

동학의 전통성과 근대성

일시 : 2005년 5월 28일 (토) 09:30 - 18:00

장소 : 서울역사박물관 강당

주최 : 동학학회

후원 : 동학학회후원회

동학의 전통성과 근대성

일시 : 2005년 5월 28일 (토) 09:30 - 18:00

장소 : 서울역사박물관 강당

주최 : 동학학회

후원 : 동학학회후원회

학술회의 프로그램

09:30 - 09:50 등 록

09:50 - 10:00 개회식

10:00 - 12:00 제1부: 한국사상과 동학

사회 : 김영호 교수(인하대)

발표 : 민영현 박사(부산대) *“東學의 인간관과 생명사상”*
김한식 교수(국방대) *“실학과 동학: 변혁사상을 중심으로”*

토론 : 임형진 교수(경기대), 김정호 교수(인하대)

12:00 - 13:30 오 찬

13:30 - 15:30 제2부: 동학과 정치철학, 그리고 민족운동

사회 : 정영희 교수(인천대)

발표 : 최민자 교수(성신여대) *“동학의 정치철학적 원형과 리더십론”*
이현희 교수(성신여대) *“동학과 민족운동”*

토론 : 오문환 박사(연세대), 연갑수 박사(서울역사박물관)

15:30 - 16:00 휴 식

16:00 - 18:00 제3부: 동학과 근·현대 담론

사회 : 구종서 소장(한국문명사연구소)

발표 : 정정숙 교화차장(천도교 중앙총부) *“동학과 에코 페미니즘”*
고건호 박사(한국종교문화연구소) *“동학의 세계관에 나타난 전통과 근대의 변증법”*

토론 : 박의경 교수(전남대), 윤석산 교수(한양대)

18:30 - 20:00 만 찬

제 1 부

한국사상과 동학

東學의 인간관과 생명사상

민영현(부산대)

1. 서론

하늘을 바라는 인간의 소망이 어찌 오늘의 일이기만 하겠는가. 인간은 누구나 영원하기를 원한다. 그러나 현실적인 천지 우주의 4차원적 상황은 이 같은 영원적 존재상을 불가능한 것으로 인식시킨다. 원망과 바람이 이루어지지 않는 현실 속에서 인간의 인식은 또 다른 좌절을 불러온다. 삶과 죽음이 애초부터 갈라지지 않았다면, 삶도 죽음도 모두가 한결같은 것이라면, 인간의 고통도 그만큼 줄어들었을까. 하나되기를 원하는 아니 하나되어야만 할 존재들에게 있어 분열과 괴리는 언제나 또 다른 원망과 회한으로 작용하지 않을까 한다.

인간 생사의 難問이 여기에 대두되며, 한국인들이 지녀 온 마음으로서의 恨의 생성이 또한 여기에 나타난다. 그래서 어찌면 이러한 한국인의 恨은 「한(韓·恨)」인지도 모른다. 곧 하나되지 못하고 각개 되고 분열되었기에, 부분은 전체에 이르지 못하고 홀로 맏힌다. 맏힘으로 막히는 것이다. 막히기에 통하지 못하고, 여기에 怨과 恨이 싹트는 것이다. 죽음을 넘어서지 못하는 삶, 삶에 이르지 못하는 죽음이라는 생사의 단절 속에서 자유로운 정신의 막힘과 맏힘이 나타난다. 통하지 못하고 막힌 정신의 맏힘, 그것이 아픔이 되며 怨이 되고, 恨이 되는 것이다. 그러나 恨은 단순히 怨으로 남겨지지 않는다.

한국인의 恨의 마음은 怨과 같이 相對立하는 존재의 관계 속에 待對的인 등가의 상태로 맞서 존재하는 것이 아니기 때문이다. 이는 관계의 단절과 고립을 넘어 홀로서도 존재할 수 있는 자기적 힘을 얻는 것이다. 그로써 恨은 스스로 차원의 전이와 진화를 불러 일으키는 정신적인 승화의 작업이 된다.¹⁾ 이러한 작업을 민간에서는 풀이라고 한다. 풀

1) 이 같은 차원의 승화는 화이트헤드가 말한 바, “시간의 비가역성 즉 ‘자연의 창조적 전진인 궁극적 생성’ 또는 포섭과 피포섭(inclusion by)” (오영환, 『화이트헤드와 인간의 시간경험』, 통나무(서울, 1997), pp.160-161.)의 카오스적 프랙탈 이론과 아마 연결시킬 수도 있을 것이다.

어내어 통하게 함으로써, 인간존재의 독자적인 생명력을 얻는 것이다. 한국의 무속과 민간의 사상은 이와 같이 생사의 이 쪽과 저 쪽을 넘어다보면서 인간생명의 지속성을 말하고 있다.²⁾

일찍이 수운은 동학을 설명하여, “道는 비록 天道나 學인 즉 東學이라. 하물며 땅이 東西로 나뉘었으니 서를 어찌 동이라 하며 동을 어찌 서라고 이르겠는가”³⁾하고, 자신의 사상적 정체성을 분명히 하였다. 사실 天主와의 만남 가운데서 태동한 동학은 도교적이면서도 巫神敎의이고 또 삼교통합의 가르침들이기도 한 한국민족종교의 여러 흐름 가운데서도 맨 처음을 알린 것이다. 이는 당시 민중의 염원과 세계에의 이해가 여기에 또한 작동하고 있음을 의미한다. 지배 이데올로기가 아니면서 구한말이라는 시대의 격동기를 당하여 숭한 민중들의 마음을 사로잡은 특이한 한국적 성격과 현상, 즉 권력에서 밀려나 소외되어 있던 민초들과 함께 한 사상현상을 동학은 보이고 있기 때문이다. 또 이들이 당시 민중과의 만남 속에서 본격화 한 과정으로 볼 때, 이들의 사유체계는 곧바로 한국민중의 철학적 관념 내지 생명사상으로 연결될 수 있는 주요한 동기를 가지는 것으로 판단된다.

실로 동학 속에는 새로운 인간 이해와 한국적 생명사상의 다양한 요소들이 넘쳐나는 것으로 보인다. 그러면 동학에서 말하는 생명의 세계는 과연 어떠하며, 그것은 또 인간의 문제와 어떻게 만나고 있을까. 이에 글은 東學 속에서 그 仙的인 인간관과 생명철학을 탐색함으로써 한국적 생명사상의 한 지점을 탐색해보고자 한다. 이로써 민간의 정감적 영역에서 발견되는 현실성과 이론체계를 점검하고 동학의 근본철학에 집중함으로써, 생명사상에 관한 한국적인 이해를 천착해보고자 하는 것이다.

2) “푸는 일, 그것은 (개인에게는) 해결이자 돌파며 초극...인간들 상호관계에서는 어울림과 화해를 의미했다. 정이 돌아서고 흥이 서로 일고 드디어는 신명을 나누어 갖는 것을 의미했다” (김열규, 『맏히면 풀어라』, 서당(서울, 1991), p100).

3) 『東經大全』, 『論學文』, “吾亦生於東受於東 道雖天道 學則東學 況地分東西 西何謂東 東何謂西”

2. 東學의 한국학적 의미와 인간이해

가. 한민족 고유사상과 동학

東學이란 西學과의 비교론적 입장에서 명명된 것임에는 분명하다. 그러나 동학의 진정한 의의를 무엇으로 보며, 또 이를 찾아가는 것은 어떤 여정을 거쳐야 하는 것일까. 심지어 龜山계열에서는, 水雲이 동학을 말한 뒤 증산은 참동학을 말했다고 주장하기도 한다. 그렇다면 동학이란 단순히 동양의 學을 의미하는 것은 아니다. 이는 어떤 의미로 동양학 중에서도 더더욱 동양적인 그 무엇을 지칭하는 것으로 보아도 좋을 것이다. 그러면 동학이란 말과 天道教란 의미는 어떻게 상호 이해하는 것이 좋을까.

水雲의 언급에서도 알 수 있듯이, 그가 동학이라 할 때는 분명히 아동방, 즉 당시의 조선이며 지금의 대한민국인 東國의 道와 學을 인식하고 말했음에 틀림없다. 이 점을 분명히 한다면, 수운의 동학은 결국 한국적 사유의 핵심과 관계하지 않을 수 없다. 이런 까닭에 동학을 단순히 syncretism적인 입장에서 儒佛道의 종합이거나, 19세기 신흥종교의 하나로만 말할 수 없는 한계와 부딪히게 된다. 그것은 동학이 教가 아니라 學인 때문이며, 단순한 종합이 아니라 중심으로부터의 포섭이며 조화이기 때문이다. 이런 측면에서 수운의 동학은 孤雲이 말한 바 삼교를 포함한 風流道와 더욱 가까우며, 신흥종교이기보다는 19세기 말 새롭게 구성된 한국학의 중심사상이라 보는 것이 더욱 타당할 지도 모른다.

더하여 수운의 사상을 한국의 고유한 전통정신 내지 철학과의 연계 속에서 확인하게 하는 결정적인 사안은 고운이 언급했던 東土 내지 東國, 즉 「東人意識」을 통해서이다. 실로 고운과 수운의 유사성은 한 두 가지가 아니다. 그러나 그 중에서도 가장 일치하는 것은 역시 둘 다 '東國의 學과 道'를 인식하고 있었다는 점이다.⁴⁾ 이런 의미에서 이제 동학을 말하면서 한국 고유의 원초적인 사상세계를 먼저 점검해 보아야만 하겠다고 생각하는 것이다.

그러면 한민족의 원초적 사유를 어디에서 찾아야 하는가. 대개 한국철학사를 통해 말해지고 있는 것은 전통사상으로서의 유교와 불교의 세계이다. 그러나 이보다 더 근원적인 것은 철학의 시대에 앞서는 神話의 시대요, 그 사유이다. 이런 의미에서 한국인의 원초성은 역시 유교나 불교의 철학적 정신에 앞서 존재한 신화적 사유로 거슬러 올라가 찾을 수밖에 없다. 따라서 민족 고유사상의 正體, 또한 신화를 떠나서 말하기는 곤란하다.

4) 拙著, 『仙과 魂』, 세종출판사(부산 1998), pp.238-240.

한국신화의 첫머리를 장식하는 것은 민족의 출발에 관계한 國祖神話로서 檀君王儉의 탄생이야기가 이에 해당한다. 더불어 삼국의 각각에 배당된 건국신화들이 있으며, 민간에 구전으로 전해져 온 설화와 전설들은 인간의 근원에 관한 또 다른 사유세계를 구성하고 있다. 이로부터 한국문화의 원형(archetype)은 결국 신화와 전설 그리고 여기에 드러난 세계관과 인간관의 철학적 사유를 중심으로 탐색되어야 할 것이라 판단된다. 그리고 하나의 시사로서 고려되어야 할 점으로, 고운이 말한 玄妙之道로서의 風流道의 문제가 있다. 고운은 『鸞郎碑序』에서 풍류도는 나라에 원래 있었다 했고, 그의 연원은 '仙史'에 자세하다 하였다.⁵⁾

여기서 우리는 「仙」이란 말을 확인하는데, 이는 고운 당시에만 하더라도 仙에 관계한 일련의 역사적 상식들이 사회전반에 유포되어 있었음을 짐작케 한다. 그리고 수운이 『東經大全』과 『龍潭遺詞』의 전편을 통해 지속적으로 언급하는 말이 있다. 그것이 또한 「선」이다. 다른 측면에서 그 사상적 갈래는 비록 상이하지만, 수운의 영향아래 있는 증산의 경우에도 스스로의 사유세계를 자주 仙과 비교하여 설명하거나, 심지어 그 성격을 仙이라 규정하기도 한다. 이는 역으로 仙의 사상이 그만큼 민족사상적이거나, 한국적 특질을 반영한 세계라는 추측을 가능케 한다.

사실 「仙」이란 중국도교의 신선양생술과도 일정하게 호응하는 개념이며, 또 전통적인 「三神 郎家」와도 그 세계를 공유한다. 다만 仙은 과거에는 수양으로 그 삶을 형성했던 지배계층, 즉 나라의 선(國仙)이라고 하겠으나, 동학을 거치면서 본격적으로 민중 속으로 들어오게 되었다는 점을 유의할 필요가 있다. 즉 세속에서 벗어난 은자들의 철학이나 법술로서의 중국 道家 또는 신선술의 신비적인 세계가 한국에서는 동학 이후 민중 속으로·사회 안으로, 현실 속에 진입해 들어오는 것이다. 이는 그만큼 고유한 한국 「仙」의 사상세계가 민중적 사회적 보편성을 지니게 되었음을 의미한다.

오늘 학계에서는 19c말 형성된 민족종교사상들은 몇 가지 공통점을 보이고 있다고 한다. 그것은 우선 국조 단군을 기점으로 한 韓民族중심신앙과 민족사회에서의 공감대를 지닌 정신문화란 측면이다. 둘째, 당시 민간에 유포되어 있던 巫神敎적 세계와 三神사상의 이해를 상당한 정도로 긍정한다는 점이다. 셋째, 보편적으로 용인되는 세계관으로서의 선·후천 개벽이론이 있다. 이는 「용담유사」에도 자주 나오는 바와 같이, 다시 개벽으로서의 후천 오만년이라는 「후천개벽」의 이론과 이에 대한 「新人間」의 사상을 그 저변에 깔고 있다. 후천개벽의 이론은 一夫 金恒의 『正易』⁶⁾에서 보다 구체화하였고, 일각에서는 『周易』을 넘어선 한국적인 易學의 기반으로 받아들여지기도 한다. 이 외에도 공통

5) 『三國史記』卷四. 新羅本紀, 진흥왕.

6) 이정호, 『정역』, 아세아문화사(서울, 1988), pp.103-125.

점을 좀 더 찾아볼 수 있겠지만, 현재 민족종교사상이라 할 때 주된 분류의 기준은 대략 이 정도이다.

여기서 동학은 특히 한울님 신앙, 즉 侍天主·養天主·人乃天으로 이어지는 인간과 신의 상호 교감에 따른 인간관과 후천개벽의 세계관적 사상을 중심으로 그 철학적 사유를 드러낸다. 이 때, 주문 21자의 해설에서 밝힌 氣接과 氣化, 그리고 侍자의 설명에서 '內有神靈 外有氣化'⁷⁾로 언급된 내용들은 실로 동학이 지닌 인간 이해의 핵심적 사안을 담보하는 것이라 생각된다. 이는 이후 동학적 인간존중사상과 평등사상 및 신분해방론으로 이어지며⁸⁾, 국권상실의 시기에는 민족계몽과 사회변혁론의 기초로 작용하고, 동학사상의 중심고리들이 다 이와 연결되어 있다.⁹⁾ 그러나 동학의 인간존중과 인본적 관념이 수운의 강령체험과 더불어 갑자기 출발하는 것일까. 그렇지는 않을 것이다.

수운의 동학은 19세기적 상황 속에서 대신사 자신의 처절한 구도의 여정을 통해 발현되어 나온 것임에 틀림없다. 그러나 이것이 당시 민중의 근원적 사유체계(arche-pattern)와 연결될 수 없는 것이었다면, 동학이 동학으로서의 자기 역할을 다할 수는 없었을 것이다. 여기에는 오래된 민중의 가슴 저 밑바닥을 훑는 것과 같은 통쾌함이 수반되어 있어야 하며, 계급사회의 모순을 타파할 수 있을 만큼의 세계관적 진실이 구비되어 있어야만 한다. 동학이 단순히 상황타개의 사회사상으로서가 아니라, 한국민중의 철학적 사유심연을 담지한 것으로 이해되어야 하는 이유가 여기에 있다. 다시 말해 동학은 분명 한국민중들에 의해 지지될 수밖에 없었던 인간과 세계에 대한 고유한 진실을 던져놓고 있었던 것이다.

여기서 개인적으로 이해하고 있는 사상적 요인들을 정리해보면, 첫째, 동학에는 풍류도가 말하는 삼교포함과 「선」의 원리가 전면에 나타나 있다. 둘째, 인간에 대한 무차별적 신성성의 이해와 생명보존, 즉 치유와 무병장수의 사상이 들어 있다. 셋째, 세계에 대한 변혁과 함께 후천 선경에 대한 대망의 의지를 포함한다. 넷째, 이들의 중심에 神의 현실이 자리하고 있다는 점, 등이다.

한국민간의 기층사유 속에는 무교적 풍속과 더불어 삼신론 및 신선·도참·풍수 등에 따른 「선」의 사유 세계가 엄연히 존재해 왔다. 그 결과 수운은 다양한 구도의 길과 깨달음의 궁극을 추구하는 과정 속에서 어떤 방식으로든 이 같은 민간 기층의 자생적 사유세계를 접했음에 틀림없다. 아마도 '을묘천서'와 같은 사건¹⁰⁾은 이런 接化의 또 다른 표현

7) 『東經大全』, 「論學文」.

8) 동학학회, 『동학학보』 제7호, p185: 정영희, 「동학의 인간평등사상 연구」.

9) 동학학회, 『동학과 전통사상』, 모시는 사람들(서울, 2004), p252. 김정호는 여기서 변혁 주체로서의 인간론에 '개체성 부각의 논리'가 있다 하는데, 이 대목에서 侍를 다시 '各知不移'로 해석해 준 수운의 의도를 어느 정도 추측해 볼 수 있다 하겠다.

10) 『道源記書』, 윤석산 역주. 문덕사(서울, 1991), p19. "을묘년(1855) 봄 3월..."

으로 이해해도 좋을지 모른다. 다만 수운의 가르침 속에서 이 같은 기층의 전통사유체계와 연결되는 직접적인 언급을 확인하기는 어렵다. 하지만 그것은 기층의 사유가 갖는 근본적인 한계 때문에 그러할 것이다. 표층의 지배 이데올로기로 작동하지 못하면서도 일반 민중의 삶의 의욕을 지탱해주는 원리, 그것이 기층의 원형적 사유가 갖는 철학적 특징이기 때문이다. 그리하여 무신교적 신앙의 측면과 자기 수련적인 실천의 철학이 동학 속에서 만났을 때, 수운은 이를 「선」으로 표현한 것이다.

「仙」은 전통적인 한국 신선낭가(仙家)의 개념인데, 이는 원형적인 한국인의 인간관이라고도 할 수 있다. 그리고 다른 민족종교들에서 확인할 수 있는 「선」의 또 다른 사상적 특질과 성격은 바로 삼교합일 내지 종합과 조화의 사상이다.

동학은 '한울님 또는 上帝'에 대한 믿음과 함께 신선양생의 도교적 특성을 지니면서 降靈의 개념을 내세우는데, 결국 그 특징은 三神과 一上帝로서의 三一神적인 한울님 신앙의 계승, 민족문화의 계승과 이를 통한 나라 보존의 희구 등이 종합적으로 긍정된다는 점이다. 사실 구한말의 시대상에서 당시 민족종교사상의 대체적인 흐름은 동방 仙派의 조종으로 桓仁이나 檀君을 숭인하면서, 풍류도와 관계한 國仙 郎家의 전통을 계승한다는 일정한 이념을 지닐 수밖에 없었을 것이다. 그리고 이 같은 주장은 한민족의 고대적 영화를 되살리고, 고운이 그의 '東人意識'에서 밝힌 바와 같이 문화의 출발을 알린 계기로서의 동방이라는 의미를 통해¹¹⁾, 자긍심과 함께 국난극복의 의지를 보인 것이라 하겠다.

이런 측면에서 고운의 동인의식과 수운의 동학이 만날 수밖에 없었던 것은 거의 필연이라고 할 수 있는 일이다. 더욱이 한울님을 통한 양자간의 만남은 천년의 시공을 뛰어넘은 것이기에 한국 「선」의 입장에서 본다면, 더더욱 각별한 것일 수밖에 없다. 그러면 고유한 의미에서 전통적인 「선」의 사상은 어떻게 이해되며, 수운의 「선」과는 어떻게 만나는 것일까. 이제 이들의 사유고리를 중심으로, 인간존재의 무차별적 신성성에 관한 한국전통의 인간관과 동학의 사유세계를 좀 더 이해해보기로 하자.

나. 「仙」의 인간학과 東學

「仙」은 한민족의 출발에 관계하는, 한국인의 인간관에 해당한다. 이는 신화의 시대부터 민족의 부침과 더불어 발전해 온 것이며, 「巫」와 함께 가장 원형적인 한국철학의 틀을 구성하고 있다. 「선」은 인간에 대한 한민족의 신격적 관념을 반영하는 개념이며, 이는 이미 신화의 사유 속에서 그 분명한 모습을 보여주고 있다. 그것은 신과 동물과 인

11) 한종만 외. 『孤雲 崔致遠』. 민음사(서울, 1989). pp.155-161.

간, 그리고 하늘과 땅과 인간이 자연 속에서 하나로 조화되어 있는 세계를 그려내어 준다.¹²⁾

처음, 한민족의 국조신화에는 桓仁의 桓國이 등장한다. 그리고 이는 그냥 그렇게 원래부터 있는 것이다. 이로써 한인은 격절신, 곧 과거의 신이 된다. 그 아들은 桓雄, 현재의 神·인간의 하늘이 등장한다. 하늘로서의 桓雄은 땅의 熊女와 만난다. 곧 하늘은 땅과 결합하는 것이다. 그 결과로 韓民族의 뿌리인 檀君王儉은 탄생하고 있다. 그러나 여기서 주의할 점은 단군왕검의 位格이다. 단군은 단순히 하늘과 땅의 중간자로서가 아니기 때문이다. 신화는 좀 더 말한다. 하늘로서의 한웅은 인간으로 假化하고, 웅녀는 곰이란 동물성을 수련으로 극복하여 人化한 땅의 여신으로 등장한다. 이미 웅녀는 수련과 수행을 통하여 하나의 인간으로 재탄생하였다. 그런 웅녀[人, 陰]와 천왕[神·天, 陽]의 결합이 단군[人神, 神人]이다.

그러므로 단군의 위격은 단순하지 않다. 그는 결국 하늘과 인간, 즉 神과 人間의 결합으로 탄생한 神人이다. 이런 神人の 의미를 仙은 포함한다. 하지만 여기에 좀 더 검토해야 할 것이 있다. 그것은 하늘의 한웅이 인간으로 가화하고, 지상의 곰 또한 인간으로 화하여 인간과 인간이 만난다고 신화는 말하기 때문이다. 하늘이 사람으로, 땅이 또한 사람으로, 그리하여 사람과 사람이 만나는 것이다. 이는 하늘과 땅과 인간, 신과 동물과 사람, 양과 음이 서로 얽혀 사람이 태어났다는 관념을 나타낸다. 그러므로 단군은 웅녀[地와 人]와 천왕[天과 人] 그리고 인간과 인간의 결합으로 탄생한, 天人·人地·人人의 종합적이고도 조화로운 존재이다. 이로써 천지인과 음양, 신과 동물 그리고 인간과 인간을 한데 아우른 새로운 존재, 그것이 바로 단군 왕검이다.

이러한 천지인 삼재의 통합적인 인간을 이제 한국의 「仙」이라 부른다. 「入山爲山神」이라는 구절로 仙의 의미는 더욱 명확해지기 때문이다. 그리고 그는 곧바로 신에 이른다. 동학의 「人乃天」에서 인간에 대한 이해가 이와 크게 다르지 않은 것이라면, 이제 동학의 인간관과 한국문화형의 기본적인 인간학은 기본적으로 같은 지점을 바라보고 있음을 짐작할 수 있다.

神人이자 人神이며, 천지인의 조화로 탄생한 존재, 그것이 인간이다. 이 같은 이해 속에서 「仙」은 한민족이 최초로 지닌 인간의 정체(self-identity)확인이라는 의미를 지니게 되며, 신화는 「선」이라는 새로운 인간을 가르쳐 준다고 말하는 것이다. 이 경우, 선은 인간의 자기정체성과 연결되며, 새로운 시대의 인간 구원이라는 의미를 동시적으로 지니고 있음을 간과해서는 안 된다. 여기에서 인간은 천지와 분리되거나 합일할 수 있는 존재가 아니라, 이미 하나되어 있는 존재라는 함의를 지니기 때문이다. 문제는 이를 인

12) 『三國遺事』卷一, 紀異 第一. 「古朝鮮」.

식하고 실천하기만 하면 된다는, 실천 수련의 영역에서 발견된다. 통제와 억압·속박과 금기의 인간이 아니라, 그야말로 자유와 평등 그리고 神聖의 神格 속에서 인간 가능성을 발견하는 것이다.

「선」은 즉 人間과 神의 통합형이며, 하늘과 땅 양자의 매개이자 또한 神이기도 하다.¹³⁾ 이 같은 한민족 전통의 고유한 사고 위에, 東學은 한 걸음 나아가 '待天主'와 '養天主' 그리고 '人乃天'의 교의를 전개한다. 이제 이들의 사유를 신화의 이해와 견주어보면, 천지자연과 인간의 상호 관계성 및 인간 위격에 관한 새로운 이해를 가져볼 수 있다. 곧 단순한 인격적 존엄성만으로 인간의 가치가 결정되는 것이 아니라, 인간은 그 자신의 神格으로 천지와 더불어 존재의 운동·생명의 신장을 불러일으키는 존재가 되어야만 한다. 대자연과 나 자신이 존재하는 이 모든 곳에 至化至氣의 接化, 즉 神과 神明이 운동·존재함으로써 생명이 지속되며, 이로부터 다시금 이 모두를 통합하는 인간의 자발적 실천성이 강조되는 것이다.

神을 따르는 것이 아니라, 신을 모시며 기르고 함께 하는 것이다. 따라서 신으로부터 유래한 인간은 신의 현실을 살다가, 다시금 신에게로 돌아가는 영원의 방랑자인지도 모른다. 바로 이런 측면에서 한국의 「선」은 화이트헤드가 말하는, '事實은 모든 시공간에 걸쳐진 신의 현실'이라는 담론과 만나고, 인간은 바로 '작용하는 실재(actual entity)'로서의 神이라는 개념과 함께 할 수 있는 것이다.¹⁴⁾ 이제 「仙」은 동학과의 만남을 통해, 한민족 기층의 인간관을 오늘의 세상에 새롭게 발현시키고 한국문화의 기본성격을 정초하게 된다.

조선 왕조 500년의 역사 속에서 봉건의 굴레를 쓰고 班常의 차별을 논해온 민족사회의 갈라진 세계에, 19세기 동학의 「선」은 삼교합일의 기치와 함께 인간 평등과 자유라는 새로운 이념으로 민중통합의 길을 연다. 그러나 이 같은 자유와 평등 그리고 인간 神聖性의 이해는 저 고대로부터 한민족의 심성 깊은 곳에 자리해 온 근원적인 관념이었다고 할 것이다. 이것이 수운의 열정과 만나 새롭게 자신의 이야기를 발화한 것이 동학이다. 그렇기에 이 대목에서 동학과 「선」에는 無往不復·原始返本이라는 카오스모스적인 원리가 태극처럼 맞물린 한민족 문화사상의 역사와 그 이해가 있다고 말해두고 싶은 것이다.

여기서 「仙」의 脈에 관하여 좀 더 이해할 필요가 있다고 여겨진다. 仙은 한민족의 초기적인 자기정체성이며 근원적 인간관으로서, 한국문화와 한국인의 사유기저에 자리잡고

13) "상고 때에는 神과 仙의 분별이 없었다." 이능화, 『조선도교사』(서울:보성문화사, 1990), p30.

14) 송성진은 'actual entity'를 '현실적 존재'라고 번역하는데, 합생(concrescence)이나 전이(transition) 등의 용어를 고려한다면 작용한다는 의미가 충분히 전달되어야 할 것으로 생각된다. "과정과 실재의 의미는 과정 즉 실재이고, 실재 즉 과정이라는 의미이다" (한국화이트헤드학회, 『화이트헤드 연구』, 동과서(서울, 1998), p244).

있다. 다시 말해 한국의 신선낭가 내지 仙은 이미 신화적 발생기원을 지니고, 한국사회와 그 문화 속에 자생한 사유체계인 것이다. 바로 이 점에서, 한국사상사를 통한 문화이해는 수정되어야 한다. 특히 인간관과 생명관을 토대로 할 경우, 그것은 다음과 같이 이해되어야 한다. 먼저 일련의 민간적이고 시원적인, 즉 자연발생적인 인간과 생명에의 이해가 한민족문화의 전체를 근원적으로 기초한다. 다음으로 그 위에 새롭게 유입된 사상과 문화양식들이 재해석되고 다시금 재생산되는 과정에서 독특한 한국적 문화형, 즉 생명사상과 윤리의식들이 형성·유지되어 내려왔다. 이럼으로써 한국문화는 자생과 외래·해석과 재해석 등, 다양성의 종합을 통한 자체적인 성격을 유지해 내려오는 가운데 그 철학사상의 세계를 형성하였던 것이다.

그 성격은 기본적으로 仙과 巫적인 관념을 토대로 나타난 조화와 매개 그리고 하나됨의 合一과 다양성의 종합이라는 특성이다.¹⁵⁾ 즉 仙의 사상은 시대의 변천을 따라 國仙·郎家의 사회적 조직체이자 수련적 공동체로 계승된다. 그러나 仙의 쌍둥이 형제로서의 巫는 민간의 기층민중과 그 세계관을 공유하면서, 유입되는 외래사상들과의 종교적 접합점을 찾게 된다. 이런 사상사적 과정을 거쳐오면서 한민족사회 최대의 위란을 당한 19세기, 동학의 대두 또한 이루어지고 있다. 이 속에서 한국문화의 근대적 자기성격 또한 형성되었던 것은 말할 것도 없다. 그것은 인간과 자연의 조화 그리고 신과 인간의 만남, 물질과 정신의 상호 교류를 가능케 하는 종합과 조화의 아우름과 어울림의 모습으로 남아 있다.

새로운 시대를 당한 한국문화의 현실과 미래 속에서 「仙」은 단순히 현상적이고 관념적인 것에만 머물러서는 안 된다. 이것은 과거와 현재·미래를 통괄하며, 공간적으로는 弘益·接化를 통해 인류 신문화의 전 영역에 걸쳐 새로운 모습으로 재생해야 할 것이다. 즉 새로운 시대의 새로운 인간이해로서 기능하기를 기대하는 것이다. 다만 여기서 지적하고 싶은 것은 仙과 巫는 인간이 지닌 근원적인 의식의 발로이면서도 서로 다른 양상으로 전개되어 온 바, 「선」은 「무」보다 더 이론적으로 강화되어 있지 않나 하는 점이다.¹⁶⁾

신화에는 弘益人間, 곧 弘益生命의 이념과 在世理化의 원리가 있다.¹⁷⁾ 더욱이 한국 선가에 전해져 내려오는 일련의 수도와 수련의 세계, 그리고 그 의미는 이 문제에 있어 상당한 시사점을 던져준다. 또한 풍류도의 내용에 포함된 接化群生의 의미는 仙의 인간관과 그 생명론을 철학적으로 더욱 명확히 해준다고 하겠다. 더하여 아직 그 서지학적 문제를 해결하지 못한 채 인구에 회자되고 있는, 『桓檀古記』의 여러 기사들 중 일련의 내용들은

15) 拙著, 『仙과 巫』, p311.

16) 拙著, 『仙과 巫』, p148.

17) 새한철학회, 『철학논총』제16집, p154.

전통적으로 한국인들이 어떻게 인간과 생명을 이해하고 있었는가를 보여주는 대표적인 것들이라고 아니할 수 없다. 그러면 「仙」의 인간은 어떻게 동학과 만나고 있는가.

다. 「仙」과 「人乃天」의 만남

동학은 천주를 모신 존재라는 인간에 대한 최초의 자각에서 출발하여, 다시금 이를 길러내고 심어서 새롭게 재탄생을 이룬 신인간의 현실을 기대한다. 이에 「선」의 입장에서 동학의 侍天主·養天主·人乃天을 이해해보면, 이는 다른 의미로 「仙」이란 개념의 해설이요, 또 「선」의 수행에 따른 과정적 이해 및 그 제안으로 생각되기도 한다.

일찍이 水雲은 자신이 득도하는 과정을 설명하면서 仙語가 들렸다고 하였다.¹⁸⁾ 한울님, 즉 신과의 만남을 시작하는 것이다. 수운은 구도의 극한을 추구하였고, 한울님은 강림하였다. 그 사이에 무극대도를 받아낸다. 이 같은 수운의 체험은 무엇을 말하는가. 아마도 이는 거의 巫에서의 降靈체험에 다름 아니라고 판단된다. 그러나 문답, 즉 降話의 동안에 수운은 巫를 넘어 새로운 인격을 형성한다. 그것이 仙이다. 한국의 신화 속에는 분명히 巫的인 것과 仙的인 것이 혼재하고 있다. 단군이 한국무속의 근원이라는 것은 대부분의 연구가 인정하고 있는 바의 것이다.¹⁹⁾ 그것은 단군왕검의 위격이 그대로 제정일치의 관념을 반영한 巫君으로서의 성격을 분명히 드러내고 있기 때문이다. 그러나 신화의 말미에는 단군이 단순히 巫에 그치는 것이 아님을 분명히 한다. 「入山爲山神」이라, 단군은 神에 이르기 때문이다.

그러면 巫와 仙의 同異점은 무엇일까. 같은 점은 이들이 결국 神과의 만남 속에서 형성된다는 사실이다. 즉 神이 없다면, 巫도 없고 仙도 없다. 그러나 신이 있다면 무도 있고, 선도 있다. 일상의 경우로 본다면, 巫도 없고 神도 없고 仙도 없지만, 이런 가운데서도 인간은 존재할 수 있다. 그는 다만 인간으로부터 출발하여 인간에 머물 수 있기 때문이다. 그러나 이런 상황이라면 인간은 결코 신에 이를 수 없다. 그는 인간일 뿐이며, 巫도 아니고 仙도 아니며 더더욱 神일 수 없기 때문이다. 이 같은 巫와 仙에 대해 김상일은 인간 의식의 층차를 설명하면서, 무층과 철층 사이에 있는 선층의 세계를 지적하고 있다.²⁰⁾

즉 인간의 역사는 신과 영웅, 인간과 요정들이 함께 하던 저 풍요롭고 조화로우며 신

18) 『東經大全』, 「布德文」, 「有何仙語 忽入耳中」.

19) 拙著, 『선·생명·조화』, 모시는사람들(서울, 2004), p169.

20) 김상일, 『동학과 신서학』, 지식산업사(서울, 2000), p193.

비록던 사유의 정신세계에서 이성적 사유의 절대성을 믿고 스스로 관계를 단절하고 고립시키는 과정을 통해 영성의 망각과 더불어 신들과 멀어져 왔다. 그리하여 이제는 더 이상 신들이 존재할 수 없는 인간세계를 구성하여 온 것이다. 그러나 과연 신들은 사라진 것일까.

이제 수운을 통해 이해할 수 있는 사실은 최초의 接靈과 이후의 문답, 즉 降話라는 두 가지 대목이다. 일방적으로 전해졌다는 점에서 4월 5일에 있었던 일은 巫의 神病에 다름 아니다. 그러나 이 병은 수운의 의심을 자극하였고, 그의 열정은 신을 다시 부르게 된다. 수운의 부름에 신은 화답하고, 이제부터 대화와 문답이 이어지게 된다. 이른 바 '降話'가 시작된 것이다. 이를 『道源記書』에서는 “그후 비록 名敎가 있어도 이를 거행하지 않기로 맹세하고, 열하루 동안은 음식을 먹지 아니했다…거의 한 달 가까이 이르러 下敎하여 말씀하시기를…”²¹⁾이라고 전하고 있다. 이 대목에서 우리는 이제 더 이상 巫로서가 아닌 仙으로서의 동학을 만나게 된다.

실로 巫는 神意의 대행자이다. 그는 하늘과 땅을 매개한다. 그러나 매개하는 동안 그의 인격은 상실된다. 하지만 선은 결코 자신의 인격을 상실하지 않는다. 그는 자각적 결단자이기 때문이다. 그래서 무의 자형은 「巫」이고, 선의 자형은 「畵」이다. 무는 하늘과 땅을 매개하는 사람을 의미하며, 선은 천지인을 아울러 조화시키는 존재를 의미하는 것이다. 이로써 천지의 화육에 동참함과 동시에 천지인을 한데 모아 이끌어 나가게 된다. 이를 海月은 養天主라 표현하고 있다. 알고 행하는 것이다. 모르고 행하는 것이 아니라 알고 행하기 때문에 신과 대화하는 것이며, 신들이 눈감은 지상의 일들마저 완성코자 한다. 천지와 인간이 함께 함으로써 그렇게 우주는 진화하는 것이다. 이 같은 창조적 진화의 거듭함을 일러 주문은 '造化定'이라고 하였으니, 조화는 在世理化의 化이오·接化群生の 化이며·氣接氣化, 無爲而化的 化이다. 이 같은 化로써 하나되어짐이 모두 「선」의 조화를 일컫는 化인 것이다.

侍天主의 대목에서 수운은 氣接과 氣化로 이를 설명하고, 接靈氣化的 상태를 말한다. 神과의 첫 번째 접촉이 이루어지는 것이다. 이를 동학에서는 대개 강령체험이라고 하는데, 이 같은 체험은 인도철학에서도 'individual experience'로 말하기도 한다. 그러나 강화 이후, 수운이 보여준 한울님에 대한 응대는 그대로 接化的 세계를 드러낸다. 그리고 동학의 발달단계를 따라 시천주는 해월의 養天主로 넘어간다. 양천주에 대한 해월의 설명은 다음과 같다. “한울을 養할 줄 아는 자라야 한울을 모실 줄 아나니라. 한울이 내 마음 속에 있음이 마치 種子의 生命이 種子 속에 있음과 같으니, …같은 사람으로도 한울이 있는 것을 알지 못하는 것은 이는 種子를 물속에 던져 그 生命을 멸망케 함과 같아

21) 『道源記書』, 앞의 책, p27.

서 …種子를 심지 않은 者 누가 穀食을 얻는다고 하더냐”²²⁾.

즉 천주를 길러냄을 말하면서, 이를 스스로의 내면에서 마음의 농사를 짓는 것에 비유하고 있는 것이다. 이로써 小我적 개별로부터 大我적 세계에로 이행하는 것이다. 여기서 巫的인 강령이 仙的인 양천, 즉 守心正氣를 거쳐 待人接物과 物物天·事事天의 단계로 이행하는 것이다. 그리고 마침내 義菴에 이르러 동학의 인간은 하늘과 동일한 위치에 이르게 된다. 의암은 『大宗正義』에서 공표하기를, “大神師 思想의…要旨는 人乃天이라. 人乃天으로 敎의 客體를 成하고 人乃天을 認하는 心이 其主體의 位를 占하여 自心自拜하는 敎體로 天의 眞素의 極岸에 立”²³⁾한다 하였다.

이 같은 과정, 즉 수운에서 발현된 동학의 가르침을 그 핵심에서 살펴보면, 이는 결국 천주와 인간의 상관관계, 즉 신과 인간·개인과 세계·하늘과 사람이라는 근본고리를 이해하기 위한 인간학적 접근으로 구성되어 있음을 확인할 수 있다. 이것이 동양 전통의 사유이념인 천인합일의 세계와 만나고 있음은 재론할 필요가 없다. 그러나 이것이 동학일 수 있는 것은 과거의 전통적인 해석법과 달리 인간을 이해함에 있어서 그리하다. 이를 오문환은 ‘聖의 俗化가 아니라 俗의 聖化’²⁴⁾라고 말한다. 그러면 어찌하여 사람이 곧 하늘인가.

이미 살펴본 바와 같이 한국문화의 핵심에 있는 일련의 한국적 인간관으로서의 仙은, 인간이 그 탄생의 시점에 이미 하늘과 땅과 더불어 조화되어 있음을 말한다. 다시 말해 인간은 결코 불완전한 존재자가 아니라, 삼계를 두루 관통하여 豁然大悟할 수 있는 종합적인 존재라는 것이다. 다만 이런 인간 또한 그 존재성과 달리 인식적 측면 그리고 실천 철학적 가치체계 속에서는 어차피 완결된 상태로 생활하는 것은 아니다. 따라서 그의 현실적 삶은 언제나 완성과 불완성의 사이를 오가는 과정으로 연결되어 있다. 신의 현실 속에서 완전함을 본다면, 인간의 현실 속에서는 불완전함에 미혹되고 있는 존재이다. 그러므로 인간 삶의 현실은 영원한 신의 과정적 여정으로 이해될 수 있다.

다시 말해 『선』에서의 인간은 그 자체로 천지인 삼재를 두루 구비한 존재로 파악되고 있다. 하지만 현실의 삶에서 그 조화로우심을 상실하게 될 때, 선은 더 이상 선이 아니오 인간이 되며, 심하면 금수와 같이도 되는 것이다. 이는 다른 의미로 천지인이 인간 속에서 조화되고 음양이 온전할 때와 분리되어 결핍될 때의 차이로 설명할 수 있다. 이제 이를 동학의 인간관에 비추어보면, 인간은 스스로 천주와의 합일 속에서 완성을 보고 그 분리 속에서는 불완성의 세계를 본다고 말할 수 있게 된다.

『동경대전』 『논학문』에는, “음과 양이 서로 고르어 그 가운데에서 비록 백천만물이 변

22) 『天道教經典』, 海月神師法說, 『養天主』.

23) 『天道教經典』, 『大宗正義』.

24) 오문환, 『사람이 하늘이다』, 솔(서울, 1996), p141.

화되어 생겨났다 하더라도 독특히 오직 사람이 가장 영묘한 것인 연고로 삼재의 이치가 정해졌고 오행의 헤아림이 나왔다. 오행이란 무엇인가. 하늘은 오행의 버리요, 땅은 오행의 바탕이요, 사람은 오행의 원기이다”라고 하였다. 즉 음양이 골라서 조화됨을 말하고, 삼재가 이 속에 두루 갖추어짐을 말하는 것이다. 신화는 假化 男과 人化 女로 음양을 말하고, 한웅과 웅녀의 만남으로 천지인의 삼재를 포섭하고 있다. 그리하여 다시 음양이기와 천지 삼재가 만나 오행의 이치를 헤아렸다 하였으니, 신화의 단군왕검 즉 인간은 천지의 운행과 그 화육을 이루는 핵심에 자리함을 의미한다. 동시에 이로써 인간이 자신의 삶을 결정하는 것이니, 인간 존재의 지극함을 이보다 더 잘 설명하기도 어려울 것이다.

그리고 이제 원기의 발현함으로 인간은 삶의 여정을 시작한다. 하지만 결국은 무왕불복이라, 즉 가서 돌아오지 않는 이치가 없는 것처럼 인간이 영원히 저 세계로 떠나 멸절할 수는 없다. 간 것만큼 돌아오고, 온 것만큼 가는 것이다. 그래서 누군가는 “行行行裡覺이요, 去去去中知”²⁵⁾라 하였으니, 이 같은 인간이해는 실로 고유한 「선」에서의 인간관과 그 궤를 같이하는 것이라 아니할 수 없다.

결국 「선」의 이념으로부터 파악할 때 빼놓을 수 없는 것이 있다면, 그것은 神과 神明과 人間 그리고 자연과의 전체적인 교감에 관한 문제일 것이다. 그리고 이 같은 교감의 문제는 仙의 사유세계를 구성하는 가장 핵심적인 사안이 되며, 특이한 문화형식으로써 한국의 제사를 규정하기도 한다. 이 같은 교감과 造化의 仙은 그대로 神과 人間을 매개하며, 단군의 仙化에서와 같이 삶과 죽음을 매개하는 하나의 자기적인 실천원리이기도 하였던 것이다. 그리고 이러한 매개는 단순히 중간자적 매개가 아니라 종합과 통일로서의 매개이다.

사람이 하늘이 되고, 하늘이 사람이 된다. 하늘의 뜻을 사람이 알고, 사람의 마음을 하늘이 헤아리는 것이다. 이 사이에 통함이 이루어지는 것은 물론이다. 그리하여 通靈氣化의 세계가 열리게 된다. 동학에서 인내천으로 그 종지가 결론짓게 된 것은 결국 사람과 사람이, 하늘과 인간이, 땅과 하늘이, 사람과 땅이 모두가 하나의 세계를 꿈꾸는 것임을 말하기 때문일 것이다. 이 속에서 배제함이 없이 조화될 것을 「선」과 동학의 呪文은 말하고 있다.

이로써 「선」의 사상은 결국 조화의 정신·살림의 마음이자 그런 정신과 마음을 갖춘 사람을 지향한다. 그리고 이 같은 조화 속에서 한국인들은 사람살림의 역사와 문화를 형성 유지해 왔으며, 조화와 살림의 仙사상에서 고운은 또 ‘地靈好生’ 仁鄉과 같은 「東人意識」의 세계를 확인했던 것인지도 모른다.²⁶⁾ 즉 仙이 지닌 조화의 힘이야말로 사상적

25) 김정빈, 『丹』, 정신세계사(서울, 1984).

분열과 문화적 균열의 골을 메워줄 수 있고 생명을 길러내는 본질적인 힘임을 나말의 고운은 일찍이 밝힌 셈이다. 그리고 낳고 또 낳아 끊임없이 생성하는 세계의 원리를 따라, 그렇게 사람살림의 마음을 가지는 것을 최고의 도덕과 수양의 실천덕목으로 삼아온 바, 고운은 이를 다시 '接化群生'이라고 표현하였던 것이다.

이는 곧 接靈氣化 속에서 자라는 것이 바로 생명이요·삶이라는 의미와 같다. 그래서 조화는 살림이요, 살리는 가운데 생명은 자라나는 것이다. 살리고 살리며 또 살리라. 그 속에 생명이 있으니, 오고 감은 자연이요, 살림의 철학은 생명이다. 더욱이 수운이 無極大道라 한 것은 막히고 단절된 모든 것을 풀어 살려내는 그런 가르침을 천명한 것이라 생각되며, 그렇기에 이제 동학은 신앙하기보다는 공부해야하는 것이라 생각해본다.

3. 동학의 생명사상과 Millenium

새로운 시대, 새로운 철학, 새로운 문화, 오늘 현대는 생명과 그에 따른 여러 현상들에 관한 새로운 접근과 해석의 작업으로 가득 차 있는 느낌이다. 그럼에도 불구하고 생명의 신비라는 말처럼, 생명 그 자체에 대한 완전한 해석을 기대하기는 어렵다. 동시에 생명을 이해한다 하여도 생사의 한계상황을 뛰어넘는 일은 인간에게 또 다른 과제로 남겨질 것이다.

생사, 삶과 죽음은 다만 생명의 한 현상들일 뿐이다. 원래 산 것도 죽은 것도 없다. 있는 것은 다만 존재일 뿐인지도 모른다. 하지만 어떻게 존재하느냐에 따라, 그것은 생명적으로 실존할 수도 있고, 비생명적으로 현존할 수도 있다. 이와 같이 인간은 참된 존재로서의 자기 자신에 대한 존재 자각이라는 과제를 안고 살아간다. 이런 가운데 대부분의 인간 문화는 삶과 죽음에 대한 이해에서 출발하고 있음을 확인한다. 이는 한국문화 또는 한민족문화에서도 예외는 아니다. 어쩌면 모든 인간들은 생사와 생명에 관한 나름의 이해와 해석의 체계로부터 삶의 양식과 도덕적 선악의 문제들을 해명해 온 것인지도 모른다.

26) 고운은 특히 이를 “大平之春 隱隱上古之化”(『崔文昌侯全集』, 「智證和尚碑銘」)라 하여, 그 이해의 세계를 분명히 밝히고 있다.

가. 전체 생명과 인간 생명

생명사상과 관련하여 동학과 민족 내지 민중종교에 대한 이해의 필요성은 다음과 같다. 우선 이들은 19세기말이라는 한민족사회 최대의 危亂을 당하여 조정과 권력으로부터 버림받고 서구의 세력과 자본으로부터도 버림받은 민중들이 자발적으로 몰려들어 형성한 일군의 그룹이라는 측면이다. 다음으로 동학혁명에서의 예와 같이, 이들은 단순한 소수로서의 몸부림이 아니라 구한말과 일제 강점기에 걸쳐 상당한 정도 이상의 세력을 한민족사회 내에서 유지 지탱해왔고, 그 비중에 있어서도 과반수 이상의 세력을 민족사회 내에 가지고 있었음을 지적하지 않을 수 없다. 특히 민간의 三神사상과 관련한 이해의 측면에서 본다면, 이들은 실로 기층 민중이 지닌 한민족의 생명관이나 생명사상을 전체적으로 담지하면서 등장했던 것이라 해도 크게 틀리지는 않다. 따라서 한국의 생명문화를 다루는 작업에서 이들의 비중은 결코 작지 않으며, 동시에 소홀하게 취급해서도 안될 것이다.

누군가 말하기를 생명은 규정할 수 없는 것이라고 하였다.²⁷⁾ 이는 아마도 모든 변화하는 시공간 속에서의 존재적 상황을 염두에 두고 하는 이야기일 것이다. 다시 말해 한 풀뿌리의 생명을 위해 존재하는 모든 요소, 즉 유기·무기물들의 연합과 합생의 과정 및 그 결과로서의 생명체에 관한 인식을 중심으로 할 때, 실로 우주내적 결과로서 생명 아닌 것은 아무 것도 없다는 결론에 이르는 것이다. 그러므로 이는 어떤 분할된 존재로서의 독자 내지 독존성을 말하기 어렵다는 사실과 전체 우주가 하나의 생명운동으로서의 과정 속에 있음을 언표한 것에 다름 아니다. 따라서 여기에는 모든 무기 유기물들의 존재 그 자체가 생명으로 귀결된다는 하나의 범우주(pan-cosmic)적인 통찰을 그 밑바닥에 깔고 있다.

그러나 이런 통찰 속에서 일련의 생명사상을 분석해내고 그에 따른 인간인식과 대응, 즉 인간행위의 好·不好를 거론하기는 어렵다. 왜냐하면 우주내의 존재 변화하는 모든 것이 생명이라고 규정하는 한, 인간행위의 일체의 양상 또한 생명의 움직임으로 귀결되기 때문이다. 동시에 자연의 모든 시공간적 변화양상 역시 결국은 생명의 한 작용이며, 이해이다라고 말할 수밖에 없는 상태에 이르고 만다. 따라서 이 같은 생명이해 속에서 말할 수 있는 것은 '다만 우주적 생명의 흐름에 몸을 맡기고 고요히 그와 함께 즐기라'고 할 수밖에 없다. 즉 어떠한 고민도 고통도 오직 생명의 무의지적이면서 동시에 유의지적인 우주적 운동의 과정에 불과하게 된다는 것이다. 이것은 아마도 동양 전통의 도가적 사유체계의 전형적인 생활 태도에 해당하는 것일지도 모른다.

27) 김지하. 『생명과 자치』. 솔(서울, 1997). p34. “즉 ‘정의할 수 없는 것이 생명이다’라는 정의가 그것”

그러나 이 같은 생명이해 속에서 생명사상을 논하는 것은 어떤 의미로 무의미해 질 수 있다. 생명이 아닌 어떤 것도 찾을 수 없는 상황, 즉 모든 것이 생명의 세계로 귀결되고 나면, 어떤 다른 생명사상적 체계를 내세워 인간행위를 유도할 수 있을지 의문스럽기 때문이다. 결국 인간에게 중요한 것은 인간 생명의 문제일 뿐이다. 비록 모든 생명 있는 것들의 주관과 자의적 선택, 이로부터 우주의 운동변화가 이루어진다고 하더라도, 스스로의 자각적 결단에 의한 생명이해의 선택적 문제가 아니라면, 인간의 행위와 관련한 어떤 요구도 하기 어렵기 때문이다. 따라서 지금 우리가 논하는 일련의 생명과 그 사상의 문제는 결국 부득이한 출발점으로서의 인간생명에 대해 말할 수밖에 없다.

동시에 인간 생명을 말하는 한, 우리는 또 다시 인간이란 무엇인가 하는 고전적 명제로 되돌아 와야만 한다. 인간에 대한 先이해를 통해서만이 인간 생명의 문제를 논할 수 있고, 동시에 인간생명과 결부된 확장의 의미에서 생명 그 자체에 관한 탐색을 시작할 수 있기 때문이다. 사실 한국사상사를 통하여 시도된 숭한 철학적 논쟁 가운데 인간생명과 관계하지 않은 것이 있을 수 있겠느냐고 묻는다면, 참으로 답하기 곤란하다. 결국 그 모든 것은 인간의 실천적 행위와 관련한 인간생명에의 천착이요, 이해였다고 단언할 수 있기 때문이다.

그러나 이 중에도 민족 전체의 생명적 기운이 사그러 들던 19세기, 그 격동의 시기에 일어난 인간생명에 대한 동학적 이해는 지금 비인간화의 시대 속에서 다시 한번 그 의미를 되씹어보게 하는 중요한 의미를 가진다고 생각된다.

하지만 한국문화와 동학의 생명사상이란 무엇인가를 확인하고자 할 경우, 이것이 결코 간단한 문제가 아니라 사실에 부닥치게 된다. 그것은 한국철학사상이 관계하고 있는 많은 문화적 교류와 습합 때문에 그러하다. 즉 한국사상 속의 儒佛道와 민간사상 및 무속 등, 숭한 개별적 사상세계들 가운데서 일련의 문화적 보편성을 찾아내야 하기 때문이다. 그러면서도 이는 오늘의 새로운 밀레니움과 대화할 수 있는 것이어야 한다. 따라서 이를 해결하기 위해서는, 한국사상의 다양성을 단순하게 혼합주의(syncretism)적인 요소로 나열하기만 해서는 곤란하다. 다시 말해 다양성 가운데서 특수성이라 할, 특히 생명이 갖는 근원성의 맥락에서 본질적인 한국적 요소가 찾아져야 한다는 말이다.

어떤 의미로 동학의 궁극적인 생명사상은 개벽 내지 개벽이론이라고도 할 수 있다. 선천과 후천의 끊임없는 교체로 특징 지워지는 개벽이란 이 우주 또는 천지가 창조나 소멸로서의 1회적인 것이 아니라, 여여한 상태의 존재가 순환과 변혁을 거듭하면서 진행 또는 자기 조직하는 우주진화의 이론이자 그 원리로 이해할 수 있다. 그리고 이는 국조 단군신화의 첫머리를 장식하는 일련의 우주관에 해당하는 것이기도 하다.²⁸⁾ 이와 관련한

28) 拙著, 『仙과 혼』, 앞의 책, p103 참조.

여 보면, 수운도 선·후천을 말하고, 증산도 그러하며, 소태산 역시 개벽을 말한다. 이 같은 개벽의 이론적 체계는 一夫 金恒에게서 『正易』의 세계로 구체화되어 나타난다. 이 경우에도 선천과 후천이 말해지고 있음은 물론이다.²⁹⁾

어쩌면 생사의 갈래 속에서 죽음이란 개인의 경우에 있어 나타나는 생명의 한 현상이고, 선·후천의 교체에서 나타나는 개벽이란 우주적 차원에서 진행되는 생명현상이라 하겠다. 그러므로 개벽 이후에 새로운 후천의 세계가 열리는 것처럼, 개인의 경우에도 죽음 이후에 새로운 저승의 삶이 다가올 지도 모른다. 곧 천지의 음양적 교호를 운동적 차원에서 이해함으로써, 그들은 우주의 섭리와 생명의 원리를 이해하고 있는 것이다. 여기서 개벽의 사건 내지 현상은 또한 자연의 이법이라고 민족종교사상의 창교주들은 말한다. 그리고 이 같은 천지자연의 근원적인 자기운동에 참여함으로써, 생명은 그 스스로의 존재성을 온전히 하고 영원할 것임을 수운과 증산은 말하고 있다.³⁰⁾

이로부터 그들은 운동하는 우주를 천지의 생명원리로 이해하고, 상생의 세계를 강조한다. 즉 낳고 또 낳아 쉼이 없는 것이며, 낳고 또 낳기에 相生이라 하는 것이다. 다시 말해 생명의 성격은 결국 그것이 쉬지 않고 운동하며 또 다른 운동을 조성한다는 데 있다. 그러나 이 운동은 단순히 입자적으로 존재하며 물리적으로 운동하는 것이 아니라, 파동과 같이 침투하고 스며들며 생사와 함께 작용하는 것이다. 그리고 이 우주적 운동과 함께 함을 통하여, 인간은 천지 사이에서 스스로의 생명성을 확장시켜 간다고 강조한다. 이러한 생명성의 확보를 이룬 인간, 이를 神人合發의 동학적 「仙」으로 우선 이해해 둔다.³¹⁾

실로 동학이 말하고자 하는 것은 결국 한울님, 즉 神과의 만남과 약속을 통한 신과 인간의 길에 관한 깊은 통찰이 아니었을까 한다. 해월은 말하기를, “사람은 밥에 의지하고 한울은 사람에게 의지하여 조화를 나타낸다…한울님과 인간이 서로 조화하는 기틀은 잠깐이라도 떨어지지 않는다” 하였으니, 이 조화의 의미가 무엇이겠는가. 이야말로 생명이니, 천지든 인간이든 그 생명세계의 목적은 생명을 기르는 일로 귀착될 것이다. 이를 인간 생명에 적용한다면, 결국 자신의 삶을 기르고 그 생명을 풍족하게 하는 것이야말로 천지

29) “圖書之理后天先天 天地之道既濟未濟”; 『金火正易』, 「十五一言」,

30) “四時盛衰와 風露霜雪이 不失其時하고 不變其序하되 如露蒼生은 莫知其端하여 …於古及今에 其中未必者也니라” (『東經大全』, 「논학문」), “生長斂藏 사의를 쓰나니 이것이 곧 無爲以化니라. 하늘이 이치를 벗어나면 아무 것도 있을 수 없느니라” (증산도 『道典』, 2:19:1)

31) 증산은 자주 神明과 神人을 말한 것으로 알려져 있다. 이에 반해 수운의 경우 신명에 대한 언급은 분명하지 않다. 하지만 용담유사 「용담가」에 기록된 것과 같이, “이내선약 당할소냐 만세명인 나뿐이다”, “나도또한 신선이라 비상천 한다해도 이내선경 구미용담 다시보기 어렵도다”라고 한 구절들은 그대로 仙의 경계를 넘은 소회를 읊은 것으로 이해된다. 특히 주문 21자, “至氣今至願爲大降 侍天主造化定 永世不忘萬事知”는 신인합발의 세계를 잘 드러내고 있는 것이다. (김상일, 『수운과 화이트헤드』, 지식산업사(서울, 2001), pp.327-333)

의 생명을 기르는 일에 다름 아님을 짐작케 한다.

나. ‘잘 삶[well-being]’과 修道와 생명의 의미

천지의 생명을 기른다. 이를 위해, 인간은 결국 각자 스스로의 삶을 잘 살아야만 한다. 수운은 ‘各知不移’라, 각자 알아서 이를 옮기지 않는 것이라 하였다. 그런데 이 언급은 주문의 해설에 붙어 있다. 그렇다면 이는 곧 생명을 기르는 것과 수도·수행의 일이 서로 다르지 않음을 의미하는 것이 아닐까. 다시 말해 인간 삶에 있어 다른 어떤 것보다도 가치 있는 일이 修道임을 수운은 말했다고 생각되는 것이다. 동학의 가르침으로 볼 때, 인간은 모름지기 천지와 함께 하는 존재여야 하며 수련과 수도로써 造化定의 의미를 이해해야 한다.

오늘 현대사회를 본다. 최근 전 사회적으로 웰빙, 즉 잘 살아보자는 의식이 끝없이 확산되고 있다. 그러나 잘 산다는 것이 무엇을 의미하는 것인지에 대해서는 함부로 단정하기 어렵다. 과거 새마을운동이 한창일 때의 구호 역시 잘 살아보자는 것이었다. 하지만 그것이 오늘의 웰빙과 다름은 말할 것도 없다. 지금 말해지고 있는 웰빙이란, 가난 때문에 사무치던 시절의 삶이 아니라 오히려 풍요 때문에 무엇인가를 모색하는 삶이기 때문이다. 이 경우 웰빙은 결국 생명의 확장과 정신적 가치·삶의 의미라는 세계로 집약될 수밖에 없지 않을까 한다. 그래서 요가와 마음수양의 숭한 프로그램들이 눈을 어지럽히고 있다. 그러나 이런 현실 속에서도 동학의 수련법은 독특한 성격을 보여준다고 생각된다.

생명의 확장과 전체 생명의 진화를 위하여 행하는 동학의 주문과 수련법의 특징을 지적하면서 수운은 無爲而化라 하였다. 즉, 자연스런 가운데 화해 나오는 것³²⁾이라고 한다. 또 수운은 동학과 서학을 비교하면서, 서학을 “몸에는 기화지신이 없고 학에는 한울님의 가르침이 없으니…도는 허무한 데 가깝다”³³⁾하였다. 이는 다른 의미로 수운 자신의 通靈氣化와 같이 誠敬信을 다한 동학의 수행에는 한울님, 즉 神의 현실이 있음을 지적한 대목이다. 김상일은 이를 ‘匠 형’의 논리로 설명하는데, ‘하는 님’을 통한 이 같은 이해는 동학의 동학다움을 유지하는 것이라고 말한다.³⁴⁾ 하지만 여기서 지적해두고 싶은 것은 在世理化의 신화적 세계관과 無爲而化의 동학적 생명관의 상호 만남에 관한 것이다.

수운이 언급한 接靈氣化의 세계는 선의 造化, 즉 造化定의 법칙을 이해하기 위한 것이

32) 『東經大全』, 『論學文』, “吾道 無爲而化…化出於自然之中也”

33) 『論學文』, “只祝自爲身之謀 身無氣化之神 學無天主之教 有形無迹 如思無呪 道近虛無”

34) 『수운과 화이트헤드』, 앞의 책, p86.

오, 사람 공부의 처음과 나중도 결국은 사리를 분별하여 세상 돌아가는 이치에 맞추기 위함이라 하겠다. 신화에서 弘益人間이라 언급한 것은 전체 생명을 향한 개별생명의 이런 우주적 목적과 그 확장성을 표현한 것인지도 모른다. 이는 玄妙하고 또 玄妙하게 그 사이에서 작용하는 것이며, 이렇게 작용함으로써 생명은 작용하는 양자의 생명성을 상호 연결시켜 주고 매개하는 것이다. 그럼으로써 양자를 다 같이 의미 있는 자신들, 곧 우리의 영역으로 만들어 간다. 이를 「선」의 입장에서 이해해본다면, 동학에는 한국민간의 전통적인 三神과 그 생명사상적 요인들이 포함되어, 치성의 문화와 태극적 작용을 일으킨다고 할 수 있다. 동학은 여기에 더하여 誠敬信의 세계를 말한다. 즉 믿음과 공경과 성실함이 함께하는 것이다.

한국민간의 문화습속을 따를 때, 三神이 한민족의 생명이론과 밀접한 관련을 가지고 있음은 부인하기 어렵다. 민속신앙에서 아이를 낳고 기르는 일을 맡은 삼신을 높이어, 삼신상제니 삼신제석 또는 삼신제왕이라고 칭한 것은 삼신의 세계가 생명과 밀접한 관련이 있다고 생각했기 때문일 것이다. 또 전통적으로 삼신의 의미는 산육신과 생명신의 의미를 지니고 있다. 여기서 성스런 홑, ‘시웃’과 ‘히웅’의 세계를 표방하는 삼신의 신앙세계는 일종의 주문(mantra)형이었을 가능성도 배제할 수는 없다. 사실 민간에서 행하는 비손의 풍습과 문화형으로 볼 때, 인간의 삶에서 기원되는 미지의 세계에 대한 두려움의 감소 또는 자신감의 확보, 내지 자연으로부터의 보호를 요청하는 경우, 절대 이론의 세계 속에 잠재된 唯一神적인 신앙보다는 인간 삶의 현실에 개입된 삼신의 세계가 더욱 근사했을 것이다.

여기서 誠敬信과 신의 세 가지 존재형태인 진리·사랑·믿음에 대한 한국의 삼신론적인 해석은 ‘神의 형이상학’을 새롭게 이해하게 한다. 그리고 삼신사상에서 생명력으로 이해되는 精·氣·神의 세 가지 요소는 특이한 한국적 생명이해의 새로운 차원을 열어줄 가능성을 충분히 지니고 있다고 본다. 그러므로 이제 간략하게나마 도교의 삼신론과 비교하여, 동학에서 말하는 수련과 생명의 상호관계를 나름대로 이해해두고자 한다.

老子는 일찍이 返者道之動이라 하여, 돌고 돌아 순환하여 끝이 없는 우주 아니 道의 자기적인 세계를 설명한다.³⁵⁾ 즉 생명의 탄생과 순환 지속의 관계를 천지자연의 운행과 더불어 말하는데, 다른 말로 이는 생명의 진정한 성격은 바로 자연이며, 자연의 목적은 생명이라는 것을 암시하고 있다. 이 같은 일원적 道와 더불어 道家의 양생법에서는, 전통적으로 사람 몸에 있다는 元神·識神·眞神의 삼신을 말한다. 이를 보면, 원신은 無知無識하고, 식신은 多知多識하며, 진신은 圓知圓識하다고 하였으며, 三神을 내양하면 장생할 수 있다라고 하였다.³⁶⁾ 이것은 사람 몸에 깃들인 삼신이란 이해를 가능케 하는 것

35) 老子, 『道德經』 40. “反者道之動 弱者道之用”

인데, 즉 삼신의 존재는 떠나면 죽고, 있으면 사는 그런 신비적인 생명의 원리로 이해되었던 것이다.

이에 더하여 한국의 삼신사상에서 삼신의 이해는 一神으로서의 한배검론과 三神으로서의 국조 한아버지들의 개념으로 이어지기도 한다. 또 민속과 민간신앙에서 삼신을 말할 때, 이는 생명의 주관신이자 產育神의 개념으로 나타나는데, 그 중 일상에서 드러난 삼신의 의미는 산육신의 개념이 가장 강한 것으로 보인다. 그리고 삼신에 관해 가장 많은 기록을 남기고 있기로는 말도 많고 탈도 많은 『桓檀古記』를 따라갈 것이 없다. 『太白逸史』에는, “저 상계에 삼신이 있으니 곧 하나의 상제이다. 주체가 곧 일신이니, 따로 신이 있는 것이 아니요, 작용이 곧 삼신이라”³⁷⁾이라 하였다. 즉, 일신과 삼신이 따로 있는 존재가 아니라 했으니, 여기에는 다만 ‘神 存在一者’에 일과 삼의 의미가 개입된다는 의미이다.

철학적으로 이를 이해한다면, 삼신의 삼은 多로 드러난 만물의 세 양상을 상징하는 상징수로 보아야 할 것이다. 여기서 삼신은 존재론적인 의미에서 하나와 셋의 관계에 대한 이해로 등장하기 때문이다. 아마도 이를 수리적으로 해석해 가는 작업은 다소의 논리적 비약에도 불구하고, 의미 있는 한민족의 생명사상과 우주론적 사고를 찾아가는 작업이 될 것이라 생각된다. 곧 철학적 원리로서의 삼신은 형이상적으로 神의 세 양상, 즉 존재·운동·인식의 여러 의미들을 총체적으로 기초하게 된다. 이 경우 인간 생명의 확장고 지속의 문제는 결국 神과의 관계 속에서 논의될 수밖에 없음을 삼신의 세계는 암시한다.

매일을 살아가는 가운데 매일 같이 죽어간다. 동시에 그 죽어감 속에서 새로이 살아감의 의미를 이해하는 것이다. 이 몸은 결국 生氣를 잃으면 죽는다. 생기란 元氣이며 이는 또 活氣라 할 것인데, 수운은 이를 至化至氣라 하였다. 활기가 없다면, 이는 이미 죽은 목숨이다. 그러므로 이제 「仙」과 동학에서 말하는 생명 또한 결국 활기 찬 삶으로서의 神나는 生의 세계를 말한 것으로 이해해둔다.

신나고 신명이 내릴 때, 神은 氣化한다. 神이 들리는 것이다. 해월은, “性은 鬼요 마음은 神이라 하였으며, …능히 변하고 화하는 것을 귀신이라 하며, 귀신은 천지의 음양이라”³⁸⁾ 하였다. 그리고 인간 신체의 경우, 말할 수 없는 기운으로 뭉쳐 응결된 것을 精이라 한다. 심신이 교호하여 생명은 유지된다. 어쩌면 지금의 웰빙은 이 같은 심신이론의 현실적 적용으로 규정할 수도 있을 것이다. 곧 精과 氣와 神은 삼신의 체계 속에서 서로가 서로에게 대화하며, 서로가 서로에게 영향과 관계를 지닌다. 그리고 인간 삶에 있어 精의 응취는 또

36) 『雲笈七籤』, 『黃庭外景經』.

37) 『桓檀古記』, 『三神五帝本紀』, “自上界 却有三神 卽一上帝 主體則爲一神 非各有神也 作用則三神也”

38) 『天道教經典』, pp.265-268. 「天地人·鬼神·陰陽」章, “心乎 氣乎 氣爲主 心爲體 鬼神 用事 造化者 鬼神之良能也…陰鬼陽神也…性鬼心神也…氣生於心乎 心生於氣乎…能變能化者 鬼神也 鬼神者 天地之陰陽也”

다른 하늘의 命, 아니 스스로 해야만 할 세계의 의식을 불러온다. 꼭 차고 충실한 精의 이름은 내면의 실제감과 만족감을 불러일으키는 것이다. 그래서 命과 精은 개인의 성품과 만나 내면 깊숙이 갈무리되어 있는, 아니 그 자신의 생명과 함께 하는 神의 의식을 느끼게 한다. 성품[性]은 내면에서 올라와 현실적인 마음과 만난다. 마음은 기를 느끼지만, 현실은 마음이 작용하는 다양한 양상들을 왜곡시킨다. 여기에 왜곡의 단계를 넘어 마음이 현실의 기와 교류하게 되면, 마음은 몸이 되고 몸은 마음의 흐름을 반영하게 된다.

그러므로 삼신은 神의 세 가지 양상인 精·氣·神으로 존재하지만, 그 흐름을 따라 움직이기 시작하면, 몸은 精과 마음은 心과 만나며, 性은 精과 心의 중심으로 나타나 九宮의 핵심에 자리하게 한다. 精氣神·性命精·心氣身이 그것이며, 精 둘 · 氣 둘 · 神과 身 · 그리고 性命心이라, 性과 心 사이에 命이 깃 드는 것이다. 『太白逸史, 三神五帝本紀』는 이것을 설명하고 있다. 생명의 문제와 정기신, 심기신, 성명정, 感息觸, 이것은 한국 철학과 삼신의 心身이론과 결부된다. 이로부터 化하여 하나되는 한의 의식과 만나는 지점에 서서, 仙은 『초인격심리학(Transpersonal psychology)』에서 최종적인 초인격의 세계라고 부르는 바로 그 곳을 또한 말해주는 것이다.³⁹⁾

실로 三神의 세계를 검토하는 일에는 형이상학적인 존재론의 측면과 한민족의 민간신앙에 연계된 문화의식 및 생명사상의 세 측면이 동시에 고찰되어야 한다. 이 중에서 특히 형이상학적인 존재론의 탐색은 철학적으로 대단히 중요한 일이며, 민간사상 속의 삼신이론은 생명의 이해와도 밀접하게 관련을 맺고 있다. 그러면 하늘이 원하고 우주가 그 자기 진화의 궁극에서 기다리고 있는 것은 과연 무엇일까.

해월은 “化生은 天理요, 運動은 天氣”⁴⁰⁾라 하였다. 결국 천지우주의 법칙은 생명의 탄생과 유지, 그 하나에 달려있다는 것이다. 그리고 전통적 仙의 수련법을 따를 때, 생명이란 다만 움직임이다. 어찌면 들이쉬고 내뿜는 호흡의 매 순간 순간마다 삶과 죽음은 작용하고 있다. 一呼一吸이 생사인 것처럼, 陰陽屈申의 운동 하나 하나가 모두 생사이다. 그리고 이 같은 생사의 운동 모두에 작용하는 것은 다만 생명의 약진하는 자기적 원리이다. 이것은 精의 올바름이요, 氣의 지극함이요, 神의 오묘함이다.⁴¹⁾

생사 또한 그와 같다. 자연의 운행은 如如하고 사시의 순환은 무궁하다. 이에 無爲自

39) 켄 윌버/조효남. 『감각과 영혼의 만남』. 범양사(서울, 2000). p298. 오늘 윌버 등이 말하는 초인격의 궁극에는 비이원적 정신의 단계가 있다고 말해진다.

40) 『天道教經典』. 천도교중앙총부. p246. 「義菴聖師法說」, 「天地理氣」.

41) 精·氣·神의 세 가지 생명요소는 중국道敎에서도 그대로 받아들인다. 이로부터 혹 오해가 있을 수도 있으나, 이는 한국 仙의 수련과 수양의 세계에서 근원적으로 인지하고 발전시킨 것임을 알아둘 필요가 있다. 老·莊에서는 잘 보이지 않던 것이 도교 太平經에 비로소 등장한다. “夫人本生混沌之氣 氣生精 精生神 神生明 本於陰陽之氣 氣轉爲精 精轉爲神 神轉爲明” (『太平經聖君秘旨』. 傳上相青童君, p739)

然하고 無爲·理化함이란, 오직 천지자연의 흐름에 순응하여 날로 생명을 길러 나가는 것일 따름이다. 하면 그 죽음 또한 삶 속에서 다만 자연스러울 뿐이다. 동학과 「仙」은 결국 이러한 자연에 따르는 것이 생명을 보존하는 가장 올바른 길임을 말하고 있다.

다. 侍天主, 養天主, 人乃天의 생명철학

동학에서 인간생명과 관련한 언급으로 불사약으로서의 仙藥과 德의 개념을 볼 수 있다. 여기에 더하여 이어진 언급에서는 '21자의 의미'가 나온다. 곧 수운은 그 마음을 닦고 기를 바르게 하라하고, “내 마음이 곧 네 마음이라, …귀신이라는 것도 나이니라 하고, 그 법을 바르게 하고 덕을 베풀라. 그리하면 곧 영을 내려 너에게 장생을 주리라”⁴²⁾고 하였다. 또 “가슴에 불사약을 지녔으니 형상은 공을이요…글자는 스물한자라”⁴³⁾하며, “仁義禮 智는 옛 성인의 가르친 바요 守心正氣는 내가 다시 정한 것”이라고도 한다. 이로써 마음을 바로 하고 덕을 쌓으면 장생을 얻는다 하였는데, 여기 21의 숫자는 삼·칠의 의미와 상통하는 것으로 한민족의 신화로부터 출발하는 수리적인 것이며, 후기적으로는 한국의 삼신사상과 민간의 문화에서 출생의 과정과 產育의 의의를 동시적으로 지니는 것이다.

그리고 동학과 「선」의 사상세계 속에서 확인할 수 있는 생명에 관한 키워드를 살펴보면, - 仙, 神, 命, 不死藥, 養生, 先天, 後天, 開闢, 靈, 守心正氣, 至氣, 魂, 魄, 鬼神, 精氣身, 仙藥, 德, 道, 水昇火降, 三神, 呼吸, 國仙, 誠敬信, 造化, 無爲而化, 接化群生, 在世理化, 十王, 陰德, 天道, 侄, 僊, 이승, 저승, 天符, 金尺, 弘益人間 - 등 숱한 개념들이 있다. 아마도 이에 기초한 독해 및 생명이해·인간상의 탐구는 기본적으로 한국적 생명담론의 특질을 정초하고, 또 동학의 외연과 실천적 가능성을 더욱 넓혀줄 것이다. 여기에 더하여 동학의 특수한 인간관에 해당하는 시천주와 양천주, 인내천은 또 다른 의미에서 한국적 생명사상의 새로운 이해를 드러낼 수 있을 것이라 판단된다.

사실 侍天主의 사상으로부터 출발하는 동학에서 그 생명론으로 빼놓을 수 없는 것은 천주, 즉 한울님의 문제이다. 天主, 한울과 神 그리고 誠敬信, 백천만물이 다 천주의 造化之迹이요, 사람은 천주의 氣化로서 사는 것이니, 천주가 아니면 사람이 살 수 있는 이치가 없다는 것이다. 여기서 동학의 천주를 일반적인 관념에서 말한다면, 神에 해당한다. 그러므로 이는 神이 아니면 생명이 없다는 것이며, 움직임도 없다는 말이기도 하다. 이는 곧 신이 생명임을 말하는 것이요, 움직임과 운동이 또한 신의 자취임을 말하는 것

42) “修心正氣…曰 吾心卽汝心也 鬼神者吾也 正其法布德 則令汝長生”. 『東經大全』, 『論學文』.

43) “胸藏不死之藥 弓乙其形 口誦長生之呪 三七其字”. 『東經大全』, 『修德文』.

이다. 음양굴신과 운동·존재가 모두 귀신의 작용이라 하였으니,⁴⁴⁾ 동학의 생명이해란 결국 모든 움직임 가운데서 신을 보는 것이며, 이 같은 신을 보는 것이 다시금 동학의 修道가 되는 것이다.

그러나 인간의 삶이란 외물과 형상에 가리워 있고 육신의 외피와 관계하고 있는 관계로, 천주의 내적 움직임을 간과하고 만다. 그러므로 이를 되돌려 인식함이 侍天主요, 인식 이후에 실천함은 養天主라 할 것이다. 그리하여 마침내 ‘사람이 곧 하늘(人乃天)’임을 깨닫고, 다시금 정초하여 음양과 천지인을 한데 아우르는 존재로 재생하는 것이니, 이로 부터 일마다(事事)에서 한울을 보고, 物마다(物物)에서 또 한울을 보는 것이다.

‘以天食天’이라, 하늘이 하늘을 먹는 것으로 천지우주는 생명세계의 전체를 구성하고 있다. 그렇다면 작은 신으로부터 큰 신에 이르기까지 모든 것은 생명의 대중소로 구성되어 있고, 이것으로 저것을·저것으로 이것을 먹음으로 인하여, 온 생명의 세계가 지탱하는 것이다. 따라서 전체 천지우주가 생명 아닌 것이 없고, 오로지 생명의 운동하는 작업만이 온 천지를 가득 채우고 있다. 造化定이라, 자기 조직하는 우주로서 모든 것이 조화로운 가운데 생명의 약진을 이루는 것이다. 곳곳에서 감지하는 생명에 대한 이 같은 동학적 이해를 통하여 확인할 수 있는 사실은 일체 만물의 관계성의 법칙이다. 이런 관계의 매개와 종합은 결국 생명으로 이어지는데, 최종적으로 이러한 생명의 움직임을 감지하고 우주생명의 확장을 실천하는 존재를 이제 동학의 「仙」이라 할 것이다.

곧 동학의 「선」은 조화정의 운동하는 존재로서, 바로 생명으로 규정된다. “선풍도골 내 아닌가…이내신명 좋을시고”⁴⁵⁾라 한 것처럼, 「선」을 이름으로써 ‘人乃天’에 이르는 것이다. 그러므로 이제 그 의미는 인간존재가 곧바로 우주생명 아니 생명우주의 본원으로 회복됨을 지칭하는 것이라 하겠다. 그러나 원칙으로 말하자면 인내천이라 할 것이나, 나누어 본다면 아직 인내천에 이르지 못한 인간과 하늘이 있을 것이니, 이를 하나로 만들어 가는 同歸一體의 작업을 통하여 동학의 생명적 완성은 비로소 이루어질 것이라 생각된다. 모든 존재하는 곳에서 생명을 보고, 모든 운동하는 곳에서 신을 느끼며, 천주를 생각할 때마다 사람 살릴 것을 생각하는 일이 진정한 동학의 의미가 아닐까 한다.

이 경우 생명은 단순히 살아있는 것에만 머무는 것이 아니다. 이는 그 接化의 교감과 차원의 전이를 통하여 죽음 아니 사물들에까지 확대되는 특성을 보인다. 한국적인 제사 문화의 성격 속에서, 한국인들의 생명에 대한 마음 씀의 이 같은 세계를 다시금 확인한다. ‘접화군생’이란 결국 모든 응접하는 것들을 生하게 한다는 것인데, 이것은 인식하는 것이자·인식적 의미를 가지는 것이다. 仙이란, 따라서 인식론적이라고도 할 수 있다.

44) 『天道教經典』, 「海月神師法說」, 「天地人·鬼神·陰陽」.

45) 『龍潭遺詞』, 「안심가」.

그러나 이것이 단순히 인식에 그치는 것이 아니라, 존재의 실재성을 가진다는 데 한국 仙의 진정한 이해가 있다. 그렇기에 죽음 이후의 삶이 있고, 삶과 함께 하는 죽음이 말해지는 것이다.

의미를 가진다는 것은 가치를 지닌다는 것이다. 따라서 가치 있음을 통해서, 존재하는 것들은 새롭게 존재하게 된다. 그렇기에 새롭게 존재하는 세계 속에서 존재는 새로운 생명을 부여받는다. 이러한 새로운 삶의 획득은 相生과 報恩, 즉 받는 자와 주는 자의 상호 관계 속에서 관계성의 결합을 통한 양 존재의 동시적 생명성의 확장으로 이어진다. 이를 김낙필은 'the flux of life'⁴⁶⁾라 이해하는데, 이는 곧바로 '弘益生命'의 원리라고 할 그 무엇에 해당하는 것이라 생각된다. 모든 존재하는 것들에 대한 '생명 깃 들의 의식', 이 때 생명은 단순히 존재함의 의미를 넘어, 작용하고 관계하며 무한 지속의 영원성을 동시적으로 확보하게 한다. 다시 말해 존재했던 모든 것은 결코 그냥 무의미하게 스러져 버리는 것이 아니다. 존재는 다만 그 존재의 양태를 변경시키면서 현재적 시간 속에서 작용 진화하고 있다.

