

동학농민혁명 100주년기념

동학사상 학술회의



일 시 : 1994년 11월 4일(금)~5일(토)

장 소 : 영남대학교 인문관 강당

주 최 : 영남대학교 민족문화연구소

후 원 : 정 구 문 화 재 단

民族文化研究所 刊行圖書目錄

1. 民族文化研究叢書

- 人物傳說의 意味와 機能(趙東一, 1979)
 嶺南士林派의 形成(李樹健, 1979)
 韓國書院教育制度研究(丁淳睦, 1979)
 慶北東海岸方言研究(崔明玉, 1980)
 傳統陶磁의 生産과 需要(權丙卓, 1979)
 民族文化研究의 方向(民族文化研究所, 1980)
 新羅上代王位繼承研究(李鍾旭, 1980)
 樂掌謄錄研究(宋芳松, 1980)
 嶺南地方固有聚落의 空間構造(李鍾弼外, 1983)
 三國時代墳丘墓研究(姜仁求, 1983)
 韓國農耕歲時의 研究(金宅圭, 1985)
 韓國說話의 研究(金和經, 1987)
 冠禮服飾研究(李正玉, 1990)
 朝鮮朝 監査制度研究(白相起, 1990)
 漢詩論(洪瑛欽, 1991)
 高麗詩歌의 研究(尹榮玉, 1991)
 모음조화의 연구(金周源, 1993)

2. 民族文化資料叢書

- 金剛經三家解(沈載完註解, 1981)
 慶北地方古文書集成(李樹健編著, 1981)
 黔澗 趙靖先生 壬亂日記(民族文化研究所編, 1983)
 韓國文集解題－嶺南地方篇－Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ(民族文化研究所編, 1983)
 朝鮮初期社會史資料(實錄鈔存) 土地篇, 奴婢篇(金成俊編, 1985)
 嶺南鄉約資料集成(吳世昌外 編著, 1986)
 嶺南文集解題(民族文化研究所編, 1988)
 朝鮮後期鄉吏關係資料集成(民族文化研究所編, 1990)
 嶺南古文書集成(Ⅰ)(民族文化研究所編, 1992)
 嶺南古文書集成(Ⅱ)(民族文化研究所編, 1992)
 慶北鄉校資料集成(Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ)(民族文化研究所編, 1992)
 玉山書院所藏資料集成(民族文化研究所編, 1993)

3. 論文集

- 民族文化論叢(第1~14輯)

동학농민혁명 100주년기념

동학사상 학술회의



일 시 : 1994년 11월 4일(금)~5일(토)

장 소 : 영남대학교 인문관 강당

주 최 : 영남대학교 민족문화연구소

후 원 : 청 구 문 화 재 단

인 사 말 씀

영남대학교 총장님,

京鄉各地로부터 이 자리에 枉臨하신 碩學, 名士, 貴賓, 同學 그리고 學生 여러분!

평소에도 저희 영남대학교 민족문화연구소를 항상 격려하고 성원해 주시지 마는 특히 오늘 동학농민혁명 100주년을 기념하여 동학사상을 주제로 한 이 학술발표회에 公私로 다망하실터인 데도 불구하고 많은 관심과 기대를 가지고 참석하여 이 자리를 더욱 빛나게 해 주신 여러분께 먼저 진심으로 감사의 말씀을 올립니다.

금년에는 京鄉各地의 여러 학술단체나 기관에서 꼭 100년 전인 1894년 갑오년에 일어났던 동학농민혁명을 기념하기 위하여 많은 학술행사를 개최하고 있습니다. 그러나 이러한 행사들은 주로 역사적, 사회적, 정치적, 경제적인 관점에서 동학농민혁명이 전개된 과정과 사실의 조명에 중점을 두고 있는 듯 합니다. 그러나 모든 역사적인 사건의 발생에는 사상적인 요인이 함께 작용하고 있다는 것은 의심의 여지가 없습니다. 이런 사실을 고려하여 저희 민족문화연구소에서는 동학농민혁명 100주년을 기념하여 동학사상을 學際的으로 研究照明하는 것을 학술발표의 主題로 선택하였습니다.

1860년에 경주출신의 水雲 崔濟愚가 동학사상을 창도하였을 당시 우리나라는 국내외적으로 닥쳐오는 정치, 경제, 사회, 사상, 종교적인 도전과 격변과 시련에 직면하게 되었던 사실을 우리는 잘 알고 있습니다. 즉, 서구열강의 제국주의세력에 의한 동양침략의 경쟁이 날로 치열해 가던 국제환경 속에서 국내적으로는 戚臣들의 勢道政治와 田政, 軍政, 還政의 이른바 三政의 문란으로 인한 잦은 民亂의 발생과 민심의 동요, 그리고 조선조의 통치이념으로 기능했던 性理學에 대한 비판과 더불어 陽明學, 實學의 대두, 西學의 수용, 천주교의 전래와 전파 같은 사건들이 모두 동학사상의 형성을 위한 모태가 되었을 뿐만 아니라 그 성장을 위한 자양분을 제공하였습니다.

儒佛仙 三教는 원래 外來思想이었으나 오랜 土着化過程을 거쳐 한국의 전통사상으로 화입된 반면 위에서 지적한 바와 같은 배경에서 형성된 동학사상은 自生的인 우리의 固有思想인 점에 그 사상사적인 위치를 찾아 볼 수 있을 것입니다. 뿐만 아니라 동학에는 우리의 전통사상인 儒佛仙 三教는 물론 외래종교인 기독교와 우리의 土着巫俗信仰의 요소, 人乃天과 같은 人本主義와 萬民平等思想, 斥倭洋과 같은 민족주의와 除暴救民이나 均分·均產과 같은 정치

경제사상, 後天開闢이나 侍天主와 같은 종교사상 등이 포함되어 있으며, 또한 이러한 사상을 전달하는 여러 동학경전은 독특한 서술원리를 가지고 있다고 합니다. 이러한 새로운 사상의 탄생과 성립은 우리의 역사발전에 있어서 중세를 결별하고 근세에로의 이행을 촉진하는 중요한 하나의 계기가 되었음은 의심의 여지가 없을 듯 합니다.

저희 연구소는 연초부터 철학, 역사, 정치, 종교, 경제, 문학분야의 국내 전문학자 일곱 분을 모시고 위와 같은 동학사상의 내용을 學際적으로 연구하여 왔으며 오늘 이 학술회의를 통하여 그 概要를 발표하게 된 것은 큰 보람과 기쁨이 아닐 수 없습니다. 이 연구의 전체적인 결과는 이번 학술회의를 통해 논의된 내용을 첨부하여 곧 한 권의 책으로 출간될 예정입니다.

이 연구가 가능하게 되기까지는 많은 분들의 도움이 필요했습니다. 이제 그것을 밝히고 깊은 감사를 드리하고자 합니다. 무엇보다도 먼저 영남대학교 총장님의 특별연구비지원을 지적하지 않을 수 없습니다. 21세기를 대비한 대학교육의 질적 향상을 통한 경쟁력 제고를 위해 각 분야의 투자지원요청이 폭발적으로 증대되는 가운데에서도 연구분야의 사업을 우선적으로 지원해 주신 것은 참으로 고무적이었고 큰 힘이 되었으며, 향토기업으로서 우리 나라의 경제발전에 일익을 담당하고 있을 뿐만 아니라 문화발전을 위해서도 많은 사업과 투자를 하고 있는 청구그룹 소속 청구문화재단의 후원, 국제퇴계학회 경북지부, 현대종교문화연구소의 격려와 성원도 큰 도움이 되었습니다. 다음으로는 각종 연구와 학회활동, 학기중에 계속되는 강의와 다양한 직무수행의 과중한 부담에도 불구하고 각 분야 주제의 연구와 발표를 기꺼이 맡아주신 여러 교수님들과 각 주제에 대하여 중요한 문제점과 논의에서 빠진 사항들을 지적함으로써 연구의 결실을 더욱 충실하게 하고 미비점을 보완할 수 있게 하는 토론을 해 주실 여러 교수님들, 회의기간동안 사회를 해 주실 교수님들, 그리고 연구처의 적극적인 협조입니다. 이 모든 지원과 협조를 해 주신 분들에게 충심으로 감사를 드리며 이 학술회의가 보다 더 큰 성과를 거두어 우리 國學의 발전에 많은 기여를 할 수 있기를 기대하면서 여러분들의 성원에 다시 한 번 감사를 들이면서 이만 인사에 가름합니다.

1994년 11월 4일

영남대학교 민족문화연구소장 신 귀 현

동학농민혁명 100주년 기념 동학사상 학술회의

제 2 일 11. 4 (금)

사회 : 조 강 희 (본연구소)

등 록 (13:00~13:30)
개 회 식 (13:30~14:00)
주제발표 제 1 부 (14:00~17:00)

사회 : 김 주 한 (영남대)

1. 동학의 '天'觀과 '造化定'의 운명론 배영순(영남대)
- 本呪文 '侍天主造化定'의 體用論的 분석 -
2. 동학의 儒學的 성격 윤사순(고려대)
3. 동학과 개화사상 조 광 (고려대)
4. 《東經大全》과 《龍潭遺詞》의 서술원리 이강옥(영남대)
5. 동학과 전통종교와의 교섭 박맹수(영산대)
- 崔濟愚를 중심으로 -
총장초청만찬 (18:30~20:30)

제 2 일 11. 5 (토)

주제발표 제 2 부 (10:00~11:00)

사회 : 이 창 기 (영남대)

6. 동학사상과 갑오혁명에 나타난 民族主義 신복룡(건국대)
- 그 특이성을 중심으로 -
7. 全瑋準의 경제사상 김병하(계명대)

사회 : 이 원 술 (영남대)

약정 및 종합토론 (11:00~13:00)
폐 회 (13:00)

동학의 ‘天’觀과 ‘造化定’의 운명론

- 本呪文 ‘侍天主造化定’의 體用論的 분석 -

배 영 순 (영남대학교수/ 국사학)

1. 머 리 말
2. ‘天主’의 二重性
3. 동학의 本體論的 인식의 한계
4. ‘造化定’의 운수론
5. 역학적 운세관과 ‘開關’觀
6. 맺 는 말

1. 머 리 말

동학사상의 연구사가 반세기에 이르는 동안 실로 다양한 분석방법과 시각들이 제출되었고 그에 따라 다양한 연구성과가 축적되었다. 연구성과의 상당부분은 역사연구자에 의해서 이루어진 것이지만, 철학, 종교, 문학연구자의 성과도 적지 않다.

그러나 동학사상의 연구는 아직도 중요한 과제를 남기고 있다. 동학사상의 기본구조를 해명하는 문제, 말하자면 동학의 天觀과 氣觀, 本體作用論에 대한 체계적 분석등, 이러한 작업이 당연히 사상사연구의 중심과제이지만 그에 대한 해명이 제대로 이루어졌다고 보기는 어렵기 때문이다. 연구성과에 있어서 상당한 양적 축적을 이룩했음에도 정작 사상사적 방법에 입각한 본격적인 연구성과가 드물다는 것도 이 점을 확인해 준다.

그간의 주류적인 연구경향은 동학사상 그 자체를 사상사적 과제로서 취급하기 보다는 농민전쟁연구사의 부차적 영역으로서, 말하자면 동학사상이 농민전쟁의 지도이념 내지 반봉건 투쟁의 이념으로 성립할 수 있는지 여부를 판별하는 데

관심의 초점이 두어져 있었다.¹⁾ 즉 사회사나 운동사적 관점에서 접근하면서 동학사상의 사회적 기능에 주목하고 있었고 동학사상 자체의 기본구조를 해명하는 데는 차라리 소홀히 하고 있었다 해도 과언이 아니다. ²⁾

동학사상에 주목하게 되는 것은, 무엇보다 19세기 후반, 가히 사상적 공백기라 할 시기 즉 당대의 성리학이 관념론에 빠져들고 체제 기생적인 학문으로 타락해 가고 있을 시점에 동학이 그 사상적 대안으로 제기되면서 대중들 속에서 급속하

1) 동학사상에 관한 그간의 연구경향과 중요쟁점을 정리한 연구사적 정리로서는 다음의 논문이 대표적이다. 鄭昌烈 <東學과 東學亂> <<韓國學研究入門>> 1981.

2) 동학사상이 반봉건투쟁의 변혁사상으로서 성립할 수 있는가의 여부에 대해서 필자가 논쟁을 再起할 여유는 없다. 다만 차제에 밝혀두고 싶은 것은, 농민전쟁 연구자들, 특히 구조결정론자의 시각에서 동학사상을 이해할 경우, 거기에는 변혁사상의 요소는 결코 포착되지 않는 것이 당연하고 동학사상과 농민전쟁의 직접적인 연관을 설정할 여지도 없을 것이라는 점이다.

동학사상은, 실학과들과 같은 제도개혁론자들과 달리 직접적으로 사회구조의 변혁을 추구한 사상은 아니다. 즉 실학의 입장에서는 사회구조의 개혁을 통해서 인간관계가 재조정될 것이라고 본데 반해서 동학의 경우는 제도적 개혁을 종속변수로 보고 그에 우선해서 인간 의식의 변혁을 앞세운 사상이다. 풀어서 말한다면, 인간 자신이 인간 본성을 되찾고 이치에 맞는 순리적인 삶을 선택한다면 그에 따라 사회적인 문제는 그에 상응해서 풀릴 것이라고 본 것이다. 실학은 사회개혁의 문제를 선차적인 문제로 보는, 즉 구조의 문제를 독립변수로 놓고 인간을 종속변수로 보는데 반해, 동학은 인간을 독립변수로 보고 사회구조를 종속변수로 놓고 있는 것이다. 요컨대 동학은 인간이 바뀌면 사회는 그에 따라 저절로 바뀔 것이라 본 것이다. 이렇듯 실학과 동학을 대비할 때 변혁의 중점을 구조에 놓는가 인간에 놓는가의 차이가 있다.

물론 동학사상이 인간성에 부합하는 사회질서의 합법칙적 모델이 무엇인지, 즉 보국안민지계의 구체적인 개혁이 무엇인지를 말해주지 못하는 데서 엄연한 한계가 있다. 그런데서 농민전쟁에 있어서의 사상적 지도력은 극히 제한적일 수 밖에 없으며 그것 또한 대중적 변용이라는 차원에 국한된다. 이 문제와 관련해서는 영륜사회철학연구소의 동학사상연구반(이하 동학사상공동연구반)에서 제기한 공동연구 성과가 주목된다. <동학사상의 사상사적 의의와 위치를 재론한다(1) - (4)> <<계간 사회철학>> 1994년 1호에서 4호까지.

그리고 이 점도 하나 지적해 두고자 한다. 최시형을 중심으로 하는 동학교단의 지도부가 농민전쟁과 배치되는 노선을 취했던 사실로서 동학사상의 보수적 성향을 입증하려고 하는 건해는 동의하기 어렵다. 물론 필자 자신도 동학사상의 변혁성을 강조할 의도에서 이런 문제를 제기할 생각은 없다. 그러나 그러한 논리구조 자체는 재고될 필요가 있음을 상기시켜 둘 필요는 있다고 생각한다. 과연 동학사상에 충실했던 동학교단의 지도부가 농민전쟁의 대열에서 이탈했던 것을 두고 동학사상의 기본속성이 그러하기 때문이라는 식의 해석이 설득력이 있겠는지, 이 점은 재고하지 않으면 안된다. 왜냐하면 동학사상의 창시자인 최제우 자신의 선택이 그러한 것이라면 몰라도 최제우는 농민전쟁이 일어나기 30년전에 죽었고, 그에 충실한 신도였던 최시형의 행동노선이 반드시 동학사상에 입각했었는지는 다른 차원의 문제일 수 밖에 없겠기 때문이다. 이를테면 불교나 기독교교단의 경우에서와 같이 동일한 종교교단내부에서도, 현실문제를 두고 전혀 상반된 입장을 보여주는 것에서도 알 수 있는 바와 같이, 보수적인 성향의 입장을 지닌 자들이 반드시 종교사상에 충실하고 그 반대의 입장을 지닌 자들은 그렇지 않다고 이야기 할 수 있겠는지, 더구나 보수적인 입장만을 놓고서 그것이 종교사상자체에서 연유한다는 식의 해석이 성립할 수 있는가 하는 것이다.

게 영향력을 확산해 갔다는 점이다. 실학이 在野의 사상으로 고립되고 있었던 것과는 대조적이었다. 그렇게 짧은 시기에 광범위한 대중적 영향력을 행사할 수 있었던 사상은 일찌기 없었다. 그것은 단순히 말기적인 사회현상에 의해서 설명될 일은 아니다. 동학사상이 대중들에게 그만큼 호소력을 가질만한 사상적인 기초를 가지고 있었기 때문인 것으로 보아야 한다. 그리고 동학이 이론적 체계를 정비하는 과정에서 성리학적 인식을 차용하고 있지만, 그렇다고 해서 성리학의 아류로서가 아니라 독자적인 체득과정의 바탕 위에서 성립된 조선의 자생적 사상이었다. 이런 점들로 미루어 보더라도 동학사상은 농민전쟁 연구의 부차적 영역으로서가 아니라 조선사상사 연구의 중점적 과제가 될만한 것임에 틀림없다. 그리고 그것이 근대변혁원리를 내재하는가의 여부를 떠나서도 동학사상의 기본구조에 대한 객관적 파악은 결코 소홀히 될 성질의 것이 아니다. 사실 동학사상의 변혁성 여부를 올바르게 판별하려면 동학사상의 기본구조에 대한 인식부터 정확해야 하는 것이 마땅하다. 그렇지 않고 단순히 동학사상의 자료를 놓고 연구자의 변혁적 관점에 맞는 요소 아니면 그 반대적 요소를 적출해 내는데 급급한다면 그것은 사상사연구의 올바른 방법은 아니다.

동학사상의 기본구조를 해명하는 데 있어서 최대의 관건은 역시 동학의 本呪文이다. 주지하는 바와 같이 본주문은 ‘侍天主造化定永世不忘萬事知’³⁾ 열석자이다. 水雲 자신도 ‘열석자 지극하면 萬券詩書 무엇이며...’⁴⁾라고 했던 바, 그것은 열석자의 이치를 깨치면 만사의 이치를 깨칠 것이라는 의미인 것으로서 동학사상의 핵심이 그에 압축되어 있는 것으로 볼 수 있다. 본주문을 뜯어 보면, ‘시천주조화정’과 ‘영세불망만사지’의 두 부분으로 나뉘어진다. 그러나 ‘영세불망만사지’는 萬事に 관철되는 ‘시천주조화정’의 이치를 永世不忘할 것이라는 의미인 것으로 ‘시천주조화정’의 이치를 다시 한번 반복 강조하는 이상의 의미는 없다. 그리고 보면 열석자중에서 그 전반부인 ‘시천주조화정’이 문제의 관건인 셈인데, 이는 다시 ‘侍天主’와 ‘造化定’의 두 부분으로 나뉘어진다. 즉 體用論에 입각할 때 ‘시천주’는 本體에 해당하고 ‘조화정’은 用에 해당한다. 그러니까 본체로서의 ‘天’에 대한 인식과 天의 작용으로서 현상하는 造化에 대해서 동학이 어떻게 이해하고 있는가 그리고 양자의 상관관계를 어떻게 설정하고 있는가, 그리고 그러한 인식이나 상관관계 설정이 儒佛仙의 그것과는 어떠한 차별성을 지니는가라는 것이 일차적인 과제일 수 밖에 없다. 이 문제를 소홀히 하고서는 동학사상의 정곡을 파악할 수 없다.

3) 동학의 원주문은 降靈之文 8字(至氣今至願爲大降)와 本呪文 13자로 구성된다.

4) <<용담유사>> <교훈가>

2. '天主'의 二重性

동학에서 '侍天主'를 말할 때 과연 '天主'는 무엇을 의미하는 것인가? 그리고 "나는 도시 믿지말고 한울님만 믿어서라 네몸에 모셨으니 捨近取遠하단말가"⁵⁾라고 했을 때 그 한울님은 무엇을 의미하는 것인가?

天主 즉 한울님이 무엇을 의미하는가가 동학의 本體論的 인식내지 天觀을 해명하는 관건이다. 동학사상의 사상사적 의의와 위치를 해명하는 문제는 이 한 문제로 귀결된다고 할 수 있으며 동학사상의 한계 또한 그에서 지적될 수 있다고 할 수 있다. 그러나 막상 天主라는 개념은 명확하게 포착되지 않았다. 그간의 논의들은, 연구자 나름의 합리적 해석을 시도하고 있지만 다분히 일면적이고 주관적이었다고 할 수 있다.

가령 천도교 교단의 해석은 '天主는 內有神靈'이고 '主'는 尊稱이며 "사람은 원래 한울로서 사람이 된 것인 고로 즉 人乃天인 고로 사람의 마음이 곧 한울이라는 뜻이며"⁶⁾라고 하는 바에서와 같이 天主를 人心, 인간의 本心으로 본다. 이러한 천도교측의 해석은 이후의 여러 연구자들에서도 그대로 수용되는 경향을 보였다. 그러나 천도교 교단측의 해석은 합리적인 해석의 하나임에는 틀림없지만 <<東京大全>>을 놓고 볼 때, 또 다른 해석의 여지가 분명히 있음을 부인하지 못한다.

이를테면, 천주는 신앙적 존재이며 '有'적 존재인 절대자이며 위대한 힘의 소유자로서, 당대 민간신앙에서 靈異한 힘의 소유자인 귀신의 신앙과 결부되었던 것으로 보는 견해도 있다.⁷⁾ 그러니까 이 경우는 상기한 바와 달리 천주를 '有'적인 존재로서 파악하고 있는 것이다. 또 이와 달리 천주를 인간 내심의 本然之性이면서 동시에 인간 외재의 객관적인 실재로서도 파악되어야 한다는 견해도 있었고⁸⁾ '至氣一元論的 凡在神觀'과 결부해서 이해하려는 견해도 있었다.⁹⁾

5) <<용담유사>> <교훈가>

6) 이돈화 <<천도교창건사>> 1933. 24-25면

7) 石井壽夫의 <教祖 崔濟愚에 있어서 동학사상의 역사적 전개>가 이러한 견해를 제기하고 있는 바, 이 논문은 동학의 천주는 민중의 고통을 구원하는 힘을 가진 초월자, 현실적인 구세주를 바라는 민중심리에 기초해서 천주교의 천주의 관념을 빌려온 것으로 본다. 그러나 이 견해에 동의하기 어려운 부분이 있다. 천주를 '有'적인 존재로 해석할 여지는 분명히 있다고 할 수 있으나 천주라는 개념을 서학에서 빌려온 것으로 보는 것은 오류이다. 후술하겠지만, 천주는 天尊主라는 개념에서 온 것이며 서학의 천주에서 온 개념은 아니다. 그리고 石井은 동학사상을 수운이 송학과 서학을 조립해서 구원신앙을 창출한 것으로 보려고 하지만 동학사상은 수운의 독자적 체득과정을 거쳐서 성립한 것이라는 점을 전적으로 간과하고 있다.

한후근 교수의 경우도 天主를 鬼神觀과 결부시켜 이해한다. 단 통속적 귀신 즉 雜鬼의 차원이 아니라 神에 합일 되는 天地, 陰陽과 동격인 鬼神을 의미하는 것으로 본다. <東學思想의 本質> 연세대학교동방학연구소 <<東方學志 제10집>> 1969. 61-62면

상기한 바에서와 같이, 천주에 대한 해석을 놓고 이렇듯 상이한 해석을 제기하고 있었던 바이지만, 이 문제는 여전히 논란의 여지를 남기고 있다. 이렇게 된 데는, 연구자 자신들의 이해방식에도 문제가 있지만, 실은 동학사상의 원전자료인 『東京大全』 자체부터가 그런 소지를 주고 있기 때문이라고 할 수 있다. 보다 정확하게 말하자면, 수운 자신이 ‘天主’라는 개념에 대해서 명확한 규정성을 주고 있지 않았으며 그 스스로도 혼란된 모습, 즉 절대자의 존재를 상정하고 있는 측면과 그렇지 않은 양면을 동시에 보여주고 있었던 데서 그런 문제가 발단한 것이었다. 이 점은 결코 간과될 수 있는 문제가 아니다. 원전에 근거해서, 수운 자신이 천주를 어떻게 상정하고 있었던가를 명쾌하게 해명되지 않으면 안된다.

그러면 천주의 실체와 관련된 문제의 대목을 다시 살펴보자.

- A) 뜻 밖에도 4월에 마음에 寒氣가 드는 듯하고 몸이 떨리는데 무슨 병인지 증세를 알 수 없고 말로도 다 설명하기 어려운 증상을 겪을 즈음에 어떤 神仙의 말소리가 있어 홀연히 귀에 들려왔다. 놀라 일어나 “누구십니까?”라고 물은즉 “두려워 말고 겁내지 말라. 세상사람들은 나를 上帝라고 부른다. 너는 상제를 알지 못하느냐?”라고 하였다. 그 까닭을 물으니 말씀하시기를 “나도 또한 공이 없으므로 너를 세상에 낳아 사람들에게 이 법을 가르치게 하는 것이니 의심하지 말라” 하였다.¹⁰⁾
- B) “내 마음이 곧 네 마음이다. 사람들이 어찌 이것을 알겠는가? 하늘과 땅은 알면서 귀신은 알지 못한다. 鬼神이라 하는 것도 나다. 너에게 무궁무진한 도를 주노니 닦고 단련하여 글을 지어서 사람들을 가르치고 법을 정하여 덕을 펴라. 그리하면 너로 하여금 영생하여 천하에 빛나게 하리라”¹¹⁾

자료 A)와 B)는 수운이 天(主)觀을 형성하게 되는 결정적 계기를 말해주는 자료인 바, 이 자료를 어떻게 이해할 것인가 부터가 문제이다. 우리는 이 점을 염

8) 김용덕교수의 경우는 至氣를 天과 동의어로 보고, 天主는 本然之性으로서 인간의 內心에 있는 동시에 그 외부에 있는 객관적인 실재로서도 파악되어야 한다고 본다. <동학사상연구> <<중앙대논문집>>1964. 22-24면. 김용덕 교수는 천주의 양면성을 동시에 파악해야 한다고 보는 것이다. 그러나 이 견해는 至氣를 天과 동의어로 보면서 천주에 대한 해석은 그와 무관하게 이루어진다는 점에서 당혹스럽다. 天과 至氣를 동격으로 보면 至氣일원론적인 해석으로 갈 수밖에 없는 데도 불구하고, 천주에 대해서 다시 양면적 해석을 하고 있는데, 至氣가 本然之性이기도 하고 객관적 실재자로서의 天主이기도 하다는 것인지 이해하기 곤란하다. 아니면 천과 천주라는 개념을 아예 별개적인 것으로 보고 있는지도 의문이다.

9) 金敬宰 <崔水雲의 神概念> 천도교중앙총부 <<한국사상논총>> 1982.

10) <<용담유사>> <포덕문>

11) <<용담유사>> <논학문>

두에 두지 않으면 안된다. 동학사상이란 것은, 수운이 독서를 통해서 얻은 학문적 기초위에서 단계적으로 형성할 수 있었던 것이 아니라 자신의 체득과정이 결정적 계기였다는 점, 비유컨대 敎門을 통한 공부에서가 아니라 禪門을 통한 頓悟의 경지에서 사상적 기초가 형성될 수 있었다는 점을 간과해서는 안된다.¹²⁾ 그 체험적 계기를 말해주는 것이 자료 A)와 B)이다.

동학사상 관계 자료들을 취급함에 있어서 역사학자나 철학연구자 일반이 가장 당혹스러워 하는 것이 바로 이 부분이다. 그럴 수 밖에 없는 것이, 이른바 수운의 '得道'라는 대목에서 上帝의 啓示를 받는다거나 靈적인 존재와 대화를 한다거나 하는 기술들이 도저히 납득할 수 없는 것이고, 이는 연구자들의 합리적 해석이 도저히 미칠 수 없는 범위에 속하는 것이기 때문이다. 그러한 대목들에 부딪치면 연구자들은 水雲의 관념적 계기나 동학의 신비주의적 요소로 해석하기 마련이었다. 경우에 따라서 민간신앙 등이나 무속연구의 방법을 빌어서 설명을 시도한 경우도 있었고, 종교 특수적 체험 등으로 설명해 보려는 경우도 있었지만¹³⁾ 동학의 天觀의 해명과 관련해서 납득할 만한 설명을 해주지는 못했다.

자료 A)와 B)를 어떻게 보는가는 대단히 중요하다. 왜냐하면, 이 자료에서 말해주는 수운의 체득과정이 그의 사상형성의 단초적 계기일 뿐 아니라 그 체득과정에서 "侍天主"사상이 출발하기 때문에, 또한 그러한 체득과정에서 수운의 본체론적 인식의 한계가 설명될 수 있는 것이기 때문이다. 여기에 대한 파악방식이 잘못될 경우 동학사상 전반에 대한 이해방식이 완전히 달라질 수 밖에 없다.

이 자료들을 정확히 이해하기 위해서는 전통적인 수행이론을, 수행의 발전단계를 먼저 파악하고 들어갈 필요가 있다. 이 자료들은 단순히 민간신앙이나 무속적 요소를 말해주는 것이 아니라 수행단계에서 보편적으로 거치게 되는 양상을 보여주고 있기 때문이다. 그렇게 해야만 수운이 체험한 바의 의미가 무엇이며, 체득한 바의 단계가 어떠한 단계인가를 확정할 수 있다.

우선 일반 연구자들에게는 생소할 터이므로 수행단계에 대한 고전 이론부터 간명하게 정리해보자. 수행의 발전 단계는 대체로 세 단계로 나누어진다. 虛靈,

12) 수운의 생애를 검토해 보면, 1860년 이전 그가 고향의 용담정으로 돌아올 때 까지 당대의 사상적 대안으로 내놓을 만한 학문을 이룬 바는 없었으며 비록 사회적인 불만을 갖고 있었고 비판적인 안목은 내비치지만 이렇다할 어떤 사회적 대안도 준비된 바 없었다. 그 시기까지는 그는 다소의 한학적 소양을 갖춘, 그것도 체계적인 학문을 이룬 바 없는, 평범한 농촌지식인 이상일 수는 없었다. 1860년의 체득과정, 이른바 '覺道'를 통한 본체에 대한 체득을 거쳐 비로소 사상적 전기를 잡을 수 있었고 동학사상의 경전 집필에 착수할 수 있었다. 수운의 생애와 思想的 轉機에 대해서는 동학사상연구반 <전개논문> <<사회철학>> 창간호 참조.

13) 金床基 <<東學과 東學亂>>(한국일보춘추문고) 1975. 崔東熙 <<한국동학및 천도교사>> 1970. 金열규 <新興宗教와 民間信仰> <<한국학보>> 제4집 1976.

知覺, 神明이라고 하는 것이 그것이다.

물론 이 단계들은 수행이 일정한 단계를 통과하면서부터 시작된다. 여기에서 일정한 단계라고 말할 때는, 불교적인 용어로는 ‘識’이 열리는 단계에 들어선다는 것을 의미하는 것이고 ‘識’은 심리학 용어상으로는 無意識에 해당한다. 그러나 심리학의 무의식이란 것은 의식을 규제하는 바의 의식의 뿌리 정도로 이해할 뿐 그 이상으로 전개되지는 않는다. 불교의 唯識論에서 ‘識’이라고 할 때는, 아뢰야식 합장식들을 칭하는 것이며 7識, 8識이라고도 한다. 이러한 ‘識’은 인간의 정신계에 보편적으로 내장되어 있고 여기에 도달할 수 있을 때 비로소 理法¹⁴⁾에 대한 인식이 가능해지는 것으로 친다. 이른바 깨달음 내지 頓悟가 가능해지는 것이다.

일반인 내지 중생들이 理法에 대한 자각이 불가능한 것은, 五慾七情을 일으키는 受, 想에 끌려다니는 데서 本心 -- 존재를 구성하는 물질계와 의식계의 균형성, 안정성 -- 을 상실하여 識이 굴절되고 밝아질 수 없는 때문으로 본다. 여기에 또 다른 설명을 해 본다면, 인간의 욕정과 이해관계로부터 자유로운 지점에서 識이 열리고 그에서 객관은 주관의 굴절을 거치지 않고 객관 그대로 인식되며, 객관의 운동 법칙이 파악되기 시작한다고 말할 수 있다. 그러나 식이 열리는 정도에 따라 단계가 나누어지는데 그것이 바로 위에서 말한 바의 허령, 지각, 신명이다.

먼저 최고의 단계로서 神明부터 설명해 보자. 이 단계는 소위 8식이 열린 상태에서 가능한데, 理法의 본체가 체득됨은 물론 스스로 理法에 합체하는 단계이다. 즉 인위적 판단이나 하등의 분별없이 사고와 행동이 그대로 합법칙적으로 맞아들어가는 단계로서 여기에서 비로소 無爲의 행이 가능해진다. 知와 行이 완벽하게 일치하면서 법칙적으로 맞물려 돌아가는 것이다. 달리 말한다면 主客의 습이 이루어진다. 儒家的인 표현으로는 그에 근사한 것을 찾자면 ‘從心所欲不踰矩’에 해당한다고 보아 무리가 없겠다. 그러니까 고전에서 無爲라고 할 때는 단순히 行하지 않음을 의미하는 것도 아니고, 또 행함이 없이 자연의 질서에 순종한다는 의미도 아니다. 매시 매순간 법칙적인 행이 이루어지되 추호의 틈도 없어서 마치 자연질서의 운행과도 같은 것이기에 無爲自然이라 이름하는 것일 뿐이다. 無爲의 행은, 어떠한 계산도 작위도, 선악의 판단도 개재할 틈이 없이 神明에 따라 이루어질 뿐이라는 것이다. 그래서 이 단계를 神明이라 한다.

그 다음 知覺이라는 단계인데, 여기에서는 理法에 대한 지각이 가능해지는 단계이다. 神明과 다른 바는, 理法에 대한 인식의 주체와 인식의 대상으로서의 理法이 분리되어 있으며, 知가 우선하고 行이 아직 미치지 못하는 단계라고 할 수

14) 세계와 그 합법칙성 또는 객관으로 실재하는 진리

도 있다. 말하자면 知와 行의 합일이 이루어지지 않는 상태라는 것이다. 지각단계는 불가의 유식학에서 말하는 7識 내지 아뢰야식에 해당하는데, 허령단계가 정리되면서 진입가능한 단계이다.

虛靈이라는 단계는 知覺에 아직 미치지 못하는 단계로서, 理法이 분명하게 지각되지 못하고 일정한 굴절을 거치면서 절대자의 모습으로 형상화되어서 나타나 보이는 단계이다. ‘虛’가 붙는 이유는, 실재하지 않는 것이 실재하는 것처럼 등장하기 때문이다. 가령 불교에서 아미타불을 친견한다거나 관세음을 친견했다거나 하는 것도 허령의 단계이고, 최수운처럼 上帝의 소리를 듣거나 아니면 신비한 존재의 모습으로 등장하는 것들도 다 여기에 해당한다. 그러니까 이법이 인격화되어서 나타나고 지각되지 않는다. 즉 인격화된 天이 등장하는 단계이다.

동양철학 일반이 그러한 바이지만, 理法의 本體에 있어서는, 불교의 空이든, 성리학의 無極이나 性이든, 道家의 道이든 그 어느 것도 절대자가 자리할 수 없을 뿐 아니라 어떤 존재도 설정될 수 없다. 그럼에도 수행단계에서 절대자나 어떤 존재가 등장하는 것은, 그 절대자가 實在해서가 아니라 수행자의 의식의 내면적인 굴절로 인해서, 말하자면 스스로 상정하고 있거나 기대하고 있던 모습의 존재자가 무의식에 잠재되어 있다가 표출될 뿐이다. 그래서 개인마다 형상화되는 모습들이 여러가지일 수 있는 것이다.

허령, 지각, 신명의 각 단계들의 상호연관성을 보면 이렇다. 허령에서 끝나는 경우도 있고, 곧 바로 지각으로 진입하고 다시 신명으로 넘어가는 경우도 있을 수 있지만 그것은 개인편차가 있어서 일률적으로 규정되는 바는 없다. 다만 밝혀 두어야 할 것은, 일단 허령이나 지각 신명단계에 진입했다 해도, 이른바 識이 열렸다 해도 그냥 지속되는 것은 아니며 그것이 얼마나 지속될 수 있는가도 개인편차에 따른다.

요컨대 이상의 수행단계들이 갖는 본질적 의미, 識이 열린다는 의미를 한마디로 압축하면 이렇게 말할 수 있다. 무의식과 의식의 단층이 해소되면서 양자가 상호 통교하게 되고 그에 따라 무의식과 의식의 분열증상이 극복된다는 것,--보통의 경우 무의식과 의식은 배치되는 방향으로 작동하고 분열적이다--그래서 내면적 의식의 분열과 굴절을 극복하면서 객관이 객관으로 파악되는 지점에 이른다는 것이다. 결국 수행의 의미는 다른 데 있지 않고 의도적으로 무의식을 열어가는 것이라고도 할 수 있다. 소위 “득도”라고 하는 바의 의미는, 거기다 단계의 차별이 있지만, 최소한 識이 열리면서 意(일반적인 의식)와 識(무의식)의 괴리가 포착되는 단계, 意와 識의 분열이 객관적으로 인식되면서 재조정되는 단계에 들어가는 것을 의미한다고도 할 수 있다. 그러니까 得道라고 할 때, 초자연적인 능력을 얻는다거나 초월적인 존재로부터 道를 부여 받는 것으로 오인해서는 안된다. 다만 意와 識이 분열되어 있었던 것이 재조정되면서 사물에 대한 인식의 굴

절이 바로잡아질 수 있는 계기를 잡는다는 것으로 보면 될 것이다. 그것이 득도의 의미다.

다시 자료 A)와 B)로 돌아가자. 자료 A)에서 仙語가 들리고 上帝가 나타나는 것은 전형적인 허령단계에 속한다. 한기가 들고 몸이 떨리는 것은 두려움으로 인한 것이며, 그 두려움은 정체가 포착되지 않지만 무엇인가의 절대적인 존재에 대한 두려움이다. 仙語나 上帝가 등장하는 것은, 그것은 객관적 실재는 결코 아니다. 理法이 채 지각되지 못하는 단계에서 수운 자신의 의식의 굴절에 따라 그렇게 형상화 된 것일 뿐이다. 知覺 단계, 이법의 본체에 대한 객관적인 인식이 가능한 단계에 가면, 절대자도 사라지고 두려움도 사라진다. 가령 일반적인 의식 상태에서도 유사한 경우가 있을 수 있는 바, 상대방의 정체가 포착되지 않을 때 심한 두려움을 느끼다가 상대방의 정체가 포착되면 두려움이 가시는 그런 경우와도 흡사하다고 생각하면 된다. 그때 심한 두려움으로 인해 보이지 않는 상대방을 자신의 의식속에서 이리저리 상상해서 모습을 떠올리게 되는데 그것이 허령적인 존재라고 생각하면 된다.

자료 B)는 知覺과 虛靈단계가 교차하는 단계로서, ‘내 마음이 네 마음이다’라는 대목은 절대자의 모습이 탈각되면서 본체가 지각되는 단계로 접근하고 있는 대목이고, 뒷 부분에서 다시 ‘鬼神이라는 것도 나다’라고 하는 대목은 허령에 속하는 부분이다. ‘내 마음이 네 마음이다’(吾心卽汝心)라고 했을 때는 분리되어 있던 主客이, 즉 절대자의 모습과 절대자의 계시를 받는 모습 양자가 합일되면서 분열이 극복되는 과정이고, 다시 귀신을 말하면서 兩者가 떨어져 나가는 과정을 반영한다. 그리고 여기에서 상제가 ‘無窮無盡한 道를 준다’고 하는데, 理法이나 道라는 것은 절대자가 부여할 수 있는 바가 아니라는 것은 동양철학 일반이나 수행세계 일반에서는 잘 알려져 있다. 道는 自在한 것이고 自得하는 것이지, 외부로부터 주어질 수 있는 것이 아니다. 다만 허령단계에서 그렇게 비쳐질 뿐이다. 말하자면 지각이 완전치 못한 단계이다.

이상에서 보건대, 수운은 허령단계를 거쳐 지각단계의 초입에 들어 갔다고 할 수 있다. 그러나 수운은 허령단계의 上帝나 仙語라는 것에 대해서 그 자신이 정리한 바가 없는 것을 보면, 절대자의 相에 대한 미련을 떨치지 못했던 것으로 보인다. 天主에 대해서 명확히 정리된 설명을 남기지 못했던 이유도 결국 허령단계의 정리가 불투명했던 데서 기인하는 것이라고 보여진다.

만약 수운이 허령단계를 완전히 청산할 수 있었고 그러한 입장에서 자신의 사상을 정리해 갈 수 있었다면, 그리고 ‘吾心卽汝心’을 일관되게 견지하면서 心學으로 전개할 수 있었다면 ‘상제’나 ‘귀신’에 대한 미련을 정리할 수 있었을 것이다. 정말 철저하게 心學을 견지할 경우라면, 상제나 귀신이라는 개념이 본체에 개재할 수는 없다. 그러나 수운은 끝까지 그에 대한 미련을 떨칠 수 없었고, 바

로 그 때문에 ‘천주’라는 즉 ‘한울님’이라는 개념에는 그러한 절대자의 존재를 함축하는 요소를 탈각하지 못한 것이었다.

그리고 이 점은 수운이 서학의 천주에 대해서 어떠한 입장을 취하고 있었던가에서도 반영된다. 그는 서학의 天主와 동학의 天主를 차별적으로 인식하고 있었던가? 이 점을 유의해 본다면, 동학의 천주관이 보다 분명해 질 것이다. 수운이 서학을 비판하고 있는 주요 논점들을 정리해 보면 다음과 같다.

- C) 洋學은 (동학과) 비슷하면서도 다름이 있다. 비는 것 같으나 실지가 없다. 그러나 도는 하나이고 운은 같으며 이치는 다르다.¹⁵⁾
- D) 저의 부모 죽은 후에 神도 없다 이름하고 제사조차 안지내며 오류에 벗어나서¹⁶⁾
- E) 西道는 말에 차례(次第)가 없고 글에는 조백이 없고 도무지 천주를 위하는 단서가 없다. 다만 스스로 제 자신을 위한 계책만을 빌 뿐으로 몸에는 氣化의 神이 없고 學에는 천주의 가르침이 없다. 형식이 있을 뿐 자취가 없고 생각이 있는 듯 하나 呪文이 없다. 도는 허무에 가깝고 학은 천주를 위한 것이 아니다.¹⁷⁾

위의 자료를 보건대, 서학의 경전은 두서가 없고 또 서학은 學이라기 보다는 일신을 위한 기도만 한다는 점, 서학에는 氣化之神이 없다는 점등을 들어서 비판하지만, 그 어느것도 천주라는 존재에 대한 비판은 찾아 볼 수 없다. 뿐만 아니라, 자료 C)에서는 동학과 서학을 비교하면서, 道는 같고 運도 같으며 理만 다르다고 하고 있는 바, 道가 같다면 ‘천주’를 모시는, 侍天主는 같다는 것인데, 정말 동학의 천주가 서학의 천주와 명확한 차별성을 지닌 것으로 보았다면 道도 같고 運도 같다고 말할 수 있었을까가 의문이지 않을 수 없다. 수운의 말대로라면 理만 다르다는 것인데, 그것은 천주를 모시는 이치만 다르다는 것이다.

