

2010년도 동학학회 순계학술대회

동학 창도 150주년 기념

순계학술대회

동학과 서학의 만남 : 동학과 근·현대서양사상의 비교론적 고찰

- 일시 2010년 3월 26일(금)
 13:00-18:00
- 장소 수운회관 907호 대회의실
- 주최 동학학회
- 후원 동학학회 후원회

동학창도 150주년 기념 준계학술대회

동학과 서학의 만남

동학과 근·현대서양사상의 비교론적 고찰



울산 여시비위풍 유희지

- 일 시 : 2010년 3월 26일(금) 13:00-18:00
- 장 소 : 수운회관 907호 대회의실
- 주 최 : 동학학회
- 후 원 : 동학학회 후원회

본 『동학학회 자료집』 제39집은 동학학회의
지난 월례발표회와 춘계·추계 학술대회 자료집
에 이어서 발간하는 것입니다.

**< 학회 후원계좌 > 국민은행 009901-04-051075
예금주: 최민자(동학학회)**

초대의 말씀

동학 창도 150주년을 맞이하여 동학과 서양의 근·현대사상을 비교 고찰하는 학술대회를 개최하게 된 것을 매우 뜻 깊게 생각합니다. 이러한 서양의 근·현대사상과의 비교론적 고찰은 동학과 서학의 만남을 통해 동학의 사상적 지평을 넓히고, 철학적 담론의 장을 활성화시킴으로써 한국사상사의 발전에 기여할 수 있다는 점에서 그 의의가 실로 크다 하겠습니다.

지금까지 동학과 서학의 비교론적 고찰은 단편적으로 이루어지긴 했으나, 학술대회의 대주제로 설정하여 다루기는 처음입니다. 미셸 푸코, 키에르케고어, 헤겔, 막스 쉐러 등 서양의 근·현대사상과의 비교 고찰을 통해 동학적 사유의 특성을 밝히고, 동학의 현대적 재해석과 더불어 동학의 세계화의 단초를 마련함으로써 공존의 대안사회 마련에 기여할 수 있을 것입니다.

지금 인류가 직면하고 있는 다차원적인 문제들은 기존의 낡은 패러다임으로서 해결이 불가능하며, 완전히 새로운 공존의 패러다임을 채택할 것을 요구하고 있습니다. ‘동학 창도 150주년’ 이 되는 이 뜻 깊은 해에 동학과 서학의 만남을 통한 심도 있는 논의는 공존의 패러다임을 전 지구적으로 확산시키는 계기를 제공하고, 나아가 21세기 동학의 사상적 지향성을 예단하게 할 것입니다.

부디 이번 학술대회가 동학과 서양사상을 연구하는 학자들 간에 상호 교류와 소통의 장을 마련하는 좋은 계기가 될 수 있기를 바랍니다. 만물이 소생하는 아름다운 봄날, 동학 창도 150주년을 기념하는 학술대회에 예지(叡智)로 가득 찬 여러분의 참여로 활발한 토론의 장이 될 수 있기를 기대합니다.

2010년 3월

동학학회 회장 최민자 올림

순 서

◇ 개회식(13:10-13:30)

개회사 : 최민자(동학학회 회장, 성신여대 교수)

축사 : 김동환(천도교 교령)

◇ 제 1 부 학술 발표(13:30-17:10) 사 회: 김기승(순천향대)

제 1 주제: 이돈화의 인내천주주의와 서양근대철학 (13:30-14:10)

발표: 정해경(인천대)

토론: 허수(한림대)

제 2 주제: 미셸푸코의 자기의 테크놀로지와 해월의 향아설위 (14:10-14:50)

발표: 허경(고려대)

토론: 김용위(고려대)

제 3 주제: 키에르케고어와 수운의 인간이해 비교 (14:50-15:30)

발표: 홍경실(고려대)

토론: 김용혜(서강대)

◇ 유 식 (15:30-15:50)

제 4 주제: 해겔의 정신철학과 동학 (15:50-16:30)

발표: 조극운(동국대)

토론: 김영철(한양대)

제 5 주제: 막스웰러의 관점에서 바라본 시천주적 인간학 (16:30-17:10)

발표: 임상욱(숙명여대)

토론: 이유선(서울대)

◇ 제 2 부 종합토론 (17:10-18:00) 사 회: 황선익(상명대)

◇ 폐회

목 차

◇ 제 1 부 학 술 발 표

01 제1주제	이돈학의 인내천주의와 서양근대철학	정혜정
42 제1주제	토론	허 수
46 제2주제	미셸푸코의 자기의 테크놀로지와 해월의 향아설위	허 경
81 제2주제	토론	김용휘
85 제3주제	키에르케고어와 수운의 인간이해 비교	홍경실
107 제3주제	토론	김용해
112 제4주제	헤겔의 정신철학과 동학	조극운
137 제4주제	토론	김영철
141 제5주제	막스웰러의 관점에서 바라본 시천주적 인간학	임상옥
166 제5주제	토론	이유선

◇ 부 록

170 동학학회 학술대회 개최 연혁 since 1998
179 동학학회 홈페이지 안내
180 동학학회 회원 가입 및 연회비 납부 안내

◇ 제1주제

이돈화의 인내천주의와 서구근대철학

정혜정 (인천대 일본문화연구소)

- I. 서론
- II. 천도교 이론가들의 서구 근대철학의 소개
- III. 야외 이돈화의 인내천주의와 서구근대철학과의 접변
 - 1. 전통의 성찰과 외래사상의 소통
 - 2. 이돈화의 인간격과 문화주의
 - 1) 이돈화의 문화주의와 ‘이상적 생활’
 - 2) 이돈화의 인간격주의와 칸트
 - 3. 시대정신에 합일된 사람성 무궁주의와 자연주의
 - 1) 시대정신과 합일한 사람성 무궁주의와 포이엘 바하
 - 2) 사람성 자연주의와 루소
- IV. 이돈화의 인내천 神論과 근대 汎神論
 - 1. 인내천 신론과 근대 범신론
 - 2. 인내천 神론과 쿠로이와(黑岩周六)의 최후종교론
- V. 이돈화의 무위이화의 진화론과 다윈 진화론
 - 1. 무위이화의 진화론과 ‘본체 즉 현상’
 - 2. 무위이화의 진화론과 일리만수(一理萬殊)
- V. 결론

I. 서론

동북아 3국 중 서학이 처음 전래된 것은 예수회의 로올라가 포르투갈 왕의 지원을 받아 보낸 사비에르의 일본 전도활동(1549)에서 시작된다. 이어서 1583년 마태오 리치의 중국전도가 시작되고 1597년에는 조선의 이수광이 중국으로부터 서학을 조선에 소개하게 된다. 조선의 경우 18세기에 이르러 이익, 이가환, 신후담, 안정복과 같은 실학자들이 『西學凡』이나 『職方外紀』와 같은 책을 통해서 서학과 세계문물을 논하게 되는데 특히 신후담(1702-1761)은 『西學辨(1724)』을 저술하여 서학을 주자학적 관점에서 비판한 바 있고 19세기 중반에 와서는 기학을 바탕으로 한 최한기에 의해 본격적으로 서학이 수용·연구되었다 할 것이다.

한편 최한기와 동시대를 살았던 수운 최제우 역시 서학에 많은 관심을 갖게 되는데 이는 동학의 입장에 서서 서학을 바라본 것이었다. 그에게 있어 서학은 ‘한울님을 위하고자 하는 道는 동학과 같으나 이치가 다르다(동경대전)’는 것이었고 ‘사람의 본성을 표준한 도가 아니어서 천주를 위하는 듯 하지만 제 몸을 위한 방도만을 빌 뿐이며(동경대전)’ ‘한울님을 자신으로부터 분리시키므로 인간 안에 기화하는 신령함이 부재한 것(동경대전)’이었다. 그리고 무엇보다도 수운에게 있어 서학은 타민족을 침략하여 식민지를 개척하는 제국주의의 방편으로서 경계의 대상이었다.

그러나 20세기 초반에 들어와 동학(천도교)은 서구근대철학을 본격적으로 연구하고 인내천주의에 바탕하여 소화하고자 하는 자세가 생겨났다 할 수 있다. 그것이 비록 일본을 통한 서구사상과의 만남이었고 서구 유학이 차단되었던 식민지 현실이었지만 독해 주체가 천도교 지식인이었다는 점은 역사적 의미를 지닌다. 그리고 이는 당시까지 어느 누구도 수행하지 못했던 동

서 사상의 만남을 이룬 것이라 할 것이다.

천도교 지식인들에 의해 수행된 서구근대철학의 수용은 조선 자신의 현실을 반성함과 더불어 조선의 결핍된 부분을 인정하고 동학의 인내천 사상에 입각하여 서구사상을 수용·비판한 것이었다. 일제하 김기전이나 이돈화, 김형준 등이 소화한 서구 근대철학이 어떠한 잣대로 걸러지고 수용되고 비판되었는가는 한국철학사에서 중요하게 다루어져야 하고 앞으로 활발하게 연구되어야 할 것이다.¹⁾ 이에 본 연구에서는 이돈화의 서구근대철학의 수용을 중심으로 인내천주의와 서구근대철학이 어떻게 접점을 이루고 인내천주의가 근대용어로 표현되었는지 살펴보고자 한다.

II. 천도교 이론가들의 서구 근대철학의 소개

천도교이론가들이 서구근대철학을 접한 것은 주로 일본을 통해서인데 이들이 서구철학에 대해 얼마나 깊은 이해와 넓이를 가졌는가는 속단하기 어렵다. 그러나 한 예로 김기전의 니체 해석이 니체사상을 단순히 소개하는 원론적 수준을 넘어 니체사상의 핵심쟁점을 정확히 읽고 있다는 평가²⁾를 볼 때 이들의 이해수준을 감지할 수 있고 이돈화나 김형준은 인내천사상과 비교시켜 서구근대철학과의 차별성을 분석해 내고 있다는 점에서 이들의 철학적 소양은 신뢰할 수 있고 놀랍다 할 것이다

1) 현재 이 분야의 연구로는 다음의 연구 성과가 있다. 허수, 「1920년 전후 이돈화의 현실인식과 근대철학 수용」, 『역사문제연구』 9, 역사비평사, 2002; 「1920년대 전반 이돈화의 개조사상 수용과 사람성주의」, 『동방학지』 125, 연세대학교학연구소, 2004; 「1905~1924년 천도교 종교사상의 형성과정: 이돈화의 인내천 논증을 중심으로」, 『역사문제연구』 12, 역사비평사, 2004; 「러셀 사상의 수용과 개벽의 사회개조론 형성」, 『역사문제연구』 21, 2009; 황선희, 『동학·천도교 역사의 재조명』, 모시는사람들, 2009, 97-124쪽, 참고 바람.

2) 김정현, 「니체사상의 한국적 수용: 1920년대를 중심으로」, 『니체연구』 12, 한국니체학회, 2007, 50-51쪽.

『개벽』이나, 『신인간』 잡지를 중심으로 볼 때 김기전이 근대철학의 소개에 주력하고 있다면 이돈화와 김형준은 근대철학을 바탕으로 인내천주의를 표현하는 데 비중을 두었다고 볼 수 있다. 김기전은 서구 근대사상 가운데 주로 인간의 주체적 창조성과 가치전복으로서의 사상들을 소개하였는데 그 대표적인 철학자는 니체³⁾, 러셀⁴⁾, 루소⁵⁾, 제임스⁶⁾, 카펜터⁷⁾ 등이다.

한편 김형준은 서구 근대관념론을 신랄하게 비판하면서도 유물론, 상대주의를 일부분 수용·비판하였고 그 중에서도 특히 딜타이의 철학에 많은 부분 정당성을 부여하여 인간의 능동성문제를 인내천에 결합시켰다.⁸⁾ 이돈화 역시 1920년대 초반에 서구근대철학의 수용을 통한 인내천논증을 벌여왔는데 이돈화야말로 동학에 서학을 소화시킨 대표적인 이론가라 할 것이다. 그는 인내천의 연구를 종교상에서 범신론, 철학상에서 문화주의와 실재론, 과학상으로 다윈의 진화론을 접점으로 하여 인내천주의를 전개하였는데 이는 각각 ①일신론비판과 범신론적 인내천 神론, ②인간격주의와 생명무궁성의 실재, ③다윈 진화론 비판과 무위이화적 진화론의 강조로 나뉘음을 볼 수 있다.

본 장에서는 서구근대철학을 소개한 예로 김기전을 살펴보고자 한다. 김기전은 「力만능주의의 急先鋒」⁹⁾이라는 글에서 진화론자는 환경에 순응해 자기를 보존해 간다고 보았지만 니체는 권력의지를 제기하여 이것이 인간이 처한 각자의 환경을 제복하게 하는 힘으로 보았음을 강조하였다. 이는 일제 식민지 시대를 극복하는 철학적 이론도구로서 자신의 시대상을 넘어서려는 의도를 담은 것이었다고 해석되기도 한다.¹⁰⁾

3) 소춘, 「역만능주의의 급선봉」, 『개벽』 창간호, 1920.6.; 묘향산인, 「신-人生標의 수립자 푸리드리히 니체 선생을 소개함」, 『개벽』 2, 1920.7.

4) 묘향산인, 「사상계의 거성 빠츨랜드 러셀氏를 소개함」, 『개벽』 11, 1921.5.

5) 묘향산인, 「근대주의의 第一人 루소선생」, 『개벽』 5, 1920.11.

6) 묘향산인, 「근세철학계의 혁명아 제임스선생」, 『개벽』 6, 1920.11.

7) 묘향산인, 「에드워드 카펜터」, 『개벽』 14, 1921. 8.(박사직도 김기전에 앞서 개벽지에 카펜터를 소개한 바 있다. - 박사직, 「개조계의 一人 에드워드 카펜타아를 소개함」, 『개벽』 12-13, 1921.6-7.)

8) 정혜정, 『동학·천도교의 교육사상과 실천』, 해안: 2001, 338-352쪽, 참고.

9) 소춘, 「역만능주의의 급선봉」, 『개벽』 창간호, 1920.6.

10) 김정현, 「니체사상의 한국적 수용:1920년대를 중심으로」, 앞의 글, 48-49쪽.

김기전은 분명 니체의 상대주의적 도덕관 속에 가치전도의 힘을, 즉 기존의 모든 가치를 파괴하고 새로운 가치를 정립할 수 있는 파괴와 건설의 역동성을 주목한 듯하다.

초인이라 함은 사람을 초월한다 함이다. 사람이 更히 진화하여 既히 達한 사람 이상의 或物이 된다는 의미이다 ... 진화론 원조 다윈은 인생으로써 생존경쟁이라 하며 그 목적은 生의 保全이라 하고 그 목적을 위하여 他와 경쟁하는 것이라 하였다. 그러나 니체는 生物의 본능은 自己保全이 아니요 권력의지의 발휘라 하였다 ... 현인이라 함은 스스로 가치의 창조자임을云함이다.¹¹⁾

김기전은 현재의 상태를 넘어서는 것, 현재의 인간을 넘어서는 것이 니체의 초인적 이상이라고 말함으로써 당시 식민지 시대의 민족현실에서 니체사상을 문화개조의 자료로 삼았다 할 것이다. 그리고 대표적인 개조론자 에드워드 카펜터의 글을 인용하여 “자기의 존재와 인격을 위하여 지위를 얻고 자유를 얻고 조화적 확장을 얻고자 함은 즉 살고자하는 일이요 다못 雷同하며 仍從하며 국한됨과 같음은 즉 죽음에 나아가는 일”¹²⁾이라 하였다. 한편 윌리엄 제임스에 대해서는 ‘근세철학계의 혁명아(革命兒)이자 인본주의자’라 칭하여 제임스가 플라톤 이래의 절대주의 및 주지주의에 비판을 가한 그의 프래크머티즘을 혁명적인 것으로 평가하고 있다.

절대주의 주지주의는 점점 존재의 의의를 失하고 此에 代한 것이 사람 본위 즉 인본주의의 사상이다. 이에 의하면 사람에게 切要한 것은 오직 우리 앞에 놓인 실생활뿐이다 ... 이 경향을 가장 선명히 표현

11) 묘향산인, 「新-人生標의 樹立者 푸리드리히 니체 선생을 소개함」, 『개벽』 2, 1920.7, 74-77쪽.(본 인용은 원문 그대로 표기하지 않고 현대 맞춤법에 맞게 고쳐 쓴 것임. 이하 같음)

12) 묘향산인, 「에드워드 카펜터-」, 앞의 글, 55쪽.

한 것이 여기 말하고자하는 프래그머티즘 즉 실용주의이다 ... 실재와 진리를 위하여 사는 吾人이 아니요 吾人이 有함으로 因하여 인식된 실재이며 진리인즉 吾人の 욕구여하에 응하여는 이렇게 혹은 저렇게 할 수가 있다고 생각하게 되었다 이 정신이 프래그머티즘을 발생케 한 동시에 仍히 그의 골자적 정신이 되었다. 이 정신이야말로 종래의 철학상의 대혁명이며 실재와 진리에 대한 신관찰법이다.¹³⁾

서구 인본주의는 플라톤의 절대주의나 데카르트의 주지주의 비판에서 비롯되는 것으로 “현세는 실재가 아니요 오직 상주불변으로 천상계의 그림자에 불과하다”거나 “인간의 이성만능인 神의 지혜를 分有함에 다름 아니라”고 생각하는 종래의 사상은 이제 현실에 눈뜨기를 시작한 근대인에게는 용인될 수 없음을 김기전은 강조했다. 그리고 절대주의나 주지주의를 대신하는 것이 사람 본위, 즉 인본주의의 사상이 된다고 하였다.¹⁴⁾ 서구근대철학으로부터 인간의 능동성과 자유의지를 강조하는 흐름은 김기전뿐만 아니라 이돈화, 김형준 등에게서도 공통적으로 보여지는 현상이다. 이는 조선인으로 하여금 맹종으로부터 자주로 나갈 것을 촉구하는 의도에서 서구근대철학을 소개하고 자신의 자아를 외계에 창조하여 현실을 타개하도록 하는 사상적 가치를 피력했다고 할 수 있다.

III. 야외 이돈화의 인내천주의와 서구근대철학과의 접변

1. 전통의 성찰과 외래사상의 소통

13) 묘향산인, 「근세철학계의 혁명아 제임스선생」, 앞의 글, 51쪽.

14) 김기전, 「맹종으로부터 타협에, 타협으로부터 자주에」, 『개벽』 13, 1921.6, 20쪽.

이돈화는 '천도교의 정신이란 원래가 전통으로부터 유래하는 종교도덕과 현대의 사상을 기초로 하여 포용할 것은 포용하고 배제할 것은 배제하면서 후천 오만년의 대도대덕을 창건하고자 하는 운동'임을 선언했다.¹⁵⁾ 동학은 끊임없이 전통과 현대사상을 포용하고 배제하면서 커나가는 운동이다. 이돈화가 근대철학을 수용함에 있어서 중시한 작업은 전통의 성찰과 확고한 주체의 뿌리 세우기였다. 그는 조선의 전통을 성찰하여 비판을 가하는데 안빈낙도의 퇴굴주의, 유가의 노예적 도덕¹⁶⁾, 사상통제¹⁷⁾가 그 대상이었다.

吾人이 금일에 앉아 吾 現在 조선사회의 쇠퇴한 원인을 靜然히 사 고할진대 그 發源이 실로 사상교통의 露를 두절함에 在한 事, 是가 誣 치 못할 사실인 것은 黃口小兒도 능히 이를 알만 하도다¹⁸⁾ 오인은 항상 吾조선민족의 보편적 결점을 논거하고자 할 때에 무엇보다도 먼저 일고치 아니치 못할 바는 욕망이 극기 협호함이니 조선인은 自來로 산림적 처사생활로써 처세의 고상주의라 하였음이 가장 우리의 결점이며 불연이면 放任誤世로써 남자의 快事라 하였음이 우리의 不祥之 兆이었었다 ... 安貧樂道는 朝鮮士者의 유일한 미덕 됨과 동시에 조선인의 보편적 폐해라 할 수 있다. ... 조선은 500년 동안 자기를 없애고 타인의 정신의 지배를 받는 노예적 貞操, 노예적 도덕을 常例로 살아왔다. 여기서 노예적 정조, 노예적 도덕이라 하면 결코 외국사상의 수용을 지칭함이 아니다. 외래사상을 수용함은 어디까지나 문명적인 일이고 오히려 될 수 있는 대로 많이 흡수하고 그에 감화하여 시대로 더불어 영합함이 옳다.¹⁹⁾

조선은 오백년 이래 자기의 정신으로 중국의 사상을 배우지 않고 정신 전

15) 이돈화, 『새말』, 천도교중앙종리원신도관, 1934, 凡例.(이하 『새말』로 표기)

16) 滄海居士, 「외래사상의 흡수와 소화력의 여하」, 『개벽』 5, 1920.11, 11쪽.

17) 창해거사, 「大食主義를 論하노라(其一)」, 『개벽』 7, 1921.1, 9-10쪽.

18) 창해거사, 위의 글, 9쪽.

19) 이돈화, 「생활상으로 觀한 경제관념의 기초」, 『개벽』 11, 1921.5, 12-15쪽.

체가 그대로 중국인이 된 까닭에 육체로서 조선인이 중국인의 정신생활을 하여 결국 조선인은 걸인이 되고 기생충이 되고 말았다는 반성을 한다. 따라서 현재의 조선은 중국의 문화도 먹고, 일본의 문화도 먹고, 서양의 문화도 먹어야 하지만 먹기는 널리 먹되 체중에 걸려서는 안 됨을 그는 강조하여²⁰⁾ 주체의 뿌리세우기로부터 오는 사상의 소화력을 중시한다. 이를 위해서는 위장이 먼저 건전해야 하고 자기의 위장을 건전하게 하려면 조선이라 칭하는 민족의 정신을 특히 건전히 해야 한다고 주장했다.

조선이라는 민족정신은 곧 동학으로 귀결²¹⁾되는데 그 민족정신을 건전히 함에 있어 이돈화는 전통의 핵심사상으로 유불선 삼교합일에 주목하였다. 삼교합일은 수운이 동학을 창시할 때부터 표방한 것으로 高橋亨이 “유불선 삼교합일은 조선인의 철학 및 종교에 대한 최고이상이며 그 사색의 궁극”이자 “조선과 동양 종교의 一大 간판”²²⁾이라고 말한 것에 빗대어 삼교합일의 역사가 한국전통사상의 총체이자 굳센 뿌리임을 밝히고 있다.

高橋亨氏의 此論은 역사적으로 삼교합일론을 고증함에 자못 그 宜를 得하였다할지라. 과연 삼교합일의 사상은 조선인의 全體思想이라. 동시에 동양인의 全體理想이라.²³⁾

삼교통합의 실현은 동양인으로서의 필연의 이상이며 또한 귀결의 이치였다. 수운의 삼교통합의 실현은 一世를 풍미케 한 일이라 이돈화는 말하고²⁴⁾ 이어서 수운의 기본 사상을 네 가지로 열거했는데 그것은 ①만 진리를 인내천주의에 귀납하여 총합·조화한 유불선합일주의, ②汎神觀上에 입각한 인내천주의, ③인내천관념에 입각한 영육일치주의와 ④천인합일주의이다.²⁵⁾

20) 이돈화, 위의 글, 12-15쪽.

21) 이돈화, 위의 글, 12-15쪽.

22) 야퇴, 「인내천의 연구」, 『개벽』 2, 1920.7, 68쪽.

23) 야퇴, 「인내천의 연구(續)」, 『개벽』 3, 1920.8, 74쪽.

24) 같은 글.

25) 야퇴, 「인내천의 연구(續)」, 『개벽』 4, 1920.9, 46쪽.

이돈화는 소화력을 위한 뿌리세움을 강조하여 그 소화 역량의 핵심을 이룬 인내천주의에 두고 이를 기초로 외래사상 흡수의 대식주의(大食主義)로 나갔다고 할 것이다.

2. 이돈화의 인간격과 문화주의

1) 이돈화의 문화주의와 ‘이상적 생활’

이돈화가 당시 신사조로 주목했던 것은 문화주의로서 이는 인격적·도덕적 개조주의를 내포하는 것이었다. 문화주의란 자연과 대립되는 말로서 인위를 가하여 가치를 생성하는 것이고 보다 가치로운 정신현상을 연구하는 영역을 의미했다.

박찬승은 1920년대 초 식민지 조선의 사회개조론에서 정신적 측면이 중시된 데는 일본을 통해 들어온 버트란트 러셀과 에드워드 카펜터의 개조사상의 영향과 더불어 일본에서 유행하던 문화주의 사조의 영향이 컸다고 본다. 특히 문화주의와 이로부터 파생된 인격주의, 개인의 내적 개조론이 1920년대 초 문화운동의 주도이념이 되었다는 것이다.²⁶⁾

허수도 이돈화 논설의 발표 전후 맥락과 관련하여 당시 일본 사조를 주목한 바 있다. 당시 일본에서는 빈텔반트, 리케르트의 가치철학, 문화철학의 영향하에 이른바 문화주의 사조가 풍미했고 이런 경향은 곧바로 식민지 조선에도 파급되어 인격주의와 개인의 내적 개조가 중시되었다는 것이다.²⁷⁾ 특히 이노우에의 철학적 저서로부터 이돈화가 완기설에 주목한 것은 당시 개조론에 큰 영향을 끼치고 있던 문화주의 철학, 그 중에서도 인격주의적 경향을 크게 의식한 결과로서 그것은 인내천주의를 문화주의 철학과 친화성

26) 박찬승, 『한국근대정치사상사연구』, 역사비평사, 1992, 179~181쪽; 허수, 「1920년 전후 이돈화의 현실인식과 근대철학 수용」, 『역사문제연구』 9, 역사비평사, 2002.

27) 허수, 「1920년 전후 이돈화의 현실인식과 근대철학 수용」, 위의 글, 203쪽.

을 가진 것으로 풀이하기 위한 의도적 선택이었다고 보았다.²⁸⁾

한편 후나야마 신이치(船山信一)는 대정시기의 철학이 이전 시기와 구별되는 가장 큰 특징은 내면적 개체성의 논리에 있고 그 내면적 개체성의 원리는 당연 다수의 자아론을 양산하였다고 말했다.²⁹⁾ 이는 결국 도덕을 절대화해 가는 경향을 만들어 냈고 종교라는 것도 도덕 그대로 종교성에 다른 아 니게 되었다.³⁰⁾

이돈화에게 있어서도 문화주의는 이상적인 정신현상을 목표로 하는 것이 되어 당연 도덕이 포함되는 것이고 문화개조는 곧 인간의 도덕개조와 자아 완성으로 나가는 것을 의미했다. 따라서 인간 정신작용의 가치에 무게를 두는 이상적 인격주의로 그의 문화주의는 귀착된다.

세계의 신사조는 문화라는 新숙어이니 세계의 신사조는 문화의 목표를 이상으로 하고 점차 그에 향하여 걸음을 옮기게 되겠다. 문화란 자연과 대립되는 말로서 인공을 가하여 가치를 생성함에서 문화라 한다. 또한 정신현상에서 어떠한 정신작용이 다른 정신작용보다 우수한 의미를 가지는가를 연구함에서 스스로 자연과학의 영역을 떠나 문화 과학이라는 영역을 갖게 된다.³¹⁾

이돈화가 내린 문화의 개념규정은 "인생의 순수한 이상적 생활"³²⁾을 의미했다. 그는 베르그송의 용어, 「생적 도약」이라는 말과 부트루의 「법칙의 우연성」을 빌려와 이상적 생활의 의미를 나타냈다.³³⁾

베르그송의 "생명적 정신현상은 스스로 움직이며 스스로 작용하는 과정을

28) 허수, 위의 글, 203쪽.

29) 船山信一, 『船山信一著作集』7(大正哲學史研究), こふし書房, 1999, 35쪽.

30) 船山信一, 위의 책, 51쪽.

31) 백두산인, 「문화주의와 인격상평등」, 『개벽』 6호, 1920.12, 10쪽

32) 백두산인, 위의 글, 12쪽.

33) 백두산인, 「문화주의와 인격상평등」, 위의 글, 12쪽.

가진 變化不止의 본질을 강조한 바 모든 현상계의 만유는 이 생명력의 진화에 지나지 않는다."³⁴⁾는 것에 이돈화는 공감했고 베르그송의 생명철학이 수운주의의 지기일원론³⁵⁾과 부합되는 점이 있음을 강조했다. 따라서 이상적 생활이란 장차 도달할만한 표적이지만 결정된 방향이 있는 것이 아니라 부단한 활동의 「생적 도약」으로서 가치의 성질을 지닌다.

또한 베르그송의 스승인 에밀 부트루는 자신의 저서 『자연법칙의 우연성』(1874)에서 자연법칙 자체가 변화하고 있음을 주장하여 “과학법칙들은 사물들로부터 유래하며 만약 사물들 자체가 변화하면 법칙들도 변화할 수 있다.”고 하였는데 이돈화는 이 「법칙의 우연성」으로 ‘필연적 관계로 존재하지 않는 부분’을 부각시키고 현상이 복잡하여질수록 새로운 우연성이 나타나는 것에 인간의지의 자유를 설할 근거가 됨을 말하였다. 부트루가 자유의지를 강조한 점에서 칸트와 유사하지만 칸트가 강조한 것은 선험적 자유라는 측면에서 상호 차이가 있다.

또한 이돈화는 독일의 생의 철학자 루돌프 오이켄³⁶⁾의 "우주생활은 자연생활의 낮은 단계로부터 정신생활의 높은 단계에로 옮겨감에 의하여 자기전개를 이르게 한 것"³⁷⁾이라는 말을 소개하여 우주 발전의 최종점을 정신생활로 인정하고 그 우주적 정신생활이 인간의 의식에 의지하여 나타났음을 말하였다. 이렇게 이돈화는 베르그송, 부트루, 오이켄 등의 부단한 생명활동, 자유의지, 우주의 자기전개로서 정신생활이 궁극적으로 인내천사상을 지향

34) 이돈화, 『신인철학』, 천도교중앙종리원신도관, 1931, 94-95쪽. (이하 『신인철학』으로 표기)

35) 이돈화는 인내천주의의 지기일원론이 실재론에 가깝다 하였다.(『신인철학』, 33쪽.) 근대에 유물론, 유심론 즉, 물질양종의 이론뿐만 아니라 그 외에 실재론이라는 별종의 이론이 생겨났는데 여기서 실재론을 정신과 물질의 두 현상을 제3의 원리에 의하여 통일하고자 하는 철학으로 이돈화는 규정하였다.(『신인철학』, 31-32쪽.) 이는 허수도 지적한 바 있듯이 이노우에 테쓰지로(井上哲次郎)의 현상즉실재론을 인용한 것으로 이노우에는 ‘실재론이란 동양철학에도 있었던 것이고 특히 불교에도 있었던 것으로 종류가 여러 가지이지만 그 최후 완전한 것을 원용실재론 혹은 현상즉실재론’이라 일컫는다 하였다.(井上哲次郎, 『哲學と宗教』, 東京: 弘道館, 1915, 82쪽.)

36) 루돌프 오이켄(1846-1926)은 독일 생의 철학자로 추상적 주지주의와 체계철학에 염증을 느껴 철학의 초점을 인간의 실제경험에 맞추었다. 그는 인간이야말로 자연과 정신이 만나는 장소이며 정신생활을 지향하는 끊임없는 적극적 노력을 통해 비정신적 성격을 극복하는 것이 인간의 의무이자 특권이라고 주장했다.

37) 『신인철학』, 101쪽.

하는 것으로 보고 이를 문화의 이상적 생활과 접변시켜 나갔다 할 것이다.³⁸⁾

2) 이돈화의 인간격주의와 칸트

또한 이돈화가 지향하는 신문화는 인간 의지의 자유와 인격이 밀접한 관련을 맺고 있다. 인간 자유는 도덕의 기초관념이 되는 것이고 자유한 인간만이 사람 되는 본성을 구비한 것이며 그 사람 된 본성이 곧 인격이다. 그러므로 문화란 인격 있는 사람으로 하여금 여러 가지 자유로 발전케 하는 것을 의미했다.³⁹⁾

문화가 인격주의로부터 출발하는 것은 문화가 논리상 경험적 내용을 초월한 선천적 기초위에 세워지는 것이기에 먼저 선형적 자아, 즉 인격에 치중치 않을 수 없다는 것이 이돈화의 주장이다.⁴⁰⁾ 이돈화의 문화주의는 단지 부트루, 베르그송이나 오이켄 등 생의 철학에 영향 받은 것만이 아니라 칸트의 선형적 자유가 결합되면서 인격적(인내천적) 문화주의로 나갔음을 볼 수 있다.⁴¹⁾

모든 사람은 인격이 있는 이상 모두가 동등한 가치를 가지는 것이고 인격이란 문화에 참여할 자격으로 정해지는 것이다. 따라서 "문화란 곧 개조"라

38) 『신인철학』, 103쪽.

39) 백두산인, 「문화주의와 인격상평등」, 앞의 글, 12쪽.

40) 백두산인, 위의 글, 13쪽.

41) 허수는 이돈화가 천도교의 종교사상을 확장시키기 위해 근대철학, 그 가운데서도 특히 일본의 이노우에 테쓰지로(井上哲次郎) 철학을 수용했고 이노우에를 통해 신칸트학파의 完己說을 인내천주의에 포섭해나갔음을 부각시키고 있다.(허수, 「1920년 전후 이돈화의 현실인식과 근대철학 수용」, 『역사문제연구』 9, 역사비평사, 2002, 187쪽) 또한 그는 이돈화가 일본의 칸트철학자인 桑木嚴翼의 『文化主義と社會問題』(東京:至善堂書店, 1920)를 집중적으로 소개하고 있고 이돈화의 문화주의가 그의 칸트철학에 영향 받았음을 강조하고 있다.(허수, 「1920년대 전반기 이돈화의 개조사상 수용과 사람성주의」, 『동방학지』 1215, 연세대학교학연구소, 2004.4, 130쪽.) 그러나 이돈화가 말한 사람 무궁성을 쿠와키 문화주의 철학의 문화 개념이 가진 '항상에 항상을 거듭한다'는 의미로 기술하거나 사람성 자연주의를 쿠와키 영향으로 기술하는 것은(허수, 139-140쪽.) 인내천주의가 갖는 무궁성과 자연성의 독자적 의미를 축소시키는 듯하다.

말할 때 먼저 인격의 존재를 전제하게 되고 이러한 인격상에는 평등관이 성립하지 않으면 안 된다.⁴²⁾ 데모크라시라는 것도 이 인격을 기초로 하여 그 수평적 표준을 삼을 때 민중을 그 시대의 고도 문화로 끌어올릴 수 있는 평등주의가 된다.

한편 이돈화는 『신인철학』⁴³⁾에서 인격주의라는 것도 엄밀히 말하면 인간격중심주의로 지칭해져야 함을 주장했다. 그는 인격과 인간격을 구분하여 앞에서 말한 인격주의는 곧 인간격을 지칭하는 것으로 이돈화가 말하는 인격이란 개인의 격을 의미하고 인간격이란 전우주격의 표현을 이른다. 인간격이란 우주의 모든 격 중에 가장 완전한 격으로 우주격을 대표한 최고의 격이다.

원래 우주는 절대 유일의 격으로 볼 수 있으나 그 유일의 격은 우주자체의 무위이화의 법칙에 의하여 천차만별의 격을 이루었다고 이돈화는 본다. 성운에는 성운의 격, 태양계에는 태양계의 격, 물질에는 물질의 격, 식물에는 식물의 격, 동물에는 동물의 격으로 나타났고 우주격은 진화향상하면서 최종으로 인간격이라는 격을 이룬 것이다.

인간격이란 말은 보통 사용하는 인격을 이름이 아니다. 인격은 개인에 대한 격을 이르는 말이고 인간격은 전우주격의 표현을 이름인데 전우주격이 인간에 의하여 표현되었음으로 이를 인간격이라 하는 것이다. 우주격 즉 한울격은 인간에 의하여 비교적 완전한 상태로 나타났음으로 한울격은 인간격에서 볼 수 있다는 말이다.⁴⁴⁾

결국 인간격은 이상적 인격을 의미하고 이 이상적 인격이 우주중심이 되

42) 백두산인, 「문화주의와 인격상평등」, 앞의 글, 13쪽.

43) 1930년대 초반 『신인철학』이나 『새말』이 발간된 당시 이돈화의 생각이 1920년대 초반 개벽지에 나타난 이돈화의 생각과 비교했을 때 크게 달라진 것은 없다고 본다. 단지 이전보다 입장이 다소 정리되고 안정된 것으로 보여진다.

44) 『신인철학』, 63-64쪽.

어 무궁에서 무궁으로 발전하는 것이 문화주의의 이상생활이자 인간격적 자유에 의한 창조이다. 그러므로 문화의 향상은 인간격의 향상에서 나타난다. 우주적 쏘 중심이 전 우주를 통하여 그리고 인간에 의하여 우주생활을 하는 격이므로 우주격은 영원한 신비로서 전적 인간 또는 미래 인간을 통하여 무한히 향상될 격이다. 그리고 이돈화는 이런 의미의 인간격을 가르쳐 인내천이라 불렀다.⁴⁵⁾

또한 이돈화는 이러한 인간격에 입각한 도덕의 핵심을 1)자주자유의 도덕, 2)활동주의의 도덕, 3)공동생활을 목적하는 도덕으로 정리했다. 본래 도덕은 동양 특유의 사상이지만 조선의 도덕은 유교도덕에 기초하여 자유의지를 떠나 습관구속으로부터 강요된 도덕으로 그 폐해가 깊었기에 무엇보다도 먼저 자주자유의 도덕을 강조하는 것이다.

조선의 도덕은 본래 유교 도덕이 그 근본 기초였나니 유교의 도덕은 누구나 다 아는 바와 같이 항상 과거를 표준한 도덕이라. 先王의 법이 아니면 행치 아니하며 선왕의言과 行이 아니면 用치 못하리라 斷定한 도덕이라. 그림으로 그 성질이 극히 소극적이며 극히 퇴굴적이었나니 累百年來 이러한 소극적 퇴굴적 도덕만 지켜온 조선민족은 어느덧 창조의 힘을 잃고 말았으며 활동의 氣를 막고 말았다.⁴⁶⁾

첫째로 자주자유의 도덕은 자기가 주인이 되며 자기로써 자기를 治하는 도덕이다. 이는 칸트의 도덕개념을 가져온 것으로 자기 스스로가 입헌자가 되고 사법자가 되며 행정자가 되어 자기의 일을 스스로 판단하고 행위하는 도덕의 주체가 될 것을 말한다.⁴⁷⁾

45) 『신인철학』, 65-66쪽.

46) 이돈화, 「最近社會의 新現狀을 보고 道德心의 樹立을 切望함」, 『개벽』 14, 1921.8, 11쪽.

47) 이돈화, 위의 글, 11-12쪽.

금일의 도덕은 자기 스스로 입헌적 행위에 입각하여 스스로 입법자가 되고 행정관이 되며 자기로 재판관이 되어 그 행위를 자율하는 것에 자주·자율의 도덕이 있다. 즉 활동을 본위로 한 도덕은 자기가 도덕의 주인이 되며 자기가 도덕의 사용자가 되어 결코 타의 명령시비로 좌우되지 않음에 대식주의의 도덕관이 있다.⁴⁸⁾

특히 이돈화는 칸트가 말한 정언명령을 인용하여 이것이 곧 수운의 강화와 맞닿아 있음을 제기한다.

칸트라 하는 유명한 철인은 사람이 안으로 가지고 있는 이성의 지상명령에 좇아 복종하는 것이 곧 도덕적 행위라 하였다. 이 교훈은 세계적으로 유명한 말이 되었다. 그러나 이것은 한 학자가 수양한 경험으로 나온 말이거니와 우리교의 삼세 신성은 직접으로 한울님의 말씀에 의지하여 모든 일을 행한 것은 사적에 소연하다. 한울님의 말씀을 어떻게 들을 수 있을까하면 강화로서 들었다 하였다. 강화라는 것은 내 마음 속으로 소리 있음을 마음의 귀로 들음을 이룸이니 이것이 곧 한울님의 말씀이다.⁴⁹⁾

둘째로, 활동주의 도덕은 어떤 시대든지 그 시대를 따라 성장하고 발전하는 원리를 갖는 다.⁵⁰⁾ 그러므로 활동주의의 도덕은 보수적 도덕이 아닌 진보적 활동으로서 이는 곧 도덕의 개조이자 합시대적 도덕이 된다. 이돈화가 의미하는 문화주의 자체가 이상적 생활을 지향하고 이는 곧 진보적 도덕으로 귀결되는데 여기서 도덕이란 고정적으로 규범화된 것을 가리켜 말한 것이 아니라 어디까지나 시세와 수반하며 진보와 병행하는 일상행위를 지칭한

48) 창해거사, 「大食主義를 論하노라(其一)」, 앞의 글, 11-13쪽.

49) 『새말』, 157쪽.

50) 『신인철학』, 262, 268쪽.

다.⁵¹⁾

활동주의 도덕은 곧 도덕의 개조이자 합시대적 도덕으로서 금일의 도덕에 맞는 도덕으로서 습관에 맹종하고 선조시대의 행하던 일이라 하여 이를 頑守해서는 안 된다. 국민과 군주 간에 쓰던 도덕관념이 금일에는 자손중심주의로 변하였고 부부도덕에서도 婦는 절대로 夫에 死守貞操이었던 도덕이 금일에 이르러는 부인해방주의로 인하여 부인의 권리를 남자와 평등으로 引上코져 하는 것이 그것이다. 사회도덕상에서 과거에는 노동자가 절대로 자본주에게 맹종하던 습관이 금일에 이르러는 노동본위로 인하여 勞資의 조화를 叫呼하는 것과 같음이다. 이 모두 昔日의 도덕과 금일의 도덕 間에 정반대의 변천을 생겨나게 한 것이다. 도덕의 개조는 시대와 並行해야 한다.⁵²⁾

셋째로 공동생활을 목적하는 도덕은 세계를 통하여 四海一家의 대도대덕을 주체로 삼는 도덕이다. 한 개인의 몸은 단지 가정이나 국가에 국한되는 몸이 아니라 <전 세계의 몸>이다. 한 개인의 도덕 행위는 가족, 또는 국가에 그치는 것이 아니라 전 세계의 도덕상 행위가 된다.⁵³⁾

3. 시대정신에 합일된 사람성 무궁주의와 자연주의

1) 시대정신과 합일한 사람성 무궁주의와 포이엘 바하

원래 동학에서 무궁이라는 말은 수운의 『용담유사』에 “무궁한 한울 무

51) 이돈화, 「조선인의 민족성을 논하노라」, 『개벽』 5, 1920.11, 8쪽.

52) 이돈화, 「最近社會의 新現狀을 보고 道德心の 樹立을 切望함」, 『개벽』 14, 1921.8, 12쪽.

53) 창해거사, 「大食主義를 論하노라(其一)」, 앞의 글, 11-13쪽.

궁한 나 아닌가”라는 것에서 비롯된다. 이돈화는 이 무궁성을 사람性으로 놓고 이를 진화론에 비추어 ‘神自體가 진화를 시작하여 음양이 되고 만유가 되고 생물이 되며 최종에 사람이라 하는 가장 영묘 불가사의의 동물까지 되어온 것’이라 해석한다.⁵⁴⁾

이돈화에 의하면 한울이란 개념은 “무궁한 우주총체”를 의미한다. 수운이 노래한 ‘무궁한 이 울’은 바로 한울을 가리켜 하는 말로 무궁은 크다는 뜻의 「한」을 의미하고 「울」이라는 뜻은 양적 의미의 범위를 표상한 우주 전체를 가리키는 말로서 한울은 곧 「큰나(大我)」라는 뜻이다. 한울은 무궁적 자존이며 무한적 자율로서 무위이화는 곧 한울의 자율적 창조를 이룬다.⁵⁵⁾

이 때 한울의 자율적 창조로서 인간 무궁성은 시대정신과 합일한다. 이돈화가 인식한 시대정신은 신화시대, 낭만시대가 사라진 현실의 영역을 중시하는 현실시대로서 전 인류가 각각 자기가 서식하는 유기적 집단을 통해 자아를 실현하는 시대를 의미했다.⁵⁶⁾ 즉 각자가 사회체제하에서 각각의 개체 의의를 완성하는 생활이다. 이는 사회를 떠난 고독한 자아의 활약이나 개체를 몰각한 집단의 완성을 일컬음이 아니다. 현대 문화주의의 특징은 神의 전능을 바라지 않고 위인의 전권도 허락하지 않으며 역조 각자가 스스로가 神이되며 영웅이 되는 것에 있다.

요컨대 전 세계의 전 인류는 처음 신화적인 초인간적 神의 숭배로부터 고쳐 낭만적인 영웅숭배시대를 지나 終에 現實即神과 영웅을 다 같이 사람 自己의 中에서 구하는 시대에 이르러왔다.⁵⁷⁾

이에 이돈화는 이 현실시대에 나타나는 사람주의의 본령을 세 가지로 조

54) 이돈화, 「시대정신에 합일된 사람性主義」, 앞의 글, 6쪽.

55) 『신인철학』, 1-4쪽.

56) 이돈화, 「시대정신에 합일된 사람性主義」, 『개벽』 17, 1921.11, 2쪽.

57) 이돈화, 위의 글, 2쪽.

목 짓고 있다. 즉 ‘시대정신의 체현’, ‘이상과 현실의 부합’, ‘전우주의 위력과 권능을 사람 자신의 권능으로 함’이다.

第一 사람주의의 본령은 시대의 요구로써 시대의 정신을 체현하여 사람의 의의를 철저케 하는 事

第二 사람주의의 본령은 모든 사람의 理想은 사람自己들을 토대로 하고 起한 者이니 故로 理想과 事實을 다 같이 사람自己들의 생활만 족에 부합케하는 事

第三 사람자기들의 理想을 실현코저하라면 전우주의 위력과 權能을 사람自己의 中에 체인하여 사람자기의 권능으로써 모든 福能을 증진 케할 事⁵⁸⁾

그리고 이돈화는 위와 같이 현실시대의 사람주의의 본령을 말하고 이어 사람性 무궁을 논증한다. 지금까지 세계인류는 인류의 원조를 아담이라 한 이스라엘의 신화를 믿어왔지만 근대 다윈의 진화론이 일어나 사상계에 대혁명⁵⁹⁾이 일어났고 사람이 하등동물로부터 진화하였다는 것에 사람性의 위력을 감지할 수 있으며 그 무궁을 증명할 수 있다고 이돈화는 말한다.⁵⁹⁾ 사람은 무궁한 진화를 가진 者로 사람性은 본래부터 무궁이라는 것이다. 사람을 무궁자로 보는 것은 독일의 「포이엘 바하」가 말한 “사람이 곧 무궁성의 神”이라는 입장과도 다르지 않음을 이돈화는 말한다. 포이엘 바하에 의하면 인간이 무궁한 神을 느끼는 것은 이미 인간 자신이 무한·무궁한 자임을 의미한다.

「우리는 자기 一個人으로 알아 자기를 유한한 자라고 감지하나 그

58) 이돈화, 「시대정신에 합일된 사람性主義」, 위의 글, 5쪽.

59) 이돈화, 위의 글, 5쪽.

러나 그는 사람이 그 종속의 무한무궁을 감정사유의 대상(대상이라 함은 객관적 인식)으로 인지키 위하여 자기를 유한이라 의식하였음에 불과하다. 그러므로 사람은 그 자신에서 유한이 아니요 무한이니 즉 무궁성의 神을 자기의 中에 가지고 있음이라 ... 만일 사람이 본래부터 유한적이라 하면 그 유한적인 理想사유의 中에 어찌하여 무한 무궁한 神의 理想이 나타날 이유가 있으랴」云. 果然하다. 사람성은 본래부터 무궁하니라.⁶⁰⁾

또한 이돈화는 러셀의 창조충동과 사람 무궁성을 연결시키는데 러셀은 충동의 본능을 둘로 나누어 하나는 소유 충동으로서 이를 인류 부패의 원인이라 했고 또 다른 하나는 창조 충동으로서 이는 인류 진화의 元動이라 하였다. 여기서 이돈화는 창조충동이 곧 사람성의 무궁을 確定짓는 것으로서 사람은 무궁히 창조의 본능이 있음을 明言함이라 하였다.⁶¹⁾

그러므로 이돈화의 사람主義는 사람성의 無窮을 확신하여 「불완전으로부터 점차 완전에 나아가는 향상진보주의」 이자 창조성이다. 인류에게 있어 완전이란 없다. 끊임없이 완전을 향하여 진화할 뿐이다.

우리가 항상 말하는바 빈부의 차별이라든지 귀천의 계급이라든가 하는 것은 이 곧 不完全의 현상의 하나이니 이 불완전을 각성한 현대인은 다시 비교적 완전한 境域을 짓기 위하여 진화적 창조력을 다시 한 번 힘 있게 펴는 中이었다.⁶²⁾

위에서 이돈화가 말한 불완전에서 완전으로의 진화는 井上의 말을 인용한 것으로 볼 수 있지만⁶³⁾ 이노우에가 의미하는바 진화는 고정된 자연법칙

60) 이돈화, 위의 글, 5-6쪽.

61) 이돈화, 위의 글, 6쪽.

62) 이돈화, 위의 글, 6쪽.

으로서 “스스로 일정한 질서가 있고 정해진 방침이 있다고 확정된 것이 진화론”⁶⁴⁾이다. 그러므로 이돈화의 사람성 무궁은 이노우에와 달리 정해진 목적은 없으나 보다 나은 방향으로 영원 진화하는 본질을 갖으며 항상 불완전으로부터 완전을 나가기 위해 부단한 창조충동을 일으킨다. 그러므로 사람에게 있어 완전은 없다. 사람의 진화 역시 무한, 무궁하기 때문이다.⁶⁵⁾

2) 사람성 자연주의와 루소

위에서 살펴본 바와 같이 사람성 무궁이란 결국 영원진화와 창조충동으로 설명되는데 이 무궁성이 곧 인간 자연성임을 이돈화는 제시했다. 원래 수운은 말마다 무위이화를 말하고 자연을 말하였는데 ‘무위자연’ 혹은 ‘막비자연(莫非自然)’이란 인간격상으로부터 순화되고 靈화된 자연을 의미한다. 인간격이 自格으로 갖추어있는 진선미를 융화하여 그것이 인간사회에 조화될 때의 극치를 인간성 자연이라 해석한 것이다.⁶⁶⁾ 이돈화가 ‘사람성 자연주의’라는 말로 인내천을 표현하게 된 배경에는 루소의 영향이 있다 할 것이다.

사람은 사람그대로를 표현할 것이라 함은 사람은 무궁히 창조하고 무궁히 진행하여 「사람성自然主義」에 達하라 함이었다. 즉 사람은 사람으로의 자연에 歸하라 함이었다. 일찍이 「룻소」가 「自然에 歸하라」 절규한 것은 천고의 교훈이 되어 오는 일이지만 나로써 「룻소」의 此語를 借하여 그에 개정을 요한다하면 나는 「모든人類는 다 같이 사람성의 自然主義에 돌아오라」 함을 마지아니하겠다.⁶⁷⁾

63) 허수, 「1920년 전후 이돈화의 현실인식과 근대철학 수용」, 앞의 글, 187쪽.