無往不復이라, 탄생이란 저 곳에서 이 곳으로의 돌아옴이요, 죽음이란 이 곳에서 저 곳으로의 돌아감이다. 죽음이란 결국 삶의 또 다른 형태며, 이 삶은 죽음의 또 다른 형태이다. 이 같은 생명이론의 특징을 간략히 말한다면, 그것은 "산 것이 죽은 것이고, 죽은 것이 산 것"이라고 요약할 수 있을 것이다. 곧 삶 속에 죽음을 포함하여 있고, 죽음 속에 삶이 녹아 들어간다. 삶과 죽음이 서로 대척적인 지점에서 서 있는 것이 아니라, 온전히 같은 세계를 바라보는 셈이다. 따라서 삶과 죽음을 서로 상대적인 것으로 바라보는 서구의 생명이론과 그 세계를 같이 하기 힘든 영역이 또한 이 곳이다.

동시에 생명 역시 신으로부터 부여받은 것이라기보다, 신과 함께 자연 속에서 그냥 그렇게 주어져 있는 삶으로 보았다. 때문에 陰陽不測의 神, 그 자체가 생명으로 존재하고 있을 따름이다. 이 같은 사교의 특징은 수운의 거듭되는 언급 속에서도 확인된다. 다만 생사를 이 같이 이해하고 나면, 생명관 자체가 서구사상과는 상당한 거리를 두게 된다. 곧 생명과 생사는 다르며, 삶도 생명이요·죽음도 생명이 되는 것이다. 그러므로 생사의 가치구분 자체가 그 의미를 달리 한다. 여기에 등장하는 윤리는 생명의 윤리이지만, 그것은 개별적 인생과 삶의 윤리는 아니다. 이 같은 생사관 역시 생명세계를 본다고 하겠지만, 신으로부터 부여받은 개인의 권리를 말하지는 않기 때문이다. 따라서 생존권을 말하는 서구의 생명윤리와 동학의 생명사상은 그만큼 거리가 있다.

그러나 생사를 넘어 보고자 했던 새로운 생명과 새로운 세상에 대한 민중의 기대는 사실상 천지대우주의 전면적인 개혁을 불러일으킬 만큼 강렬한 것이었다. 따라서 이 같은

46) 『孤雲 崔致遠』, 앞의 책. p160.

민중의 기대와 함께 한 동학의 생명사상은 새로운 한국적 생명담론의 차원을 한 단계 더 상승시킬 수 있을 것이라 생각해본다.

4. 결 론

19세기 후반에 나타난 동학은 일단 小中華의 의식에서부터 탈출하고, 西勢의 침략에 대항하여 민족사회 내부의 자생력과 자강불식의 기틀을 다질 것을 주장하게 된다. 이런 와중에 천지의 이법을 따라 이 東土에 좋은 날이 올 것이니, 이를 믿고 합심하여 誠敬信을 갖고 생활할 것을 요청하고 있다. 이른바 수운에 의해 예언된 후천개벽과 새 세상에 대한 기대이며, 민중 해원과 세계변혁의 메시지를 담은 것이다. 이 같은 민족종교사상의 현상은 다른 나라에서는 그 유례를 찾기 힘든 대단히 특이한 한국적인 정신현상이다.⁴⁷⁾ 여기서 놓칠 수 없는 대목은 이들의 이야기, 즉 인생과 세계관 및 그 실천에 대해 당시 한민족사회 전체가 호응하게 된 배경과 이유에 관한 문제가 될 것이다. 다시 말해 생사의 기로에 서 있던 당시의 민중들에게 그 무엇이 받아들여져, 동학의 창도와 유지·존속이 가능했었던가 하는 점이다.

이에 대해 글은 지금까지 「仙」을 중심으로, 한민족 사상의 핵심적인 인간이해와 생명이론 그리고 개벽이라는 신천지에 대한 약속이 동학의 가르침에 있음을 천착해 보았다. 사실 「선」은 한민족의 시원에서 출발하는 인간관이며, 세계관이고 또한 생명관에 해당한다. 한국의 仙郎들인 國仙의 의식을 확대해 보면, 로마인들의 ‘노블레스 오블리제’와 만나게 된다. 이들은 결코 권력적이지 않다. 이들은 다만 한 실존적 존재로서 살아가는 자유로운 개인들의 생명 이야기를 말하고 있을 따름이다. 수운이, “나도또한 신선이라 비상천 한다해도, 이내선경 구미용담 다시보기 어렵도다”⁴⁸⁾라 한 것이 그것이 아닐까.

「선」은 인간이 결코 단순한 권력적이고 정치적이며 사회적인 동물로만 남겨지지 않음을 속삭이고 있다. 아니 「선」은 인간이 ‘zoon politika’가 아니라, ‘zoon vitalika’임을

47) 이에 대해 혁세사상과 메시아운동(messianic movement)을 예로 들면서, 이는 19세기적인 상황에서 보편적인 종교현상으로 설명하는 경우도 있다(황선명 외, 『한국근대민중종교사상』, 학민사(서울, 1983), p33). 하지만 태평천국의 난과 동학을, 베트남 카오다이 종파나 멜라네시아 積荷儀禮(cargo cult)를 증산과 통일교에 각각 비교해 볼 수는 있겠지만, 근세 한국 100년에 걸쳐 지속적으로 민족적 관점을 강조해 온 한국민중종교사상의 전체적인 성격은 한마디로 설명하기 힘든 복합적이고도 단일하며, 민중적이면서도 종합적인 특이성을 보여주고 있다.

48) 『龍潭遺詞』, 「용담가」.

말한다. 그로써 그는 'cosmic being'이 되는 것이다. 「仙」은 생명의 이야기이다. 실로 조화와 매개와 화해의 문화코드를 말하는 「선」이 있는 한, 이들은 인간 가능성의 본질적 세계를 담지하게 된다. 권력과 힘은 죽음의 문화요, 생명과 선은 살림의 문화다.

하나 하나가 모여 거대한 생명의 물결을 이룬 것처럼, 촛불들의 만남이 세계의 빛이 되고, 붉은 함성의 메아리가 인류라고 부르는 전체 種의 미래를 말하고 있었던 것이다. 단순히 권력자의 자의에 의한 정치적 사회적 행위로서가 아니라, 정녕 神이 말하고 우리가 따랐던 아니 따라야만 했던 진화의 이유와 원칙과 법칙에 대한 논의가 이 속에 담겨져 있다. 그리고 누구나 의식했던 권력을 넘어, 그리고 힘의 논리를 넘어, 세계의 진화와 인간의 생명을 말해야만 할 때가 온 것이다. 가고 또 오는 것이며, 오고 또 가는 것이다. 無往不復이라, 생사의 갈래를 이와 같이 이해하고 난 후, 다시 생명의 세계를 논한다는 것은 무의미한 지도 모른다. 아니 생명과 생사는 다르다. 삶도 생명이요, 죽음도 생명이다. 그러므로 이들의 가치론적 상하 귀천 고저는 의미가 없다. 죽어야 한다면 죽을 뿐이고 살아야 한다면 사는 것이다.

살아있는 현재에도 우리는 끊임없이 삶과 죽음을 경험한다. '죽겠다'라 표현하는 한국어에서, 그것은 "I will die"의 의미가 아니라, 오히려 "I want to live"의 의미이다. 곧 존재의 어려움을 느끼면서도 인간은 존재하고 있다. 그러나 그는 늘 스스로 생명의 약동하는 힘 속에서 존재하고 싶은 것이다. 그리고 생명의 확장과 더불어 우리는 관계성의 확장을 확인한다. 동시에 생사의 측면에서 관계성의 확장은 차원의 승화를 기대하는 것이다.

결국 차원의 승화와 완전을 향한 지속이야말로 천지, 즉 우주 존재들이 존재하는 존재의 목표요·의미일지도 모른다. 그리고 생명은 존재의 이러한 최종적인 목적이 되고 있다. 바로 이 점에서 동학과 「선」의 생명사상은 영원한 순환과 맴돌이 속에서도 차원의 확대를 기대하고 있는 것이다. 이로써 한국의 사상과 문화는 생명을 향한 그리움으로 가득 찬 희망의 철학으로 스스로를 자리 매김하고 있다.

《참고문헌》

- 『道源記書』. 윤석산 역주. 문덕사(서울, 1991)
- 『金火正易』
- 『道德經』
- 『東經大全』
- 『三國史記』
- 『三國遺事』
- 『龍潭遺詞』.
- 『雲笈七籤』
- 『天道教經典』.
- 『崔文昌侯全集』.
- 『太平經聖君秘旨』
- 『桓檀古記』.
- 『黃庭外景經』.
- 김상일. 『동학과 신서학』. 지식산업사(서울, 2000).
- 김상일. 『수운과 화이트헤드』. 지식산업사(서울, 2001).
- 김열규. 『맏히면 풀어라』. 서당(서울, 1991).
- 김정빈. 『丹』. 정신세계사(서울, 1984).
- 김지하. 『생명과 자치』. 솔(서울, 1997).
- 동학학회. 『동학과 전통사상』. 모시는 사람들(서울, 2004).
- 동학학회. 『동학학보』 제7호.
- 민영현. 『선·생명·조화』. 모시는사람들(서울, 2004).
- 민영현. 『仙과 혼』. 세종출판사(부산 1998).
- 새한철학회. 『철학논총』 제16집.
- 오문환. 『사람이 하늘이다』. 솔(서울, 1996).
- 오영환. 『화이트헤드와 인간의 시간경험』. 통나무(서울, 1997).
- 이능화. 『조선도교사』(서울:보성문화사, 1990),
- 이정호. 『정역』. 아세아문화사(서울, 1988).
- 증산도『道典』
- 켄 윌버/조효남. 『감각과 영혼의 만남』. 범양사(서울, 2000).
- 한국화이트헤드학회. 『화이트헤드 연구』. 동과서(서울, 1998).
- 한중만 외. 『孤雲 崔致遠』. 민음사(서울, 1989).
- 황선명 외. 『한국근대민중종교사상』. 학민사(서울, 1983).

실학과 동학: 변혁사상의 비교를 중심으로

김한식(국방대)

제1장 서론

이 글은 실학과 동학의 변혁사상이 서로 어떤 관계에 있는가를 배경 주체 대상 방법 그리고 목표를 중심으로 규명하고자 한다. 이러한 연구에는 많은 전제가 따라야 할 것이다. 비교논리가 그러하거니와 특히 사상의 비교에는 더 많은 제한성에 따를 수밖에 없다. 다음 세 가지 전제를 미리 밝혀두고자 한다.

첫째, 두 사상은 시작된 시기가 매우 다르다. 그렇지만 하나의 연계선상에서 살펴보기로 한다. 말하자면 실학사상이 동학사상보다 훨씬 먼저 시작되었기 때문에 실학사상에 나타난 변혁관을 중심으로 검토하면서 동학의 변혁관을 이에 비교하는 형식으로 검토하고자 한다.

둘째, 사상비교를 사상면에서 검토하되 비교의 기준을 변혁으로 보며 구체적으로 근대성의 관점에서 살펴본다.

셋째, 사상을 하나의 흐름으로 생각하여 단절이 없는 것으로 이해한다.

제2장 실학의 변혁사상

제1절 실학의 변혁사상이 나타나게 된 배경

(1) 시대상황

어느 한 사상이 구체적으로 태동되기 위해서는 이에 부수되는 몇 가지 여건이 갖추어져 있어야 되기 마련이다. 적어도 다음 두 가지 여건은 필수적이라고 볼 수 있다. 하나는 시대상황상의 여건이고, 다른 하나는 흐름으로서의 사상상의 여건이다.

실학의 변혁사상이 나타날 수 있었던 시대상황상의 여건은 무엇인가?

그런데 이러한 정치상황을 검토하는 데에는 대체로 두 가지 측면으로 나누어 볼 수 있다. 하나는 정치기구, 권력구조, 법률의 내용과 집행, 외교관계 등의 제도를 중심으로 검토하는 정적 방법이고, 다른 하나는 민중의 의식구조, 지도층과 민중과의 정치관계 등 정치과정을 중심으로 검토하는 동적 방법이다. 그러나 이러한 두 가지 방법은 각기 별개의 것이 아니라 상호보완 됨으로써 특정시대의 정치상황을 비교적 정확하게 파악할 수 있으며, 또한 그렇게 파악된 정치상황과의 상관관계 속에서 특정시대의 정치사상을 정당하게 이해하고 평가할 수 있다. 본 논문에서는 주로 후자의 방법, 즉 정치과정 중심의 동적 방법에 따르기로 한다. 정치기구나 권력구조, 법률제도 등의 검토 보다는 민중의 정치의식이나 정치참여 등에 중점을 두기로 한 것이다. 여기에는 조선조 실학사상을 연구하는데 따르는 특수성이 있기 때문이다.

우선 실학사상가들은 정책결정에 참여할 수 있는 지도층이 아니라 거의가 주도집권층에서 소외된 불우한 학자들이었으며, 따라서 실학사상은 서구 근대의 정치이념처럼 처음부터 이데올로기화 되어, 정치권력구주의 변혁 또는 유대를 도모한 경우와는 그 본질을 달리하는 것이었다. 실학사상가들은 정책결정에 관여하는 지도층으로서가 아니었고, 그들이 주장한 논리도 민중의 입장에서 인간의 근본적 의미를 규명하면서 민족 또는 개개 인간의 존재의의와 상관관계를 점검해 가는 개혁논리였지 정치권력 변경을 목적으로 한 혁명논리가 아니었던 것이다.

민중의 정치의식이나 정치참여 등에 중점을 두는 이와 같은 정치과정 중심의 동적 방법이라고 하더라도 이미 지적인 바와 같이 필자의 능력에 한계가 있는데다가 조선의 정치사상연구에 필요한 문헌이 주로 왕조사에 편중되었기 때문에 많은 제약이 뒤따르지 않을 수 없다. 따라서 본 논문에서는 농민을 중심으로 한 민중이 왜 그들의 의식변화를 가

저오지 않으면 안되었던가 하는 사회참여의 검토에 국한하여 실학사상의 배경이 된 정치 상황을 분석하려 한다.

실학사상이 대두하게 된 정치상황적 배경을 검토하는 데에는 16세기 이후 한반도에서 일어났던 특수여건을 전제해야 하는데, 이는 특히 16세기 말에서 17세기 초에 걸쳐 잇달아 일어난 두 차례의 전쟁(1592년과 1597년의 임진 및 정유왜란과, 1627년과 1636년의 정묘 및 병자호란)을 계기로 더욱 두드러진다. 그리고 16세기 이후 계속된 이러한 특수여건의 악순환은 대체로 다음 다섯 가지의 양태로 개괄할 수 있다.

첫째, 민중의 최저생존의 유지가 어려워졌다는 점이다¹⁾. 민중 특히 농민이 생존 자체에 대한 위협을 부단히 받아야 했다는 사실은 이들이 사회체제에 대하여 무관심하게 하거나 반감을 불러일으킬 소지를 마련해 주었고, 이러한 무관심과 반감은 곧 기존 정치지도층에 대한 저항의식을 높여주었으며 결국 기존질서에서의 이탈(은둔)이나, 또는 변혁(반항)의 계기가 되었다. 그리고 이러한 변혁의 저류(底流)가 '샤머니즘'과 연결되어 산발적 폭동의 근거(根底)가 되었다.

둘째, 이러한 민중의 최저 생존유지의 어려움이 인구이동성을 높였다는 점이다. 그리고 이러한 인구이동성의 증대는 그 원인 자체가 현실적인 생존의 문제에서 발단된 것이어서, 결국 기존 경제관계의 변화를 자극하면서 진행되었다. 이미 15세기 후반부터 농민들의 생존수단의 방법은 같은 처지의 농민들끼리의 결합의 형태로 나타나기 시작하였고, 이러한 결합이 간간이 지배계층에 대한 무력저항으로 나타났었다. 1425년의 함경도 반란, 1466년의 평안도 농민봉기, 1467년의 함경도, 황해도, 강원도 농민운동, 1469년 전라도에서 있었던 유민의 무장저항, 1553년 경상도 영천의 무장봉기, 1557년의 대규모 농민무장활동, 1559년의 임격정 중심의 농민저항운동 등이 그 대표적 예이다. 이러한 농민의 조직적인 활동은, 1640년대 이후 비교적 평화가 유지되고 전후의 복구도 어느 정도 이루어져 농업경제와 민간 수공업이 회복될 징후가 뚜렷했음에도 불구하고, 계속

1) 임진왜란 후의 민중의 어려움에 관해서는 이수광(李睟光)이 그의 '지봉유설(芝峰類說)'에서 지적하고 있는 단편적인 예시에서도 그 정도를 짐작하게 한다. '我國平時 中外軍額 十八萬零 戶保通計則無慮五十萬 而自經倭變 見存僅六萬 雖年年設法充定 而紹戶流亡者尚多未充' (芝峰類說, 卷三, 兵政部, 兵制)이라 하여 전전(戰前)의 우리나라 병력 총수가 50만이었는데 전후에는 18만이고 그나마 보충이 어려웠음을 알 수 있고, '今漢都平時戶八萬……亂後死亡殆盡 至今二十許年 未滿數萬戶 生聚之難如此' (上同, 民戶)라 하여 한도(漢都)의 민호(民戶)만도 평시 8만이던 것이 전후 20년이 지나고도 수만호밖에 안 되어 생민의 모여 살의 어려움을 말하고 있다. '壬辰倭變後 牛畜殆盡 婦子力耕 其功倍苦 舊傳讖說云 十家共一牛 九女仰一夫 至是驗焉' (上同, 卷十六, 言語部, 雜說)라 하여서는 임란후 소가 없어 여자와 아이들이 소의 역할을 대신하고 있음을 말하기도 한다. 경성수복(京城收復)후 장안의 모습을 말한 유성룡의 보고문에서는 성중에 살해된 인마의 수를 헤아릴 수 없고 악취가 길에 가득 차서 가까이 할 수 없을 정도이며, 인가는 사오분지 일 정도라고 하였고(柳成龍, 西厓文集, '徵慙錄', 卷十二의 辰巳錄, 諸將邀截賊兵狀 癸巳 四月 二日 참조), 심지어는 '父子夫婦相食'이라는 표현까지(上同, '徵慙錄', 卷二) 한 민중의 피폐상을 볼 수 있다. 이러한 전란이 수차 반복되면서 근 50년간이나 지속되었으니, 생사의 한계점에서 명맥을 유지해 가는 당시 민중의 처절한 모습을 짐작할 수 있겠다.

활발히 전개되어 농민의 인구이동성을 계속 증대시켰다. 이렇게 된 원인 중에는 농민에 대한 지배계층의 극한적 수탈을 빼놓을 수 없다. 최후의 생존수단으로 시작된 농민의 무력저항은 당시 계속된 인구이동을 더욱 부채질하고 있었다. 지배계층에 대한 저항심이 양반중심의 정치체제에 대한 저항으로 나타났고, 이러한 저항은 경우에 따라서는 왕권 또는 왕조의 변경을 전제로 하기까지 하였다.²⁾

셋째, 농민의 생존 자체의 위협, 그리고 이에 따른 인구이동성의 증대는 정치참여에서 따돌려진 소외계층의 정치의식을 높여 주었다는 점이다. 농민의 경우는 가장 두드러진 예인데, 이는 당시 경제상태의 추이와도 깊은 관련이 있다. 17세기 중엽부터 시작된 전후 복구의 뚜렷한 증거는 특용작물 경지면적을 비롯한 경지면적의 증대로 나타났고, 생산력의 확대로 화폐경제가 발달되었으며 임금노동이 성행하기에 이르렀다. 이러한 추세가 17세기 후반에는 어용상인층을 형성하게 했으며, 인구 특히 도시인구의 증대³⁾와 더불어 결국 시장경제의 확대를 야기시켰다. 시장의 수적 증대를 통한 시장경제의 확대는 농민에게 대화의 기회를 늘려 주었고, 이는 불만에 대한 조직적인 의사표시의 기회가 확대되었음을 의미하였으며, 결국 농민의 정치의식을 높여 주는 중요한 원인이 되었다. 한편 수공업도 착실히 발전하고 있었다. 이와 같은 수공업의 발전은 수공업자를 임금을 받고 일하는 자유인으로 변신시킴으로써 자유인을 수적으로 증대시켰고, 자유인의 수적 증대가 동시에 정치참여를 의식하는 계층의 확산을 뜻하게 되었다. 이러한 일련의 변화는 이미 정치의식이 상당수준에 달해 있었던 중인을 포함해서 출신지역이나 출신신분 때문에 지배계층에서 제외된 일부 양반층에서 그들의 불만을 조장시키는 계기가 되었다.

넷째, 계층질서의 두드러진 변화 역시 주목하지 않을 수 없다는 점이다. 이러한 변화는 농노와 비슷한 하층계층이 자유인이 되는 경우도 있고, 상층계층인 양반이 노비로 전락되는 경우를 동시에 수반하면서 일어났다.

그리고 이러한 계층의 변화는 도시가 발달됨에 따라 더욱 촉진되었다.⁴⁾

하층에서 상층으로 변화된 두드러진 예는 수공업 종사자들에게서 볼 수 있다. 이러한 변화는 18세기에 마련된 법률집인 '대전통편(大典通編)'을 통해서 찾아볼 수 있는데, 숙련공들은 비록 국가에 등록되어 있기는 하여도 사적으로 주문을 받았다. 노동의 대가로는 현금을 받기도 하였으며, 공장계(工匠契)가 임의로 생겨 국가의 수공업 독점을 방해

2) 농민을 중심한 민중의 저항이 왕조의 거부로까지 나타난 대표적인 경우로 1811년(순조 11년)의 홍경래의 난을 들 수 있다.

3) 서유구(徐有榘)의 '林園十六志'에 따르면 당시 장시(場市)가 324개가 있었으며 이 가운데 유기(鑪器)가 79개소, 철물이 19개소, 토기 94개소, 목기 80개소, 유기(柳器)가 23개소에서 각각 판매되고 있었을 수 있다(倪圭志, 第四, 貨殖 八域場市條).

4) 17, 18세기 이래의 농민의 계층분화, 신분제의 동요에 관하여는, 김용섭, '조선후기 농업사연구(II)', '농업경영의 변동편' (일조각, 1977), pp.134~229 참조.

하기까지 하였다. 특히 1801년 관노비의 해방으로 자유장인(自由匠人)의 수가 급격히 증대하였으며, 이렇게 해방된 장인들은 10~12명씩의 작업반을 이루어 공장주와 계약을 맺기까지 함으로써 그들의 신분상의 지위를 향상시켰다.

한편 이러한 자유노비의 역할을 대신한 것이 자유농민층이다. 이들은 농노(農奴)적 종속관계 대신에 경제적인 노예상태가 되었다. 몰락한 양반계층 가운데에는 일단 권력다툼에서 패한 전직 집권층의 일부 양반과 부유해져 가는 부농상인출신의 지주에게 자기소유의 토지를 관 중소 지방관리 경력의 양반계층이 포함된다. 이렇게 몰락한 양반의 수가 18세기 말에는 전 농가의 약 반수에 이르기까지 하였다. 이들 몰락한 양반층의 기존질서에 대한 반감은 점차 궁핍해지는 그들의 처지에 비례해서 커져 갔다. 이러한 양반층중에서도 서자로 태어났거나 남부나 북부출신이라는 이유로 천시되어 온 사람들의 경우는 한결 뚜렷이 기존질서에 대해 이론적 저항을 보였는데, 특히 그들의 저항 중에는 집권층의 권위나 자격에 관하여 이론적인 논박을 펴고 있다는 점은 주목할 만하다. 왜냐하면 이들의 이와 같은 이론적 저항이 실학의 정치사상 형성에 중요한 의미를 부여하고 있기 때문이다. 역관(譯官), 율관(律官), 의관(醫官) 등 중인들 역시 상당한 지식의 소유자였으면서도 양반의 특권을 누릴 수 없었으며, 과거에 대한 참여가 거부된 정치적 소외계층이었다.

비교적 하층에 속하는 상공업계층 중에서도 토호들 중에서 대자본가 또는 지주가 탄생될 사회여건이 무르익고 있었다.⁵⁾ 이러한 다각적 사회계층의 변화에서 이익을 증대시키거나 불만을 확산시킬 목적에서 기존질서의 변경을 시도하는 세력이 증대되어 갔다. 그리고 이러한 기존질서 변경의 시도는 주로 양반계층의 주도하에 이루어졌고 이러한 사정은 청나라의 증원군까지 요청하도록 한 1811~1812년간에 있었던 농민폭동(홍경래의 난: 관서농민전쟁)에서 잘 나타나고 있다.

다섯째, 정치지도층의 민중에 대한 정치지도력이 매우 미약했던 점을 들 수 있다. 전후 계속되는 정치적 불안정 속에서 정국수습의 유일한 세력인 지도층마저도 이미 실질적으로나 명분상으로 지도력 발휘의 한계를 드러내고 있었다. 이 점은 임진왜란을 치르는 과정에서부터 명확했던 것이다. 왜란을 맞아 지도층은 일신의 안전만을 도모하였고 오히려 끝까지 버티고 대항한 것은 의병이었기 때문이다. 게다가 국가의 재정은 중간 관리의 폭리와 국부총량의 절대량 부족으로 바닥이 나고 있었다. 전쟁이 끝난 후에도 지도층은 민중의 생존과는 관계가 없는 공론만 일삼으며 각양의 만성적 내분만을 일으켜 왔다. 특히 이들 정치지도층은 민중에게 뚜렷한 '비전'을 제시하지도 못했다. 이러한 상황에서 왕도사상(王道思想)과 한국적 '메시아이즘'을 바탕으로 천지개벽(天地開闢)의 박두를 단

5) 조선조 후기 상품화폐경제의 전개를 특히 공인(貢人)과의 관계에서 논급(論及)한 것으로는, 김오근, '조선후기경제사 연구', XIV, 공인(貢人), 4, 상품화폐경제의 전개와 공인(貢人), 서문당, 1977. pp.364~380 참조.

언하면서 요순(堯舜)시대의 '유토피아' 도래를 선포한 각종 혁명적 저항세력에 대해서 지도층이 아무런 대책을 강구하지 못했던 것은 이상스러운 일이 아니었다.

이상에서 실학의 변혁사상이 대두되게 된 한반도 내의 시대상황을 살펴보았다. 민중은 생존 자체가 위협을 받는 극한적 상황에 처해 있었다. 이러한 극한적 상황이 민중 특히 농민의 인구이동성을 증대시켰고, 이것은 결국 농민의 정치의식을 높여 주었으며, 이러한 농민의 정치의식은 시장경제와 화폐경제의 발전과 더불어 더욱 촉진되었다.

사회신분상의 변화는 계층질서를 정치체제 유지의 바탕으로 삼았던 당시 성리학 정치 이념하에서 중대한 사회변혁을 의미하는 것이었다. 이것은 상하계층에 변화가 동시에 일어나는 광범위한 형태였고, 그 성격도 몰락계층에게는 자기가 몰락된 것이 전혀 자신의 잘못에 따른 결과가 아니라 부정의한 사회 때문이라고 인식하는 것이어서 그만큼 지배계층에 대한 반감도 크게 나타나는 것이었다.

한편 이러한 민중의 형편에 대한 지도층의 입장은 한마디로 속수무책 그대로였다. 양난을 통하여 지도층의 무능은 이미 노출되었고, 거기다가 누적되어온 권력층의 반목으로 지도층 내부의 분열은 극심한 채 재정적 빈궁까지 겹쳐 있었다. 지도층은 당면과제인 안민책(安民策)의 강구를 등한히 한 채 형식논리의 공리공론만을 일삼음으로써, 농민을 중심으로 한 조직적 무장반항에 대처하기 어려운 상태였다. 더욱이 이러한 농민의 저항이 몰락되었거나 또는 소외된 양반지식계층을 중심으로 하였고, 천지개벽 선포와 새 사회의 '유토피아'를 내걸고 한반도 고래의 전통사상에 영합하는 정치이상을 제시한 것이어서 그 힘은 예사로운 것이 아니었다.

이와 같이 민중 대 지도층의 대립이라는 성격의 면까지 내포한 16~17세기 조선조의 정치상황에서 어떠한 정치적 변화가 일어나야 한다는 것은 누구나 공감하는 것이었다. 단지 이제 남은 것은 누구에 의해서 어떤 사상을 바탕으로 이루어질 것이냐 하는 것이 문제되었을 뿐이다. 그런데 이러한 변혁을 시도하는 주동세력은 대체로 다음 세 가지로 대별될 수 있다.

첫째는 보수파 세력으로, 주로 기존 지도층을 중심으로 하거나 당시의 지도적 정치이념이었던 성리학의 지지자들을 중심으로 하고 있었다.

둘째는 급진파라고 명명될 수 있는 폭력적 항거까지도 불사하는 농민세력으로, 주로 당시 광산을 근거지로 한 농민출신의 광부들에게서 볼 수 있다.

셋째는 개혁파라고 불릴 만한 세력으로, 기존정치체제를 유지하되 성리학중심의 정치이념을 민본의 정치논리로 서서히 개혁하자는 세력이다. 소외되었거나 몰락된 양반지식층이 중심이 되고 있었다.

첫째의 보수파 세력은 정암(靜菴)이나 회재(晦齋) 이후 지속되어 온 전통적인 성리학

지지자들로서, 주자학적 통치이념에 입각한 도학적 수정론을 그 방법으로 제시하고 있었다. 중국 중심의 계층질서를 바탕으로 봉건적 반상질서 본위(本位)를 절대명제로 하여 귀족계층의 일방적 지배체제를 그 주된 내용으로 하고 있는데, 대체로 퇴계(退溪)에 의하여 그 이론적 바탕이 마무리되었다. 그러나 조선조 전반기를 대표할 수 있다고도 볼 수 있는 이러한 보수적 정치이념은 이미 17세기에 접어들면서부터는 그 한계를 드러낼 수밖에 없는 시대상황이었음은 앞에서 살펴본 바와 같다.

한편 급진적이라고 볼 수 있는 농민중심의 세력은 1811~1812년에 있었던 농민의 저항에서 두드러지고 있는데, 여기에는 집과 토지를 잃고 생존의 극한상황에 처한 농민이 주축이 되었고, 거기에 자유인이 된 전 노비, 일부 수공업자, 그리고 몰락했거나 소외된 양반이 포함되어 있었다. 이 세력이 행동화할 때 그 배후 주동자는 양반과 토호들이었으며, 아직도 이들에겐 연대의식이 뚜렷하지 못하였고, 자신들의 권익을 스스로 보호할 만큼의 각성이 되어 있지도 못하였다. 또한 양반이나 토호가 주동이 된 급진세력인 만큼 그 전개과정에 한계가 있기 마련이어서, 경우에 따라서는 빈민들의 과격한 행동이나 반발을 우려한 이들 양반이나 토호 등이 그들의 행동대열에서 이탈하곤 하였다. 또 한마디로 급진파라고는 하나, 이들의 추진세력이 통일성을 지닌 연합세력도 아니었고, 명확한 정치이념을 전제로 한 것도 아닌, 차라리 생존의 극한적 상황을 면하려는 데서 자연발생적으로 결합된 그러한 집단이었다. 따라서 17세기 및 18세기의 상황 하에서 이들을 하나의 정치세력으로 볼 수는 있다고 하더라도 그것은 정치적인 개혁의 주도세력이 되기에는 너무나 미약하였다고 하지 않을 수 없다.

이렇게 보면 조선조 후반의 어려움을 극복할 수 있는 정치세력으로는 주자정치이념의 수정보완을 내세우는 보수세력과 주자정치이념하의 기존질서를 거부하는 개혁세력이 있게 된다. 그런데 이미 16세기를 기점으로 보수세력은 현실적응에 알맞은 새로운 정치이념을 내세우는 개혁세력의 도전 앞에서 수세에 몰리고 있었음은 앞서 지적한 바와 같다. 따라서 이젠 정치권력을 누가 장악하느냐의 문제를 떠나 변혁이라는 정치사상의 측면에서만 본다면 17세기 이후 조선조에서는 개혁세력이 중심이 되지 않을 수 없었다. 조선조 후반의 정치변혁의 성격은 개혁파의 성격에서 주로 찾을 수밖에 없으며, 따라서 이들 개혁파의 사상을 중심으로 조선조후반의 정치사상의 특징을 살피는 것이 타당한 일이라고 생각된다. 이들 개혁파를 달리 말하면 곧 실학자들이며, 이들의 사상을 실학사상이라고 부를 수 있다.

17세기 한반도에서 일어났던 조선조 후기 실학의 대두는 이러한 정치상황에서 불가피하게 일어났다. 그러나 그 사상적 배경은, 사상이란 단절이나 돌연한 출현이 있을 수 없는 문화의 집적이라는 자체의 성격에서도 알 수 있듯이, 기존사상에 대한 도전과 조화라

는 상호교섭이 이미 존재해왔거나 무르익어 왔던 데 연유된다. 이것이 다만 17세기 당시의 시·공간적 특수성에 따라 제약을 받거나 자극되어 발현되었을 뿐이다. 따라서 실학의 정치사상은 일차적으로 기존 정치이념이었던 성리학과의 관계에서 검토하지 않을 수 없다. 그리고 주자정치이념외의 사상바탕, 특히 300년의 긴 여정을 비판하면서도 일부 소화해 왔던 서학사상과의 만남에서 살펴보아야 할 것이다. 특히 실학의 변혁사상의 바탕을 살펴봄에 있어 서학과의 관련성을 검토한다는 것은, 한반도에서 동서의 사상이 처음으로 만난 것이란 점에서 한반도 내일의 사상방향 설정과 관련해서 반드시 음미해야 할 중대한 의미가 있는 것이라 생각된다.

(2) 사상상의 연계

그러면 실학의 변혁사상이 대두될 수 있는 사상상의 여건은 어떠한가를 살펴보자. 이러한 검토는 두 가지 부분으로 나누어 행해져야 하는데 하나는 조선조의 정치이념이었던 성리학 자체에서 변혁사상이 나타날 수 있는 사상적인 소지가 없었는가 하는 점이고, 다른 하나는 성리학 이외에 실학의 변혁사상 형성에 영향을 끼친 사상이 있었다면 그것은 무엇이며 그 내용이 무엇인가 하는 점이다.

먼저 성리학 자체에서 실학의 변혁사상에 영향을 끼친 소지에 관하여 살펴보자. 한마디로 이 점은 매우 긍정적으로 보지 않는 것 같다. 이러한 검토는 매월당 김시습(1435~1493)과 화담 서경덕(1489~1546) 그리고 율곡 이이(1536~1584)를 통하여 흐르는 사상의 흐름 속에서 찾아볼 수 있다.

15세기 말 서양에서는 종교개혁이 일어남으로 민주주의의 발현이 되어 유럽전역을 뒤 흔들기 시작할 즈음 한반도에서는 배타적인 주자정치이념의 제약에서이기는 하나 매월당 김시습에 의하여 변혁논리에 중대한 계기가 마련되고 있었다. 주리의 주자정치이념 하에서 변혁의 근거는 주로 「氣」사상에 있었음은 매월당의 경우에도 마찬가지이다. 「太極卽陰陽, 陰陽卽太極」이라 하여 태극을 음양과 理의 통일체로 봄으로써 주자의 「太極卽理」라는 입장에 반대, 매월당은 「理」를 「氣」 자체의 운동변화의 법칙으로 보았던 것이다. 이러한 매월당의 유기론적 운동성주장에서는 유물적 자연관의 사고와 음양에 의한 변화지속론의 성격이 포함되어 天·人의 동류성이라는 평등의 성격이 암시되기도 했고 운동변화에 있어 폭력적이지 아니라 점진적 개혁이라는 진화적 색채를 담기도 하였다. 그리고 여기서 역사는 시간이 지날수록 과거보다 현재, 현재보다는 미래가 더 낫아져 간다는 반복고적(反復古的) 발전개념이 암시되고 있음도 주목된다.

매월당의 이러한 개혁논리 속에는 세조의 왕위 찬탈에 대한 불법성을 지적하고 현실 정치의 비정통성을 논박하는 의미가 담겨져 있었던 것은 물론이다. 一氣生成의 발상에서

天·人의 관계와 더불어 인간 상호관계의 평등성이 강조된 「氣」개념의 전개였고 음양교체의 자연원리적 운동법칙에서 정치체제변화의 진화론적 발전개념이며 백성의 군주추대를 이었다. 이러한 변혁의 논리가 화담에 와서는 한결 이론적으로 성숙되어 나타났다. 화담은 「用의 氣」가 운동하게 된 것은 외적 힘에 의해서가 아니라 내재적 원인에 있다고 보며, 개개물로 보면 생성이 있고 소멸이 있되 크게 보면 영원불멸의 「本體의 氣」속에서 일어나는 변화에 불과하다 함으로 변화는 영원히 계속 된다는 변화의 보편성을 지적하였다. 그리고 이러한 변화의 영속성은 음양의 양 계기의 작용에 의해서 자연적으로 일어난다고 생각하였다. 이와 같은 매월당과 화담이 비폭력적 진화의 변혁사상은 율곡에 있어서도 근본적으로 다를 것이 없었다. 율곡은 생사와 시종 그리고 주야의 당연함을 들어 사물의 변화 또는 생멸의 필연성을 지적한 것이다. 퇴계의 「理」운동성 주장에 반대하여 「氣」만의 운동성을 주장한 율곡은, 「元氣相生」의 변혁성이 「理」의 소재에 따른다는 것과, 변화에는 변혁되어야 할 것과 그렇지 못할 것의 구별을 둠으로써 변화의 신증성을 강조한 점이 매월당과 화담에 비하여 차이진 점이라 할 수 있다. 이러한 율곡의 변혁에 대한 신증성은 그의 기능적 유기론에서 설명되는 바와 같이 君·臣·民의 상호협력이라는 현실상의 요청에서 이해될 수 있는 것이라고 볼 수 있으며, 이러한 변혁의 신증성은 동시에 그만큼의 현실타당성을 내포한 것이어서 구체적으로 제도개혁의 주장으로 나타나기에 이르렀음을 볼 수 있다.

이렇게 「氣」론을 중심으로 시작된 개혁논의가 매월당과 화담에서 평등성과 점진성의 성격을 띠면서 제기되고 발전되면서 율곡에 이르러서는 한결 현실타당성을 띤 채 나타나 제도개혁의 당연성의 논리적 근거로 나타나기에 이른 것이다. 실학사상가들이 현실개혁을 주장할 때에 이러한 선협사상가들의 이론 바탕이 원용되었을 것임은 어렵지 않게 짐작될 수 있는 일이다.

지금까지 실학사상형성에 영향을 준 성리학의 측면을 매월당, 화담 그리고 율곡을 통하여 살펴보았다.

그러면 성리학의 영역 외에는 실학사상에 영향을 준 사상은 없는 것일까? 17세기 이후 조선조 실학사상에 영향을 준 다른 외래사상은 없는 것일까? 물론 주자학 이외에 여러 유학의 제파가 실학의 사상형성에 영향을 끼쳤다. 한대의 훈고학적 <실(實)>풍(風), 또 이의 영향을 받은 청대의 고증학풍, 그리고 양명학의 심(心)사상이나 실천성 강조 등의 경우가 그러하다. 또 유학의 경우 외에 노·불(老·佛)의 사상도 당시의 정치이념인 주자사상에 의해 극력 배격되기는 하였으나, 실학사상의 형성바탕에 무관하지 않은 흔적을 남겼음은 재론의 여지가 없다. 정치사상면에서 주자학외의 다른 유학과 노·불(老·佛)의 동양사상이 실학사상에 끼친 영향력에 관하여는 제3장에서 언급될 것이다.

그러면 실학의 변혁사상에 영향을 준 외래사상은 무엇일까? 실학사상이 태동되어 발전될 시기를 17세기 이후라고 할 때 여기서 우리는 당시 한반도에 밀어닥친 서학사상의 영향을 그냥 보아 넘길 수 없게 된다.

실학의 사상형성에 서학을 중심으로 하는 외래사상의 영향을 무시할 수 없다고 함은 당시 서학의 영향을 크게 받고 있던 중국과 일본과의 미묘한 국제관계면에서나 실학사상가들이 서학을 반대하거나 지지하면서 보인 관심의 정도에서 잘 나타나 있다. 따라서 실학의 바탕으로 외래사상을 검토함에는 서학과의 관계에 중점을 두어 살펴봄이 무방하리라 생각한다.

조선조가 서학의 사상을 접하게 된 것이 언제부터인지 명확하지는 않다. 이렇게 조선조가 서학과 접한 시기가 명확치 않은 주된 원인은 주자학 정치이념의 배타성 때문에 서학이 비록 상당한 정도의 영향을 끼쳤다 하더라도 공개적으로 밝힐 수 없었을 뿐 아니라 문헌상의 흔적을 남길 수 없었기 때문일 것이다. 따라서 조선조에 끼친 서학의 영향은 주변의 여건이나 사상상의 반영을 검토함으로써 추정할 수밖에 없다.

언제나 한반도에 영향을 많이 끼쳤던 중국은 이미 13세기 중엽에 서구를 점령한 몽고족에 의해 서양사상에 접하게 되었다. 몽고인 황족이 기독교인이 된 것을 축하하기 위해 1253년에 Rome교황 Innocent IV와 프랑스 국왕 Louis IX가 Rubruc수사를 몽고의 수도 화림에 보내어 축하의 뜻을 전하게 한 바 있다. 또 1271년 몽고의 황제 세조가 국호를 원이라 하여 수도를 북경(연경)으로 옮기자 교황 Gregory X는 이를 축하하기 위해 Marco Polo부자를 파견하였고, 이들은 1275년 이후 20년간이나 세조의 극진한 사랑을 받았다고 하니,⁶⁾ 서학이 중국에 전해진 역사는 9세기 중엽까지 변창했던 경교(Nestorianism)의 경우는 그만두고라도, 실학이 나타나기 5세기나 전인 대단히 오래된 것이었다. 1368년 원에 대신하여 명이 들어서 1371년 교황사절의 파송(派送)이 끊어지기까지 중국에는 이미 기독교의 세력이 상당하였다.

이와 같이 중국이 서학과 가진 깊은 관련이 당시 한반도에는 어떻게 투영되었을까? 이에 대한 문헌으로 남겨진 기록은 찾아보기가 힘들다. 다만 당시 원에 고려인이 3만 명 이상이나 살고 있었고 또한 원과 고려와의 친밀한 국제관계면으로 보아 상당수의 한국인이 서학과 접촉할 기회가 있었으리라는 짐작만⁷⁾ 할 뿐이다.

한편 일본의 경우는 어떠한가를 살펴보자. 일본도 이미 16세기에 서학을 받아들이고 있었다. 1549년 Francis Xavier신부 등에 의해 기독교를 전해 받은 일본은 1551년경에는 3천여 명의 신도가 생겼고, 1580년경에는 300여 명의 성직자, 200여 개의 교회,

6) 유흥렬, 한국기독교사(천주교사), 고대민족문화연구소, 한국문화사대계 IV, p.453.

7) 上同, p.453.

15만의 신도로 불어났으며, 1605년경에는 75만의 신도를8) 얻기에 이르렀다고 한다. 1592년의 임진왜란 때 조선출정의 선봉을 맡은 소서행장(小西行長), 흑전장정(黑田長政), 유마청신(有馬晴信), 대촌희전(大村喜前), 오도순현(五島純玄), 천초종원(天草種元) 등의 5만 군대가 기독교도들로 이루어질 정도로9) 일본의 기독교가 크게 번창했고, 이들의 요청에 의해 1593년 12월 27일 예수회의 Gregorio Cespedes신부가 신부로서는 처음으로 한반도에 상륙, 웅천지방에 1년여 동안 머물면서 선교를 행한 기록이 전해진다. 임진왜란으로 일본에 잡혀간 5만 명 가까운 조선인들 중에는 일본 장기지방(長崎地方)에 서만도 2천명 이상이 기독교인이 되었고, 이들이 모국에 대한 전교의 열정이 각별한 것이었음도 짐작되거나와 쇄국일변도의 당시 조선조의 정치상황하에서 그 기록이 남겨져 있지 못할 뿐이다.10)

중국이나 일본에서 이와 같이 서학, 즉 기독교의 세력이 과소평가될 수 없다는 사실은 아무리 쇄국정치 일변도라고는 하나 한반도에 특히 실학의 사상형성에 무관하리라고는 볼 수 없을 것이다. 대체로 조선조에 끼친 서학의 영향이 문헌상으로 남겨지기로는 17세기에 들어서면서부터인 것 같다.

이때 특기할 점으로는 이태리 신부 Matteo Ricci(이마두: 利瑪竇)가 1583년 중국에 상륙하여 1610년 죽기까지 무려 2500여명의 신자를 얻었으며, 뿐만 아니라 기독교의 교리를 한문으로 소개함으로써 커다란 영향을 끼쳤다는 사실이다. 그가 남긴 '천주실의(天主實義)', '교우론(交友論)', '서국기법(西國記法)', '변학유독(辨學遺牘)', '기하원본(幾何原本)', '만국여도(萬國輿圖)', '건곤체의(乾坤體義)' 등 19종이나 되는 도서들이 실학사상과 무관하지 않기 때문이다. 중국에서 이렇게 확대되어갔던 기독교가 17세기 초에는 명조(明朝)의 예부상서 서광계, '천주실의(天主實義)' 서문을 지은 이지조를 비롯하여 고관이 14명, 과거합격자가 300여명, 그리고 황태후, 황후를 비롯한 황족 114명, 환관이 40명에 이르렀다고 하니,11) 당시 중국에서 기독교가 번창한 정도를 짐작할 수 있다.

그리고 이러한 중국의 기독교 전교가 조선에 얼마나 빨리 영향을 미쳤을 것인가 하는 것은, 우리나라 사신 이광정(李光庭)이 Matteo Ricci의 작품 중 세계지도인 '만국여도

8) 上同, p.455.

9) 유몽인(柳夢寅: 1559~1623)은 '어우야담(於于野談)'에서 '평행장(平行長: 小西行長)은 此道(伎利檀: '크리스찬')를 존(尊)했다. 그 교가 이미 동남제이(東南諸夷)에 행하여져 자못 존신자(尊信者)가 많았다'고 하여 소서행장(小西行長)의 전교내용을 잘 알았고, 이를 밝혀 국제적 고립을 면하려는 의도에서 이 사실을 임진왜란이 끝난 지 30년도 못된 당시 대일반감의 분위기에서 밝힐 정도로 일본군의 기독교 전파 내용이 공공연한 것이었음을 알 수 있다.

10) 박중홍 교수는 전남 해남의 대전사에서 보관하고 있는 서산대사의 유물 중에서 파리(玻璃)로 채색된 십자가가 있는데, 이것 역시 당시 어떤 신부의 선사품(朴鍾鴻, 서구사상의 도입비판과 섭취, 실학사상의 연구, 현암사, 1975. p.173 참조)인 것으로 추정하고 있다.

11) 柳洪烈, 前揭書, p.455~456.

(萬國輿圖)’를 들여온 것이 1603年임을 보아서도 알 수 있다.¹²⁾ 선조·광해군·인조 3대에 걸쳐 높은 벼슬을 한 바 있는 유즙, 심인기 등이 Matteo Ricci가 지은 ‘천주실의’ 2권과 ‘교우론’ 1권, 1603년에 지은 ‘속이담(續耳譚)’ 6권을 이미 탐독하였고, 지봉 이수광(1565~1627)이 ‘지봉유설(芝峰類說)’에서 Matteo Ricci의 ‘천주실의’ (1595년에 초판)를 소개, 천주의 천지창조, 인혼(人魂)의 불멸, 인간의 금수와의 대이(大異), 불교의 류(謬)를 밝히고 있는 것으로 보아¹³⁾ 17세기 초에 서학의 영향은 이미 조선에 상당히 깊게 미치고 있었음을 알 수 있다. 이조판서인 유몽인(1559~1623)은 ‘천주실의(天主實義)’의 내용까지 분석 비판하여 ‘천주실의’에서 ‘천주(天主)라 함은 상제(上帝)를 말하는 것이요, 실(實)이라고 함은 불공(不空)을 말하는 것이니 노·불(老·佛)의 공(空)과 무(無)를 배격하는 것’이라 하고, ‘말하는 것이 많은 이치를 가지고 있기는 하나 천당·지옥이 있다고 하며 결혼을 하지 않는 것이 옳은 일이라고 하니, 어찌 그릇된 도를 도와 세상을 미혹케 하는 죄를 면할 수 있을 것인가’¹⁴⁾라 하여 서학에 대한 상당 수준의 이해와 관심을 보이고 있다. 이미 1614년경에 허균이 기독교인이 되었던 것 같으며,¹⁵⁾ 정두원이 진위사(陳慰使)로 북경에 갔을 때 그곳에서 육약한(陸若漢: Rodrigues Joannes)을 만나 과학이기(科學利器)와 각종 서학관계 서적들을 얻어 1631년 귀국하였으며 성호(星湖)가 이 중에 ‘천문략(天問略)’과 ‘직방외기(職方外紀)’ 등을 얻어 보았다는 기록¹⁶⁾도 있다. 소현세자가 1644년 기독교신자인 일관(一官) 이방조(李邦詔), 장삼외(張三畏), 유중변(劉仲抃), 곡풍등(谷豐登) 등과 기독교인이 된 여러 궁녀들을 데리고 독일인 탕약망(湯若望: Johnnes Adam Schall) 신부가 준 서적, 성물(聖物)과 함께 귀국한 바도 있다.¹⁷⁾ 소현세자는 귀국 후 70일 만에 죽고 가지고 온 물건은 불살랐다고는 하나, 이로

12) 李睟光, 芝峰類說, 卷二, 諸國都外國.

13) 上同.

14) ‘題目曰 天主實義, 言天主上帝也, 實者不空也, 排老佛之空與無也’(於于野談, 卷之二, 西教) ‘語多有理而天堂地獄謂有 以不事婚娶爲是 烏得免挾左道惑世之罪也哉’(上同).

15) 허균이 기독교인인 사실은 유몽인(柳夢寅)이 지은 ‘어우야담(於于野談)’에 ‘허균이 중국에 도(到)하여 그 지도와 계십이의(偈十二意)를 얻어가지고 돌아왔다’는 점을 밝히고 있다는 것과 그 후 안정복, 박지원이 이를 인정하고 있으며, 이규경도 그의 ‘오주연문장전산고(五洲衍文長箋散稿)’의 사교변증조(邪教辨證條)에서 이식(李植)의 ‘택당집(澤堂集)’을 인용하여 ‘허균이 비로소 천주교서를 얻어 학습하며 가로되, 남녀의 情慾은 天에 則한 것이며 倫紀의 分은 聖人에 則한 것이다. 天은 성인보다 高하기 一 등이니 나는 天을 따르고 성인을 따르지 않으려다라 하였으니 教가 차차 나타남을 알 것이다.’라고 하여 허균(許筠)이 기독교인임을 밝히고 있다. 그런데 허균이 기독교인이 된 시기를 류홍렬 교수는 그가 1614, 1616년의 두 번에 걸쳐 중국에 사신으로 갔으나 특히 첫 번째 사행(使行)의 귀국길에 학해(學海) 등 중국서적을 국왕에 바친 것으로 보아 이때에 천주교의 12기도문을 얻어온 것 같다(유홍렬, 上揭書 p.472)고 말하고 있다.

16) 李瀛, 星湖僊說, 卷四, 萬物門 陸若漢條 참조.

17) 소현세자가 당시 북경에서 기독교에 접한 데 대한 자료로는 그 때에 남천주당(南天主堂) 신부 황비목

미루어 중국으로부터 조선에 기독교의 전파가 부단하였음을 쉽게 짐작할 수 있다.¹⁸⁾

이와 같이 중국을 중심으로 한 인접국으로부터 조선조에 기독교의 영향이 오래전부터 편편(片片)이 미쳐 왔음을 알 수 있고, 여기에는 기독교의 교리 자체의 전파뿐만 아니라 서구 근대의 자연과학과 합리적 과학정신, 계몽주의적 사조 등이 곁들여졌음도 쉽게 짐작할 수 있다. 이러한 서학의 전래가 성리학에 깊이 묻혀 있던 조선인의 인생관과 세계관에 영향을 준 것이다. 공리공론(空理空論)만을 일삼아 당면한 현실 문제해결에 등한했던 당시의 지도계층에게, 서학은 백성의 현실생활과 밀접한 과학기술의 보급과 함께 개혁운동의 큰 계기가 되었다. 지식인, 특히 정치적으로 불우했던 주로 남인들이 서학을 받아들였다는 사실과 이들 남인들에 의하여 실학의 주류가 이끌어져 왔다는 점도 우연한 일치가 아니다.

실제로 이러한 서학운동에 깊이 관여한 지봉(芝峰) 등의 인물에 의하여 조선조 실학의 변혁사상이 나타나기 시작했던 것이다. 특히 이들은 두 차례의 대란을 겪으면서 성리학의 정치이념의 명백한 한계를 목격하였고 여기에다 민중의 정신적 기반도 흔들려 가는 이러한 혼란 속에서 서양의 이기문명에의 흥미와 호기심이 더해지는 것은 당연한 것이었다. 중국보다 더욱 선진된 '유럽'이 있다는 사실을 알고서는 종래의 중국 중심의 세계관이 민족자주의식으로 쉽게 바뀔 수 있었던 것이다. 사실상 조선조 실학사상가는 비단 북학파로 알려진 일단의 사상가들 외에도 서학에 접하지 않은 경우는 거의 없었다. 이 점에서도 서학이 실학사상에 끼친 영향력을 짐작케 하는 것이다. 다만 주자 정치이념의 배타성 때문에 이들의 서학에 대한 관심과 이해가 공식적으로 거론될 수 없었고 따라서 기록으로도 남길 수 없었기 때문에 문헌의 자료제시가 빈약했을 뿐이다.

(黃斐默)의 '정교봉포(正教奉褒)'의 다음과 같은 기사에서 발견 된다 '순치(順治) 원년(1644)에 조선 국왕 이종(李隆: 인조)의 세자는 북경에 인질로 되어 탕약망(湯若望: Johannes Adam Schall)의 명성을 듣고, 때때로 천주당을 찾아 와서 천문학 등을 고문(考問)하였다. 약망(若望)도 자주 세자관사를 찾아가서 담서(談叙)함이 오래고 서로 깊이 계합(契合)했다. 약망(若望)은 연방 천주교가 정도임을 강(講)하고, 세자도 자못 듣기를 좋아하여 자세히 묻고 하였다. 세자가 회국(回國)함에 미쳐 약망(若望)은 선물로 그가 지은 천문(天文)·산학(算學)·성교정도(聖教正道)의 서적 다종(多種)과 여지구(輿地球) 일가(一架), 천주상(天主像) 일폭(一幅)을 보냈다. 세자는 이것들을 받고 손수 글월을 써 보내어 치사했다. 한편 그 당시 북경에서 활동했던 Martini 신부도 1655년에 간행된 신중국지도의 기사에서 '나의 시절에도 조선왕(昭顯世子: 소현세자)이 와서 순치제(順治帝)를 만나보고 예수회 신부들과 친교를 맺었다. 이 기회에 천주교를 배우고 세례를 받은 조선인도 2, 3명이 있었다. 그 중의 1인은 왕의 대환관(大宦官)이며, 왕의 간청으로 신부를 조선에 데려가려 하였으나 인원부족으로 정당하고도 경건(敬虔)한 원망(願望)에 응하지 못하였다.' (柳洪烈, 上同, pp.467~468)고 하여 소현세자가 신부의 파견을 간청할 정도로 기독교에 깊이 관여하였고 그의 환관 몇 명은 이미 세례를 받았음을 밝히고 있다.

18) 1653년에는 역시 '홀랜드'인 Hendrik Hamel 등 38명이 13년 동안이나 조선에 체류하면서 항해술, 포제작술(砲製作術)을 전해 주었다는 기록도 있다(진단학회편, 한국사, 최근대편, 1961, p.92 참조).

이상에서 실학의 변혁사상이 대두될 수 있게 된 정치상황상의 여건과 정치사상상의 여건을 살펴보았다. 여기서 이미 짐작될 수 있듯이 실학사상의 계기가 변혁을 전제로 한 것이었다. 그러면 변혁사상의 내용을 세 시기로 나누어 구체적으로 검토해보기로 하자.

제3장 실학변혁사상의 전개

제1절 실학 제1기

간재 유몽인(艮齋 柳夢寅: 1559~1623), 중봉 조헌(重峰 趙憲: 1544~1592), 지봉 이수광(芝峰 李睟光: 1563~1628), 구암 한백겸(久庵 韓百謙: 1552~1615), 잠곡 김육(潛谷 金堉: 1580~1658), 반계 유형원(磻溪 柳馨遠: 1622~1673), 백호 윤휴(白湖 尹鑄: 1617~1680), 서계 박세당(西溪 朴世堂: 1629~1703), 호운 홍만선(湖雲 洪萬選: 1643~1715) 등으로 대표될 수 있는 실학 제1기 사상가들의 변혁논리는 앞서 살펴본 매월당에서 화담을 거쳐 율곡에 이르러 나타난 변혁론의 울을 크게 뛰어넘는 것은 아니었다.

대체로 이 시기의 변혁사상은 외적으로는 임진왜란과 병자호란으로 인한 중국과 일본에 대한 적개심이 계기가 되었으며, 내적으로는 가난과 수탈로 생존자체가 문제시 되었던 민중에 대한 대책강구가 불가피했다는 현실적 요청에 그 바탕을 둔 것이었다. 따라서 그 전개방향이 대체로 종래의 지도자 중심의 정치체제에서 민중을 배려한 정치체제로의 기존체제 또는 질서에 대한 개혁으로 나타났다. 그러나 이러한 변혁시도는 어떤 정치적 세력을 배경으로 한 것도 아니고 조직화된 집단세력이 형성되어 주도된 것도 아니었다. 따라서 이 변화의 성격은 개량주의적인 제도개선의 형태였고 그나마도 당시 지도층들이 들어주지 않으면 그만인 호소의 형식이었다. 그만큼 집권층의 비위에 맞추어야 하는 온건한 성격의 변혁내용이었고 점진적인 방법이 아닐 수 없었다.

그러나 이들 제1기 실학사상가들이 제기한 변혁사상은 이 이후 발전된 실학사상가들의 변혁논리의 계기를 마련하였다는 점에서 매우 값진 것이었다.

이러한 실학 제1기 변혁논의의 면모는 제도개혁의 형태로 구체화 되었다. 구암 한백겸(久庵 韓百謙: 1552~1615)이 당시 토지제도의 모순을 지적하고 그 대안을 제시할 의도에서 제기한 그의 기전론(箕田論)이나 잠곡 김육(1580~1958)이 특산물 대신 대동미

를 바치게 함으로써 농민생활에 도움을 주고자하여 실시한 대동법이나 화폐유통의 주장 등에서 잘 나타나고 있다.

제도개혁을 통하여 현실문제를 해결하려는 이러한 변혁의 시도가 지봉, 잠곡, 반계, 서계 등에 의하여는 보다 사상적인 이론바탕을 내포하고 있었다는 점이 주목된다. 지봉 이수광(1563~1628)의 경우를 보자. 그는 「비록 추워서 얼어붙는 때를 당하더라도 생의 의사가 일찍이 그쳐 없어지지 않는다면 그 이른바 사지라는 바로 그것이 이른바 생지라는 것」¹⁹⁾이라 하였다. 즉 그는 생과 사의 상관관계를 말하여 생의 의사만 있다면 시간에 상관없이 생의 운동이 계속된다는 변화의 지속성을 말한 것이다. 이와 같이 지봉은 변혁의 지속성을 바탕으로 하여 그의 변혁사상을 전개하면서 이러한 변혁이 현실적으로는 제도개혁으로 나타난 것이다. 즉 제도란 변할 필요성이 있을 때는 변해야 하고, 변하지 않아야 할 때는 변하지 않아야 된다는 주장이 된 것이다.

반계는 이러한 제도개혁을 이루는 방법에 관하여 어떻게 생각하였을까? 반계는 이러한 변혁의 방법이 부단한 노력에 의하여 점진적으로 이루어져야 된다고 생각하였음을 알 수 있다. 그는 인재등용에 있어서 공거법(貢擧法)을 주장하면서, 「오랫동안 여러번 겪으면 사사롭게 되기 어렵고 잠깐 동안에 하면 사사롭게 쉬운 것」이라고 한 바 있다. 또 고공(雇工)제도를 발전시켜 노예제도를 폐지하자고 주장하면서 「우리나라는 노비신분을 세습하는 제도가 오래되고 그것이 습속을 이루어서 사대부들이 모두 노비의 노동에 의하여 집을 유지하고 있으므로 갑자기 개혁하기 어려우며, 반드시 풍속이 점점 변하고 상하가 모두 경제적으로 넉넉하여 고공제도가 차차 발달한 후에 가히 노비제도를 폐지할 수 있을 것」이라고 한 바도 있다. 즉 개혁은 「오랫동안 여러번 겪으면서」 「점점」 「차차」의 점진적인 과정을 통하여 이끌어야 한다는 것이다. 이 경험을 중요시하는 변혁의 점진성을 강조하면서 반계는 이를 국민교육을 통하여 구체화시키려고 하였던 것이다. 「천하에 교육받지 않는 백성이 없게 될 것이요 … 그렇게 됨으로써 이상적인 정치가 이루어지는 기본이 여기에 있는 것」이라고 하여 백성전체를 교육시킴으로써 점진적 개혁방법을 통한 변혁을 주장하였던 것이다.

서계 박세당(1629~1703)은 어떠한가? 서계는 「萬比未而有極也」라 하여 만물의 변화를 주관하는 절대 원리가 있는 것이 아니라 하였다. 성리학에서 모든 만물의 본연지성으로서 「理」가 있어 「理」가 모든 것을 주장한다는 「理」의 절대성을 인정하지 않은 것이다. 이렇게 「理」의 절대성을 부인한 서계는 「氣가 있는 후에 形이 있고 形이 있는 후에 生이 있다.」고 하여 만물의 시원을 「氣」에 있는 것이라고 보았다. 이와 같이 서계의 사상 속에는 이미 「理」의 절대성이 부인되고 「氣」의 시원성이 강조됨으로써 변화의 불가피성이

19) '여위생인어사 사인어생 ...유당한' 芝峰 李睟光 芝峰류설, 권2, 地理部, 地

암시되고 있었다. 또한 「氣」를 강조함으로써 변화의 당연성을 제시한 이러한 서계의 변혁론은 「氣」자체가 「理」와 어떠한 관계가 있는가를 중요시한 理氣논의의 관점에서가 아니라 변혁의 자연성을 강조하는데 그 특징이 있음도 알 수 있다. 이러한 측면은 칠주산보(漆注刪補)의 다음 표현에서 잘 나타나 있다. 「人之初也, 氣變未有, 及(?)其感於芒芴之間, 流而爲氣, 比一變也」라 하여 본체는 「氣」도 없었다 하여 「氣」의 원시성 자체가 중요한 것이 아님을 말하고, 「吾於其所不然而不然之有, 所然有所可物之情也, 無不然無不可, 天地理也」라 하여 변화의 자연성을 말하고 있는 것이다. 이러한 자연적 변혁의 논리는 사물생성의 선후·시종·차등·경중을 인정하지 않는 상대성의 논리가 되었으며 동시에 평등성을 뜻하게 되었다. 따라서 이러한 논리가 정치사상과의 관련에서는 군조의 절대성을 부인하고 지배층의 피지배층에 대한 우위성을 거부하는 민주 평등의 논리가 될 수 있게 되기는 하였다. 「귀천이 일정하지 않는 것」이며, 「군주의 신분문제가 바뀌는 것은 무궁하여 그것은 단지 꼭 지킬 수 있는 것은 아니라」는 신분질서 거부의 평등논리가 이러한 사상 바탕에서 나타날 수 있다는 것은 이상한 일이 아니다. 또한 여기서 서계는 그가 생존했던 17세기 당시의 정치상황에 비추어 「모든 정치제도가 문란하니 개혁하지 않을 수 없고 만법이 쇠락하였으니 개혁하지 않을 수 없다.」는 제도개혁의 불가피론을 제기할 수 있게 된 것이다.

지금까지 16세기 말에서 17세기 전반에 걸쳐 나타난 실학 제1기의 변혁사상을 살펴보았다. 이 시기는 50여년간이나 지속된 전란의 피폐 속에서 기존 정치질서가 와해되거나 힘의 구심력을 잃은데다가 민중 일반의 생존자체가 위협받는 극한 상태가 계속되었던 시기였다. 그만큼 강한 對淸·對日의 저항의식이 나라 지식인의 의식 심층부에 깔려져 있었으며 동시에 성리학의 정치이념에 대한 회의가 짙게 내려져 있었다. 한편 기독교 선교사들에 의하여 보급된 서구의 진보사상이 전래되기 시작하여 이에 대한 깊은 주의가 두어지기도 하였던 정치상황이었음을 알 수 있다.

이러한 정치상황에 대한 변혁을 제도개혁에서 찾는다는 것은 당연한 것이었다. 다만 그들의 정신세계는 성리학에 대한 회의로 가득 찼지만 아직도 그들의 변혁사상 속에는 성리학의 절대이념 하에서 배려된 것이었고 성리학의 울을 완전히 벗어난 것은 아니었다.

이 시기에 제기된 변혁사상의 논리적 근거는「理」에 대하여 「氣」를 강조하는 주장과 깊은 관련이 있음을 알 수 있다. 지봉은 생의 운동성을 들어 변화의 지속성을 주장하였다. 이러한 변화의 지속성 곧 변혁의 논리는 시대에 따라 제도개혁의 논리 바탕이 되었다.

반계의 경우 역시 「理」의 보편성, 초월성을 거부하여 이기론적 기일원론의 입장에서 서계됨으로써 변화의 근거를 마련하고 토지문제, 관료문제, 군사문제, 교육문제, 노예문제 등에 대한 구체적인 제도개혁을 주장하였다. 특히 반계는 回時之宜, 順人之情 등의 변혁

의 기준을 제시하면서 시대상황에 따른 변화의 불가피성을 지적하였고, 이러한 기준에서 당시의 정치적 폐단이 극에 달함으로 변통이 부득이하다고 선언하였던 것이다.

서계의 경우도 「理」의 절대성을 부인하고 「氣」의 변화성을 강조하면서 변혁의 논리를 전개하였다는 점에서 서계는 지봉이나 반계와 다를바 없다. 그러나 서계는 理氣論義의 관점에서 변화를 말하는 것이 아니라 변화의 관점에서 理氣의 문제를 생각하였던 점에 그의 변혁사상의 특이점이 있음을 알 수 있다. 변화의 주체나 객체의 일체 평등성을 말하여 君·民이나 지도층간의 계층질서 관계를 거부한 매우 혁명적인 변혁논리의 이론 바탕을 마련한 것이다. 이러한 바탕에서 서계는 당시의 제도의 문란이나 만법의 쇠락에서 적절한 제도의 개혁을 주장하였던 것이다.

이들 실학사상가들의 변혁사상에 있어서 공통되는 점은 변혁수단이 점진성을 명백히 들어내고 있다는 점이다. 지봉에 있어서의 生運動의 지속성에서나 반계의 「오랫동안 여러 번에 걸친」 점진성 경험 중시의 개혁방법에서나 서계의 변혁의 자연성 강조 등의 경우가 다 그러하다. 서계의 경우에는 변혁의 수단이 매우 혁명적으로 나타나 평등의 논리가 되고 있었으면서도 오히려 자연성이 극히 강조되었으며, 반계의 경우는 변혁수단의 점진성을 근본적으로는 교육에 의해서 해결하려고 하여 백성 전부의 교육제 실시를 비추고 있는 점이 매우 흥미롭다. 또 하나 이들 실학사상가들의 변혁사상에 있어서 공통되는 점은 이러한 변혁의 방향이 같다는 점이다. 이것은 대체로 두 가지로 집약될 수 있는데, 하나는 백성을 위한 정치구현이라는 점이고 다른 하나는 내용이 없는 형식논리의 것이 아니라 이용후생의 구체적인 국부론 달성에 뜻을 두었다는 점이다.²⁰⁾ 이러한 점들은 17세기 이들 제1기 실학사상가들의 변혁사상이 서구 근대의 변혁사상과 매우 비슷하면서도 서로 다른 점을 나타내는 대표적인 경우라고 할 수 있겠다.

제2절 실학 제2기

1775년에서 1800년에 이르는 실학 제2기 변혁사상은 어떠하였는가? 이 시기는 영·정조(1775~1800)의 문화정책에 힘입어 독선적 주자정치이념이 비판되기까지 한 실학사상상의 꽃이 핀 시기이다. 1784년 처음으로 세례를 받은 이승훈의 귀국을 계기로 서학의 영향이 학문상으로나 신앙상으로 본격화된 시기이기도 하였다.

한편 이 시기는 중국을 통하여 서학의 근대사상이 폭넓게 소개되어 우리나라 실학사상가들의 이에 대한 이해와 비판의 논쟁이 매우 활발히 전개된 시기이기도 하다. 따라서

20) 이 점에 관해서는 김한식, 실학의 정치사상, 일지사 간, 1979, pp.265-273 참조.

이러한 상황 하에서 실학사상가들은 변혁사상을 더욱 중요시 할 필요성이 증대되었고 논의의 폭이 넓어질 수 있는 여건도 마련되었던 것이다. 이 시기에 해당되는 실학사상가로는 청담 이중환(淸潭 李重煥: 1690~1760), 성호 이익(星湖 李瀾: 1681~1763), 농암 유수원(農菴 柳壽垣: 1694~1755), 하빈 신후담(河濱 愼後聃: 1702~1761), 순암 안정복(順菴 安鼎福: 1712~1791), 여암 신경준(旅庵 申景濬: 1712~1781), 존재 위백규(存齋 魏伯珪: 1727~1798), 냉재 유득공(冷齋 柳得恭: 1749~?), 덕조 이벽(德操 李蘄: 원명은 李德祚 1754~1786), 담헌 홍대용(湛軒 洪大容: 1731~1783), 연암 박지원(燕巖 朴趾源: 1737~1805), 초정 박제가(楚亭 朴齊家: 1750~1805), 청장관 이덕무(靑莊館 李德懋: 1741~1793), 연려실 이금익(燃藜室 李肯翊: 1736~1806), 취석당 우하영(醉石堂 禹夏永: 1741~1812), 옥유당 한치윤(玉蕤堂 韓致堯: 1765~1814) 등과 여기에 [이 벽(李蘄: 1754~1786)을 포함하여] 권철신(權哲身: 1736~1801), 권일신(權日身: ?~1791), 금대 이가환(錦帶 李家煥: 1742~1801), 연경재 성해응(研經齋 成海應: 정조때 사람), 정약전(丁若銓: 1758~1816), 정약중(丁若鍾: 1760~1801), 이승훈(李承薰: 1756~1801), 사흥 이기양(士興 李基讓: 1744~1802) 등 1780년대 서학운동을 벌인 남인과 소장이 포함된다.

먼저 성호 이익(1681~1763)의 경우를 살펴보자. 성호의 변혁사상 논의는 대체로 앞서 살펴본 반계의 경우와 흡사한 점이 매우 많다. 성호가 「氣」중심의 이기론을 바탕으로 하여 변혁논리의 근거를 삼은 것이나 이를 제도의 개선을 통하여 구체화 하려했던 전개과정의 면 등에서 그러하다.

당시 사상상의 주된 논쟁점인 이기론에 있어서 성호가 주리적 입장을 완전히 벗어난 것은 아니었다. ‘이(理)는 기(氣)의 수(帥)요, 기(氣)는 이(理)의 병졸(兵卒)이다. 무릇 움직임은 모두 이(理)가 먼저다. 아마도 기(氣)가 먼저 있고 이(理)가 뒤따르지는 않았을 것이다.……어찌 기(氣)가 먼저 나와서 이(理)가 그에 탈 수가 있을까?’²¹⁾라 하여 ‘이(理)’의 일차성을 강조하고 있기 때문이다. 그러나 그에게서 주기적(主氣的) 입장을 배제할 수는 없다. ‘하늘과 땅 사이에 가득 찬 것은 기(氣)가 아닌 것이 없다. 그것이 응결하여 물(物)이 되니, 곧 기(氣)의 정영(精英)이다’²²⁾라고 말하고 있다. ‘대기의 사물 가운데 생기 있는 것은 전부 각자의 기(氣)가 있는 것’²³⁾이라고도 하였다. 이와 같이 그는 개체는 ‘기(氣)’에 의하여 이루어진 것으로 보고 있다.

이와 같이 성호는 모든 사물에는 「氣」가 있으며, 「氣」에 의하여 모든 사물이 이루어진

21) ‘夫理者，氣之帥也，氣者理之卒徒也。……氣先而理方乘之，寧有是義’ (李瀾, 星湖先生全集, 卷十四, 答權台仲 二).

22) ‘凡盈天地間者，莫非氣也，然其融結爲物，叩氣之精英’ (上同, 星湖僿說類選, 卷一, 下, 鬼神魂魄).

23) ‘以天地之大氣言則，氣無不充，故無大無小，物無不充也，有器於此，氣充其中’ 上同, 卷一, 下, 儒釋異迹).

것으로 보는 주기적 입장임을 알 수 있다. 이와 같은 주기적 사상 바탕이 그 변혁논리의 한 바탕이 되었던 것이다.

특히 성호는 인간의 특이성을 말하면서 인간은 타물과 달리 사유기관을, 즉 마음의 작용이 있다고 말하였다. 그리고 '마음(心)의 본체(體)로 말하면 외계의 사물이 오지 않으면 받아들일 수 없고, 오면 분별하여 비친다'²⁴⁾하여 인식은 외계의 사물이 마음(心)에 비침으로써 가능한 것이라고 보았다.

이렇게 인성(人性)을 인간의 사유기능, 곧 마음의 작용에 중점을 둠으로써 성리학의 인성론에서 말하는 '본연지성(本然之性)' 강조의 논리에서 벗어난다. 그리고 마음의 작용에 의해서 경험되는 바에 따라 달라질 수 있다고 함으로써 결국, 인성의 가변성을 강조하게 된다.²⁵⁾

성호(星湖)의 이와 같은 인성의 가변성 시사는 그의 정치관에 큰 영향을 준다. 즉, 현실 인간은 누구나 완전한 상태로 존재할 수는 없다고 할 때, 1인의 치자의 절대우월성이 거부될 수 있는 것이다. 한 사람의 통치보다는 다수의 결합이 한결 완전에 접근되는 길이라는 논리가 여기서 성립한다. '임금과 신하가 서로 회합하여 서로 더불어 강론하면 반드시 유익함이 있다'²⁶⁾고 하여 군신간의 민주적 관계를 비치기도 하였고, 군주의 민본정치가 당연시될 수 있게 된 것²⁷⁾도 그러한 사상바탕에서 나타날 수 있었던 것이다. 또한 그의 인성의 가변성 시사는 성인의 덕화(德化)를 이상시하는 군주제에도 객관적 제동장치가 필요하다는 또 하나의 정치관의 변화를 시사하는 것이었다. '무릇 혈기와 감각을 지닌 것은 모두 욕심이 있기 마련이다……금수는 이 욕심이 적으나 사람은 극심한 것'²⁸⁾이라 하여 인간욕심의 불가피성이 지적된다. 인성이 욕심에 지배되기 때문에 누구나 완전

24) 上同.

25) 이러한 강조는 그가 '선악부정(善惡不定)'을 말한 다음 구절에서 잘 나타나고 있다. '공자가 상지(上智)와 하우(下愚)는 옮겨지지 않는다 하였으니, 이 두 가지 품외(品外)에는 모두 옮겨질 수 있다는 것이다. 태양 사람을 시험해 보면 중인(中人)의 성품은 본래 정하여진 것이 아니라, 거의가 이익과 명예로 인하여 점차 거기로 침투해 들어가는 것('子曰 上智與下愚不移 非此二品皆可以轉移也, 每驗之於人 中人之性非有以素定 率因利與名 而駸駸入也' 上同, 卷十三, 人事門, 善惡不定)'이라 하였다. 그러나 중인(中人)의 경우는 상황에 따라 그 인성이 변화될 수 있다는 것이다. 이러한 인성의 변화가능성을 전제로 '공(功)이 점점 높아지고 세력이 점점 위대하여질수록 거기에 침투해 들어가는 것이 점점 깊어지고 나오기가 점점 어려워지므로 비록 악한 일을 하지 않고자 하나 하지 않을 수 없게 되는 것이다'('或功漸高勢漸危 入漸深 出漸難 雖欲不爲惡 亦不可得 嗚呼可懼' 上同)하여 인성은 그 자체가 오히려 악(惡)을 지향할 가능성이 많다고 보기에 이른다. 그러나 이러한 인성의 향악(向惡)의 가변성은 '참으로 마음을 열어 주고(啓) 윤택하게(沃) 하는 길이 있다면 성현에겐들 어찌 미치지 어렵겠는가'('苟啓之沃之之有其路 則聖賢何難及哉' 上同, 卷十七, 人事門 沃心法) 하여 누구나 성현이 될 수 있는 향선(向善)의 가변성도 동시에 인정하고 있다. 이렇게 성호(星湖)는 인성의 선악가변성을 시사하고 있다.

26) '君臣會同相與講磨 必有裨益' (上同, 卷十一, 人事門, 監司入朝).

27) 이 점에 관하여는 김한식 앞의 책, 제6장 제2절 참조.

28) '凡有血氣心思者 莫不有欲……故禽獸微而人爲甚也' (上同, 人事門, 卷七, 欲).

한 인간일 수 없으며 따라서 덕치주의적 정치관에만 매어달릴 수 없다는 것이다.²⁹⁾ 여기서 형법의 필요성이 제시된다. ‘형법은 백성들을 제재하는 데 굴레라……만약 놓아 두어 한계를 넘은 뒤에 제어하려 한다면 아마 채이고 물리거나 뿔에 부딪치게 되리라.’³⁰⁾ 그는 형법에 의한 제도적 장치를 강조한 것이다. ‘다스리는 도리는 덕(德)과 예(禮)에서 이뤄져서 형정(刑政)에서 마친다. 덕(德)과 예(禮)가 비록 밝더라도 형정(刑政)을 닦지 않으면 백성들을 다스릴 수 없다’³¹⁾라는 말에서 이와 같은 형정의 중요성이 뚜렷이 부각되고 있다.

성호는 이와 같이 제한된 것이기는 하나 주기적 사상 바탕에서 변혁사상의 근거를 마련하였다. 그리고 여기에서 한 걸음 더 나아가 그는 인간‘子曰 上智與下愚不移 非此二品 皆可以轉移也, 每驗之於人 中人之性非有以素定 率因利與名 而駸駸入也’ (上同, 卷十三, 人事門, 善惡不定)의 특성인 마음작용을 들어 그 가변성을 밝힘으로써 刑政의 제도적 장치를 주장하게 된 것이다. 성호의 이와 같은 刑政의 제도적 장치는 성인 또는 치자를 포함하여 사람은 누구나 악의 요소를 지니고 있다는 그의 인간관에서 이미 알 수 있듯이 피치자에 대한 통제의 목적에서가 아니라 치자가 안민의 정치를 실제적으로 시행할 수 있도록 보장해 두는데 그 목적이 있었던 것이다. 이렇게 볼 때 성호는 반계에 비하여 성리학의 범주를 한결 더 벗어나고 있음을 알 수 있다. 반계 역시 德化의 정치관에서 벗어나 제도에 의한 정치관을 중요시 하기는 하였으나, 성호는 반계의 경우보다 한결 더 제도의 객관성을 강조하여 刑政에 큰 비중을 두고 있었던 것이다.

이러한 성호의 변혁사상은 그 후 많은 실학자들, 특히 하빈(1702~1761), 순암(1712~1791), 다산(1762~1836) 등에 적지 않은 영향을 끼쳤다.

성호보다 50년 뒤에 태어나서 20년을 더 살았던 담헌 홍대용(1781~1783)의 변혁사상을 살펴보자. 담헌은 역시 理氣의 형식논쟁이 무의미하다는 것을 지적하였으며 단적으로 주기적 입장을 취하였다고 볼 수 있다.