물론 동학의 천주는 인간 외재적인 절대자가 아니라 各人 各物에 내재적인 內有神靈의 천주인 데서 西學의 천주와는 결코 같은 것일 수 없지만, 내재적인 것이라 해도 서학에서 의미하는 바의 절대자의 존재를 염두에 두고 있었던데서, 최소한 그 부분이 정리되고 있지 않았던 데서, 허령단계에서 마주친 상제를 서학의 천주와 동격으로 인정하는데서, 수운의 서학에 대한 비판도 천주라는 존재를 전면적으로 부정할 수 없게 만든 것이 아닐까 하는 것이다. 만약 수운이

15) <<東京大全>> <論學問> 曰洋學如斯而有異 如呪而無實 道卽一 運卽同 理卽非

16) <<응답유사>> <권학가>

17) <<東京大全>> <論學問> 西道言無次第 書無丕白 而頓無爲天主之端 只祝自爲身之謀 身無氣化之神 學無天主之教 有形無迹 如思無呪 道近虛無 學非天主 豈可謂無異自乎

인간의 본심이나 본성을 천주로 확철하게 인식했다면 그래서 절대자의 존재에 대한 상을 탈각할 수 있었다면, 서학의 천주에 대해서는 결코 동의할 수 없었을 것이고 그 점에 대해서 일차적인 비판을 제기할 수 밖에 없었을 것이다.

3. 동학의 本體論的 認識의 한계

이상에서 살펴 본 바와 같이, 동학의 천주는 한편으로는 이법의 본체로서의 心을 의미하는 것이기도 했지만 다른 한편에 있어서는 절대자의 존재를 상징하는 양면성을 지닌 것이었다. 그것은 결국 수운의 개인적 체험, 즉 허령단계의 체험이 정리되지 못한 데서 빚어진 본체론적 인식의 한계를 말해 주는 것이라고 할 수 있다.

여기에서 수운의 본체에 대한 인식의 한계, 즉 天觀의 한계를 좀 더 구체적으로 검토해 보자. 『동경대전』이란 『용담유사』를 살펴 보면 天이라는 용어는 다양하게 활용된다. 이를테면, 天命, 天道, 天理, 天德 그리고 天主등이 그러한 용례이다. 그렇게 다양하게 天이라는 개념을 활용하면서도 수운은 정작 ‘天’이라는 것이 도대체 무엇인가에 대해서 어떠한 설명도 하고 있지 않다. 天主를 말함에 있어서도 ‘主’는 존칭으로서 부모처럼 섬기는 의미¹⁸⁾라고만 말할 뿐, 天의 개념에 대해서 달리 설명하지 않는 것이다.

이 점은 이렇게 생각해 볼 수 있다. 수운이 마땅한 설명을 남기고 있지 않을 뿐아니라 그렇다고 달리 儒·佛·仙의 본체론에 대한 비판도 제기하지 않고 있는 것을 본다면, 당대의 天觀을 전제로 한 것이었기 때문에, 주로는 성리학적 천관이나 易學的인 천관을 수용하기 때문일 것이라 보인다. 물론 그것을 전적으로 그대로 수용했던가는 검토해갈 문제이다.

그러면 여기서 먼저 儒·佛·仙의 본체 개념을 간략히 정리해 보고, 동학의 天觀은 그것과 어떤 관련정도를 지니는 것인지를 보자.

本體라고 할 때¹⁹⁾, 그것은 대체로 이렇게 말할 수 있다. 우주가 생성되어서 나

18) 主者稱其尊而與父母同事也 <<東京大全>> <論學問>

19) 本體라는 개념은 협의적인 것과 광의적인 것으로 나누어 정리해 볼 수 있다. 대체로 세계의 궁극이라는 것을 그 본원적인 측면에 한하여 해석을 시도하는 것이 전자에 해당하며 본문에서 취하고 있는 본체의 개념도 그러한 차원의 것이다. 그러나 본체의 개념을 협의적으로 사용할 경우, 그에 대한 검증을 금기시하거나 검증이 따르지 못한 데서 신비주의적이거나 관념주의적 경향을 불식할 수 없었다는 점이 지적되지 않을 수 없다. 광의의 개념을 취한다면, 본체의 의미는 日用, 즉 日常의 일체의 작용과 현상이 곧 궁극의 본체 그대로이며 이는 협의에 있어서의 본체의 변화유동으로 파악할 수 있으며 중국적으로는 본체적인 것(협의의 본체)과 현상적인 것(광의의 본체) 간에 간극은 존재하지 않는 것으로 본다. 모든 사물은 그러한 ‘칼날’ 위와도 같은 본체성을 향유할 때만이 완전하게 실재적 현실과

오는 근원이면서 멀해서 돌아가는 귀결점이다. 이로 인해 모든 존재와 현상계가 법칙적으로 생멸하고 운행할 수 있게 하는, 절대적 자리 내지는 근본자리라고도 할 수 있고, 도가적 개념으로는 道, 佛家적 개념으로는 空, 易學에서는 無極, 그리고 성리학에서는 性(=理)이 그에 해당하는 개념이다. 즉 氣가 생하기 전의 道의 자리, 색계의 본원인 空의 자리(그냥 마음자리로 칭하기도 한다), 음양으로 분화되기 이전의 무극의 자리, 氣가 발하기 전의 理의 자리가 그것이다. 달리 표현한다면, 시간과 공간과 물질(=氣)이 생성되어 나오기 이전 즉 시공간과 물질이 합일되어 어우러져 있는 자리라고도 할 수 있다. 이로부터 시간과 공간이 그리고 물질(=氣)이 파생되어 나오면서 우주가 생성되어 나오고 세계가 펼쳐진다.

우주와 세계는 시공간이 합성될 때 비로소 성립가능한 개념인 것이다. 가령 宇宙라고 할 때, 宇는 공간개념이며 宙는 시간개념이다. 그리고 世界라고 할 때, 世는 과거 미래 현재 三世를 의미하는 시간 개념이며 界는 공간개념으로서 東西南北上下四維 十方을 의미한다. 거듭 말하자면, 宇와 宙, 世와 界, 그리고 氣를 합일하고 있는 자리 그것이 본체이고 근본자리이다.

시간과 공간과 물질은 각자 독립적으로 존재할 수 없다. 이를 고전에서는 三才라고도 바꾸어 표현하기도 하며 三皇五帝라고 할 때의 삼황으로 인격화해서 칭하기도 한다. 易에서는 三極이라고 하는 것도 그것이다. 三才, 三皇, 三極이 합일되어 있는 자리 그것이 본체인 것이다.

그러니까 본체로서의 天이란 개념은, 공간적인 의미로서 地에 대한 상대적인 개념으로 쓸 경우는 그 의미가 전혀 달라진다. 존재 이전의 존재성의 자리이며 여기에는 어떤 절대자도 자리할 수 없다. 그래서 이를 두고 眞空이라고 하기도 하고 無라고도 하는 것이다. 그리고 도가에서도 玉皇上帝니, 玉清原始天尊主 上清靈寶主 大淸道德天尊主라고 할 때, 그 때의 天尊主라는 것도 절대적인 존재를 의미하는 것이 아니라 본체에서 파생되어 나오는 이치를 빗대어 놓은데 불과한 것일 뿐이다. 가령 12地支가 동물로 형상화되지만 그 또한 生滅의 12이치를 그렇게 상징하는 것도 그러한 류이다.

이상에서 ‘天’의 개념 내지 본체론적 인식에 상응하는 유·불·선 삼교의 기초 개념들을 검토해 보았다. 그것들은 용어는 다르면서도 한자리를 가르키고 있는 것임에 틀림없다. 그러면 동학의 天觀은 儒·佛·仙 삼교의 본체론과 동질적인 것인가?

동학사상을 儒·佛·仙 삼합으로 곧잘 말해지지만²⁰⁾ 실제 수운자신이 그렇게 말

법칙적인 존재성을 향유한다는 것, 다시 말하면 탄력적이고 유동적인 파악과 실천만이 유일의 본체의 의미임을 강조하게 된다.

20) 동학이 儒佛仙三道 合德이라 함은 儒道에 三綱五倫과 仁義禮智를 極位尊崇信行하와 格物致知爲主야오 佛道에 大慈大悲해가는 誠意를 극히 밋고 模本해서 시행하되 廣愛衆生하여

한바는 없다. 동학사상을 놓고 볼때, 굳이 儒, 佛, 仙의 요소를 지적할 수는 있겠지만 사상적으로 유·불·선을 통합했다고 보기는 어렵다. 유·불·선에 대한 비판적 논거도 없을 뿐더러 통합의 이렇다할 원리도 없다. 수운이 儒·佛에 대한 비판이라면, 운세론적 비판 ‘儒道佛道 누천년에 運이 역시 다했던가’²¹⁾의 귀절을 찾을 수 있을 뿐이다. 수운의 불교나 도교에 대한 이해는 당대의 상식적인 수준을 넘어간 흔적을 전혀 보여주지 않는다. 그러므로 동학사상이 사상적으로 불교와 도교를 수용했다는 이야기는 극히 무리한 것으로 보인다. 수운이 당대의 도교나 불교에 대해서 일정하게 이해하고 있었다는 정도이면 모를까.

『동경대전』이나 『용담유사』를 검토해본 이들이면 누구나 공감할 일이지만, 결국 그 기초적인 논리구성은, 성리학적 인식체계를 벗어나지 않는다. 특히 『大學』이나 『中庸』의 주요 귀절들, 『易傳』의 귀절들이 동경대전의 논리구성상에서 중추를 이룬다. 그래서 수운 자신도 동학이 ‘儒道와 大同小異’하다고 한 것이다. 그런데 문제는 수운이 성리학을 수용하면서도 性이나, 理라는 개념을 제쳐두고 굳이 천주라는 개념을 들고 나왔겠는가 하는 점이다. 그가 天理라는 개념을 사용할 때는 이기철학적 관점에서 사용하는 것이 아니었다. 즉 內有神靈과 外有氣化를 대비하고 있으면서도, 理와 氣를 대비하지 않는 것이다. 이 점이 성리학적 천관과 명백히 차이가 난다.

이 점은 결국 수운의 체험과 관련해서 설명되어야 할 문제이다. 수운이 득도 이후 자신의 사상적 정리가 성리학적 인식을 기초로 하고 있었지만, 허령단계의 체험이 철저히 극복되거나 객관화 되지 않은 데서, 오히려 그 체험에서 등장했던 절대자의 모습을 염두에 두고 있었던 데서 그의 본체에 대한 인식은 性이나 理의 개념을 그대로 수용할 수 없었던 것이고 그와 별개의 天主라는 개념을 쓰게 되었던 것이다.

수운도 天에 상응하는 無極大道를 말하고는 있지만, 무극대도를 말하는 데서도 그 양면성은 그대로 드러난다. 한편으로는 “誠敬二字 지켜내어 차차차차 닦아 내면 무극대도 아닐런가”²²⁾라고 말하기도 하고 또 다른 한편에서는 “무극대도 받아내어”²³⁾라고 말하고 있다. 전자는 誠敬信에 의해서 本性을 찾아가는 성리학적 실천 지향과 전혀 다를 바 없지만, 후자는 절대자의 啓示가 개재되어 있

獻誠祭天하와 蒼生許多衆心을 善道로 引導해 가기를 爲主함이고 仙道에 先修其身을 爲本 삼아 착한걸 만이 싸아노으면 德되는 바를 一萬世上에 전파해서 사람사람이 배워서 알고 믿어서 행해 가도록 하기를 위주삼는고로 동학이 儒佛仙三道合德이라 함이다. <<용담유사>> 40권 <본의> 3-4면.(이 책은 정신문화연구원에서 『동학가사집』을 출판할 때 누락이 된 부분으로서 그 이후 별쇄형식으로 따로 영인되었다)

21) <<용담유사>> <안심가>

22) <<용담유사>> <道修辭>

23) <<용담유사>> <교훈가>

다. 바로 이 점이 성리학적 구도와 그대로 일치 될 수 없었던 대목이다. 수운은 아무래도 절대자의 啓示에 대한 미련을 떨칠 수가 없었던 것이다. 그래서 동학의 천주, 한울님은 이 양면적 성격을 지니게 되고 거기에는 그만한 혼란이 따르게 된다. 마치 서학에서의 절대자의 모습 같은 것이, 내유신령한 어떤 존재자의 모습이 본체론에서도 정리되지 않는 것이다. 이 점이 동학의 天觀이 갖는 한계성이다.

이렇게 천관이 정비되지 않았던 데서, 그리고 천주라는 개념이 당초부터 양면성을 지닌 데서 대중들에게는 상당한 혼란을 야기한다.

수운은 결코 종교적 신앙대상으로 천주라는 개념을 말하고자 함이 아니었고 동학은 “守其心 正其氣 率其性 受其敎”(논학문) 하는 守心正氣의 心學임을 강조했지만, 수운이 죽고 난 이후 그의 사상이 온전히 전해질 수 없었다. 교단의 지도층도 수운의 사상을 그대로 계승하려고 했지만, 대중들에 있어서 천주는 수심정기를 통해서 찾아야 할 자신의 본심이나 본성이라기 보다는 신앙의 대상으로 전화해 갔다. 내 몸에 모시는 천주(한울님)는 治病에 효험이 있고 福을 주는 신령스러운 존재로, 기복적 신앙의 대상으로 화해간다. 특히 靈符와 결합되면서 그런 양상은 보편화 되어 갔다. 대중들은 呪文을 외우지만, 수심정기의 수행으로서 보다는 신앙적 차원이었다. 대중들에 있어서 난해한 본체에 대한 인식이나, 心性論 그리고 각고의 노력을 요해서 깨침에 도달할 수 있는 守心正氣의 수행법 보다는 단순한 신앙적 천주가 접근하기 쉬웠던 것이다.

그리고 동학이 ‘永世不忘萬事智’를 말하고 있지만 수운은 天이 운행되는 이치에 대해서, 그 작용에 대해서 동학나름의 이론적 체계를 제대로 제시하지 못하고, 거듭 열석자 주문만 강조하고 있었다. 수행을 통한 깨침과 이치의 자득만을 말할 뿐이었다. 그러나 그것을 되풀이하는 대중들로서는 心學의 방편으로서가 아니라, 말하자면 禪門 수행의 화두로서 받아들이기 보다는, 종교적 주문 이상으로 받아들이기는 어려웠던 것이다. 이 점이 동학교도에 대한 사상적 동화력의 한계이기도 했다. 후일 남북점의 대립상황에서 북점의 지도력이 상실되는 것도 이 점과 결코 무관하지 않다.

4. ‘造化定’의 운수론

진기한 바이지만, ‘시천주조화정’은 體用論에서 볼 때, ‘侍天主’는 本體²⁴⁾에 해당하며 ‘造化定’은 작용²⁵⁾에 해당하는 바, 동학에서는 이 양자의 관계를 어떻

24) 본체라는 의미는 공간적인 物 고유의 구성변화의 원리를 지칭한다.

게 설정하고 있었던가, 즉 체와 용의 관계를 어떻게 설정하고 있는가를 검토하는 것이 이 장의 과제다. 이 문제는, '시천주'의 현실적 의의가 무엇인지, '시천주'했을 때 현상계의 '조화'작용은 어떻게 달라질 것이라고 보고 있는가를 검토하는 문제로서 동학의 천관, 본체론적 인식의 단계를 보다 분명하게 말해주리라고 본다.

'시천주조화정'의 의미는 천주의 뜻에 따르면 즉 順天하면 그에 따라 天地의 조화가 定해지리라는 것이다. 이 귀절은 西學의 주기도문에 나오는 "하늘에서 이루어진 것과 같이 땅에서도 이루어지소서"라는 귀절과 전혀 일치한다.

수운이 '시천주'를 말하고자 한 것은, 인간사회가 各自爲心하여 하늘의 뜻을 거역하고 不順天命한 데서, 오욕칠정에 사로잡혀 오로지 사리사욕을 쟁기는데 급급한 결과 道理가 무너졌다는 것이며 그래서 君不君 臣不臣 父不父 子不子の 어지러운 사회가 되었다는 것이다. 때문에 혼란한 사회를 바로 잡기 위해서는, 道를 실현해야하고 그러기 위해서는 천명을 돌아보아야 한다는 것, 천의 뜻에 따라야 한다는 것을 말하고자 함이었다. '시천주'하여 이법에 순응하는, 즉 敬天命 順天理하는 데서만 인간사회는 구제될 수 있으리라는 것이었다. 결국 인간들이 자신의 본성으로 돌아가서 스스로의 '천주'를 자각하고 그에 따라 때 비로소 天道와 天理에 부합하는 새로운 사회가 실현될 것이라는 것이다. '시천주'할 때 그에 따라서 '조화'가 정해질 것이라는 것도 그런 의미에서였다.

이렇게 본다면, '시천주'와 '조화정'은 명확한 因果關係로 설정된다. '시천주'가 因이며 侍天主한 결과로서 '造化'가 정해질 것이었다. 그런데 문제는 '시천주'를 현실속에서 어떻게 실천하는가 하는 것이다. 그냥 신앙적 차원에서 주문만 외우고, 각자에 천주가 내재함을 믿고 모시기만 하면 천지조화는 저절로 정해진다는 것인가? 즉 절대자인 천주를 부르고 기도하면 조화가 이루어진다는 것으로 받아들일 것인가? 아니면 각인 각자가 본심을 깨치는 경지로 나아가는 데서만이 가능하다는 것인가? 그럴 경우에는 조화는 각자의 깨침에 달린 개인주의적 차원의 문제로 끝나는 것인가? 그도 아니면 자연과 인간사회의 이치를 깨치는 것은 물론이고 천주의 뜻에 맞는, 이법에 맞는 합법칙적인 행을 하는 것까지를 '시천주'에 포함해서 거기에서 조화를 이룰 수 있다고 보는 것인가? 바로 이 점이 문제인 것이다.

'천주'의 실체가 양면성을 지닌 것과 마찬가지로, '시천주'를 어떻게 할 것인가의 실천적 자세에서도 양분될 소지가 마련되고 있었던 것이다. 말하자면 '조화'를 인간의 의지나 행과 무관한 天의 작용으로 설정할 것인가, 아니면 인간의

25) 작용이라는 의미는, 物의 환경적이며 근린관계상에서 일어나는 시간적 변화발전과정을 지칭한다.

의지와 행에 의해서 지어가야 할 것으로 볼 것인가의 문제이다.

그러면 수운자신이 이 시기에 도달했던 생각은 어떠한 것이었을까? 그 역시道を 실현할 수 있는 보국안민지계를 생각하고 있었음에는 틀림없다. 그가 포덕으로 나갔을 때는 그만한 포부와 기대를 갖고 있었다. 그러나 그의 입장은 다분히 운명적이었고 운수론에 입각해 있었다.

수운은 성장과정에서도 운명론, 숙명론적인 사고방식으로 기울고 있었고 그 이론적 뒷받침을 한 것은 易에 대한 이론과 지식이었다. 그러한 경향의 기술은 동경대전이나 용담유사의 도처에서 보인다. 그는 순환적인 운수관에 입각해 있었다. 그의 운수관을 말해 주는 대목들을 보면 들어보면 다음과 같다.

- F) 시운을 의론해도 일성일쇠아닐런가
쇠운이 지극하면 성운이 오지마는²⁶⁾
- G) 유도 불도 누천년에 운이 역시 다했던가
윤회같이 돌린 운수²⁷⁾
- H) 가련하다 가련하다 아국운수 가련하다
십이제국 괴질운수 다시 개벽 아닐런가²⁸⁾
- I) 우리라 무슨팔자 고진감래 없을소나
홍진비래 무섭더라 한탄말고 지내보세²⁹⁾

자료 F)에서 보는 바 처럼, ‘一盛一衰’라고 하는 것이나 ‘輪廻같이 돌린 運數’라고 할 때, 운세의 주기적 순환을 말하고자 하는 것이었다. 순환하는 이치를 ‘無往不復之理’라고 말하기도 했다. 마치 주역의 64괘가 순환하는 것처럼. 이것을 人事에 비기면, ‘興盡悲來’나 ‘苦盡甘來’인 것이었다. 그러고 보면 그가 개벽을 주장한 것도 운세의 전환에 근거한 주장이었던 셈이다.

그의 운세관에 의하면, 運은 스스로 돌고 돌아서 순환한다는 것이었다. 홍망성쇠의 교차, 고진감래, 홍진비래의 교차와도 같이. 그러한 그의 입장이 가장 집약적으로 반영된 것이 ‘運自來而復之’³⁰⁾(運은 저 스스로 회복한다는 의미)한다는 것이었다. 여기에는 중요한 문제가 있다.

왜냐하면, 運이 제 스스로 독립적으로 돌고 돌 것이라면, 그래서 순환을 거듭

26) <<용담유사>> <권학가>

27) <<용담유사>> <교훈가>

28) <<용담유사>> <안심가>

29) <<용담유사>> <용담가>

30) 이 귀절은 수운의 저술 중 말기 저술, 즉 처형되기 바로 전해의 저술인 <不然其然>에 나오는 귀절이다.

할 것이라면, ‘侍天主’의 의미는 도대체 무엇일까 하는 점이다. ‘시천주’를 하거나 말거나 운은 제 스스로 돌고 돌 것인데, 무엇때문에 ‘시천주’를 들고 나왔던가, ‘시천주’를 들고 나와서 어떻게 인간사회를 바로잡으려 했던가의 자기 모순에 빠지고 만다. 運이, 천주와 무관하게 돌고 돈다면 그야말로 천주는 쓸모없는 존재일 것이고 천주가 운을 부린다면 운이 천주의 뜻이니까 운에 순응하는 이상 인간의 도리는 없는 셈이다. 어차피 운이라면, 그때 천명이고 천주는 무슨 소용인가? 그래서인지 수운이 이해하는 천명은 다분히 운명론적 개념이었다³¹⁾. 요컨대 시천주해서 본심을 깨치고 본연지성으로 돌아간다. 해도 운이 독립적으로 진행하는 이상, 시천주’의 실질적 의미는 스스로 부정되고 만다. 그리고 ‘시천주’와 ‘조화정’의 체용적 상관관계도 올바르게 설정될 수 없다. 여기에 수운의 운수관이 지닌 자기 모순이 있다. 이 점에 대해서 동학은 분명한 대답을 주지 못한다.

‘運自來而復之’ 이렇게 되면 역사의 주체는 인간이 아니다. 또 인간의 주체적 노력이란 것도 의미를 지닐 수 없는 것이다. 역사의 주체는 운이 될 수밖에 없다. 운수에 순응할 수밖에 없고 체념적이지 않을 수 없다.

수운의 ‘조화정’은 ‘시천주’와의 명확한 인과관계가 설정되지 않는, 시천주에 부합하는 행을 통해 거두어 들여야 할 것으로서, 이른바 뿌린대로 거두어야 할 결과로서 더 정확하게 말하자면 거두어야 할 것을 뿌려가야 한다는 의미로서 ‘조화정’을 의미하지 않았다. 그것은 운수소관이었고 오로지 한울님에게 달린 일이었다.

그는 제자들과의 문답에서도 이렇게 말한다.

- J) 이 세상의 운수는 세상과 더불어 同歸一體 할 것이니 害가 있고 덕이 있음은 한울님께 달린 일이고 나에게 있는 것은 아니다. 하나하나를 깊이 캐어 본다면 그런 사람(도를 배반한 사람)의 몸에 해가 미칠지 어떨지는 자세히 알 수 없다. 그렇다고 그런 사람이 복을 누린다고 남에게 말할 수는 없다. 그런 일은 그대가 물을 일도 아니고 내가 관여할 일도 아니다.³²⁾

31) “서양사람들이 도를 이루고 덕을 세워 그의 조화는 이루지 못하는 일이 없으며 무기로 공격하면 그 앞에 대적할 사람이 없다고 한다… 도시 다른 이유가 아니다. 이 사람들은 도를 西道라 하고 학을 천주학이라 하며 교를 聖敎라 하니 이는 天時를 알고 天命을 받은 것이 아니겠는가라고 하니… 나도 또한 두려워 하여 다만 늦게 난 것을 한스럽게 여길 뿐이었다”(논학문) 이 자료에서 보드시피, 수운은 서양이 승승장구하고 번영하는 것은 천명을 받은 때문이 아니겠는가에 대해서 수궁하고 있는 입장이다. 요컨대 천명을 받았는가 아닌가를 판단하는 기준을, 대세를 장악하고 있는가 아닌가의 결과에 두고 있는 것이다. 이 점에서 그의 천명관은 분명히 운명론적이었고 고전적인 천명관으로 부터도 이탈해 간다. 이렇게 된 바에야 서학에 대한 비판은 소극적일 수밖에 없었다. 서양이 천명을 받고 이루지 못하는 조화가 없다는 데 대해서 차라리 위축된 심리를 보여주고 있는 것이다.

여기에서도 나타나는 바와 같이, 도를 따를 때 오게 될 결과와 도를 어길 때 초래하게 될 결과의 차별을 부여하지 못한다. 양자의 인과관계의 설정을 스스로 포기하고 있는 것이다. “그대가 물을 일도 아니고 내가 관여할 일도 아니다”가 그의 답변인 것이다. 물을 일도 아니고 관여할 수도 없는 운수라면, 시천주의 의미는 무엇인가를 다시 묻지 않을 수 없는 것이다.

수운은 ‘造化’를 설명함에 있어서 ‘無爲而化’의 개념과 동일한 것으로 보았던 터이지만, 그 ‘무위이화’도 인간의 적극적이고 주체적인 노력과 실천과도 무관한 개념으로 설정되고 말았다. 그의 사후에 최시형이 ‘吾道는 無爲而化’라고 고집하면서 적극적인 행동을 유보하는 것도 실은 이와 무관한 것이 아니었던 것이다.

무위이화의 본래적 의미는 단지 무위, 즉 하지 않음을 의미하는 용어는 아니다. 그것은 인간의 이해관계나 욕정이 전혀 개재되지 않은 至公無私한 법칙적인 작용을 그렇게 말한 것일 뿐이다. 그야말로 이법에 부합하는 철저한 합법칙적인 행을 의미하는 것일 뿐이다. 즉 자연계의 합법칙적인 작용이나 운행이 그러한 것이었다. 수운은 자연계의 법칙적 작용은 읽을 수 있었다. 그것의 妙用과 빈틈 없는 운행, 그 법칙인 天道 天理를 이해할 수 있었다. 그러나 인간사회에서의 무위이화의 行, 합법칙적 운행을 가능하게 하는 실천 방안에 대해서는 응답할 수 없었다. 그야말로 ‘시천주’에 부합하는 行을 구체적으로 제시할 수 없었다. 당대의 사회가 어디로 가야하는지, 또 어디로 가기 위해서 무엇을 해야 할 것인지에 대해서 ‘보국안민지계’의 구체적 대안을 제시하지는 못했다. 진정 그가 ‘시천주’를 말하기 위해서는 ‘시천주’를 했을 때 비로소 도달할 수 있는, 인간본성에 부합하고 인간성을 완전히 실현할 수 있는 그만한 대응책이, 합법칙적 행이 제시될 수 있어야 했지만 또 그럴때만이 비로소 ‘시천주’는 시운에 굴복하는 것이 아니라 시운을 타개해 나가는 사상으로서 사회속에서 현실적 의의를 지닐 수 있었고 사상적 기초를 확고히 할 수 있었지만 수운은 그만한 단계에까지는 이르지 못했다.

4. 易學的 운세관과 동학의 ‘開闢’觀

주지하는 바와 같이 동학은 道成德立의 사회가 이루어지리라는 開闢觀을 바탕으로 깔고 있었던 바이지만, 개벽관은 어떠한 이론적 근거 위에 성립되었으며 수운은 개벽이라는 시기에 어떤 의미를 부여하고 있었던가? 이 점이 분명해진다면

32) <<동경대전>> <논학문>

‘조화정’의 운명론내지 운수론은 분명해질 수 있다고 보여진다.

동학이 대중들에게 호소력을 지니면서 빠른 속도로 파급될 수 있었던 중요한 요인의 하나는 開闢의 전망을 제시할 수 있었기 때문이었다. 개벽은 새로운 시대와 새로운 사회의 도래를 예견하는 것이었다. 그것이 어떠한 이론적 근거에서 제시되었든 그것이 대중들에게 중요한 문제는 아니었다. 오랜 동안의 억압과 수탈에 시달릴대로 시달린 대중들로서는 새로운 시대를 예언해 주는 것만으로도 위안이었고 희망이었다. 더구나 동학의 개벽론은 “貧하고 賤한사람 오는시절 富貴로세”(안심가)라고 예언하고 있었고 그러한 시절은 멀지않아 오게될 것을 말하고 있었던 데서 체제 이탈의 대중적 심리에 그대로 부합할 수 있었던 것이다.

그러면 그러한 동학의 개벽관은 어디에서 나온 것일까? 물론 개벽이란 것은 동학에서 비롯된 것도 아니고 수운의 독창적인 이론도 아니다. 이 또한 궁을사상에 근거한 것이었다³³⁾. 먼저 수운의 개벽관을 검토해 보자.

k) 가련하다 가련하다 我國運數 가련하다 前歲壬辰 몇해런고 이백사십 아닐런가
十二諸國 괴질운수 다시개벽 아닐런가 요순성대 다시와서 국태민안 되지마는
기험하다 기험하다 아국운수 기험하다³⁴⁾

L) 가련한 세상사람 利在弓弓 찾는말을 우슬거시 무어시며 불우지시 한탄말고
세상구경 하여서라 松松家家 아라시되 利再弓弓 어찌알고 天運이 둘러시니
근심말고 돌아가서 윤회시운 구경하소 십이제국 괴질운수 다시개벽 아닐런가
태평성세 다시정해 국태민안 할거시니 개탄지심 두지말고 차차차차 지나서라
下元甲 지나거든 上元甲 호시절에 만고없는 무극대도 이세상에 날거시니³⁵⁾

K)와 L)에서 보는 바와 같이 수운의 관점에서, 개벽이라는 개념은 운수론적 개념이며 사회적 관점이나 역사적 관점과의 연계성을 찾아보기는 어렵다. 즉 개벽이라는 개념은 易學에서 사용하는 용어로서 운세순환의 큰 주기가 다시 시작되는 분기점을 의미한다. 여기서 염두에 두지 않으면 안될 것은, 運勢의 주기를 설정하는 데 있어서도 일률적이지 않다는 점이다. 이를테면 大運, 中運, 小運이라는 주기도 있을 수 있고 上元甲, 中元甲, 下元甲이라는 주기도 있을 수 있고 또 元이나 會라는 주기도 있을 수 있다. 뿐만 아니라 각 주기의 분기점 산출에 있어서도 논자마다 다를 수 있다. 말하자면 상원갑을 개벽의 기점으로 놓는다 하

33) 궁을사상의 연원과 동학사상과 궁을사상의 접합에 대해서는, 동학사상연구반 <전계논문> <<사회철학>> 제3호 1994 참조.

34) <<용담유사>> <안심가>

35) <<용담유사>> <몽중노소문답가>

더라도 그것이 언제인가에 대해서는 논자마다 다른 계산법을 제시할 수 있는 것이다. 때문에 개벽을 어느 시기로 볼 것인가도 상당히 주관적일 수 있다. 역학에서 이 점이 항상 문제가 된다.

易學에서는 일반적으로 개벽의 시점을 庚申, 辛酉年으로 놓는 바, 그것은 일년 중 冬至를 새로운 봄을 잉태하는 기점으로 잡고 소설, 대설을 여과기로 놓는 것처럼, 신유 임술 계해 3년을 냉각기로 보고 그리고 甲子로 들어간다. L)에서 上元甲이라고 할 때는, 상원 중원 하원을 각 60년으로 보니까 180년이 주기로 돌아오는 셈인데, 수운은 1860년 경신년을 개벽의 시점으로 놓고 상원갑의 운세는 1864년 갑자년으로 부터 시작되는 것으로 보고 있다.

그러면 개벽을 기점으로 하는 운세전환은 무엇을 기준하고 어떤 의미를 부여하고 있었던가에 대해서 검토해 보자. 수운은 ‘태평성대’ ‘국태민안’ ‘요순성대’로 개벽을 말하고 있을 뿐, 그외 달리 구체적인 설명을 남기고 있지 않다. 후대의 동학교단에서는 그에 대해서 보다 구체적으로 설명을 하고 있었다.

M) ...팔괘정수 다시되야 천지개벽 적실키로 정심정기 端末하고 천문이치 둘러보니 천문이치 괴이하다 어찌하여 그리한고 호호탕탕 浮雲數가 震木星을 돕는 고로 艮寅방에 解運星은 날로점점 속속하여 운수따라 왕래하고 午丁方에 老人星은 南方七斗 活人星을 응하여서 날로점점 화창하고 서북중궁 바라보니 水星火星 병침하여 천하인심 동요시켜 각자위심 아닐런가...십이제국 괴질운수 어찌하여 면해볼꼬 이와같이 되는운수 수덕안코 어찌살꼬³⁶⁾

N) 고금왕래 다시와서 龍馬河圖 회복되야 四正四維 다시정코 角亢저방 지휘하여 이십사방 운동하니 자세보고 順天하소 이런운수 모르고서 不知虛火 난동되면 自身保護 難求로다 때운수 그러키로 龜尾洛書 四九金運 未盡數와 龍馬河圖 天一生水 坎中連 北海수와 地二生火 虛火之氣 少陽之數 서루서루 昇降되야 十二諸國 兵亂되니 만코만은 허다인물 傷害之數 그안인가 세상이치 되는바가 그런고로 安心正氣 수신하여 경천순천 하라하고 일일권학 하거니와 자세생각 깨다르소 천지도수 순환되야 청룡복덕 홍왕시인가 六十甲子 그가운데 庚申辛酉 石榴木運 음양평균 장남득의 맥추동장 거의된가 서북풍이 상박되야 풍우상설 날어나니 다시개국 때가오나³⁷⁾

M)에서는 ‘팔괘정수’의 회복을 말하고 N)에서는 ‘龍馬河圖’의 회복을 말하

36) <<용담유사>> 제19권 <解運歌>

37) <<용담유사>> 제21권 <隨時警世歌>

고 있다. 그리고 양자간에 설명방법을 달리하지만, 결국 하도와 낙서의 數理와 五行論을 전개하면서 개벽을 설명하는 점에서는 전혀 동일하다. ‘팔괘정수’나 ‘하도’의 회복이란 것이 곧 弓弓의 이치가 다시 실현되는 것을 말한다. 좀 더 명확하게 말하자면 弓弓乙乙이 이루어지는 시기, 이것을 개벽이라고 보는 것이다. 궁을사상의 핵심도 바로 그것이다. 요컨대 ‘弓不背乙 乙不背弓’ 즉 弓이 乙을 배반하지 않고 乙이 弓을 배반하지 않는³⁸⁾ 그래서 궁과 을이 서로 맞아서 돌아가는 것을 의미한다. 또 달리 말하면 弓道와 乙道의 합일을 지향하는 것이다.

弓弓乙乙을 간략히 설명하자면 이렇다. 궁도와 을도가 합일이 된다는 것은 體와 用이 합일이 되어 ‘造化’가 정해지는 것으로 보는 것이다. 弓과 乙, 또는 先天과 後天이라고 할 때는 시차를 두고 분리되어서 펼쳐지는 것이 아니라 한 物의 두 면으로 보면 된다. 간명하게 말해서 인간을 포함한 만물이 다 그 나름의 형상을 지니고 동시에 그 생명의 법칙을 지니는데, 형상(또는 현상)을 用이라고 보고 형상에 잠재된 법칙을 體라고 보면, 형상이 법칙을 이탈하지 않고 법칙이 형상과 분리되지 않으면서 양자가 합일되어 굴러가는 것 이것을 조화가 이루어지는 것으로 보는 것이다. 이 상태에서 인간이나 각물은 최대의 그 잠재력이 고 양되고 온전한 상태를 유지하면서 합법칙적 운동을 계속할 수 있게 되는 것이다. 그러나 현상이 법칙을 거스르면 현상으로서의 존재가치를 잃어버리게 되고 합법칙적 궤도를 이탈하게 된다. 궁궁을을이란 것도 따지고 보면, 物의 가장 이상적 상태로서 체용합일을 지향하는 사상에 다름 아니다.

그런데 문제는 수운이 궁궁을을의 실현 시기를 上元甲이라고 설정하고 그 기점을 1860년으로 산정하고 있는 것을 어떻게 보아야 할까? 항상 어느 시기이나 그렇지만 역학적 산출이란 것은 易理論의 적용방식에 있어서 다분히 주관성을 면할 수 없는 것이기 때문에³⁹⁾ 역술가들 간에도 견해가 일치하지 않거나 하는 것이 다반사이고, 또 같은 卦를 놓고서도 설명방법이 극도로 상충하는 경우도 있는 등 수운의 상원갑설 또한 이러 저러한 개벽설 중의 하나에 불과한 것으로 이해하는 것이 옳다. 왜냐하면 이미 지나간 역사적 사실을 놓고 보아도, 1860년대를 개벽으로 놓을만한 사태는 없었고, 정작 1864년 상원갑이 시작되는 바로 그해에 개벽을 예언한 수운 자신이 처형되었다. 그리고 동학교단은 수운의 사후 1920년대에 가서도 여전히 개벽을 말하고 있었다. 같은 동학교단내에서도 수운이 산출한 개벽의 시점과는 다른 것이었다. 이렇듯 개벽설은 주관적이었다.

38) <<궁을경>> 1922.

39) 다음의 가사를 보면 역학이론의 적용이 아전인수격으로 이루어지고 있는 한 단면을 잘 말해준다. 가령 <제21권 知本修練歌>에 보면 수운의 출현을 主星回頭의 운수로 놓고 있다. “天一生水 먼저하야 丁子위시 행하더니 명명하신 하날님이 이십일년 甲申춘에 主星回頭 太陽되야 다시성인 또내시니 수운선생 아니신가”

동학의 개벽설은 <<정감록>>의 영향을 받고 있었다. 당대사회에서는 <<정감록>>이 <<동국참서>>로 알려져 있던 바이지만, <<동국참서>>는 공을사상의 원전과도 같이 취급되고 있었다.⁴⁰⁾ <<용담유사>>중에는 <<동국참서>>에 대한 논급이 여러 곳에 나오는 바, 가령 <몽중노소문답가> <공을신화가> <경세가> 등인데, 이 중 <경세가>에는 “동국참서 전한말을 듣고 보고 암만한들 심학없는 그소견에 내어찌 알까보나 자고이치 그리하니 스승문세 수학하여 심성수련 하여서라”라고 말하고 있었다. <<동국참서>>는 동학교도들이 공부하고 그에서 이치를 깨쳐야 할 경전과도 같이 취급되고 있는 것이다.

동학이 개벽관을 전개함에 있어서도 <<정감록>>의 <감결>에 나오는 末世運을 염두에 두고 있었다. <<정감록>>은 말세운에 대해서 이렇게 말하고 있었다.

N) 말세의 재난을 내가 자세히 말하겠다. 구년동안 큰 흉년이 계속되어 백성들이 나무껍질을 먹고 살것ियो 사년동안 염병이 돌아 인명이 반으로 줄 것이며 사대부의 집은 人蔘에 망하고 벼슬아치들은 利를 탐하는 데서 망할 것이다.

자료 N)은 동학이 開國의 前兆로서 十二諸國 괴질운수를 말하는 것에 상관하는 대목이다. 개벽으로 가는 말세적인 악운, 그것이 동학에서는 下元甲에 설정되고 있는 것이다. 그리고 <<정감록>>이 말세운에 대처하는 피란적 경향을 보이는 것 또한 동학사상에 그대로 이어지고 있음을 본다. 즉 ‘利在弓弓’의 십송지가 그 피란의 비결로서 말해지고 있었던 터인데, 동학에서는 ‘十勝地’의 의미를 풍수설적 관점으로 받아들이지는 않고 있었다 해도, 말세의 악운에 대처하기 위해서 ‘弓弓’의 이치를 깨쳐야 할 것을 말하고 있는 대목은 전혀 동일한 것이었다. 바꾸어 말하자면, ‘弓弓’의 이치가 갖는 현실적 의의는 개국의 전조로서 맞이하게 될 말세내지는 ‘기험한 운수’에 대처하기 위한 것이었다.

O) 심성수련 공부해서 인자무적 나타내여 三災八亂 면해보소 기험하다 기험하다 천지반복 차세상에 陰陽迭代 相迫되니 代明之理 있지마는 그운수를 깨닫고서 理順隨 기운따라 生門차저 가는사람 삼재팔난 劫灰中에 괴질악질 모르고서 지상신선 되지마는 사람마다 다차질까⁴¹⁾

40) “괴이한 東國참서 지켜들고 하는 말이 已去壬辰 왜란에는 利在松松 하여있고 가산정주 西賊에는 利在家家 하였다네 ...우리도 이세상에 利在弓弓 하였다네” <<용담유사>> <몽중노소문답가>. 여기서 동국참서는 <<정감록>>이다.

41) <<용담유사>> 제23권 <安心致德歌>

P) 궁궁을을 말했나니 어화세상 사람들아 하도용마 그런태극 궁궁을을 도를배워
 운수천리 時中하세 천시따라 時中함을 모르오면 분분한 차세상에 부모처자
 안보하기 고사하고 제일신도 여초목 동귀되네 이보시오 저사람들 시호시호
 이제와서 인생으로 출세했다 초목같이 시러지면 그아니 통분한가 음도썩도
 없는몸이 광풍에 티끌같이 흔적없이 될것이니⁴²⁾

자료 O)와 P)에서 말하는 바는, 弓乙道を 배워 時中하라는 것, 즉 亂時에 대처
 할 정확한 도리를 깨쳐야 살아남으리라는 것이었다. 그것은 弓乙의 이치를 깨닫
 는 길 밖에 없다는 것이었다. 무엇보다 三災八亂의 험한 운수를 넘기고 나서야
 개벽된 세상에 살 수 있으리라는 것이었다. 말하자면 동학의 궁을사상도 역시
 避亂思想으로서의 경향을 떨칠 수 없었음을 말해준다.

이상에서 보건대, 동학의 개벽관은 운수론에 입각하고 있으며 궁을사상의 현
 실적 의의는 다분히 피란적 경향을 보이고 있었다. 동학은 '기험한 운수'를 어
 떻게 적극적으로 타개해야 할 것인지도 말하지 않고 그 계책도 말하는 바 없었
 다. 또 인간들에 의해 어떻게 개벽사회가 실현되어야 할 것인지를 말하지도 않
 았다. 개벽의 운세가 이르면 '태평성대'가 돌아오고 '국태민안'할 것이라고 할
 뿐이었다. 말하자면 운수론적 관점을 벗어나지 못하고 있는 것이다.

