

한국철학사상연구회 가을  
제 63회 정기 학술대회

## 한국 근현대사상의 비판과 재구성

- 일시: 2022년 12월 3일 오후 12시 30분(토)
- 장소: 성균관대학교 호암관 307·308호
- 주최: (사) 한국철학사상연구회
- 주관: 성균관대학교 교양기초교육연구소
- 후원: 한국연구재단

이 발표논문집은 2022년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 학술대회지원  
사업의 지원을 받아 발간되었음(NRF-2022-과제번호)

This work was supported by the NRF(National Research Foundation of  
Korea) Grant funded by the MOE(Ministry of Education)(NRF-2022-과제번호)

# 한국 근현대사상의 비판과 재구성

Korean Modern and Contemporary Thought :  
Criticism and Reconstruction

## 시간

2022년 12월 3일 12:30-18:00

## 장소

세션1\_ 성균관대학교 호암관 50307

세션2\_ 성균관대학교 호암관 50308

## 주최

(사) 한국철학사상연구회

## 주관

성균관대학교 교양기초교육연구소

## 후원

한국연구재단

# 한국 근현대사상의 비판과 재구성

## 세부 프로그램 내용

### 개회

호암관 50307

- 12:30-12:50 등록  
12:50-13:00 개회사 (한국철학사상연구회 회장 박정하)  
축사 (한국철학사상연구회 이사장 김교빈)

### 세션 1 : 한국근현대사상의 방법론적 탐색 : '전통'과 '근대' 그리고 서양사상의 주체적 수용 호암관 50307

13:00-17:40

#### 1부 1부 사회: 연효숙(연세대)

13:00-13:40

- 발표1: 김문용(고려대)  
'신채호 상고사학의 사상성격에 대한 비판적 검토'  
토론: 송호정(한국교원대)

13:40-14:20

- 발표2: 이종란(조선대)  
'최남선의 근대 지향에 따른 전통사상 재구성의 방법론 고찰'  
토론: 류시현(광주교육대)

14:20-15:00

- 발표3: 김제란(고려대)  
'한용운 서양사상 수용 방법론에 대한 재검토'  
토론: 유훈우(동국대)

15:00-15:15 쉬는 시간

#### 2부 2부 사회: 김재현(경남대)

15:15-15:55

- 발표4: 김교빈(성균관대)  
'정인보의 감통의 철학과 그 근대적 의미'  
토론: 한정길(한림대)

15:55-16:35

- 발표5: 이종철(연세대)  
'류영모의 인간관과 근대의 문제'  
토론: 전호근(경희대)

16:35-16:50 쉬는 시간

#### 3부 3부 사회: 김재현(경남대)

16:50-17:40 종합토론

### 폐회

호암관 50307

- 17:40-18:00 총회 및 연구협력위원회 보고  
폐회사 및 공지 (한국철학사상연구회 연구협력위원장 현남숙)

한국 근현대사상의 비판과 재구성

세부 프로그램 내용

개회

호암관 50307

- 12:30-12:50 등록
- 12:50-13:00 개회사 (한국철학사상연구회 회장 박정하)  
축사 (한국철학사상연구회 이사장 김교빈)

세션 2 : 한국근현대사상의 심화와 확장 : '동학운동'에서 '신생철학'까지

호암관 50308

13:00-17:40

1부 1부 사회: 이병태(경희대)

13:00-13:40

발표1: 김정철(한국국학진흥원)  
'대종교의 역사적 주체에 관한 연구 - 한얼과 아(我)개념을 중심으로'  
토론: 박병훈(서울대)

13:40-14:20

발표2: 박영미(한양대)  
'최시형 동학에서 '民'- 깨뜨림 같은 다름의 근대 읽기'  
토론: 유현상(상지대)

14:20-15:00

발표3: 윤태양(성균관대)  
'근대 전환기 신지식인들의 복고적 탐색의 한 경로에 대한 연구'  
토론: 김우형(연세대)