64) 井上哲次郎, 『哲學と宗教』, 앞의 책, 77쪽.

65) 이돈화, 「시대정신에 합일된 사람성主義」, 위의 글, 6쪽.

66) 『신인철학』, 149쪽.

67) 이돈화, 「시대정신에 합일된 사람성主義」, 앞의 글, 8쪽.

이돈화는 「자연으로 돌아가라」는 루소의 말을 차용하여 「모든人類는 다 같이 人性的의 自然主義에 돌아오라」로 인내천주의에 맞게 개정을 가했다. 먼저 루소가 의미 하는 바 “자연으로 돌아가라”함은 “자연의 현상과 같은 천연적 법칙을 모방 하라 함”⁶⁸⁾이었다. 유가에서 말하는 것처럼 술개는 날고 물고기 뛰는 개체의 性이나 무위자연의 도나 모두 천연의 법칙을 따름이었다. 그러나 인내천에서 말하는 人性的의 자연주의란 자연의 법칙을 모방하는 것이 아니라 한층 더 나아가 人性的의 무궁을 그대로 발휘하고자 하는 “적극적 자연”⁶⁹⁾이라는 관점을 그는 분명히 했다. 人性적 자연주의란 개체적 자연 以上の 大自然에 근거를 두고 그 대자연의 원천에 도달하기 위하여 무한 창조력으로써 무한히 개척함을 의미한다. 분명 이는 루소의 모방적·소극적 자연과는 구별된다.

이돈화가 말하는 人性적 자연주의는 구체적으로 인류의 평등을 항상적으로 이룩하는 것이다. 여기서 평등이란 인격적 평등이다.⁷⁰⁾ 사람 각자는 사회상 차이가 있고 그로부터 받는 보수에도 차별이 있을 것이지만 인격적 문제에서는 어떠한 사람일지라도 다 같이 동등한 가치를 보존한다. 결국 인간성 자연주의에서 말하는 평등은 인격의 평등이자 문화에 참여할 자격으로서의 평등이다.

人性적 자연주의의 평등 관념에서 크게 한번 주의치 아니치 못할 것은 평등이라 하여 그 평등의 목표를 사회상에서 사실상 다수를 점한 劣惡者의 수평선상으로 그를 인하한다 하면 이는 도저히 세계의 개조를 적극적으로 인상치 못할것이라. 그럼으로 평등을 이미 인격으로써 그의 표준선을 삼았는지라. 이 점에서 인격의 향상은 어느 때든지 향상하면 되는 만큼 그 시대의 정신에 표준을 두게 됨으로써 일반민중의 평등은 스스로 시대에 在한 고등의 문화에까지 인상할 수 있다

68) 이돈화, 위의 글, 8쪽.

69) 이돈화, 위의 글, 9쪽.

70) 이돈화, 위의 글, 9-10쪽.

는 적극적방식이 된다.⁷¹⁾

또한 人性의 자연주의는 인류의 자유를 인격적으로 융합케하는 것이라고 이돈화는 말한다. 원래 사람은 한 편으로 사회적 생활을 가지고 있고 다른 한 편으로는 개인적 욕구를 추구한다. 이돈화는 전자를 톨스토이주의라 칭하고 후자를 니체주의라 칭하는데 이 양자의 사상은 극단에 떨어져 중용을 잃은 것이다. 그 이유는 개인, 사회 양면에 있어서 인격의 원만성을 通觀하지 못한 까닭이라 말한다.⁷²⁾ 그러므로 人性 자연주의의 자유란 사람의 내용상 인격으로부터 각 개인이 인격자유를 체득하여 궁극에 나의 자유로써 사람의 자유와 융합케하는 방침을 의미한다. 여기에 개인과 사회의 조화가 있다.

다시 말하면 인격상 각 개인은 자기의 사상과 의지에 따라 연구와 토의를 자유로 독립하게 하여 어떤 종교에 拘泥되지 않고 어떤 학설에 偏傾편향치 않으며 오직 公公正正의 사상으로써 자기 자유로 자기의 인격을 도야/향상케 함이 곧 그 사람의 인격상 자유라 하는 것이다.⁷³⁾ 특히 이돈화는 인격상 자유를 베이컨의 4대 이상과 관련시켜 설명한다.

근세의 初에 영국의 大哲 「빠곤」은 이미 心의 자유해방을 주장하였으되 사람의 心中에 存한 四個의 이상을 파괴함이 사람으로서 心의

71) 이돈화, 「시대정신에 합일된 人性主義」, 앞의 글, 10쪽.

72) 이돈화, 위의 글, 10-11쪽.

73) 특히 이돈화는 여기에 다음과 같은 종교다원주의를 수반시키고 있다. ①어떠한 敎를 믿든지 그 믿음 자체는 옳으며 믿음을 견고히 할 것 ②자기가 믿는 종교로써 타인이 믿는 종교를 질투 시하며 또는 증오시 함은 결코 현대 신앙의 본위가 아님. 각 敎가 함께 아량과 덕성으로 상호 존경의 기풍을 기를 것. ③神을 믿든지 佛을 믿든지 내세를 위한다 하여 현세를 죄악시하며 악마시하는 폐를 제거할 것. ④자기의 믿음을 현대 혁신적 생활조건과 모순이 없이 할 것이며 나아가 자기신앙의 힘으로써 현재의 생활을 보다 이상으로 향상케 할 힘을 양성할 것. ⑤자기의 신앙하는 교리의 내부에 항상 자유비판을 가하여 그 교리를 시대적으로 해석하며 시대적으로 引導하기를 힘쓸 것. ⑥신앙을 철두철미 자아중심주의의 기초에 세워 신앙의 힘으로써 자아의 인격을 향상케 하도록 노력할 것. ⑦천국 혹은 극락이라 하는 이상향 건설을 현세 위에 引下하도록 할 것. 즉 천상의 이상을 지상의 사실로 化케 할 것이다.(이돈화, 「最近社會의 新現狀을 보고 道徳心의 樹立을 切望함」, 『개벽』 14, 1921.8, 9쪽.)

자유를 得하는 시초라 함도 또한 人性의 자연주의의 일부를 설파함에 不外한 것이다. ... 사람이 能히 此四種의 우상을 해탈하면 과연 능히 人性의 자유향상을 얻을 것은 勿論의 事이었다. 그러나 人이 아무리 此四種의 우상을 해탈한다할지라도 그 해탈이 아무 표준이 없이 맹목적으로 나아간다 하면 거기에는 스스로 모든 적은 우상을 파괴하고 도리어 큰 우상을 건설할 弊도 없지 아니하나니 그러므로 心의 解脫 즉 人性의 자유에는 人性의 자연주의를 표준하여가지고 來來 人性의 무궁한 범위와 人性의 무궁한 발전을 항상 염두에 없애지 말아야 할 것이다.⁷⁴⁾

이러한 4대 우상을 벗어나는 것은 곧 인간자유와 향상으로서 人性의 자연주의를 일부 설파한 것이 된다. 그러나 맹목적 해탈이 아닌 人性의 자연주의를 표준한 무궁한 발전이어야 한다고 이돈화는 힘주어 말한다. 종교의 신조도 人性에 근거를 삼을 것이며 도덕의 발전도, 기타 법률, 정치, 교육, 경제 등 모든 건설을 다 같이 人性을 근거로 해야 한다는 것이다.⁷⁵⁾

IV. 이돈화의 인내천 神論과 근대 汎神論

1. 인내천 신론과 근대 범신론

이돈화는 다신론, 일신론, 범신론을 언급하면서 인내천은 汎神觀上에 입각한 유신주의(有神主義)⁷⁶⁾라 정의내리고 인간 이외에 인격적 神은 없다고 선

74) 이돈화, 「시대정신에 합일된 人性主義」, 앞의 글, 11-12쪽.

75) 이돈화, 위의 글, 12-13쪽.

76) 야뢰, 「인내천의 연구(續)」, 『개벽』 4, 1920.9, 48쪽.

언한다. 흔히 이돈화가 동학의 인격적 신을 무신론으로 격하시켰다고 말하지만 오히려 이돈화는 우주의 정신적 대주재인 神의 관념을 무신론이 파괴하는 것이라 하여 이를 경계한다.⁷⁷⁾ 인내천 신론은 정신적 대주재인 神의 관념을 갖고 있다. 수운은 유신론을 주창하여 일체 우주만물이 神의 정신하에서 생성한 것으로 논하였고 우주를 지배하며 통할하는 천주가 존재함을 말하였다고 이돈화는 주장한다. 그러나 여기서 天主는 개체적·인격적 상제를 말함이 아니라 범신적, 즉 정신적 의미라 분명히 한다. 대우주의 대정신을 칭하여 천주라 하고 대우주의 정신과 사람의 정신은 근본에서 유일의 실체가 되기에, 인내천주의는 神을 대우주에서 봄과 함께 개체아 즉 사람에게서 同一한 神을 본다⁷⁸⁾ 하였다.

대신사는 寧히 유신론을 주창하여 일체의 우주의 만물이 神의 정신하에서 생성하였다 논하였나니 故로 동경대전 벽두에 曰 ‘盖自上古以來春秋迭代四時盛衰不遷不易是亦天主造化之迹昭然于天下也’ 함으로써 명확히 此 우주의 上에는 此 우주를 지배하며 통할하는 천주가 有함을 指함이 아닌가. 然이나 대신사의 소위 천주의 관념은 개체적 곧 인격적 상제를 謂함이 아니요 범신적 즉 정신적 의미함인데 정신적 神이라 함은 일체 우주현상을 지배하는 영적 진선미를 개념함이라 ... 此 대우주의 대정신을 稱하여 천주라 하도다. 그리하여 此 대우주의 정신과 人의 정신은 근본에서 유일의 실체가 되나니 故로 吾人은 神을 대우주에서 見함과 共히 개체아 즉 人에서 또한 동일한 神을 見할만하도다.⁷⁹⁾

또한 이돈화는 인내천 神을 인격신이라고 지칭하기도 하는데 이때의 인격신은 기독교의 일신교적 인격신이 아니라 인간성 안에 있는 ‘무궁성의 인격

77) 야퇴, 「인내천의 연구」, 『개벽』 2, 1920.7, 68쪽.

78) 야퇴, 「인내천의 연구(續)」, 『개벽』 4, 앞의 글, 48쪽.

79) 야퇴, 「인내천의 연구(續)」, 위의 글, 48쪽.

신'을 의미하는 것으로 규정하였다.

人乃天神이라는 것은 곧 人格神을 이른말이니 人格神이라 함은 기독교에서 말하는 一神敎的 人格神을 가르친 말이 아니요 現實의 人間性中에 있는 無窮性的 人格神을 指定하는 말이다.⁸⁰⁾

그리고 이돈화는 이러한 인내천신론을 논증함에 있어 먼저 포이엘 바하를 적용했다. 포이엘 바하가 “인류의 본질이 인류의 지상실재로서 지상실재를 神”⁸¹⁾이라 한 것을 인용하여 수운의 신론이 정당한 것임을 피력하고자 했다.

포이엘 바하는 “금일 이후의 세계의 역사는 神이 神으로서 인류에 대하는 것이 아니라 인류가 神으로서 인류에게 대하는 것”⁸²⁾이라 하였는데 바로 이 말이 수운이 말한 “사람이 귀신이며 사람이 造化”라 한 것과 동일한 점이 있다고 이돈화는 말한다. 사람성이 무궁자의 신을 창조하게 된 것은 사람성의 본질이 본래 무궁한 까닭이다. 인류의 본질이 신적 대상으로 나타나졌으므로 神의 관념이 곧 인류의 본질이 된다는 입장에 이돈화는 동조했다.

신의 무궁은 곧 생명자기의 무궁이다. 인간 자기의 무궁이다. ... 인간성은 이제야말로 자기의 무궁성을 깨닫게 되었다. 무궁자의 神이란 것이 인간자기의 본성인 것을 알게 됨에 미쳐 인내천주의는 동방의 光으로 나타나게 되었다.⁸³⁾

80) 이돈화, 宗教科, 천도교청년당편, 『자수대학강의』(1933), 서울:경인문화, 1947, 7쪽.(이하 『자수대학강의』라 표기)

81) 『신인철학』, 98쪽.

82) 『신인철학』, 98쪽.

83) 『신인철학』, 98-100쪽.

이렇게 이돈화는 한울의 무궁神적 인간 실재를 포이엘 바하의 이론에서 끌어 오고 동시에 黑岩周六의 「최후종교론개략」을 소개하여 범신적·정신적 실재로서 인내천의 의미를 규명하였다. 그리고 이 汎神觀的 實在的 입장이 인내천 종교가 된다고 하였다.⁸⁴⁾ 그러나 이돈화가 의미하는 범신관적 실재적 입장과 쿠로이와의 범신론과는 차이가 있다. 이는 다음 절에서 살펴보고자 한다.

2. 인내천 神론과 쿠로이와(黑岩周六)의 최후종교론

黑岩周六가 말하는 최후종교란 ‘점차 진화하여 최후로 창건된 참의 종교’를 의미하는 것으로서 그 최후 종교란 곧 범신론임을 주장했다. 쿠로이와는 “천지만물이 신의 표현”이고⁸⁵⁾ 범신론은 인격적 神을 숭배하는 유일신론보다 일보 진화한 설로서 최후종교가 된다 하였다. 또한 “우리가 神이라 말할을 사고할 때에는 불가불 인간에서 최령한 人에게 표현을 삼고 이를 생각하여 보게 되는 것”⁸⁶⁾이라 했다. 이는 神의 형상을 인간에서 보고 그것을 이성으로 해석하는 근대 합리주의를 연상케 한다.

쿠로이와를 엄밀히 살펴보면 그의 범신론의 의미는 “萬有理敎로서의 이성”⁸⁷⁾이다. 범신론은 원래 동양의 것이지만 서구 근대에 부각된 범신론은 萬有理敎的 범신론으로 이성을 기저로 하는 이신론(理神論)적 성격을 띤 것이었다.

오인의 심령은 이성이 되고 우주의 自觀도 커다란 이성이 된다. 近時的 철학자가 萬有理敎를 주창하는 것은 이 때문이다. 보자. 우주의

84) 야뢰, 「인내천의 연구(續)」, 『개벽』 5, 1920.10, 48쪽.

85) 야뢰, 위의 글, 51쪽.(천지만물은 한울의 표현이라 한 이돈화의 말은 쿠로이와의 말을 적용한 것이라고도 볼 수 있다.)

86) 야뢰, 위의 글, 52쪽.

87) 黑岩周六, 『天人論』, 朝報社, 1903, 50, 159쪽.

어느 곳에 썬人的 로직이라 칭하는 추리법과 다른 것이 있는가. ... 실로 우주는 조리정연한 대이성에 따라 움직인다.⁸⁸⁾

그리고 이돈화 역시 범신론의 개념 규정이 당시의 근대 理神論의 범신론에 가까운 것이었음을 주의할 필요가 있다. 범신관이 불교나 동양 특유의 유심사상에 이미 있었던 것을 이돈화는 말하고 있지만⁸⁹⁾ 보다 철저하게 밝혀진 것은 근세철학사상에서였다는 것이다. 근대 17,18C 과학사상의 대두는 일신교에 대한 비판을 가하고 반항의 기치를 들어 중세철학의 一神에 의문을 가하게 되는데 특히 그 발단이 데카르트의 범신관에서 비롯된다고 그는 인식하고 있다.

歐洲중세철학이 「데칼트」 같은 대철학자의 범신관에 의하여 발단된 사상은 드디어 一神의 본질에 대한 疑慮를 가지게 되었겠다. 원래 범신관이란 것은 결코 근대의 것이 아니요 예로부터 있어 오던 것이니 例하면 불교의 自力宗과 같은 것이며 동양의 특유한 唯心思想과 같은 것이 다같이 범신관의 일종이었으니 그러나 汎神觀이 철저한 각오와 周密한 연구를 가지고 일어나기는 근세철학사상이었다. 근세철학사상의 범신관은 실로 一神敎에 대한 大敵이었다.⁹⁰⁾

물론 이돈화가 인용한 쿠로이와의 글에는 이러한 이신론적 성격이 잘 나타나 있지 않다. 그 이유는 이돈화가 인내천주의와 유사한 부분만 쿠로이와로부터 따와 인내천을 설명하는 방법을 취했기 때문인 듯하다. 그러나 범신

88) 黑岩周六, 위의 책, 50, 52쪽.

89) 이돈화에 의하면 범신론적 인내천은 해석상 수천 년 전에 이미 있었다. 불교의 「천지만물이 皆備吾身」이라 한 말이나 「三界唯心」, 「만물이 皆有佛性」이라 한 불교 사상도 어떤 의미에서는 다 같이 인내천주의로 볼 수 있다는 것이다. 그러나 불교는 高踏遊遠하여 세인들이 알아보기 어려워 그 주의를 받지 못했다는 점에서 인내천 神論의 동학과 차별성을 둔다.(야외, 「의문자에게 답함(인내천의 연구 其八)」, 『개벽』 8, 1921.1, 54쪽.)

90) 『자수대학강의』, 15쪽.

동학과 서학의 만남: 동학과 근·현대서양사상의 비교론적 고찰

론을 근대 신관에서 온 것으로 규정한 이돈화의 시대사조 인식과 쿠로이와의 그것은 만유이교적 범신론이었음을 알 수 있다. 그리고 이돈화가 말하고자 하는 범신적 인내천神론의 핵심맥락은 이성이 아닌 靈性에 있다는 점에 쿠로이와와 차이가 있다.

이돈화는 원래 神에 대한 관념발전을 多神→一神→汎神의 세 가지로 나눈다. 物象의 배후에 각각 그 물상을 지배하는 神이 있다 하여 이를 숭배한 것이 다신론이고 一神이라 함은 多神의 비판으로부터 일어난 종교관념으로 우주 간에 오직 一神이 있음을 주장한 것이다. 유일신의 인격적 조물주가 만물을 창조 하였다는 것이나 인격적 조물주만이 영원의 실재요 기타 萬像은 허상이며 환영뿐이라 하는 것이 모두 일신론이라는 것이다. 끝으로 범신이라 함은 일신교와 같이 인격적 상제를 인정하지 않고 우주전체를 영구 실재로 관하는 동시에 실재 그대로 神으로 보는 입장이다. 범신관에 따르면 만물은 神의 창조물이 아니요 神의 표현이다. 이 점에서 범신관은 物卽神 神卽物, 靈卽肉 肉卽靈의 물심/영육일치주의에 입각한 것이라 이돈화는 말한다.⁹¹⁾ 따라서 “물심을 통일하고 영육을 일치케 하는 萬殊一理⁹²⁾의 실재가 이돈화가 말하는 범신관의 神이다.”⁹³⁾

일신론이나 범신론 모두 有神論인 점은 같지만 일신론은 神을 인격적으로 생각하고 범신론은 萬有神格的으로 생각한다. 인내천주의는 바로 이 범신관에 입각하여 만유신격을 인정하면서 인내천 신론과 거의 동일시 하지만 엄밀히 보면 범신론에서 더 나아가 만유신격을 인격적 인내천상에 귀납시키므로⁹⁴⁾ 범신론을 넘어서게 된다. 또한 “神을 만유의 평등적 내용점으로 보지 아니하고 만유 그것의 성장으로 본다는 것”에 범신론과 또 다른 차이점이 있다.⁹⁵⁾

91) 야퇴, 「의문자에게 답함(인내천의 연구 其八)」, 『개벽』 8, 1921.1, 55-56쪽.

92) 조선 전통사유에서 전체와 개체의 다양성 문제는 이일과 분수(理一分殊)의 관계 규명을 통해서 전개되는데 동학에 오면 일리만수로 귀착된다.(정혜정, 「전통사유의 연맥을 통해 본 동학의 개체성 이해: 인물성동이론에서 동학의 ‘일리만수(一理萬殊)’까지」, 『동학학보』 17, 2009.6, 참고)

93) 야퇴, 「의문자에게 답함(인내천의 연구 其八)」, 앞의 글, 56쪽.

94) 야퇴, 위의 글, 56쪽.

물론 쿠로이와의 범신론 역시 진화적 향상을 말하지만 여기서 향상의 의미는 적자생존적 사회진화론의 향상주의가 섞여 있고⁹⁶⁾ 자연법칙을 의미했다. 이는 서구의 이성애 의한 진보사관에 접근하는 것이다.

자연도태라 말하는 것은 천연의 選舉이고 세계는 이 커다란 선거장에 다름 아니다. 만물이 이에서 경쟁하여 그 성스러운 자를 推舉하고 다시 이 이치를 추거하여 말하면 오인은 천연의 대 선거장에 일체 生類의 추거로써 향상주의의 선봉에 추거된 자가 된다. ... 적자생존의 법은 강한 자를 번영시킴에 다름 아니다. ... 진화는 희생의 연속이 되고 향상 없는 자는 향상시키는 자의 희생이 되어 향상을 계속한다. ... 국민에게 희생의 정신없이 국가는 나가지 못한다. ... 누가 진화물을 우주도덕법이라 하지 않겠는가. 누가 적자생존의 理를 권선징악에 다름 아니라고 말하는가.⁹⁷⁾

이돈화는 쿠로이와의 최후종교론이 大體로 인내천 종교와 같다고 했지만 쿠로이와의 이신론적 개념이나 사회 진화론적 개념은 인용하지 않았다. 그는 크로포트킨의 상호부조론에는 동조하면서도 적자생존·약육강식의 사회진화는 인정하지 않았던 것이다. 이돈화는 쿠로이와가 최후종교로 지칭한 범신론을 인내천주의로 대체하고자 하는 의도 속에서 취해진 것으로 짐작된다. 이돈화는 인내천 신론을 최후 종교로 놓고 해명키 위하여 黑岩가 말하는 범신론적 실재의 개념을 적용했지만 쿠로이와가 그 실재를 실체로만 이야기하는 것은 종교적 神이 되지 못한다고 못 박고 있다.

黑岩氏は 如斯한 실재가 곧 神이라 함이 卽인내천의 神과 如合符節

95) 『신인철학』, 57쪽.

96) 黑岩周六, 『天人論』, 앞의 책, 1쪽.

97) 黑岩周六, 『天人論』, 앞의 책, 76, 95, 100쪽.

하며 그리하여 그 실재를 다만 實_실뿐으로만은(필자 밑줄) 종교적 神이 되지 못할 것인즉 茲에 하등의미를 포용함이 好하다함에서 氏는 어디까지든지 비판적 철학가요 창조적 종교의식을 가지지 못하였나니 하 고오 終에 하등의 斷言이 無함으로써라.⁹⁸⁾

쿠로이와는 실재를 고정불변의 것으로 놓았고 이 실재는 有的 실재로 귀착한다는 것이 이돈화의 주장이다. 쿠로이와의 비유를 보면 그는 불멸의 예를 아래와 같이 책과 페이지수로 들어 설명하고 있다. 쿠로이와의 실재 개념 역시 '현상 즉 본체'의 불교적 사유로부터 시작하고는 있지만 귀착되는 것은 영구불변의 물질관으로서 절대적 실재론이다.

필경 시간의 常流는 서책의 頁數와 같아 此頁에 書한 사실은 次頁에 無하다. 然이나 前頁을 開하면 의연히 그 사실이 씌어있을 터이었다. 時間의 流도 이와 같아 三十歲의 死한 人이 삼십세 이후에는 물론 없을 터이나 삼십세 이전으로 돌아와 보면 의연히 사실로 존재하던 것이었다. 그러므로 실재 총체상으로 보면 物은 소멸한 者 아니오 영구불변이었다. ... 세간의 人이 時가 經한 以上은 사실이 소멸한다 云 하나니 이것이 실재의 관념과는 매우 떠나 있다. ... 이와 같이 생각하면 나의 이른바 최후의 종교는 이러하다. 절대소위 실재를 神으로 認하는 종교이었다.⁹⁹⁾

따라서 이돈화는 쿠로이와의 실재 의미에 다른 의미를 포용하였는데 그것이 영성이다.¹⁰⁰⁾ 즉 神의 숭배를 자아의 靈性에서 시작함이 최후종교가 될 것이었다. 영성이란 전체 생명의 실재로서 큰 나이자 대우주정신이다.¹⁰¹⁾

98) 야퇴, 「인내천의 연구(續)」, 『개벽』 6, 앞의 글, 48쪽.

99) 야퇴, 위의 글, 47-48쪽.

100) 같은 글.

101) 이돈화는 인간 무궁성에 입각하여 내세도 거론하였는데 이는 마치 파도가 앞의 것이

있 한개의 생명은 자기의 생명은 아니요 나무 전체의 생명이 있을
통과하는 것이다. 그럴 때에 있 한 개가 자기 한잎 뿐으로만 보면 그
것이 적은 나이다. 그러나 있 한 개의 생명은 나무전체의 생명이므로
자기 한 개라는 것을 잊어버리고 나무 전체의 생명으로만 생각할 때
에 큰 나가 되는 것이다. 이와 마찬가지로 우리의 생명은 나뭇잎 한
개의 생명과 같되 그 생명은 나의 생명이 아니요 우주 전체의 생명이
나에게 와있는 점에서 우주 전체 생명은 곧 큰 나가 되는 것이다. 정
신의 편으로 보면 이것이 전 우주를 통한 靈의 정신이므로 곧 큰 나
가되는 것이다.¹⁰²⁾

이상으로 이돈화와 쿠로이와의 인내천신론과 최후종교를 비교할 때 몇 가
지 차이점을 살펴 볼 수 있다. 이돈화의 범신론적 인내천신론은 만수일리의
진화적 신론으로서 만유신격을 인간격의 영성으로 귀납시키고 현상즉본체로
서의 실재는 영성이자 생명이며 무궁한 생성이다. 그러나 쿠로이와의 범신
론적 최후종교는 이신론적인 측면이 강하고 이성의 절대적 실체로서의 실재
개념과 적자생존, 약육강식적 진화론이 섞여있다 할 것이다.

V. 이돈화의 무위이화의 진화론과 다윈 진화론

높았다가 없어지고 뒤의 것이 일어남과 같은 것이라 하였다. 즉 앞의 것이 없어져 보인다고 뒤의 것은 다른 것이나 하면 그렇지 않고 뒤의 것이나 앞의 것이나 모두 다 같은 물결로 다만 높았다 낮았다 하는 생멸일 따름이라는 것이다. 사람이 낳다가 사라지고 사라졌다가 또 다음의 사람으로 재출현하는 것으로 그는 보았다.(이돈화, 「인내천과 내세」, 『學海』, 학해사, 1937, 23쪽)

102) 『새말』, 92-93쪽.

변혁사상으로서 천도교는 사회진화를 약육강식·생존투쟁에 의한 진화논리로서가 아니라 사람 무궁성의 진화로 이해했다. 이돈화는 “大宇宙의 大精神”을 천주라 稱하고 우주는 이 대정신의 진화발달로써 금일의 현상에 이르렀다 하여 인내천주의적 진화론을 펴렷다.

우주는 곧 一切物인데 일체물은 곧 神이며 人은 일체물 中 한 동물인데 동물은 일체물의 最進化한 者이며 결국 人은 동물 中 최진화한 者로 즉 神의 최진화한 者로 만물의 영장이며 천지의 주인공 될 만한 자격이 茲에 표현하였도다.¹⁰³⁾

일찍이 구한말에 도입된 스펜서의 사회진화론은 식민지 조선에 있어 자유주의 운동의 사상적 토대가 되었지만 1920년대에 와서 사회진화론이라는 말 자체가 보통명사가 되었다. 즉 헉슬리나 스펜서류의 것뿐만 아니라 크로포트킨의 상호부조론, 맑스의 역사법칙 발전론도 모두 사회진화론으로 지칭되었던 것이다.¹⁰⁴⁾ 그리고 여기에 하나 더 천도교의 무위이화 진화론이 가세하는데 이돈화는 인내천주의에 다윈이나 크로포트킨의 진화론뿐만 아니라 근대철학과 근대범신론을 총체적으로 결합하여 천도교 특유의 사회진화론을 제기했다 할 것이다. 그것이 한울의 자율적 창조로서 무위이화의 진화론으로 대체된다. 이는 일찍이 수운의 『동경대전』에 “대개 먼 옛적으로부터 지구가 생기고 춘추가 迭代하며 四時가 성하고 쇠할적 쇠하는 것은 이 또한 한울 조화의 자취가 천하에 昭然하거늘 愚民들은 다만 雨露의 덕택만 알고 무위이화는 알지 못하였다.”¹⁰⁵⁾고 한 것에 근거해 한울이 자기의 자율적 창조로써 지구의 창조에까지 진화한 것이 곧 무위이화의 진화라고 말한다.¹⁰⁶⁾

한울 진화로서 무위이화는 그 내용상 몇 가지 특성을 지니고 있다. 첫째,

103) 야퇴, 「인내천의 연구(續)」, 『개벽』 4, 앞의 글, 48쪽.

104) 정혜정, 앞의 책, 366-372쪽, 참고.

105) 『신인철학』, 5쪽.

106) 『신인철학』, 6쪽.

무위이화는 한울의 본체를 필연으로 인정하는 것이고 둘째, 무위이화는 자존자율의 법칙이며 셋째, 본체와 차별상의 관계는 통화 작용과 분화작용의 관계이다. 넷째, 무위이화는 항구적 향상성을 가진다. ‘化’라는 것은 곧 향상을 의미하고 進化를 의미하며 善을 의미한다. 무위이화는 어떤 국한된 목적을 가진 것이 아니라 그 자체가 스스로 목적이 되어 항구히 진화하는 것으로 결코 규정된 목적을 가지고 있지 않다. 단지 이미 정해진 단계에서 주저하는 것이 아니라 부단히 보다 이상의 계단을 향하고 나아가는 것이 무위이화의 목적론이 된다.¹⁰⁷⁾

1. 무위이화의 진화론과 ‘본체 즉 현상’

무위이화의 진화란 “본체즉현상”에 입각한 진화론이다. 한울 자체의 무위이화의 창조력이 현상계를 창조한 것으로 한울은 본체 및 현상의 관계에서 一即多, 多即一로 형용할 수 있다.¹⁰⁸⁾ 일즉다다즉일은 불교 화엄사상의 이사무애(理事無碍)를 의미한다. 수운은 이를 ‘物物天事事天(汎天論)’으로 표현했고 이는 본체의 원리가 현상계에 나타난 그대로를 가르쳐 말한 것이기에 만물이 다 한울이며 일마다 다 한울이다. 본체 즉 한울은 오직 인간의 자각적 인식에서 인식할 수 있는 것이기에 수운은 인내천이라 하였다는 것이 이돈화의 설명이다.¹⁰⁹⁾

따라서 이돈화는 다윈의 과학적 진화설과 수운의 진화설과는 차이가 있음을 분명히 하고 있다. 동학을 진화설이라는 말로 표현한 것은 분명 다윈의 영향이지만 그 내용은 다시 동학적으로 소화해 내고 있는 것이다. 이돈화가 인내천주의에 입각하여 본 진화설은 본체로부터 작용에 이른 본체적 진화설로서 작용과 현상에 국한된 과학적 진화설과는 분명 차이가 있다.

107) 『신인철학』, 49쪽.

108) 『신인철학』, 6쪽.

109) 『신인철학』, 6쪽.

과학적 진화설은 작용의 편을 말하고 본체의 편은 말하지 않음에 반하여 수운주의의 진화설은 본체론으로부터 작용론에 이르게 된 것이다.¹¹⁰⁾

다시 말하면 과학적 진화설은 증명의 학으로서 외부에 나타난 작용과 이를 특징짓는 조직을 주된 연구대상으로 하지만 인내천주의는 작용 및 조직의 본원 되는 한울의 본체적 계통으로부터 진화의 형식에 이른다. 한울의 본체란 생명적 활력으로서 조직이라는 것도 생명이 있음으로 생겨나고 발전하는 것이다. 적은 거자씨 속에도 생명이 머물러 있고 물질의 원자·전자에도 拒力과 吸力이 있는 것처럼 우주 간에는 一大 생명적 활력이 있다. 이 활력을 수운주의에서는 지기라 하고 지기의 力을 한울이라 한다. 그러므로 대우주의 진화는 한울의 본체적 활력, 즉 生生無窮의 생명적 활동의 진화로 만유를 전개해 온 것이다. 그러므로 만물은 한울의 자율적 창조성으로 말미암는 한울 스스로의 표현이요 한울은 대자연의 유기적 진화운동이다.¹¹¹⁾

따라서 이돈화는 인간이 대우주의 대생명에서 진화되었다 하는 말을 과학적 진화론과 혼동하여 보아서는 안 된다고 다시금 강조한다. 과학적 진화설은 형식적 조직적으로 보는 것이며 천도교의 진화설은 생명적인 무위이화로 보는 것이다. 천도교의 진화설은 한울님의 생명적인 무위이화임에 반하여 과학적 진화설은 물질적 인과율에 해당한다는 것이 이돈화의 주장이다.

과학적 진화론자들은 영겁으로 끊이지 않는 세계의 진화를 말하지만 진화 중에 한울님의 생명이 있는 것은 인정치 않는다. 이는 한울님은 일면에서 진화함과 동시에 타 일면에서 완전한 것이며 일면에서 표현임과 동시에 타 일면에서 본질인 것을 알지 못하는 까닭이요¹¹²⁾ 진화의 단계 단계에 이르는 형식과 작용만을 인정하고 진화의 원리인 생명적 가치는 인정치 않기 때문

110) 『신인철학』, 13쪽.

111) 『신인철학』, 14-15쪽.

112) 같은 책.

이다.

2. 무위이화의 진화론과 일리만수(一理萬殊)

또한 무위이화의 진화설은 부분과 전체를 명료히 한다. 이는 성리학적 전통에서 내려오는 이일분수(理一分殊)를 일리만수(一理萬殊)로 정리한 동학적 사유에 기초한 배경을 갖고 있다. 이돈화는 이를 구체적으로 통화 작용과 분화작용으로 설명하는데 한울은 統化作用으로 차별상에 표현되고 차별상은 분화작용으로 각자의 법칙에 의하여 호상의 관계운동을 일으킨다. 이는 곧 “일리만수(一理萬殊)적 진화”를 의미한다.¹¹³⁾ 즉 통화 작용은 一理에, 분화작용은 萬殊에 해당한다. 부분은 전체의 표현이요 현상은 본체가 작용으로 드러난 것으로 현상에 의지해 근원이 나타날 수 있음을 강조한 것이다. 이돈화는 전체와 부분을 다음과 같이 비유를 들어 설명한다.

가령 여기에 어떠한 개체가 있다하고 이 개체가 어디서 생겼느냐 물으면 우리는 서슴지 않고 개체는 全體 즉 한울의 필연성으로 생긴 것이라고 대답할 수 있다. 그러므로 수운주의로 보면 개성으로부터 사회(전체)가 생긴 것이 아니라 사회(全的)로부터 개성이 생겼다고 가정하는 것이다. 인류사회라든지 동물사회라든지 어쨌든 사회(전체)라는 것은 先存的이 되어있고 개성은 그 선존적 사회(全的)로부터 화생한 것이라 보는 것이다... 신의 창조설에도 사회를 先存的으로 잡지않으면 모든 해답이 극히 곤란하리라 한다. 가령 어느 곳에 송이가 생겼다 하면 그 송이가 생기기 전에 벌써 그 환경은 송이가 생길만한 모든 조건을 구비하고 있었을 것이다. 습기라든가 適宜한 기후라든가 토질이

113) 『신인철학』, 47쪽.

라든가 하는 것이 이미 송이가 나기 전에 송이가 날만한 사회적 조건이 구비하고 있었을 것이다... 수운주의는 이 선존적 사회를 칭하여 한울이라 한다.¹¹⁴⁾

하나의 사물이 운동한다는 것은 본체의 原動이 개체에 직접적으로 미치는 것이 아니라 一物은 다른 사물들과의 관계에서 생긴다. 大海 위의 파도는 대해 전체의 원동에서 생기는 것이 아니라 파도와 바람이라는 유한물의 관계에서 생겨나는 것과 같이 유한자의 변화는 모든 타 유한자의 변화적 관계에서 비롯된다.¹¹⁵⁾ 즉 한울은 만물전체의 원인 또는 인과로서 무사불섭 무사불명이 되는 것이기에 이를 일러 한울의 통화 작용이라 하는 것이고 만물의 운명은 각자 품수한 무위이화의 力에 의하여 자업자득하는 것이므로 이것을 일러 분화작용이라 한다. 그러나 통화 작용과 분화작용은 결코 분리되는 것이 아니다. 우주는 외형상 천차만별의 각기 다른 특징을 갖고 있지만 내용으로 볼 때에는 전 우주 근처에 일원적 세력이 있어 백천억 무량겁을 지나 금일의 우주를 보게 되었다는 것이다. 이것이 곧 수운주의의 진화설이다.¹¹⁶⁾

지기의 대생명이 천연히 흘러 내려 인간의 생명이 되었다 할 것이다. 즉 무궁이전부터 흘러온 무궁적 생명이었다. 우리의 내유신령이 한울님의 분신으로 나온 것을 보면 내유신령에서 나온 우리의 생명도 한울님의 대생명의 분신임이 명백하다.¹¹⁷⁾

만유는 한가지로 대우주대생명의 표현이고 생물계의 현상과 의식현상은 근본에서 동일한 생명으로 돌아 나온 것이다. 만물은 실로 지기생명충동의

114) 『신인철학』, 11-13쪽.

115) 『신인철학』, 47쪽.

116) 『신인철학』, 13쪽.

117) 이돈화, 「天道敎經典釋義(完)」, 『아세아연구』 7-4, 고려대학교 아세아문제연구소, 1964, 236쪽.

연속 진화의 결과이다.¹¹⁸⁾ 수운은 우주를 일대지기적 생명체로 본다. 이 생명체가 계통 있는 유기적 발전을 하는 법칙을 수운은 무위이화의 진화론이라 명명한 것이다.

118) 『신인철학』, 36-37쪽.

V. 결론

이상으로 볼 때 이돈화가 수용한 서구근대철학은 일본을 창구로 한 것이었고 그 대표적인 사조는 진화론, 근대 범신론, 문화주의, 인격주의, 자연주의, 개조주의 등으로서 다윈, 포이엘 바하, 데카르트, 베이컨, 니이체, 톨스토이, 카펜터, 칸트, 루소, 부트루, 베르그송, 오이켄, 등의 사상을 접한 것이었다. 이 때 이돈화가 서구근대철학을 수용함에 있어서 먼저 중시한 것은 전통의 성찰과 확고한 주체의 뿌리 세우기였다. 그리고 그 뿌리세우기를 삼교합일의 인내천주의에 두고 이를 현대사상을 소화하는 역량으로 삼아 大食主義로 나갔다 할 것이다. 이돈화의 인내천주의와 서구근대철학의 수용은 크게 세 가지 측면으로 요약될 수 있다.

첫째, 문화주의 수용에 있어서는 理想的 인격주의를 목표로 베르그송과 부트루, 및 칸트의 자유의지와 자율을 인용하여 이들의 부단한 생명활동과 우주의 자기전개로서 진보적·공동적 정신생활이 인내천주의가 지향하는 문화와 맞닿는 것으로 묘사하였다. 또한 이상적 자아를 인내천의 사람성 무궁주의와 사람성 자연주의에 입각하여 한울我的 '무궁적 자율의 창조'로 설명하였는데 그 무궁성의 논리를 포이엘 바하에서 끌어오고 자연성을 논함에 있어서는 루소와의 비교를 통해서 논하였다.

둘째, 근대 범신론을 수용함에 있어서는 포이엘 바하의 이론으로부터 무궁신적 인간 실재를 끌어오고 동시에 黑岩周六의 「최후종교론개략」을 소개하여 범신적·정신적 실재로서 인내천의 의미를 규명하였다. 그리고 이 汎神觀的 實在的 입장이 인내천 종교가 된다고 하였다. 그러나 인내천 神이 의미하는 범신관적 실재적 입장과 쿠로이와의 범신론과는 차이가 있음을 밝혔다.

셋째, 다윈의 진화론을 수용함에 있어서는 진화라는 사고를 따오면서도 양육강식·생존투쟁에 의한 진화논리나 작용만의 진화로서가 아니라 본체즉 현상, 일리만수의 「무위이화 진화론」으로 다시금 개진시켜 나갔다. 한울 진화로서 무위이화는 그 내용상 네 가지 특성을 지니는데 첫째, 한울의 본체를 필연으로 인정하는 것. 둘째, 자존자율의 법칙. 셋째, 본체와 차별상의 관계는 일리만수로서 통화 작용과 분화 작용의 관계를 지니는 것. 넷째, 항구적 향상성이다.

이돈화는 인내천주의가 근대철학과 공유하는 부분이 있고 이를 통해 인내천주의 이해를 심화시키고자 했지만 근대철학과 일정부분 거리가 있음을 간파하지 않았다. 그는 인내천사상이 신 본위나 영 본위 사상이 아니기에 유심론이나 유물론, 니체적 개인주의, 톨스토이식 사회주의나 감각적 자연주의, 그리고 이성주의가 아님을 분명히 했고¹¹⁹⁾ 과학적 진화론과 차별성을 두었으며 범신론마저도 넘어서는 최후종교로서 인내천주의를 해명해 나갔다. 그러나 이는 동시에 서구근대철학을 융합하는 작업이었다 할 것이다.

119) 『신인철학』, 67쪽.

참고문헌

『開闢』, 『新人間』, 『學海』

김정현, 「니체사상의 한국적 수용:1920년대를 중심으로」, 『니체연구』 12, 한국
니체학회, 2007

루이스 메넨드, 정주연 역, 메타피지컬 클럽, 민음사, 2006

박찬승, 『한국근대정치사상사연구』, 역사비평사, 1992

이돈화, 『신인철학』, 천도교중앙종리원신도관, 1931

이돈화, 宗教科, 천도교청년당편, 『자수대학강의』 (1933), 서울:경인문화, 1947

이돈화, 『새말』, 천도교중앙종리원신도관, 1934

이돈화, 「인내천과 내세」, 『學海』, 학해사, 1937

이돈화, 「天道教經典釋義(完)」, 『아세아연구』 7-4, 고려대학교 아세아문제연
구소, 1964

정혜정, 『동학·천도교의 교육사상과 실천』, 혜안: 2001

정혜정, 「전통사유의 연맥을 통해 본 동학의 개체성 이해: 인물성동이론에
서 동학의 ‘일리만수 (一理萬殊)’까지」, 『동학학보』 17, 2009

허수, 「1920년 전후 이돈화의 현실인식과 근대철학 수용」, 『역사문제연구』 9,
역사비평사, 2002

허수, 「1920년대 전반 이돈화의 개조사상 수용과 사람성주의」, 『동방학지』 1
25, 연세대국학연구 소, 2004

허수, 「1905~1924년 천도교 종교사상의 형성과정:이돈화의 인내천 논증을 중심
으로」, 『역사문제 연구』 12, 역사비평사, 2004

허수, 『러셀 사상의 수용과 개벽의 사회개조론 형성』, 『역사문제연구』 21, 2009

황선희, 『동학·천도교 역사의 재조명』, 모시는사람들, 2009

船山信一, 『船山信一著作集』 7(大正哲學史研究), こぶし書房, 1999

井上哲次郎, 『哲學と宗教』, 東京: 弘道館, 1915

黒岩周六, 『天人論』, 朝報社, 1903

◇ 제1주제 토론

“이돈화의 인내천주의와 서구근대철학”에 대한 토론문

허 수 (한림대학교)

“동학과 서학의 만남”이라는 주제 아래 ‘이돈화의 인내천주의와 서구근대철학의 접점’을 고찰한다는 문제의식에 공감하며, 특히 이러한 접점이 “일본을 통한 서구사상과의 만남”이었다는 사실도 고려되고 있는 데 대해 관련 연구자로서 반가운 마음이 앞섭니다. 저는 한국근대사 연구자로서 야외 이돈화 선생의 글에 관심을 갖고 몇 편의 글을 쓴 바 있습니다만, 여전히 동학사상에 대한 이해가 없어서 이돈화의 인내천주의에 관한 정혜정 선생님의 글에 종합적인 논평을 하기엔 역부족입니다.

오늘 토론은 역사 연구자로서 제가 익숙한 분야 - 사료적 근거 - 를 중심으로 몇 가지 질의 및 지적을 함으로써 보다 폭넓은 논의를 이끌어내는 계기가 되고자 합니다. 토론이 제한적으로 이루어진 점에 대해 양해 바랍니다.

첫째, II장에서 선생님은 “서구근대철학을 소개한 예로 김기전을 살펴보고” 있습니다. 김기전의 니체, 에드워드 카펜터, 윌리엄 제임스 소개 양상을 언급한 뒤, 니체에 대해서는 “김기전은 분명 니체의 상대주의적 도덕관속에 가치전도의 힘을, 즉 기존의 모든 가치를 파괴하고 새로운 가치를 정립할 수 있는 파괴와 건설의 역동성을 주목한 듯하다.”(3쪽)라고 평가했고, 윌리엄 제임스에 대해서는 “제임스가 플라톤 이래의 절대주의 및 주지주의

에 비판을 가한 그의 프래크머티즘을 혁명적인 것으로 평가하고 있다.”(3쪽)고 언급했습니다. 또한 이러한 평가나 언급의 근거로 『개벽』에 실린 묘향산인(김기전)의 글을 각각 인용했습니다.(2~3쪽)

▶ 그런데 제가 살펴본 바로는 선생님께서 김기전의 글에서 인용하신 두 가지 논거는 모두, 나카자와 린센(中澤臨川)과 이쿠타 초코(生田長江)가 공동으로 펴낸 『近代思想十六講』(1915, 東京, 新潮社)의 제4장 「니체의 초인 철학」 및 제12장 「제임스의 프래그머티즘」 내용을 발췌·번역한 것입니다.¹⁾ 선생님이 인용하신 김정현 선생의 논문에서도 이러한 사상수용의 경로나 구체적인 근거 제시가 결여되어 있습니다. 김기전이 발췌·번역한 내용이 대부분이고 자기 목소리로 첨가한 부분이 거의 없다시피한 사료를 근거로, 당시 김기전이 이러한 판단을 했다고 평가하는 것은 설득력이 약하다고 생각합니다.

둘째, 이와 유사한 방식의 접근이 III장에서도 보입니다. 선생님께서는 백두산인(이돈화)의 글 「문화주의와 인격상평등」 12쪽 내용을 전거로 삼으면서 “문화가 인격주의로부터 출발하는 것은 문화가 논리상 경험적 내용을 초월한 선천적 기초위에 세워지는 것이기에 먼저 선형적 자아, 즉 인격에 치중치 않을 수 없다는 것이 이돈화의 주장이다.”(6쪽 하단)고 했습니다.

▶ 그런데 이 내용은 일본 문화주의 철학자 쿠와키 겐요쿠(桑木嚴翼)의 저서 『文化主義と社會問題』(1920, 東京 : 至善堂書店)의 163쪽 원문을 그대로 번역한 것입니다. 따라서 이것은 이돈화의 주장으로 말하기 보다는 쿠와키 겐요쿠의 주장을 이돈화가 읽고 소개한 내용으로 평가하는 것이 합당합니다.²⁾

1) 허수, 2005, 「일제하 이돈화의 사회사상과 천도교」, 서울대 국사학과 박사학위논문, 65~66쪽 ; 허수, 2008, 「1920년대 초 『개벽』 주도층의 근대사상 소개양상」, 『역사와 현실』 제67호, 55~68쪽 참조.

2) 허수, 2004, 「1920년대 전반 이돈화의 개조사상 수용과 ‘사람성주의’」, 『동방학지』 제125호, 130~135쪽 ; 허수, 2005, 박사학위논문, 70~75쪽 참조.

셋째, IV장에서 선생님께서는 범신론의 영향에 대해 언급하시면서, 이돈화가 “黑岩周六의 「최후종교론개략」을 소개”했다고 하였습니다.(14쪽)

▶ 그런데 선생님이 논거로 삼고 계신 부분을 살펴보면 원문 내용은 “吾人は此에 別로 自家의 의견과 동일한 黑岩周六氏의 최후종교론 概略으로 특히 독자에게 소개코저 하노라.”로 되어 있습니다. 이돈화의 이 문장 다음부터 길게 인용되는 내용은 사실은 쿠로이와 루이코(黑岩周六)가 출간한 책 『人生問題』(1906, 東京: 丙午出版社)의 제4장 ‘最後の宗教’ 내용을 발췌·인용한 것입니다.³⁾ 그러므로 관련 내용에 대해서는 이돈화가 쿠로이와의 ‘「최후종교론개략」’을 소개했다기 보다는 “‘최후의 종교’에 관한 논의를 개략적으로 소개했다”고 하는 것이 더 좋을 듯 합니다.

▶ 뿐만 아니라 선생님께서는 쿠로이와의 범신론 입장을 이돈화의 입장과 비교하면서 주로 쿠로이와의 『天人論』(1903) 내용을 한두 차례 인용하고 계십니다.(14쪽 각주 87, 88번) 그런데 이돈화가 인용한 내용이 쿠로이와의 『인생문제』에 실린 글에서 발췌·인용된 것이 분명한 상황에서는 가급적 『천인론』보다는 『인생문제』의 내용을 가지고 비교분석하는 것이 학문적으로 더 엄밀한 접근이 아닌가 생각합니다.

저의 선행연구에 대해 지적해 주신 사항에 대해

1) 지적사항

“이돈화가 말한 사람 무궁성을 쿠와키 문화주의 철학의 문화 개념이 가진 ‘향상에 향상을 거듭한다’는 의미로 기술하거나 사람성 자연주의를 쿠

3) 허수, 2002, 「1920년 전후 이돈화의 현실인식과 근대철학 수용」, 『역사문제연구』 제9호, 191쪽 각주 49) ; 허수, 2005, 박사학위논문, 35쪽 각주 79) 참조.

와키 영향으로 기술하는 것은(허수, 139-140쪽.) 인내천주의가 갖는 무궁성과 자연성의 독자적 의미를 축소시키는 듯하다."(7쪽 각주 41번)

2) 해당 연구의 관련 내용

A. "그는 '사람성의 무궁해방'에 대한 설명에서 '無窮性'을 '사람성'의 본질적 속성으로 거론했다. 이때의 '무궁성'은 문화주의 철학의 '문화' 개념이 가진, '향상에 향상을 거듭한다'는 의미와 크게 다르지 않다."(허수, 2004, 앞의 글, 139쪽)

B. "이상에서 살펴보았듯이 이돈화는 '사람성의 무궁해방', '사람성의 자연' 등 핵심 개념을 통해 '사람성주의'의 기본 골격을 마련했다. 양자는 인내천논증과 문화주의 철학의 요소를 구비했다. ... 그런데 이런 개념형성은 '논증'과 문화주의 철학의 단순한 '혼합'으로는 불가능했다. 그는 양자의 이질성을 조화하는 데 특히 노력했다."(허수, 같은 글, 140쪽)

C. "'사람성 무궁' 개념은 현 상태를 초월하도록 사람들을 부단히 추동하지만, '초월'의 귀착점은 '사람성 자연', 즉 '잃어버린 본래 모습의 회복'으로 귀결되었다. 이 의미에서 '사람성주의'는 '再歸的 초월'을 지향했다고 말할 수 있다. 초월성과 내재성이 서로 결합되어 있는 이 '재귀적 초월'은 궁극적으로, 내재神과 초월神의 속성을 구비했던 최제우의 神觀에서 유래한 듯하다.⁴⁾ 제자리 찾기가 목표였지만, '깎지'와 인습으로 본연의 모습을 상실한 현재에서 '재귀적 초월'은 강한 '현상비판'의 함의를 가질 수도 있었다."(허수, 같은 글, 157쪽)

4) 李赫配, 「天道敎의 神觀에 關한 研究」, 서울대 종교학 연구회, 『종교학연구』 7, 1988, 23쪽.