이미 앞에서도 말했던 바이지만, 동학사상이 '시천주조화정'을 말함에 있어서
 도 '조화정'을 운수소관으로 돌리는 경향을 보이고 있었던 것과 마찬가지로 開
 關이라는 조화도 역시 운세의 전환에 따라 필연적으로 도래하리라고 보고 있는
 것이다. 궁궁을을에 대해서도 그 점은 마찬가지였다. 弓乙의 이치를 깨치고 그
 위에 현상과 법칙이 합일할 수 있는 사회적 현실을 이룩해 낼 수 있는 실천을,
 그야말로 時中할 수 있는 적극적인 行을 제시하는 것이 아니라 개인적 차원의
 피란의 동기를 부여하는 데 끝나고 만 것이었다.

5. 맺 는 말

동학사상의 기본구조를 體用론적 관점에서 본다면, 본주문에서의 '시천주' 사
 상과 '조화정' 이론으로 압축될 수 있다. 전자가 이른바 본체에 해당하는 것이라
 면 후자가 작용론에 상관하는 것이라고 할 수 있고, 그 사상적 기초는 주로 성
 리학적 인식과 역학적 운세관에 두어져 있다고 말할 수 있다. 동학이 유가적 천
 명관을 그대로 수용하면서 성리학의 심성론에 기초한 심학에 근사하다고 본데서

42) <<용담유사>> 제27권 <警世歌>

수운은 ‘儒道와 대동소이’하다고 말했던 것이었고, 역학적 운세관에 입각해서 현상계의 변화작용을 주기적 순환으로 포착하려 한데서 ‘運自來而復之’ ‘無往不復之理’를 말하고 있었던 것이다.

그러나 동학사상은 성리학이나 易學理論을 결집하거나 해석하는 데서 성립할 수 있었던 사상은 아니었다. 달리 말하자면 經學에 대한 학문적 기초위에서 형성되었던 사상이 아니라 수행을 통한 체득에서, 수운의 독자적 체득과정을 통해서 비로소 성립할 수 있었던 사상이었다. 즉 체득이 우선하고 사후적으로 그 체득한 바의 것이 이론적 정비를 거치는 과정에서 그 자신의 학문적 소양, 성리학이나 역학이론등이 동원되고 있었다. 때문에 동학은 그만한 독자성을 지니고 또 그 나름의 공부방법론을 제시할 수 있었다.

그러나 동학사상은 미완의 사상이었다. 수운은 동학에 대한 사상적 체계를 완비하지 못한채 곧바로 포덕으로 나아갔다. 그에게 체득의 계기가 주어졌던 것은 1860년이었으며 그가 포덕에 들어간 것은 불과 1년뒤였다. 사물의 이치가 막 체득되기 시작한 시점에서, 그것은 결코 모든 이치가 체득된 것도 아니었고 그에 대한 이론적 정비가 끝났음을 의미하는 것도 아니었으며 단지 새로운 시작을 의미할 뿐이었는데, 바로 그 지점에서 그는 포덕으로 나아갔던 것이다. 포덕으로 나아가면서 그는 곧바로 관현에게 쫓기는 바가 되고 더 이상 그의 사상적 체계를 정비할 여유는 없었다. 수운 자신도 포덕의 시점을 잘못 선택한 자신의 ‘좁은소견’⁴³⁾에 대해 후회하고 있었다.

동학은 그 이후에도 사상적으로 더 발전할 수 없었다. 동학교단에서는 수운의 사상을 해설하거나 대중적 포교에 부합하게끔 보다 합리적으로 또는 세련되게 정리하거나 할 수는 있었지만, 결코 수운이 도달했던 경지를 넘어갈 만한 사상가는 나오지 않았다.

그런 데서 동학사상은 일정한 흠결을 남기고 있었다. 무엇보다 동학의 ‘천주’라는 개념의 양면성이다. 이 개념은 성리학적 천관이나 본체론에 근접하면서도 다른 한편 인격적인 天개념의 의미도 지니고 있었다. 즉 본체로서의 인간 본성 내지 본심을 지칭하기도 하지만 동시에 상제나 귀신과도 같은 절대자의 상을 상징하고 있었다. 그것은 수운의 체득과정중에서 허령단계의 체험이 미쳐 탈각되지 못한데서 그러한 요소를 남기고 있었던 것이다. 바로 그 때문에 동학의 본체론적 인식은 그만한 한계를 지니기 마련이었다.

그리고 동학의 본체론적 인식이 완전치 않은 데서, 현상계의 작용론에 대한 ‘조화정’의 사상 역시 그만한 한계를 지니기 마련이었다. ‘시천주’와 ‘조화정’

43) 만고없는 무극대도 여몽여각 받아내여 구미용담 좋은풍경 안빈낙도 하다가서 불과일년 지낸후에 원처근처 어진선비 풍우같이 모여드니 이내좁은 소견으로 교법교도 하다가서 불과일년 지낸후에 망창한 이내결음 불일발정 하자하니... <<용담유사>> <道修辭>

의 상관관계에 대해서, 달리 말하면 천과 천의 작용의 상호작용에 대해서 납득할만 설명을 해주지 못하고 있었던 것이다. 體用의 상호작용론과 체용합일론적 관점을 결여하고 있었다고 해도 좋을 것이다.

동학의 ‘조화’론은 어디까지나 역학적 운세관에 입각한 것이었으며 그 운세는 ‘천주’와는 별개의 독립적으로 운행하는 ‘自來而復之’하는 것일 뿐이었다. 요컨대 작용은 본체와 무관하게 돌고 도는 운수론으로 귀결되고 있었다. 그런데서 새로운 세상의 도래를 예고한 개벽관도 운세의 주기적 순환에 근거하여 산출한 역학적 개념이상일 수는 없었다. 그렇게 될 경우, 운수소관이 강조될 수밖에 없었고 운수가 천주의 뜻으로 치환될 가능성마저 있었다.

‘시천주조화정’의 본래적 지향이라면 ‘시천주’를 통해서 ‘천’의 이법을 깨치고 나아가서는 그에 부합하는 합법칙적 행이 이루어지고, 이를 테면 그에 상응할 보국안민지계의 계획이 준비되고 그래서 현상 속에서 이법이 관철해 나갈 수 있을 때 체와 용이 합일되어 나갈 때, 비로소 ‘조화정’을 말할 수 있어야 했다. 그러나 동학에서의 ‘시천주’와 ‘조화정’은 그만한 상관성을 설정할 수 없었다.

만약 수운이 포덕의 시기를 적절하게 선택할 수 있었고 자신의 체험적 인식을 검증하고 사상적 정비를 거쳤다면, 그럴만한 시행착오의 여지가 주어졌더라면 동학사상은 한 시대의 사상적 대안으로서 보다 완벽하게 모습을 갖추어 낼 수 있었다. 그러나 역사는 그러한 시행착오를 용인하지 않았다. 동학사상은 그만한 흠결을 안고 미완의 사상으로서 역사적 유산으로서 전해졌다.

東學의 儒學的 性格

尹 絲 淳 (고려대 교수)

一. 시작하는 말

속칭 東學亂이라는 東學의 革命運動이 일어난지, 금년으로 반세기를 헤아리게 되었다. 그 혁명운동이 안으로는 낡은 封建國家의 붕괴를 촉진함은 물론, 밖으로는 東亞의 정치 판도를 바꿔 놓게 하는데까지 크게 영향을 끼쳤음은 주지의 사실이다.

東學의 성립 자체가 이미 傳統的 思想의 흐름에서는 새로운 宗教思想으로서의 혁신적 변화를 야기한 것이라 하여 과언이 아니다. 그러므로 東學革命 운동의 반세기를 야기한 것이라 하여 과언이 아니다. 그러므로 東學革命 운동의 반세기를 헤아리는 시점에서, 東學이 지닌 思想的 性格을 검토하여 보는 것은 결코 無意義한 일이 아닐 것이다. 본고는 그 사상적 성격 중에서 특히 儒學의 성격을 살펴보고자 한다.

二. 방법론 문제

東學에 깃든 儒學의 성격을 살피려면, 적어도 다음과 같은 몇 가지 사항에 유의하는 것이 방법론상 필요한 조건이 아닐까 한다. ① 비록 天道教, 侍天教 등이 東學 사상의 正脈을 계승한다고 하더라도, 그렇게 뒷날 계승·재해석된 사상보다는, 창시 교조인 崔濟愚(水雲, 1824 순조 24~1864 고종 1)와 그 2대 교조 崔時亨(海月, 1827 순조 27~1898 광무 2)의 원초 사상만을 검토의 대상으로 삼아야 할 것이다. 재해석에서는 변질의 가능성을 배제할 수 없기 때문이다. 이런 의미에서 본고는 《東學經典》으로 통칭되는 《東經大典》과 《龍潭遺辭》의 원문(1986. 7, 正民社 印刊)에만 주목하기로 한다.

② 본고에서 말하는 ‘儒學’은 고대의 원초 유학으로부터 그 당시(19세기)의

性理學까지 포함하는 용어이다. 원래 儒敎의 ‘敎’는 宗教보다도 敎化·敎育의 의미가 강하여, 비록 儒敎라고 하더라도 대체로 儒學을 지칭하는 것이 관례지만, 그런 경우에도 종교의 의미가 전혀 없는 것은 아니다. 특히 儒學의 의미가 고대의 원초 유학까지 포괄적으로 확대될 경우, 그것은 종교 성향의 유교까지 의미하게 된다. 따라서 본고에서 사용하는 儒學은 글자 그대로 學問의 성격이 강하기는 하지만, 내용상 儒敎와 별로 다르지 않다.

③ 이러한 의미의 儒學의 요소를 본고는 東學에서 찾아내려는 것이다. 그것을 구체적으로 말하면, 東學의 경전(東學經典)에서 儒學(儒敎) 및 孔子, 孟子 등 유학자들을 직접 거명하면서 거론하는 것과, 유학의 經典과 그 用語를 이용하는 것을 찾아내려고 한다. 뿐만 아니라 비록 유학 경전상 출처가 불분명 하더라도, 유학의 용어나 사고와 유사한 것 역시, 그것이 유학 이외의 思想이나 宗教의 것이 아님이 명백할 경우에는 제외시키지 않아야 옳을 것이다.

④ 이와 같은 작업을 본고에서는 우선 東學 사상을 부문별로 열거한 다음, 그것들의 유학적 성격을 해명하여 내는 형식을 택하고자 한다. 즉 東學이라고 할 때의 ‘學’의 사상적 성격을 비롯하여, ‘天主’, ‘天地’, ‘人間’, ‘時代’, ‘改革’ 등에 대한 사상을 먼저 소개한 다음, 그 각 사상에 드러난 유학의 성격을 분별·지적하려는 것이다.

三. 東學의 基本 思想

1. 東學의 명칭이 西學(또는 天主學, 西道)에 대립하는 뜻에서 지어진 것임은 물론이다. 그러나 東學의 ‘學’이 오늘날 科學으로서의 學問과 반드시 똑같은 것은 아니다. 이는 가르쳐 전해 줄 수 있고 배워 익힐 수 있는 것이지만, 객관적으로 관찰하고 계량하여 얻는 지식을 탐구하는 것이 아니기 때문이다. 애당초 水雲이 세칭 ‘上帝’라는 궁극의 至尊한 存在로 부터 홀연히 仙語가 귀에 들어오듯이 聽聞한 天命 내지 天理로서의 삶의 지혜가 그 내용이다. 이 점은 水雲의 “學은 道德을 이루며 道로 말하면 곧 天道이고 德으로 말하면 곧 天德이다.”라는 설명으로 확인된다.

上帝인 ‘天’의 命을 가르침으로 받은 天道인 점에서, 그는 “洋學과 道는 같다.”고 한다. 즉 東學 역시 天主敎의 성격과 다르지 않다는 것이다. 그러나 洋學과 그 “理致들이 같지 않다.”고 하여 내용상의 차이를 강조한다. 이는 하나

의 天主로 부터 敎示 받은 (宗教의) 성격에서는 東學이 天主教와 서로 같지만, 그렇더라도 東學은 西方이 아닌 東方(朝鮮)에서 교시 받은 까닭에 서로 다른 내용으로 되었음을 뜻한다. 이 점을 단적으로 밝힌 것이 “선생께서 나에게 傳道하시던 날에 ‘이 道는 儒佛仙 삼도의 가르침(敎)을 겸하였다’고 하셨다.”는 海月의 언명이다.

水雲이 上帝의 가르침을 받았다는 이 三道의 가르침이 구체적으로 어떤 것인지 미리 다 알 수는 없다. 그러나 그 水雲 자신이 원초적인 가르침(敎人用)으로 술회한 것이 아마도 그것에 해당하는 대표적인 것이라고 볼 수 있을 것이다. 그 원초적인 가르침은 바로 이름을 仙藥이라 하고 太極과 弓弓의 형상을 한 질병치료의 효험을 지닌 靈符와, 上帝를 위하면 長生할 수 있고 그리하여 천하에 布德할 수 있는 (21자로 된) 呪文이다. 바꿔 말해 모든 사람의 질병을 치료하여 長生케 하는 동시에 그들에게 德(大德)을 베풀 수 있는 독특한 방법이 곧 天主教와 다른 東學의 내용이다.

이렇게 보면, 水雲은 하나의 天主로부터 받은 敎示로서 같은 大道라는 점에서 東學은 西學인 천주교에 대립할 권위의 자격을 갖추었다고 생각한 동시에, 인류의 생명을 구하면서(그들에게) 德性에 의하여 보다 가치 있는 삶을 살 길(방법)을 따로 마련하였다는 점에서 東學은 西學인 天主教를 능가할 능력을 갖추었다고 스스로 믿었다고 이해된다.

2. 水雲에게서는 天의 의미가 매우 다의적으로 사용된다. 天은 하날님, 上帝 또는 天主라는 궁극적 至尊의 存在를 의미하기도 하고, 地와 대칭 혹은 겸칭되는 경우에는 창공과 自然 一般의 의미로 사용되기도 하며, 大道 大理 등의 예와 같이 근본적인 理法의 의미로도 사용된다. 그러므로 天과 인간과의 관계도 그 의미의 다채로운 정도만큼이나 다양하게 언급된다.

우선 초월적 인격체와 같은 至尊의 존재로서 하날님, 上帝 또는 天主를 水雲은 鬼神과 다르지 않다고 한다. 이어서 鬼神은 또한 陰陽의 氣 이외의 것이 아님을 그는 시인한다. 이러한 思考가 토대를 이루어, “天生萬民”은 물론, “天主가 萬物을 化生”하고 春夏秋冬 四時의 운행과 같은 “造化”를 이룬다는 견해가 나온다. 그런가 하면 또 “天은 五行之綱이며 地는 五行之質”이라는 것이다. 이러한 大地는 “無窮의 數”에 의하여 존속되지만, 그 陰陽 氣의 생성(변화)은 역시 易數 내지 易理대로 이루어진다고 그는 생각한다. “元亨利貞이 大道의

常”이라는 것이다.

陰陽의 氣로 이루어진 天理는 “天에 九星이 있어 九州에 대응하고 地에 八方이 있어 八卦에 대응”케 된다. 氣의 生成性を 고려하였던지, 그는 ‘道氣’, ‘至氣’ 뿐만 아니라 ‘渾元一氣’까지 언급한다. 말하자면 최초의 一氣를 인정한 水雲이다. 그리하여 그는 분명히 “天地陰陽의 始初”를 상징한다. 그 一氣의 생성인 天地陰陽의 시초가 곧 그에게서도 ‘開闢’으로 언표됨을 보게 된다. 《周易》의 兩儀와 四象의 생성을 그대로 인정하면서, 나아가 象數學的 開闢의 사고를 그가 계승한다. 그에 의하면 당시는 “開闢後 五萬年”이라는 것이다. 이 天地開闢의 관념이 사회적으로 적용될 때, 새로운 理想社會 지향의 改革 관념으로 전용되는 것은 물론이다.

3. 위에서 살핀 것으로도 알 수 있듯이, 人間은 하늘님으로 해서 생겨났다고 할 수 있으며, 동시에 天地陰陽의 化生으로 해서 생겨났다고도 할 수 있는 존재이다. 水雲은 인간이 ‘五行의 氣’로 되었음(稟氣)을 명시하면서, 天과 地 사이에서 이른바 ‘三才의 數’에 의거해서 살아가는 상태를 벗어날 수 없음을 강조한다.

天과 地에 비하여 인간은 草露와 같지만, 氣로 이루어진 다른 萬物과 비교할 때에는 가장 靈特한 존재임을 그 역시 인정한다. 그도 인간 靈長觀을 견지하였던 것이다.

인간이 萬物 가운데 靈長임에 틀림없지만, 그 인간들 사이에는 (賢愚)才質의 등차가 있다. 그 才質의 등차를 水雲은 上中下 삼등급으로 파악한다. 태어나면서(배우지 않고) 아는 재질과 배워서 아는 재질과 고생 끝에 겨우 알까말까 한 才質 차이가 그 예이다. 그러나 이러한 才質의 차이가 극복 불가능의 절대적 조건은 아니라고 水雲은 생각한다. 오히려 “사람은 누구나 다 堯舜과 같이 될 수 있다.”(民皆爲堯舜)는 견해에 그는 동의한다.

타고난 기질에 머물지 않고 보다 더 나은 인간이 되어야 한다는 사고에서 水雲은 理想人像을 그린다. 특히 도덕적으로 완숙한 바람직한 인간의 理想人像을 그는 매우 강조한다. 그것이 바로 小人의 상태를 벗어난 賢人(또는 賢士), 君子, 大丈夫 및 大人과 聖人이다. 그리하여 그는 역사적인 인물로 子貢, 陶淵明, 姜太公, 諸葛孔明, 蘇東坡 등 이른바 ‘先儒’, ‘道儒’들을 상기하기도 하지만, 무엇보다도 堯舜과 孔夫子(孔子)를 가장 많이 되새긴다. 동시에 그는 사

상적인 ‘地上神仙’을 언급하기도 한다.

이러한 理想人이 물론 저절로 되는 것이 아니다. 水雲에 의하면 “修人事待天命”하는 자세로 正心 修身 및 齊家에 먼저 힘써야 한다. 그는 惟一執中하는 敬의 태도를 바탕으로 誠 및 信의 태도를 익히고, 孝悌를 비롯한 三綱五倫 즉 五常(仁義禮智信)의 道德을 닦아야 함을 가르친다. 또 그는 이렇게 道를 밝히고(明道) 德을 닦는(修德) 한편, 天理를 따르고 天命을 위하여야 한다는 것이다. 天理를 따르고 天命을 위하는 길 역시 誠敬의 태도에서 가능하다는 것이다. ‘至誠이면 感天’이기 때문이다. 그는 《大學》과 《中庸》을 직접 인용하여 明德과 誠敬을 역설한다. 다만 인간의 氣質 자체가 五行의 氣인 점에서, 水雲은 誠敬의 修心과 함께 至化 至氣의 正氣를 강조한다. 그 자신 接氣에서 하날님의 ‘降話의 가르침’이 있었음을 상기시킨다. 呪文은 正氣와 接氣의 수단으로 그 중요성을 지니는 듯하다. 아무튼 ‘道成 立德’할 때 造化를 비롯하여 ‘無事不成’이라 한다. 水雲은 이 경지를 ‘安貧樂道’로 표현하기도 한다.

4. 水雲에 의하면 安貧樂道는 우선 개개인의 道成 立德으로 실현되는 것이지만, 다른 한편으로는 社會 國家의 여건과도 밀접히 관련된 것이다. 그의 사고로는 ‘鄒魯之風’인 ‘先祖의 忠義’가 행하여지고 ‘先王의 古禮’가 행하여져, ‘國泰民安’한 ‘太平盛世’ 즉 ‘堯舜之世’가 이루어질 때 개개인의 安貧樂道가 충분히 실현되는 것이기도 하다. 이런 맥락에서 國泰民安한 太平盛世로서의 堯舜之世를 그 역시 최고의 이상적 세계로 갈망한다.

그러나 水雲이 진단한 당시의 여건은 이와 정반대라 하여 과언이 아니다. 임금에 있어도 임금답지 않고(君不君) 신하들 역시 신하답게 처신하지 않으며(臣不臣) 아버지는 아버지답지 않게 행동(父不父)하고 자식들은 그들대로 자식 노릇을 하지 않는(子不子) 형편이다. 壬亂 이후의 피폐된 民生은 三年 怪疾 및 十二諸國 怪疾의 만연으로 塗炭 내지 死地에 함몰된 지경이라는 것이다. 따라서 民人은 天主의 은혜나 天地 雨露의 혜택을 깨달을 리 없다. 水雲에 의하면 民人들은 각자가 제각기 자신만을 위하기에 급급할 뿐, 天理를 따르려 하지 않고 天命을 돌아보지 않는다는 것이다.

상황이 이러한 터에 儒佛道の 전통사상은 수천년 내려오는 동안 운수가 다 되었는지, 효능을 발휘하지 못한다는 것이다. 오히려 西洋人이 中國을 무력으로 괴멸시키면서 온 천하를 攻取하는 기세로, 西道인 天主學을 聖敎라는 명목

으로 퍼뜨리고 있다는 것이다. 오류를 지키지 않고, 부모제사조차 지내지 않으면서 자신만의 天堂行(上天)을 소망하는 天主教 세력의 위협에 직면하고 있다는 것이다. 이것이 당시의 여건이라는 水雲의 진단이다.

따라서 이러한 상황 내지 여건의 개선책으로는 東學에 의한 ‘布德天下’ ‘輔國安民’ 이외의 대안이 없다는 것이 水雲과 海月의 판단이다. 개개인이 東學의 가르침에 의해 道成 立德함은 물론, 侍天主하는 (敬天의) 신앙을 바탕으로, 근심과 질병 없이 각자가 安貧樂道할 수 있는 國泰民安의 太平盛世를 이루도록 해야 한다는 것이다. 이같은 이상적 여건의 실현이야말로 새로운 세계의 ‘開闢’으로서, 東學만이 그것을 성취케 한다는 것이다. 원래 一盛一敗의 형태로 변천하는 것이 輪廻와 같은 天運의 순환인 만큼, 敗退에서 이제 進盛으로 나아갈 運數가 조선의 운수이며, 天道로서의 東學이 무엇보다도 天恩으로 水雲에게 내린 天命이라는 데에 東學에 의한 開闢 성취의 근거가 자리한다.

四. 儒學 性格의 思想

東學이 侍天主하는 종교이면서도 동시에 敎의 반어인 學을 표방하고, 나아가 學의 내용일 수 있는 道까지 동원하여 그것을 天道로 대응하는 것은 二章에서 밝힌 儒學과 儒敎의 성격과 크게 다르지 않다. 儒學이 儒道로도 통용됨을 감안하면 그 근사성은 더욱 커진다. 儒學에서도 道의 깨우침은 孔子이래 ‘聞道’로 표현하는 것(“朝聞道”)을 상기하면, 天命의 각성은 얼마든지 ‘天命의 聽聞’으로 표현될 수 있는 것이다.

東學에서 궁극적 존재로 받드는 天主 내지 天이 원초 儒學의 上帝天, 自然天 및 理法天 등을 그대로 망라한 것임은 《書經》, 《中庸》, 《周易》 등으로 분명히 증명할 수 있다. 다만 하늘님, 上帝, 天主를 陰陽의 氣라고 하는 鬼神과 동일시하는 사고는 儒學과 같다고 할 수 없다. 儒學에서는 鬼神을 氣라고 보기 때문에 上帝나 天主와 같다고 생각하지 않는다. 하늘님, 上帝와 鬼神을 동일시하는 것은 일종의 巫俗的 思考 경향에 속한다.

天生萬民이니 萬物의 化生을 上帝의 造化로 보는 思考는 《書經》에서부터 찾을 수 있는 것이며, 萬物의 化生을 陰陽 氣의 생성으로 보면서 그 생성의 理法을 易數 내지 易理로 파악한 것 또한 儒學의 易說 및 象數學에 속하는 것들이다. 氣의 생성에 一元의 氣를 인정, 그것을 天地의 시초라는 이해 역시 氣

의 生滅性을 전제한 程朱性理學說에서 이미 논구한 것이다. 開闢은 특히 邵康節과 徐花潭 등이 애용한 용어이다.

이어서 서술한 三才觀과 靈長觀도 《周易》, 《書經》 등 원초유학에서부터 나오기 시작하여 《太極圖說》등 성리학설에 이르기까지 계승된 관념이며, 인간의 氣質 차등 또한 《論語》에서부터 韓南塘 등의 성리학설들에서 상식화된 것이라 하여 과언이 아니다. 누구나 堯舜으로 될 수 있다는 것은 孟子가 처음 주장한 것이다. 賢人, 君子, 大丈夫, 大人, 聖人, 儒士, 道儒, 堯舜, 孔夫子 등 이상적 인간상이 儒學의 것임은 더 말할 나위 없다. 地上神仙만이 이른바 仙道(道家)의 인간상에 속할 것이다.

修人事 待天命을 전제로 한 正心 修身 齊家라든가, 三綱五倫 내지 五常의 실천 및 誠敬의 역설은 어느 하나도 빠짐없이 儒學의 修養說에 속하는 것임도 재론의 여지가 없다. 順天理 敬天命 역시 儒學의 발상을 전용한 것에 지나지 않는다. 明德 誠敬을 역설하는 자리에서 水雲 자신이 《大學》, 《中庸》을 적시하였음은 그의 修養說이 그 두 經典의 사상에서 크게 벗어나지 않음을 실토한 증거인 셈이다. 그러나 至化 至氣라든가 正氣 接氣 등은 呪術과 관련시킨 점에서, 氣사상을 그 나름으로 독특하게 이용한 사례로 보아야 할 것이다.

이상적 경지인 安貧樂道도 그렇거니와, 그 실현 여건으로서의 理想世界를 鄒魯之風(공맹의 풍화), 先祖之忠義, 先王之古禮가 행하여져 國泰民安한 太平盛世라고 역설하는 사고 역시 儒學을 떠나서는 찾을 수 없는 것이다. 이상적 세계를 堯舜之世로 그리는 데에 이르러서는 더 말할 필요가 없다.

“임금이면 임금다워야 하고 신하라면 신하다워야 한다는 등”의 언설은 곧 孔子의 正名사상이다. ‘輔國安民’ 역시 史書에 이용된 儒學의 政治思想의 일단이다. 一盛一敗를 天運의 변천으로 보는 것도 易의 ‘極則反’에 속하는 사고라 할 수 있다. 그러나 儒學에서는 天運의 순환을 불교의 輪廻 형식과 동일시하지 않는다. 그러므로 그 天運의 순환을 輪廻 형식과 같다고 파악하는 것은 水雲의 사고라고 해야 할 것이다.

이상과 같이 살펴보면, 東學이 儒佛仙 三敎사상을 포함하였음을 표방하지만 仙佛의 思想 요소는 겨우 仙語, 地上神仙과 輪廻 및 呪術 등을 크게 초과하지 않는 정도이다. 그 정도는 論者의 견해로는 呪術과 鬼神 관념을 이용하는 巫俗的 要素의 다과와도 엇비슷하지 않을까 한다. 그 외 대부분의 東學사상은 儒學의 사상 그대로이거나, 儒學하상의 東學的 變容에 해당하는 것이라 할 수

있다. 儒學의 사상요소를 제외하면 東學이 성립할 수 없을 정도로, 東學에서 儒學 성격의 사상이 차지하는 비중은 막중한 것임에 틀림없다.

五. 맺 음 말

東學에서 儒學思想의 성격이 압도적으로 많은 사실이 밝혀졌다 해서, 결코 동학의 正體性이 소멸될 것 같지는 않다. 東學은 여전히 東學으로서의 독특한 성격과 역사적 의의를 지닌 채로 그 정체성을 유지해 갈 것이다.

그렇다면 東學을 그 나름의 독특한 사상으로 성립시켜 주는 그 정체성은 어디에 기인하는지 궁구해 보아야 할 것이다. 그것은 비록 거의 같은 비율로 三敎사상(三敎)을 종합하지는 않았지만, 西道와 대립한다는 명분아래 유사 이래 처음으로 三敎사상을 공개적으로 종합하는 획기적인 작업을 시도한 데에도 어느 정도 기인할 것이다. 더욱이 그 시도가 외형상 侍天主 형식으로 天主教와 유사한 형식을 취한 데서, 마치 ‘以熱治熱’의 효과와 같은 理解를 당시로서는 유발하면서 기대를 모았을 것도 간과할 수 없다.

그러나 보다 더 중요한 것은 儒學 입장에서 그 원인을 파악하는 일이 아닐 수 없다. 내용상 儒學思想이 대부분이라 하여 과언이 아닌데도 불구하고 東學이 儒學과는 다른 것으로 인정되는 근거가 본고에서는 밝혀져야 하겠다.

이런 시각에서라면 논자는 우선 水雲이 유학의 氣 개념 등을 원용하면서도 至氣 接氣 등 자기 나름으로 儒學思想을 변용 형식으로 원용한 것에 우선 주목해야 한다고 생각한다. 그리고 그 다음으로는 당시가 유학사의 시점으로는 性理學 시대에 해당하여, 理法天觀이 주조를 이루던 사상 풍토였음을 감안해야 할 것이다. 天에 대한 철학적 사고를 드높여 ‘天卽理’를 새롭게 주장하던 당시에 이미 원초 유학의 유물처럼 되어 버린 ‘天卽上帝’ 개념을 되살리면서, 그것도 원시적인 呪術의 요소까지 곁들여 의심할 나위없는 宗教的 방향으로 원용한 것은 분명히 유학의 추세에서 벗어난 태도이다. 따라서 이러한 점 등은 水雲의 유학 원용을 유학 아닌 입장에서 자의적으로 하는 것으로 보이게 하는 요인인 것이다. 더욱이 그의 그러한 원용이 도탄에 빠져 死境에서 헤매는 民人(蒼生)을 구제하고 쇠망해 가는 조국의 국운을 바로 잡으려는 時宜 적 절한 시각으로 이루어진 사실이 결과적으로 그 사상의 독자성을 인정케 한 요인이었다고 보아야 할 것이다.

이러한 사실들까지 고려하면, 東學의 기반에 자리한 유학의 성격과 상관없이 東學의 정체성이 인정받는 까닭은 다른 데 있다고 할 수 있다. 그것은 바로 水雲이 儒學思想을 적극 원용하였지만, 유학을 벗어난 입장에서 자유자재로 취사선택하고 심지어 變容하는 형식으로 원용하면서, 그 시대의 요구에 맞도록 체계화한 데에 기인한다고 할 수 있다.

東學과 開化思想

趙 珖 (고려대 한국사학과)

머리말	3. 새로운 신분관과 신분제부정
1. 19세기 후반기의 시대적 특성	4. 대외인식의 문제점
2. 王朝體制에 대한 견해	맺음말

머 리 말

최근 갑오동학농민전쟁 100주년을 기념하여 이에 관한 활발한 연구가 진행되고 있다. 이 일련의 연구들은 사회운동의 하나인 농민전쟁에 연구의 시각을 맞추어 진행되고 있다. 그러므로 현금의 연구에서는 그 연구 시각의 범위가 한정되어 있으므로, 이 시대의 변혁운동과 일정한 관계를 맺고 있었던 동학사상 그 자체에 대한 고찰은 상대적으로 소홀히 취급될 수 밖에 없었다고 생각된다. 그러나 개항기의 사회 및 농민전쟁에 관해서 올바르게 이해하기 위해서는 그 사상적 특성을 파악하기 위한 노력이 요청되고 있다. 오늘의 학계에 제기되고 있는 이 요청과 관련하여 동학사상의 특성과 개화사상과의 관련을 연구하는 작업은 상당한 의미를 가질 수 있다고 생각된다.

그러나 이 주제에 관한 연구가 충분히 전개되지는 못하고 있다. 물론 이 주제와 관련하여 일부 연구자들은 동학사상과 개화사상의 연결 가능성을 추정하기도 했지만 아직은 그 본격적 연구에까지 이르렀다고 보기는 어렵다. 본고에서는 이러한 상황을 감안하여 동학사상과 개화사상의 관련 여부에 관한 試論的 검토작업을 시도해보고자 한다.

그런데, 이 주제를 釋明하기 위한 방법으로는 우선 동학 경전을 통해 결집되어 있는 동학사상이 개화사상가들에게 직접 영향을 미쳤는지의 여부를 검토해야 한다. 그리고 개화사상가들과 同時代를 살았던 東學徒들이 개화사상가들과 맺고 있었던 상호관계와 그 사상적 교류 여부를 검토하는 방법도 있을 것이다. 한편 동학사상과 개화사상 양자 간의 직접적인 관계 여부를 밝히는 데에 한계가 있다면, 두 사상 사이에 존재하는 논리적 유사성의 유무를 검토하는 比較思想史의 방법을 적용할 수도 있을 것이다. 우리는 이러한 연구방법들을 감안하면서 동학사상과 개화사상의 관련 여부를 검증해야 한다.

그동안 학계에서 전개해왔던 개화사상과 동학사상의 관계를 밝히기 위한 시도는 동학농민전쟁과 甲午改革의 관계를 밝혀보려는 노력과 관련하여 부분적으로 진행되기도 했다.¹⁾ 그러나 이와 같은 기존의 관심도 동학사상과 개화사상과의 관계를 직접 밝혀보려는 시도는 아니었다. 그러므로 이 분야에 관해서는 좀더 체계적인 정리가 요청된다고 하겠다. 이 주제의 규명을 통해서 우리는 19세기의 조선사회에 대해 좀더 정확히 이해할 수 있을 것이며, 동학사상 및 개화사상 그 자체에 대해서도 보다 올바르게 파악할 수 있을 것이기 때문이다.

1. 19세기 후반기의 시대적 특징

동학사상과 개화사상의 관련여부를 검증하기 위해서는 우선 그 사상이 전개된 시대에 대한 인식을 기반으로 삼아야 한다. 그러므로 본고에서는 먼저 동학사상 발생 당시의 사상적 특성을 주목하고자 한다. 그리고 이에 이어서 개화사상이 성립되던 당시의 사회사상적 특성에 관해서도 간략히 검토해야 할 것이다.

동학사상은 1860년 수운 최제우에 의해서 창도되었다. 당시 조선의 사상계에서는 正學으로서의 性理學이 지배적 위치를 점하고 있었다. 그러나 사회의 변동으로 인해 성리학에 대한 사상적 도전 현상이 심화되어 가는 과정에서 조선 성리학은 斥邪衛正의 자세를 강화시켜 나가고 있었다. 당시 사상계에 새롭게 등장

1) 이이화, 1994. 「폐정개혁과 갑오개혁의 연관성 규명」, 『동학농민혁명과 사회변혁』, 서울:한울정창렬, 「갑오농민전쟁과 갑오개혁의 관계」, 『100년전 한국사회와 국제관계』 (아주대 인문과 학연구소 학술회의 발표요지, 1994.10.)

최덕수, 「갑오농민전쟁과 갑오개혁」, 『갑오농민전쟁의 종합적 고찰』 (한국사연구회 학술대회 발표요지, 1994.10)

했던 척사위정론은 성리학에 대한 사상적 도전의 강화 현상에 대한 대응책으로서의 의미가 있다. 물론 조선 후기의 사회에서는 성리학 중심의 사상 풍토에 대한 지식인 층의 대안으로 汎儒學의 입장에서 實學思想이 제시된 바 있었다. 그러나 실학사상은 그 실천성에 한계가 뚜렷했고, 19세기 民人과의 연결에 있어서도 제한성이 많았다. 이러한 과정에서 正學에 대칭할 수 있었던 본격적 사상은 동은 이른바 「邪學」으로 불리던 분야에서 전개될 수 있었다. 「邪學」은 지배층의 사상에 대한 안티 테제로 제시된 민중사상의 일종이었다. 그리고 이 용어는 미륵신앙을 비롯한 불교신앙이나 鑑訣思想을 비롯한 전통적인 종교사상을 표현하던 용어였다. 또한 西學과 같은 신종교사상도 이 범위에 포함되었다. 이와 같은 邪學의 성행은 성리학 중심의 사상계에 대한 도전을 뜻하는 것이었다.²⁾

동학사상은 이와 같이 邪學이 성행하던 1850 -60년 대의 사상적 토양에서 배태되었고 성장했다. 그리고 동학은 창도 직후부터 성리학적 지배층으로부터 反儒學의 사상 내지는 反性理學의 사상인 邪學으로 규탄받고 있었다. 물론 1880년 대의 동학도들은 자신의 종교가 儒佛仙 合一이라는 점을 강조했다지만, 동학이 창도되던 1860년 당시의 시점에서 볼 때, 동학과 유학이 상호 會通의 입장에서 전개되었다고 보기에는 한계가 있다. 즉, 당시 사상계의 특성을 감안할 때, 邪學으로 지목되고 있었던 동학은 正學인 성리학 내지는 유학과의 친연정보다는 邪學인 불교나 도교와의 관련이 더 깊을 수 밖에 없었다고 생각된다. 그러기에 최제우는 자신의 수도처로 佛寺를 택하게 되었고, 그 창도 당시의 사상에서도 불교나 도교적 요소를 상당히 표출시켰다고 생각한다. 한편, 동학은 19세기의 조선 사회가 지향해 나가야할 방향을 모색하는 과정에서 창출된 사상이었다. 그러므로 거기에서는 변혁 지향적 성격이 함축되어 있게 마련이었다.

동학은 발생 직후부터 탄압받고 있었고, 그 와중에서 조선왕조는 1876년 개항을 단행하였다. 이 개항과 개항이후의 사회변화를 주도하고 있던 사상으로는 개화사상이 주목받고 있다. 이미 널리 알려진 바와 같이 「開物成務 化民成俗」에서 그 의미를 취한 開化思想의 연원은 1850년 대로 소급되며, 그 구체적 형성시기로는 1869년을 주목할 수 있다. 그리고 개화사상이 본격적으로 전개된 때는 1870년대의 이후의 사회였다.³⁾ 개항을 전후한 시기부터 1884년 갑신정변에 이르는 초기 개화파들은 유학을 그 주된 교양의 근거로 가지고 있었던 인물이었다.

2) 趙 珪, 1993. 「조선후기 사상계의 전환기적 특성」, 『한국사 전환기의 문제들』, (한국사연구회 편), 서울: 지식산업사.

3) 신용하, 1987. 『한국근대사회사상사연구』, 서울: 일지사, 80쪽 이하 참조.

그들은 중국에서 전래된 『易言』을 비롯한 각종 新書의 사상을 수용하고, 변화하는 정세의 기미를 움게 파악하여 개화사상을 형성시켜 갔다. 그러한 과정에서 그들은 전통 유학에서 邪學으로 규정하고 있었던 東學 등에 관해서는 별다른 관심을 기울이지는 아니했다.⁴⁾

한편, 개항기 사회에 있어서 개화 사상은 성리학에 기반한 舊來의 사회 질서를 바꾸어 보고자 하던 변혁사상의 일부였다. 그러므로 이 과정에서 전통 성리학계에서는 새로운 사상에 맞서 斥邪衛正論과 같은 자기 옹호의 논리를 더욱 강하게 전개시켜나갔다. 이와 병행하여 성리학계 일부에서는 大同敎 운동이나 孔敎會 운동과 같이 유학의 근대종교화를 시도하는 움직임이 나타났다. 그러나 이와 같은 개항기 유학계의 사상운동은 그 사상적 한계로 말미암아 근대적 사회개혁의 기능을 여타의 사상에 양보해야 했다. 이 과정에서 개화사상이나 동학사상이 사회개혁 사상으로서의 기능을 보다 선명히 발휘할 수 있었다. 여기에서 우리는 개화사상과 동학사상의 관련 여부에 대한 검토의 가능성을 확보하게 된다.

그러나 개항기 동학사상과 개화사상의 상호 관련성을 논하는 데에는 신중을 기해야 할 것이다. 이 문제를 해결하기 위해서는 두가지의 과제를 해결해야 한다. 즉 그 하나는 개항기 사회변혁운동 가운데 매우 중요한 1894년의 농민전쟁과 동학과의 관계를 밝히는 일이 먼저 요구된다. 이 작업의 결과 농민전쟁과 동학사상이 상호 관련되는 것으로 규정된다면, 우리는 두번째로 당시의 개혁사상인 개화사상과 농민전쟁의 배경으로서 또다른 개혁사상인 동학사상과의 상호관계를 밝혀야 한다. 물론 1860년대의 동학사상과 1870년대 이후부터 1894년 농민전쟁과 갑오개혁에 이르는 기간의 개화사상을 단순 비교함으로써 양 사상 사이의 특성을 규명해볼 수도 있을 것이다. 그러나 이와 같은 방법만으로는 두 사상이 가지고 있는 사회적 기능을 확연히 파악하는 데에 한계가 있을 것이다. 한편 우리는 이 주제의 해명을 위해서는 개항기 사상계 일반이 드러내고 있었던 특성에 대해서도 검토해보아야 한다.⁵⁾

그런데 오늘의 학계에서는 동학 교단과 농민운동의 상호 관계 여부를 밝히기 위해서 비교적 깊은 연구가 진행되고 있다.⁶⁾ 그 결과 이에 관한 최근의 연구결

4) 이러한 점은 초기 개화파의 저술을 검토해보면 분명히 밝혀진다고 생각한다. 그들은 개화사상의 형성 당시 동학에 관해서는 직접적인 관심을 표현하지 않고 있었다.

5) 조광, 1994. 「조선후기 민중사상과 동학농민전쟁」, 『百濟文化』, 제23집, 공주:공주대학교, 17-20쪽 참조.

6) 동학과 농민운동에 관한 언급은 다음과 같다. 정창렬, 1987. 「갑오농민전쟁과 갑오개혁」, 『한국사연구입문(개정판)』, 서울: 지식산업사

과는 개항기 당시의 동학사상이 사회변혁운동의 일환으로 전개되었던 농민운동과 일정한 관계를 가지고 있는 것으로 밝혀지고 있다. 그러므로 우리는 개화사상과 동학사상 사이의 연관성에 대하여 검토할 수 있는 연구의 단초를 얻을 수 있다.

그러나 당시의 동학사상과 개화사상 사이에는 상호 일치되는 점과 또한 상호 배치되는 요소가 같이 드러난다. 즉, 개화사상가나 동학농민군은 모두가 봉건 모순의 극복을 위해서는 의견을 같이했지만, 그들이 지향했던 사회의 성격에 대해서는 입장의 차이를 드러내고 있었다. 개항기 개화사상가들은 대체적으로 자본주의적 부르주아 사회를 지향하는 것으로 이해되고 있다.⁷⁾ 그러나 동학농민군들이 추구하던 사회는 농촌의 회생을 기초로 하여 등장하는 자본주의적 산업사회가 아니었다. 그들은 自小作農 중심의 소농민적 지향을 가지고 평등주의적이며, 反자본주의적 지향을 가지고 농민운동에 참여했다. 이러한 차이점을 두 사상에서는 露示시켜주고 있었으며, 이 역사적 사실과 관련하여 우리는 동학사상과 개화사상의 상호관계를 논해야 한다. 두 사상의 전개에 관한 이와 같은 전제 위에서, 우리는 이 두 사상 사이의 공통적 지향점과 차이점들을 올바르게 이해할 수 있을 것이다.