이기(理氣)가 결합되어 있으나 동일물(同一物)은 아니라고 보면서, ‘음·색·취·미(音·色·臭·味)가 있음으로써 비로소 구체적인 유(有)라 할 수 있다. 이 네 가지가 없으면 형체가 없다. 그러니 작용이 없이 어찌 만화(萬化)의 근본이 될 것인가. 무성무취(無聲無臭)하되 조화의 중심이며 만물의 근저(根柢)가 된다고 한다면 이미 작용한 바가 없는데 무엇으로 중심이 되고 근본이 된다고 할 것인가’³²⁾하여 ‘이(理)’는 ‘기(氣)’에 따

29) 성호(星湖)는 상고(商賈)가 ‘通貨之益’의 효능이 있다고 하여 ‘익(益)’을 ‘이(利)’와 비슷한 뜻으로 말한다. 여기서 성호가 상업을 중요시하고 있음도 엿볼 수 있다. 이 점에 관해서는 제6장 제2절에서 다시 검토하기로 한다.

30) ‘刑法者 制民之羈縻也, 亦湏行之有 漸至於耳目之慣 心志之定天下雖廣 可以鞭笞使也. 若縱之越厥 然後禦之 幾於蹄齧而角鬪矣’ (上同, 卷十二, 人事門, 刑法制民 31面).

31) ‘治道始於德禮, 終於刑政, 德禮雖明, 政刑不修, 民不可得以治也’ 上同, 卷二四. 經史門. 廣載明郎.

르는 것으로 ‘이(理)’의 주재성(主宰性)을 인정하지 아니하고 있다. 여기서 벌써 담헌은 성리학의 보편질서체계로서의 ‘이(理)’개념과는 그 내용을 달리한 입장인 것을 알 수 있다. 이러한 담헌의 주기적(主氣的) 입장은 다음 표현에서 한결 명확해진다. ‘이(理)란 기(氣)가 선(善)하면 선(善)하고 기(氣)가 악(惡)하면 또한 악(惡)하다. 이러하다면 이(理)는 주재(主宰)한 바가 없어 기(氣)의 작용(作用)에 따른 것뿐이다.’³³⁾ 또는 ‘만물의 생(生)은 반드시 먼저 기(氣)가 있고 뒤에 질(質)이 있다.’³⁴⁾ 하여 사물의 차(差)가 ‘기(氣)’에 의한 것이며 우주는 ‘기(氣)’의 법칙이라고 본 것이다.

이와 같이 담헌은 그의 주기적 입장에서 이미 변혁논리의 바탕을 마련하고 있음을 알 수 있다.

담헌이 인간의 마음을 설명하여 가변성을 지적한 경우도 성호의 주장과 서로 통하는 바가 있다. 담헌은 사람의 마음을 「가지런하기 가장 어려운 것」³⁵⁾이라고 하고 「神妙不測」한 思惟器官으로 설명하기도 하였다.³⁶⁾ 이러한 가변성의 마음을 지니고 있기 때문에 역사의 주체로서 인간은 변혁성을 내포하기 마련이라는 의미를 함축하고 있으며 특히 인생에 있어 「利心」을 인정하는 논리가 되어 변혁을 일으키게 하는 하나의 계기를 부여한 셈이 되었던 것이다.³⁷⁾

담헌의 사상에 있어서 변혁의 논리는 비교적 구체적으로 설명되고 있다. 담헌은 만물을 무단히 변화하는 것으로 보았다. 「天行이 일시의 쉽이 있으면 오행이 어지럽고 . . . 九法이 께한다. . . 元하고 후하며 후하고 利하며 利하고 貞하며 元하니 天의 行이 建한 所以이다.」라고도 하고, 「天道가 쉬지 않으니 四時가 行한다. 능히 天에 應하니 時行을 알 수 있다.」이라고도 하였다. 또는 「성인은 사람들이 恒으로서 一定不易하는 것으로 알고 하나를 지켜 변할 줄을 모를 까 염려하여 ‘利有往이라’고 하였다. 한번가고 한번 오고 終이 있고 始가 있음은 人事의 常이고 天道를 바꾸지 않음이다」라고 말하기도 하였다. 이와 같이 담헌은 만물을 무단히 운동하는 운동실체로 파악하였고 이것이 人事의 常이요 불변의 天道라고 보았다. 따라서 사람의 일은 이러한 변화에 적응할 줄 알아야 한다고 생각하였다.

이러한 변혁에 부응하기 위하여 담헌은 적절한 제도의 개혁이 필요하다고 주장하였다.

32) ‘有聲則謂之有 有色則謂之有 有臭與味則謂之有 既無是四者則是無形體, 無方所 所謂有者 是何物耶, 且曰無聲無臭而爲 造化之樞紐, 品彙之根抵, 則 既無所作, 爲何以見其爲樞紐根抵耶’ (上同, 內集, 卷一, 心性問 1面).

33) ‘且所謂理者 氣善則亦善, 氣惡則亦惡, 是理無所主宰而隨氣之所謂而已’ (上同).

34) ‘萬物之必先有氣而後有質……’ (上同, 內集, 卷一, 啓蒙記疑, 52面).

35) ‘難齊者物 而心爲基人各有好尚 孰能一之’ (上同, 外集, 杭傳尺牘, 卷一, 與孫蓉洲書, 51面).

36) ‘就其中至清至粹, 神妙不測者爲心’ (上同, 內集, 卷一, 答徐成之論 心說, 3面).

37) 이 점에 관하여는 김한식의 실학의 정치사상, p.127참조.

마땅히 고쳐야 할 점이면 父兄과 君長의 법일지라도 돌보지 않는 것이라고 하여 제도개혁의 존엄성을 말하고, 「법이 오래되면 폐단이 생긴다는 것은 예나 지금이나 공통된 患이다. . . . 옛것에 습관 되어 새것을 싫어하는 것은 사람의 常情인 것이다. . . . 그러므로 법을 고치는 일은 군자로서의 부득이 하게 여기는 바이다」하여 時宜에 맞는 법(제도)의 적절한 개혁의 이유를 밝혀 적절한 법의 개혁을 군자의 당연한 의무로 규정한 것이다.

담헌은 개혁의 實例 역시 구체적으로 지적하였다. 당시 가장 중요한 제도의 일면인 禮에 관한 담헌의 설명을 들어보자. 「옛적과 지금은 사정이 다르기 때문에 三王의 禮가 같지 않았던 것이요, 지금 세상에 옛도를 행하고자 하면 또한 어렵지 않을까」하여 옛적 三王의 禮 자체도 서로 달랐거니와 그 때의 禮를 현재에 그대로 적용하기 곤란하다고 하였다. 「禮란 근본과 끝이 있고, 근본과 끝 가운데에는 각각 大小輕重이 있는 것이라」하여 그 근본을 헤아리지 않고 끝만 다스리는 것의 잘못을 지적하였다. 맹자 당시의 경우를 들어 「禮를 행함에는 풍속에 따라 편리함을 취하였고 꼭 (禮記의 篇名인) 喪大記에 맞추지 않았다」고 주장하여 禮 실행의 융통성을 지적한 것이다. 결국 담헌은 「周公의 제도는 주나라의 편이에 따른 것이고, 주자의 禮는 송나라의 풍속에 따른 것」으로 단정하고, 「그러므로 편이를 따르고 풍속에 맞추어서 줄이기도 하고 보태기도 하는 것이니, 정한 법이 없다」고 선언한 것이다.

담헌은 이와 같은 禮의 경우 외에도 모든 것이 「시대의 조류에 따라 알맞게 한다면 왼쪽이나 오른쪽이나 모두 적중하게 될 것」이라고 하였으며 여기에는 통치의 방식이나 왕조의 변혁까지 포함된 것으로 보았던 것이다. 「시대를 따르고 풍속에 순응함은 성인의 방편이요 다스림의 기술」이라고 한 것이다. 태제 우의 예를 들어 「어질되 지혜롭지 못하고, 충성스럽되 기회에 어두운 자」였다고 하여 시대에 따라 통치의 術이 다를 수 있다고 한 것이나, 夏后나 湯武의 예를 들어 「잘 다스려진 끝에 쇠하고 어지럽게 됨은 시대와 형세의 자연인 것」이라 하여 왕조의 주기적 변혁의 불가피성을 전제로 하여 담헌은 각종 제도적인 개혁을 구체적으로 제시하였다.

그러면 18세기 당시 그 시대가 요청했던 변혁의 기준은 무엇이였을까? 그것은 실학 제1기의 사상가들이나 星湖에게서 이미 제시된 바와 같이 實의 현실적인 구현에 있었고 보다 구체적으로는 부국론, 이용후생의 효율성 여부에 있었던 것이다. 우리나라의 군정이 「선왕의 어진 법」으로 좋게 유지하여 왔으나 「행한지 이미 오래되어서 폐단이 이미 따름으로 쇠락하고 형편없음이 이렇게 심하게 되었다」고 지적하면서 軍政의 개혁을 주장한 것이나 ‘아홉 도의 전답을 고루 나누어 10분의 1을 취해서 아내가 있는 남자에게는 각각 2결(結)을 받도록 한다. 그 자신에 한하여 죽으면 8년 후에 다른 사람에게 옮겨 준

다. 전원(田園) 울타리 밑에 뽕나무와 삼(麻)을 심도록 하며 심지 않은 자에게는 벌로 포(布)를 받는데, 부인이 3명이면 포(布) 1필, 부인이 5명이면 명주(帛) 1필을 상례(常例)로 정한다. 15세 이상부터 해당되는데, 50세가 되면 바치지 않는다³⁸⁾하고, 또 ‘전지(田地)를 나누고 재산을 마련하는 법(法)이 없고서 능히 그 나라를 다스린다는 것은 모두 구차할 뿐³⁹⁾이라 하여 전제(田制)에 대한 구체적인 방향을 제시하고 있는 것이 다 그러하다. ‘부록 중형 담헌선생유사(附錄 從兄 湛軒先生遺事)’에서는 정전법(井田法)의 부활을 주장하기도 한다.

그러나 담헌의 이와 같은 전제(田制) 주장은 그것이 중요한 국가정책으로라기보다는 당면의 후생책(厚生策)으로 제기된 것이라는 데 주목할 필요가 있다. 이러한 점은 ‘전지(田地)를 분배하고 재산을 제정(制定)하는 정사를 능히 베풀지 않고 법도와 예의의 가르침을 우선으로 한다면 누구인들 우습게 여기지 않겠는가?’⁴⁰⁾라는 그의 반문에서 잘 나타나고 있다. 즉, 전제(田制)가 제시된 것은 그 자체가 국가의 중요시책이라기보다는 당장의 시급한 민생의 구제책이었던 것이다. 무진장한 삼면바다의 소금을 구워냄으로써 화재(貨財)를 늘리자는 자원활용론이나, 생산자의 확대를 통한 안민책(安民策) 강구⁴¹⁾ 소득에 따른 조세부과의 합리화⁴²⁾ 등의 이용후생책(利用厚生策)이 다 그러하다. 이러한 담헌의 입장은 행정조직이나 교육제도 또는 군사조직 등 큼직한 개선 주장에서부터, 노동을 중시하고 양자제도(養子制度)를 권유하며, 수레와 선박의 활용, 전당포의 필요성과 실용적 제사의식 등의 주장에 이르기까지 모두 이용후생(利用厚生)이라는 관점에서 주장된 것이다. 중국의 경우를 들어 부와 인구와의 관련성을 논급(論及)한 예리한 통찰력도 현실의 필요성에 주안을 둔 담헌다운 이용후생책(利用厚生策)인 것이다.

담헌의 변혁사상을 검토함에 있어서 두 가지 특이점에 유의할 필요가 있다. 하나는 그가 제도 자체의 개혁보다는 제도의 정신을 중요시한 변혁논리였다는 점이고, 다른 하나는 그의 옛 정치제도에 대한 동경이 원시유교에 대한 그리움이라기보다는 자연성에 있었다는 자연주의적 정치관이라는 점이다.

담헌이 제도 자체의 개혁보다는 그 제도의 정신을 중요시 한 점은 담헌서의 여러 곳에서 잘 나타나고 있다. 이러한 면은 앞서 살펴본 禮의 경우에서 禮에는 그 근본이 있으며, 이 근본이 중요하다는 지적에서도 잘 나타나고 있거니와 특히 그의 법관에서 잘 나

38) ‘均九道之田 什而取一 男子有室以上 各受二結……園圍墻下 樹以桑麻不毛者罰以布 常征三婦布一疋 五婦帛一疋 取十五歲 以五十歲則不征’ (上同, 內集, 補遺, 卷四, 林下經綸, 7面).

39) ‘無分田制產之法而能治其國者皆苛而’ (上同, 11面).

40) ‘不能施分田制產之政 而先之以法度禮義之教者 人孰不笑其迂哉’ (上同, 內集, 卷三, 序, 鄉約序, 25面).

41) 上同, 內集 卷二, 桂坊日記, 乙未年 三月 7面.

42) 上同, 卷三, 補遺, 林下經綸, 7面.

타나고 있다. ‘나는 진실로 성인의 법도 폐단이 없을 수 없다……고 말한 데 대하여는 거듭 변론하여 죄를 얻고 싶지 않소’⁴³⁾하여 法의 변경이 곧 문제의 해결이 아님을 말한다. 그러면 담헌이 이와 같이 법의 변경을 반대한 것이 성리학에서 내적 수신을 통한 덕화정치(德化政治)를 주장하여 법의 개정을 반대한 경우와 같은 것인가. 이에 대한 해답은 담헌이 수야(秀野)에게 보낸 답서 중의 다음 글귀에서 찾을 수 있다. 즉, ‘처음에 마음을 편안히 하여 가르치는 것은 정직하게 큰 도(道)를 함께 하고자 함이며, 그 다음 밝게 분변(分辨)하여 나무라는 것은 그 간사함을 버리고 올바른 데로 달려가 위계질서(位序)는 달라도 귀차(歸差)는 같게 하고자 함이며, 끝으로 엄히 잘못을 밝혀 벌하는 것은 위엄을 두려워하여 죄(罪)를 적게 지어서 감히 올바른 자를 해치지 못하도록 함이다. 가르침이 이행되지 않았을 때 책(責)하고, 책(責)한 것이 이행되지 않을 때에 벌한다. 벌이 부득이하여 나온 것일 때 추상과 같이 엄한 의(義)와 공평하고 따뜻한 인(仁)이 병행하여 조화를 이루게 될 것’⁴⁴⁾이라 하고 ‘법(法)’을 ‘엄한 말로 다스리는 것(嚴辭而討)’이라 하여 인정할 뿐 아니라, ‘위엄을 두려워하고 죄(罪)를 적게 짓도록’ 하기 위하여 필요한 것임을 인정하고 있다. 다만 담헌에게 법(法)인 ‘엄한 말로 다스리는 것(嚴辭而討)’은 법(法) 자체의 문제보다 그 목적이 중요한바, ‘죄를 감히 크게 짓지 못하고 정(正)을 해(害)하지 못하도록 하는 데’ 있다고 강조하고 있다. ‘엄한 말로 다스리는 것(嚴辭而討)’은 부득이할 때 하되 그것도 마음을 편안히 하여 가르치고(平心而教) 밝게 분변하여 나무라는 ‘명변이책(明辨而責)’의 절차가 있는 후에 행하여야 한다는 것이다. 이와 같이 법(法)의 정신을 중요시한 담헌의 ‘법’관은 흡사 Montesquieu(1689~1755)의 ‘법의 정신’을 연상케 한다. ‘법(法)’은 그 자체가 필요할 뿐더러 ‘개법(改法)’이 물론 인정되나, ‘법(法)’ 자체로서의 의미보다는 ‘법(法)’이 지닌 정신이 중요하다는 근대적인 법논리가 되었다. 담헌의 이러한 근대법적 사상의 전개는 그의 인생의 경험론적 실증성에서 근원된 것이라 볼 수 있다.

그의 자연주의적 정치관이라고 하는 특징은 內集 第三에 있는 의산문답 가운데 잘 나타나고 있다. 그는 정치가 행해지기 이전의 「상고시대」를 이상으로 삼았다. 「상고시대」를 이상으로 삼게 된 이유가 다음과 같이 밝혀지고 있다. 「태어난 성품이 두텁고 정신과

43) ‘厚誠不欲索言 以重犯乎聖弊儒政也’ (上同, 內集, 卷三 書, 直齋答書, 17面).

44) ‘始焉平心而教之 欲其無反無側 偕之大道也, 中焉明辨而責之 欲其去邪趨正 異序而同歸也, 終焉嚴辭而討之 欲其畏威寡罪 不敢害正也, 是以教之不行然後責之 責之不行 然後討之 討之者乃其出於不得已者 而鹿拳大踢之義 至公血誠之仁 並行而不悖矣’ (上同, 答秀野書, 18面). 담헌이 ‘法’의 정신을 강조하여 그 적용의 신중성을 말한 예는 이 외에도 많이 있다. ‘夫罪名未著而以疑殺人他人尙不可況於宗戚乎’ (上同, 內集, 卷二, 史論, 12面)라 하여 살인죄 적용의 신중성을 말한 것이나, ‘不患無法 患行之不誠’ (上同, 內集, 卷三 序, 鄭約序, 25面)이라 하여 法이 없는 것이 문제가 아니라 정성껏 행하지 못함이 문제라고 한 표현 등의 경우가 그러하다.

지혜가 밝고 動靜도 점잖았다. . . . 호흠만 토하고 마시는데 배고프지도 않고 목마르지도 않았다. 하는 일도(?)하고 싶은 것도 없이 만족스러운 모습으로 놀러만 다니니 . . . 하늘엔 음하고 요사스러운 재앙이 없고, 땅엔 무너지고 마르는 해가 없었다」고 하여 한마디로 무위의 자연 상태였기 때문이라는 것이다. 이러한 상태야말로 「인간의 근본이요 태평한 세상」이라고 보았던 것이다. 이와 같은 「상고」의 자연 상태가 「形化」가 생기면서 「온갖 物은 각각 제 몸을 위하게 되자 백성의 투쟁이 시작」되었고, 「성냄과 원망함과 저주하는 더러운 기가 오르자 하늘재앙이 나타났다. 이에 용맹스럽고 지혜롭고 욕심 많은 자가 그 중간에 나타나서 제 마음과 같은 자를 몰아 이끌고 각각 우두머리 노릇을 하게 되며 약한 자는 일만 수고로 왔고 억세지는 이권을 누렸다」고 하였다. 사유재산제도의 시작에서 분쟁이 일게 되고 결국 욕심 많은 자가 세력을 이루어 이권을 누리는 정치의 시작이 되었다고 본 것이다. 이어 생민의 재앙이 극에 이르자 伏羲, 神農, 黃帝, 堯舜에 의한 성인의 정치가 나타났고, 성인의 정치 이후에는 주시대에 왕도가 일부 행해지기는 하였으나 계속 霸道가 횡행하여 秦, 漢으로 이어 나갔다는 것이다.

한마디로 담헌은 인류의 정치사는 이상적인 「上古」의 무위의 자연 상태에서 사유재산이 생기면서 분쟁의 시대로 변혁되어 왔다는 것이다. 따라서 담헌에게 있어서 禮樂의 적절한 실시는(?) 근본적인 해결책은 못되는 것으로 그의 머리 속에는 항상 「上古」의 자연상태로의 복귀가 변혁의 지표가 되었던 것 같다. 이 점은 흡사 서양에서 담헌과 동시에 살았던 루소(Jean Jacques Rousseau 1712-1718)의 자연주의의 정치관과 그 내용에 있어서나 근대정치사상 형성에 끼친 비중으로 보아 매우 대조적임을 엿볼 수 있다. 대체로 담헌의 이러한 혁명관은 墨學의 영향이 적지 않았던 것으로 보인다.⁴⁵⁾

지금까지 담헌 홍대용의 변혁사상을 살펴보았다. 그는 星湖와 마찬가지로 그의 주기적 입장과 인간 마음작용의 가변성을 들어 변혁사상의 바탕을 마련하였다. 그러나 담헌은 인간의 심성 중에 惻隱之心 외에 「利心」도 당연한 본성으로 포함되어 있다고 주장함으로써 「理」를 추구하는 인간의 변혁활동에 또 하나의 중요한 계기를 부여한 셈이 되었다. 그는 만물을 부단히 운동하는 운동체로 보아 이 운동에 맞게끔 제도의 개혁이 필요하다는 변혁논리의 바탕을 마련하였다. 이러한 논거에서 禮의 형식논리를 공격하였고 통치술이나 왕조의 주기적인 변혁의 자연성을 제기하였다. 담헌은 당시 이러한 변화의 기준을 앞서 검토한 다른 실학사상가에게서도 지적된 바와 같이 實의 현실적 구현과 부국론 또는 이용후생책(?)의 효율성 여부에 두었으며, 단지 이를 보다 구체화한 특이점을 볼 수 있었다.

담헌은 제도의 개혁에 있어서도 제도 자체의 개력보다는 제도가 있게 된 정신의 구현에

45) 이러한 면은, 담헌은 「30년 동안이나 성인의 글을 읽었던 난데 어찌 儒에서 도망하여 墨으로 들소냐」 하여 墨에 들어갈려고 한 바 있음을 말한 것이나, 또는 「세상을 돌아보고 슬피 여기면서 몇 번이나 儒를 도망쳐서 墨으로 들어가고자 하였소」고 한 점 등에서 엿볼 수 있다.

늘 유의하였음을 그의 法觀에서 엿볼 수 있었다. 동시에 「상고시대」의 자연 상태를 늘 이상시하여 사유재산제도에서 파생된 정치적 갈등의 해소에 그의 변혁의 주된 방향이 설정되어 있었음도 알 수 있었다. 이러한 담헌의 변혁사상은 이미 지금까지의 논리전개에서도 짐작될 수 있듯이 점진적 수단을 대전제로 하고 있음은 재삼 설명할 필요도 없다.

담헌과 더불어 「북학과」의 사상가이며 그의 친우이기도 한 연암과 연암의 제자인 초정의 변혁사상을 살펴보기로 하자. 연암 박지원(1735-1805)이나 초정 박제가(1750-1805)의 변혁사상은 대체로 담헌의 사상 범위를 벗어나지 않고 있다. 단지 담헌이 사상전개 자체에 중점을 두었다면 연암이나 초정은 보다 현실개혁에 중점을 두고 있었다고 볼 수 있다. 초정의 경우는 더욱 그러하였다.

주기적 입장에서 변혁의 논리를 전개한 경우만 해도 그러하다. 연암은 주기의 문제를 중요시하지 않았던 것 같다. 다만 그가 주기적 입장이었음은 명백하다. 다음의 표현이 이를 잘 말하여 준다. 「만물에 생은 무엇이든지 氣 아닌 것이 없다. 천지는 하나의 큰 그릇이다. 가득차 있는 것은 氣이며 차게 하는 所以는 理이다. 음과 양이 서로 움직여 理는 그 운동 속에 氣가 이것을 싸고 있어서, 마치 桃實이 核仁을 품고 있음과 같다」고 한 것이다. 즉 그는 「理」를 「氣」운동에 내재하는 「所以」(법칙)라고 하는 주기적 입장을 알 수 있는데 이것은 대체로 담헌의 주기관의 범위를 넘지 않고 있음을 말하여 준다.

초정은 그나마 理氣문제를 제외하기 조차 않았다. 그만큼 주기적 논리를 당연히 하였던 것이다. 초정이 모내기문제와 관련하여 「무슨 법이든지 오래되면 폐단이 생기는 것이지만 마침내는 이익이 많고 해는 적을 것이다」라고 하였다. 이것 역시 법이 오래되어 時宜에 맞지 않으면 폐단이 생긴다는 것이며 동시에 법의 정신이 지켜지면 그 법은 결국 利가 많다는 것을 말한 것이다. 이점 역시 법의 정신을 중요시 한 변혁논리와 통하는 것이기도 하다. 초정이 「대저 군주라 하는 자는 그 시대를 인식하는 것이 중요하다」하여 시대 인식의 중요성이 변혁사상의 기준이 되고 있음을 말한 것임은 두말할 필요도 없다.

요컨대 연암이나 초정이 다같이 담헌의 변혁사상을 따르면서도 한결 현실개혁의 중점을 두었다고 볼 수 있으며 초정의 경우는 더욱 그러하였다. 그러면 이들 실학 사상가들이 주장한 현실개혁의 내용은 무엇인가. 그것은 두말할 나위도 없이 부국론과 이용후생이었다. 연암은 정치의 기본과제인 正德은 이용후생이라는 정책의 실현을 통하여 이룩될 수 있다는 것이다. ‘이용후생(利用厚生)’의 정치관은 매우 구체적인 정책으로 제시되고 있다. 벽돌이나 수레를 이용하자든가, 소방차의 활용, 물건을 찢고 뺏는 아륜(牙輪)이나 고치 쪼는 소차(纜車)의 활용⁴⁶⁾ 등에서부터, 통역관의 장려,⁴⁷⁾ 군사목적과도 관련된 목

46) 上同, 卷十二, 駟汎隨筆, 9面.

47) 上同, 예십윤포(禮什倫布), 및 행재잡록후식(行在雜錄後識) 참조. 연암은 소리글자를 뜻글자보다 못하게 생각하여 한글을 낮게 평가한 한계를 여기서 보이고 있다.(上同, 卷十四, 避暑錄序, 205面 참조).

축업의 과학화, 48) 화폐의 사용, 49) 국산화 장려로 은유출 방지, 50) 무역장려, 51) 물가조절기능으로서의 재정정책, 52) 산물의 독점반대⁵³⁾ 등에 이르는 제반 내용이 다 그러하다.

초정은 연암에 비하여 보다 적극적인 개혁론을 주장하고 있다. 초정은 중국과의 통상을 강력히 주장한다. 이러한 통상을 통하여 얻는 이득 중에는 '천하의 서적도 들여 올 수 있을 것이니, 습속에 얽매인 선비들의 편협되고 고루한 소견은 공격하지 않아도 저절로 타파될 것'⁵⁴⁾이라 하여 좁은 울안에 갇혀 있던 성리학자들의 고루성도 타파될 수 있을 것이라고 보았다. 초정은 서학에 관하여도 대담한 주장을 하고 있다. 서학을 이단시할 것이 아니라 그들을 국가에서 초빙하여 그들의 이용후생(利用厚生)의 선진성을 배우자고 한 것이다. '중국 흠천감(欽天監)에 책력(冊曆) 꾸미는 서양 사람들은 모두 기하학에 밝으며 이용·후생하는 방법에 정통하다고 합니다. 국가에서 관상감에 쓰는 비용만큼으로써 그 사람들을 초빙하여 대우하고 우리나라 자체에게, 천문전차(天文躔次)와 종률의기(鍾律儀器)의 도수(度數)와 농상·의약·한재·건조·누습(農桑·醫藥·旱災·乾燥·漏濕)의 적의(適宜)함이며 벽돌을 만들어서 궁궐·성곽·교량을 쌓는 법과 동광(銅鑛)을 캐고 덩어리 옥을 캐며 유리 굽는 것과 외적을 방어하는 화포(火礮)를 설치하는 것과 관개(灌溉)하는 법이며, 수리를 통행시키고 배를 꾸며서 나무를 벌채하든가, 돌을 운반할 때와 같이 무거운 것을 먼 데까지 운반하는 방법 등을 배우게 하면, 두어 해가 못 되어서 세상을 경륜하는 데에 알맞게 쓸 수 있는 인재로 될 것입니다.'⁵⁵⁾ 이와 같은 상소에서 초정의 그러한 일면이 잘 나타나고 있다. 이와 같이 초정의 주장은 연암에 비해 보다 적극적인 대담성을 보이고 있다.

초정은 우리나라 선비들의 고루성을 보다 직선적으로 비난한다. '공인(工人)을 이웃 나라에 구하면서 나를 해롭게 할까 두려워하는'⁵⁶⁾ 의심하여 두리번거리는 여우라고 공박한

48) 上同, 卷十二, 太學留館錄, 88~89面.

49) 上同.

50) 上同, 駙汎隨筆, 橋梁, 23~24面

51) 上同, 卷十五, 銅蘭涉筆, 36面.

52) 上同, 卷十四, 玉匣夜話, 92面.

53) 同, 93~94面.

54) '當今國之大弊曰貧, 何以 掾貧, 曰通中國而已矣……舟楫·車輿·宮室·器什之利, 可學矣, 天下之圖書可致, 而拘儒俗士, 偏塞固滯織□□之見, 可不攻而自破矣' (朴齊家, 貞莢集, 文集 卷三. 丙午 正月二二日 朝參時, 典說署別提 朴齊家所懷).

55) '臣聞中國欽天監造曆西人等, 皆明於幾何, 精通利用厚生之方, 國家誠以觀象一監之費 聘其人而處之, 使國中子弟, 學其天文·躔次·鍾律·儀器之度數, 農桑·醫藥·旱·汚·燥·濕之宜, 與夫造甌臂, 築宮室·城郭·橋梁·掘坑銅取卅王, 燔琉璃, 設守禦火礮, 灌溉水法. 行車裝船. 伐木運石, 轉重致遠之工, 不數年, 蔚然爲經世適用之材矣' (上同).

56) '狐疑顧瞻 何事可辨…以求工於隣國 則曰恐其謀己也' (上同).

다. 그러면서 ‘빈말은 잘해도 실체는 모자라며 눈앞의 계획에는 수고해도 대체(大體)에는 감감한’⁵⁷⁾ 폐쇄적 비현실성에서 벗어나야 한다고 말한다. 이렇게 당시 선비들의 고루성과 폐쇄성을 비난한 초정은 이를 위한 타결책으로 유동하는 국제정세에 대한 안목을 넓힐 것과 명분이 아니라 실용에 따라 선진기술을 도입하여 부국강병을 도모할 것을 제시한다. ‘동쪽으로 일본에서 서쪽으로 서장(西藏: 티베트) 까지, 남쪽은 자바에서 북쪽은 차하르까지 이 지역에서 거의 이백년 동안이나 전쟁이 일어나지 않았는데……이 때에 힘을 다해 스스로 수련하지 않다가 만약에 딴 나라에라도 사변이 있어 함께 근심하게 된다면 신은 염려하건대 정사를 맡은 신하가 태평성세를 꾸밀 겨를이 없을 것’⁵⁸⁾이라는 국제정세관에 입각하여 민본의 부국강병책을 이용에서 찾고 있다.⁵⁹⁾ ‘우리나라 사람들은……國境을 넘어 보지 못하였음을’⁶⁰⁾ 개탄하면서 현실분석안(現實分析眼)을 촉구한 초정은 그가 주장하는 친청의 의도를 다음과 같이 설명한다. ‘오랑캐를 물리치고자 하면 먼저 누가 오랑캐인가를 알아야 하며……명나라를 위하여 원수를 갚고 부끄러움을 씻으려면 20여년을 힘써 중국을 배운 뒤에 함께 논의하여도 늦지 않을 것’⁶¹⁾이라고 하여 친청(親淸)의 목적이 바로 극청(克淸)에 있음을 명백히 하고 있다. 이것은 청을 이기기 위해서 청의 ‘이용후생(利用厚生)’을 배워야 한다는 논지로서 연암의 주장과도 일치한다. 다만 연암보다 한결 직접적이고 적극적인 표현이었을 뿐이다. 실로 초정은 부국을 도모하기 위해서는 거추장스런 명분의 굴레를 과감하게 벗어나야 한다고 주장한다. 초정은 황해도에 오는 황당선(荒唐船: 조선중기 이후 우리나라 연안에 출몰하던 외국배)과의 교류를 주장하면서 ‘뇌물을 후하게 주어 피면 그들의 선박제도를 배우기가 어렵지 않다’⁶²⁾하여 국리(國利)를 도모하기 위해서는 수단의 정당성을 문제삼지 않고 있다. 이는 흡사 서구 근대의 Machiavelli적 논법을 연상하게 한다. ‘이용을 못하니 생산이 안 되고 생산이 안 되니 궁핍한 것’⁶³⁾으로 없어서 단념하는 것은 겸손이 아니라 한다. ‘재물은 우물 같아서 더 쓸수록 자꾸 가득 차고 이용하지 않으면 말라버린다’⁶⁴⁾는 연암보다 한결 적극적인 재리관

57) ‘我國之人, 莫不長於空言, 而短於實效. 勞於近計, 而昧於大體’ (上同, 北學議, 外編, 兵論).

58) ‘今天下, 東自日本, 西極藏地. 南起瓜哇, 北際容爾喀兵塵不動. 幾二百年, 此往牒之所無也, 不以此時, 僂力而自修, 他邦有警, 與有憂焉, 臣恐執事之臣, 不遑於崇飾太平也’ (上同, 文集 卷三, 丙午正月二日朝參時 契設署別提 朴齊家 所懷).

59) ‘民安得不擾, 故欲逸其民者, 先利其用而已矣, 利其用者, 善其事也, 善其事然後, 人得高枕而臥矣’ (上同, 內編 橋梁).

60) ‘我國之人…目不踰疆域’ (上同, 古董書畫).

61) ‘故今之人欲攘夷也, 莫如先知夷知爲誰……若夫爲前明復讐雪恥之事, 力學中國二十年後, 共議人之未晚也’ (上同, 外編, 尊周論).

62) ‘厚賂以誘之, 學其船制, 不難也’ (上同, 外編, 通江南·浙江商舶 議).

63) ‘不知所以用之, 則不知所以生之, 不知所以生之, 則民日窮’ (上同, 內編, 市井).

(財利觀)을 보이고 있다. 특히 종이나 벽돌, 포백(布帛) 등의 규격화의 실효성을 보다 구체적으로 제시하고, 준설기구(浚渫機具)의 연구 등을 통한 수로확장, 병농일치(兵農一致) 보다는 정병주의(精兵主義)의 지향, 유자(儒者)에게 상업권유 등 보다 강력한 이용후생(利用厚生)의 부국강병책을 주장하고 있음을 보게 된다.

지금까지 연암이나 초정의 변혁사상을 살펴보았다. 한마디로 연암과 초정의 변혁사상을 통하여 18세기의 조선조에 중대한 전환점이 나타나고 있음을 엿볼 수 있다. 理氣의 사상논쟁에 있어 주기적 입장임을 당연시 하면서 이들은 부국론과 이용후생의 구현을 위해 보다 구체적인 정책개혁을 주장하였다. 그 내용이 훨씬 세밀하였고 그러면서도 광범위한 것이었다. 담헌이 인성의 속성에는 이심(利心)이 있다는 것을 인정한 것이 연암이나 초정에 와서 重商의 정책제시로 나타나기에 이르렀고 보다 적극적인 安民의 정치 구현을 위한 것이었다. 그만큼 근대성을 띤 개혁론이었고 사실상 우리나라 최초의 근대화 개혁의 외침이었던 것이다.

이상에서 우리는 1775년에서 1800년에 이르는 제2기의 변혁사상을 星湖, 湛軒, 楚亭, 燕巖을 중심으로 살펴보았다.

이 시기는 17세기 이후의 전화가 일부 회복되었을 뿐 아니라 영·정조의 문화정책에 힘입어 비교적 사상의 포용성이 용인되었던 시기였다. 특히 16세기 말부터 전래되기 시작한 서학이 100여년 이상의 학문적 논쟁을 거쳐 그 일부가 수용되고 있었을 뿐 아니라 이제는 신앙의 대상으로까지 상당한 기반을 구축하고 있었던 시기이기도 하였다. 그만큼 이들 실학 사상가들에게 서학의 선진 기술문명, 진보사상의 영향이 컸던 것이며 국제적 안목도 넓힐 수 있었던 시기였던 것이다.

이 시기의 실학 사상가들 역시 주기적 사상 바탕에서 변혁의 이론적 근거를 제시하였고 그것이 구체적으로 時宜에 맞는 제도개혁의 주장으로 나타났던 것은 실학 제1기의 사상가들의 주장과 대체로 같다. 다만 실학 제2기의 사상가들의 변혁론은 제1기의 경우에 비하여 理氣의 논거에 의지하는 비중이 훨씬 약하다. 성호도 理氣의 논리 자체를 무의미하다고 주장한 바 있으며 담헌의 경우는 더욱 그러하였고 초정에 이르러서는 그러한 논의조차 보이지 않고 있다. 또한 제도의 개혁도 보다 현실성 있게 배려되어 주장되었고 담헌은 당시 제도의 주된 내용인 예에 대한 개혁논의를 통하여 제도 자체의 개혁보다는 그 제도의 정신을 살리는데 더 역점이 두기에까지 이르렀다. 담헌이 「利心」을 인생의 당연한 한 부분으로 인정한 이후로는 被治者를 위한 治者의 정치내용이 보다 객관성을 띠도록 보장되어야 할 필요성에서 제도적 보장이 한결 구체화되었다. 그리고 담헌을 거쳐

64) '夫財, 譬則井也, 汲則滿, 廢則竭' (上同).

초정에 이르러서는 「利」나 추구한다고 하여 천시되던 상공이 크게 강조되어 민생을 위한 이용후생의 부국을 위한 한 방법으로 제시되었다. 우리나라 최초의 근대화를 추구한 개혁논의가 된 것이다.

담헌의 변혁사상에 나타난 인류의 변혁사적 관점은 주목할 필요가 있다. 그것이 무위의 자연 상태를 이상시한 것으로 현실 개혁의 지표가 되어 동시대 서구의 사회사상이 루소와 상통되는 사상논리가 되었을 뿐 아니라, 사유재산제도가 있게 되면서 분쟁이 있어 결국 정치가 시작되었다는 매우 깊은 정치사상전개의 深幅을 지니고 있다는 점에서도 그러하다. 또한 담헌이 인류사를 변혁사적 관점으로 본 것은 시대의 단절로서가 아니라 인류사를 하나의 일관된 사상흐름으로 파악하였다는 점에서 높이 평가될 수 있는 것이다. 그리고 이것은 종래 성리학에서 원시유교를 이상시하는 복고주의와는 그 내용을 달리 할 뿐 아니라 실학 제3기에 있어 미래지향적 변혁논리의 징검다리가 되었다는 점에서도 그 의의가 인정될 만한 논리이다.

실학 제2기의 변혁사상에서 그 수단이 혁명적이거나 폭력적으로 나타나지 않았음은 제1기의 경우와 같다. 초정의 그 서릿발 같은 개혁주장도 上疏 형식으로 나타났던 것이며 어떠한 동조세력의 규합에 의한 투쟁의 방법으로 제기된 것은 아니었던 것이다.

제3절 실학 제3기

제3기에 해당되는 실학사상가로는 다산 정약용(茶山 丁若鏞: 1762~1836), 풍석 서유구(楓石 徐有榘: 1764~1845), 추사 김정희(秋史 金正喜: 1786~1856), 오주 이규경(五洲 李圭景: 1788~1860), 혜강 최한기(惠崗 崔漢綺: 1803~1877), 동무 이제마(東武 李濟馬: 1838~1900) 등이 포함된다. 이 외에도 많은 실학사상가가 있었다. 농포자 정상기(農圃子 鄭尙驥), 방편자 유희(方便子 柳僖), 유득공(柳得恭) 등에 관한 연구도 나오고 있으며, 앞으로의 연구결과에 따라 더 많은 실학사상가가 발견될 것이다.

제3기는 19세기 초부터 말에 이르는 시기이다. 이 시기는 순조, 헌종 때로 계속된 세도정치와 잇단 민란으로 인하여 정치적으로 매우 불안했고, 여기에다 서구제국주의세력의 위협이 겹쳐 내외의 심각한 위기의식에 사로잡혔던 시기이다. 그만큼 서학이 수난을 받기도 한 시대로 특징지을 수 있겠다.

실학 제3기에 나타난 실학사상의 인성론은 다산과 혜강의 경우가 가장 특징적이다.

다산의 경우는 반주자적 인성론이 한결 뚜렷하게 나타나고 있다. 인간관의 변화를 통해 변혁사상의 근거가 새롭게 형성되고 있다. 그것은 '물(物)'에 대한 인간우위론에서 현저하게 드러난다. 특히 인도(人道)와 물리(物理)의 명확한 구별이 특징적이다. 그리고 인도

(人道)의 수행방법으로서 ‘인(仁)’ 곧 ‘향인지애(嚮人之愛)’에서 연유하는 효제자(孝弟慈)의 실천을 말하고 있는 데서 주자사상의 ‘존덕성이도문학(尊德性而道問學)’이라는 수신방법과 크게 다르다. 다산에 있어서는 타인에 대한 사랑이라는 인간간의 호혜적 실천을 주장하는 데 비하여 주자에 있어서는 주관적인 내적 ‘지선추구(至善追求)’라는 수신방법이 강조되고 있다. 그리고 이러한 ‘인(仁)’의 발현은 인간의 내면적인 수양보다는 인격신 상제(上帝)와의 신앙적 대화로 얻어지는 ‘신독(愼獨)’에 있다고 봄으로써 결국 인간의 선 추구가 인간외의 인격신에 의하여 크게 영향을 받고 있다는 주장이 된다.

다산은 인간에게는 악(惡)의 요소가 있기 마련이라고 보았다. 성인이라도 칠정(七情)을 가지고 있다는 것이며 인간을 선악의 부단한 투쟁장으로 생각한 것이다. 이것은 선악면에서 인간의 불완전성이 전제된 인성론이다. 그리고 이러한 인간의 불완전성이 모든 사람에게 두루 공통적인 것이기에 중의(衆意)가 존중되는 민주의 논리가 성립하는 것이다. 인간의 ‘성(性)’은, 심(心)과 달리 그 자체가 선악이 되는 것이 아니라 선악에 대한 하나의 기호(嗜好) 곧 ‘경향(傾向)’으로 본 것이 다산 인성론의 특이점이다. 그리고 이러한 ‘기호(嗜好)’로서의 성(性)이 ‘호위선(好爲善)’일 때 그것이 곧 천명(天命)이 부여한 성(性)이므로 여기서 인성(人性)이 천명(天命)일 수 있는 ‘성명(性命)’의 인간론이 나온 것이다. 이와 같이 사람마다 하느님의 속성을 지녔다는 ‘성명(性命)’의 논리는 인간이 선악(善惡)에 대하여 자주의 권을 가진 ‘자주지권(自主之權)’의 주체라는 주장과 더불어 인권논의의 새로운 바탕을 마련한 것이다.

그러면 혜강의 경우는 어떠한가? 혜강은 여러 면에서 다산과 대조적이다. 혜강의 인성론은 천·지·인(天·地·人)을 동등하게 본 점에 특징이 있다. 혜강이 인간을 천지만물과 같이 보는 논거는 모두 같은 신기(神氣)를 매개로 하여 생성되었다는 데 있다. ‘천지신기(天地神氣)’와 더불어 ‘인지신기(人之神氣)’가 있다고 하여 인간의 ‘개별성(個別性)’이 강조된 것 같으나, 여기서 인간의 특이성이 부각된 것은 아니다. 그것은 인성론이라기보다는 ‘신기론(神氣論)’이라고 하는 것이 타당할 것이기 때문이다. 그는 선(善)의 개념을 ‘인지택취(人之擇取)’로 보았다. ‘천성소품(天性所稟)’이나 ‘자초품부소견(自初稟賦所見)’의 선천성을 거부하여 선(善)의 추구보다도 선(善)의 내용을 이루는 경험을 심화시키고 확대하는 데 중점을 둔다. 그리고 경험의 심화와 확충에 특히 유의한 것이 수학(數學)의 적용이다. ‘기학(氣學)’을 ‘일통천하지학문(一統天下之學問)’으로 삼는 혜강은 ‘수학기지용(數學氣之用)’이라 할 만큼 수학이 차지하는 비중을 높인 것이다. 혜강의 인성론은 동양 고래의 자연관을 완전히 벗어난 것은 아니나, 근대적 합리론이나 기계론적 성격을 다분히 띠고 있는 인성관이라 할 것이다.

그에게 개체의 존립은 차별질서에 의해서가 아니라 본질적으로 평등한 데 있으며, 각

개체의 기능역할 때문에 달리 나타났을 뿐이라는 것이다. 동시에 혜강에 있어 개체의 독자성에 대한 그의 논거도 주목될 만하다. 신기를 가진 지각의 주체인 인간은 그 능력이 무한히 확대될 수 있다는 것이어서 이는 흡사 근대 계몽기에 설정된 인간론과도 상통한다. 이와 같이 능력에 따라 개체의 자존성(自存性)이 결정되기 때문에 각 개체는 저마다의 고유성을 지닌다는 주장이 된다. 또한 선(善)의 내용이기도 한 경험이 중요시되기 때문에 경험주체인 개체는 각기 서로 다를 수밖에 없다.

이러한 혜강의 인간관이 정치사상상에 내포된 의미는 매우 큰 것이다. 그것은 신분적 권위질서를 부정하여 인간의 평등성을 주장할 수 있는 이론적 근거가 되었다는 점에서 그러하다. 그리고 사람은 누구나 '신기(神氣)'를 가졌기 때문에 '신기(神氣)'를 가진 모든 사람은 존중되어야 한다는 인간의 존엄성이 주장될 수 있는 이론적 근거가 되었다는 점에서도 그러하다. 여기서 다산과도 다른 또 하나의 인권논의의 근거가 마련된다. '선(善)'·'불선(不善)'까지도 사람에게 달려 있다고 하여 인간능력을 신뢰하는 근대적 요소가 포함되어 있기 때문이다. 그러나 혜강의 이러한 개체평등성과 개체존엄성의 주장도 선악에 대한 윤리적인 의미가 매우 약하기 때문에 인간성 회복이라는 현대정치사상상의 과제 해결에는 한계성을 드러내 보인다는 것도 유의되어야 할 것이다.

이와 같이 실학 제3기의 다산과 혜강에 나타난 대조적인 인성론은 동무에 의해서 종합화된 형태로 나타나고 있음을 본다. 흔히 '사상설(四象說)'로 불려지는 그의 인성론은 '천(天)'·'인(人)'·'성(性)'·'명(命)'이 서로 '대대관계(對待關係)'이거나 '상응관계(相應關係)'를 이루면서 하나의 통일적 구조로 나타났다. 동무의 인성론의 특이점은 다산과 혜강의 인성론의 특성을 동시에 함축하고 있다는 데 있다. 동무가 말하는 '천(天)'에는 '천생만민(天生萬民)'의 창조의 '천(天)'과 '천기유사(天機有四)'의 현상의 '천(天)'이라는 두 종류의 '천(天)'이 나타난다.

'천생만민(天生萬民)'의 창조자라는 '천(天)'의 개념은 다산의 인격적 창조신의 개념에 해당하며, '천기유사(天機有四)'의 현상으로 보는 '천(天)'의 개념은 혜강의 '신기(神氣)'의 '천(天)'에 해당한다. 그는 성명(性命)의 개념에서도, '혜각자(慧覺者)'로서 덕(德)을 낳는 선(善)의 실천자인 성(性)과 자업(資業)으로서 도(道)를 낳는 생산적 실용으로서의 '명(命)'을 합일하여 '인성(仁聖)'의 요건으로 제시하고 있다. 또한 그가 그린 인간이 '호선오악(好善惡惡)'의 윤리적인 속성을 지니는가 하면, 이러한 '호선오악(好善惡惡)'의 근거를 '이목비구폐비간(耳目鼻口肺脾肝)' 등 생물학적 구조에서 찾음으로써 자연론적인 속성을 동시에 지니는 유기체가 되는 것이다. 그가 말한 선(善)의 실천자인 '성(性)'이나 '호선오악(好善惡惡)'의 윤리적 속성은 다산의 '천명(天命)으로서의 기호(嗜好)'의 성(性)에 해당되며, 생산적 실용으로서의 '명(命)'이나 선(善)의 근거로서의 생물학적 구조 제시는

혜강의 ‘기(氣)의 용(用)’으로서의 ‘수(數)’의 개념에, 또는 ‘기관(器官)에 의한 경험의 심화 또는 확충’의 논리에 해당된다고 볼 수 있다. 이렇게 동무의 인성론 속에는 유신적(有神의)이고 인격적 성격을 강조하는 면과, 자연적이고 물활론(物活論)적 성격을 강조하는 면이 서로 복합되어 있다.

이와 같이 19세기 말엽에 나타난 실학 제3기의 인성론은 성리학의 울타리를 벗어났을 뿐만 아니라, 그 전개과정이 유신론(有神論)에 바탕을 두기도 하고 물활론(物活論)에 바탕을 두기도 하였다. 한편 인격성이 강조되는가 하면 자연성이 강조되기도 하는 등 사고의 영역이 매우 넓으며 사상이 보다 자유스럽게 펼쳐지고 있었다.

실학 제3기의 다산에 이르러서는 ‘지선(至善)’의 본구(本具)는 ‘본연지성(本然之性)’ 자체의 허구성이 지적되어 그 바탕이 흔들리게 된다. ‘천하만민각어배태지초부차영명초월만류형용만물(天下萬民各於胚胎之初賦此靈明超越萬類享用萬物)’라 하여 인간의 ‘물(物)’에 대한 뚜렷한 구별과 명백한 우위를 말한다. 담헌 등 ‘북학파’의 ‘인지리(人之理)’와 ‘물지리(物之理)’의 구분에서는 아직도 ‘이(理)’의 보편성의 색채가 남아 있고 또한 ‘인지리(人之理)’까지도 ‘물지리(物之理)’에 영향을 받는 인·물(人·物)의 관계였다면, 다산은 ‘인도(人道)’와 ‘물리(物理)’를 명백히 구분함으로써 인도(人道)의 독자성을 뚜렷이 하고 있다는 데 차이점이 있다. 그리고 여기서 인성(人性)이 천명(天命)과 연계되어 ‘선기호(善嗜好)’의 천명(天命)을 받음으로써 사람은 누구나 하늘의 명(命)을 지녔다는 이유에서 인간의 존엄성이 강조되기에 이른다.

이러한 ‘본구지성(本具之性)’의 논의가 혜강에 이르러서는 선(善) 자체를 ‘인지택취(人之擇取)’라 하고, ‘측은지심(惻隱之心)’까지도 경험으로 돌림으로써 윤리적 기능을 부인하게 된다. 이렇게 선(善)의 윤리성이 부인되는 데서 ‘천성소품(天性所稟) 자초품부소구(自初稟賦所具)’의 주장은 더 이상 의미를 지니지 못한다. 기계론적 평등성이 주장된다. 이러한 논리바탕에서는 처음부터 성(性)개념이 더 이상 성선(性善)의 주장이 될 수 있는 근거가 없다.

여기서 잠깐 성명(性命)의 연계성 관계를 검토해 두기로 하자. 이 문제는 원래 담헌의 ‘인재기성야 재인명야(人在己性也 在人命也)’라 한 데서 제기되었다. 그러다가 다산에 와서는 인성에 대하여 ‘천명(天命)’이 선(善)의 성(性)을 부여한다고 주장함으로써 천명우위의 인성이 되었다. 동무에 이르러서는 ‘천성(天性)’·‘인명(人命)’의 ‘대대(對待)’로까지 되는 물(物)에 대한 인간 우위의 논리전개가 된 것을 볼 수 있다.

실학 제1기, 제2기, 제3기를 거치면서 성리학의 지선(至善)의 본구성·보편성은 그 이론의 근거를 상실하고 만다. 여기서 인간의 특이성이 부각될 수 있는 바탕이 마련되었고, 인간은 누구나 성인이 못 된다는 점에서 그리고 하늘의 명(命)을 받은 성(性)을 소

유한 인격체라는 점에서 평등하다는 것이 강조된다. 그리고 실학 제3기 후반에 와서는 선(善)의 '윤리성' 자체가 거부되는가 하면, 천(天)에 대한 인(人)의 '대대관념(對待觀念)'으로까지 나타나 성리학의 인성에 대한 명백한 반대의 논리가 성립한 것이다.

'성선(性善)'이 변화된 과정 역시 변혁관에 중요한 의미를 부여한다. 성리학에서는 성선(性善)을 '공(公)'과 '의(義)'라고 보며 성악(性惡)을 '사(私)'와 '이(利)'라고 본다. 그리하여 선(善)의 추구를 위해서는 '사(私)'와 '이(利)'를 멀리한다. 그런데 실학사상가들은 '사(私)'와 '이(利)'를 멀리해야 할 경계의 대상으로 보는 것이 아니라 이를 사람의 한 속성으로 인정하고 있다.

실학사상가들이 인성(人性)에 '사(私)'와 '이(利)'를 인정하기로는 실학 제1기에서부터 그 단편적인 면모가 이미 보이고 있다. 반계는 '순인지정이제(順人之情而制)'라 하여 '정(情)'을 가진 인간의 현실성을 부정하지 아니한다. 서계는 '이물관물, 이천하관천하(以物觀物, 以天下觀天下)'의 현실관에 따라 '정자 이지실야(情者 理之實也)'라 하여 감지(感知)기능인 '정(情)'이 인간된 '실(實)'이라고 하여, 한결 뚜렷이 인간의 '정(情)'을 인정한다. 그러나 서계에 있어서도 '위명위리 개위천리(爲名爲利 皆違天理)'라 하여 '이(利)'가 인정된 단계에까지는 이르지 못한다. 성호는 '범유혈기심사자막불유욕(凡有血氣心思者莫不有欲)'이라 하여 인간의 '욕(欲)'을 당연시한다. 그리고 상고(商賈)에는 '통화지익(通貨之益)'이 있다 하여 '익(益)'을 거의 '이(利)'와 같은 뜻으로 사용하고 있다. 그러나 성호에게도 '부족이훈사자즉하등인야(不足以訓使者即下等人也)'라 하여 하등인간에 대한 차별, '성인역유등급(聖人亦有等級)'이라 하여 성인의 등급을 인정하는 한계성을 보여주고 있다. 그러나 성리학의 성선개념이 보다 명확히 부인되기로는 '북학과' 특히 담헌에 와서인 것 같다. 담헌은 '악지류의무종절지리(惡之類宜無終絕之理)'라 하여 사람은 누구나 '악지류(惡之類)'를 가지고 있다고 말하면서 인성(人性)에는 '이심(利心)'이 '측은지심(惻隱之心)'과 함께 있다는 것이다. 이와 같이 '이심(利心)'을 '측은지심(惻隱之心)'과 병존하는 것으로 봄으로써 '심재중자 고언심형(心在中者 故言心亨)'이라는 마음의 중간성(가변성)을 말하기에 이른다. 그리고 이와 같은 담헌의 '악지류(惡之類)'나 '이심(利心)'의 인정이 연암이나 초정에 의해서는 '이(利)'의 추구가—서양인의 초창까지도 주장하는—정책으로 채택되어야 한다는 이용후생(利用厚生)의 정책 제의가 되기에 이른다.

실학사상가들의 이와 같은 '이심(利心)'의 인정이 실학 제3기의 다산에 와서는 보다 뚜렷한 논리적인 체계를 이룬다. 다산은 사람이 태어날 때부터 '불능불욕(不能不欲)'하며 '무소위기(無小爲己)'한 존재로 본다. '인이무칠정여기위인야(人而無七情餘其爲人也)'라 하여 칠정(七情)이란 누구에게나 다 있으므로 성인도 예외가 될 수 없다고 한다. 이렇게 인간은 '욕(欲)'과 '위기(爲己)'와 '칠정(七情)'을 가지기 마련이나 동시에 '천명(天命)'으로

받은 선(善) 추구의 '성(性)'도 지니는 이중성을 띠었다고 본다. 따라서 인간은 선악의 와중에서 완성을 향해 달리는 '피욕차물량상교전(彼欲此勿兩相交戰)'의 싸움터로 설명된다. 그리고 다산은 '성(性)'을 선악에 대한 '기호(嗜好)' 곧 경향이라 보면서 그 자체가 선(善)이나 악(惡)이 될 수 없다는 것이다. 그러므로 이제 다산에게서 성리학의 '본연지성(本然之性)'으로서의 지선(至善)의 의미는 더 찾아볼 수 없게 된다. 실학사상의 인성관이 이렇게 변화하면서 해강에 오면 '선·불선(善·不善)'이 '임기인지택취(任其人之擇取)'에 불과하다고 하여 윤리성의 의미도 상실된다. 다산에게서 '성(性)'이 선악과 무관한 것이 되었으나 해강에 와서는 선(善) 자체가 사람의 '택취(擇取)'에 불과하다고 본 것이다. 해강은 '측은지심(惻隱之心)'까지도 경험에 의하여 생긴다고 본다. 이렇게 선(善)의 개념설정이 사람의 '택취(擇取)'로 결정되고 윤리성을 탈피한 이상 '이(利)'를 '악(惡)'의 속성으로 금지할 논리도 더 이상 존재하지 않게 된다. 오히려 '취어인이위리자(取於人而爲利者)'는 '승(勝)할 수 있을 뿐이다. 동무에 와서는 '인성(仁聖)'의 요건 자체에—'지선(至善)'이 아니라—'덕(德)' (윤리)의 실천과 함께 생산의 실용이 결합되어야 한다고 주장된다. '이(利)' 추구의 '생산적 실용성'이 '인성(仁聖)'의 요건에 포함된 것이다. 여기서 '인성(仁聖)'의 요건으로 '이(利)'가 거부된 성리학의 인성론과는 근본적으로 결별하게 된다. 이와 같이 '이(利)'의 인정과 선(善)개념의 변화가 성인의 통치형태 곧 군주제를 부인하게 될 수 있을 뿐 아니라 개체의 평등성을 강화시켜 주는 정치사상상 의의를 내포하게 되었다.

'지선(至善)'에 이르는 방법에 관하여도 주목할 필요가 있다. 성리학에서는 '지선(至善)'에로의 방법이 '존덕성이도문학(尊德性而道問學)'에 있으며, 특히 조선조에 수용된 성리학은 '존덕성(尊德性)'에 더 큰 비중을 둔 것임은 앞에서 지적한 바와 같다. 그러면 실학사상가들의 주장은 어떠한가. 실학1기의 반계에서 그 첫 특징이 '제도론'의 주장으로 나타난다. '정(情)'을 가진 인간이기 때문에 치자의 경우에도 치자의 '덕(德)'에만 맡길 수 없는 객관적 규제 장치로서 '제도론'이 주장된 것이다. 성호에 오면 이러한 '제도론'이 단순히 덕치에 대한 보완이라는 의미를 넘어서 '형정(刑政)'에 바탕을 둔 '제도론'으로 나타난다. 치자가 '성인(聖人)'일 수 없다는 이유로 객관성이 더욱 강조되며 제도가 정치선(政治善) 구현의 수단이 된 것이다. 이러한 제도의 의미가 담헌에 와서는 '평심이교(平心而教)'와 '명변이책(明辨而責)'의 절차를 거친 후 '엄사이토(嚴辭而討)'라는 법의 시행을 주장하여, 법(제도) 자체의 문제 이전에 그 정신을 중요시하기에 이른다. 특히 담헌은 앞에서 살펴본 바와 같이 '인지리(人之理)'와 '물지리(物之理)'를 구별함으로써 '물지리(物之理)'의 객관적 자연법칙을 중요시한다. 이러한 '물지리(物之理)'의 '중요성'이 연암이나 초정에게서는 더욱 강조되었다. 결국 '지선(至善)'의 수행방법이 '존덕성이도문학(尊德性而道問學)'의 주관적 수신이 아니라, 제도론적 또는 '물지리(物之理)'를 토대로 한 객관적 현실성의 방

법으로 나타나고 있음을 알 수 있다. 그리고 다산에 와서는 '인도(人道)'와 '물리(物理)'가 명확히 구분되면서 '인도(人道)'우위의 논리가 전개된다. '인도(人道)'의 수행방법은 '향인지애(嚮人之愛)'를 내용으로 하는 '인(仁)'의 구현에 있다는 것이다. 이 '인(仁)'의 구현은 인격신 상제(人格神 上帝)와의 신앙적인 대화를 통해서 가능하다고 보았다. 이와 같이 다산에 있어서는 '물리(物理)'에서 독립된 '인도(人道)'는 '인(仁)'의 방법에서 이루어진다. '인자이인상여야(仁者二人相與也)'라 하여 수신은 혼자서 하는 것이 아니라 2인 이상의 사람들간에 행해질 수 있다는 것이다. 그리고 내면적인 것이라기보다 외부로부터 오는 것이라는 특이성을 보이고 있다. 혜강에 있어 선(善)에 이르는 수행방법은, 앞서 살펴본 대로 '선·불선(善·不善)'이 사람이 '택취(擇取)'하는 것이기 때문에, 그리고 신(神)도 '기(氣)'의 '정화(精華)'라는 점에서 비인격적이기 때문에, 결국 선(善)의 수행은 경험의 심화 및 확충에 의존한다는 것이다. 특히 경험의 확충에 '수학(數學)'이 강조되고 있음을 본다. 자연과학적 합리성에 바탕을 둔 선(善) 수행방법으로 변한 것이다.

이처럼 성리학의 인성론이 실학사상에서 크게 달라지면서 변혁관의 변혁의 사상적 바탕이 확실해진다. '지선(至善)'의 본구성·보편성은 타물(他物)에 대한 인간의 특이성을 말하는 하나의 근거로 변하였고, 현실적으로 누구도 '성인(聖人)'일 수 없다는 데서 인간으로서의 평등성이 강조되어, 이것은 곧 정치적 평등의 논거로 되었다. '성선(性善)'의 개념도 변화되어 '이(利)'가 인성(人性)의 한 속성으로 인정될 뿐만 아니라 추구될 대상이 되었으며, 인간마음 자체가 선악의 싸움터로 묘사되었다. 선(善)에 이르는 수행방법도 '존덕성이도문학(尊德性而道問學)'이라는 주관적 수신론으로부터 '물리(物理)'와 '인도(人道)'가 구별되면서 객관성이 보다 더 강조되었다. 개인의 내면적 수신이 아니라 개인 서로간의 사랑(仁)의 실천이라는 방법으로 바뀌어졌고 혹은 경험의 심화 및 확충이라는 방법으로 변모되었다.

실학사상의 인성론을 통한 변혁의 바탕은 일부 성리학 자체의 영향을 받았다. 이미 살펴본 바와 같이 이러한 내용은 매월당 김시습, 화담 서경덕, 그리고 율곡 이이의 사상을 실학사상과 연관하여 살펴보는 과정에서 알 수 있었다.

매월당이 천·인(天·人)의 동류성(同類性)을 주장하여 군·민(君·民)의 평등관계를 제기하고 있는 것이나, 화담이 인간은 정인지각을 가진 점에서 우월하다고 보면서 이러한 정인지각에서도 경험적 인식론의 면을 강조한 점 등이 바로 그러하다. 율곡의 사상도 실학사상가들의 인성론에 큰 영향을 주었다. 율곡은 '사단칠정(四端七情) 기발일도설(氣發一途說)'을 주장함으로써 인간은 '사단(四端)'과 '칠정(七情)', 그리고 '천리(天理)'와 '인욕(人慾)'을 동시에 가진다는 선악병존의 인성론을 보여 주어 인간의 평등성을 주장할 수 있는 바탕을 마련한 것이다. 그리고 그는 군주의 주관적 덕치(德治)에 대한 객관적 '제도'의 필요성도 논급하였다. 율

곡은 노동을 중요시하였고 사유재산제도의 폐단을 시정하려는 정책도 건의하였다. 이와 같이 성리학 자체에서도 인간의 특이성 부각, 정신작용 중시에 따른 경험적·실증적 인식의 강조, '욕(欲)'을 인성으로서 용인하는 것 등의 주장을 통하여 인성논리가 실학사상의 인성론에 영향을 준 것이 틀림없다.

한편 실학사상가들의 인성론에 끼친 영향에는 당시 연경을 통하여 들어온 서학의 사상을 과소평가할 수 없다.

서학과의 접촉과정에 대해서는 앞서 언급하였거니와, 여기서는 실학사상에 비친 인성론과 관련하여 서학사상상의 연관되는 몇 가지 측면을 살펴보는 데 그치기로 한다. 첫째는 사람 개개인의 특유성을 인정하는 문제와 관련하여 기독교의 Anima라는 영혼의 문제를 들 수 있다. 당시의 서학의 주장에 따르면 혼(魂)에는 '생혼(生魂)'과 '각혼(覺魂)', 그리고 '영혼(靈魂)'이 있다는 것이다. 그런데 영혼은 인간에게만 있는 것으로 이 영혼은 사람의 몸이 없어진 후에도 불멸한다는 것이다(靈言蠡勺 第一篇). 따라서 이제 인간은 불멸하는 영혼의 소유자로서 그리고 미래지향적 현실주체자로서 문제삼게 된 것이다. 이러한 주장에 대하여 실학사상가들은 처음에는 주로 이기론(理氣論)으로 이를 비판하였다. 그러나 이들이 '홀어지지 않음이 있다'는 불멸론의 부분적 시인⁶⁵⁾의 단계를 거쳐 점차 이러한 서학의 주장을 수용해가고 있었음은 앞서 논급(論及)한 바와 같다. 둘째는 성욕(性欲)의 경향성 주장을 들 수 있다. 위에서 말한 영혼의 영능(靈能)에 '애욕(愛欲)'이 있는데, 이 '애욕(愛欲)'에는 개인의 사욕(私欲)에 치중된 하욕(下欲)인 '사욕(司欲)'과 의미호(義美好)를 향하는 상욕(上欲)인 '영욕(靈欲)'이 있다고 보았다. '성욕(性欲)'은 하욕(下欲)인 '사욕(司欲)'과 상욕(上欲)인 '영욕(靈欲)' 등 어느 것에나 지향될 수 있는, 즉 '영욕(靈欲: 善)'과 '사욕(司欲: 惡)'에 대한 경향성을 나타내는 상태라고 서학은 설명한다. 셋째, 이러한 성욕(性欲)이 '영욕(靈欲)'에 이르는 방법에 있어 내적 수신이 아니라 외물(外物)과 접촉에 의해 이루어진다는 주장을 들 수 있다. 즉 '성욕(性欲)'이 '영욕(靈欲)'과 접촉하기 위해서는 인격신 상제(人格神 上帝)의 '성총(聖寵)', 곧 Gratia와의 접촉에 의해서 이루어진다고 본다. 이와 같은 서학의 인성론의 특징, 즉 Anima를 지닌 부동의 인간 특유성 '영욕(靈欲)'과 '사욕(司欲)'에 대한 성욕(性欲)의 경향성, '영욕(靈欲)'의 접근 곧 지선(至善)의 달성이 외물(外物) 곧 Gratia에 의하여 이룩된다는 점 등은, 실학의 인성론에 나타나는 '인지리(人之理)'와 '물지리(物之理)'의 확연한 구분이나 '이심(利心)'의 설정 또는 추구, 선악의 경향성으로서의 성(性)개념, '인(仁)'의 실현에 의한 선(善)의 달성 등의 논리에 끼친 영향이 적지 않았으며 다산의 경우에 특히 그러하였다.

이제 실학 제3기에 이르러는 실학의 변혁사상은 성리학의 울을 훌쩍 벗어났을 뿐만 아니

65) 安鼎福. 順菴文集, 卷三, 上 星湖先生書. 戊寅.

라 인성의 재정립을 통해 서구 근대혁명사상에 대비되는 사상상의 바탕을 마련하고 있다는 것을 알 수 있다.

제4장 실학변혁사상의 개념정립

조선조 후반에 대두된 실학의 변혁사상이 어떠한 배경 하에 나타났던가를 살펴보았다. 그렇다면 긴 시간에 걸쳐 다양하게 펼쳐진 실학의 변혁사상을 정리해보기로 하자. 아마도 그것은 실학의 변혁사상 내용을 어떻게 개념규정할 것이냐로 집약할 수 있을 것이다.

17세기 당시의 시대상황은 변혁을 갈망하는 시대였음을 상기할 필요가 있다. 상당수의 민중은 그들의 생존을 위한 최소한의 여건마저 보장받지 못하자 삶의 터전을 찾아 방황하게 되었다. 이러한 방황은 기존질서에 대한 반감을 공론화하기 시작하였으며 그만큼 민중의 정치의식을 높여 준 결과가 되었다. 상·하간에 상호 야기되는 사회계층간의 신분의 변화는 계층질서를 정치체제 유지의 바탕으로 삼았던 당시 성리학 정치이념하에서는 이미 중대한 사회변혁을 선포한 셈이나 다름없었다. 그리고 이러한 변혁은 시장경제, 화폐경제의 발전과 더불어 더욱 촉진되었다. 한편, 이러한 민중의 형편에 대하여 지도층은 국가재정의 궁핍에 중간관리의 폭리가 겹쳐 이에 대처할 실질적인 능력을 상실하였으며 정신적으로도 양관의 수습에서 보인 무능으로 난국타개의 구심점 역할을 더 이상 수행하지 못하게 되었다. 여기에다 지도층은 만성적 내분의 악순환으로 안민(安民)의 당면과제를 등한히 한 채 공리공론에만 치중함으로써 급기야는 민중 대 지도층의 대립의식의 조짐까지 없지 않은 당시의 정치상황이어서, 어떤 새로운 변화의 모색이 이미 전제가 되 다시피 한 형편이었다.

이제 어떠한 형태로든지 정치적인 변화가 불가피하게 되었다. 이러한 변화의 논리적 타당성이 주로 실학사상가들에 의하여 나타날 수밖에 없었다.

그런데 어느 시대의 정치사상이든지 그 사상을 둘러싸고 흘러가는 흐름과 무관하게 들 변하여 나타날 수 없는 것이다. 변혁의 논리로서의 실학사상이 당시의 정치이념이었던 성리학의 이론체계 속에서 이미 싹터 나타나고 있기 때문이다.

매월당, 화담, 율곡에 이어지는 실학사상 태동 이전의 일련의 사상체계에서 이미 변통(變通: 그때그때로 상황에 따라 융통성 있게 변화하여 막힘없이 일을 잘 처리함)의 개혁논리가 '기(氣)'론을 중심으로 발현되었고, 민(民) 위주의 새로운 개체성 부각의 여지가

마련되어 군·신·민의 기능상의 상호보완이 강조되어 나타났던 것이다.

특히 16세기말 중국을 통하여 전달된 서학사상의 소개와 더불어 변혁논리는 크게 영향을 받게된다. 서학을 통하여 전해진 소식에는 자연과학에 대한 지식과 인간의 존엄에 관한 내용이 포함되어 있었다. 중국의 '중국'된 오랜 신념에 본질적인 회의가 일기 시작하였다. 여기에다 육·왕학(陸·王學)을 비롯한 반주자적 사상과 고증학적 학풍의 영향이 곁들여 서학의 사상이나 학풍 속에 담겨진 군주독재의 거부, 주권재민의식, 인간평등과 논리 등이 주목되었을 것임이 틀림없다.

이러한 여건 속에서 실학사상은 군왕위(君王)주의 계층질서에 반대한 위민(爲民)의 정치적 요구였고 구체적으로 민생(民生)의 최저생존보장으로 나타났다. 그리고 일부 체제거부의 움직임이 없지 않았으나, 기존 체제주도하의 개혁이라는 변화의 형태였다.

그러면 우리는 실학의 변혁사상을 어떻게 정립할 수 있는가?

'실학'이라는 말이 문헌상에 나타나기로는 1989년 6월 14일자 '독립신문'의 '나라의 부강은 실학의 숭상에서'라는 글에서부터라고 생각된다. 그 후 1929년 정인보의 '성호사설류선 서(星湖僿說類選 序)'에 '의독구실지학(依獨求實之學)'이라는 표현이 등장했고, 1931년 최남선의 '조선역사' 이후 일반화되기 시작하였다.⁶⁶⁾ 이렇게 시작된 '실학'이라는 표현이 1930년대 이후 현재에 이르러서는 여러 각도에서 많은 개념풀이를 낳게 하였다. 여러 종류의 개념들이긴 하지만 크게 보면 두 가지로 구분해 볼 수가 있다. 하나는 '실학'의 '실(實)'자라는 자구의 해석에 중점을 둔 개념풀이이고, 다른 하나는 '개신유학'이라는 관점에서의 개념풀이이다.

전자의 경우는 '실(實)'을 '허(虛)', '공(空)', '가(假)', '무(無)', '화(華)' 등에 대한 대립 개념으로 보아 '실용(實用)', '실증(實證)', '무실(務實)' 등의 내용을 '실학'이라고 보는 입장이다. 후자의 경우는 '실학'을 '수기치인(修己治人)을 목표로 하는 유학의 본령(本領)에 충실한 상태를 가리키는 것'⁶⁷⁾이라 하여 '실학'의 근본이 어디까지나 유학에 있다고 보는 점에 특징이 있다. 필자는 이 두 가지 '실학'의 개념구분이 다같이 타당성을 지닌다고 생각한다. 사실상 '실학'의 발단이 17세기 조선조 지도층의 '허(虛)', '공(空)', '화(華)' 등의 자세에 대한 반발로서 나타난 것이고, 또 그러한 반발의 내용이나 방법, 기준 등이 유학적인 울 안이었기 때문이다.

이 문제를 좀더 자세히 살펴보자. 유학에서 '실(實)'의 뜻으로 개혁을 주장한 예는 허다

66) 천관우는 실학이라는 표현이 1929년 정인보로부터 시작된 것으로 보고 있으나(천관우, "한국실학사상사", 고대민족문화연구소간 "한국문화사대계", 1970, pp.192~194를 참조), 그보다 30년 전 '독립신문'에 실학이 강조되어, 놀고 먹는 자가 없는 사회, 특히 공업의 흥황이라는 실학의 숭상을 통해 나라의 부강을 도모할 것을 호소하고 있다.

67) 上同.

하다. 송대(宋代) 정명도(程明道)와 정이천(程伊川)이 내세운 '성즉리(性即理)'학도 노·장(老·莊)의 '허·무(虛·無)'와 불가(佛家)의 '공·무(空·無)'에 대한 '무실(務實)'을 그 주된 내용으로 하여⁶⁸⁾ 제기되었던 것이다. 정이천은 '중용'을 해석하여 '그 글의 처음에는 하나의 이(理)를 말하고 중간에는 흩어져 만사(萬事)가 되고 끝에 가서는 다시 모여서 하나의 이(理)가 되었다. 그것을 펴놓으면 육합(六合)에 들어차고 거두어들이면 은밀한 속에 감추어진다. 그 맛이 무궁(無窮)하니 모두 실학이다'⁶⁹⁾라고 하여 성리학을 '실학'이라고 하였다. 또한 우리나라 실학사상가들에게 영향을 주었던 청대의 고증학도 송대(宋代) 성리학이 '실(實)'이 아니라고 보아 이에 대한 반작용에서 '실사구시(實事求是)'의 학, 즉 '징실학(徵實學)'으로 나타났던 것이다.⁷⁰⁾ 청초의 실학자들, 특히 고염무나 안원 등이 송명(宋明)의 이학(理學)을 비판하였을 때에도 수기치인(修己治人)이라는 근본에서는 매우 비슷하였으며 다만 방법상에 차이가 있었을 뿐이다. 송명(宋明) 성리학자(性理學者)들의 실학은 보편적인 '성(性)' 또는 '이(理)'를 이해함으로써 현실의 문제를 해결하려는 형이상학(道) 중심의 방법이었다고 한다면, 청초학자들의 실학은 반대로 정치·사회 등 실제적인 문제의 해결로부터 현실을 타개하려는 형이하학(器) 중심의 방법이었다. 송학의 실학이 본체 즉 '이(理)'중심으로 구성된 것이라면 청초의 실학은 현상 즉 '사(事)' 본위로 이루어졌다고 볼 수 있는 차이 뿐이다.⁷¹⁾ 다시 말하면 '실학'으로 선포된 송대(宋代)의 성리학이 '실학'의 기능을 상실하였다고 주장되면서부터 새로운 실학으로서의 청대의 '징실학(徵實學)'이 대두된 것이다.

이러한 경우는 우리나라에 처음 성리학이 정치이념으로 채택되었을 때와도 같다. 안향(安珦: 1243~1306), 이제현(李齊賢: 1287~1367), 이색(李穡: 1328~1396), 정몽주

68) 송학에서 '무실(務實)'을 강조한 표현으로는 단적으로 다음 구절을 들 수 있다. '實勝善也 名勝恥也 故君子進德修業 孳孳不息 務實勝也 德業有未著 則恐恐然畏人知 遠恥也 小人則僞而已 故君子日休 小人日憂' (周子抄釋 卷一 務實 第十四).

69) '其書始言一理 中散爲萬事 末復合爲一理 放之則彌六合 卷之則退藏於密 其味無窮皆實學也' (李 珥, 栗谷全書, 卷二十, 聖學輯要 修己 上 窮理 言讀四書法).

70) 이러한 예로는 양계초(梁啓超)의 경우를 들 수 있다. 양계초(梁啓超)는 청대학술사상(고증학)의 특징을 '귀창(貴創)', '박증(博證)', '치용(致用)'으로, 요약하면서, '귀창(貴創)'은 거방(擧倣)으로부터 벗어나는 것이며, '박증(博證)'은 고증을 통한 실사구시를, '치용(致用)'은 실용을 추구하는 것으로 설명하였다. 그런데 '귀창(貴創)'과 '치용(致用)'은 고증을 통한 것이므로 청대학술을 고증학으로 총칭하고 '실학'이라는 것도 '고증학적인 실학'을 뜻하게 되었다고 밝히고 있다(梁啓超, 清代學術概論, 自敘. 또는 9~10面 참조).

71) 김충렬, "청초실학의 정신과 이론" 고대아세아문제연구소, 아세아연구, vol.,XVI, no. 2. 1973.6, 243~244면 참조. 송명 성리학의 실학적 뜻과 청초 고증학의 실학적 뜻의 차이에 대하여 전해종 교수는 '정주학과에 있어서는 <수기(修己)>라는 면이 강조되는 경향임에 비하여 청초에 있어서는 <치인(治人)>이 강조되고 드디어 실용·실천과가 나타나게 되었는데, 치인(治人)의 방법과 기준을 경전에 구하는 데서 그것이 치우쳐 고증학풍이 일어나고 그것이 드디어 궁지에 이르게 되었을 것' (全海宗, "釋實學", 震檀學報, 20호, 113면)이라고 밝힌 경우도 있다.

(鄭夢周: 1337~1392)를 중심으로 하는 수정보수파의 주장에 대하여 정도전(鄭道傳: 1337~1398), 권근(權近: 1352~1409), 하륜(河崙: 1347~1416) 등을 중심으로 한 급진개혁파가 서로 상대방이 성리학임을 인정하면서도 보다 적극적인 '실학'의 입장이 아니라는 이유에서 적대시한 것이다. 조선조가 정치이념으로 채택한 성리학은 그만큼 적극적인 '실학'의 의미를 전제하고 있었던 것이다.⁷²⁾

이와 같이 '실학'의 뜻 속에는 '허(虛)', '공(空)', '가(假)', '무(無)', '화(華)'에 대립되는 뜻으로 '실(實)'의 내용이면서 동시에 이러한 '실학'의 개혁논리는 유학 자체를 발원으로 하여 펼쳐졌던 것을 알 수 있다.

이러한 두 가지 '실학'의 개념풀이를 좀더 구체적으로 살펴보자.

먼저 '실학'의 뜻 해석을 중요시하는 경우를 보자. 여기서는 우선 '실(實)'의 의미만 있다면 모두 '실학'일까 하는 문제가 제기된다. 일단 '실(實)'의 뜻만 있으면 '실학'이라고 하자. 그렇더라도 여기서 '실(實)'이라 함은 무엇에 대한 '실(實)'이냐의 문제가 제기되지 않을 수 없다. 군주를 위한 '실(實)'인가 또는 민을 위한 '실(實)'인가가 규명되지 않고 있다. 그리고 '실(實)'의 성격의 기준도 문제가 된다. 군주의 독재라는 성격을 위한 '실(實)'인지, 또는 민(民)을 위한 군(君)의 민본적 통치기능을 위한 '실(實)'인지가 설명되지 않고 있다. 여기서 우리는 이러한 '실(實)'의 뜻풀이에 중점을 둔 '실학' 개념규정의 한계를 보게 된다. '실(實)'의 대상과 성격이 제시될 수 없으므로 바른 정의를 내릴 수 없기 때문이다.

그러면 '개신유학(改新儒學)'으로서의 '실학' 개념풀이의 경우를 보자. 17세기 '실학'의 성립이 유학을 바탕으로 하여 출발하였음은 물론이다. 그러나 여기에 당장 유학적 의미 뿐이었을까 하는 문제가 제기된다. 실학사상이 대두된 배경에는 당시의 특수한 정치상황적 요인도 있었고 서학의 영향도 컸음을 이미 살펴보았다. 19세기에 나타난 '북학파'의 제반 특성의 경우만 해도 벌써 유학의 관점으로만 설명될 수는 없는 것이다. 또 하나의 문제는 '개신유학(改新儒學)'의 상한선을 어디에 설정하여야 할 것이냐 하는 점이다. 실학을 '개신유학(改新儒學)'으로서의 관점에서 보면 '실학'은 결국 고려조의 권양촌(權陽村)으로까지 소급되어야 할 것이라는 주장도 나타날 수 있게 된다. 송대(宋代)의 성리학적 '실학'과, 송대(宋代)의 성리학이 '실학'이 아니라고 하여 그 반작용으로 대두된 청조

72) 이 당시 급진개혁파나 수정보수파의 주장 모두가 '실학'적 입장이다. 단지 수정보수파가 소멸을 반대하고 부단히 생성 변화하는 불변의 '이(理)'를 '태극(太極)'으로 하는 소멸 없는 생성을 주장하는 데 대하여 급진개혁파는 '기(氣)'를 '태극(太極)'으로 하는 이기론(理氣論)으로서 生이 소멸하고 新을 낳게 하는 단절된 生의 부단한 발생이라는 데 차이가 있었다. 특히 '기(氣)'를 '태극(太極)'으로 하는 이기론(理氣論)의 전개는 정도전(鄭道傳)의 '일기(一氣)설에서 명확해지고 있다. '이미 발생한 것은 소멸해 버리고 아직 발생하지 않은 것은 발생을 되풀이하되 그 사이에 한 순간의 정지도 없다' ('已生者往而過 未生者來而續 其間不容一息之停也' 三峰集, 佛氏雜辨, 佛氏輪迴之辨)라고 하여 부단한 발생은 있되 생성은 소멸하는 것이라 하여 기존체제를 거부할 변혁의 이론 바탕으로 삼고 있음을 본다.