◇ 제2주제

미셸 푸코의 ‘자기의 테크놀로지’와

해월 최시형의 ‘향아설위’

허경 (고려대학교 철학연구소)

“사람이 바로 한울이니 사람 섬기기를 한울같이 하라.”

- 해월 최시형¹⁾

이 글의 목적은 프랑스의 사상가 미셸 푸코(Michel Foucault, 1926-1984)의 말기 사상인 자기의 테크놀로지(technique de soi) 개념을 방법론적 토대로 하여 동학의 2세교조 해월 최시형(해월 최시형, 1827-1898)의 향아설위(向我設位) 사상을 분석해보고 그것이 푸코의 입론 중 하나인 자기에의 배려(souci de soi)와 어떤 유사점 및 상이점을 갖는가 하는 점을 비판적으로 검토해보고자 하는 것이다. 이를 위해 우선 글의 전반부는 미셸 푸코의 자기의 테크놀로지 개념을 집중 소개·분석한 후, 후반부에서는

1) “人是天 事人如天”, ‘七. 對人接物’, 『천도교경전공부하기』(이하 『경전』), 라명재 주해, 모시는 사람들, 2010, 233쪽. 본 논문의 수운, 해월 인용은 이 책의 쪽수에 준한다. 김용옥은 이에 대해 ‘하늘님’이라는 호칭을 주장한다. 이 논문에서는 종단의 입장을 존중하여 일단 ‘한울님’으로 표기한다. 다음 책의 ‘II. 하늘님 천주에 관하여’를 보라. 김용옥, 『도올심득 東經大全 I』, 통나무, 2004, 147-159쪽.

이러한 논의를 토대로 해월 향아설위 사상의 특징을 철학적·인식론적으로 검토해보고, 마지막으로 이와 연관하여 오늘 우리에게 남겨진 사상적 과제 상황을 간략히 정리해보는 것으로 글을 마치고자 한다.

1. 들어가면서 - 진리의 정치적 문화사

푸코는 1976년 『성의 역사』 제1권 『삶의 의지』를 발간했다. 이 책은 근본적으로 권력을 바라보는 새로운 관점인 ‘권력-지식’론에 입각해 근대사회의 구성을 탐구한 바로 전해인 1975년의 저작 『감시와 처벌. 감옥의 탄생』의 연장선상에 놓인 것이었다. 그 후 푸코는 자신이 사망하던 해인 1984년까지 다양한 강연, 저술 활동에도 불구하고 단행본을 한 권도 내놓지 않았고, 다만 1984년 원래 모두 6권으로 기획되었던 『성의 역사』 제2·3권에 해당하는 『쾌락의 활용』·『자기의 배려』를 발간했다. 이렇게 발간된 두 권의 저작은 1976년 『성의 역사』 제1권이 발행될 때 예고되었던 원래의 기획과는 상당히 다른 모습으로 세상에 공개되었다. 한편 푸코는 자신이 재직하던 콜레주 드 프랑스의 1981-1982년 강좌를 <주체의 해석학>을 다룬 일련의 강의로 구성했으며,²⁾ 1982년 가을 미국 버몬트 대학에서 <자기의 테크놀로지>에 대한 세미나를 기획하기도 했으며,³⁾ 더구나 1984년 사망하기 직전 자신이 ‘자기의 테크놀로지에 관한 새로운 책’을 구상하고 있다고 말한 바 있다.⁴⁾

푸코는 이미 1976년의 『삶의 의지』에서 하나의 문명 혹은 사회가 ‘성의 진실을 생산하는’ 두 가지 방법에 대해 말한 바 있다. 하나는 바로 서

2) 강의는 이후 단행본으로 묶여 나왔다. 미셸 푸코, 『주체의 해석학. 1981-1982, 콜레주 드 프랑스에서의 강의』, 심세광 옮김, 동문선, 2007.

3) 이 세미나는 세미나에 참여한 다른 원고들과 함께 1988년 책으로 묶여 나왔다. 미셸 푸코, 『자기의 테크놀로지』, 이희원 옮김, 동문선, 1997.

4) 앞의 책, 7쪽.

구 사회가 -그리고 사실상은 오직 서구 사회만이 - 속해있는 '성의 과학'(scientia sexualis)이며, 나머지 하나는 중국·일본·인도·로마 그리고 이슬람권의 아랍 사회 등이 속한 '성애의 기술'(ars erotica)이다.⁵⁾ 이는 푸코의 사유 내에서 볼 때 대략 다음의 두 가지 의미를 갖는다. 우선, 1976년 『앎의 의지』에 등장하는 이러한 묘사가 사실상 푸코가 서구 근대, 즉 푸코의 입론을 따르면, 1775-1825년에 이르는 근대 혹은 계몽의 시기 이외의 시기를 다룬 첫 언급이라는 점이다. 1954년의 첫 논문으로부터 저작이 발간되기 직전 해인 1975년의 『감시와 처벌』에 이르기까지 푸코 저작의 지리적 시대적 대상은 오직 유럽의 근대에 한정되어 있었다. 다음으로, 비록 이렇게 간단히 도식적으로 설정된 것이기는 해도, 『앎의 의지』에 등장하는 이러한 푸코의 묘사는 푸코가 서구 혹은 광의의 서양에 속하지 않는 사회, 즉 비유럽 사회 혹은 문화를 다룬 사실상의 첫 번째 언급이라는 사실이다. 물론 1976년의 『앎의 의지』는 그 대강에서 여전히 유럽의 근대 이후시기를 다루고 있으며, 실제로 푸코가 근대 이외의 시기를 자신의 저작에서 처음으로 본격적으로 다루는 것은 1984년의 『쾌락의 활용』과 『자기에의 배려』에 와서인데, 이들 책에서 푸코는 고대 그리스와 로마의 시기를 다루고 있다. 물론 푸코는 자신이 사망할 때까지, 결코 유럽 이외의 사회를 다루지 않는다. 푸코는 20세기의 서양 사상가로서는 매우 드물게 자신의 대상을 -심지어 미국마저도 배제되는, 프랑스·영국·독일·이탈리아 중심의 - '18세기 말 19세기 초'의 '서구 근대 사회'에 엄격히 한정했으며, 자신의 탐구를 '서구적 합리성의 한계'를 밝히려는 작업으로 규정했다.

결국 푸코 사상은 전반적으로 그리고 기본적으로 그 대상과 타당성의 측면에서 서구 근대 사회에 합당한 이론이며, 그 외의 지역과 시대에 대한 탐구는 적어도 그의 '1차적' 탐구 대상 혹은 목표가 아니다. 그렇다면

5) 미셸 푸코, 『앎의 의지』, 이규현 옮김, 나남, 1990, 74-76쪽.

푸코의 사상은 오직 '서구 근대 사회'라는 한정된 지역과 시간에 대해서만 타당한 지역학, 시대학의 한계를 벗어날 수 없는 완전한 지리 혹은 문화 상대주의, 역사상대주의의 입장을 갖는가? 물론 그렇지 않다. 이를 위해 푸코는 한 이론의 보편성과 절대성을 암암리에 동일시하면서 그 이론의 유일성을 가정하는 '초월적' 이론들에 대해, '주어진 보편이 사실은 역사적으로 구성된 것'이라는 역사적 아 프리오리(a priori historique) 혹은 니체적인 '참다운 역사' 곧 계보학(généalogie)을 주장한다. 물론 이러한 이론적 가능성 일반에도 불구하고 푸코 자신은 결코 서구 사회가 아닌 사회 혹은 문화를 탐구한 적이 없다. 결국 푸코에게는 그 이론적 가능성에도 불구하고 '주어진 보편이 사실은 문화적으로 구성된 것'이라는 문화적 아프리오리, 탈-오리엔탈리즘적인 진리의 정치적 문화사가 부재한다. 푸코의 '자기의 테크놀로지'라는 방법론, 혹은 '자기에의 배려'라는 입론을 통해 해월 최시형의 '향아설위' 사상을 다루려는 오늘 나의 작업은 따라서 푸코의 기존 작업에 대한 새로운 해석 및 확장·변형의 과정을 필연적으로 수반하게 된다.

2. 『주체의 해석학』 - 자기 배려와 자기 인식

이미 말한 것처럼 푸코는 자신이 주재하는 콜레주 드 프랑스의 1981-1982년 강의를 '주체의 해석학'(herméneutique de soi)이라는 주제 아래 진행한다. 강의의 목표는 유럽 문화의 한 주축을 구성하는 고대 헬레니즘 및 로마의 담론 및 실천들이 "어떻게 근대적 주체의 존재 양식에까지 관여하게 되는가하는 결정적 계기를 이루는 순간을 사유의 역사 내에서 포착"하려는 것이다.⁶⁾ 매우 복잡하지만, 강의의 대체적 핵심은 다음과 같이 정리될 수 있다. 오늘날의 서구를 만들어온 고대 그리스 사상 내에는 자기

6) 미셸 푸코, 『주체의 해석학. 1981-1982, 콜레주 드 프랑스에서의 강의』, 심세광 옮김, 동문선, 2007, 51쪽.

배려(epimeleia heautou)와 자기 인식(gnôthi seauton)이라는 두 가지 상호적인 원리가 자리잡고 있었다. 그러나 이러한 두 가지 상호적 원리는 서구 사유의 역사에서 고대 그리스 이후, 결정적으로는 데카르트에 의해 ‘자기 인식’의 절대적 우위 및 ‘자기 배려’의 삭제라는 형식으로 귀결되었다. “진리의 역사에서 근대 시기는 오로지 인식만이 진리의 접근을 허용하는 것이 되는 순간에 시작됩니다.”⁷⁾ 푸코는 이러한 데카르트의 순간(le moment cartésien)을 거슬러 올라가는 계보학적 탐구를 통한 자기의 테크놀로지로서의 ‘자기 배려’ 기술의 복권을 통해⁸⁾ 인간 실존의 미학을 새로이 정립하고자 한다.⁹⁾

한편 이를 위해 푸코는 플라톤의 『알키비아데스』를 주로 하는 고대의 다양한 텍스트들이다. 푸코에 따르면, 소크라테스는 『알키비아데스』를 통해 ‘자기 인식’의 거장인 동시에 ‘자기 배려’의 거장으로서 스스로를 드러낸다. 소크라테스에 따르면, 영혼은 사유와 지식을 통해 자기 자신의 ‘신성’(神性)을 보게 된다. “영혼은 신성 쪽으로 향할 때 자기 자신을 파악할 수 있다.”¹⁰⁾ 텍스트 진본성(眞本性)의 문제가 남지만, 소크라테스는 다음처럼 말을 잇는다. “진정한 거울은 눈의 거울보다 훨씬 맑고 밝은 것처럼, 신(ho theos)은 우리 영혼의 최상 부분보다 훨씬 맑고 밝다. [...] 그러므로 응시해야 할 것은 신이다. 영혼의 자질을 평가하려고 하는 자에게 신은 인간적인 것들의 최상의 거울이다. 신 속에서 우리는 우리 자신을 가장 잘 보고 인식할 수 있다.”¹¹⁾ 그러나 텍스트 성립에 관한 문제가 존재한다고 하더라도, “신성의 인식이 자기 인식의 조건”이며, “자기를 배려하기 위해서는 자기를 인식해야 하고, 자기를 인식하기 위해서는 자기와

7) 같은 책, 61쪽.

8) 이를 통해 푸코가 의도하는 바는 ‘자기 배려’의 복권을 통한 ‘자기 인식’의 삭제가 아니라, 이 두 가지 태도들 사이의 ‘착종’ 혹은 ‘균형’이다. 같은 책, 105쪽.

9) 그리고 푸코는 그것을 역설적이게도 근대성의 태도라 부른다. 이상은 『주체의 해석학』 1982년 1월 6일의 강의(39-100쪽)의 내용을 극히 도식적으로 정리한 것이다.

10) 『주체의 해석학』, 106쪽(『알키비아데스』, 133c).

11) 『주체의 해석학』, 106-17쪽.

동일한 요소 내에서 자기를 응시해야 한다.”는 원리, 그 자체로 신성한 지식과 인식의 원리, 요컨대 “자기 자신을 확인하기 위해서는 신성을 인식해야 한다.”는 『알키비아데스』 전반의 사상적 경향은 명백하다.¹²⁾ 이제, 우리는 “신성의 인식이고 지혜의 인식이며 적절한 처신의 규칙인 자기 인식에 근거해 사람들이 통치할 수 있다는 것과 또 이 같은 상승과 하강 운동을 하는 자가 도시국가를 지배할 수 있는 자질을 갖춘 통치자임”을 안다.¹³⁾ 이제 푸코는 이러한 플라톤적 사유의 특징을 다음처럼 정리한다.

“플라톤주의는 신성을 자기 자신 안에서 확인하는 행위인 자기 인식에 의해서만 인식과 진실 접근을 이해하고 있었다는 점에서 다양한 영성운동의 주요 근원이 되었습니다. 이 순간부터 플라톤주의에서 인식과 진실의 접근은 자기 자신과 신성과 관계를 맺는 영혼의 영성 운동을 통해서만 진행될 수 있었습니다. 즉 그것은 신성과의 관계인데, 그것은 영혼이 자기 자신과 관계를 맺고 있기 때문이고, 그것은 자기와의 관계인데 그것은 영혼이 신성과 관계를 맺고 있기 때문입니다. 즉 신성인 자기와의 관계와 자기인 신성과의 관계라는 이 자기와 신성에 대한 이 같은 조건이 진실 접근의 플라톤주의적 조건이었습니다.”¹⁴⁾

이제 푸코는 이러한 이해를 바탕으로 기존의 지식과 권력이라는 두 축을 포괄하는 새로운 틀로서의 윤리라는 축, 곧 ‘자기 자신과의 관계’로서의 윤리에 대해 말한다. 심세광이 잘 정리했듯이, “푸코는 『주체의 해석학』에서 고대의 주체화 방식을 기술하면서 근대의 주체화 방식의 역사성과 불안정성을 폭로한다. [...] 푸코는 우리가 주체로서 우리 자신과 맺는 가장 비역사적으로 보이는 관계 방식의 역사성을 증명함으로써 우리를 우리 자신의 이방인으로 만들어 버린다. [...] 이것이 정치적인 문제임이 확

12) 『주체의 해석학』, 107쪽.

13) 『주체의 해석학』, 108쪽.

14) 『주체의 해석학』, 114쪽.

실하다. 그리고 이것은 오늘날 투쟁이 정치적 지배에 대한 저항이나 경제적 착취로부터의 해방만이 아니라 정체성의 예측에 항거하는 투쟁임을 명확히 보여준다. 따라서 오늘날 혁명을 말하는 것이 아직도 시의적절하다면, 그것은 윤리적 혁명이 가장 장래성 있는 한에서일 것"이며,¹⁵⁾ 결국 "중요한 것은 우리 자신을 해석을 통해 재발견하는 것이 아니라, 우리 자신을 만들어 내는 일"이라는 점,¹⁶⁾ 그리고 주체가 "해석해야 될 비밀의 베일로 둘러싸인 신비로운 대상이 아니라, 부단히 창조·변형해야 할 작품"이라는 것을 이해하는 것이다.¹⁷⁾

결국 『주체의 해석학』을 관통하는 푸코의 문제의식은 그의 사상 일반을 관통하는 사유, 곧 오늘 우리의 역사적 형성 조건을 밝힘으로써 오늘 우리에게 당연한 것, 보편적인 것, 필연적인 것, 자연적인 것, 정상적인 것으로 보이는 것들이 실상 역사적으로 구성된 것임을 밝힘으로써 새로운 당연과 보편, 자연과 정상의 가능한 조건들을 추적하려는 것이다. 이렇게 자기 인식과 자기 배려를 자기의 테크놀로지의 두 축으로 삼는 주체의 해석학은 서구 유럽인이 푸코가 자신이 속한 문화의 역사적 구성 조건들 중 몇몇을 이루었던 고대 그리스와 로마의 시기에 이루어진 이러한 주체의 해석학을 탐구함으로써 새로운 인간 실존의 양식의 가능성을 시험해보려는 푸코의 개념적 도구로서 이해되어야 한다.

3. 『자기의 테크놀로지』 - 진리, 권력, 자기

이미 언급한 바와 같이, 1982년 가을 푸코는 버몬트 대학의 세미나 <자기의 테크놀로지>를 주재한다. 이 1982년 가을이라는 시기는 9월에 1학기

15) 「역자서문」, 『주체의 해석학』, 27쪽.

16) 「역자서문」, 『주체의 해석학』, 26쪽.

17) 「역자서문」, 『주체의 해석학』, 29쪽.

가 시작되어 이듬해 2월말에 1학기가 종료되고, 이어 3월 초부터 2학기가 시작되며 역시 8월말에 2학기가 종료됨으로써 한 학년이 종료되는 프랑스의 학제에 비추어볼 때, 푸코가 콜레주 드 프랑스의 강의 '주체의 해석학'을 이미 종료한 시점이다. 이 세미나에서 푸코는 자신의 연구를 다음의 세 가지 주제들 아래 정리한다.

“1) 학문적 지식의 매개로 드러나는 진리, 다시 말해 문명화 과정에서 그토록 중요히 여겨지고 우리에게 주체이며 동시에 객체가 되는 지위를 마련해주는 <진리의 놀이>와 우리가 맺고 있는 관계는 무엇인가? 2) 이렇듯 기묘한 전략들과 권력 관계를 통해 타자와 우리가 맺고 있는 관계는 무엇인가? 3) 진리와 권력과 자기 사이의 상호관계는 무엇인가?”¹⁸⁾

이를 다시 정리해보면, 푸코는 '자기의 테크놀로지'라는 문제를 기본적으로 이전까지 자신이 스스로의 모든 작업을 정리했던 세 가지 '축', 곧 자신과 진리와의 관계를 다루는 '지식'의 축, 자신과 타인과의 관계를 다루는 '권력'의 축, 자기 자신과 자신의 관계라는 문제를 다루는 '윤리'의 축 아래 정리했음을 알 수 있다. 이로써 우리는 기존의 많은 연구자들이 자기의 테크놀로지를 향한 푸코의 방향 전환을 '전통적 주체로의 회귀'로 해석했던 것이 잘못된 오류임을 분명히 알 수 있다. 푸코는 주체(Sujet)가 아닌 주체화(Subjectivation)의 문제, 다시 말해 “보편적 존재인 인간 일반으로서의 우리는 누구인가 혹은 무엇인가”보다는 “우리는 어떻게 해서 오늘의 우리가 되었는가, 혹은 오늘 이 시간 이곳의 우리는 누구인가”의 문제를 다룬 것이며, 자기의 테크놀로지는 푸코의 이전 이론에 대한 전면적 부정이라기보다는 확장의 관점 위에 설정된 것이다. 이러한 관점에서 푸코는 자기의 테크놀로지를 “인간이 자신의 행동 규칙들을 스스로

18) 『자기의 테크놀로지』, 30쪽. 문맥에 따라 때로 번역을 약간 수정했다. 이하 우리말 번역본의 경우도 마찬가지이다.

정하고 자신의 고유한 존재 내에서 자신을 변화시키고 변모시키며 자신의 생을 작품으로 만들려고 하는 숙고된 자발적인 실천”으로서 정의한다.¹⁹⁾

이제 푸코 자신의 논문 「자기의 테크놀로지」를 통해 이 개념을 보다 자세히 살펴보도록 하자.

푸코는 먼저 자신의 지난 25년 동안의 작업이 우리 문화 안에서 인간이 자기 자신을 인식하기 위해 발전시켜온 각종의 방식들, 곧 경제학, 생물학, 정신의학, 의학, 형벌에 관한 학문의 역사'를 묘사하는 것이었으며, 이러한 작업의 핵심이 이른바 학문이라 불리는 이러한 인식을 '인간이 자기 자신을 이해하기 위해 사용하는 특수한 기술에 관련된 매우 특수한 진리놀이들(jeux de vérité)'로서 분석하는 일이라 말한다. 이러한 진리놀이들 혹은 테크닉들은 영속적으로 상호작용하는 다음의 4 그룹으로 대별될 수 있다. 1) 우리가 대상을 생산·변형·조작할 수 있게 해주는 생산의 테크놀로지. 2) 우리에게 기호·의미·심징 혹은 의미작용의 사용을 가능케 해주는 기호체계의 테크놀로지. 3) 개인의 행위를 규정하고 그들을 일정한 목적 혹은 지배에 복종시킴으로써 주체를 대상화하는 권력의 테크놀로지. 4) 개인이 스스로 혹은 타인의 도움을 받아 자신의 정신과 육체, 생각, 행위, 존재 양식에 일정한 조작을 실행케 해줌으로써, 개인으로 하여금 불사, 완성, 지혜, 순결, 행복의 상태에 도달하기 위하여 스스로를 변형시키도록 해주는 자기의 테크놀로지.²⁰⁾

푸코는 자신의 사상 전반을 아우르는 말년의 이러한 입론을 통해 자기 자신의 사상적 연구경향에 일정한 변화를 주고 있다. 이러한 변화는 물론, 그 자신이 바로 이어 말하고 있는 것처럼, 진리 혹은 지식에 초점을 맞춘

19) DE IV, p. 545. 『주체의 해석학』, 84쪽, 각주 5)에서 재인용.

20) 「자기의 테크놀로지」, 『자기의 테크놀로지』, 35-36쪽.

초기의 고고학적 에피스테메의 시기,²¹⁾ 권력-지식에 초점을 맞춘 1970년대의 담론 정치학의 시기를 지나, 자신이 자기의 테크놀로지로 대변되는 윤리의 시기에로의 진입을 의미한다. 푸코는 1982년 가을의 이 세미나에서 자신의 관심이 점차로 기존의 자신과 타자들 사이의 상호작용, 개인적 지배의 테크놀로지, 하나의 개인이 자기의 테크놀로지들을 통해 자기 자신에게 행사하는 행동양식으로 이동해왔음을 적시한다.²²⁾

이러한 자기의 테크놀로지를 연구하기 위해 푸코가 선택한 탐구대상은 1) 초기 로마제국의 기원후 처음 2세기 동안 융성한 그리스·로마의 철학, 그리고 2) 만기(晩期) 로마 제국의 4-5 세기 경 확장된 그리스도교의 구도 생활 및 수도원의 규칙들이다. 그리고 이 세미나에서 푸코가 ‘자기 인식’과 ‘자기 배려’의 두 규제적 원리들을 포착하기 위해 사용하는 주 텍스트들 중 하나는 ‘자기에의 배려를 자신의 제1원리로 삼는’²³⁾ 플라톤의 『알키비아데스 I』이다. 결국 1982년 가을에 이루어진 이러한 언급은 1981-1982년 동안의 콜레주 드 프랑스 강의, 그리고 1984년 발간하게 될 『성의 역사』 제2, 3권 『쾌락의 활용』 및 『자기에의 배려』의 대상과 일치한다. 이는 철학적 혹은 사상적으로 두 가지 의미를 지니는데, 그 첫째는 이러한 텍스트들이 이후 그리스도교에 의해 우리에게 주어진 자기 부정과 자기 포기의 철학 이전의 모습을 드러내주며, 두 번째로 데카르트에서 후설에 이르는 근대철학 역시 자기 인식에 결정적 강조점을 부여함으로써 자기 배려를 서구 도덕의 전면에서 사라지게 만드는 역할을 했음을 보여주는 일이다. 푸코에 따르면, “그리스와 로마의 문화에서 자기 인식은 자기 배려의 결과로서 나타났다. 자기 인식은 근대사회에 이르러서야 비로소 기본원리로 구성된 것이다.”²⁴⁾

21) 푸코의 에피스테메 개념에 대해서는 다음을 참조. 허경, 「푸코의 에피스테메 개념」, 『에피스테메』, 제1호, 고려대학교 응용문화연구소, 2007.

22) 같은 책, 37쪽. 통치성(gouvernementalité)이란 바로 타자 지배의 테크놀로지와 자기 지배의 테크놀로지의 연결을 지칭한다.

23) 같은 책, 44쪽.

『알키비아데스 I』에서 플라톤은 ‘자기 자신에게 행하는 배려’로 번역될 수 있는 *epimeleisthai* 개념의 분석을 수행한다. 이 분석은 다시 다음의 두 질문으로 구분된다. 1) 우리가 배려해야만 하는 이 자기는 도대체 무엇인가? 2) 그리고 이 배려의 행위는 무엇으로 구성되는가? 우선, 자기(auto)란 무엇인가? 자기관 재귀대명사이며, 두 가지 의미를 지닌다. auto는 동일성(le même)을 의미하지만, 동시에 정체성(identité)의 관념으로 돌아가는 것이기도 하다. 이 후자의 의미는 “이 자기는 무엇인가?”라는 질문을 “나는 나의 정체성을 어떤 기초로부터 발견할 수 있는가?”라는 질문으로 돌려놓는다. 단적으로 플라톤의 결론은 우리가 우리의 신체가 아닌 영혼에 마음을 써야 한다는 것이며, 영혼의 배려가 다른 아닌 자기에의 배려이다. 이러한 자기 배려는 자기 인식의 행위로서 이루어진다. 푸코는 이러한 자기 배려의 행위를 다시 다음과 같은 세 가지 주요한 주제들로 분리한다. 1) 자기 배려와 정치적 삶에 대한 배려의 관계. 2) 자기 배려와 불완전한 교육과의 관계. 3) 자기 배려와 자기 인식의 관계. 플라톤의 자기 배려는 청년의 교육을 위한 하나의 정치적 폴리스적 덕목이다.²⁵⁾

플라톤의 시대를 지나 로마 시대로 들어오면 다루어지는 주제는 유사하다 할지라도 상당한 변형을 겪게 되며, 플라톤과는 정반대의 결론에 이르는 문헌들도 존재하게 된다. 1) 이제 자기 배려는 반드시 정치 혹은 폴리스적 삶과 연관되는 것이 아닌 보다 보편적인 것이 되었다. 참다운 자기 배려를 행하기 위하여 개인은 때로 정치생활을 포기해야 한다. 이러한 보편적 자기 배려는 플라톤적 모델을 대신하는 영구적인 의학의 모델로 대체되었다. 자기 자신에 대한 단 한 순간도 그침이 없는 자기 배려는 인간을 자기 자신을 진찰하는 의사로 만들었다. 2) 자기 배려는 단지 교육의 대상이 되는 청년들에게만 해당되는 과제가 아닌 모든 사람이 일생 동안

24) 같은 책, 42-43쪽.

25) 같은 책, 44-56쪽.

수행해야 하는 과제로 확장된다. 이는 더 이상 청년기의 중요성보다는 노년의 완숙미를 강조하는 방향, 곧 죽음 직전에 달성 가능한 '죽음에로의 행복한 접근'에로 지향되어 있다. 3) 자기 인식이 비록 여전히 자기 배려에서 중요한 역할을 수행하고 있었지만, 이제 자기 인식은 그 외의 다양한 요소들과도 밀접한 연관을 맺게 된다. 자기 인식은 대화의 참미로부터 침묵의 생활 양식 및 경청의 기술에로 강조점이 변형된다. 도식화한다면, 플라톤의 경우, 자기 관조와 자기 배려는 일종의 변증법적 관계를 이루었다. 그러나 로마 제정기 스토아학파에 오면, 새로운 두 가지 주제, 곧 진리를 경청해야 할 의무, 그리고 내적 진리를 추구하는 자기를 경청해야 할 의무가 생겨난다. 이들은 각기 로고스의 존재를 믿는 스토아학파로서는 일견 당연한 일로서, 로고스의 외적·내적 경청 행위라 할 만한 것이다. 푸코는 스토아학파인 세네카의 『분노에 관하여』, 『마음의 평정에 관하여』 및 마르쿠스 아우렐리우스의 『자성록』 제4권 서문을 면밀히 분석한다. 양심의 검토란 대체 무엇이며, 대체 인간은 어떤 방식으로 자기 자신을 바라보는 것일까? 세네카에 따르면 인간은 자기 자신에 대하여 재판관이자 피고이다. 그러나 세네카의 검토는 후일 그리스도교와 같은 사악한 의도의 확인을 통한 죄의 심판이 아니다. 세네카의 검토는 단지 과실을 점검하는 행정업무에 준하는 것으로, 주체는 자신의 과거를 심판하는 판관이 아니라, 자신의 오늘을 관장하는 행정가, 통치자이다. 세네카의 과실은 도덕적 혹은 신학적 죄가 아니라 단지 전략상 방법상의 실수 혹은 오류일 뿐이다. 자기 자신의 내면에 깃든 진리를 발견해야 한다고 주장한 플라톤과도 달리, 스토아학파에게 진리는 자신의 내부가 아닌 로고스 곧 교사들이 행하는 교육 안에 존재한다. 인간은 자신이 귀로 들은 것을 외워두고, 자신이 들은 말을 행동규칙으로 변화시킨다. 진리의 주체화가 바로 이 기술의 목표이다. 스토아학파의 철학적 전통에서 수행생활 혹은 자기연마는, 후일 그리스도교에서와 같은 자기 포기가 아니라, 자기의 점진적 검토라는 의미이며, 현실의 포기가 아닌, 진리의 획득과 흡수에 의거하여 달성되는 자기 통제라는 의미를 갖는다. 자기 통제의 최종목표는 다른

곳 혹은 내세의 닥쳐올 현실을 준비하는 것이 아니라, 이 곳, 이 세계의 현실에 접근하는 것이다.²⁶⁾

4. 『쾌락의 활용』: 자기의 해석학 - 진리 놀이 속에서의 자기와 자기의 관계

1984년 발간된 『성의 역사』 제2권 『쾌락의 활용』에서 푸코는 이제 고대 그리스·로마 시대의 욕망하는 주체의 해석학을 탐구한다. 푸코는 자신의 문제의식을 다음처럼 정리한다. 요컨대 “이러한 [욕망하는 주체의] 계보학에서 의도하는 바는 개인들이 어떻게 자기 자신과 타인들에 대해 욕망의 해석학을 수행하게 되었는가”하는 것이다.²⁷⁾ 따라서 푸코에게는 자신에게 이전의 권력-지식 틀을 벗어나는 일정한 새로운 방향설정이 필요했다. “[내게는] 이른바 ‘주체’로 지칭되는 것을 분석하기 위해 이제 [‘지식의 발달’ 및 ‘권력의 표명’에 이어지는] 세 번째 방향 전환이 필요한 것처럼 보였을, 즉 개인이 그것을 통해 스스로를 주체로 세우고 스스로를 주체로 인식하게 되는 자기와의 관계가 갖는 형식과 양태들이 어떤 것인가를 탐구해야 했다. [...] 즉 욕망인의 역사라 불릴 수 있을 것을 그 참조 영역과 조사의 대상으로 삼아 자기에 대한 자기의 관계, 그리고 자기의 주체 정립 속에서의 진리 놀이들에 대해 연구하는 것이 그것이였다.”²⁸⁾

푸코는 이를 자기 해석학의 형성이라 부르며, 이는 진리의 역사에 도움이 될 만한 몇 가지 요소들을 도출해내기 위한 시도로서, 이를 통해 우리는 “‘진리놀이들’, 그것을 통해 존재가 역사적으로 스스로를 경험으로서, 다시 말해 사고가 될 수 있고 되어야만 하는 것으로서 정립해 나가게

26) 같은 책, 56-71쪽. 이하 논문의 마지막 부분은 ‘자기 포기’를 다루는 초기 그리스도교 교부들의 텍스트 및 수도원의 규칙들에 대한 분석이다.

27) 『성의 역사 2 : 쾌락의 활용』, 이영목 옮김, 나남출판, 2004, 19-20쪽.

28) 같은 책, 20쪽.

되는 참과 거짓의 놀이에 대한 분석"을 수행할 수 있으며, "인간이 스스로를 광인으로 인식할 때, 그가 스스로를 병자라 생각할 때, 그가 스스로를 말하고 일하고 살아있는 존재로 생각할 때, 그가 스스로를 심판하여 죄인으로 처벌할 때, 그는 어떤 진리놀이를 통하여 인간은 자신의 고유한 존재를 생각하는데 몰두하는 것일까?"에 대한 일련의 대답을 얻을 수 있다.²⁹⁾ 이러한 작업은 '행동이나 표상의 역사에 대립하는 사유의 역사'로서, "인간 존재가 자신이 지금 무엇인가, 자신이 하는 것, 그리고 자신이 그 안에 살고 있는 세계를 '문제화'하는 조건을 정의하는 것"으로, 푸코는 이를 실존의 기술(*arts d'existence*), 자기의 기술(*techniques de soi*) 등으로 부른다.³⁰⁾ 푸코는 "이 진리의 역사(*histoire de la vérité*)라는 기획을 통해 행동이나 이념, 사회나 그 '이데올로기'를 분석한 것이 아니라, 존재가 그것을 통해 스스로를 생각될 수 있고 생각되는 존재로서 바라보게 되는 문제설정들, 그리고 그것으로부터 그러한 문제설정들이 형성되는 실천들을 분석한 것"이며, 이는 궁극적으로 실존의 미학(*une esthétique de l'existence*)을 수립하기 위한 것이다.³¹⁾

한편 푸코는 자신이 사용하는 문헌들의 성격을 규제적 텍스트들(*textes prescriptifs*)로 규정하는데, 이는 '그것의 형태가 어떠하던 간에(연설, 대화, 논설, 교훈집, 편지 등) 행동 규칙의 제안을 그 주요한 목표로 삼고 있는 문헌들'을 뜻한다.³²⁾ 이 규제적 텍스트들은 "훌륭하게 행동하기 위한 규칙, 의견, 충고를 주겠노라고 주장하는 문헌들로 이루어진다. 그러한 문헌들은 읽혀지고, 가르쳐지고, 숙고되고, 사용되고, 시험되도록 만들어졌기 때문에, 그리고 그것들이 결국 일상적 행동의 골격을 세우는 것을 목표로 하기 때문에, 그리고 그것 자체로 '실천'의 대상이 되는 '실천적' 문헌들이기 때문에, 이 문헌들의 역할은 개인들로 하여금 그들 자신의 행동

29) 같은 책, 21쪽.

30) 같은 책, 24-25쪽.

31) 같은 책, 25-26쪽.

32) 같은 책, 26-27쪽.

에 대해 자문하고 그것에 유의하고 그것을 도야하고 자기 자신을 윤리적 주체로 형성시키도록 해주는 조작자가 되는 것”이었으며, 푸코는 이러한 텍스트들을 플루타르크의 예를 따라 ‘성격-시학적’(étho-poétique) 기능에 관계된 것들이라 부른다.³³⁾

5. 『자기에의 배려』

『성의 역사』 제3권으로서 1984년 푸코의 사망 직전 제2권 『쾌락의 활용』과 동시에 발간된 『자기에의 배려』에서 푸코는 자기의 테크놀로지의 주요한 부분으로서의 자기 배려의 개념을 탐구한다. 저작은 기원 2세기경에 기술된 아르테미도르의 『해몽의 열쇠』에 대한 면밀한 분석으로 시작된다. 잊지 말아야 할 점은 당시 꿈의 분석이 실존의 기술의 일부를 이루는 것이라는 사실이다. 아르테미도르는 자신의 책을 존재나 존재가 처한 상황에 유용한 도구, 사람의 개설서로서 제시하고자 했으며, 그 분석에 삶 자체의 질서, 절차를 부과하고자 했다. 푸코에 따르면 아르테미도르에게 있어 “꿈은 현실 속에서 주체의 존재 양상을 특징짓게 될 사건이나 행운 혹은 불행, 번영 혹은 불운을, 꿈속의 성행위 장면의 당사자인 주체의 존재양식-좋은 것이든 나쁜 것이든, 길한 것이든 불길한 것이든-과의 유추관계를 통해서 예언하는 것”으로, 이 책에서 우리는 스스로를 이해하고 행동하는 주체의 윤리학을 읽어낼 수 있다.³⁴⁾ 이는 결국 자기와 관계의 특정한 양상, 자기 함양(culture de soi)으로 이어지는데, 이러한 자기 함양은 다양한 형태의 존재의 기술(technē toubiou)이 그 안에서는 “자기를 배려하라”는 원칙에 의해 지배된다는 사실로서 간략히 특징지어진다. 이 자기에의 배려(epimeleia heautou, cura sui)는 물론 이미 살펴본 것처럼, 고대 그리스 이래의 주된 철학적 주제이다.³⁵⁾ 에픽테토스에 따르면,

33) 같은 책, 27쪽.

34) *Le souci de soi* (Histoire de la sexualité III), Gallimard, 1984; 『성의 역사 3 : 자기에의 배려』, 문경자/신은영 옮김, 나남출판, 2004, 17-32쪽.

제우스는 “너를 창조했을 뿐만 아니라, 너를 너 자신에게 맡겼다.”³⁶⁾ 특히 성의 윤리와 관련하여, 개인은 하여금 실존의 미학적·도덕적 기준을 규정하는 어떤 보편적인 삶의 기술에 복종할 것이 요청된다. 이러한 복종은 필연적으로 자제와 규제의 관념을 불러오고, 이렇게 개인이 일련의 정해진 과업 속에서 자신을 시험하고 관찰하고 규제하는 임무는 진리의 문제(이 진리란 우리 자신이 누구이며, 무엇을 하고, 또 무엇을 할 수 있는지에 관한 것이다)를 도덕적 주체 구성의 한 가운데 자리 잡게 한다.³⁷⁾ 한편 다른 사람을 다스릴 때의 합리성은 자기 자신을 다스릴 때의 합리성과 동일하다. 이 점이 플라투르크가 자신의 『경험 없는 군주에게 주는 논설』에서 설명하고자 하는 바이다. 즉 자신을 다스리지 못하는 자는 타인을 통치할 수도 없다. 그렇다면 누가 통치자를 지도해야 하는 것, 그것은 바로 법, 어떤 구체적 실정법이라기보다는, 보편적인 이성의 이법 곧 로고스로 이해되어야 마땅할 이성의 법이다. 이렇게 자기 자신을 제어하는 기술은 하나의 보편적인 정치적 덕목으로서 이해된다. “그는 자기 자신에 관심을 가지고, 자기 영혼을 인도하며, 자신의 에토스를 세워야 한다.”³⁸⁾ 통치자와 피통치자의 구분이란 궁극적으로 신분에 따른 자격 부여가 아니라 그가 이성적인 존재양식을 가지고 있는가, 아닌가이다. 그것은 ‘신의 원리로서 우리 안에 현존하는 인간의 이성’ 곧 로고스이다.³⁹⁾ 푸코는 이러한 자기와 자기의 관계를 윤리의 축이라고 규정하면서, 한 개인이 어떻게 스스로를 도덕과 윤리의 주체로서 구성하는가의 여러 테크닉 곧 자기의 테크놀로지를 탐구하는데, 푸코가 최종적으로 도달하는 귀착점은 자유의 실천으로서의 윤리, 혹은 자기의 배려이다.

35) 『자기에의 배려』, 57-63쪽.

36) 같은 책, 63쪽.

37) 같은 책, 86-87쪽.

38) 같은 책, 108-109쪽.

39) 같은 책, 109-116쪽. 책의 이후 부분에서 푸코는 역시 고대 그리스 및 로마 시기의 육체, 아내, 소년들에 관련된 담론들을 검토하면서 저작을 마무리 짓는다.

6. 자기의 테크놀로지와 향아설위

푸코에 관한 이상의 논의를 간략히 정리해보면, 자기의 테크놀로지는 푸코의 말년 사상으로 1926년생으로 적어도 1954년부터는 저술을 출판해 온 그가 일러야 1980년대 초에나 와서야 정립한 학문적 방법론이라 말할 수 있다. 분석의 대상 및 시대의 측면에서 볼 때, 자기의 테크놀로지는 최초의 저술 이후 배타적으로 유럽 근대의 시기만을 탐구의 대상으로 삼던 그가 근대가 아닌 시기, 혹은 더 나아가 유럽이 아닌 시기에 대한 탐구를 가능할 수 있도록 한 새로운 개념이다. 물론 그 맥아로서 비유럽 문화권의 '성애의 기술'(ars erotica)을 말하는 1976년의 『성의 역사 1. 삶의 의지』를 들 수도 있지만, 자기의 테크놀로지 개념이 명확히 정의되고 그 방법론적인 특성들이 분명히 규정된 것은 1980년 대 초반의 일로 보아야 한다. 나의 관점에서 볼 때, 푸코가 원래 자신이 속한 유럽문화의 현재를 구성한 다양한 요소 중 하나인 고대 그리스·로마 및 중세 그리스도교 문화를 분석하기 위해 설정한 자기의 테크놀로지 개념은 '인간이 자신의 행동 규칙들을 스스로 정하고 자신의 고유한 존재 내에서 자신을 변화시키고 변모시키며 자신의 생을 작품으로 만들려고 하는 숙고된 자발적인 실천'이라 정의되는 만큼, 유럽을 넘어, 모든 문화 및 시대의 자기 형성적 실천에 대하여 적용시켜볼 수 있는 보편적인 개념적 도구이다. 그리고 아래에서는 바로 이러한 관점에서, 자기의 테크놀로지라는 방법론을 토대로 해월의 향아설위 사상을 분석하고, 그 주요 특징들을 점검해보고자 한다. 이러한 관점은 물론 해월의 향아설위를 그 입론을 받아들이고 실천하는 자의 자기 인식 및 자기 이해를 형성하는 자기 형성적 실천(self formative practice)으로, 그 텍스트를 미학적·도덕적·정치적 관점을 모두 포괄하여 그것을 읽고 준수하는 이가 삶을 바라보는 태도와 관점을 변형시키고자 하는 하나의 규제적 텍스트(texte prescriptif)로서 이해하는 것임을 함축한다. 그러나 사실상 이러한 방법론적 비교는 이전에 이루어진 바 없는 것이기 때문에 이 글이 일종의 시론적(試論的) 성격을 갖게 되는 것은

피할 수 없는 일이 될 것이다.

7. 해월 최시형의 향아설위

해월 최시형의 향아설위(向我設位)란 해월이 처형당하기 바로 전 해인 1897년 4월 5일 현재 경기도 이천군 설성면에 해당되는 陰竹郡 鶯山에서 행한 설법으로, 전통적인 향벽설위(向壁設位)를 뒤집은 것이다. 향아설위는 제사를 지낼 때 이제까지 벽을 향하여 제사상을 놓고 제사를 올린데 반하여, 자신을 향하여 제사상을 놓고 제사를 올리는 것을 말한다. 이는 단적으로 동학의 “사람이 한울”이라는 인내천(人乃天) 사상에 입각한 것으로, 사람이 곧 한울이므로, 나 자신 이외의 존재에 의탁하여 그것에 대하여 제사를 드리지 말고, 그것의 구현체이자 주체인 나 자신을 섬기고 모시라는 혁명적 종교관이다. 곧 사람이 한울이며, 다름 아닌 내가 한울이라는 선언이다. 이는 이후 드러나게 될 것처럼 동양의 전통적 귀신관(鬼神觀)의 새로운 해석에서 나오는 것이다. 아래에서는 해월의 향아설위 설법의 전문을 살펴본다.

“19-1. 神師問曰 「奉祀之時 向壁設位可乎 向我設位可乎」 孫秉熙答曰 「向我設位可也」. 19-2. 神師曰 「然矣 自此以後 向我設位可也 然則奉祀之物 準備時 或有急遽拿食則 再備奉祀可乎 其然奉祀可乎」 孫天民答曰 「其然奉祀可也」.

19-1. 신사 물으시기를 「제사 지낼 때에 벽을 향하여 위를 베푸는 것이 옳으나, 나를 향하여 위를 베푸는 것이 옳으나.」 손병희 대답하기를 「나를 향하여 위를 베푸는 것이 옳습니다.」 19-2. 신사 말씀하시기를 「그러하니라. 이제부터는 나를 향하여 위를 베푸는 것이 옳으니라. 그러면 제물을 차릴 때에 혹 급하게 집어 먹었다면, 다시 차려서 제사를 지내는 것이

울겠느냐 그대로 지내도 울겠느냐。」 손천민이 대답하기를 「그대로 제사를 지내는 것이 옳겠습니다.」 ”

향아설위 설법은 해월과 제자들의 대화로 이루어져 있다. 아마도 실제 대화로 생각되는 이 설법의 요점을 후에 제자들이 적은 것으로 판단된다. 기존 향벽설위의 인식론적 근거는 제사의 대상이 되는 귀신이 자신의 외부에 따로 있다는 관념이다. 그러나 수운이 『동경대전』 「논학문」에서 “음과 양이 서로 고루어 비록 백천만물이 그 속에서 화해 나지마는 오직 사람이 가장 신령한 것이니라. [...] 한울은 오행의 버리가 되고 땅은 오행의 바탕이 되고 사람은 오행의 기운이 되었으니, 천·지·인 삼재의 수를 여기서 볼 수 있느니라”이라고 한 것, 「논학문」에서 “내 마음이 곧 네 마음이니라. 사람이 어찌 이를 알리오. 천지는 알아도 귀신은 모르니 귀신이라는 것도 나니라”라고 한 것, 그리고 결정적으로 『용담유사』 「도덕가」에서 “천지역시 귀신시오 귀신역시 음양인줄 이같이 몰랐으니 경전살펴 무엇하며”라고 말했듯이, 동학은 天地를 鬼神으로 보며, 이러한 귀신이 바로 陰陽이라고 봄으로써, 人間 역시 陰陽과 五行의 造化를 따르는 天地의 一氣, 그중에서도 으뜸이 되는 氣로서 이해하고 있다.

이를 따라 해월 역시 「天地理氣」 설법을 통해 “천지는 한 물덩어리”이며, “한울과 땅이 시판되기 전은 북극태음 한 물일 뿐이니라”라고 하여, 천지의 일양성(一樣性, uniformity)을 그 근본철학으로 삼고, 天地의 布德 이치와 父母의 胞胎 이치를 같은 것으로 보는 陰陽觀을 설정하였다. 마찬가지로 「天地人·鬼神·陰陽」 설법을 보면, 이미 그 첫 구절부터 “천지는 한 기운 덩어리”(天地一氣鬼也)이며, “천지인은 도시 한 이치 기운뿐이니라. 사람은 바로 한울 덩어리요, 한울은 바로 만물의 정기이니라”(天地人都是一理氣而已 人是天塊 天是萬物之精也)라고 하여 수운과 완벽히 동일한 이해로부터 그 해석을 한층 더욱 심화시키고 있는 것을 볼 수 있다.

이어 같은 곳에서 해월은 귀신에 대하여 “귀신이란 것은 무엇인가. 음양으로 말하면 음은 귀, 양은 신이요, 성심으로 말하면 성은 귀, 심은 신이요, 굴신으로 말하면 굴은 귀, 신은 신이요, 동정으로 말하면 정은 귀, 동은 신이니라”(鬼神者何也 以陰陽論之則 陰鬼陽神也 以性心論之則 性鬼心神也 以屈伸論之則 屈鬼伸神也 以動靜論之則 靜鬼動神也)라고 말하면서 이후 鬼神이 모두 氣의 陰陽에 따르는 양태에 불과함을 분명히 하고 있다 (氣使心乎 心使氣乎 氣生於心乎 心生於氣乎 化生氣也 用事心也 心不和則 氣失其度 氣不正則 心脫其軌 正氣安心安心正氣 氣不正則心不安 心不安則 氣不正 其實則心亦生於氣也). 해월은 이를 부연 설명하여, “움직이는 것은 기운이요, 움직이고자 하는 것은 마음이요, 능히 구부리고 펴고 변하고 화하는 것은 귀신이니라. 귀신이란 것은 천지의 음과 양이요 이치와 기운의 변동이요 차고 더움의 정기니, 나누면 한 이치가 만가지로 다르게 나타나고 합하면 한 기운일 따름이니라. 그 근본을 연구하면 귀신, 성심, 조화가 도무지 한 기운의 시키는 바니라.”(動者氣也 欲動者心也 能屈能伸 能變能化者鬼神也 鬼神者天地之陰陽也 理氣之變動也 寒熱之精氣也 分則一理萬殊 合則一氣而已 究其本則鬼神也性心也造化也 都是一氣之所使也)이라고 말한다. 그리고 바로 뒤이어 저 유명한 인시천 사상이 등장한다. “사람이 바로 한울이요 한울이 바로 사람이니, 사람 밖에 한울이 없고 한울 밖에 사람이 없느니라.”(人是天天是人 人外無天天外無人) 곧이어 해월은 이를 다시 부연 설명하여, “마음은 어느 곳에 있는가 한울에 있고, 한울은 어느 곳에 있는가 마음에 있느니라. 그러므로 마음이 곧 한울이요 한울이 곧 마음이니, 마음 밖에 한울이 없고 한울 밖에 마음이 없느니라. 한울과 마음은 본래 둘이 아닌 것이니 마음과 한울이 서로 화합해야 바로 시·정·지라 이를 수 있으니, 마음과 한울이 서로 어기면 사람이 다 시천주라고 말할지라도 나는 시천주라고 이르지 않으리라.”(心在何方 在於天 天在何方 在於心故 心即天天即心 心外無天天外無心 天與心本無二物 心天相合 方可謂侍定知 心天相違則 人皆曰侍天主 吾不謂侍天主也)라고 확언하는데, 이에 바로 이어지면서 이 「天地人·鬼神·陰陽」 설법의 마지막을 장식하는 구

절은 다음이다. “천지는 한 기운 울타리니라. 기운은 혼원이요 마음은 허령이니 조화가 무궁한 것이니라”(天地一氣圓也 氣是渾元 心是虛靈造化無窮). 이렇게 해월은 天地의 陰陽的 조화라 할 鬼神의 聚散에 의해 이 세상의 萬物이 나타나며, 그 만물 중 하나인 人間 역시 바로 天地이자, 鬼神이며, 陰陽임을 분명히 함으로써, 만물의 보편성과 평등성을 밝힌 것이다. 人是天 사상은 동아시아 유교 天地人 三才 사상의 혁명적 전환이다. 김용옥은 이를 일러 “주자학의 整合的 유기체론적 세계관의 인식론적 틀을 부수지 않으면서도 주자학의 왕정적 사회관·인간관에 일대 혁명을 일으키는 것”이며, “즉 萬物이 귀신인 한에 있어서 즉 萬物과 人間이 하늘님을 모시고 있는 한에 있어서는 평등할 수밖에 없다는 근대적 평등이상(egalitarian ideal)을 구현한 것”이라 평한 바 있다.⁴⁰⁾

“19-3. 神師曰 「爾等 每食告之時 天主感應之情 有時見乎」 金演國答曰 「未見也」. 19-4. 神師曰 「然則天主不感應之情 或有見乎 人皆以侍天主之靈氣生活者也 人之欲食之念 卽天主感應之心也 欲食之氣卽天主感應之氣也 人之甘食 是天主感應之情也 人之無欲食之念 是天主不感應之理也 人有侍天主之靈氣則 生者也 不然則死者也 屍體之口而奠一匙飯以待之 不能食一粒之飯 此天主既離於人之體內也故 不能發食念食氣也 此天主不能感應之理也」.