15:00-15:15 쉬는 시간

2부 2부 사회: 이병창(동아대)

15:15-15:55

발표4: 송인재(한림대)  
'『사상계』 정치담론의 지형'  
토론: 진보성(방송대)

15:55-16:35

발표5: 조배준(경희대)  
'윤노빈의 『신생철학』과 한울의 관계론 : 고통으로서의  
분단과 행위로서의 삶'  
토론: 배기호(중원대)

16:35-16:50 쉬는 시간

3부 3부 사회: 이병창(동아대)

16:50-17:40 종합토론

폐회

호암관 50307

- 17:40-18:00 총회 및 연구협력위원회 보고  
폐회사 및 공지 (한국철학사상연구회 연구협력위원장 현남숙)

	<b>목차</b>	
--	-----------	--

▶ 세션 1 - 한국근현대사상의 방법론적 탐색  
: ‘전통’과 ‘근대’ 그리고 서양사상의 주체적 수용

▷ 제1발표 - 김문용(고려대): ‘신채호 상고사학의 사상성격에 대한 비판적 검토’	3
▷ 토론 - 송호정(한국교원대)	14
▷ 제2발표 - 이종란(조선대) : ‘최남선의 근대 지향에 따른 전통사상 재구성의 방법론 고찰’	15
▷ 토론 - 류시현(광주교육대)	34
▷ 제3발표 - 김제란(고려대) : ‘한용운 서양사상 수용 방법론에 대한 재검토’	36
▷ 토론 - 유훈우(동국대)	54
▷ 제4발표 - 김교빈(성균관대) : ‘정인보의 감통의 철학과 그 근대적 의미’	56
▷ 토론 - 한정길(한림대)	67
▷ 제5발표 - 이종철(연세대) : ‘류영모의 인간관과 근대의 문제’--	69
▷ 토론 - 전호근(경희대)	80

▶ 세션 2 - 한국근현대사상의 심화와 확장  
: ‘동학운동’에서 ‘신생철학’까지

▷ 제1발표 - 김정철(한국국학진흥원): ‘대종교의 역사적 주체에 관한 연구 - 한얼과 아(我) 개념을 중심으로’	-----	83
▷ 토론 - 박병훈(서울대)	-----	94
▷ 제2발표 - 박영미(한양대) : ‘최시형 동학에서 ‘民’- 깨뜨림 같음 다름의 근대 읽기’	-----	96
▷ 토론 - 유현상(상지대)	-----	107
▷ 제3발표 - 윤태양(성균관대) : ‘근대 전환기 신지식인들의 복고적 탐색의 한 경로에 대한 연구’	-----	110
▷ 토론 - 김우형(연세대)	-----	125
▷ 제4발표 - 송인재(한림대) : ‘『사상계』 정치담론의 지형’	-----	128
▷ 토론 - 진보성(방송대)	-----	140
▷ 제5발표 - 조배준(경희대) : ‘윤노빈의 『신생철학』과 한울의 관계론 : 고통으로서의 분단과 행위로서의 삶’	-----	142
▷ 토론 - 배기호(중원대)	-----	160

# 신채호 상고사학의 사상 성격에 대한 비판적 검토

김 문 용

## 1. 왜 상고사학인가?

- 단재 신채호 - 독립운동가로서 시종일관한 투쟁적인 삶, 유학에서 사회진화론과 민족주의, 아나키즘에 이르기까지의 즐기찬 사상적 전이, 그리고 근대 민족주의역사학의 수립.... 고난과 영광의 한국 근대사를 상징하는 인물
- 단군시대 중심의 '상고사학': 「讀史新論」(1908년 연재), 「大東帝國史敍言」(1908~1914 사이), 🇰🇷 朝鮮上古文化史 🇨🇰 (1910년대 후반 집필, 1931~2년 연재), 🇰🇷 朝鮮上古史 🇨🇰 (~1920년대 전반 집필, 1931년 연재), 🇰🇷 朝鮮史研究草 🇨🇰 (1920년대 중반 집필, 1925년 연재)