2. 王朝體制에 대한 견해

개항기 개화사상에서 드러나는 정치사상 상의 특징으로는 전제왕권에 대한 회의론을 들고 있다.

(지향점의 일치:신분제, 권귀철폐/발상의 차이: 개신유학 대 사학,/ 실현방법 : 대외관의 문제 / 실현주체의 차이 : 농민과 양반관료)

박맹수, 1994. 「동학농민혁명에 있어서 동학의 역할」, 『동학농민혁명과 사회변동』, 서울 : 한울. 또한 최근 동학농민전쟁 100주년을 기념으로 개최된 각종의 연구발표를 통해서도 이 문제가 거론된 바 있고, 그 연구결과가 곧 간행되어 나올 것으로 기대된다.

7) 신용하, 1987. 위의 책, 93쪽.

3. 새로운 인간관과 신분제 부정

사회사상의 이해에 있어서 전근대 사회와 근대사회를 구분하는 가장 중요한 특징으로는 사회신분제에 대한 이해를 들 수 있다. 전근대사회에서는 신분제의 원칙이 사회 각 부문에 걸쳐 관철되고 있다. 반면에 근대사회사상이 가지고 있는 특성으로는 신분제도와 같은 사회적 불평등의 해소를 지적할 수 있다. 그런데 조선 후기 사회에서는 신분제에 대한 도전과 배격의 현상이 심화되고 있었다. 이러한 과정에서 동학과 같은 개혁의 사상에서는 신분제 부정의 논리가 선명히 드러날 수 있었다. 그리고 개항기의 사회에서도 신분제를 개혁하고자 하던 노력은 지속되었다. 이러한 과정에서 개항기 동학농민군의 사회사상 가운데 신분 평등론은 많은 농민의 호응을 얻으며, 보급되어 갔다. 한편, 개항기 개화사상가들의 경우에 있어서도 사회신분제를 개혁하고자 하는 노력이 전개되고 있었다. 이러한 노력은 갑신정변의 과정에서나 갑오개혁의 과정에서 다 같이 확인되고 있다.

그런데 동학 사상에서 등장하는 신분개혁 사상의 배경에는 새로운 우주관 내지는 신관의 출현을 들 수 있다. 흔히 말하기를 신관과 인간관은 동전의 양면처럼 서로 깊은 관련이 있는 거이라고 한다. 이를 우리는 새로운 신관이나 우주관에 대한 인식은 새로운 인간관의 출현을 예시해주는 일로 해석할 수 있을 것이다. 이;와 같은 특성은 동학사상의 경우에도 마찬가지로 드러난다. 예를 들면, 최제우는 ‘天心卽人心論’을 전개한 바 있다.⁸⁾ 이는 天人合一思想의 표현으로 해석되며, 모든 인간을 하늘의 위치로 들어올린 인간존중의 사상이었다. 한편 崔時亨은 ‘事人如天’을 강조하고 있다.⁹⁾ 이는 최제우보다도 더 직설화법을 사용하여 인간의 존귀함을 하늘에 비견해주고 있는 것이었다. 그리고 최시형은 敬天과 敬人 나아가서는 敬物까지도 강조했다.¹⁰⁾ 그는 인간을 비롯한 만물 모두가 존엄하다는 입장의 표명을 통해서 인간 존엄성을 필연의 이치로 확립하고자 했다.

이와 같은 교리에 대한 다른 측면으로 최제우와 최시형 등은 인간 평등성의 원리를 계속해서 강조해 주었다. 우리는 최제우가 가지고 있던 신분 평등의 관념을 다음의 자료를 통해서 확인할 수 있다.

8) 『東經大全』 「論學文」

9) 吳知泳, 1940. 『東學史』, 41쪽.

10) 『天道敎創建史』, 17-8 쪽.

부하고 귀한 사람 이전 시절 빈천이요, 빈하고 천한 사람 오는 시절 부귀로세¹¹⁾
입도한 세상 사람 그날부터 군자되어 무위이화 될 것이니 지상 신선 네아니냐¹²⁾

이 자료에서 나타나는 바와같이 최제우는 빈천한 사람들에게 부귀를 약속함으로써 신분의 해방을 이야기 하고 있었다. 그리고 그는 누구든지 일단 동학에 입도하면 곧 양반인 君子가 되고 도통한 신선이 될수 있다고 말하므로써 신분의 평등을 기반으로 한 새로운 사회의 도래를 말했다. 한편, 최시형의 경우에도 신분 평등을 위한 주장은 도처에서 발견된다. 그는 인간에게는 귀천이 없고, 인간 모두는 평등한 존재임을 강조해주었다.¹³⁾ 그리고 그는 부인이나 어린이까지도 평등한 인간임을 강조했다.¹⁴⁾ 이러한 가르침으로 인해 동학농민전쟁 당시 농민 군들은 평등을 실천하고 있었다.¹⁵⁾ 그리하여 동학이 전파되어 가던 1860년대의 양반사회에서나, 1890년대 농민운동이 전개되어 나가는 과정에서 양반층은 농민군이 반상을 무시하는 일에 분개하고 있었다.¹⁶⁾

한편, 개항기에 이르러 개화사상가들도 사회신분제의 폐지에 관심을 가지고 있었다. 이는 당시 사회가 그만큼 성장한 결과이기도 하지만, 1894년의 갑오개혁의 과정에서 신분제는 철폐될 수 있었다. 그리고 이는 개화사상가들이 이를 위해 노력한 결과였다. 그런데 신분제 폐지에는 이와 같이 개화사상과 동학사상 양자 사이에 일치된 측면이 있었지만 이들 사이에 신분제 폐지를 위한 공동의 노력이나 협동작업의 전개가 진행되었던 것은 아니었다. 그러므로 신분제 폐지론에 있어서 兩者는 일치점을 가지고 있었지만, 이를 실천하기 위한 노력은 각자의 입장에서 별개로 진행된 것이다. 그러므로 신분제 개혁의 이론을 통해서 우리는 개화사상과 동학사상 사이에 그 지향의 일치점은 찾을 수 있으며, 그 관철의 방법에 있어서는 차이가 있음을 확인하게 되는 것이다.

11) 『용담유사』 「교훈가」

12) 『용담유사』 「교훈가」

13) 『天道敎書』, 제2편 해월신사 포덕 6년.

14) 崔時亨, 「內修道文」

15) 金九, 『白凡逸志』, 서울 : 범우사, 32쪽.

16) 이에 관해서는 1863년 상주 道南書院의 예를 들 수 있을 것이다.

4. 대외 인식의 문제점

동학사상과 개화사상이 가지고 있는 상호관계를 파악하기 위해서 우리는 그 대외인식이 가지고 있는 특성에 대해서 검토해 보아야 한다. 기존의 연구 성과를 검토해 볼 때 동학의 대외인식은 민족주의적 요소가 강한 근대적 대외인식으로서의 특성을 드러내고 있는 것으로 이해되고 있다. 그리고 동학 창도 당시의 이와 같은 정신적 특성은 개항기 동학농민전쟁이 전개되는 과정에서도 ‘斥洋斥倭’의 논리를 통하여 민족주의적 입장을 선명히 표현해주고 있는 것으로 설명되고 있다. 한편, 개항기 개화사상가들의 경우에도 비록 일본을 근대화의 모델로 삼고자 하는 시도가 전개된 바도 있지만, 대체적으로 볼 때 국권의 수호를 지향했던 민족주의적 특성을 함께 드러내는 것으로 이해되고 있다. 그리고 바로 이와 같은 측면에서 동학과 개화사상의 상호 관련성을 논하기도 한다.

이와 같은 기존의 연구성과가 전적으로 틀린 것이라고 보기는 어렵다. 그러나 동학의 대외관을 논하는 기존의 연구에서는 분명히 밝히고 넘어가야 할 몇가지의 과제가 있다. 그 첫째 과제로서는 동학은 서유럽 자본주의의 동양 침략이 강화되어 가던 상황에서 이른바 ‘西歐의 衝擊’의 일종으로 나타난 사상이며, 북경 함락이라는 사건이 동학의 창도에 상당한 영향을 미쳐주었다는 논리의 문제점을 검토해야 한다. 그리고 이와 같은 견해의 연장선 상에서 서구 자본주의의 침략에 대항하고자 창도된 것으로 해석된 이 동학사상이 한국 민족주의의 연원을 이루고 있는 것으로 이해되고 있다. 그러나 우리는 이 가설의 타당성을 검토함으로써 동학사상의 발생배경에 대해 좀더 잘 알 수 있을 것이다.

그런데 동학이 창도된 때는 1860년 4월 5일이었다.¹⁷⁾ 그러나 英佛 연합군에 의해서 북경이 함락된 것은 1860년 10월이었다. 그리고 북경 함락의 소식이 조선에 전해진 때는 1860년 겨울에 파견되었던 동지사들이 조선에 귀환한 1861년 3월 이후로 보아야 한다. 그렇다면 최제우는 북경 함락의 소식을 듣기 이전에 이미 득도하여 동학을 창도했음이 분명하다. 따라서 동학의 창도와 ‘西歐의 衝擊’ 사이에는 원벽한 인과관계가 있는 것으로 단정하기는 어렵다. 물론 최제우는 득도 이전부터 중국에 대한 서양의 침략을 알고 있었을 가능성은 있다. 그러나 그것은 어디까지나 심증일 뿐 자료를 통한 논증일 수는 없다. 그렇다면 그는 서구의 충격을 받아 득도했다기 보다는, 1861년 布德文을 짓고 본격적으로 布德을

17) 崔濟愚, 『龍潭遺詞』 「안심가」

단행하던 과정에서 영불 연합군의 북경 함락으로 인해 조선의 조야에 팽배해진 위기감을 적절히 활용했던 인물이라는 점에 우리는 주목할 수 있을 것이다. 여기에서 우리는 그의 창도 자체가 서유럽의 동양 침략에 대한 저항으로서의 성격을 가지고 있다고 보는 견해에 대한 재검토 작업이 필요함을 인정해야 할 것이다. 그의 서양 세력에 대한 인식도 포덕의 과정에서 분명히 제시되고 고양되어 갔다.

한편, 동학 창도 당시의 대외관과 관련하여 우리가 주목할 수 있는 것은 그의 對中國觀이다. 동학이 창도되던 1860년 당시나 동학농민전쟁이 일어난 1894년 당시에 있어서 조선에 가장 강력한 외세로 작용하고 있었던 국가는 청국이었다. 사실 1860년 당시 조선에 미친 ‘西歐의 衝擊’은 상당히 미미한 편이었다. 그렇다면 당시 사회에서 조선의 독자성을 확인하기 위해서는 청국으로부터의 자립의지가 중요한 것으로 평가된다. 그런데 최제우는 당시 조선왕조의 事大交隣의 국제관계에 대해서는 별다른 이의를 제기하지 못하고 있다. 이렇게 청국에 대한 대항의지가 충분치 못한 측면에 대해서도 우리는 관심을 갖고 그 원인을 규명해 보아야 할 것이다. 또한 우리는 개항기 동학농민전쟁의 전개 과정에서도 反淸의 대외관이 매우 약하다는 사실에 주목해야 한다. 그렇다면 동학사상에서 드러나는 국제관계인식은 개화사상과 일정한 차이를 가지고 있음을 확인하게 된다. 개화사상가들은 대체적으로 말하여 反淸의 의식을 가지고 있었다. 물론 反淸意識 자체가 곧 자주적 대외관계의 규정으로 이어지는 것만은 아니지만, 이는 적어도 事大交隣의 국제관계의 청산을 통한 새로운 대외관계의 규정을 시도한 것이다. 그리고 바로 이러한 측면에서 살펴볼 수 있듯이, 국제관계 내지는 대외관에 있어서는 동학사상보다 개화사상이 進一步한 성격을 가지고 있음을 확인할 수 있다. 그러므로 우리는 대외인식을 통해서 개화사상과 동학사상의 일치점을 확인하는 데에는 어려움을 느끼게 된다.

《동경대전》과 《용담유사》의 서술원리

이 강 옥 (영남대)

1. 서 론

《동경대전》이나 《용담유사》의 궁극적 목표는 동학교리를 독자들에게 이해시켜 신심을 북돋우는 것이다. 그렇다면 문학쪽의 접근에 있어 우선 검토되어야 할 것은 그러한 목적을 이루기 위해 작가가 활용한 서술원리를 밝히는 것이라 하겠다.

《동경대전》과 《용담유사》은 내용구성상 다음과 같은 몇 개의 기본화소를 선별하여 선별적으로 반복한다. ①최제우 집안의 내력과 처지 ②(금오산 근방의) 자연 ③최제우의 신비체험 ④당대의 시대상황 ⑤교리의 근원으로서의 유가사상과 유학자 ⑥세상만물의 존재방식 및 운행원리 ⑦동학의 교리 ⑧교리를 믿고 스스로 수양할 것(修心正氣)에 대한 권고 등이 그것이다. 그중 ①②③④⑤ 등은 ⑥⑦⑧을 내세우기 위한 장치라고도 할 수도 있다. 궁극적으로 ⑦⑧이 목표라 하겠으며 그 바탕이 ⑥이다. 그리고 ⑥은 ⑤에 근거를 둔 경우가 대부분이다. 그리고 ①②③④⑤ 중 ②③④가 당대적 성격이 강하거나 혹은 시간성을 넘어선 것이라면 ①과 ⑤는 역사성이나 시간성이 강한 것이다. ⑥⑦⑧을 내세우기 위해 당대적인 것인 ②③④를 발판으로 삼는 경우와 역사적인 것인 ①⑤를 발판으로 삼는 경우는 상당히 다르다. 또 역사적인 ①과 ⑤도 동질적인 것은 아니다. ①이 몰락양반 이하의 초라한 구체적 현실체험에 이어진다면 ⑤는 선비의 관념적 독서체험에 이어진다고 하겠다. ③은 최제우가 자기전환을 하여 동학을 창건하는 결정적 계기가 된 것으로, 이것이 각 작품에 어떻게 수용되는가도 중요하게 다뤄져야 하겠다.

《동경대전》에 포함된 전 작품들이 한문으로 표기되어 있고, 《용담유사》에 포함된 것은 한글 가사체로 표기되어 있다는 점을 중시할 때 《동경대전》이 한문을 이해하는 식자층을 대상으로 하며, 《용담유사》은 한문을 구사하지 못하는 일반 민중들을 대상으로 했다고 막연히 이해할 수 있다. 그리고 각각은 내용면에서도 대조된다고 해석되기도 한다.¹⁾ 그러나 《동경대전》과 《용담유사》에 포함되 있는 개별 작품들 간의 차이는 《동경대전》 전체와 《용담유사》 전체 간의 외형적, 형식적 차이보다 더 본질적인 것이기에 이같은 도식적 이원화는 재고되어야 한다.

아울러 최제우는 누구에게 전달할 것인가를 민감하게 의식하면서 서술에 임했다고 할 수 있다. 그리하여 《동경대전》과 《용담유사》에 포함되는 각 작품은 누구에게 말하고자 하는가를 명시하거나 암시하는 것이다. 누구를 수신자로 설정하였는가는 최제우가 그 작품을 통하여 어떤 내용을 담아 어떤 결과를 보고자 했는가와 긴밀한 관계가 있다. 또 서술방식 역시 수신자의 성격에 의해 결정되었다고 보아도 좋다. 본고는 이러한 각 항목들의 상관관계를 살피는 과정에서 《동경대전》과 《용담유사》의 서술원리를 해명하고자 한다.

2. 《동경대전》²⁾의 서술원리

(1) 布 德 文

<포덕문>은 먼저 천지만물의 생성소멸과 운행의 원리를 제시한다. 그리고 그것을 ‘天主造化之迹’으로 규정한다. 그런데 그 원리가 지켜지는 시대가 있고 그렇지 않은 시대가 있으니 전자 때는 ‘敬天命’, ‘順天理’하고 후자 때는 ‘各自爲心’, ‘不順天理’, ‘不顧天命’한다고 했다. 최제우의 시대적 위기의식은 후자에 대한 것이다. 그렇다면 <포덕문>의 처음에 제시된 천지만물의 생성소멸과 운행 원리는 자기 시대의 문제를 진단하는 기준이며 논의의 대전제로 제시된 것이라고 하겠다. 이 시대 문제는 사람들이 ‘각자위심’하고 ‘불순천리’, ‘불고천명’하는 것일 뿐만 아니다. 서양인들이 하느님을 위하는 마음으로 세속의 부귀를 추

1) 金延宣, 「東經大全」과 「龍潭遺詞」의 比較研究(동국대 석사논문, 1990)

2) 《동경대전》의 텍스트는 《東學思想資料集》壹(아세아문화사, 1979)에 영인되어 있는 것을 이용한다. 쪽수는 이 책의 쪽수를 지칭한다.

구하지 않는다 하며 천하를 정복하여 교당을 세우고 그들의 道를 펴뜨리는 것이다.³⁾ 이러한 어수선한 시국에서 최제우는 신비체험을 하게 된다. 앞의 진술들이 있기에 최제우의 신비체험에 대한 진술은 자연스럽게 느껴진다. 시대상황이 최제우의 신비체험을 유발했으며, 나아가 그런 까닭에 그의 신비체험의 결과는 시대의 문제를 해결하는 것과 관련될 수밖에 없는 것이다. 시대의 상황 묘사와 신비체험의 묘사는 대응되고 있는 셈이다. 그리고 최제우의 신비체험은 스스로 이끌어낸 것이 아니라, 초월적 존재에 의해 일방적으로 주어진 것이기도 하다. 그렇다면 초월적 존재가 시대상황을 목도하면서 가진 문제의식에 의해 최제우의 신비체험이 도래되었다는 구도인 것이다.

뜻밖에도 4월에 마음이 간담이 서늘해지고 몸이 떨렸다. 병이라 해도 무슨 병인지 알 수 없고, 말하려 해도 말을 이룰 수 없었다. 어느 순간 갑자기 仙語가 들려 놀라 일어나 탐문하니 “무서워 말고 두려워 말라. 세상사람들은 나를 上帝라 부른다. 너는 상제를 몰라 보느냐?”라 말씀하셨다. 다시 그 까닭을 물으니 “나 역시 일한 보람이 없었다. 그래서 너를 세상에 나게 하여 사람들에게 이 법을 가르치게 하려 하니 내 말을 의심치 말지어다.”하고 대답하셨다. “그러면 西道로써 사람들을 가르칠까요?” 하니 “그렇지 않다. 나에게 靈符가 있으니 그 이름은 僊藥이고 그 형체는 太極과 같고 弓弓과 같기도 하다. 이 영부를 받아 사람의 질병을 고치고 나의 이 呪文을 받아 사람들이 나를 위하도록 가르치라. 그러면 너는 長生하여 천하에 덕을 펼칠 것이니라.”하셨다.⁴⁾

이 문맥으로 본다면 상제(하느님)는 세상 사람들에게 법을 가르쳐주어 어떤 보람(功)을 얻고자 최제우를 보냈다고 할 수 있다. 최제우에게 메시아로서의 성격을 부여한 것이다. 메시아로서의 자격을 부여받은 최제우가 맨 먼저 던지는 질문이 西敎와 관련된다는 사실은 최제우가 얼마나 서학을 경계하고 있었는가를 은연 중 드러낸다. 최제우가 “그렇다면 西道로써 사람들을 가르칠까요?”라고 먼저 묻자 상제는 그렇지 않다고 분명히 대답한다. 이로써 서학이 최제우에 의해서는 물론 상제에 의해서도 부정된 것이다. 그 대신 상제는 사람의 병을 고칠

3) 傳聞 西洋之人 以爲 天主之意 不取富貴 攻取天下 立其堂 行其道(<포덕문>, 8면)

4) <포덕문>, 8면

수 있는 靈符와 사람을 가르쳐 상제를 위하게 만드는 呪文을 활용하라고 제시한다.

<포덕문>의 그 뒤 진술은 신비체험을 통해 메시아로서의 자격을 부여받은 최제우가 상제의 계시대로 靈符와 주문을 활용하는 과정에서 天主를 위하고 도덕에 순응하는 誠敬의 마음이 영부와 주문의 효험이 있게 만드는 결정적 요소임을 확인한다. 그리고 다시 시대적 위기상황을 환기시키는 의미에서 서양의 중국 함락을 지적하고 그 결과가 우리나라에도 미칠 것임을 단언함으로써 보국안민의 계책이 있어야 됨을 역설했다. 이는 은근히 상제에 의해 계시를 받아 형성된 동학이야말로 그 유일한 계책임을 암시하고 있는 것이다. 그러기에 時運을 알지 못하고 최제우 자신의 말을 듣고는 의심하고 헐뜯기만 하여 도덕에 순응하지 않는 자들이 많은 것이 두렵고 안타깝기만 하다고 했다.⁵⁾

그런데 마지막 귀절이 이 글이 설정하고 있는 수신자를 밝혀주고 있다. 즉 ‘현명한 사람들도 그것을 듣고는 간혹 그렇지 않다 생각하니, 내가 개탄하지 않을 수 없구나. 이런 세상 일을 난들 어찌 할 수 있을까?’⁶⁾라 하여 ‘현명한 사람’들에 대해 기대를 하였는데 그 모두가 기대를 충족시키지 못하니 개탄스럽다고 했다. 이는 ‘현명한 사람’들에 대한 불만을 표시함으로써 ‘현명한 사람들’이 세인의 무지몽매한 수준을 넘어서서 信心을 가지고 교리적 모범을 보여야함을 요구한 것이다. 여기서 ‘현명한 사람들’은 먼저 한자를 읽고 쓸 수 있는 사람들 중 ‘敬天命’, ‘順天理’ 할 가능성이 있는 사람들이다. <포덕문>은 이런 수신자들로 하여금 앞으로 진술할 글들의 내용을 믿고 공경하기를 부탁하는, 《동경대전》의 서론에 해당되는 글이라고 하겠다. 그리고 그 서론으로서의 기능을 다 하기 위하여 신비체험을 하는 최제우의 형상을 중심에 놓았다. 신비체험 뒤의 최제우는 메시아의 자격으로 자기시대의 문제를 다시 지적하고 그 시대를 살아가는 바람직한 방식에 대해 간략히 암시를 준 것이다. 誠敬에 그것이 압축되어 있다.

<포덕문>은 내용구성 기본화소 중 ③④⑥⑧ 등을 담고 있다. 시간성을 배제한 뒤, 신비체험 전후에 당대상황을 배치함으로써, 당대상황에 대한 문제제기에 서술의 초점이 맞춰지도록 한 것이다.

5) 惜哉 於今世人 未知時運 聞我斯言 則入則心非 出則巷議 不順道德 甚可畏也(<포덕문>, 9면)

6) 賢者聞之 其或不然 而吾將慨歎 世則無奈(<포덕문>, 9면)

(2) 論 學 文

<논학문>도 만물의 존재와 운행의 원칙을 제시하는 것으로 부터 시작한다. 거기에는 卦의 원리가 관철되고 있어, 가득 차면 반드시 비게 되고, 비면 다시 가득 차게 마련이며, 움직이고 멈추는 이치가 변하는 경우는 없다.⁷⁾ 예를 들어 四時盛衰, 風露霜雪이 그 때를 놓치지 않으며 그 순서를 변치 않는다. 그런데 그러한 현상에는 완벽하게 해명될 수 없는 어떤 부분도 있는 것이 사실이다.⁸⁾ 즉 천지만물의 존재와 운행에 대한 인간의 이해에는 일정한 한계가 있다는 것이다. 최제우는 독자들에게 이 한계를 환기시킨 뒤 자기 시대의 상황과 자기의 신비체험을 언급한다. 시대상황으로서 천하가 어지러워 민심이 흉흉해지고 괴상한 말들이 세간에 떠도는 것을 지적했다. 그리고 서양인들이 중국을 침입하였으니 조선도 그 화를 면치 못할 수 있음을 언급했다. 다음으로 자신의 신비체험을 소개한다. 그런데 <논학문>의 신비체험은 <포덕문>의 신비체험과 질적인 차이가 거의 없다. 신체적 정신적 이상이 자각되고 憑神현상이 생겨 정체불명의 목소리가 들려오는 것이다. 그 목소리는 먼저 자기의 정체를 밝히고(<포덕문>에서는 上帝, <논학문>에서는 鬼神) 나서 최제우에게 메시아로서 행동할 것을 당부한다. 마침내 그에 대한 보상까지도 약속한다. 즉 <논학문>은 <포덕문>의 일부를 그대로 반복하고 있다. 반복부분인 전반부는 서술자의 일방적 진술로 일관하지만, 후반부는 문답의 방법을 취한다.

그 다음부터 <논학문>은 <포덕문>과는 다른 면모를 보여준다. <포덕문>이 시대상황을 환기하고나서 시대의 운수를 알지 못하고 이 교리를 헛뜯으며 도덕에 순응치 않는 사람들을 언급하는 것으로 일관하는 반면, <논학문>은 메시아가 된 최제우와 ‘四方賢士’들 간의 문답형식을 통하여 교리를 진술하는 것이다. 이때의 ‘현사’는 <포덕문>의 수신자와 비슷하면서도 수준이 조금 더 높은 집단이다. 왜냐하면 <포덕문>의 수신자는 종교적 충고를 일방적으로 받아들여야 하는 존재인데 비해, <논학문>의 수신자는 종교교리를 논리적으로 이해하도록 배려된 존재이기 때문이다. 그리고 ‘至氣今至願爲大降’이란 ‘降靈呪文’과 ‘侍天主造化定永世不忘萬事知’라는 ‘本呪文’을 해설해 준다.

그렇다면 <포덕문>이 계시를 내리는 上帝의 권위와 계시를 받은 최제우의 메시아적 자격을 내세워 수신자로 하여금 그냥 그 가르침을 따라 신앙에 전념하도

7) 以應八卦 而有盈虛迭代之數 無動靜變易之理(<논학문>, 11면)

8) 然而以恩言之 惟爲不見之事 以工言之 亦爲難狀之言 何者 於古及今 其中未必者也(<논학문>, 11-12면) 이런 면을 문제삼아 생각을 더욱 논리적으로 전개시킨 것이 <不然其然>이다.

록 계도한 것이라면 <논학문>은 그런 계도와 아울러 수신자가 옹당 알아야 할 교리를 체계적으로 제시해줌으로써 인식적 기초 위에 신앙생활을 할 수 있는 터전을 마련해주고자 했다 하겠다. <논학문>의 이러한 배려는 이 글이 상정하고 있는 수신자(‘四方賢士’)를 고려할 때 적절한 것이라고 보인다. 그리고 동학이 서학과는 다르다는 점을 입증하기 위해 창작되었다는 창작동기를 고려할 때 교리해설 부분을 덧붙인 <논학문>의 서술방식은 당연하다고 하겠다. 그런 점에서 <논학문>은 <포덕문>의 진술부분을 반복하면서 나아가 거기에서 일정한 부분을 덧붙여서 형성된 것이라 하겠다. 반복과 덧붙임은 《동경대전》의 서론적인 <포덕문>을 전제로 하여 형성된 <논학문>의 서술원리이다.

요컨대 <논학문>은 내용구성 기본화소 중 ③④⑥⑦⑧을 담고 있다. <포덕문>과 비교할 때 ③④⑥⑧이 반복되었다면 ⑦은 덧붙여진 것이다. <논학문>에서 ⑦이 덧붙여졌다는 사실은 다음에 분석할 <수덕문>에서 ⑦이 탈락된 것과 대조를 이룬다.

(3) 修 德 文

<수덕문>은 위의 두 글과 비교할 때 서술방식과 분위기가 상당히 다르다. 그 까닭은 이 글을 지은 동기가 위 두 글의 그것과는 다소 다르기 때문이다. ‘먼 곳에서 소식 전하나 그리운 감회를 견딜 수 없네. 가까이에서 못다한 정을 나누고 싶지만 세상의 지목을 받을 것 같아 이 글을 지어 널리 보이려고 한다네. 현명한 여러분들은 삼가 나의 말을 신중히 들어 보시오.’(24면)라는 구절에서 밝혀져 있듯, 이 글은 수신자들과 얼굴을 맞대며 직접 정감과 생각을 주고 받을 수 없었던 최제우가 그들에게 교리를 정확하게 전달하려고 했을 뿐만 아니라 자신의 현재 처지와 그리고 현재에 이르기까지의 내력을 이야기 하려고 작성된 것이다. 바로 이러한 진술동기가 진술과정에 다소의 감정을 개입시키게 했지 않았나 추측된다. 즉 얼굴을 마주보고 이야기하는 것 대신에 작성된 글이기에 얼굴을 마주보고 이야기할 때 형성되는 분위기를 글 속에서도 살려주고자 배려했던 것이다.⁹⁾

이 글도 먼저 ‘元亨利貞은 天道의 항상된 법칙이요, 오직 한결같이 중용의 도를 지킴이 인간사의 지혜이다.’¹⁰⁾라는 존재원리와 실천윤리를 제시한다. 그런데

9) <도원기서>, 172-174면, <<천도교창건사>>, 36면

10) 元亨利貞 天道之常 惟一執中 人事之察(<수덕문>, 19면)

이러한 덕목은 공자를 비롯한 先儒들의 삶과 철학을 이끌어오기 위한 계기로 작용한다.¹¹⁾

최제우는 공자를 비롯한 先儒들의 철학과 자기의 철학이 대체로 일치하면서도 다소의 차이가 있음을 밝혔다.¹²⁾ 이는 유가의 철학적 전통을 계승한 것을 주창한 것이면서 아울러 거기에 일정한 변화를 가했음을 드러낸 것이다. 그런데 이 같은 철학적 차원의 계승과 변화를 지적하기 전에 최제우 집안 내력에 대한 언급이 나타난다. 이러한 언급은 《동경대전》의 다른 글에서는 없었던 것이다. 집안의 내력을 이야기하는 첫부분에 다음과 같은 구절이 있다. ‘내가 동방에서 태어나 무료로 세월만 보내며 겨우겨우 가문의 이름을 이어가니, 가난한 선비의 처지를 면치 못하고 있었다.’¹³⁾ 여기에는 자기 집안에 대한 은근한 자부심과 자신의 현재 처지에 대한 안스러운 감정이 뒤섞여 있다고 하겠다. 그것은 세속적인 차원에서는 자연스런 것일 수 있다. 그런 점에서 그 다음에 제시되는 집안의 영광은 현재 자신의 초라함을 보상해주는 역할을 하기도 하지만 아울러 그 초라함을 부각시키기도 한다. 최제우는 아버지 대에 이르러 몰락한 집안을 다시 일으켜 아버지의 한을 풀어주어야 했지만 자기 역시 청운의 꿈을 포기하고 시름에 찬 세월을 보낼 수밖에 없어 더욱 괴롭기만 했다. 그리하여 방랑의 길을 떠난다. 집안의 내력에 대한 진술에서 자신의 처지에 대한 진술로 나아간 것이다. 마침내 방향을 끝내고 용담으로 돌아온 최제우는 신비체험을 하게 된다.

그런데 《동경대전》의 다른 글과는 달리, 여기서는 신비체험을 구체적으로 형상화하지 않고 꿈 속의 일인듯 하여 형용기가 어렵다는 말로 대신해버린다. 그리고는 상술한 바와 같이 자기 철학을 공자의 철학과 관련시키는 것이다.

이상의 서술과정을 통해 보건대, <수덕문>은 최씨집안의 혈통과 동양 철학 특히 유가철학의 계통을 진술한 뒤 양자를 모두 현재 최제우와 관련시키는 방식을 취하고 있다고 하겠다. 그것은 시간적 진행과 더불어 계승과 변화의 양면을 보여주는 것이다. 계기적 대비진술이 이루어진 것이다. 최제우는 하늘의 계시를 받고 先聖들의 가르침을 계승하였을 뿐만 아니라 스스로 ‘守心正氣’하여 혼란에 빠진 동시대 사람들에게 삶의 방향을 제시해줌으로써, 무예와 獨善으로만 이름난 최씨집안의 영예를 더욱 떨쳤다는 점에서 최씨집안의 전통을 계승하였을 뿐

11) 故生而知之 夫子之聖質 學而知之 先儒之相傳 雖有困而得之 淺見薄識 皆由於吾師之盛德 不失於先王之占禮(<수덕문>, 19면)

12) 이와 관련하여 ‘仁義禮智 先聖之所教 守心正氣 惟我之更定(22-23)’을 참고할 필요가 있다.

13) 余出 自東方 無了度日 僅保家聲 未免寒士(<수덕문>, 19면)

만 아니라 발전시켰다. 또 그는 공자나 맹자로 대변된 학자들의 삶의 방식과 철학을 계승하였을 뿐만 아니라 그것을 바탕으로 하여 나름대로 보다 실천적인 윤리와 교리를 덧붙임으로써 동양적 철학전통을 발전시켰다고 하겠다.

이같은 점을 진술함에 있어, 그의 신비체험은 지극히 간략하게 언급되기만 했다. 그 결과 하늘의 존재도 거의 개입되지 않도록 했다. 그보다는 가능한한 인간의 현실공간에서 어떤 의미항들이 어떻게 형성되어 그것이 역사적 전개과정에서 어떻게 계승 발전되는가를 보여주려했던 것이다. 그리고 그러한 진술방식은 동시대의 문제를 다룸에 있어서도 그대로 관철되었다. 사람과 사람의 관계를 중심으로 하지, 하늘과 사람의 관계는 암시되기만 했다. 전자에 중심이 놓이기 때문에 세속적 감정이 개입하게 된 것이다.

그런 점에서 ‘먼 곳에서 소식을 전하나 그리운 감회를 견딜 수 없네. 가까이에서 못다한 정을 나누고 싶지만 세상의 지목을 받을 것 같아 이 글을 지어 널리 보이고자 한다네. 나의 현명한 여러분들은 삼가 나의 말을 신중히 들어 보시오.’라는 구절에서 확인할 수 있는 이글의 창작동기와 이러한 <수덕문>의 진술 방식은 상호 작용하는 관계라 하겠다.

요컨대 <수덕문>은 내용구성 기본화소 중 ①⑤⑥⑧을 담고 있다. <논학문>과 비교한다면, <논학문>의 ③⑦을 탈락시키면서 ①⑤를 덧붙였다고 볼 수 있다. ③⑦의 탈락은 세속적 감정이 개입될 수 있는 여지를 마련해 준 것이다.

(4) 不然其然

<불연기연>은 다양한 사물의 존재 근원에 대해 거듭 질문을 던지고는 그에 대한 답을 其然(인간의 인식능력으로 이해가 가능하다고 판단하는 것)과 不然(인간의 인식능력으로는 이해하거나 설명하는 것이 불가능한 것)으로 설정하는 과정을 되풀이 하다가 마침내 다음과 같은 결론에 도달한다.

그러므로 반드시 어떠하다고 단정하기 어려운 것을 不然이라 하고, 판단하기 쉬운 것은 其然이라 한다. 그러나 점점 더 깊은 곳을 살펴보면 不然之事가 있을 따름이다. 그러나 그것을 造物主의 입장으로 돌려보면 모두가 其然之理인 것이다.¹⁴⁾

14) 故難必者 不然 易斷者 其然 比之於究其遠 則不然不然 又不然之事 付之於造物者 則其然其然又其然之理哉(<不然其然>, 27-28면)

이것은 결국 인간의 인식능력의 한계를 논리적으로 입증하면서 조물주로 지칭된 神의 존재를 인정해야 함을 주장하는 것이다. <布德文>은, 계절이 어김없이 바뀌고 四時가 변함없는 현상을 ‘天主造化’의 자취가 천하에 뚜렷하다는 본보기임에도 불구하고, ‘愚夫愚民’들은 그것이 저절로 그렇게 되는 것이라 생각한다고 개탄했는데¹⁵⁾ <불연기연>은 <布德文>의 이러한 진술을 보다 체계적이고도 논리적으로 입증한 것이라 볼 수 있다. 신의 존재를 입증하여 인정하는 것이야말로 종교 창출의 출발이면서 궁극의 목표이기에 <불연기연>은 <포덕문>, <논학문>, <수덕문>과는 전혀 다른 서술법을 취함으로써 변별성을 확보하려했다고 보인다. 객관성을 유지하기 위해 모든 사물들을 대상화했다. 그리고 인격적이거나 감정적인 것을 철저히 배제한 것이다. 이제 다른 인간군상은 물론 최제우 자신도 서술의 문맥에서 자취를 감추었다. 예를 들어 <포덕문>, <논학문>, <수덕문> 등은 서술자를 인격과 개성의 주체로 설정했는데 반해¹⁶⁾, <불연기연>은 서술자의 인격을 서술문맥 속에 전혀 드러내지 않으며, 다만 ‘我思我 則父母在玆’(25면)처럼 일반칭으로서의 ‘我’를 등장시킬 따름이다. 또 <포덕문>, <논학문>, <수덕문> 등에서 주변인물은 사유와 감정의 주체로서 개입한다. 가령 <포덕문>, <논학문>에서 하늘님은 최제우에게 말로써 자신의 감회를 피력하는 존재로, <수덕문>에서 최제우의 부친은 ‘家嚴’, ‘家君’ 등으로 지칭되어 최씨집안의 몰락을 경험하는 불우한 인물로 형상화되었다. 이에 비해 <불연기연>에서는 하늘님의 존재는 논리적 진술을 통하여 입증되어야 할 정도로 숨어 있다. 그리고 부모도 논리적 추론 과정의 예시 속에 포함된 일반적 부모일 따름이다.

요컨대 <불연기연>은 내용구성 기본화소 중 ⑥⑦만을 수용하였다고 하겠다. 그런 점에서 《동경대전》에서 <불연기연>이 차지하는 위치는 《용담유사》에서 <홍비가>가 차지하는 위치와 비슷하다고 하겠다. 그것은 <불연기연>이 <홍비가>와 같은 해에 지어진 것이라는 점에서 더욱 그러하다. 17)

(4) 《동경대전》의 서술원리

《동경대전》은 거의 유사한 내용을 세 편의 글에 나누어 진술하고 있다. 그

15) 盖自上古以來 春秋迭代 四時盛衰 不遷不易 是亦天主造化之迹 昭然于天下也 愚夫愚民 未知雨露之澤 知其無爲而化矣(<布德文>, 7면)

16) ‘吾亦有其然豈其然之疑’(<포덕문>, 8면), ‘故吾亦悚然 只有恨生晚之際’(<논학문>, 12면), ‘余出自東方 無了度日’(<수덕문>, 19면) 등

17) 두 작품은 癸亥(1863년)에 지어진 것이다. ‘이때에 大禪師 1與比歌 不然其然 八節 絶句 嘆道儒心急等의 글을지어 弟子에게 頒布하시다’(李敦化, 『천도교창건사』, 48-49면)

중 <포덕문>과 <논학문>은 어디까지나 현재의 시간대를 벗어나지 않는다. 그리고 그 핵심에 최제우의 신비체험을 놓는다. 그럼으로써 사람과 사람 간의 관계를 다루기 보다는 하늘님과 그로부터 선택받은 사람인 최제우의 관계를 부각시켰다. 최제우는 그 순간적 신비체험을 내세우며 현재의 수신자들에게 동학을 신봉하고 교리를 일상생활과정에서 실천하도록 훈계하는 것이다. 시간적으로 현재를 강조하면서 수직적 관계를 부각시키는 것이 두 편의 글에 관철되는 서술원리인 셈이다. 그리하여 내용 면에서도 하늘님의 존재를 간접적으로 암시하는 초시간적인 천지만물의 존재와 운행 원리, 최제우의 신비체험, 당시 사람들의 신앙행태 등을 담고 있는 것이다.

이에 비해 <수덕문>은 최씨집안의 내력과 동양 철학의 계통을 나란히 제시하고 양자를 현재의 최제우와 관련시켰다. 그럼으로써 최제우는 양자의 전통을 계승하면서도 그 각각에 특별한 의미를 덧붙인 존재임을 입증하였다. 현재에 국한되기보다는 오히려 과거에서 현재로 이어지는 맥락을 더 중시하여 시간적 진행과정에서 드러난 최제우의 탁월함을 입증하려 했다. 그리고 하늘님과 사람(최제우)과의 수직적 관계보다는 사람과 사람 간의 수평적 관계를 더 부각시켰다. 그 결과 내용 면에서도 최제우의 신비체험은 한 문장으로 암시될 뿐 주로 최진립, 최옥 등 최씨 집안 사람들의 내력, 공자, 증석, 자로 등 유가사상가들의 일화 등을 보여주는 것이다.

<포덕문>과 <논학문>은 최제우의 개인사를 세속적인 차원에서 형상화하는 부분을 전혀 수용하지 않았다는 점이 <수덕문>과는 다른 큰 특징이다. 그것은 발신자인 최제우가 자신을 세속적인 수신자와 동일화시키는 방식을 피했기 때문이라 하겠다. 메시아로서의 면모를 부각시키려면 발신자는 자신이 수신자와는 다른 이질적 존재임을 드러내어야 하기 때문이다. 《동경대전》은 이와같이 이질화, 변별화를 먼저 설정한 뒤 <수덕문>을 통하여 서술자와 수신자의 공감대를 형성하였다고 하겠다.

이에 비해 <불연기연>은 구체성을 확보해주는 시간과 공간을 넘어서고 있다. 시간은 논리적 결론의 추출을 위해 관념적으로 주어진 것이다. 이제 곧바로 신의 존재를 입증하여 제시하고자 한 것이다. 그렇게 하는 데 있어서는 어떤 세속적 요소도 개입시킬 필요가 없다. 오히려 세속적 요소는 초월적인 존재의 현시에 장애가 될 뿐이다. 메시아인 최제우조차도 초월되어야 할 존재다.

3. 《용담유사》 18)의 서술원리

(1) 龍潭歌, 夢中老少問答歌

<용담가>는 1)경주와 구미용담 근방의 빼어난 자연풍광 2)爲國忠臣이 된 선조의 奇壯함 3)부친의 불우함 4)최제우의 초라함 5)庚申년의 신비체험 및 득도 6)최제우의 기장함 7)구미용담의 仙境 등을 차례로 언급한다. 이러한 진술을 크게 볼 때 1)의 자연에서 7)의 자연으로 돌아간다 할 수 있다. 그런데 1)의 자연은 ‘古都’ 주위의 자연일 따름이다. ‘봉황티 노푼 봉은/ 봉거티공 흐여잇고’(100면), ‘동읍 삼산 불작시면/ 신선업기 고이흐다.’(100면) 이에비해 7)의 구미용담에는 다시 신선이 돌아왔다. 그 신선이 최제우다.¹⁹⁾ 이 자연은 과거의 회상 속에 존재하는 것이 아니라 현재의 삶 속에서 미래의 희망을 암시해주는 것이다. 구미용담이란 자연의 의미가 이렇게 전환된 결정적 계기가 5)의 신비체험이다. 그 부분은 다음과 같다.