의 '징실학(徵實學)'적 '실학'과는 어느 것이 '실학' 적인 의미를 더 가지는 것인가라는 반문이 제기될 수 있다. 이것은 조선조 초기의 '실학'과 17세기의 '실학'과의 실학적 의미를 비교하는 경우에도 해당된다. 또한 유학이 아닌 문화 바탕에서는 '실학'사상이 대두될 수 없는 것인가라는 문제도 나올 수 있다. 여기서 우리는 이러한 반문이나 문제제기에 대하여 '개신유학(改新儒學)'으로서의 '실학' 개념풀이로서는 명백히 설명할 수 없다는 것을 알 수 있다. '개신유학(改新儒學)'에 초점을 맞춘 '실학' 개념풀이의 한계를 본다. '실(實)'의 내용이 유학에 한정되어 그 일반성을 잃을 뿐 아니라 설사 유학 내에서 그러한 '실학'의 개념을 설정할 수 있다고 하더라도 그 상한선을 그을 수도 없으며 각 시대마다 '실학'의 의미가 서로 달라 실학의 일반적인 개념을 찾아 낼 수 없기 때문이다.

그러면 '실학'은 정의될 수 없는 것인가? 여기서 17세기 이후 조선조 후기의 실학사상에 대한 검토를 통하여 일반적으로 통용될 수 있는 '실학'의 개념을 정립해 보고자 한다.

17세기 조선조에서 '실학'이 나타나지 않을 수 없었던 정치적 여건은 앞서 살펴 본 대로 기존체제의 변혁불가피성에 있다고 한 마디로 집약할 수 있다. 그러면 이러한 변화의 목표는 무엇인가를 살펴보자. 그것은 민중의 생존보장이었음을 알 수 있다. 또 그 변혁의 방법과 적용이론은 무엇인가를 생각해 보자. 그것은 '기(氣)'론⁷³⁾에 입각한 점진적 변혁방법이라고 말할 수 있다. 그러면 그 변혁의 주체는 누구인가. 변혁의 주체는 소속계층 모두를 포함하되 지도층이 중심이었음을 알 수 있다. 이와 같이 조선조 후기 실학의 특징이 변혁에 있으며 그 변혁의 목표, 방법 및 주체가 명백히 드러남을 볼 수 있다. 여기서 우리는 17세기 조선조 '실학'의 개념을 동적인 의미에서 파악할 수 있다. 즉, '실학'은 '(농민을 위시한) 민중의 생활안정과 이익보호를 위하여 기존 주도계층을 중심으로 한 모든 계층이 점진적 개혁을 기(氣) 중심의 변혁논리에 의하여 전개한 정치적 주장 또는 사상'이라고 볼 수 있는 것이다.

17세기 조선조 '실학'을 정치사상면에서 이와 같이 정의함으로써 '실학'이 어떤 계통의 사상이라든지 그 상한선이 어디나라든지 등의 문제 제기는 의미가 없어진다. 실학을 변혁논리라는 동적 개념으로 보기 때문이다. 따라서 이러한 '실학'의 정의는 어떤 시대 어떤 사회에서나 변혁논리로서 적용될 수 있다. 단지 이러한 실학의 개념 속에는 동양적 정치문화의 특성이 고려되고 있는데, 개혁과 주체의 성격 면에서 그러하다. 개혁의 성격이 점

73) 여기서 '기(氣)'라 함은, 생명력 또는 활동력의 근원으로서 변화하는 힘(力)이라는 포괄적인 개념으로 사용하였다. 일반적으로 '기'라고 할 때에 그 의미가 매우 다양하다. 인체의 힘(力)을 말하기도 하고,志에 지배되는 성질의 것으로 설명되기도 하여 우주에 충만한 맹자의 호연지기(浩然之氣)와 같은 것으로 설명되기도 한다. 때로는 음양오행이 그대로 '기(氣)'와 동일시되기도 하여 때로는 음양만을 말하기도 한다. 대체로 유학에서는 도교에서와 같이 '기(氣)'를 영적인 것으로 보고 있는 점에서는 동일하다고 말할 수 있으나, 유학자에 따라서 그 뜻이 반드시 같지 않다. 따라서 여기에서는 '기(氣)'를 '이(理)'와의 관계에서 주로 '변화'의 근원이라는 관점에 유의한 일반적 개념으로 사용하기로 한다.

진적인 것으로 한정되고 주체의 성격이 치자(治者) 중심으로 설정되고 있기 때문이다. 그러나 여기서 주체의 내용은 다를 수 있다. 경우에 따라서는 민족국가일 수도 있고, 경우에 따라서는 어떤 경제 집단일 수도 있다. 이렇게 볼 때 ‘실학’을 조선조 후반이라는 시공간적 제약에서 벗어나 보편성을 띠는 변혁이론으로 다음과 같이 그 의미를 규정할 수 있다. 즉, ‘실학’이란 ‘소외개체의 기능회복을 위해 주도층 중심으로 그 사회개체 모두가 추구하는 일련의 논리적 변혁사상 또는 주장’이라고 볼 수 있다.

제5장 동학의 변혁사상

제1절 배경

동학은 변화를 추구하는 사상이요 운동이다. 동학의 변혁내용을 사상사적으로 이해하기 위해서는 두 가지 관점에 유의해야 할 것이다. 하나는 시대적 상황이요 다른 하나는 사상적 연관이다.

동학이 태동된 1860년대는 국내외적으로 위기의 시대라고 요약할 수 있다. 그것도 전에 경험했던 그러한 종류의 위기가 아니라 조선조에서 한번도 경험한 적이 없는, 사고의 근간을 뒤바꾸게 하는 그러한 종류의 위기였다. 이러한 위기가 나라 안에서 뿐만 아니라 나라 밖으로부터 동시에 일어나고 있었다. 어떤 해결의 실마리도 찾아볼 수 없는 좌절과 당황의 암담한 상황에서 동학사상이 나타난 것이다.

국내적으로 농민들의 상황은 누군가가 건드리기만 해도 터질 것 같은 분위기였다. 1862년의 경우 전국의 민란이 37건에 달했다고 하니 당시의 상황을 더 설명할 필요가 없을 것 같다.⁷⁴⁾ 농민의 유리방황이 거듭되었고 그러면서 여기저기서 듣는 정치이야기에 농민들의 정치의식 역시 높아져갔다. 희망을 잃은 농민들을 이끌어줄 유일한 세력인 관료층은 오히려 이때를 기회로 농민들을 수탈하는데 혈안이 되어 있었다.

대외적으로는 중국이 무너지고 있었다. 세계의 중심이라는 중국을 무너뜨린 세력이 있다니 놀라운 일이 아닐 수 없었다. 중국을 무너뜨린 서양세력, 그 중심을 이루고 있는 서학에 대한 두려움이 견잡을 수 없는 공포로 다가온 것이다. 수운이 서학에 대해 가졌던 위기의식은 『동경대전』 곳곳에 나타나 있다. 서학과 서양세력에 대해 ‘이상야릇한 말들

74) 정창열, 1986.2, 「동학사상의 사회의식」, 『한국학논집』 9, 한양대 한국학연구소.275.

이 세상에서 물끓듯이 끓어 올랐다.’는 것이다. “서양 사람은 도를 이루고 덕을 세워(道成德立) 그들의 造化는 이루지 못하는 일이 없으며 무기로 공격하면 그 앞에 대적할 사람이 없다고들 한다.”(동경대전 논학문) “서양사람은 싸우면 이기고 공격하면 빼앗아 뜻대로 되지 않는 일이 없다.” 하여 천하가 온통 망해 없어질 (“동경대전』포덕문) 가능성이 공공연히 제기되는 상황이었다. 수운은 그 힘의 원천이 서양사람들이 ”도를 이루고 덕을 세운(道成德立) 결과(造化)”라고 파악하였다. 그리하여 수운은 서양을 이길 수 있는 방법에 관하여 관심을 가지기 시작한다. 그리고 서양 사람들이 道成德立한 원인을 밝힌다. 서양 사람들이 道成德立한 것은 “도무지 다른 까닭이 아니다. ... 이는 그들이 天時를 알고 天命을 받았기 때문” (『동경대전』논학문)이라는 것이다. 그러니까 조선을 포함한 중국 중심의 천하가 不順天理, 不顧天命 各自爲心하여 天時를 모르고 天命을 받지 않았기 때문에 이러한 위기가 온 것으로 판단한 것이다. 그러니까 동학의 변혁관은 1860년을 기점으로 국내외로 밀어닥치는 위기의식과 깊은 관계가 있다.

제2절 개념

이러한 위기를 벗어나서 새로운 세계를 만드는 변혁은 어떤 의미로 설정되었을까? 수운을 비롯한 동학 지도자들이 제시한 변혁의 의미를 한마디로 규정한다는 것이 쉽지 않다. 왜냐하면 이들이 말하는 변혁의 의미 속에는 매우 다양한 개념이 포함되어 있기 때문이다. 종교성이 있는가 하면 정치 사회적인 요소가 포함되어 있다. 전통적인 사상이 포함되어 있는가 하면 매우 근대적인 성격의 내용이 뒤섞여 있다. 어려운 시대를 이어가면서 지도자에 따라 성격이 조금씩 달리 표현되는 측면도 있다. 뿐만 아니라 어휘해석상의 어려움도 따르기도 한다. 오늘날 사용하는 언어개념으로는 이해하기 힘든 특이한 낱말도 있다. 이러한 것들이 뒤섞여 변혁의 의미를 규명하는 일이 더욱 어렵게 한다.

여기 변혁 곧 개벽은 대체로 다시개벽의 의미에 초점을 두는 것으로 의견이 모아지고 있다. 용담가에 “개벽후 오만년”이라 하고 안심가와 몽중노소문답가에서는 ‘십이제국 괴질 운수 다시 개벽 아닐런가’ 하여 ‘다시개벽’이라는 용어가 사용되고 있다. 이는 5만 년 전에 개벽했는데 그것을 지금 다시 열자는 뜻이 된다. 표영삼은 이를 ‘수운이 개벽을 삶의 틀의 개벽으로 바꾸어 사용한 것’으로 정의⁷⁵⁾하고 있다. 이러한 삶의 틀을 탄생, 성장, 노화, 해체라는 순환론으로 설명하면서⁷⁶⁾ ‘개벽후 오만년’은 문자 그대로 5만년이 아니라 전체

75) 표영삼, 동학의 발자취, 천도교 종학대학원, 2003,11, pp.48-49.

76) 위의 책, p.49.

시간을 10만년으로 보고 그 절반인 만년이란 뜻으로 해석한다. 개벽된 전반기 곧 下元甲에, 개벽후 오만년 곧 下元甲으로 나뉘지는데 다시 개벽은 下元甲을 의미한다.⁷⁷⁾

‘시운을 의논해도 일성일쇠 아닐런가. 쇠운이 지극하면 성운이 오지마는 현속한 모든 군자 동귀일체 하였던가’ (『용담유사』 권학가)라는 표현에서 알 수 있듯이 동학에서 변혁의 개념은 자연의 순환현상을 왕조사에 적용시켜 필연적으로 왕조가 바뀐다는 천리의 순환관이 주류를 이룬다. 그러면서 여기에 “현속한 군자들이 同歸一體”한다는 표현에서 이러한 꿈을 실현하기 위한 인간의 노력이 엿보인다.⁷⁸⁾

제3절 주체

그렇다면 여기 변혁의 주체는 인간이라고 말할 수 있을 것이다. 서양의 근대기에 나타난 적극적인, 어쩌면 신의 자리까지 차지하는 그러한 인간의 모습은 아니라 하더라도 새로운 세계를 여는 데는 인간의 일정한 몫이 그려져 있는 것은 틀림없다. 이러한 인간관이 ‘창조적’인지 또는 전통적 순환론을 극복한 것’인지는 논란의 여지가 있겠으나 인간이 다시개벽 곧 후천개벽의 주체인 것만은 사실이다. 1860년을 기점으로 시작되는 후천개벽은 인간의 노력에 의하여 이뤄질 수 있다는 것이다.⁷⁹⁾ 그러나 후천개벽을 주도할 인간은 하늘을 모시는 인격체(侍天主)에 의해 이뤄진다는 단서가 붙는다. 그러니까 후천개벽은 역사적 순환이라는 거대한 수레바퀴에 의해 이뤄지지만⁸⁰⁾ -이러한 관점에서 인간

77) 여기 상원갑 하원갑의 시기에 관해서는 여러 가지 해석이 있다. 소옹(邵雍, 邵康節)의 원회운세설(元會運世說)에서 연유된 것으로 보기도 하고, 또한 신일철은 하원갑, 상원갑(下元甲·上元甲)은 역경이론(易經理論)으로 예단(豫斷)된 부분으로 본다. “이 삼육갑설(三六甲說)은 360년마다 일운(一運)이 되돌아오곤 한다는 역경적 계산법으로 한 왕조의 수명을 점치는 것이다. 십간십이지(十干十二支)의 갑자는 60년이 일주가 되므로 60주갑(周甲)을 일원(一元)으로 삼고 그것을 다시 상·중·하의 삼원(三元)의 반복으로 이해하는 기년(紀年法)이 삼원갑설”이라고 본다. (월간 천도교 월보, 1984, 2, 15일자(59호) 2면, 역사관의 유형과 동학의 역사관.) 최동회도 신일철과 비슷한 논리를 펴고 있다. 60甲子를 九弓에 배정하면 180년만에 甲子에 돌아오는데 이 180년을 上中下로 나누어 상기 60년을 上元甲, 하기 60년을 下元甲이라고 소개하고 있다. (최동회, “최재우와 동학사상-경전 해제”, 『한국의 민속 종교 사상』 삼성출판사위의 책, p.522.) 한편 표영삼은 소옹(邵雍, 邵康節)의 원회운세설(元會運世說)에서 연유된 것으로 보는 것은 오행이라고 지적한다. 邵雍은 하루의 시간 12와 한달의 날짜 30을 기본으로 하여 元·會·運·世說을 펴는데 한 주기인 一元의 시간은 129,600년이라 한다. 이 연수는 30년이 모여 1世가 되고, 1世가 모여 1運이 되고, 30運이 모여 1會가 되고 1會가 모여 129,600년이라는 1元이 된다는 것으로 소옹의 下元64800년과 上元64800년은 一元 129,600년의 절반으로 나눈 실지연수를 이르는 말이기 때문이라는 것이다. 표영삼, 앞의 책, p.50, 주 68.

78) 표영삼은 이를 창조적 순환론이라는 표현을 사용하고 있고 (위의 책 p.50) 신일철은 순환사관을 극복하는 모습으로 보고 있다. (신일철, 위의 글.)

79) 이 점에 관한 문헌으로는 『道德經精義』, 104-5을 참조.

의 무위(無爲)에 의한 역사라는 표현이 가능하다, 동시에 특정 조건을 구비한 인간에 의해 성취된다는 의미가 된다.

동학 후기에 정치사회운동으로 치닫게 되면서 이 운동의 주체는 전혀 다른 성격으로 변모되는 모습을 보인다. 동학의 조직이 중요한 역할을 하나 내면상으로 기존 사회에 대한 불만세력이 중심이 된 것이다.⁸¹⁾

제4절 대상

후천개벽의 대상은 누구인가? 후천개벽으로 새롭게 되는 대상이 누구인가 하는 것이다.

그것은 인간이다. 인간의 설정에 전 인류를 의미하는 것은 아닌 듯싶다. 이점은 앞서 동학이 태동될 때의 시대적 제약과 관련이 있다. 동학은 서구세력의 위기의식과 관련되어 나타났다는 것은 앞에서 지적한 바 있다. 이것은 동양문화권을 일컫고 있다. 서양세력에 대한 위협 앞에 놓인 동양을 말한다. “五帝 이후부터 성인들이 나서 해 달 별 하늘 땅이 운행하는 度數를 살펴 책을 만들어내어 天道의 변함없는 질서〈常然〉를 밝혔고, 사람들의 모든 행동과 일의 모든 성패를 天命에 붙였는데, 이는 敬天命·順天理한 것이다.” (동경대전 포덕문)라고 한 것을 보면 五帝 이후의 동양권이 敬天命·順天理한 것을 밝히고 있다. 좀 더 구체적으로 수운은 “천하가 온통 망해 없어져버린다면 우리도 입술이 없어지면 이가 시리는 것과 같은 탄식이 없지 않다.” (동경대전 포덕문)라 하여 천하로 표현되고 있는 중국문화권으로 보고 있다.⁸²⁾ “내가 또한 동에서 나서 동에서 받았으니 도는 비록 천도나 학인 즉 동학이라” (『論學文』)이라 하고 “우리 도는 이 땅에서 받아 이 땅에서 뵈었으니 어찌 가히 서라고 이름하겠는가” (『論學文』) 또는 “한울님이 내 몸

80) 역사적 순환이라고 함에는 동학 신관에 관한 의미규정과 밀접한 내용이 포함된다. 동학에서 천주는 “간섭하지 않는 일이 없고 명령하지 않는 일이 없다고(無事不涉無事不命)” (『論學文』)고 하여 인간은 물론 우주 삼라만상을 다스리는 주체로 본다. 여기 천주의 영역에는 인간의 모든 노력과 활동이 포함된다. 천주는 ‘일마다 간섭하고 명령한다....천주 모심은 이처럼 우주만물에 간섭하고 모든 것을 명령하는 기운이다. 해월도 “사람의 일동일정이 어찌 한울님의 시키는 바가 아니겠는가” (『天道教經典』 『道訣』, p.263)라고 말한 바 있다. “대저 아득한 옛날부터 봄과 가을이 갈마들고 네 철이 제때를 만났다가 사라져감이 어긋남이 없는데 이것도 한울님의 조화의 자취가 천하에 뚜렷한 것이다.” (동경대전 포덕문) 이렇게 볼 때 동학의 변혁은 天道에 따라 우주와 인간세계가 결정된다. 天道의 역할이 이렇게 강하고 보면 변혁의 주체로서 인간의 역할은 상대적으로 줄어들기 마련이다.

81) 어떤 이는 이 세력을 민란민이라 부르고 1894년의 상황을 “민란민의 정치의식이 동학사상을 흡수·소화하는 관계로 이루어졌다.”고 규정한다. 정창열, 앞의 글, p.300 참조.

82) 신일철은 여기서 위기극복의 담당주체를 동국 곧 조선으로 보아 조선을 하나의 개체로서 확인하는 근거로 말하고 있다. (신일철, 동학사상, 한국사상대계Ⅲ 정치법제사상편 서울: 성균관대대동문화연구원, 1979, p.367.

내서 아국운수 보전하네(안심가)라고 한 것을 보면 동학에서 말하는 변혁의 대상은 우리나라라는 것을 알 수 있다. 그리고 여기에는 심정적으로 일본이나 청국은 포함되지 않고 있다. “개같은 왜적놈”이라고 하거나 “漢夷원수 갇아보세” (용담유사 안심가)라 하여 일본과 청국을 원수로 규정하는 데에서 이러한 단면을 읽을 수 있다.

이렇게 보면 동학 변혁사상의 대상은 우리나라가 분명하며 여기에 서양이나 청국 그리고 일본은 포함되고 있지 않다. 다만 우리나라만이 변혁의 대상이나에 대한 논의의 여지는 있겠다. 왜냐 하면 아국이 변혁됨으로 다른 지역으로 변혁의 범위가 확대될 수 있다는 논리가 가능할 수 있기 때문이다. 그러나 종교적 영역에서 볼 때 인간의 변화를 통해 그러할 수 있다고 하더라도, 정치사회적 관점에서 볼 때 동학의 변혁이 세계로 확대될 것을 언급하는 구체적인 내용은 찾아볼 수 없는 것 같다.⁸³⁾

제5절 목표

그렇다면 동학의 변혁관이 이룩하고자 하는 목표는 무엇인가?

모두 군자가 되어 사회를 구성한다는 同歸一體로 집약된다. 下元甲 시대의 빈천자인 우리 모두가 上元甲 호시절의 귀공자, 부귀자로 통일된다는 것이다. 그러니까 同歸一體의 사회적 표현은 귀공자요 부귀자인 君子集團으로 이뤄지는 사회를 의미한다.⁸⁴⁾ 그러나 동학이 내건 후천개벽이 정치적으로 어떤 모습이며 그 이상적인 사회모습이 어떤 것인지에 관해서는 자세한 설명이 없다.

다만 1870년대 이후 동학이 사회변혁의 성격을 띠면서 매우 투쟁적인 정치구호로 바뀌게 되는데 이를 이때 광제창생(廣濟蒼生), 포덕천하(布德天下), 보국안민(輔國安民)이 등장한다. 여기서 보국안민(輔國安民)에 초점이 맞춰지면서 이상사회의 꿈으로 전개된다. 그리고 신분제도에 대해서는 하나의 사회투쟁의 목표로 설정된 바는 없다. 인간이 모두 하늘님을 모시고 있는 존재라는 전제에서 그리고 당시 변혁을 이끌고 간 주류가 농민을 주축으로 한 하층신분의 사람들이 다수를 이루고 있었다는 점에서 신분제도는 당연히 철폐될 것으로 인식되었을 뿐이다.

83) 오문환은 수운이 동학을 ‘용담에서 연원하여 사해로 펼쳐나가는 물’ (『東經大全』, 絕句)에 비유한 점을 들어 後天開闢은 俄國에서 가장 먼저 실현된다고 하여 동학의 변혁대상을 더 넓힐 수 있는 뜻으로 말하고 있다. 오문환, 위의 글 제4장 1.영적중심과 자율성 참조.

84) 신일철, 동학사상, 한국사상대계Ⅲ 정치법제사상편 서울: 성균관대대동문화연구원, 1979, p.376,379 참조.

제6절 방법

동학사상에서 변혁을 이루는 방법은 기본적으로 時運사상이라고 말할 수 있다. 용담유사 권학가에서 '시운을 의논해도 일성일쇠 아닐런가. 쇠운이 지극하면 성운이 오지마는 현숙한 모든 군자 동귀일체 하였던가'라는 표현이 있다⁸⁵). 동경대전(東經大全)과 용담유사에는 「운(運)」 또는 「시운(時運)」이라는 말이 자주 등장한다. 「십이제국 괴질 운수」란 표현에서 “괴질운수”라는 말도 역(易)의 세계관에서 나온 말이다. 역(易)에 따라 성쇠지리(盛衰之理)가 이뤄지는데 이제 왕조나 가치체계가 쇠할 운(衰運期)에 이르렀다는 것이다. 시운적(時運的) 변혁사상이라고 할만하다. 앞에서 살펴본 하원갑, 상원갑(下元甲·上元甲)도 역경이론(易經理論)에 바탕을 둔 이론이다.

그렇다면 어떻게 시운에 맞는 변혁이 일어나는가? “아서라 이세상은 요순지치라도 부족시요 공맹지덕이라도 부족언이라” (『몽중노소문답가(夢中老少問答歌)』)라고 하여 요순공맹의 도덕과 정치로는 더 이상 새로운 시대를 감당할 수 없다고 한다. “유도 불도 누천년에 운이 역시 다했던가” (용담유사 교훈가)유교 불교는 道成德立의 능력이 없다고 보았다.⁸⁶

그렇다면 어떻게 다시개벽 곧 후천개벽이 이뤄질 수 있는 것인가? 물론 그것은 인간에 의해서 이뤄져야 한다는 것이다. 그러나 여기 인간은 서구 근대사상에서 나타나는 인권의 주장이나 인간의 이성적 판단을 강조하는 합리적 논리자로서 인간과는 다른 모습이다. 이 인간은 ‘천령(天靈)’을 되찾아야 한다는 전제가 붙는다. 이 ‘천령(天靈)’은 ‘가서 돌아오지 아니함이 없는(無往不復) ‘어치’ (『論學文』)라는 것이다. 오문환은 이 순환의 어치를 바라보는 것이 신령이며 사람으로 하여금 그렇게 되도록 하는 근본소이가 도이고 천도 또는 천령이라고 보았다.⁸⁷ 이렇게 보면 동학에 등장하는 변혁사상은 매우 수동적이다. 왜냐 하면 “천령은 가기 이전에 이미 그곳에 있으며 오기 이전에 이미 이곳에 있으니 가고 옴이 있을 수 없다. 천령이 어떻게 수운에게 내려왔겠는가? 그것은 수운에게 온 적도 없으며 또한 간 적도 없다.”⁸⁸라고 생각할 수도 있기 때문이다. 外有氣化라는 설명이 곁들여지

85) 표영삼은 이것을 맹자의 일치일란설(一治一亂說)과 같은 것으로 보고 있다. 맹자는 요순에서 공자에 이르기까지 5백년마다 한번씩 질서가 잡혔다가 무너지기를 반복해왔다고 보았다. 자연의 순환현상을 왕조사에 적용시켜 일상적인 5백년이란 기간이 돌아오면 필연적으로 천명이 바뀌어 역성혁명이 일어나 왕조가 바뀐다고 본 것이다. 표영삼, 앞의 책, p.50. 신일철도 “맹자 이래의 천명사상에 바탕을 둔 것”이라 하여 같은 입장임을 밝히고 있다. 신일철, 앞의 글, ‘역사관의 유형과 동학의 역사관’

86) “修身齊家 아니하고 道成德立 무엇이며 삼강오륜 다 버리고 賢人君子 무엇이며”(용담유사 도수사)라는 표현은 修身齊家나 삼강오륜을 강조하고 있다기보다 성리학 이념체계에서 그토록 강조하는 修身齊家나 삼강오륜 자체의 형식논리를 비판한 의미로 보아야 할 것이다.

87) 오문환은 여기에 덧붙여 “내 마음이 곧 네 마음이니라” (『論學文』)이라는 천주와 수운의 같은 마음이고 보면 누가 주고 누가 받았다고 할 수 없다고 본다. 이것이 內有神靈이라는 것이다. “말하는 자와 듣는 자가 동일하니 말했다고 할 수도 없고 들었다고도 할 수 없는 것이다.” 위의 글 5.

지만 변혁사상으로서 수동적 성격을 넘게 해주는 것은 아니다. 천주 모심을 밖으로 보면 외유기화인데 이를 “활동하는 힘”으로 본다. 신령은 어디에나 존재함으로 인간인 내 속에 존재한다. 따라서 천지(天地)·귀신(鬼神)·음양(陰陽)이 모두 내 안에 있는 것으로 결국 변혁의 주체인 인간은 천령을 모셔야 한다는 수동적 역할에 머물게 된다. 89)

변혁주체로서 인간의 능동성을 보여주는 논리는 “修人事”의 실천에서 비치고 있다. “급급한 제군들은 人事는 아니 닦고 天命만 바라오니 猝富貴 不祥이라 萬古遺傳 아닐런가 修人事 待天命은 자세히도 알지마는 어찌 그리 급급한고” (용담유사 도수사)에서 수운은 修人事 待天命을 강조하고 있다. 정창영은 이를 다음과 같이 설명한다. “造化는 한울님의 작용인데, 그것은 자연현상과 인간현상 모두에 無爲而化로 나타나게 되며, 인간현상 즉 인간사에는 時運의 형태로 나타난다. 인간현상에 造化가 無爲而化的 형태로 나타나게 되는 데에는 조건이 요구된다. 그것은 道成德立에 의하여 君子화하려는 인간의 노력, 誠敬 信이라는 인간의 본래적인 존재양식을 회복하려는, 즉 도덕을 내면화시키려는 ‘修人事’의 도 닦기이다.”90) ‘修人事’라는 인간의 주체적인 노력이 선행될 때 造化 無爲而化 時運의 법칙이 인간현상에 관철된다는 것이다. 천지의 덕과 일치하는 道成德立 곧 동학의 변혁이 이뤄진다는 것이다. 여기서 동학의 변혁은 시운에 의한 無爲而化에 의해서 라기 보다, 修人事에 의해서 비로소 성취된다는 것이다. 그러나 修人事의 중요성을 강조된다고 하더라도 변혁주체인 인간의 적극성이 드러나지 것은 아니다. 결국 “사회를 개변하려는 인간의 주체적 노력으로서의 실천적·사회적 행위는 원천적으로 거부하는 것”91)이라는 결론에 도달하게 된다. 권위주의적 지배질서에 의해 허구화되었던 도덕·윤리를 변혁하는 일이 誠敬信에 의한 개개인의 내면적 자각의 수행, 곧 내면성에의 침잠을 통해 修心正氣를 이룩함으로써 ‘본래의 마음’을 회복한다는 논리를 벗어날 수 없기 때문이다.92) 여기서의 인간의 존엄성이나 인격의 자율성을 주장할 수 있는 바탕은 되지만 변혁의 적극성은 있기 어렵다. 모든 개개인이 시천주(侍天主)함으로써 도성입덕(道成立德)한 군자들이 동귀일체하는 길이 남게 될 뿐이다.

동학변혁사상의 이러한 내면적 수도적 면모가 운동성을 띠면서 달라지기 시작한 것은 1871년부터이다. 그해 영해 이필제의 난을 겪으면서 달라지기 시작한 동학의 변혁사상

88) 앞의 글. 신일철은 동학의 시운관을 “역(易)의 순환론에서 반복되는 성쇠의 운명적인 원환운동(圓環運動)에 입각하여 성운이 진하면 쇠운이 온다는 필연성에 대한 대망과 아울러 그 운의 교체가 곧 천명이 갈아드는 것 이라고 해석하는 맹자 이래의 천명사상에 바탕을 둔 것.”이라고 요약한 바 있다. 신일철, 앞의 글.

89) 앞의 글, pp.5-6.

90) 정창영, p.288.

91) 위의 글.

92) 위의 글, p.283.

은 1894년 동학농민혁명을 정점으로 조선조 최대의 대중운동의 모습을 보이면서 변혁사상에 하나의 획을 긋는다. 극한적 상황에 처한 농민들이 집단적 의사표시를 하기 시작하면서 급기야는 무장봉기를 일으키기에 이른다.

농민혁명과 동학과의 관계에 있어서는 많은 논란이 있으나 동학의 조직 특히 접과 포가 이러한 운동성을 촉진하는 중심역할을 한 것은 부인할 수 없다. “접이 일정 규모를 넘어서게 되면 분가를 하듯이 따로 새로운 접이 탄생된다. 하나의 접은 50-60호로 구성되었던 것으로 보인다..... 동학의 접은 1890년대에 이르면 거의 전국에 걸쳐서 형성되게 된다. 큰 접주는 조직상으로도 책임과 역할이 커지게 되는데 이를 포라고 하는 보다 상위의 조직으로 발전시켰다.”⁹³⁾ 1890년대에 동학은 전국적 조직을 갖추 정도였으니 변혁을 시도하는 어떤 세력이거나 동학의 접이나 포조직을 이용하려고 하는 것은 당연한 일이다.

동학의 조직이 농민혁명과 연계되면서 종전의 내면적 수동적 변혁사상은 크게 달라지게 된다. 修人事 誠敬信 修心正氣 등의 방법론에서 광제창생(廣濟蒼生), 포덕천하(布德天下), 보국안민(輔國安民)이라는 매우 적극적이고 투쟁적인 정치구호로 바뀌게 된 것이다. 또한 접과 포의 조직이 자율적인 성격을 띤다고 하나 현실적으로 많은 부작용이 나타나기도 했다. 이러한 부작용은 무장봉기에 대한 해월의 부정적 시각에서 잘 드러난다.

해월은 1871년 영해 이필제의 무장봉기에 대해 부정적이었다. “선사 조난 후에 일반도인의 도심이 아직 뿌리를 박지 못하였고 세상인심이 또한 우리 도에 대하여 이해를 가지지 못한 이때에 있어 가볍게 의를 들면 이는 때 아닌 계절에 종자를 심는 것과 같아 반드시 실패를 볼 것이요 만일 오늘날에 있어 실패를 한다면 대도의 기초를 세우지 못할 것이니 그대 십분 명심하여 오직 성경신과 수심정기에 힘쓰면서 후일을 기다림이 어떠하뇨.”(『天道教百年略史』, 125)⁹⁴⁾

해월은 변혁의 조건을 성경신과 수심정기와 같은 내면적 수양에 힘써 때를 기다리자는 것이다. 해월은 전봉준의 무장봉기도 비판한다. 해월은 “현묘한 기틀이 아직 나타나지 않았으니 마음을 급하게 갖지 말고 훗날의 공을 이루어 신선의 인연을 이루어보자(玄機不露 勿爲心急 功成他日 好作仙緣)”(『天道教百年略史』, 220)라는 수운의 말을 인용하여 전봉준의 무장봉기를 비판하고 있다. 아직까지 결정적인 역사변혁의 시점이 도래하지 않았다는 것이다. 말하자면 혁명을 하더라도 조건이 성숙하지 않았다고 본 것이다. 아직 동학도의 도심이 깊지 아니했기 때문이라는 것이다.

무장봉기에 대한 해월의 이러한 시각은 광화문 앞에서 동학의 정통성을 선언하면서 동학도에게 당부한 말에서도 잘 나타나고 있다. “나무의 뿌리가 굳건하지 못하면 바람을 만

93) 오문환, 동학의 정치철학, p.321. 특히 이 책의 주기 14를 참고.

94) 이 구절에 대한 논의에 대해서는 위의 책 주기 15를 참고.

나 거꾸러짐을 볼 것이요 근원이 깊지 못하면 능히 응덩이를 채우고 전진하지 못할 것이다”(『天道教百年略史』, 199)라고 하여 궁극의 목적을 성취하기 위한 내면적 깊이를 강조하고 있다. 그러나 동학은 결국 정치성 변혁에 깊숙이 관여되었고 변혁의 방법도 크게 달라지기 시작했다.

보은집회는 정치변혁을 부르짖는 남접의 활동과 더불어 동학조직이 사회변화지향적인 세력과 연합한 대표적인 모임이다. 동학의 접·포조직이 위력을 발휘하면서 척왜양의 기치를 본격적으로 내건 정치운동의 출발점이라 할 수 있다.⁹⁵⁾ 이제 동학의 내면적 수양이라는 종래 변혁사상은 보은집회를 통해 종말을 고한 셈이 된다. 우리나라 최초의 민의 집회라거나 반침략의 민족자주운동의 시발이라거나 도덕에 기초한 정치집회의 효시라거나 하는 여러 가지 의미를 내세울 수 있겠으나 변혁의 방법에 있어서는 큰 변화를 가져온 것은 사실이다.

제7절 결과

동학의 변혁사상에서 최종적으로 추구하는 기대는 무엇일까? 다시개벽은 어떤 상태를 염원하고 있는 것일까? 미래의 이상사회를 구체적으로 묘사한 대목은 보이지 않는다. 「安心歌」나 「몽중노소문답가」 등에서 개괄적인 그림이 그려지고 있을 뿐이다. 이상사회가 때로는 요순시대의 재현으로 표현되기도 하고 병란이나 피질이 없는 사회로 그려지기도 한다. 「교훈가」에서는 그 사회가 地上仙境으로 묘사되기도 한다. 무극대도가 사회를 이끌어가는 세계라는 것이다. 그래도 구체적이라고 볼 수 있는 모습이 군자들이 동귀일체 하는 사회의 탄생이다. 여기 군자들은 시천주(侍天主)함으로써 도성입덕(道成立德)한 사람들이며 이들에 의해 도덕정치가 구현되는 모습이라고 말할 수 있을 것이다. 그 사회는 모두 군자인 구성원들이 도덕에 순응하는 것이 특징으로 설명되고 있다. 이러한 이상사회의 그림에서는 정치사회적인 모습을 찾아내기 어렵다.

앞에서 살펴본 바와 같이 정치사회적 도덕적 위기의식을 전제로 동학이 태동된 것이고 보면 새로운 세계는 현실세계와 매우 다른 변모된 세계일 것은 짐작할 수 있다. 이러한 모습을 해월로부터 찾아본다. “새것과 낡은 것이 같지 아니 한지라 새것과 낡은 것이 서로 갈아드는 때에, 낡은 정치는 이미 물러가고 새 정치는 아직 퍼지 못하여 이치와 기운이 고르지 못할 즈음에 천하가 혼란하리라. 이 때를 당하여 윤리-도덕이 자연히 무너지

95) 혹자는 이를 “민운동으로 발전”한 것이라 규정하면서, 접조직을 영성중심의 조직으로 포조직을 정치사회 운동체로 보면서 이것을 긍정적으로 받아드리고 “동학운동은 영성공동체 운동에서 정치사회 운동으로 구체화”한 것으로 보기도 한다. 오문환, 위의 책, pp.12-13.

고 사람은 다 금수의 무리에 가까우리니, 어찌 난리가 아니겠는가”(『天道教經典』, 『開關運數』, 331) 라고 한 것으로 보면 해월은 ‘다시개벽’을 통해 새로운 사회가 도래할 때 천하가 혼란해서 도덕이 무너져 사람이 금수와 같이 된, 난리가 나지 않을 수 없는 상태가 되리라고 본 것이다. 따라서 새로 이룩될 이상사회는 현재와 매우 다를, 새로운 도에 의해 운행되는 새 우주질서를 회구하고 있다고 볼 수 있다. 물론 여기에는 ‘인심개벽(人心開關)’(『天道教經典』, 『開關運數』, 417)에서 암시하고 있는 바와 같이 사람들의 변화를 포함하고 있다. 96) 그러나 여기 사람의 변화는 내수적 개인적인 수양의 주체이지 정치적 변혁의 주체는 아니다.

1890년대에 이르러 동학의 변혁관이 추구하는 이상사회는 다른 모습을 띤다. 사회변동을 추구하는 세력⁹⁷⁾이 동학의 주도권을 잡기 시작한 것이다. 이들이 추구하는 이상은 매우 현실적인 것이다. 내면적 개인적 수련적인 것이 아니고 집단적 정치적 현실적인 것이다. 거기에는 보국안민이 중심이고 여기에 신분제도의 철폐와 같은 현실적 정치적 요구가 포함되게 된다.

이렇게 보면 동학에서 말하는 변혁은 다음 몇 가지로 요약할 수 있을 것이다.

첫째 창도 때의 변혁관과 1890년대 이후의 변혁관으로 구분된다.

둘째 상원갑과 하원갑으로 시대를 나누며 하원갑 시대에 후천개벽이 이뤄지고 이상사회가 열린다.

셋째 변혁의 목표는 초창기에는 군자들의 동귀일체이나 후기에는 집단적 힘에 의한 보국안민의 구현이다.

넷째 신앙차원에서 변혁의 주체는 侍天主한 개개인들이며 방법은 도성입덕(道成立德)이다. 그러나 운동의 차원에서 변혁의 주체는 농민을 중심으로 한 집단이며 방법은 집단의 힘을 과시하는 적극적 대응이다.

다섯째 변혁의 대상은 조선을 기본으로 하나 중화적 의식이 내재되어 있으며 동양 전

96) 오문환은 선천개벽과 후천개벽의 차이를 다음과 같이 밝히고 있다. “선천개벽이 물질적 발달을 의미한다면 후천개벽은 인간정신의 개화 또는 열림을 의미한다. 후천개벽이 전 우주의 구조적 변혁과 밀접한 관계가 있음을 알 수 있다. 후천개벽은 물질차원이 아닌 정신차원에서의 근본적 변화와 함께 그 변화의 범위가 우주적으로 확장되고 있음을 알 수 있다. 후천개벽은 인간정신의 개화를 의미하면서 동시에 우주적 차원변화와 같은 구조변혁을 지칭하는 개념으로 사용되었다.” 다 하여 후천개벽이 정치적 대혁명의 의미를 내포하고 있는 것으로 보고 있다. 오문환, 앞의 책.

97) 정창열은 이들을 민란민이라 부르고 동학의 변혁사상과 민란의 정치의식과의 관계를 매우 보완적인 것으로 보고 있다. “동학사상과 민란민의 정치의식은 … 상호 보완하는 적합한 관계에 놓이게 되었다. 그 결합은 … 기제적인 결합의 형태로 이뤄진 것은 아니었고, 사상과 운동의 발전에 의하여 유기적으로 이뤄진 것이다. … 1894년의 농민전쟁은 민란민의 정치의식이 동학사상을 흡수·소화하는 관계로서 이뤄진 것이다.” 정창열 앞의 책, 299.

통신양으로부터 상당한 영향을 받고 있다.

제8절 한계

동학은 조선조 성리학의 철저한 계층질서 속에서 새로운 인간관을 제시한 변혁사상이다. 그러나 어느 사상이나 다 그렇듯이 동학의 변혁사상에도 몇 가지 한계가 보인다.

첫째 동학사상을 근대성이라는 기준에서 볼 때 전근대적 민간신앙적 요인을 상당부분 내포하고 있다.

“我東方생긴 후에 이런 王都 또 있는가 水勢도 좋거니와 山氣도 좋을 시고...”(『용담유사』 용담가)라거나 “人傑은 地靈이라 勝地에 살아보세”(『용담유사』 용담가)에서, 水勢, 山氣, 地靈, 勝地 등의 표현에서 이러한 많은 면모를 읽을 수 있다. 如呪而無實·如思無呪의 呪는 동학의 呪術的 治病力임을 지적한 것도 이러한 맥과 무관하지 않다.⁹⁸⁾ 『용담유사』의 문답가에 나오는 “利在弓弓”도 東國讖書의 “利在家家”에 대한 대응적 의미가 짙다. “십이국 괴질운수”라는 표현이나 천주로부터 靈符를 받아 仙藥으로 治病한다는 내용이 그러하다. “만고 없는 無極大道”라는 표현도 無極을 太極으로 생각해온 정통적인 동양사상을 바탕으로 깔고 있으며, “수심 정기” 역시 동양전통의 수련방법이기도 하다. 인간사회와 자연세계에 공통으로 동일한 법칙에 의해 변화가 계속되며 盛運과 衰運이 서로 돌아가며 역사가 이끌어져 간다는 運勢觀이나 수운의 神接經驗, 地上仙境으로 표현되는 이상사회의 모습, 그리고 千年王國이나 下元甲의 표현 등이 다 그러하다. 동학의 弓弓⁹⁹⁾ 역시 鄭鑑錄에서 말하는 “兩弓”을 새각케하는 단어이다. 주문을 외며 弓乙 두 글자를 붙인 포사들과 함께 五萬年受運이라고 쓴 깃발을 들고 전투에 임하는 동학군의 모습 등에서 이러한 면모가 잘 드러난다.

둘째 동학이 정치사회적인 변화를 갈망하는 세력과 결합하면서 동학 본래의 내재적, 수신적 변혁사상이 무장봉기와 같은 격렬한 변혁운동으로 바뀌었다. 말하자면 동학의 변혁관이 두 가지로 나뉘진 것이다. 이러한 변화는 뒤에 동학을 여러 갈래로 나뉘지게 하는 하나의 큰 이유가 되었고 동학의 변혁사상을 긍정적으로 평가하는 논리전개에 무리를 야기하는 결과를 가져왔다. 동학의 변혁사상을 통일적으로 보기 어렵게 하는 중요한 원인을 제공한 것이다.

98) 신일철, 동학사상, 『한국사상대계』 III 정치법제사상편 서울: 성균관대대동문화연구원, 1979, p.367.

99) 신일철은 弓弓이 참서인 鄭鑑錄에 나오는 것으로 지적(신일철, “鄭鑑錄 해제” 『한국의 민속종교 사상』 삼성출판사, p.286)하고 최동희는 하원갑을 術數家의 용어라고 밝힌바 있다. (최동희, “최재우와 동학사상-경전 해제”, 위의 책, p.522.)

여기에 관련되는 예는 이미 앞에서 지적하였거니와 해월의 다음 말을 추가하고자 한다. 1894년 동학은 이미 농민혁명의 와중에서 깊게 연관되어 있었고 동학조직의 분열상을 노골적으로 드러내놓는 상황에서 제기된 것으로 시사하는 바가 크다. “이 때를 당하여 도인의 마음이 변하는 자는 솔잎이 장마를 지낸 뒤에 떨어지는 것과 같은 것이요 오직 진실한 마음으로 하늘님을 믿으며 세상풍조에 휩쓸리지 않는 자는 솔가지가 그대로 있음과 같으니라.”(『天道教百年略史』, 248)

공동체적 조직망이 와해되는 아픔 속에서 도인으로서 변함없이 내면적 수양으로 변혁을 이뤄야 한다는 초기 변혁관을 다시 피력한 것이다.

셋째 신분의 구분에 대한 정치사회적 인식이 결여되어 있었다. 앞서 지적한 바와 같이 “한울님께 命福받아 富貴者는 公卿이요 貧賤者용는 백성이라” (용담유사 교훈가)하여 사회에는 빈천자와 부귀자라는 두 개의 집단으로 분화되어 있는데 이것은 한울님이 정한 바라는 것이다. 동학은 정신적으로 사람이면 누구나 하늘님을 모신 새로운 인간관의 선포였지만 현실적으로는 신분의 구분이나 빈부의 차이에 대한 사회적 문제의식은 가지고 있지 않았다. “동학사상은 당시 구체적 사회제도였던 신분제도를 반대·부정한 것도 아니었고, 도덕의 인간 내면화를 주장했을 뿐이었지 인간의 평등을 주장한 것도 아니었다.”는 주장을 깊이 생각해보아야 할 것이다.¹⁰⁰⁾ 그렇다고 “보국안민”의 기치를 관념·추상·환상의 영역으로 돌리는 주장에는 무리가 따른다고 생각한다. “경제생활의 유기적 유대의 공동체성과 그것에 대한 역사적 자각을 결여했다”는 점에서 “군자집단 부귀자 집단의 등장, 보국안민 등은 그 자체로서는 아무런 역사적 사회적 실체를 가질 수 없는 것으로, 관념·환상의 영역에서만 존재하는 하나의 추상물에 지나지 않는다.”¹⁰¹⁾라는 주장은 유물론적 입장에서 이 문제를 보는 데 따른 한계를 지닌다고 생각한다.

넷째 자주성 인식에 한계를 보이고 있다. 심정적으로는 중국문화권에 벗어나 있으면서도 현실적으로 자주적 민족의식을 논리화시키는 데는 이르지 못하고 있다.

“중국이 그들의 침공 앞에 사라져 없어진다면 우리가 어찌 입술이 없어지면 이가 시리는 것과 같은 근심이 없겠는가?”(『동경대전』 논학문)하는가 하면, “천하가 온통 망해 없어져버린다면 우리도 입술이 없어지면 이가 시리는 것과 같은 탄식이 없지 않다.”(『동경대전』 포덕문)라 하여 조선의 존재가 중국중심의 천하 곧 중국문화권에 머물고 있음을 나타내고 있다. 이러한 위기의식은 성리학의 테두리를 완전히 벗어나지 못했다는 것을 말해준다.¹⁰²⁾ 수운이 ‘유도 불도 누천년에 운이 역시 다했던가’ (教訓歌)라고 하여 중국의

100) 정창열 292, 297.

101) 朴玄採 “민족운동을 어떻게 볼 것인가” 『한국민족운동의 이념과 역사』 서울:한길사 pp.9-10. 이러한 논리의 연장선에서 동학은 전근대적 성격의 민족의식에서 벗어나지 못하는 것으로 단정하는 것은 비약이라고 생각한다.

정신세계인 유교나 불교가 더 이상 새 변혁의 시대에 의미가 없음을 선포하여 중국과의 구분을 분명히 하였으면서도 조선을 중국의 문화권에 포함시키는 한계를 벗어나지 못한 것이다. 동학은 여러 가지로 중국의 정신을 무의미한 것으로 밝히고 또한 조선의 주체를 제시하고 있음에도 불구하고 이론적 구성에 있어 중국문화권의 울타리를 완전히 벗어나지 못한 것이다.

이러한 몇 가지 한계점을 반드시 부정적으로 보아야 한다는 것은 아니다. 사상이란 시대적 배경과 깊은 연관성을 지니기 마련이다. 근대성의 관점에서 그리고 변혁관을 중심으로 살펴볼 때, 이런 것들이 동학의 한계점으로 지적될 수 있다. 그렇기 때문에 과거의 사상을 검토함에는 먼저 그 시대의 입장에서 상황을 살핀 연후에 오늘의 관점에서 평가하는 이 순서를 어기지 말아야 할 것임을 다시 한 번 확인하게 된다.

제6장 실학과 동학의 변혁사상 비교

제1절 차이점

실학과 동학은 인간관이나 민족적 자각에 있어서 전위적 위치에 있다는 점에서 양자는 입장이 같다. 뿐만 아니라 성리학으로부터 배척당했다는 점에서 그리고 사상적으로나 실천적으로 근대적 성격의 변혁관을 담고 있다는 점에서 양자는 동일하다.

그러나 양자 사이에 차이점도 있다. 둘 다 성리학으로부터 배척당했다고는 하나 실학이 동학에 비해 훨씬 오랫동안 걸쳐 성리학의 공격을 받았다. 그렇기 때문에 실학의 경우 실학이 끼친 긍정적인 영향에 대한 자료가 매우 산만한데 비하여 동학의 경우는 동학이 끼친 긍정적인 면에 관한 자료가 비교적 많이 있는 편이다. 실학은 공개적으로 자기주장을 내세울 수 없는 은둔의 형태로 일관했었는데 비하여 동학은 자기주장을 공개적으로 내세워 이를 관철시키려고까지 했던 점 역시 다르다. 실학은 근대적 사상을 담고 있으면서도 이를 성리학적 용어로 표현해야 했으므로 자료의 분석에 문자 이전에 숨어있는 뜻을 찾아내야 하는 작업이 필요한데 비하여 동학은 내용을 직접적이고 분명하게 표현하고 있어 문헌분석에 큰 어려움이 없다. 특히 동학은 청국과 일본이라는 주변 강국의

102) 이 점은 동학이 斥邪衛正의식과 같은 궤도라는 지적의 근거가 되기도 한다. 신일철, 동학사상, 『한국사상대계』Ⅲ 정치법제사상편 서울: 성균관대대동문화연구원, 1979, p.365

전화(戰禍)와 직접 관련된다는 점에서 실학과는 매우 입장이 다르다. 실학은 서양문화와 서양인의 근대적 의식을 많이 함축하고 있는데 비하여 동학은 성리학과 입장을 달리한다고는 하지만 실학에 비하면 훨씬 동양적 전통의식이 강하게 내포하고 있다. 실학이 시작된 것이 16세기 말인데 비하여 동학은 260년 이상 뒤에 시작되었던 점도 차이점이다. 말하자면 동학에 스며있는 근대성이라는 사상적 성향은 이미 실학을 통해 그 바탕이 마련된 것이라고 말할 수 있다.

실학은 서학을 일부 비판도 했지만 서학을 주체적으로 받아드리면서 소화한데 비하여 동학은 내용상 서학을 참고했으면서도 외형상 서학을 반대하는 입장¹⁰³⁾을 취하고 있다.

실학은 학문적 또는 정책제의의 관점에서 문제를 제기하고 사회상을 비판하는 형식에 비하여, 동학은 초기에 종교적 성격에 내면적 수련의 형식이다가 후기에는 정치변동을 행동으로 실천하는 양면을 동시에 포함하고 있는 점이 다르다. 실학은 집단이 아니라 개인 단위에서 서로 횡적 종적 연관성이 없는 채 추진되었음에 비하여, 동학은 개인적이지 아니라 집단적인 힘과 종적 횡적 조직에 의해 추진되었다.

제2절 같은점

실학과 동학 간의 변혁관에 있어서 여러 가지 차이점이 있음에도 불구하고 많은 점에 있어서 입장을 같이 하고 있는 점에 주목하게 된다.

실학과 동학이 모두 변혁의 주체인 인간의 존엄성, 평등성을 강조하고 있다. 성리학이 理氣論에 근거하여 인간과 사물의 동류성을 주장하거나 인간 간의 本俱的 차별성을 인정하는데 비하여, 실학이나 동학은 사물에 대한 인간의 우월성을 제시하고 인간 간의 평등성을 선언하는 점에서 모두 같다. 다만 인간과 사물 간의 구별에 대한 강조가 실학이 동학보다 더 뚜렷한 점이 다를 뿐이다.¹⁰⁴⁾ 그리고 인간 간의 차이를 거부하는 논리가 실학에서는 개체(個體)의 수준을 한 사람의 지도자에서 점차 확대함으로써 그리고 개체의

103) 수운이 서학을 비판한 주요 대상은 신관과 관련된다. 그는 신을 인간과 별개의 존재로 보지 않고 인간을 포함한 만물 속에 내재된 존재로 보는 데서 비판의 초점이 모아지고 있다. 예컨대 「勸學歌」에서 부모의 혼령혼백이 없다고 제사도 지내지 않는 사람들이 죽은 후에 천당에 가게 해 달라고 천주께 비는 어리석음을 지적하기도 하고 “천상에 상제님에 옥경대에 계시다고” (「道德歌」) 본 것처럼 말하는 것을 허황된 것이라고 지적한다. 그리고 천주와 귀신 천지(天地)·음양(陰陽)을 동일시하면서 이를 인격체로 이해하기보다는 자연현상과 인간현상의 일체를 造化하는 力能으로 이해한다.

104) 이 점은 별도의 논의가 있어야 할 만큼 또 하나의 주제가 되나 동학 역시 인간이 다른 만물과 다른 특이성이 있음을 인정하고 있다. 동학에서 인간의 특이성은 敬天命·順天理가 내재될 수 있는 존재이기 때문이라고 본다. “하물며 萬物之間 唯人이 最靈일세” (「용담유사」 안심가) 또는 “至愚者 最靈者 사람이라.” (「용담유사」 도덕가)라는 표현에서 이러한 면이 나타나고 있다.

존재의미가 계층질서의 차원이 아니라 기능적 차원에서 고유성이 인정됨으로써 사람 개 개인으로 확대되는 데 비하여 동학은 인간이면 누구나 侍天主의 주인이 된다는 점에서 개체의 평등성 곧 인간 간의 차별이 거부된다. 당시 계층차별에 한을 품고 있던 일반 대중 곧 농민이 사회변혁의 주체가 되는 것은 실학이나 동학에서 극히 자연스러운 일이다.

민족적 주체의식을 강하게 내포하고 있는 점에서도 실학이나 동학이 궤를 같이 한다. 실학은 성리학의 잘 못을 비판하고 지리적 위치의 상대성 논리를 제기하면서 그리고 문화적 주체성을 주장하면서 중국중심의 성리학적 국제관을 거부, 조선의 자주성과 독립성을 밝힌다. 이에 배해 동학에서는 외구와 청 그리고 서양세력에 대한 저항의 주체로서 그리고 다가올 이상사회의 발원지로서 조선의 주체성을 제기한다. 이러한 동학의 주장이 당시 서양세력과 일본의 위협 앞에서 보국안민의 기치아래 항일의 일전을 통해 구체화된다.

사회변혁의 방법상에 점진성을 바탕으로 하고 있다는 점에서 실학과 동학은 같은 입장이다. 실학이나 동학 모두 물리적 혁명을 거부한다. 사회변혁은 서서히 그리고 비폭력적 방법으로 진행되어야 한다고 주장한다. 실학의 점진적 변혁은 개체마다 지니고 있는 고유한 기능이 제대로 수행되기만 하면 몸 전체가 성장한다는 논리에 근거를 두고 있다. 그렇기 때문에 각 개체가 특히 연약한 개체가 제 기능을 수행하도록 모든 다른 개체가 힘을 모으는데 초점이 두어진다. 동학은 侍天主의 주체인 개인이 천주의 마음과 하나된 상태가 곧 이상사회의 구현에 이른다는 것이다. 따라서 외적 힘의 과시가 아니라 내적 수양에 의해서 스스로 그렇게 된다고 본다. 동학 후기에 와서 집단적 투쟁적 방법이 나타난 경우에도 어디까지나 비폭력적 방법을 최대한 지키려했던 점에서 이러한 동학의 점진적 변혁관을 읽을 수 있다. 뿐만 아니라 동학 역시 변혁의 주된 세력은 당시 일반 대중을 이루고 있던 농민이었고 이들이 군자가 되어 후천개벽의 주인이 되도록 이끌어갔다.

실학이나 동학 모두 기존체제를 거부하는 않는다는 데에서 입장이 같다. 실학은 왕도 하나의 개체로서 자기 고유한 기능을 가지고 있다고 본다. 만약 왕이 자신의 고유한 기능을 수행하지 않을 때 그는 더 이상 왕이 아니라 하나의匹夫에 불과하다는 것이다. 그렇기 때문에 왕 역시 자신의 존재의미가 분명하며 왕제는 거부의 대상이 될 수가 없다는 것이다. 동학 역시 기존질서를 거부하여 왕을 몰아내고자 한 것이 아니다. 오히려 왕 앞에 나아가 개혁의 내용을 호소하는 형식을 취한 것이다. 당시 이러한 비폭력적 집단행동은 상당한 위험부담을 감수한 행위인 것이다.

변혁을 이끌어가는 주도 계층을 인정하고 있다는 점에서 실학과 동학이 같다. 변혁의 주체가 평등한 인간이만 그 중에 변혁을 주도적으로 이끌어 갈 중심개체가 있다는 것이다. 실학은 변혁의 중심계체를 사회의 주도계층이라고 본다. 그러니까 사회의 기존 주도계층은 변혁의 대상으로 타도되어야 하는 것이 아니라 모든 개체를 변혁을 지향할 수 있

도록 이끌어가는 중심개체라는 것이다. 이러한 입장은 동학의 경우도 마찬가지이다. 동학 전기에는 종교적인 지도자가 변혁의 중심역할을 했다. 후기에는 포의 지도자들이 그 역할을 수행했다. 어느 경우나 위로부터 아래로 내려오는 변혁의 성격이 아니라 개개인 모두 해당되는 그러한 변혁이었고 소외된 다수 계층인 농민으로부터 위로 올라가는 그러한 성격의 변혁이었다.¹⁰⁵⁾

제7장 결 론

실학과 동학에 나타난 변혁관은 시대적 차이, 종교성을 띠느냐 그렇지 않느냐의 차이 등에 따라 지역적으로 차이가 드러난다. 그러나 변혁의 주체와 방법 대상 그리고 목표에 있어서 하등의 차이가 없다. 동학이 후반에 보다 강력한 저항으로 나타나 운동성을 띠게 된 것은 동학의 변혁관이 실학의 변혁관과 차이가 있기 때문이 아니라 19세기 후반이라는 시대적 요청에 따른 결과일 뿐이다. 실학의 의미규정을 ‘소외개체(농민)의 기능회복을 위해 주도층 중심으로 그 사회개체 모두가 추구하는 일련의 논리적 변혁사상 또는 운동’이라고 했을 때 동학의 변혁관 역시 이 울타리에 예외가 아니라는 사실을 확인할 수 있다. 따라서 동학은 변혁관에 있어 실학의 19세기 후반 조선의 실학이라고 볼 수 있다.

실학과 동학에 나타나는 근대성과 변혁관은 우리나라의 특징적 사상을 함축하고 있다. 이러한 특징은 甲午更張이나 3·1운동 그리고 4·19혁명에 이르기까지 면면히 이어왔다. 다만 주체의 범위가 다르고 추구하는 목표가 상황에 따라 달리 설정되었을 뿐이다. 이 점에 있어서 동학의 변혁관이 하나의 운동으로 승화되는 기폭제가 되었다는 점에서 한국적 변혁논리에 하나의 획을 그었다고 할 수 있다.

그러나 실학과 동학의 변혁관이 4·19혁명이후는 그 성격을 달리한다. 4·19혁명 이후 계속된 군사혁명은 서구 한국적 특수한 변혁관이 아니라 서구 근대의 혁명논리를 닮아가고 있기 때문이다. 이 점에 있어 별도의 연구가 있어야겠으나 여기서는 실학이나 동학의 변혁관이 서구근대의 혁명과 차이지는 네 가지를 밝히는 것으로 한정하고자 한다.

대체로 다음 네 가지의 차이점으로 집약될 수 있다.

105) 혹자는 실학을 포함하는 조선조의 개혁사상들이 정치지도자에 의한 위로부터의 개혁을 모색한 반면 동학은 현존하는 정치나 사회의 상층부가 아닌 밑으로부터의 근본적 개혁을 도모한다고 주장하나(오문환, 『동학의 정치철학: 도덕, 생명, 권력』, 모시는사람들, 2003. p.306.) 실학 역시 밑으로부터의 개혁이었으며 동학과 마찬가지로 사회지도층이 변혁을 이끌어 갈 것을 추구하고 있다.

첫째, 변혁의 주체로서 민족이나 개인이라는 개체성이 나타난 사상배경이 서로 다르다. 서구의 경우 근대에 민족이라는 개체가 중세의 보편질서 속에서 나타날 때 개인이라는 개체가 민족개체와 더불어 동시에 나타날 수 있는 이론적 근거를 가지고 있었다. 이것은 기독교의 교리와 관계가 깊으며 서구 근대의 계기가 된 종교개혁의 성격에서 명확하게 드러난다. 실학이나 동학의 경우는 민족개체가 성리학의 '이(理)'보편질서에서 나타났을 때 서구와는 달리 개인개체에 대한 배려가 적었다. 실학이나 동학의 변혁관에 있어서 민족은 가장 중요한 개체가 된다. 실학사상에서 개인 단위의 개체가 나타난 것은 민족개체가 대두되고 2백년이나 지난 후이며 동학에서는 초기 종교적 수준에서 개인개체가 중심으로 제기되었으나 그것이 정치적 의미로 현실에 들어난 것은 한참 후의 일이다.

둘째, 변혁의 성격이 다르다. 서구의 경우 민족주의와 개인주의가 평등성의 차원에서 등장하는 방법은 서로 대립·투쟁의 혁명형식이었다. 서구에서 개인주의가 정치적으로 승리한 것은 민족의 이익을 우선시하는 세력과 싸워 흘린 피의 대가였다.

실학이나 동학의 경우에는 민족이 부각되고 개인의 존재의미가 한참 후에 이에 뒤따르는 것이어서 대립이나 투쟁의 변혁이 아니라 점진적 개혁의 형식이었다.

셋째, 변혁의 대상에 대한 인식이 달랐다. 서구의 경우 변혁의 대상은 지배계층의 변동을 전제로 경제적 또는 권력상의 가치배분을 재조정할 것을 요구하였다.

실학이나 동학의 경우는 기존 지배계층을 인정하는 변혁이었고 경제나 권력상의 가치배분의 조정보다는 德 또는 道의 구현을 추구하였다.

넷째, 서구의 경우는 변혁의 성격이 Ideology의 성향을 강하게 띠면서 전개되었으나 실학이나 동학의 변혁사상에는 처음부터 Ideology의 성향을 띠지 않았다.

지금까지의 검토를 통하여 우리는 다음 다섯 가지의 관점에서 조선조 후기의 정신사를 재조명해 보아야 할 것 같으며, 동시에 오늘날 우리의 의식 속에 쌓이고 있는 외래사상 수용에 대한 선별의 기준으로 삼는 지혜를 얻을 수 있지 않을까 생각된다.

첫째는 실학이나 동학의 변혁적 성격에 비추어 볼 때 물리적 힘을 바탕으로 합법적 논거를 삼으려는 어떠한 시도도 그것이 우리의 고유한 사상논리와는 거리가 있다.

둘째는 실학과 동학사상에 나타난 개인 간 또는 집단 간의 관계설정을 볼 때 우리의 생활 속에 깊이 잠재해 있는 경쟁의 논리나 갈등의 심리에 대치되는 한국 고유의 개인 간의 결집사상을 계발하여 전개할 수 있다.

셋째, 각 개체가 그 자체의 고유한 기능에 입각하여 그 존재의미가 설정되고 있는 실학 및 동학사상의 유기체적 논리에 근거하여 우리 사회의 소외된 개인 또는 집단에 대한 보다 근원적인 관심과 대책이 마련될 수 있다.

넷째, 실학과 동학사상에 나타난 민족의식을 현대적 상황에서 재검토 발전시킴으로써 민족화합 또는 민족통일을 위한 우리 고유의 사상체계를 새롭게 조명할 수 있는 계기가 될 수 있다.

다섯째, 실학사상에 일관되어 나타나고 있는 개혁사상의 특징을 통하여, 일제하 그리고 해방이후 밀어닥친 외래문화 등에 의한 사상적 단절을 복원하는 근거로 삼을 수 있다.

《참고문헌》

- 표영삼, 『동학의 발자취』, 천도교 중학대학원, 2003, 11
- 신일철, “역사관의 유형과 동학의 역사관” 『월간 천도교 월보』, 1984, 2, 15일자(59호) 2면.
- 오문환, “영성과 혁명의 변증법”, 한국정치학회 신정현 외 엮음 1996, 『한국정치의 재성찰』, 한울아카데미. pp. 347-371.
- 오문환, 『동학의 정치철학: 도덕, 생명, 권력』, 모시는사람들, 2003. pp. 305-336.
- 신일철, “동학사상”, 『한국사상대계』Ⅲ 정치법제사상편 서울: 성균관대대동문화연구원, 1979,
- 朴玄採 “민족운동을 어떻게 볼 것인가” 『한국민족운동의 이념과 역사』, 서울:한길사.
- 정창렬, 1986.2, “동학사상의 사회의식”, 『한국학논집』9, 한양대 한국학연구소.
- 윤이흠, 1987.12, “동학운동의 개혁사상-신념유형과 사회변화의 동인을 중심으로”, 『한국문화』, 8집, 1987 서울대학교.
- 신일철, 1992, “최재우의 후천개벽적 이상사회상”, 『한국사시민강좌』10, 일조각.
- 최동희, “최재우와 동학사상-경전 해제”, 『한국의 민속종교 사상』삼성출판사.
- 國史編纂委員會. 1959. 『東學亂記錄』, 上下.
- 朴孟洙. 1989. 『嶠南公蹟解題』. 『韓國史學』 10. 韓國精神文化研究院.
- 吳知泳. 1985. 『東學史』(影印本). 亞細亞文化社.
- 李敦化. 1970. 『天道教創建史』(影印本). 景仁文化社.
- 李世權. 1986. 『東學經典』, 正民社.
- 天道教中央總部. 1993. 『天道教經典』. 天道教中央總部出版部.
- 표영삼. 1988. “신미 교조 신원운동의 분석” 상, 중, 하. 『신인간』 456-459(1988년 1-4, 5)
- 表暎三. 1989. “東學의 辛未 寧海教祖伸冤運動에 關한 小考”. 『韓國思想』 21.
- 韓國學文獻研究所 編. 1979. 『東學思想資料集』 壹. 亞細亞文化社.
- 黃元吉註解. 中華民國五十七年. 『道德經精義』. 臺灣: 自由出版社.

제 2 부

동학과 정치철학, 그리고 민족운동

東學의 政治哲學의 原型과 리더십論

崔珉子(성신여대)

I. 序 論

본 연구는 불연기연(不然其然)의 논리와 「시천주(侍天主)」 도덕에 입각해 있는 동학의 정치철학적 원형(原型)을 우리 민족 고유의 경전인 『천부경(天符經)』과 『삼일신고(三一神誥)』 그리고 『참전계경(參佺戒經)』을 통해 살펴보고 아울러 동학의 리더십을 생태정치학적 측면에서 조명하기 위한 것이다. 동학의 정치철학적 원형을 『천부경』과 『삼일신고』 및 『참전계경』에서 찾는 까닭은 동학의 철학적 토대랄 수 있는 불연기연의 논리와 「시천주」 도덕을 관통하는 원리가 『천부경』과 『삼일신고』 및 『참전계경』의 중핵을 이루는 영원한 ‘하나(一)’의 원리에 닿아 있기 때문이다. 이러한 영원한 ‘하나(一)’의 원리는 또한 동학의 리더십을 관통하고 있으며 이를 생태정치학적 측면에서 조명해 보는 것은 인간 중심주의가 초래한 근대의 역사적·사회적 상황의 초극과 관련된 것이라는 점에서 정신·물질 이원론에 입각한 근대 문명의 자기 부정인 동시에 ‘패러다임 전환(paradigm shift)’을 내포하는 것이다. 이 과제가 포괄하는 영역은 미시적인 차원에서 거시적인 차원에 이르기까지 개인과 국가와 세계의 거의 모든 것과 연관되어 있으며, 그런 점에서 그것은 고도의 정치적 문제이기도 하다. 따라서 개인과 국가와 세계를 관통하는 새로운 세계관 및 역사관의 정립에 대한 구체적인 논의가 필요하다 할 것이다.

『천부경(造化經)』은 우주만물의 창시창조(創始創造)와 생성, 변화, 발전, 완성의 원리를 밝힌 총 81자로 이루어진 우리 민족 으뜸의 경전이다. 한민족 정신문화의 뿌리이며 세계 정신문화의 뿌리가 되는 큰 원리를 담고 있는 바, 『삼일신고(教化經)』, 『참전계경(366事, 治化經)』을 비롯한 우리 민족 고유의 경전과 역(易)사상에 근본적인 설계원리를 제공하였다. 『천부경』은 천제 환인(桓仁)¹⁾이 다스리던 환국(桓國)으로부터 구전되다

1) 『桓檀古記』, 『太白逸史』, 『桓國本紀』 初頭에서는 『朝代記』를 인용하여 환인(또는 환인)이 역사적 실존인물임

가 환웅(桓雄)이 신지(神誌) 혁덕(赫德)에게 명하여 녹도문(鹿圖文)으로 적게 했던 것을, 훗날 고운(孤雲) 최치원(崔致遠)이 전자(篆字)로 기록해 놓은 옛 비석을 보고 다시 서첩(書帖)으로 만들어 세상에 전한 글이며,²⁾ 『삼일신고』는 본래 신시개천(神市開天)의 시대에 나온 것이라고 『환단고기(桓檀古記)』 소도경전본훈(蘇塗經典本訓)에는 나와 있다.³⁾ 또한 소도경전본훈에서는 『참전계경』에 대해 을파소의 말을 인용하여 적기를, “신시이화(神市理化)의 세상에 8훈을 날(經)로 삼고 5사를 씨(緯)로 삼아 교화가 널리 행해져서 홍익제물(弘益濟物)하였으니 참전(參佺)의 이론 바가 아닌 것이 없다. 지금 사람들이 이 참전계를 통해 수양에 더욱 힘쓴다면 백성을 편안케 함에 어찌 어려움이 있겠는가”⁴⁾ 라고 하여 그 연원이 환웅 신시시대에 있음을 말하여 준다. 이는 북애자(北崖子)의 『규원사화(揆園史話)』, 『태시기(太始記)』의 366사에 관한 기록과도 그 내용이 일치한다.⁵⁾ 조화신(造化神, 理化神)으로서의 환인천제는 환국을 열면서 천리(天理)에 부합하는 가르침으로 근본을 삼으셨으니, 이를 『천부경』이라 하고 그 가르침을 천신교(天神敎) 또는 경천교(敬天敎)라고도 하는데 정치사상의 원류가 되는 것이라 하겠다. 교화신(敎化神)으로서의 환웅천황은 삼신교(三神敎)인 천신교를 이어받고 개천하여 『천부경』과 『삼일신고』, 그리고 『참전계경』으로써 백성들을 교화하였으며, 치화신(治化神)으로서의 단군왕검 또한 이를 이어받아 백성들을 다스렸다.

이렇듯 『천부경』과 『삼일신고』 그리고 『참전계경』에 나타난 정치이념과 우리 민족의 건국이념은 정치의 교육적 기능에 그 초점이 맞춰져 있음을 알 수 있다. 이는 개개인의 도덕적 인격의 완성을 통해 마음을 밝히고 세상을 밝혀서 재세이화(在世理化)의 이념을 구현하려는 우리 국조(國祖)의 의지가 표출된 것이다. 동학의 이념 또한 만물에 편재(遍在)해 있는 우주적 본성과 혼원일기(混元一氣)로 이루어진 생명의 유기성 및 상호관통을 직시함으로써 영적 일체성(spiritual identity)의 확립과 더불어 우주 ‘한생명’에 대한

을 밝히고 있으며 모두 7대를 전한 것으로 나와 있다. 神市本紀와 『三聖紀全』下篇에서는 기원 전 3,898년에 개창한 神市(倍達國)의 桓雄 18대가 7대 智爲利 檀仁의 뒤를 이은 것으로 나와 있고, 『檀君世紀』에는 기원 전 2,333년에 창건한 고조선의 檀君(桓儉) 47대가 18대 居弗檀桓雄(檀雄)의 뒤를 이은 것으로 나와 있다.

- 2) 崔致遠 이후 『天符經』은 朝鮮 中宗 때 一十堂主人 이맥(李陌)이 太白逸史에 삼입하여 그 명맥을 잇다가 1911년 雲樵(雲樵) 계연수(桂延壽)가 三聖紀·檀君世紀·北夫餘紀·太白逸史를 하나로 합쳐 『桓檀古記』를 편찬하여 오늘에 이르고 있다.
- 3) 『桓檀古記』, 『太白逸史』, 『蘇塗經典本訓』, 『桓檀古記』는 1911년 雲樵 桂延壽가 三聖紀·檀君世紀·北夫餘紀·太白逸史를 합쳐 하나의 책으로 만든 것으로 우리 상고 桓檀의 역사적 사실을 알게 해주는 소중한 역사서이다.
- 4) 『桓檀古記』, 『太白逸史』, 『蘇塗經典本訓』. 이는 『太白逸史』, 『三韓管境本紀』에 나오는 내용과도 일치한다. 즉 “將風伯雨師雲師 而主穀主命主刑主病主善惡 凡主人間三百六十餘事…”
- 5) 『揆園史話』, 『太始記』, 『太始記』에는 神市氏(환웅천황)가 세상을 다스린 것이 오래되었으며 蚩尤, 高矢, 神誌, 朱因氏가 어울리어 인간의 삼백 예순 여섯 가지 일을 다스렸다고 나와 있다.

진정한 실천을 강조하고 있다는 점에서 우리의 건국이념과 그 맥을 같이하는 것이라 하겠다. 만인이 한울을 모시는 영적 주체로서의 자각이 이루어져야 하는 것은 이 때문이다. 해월(海月)이 “오직 한울을 양(養)한 사람에게 한울이 있고, 양(養)치 않는 사람에게는 한울이 없나니...”⁶⁾라고 한 것은 ‘한울을 모심(侍天)’이 곧 ‘한울을 키움(養天)’이라는 뜻이다. 이렇듯 불연기연의 논리와 「시천주」도덕은 자각적 실천이 수반될 때 그 진면목이 드러나는 것이라 하겠다.

도덕과 정치의 묘합(妙合)에 기초한 동학적 사유의 특성은 한마디로 대통합이다. 이는 전일적이고 생태적이며 영적(靈的)인 현대 물리학의 새로운 실재관(vision of reality)과도 일치하는 것이다. 그것은 인간 존재의 세 중심축이랄 수 있는 종교와 과학과 인문 즉 신과 세계와 영혼의 세 영역(天地人 三才)의 분절성을 극복하고 전체로서의 통일성을 지향하게 함으로써, 그리하여 제로섬(zero-sum) 게임이 아닌 윈-윈(win-win) 게임이라는 새로운 발전패러다임을 제시할 수 있게 함으로써 21세기 정치학의 뉴 패러다임을 제시할 수 있을 것이다. 실로 가장 깊은 수준에서 일어나는 생태적 자각은 우주 ‘한생명’을, 우주만물의 유기적 통일성을 직관적으로 깨닫는 것이라는 점에서 본질적으로 영적(靈的)일 수밖에 없다. 생태주의의 진정한 자기실현은 정치실천적 차원과의 연결을 요하며, 그런 점에서 인간 존재의 ‘세 중심축’의 연관성 상실을 초래한 근대 서구의 정치적 자유주의를 치유할 수 있는 에코 폴리틱스(eco-politics) 또는 디비너틱스(divinities)⁷⁾의 구현과 그 맥을 같이 하는 것이라 하겠다.

인간 존재의 ‘세 중심축’의 연관성 상실을 초래한 서학(西學)의 그것과는 달리, 동학의 리더십론은 천도(天道)와 천덕(天德)에 입각하여 만인이 「시천주」의 자율적이고도 자각적인 주체로서 평등무이(平等無二)한 ‘열린 사회(open society)’·수평사회(horizontal society)로의 전환을 촉구한다. 다시 말해서 이성과 신성, 기술과 도덕간의 심연(深淵, abyss)을 해소함으로써 천(天)·지(地)·인(人) 삼재(三才)의 분절성을 극복하고 대통합을 지향하게 하는 것이다. 이러한 동학의 리더십론에 대한 생태적 통찰(ecological insight)은 수운(水雲)이 “십이제국 괴질운수 다시 개벽 아닐런가”⁸⁾라고 하여 쇠운(衰運)과 성운(盛運)이 교체하는 역학적(易學的) 순환사관(循環史觀)을 펼쳐 보인 것과 그 맥을 같이 하는 것이다. 우주만물은 모두 간 것은 다시 돌아오고 돌아온 것은 다시 돌아

6) 『天道教經典』, 『養天主』, p.368.

7) 디비너틱스(divinities)란 ‘靈性(神聖)’을 뜻하는 ‘디비너티(divinity)’와 ‘정치’를 뜻하는 ‘폴리틱스(politics)’를 합성하여 필자가 만든 신조어로 靈性政治를 의미한다. 필자는 ‘힘’이 지배하는 先天의 정치형태를 포괄하여 ‘과위 폴리틱스’라고 하고, ‘靈性’이 지배하는 後天의 정치형태를 포괄하여 ‘디비너틱스(divinities)’라고 명명하였다(崔珉子, “水雲의 後天開闢과 에코토피아(Ecotopia),” 『동학학보』 제7호, 동학학회, 2004, p.136).

8) 『龍潭遺詞』, 『夢中老少問答歌』.

가는 법. 그것은 그 무엇으로도 거역할 수 없는 자연의 이법(理法)인 것이다. 그러면 동학의 정치철학적 원형에 대한 논의 배경부터 살펴보기로 하자.

Ⅱ. 東學의 政治哲學的 原型的 論議 背景

1. 傳統과 近代 그리고 脫近代의 辨證法

동학의 정치철학적 원형의 논의 배경은 한마디로 수운의 불연기연의 논리와 「시천주」 도덕이 전통과 근대 그리고 탈근대를 관통하는 ‘아주 오래된 새것’으로 홍익인간(弘益人間)·광명이세(光明理世)의 이념을 현대적으로 구현하는 원리를 제공해 준다는 데 있다. 다시 말해서 동학의 즉자대자적(卽自對自的) 사유체계 속에서 일체의 이분법은 폐기되며, 특수성과 보편성, 개체성과 전체성이 통합됨으로써 ‘참여하는 우주(participatory universe)’가 그 모습을 드러내게 되는 것이다. 실로 전통은 근대의 다른 이름인 동시에 탈근대의 또 다른 이름이기도 하다. 그럼에도 전통과 근대 그리고 탈근대를 분절적인 현상으로 보는 것은, 실재하는 것은 오직 이 순간뿐이라는 사실을 알지 못하는 데서 오는 것이다. 동학의 도덕관과 불연기연적 세계관 속에서 전통과 근대 그리고 탈근대는 변증법적 통합을 이루게 된다. 3장에서는 영원한 ‘하나(一)’의 원리가 전통과 근대 그리고 탈근대를 관통하고 있음을 『천부경』과 『삼일신고』 그리고 『참전계경』을 통해 명징하게 보여줄 것이다.

동학에서 주창하는 이념은 ‘아주 오래된 새것’이다. 여기서 ‘새것’은 근대적인 동시에 탈근대적이다. 말하자면 동학은 근대성의 발현인 동시에 근대성을 넘어서 있다. 19세기 서세동점(西勢東漸)의 시기에 보국안민(輔國安民)의 계책을 강조하여 아래로부터의 민중에 기초한 근대적 민족국가 형성의 사상적 토대를 마련함으로써 인간평등과 민중정치참여의 전기를 마련한 것은 근대성의 발현이요, 「시천주」 사상이 근대의 이분법적 사유체계를 초월한 것은 근대성을 넘어서는 것이다. 다시 말해서 「시천주」의 주체로서의 자각을 통해 봉건적 신분차별을 철폐하고 만인이 다 같은 군자로서 평등하다는 인식과 더불어 천하를 만인의 공유물로 생각하게 하는 계기를 마련한 것은 동학의 사상적 근대성을 드러낸 것이요, 인간 중심주의가 초래한 근대의 역사적·사회적 상황의 초극과 관련하여 ‘패러다임 전환’을 내포한 것이라는 점에서는 근대성을 넘어서는 것이다.