19-3. 신사 말씀하시기를 「너희들은 매번 식고할 때에 한울님 감응하시는 정을 본 때가 있느냐.」 김연국이 대답하기를 「보지 못하였습니다.」 19-4. 신사 말씀하시기를 「그러면 한울님께서 감응하시지 않는 정은 혹은 본 일이 있느냐. 사람은 다 모신 한울님의 영기로 사는 것이니, 사람의 먹고 싶어 하는 생각이 곧 한울님이 감응하시는 마음이요, 먹고 싶은 기운이 곧 한울님이 감응하시는 기운이요, 사람이 맛나게 먹는 것이 이것이 한울님이 감응하시는 정이요, 사람이 먹고 싶은 생각이 없는 것이 바로 한울님이 감응하시지 않는 이치니라. 사람이 모신 한울님의 영기가 있으

40) 김용옥, 「새야 새야 向我에 숨은 뜻은」, 『도올세설』, 통나무, 1990, 240-241Whr.

면 산 것이요, 그렇지 아니하면 죽은 것이니라. 죽은 사람 입에 한 숟갈 밥을 드리고 기다려도 능히 한 알 밥이라도 먹지 못하는 것이니 이는 한울님이 이미 사람의 몸 안에서 떠난 것이니라. 그러므로 능히 먹을 생각과 먹을 기운을 내지 못하는 것이니, 이것은 한울님이 능히 감응하시지 않는 이치니라.”

해월은 「천지부모」 설법에서 이와 동일한 논리에 기초하여, 천지의 포덕과 부모의 포태를 동근원적(同根源的)인 것으로 보는 다음과 같은 설법을 행한다. “천지는 곧 부모요 부모는 곧 천지니, 천지부모는 일체니라. 부모의 포태가 곧 천지의 포태니, 지금 사람들은 다만 부모 포태의 이치만 알고 천지포태의 이치와 기운을 알지 못하느니라. 한울과 땅이 덮고 실었으니 덕이 아니고 무엇이며, 해와 달이 비치었으니 은혜가 아니고 무엇이며, 만물이 화해 뉘으니 천지 이기의 조화가 아니고 무엇인가”(天地卽父母 父母卽天地 天地父母一體也 父母之胞胎 卽天地之胞胎 今人但知父母胞胎之理 不知天地之胞胎之理氣也. 天地蓋載 非德而何也 日月照臨 非恩而何也 萬物化生 非天地理氣造化而何也.) 이는 천지·음양·귀신의 이치와 남녀·부모의 이치가 같음을 설한 것이다. 그러나 해월의 혁명성과 민중성 그리고 천재성은 이러한 논리 중 어렸을 적 부모가 아이를 입히고 먹이는 일과 천지가 만물을 먹고 입히는 일의 이치가 같으며, 곧 부모의 포태와 천지의 포태 곧 포덕이 같음을 밝히는 부분에 있다. “사람은 오행의 빼어난 기운이요 곡식은 오행의 으뜸가는 기운이니, 젖이란 것은 사람의 몸에서 나는 곡식이요, 곡식이란 것은 천지의 젖이니라. 부모의 포태가 곧 천지의 포태니, 사람이 어렸을 때에 그 어머니 젖을 빠는 것은 곧 천지의 젖이요, 자라서 오곡을 먹는 것은 또한 천지의 젖이니라. 어려서 먹는 것이 어머님의 젖이 아니고 무엇이며, 자라서 먹는 것이 천지의 곡식이 아니고 무엇인가. 젖과 곡식은 다 이것이 천지의 녹이니라. 사람이 천지의 녹인줄을 알면 반드시 식고(食告)하는 이치를 알 것이요, 어머님의 젖으로 자란 줄을 알면 반드시 효도로 봉양할 마음이 생길 것이니라. 식

고는 반포의 이치요 은덕을 갚는 도리이니, 음식을 대하면 반드시 천지에 고하여 그 은덕을 잊지 않는 것이 근본이 되느니라”(人是五行之秀氣也 穀是五行之元氣也 乳也者 人身之穀也 穀也者天地之乳也. 父母之胞胎 卽天地之胞胎 人之幼孩時 吮其母乳 卽天地之乳也 長而食五穀 亦是天地之乳也 幼而哺者非母之乳而何也 長而食者非天地之穀而何也 乳與穀者是天地之祿也. 人知天地之祿則 必知食告之理也 知母之乳而長之則 必生孝養之心也 食告反哺之理也 報恩之道也 對食必告于天地 不忘其恩爲本也). 따라서, “어찌 홀로 사람만이 입고 사람만이 먹겠는가. 해도 역시 입고 달도 역시 먹고 먹느니라. 사람은 한울을 떠날 수 없고 한울은 사람을 떠날 수 없나니, 그러므로 사람의 한 호흡, 한 동정, 한 의식도 이는 서로 화하는 기틀이니라. 한울은 사람에 의지하고 사람은 먹는데 의지하나니, 만사를 안다는 것은 밥 한 그릇을 먹는 이치를 아는데 있느니라. 사람은 밥에 의지하여 그 생성을 돕고 한울은 사람에 의지하여 그 조화를 나타내는 것이니라. 사람의 호흡과 동정과 굴신과 의식은 다 한울님 조화의 힘이니, 한울님과 사람이 서로 화는 기틀은 잠깐이라도 떨어지지 못할 것이니라”(何獨人衣人食乎 日亦衣衣月亦食食. 人不離天天不離人故 人之一呼吸一動靜一衣食 是相與之機也. 天依人 人依食 萬事知 食一碗. 人依食而資其生成 天依人而現其造化 人之呼吸動靜屈伸衣食 皆天主造化之力 天人相與之機 須臾不可離也).

결국 해월은 천지·음양·귀신의 일양성을 근거로 천지의 포덕과 부모의 포태의 원리가 같으며, 따라서 천지만물을 잘 먹이고 입히는 원리와 부모가 자식을 먹여 살리고 입히는 원리가 같으며, 인간뿐 아니라 달과 해와 별 그리고 산천초목마저도 모두 한울님을 품은 一氣들이며, 이러한 天地人 三才 사상은 각자의 개별적 존재 및 특히 인간들에게 내재해 있는 한울님의 존재로 구체화되며, 이는 곧 만물과 사람을 먹이는 천지와 부모의 작용으로 귀착되고, 그리하여 해월은 東學 呪文의 ‘萬事知’를 “한울은 사람에 의지하고 사람은 먹는데 의지하나니, 만사를 안다는 것은 밥 한

그릇을 먹는 이치를 아는데 있느니라.”(天依人 人依食 萬事知 食一碗)고 갈파하고 있는 것이다.⁴¹⁾

“19-5. 又曰 「奉祀之時 幾代先祖奉祀乎」 金演國答曰 「普通 四代祖奉祀而以上則 每年春秋時享而已」. 19-6. 又曰 「時享 爲幾代祖乎」 答曰 「不過二十代內外而 以上則不知也」. 19-7. 神師曰 「邇及於二十代或三十代則必有始祖矣 始祖之靈 不奉乎 人皆有父母矣 自父母而邇及於始祖則 始祖孰能產耶 自古以來 天生萬民云 始祖之父母 是天主也 是故 侍天奉天卽奉始祖也 父母奉祀之時 致以極誠而可當也 時間午正以施爲可也」.

19-5. 또 말씀하시기를 「제사 지낼 때에 몇 대조까지 제사를 받드느냐」 김연국이 대답하기를 「보통 사대조까지 제사를 받들고 그 이상은 매년 봄과 가을에 시향을 베풀 따름입니다」. 19-6. 또 말씀하시기를 「시향은 몇 대조까지 하느냐」 대답하시기를 「이십대 안팎을 지나지 아니 하오며 그 이상은 알 수 없습니다」. 19-7. 신사 말씀하시기를 「이십대나 삼십대를 거슬러 올라가면 반드시 첫 조상이 있으리니 첫 조상의 영은 받들지 않느냐. 사람은 다 부모가 있으리니 부모로부터 처음 할아버지에게 거슬러 올라가면 첫 할아버지는 누가 능히 낳았겠느냐. 예로부터 한울이 만백성을 낳았다 말하나니, 첫 할아버지의 부모는 한울님이시니라. 그러므로 한울을 모시고 한울을 받드는 것은 곧 첫 할아버지를 받드는 것이니 부모의 제사를 지낼 때에 지극한 정성을 다하는 것이 마땅하며, 시간은 정오에 베푸는 것이 옳으니라.」 ”

해월은 이곳에서도 역시 천지와 만물 그리고 인간의 근원이 같음을 말하고 있으며, 모든 인간의 기원은 그 근원으로 거슬러 올라가면 무차별적인 통섭자로서의 한울님으로 이르게 됨을 말하고 있다.

41) 김지하의 『밥』(술, 1995)은 해월과 동학의 사상을 일관된 민중적, 정치사상적 관점 아래 현대적으로 새롭게 해석한 걸작이라 할 수 있다.

“19-8. 任奎鎬問曰 「向我設位之理 是何故也」 神師曰 「我之父母 自始祖以至於幾萬代 繼承血氣而至我也 又父母之心靈 自天主幾萬代繼承而至我也 父母之死後血氣 存遺於我也 心靈與精神 存遺於我也 故奉祀設位爲其子孫而本位也 平時食事樣 設位以後 致極誠心告 父母生存時教訓 遺業之情 思而誓之可也」.

임규호 문기를 「나를 향하여 위를 베푸는 이치는 어떤 연고입니까」 신사 대답하시기를 「나의 부모는 첫 조상으로부터 몇 만대에 이르도록 혈기를 계승하여 나에게 이른 것이요, 또 부모의 심령은 한울님으로부터 몇 만대를 이어 나에게 이른 것이니 부모가 죽은 뒤에도 혈기는 나에게 남아있는 것이요, 심령과 정신도 나에게 남아있는 것이니라. 그러므로 제사를 받들고 위를 베푸는 것은 그 자손을 위하는 것이 본위이니, 평상시에 식사를 하듯이 위를 베푼 뒤에 지극한 정성을 다하여 심고하고, 부모가 살아계실 때의 교훈과 남기신 사업의 뜻을 생각하면서 맹세하는 것이 옳으니라.」⁴²⁾

해월은 이처럼 기존의 향벽설위에서 보이는 것과 같은, 자신의 밖에 객체로서 존재하는 귀신 위주, 혹은 자신과 신성을 연결해주는 중재자 위주, 한울과 인간이 그 근원이 같다고는 하나 어디까지나 주체가 한울에 있는 이념화된 한울 위주의 해석 및 그에 연관된 모든 미신적·종교적·정치적

42) 다음의 해월 설법도 참조하라. “古來로 享祀할 때에 壁을 向하여 位을 設케 함은 眞理에 어그러진 일이니라 이제 못노니 父母의 死後精靈이 어데로 갔으며 先師의 精靈 어데 있다 믿음이 理에 合할 것이나 생각건대 父母의 精靈은 子孫에게 依하여 왔으며 先師의 精靈은 弟子에게 降臨되었을 것이라 믿음이 가장 理에 合當하도다 그러면 내 父母를 爲하나 先師를 爲하하여 享祀할 때에 其位를 받드시 自我를 向하여 設함이 可치 아니하나”(夜雷 李敦化 編述, 『天道敎創建史』, 77쪽에서 재인용). 『天道敎創建史』에 따르면, 이 기록에서 眞理, 自我 같은 용어가 등장하는 것이 특기할 만하나, 이것이 해월 자신의 용어였는지, 기록자(강수?) 혹은 편집자(이돈화)의 용어인지는 불확실하다. 나는 다음의 논문에서 동학의 언어가 수운·해월의 그것으로부터 어떻게 아마도 의암 이후(?) 오늘날의 19세기 일본어 번역이 포함된 현대어로 변화해갔는지를 추적했다. 허경, 「푸코의 계보학으로 본 동학 용어의 ‘근대적’ 변천: 의암 손병희」, 『동학학보』, 제 15호, 동학학회, 2008, 77-106쪽.

제도 위주의 관념을 타파하고,⁴³⁾ 무엇보다도 결정적으로 그러한 존귀한 우주와 만물의 중심으로서의 인간이 바로 이 보잘 것 없고 하찮은 지금-여기의 나라는 관점, 그리고 바로 네가 나와 같다는 보편적이며 평등주의적인 곧 민주주의적 관점⁴⁴⁾을 도입함으로써 향아설위 설법에 궁극적 의의를 부여한다.⁴⁵⁾

해월은 향아설위를 설법한 지 정확히 1년이 되는 1898년 4월 5일 강원도 원주 호저면 고산리 송골에서 동학의 수괴로서 체포되어 잔혹한 고문 끝에 1898년 6월 2일 현 단성사 자리 육군법원에서 교수형을 당하고 만다.

43) “모든 초자연적 힘을 전제로 하는 종교는 미신일 뿐이며, 그 미신은 결국 인간을 지배하고 인간을 분열시킨다.” 김용옥, 『도올심득 東經大全 I』, 통나무, 2004, 132쪽.

44) 이러한 해월의 만민평등 사상은 적서차별, 반상차별의 타파는 물론 당시 기존의 인권 개념에 포함되지 않았던 어린이, 여성의 천부적 권리를 포괄하는 새로운 관점을 낳게 된다. 이러한 사상을 어린이에게 접목시킨 것이 의암의 사위이기도 했던 소파 방정환의 어린이 운동이다. 방정환 자신이 ‘어린이’라는 우리말을 만든 장본인이다. 다음을 참조. 김용옥, 「도올 어린이 교육신헌 해제」, 『도올의 淸溪川 이야기』, 서울, 유교적 풍류의 미래도시, 통나무, 2003. 지금도 종로 수운회관 앞에는 ‘세계 어린이 운동의 발상지’라는 표석이 세워져 있다. 우리는 이와 동일한 논리에 의해 동학의 만물·만민평등론에 입각한 여성주의, 반인종차별, 반제국주의 논리의 성립, 더 나아가 피터 싱어적인 의미에서의 동물해방과 하이데거적인 의미에서의 사물과 세계를 대하는 논리, 새로운 생태윤리의 설립 가능성에 대해서도 생각해볼 수 있을 것이다.

45) 한편 동학연구자인 황선회는 향아설위에 대해 “제사를 지낼 때 위위를 벽쪽으로 設位케 하는 향벽설위는 천주와 인간을 매개하는 중재자로서 귀신을 인정한 것으로 천주인의 진리에 위배되는 것이라 하였다. 그리하여 그[해월]는 다음의 설법에서 볼 수 있듯이 제사상을 인간 자신을 향하여 설위케 함으로써 귀신을 천인합일 이외의 초월적 존재로 인정치 않았다”고 보면서, “귀신의 존재를 천주와 인간 이외의 신비적 존재로 파악하는 행위인 향벽설위는 천명에 의하여 백성을 다스린다고 하는 봉건 지배층에 당위성을 부여하는 것과 같은 원리로서 민중의 피지배자적 위치를 당연시하는 것으로 볼 수 있다. 그러나 그가 주장한 향아설위는 천주와 인간의 시청언용 視聽言用, 굴신동정屈伸動靜 자체를 귀신으로 규정하여 중재자의 존재를 인정치 않은 것으로서 일반 사대부들의 신분적 특권을 거부한 것으로 볼 수 있다.”고 말하고 있다(황선회, 『동학·천도교 역사의 재조명』, 모시는사람들, 2009, 59-60쪽). 이는 근본적으로 향아설위를 정치사상적으로 해석함으로써 최시형을 ‘사회사상가’로서, 동학을 ‘근대 사회 실천사상’으로 바라보는 것이다(같은 책, 25쪽). 한편, 이와 같은 관점은 보편화된 것으로 가령 다음의 논문에서도 유사한 관점을 찾아볼 수 있다. 김정호, 「해월 최시형 사상에 나타난 정치사회적 실천론의 인식론적 토대와 의의」, 『동학학보』, 제15호, 동학학회, 2008. 이러한 해월 사상의 근(현)대적 변용이 의암의 ‘교정쌍전’론이다. 오문환, 「천도교의 이상정치론. 교정쌍전(敎政雙全)을 중심으로」, 『동학학보』, 제16호, 동학학회, 2008. 한편 동학의 정치관을 유교와 연관한 동아시아 사상사, 특히 ‘근대성’의 맥락에서 고찰한 좋은 논문으로는 다음을 보라. 이길용, 「근대 동아시아 종교와 정치의 상관관계. 수운의 시천주운동을 중심으로」, 『동학학보』, 제16호, 동학학회, 2008.

6. 나가면서 - 향아설위와 자기에의 배려

학문의 절정기에 올랐던 미셸 푸코는 안타깝게도 1984년 6월 58세의 나이로 에이즈로 사망하고 만다. 따라서 『성의 역사』는 이 3권을 끝으로 더 이상 발간되지 않았고, 푸코의 구상은 그가 죽기 직전 행했던 몇몇 인터뷰의 형태로만 남아있다. 아래에서는 이 대답들 중 자기의 테크놀로지 및 자기의 배려에 연관되어 흥미할 만한 주요한 부분들을 간략히 살펴본다.

우선 자기의 테크놀로지와 연관하여 중요한 대답은 1983년 4월 미국 버클리 대학에서 행해진 「윤리의 계보학에 대하여. 진행 중인 작업에 대한 개관」이다.⁴⁶⁾ 푸코는 무엇보다도 고대 그리스 혹은 로마의 탐구가 오늘 우리, 즉 현대 유럽의 현실을 만든 문화적 요소들 중에 하나이기 때문에 이를 탐구했을 뿐, 우리가 그것으로부터 하나의 해답을 찾거나 모범을 찾으려 해서는 안 된다고 적시한다.⁴⁷⁾ 이에 따르면, 마찬가지로 해월의 향아설위를 바라보는 우리의 태도 역시 해월의 인식론 혹은 천지관을 자명하거나 옳은 것, 우리가 무조건 따라야 할 것으로 바라보고, 그것에서 이미 확정되거나 고정된 어떤 '정답'을 찾으려 하는 기계적인 태도는 지양되어야 한다. 해월의 향아설위와 관련되어 오늘 우리에게 요청되는 태도는 차라리 그때-그곳의 해월보다는, 오늘-여기의 나 자신이 향아설위의 주체임을 분명히 함으로써, 해월 향아설위 사상에 입각한 향아설위 사상의 오늘-여기에서의 '향아설위화'를 꾀하는 일일 것이다. 이는 물론 수운의 사상을 해월이 그 근간을 놓치지 않으면서도 더욱 심화시킨 것처럼, 해월의 생각 전반과 배경에 대한 정확한 이해가 선행되어야 한다. 또한 푸코는

46) 'A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours'(1983/1984), in DEQ II, pp. 1428-1450.

47) *Ibid.*, 1430-1431.

오늘날 예술이 오직 직업적인 예술가들에 의해서만 수행될 수 있는 일종의 특권화된 영역으로 변화되었다면서, 왜 오늘 우리의 삶 자체, 일상 자체를 예술 작품의 대상으로 삼을 수 없는가를 묻는다.⁴⁸⁾ 이러한 관점은 실로 “모든 것이 한울님이며, 나야말로 한울님이고, 나의 일상이 한울님이 일하시는 것”이라는 동학의 교리와 일치하는 부분으로 여겨진다. 오늘날 대부분의 종교와 철학이 일상과 성스러움을 둘로 나누어, 성스럽고 고상한 그 무엇을 소외된 형태로 외재화시킨 후 그것을 성스러움, 종교, 철학, 예술, 학문의 영역으로 성역화시킨 후, 그것을 오직 종교가, 철학자, 예술가, 학자 등 전문가만의 특권화된 영역으로 바라보는 관점을 파괴하는데 있어 해월의 향아설위 설법만큼 강력한 사상, 속(俗) 그 자체를 성(聖)으로서 바라보는(*secular as sacred*) 사상은 없다는 것이 나의 논지이다. 나의 일상이 성스러움의 영역이다. 이 대답에서 그리고 푸코의 생애를 일관하여 드러나는 그의 가장 강력한 논지들 중 하나는 고대 그리스 및 로마의 문헌들을 추적하고 그 역사적 성립 및 변천의 과정을 밝힘으로써 오늘 우리, 즉 푸코의 입장에서 보면 당시 유럽 현대의 모습이 어떤 인간의 당위적이고도 필연적인 보편적인 자연 상태가 아닌 역사적으로 구성된 상태이며, 오늘의 우리 현실은 무한히 가능한 현실의 모습들 중 그것이 실현된 단 하나의 가능성에 불과하며, 따라서 우리는 오늘과 다른 삶을 살 수도 있을 것이라는 점을 상기한다면, 우리가 오늘 해월의 향아설위를 다시금 읽고 또 새롭게 해석함으로써 우리가 목표하는 바는 해월의 향아설위라는 과거에로 돌아가는 것이 아니라, 오늘 우리의 향아설위를 위한 철학적·종교적·인식론적 기반으로서의 향아설위 설을 새롭게 이해하는 작업의 기초를 닦는 일이다. 푸코는 자기의 테크놀로지 개념의 기반이 되는 가장 기초적 방법론으로서의 계보학을 ‘현재의 관심 및 상황으로부터 출발하여 과거의 사실을 포함한 오늘의 제반 현상을 분석하려는 시도’라고 말한 바 있다.⁴⁹⁾

48) *Ibid.*, 1436.

49) 'Le souci de la vérité'(1984), in DEQ II, 1493. 이러한 작업은 우선 기존의 동학교단 및 동학연구에서 향아설위가 어떻게 이해되어 왔는가에 대한 수용사내지는 개념사의 작업을 일차적으

다음으로 자기의 테크놀로지와 관련된 중요한 대답으로는 1984년 죽기 직전 행해진 「도덕의 회귀」가 있다. 이 대답에서도 역시 푸코는 고대 그리스 및 로마에 대한 연구가 고대로부터 어떤 모범과 전범을 찾으려는 하나의 회귀, 더욱이 푸코가 그가 그동안 동안시 했던 도덕으로의 회귀가 아니냐는 질문에 자신이 연구하는 고대 그리스와 로마는 오늘의 우리를 만든 요소들 중 하나인 만큼 오늘의 우리, 나를 이해하기 위해 필요불가결한 작업이며, 이렇게 고대 그리스 및 로마를 연구의 대상으로 삼는다는 것이 그것을 이상화하거나 숭배하는 태도와는 무관하며, 자신 개인적으로는 고대 그리스문화가 어떤 의미에서도 모범이 되거나 감탄할 만한 것이 아니며, 결론적으로 ‘그렇게 대단한 것도 아니고’(pas très fameux), 자신에게는 모든 고대 문화가 하나의 심오한 오류(une "profonde erreur")로 보인다고 말하고 있다. 한편 푸코는 자신이 발간하고 있는 『성의 역사』 시리즈를 예로 들면서 자신은 이러한 탐구를 통해 다음과 같은 질문을 스스로에게 하게 되었다고 말한다. “왜 우리는 섹슈얼리티로부터 하나의 도덕적인 경험을 이끌어 내었는가?” 이를 해월의 향아설위에 대입시킨다면 우리는 다음의 질문을 얻게 될 것이다. “왜 우리는 향아설위로부터 하나의 도덕적인 경험을 이끌어내게 되었나?” 이러한 질문은 향아설위 설법의 본래 의도와는 정반대로 그 설법이 이제껏 우리에게 오늘 우리의 상대적 상황과 역사성을 무시한 일종의 도덕적 진리로서 부과됨으로써 정작 해방 혹은 개혁의 주체가 되어야 할 우리가 해방과 개혁의 대상으로 화하고 있는 것은 아닌지에 대한 근본적인 반성을 가능케 한다. 도덕의 인식론적 근거에 대한 이해와 반성 없는 도덕적 판단이란 실상 도덕이라는 하나의 관점으로 이 세상의 모든 다양한 관점들을 포섭해버리겠다는 보수적이며 위험한 하나의 세계관으로서의 도덕주의적 독재 혹은 폭력에 불과하다. 그리고 해월 향아설위 설법의 진정한 의미란 바로 이렇게 끊임없이 고정되고 정형화되려는 형식주의와 도덕주의의 명령을 물리치고, 오늘

로 포괄해야 할 것이다.

지금의 이 세계에서 스스로 개혁을 이루려는 주체적인 태도를 갖는 것이다.

푸코는 이렇게 ‘일정한 실천에 의해 스스로를 하나의 주체로 만들어가는 과정’을 주체화(subjectivation)라고 불렀으며, 자기의 테크놀로지는 이러한 주체화 과정의 다양한 기법들을 통칭하는 용어였다. 그리고 푸코는 주체의 주체화 과정, 대상의 대상화 과정, 그리고 인식이 인식으로서 성립되어 가는 인식(론)화 과정을 모두 함께 묶어 문제화(problématisation) 과정이라 부른다. 문제화 과정이란 쉽게 말해, 문제가 아닌 것을 문제로 만드는 과정이며, 지금 우리에게 당연하고 자연스러운 것으로 제시되는 것들의 역사적 형성과정(historical formation)을 밝힘으로써, 그것들이 자연적인 것도 당연한 것도 유일한 정상적인 것도 아님을 밝힘으로써, 그것을 수행하는 주체 곧 자기 자신의 변형(transformation de soi)을 목표로 하는 활동이다. 문제화 이전에는 모든 것이 당연하고 정상적이며 자연적이다. 그러나 이러한 당연하고 정상적인 것, 자연적인 것의 이유와 근원, 역사적 형성과정을 묻는 활동인 문제화 이후에는 모든 것이 의심스러우며 ‘문제적’이다. 간단히 말해 문제화 과정이란 주어진 것의 역사적 근거와 이유를 묻는 철학활동이다. 그리고 사실상 이러한 철학 활동이야말로 가장 주요한 주체화의 기법, 자기의 테크놀로지 중 하나이며, 푸코에게 주체화 혹은 문제화 작업 곧 철학활동은 자기에의 배려와 만나게 된다. 왜냐하면 푸코의 입론에 따르면, 자기 인식과 자기 배려는 둘이 아니며 균형을 이루어야 하기 때문이다. 푸코는 철학을 이러한 자기와 타인을 통치하는 기술로서 이해하는데, 자기와 타인의 지배가 만나는 지점을 통치성(gouvernementalité)이라 부른다. 그리고 자기 지배의 합리성과 타인 지배의 합리성은 동일한 것이기 때문에, 자신을 지배하는 자가 타인을 지배하는 자이다. 소크라테스의 예가 잘 보여주고 있듯이, 타인 인식과 타인 지배의 근본은 자기 지배와 자기 인식, 그리고 자기에의 배려에 있다. 그리고 푸코에 따르면, 그 이유는 바로 자기와 자기의 관계가 자기와 타인

의 관계보다 존재론적으로 우선하기 때문이다. 푸코는 자신이 죽기 직전인 1984년 1월에 행한 대담 「자유의 실천으로서의 자기에의 배려의 윤리」에서 자신의 윤리학을 단 한 마디로 이렇게 정리한다.

“타인들에 대한 배려를 자기에 대한 배려보다 우선시해서는 안 됩니다. 자기 자신과의 관계가 존재론적으로 우선하는 한, 자기에의 배려는 윤리적으로도 우선합니다”(Il n’y a pas à faire passer le souci des autres avant le souci de soi ; le souci de soi est éthiquement premier, dans la mesure où le rapport à soi est ontologiquement premier).⁵⁰⁾

그리고 20세기 말에 발해진 푸코의 이러한 윤리적 언명은 19세기 말에 발해진 해월의 향아설위와 완벽히 동일한 인식론적 기초를 가지고 있다. 푸코는 이러한 자기 지배의 합리성, 즉 통치성 및 자기 배려의 개념을 통하여, 가까이는 근현대 서구 (신)자유주의에 맞서는 새로운 비판적 정치시스템의 구축을 고심하였으며, 궁극적으로 이를 토대로 새로운 비판적 「인권선언」의 정초를 꿈꾸었다.⁵¹⁾ 해월의 향아설위는 새로운 「인권선언」의 인식론적 기초로 자리매김 되기에 부족함이 없는 우리의 독창적 이면서도 인류 보편적인 세계관·인간관이다. 오늘 우리가 해월의 향아설위를 바탕으로 어떤 인간, 어떤 시스템, 어떤 세계관을 만들어 갈 것인가

50) 'L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté'(1984), DEQ II, 1534.

51) 물론 우리는 해월의 이러한 설법이 치열한 자기부정의 정신 위에 이루어진 것임을 잊어서는 안 된다. “東學의 위대성은 바로 이러한 목시론적 시대에 태어나 그 목시론을 끝까지 철저히 부정하는 방향에서 개혁의 준비를 쌓아올렸다는데 있다. 이것이 비록 외면적으로는 정치혁명역량의 좌절로 역사에 기록되었을지언정, 그들이 추구한 인간관과 세계관은 우리민족의 근대적 자아상(Modern Man)의 확립이라는 매우 중요한 테제를 실현하였던 것이다. 목시론적 갈망을 向壁(벽 건너 저편)으로 도피시키는 것이 아니라 向我(나에게) 환원시키고 심화시키는 철저한 자기부정의 삶의 역정을 실현한 거인이 바로 해월 최시형이라는 인물이었던 것이다”(김용옥, 「새야 새야 向我에 숨은 뜻은」, 『도올세설』, 통나무, 1990, 231-232쪽). 한편 김용옥은 다음의 책 전반에 걸쳐서 ‘동학의 근대성’ 혹은 ‘근대성 개념 일반에 대한 비판적 논의’를 수행한다. 김용옥, 『도올심득 東經大全 I』, 통나무, 2004. 특히 ‘I. 조선사상사대관’을 보라.

는 오직 오늘 우리, 나에게 달려있다. 그리고 오늘 내가 세계와 너를 어떻게 바라보는가는 오직 내가 오늘 나를 어떻게 바라보는가에 달려 있다.
向我設位.

참고문헌

1. 동학 관련

- 김용옥, 『天命·開闢』, 통나무, 1994.
- 김용옥, 「도올 어린이 교육신헌 해제」, 『도올의 淸溪川 이야기. 서울, 유교적 풍류의 미래도시』, 통나무, 2003.
- 김용옥, 「새야 새야 向我에 숨은 뜻은」, 『도올세설』, 통나무, 1990.
- 김용옥, 『도올심득 東經大全 I』, 통나무, 2004.
- 라명재 주해, 『천도교 경전 공부하기. 동경대전 용담유사 해월신사법설 의암성사법설』, 모시는 사람들, 2010.
- 류병덕 편저, 『東學·天道教(改正新版)』, 원광대학교 종교문제연구소 편 한국 종교연구 6, 시인사, 1976/1987.
- 夜雷 李敦化 編述, 『天道教創建史』, 天道教 中央宗理院藏版, 景仁文化社, 昭和八年(1933)/1969.
- 夜雷 李敦化 著, 『新人哲學·東學之人生觀』, 韓國思想研究會, 日新社刊, 1963.
- 龍潭淵源 編, 『東學·天道教 略史』, 보성사, 1990.
- 윤석산 역주, 『초기동학의 역사 道源記書』, 도서출판 신서원, 2002.
- 이세권 편저, 『東學經典. 東經大全·용담유사』, 정민사, 1986.
- 이이화, 『韓國近代人物의 解明』, 학민사, 1985.
- 천도교중앙총부 교서편찬위원회, 『천도교약사』, 천도교중앙총부출판부, 2006.
- 최동희·김용천, 『天道教』, 한국종교대계 VII, 원광대학교 출판국, 197

6.

- 최동희·이경원, 『새로 쓰는 동학-사상과 경전-』, 집문당, 2003.
- 표영삼, 『동학 1. 수운의 삶과 생각』, 통나무, 2004.
- 표영삼, 『동학 2. 해월의 고난과 역정』, 통나무, 2005.
- 황선희, 『동학·천도교 역사의 재조명』, 모시는사람들, 2009.

2. 미셸 푸코 관련 (약어 알파벳 순)

- DE : *Dits et écrits 1954-1988*, Collection 'Bibliothèque des sciences humaines', Gallimard, 4 vol., 1994.

- DEQ : *Dits et écrits 1954-1988*, Collection 'Quarto', Gallimard, 2 vol., 2001.

- HF : *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961, puis Gallimard, 1972 ; 『광기의 역사』 (영어 축약본의 중역), 김부용 옮김, 인간사랑, 1991 ; 『광기의 역사』, 이규현 옮김, 오생근 감수, 나남출판, 2003.

- HS : *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, 'Hautes Etudes', Gallimard/Seuil, 2001; 미셸 푸코, 『주체의 해석학. 1981-1982, 콜레주 드 프랑스에서의 강의』, 심세광 옮김, 동문선, 2007.

- MC : *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966 ; 『말과 사물』, 이광래 옮김, 민음사, 1986.

- SP : *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975 ; 『감시와 처벌 : 감옥의 탄생』, 오생근 옮김, 나남출판, 2003.

- SS : *Le souci de soi* (Histoire de la sexualité III), Gallimard, 1984. ; 『성의 역사 3 : 자기에의 배려』, 문경자/신은영 옮김, 나남출판, 2004.

동학과 서학의 만남: 동학과 근·현대서양사상의 비교론적 고찰

- TS : *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, ed. Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton, The University of Massachusetts Press, 1988; 미셸 푸코, 『자기의 테크놀로지』, 이희원 옮김, 동문선, 1997.

- UP : *L'usage des plaisirs* (Histoire de la sexualité II), Gallimard, 1984 ; 『성의 역사 2 : 쾌락의 활용』, 이영목 옮김, 나남출판, 2004.

- VS : *La volonté de savoir* (Histoire de la sexualité I), Gallimard, 1976 ; 『성의 역사 1 : 앎의 의지』, 이규현 옮김, 나남출판, 2004.

- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Les Editions de Minuit, 1986 ; 질 들뢰즈, 『푸코』, 허경 옮김, 동문선, 2003.

- Rajchman, John, *Truth and Eros. Foucault, Lacan, and the Question of Ethics*, Routledge, 1991.

- Revel, Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, ellipses, 2002.

3. 기타

- 허경, 「푸코의 계보학으로 본 동학 용어의 ‘근대적’ 변천: 의암 손병희」, 『동학학보』, 제15호, 동학학회, 2008.

- 허경, 「푸코의 에피스테메 개념」, 『에피스테메』, 제1호, 고려대학교 응용문화연구소, 2007.

- 김용옥, 『東洋學 어떻게 할 것인가』, 통나무, 1986/1989.- Nietzsche, Friedrich, *Werke in Drei Bänden*, Carl Hanser Verlag, München, 1966.

- 프리드리히 니체, 『선악의 저편·도덕의 계보』, 김정현 옮김, 니체전집 14, 책세상, 2002.

◇ 제2주제 토론

미셸 푸코의 '자기의 테크놀로지'와
해월 최시형의 '향아설위'를 읽고

김용휘 (고려대학교)

허경 교수님(이하 발표자)의 이 글은 미셸 푸코의 말기 사상인 자기의 테크놀로지 개념을 방법론적 토대로 해월 최시형의 향아설위 사상과 비교함으로써, 그것의 푸코의 '자기에의 배려'와 어떤 유사성 및 상이성이 있는지를 비판적으로 검토한 논문이다.

발표자는 먼저 푸코의 '자기의 테크놀로지' 개념에 대해서 소개를 하면서, 푸코는 스스로의 탐구를 '서구적 합리성의 한계'를 밝히려는 작업으로 규정하고 말년에 주체의 해석학을 전개하였다고 한다. 푸코는 원래 그리스 사상 내에 '자기배려'와 '자기인식'이라는 두가지 상호적인 원리가 있었는데, 데카르트 이후 '자기인식'이 절대적 우위를 차지하게 되면서 '자기배려'는 배제되어 왔음을 계보학적 탐구를 통해 밝히고, 자기의 테크놀로지로서의 '자기배려'의 복권을 통해 인간 실존의 미학을 새로이 정립하고자 하였다고 논하고 있다. 그리고 이는 주체의 해석학을 탐구함으로써 새로운 인간 실존 양식의 가능성을 시험해보려 한 것이라고 한다.

푸코의 '자기의 테크놀로지'는 "인간이 자신의 행동 규칙들을 스스로 정하고 자신의 고유한 존재 내에서 자신을 변화시키고 변모시키며 자신의 생을 작품으로 만들려고 하는 숙고된 자발적인 실천"으로서 정의된다. 푸

코는 여기서 자기와 자기의 관계를 윤리의 축이라고 규정하면서, 한 개인이 어떻게 스스로를 도덕과 윤리의 주체로서 구성하는가의 여러 테크닉 곧 자기의 테크놀로지를 탐구하는데, 푸코가 최종적으로 도달하는 귀착점은 자유의 실천으로서의 윤리, 혹은 ‘자기의 배려’라고 한다.

발표자는 푸코의 ‘자기의 테크놀로지’ 개념을 통해 해월의 향아설위를 그런 자기 형성적 실천으로, 또 그의 텍스트를 하나의 규제적 텍스트의 관점에서 바라보고 그 의미를 시론적으로 탐구하고자 하였다. 논평자는 이런 시도가 매우 의미 있다는 점을 인정하면서 보다 완성된 논문을 위해 몇 가지 문제점을 지적하고자 한다.

1. 발표자의 야심찬 시도에도 불구하고 정작 본론이 되어야 할 ‘향아설위’의 분석과 해석이 미비하다. ‘향아설위’의 개념을 통해 발표자가 애초에 시도하려고 했듯이 동학에서, 서양의 근대적 주체와 다른 ‘자기 형성적 실천’의 가능성을 좀더 드러내고 의미를 찾아야 하는데, 그런 분석이 부족하고, 단순히 향아설위를 “주자학의 왕정적 사회관, 인간관의 혁명, 근대적 평등이상을 구현한 것”으로 파악하는 데 그치고 있다. 또한 “기존의 귀신위주, 한울 위주의 해석, 그와 연관된 미신적 종교적, 정치적 제도 위주의 관념을 타파하고 우주와 만물의 중심으로서의 인간이 바로 이 보잘 것 없고 하찮은 지금-여기의 나라는 관점, 그리고 바로 네가 나와 같다는 보편적이며 평등주의적인 곧 민주주의적 관점을 도입하였다”는 의의를 부여하는 데 그치고 있다. 또 향아설위를 이처럼 근대적 평등주의로 보는 것은 푸코가 오히려 넘어서고자 했던 근대로 다시 회귀시키는 평가가 아닌가 한다. 결국 ‘향아설위’에서 푸코적인 ‘자기의 테크놀로지’의 주체의 윤리학과 비교될만한 논점들을 끄집어내야 하는데, ‘향아설위’가 인본주의 정신을 표명하고 있다는 것 외에는 별다른 해석이 이루어지고 있지 못하고 있는 느낌이다.

2. 그리고 10쪽의 향아설위는 “인내천 사상에 입각한 것으로, 사람이 곧 한울이므로, 나 자신 이외의 존재에 의탁하여 그것에 대하여 제사를 드리지 말고, 그것의 구현체이자 주체인 나 자신을 섬기고 모시라는 혁명적 종교관”으로 표현하고 있는데, 향아설위가 인내천 사상에 입각한 것이라는 말은, ‘인내천’이란 용어와 사상은 1905년 천도교로 개편된 이후이므로 정확한 표현이 아니다. 더군다나 인내천이나 향아설위가 ‘나 자신을 섬기고 모시라’는 의미로 해석하는 것은 인내천 또는 향아설위에 대한 오해이다. 물론 인내천이나 향아설위는 인본주의이긴 하지만, 그것이 곧바로 ‘나 자신을 섬기고 모시라’는 것으로 해석될 수는 없다.

3. 자기의 테크놀로지와 비교로는 차라리 시천주나 수심정기에서 찾는 것도 한 방법일 것이다. 푸코의 자기의 테크놀로지는 결국 주체의 윤리학이며, 그 내용은 ‘자기의 배려’라고 하는 자기 함양, 즉 동양적 수양론, 양생론과 더 밀접한 연관을 가지고 있기 때문이다. 그러므로 시천주의 개념에 내재하고 있는 새로운 동학적 인간관과 수심정기의 수양론의 의미를 통해 근대적 주체형성과 다른, 그러면서도 기존의 성리학이나 여타의 동양 전통적인 것과도 다른 것을 포착해 낸다면 이 논문의 의도를 더 잘 살려낼 수 있을 것으로 생각된다. 향아설위는 그런 시천주가 의례적으로, 제도적으로 어떻게 나타나는가를 보여주는 하나의 사례로서 활용될 수 있을 뿐이지, 그 자체가 새로운 인간관이나 수양론을 내포하고 있는 것은 아니기 때문이다. 그러므로 17쪽의 “왜 우리는 향아설위로부터 하나의 도덕적인 경험을 이끌어내게 되었나?”라는 질문은 성립되지 않는다. 동학적 맥락에서 향아설위는 도덕적인 경험과 관련된 언설이 아니었기 때문이다.

4. 발표자는 푸코의 말을 빌어 “오늘날 투쟁이 정치적 지배에 대한 저항이나 경제적 착취로부터의 해방만이 아니라 정체성의 예측에 항거하는 투쟁임을 명확히 보여준다. 따라서 오늘날 혁명을 말하는 것이 아직도 적

절하다면, 그것은 윤리적 혁명이 가장 장래성 있는 한에서 일 것"이라고 인용하면서 우리 자신을 만들어 내는 주체의 윤리학의 필요성을 언급하고 있다. 이 말에 동의하면서도 한국적 현실에서 한 가지 더 생각해 볼 문제는, 우리의 정체성 예측의 기제는 개인적 차원의 것이라기보다는 여전히 사회적인 것이 더 강한 것이 아닌가 하는 점이다. 특히 푸코 스스로도 많이 언급하고 있듯이 일상에서 이루어지고 있는 권력이 더 문제다. 점점 거대기업과 매스미디어, 자본에 포획되어 가고 있는 우리의 일상적 삶이 더 문제라고 본다. 그러므로 우리 한국의 현실에서는 '자기의 배려'라고 하는 주체의 윤리학을 고민하되, 그것을 통해 우리의 삶을 결박하고 있는 정치적 지배나 경제적 착취, 거대기업의 횡포와 예측에 대한 저항으로 어떻게 연결될 수 있는가를 하나 더 고민하는 일이 아닐까 한다.

◇ 제3주제

키에르케고어와 수운의 인간 이해 비교
- 동학과 서학의 한 만남 -

홍경실 (고려대학교)

1. 들어가면서
2. 키에르케고어의 인간에 대한 이해
3. 수운의 인간에 대한 이해
4. 쇠안과 수운의 인간 이해 비교
5. 나오면서

1. 들어가면서

비교란 두 가지 이상의 비교 대상 간의 다른 점과 같은 점을 꼼꼼하게 드러내는 사고 과정이다. 이런 과정을 통하여 인간의 사고는 그 비판적 기능을 계발해왔다. 서양어로 생각하다, 사고하다의 어원인 라틴어 *pensarer*은 두 대상을 천칭에 올려놓고 그 물리적인 양의 차이를 비교하는 행위를 의미한다. 물론 인문학적인 사유 방식으로서의 비교란 비교 대상들 간의 차이를 천칭 위에 올린 정량적인 것으로서 규정하는 작업일 수는 없을 것이다.

비교 대상들 간의 질적인 차이, 그 유사성과 상이성을 부각시키는 인문학적인 비교 행위는 곧 인문학의 탐구 대상에 대한 이해와 해석을 도모하는 질적인 것이다. 오늘날 차이의 철학에서 발견한 것처럼 자아와 타자가 단지 비교에 의해서만이 그 정체성을 확보할 수 있다고 한다면, 무릇 비교에 의하지 않고 유아독존적으로 자기 스스로의 정체성과 고립된 자아성이나 타자성을 논하는 일은 무의미할 것이다.

본고는 쇠안 키에르케고어(Søren Aabye Kierkegaard : 1813~1855)와 수운 최제우(水雲 崔濟愚 : 1824~1864)의 인간에 대한 이해를 상호 비교해봄으로써 이 둘 간의 상이성과 유사성을 부각시키고자 한다. 그렇게 함으로써 키에르케고어의 인간에 대한 이해와 수운의 인간에 대한 이해가 더욱 더 선명하게 부각될 수 있을 것이며, 이에 더 나아가 우리들 자신에 대한 이해 역시 증진될 수 있으리라고 기대된다.

쇠안과 수운의 인간에 대한 이해를 비교하기 위하여 이 둘이 종교사상가라는 사실에 주목하고자 한다. 종교사상의 핵심은 신이나 절대자에 대한 이해라고 할 수 있으나 쇠안과 수운을 통하여 우리들 자신에 대한 인간학적인 이해를 확장시키고자 하는 본고의 성격상 이 두 사상가의 인간

이해에 논의의 초점을 맞추고자 한다. 먼저 쇠얀의 인간에 대한 이해의 핵심을 원죄아(原罪我)로 규정하고 수운의 그것은 무궁아(無窮我)로 규정하고자 한다.

이어서 원죄아의 근거가 되는 쇠얀의 기독교 이해를 그의 종교에 대한 이해의 핵심인 종교성A와 종교성B를 중심으로 살펴보고자 한다. 이는 쇠얀의 실존주의사상인 세 가지 실존 가운데 마지막 세 번째인 종교적 실존의 단계와 함께 진행될 것이다. 그리고 무궁아의 근거가 되는 수운의 동학 이해를 그의 사상이 담긴 『동경대전』과 『용담유사』에 주목하면서 특히 이돈화(李敦化 : 1884~?)의 무궁아에 대한 해석을 중심으로 살펴보고자 한다.

4장인 ‘쇠얀과 수운의 인간 이해 비교’와 마무리 부분에서는 쇠얀과 수운의 인간에 대한 종교적인 이해를 비교해 보고자 한다. 인간이란 쇠얀의 이해처럼 원죄를 짊어지고 고뇌하면서 괴로워하지만 역설적으로 그리스도의 십자가 보혈로 인하여 죄 사함의 구속(救贖) 가운데 저 세상에서의 영생의 축복을 누리는 존재일까? 아니면 수운의 이해처럼 한울님의 무궁한 전체아의 품 안에서 이 세상에서의 신명을 누리는 무궁한 존재일까? 이런 물음을 제기하면서 본고를 시작하고자 한다.

2. 키에르케고어의 인간에 대한 이해

쇠얀 키에르케고어는 인간이 지닌 최고의 열정을 믿음과 신앙이라고 말한다. “믿음은 인간 속에 있는 최고의 정열이다.”¹⁾ 믿음을 주제로 한

1) Søren Aabye Kierkegaard(임춘갑 역), 『공포와 전율/반복』, 다산글방, 2007, 226쪽(앞으로 이 책은 『공포와 전율』로 줄인다.)

『공포와 전율』에서 쇠얀은 구약성서에 나오는 ‘믿음의 사람’인 아브라함과 이삭의 이야기를 통해 아브라함에게 찬사를 보낸다. 아브라함은 귀하게 얻은 늑등이 이삭을 ‘윤리적인 것의 목적론적인 정지’²⁾를 통하여 하느님에게 바치려했다. 그는 하느님을 믿고 그의 명령에 순종하는 개별자로서 윤리적이고 보편적인 것보다 높은 곳에 있었다. “믿음이란 곧 개별자가 보편적인 것보다도 높은 곳에 있다는 역설이다.”³⁾ 이는 매개를 용납하지 않는 역설이다.⁴⁾ 쇠얀은 믿음이란 곧 역설이어서, 오성적인 인간의 사유가 끝나는 곳 바로 거기서부터 시작한다고 주장한다.⁵⁾

여기서 쇠얀은 역설을 절대적 상이성, 전적으로 다름, 질적인 차이성 등으로 이해되는 절대자에 대한 믿음으로 보고 이를 하나의 한계개념으로 규정하게 된다.⁶⁾ 인간의 사고방식인 오성은 동일성으로 조화되는 표상적 활동이어서 인간의 사고방식과 전혀 다른 것을 알 수 없다. 그리고 바로 여기서 인간과 신과의 절대적이고도 질적인 차이에 근거하는 순수한 그리스도교의 개념인 ‘절대적 역설’이 제기된다.⁷⁾ 절대적인 역설이란 시간 안에 들어온 영원인 예수 그리스도의 수육(incarnation)을 의미한다. 오성이 자신과는 전적으로 다른 역설을 이해하고 만나게 되는 행복한 정열의 순간이 곧 신앙이다.⁸⁾ 이러한 역설은 오성이 그저 받아들이고 수궁해야만 하는 하나의 양보(讓步)가 아니라 바로 우리들 인간의 존재론적이고도 실존적인 범주 가운데 하나이다.⁹⁾

쇠얀의 인간 이해는 실존의 세 가지 단계설을 통하여 정리될 수 있는데 여기서 세 가지의 단계는 고정된 것이어서 반드시 한 단계에서 다른 한 단계로 옮겨가는 것은 아니다. 개인은 한 단계로부터 다른 단계로 넘

2) 『공포와 전율』, 99~104쪽 참고.

3) 위의 책, 101쪽.

4) 위의 책, 123쪽.

5) 위의 책, 99쪽.

6) 표재명, ‘키에르케고어의 역설의 개념’, 『키에르케고어 연구』, 지성의 샘, 1995, 57쪽 참고.

7) 위의 책, 60쪽.

8) 위의 책, 64쪽.

9) 위의 책, 66쪽 참고.

어갈 수도 있고 그렇지 않을 수도 있어서 이에겐 어떤 논리적인 필연성이
나 변증법적인 필연성도 작용하지 않는다. 다만 하나의 단계와 관계를 끊
느냐 마느냐의 실존적인 선택이 문제될 뿐이다.¹⁰⁾ 첫 번째 심미적인 단계
와 두 번째 윤리적인 단계 그리고 마지막 세 번째의 단계인 종교적 단계
가운데 본고의 논의와 직접 관련되는 종교적 단계에 주목하고자 한다.