## □ 신채호 상고사학에 대한 평가의 갈래

- 정인보: “그는 고증에서의 炯眼, 자료 정리에서의 靈腕, 그리고 역사 盛衰變遷의 大關節을 들춰내는 眼光을 갖춘 사학의 巨擘” (『丹齋와 史學』, 1936)
- 홍기문: “그는 천재적 眼光과 超倫絶群의 천품을 지닌 사료고증학자이자 조선 역사학계의 선구자임이 분명, 그러나 여러 방법론상의 한계 안에서 역사의 원동력을 한갓 정신에서 찾으려 했던 실패한 역사학자” (『조선역사학의 선구자인 申丹齋學說의 비판』, 1936)

## □ 1980년대 이후 ‘친일역사학’ 대 ‘유사역사학’의 대립구도, 학계의 곤혹

- 김기봉: “아카데미 사학계가 신채호를 한국 근대역사학의 아버지로 추앙하지만, 실제 그의 구체적인 역사관을 계승하고자 하는 사람들은 재야사학자들” (『21세기 한국 역사학을 위한 단재사학의 의미는 무엇인가』, 2010)
- 송호정: “유사역사학의 주장은 식민지시대의 민족주의 역사학과 본질적인 차이가 있다. 식민지 시기 민족주의 사학은 식민지라는 특수한 상황에서 한국사의 발전을 민족의 정신적 측면에서 설명하고, 한국사 발전의 관건을 민족의 혼이나 정신에서 찾았다. 그러나 유사역사학자의 경우 민족주의라는 미명 하에 특정 집단의 이데올로기에 편승하여 반민중적 역사 이해를 강조하고 있다.” (『최근 한국상고사 논쟁의 본질과 그 대응』, 2016)

## □ 신채호 상고사학의 역사화라는 과제

- 신채호의 상고사학을 그 시대와 장소 위에 맥락화하기
- 또는, '민족'과 '문명'의 교차라는 한국근대사상사의 거시 구도, 그 속에서의 위상 탐색

## 2. 사상으로서의 상고사학

### □ 연구의 동기: 국치, 애국심, 망국, 투쟁

- “距今十六年前에 國恥에 發憤하여 비로소  東國通鑑  을 閱讀하면서 史評體에 가까운  讀史新論  은 지어  大韓每日申報  地上에 發布하며...”  
( 조선상고사·총론 , 1924)
- “國이 有함에 역사가 필요하리니.... 종교사 문학사 등이 有하지만.... 애국심을 贊成함은 능하나 애국심을 孕造함은 불능할지라. 고로 茲에 云한 역사는 본국 정치사만 指함이니 聖哉라 역사여... 一國民族을 蘇醒케 하는 者 역사가 아닌가.” (『역사와 애국심의 관계』, 1908)

## □ 연구의 지식·사상사적 배경

- 유럽발 민족주의역사학과 사회진화론의 동아시아 전래: J.G. Fichte, J.C. Bluntschli, H. Spencer, T.H. Huxley 등
- 일본과 중국을 경유한 2중·3중 번역의 신지식과 신사상
- 갑오개혁 이후 역사서 출판 붐:  조선역사  (학부, 1895),  보통교과 동국역사  (현채, 1899),  동국역대사략  (김택영, 1899),  대동역사  (최경환, 1905),  역사집략  (김택영, 1905),  동국사략  (현채, 1906),  대한력사  (힐버트·오성근, 1908),  초등 본국역사  (유근, 1908) 등 20여 종
- 신채호 新史體의 두 연원: 하야시 다이스케(林泰輔, 1854-1922)의  조선사 , 량치차오(梁啓超, 1873-1929)의 신사학