던은이 망극하야 경신 수월 초오일의 글노 잊지 기록하며 말노
 잊지 성언홀가
 만고업는 무극티도 여몽여각 득도로다 기장하다 기장하다 이너
 운수 기장하다
 하늘님 흐신 말삼 기벽 후 오만년의 네가 쏘흔 참이로다 누도
 쏘흔 기벽 이후
 노이무공 하다가서 너를 만는 성공하니 누도 성공 너도 득의 너의
 집안 운수로다²⁰⁾

‘如夢如覺’이라는 단서를 달았지만, ‘하늘님’은 직접 출현하여 최제우에게 계시를 주고 도를 전수한다. 이로써 최제우는 득도했다. 최제우는 하늘님이 못다한 일을 이 세상에서 하게 되었다는 언질을 받는다. 이처럼 신비체험을 말하는 부분은 그 과정이나 순간에 대해 자세하게 묘사하기보다는 하늘님의 직접 출현과

18) 《용담유사》의 대본으로는 특별한 단서가 붙지 않는 한, 『東學思想資料集 壹』, 아세아문화사, 1979에 영인된 자료를 활용한다. 따라서 면수도 이 책의 면수이다.

19) 니 아니면 이런 산슈/ 아동방 잇슬소냐 / 누도 쏘흔 신선이라/ 비상턴 혼다 히도/ 이너 선경 귀미용담/ 두시보기 어렵도다.(106면)

20) <용담가>, 104면

그 계시를 간략히 진술할 따름이다. 어쨌든 하늘님의 출현은 <용담가>의 의미 전환에서 결정적 역할을 하는 것으로 설정되었다.

그렇다면 <용담가>에서는 현재의 최제우를 역사적인 존재로 만드는 두 기본 화소인 ①최제우 집안의 내력과 처지 그리고 ⑤교리의 근원으로서의 유가사상과 유학자 중 ⑤가 생략되고 ①만 남았다고 하겠다. 그리고 거기에 하늘님의 출현이라는 신비체험이 이어졌다. 선조의 내력을 기술하여 현재 최제우의 시간적 위상을 설정한 뒤, 하늘님의 출현을 통해 메시아로서의 최제우상을 정립한 것이다. 그런데 선조의 내력은 구미용담 근방의 자연과 긴밀하게 관련되어 있다. 즉 선조의 내력을 진술하는 과정에서 형성된 시간성은 구미용담에 의해 공간화되었다. 선조, 부친, 최제우의 처지와 입장은 구미용담이라는 빼어난 자연과 연관되어 공간화되었지만, 계기적으로 변별된다. 선조의 처지가 넉넉했다면, 부친의 처지의 빈궁했다. 최제우는 처음에는 초라하기 이를 데 없었지만 자기전환을 통하여 가장한 것으로 변화되었다. 그런데 그 과정에서 과거나 현재의 자기나 타인에 대한 비판은 거의 나타나지 않는다. 반면 시간의 흐름에 따른 변화가 나타난다. 그런 점에서 동시적 對他 비판이 아니라, 계기적 대비 진술이 이루어졌다 하겠다. 이런 계기적 대비진술은 결국 현재의 이곳 구미용담으로 귀결된다. 이곳은 하늘님이 내려와 최제우에게 계시를 준 곳이며, 최제우가 메시아로의 존재전환을 이룩한 곳이다.

<용담가>에서 사상의 계통을 말하는 부분이 없다는 것, 선조의 내력도 자연공간으로 귀속되었다는 것, 그리고 작품의 의미전환이 하늘님의 출현으로 이루어졌다는 것 등을 고려할 때 <용담가>의 서술은 공간성을 지향한다고 하겠다. 현재, 구미용담에서, 최제우가 메시아로 탄생한 것이다. 아울러 이 현재의 선택받은 공간과 그 공간에 존재하는 메시아 최제우를 바탕으로 하여 바람직한 미래세계가 암시되었다. 그런 점에서 <용담가>는 《용담유사》 및 《동경대전》의 출발점이라고 보아도 좋다.

여기에 등장하는 최제우와 그 처자, 선조, 하늘님 등은 혹은 자기 목소리를 내거나 혹은 구체적 형상을 보여줌으로써 살아있는 존재로서의 상호 관계를 맺는다. 특히 최제우는 모든 진술을 스스로 할 뿐만 아니라 그 진술의 수신자가 되면서 일상의 진술한 감정을 꾸미지 않고 드러낸다. 이런 점이 일상적 정서에 익숙한 평범한 대중들에게 큰 공감을 불러 일으켰으리라 짐작된다. 즉 이 작품은 수신자가 막연하게나마 최제우 자기 자신으로 설정되어 있긴 하지만 거기에 등장하는 인물의 성격과 목소리, 그리고 거기에 개입되어 있는 정서로 인하여 일

반 서민대중들에 의해 절실하게 수용되었을 것으로 여겨진다.

<몽중노소문답가>는 <용담가>와는 달리 그의 종교적 생애의 후기적 특징인, 교조로서의 면모를 보다 뚜렷하게 부각,표현시킨 작품이라고 평가되기도 한다.²¹⁾ 그러나 그 서술원리의 면에서 볼 때 <몽중노소문답가>는 <용담가>와 변별되는 면보다는 유사한 면이 더 많은 작품이라고 판단된다. 무엇보다도 <몽중노소문답가>가 교조로서의 公的 입장이나 주장을 피력하기보다는 私的 체험을 객관화하여 기술하고 있다는 점에서 그러하다. <몽중노소문답가>는 1)금강산의 좋은 경치 2)하원갑의 아이없는 노부부 3)祈子功德 4)奇男子 탄생 5)방랑길에서 목도한 세상의 혼란상 6)금강산 상상봉에서 꾸 꿈에서의 도사의 계시 등을 소개한다. 이 중 노부부의 기자공덕으로 늦게 태어나 방랑의 길을 떠나는 소년은 최제우를 연상시키지만, 최제우 자신일 수는 없다. 그렇다면 최제우는 어떤 생각을 형상화하기 위해 허구화를 시도했다고 봐야 한다. 작중에 등장하는 인물들이 작자와 작자 주위의 인물과 동일시되지 않게 설정함으로써 등장인물들의 체험을 대상화할 수 있었다고 하겠다. 등장인물들은 허구의 세계 속에서 각자의 목소리를 가지고 발언을 한다. 노부부가 그렇고 기남자가 그렇고 도사가 그러하다. 그중 도사의 마지막 발언은 진술의 전환점이면서 동시에 귀결점이다. 그런데 여기에 등장한 도사(신선)는 하늘님이 아니다. 그를 만났을 적 소년의 나이는 14살이다.²²⁾ 그리고 도사는 소년에게 도를 전수하여 그를 메시아로 만드는 것이 아니라 장차 좋은 세상이 도래할 것을 암시할 따름인 것이다. 그렇다면 <몽중노소문답가>는 《용담유사》의 다른 작품들보다 가장 이른 시기를 배경으로 하는 작품이라고 보아야 할 것이다. 그런 점에서 ‘잠을 놀느 살펴 보니/ 불견기처 도얏더라’(116면)라는 마지막 구절은 도사가 현실에 실제로 나타난 것이 아니라 소년의 꿈 속에 나타났다는 것임을 강조하여, 그것이 하늘님을 환상 중에 직접 만나게 되고, 최제우가 메시아로서 변신하게 되는 경신년의 신비체험과는 다른 체험임을 밝히는 것이라고도 해석된다. 그러나 초월적 존재와의 만남이 작품의 귀결점이란 점에서 <용담가>와 별로 다르지 않다. 더욱이 소년의 부모가 등장하고 그들의 세대계승의식이 부각된다는 점에서 시간성이 개입했다 하겠지만, 그 부모가 금강산의 明氣를 받아 잉태하게 되고, 소년이 금강산에 들어가서 도사와 만나게 된

21) 尹錫山, 용담유사연구, 한양대 박사논문, 1986, 64면)

22) 여기에서 연상되는 사건이 금강산 유점사로부터 온 禪師의 奇蹟 전수 사건이다. (수운행록, 10-11면)

다는 점등 결국 금강산으로 귀결된다는 점에서, 그 시간성이 공간화되었다고 하겠다. 바로 이 점이 <용담가>와 통하는 것이다. 즉 <용담가>의 구미용담과 <몽중노소문답가>의 금강산이 대응되며 이 공간은 다시 미래의 시간과 연결된다는 점에서 공통된다. <용담가>의 구미용담이 ‘無極大道’가 실현될 앞날을 예비하는 곳이듯, <몽중노소문답가>의 금강산도 ‘상원갑 호시절’을 예비하는 곳인 것이다. 또 <몽중노소문답가>에는 혼란한 시대를 살아가는 등장인물의 회한에 가까운 감정이 개입된다는 점에서도 <용담가>와 통한다.

이런 공통점과 아울러 <몽중노소문답가>는 <용담가>와는 다른 점도 보여준다. 먼저 <용담가>에는 없었던 대타적 비판이 나타난다. <용담가>가 선조 -> 부모 -> 자기로 이어지는 가족의 처지변화를 단선적으로 보여주는데 반하여 <몽중노소문답가>는 부모 -> 소년으로 이어지는 가족의 처지변화 뿐만 아니라, 가족의 범위를 넘어서 있는 사람들의 존재방식과 그에 대한 평가까지도 제시하는 것이다. 이로써 서술자가 메시아로서 대 사회적 발언을 시작했다고 하겠다. 대타적 비판은 계기적이기보다는 동시적이다. 같은 시대를 살아가는 사람들의 상반된 삶의 자세를 제시하고 어느 한 쪽의 부당함을 지적하는 것이다. 즉, <용담가>가 대타적 비판없이 가족의 처지변화를 계기적 대비진술을 통하여 하고 있다면 <몽중노소문답가>는 대타적 비판을 동시적 대비진술을 통하여 하고 있다 하겠다. <몽중노소문답가>는 특별한 체험을 진술하되 그 과정에서 사회와 그 속의 타인에 대한 윤리적 비판까지 가하는 것이다.

<용담가>가 내용구성의 기본화소 중 ①②③을 수용했다면 <몽중노소문답가>는 ①②③④를 수용했다고 하겠다. 이 점에서도 두 작품이 다른 가사 작품들의 출발점이 됨을 확인할 수 있다.

(2) 안심가, 교훈가

두 작품은 무엇보다도 가족이나 가문에 속한 사람이 수신자로 설정되어 있고, 서술의 출발이 가족이며, 가족관계를 바탕으로 하고 있다는 점에서 공통된다.

현숙헌 니집부녀 이글보고 안심호쇼²³⁾

왈이즈딜 아희들아 경수쳐서 흥여스라²⁴⁾

23) <안심가>, 83면

24) <교훈가>, 59면

이처럼 <안심가>는 집안의 부녀자들을 수신자로, <교훈가>는 조카들을 수신자로 분명히 설정하고 있다. 최제우 스스로가 ‘家和’를 道の 근본으로 삼고 ‘道の通不通’이 부인네들에게 있다고 생각한 것과²⁵⁾, 최제우의 옷이 비에 젖지 않는 것을 보고 감동하여 찾아온 조카 孟倫에게 도를 전수한 사실²⁶⁾ 등을 고려할 때, 이러한 수신자의 설정은 자연스러운 것이며 실제적인 것이라고 하겠다. 최씨 집안의 부녀자가 아닌 여자들이 <안심가>를 읽고 자신들의 경우로 받아들일 수 있으며, 또 최제우의 조카가 아닌 청년들이 <교훈가>를 읽고 자신들의 입장과 긴밀한 관계가 있는 이야기로 받아들일 수도 있지만, 그것은 어디까지나 최제우가 자기 집안의 부녀자와 조카들에게 들려주기 위하여 이들 두 작품을 창작했다는 점을 전제로 하여 공감의 영역이 확장되었기 때문에 가능한 것이다. 어쨌든 두 작품은 ‘家庭布德’을 위한 가사로서의 성격이 가장 강한 경우라고 볼 수 있다.

<안심가>는 ‘내집 부녀’를 수신자로 설정했기에 시종 감정이 강하게 개입한다. 그 감정은 무엇보다도 한 가장이 세속적 영달을 하지 못했기에 초래된 일신의 초라함과 가정의 빈곤에서 비롯된 것이다. 부녀자들이 가장 민감해 하는 부분이기 때문이다. ‘일턴지흐 싱긴 몸이 었지 겨리 갓즈난고 양턴탄식 흐논 말을 보고느니 혼숨이요 듯고느니 눈물이라’(84-85면) ‘이러그러 지닌노니 거연 스십 되얏더라 스십평싱 이뿐인가 무가니라 홀썬업넌’(86면) 등에서 볼 수 있듯 부녀자들의 마음썸썸이에 대해 충분히 공감하는 입장에서 그들의 행태를 묘사한다. 그러나 거기에 멈추지는 않는다. ‘우리라 무슨 팔즈 고진감넌 업슬소냐 흥진비릭 무섭더라 혼탄말고 지닌보세’(85-86면)라 하여 여전히 희망을 버리지 말기를 충고하는 것이다.

이러던 차에 신비체험을 하게 된다. 그런데 그 상황을 설명하는 방식은 다른 작품과는 다르다. 메시아의 신비체험이란 응당 신비하게 착색되어야 할 것임에도 불구하고 여기서는 오히려 부인과 아이들의 경황없는 행동과 세속적 생각을 주로 드러낸다.

스윌이라 초오일의 썸일넌가 잠일넌가 텃디가 아득히서 정신수습
 못홀너라
 공등의서 외논 쇼릭 텃디가 딴동홀썸 집안스람 거동보쇼 경황실식

25) 李敦化, 『天道敎創建史』, 19면

26) 「崔先生文集道源記書」, 동학사상자료집1, 아세아문화사, 1979, 165면

흐느말이

익고익고 니팔주야 무숨일노 이러흔고 익고익고 스람들야 약도 스
못히불가

침침칠야 저문 밤의 놀로 디히 이말 홀고 경황실식 우는 주식 구석
마다 씨여잇고

턱의 거동 불작시면 주방머리 흥주치마 엎퍼지면 잡바지며 종종거름
혼창홀썬²⁷⁾

이처럼 하늘님이 등장하여 최제우에게 엄숙하게 계시를 하는 장면 대신 부인과 자식들이 당황해 하는 모습을 묘사한다. 부인의 말은 팔자타령이 중심이 되는 녀두리 그 자체라 할 정도로 평범하고도 비속하다. 그녀는 최제우의 신비체험을 인정하지 않고 그것을 세속적 불행으로만 생각하는 것이다. 자식들의 생각도 부인과 큰 차이가 없다. 갑작스런 아버지의 행동에 충격을 받아 울기만 한다. 나아가 최제우가 ‘物形符’를 그들에게 보여주자 ‘아바님 이 원 일고 정신 수습 흡습소서’라며 아버지가 정신이 나간 것으로 간주하고 진정시키고자 하는 것이다.

신비체험 과정에서 부인과 자식들이 보여주는 이런 부정적 태도는 점차 긍정적으로 바뀌어 갔음을 암시하기는 하지만 끝내 그들의 행동변화를 분명하게 보여주지는 않는다. 오히려 하늘님의 목소리나 모습은 그들에게 전혀 들리지 않고 보이지 않는 것으로 설정되어 있으며, 최제우만이 하늘님의 목소리를 들어 ‘좋은 신명’을 갖게 되는 것이다.

그 다음부터 <안심가>는 부인과 자식들의 행동변화를 보여주는 대신 그 시대의 문제점들을 지적하기 시작한다. 그 과정에 ‘거룩흔 니집부녀 이 글 보고(혹은 주세보고 혹은 근심말고) 안심호소’라는 말을 세 번 반복한다. 먼저 西學을 비판하면서 자신만이 진정한 ‘萬世名人’임을 주장할 때 사용했다. 즉 집안의 부녀자들이 서학을 신봉하는 ‘거짓 명인’보다 최제우 자신이 더 능력이 있고 진실한 사람임을 알아 안심하라고 했다. 다음으로 ‘기갇튼 왜적놈’을 내가 물리칠 수 있으니 안심하라고 했다. 마지막으로 나만이 우리나라 운수를 보전할 수 있다는 사실을 알고 안심하라는 것이다. 최제우가 자기 집안의 부녀자들을 안심시키기 위해 제시한 이러한 사항들은 앞에서 부녀자들을 실제로 불안하게 만든 사항들

27) <안심가>, 87면

과는 성격이 다른 것들이다. 왜냐하면 집안의 부녀자들은 먼저 최제우가 가장으로서 온전한 역할을 하지 못하였기에 불안해졌다. 나아가 갑자기 공수를 받아 정신이상 증세를 보이고 헛말을 하는 듯 여겨졌기에 결정적으로 불안해졌다. 그래서 부인은 자기 팔자를 원망하기까지 했던 것이다. 그럼에도 불구하고 최제우는 그런 부인을 안심시키기 위해 자기가 능력있는 가장의 노릇을 잘 하게 된 것을 보여주지 않는다. 그리고 정신이 온전해 저서 다른 평범한 남자와 다를 바 없다는 것을 보여주지도 않는다. 자신이 서학을 신봉하는 자들과는 구분되는 진정한 ‘萬世名人’이 되었다는 것, 왜놈들의 침략을 자신만이 물리칠 수 있다는 것, 나라의 운명을 자기가 보전할 수 있다는 것 등은 집안 부녀자들을 불안하게 만든 가정적 파탄과는 다소 거리가 있는 것들이다. 전자가 사회 국가적 차원의 사항이라면 후자는 가정적 차원의 사항인 것이다. 그렇다면 최제우는 자기 집안의 부녀자들이 가정적 문제가 해결됨으로써 안심하게 되는 가정내적 여인으로 안주하지 않고, 그 차원을 벗어나, 사회적 국가적 문제가 해결되어야만 가정적 문제도 해결된다고 생각하는 여인으로 만들려 한 것이라고 보아야 한다. 그리하여 <안심가>가 끝나면서 최제우 집안의 부녀자들은 사회와 국가의 장래를 걱정하는 여인으로 의식전환을 이룩하는 것이다. 그것은 나아가 조선의 온 여성들의 의식혁신을 촉구하는 것이기도 하다. 이러한 서술법은 실현되지 않은 일을 실현된 것인양 노래함으로써 마침내 실현되게끔 하는 주술의 원리와 큰 차이가 없다.

<안심가>의 이러한 의도는 역사적 인물이나 역사적 사실, 기념물 등을 등장시킨 데서도 확인된다. <안심가>는 다른 가사 작품과는 달리 李恒福, 李德馨, 金德齡 등의 역사적 인물과 임진왜란, 大報壇, 漢夷碑閣 등 역사적 사실이나 기념물을 등장시킨다. 이러한 것들에 의해 신비체험 이후의 서술은 현재가 역사적 위기상황임을 부각시키는 방향으로 이루어지며, 그 위기상황이 최제우 자신에 의해 극복됨을 강조하는 것이다. 그리고 최제우의 선조 역시 한 가정의 영광을 상징하는 존재가 아니라 국가의 흥망과 관련된 존재로 묘사된 것도 이와 관련된다.

요컨대 <안심가>는 불안해 하는 집안 부녀자들을 안심시키는 것을 표면적 목표로 설정하여 그 목표를 성취하는 과정을 통하여 현재의 국가적 문제해결이라는 근원적 목표를 지향하는 것이다. 그것을 위하여 철학적 전통의 계승이나 가족 혈통의 계승을 다루지 않고 오직 현재 집안의 처지와 나라의 흥망에 초점을 맞추었다. 지금 이곳이 출발이요 귀결인 것이다.

<교훈가>는 ‘왈이 주덜 아희들아 경슈 츠서 ㅎ여스라’로 시작하여 子侄들을 수신자로 분명하게 설정했다. 자질들로 부터 떨어져 있던 최제우²⁸⁾가 그들의 성실한 수도정진을 촉구하기 위해 지은 것이다. 그래서 먼저 자질들의 행동변화를 유도하기 위해 자신의 어려웠던 처지와 신비체험의 과정을 상세하게 제시한다. 이를 실감나게 하기 위해 실제의 등장인물들을 등장시켜 그들의 말을 그대로 재현한다. 최제우가 먼저 자질에게 이야기를 한다. 같은 집안 출신인 최제우와 자질들은 별 탈없이 자라났다는 점이 다행스럽긴 하지만 다른 한편 이루어낸 일이 없으니 서글프다는 것이다.(최제우 -> 자질) 다음으로 최제우 자신이 그동안 살아온 내력을 이야기해 준다. 먼저 어려운 처지에 있는 부인에게 희망을 불어넣어주는 최제우의 말을 재현한다.(최제우 -> 부인) 이어 최제우는 자신의 신비체험이 얼마나 소중한 것이며 그때 받은 ‘無極大道’가 얼마나 위대한 것인가를 말해준다.(최제우 -> 자질) 이를 뒷받침하기 위해 하늘님의 말씀을 그대로 들려준다.(하늘님 -> 최제우) 그리고 하늘님의 말씀을 들은 뒤에서야 부부가 기뻐했다 한다.(최제우 -> 자질) 최제우가 부인에게 기분을 묻는다.(최제우 -> 부인) 최제우가 노처의 모습을 묘사하는 말을 한다.(최제우 -> 자질) 그 뒤 부인의 말을 옮긴다. 이때 부인의 반응은 <안심가>의 부인처럼 사회 국가 차원의 것은 아니다.(부인 -> 최제우) 그 뒤부터 끝까지는 최제우가 자질들에게 일방적으로 이야기를 한다.(최제우 -> 자질) 그 내용은 먼저 득도한 자신을 포함하는 사람들의 행태를 소개한다. 그러나 그들이 아무리 자기를 포함해도, 그리하여 자기가 아무런 힘을 쓸 수 없을 정도가 되어도 그의 ‘무극대도’는 길이 전해진다고 했다. 운수있는 다른 사람이 그것을 계승하여 전할 것이기 때문이다. 다만 걱정되는 것은 자질들이 성실하게 성심수도하지 않는 것이다. 그래서 마지막으로 자질들이 개과하여 성실하고 공경을 다하여 ‘正心修身’에 힘써라고 간곡히 충고한다.

이상을 통해 볼 때 <교훈가>는 최제우가 자질에게 이야기하는 말(최제우 -> 자질)을 경계로 하여 부인(부인 -> 최제우), 하늘님(하늘님 -> 최제우), 최제우(최제우 -> 부인, 최제우 -> 하늘님) 등의 말을 번갈아 개입시키는 방식으로 서술했음을 알 수 있다. ‘최제우 -> 자질’의 말은 서술내용을 조정하고 남의 말을 해설하는 역할을 하면서 아울러 이 작품의 목표인 자질들의 정심수도를 강하게 촉구하는 역할도 하는 것이다. 구체적 인물들을 등장시켜 그들의 말을 그대로

28) 멀고 먼 그 길의 청각논이 너의로다(<교훈가>, 77면). <교훈가>는 《水雲行錄》, 《天道敎會史草稿》 등에 의하면 辛酉年(1861년)에 지어졌다고 한다. 최제우는 이 해에 전라도 쪽으로 피신을 갔다.

제시하는 이러한 서술방식은 현장성을 확보하여 실감을 더해주며 관련인물들의 일상적 감정이 강하게 개입하게 하는 바, 그것은 최제우의 자질들에 대한 훈계를 보다 간절하며 애정이 깃든 것으로 느껴지게 만들었다. 아울러 등장인물들의 목소리를 그대로 제시하는 것은 아직도 교조로서의 권위가 완전히 설정되지 않았음을 말한다. 물론 여러 등장인물들은 최제우가 교조로 당당하게 서는데 도움을 주는 쪽으로 말을 하기는 하지만, 그렇다고 최제우가 완전한 교조의 목소리를 내는 것은 아니다. 후반부에서 최제우의 말이 일방적으로 제시되기는 하지만, 그것이 집안의 자질들을 상대로 한 개인적 정감에 치우친 말이라는 점에서 신도 전체를 대상으로 권위적 목소리와는 구분된다.

<교훈가>는 수신자에게 교리를 받들어 수양할 것을 강하게 촉구하지만 진작 그 교리가 무엇인지, 수양할 것이 구체적으로 무엇인지를 밝히지는 않았다. 이 점이 <교훈가>가 고립되어 창작된 것이 아니고, 또 집안의 자질들만을 의식하고 작성된 것도 아님을 암시한다. 《용담유사》에 포함되는 전 가사 작품은 일정한 상호관련을 가지는 것이다. <용담가>, <안심가>, <교훈가>는 교리 자체를 체계적으로 제시하기 보다는 신앙인으로서의 마음의 자세를 가다듬도록 유도하는데 궁극의 목표를 두고 있는 것이다. 일단 수신자들의 마음의 자세를 가다듬은 뒤, 그들 각각의 지적, 정서적 수준에 맞는 교리를 주입시키고자 한 것이다. <안심가>, <교훈가>가 집안 부녀, 집안 자질을 수신자로 설정한 것은 상술했듯 실제로 그들을 의식하며 작성되었기 때문이다. 그러나 나아가 집안 부녀, 집안 자질을 수신자로 설정하여 서술된 작품에서는 화자와 수신자 간의 친밀한 관계를 설정하고 정서적 공감을 불러일으키며, 간절한 호소를 할 수 있다고 하겠는데, 바로 그러한 점을 활용할 때 일반 평범한 신도들의 범박한 마음의 자세를 가다듬는 것이 보다 원활해 지는 것이다. <안심가>와 <교훈가>는 그러한 역할을 충분히 수행했다고 본다.

요컨대 <안심가>가 기본화소 중 ②③④를 수용했다면 <교훈가>는 ①③④⑧을 수용했다고 하겠다.

(3) 道 修 詞

<도수사>는 ‘어진 벗’들을 수신자로 설정하여 작성되었다.²⁹⁾ 최제우는 이들

29) 양협훈 이니 소견 수천 리 밋게 안주 이제야 썬닷고서 말을 흐며 글을 지여 천리 고향 전히 주니 어질고 어딘 버즌 뉘물흔 이니 소람 부티부티 갈디 말고 성경 이 썬 디켜노야 추추추 다가노면(<도수사>, 117-118면)

에게 애정어린 충고를 하면서도 그들을 수행의 동반자로 생각한다. ‘지방흔 주니드른 불미디스 안일년가 관기동정 하지말고 단선딘미 효유헌서 이니 수치 씨서쥬면 그 아니 성덕인가’(122-123면)라 하여 그들이 자신의 부족한 면을 지적하고 고쳐서 덕을 완성시켜 주기를 요청한 것이다. 그럴진대 이들 벗은 막역한 사이의 세속적인 벗이라기 보다는 道伴인 동학의 지도자들이라고 봐야 하겠다. ‘위가 미덥디 못흐면 아티가 의심흐며 위가 공경치 못흐면 아티가 거만흐니’(121면)의 구절에서 드러나듯 주로 윗 사람으로서의 행실에 대해 말하고 있는 데서 그러한 점을 더욱 분명하게 짐작할 수 있다. <안심가>, <교훈가>가 무식하고 어린 아랫사람을 대상으로 일상적인 분야와 종교적인 분야를 함께 언급하며 훈계를 한다면, <도수사>는 학식있는 윗 사람을 대상으로 종교적인 분야에 초점을 맞추어 훈계를 하고 있는 것이다.³⁰⁾ <안심가>, <교훈가>가 등장인물들을 내세워 각자의 말을 그대로 노출시켜 구체적 상황을 설정했다면, <도수사>는 최제우가 일방적으로 자기 생각을 진술하는 것으로 일관하였다. 그러나 3편의 작품이 모두 인간적 감정이나 애정을 바탕으로 하고 있다는 점에서는 상통한다고 보아야 하겠다.

<도수사>는 수신자에게 주로 수양하는 자세와 동학교리에 대해 말해준다. 그런 이유로 최제우의 신비체험은 지극히 간략하게 암시되었을 뿐이다.³¹⁾ 수신자의 수준을 고려할 때 신비체험을 신비화하여 보여주는 것이 더 이상 효과적이지 못하다는 판단에서 그러했을 수 있다. 아울러 도반들은 신비체험 자체를 당연한 사실로 받아들여 이루어진 집단이라는 점에서 그 이유가 더 분명하게 설명된다. 그 대신 수도하는 데 있어 갖추어야 할 마음의 자세와 교리의 요체를 대비적으로 제시한다. 즉 그러한 자세를 갖추지 못하고 그 교리의 요체를 이해하지 못한 자의 바람직하지 못한 행동을 비판적으로 제시함으로써 바람직한 수도자세와 교리를 던지시 알려주는 것이다.

<도수사>가 수도자의 행동강령으로 제시한 것은 유가의 그것과 비슷하다. ‘誠敬’, ‘修身齊家’ 및 ‘삼강오륜’, ‘仁義禮智信’ 등을 강조하고 있는 것이다. 물론 이런 덕목들을 바탕으로 하여 다소의 변형을 가하고 있지만, 어쨌든 최제우가 특히 이러한 덕목을 여기서 밝히는 것은 의미심장하다. 최제우의 ‘무극대도’는

30) 이 점에서 <<용담유사>>가 단지 국문으로 표기되고 대중적인 가사형식을 빌었다는 이유로 그에 포함되는 작품 전체가 대중을 대상으로 하며, 내용도 대중적인 것이라는 선입견은 정당치 못함을 알 수 있다.

31) 누도 또한 이 세상의 턴은이 망극하야 만고업는 무극티도 여몽여각 바다누야(<도수사>, 116-117면)

신비체험의 과정에서 하늘님으로 부터 전수받은 것이지만, 신비체험의 묘사가 생략된 <도수사>에서는 은연중 그것이 공자의 도통과 관련되는 것처럼 진술되었다. 이는 하늘님으로 부터 최제우로의 초시간적 수직하강의 구도가 아니라, 과거 선현들로부터 최제우로의 역사적 수평계승의 구도인 것이다. 즉 유교철학의 계통과 유학자들을 동학교리의 권위를 위해 활용하였다고 하겠다. 아울러 혈통적 계승이 아니라(집안 내력이나 처지를 언급하지 않았음) 사상적 계승을 강조함으로써 관념적, 이념적 경향성을 드러내었다고 하겠다. 이 점이 <용담가>와 대조된다. 다만 도의 계승 여건에 있어, 위 인용구절 중 전자는 유교와 동학의 변별점을 강조한다면, 후자는 동일성을 강조한다. 그러나 어느 쪽이든 동학의 철학적 계통을 역사적으로 주장하기 위해 활용되었다는 점에서는 마찬가지다.

요컨대 <도수사>는 내용구성의 기본화소 중 ⑤⑦⑧ 등을 주로 담고 있다고 하겠다. ①②③④가 세속 인간들과 동학간의 친연성을 확보하기 위해 설정된 것일진대, 그것이 탈락되었다는 것은 이제 세속의 단계를 넘어서서 종교적인 단계에 더 가까이 왔음을 의미한다. 그러나 ①②③④가 개입할 때 형성되는 개인적 감정이 완전하게 소거된 것이 아니며³²⁾ 동학교리설명과 종교생활강령을 제시하는 완전한 종교가사의 성격을 띠지는 않는다. 이것은 수신자의 이중적 성격에서 기인된다. 수신자인 벗들은 최제우와 인간적 교분을 갖고 있는 세속적 인간이면서 아울러 동학의 선교를 책임진 종교적 인간이기 때문이다.

(4) 勸學歌, 道德歌

<권학가>와 <도덕가>는 세상사람 일반을 수신자로 설정했다. 수신자를 명확하게 설정하지 않음으로써 수신자의 범위를 확대한 것이다. 그럴진대 수신자와 관련있는 구체적 인물을 등장시키는 것이 어려워지고 서술자가 일방적으로 자기 감회나 생각을 진술하는 서술형식이 될 수밖에 없다.

<권학가>는 고향을 떠나 객지를 떠돌며 목격한 바를 묘사하고 그에 대한 생각을 피력하겠다고 공언한다. 그리하여 작품의 공간도 완전히 개방되어 확장되었다. 그 다음부터는 떠돌던 중에 가졌던 감회를 서술하고 세상사람들의 형편을 묘사한 뒤 그것들을 비판한다.

먼저 분명히 어딘가에 있을 ‘현인군자’를 만나지 못하는 안타까움을 표시한

32) ‘광디훈 이 텃디에 정쳐업시 발정흔니 울울흔 이디 회포 붓칠 곳 바이 업서 청녀를 벗줄
· 삼아 여창의 몸을 비겨 던전반축 헛다가서’(<도수사>, 116면)

다. 현인군자가 드러나 인정받지 못하니 세상사람들이 塗炭과 死地에 빠져 있어도 어쩔 수 없으며 輔國安民의 길이 막막하다. 이 어려움을 극복하기 위해 세상 사람들에게 ‘各自爲心’ 하지 말고 ‘敬天順天’ 할 것이며 ‘不忘其本’ 하라고 충고한다. 이것이 세상사람 전체에 대해 주는 포괄적 충고이다. 그러나 이 말을 하는 최제우가 아직 스스로 떳떳하지는 못하다.

누도 또한 출세후의 도실부모 안일년가 정성공경 업서스니 득죄부모
안일년가
누도 또한 충렬손이 초야의 주라느셔 군신유의 물느스니 득죄군왕
안일년가
허송세월 디늬느니 거연스십 도얏더라 사십평심 이 쏜인가 무가니라
홀썬업니³³⁾

이 단계에서는 최제우도 각자위심하는 세상 사람들과 큰 차이가 없다. 그리고 세상 사람들에게 효박한 세상을 극복하는 방법을 제시해주시는 했지만 스스로는 어쩔 수 없다고 고백하고 있다. 특히 마흔이 되도록 아무 것도 이루어 놓지 못한 자신을 한스러워 하고 있는 것이다.

바로 그 다음에 천주교에 대한 비판이 장황하게 이어진다. ‘禮儀五倫’을 모르고 남녀노소를 함께 모은다는 점을 먼저 비판한다. 부모 제사는 지내지 않으면서 자기는 천당 가기를 기도하는 것이 오류에 벗어난다고 비판한다. 이를 개탄하던 중 갑자기 時運이 맞아 ‘무극대도’를 이 세상에 ‘創建’하게 되었다고 했다.³⁴⁾

허무흔 너의 풍속 듯고느니 절창이오 보고느니 기탄일세 늬역시
스십평심
히음업시 지느느니 이져야 이 세상의 홀연이 싱각흐니 시운이
둘너편가
만고업논 무극티도 이 세상의 창견흐니 이도 역시 시운이라³⁵⁾

33) <권학가>, 134-135면

34) ‘홀연이 싱각흐니 시운이 둘너편가 만고업논 무극티도 이 세상의 창견흐니 이도 역시 시운이라’(<권학가>, 137면)

35) <권학가>, 136-137면

앞에서는 사십 평생동안 아무 것도 이루어 놓은 것이 없다고 했다가 여기서는 무극대도를 이 세상에 창건했다고 힘주어 말한다. 바로 그 사이에 ‘서양적’의 횡포와 천주교인들의 부당한 신앙태도에 대한 언급이 삽입되어 있는 것이다. 그렇다면 마흔 살 무렵의 큰 위업은 천주교의 충격에서 비롯된 것이라고 보아야 한다. 즉 최제우가 무극대도를 창건한 것은 문맥을 따라가면 하늘님의 계시라는 신비체험에서 촉발되었다기 보다는 서양과 천주교의 충격이 일차적 계기가 되어 주었기 때문이라 하겠다. 바로 이 점에서 <권학가>가 최제우의 신비체험을 상세하게 묘사하지 않은 까닭을 알 수 있게 된다. <권학가>는 최제우를 평범한 인간에서 종교를 창건한 교조로 전환시키면서, 아울러 떠도는 과정에서 목격한 바를 기술함으로써 당대 사회의 제반 문제점들을 지적하였다. 궁극적으로는 하늘님을 정성으로 공경하라는 종교적 훈시로 귀결되기는 하지만, 그 과정에서 당대의 혼란된 세태와 서양과 천주교의 부당한 횡포를 보여주고 비판할 수 있었다고 하겠다.

<도덕가>는 <권학가>를 압축해 놓은 듯한 작품이다. 다만 <권학가>가 서술자로 하여금 세상을 편력케 하여 세상의 형편을 직접 목도한 바를 묘사하는데 비해, <도덕가>는 그런 설정을 하지 않는다는 차이가 있을 따름이다. <도덕가>는 천지음양의 형성 후 인간이 영장임을 전제한 뒤 전해지는 말을 근거로 ‘天意’와 ‘人心’이 같다고 하고 《주역》에 근거하여 귀신을 규정하고 《대학》에 근거하여 道와 德을 해명한다. 그리고 《중용》의 구절을 인용한다. 이런 철학에 의거 우리 동방에도 ‘현인달사’가 있지만 무지한 세상사람들이 알지 못하고 敬畏之心을 가지지 않는다 했다. 이 부분은 현인군자를 만나지 못해 안타깝다고 한 <권학가>의 구절을 연상시킨다.

다음으로 천주교의 천당관을 비판한다.³⁶⁾ 그리고 세속의 잘못된 귀신관을 비판한다. 地閻과 文筆만을 보고 사람을 판단하는 세태를 개탄한다.

이러한 세상의 잘못된 현상에 대해 목소리를 높혀 문제를 제기한다.

아שר라 너의 수람 보즈흐니 욱이되고 말흐즈니 변거흐되 누도 쏘한
이 세상의
양의수상 품귀히서 신테발부 바다누야 근보가성 수십평싱 포의훈스

36) ‘텐상의 상제님이 옥경되 계시다고 보는다시 말을 흐니 음양리치 고스흐고 허무지설 안일 년가’(<도덕가>, 140-141면)

뿐이라도

턴리야 모를소냐³⁷⁾

여기서는 사십 평생 근근히 가문의 이름을 유지해 왔지만 天理 정도는 안다고 하여, 자신의 초라한 처지는 인정하되 신비체험은 언급하지 않는다. 자신이 天理를 터득하는 과정에서 초월자의 개입을 배제함으로써 오히려 상대적으로 자신의 독자적 존재의의를 부각시키는 결과를 초래했다. 그래서 그는 스스로 권위를 내세우지 않지만, 자연스럽게 이 작품세계 속에 존재하는 유일의 메시아로 부각되는 것이다.

스름의 수족동정 이는 역시 귀신이오 선악간 마암용스 이는 역시
괴운이오
말하고 웃는 거슨 이는 역시 도화로세 그러는 하늘님은 지공무스
헌신마음
불턱선악 하시느니³⁸⁾

이 구절이 천리에 입각하여 최제우가 파악한 인간사의 운행원리요 하늘님의 품성이다. 그리고 이를 근거로 하여 사람들이 지켜야 할 덕목과 삼가야 할 행동을 요약했다. 즉 ‘守心正氣’하고 ‘仁義禮智’를 지키며 誠敬의 태도를 유지하고 ‘先王古禮’, ‘五倫’을 지켜라는 것이다. 이는 천지만물의 생성원리와 인간의 존재이유를 분명하게 이해하지 못하는 사람 일반들을 꾸짖은 뒤, 그 대안으로 제시하는 것으로서, 그 자체가 아울러 동학교도들의 행동강령으로 제시된 것이기도 하다.

요컨대 <권학가>, <도덕가>는 내용구성 기본화소 중 ④⑤⑦⑧, ④⑤⑥⑦⑧ 등을 주로 담고 있다고 하겠다. 그리하여 서술자의 개인 감정이 비교적 자제되면서 교술적 목소리가 북돋워졌다. 특히 신비체험이 완전하게 제거됨으로써 작품 내에서 서술자 역할을 하는 최제우의 존재는 신비화되지 않는 일상적 인간의 모습으로 권위를 확보하고 있다. 그 원동력은 타락한 세상에 대한 강력한 질타의 목소리에 있다. 이는 최제우의 권위가 현실의 맥락 속에서 인정되어 현실화된 경우라고 하겠다.

37) <도덕가>, 143면

38) <도덕가>, 143면

(5) 흥 비 가

<흥비가>는 ‘興’과 ‘比’의 수사법으로 풍부한 종교적 암시를 만들어 내었다. 《용담유사》의 다른 작품에서는 찾지 만나지 못한다고 했던³⁹⁾ ‘賢人達士’가 이 작품의 수신자다.⁴⁰⁾ 그러므로 <흥비가>는 《용담유사》의 다른 작품들보다 월등히 수준이 높다. 최제우는 이 작품을 통하여 자기 사유체계의 최고치를 보여주고자 했던 것이 아닐까 한다.⁴¹⁾

먼저 ‘삼복염증 저문 날의 소리하고 오논 짐싱 귀에 와서 흥논 거동 정분도 잇논듯고...포식양거 도야쓰니 문장군이 너 아니냐’⁴²⁾의 구절에서 三伏炎蒸의 날에 날아온 모기에 비유된 존재들을 질타한다. 그들은 겉으로는 心志가 상통한듯 미사려구를 구사하며 도반으로 행세하지만 사실은 자기의 이익만을 챙겨 도망가는 자일 따름이다. 이런 자를 모기에 비유하여 경계할 것을 충고한 것이다. 다음으로 ‘원처의 일이 잇서 가게되면 니가 니코 아니가면 희가 되야 불일발정 흥다 가서 중노의 싱각흥니 길은 점점 머러지고 집은 종종 싱각느셔 금치못흔 단단의 아 비회노상 싱각흥니 정령이 알작시면 이 거름 가지마는 엇덜넌고 엇덜넌고 도로 회정 흥엿더니’(153-154면), ‘아홉 길 묘산홀 썩 그 마음 오작홀ᄃ 당초의 먹은 싱각 과불급 될ᄃ히서 먹고 먹고 다시 먹고 오인늑인 모홀 썩는 보고느니 주미되고 흥고느니 성공이라...조조흥서 조조보고 지질히서 그쳐찌니 다른 놀 다시 보니 흥 소구리 더히시면 여흥업시 이울 공을 엇지 이리 불급흥고’(154-155면), ‘넌포흥 조흔 남기 두어 주 썩어신들 양공은 불기라도 그 말이 민망흥다 장인이 불급흥야 아니보면 엇지흥리’(155-156면) 등의 비유를 통해 동학이 추구하는 궁극의 목표점에 당도하기 위하여 그 목표점이 좋은 것임을 의심하지 말 것이며,

39) <권학가>의 ‘현인군자’, <도덕가>의 ‘현인달사’

40) ‘그 중의 현인달스 니 말 잠간 드러보쇼’(<흥비가>, 152면) 이 현인달사는 제자들 중 최제우의 도를 깊이 이해할 것으로 인정받은 사람들이다. <흥비가>를 제자에게 주었다는 지적이 있기 때문이다. (‘이때에 大禪師 興比歌 不然其然 八節 絶句 嘆道儒心急等의 글을지어 弟子에게 頒布하시다’ (『천도교창건사』, 48-49면)

41) 최제우는 혼자 있을 때 <흥비가>를 직접 노래하거나 (‘영소(咏宵)를 지으시고 흥비가를 노래하며’(수운행록, 26면) 제자들에게 <흥비가>의 뛰어난 점을 강조했으며 (‘흥비가 한 편을 특별히 내려 주시며 말씀 하시기를 ‘이 노래 역시 좋은 것이니 외우며 생각해 보아라’하시었다.(수운행록, 25-26면) 또 제자들이 <흥비가>의 뜻을 이해하고 있는 지를 확인하기도 했다. (‘선생께서 또 말씀하시기를 ‘<흥비가>를 전에 반포했는데 누가 그것을 외울 수 있는가?’하시고 각자에게 물어보았다. 차례로 시험을 하시고 나니 姜洙가 좌중에서 홀로 나와 선생님을 면대하고 읽고 뜻을 여쭙어 보았다. 선생께서 각 구절마다 먼저 뜻을 물으니 강수는 묵묵히 대답을 못하고 물러갔다.’(수운행록, 29면). <道源記書> 186면에도 이와 관련된 구절이 있다.