그런 점에서 동학은 서구의 ‘오리엔탈리즘(orientalism)’과 아시아의 ‘옥시덴탈리즘(occidentalism)’을 모두 넘어선 것이다. ‘오리엔탈리즘’에 의해 대변되는 ‘동양’은 서구인들에 의해 재구성되거나 표상된 허상일 뿐이며 그 배후에는 동양에 대한 체계적인 편견과 인종차별적 왜곡이 숨어 있고, 서구의 문화적 우월성을 확보함과 동시에 타지역에 대한 지배력의 행사를 정당화하기 위해서였다.⁹⁾ 이제 서구의 ‘오리엔탈리즘’이 아시아를 묘사했던 방식처럼 획일적이며 부정적으로 서구를 묘사하는 아시아의 ‘옥시덴탈리즘’이 나타나고 있는 것이다. 동아시아의 경제발전이 문화적 자기주장을 낳고 점증하는 자신감이 아시아의 새로운 보편성을 낳고 있는 현상을 헌팅턴은 서구의 ‘오리엔탈리즘(orientalism)’에 맞서 아시아의 ‘옥시덴탈리즘(occidentalism)’이 나타나고 있는 것이라고 단언한다.¹⁰⁾ 이처럼 동학이 ‘오리엔탈리즘’과 ‘옥시덴탈리즘’을 모두 넘어설 수 있는 것은 「시천주」 도덕을 관통하는 원리가 ‘부정의 부정(negation of negation)’을 통해 대공정(大肯定)에 닿아 있기 때문이다. 이는 곧 동학이라는 문을 통하여 동학이라는 이름을 넘어서는 것이다.

대공정의 경계는 곧 대공(大公)한 경계이다. 「시천주」 도덕이 대공한 경계와 닿아 있음은 ‘시(侍)’의 세 가지 뜻 중에서 「시천주」 도덕의 실천적 측면과 관계되는 ‘각지불이(各知不移)’에서 명징하게 드러난다. 여기서 ‘옳기지 않음’은 한울의 마음자리에서 벗어나지 않음을 말하는 것으로 본래의 진여(眞如)한 마음을 지키고 기운을 바르게 하는 것이 그 요체다. 진여한 마음이란 분별지(分別智)가 나타나기 전의 근본지(根本智)를 이룸이요, 일(一)과 다(多), 이(理)와 사(事)를 회통시키는 우주적 본성을 이룸이다. 기운을 바르게 하는 것이란 순천(順天)의 삶을 실천하는 공심(公心)의 발현을 이룸이요, 이는 곧 일심(一心)의 근원성(根源性)·포괄성(包括性)·보편성(普遍性)이 구체적 현실태(現實態)로 그 모습을 드러내는 것을 말한다. 따라서 「시천주」 도덕의 요체랄 수 있는 수심정기(守心正氣)는 우주적 본성의 자리를 지키는 것인 동시에 내면화된 ‘성경이자(誠敬二字)’¹¹⁾의 자각적 실천을 중시한 점에서 실천과 유리된 당시의 형식적·외면적 윤리체계와는 다른 것임을 분명히 보여 준다. 그것은 각 개인의 내면적 수양에 기초한 자각적 실천 수행을 통해 만인이 동귀일체(同歸一體)하여 지상천국(地上天國)을 건설하는 요체가 되고 있다. 동학의 탈근대성은 바로 이러한 동학의 생태적이며 영적인 본질에서 비롯되는 것이다.

또한 동학은 ‘아주 오래된’ 새것이라는 점에서 동학의 근대성과 탈근대성 속에는 전통성이 용해되어 흐르고 있다. 동학의 인내천(人乃天) 사상은 한국전통사상의 골간이 되어

9) 이승환, “오리엔탈리즘을 해부한다.” 『전통과 현대』, 1997년 겨울호, pp.206-223.

10) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*(New York: Simon & Schuster, 1996), p.109.

11) 『龍潭遺詞』, 「道修詞」: “誠敬二字 지켜내어 차차차차 닦아내면 無極大道 아닐런가 시호시호 그때 오면 道成立德 아닐런가.”

은 경천숭조(敬天崇祖)의 보본(報本)사상과 일맥상통해 있다. 고조선의 개조 제1대 단군은 경천숭조의 보본사상을 이전의 신시시대로부터 이어받아 고유의 현묘지도(玄妙之道, 風流)를 기반으로 하는 조의국선(皂衣國仙)¹²⁾의 국풍(國風)을 열었다. ‘보본(報本)’이란 함은 ‘근본에 보답한다’는 뜻으로 효(孝)와 충(忠)에 기반된 숭조(崇祖)사상은 제천(祭天)에 기반된 경천(敬天, 敬神)사상과 함께 한국전통사상의 골간을 형성해 온 것이다. 상고와 고대의 국중(國中) 대축제는 물론, 중세와 근세에도 제천 즉 천지의 주재자(主宰者)를 받들고 보본하는 예를 잊지 아니하였다. 이는 곧 우리의 전통사상이 천·지·인 삼재에 기초하여 하늘(天)과 사람(人)과 만물(物)을 하나로 관통하고 있음을 보여 주는 것이라 하겠다.

우리 조상들은 박달나무 아래 제단을 만들고 소도라는 종교적 성지가 있어 그곳에서 하늘과 조상을 숭배하는 수두교(蘇塗敎)를 펴고 법질서를 보호하며 살았다. 말하자면 당시로서는 수두교가 정치의 핵심사상이 되었던 것이다. 이러한 수두, 제천의 고속(古俗)은 대개 삼한시대 혹은 삼국시대까지 이어졌는데, 부여의 영고, 고구려의 동맹, 동예의 무천, 삼한의 5월제와 10월제 등이 그것이다. 이처럼 하늘에 제사지내고 보본하는 소도 의식을 통하여 천인합일(天人合一)·군민공락(君民共樂)을 이루어 국권을 세우고 정치적 결속력을 강화하며 국운의 번창을 기원했던 것으로 보인다.

북애자(北崖子)에 의하면 고대의 임금은 반드시 먼저 하늘과 단군 삼신(三神)을 섬기는 것을 도(道)로 삼았다고 한다. 관직에는 대선(大仙)·국선(國仙)·조의(皂衣)라는 것이 있었다. 고구려의 조천석(朝天石), 발해의 보본단(報本壇), 고려의 성제사(聖帝祠), 요(遼)의 삼신묘(三神廟), 금(金)의 개천 홍성 제묘(開天弘聖帝廟)는 모두 단군의 묘이며, 근조선에 이르러서도 세종은 단군묘를 평양에 설치했고 세조 원년에는 위패를 『조선 시조 단군사당』이라 하였다고 한다.¹³⁾ 옛부터 높은 산은 하늘로 통하는 문으로 여겨져 제천 의식이 그곳에서 거행되었다. 단군이 천제를 지낸 백두산과 갑비고차(甲比古次)의 단소(壇所)와 마리산(摩利山)의 참성단(塹城壇) 등은 고산(高山) 숭배사상의 단면을 보여 준다. 단군의 건국이념 및 교훈은 부여의 9서(九誓: 孝·友愛·師友以信·忠誠·恭謙·明知·勇敢·清廉·義)와 삼한의 5계(五戒: 孝·忠·信·勇·仁)와 고구려의 조의국선의 정신 및 다물(多勿)¹⁴⁾의 이념과 신라 화랑도의 세속5계(世俗五戒: 事君以忠·事親

12) 단군시대로부터 고구려를 거쳐 고려에 이르는 심신훈련단체. 송(宋)나라 사신으로 왔던 서궁(徐兢)의 『고려도경(高麗圖經)』에는 훈련단체 단원들이 머리를 깎은 채 허리에는 검은 띠를 매고 훈련을 받는 것으로 나타나 있다.

13) 『揆園史話』 「檀君記」.

14) 이는 본래 고구려의 시조 고주몽(高朱蒙)의 연호(年號)로서 “옛땅을 회복한다”는 뜻으로 쓰이던 고구려 때의 말. 이러한 ‘회복(恢復)’을 뜻하는 고구려의 정치이념을 ‘다물이념’이라고 하는데 이는 곧 단군조선의 영광을 되찾고 그 통치영역을 되물려받겠다는 것이다.

以孝·交友以信·臨戰無退·殺生有擇)로 그 맥이 이어져 내려왔다.

이와 같이 제천(祭天)에 기반된 '경천'사상과 효(孝)와 충(忠)에 기반된 '숭조'사상이 한국전통사상의 골간이 되어 왔다는 사실은 우리의 전통사상이 천·지·인 삼재에 기초하여 경천(敬天)·경인(敬人)·경물(敬物)을 생활화해왔음을 말하여 준다. 예로부터 우리 민족이 하늘을 숭경하고 조상을 숭배하는 것을 하나로 본 것은 사람이 곧 하늘이기 때문이다. 따라서 사람을 섬기지 않는 것은 곧 하늘을 섬기지 않는 것인 까닭에 수운은 서학이 조상 숭배를 부정하고 제사조차 지내지 않는 것에 대해 크게 비판하고 있다. 말하자면 서학은 내재와 초월의 합일에 대한 인식이 없이 한울과 인간을 이원화시키고 한울을 위하는 공심(公心)은 없이 다만 제 몸만을 위하여 사심으로 비니, 몸에는 한울의 감응이 없고 학(學)에는 한울의 가르침이 없다는 것이다. 하여 서학의 도(道)는 허무에 가깝고 학(學)은 한울의 학이 아니라는 것이다.¹⁵⁾

수운은 그의 천도(天道)가 서학과는 달리 '마음을 지키고 기운을 바르게 하여 한울의 본성을 거느리고 그 가르침을 받게 되면 자연한 가운데에 화해져 나오는 것'¹⁶⁾이라 하여 '무위화(無爲而化)'라고 하고 있다. 한울의 '학'은 한마디로 심학(心學)이다. 일체의 분절성과 대립성을 극복하여 일심(一心)이 될 때 사람이 곧 하늘이 되는 것이다. 그 하나인 마음속에서 물질과 정신이, 현상과 실재가, 자유의지와 필연이 변증법적 통합을 이루게 됨으로써 소아(小我)의 유위(有爲)가 아닌 대아(大我)의 무위(無爲)를 따르게 되어 동귀일체(同歸一體)가 이루어져 천덕(天德)은 현실 속에서 현현(顯現)하게 되는 것이다. 말하자면 홍익인간·광명이세의 이념이 발현되는 것이다.

단군의 개국이념인 홍익인간은 널리 모든 사람을 이익 되게 하는 것으로 전 인류 사회의 평화와 행복이라는 이상을 담고 있다. 그것은 인간의 존엄성에 기초하여 인간을 본위로 하며 인민을 근본으로 하는 '인본(人本)' '위민(爲民)' 사상이다. 치자와 피치자, 개인과 국가가 일체가 되어 하늘과 조상을 숭경(崇敬)하는 천인합일(天人合一)의 보본(報本)사상이다. 이렇듯 광대한 이념은 광명이세(밝은 정치)라는 정치이념과 깊은 관계가 있다. 이화(理化, 造化)·교화(教化)·치화(治化)의 시대를 연 환인·환응·환검의 '환'과 우리나라 최초의 나라인 환국의 '환'은 환하게 밝음을 뜻하는 것으로 밝은 정치의 이념을 표상한 것이다. 고구려의 시조가 태양이 비치어서 수태하였다 하여 그 이름을 동명(東明)이라고 한 것과 신라의 시조를 박혁거세(朴赫居世, 밝게 세상을 다스린다는 뜻)라고 이름한 것, 그리고 신선한 아침 해의 밝음을 뜻하는 조선이라는 국호는 모두 광명의 이념을 나타낸 것이다. 태백산, 백두산, 장백산의 '백(白)'과 배달민족이 즐겨 입은 흰 옷빛

15) 『東經大全』, 「論學文」: “曰洋學…頓無爲天主之端 只祝自爲身之謀 身無氣化之神 學無天主之教…道近虛無 學非天主.”

16) 『東經大全』, 「論學文」: “守其心正其氣 率其性受其教 化出於自然之中也.”

또한 그러한 이념이 투영된 것이다.

환(桓) 또는 한(韓)은 전일(全一)·광명 또는 대(大)·고(高)를 의미한다. 이러한 ‘환’의 이념은 국가·민족·계급·인종·성·종교 등 일체의 장벽을 초월하여 평등하고 평화로운 이상세계를 창조하는 토대가 될 수 있다. 그런 점에서 ‘환’은 지상천계(地上天界) 또는 지상선계(地上仙界)의 이념을 함축한 것이라 하겠으며, 그 구현자로서의 우리 민족은 스스로를 천손족(天孫族)이라고 불렀던 것이다. 환인·환웅·환검(天皇·地皇·人皇)께서 마음을 밝히는 가르침을 근본으로 삼으신 것은 정치의 주체인 인간의 마음이 밝아지지 않고서는 밝은 정치가 이루어질 수 없기 때문이다. 수운의 「시천주」 도덕 또한 인간의 신성 회복을 통해 인간의 삶을, 이 세상을 근본적으로 바꾸기 위한 것이다. 그의 사상에는 고금을 통하고 역사를 초월하며 민족과 종교의 벽을 뛰어넘는 보편성이 흐르고 있다. 그런 점에서 동학은 전통과 근대 그리고 탈근대를 관통하는 ‘아주 오래된 새것’이라 할 만하다. 동학은 우리 인류가 시대적·사상적·종교적 질곡에서 벗어나 유기적 생명체 본연의 통합적 기능을 회복하게 함으로써 진정한 역사발전의 동력이 될 수 있게 할 것이다. 실로 동학은 홍익인간·광명이세의 이념을 현대적으로 구현하는 원리를 제공해 준다는 점에서 진정한 문명의 시작을 알리는 신곡(神曲)이라 할 수 있을 것이다.

2. 東學의 道德觀과 超國家的 發展패러다임

「오심불경(吾心不敬)이 즉천지불경(即天地不敬)이라」¹⁷⁾고 한 데서도 알 수 있듯이, 동학의 도덕관은 한울과 인간의 일원성(一元性)에 기초해 있다. 우주만물에 대한 차별 없는 사랑과 공경의 원천인 바로 그 하나인 마음(一心)을 공경함이 곧 한울을 공경함인 까닭에 “내 마음을 공경치 않는 것이 곧 천지를 공경치 않는 것이라”고 한 것이다. 수운이 자신의 학을 ‘심학(心學)’¹⁸⁾이라고 말한 바 있거니와, 본래의 진여한 마음을 회복하여 동귀일체하게 하려는 것이 동학적 도덕관의 요체다. 그것은 바로 귀천·빈부·반상(班常)·적서(嫡庶) 등 일체의 봉건적 신분차별이 철폐된 무극대도(無極大道)의 세계를 구현하는 것이다.

후천개벽에 의한 무극대도의 세계, 즉 우주자연과 인간, 인간과 인간의 연대성에 기초한 무위자연(無爲自然)의 이상향은 동학적 이상향인 동시에 에코토피아(ecotopia)¹⁹⁾라고 불려도 무방할 것이다. 생태주의는 정신·물질, 자연·문명, 생산·생존 이원론의 극

17) 『天道教經典』, 「三敬」, pp.354-355.

18) 『龍潭遺詞』, 「教訓歌」.

19) 에코토피아(ecotopia)는 ‘주거지, 집’을 뜻하는 그리스어 ‘oikos’에서 유래한 ‘ecology’와 ‘없음’을 뜻하는 그리스어 ‘ou’ 및 ‘장소’를 뜻하는 그리스어 ‘topos’가 합쳐진 데서 유래한 ‘utopia’의 합성어로 생태적 이상향을 의미한다.

복을 통하여 생산성 제일주의 내지 성장 제일주의적 산업문명을 넘어서는 탈근대주의에 닿아 있다는 점에서, 말하자면 근대 산업문명의 폐해라 할 수 있는 국가·지역·계층간 빈부격차, 지배와 복종, 억압과 차별, 환경 파괴 등의 문제를 해결하고 공존의 대안적 사회를 마련하려는 모색의 중심에 자리 잡고 있다는 점에서 일체의 이분법을 넘어서는 동학적 사유와 그 맥을 같이 한다. 그것은 우주만물에 대한 차별 없는 공경과 사랑의 나타남이며, 이는 곧 우리의 우주적 본성에 대한 인식이자 동시에 실천이다.

따라서 정치실천적 측면에서 볼 때 동학적 도덕관은 전 인류 사회의 평화와 행복이라는 이상을 담고 있는 홍익인간의 이념과 마찬가지로 국민국가의 패러다임을 넘어서는 초국가적 발전패러다임과 그 맥을 같이 하는 것으로 볼 수 있다. 오늘날 초국가적 발전패러다임에 관한 논의의 근거는 크게 두 가지로 나누어 살펴 볼 수 있다. 그 하나는 '정보화 혁명'으로 비대한 조직과 제왕적 위계질서, 대량주의와 비효율적인 결체라인을 가진 수직구조의 문화에서 자율적 소집단의 그랜드 네트워크로 이루어진 탈대량주의적인 수평구조의 문화로 바뀌게 됨에 따라 지구 동시생활권 형성과 더불어 전 지구적 삶의 조건이 근본적으로 변화한 것을 들 수 있다. 다른 하나는 탈냉전 이후 만주지역 대부분과 연해주 일대가 한·소수교와 한·중수교로 내왕이 자유로워지고 교류 및 협력이 촉진됨에 따라 동북아 권역의 외연적 확대와 더불어 지정학적으로나 물류유통상으로 이 지역의 통합적 가치가 증대된 것을 들 수 있다.

세계는 지금 단일한 사회체계 속에서 상호의존성이 심화되고 있으며 WTO체제의 등장과 FTA 체결의 확산, 그리고 동북아의 역동적 변화와 맞물려 점차 국민국가의 패러다임이 깨어지면서 세계화 현상이 급물살을 타고 있다. UR(우루과이라운드), WTO 등 초국가적 경제 실체의 등장과 더불어 다국적 기업의 확대에 따른 경제의 세계화와 더불어 정치의 세계화 및 문화의 세계화가 가속화되면서 매스(mass)와 디매스(demass), 빅프레임과 그랜드 네트워크가 병존하는, 말하자면 근대와 탈근대, 국민국가 패러다임과 세계시민사회 패러다임이 중층화된 구조를 이루는 이른바 지구 '한마당'이 우리의 활동무대가 되고 있다. 또한 국민국가의 경계를 넘어서는 NGO와 다국적 기업의 다원화된 활동 중대가 뚜렷한 추세를 보이는 가운데 소규모 공동체의 연대 강화와 역할 증대가 이루어지고 있다.

초국가적 발전패러다임의 모색의 필요성은 - 다니엘 벨(Daniel Bell)의 표현을 빌리자면 - '세계화시대의 국민국가는 큰 문제를 해결하기에는 너무 작고 작은 문제를 해결하기에는 너무 크다'는 데 있다. 체코의 바츨라프 하벨(Vaclav Havel) 전 대통령은 세계화란 것이 단지 표면적으로만 이루어졌을 뿐 우리의 내적 자아(inner self)를 결속시키는 진정한 수준이 되지 못하고 있으며, 지금 우리에게 필요한 것은 인류와 우주에 대

한 새로운 자각과 함께 인간과 지구에 대한 새로운 관계 정립이라고 말한다.²⁰⁾ 세계화는 그 어떤 의미에서도 획일성을 추구하거나 유도하는 것이 되어서는 안 되며, 다양성 존중을 바탕으로 다차원적 세계화가 되어야 한다. 여기서 세계화와 지역화의 통합문제가 제기된다. 오늘날 세계경제는 세계화와 다자주의를 지향하는 한편, 지역주의 추세가 강화되고 있고 지역협력의 범위 또한 다층적이다. APEC(아태경제협력체), ASEM(아시아·유럽정상회의), TAFTA(범대서양자유무역지대) 등은 '지역 대 지역'의 협력형태로 발전한 것으로 가장 지역적으로 포괄적인 형태의 것이다. 이렇게 볼 때 향후 세계화와 지역협력의 문제는 초국가적 실체에 대한 인식 및 협력의 다층적 성격에 대한 이해와 더불어 냉전시대의 국가중심적 발전전략에서 벗어나 초국가적 발전패러다임을 모색하는 접근이 필요하다 하겠다.

미국 헤게모니 체제의 쇠퇴와 중국의 부상이라는 세계사적 변화 속에서 한반도 통일 문제 역시 한반도를 둘러싼 동북아의 역동적인 거시적 변화와 연결시킬 수 있어야 한다. 다시 말해서 국가를 분석단위로 한 기존 사회과학의 틀을 뛰어넘어 한반도 통일문제를 동북아와 세계의 평화질서 구축과 같은 세계사적인 담론으로 전환시킴으로써 제로섬(zero-sum) 게임이 아닌 윈-윈(win-win) 게임이라는 새로운 발전패러다임을 창출해내어야 할 시대적·역사적 책무가 우리에게 있는 것이다. 지난 15년간, 특히 동북아를 중심으로 한 역동적 변화상은 우리에게 국민국가의 패러다임을 넘어선 초국가적 발전패러다임의 긴요성을 명징하게 보여주는 것이라 하겠다. 즉 동유럽 공산권의 몰락(1989)과 소연방의 해체(1991), 남북한 유엔동시가입(1991), 한·소수교(1990)와 한·중수교(1992), WTO체제의 등장(1995)과 FTA 체결의 확산, NGO와 다국적기업의 활동 증대 및 초국가적 실체의 등장, 속초-자투비노(러시아)-훈춘(중국)을 통해 백두산으로 가는 새로운 해륙로 개통(2000), 9·11 테러(2001), TSR 전철화 작업의 완공(2002)에 따른 대륙간 물류망 확보 및 송유관·가스관 건설을 위한 극동 시베리아 개발 계획의 가시화, 러시아의 "에너지 전략 2020"²¹⁾(2002)과 TSR-TKR 연결 협력 요청(2004)), 중국의 '동북공정' (2002)을 둘러싼 한·중 역사전쟁의 표면화(2004)에 이어 중·일 다오위다오(釣魚島) 분쟁²²⁾(2004)과 해

20) http://www.hrad.cz/president/Havel/speeches/1994/0407_uk.html

21) '강력한 러시아 재건'을 꿈꾸는 러시아의 "에너지 전략 2020"은 러시아 에너지부의 이고르 유스포브 장관이 오는 2020년까지의 장기 에너지 전략을 검토하기 위한 특별 정부회의를 2002년 5월 28일에 주재한 데서 비롯되었다. 주요 내용으로는 러시아가 동시베리아 에너지 생산량을 기존보다 3배가량 늘려 한국·중국·일본 등 아태지역의 석유와 천연가스 시장을 확대하며, 또한 중앙정부의 역할을 강화해 에너지 수출을 직접 관리 통제한다는 것 등이 담겨져 있다.

(http://bbs1.kbs.co.kr/ezboard.cgi?db=1Tsunspe_notice&dbf=34&action=read&scenario=1).

22) 2004년 1월 15일 중국과 일본이 영유권 마찰을 빚고 있는 다오위다오(일본명 센카쿠 열도)에 상륙하려던 중국 어선을 일본 순시선이 물대포로 공격, 물리적 충돌이 일어남으로써 분쟁이 재연됨.

목은 한·일 역사전쟁, 그리고 북한의 핵보유 및 6자회담 무기한 불참 선언(2005) 등이 그것이다.

그러나 이러한 근거는 초국가적 발전패러다임에 관한 논의를 가능하게 하는 외적 조건일 뿐 그것이 효율적으로 작동할 수 있는 내적 조건을 마련한 것은 아니다. 오늘날 가장 세계화된 현상이 되고 있는 NGO의 반세계화 시위²³⁾는 신자유주의와 세계화가 '진정한 참여민주주의의 최대의 적'이라고 보는 노암 촘스키(Noam Chomsky)²⁴⁾ 등의 이념적 지향성을 대변한 것으로 초국가적 발전패러다임이 안고 있는 내포적 과제를 환기시킨다. 그것은 바로 '힘(power)'이 지배하는 파워 폴리틱스(power politics)의 지양이다. 힘의 논리에 기초한 음양상극(陰陽相剋)의 '닫힌 사회'·수직사회(vertical society)에서 영성(靈性, divinity)의 논리에 기초한 상생조화의 '열린 사회'·수평사회(horizontal society)로의 전환이다. 말하자면 파워 폴리틱스에서 디비너틱스[에코 폴리틱스]로의 전환이다.

이제 주권국가를 기본단위로 힘의 논리에 기초한 파워 폴리틱스는 초국가적 실체를 기본단위로 대등한 상호의존적 협력체계에 기초한 디비너틱스로 이행되어야 한다. 다시 말해서 제로섬 게임의 발전론에 입각하여 지배자와 피지배자, 강대국과 약소국을 이원화시키는 파워 폴리틱스의 폐해를 치유하고 윈-윈 게임의 발전론에 입각하여 특수성과 보편성, 지역성과 세계성을 통합시키는 디비너틱스의 새로운 지평을 여는 것이다. 이는 곧 우리 인류가 '무한경쟁'이라는 물신숭배자들의 미신과 착각에서 벗어나 유기적 생명체 본연의 통합적 기능을 회복함으로써 진정한 지구 공동체의 실현이라는 지상과제를 완수하는 것이다. 말하자면 '인간 존중의 정치(politics as if people mattered)'와 '인간의 얼굴을 가진 기술(technology with a human face)'이 실현되는 것이다.

국민국가 패러다임에서 초국가적 발전패러다임으로, 파워 폴리틱스에서 디비너틱스로의 이행은 천시(天時)와 인사(人事)의 연계성 즉 필연과 자유의지의 조화에 기인하는 것으로 '각지불이(各知不移)' 즉 '옮기지 않음'이 그 요체다. '각지불이'란 '시(侍)'의 세 가지 뜻 중에서 「시천주」도덕의 실천적 측면과 연결되는 것으로 인(人)이 시(時)에 머물러 같이 감으로써 하늘을 거스르지 않는 것을 말한다. 이는 곧 우주적 본성에 부합되는 순천(順天)의 삶을 지향하는 것이다. 이러한 이행은 에고(ego) 차원의 물리(物理)시대에서 우주 차원의 공(空)시대로 진입하는 과정에서 나타나는 현상으로 초국가적 발전패러다임

23) 1990년대 이후 다자간 국제회의와 다보스 포럼 등 세계화 확산을 주창하는 국제행사장에서 어김없이 발생했던 반세계화 시위의 공통점은 기존 국제정치경제체제, 특히 신자유주의와 세계화를 비판하고 강대국이 독점한 정의와 부(富)의 형평한 분배를 촉구한다는 것이다. 2001년 G8 정상회담이 열린 이탈리아 제노바에서 15만여명이 참여하여 전 세계에 충격을 준 사상 최대의 반세계화 시위는 제노바사회포럼(GSF)이라는 단체가 주도한 것으로 이 단체는 전 세계 반세계화 관련단체 800여개를 포괄하고 있다고 한다.

24) Noam Chomsky, *Profit over People*(New York: Mosek Publishing Co., 1999).

이 진정한 역사발전의 동력으로 작용할 수 있게 할 것이다.

이처럼 동학의 「시천주」도덕은 초국가적 발전패러다임의 내포적 과제인 디비너틱스의 새로운 지평을 여는 추동체(推動體)로서 기능할 수 있다는 점에서 홍익인간·광명이세의 이념을 현대적으로 구현하는 원리를 제공해 주는 것이라 하겠다. 다양성 존중을 바탕으로 다차원적 세계화가 이루어질 수 있기 위해서는, 다시 말해서 세계화와 지역화, 보편성과 특수성이 통합될 수 있기 위해서는 초국가적 발전패러다임에 대한 모색과 더불어 정치실천적 차원에서 디비너틱스로의 전환이 이루어져야 하며, 「시천주」는 바로 그러한 전환을 추동하는 원리로 기능할 수 있다는 점에서 동학의 도덕관과 초국가적 발전패러다임을 연계시켜 본 것이다.

Ⅲ. 東學의 政治哲學的 原型과 제2의 르네상스 · 제2의 宗教改革

1. 『天符經』·『三一神話』·『參佺戒經』에 나타난 東學의 政治哲學的 原型

우리 민족의 3대 경전인 『천부경』·『삼일신고』·『참전계경』을 관통하는 원리는 한마디로 영원한 ‘하나(一)’²⁵⁾의 원리이다. 동학의 불연기연의 논리와 「시천주」도덕을 관통하는 원리 또한 바로 이 영원한 ‘하나(一)’의 원리에 닿아 있다. 이 ‘하나(一)’의 원리는 인간 존재의 ‘세 중심축’ - 신과 세계와 영혼의 세 영역(天地人 三才) - 의 연관성 상실을 초래한 근대 서구의 정치적 자유주의를 치유할 수 있는 묘약(妙藥)을 함유하고 있다. 천인합일(天人合一)의 보본(報本)사상 즉 ‘한사상’이 그것이다. 말하자면 전 인류 사회의 평화와 행복을 추구하는 홍익인간·광명이세의 정치이념을 함축하고 있는 것이다. 우리 민족의 3대 경전에 나타난 정치이념과 건국이념이 정치의 교육적 기능에 그 초점이 맞춰져 있다는 것은 천도(天道)에 순응하는 도덕적 인격의 완성을 통해 마음을 밝히고 세상을 밝혀서 이화세계(理化世界)를 구현하려는 뜻이 담겨진 것이라 하겠다. 그러면 『천부경』·『삼일신고』·『참전계경』에 나타난 동학의 정치철학적 원형을 차례로 살펴보기로 하자.

25) 근원적 일자 또는 궁극적 실재로서의 ‘하나’는 우주의 本源을 일컫는 것으로 하늘(天)·天主(하느님, 하나님, 創造主, 造物者, 한울, 한얼)·天神·道·佛·一心·太極(無極)·브라만(Brahman, 梵)·우주의식[전체의식, 순수의식]·우주의 창조적 에너지(至氣) 등으로 다양하게 명명되고 있다.

1) 『天符經』²⁶⁾

『천부경(造化經)』은 본래 장이 나누어져 있지 않았지만 필자는 『천부경』이 담고 있는 의미를 보다 명료하게 풀기 위하여 그 구조를 다음과 같이 셋으로 나누어 살펴보았다. 즉 상경(上經) 「천리(天理)」, 중경(中經) 「지전(地轉)」, 하경(下經) 「인물(人物)」이라는 주제로 나눈 것이다. 상경 「천리」는 ‘一始無始一析三極無盡本, 天—地—二人—三, 一積十鉅無匱化三’으로 이루어져 있으며, 시작도 끝도 없는 영원한 ‘하나(一)’의 본질과 무한한 창조성, 즉 천·지·인 혼원일기(渾元一氣)인 ‘하나(一)’에서 우주만물이 나오는 일즉삼(一卽三)의 이치를 드러낸 것이다. 중경 「지전」은 ‘天二三地二三人二三, 大三合六生七八九, 運三四成環五七’로 이루어져 있으며, 음양 양극간의 역동적인 상호작용에 의해 천지 운행이 이루어지고 음양오행에 의해 만물이 화생(化生)하는 과정이 끝없이 순환 반복되는, 말하자면 ‘하나(一)’의 이치와 기운의 조화(造化)의 작용을 나타낸 것이다. 하경 「인물」은 ‘一妙衍萬往萬來用變不動本, 本心本太陽昂明人中天地一, 一終無終一’로 이루어져 있으며, 사람과 우주만물의 근본이 ‘하나(一)’로 통하는 삼즉일(三卽一)의 이치와 소우주인 인간의 대우주와의 합일을 통해 하늘의 이치가 인간 속에 징험(徵驗)됨을 보여주는 것이다. 말하자면 상경 「천리」가 가능태(可能態)라면 하경 「인물」은 구체적 현실태인 것이다. 요약하면, 「천리」에서는 ‘하나(一)’의 이치를 드러내고, 「지전」에서는 ‘하나(一)’의 이치와 기운의 조화의 작용을 나타내며, 「인물」에서는 ‘하나(一)’의 이치와 그 조화 기운과 하나가 되는 경계를 보여준다. 이렇듯 필자가 『천부경』을 하늘의 이치(天理)와 땅의 운행(地轉)과 인물(人物)이라는 주제로 삼분하여 조명하는 것은 『천부경』이 천·지·인 삼재(三才)에 기초하여 하늘(天)과 사람(人)과 만물(物)을 ‘하나(一)’로 관통해 있기 때문이다. 또한 이러한 분류는 『천부경』을 보다 자세하게 풀이한 『삼일신고(三一神誥)』의 내용과도 부합되는 것이다. 이에 대해서는 본 장 2절에서 살펴보게 될 것이다.

그러면 먼저 『천부경』의 상경(上經) 「천리(天理)」에 대해 살펴보기로 하자.

하나에서 비롯되나 시작이 없는 하나이며, 그 하나(一)에서 천·지·인 삼극(三極)이

26) 『天符經』 81자 전문은 다음과 같다.

中本衍運三三一盡一
 天本萬三大天三本始
 地心往四三二一天無
 一本萬成合三積一始
 一太來環六地十一一
 終陽用五生二鉅地析
 無昂變七七三無一三
 終明不一八人匱二極
 一人動妙九二化人無

갈라져 나오지만 그 근본은 다함이 없는 것이라 하여 ‘일시무시일석삼극무진본(一始無始一析三極無盡本)’이라고 한 것이다. 동학에서도 ‘이천식천(以天食天)-이천화천(以天化天)’이라 하여 우주만물이 모두 한 기운 한 마음으로 꿰뚫어진 까닭에 우주만물의 생성·변화·소멸 자체가 모두 한울(天)의 조화(造化)의 작용인 것으로 나타나고 있다.²⁷⁾ 여기서 한울은 ‘하나(一)’와 마찬가지로 그러한 명상(名相)이 생기기 전부터 이미 사실로서 존재해 온 것으로, 유(有)라고 하자니 한결같은 모습이 텅 비어 있고 무(無)라고 하자니 만물이 다 이로부터 나오니 그 이름을 알지 못하여 그냥 그렇게 부른 것이다. 이 묘한 ‘하나(一)’에서 만유(萬有)가 비롯되니 하도 신령스러워 때론 ‘님’자를 붙여 ‘하나님’이라고 부르기도 한다.

먼저 하늘이 열리고, 다음으로 땅이 열리고, 그 다음으로 인물이 생겨나게 된다고 하여 ‘천일일지일이인일삼(天—地—二人—三)²⁸⁾’이라고 한 것은, 소강절(邵康節, 邵雍)이 천개어자(天開於子) 즉 자회(子會)에서 하늘이 열리고, 지벽어축(地關於丑) 즉 축회(丑會)에서 땅이 열리며, 인기어인(人起於寅) 즉 인회(寅會)에서 인물(人物)이 생겨나는 선천개벽(先天開闢)이 있게 되는 것²⁹⁾이라고 한 것과 일치한다. ‘하나(一)’의 묘리(妙理)의 작용으로 천지창조(天地創造)가 이루어지는 과정을 일(一), 이(二), 삼(三)으로 나타낸 것이다. 여기서 천일(天一)·지일(地一)·인일(人一)은 설명의 편의상 ‘하나(一)’의 본체를 셋으로 나눈 것일 뿐 그 근본은 모두 하나로 통하므로 우주만물은 결국 ‘한생명’이다. 다시 말해서 ‘하나(一)’에서 우주만물이 비롯되고 그 쓰임은 무수히 변하지만 그 근본은 변함도 다함도 없는 것이다. 그런 까닭에 ‘하나에서 비롯되나 시작이 없는 하나이며(一始無始一)’, ‘하나로 돌아가나 끝이 없는 하나(一終無終一)’이다. 이러한 ‘하나(一)’의 무한한 창조성을 일컬어 수운은 조물자(造物者)³⁰⁾라고 하고 있다. 시작도 끝도 없는 영원한 ‘하나(一)’, 이 ‘하나’의 원리가 바로 만유를 범주(範疇)하며 가없는 변화에 응답하는 원궤(圓軌)의 중심축이다. 천부경의 사상은 한마디로 대일(大一)의 사상 즉 ‘한사상’이다.

이 ‘하나(一)’는 만유가 비롯되는 현묘(玄妙)한 문(門)이요, 천변만화(千變萬化)가 작용하는 생멸(生滅)의 문이며, 만물만상이 하나가 되는 진여(眞如)의 문이다. ‘하나(一)’

27) 『天道教經典』, 『靈符呪文』, p.294 : “宇宙萬物 總貫一氣一心也.”

28) ‘天一’은 하늘의 본체를, ‘地一’은 땅의 본체를, ‘人一’은 人物의 본체를 의미함. 여기서 ‘人’은 ‘人物’ 즉 사람과 우주만물을 가리킴. ‘一, 二, 三’은 하늘이 열리고 땅이 열리고 人物이 생겨나는 순서를 말하는 것임.

29) 『黃極經世書』, 『纂圖指要 · 下』. 중국 宋代의 巨儒 邵康節에 의하면, 천지의 始終은 1元의 氣이며, 1元은 12만 9천6백 년이요 1元에는 12會(子會, 丑會, 寅會, 卯會, 辰會, 巳會, 午會, 未會, 申會, 酉會, 戌會, 亥會)가 있어 1會인 1만 8백 년 마다 소개벽이 일어나고 우주의 봄과 가을에 우주가 생장·분열하고 수렴·통일되는 先·後天의 대개벽이 순환하게 된다고 한다.

30) 『東經大全』, 『不然其然』

가 쌓여 열(十)이 되지만 다시 다함이 없이 셋(三)으로 화하게 되는 것이라 하여 ‘일적 십거무귀화삼(一積十鉅無貴化三)’이라 하였다. ‘하나(一)’가 종자라면, 열(十)은 그 열매다. 따라서 ‘하나(一)’와 열(十)은 둘이 아니다. 이는 마치 움직임이 극(極)에 달하면 고요해지고 고요함이 극에 달하면 다시 움직이는 태극(太極)과도 같이, ‘하나(一)’가 묘하게 피어나 우주만물이 생장·분열하고 수렴·통일되지만 그로써 끝나는 것이 아니라 다시 생장·분열하는 천·지·인 삼극(三極)의 천변만화(千變萬化)의 작용이 있게 되는 것이니, 이러한 과정은 다함이 없이 순환 반복되는 것이다. ‘하나(一)’가 종자라면, 우주만물(三)은 나무이다. 따라서 ‘하나(一)’와 우주만물(三)은 둘이 아니다. 이렇듯 상경(上經) 「천리(天理)」에서는 ‘하나(一)’에서 우주만물이 나오는 일즉삼(一卽三)의 이치를 드러내고 있다.

다음으로 중경(中經) 「지전(地轉)」에 대해 살펴보기로 하자.

하늘에도 음양[日月]이 있고, 땅에도 음양[水陸]이 있으며, 사람에게도 음양[男女]이 있어 음양 양극간의 역동적인 상호작용에 의해 천지운행이 이루어지고 만물이 생장·변화하게 되므로 ‘천이삼지이삼인이삼(天二三地二三人二三)’이라고 한 것이다. 이는 『도덕경(道德經)』에서 “도(道, Tao)는 하나를 낳고, 하나는 둘을 낳으며, 둘은 셋을 낳고, 셋은 만물을 낳는다. 만물은 음(陰)을 업고 양(陽)을 안으며 충기(沖氣)라는 화합력에 의하여 생성된다”³¹⁾라고 한 것과 그 맥을 같이하는 것이다. 말하자면 ‘하나(一)’, ‘천일지일인일(天一地一人一)’, ‘천이지이인이(天二地二人二)’, ‘천이삼지이삼인이삼(天二三地二三人二三)’이 되는 것으로 만유의 본원으로서의 도(道) 즉 ‘하나(一)’가 만물을 생성하는 과정은 음양의 원리가 변증법적인 커뮤니케이션을 통하여 발전하는 과정인 것이다. ‘천일지일인일(天一地一人一)’이 ‘하나(一)’의 본체를 나타낸 것이라면, ‘천이지이인이(天二地二人二)’는 ‘하나(一)’가 음양(二) 양극간의 상호 작용으로 나타난 것으로 이는 곧 불연(不然)과 기연(其然), 진여(眞如)와 생멸(生滅)이 본체와 작용의 상호적인 관계에 있음을 말하여 주는 것이다. 말하자면 ‘비무이비유(非無而非有) 비유이비무(非有而非無)’³²⁾인 것이다. 본체계와 현상계를 회통(會通)하는 이 ‘하나(一)’의 원리는 「무체법경(無體法經)」에서 의암(義菴)이 보여주는 개합(開闡)의 논리에서도 명징하게 드러난다. 즉 “성(性)이 닫히면 만리만사(萬理萬事)의 원소(原素)가 되고 성이 열리면 만리만사의 거울이 되나니...”³³⁾라고 한 것이 그것이다. 이렇듯 본체와 작용의 관계를 일심법(一心法)으로 논함으로써 일(一)과 다(多), 이(理)와 사(事)를 회통시키고 있다. 수운의 내유신령(內有神靈)과 외유기화(外有氣化) 또한 본체와 작용의 관계로 그 체(體)가 둘이 아니므로 모두 일심법이다.

31) 『道德經』42章: “道生一 一生二 二生三 三生萬物 萬物負陰而抱陽 沖氣而爲和.”

32) 『大乘起信論別記』, p.477.

33) 『天道教經典』, 「無體法經」, p.437: “性 闡則 爲萬理萬事之原素 性 閉則 爲萬理萬事之良鏡.”

대삼(大三) 즉 하늘의 음양(二)과 땅의 음양(二)과 사람의 음양(二)이 합하여 육(六)이 되고, 칠(七), 팔(八), 구(九)가 생겨나는 것이라 하여 '대삼합육생칠팔구(大三合六生七八九)'라 한 것이다. 여기서 육(六)은 천·지·인 대표수인 일(一), 이(二), 삼(三)을 합한 수이기도 하며, 본체로서의 천·지·인 셋(三)과 작용으로서의 천·지·인 셋(三)을 합한 수이기도 하다. 그런데 본체와 작용은 본래 둘이 아니라 하나이며 작용은 본체로서의 작용인 까닭에 '천이(天二)·'지이(地二)·'인이(人二)'를 합하여 육(六)이라고 한 것으로 이는 천·지·인 음양의 총합을 나타낸 것이다. 말하자면 육(六)은 대삼(大三)의 묘합(妙合)이자 '하나(一)'의 체상(體象)을 나타낸 것으로 '하나(一)'의 진성(眞性)은 이들 음양(二) 속에도 그대로 보존되어 있는 것이다. 여기에 천·지·인 대표수인 일(一), 이(二), 삼(三)을 더하면 칠(七), 팔(八), 구(九)가 생겨나게 되는 것이니, 이는 천·지·인 혼원일기(渾元一氣) 즉 '하나(一)'가 생명의 물레를 돌리는 이 우주의 가없는 파노라마를 천지 포태(胞胎)의 이치와 기운을 담은 이수(理數)로 나타낸 것이다. 다시 말해서 '하나(一)'의 진성(眞性)과 음양오행의 정(精)과의 묘합(妙合)³⁴⁾으로 우주자연의 사시사철과 24절기의 운행과 더불어 감(感)·식(息)·촉(觸)이 형성되면서 만물이 화생(化生)하는 과정을 칠(七), 팔(八), 구(九)로 나타낸 것이다.³⁵⁾ 말하자면 우주섭리가 썩 내려가는 생명의 대서사시(大敘事詩)요, 천·지·인 혼원일기가 연주하는 생명의 교향곡이다. 따라서 일체의 생명은 우주적 생명이다. 그 뉘라서 천지에 미만(彌滿)해 있는 이 우주적 무도(舞蹈)를 그치게 할 수 있으리오!

또한 천·지·인 셋(三)이 네(四) 단계 즉 '하나(一)'인 단계, '천일지일인일(天一地一人一)'인 단계, '천이지이인이(天二地二人二)'인 단계, '천일지일인일(天一地一人一)'과 '천이지이인이(天二地二人二)'가 상호 작용하는 단계를 거치면서 오행(五行, 水火木金土)이 생성되고 음양오행(七)이 만물을 낳는 과정이 끝없이 순환 반복되는 원궤(圓軌)를 형성하는 것이라 하여 '운삼사성환오칠(運三四成環五七)'이라 한 것이다. 음양의 이기(二氣)에 의해 오행이 생성되고 음양오행에 의해 만물이 화생하나, 만물은 결국 하나의 음양으로, 그리고 음양은 '하나(一)'인 혼원일기로 돌아간다는 것이다. 우주만물은 모두 간 것은 다시 돌아오고 돌아온 것은 다시 돌아간다는 자연의 이법(理法)을 말하는 것으로 수운은 이를 일러 '무왕불복지리(無往不復之理)' 즉 '가고 돌아오지 않음이 없는 이법(理法)'이라고 하고 천도(天道)라고 명명하였다.³⁶⁾ 이 숫자들의 묘합(妙合)에서 하도낙서

34) 陰陽의 二氣에 의해 五行(水火木金土)이 생성되고 陰陽五行에 의해 만물이 생겨나지만 陰陽과 五行 및 만물 내에도 '하나(一)'는 존재하므로 '하나(一)'와 陰陽五行과 만물은 분리시켜 생각할 수 없다. 말하자면 한 氣運으로 꿰뚫어진 것이다.

35) 『三一神話』의 人物에 대한 가르침을 보면, 사람과 우주만물이 다 같이 받은 '하나(一)'의 眞性을 셋으로 나누어 性·命·精이라고 하고 이어 心·氣·身과 感·息·觸의 순서로 說하고 있는데, 7, 8, 9는 『天符經』의 논리적 구조와 연결시켜 볼 때 感·息·觸에 해당하는 것이라 하겠다.

(河圖洛書)³⁷⁾로 설명되는 음양오행, 팔괘(八卦)³⁸⁾가 나오고 천지운행의 원리가 나온다. 실로 자연현상에서부터 인체현상, 사회 및 국가현상, 그리고 천체현상에 이르기까지, 극대로부터 극미에 이르기까지, 그 어느 것 하나도 이 '하나(一)'의 원리에서 벗어나 있는 것은 없다. 한마디로 천지운행 그 자체가 '하나(一)'의 법이다. 이렇듯 중경(中經) 「지전(地轉)」에서는 음양 양극간의 역동적인 상호작용에 의해 천지운행이 이루어지고 음양오행에 의해 만물이 화생하는 과정이 끝없이 순환 반복되는, 말하자면 '하나(一)'의 이치와 기운의 조화(造化)의 작용을 보여준다. 『천부경』에서 천지 포태(胞胎)의 이치와 기운을 일(一)부터 십(十)까지의 숫자로 풀이한 것은 진리가 언설의 경계를 넘어서 있는 까닭이다. 강을 건너기 위해서는 나룻배가 필요하나 언덕에 오르기 위해서는 배를 버려야 하듯, 진리의 언덕에 오르기 위해서는 이 숫자들마저도 버려야 한다.

끝으로 하경(下經) 「인물」에 대해 살펴보기로 하자.

영원한 '하나(一)'는 곧 하나인 마음(一心)으로 우주적 본성을 일컬음이다. 만법귀일(萬法歸一) 즉 만 가지 법이 하나인 마음의 법으로 돌아가는 것인 까닭에, 해월은 “마음이란 것은 내게 있는 본연의 한울이니 천지만물이 본래 한 마음이니라”³⁹⁾라고 한 것이다. 동학의 내유신령(內有神靈)의 '신령(神聖)'은 우주의 본원인 이 '하나(一)'를 일컬음이다. 우주적 본성인 신령은 내재해 있는 동시에 지기(至氣)로서 만물화생(萬物化生)의 근본이 되고 있으므로 '내유신령 외유기화'라고 한 것이다. 하나(一)의 묘리(妙理)의 작용으로 삼라만상이 오가며 그 쓰임은 무수히 변하지만 근본은 변함도 다함도 없는 까닭에 『천부경』에서는 '일묘연만왕만래용변부동본(一妙衍萬往萬來用變不動本)'이라 하였다. 이렇듯 우주만물의 생성·변화·소멸 자체가 모두 '하나(一)'의 조화의 자취이며, 우주만물이 다 지기(至氣)인 '하나(一)'의 화현(化現)이라는 점에서 우주섭리의 작용과 인류 역사의 전개과정이 긴밀히 연계되어 있음은 부인할 수 없는 사실이라 하겠다. 생사(生死)란 우주의 숨결이며, 생명은 결코 죽지 않는다. 다만 형태와 모습만이 변할 뿐이다. 생명의 흐름은 영원히 이어진다. 이처럼 자본자근(自本自根)·자생자화(自生自化)하는 '하나(一)'의 조화 즉 생명의 파동적(波動的) 성격을 깨닫게 되면, 다시 말해서 '하나(一)'의

36) 『東經大全』, 「論學文」.

37) 河圖는 태호북희씨(太皞伏羲氏)가 黃河 龍馬의 등에서 얻은 그림인데 이것으로 易의 八卦를 만들었다고 하며, 洛書는 夏禹가 洛水 거북의 등에서 얻은 글인데 이것으로 禹는 천하를 다스리는 大法으로서의 洪範九疇을 만들었다고 한다. 河圖(龍圖)는 열 개의 숫자 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10이 일으키는 변화이며 그 합인 55라는 숫자는 相生五行을 나타내고, 洛書(龜書 또는 九書)는 아홉 개의 숫자 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9가 일으키는 변화이며 그 합인 45라는 숫자는 相剋五行을 나타내는 것으로, 河圖洛書는 相生相剋하는 천지운행의 玄妙한 이치를 드러낸 것이라 하겠다.

38) 八卦는 太皞伏羲氏에 의해 창시된 것으로 건(乾, ☰), 곤(坤, ☷), 진(震, ☳), 손(巽, ☴), 감(坎, ☵), 이(離, ☲), 간(艮, ☶), 태(兌, ☱)를 말함인데 우주자연의 오묘한 이치를 부호화하여 나타내고 있다.

39) 『天道教經典』, 「靈符呪文」, p.289 : “心者 在我之本然天也 天地萬物 本來一心.”

묘용(妙用)을 활연관통(豁然貫通)하게 되면, 불연(不然)의 본체계와 기연(其然)의 현상계를 회통(會通)하게 됨으로써 내재와 초월, 본체와 작용이 결국 하나임을 알게 되어 상대적 차별성을 떠난 여실한 대공정의 경계에 이르게 되는 것이다.

그러나 그러한 묘각(妙覺)의 경지는 매순간 깨어있는 의식이 아니고서는 결코 이를 수 없는 까닭에 해월은 “오직 한울을 양(養)한 사람에게 한울이 있고, 양(養)치 않는 사람에게 한울이 없나니...”⁴⁰⁾라고 한 것이다. ‘시(侍)’가 함축하고 있는 세 가지 의미 즉 내유신령·외유기화·각지불이(各知不移)에서 명징하게 드러나듯, ‘한울을 모심(侍天)’은 곧 ‘한울을 키움(養天)’이라는 뜻이다. ‘양천(養天)’은 의식(意識)의 확장을 말함이며, 영적(靈的) 진화와 관계된다. 이렇듯 「시천주」도덕은 자각적 실천이 수반될 때 그 진면목이 드러나는 것이라 하겠다. 내재적 본성인 신성과 혼원일기(渾元一氣)로 이루어진 생명의 유기성 및 상호관통을 깨달아 순천(順天)의 삶을 지향하게 하는 것, 바로 여기에 ‘하나(一)’의 비밀이 있고 ‘시천(侍天)’의 비밀이 있다. 그것은 천인합일(天人合一)의 대공(大公)한 경계에 이르게 하는 것이다. 수운이 ‘무궁한 그 이치를 불연기연 살펴내어... 무궁히 알았으면 무궁한 이 울 속에 무궁한 내 아닌가’⁴¹⁾라고 한 것은, 무궁한 한울의 조화를 깨닫게 되면 조물자(造物者)⁴²⁾인 한울과 그 그림자인 인간이 분리될 수 없는 하나라는 사실을 알게 된다는 것이다. 해월의 경천(敬天)·경인(敬人)·경물(敬物)의 ‘삼경(三敬)’사상은 영원한 ‘하나(一)’ 즉 한울이 만유의 본질로서 내재해 있는 동시에 만물화생의 근본원리로서 작용하고 있으므로 우주만물과 한울이 둘이 아니라는 사실에 기초해 있다. 따라서 지기(至氣)의 화현(化現)인 만유의 생명을 존중하고, 태양이 사해를 두루 비추고 비가 대지를 고루 적시듯 사랑을 실천함으로써 영적 진화를 이루는 것이 천리(天理)에 순응하는 삶이다. 따라서 우리가 이 세상에서 새로이 이루어야 할 것은 아무 것도 없으며 오직 자성(自性)을 회복하는 일만이 있을 뿐이다.

자성을 회복한다는 것은 일심의 근원으로 돌아간다는 것이다. 말하자면 ‘귀일심원(歸一心源)’이요 ‘동귀일체(同歸一體)’다. 일심의 근원으로 되돌아가면 사람이 한울을 모시고 있음(侍天)을 저절로 알게 되는 법. 이는 곧 평등성지(平等性智)의 나타남이다. 만유가 그러하거니와, 사람 또한 지기(至氣)인 한울의 화현인 까닭에 한울과 둘이 아니므로 인내천(人乃天)이라 한 것이다. 깨달은 자의 눈으로 보면 모두가 깨달은 존재이다. 마음의 근본자리는 본시 태양과도 같이 광명한 것이어서 이렇게 마음을 밝힌 사람에게는 천지가 하나로 녹아 들어가 있으므로 ‘본심본태양양명인증천지일(本心本太陽昂明人中天地一)’이

40) 『天道教經典』, 「養天主」, p.368.

41) 『龍潭遺詞』, 「興比歌」.

42) 『東經大全』, 「不然其然」의 말미에서 水雲은 만유를 생성케 하는 한울의 창조성을 일컬어 造物者라고 하고 있다.

라고 한 것이다. 말하자면 일심은 근원성·포괄성·보편성을 띠는 까닭에 우주만물의 근본과 하나로 통하게 되므로 일체가 밝아지게 되는 것이다. 이는 곧 소우주인 인간과 대우주가 하나가 되는 것을 말한다. 『천부경』의 진수(眞髓)는 바로 이 '인중천지'에 있다. 말하자면 천·지·인 삼재(三才)의 조화의 열쇠는 사람에게 있고 사람의 마음이 밝아지면 그 열쇠는 저절로 작동하게 되는 것이다. 따라서 『천부경』의 '인중천지'와 동학의 '시천(侍天)'은 그 의미가 같은 것으로 우주의 조화기운과 함께 하는 자각적 실천이 수반될 때 구체적 현실태가 될 수 있는 것이라 하겠다. 해월이 "사람이 바로 하늘이요 하늘이 바로 사람이니 사람 밖에 하늘이 없고 하늘 밖에 사람이 없다"⁴³⁾라고 한 것도 같은 의미이다. '하나(一)'에서 우주만물이 비롯되고 다시 '하나(一)'로 돌아가지만, 우주만물의 근본이 되는 그 '하나(一)'는 하나라는 명상(名相)이 생기기 전부터 이미 사실로서 존재해 온 까닭에 하나로 돌아가나 끝이 없는 하나라 하여 '일종무종일(一終無終一)'이라 한 것이다. 끝이 없다는 것은 곧 시작이 없다는 것과 같은 뜻으로 무시무종(無始無終)의 영원한 '하나(一)'로 『천부경』은 끝나고 있다. 이렇듯 하경(下經) 「인물」에서는 사람과 우주만물의 근본이 '하나(一)'로 통하는 삼즉일(三卽一)의 이치와, 마음을 밝힘으로써 하늘의 이치가 인간 속에 징험(徵驗)됨을 보여준다.

상경·중경·하경을 요약하면, 「천리」에서는 '하나(一)'의 이치를 드러내고, 「지전」에서는 '하나(一)'의 이치와 기운의 조화(造化)의 작용을 나타내며, 「인물」에서는 '하나(一)'의 이치와 그 조화 기운과 하나가 되는 경계를 보여준다. 이렇듯 『천부경』은 천·지·인 삼재에 기초하여 하늘(天)과 사람(人)과 만물(物)을 '하나(一)'로 관통하고 있음을 보여준다. 이러한 『천부경』의 내용은 수운의 '시천주造化정영세불망만사지(侍天主造化定永世不忘萬事知)'라고 하는 주문(呪文) 열세 자에 함축되어 있는 것으로 나타난다. '시천주'에 대해서는 앞서 설명한 바 있거니와, '내유신령'과 '외유기화'는 둘로 된 이치가 아니라 하나의 이치를 양 방향에서 관찰한 것으로 하늘의 이치와 그 조화의 작용이 둘이 아님을 말하여 준다. 안으로 신령(神靈)이 있고 밖으로 기화(氣化)가 있어 온 세상 사람이 각기 알아서 옳기지 아니한다는 뜻은 내재적 본성인 신성과 생명의 유기성 및 상호관통을 깨달아 순천의 삶을 지향하는 것을 말한다. '造化정'이란 무위이화(無爲而化)의 덕(德)과 그 기운과 하나가 되는 것을 말한다. '영세불망 만사지'란 앞서 말한 천도(天道)와 천덕(天德)을 평생 잊지 아니하면 일체를 관통하게 된다는 뜻이다. 말하자면 우주의 이치와 기운의 조화의 작용으로 만물이 생겨난 까닭에 본래의 진여한 마음을 회복하여 우주의 조화 기운 즉 무위이화의 덕과 하나가 되면 지기(至氣)와 합일하고 무왕불복(無往不復)의 이치 즉 천도를 깨닫게 되는 것이다.

43) 『天道教經典』, 「天地人·鬼神·陰陽」, p.268: "人是天 天是人 人外無天 天外無人."

환인·환웅·환검(天皇·地皇·人皇)께서 마음을 밝히는 가르침을 근본으로 삼으신 것은 정치의 주체인 인간의 마음이 밝아지지 않고서는 밝은 정치가 이루어질 수 없기 때문이다. 마음이 밝아진다고 하는 것은 우주만물이 결국 하나임을 알게 된다는 것이고 이는 곧 더불어 사는 삶을 실천하게 되는 것을 말한다. 우주만물의 개체성은 ‘하나(一)’ 즉 궁극적 실재가 다양한 모습으로 현현한 것이다. 우주만물의 생성·변화·소멸은 모두 ‘하나(一)’의 조화의 작용 - 음양오행(陰陽五行)의 우주적 기운의 응결(凝結)에 의해 만물이 화생(化生)하나 궁극에는 그 근원으로 되돌아가는 - 이다. 본래의 마음(天心)을 회복하여 우주의 조화 기운과 하나가 되면 천지운행을 관조할 수 있게 됨으로써 천덕(天德)을 몸에 지니게 되어 이화세계(理化世界)를 구가할 수 있게 된다. 모든 종교가 생겨난 것도 바로 이 ‘하나(一)’인 참자아를 깨닫기 위한 것이었다. 그리고 보면 『천부경』은 경전의 종주(宗主)요 정치사상의 원류라 할 만하다.

이러한 『천부경』의 사상은 단군조선의 건국이념인 홍익인간·광명이세의 이념과 경천 숭조의 보본사상 속에 잘 구현되어 있다. 이들 사상의 요체는 한마디로 천·지·인 삼재의 조화이며, 그 조화라는 것은 사람의 마음이 밝아지면 저절로 일어나게 되는 것이다. 전일(全一)·광명 또는 대(大)·고(高)를 뜻하는 ‘환(桓)’의 이념은 국가·민족·계급·인종·성·종교 등 일체의 장벽을 초월하여 평등하고 평화로운 이상세계를 창조하는 토대가 될 수 있게 한다는 점에서 우리 지구촌 미래의 청사진을 담고 있는 것이라 하겠다. 다시 말해서 이들 사상 속에는 개인과 국가, 국가와 세계가 조응관계에 있다는 점에서 우리 인류가 추구하는 평화복지의 이상이 담겨진 것이다. 이는 동학적 이상향이 후천개벽(後天開闢)⁴⁴⁾에 의한 무극대도(無極大道)의 세계, 즉 우주자연과 인간, 인간과 인간의 연대성에 기초한 군자공동체라는 점과 일치하는 것이다. 이들 사상은 모두 인간의 존엄성에 기초하여 치자와 피치자, 개인과 국가가 일체가 되어 밝은 정치를 구현하고자 하는 사상으로 그 지향성은 인간소외의 극복과 그 맥을 같이 한다. 현대민주주의가 정치의 요체를 사람이 아닌 제도와 정책에 둬으로써 인간소외현상을 야기시켰다면, 이들 사상은 자연과 인간, 인간과 인간의 대립성과 분절성을 지양하고 융합과 조화에 그 토대를 둬으로써 현대사회가 안고 있는 인간소외문제를 극복할 수 있게 할 것이다.

44) 후천개벽은 단순히 정신개벽과 사회개벽을 통한 지구적 질서의 재편성이 아니라 천지운행의 원리에 따른 우주적 차원의 질서 재편으로, 이를 통해 坤運의 후천 5만년이 열리게 된다. 水雲의 後天開闢에 대해서는 崔珉子, “水雲의 後天開闢과 에코토피아(Ecotopia),” 『동학학보』 제7호, 동학학회, 2004년 6월호.

2) 『三一神誥』

『천부경』 81자가 담고 있는 의미는 『삼일신고』 366자에서 보다 명료하게 드러난다. 신시개천(神市開天)의 시대에 나온 『삼일신고(敎化經)』는 한마디로 삼일(三一)사상을 본령(本領)으로 삼고 삼신 조화(造化)의 본원과 세계 인물의 교화를 상세하게 논한 것이다. 삼일사상이란 집일합삼(執一合三)과 회삼귀일(會三歸一)을 뜻하는데⁴⁵⁾ 이는 곧 일즉삼(一卽三)·삼즉일(三卽一)을 말하는 것으로 우주만물(三)이 '하나(一)'라는 사상에 기초해 있다. 그런 점에서 우주만물을 한울의 화현으로 보는 동학사상과 일치한다. 또한 '하나(一)'는 곧 하늘(天)이며 삼(三)은 사람(人)을 나타내는 대표수이기도 하므로 삼일사상은 인내천사상과 상통한다. 소도경전본훈(蘇塗經典本訓)에서는 『삼일신고』의 다섯 가지 큰 지결(旨訣)이 천부(天符)에 근본을 두고 있으며, 『삼일신고』의 궁극적인 뜻이 천부중일(天符中一)의 이상에서 벗어나지 않음을 밝히고 있다.⁴⁶⁾ 여기서 '천부중일'의 '중일'이란 『천부경』 하경(下經)에 나오는 '인중천지일(人中天地一)'을 축약한 것이다. 이는 『삼일신고』가 삼즉일(三卽一)의 이치를 드러낸 『천부경』 하경(下經)편을 중점적으로 다루고 있음을 보여주는 것으로, 백성들을 교화하기 위한 교화경으로서의 위상을 말하여 주는 것이라 하겠다.

설명의 편의상 『삼일신고』를 5장 - 하늘(天), 일신(一神), 천궁(天宮), 세계(世界), 인물(人物)⁴⁷⁾ - 으로 나누어 살펴보기로 하자. 전체 5장 중 1, 2장 「하늘」과 「일신」은 『천부경』의 상경 「천리(天理)」에 해당하는 것으로 『천부경』의 '하나(一)'가 『삼일신고』에서는 '하늘'·'일신'으로 명명되고 있다. 4장 「세계」는 『천부경』의 중경 「지전(地轉)」에 해당하는 것이며, 5장 「인물」은 『천부경』의 하경 「인물」에 해당하는 것이다. 그리고 3장 「천궁」은 '일신(唯一神, '하나님')이 거(居)하는 곳으로, 오직 마음을 밝히고 세상을 밝힘으로써 '성통공완(性通功完)'을 이룬 사람만이 갈 수 있는 곳이라고 하여 천부중일(天符中一)의 실천적 의미와 그 효과를 밝히고 있다. 이는 천지인(天地人)을 이룬 사람이 곧 하늘이요 '일신'임을 명징하게 보여주는 것으로, 우주만물의 중심에 존재하는 「천궁」을 다섯 장의 중앙에 위치시킴으로써 논리구조적 명료성과 더불어 삼일(三一)원리의 실천적 측면을 그만큼 강조하는 것이라 하겠다. 본 절에서는 지면관계상 『삼일신고』의 요점에 대해서만 논하기로 한다.

45) 『桓檀古記』 「太白逸史」 蘇塗經典本訓.

46) 『桓檀古記』 「太白逸史」 蘇塗經典本訓.

47) 『三一神誥』 舊本에선 章을 나누지 않았는데 고려 말기 행촌(杏村) 이암이 5章으로 나누었으며, 필자는 『桓檀古記』 「太白逸史」에 수록된 이암의 분류방식대로 5章으로 나누어 살펴 볼 것이다. 다만 1章의 제목을 「太白逸史」에서는 '허공(虛空)'이라고 하였으나, 필자는 '하늘(天)'이라고 하였다.

제1장 「하늘(天)」편에 보면, 영원한 ‘하나(一)’에 관한 설명이 나오는데 그 내용이 『천부경』과 일치하고 있다. 즉 “하늘(天)은 형상도 바탕도 없고, 시작도 끝도 없으며, 위아래와 사방도 없고, 텅 비어 있는 듯하나 있지 않은 곳이 없으며, 포용하지 않음이 없다.”⁴⁸⁾ 라고 한 것은 저 푸른 창공도, 저 까마득한 허공도 아닌 ‘하나(一)’의 근원성·포괄성·보편성을 풀이한 것이다. 여기서 ‘있지 않은 곳이 없다’는 말은 기독교의 ‘무소부재(無所不在)’와 일치하는 것이다. 「천궁」편에서는 하늘(天)을 신국(神國)이라고 하고 이 신국의 천궁(天宮)에 일신(一神)이 거(居)하는 것으로 나온다. 이는 인간세계의 구조로 나타낸 것일 뿐, 하늘(神國, ‘하나(一)’)과 ‘일신’은 둘이 아니다. 그런데 하늘과 사람 또한 둘이 아니니[人乃天], ‘일신’ 즉 유일신은 특정 종교의 신이 아니라 진리 그 자체이며 ‘참나[大我, 一心]를 일컫는 것이다. 말하자면 내재적 본성인 신성을 일컫는 것이다.

다음으로 제2장 「일신(一神)」편이 나오는데 ‘천(天)’과 ‘신(神)’이 둘이 아니므로 별개의 장이라고 볼 수는 없다. 「하늘(天)」편이 ‘하나(一)’의 본질을 밝힌 것이라면, 「일신」편은 ‘하나(一)’의 무한한 창조성을 밝히고 그 ‘하나(一)’에 이르는 길을 제시한다. ‘자신의 성(性)에서 씨를 구하라(自性求子)’고 한 것은 그 ‘하나(一)’가 오직 자성(自性)에 대한 직관적 지각을 통해 닿을 수 있는 영역인 까닭이다. 말하자면 소리 내거나 마음으로 원하여 기도한다고 해서 신(神)을 친견할 수 있는 것이 아니라, 내재적 본성인 신성(神性)을 깨달을 때 비로소 신은 그 모습을 드러낸다는 말이다.⁴⁹⁾ ‘이미 네 머릿골에 내려와 있다(降在爾腦)’라고 한 것은, 자성에 대한 지각이직관의 영역인 우뇌의 작용에 기인하며 우주 순수의식이 우뇌로 연결되어 있음을 말하여 주는 것이다. 『명심보감(明心寶鑑)』에 “하늘의 그물이 넓고 넓어서 보이지는 않으나 새지 않는다(天網恢恢疎而不漏)”라고 나와 있듯이, 우주 순수의식은 바로 이 우주가 만든 통신선을 통해 우뇌로 연결된다. 그것의 요체는 마음을 비움에 있다. 에고(ego, 個我)가 사라짐으로서 저절로 작동하게 되는 것이다. 따라서 그 ‘하나(一)’는 우리와 무관한 초월적 존재가 아니라 내재적인 동시에 초월적이며, 개체적인 동시에 전체적이며, 우주의 본원인 동시에 현상 그 자체인 우주의 혼원일기(渾元一氣)인 것이다.

이렇듯 내재와 초월, 본체와 작용을 상호 관통하는 ‘하나(一)’의 특성은 수운의 ‘내유신령(內有神靈)’과 ‘외유기화(外有氣化)’의 관계에서 명징하게 드러난다. 한울(天)이 만유의 본질로서 내재해 있는 동시에 만물화생의 근본원리로서 작용하고 있다는 것은 내재와 초월, 본체와 작용의 합일을 말하여 주는 것으로 그 체(體)가 둘이 아니라는 것이다. 또한 마음과 기운은 그 작용이 둘이 아니므로 한울 즉 ‘하나(一)’는 하나인 마음(一心)의 근원

48) 『三一神誥』: “天無形質 無端倪 無上下四方 虛虛空空 無不在 無不容.”

49) 『三一神誥』: “...聲氣願禱 絕親見 自性求子 降在爾腦.”

성·포괄성·보편성을 일컫는 것이다. 해월은 경천(敬天)·경인(敬人)·경물(敬物)의 '삼경(三敬)'사상이 이 우주만물의 조화적 질서를 이루는 바탕이 되는 것으로 보고 그 '하나(一)' 즉 일심에 이르는 길을 구체적으로 제시한다. 그에 의하면 '경천'은 우주만물에 대한 차별 없는 사랑과 공경의 원천인 바로 그 하나인 마음(一心)을 공경함이다. "경천(敬天)은 결단코 허공을 향하여 상제(上帝)를 공경하는 것이 아니요, 내 마음을 공경함이 곧 경천의 도(道)를 바르게 아는 길이니, 「오심불경(吾心不敬)이 즉천지불경(天地不敬)이라」...”⁵⁰⁾고 한 것이다. 이상숭배란 바로 이 '경천'의 도(道)를 바르게 알지 못하는 데서 오는 것으로 '내 마음을 공경하지 않는 것이 곧 천지를 공경하지 않는 것'이라고 한 말을 깊이 음미해 볼 필요가 있다 하겠다.

인내천(人乃天)으로 대표되는 동학의 불연기연(不然其然)의 논리는 「侍天主」를 통해 '하나(一)'의 진리를 드러내는 데 그 주안점을 두고 있다. 이 하나인 마음 즉 한울(天)을 공경함으로써 불생불멸의 참자아 즉 자신의 내재적 본성인 신성을 깨닫게 될 것이고, 일체의 우주만물이 다 내 동포라는 전체의식 [우주의식·순수의식]에 이를 수 있을 것이며, 기꺼이 헌신하고자 하는 마음, 책임과 의무를 다하고자 하는 마음이 우러나올 수 있으므로 한울에 대한 공경이야말로 모든 진리의 중추(中樞)를 틀어쥐는 것이라고 한 것이다.⁵¹⁾ 그런데 '경천'의 원리는 경인(敬人)의 행위가 수반되지 않으면 발현될 수 없는 까닭에 한울만 공경하고 사람을 공경함이 없으면 행위의 실효를 거둘 수 없다고 하면서, 이를 농사의 이치는 알되 실지로 종자를 땅에 뿌리지 않는 행위에 비유하고 있다.⁵²⁾ 또한 한울이 사람을 떠나 따로 존재하는 것이 아니라는 것을 물과 해갈(解渴)의 관계에 비유하여 “사람을 버리고 한울을 공경하는 것은 물을 버리고 해갈을 구하는 자와 같다”⁵³⁾고 하고 있다. 그런데 '경인'은 '경물(敬物)'이 없이는 도덕의 극치에 이르지 못한다고 하고, 천지기화(天地氣化)의 덕(德)에 합일될 수 있기 위해서는 물(物)을 공경함에까지 이르러야 한다고 하고 있다.⁵⁴⁾ 이렇듯 동학은 『천부경』·『삼일신고』와 마찬가지로 사람과 우주만물의 근본이 되는 그 '하나(一)'의 본체가 일심(一心)임을 밝히고 거기에 이르는 방법을 구체적으로 제시하고 있는 것이다.

제3장 「천궁(天宮)」편은 일신(一神)이 거(居)하는 천궁(하늘궁전)에 대한 설명과 더불어 '오직 성통공완(性通功完)을 이룬 사람만이 그곳에 나아가 영원한 쾌락을 얻게 될 것'⁵⁵⁾이라고 하고 있다. 우주만물은 지기(至氣)인 '하나(一)' 즉 '일신'의 화현이므로 우

50) 『天道教經典』, 「三敬」, pp.354-355: “

51) 『天道教經典』, 「三敬」, pp.355-356.

52) 『天道教經典』, 「三敬」, p.356.

53) 『天道教經典』, 「三敬」, p.357.

54) 『天道教經典』, 「三敬」, p.358.

주만물과 ‘일신’은 둘이 아니며 따라서 천궁은 우주만물의 중심에 존재한다. 그것은 태양과도 같이 광명한 마음의 근본자리를 가리키는 것이다. 우리들 자신의 깊은 의식이 천궁으로 통하는 문이다. 의식의 근원에 이르게 되면 하나의 진리가 그 모습을 드러내게 되는데 그것이 바로 일심(一心) 즉 ‘일신’의 나타남이다. ‘성통공완’을 이룬 사람이란 마음을 밝히고 세상을 밝혀서 홍익인간·재세이화의 이념을 자각적으로 실천한 사람이다. 그런 사람만이 천궁에 나아가 영원한 쾌락을 얻게 된다는 것은, 천지기운과 조화를 이룬 사람은 ‘일신(天)’과 하나가 될 수 있다는 말이다. 말하자면 천지기운과 하나가 된 사람이 바로 ‘일신’ 즉 하늘이다. 이는 동학의 「시천주(侍天主)」도덕의 요체가 한마디로 마음의 본체를 밝혀서 세상 사람들이 한울의 마음을 회복하여 동귀일체(同歸一體)하게 하려는 지행합일(知行合一)의 심법(心法)이라는 점과 상통한다. 본 장 1절에서 살펴 본 ‘시천주造化정영세불망만사지(侍天主造化定永世不忘萬事知)’는 삼일(三一)원리의 실천적 측면을 명징하게 보여주는 것이라 하겠다. 이는 곧 이성과 신성의 통합이며, 동귀일체요 귀일심원(歸一心源)이다.

제4장 「세계(世界)」편은 대폭발과 우주의 탄생, 그리고 은하계와 지구의 형성과정에 대하여 말해 준다. 이에 대해 해월은 「천지이기(天地理氣)」에서 명쾌하게 설명해 준다. “천지, 음양, 일월, 천만물이 화생한 이치가 한 이치 기운의 조화 아님이 없다”⁵⁶⁾라고 한 것이 그것이다. 해월이 말하는 한 이치 기운(一理氣)이 곧 일신(一神)이다. ‘일신’은 ‘일시무시일종무종일(一始無始一終無終一)’ 즉 시작도 끝도 없는 영원한 ‘하나(一)’이며, 무소부재(無所不在)이며, 자본자근(自本自根)·자생자화(自生自化)하는 무궁한 이치와 조화(造化) 기운 자체를 일컫는 것이다. 대폭발과 우주 탄생과 우주만물이 화생하는 시작도 끝도 없는 전 과정 자체가 ‘일신’의 조화의 작용인 것이다. “신(神)이 기운을 불어 넣어 바닥까지 감싸고 햇빛과 열로 따뜻하게 하여 걷고 날고 탈바꿈하고 헤엄치고 심는 온갖 만물이 번식하게 되었다”⁵⁷⁾라고 한 것은 한 이치 기운의 조화의 작용으로 만물이 화생하는 과정을 의인화시켜 나타낸 것이다. 기운을 불어 넣는 ‘일신’ 즉 창조주와 기운을 받는 피조물이 따로 있는 것이 아니고 일신의 화현(化現)이 곧 우주만물이니 우주만물과 ‘일신’은 둘이 아니다. 경신년 4월 5일 수운이 받은 ‘오심즉여심(吾心卽汝心)’의 심법(心法)은 이를 명징하게 보여준다. 말하자면 ‘일신’ 즉 유일신(唯一神)은 특정 종교의 신도 아니요 섬겨야 할 대상도 아니다. 바로 우리 자신이며 우주만물 그 자체인 것이다. 그런 까닭에 공자(孔子)는 “신은 어떤 태도로 섬기면 좋겠습니까?”라는 자로(子路)의 물음에, “신을 섬기기보다는 먼저 사람을 섬기는 것을 생각하는 편이 좋겠지” 라고 답했던 것이다.

55) 『三一神誥』: “惟性通功完者 朝永得快樂.”

56) 『天道教經典』, 「天地理氣」, p.246: “天地 陰陽日月於千萬物 化生之理 莫非一理氣造化也.”

57) 『三一神誥』: “神呵氣包底 照日色熱 行蠢化游栽物 繁殖.”

제5장 「인물(人物)」편은 사람과 만물이 다같이 근본이 되는 ‘하나(一)’에서 나왔으며, 그 하나의 진성(眞性)을 셋으로 표현하여 성(性)·명(命)·정(精)이라고 하고, 사람은 이를 온전하게 받으나 만물은 치우치게 받는다고 하고 있다. “참 본성(眞性)은 착함도 악함도 없으니 가장 밝은 지혜(上哲)로서 두루 통하고, 참 목숨(眞命)은 맑음도 흐림도 없으니 다음 가는 밝은 지혜(中哲)로서 잘 알며, 참 정기(眞精)는 두터움도 얇음도 없으니 그 다음 가는 밝은 지혜(下哲)로서 잘 보전하나니, 근본이 되는 ‘하나(一)’ 즉 삼진(三眞)으로 돌아가면 ‘일신’과 하나가 될 수 있다.”⁵⁸⁾ 다음으로 사람이 처지에 미혹하여 세 가지 망령됨(三妄) 즉 심(心)·기(氣)·신(身)이 뿌리를 내리는 것에 대해 설명하고 있다. “마음(心)은 본성(性)에 의지한 것으로 선악이 있으니 선하면 복이 되고 악하면 화가 되며, 기(氣)는 목숨(命)에 의지한 것으로 청탁(淸濁)이 있으니 맑으면 오래 살고 흐리면 일찍 죽으며, 몸(身)은 정기(精氣)에 의지한 것으로 후박(厚薄)이 있으니 두터우면 귀하고 얇으면 천하다.”⁵⁹⁾ 이는 ‘하나(一)’의 진성(眞性)인 성·명·정에 의지하여 일어나는 심·기·신 현상에 대해 설명한 것이다. 끝으로 삼진(三眞)과 삼망(三妄)이 서로 맞서 세 갈래 길을 지으니 이를 감(感)·식(息)·촉(觸)이라고 하고, 이 세 가지가 굴러 열여덟 가지 경계를 이룬다고 하고 있다. “느낌(感)에는 기쁨, 두려움, 슬픔, 성냄, 탐냄, 싫어함이 있고, 숨쉬(息)에는 향기, 탁기, 한기, 열기, 진기, 습기가 있으며, 접촉(觸)에는 소리, 색깔, 냄새, 맛, 음란, 닿음이 있다.”⁶⁰⁾ 못 사람들은 선악과 청탁(淸濁)과 후박(厚薄)을 뒤섞어 이 여러 갈래의 길을 마음대로 달리다가 나고 자라고 늙고 병들고 죽는 고통에 떨어지고 말지만, “밝은 지혜를 가진 이는 느낌을 그치고(止感), 호흡을 고르게 하며(調息), 접촉을 금하여(禁觸) 한 뜻으로 나아가 망령됨을 돌이켜 참됨에 이르러 마침내 크게 하늘의 조화 기운을 발휘케 되니, 성품이 열리고 공덕을 완수함(性通功完)이 바로 이것이다.”⁶¹⁾ 말하자면 귀일심원이요 동귀일체다. 이는 삼일(三一)원리의 실천성을 강조한 것이라 하겠다.

삼일(三一)원리의 실천성이 동학에서도 강조되고 있음은 「시천주」도덕의 요체가 수심정기(守心正氣)에 있다는 점에서 분명히 드러난다. ‘시(侍)’의 세 가지 뜻 중에서 ‘각지불이(各知不移)’는 「시천주」도덕의 실천적 측면과 연결된다. 즉 본래의 진여(眞如)한 마음을 지키고 기운을 바르게 하는 것이 ‘움기지 않음’의 요체다. 진여한 마음이란 우주적 본성을 이룸이요, 기운을 바르게 하는 것이란 공심(公心)의 발현을 이룸이다. 따라서 수심정기란 우주적 본성의 자리를 지키는 것인 동시에 우주 ‘한생명’에 대한 자각적 실천의

58) 『三一神話』: “眞性 無善惡 上哲通 眞命 無淸濁 中哲知 眞精 無厚薄 下哲保 返眞一神.”

59) 『三一神話』: “心依性 有善惡 善福惡禍 氣依命 有淸濁 淸壽濁夭 身依精 有厚薄 厚貴薄賤.”

60) 『三一神話』: “感 喜懼哀怒貪厭 息 芬飴寒熱震濕 觸 聲色臭味淫抵.”

61) 『三一神話』: “哲 止感調息禁觸 一意化行 返妄卽眞 發大神機 性通功完 是.”