주지하다시피 덴마크 국교회 하의 서구 기독교적인 시민사회에서 태어
나 부친으로부터 독실한 신앙심을 몸소 배울 수 있었던 키에르케고어의
평생의 문제의식은 인간은 어떻게 해야 그리스도인이 될 수 있는 것일까
이었다. 그는 생애의 마지막 순간까지 자신이 그리스도인이 되어가고 있
었을 따름이라고 말한다.¹¹⁾ “내게 주어진 과제는 그리스도인의 개념을 음
미하는 일이다.”¹²⁾ “그리스도인이 되고 또 그리스도인으로서 끝까지 사는
일이야말로 시련이고 다른 어떤 인간적인 고난과도 비교가 안 될 만큼의
고통과 고뇌를 동반하는 고뇌이다. 그렇다고 해서 그리스도교 내지는 그
리스도가 잔인한 것은 아니다. 천만에, 그리스도 자신은 자비와 사랑이시
고, 그렇다, 자비와 사랑 그 자체이시다.”¹³⁾

당시의 덴마크 기독교를 제도적으로 교리화되고 습관적으로 타성에 젖
은 Sunday religion이라고 비판한 그는, 생애의 마지막 순간까지 ‘그리스
도인으로 되어가는 실존적 과정’에 충실했던 한 사람의 실존주의적인 기
독교 종교사상가였다. 쇠얀은 인간의 심각하고도 비참한 경험과 하느님의
무한한 은혜 그리고 감사하는 마음에서 우러나오는 인간의 노력이 기독교
를 구성하는 세 가지의 요소라고 정의한다.¹⁴⁾

쇠얀은 인간을 질색하게 하는 것이 인간의 나약함이 아니라 인간의 왜
곡된 힘이라고 말한다. 왜냐하면 인간이 인간에게 힘을 주신 하느님을 망

10) Charles Le Blanc(이창실 옮김), 『키에르케고르』, 동문선, 2004, 59~60쪽 참고.

11) Walter Lourie(임춘갑 옮김), 『키르케고르 평전』, 다산글방, 2007, 212쪽 참고.

12) Søren Aabye Kierkegaard(임춘갑 옮김), 『순간/ 현대의 비판』, 다산글방, 2007, 334쪽.

13) Søren Aabye Kierkegaard(임춘갑 옮김), 『그리스도교의 훈련』, 다산글방, 2005, 305쪽.

14) Haward and Edna Hong(ed.), *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*,
Bloomington, 1993(X³ A 734)

각할 때에는 하느님께서 주신 힘 그 자체가 인간을 유혹하여 인간으로 하여금 자기 자신만으로도 스스로 만족하다고 생각하게 만들기 때문이라고 한다. 과학기술의 실제적인 성과와 자유 정의 사회를 실현해나가는 과정 속에서, 당시의 인간은 하느님을 찾으려는 욕구를 상실한 채 자기 자신만으로도 스스로 만족하다고 생각하면서 마치 인간이 하느님이기라도 한 듯한 착각을 한다고 쇠안은 비판한다. “대다수의 인간들의 불행은 결코 그들이 약하다는 사실에 있지 않고 오히려 강하다는 사실에 있다. 즉 하느님의 역사(役事)에 주의를 기울이기에는 정말 너무나도 지나치게 강하다는 사실에 있는 것이다”.¹⁵⁾

인간이 전지전능한 하느님과 질¹⁶⁾적으로 다른 연약한 존재라는 쇠안의 인간이해는 기독교의 인간이해인 원죄아와 동일하다. 쇠안은 인간이 강한 존재가 아니라 불안과 절망에 빠져 있는 나약한 존재여서 그리스도에 대한 신실한 믿음으로써만이 구원받을 수 있다고 역설한다. “그러므로 한 사람으로 말미암아 죄가 세상에 들어오고 죄로 말미암아 사망이 들어왔나니 이와 같이 모든 사람이 죄를 지었으므로 사망이 모든 사람에게 이르렀느니라.”¹⁷⁾ “내가 죄악 중에서 출생하였음이여 어머니가 죄 중에서 나를 잉태하였나이다.”¹⁸⁾ 쇠안은 최초의 죄인 아담의 죄와 후대의 모든 개인들의 죄 사이에는 아무런 질적 차이가 없다고 주장한다.¹⁹⁾

여기서 원죄를 받아들이느냐 받아들이지 않느냐를 중심으로 쇠안의 종교적 실존에 대한 이해는 전자를 종교성A로 규정하고 후자를 종교성B로

15) H.A.Johnson(임춘갑 옮김), 『키르케고르 사상의 열쇠』, 다산글방, 2006, 28~29쪽 참고.

16) Søren Aabye Kierkegaard(임규정 옮김), 『죽음에 이르는 병』, 한길사, 2007, 136쪽 옮김 이 주 16참고

키르케고르의 경우 ‘질’이란 하나의 현상 및 현상이라는 개념의 고유한 특징을 의미하며, 하나의 질로부터 다른 질로의 이행은 오로지 비약에 의해서만이 가능하다. 이는 질적 변증법으로서, 양적인 변화의 기초 위에서 만이 질적 비약이 가능하다고 하는 헤겔의 변증법과는 대조된다.

17) 신약성경 로마서 5장 12절(『굿데이 성경』, 생명의 말씀사, 2007)

18) 구약성경 시편 51장 5절(『굿데이 성경』, 생명의 말씀사, 2007)

19) Søren Aabye Kierkegaard(임규정 옮김), 『죽음에 이르는 병』, 한길사, 2007, 138~139쪽 주)17 참고.

규정하면서 전개된다. 원죄(Original Sin)란 인간의 본성을 이해하는 데 있어서 너무도 깊고 무서운 개념이라고 할 수 있다. 인간의 사고방식으로 는 결코 원죄를 이해할 수 없을 것이다. 그러나 성경의 말씀과 그리스도의 수육(Incarnation)이라는 계시로부터 원죄를 받아들이고 또 원죄를 믿 어야만 한다.²⁰⁾ “죄는 본래 그 어떤 학문에도 속해 있지 않다. 오히려 그 것은 설교의 주제인바, 그러한 설교에서 단독자는 단독자에게 단독자로서 말을 건넨다.”²¹⁾ 여기서 원죄를 받아들이는 종교성B는 개별자로서의 단독 자가 보편적이고 윤리적인 것보다도 높다고 하는 역설을 드러낸다. 윤리 적인 것의 목적론적 정지를 통해 진정한 신앙의 기사로서 우뚝 선 아브라 함의 경우처럼 하느님과 아브라함 사이에는 개별적인 관계만이 있을 뿐이 다.

원죄아를 인정하는 기독교 교의학은 죄의 현존을 부정하지 않고 그 반 대로 죄를 미리 가정함으로써 죄를 설명한다. 교의학은 현실적인 것을 관 념성으로 끌어올리기 위해서 현실적인 것에서 출발하지만 이는 단지 원죄 를 전제함으로써 원죄를 설명할 뿐이다. 그러나 원죄란 아무도 붙잡을 수 없는 그 무엇으로서 도처에 존재하는 것이다. 그 어떤 학문도 죄를 만족 스럽게 다룰 수는 없다. 그러나 가장 단순한 인간도 그것을 붙잡을 수가 있다.²²⁾ “죄는 정말로 존재한다. 그것도 하느님 앞에서. 이것에서만큼 인 간이 하느님과 것처럼 구별되는 것은 없다.”²³⁾

죄의식은 양심의 가책과는 다른 것이다. 양심의 가책은 인간의 윤리적 인 한계성에서 오는 것으로서 윤리적으로 살려고 하면 할수록 그렇게 살 수 없는 한계성을 통해서 자기를 발견하는 것이다. 그래서 윤리적 자아를 쇄안은 자기 스스로 발견되는 것(autodidact)이라고 부른다. 이렇게 윤리 의 한계를 깨달을 때 종교의 가능성이 열리게 되는데 이 경우 종교성A는

20) Søren Aabye Kierkegaard(임규정 옮김), 『불안의 개념』, 한길사, 2005, 73쪽 참고.

21) 위의 책, 103쪽.

22) 위의 책, 110쪽 참고.

23) Søren Aabye Kierkegaard(임규정 옮김), 『죽음에 이르는 병』, 한길사, 2007, 243쪽.

기독교가 아닌 범신론 등의 다른 자연종교에서 발견되는 것이다.

죄책감이나 양심의 가책과 죄의식은 질적으로 상이한 것이기 때문에 이들 간에는 단절이 있다. 인간은 초월자의 힘에 의하지 않고서는 죄의식에 다다를 수 없기 때문에 여기서 종교성 일반으로서의 종교성A와 기독교의 입장을 대변하는 종교성B 사이에는 질적인 차이가 있다.²⁴⁾ 죄의식이란 인간이 스스로의 힘으로써 발견하는 지식이 아니라 육신을 입고 역사 속으로 온 신-인(God-Man)인 예수 그리스도를 통해 발견된다. 이처럼 인간에 대한 진정한 이해는 철학적이고 인간학적인 것이 아니고 기독교적이고 신학적인 것이다.²⁵⁾

종교성A는 윤리적이고 종교적인 단계로서 보편적인 절대자가 개별자의 윤리적 실존과 일치한다고 보는 점에서 윤리적 실존과 다를 것이 없다. 물론 단순히 윤리적인 사람의 독립성에 비하여 여기서는 어떤 형태로든지 절대자와의 관계가 유지된다. 그러나 윤리적 실존과 다를 바가 없기 때문에 종교성A는 하느님과 인간 사이의 전적인 차이성을 보지 못한다. “종교성A에서 신은 무한히 모든 것이므로 개인 안에도 있으나 개개인이 신은 아니고, 우리 모두를 감싸고 있는 것이나 이 모든 것 안의 어떤 것이 아니다. ‘종교성A’의 신은 신에 대한 우리의 관계 밖에서는 생각할 수도 없고, 있지도 않은 것이다.”²⁶⁾

쇠얀은 당시 기독교계의 근본적인 문제점으로서 하느님-사람/ 신-인인 예수 그리스도에 관한 가르침이 하느님과 인간간의 질적인 차이를 범신론적으로 지양하는 데 있다고 비판한다. 마치 하느님과 인간이 하나로 융합되기라도 하는 것처럼 양자 사이의 질적인 차이를 지양하는 것을 가장 끔찍한 신성모독행위라고 비판한다.²⁷⁾ “하느님과 인간은 무한한 질적 차이에 의해 분리되어 있는 두 성질이다. 인간적으로 말하자면 이러한 차이를

24) 『키에르케고어 연구』, 지성의 샘, 1995, 96쪽 참고.

25) 한국 키에르케고어 학회, 『다시 읽는 키에르케고어』, 철학과 현실사, 2003, 255쪽 참고.

26) 위의 책, 이승구, 「키에르케고어의 종교성 A와 슬라이어마허의 종교」, 107~108쪽.

27) 『죽음에 이르는 병』, 한길사, 2007, 235쪽.

간과하는 그 어떤 가르침도 모두 광기이며, 신적으로 이해하자면 그것은 신에 대한 모독이다. 이교에서는 사람이 신을 인간(인간-신)으로 만들었다. 그리스도교에서는 하느님이 스스로를 인간(하느님-사람)으로 만들었다. 그러나 하느님의 자비로운 은총이라는 이러한 무한한 사랑 속에서도 하느님은 한 가지 조건을 붙인다. 하느님은 그렇게 할 수밖에 없는 것이다. 바로 이것, 하느님은 그렇게 할 수밖에 없다는 것이 그리스도의 슬픔이다.”²⁸⁾

쇠얀은 하느님과 인간의 절대적인 상이성 때문에 역설이 비롯되며 역설이란 순수한 기독교 개념이라고 말한다. 인간의 사고로는 이해할 수 없는 불합리한 역설임에도 불구하고 이를 이해하려고 할 때 생기는 불행을 쇠얀은 분노라고 부른다. 그런데 분노하다는 덴마크말의 어원인 희랍어가 ‘충돌 또는 걸려 넘어지게 하는 것’을 의미하는 scandalon이라고 한다. 여기서 분노란 충돌하는 것이 아니라 충돌을 받아 들이는 것과 유사하다. 여기서 과연 어떤 충돌을 받아들인다는 것인가 하는 의문이 제기된다.

신약성경은 예수 그리스도를 가리켜 ‘거침 돌, 걸려 넘어질 돌(로마서 9장 32절~ 33절), 걸리는 돌, 넘어지는 바위(베드로전서 2장 8절) 등으로 표현하고 있다. 시간 안에 들어 온 영원이라는 절대적인 역설을 이해할 수 없어서 거리끼고 분노하는 인간 오성의 하나의 반동 현상을 역설과 대조적으로 드러내기 위해 분노라는 말을 썼다.²⁹⁾ “그러나 분노를 넘어서서 이 배리, 이 절대적 역설을 받아들일 때 신앙은 성립한다. 사람은 스스로의 이성을 십자가에 못 박고 죽음의 비약을 할 때 궁극적인 구원을 얻게 되는 것이다. 이것은 물론 모험이다. 그러나 모험 없이는 신앙도 없다. 신앙이란 바로 내면성의 무한한 정열과 객관적 불확실성 사이의 모순이기 때문이다. 그리고 이것은 신으로부터 주어지는 은총이다.”³⁰⁾

28) 위의 책, 251쪽.

29) 『키에르케고어 연구』, 지성의 샘, 1995, 61쪽 참고.

30) 위의 책, 29쪽.

3. 수운의 인간에 대한 이해

이 땅에 16세기 말엽부터 소개되기 시작한 서학·천주교는 17세기와 18세기를 지나면서 실학과 사상가들에게 비판적인 거부와 창조적인 수용이라는 측면에서 영향을 주게 된다.³¹⁾ 19세기 벽두부터 황사영의 백서사건을 계기로 해서 발발된 신유사옥과 1866년의 병인양요 등, 조선조 사회의 내유외환과 더불어 천주교의 교세는 확대일로에 있었다.³²⁾ 이미 정조 10년(1786)에 천주교를 사학(邪學)이라 하여 국법으로 금할 정도로 천주교는 널리 퍼졌으며, 국가 경제가 파탄 지경에 이르고 민심이 소란스럽던 ‘민란의 시대’인 철종 때에 와서는 천주교 신자가 급증해서 철종 12년(1861)에는 18,035명의 신도가 있었다고 한다.³³⁾

이런 와중에서 1860년 경신년 4월 5일의 동학 창도는 수운 당시의 동남아 삼국의 종교사상인 유·불·선과 노장사상 등에 대한 이해와 천주교에 대한 이해를 비판적으로 성찰하면서, 이에 대한 한국적 수용과 변용의 결과라는 의의를 지닌다. 이른바 19세기 중반 무렵 조선왕조 사회 내에서의 동양과 서양 종교문화 간의 만남 가운데, 가장 토착적이고도 근원적인 한국사상의 뿌리로서 오늘날 주목받고 있는 선(禪)사상의 지반 위에 개화한 민족종교가 곧 동학이다.³⁴⁾ 따라서, 동 서양의 제반 종교문화가 혼합된 단순한 혼합종교로서 동학을 규정하는 태도는 동학에 대한 올바른 이해가 아니라고 본다. 동 서양 제반 종교문화가 동학 창도에 있어서 그 해석학

31) 최동희, 『서학에 대한 한국실학의 반응』, 1988, 고려대 민족문화연구소 출판부, 머리말 참고.

이 책의 머리말은 서학을 넓은 의미로는 서양문화 전반에 대한 총칭으로서, 가장 좁은 의미로는 서양 종교인 천주교로서 정의한다. 이 경우 서학과 서교는 동일한 용어인데, 때로는 서도(西道)로서 쓰이기도 했다.

32) 금장태, 『동서교섭과 근대 한국사상』, 성균관대 출판부, 1984, 241-44쪽 참고.

33) 신일철, 『동학사상의 이해』, 사회비평사, 1995, 128쪽.

34) 국내 학계에서 이런 주장은 김상일과 노태구에 의하여 주도되고 있다.

적인 지평의 역할을 제공할 수는 있었을지언정, 그러한 지평이 수운에 의하여 창조적으로 변용되어 동학이 창도되었다는 사실과는 필요충분적인 인과관계가 없기 때문이다.

그런데 여기서 다음과 같은 물음이 제기될 수 있다. 과연 어떻게 해서 동 서양의 대표적인 종교문화가 동학이라는 이름으로 만날 수 있었을까? 종교사상 가운데 가장 핵심이 되는 신관의 경우만 거론해도 서학·천주교의 경우는 유일신적이고 인격적인 창조신관을 믿지만, 동양의 제반 종교의 경우 이는 결코 받아들이기 어려운 신관이기 때문이다. 그러나 동학의 경우 물론 부분적인 비판과 거부는 인정하지만 서학의 신관의 일면모를 보이고 있으며 동시에 동양 종교의 면모도 보이고 있다.³⁵⁾ 동학이 지닌 일견 양립 불가능해 보이는 이런 신관에 관한 이해는, 인격성과 비인격성의 공존과 유일신과 범신론의 공존, 초월신과 내재신의 공존과 자력신과 타력신의 공존 그리고 무신론과 유신론 등의 공존으로서 정리될 수 있다. 이는 실로 동 서양의 다양한 종교사상의 파노라마가 동학이라는 스펙트럼을 통하여 그 빛을 발산하고 있는 듯한 현기증을 불러일으키기에 부족함이 없다고 하겠다.³⁶⁾

수운의 인간에 대한 이해를 살펴보기에 앞서 먼저 인간과 신과의 관계에 대한 그의 이해를 살펴보자. 신과 인간의 관계에 대한 가장 결정적인 수운의 사상은 다음과 같은 글 속에서 등장하고 있다. “느는 도시 밋디 말고 흐닐님을 미덜셔라 네 몸의 모셔시니 스근취원 흐단 말가?”³⁷⁾

35) 『동학학보』 제6호는 ‘동학과 서학의 만남’을 제목으로 하는 특집호로서 기획되었다. 그런데 사실 이런 연구는 동학연구자들 내부에서 보다는 한국기독교계 내에서 이미 비교종교학적인 측면의 연구로서 진행되었다.

권진환, 「기독교와 동학의 만남: 영과 지기를 중심으로」, 『동서 종교의 만남과 그 미래』, 변선환 아키브 · 동서 종교신학 연구소 편, 모시는 사람들, 2007, 335쪽 참고.(여기서 기독교의 한 위적인 영과 인간과의 관계가 일방적인 것임에 반해 동학의 지기와 인간과의 관계는 쌍방적이라고 논자는 말한다.)

36) 홍경실, 「동학의 종교학적 이해」, 『논쟁과 철학』 (김성진 정인재 편), 고려대학교출판부, 2007, 530~31쪽 참고.

성해영, 「수운 종교체현의 비교종교학적 고찰」, 『동학학보』 제18호, 동학학회, 2009, 292~95쪽 참고.

37) 최제우, 「교훈가」, 『용담유사』, 계미판, 1883년.

이 글이 등장하는 교훈가는 경신년에 득도한 수운이 세상 사람들을 향하여 포덕을 하게 되는 신유년 11월에서 12월 사이에 써진 것으로 추정되는 가사체의 글이다.³⁸⁾

교훈가의 후반부에 등장하는 마지막 구절인 ‘네 몸의 모셔시니’에 대하여 다음과 같은 두 가지의 상반되는 해석이 있다. 천도교중앙총부 출판부에서 간행된 경전 안에는 분명 이 부분이 ‘네 몸에 모셨으니’로 표기되어 있다. 즉, 원본의 ‘네 몸의’에서의 ‘의’를 장소를 뜻하는 조사 ‘에’로 해석하는데, 실제로 수운 당시 ‘의’는 ‘에’의 의미로서 사용되었다. 그러나 동학 연구의 풍토를 정착시킨 최동희의 해석을 보면 ‘네 몸의’는 ‘네 몸이’로 표기되고 있다. ‘의’가 장소를 뜻하지 않고 주격조사인 ‘이’로 해석된 것이다.³⁹⁾

그런데 재미판 원본을 통하여 표기된 ‘의’가 ‘이’를 뜻하는 경우들을 많이 발견할 수 있다. 예컨대 안심가에서 ‘한의(汗夷) 원수’라는 표기 가운데 ‘의’는 오랑캐 이(夷)에 대한 표기이다. 또 몽중노소문답가에도 한자어 산기(産氣)를 산기로, 기남자(奇男子)를 기남자로 표기하고 있다. 말하자면 이는 모음 소리인 ‘이’가 ‘의’로 표기되었다는 이야기며, 따라서 위에서 지적한 ‘네 몸의’도 ‘네 몸이’라는 표기에 대한 수운 당시의 표현일 수 있다. 이 점에서 ‘네 몸이 모셨으니’라는 최동희의 해석은 동학의 ‘신과 인간의 관계’를 이해하는 데 결정적인 기여를 하고 있다고 볼 수 있다.⁴⁰⁾ 동학의 신이 초월적인 유일신론으로서 이해될 수 있는 데 결정적으로 기여하고 있는 『동경대전』의 해석 가운데 하나가 바로 사인여천에 대한 해석이다. 사인여천은 사인여사천으로 해석되어야 하는데, 이런 해석에 의한다면 동학의 신관은 초월적인 유일신론으로서 해석이 가능하게 된다.⁴¹⁾

38) 윤석산, 『용담유사주해』, 동학사, 2000, 275-76쪽 참고.

39) 최동희·유병덕 공저, 『한국종교사상사-천도교 원불교 편-』, 연세대출판부, 1999, 29쪽.

40) 여기서 네 몸이 모신다는 의미가 샤머니즘의 그것과는 결정적으로 다른 경험이라는 사실에 대한 최동희의 연구 또한 참고할 수 있다. (최동희, 「샤머니즘」, 『신인간』 제 353호, 신인간사, 30~35쪽 참고)

41) 홍경실, 「갑진개화운동의 종교사상에 관한 계보학적 이해」, 『동학학보』 제 7호, 동학학회, 2004, 42-44쪽 참고.

지금까지의 두 가지 상이한 해석을 간략히 정리해보면 다음과 같다. 전자의 경우처럼 ‘네 몸에’로 해석할 경우 동학의 신은 마치 무신론적인 자력종교인 불교의 경우처럼 그렇게 범신론적으로 내재화되게 된다⁴²⁾. 그 결과 무신론의 위협에 동학은 무방비 상태에 처하게 될 수 있다. 후자의 경우처럼 ‘네 몸이’로 해석할 경우 동학의 신은 마치 유신론적인 타력종교인 기독교의 삼위일체설의 경우처럼 -특히 원시기독교에서 강하게 볼 수 있는 성령의 임재에 대한 종교체험처럼- 그렇게 유신론적으로 외재화 되면서도 동시에 내재화될 수 있게 된다.⁴³⁾

그런데 놀랍게도 이 두 가지의 일견 양립 불가능한 해석을 수운의 사상은 항상 가능하게 하고 있다. 최근 동학에 대한 한 연구서를 살펴보면 이런 사실을 다음과 같이 잘 정리해주고 있다. 즉 전자의 경우는, 의암 손병희에 의하여 동학 정신을 계승하면서 창단된 천도교 창단 이념과 직결된다. 이제 인간은 자신의 몸에 신이 거하는, 그래서 신이자 인간이기에 자연스럽게 인내천(人乃天)이 성립되는 것이다. 후자의 경우 ‘네 몸이’는 ‘人及天’, 즉 인간이 신에게로 다가서려는(及) 신앙인의 끝없는 구도의 자세로서 이해될 수 있는 것이다.⁴⁴⁾

여기서 동학의 지기일원론적인 신과 인간에 대한 이해를 주목해야 한다. 즉, 동학의 신은 기독교처럼 초월적인 인격신으로서 이해될 수 있는 측면이 있으면서도 항상 인간의 몸을 통한 기화지신(氣化之神)⁴⁵⁾이 가능한 내재적이고도 범신론적인 측면을 지니고 있다. 무릇 모든 인간은 그가 죽은 사람이 아닌 이상 몸을 떠나서 생각할 수 없듯이, 관념적이고 추상적인 사유가 아닌 구체적이고도 현실적인 우리의 몸이야말로 역시 구체적

23) 물론, 불교를 무신론이라고 보는 것은 어디까지나 서양인의 종교 이해에 의할 때이다.

43) 김용해, ‘그리스도교와 천도교의 신관 비교’, 동학학보 제 6호, 동학학회, 2003, 105쪽 참고.

동학의 지기적 신의 양태와 역할을 기독교의 성령과 비교할 수 있다는 것은 신학자 안병무의 지론이었다고 한다. 105쪽의 (주) 75 참고. 여기서 삼위일체설을 신의 외재화이자 동시에 내재화로 보는 시각은 동학의 종 교성 이해를 위하여 앞으로 많은 연구를 요하고 있다.

44) 차옥승, 『한국인의 종교경험-천도교,대종교-』, 서광사, 2000, 124쪽 참고.

45) 수운은 『동경대전』의 논학문에서 서학은 동학처럼 몸에 의한 기화지신을 인정하지 않는다며 서학을 비판하고 있다. 그러나 삼위일체설을 예로 들 때 과연 이런 수운의 비판이 어느 정도 가능할 수 있을지 이 또한 심도 깊은 연구를 요하는 문제이다.

이고도 생동적으로 신과 관계 맺는 그 연결고리이기 때문이다. 이는 동학의 신이 인간과의 쌍방향적인 관계를 떠나서는 노이무공(勞而無功)⁴⁶⁾ 할 수밖에 없는 지극히 관계론적인 대상으로서 이해되어야 하는 이유를 제공한다.

그렇다고 해서 이러한 신과 인간 간의 관계에서 인간의 역할이나 그 의미가 지나치게 강조된다면 위에서의 ‘네 몸의’는 ‘네 몸에’로, 즉 인내천과 인시천의 의미로만 일방적으로 해석될 수 있다. 그 결과 동학은 인간지상주의나 인간중심주의적인 무신론으로 전락할 우려가 있게 되고, 이 경우 현실에서의 실천과 행동만이 전부가 되는 이데올로기적 선전 선동에 노출될 수 있다. 또한 인간이 지닌 그 유한함과 한계상황 때문에 결국은 염세주의나 비관주의로 전락할 우려도 있다.

그러나 동학은 분명 종교사상으로서 출발했다. 동학의 창도 과정 자체가 수운과 한울님과의 만남이라고 하는 천사문답의 종교체험을 통하여 비롯되었기 때문이다. 수운은 자신의 불우한 생애 가운데서도 ‘춘삼월 호시절’⁴⁷⁾을 갈망하는 종교적인 낙천주의를 결코 포기하지 않았다. 수운은 한울님과의 만남을 통한 득도로써 풍전등화에 놓인 조선조 말기 문화의 그 병리 현상을 치유하고자 희망했다. 신과 인간의 관계를 믿음과 신앙이라고 한다면 이제 좀더 구체적으로 수운이 이해한 신앙인으로서의 인간의 모습을 추적해보기로 한다.

수운은 1860년 경신년에 천사문답을 통하여 한울님과의 신비적이고도 계시적인 종교체험을 하게 된다. 그 후 일 년 여 동안 한울님과의 첫 만남에서 비롯된 두려움과 당혹감을 해소하면서 점진적으로 한울님에게 익숙해지는 과정을 밟는다.⁴⁸⁾ 그리고 이런 과정을 통하여 한울님과의 첫 만남을 통해 드러난 한울님의 절대자로서의 초월성이 점진적으로 내재화 과정을 겪게 된다. 그 결과 한울님은 초월적이면서도 동시에 완전한 내재성

46) 최제우, 『용담유사』, 용담가.

47) 『용담유사』의 안심가와 도수시는 이 글귀를 통해 끝맺고 있다.

48) 김용휘, 『우리 학문으로서의 동학』, 책세상, 2007, 64~5쪽 참고.

을 드러내는 일견 모순적인 존재로서 드러난다. 말하자면 초월적인 절대자에 의지하여 믿음과 신앙을 갈구하는 자세로부터 절대자를 내재화 시키는 수행과 구도의 자세로의 변화과정을 수운의 동학이 보여주고 있는 것이다. “ 몇 달 동안의 천사문답을 통해 상제의 권위를 수용하게 된 수운에게 상제는 드디어 오심즉여심(吾心卽汝心)이라는 자신과 인간의 근원적 동일성에 대한 가르침을 주게 된다. 그리고 그 가르침에 따라 “공중에서 들리던” 상제의 말이 “마음 속에서” 울려 나오고, “무궁(無窮)을 노래”하는 과정을 거쳐 수운은 결국 시·공의 개념이 완전하게 소멸되는 궁극의 경지에 도달했던 것이다. 상제와 존재론적 동일성을 체득한 수운에게, 상제와 주고받는 천사문답이 더 이상 필요 하지 않게 되었다는 점은 대단히 자연스럽다.”⁴⁹⁾

여기서 수운이 절대자와의 그 존재론적인 동일성을 체득하면서 스스로를 무궁아로서 이해하게 되는 과정을 볼 수 있다. 수운이 한울님으로부터 받은 동학의 내용이 구체적으로 담긴 강령주문을 보면 이를 분명히 알 수 있다.<지기>는 우주에 가득 차 우주를 덮고 있는 한울님의 신령한 기운으로서 우주 만물의 원기를 이룬다. <금지>라는 것은 지금 도에 들어 비로소 한울님 기운을 접하여 한울님 기운을 체험하는 것이다. <원위>는 한울님에게 청하여 비는 것이며 <대강>은 한울님 기운과 나의 기운이 하나로 융화하여 모든 일과 이치가 한울님에게로 귀일하면서 마침내 지상신선의 경지에 이르는 것이다.⁵⁰⁾ 여기서 전체아로서의 한울님과 무궁아로서의 개체아인 인간이 하나가 되는 경지, 곧 인간과 절대자의 그 질적인 차이가 무화되면서 이 둘이 하나가 되는 경지가 강령주문에서 말하는 지상신선의 경지임을 알 수 있다. 이러한 무궁아를 천도교 교리연구가 이돈화는 다음과 같이 해석한다.

‘한울님’에서 ‘한울’은 ‘무궁한 이울’로서 ‘무궁’은 ‘크다’는 의미의 ‘한’을 말한다. ‘울’이라는 것은 양적으로는 우주 전체의 자연 세계를 의미하

49) 성해영, 「수운 종교체험의 비교종교학적 고찰」, 『동학학보』 제18호, 동학학회, 2009, 282쪽.

50) 윤석산, 『동경대전 주해』, 동학사, 1998, 82쪽 참고.

고 질적으로는 ‘우리들 인간’을 말한다.⁵¹⁾ 여기서 ‘울’이 질적인 것과 양적인 것을 동시에 의미하게 되면서 범신론의 요소를 드러내는데 주지하다시피 동학의 한울님은 범재신론으로 이해되고 있다. 전체아인 한울님이 무궁한 울이라면 개개아인 개개의 인간은 무궁아, 즉 무궁한 나라고 할 수 있다. 인간이 한울님처럼 무궁한 이유는 한울의 자체적인 진화 과정을 통해 최후로 발현된 것이 인간이며 인간도 한울처럼 무궁한 진화 능력을 지니기 때문이다. 이돈화는 이를 ‘사람성무궁’⁵²⁾이라고 말하는데 그는 한울님처럼 인간 역시 무한한 진보와 역사 발전을 이루어나가는 존재라고 이해한다. 이돈화의 인내천사상 해석은 진화론과 서양근대철학에 의거하여 한울님과 인간 간의 그 질적인 동일성을 무리 없이 해석하고 있다. 하지만 그렇다고 해서 철학과 사상만으로 동학을 해석하기에는 수운의 동학은 너무도 심도 깊은 종교학적 연구 대상임이 분명하다.

인간과 절대자와의 질적인 차이성을 받아들이지 않는 수운의 동학은 『동경대전』의 여러 곳에서도 이런 기본 입장을 드러내고 있다. 한울님과 수운의 영이 별개로 있어서 천사문답을 통하여 서로 만나게 된 것이 아니다. 한울님의 영이 곧 수운의 영이기 때문에 지극한 수련에 정진하게 되면 곧 한울님의 기운이 회복되면서 수운과 한울님은 하나로 일치되는 상태가 된다.⁵³⁾ 이는 물론 비단 수운만이 아니라 수학이 창도한 동학을 믿는 사람들 모두에게도 해당된다. 여기서 동학을 실천적인 수행 체계로서 볼 수 있는 단서가 발견되는데, 이는 믿음보다는 수행을 강조하는 불교와 동학과의 유사성이기도 하다.

수운은 자신이 한울님으로부터 받은 동학을 한마디로 무위이화(無爲而化)라고 말한다. 이는 도교의 비인격적인 자연의 이법 체계로서의 무위이화와는 다르다. 동학의 무위이화는 한울님이라는 믿음의 대상과 관계하는 신앙인으로서의 인간이 전제되기 때문이다. 인간의 정성이 한울님을 감응하게

51) 이돈화, 『신인철학』, 천도교중앙총부출판부, 1982, 9쪽 참고.

52) 이돈화, 「인내천요의」, 『동학사상자료집』 III, 아세아문화사, 1979, 240참고.

53) 윤석산, 『동경대전 주해』, 동학사, 1998, 63쪽 참고.

하고 한울님이 조화를 통해서 무위이화하면서 인간은 한울님의 경지에 이르게 된다. 이 때 인간의 편에서 행하는 무위이화의 구체적인 수행 방법으로서는 수운이 정한 것이 바로 수심정기(守心正氣)이다. “수심정기란 인간의 마음에서 한울님으로부터 품부 받은 마음을 회복시켜 이를 올바르게 지키고 이 올바른 마음을 작용시키는 기운인 한울님의 기운을 바르게 하는 법이다.”⁵⁴⁾

“한울님의 도가 무엇인지 알지 못하거든, 내가 나 됨이요 다른 것이 아님을 알 아야 한다.”⁵⁵⁾ 인간과 절대자와의 그 질적인 차이성이 사상되면서 사람과 신의 이분법적인 이원성이 하나로 통일되는 모습은 동학의 3대 교조인 의암 손병희에 의하여 다음과 같이 결정적으로 드러난다. “너는 반드시 한울이 한울된 것이니 어찌 영성이 없겠느냐. 영은 반드시 영이 영된 것이니, 한울은 어디 있으며 너는 어디 있는가. 구하면 이것이요 생각하면 이것이니 항상 있어 둘이 아니니라.”⁵⁶⁾

4. 쇠안과 수운의 인간 이해 비교

이 세상과 저 세상을, 삶과 죽음을, 영혼이나 정신과 몸을 이원론적으로 나누어 생각하는 쇠안과 나누어 생각하지 않는 수운의 인간에 대한 이해는 기본적으로 상이할 수밖에 없다. 절대자에 대한 이해에 있어서도 쇠안과 수운은 결정적으로 상이한 지반 위에 서 있다. 쇠안의 경우 하느님은 전지전능하고 영원불변하기 때문에 인간과는 질적으로 다를 수밖에 없다. 그러나 수운의 경우 한울님이란 역시 쇠안의 절대자에 대한 이해처

54) 위의 책, 145쪽과 162쪽.

55) 최제우, 「후팔절」, 『동경대전』, “不知道之所在 我爲我而非他”

56) 『의암성사법설』, 「법문」, “汝必天爲天者, 豈無靈性哉, 靈必靈爲靈者, 天在何方, 汝在何方, 求則此也, 思則此也, 常存不二乎”

럼 전지전능하며 영원불변하다고 할지언정 인간과 전적으로 동질적인 존재로서 이해된다. 말하자면 인간과 신과의 질적인 차이를 수운은 최안의 경우처럼 받아들이지 않는 셈이다.

여기서 다음과 같은 의혹이 제기될 수 있다. 수운이 인간과 신의 질적인 차이를 받아들이지 않고서 그 동질성을 주장한다면 우리들 인간이 전지전능하고도 영원불변한 존재라고 생각한다는 말인가? 생로병사의 시간의 흐름 속에서 진인사대천명(盡人事待天命)과 인간의 나약함을 인정하지 않을 수 없는 우리들 인간을, 오래 전에 파스칼이 그저 살아 숨 쉬고 있다는 이 엄연한 사실 하나만으로도 무한한 우주의 경이로움 앞에서 두려움과 공포를 떨칠 수 없는 존재라고 이해한 우리들 인간을 수운은 신이 될 수 있는 존재라고 생각한다는 말인가?

이에 수운은 인간이 시간 속에서 영원불변한 존재라고는 말하지 않지만 한울님의 가르침인 동학의 수행체계를 실천함으로써 부단히 한울님과 닮아갈 수 있고 또 한울님과 하나가 되는 종교체험을 할 수 있다고 주장한다. 여기서 인간과 신과의 질적인 차이를 받아들이지 않는 수행체계로서의 동학의 종교성이 결정적으로 부각될 수 있다. 이 경우 동학의 종교성은 최안의 이해처럼 종교성A로서 이해될 수 있을 것이다.⁵⁷⁾ 신과 인간의 질적인 차이를 인정하지 않는 종교성A의 경우 인간의 자기 수행이나 수련, 윤리적인 행위규범이나 도덕체계, 인간적인 사고방식인 오성으로써 절대자와의 만남은 가능할 수 있다. 그래서 불교 등의 무신론의 경우 절대자는 인간과의 차별성이 사상(死傷)되고 있다.

그러나 인간의 오성적인 사고로는 받아들일 수 없는 수육의 역설을 신앙의 열정으로써 믿는 종교성B는 신과 인간의 질적인 차이성을 강조한다. 하느님은 인간이 스스로의 사고방식으로는 도저히 알 수 없는 역설을 받

57) 최제우, 「포덕문」, 『동경대전』, “~誠之又誠, 至爲天主者, 每有有中, 不順道德者, 一一無驗, 此非受人之誠敬耶” 이 부분은 수운의 동학을 종교성A로 규정할 수 있는 결정적인 증거가 된다. 즉 수운은 유교의 윤리적인 도덕률인 인의예지와 달리 자신이 정한 새로운 도덕률을 수심정기라고 천명하기 때문이다.

아들일 수 있도록 당신의 독생자인 그리스도를 역사 속으로 보내셨다. 쇠안이 이해한 종교성B로서의 기독교는 인간과 전적으로 다른 영원불변하신 하느님이 그의 외아들 독생자 예수 그리스도를 인간의 시간 속으로 보내어 십자가의 보혈로 인간의 죄를 대속(代贖)하셨다는 역설에 기초한다. 이 때 종교성B의 역설이란 머리로 받아들이려 할 때 걸림돌이 되어 인간을 실족시키게 되는 것으로서, 머리가 아닌 가슴으로써 인간적인 오성으로써가 아닌 신앙의 열정으로써만이 받아들일 수 있는 것이다.

그러나 쇠안의 인간 이해인 원죄아와 수운의 인간이해인 무궁아는 인간이 인간으로서 살아가면서 인간으로서 마땅히 되어가야만 하는 삶의 과정 그 안에서의 실존적인 자기 책임과 결단은 물론 실천적인 자기 수행과 공부를 권고(勸告)하고 있다는 점에서 그다지 상이한 인간이해라고만은 볼 수 없다. 그러한 권고와 강화의 핵심에 인간의 삶에 대한 종교적인 이해가 공통적으로 자리 잡고 있기 때문이다.

여기서 이들의 종교사상의 간과할 수 없는 중요한 공통점으로서 인간 개별자가 신적인 보편자와 인격적으로 소통할 수 있다는 사실을 받아들이고 있다는 사실에 주목해야 한다. 쇠안의 경우 낱낱의 개별적인 실존자이며 단독자(den Enkelte)인 원죄아는 그리스도를 중재자로서 죄사함을 받으면서 성령을 통하여 영원불변한 보편자로서의 하느님과 교제할 수 있다. 수운의 경우 인간 개개인으로서의 무궁아는 자연과 생명의 입법자이며 주재자이자 보편적인 전체아로서의 한울님과 직접적으로 만날 수 있다.

그러한 만남은 쇠안의 경우 깊은 통한과 뉘우침, 참회와 반성이 성령의 임재로 이어지는 기도와 이웃사랑의 실천으로 나아간다. 수운의 경우 개별자와 보편자와의 만남은 양자의 질적인 차이를 인정하지 않기 때문에 무궁아와 한울님이 혼연일치가 되는 신비적인 성격을 띠게 된다. 그리고 이러한 만남은 극도의 치열한 자기 명상과 수행의 과정인 수심정기의 수행 과정을 거쳐서 이웃의 사회 정치적이고 경제적인 제반 살림살이에 관

한 실천적인 관심으로 나아가게 된다.

마지막으로 쇠얀과 수운의 인간에 대한 이해 모두를 다음과 같이 간략하게 비판할 수 있다. 쇠얀의 경우 원죄아로 이해되는 인간에게 진정한 신앙이란 반드시 인간의 고통과 함께 하는 것이어서 “하느님을 알면서 고통을 모르는 일은 불가능하다.”⁵⁸⁾ 쇠얀은 불행하다고 느끼는 것이, 불행한 것이 하느님이 당신을 사랑하신다는 증거라고 생각한다. 물론 이는 옳을지 모르지만 인간의 우울하고도 병적인 측면을 다소 지나치게 강조하고 있다고 이를 비판할 수도 있다.⁵⁹⁾ 수운의 경우도 물론 당시 신분제 사회에서 부당하게 대접받는 사람들에 대한 연민과 고통을 발견할 수 있다. 그러나 기본적으로 인간을 무궁아로 이해하는 수운에게 쇠얀의 경우처럼 인간의 내면성에 맞는 자기 고백적인 고통의 주체는 결여되어 있다고 볼 수 있다. 때문에 수운의 신앙은 심리학적이고 심층적인 인간의 내면세계에 대한 성찰보다는 사회와 민족이라는 외부적이고 거시적인 사회학적 관계망으로 더욱 정향지어 졌다고 평가할 수 있다.

5.나오면서

인간을 이해할 때 우리는 흔히 이성적인 동물이라는 말을 한다. 언어 활동을 통하여 가장 잘 대변되는 이성은 데카르트의 코기토처럼 지·정·의

58) Frederick Sontag, *A Kierkegaard Handbook*, John Knox Press, 1979, p.140.

(To know God and not to suffer is impossible.을 의역한 것이다.)

Charles Le Blanc(이창실 옮김), 『키에르케고르』, 동문선, 2004, 114~116쪽 참고.

(여기서 쇠얀은 고통(suffering)이나 파토스(pathos)가 인간과 절대자와의 관계를 단적으로 보여준다고 주장 하는데 이는 구약성경의 이사야서 57장 15절 말씀인 ‘하느님은 상한 마음에 거하신다.’와 동일한 맥락이다.

59) Ibid., p.412.

를 포괄하는 전인적인 기능이라고 할 수 있다. 그런데 무한 경쟁시대인 오늘날 이성의 이런 전인적인 기능 가운데 유독 지적인 기능이 강조되면서 이와 보조를 맞추어야 할 정서적인 기능이 기형화(畸形化) 되고 있다고 볼 수 있다. 말하자면 전인적이어야 할 감정이 말초 자극적인 감각이나 물질적이고 육감적인⁶⁰⁾ 자극과 흥분 등으로 왜곡되고 있는 셈이다. 과연 무엇이 진정한 감정이고 느낌이어야 하는지에 관한 미학적인 논의가 활발한 한 가지 이유도 여기서 발견할 수 있다.

최얀은 믿음과 신앙을 주제로 한 『공포와 전율』에서 가장 인간다운 감정, 인간만이 향유(享有) 가능한 감정을 종교적인 감정이요 신앙의 열정이며 믿음이라고 주장한다. 신앙과 믿음의 감정에 의해서만이 인간은 대지에 두 발을 디딘 채로 인간의 한계에 대하여 겸허하게 성찰(省察)할 수 있으며, 인간과 닮았지만 결코 인간과 동일하다고 할 수 없는 절대자와 관계할 수 있기 때문이다. 최얀의 절대자인 하느님은 쉼 없이 인간의 삶의 회로애락을 어루만지는 회한과 통한과 긍휼(矜恤)의 모습으로서 등장한다. 하느님은 기도와 찬양을 통하여 인간과 전적으로 다른 당신의 능력을 흠모하는 사람들에게 성령으로써 임재 한다. 반면에 『동경대전』과 『용담유사』에 나타난 수운의 절대자인 한울님은 부단한 수심정기의 수행을 통하여 인간이 닮아가고자 정진하는, 혹은 인간이 그 자신 안에서 발견해내고자 노력하는 대상으로서 등장한다.

여기서 이런 의문이 제기되지 않을 수가 없다. 성경의 구약에 등장하는 느헤미야가 예루살렘성전을 건축할 때 안팎으로 부닥친 술한 장애물 앞에서 오로지 하느님만을 의지하면서 기도했던 이유는 하느님의 권능이 인간의 나약함과 전적으로 다르기 때문이 아니었을까? 그렇다고 한다면 인간과 한울님과의 질적인 차이를 인정하지 않는 수운의 경우에도 과연 이럴 수 있을까 하는 의문이 제기된다. 이에 한울님의 전지전능한 초월성을 부인하지 않으면서도 한울님과 인간 간의 동질성을 주

60) 이성이 과거와 현재 미래를 아우르는 전시간적인 기능이라고 한다면 육감적이란 즉흥적이고 순간적인 감정이기 때문에 이성적인 것이라고 할 수 없다.

장하는 동학의 기본입장에 대하여 더욱 심도 깊은 종교학적 연구가 요구된다.

최안의 기독교는 수육의 역설을 믿으면 구원을 받을 수 있기 때문에 거지 나사로나 예수와 함께 못 박혔던 십자가의 우측 강도도 구원을 받을 수 있었다고 전해준다. 착한 일을 아무리 많이 하거나 몸과 마음의 단련과 수양을 열심히 한다고 해서 구원받을 수 있는 것은 아니라고 주장한다. 이와는 달리 원죄설을 받아들이지 않는 수운의 동학은 수심정기의 심신 수양과 마음공부(心學) 등에 의하여 한울님과 닮아가면서 한울님과 혼연일체가 가능하다고 주장한다.

무심하게 흘러가는 세월의 뒷모습처럼, 낮과 밤이 갈마드는 무념무상의 자연의 이법처럼 우리네 인간은 어쩌면 한 가닥 바람처럼 이 땅위에서 잠시 살다 가고 마는 존재일는지도 모른다. 그러나 지금 이 순간 이렇게 살아있음을 가장 격양(激昂)시키는 감정과 열정이 신앙이라고 하는 사실에 우리들은 주목해야만 하지 않을까? 최안의 하느님을 통해서이건 수운의 한울님을 경유해서건 인간은 어쩔 수 없이 신앙과 믿음의 동물⁶¹⁾이라는 사실을 고백하면서 줄고를 마친다.

61) 베르그송은 자신의 종교철학서인 『도덕과 종교의 두 원천』에서 인간을 종교적 동물(homo religious)로 규정한다.

◇ 제3주제 토론

“키에르케고어와 수운의 인간 이해 비교”에 관한 논평문

김용해 (서강대학교)

1. 전체 요약:

홍경실 선생님은 사상을 비교하는 것이 매우 힘들고 거의 불가능하다는 생각을 갖기 보다는 “자아와 타자가 단지 비교에 의해서만이 그 정체성을 확보할 수 있다”는 신념을 가지고 있다. 고립된 자아성이나 타자성을 논하기 보다는 사상을 비교하는 것을 통해 더 큰 자아정체성을 가질 것이라 생각한다.

필자가 시도한 비교는 자신이 규정한 “키에르케고어의 원죄아”라는 개념과 “수운의 무궁아” 개념을 중심으로 두 사상가의 인간이해를 비교하려는 시도이다. (1쪽)

각각의 개념을 간단한 전체사상의 윤곽 안에서 설명하고 결론에 이르러 양자를 비교한다. 필자는 이 세상과 저 세상을, 삶과 죽음을, 영혼이나 정신과 몸을 둘로 나누어 생각하는 이원론과 나누어 생각하지 않는 일체론의 차이만큼 키에르케고어와 수운의 인간에 대한 이해는 상이하다고 주장한다. 더 나아가 절대자에 대한 이해에 있어서도 키에르케고어와 수운은 결정적으로 상이한 지반 위에 있다. 키에르케고어의 경우 하느님은 전지전능하고 영원불변하기 때문에 인간과는 질적으로 다를 수밖에 없으나 수운의 경우 한울님이란 전지전능하며 영원불변하다고 할지언정 인간과 전적으로 동질적인 존재로서 이해된다고 한다. 필자는 키에르케고어의 종교적 실존에서 언급하고 있는 종교성 A와 종교성B로 신에 대한 관념의 차이를 설명하고 있는 듯이 보인다.

동학과 서학의 만남: 동학과 근·현대서양사상의 비교론적 고찰

이런 상이점과는 달리 공통점도 있다고 주장하는데, 첫째, 키에르케고어의 인간 이해인 원죄아와 수운의 인간이해인 무궁아는 인간이 인간으로서 살아가면서 인간으로서 마땅히 되어가야만 하는 삶의 과정 그 안에서의 실존적인 자기 책임과 결단은 물론 실천적인 자기 수행과 공부를 권고(勸告)하고 있다는 점에서 공통이라고 한다.

둘째, 양자의 인간이해에는 인간 개별자가 신적인 보편자와 인격적으로 소통할 수 있다는 사실이 존재한다는 점이 공통점이다. 단지 그 소통의 양상이 다른데 키에르케고어에게서는 실존자이며 단독자(den Enkelte)인 원죄아는 그리스도를 중재자로서 죄사함을 받으면서 성령을 통하여 영원불변한 보편자로서의 하느님과 교제할 수 있는 반면, 수운의 경우 인간 개개인으로서의 무궁아는 자연과 생명의 입법자이며 주재자이자 보편적인 전체아로서의 한울님과 직접적으로 만날 수 있다고 한다.

2. 우선 이해를 잘 하기 위한 질문:

첫째, 여기서 원죄를 받아들이느냐 받아들이지 않느냐를 중심으로 죄안의 종교적 실존에 대한 이해는 전자를 종교성A로 규정하고 후자를 종교성B로 규정하면서 전개된다.(4쪽) 원죄를 받아들이는 종교성B는 개별자로서의 단독자가 보편적이고 윤리적인 것보다도 높다고 하는 역설을 드러낸다.(4쪽) 두 문장은 서로 모순으로 보인다.

둘째, Incarnation을 수육으로 했는데(2,4 쪽) 한자로 受肉을 의미하는가? in(라) -> into(영) & caro, carn-(라) -> flesh (영) => 肉化로 번역하는 것이 더 나은 것이 아닐까?

셋째, “수학이 창도한 동학을 믿는 사람들 모두에게도 해당된다.”(10쪽)-> “수운이 창도한...”이 아닌가?

넷째, 키에르케고어의 인간 실존의 세 단계는 심미적, 윤리적, 종교적 단계로 나누었다고 정리하였고, 다시 인간의 종교성을 종교성A, 종교성B로 나누어 전자는 원죄를 받아들이지 않는 보편적 종교성을, 후자는 원죄로 하느님의 구원이 절대적으로 필요한 것으로 생각하는 그리스도교를 말한다고 설명하고 있다. 이 두 종류의 종교성은 종교적 실존 단계의 두 형태를 말하는 것인지 명확하지 않다. 종교성A를 윤리적 실존과 유사하게 표현하기도 하기 때문이다. 이를 분명히 했으면 좋겠다. 이는 후에 설명할 수운의 인간이해가 윤리적 실존과 종교적 실존을 포괄하고 있고 그럼에도 종교성A에 범주화하기 위함이었는가?

다섯째, 일반적으로 외국 사상가를 지칭할 때 성(family name)을 부르고 이름(first name)을 부르지 않는다. 키에르케고어로 부르는 것이 최안 보다 더 낫지 않는가? 임마누엘이라하지 않고 칸트, 게오르그 빌헬름이라 하지 않고 헤겔로 부른다.