42) <흥비가>, 150, 152면

중도에 조금이라도 해이해지지 말기를 충고한 것이다.

이상을 통해 볼 때 <홍비가>는 동학의 교리를 완전히 이해하고서 무극의 도를 향하여 나아가고 있는 최상층의 동학교도들에게 신앙생활의 행동강령을 암시하고 있다고 하겠다. 서술자 뿐만 아니라 등장인물의 개인적 감정이나 세속적 경험은 배제되었다. 세속의 흔적을 배제하기 위하여 비유법을 설정하였고 그 비유법을 통하여 세속의 세계와는 완벽하게 구분된 종교의 세계를 구축할 수 있었던 것이다. 서술자의 존재가 감추어지면서 그 진술의 권위가 더욱 부각되었다고 하겠다.

<홍비가>는 내용구성 기본화소 중 ⑧만을 거론한 것이다.

(6) 용담유사의 서술원리

《용담유사》에 포함되어 있는 각 작품들을 통해 작자가 추구하고자 한 바는 조금씩 다름을 알 수 있다. 그것은 《용담유사》에 포함되는 각 작품을 독립적인 존재로만 생각하지 않고 일정한 원칙에 따라 수신자의 수준에 맞게 탈바꿈을 하도록 배려했기 때문이다.

내용구성 기본화소의 면에서 보면 <용담가>, <안심가>, <교훈가>와 <몽중노소문답가>는 ①집안의 내력과 처지, ②금오산 근방의 자연, ③신비체험, ④당대의 시대상황 등을 주로 담았다면, 그 이후 작품인 <도수사>, <권학가>, <도덕가>, <홍비가> 등은 ⑤교리의 근원으로서의 유가사상과 유학자, ⑥세상만물의 존재방식 및 운행원리, ⑦동학의 교리, ⑧교리를 믿고 수양할 것에 대한 권고 등을 담았다고 하겠다. 전자들은 세속적 감정을 매개로 하여 서술자와 수신자 사이의 공감을 만들어 내고 아울러 신비체험을 충격적으로 제시함으로써 서술자와 수신자가 세속적 인간으로 부터 종교적으로 변별되고 단절되는 경험을 하도록 했다. 이에 비해 후자들은 서술자가 세속적 감정으로 부터 해방되어 교조로서의 권위를 갖춘 목소리를 내는 쪽으로 나아갔다.

화소별로 검토해 보면, ①과 ⑤가 시간의 흐름을 나타내어 역사성을 조장한다는 점에서 한 묶음이 되겠지만 ①이 혈통적 계승의 성격을 지니는데 비해 ⑤는 관념적 계승의 성격을 지닌다는 점에서 구분된다. 후기 작품으로 갈수록 ①이 탈락되고 ⑤가 중시되는 경향이 강하다. ③은 최제우가 초라한 인간에서 메시아로 존재전환을 하게 되는 결정적 계기가 되는 것인 바, 초기 작품에서는 거듭 나타나다가 후기로 갈수록 약화되다가 사라진다. 이를 교조로서의 형상이 이루

어지는 방식과 관련시킬 때, 역사적 수직하강(역사성과 신비체험 공존), 역사적 수평계승(신비체험의 탈락), 초역사적 수직하강(신비체험만 존재), 초역사적 수평계승(역사성과 신비체험 모두 탈락) 등의 단계를 거친다고 하겠다. 이는 역사로부터, 하늘님의 존재로부터도 독립한 완전한 교조의 형상이 완성되어가는 과정이라 볼 수 있다.

대상에 대한 태도의 면에서 볼 때 계기적 대조에서 동시적 대조로, 對自의 성찰 혹은 회상에서 對他的 비판으로 나아가는 굵은 맥을 찾아낼 수 있다. 전자는 서술문맥에서 시간성 혹은 역사성이 탈락되는 것과 관련되며, 후자는 좌절한 평범한 인간에서 메시아로의 존재전환을 이루고 마침내 교조로서의 권위를 갖추어 발언하기 시작한 것과 관련된다.

4. 동경대전과 용담유사의 서술원리 비교

《동경대전》과 《용담유사》은 표기방식과 장르라는 외형상의 차이를 보이기 때문에 전자는 한문을 자유롭게 구사하는 지식인을 위해, 후자는 한자를 모르는 무식한 대중을 위해 작성되었다고 피상적으로 이해하기 쉽다. 그리하여 전자는 관념적이고 후자는 구체적이며 전자는 철학적이고 후자는 생활적이라는 식으로 단순하게 이해하기도 한다. 그러나 개별 작품들을 분석해본 결과, 《동경대전》의 각 작품들과 《용담유사》의 각 작품들은 전체의 구도 속에서 일정한 자기 위치를 차지하고 있음을 알 수 있다. 다만 최제우가 처음부터 체계적 구도를 만들어 놓고 작품들을 창작하기 시작한 것이 아니라, 첫 작품을 일단 만들고 난 뒤, 그것을 출발점으로 삼아 덧붙이고 수정하는 작업을 계속하여 다음 작품으로 만들었다고 보아야 할 것이다. 《동경대전》과 《용담유사》의 차이는 각각의 첫 작품의 수준과 성격이 상이한 데서 먼저 촉발되었다고 본다.

먼저 집안 내력과 사회 국가의 상황에 대한 관심의 경향 면에서 《동경대전》이 사회, 국가 -> 개인, 집안의 순으로 관심을 옮겨 갔다면(물론 <불연기연>은 완전한 종교적 세계를 구축했기에 그것을 초월했다.) 《용담유사》은 개인, 집안 -> 사회, 국가의 순으로 관심을 옮겨갔다고 하겠다.⁴³⁾ (<홍비가>는 <불연기연>과 마찬가지로 이런 세속적 관심 영역을 벗어났다.) 이같이 관심이동의 순서가 상반되

43) 이 전환점을 보여주는 것이 <안심가>이다.

는 것은 각각의 첫 작품인 <포덕문>과 <용담가>의 성격이 상반된 데서 비롯된 것이다. 아울러 《동경대전》이 한문을 구사할 수 있는 지식인층의 일반적 관심을, 그리고 《용담유사》이 국문가사를 향유하는 대중들의 일반적 관심을 출발점으로 삼은 결과이기도 하다.

이와 관련하여 관념적 성향과 구체적 성향, 세속적 감정의 수용과 배제 경향 등을 지적할 수 있다. 《동경대전》이 관념적 성향에서 구체적 성향으로 나아가서 다시 <불연기연>에서 극단적 관념론을 지향했다면, 《용담유사》은 구체적 성향에서 관념적 성향으로 나아갔다고 하겠다. 《동경대전》이 세속적 감정의 배제에서 그런 감정의 수용으로, 다시 <불연기연>에서 감정으로부터의 완전한 해방으로 나아갔다면, 《용담유사》은 세속적 감정에 바탕을 두고서 점차 그것을 초월해가는 과정을 보여주었다고 하겠다.

《동경대전》이 지식층을 대상으로 한 것은 분명하지만, 《용담유사》이 꼭 한자어를 모르는 대중들만을 대상으로 한 것은 아니다. 《동경대전》의 각 작품은 지식층 동학교도가 처할 수 있는 몇 단계를 설정하여 각 단계에 알맞는 서술법을 취한 것이다. 또 《용담유사》의 경우, 가사 자체를 음송할 때 흥취감이 형성된다는 것, 음송하는 것은 기억을 도와준다는 것, 그리고 가사는 함께 음송할 수 있다는 것 등을 십분 이용하고자 했기 때문에 지식층들도 수신자의 범위에 포함된 것이다. 그런 점에서 《용담유사》의 다양한 서술방식 중 일부가 《동경대전》의 서술방식과 동일하다고 볼 수 있다.

최제우는 《동경대전》과 《용담유사》의 여러 작품들을 통하여 자기의 현실 체험과 신비체험을 수신자들이 적절한 순서에 따라 공감할 수 있도록 창작했다. 나아가 그 공감을 바탕으로 하여 동학의 교리와 신앙생활의 강령을 제시한 것이다. 이런 일련의 목표를 이루기 위하여 집안의 내력, 유가철학의 전통이라는 시간적 매개항을 설정했고, 구미용담이나 금강산 같은 공간적 매개항을 도입한 것이다. 세속적 감정 수용에서 그것의 배제쪽으로 나아가면서 작품 내에서 메시아로서의 상이 부각되고 종교적 권위가 확보되었으며, 작품 밖의 수신자들은 일상적 인간에서 종교적 신도로 자기전환을 꾀할 수 있었다. 《동경대전》의 4편과 《용담유사》의 8편 작품은 이러한 목표에 도달하는 과정에서 이루어진 자체적 조정작업의 소산이라고 하겠다. 그리고 감정과 관념의 일반적 양상, 발신자 최제우의 정신 발달과정과 수신자들의 의식수준 등을 고려할 때 《동경대전》보다는 《용담유사》이 변화의 기준이 된 것으로 판단된다.

5. 결 론

東學과 傳統宗教와의 교섭

- 崔濟愚 · 崔時亨 · 全瑋準을 中心으로 -

朴 孟 洙 (靈山圓佛教大學)

1. 序 言

19세기 중반 우리나라 종교계는 儒. 佛. 道 三敎와 같이 비록 우리나라에서 일어난 종교는 아니지만 오래 전에 수용되어 우리 문화 속에 뿌리를 내린 종교들이 있는가 하면, 西洋으로부터 전래된 지 얼마 되지 않는 西學(=天主敎)과 같은 外來宗教가 있었으며, 중세사회가 해체되던 당시 儒佛道 三敎合一思想을 표방하는 가운데 서양으로부터 전래된 이질적인 종교인 서학에 대응하여 일어난 東學이 있었다. 이 글에서는 편의상 유·불·도 삼교를 傳統宗教, 서학을 傳來宗教, 동학을 新宗教로 분류하여 논의를 전개하고자 한다.

동학은 1860년 水雲 崔濟愚가 창도한 新宗教이다. 동학은 19세기 중반에 창도된 신종교이긴 하지만 창도의 기반인 조선사회가 지닌 문화적 토양으로부터 다양하게 영향을 받거나 또는 그것을 변용시키면서 독자적인 종교로 발전하였다.

동학이 조선사회가 지닌 문화적 토양으로부터 가장 크게 영향받은 것이 있다면 그것은 儒·佛·道敎와 같은 傳統宗教로부터 받은 영향일 것이다. 최제우 스스로 동학은 “儒佛仙 三道を 겸하여 나온 것이라”¹⁾고 밝히고 있는 데서도 전통종교의 영향을 확인할 수 있다. 그러므로 동학 창도의 사상적 기반을 이룬 유불도 삼교와 동학과의 관계에 주목하여 그 사상적 교섭관계를 밝히는 일은 동학사상의 특징을 드러내는 데 반드시 필요한 작업이다.

학계에서는 그간 동학이 당시 조선사회에 뿌리내려 있던 유교·불교·도교사

1) 此道 以儒佛仙三道兼出也(『崔先生文集道源記書』, 『東學思想資料集』壹, 亞細亞文化社, 1979, 184쪽)

상을 그 사상적 기반으로 삼아 형성되었다는 점을 기정 사실로 인정한 가운데 주로 동학과 유교와의 관계, 동학과 도교와의 관계에 주목하여 동학과 유교 또는 도교사상과의 연관성을 밝히는 연구를 시도하였다. 그에 따라 東學과 儒敎²⁾, 東學과 道敎³⁾와의 사상적 교섭의 내용이 일정 정도나마 밝혀 졌다. 최근 들어 東學과 佛敎와의 교섭관계에 대한 연구도 늘고 있다.⁴⁾ 이처럼 전통종교와의 사상적 교섭 관계가 활발하게 연구됨에 따라 동학은 유·불·도교 三敎를 기반으로 성립된 종교임이 확인되었다. 이것은 유불도 삼교가 동학 창도의 사상적·문화적 기반이 되었음을 알려주는 것으로 당연한 결론이라 하겠다. 동학의 한문 경전 『東經大全』에는 유교로부터 유래한 용어들이 상당수 수용되어 있으며, 한글 경전 『용담유사』에는 도교적 용어들이 널리 쓰이고 있다.⁵⁾ 또 최근에는 수운이 동학사상을 체계화하는 과정에서 불교와 깊은 관련을 맺고 있었다는 사실도 확인되었다. 그러나 이같은 측면은 동학의 창시자 수운의 성장과 구도과정, 득도 후 동학사상의 체계화과정에서 당연히 나타나는 문화적 세례를 반영하는 것이지 그가 결코 기존 삼교사상체계를 그대로 답습하였기 때문에 나타난 현상이라고 말할 수는 없다.⁶⁾

- 2) 동학과 유교와의 사상적 교섭을 다룬 연구는 다음과 같다.
 조용일, 「고운에서 찾아본 수운의 사상적 계보」, 『한국사상』9, 1968
 조용일, 「근암과 수운과의 관계」, 『한파이상옥박사 회갑기념논문집』, 1969
 조용일, 「근암에서 찾아본 수운의 사상적 계보」, 『한국사상』12, 1974
 장원철, 「천도교사상에 있어서의 유가사상적 요소」, 『철학회지』6, 영남대, 1979
 김홍철, 「수운 증산 소태산의 유불선 삼교관」, 『한국종교』4·5, 1980
 김인환, 「19세기 동학사상의 성격」, 『19세기 한국전통사회의 변모와 민중의식』, 1982
 조혜인, 「동학과 주자학: 유교적 종교개혁의 맥락」, 『한국의 사회조직과 종교사상』, 1990
- 3) 동학과 도교와의 사상적 교섭을 다룬 논문은 다음과 같다.
 김홍철, 「수운 증산 소태산의 유불선 삼교관」, (위의 책, 1980)
 김인환, 「19세기 동학사상의 성격」, (위의 책, 1982)
 신일철, 「동학사상의 도교적 성격문제」, 『한국사상』20, 1985
 윤석산, 「동학에 나타난 도교적 요소」, 『도교사상의 한국적 전개』, 1989
- 4) 동학과 불교와의 사상적 교섭에 대한 연구는 다음과 같다.
 조용일, 「불교의 삼학과 동학의 기본사상」, 『동양학』6, 단국대, 1976
 송기숙, 「한국설화에 나타난 민중혁명사상 - 선운사 미륵비결설화와 동학농민전쟁의 민중적 전개 -」, 『우리시대 민족운동의 과제』, 1986
 박맹수, 「동학과 한말 불교계와의 교섭」, 『장봉김지견박사 화갑기념사우록: 동과 서의 사유세계』, 민족사, 1991
- 5) 睦貞均은 [용담유사] 8편, 총 1819구절의 가사를 분석하여 사상별 단어의 출현 빈도수를 산출하고 있는 데, 도교 무격 참위와 관련된 용어가 121개, 유교가 65개, 불교가 6개, 서학이 8개라고 발표한 바 있다. 무격 참위와 같은 민간신앙의 요소와 도교는 상호 밀접한 연관이 있으므로 크게 보아 121개의 용어를 도교적 용어로 볼 수 있다. (목정균, 동학운동의 구심력과 원심작용, 『한국사상』13, 1975; [동학사상과 동학혁명], 청아, 1984, 227쪽)
- 6) 이 점은 오랜 기간 동학사상연구에 천착해 온 신일철 교수가 이미 지적한 바 있다. 신일철, 「동학사상의 도교적 성격문제」, 『한국사상』20, 1985, 24쪽.

중요한 것은 수운이 그의 주요 저작속에서 유불도 삼교에서 전통적으로 사용되어오던 용어를 구사하면서 드러내고자 했던 진정한 사상적 의도가 무엇인가를 포착하여 설명하는 일이라 하겠다. 이같은 접근태도야말로 朝鮮史의 일대 전환기였던 19세기에 새롭게 등장한 동학이라는 신종교를 올바르게 이해하는 자세일 것이며, 유불도 삼교와 동학사상 사이에 나타나는 思想의 ‘繼承과 創造’의 내용을 밝혀낼 수 있는 연구방법이 될 것이다.

동학이란 신종교사상은 崔濟愚, 崔時亨, 全瑋準 3인에 의해 창도, 발전, 사회화의 과정을 거쳤다고 요약할 수 있다. 최제우는 오랜 구도와 사색을 통해 전통종교의 한계를 극복한 原始東學思想을 제시하였다면, 최시형은 그러한 원시동학사상을 실천적으로 확대하여 민중속으로 널리 전파하였으며, 전봉준은 다시 민중속에 널리 수용된 동학사상을 정치·경제·사회적 영역으로 확대하여 기존 체제변혁을 위한 일종의 혁명사상 또는 변혁사상으로 재해석 발전시켰다. 이 3인의 동학사상은 다시 최제우의 侍天主, 최시형의 事人如天과 物物天事事天, 전봉준의 敬天守心 輔國安民의 사상으로 발전하였다고 요약할 수 있다.

동학사상이 유불도 삼교사상을 계승했거나 또는 독창적으로 창조했던 측면을 밝히기 위해서는 무엇보다도 먼저 동학사상을 확립시킨 최제우가 성장과 구도 생활에서 전통종교와 교섭한 과정과, 그러한 교섭과정을 거친 후 새롭게 확립한 동학의 사상적 특징을 살펴보아야 할 것이다. 그 다음 1864년 3월 최제우 殉敎이후 그의 사상을 이어받아 와해위기에 처한 동학교단을 수호하면서 최제우의 동학사상을 널리 민중속으로 확산시키고 발전시킨 海月 崔時亨의 동학 입교와 도통계승, 도통계승후 1898년 순교하기까지 그가 수용하여 독자적으로 해석하고 발전시킨 동학사상의 특징을 고찰해야 할 것이다. 끝으로 최제우와 최시형에 의해 확립되고 발전된 동학사상을 정치사회적, 경제적 측면으로까지 확대하여 재해석했다고 알려지고 있는 전봉준의 동학사상의 특징을 살펴봄으로써 初期東學⁷⁾의 사상적 특성을 확인할 수 있을 것이다. 이 글에서는 편의상 동학교조 최제우에 한정하여 논의를 전개하기로 한다.

7) 1860년 최제우에 의해 확립된 동학사상은 1864년이후 동학교단의 지도자가 된 최시형에 의해 계승되어 보다 실천적으로 확대 발전되고, 1880년대말 동학에 입교한 전봉준에 의해서 정치사회적 영역으로까지 확대되어 재해석되기에 이른다. 따라서 동학사상의 발전과정에서 보면 1894년 동학농민전쟁은 동학과 밀접한 관련속에서 일어난 민중봉기였다. 그러나 1894년 동학농민전쟁이 동학교단측의 엄청난 희생에도 불구하고 좌절됨으로써 사상적으로 심각한 분화와 변질의 과정을 거친다. 이같은 과정은 1898년 해월의 순교이후 더욱 가속화된다. 天道敎나 侍天敎 등은 1894년이후 동학이 사상적으로 심각한 분화와 변질의 과정을 거쳐 확립되는 동학의 분파들이다. 초기동학이란 동학의 사상적 분화와 변질이 일어나기 전의 동학을 의미하는 것으로서 이 글에서는 잠정적으로 최시형이 처형당하는 1898년까지에 한정된 동학을 의미한다.

2. 水雲과 傳統宗教와의 交涉

수운이 확립한 동학의 사상적 기반과 그 특징을 규명하려면 무엇보다도 먼저 동학이 창도되는 시대적 배경과 함께, 득도 이전 수운이 체험했던 시대상에 대한 이해가 선행되어야 한다. 더불어 19세기 조선사회의 증첩된 시대적 모순 속에서 출생·성장한 수운의 求道과정과 得道과정에 나타난 전통종교와의 교섭관계를 통해 전통종교사상을 계승하면서도 독자적으로 발전시킨 사상적 특징을 고찰해 보아야 할 것이다.

1) 東學 唱導의 時代的 背景

19세기에 들어 조선왕조는 밖으로 西洋列強의 東漸으로 인한 외세의 침탈에 직면하여 위기감이 고조되고 있었고, 안으로는 세도정치와 과거제도의 문란, 三政을 근간으로 하는 수취제도의 문란, 지방 수령들의 일반 민중에 대한 苛斂誅求가 자행되는 가운데 빈발하는 민중봉기로 인하여 지배체제의 모순이 날로 격화되어 가고 있었다. 또한 주기적인 怪疾⁸⁾의 유행과 거듭되는 자연재해 때문에 일반 민중들은 삶은 죽음 직전의 상황으로 내몰리고 있었다. 그러나 18세기를 풍미하며 새로운 개혁사상으로 등장했던 實學은 지배체제의 개혁을 이루어내지 못한 채 급변하는 19세기의 시대상황 속에서 조선왕조가 나아갈 방향을 성공적으로 제시하지 못하고 있었다. 오랜 세월 절대적 영향력을 행사해왔던 전통종교들 역시 19세기의 시대적 의미를 올바르게 파악하여 올바른 사상적 대응을 하는 일에 실패하고 있었다.

이러한 위기의 시대, 세기말적인 혼란한 시대상황 속에서 새로운 시대의 도래를 예감한 선지자들이 나와 일반 민중들을 결속시키면서 지속적인 운동을 벌이고 있었다. 이른바 ‘眞人’ 또는 ‘神人’ ‘異人(理人)’을 자칭한 民亂도모자들이 바로 그들이다. 그들은 혼란한 시대상 속에서 신비한 능력을 갖춘 진인 또는 신인의 출현을 대망하는 민중들을 결속시켜 비밀결사를 만들어 변란을 도모하거나 가림주구를 일삼는 수령방백들을 징치하기도 하였다. 여기에는 『鄭鑑錄』 같은 秘記類가 의미있는 역할을 하였다. 이러한 움직임은 그동안 지배층에 의해 일방적인 지배 대상이 되어 왔던 피지배층들이 19세기의 시대적 모순으로 가혹해진

8) 怪疾 또는 惡疾로 불리는 전염병의 정체는 바로 콜레라였다.

삶을 타개하기 위한 수단으로 정감록이나 ‘진인출현설’에 가탁함으로써 조선후기 민중의식이 일정하게 성숙하고 있음을 보여주는 사건이었다. 최소의 생존마저 위협받는 가혹한 조건속에서 지배체제의 모순을 인식하고 그러한 시대적 모순을 타파하고자 했던 민중들 나름의 문제의식이 정감록과 같은 비기류와 ‘진인출현설’에 대한 가탁을 통해 성장하기에 이른 것이다. 그러나 이들 정감록과 같은 비기류나 진인출현설에 가탁한 민중들의 의식은 아직 영성하기 그지없어 조직화되거나 체계화된 이념으로 성숙하지는 못하고 있었다. 따라서 곧잘 조선후기 民亂의 지도이념으로 기능하곤 했던 정감록류의 사고는 郡縣단위를 뛰어넘지 못하고 오로지 한 고을의 폐단을 시정하려는 고립적인 민중봉기 이념에 그칠 수 밖에 없었다. 이처럼 시대적 모순이 심화되던 19세기 중반 민중들의 의식이 일정하게 성숙하고 있던 시대에 장차 동학을 창도하게 되는 崔濟愚라는 인물이 등장하게 된다.

2) 崔濟愚의 出自

최제우는 1824(純祖 24, 甲申)년 10월 28일 慶州 稼亭里(現 慶尙北道 月城郡 見谷面 柯亭 1里)에서 부친 崔옥(1762~1840, 號 近庵)과 모친 谷山 韓氏 사이에서 晩得子(최옥의 나이 63세시 태어남)로 태어났다. 어렸을 때의 이름은 福述이며 本名은 濟宜이고 濟愚는 1859년 고친 이름이며, 字는 性默이요, 號가 水雲이다. 그의 모친은 부친의 세번 째 부인이었으나 과부였으므로 정식 결혼을 한 처지가 아니었다. 그러므로 수운은 再嫁女의 자손으로 어려서부터 심적 갈등을 겪을 수 밖에 없었다. . 어린 시절 최제우는 退溪학통을 이어 嶺南 일대에 어느 정도 명성이 있던 부친 슬하에서 수학하여 상당 수준의 유교적 교양을 닦았으나, 10세때 이미 모친상을 당하고 17세 때는 부친상마저 당하여 지속적으로 학문을 닦은 것으로 보이지는 않는다. 19세(1842)에 울산에 살던 密陽 박씨를 부인으로 맞이하였다. 21세때부터는 장사길을 떠나 周流八路의 생활에 나섰다.이같이 전국을 돌아다니며 인심 풍속을 살피는 생활이 31세(1854) 때까지 계속되었다. 이 시기에 최제우는 이미 지니고 있던 개인적인 고뇌와 자신이 목격한 혼란한 시대상으로 인하여 갖게 된 고뇌 등 이중의 고뇌를 안으며 그 해결을 위한 방황을 계속하였던 것으로 추측된다. 그러나 약 10여년에 걸친 방황의 기간동안 해결의 방법은 마련되지 아니하였다. 그리하여 그는 32세(1855년)에 일종의 신비체험을 하고 그를 계기로 이듬해(1856년) 에는 梁山 通道寺 內院庵 근처에 있는 자연동

굴(寂滅窟이라 함)에 들어가 49일간의 기도생활을 하고, 그곳에서 또한 새로운 종교체험을 하게 된다. 그러나 이러한 체험들 역시 수운 자신의 고뇌를 궁극적으로 해결해줄 만한 수준은 아니었다. 그리하여 수운은 36세때인 1859년 10월에 아무것도 이룬 것 없이 1854년이후 몇년 동안 살았던 울산 처가로부터 龍潭 옛집으로 돌아왔다. 용담으로 돌아온 뒤 수운은 나이 40이 가깝도록 그 어느 것 하나 이룬바 없던 자신의 처지를 돌아보며 처절한 심경이 되어 자신의 고뇌를 해결하고자 하는 사상적 모색에 침잠하였던 것으로 보인다. 그리하여 1860년 4월 5일 동학의 창시자로서, 그리고 자신의 생애에 있어 거듭나는 계기를 이루는 결정적인 종교체험을 갖기에 이른다. 庚申年에 이루어진 수운의 득도과정에 대하여는 수운 자신이 직접 회상하여 기록한 「용담가」 「안심가」 「교훈가」 등의 한글가사와 「布德文」 「論學文」 저작 속에 잘 묘사되어 있다.

최제우에 의한 동학의 창도는 무엇보다도 조선후기에 이르러 일정하게 성숙하고 있던 민중의식을 기반으로 삼아 피지배 민중층들의 요구와 이해를 집약적으로 대변하여 창도되었다는 점에 큰 의의가 있다. 최제우는 바로 몰락양반의 후예로서 겪어야 했던 고난과 갈등을 통해 당시의 민중들의 고난에 동참함으로써 당시 민중들의 요구와 願望을 자신의 깨달음으로 승화시킬 수 있었던 것이다. 즉 동학은 19세기의 시대적 모순에 시달리던 조선후기 민중의식을 체계화한 민중사상'이란 의미를 가지며, 최제우는 조선후기 각성되던 민중의식을 체계화한 인물이었다.

3) 崔濟愚와 傳統宗教와의 交涉

① 儒敎와의 交涉

최제우의 부친 근암 崔愚(1762-1840)은 文集⁹⁾을 남길 정도로 영남 일대에 이름이 난 儒學者였다. 최제우는 어린 시절 부친을 통해 유교적 교양을 닦았던 것으로 알려지고 있다. 최愚는 初試에는 여덟 번이나 뺏혔으나 끝내 大科에 급제하지 못했다. 실력이 모자라서라기 보다 문란해진 과거제도 때문이었다. 그리하

9) 최愚의 문집은 두 가지가 있다. 『近庵集』이라 한 것은 목판본 6권 3책으로 영남대 도서관에 완질이 소장되어 있으며 『近庵遺稿』는 필사본 7권을 한 권으로 영인해 낸 것으로 1976년 경인문화사에서 나왔다.

여 최옥은 만년에는 벼슬길을 단념한 채 龜尾山 기슭에 龍潭亭을 지어놓고 山林處士를 자처하며 은거의 삶을 살았다.

최옥이 살았던 시대는 최제우가 살았던 시대만큼 조선왕조 지배체제의 모순이 심화되어 나타나지는 않았어도 중세적 모순이 서서히 심화되던 시기였다. 왕실은 어린 순조를 둘러싸고 세도정치에 열을 올리고 있었고, 1811년 홍경래란을 계기로 민중들의 봉기가 잇달았으며, 서학이 몰래 침투하여 유교문화를 위협하고 西勢의 동점이 점차 가시화되던 그런 시기였다. 그러나 최옥은 비슷한 시기에 나서 죽은 정약용이나 홍경래 만큼 시대적 모순을 깊게 인식하지는 못했다. 유학의 정통을 지켜야 한다는 사고가 크게 바뀌지 않았기 때문일 것이다. 그러나 최옥은 「罷科擧私議」, 「限民田私議」, 「許改嫁私議」라는 글¹⁰⁾에서 알 수 있듯이 잘못된 현실에 대하여 일정하게 비판하고 있다. 여덟번의 과거 실패와 과부를 만나 晩得子를 둔 그의 처지가 현실에 대한 비판의식을 강화시켜 주었을 가능성이 크다.

최제우는 최옥의 나이 63세 되던 해 과부로 지내다가 최옥의 세번째 부인이 된 谷山 韓氏 사이에서 태어났다. 신분면에서 최제우는 再嫁女의 자손으로 庶子나 다름없었다. 불우한 신분이긴 했지만 최제우는 어려서 부친의 지극한 사랑을 받으며 교육을 받았다. 그리하여 상당한 유교적 교양을 익혔을 것으로 생각된다. 그러나 앞 장에서 살폈듯이 10세때 모친을 잃고 다시 17세때 부친마저 여임으로써 심각한 고뇌와 갈등의 나날을 보낼 수 밖에 없었던 것으로 보인다. 최옥의 직계 소생임에도 불구하고 재가녀의 아들이라는 이유로 집안으로부터 따돌림과 문중으로부터도 배척을 받았던 것으로 추측된다. 최옥의 문집을 보면 첫번째 두번째 부인에 대한 祭文은 있으나¹¹⁾ 최제우의 어머니인 곡산한씨의 제문은 없으며, 家系 역시 최제우 대신 양자가 들어와 잇고 있는 사실이 그 근거이다. 부친의 3년상을 마치고 울산에 사는 密陽朴氏를 맞아 결혼을 하였으나 20세경 화재까지 당하여 생계 유지문제마저 심각해졌다. 결국 21세부터 장사길로 나서서 31세(1854)때까지 周流八路의 나날을 보냈다.

이 무렵 최제우는 더 이상 유교적 전통을 고수하는 것을 단념했을 것으로 생각된다. 1860년 4월 5일 득도후 구도과정을 회상하며 읊은 가사들에는 주유팔로의 길에서 목격한 허구화된 유교적 윤리의 퇴폐상을 신랄하게 비판하고 있다.

10) 『近庵遺稿』 卷7 雜著에 들어 있다.

11) 『近庵遺稿』(경인문화사, 1976), 304-307쪽.

유도 불도 누천년에 윤이 역시 다했던가(『교훈가』, 『용담유사』계미판)

부자유친 있지마는 운수조차 유친이며
형제일신 있지마는 운수조차 일신인가(『교훈가』, 위의 책)

평생에 하는 근심 효박한 이세상의
군불군 신불신과 부불부 자불자를
주소간 탄식하니 울울한 그회포는
흉중에 가득하되 (『몽중노소문답가』, 위의 책)

아서라 이세상은 요순지치라도 부족시요
공맹지덕이라도 부족언이라(『몽중노소문답가』, 위의 책)

강산구경 다던지고 인심풍속 살펴보니
부자유친 군신유의 부부유별 장유유서
붕우유신 있지마는 인심풍속 고이하다(『권학가』, 위의 책)

약간 어찌 수신하면 지벌보고 가세보아
추세해서 하는 말이 아무는 지벌도 좋커니와
문필이 유여하니 도덕군자 분명타고
모물염치 추존하니 우습다 저 사람은
지벌이 무엇이게 군자를 비유하며
몸필이 무엇이게 도덕을 의논하노(『도덕가』, 위의 책)

10여년에 걸친 주유팔로의 길에서 허구화된 유교 윤리의 퇴폐상을 목격한 최제우는 때로는 불교의 암자를 찾아 들어 승려들로부터 불교사상을 접하기도 하고, 때로는 당시 널리 유행하던 異人 術士들을 만나 『정감록』류의 사고를 접하기도 하고, 때로는 몰래 전파되던 서학에 대한 소문을 듣고 서학쟁이를 찾아 나서는 등 儒敎를 대신할 만한 새로운 사상의 모색을 위해 방황하였다고 보여진다.

다시 말해 중세적 위기가 고조되던 시기에 잘못되가는 현실에 대한 일정한 비판의식을 표출하면서도 여전히 유교적 전통을 고수하고자 했던 부친 최옥과는

달리 신분적으로 이미 유교적 전통의 모순을 온 몸으로 겪을 수 밖에 없는 처지였던 최제우는 부친 사후 몰락해가는 가정을 일으켜 보고자 장사길에 나섰으나, 10여년의 주유팔로의 생활에서 오히려 퇴폐되던 유교 윤리의 실상을 구체적으로 낱알이 인식함으로써 유교적 전통에 머물기를 거부하고 위기의 시대를 헤쳐 나갈 새로운 사상의 모색과 확립의 길로 들어서게 된다고 하겠다.

② 佛敎와의 교섭

32세되던 해 최제우의 생애에 일대 전환의 계기가 된 사건이 일어났다. 당시 그는 울산에서 처가살이를 하던 중이었는데 새로운 사건은 흥미롭게도 불교적 배경 속에서 전개된다.

(1) 乙卯天書¹²⁾와 金剛山 楡岾寺 僧

32세 되던 1855년 3월 최제우는 그의 구도적 생애에서 처음으로 독특한 체험을 하게 된다. 비몽사몽간에 금강산 유점사로부터 왔다고 하는 한 異僧으로부터 한 권의 책을 전해받게 되는 것이다. 동학최초의 교단사인 『崔先生文集道源記書(1879)』에 나타나 있는 체험내용은 다음과 같다.

마침 을묘년 3월 봄에 이르러 봄 줄음에 스스로 족하여 꿈과 같기도 하고 깬 것 같기도 한 즈음에 어떤선사가 있어 밖으로부터 주인을 찾거늘 선생이 문을 열고 보니 어디서 왔는 지 한 늙은 선사가 있는데 용모가 깨끗하고 거동이 은근한지라 나아가 맞이하여 물어 가로되 ‘스님께서는 무슨 일로 저를 찾아 오셨습니까?’ 스님 가로되 ‘생원님이 경주 최생원이신가요?’ 답하여 가로되 ‘그렇습니다.’ (중략) ‘소승은 금강산 유점사에 있는데 다만 불서만 읽고 마침내 신기한 증험을 얻지 못하여 백일공부를 하였는데 신비한 효험이 있는 듯하여 지성으로 감축하였읍니다. 공부를 마치던 날 탑아래에서 잠깐 졸다가 문득 깨어 탑 앞을 보니 한 권의 책이 있는지라 거두어 펴본 즉 세상에 드문 책이었습니다. 그리하여 소승은 곧 산을 나와 팔방을 주유하며 혹 박식한 이가 있는가 곳곳에서 찾았으나 찾지

12) 1855년 최제우가 금강산 유점사에서 왔다는 한 異僧으로부터 秘書 한권을 받았다는 내용을 후일 동학사를 쓰는 이들이 ‘乙卯天書’라 이름지었다.

못하고 생원님이 박식하다는 소식을 듣고 책을 간직하고 왔으니 생원께서는 혹시 알 수 있겠습니까?’ 선생이 가로되 ‘책을 책상에 올려 놓아 보시지요’하니 노 선사가 예를 다해 책을 올렸다. (중략)스님이 백번 절하고 무수히 사례하며 기뻐하여 말하기를 ‘이 책은 참으로 생원께서 받아야 할 것이요 소승은 다만 전할 뿐이오니 이 책과 같이 행하소서’하고 사례후 물러나 계단을 내려간지 몇걸음만에 문득 보이지 아니하니 선생은 마음으로 기이하고 기이하게 여겨 신인이라고 여겼다. 그 후 깊이 살펴 이치를 통하고보니 그 책에는 기도하라는 가르침이 들어 있었다.

이처럼 최제우의 생애에서 최초의 종교체험이라 할만한 내용은 금강산 유점사에서 왔다는 한 승려와의 문답을 축으로 불교적 배경에서 이루어지고 있다. 을묘년(1855)이면 동학 창도 6년전으로 그가 주유팔로의 유력생활을 거치면서 목격한 혼란한 시대상과 개인적 고뇌와 갈등이 중첩되어 가장 우울한 나날을 보내던 시절에 속한다.

최제우 생애에 있어 일종의 宗教體驗 또는 神秘體驗이라 할 수 있는 최초의 체험이 불교적인 배경 속에서 이루어졌다는 사실은 상징하는 바 크다. 최초의 종교체험은 최제우의 의식 속에 날로 퇴폐화되가는 유교를 대신할 만한 대안적 사상체제로 불교를 주목하고자 했던 의도를 보여주는 것으로 생각된다. 조선후기 불교계는 다분히 민중불교적인 분위기를 가지면서 유교를 지배율로기로 삼은 조선왕조 지배체제의 모순에 대해 일종의 체제 비판사상으로 기능하고 있었기 때문¹³⁾에 최제우와 같이 불우한 사회, 경제적 처지에 처해 있던 조선후기 민중들은 당시의 불교를 우호적으로 인식했을 가능성이 있다.

그러므로 이 시기 최제우의 처지로 보나 당시 불교계의 상황으로 보나 양자 사이에 자연스럽게 親和관계가 형성되었을 것으로 짐작되며, 그 구체적 증거가 ‘乙卯天書’로 나타났다고 보아야 할 것이다. 을묘년의 종교체험이 계기가 되어 최제우는 梁山 通道寺의 末寺인 內院庵¹⁴⁾ 근처의 자연동굴¹⁵⁾에 들어가 49일의 기도를 행하게 된다.

13) 조선후기 들어 미륵신앙운동이 그 예이다.

14) 현재는 內院寺라 불리며 비구니들의 禪院이 있다.

15) 천도교측에서는 寂滅窟이라 부름.

(2) 四十九日祈禱와 梁山 通道寺 內院庵

을묘년 3월 비몽사몽간에 한 異僧으로부터 전해받은 책의 요지는 기도를 하라는 것이었다. 최제우는 이승이 전해준 책의 가르침에 따라 그의 고향 경주 용담에서 과히 멀지 않은 양산 통도사 내원암 근처 자연동굴에 들어가 49일의 기도를 행하게 된다. 49일 기도는 한 암자 부근에서 행해지게 되는데 을묘년 종교체험 과정에서 나타난 최제우의 불교에 대한 우호적 태도가 실제의 사실로 현실화된 좋은 예라 하겠다.

병진년 중하의 계절이 되어 삼가 폐백을 받들고 한 승려와 함께 양산 통도사 천성산에 들어가 3층 단을 쌓고 49일 축원을 할 계획이었는데 마음에 항상 생각하는 바는 한울님이 강령하여 가르침이 있기를 바라는 것이었다. 2일이 차지 못한 47일에 이르러 지성으로 스스로 생각한 즉 숙부가 이미 죽어서 몸이 중이 중복인이 된지라 이미 복인임을 알고서 정성드리는 것이 편안하지 아니하여 그로 인하여 내려오니 숙부가 과연 돌아가신지라 슬퍼서 곡하기를 이기지 못하였다. (중략)다시 천성산에 올라 뜻과 같이 계획을 이루었으니 해는 정사 요 계절은 삼추에 속하였다.

한 승려의 안내를 받아 양산 통도사 천성산부근 자연동굴에 입산 49일 기도를 행하게 됨으로써 최제우는 당시 불교계와 불교사상에 대하여 보다 직접적으로 접하게 되었다고 보여진다. 최제우가 입산 기도했던 丙辰. 丁巳年은 1856년, 1857년으로 1856. 1857년을 즈음한 통도사의 분위기는 별도의 고찰이 필요할 것이나 조선시대 이래 승유역불의 일반적 분위기에서 크게 벗어나지는 않았을 것으로 짐작된다. 조선시대 불교는 대체로 일반 민중의 명복의 기원이나 치병, 구복의 기도와 같은 개인구제의 종교로서 그 명맥을 유지해 오고 있었으므로 1850년대 通道寺도 일반 민중의 기복을 위한 신앙도량의 역할을 수행하고 있었을 것이며, 이러한 통도사의 분위기에 최제우는 자연스럽게 동화될 수 있었을 것으로 생각된다.

(3) '東學'의 敎理體系화와 南原 隱寂庵

최제우는 1860년 4월 5일의 종교체험을 계기로 무극대도인 동학을 창도하고,

약 1년여의 깊은 수련을 거친 다음 이듬 해 6월부터 본격적인 포교활동에 들어갔다. 그러나 주자학이외에는 사도로 규정하는 鄒魯之鄉의 본거지에서의 동학포교는 처음부터 비난과 질시 속에서 전개되지 않을 수 없었다. 본격적인 포교활동을 전개하기 시작한 1861년 6월이후 날이 갈수록 최제우에 대한 비난과 질시, 음해와 탄압은 더해만 갔다. 최제우는 이제 더 이상 경주 용담에 머무를 수 없게 되었다. 마침내 최제우는 경주를 떠나 아무 연고도 없는 전라도 땅으로 정처 없는 피신의 길을 떠나게 되었다. 그 때는 본격적인 포교활동에 나선지 불과 5개월밖에 되지 않는 신유년(1861) 11월이었다. 그런데 이 피신의 장소가 바로 전라도 남원에 있는 불교계의 한 사찰이었다.