## □ 하야시 다이스케의 조선사

- 漢學者,  조선사  (1892),  조선근세사  (1901),  조선통사  (1912)
- 근대적 방법론에 입각한 최초의 한국사 저술, 갑오개혁 이후 역사서에의 포괄적인 영향
- 현채의  동국사략  은 하야시의  조선사  (1892)와  조선근세사  (1901)의 역술(譯述)
- 신채호 「독사신론」의 ‘서론’과 하야시  조선사  ‘제1편 총설’ 구성(인종, 지리)의 유사성, 그러나 시종일관 그 영향에 대한 비판적 태도

## □ 량치차오의 신사학

- 주요 역사 저작: 「中國史敘論」(1901), 「新史學」(1902), 中國歷史研究法 (1922), 『先秦政治思想史』(1923)
- 량치차오 저작의 국내 소개: 단편은 1897년 대조선독립협회회보에 처음 소개, 청국무술정변기 (현재 역, 1900)· 월남망국사 (현재, 1906) · 라란부인전 (미상, 1907)· 이태리건국삼걸전 (신채호, 1907) 등 단행본 번역 출판, 1906년 11월 황성신문에 飲氷室自由書 · 飲氷室文集의 수입본 광고 출현, 1908년부터 대한협회회보 등에 단편이 역술의 형식으로 본격 소개됨.
- 신채호의 량치차오 신사학 접합: 시기 불명, ‘新史氏曰’ 등 영향은 확실, 특히 조선상고사·총론 과 중국역사연구법·서론의 구성·내용상 유사성, 그러나 량치차오에 비해 ‘역사의 부패변칙(公理·公例)’에 대한 이식이 불철저

## □ 미완, 끊임없는 모색 과정의 상고사학

- 조선사연구초를 제외하고 모두 미완
- 객관과 주관, 실증과 신념 사이의 거리에 대한 끊임없는 고민  
“역사는 역사를 위하여 역사를 지으란 것이요, 역사 이외의 무슨 딴 목적을 위하여 지으라는 것이 아니요. 詳言하자면 객관적으로 사회의 流動狀態와 거기서 발생한 사실을 그대로 적은 것이 역사요.”(『총론』, 1924)  
“그 발표를 중지시켜 주었으면 좋겠습니다. 그것은 내가 지금까지 비록 큰 노력을 하여서 지은 것이라 하나 그것이 단정적 연구가 되어서 도저히 자신이 없고 완벽한 것이라고는 믿지 아니합니다. .... 만일 내가 10년의 고역을 무사히 마치고 나가게 된다면 다시 정정하여 발표하고자 합니다.” (신영우, 『조선의 역사대가 단재 옥중회견기』, 1931)

## □ 신채호에게서 상고사학은 사상사학이자 사상이다!

cf. 다케우치 요시미(竹內好)의 ‘방법 규정으로서의 사상사’: “우리는 사상사를 대상 규정일 뿐 아니라, 동시에 방법 규정으로 보고 싶다. 사상의 역사를 다룰 뿐 아니라, 사상에 있어서 또는 사상을 방법으로 역사를 다룬다고 하는 의미로 이해하고 싶다.” (『강좌를 시작하며』,  近代日本思想史講座  1, 1960)

### 3. 상고사학의 주체 문제

- 아나키즘 수용 이후 상고사학의 변화 여부에 주의하면서

- 대한제국기 ‘아’론의 정신주의와 ‘부여족’ 중심의 종족적 민족 관념
- “大我는 何오. 卽 我의 精神이 是며 我의 思想이 是며 我의 目的이 是며 我의 主義가 是니, 是는 無限自由自在의 我니 往코저 함에 必往하여 원근이 無한 자가 我며, 行코저 함에 必達하여 성패가 無한 자가 我라.” (『大我和小我』, 1908)
- “국가의 역사는 민족 消長盛衰의 상태를 閱叙한 자라. ... 국가가 既是 민족정신으로 구성된 有機體인즉 단순한 혈족으로 傳來한 국가는 姑舍하고, 混雜한 各族으로 結집된 국가일지라도 必也 其中에 항상 主動力 되는 特別종족이 有하여야 於是乎 其 국가가 國가 될지니....” (『독사신론·서론』, 1908)