3. 토론을 위한 논평자의 문제제기

첫째, 두 사상가의 인간이해에 논의의 초점을 맞추어 비교하려 한다하더라도 그 방법론은 매우 중요하다고 생각한다. 비트겐슈타인(Wittgenstein)은 ‘나의 언어의 한계가 곧 나의 세계의 한계’라고 말한 것은 한 언어의 특정 구조가 특정한 관념을 만들고, 특정한 관념이 특정한 문화와 세계를 이룬다는 언어철학적인 전제가 깔려있다. 따라서 인간을 이해하기 위해 선택한 “원죄아”, “무궁아”는 단순히 단어가 전하는 의미를 가지고 비교할 수 있는 성질의 것이 아니다. 그 개념들은 각기 자기가 위치해 있는 맥락(context)으로서 언어, 문화, 사유체계(신앙체계)가 전제되어 있다. 또한 인간이라는 지평 역시, 신(절대자, 한울님)과 세계(자연, 우주)라는 맥락위에 인간이 드러나는 것이다. 필자는 두 개의 개념으로 두 사상가의 인간이해를 단순화시키고 공리화하여 비교한 것은 아닌지 의문이 든다.

둘째, 비교하려는 양자는 어떤 이유에서 비교대상이 되는지에 대한 어떤 근거

도 제시하고 있지 않다. 원죄를 강조하면서 오성과는 전혀 다른 역설로 존재하는 신앙이라는 개념(토마스 아퀴나스의 신앙개념은 이성과 조화되어 있다)이 그리스도교 전통에서 볼 때 매우 특별한 견해인데(키에르케고어 자신 스스로 예외적 존재로 여길 정도로) 마치 그리스도교의 일반이해인 듯이 오해할 수 있다. 마찬가지로 수운의 인간이해를 한울님과 조화를 이룬 특별한 상태의 “무궁아”로 한정하는 것도 오해를 불러일으킬 수 있으리라 생각한다. 필자가 “근본적으로 인간을 무궁아로 이해하는 수운에게 쇠잔의 경우처럼 인간의 내면성에 맞닿는 자기 고백적인 고통의 주체는 결여되어 있다고 볼 수 있다. 수운의 신앙은 심리학적이고 심층적인 인간의 내면세계에 대한 성찰보다는 사회와 민족이라는 외부적이고 거시적인 사회학적 관계망으로 더욱 정향지어 졌다고 평가할 수 있다”라고 평가하는 것은 바로 이런 이유에서이다. 수운이 신비체험 이전에 10년 동안 주유간산하며 가족들 걱정하고 고뇌하던 것이나, 동굴에서 두 차례나 49일 기도를 하고도 도를 얻지 못했다고 한탄했던 경험도 있지 않는가?

셋째, 키에르케로어의 신앙: “사람은 스스로의 이성을 십자가에 못 박고 죽음의 비약을 할 때 궁극적인 구원을 얻게 되는 것이다. 이것은 물론 모험이다. 그러나 모험 없이는 신앙도 없다. 신앙이란 바로 내면성의 무한한 정열과 객관적 불확실성 사이의 모순이기 때문이다. 그리고 이것은 신으로부터 주어지는 은총이다.” -> 자연과 초자연, 자연과 은총, 이성과 신앙과의 관계가 모순이라 생각하고 이 모순을 극복하는 것은 은총으로 가능하다고 생각한다. 이성에 배치되는 독단과 무슨 차이가 있는가? 어떻게 그것이 자신에게 선인 은총으로 볼 수 있는가? 신에 대해 인간의 이성과 의지 그리고 인간의 행위를 완전히 무화시키는 맥락에서 ‘성서만으로’, ‘은총만으로’, ‘신앙만으로’ 라는 개혁적 신학을 전개한 루터 사상에 영향을 받아 은총을 강조하기 위해서 인간 정신의 지나친 타락을 강조한 것으로 보인다. 이는 인간이 원죄로 타락하였지만 이성으로 신을 찾아나가지 못할 정도로 타락한 것은 아니라고 본 토마스 아퀴나스와는 다르다. 아퀴나스에게서는 신앙은 이성에 반하는 것이 아니라 이성을 초월한다.

넷째, 몇 가지 점은 동학연구의 일반동향과 달라서 좀 더 해명이 필요한 것이 아닌가 생각한다. 즉, “선(禪)사상의 지반 위에 개화한 민족종교가 곧 동학”이

하 했는데 물론 선과도 해석학적 연관성이 있지만 지나친 일반화가 아닌지 의문이 든다. 이상일과 노태구의 이 주장을 좀 더 근거를 가지고 설명하는 것이 좋겠다. 다른 하나는 '네 몸이'는 '人及天', 즉 인간이 신에게로 다가서려는(及) 신앙인의 끝없는 구도의 자세로서 이해될 수 있는 것이라는 주장역시 매우 흥미로운 주장이다. 이것은 '人乃天'을 그리스도교적 신앙으로 세례시킨 해석이 아닌가? 차옥승의 의견에 기대어 주장하였는데 좀 더 설명해 주기 바란다.

◇ 제4주제

헤겔의 정신철학과 동학

조극훈 (동국대학교)

I. 서론

II. 이성과 현실

1. 헤겔 철학과 시대정신
2. 동학의 정신

III. 주체로서의 절대자와 시천주

1. 주체-정신-자유
2. 의식의 경험의 학과 정신의 현상학
3. 지기와 시천주

IV. 변증법과 불연기연

1. 변증법적 논리
2. 불연기연의 논리와 사변적 인식

V. 결론

I. 서론

동양의 생각과 문화와 서양의 생각과 문화는 과연 만날 수 있는가? 세계화와 인터넷의 발달은 이러한 만남을 더욱 촉진할 것인가? 니스벳은 <생각의 지도>라는 책에서 동서양 젊은이들을 대상으로 한 실험을 통해 '동양의 도와 서양의 삼단논법', '전체를 보는 동양과 부분을 보는 서양', '논리를 중시하는 서양과 경험을 중시하는 동양' 등으로 동서양의 생각과 문화의 차이를 지적한 바 있다. 그러면서 동양과 서양의 생각과 문화는 서로 수렴될 것이라는 낙관론을 제시하였다.

이러한 낙관론에서 동학과 서학이 서로 만나 서로 공유하고 수렴할 수 있는 것은 무엇인가? 우선 서로를 비교하는 작업이 있어야 할 것이다. 비교한다는 것은 원래 서로의 공통점과 차이점을 밝히는 것이다. 그런데 이 논문에서는 차이점보다는 헤겔 철학과 동학의 유사점에 초점을 맞추었다. 그 이유는 동학에 대해 과묵한 탓도 있었지만 동학에도 헤겔 변증법에 못 지않는 논리와 사고가 있었기 때문이다. 우리는 우리 것을 자꾸 서구적 시각으로 보려는 오리엔탈리즘적 편견에 젖어 있다. 레비 스트로스적인 야생적 사고가 필요하다.

이 글은 헤겔의 정신철학과 동학의 만남을 통해서 동학의 현대적 의의를 찾아보는 데 그 목적이 있다. 이 글의 논의 순서는 다음과 같다.

첫째, 헤겔 철학의 출발점과 동학의 출발점이 유사하다는 점을 논의할 것이다. 헤겔 철학은 시대의 모순과 갈등을 통합할 수 있는 시대정신을 탐구하려는 데서 발생했으며, 동학 역시 19세기 중 후반의 민중의 도탄과 시대의 모순을 극복할 수 있는 새로운 정신자각에서 비롯되었다는 점을 그 근거로서 제시할 것이다.

둘째, 헤겔과 동학의 절대자 개념을 비교할 것이다. 모든 학문과 종교는

그 근본 토대로 절대자, 또는 신을 원리로 삼는다. 헤겔은 절대자를 고정 불변적인 실체로 파악하지 않고 주체로서 파악하였다. 동학의 신관도 내 유신령하고 외유기화한 기운을 실천에 옮김으로써 시천주하는 주체적인 신관이었다는 점을 논의할 것이다.

셋째, 방법론을 비교할 것이다. 헤겔의 변증법은 부정의 부정, 자기가 타자가 되고 그 타자에서 다시 자기로 귀환하는 반성운동을 특징으로 한다. 동학의 불연기연의 논리는 헤겔 변증법처럼 인식논리이면서 존재논리이며 모순을 지양한 사변적 인식의 가능성을 보여주고 있음을 논의할 것이다.

II. 이성과 현실

1. 헤겔 철학과 시대정신

“인간의 생활로부터 통합의 힘이 사라지고 대립항이 상호 생동하는 관계와 활동을 상실하고 자립성을 획득했을 때, 철학의 욕구는 발생한다.” (2, 22)¹⁾

헤겔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)은 근대의 인간과 사회를 통합의 힘이 사라진 분열된 것으로 진단하고 자신의 철학은 분열을 극복하려는 데서 시작되었다고 본다. 질서와 통일이 사라진 혼란된 시대 상황을 그는 “정신과 물질, 영혼과 육체, 신앙과 지성, 자유와 필연성의 대

1) 헤겔 원전으로부터의 인용은 Suhrkamp본을 사용하였고 본문에 권과 면만을 표기한다. 정신현상학으로부터의 인용은 Hoffmeister본을 사용하였고 PhG.라는 약어와 면만을 표기하였다.

립” 등으로 표현한다. 철학은 이러한 시대의 분열과 모순을 통합시키려는 시도에서 발생했음을 알 수 있다.

헤겔의 철학관은 “인간은 본성상 삶에 대한 욕구가 있다.”고 함으로써 지적인 욕구를 철학의 시발점으로 보는 아리스토텔레스의 철학관이나 “지혜에 대한 사랑”(philosophia)으로 보는 고전적인 철학관과는 다르다. <지혜에 대한 사랑>으로서 철학은 여가를 가질 수 있는 사람이 일상사에서 벗어나 관조적인 태도로 삶의 문제를 명상하는 일이었다. 그렇지만 이러한 시대의 분열을 포착하고 대응책을 제시하기 위해서는 관조적인 태도보다는 현실에 관한 생동하는 지식이 필요하며, 그는 『정신현상학』 「서문」에서 <현실적인 지>(PhG. 12)로서의 철학의 의미를 논의하고 있다.

헤겔에서 <현실적인 지>로서의 철학은 시대 정신을 모색하는 것으로 나타난다.

“개인에 관해서 말한다면, 누구나 그 시대의 아들이요, 철학도 또한 그 시대를 사상(思想)으로 포착하는 것이다.”(7, 26)

시대의 불화와 모순을 사상으로 포착하는 것이 헤겔 철학의 시발점이다. 물론 시대를 이해하고 인식하는 방법은 신앙이나 직관, 반성 등 다양한 방식이 있을 수 있으며²⁾, 반드시 사상으로 포착할 필요는 없다. 그렇지만 다양한 인식방식을 버리고 사상의 방식을 택한 것은, 시대를 가장 잘 인식할 수 있는 방법이 바로 사상의 방식에 있기 때문이다. 한 시대에 걸맞고 그 시대가 나아가야 할 방향인 시대정신은 그 정신에 적합한 사유방식이 필요한 것이다.

2) 헤겔은 이러한 인식의 방법을 주관성의 반성철학(Reflexionsphilosophie der Subjektivitaet)으로 규정하고, 칸트, 야코비, 피히테 철학을 그 예로 들고 있다. 주관성의 반성철학은 자기의식, 절대적 자아와 같은 인식의 주관적 원리에 천착한 나머지 객관적 현실에 대한 파악을 소홀히 했다는 점이 헤겔의 지적이다. 이에 대해서는 『차이논문』을 참조.

헤겔은 이러한 사유방식으로 이성, 개념, 정신이라는 용어를 사용하였다. 시대를 개념적으로 파악한다는 것은 그 시대의 합리성, 그 시대의 정신을 꿰뚫어보고 그것을 체계화시킨다는 것을 뜻한다. 시대를 사상으로 포착한다는 것은 그의 이성과 현실의 관계를 압축적으로 표현한 다음과 같은 유명한 문장에서도 확인할 수 있다.

“이성적인 것은 현실적이고, 현실적인 것은 이성적이다.”³⁾(7, 24)

여기에서 주목할 것은 현실이 곧 이성인 아니라는 점이다. 오히려 현실은 이성화된 현실, 이성적 구조가 실현된 현실을 의미한다. 가족, 사회, 국가, 법, 제도 등과 같은 현실의 다양한 양태들은 이성적 구조가 실현된 만큼 이성적인 것이다.

철학의 현실성을 강조하는 위와 같은 헤겔의 언급을 통해서 알 수 있는 것은 헤겔의 이성의 개념이 인식론적 의미뿐만 아니라 존재론적 의미도 내포하고 있다는 것이다. 우선 이성은 분열된 현실을 종합하는 인식활동의 의미를 갖는다. 이 점은 기존의 주관성의 반성철학의 이성 기능과 같다. 그러나 이성은 동시에 대상 자체의 개념적 필연성이라는 존재의 논리까지도 포함하게 되었다. 헤겔에 있어 개념(Begriff)이란 대상의 내적 필연성을 파악하는 자의의식의 활동으로서 “타자의 전 영역을 논리화하고, 객관성을 단적으로 기초지우는” 역할을 한다. 이러한 주체의 운동은 주관과 객관이 동일하다는 그리이스 철학에서의 로고스와 같은 의미이며, 객관적으로는 인륜적 정신으로 나타난다.⁴⁾

3) 위 문장이외에 철학의 시대성과 현실성을 보여주는 다음 문장도 유명하다. “여기에 장미가 있다. 여기서 춤춰라.”(7, 26) “여기에 장미가 있다.”는 말은 만족할 수 있는 사회 생활의 형식은 이 사회 세계의 여기 그리고 지금에서 발견되어야 한다는 것을 의미한다. 그리고 “여기서 춤춰라.”는 말은 그 형식이 근대사회의 제도로 꽃피운다는 뜻이다. 이밖에도 “여기가 로두스이다. 여기서 뛰어라.”

4) Vgl. Marx, W., *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phaenomenologie des Geistes*, S. 5. 베르너 마르크스는 헤겔의 개념의 의미를 사유와 존재의 일치라고 하는 그리이스의 존재론으로 해석하고, 그것을 로고스(Logos), 정신, 이성 등과 같은 의미로 이해한다.(Vgl. *op. cit.*, S. 6f.) 해

지금까지 헤겔의 철학이 시대정신을 모색하려는 시도에서 출발했으며, 그 발견의 논리를 이성에서 찾았다는 점을 살펴보았다. 동학도 한국 근대사의 질곡을 극복하고 새로운 시대정신을 제시하고자 한 정신문화라는 점에서 헤겔 철학과 문제의식을 같이한다고 볼 수 있다.

2. 동학의 정신

동학은 1860년 최제우(崔濟愚, 1824-1864)에 의해 창시되었다. 조선 중후반 양반과 토호세력들의 백성들에 대한 착취와 외세의 침략으로 사회는 불안했고 백성들은 도탄에 빠졌다. 더욱이 서학(천주교)이 날로 세력을 넓히고 있었지만, 유교와 불교는 제 역할을 하지 못하였다. 이에 최제우는 서학에 대응하고 민족 주체성을 확립하기 위해 민족 종교로서 동학을 창시하게 되었다.

내적으로는 유불선의 삼교를 종합하여 인간평등의 이념을 지향하였으며, 외적으로는 반봉건 반제국주의적 성격을 띠었다. 1대 최제우의 시천주 사상은, 2대 최시형의 양천주 사상으로 그리고 다시 3대 손병희의 인내천 사상으로 이어져 반세기 이상 한국의 중요한 정신문화를 일구었다. 이러한 정신문화의 바탕에는 종교지도자들의 희생이 있었다, 소크라테스가 철학 즉 인간 이성의 회복을 위해 목숨을 잃은 것처럼, 최제우와 최시형도 평등한 세상을 위해 목숨을 잃었다.

동학의 시대정신은 무엇보다도 민족정신과 도덕성 회복이다.⁵⁾ 종교 지

겔은 개념을 보편-특수-개별이라는 논리적인 운동구조로 파악한다.(Vgl. 6, 273f.)

5) 헤겔은 종교를 주관적 정신과 객관적 정신의 통일인 절대 정신(예술-종교-철학)의 한 형태로 고차원적인 정신 문화로 보고 있다. 그는 종교를 유한한 생으로부터 무한한 생에로의 인간의 고양으로 정의하고 종교의 요건으로 종교 지도자의 도덕성을 강조한다. “덕을 가르치고 그의 시대의 도덕적 타락에 맞서 투쟁하는 사람에게 그 자신의 도덕성은 무엇보다도 중요하게 여겨지며, 그에게 지고의 도덕이 없다면 그의 가르침은 입술에서 떨어지자마자 식어서 죽게 될 것이다.”(헤겔, 『기독교의 실정성』 『헤겔의 종교론집』, 한울출판사, 2001. 126쪽)

도자가 시대의 모순에 굴하지 않고 시대와의 불화를 견뎌내고 이 불화를 죽음과 바꿀 수 있기 때문에 동학은 민족정신으로서 더욱 힘을 발휘할 수 있게 된 것이다. 시천주 사상은 이러한 주체성과 도덕성을 보여주며 무엇보다도 평등과 조화의 자각이라는 점에서 이성적이다. 또한 동학이 시대의 모순을 극복하기 위해 구현하고자 하는 개혁사상은 시천주를 통한 진정한 주체의 발견과 그 주체의 공경을 통한 평등성의 확립과 새로운 문명 건설이라는 점에서 그 시대정신을 엿볼 수 있다.⁶⁾

지금까지 논의를 통해서 우리는 다음과 같은 두 가지 결론을 내릴 수 있을 것이다.

첫째, 헤겔의 정신 철학과 동학은 시대의 분열과 모순을 극복하고 새로운 시대정신을 모색하려는 시도에서 성립했다는 점에서 동일한 문제의식에서 출발했다는 점이다. 시대정신은 그 시대가 나아가야 할 규범과 가치 그리고 정신문화를 의미한다. 이 점은 예술, 종교, 철학과 같은 정신 분야가 담당하는데, 특히 한국의 근대사에 있어 시대정신의 역할은 종교가 담당했으며, 동학은 그 대표적인 종교이기 때문이다.

둘째, 헤겔이 시대의 분열을 이성으로 통일시키고자 했던 것과 같이, 동학도 시대의 분열을 근원적 자각이라는 인간의 합리성에서 찾고자 했다는 점이다. 이것은 동학이 직관이나 맹목적인 신앙만을 강조하는 일반적인 종교와는 달리 이성을 강조하고 있다는 점으로 해석할 수 있다. 물론 종교는 신앙의 문제이지 이성의 문제는 아니라는 반론이 있을 수 있다. 신은 믿음의 대상이지 사고의 대상이 아니라는 것이다. 그렇지만 동학의 발생배경과 삼경사상이나 개혁사상은 인간의 이성적인 자각과 사회적 실천이 없이는 성립할 수 없다는 점은 동학을 이성적 종교로 볼 수 있는 근거가 될 것이다.

6) 김춘성, 「해월 사상의 현대적 의의」, 『해월 최시형과 동학사상』, 예문서원, 1999. 65-69참조.

III. 주체로서의 절대자와 시천주

1. 주체-정신-자유

헤겔은 “진리는 실체(Substanz)로서만이 아니라 주체(Subjekt)로서 파악되고 포착되지 않으면 안 된다”(PhG, S. 19)라는 점을 강조한다. 원래 실체는 반성에 의해 매개되지 않은 구별이 없는 단순한 보편이다. 이러한 무매개적인 추상적 보편으로는 현실을 비현실적인 방식으로 서술할 수밖에 없을 것이다. 이러한 점을 극복하기 위해서는 무매개적이고 구별이 없는 비현실적인 실체가 “생동하는 실체”로 전환되어야 하는데, 이러한 전환은 실체 자신의 자기운동에서 이루어진다.

헤겔은 실체의 운동을 “자기 자신을 정립하는 운동” 또는 “자기타자화와 자기 자신과의 매개”로 규정한다. 이것이 곧 주체로서의 실체이며, 이러한 실체는 단순한 것의 분열과 분열에 의해 나온 대립의 부정, 다시 말하면 “자기를 회복하는 동일성 또는 타자에 있어서 자기내 귀환”이라는 이중적 운동에 의해 성립한다. 이러한 주체로서의 실체가 곧 진리이며, 이러한 진리는 “자기 자신의 생성운동이고, 자신의 끝을 자신의 목적으로 전제하여 시원으로 삼고 실현과정과 자신의 종국을 통해서만 현실적인 원환”으로 비유하고 있다.(Vgl. PhG, S. 20)⁷⁾

헤겔은 진리를 자기운동하는 주체로서 표현할 뿐만 아니라 정신으로서 표현한다. 왜냐하면 정신은 “실현된 이성”으로서 고정된 실체가 아니라 변증법적 운동을 하는 생동하는 실체이기 때문이다. 그는 정신의 개념을 근대와 근대의 종교에

7) 루트비히 집은 헤겔의 이러한 진리관을 스피노자의 실체와 칸트의 선험적 자아의 동일로 해석하고, 주체로서의 진리는 실체나 절대 자아와 같은 절대적 원리로부터의 연역적 추론에 의해 이해되어서는 안 되고 실체 자신의 전개와 실현으로 이해되어야 한다고 해석한다. 따라서 “헤겔에게 진리란 명제나 이론의 술어들에 지나지 않는 것이 아니라 존재론적 의의를 갖는다.”(Siep, L., *Der Weg der Phaenomenologie des Geistes*, S. 67)

속하는 가장 숭고한 개념으로 이해하고 그 운동구조를 다음과 같이 서술한다.

“정신적인 것”(das Geistige)은 (1) “실재 또는 즉자적(即自的)으로 존재하는 것”(das Wesen oder Ansichseiende)이며, (2) “타자와 관계하여 규정된 것” 즉 “타재이며 대자존재(對自存在)” das Anderssein und Fürsichsein)이며, 또한 (3) “그처럼 규정되어 있으면서, 즉 자기의 밖에 있으면서 자기 자신 속에 머물러 있는 것”(das in dieser Bestimmtheit oder seinem Außersichsein in sich selbst Bleibende), 다시 말하면, “즉자대자존재(即自對自 存在)”(das Anundfürsichsein)이다. (PhG, S. 24)

이것은 즉자태에서 대자태(자기소외태)를 거쳐 즉자대자태으로 자기내복귀하는 정신의 원환운동이 보여주는 변증법적 구조이며, 이러한 정신의 구조는 이성의 구조에 다름 아니다. 헤겔의 이성 개념은 정신의 구조와 마찬가지로 정적인 원리가 아니라 변증법적 운동을 통해 자기를 실현하는 동적인 것이다.

따라서 헤겔에 있어서 정신이란 감성이나 오성과 구별되는 이성의 능력이라고 하는 칸트적인 의미의 인식능력은 물론 아니다. 베르너 마르크스는 헤겔의 정신을 “자기를 아는 이성의 현실태”⁸⁾로 규정하고 “이성과 정신으로서 실현된 이성의 현실이 헤겔에게는 근본적으로 현실 전체를 지배하는 위력”임을 증명하는 것이 정신현상학의 과제라고 주장한다. 또한 집의 해석과 마찬가지로 그는 이성을 주관성과 객관성의 통일로 파악한다. “객관적 정신의 현실태로서의 .이성은 민족의 습속, 법률, 교양과 종교에 있어서 그 민족 전체를 지배하는 위력이다. 동시에 이성과 정신은 또한 사유 자체의 위력, 즉 주관성을 표현한다.”⁹⁾ 이처럼 이성은 사유의 힘인 주관성일 뿐만 아니라 사회 현실에서 실현된 객관성이기도 하다. 헤겔은 객관적 현실 속에서 실현된 이성의 영역을 “인륜성”(Sittlichkeit)으로 표현한다. 인륜성이란 “우리들인 나, 나인 우리들”(PhG, S. 140)로 개인과 전체의 통일이

8) Kaeler, K.E./ Marx, W., *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*, S. 14.

9) *op. cit.*, S. 16,

며, 사회적 정치적 각종 제도나 사회 규범을 의미한다.

이러한 정신은 자유를 생명으로 한다. 정신의 자유란 속박으로부터 벗어나 내면적인 평화를 추구하는 소극적 자유가 아니다. 존재의 개념이나 당위성을 인식할 때 달성할 수 있는 적극적 자유이다. 또한 사회 제도적 관계 속에서 자기를 실현할 수 있는 사회적 자유이며, 정치적 역사적 공간에서 이성적인 것을 실현할 수 있는 정치적 자유이며 역사적 자유이다. 헤겔에 의하면 개인적 자유 또는 소극적 자유는 구체적인 사회적 공간에서 실현되지 못한 자유라는 점에서 참된 자유라고 할 수 없다.

소극적 자유는 자유를 추구하는 개인이 특수한 개인에 머물러 있기 때문이다. 사회적 자유를 추구하기 위해서는 특수한 개인이 인륜성의 개념을 인식하고 자각적 정신을 갖는 보편적 개인으로 교양되어야 한다. 이러한 교양과 승화가 없이는 개인이 추구하는 자유는 소극적 자유에 그치고 결국 실현될 수 없는 자유가 될 것이다. 헤겔이 기대하는 자유는 개인의 자유가 공동체의 이익과 조화를 이루는 자유, 공동체적 자유이다.¹⁰⁾

그렇다면 종교적 자유는 사회성을 획득하지 못한 소극적 자유에 지나지 않는 것인가? <동학>에서 자유란 어떤 자유인가? 다양한 차원의 자유가 가능할 것이다. 그렇지만 필자는 동학의 시대정신과 다른 종교와의 차이를 고려할 때 헤겔식의 사회적 자유가 동학의 자유와 절맞는 자유라고 생각한다. 동학이 다른 어떤 사상이나 종교나 문화보다도 시대의 모순과 인간의 소외를 타파하려고 하였다는 점, 개혁에 의한 새로운 사회를 제시하였다는 점, 그리고 오심즉여심과 같은 평등주의적 사상을 내포하고 있다는 점이 그 근거가 될 것이다.

10) 펠친스키는 헤겔의 실천철학에 있어 자유를 자연적 자유(natural freedom), 윤리적 자유(ethical freedom), 시민적 자유(civil freedom), 정치적 자유(political freedom)으로 분류하고, 개인이 인륜적 공동체에서 그 자신의 가장 의미있는 자유를 실현하고 “자신의 본성을 개별적 존재로서가 아니라 보편적이며 공동체적 존재로서 자각하는 것은” 정치적 자유를 통해서 가능하다고 주장한다.(Cf. Pelczynski. Z.A., "Political community and individual freedom", pp. 64-76)

2. 정신의 현상학과 의식의 경험의 학

<정신의 현상학>과 <의식의 경험의 학>은 헤겔의 가장 중요한 저서인 『정신현상학』을 이해하는 두 가지 방법이다. <정신의 현상학>이 보편자로부터 개별자로 내려오는 <하강의 방법>이라면 <의식의 경험의 학>은 개별자에서 보편자으로 올라가는 <상승의 방법>이며, 『정신현상학』은 두 방법을 모두 보여준다. 정신현상학의 방법은 동학에서의 지기와 천주의 관계를 이해할 수 있는 실마리를 제공할 수 있을 것이다.

『정신현상학』은 <의식>-<자기의식>-<이성>-<정신>-<종교>-<절대지>에 이르는 의식 경험의 과정¹¹⁾을 서술하고 있다. <의식의 경험의 학>은 <의식>에서 시작하여 <절대지>에 이르러 완성되는 의식의 자기인식의 과정이며, 거꾸로 <정신의 현상학>은 <절대지>로부터 <의식>으로 현상하는 것으로 정신의 자기실현의 과정이다. 『정신현상학』은 상승의 길과 하강의 길이 동시에 교차하는 지점에서 이해될 수 있다. 또한 상승의 길은 주체가 자신의 근거를 찾아가는 주체의 실체화의 과정이며, 반면에 하강의 길은 실체가 자신을 의식으로 실현하는 실체의 주체화의 과정이다.

이러한 점에서 <의식의 경험의 학>과 <정신의 현상학>이라는 헤겔의 현상학적 방법은 동일한 대상에 대한 두 관점의 차이이며 강조점의 차이라고 할 수 있다. 따라서 의식에서 보면 그렇지 않은 것, 인식 불가능한 것이겠지만, 정신에서 보면 그런 것, 인식 가능한 것이다. 다음 장에서 논의를 할 동학의 “불연기연”도 이러한 논리로 이해할 수 있을 것이다.

11) 헤겔은 경험을 “그로부터 새로운 대상이 자신에게 출현하는 한에서 의식이 자기 자신에 있어서, 다시 말하면 자신의 지(知)에 있어서 뿐만 아니라 자신의 대상에 있어서 수행하는 변증법적 운동”으로 규정한다.(PhG, S. 73)

3. 지기와 시천주 해석

지금까지 헤겔의 절대자는 고정불변한 실체가 아니라 자기운동하는 주체이며, 나와 우리가 하나인 정신이며, 자유라는 점을 논의하였다. 아울러 헤겔의 현상학의 방법을 통해서 실체의 주체화와 주체의 실체화의 논리, 즉 자기인식과 자기실현의 논리도 살펴보았다. 자기인식과 자기실현의 논리에 근거하여 동학의 절대자도 헤겔의 절대자처럼 주체성, 정신성, 자유로움이라는 특징을 갖고 있음을 살펴볼 것이다.

동학의 우주론과 핵심사상을 알 수 있는 것으로는 동학 창도의 기본이 된 37자 주문을 들 수 있다. 동학의 주문은 강령주문(지기금지 원위대강) 8자와 본주문(시천주 조화정 영세불망 만사지) 13자로 이루어져 있다.

降靈呪：至氣今至 願爲大降

本呪文：侍天主 造化定 永世不忘 萬事知 <祝文>

최제우는 직접 ‘至氣’의 뜻을 다음과 같이 풀이하고 있다.

“至라는 것은 지극한 것이요, 氣라는 것은 虛靈이 蒼蒼하여 일에 임하여 간섭하지 않음이 없고, 명령하지 않음이 없다. 모양이 있는 것 같으나 형상하기 어렵고 들리는 것 같으나 보기는 어려우니, 이것은 또한 혼원한 한 기운이다.” 12)

김경재는 지기를 다음과 같이 풀이하고 있다. 虛靈이라는 표현은 초월성과 신

12) 『東經大全』, 「論學文」 “至者 極焉之爲至 氣者虛靈蒼蒼 無事不涉 無事不命 然而如形而難狀 如聞而難見 是亦渾元之一氣也.”

령성을 의미하며, 蒼蒼하다는 것은 편재성을 의미하며, 간섭하지 않음이 없다는 것은 주재성을 의미하며, 명령하지 않음이 없다는 것은 정언적 명령성을 의미한다고 볼 수 있다. 따라서 지기는 신령성과 초월성, 편재성, 정언적 명령성의 특징을 보인다.¹³⁾

이돈화는 지기를 우주의 궁극적 실재일 뿐만 아니라, 우주적 원기이며, 생명력, 생성력으로 이해하면서 존재론적 측면을 강조한다.¹⁴⁾ 김경재는 지기가 일종의 근원적 에너지로서만 그치지 아니하고 신령적 존재로서 인간의 성원에 감응도 한다고 보는 점이 동학이 종교로서 성립되는 갈림길이라고 본다.¹⁵⁾

필자는 지기 개념에 대한 동학 연구자들의 해석을 염두에 두면서 지기 개념이 주체로서의 절대자나 정신의 개념과 크게 다르지 않다는 점을 논의해보고자 한다.

먼저 동학의 지기 개념은 우주의 궁극적 실재로서 서양철학의 실체와 같은 차원의 것이다. 실체는 만물의 궁극적 원리가 되는 것으로 플라톤의 이데아, 데카르트의 Cogito, 스피노자의 실체 등을 예로 들 수 있다. 그러나 이러한 원리는 만물의 원리이지만 그 자체가 생성하고 창조하고 감응하는 원리는 아니다. 동학의 지기 개념은 유한자와 분리된 무한자이거나 생명이 없는 죽은 실체가 아님을 앞의 인용문에서 알 수 있다. 오히려 동학의 지기 개념은 헤겔의 정신 개념과 같이 즉자존재에서 대자존재로 분화되지만, 그 속에서 자기를 잃지 않고 다시 자기 복귀하여 즉자대자존재가 되는 원환 운동하는 것에 가깝다. 이것은 정지된 실체가 아니라 주체로서의 실체이며 헤겔의 용어로 실체의 주체화이다.

13) 수운에 있어 신은 氣化의 신으로서 생성 자체이다. 생성 자체는 한 존재이거나 한 생명이 아니라, 그것들 전체를 포용하면서 그것들을 개체 개체로 살려내는 무궁한 생명 자체이다. 그러므로 생성의 근원과 능력으로서의 至氣는 물질도 아니고 정신도 아니다. 지기의 현실화된 형태가 물질 또는 정신으로 나타날 뿐이다.(김경재, 「최수운의 신개념」, 『동학사상과 동학혁명』, 청아출판사, 1992. 134쪽 참조)

14) 이돈화, 『신인철학』, 한국사상연구회, 1963. 17쪽 참조.

15) 김경재, 「최수운의 신개념」, 『동학사상과 동학혁명』, 청아출판사, 1992. 134쪽 참조

또한 김경재의 해석처럼, 지기가 “인간의 誠願에 감응하는 인격적 신적 실재”라는 점은 헤겔의 자기실현의 논리로 설명될 수 있을 것이다. 감응은 일방적인 것으로는 이루어지지 않는다. 인간이 지성으로 기원하더라도 지기가 손을 내밀지 않으면 허사다. 감응은 상호적이다. 따라서 감응은 인간의 관점에서 보면, 지기 곧 자기(감응은 이미 지기와 자기의 통일이기 때문에)의 인식으로, 지기의 관점에서 보면, 인간의 감응에 현상하는 것으로, 달리 말하면 자기를 실현하는 것으로 해석할 수 있다. 따라서 동학의 지기 개념은 헤겔의 자기실현이라는 존재방식을 취하는 것이다.

다음으로 본주문의 시천주 개념을 살펴보자. 최제우는 侍天主를 풀이하는 데 천을 풀이하지 않고 侍자와 主자만을 풀이하고 있다.

“시라는 것은 안으로 신령이 있고, 밖으로 기화가 있어서, 온 세상 사람이 각각 알아서 옮기지 않는 것이다.”¹⁶⁾

이는 하늘님이 안으로는 영으로서 존재하고, 바깥으로는 기운(기화)으로 작용하면서 그 생명활동을 유지시키고 있는 존재라는 것을 의미한다. 各知不移는 모든 사람들이 이것을 깨달아서 모셔져 있는 하늘님을 잘 섬기라는 것이다.¹⁷⁾

우선 천주를 모신다는 것은 내 외부에 존재하는 지기를 인식한다는 인식론적 의미를 갖는다. 모시는 주체는 사람이다. 사람의 내부에는 이미 신령스런 존재가 현존하고 외부에도 기운이 존재한다. 사람이 곧 하늘이고, 하늘이 곧 사람이며, 내가 곧 너이고, 너가 곧 나인 것이다. 이미 존재하

16) 『東經大全』, 「論學文」, “侍者 內有神靈 外有氣化 一世之人 各知不移者也”

17) 김용휘, 『우리 학문으로서의 동학』, 책세상, 2007. 87-90쪽 참조. 배영순은 동학의 천주에 대한 해석을 네 가지로 정리한다. a. 인간의 본심. b. 신앙의 대상으로서의 절대자. c. 인간 내심의 본성이면서 동시에 객관적 실재. d. 至氣一元論의 汎神論(배영순, 「동학사상의 기본구조」, 민족문화연구소, 『동학사상의 새로운 조명』, 1998. 62-63쪽)

는 이러한 진리를 인식한다는 것은 자신의 존재를 자각하는 것과도 같다. 이러한 자각의 방향은 영적 실체인 지기로 상승하는 것이고, 인간 주체가 지기인 실체로 화하는 것이다.

이러한 시천주의 과정은 <의식의 경험의 학>의 과정으로 이해할 수 있다. 의식이 가장 낮은 단계의 인식인 감각적 확신에서 출발하여 최고 단계의 인식인 절대지에 이르는 과정은 단번에 이루어지는 것도 평탄한 것도 아니다. 헤겔의 말처럼 “회의와 절망의 길”이다. 그러면 인간은 왜 이러한 고통의 길을 가야 하는가? 그것은 인간이 자유롭지 못하기 때문이다. 자유는 인간이 인간답게 존재할 수 있는 기본 조건이다. 자유롭지 못하다는 것은 더 이상 인간적 조건에 있지 않다는 것이다. 따라서 내 외부에 이미 존재하는 진리의 세계를 자각하는 길은 인간화의 길이며 자유의 길이다.¹⁸⁾

지금까지 헤겔의 절대자 개념을 통해 동학의 지기와 시천주 개념을 해석하였다. 강령주문의 지기는 우주의 정신적 실체로서 존재론적 의미를 갖는 것으로 해석할 수 있다. 그렇지만 고정되고 정지된 실체가 아니라 그 실체가 즉자존재의 상태에서 대자존재의 상태로 나아가 다시 자기내로 귀환하는 즉자대자적인 존재로서 자기운동하는 정신의 의미를 갖는 것으로 해석할 수 있다. 지기의 자기운동이 없다면 강령에 의한 시천주는 불가능하기 때문이다. 그래서 본주문의 천주는 정신화된 실체, 실체의 주체화를 의미하며 그것을 모신다는 점에서 인식론적 의미를 갖는다 하겠다. 따라서 지기와 천주는 독립적 실체를 갖는 존재로 볼 수 없다.¹⁹⁾

18) 시천주의 목표인 인간의 길, 자유의 길이 어떤 것인가는 논란이 있을 수 있다. 영적 수련을 통해 불안이나 절망, 죽음과 같은 실존적 고통에서 벗어난다는 의미의 자유, 사회적 실천으로서의 자유, 정치 참여로서의 자유를 생각해볼 수 있다. 과연 동학의 시대정신에 가까운 자유는 어떤 것인가는 논란이 있을 수 있다.

19) 신일철은 지기와 천주의 관계를 二位一體로 본다. “동학에서의 천주는 우주조화의 주재자로서의 하늘 또는 천주요, 강령체험을 통해 접기할 수 있는 대상으로서의 지기 역시 이 천주가 신앙체험을 통해 인간에게 그 효험을 나타낼 때 강령체험으로서의 기화를 가능하게 해주는 보편자이다.”(신일철, 『동학사상의 이해』, 사회비평사. 1995. 155쪽)

이상의 논의를 정리하면 다음과 같다.

지기: 의식의 경험의 학-자기인식-상승의 방법-주체의 실체화-인식론

천주: 정신의 현상학-자기실현-하강의 방법-실체의 주체화-존재론. 역사철학

IV. 변증법과 불연기연

1. 변증법적 논리

보통 변증법은 정립-반정립-종합이라는 3단계로 정식화되었으며, 그 틀에 따라 사물의 변화를 설명하려는 원리로 이해하는 경향이 있다. 하지만 서양 근대 철학에서 변증법의 창시자로 알려진 헤겔은 이러한 변증법의 도식화를 경계한다. 변증법의 도식화는 사물의 생생함을 파악할 수 없기 때문이다. 그래서 틀이나 도식에 얽매이지 말고 사물의 내적 필연성을 개념적으로 파악하는 것이 오히려 변증법적 사고임을 강조한다. 그럼에도 불구하고 우리는 헤겔 변증법의 이해를 돕기 위해 그가 유일하게 변증법을 정식화한 『소논리학』의 논의에 의존할 것이다.

헤겔은 『소논리학』의 “예비개념”에서 변증법을 “논리적인 것”(das Logische)²⁰⁾의 형식상의 세 측면으로서 정식화하고 있다. 그는 논리적인 것을 “α) 추상적 또는 오성적 측면, β) 변증법적 또는 부정적-이성적 측면, γ) 사변적 또는 긍정적-이성적 측면”(8, 168)으로 나누어 자세한 설명을 하고 있다.²¹⁾ 여기에서 염두에 둘

20) 헤겔에 있어 “논리적인 것”(das Logische)이란 “절대자 자체에 내재적인 이성성”에 다름아니다.(Vgl. Seeberger, W., *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, S. 466)

21) 칸트의 감성-오성-이성이라는 인식능력의 구분은 헤겔에 의해 오성-변증법적 이성-

것은 이러한 세 측면이 각각 독립적인 실체로서 이해되어서는 안 되고 동일한 것의 세 측면으로서 유기적으로 이해되어야 한다는 것이다.

첫 번째 논리적인 것의 측면은 추상적 오성적 측면이다. “오성으로서의 사유는 고정된 규정성과 이 규정성이 다른 규정성에 대하여 가지는 구별에 머물며, 그러한 제한된 추상적인 것이 그것만으로서(für sich) 존립하고 존재하는 것으로 간주한다.”(8, 169) 그리하여 오성의 활동의 본질은 “그 내용에 대하여 보편성의 형식을 부여하는 데에 있다. 그러나 오성에 의하여 정립된 보편은 추상적 보편이다....”(8, 169) 이와 같이 오성은 추상적 동일성이나 단순한 자기관계를 원리로 하는 오성적 형이상학의 입장이다. 이러한 오성적 사유는 이론적 영역에서나 실천적 영역에서나 고정된 규정성을 부여한다는 점에서 자신의 정당한 권리를 갖는다. 우리의 인식은 처음에는 주어진 대상들을 그것들의 구별된 규정들 속에서 파악하는 데서부터 시작하기 때문이다.

헤겔은 오성의 이러한 분석활동을 높이 평가한다. 구체적인 것이 분해되고 비현실적인 것으로 됨으로써, 구체적인 것은 스스로 운동하는 것이라는 점에서 “분할의 활동은 오성의 힘이고 일이며, 가장 놀랄만하고 가장 위대한, 혹은 오히려 절대적 위력이다.”(PhG, S. 29) 그런데 오성의 이러한 분할활동은 단지 사유의 활동에 지나는 것이 아니라, 동시에 자연의 활동임을 주시해야 한다. 『신앙과 지식』에서 그는 오성을 “의식의 오성”(Verstand des Bewußtseins)으로서 뿐만 아니라 “자연의 오성”(Verstand der Natur)으로 관찰해야 하고, 따라서 “오성이 자아에 있어서 지성화되어 있는 것으로 사유되는 것과 꼭 마찬가지로, 자연에 있어서 실현되어 있는 것으로 사유된다”는 점을 강조한다.(2, 315; Vgl. PhG, S. 46)

그러나 사유가 오성의 “추상적인 이것이나저것이나”(Entweder-Order)(8, 172)의 태도로 일면적 규정만을 고집할 때에는 독단론에 빠진다. 오성적 태도가 독단에 빠지는 것은 그것이 모순물에 의거하고 있기 때문이다. 오성의 사유에 의하면 유

사변적 이성으로 확장되었으며, 헤겔의 이성은 이성 비판이라고 하는 칸트의 소극적 의미에서 더 나아가 로고스(Logos)의 의미를 갖게 되었다. 『대논리학』에서는 논리적인 것의 세 측면이 간단히 정리되고 있다. “오성은 규정하고, 규정들을 고정한다. 이성은 오성의 규정을 무어로 해소하기 때문에 부정적이며 변증법적이다. 이성은 보편자를 산출하고 특수자를 그 속에서 파악하기 때문에 긍정적이다.”(5, 16)

한자와 무한자, 주관과 객관의 대립은 “양자 중의 한편이 정립될 때에는 다른 편은 폐기된다는 것을 의미한다.”(2, 27) 그리하여 사유는 추상적인 것을 극복하기 위해 구체적인 것을 전지하려 할 때에 변증법적 단계로 나아간다.

두 번째 측면은 변증법적 부정적-이성적 측면이다. “변증법적 계기는 그와 같은 유한적 제 규정의 고유한 자기지양이며 그와 대립되는 제 규정예로의 이행이다.”(9, 172) 일반적으로 유한자는 외부로부터 제한을 받고 있을 뿐만 아니라, 생명 자체가 죽음의 맹아(Keim)를 자신 속에 담지하고 있듯이, 자기자신 모순된 것이요, 그 때문에 자기를 지양한다. 따라서 변증법은 오성규정들이나 사물들, 그리고 유한자 일반의 고유한 본성에 속하는 것이며, 또한 오성규정들의 일면성과 추상성이 그것의 부정으로 드러나는 오성규정 자신의 “내재적 초출”(das immanente Hinausgehen)(9, 172)을 의미한다. 그리고 이러한 내재적 초출은 오성규정 자신의 내부에서 일어나는 내재적 부정작용이지만, 그러나 이것은 일면적 규정만을 고집하는 오성의 규정이 아니라, 이성의 기능이다. 바로 이 점에서 변증법적 계기는 부정적-이성적 계기라고 불리운다.

헤겔은 이러한 변증법적 계기는 “학적 진전을 움직이게 하는 혼”이며 “학문의 내용 속에 내재적인 연관과 필연성을 넣어주는 유일한 원리”(9, 173)라고 주장하고 있으며, 또한 부정적 이성기능을 “모든 활동, 즉 생동하는 자기운동의 가장 내적인 원천이며, 모든 진리적인 것을 그 자신 속에 가지고 있어서 그것에 의해서만 진리로 하여금 진리이게끔 하는 변증법적 혼”(die dialektische Seele)(6, 563)이라고 설명한다.

그러나 이러한 변증법적 계기를 그것만으로 떼어서 오성의 일면적 규정이 모순에 빠진다고 하는 면만을 본다면 회의론에 빠질 것이다. 이것은 변증법적 계기란 오성적 계기와 사변적 계기를 매개해 주는 것으로 구체적 사유과정임을 망각하고, 계기를 전체적 연관에서 보는 것이 아니라 세 계기를 따로따로 분리해서 보려는 추상적 오성의 태도에 기인한다. 그리하여 오성이 변증법적 이성과 구별되듯이, 변증법적 이성도 또한 긍정적 이성과 구별된다. 긍정적 이성과 분리된 부정적 이성, 변증법적 이성을 헤겔은 『논리학』(5, 17)에서 “오성적 이성”(verständige Vernunft)

unft) 또는 “이성적 오성”(vernünftiger Verstand)이라고 일컫는다. 그리하여 철학은 이러한 변증법의 부정적인 성과에 머무르는 것이 아니라, 부정적인 것을 자신의 성과로서 갖고 자신 속에서 이 계기를 지양하여 긍정적인 것에 이르게 된다.

세 번째 측면은 사변적 긍정적-이성적 측면이다. “사변적인 것 또는 긍정적-이성적인 것은 대립된 규정의 통일을, 즉 대립된 규정의 해소와 이행 가운데에 포함된 긍정적인 것을 파악한다.”(8, 176) 변증법의 성과는 공허한 무가 아니라 일정한 규정들의 부정, 즉 “한정된 부정”(PhG, S. 49)이다. 그래서 변증법도 추상적인 무, 직접적인 무를 갖는 것이 아니라 규정된 내용을 가지기 때문에 긍정적인 것이다. 여기에서 변증법의 긍정적인 측면에서 본다면 이 결과는 “규정자들의 내적 부정성 즉 규정자 자신을 움직이게 하는 혼(Seele)이요, 자연적 내지 정신적인 생명체 일반의 원리 이외의 다른 것이 아니다.”(5, 52) 그러므로 이성적인 것은 단순한 형식적인 통일이 아니라, 대립적인 규정들의 통일이기 때문에 구체적인 것이다. 이것이 이러한 변증법적 사유과정이 긍정적 이성의 단계에서 획득하게 되는 사변의 내용이다.

사변적인 것은 “대립항들을 그것의 통일 속에서 파악하고 긍정적인 것을 부정적인 것에서 파악하는 데에 성립한다.”(5, 52) 그러나 이것은 일면적 명제로는 언명될 수 없다. 왜냐하면 판단의 형식은 주어와 술어의 외면적 형식으로 동일과 구별을 분리함으로써 사변적 진리를 표현하기에는 부적당하기 때문이다.(Vgl. 5, 93) 그리하여 헤겔에 있어서의 진리를 표현하는 형식은 판단이나 명제가 아니라, 오히려 추리(Schluß)이다. 추리는 단순한 동일성으로서의 개념과 구별을 하는 판단과의 통일이다.

그러나 이러한 사변으로부터 구별의 면을 버리고 동일의 면만을 남겨둘 때에는 신비주의가 나온다. 보통 신비적인 것은 비밀에 차 있어서 이해할 수 없는 것이라고 간주된다. 그에 반해서 이성적인 것은 대립된 것을 배제하는 것이 아니라, 오히려 “관념적 계기(das ideelle Moment)로서 자신 속에 포함하고 있다”(8, 179)는 점에 성립한다.²²⁾ 이렇게 해서 사변적 이성은 변증법적 계기가 드러냈던 모순

22) 헤겔은 자신의 철학을 관념론으로 규정하고 있다. 그러나 그것은 보통의 의미에서의 관념론은 아니다. 그것은 개별적 유한자를 그것만으로서 참된 것, 절대적인 것으로 보는 것이 아니라 구체

을 지양하고 정립태를 대립태와 종합하여 자기 안에서 통일시킨다.

2. 불연기연의 논리와 사변적 인식

헤겔의 변증논리는 단계적 논리가 아니고 발전의 논리다. 사변적 단계인 종합이 오기 위해서는 반드시 오성적 단계인 대립과 모순이 있어야 한다는 것이다. 대립이 없는 종합은 신비주의에 빠지고, 종합이 없는 대립은 독단주의나 흑백논리에 빠진다. 모순과 통일, 대립과 종합이 동시에 존재한다는 것이 헤겔 변증논리의 독특한 점이다. 따라서 변증논리는 대립과 모순을 인정하는 논리이고, 이 점에서 대립과 모순을 부정하는 형식논리와는 다르다.

또 한가지 염두에 둘 것은 헤겔의 변증 논리는 존재 논리이면서 인식 논리라는 점이다. 우리의 인식만이 아니고 사물 자체가 모순이고 운동이고 발전이라는 것이다. 따라서 존재의 논리와 인식의 논리는 동전의 양면과 같으며 헤겔의 변증 논리는 두 측면을 모두 고려할 때 성립할 수 있다. 그리고 사변적 인식은 변증법적 계기들을 관념적인 형태로 자기 속에 종합하는 데서 달성될 수 있는 인식이다.

동학의 불연기연의 논리는 헤겔의 변증 논리와 어떤 관계가 있는가?

『동경대전』 <不然其然>에 따르면, 기연이란 인간의 인식능력으로 이해가 가능하다고 판단하는 것을 뜻하며, 불연이란 인간의 인식능력으로 이해하거나 설명하는 것이 불가능한 것을 지칭하는 말이다.

“그러므로 반드시 어떠하다고 판정하기 어려운 것을 不然이라 하고, 판

적인 절대자의 관념적인 계기로 보려는 입장이다. “유한자가 관념적(ideell)이라는 명제가 관념론을 이루고 있다. 철학의 관념론은 유한자를 참된 존재자로서 인정하지 않는데 성립한다. 모든 철학은 본질적으로 관념론이며, 적어도 관념론을 원리로 갖는다.”(5, 172f.)