나타남이다. ‘성통공완’이 바로 이것이다. 수운이 “인의예지는 옛 성인의 가르친 바요, 수심정기는 오직 내가 다시 정한 것이라”⁶²⁾고 한 것이나, 해월이 “수심정기가 아니면 인의예지의 도를 실천하기 어렵다”⁶³⁾라고 한 것은 수심정기가 실천과 유리된 당시의 형식적·외면적 윤리체계와는 다른 것임을 분명히 보여 준다. 수운은 수심정기를 내면화된 ‘성경이자(誠敬二字)’로 설명하고, 이 두 자만 지켜내면 한울의 무극대도(無極大道)에 이르고 도성입덕(道成立德)이 되는 것으로 보았다.⁶⁴⁾ 이렇듯 동학은 각 개인의 내면적 수양에 기초한 자각적 실천을 중시한 점에서 삼일(三一)원리의 실천성을 강조한 『삼일신고』와 일맥상통한다.

3) 『參佺戒經』

『참전계경(366事, 治化經)』은 신시 배달국시대에 환웅천황이 5사(穀·命·刑·疾·善惡)와 8훈(誠·信·愛·濟·禍·福·報·應)을 중심으로 삼백 예순 여섯 지혜로 백성들을 가르친 것을 신지(神誌)가 기록한 것인데, 오늘날 전해지는 것은 고구려 명제상 을파소(乙巴素)가 다시 정리하여 만든 것이다. 『천부경』의 ‘하나(一)’는 『삼일신고』에서 하늘(天)·신(神)·일신(一神)으로 나타나고, 『참전계경』에서는 하늘(天)·신(神)·천신(天神)·성령(聖靈)·천령(天靈)·천심(天心)·천리(天理)·천명(天命)으로 나타나고 있다. 이처럼 우주만물의 근본인 혼원일기(渾元一氣) 즉 ‘하나(一)’는 그 무어라 명명할 수 없는 까닭에 다양한 이름으로 나타나고 있으나 그 의미는 같은 것이다. 『참전계경』은 『천부경』의 ‘인중천지일(人中天地一)’, 『삼일신고』의 ‘성통공완(性通功完)’을 이루는 구체적인 방법을 제시하고 있다. 말하자면 홍익인간·재세이화의 이념을 구현하는 방법을 366사(事)로써 보여주고 있는 것이다. 본 절에서는 지면관계상 366사를 일일이 열거하지 않고 동학과 관련하여 그 핵심만 살펴보기로 한다.

『참전계경』은 여덟 가지 강령(8綱領) 즉 성·신·애·제·화·복·보·응이 각각 성(誠)이 6체(體) 47용(用), 신(信)이 5단(團) 35부(部), 애(愛)가 6범(範) 43위(圍), 제(濟)가 4규(規) 32모(模), 화(禍)가 6조(條) 42목(目), 복(福)이 6문(門) 45호(戶), 보(報)가 6계(階) 30급(及), 응(應)이 6과(果) 39형(形)으로 이루어져 있다. 8강령은 『천부경』·『삼일신고』와 마찬가지로 천·지·인 삼재에 기초하여 하늘과 사람과 만물을 하나로 관통하고 있음을 보여 준다. 8강령의 논리구조를 보면, 전(前) 4강령 성·신·애·

62) 『東經大全』, 『修德文』: “仁義禮智 先聖之所教 修心正氣 惟我之更定.”

63) 『天道教經典』, 『守心正氣』, p.300: “若非守心正氣則 仁義禮智之道 難以實踐也.”

64) 『龍潭遺詞』, 『道修詞』.

제와 후(後) 4강령 화·복·보·응은 인과관계를 이루고 있다. 여기서 성·신·애·제 4인(因)과 화·복·보·응 4과(果)는 그 성(性)이 따로 있는 것이 아니고 오직 일심(一心)일 따름이다. 다만 제문(諸門)에 의지하여 일성(一性)을 나타낸 것일 뿐이다. 다시 말해서 일심의 체(體)는 인(因)도 아니고 과(果)도 아니므로 '인'을 짓기도 하고 '과'가 되기도 하며, '인'의 '인'을 짓기도 하고 '과'의 '과'가 되기도 하는 것이다. 따라서 '4인·4과'는 단선적인 구조가 아니라 상호의존(interdependence)·상호전환(interchange)·상호관통(interpenetration)하는 원궤(圓軌)를 형성하고 있는 것이다. 시작도 끝도 없는 영원한 '하나(一)'의 조화 기운과 하나가 되는 것, 바로 여기에 마음을 밝히고 세상을 밝히는 '인중천지일(人中天地一)'·'성통공완(性通功完)'의 비밀이 있다. 거기에 이르는 구체적인 길을 366사로 제시한 것이 『참전계경』이다.

제1강령 「성(誠)」에서는 “정성(誠)이란 마음 속 깊은 곳에서 우러나오는 것으로 타고난 본성을 지키는 것”⁶⁵⁾이라고 하고 있다. 이어 「성(誠)」의 제1체 「경신(敬神)」에서는 하늘을 형상 있는 하늘(有形之天)과 형상 없는 하늘(無形之天)로 나누어 형상 없는 하늘을 '하늘의 하늘(天之天)' 즉 천신(天神)이라고 하고,⁶⁶⁾ 지극한 마음을 다하여 천신을 공경해야 한다고 하고 있으며, 「성(誠)」의 제39용 「시천(恃天)」에서는 “작은 정성은 하늘을 의심하고, 보통 정성은 하늘을 믿으며, 큰 정성은 하늘을 믿고 의지한다”⁶⁷⁾라고 나와 있다. 제2강령 「신(信)」에서는 “믿음(信)이란 하늘의 이치와 반드시 부합하는 것으로 인간 만사를 반드시 이루게 하는 것”⁶⁸⁾이라고 하고 있다. 이는 하늘의 이치를 따름에 어긋남이 없게 되면 그 정성어린 뜻이 하늘에 통해 만사가 이루어지므로 마음 속 깊이 하늘을 믿고 의지해야 한다는 뜻이 담겨진 것으로 그 의미는 '성경(誠敬)'의 범주에서 벗어나지 않는다.

실로 성(誠)은 '도(道)를 이루는 전부이고 일을 성사시키는 가장 큰 근원'⁶⁹⁾이다. '순일(純一)하고 쉬지 않는 정성'⁷⁰⁾을 다할 때 자신의 성문(誠門)이 열리면서 스스로의 신성(神性)과 마주치게 되는 것이다.⁷¹⁾ 경(敬)은 우주만물을 대할 때 하늘을 대하듯 공경을

65) 『參侏戒經』, 제1綱領 「誠」: “誠者 衷心之所發 血性之所守.”

66) 『參侏戒經』, 「敬神」: “日月星辰 風雨雷霆 是有形之天 無物不視 無聲不聽 是無形之天 無形之天 謂之天之天 天之天 即天神也.”

67) 『參侏戒經』, 「恃天」: “下誠 疑天 中誠 信天 大誠 恃天.” 여기서 '恃天' 즉 '하늘을 믿고 의지한다'는 뜻은 하늘의 조화 기운과 하나가 되어 일체를 믿고 하늘에 맡기는 것을 말한다. 이는 東學의 '恃天' 즉 '한울(天)을 모심'과 그 의미가 다르지 않다.

68) 『參侏戒經』, 제2綱領 「信」: “信者 天理之必合 人事之必成.”

69) 『參侏戒經』, 「不忘」: “誠者 成道之全體 作事之大源也.”

70) 『天道教經典』, 「守心正氣」, p.304.

71) Cf. 『參侏戒經』, 「塵山」: “塵埃隨風 積于山陽 年久 乃成一山 以至微之土 成至大之丘者 是風之驅埃不息

다한다는 뜻이다. 경(敬)은 덕(德)을 세우는 전부이고 조화적 질서를 이루는 원천이다. 이렇듯 『참전계경』은 여덟 가지 강령 중 「성(誠)」이 첫 번째 위치하고 그 첫 번째에 「경신(敬神)」이 위치해 있다는 점에서 성경이자(誠敬二字)로 이루어진 수심정기(守心正氣)를 그 요체로 하는 동학의 「시천주」도덕과 일맥상통하는 바가 있다. 앞서 살펴 본 「시천주(侍天主)」도덕의 실천적 측면과 연결되는 ‘옮기지 않음(各知不移)’은 한울(天)의 마음자리에서 벗어나지 않는 것을 말한다. 말하자면 우주적 본성에 부합되는 순천(順天)의 삶을 지향하는 것이다. 수심정기는 각 개인의 내면적 수양에 기초한 자각적 실천수행으로서 만인이 동귀일체하여 지상천국을 건설하는 요체가 되고 있는 것이다.

제3강령 「애(愛)」에서는 “사랑이란 자비로운 마음에서 자연히 일어나는 것으로 어진 성품의 본바탕이 되는 것”⁷²⁾이라고 하고, 「애(愛)」의 제1범 「서(恕)」에서는 “용서(恕)는 사랑에서 비롯되며 자비로운 마음에서 일어나고 어진 마음에서 정해지며, 참지 못하는 마음을 돌이켜 참게 하는 것”⁷³⁾이라고 나와 있다. 서(恕)란 애(愛)·자(慈)·인(仁)의 덕목과 하나로 통해 있으며 경천애인(敬天愛人)의 정신이 함유된 지공무사(至公無私)한 경계이다. 제4강령 「제(濟)」에서는 “제(濟)는 덕이 갖추어진 선(善)이며, 도(道)에 의거하여 그 힘이 미치게 되는 것”⁷⁴⁾이라고 하고, 「제(濟)」의 제1규 「시(時)」에서는 “시(時)란 만물을 구제함에 때가 있다는 것이다. 구제함이 때에 맞지 않는 것은, 마치 제비와 기러기가 찾아오는 때가 서로 어긋나며 물과 산이 서로 멀고 털과 깃질이 서로 같지 않은 것이나 다름없다”⁷⁵⁾라고 하고 있다. 이는 천시(天時)와 인사(人事)의 조응관계를 말하는 것이다. 이러한 인사와 천시의 상합은 수운의 불연기연적 세계관에서도 분명히 드러난다. 불연기연은 체(體)로서의 불연과 용(用)으로서의 기연의 상호관통에 대한 논리로서 기연(其然)은 불연(不然)으로 인하여 존재하고 불연 역시 기연으로 인하여 존재하므로 둘이 아니다. 따라서 인(人)이 시(時)에 머물러 같이 가며 하늘을 거스르지 않는 것이 순천의 삶이다.

제5강령 「화(禍)」에서는 “화(禍)란 악이 불러들이는 것”⁷⁶⁾이라고 하고, 「화(禍)」의 제1조 「기(欺)」에서는 “속이는 것은 본성을 태우는 화로요 몸을 베는 도끼”⁷⁷⁾라고 하며 속

也 誠亦如是 至不息則誠山 可成乎.” 정성이 지극하여 깊은 경지에 이르게 되면, 마치 티끌이 모여 산을 이루는 것과도 같이 정성으로 된 산(誠山)을 이룰 수 있는 것이다.

72) 『參佺戒經』, 제3綱領 「愛」: “愛者 慈心之自然 仁性之本質.”

73) 『參佺戒經』, 「恕」: “恕 由於愛 起於慈 定於仁 歸於不忍.”

74) 『參佺戒經』, 제4綱領 「濟」: “濟者 德之兼善 道之賴及.”

75) 『參佺戒經』, 「時」: “時者 濟物之時也 濟不以時 燕鴻相違 水與山遠 毛甲不同.”

76) 『參佺戒經』, 제5강령 「禍」: “禍者 惡之所召.”

77) 『參佺戒經』, 「欺」: “欺者 燒性之爐 伐身之斧也.”

임을 행하는 것을 경계하고 있다. 제6강령 「복(福)」에서는 “복(福)이란 선(善)을 행함으로서 받게 되는 경사”⁷⁸⁾라고 하고, 「복(福)」의 제1문 「인(仁)」에서는 “인(仁)이란 사랑의 저울추이며…어질지 않으면 그 중심을 잡을 수가 없다. 어짐(仁)은 온화한 봄기운과도 같아서 만물을 피어나게 하는 것”⁷⁹⁾이라고 하고 있다. 제7강령 「보(報)」에서는 “보(報)란 하늘이 악인에게는 재앙으로 갚고 선인에게는 복으로 갚는 것”⁸⁰⁾이라고 하고 있다. 제8강령 「응(應)」에서는 “응(應)이란 악은 재앙으로 응보를 받고 선은 복으로 응보를 받는 것”⁸¹⁾이라고 하고 있다.

이렇듯 여덟 강령은 각기 독립적으로 존재하는 것이 아니라, 상호의존·상호전화·상호관통하는 관계 속에 있으므로 참본성이 열리지 않고서는 세상을 밝힐 수 없는 것이다. 그런 까닭에 『참전계경』에서는 8강령에 따른 삼백 예순 여섯 지혜로 못 사람들을 가르침으로써 천인합일의 이치를 터득하게 하고 사람으로서의 도리를 깨우치게 하여 이른바 ‘무위이화(無爲而化)’의 세상을 열고자 했던 것이다. 말하자면 아무런 작위함이 없는 천지운행의 이치를 본받아 명령하거나 시키지 않아도 저절로 따르는 재세이화의 세계를 구현하고자 했던 것이다. 이는 곧 수운이 말하는 ‘무위이화’의 덕과 그 기운과 하나가 되는 것이며, 이러한 우주의 조화 기운과 하나가 되면 소아(小我)의 유위(有爲)가 아닌 대아(大我)의 무위를 따르게 되어 동귀일체가 이루어져 천덕(天德)은 현실 속에서 현현하게 되는 것이다. 수운이 ‘마음을 지키고 기운을 바르게 하는 것(守心正氣)’을 강조한 것도 바로 이러한 이화세계를 열기 위한 것이었다.

『천부경』과 『삼일신고』 그리고 『참전계경』에 나타난 정치이념과 우리 민족의 건국이념은 정치의 교육적 기능에 그 초점이 맞춰져 있음을 알 수 있다. 이는 개개인의 도덕적 인격의 완성을 통해 마음을 밝히고 세상을 밝혀서 홍익인간·재세이화의 이념을 구현하려는 우리 성조(聖祖)의 의지가 표출된 것이라 하겠다. ‘인중천지일(人中天地一)’·‘성통공완(性通功完)’·시천(恃天) 등은 세 경전을 관통하고 있는 천인합일의 이치를 극명하게 보여주는 것으로 이러한 불연기연의 상호관통에 대한 논리는 일심(一心) 속에서 하나가 된다. 인간이란 존재는 물질적인 동시에 정신적이고, 기연적인 동시에 불연적이며, 자유의지적인 동시에 필연적이다. 이들 모두를 관통하는 법이 바로 일심법이다. 일심의 도(道)는 지극히 가까우면서도 또한 지극히 먼 것이어서, 찰나에 저절로 만나게 되는가 하면 억겁을 지나도 이르지 못한다. 그것의 비밀은 바로 의식의 깨어있음에 있다.

조화경·교화경·치화경의 사상은 한마디로 천·지·인 삼재의 융화 즉 천시(天時)·

78) 『參侏戒經』, 제6강령 「福」: “福者 善之餘慶.”

79) 『參侏戒經』, 「仁」: “仁者 愛之鎚也…非人 莫能執中 仁 如春氣溫和 物物 發生.”

80) 『參侏戒經』, 제7강령 「報」: “報者 天 報惡人以禍 報善人以福.”

81) 『參侏戒經』, 제8강령 「應」: “應者 惡受禍報 善受福報.”

지리(地理)·인사(人事)의 조응관계에 기초한 ‘한사상’이다. 오늘날 인류가 직면하고 있는 다차원적인 문제의 본질은 이성(理性)과 영성(靈性), 현상과 실제, 객관과 주관, 기술과 도덕, 보편성과 독자성간의 심연(深淵, abyss)에 있다. 이러한 심연을 해소시키는 사상이 ‘한사상’이다. ‘한사상’은 인간 존재의 세 중심축이랄 수 있는 종교와 과학과 인문 즉 신과 세계와 영혼의 세 영역(天地人 三才)의 분절성을 극복하고 전체로서의 통일성을 지향하게 함으로써, 그리하여 제로섬 게임이 아닌 윈-윈 게임이라는 새로운 발전패러다임을 제시할 수 있게 함으로써 21세기 인류 사회의 뉴 패러다임을 창출해낼 수 있을 것이다. ‘한사상’의 요체는 근대적 인간중심주의를 넘어 우주만물에 대한 차별 없는 공경과 사랑을 실천하는 것이다. 그것은 곧 우리의 우주적 본성에 대한 인식이며 동시에 그것의 실천이다. 이렇듯 ‘한사상’은 동학과 마찬가지로 인간 존재의 세 중심축의 연관성에 대한 자각 즉 혼원일기로 이루어진 생명의 유기성과 상호관통에 대한 깨달음에 기초해 있는 까닭에 본질적으로 에코토피아(ecotopia)적 지향성을 띠게 된다. 이에 대해서는 제4장에서 살펴보게 될 것이다.

2. 永遠한 ‘하나(一)’의 原理와 제2의 르네상스·제2의 宗教改革

『천부경』에 나오는 시작도 끝도 없는 영원한 ‘하나(一)’의 원리는 우주만물이 천·지·인 혼원일기(渾元一氣)의 화현인 까닭에 그 근본이 하나로 통한다는 사실에 기초해 있다. ‘하나(一)’는 우주의식이요 전체의식이며 우주의 창조성 그 자체로서 우주만물에 편재(遍在)해 있는 보편자이다. 그 영원한 ‘하나(一)’가 ‘하나’님 곧 유일신(唯一神)이며 ‘참나(大我)’이다. ‘하나’님을 특정 종교의 ‘하나’님으로 간주하는 것은 만유의 근원인 ‘하나’님을 개체화시킨 것으로 영적(靈的) 무지에 기인한다. 유사 이래 신(神)을 섬기는 의식이 보편화된 것은 우리의 본신이 곧 신[神性]이기 때문이다. 지금 이 순간에도 우리는 잃어버린 본신을 찾아 신으로 가는 도상에 있다. 언젠가 거기에 이르면 알게 될 것이다. 마치 소를 타고 소를 찾아 헤매는 것처럼, 우리의 본신인 신을 찾아 천지사방을 헤매었다는 것을! 마음을 지키고 기운을 바르게 함으로써 우리의 마음이 태양과도 같이 광명하게 되면 ‘사람이 곧 하늘’임을 저절로 알게 되고 평등무이(平等無二)한 세계가 그 모습을 드러낼 것이다.

진정한 인간의 권위 회복은 인간 자신의 존재성에 대한 규명에서부터 시작되어야 한다. 신(神)은 인간과 분리된 외재적인 존재가 아니라 내재적인 동시에 초월적인 존재이

다. 신은 만유에 내재해 있는 신성(神性)인 동시에 만유를 생성·변화시키는 지기(至氣)로서 일체의 우주만물을 관통한다. 오늘날 만연한 인간성 상실은 곧 내재적 본성인 신성상실에서 비롯되는 것이다. 우리의 부정한 의식이 인간(理性)과 신(神性)을 이원화시킴으로써 인간은 우주의 조화 기운과 하나가 되지 못하고 신은 마침내 우상숭배의 대상으로 전락해버리고 만 것이다. 수운이 서학(西學)의 도는 허무에 가깝고 학(學)은 한울의 학이 아니라고 한 것은, 서학이 내재와 초월의 합일에 대한 인식이 없이 한울과 인간을 이원화시키고 한울을 위하는 공심(公心)은 없이 다만 제 몸만을 위해 사심으로 비는 것을 두고 한 말이다.⁸²⁾ 진정한 인간의 권위 회복은 내재적 본성인 신성을 회복함으로써 비로소 가능해진다는 점에서 인간의 권위 회복은 곧 신의 권위 회복이다. 다시 말해서 이성과 신성이 합일하는 일심 속에서 인간은 비로소 신과 하나가 되는 것이다.

그런 점에서 인간의 권위 회복을 기치로 내건 서구의 르네상스와 신의 권위 회복을 기치로 내건 종교개혁은 본질적으로는 하나이다. 유럽 근대사의 기점이 된 서구의 르네상스와 종교개혁은 기술과 도덕간의 심연 속에서, 이성과 신성간의 심연 속에서 결국 미완성인 채로 끝나버리고 말았다. 이제 우리는 다시 인간을 찾아야 하고, 다시 신을 찾아야 한다. 부정한 의식의 철폐를 통한 진지(眞知)의 회복, 바로 여기에 제2의 르네상스가 있고 제2의 종교개혁이 있다. 그것은 곧 인간의 존재성에 대한 규명인 동시에 만유의 근원인 영원한 '하나(一)'의 존재성에 대한 규명이다. 우주만물은 지기(至氣)인 '하나(一)'의 화현이라는 점에서 그것은 다양성으로 이루어진 하나의 통일체를 창출하는 일이다. 말하자면 조화경·교화경·치화경의 중핵을 이루는 일즉삼(一卽三)·삼즉일(三卽一)⁸³⁾의 원리에 대한 인식이며 동시에 그것의 실천이다. 근원성·포괄성·보편성을 띠는 그 '하나(一)'가 바로 '참나'임을 직시하고 무위이화의 덕(德)과 그 기운과 하나가 되면 일체를 관통하게 됨으로써 이화세계를 건설할 수 있게 되는 것이다.

모든 종교에서 '하나'님·절대자·창조주·신(神) 등 다양한 이름으로 '하나(一)'를 그토록 숭배해온 것은 그 '하나(一)'가 바로 만유의 원형이자 인간의 존재론적 원형이기 때문이다. 그럼에도 인간의 의식이 일심에 이르지 못함으로 해서 내재적 본성인 신성을 외재적 존재로 물화(物化)하여 객체화된 하나의 대상으로 숭배함으로써, 다시 말해서 '나'만의 '하나'님 또는 내 종교만의 '하나'님으로 묶어둠으로써 '하나'님이 그토록 경계하는 우상숭배에 빠지게 된 것이다. 우리 성조께서 조화경·교화경·치화경으로 백성들을 교화한 것이나, 부처나 예수, 수운과 같은 성인이 이 세상에 온 것도 바로 우리 내부의 신

82) 『東經大全』「論學文」: “曰洋學…頓無爲天主之端 只祝自爲身之謀 身無氣化之神 學無天主之教…道近虛無 學非天主.”

83) 여기서 '三'은 우주만물을 뜻하므로 '多'와 같은 의미이다. 말하자면 一卽三·三卽一은 곧 一卽多·多卽一이다.

성에 눈뜨게 함으로써 빗나간 길을 가지 않도록 하기 위한 것이었다. 그 ‘하나(一)’는 소리 내거나 마음으로 원하여 기도한다고 해서 닿을 수 있는 영역이 아니다. 오직 자성(自性)에 대한 직관적 지각을 통해서만이 닿을 수 있는 영역인 까닭에 ‘자신의 성(性)에서 씨를 구하라(自性求子)’고 한 것이다. 말하자면 오직 내면으로 들어가는 길이 있을 뿐, 밖에서 구한다고 해서 구해질 수 있는 것이 아니다. 그럼에도 우리가 쉬임없이 행위의 길을 가고 있는 것은, 행위의 길을 따르지 않고 완전한 포기가 일어나기는 매우 어렵기 때문이다. 순수하고도 헌신적인 행위의 길을 통해 우리는 언젠가는 ‘참나’에 이르게 될 것이다. 진정한 문명은 ‘참나’에 대한 깨달음에서 시작되어야 한다.

『천부경』에서는 ‘일시무시일 일종무종일(一始無始—一終無終—)’이라 하여 우주만물이 ‘하나(一)’에서 비롯되나 시작이 없는 하나이며, ‘하나(一)’로 돌아가나 끝이 없는 하나라고 했다.

『삼일신고』 「하늘(天)」에도 “하늘은 형상도 바탕도 없고, 시작도 끝도 없으며, 위 아래와 사망도 없고, 비어 있는 듯하나 있지 않은 곳이 없으며, 포용하지 않음이 없다”라고 나와 있다.

『아함경(阿含經)』에서 고타마 붓다는 ‘존재의 집으로 가는 옛길’을 발견했노라고 말한다.

『문다까 우파니샤드 Mundaka Upanishad』(2. 2. 3)에서는 “우파니샤드’라는 위대한 무기를 활로 삼고 명상으로 예리하게 간 화살을 그 위에 걸어 브라만을 향한 일념으로 잡아당기어 표적인 바로 그 불멸을 꿰뚫어라”⁸⁴⁾라고 말한다.

『바가바드 기타 The Bhagavad Gita』(5. 6)에서는 “...지혜로운 자는 순수하고도 헌신적인 행위의 길을 통해 곧 브라만(God)에 이르게 될 것이다”⁸⁵⁾라고 말한다.

『성경』 「요한 계시록」 21장 6절에는 “나는 알파(a)와 오메가(Ω)요, 처음과 나중이라”라고 되어 있고, 1장 8절에는 “나는 알파와 오메가라. 이제도 있고, 전에도 있었고, 장차 올 자요, 전능한 자라”라고 나와 있다.

『동경대전』 「논학문」에서는 ‘시(侍)’를 세 가지 뜻으로 풀이하여 ‘내유신령·외유기화·각지불이’라고 하고 「시천주」를 통해 천인합일의 대공(大公)한 경계를 드러내 보이고 있다.

이들 모두는 시작도 끝도 없는 영원한 ‘하나(一)’ 즉 일심(一心)에 관한 설명으로 내용이 일치하고 있다. ‘존재의 집’이란 일신(一神)이 거(居)한다는 ‘천궁(天宮)’을 말하며, ‘브

84) *Mundaka Upanishad in The Upanishads*, translated from the Sanskrit with an introduction by Juan Mascaro(London: Penguin Books Ltd., 1962), 2. 2. 3., p.79.

85) *The Bhagavad Gita*, translated from the Sanskrit with an introduction by Juan Mascaro(London: Penguin Books Ltd., 1962), 5. 6., p.27.

라만·‘불멸’은 ‘일신’을 말하는 것이니, 모두 ‘일신(唯一神, ‘하나’(님), 渾元一氣, 一心, 참나)’에 대해 설한 것으로 볼 수 있다. 『삼일신고』의 ‘있지 않은 곳이 없다’는 말은 기독교의 ‘무소부재(無所不在)’와 일치하는 것이다. 다만 차이점이 있다면, 『요한 계시록』에서는 ‘하나(一)’에 인격을 부여하여 ‘나’라는 ‘하나’님이 되면서 절대적 권위를 갖는 인격체로서 인간세계를 군림하게 되었다는 것이다. 그러나 인격체가 되면 ‘하나’님은 인간화·물질화되어 ‘무소부재’일 수도 없고, 절대·영원일 수도 없다. 우주섭리의 의인화는 우주섭리에 대한 이해를 용이하게 해주는 순기능적인 측면이 있는 반면, 사고를 제한시키고, 착각을 증폭시키고, 본질을 왜곡시키고, 결과적으로 우민화(愚民化)시켜 맹종을 강요하는 것이나 다름없는 역기능적인 측면이 있음을 부인할 수 없다. 수운의 「시천주」도덕의 요체는 마음의 본체를 밝혀서 무위이화의 덕과 그 기운과 하나가 됨으로써 동귀일체하게 하려는데 있다. 인내천으로 대표되는 불연기연의 논리가 말하여 주듯, 동학의 특징은 본체와 작용, 내재와 초월의 변증법적 통합체계에 기초해 있다는 점이다.

이렇듯 모든 경전에서 우주의 본원인 영원한 ‘하나(一)’를 그 체(體)로 삼고 있는 것은, 우주만물의 근원에 대한 인식이 없이는 더불어 사는 진정한 실천이 나올 수 없기 때문이다. 모든 존재 속에 내재하는, 동시에 초월하는 이 하나인 ‘참자아’ 즉 영원한 신성(神性)을 보는 사람은 우주만물이 결국 하나임을 알게 되고 보편적 실재인 그 ‘하나(一)’를 깨닫게 될 것이다. ‘천상천하유아독존(天上天下唯我獨尊)’이란 말은 영원한 ‘하나(一)’의 실재를 명징하게 보여준다. 여기서 ‘아(我)’란 태어나지도 죽지도 않으며 세상사에 물들지도 않는, 우주만물의 근원과 하나로 통하는 ‘참나(神性, ‘하나’(님))’를 가리키는 것이다. ‘참나’는 이 세상 그 무엇에도 비길 데 없이 존귀한 까닭에 이 세상에 오직 ‘참나’만이 홀로 높다고 한 것이다. 이 ‘참나’가 바로 시작도 끝도 없는 영원한 ‘하나’(님) 즉 유일신(唯我)이다. 예수 그리스도께서 “나를 따르라”고 하신 그 ‘나’ 또한 ‘참나’ 즉 유일신을 가리키는 것이다. 유일신은 특정 종교의 신이 아니라, 우주만물에 내재하는 동시에 초월하는 ‘하나(一)’인 ‘참자아’를 일컫는 것이다. 우주만물의 개체성은 유일신이 다양한 모습으로 현현한 것이다. 우주만물에 내재하는 ‘참자아’의 동질성을 깨달은 사람은 우주의 조화 기운과 하나가 됨으로써 유일신과 한 호흡 속에 있게 된다.

그러나 물질 차원의 에고(ego, 個我)에 갇혀서는 ‘참나’와 만나지 못한다. ‘참나’와 만나지 못한다는 것은 우주만물이 ‘한생명’임을 깨닫지 못한다는 것이다. 이 세상의 모든 반목과 갈등은 우주만물에 내재하는 절대유일의 ‘참자아’를 깨닫지 못하고 서로 다른 것으로 분리시킨 데서 오는 것이다. 내재적 본성인 신성을 깨달을 때 비로소 유일신은 그 모습을 드러낸다. 『천부경』에 나오는 시작도 끝도 없는 영원한 ‘하나(一)’, ‘천상천하유아독존’의 ‘유아(唯我)’, “나를 따르라”의 그 ‘나’는 모두 절대유일의 ‘참나’ 즉 유일신을 가리

김이니, 이로써 유일신의 논쟁은 종식되게 된다. 유일신의 실체는 수운이 체험한 '내 마음이 곧 네 마음(吾心即汝心)'에서, 동학의 인내천에서 명징하게 드러나듯, 내재적 본성인 신성을 일컫는 것이다. 인간과 신의 이원성을 폐기함으로써 이성과 신성의 통합을 이룩하는 것, 바로 거기에 제2의 르네상스가 있고, 제2의 종교개혁이 있다. 이 길만이 추락된 인간의 권위와 신의 권위를 진정하게 회복할 수 있는 길이며, 미완성으로 끝나버린 서구의 르네상스와 종교개혁을 완수할 수 있는 길이다. 그것은 유럽적이고 기독교적인 서구의 르네상스와 종교개혁과는 달리, 전인류적이고 전지구적이며 전우주적인 존재혁명이 될 것이다. 삶과 지식, 삶과 종교, 지식과 종교의 진정한 화해는 이로부터 시작될 것이다.

IV. 東學의 리더십論과 政治實踐的 課題

1. 東學 리더십의 生態的 本質과 統治의 正當性

동학의 리더십론은 인간과 한울(天)의 일원성(一元性)에 기초하여 후천개벽에 의한 무극대도(無極大道)의 세계 구현과 관계된다. 인내천으로 대표되는 불연기연의 논리에서 극명하게 드러나듯, 한울과 인간의 일원성은 동학의 즉자대자적(卽自對自的) 사유체계의 단면을 보여주는 것이라 하겠다. 수운의 후천개벽은 한울과 인간의 변증법적 통합체계에 기초하여 새 하늘과 새 땅을 창조하는 '다시개벽'⁸⁶⁾이라는 점에서 우주섭리와 인사(人事)의 연계성을 읽을 수 있다. 우주섭리의 작용과 인류역사의 전개과정이 긴밀히 연계되어 있다는 것은 천시(天時)와 지리(地理) 그리고 인사(人事)가 조응관계에 있다는 것이다. 그럼에도 이러한 연계성을 인식하지 못하는 것은 천지운행 그 자체가 한울의 법이라는 사실을 알지 못하기 때문이다. 따라서 후천개벽은 인위(人爲)의 정신개벽과 사회개벽, 그리고 무위자연의 천지개벽이 분리될 수 없는 하나라는 사실에 기초한다. 그것은 일원(一元, 宇宙曆 1년)인 12만 9천6백 년이라는 시간대를 통해 우주가 춘하추동의 '개벽'으로 이어지는, 이른바 천지개벽의 도수(度數)에 따른 것이다.⁸⁷⁾ 수운은 선천(先天)

86) 『龍潭遺詞』「安心歌」; 『龍潭遺詞』「夢中老少問答歌」.

87) 天地開闢의 度數에 대해서는 崔珉子, “水雲의 後天開闢과 에코토피아(Ecotopia)”, 『동학학보』제7호, 동학학회, 2004 참조.

의 분열 도수가 다하여 후천(後天)의 통일 도수가 밀려움을 감지하고 후천개벽에 의한 무극대도의 세계를 펼쳐 보인 것이다. 우주자연과 인간, 인간과 인간의 연대에 기초한 무극대도의 세계를 구현하는 것, 그것은 바로 동학 리더십론의 실천적 과제인 것이다.

무극대도의 세계 구현은 선천의 건운(乾運) 5만 년이 다하고 후천의 곤운(坤運) 5만 년이 열리게 되는 문명의 대전환과 그 맥을 같이 한다. 천지비괘(天地否卦)인 음양상극의 선천 건도(乾道)시대와는 달리, 지천태괘(地天泰卦)인 음양지합의 후천 곤도(坤道)시대는 대립물의 통합이 이루어지고 진리가 정치사회 속에 구현되는 성속일여(聖俗一如)·영육쌍전(靈肉雙全)의 시대라고 할 수 있을 것이다. 수운이 말하는 새로운 성운(盛運)의 시대, 후천 5만 년의 무극지운(無極之運)은 인간의 신성 회복을 통한 새로운 문명의 개창과 그 맥을 같이 하는 것이다. 새로운 문명의 개창은 '신령(神靈)'과 '기화(氣化)'가 애초에 둘로 된 이치가 아니라 하나의 이치를 양 방향에서 관찰한 것으로 영(靈)과 기운이 본래 일기(一氣)⁸⁸⁾라는 인식에서 출발한다. 다시 말해서 생명경외에 입각하여 이 우주가 '한생명'임을 자각하는 데서 새로운 후천문명이 열리는 것이다.

수운에게 있어 최상의 정치형태는 '무위자화(無爲自化)'의 그것인 것으로 나타난다. 이상적 위정자가 될 수 있기 위하여서는 무위이화(無爲而化)의 덕을 지녀야 한다는 것이다. 무위이화의 덕과 그 기운과 하나가 되면, 무위(無爲)이나 실제로는 무불위(無不爲)의 통치를 하게 되는 것이고 따라서 최고도로 유능하고 효율적인 정부가 되지만 그러한 유능성이나 효율성은 피치자에게는 의식되지 않는 까닭에 저절로 그렇게 되었다고 생각하게 되는 것이다. 이렇게 되면 피치자는 치자의 존재를 의식하지 않은 채 저절로 순화되므로 지배와 복종의 관계도 사실상 종적인 관계라 할 수 없으며, 결과적으로 치자와 피치자의 구분 또한 의미를 상실하게 된다. 따라서 무위이화의 덕이란 함이 없으면서도 하지 않음이 없는 이른바 '무위이무불위(無爲而無不爲)'의 경지를 가리키는 것으로, 이러한 경지에 이르게 되면 무극대도의 세계가 그 모습을 드러내게 되는 것이다.

동학의 「시천주」도덕은 실천과 유리된 기존 윤리체계의 한계를 극복하고 무극대도에 이르게 하는 실천원리를 제공한다는 점에서 동학 리더십론의 중핵을 이루는 것이라 하겠다. 「시천주」도덕은 삼라만상이 모두 혼원일기의 역동적인 나타남으로 무수한 것 같지만 기실은 하나의 기(氣)밖에 없다는 명제에 입각해 있다. 영(靈)과 기운은 본래 둘이 아니라 일기(一氣)⁸⁹⁾인 까닭에 우리가 우주적 본성과의 고리를 되찾기 위해서는, 그리하여 새로운 연대로 거듭나기 위해서는, 현재의 모든 생명 전략들에 대한 재검토와 더불어 생존의 영적(靈的) 차원의 중요성을 인식해야 한다는 것이 「시천주」도덕의 요체이자 동학 리더십론의

88) 『天道教經典』, 「講論經義」, p.693 : "...靈與氣 本非兩端 都是一氣也."

89) 『天道教經典』, 「講論經義」, p.693 : "...靈與氣 本非兩端 都是一氣也."

요체다. 이는 곧 우주만물의 전일성을 깨달음으로써 개체화(particularisation)와 무지(無知)에서 벗어나는 것을 말한다.

이처럼 「시천주」도덕은 리더십의 신지평을 여는 추동체(推動體)로 기능할 수 있다는 점에서, 나아가 파워 폴리틱스에서 디비너틱스로의 전환을 추동하는 원리로 작용할 수 있다는 점에서 단순히 개인철학이기 이전에 국가의 통치철학이라 하겠다. 동학 리더십론의 발현은 정치실천적 차원에서 디비너틱스의 구현과 그 맥을 같이 한다. 신성과 이성, 도덕과 정치의 묘합(妙合)에 기초한 디비너틱스는 무극대도에 이르는 직접적인 통로로서 동학에서는 '접포(接包)'의 형태로 나타난다. 접포제는 '접'이라는 인맥 단위의 영성(靈性) 공동체로서의 성격과 '포'라는 지역 단위의 정치적·사회적 운동체로서의 성격이 복합된 것으로 '접포'라고 하는 유기적 네트워크체제로 이루어져 있다.

1862년 수운이 '접주제(接主制)'를 창설한지 거의 30년 만인 1890년대에 '접'은 전국적인 조직으로 뿌리를 내리게 된다. 특히 1884년 12월 동학도의 수적 증가에 따른 조직의 기능적 분화와 전문성 및 효율성을 극대화하기 위한 방안의 일환으로 교장(敎長), 교수(敎授), 도집(都執), 집강(執綱), 대정(大正), 중정(中正)으로 이루어진 육임제(六任制)의 도입은 동학이 명실공히 조직으로서의 체계성과 유기성을 갖추게 되는 단초가 된 것이라 하겠다. 접포제가 동학농민군의 자치체인 집강소(執綱所)로 발전한 것은 풀뿌리 민주주의의 실천이라는 측면에서 특기할 만하다. 1890년대 후반에 이르러서는 '접'에 기초한 '포'가 활발하게 형성되어 동학의 사회정치적 참여가 강화되게 된다. 접포제는 사실상 1894년 동학농민혁명과 1910년대 갑진개화운동 그리고 1919년 3.1운동의 사상적·조직적 기초가 되었다. 자율성과 평등성에 기초한 접포제는 - 비록 그것이 현실적으로 완성된 형태는 아니었다 할지라도 - 권력과 자유가 조화를 이루는 이상적인 직접정치의 원형(prototype)을 보여주고 있다는 점에서 오늘날 대의정치의 한계를 극복하는 하나의 방안을 제시한 것으로 볼 수 있다.

리더십 문제가 필연적으로 정당성 문제와 결부될 수밖에 없는 것은, 정당성이 결여된 리더십은 효율적이고도 지속가능한 통치를 할 수 없다는 데 있다. 어떻게 하면 나라를 바로잡을 수 있는지에 대한 제경공(齊景公)의 물음에 공자(孔子)는 “군군 신신 부부 자자(君君臣臣父父子子)”라고 대답했다. 즉 임금은 임금답고, 신하는 신하다우며, 아버지는 아버지답고, 자식은 자식다워야 정치질서가 확립될 수 있다는 것이다. 정치는 '정명(正名)' 즉 이름을 바로잡는 것을 근본으로 삼는다는 것이 공자의 '정명'사상이다. 공자는 당시의 혼란을 '정명'의 혼란으로 규정하고, 침권(侵權)을 정치질서 붕괴의 주요 원인으로 보았다. 공자의 호학적(好學的) 정신이 수신(修身)에 그 토대를 둬으로써 강한 실천성을 내포하고 있는 것은 그가 정치의 교육적 기능을 증시한 것과 맥을 같이하는 것이라 하겠다.

다. 맹자(孟子)는 천하의 득실이 민심(民心)의 향배에 달려있다고 보고 인의(仁義)에 의한 왕도정치(王道政治)를 부르짖었다. 민심이 곧 천심(天心)이며 정치의 근본이 백성에 있다고 하는 것이 맹자의 민본주의(民本主義)이다. 그는 민심으로 천명(天命)을 해석함으로써 실민심(失民心)이 곧 실천하(失天下)라고 하여 역성혁명(易姓革命)을 시인하는데까지 이르고 있다. 내성(內聖)을 근본으로 삼아 인정(仁政)을 베푸는 것이 왕도(王道)라는 맹자의 이러한 관점은 송·명대의 이학파(理學派)에게로 계승되고 다시 조선의 조광조(趙光祖)·이율곡(李栗谷) 등의 성리학자들에 의해 도학의 맥이 이어졌다.

‘정명’의 혼란은 어디에서 오는가? 그것은 바로 자기 자신이 누구인지를 알지 못하는 데서 오는 것이다. 인간 존재를 전체적인 유기체로서 인식하지 못하는 데서 오는 것이다. 우리의 마음과 행위가 모두 세상전체와 연결되어 있으며 우리의 꿈과 삶이 전체의 질서와 어우러질 때 풍요롭게 된다는 사실을 알지 못하는 데서 오는 것이다. 하(夏)·은(殷)·주(周)가 득천하(得天下)한 것은 인정(仁政)을 행함으로써 득민심(得民心)했기 때문이며, 또한 실천하(失天下)한 것은 ‘인정’을 행하지 못함으로써 실민심(失民心)했기 때문이다. 우주만물의 본원에 대한 깊은 자각이 없이는 인(仁)의 덕성적(德性的) 및 효용적 의미가 제대로 발현되기 어렵다. ‘이불인인지심(以不忍人之心) 행위불인인지정(行爲不忍人之政)’ 즉 참지 못하는 사람의 동정심으로써 동정하는 정치를 행하게 되는 것은, 모든 존재 속에 내재하는 동시에 초월하는 하나인 ‘참자아’를 깨달음로서이다. 우주와 인간의 본질에 대한 깊은 인식에 이르게 되면 사람이 하늘임을 저절로 알게 되고 따라서 본래의 천심을 회복함으로써 동귀일체 할 수 있게 되는 것이다.

수운은 「포덕문(布德文)」에서 당시 유교의 규범적 기능의 상실에 따른 국가기강의 문란과 도덕적 해이의 심각성을 탄식하여 “임금이 임금답지 못하고, 신하가 신하답지 못하고, 아버지가 아버지답지 못하고, 자식이 자식답지 못하다”⁹⁰⁾라고 했고, 「수덕문(修德文)」에서는 “인의예지(仁義禮智)는 옛 성인의 가르친 바요, 수심정기(守心正氣)는 오직 내가 다시 정한 것이라”⁹¹⁾고 했으며, 해월은 “수심정기가 아니면 인의예지의 도를 실천하기 어렵다”⁹²⁾라고 함으로써 당시 양반지배층의 이데올로기로서 형식화하고 외면화한 주자학의 한계를 극복할 수 있는 새로운 도덕에의 요청을 피력하고 있다. 수운과 해월은 당시 기득권을 독점하고 있던 양반 지배층의 통치 정당화 논리의 허구성을 비판하고 수심정기에 의한 「시천주」도덕의 자각적 실천을 강조한다. 본래의 천심을 지키고 기운을 바르게 하는 것이 ‘옳기지 않음’의 요체라는 점에서 성경이자(誠敬二字)로 이루어진 수심정기는 성속일여(成俗一如)의 무극대도에 이르고 도성입덕이 되는 원천인 것으로 나타난다.

90) 『龍潭遺詞』, 「夢中老少問答歌」: “君不君 臣不臣 父不父 子不子.”

91) 『東經大全』, 「修德文」: “仁義禮智 先聖之所教 修心正氣 惟我之更定.”

92) 『天道教經典』, 「守心正氣」, p.300: “若非守心正氣則 仁義禮智之道 難以實踐也.”

이렇게 볼 때 동학의 통치의 정당성은 「시천주」도덕의 자각적 실천에 있다. 다시 말해서 만인이 「시천주」의 자각적 주체로서 도성입덕이 되면 효율적이고도 지속가능한 통치가 이루어질 수 있게 되는 것이다. 해월이 “부화부순(夫和婦順)은 우리 도의 제일宗旨(宗旨)”⁹³⁾라고 하여 음양의 조화를 특히 강조한 것은 후천 곤도(坤道)시대가 지천태괘(地天泰卦, ䷊)인 음양지합(陰陽之合)의 시대⁹⁴⁾인 것과 맥을 같이 하는 것으로 천시(天時)와 인사(人事)가 상합하고 있음을 보여준다. 이처럼 인(人)이 시(時)에 머물러 같이 가며, 생명의 유기성과 상호관통을 깨달아 공심(公心)의 발현이 이루어지게 되면 효율적이고도 지속가능한 리더십의 구사가 가능해지는 것이다. 그것은 곧 일심의 원천으로 되돌아가 경천(敬天)·경인(敬人)·경물(敬物)의 삶을 실천하는 것을 말한다. 지배-복종의 이원화 구조에 입각해 있으므로 해서 리더십의 태생적 한계를 드러내고 있는 서구 민주주의와는 달리, 동학은 자율성과 평등성에 기초하여 풀뿌리 민주주의를 지향하는 관계로 조직의 유기성 및 효율성이 최고도로 발휘될 수 있게 한다. 말하자면 동학은 만인을 「시천주」의 자각적 주체로 평등하게 설정하고 신분이 아닌 능력과 도덕적 자질에 따른 합리적인 역할 분담 체계를 상정하고 있으므로 해서 진정한 참여민주주의로의 길을 열어놓고 있는 것이다.

이러한 동학 리더십론의 특성은 내재와 초월, 본체와 작용의 합일이라는 동학적 인식론에서 비롯된 것이다. 수운의 불연기연의 논리가 「시천주」를 통해 드러낸 평등무이(平等無二)의 진리는 하늘과 사람과 우주만물이 결국 하나라는 것이다. 다시 말해서 이 우주는 자기생성적 네트워크체제로 형성되어 있으며 그 어떤 것도 분리되어 있지 않은 까닭에 ‘한생명’이라는 것이다. 따라서 동학의 리더십론은 단순히 지배-복종의 단선적 구조를 강화시키는 전략이나 기술이 아니며, 또한 그 어떤 의미에서도 권력·부(富)·명예로 통하는 통로가 될 수 없다. 그것의 기능은 근원성·포괄성·보편성을 띠는 것이어야 한다는 점에서 홍익인간의 이념 구현과 그 맥을 같이하는 것이라 하겠다. 동학의 접포제가 신분체계를 뛰어넘어 능력과 도덕적 자질에 따른 리더 선정을 원칙으로 삼은 것은, 리더가 「시천주」의 자각적 주체로서 공심(公心)의 발현이 이루어지게 되면 인위적인 조작에 의하지 않고도 자연스럽게 구성원들에게 공명현상을 불러일으킴으로써 동귀일체하게 할 수 있다는 데 있다.

동귀일체란 이분법적인 사유체계를 초월하여 하나의 마음뿌리로 돌아가는 것이다.

93) 『天道教經典』, 「夫和婦順」, p.339: “夫和婦順 吾道之第一宗旨也.”

94) 先天 乾道시대는 天地否卦(䷋)인 陰陽相剋의 시대인 관계로 民意가 제대로 반영되지 못하고 빈부의 격차가 심하며 여성이 제자리를 찾지 못하는 시대로 일관해 왔으나, 後天 坤道시대는 地天泰卦(䷊)인 陰陽之合의 시대인 관계로 대립물의 통합이 이루어지고 종교적 진리가 정치사회 속에 구현되는 聖俗一如·靈肉雙全의 시대라고 할 수 있을 것이다.

따라서 동학의 리더십론은 본래의 천심을 지키고 기운을 바르게 하는 것이 동귀일체의 요체라는 점에서 본질적으로 생태적이며 영적(靈的)일 수밖에 없다. 「시(侍)」가 함축하고 있는 세 가지 의미 즉 내유신령·외유기화·각지불이에서 명징하게 드러나듯, 동학의 리더십론은 혼원일기로 이루어진 생명의 유기성과 상호관통을 직관적으로 깨닫는 생태적 자각 - 본질적으로 영적인 - 에 기초해 있다는 점에서 정신·물질 이원론의 극복인 동시에 패러다임 전환을 내포하는 것이다. 말하자면 전일적인 새로운 실재관에 기초하여 서구의 기계론적 세계관의 근저에 있는 가치체계의 한계성을 극복할 수 있게 한다는 점에서 근대 서구 리더십론의 태생적 한계를 치유할 수 있는 묘약(妙藥)을 함유하고 있다 하겠다. 「시천주」의 자각적 주체가 된다는 것은 곧 내재적 본성인 신성의 자각적 주체가 된다는 것이다. 생명경의사상에 입각하여 일체의 신분차별을 철폐하고 우주자연-인간-문명이 조화를 이루는 평등무이한 무극대도의 세계 즉 지상천국을 건설하는 것이 동학 리더십론의 목적이다. 그것은 바로 신성 회복을 통하여 이루어진다.

2. 東學 리더십論의 政治實踐的 課題

앞서 살펴본 바와 같이 동학이 통치의 정당성을 물리적 강제력이나 신적 권위 또는 리더의 카리스마에 의존하지 않을 수 있었던 것은 「시천주」의 자각적 주체로서의 인간의 특수한 지위에 기인한다. 하늘과 사람이 하나이고, 사람과 사람이 하나이며, 사람과 우주만물이 하나이니, 일체 우주만물의 근본은 모두 하나로 통해 있는 것이다. 말하자면 신성과 인성과 물성이 한데 어우러져 상호관통하고 있는 것이다. 수운은 내재적 본성인 신성의 자각적 주체가 된다는 것이 “내가 나 된 것일 뿐 다른 것이 아니다”⁹⁵⁾라고 하며 존재의 자기근원성을 명징하게 보여준다. 또한 「논학문」에서 수운이 자신의 도를 ‘예전에도 지금에도 듣지도 못했고 비할 바도 없는 새로운 도’⁹⁶⁾라고 한 것도 일체 우주만물의 자기근원성을 불연기연(不然其然)의 논리로 새롭게 밝힌 데서 그 의미를 찾을 수 있다. 수운은 궁극적 실재인 지기(至氣)와 지기의 화현인 우주만물과의 관계를 실체와 그림자의 관계와 같은 불이(不二)의 관계로 상호 회통시키고 있는 것이다. 우주만물에 편재(遍在)해 있는 자본자근(自本自根)·자생자화(自生自化)하는 ‘참자아’를 깨닫게 되면 이 우주가 ‘한생명’임을 알게 되는 것이다. 동학의 리더십론이 의거하고 있는 생명의 존엄성과 평등성 그리고 자율성이 바로 여기에서 도출된다.

진정한 리더는 스스로가 무위이화의 덕을 지님으로써 무위자화(無爲自化)가 이루어지게

95) 『東經大全』「後八節」: “我爲我而非他.”

96) 『東經大全』「論學文」: “今不聞古不聞之事 今不比古不比之法.”

하는 자이다. 다시 말해서 인위적인 조작이나 통제를 통하지 않고도 ‘무위이무불위(無爲而無不爲)’의 통치가 이루어지게 함으로써 권력행사의 효율성을 극대화시킴은 물론 지속 가능한 통치가 이루어지게 하는 자이다. 내성외왕(內聖外王)·수기치인(修己治人)의 도에 대해서는 유가(儒家)에서도 강조한 바 있지만, 동학의 수기(修己)에 대한 인식은 「시천주」로서의 주체적 자각을 통해 일체의 신분차별을 철폐하고 만인이 다 같은 군자로서 평등하다는 인식과 더불어 천하를 만인의 공유물로 생각하게 하는 계기를 마련했다는 점에서 보다 철저한 것이었다. 유가적 민본(民本) 개념은 동학에 이르러 비로소 구체적 현실태로 나타나게 된 것이다. 수운은 「몽중노소문답가(夢中老少問答歌)」에서 지별(地閥)이나 문필이 군자나 도덕의 기준이 될 수 없음을 분명히 하고 있다.⁹⁷⁾ 수운이 내건 보국안민(輔國安民)·광제창생(廣濟蒼生)의 기치는 「시천주」도덕의 실천을 통해서만이 비로소 현실화될 수 있는 것이었다.

수운이 「도수사(道修詞)」에서 “성경이자(誠敬二字) 지켜내어 차차차차 닦아내면 무극대도 아닐런가 시호시호 그때 오면 도성입덕 아닐런가”⁹⁸⁾ 라고 하여 수심정기를 ‘성경’ 두 자로 설명한 데서도 알 수 있듯이, 「시천주」도덕의 실천은 한마디로 마음을 지키고 기운을 바르게 하는 데 있다. 이러한 실천은 우주와 인간의 본질인 생명에 대한 궁극적 성찰이 없이는 이루어질 수 있는 것이 아니다. 생명의 유기성과 상호관통과 영원성에 대한 깊은 인식이 있는 연후에야 비로소 무위이화의 덕과 그 기운과 하나가 될 수 있으며, 그러한 덕의 발현으로 무위자화가 이루어지게 되는 것이다. 그러나 매순간 깨어있는 의식이 아니고서는 그러한 인식에 이를 수 없는 까닭에 수운은 ‘영세불망 만사지(永世不忘萬事知)’라고 한 것이다. 다시 말해서 ‘시천주造化정영세불망만사지(侍天主造化定永世不忘萬事知)’라는 주문 열세 자에 동학 리더십론의 정수가 다 들어있는 것이다.

이러한 동학의 리더십론은 한마디로 내수도(內修道)에 의한 도덕적 인격의 완성을 통해 마음을 밝히고 세상을 밝혀서 무극대도의 세계를 구현하려는 것이라는 점에서 제3장에서 논한 바 있는 조화경·교화경·치화경에 나타난 정치이념과 일맥상통한다. 말하자면 정치의 교육적 기능을 중시하고 있는 것이다. 무극대도의 세계를 구현하는 이법(理法)은 우주만물의 근원인 ‘하나(一)’ 즉 한울(天)에로 원시반본(原始返本)하는 것이다. ‘하나’님(天主)·절대자·창조주·유일신(唯一神)·도(道)·불(佛)·브라만 등 다양한 이름으로 행해지는 종교적 숭배는 - 그 무어라 명명하든 모두 우주만물의 근원인 혼원일기(渾元一氣)를 지칭하는 것으로 - 본래의 뿌리로 원시반본하여 순수의식[우주의식·전체의식]으로 돌아가기 위한 것이다. 가을이 되면 나무가 수기(水氣)를 뿌리로 돌리듯, 우주의

97) 『龍潭遺詞』, 「夢中老少問答歌」: “우습다 저 사람은 地閥이 무엇이게 君子를 비유하며 文筆이 무엇이게 道德을 의논하노.”

98) 『龍潭遺詞』, 「道修詞」.

봄·여름인 선천(先天) 5만 년이 다하고 우주의 가을이 되면 우주섭리에 따라 원시반본하는 후천개벽이 일어나게 되는 것이다. 해월이·향아설위(向我設位)라고 하는 우주적 본성으로의 회귀를 강조한 것도 본래의 뿌리로 돌아가는 것이 곧 영원한 생명을 유지하는 길이기 때문이다.

‘시천주(侍天主)’·‘양천주(養天主)’는 개인적 차원의 원시반본이요, 우리 민족의 원형을 함유하고 있는 상고사 복원과 국조(國祖)이신 환인·환웅·환검 숭배는 민족적 차원의 원시반본이며, ‘천지부모(天地父母)’⁹⁹⁾를 섬기는 것은 지구공동체적 차원의 원시반본으로 그 이치는 모두 근원인 뿌리로 돌아가는 것이다. 해월은 ‘천지는 곧 부모요 부모는 곧 천지니 천지부모는 일체’라고 하고, ‘부모의 포태가 곧 천지의 포태’라고 했다.¹⁰⁰⁾ 부모의 포태와 천지의 포태가 동일한 것은 천·지·인 자체가 지기(至氣)인 한울의 화현인 까닭이다. 말하자면 삼라만상은 모두 혼원일기의 역동적인 나타남으로 무수한 것 같지만 기실은 하나의 기(氣)밖에 없는 것이다. 따라서 ‘천지부모’를 섬기는 것은 곧 생명의 뿌리를 찾는 것이요 우주적 본성으로 돌아가는 것이다. 만인이 우주적 본성을 회복하여 소아(小我)의 유위(有爲)가 아닌 대아(大我)의 무위(無爲)를 따르게 되면 동귀일체가 이루어져 천지가 합덕(合德)하는 후천의 새 세상이 열리게 되는 것이다. 동학의 『시천주』도덕은 조화경·교화경·치화경의 사상과 마찬가지로 천·지·인 삼재의 융화에 기초해 있다는 점에서 사상적 원시반본이라 하겠다.

원시반본이란 일심(一心)의 원천으로 되돌아가 하늘과 사람과 우주만물을 공경하는 삶을 실천하는 것이다. 본래의 천심(天心)을 회복하면 천시(天時)와 지리(地理)와 인사(人事)가 상합하고 있음을 알게 되고 후천개벽 또한 천지개벽의 도수(度數)에 따른 것임을 알아 사람이 할 바를 다하게 되어 천지가 합덕(合德)하는 후천의 새 세상이 열리게 되는 것이다. 그것은 혼원일기로 이루어진 생명의 유기성과 상호관통을 직관적으로 깨닫는 생태적 자각에 기초해 있으며 그런 점에서 본질적으로 영적(靈的)이다. 따라서 원시반본은 우주 ‘한생명’에 대한 자각적 실천의 나타남이며 생태적 리더십의 단초가 되는 것이다. 생태적 리더십은 전일적 실재관에 기초하여 근원성·포괄성·보편성을 띠는 것이라는 점에서 지배-복종의 이원화 구조에 입각한 서구 리더십의 태생적 한계를 극복할 수 있게 한다. 이렇게 볼 때 자율성과 평등성에 기초하여 풀뿌리 민주주의를 지향함으로써 조직의 유기성 및 효율성이 최고도로 발휘될 수 있게 하는 동학의 리더십은 본질적으로 생태적일 수밖에 없다. 필자가 “수운의 후천개벽과 에코토피아(Ecotopia)”¹⁰¹⁾라는 논문 속

99) 『天道教經典』, 「天地父母」, pp.249-254.

100) 『天道教經典』, 「天地父母」, p.249: “天地即父母 父母即天地 天地父母 一體也 父母之胞胎 即天地之胞胎.”

101) 崔珉子, 앞의 글.

에서 후천개벽에 의한 무극대도의 세계를 에코토피아(ecotopia)라고 부른 것은 동학적 이상향이 본질적으로 영적인 동시에 생태적이기 때문이다.

이러한 동학의 에코토피아적 지향성은 정신·물질 이원론에 입각한 서구적 근대의 초극인 동시에 패러다임 전환을 내포하는 것이다. 이는 곧 데카르트·뉴턴의 기계론적 세계관으로부터 전일적인 새로운 실재관으로의 패러다임 전환, 다시 말해서 생태적 패러다임으로의 전환과 그 맥을 같이하는 것이다. 생태적 패러다임의 진정한 자기실현은 정치실천적 차원과의 연결을 요하며 그런 점에서 에코 폴리틱스(eco-politics)의 구현과 그 맥을 같이 한다. 생태학과 영성(靈性)간의 심오한 연계에 비추어 볼 때 에코 폴리틱스는 그 본질에 있어 도덕과 정치의 묘합(妙合)에 기초한 디비너틱스(divinities)와 상이하지 않음을 알 수 있다. '힘'이 지배하는 선천의 정치형태인 '과위 폴리틱스'에서 '영성'이 지배하는 후천의 정치형태인 디비너틱스로의 이행은 시대적 필연이며 이는 사조(思潮)의 전환을 통해 가시적으로 나타나고 있다. 즉 부계사회의 쇠퇴와 여성운동의 고조, 화석 연료 시대(fossil-fuel age)의 종언과 태양 시대(solar age)로의 변천, 그리고 패러다임 전환¹⁰²⁾이 그것이다.

생태적 패러다임에 입각한 동학 리더십의 진정한 자기실현은 디비너틱스의 구현과 그 맥을 같이한다. 다시 말해서 동학 리더십의 정치실천적 과제는 한마디로 디비너틱스의 구현이다. 디비너틱스는 무극대도의 세계에 이르는 직접적인 통로이며 그 요체는 '시천주조화정영세불망만사지'라는 주문 열세 자에 함축되어 있는 천도(天道)와 천덕(天德)의 실천이다. 무위이화의 덕과 그 기운과 하나가 되면 일체를 관통하게 됨으로써 공심(公心)의 발현이 극대화되어 무극대도의 세계를 이룰 수 있게 되는 것이다. 근대 서구의 민주주의가 지속가능한 발전의 사회적 토대를 구축하지 못한 것은, 정신·물질 이원론에 입각하여 통치의 정당성을 조직의 합리성·효율성과 같은 제도적 기반에 집중한 나머지 사회적 통합의 단초가 되는 정신적·도덕적 기반이 약화된 데 있다. 동학은 이러한 서구 민주주의의 한계를 극복할 수 있는 새로운 도덕을 제시함으로써 진정한 풀뿌리 민주주의로의 길을 열어놓고 있는 것이다.

오늘날 동학 리더십론의 재조명의 필요성은 대개 다음과 같은 세 가지 정도로 나누어 살펴 볼 수 있다. 그 첫째는 현재의 세계자본주의 네트워크가 생태학적으로나 사회적 또는 정치적으로 지속가능하지 않다는 점, 둘째는 인간의 자기실현과 생태계의 지속가능성을 위해서는 생물학적·인지적·사회적 차원에서의 근본적인 변화가 필요하다는 점, 셋째는 세계화의 도덕적 기반 상실에 따른 지구공동체의 구심력 약화 등이 그것이다.

우선 현재의 세계자본주의체제가 생태학적·사회적·정치적으로 지속가능하지 않은 징

102) Fritjof Capra, *The Turning Point*(New York : Simon & Schuster, 1982), pp.29-30.

후는 영국의 가디언지가 소개한 전 세계 과학자들이 전망한 '인류의 10대 재앙'에서도 분명히 드러난다. 인류가 직면할 10대 재앙으로는 기후변화, 텔러미어 퇴화, 바이러스 창궐, 테러, 핵전쟁, 유성체 충돌, 로봇의 반란, 별 폭발에 의한 우주선 폭풍, 초대형 화산 폭발, 지구가 블랙홀에 먹힘, 이상의 10가지이다. 이 중 바이러스 창궐, 테러, 초대형 화산폭발은 70년내 발생 확률이 매우 높은 것으로 나타나고 있고, 기후변화, 로봇의 반란도 발생 확률이 높은 것으로 나타나고 있다. 인류 멸망을 10이라는 수치로 나타낼 경우 2050년쯤 인간의 지적 능력을 갖춘 로봇의 반란으로 인류가 멸망할 가능성은 8이라는 매우 높은 수치를 보이고 있고, 초대형 화산폭발의 경우에도 7이라는 높은 수치를 보이고 있다. 기후변화의 경우 세계평균기온 상승이 식량불안과 사회체제 붕괴로 이어져 인류가 멸망할 가능성은 6이라는 비교적 높은 수치를 보이고 있다.¹⁰³⁾

다음으로 인간의 자기실현과 생태적 지속가능성을 위해 생물학적·인지적·사회적 차원에서의 근본적인 변화가 필요하다는 것이다. 인간의 자기실현과 생태적 지속가능성이 세계화를 재설계하는 기본 윤리가 되어야 한다는 것은 두말할 필요도 없다. 그러기 위해서는 우리의 세계관과 사고방식 및 가치체계의 근본적인 변화를 필요로 한다. 프리츠프 카프라(Fritjof Capra)는 새로운 정치의 제1원리를 생태학에서 찾고 녹색정치의 위상을 새로운 생태적 패러다임에 근거하는 것으로 규정짓고 있다. 그에 의하면, 전 지구적인 각종 위기 현상은 이미 낡은 데카르트-뉴턴의 기계론적 세계관의 관점을 실재에 무리하게 적용하려는 데서 연유된 것으로서 본질적으로 '인식의 위기'이며, 생물적·심리적·사회적·환경적 현상이 상호 연결된 이 세계를 적절히 기술하기 위해서는 생태학적 진망이 필요하다는 것이다.¹⁰⁴⁾ 말하자면 토폴러(Alvin Toffler)적인 의미에서 '제2물결'의 낡은 세계관과 사고방식 및 가치 체계 그리고 낡은 정치제도나 조직은 '제3물결' 시대에는 적용될 수 없을뿐더러 오히려 역사발전을 저해하는 질곡(桎梏)이 되어 위기를 증폭시키는 요인이 되는 것이다.

끝으로 세계화의 도덕적 기반 상실에 따른 지구공동체의 구심력 약화로 세계의 안전과 평화를 담보할 수 없게 되었다는 것이다. 세계화가 안정과 평화를 가져오는 수단이라는 세계화론자들의 주장은 허구일 뿐 강대국들의 또 다른 식민정책이라고 보고 이러한 추세가 시장과 자본의 독점을 초래하여 '부익부 빈익빈(富益富 貧益貧)' 현상을 심화시킴으로써 심각한 경제적, 생태적 재앙을 불러올 것이라는 시각이 점차 힘을 얻고 있다. 노암 촘스키(Noam Chomsky)로 대표되는 진보주의자들은 신자유주의와 세계화가 '진정한 참여민주주의의 최대의 적'이라고 보고 있다. 촘스키는 그의 저서¹⁰⁵⁾에서 신자유주의의

103) 『조선일보』, 2005년 4월 16일자 기사.

104) Capra, *op.cit.*, pp.15-16.

105) Chomsky, *op.cit.*...

문제점을 예리하게 지적하면서 WTO, NAFTA(북미자유무역지대), 다자간투자협정이 전 세계 민중을 어떻게 착취하고 비탄에 빠뜨리게 될 것인지를 생생하게 펼쳐 보여준다. 이러한 촛스키의 이념적 지향성을 대변하는 NGO의 반세계화 시위는 오늘날 가장 세계화된 현상이 되고 있으며 공통적으로 기존 국제정치경제체제, 특히 신자유주의와 세계화를 비판하고 정의와 부(富)의 형평한 분배를 강조한다. 이와 같이 세계화에 대한 NGO의 연대적 반란은 공존의 룰을 무시한 특정국가 중심의 세계질서와 시민사회를 도외시한 국가중심의 세계질서에 대한 경종이다. 뿐만 아니라 세계 도처에서 유발되고 있는 예측 불허의 테러는 지구공동체의 미래를 더욱 어렵게 한다.

세계화는 그 어떤 의미에서도 획일성을 추구하거나 유도하는 것이 되어서는 안 되며, 다양성 존중을 바탕으로 다차원적 세계화가 되어야 한다. 여기서 세계화와 지역화의 통합 문제가 제기된다. 지역화와 세계화, 특수성과 보편성의 통합문제는 세계화의 시대를 살고 있는 우리의 우리에게 심대한 과제이다. 생태설계에 바탕을 둔 지속가능한 공동체의 건설, 지속가능한 미래로의 전환은 기술적인 문제가 아니라 세계관과 사고방식 및 가치체계의 문제이며 정치적 의지의 문제이다. 앞서 살펴 본 바와 같이, 동학의 리더십론은 지배-복종의 이원화 구조에서 벗어나 자율성과 평등성에 기초하여 풀뿌리 민주주의를 지향하는 관계로 조직의 유기성 및 효율성이 최고도로 발휘될 수 있게 하며, 만인을 「시천주」의 자각적 주체로 평등하게 설정하고 신분이 아닌 능력과 도덕적 자질에 따른 합리적인 역할 분담 체계를 상정하고 있으므로 해서 진정한 참여민주주의로의 길을 열어놓고 있는 것이다. 말하자면 동학의 리더십론은 「시천주」도덕에 기초하여 생존의 영적(靈的) 차원의 중요성을 인식함으로써 지속가능한 공동체를 건설할 수 있게 하는 것이다. 오늘날 동학 리더십론에 대한 재조명의 필요성이 제기되는 것은 이 때문이다.

동학 리더십론의 정수는 「시천주」도덕의 자각적 실천에 있다. 말하자면 리더 스스로가 「시천주」의 자각적 주체가 되어 무위이화의 덕을 지니게 되면 인위적인 조작이나 통제를 통하지 않고도 이른바 '무위이무불위(無爲而無不爲)'의 통치를 하게 되므로, 이러한 경지에 이르게 되면 무극대도의 세계가 그 모습을 드러내게 되는 것이다. 말하자면 무극대도의 세계에 이르는 직접적인 통로가 디버너틱스이다. 국민국가 패러다임에 기초하여 헤게모니 장악을 목표로 한 20세기 파워 폴리틱스와는 달리, 21세기 디버너틱스는 NGO, 다차원적 공동체 및 국제기구와 같은 초국가적 실체를 기본단위로 대등한 상호의존적 협력체계에 기초하여 진정한 지구공동체 실현을 그 목표로 한다. 제로섬 게임의 발전론에 입각하여 지배자와 피지배자를 이원화시키는 파워 폴리틱스의 폐해를 치유하고 윈-윈 게임의 발전론에 입각하여 특수성과 보편성을 통합시키는 디버너틱스의 새로운 지평을 여는 것, 이것이 동학 리더십론의 정치실천적 과제이다. 이는 곧 동학의 도덕관과 초국가적 발전패러다

임의 연계를 통해 유기적 생명체 본연의 통합적 기능을 회복함으로써 생태적 지속가능성을 띤 지구공동체를 건설하는 것이다.

V. 結 論

이상에서 우리는 우리 민족 고유의 경전인 『천부경』과 『삼일신고』 그리고 『참전계경』을 통하여 동학의 정치철학적 원형을 살펴보고 아울러 동학의 리더십을 생태정치학적 측면에서 조명해 보았다. 동학의 정치철학적 원형에 대한 논의 배경은 동학의 불연기연의 논리와 「시천주」 도덕이 전통과 근대 그리고 탈근대를 관통하는 '아주 오래된 새것'으로 홍익인간·광명이세(光明理世)의 이념을 현대적으로 구현하는 원리를 제공해 준다는 데 있다. 동학의 인내천 사상이 한국전통사상의 골간이 되어온 경천숭조(敬天崇祖)의 보본(報本)사상과 일맥상통해 있다는 것은 주지의 사실이다. '시천주'·'양천주(養天主)'는 개인적 차원의 원시반본(原始返本)이요, 상고사 복원과 국조 숭배는 민족적 차원의 원시반본이며, '천지부모'를 섬기는 것은 지구공동체적 차원의 원시반본으로 그 이치는 모두 근원인 뿌리로 돌아가는 것이다. 동학의 「시천주」도덕은 조화경·교화경·치화경의 사상과 마찬가지로 천·지·인 삼재의 융화에 기초해 있다는 점에서 사상적 원시반본이라 하겠다. 원시반본이란 일심(一心)의 원천으로 되돌아가 하늘과 사람과 우주만물을 공경하는 삶을 실천하는 것이다. 동학은 원시반본의 사상이다.

『천부경』과 『삼일신고』 그리고 『참전계경』에 나타난 정치이념과 우리 민족의 건국이념은 정치의 교육적 기능에 그 초점이 맞춰져 있다. 이는 도덕적 인격의 완성을 통해 마음을 밝히고 세상을 밝혀서 재세이화의 이념을 구현하려는 우리 국조의 의지가 표출된 것이다. 우선 『천부경』을 상경(上經) 「천리(天理)」, 중경(中經) 「지전(地轉)」, 하경(下經) 「인물(人物)」이라는 주제로 나누어 살펴보면, 「천리」에서는 천·지·인 혼원일기(渾元一氣)인 '하나(一)'에서 우주만물이 나오는 일즉삼(一卽三)의 이치를 드러내고, 「지전」에서는 음양 양극간의 역동적인 상호작용에 의해 천지운행이 이루어지고 음양오행이 만물을 낳는 과정이 끝없이 순환 반복됨으로써 하늘의 이치가 땅 위에서 작용하는 것을 나타내며, 「인물」에서는 사람과 우주만물의 근본이 '하나(一)'로 통하는 삼즉일(三卽一)의 이치와 소우주인 인간의 대우주와의 합일을 통해 하늘의 이치가 인간 속에 징험(徵驗)됨을 보여준다. 요약하면, 「천리」에서는 '하나(一)'의 이치를 드러내고, 「지전」에서는 '하나

(一)'의 조화(造化)의 작용을 나타내며, 「인물」에서는 '하나(一)'의 이치와 그 조화 기운과 하나가 되는 경계를 보여준다. 말하자면 「천리」가 가능태라면 「인물」은 구체적 현실 태인 것이다. 이렇듯 『천부경』은 천·지·인 삼재에 기초하여 하늘과 사람과 만물을 '하나(一)'로 관통하고 있음을 보여준다.

이러한 『천부경』의 사상은 수운의 '시천주造化정영세불망만사지(侍天主造化定永世不忘萬事知)'라고 하는 주문(呪文) 열세 자에 함축되어 있다. '내유신령'과 '외유기화'는 하나의 이치를 양 방향에서 관찰한 것으로 하늘의 이치와 그 조화의 작용이 둘이 아님을 말하여 준다. 안으로 신령(神靈)이 있고 밖으로 기화(氣化)가 있어 온 세상 사람이 각기 알아서 옮기지 아니한다는 뜻은 내재적 본성인 신성과 생명의 유기성 및 상호관통을 깨달아 순천의 삶을 지향하는 것을 말한다. '造化정'이란 무위이화의 덕과 그 기운과 하나가 되는 것이고, '영세불망 만사지'란 이러한 천도(天道)와 천덕(天德)을 평생 잊지 아니하면 일체를 관통하게 된다는 뜻이다. 말하자면 우주의 이치와 기운의 조화의 작용으로 만물이 생겨난 까닭에 본래의 진여한 마음을 회복하여 우주의 조화 기운 즉 무위이화의 덕과 하나가 되면 지기(至氣)와 합일하고 무왕불복(無往不復)의 이치 즉 천도를 깨닫게 되는 것이다.

『삼일신고』는 한마디로 삼일(三一)사상을 본령으로 삼고 삼신造化(造化)의 본원과 세계 인물의 교화를 상세하게 논한 것이다. 삼일사상이란 일즉삼(一卽三)·삼즉일(三卽一)의 사상으로 우주만물(三)이 '하나(一)'의 화현이라고 보는 점에서 동학사상과 일치한다. 『삼일신고』는 전체 5장 중 1, 2장 「하늘(天)」과 「일신(一神)」은 『천부경』의 상경 「천리」에 해당하며, 『천부경』의 '하나(一)'가 『삼일신고』에서는 '하늘'·'일신'으로 명명되고 있다. 4장 「세계」는 『천부경』의 중경 「지전」에 해당하며, 5장 「인물」은 『천부경』의 하경 「인물」에 해당한다. 그리고 3장 「천궁」은 '일신(唯一神, '하나'님)'이 거(居)하는 곳으로, '성통공완(性通功完)'을 이룬 사람만이 갈 수 있는 곳이라고 하여 천부중일(天符中一)의 실천적 의미와 그 효과를 밝히고 있다. 이는 천지인(天地人)을 이룬 사람이 곧 하늘이며 '일신'임을 명징하게 보여주는 것으로, 우주의 중심에 존재하는 「천궁」을 다섯 장의 중앙에 위치시킴으로써 논리구조적 명료성과 더불어 삼일(三一)원리의 실천적 측면을 그만큼 강조한 것으로 볼 수 있다. 삼일(三一)원리의 실천성이 동학에서도 강조되고 있음은 수심정기가 「시천주」도덕의 요체라는 점에서 분명히 드러난다. '시(侍)'의 세 가지 뜻 중에서 '각지불이(各知不移)'는 「시천주」도덕의 실천적 측면과 관계된다. 본래의 천심을 지키고 기운을 바르게 하는 것이 '옮기지 않음'의 요체다. 수심정기란 우주적 본성의 자리를 지키는 것인 동시에 우주 '한생명'에 대한 자각적 실천의 나타남이다. 이것이 바로 '성통공완'이다. 수심정기는 실천과 유리된 당시의 형식적·외면적 윤리체계와는 분명히 다른 것으로, 수운은 이를 내면화된 '성경이자(誠敬二字)'로 설명하고 이 두 자만 지켜내면 한울의 무극대도에

이르고 도성입덕이 되는 것으로 보았다. 이렇듯 동학은 내면적 수양에 기초한 자각적 실천을 중시한 점에서 삼일(三一)원리의 실천성을 강조한 『삼일신고』와 일맥상통한다.

『참전계경』은 『천부경』의 ‘인증천지일(人中天地一)’, 『삼일신고』의 ‘성통공완’을 이루는 구체적인 방법을 8강령 즉 성·신·애·제·화·복·보·응으로 제시하고 있다. 말하자면 홍익인간·재세이화의 이념을 구현하는 방법을 366사(事)로써 보여주고 있는 것이다. 8강령의 논리구조를 보면, 성·신·애·제 4인(因)과 화·복·보·응 4과(果)가 인과관계를 이루고 있는데 그 성(性)이 따로 있는 것이 아니고 오직 일심(一心)일 따름이다. 다만 제문(諸門)에 의지하여 일성(一性)을 나타낸 것일 뿐이다. 따라서 ‘4인·4果’는 단선적인 구조가 아니라 상호의존·상호전화·상호관통하는 관계 속에 있으므로 참본성이 열리지 않고서는 세상을 밝힐 수 없는 것이다. 시작도 끝도 없는 영원한 ‘하나(一)’의 조화 기운과 하나가 되는 것, 바로 여기에 마음을 밝히고 세상을 밝히는 ‘인증천지일(人中天地一)’·‘성통공완(性通功完)’의 비밀이 있다. 이렇듯 『참전계경』에서는 8강령에 따른 삼백 예순 여섯 지혜로 못 사람들을 가르침으로써 천인합일의 이치를 터득하게 하고 사람으로서의 도리를 깨우치게 하여 이른바 ‘무위이화’의 세상을 열고자 했던 것이다. 말하자면 아무런 작위함이 없는 천지운행의 이치를 본받아 명령하거나 시키지 않아도 저절로 순화되는 재세이화의 세계를 구현하고자 했던 것이다. 이는 곧 수운이 말하는 ‘무위이화’의 덕과 그 기운과 하나가 되는 것이며, 이러한 우주의 조화 기운과 하나가 되면 동귀일체가 이루어져 천덕(天德)은 현실 속에서 현현하게 되는 것이다. 수운이 ‘마음을 지키고 기운을 바르게 하는 것’을 강조한 것도 바로 이러한 이화세계를 열기 위한 것이었다.

조화경·교화경·치화경의 사상은 한마디로 천·지·인 삼재의 융화 즉 천시(天時)·지리(地理)·인사(人事)의 조응관계에 기초한 ‘한사상’이다. ‘한사상’이 우주의 본원인 영원한 ‘하나(一)’를 그 체(體)로 삼고 있는 것은, 우주만물의 근원에 대한 인식이 없이는 더불어 사는 진정한 실천이 나올 수 없기 때문이다. 모든 존재 속에 내재하는, 동시에 초월하는 이 하나인 ‘참자아’ 즉 영원한 신성을 보는 사람은 우주만물이 결국 하나임을 알게 되고 보편적 실재인 그 ‘하나(一)’를 깨닫게 될 것이다. 이 ‘참나’가 바로 시작도 끝도 없는 영원한 ‘하나’ (님) 즉 유일신[唯我]이다. 유일신은 특정 종교의 신이 아니라, 우주만물에 내재하는 동시에 초월하는 ‘하나(一)’인 ‘참자아’를 일컫는 것이다. 우주만물의 개체성은 유일신이 다양한 모습으로 현현한 것이다. ‘한사상’은 인간 존재의 세 중심축이랄 수 있는 종교와 과학과 인문 즉 신과 세계와 영혼의 세 영역(天地人 三才)의 분절성을 극복하고 전체로서의 통일성을 지향하게 함으로써, 그리하여 제로섬 게임이 아닌 윈-윈 게임이라는 새로운 발전패러다임을 제시할 수 있게 함으로써 21세기 인류 사회의 뉴 패러다임을 창출해낼 수 있을 것이다. 이렇듯 ‘한사상’은 동학과 마찬가지로 인간 존

재의 세 중심축의 연관성에 대한 자각 즉 혼원일기로 이루어진 생명의 유기성과 상호관통에 대한 깨달음에 기초해 있는 까닭에 본질적으로 에코토피아적 지향성을 띠게 된다. 이들 사상 속에는 개인과 국가, 국가와 세계가 조응관계에 있다는 점에서 우리 인류가 추구하는 평화복지의 이상이 담겨진 것이다. 이는 동학적 이상향이 후천개벽에 의한 무극대도의 세계라는 점과 일치한다. 현대민주주의가 정치의 요체를 사람이 아닌 제도와 정책에 둬으로써 인간소외현상을 야기시켰다면, 이들 사상은 자연과 인간, 인간과 인간의 대립성과 분절성을 지양하고 융합과 조화에 그 토대를 둬으로써 현대사회가 안고 있는 인간소외문제를 극복할 수 있게 할 것이다.