금년 11월에 갑자기 길을 떠날 계획이 있었는데 그 새로 들어온 도인을 생각하면 가히 어리석고 이름이 적은 자들이라 스스로 탄식하기를 그치지 아니하였다. 전라도로 떠나갈 제 성주에 들러 충무공의 사당에 참배하고 처음에 남원에 도착하여 서공서의 집에 유숙한지 10여일인데 그 때 같이 간 사람은 최중희였다. (중략) 죽장망해로써 촌촌에 찾아들고 골짜기마다 두루 구경하고 은적에 이르니 때는 선달이라 마침내 해는 저물고 절의 종소리는 들려오고 못 스님네가 불공을 들이며 모두 범정의 축원을 올리니 송구영신의 회포를 금하기 어려웠다. (중략) 일체 어진 벗을 함께 생각하며 매양 처자를 생각하며 힘써 도수사를 짓고 또 東學論(=論學文)과 권학가를 지었다.

위의 내용은 피신길에 나선 최제우가 전라도 남원의 隱蹟庵¹⁶⁾ 이란 암자에 칩거하여 동학의 기본교리가 담긴 동학론(논학문)을 위시한 중요 저술활동을 하였다는 것이다. 이 상황 역시 최초의 종교체험, 49일기도에 나타난 불교와의 관계만큼이나 상징적인 의미가 있는 것으로서 은적암에서 이룩한 동학사상의 체계화는 획기적 의의를 갖는다.

은적암시절 최제우는 西學이라는 오해를 불식시키기 위해 득도 직후 ‘天道’ 혹은 無極大道‘라 불렀던 자기의 사상체계를 ‘東國(=朝鮮)에서 일어난 東學’임을 논리적으로 설명한 「論學文」을 짓고 자신이 깨달아 가르치려는 도리를 ‘東

16) 지금의 남원시 산성동 교룡산성 안에 있는 善國寺에 딸린 암자로서 원래 이름은 德密庵이었다.

學'이라 명명하였다. 「논학문」은 먼저 西學에 대하여 조목조목 비판하고 있으며 그다음 최제우 자신이 내세운 동학의 가르침의 핵심적 내용을 논리적으로 밝히고 있다. 따라서 「논학문」이야말로 가히 동학 사상의 핵심을 요약하고 있는 글이라 할 만하다. 「논학문」은 일명 「東學論」이라고도 불린다.¹⁷⁾

「논학문」에 처음 등장한 '東學'이라는 용어에는 서양열강의 동점이 가중되던 19세기 중후반기에 일정하게 진보하고 있던 당시 민중들의 각성된 民族意識이 반영되어 나타나고 있다. 관련내용은 아래와 같다.

轉至辛酉 四方賢士 進我而問曰「今天靈降臨先生 何爲其然也」

曰「受其無往不復之理」

曰「然則 何道以名之」

曰「天道也」

曰「與洋道無異者乎」

曰「洋學 如斯而有異 如呪而無實 然而 運則一也道則同也理則非也」

曰「何爲其然也」

曰「吾道 無爲而化矣 守其心正其氣 率其性受其教 化出於自然之中也

西人 言無次第 書無丕白 而頓無爲天主之端 只祝自爲身之謀 身

無氣化之神 學無天主之教 有形無迹 如思無呪 道近虛無 學非天

主 豈可謂無異者乎」

曰「同道言之 則名其西學也」

曰「不然 吾亦生於東受於東 道雖天道 學則東學 況地分東西 西何爲

東 東何爲西 孔子 生於魯風於鄒 鄒魯之風 傳遺於斯世 吾道 受於

斯布於斯 豈可謂以西名之者乎」(「논학문」, 『東經大全』戊子版)

은적암이란 조그만 불교암자에서 확립된 동학의 사상적 체계는 기본적으로 최제우가 몸담아 살고 있던 조선사회의 중세적 위기를 극복하려는 것이었으며, [논학문]에 처음으로 등장한안 '동학'이란 용어 속에는 서세의 도점과 서학의 만연에 대응하려는 각성된 민족주체의식이 반영되어 있다. [논학문]을 통해 선명하게 드러난 최제우의 민족주체의식은 후일 동학교단의 발전과정과 1894년 동학농

17) 그 이유는 「論學文」에 '東學'이란 용어가 처음으로 나오기 때문이며, 동시에 「논학문」이 '동학'의 사상체계를 논리적으로 밝힘으로써 종래 서학이란 오해를 깨끗이 씻을 수 있다고 여겼기 때문이다.

민전쟁에도 지대한 영향을 끼치게 된다. 최제우 사후 동학을 통한 민족의식의 각성은 다음과 같은 내용에서도 구체적으로 확인된다.

<사료-1>1871년 3월 寧海伸冤運動(李弼濟亂)

李弼濟曰 「先生(=崔濟愚)云 生於東受於東 故名其道曰東學 東起於東 故至於寧海我國

之東海也 是故 起事於東 到今爲先生者 豈不肯從也」

(『동학사상자료집』일, 『최선생문집도원기서』)

*<사료-2>1893년 광화문복합상소시 동학도들의 상소

「自庚申之世 慶州 崔先生濟愚 聽天創道之學曰東學 東學者 東國之學 而合儒佛仙三道之名(규장각 동학관물문서중 「朝家回通」)

「故先師臣濟愚 謂門弟子曰 道雖天道 學則東學 沉地分東西 西何爲東東何爲西 孔子 生於魯風於鄒 鄒魯之風 傳遺於斯世 吾道 受於斯布於斯 豈可謂以西名之也 爾則不當斥之以西學 亦不當制之以東學 而以營以邑 束縛之 誅竄之 靡所容措 豈不痛冤乎(광화문복소시 상소문)」

*<사료-3>1895년 2월 12일 全琫準供草 再招問目

問「修心敬天하는 道を 어찌 東學이라 칭하느냐」

供「吾道는 東에 出한 故로 東學이라 稱하나 自初本意는 始作한 人이 分明히 知得할 것이요 矣身은 他人의 稱함을 隨할 뿐이외다」

최제우는 최초의 종교체험을 불교적 분위기 속에서 가진 이래 그의 구도와 동학사상의 체계화 역시 불교계와 밀접한 연관을 가진 가운데 이룩하였다. 그러기에 그의 한문저작을 집대성한 『동경대전』에 동학과 불교가 서로 교섭하고 있는 증거가 들어 있다. 예를 들면, 『宗鏡錄』과 普照 知訥의 「修心訣」 등에 보이는 ‘不과念起 唯恐覺遲(생각이 일어나는 것을 두려워하지 말고 오직 깨침이 더딤을 두려워하라)’라는 구절이 최제우 저작의 하나인 「座箴」중에 ‘不과塵念起 惟恐覺來知’라는 구절로 수용되어 있는 것이 단적인 예이다.

최제우의 구도와과정과 동학 교리의 체계화과정, 그리고 그의 저작에 수용된 불교적 내용을 통해 동학과 불교 사상간의 사상적 교섭은 부정할 수 없는 사실이

라 할 것이다. 그러나 최제우가 당시 불교계로부터 보다 크게 얻었던 것은 사상적 영향이 아니었다. 그는 득도전 구도과정에서는 당시 유교적 지배 이데올로기의 비판적 기능을 수행하고 있던 불교계에서 자신이 찾아나선 사상적 모색의 과정을 심화시키는 기반으로 삼았으며, 득도후에는 독자적인 동학의 사상체계를 확립하는 기반으로 불교계를 활용하였다. 이것은 당시 불교계의 민중불교적 분위기와도 일정하게 관련이 있을 것으로 생각된다. 최제우의 구도와 득도, 동학사상 확립 당시의 불교의 사상적 동향에 대해서는 다만 문제제기에 그치기로 한다.

③ 道教 및 民間信仰과의 교섭

최제우의 도교 및 민간신앙과의 교섭은 유교 및 불교와 교섭처럼 뚜렷한 행적을 확인할 길이 없다. 단지 그가 주유팔로의 길에 나섰던 21세부터 31세 사이에 유력생활을 하면서 교섭했을 것으로 생각된다. 그럼에도 불구하고 최제우의 동학사상 형성에는 도교 및 민간신앙의 영향이 가장 절대적이었다고 할 수 있다. 18) 왜냐 하면 최제우 생애에 있어 가장 결정적인 종교체험이 바로 도교적 분위기에서 이루어지고 있기 때문이다. [포덕문]에 나타난 결정적 종교체험의 내용은 다음과 같이 나타나고 있다.

뜻밖에 사월에 마음이 섬뜩해지고 몸이 떨려서 무슨 병인지 증세를 알 수도 없고 말로 표현하기도 어려울 즈음에 문득 어떤 신선의 말씀이 귀에 들려와 놀라 일어나 물었다. (不意四月 心寒身戰 疾不得執症 音不得難狀之際 有何仙語 忽入耳中 驚起探問)19)

이 내용은 최제우가 초월적 존재로부터 계시를 받는 내용인데, 여기서 초월적 존재는 바로 ‘하늘님’으로서 上帝라고도 표현된다. 이는 도교의 신선사상과도 일맥 상통하고 있는 것으로 생각된다. 그가 ‘하늘님’으로부터 들은 말씀을 ‘신선의 말씀(仙語)’이라고 표현하고 있는 것에도 신선사상이 반영되어 있다. 이어서 ‘하늘님’은 최제우에게 ‘靈符’와 ‘呪文’을 주어 長生하고 布德天下하라고 하

18) 申一澈은 “동학의 사상적 기조를 유불선 삼교중에서 가장 중요한 요소를 고른다면 선교 즉 도교적인 것이 되고 이 도교적인 것이 민간신앙을 합리적으로 재표현하는 이론적인 틀 구실을 하고 있다”라고 주장하였다.(신일철, 「동학사상의 도교적 성격문제」, 앞의 책, 34쪽.)

19) 布德文, [東經大全]癸未版.

고 있는데, 도교적 관점에서 영부는 첫째 병을 고치는 기능, 둘째 귀신을 쫓는 기능, 신선과 교통하는 기능을 갖는다고 한다.²⁰⁾ 이처럼 최제우의 종교체험은 매우 도교적인 색채가 강하다.

이는 바로 최제우가 도교적 사상과의 교섭을 통해서 그가 접어든 사상적 고뇌를 해결하고 있음을 알려준다 하겠다.

『동경대전』과 『용담유사』 도처에는 최제우 동학사상의 핵심을 이루는 용어들이 모두 도교로부터 온 용어들로 표현되어 있으며, 또한 도교사상과 밀접한 관련을 맺고 있는 風水地理사상, 圖讖사상, 治病사상이 반영되어 있고, 『정감록』류의 비기서로부터 영향을 받은 요소들도 수용되어 있다.

최제우는 『동경대전』 「論學文」에서 “吾道는 無爲而化라”고 선언하여 ‘무위이화’를 강조하고 있다. 이 ‘무위이화’라는 용어는 『동경대전』에서 4회, 『용담유사』에서 2회 정도 사용되어 사용빈도는 그다지 많지 않다.²¹⁾ ‘무위이화’는 ‘조화’라는 말과도 의미가 통하고 있는 데, 『동경대전』에 의하면 ‘조화’를 인간의 私慾이 미칠 수 없는 天道 그 자체가 온전하게 그대로 행해지는 것을 의미하는 말로 사용하고 있으며, ‘무위이화’는 인간이 사욕을 극복하여 천도와 같은 경지에 합일한 상태를 지칭하는 말로 사용하고 있다. 차이점이 있다면 ‘조화’는 天道 그 자체가 행해지는 것을 의미하고, ‘무위이화’는 인간이 사욕을 극복하여 도달하는 도의 경지를 가리킨다.

최제우는 도교적 색채가 짙은 이 ‘무위이화’를 내세움으로써 마침내 당시 조선사회를 지배하고 있던 유교적 이념을 근본적으로 부정할 수 있는 사상적 근거를 확립하였다고 보여진다. 최제우가 도교와의 교섭을 통해 동학사상을 확립하고 전통적인 유교사상을 부정하여 새로운 사상적 체계를 확립하였다는 필자의 주장은 장을 달리 하여 고찰하기로 한다.

20) 나동광, 동학과 도교, [신인간] 453, 1987.10.7쪽에서 재인용

21) 『동경대전』에는 ‘愚夫愚民 未知雨露之澤 知其無爲而化(布德文), 吾道無爲而化矣(論學文), 造化者無爲而化也(論學文), 生以知之而然也 無爲化也而然也(不然其然) 등 네 군데서 사용되었고, 『용담유사』에는 ‘그날부터 군자되어 무위이화 될 것이니(교훈가)’와 ‘합기덕 알았으니 무위이화 아지마는(홍비가)’ 등 두 군데서 사용되고 있다.

3. 崔濟愚가 확립한 東學思想의 內容과 本質

1) 東學思想의 內容

1860년 4월 5일 무극대도를 깨달은 수운에 의해 확립된 동학사상의 특징으로 는 대체로 ‘다시 開闢’과 ‘無爲而化’로 대변되는 革世사상, ‘侍天主’와 ‘修心正氣’에서 발견되는 平等사상, ‘靈符’와 ‘呪文’수행에서 드러나는 治病사상, ‘有無相資’와 ‘同歸一體’에서 보이는 大同사상, 斥倭洋에 나타나는 民族主體사상, 정감록적 요소 수용에서 확인되는 避亂사상 및 豫言사상 등으로 요약할 수 있다.

① ‘다시 개벽’과 ‘無爲而化’에 나타난 革世思想

수운은 그의 한글경전 『용담유사』에서 자신이 득도하기 직전까지의 시대를 ‘개벽후 오만년’ ‘하원갑’ ‘전만고’라는 다양한 표현을 통하여 비판하면서 그러한 시대는 이른바 ‘各自爲心’의 시대, 즉 온갖 모순으로 가득찬 시대로서 극복되어야 할 시대임을 역설하고 있다. 그는 또한 자신이 득도한 1860년을 기점으로 ‘다시 개벽’ ‘상원갑’ ‘후만고’ ‘오만년지운수’의 시대로 일컬어지는 새 시대가 도래할 것이라 말하고, 새 시대는 同歸一體의 호시절이 될 것이라고 예언하고 있다. 그는 모순에 가득찬 지금까지의 혼란한 시대는 반드시 무너지고 말 것이라는 終末 사상을 주창하는 동시에, 다가오는 새 시대야말로 理想的인 새 시대가 될 것이라는 낙관적 전망을 함께 제시하고 있다. 한편 그는 한문경전 『東經大全』 「布德文」에서 인류 역사의 변천을 愚夫愚民의 시대, 五帝 이후 聖人의 시대, 各自爲心の 시대, 다시 開闢의 시대 로 구분하고 이제 각자위심의 시대는 끝나고 ‘다시 개벽’의 새로운 시대가 열리고 있다고 주장하였다. 여기서 수운은 자신이 覺得한 ‘無極大道’야말로 각자위심의 낡은 시대를 종식시키고 동귀일체의 새 시대로 만들며, 개벽후 오만년이 지나서 시대를 다시 개벽하는 가르침이라고 역설한다. 다시 말하면 수운 자신이 확립한 동학사상이야말로 최초 개벽(先天開闢)후 오만년동안 지속되어온 기존의 낡은 문명사회를 해체시키고 다시 오만년 동안 지속될 새로운 문명사회를 열기 위한 그 ‘무엇에 비길 수 없이 큰 도(=無極大道)’라고 천명하고 있다.

그런데 수운은 그 ‘무엇에 비길 수 없이 큰 도’의 근본원리를 이루고 있는 것이 바로 ‘無爲而化’라고 말하고 있다. 원래 有爲 또는 人爲에 대한 강력한 비판·극복의 의미를 가진 無爲의 개념이 문제된 것은 道家의 老子에 의해서였다.

노자의 무위는 道인 自然으로부터 일탈하여 많은 문제를 낳는 인간의 有爲 를 극복하기 위하여 제기되었다고 볼 수 있다. 수운이 제시하고 있는 ‘무위이화’의 개념 역시 노자의 무위가 지니고 있는 의미를 기본적으로 계승하면서도 노자의 그것과는 구분되는 측면이 있는 것으로 보인다. 즉 공간적 측면에서 노자의 무위는 동양문명권에 한정된다면, 수운의 무위는 東·西 양대문명권을 포괄한다는 점이다. 다시 말하자면 노자가 말했던 무위는 노자가 생존하던 당시 中國 中心의 ‘천하대란의 현실’인 유위를 비판하고자 제기되었다면 수운이 말한 무위는 서구문명의 동점현상에서 초래된 조선반도의 위기현상, 즉 ‘동서문명의 충돌에서 초래된 조선반도 위의 천하대란의 현실’을 기본으로 한 조선사회의 모순을 비판하기 위해 제기하였다고 볼 수 있는 것이다. 요컨대 수운이 주창한 ‘무위이화’의 속뜻은 당시 東漸해오는 서구 제국주의 열강의 조선침략에서 비롯된 모순을 無爲化하자는 뜻이 포함되어 있다. 수운이 제시한 무위이화를 ‘하는 일 없이 저절로 이룬다’는 식으로 해석하여 모순을 제거하기 위한 인간의 적극적인 실천을 배제하는 운명론적 견해라고 이해한다면 그것은 분명 잘못된 해석이라 하겠다.

우리들은 수운이 강조한 ‘무위이화’라는 개념을 통해서 이른바 道 또는 自然한 境地 로부터 일탈한 제국주의 열강의 조선 침략행위에 대한 비판이라든지, 民惟邦本이라는 王政의 이상에서 벗어나 가렴주구와 수탈을 일삼고 있던 조선왕조의 지배층에 대한 비판의식을 발견할 수 있을 않을까? 결론적으로 수운이 제시한 ‘다시 개벽’과 ‘무위이화’는 天道로부터 일탈함으로써 빚어진 모순으로 가득한 낡은 시대와 낡은 문명을 극복하고, 천도에 일치함으로써, 새로운 시대와 새로운 문명을 열고자 하는 현실 부정, 현실 비판 사상이자 천도를 회복하는 새 시대 새 문명사회 건설을 지향하는 進歩 思想의 일면이 들어 있음을 인정해야 할 것이다. 즉 수운이 제시한 ‘다시 개벽’과 ‘무위이화’ 속에는 1894년 농민혁명에서 드러나고 있는 반봉건 반침략사상의 思想的 淵源이 들어 있다. 그러나 이같은 수운의 ‘무위이화’에 나타난 혁세사상은 “현실의 사회체제 전체를 근본적으로, 총체적으로, 그리고 전면적으로 부정하여 바꾸는 것”이었지만 “현실변혁 방법 구상은 지극히 관념적이었고 환상적”이었다. 따라서 수운의 동학사상이 농민혁명의 혁명이념이 되기 위하여는 보다 실천적이며 구체적으로, 또는 보다 사회 정치적 측면에서 새롭게 해석되고 발전되어야 하는 과제가 남아 있었다.

② ‘侍天主’와 ‘修心正氣’에 나타난 平等思想

수운은 『동경대전』 「論學文(東學論)」에서 ‘吾心卽汝心’ ‘天心卽人心’이라는 표현을 통하여, 그리고 『용담유사』 「교훈가」에서 “나는 도시 믿지말고 한울님만 믿었어라 네몸에 모셨으니 사근취원 하단말가”라는 표현을 통하여 종래 우리 민족이 경건하게 모셔오던 ‘하늘님’과 인간이 둘이 아님을 천명하였다. 즉 수운은 오랜 수련 끝에 1860년 4월 5일 ‘하늘님’과 내면적 일체화를 이루는 극적인 체험을 함으로써 ‘侍天主’를 體現해 내었다. 이 때 수운이 체험한 ‘하늘님’은 어떤 초월성을 가지고 천상에 존재하는 인격적 존재로서의 ‘하늘님’이 아니라 바로 자기 안에 모셔져 있는 ‘하늘님’을 의미하였다. 그리하여 수운은 사람이면 그 누구나 동학에서 제시한 방법대로 수련을 행하면 시천주를 이룰 수 있다고 하였다. 즉 자신의 가르침을 진실하게 따르는 사람이라면 누구라도 ‘하늘님’과 내면적 일체화를 이룰 수 있으며, 자기 안에 모셔져 있는 ‘하늘님’을 발견할 수 있다고 하였다. 특히 신분과 남녀의 차별, 노소의 구별이 엄격했던 당시 사회에서 신분의 고하나 남녀 노소에 관계없이 그 어떤 사람이라 할 지라도 동학의 가르침을 통하여 수련하게 되면 ‘시천주’ 즉 ‘하늘님’과 일체화가 될 수 있고, 자기 안에 모셔진 ‘하늘님’을 체험할 수 있다는 시천주 사상이야말로 조선 왕조 신분제를 타파하고 근대적 평등사상을 확립하게 하는 논리적 근거가 된다는 점에 역사적 의의가 크다 할 것이다.

수운이 천명한 ‘시천주’를 근거로 하여 확립된 동학의 평등사상은 수운의 사후 海月 崔時亨(1827~1898)을 통해 ‘베짜는 며느리가 바로 하늘님이며’ ‘어린이를 때리는 것은 하늘님을 때리는 것이다’라는 汎天論的 동학사상으로 확대되어 민중들 속에서 실천됨으로써 1894년 동학농민봉기 당시 동학 조직이 민중들을 광범위하게 결속하게 하는 중요한 요소로 작용하게 된다.

그렇다면 동학의 가르침 속에는 모든 사람이 평등하다는 근거가 되는 ‘侍天主’ 즉 ‘하늘님’과 일체화를 이루고 내가 바로 ‘하늘님’이 되는 구체적 실천 방법이 어떻게 제시되고 있는가. 다시 말하면, 사람들은 어떻게 ‘하늘님’을 체험할 수 있으며 내안에 모실 수 있을 것인가. 수운은 ‘시천주’ 즉 ‘하늘님’과의 일체화, 다시 말하자면 자기 안에 모셔져 있는 하늘님을 체험하는 구체적 수행 방법론으로 ‘修心正氣’라는 수행의 원리를 제시하고 있다. 마음을 닦고 기운을 바르게 함으로써 侍天主 즉 ‘하늘님’과의 일체화를 이룰 수 있다고 본 것이다. 또한 수운은 수심정기를 보다 구체적으로 이루어가는 방법로서 ‘至氣今至 願爲大

降 侍天主造化定 永世不忘萬事知'라는 21자 주문 을 열심히 독송하는 방법과 함께 誠敬信 을 통한 수행법을 제시하고 있다.

③斥倭洋의 民族主體思想

수운은 자신이 제정했던 동학의 주요 儀禮인 劍舞와 劍歌를 통하여 당시 조선을 향해 밀려들고 있던 서양 오랑캐(洋夷)를 제압하고자 하였다. 검가를 통하여 제자들에게 전투적 의지를 고양시키는 한편, 평소 검무를 통한 수련을 한 다음 유사시 일제히 일어나 오랑캐를 물리치도록 하자고 강조하였다. 뿐만 아니라 자신의 가르침을 東學이라 명명한 것은 東國 의 이름을 딴 것으로서 東國의 學인 東學으로 민중들 사이에 널리 침투되고 있던 西學을 제압하고자 한 것 이라고 밝힘으로써 동학사상이 지니고 있는 반침략적 성격을 분명하게 밝히고 있다. 또한 임진왜란 당시 倭의 침략을 상기하는 내용이 담긴 가사를 남기면서 동학은 바로 임진년의 원수인 '개같은 왜적놈'들을 소멸해야 할 것이라고 강조하고 있다. 이같은 수운의 척왜양사상은 그후 줄곧 동학의 기본사상으로 계승되어 개항 이후 공공연하게 전파되고 있던 西學 교도와의 충돌을 가져오기도 하고, 倭洋의 침략이 갈수록 노골화되던 1892·3년에 전개된 大先生伸冤運動에서는 척왜양의 요구가 일관되게 나타났다. 1892년 10월 최초의 신원운동인 公州聚會에서부터 일관되게 나타난 척왜양사상은 당시 일반적이었던 민중들의 배외주의와 결합하여 1893년 3월 '斥倭洋唱義'를 기치로 내걸고 약 3만여의 민중들이 모여 20일 이상 집단시위를 전개하는 湖西의 報恩聚會와 약 1만여명의 민중이 모여든 湖南의 金溝 院坪聚會로 발전하게 되고, 그것은 다시 1894년 동학농민혁명 과정에서 포고되는 수많은 檄文과 布告文 속의 반침략적 요구조항으로 이어지게 된다.

④治病思想과 有無相資思想

수운은 동학의 가르침을 전파하면서 조선후기 이래 널리 유행하던 콜레라와 같은 치명적인 전염병에 대한 새로운 약방문도 함께 제시한다. 즉 자신의 가르침을 성심으로 믿고 따르게 되면 병도 자연 치유된다고 주장한 것이 바로 그것이다. 수운은 그같은 증거로서 자신이 '하늘님'과 일체화되는 체험을 하는 과정에서 터득한 신령스런 부적(靈符 또는 弓乙符)를 그려 태워 맑은 물에 타서 마심으로써 자신의 병을 치유하였고, 따르는 제자들에게도 영부를 그려 나누어 주면서 동학의 가르침을 전파하였다. 여기에는 물론 주술적인 믿음의 요소라든지, 당시 전승되어 오던 민간요법을 수용하였을 가능성이 없는 것은 아니나, 죽

음의 병이라 할 수 있는 콜레라 앞에서 예방과 치료의 수단을 거의 얻지 못하고 있던 당시 조선민중의 처지에서는 수운 자신의 치유의 경험과 그가 그려 나누어 주던 영부의 효능에 대하여 폭발적인 관심을 가지지 않을 수 없었다. 수운이 보여준 치병의 능력에 대해 당시의 민중들이 깊은 관심을 가졌던 배경에는 조선 후기에 1만명 이상 10만명이하의 사망자를 낸 전염병이 17세기부터 19세기까지 200여년 동안 9회에 걸쳐 유행하고, 10만명 이상의 사망자를 낸 경우도 6회에 달했다는 역사적 사실이 전제되어 있다. 당시 조정에서도 속수무책이었던 무서운 전염병에 대한 대비책을 得道體驗을 통하여 독특한 방식으로 제시하고 있는 수운의 가르침은 그가 당시 일반 민중들의 처지에 대해 얼마나 깊은 관심을 가지고 있었는가를 확인할 수 있다는 점에서 치병사상은 동학사상의 주목할만한 특징이라 간주해도 좋을 것이다.

한편 수운은 초기부터 그의 제자들 중에 경제적 여력이 있는 자들로 하여금 가난한 자를 위하여 적극 돕도록 가르쳤다. ‘有無相資’라 하여 즉 경제력 여력이 있는 교도들로 하여금 공동체적 정신을 발휘하여 가난한 교도들을 돕도록 한 것이다. 이같은 초기 동학의 공동체적 분위기가 ‘貧窮者’들로 하여금 다투어 동학에 입교하도록 하였음은 물론이다. 그리하여 동학 조직은 수운 당시부터 매우 끈끈한 공동체로서 자리잡기 시작하여 그가 처형당한 후에도 수 십년간 지하조직으로 존립을 가능하게 하였다. 동학 교단은 특히 교조 당대부터 봉건지배층과 재야 유생들의 탄압으로부터 교도들을 보호하며 구명을 위한 빈번한 모금 지시의 통문과 주초어육을 금함으로써 저축된 돈을 석방자금으로 사용하는 술한 사례를 보여주고 있다. 참고로 1863년 12월 피체된 교조 수운을 위해 동학교도들이 보여준 ‘유무상자’의 실천사례를 다음 <표-1>로 제시해본다.

<표-1>수운의 옥바라지와 석방에 힘쓴 교도의 출신지 및 역할

地方名	教徒名	역할
慶州	崔慶翔(복도중주인)	석방 각양주선
崔世貞(수운의 長子)	시신 斂襲 運樞	
崔孟倫(수운의 長侄)	水雲 在營時 留連守御	
대구 감영에 머물며 北接일 주선		
固城	成漢瑞(접주)	유련수어

丹陽	閔士葉(접주)	三百金誠出 수운유족 돌봄
金敬叔		수운 遺族 돌봄
金敬弼		수운 유족 돌봄
大丘・淸道	金周瑞(접주)	유련수어
尙州	黃文奎(접주)	비용염출
金德元		시신 염습
新寧	河致旭(접주)	유련수어
河處一		유련수어
安東	李武中(접주)	영양접과 같이 오백금염출
논을 팔아 최경상의 피신주선		
延日	金而瑞(접주)	홍해접과 같이 삼백금 염출
盈德	吳明哲(접주)	영해접과 같이 육백금 염출 유련수어
劉尙浩		백여금 염출
具正元		대구감영에 머물며 북접일 주선
全聖(碩)文		유련수어
英陽	黃在民(접주)	안동접과 같이 오백금 염출
寧海	朴夏善(접주)	영덕접과 같이 육백금 염출
유련수어 시신염습운구		
蔚山	徐君孝(접주)	유련수어
蔚珍		평해접과 같이 삼백오십금 염출
宜寧	姜先達	유련수어
淸河	李敬汝	유련수어
鄭用瑞		시신염습
平海		울진접과 같이 삼백오십금 염출
玄風	郭德元	종이 되어 수운의 밥상거행
시신염습		
興海		연일접과 같이 삼백금 염출
기타	崔奎彦	유련수어
朴汝仁		유련수어
林益瑞		유련수어 시신염습
林根祚		유련수어

이같은 초기 동학 교단의 ‘유무상자’의 전통은 갑오년에 이르기까지 한결같이 지속되고 있으며 특히 대선생신원운동 과정에서 두드러지게 나타난다.

동학의 ‘유무상자’의 사상은 동학교단의 오랜 전통이었다. 이러한 공동체적 전통은 대선생신원운동기에도 줄곧 실천되고, 1894년 1월의 고부민란의 단계와 3월의 무장기포단계에서도 그대로 계승 실천됨으로써 동학교도와 일반농민들을 동학조직으로 결속시키는데 기여한 것으로 평가된다. 요약하자면 동학의 치병사상과 유무상자의 사상은 당시 조선 민중들에게서 동학의 대중성을 확보하도록 하는데 결정적으로 기여한 동학의 특징적 요소라 할 만하다.

⑤ 鄭鑑錄的 避亂思想과 豫言思想

수운이 남긴 한글가사인 「몽중노소문답가」에는 조선후기 민중들로부터 폭발적인 지지와 신봉을 받고 있던 『정감록』으로부터 영향을 받았을 것으로 짐작되는 내용들이 여기 저기에 수용되어 있다. 이른바 피지배 민중층의 경전이라 할 『정감록』이 보여주는 핵심적인 사상적 특징은 위기의 시대 병화의 위협으로부터 목숨을 보전할 수 있는 十勝地思想 즉 避亂思想이다. 다른 한편으로는 위기의 시대상황을 초월적 능력을 통하여 일거에 해결해줄만한 위대한 인물의 출현을 고대하는 眞人사상과, 왕조가 교체되어 새로운 왕조가 등장할 것이라는 왕조교체사상이 핵심이다. 수운은 『정감록』에 나타난 피란사상과 진인사상, 왕조교체사상 등을 자연스럽게 흡수하여 兵禍가 없는 새로운 시대즉, 다시 개벽되는 새시대 곧 도래할 것이라고 주장하였다. 또한 “빈하고 천한 사람 오는 시절 부귀로세” 라고 하여 다가오는 새 시대에는 ‘빈천자’가 주인이 되는 세상이 되리라고 예언하고 있다. 이러한 예언적 요소 역시 『정감록』의 내용과 긴밀한 연관을 가지고 있다. 『정감록』적 요소를 풍부하게 수용한 동학사상은 당시대 조선 민중의 절대적인 지지 속에서 민중들의 정치사상적 견해를 대변하는 사상으로 자리잡게 되었다. 즉 동학 사상 안에 수용된 정감록적 요소는 조선 후기 민중들의 願望을 반영함으로써 동학사상으로 하여금 당시의 민중들과 강하게 결합할 수 있도록 매개 역할을 하였던 것이다.

2) 東學思想의 本質

동학사상은 크게 두 측면으로 구분하여 이해할 수 있다. 하나는 당시 조선왕조가 직면했던 역사적 과제 즉 조선왕조 내부의 제모순을 극복하여 근대민족국가

를 이루는 일(반봉건)과 밖으로부터 밀려오는 서구 제국주의 열강의 침략으로부터 나라를 보존하여 독립주권국가로서의 조선을 지켜내는 데(반침략) 필요한 변혁사상을 제시했다는 측면이며, 다른 한편으로는 그보다도 오히려 동학은 당시 조선민중들로 하여금 고난에 처한 현실로부터의 피난처 내지 도피처로서의 환상적이며 초현실적인 종교사상적 측면을 지니고 있었다는 점이다. 이와같은 두 측면은 최제우에 의해 제시된 초기 동학사상으로부터 1894년 동학농민전쟁이 일어나는 시기 동학사상에도 그대로 계승되고 있었던 것으로 간주되고 있다.

그럼에도 불구하고 지금까지 동학사상을 연구해온 대부분의 연구자는 위의 두 측면중 어느 한 면에 지나치게 집착하여 동학사상을 과대 평가하거나 과소평가하는 오류를 범해 왔던 것으로 생각된다. 동학사상의 두 주요 측면을 지나치게 구분하거나 한 측면만을 강조하는 태도는 동학사상에 대한 온전한 이해태도가 아니라고 본다. 동학사상은 그 자체 내에 일정하게 반봉건·반침략사상을 내포하고 있었던 것으로 생각되며, 당시 민중들의 의식에 다가설 만한 민중적 요소까지도 포괄하고 있었다. 상술한 바와 같이 동학의 ‘無爲而化’는 결코 온갖 모순이 가득한 현실을 도외시하고 時運에 의지하여 인위적 실천없이 저절로 변화를 이룬다는 뜻이 결코 아니다. 오히려 무위이화는 기존사회의 人爲적 실천행위의 잘못이 빚은 온갖 문제를 근원적으로 극복하고자 한 革世원리인 것이다. 여기에서 반봉건의 논리도, 반침략의 이데올로기도 나오는 것이 가능하다. 그러므로 지금까지의 연구자들이 동학사상을 인식하는 데 적용한 학문적 방법론은 재고되어야 할 것이다. 동학사상을 동양사상의 기반위에서 그리고 조선사상사가 내재적으로 발전해온 맥락에서, 특히 모순이 심화되던 조선후기에 피지배 민중들이 어떻게 자기주체를 확립하고자 했던라라는 문제의식을 바탕으로 방법론적 반성이 필요하다고 본다. 예컨대 동학사상은 혁명성을 가졌는가, 이른바 1894년 동학농민전쟁의 지도이념이 동학사상인가 아닌가 하는 식의 질문을 이제 재검토를 해야 할 때가 온 것이 아닌가 생각된다. 이 문제에 대한 최근의 실증적 연구들은 동학조직과 동학접주들, 그리고 동학의 사상적 제요소들이 1894년 봉기에 대단히 깊숙히 연결되어 있음을 밝히고 있다. 그것은 1894년 당시 동학사상은 부정적이든 긍정적이든 농민봉기에서 주된 역할을 하고 있었다는 사실을 말해주는 예가 될 것이다. 이러한 결과는 1894년의 역사적 사건을 ‘동학’을 넣어 명명하도록 크게 기여하고 있다.

동학은 變革과 革命을 넘어 ‘開闢’을 말하였다. 개벽은 혁명의 차원--- 단기간에 물리적인 힘을 통하여 한 사회의 상층지배구조를 개혁하려는---을 넘어선다.

개벽은 인류가 빚어낸 문명자체의 근원적 변화를 꿈꾼다. 여기에 바로 동학사상의 비전이 담겨 있는 것이다.

東學思想과 甲午革命에 나타난 民族主義(요약)

- 그 특이성을 중심으로 -

申 福 龍 (건국대 교수:정치학)

1. 머 리 말

이 글은 東學思想에 포함된 民族主義에 포함된 民族主義的 유산은 무엇이며, 그것이 1894년의 甲午農民革命에는 어떻게, 그리고 어느 정도 투영되었는가를 살펴보는 데에 그 뜻이 있다. 그런데 이러한 연구 목적은 그 매듭을 풀어 나가기가 매우 까다롭다. 왜냐하면 동학사상과 갑오혁명은 엄격한 의미에서 별개라고까지는 말할 수 없어도 전적으로 동일시되는 것은 아니며 그들은 단지 外延과 內包의 관계에 있다는 것이 이 글의 밑바닥에 깔린 大前提이며, 이럴 경우 양자의 성격을 民族主義라고 하는 하나의 속성으로 묶어 이론을 이끌어나간다는 것은 논리적으로도 힘겨울 뿐만 아니라, 자칫하면 동학과 갑오혁명을 구분해야 한다는 논리와 동학과 갑오혁명에서 동일한 속성을 찾으려는 논리 중의 하나는 그릇된 것이라고 하는 모순에 빠질 수 있기 때문이다. 이러한 혼란을 피하기 위하여 이 글의 전제와 목적을 미리 다짐한다면, 동학사상은 조선조 후기의 민란이라는 主脈에 接木된 하나의 종속 변수라는 점을 전제로 하여 그 接木의 과정에서 특히 民族主義라고 하는 부분이 어떻게 수용되고 변용되어 甲午革命으로 昇華되었는가를 살펴보고자 하는 것이다.

일반적으로 역사에 나타난 大事件은 국내적인 모순을 해결하려는 內戰(civil war)이었거나 아니면 외국으로부터 오는 압박을 벗어나려는 外戰이었다. 시민들을 혁명적인 행동으로 몰아가기에 충분한 사회적·경제적·종교적·정치적 무질서는

국제적인 요인과 국내적인 요인에 의하여 二元的으로 생성되는데 외국인에 의한 독립의 상실에 따른 분노를 계기로 하여 전개되는 독립 운동이 전자에 해당되며, 기근과 같은 천재지변이나 지배층의 압제에 대한 저항이 후자에 해당된다.¹⁾ 그러나 이 두 가지 내용이 개별적으로 전개되는 역사적 사건이란 거의 없으며 그 양자가 혼재되는 것이 상례이다. 세계사적으로 본다면 넓은 의미로서의 프랑스혁명이 초기에는 내란의 성격을 띠었다가 메테르니히(Prince Metternich)의 反動을 당하여 마지막 단계에서 外戰의 성격을 보인 적이 있으나 결과적으로 볼 때 후자의 強度는 약한 것이었다.

동학 운동(1860-1893)과 그 뒤를 이어 전개되는 갑오농민혁명(1894)은 내재적 모순에 대한 도전 즉 內戰의 성격과 국제적 모순에 대한 저항 즉 外戰의 성격을 함께 포함하고 있다는 점에서 外憂와 內患이 결합된 대표적인 예이다. 이 점이 바로 동학과 갑오혁명의 연구를 더욱 벽차게 만드는 요인이 되고 있다. 동학사상에 있어서 內戰과 外戰의 요소는 확연히 구별되기보다는 처음의 발생사적 근원에서부터 混在되어 있으며, 갑오혁명의 경우에 있어서는 內戰이 外戰으로 에스컬레이트되는 모습을 볼 수가 있다. 동학사상과 갑오혁명에는 이들을 이어 주는 두 가지의 요소가 있었는데 하나는 내재적 모순의 시정을 위한 노력이었고 다른 하나는 대외적으로 민족의 安危에 대한 걱정이었다. 이 논문은 이 두 요소 중에서 후자만을 民族主義라는 인자를 통하여 살펴보고자 한다.

한국 민족 운동의 기원을 어디에서부터 찾을 것이냐 하는 문제는 학자에 따라서 그 주장하는 바가 다르다. 민족주의 이론을 근대 민족 국가의 산물로 본다는 전제에 오류가 없다면 한국 민족 운동의 기원은 적어도 19 세기 末을 전후한 20년 동안의 어느 시점이 되리라는 데에 대하여는 별로 異見이 없다. 다만 1900년의 前 20년 동안의 어느 시점이나, 아니면 後 20년 동안의 어느 시점이나 하는 논쟁, 즉, 문제점을 좀 더 구체적으로 부각시킨다면, 한국 민족 운동의 기점을 甲午革命에서 찾을 것이냐 아니면 3·1운동에서 찾을 것이냐 하는 것은 중요한 문제로 제기되고 있다. 후자의 논지는 갑오혁명을 단순한 농민 반란으로 보는 견해이며 전자는 갑오혁명을 민족주의 운동으로 평가하는 것이다.

여기에서 문제가 되는 것은 3·1운동을 한국 민족주의의 기원으로 보려는 견해이다.²⁾ 이 견해에 의하면 갑오혁명에 포함된 민족주의적 성격을 인정하면서도

1) Guenter Lewy, Religion and Revolution, Oxford University Press, New York, 1974, p. 247.

2) 車基璧, 「韓國 民族主義의 政治思想」, 陳德奎(編), 앞의 韓國의 民族主義, pp. 144-5.

그것을 한국 민족주의의 기원으로 보지는 않는데 그 이유는 여기에 포함된 민족주의적 요소의 強度에 대한 懷疑와 그의 成就度가 낮다는 사실, 좀 더 정확히 표현한다면 민족 운동이란 민족 보전과 근대 지향을 함께 갖추어야 하며 그 중의 하나만이라도 결여되어 있으면 민족주의의 系譜에 넣을 수 없는데 甲午革命이 그러한 예에 속한다는 점과, 민족 운동으로서의 갑오혁명은 실패했다고 하는 사실에 그 논거를 두고 있는 듯이 보인다. 그러나 실패한 역사도 역사이며, 또 갑오혁명이 대일전에서 패배했다고 해서 그것을 실패로 볼 수만은 없다는 것이 이 글의 기본적인 입장이다. 왜냐하면 역사는 승리와 감격만으로 위어지는 것은 아니며, 오히려 패전과 비분 속에서 오히려 후대에게 더 큰 교훈을 남겨 줄 수 있기 때문이다.³⁾ 이 논문은 이러한 論旨에 따라서, 실패한 원인을 탐구하는 데 본 뜻이 있는 것은 아니지만 그것을 염두에 두면서 갑오혁명이 가지는 민족주의 또는 민족 운동으로서의 특질을 살펴보기 위해서 씌어진 것이다.

2. 투쟁 목표의 多元性

피상적으로 생각할 때 민족 운동이란 민족의 독립과 국가적 존엄성을 지키는 것으로 충분하리라고 생각할 수도 있으나 막상 어떠한 민족 운동이 전개될 때 그 투쟁 목표가 단일하고도 선명하게 드러나는 것은 아니며 그 대상은 복합적일 뿐만 아니라 그 先後를 가리기가 어려울 때가 많다. 이러한 성격과 관련하여 볼 (MacMahon Ball)은 동양의 민족주의가 다음과 같은 세 갈래로 나뉘어진다고 지적한 바 있다.

- (1) 外國人의 정치적 통치, 식민지주의, 제국주의에 대한 抗爭
- (2) 빈곤과 비참에서 비롯된 민중들의 사회·경제적 반항
- (3) 서구인에 대한 인종적 반항⁴⁾

볼의 이와 같은 해석은 동양 민족주의의 정곡을 찌른 것이라고 보기는 어렵다.