단하기 쉬운 것은 其然이라 한다. 그러나 점점 더 깊은 곳을 살펴보면 不然之事가 있을 뿐이다. 그러나 그것을 조물주의 입장으로 돌려보면 모두가 其然之理인 것이다.”²³⁾

“이러므로 기필코 어려운 것은 그렇지 않은 것이요 판단하기 쉬운 것은 그런 것이다. 먼 데를 캐어 견주어 생각하면 그렇지 않은 또 그렇지 않은 일이요 한울님에게 부쳐보면 그렇고 그렇고 또 그러한 이치인저.”²⁴⁾

이강옥은 불연기연은 “인간의 인식능력의 한계를 논리적으로 입증하면서 조물주로 지칭된 신의 존재를 인정해야 함을 주장하는 것”으로 본다.²⁵⁾ 인용문과 이강옥의 해석에 따르면, 불연기연의 논리는 인식론적 관점에서 이해할 수 있다. 현상은 기연으로 인식 가능한 것이지만, 더 깊은 곳 즉 본질은 인식 불가능한 것 즉 불연이다. 그러나 본질은 조물주, 신의 관점에 서면 불연이 아니라 인식 가능한 기연이 된다.

여기에서 불연기연의 상대는 신과 인간이 된다. 인식의 정도의 측면에서 볼 때, 인간은 불완전하고 신은 완전하다는 것은 상식적인 말이다. 즉 인간은 상대적 인식에 머무르지만 신은 절대적 인식을 갖는다. 동학은 시천주 수련을 통해서 인간이 곧 한울님임을 자각하는 것을 목표로 한다. 따라서 인식론적 의미에서 불연기연은 인간으로 하여금 자신의 불완전함을 자각하게 하고 거기에서 깨어나 완전한 인식으로 인도하는 깨침의 논리이다.

헤겔의 변증 논리는 오성의 분별적 인식에서 출발하여 모순의 상호 이행이라는 변증법적 단계를 거쳐 모순의 종합이라는 사변적 인식에 이르는

23) 『東經大全』, 「不然其然」, 27-28.

24) 『東經大全』, 「不然其然」 6.

25) 李康沃, 『동경대전』 『용담유사』의 서술원리. 민족문화연구소, 『동학사상의 새로운 조명』, 23쪽

과정을 보여준다. 처음에 자신의 인식 한계를 자각하지 못한다면 무한자에 이르려는 동기가 생기지 않을 것이다. 수련의 과정은 이러한 불연기연의 변주를 보여준다. 수련의 정도에 따라 인식의 정도는 달라진다. 수련의 과정은 기연보다 불연의 인식이 강한 “희의와 절망의 길”이다. 이러한 과정을 통해 궁극적으로 만사지에 이르러 그동안 희미하고 모순되고 불연이었던 것이 차츰 확실해지고 화해되고 기연이 되는 것이다. 따라서 불연기연은 만사지라는 사변적 인식에 이르기 위한 인간의 내적 인식의 모순과 통일의 과정을 관통하고 있는 수행의 논리이다.

이돈화는 불연기연을 반대일치의 논리로 해석한다. “무수한 모순된 상대가 궁극 우주전일적 원리에서는 일치된다.”²⁶⁾는 것이다. 물론 그 궁극 우주전일적 원리란 신을 말한다. 신의 존재 논리가 바로 불연기연의 논리라는 것이다. 김경재는 동경대전의 다음 문장을 인용하면서, 불연기연의 논리를 진화론적 신관의 논리로 본다.²⁷⁾

“노래하여 이르되 천고의 만물이여, 각각 이름이 있고, 각각 형상이 있도다. 보는 바로 말하면 그렇게 그런 듯하나 그부터 온 바를 헤아리면 멀고도 심히 멀도다. 이 또한 아득한 일이요 헤아리기 어려운 말이로다.”²⁸⁾

그는 수운의 신관이 구형적인 동양적 실재관을 깨뜨리고 생성과 창조와 진화의 자율적 생명운동 과정에 있는 동적 실재관을 피력한 것을 높이 평가하고, 진화론적 신관의 의미를 강조한다. “서구 유신론적 신관이 결국 시간적-양적-연장 진화의 역사철학을 낳고, 동양의 범신론이 공간적-양적-확산 수련의 역사철학을 낳았다면, 수운의 진화신은 시공간적-질적-환산 진화의 역사철학을 낳았다.”

26) 이돈화, 『동학지인생관』, 천도교중앙총부, 1972. 19쪽.

27) 김경재, 「최수운의 신개념」, 『동학사상과 동학혁명』, 청아출판사, 1992. 137-138쪽.

28) 『東經大全』, 「不然其然」 1.

이돈화의 ‘반대일치 논리’와 김경재의 ‘진화론적 논리’는 불연기연의 존재론적 측면을 보여주는 해석으로 여겨진다. ‘반대’는 변증법적 단계와 대응하고 ‘일치’는 사변적 단계와 대응하는 것으로 볼 수 있다. 다만 헤겔에 있어 사변적 단계도 반대가 전혀 없는 것은 아니고 그 반대를 관념적 계기로 자신 속에 포함하고 있다. 따라서 반대의 일치라고 해서 일치만을 강조한다면, 동학의 지기나 천주 관념을 지나치게 실체적인 것으로 해석하여 그 역동성을 간과하게 될 것이다.

김경재의 ‘진화론적 논리’는 지기와 천주의 역동성을 강조하고 있으며 헤겔의 변증 논리에 가장 가까운 해석이다. 진화론적 논리는 오성의 분할활동이 이성의 변증 활동을 거쳐 사변의 종합 활동에 이르는 패턴을 갖는 것으로 이해할 수 있다. 그렇지만 이러한 해석은 인간의 자발성과 인식 논리를 간과한 해석이 되기 쉽다. 역사가 신의 진화 논리의 필연성에 따라 전개된다면, 인간의 선택과 자유는 무의미해지기 때문이다. 따라서 불연기연의 다른 측면인 인식 논리를 함께 생각해야 할 이유가 여기에 있다.

이상에서 우리는 동학의 불연기연의 논리는 인식의 논리일 뿐만 아니라 존재의 논리이기도 하다는 점을 논의하였다. 수운의 불연기연은 드러난 질서의 이면에는 숨겨진 차원의 질서가 있어서 겉으로는 모순 반대되는 현상도 근원에서는 통합되어 있을 수 있다는 것이며, 감각을 통한 경험과 이성적 인식 차원 이외에 다른 인식의 차원이 있을 수 있다는 가능성을 적극적으로 열어둔 것이다.²⁹⁾ 그렇다면 감각 경험과 이성적 인식 이외의 다른 인식의 차원은 구체적으로 어떤 것인가?

헤겔의 변증 논리에 따르면 그것은 사변적 인식이 될 것이다. 사변적 인식은 반대되고 모순되는 두 차원을 관념적 계기로 종합하는 인식이다. 불연기연은 분명 모순 논리다. 그러나 그것은 어느 차원에서 인식하느냐에 따라 달라진다. 즉자적인 차원인가? 대자적인 차원인가? 즉자대자적인

29) 김용휘, 『우리 학문으로서의 동학』, 책세상, 2007. 41쪽.

차원인가? 사변적 인식은 즉자대자적인 차원의 인식이다.

V. 결론

지금까지 우리는 헤겔 철학과 동학을 존재론(형이상학)과 인식론(방법론)을 중심으로 그 유사성을 논의하였다. 헤겔의 근대 국가의 이념과 동학의 개혁 사상을 비교하는 것도 동서양의 사회사상을 이해하는 데 좋은 연구가 될 것이지만 이 글에서는 다루지 못했다. 아리스토텔레스의 논리학과 공자의 도로 대표되는 서양과 동양의 철학과 사상은 그 차이가 큰 것은 사실이다. 서양이 분석과 논리를 중시한다면, 동양은 종합과 경험을 중시한다. 그리고 동양의 사유방식과 문화가 갈수록 서구화되는 것도 부정할 수 없는 사실이다.

그러나 동학에서도 헤겔 철학의 특징이 있음을 발견하였다. 그것은 곧 동학의 특성과 현대성이기도 하다. 첫째, 주체적 종교로서의 동학이다. 동학의 발단에서 뿐만 아니라 헤겔의 주체적 진리와의 비교를 통해서 알 수 있듯이, 동학의 신의 관념은 타 종교에서는 발견하기 힘든 주체로서의 절대자라는 특징을 갖는다. 지기와 시천주 개념은 인간의 주체적 자각을 요구한다. 둘째, 동학에는 깨침의 논리가 있다. 불연기연은 헤겔 변증법의 논리와 같이 모순을 인정하는 논리이다. 기연과 불연의 긴장으로 인해 의식은 잠들지 않고 좀더 높은 인식과 자각과 깨침으로 나아가고자 하는 동기를 가질 것이다. 그리하여 시천주하여 만사지에 이른 인간은 자유자유재하고 만물의 평등성을 자각하게 될 것이다. 이러한 인간은 상식과 오성과 이성적 인식을 뛰어넘는 사변적 인식을 갖게 될 것이다.

<참고문헌>

각주로 대신함

◇ 제4주제 토론

“헤겔의 정신철학과 동학”에 대한 논평문

김영철 (한양대학교)

발표자는 본 논문에서 헤겔의 철학과 동학의 사상을 비교·고찰하고 있다. 이러한 연구 주제에 대한 필요성과 요청은 국내 철학자들에 고조되어 있었지만, 그 연구의 결과는 전무하다고 생각한다. 따라서 논평자는 발표자의 새로운 학술 분야에 대한 도전 정신과 그 연구의 결과, 그리고 후속되는 연구에 대한 감사와 기대를 표하고 싶다.

발표자는 본 논문에서 헤겔의 정신철학과 동학사상이 갖는 유사성을 세 가지의 관점에서 논의하고 있다.

1) 헤겔 철학의 출발점과 동학의 출발점이 유사하다는 점을 논의한다. 그 유사점으로 발표자는 헤겔 철학과 동학이 둘 다 시대의 모순과 갈등을 통합할 수 있는 그 시대정신을 지니고 있으며, 또한 그러한 시대의 모순을 극복할 수 있는 새로운 정신자각에서 비롯되었다는 점을 밝히고 있다.

2) 헤겔과 동학의 절대자 개념을 비교한다. 헤겔은 절대자를 고정 불변하는 실체로 파악하지 않고 “자기타자화와 자기 자신과의 매개를 통한 자기 자신으로 귀환”하는 변증법적인 운동을 하는 (생)동적인 의미로서의 주체로서 파악한다. 그리고 헤겔은 이러한 주체의 변증법적 구조가 정신의 구조이자 곧 이성의 구조라고 생각한다. 그리고 더 나아가서 그는 정신의 ‘자유’에 대하여 논의한다. 헤겔의 정신의 자유는 소극적인 개인적인

의미에서의 자유가 아니고 적극적인 의미에서의 자유이다. 즉 사회 제도적 관계 속에서 자기를 실현할 수 있는 사회적 자유로서 개인의 자유가 공동체의 이익과 조화를 이루는 자유, 공동체적 자유를 의미한다.

발표자는 이러한 헤겔의 주체적 절대자 개념이 동학의 신관, 즉 내유신령하고 외유기화한 기운을 실천에 옮김으로써 '시천주'하는 주체적인 신관과 '지기' 개념에서 나타난다고 주장한다. 그리고 그러한 사상이 '지기' 개념에서도 나타난다고 한다. 또한 헤겔의 정신의 '자유', 특히 사회적 자유는 동학의 자유와 동일한 의미를 지니고 있다고 한다. 그리고 그러한 주장의 근거로서 동학이 다른 어떤 사상이나 종교나 문화보다도 시대의 모순과 인간의 소외를 타파하려고 하였다는 점, 개혁에 의한 새로운 사회를 제시하였다는 점, 그리고 '오심즉여심'과 같은 평등주의적 사상을 내포하고 있다는 점을 제시하고 있다.

3) 헤겔 정신철학과 동학사상의 방법론적인 측면에서의 비교이다. 발표자는 헤겔의 변증법이 부정의 부정, 자기가 타자가 되고 그 타자에서 다시 자기로 귀환하는 정신의 반성운동을 특징으로 지니고 있는 것과 마찬가지로 동학의 '불연기연'의 논리 또한 헤겔 변증법처럼 인식의 논리이자 존재의 논리가 될 수 있는 가능성을 담지하고 있다고 주장한다. 그러한 근거로서 인식론적 의미에서 불연기연은 인간으로 하여금 자신의 불완전함을 자각하게 하고 거기에서 깨어나 완전한 인식으로 인도하는 깨침의 논리라는 점을 제시한다. 그리고 이돈화의 '반대일치 논리'와 김경재의 '진화론적 논리'를 불연기연의 존재론적 측면을 보여주는 해석으로 보고자 한다. 즉 이돈화의 '반대일치 논리'에서의 '반대'는 헤겔의 변증법적 단계와 대응하고 '일치'는 사변적 단계와 대응하는 것으로 볼 수 있다는 것이다. 그리고 김경재의 '진화론적 논리'는 '지기'와 천주의 역동성을 강조하고 있는 것으로서 헤겔의 변증 논리에 가장 가까운 해석으로 보고자 한다.

이상과 같이 발표자의 논의에 기초해서 논평자는 다음과 같은 몇 가지의 질문을 하고자 한다.

1. 발표자는 헤겔 정신철학의 주요 논점들이 동학사상과 의미적으로 유사한 점이 많음을 밝히고 있다. 그러나 반대로 발표문에서 밝히고 있는 논점들에서 양자의 차이점은 없는지? 혹여 생각해 보셨다면 간단히 소개해 주실 수 있는지?

2. 헤겔의 정신철학은 개인의 정신적 육체적인 구원을 문제 삼는 실천적인 종교로서의 의미는 없고 사회적 정치적인 이데올로기적인 의미만 지니는 것으로 아는데, 동학의 신관, 즉 시천주 사상의 본질적인 의미는 사회적 정치적인 의미보다는 실천적인 종교의 의미가 더 강하게 나타나고 있는 것은 아닌지에 대한 발표자의 의견을 듣고 싶다.

3. 발표자는 동학의 '지기' 개념을 헤겔의 정신의 생동적인 변증법적 논리와 연결하고자 한다. 동학의 '지기' 개념은 우주의 궁극적 실체로서 정신과 물질을 생성하고 창조하고 감응하는 원리이다. 즉 정신계와 물질(자연)계에 모두 적용되는 개념이다. 그러나 헤겔의 정신의 논리는 정신계와 현상계를 구분하지 않고 하나로 보는 일원론적 논리로서, 물질(자연)에 대한 논의와는 무관하다. 만일 그렇다면 '지기' 개념과 헤겔의 정신 개념을 연결하는 시도에는 어느 정도 무리가 있지 않을까?

4. 서양 철학 전공자로서 현재 동학의 실태에 대해 비판하고 싶은 점은 없는지? 동학의 부흥과 확산을 위해 개선해야 할 점은 없다고 생각하는지? 그리고 동학의 시대정신을 살리기 위해서 어떤 노력이 필요한지? (학술적 또는 실천적인 측면에서)

5. 19세기 중 · 후반의 창도 당시의 동학 정신과 오늘날 동학 정신의 차이점은 무엇이라고 생각하는지에 대한 발표자의 의견을 듣고 싶다.

◇ 제5주제

막스 쉐러(M. Scheler)의 관점에서 바라본 시천주적 인간학

임상욱 (숙명여자대학교)

1. 들어가는 말
2. 정신과 인간학
3. 정신의 비실체성과 조화의 비지속성
4. 정신의 성장과 '되어감'의 특성
5. 정신의 복권과 인간중심주의 사상
6. 시천주적 인간학의 실천적 의미와 과제
 - 1)시천주적 만물존중
 - 2)시천주적 일상
 - 3)시천주적 현실 참여
7. 나가는 말

1. 들어가는 말

막스 쉐러(Max Scheler)는 이른바 철학적 인간학의 시조로 평가되는 인물이다.¹⁾ 비록 요즘은 ‘인간학’이라는 개념이 그리 낯설지만은 않지만, 인간 자체를 다루는 인간학이라는 분과는 적어도 19세기 이전까지만 해도 전연 생소한 영역이었다. 이는 인간 스스로 자신에 대한 관심이 적어서라기보다는 대개의 경우 신을 다루는 신학으로부터 이미 인간에 대한 완성된, 혹은 고정된 형태의 설명이 주어져왔기 때문이다. 요컨대 ‘인간’에 대해 모르는 바가 없고, 새로울 것이 없어서였다.

물론 ‘인간’이라는 주제는 다소간의 차이만 있을 뿐, 인류 활동기 대부분의 시간에서 다루어져왔다. 이를 테면, 호모 사피엔스(homo sapiens), 호모 폴리티쿠스(homo politicus), 혹은 호모 멘주라(homo mensura) 등 수많은 다양한 인간에 대한 그림들이 제시되어왔다. 다만, 이 경우의 인간상들은 인간 자체를 전문적인 연구대상으로 했다고보다는 특정한 사상의 전개 과정에서 부수적으로 드러난 인간의 특징을 기록하고 있다는 점에서 전문가들은 이를 소위 ‘인간학적 라인(anthropologische Linie)’ 정도로 한정해 두고 있다.²⁾

그런데 인간을 특정 상황의 결과물로 바라보는 시각에서 벗어나 인간 자체를 연구의 대상으로 삼게 되었다는 사실에는 이러한 결과물을 도출하

1) 이러한 견해는 주로 볼노프(O. Bollnow), 프링스(M. Frings, 1965), 하이데거(M. Heidegger), 그리고 플레스너(H. Plessner, 1975) 등에 의해 지지되었다. 특히, 플레스너 스스로는 인간의 생물학적인 측면에 중점을 둔 연구를 기반으로 하여 소위 ‘인류학적 방법(hominide Methode)’을 사용한 인간학의 시조로 평가받는 학자이다.

2) 인간의 특징을 일반화 한 이 같은 견해와 달리, 예컨대 인간을 단순히 그리스인과 바바리아인으로 나누어 생각한 헤로도토스(Herodot. 기원 전 5세기)의 저술이나, 혹은 세속의 명리에 밝은 상인이었던 폴로(Marco Polo. 14세기)의 기행문 등은 각각 너무 자의적인 해석이거나 상상에 기초한 허구에 불과하기 때문에 인간학적 라인에서는 제외되는 작품들이다. cf. W.E. Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie*, Frankfurt am Main-Bonn 1968

게 만든 전제, 혹은 원인을 거부한다는 의미가 내포되어 있다. 즉, ‘인간학’을 말하는 사상은 일반적으로 기존 사상에 대한 반동적 성격이 강하다. 예를 들어, 셸러의 경우 인간에 대한 신학적 전제인 ‘신의 아이’라는 개념을 거부함으로써, 이와 마찬가지로 시천주 사상의 경우에는 기존의 수직적인 천-인 관계에서 벗어남으로써 비로소 각각의 독창적인 인간학이 시작되는 것이다.

이에 본 연구는 시천주적 인간학의 특징을 셸러 인간학의 관점에서, 특히 셸러의 ‘정신’ 개념에 초점을 맞추어 고찰할 것이다. 이 과정을 통해 두 인간학이 가진 공통적 특징은 무엇이고, 또 그 차이점은 무엇이며, 나아가 시천주적 인간학의 등장이 현재의 우리 인간 삶에 어떤 의미를 주고, 어떤 과제를 부여하는지에 대해 이론적·실천적 측면에서의 논의를 전개해 보려 한다.

2. 정신과 인간학

기존 사상 체계에 대한 변혁적 시도로서 인간학이라는 학문 분과에 놓일 수 있는 가장 두드러진 특징은 무엇보다 소위 ‘초월적 정신’이라는 개념에 부여된 무한 권능의 거부에서 찾을 수 있다. 동서양을 막론하고 설령 그것이 어떤 이름으로 불리든, 여기에서 의미하는 초월적 정신이란 물론 이원론적 세계의 주재자를 지시한다. 인간의 만사를 주재한다고 알려진 초월자는 거의 대부분 강력한 정신의 형태로 존재해왔기 때문이다.

바꾸어 말하면, 인간학의 등장이 가능했던 이유는 이렇듯 강력한 초월적 존재를 기반으로 지탱되어오던 기존 질서의 몰락과 깊은 연관이 있다. 서양의 경우, 이러한 시대적 분위기는 특히 18세기 말 칸트(I. Kant)가 ‘모

든 학문의 여왕(전통적 형이상학)이 폐경기를 맞게 되었다.’는 선언에 잘 드러나 있다.³⁾ 전통 철학과 신학의 관계를 구지 따지지 않더라도, 요컨대 신학이 힘을 잃은 자리에 비로소 인간학이 등장할 수 있는 여건이 형성될 수 있었다는 의미이다.

이원론적 세계관 아래 인류 역사기의 대부분을 차지했던 모든 형태의 전통적 질서, 특히 서양의 사상 체계는 매우 엄밀한 논리적 시스템 위에 구축되었다. 따라서 이로부터 도출된 결과물들은 대부분 불변의 진리로 간주되었고, 더 이상의 변형을 허용하지 않는 분위기가 조성되어 있었다. 그러나 이원론적 세계관의 특성상 이러한 전체 시스템을 지탱해주는 최후의 토대는 언제나 신의 존재 여부에 달려 있었고, 이로부터 수많은 주류 학자들에 의해 수많은 신 존재 증명들이 나오게 된 것은 결코 우연이 아니었다.

주지하는 바처럼, 19세기는 이러한 ‘닫힌 세계’의 종말이 가속화하던 시기였다. 즉, 신학과 전통적 형이상학의 토대가 바로 강력한 초월적 정신의 힘에 기인했다면, 이제는 역으로 정신의 힘없음은 인간학의 토대로 작용하게 된 것이다. 이런 이유에서라도, 다시 말해 정밀한 관찰을 토대로 하지 않은 원리적 측면에서만 보더라도 셸러와 동학사상 사이에 공통분모의 생성을 가능하게 해준 키워드는 바로 ‘정신의 힘없음’이다.⁴⁾

이러한 인식은 시천주 사상이 결코 시천주적 신학이 될 수 없음을 말해 준다. 시천주 사상은 오히려 가장 변혁적이고 적극적인 형태의 인간학이다. 이것이 변혁적인 이유는, 천자와 같은 극소수의 인간을 제외하고는 기존 사상 체계의 절대 금역인 천의 영역이 온통 인간의 영역에 들어서 있기 때문이며, 또한 이것이 적극적인 이유는 그에 대한 인간의 주체적 역할이 매우 중요하기 때문이다.⁵⁾ 요컨대 시천주 사상은 시천주적 인간학이

3) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1956, A VIII-IX.

4) 동학의 천주 개념에 상응할 수 있는 셸러의 용어로는 ‘지고한 존재’, ‘Ens a se’, ‘대우주’, ‘신’, ‘신적인 것’, ‘Person der Personen’ 등이 있다(cf. M. Scheler, *Gesammelte Werke* Bd. 12, 209 f.). 셸러의 경우, 이 ‘지고한 존재’의 정신적 능력은 매우 제한되어 있으며(cf. a.a.O., Bd. 11, 206 f.), 동학의 천주 개념 역시 전지전능성과는 거리가 멀다(cf. 표영삼[2004], 122.).

다.⁶⁾

이와 같이 인간 자체를 인간의 시각에서 바라보는 온전한 의미의 인간학이 시작될 수 있으려면, 즉 신학의 영향력에서 벗어나 인간학의 독자 영역이 구축될 수 있으려면, 어떤 식으로든 인간에게 특정한 지위를 부여하거나 존재의 원인을 제공하는 이러한 초월자로부터의, 나아가 그러한 초월자를 상상해 내는 사고패턴으로부터의 해방이 필수적이다. 비록 아무리 정교하게 작동한다 하더라도, 일종의 데카르트 식 ‘자동기계(automata)’에 진지한 관심을 보내기에는 무리가 따르기 때문이다. 마찬가지로, 초월적인 존재를 가정하는 사고패턴은 성찰의 우선순위에서 인간이라는 존재를 필연적으로 뒤쳐지게 만들기 때문이다.⁷⁾ 요컨대 힘없는 정신으로부터 인간학은 시작될 수 있는 것이며, 바로 이 점에 셸러의 인간학과 시천주적 인간학의 가장 중요한 공통점이 놓여 있는 것이다.

그런데 힘없는 정신과 함께 비록 인간학이 시작되었을지라도, 이로부터 과연 과거의 전통 사상이 제공했던 바와 같은 보편적 특성을 이끌어 낼 수 있는가의 문제가 필연적으로 제기된다. 이 문제가 해결되지 않는다면, 인간학은 ‘인간’이라는 특정 영역에만 머무르는 ‘특수학’에 불과할 수 있

5) 김용휘 교수가 잘 지적하고 있듯, 시천주는 “내 안에 거룩한 하늘님의 신령을 모시고 있고, 동시에 내 몸은 전체 우주의 기화 작용 속에 참여하고 있다는 것이 인간 존재의 근원적 진리”이기 때문이다. cf. 김용휘(2004), 58.

6) 사실 ‘신을 모신다.’는 관념은 종교학적인 관점에서 그리 낯선 풍경이 아니다. 고대로부터 신을 모시는 행위는 주로 ‘먹는 행위’로 구체화되었다. 예를 들어, 고대의 디오니소스(Dionysos)를 숭상하던 신자들은 신이 되기 위해 디오니소스를 상징하는 가축을 산 채로 뜯어 먹었다. 그리고 이 ‘먹는 행위’, 즉 섭취물과 섭취자와의 관계는 아직도 우리 인간에게 남아있는 자연스러운 신념 중 하나이다. 우리가 우유를 먹으면 키가 크고, 고기를 먹으면 근육이 강해진다고 생각하는 것처럼, 당시의 사람들은 신을 먹으면 신이 된다고 생각했던 것이다. 그들이 먹었던 산 짐승은 바로 디오니소스라는 신이었다. 아주 많이 세련된 형태로 바뀌긴 했지만, 요즘의 종교인들 역시 - 필자가 아는 한, 지구상 대부분의 종교는 - 자신들의 종교적 목적을 위해 나름의 신비스러운 어떤 것을 먹는단 단, 이 경우 자신과 질적으로 다른 어떤 것(즉, 신적인 어떤 것)을 통해 자신이 아닌 것(즉, 인간이 아닌 어떤 것)으로 되는 것을 이 행위의 궁극적인 목적으로 삼는다는 점에서, 이때의 ‘신을 모시는’ 행위는 분명 인간학의 범주를 벗어나 있다. 다른 한편, 앞으로의 논의에서 ‘시천주’ 개념을 사용할 때에는 비단 수운의 의미에만 한정하지 않고 내용적 맥락이 허용하는 한 해월, 의암, 야퇴 등의 사상에도 자유롭게 넘나들 것이다.

7) 이런 경우, 인간에 대한 이해는 대개 특정 형태로 이미 주어져 있는 것이 일반적이다. 인간에 대한 이해는 다만 그러한 설명을 제공하는 주체가 누구인가에 따라, 즉 어떤 초월적 존재를 상정하느냐에 따라 각각 달라질 뿐이다.

기 때문이다.⁸⁾ 이에 대한 해답을 찾기 위해서는 셸러의 정신 개념이 갖는 몇 가지 본질적 특징에 대한 이해가 필요하다.

3. 정신의 비실체성과 조화의 비지속성

전통 형이상학과 다른 셸러 정신 개념의 가장 큰 특징은 이것이 '실체(Substanz)'⁹⁾가 아니라는 점에 있다. 이런 의미에서 셸러의 정신 개념은, 엄밀한 논리적 측면에서 볼 때, 인식이 불가능한 어떤 것이다. 인식이 가능하려면 정의나 설명을 위한 일련의 고정된 상태, 즉 자기동일률을 충족시키는 상태로서의 존재 양식이 필수적인데, 셸러의 정신 개념이 갖는 비실체적 특성은 인식을 위한 최소한의 조건을 만족시킬 수 없기 때문이다.

이는 곧 셸러 인간학의 존재론적 기반이 전통 형이상학의 그것과 다르다는 것을 말해준다. 사실 '존재가 무엇이나?'라는 물음에 대한 해답을 변치 않는 원리적 측면에서 찾았던 전통에서는 '절대 유($a=a$)'가 '진정한 존재'로서 자리매김 되었다. 이에 대한 의미 있는 인식론적 물음 역시 절대진리에 관한 것이었다. 이런 시각이 일상에 투영되었을 때, 변하는 것은 진리의 영역에서 이미 벗어나 있는 것으로 간주되었고 철학은 오직 자기동일률을 유지할 수 있는 존재만을 자신의 탐구대상으로 삼아야 한다고 믿어졌던 것이다.¹⁰⁾ 이런 절대 세계를 상정한 상태에서는 필연적으로 상

8) 이점에서 하이데거는 '인간학은 바로 인간학이기 때문에 형이상학적일 수 없다.'고 주장한다. cf. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1951, 190 ff.

9) 실체 개념은 사실 매우 복잡하며 다양하게 해석될 수 있는 성질의 것이다. 따라서 여기에서는 일종의 자족적·불변적 특징을 갖는 실체 정도로 그 의미를 제한하기로 한다. 이를테면, 자족적 측면에서는 데카르트적 의미에서의, 그리고 불변적 측면에서는 고대 철학에서 '원소'로 불린 의미 정도로서의 실체이다.

10) 그런데 시간과 공간을 존재의 좌표로 이해하는 소위 '물리학적 우주관'으로 대표되는 이런 식의 세계관에 따르면, '나(P)'와 '외부세계(non-P)'가 동시에 존재하는 것은 모순이라는 이상한 결과

대 세계($a \neq a$)가 남겨지게 마련이므로, 이때의 세계관은 언제나 이원론적일 수밖에 없었다.

반면, 셸러의 정신 개념은 실체가 아니며, ‘다르게 되어감(Anderswerden)’의 성격을 가진 속성(Attribute)이라는 점에 그 첫 번째 특징이 놓여 있다.¹¹⁾ 여기에서 속성에 불과한 정신에게 ‘다르게 되어감’이 가능할 수 있는 조건은 정신이 어떤 ‘외연적 특성을 가진 또 다른 속성’과 조화를 이룰 때이며, 이러한 조화를 가능하게 만드는 정신의 파트너로서 셸러가 제시한 것은 바로 ‘드랑(Drang. 근원적 충동)’이다.¹²⁾ 즉, 외연을 갖지 않은 가능태로서의 정신이 외연적 특성을 가진 Drang과 하모니를 이루는 과정에서 ‘다르게 되어감’의 특성이 드러나게 되는 것이다.

셸러는 정신과 Drang 이라는 두 속성이 귀속되는 동일한 근원으로서는 ‘지고한 존재’를 내세우는데, 이 지고한 존재를 지칭하는 다수의 명칭(주 4. 참조) 중, 예컨대 그것이 ‘대우주(Makrokosmos)’일 경우라면, 인간이 이것과 관계할 때, 즉 정신과 Drang의 하모니가 인간에게 일어났을 때 인간은 이른바 ‘소우주(Mikrokosmos)’로 조명되는 것이다.¹³⁾ 그리고 바로 이 점은 셸러 인간학과 시천주적 인간학이 만나는 또 다른 지점이 된다. 인간을 소우주로 파악하는 셸러의 관점은 인간을 시천주자로 인식하는 시천주적 인간학과 매우 근접해 있기 때문이다.

그런데 셸러에 의해 종종 ‘절대적 존재’, 혹은 ‘신’으로까지 불리는 이 지고한 존재는 아직 온전한 형태로 존재하지 않는다. 자신의 두 속성인 정신과 Drang의 조화를 통해서야 비로소 스스로의 존재 실현이 가능하기

를 초래하고 만다. 존재의 양(전칭, 특칭)과 질(긍정, 부정) 모두가 부정될 때, 모순이라는 점을 감안하면 우리가 생각하는 모순은 실은 반대(Contraries)에 불과하다.(예컨대 ‘모든 사람은 죽는다.’의 모순은 ‘아무도 안 죽는다.’가 아니라, ‘어떤 사람은 안 죽는다.’이다.) 내가 세상에 존재한다는 사실이 모순이 되는 문제에 대한 적절한 해결은 모든 존재자 간의 유기적 관계성을 인정하는 소위 ‘생물학적 우주관’에서 찾아질 수 있다. 그리고 이러한 생각은 ‘세상 어디를 둘러보아도 자기동일적 P를 유지하는 것은 없던데’라는 소박한 관찰에서도 비롯될 수 있다.

11) M. Scheler, a.a.O., Bd. 9, 32 f., Bd. 11, 222.

12) a.a.O., Bd. 12, 226 f.

13) ibid.

때문이다. 즉, 이 지고한 존재는 아직 미완성이며, 동시에 스스로의 완성을 위한 역동적 과정 위에 있는 셈이다. 그것이 신적인 정신이든, 아니면 인간적인 정신이든¹⁴⁾ 셸러의 정신에게는 스스로의 '힘없음'으로 인해 외연적 특성을 가진 Drang과의 조화를 적극적으로 이끌어낼 아무런 능력을 갖고 있지 않다. 즉, 물질적인 것과의 조화를 이루지 못하는 한 정신은 일종의 가능태로서의 속성으로 남아 있을 뿐이다. 설령 이 지고한 존재의 이름이 신이라 할지라도, 이 '신'은 두 속성의 조화 이전까지는 조금도 신적이지 않다. 즉, 아직 신이 아니다.¹⁵⁾

셸러 정신 개념의 두 번째 특징은, 정신이 무한한 존재의 영역에서는 신의 속성이지만 우리 인간의 존재 영역에서는 '인간'만의 속성이 된다는 점이다. 즉, 신의 경우와 마찬가지로 인간 역시 정신과 Drang의 조화가 이루어지지 않는 한 아직 인간이 아니다. 단, 여기에서 유의할 점은, 셸러가 의미하는 '인간'은 결코 겉모습을 말하는 것이 아니라는 점이다.¹⁶⁾ 이런 의미에서 보면, 외연적 특성을 가진 Drang에 정신이 조화되지 못한 '무늬만 인간(Nur-Mensch)'¹⁷⁾도 있을 수 있다. 또한 인간은 정신과 Drang의 조화를 통해 완성되고, 이 두 속성은 실체가 아니라는 점에서, 인간은 어떤 항구적 대상성을 갖는 개체로 이해될 수도 없다. 요컨대 정신의 조

14) 실체로서의 이원론을 거부한 셸러의 입장에서 소위 '신적인 정신'과 '인간적인 정신'(혹은 '무한한 정신'과 '유한한 정신')의 구분은 그리 중요하지 않았을 수도 있다. 그러나 셸러 자신이 '신적인 정신'과 '산(이나 바다 등)의 정신'을 모두 말하지 않은 이상 셸러 스스로도 그에 대해 언급할 필요성을 느꼈을 것이다. 실제로 그가 행한 말년의 작업에서는 형이상학과 인간학으로 특정한 정신 개념의 간극을 메워보려는 일련의 시도들(예컨대 양자 간의 '부분적 동일성'이나 '기능적 동일성'에 대한 논의들)을 찾아볼 수 있다.(cf. M. Scheler, a.a.O., Bd. 9, 92 f., 122 f., Bd. 12, 226 ff.) 예기치 못한 그의 이른 죽음으로 인해 비록 그에 대한 만족할 만한 증명에까지는 이르지 못했을지라도, 다수의 저작에서 확인할 수 있는 그의 진술에 따라 양자를 별다른 구별 없이 사용하는 데에 별 무리는 없어 보인다.(cf. a.a.O., Bd. 5, 211., Bd. 9, 83 f.)

15) 짐작할 수 있는 바처럼, 전통 학문의 경향이 강한 유럽의 중심에서 행해진 셸러의 이런 진술은 많은 비판자들을 낳았다. cf. K. Hiller, : "Scheler spukt", in: Die Weltbühne. Königstein/Ts. 1978, 27. Jahrgang vom 7. Juli 1931, 18. 부연하면, 셸러의 저작이 그의 사후 30년이 지나서야 비로소 출간될 수 있었던 이유도 유대인 역시 소우주로 간주되는 것을 싫어한 나치 정권의 억압 때문이었다. cf. M. Scheler, a.a.O., Bd. 9, 343-364. <편집자 후기>

16) 셸러에 따르면, '부리로 피타고라스의 정리를 그럴 줄 아는 새가, 그렇지 못한 원시 종족보다 인간이라고 불릴 수 있는 더 큰 권리를 갖는다.' cf. M. Scheler, a.a.O., Bd. 3, 171-195.

17) cf. a.a.O., Bd. 2, 277 f. 셸러는 정신적 활동이 결여된 이러한 인간을 '단순 생명체(Nur-Lebendige)'와 동의어로 간주한다.

화 여부에 따라 인간과 비인간 사이를 오가야만 하는 것이 인간의 숙명인 셈이다.

이렇게 보면, 정신은 그것이 신의 경우이든, 인간에서든 자아 완성을 위한 양자의 프로세스에는 아무런 차이가 없게 되는데, 이로부터 세 번째 쉐러 정신 개념의 특징인 '상호 의존성'이 도출된다. 즉, 신과 인간은 각자의 '되어감(의 완성)'을 위해 서로 의존적일 수밖에 없다는 의미이다. 결국 정신과 Drang이 함께 어우러져 서로 조화를 이루는 과정을 인간의 측면에서 보면 '인간의 되어감(과 완성)'이요, 신의 측면에서 보면 '신의 되어감(과 완성)'인 것이다.

얼핏 스피노자 식의 범신론¹⁸⁾을 떠올리게 하는 쉐러의 이러한 진술은 일종의 속성이원론적 측면에서 '정신-Drang' 구도의 설명을 위해 실제로 필수불가결한 측면이 있다. 왜냐하면 정신과 물질을 실제로 간주하는 데 카르트와 달리 쉐러의 '정신-Drang' 이원론은 양자 모두 속성에 불과하기 때문이다. 어떤 한 실체가 여러 가지 속성을 갖는 것은 가능할지라도, 그 역은 성립하지 않는다. 즉, 정신과 Drang 이라는 두 개의 속성을 한 데 섞는다 할지라도 이로부터 특정한 대상이 된다고 말할 수는 없다. 속성이 존재가 되어버리고 마는 존재론적·인식론적 오류를 피하면서 현재의 세상을 설명할 수 있는 해결책은 범신론적 세계관이 거의 유일하다.¹⁹⁾

그럼에도 쉐러의 세계관이 범신론 일 수 없는 결정적인 이유는, 이 신이 아직 존재하지 않기 때문이다. 즉, '미완성'이기 때문이다.²⁰⁾ 나아가 쉐

18) 이를 테면, 스피노자는 단일한 하나의 존재 체계를 그것을 바라보는 관점에 따라 소위 '능동적 자연(natura naturans)'과 '소산적 자연(natura naturata)'으로 구분한다. cf. B. de Spinoza: *Die Ethik. Nach geometrischer Methode dargestellt*, Hamburg 1967

19) 쉐러 철학을 범신론으로 간주하는 학자 중 특히 레오나르디는 그의 철학이 '우주 전체와 신을 동일시하는 일반적인 형태의 범신론(Pantheismus)'이 아닌 우주가 신 안에 둘러싸여 있다고 보는 범재신론(Panentheismus)에 가깝다.'고 주장한다. cf. H. Leonardy: *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*, Den Haag 1976(Diss.), 10 f.

20) 쉐러 스스로도 역시 여러 곳에서 범신론적 사상가들을 비판하고 있다. 그가 비판한 대표적 범신론자들은 예를 들어, B. de Spinoza, G. Bruno, F. Schelling, N. Hartmann 등이다. cf. M. Scheler, a.a.O., Bd. 3, 189 f., Bd. 12, 34 f., 213 f.

러 사상의 핵심은 전통적 이원론의 거부로부터 출발한다는 점에서 속성이 원론이라는 또 다른 이원론의 형태를 적용하기보다는 온전한 일원론으로 받아들이는 것이 더욱 적절해 보인다. 그렇다고 이것이 정신과 물질적 실체 간의 양자택일을 강요받는 일원론을 의미하는 것은 아니며, 다만 질적으로 전혀 다른 제 2의 존재를 인정하지 않는다는 소극적 의미에서의 일원론을 말한다.

이와 같이 셸러의 정신 개념을 개략적으로 정리한 후 다시 시천주 사상을 살펴보면, 앞서 언급한 셸러 인간학과 시천주적 인간학 사이에 놓인 '소우주-시천주자'로서의 형식적 유사성은 그 내용에 있어서도 서로 매우 근접해 있음을 알 수 있다. 즉, 신적인 정신과 인간적 정신의 무차별성에 따라 두 인간학에서 각각 '대우주-한울'에 대해 드러나는 인간의 관계는 양자 모두 상하·강약의 관계가 아닌, 수평적 관계임을 알 수 있다.²¹⁾ 이로부터 셸러의 '신'과 '인간'이 서로의 되어감을 위해 상호 의존적 관계로 묶이는 것과 같이, 천지간의 생명계가 서로 '이천식천'²²⁾의 대상이 되는 것은 매우 자연스러운 현상이다.

이로부터 앞서 던졌던 '인간학은 보편적 진리를 추구할 수 없는 특수학에 불과하지 않은가?' 라는 물음에 대한 답변 역시 자연스럽게 주어졌다고 보인다. 앞서의 논의를 통해 보면, 실체 이원론을 벗어난 새로운 토양 위에서도 얼마든지 새로운 형식의 보편학이 가능하다는 점을 확인할 수 있기 때문이다.²³⁾

21) cf. 神師法說 四, "마음은 어느 곳에 있는가 한울에 있고, 한울은 어느 곳에 있는가 마음에 있느니라. 그러므로 마음이 곧 한울이요 한울이 곧 마음이니, 마음 밖에 한울이 없고 한울 밖에 마음이 없느니라. 한울과 마음은 본래 둘이 아닌 것이니 마음과 한울이 서로 화합해야 바로 시·장·지라 이를 수 있으니, 마음과 한울이 서로 어기면 사람이 다 시천주라고 말할지라도 나는 시천주라고 이르지 않으리라(心在何方 在於天 天在何方 在於心故 心即天天即心 心外無天天外無心 天與心本無二物 心天相合 方可謂侍定知 心天相違則 人皆曰侍天主 吾不謂侍天主也)."

22) cf. 神師法說 八-13, "우리 도의 뜻은 한울로써 한울을 먹고, 한울로써 한울을 화할 뿐이니라. 만물이 낳고 나는 것은 이 마음과 이 기운을 받은 뒤에라야 그 생성을 얻나니, 우주만물이 모두 한 기운과 한 마음으로 꿰뚫어졌느니라(吾道義以天食天-以天化天 萬物生生稟此心此氣以後 得其生成 宇宙萬物總貫一氣一心也)."

23) 인간학과 형이상학을 모두 아우르고 있다는 점을 부각시키기 위해 셸러는 자신의 인간학을 특히 '형이상학적 인간학(Metanthropologie)' 이라고 명명했다. cf. M. Scheler, a.a.O., Bd. 9, 83

4. 정신의 성장과 '되어감'의 특성

셸러의 정신은 비록 외연적 특성을 가진 Drang에 대해 아무런 실제적인 '힘'을 행사하지 못하지만, 다음의 두 가지 측면에서 최소한의 제한적 능력을 점유하고 있다. 첫째, '제지하거나(hemmen), 제지하지 않는(enthemmen)'²⁴⁾ 능력이다. 두 번째는 '현상(Dass-sein)'으로부터 '본성(Was-sein)'을 구분해 낼 수 있는 인식능력이다. 셸러에게 좀 더 큰 의미를 갖는 정신의 능력은 본질 인식에 관한 두 번째 능력인데, 이로부터 인간은 세계 자체의 객관적 구조를 인식할 수 있는 것이라고 판단하기 때문이다.²⁵⁾

그렇더라도 이러한 인식이 능동적이며 즉각적으로 가능한 것은 아니다. 이러한 본질 인식 역시 소극적이고 수동적(receptio)인 정신의 특성을 반영하기 때문이다. 즉, 정신의 본질 인식 능력은 다분히 경험적이며, 그 경험의 크기(즉, 경험의 양과 질)에 따라 인간 정신은 성장하거나 또는 퇴보하게 된다.²⁶⁾ 경우에 따라, 일방적인 퇴보의 가능성에도 불구하고 우리 인류가 점점 성장해온 것으로 보이는 현상에 대한 설명으로 셸러는 소위 본질 직관에 대한 정신의 '기능화'²⁷⁾를 말한다. 즉, 수많은 유사 경험들이 형식화 되는 과정으로서의 기능화이다. 예를 들어, 비록 아무런 연애 경험이 없는 사람일지라도, 그에게는 이미 연애의 형식에 대한 본질 인식이 기능화됨으로써 연애의 기회를 놓치지 않을 수 있는 것이다.

f. 이런 이유에서, 셸러의 인간학은 일반적으로 '철학적 인간학'으로 불린다.(주 1. 참조)

24) 여기에서 제지하거나 제지하지 않는 행위 역시 적극적인 의미에서가 아니다. 이 점을 분명히 하기 위해 셸러는 부정사를 행위동사 앞에 붙여 제지의 경우를 '그렇게 하도록 놓아두지 않는다.'는 의미의 'non fiat', 그리고 제지하지 않는 경우를 '그렇게 하도록 놓아두지 않지 않는다.'는 의미의 'non non fiat'로 설명하고 있다. cf. a.a.O., Bd. 11, 206 f.

25) a.a.O., Bd. 9, 41 f.

26) a.a.O., Bd. 5, 197 f.

27) ibid.

그렇다면 ‘신의 되어감’이나 ‘인간의 되어감’의 과정은 셸러에게 있어서 정신의 성장이라는 측면과 분리할 수 없는 관계에 놓이게 된다. 나아가 정신의 기능화 작용에 의해 ‘신의 신으로의 성장’과 ‘인간의 인간으로의 성장’은 점점 촉진되는 것처럼 보인다. 이와 마찬가지로, 시천주적 인간학에 내포된 이천식천의 형이상학적 원리에 따르면, 모든 생명체는 서로의 ‘성장 발전’²⁸⁾을 적극적으로 지원하는 것처럼 보인다.

요컨대 원하던, 원하지 않던 셸러와 시천주적 인간학 양자 모두는 바로 이 점에서 진화 개념을 적용해야만 어울릴 것 같은 단계에까지 이르렀다는 점이다. 시천주적 인간학의 진화적 특성은 해월에서 시작하여 특히 야외의 작품²⁹⁾에서 두드러지게 나타난다. 이러한 진화론적 특성은 시천주적 인간학의 경우 일관된 방향에서 점점 자리를 잡아가고 있는 것처럼 보이는 반면, 셸러 인간학의 경우엔 진화론에 관련된 이중의 진술이 동시에 존재한다.

셸러 인간학에서 진화론에 관련된 진술 중 한 가지 방향은, ‘그냥 인간’에서 ‘진정한 인간’으로 이행해 가는 근간으로서의 의미를 갖는다는 점에 서이다.³⁰⁾ 물론 ‘그냥 인간’과 ‘진정한 인간’을 나누는 기준은 정신의 개입 여부에 달려 있다. 진화론에 관련된 다른 한 가지 방향은, ‘좋거나 나쁘게 되어가는 것이 아닌, 다만 다르게 되어감’의 의미를 갖는다는 점에 서이다.³¹⁾ 여기에서 셸러는 변화의 ‘무구함’을 강조하고 있다.

얼핏 두 경우의 진술 모두 진화를 이야기 하고 있는 듯이 보이지만, 양자 사이엔 매우 중대한 차이가 놓여 있다. 즉, ‘다르게’를 말하는 것은 셸러에게 영향을 준 다윈(Ch. Darwin)적 의미에서의 진화가 틀림없지만³²⁾,

28) cf. 神師法說 二十四, 한울은 한쪽 편에서 동질적기화로 종속을 기르게 하고 한쪽 편에서 이질적 기화로써 종속과 종속의 서로 연결된 성장발전을 도모하는 것이니, 합하여 말하면 한울로써 한울을 먹는 것은 곧 한울의 기화작용으로 볼 수 있는데, 대신사께서 모실 시자의 뜻을 풀어 밝히실 때에 안에 신령이 있다함은 한울을 이름이요, 밖에 기화가 있다함은 한울로써 한울을 먹는 것을 말씀한 것이니 지극히 묘한 천지의 묘법이 도무지 기운이 화하는데 있느니라.

29) cf. 이돈화, 『新人哲學』, 1982(3판)

30) cf. M. Scheler, a.a.O., Bd. 3, 176 f.

31) cf. a.a.O., Bd. 12, 53 f.

‘더 나은’을 말하는 것은, 엄밀한 의미에서, 진화와는 전혀 관련이 없는 진보 개념이라는 점이다. 즉, 이점에서 셸러와 시천주적 인간학 모두는 일련의 개념적 혼란을 겪고 있는 것으로 보인다.

비록 다윈의 진화론이 발표되었을 당시의 암울한 시기적 특성을 고려하더라도³³⁾, 당대의 사회 분위기가 다윈의 이론에 열광했던 주된 이유는, 우리 연약한 인간 존재에게 단지 ‘시간만 흐른다면’ 마침내 완전한 존재가 될 수 있을 것이라는 새로운 희망이 주어졌기 때문이다. 그들은 진화와 진보를 동일시했던 것이다.

그러나 실상 다윈의 진화 개념에는 어떤 식의 진보 개념도 개입할 여지가 없다. 이것은 관찰과 경험에 근거한 결과물 이상의 의미를 가질 수 없기 때문이다. 즉, 이 결과물의 주된 포인트는 ‘어떤 개체가 살아남았다.’는 사실이고, 그 부차적 의미는 ‘그 개체가 살아남기 위해 변화했었다.’는 사실에 불과한 것이다. 다시 말해, 한 생명체가 진화했다는 것은 살아남기 위해 단지 ‘달라졌다’는 의미이며, 결코 진보가 아니라는 점이다.³⁴⁾ 단순한 한 가지 예로, 지구 생태계의 특성상 포식자의 최상위 계층에 속하는 인간의 수가 현재 위험 수위에 도달했다는 사실은, 우리 인류가 이로 인해 언제든지 멸망할 수도 있다는 의미로서 이는 인류의 진보를 주장하는 입장에 대한 충분한 반증일 수 있다.

32) 셸러가 다윈의 영향을 받은 것은 분명한 사실이지만, 정신 개념과 관련하여 진화론과 유사한 존재론적 특성을 지닌 소위 ‘변증법적 유물론’ 등에 대해 셸러는 원천적으로 반대의 입장을 취하고 있다. 이는 궁극적으로 물질의 실체를 인정하는 의미에서의 일원론적 설명 방식이기 때문이다.

33) 종교재판의 여운이 채 가시지 않은 당시의 시대 분위기와 인간과 동물의 기원에 대해 동등한 진화적 시각에서 접근했다는 사실은 그것 자체로 하나의 혁명적인 사건이었다.(cf. H. Plessner, *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt a. M., 1970, 52 f.) 이는 동시에 기존 질서로부터 아무런 희망도 찾을 수 없었던 동시대인들이 당시 쏟아져 나오기 시작한 자연과학의 성과물들로부터 자신들의 정신적 공황상태를 보상받을 만한 무엇인가를 강력하게 갈구하고 있었다는 반증이기도 했다.

34) 다윈 역시 진화와 진보의 개념을 일부 혼동하기도 했으나(cf. Ch. Darwin: *The Descent of Man. And Selection in Relation to Sex*, New York 1899, 168 f.), 이내 자신의 시각이 잘못되었다는 점을 인정하고 있다.(cf. *The Origin of Species. By Means of Natural Selection. Or the Preservation of favored Races in the Struggle for Life*, New York 1899, 61 f.)