오늘날 만연한 인간성 상실은 내재적 본성인 신성 상실에서 비롯되는 것이다. 우리의 부정한 의식이 인간(理性)과 신(神性)을 이원화시킴으로써 인간은 우주의 조화 기운과 하나가 되지 못하고 신은 마침내 우상숭배의 대상으로 전락해버리고 만 것이다. 수운이 서학의 도는 허무에 가깝고 학(學)은 한울의 학이 아니라고 한 것은 이를 두고 한 말이다. 진정한 인간의 권위 회복은 인간 자신의 존재성에 대한 규명에서부터 시작되어야 한다. 신(神)은 인간과 분리된 외재적인 존재가 아니라 내재적인 동시에 초월적인 존재이다. 신은 만유에 내재해 있는 신성(神性)인 동시에 만유를 생성·변화시키는 지기(至氣)로서 일체의 우주만물을 관통한다. 이성과 신성이 합일하는 일심 속에서 인간은 비로소 신과 하나가 된다. 부정한 의식의 철폐를 통한 진지(眞知)의 회복, 바로 여기에 제2의 르네상스가 있고 제2의 종교개혁이 있다. 그것은 유럽적이고 기독교적인 서구의 르네상스와 종교개혁과는 달리, 전인류적이고 전지구적이며 전우주적인 존재혁명이 될 것이다. 삶과 지식, 삶과 종교, 지식과 종교의 진정한 화해는 이로부터 시작될 것이다. 우주만물은 지기(至氣)인 ‘하나(一)’의 화현이라는 점에서 그것은 다양성으로 이루어진 하나의 통일체를 창출하는 일이다. 말하자면 조화경·교화경·치화경의 중핵을 이루는 일즉삼(一卽三)·삼즉일(三卽一)의 원리에 대한 인식이며 동시에 그것의 실천이다. 근원성·포괄성·보편성을 띠는 그 ‘하나(一)’가 바로 ‘참나’임을 직시하고 무위이화의 덕과 그 기운과 하나가 되면 일체를 관통하게 됨으로써 이화세계를 건설할 수 있게 되는 것이다.

본래의 천심(天心)을 회복하면 천시(天時)와 지리(地理)와 인사(人事)가 상합하고 있음을 알게 되고 후천개벽 또한 천지개벽의 도수(度數)에 따른 것임을 알아 사람이 할 바를 다하게 되어 천지가 합덕(合德)하는 후천의 새 세상이 열리게 되는 것이다. 자율성과 평등성에 기초하여 풀뿌리 민주주의를 지향함으로써 조직의 유기성 및 효율성이 최고도로 발휘될 수 있게 하는 동학의 리더십은 본질적으로 영적이며 생태적일 수밖에 없다. 그런 점에서 지배-복종의 이원화 구조에 입각한 서구 리더십의 태생적 한계를 극복할 수 있게 한다. 이러한 동학의 에코토피아적 지향성은 정신·물질 이원론에 입각한 서구적

근대의 초극인 동시에 패러다임 전환을 내포하는 것이다. 이는 곧 데카르트·뉴턴의 기계론적 세계관으로부터 전일적인 새로운 실재관으로의 패러다임 전환, 다시 말해서 생태적 패러다임으로의 전환과 그 맥을 같이하는 것이다. 생태적 패러다임의 진정한 자기실현은 정치실천적 차원과의 연결을 요하며 그런 점에서 에코 폴리틱스의 구현과 그 맥을 같이 한다. 생태학과 영성(靈性)간의 심오한 연계에 비추어 볼 때 에코 폴리틱스는 그 본질에 있어 도덕과 정치의 묘합에 기초한 디비너틱스와 상이하지 않음을 알 수 있다. '힘'이 지배하는 선천의 정치형태인 '과위 폴리틱스'에서 '영성'이 지배하는 후천의 정치형태인 디비너틱스로의 이행은 시대적 필연이다. 인간 존재의 '세 중심축'의 연관성 상실을 초래한 서학의 그것과는 달리, 동학의 리더십론은 천도와 천덕에 입각하여 만인이 「시천주」의 자율적이고도 자각적인 주체로서 평등무이한 '열린 사회'·수평사회로의 전환을 촉구한다. 다시 말해서 이성과 신성, 기술과 도덕간의 심연을 해소함으로써 천·지·인 삼재의 분절성을 극복하고 대통합을 지향하게 하는 것이다.

동학과 민족운동

이현희(성신여대)

목 차	
1. 서론	5. 손 의암의 민족구원의 시도
2. 1860년대와 동학사상	6. 동학사상과 민족구원의식
3. 동학농민혁명과 민권의식	7. 결론
4. 천도교의 독립사상	

1. 서론

동학(東學)은 19세기말 정치와 사상의 부재현상이 엄습해 온 오랜 모순과 혼란 속에서 헤어날 방도가 없었던 어려운 시기에 방황하고 새로운 기풍을 갈망하고 있는 탄압 받던 일반 민중에게 용기와 신념, 그 방향 감각을 제시해 주었다.

이 시기 조선조 말의 한국은 국내외적으로 위기의식이 고조되어 침몰해 가고 있을 때였다. 즉 안으로는 18세기 이후 변질된 양반체제의 모순과 극심한 세도(勢道)통치로 인한 비리, 삼정(三政)의 문란 등 부패현상의 만연, 기존종교나 사상의 퇴색 내지는 혼돈 부재의 연속, 과거제의 폐단 등과 함께 밖으로 영불연합군에 의한 제국주의의 중국대륙 위협과 영토적 부분 지배에 따른 서세 동점 적 외세의 위협적 침투를 절실하게 느끼고 있었다.¹⁾ 그리고 실학(實學)사상에서의 현실개혁과 이상사회 제시 등이 모순된 정치를 떠나 새로운 사회의 재건이라는 돌파구와 분위기를 공여해 주었다.²⁾

이 같은 시기에 동학이 득도됨으로 실의와 좌절, 의기소침, 방황 속에 휘말려 들어가고

1) 박맹수, 「동학의 성립과 사상적 특성」, 『근현대사강좌』, 한울, 1994, 25-28쪽.

2) 이현희, 「동학사상과 그 의식의 성장」, 『한국사상』 제18집, 1981, 73-78쪽.

있던 탄압, 소외된 일반 민중들에게는 구체적인 구세주를 찾는 계기가 마련된 것이었다.

당시 대다수의 피압박 일반 민중들에게 동학의 시사점은 그들의 생활과 사상에 친근해질 수 있었으므로 쉽게 익숙해 질 수 있었고, 재래적이고 전통 친화적인 요소가 포함된 교리에 접근할 수 있는 매력을 가져 민중의 피난과 흡수가 보다 용이하였던 것이다.

특히 동학은 민족의 주체성을 강조하면서 보국안민(輔國安民)이라는 국가보위와 인간성 중심적인 민족자존(民族自尊) 사상 일제강점기 항일민족 구국사상으로 까지 연면히 연결되었다.³⁾

이에 본고에서는 동학이 어떻게 민족구원의 독립사상으로 맥락적인 연결이 이루어졌는가를 의암, 목암의 민족사상의 실체를 통하여 살펴봄으로 동학-천도교로 이어지는 역사 속에 맥박 쳐 온 동학의 민족 사상과 맥을 연결, 인식 해 보고자 한다.

2. 1860년대와 동학사상

동학은 창도된 지 3년여 만에 삼남지방을 비롯하여 전국 각지로 급속히 파급되어 일반 민중과 입도한 동학도들이 수운 앞으로 몰려들었다. 즉 당시 현실적인 위기의식을 극복, 불식하고 민족사의 올바른 좌표를 바람직하게 제시하기 위하여 출자된 인물이 잔반출신의 수운 최제우로, 그의 현출은 당시 정치 경제 문화의 공황 상태 속에 빠진 민족에게 광명과 진로, 의욕을 예언하는 상징적인 의미로 해석해 볼 수 있다.⁴⁾

그는 경주최씨의 명문거족이었으나 몰락하여 잔반출신의 서출(庶出)이라는 신분이 민중들에게 보다 쉽게 수용되었고, 그들의 호기심을 자극하였던 것이다. 또한 수운에게는 실학사상의 개혁사상이 농후하였기 때문에 항상 현실에 만족해하지 않았다. 그러나 현실에 대한 비판의식만 가지고 있었던 것이 아니라 현실에 대한 비판을 통해 대안을 제시하였으니 보다 더 진보한 지상천국을 찾았던 것이 그것이다. 그는 이러한 미래지향적으로 지상낙원(地上樂園)에 대한 갈망을 통해 자신보다 민중의 입장에 서게 되었다.

전국 각지의 일반 민중들이 수운의 문하를 두드리면서 자발적으로 찾은 동학교도의 숫자가 나날이 증가하자 이에 공감하는 후속의 무리가 격증하기 시작하였다. 이에 그가 태어난 지역의 영지 화와 강령득도의 이론을 내세워 기남자의 인상을 강하게 나타냄으로서

3) 박맹수, 앞의 논문, 33쪽.

4) 이돈화, 『천도교창건사』 제1편 제1장 참조.

민중들로 하여금 신이함과 영통함을 동시에 자각, 터득케 하였다. 즉 당시 갈 바를 모르고 방황하며 고통 받는 민중들에게 비록 교단적인 한계는 있었으나 종교적 안식처와 빈민의 피난처를 제공해 줌으로 소외되고 폐쇄한 민중들은 동학으로 관심을 표하고 합류하지 않을 수 없었다.

또한 한 때 백목장사로 겨우 생계를 꾸려갔던⁵⁾ 수운으로서는 지체가 높았으나 일반 민중과 동일시되어 높은 신분의 부침을 표출시켰던 것이다. 이러한 그의 민중 친화성이 농민대중들과 밀착시키고 교리와 각종 의식을 통해 친근감을 갖게 하였다고 본다.

수운의 동학사상은 권위주의의 일방성을 띤 왕조문화를 거부하는 혁신적인 대중운동으로 발전되어 실학에서의 사민평등(士民平等)적인 기맥을 저변으로 깔고 서민 대중계층에 호소력을 두며 그들 계층의 흡수를 의식함으로써 민중이 구름같이 운집하였던 것이다. 동학은 보국안민이라는 민족 구제의 사상을 강하게 나타내고 있었으니, 이는 자국 문명의 보존과 민족사의 정통성의 유지 관리를 강력히 주장하였다는 면에서 자립의지가 강하게 드러나고 있다. 동학은 개인의 영혼을 위로하는 차원의 종교사상이 아니라 나라를 보(輔)하고 민중을 안(安)하게 한다는 '보안사상'을 시사해 줌으로 국가적 구령에로의 차원이라 하겠다. 이에 동학사상은 위정척사사상에서의 민족사 고수라는 민족자존성 유지와 일맥상통하는 바가 있다고 하겠다. 다만 동학과 척사사상의 상이점을 보면 척사파의 민족성 고수가 양반들의 경제치용학적 측면이라고 규정한다면 동학에서는 정치 사회적으로 소외되었던 민중이 보국의 주체로 인식되었던 것이다.⁶⁾

그러므로 동학에서는 존왕양이 적 봉건의식의 팽배에 따른 주장과는 반대로 신분제의 철폐, 조선왕조 몰락의 운명론적 예언, 남녀평등 사상의 제시 등 민중우선적인 인식을 중심에 두었던 것이다.⁷⁾

또한 동학사상은 중화문화권을 의식하였으나 서세동점적인 위기의식을 극복하겠다는 민족적 자립의지를 나타내고 있다. 즉

西洋之人은 以爲天主之意로 不取堂貴라 하고 功取天下하되 立其堂行其道故로 吾亦有其然 豈其然疑리다.

라고 하여⁸⁾ 서양인이 천주의 뜻을 위함으로 부귀를 취하지 아니함을 지적하고 있다. 따라서 수운은 서학에 대하여 관심을 가지고 있으면서도 그에 대한 극복과 경계를 분명

5) 『비변사등록』철종 14년 12월 20, 21일조 참조.

6) 신일철, 「동학사상의 전개」, 『한국사상』제17호, 1980, 63-69쪽.

7) 이현희, 『한국근대여성개화사』, 이우출판사, 1978, 63-69쪽.

8) 「논학문」 『동경대전』.

히 하고 있었음을 알 수 있다.⁹⁾ 따라서 동학사상은 아국운수의 건재성 여부에 큰 관심과 애착을 느끼고 있었던 것이며, 국태민안의 자존 자주의식을 강하게 나타내려 기도하였다고 본다.¹⁰⁾

이에 1860년대 이후 동학사상이 개인적 구령, 구속이 아닌 국가와 민족의 구원이라는 한 차원 높은 민족적 단위로 가치관의 변화를 제시하고 있다는 높은 신념에 도달할 수 있음을 이해한다. 나아가 광제창생이라는 민중구원적인 구세주의 신비사상을 곁들여 제시함으로써 구원의 광장을 국가 앞에 제시하겠다는 결의를 보였던 것이다.¹¹⁾ 이는 당시 내외 위기의식이란 강박 관념 속에 신음하던 민중들에게는 필연적으로 선택할 수밖에 없는 사상의 한 흐름이었다. ¹²⁾

그리하여 1860년 동학이 태동하였을 때 소외된 민중이 동학교문으로 모여 들었는데, 이때 민중들은 개인적 구령의 은혜보다는 민족적 구원의 역사에 더욱 귀 기울일 수밖에 없는 절박한 시대에 살고 있었기 때문인 것이다. ¹³⁾ 뿐만 아니라 전제적인 세도통치 및 일당독재의 횡포아래 차별적인 대우를 받고 있었던 민중들은 제폭구민, 광제창생의 기치하에 자연스럽게 결집될 수 있었던 것이다. 따라서 동학사상은 1860년대 이후 자립의 의지를 민중계층에게 자신 있게 흡수 이식하게 하였던 것이다.

3. 동학농민혁명과 민권의식

1894년 3월 처음 고창에서 동학농민혁명군을 지휘했던 접주이자 훈장인 녹두장군 쇠화로 전봉준(철로, 병호)은 농민군을 이끌면서 부정, 부패 비리, 모순, 횡포 등 민족문제에 큰 관심을 표하게 되었다. 동학농민혁명 전후 발표된 포고문을 통해 그러한 내용을 감지할 수 있다. 동학혁명의 진정한 의미가 무엇인가 하는 성격과 진로문제를 표명하는 창의를문을 보면 알 수 있다. 이는 백성의 존재가치가 국가의 근본임을 천명한 것으로 주목을 받았다. 즉 그들은 포고문을 통해

9) 「안심가」

10) 「포덕문」

11) 「논학문」

12) 「용담가」

13) 「교훈가」

민(民)은 국가(國家)의 근본(根本)이다. 근본이 허약하면 나라가 쇠잔(衰殘)해지는 것이다.

라고 국민이 국가의 기본단위로서 존귀함을 일깨우고 있는 것이며, 국가에 대한 백성의 존재를 선포한 것이기도 하였다. 따라서 국가와 관리에 대해

보국안민(輔國安民)의 방도를 염려치 않고 국록(國祿)만을 탐하고 있다니 이것은 언어도단이라.

라고 하여 국가와 관리들에게 백성 존재의 최고 개념을 경고적으로 인식시키고 있다. 14) 한편 동학농민혁명군인 민초는 국가의 덕으로 생명을 유지하였으니 나라의 흥기를 도와주는 것이 근본적인 도리로, 이는 민의 위상을 정립시키는데 큰 도움이 된다는 것이다. 또한 팔로억조(八路億兆)가 함께 하고 거듭하는 마당에 창의를 극명하게 밝히면서 동학의 생명인 보국안민으로 사생의 맹서를 삼았다. 이처럼 동학혁명군은 외세를 배격하여 자주성을 지키겠다는 강한 자립의지와 신념을 나타내면서도 내적으로는 모순 비리 부정부패의 제폭구민의 근절책과 정치사회 기강의 확립을 여러 차례 건의한 바 있다.

이를 통해 농민혁명군은 민의 존재로서 그 사명감에 따라 민업 민산의 안녕을 도모하고자 하는 의지를 강렬하게 표출하고자 하였다.

이 같은 민족적 신념과 국가 기본의지를 가지고 발전하였던 동학농민혁명은 당초 수운 최제우 순도의 참된 의미와 진실을 확실하게 가려내려는 동학도의 염원인 교조신원운동으로부터 발원하였다. 그러나 그것은 여러 경로를 거치면서 국가최고기관에까지 건의한 바 있었으나 여의치 못하자 한 때 정부정책을 믿고 해산한 일도 있었다. 15)

하지만 몇 번에 걸쳐 일어난 동학교도들의 교조신원운동은 서울에서의 복합 장소로까지 확대되었는데, 16) 이때 동학도들의 집단적인 행동은 매우 평화적으로 진행되었다. 그것은 상소로서 사태의 해결을 희망하였기 때문이었다. 그러나 광화문의 복합 장소가 실패하게 되자 민족의 장래 행복을 위한 반봉건운동이라는 민족운동의 기원이 될 민의 존재의 기본정신과 그 인식운동을 절규하기에 이르렀다. 특히 외세배격과 횡포한 양반 및 탐관오리의 숙청문제가 제기된 것은 당시 동학도들인 민중들의 공통된 관심사였다. 즉 이는 순수한 종교운동인 교조신원운동이 반봉건 반외세라는 민족을 위한 정치운동으로 방향전환이 이루어졌다는 의미로 받아 들일 수 있겠다. 이미 평화적으로 진행된 충북

14) 『東學亂記錄』상, 국사편찬위원회 142-144쪽.

15) 이돈화, 『천도교창건사』, 천도교, 1933, 46-50쪽.

16) 우윤, 『전봉준과 갑오농민전쟁』, 창작과 비평사, 1993, 129-135쪽.

보은집회에서도 척 왜 양 창의의 구호가 지속적으로 절규, 규탄되었다는 것은 반외세, 반침략과 함께 민중구원의 동학사상에서의 출발점과 비교해서 생각해 보아야 할 것이다.¹⁷⁾ 그것은 동학사상에서의 근대지향적인 요소와 정신을 수련받은 동학도 중심이 되어 외침을 극복하기 위한 민족독립사상으로 연결되었다는 논리로 인식할 수 있겠다.

민중혁명의 기수 전봉준을 필두로 한 수천 명의 동학농민혁명군은 당시 소외되어진 민에 대한 배려와 민족문제에 대해 포고문 속에서 정부에 건의한 것으로 해석해 볼 수 있다. 즉 국가의 근본이 '민'임에도 불구하고 항상 사회하층민으로서의 탄압 일변도의 위상을 면치 못한다면 크나 큰 국가적 위난이 도래하리라는 경고적인 예언인 것이며, 근대적 시민혁명 성향의 주인의식의 발로라 할 것이다.

이처럼 고부민란을 도화선으로 하여 '민투' 형태로 확대된 동학농민혁명군의 민중봉기는 민의 권리와 민족을 인식하고 외세침략으로부터 살리고 보호해야 한다는 중요한 전환점을 마련해 줄 수 있었다.

4. 천도교의 독립사상

동학을 계승한 천도교는 의암에 의해 1905년 12월 1일 창도 46년 만에 배교 이탈 분자 등 혼미한 배교 파를 과감히 축출, 칠폌한 뒤 새 출발하였다. 특히 동학의 민족독립사상은 천도교로 개칭, 출범하면서부터 강하게 나타나고 있는데, 동학사상을 민족독립사상으로 연결함에 있어 가장 크게 기여하였으니 타 종단을 채근하거나 가담시키면서 앞장 선 것은 구국의 민족종교로 발전시킨 천도교시절의 과업이라고 볼 수 있다. 따라서 동학의 역사는 제2단계로 접어들면서 강한 독립정신이 재현되고 항일독립 투쟁사상으로 전개되었던 것이다. 의암에 의한 갑진 개화 혁신 운동 등 헤아리기 어려운 민족구국의 대중구원의 선도적인 혁명사업이 동학의 보국안민 정신에서 출발한 것이다.

특히 천도교의 독립사상은 33인 민족대표 중 한분인 목암 이종일(1858-1925)의 민족사상을 통해서 잘 알 수 있다. 목암의 사상은 개화와 진보의 무궁한 민족자주독립 이념의 연속이라고 설명할 수 있다. 그는 1898년 3월 9일 대한제국 민력회를 서울 서대문자택에서 조직하였다. 그리고 민권을 총합하여 정부의 부정, 부패, 비리를 비판함을 위주로 삼는다는 취지를 밝히면서 부서를 정한 뒤 민권운동의 전개와 대정부비판을 계속하

17) 이현희, 『동학혁명과 민중』, 대광서림, 1985, 57-79쪽.

였다. 18) 이 같은 목암의 활동저변에는 그의 투철한 애국사상이 아니고서는 불가능한 것이라 하겠다. 그는

개화는 인간의 지혜가 열리고 사상과 풍속 그리고 의식이 역사적 단계와 그 구조의 발전적 해명에 따라 발달해 가는데 의미가 있게 마련인 것이다. 19)

라고 주장하여 전통적인 성리학적 지배질서와 그 범주라는 관념의식에서 과감히 벗어나 모험적이고 진취적인 신사상을 찾아 개척하고자 한 이념이 충만해 있었다고 하겠다.

목암이 1898년 8월에 이문사라는 인쇄회사에서 창간한 제국신문은 순 한글판으로 중류이하 부녀자를 상대로 한 독자층을 의식하였는데, 이는 우연한 발상이 아닌 민중우선적인 그의 개화사상에서 나온 것이었다. 더욱이 그는 여성 및 중류이하 민중들이 속히 계몽되어야만 이 나라가 부강해질 수 있다고 강조하면서 그들 여성의 국가 자원화로의 원용이 무엇보다도 발전이라는 차원에서 중요하다는 점을 강조하였으니 여성해방론을 주장한 것이었다. 20) 즉 미개를 탄식하여 제국신문을 발행한 목암의 민중의식과 개화사상 및 민족자존의식을 엿 볼 수 있는 것이다.

목암은 동학교인이 되기 전에 이미 동학에 관하여

동학의 전도는 민중생활에 더욱 이익이 되는 것이고 의식구조를 개선시키는데 더욱 유익함이 된다고 본다. 그러므로 동학은 곧 민권과 민중혁명성이 온존해 있는 것이다. 21)

라고 하여 동학은 곧 혁명성이 온존해 있다는 점을 주저 치 않고 자신 있게 지적하였다. 또한 그는

실학사상을 오늘날 위기의식 극복으로 재현한다면 민권부흥은 전일에 비할 바가 못 된다. 그러나 실학을 이해하는 사람들이 듣지 못하고 잊고 있음은 실로 애석하기 그지없다. 22)

라고 하여 조선말기의 실학사상을 오늘에 되살린다면 민권의 부흥, 민족의 독립사상은

18) 『목암비망록』 1898. 3. 9.

19) 『목암비망록』 1898. 11. 11.

20) 『목암비망록』 1898. 10. 17.

21) 『목암비망록』 1898. 3. 31.

22) 『목암비망록』 1898. 1. 9.

이전과 같지 않게 발전시킬 수 있다는 것이다. 그리고 이어 실학의 재현과 신문발간 사업이 실학운동의 실천사업임이자 실사구시의 실천방법이라고 강조하였다.²³⁾

그는 나아가 실학사상을 개화의 이념으로 삼아 부흥시킨다면 교육과 학문과 민족의 실력을 기르는데 호기가 될 수 있다고 그 가능성을 제시하고 있다. 실학사상을 오늘날에 원용시켜 민족의 역량과 의식구조의 개조도 부흥, 변개시킬 수 있다고 암시하면서 과거 독립협회운동이나 대한제국민력회의 민권운동 같은 민중기반화의 대중운동이 곧 실학사상의 시현이라고 규정하였다.

그는 러, 독, 일 등 제국주의 세력이 우리나라의 각종 이권을 획득하고자 혈안이 되어 있을 때 대한제국민력회원들과 함께 정부에 권리수호를 위하여 상소문을 올렸다. ²⁴⁾ 또한 그는 매주 민력회의 회원들에게 실학과 동학사상을 강론하였다. 이때 그는 실학과 동학은 다같이 민력배양의 첩경이라고 강조하였는데, 이때의 목암은 동학-천도교에 입도하기 전의 사실이었다. 즉 목암은 동학-천도교와 무관한 입장이었음에도 불구하고 동학의 민중의 종교이자 한민족 구원의 역사적 사상체계였다고 설명하는 객관적인 동학관을 가지고 있었다.

이처럼 목암의 민족독립사상은 실학-개화-동학사상으로부터 복합적으로 발생하여 1905년 정식으로 천도교인이 된 뒤에는 아사하는 1925년까지 구국운동의 뒷받침이 되어 새로운 민중운동과 비밀결사운동으로 발전되었다. ²⁵⁾ 그의 민족독립사상의 행동적인 면에서의 실천은 1898년에 결성된 대한제국민력회와 제국신문의 간행 보급을 통하여 강력하게 시사되고 있다고 하겠다. 이 제국신문에 논설을 집필했던 석오 이동녕이 목암을 예망했던 때가 바로 이 시기였다.

또한 천도교 교인인 목암의 민족독립사상은 1925년 서거할 때까지 20여 년 간 사상적인 뒷받침 속에서 3.1혁명과 제2의 3.1혁명, 그리고 1920년대 신문화운동의 발전으로 맥락 짓고 있다. 따라서 동학사상은 천도교인 목암의 경우를 통하여 볼 때 곧 빼앗긴 우리나라를 되찾아야 하는 것을 평생이상으로 삼았던 민족의 조국사상과 항일독립사상이었다. ²⁶⁾

23) 『목암비망록』 1898. 1. 24, 1. 27.

24) 『목암비망록』 1898. 4. 7.

25) 이현희, 「개화기의 인물과 사상」, 『한국사상』 17집, 1980, 참조.

26) 이현희, 『한국근대사의 재발견』, 탐구당, 1981. 126-129쪽.

5. 손 의암의 민족구원의 시도

의암의 민족독립사상의 근간에는 실학 인식적 개화와 독립의식이 침잠되어 있음을 알 수 있다. 그의 저서 『삼전론』중 「財戰」에서 이용후생적인 실학 관을 엿볼 수 있다. 27) 따라서 의암의 민족독립사상은 실학의 개혁방향 가운데 중상주의적 해외교역파의 영향을 받은 것으로 볼 수 있겠다. 당시 동학교도의 시국관이 위정척사적인 측면이 강하게 부각되어 있음을 감안하면 의암의 경우 해외 문물의 새로운 인식을 통하여 얻은 지식으로 과감히 구각을 일탈한 선진 진보성을 보여 주고 있다.

이는 의암이 1900년대 초 일본 등 해외를 방문하는 가운데 일본의 개명 부국화에 신선한 충격을 받고 우리나라의 낙후성을 비교 검토하여 보완적인 입장에서 이 같은 선진적인 사상의 인식체계를 가지고 있었던 것이다 그는 이 시기에 민족이 없으면 구도도 없다고 생각하였다. 28)

의암의 최초의 저술로 여겨지는 『각세진경』과 『명심장』은 천과 지의 高厚 함이 유일한 선임을 강조하면서 물에는 시성심(是性心)이 있다는 것을 나타내고 동학-천도교인에게 교리 강론을 통하여 자립구국적인 기백과 정신을 강조하였던 것이다. 의암은 1899년 9월 각 지방의 교인들에게 내리는 통론문을 통하여 민중을 구제하는 것이 곧 근본 교리의 구현이며, 수운, 해월의 가르침임을 강조한 바 있다. 따라서 그는 천도(天道) 즉 인도(人道)라는 천인합일적인 이론을 강조하면서 천도가 무심치 않으면 인도는 반드시 살아남을 것이라는 점을 신념적으로 시사하고 있다.

또한 그는 군과 민의 사상적 방향을 제시하고 혁명가적인 풍모를 엿 볼 수 있는데, 그의 군민(君民)의식은 매우 선진적이며 개화적인 것이었다. 29) 즉 임금이 민중을 인식하기를 노예처럼 하며 민중은 군주를 호랑이처럼 두려운 존재로 생각한다면 이는 민주정치가 아니고 전제정치가 된다고 민중우선적인 민주사상을 구현시키고자 노력하는 선진개명사상을 피력하고 있다.

특히 1903년 발표되었다는 『삼전론(三戰論)』은 의암의 구국안민사상을 실현하는 것으로 언(言), 재(財), 도전(道戰)을 능히 숙지한 뒤에야 가히 문명에 나갈 수 있으며 개화되었다고 측정할 수 있다는 것이다. 그리고 이 길로 매진하는 것이 보국안민하며 그 궁극적인 목표는 천하를 평화의 이상국가로 구축하는 첩경이 될 것이라고 그의 민족구국사

27) 이현희, 『3.1운동사론』, 동방도서, 125-127쪽.

28) 이현희, 『손병희』, 동아일보사, 1995, 63-68쪽.

29) 『명리전』참조.

상을 체계화시키고 있다. 30)

1904년 의암은 본국정계혁청(本國政界革淸)의 3대 계획을 수립, 발표하였다. 이는 혁명적인 이념을 수행, 실천해야만 기울어가는 대한제국의 위망적 분위기를 혁신하여 민주입국의 기상을 표출시킬 수 있다는 이론인 것이다. 대혁명, 대개혁, 풍력대행의 3대 혁신정책의 방향이 그것을 의미하는 것으로 이는 1904년의 갑진개화운동을 통한 신생활운동의 이상사회 구현의 의미와도 일맥상통하는 계획인 것이다.³¹⁾ 그러나 이러한 혁명사상의 실천은 배교혼미과의 의도적 방해로 인하여 실패함으로 의암은 사태수습과 새로운 출발을 위하여 천도교를 포고하면서 쇄신의 질서유지를 기약하였던 것이다.

의암은 1910년 8월 국권피탈을 당한 뒤 교리저술 전파에 몰두하던 중 목암, 동암의 갑오, 갑진의 민중혁신운동을 이 시기에 재현해야 한다는 권유를 받았다.³²⁾ 그러나 그는 선뜻 나서지는 않았으나 목암, 위창 등과 연계를 통해 3.1혁명을 준비하면서 개혁의 민중 혁명적 사상을 교인에게 주입, 민족의 장래를 구제하자고 호소하였다. 그는 민족 없이는 구도도 없다고 잘라 말하였다.

이러한 그의 혁명사상은 1894년 청일전쟁 때 드러나고 있는데, 외세에 기운 정부의 타도와 신정부의 수립을 결의하였고, 악정의 개선을 위하여 동학농민혁명을 일으켰던 것을 일본 판사에게 분명히 밝히고 있다.³³⁾

또한 그는 3.1혁명으로 인하여 스스로 체포되어 간 뒤³⁴⁾ 심문을 당할 때 다른 천도교의 민족대표들과 함께 이후에도 당당한 독립사상의 견지와 실천을 위하여 최후의 일인, 최후의 일각까지 투쟁할 것을 선언하였다.³⁵⁾

그의 독립사상은 동학사상을 저력과 근거로 하고 있으며, 민족독립사상의 태동은 실학-동학-개화사상의 맥락적 연유에 따라 성숙 발전되어 왔다. 뿐만 아니라 의암의 민족독립사상은 곧 구국의식으로 구체화되었으며 폭력이 아닌 우리 민족의 전통적인 사상인 평화자립사상에 근거하고 있었다는 면에서 그의 구국민족사상은 한민족의 자력 자강 자긍심의 현실적 이념과 연결될 수 있다고 볼 수 있다. 이러한 배경과 민족의식 속에서 의암의 민족구원사상은 동학의 현실구제와 민중위주의 복락사상에서 맥락 지어져 왔다고 평가할 수 있다.

30) 『삼전론』.

31) 이현희, 「갑진개화혁신운동의 역사적 전개」, 『동학학보』제4호, 2002, 21-26쪽.

32) 『동암일기』1916. 11. 26.

33) 『3.1騷擾事件刑事裁判原本』.

34) 『동암일기』1919. 3. 1.

35) 이현희, 「3.1운동 재판기록을 통해 본 천도교대표들의 태도분석」, 『한국사상』12집, 한국사상연구회, 1974, 참조

6. 동학사상과 민족구원의식

역사의식이 뚜렷했던 수운이 동학사상을 종교적 차원으로 확산하여 득도하게 된 역사적 배경은 국내외에 만연되어 있던 정치, 경제, 사회의 여러 가지 모순과 위기의식 속에서 필연적으로 싹튼 것이다. 그러므로 당시 강력하게 밀려들어오는 외세의 도전에 능동적으로 대처 응전하려는 역사적 사명의식이 이 같은 민족구원의 종교를 한민족 앞에 제시할 수 있었던 것이다. 즉 국내외적 위기의식을 극복하기 위하여 나온 메시아적 존재가 수운의 민족 구원의 동학사상이었고, 동학에서 사상적으로 자립과 구원을 강조한 부분은 광제창생, 보국안민, 제폭구민이었다. 광제창생이라는 안보적 공존 체계적 사상의 맥락이 그대로 1905년 12월의 천도교로 개명, 발전되어 민족 독립운동의 사상적 기반을 조성함으로써 동학의 민족 구원의 사상은 교인과 시민에 뿌리를 내릴 수 있었다. 인내천을 거쳐 보국안민이라는 국가보위사상과 민족의 자존이 곧 위기의 탈 국가상황을 구출 보완하기 위하여 항일민족 구국사상으로 연결되었다. 제폭구민이라는 질곡, 탄압, 위협, 전제, 독주로부터의 과감한 해방과 같이 강한 민족의 독립사상을 형성해 왔다고 할 수 있다. 이 때 보국안민과 광제창생, 제폭구민이라는 절실한 민족구원과 세계평화 정착이라는 원대한 이상이 결코 수운 개인의 힘보다는 동학에서 강조하는 상제의 계시에 의하여 복합적으로 창출되었다는 것이다.³⁶⁾

수운의 40평생의 짧은 생애는 가련한 신세와 운수 속에서 이어져온 험난하고 역경과 고통을 극복하는 믿음 과정 자체라고 지적 할 수 있다. 그러나 그의 출자는 곧 동방의 신흥 민족종교를 창조하는 선택받은 예언적 계시에 의하여 혼몽 가운데서도 고난의 구제자로 등장할 수 있었다.³⁷⁾

그는 피해와 압박으로 고통 받고 있던 민중 편에 서서 위협과 착취, 질병, 위기 등으로부터 해방시키려는 사명감에서 믿는 이에게 분명한 빛을 던져 주었다.

이러한 배경을 가진 동학사상은 개혁사상을 근본원리로 하되 시천주, 사인여천의 종교적인 체험 속에서 한울님을 모시면 천지 조화가 체득되고 만사가 깨달아진다는 만고불변의 원리를 양출하여 모여드는 일반인까지도 사로잡았다.

따라서 수운이 흑세무민으로 순도하자 제2세 교조 해월 최시형이 등 그를 따르는 교도들은 이후 교조신원운동으로 심오한 동학의 교리를 포덕, 공인받고자 하였으며, 국가와 민족을 침략적인 외세와 위해로부터 구제, 구원하고자 종교적 범주를 벗어나 동학농민혁

36) 이현희, 『동학사상과 동학혁명』, 청아출판사, 1987, 41-50쪽

37) 신일철, 『최수운의 역사의식』, 『한국사상』12집, 1974 참조

명을 일으키게 된 것이다. 즉 수운은 그의 후천개벽사상이나 이념을 그의 시대에 전부를 펴보지 못하였으나, 해월이나 의암 등 뜻있는 후계자들에 의하여 동학-천도교로 계승되어지는 역사 속에서 그 정신을 지속적으로 실현시켜 나갔다.

그럼으로 지상낙원에 이은 복지국가 건설과 민족의 주체성을 강조한 동학은 민족 구원의 종교이자 민족사상의 체계화였다고 평가할 수 있다.

7. 결 론

이상에서 1860년 이래 수운의 동학을 통한 민족구원사상이 동학농민혁명, 갑진개화 혁신운동, 3.1혁명 등 혁명적인 민족운동을 전개하게 하였던 동학사상의 역사적 맥락을 살펴보았다. 즉 실학-개화사상으로 연결되다가 그것이 동학으로 연계, 발전되어 사상적 인식체계가 성립, 소외된 민중들에게 구원의 민족종교로 제시, 수용되었다고 본다.

동학은 19세기 후반기의 사회적 혼란과 피폐에 처해 있던 소외된 민중을 과감히 구출해 내서 동학도로 입도하게 하여 새로운 용기, 신념, 광명의 놀라운 전환기를 열어 주었다는 면에서 자립과 자활의 의식이 역력히 노출되었다고 평가한다. 따라서 당시 삼남지역은 물론 전국 각지로 동학의 이념과 활력은 확대 파급될 수 있었던 것이다.

또한 동학은 수운, 해월, 의암, 묵암 등 유위 유능한 교계 지도세력이 나서서 민족의 독립자주사상의 견지라는 의식의 광장을 마련해 줄 수 있었다. 그리고 천도교로 계승된 동학의 항일독립사상은 이미 19세기 후반기에 태동한 구세주적인 개혁과 민중제도적인 보국안민, 광제창생, 포덕천하, 제폭구민, 척왜양창의의 구국적 기백과 이념의 기반 화를 통하여 현실적인 민족구원사상으로 맥락 지어졌다. 이러한 동학의 민족독립사상으로서의 연결은 개화적이고 혁명적인 제반 요인을 사상적이고 교리 전파적 차원에서 시대정신과 사명감에 따라 성숙되어 갔다.

이에 동학의 혁명적인 민족사상은 동학농민혁명과 갑진개화 혁신운동을 거쳐 이후 25년인 1919년의 3.1혁명을 주도함으로 정통적인 민족독립운동의 배경이 되는 전통적인 자생적 민족종교사상으로 발전되어 갔다. 동학-천도교의 교리 중에는 어느 항목에도 직접적으로 민족운동이나 항일 투쟁을 시사하거나 유인하는 가르침은 뚜렷하지 않다. 이 민족종교를 통한 의식화된 지도자가 앞장서서 국가와 민족의 자주 독립과 행복을 추구하는 중에 항일 구국운동으로 발전되어 간 것이다. 그것이 민족 종교의 힘인 것이다.

제 3 부

동학과 근·현대 담론

동학과 에코페미니즘

정정숙(천도교 중앙총부)

I. 머리말

중세시대에 인간은 神의 도구이며 아주 보잘 것 없는 미미한 존재였다. 이에 종교개혁과 르네상스를 통하여 인간성을 회복하기 시작한 인간은 그동안 神聖에 억눌려 왔던 인간의 이성을 되찾고 인간 중심적이고 합리적인 생활을 하게 되었다. 근대로의 시작은 바로 인간 존엄성을 회복하고 시민의식이 싹트기 시작하면서 부터이다. 미국의 독립선언과 프랑스혁명을 계기로 자유·평등의 인권개념은 또한 시민의식뿐만 아니라 여성의 시민적 권리에 대한 생각을 가지게 하였다. 또한 산업혁명을 거치면서 문명의 발전은 인간에게 물질적인 풍요를 안겨 준 대신에 자연의 파괴를 동반하게 되었다. 물질적 풍요와 문명의 발달 배후에는 한없이 베풀기만 하는 거대한 자연이 있었던 것이다. 그리고 근대 남성지배적인 사회제도의 발달이면에는 여성의 희생적인 노력이 있었다. 그러나 시간이 갈수록 인간의 오만과 욕심은 무분별한 개발과 자연의 파괴로 급기야는 생태계를 파괴하는 지경에까지 이르게 되었다. 자연의 파괴는 곧 남성지배사회에서 여성에 대한 착취와 그 양태가 비슷하다.

현대에 살고 있는 우리는 많은 위기에 직면하고 있다. 이기주의가 만연하여 공동체의 질서가 무너지는 위기, 도덕성 상실로 인하여 인간성이 파괴되어 가는 위기, 또한 환경 오염, 자원고갈, 생태파괴로 인하여 발생하는 생태계의 위기 등 온갖 우리 주위를 감싸고 있는 위기들은 인간의 정신질환으로까지 번져 인류의 종말을 향하여 치닫고 있다는 첨예한 위기의식을 가지게 한다.

따라서 생존에 대한 위협은 인간들에게 새로운 패러다임을 요구하고 있으며 현대인은 다양한 관점으로 새로운 시도들을 하고 있다. 인간과 인간, 자연과 인간이 공존 공생할 수 있는 생명의 윤리, 가치관의 확립이 절실히 요구되는 시점이다. 이에 본 논문은 에코페미니즘(Ecofeminism)적 시각으로 동학을 바라보고 에코페미니즘의 한계와 그 가능성

을 동학에서 찾아보고자 한다.

II. 자연과 여성의 관계

고대부터 자연은 여성에 비유되어 왔다. 고대 그리스시대의 철학자 제노폰은 “지구는 여신”이라고 말하였고 루크레티우스는 “지구는 어머니로 불러 마땅하다. 인류를 만들어 낸 것은 바로 지구이다.”라고 했다. 또한 근대과학의 이론적 틀을 제시한 프란시스 베이컨은 “자연은 여성과 연관시켜 자연을 인간의 이익에 봉사하는 노예로 만들어야 한다.”고 말하면서 자연은 자궁안에 아주 쓸모 있는 많은 비결을 간직하고 있으며 그 숨겨진 비결을 캐내기 위하여 과학이라는 연장을 깊숙히 집어 넣을 필요가 있다고 말하였다.

시몬 보부아르는 지금부터 약 50여년전 여성과 자연의 관계에 처음으로 눈을 돌린 여성이론가로서 『제2의성』에서 여성과 자연사이에 깊은 관련성이 있는 것을 지적하였다. “남성은 여성을 소유함으로써 본능적 욕구를 충족시키는 것 이상을 기대한다. 즉 여성은 남성이 자연을 정복하기 위한 수단으로 삼는 특별한 대상이다. 여성한테는 자연의 불안한 신비가 구현되어 있고 남성은 자연에서 벗어날 때 여성의 손아귀에서 풀려난다.” 이 것을 좀 더 본격적으로 다룬 사람은 수전 그리핀이다. 수전 그리핀은 『여성과 자연』에서 여성은 자연, 물질적인 것, 감정적인 것, 구체적인 것과 관련되어 온 반면 남성은 문화, 비물질적인 것, 합리적인 것, 추상적인 것과 깊이 연관되어 왔으며 남성과 관련된 특성들이 여성과 연관된 특성들보다 훨씬 더 융성한 대접을 받아 왔다는 점을 밝힌다. 여성과 자연이 억압받고 착취당하는 데에는 무엇보다도 과학의 발달이 아주 큰 몫을 한다.¹⁾

고대사람들은 광물을 채취하기 전에 토지신과 지하세계의 신을 달래기 위하여 제물을 바치고 정중히 제사를 지냈으며 중세기에는 자연은 위대한 어머니로서 존중을 받았다. 그러나 17세기 과학혁명과 더불어 자연과 여성에 대한 태도는 달라지기 시작하였다. 과학의 발달은 곧 자연에 대한 정복이었다. 과학은 자연을 오직 정복의 대상으로 삼았다. 과학혁명이 빠르게 진행되면서 자본주의와 손을 잡게 되고 자연은 급기야 존경의 대상에서 인간의 욕구를 충족시켜 주는 도구로 전락하게 되었다.

자연의 격하는 곧 여성의 격하와 마찬가지로였다. 산업혁명이후 수공업에서 기계공업으

1) 김옥동, 『미국학논집』제29집 1호, 「에코페미니즘과 생태중심주의 세계관」, 50쪽.

로 바뀌게 됨에 따라 여성의 경제적 역할이 크게 줄어들었다. 여성은 남성과 동등한 경제적 동반자의 위치에서 전적으로 남성에게 기대는 의존자의 위치가 되어버린 것이다. 자연이 인간의 물질적 편안함과 행복을 누리기 위한 수단으로 전락하였듯이 여성 또한 남성의 지배하에 놓이게 된 것이다.

과학의 발달로 인한 자연의 정복은 생태계의 위기를 동반하였지만 생태계의 위기는 비단 환경문제가 독립적으로 존재하는 사안들이 아니다. 사회의 여러 가지 문제들과 연결되어 있을 뿐만 아니라 지구 공동체 안에 있는 모든 존재들이 서로 연결되어 있다. 이것은 生態系 危機가 단순히 환경정책이나 발달된 과학기술을 적용해서 해결될 문제가 아니라 인간과의 관계, 그리고 국가간의 상호관계와 연결하여 생각해 보아야 할 문제이다.

人間性과 地球環境破壞에 대한 우려의 목소리는 1972년 로마클럽의 제1보고서인 『성장의 한계 The Limits to Growth (국내명: 인류의 위기)』와 1993년의 『첫번째의 지구혁명』이라는 보고서였다. 1972년 스톡홀름에서 개최된 UN세계인간환경회의에서 르네 듀보(Rene Dubos)와 바바라 워드(Barlbara Ward)의 공저 『오직 하나뿐인 지구 (Only One Earth)』에서는 화석연료의 연소로 방출된 탄산가스가 대기권 상층부에 머물면서 일종의 온실효과를 연출함으로써 지구의 평균온도를 증가시키고 있다는 위기의식을 반영하고 있다. 이후 1973년에 「유엔환경계획」이 수립되고 1987년에는 UN총회가 '생태계의 상호작용이 국제안보의 불가분의 일부'라는 결의까지 하여 자연환경문제는 일부 환경보호단체 차원을 넘어 국제문제로 부상하게 되었다. 1992년에는 6월3일부터 14일까지 브라질 리우데자네이로에서 185여개국 정상들이 참석한 가운데 유엔환경개발회의(UNCED)가 개최되었고, 건전하며 무리없는 개발을 기치로 내걸어 地球를 살리자(Save the Earth)는 자연보존과 환경보존을 위한 국제협약과 실천과제를 조인 협의한 바 있다. 이러한 문제의식을 가지고 UN은 8차례에 걸친 정상회담을 개최하여 환경문제, 인구문제, 여성문제 등 새로운 패러다임의 필요성을 확인하고 그 대안을 모색하였다.

Ⅲ. 페미니즘(Feminism)과 생태학(Ecology)

에코페미니즘 철학과 정치학에서 폭넓게 논의되는 세 가지 형태의 여성학에는 자유주의 여성학, 사회주의 여성학, 그리고 급진적 여성학이 있다.

自由主義 女性學(Liberal Feminism)은 법적, 정치적, 교육적, 경제적인 영역에서 남

성과 여성의 권리를 확보하고자 한다. 이들은 性的 差異(gender difference)를 인정하려고 하지 않는다. 남성과 여성의 능력은 동일하기 때문에 성 불균형은 교육, 경제, 및 정치의 영역에서 기회의 불균형에 의해서 야기된다고 본다. 동시에 환경문제를 自然資源의 지나친 개발과 환경오염을 통제하지 못한 것에서 찾는다.

社會主義 女性學은 여성종속의 근원을 자본주의 가부장제로 본다. 자본주의 사회패턴 안에서는 노동의 구분뿐만 아니라 여성의 이중노동, 즉 여성의 임금노동과 가사노동이 모순을 발생한다는 것이다. 따라서 그들은 작업장이나 가정에서 여성이 남성과 동등한 파트너로서 일할 수 있는 경제적인 자율(여성의 경제적 독립)에 둔다. 사회주의 여성학은 生産과 再生産의 변증법적 관계와 性的 社會的 構成의 관점에서 에코페미니즘에 큰 공헌을 한다. 그들은 여성과 자연의 지배가 자본주의 사회패턴 안에서 여성과 자연은 기술과학을 통하여 이루어지는 인간발전을 위해 資源으로 사용되거나 榨取되고 있음을 지적한다. 그들은 또한 自然을 人間 삶을 維持하는데 必要한 物質的 기초로 봄으로써, 社會變化의 원동력을 정신(spiritualism)이 아니라 물질(materialism)이라고 주장한다. 그러므로 自然은 力動的이고 살아 있는 實在이며 自然은 착취되는 수동적 대상이 아니라 人間과 辨證法的 연계성을 지니는 활동적인 주체가 되며, 이것은 인간과 자연과 生態學的으로 유지될 수 있는 연계를 가져야만 한다는 사실을 의미한다.²⁾

急進的 女性主義(radical feminism)는 性的 差異(sex/gender difference)를 인정한다. 남성과 여성의 等價性보다는 人間本性的 差異에 關心을 가지고 性 關係(sex/gender relations)안에서 生物學的 社會的 機能을 強調하면서, 家父長 社會안에서 男性支配를 維持하고 正當化 하는 文化와 意識의 複雜한 패턴들을 檢討한다. 이들에 의하면 人間本성은 生物學(生態學)에 基礎해 있어, 人間은 生物學的으로 性(sex)이 定해지고, 社會的으로 性(gender)이 形成된다. 이런 性 關係(sex/gender relations)는 女性과 男性에게 서로 다른 힘의 土臺(power base)를 提供하기 때문에 個人的인 것은 政治的인 것이 된다. 그러므로 그들은 女性的 私的 領域(家庭과 道德)과 男性的 公的 領域(政治, 經濟, 技術)을 區別하는 男性中心의 이데올로기를 拒否하고 男性性和 女性性的 均衡을 強調한다. 그들은 女性的 限界와 劣等性을 女性的 生物學的 再生産 役割과 連結시켜서 女性을 私的인 家庭의 領域에 制限시키는 家父長의 理念을 批判한다. 그들은 家父長制를 모든 形態의 人間抑壓과 自然榨取의 뿌리로 봄으로써 家父長적 안에서 女性과 自然은 깊게 結合되어 함께 無視되고 榨取되었다고 보았다.³⁾

2) Carolyn Merchant, *Radical Ecology: The Search for a Livable World* (New York: Routledge, 1992), 195-196.

전현식, 『에코페미니즘과 동학』에서 재인용, 신학사상 117집.

3) 전현식, 『에코페미니즘과 동학』, 신학사상 117집.

반면에 東洋에서는 이러한 二元論的인 思考를 가졌다기보다는 오히려 陰陽對待적인 論理를 가졌다고 할 수 있다. 他者는 自我의 慾求를 充足시키는 도구가 아니라 사랑하고 배려해야 할 目的性을 갖고 있으며, 自我와 一切가 되는 存在이다. 易學的 觀點에서 보면 自我와 他者는 서로를 構成하는 必須的 前提條件이 된다. 이것이 陰陽對待적인 論理이다.⁴⁾

IV. 天地·萬物과 生態系의 原理

(1) 天地·萬物

傳統哲學에서의 自然은 人間과 하나로 보는 '物我一體', '天人合一'의 思想에 基盤하고 있음을 알 수 있으며⁵⁾ 또한 自然을 정지된 어떤 물건의 덩어리로 보지 않고 살아 숨쉬는 하나의 '生命'으로 보았다. 흔히 東洋의 自然觀을 말할 때 '有機體的 自然觀'⁶⁾이라는 말을 한다. 이는 自然을 그 자체로 이야기하기 보다는 항상 살아있는 全體의 生命의 秩序, 生命의 흐름으로 把握하기 때문이다.

東學에 있어서 水雲은 天을 여러 가지로 표현하고 있다. 『東經大全』 『布德文』에 '敬天命 順天理'라는 표현에서는 朝鮮時代 性理學者들이 가진 一般的인 天에 대한 見解를 가지고 있으나 1860년 東學을 得道한 以後에는 天에 대하여 人格的인 意味를 더 賦與하고 있다. "나는 도사 믿지 말고 한울님만 믿었어라. 네 몸에 모셨으니 捨近取遠 하단 말가"⁷⁾ "天上에 上帝님이 玉京臺에 계시다고 보는 듯이 말을 하니 陰陽理致 姑捨하고 虛無之說 아닐런가"⁸⁾ 라고 하여 모든 사람들이 한울님⁹⁾이라는 存在를 각자의 몸에 모시고 있다는 '待天主'의 眞理를 말하였다. 이것은 天에 人格性을 부여하여 恭敬의 뜻을 나타내었으며 人間은 內面에 한울님을 모신 거룩하고 神靈한 存在로 宇宙의 中心임을 밝힌 것

4) 최영진, 「유교와 페미니즘, 그 점점의 모색」, 『유교와 페미니즘』, 한국유교학회, 철학과 현실사.

5) 윤사순, 「유학의 自然철학」, 33p, 『조선유학의 자연철학』, 예문서원 1998.

6) 조셉디덤, 「중국과 서양에 있어서 인간의 법과 자연의 법칙」, 295P. 『중국의 과학과 문명』, 제18장, 이석호 외 옮김, 을유문화사, 1988.

7) 『天道教經典』, 「용담유사」, 中 〈教訓歌〉

8) 『天道教經典』, 「용담유사」, 中 〈道德歌〉

9) '한울님'이라는 용어는 동학에서 天, 上帝, 天主 라는 표기로 사용됨.

이다. '待天主'의 '主'字는 '尊稱해서 父母와 더불어 섬긴다'¹⁰⁾는 뜻이다. 이것은 海月に 있어서 '天地는 父母요 父母는 곧 天地니, 天地父母는 一體니라.'¹¹⁾ 라는 部分과 一脈相通한다.

水雲은 '天主'의 존재형태를 '至氣'라는 用語를 使用하여 설명하고 있다.

至라는 것은 지극한 것이요, 氣라는 것은 虛靈이 蒼蒼하여 일에 임하여 干涉하지 않음이 없고, 命命하지 않음이 없다. 그러나 모양이 있는 것 같으나 形狀하기 어렵고, 들리는 것 같으나 보기는 어려우니, 이것은 또한 渾元한 氣運이다.¹²⁾

宇宙는 바로 지극하고 渾元한 氣運 즉, 至氣로 가득 차 있으며 至氣의 發顯이 곧 한울님의 자취인 것이다. 水雲은 『東經大全』 중 「布德文」에 自然의 運行을 天主造化의 자취라고 표현하고 있다. ¹³⁾ 이처럼 한울이 스스로 自化, 自顯한 것이 自然이며, 그것은 至氣를 통하여 표현된다.¹⁴⁾ 그 至氣가 사람에게는 內有神靈과 外有氣化로 나타나며 이미 至氣속에는 마음과 氣運의 意味를 갖고 있다. 그래서 至氣에는 靈적인 作用을 일으킬 수 있는 마음이 이미 들어 있으며 사람들이 人格神이라고 하는 것은 至氣안에 存在하는 '어떤 神靈한 것'이라고 표현할 수 있다.

至氣는 단순한 質料나 에너지만이 아닌 神靈한 마음을 담고 있으므로 自然도 神靈하고 거룩한 存在인 것이다. 이에 海月은 東學의 循環論的 時間觀¹⁵⁾을 가지고 天地, 自然에 대하여 變化와 生成 그리고 消滅을 중시하면서 天地父母의 恩德을 알아서 天地 대하기를 父母와 같이 대하라고 말하고 있다.

天地는 곧 父母요 父母는 곧 天地니, 天地父母는 一體니라. 父母의 胞胎가 곧 天地의 胞胎니, 지금 사람들은 다만 父母 胞胎의 理致만 알고 天地 胞胎의 理致와 氣運을 알지 못하느니라.¹⁶⁾

10) 主者는 稱其尊而與父母同事者也, 『天道教經典』, 『東經大全』 中 〈論學文〉 34P

11) 天地卽父母 父母卽天地 天地父母 一體也,
『天道教經典』, 『해월신사법설』 中 〈天地父母〉 249P

12) 曰至者 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. 『天道教經典』, 『東經大全』 中 〈論學文〉 33P

13) 蓋自上古以來 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,
『天道教經典』, 『東經大全』 中 「布德文」, 15P

14) 김춘성, 동학의 자연과 생태적 삶, 139P, 동학학보 창간호, 학연문화사.

15) 서양사람들은 주로 일직선적 시간관을 받아들이는 반면 동양사람들은 대체로 순환론적 시간관을 받아들인다.
김동욱, 『한국의 녹색문화』, 285p, 문예출판사

海月은 지금 사람들은 父母의 胞胎만 알고 天地胞胎의 理致를 알지 못하여 天地에 대한 孝道와 恭敬의 마음을 가지지 못하니 한탄스러움을 指摘하면서 ‘天地父母 네 글자는 글자는 비록 각각 다르나, 그 實은 도무지 한울 天 한 字니라. 그러면 天地는 곧 父母요 父母는 곧 天地니, 天地父母는 처음부터 사이가 없느니라.’¹⁷⁾ 라고 하여 ‘父母가 나를 낳고 나를 기르나 자연히 成長하는 것은 天地의 造化요. 天地가 나를 化生하고 나를 成長하게 하나 天命을 받아서 가르치고 기르는 것은 父母의 恩德이니 그런 즉, 天地가 아니면 나를 化生함이 없고 父母가 아니면 나를 養育함이 없을 것이니, 天地父母가 覆育하는 恩惠가 어찌 조금인들 사이가 있겠는가.’¹⁸⁾라고 하시며 ‘天地는 萬物의 아버지요 어머니이기 때문에 尊稱하여 父母와 더불어 같이 섬기라’고 하였다.¹⁹⁾ 따라서 ‘天地父母를 깊이 모셔 잊지 않는 것을 깊은 물가에 이르듯이 하며 얽은 얼음을 밟는 듯이 하여, 至誠으로 孝道를 다하고 극진히 恭敬을 다하는 것은 사람의 자식된 道理이다.’²⁰⁾고 가르치고 있다. 그리고 ‘만약 그 아들과 딸된 자가 父母를 恭敬치 아니하면, 부모가 크게 怒하여 가장 사랑하는 아들 딸에게 罰을 내리나니, 警戒하고 삼가라’²¹⁾고 하고 있다.

또한 天地를 왜 父母와 같이 섬겨야 하는 지를 ‘곡식’과 ‘젖’이라는 比喻를 통해서 다음 句節에서 말하고 있다.

사람은 五行의 빼어난 氣運이요 穀食은 五行의 으뜸가는 氣運이니, 젖이란 것은 사람의 몸에서 나는 穀食이요, 穀食이란 것은 天地의 젖이니라.²²⁾

父母의 胞胎가 곧 天地의 胞胎니, 사람이 어렸을 때에 그 어머니 젖을 빠는 것은 곧 天

-
- 16) 天地即父母요 父母即天地니 天地父母는 一體也니라. 父母之胞胎 即天地之胞胎니 今人은 但知父母胞胎之理하고 不知天地胞胎之理氣也니라.
『天道教經典』, 『海月神師法說』中 〈天地父母〉
- 17) 天地父母四字 字雖各異 其實都是一天字也 然則天地即父母 父母即天地 天地父母初無間焉.
『天道教經典』, 『海月神師法說』中 〈道訣〉
- 18) 父母生我育我 而自然長成者天地之造化也 天地化我成我 而受天命 而教而養之者父母之恩德也 然則非天地 無以化我 非父母無以養我 天地父母覆育之恩何嘗少有間乎.
『天道教經典』, 『海月神師法說』中 〈道訣〉
- 19) 天地萬物之父母也 故 經曰「主者稱其尊而與父母同事者也」
『天道教經典』, 『海月神師法說』中 〈天地父母〉
- 20) 天地父母永侍不忘 如臨深淵 如履薄水然 至誠至孝 極盡極敬 人子之道理也
『天道教經典』, 『海月神師法說』中 〈天地父母〉
- 21) 爲其子女者 不敬父母則 父母大怒 降罰於其最愛之子女 戒之慎之
『天道教經典』, 『海月神師法說』中 〈天地父母〉
- 22) 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
『天道教經典』, 『海月神師法說』中 〈天地父母〉

地の 젓이요, 자라서 五穀을 먹는 것은 또한 天地의 젓이니라. 어려서 먹는 것이 어머니의 젓이 아니고 무엇이며, 자라서 먹는 것이 天地의 곡식이 아니고 무엇인가. 젓과 곡식은 다 이것이 天地의 祿이니라.²³⁾

따라서

‘사람은 한울을 떠날 수 없고 한울은 사람을 떠날 수 없나니, 그러므로 사람의 한 호흡, 한 동정, 한 의식도 이는 서로 화하는 기틀이니라.’²⁴⁾

이 글에서 알 수 있듯이 父母가 자식을 낳은 것처럼 天地도 온갖 森羅萬象을 낳았다. 그런데도 사람들은 父母의 出産만을 알고 天地의 出産의 理致를 깨닫지 못하는 것을 海月은 몹시 안타깝게 생각하며 森羅萬象이 天地라는 한 父母에서 태어난 子孫이라면 서로 血緣關係를 맺고 있는 것과 다름없다고 하여 ‘人吾同胞 物吾同胞’²⁵⁾ 로서 사람뿐만 아니라 모든 物도 同胞라는 것이다. 따라서 ‘어찌 홀로 사람만이 입고 사람만이 먹겠는가. 해도 역시 입고 입고 달도 역시 먹고 먹느니라.’²⁶⁾ 또한 海月은 ‘땅 아끼기를 어머니 살같이 하라.’고 하였다.

내가 한가히 있을 때에 한 어린이가 나막신을 신고 빠르게 앞을 지나니, 그 소리 땅을 울리어 놀라서 일어나 가슴을 어루만지며, 「그 어린이의 나막신 소리에 내 가슴이 아프더라」고 말했었노라. 땅을 소중히 여기기를 어머니의 살같이 하라.²⁷⁾

海月에게 있어서 天地에 대한 이해는 認識의 次元을 넘어서 現實 生活에 있어서 더욱 具體的이고 實踐的이다. 어린이의 나막신 소리에 가슴이 아프다는 것은 이미 天地와 나는 둘이 아니요 하나가 된 것이다. 땅의 아픔을 같이 할 수 있는 마음은 宇宙에 가득한 至氣에 의하여 이미 海月에게 전달되었던 것이다. 自然과 내가 하나라는 생각, ‘人吾同胞

23) 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.

『天道教經典』, 「海月神師法說」中 〈天地父母〉

24) 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

『天道教經典』, 「海月神師法說」中 〈天地父母〉

25) 『天道教經典』, 「海月神師法說」中 〈三敬〉 355p

26) 何獨人衣人食乎 日亦衣衣月亦食食

『天道教經典』, 「海月神師法說」中 〈天地父母〉 253p

27) 余閑居時一小我着屐而趨前 其聲鳴地 驚起撫胸曰「其兒屐聲我胸痛矣」惜地如母之肌膚.

『天道教經典』, 「海月神師法說」中 〈誠·敬·信〉

物吾同胞'라는 認識의 轉換이 오늘날 生態系를 살릴 수 있는 것이다.

海月은 한결음 더 나아가 敬天하라고 가르키고 있다.

사람은 첫째 敬天하지 아니치 못할지니 敬天의 윤리를 모르는 사람은 眞理를 사랑할 줄 모르는 사람이니라. 왜 그러냐 하면 한울은 萬眞理의 根本이므로 敬天은 결단코 허공을 향해서 한울님이라고 恭敬하는 것이 아니요, 나의 마음을 恭敬함이 곧 敬天의 道를 바르게 하는 길이니 吾心不敬이 卽 天地不敬이라 함은 이것을 이름이니라. 사람은 敬天함으로써 人吾同胞 物吾同胞의 理致를 깨달을 것이요, 敬天함으로써 남을 위하여 희생하는 마음과 세상을 위하여 의무를 다할 마음이 생길 수 있나니 그러므로 敬天은 모든 진리의 中樞를 把持함이니라. 28)

敬天하는 것은 곧 자기 마음을 恭敬하는 것으로서 心과 天은 곧 하나의 카테고리로 연결되어 있다는 것이다. 그러므로 人吾同胞 物吾同胞의 原理를 깨닫게 되어 敬天, 敬人, 敬物로 이어지게 되는 것이다. 즉, 天地를 父母와 같이 恭敬하고 땅 아끼기를 어머니님 살 같이 하라는 마음은 海月の 宗教的 體驗에서 나온 것으로 天地와 父母는 곧 둘이 아니요 이 宇宙와 하나가 된다는 理致인 것을 깨달아 現實 生活속에서 天地와 더불어 生態系를 아끼고 保護해 나가는 實踐的인 모습을 나타낸 것이다.

海月은 '사람이 바로 한울이니 사람 섬기기를 한울같이 하라.'²⁹⁾ 고 할 뿐만 아니라 天地萬物 또한 한울님을 모신 存在라고 하여 萬物이 侍天主 아님이 없다고 하였다. 새와 같은 날짐승에까지 깊은 愛情과 關心을 보여주고 있음을 다음의 法說에서도 알 수 있다.

'우리 사람이 태어난 것은 한울님의 靈氣를 모시고 태어난 것이요, 우리 사람이 사는 것도 또한 한울님의 靈氣를 모시고 사는 것이니, 어찌 만드시 사람만이 홀로 한울님을 모셨다 이르리오. 天地萬物이 다 한울님을 모시지 않은 것이 없느니라. 저 새소리도 또한 侍天主의 소리니라.'³⁰⁾ 라고 하시면서 '우리 도의 뜻은 한울로써 한울을 먹고, 한울로써 한울을 화할 뿐 아니라 萬物이 낳고 나는 것은 이 마음과 이 氣運을 받은 뒤에 그 生成을 얻기 때문에 宇宙萬物이 모두 한 氣運과 한 마음으로 連結되어 있다'고 하였다. 宇宙萬物은 하나같이 한울의 靈氣를 받고 태어났기 때문에 서로 連結되어 있으며 이러한 關心은 털벌레 곤충에까지 이어진다.'날짐승 삼천도 각각 그 종류가 있고 털벌레 삼천도

28) 조기주, 동학의 원류, 109p 천도교중앙총부 출판부

29) 人是天 事人如天

『天道教經典』, 『海月神師法說』中 〈待人接物〉

30) 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

『天道教經典』, 『海月神師法說』中 〈靈符呪文〉

각각 그 목숨이 있으니 物을 恭敬하면 德이 만방에 미치리라³¹⁾ 라는 구절을 보더라도 海月이 얼마나 生命을 소중하게 여기고 있는지 알 수 있다.

人間이 萬物의 尺度라거나 모든 것을 人間本位로 생각하는 오만한 생각이 오늘날 우리가 겪고 있는 生態系破壞, 自然毀損, 環境汚染을 가져 온 것이라고 하여도 크게 틀리지 않을 것이다. 宇宙萬物에 대한 사랑은 海月에 이르러 그 범위가 훨씬 넓어지고 있다. 만물이 侍天主 아님이 없다고 말하는 '物物天 事事天'³²⁾은 宇宙에 있는 森羅萬象을 天으로 대하라는 것이다. 海月의 生命主義는 生命體에만 局限되는 것이 아니라 땅·흙·물 등 무생물에까지 그 生命力이 이어진다.

海月의 이러한 사상은 '三敬'³³⁾사상에서 더욱 具體化 되고 있다. 특히 '사람은 사람을 恭敬함으로써 道の 極致가 되지 못하고 나아가 物件을 恭敬하는 데까지 이르러야 天地氣和의 德에 合一될 수 있나니라.'³⁴⁾라고 하시면서 敬物에서 道の 極致를 이룰 수 있다고 하고 있다.

海月은 1871년(辛未) 12월, 寧越郡 上東面 稷谷里 朴龍傑家에서 각지의 接主들을 소집해 놓고 待人接物에 대한 講道를 하였다.

道는 먼저 待人接物에서 시작되는 것이니 사람을 待하는 데서 세상을 氣化할 수 있고 物件을 接하는 데서 天地自然의 理를 깨달을 수 있나니 만약 사람이 이 두 가지 길을 버리고 道를 求한다면 이는 虛無에 가깝고 實地를 떠나는 것이니 천만년 법경을 외운들 무슨 효험이 있으리오.³⁵⁾

海月은 道の 시작을 사람을 대하는 것과 물건을 접하는 데서부터 시작한다고 보며 이 두 가지를 버리고 道를 구하면 허무에 가깝고 실지를 떠난 것이라고 하여 生活속에서의 求道の 가르침을 말하고 있다.

接物은 우리 道の 거룩한 教化이니 諸君들은 一草一木 이라도 無故히 害치지 말라. 道

31) 羽族三千 各有其類 毛蟲三千各有其命 敬物則德及萬方矣
『天道教經典』, 『海月神師法說』中 〈待人接物〉 288p

32) 『天道教經典』, 『海月神師法說』中 〈以天食天〉 364p

33) 三敬이란 海月이 말한 것으로 敬天·敬人·敬物을 가리킨다.

34) 조기주, 동학의 원류, 110p, 천도교중앙총부 출판부.

35) 조기주, 동학의 원류, 107p, 천도교중앙총부 출판부.

닭은 次第가 한울을 恭敬할 것이요, 사람을 恭敬할 것이요, 物件을 恭敬하는데 있나니, 사람이 한울은 恭敬할 줄은 알되 사람 恭敬할 줄은 알지 못하며, 사람 恭敬할 줄은 알되 物件 恭敬할 줄은 알지 못하나니, 物件을 恭敬치 못하는 者 사람을 恭敬한다 함이 아직 道에 達치 못한 것이니라.³⁶⁾

또한 海月은 生命이 있는 날짐승과 털벌레뿐만 아니라 초목의 싹도 꺾지 말라고 하였으며 이러한 思想은 현대에 한창 관심을 집중시키고 있는 환경보호, 생태계 보호를 이미 19세기에 海月이 주장하였다. 草木의 싹 하나뿐만 아니라 작은 나뭇가지 하나라도 소홀히 다루다 보면 나무가 자랄 수 없고 나무가 제대로 자랄 수 없으면 숲이 무성해 질 수 없는 것은 당연하다. 흔히 生態系의 縮小版이라고 불리워 지는 숲은 微生物에서 온갖 풀, 나무들이 均衡과 調和를 이루면서 살고 있는 곳이다. 그런데 이 무성한 숲도 풀 한 포기, 작은 나무의 싹에서부터 시작한다. 풀과 나무의 싹을 꺾어 버리면 숲은 곧 荒蕪地로 바뀌게 될 것이다. 나무가 없어 한 도시가 廢墟가 되었다고 하는 클라이브 폰팅의 『녹색세계사』(1993)를 보면 고대도시가 廢墟로 변한 것을 숲이 없어진 탓으로 돌린다. 배를 만들고 궁궐을 짓기 위하여 사람들은 숲의 나무를 마구 베어 버렸으며 그 결과 그곳은 사람들이 살 수 없는 땅으로 바뀌고 말았다는 것이다.³⁷⁾ 따라서 ‘초목의 싹을 꺾지 아니한 뒤에라야 산림이 무성하며 손수 꽃가지를 꺾으면 그 열매를 따지 못할 것이오’³⁸⁾라고 한 海月은 이미 무성한 山林과 열매라는 結果物을 얻기 위해서는 어떠한 原因提供을 해야 하는지를 분명히 알고 있는 앞서가는 環境運動家였던 것이다.

萬物이 侍天主 아님이 없으니 능히 이 理致를 알면 殺生은 禁치 아니해도 자연히 禁해 지리라. 제비의 알을 깨치지 아니한 뒤에라야 鳳凰이 와서 거동하고...³⁹⁾

무엇보다도 먼저 제비같은 날짐승의 알을 함부로 깨뜨리지 말라고 가르친다. 알은 生命을 意味한다. 알을 깨뜨린다는 것은 곧 生命을 죽이는 일이며 제비알을 깨뜨림으로 해서 제비는 誕生할 수 없으며 또한 그로 인하여 生態系에도 均衡이 깨어지게 된다. 곧 이것은 生命尊重과 生態系의 均衡을 말하고 있는 것이다. 또한 ‘사람은 사람을 恭敬함으로

36) 조기주, 동학의 원류, 108p, 천도교중앙총부 출판부.

37) 김동욱, 『한국의 녹색문화』, 문예출판사, 315p

38) 草木之苗 不折以後 山林茂盛矣 手折花枝則 未摘其實
『天道教經典』 『海月神師法說』中 〈待人接物〉, 288p

39) 萬物莫非侍天主 能知此理則 殺生不禁而自禁矣 鶯雀之卵 不破以後 鳳凰來儀
『天道教經典』 『海月神師法說』中 〈待人接物〉

써 道德의 極致가 되지 못하고, 나아가 物을 恭敬함에까지 이르러야 天地氣化의 德에 合一될 수 있다.⁴⁰⁾고 하여 道德의 極致를 敬物에 두고 있다. 이러한 敬物思想을 실천하는 것은 거창한데 있지 않고 땅위에 기어다니는 털벌레나 제비알 같은 작은 것을 함부로 대하지 아니하는 데서부터 시작하며, 또한 日常生活에서의 사소한 行動에서부터 시작한다고 했다. 특히 海月은 그의 法說 중 《內修道文》에서 敬物함에 있어서 婦人이 지켜야 할 일들을 조목조목 말하고 있다.

가신 물이나 아무 물이나 땅에 부을 때에 멀리 뿌리지 말며, 가래침을 멀리 뺏지 말며, 코를 멀리 풀지 말며, 침과 코가 땅에 떨어지거든 닦아 없이 하고, 또한 침을 멀리 뺏고, 코를 멀리 풀고, 물을 멀리 뿌리면 곧 천지부모님 얼굴에 뺏는 것이니 부디 그리 아시고 조심하옵소서. 41)

海月사상을 살펴보면 生命에 대하여 既存에 가졌던 概念의 틀을 뛰어 넘고 있다. 무생물인 땅이나 돌, 물 등을 生命力의 延長線上에서 다루고 있다. 요즈음은 自然科學 부문에서도 生命에 대하여 그 概念들을 넓히고 있다. 장희익⁴²⁾씨는 生命에는 '個體生命'과 '보생명(co-life)'이 있다고 주장하고 있으며 예컨대, 꺾어진 막대기가 생명이나 아니냐 하는 것은 그 막대기 자체만 놓고 말하기는 어렵다는 것이다. 이것이 땅에 꽂힌다고 하는 것은 '보생명(co-life)'과의 결합가능성이 주어졌기 때문에 생명이라고 할 수 있다는 것이다. '보생명(co-life)'이란 '개체생명'이외에 그 '개체생명'을 둘러싸고 있는 環境이라고 할 수 있다. 現代文明이 環境的 危機를 맞이한 것은 바로 이러한 '보생명(co-life)'에 대한 認識을 하지 못했기 때문이라고 할 수 있다. 그러나 海月은 이미 19세기에 個體生命의 소중함뿐만 아니라 '보생명(co-life)'에 대한 重要性을 認識하여 '敬物'하라고 하였다.

(2) 以天食天

'한울로써 한울을 먹는다'以天食天은 힘에 의한, 强者에 의하여 弱者가 먹히는 관계가 아니라, 한울의 理致로 태어나 한울의 氣化를 받아 서로 氣運을 북돋워 주고 키워주는 相生의 原理를 말하고 있다.

40) 『天道教經典』 「海月神師法說」中 〈三敬〉

41) 『天道教經典』 「海月神師法說」中 〈內修道文〉

42) 1938.출생, 1961년 서울대 물리학과 졸업, 1969년 루이지아나 주립대학교 물리학 박사, 서울대 물리학과 교수겸 과학사 및 과학철학 겸임교수 역임, 자연과학개론 등 저서 다수.

宇宙는 한 氣運의 所事요 한 神의 하는 일이라, 눈앞에 온갖 물건의 形象이 비록 그 形象이 각각 다르나 그 理致는 하나이니라. 하나는 즉 한울이니 한울이 萬物의 組織에 의하여 표현이 각각 다르니라. 같은 비와 이슬에 복숭아 나무에는 복숭아 열매를 맺고 오얏 나무에는 오얏 열매가 익나니 이는 한울이 다른 것이 아니요 萬物의 종류가 다름이로다. 사람이 공기를 마시고 만물을 먹는 것은 이는 한울로써 한울을 기르는 까닭이니라. 무엇이든지 道 아님이 없으며 한울 아님이 없는지라, 각각 順應이 있고 서로 和습함이 있어 宇宙의 理致가 이에 順히 行하나니, 사람이 이를 따르는 것은 이것이 바른 것이요 이를 거스리는 것은 이것이 옳이니라.43)

우리 道의 뜻은 한울로써 한울을 먹고, 한울로써 한울을 化할 뿐이니라. 만물이 낳고 나는 것은 이 마음과 이 氣運을 받은 뒤에라야 그 生成을 얻나니, 宇宙萬物이 모두 한 氣運과 한 마음으로 꿰뚫어졌느니라.44)

萬物은 한울로써 氣運을 받은 뒤에 生成을 얻고 그렇기 때문에 宇宙萬物은 모두 한 기운과 한 마음으로 꿰뚫어 있다고 海月은 보고 있다. 따라서 먹을거리를 대할 때에도 감사한 마음으로 먹을 수 있으며 이것은 곧 한울을 먹음으로써 한울을 살찌게 하고 한울을 保養하는 것이기 때문에 감사한 마음을 가지게 되는 것이다. 또한 한울을 먹음으로써 끝나는 것이 아니며 이것은 다시 循環되어 自然으로 돌아가는 것이다. '사람은 태어나는 것으로만 사람이 되지 못하고 五穀百果의 영양을 받아서 사는 것이니라. 五穀은 천지의 젖이니 사람이 이 천지의 젖을 먹고 영력을 발휘케 하는 것이다.'45) 고 하였다.

'내 恒常 말할 때에 物物天이요 事事天이라 하였나니, 萬若 이 理致를 是認한다면 物物이 다 以天食天아님이 없을지니, 以天食天은 어찌 생각하면 理에 相合치 않음과 같으나, 그러나 이것은 人心의 偏見으로 보는 말이요, 萬一 한울 全體로 본다하면 한울이 한울 全體를 키우기 爲하여 同質이 된 자는 相互扶助로써 서로 氣化를 이루게 하고, 異質이

43) 宇宙는 一氣의 所使며 一神의 所爲라, 眼前에 百千萬像이 비록 其形이 各殊하나 其理는 一이니라. 一은 卽 天이니 天이 物의 組織에 依하여 表顯이 各殊하도다. 同一의 雨露에 桃에는 桃實이 結하고 李에는 李實이 熟하나니 是 天이 異함이 아니요, 物의 種類 異함이로다. 人이 氣를 吸하고 物을 食함은 是 天으로써 天을 養하는 所以니라. 무엇이든지 道아님이 없으며 天아님이 없는지라, 各各 順應이 有하고 調和가 有하여 宇宙의 理 此에 順行하나니, 人이 此를 從하는 者는 是正이요 此를 逆하는 者는 惡이니라.

『天道教經典』, 『海月神師法說』中 〈其他〉

44) 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
『天道教經典』, 『海月神師法說』中 〈靈符呪文〉

45) 人은 生함으로만 人이 되지 못하고 五穀百果의 滋養을 受하여 活하는 것이다. 五穀은 天地의 腴니 人이 此天地의 腴를 食 하고 靈力을 發揮케 하는 것이다.
『天道教經典』, 『海月神師法說』中 〈其他〉

된 者는 以天食天으로써 서로 氣化를 通하게 하는 것이니, 그러므로 한울은 一面에서 同質的氣化로 種屬을 養게하고 一面에서 異質的氣化로써 種屬과 種屬의 連帶的 成長發展을 圖謀하는 것이니, 總히 말하면 以天食天은 곧 한울의 氣化作用으로 볼 수 있는데, 大神師⁴⁶⁾께서 侍字를 解義할 때에 內有神靈이라 함은 한울을 이름이요, 外有氣化라 함은 以天食天을 말한 것이니 至妙한 天地의 妙法이 도무지 氣化에 있느니라.⁴⁷⁾

‘以天食天은 天地의 大法’⁴⁸⁾ 이라는 말 속에는 곧 한울의 理致氣運으로 태어나 각종의 자리에 있는 物들은 곧 天으로써 天을 먹게 되는 당연한 理致를 內包한 것이다. 이것은 어쩌면 장희익씨가 말하고 있는 온생명⁴⁹⁾인지도 모른다. 온생명이란 地球上에 나타난 全體生命現象을 하나하나의 개별적 生命體로 區分하지 않고 그 자체를 하나의 전일적 實體로 認定하는 것이다. 온생명내에는 個體生命을 평균 하나 이상씩 形成하는데 자유에너지의 공급을 받는 地球의 여건아래에서 자연스럽게 形成된다. 個體生命이 일단 마련되고 나면 자연선택의 방식을 통해 그 후속 個體生命들이 보다 정교하고 복잡한 形態를 지닌 기구로 成長해 나가는 것은 어려운 일이 아니다. 그리고 이러한 온생명에서의 이 個體生命을 제외한 그 나머지 부분을 이 個體生命의 ‘보생명(co-life)’이라 부르면 ‘나’의 보생명에는 ‘너’가 포함되어 있고 ‘너’의 보생명에는 ‘나’가 포함되어 있다.⁵⁰⁾ 그러므로 이러한 보생명은 有機體的으로 連結되어 있으며 온생명 속에는 個體生命과 ‘보생명’이 存在한다고 할 수 있다. 따라서 以天食天이란 한울의 氣運으로 有機體的으로 連結되어 있는 온생명에 대하여 한울로써 한울을 먹는 것이라고 할 수 있다.

이것은 海月이 모든 自然萬物과 日常生活에 神性이 있다고 보고 ‘物物天 事事天’을 말하면서 萬物 萬事に 天이 內在하므로 萬有가 天 아님이 없으며 따라서 한울 아닌 것이 없다고 말한 것과 聯關되어 생각해 볼 수 있다. 즉 人間, 生物 모든 事物을 한울님과 同一視 보고 以天食天은 事物과 人間을 하나의 有機體적인 關係로 把握하고 自然을 保護하는 行爲는 곧 ‘養天主’ 하는 行爲로써 主體와 客體가 對立으로 나뉘어지는 二分法的인 思考가 아닌 相互 聯關된 關係로 보는 生態主義와 聯關된다고 할 수 있다.