**cf. 량치차오의 종족 인식:** “지금 중국사 범위 속의 각 인종을 따져 보면 수십 종이 넘지만, 가장 분명하게 관계가 있는 것은 6종(요종, 한종, 티베트종, 몽고종, 흉노종, 퉁구스종)이다. ... 漢種은 지금 중국에 두루 분포된 우리인데 문명의 으뜸이며 황제의 자손이다. 황제는 곤륜산에서 일어났으니, 곧 파미르고원에서 東行하여 중국에 들어와 황하 연안에 정착했다가 점차 사방으로 퍼져 나갔다.” (『中國史敘論』, 1901)

## □ 제국주의와 민족주의의 절대적 대비, 저항적 민족주의의 확립

•“... 二拾世紀 제국주의여.(領土와 國權을 확장하는 主義) .... 然則 此 帝國主義를 저항하는 방법은 何인가. 曰 민족주의(타민족의 간섭을 不受하는 主義)를 奮揮함이 是니라. 차 민족주의는 실로 민족보전의 不二的 法門이라.” (『제국주의와 민족주의』, 1909)

### **cf. 량치차오: 민족주의와 제국주의의 연결성에 대한 인식**

•“오늘의 유럽의 세계는 하나의 초목까지도 민족주의가 내린 것을 먹고 산다. .... 민족주의는 세계에서 가장 광명정대하고 공평한 주의이다.” 공평하던 민족주의는 강권의 ‘민족제국주의’로 바뀌고... 침략경병을 통해서 세계 각국의 문화가 높아지고 원근이 합일되면 민족제국주의가 萬國大同主義로 대치될 것. (『國家思想變遷異同』, 1909)

○ 1920년대, 주체(민족)의 상대성과 분할가능성에 대한 窺視

- “무엇을 ‘아’라 하며 무엇을 ‘비아’라 하느냐? .... 주관적 위치에 선 자를 아라 하고 그 외에는 비아라 하나니, 이를테면 조선인은 조선을 아라 하고 英·露·法·美.... 등을 비아라 하지만 영·로·법·미.... 등은 각지 제나라를 아라 하고 조선은 비아라 하며, 무산계급은 무산계급을 아라 하고 지주나 자본가.... 등을 비아라 하지만 지주나 자본가.... 등은 .... 학문이나 기술이나 직업이나 의견이나 그 밖에 무엇에든지 반드시 本位인 我가 있으면 따라서 아와 대치한 비아가 있고, 아의 中에 아와 비아가 있으면 비아 중에도 또 아와 비아가 있어, 그리하여 아에 대한 비아의 접촉이 煩劇할수록 비아에 대한 아의 분투가 더욱 맹렬하여 인류사회의 활동이 휴식될 사이가 없으며 역사의 전도가 완결될 날이 없나니, 그러므로 역사는 아와 비아의 투쟁의 기록이니라.” (『총론』, 1924)

○ 개인과 사회의 상호작용에 관한 통찰, 영웅주의 청산을 위한 예비

- “‘개인으로부터 사회를 만드느냐, 사회로부터 개인을 만드느냐?’ 이는 고대부터 역사학자의 쟁론하는 문제다. ... 대개 개인이나 민족이 兩個性이 있으니, 一은 恒性이고 二는 變性이니, 항성은 第一 자성이오 변성은 第二의 자성이니, 항성이 많고 변성이 적으면 환경에 순응치 못하여 滅絶할 것이며, 변성이 많으면 優者의 정복을 받고 劣敗할 것이니, 늘 역사에 回顧하여 兩個 자성의 다과를 調劑하며 輕重을 平均하여 그 생명에 천지와 같이 장구하게 될 것은 오직 민족적 반성에 賴할 것이다. 이상에 依하여 개인과 사회의 관계에 대하여 兩個 결론을 지었으니, (一) 사회의 既定한 국면에서는 개인이 힘쓰기 매우 곤란하고, (二) 사회의 未定한 국면에서는 개인이 힘쓰기 아주 쉽다는 것이다.” (『총론』, 1924)