3) Carlton H. Hayes, Nationalism: A Religion, The Macmillan Co., New York, 1960, pp. 4-5.

4) MacMahon Ball, Nationalism and Communism in East Asia, Cambridge University Press, New York, 1952, p. 1.

왜냐하면 첫째 항목과 세째 항목은 별개의 것이 아니라 실은 동일 선상에서 이해해야 하는 것이며, 뿐만 아니라 동양의 민족주의가 표적으로 삼고 있는 저항 목표로서는 이 이외의 것들이 있기 때문이다. 예컨대 갑오혁명의 투쟁 목표로 범위를 좁힐 경우 다음과 같은 세 가지로 다시 다시 정리해 볼 수가 있을 것이다.

첫째로는 불의 지적처럼 외국의 정치적 침략 즉 제국주의나 식민지주의에 대한 투쟁의 성격을 띄우고 있다. 극동에 상륙했던 초기 자본주의의 서구 열강이나 일본은 자신들이 피식민지 국가들의 정치적 존엄성, 이를테면 그 국가의 주권을 침해하지 않고서는 그들이 애당초 기도했던 시장의 획득이나 원료의 수탈이 어렵다는 것을 깨닫게 되자 租借, 割讓, 外交權의 대행 등의 방법으로 그들의 주권을 침해하기 시작했다. 민족이라 함은 자기들이 공통된 유산을 가졌다고 하는 의식과 장차에도 공통된 운명 속에 살 것이라고 하는 意識을 중요한 속성으로 삼고 있다.⁵⁾ 그런데 서구의 제국주의나 일본의 식민지주의는 한국 민족이 가지고 있던 바로 이러한 의식 구조를 파괴하려고 시도하였다. 동양과 같은 하천 문화권의 민족주의가 문화적 민족주의였음에도 불구하고 무력 항쟁으로 변모하기 시작한 것은 이런 점에서 그 원인을 찾을 수 있다.

동학의 창교적 동기에서 볼 때 崔濟愚가 洋禍와 왜적을 경고한 때에서부터 민족주의적 색채가 나타나기 시작한 것은 사실이지만 민중적 차원에서 민족의 장래에 눈뜨기 시작한 것은 그들이 직접 洋禍와 왜적을 목격한 光化門伏閣上疏事件(1893. 1.)부터였고, 그것이 행동으로 나타난 것은 그 뒤에 연속적으로 나타난 報恩 장터의 聚會(1893. 3.)였다. 그러던 것이 1894년 6월에 이르러 일본군이 대궐을 유린하고 한반도에서 한국의 이해 관계와 관련이 없는 청일전쟁이 일어나 古阜 民亂이 민족주의 노선으로 전향하게 되면서부터 동학 운동의 민족주의가 합류됨으로써 대규모적인 항일전쟁으로 발전하게 되었던 것이다.

갑오혁명의 두번째 투쟁 목표는 內政 改革이라는 점이다. 민중들이 의식화됨과 더불어 그들은 자기들의 민족이나 국가가 대외적으로 汚辱의 길을 걷는 것이 라든가 對內的으로 共存·共榮할 수 없는 것은 바로 정권의 무능과 부패, 그리고 비효율성에 있음을 알게 되고 따라서 內政 改革을 중요한 요구 사항으로 제시하게 된다. 그들이 시도하거나 주장하는 개혁의 내용은 무스니에(R. Mousnier)가 정리한 범위를 크게 벗어나지 않는다. 그의 분석에 의하면 민란자들의 개혁 요

5) Rupert Emerson, From Empire to Nation, Beacon Press, Boston, 1962, p. 95.

구는 대체로 다음과 같이 요약할 수가 있다.

- (1) 寵臣이나 戚臣에 의한 정치의 배경
- (2) 전통적인 풍습이나 특권 및 자유의 동경
- (3) 稅制의 개혁⁶⁾

무스니에의 분석은 순수한 內亂일 경우에는 적절한 것이지만, 갑오혁명과 같이 外戰의 성격을 띠는 경우에는 西勢東漸에 능동적으로 대처할 수 있도록 官制를 능률적으로 개편할 것을 요구하는 동시에 평등과 인권이라는 측면에서 사회적 신분 질서의 재편을 요구한다. 이와 같이 민족주의 그 자체에 대하여는 비본질적인 요구는 갑오혁명이 가지고 온 福音인 동시에 공헌이라 표현할 수 있으며, 또 이러한 현상들은 갑오혁명의 일탈된 현상이 아니라 바로 그 屬性이라고 말할 수가 있다.

그런데 이러한 내정 개혁의 요구는 두 가지의 문제점을 안고 있다. 그 중에 먼저 지적해야 할 사실은 혁명군의 이와 같은 요구가 정부의 반발을 사게 되고 외세에 대한 항쟁만으로도 벅찬 혁명군으로 하여금 끝내는 반정부적 노선을 걷게 만든다고 하는 사실이다. 이러한 현상으로 인하여 高宗과 당시 近臣들이 청국에 派兵을 요구한 사실에서 보는 바와 같이 자신의 민족보다는 외세와 연합하여 자기 나라 안에서 전개되는 민족 운동을 억압하는 모순을 저지르게 되었으며 민중들의 민족 의식은 위정자들의 반민주적이고도 반민족적인 탄압을 받게 된다.

이와 같은 현상은 이탈리아의 민족 운동이 정권(C. B. Cavour: 1810-1861)과 군대(G. Garibaldi: 1807-1882) 그리고 이론가(G. Mazzini: 1805-1872)의 역량이 조화됨으로써 성공할 수 있었던 역사적 사실과는 매우 대조적인 모습을 보여주고 있다. 갑오혁명은 발생 당시에서부터 외세보다도 더 가혹한 정부군에 의하여 시련을 겪음으로써 민족주의 그 자체가 반정부적인 입장을 그 속성으로 내포하게 되었다. 혁명군의 반정부적 태도와 혁명군에 대한 반민주적이고도 반민족적인 억압이 공존하는 현상, 즉 한 국가 안에서 민족 운동이 정부군과 상충하던 현상은 갑오혁명에 포함된 민족주의가 민주주의와 並存하지 못하였던 근본적인 이유가 되었으며, 이러한 역사 상황은 비단 갑오혁명뿐만 아니라 한국의 민족주의가 전반적으로 겪었던 비극이 아닐 수 없다.

6) Roland Mousnier, *Peasant Uprisings in Seventeenth Century: France, Russia and China*, Harper & Row Pub. Inc., London, 1971, p. 341.

혁명군의 내정 개혁의 요구가 안고 있는 또 다른 문제점으로는 그것이 勤王思想의 범위를 벗어나지 못하고 있었다는 점이다. 共和政과 君主政의 선악을 일률적으로 가릴 수는 없는 일이지만 혁명의 전개 과정에 있어서 政體는 말할 것도 없고 國體의 변화 즉 共和政의 요구가 있을 법한 일이었다. 민족주의가 勤王思想을 벗어나지 못할 경우 그것은 곧 시민 의식의 매몰을 의미하는 것이며 이것은 결국 민족주의의 완성을 저해하는 요인이 된다. 社會契約說이 민족주의의 이론적 기초가 된다는 주장⁷⁾의 논거도 바로 여기에 있는 것이다.

이러한 주장은 시민 계급의 성장이 뒤늦었기 때문에 민족주의의 발전이 더디게 되었다는 주장으로 확대 해석할 수도 있다. 중세기적 상업 자본의 단계에서 산업 자본의 단계로 전환되어 가는 과정에서 생계비상의 自營이 가능했다는 사실은 곧 시민권의 확대와 보장을 의미하는 것이었다. 이들은 경제적 안정을 통하여 자신의 지위를 향상시키는 동안에 주권재민의 의식을 가지게 되고 이것이 곧 勤王思想으로부터 벗어나는 계기가 되었는데 갑오혁명의 민족주의적 전개 과정에 있어서는 바로 이점이 결여되어 있었다.

갑오혁명의 투쟁 목표로서 세번째로 지적할 수 있는 것은 계층구조적 변화의 요구였는데 이에 관해서는 항을 바꾸어 다음에 좀 더 소상히 다루고자 한다.

3. 계급적 갈등

한국사를 거론함에 있어서 계급의 문제는 하나의 禁忌로 되어 있었다. 그러나 1982년의 자유화 물결의 일환으로 左派 서적의 출판과 독서가 허락된 지금에 와서도 계급 이론을 禁忌視한다면 이는 아무래도 앞뒤가 맞지 않는 것처럼 보인다. 왜냐하면 역사 발전에 있어서 계급 이론을 전적으로 배제하려는 입장은 역사 발전을 전적으로 계급 이론으로써 설명하려는 史觀과 마찬가지로 오류를 범할 수 있기 때문이다.

갑오혁명에 있어서 계급적 갈등이 거론되는 이유는 두 가지가 있는데, 첫째는 크게 갑오혁명의 주역이 누구이나 하는 사관의 문제에서 비롯되는 것이고, 다른 하나는 좁게 혁명군이 꼭 마르크스史觀과 일치되는 것이라고는 볼 수 없으나 일

7) 申福龍(外譯), 現代政治思想, 平民社, 서울, 1984, p. 52; Leon P. Baradat, *Political Idologies: its Origin and Impact*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1984, p. 17.

종의 身分的 갈등을 체험했기 때문이다. 대체로 후진국의 민족주의는 지식인의 각성으로부터 비롯되는데 이 점에 있어서는 갑오혁명의 경우에도 마찬가지였다. 서구적 충격이나 中華民族主義 또는 일본의 군국주의에 자극을 받았거나 아니면 自生的으로 민족 의식을 자각한 무리들은 적어도 文字의 해독은 말할 것도 없고 그 사회에서 선구적인 知的 통찰력과 召命 意識을 가진 무리들이었다.

그러나 이 지식인들은 자신의 의식을 행동화하지 못하는 약점을 가지고 있다. 따라서 이들은 자신의 이념을 행동으로 옮겨줄 수 있는 동지로서의 한 계급을 물색하게 된다. 그러나 아시아적 상황 아래서는 훈련된 성숙한 사회 계층이 없을 뿐 아니라⁸⁾ 산업 자본이 국민적 토대 위에서 형성되어 있지 않아 중산 계급이 결여되어 있으므로 민족 운동의 추진력이 시민 계급을 배제하고 직접적으로 노동자·농민에게 연결되는 경향을 보여주고 있다.⁹⁾ 이런 까닭에 아시아의 민족 운동은 오직 그 행동 양식만을 본다면 마치 「밑으로부터」의 혁명처럼 보이지만 실상은 「위로부터」의 암시에서 비롯되어지는 것이다. 이런 점에서 볼 때 시민 혁명에 있어서의 중산 계급이라 함은 아래와 위를 잇는 고리[環]이며 이들이 하는 역할은 實戰의 참여보다는 오히려 민족 운동의 추진력으로서의 경제력을 부담하는 데에서 더 큰 의미를 찾을 수가 있다.

그렇다면, 경제력이란 민족 운동의 전개 과정에 과연 어느 정도의 영향을 미치는 것일까? 좀 더 좁게 말해서 갑오혁명의 전개 과정에 있어서 경제력은 혁명의 향방을 어떻게 좌우하였는가 하는 문제는 갑오혁명이 실패한 원인을 구명하는 데에 중요성을 가지는 문제점이다. 이 문제에 관한 논의는 우선 민족 운동의 전개 과정에서 경제력이 중요성을 차지하는 이유가 무엇인가를 구명하는 데에서부터 비롯되어야 한다. 이 문제에 대하여 특히 헤이스(Carlton J. H. Hayes)는 다음과 같은 논지를 펴고 있다.

즉, 그는 산업혁명이 없었던들 민족주의의 발생이 전혀 불가능하였으리라고 말할 정도로 민족 운동에서 차지하는 경제력의 비중을 절대시하고 있다. 즉, 민족주의가 대중의 마음을 사로잡은 발명, 증기기관과 동력 장치의 완성, 석탄·철의 대량 생산 및 운수 교통의 스피드에 혁명의 추진력이 있었다. 그러므로, 민족주의는 새로운 산업 기관이 나타나기 이전의 농업 사회에서 생긴 것이었지만 그것이 수입되고 완전히 개가를 올린 것은 새로운 기계의 도입과 농업 사회에서 기계 사회로의 이행에 수반된 것이다. 민족이 통일된 政治體로 된다는 것은 기계

8) 崔文煥, 앞의 民族主義의 展開過程, p. 403.

9) 金斗憲, 앞의 民族原論, p. 117.

기술이 충분히 개량되어 인간과 사상이 넓은 범위에까지 빨리 교환될 때에야 가능하였다. 새로운 산업 조직 아래에서의 경제적 생산은 첫째로는 自國中心的이고 이차적으로 국제적인 것이다. 무역도 마찬가지이다. 산업혁명은 또한 선진 수단을 실용화하였는데 宣傳機關은 관념적으로는 국제주의적인 것에 사용된 듯이 보이지만 실제로 그런 기관이 강제당한 봉사는 민족주의적인 것이었다. 산업혁명이 없이는 학교의 설립, 교과서의 배부, 무료 보통 교육도 불가능했을 것이고, 청년을 생산 업무에서 빼내어 2-3년의 의·식·주를 해결해 주면서 軍에 복무하도록 만들 수도 없었을 것이다. 그러므로 민족주의의 발전이 경제 발전에 공헌하였다고 보다는 경제 발전이 민족주의의 발전에 공헌하였다는 것이다.¹⁰⁾

위와 같은 經濟優位論에 반대하여 에머슨(R. Emerson)은 경제와 민족주의의 관계를 이중적인 것이라고 말하고 있다. 민족주의는 그것이 발생하는 데에 필요한 조건을 형성함에 있어서 경제 변혁의 중요성과 같은 경제력의 작용에 의하여 상당한 영향을 받아 온 것은 사실이지만 민족주의의 모체가 되고 있는 민족공동체 그 자체가 경제적 산물이 아니므로 민족주의를 경제적 측면에서만 설명할 수는 없다는 것이다.¹¹⁾ 이상 두 학자의 견해를 들어보면 정도의 차이는 있겠지만 어쨌든 민족주의의 전개 과정에서 차지하는 경제력이 중요한 것이라는 점에 관하여는 의심의 여지가 없다.

그렇다면, 민족 운동에 있어서 경제력을 지원하는 계급은 그 사회의 어느 계층에 속하는 사람들이나 하는 것이 그 다음의 문제로 등장하게 된다. 이 점에 대하여 네루(J. Nehru)는 1936년의 인디아 국민회의(Indian National Congress)에 보내는 교서에서 「민족주의의 중추적 領導力이 나오는 계급은 항상 중산층이다. 혁명적 리더쉽이 나오는 곳이 중산계급의 知識分子들이라는 것은 매우 역설적인 현상이 아닐 수 없다」¹²⁾고 설명하고 있다. 즉 민족주의의 추진력은 중산층인 것이다. 이러한 점에서 본다면 동학은 서구의 민족 운동에서 中核을 형성하고 있는 中産階級이 형성되지 못하여 실패하지 않을 수 없었다는 점에서 민족주의 운동으로서의 갑오혁명의 또 다른 특질을 찾아 볼 수가 있다. 민족 운동은 산발적이어서는 아무런 의미가 없는 것이며 持久力을 그 생명으로 하고 있는데 이 지구력의 근본이 곧 경제력이다. 그러나 당시의 유일한 유산 계급인 관료층이나

10) Carlton J. Hayes, The Historical Evolution of the Modern Nationalism, The Macmillan Co., New York, 1955, pp. 232-234; Carlton J. Hayes, *Nationalism: A Religion*, op. cit., p. 83.

11) Rupert Emerson, From Empire to Nation, op. cit., p. 170.

12) ibid., p. 197.

지주 계급은 현상의 변혁을 바라지 않는 보수 계급으로 전락하게 되고 농민 계급은 생활의 窘乏으로 허덕이게 되어 본의 아니게 민족 운동을 외면하지 않을 수가 없었다. 민족 운동은 일종의 모험으로서 의기 있는 경제적 지원자에 의하여 그 불길은 존속될 수가 있다. 그럼에도 불구하고, 갑오혁명에서는 이를 지원하여 줄 만한 중산 계급이 형성되지 못하였으므로 외세 자본주의에 영합한 반민족적 위정자들의 탄압을 이겨내지 못하고 애당초에 의도한 바를 달성하지 못하였다.

이와 같이, 혁명군은 경제적 지원을 받지 못하게 되자 자체의 힘에 의해서만 민족 운동을 전개할 수 밖에 없었다. 그러나, 가난한 민중들은 경제적으로 여유가 없어서 민족 운동을 지구적으로 이끌지 못하였다. 즉, 범국민적인 호응을 얻지 못하고 100萬 教徒들의 힘에만 의존해서는 민족 운동이 성공을 거둘 수가 없었다. 민족투쟁기의 경제력은 주체 세력의 자체 부담일 수가 없는 것이다.¹³⁾ 왜냐하면 자체 내에 중산층이 형성되어 있지 못하고 소작에 의하여 생계를 유지하던 혁명군으로서의 혁명에의 참여가 곧 생활의 위협을 자초하는 것이기 때문이었다.

위와 같은 발전 과정에 있어서 갑오혁명의 계층성은 거기에 그치지 않고 그 전개 과정에까지 연결된다. 이 점에 있어서 갑오혁명의 민족주의는 서구의 그것과 다소 구별되어진다. 갑오혁명이 전개되는 과정에서 보여준 계급성은 봉건 세력의 성격에서부터 비롯되어진다. 일반적으로 보아 농경 사회의 봉건 세력, 이를테면 지주 계급들은 지식인이나 민족 자본 세력이 노동자나 소작농과 같은 無産階級을 동원하여 외래 자본주의에 대항하는 것을 반대하는 경향이 있다. 그것은 봉건 세력이 외래 자본 세력과 공통된 이해를 가지는 일면이 있기 때문이다. 봉건 세력은 외래 자본주의 세력과 민족적인 異質性이 있을 뿐만 아니라 그 지도 원리에 있어서도 대단한 차이가 있음에도 불구하고 자기의 이익을 옹호하기 위하여 외세와의 타협을 강행하고 오히려 민족 자본 세력의 발전을 저해하게 되는 것이다.¹⁴⁾

갑오혁명의 경우에는 이러한 성격이 혁명군에 의한 지주의 私刑이나 지주에 의한 혁명군의 응징에서 잘 나타나고 있다. 사상적으로 보더라도 全臻準을 중시

13) Shin Bok-Ryong, "A Characteristics of the Dong-hak Revolution (1860-1894): As a Nationalist Movement," in Journal of Social Sciences and Humanities. No. 39, June 1974, The Korean Research Center, Seoul, p. 76.

14) 金斗憲, 앞의 民族原論, p. 117.

으로 한 개혁 세력이 내세운 弊政改革案의 대부분이 토지 제도의 개혁과 신분 질서의 再編에 초점을 맞추고 있다는 점이 이러한 현상을 잘 반영해 주고 있다. 그들은 實戰에 있어서도 외세에 대한 항쟁의 강도와 꼭 같이 內在的인 적에게 항쟁하는 신분적 성격을 보여준다. 후진국 특히 아시아와 같은 농경 사회의 민족주의가 赤色 帝國主義에 감염되기 쉬운 위험성은 바로 이와 같은 경제적 계급성에 그 뿌리를 두고 있는 것이다.

그런데 사태를 더욱 악화시키는 것은 이러한 내재적 계층성이 마르크스史觀에서 말하는 것처럼 경제적인 인과 관계로 그치는 것이 아니요, 신분 질서상의 갈등에로까지 확대된다고 하는 사실인데 이러한 현상은 혁명군과 儒學者의 충돌에서 잘 나타나고 있다. 애당초 三南에서 농민혁명이 일어났을 때 儒林들은 그들에 대해 신분적으로 멸시를 하면서도 내면적으로는 두려움에 싸여 있었고 실제로 혁명군이 그들을 공격하는 사례가 발생하게 되자 儒生들은 밤거리를 다니면서 호위병을 거느리는 일이 많았다.¹⁵⁾ 혁명군에 대항하여 좀 더 적극적이었던 유생들은 李沂의 경우처럼 격문을 돌리어 「亂臣賊子들을 타도하라」고 외쳤고¹⁶⁾ 李賢淑과 같은 인물은 실제로 의병이라는 이름으로 반혁명군을 조직하여 동학도를 처단한 일도 있었다.¹⁷⁾ 갑오혁명의 전개 과정에 있어서 對帝國主義 항쟁과는 비본질적인 이러한 계급적 갈등이 상대적으로 혁명군에게 이중적 부담을 줌으로써 그들의 힘을 감소시키는 역기능으로 작용했고 이것이 혁명을 실패로 몰고 간 중요한 인자가 되었다.¹⁸⁾

3. 지도 세력의 未熟

民衆史學이라든가 민주주의가 자칫 저지를 수 있는 오류는 그것이 민중을 그 시대의 주인이라는 인식을 넘어서 민중이란 그 시대에 앞서가는 인물들이라고

15) Spencer J. A. Palmer, Korean-American Relation, op. cit., p. 313, No. 391.

16) 「先鋒陣呈報牒」, 앞의 東學亂記錄(下), p. 226:

「求禮郡義兵盟主李沂 謹告于本道列邑諸章甫 伏以邪說淫辭能言拒 是亦聖人之徒 亂臣賊子皆得誅 不必士師之職」

17) 上同, p. 204:

「行靈光郡守牒報事 本郡弘農面李賢淑 多發義兵 捉得東學魁獸宋文水 斬頭來納 餘黨十餘名 亦爲捉來」

18) 金斗憲, 앞의 民族原論, p. 44.

과대 평가할 수도 있다는 점에 있다. 그러나 민중은 그 시대의 집단적인 움직임의 주역일 뿐 시대의 先導者(initiator)는 아니다. 왜냐하면 그러한 의지를 따지기에 앞서 그들은 그럴 만한 능력을 갖추고 있지 못하기 때문이다. 이를테면 민중에게도 구호가 있지만, 그 구호를 만든 사람은 민중이 아니다. 왜냐하면 민중은 어떠한 요구를 구호로 縮約할 지적 능력을 갖추고 있지 못하기 때문이다. 민중운동을 하나의 船體에 비교한다면 그들은 汽罐일 뿐이지 키마저 잡을 수는 없다. 왜냐하면 그들에게는 키를 잡을 방향 감각이 없기 때문이다.

그렇다면 여기에서 그 구호를 정리해 주고 키를 잡아 주는 인물은 누구인가? 그것은 민중과는 다른 사회 구조 속에서 살고 있는 선구적 지식인들이다. 민중의 요구가 充溢하고 시대가 그것을 요구할지라도 지적 능력과 召命感을 갖춘 이 선구적 지식인들의 자발적 참여가 없다면 그 민중 운동은 불행한 귀결에 이를 수 밖에 없을 것이다. 민중 운동으로서의 갑오혁명은 바로 이 점에서 실패할 수 밖에 없는 약점을 가지고 있었다. 적어도 민족주의라는 의미로 좁혀서 생각해 볼 때 갑오혁명이 하나의 이데올로기로 완성되기 위해서는 우선 민족주의의 주도 계급이 구체적으로 설정되어 그 나름의 지도적 당위성을 전체 민족의 성원으로부터 인정받았어야 했다. 사실상 이러한 문제는 곧 민족 지도 세력이라는 이름으로 命名될 수 있는 정치 세력이 형성되어 있음을 의미하는 것으로서 그들의 사상이나 지도 방법이 자신의 利害보다는 전체 민족 성원과의 일치된 공감 위에서 행동하는 사람이어야 한다. 그러므로 이들 지도 세력이야말로 민족 감정의 구심점이며 바로 민족 성원의 共約數的인 대표성을 가지고 있어야 한다.¹⁹⁾

갑오혁명의 경우에 있어서 이러한 지도 계급이 전혀 존재하지 않았음을 의미하는 것은 아니다. 바꾸어 말해서 갑오혁명의 전개 과정에 있어서도 약간의 지도 세력은 있었는데 혁명의 한 內包된 인자로서의 동학교도인 金開南과 같은 몇몇 지도자와 全瑋準으로 이어지는 湖南의 儒生이 바로 그러한 사람들이었다. 그러나 이들의 영도력이 탁월하지는 못하였다는 데에 문제가 있다. 그들에게는 우선 민중적 여망에 부응할 만한 전략과 이념으로 무장된 지도자가 없었다. 만약 갑오혁명에 있어서 동학이라는 종교적 인자가 오늘날 일부 교계와 학계에서 말하고 있는 것처럼 그렇게 투철했다면 혁명의 추진력은 훨씬 더 강화될 수 있었지만 사실은 그렇지 못했다. 하나의 종교가 정치화되기 위해서는 상징(symbol), 문제 의식(issues), 조직(organization) 그리고 지도자(leader)라는 네

19) 陳德奎, 「한국 민족주의의 구조적 본질 : 序言」, 앞의 韓國의 民族主義, p. 136.

가지의 인자를 고루 갖추고 있어야 한다.²⁰⁾ 그런데 동학교도측에서 본다면 상징이나 문제 의식이나 조직에 있어서는 우세했지만 지도자라는 면에 있어서는 약점을 안고 있었다. 그것은 당시의 지도자 海月 崔時亨이 혁명가라기보다는 修道士적인 인물이었다는 것과 관련이 있는데, 이러한 사실은 갑오혁명에 있어서 동학이라는 인자는 종속 변수에 지나지 않는다는 이 글의 주장을 뒷받침해 주는 논거가 될 수도 있다.

혁명군의 비종교적 指導者群인 全瑋準의 입장에서도 약점은 있었다. 그는 정치적 인간형(homo politicus)이라기 보다는 소시민적 書生에 지나지 않았다. 그럼에도 불구하고 그가 혁명의 그 큰 물결에 조타수가 될 수 있었던 것은 그의 아버지가 官에 의해서 杖殺되었다고 하는 지극히 動機誘發의 사건과 관련이 있다. 그에게는 권위주의적이거나 神話的인 면도 없다. 종교의 색깔을 띠는 대중 운동에 있어서는 권위주의적 성격이 강하면 강할수록 정치 문화에 있어서 그의 가치도 강화되는데²¹⁾ 전봉준의 경우에는 이 점이 결여되어 있었다. 권위주의라든가 전략의 면에 있어서는 오히려 金開南이 더 출중했지만 그는 全瑋準에 비해서 동기유발이 약했다.

대체로 불만에 찬 농민들이 자신의 의지를 내란이나 혁명으로 승화시키기 위해서는 적어도 다음과 같은 세가지 조건의 충족이 필요하다.

- (1) 농민들로 하여금 外的 조직에 참여할 수 있는 기회를 증대시켜 주어야 한다.
- (2) 경제 체제가 결핍과 不義로 가득 차 있어야 한다.
- (3) 舊體制에 도전하기 위한 경제적·정치적 제도의 새로운 조직을 구축하기 위해 外在的 혁명지도자들이 자발적이고도 능력 있게 조직적인 노력을 기울여야 한다.²²⁾

위의 세 가지 요건과 관련하여 갑오혁명의 지도 체계나 상황적인 변수를 살펴볼 때 농민들이 外的인 활동에 참여할 수 있는 기회도 있었고, 시대 상황은 두 번째의 요건을 충족시킬 수도 있었다. 그러나 바로 세 번째의 요건, 즉 指導者群

20) Donald E. Smith, Religion and Political Development, Little, Brown & Co., Boston, 1970, p. 124.

21) ibid., p. 176.

22) Joel S. Migdal, Peasants and Revolution, Princeton University Press, Princeton, 1974, p. 237.

의 형성과 그들의 개혁 의지와 능력이 민중적 여망을 충족시킬 수 없었다는 점이 갑오혁명의 최대의 약점이었다. 우리는 이제까지 갑오혁명의 실패 원인을 지적함에 있어서 外勢의 介入을 반드시 짚고 넘어가는 경향이 있었으나, 그런 측면이 없었던 것은 아니지만, 그것은 다소 과장된 것이었다. 혁명의 약점은 안에 있었지 결코 밖에 있지 않았다.

지도 세력의 미숙이 가져온 마지막 불행은 實戰에 참여한 혁명군을 승리로 이끌 만큼 훈련시킬 수 없었다는 점이다. 애당초 하나의 민족 운동이 무장 투쟁을 통하여 독립을 쟁취하거나 제국주의적 외세를 막을 수 있으리라는 희망은 허구에 지나지 않는 것이었다.²³⁾ 그러나 그들에게 있어서 중요한 것은 꼭 승전해야 한다는 사실이 아니라 민족 전선에 참여함으로써 그들이 自主의 의지를 보여준다는 점에 있었다. 이것은 혁명군의 정신적인 응집력을 의미한다. 1894년 정월의 고부민란이 4월의 2차 기포로 발전할 때까지만 해도 그들은 전근대적 전투에서 정신력만으로도 이길 수 있었다. 그러나 10월에 이르러 戰鬪가 對日戰으로 확대되었을 때에는 종교적 정열만으로는 극복할 수 없는 벽이 있었다. 그들은 符籙으로써 敵의 총구에서 물이 나오게 할 수 있다는 예언이 虛言임을 알았을 때 그들의 투지는 급속도로 저하되기 시작했다.

그들의 兵器에도 문제는 있었다. 혁명의 초기 단계인 民亂時에는 대장간에서 급조한 농장기와 竹槍 그리고 장태[대나무를 엮어서 만든 장갑차]로써 지방군을 무찌를 수 있었고 그나마의 무기도 갖추지 못한 농민들은 푸른 솔가지를 꺾어 흔들며 진군하면서도 승리할 수가 있었다.²⁴⁾ 그러나 일본군과의 현대식 병기에 의한 전투가 전개되었을 때 그들의 무기는 노획품만으로서는 견딜 수가 없었다. 혁명의 전개 과정에 있어서 혁명군의 응집력은 정부군이 가지고 있는 규모, 訓練度, 장비에 대한 혁명군의 그것들에 직접적으로 비례한다.²⁵⁾ 이와 같이 훈련이나 兵器의 문제는 전문가들의 활동 영역에 속하는 문제들이었다. 그러나 갑오혁명의 지도 세력에는 이를 감당할 만한 무리가 형성되지 못했었다.

23) 申福龍(外譯), 앞의 民族自決主義, p. 14 ; Alfred Cobban, op. cit., p. 10.

24) 이에 관한 자세한 논의는 拙稿, 全瑋準의 生涯와 思想, 養英閣, 서울, 1982, pp. 63-4, 74-5을 참고할 것.

25) Ted R. Gurr, Why Men Rebel?, Princeton University Press, Princeton, 1974, pp.268, 305.

4. 종교적 色彩

본래 종교라 함은 문명을 형성하는 중요한 요소이기는 하지만 그 명백한 중요성에도 불구하고 종교가 취하는 사회적 형태는 민족과 민족주의를 형성하는 데 있어서 엉뚱하고도 다양한 결과를 초래한다. 이러한 현상은 혁명의 전개 과정에 있어서도 마찬가지여서 종교는 기존의 정치적·사회적 질서에 반대하는 이념을 제공하고 사회적 결속을 마련해 줌으로써 반란을 자극하는 일이 흔히 있었다.²⁶⁾ 한국의 경우도 그 예외는 아니다. 중세 이후 서구의 농민 전쟁이나 그 밖에 봉건적 유습에 항쟁하여 일어난 대부분의 민중 운동이 종교라는 표피를 쓰고 나타났던 사실과 마찬가지로 한국의 민족 운동도 종교적 색채를 띠는 경우가 많았다. 한국인들은 전통적으로 巫俗性이 강한 데다가 향토애마저 강하게 나타나고 있는데 이 두가지 요소가 혼합·발전하여 한국 특유의 호국 신앙으로 나타난다. 이러한 현상은 한민족이 현실의 고난으로부터 신앙 생활을 통하여 구원 받기를 바라는 마음이 민족주의로 승화된 것이라고 풀이될 수도 있다.

갑오혁명이라는 주제에로 범위를 좁혀 볼 때 이 글이 그것의 종교성을 종속 변수 이상의 것으로 보지않는다는 사실은 갑오혁명에 있어서의 동학의 요소를 전적으로 부인하는 것은 아니다. 갑오혁명에 민란과 같은 민중적 의지가 담겨 있었다 하더라도 그것이 행동화하는 데에는 동학과 같은 종교적 정열이 필요했다. 종교 의식이 민족 의식으로 승화되는 동기는 종교의 개인 본위적 목적이 집단화되어 민족본위적인 호국 신앙으로 승화되는 데서 비롯되는 것이다. 이와 같은 의식의 轉移 過程에서 가장 필요한 것이 곧 종교적 열광이며 이 열광은 그 신앙에 대한 집착에서 비롯되는 것이다. 애당초 동학은 그 발생에서부터 신비주의적이면서도 토속적인 면이 포함되어 있었기 때문에 일단 동학에 젖게 되면 적어도 얼마 동안 심취할 수 있는 요인이 포함되어 있었다. 당시 한국인의 知的 수준으로 보아서 그럴 가능성이 충분히 있었는데 이 점에 대하여는 白凡이 다음과 같은 적절한 자료를 남겨 놓고 있다.

「..... 그런데 우리 동네에서 남쪽으로 이십리쯤 가서 갯골이란 곳에 사는 오응선(吳膺善)과 그 이웃 동네에 사는 최류현(崔琉鉉)이라는 사람이 충청도 최도명(崔道明)이라는 동학 선생에게서 도를 받아 가지고 공부를 하고 있는데 방에

26) Guenter Lewy, Religion and Revolution, op. cit., p. 546.

들고 나기에 문을 열지 아니하며 문득 있다가 없어지며 능히 공중으로 걸어댕기므로 충청도 최도명 그 선생한테 밤 동안 댕겨 온다고 하였다. 나는 동학이라는 것에 호기심이 생겨서 이 사람들을 찾아가 보기로 결심하였다.」²⁷⁾

여기에서 白凡이 말하고 있는 바와 같이 그 崔道明이라는 사람이 실제로 그러한 능력이 있었느냐 없었느냐에 관한 논의는 무의미한 것이며 다만 사실이 그러한 것인지 아닌지 간에 민중들이 그러한 풍문을 진실된 것이라고 믿고 있었다는 점이 중요하다. 동학에 대한 민중의 그와 같은 심리 상태가 총화되어 역사를 움직이는 추진력을 형성할 수가 있었다.

甲午革命의 종교적 색채를 논의함에 있어서 그의 역기능은 그의 긍정적 측면에 못지 않게 중요하다. 민족주의의 종교성이 가지는 가장 큰 약점은 그들의 이상주의이다. 하나의 신앙이 순수한 신앙 생활에만 머물러 있을 경우에는 그들의 이상주의가 문제될 것도 없고 비난 받을 일도 아니다. 그러나 그것이 세속적인 질서에 눈뜨게 되고 비정한 국제 사회에 연루될 때에는 그들의 이상주의가 오히려 장애 요인이 될 수도 있다. 왜냐하면 종교적 이상주의는 냉엄한 현실에 있어서의 전략 개념을 결여하고 있기 때문이다. 거기에는 祈禱와 信心만으로는 넘을 수 없는 냉엄함이 있는 것이다.

이러한 이상주의가 세속적인 문제를 설득할 때 부딪히는 또 다른 약점은 그들의 현실주의적 未來觀이다. 그들은 「당신들이 살아서」(this-worldly) 천국을 보리라고 약속하는 특징을 가지고 있다.²⁸⁾ 그러나 그들이 약속하는 「그날」은 영원한 미래일 뿐 결코 오늘이 되는 것은 아니다. 이럴 경우 종교적 오리엔테이션을 경험하지 못한 세속인들은 그 가능성에 대해 懷疑를 느끼기 시작한다. 甲午革命의 경우에 있어서 그들은 부적이 총알을 막을 수 있으리라고 약속 받았지만 현실은 그렇지 않았다.

뿐만 아니라 오늘날에는 전근대사회가 경험했던 공포가 점차로 사라지고 있다는 점은 종교적 호소력을 약화시키는 원인이 되고 있다. 주로 질병, 기근, 풍우를 둘러싸고 나타나는 전근대적 공포가 사라지는 이유에 관해서 류바(J. H. Leuba)는 다음과 같은 세가지를 지적하고 있다.

(1) 문명이 발달됨에 따라서 전근대 사회에서 경험했던 공포의 대상이 점차

27) 金九, 白凡逸志, 國士院, 서울, 1947, pp. 26-7.

28) Guenter Lewy, Religion and Revolution, op. cit., p. 236.

줄어들었다는 점.

- (2) 근대 교육을 받음으로써 공포의 대상이 나타났을 때에도 좀 더 自制할 수 있게 되었다는 점.
- (3) 위협에 직면하게 되었을 때 두려움을 느끼는 것만이 최적의 대응책은 아니라는 점을 깨닫게 되었다는 점.²⁹⁾

요컨대 민족 운동에 있어서의 종교적 색채로 긍정적인 측면이 있는가 하면 역기능도 하는 양면성을 가지고 있다. 따라서 우리는 민족운동사에 있어서의 종교성을 과대평가해서도 안되고 과소평가해서도 안된다. 종교는 대중을 公民化시키는, 구체적으로 말하면 대중을 민족 운동에 가담시키는 여러 가지 요인 중의 하나에 불과할 따름이다.

5) 맺는 말

이제 동학사상과 갑오혁명에 나타난 민족주의의 論議를 마침에 있어서 다음과 같은 세가지 점을 상기하는 것으로써 결론에 대신하고자 한다.

첫째로는 동학사상과 甲午革命은 엄밀히 말해서 별개임을 전제하면서 그 양자가 민족주의라는 단일 명제로써 어떻게 설명되어질 수 있는가 하는 문제이다. 이 論旨는 적어도 이 저술을 다른 저술로부터 구별시키는 중요한 쟁점이기 때문에 그만큼 중요하면서도 어렵다. 이에 대한 필자의 견해를 요약한다면 호국신앙으로서의 동학사상에 포함된 민족주의가 韓末의 시대 상황 속에서 민란을 主脈으로 하는 민중운동에 接脈됨으로써 甲午革命으로 승화되었다는 점이다.

이런 점에서 볼 때 동학사상과 甲午革命은 상호보완적이다. 동학사상은 일단 그것이 하나의 종교적 기반을 갖는 것이기 때문에 투쟁과 저항보다는 기도하며 소망하는 것이었다. 민란은 그들의 명상을 철학적으로 미처 정리하지 못한 채 행동하는 경향이 있었으며, 특히 중요한 사실은 민란은 어디까지나 내란적인 것이기 때문에 거기에는 민족주의적인 요소가 포함되어 있지 않았다고 하는 사실이다. 이렇게 서로가 중요한 한 부분을 결여하고 있는 상황에서 西勢東漸과 내재적 모순을 당한 양자의 만남이 이루어져 동학사상은 자기에게 결여된 민족주

29) Paul E. Johnson, Psychology of Religion, Abingdon Press, Nashville, n. d., pp. 74-5.

의를 동학으로부터 받아들임으로써 甲午革命이라는 역사적 사건을 산출할 수 있었다.

둘째로, 한국의 민족운동사란 脈絡에서 볼 때 甲午革命은 민족 운동을 무장 투쟁으로 몰고 간 최초의 사건이라는 점에서 중요한 의미를 갖는다. 역사적으로 볼 때 한국의 민족주의는 기이할만큼 守己의이며 자기방어적이었으며, 서구적 의미로서의 nationalism이라고 하는 어휘가 안고 있는 공격적이며 自尊的인 면이 한국의 민족주의와는 인연이 멀었다는 점에서 한국민족운동사는 애당초에서부터 불행한 유산을 안고 있었다.³⁰⁾ 하나의 민족 운동이 폭력 이론을 받아들이는가 아니면 거부하는가의 여부에 관한 문제는 매우 중요하면서도 그 善惡을 가리기는 어려운 문제이다. 그러나 한국적인 상황에서는 비폭력적 타협의 논리가 가지는 해독은 폭력적 논리가 가지는 그것에 비해 훨씬 더 심각하다는 데에 문제가 있었다.³¹⁾

갑오혁명은 동학으로부터 사상적인 영향을 받으면서도 당시 2세 교주인 崔時亨의 비폭력 투쟁의 설득을 감히 뿌리칠 수 있었다는 점과 그러한 용단을 통해서 乙未事變 이후 한국의 민족주의가 義兵과 같은 무장 투쟁으로 발전할 수 있는 모델을 제공해 준 데에서 역사적 의의를 찾을 수 있을 것이다. 만약 갑오혁명이 일부 학자나 敎界의 주장처럼 동학이라는 動因에 의하여 추진된 것이었다면 비폭력주의자인 최시형의 영도 아래에서는 그토록 거센 무력 저항을 할 수는 없었을 것이다.

세째로 갑오혁명을 전환점으로 하여 한국의 역사는 國家史로부터 民族史로 인식이 바뀌기 시작했다는 것은 중요한 일이다. 이 점은 이해에 매우 신중을 요구한다. 왜냐하면 갑오혁명이 왕조중심사적인 國家史를 民族史로 바꾸는 轉機가 되었다는 논리는 그 이전의 역사가 國家史였다는 뜻이 아니라 그 이전의 역사도 역시 民族史였으나 당시의 한국인들은 그것을 미처 깨닫지 못했고 따라서 民族史로서의 한국사에 의미 부여를 못하고 있었음을 의미하는 것이다. 우리의 지난 날을 돌아볼 때 그것은 國家史였다기 보다는 오히려 민족사였다는 느낌을 갖게 되는 것은 우리의 대외항쟁사가 국가적 차원에서 전개된 측면보다는 민족적 통합이라는 차원에서 전개된 점이 더욱 강하였기 때문인 것으로 보인다. 우리의 역사가 國家史가 아니라 民族史라고 하는 사실은 우리의 민족주의에 관한 이해를 더욱 값지게 만드는 동시에 더욱 어렵게 만드는 것이기도 하다.

30) 千寬宇, 「韓國民族主義의 歷史的 構造-再發見」, 陳德奎(編), 앞의 韓國의 民族主義, p. 83.

31) 陳德奎, 「韓國 知性的 民族主義的 認識: 序言」, 같은 책, p. 207.

낭만적인 해석을 떠나서 생각하더라도, 우리의 경우에는 민족 통합을 위한 투쟁의 기간이 길었다고 하는 사실은, 과연 한국 민족주의의 기원은 어디에 있느냐 하는 질문에 대한 답변을 복잡하게 만들어 준다. 경우에 따라서는 조선조 후기에 최초로 民生을 생각했던 實學이나, 衛正斥邪, 開化自強, 동학과 갑오혁명, 의병 또는 3·1 운동에서 찾을 수도 있다. 오늘날 3·1 운동을 한국 민족주의의 합류점이나 大宗으로 보는 데에는 異議가 없는 듯하나 그 기원을 찾는 문제에 있어서는 시점을 소급하여 갑오혁명에로까지 거슬러 올라갈 수도 있는데, 이 글은 바로 그러한 論旨에 입각하고 있는 것이다.