46) 동학을 창도하신 최제우(崔濟愚)를 가리킨다. 號는 수운(水雲).

47) 『天道教經典』 「海月神師法說」中 〈以天食天〉

48) 조기주, 동학의 원류, 110p, 천도교중앙총부 출판부

49) 장희익, 삶과 온생명, 179p-180p, ‘온생명’개념을 최초로 도입한 것은 장희익씨가 1988년 4월 유고 슬라비아 두브로브니크에서 있었던 과학철학모임에서의 발표(“The Units of Life: Global and Individual”) 인데 이때 영문으로 이를 ‘global life’로 표기했다. 이후 1992년 ‘온생명(global life)’이란 새로운 용어를 사용하였다.

50) 장희익, 삶과 온생명, 189p-191p, 솔 출판사

V. 女性的 位相과 修養

水雲의 '侍天主'⁵¹⁾思想을 根幹으로 하여 海月은 '事人如天'을 主張하였다. '사람을 섬기 되 한울같이 하라' 이것은 당시 朝鮮社會의 班常의 區別과 男女의 區別이 嚴格한 것에 대하여 反旗를 든 思想이라고 할 수 있다. 海月은 "우리 道는 班常과 嫡庶의 差別을 打破한다."고 했을 뿐만 아니라 女性的 地位를 侍天主에 根據하여 한울님을 모신 存在로 格上시켰다.

내가 청주를 지나다가 서택순의 집에서 그 며느리의 베짜는 소리를 듣고 서군에게 묻기를 「저 누가 베를 짜는 소리인가」하니, 서군이 대답하기를 「제 며느리가 베를 짡니다」 하는지라, 내가 또 묻기를 「그대의 며느리가 베짜는 것이 참으로 그대의 며느리가 베짜는 것인가」하니, 서군이 나의 말을 분간치 못하더라. 어찌 서군 뿐이라. 도인의 집에 사람이 오거든 사람이 왔다 이르지 말고 한울님이 강림하셨다 말하라.⁵²⁾

베짜는 며느리는 곧 한울님이 베를 짜는 것이다. 즉, 며느리=한울님인 것이다. 또한 '베짜는 며느리'는 곧 '일하는 한울님'인 것이다. 海月은 官의 指目을 받아 피신의 길에 있으면서도 항상 靚신을 삼거나 과일나무를 심었다. 제자들이 그 이유를 물으면 "사람이 그저 놀고 있으면 한울님이 싫어하신다"고 하여 일하는 한울님의 모습을 보여 주었다.

그리고 어린아이도 한울님을 모신 存在로

'누가 나에게 어른이 아니며 누가 나에게 스승이 아니리오. 나는 비록 부인과 어린아이의 말이라도 배울만한 것은 배우고 스승으로 모실만한 것은 스승으로 모시노라.'⁵³⁾ 하시며 한울을 모신 人間은 한울을 養하고 위할 줄 아는 사람이라야 한울을 모실 줄 안다고 하였다.

이것은 에코페미니즘이 나이에 따라서 사람을 差別하지 않으며 특히 어린이와 노약자에 깊은 關心을 기울이는 것과 聯關지어 생각할 수 있다. 西洋에서는 어린이를 대상으로

51) 천도교의 중요한 용어로 "내 안에 한울님을 모셨다"는 의미를 지니고 있다. 즉 한울님이라는 절대적 신이 다른 초월적 공간에 계신 것이 아니라 바로 내 몸에 모시고 있다는 깨우침이다. 천도교의 제1세 교조이신 水雲 崔濟愚선생이 覺道하고 이를 중요한 가르침으로 삼았다.

52) 余過清州徐垞淳家 聞其子婦織布之聲 問徐君曰「彼誰之織布之聲耶」徐君對曰「生之子婦織布也」又問曰「君之子婦織布 眞是君之子婦織布耶」徐君不卞吾言矣 何獨徐君耶 道家人來 勿人來言 天主降臨言 『天道教經典』 『海月神師法說』中 〈待人接物〉

53) 孰非我長 孰非我師 吾雖婦人小兒之言 可學而可師也. 『天道教經典』 『海月神師法說』中 〈待人接物〉

한 음란물이 東洋보다 훨씬 더 普遍化되어 있다. 이렇게 어린이를 性的對象으로 삼는 것은 동물을 虐待하는 것과 같다고 보는 에코페미니즘은 나이가 어리다는 이유로 어린이들을 差別하지 않듯이 나이가 많다는 이유로 노인들을 差別하지도 않는다.⁵⁴⁾

‘한울을 養할 줄 아는 사람이라야 한울을 모실줄 아느니라. 한울이 내 마음속에 있음이 마치 種子의 生命이 種子 속에 있음과 같으니, 種子를 땅에 심어 그 生命을 기르는 것과 같이 사람의 마음은 道에 의하여 한울을 養하게 되는 것이라. 같은 사람으로도 한울이 있는 것을 알지 못하는 것은 이는 種子를 물속에 던져 그 生命을 멸망케 함과 같아서, 그러한 사람에게는 한 평생을 마치도록 한울을 모르고 살 수 있나니 오직 한울을 養한 사람에게 한울이 있고, 養치 않는 사람에게는 한울이 없나니, 보지 않느냐, 種子를 심지 않는 자 누가 곡식을 얻는다고 하더냐.’⁵⁵⁾

人間平等思想과 女性論은 侍天主思想에서 나왔다. 侍天主 思想은 近代的 平等思想을 정립하는데 貢獻을 하였으며 실제로 水雲자신이 거느리고 있던 여종을 머느리와 수양딸로 삼아 모든 人間은 平等하며 女性도 尊重해야 한다는 水雲 자신의 견해를 實踐化하였다. 海月에 이르러 人間平等思想과 女性觀은 더욱 深化되어 나와 他人과의 對人關係가 ‘사람을 섬기되 한울같이 하라’고 하여 당시 抑壓받던 어린이, 여자, 상민, 천민도 모두 섬김을 받는 存在로 부각시켰다.

에코페미니즘적 哲學과 政治學에서 論議되는 女性學 중에 自由主義 女性學은 男性과 女性의 能力을 同一하게 본다. 그렇기 때문에 性 不均衡은 教育, 經濟 및 政治의 領域에서 不均衡을 惹起 시킨다고 보았다. 따라서 機會의 均等を 通해 女性의 合理的인 能力을 男性水準으로 向上시켜 女性從屬을 解放할 수 있다고 보았다. 水雲은 經典을 漢文과 한글 두 가지로 作成하여 漢文은 當時 教育을 받은 兩班과 中人 階層을 상대로 읽히게 하였으며 한글은 教育 받지 못한 一般 庶民들과 女性들에게 읽히게 하였다.

즉, 教育의 機會均等を 베푸는 것이다. 이에 海月은 더 나아가 女性도 한울님을 모신 存在로 男性들과 똑같이 대우를 받아야 하며 특히 內則과 內修道文을 지어 實生活에서의 實踐과 啓蒙을 行하도록 하였다. 또한 ‘一男九女の 運’을 말하면서 女性 중에서 道通한 사람들이 많이 나와 사람 살리는 役割을 할 것이라고 하여 家庭내에서의 女性을 社會속으로 끌어내어 女性의 地位를 한층 격상시켰다. 기존사회에서의 여성의 지위는 남성에 비해 약자였지만 앞으로의 사회는 여성에게 희망을 안겨주는 사회임을 말하고 있다. 海月의 思

54) 김옥동, 『에코페미니즘과 생태중심주의 세계관』, 『미국학 논집』 제29집 1호.

55) 『天道教經典』 「海月神師法說」中 〈養天主〉

想은 바로 다가오는 사회에서는 여성의 역할이 강조되고 또한 사회를 이끌어 가는 주체적인 존재가 됨으로 이를 대비하여 여성들의 능력을 키우라는 것이다. 이러한 海月의 여성에 대한 인식을 이은 義菴 孫秉熙⁵⁶⁾는 女性의 平等意識을 대중화 시킨 사람이라고 할 수 있다. 1920년대에 天道教는 文化運動의 일환으로 女性啓蒙 및 教育⁵⁷⁾, 女性雜誌⁵⁸⁾, 어린이운동⁵⁹⁾ 등을 통하여 女性들의 教育機會를 넓혔을 뿐만 아니라 教育이 民族文化 向上에 크게 기여한다는 것을 깨달아 普成學院(現 高麗大前身)을 引受經營하였고, 女性教育機關으로는 1914년에 同德女學校(現 同德女大)를 引受하여 經營하였다. 이외에도 龍山の 養德女學校와 선덕여학교 마포에 보창학교와 삼호보성소학교, 청파동에 문창보통학교, 청주에 중학학교, 안동에 봉양의숙, 선천에 보명학교, 전주에 창동학교, 대구에 明新女學校와 교남학교 등 31개의 學校를 運營 經營하면서 男女모두가 民族的 역량을 기를 수 있도록 教育에 있어서 男女 모두에게 均等한 機會를 提供하였다. 또한 1907년에 義菴은 天民寶錄(天道教의 教譜)을 처음 만들 때 전국 教區에 지시하여 여자도 남자와 같이 이름을 짓도록 하였다. 짓는 방법은 자기 姓에 남편의 이름 윗 글자 하나를 따서 그 밑에 「嬋」자를 넣도록 하였다. 당시만 해도 女性들은 이름이 없었기 때문에 結婚하면 시대 戶籍에 「金氏」나 「李氏」나 해서 그 성씨만을 기입할 뿐이었다. 때문에 편의상 本家 지명을 따서 「청주댁」이니 「평양댁」이니 하고 부르는 경우가 많았다. 이에 義菴은 교중 부인들의 이름을 모두 새로 짓는데 상당한 시간이 요하므로 방편적으로 남편의 이름자 하나를 따서 그 밑에 「嬋」자를 붙여 이름을 짓도록 한 것이다. 이때부터 天道教人들은 「계집嬋」자를 높여 「부인嬋」, 또는 「이름嬋」자라고 불렀다. 이것이 점차 擴大되어 天道教의 未婚女性들에게도 「嬋」자를 넣어서 이름을 짓게 되었고, 그 후 女性들 모두가 임의로 이름을 짓게 되었다. 義菴은 이보다 한해 앞선 1906년에 이미 「婦人傳道會」를 조직, 부인전도사 제도를

56) 天道教 제3세 教祖임, 義菴은 號이다. 1905년 12월1일 東學을 天道教라는 이름으로 온 천하에 선포하였다.

57) 1908년 婦人傳道會를 조직, 부인전도사 제도를 실시하여 여성도 남성과 같이 포교일선에서 활약할 수 있게 하였고, 여성의 의식개혁과 지위향상의 계기를 마련하였다.

58) 『부인』, 『신여성』이라는 월간여성잡지를 통하여 우리나라 여성운동의 선구자적 역할을 하였다. 『부인』잡지는 1922년 6월에 발간, 1923년 9월까지 통권 16호를 발행하다가 그 해 9월부터 『신여성』으로 이름을 바꾸어 1934년 8월까지 통권 38호를 발간하였다. 『부인』, 『신여성』지는 생활개선, 가정의 낙원화, 도덕과 미풍의 조성, 자녀의 교양, 고상한 취미 고조 등에 힘쓰면서 낙후한 한국여성의 교양을 높이고 여성의 사회진출과 여권신장 및 의식계발에 선도적 역할을 하였다.

59) 1921년 5월1일 천도교청년회내에 천도교소년회를 창립하고 전국 순회강연을 전개함으로써 우리나라 최초의 소년운동을 제창하였다. 그 다음해 1922년 5월1일 천도교소년회 창립 1주년을 기해 「어린이의 날」을 선포하고 어린이날 행사를 대대적으로 시행하였다. 또한 어린이운동의 일환으로 1923년 3월20일에 「어린이」지를 월간으로 발간 보급하여 어린이를 민족장래의 주인공으로 인식하고 어린이에 대한 비인간적 폐습을 혁신시키는 동시에 어린이 운동 및 이를 보다 정서적으로 융화 발전시키는 아동문학 창달에 크게 기여하였다.

실시하여 여성도 남성과 같이 布教 일선에서 활약할 수 있게 함으로써 對內的으로 女性의 意識改革과 地位向上의 계기를 부여했다. 그리고 1909년에는 부인전교사와 부인순회교사를 지방마다 선정하여 女性布德과 教化에 힘썼다.

이처럼 義菴은 海月이 女性의 정체성과 위상을 밝힌 것에 대하여 實踐的인 모습을 보여주었다.

이러한 東學의 男女平等思想 내지 女性觀이 對外的으로 表出되기 시작한 것은 바로 1894년 東學革命 때였다. 당시 호남일대를 장악한 東學軍은 執綱所를 設置하여 弊政改革 12個條를 표방, 民政을 펴 나갔다. 弊政改革 12個條 중에는 실질적인 人權平等 3개 조항이 있으니 「不良한 儒林과 兩班輩는 懲罰할 事, 奴婢文書는 燒却할 事, 青孀寡婦는 改嫁를 許할 事」가 그것이다. 東學革命의 실패로 비록 이러한 近代의 主張이 당장에 받아들여질 수 없었다고는 할지라도 寡婦의 改嫁問題는 바로 金弘集 내각에 의해 시행된 甲午改革에서 『과녀의 재가는 귀천을 가리지 않고 그 자유에 맡긴다.(寡女再嫁 無論貴賤任其自由)』는 입법조항으로 나타남으로써 再嫁禁法에 중지부를 찍게되었다.⁶⁰⁾

海月은 한집안에 있어서 女性의 위상과 역할을 비중 있게 높였다. 한집안의 주인은 바로 여성이며 제사와 음식과 손님을 맞이하는 부분에 있어서도 여성으로 하여금 주인의식을 가지고 주체적으로 담당하게 하였다. 고대와 중세에는 제사를 담당하는 제사장들은 왕의 위치에 버금가는 사람들이었다. 그만큼 한 집안에서 여성이 제사를 담당한다는 것은 여성의 지위가 상승된 것이라고 할 수 있다.

海月은 祭祀지낼 때 ‘祭物’보다는‘精誠’을 強調하고 있다.

문기를 「祭物 차리는 것과 喪服은 어떻게 하는 것이 옳습니까.」

神師 대답하시기를 「만 가지를 차리어 벌려 놓는 것이 精誠이 되는 것이 아니요, 다만 清水 한 그릇이라도 지극한 精誠을 다하는 것이 옳으니라. 제물을 차릴 때에 값이 비싸고 싼 것을 말하지 말고, 물품이 많고 적은 것을 말하지 말라. 祭祀지낼 시기에 이르러 흥한 빛을 보지 말고, 음란한 소리를 듣지 말고, 나쁜 말을 하지 말고, 서로 다투고 물건 빼앗기를 하지 말라. 만일 그렇게 하면 제사를 지내지 않는 것이 옳으니라. 굴건과 제복이 필요치 않고 평상시에 입던 옷을 입더라도 지극한 精誠이 옳으니라. 父母가 돌아가신 뒤에 屈巾을 쓰고 祭服을 입고라도, 그 父母의 뜻을 잊어버리고 酒色과 雜技판에 나들면, 어찌 가히 精誠을 다했다고 말하겠는가.」⁶¹⁾

60) 천도교여성회70년사,42P, 천도교여성회본부.

61) 又問曰「祭需喪服如何可也」

神師曰「萬般陣需 非爲精誠 但清水一器 極誠致誠可也 祭需之時莫論價格之高廉 莫論物品之多寡 臨致祭之期 勿見凶色 勿聽淫聲 勿發惡言 勿爲爭論爭奪 若然之則不致祭而亦可也 不要屈巾祭服 以常平服而至

이것은 祭祀 지낼 때 눈에 보이는 型式보다는 마음으로 우러나오는 精誠을 強調하고 있으며 또한 祭禮時의 祭物 준비하는 時間과 勞動으로 抑壓받던 女性의 靑을 덜어 주었다. 그리고 보다 重要的 것은 항상 祭祀지낼 때 勞動의 犧牲만 하고 뒷전에 물러나 있어야 하는 女性들에게 祭祀를 準備하는 主人으로 자리매김한 것이다.

道人の 집에 사람이 오거든 사람이 왔다 이르지 말고 한울님이 降臨하셨다 말하라. 道家의 婦人은 경솔히 아이를 때리지 말라. 아이를 때리는 것은 곧 한울님을 때리는 것이니 한울님이 싫어하고 氣運이 상하느니라.⁶²⁾

이제 海月에 있어서는 어린아이에서 베짜는 女人에 이르기까지 모두가 한울님을 모신 存在가 된 것이다. 따라서 '사람을 섬기되 한울같이 하라'는 '事人如天' 思想이 나오게 되었으며 이것은 人間尊重과 人間平等을 말하는 近代의 人間觀인 것이다.

海月の '事人如天' 思想은 水雲의 '待天主'와 海月の '人是天'⁶³⁾ 思想을 바탕으로 하여 人間이 貴賤을 불문하고 모두 天主를 모신 存在로서 며느리나 하인이나 어린아이나 다같이 天主를 모신 貴한 存在이므로 尊重하라고 가르친다. 그는 封建的 身分差別에 대한 批判과 더불어 事人如天의 原理를 人間平等의 理念으로 提示했고 人間關係에서 敬을 實踐하는 近代의 人間關係를 가르쳤다. 兩班과 상놈, 嫡子와 庶子 男女間·老少間 差別이 심했던 19세기 後半期의 우리 社會에 人間平等의 事人如天思想은 近代의 開闢思想이었다. 事人如天思想은 당시 差別制度에 신음하던 민중들에게 새로운 희망을 불러 일으켰다.

海月の 認識은 당시 東學教徒들과 女性들에게 近代의 意識을 가지게 하였으며 男尊女卑와 婦女子에 대한 惡習에 반대하여 여자는 虐待의 對象이 아니라 待天主의 存在라는 女性尊重과 女性解放을 말하였다. 이로써 여성의 地位를 格上시켰으며 밥하고 빨래하는 모든 일조차도 한울님이 하시는 신성한 일로 보았다. 당시의 家父長制度에 대하여 아내를 하인처럼 부리지 말고 아내가 말을 듣지 않을 때에도 一拜 二拜 절을 하라고 하였다.

또한 海月은 앞으로 婦人道通한 사람들이 많이 나와 사람들을 살릴 것이므로 婦人修道를 장려하고 있다.

誠可也 父母死後 着屈巾祭服而 忘其父母之意 出入於酒色雜技之場則 豈可謂致誠也哉
『天道教經典』 『海月神師法說』中 〈向我設位〉

62) 道家에 人來어든 勿人來言하고 天主降臨言하라 道家婦人輕勿打兒 打兒即打天矣 天厭氣傷
『天道教經典』 『海月神師法說』中 〈待人接物〉

63) 人是天 天是人이니 人外無天이요 天外無人이니라,
『天道教經典』 『海月神師法說』中 〈天地人·鬼神·陰陽〉

“이제로부터 婦人 道通이 많이 나리라. 이것은 一男九女를 比한 運이니, 지난 때에는 婦人을 壓迫하였으나 지금 이 運을 당하여서는 婦人 道通으로 사람 살리는 이가 많으니, 이것은 사람이 다 어머니의 胞胎속에서 나서 자라는 것과 같으니라.”⁶⁴⁾ 우리 道가 進行하는 誠否는 오직 內修道の 잘하고 못하는데 있느니라.⁶⁵⁾

앞으로 道通한 女性들이 많이 나와 사람들을 살린다는 뜻이다. 즉 朝鮮時代의 男尊女卑 等의 慣習으로 인하여 女性들이 逼迫받는 生活을 하였고 近代, 現代에 이르기까지 女性地位가 점차 格上되었지만 아직도 支配勢力들은 男性들이 대부분 차지하고 있으므로 男性들 爲主의 制度, 經濟, 文化 등이 이루어지고 있다. 표면상으로 드러나는 文明의 發展은 곧 家父長制에 의한 男性들의 支配를 意味한다. 文明開發로 인하여 自然은 毀損되었으며 破壞된 自然과 女性은 同一한 觀點에서 男性支配社會의 犧牲物이라고 할 수 있다. 그러므로 에코페미니즘적 시각으로 본다면 自然保護, 즉 生態系 복원은 女性들의 地位向上과 맞물려 간다고 할 수 있다. 항상 犧牲만 强要당하고 男性들의 發展과 文明의 開發이라는 이름 뒷전에 몰려나 있는 女性과 自然이 제 位置를 찾아 갈 때에야 비로소 人類에게는 平和와 地球에는 生命이 가득 찰 수 있는 것이다.

生態的 삶의 實踐德目이 具體的으로 나타난 것이 內則과 內修道文이다.

먼저 內修道文에는 婦人이 지켜야 할 7가지 사항이 있다. 부인에게 修道하는 法과 日常生活에서 道の 實踐을 나타낸 이 일곱가지 條目에는 家道和順의 生活化, 疾病豫防을 위한 清潔의 生活化, 生命尊重과 自然愛護의 生活化, 精誠과 恭敬의 生活化로 대별할 수 있을 것이다.⁶⁶⁾

첫째 조목과 둘째 조목에서는 婦人이 화목한 家庭을 만들기 위해서 해야 할 行動에 관하여 말하고 있으며 또한 海月の 敬物思想이 잘 나타나 있다. ‘六畜이라도 다 아끼며, 나무라도 생수를 꺾지 말며’ 물과 코와 가래침을 멀리 뿌리지 말고...’ 여기에는 海月の 環境倫理觀이 잘 드러나 있다. 自然環境을 破壞하거나 汚染시키면 宇宙의 生命本體인 한울님을 傷하게 하는 것이므로 宇宙의 生命秩序를 維持시키기 위해서는 天地 自然을 父母와 같이 對하고 保護하라는 것이다. 이러한 海月の 가르침은 바로 宇宙의 生命은 한울님의 靈氣로 가득하여 人間, 生物, 無生物이 서로 調和롭게 有機體的으로 連結되어 있다는 自

64) 『吾道之內 婦人修道獎勵是何故也』, 神師曰『婦人家之主也 爲飲食 製衣服 育嬰兒 待賓奉祀之役 婦人堪當矣 主婦若無誠而俱食則 天必不感應無誠而育兒則兒必不充實 婦人修道吾道之大本也 自此以後婦人道通者多出矣 此一男九女而比之運也 過去之時婦人壓迫 當今此運 婦人道通 活人者亦多矣 此人皆是母之胞胎中生長者如也』, 『天道教經典』, 『海月神師法說』中 〈婦人修道〉

65) 吾道進行之誠否 唯在於內修道之善否
『天道教經典』, 『海月神師法說』中 〈明心修德〉

66) 정영엽, 『崔時亨의 생애와 女性觀』, 2001년 석사학위논문, 부산대학교 교육대학원.

然·人間 生態系의 相互關係를 말하고 있다. 셋째조목에서는 심고의 생활화를 말하고 있다. 每事事를 한울님께 고하여 정성을 다하면 속히 道를 통한다고 했듯이 心告는 일상 생활에서 한울님의 감응을 접할 수 있는 가장 손쉬운 방법이다.

넷째조목에는 飲食衛生에 대하여 철저를 기하라는 말로써 당시 콜레라가 유행하던 朝鮮 社會에 있어서 衛生에 철저한 東學 敎人들은 콜레라에 걸리지 않았다. 이후 義菴은 『衛生 保護章』⁶⁷⁾에서 衛生에 대하여 生活속의 具體的인 實踐 條目들을 말하고 있다.

內則에는 胎敎의 重要性에 대하여 細密하게 條目條目 例示를 通하여 말하고 있다.

‘胞胎하거든 肉種을 먹지 말며, 海魚도 먹지 말며, 논의 우렁도 먹지 말며, 거렁의 가재도 먹지 말며, 고기 냄새도 맡지 말며, 무론 아무 고기라도 먹으면 그 고기 氣運을 따라 사람이 나면 모질고 탁하니, 일삭이 되거든 기운 자리에 앉지 말며, 잘 때에 반듯이 자고, 모로 눕지 말며, 침채와 채소와 떡이라도 기울게 썰어 먹지 말며, 울새 터는 데로 다니지 말며, 남의 말 하지 말며, 무거운 것 들지 말며, 무거운 것 이지 말며, 가벼운 것 이라도 무거운 듯이 들며, 방아 찿을 때에 너무 되게도 찿지 말며, 급하게도 먹지 말며, 너무 찬 음식도 먹지 말며, 너무 뜨거운 음식도 먹지 말며, 기대 앉지 말며, 비껴서지 말며, 남의 눈을 속이지 말라.’⁶⁸⁾ ‘이같이 아니 말면 사람이 나서 夭死도 하고, 橫死도 하고, 早死도 하고, 병신도 되나니, 이 여러가지 경계하신 말씀에 잊지 말고 이같이 심사를 공경하고 믿어하고 조심하면 사람이 나서 체도도 바르고 총명도 하고 지국과 才技가 옹게 날 것이니, 부디 그리 알고 각별 조심하옵소서.’

‘이대로만 시행하시면 文王같은 聖人과 孔子같은 聖人을 낳을 것이니, 그리 알고 修道를 至誠으로 하옵소서.’

오늘날 胎敎의 重要性이 여러 科學的인 實驗을 通하여 立證되고 있는 現實을 접하는 우리는 이미 19세기 말엽에 海月이 聖人같은 아이를 誕生하게 하기 위해서는 胎敎를 잘 하라고 말하고 있다는 사실에 注目해야 할 것이다.

이처럼 內則과 內修道文에는 攝生·心告와 마음공부를 통해서 한울님의 感應을 받으라고 하고 있다.

內則과 內修道文은 흔히 婦人들을 위한 글, 특히 內則은 胞胎한 婦人들을 위한 글이라고 생각하기 쉽다. 그러나 이 두 글은 海月이 “天地造化가 다 이 內則과 內修道文 두 편에 들었으니 부디 범연히 보지 말고 이대로만 밝아 봉행하옵소서”라고 표현하신 대로

67) 천도교의 제3세교조 손병희의 호. 『天道敎經典』의 암성사법설 중에 『衛生保護章』이 있다.

68) 『天道敎經典』 『海月神師法說』中 〈內則〉

단순한 胎敎의 글이나 婦人에게만 관계한 글이 아니라, 修道의 요체 그리고 '養天主'공부의 핵심을 잘 드러내고 있는 글이다. 이중에서 心告를 每每事事 할 것을 強調하고 있는데 이것은 '守心正氣'를 위한 重要的 요령이다.⁶⁹⁾

海月은 '守心正氣'하는 법은 '孝悌溫恭'이라고 하였다. '이 마음 保護하기를 갓난아이 保護하는 것같이 하며, 늘 조용하여 성내는 마음이 일어나지 않게 하고 늘 깨어 昏迷한 마음이 없게 하라'고 하였다.⁷⁰⁾ 그리고 守心正氣는 '天地가 殞絶되는 氣運을 다시 補充하는 것'⁷¹⁾이라고 하였다.

"守心正氣가 되면 天地가 殞絶된 氣運도 補充할 수 있다."고 한 것은 現代에 있어서 이미 天地의 氣運이 殞絶되어 버린 상태를 治癒할 수 있는 處方策일 수도 있다. 우리의 總體的인 認識의 轉換, 價値의 轉換을 通하여 殞絶된 天地의 氣運을 補充할 수 있는 것이다. 이미 破壞되어버린 環境, 生態系를 살리기 위해서는 天地를 父母로 보는 認識의 轉換이 必要한 것이다. 그러므로 '守心正氣'를 通하여 내가 먼저 '待天主'한 神靈한 存在임을 自覺하고 또한 모든 사람도 '待天主'의 存在이며 宇宙萬物 또한 '待天主' 존재임을 깨달아야 한다.

VI. 結 論

서구의 모더니티가 모든 인간을 존엄한 주체로 보는 휴머니즘에 기초하고 있다면 海月은 비단 인간만이 아니라 동식물과 자연도 모두가 같은 하나의 同胞라고 보고 있다. 즉 宇宙는 하나의 씨앗에서 나온 거대한 나무이며, 하나의 大家族이다. 한울님의 靈氣로 화생한 인간과 자연은 하나의 동포이며 형제인 것이다. 그러므로 自然과 人間은 하나이다.

自然을 지배와 정복의 대상으로 생각하여 초래한 환경파괴와 생태계의 위기는 人間에게 곧 새로운 생각의 변화를 요구하였으며 이러한 생각은 人間과 自然을 하나로 보고 生態系의 조화와 균형을 이루려는, 生命共同體의 이론적 근거를 찾게 한다.

에코페미니스트들이 기존의 자연파괴를 여성의 억압과 동시적인 관점에서 자연파괴는

69) 김춘성, 東學의 자연과 생태적 삶, 147p, 동학학보 창간호, 학연문화사

70) 守心正氣之法은 孝悌溫恭이니 保護此心을 如保赤子하며 寂寂無忿起之心하고 惺惺無昏昧之心이 可也니라. 『天道敎經全』, 『海月신사법설』 中 〈守心正氣〉 301p

71) 『守心正氣』 四字는 更補天地隕絶之氣니라
『天道敎經全』, 『海月신사법설』 中 『守心正氣』

곧 여성억압이라고 보고, 반대적으로 자연보호, 즉 생태계 보호를 여성해방과 연결지어 해결하려고 했다. 그러나 이러한 과정에서 에코페미니즘은 男性을 굳이 제외시키려고 하지 않고 男性을 ‘敵’보다는 ‘同伴者’로 받아 들이므로써, 남성과 여성, 자연은 이제 자연스럽게 동반자로 함께 가게 되었다. 남성과 여성 가운데서 어느 한쪽을 제외시키면 균형과 조화는 깨뜨려진다. 한마디로 성별에 따라 남성을 차별하는 것은 그동안 남성들이 저질러 온 잘못을 그대로 되풀이 하는 것이다. 非人間인 自然에 대하여 관심을 보이면서 동료 人間에 대하여 무관심하거나 差別한다는 것은 이치에 들어 맞지 않는다. 에코페미니즘이 추구하는 궁극적 목표는 인간과 인간, 인간과 자연사이의 조화요 균형인 것이다. 人間도 自然의 一部이고 보면 결국 동료 인간과의 조화와 균형을 꾀하는 것이 곧 자연과 서로 친화를 맺는 첫걸음인 것이다. 그것은 바로 페미니즘이 生態學과 서로 손을 잡을 때 비로소 가능하다. 에코페미니즘이 지향하는 世界는 한마디로 ‘에코토피아’ 곧, 生態的 유토피아라고 할 수 있다. 인간과 인간, 인간과 자연이 서로 조화롭게 공존하는 사회, 자신의 가치를 인정하듯이 상대방의 가치를 받아들이는 사회, 그것은 곧 에코토피아의 세계이다.⁷²⁾ 에코토피아의 세계가 이루어지려면, 한울님의 기운으로 화생한 자연과 인간이 하나라는 사실을 인식해야만 할 것이다. 이러한 인식의 전환은 불가능한 에코토피아의 세상을 가능하게 할 수 있다. 侍天主로 모든 만물이 하나로 연결되어 있어 나는 他者를 존재케 하고 他者는 나를 존재케하고 있으며, 內有神靈, 外有氣化, 各知不移를 깨달을 때에야 비로소 에코페미니즘이 추구하는 에코토피아를 이룰 수 있는 것이다.

72) 김옥동, 「에코페미니즘과 생태중심주의 세계관」, 『미국학 논집』 제29집 1호, 1997.

《참고문헌》

▲ 1차 자료

- 『천도교경전』, 천도교중앙총부 출판부, 1999
『천도교창건사』, 천도교중앙총리원, 이돈화
『천도교서』
『천도교백년약사』, 천도교사편찬위원회
『동학사』, 아세아문화사, 오지영
『도원기서』, 윤석산 역저
『천도교여성회70년사』, 천도교여성회본부, 1994, 천도교중앙총부 출판부
『천도교청년회80년사』, 천도교청년회중앙본부, 2000, 글나무
『東學의 原流』, 趙基周, 천도교중앙총부 출판부

▲ 2차자료

- 전현식, 「에코페미니즘과 동학」, 『神學思想』 11輯, 2002여름
김옥동, 「에코페미니즘과 생태중심주의 세계관」, 『미국학논집』 제29집 1호.
오문환, 「해월의 삼경사상」, 『해월 최시형과 동학사상』 예문서원
최민자, 「우주진화적 측면에서 본 해월의 삼경사상」 『동학학보 제3호』, 2002
김현옥, 「동학의 女性개화운동연구-해월의 女性관을 중심으로」, 『성신사학』 6
박용옥, 「동학의 남녀 평등사상」, 『역사학보』 91, 1981
「동학의 부녀규범 내수도문」 『女性동아』, 동아일보사, 1968, 9
김경애, 「동학 천도교의 남녀평등사상에 관한 연구」, 『女性학논집』 창간호, 이화여대
1984
신일철, 「최시형의 범천론적 동학사상」, 『동학사상의 이해』 사회비평사 1995
문영석, 「해월 최시형의 사상연구」, 『동학학보 제3집』
정혜정, 「동학의 성경신 이해와 분석」, 『동학학보 제3집』 2002
오문환, 「해월 최시형의 생활정치 사상연구」, 연세대 박사논문, 1995
김춘성, 「해월사상의 현대적 의미」, 『해월 최시형과 동학사상』 예문서원, 1999
崔文馨, 「에코페미니즘 관점에서 본 해월 최시형의 女性관」, 동학연구 8집
김경재, 「최수운의 신개념」, 한국사상 12
박경환, 「동학의 신관」, 동학학보 제2집, 2001
尹錫山, 「해월법설의 문헌적 고찰」, 2002년 가을 동학학회 학술발표대회
김용휘, 「해월의 철학사상」, 2002년 가을 동학학회 학술발표대회
구승희, 『에코필로소피』, 새길, 1995
에드워드 윌슨, 이한음 옮김, 『인간본성에 대하여』, 사이언스북스, 2001

오문환, 「사람이 하늘이다.」, 솔
김옥동, 한국의 녹색문화, 문예출판사
장희익, 삶과 온생명, 솔
한국동학학회, 동학연구 제11집, 범학사
동학학회, 동학학보 제3호, 신서원
동학학회, 동학학보 창간호, 학연문화사
金 哲, 東學精義, 東宣社
부산예술문화대학 동학연구소, 해월 최시형과 동학사상, 예문서원
윤사순, 유학의 자연철학
이석호 외 옮김, 중국의 과학과 문명, 을유문화사, 1988
한국유교학회, 유교와 페미니즘, 철학과 현실사
한강유역환경관리청, ECO-ACADEMY, 광은기획
정영엽, 崔時亨의 생애와 여성관, 2001년 석사학위논문, 부산대학교 교육대학원
한태원, 天道
한국사상 제24집, 한국사상연구회, 경인문화사
김상일, 수운과 화이트헤드, 지식산업사
황선희, 한국근대사의 재조명,
조선시대 사상에 나타난 여성관, 한국사상사학회 2003년 학술심포지엄
성과철학, 철학연구회 2003년도 춘계연구발표회
박용옥, 여성; 역사와 현재, 국학자료원

동학의 세계관에 나타난 전통과 근대의 변증법

: '근대'의 경험과 동학·천도교

고건호(한국종교문화연구소)

1. 머리말

19세기말에서 20세기초에 한국사회가 겪었던 경험을 편의상 '근대의 경험'이라 부를 수 있다면, 이 경험은 전통의 몰락과 (근대)문명의 개화라고 하는 전환의 과정에서 '전통적인' 방식으로 존재와 세계를 구성하던 범주와 '근대적인' 범주가 충돌하는 경험이자, 자기와 타자, 민족과 세계, 전통과 근대와 같은 집단정체성을 구성하는 다양한 범주들이 새롭게 수용되거나 제기되고, 경쟁하며, 폐기되거나 주도권을 확보해 나가는 경험이었다. 즉 근대의 경험은 전통과 근대, 민족과 세계, 야만과 문명이 '해소되어야 할 것'과 '지향해야 할 것'이라는 대립적인 범주로 충돌하면서 새로운 종합을 이끌어내기 위한 경쟁의 과정이기도 하였다.

한국에서의 근대, 그 가운데 특히 1890년대 후반부터 1900년대 초에 이르는 기간은 이러한 충격을 내재화하고자 하는 다양한 논리가 제기되고, 이들 논리들이 경쟁하면서 새로운 선택이 이루어지는 매우 능동적인 과정이었다. 이런 상황은 종교에 있어서도 마찬가지여서 아예 '릴리지온'이라는 담론과 제도 그 자체와 함께 '종교의 자유', '정교분리'라고 하는 새로운 인식 범주와 분류체계의 수용과 확산은 종교에 있어서도 스스로의 정체성에 대한 회의를 요청하는 충격으로 다가왔다.

근대 한국사회에서 ‘릴리지온’이라는 근대적 범주는 관념적으로는 매우 이질적인 것이었지만, 현실적으로는 당면한 위기를 해소하기 위해서는 추구해야 할 모델로 다가오기도 했다. 유·불·도로 대표되는 ‘전통적인’ 존재방식에 익숙한 종교에게는 자신의 존재방식에 대한 회의와 함께 자기정체성의 근본을 파헤치는 전복적인 범주이자 파괴적인 힘으로 작용했지만, 다른 한편으로 전통사회에서 ‘이단(異端)·좌도(左道)’로 지목되었던 종교들에게는 자신의 존재의의를 합법적으로 구현할 수 있는 근거를 확보할 수 있으리라는 기대를 가지게 했다. 후자의 종교가 유교일원적(儒敎一元的) 가치가 지배하던 전통사회에서 자신의 존재의의를 확보하기 위해서는 “유교적 가치체계에서 벗어나지 않으며”, “유교적 예교국가(禮敎國家)의 체제를 전복하고자 하는 의도가 없음”을 호소해야 했다면, ‘릴리지온’이라는 범주가 ‘종교의 자유’ 개념과 함께 우리 사회에 수용되면서 이제 이들 종교(들)은 ‘종교의 위상’ 내지 ‘종교의 자격’을 확보할 수만 있다면 금압이라고 하는 억압적 정황을 해소하고 신앙과 포교의 합법성을 획득할 수 있을 것이라는 기대를 할 수 있게 되었다.

19세기말에서 20세기초에 이르는 한국 사회에서 근대와 문명, 릴리지온, ‘만국공례(萬國公例)’인 종교의 자유, 정교분리와 같은 일련의 ‘새로운’ 의미연관들은 이미 인식의 범주에 머물지 않고 체계모니를 확보하면서 따라야 할 ‘추세’, 혹은 모방해야 할 구체적이고 현실적인 ‘모델’로 자리잡게 되었다. 관건은 이들 인식 범주를 종교 혹은 종교인들 스스로가 어떠한 방식으로 내재화하느냐 하는 것이었다. 즉 종교로서의 ‘자격’을 갖추고 “우리는 릴리지온이다”라는 주장을 전개하기 위해서는 이와 관련된 의미연관들을 어떻게 자기화하느냐 하는 것이었다. 당연히, 이들 새로운 인식범주를 내재화하기 위해서는 ‘세계에 대한 전통적인 인식체계’ 그 자체의 전환이 요청되었다. 동학의 천도교 개신은 이러한 흐름의 한가운데서 이루어진 하나의 사건이었다.

1900년대초 동학이 농민전쟁의 패배를 딛고 새로운 돌파구를 마련하는 과정은 고스란히 당대 한국사회가 ‘근대’와 ‘문명’을 경험하고, 이를 내재화하는 과정의 한가운데 있었다. 즉 동학·천도교의 사례는 근대와 문명에 대한 경험이 ‘종교를 통해서’, ‘종교적인 방식’으로 내재화되는 ‘하나의’ 통로를 드러내 보여준다. 더욱이 동학·천도교는 다른 어느 단체나 집단보다 대중적 영향력이 컸다는 점에서 한국사회에 근대와 문명이 수용, 소통, 확산되는 ‘매우 중요한’ 통로이기도 하였다.

이 글은 천도교 개신을 전후한 시기 동학의 세계관에 나타난 전통과 근대, 민족과 세계의 변증법 혹은 딜레마를 살펴보고자 한다. 당대 동학·천도교의 세계관에서는 전통을 극복하고 근대로 나아가는 장면을 읽을 수도 있고 혼재되어 있기도 하고, 혹은 착종되어 있기도 하다. 이 글의 목적은 그러한 현실에 대한 평가적 의도가 아니라 오히려 그 혼돈

의 현실성에 주목하여 동학·천도교의 세계관을 해명해 보고자 한다.

2. 동양과 서양, 그리고 세계

1900년대 초의 동학·천도교가 맞닥뜨린 '세계'는 어떤 것이었을까? 이를 해명할 수 있는 단초는 『삼전론』과 『명리전』의 다음 두 구절에서 찾아볼 수 있다.

方今世界文明 實是 天地一大變始之運也 先覺之地 必有唯親之氣應...1)

昔文明之風 鳴於東洋也 斯世之運則 爆陽之氣 明於天下 大一變大一闢之數也.2)

이 구절에서는 '천지일대변시지운'과 '대일변대일벽지수'로 표상된 운수관과 '방금세계문명'과 '석문명지풍'으로 표상된 문명관이 제시되어 있다. 당대의 세계는 '대일변', '대벽'의 운수로 표상되듯이 변혁의 세계이자 위기였다. 또한 '문명'이라는 언표를 공유하면서도 각각 방금(方今)[今]과 석(昔)[古]으로 대비되고 있는 '방금세계문명'과 '석문명지풍'과 같은 술어는 다시 동과 서라는 대비가 개입되면서 고와 금, 동양과 서양이 '고=동', '금=서'의 조합으로 구성되었다. 결국 동학 고유의 개벽적 시운관에 고와 금, 동과 서의 범주가 결합하여 당대의 세계는 동학·천도교의 인식체계 안으로 편입되었던 것이다. 이를 좀 더 부연해 보자.

方今天下之大勢與運偕同 人氣也 強莫強焉巧莫巧焉 技藝之發達動作之練習 極盡於此也.3)

噫 物久則弊 道遠則疎 理之自然 明若觀火 自是以後 歷代列國 各修霸業 興廢勝敗 若局之勝負 此豈非寒心處乎 雖然 亦是運亦是命 有何怨尤 如斯之忖度兮 理之蒜覆 運之循環 瞭如指掌也.4)

1) 『三戰論』: 「總論」.

2) 『明理傳』: 「創世原因章」.

3) 『三戰論』: 「序論」.

4) 『三戰論』: 「序論」.

夫如是則 鑑昔稽古 指今視今 豈有間於多端哉 是故 古今之不同兮 吾必曰運之變也.⁵⁾

於今世界荒羅之間 人氣通環 物貨相交 國政旁然 自西阻東 自南之北 無不交隣.⁶⁾

위의 인용에서는 운수와 천명은 변하는 것이고, 선천, 후천을 갈마들면서 순환하는 것이라는 논리에 바탕해서 당대의 세계정세를 새로운 기운이 휩쓸고 있는 매우 급박한 정황으로 인식하고 있다. 이러한 변화의 정황은 지리적으로도 나라 안은 물론이고 국경과 상관없이 동과 서, 남과 북을 불문하고 인기(人氣)가 상통하고 물화(物貨)가 오고감으로써 세계가 이미 이웃과 다를 바 없을 정도가 되었으며, 따라서 이미 교제나 통상을 거부할 처지가 아니라는 것이다.[自西阻東 自南之北 無不交隣].

이와 같이 변혁적 시운관에 기반해서 변화와 순환의 이치를 해명하는 논리는 동양과 서양에 대한 논의로 전개되어 동과 서는 각각 '서양지인 승세어사세지운 확투어인각유활 동지기'와 '여좌정중'과 같은 식으로 대비되고 있다.

西洋之人 乘勢於斯世之運 確透於人各有活動之氣故 研究之中 才藝必達 機械便利 事事成業 政法必明 君民之分 相守不失故 共和之政 入憲之治 文明於世界 聞名於當世.⁷⁾

觀今世界之形便 道之前程尤極然 經曰 無兵之亂云者 豈不昭然哉 第念僉君子 如坐井中 相必昏暗於外勢之形便...⁸⁾

今我東球中生靈 長夜醉夢 惺惺無期 世界各國 以屍體待之 此非痛歎者乎 今我東球中 生靈之中 必不無有志君子 大夢誰先覺.⁹⁾

雖然 惟我同胞生靈 若失其保國安民之策 東土大勢 必將難保 豈不痛嘆者乎.¹⁰⁾

위의 인용에서 애초 문명은 예전에는 동양에 유행하다가 운수가 바뀌어 서양으로 주도권이 넘어갔다는 이해에 바탕해서 당대의 문명은 서양에서 꽃을 피우면서 엄청난 변화를 겪고 있는데 반해, 그 변혁의 와중에서 동양은 여전히 구래의 운수에 안주함으로써 우물

5) 『三戰論』 「序論」.

6) 『三戰論』 「言戰」.

7) 『明理傳』 「創世原因章」.

8) 『三戰論』 「總論」..

9) 『明理傳』 「活動章」.

10) 『明理傳』 「治國平天下之政策章」.

안 개구리의 행색에서 벗어나지 못하고 있다는 진단이다. 이와 같은 동과 서에 대한 이해는 도[東學]의 앞날을 암울하게 하는데 그치지 않고, 보국안민(輔國安民)의 방책을 구하기도 어려워 장차 동양의 장래도 보장할 수 없는 지경[東土大勢 必將難保]에 이르렀다고 묘사할 정도로 급박한 위기의식으로 나타난 것이다.

이렇게 보면 1900년대초 동학·천도교에 있어서도 현실인식의 키워드는 ‘위기’였다는 점을 알 수 있다. 그리고 그 위기의 핵심에는 서양이 자리하고 있다. 이 때 서양은 어떤 이미지였을까? 이에 관한 대표적인 진술은 ‘서양지인 국부업광 횡행어천하자’라는 표현이다.

方今 西洋之人 國富業廣 橫行於天下者 無他 先透此理 得力於人造發達也.¹¹⁾

무력이 아닌 전쟁, 곧 세계사적인 경쟁상황에서 천하를 횡행하는 서양의 힘은 ‘국부업광’으로 요약된다. 국부업광의 표상으로서의 서양의 이미지는 곧 우리의 현안인 부국강병의 방책[富國強兵之道]이 무엇인지를 분명히 제시하고 있다.

所以 邦有道 家給人足 物物皆昌 邦無道 民窮財盡 田野荒蕪 由此觀之 民無恒產而無恒心 則 國將難保 燎然指掌也.¹²⁾

且富國強兵之道 亦不在他 民富國富 財幣旺盛 用之不竭 食之無損 或有敵國之戰 軍糧軍器 連連不絕 有進無退則 ... 強兵之計 無乃富國中所在者乎.¹³⁾

즉 부국강병의 방책은 다른데 있는 것이 아니라 “백성이 일정한 생업이 있고”, “백성이 부하고 나라가 부하여 재물이 넉넉하면 써도 다함이 없고, 먹어도 축나는 것이 없”는 데서부터 비롯된다. 곧 나라를 안보하는 것은 강한 나라를 만드는 것이요, 강한 나라를 만드는 것은 부를 증진시킴으로써 가능한 것이다. 이처럼 부국강병의 도를 경제적인 동기에서 찾게 된 것은 당시 원료공급처와 시장을 찾아 적극적으로 동진 혹은 남진하고 있던 제국주의 세력의 ‘서세동점’의 열기에 기인하고 있는 것이다. 이는 교회당과 대포와는 또 다른 전쟁, 곧 약육강식, 적자생존, 도태의 치열한 생존경쟁의 현장에 무방비로 노출된 당대의 사정을 반영하는 것으로, “서양 전승공취...역불무순망지탄 보국안민계 장안출(西洋 戰勝攻取 ... 亦不無膺亡之歎 輔國安民計 將安出)”로 표상되던 최제우 시기의 경전에서 보이는 서양(의 힘)에 대한 논의와는 사뭇 달라진 점이다. 요컨대 교회당과 선교사,

11) 『明理傳』 「應天產而 發達人造章」.

12) 『明理傳』 「治國平天下之政策章」.

13) 『明理傳』 「治國平天下之政策章」.

총과 대포로 상징되던 이전 시기의 서양의 힘의 원천이 '부와 산업'으로 바뀌고 있는 것이다. 즉 선교사와 서양의 군대가 결합하여 동양으로 밀려오던 것으로부터 자본주의적 발전에 기반한 제국주의적 침략의 양상으로 바뀌어 나간 것이다.

그러면, 이러한 서양의 힘은 어디서 났으며, 우리는 왜 그 힘을 지니지 못하는가? 이에 대한 답변은 이렇다. 서양은 이미 생존경쟁의 원리를 익히고 인지를 계발[先透此理得力於人造發達]¹⁴⁾한 데 반해 우리는 우물안 개구리 같은 형국으로 세계의 형편에 대해서 어두울 뿐이며(如坐井中 相必昏暗於外勢之形便),¹⁵⁾ 여전히 지나간 잠에서 깨어날 줄을 모른다. 지금 우리 동양 사람들은 허무에 미혹, 깨어날 기운을 못차리고, 긴 밤 꿈에 빠져 있어 언제 깰는지 기약도 없기 때문이다. 그저 "사람의 형상을 갖추었을 뿐, 몸을 갖추고 영이 없으니 주검"이나 마찬가지로인 형편인 것이다.¹⁶⁾ 더욱이 제국주의 세력은 밀려오는데, 도탄에 빠진 백성은 물론 정부조차도 막을 계획이 없으니 보국안민할 계획을 잃으면 아예 '동양'을 송두리째 파멸시킬 수도 있는 어려운 사정이다. 이것이 손병희 시대의 '상해지운(傷害之運)'이다.¹⁷⁾

3. 진화와 경쟁

앞서 살펴본 운수론에 기반한 일련의 논의들과 달리, 이 시기 들어 새롭게 등장하는 세계관의 또다른 특징은 '경쟁의 세계관'이다. 특히 경쟁의 관념은 사회진화론과 세계자본주의의 침략적 태도와 맞물리면서 동학·천도교의 내적 논리와 무관하게 당대 최대의 현안으로 떠오름으로써 당대 세계의 형편을 진단하는 핵심어로 자리 잡게 되었다. 앞서 인용한 바 있는 다음 구절이 대표적이다.

以余不敏 俯仰宇宙之勢 舉世並強 雖欲接兵 同手相敵 戰功無益 此所謂五獸不動也.¹⁸⁾

14) 『明理傳』, 「應天產而發達人造章」.

15) 『三戰論』, 「總論」.

16) 噫噫悲哉 今我東洋之人 迷惑於三件之虛誣 全失惺惺之氣 妄覺昏昏之夢 身無氣化之神 工無歸真之路 壅活動之氣 豈可曰稟靈之動物乎 徒備人形而已也 具體而無靈 屍也 生而爲屍 可謂虛生於世界也... 今我東球中生靈 長夜醉夢 惺惺無期 世界各國 以屍體待之 此非痛歎者乎.(『明理傳』, 「活動章」)

17) 今我東洋 方在傷害之運 朝野沸鼎 民生魚喊 強敵侵逼 朝無防禦之策 貧寒到骨 民無挺之力 實是痛哭處也 都緣無他 此時之運也 此將奈何... 惟我同胞生靈 若失其保國安民之策 東土大勢 必將難保 豈不痛嘆者乎.(『明理傳』, 「治國平天下之政策章」)

觀今世界之形便 道之前程 尤極 然 經曰無兵之亂云者 豈不昭然哉.19)

이러한 '경쟁'에 대한 관념은 『만세보』의 기사에서도 자주 등장하는데, 특히 『만세보』에서는 “적자생존, 생존경쟁의 원리를 기초로 한 사회진화”의 논리와 연관되고 있다.

경제경쟁이라 칭함은 如何함을 謂함이뇨. 吾儕는 경제학상에 연구도 略有하니 세계의 풍조를 추측할진대 人民의 進化함도 경제에 유출함이오. 文運의 啓明도 경제에 유출함이오 국가의 부강도 경제에 유출함이며 개인의 진보도 경제에 유출함이니 경제의 역량이 전 지구를 盈縮進退케 하는 권능이 투철히 有한지라.20)

이러한 경쟁의 세계질서에서 실력양성의 방법은 “민의 재력->민의 지력->나라의 실력”이라는 구도로 그려지고 있다. 또한,

인간의 육체는 欲性으로 생활하므로 대소부분간에 競爭이 없을 수 없다.21)

市街熱鬧는 상업경쟁이요 政界紛紜는 세력경쟁이요 訴訟裁判은 개인경쟁이요 砲臺軍艦은 국제경쟁이라.22)

라고 하여 개인으로부터 사회-정치적 관계, 나아가 국제관계에 이르기까지 경쟁의 관점이 확대되고 있는데, 이러한 경쟁의 관점은 ‘인종경쟁’으로까지 나아가고 있다.

전지구상의 15억 인구중에 현금일대문제는 황백양색 인종의 경쟁...23)

黃色人種에게는 白色禍가 급박할 뿐이지 黃色禍란 있을 수 없다.24)

사실상 개항기 혹은 한말 대부분의 개화와 인사들은 사회진화론의 입장에서 ‘문명개화론’을 전개했다. 사회진화론을 바탕으로 해서 구성된 문명개화론의 논리구성에서 ‘서구문

18) 『三戰論』 「序論」.

19) 『三戰論』 「道戰」.

20) 『만세보』 1907.9.21 논설 ‘經濟競爭’.

21) 『만세보』 1906.12.22 논설 ‘競爭’.

22) 『만세보』 1907.6.8 논설 ‘競爭의 聲’.

23) 『만세보』 1907.9.15. 논설 ‘人種競爭’.

24) 『만세보』 1906.12.18 논설 ‘疑山疑雲’.

명'을 추구하는 것은 곧 '경쟁시대'에 '적용'할 수 있는 지식과 능력을 기르는 유일한 길로 간주되었다.

이러한 관점은 나아가 서양과 일본 등 열강의 제국주의적 침략을 '어쩔 수 없는 문명 개화의 과정'으로 받아들여 함으로써 '서양제국주의를 극복하기 위한 일본제국주의의 용인 혹은 적극적 수용'과 같은 평가가 이루어지기도 했다. 사실 이 시기의 문명개화론에는 제국주의적 침략의 의도를 감추기 위해 작동된 일본의 동양평화론, 혹은 아세아연대론의 논리가 다소 무비판적으로 수용되고 있었다. 특히 『만세보』 논설에서는 제국주의 국가 간의 이익 다툼을 '인종경쟁'의 시각에서 이해한 것이나 자본주의 세계질서를 '경제 경쟁'의 관점에서 이해하고 있는 점은 당대의 세계사적 정황에 대한 일반론적인 이해이기도 하지만, 그러한 혐의를 완전히 불식하기에는 어려움이 있다.

주지하다시피 인종론이 최초로 등장하는 것은 1904년의 러일전쟁을 전후한 시기의 일이다. 가령 러일전쟁기에 손병희가 일본을 지원하기 위해서 1만원을 일본 정부에 헌납하면서 "황인종을 도아 백인종 비척하는 뜻을 표"²⁵⁾하기 위해서라고 표현한 것이 대표적이다. 즉 이미 1904년초부터 인종론적 이해의 모습이 나타나고 있는 것이다. 사실 러일전쟁 당시 손병희는 "일본의 패전은 곧 동양의 파멸"이라 생각했었다. 즉 러일전쟁을 황인종과 백인종간의 대결로 이해하였고, 여기에 일본의 패망은 바로 동양 전체, 즉 황인종의 파멸이라고 인식했던 것이다. 이러한 논리에 따라 서구 열강의 동진은 러시아의 남진으로 전환되고, 이에 대한 대응방식으로 "황색인종은 합해야 한다"는 논리에까지 이르렀다.

우리나라도 편소한 나라요 일본도 소도국이라 상합하면 그 리가 호유하고 상이하면 그 해가 불측이라 순치의 세가 있으므로 마땅히 선린해야 한다.²⁶⁾

일진하여 일본을 합하고 재진하여 간도를 색환하고 삼진하여 만주를 연락한 연후에 동양에 일대연방을 작하여 경제상 대진보를 연구치 아니하면 불가하도다.²⁷⁾

이러한 논리는 나아가 한일관계에서도 "한일간의 친선"에서 "동양 전체의 단결, 단합, 혹은 연방" 구상으로까지 확장된다. 이러한 논리는 대동합방론²⁸⁾에 바탕한 '아세아주의', 그리고 '일본맹주론'을 자연스럽게 유통시키기에 이르게 된다. 그리고 이러한 논리의 수용은 천도교만이 아니라 이 시기 개화파 인사 여럿에게서 엿보인다.²⁹⁾ 특히 동학/천도

25) 『본교력스』, 최기영·박맹수 편(1997), 『한말 천도교 자료집』 2, 275쪽.

26) 『만세보』 1906.12.18 논설 '疑山疑雲'.

27) 『만세보』 1906.7.20 논설 '三進聯邦'.

28) 樽井藤吉의 『大同合邦論』이 출판된 것은 1893년이다.

29) 『황성신문』 1903.8.12, 1904.5.31, 1904.12.20일자. 김경택(1990), 106쪽에서 재인용.

교 인사들이 수용한 '동양평화론'의 특징은 '동양의 연대, 즉 연방'을 상정하고 있다는 점이다. 손병희는 '동양의 연대'를 이루어내는데 있어서 일본의 주도적 위상을 불가피한 것으로 인정하고 있었던 것이다.

서양세력의 침략에 대응하기 위해서는 동양에 많은 나라를 건설하기보다는 동양전체를 일단으로 하여 한 지식높은 자를 주권자로 세워야 한다.³⁰⁾

이러한 관점을 전제하면, 일제는 제국주의적 침략세력이 아니라 "서양 백인종의 침략에 대응하여 함께 단결해야 할 순치관계³¹⁾의 나라"로, 일제의 '시정개선'을 "순치지세에 입각한 문명개화에의 권고"로, 그리고 일본을 "동양의 문명선진국, 모범"으로 이해하는 것은 어찌면 당연한 논리적 귀결일 수 있다.

4. 보국안민의 방략

그런데, 여기서 짚어보아야 할 것은, 이러한 위기의식은 동학 성립 당시에도 나타났던 시대인식이었던 점이다. 그렇다면 천도교시대의 세계인식은 동학 성립 당시의 위기의식과 어떻게 다른가? 이전 시기 동학의 위기의식이 단지 그 개념과 언표의 방식을 달리 하여 새롭게 표출된 것인가? 다음의 구절은 동학 시기 동학 성립의 동기를 드러내고 있는 부분으로, '서양의 힘'과 '개탄스러운 당대의 세상과 인심', 그리고 '운이 다한 도'에 관한 논의이다.

又此挽近以來 一世之人 各自爲心 不順天理 不顯天命 心常悚然 莫知所向矣.³²⁾

傷害之數也... 西洋戰勝攻取 無事不成而天下盡滅. 亦不無唇亡之歎 輔國安民計 將安出.³³⁾

30) 『3.1운동 예심조서』(市川正明, 『三一獨立運動』) 203쪽. 김경택, 『한말동학교문의 정치개혁사상연구』, 연세대학교 석사학위논문, 1992, 103쪽에서 재인용.

31) 순치론이 러시아를 대상으로 했을 때는 한국이 입술, 일본이 이의 구조가 된다.

32) 『東經大全』 「布德文」.

33) 『東經大全』 「布德文」.

유도 불도 누천련의 운이 역시 드히편가.³⁴⁾

즉 (서학으로 대표되는) 서양의 힘이 밀려들어오고, 그들 뜻대로 세상일이 전개됨으로써 온 천하가 모두 망할 위험에 직면해 있으며, 선천의 넓은 도에 불과한 유불도는 이미 새로운 운수[後天運數]를 감당하기가 어려운 상황이다. 이것이 '위기'이고, 이러한 위기를 극복하기 위해서는 새로운 운수를 감당할 만한 도[無極大道]를 바로 세울 필요가 있다는 선언이었다. 결국 위기의 한가운데에 '西洋'이 자리하고 있으며, 이것이 곧 동학의 창도와 포교가 불가피한 이유가 되고 있었다.

그러면 천도교시대의 손병희에게 위기는 어떻게 이해되었는가? 『명리전』, 그리고 『준비시대』와 같은 저술에서 '위기'에 대한 언표의 방식은 어떠한가?

現今天運泰通 風氣大關 遐邇一體 率濱同歸 茲曷故焉.³⁵⁾

昔文明之風 鳴於東洋也 斯世之運則 爆陽之氣 明於天下 大一變大一關之數也.³⁶⁾

方今世界文明 實是天地一大變始之運也 先覺之地必有唯親之氣應 念哉 勿違乎天地感動之精神也.³⁷⁾

'천지일대변시지운'과 '대일변대일벽지수', '풍기대벽'과 '폭양지기'의 기세로 표현된 당대의 위기의식을 표상하는 핵심어는 '경쟁'이다. 즉 이전과 같이 무력으로만 경쟁하던 것과는 다른 원리에 의해서 전개되는 경쟁[無兵之亂]³⁸⁾이며, 더욱이 세상이 모두 강해져서 같은 적수가 싸워도 싸운 공이 없는 세상이라 할 만큼[五獸不動]³⁹⁾ 치열한 경쟁의 시대이다.

그러면 이러한 세계정세에 대한 인식에 근거한 진단과 처방은 어떠한가? 이러한 위기에 대응하는 기본논리는 보국안민에 있다. 즉 자주와 독립이다. 이른바 실제 '세계'는 '만국공법'으로 표상되는 '도의와 신뢰에 바탕한 국제관계'와는 상관없이 철저하게 힘의 논리에 좌우된다고 보고, 이러한 '만국의 경쟁의 장'에서 '열렬약패하는 참욕'을 회피하기 위해서는 '국(國)의 자주(自主)하는 무비(武備)'와 '자진(自振)하는 문교(文教)'가 필수불가결한 요소라는 점을 지적하고 있다.

34) 『龍潭遺詞』 「教訓歌」.

35) 『三戰論』 「道戰」.

36) 『明理傳』 「創世原因章」.

37) 『三戰論』 「總論」.

38) 『三戰論』 「道戰」. 주 19) 참조.

39) 『三戰論』 「序論」. 주 18) 참조.

國際의 是非에 至하여는 ... 公法千言이 大砲一門에 及지 못하여 強力을 正義라 謂하는 지라 國의 自衛하는 武備가 實치 못하며 自振하는 文教가 盛치 아니할진대 其謂한 바 自主는 虛名뿐이오 獨立이 外面 따름이니...40)

萬國의 競爭場裏에 入하여 劣滅弱敗하는 慘辱을 脫할지로되41)

國이 亦然하여 其自主하는 權利는 他國의 干涉을 斥하며 獨立하는 實力은 他國의 侵犯을 排한 연후에 一國의 생활을 始可得保할진저.42)

천도교 개신이 보다 현실적이고, 보다 정치적인 지향을 강하게 띠고 있는 것은 다른 아닌 '자주와 독립을 위협하는', 급박한 세계정세에 대한 이러한 인식에 바탕하고 있기 때문이다. 현실정치에 대해서 보다 적극적인 태도가 드러나는 것은 일본의 '시정권고'에 대한 다음과 같은 태도에서도 드러난다.

...우방이 개혁을 권고할 새 兵以臨之하는데 至하였으니 吁라 是는 誰之咎乎아 政府 一流에만 歸之함은 불가하고 吾必曰不獨伊也오 凡吾同胞之國民은 其策을 分任함이 可타 할 지니...43)

이웃이 '시정권고', '시정개혁'라는 명분으로 군사력을 앞세워 개혁을 강제하는 한일관계에 대해서 군사력에 기반하는 외국의 간섭이 부당하다는 지적을 전제하고 있기는 하지만, 다른 한편으로는 이에 대한 책임을 정부에만 돌리지 말고 온 국민이 함께 실력을 양성함으로써 극복해 나가야 한다는 다소 절박한 호소를 하고 있다. 천도교가 전개하는 '준비론'적인 실력양성론, 자강론의 토대는 여기서 마련되고 있는 것이다. 즉 미리 실력을 갖추지 못한 책임이 우리 국민에 있으니 '일본의 도움을 받아' '문명개화를 도모하고', '충분한 실력이 되었다고 판단될 때' 독립이건 자치건 기대할 수 있다는 논리로 전개된 것이다. 실제 개신 이후 천도교는 일본의 힘에 기댄 '문명개화론'을 전개하였고, 그 힘을 등에 업고 자강운동을 전개하는 모습을 보여주고 있다.44)

이러한 경쟁의 세계에 대응하는 방략, 곧 이를 통해서 문명에 나아가고, 보국안민과

40) 『準備時代』, 敍, 1쪽(최기영·박맹수 편(1997)), 『한말 천도교 자료집』 2, 285쪽. 이하 인용문의 쪽수는 최기영·박맹수 편(1997)의 쪽수를 따랐다.

41) 위의 책, 286쪽.

42) 위의 책, 285쪽.

43) 위의 책, 295-296쪽.

44) 대한협회가 바로 그러한 의도가 구체화된 것이다.

평천하의 계획을 가히 얻을 수 있으니 이것이 곧 '삼전'이다. 천도교의 '문명개화론'의 출발점은 바로 이 지점이다.⁴⁵⁾

5. 중화적 세계관의 극복

천도교가 어떻게 민족으로부터 세계로 나아갈 수 있었는가 하는 문제와 관련해서 특히 관심을 끄는 것은 이른바 '순망치한(唇亡齒寒)'과 '서세동점(西勢東漸)'에 관한 논의이다. 아래에 소개할 『동경대전』과 『만세보』의 기사는 모두 '순치(唇齒)'의 논리에 근거해서 주변국과의 관계를 설명하는 내용인데, 그 함의는 사뭇 달라서 동학과 천도교, 혹은 '동학 시기'와 '동학 이후'의 세계에 대한 이해 방식의 변화를 압축적으로 보여주고 있다.

"입술이 없어지면 이가 시리다"는 이른바 '순망치한'의 논리는 임진왜란 당시 왜군이 '가도입명(假道入明)'을 표방하면서 조선 침략을 감행했을 때, 명이 군대를 보내어 조선을 도운 직접적인 배경이 되었던 논리이다. 16세기 중후반 들어 왜구의 침입이 증대되면서 서부터 상당한 피해를 입고 있었던 명의 입장에서, 일본의 조선 정복은 요동을 넘어 북경까지도 안심할 수 없는 상황으로 치달을 수 있는 위협적인 것이었다. 즉 명의 입장에서 조선은 입술(脣)이고, 요동지방은 이(齒)였던 셈이다. 명은 출병의 명분을 조선을 구원한다는 것으로 삼으면서 '속국이 위기에 처한 것을 가엽게 여긴' 특별한 은혜임을 강조했지만, 조선의 입장에서는 명의 출병을 순망치한의 관점에서 이해했다.⁴⁶⁾ 이러한 명과 조선의 엇갈린 입장은 조선에서 광해군과 인조반정을 거치면서 '재조지은(再造之恩)'을 강조하는 입장이 우세하게 되면서, 조선은 화이론적 세계관을 바탕으로 한 중화적 세계 질서에 보다 집착하게 되었고, 청이 증원을 장악하게 되면서부터는 소중화의식으로 전개되었다. 동학 성립 당시의 최제우는 바로 이러한 의미에서 중화적 세계관에 기반하고 있었다.

먼저 『동경대전』과 『용담유사』의 기사부터 보자.

45) 第念僉君子 如坐井中 相必昏暗於外勢之形便故 茲成三戰論一篇 忘陋輸示 幸須極盡心志 分釋其大同小異之理則 得力於此... (『三戰論』 「總論」); 畏尤甚於兵戰者 有三焉 一曰道戰 二曰財戰 三曰言戰 此三者能知然後 可進於文明之步而 輔國安民平天下之策 可得而 致矣 是故 請言申之 聊以戰論. (『三戰論』 「序論」)

46) 이른바 '再造之恩'은 17세기초 明清 교체기에 명이 후금을 견제하기 위하여 조선에 원병을 요청할 때 '順夷'인 조선을 구슬러 '逆夷'인 후금을 다스린다는 이른바 '以夷制夷' 정책과 함께 중화적 천하관의 한 축을 이루고 있었다.

傷害之數... 西洋戰勝攻取 無事不成而天下盡滅. 亦不無膺亡之歎 輔國安民計 將安出.47)

西洋之人 道成德立及其造化 無事不成 攻闢干戈 無人在前. 中國燒滅 豈可無膺亡之患耶 都然無他. 斯人 道稱西道 學稱天主 教則聖教, 此非知天時 而受天命耶? 擧次一一不已 故吾 亦悚然 只有恨生晚之際...48)

흐원갑 경신년의 전히오는 세상말이 / 요망헌 서양적이 둡국을 침범히셔49)

기갓튼 왜적놈을 흐닐님께 조화바다 / 일야의 멀히고서 전지무궁히여노코
더보단의 멩세히고 흐의원수 갑히보세 / 둡수헌 한의 비각 헐고느니 초기갓고50)

조선사람끼리 道는 다르나 斥倭와 斥華는 其義가 일반이라... 곧 義로 돌아오면 상의하
여 같이 斥倭, 斥華하여51)

위의 인용은 동학 성립 당시의 세계정세에 대한 인식을 보여준다. 천주교(서학)의 횡행과 영불연합군에 의한 북경 함락으로 대표되는 서양의 무력에 직면한 위기의식은 순망치한의 논리(膺亡之歎, 膺亡之患)로 설명되고 있다. 하지만 명의 입장에서 일본을 대상으로 했을 때의 순(조선)-치(요동 즉 북경) 구조는, 조선의 입장에서 서양을 대상으로 한 순(중국)-치(조선) 구조로 달라졌다. 곧 중국이 침탈당한 상황에서 조선에 화가 미칠 것은 불 보듯 뻔한 일이었다. 결국 순치로 표상된 구조는 달라졌지만, 동학 성립기 최제우가 인식한 세계는 여전히 중화적 세계관에 기반하고 있었다. 또한 ‘요망헌 서양적’, ‘개같은 왜적놈’, ‘대보단에 멩세하고 汗의 원수 갓아보세’, ‘척왜와 척화’와 같은 언표에서 드러나듯이, 서양과 일본, 청이 모두 부정되면서 지리적 중화주의(地分東西)와 함께 조선이 중화의 본국이라는 의식, 즉 (소)중화의식이 강화되어 나타나고 있음을 확인할 수 있다.

그런데, 이와 동일한 논리에 기반한 다음의 『만세보』의 논설 기사에서는 그 함의가 사뭇 다르게 나타나고 있다.

아국은 偏小한 國이오 일본도 또한 一小島國이라 相合하면 其利가 互有하고 相離하면

47) 『東經大全』 「布德文」.

48) 『東經大全』 「論學文」.

49) 『龍潭遺詞』 「勸學歌」.

50) 『龍潭遺詞』 「安心歌」.

51) 『東學亂記錄』 下, 379쪽.

其害가 不測이라 고로 脣齒의 勢가 유하다 함이 此也라...⁵²⁾

아국기초를 공고함에 兩邦脣齒를 보존코자 하는 영원대계에 근인함이니 실로 일본의 國債貸與한 일관이 충분 감사하고 찬송하는 바이라...⁵³⁾

우주대세가 일정하여 동양평화를 보전할 樞機를 已成하였으니 此는 一日二日에 變改치 불능한 형세인 즉 脣齒輔車와 如한 邦國이 상호간 신의만 고수하고 但히 자국실력을 能養 하는 정신이 필요한 것...⁵⁴⁾

이들 기사는 천도교 교리서가 아니라 『만세보』의 논설 기사이고, 시기적으로도 천도교 개신 이후인 1906-7년경의 기사이다. 게다가 이 자료는 일제가 한반도와 중국에 대한 침략을 본격화하면서 그 침략을 합리화하기 위한 의도에서 유포한 정치적 ‘선전’을 그대로 차용한 것으로, 정치적 경향성이 강하게 드러나는 자료이다. 따라서 앞서 살펴본 경전 자료와 직접 대비하기에는 다소간의 무리가 있지만, 천도교 시기 들어 이전 시기와 달라진 세계관을 해명하기에는 충분해 보인다.

우선 눈에 띄는 것은 일본이라는 변수가 매우 중요한 요소로 등장하고 있다는 점이다. ‘동양’ 혹은 ‘동아시아’에 대한 침략을 본격화하는 ‘서구 자본주의 열강’과 이에 대응하는 ‘방국(邦國)’ 즉 한국과 일본의 연대라는 구도로 설정되면서 일본과 한국이 순(일본)과 치(한국)의 구조로 표상되고 있다. 특히 그 연표도 ‘상합(相合)’, ‘양방순치(兩邦脣齒)’, ‘순치보거(脣齒輔車)와 여(如)한 방국(邦國)’에서 보이는 것처럼 ‘연대’가 강조되어 있다.

이와 함께 ‘서세동점’이라는 연표도 주목할 필요가 있다. 최제우가 동학을 창립한 주된 동기로 작용했던 ‘서세동점’은 서양 선교사와 유럽을 중심으로 하는 서양의 ‘무력과 서학’ [西勢]이 ‘동점’하는 것을 지칭한 것이었다. 하지만 이 시기 들어서는 이전과 같은 서양의 ‘무력과 서학’에 덧붙여서 서구 자본주의 국가의 ‘경제적 침략’이 보다 강조되고 있다. 더욱이 일본의 입장에서는 러일전쟁을 거치면서 러시아 [西勢]의 남하(東漸)로 의미가 변용되고 있었다. 이런 상황에서는 순-치의 관계가 뒤바뀌게 되어 한국이 입술(脣)로 상징되고 있다. 결국 이 시기 들어서 작동된 순치보거의 논리에 주목해 본다면, 이전 시기의 ‘중화의 중심’이라는 관념 내지 화이론적 세계관은 포기되고 있다는 것을 알 수 있다.

52) 『만세보』 1906.12.18 논설 ‘疑山疑雲(續)’.

53) 『만세보』 1907.3.3 논설 ‘辨解朝鮮新報 排日思想說’.

54) 『만세보』 1907.4.19 논설 ‘不得不研究’.

6. 맺음말: 전통과 근대, 민족과 세계의 변증법

전통사회에서 근대사회로 이행하는 시기의 사회운동은 종교적 성격과 세속적 성격이 동시에 나타난다. 또한 근대적인 종교지형이 성립되는 것은 근대사회의 형성과정과 직접적인 연관성을 지니고 전개되기 때문에 그 상호관계를 고려해야 한다.⁵⁵⁾

서구의 근대에서 종교는 개인 신앙의 주관화를 기반으로 종교영역의 다원화와 자립화를 추구함으로써 종교 영역의 근대화를 달성하였다. 이와 달리 비서구사회에서 종교 영역의 근대화는 개인 신앙의 주관화, 종교 영역의 다원화, 자립화만으로 구성되지 않는다.

비서구 사회의 근대화 국면에서 종교 영역의 근대화를 추동한 보다 직접적인 동인은 종교영역 자체에서보다 종교 바깥의 문제, 즉 비서구사회의 당면과제이자 근대화의 궁극적 목표인 근대국가 형성과정과 밀접하게 관련을 맺으며 전개되었다는 특성이 있다.⁵⁶⁾ 따라서 비서구사회의 근대화 국면에서 종교의 '근대화'는 교단 내적으로는 스스로의 근대화와 교단 외적으로는 사회, 국가의 근대화라는 두 가지 과제를 동시에 안고 진행되는 것이 보통이었다.⁵⁷⁾

한국사회에서 종교 영역의 근대화의 한 장면을 보여주고 있는 '동학의 천도교 개신' 역시 이와 같은 비서구 사회 전반이 지니고 있던 성격을 공유하고 있었다.

천도교 개신을 통해서 전개한 동학·천도교의 세계관적인 전환은 '전통 대 근대', '민족 대 세계'라는 대비를 통해서 보면 보다 분명해진다. 요컨대, 동학, 천도교 개신 이전의 동학, 즉 농민전쟁기까지의 동학은 '전통 즉 민족'을 지향했으며, 농민전쟁 이후 천도교로 개신해 나가기까지의 동학은 '근대 즉 세계'를 지향했다.

개신 이전의 동학에서 전통과 근대, 민족과 세계는 각각 '지켜야 할 우리'의 범주는 '전통 즉 민족'으로, '극복해야 할 대상'은 '근대 즉 세계'로 인식되었다. 이것이 동학시대의 성격을 규정하는 핵심적인 분류범주 - 범주 자체는 근대적 개념에 기반하고 있지만 - 이자 전통사회의 인식체계이다. 이와 달리 동학 이후, 개신 이후의 동학 즉 천도교에서 '지켜야 할 우리'는 '전통과 민족'으로 유지되지만, '근대와 세계'는 더 이상 배제와 극복의 대상이 아니라 적극적인 수용 혹은 모방의 대상으로 설정되고 있다. 즉 천도교시대는 동학 당시 '전통과 민족'을 기반으로 하는 세계관에 근거해서 이를 위협하는 주범, 혹은 극복해야 할 대상으로 이해되었던 '근대와 세계'는 더 이상 극복의 대상이 아니라 이제 수용해야 할 모범이자 모델로 새롭게 인식되었다.

55) 한국종교연구회(1988), 『한국종교문화사강의』, 274쪽.

56) 한국종교연구회(1988), 275쪽.

57) 한국종교연구회(1988), 276쪽.

이렇게 볼 때 동학의 천도교로의 개신은 '전통 즉 민족'을 고수하던 인식의 체계로부터 '근대 즉 세계'를 기반으로 하는 인식체계로의 전환이라고 설명할 수 있을 것이다. 사실 '동학의 천도교 개신' 그 자체가 이러한 의도를 구현한 것이었다.

그 내용을 좀 더 부연해 보자. 먼저 '전통'에 대한 이해부터 보면, '전통 즉 민족'이라는 전통적 인식체계에서 동학의 종교적 지향과 정치적 구호는 '반봉건'으로 표출되었다. 이 때 전통은 타도나 청산의 대상이 아니라 오히려 당면한 위기를 극복해냄으로써 유지, 강화하거나 개혁해야 할 대상으로 간주되었다. 즉 전통은 여전히 '유의미한 전통'으로 인식되고 있었던 것이다. 그러나 천도교가 표방한 '근대 즉 세계'의 관점에서 전통은 적극적인 배제의 대상이 되었다. 즉 전통은 더 이상 '유의미한 전통'이 아니라 '개화'와 '문명화'에 걸림돌로 받아들여져서 배제와 청산의 대상으로 인식되었던 것이다. 즉 개화와 문명화에 대한 기대가 전통에 대한 집착을 떨어낼 만큼 압도적이었다. 즉 근대적 인식체계는 반(反)전통의 자리에 서게 된 것이다.

다음으로 '세계'에 대한 이해를 보자. '전통 즉 민족'의 인식체계에서 세계는 곧 중화적 세계였기 때문에 근대적 의미에서의 세계 곧 세계자본주의체제에서의 세계는 아예 인식 범주에 들어 있지 않았다. 단지 '서양'으로 표상된 '그들'은 '우리'라고 하는 집단적 정체성을 위협하는 '외부'일 뿐이었다. 그 실체가 무엇인지에 대해서는 관심이 없이 중화적 문명, 중화적 세계와는 질적으로 구분되는 야만 내지 금수로 범주화해서 배제의 대상일 뿐이었다. 이것이 동학 성립의 주된 동기로 작용하였던 것이다. 하지만 '근대 즉 세계'의 관점에서 세계는 '우리'의 존립을 위협하는 구체적인 힘인 동시에 경쟁의 세계에서 '우리'라는 정체성을 유지하기 위해서는 불가피하게 지향할 수밖에 없는 모범 내지 모델로 이해되고 있다. 그것은 선택의 대상이 아니었다. 따라서 이에 대한 범주화도 앞서와 같은 부정적인 의미가 아니라 경쟁의 시대에서 지선(至善)은 힘과 부였고, 서양, 문명, 근대는 강, 부, 문명, 자유의 실체로 이해되었던 것이다.

이런 구조화를 통해서 보면 천도교로 개신하기 이전의 동학, 엄밀히 말해서 동학농민전쟁을 수행하기까지의 동학은 '전통 즉 민족'을 '지켜야 할 우리'로, '근대 즉 세계'를 '극복해야 할 대상'으로 인식하고 있다. 동일화와 배제의 대상이 비교적 명확하게 설정되어 있었고, 이러한 인식론의 기반은 중화적 세계관이 제공해 주었다. 이와 달리 '동학 이후'의 천도교에서는 '지켜야 할 우리'는 여전히 '전통과 민족'으로 유지되지만, '근대와 세계'는 더 이상 배제와 극복의 대상이 아니라 수용과 모방의 대상으로 바뀌었다. 즉 '전통과 민족'에 바탕해서 극복해야 할 대상으로 여겨졌던 '근대와 세계'는 이제 수용해야 할 모범이자 모델로 극적으로 대체되고 있다. 이러한 인식론의 논리적 근거는 당연히, 근대적 세계관이 제공해 주었다.