5. 정신의 복권과 인간중심주의 사상

진화 개념에 대한 오해가 인간학의 영역에서 문제가 될 수 있는 이유는 다음의 두 가지 사안에 있어서이다. 먼저, 셸러의 인간학과 시천주적 인간학 모두에서 진화의 정점은 인간인데, 그 이유는 오직 인간만이 (포괄적 의미에서) 정신적 존재라는 점에 기인한다. 즉, 기존의 ‘힘 있는’ 정신의 지배에서 벗어나 이제 ‘힘없는’ 정신의 지배를 시작하려 한다는 점이다. 다음으로, 정신의 복권과 함께 근거가 희박한 인간중심주의(특히, 야퇴의 경우 절대적인 인간중심주의)로의 회귀를 정당화시키려 하고 있다는 점이다. 이는 양자의 존재론적 기반이 (지기)일원론³⁵⁾이라는 점에 비추어 볼 때 쉽게 이해하기 힘든 결론이다.

요컨대 셸러와 시천주 인간학에 돌연 등장한 인간우위사상의 허점은 양 인간학이 가진 원리적인 특징만 고려해도 쉽게 찾을 수 있다. 셸러와 시천주 인간학은 각자에게 특징적인 ‘되어감’의 역동적 성격으로 인해 모든 생명체들이 서로 유기적 관계에 놓일 수밖에 없기 때문이다. 즉, 세상의 존재자들 중 어느 하나만의 특권이나 질적으로 다른 현상을 용인할 때, 다시 말해, 각 생명체 사이에 놓인 유기적 특성을 부정할 때, 이는 곧 자신의 우주관 자체를 부정하는 것과 다름이 없기 때문이다.

그럼에도 셸러는 인간만이 가진 ‘특별한 지위’를 다음과 같이 말한다. 인간은 ‘기계적·물리적·화학적’ 특성뿐만 아니라, 즉 Drang의 요소만이 아니라 신적인 요소까지 모두 갖춘, 즉 정신적 요소마저 갖춘 ‘그야말로 모든 것, 곧 <소우주>’이기 때문에 세상의 다른 모든 존재보다 특별한 지위를 차지한다는 것이다.³⁶⁾ 그렇지만 왜 인간만이 정신적 존재인가에 대한

35) 만약 야퇴가 말하는 바처럼, 지기 자체의 본원이 ‘유일한 생명의 총동력 그것뿐’ 이라면, 이는 셸러적 의미에서 일종의 ‘Drang 일원론’이 되어 정신 개념, 즉 Drang에 대한 우위 개념을 배제되는 결과를 가져올 수도 있었을 것이다. cf. 표영삼(2004), 119 f.

36) cf. M. Scheler, a.a.O., Bd. 11, 53.

근본적인 물음을 떠나³⁷⁾, 설령 인간만이 정신적 속성을 가진 존재라는 점을 인정하더라도, 이는 엄밀한 진화론적 관점에서 볼 때 단지 더 ‘복잡하게 진화했다는’ 사실이 다른 여타의 생명체보다 진보했다거나 더 고귀한 존재라고 주장할 만한 근거가 될 수는 없는 것이다.³⁸⁾ 다른 한편, 셸러의 경우와 마찬가지로 야뢰 역시 다음과 같이 인간만의 특별함을 강조한다.

“人間格은 우주적 중 최종격을 이름이므로 인간격이라 하는 말 가운데는 우주전체를 일원으로 보아서 우주의 전중심이 자연계를 통하여 인간계에 솟아오른 우주중추신경의 과실을 일러 인간격이라 한 것이다.... 인간격은 개인격이 아니며, 인간 전체의 격도 아니며 현재인간을 표준한 격도 아니다. 우주적 전 중심이 전우주를 통하여 인간에 의하여 우주생활을 하는 격이므로 개인적 중에서는 우주격을 볼 수 없으며 현재인간 전체만에서도 우주격은 볼 수 없고, 우주격은 영원한 신비로 전적인간 또는 미래 인간을 통하여 얼마든지 향상될만한 격이다. 우리는 이런 의미의 인간격을 가리켜 ‘인내천’이라 하는 것이다. 즉 인내천은 우주격이 인간에 의하여 표현된 것을 이름이다.”³⁹⁾

이는 물론 (셸러의 경우를 포함하여) 이런 식의 인간학이 등장한 시대적 배경이 인간의 존엄성을 한없이 강조해도 부족하지 않을 시기였다는 점에서 얼마든지 이해 가능하다. 그러나 새로운 천년이 시작된 오늘날의 환경에 연착륙하기 위해서라도, 다음의 몇 가지 사항들에 대한 면밀한 검

37) 비유적으로 말하자면, 이는 인간과 바퀴벌레가 마주쳤을 때 오직 인간만이 충격을 받을 것이라는 오해와 유사하다. 오히려 바퀴벌레의 입장에서 보면 자신에 비해 산만큼 거대한 인간의 몸집은 그 작은 생명체에게 충격을 넘어 생명의 위협까지 느끼게 했을 것이다.

38) 진화론의 주요 특징 중 하나는 생명체의 현재 상태에서부터 원인을 유추해가는 과정이 매우 자연스럽게 연결되어 있다는 것을 의미하며, 이는 곧 모든 생명체 간에 질적인 차이가 없다는 사실을 말해주는 좋은 근거가 된다.

39) 이돈화, a.a.O., 52-53. 김용휘(2004), 144면에서 재인용.

토가 요구된다.

6. 시천주적 인간학의 실천적 의미와 과제

6.1 시천주적 만물존중

정신의 힘없는 특징에도 불구하고 우리 인간이 경험의 축적을 통한 ‘계획과 예측’을 선호하는 한, 정신의 우위를 인정하는 현상은 일견 부득이한 것으로 보인다. 우주를 탐험하는 비행선(물질)도 설계도(정신) 없이는 건조할 수 없기 때문이다. 셸러에게서는 Drang에 대한 정신의 우위가 여전히 진행 중이며, 이 같은 ‘관습적 생각’은 시천주적 인간학에도 마찬가지로 드러나 있다. 이런 식의 인간우위사상은 정신적 가치의 존재 여부를 인간 존엄성의 평가 기준으로 삼아온 서양사상의 전통과 크게 다르지 않으며, 게다가 이는 궁극적으로 이원론적 세계관에 기반을 둔 수많은 변주곡들 중의 하나에 해당할 뿐이다.

그러나 시천주적 인간학의 전통에는 모든 개인의 가치를 동일하게 보는 혁신적인 인간관이 들어 있는 동시에, 또한 우주 전체를 아우르는 형이상학적 특성으로부터 만물의 가치 역시 동일하게 간주할 수 있는 인식의 확장을 요구하고 있다. 요컨대, 인간을 포함한 천지만물이 모두 천주인 것이다.⁴⁰⁾ 물론 그에 상반되는 다른 전통 역시 존재하지만⁴¹⁾, 요는 이것이 인

40) cf. 神師法說 八-12, 우리 사람이 태어난 것은 한울님의 영기를 모시고 태어난 것이요, 우리 사람이 사는 것도 또한 한울님의 영기를 모시고 사는 것이니, 어찌 반드시 사람만이 홀로 한울님을 모셨다 이르리오. 천지만물이 다 한울님을 모시지 않은 것이 없느니라. 저 새소리도 또한 시천주의 소리니라(吾人之化生 侍天靈氣而化生 吾人之生活 亦侍天靈氣而生活 何必斯人也 獨謂侍天主 天地萬物皆莫非侍天主也 彼鳥聲亦是侍天主之聲也).

41) cf. 「論學文」 1, 음과 양이 서로 고루어 비록 백천만물이 그 속에서 화해 나지마는 오직 사람이 가장 신령한 것이니라(陰陽相均 雖百千萬物 化出於其中 獨惟人最靈者也).

식론의 문제라기보다는 단지 선택과 결단에 관련된 문제일 수 있다는 점이다. 즉, 시대를 반영할 수밖에 없었던 ‘역사적 진술’과 시천주적 인간학의 의미를 온전히 드러내는 ‘본래적 진술’을 과감하게 구분하는 체계적 작업이 필요할 것으로 보인다.⁴²⁾

불필요하게 시류에 따라갈 필요는 없겠지만, 오늘날 수집할 수 있는 정보의 내용이나 현대적 감각으로 볼 때 시천주적 인간학은 인간중심사상에서 인간존중사상으로, 동시에 자연에 대한 인간우위사상에서 만물존중사상으로의 전이가 시급해 보인다. 현대 사회에서 가장 필요한 덕목은 사람과 사람, 그리고 사람과 만물 사이의 상생이기 때문이다. 이는 물론 시천주적 인간학에서 확인한 바와 같이, 서로 수평적 관계에 놓여 있는 천지 만물의 이천식천적 특성 때문이다.⁴³⁾

6.2 시천주적 일상

정신을 Drang의 우위에 두는 ‘관습적 해석’ 외에, 정신의 특성에 관련된 쉐러 인간학에는 두 가지 이론적 난점이 남아 있다. 우선, 정신은 실체가 아니기 때문에 정신적 행위의 지속을 담보할 수 없고, 이로부터 (인간적) 정신과 Drang이 서로 조화되는 양상은 본성적으로 ‘일회적’이다.⁴⁴⁾ 즉, 쉐러의 인간학에 따르면, 인간은 오로지 그 조화의 순간에만 인간일 수 있는 셈이다. 다음은, 쉐러 인간학 전체에 걸쳐 있는 정신-Drang 구조의 순환논리적 모순이다. 즉, 두 속성의 원인인 ‘지고한 존재’는 되어감의 과정을 통해 도달하려는 지점이 또 다시 자기 자신이 되고 마는, 다시 말해, 시발점과 귀결점 간의 순환구조 속에 있는 것이다.

42) 이를 테면, 강화도 조약 이후 일본인들을 지칭한 수운의 특정 발언 역시 넓은 의미에서의 ‘역사적 진술’에 속한다. cf. 표영삼(2005), 73.

43) 이로부터 귀결되는 논리적 주제 및 화두는 물론 환경이다. 그렇지만 환경이라는 말조차 인간을 그 가운데에 둔 인간중심적 용어라는 점을 감안할 때 더욱 조심스러운 접근이 요구된다.

44) cf. M. Scheler, a.a.O., Bd. 2, 37 f., 485 f.

셸러 인간학을 구성하는 또 다른 복잡한 형이상학적 구조와 여기에 내재한 몇몇 이론적 난점에도 불구하고, 실상 ‘진정한 인간’에 대해 셸러가 내린 결론은 매우 단순하고 상식적이다.⁴⁵⁾ 즉, 본질적으로 셸러 인간학이 추구하는 이상적 형태의 인간상은 ‘건전한 상식을 가진 지성인’ 정도로 정의할 수 있는 것이다. 자신의 철학적 구조에 내재한 이론적 난점을 해결하기 위해 어떤 형태의 신비적 논의도 끌어들이지 않았다는 점 역시 긍정적으로 평가될 수 있는 요소이다.

앞서 언급한 셸러 인간학의 두 가지 이론적 난점 중, 인간 존재의 비지속적 특성에 관련된 부분은 시천주자로서의 인간을 말하는 시천주적 인간학에도 거의 유사한 형태로 드러난다. 천주 역시 실체가 아니라는 점에서, ‘천주를 모시는’ 현상은 지속적이라기보다는 단지 일회적 체험에 가깝기 때문이다. 시천주적 체험의 상태를 지속하기 위한 동학 내부의 전략은 대체로 다음의 두 가지 방향 정도로 나뉘는 것 같다.

첫째, 셸러 인간학과 맥을 같이하는 것으로 볼 수 있는 ‘일상생활의 성화’를 통한 지속이다.⁴⁶⁾ 즉, 시천주적 체험을 신비나 기적의 추구가 아닌, 일상생활을 참되게 살아감으로써 실현되는 일종의 수행으로 이해하는 방향이다.⁴⁷⁾ 이를 위한 구체적인 실천 방법으로는 스스로에 대한 자아 존중감을 바탕으로 일상의 삶을 긍정적으로 인식하며 항상 천지를 자신의 마음에 가까이 두려는 수심정기를 들 수 있다.⁴⁸⁾

45) 정신의 활동이 드러난 인간의 본질적 계기(Wesensmoment)를 셸러는 ‘명료함’, ‘성숙함’, 그리고 ‘주체적 의지’ 등에서 찾고 있다. cf. a.a.O., 470-474.

46) cf. 표영삼(2005), 105, 114-115.

47) cf. 神師法說 七-11, 맑고 밝음이 있으면 그 아는 것이 신과 같으리니, 맑고 밝음이 몸에 있는 근본 마음은 곧 도를 지극히 함에 다하는 것이니라. 일용행사가 도 아님이 없느니라. 한 사람이 착해짐에 천하가 착해지고, 한 사람이 화해짐에 한 집안이 화해지고, 한 집안이 화해짐에 한 나라가 화해지고, 한 나라가 화해짐에 천하가 같이 화하리니, 비 내리듯 하는 것을 누가 능히 막으리오(清明在躬其知如神 清明在躬之本心即 道至而盡矣 日用行事莫非道也 一人善之天下善之 一人和之一家和之一國和之一國和之天下同和矣 沛然孰能御之).

48) cf. 神師法說 九, 마음이 기쁘고 즐겁지 않으면 한울이 감응치 아니하고, 마음이 언제나 기쁘고 즐거워야 한울이 언제나 감응하느니라. 내 마음을 내가 공경하면 한울이 또한 즐거워 하느니라. 수심정기는 바로 천지를 내 마음에 가까이 하는 것이니, 참된 마음은 한울이 반드시 좋아하고 한울이 반드시 즐거워 하느니라(心不喜樂 天不感應 心常喜樂 天常感應 我心我敬 天亦悅樂 守心正氣 是近天地我心也 眞心 天必好之 天必樂之).

둘째, 주문⁴⁹⁾과 심고 등을 통한 지속이다. 그런데 이 같은 수행 방법에는 상당한 정도의 종교적 색채가 배어있는 것이 사실이다. 초기 동학도들의 족적을 추적해 이를 상세히 기록한 표영삼의 보고에 따르면, 당시 동학도들은 하루에 2-3만 회씩 주문을 낭송하는 경우까지 있었다고 한다.⁵⁰⁾ 이 점에서, ‘동학은 과연 종교인가?’ 라는 문제가 제기되기도 하지만⁵¹⁾, 적어도 시천주적 인간학과 관련된 원리적 측면에서의 개념 정리는 가능해 보인다.

요컨대, 어떤 식으로든 이원론을 전제로 한 종교의 접목은 시천주적 인간학 자체를 부정하는 결과를 초래한다. 왜냐하면 시천주의 체험에서 ‘모시는 대상(인간)’과 ‘모셔지는 대상(천주)’은 서로 질적으로 다른 존재가 아니기 때문이다. 당시의 특수한 시대 상황이 시천주 사상을 종교화 하도록 강제했는지는 모르겠지만, 천지만물이 천주(혹은 지기)의 현현이고 이로부터 시천주의 체험은 내세적인 이질적 존재와의 만남일 수 없다는 점에서, 내세관을 전제로 하는 종교의 원칙에도 부합할 수 없는 것이다.⁵²⁾

49) 주요 주문으로는 지기의 강령을 구하는 강령주문 8자와 본주문 13자가 있다.(至氣今至願爲大降. 侍天主造化定永世不忘萬事知)

50) cf. 표영삼(2005), 54.

51) 표영삼은, 19세기 초까지 우리나라에는 종교라는 낱말이 들어오지도 않았고 따라서 동학을 ‘종교’로 이해하는 것에는 무리가 따른다고 지적한다. cf. 표영삼(2004), 105 f. 그러나 종교와 관련한 문제 제기는 본 논문의 한계를 벗어나므로 더 이상의 논의는 피하기로 한다.

52) 설령 그것이 범신론과 일신론적 신관의 통합이라 할지라도, 이는 단지 논리적 오류에 기인한 불합리에 불과하다. 오히려 시천주 사상은 종교가 아닌 인문·과학적 세계관으로서의 확장이 더욱 적절해 보인다. 예를 들어, 지구에 한정된 가이아 이론을 넘어 전 우주를 포괄하는 일종의 Pan-Gaia 이론을 제안해 볼 수도 있을 것이다. 단지 여기에서 유의할 점은 논리적으로 병립할 수 있는 개념들을 신중하게 선별해내는 작업일 것이다.

6.3 시천주적 현실 참여

인간학은 인식의 확장에만 초점을 두는 학문이 아니기 때문에 항상 실천적 요소를 고려하지 않을 수 없다. 이는 쉐러 인간학도 마찬가지지만⁵³⁾, 특히 시천주적 인간학은 다른 어떤 인간학의 분과보다 더욱 실천적 성향이 강한 전통을 갖고 있다. 별개의 후속 연구를 들춰보지 않더라도 이는 웅장한 형이상학에서 시작하여 결국 나라 걱정의 속내를 드러내고 마는 동경대전의 포덕문만 보더라도 충분히 짐작할 수 있다.⁵⁴⁾ 즉, 동학사상, 시천주적 인간학은 그 성립 근거와 근본적인 문제의식을 ‘보국안민’⁵⁵⁾이라는 사회참여에 두고 있는 것이다.

그런데 동학혁명과 3·1 운동을 주도하거나, 혹은 문화계몽운동을 전개하는 등 과거의 활발하던 사회 참여는 근자에 들어 더 이상의 두드러진 족적을 보이지 못하고 있는 것도 사실이다. 예컨대 최근의 어떤 언론기사에서도 천도교나, 혹은 동학 단체 중의 어느 한 곳이 4대강 사업에 대해 의견을 개진했다는 내용을 찾아볼 수 없다. 반면, 시민사회단체는 물론이고 다른 종단, 이를 테면 불교, 원불교, 기독교, 천주교 등은 환경문제에

53) 실천적 요소가 강한 쉐러의 작품으로는 예컨대 *Die Formen des Wissens und die Bildung*(인간, 지식, 그리고 교육의 관계에 대한 저술), *Mensch und Geschichte*(역사와 사회의 가르침에 대한 인간의 관계에 대한 저술), *Der Mensch im kommenden Zeitalter des Ausgleichs*(인간의 발전 가능성에 대한 저술) 등이 있다.

54) 포덕문의 뒷부분은 다음과 같다. 布德文 八, 이렇므로 우리나라는 악질이 세상에 가득 차서 백성들이 언제나 편안할 때가 없으니 이 또한 상해의 운수요, 서양은 싸우면 이기고 치면 빼앗아 이루지 못하는 일이 없으니 천하가 다 멸망하면 또한 순망지탄이 없지 않을 것이라. 보국안민의 계획이 장차 어디서 나올 것인가.(是故 我國惡疾滿世 民無四時之安 是亦傷害之數也 西洋戰勝功取 無事不成而 天下盡滅 亦不無廢亡之歎 輔國安民 計將安出)

55) 표영삼은 보국안민의 의미를 ‘나라를 무조건 돕자는 것이 아니며, 잘못된 나라를 바로잡아 인민의 생활을 안정시키는 것’에 두고 있다. cf. 표영삼(2005), 409. 또한 사인여천의 꿈을 가지지 못하면 기복신앙에 빠지고 만다는 점을 지적하며, 동학의 꿈을 자신의 꿈으로 받아들일 때 즉, “사인여천의 사회를 만들어야 한다는 꿈을 가질 때 사회적 모순이 눈에 들어온다. 그리하여 그 모순을 극복하려는 자각이 생긴다. 자연에 대한 자각, 정치에 대한 자각, 질서와 규범에 대한 자각이 생길 때 어떻게든 바로잡아 나가야 할 길이 열리는 것이다.”고 말한다. cf. a.a.O., 147.

대해 상호 연대까지 해가며 적극적으로 대응하고 있는 것을 볼 수 있다.

모든 사물이 시천의 대상이라는 점을 감안할 때, 어쩌면 그 어떤 다른 단체나 기관보다 동학이 가장 적극적으로 참여하고, 나아가 엘 고어가 <불편한 진실>에서 주장하는 바처럼, 예컨대 환경문제 해결을 위해서라면 정치적 접근까지 모색했어야 했는지도 모른다. 이러한 상황을 고려할 때, 오늘날은 시천주적 인간학의 실천적 과제를 진지하게 모색해 보아야 할 매우 의미 있는 시점이라 할 것이다.

적절하고 효율적인 현실 참여를 위해서는 일련의 선결 작업이 요구될 수도 있다. 이를 테면, 시천주 체험이 지향하는 목표인 '삶의 성화'를 안정적으로 실현하기 위해서는 문자 그대로의 경전 해석 단계에서 벗어나 현실을 좀 더 적극적으로 반영할 수 있는 유연한 윤리 기준을 마련할 필요가 있다. '삶의 성화'를 너무 엄밀한 의미에서만 해석하면 '성스러움'과 '현실의 벽' 사이에서 대개의 현대인은 좌절해버리기 때문이다. 그러한 윤리적 기준의 한 예로, 이를 테면 '사람은 기아로 인해 고통 받으면 성스러울 수 없다.'는 부정명제가 가능할 수 있다.⁵⁶⁾ 이렇듯 큰 틀에서 동의할 수 있는 일련의 윤리적 기준들이 마련된다면, 이는 시천주적 인간학의 오의⁵⁷⁾를 현실화 할 수 있는 적절한 이론적 준거로 작동할 수 있을 것이다.

56) 이 경우, 부정명제는 '사람은 기아로 인해 고통 받지 않을 때 성스러울 수 있다.'는 긍정명제보다 외연의 폭을 더 넓힐 수 있는 장점이 있다. 이때의 부정명제는 예컨대 '배부른 살인범'의 경우를 제외시키기 때문이다.

57) '사인여천'으로부터 '어린이를 때리지 말라.'는 선사의 말에 이르기까지 시천주적 인간학의 특성을 살려 현실화 할 수 있는 다양한 종류의 현실 참여 (교육)프로그램이 가능할 것이다. 중요한 것은, 이상과 현실의 갭을 좁혀 이를 선순환 구조로 전환하는 작업이다.

7. 나가는 말

셸러 인간학의 관점에서 볼 때, 시천주 사상은 형이상학적 보편성을 담보한 시천주적 인간학이다. 즉, ‘인간’이라는 특수 영역뿐 아니라 전 우주에 걸친 보편적 진리를 추구할 수 있는 새로운 형태의 일원론인 것이다. 그러나 일련의 ‘관습적 사고’에 의해 양자 모두에는 ‘물질’에 대한 ‘정신’의 우위가 나타나고, 이로 인해 인간중심사상이라는 초점이 흐린 결과물을 도출하고 있다. 다른 한편, 셸러 인간학에서와는 달리 시천주적 인간학에서 우위는 일정 정도의 종교적 색채는 스스로의 강점을 약화시키는 요인으로 작용하며, 이와 반대로 현실 참여의 실천적 측면에서는 매우 강력한 (잠재적) 특성을 보이고 있다.

문학적 표현을 빌린다면, 셸러 인간학과 시천주적 인간학은 ‘나누기’에서 ‘합하기’로의 인식 전환이라고 평가할 수 있다. 요컨대 이 세상과 저 세상을 나누어 생각하는 이원론적 세계관, 몸과 마음을 나누어 생각하는 인간관, 그리고 사람과 사람 아닌 것을 나누어 생각하는 생명관으로부터의 전환이다. 비록 새로운 패러다임을 시작하는 전환기의 특성상 다가오는 문제점들을 모두 비켜 가지는 못했지만, 여기엔 새롭고 낯설게 시작된 수평적 존재의 지평에서 우리가 해야 할 과제와 책임이 무엇인지를 뚜렷하게 제시하고 있다는 점에서 작지 않은 의미가 놓인 것으로 보인다.

< 참고문헌 >

김용휘: 「시천주사상의 변천을 통해 본 동학 연구」, 고려대학교 (박사학위논문), 2004

_____, 『우리 학문으로서의 동학』, 책세상, 2007

「論學文」, 「布德文」, 『東經大全』

「神師法說」

이돈화, 『新人哲學』, 천도교중앙총부, 1982(3판)

표영삼, 『동학 1. 수운의 삶과 생각』, 통나무, 2004

_____, 『동학 2. 해월의 고난 역정』, 통나무, 2005

Bollnow, Otto F.: “Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien”, in: *Philosophische Anthropologie heute*(Beck'sche Schwarze Reihe; Bd.89), hrg. von Roman Rocek und Oskar Schatz, C.H. Beck Verlag, München 1972, 19-36.

Darwin, Charles: *The Descent of Man. And Selection in Relation to Sex*, second edition, revised and augmented, D. Appleton and company, New York 1899

-: *The Origin of Species. By Means of Natural Selection. Or the Preservation of favored Races in the Struggle for Life*, with additions and corrections from sixth and last english edition, Vol. I-II, D. Appleton and company, New York 1899

Frings, Manfred S.: *Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pa. 1965

_____: "Drang und Geist", in: *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*, hrg. von Josef Speck, 3. durchgesehene Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 1991, 9-42.

Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2. Aufl., Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1951

Hiller, Kurt: Scheler spukt, in: *Die Weltbühne. Wochenschrift für Politik-Kunst Wirtschaft. Vollständiger Nachdruck der Jahrgänge 1918-1933*, Athenäum Verlag, Königstein/Ts. 1978, 27. Jahrgang vom 7. Juli 1931, 17-20.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, hrg. von Raymund Schmidt, Hamburg 1956

Leonardy, Heinz: *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*, Martinus Nijhoff Verlag, Den Haag 1976 (Diss.)

Mühlmann, Wilhelm: *Rassen und Völkerkunde. Lebensprobleme der Rassen, Gesellschaften und Völker*, Friedr. Vieweg & Sohn Verlag, Braunschweig 1936

_____: *Rassen, Ethnien, Kulturen. Moderne Ethnologie*, Neuwied 1964

_____: *Geschichte der Anthropologie*. 2., verbesserte und erweiterte Aufl., Athenäum Verlag, Frankfurt am Main-Bonn 1968

Plessner, Helmuth: *Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen - Das Lächeln - Anthropologie der Sinne*, hrg. mit einem Nachwort von Günter Dux, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1970

_____: "Erinnerungen an Max Scheler", in: *Max Scheler. Im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, hrg. von Paul Good, Francke Verlag

ag, Bern-München 1975, 19-27.

Scheler, Max: *Gesammelte Werke* Band 2, 3, 5, 9, 11, 12, Bern-München-Bonn 1954(- 1987)

Spinoza, Benedictus de: *Die Ethik. Nach geometrischer Methode dargestellt* (Philosophische Bibliothek; 92), Meiner Verlag, Hamburg 1967

◇ 제5주제 토론

‘막스 셸러(M. Scheler)의 관점에서 바라본
시천주적 인간학’에 대한 논평

이유선 (서울대 기초교육원 교수)

임상욱 교수(이하 논자)의 이 논문은 고대그리스적 인간관과 유대-기독교적 인간관 그리고 다윈의 진화론적 인간관을 모두 하나의 독특한 철학적 관점으로 통합시키고 있는 막스 셸러의 철학적 인간학과 유불선의 내용을 종합해낸 동학의 인간관을 비교하고 있다는 점에서 매우 흥미 있는 시도이다. 논자는 평자와 같은 문외한이 읽고 이해하기에 전혀 어려움이 없을 정도로 매우 명료한 문장과 명쾌한 논리로 셸러와 동학의 인간관을 비교하고 문제점을 짚어내고 있다.

논자의 설명이 너무나도 명료하기 때문에 여기서 다시 논문의 내용을 요약할 필요는 없을 것이다. 다만 평자로서의 의무를 다하기 위해 몇 가지 보충적인 설명을 요구하고 약간의 의문을 조심스럽게 제시해 보고자 한다.

평자는 논자가 요약해서 설명하고 있는 셸러와 동학의 인간관에 대해서는 이의를 제기할 만한 위치에 있지 않으며, 그 내용에 대해서 잘 알지 못하지만 논자의 설명에 틀린 곳이 있을 것 같지는 않다. 평자가 이해하기에 논자에 의하면 셸러와 동학 모두에서 인간과 신은 완성된 실체가 아니며 서로 협력하는 존재이다. 그리고 이것은 실체의 개념을 중심으로 하는 이원론적인 서구 형이상학의 전통을 부정한다는 점에서 매우 새로운

관점이다.

이 글에서 셸러와 동학의 인간학에 대해 제기되는 문제는 아마도 시대적 한계 때문이었을 것으로 추정되는 ‘인간중심주의’이다. 논자는 오늘날 ‘인간중심주의’는 더 이상 시대적인 흐름에 맞지 않기 때문에 ‘인간존중사상’으로 바뀌어야 한다고 주장한다.

“불필요하게 시류에 따라갈 필요는 없겠지만, 오늘날 수집할 수 있는 정보의 내용이나 현대적 감각으로 볼 때 시천주적 인간학은 인간중심사상에서 인간존중사상으로, 동시에 자연에 대한 인간우위사상에서 만물존중사상으로의 전이가 시급해 보인다. 현대 사회에서 가장 필요한 덕목은 사람과 사람, 그리고 사람과 만물 사이의 상생이기 때문이다.”

그런데 셸러나 동학의 본뜻을 이해한다면 논자의 말대로 이런 식의 전환은 ‘불필요하게 시류에 따라’가는 것으로 보일 수 있지 않을까 한다. 셸러가 인간을 동물과 구분하는 이유, 그리고 동학의 시천주적 인간학이 인간에 무게를 두는 이유는 단지 인간을 중심으로 세상을 보아야 한다고 생각해서가 아니라, 양자 모두 그 이론 혹은 교의가 결국 인간에게 어떤 실천을 요구하는 것일 수밖에 없으므로(사물에게 우리가 말을 할 수는 없으므로) 그렇게 표현되었을 뿐인 것으로 여겨진다. 논자가 말하는 것이 단지 동시대인을 설득하기 위한 수사적 효과를 위해 단어를 바꾸자는 것이라면 별로 이의를 제기할 생각은 없다. 다만 동학의 인내천 사상에는 논자가 요구하는 인간존중사상과 만물존중사상이 내포되어 있는 것으로 보이며, 또한 셸러에게 있어서 인간이 정신적인 사랑을 통해서 고차적인 지위로 올라갈 수 있는 존재라고 할 때 그 이유가 계몽주의자들처럼 인간이 만물을 정복할 수 있다는 것이 아니라 더 넓고 깊은 맥락에서 만물을 이해할 수 있다는 점을 강조하기 위한 것이라는 사실을 고려할 때 주장을 바꾼다고 해서 실제적 효과가 달라질 것으로 생각되지 않기 때문이다.

논자에 대한 또 다른 의문은 셸러와 동학의 인간관이 새로운 형식의 보편학의 가능성을 보여주고 있다고 판단하는 근거가 무엇인가 하는 것이다. 논자는 다음과 같이 말한다.

“실체 이원론을 벗어난 새로운 토양 위에서도 얼마든지 새로운 형식의 보편학이 가능하다는 점을 확인할 수 있기 때문이다.”

아마도 논자는 인간과 신의 정신이 동일한 것이며 따라서 인간이 보편적인 진리를 추구할 수 있는 존재이기 때문에 그렇다고 생각하는 것 같다. 논자는 “셸러 인간학의 관점에서 볼 때, 시천주 사상은 형이상학적 보편성을 담보한 시천주적 인간학”이라고 말한다. 셸러와 동학의 ‘정신’이 서양 형이상학이 말하는 실체가 아니라면 여기서 말하는 ‘형이상학적 보편성’은 어디에 근거하고 있는 것인가? 거꾸로 인간이 보편적인 진리를 추구할 수 있는 능력을 신과 공유하는 존재라면 ‘인간중심주의’를 수정해서는 안 되는 것이 아닌가?

몇 해 전에 해석학자인 바티모와 네오프래그머티스트인 로티가 ‘종교의 미래’라는 주제로 형이상학 없는 종교의 가능성에 대해 대담한 적이 있다. 실체, 진리, 실재 등등에 대한 모든 논의들이 사실상 무의미한 것으로 여겨지는 포스트모더니즘의 상황에서 종교는 초월적인 어떤 것과의 관계가 아니라 사람과 사람사이의 관계 속에서 자리매김 되어야 한다는 것이 두 사람의 결론적인 주장이었다. 대담을 정리한 자발라는 듀이의 ‘시민종교’를 그런 생각의 선구로 보고 있다.¹⁾

논자는 한편으로는 셸러에게는 없는 시천주적 인간학의 종교적 색채가

1) "형이상학적인 문화, 비인간적인 힘이나 능력에 대한 신념의 문화가 없이 우리가 성공할 때 정치적인 성숙성을 얻을 수 있다는 것이 듀이의 강점이다. ...듀이는 인간이 스스로에게 의존할 것을 가르치는 종교를 ('공포의 종교'와 반대되는 것으로) '사랑의 종교'라고 불렀다. 왜냐하면 민주주의에 구체적으로 참여하는 시민의 조건과 그것을 구분하는 것은 불가능하기 때문이다." Santiago Zabala, 'A Religion Without Theists or Atheists', in Richard Rorty and Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, Columbia University Press, 2005, p. 6.

“스스로의 강점을 약화시킨다”고 말한다. 셸러에게 과연 종교적 색채가 없는가 하는 것은 차치하더라도, 시천주적 인간학의 종교적 색채가 왜 강점을 약화시키는 것으로 이해되어야 하는지 부연설명을 해 주셨으면 한다. 논자가 앞 부분에서 정리한 대로 셸러와 동학의 인간관은 형이상학적 실체와는 무관한 것이다. 그런 실체가 없어도 우리는 듀이의 표현을 빌면 “공통의 신앙”을 가질 수 있다. 그것은 인간이 서로 도움으로써 사랑의 공동체를 만들 수 있다는 희망이다. 시천주적 인간학은 그런 희망을 표현하는 종교적 관점으로 해석할 때 더 힘을 얻는 것이 아닐까? 평자가 보기 에 우리가 포기해야 할 것은 ‘종교’가 아니라 ‘보편성’에 대한 형이상학적 열망이다. 우리가 열망해야 할 것은 모든 사람이 행복하게 살 수 있는 미래에 대한 희망이며 이것이 꼭 어떤 보편성에 대한 이론적 설명을 필요로 하는 것은 아니기 때문이다.

평자가 아무것도 모르는 상태에서 선부른 지적이나 문제를 제기한 것 같아 논자에게 송구스러운 마음이 든다. 무엇보다도 평자는 논자가 결론에서 말하는 바 셸러와 동학이 “새롭고 낯설게 시작된 수평적 존재의 지평에서 우리가 해야 할 과제와 책임이 무엇인지를 뚜렷하게 제시하고 있다는 점에서 작지 않은 의미가 놓인 것으로 보인다.”라고 말하는 데 대해 전적으로 공감하며, 이 글은 그런 의미를 되새기게 했다는 점에서 매우 고마운 글이라는 생각이 든다.

동학학회 학술대회 개최 연혁 since 1998

1. 동학학회 창립 총회 및 제1회 학술 세미나 (1998-10-28 / 전도교 중앙대교당)
=> 발표자수 4명, 지원기관: 전도교 중앙총부
2. 제2회 학술 세미나 (1998-11-27 / 전도교 중앙대교당)
=> 발표자수 3명, 지원기관: 문예진흥원
3. 제3회 1999년도 준계 학술 세미나 (1998-05-28/ 성신여대 수정관 4층)
=> 발표자수 3명, 지원기관: 전도교 중앙총부
4. 제4회 1999년도 주계 학술 세미나 (1999-11-19 / 부산예술문화대학 대강당)
=> 발표자수 4명, 지원기관: 전도교 중앙총부
5. 제5회 2000년도 준계 학술 세미나 (2000-06-24 / 전도교 중앙대교당)
=> 발표자수 3명, 지원기관: 전도교 중앙총부
6. 제6회 2000년도 주계 학술 세미나 (2000-10-26 인천대 본관 7층 세미나실)
=> 발표자수 4명, 지원기관: 전도교 중앙총부
7. 제7회 2001년 주계 학술 세미나 (2001-5-24 / 전남대 인문대 강당)
=> 발표자수 3명, 지원기관: 전도교 중앙총부

8. 제8회 2001년 추계 학술 세미나 (2001-10-15 / 전도교 대강당)
=> 발표자수 3명, 지원기관: 전도교 중앙총부
9. 2002년도 3월 월례발표회 (2002-3-15 / 전도교 대교당)
=>발표자수 1명, 지원기관: 전도교 중앙총부
10. 2002년도 4월 월례발표회 (2002-04-19 / 전도교 중앙총부)
=> 발표자수 1명, 지원기관: 전도교 중앙총부
11. 2002년도 춘계 학술대회: 감진개화운동의 재조명 (2002-05-17 / 성신여대)
=> 발표자수 3명, 지원기관: 전도교 중앙총부
12. 2002년도 6월 월례발표회 (2002-06-21/ 전도교 중앙총부)
=>발표자수 1명, 지원기관: 전도교 중앙총부
13. 2002년도 추계학술대회 (2002-10-28 / 상명대학 회의실)
=>발표자수 3명, 지원기관: 상명대학교
14. 2003년 4월 월례발표회 (2003-4-19 / 성신여대 수정관)
=>발표자수 2명
15. 2003년도 춘계학술대회:통학과 전통사상 (2003-05-16 / 한국프레스센터)
=>발표자수 4명, 공동개최 기관명: 성신여대 인문과학연구소
16. 2003년 5월 월례발표회 (2003-05-29/ 인하대 6호관 회의실)
=> 발표자수 1명, 공동개최 기관명: 인하대 국제관계연구소

17. 2003년도 추계학술대회: 동학과 서학 (2003-10-19 / 서강대학교 다산관)

=> 발표자수 5명, 지원기관: 문화관광부

18. 2003년도 11월 월례발표회 (2003-11-08 / 성신여대 수정관)

=> 발표자수 2명

19. 2004년도 3월 월례발표회 (2004-03-13/ 성신여대 수정관)

=> 발표자수 2명

20. 2004년도 4월 월례발표회 (2004-4-10 / 성신여대 수정관)

=> 발표자수 2명

21. 2004년도 6월 월례발표회 (2004-06-19 / 성신여대 수정관)

=>발표자수 2명

22. 갑진개화운동 100주년 기념 기획학술대회 (2004-09-10)

=> 발표자수 4명

23. 2004년도 기획학술대회: 동학농민혁명과 전봉준 (전북 고창문화원)

=> 발표자수 3명

24. 2004년도 추계학술대회: 한.중.일.러 국제학술회의,

: 종교와 사회변혁 - 동학을 중심으로 (한국프레스센터 19층)

=> 발표자수 4명

25. 2005년도 준계학술대회: 동학의 전통성과 근대성 (2005-05-28)

=> 발표자수 8명

26. 2005년도 추계학술대회 (서울역사박물관)

=> 발표자수 6명, 지원기관: 문화관광부

27. 2005년도 특별학술회의 (2005-11-26/ 프레스센터 20층)

=> 발표자수 6명, 지원기관: 전도교 중앙총부

28. 2006년도 준계학술회의 (2006-5-25/ 순천향대 회의실)

=> 발표자수 100

29. 2006년도 국제학술회의 (2006-09-12 / 서울역사박물관 대강당)

=> 발표자수 8명(한국 3, 국제 5),

지원기관: 동학농민혁명 참여자 명예회복 심의위원회

30. 2007년 추계학술대회 (2007-11-23 / 대우재단 제2세미나실)

=> 발표자수 4명, 지원기관: 동학농민혁명 참여자 명예회복 심의위원회

31. 2008년 추계학술대회 (2008-10-24 / 전도교 중앙총부 대교당)

=> 발표자수 4명, 지원기관: 동학농민혁명 참여자 명예회복 심의위원회

32. 2009년 3월 월례학술회의

(2009-03-28 (토) 오후 3시 / 성신여대 수정관 B-321호 다매체회의실)

=> 발표자수 2명

사회: 임금복(성신여대)

① 전통사유에 나타난 개체성 논의의 문제

발표: 정혜정(숙명여대), 토론: 오문환(서강대)

② 수운 최제우의 종교체험의 비교종교학적 고찰

발표: 성애영(서울대) 토론: 김용휘(고려대)

33. 2009년 동학창도 150년 기념 준계학술대회(2009-04-10/ 전도교 중앙총부)

=> 발표자수 8명, 지원기관: 동학농민혁명 참여자 명예회복 심의위원회

동학 창도 150년 기념 준계학술대회

- 계열별 동학농민혁명군의 활동과 이후 동향 -

◇ 개회식(14:00-14:20)

개회사 : 최민자(동학학회 회장, 성신여대 교수)

축 사 : 김동환(전도교 교령)

◇ 제 1 부 학술 발표(14:20-16:30)

사 회: 이정희(공주대 교수)

제 1 주제: 박인호계 동학농민혁명군의 활동과 이후 동향

발표: 성주현(독립기념관 연구원)

토론: 이현희(성신여대 명예교수)

제 2 주제: 자기식계 동학농민혁명군의 활동과 이후 동향

발표: 엄잔호(강원대 교수)

토론: 배항섭(고려대 교수)

제 3 주제: 최유현 · 임중현계 동학농민혁명군의 활동과 이후 동향

발표: 조규태(한성대 교수)

토론: 이병규(동학농민혁명참여자 명예회복심의회 위원회 연구원)

제 4 주제: 김낙철계 동학농민혁명군의 활동과 이후 동향

발표: 박맹수(원광대 교수)

토론: 황선희(상명대 명예교수)

◇ 휴 식 (16:30-16:50)

◇ 제 2 부 종합토론 (16:50-17:50) 사 회: 김한식(에스라성경대 중장)

◇ 폐회사 (17:50-18:00)

34. 2009년 5월 월례학술회의 (2009-05-23/ 천도교 봉황각-의창수도원)

=> 발표자수 2명

사회: 정예정(동국대)

① 제2차 동학농민전쟁과 일본군 관련 사료 매제

- 일본 방위성 방위연구소 도서관 소장 사료를 중심으로

발표: 강호숙(진실·화해를위한과거사정리위원회)

토론: 조규태(한성대)

② 하나님 나라와 시천주 - 수양론의 시각으로

발표: 이길용(서울신학대)

토론: 이호영(서강대)

35. 2009년 6월 월례학술회의 (2009-06-27/ 성신여대 수정관 B-321호 다매체회의실)

=> 발표자수 2명

사회: 임금복(성신여대)

① 先后天 交易과 최수운의 '다시개벽'

- 주역 및 정역과의 비교 검토

발표: 이찬구(수운고 법사원장), 토론: 정예정(숙명여대)

② 동학의 덕에 대한 연구

발표: 장재봉(한양대), 토론: 오문환(서강대)

36. 2009년 9월 월례학술회의 (2009-09-25/ 성신여대 수정관 B-321호 다매체회의실)

=> 발표자수 2명

사회: 손병옥(경상대)

① 범부 김정설의 '죄제우론'에 대하여

발표 : 최재묵(영남대)

토론 : 김상일(한신대)

② 동학에 나타난 공공윤리 연구

발표 : 김용환(충북대)

토론 : 남태옥(한국신학대)

37. 2009년 동학학회 추계학술대회 (2009-10-16/ 서울역사박물관 대강당)

동학과 생명사상, 그리고 세계화

개회사: 최민자 (성신여대 교수, 동학학회 회장)

격려사: 김동환 (전도교 교령)

축사: 이현희 (성신여대 명예교수)

◇ 제 1 부 동학과 생명사상(10:00~12:00) 사 회: 조규태(한성대 교수)

제 1 주제: DONGHAK CONCEPTS OF GOD AND LIFE

- WITH SPECIAL REFERENCE TO YI DON-HWA'S INTERPRETATION

발표: 김용준(미국 로드아일랜드 대학교 前 교수)

토론: 김태장(일본 공공철학공동연구소 소장)

제 2 주제: 동학과 현대 과학의 생명사상

발표: 최민자(성신여대 교수)

토론: YAGYU Makoto(일본 공공철학공동연구소 특임연구원)

제 3 주제: 에코페미니즘과 동학의 모성론

발표: 최문형(한국학중앙연구원 연구원)

토론: 김은실(성신여대 연구교수)

◇ 제 2 부 동학과 세계화(13:00~15:40) 사 회: 김기승 (순천향대 교수)

제 1 주제: 동학의 현대적 의미와 세계화

발표: 김용휘(고려대 연구교수)

토론: 오문환(서강대 강사)

제 2 주제: Donghak Ideology and Democracy of Korean Type

발표: Kurbanov Sergey(러시아 St. Petersburg State University 교수)

토론: 김준성(부산예대 교수)

제 3 주제: 东学思想的后现代“倾向性”探析

발표: 방호범(중국 연변대학교 교수)

토론: 김용해(서강대 교수)

제 4 주제: 동학의 정치경제적 함의와 세계화 방안

발표: 김한식(에스라성경대학원대 종장)

토론: 정예정(숙명여대 교수)

◇ 휴 식 (15:40~16:00)

◇ 제 3 부 종합토론 (16:00~17:00)

사 회: 황선희(상명대 명예교수)

◇ 폐 회 (17:00)

38. 2009년 11월 월례학술회의 (2009-09-25/성신여대 수정관 B-321호 다매체회의실)

=> 발표자수 2명

사회: 김용휘(고려대)

① 동학농민전쟁과 독일농민전쟁의 비교적 고찰

- 종교적 외피론을 중심으로

발표: 남태욱(서울신대), 토론: 박맹수(원광대)

② 동학의 삼칠자 주문과 다시개벽의 함의

발표: 손병옥(경상대), 토론: 정예정(숙명여대)

동학학회 홈페이지 안내

동학학회 The Donghak Society

Logout

회원공간 언론보도 포토앨범

학회소개 학회소식 학술회의 동학학보 회원공간 언론보도 포토앨범

원고공정 연구공정 논문발표원칙 학회지 검색 논문게재신청

동학학보

학회지 검색

동학학보

- 원고공정
- 연구공정
- 논문게재신청

페이지 : 1 / 17 TOTAL : 162

NO	TITLE	DATE	TIME	HIT
162	동학학보 목 차 (2009. 2008)	2009.06.12	53	
161	[제 16호] 동학학보 부록(회칙, 편집위원회 규정...)	2009.06.12	10	
160	[제 16호] 서평/개역에 비친 석민지 조선의 알...	2009.06.12	5	
159	[제 16호] 서평/개역에 비친 석민지 조선의 알...	2009.06.12	5	
158	[제 16호] 근대 동아시아의 종교와 정치의 상관관...	2009.06.12	5	
157	[제 16호] 천도교의 이상정치론:교전상권을 중심으로...	2009.06.12	3	
156	[제 16호] 천도교의 성립과 동학의 근대화 - 임...	2009.06.12	7	
155	[제 16호] 불교를 통해 본 동학의 생명적 사유와...	2009.06.12	5	
154	[제 16호] 동학의 정치사상:사상의 기저와 지향...	2009.06.12	7	
153	[제 16호] 인덱스 방식으로 본 '동경대전'과 ...	2009.06.12	5	

WRITE

LIST

동학학회 The Donghak Society

서울시 중구 남산동 2가길 10-1 동학회 본회 : 02-736-0000, 팩스 : 02-736-0001
Copyright 2009 All rights reserved by The Donghak Society

<http://www.donghaks.org>

학회의 공지사항 및 제반 운영 상황을 실시간으로 업데이트 하고 있는 동학학회 홈페이지 화면입니다. 회원 가입 및 학회지 검색도 가능하오니, 많은 관심 부탁드립니다. 포토앨범에서는 학술회의 및 답사 사진을 확인 하실 수 있습니다. 그리고 학회원님의 수상 및 저서 출판 소식 등을 전해주시면 [회원 동정]란에 올려드립니다.

회원가입 및 연회비 납부안내

동학학회 회원님들께

존경하는 동학학회 회원 여러분, 안녕하십니까? 경인년 새해에도 家內 두루 평안하시고 뜻하시는 모든 일들이 순조롭게 잘되시길 기원합니다. 이제 동학학회가 창립된 지도 만 10년이 지났습니다. 그동안 저희 동학학회는 회원님들의 성원과 노고에 힘입어 內實 있는 발전을 해왔습니다. 그리고 2009년도에는 ‘한국연구재단 동재지 승격 1차 심사’도 무사히 통과하였습니다. 회원 여러분께 진심으로 감사하는 마음을 전합니다. 앞으로도 동학학회가 지속적으로 발전할 수 있기 위해서는 무엇보다도 회원님들의 지대한 관심과 후원이 절실하게 필요합니다. 연회비 납부 회원님들께는 1년에 두 차례 동학학보를 보내드리고, 학회 행사시 초청장도 보내드리겠습니다. 아래 사항을 참조하시어 연회비 납부 및 후원에 동참해주시면 감사하겠습니다.

< 학회계좌 >

국민은행 009901-04-051075 , 예금주: 최민자(동학학회)

일반회원 : 연회비 3만원

평생회원 : 평생회비 30만원

기관회원 : 연회비 10만원 / 평생회비 50만원

< 회원가입 안내 >

학회 가입을 원하시는 분께서는 입회원서 작성 후, 제출해 주시기 바랍니다. (입회원서 - 동학학회 홈페이지에도 다운로드 가능)

동학학회 개인회원 입회원서

상 당	(한글)	(한자)	(영문)
생년월일		전공 및 관심 분야	
소 속		직위	
주 소			연락처
e-mail			직장:
			자택:
		팩스:	
		휴대폰:	
회생학위	취득년도	수여 기관	취득 학위
학위논문제목			
주요 저서 및 논문		출판년도	출판사 및 발표지
☐ 회원가입안내 ○ 동학학회 제작보 회비 입금 후, 본 신청서를 제출하시면 회원 등록이 됩니다. 홈페이지(http://www.donghaks.org)에서 입회원서 다운로드가 가능합니다. 입회원서는 E-mail로 제출해주시기 바랍니다. ○ 학회제작 : 국민은행 069901-04-051075 , 예금주: 최민자(동학학회) 개인회신 : 연회비 3만원 / 평생회비 30만원 기관회신 : 연회비 10만원 / 평생회비 50만원 ○ 회원특전: 연 2회 발간되는 『동학학보』를 보내드립니다.			
☐ 사무국 안내 ○ 서울시 중로구 경운동 88 수운회관 308호 동학학회(110-310) ○ 연락처 02-739-8305, 010-9970-9160 (Fax 02-739-8304) ○ E-mail donghak1998@naver.com			
본인은 동학학회에 가입하여 (일반 / 평생) 회원으로서의 의무를 다하고 학회의 발전에 이바지할 것을 약속합니다. 년 월 일 신청인 서명 ㉠ 동 학 학 회 귀 중			

동학학회 자료집

제39집

2010년 3월 25일 인쇄

2010년 3월 26일 발행

발행인 | 최민자

편집인 | 임유선

인쇄처 | 예응기획

발행처 | 동학학회

(110-775) 서울시 종로구 경운동 88

수운회관 608호 동학학회

Mobile | 010-9970-9160

E-mail | donghak1998@naver.com

Fax | 02-739-8605

homepage | <http://www.donghaks.org>