## 4. 상고사학의 문명 문제

- 상고사학과 기타 논설에 나타나는 인식의 차이에 주의하면서

### □ 민족사 단위의 문명 개념

- “初民時代의 문명은 압록강 유역에서 發軔한 바라.”(『독사신론』, ‘지리’)
- “무릇 大夫 禮의 燕行(箕朝와 燕의 和好 외교)이 조선외교사 가운데 夫妻 이후의 第一人이라. 부루는 우리 문명을 전파하였으며, 대부 예는 方來의 전쟁을 막았은즉 이후 대부 예도 범상한 사람은 아니라 할지나 조선의 정신을 죽이고 만세의 화근을 심은 자가 곧 대부 예다.” (👤 조선상고문화사👤, 제3장)

### □ 箕子 문제의 해소법: 대수두문명의 설정과 중국문명의 잠식

- “대개 五行과 八卦는 다 조선에서 수입하여 오행으로써 실물에 응용하고 팔괘로써 理諦를 설명하여.... 箕子가 기자가 조선에 들어오는 뜻은 (一) 종교적이니 ... 姬發이 三正 五行을 배척하므로 기자가 그 신앙의 조국 되는 조선으로 향함이니.... (二) 정치적이니 .... 고대의 군신의 義가 氏種의 구별보다도 더하나니....” (👤 조선상고문화사👤 ‘제2장’)
- “조선족은 우주의 광명이 그 숭배의 대상이 되어 태백산의 樹林을 광명신의 棲宿所로 믿어 그 뒤에 인구가 번식하여 각지에 분포하매 각기 거주지 부근에 수림을 길러 태백산의 것을 模像하고 그 수림을 이름하여 ‘수두’라 하니.... 箕子가 조선으로 도망함은 商이 周에게 망하는 동시에 商의 국교인 수두교가 압박을 받으므로 고국을 버리고 수두교의 조국으로 돌아옴이니라.” (👤 조선상고사👤 ‘조선 최초의 일반 신앙의 壇君’, ‘箕子の 東來’)

□ 고대고유문자설의 번복: 조선문명의 독자성에 대한 인식의 변화 가능성

•“神誌의 역사가 곧 우리 글로 지었을지나 글 낸 시조는 신지가 아니니라. 「神誌」의 본문은 다 병화에 타고 오직 그 十句가 한문의 譯本으로 전하였나니... 신지 이전에 ‘조선’에 글이 있었으니, 신지의 史가 ‘조선’ 글로 지은 신지의 史를 어찌 再譯하였느냐. 대개 文字史의 번복이 많은 것은 ‘조선족’(통구스족)이라.” (👤 조선상고문화사👤 ‘제3장’)

•“조선 上古에 조선 글이 있었다는 사람이 있으나, 그러나 이는 아무 증거가 없는 말이니, 최초에 한자를 썼을 것은 사실이다. .... 그 뒤에 한자의 音 혹 義를 빌어 吏讀文을 만드니 이두문은 곧 조선 고대의 국문이라 할 수 있다. .... 圖繪가 進하여 문자가 되고 形字가 進하여 音字가 됨은 인류문화사의 통칙이니...” (👤 조선상고사👤 ‘한자의 수입과 이두문의 창작’)

**cf-1. 1910년의 논설: 동양과 서양, 정신과 물질의 통합으로서의 문명 개념**

•“문명의 진보. 동양에는 지나와 인도의 문명이 光을 張하며 서양에는 希臘과 로마의 문명이 種을 播하여 각기 一邊에 主人이 되다가 ... 彼서양은 암흑시대가 漸過하고 황금시대가 復回하여 文明의 氣運이 정신계와 물질계에 팽창하여 도덕 정치 경제 종교 무력 법률 학술 공예 등이 장족의 진보를 作하니 ... 立憲共和의 복음이 遍하여 국가는 인민의 낙원이 되며 인민은 국가의 주인이 되어 공맹의 輔世長民主義가 此에 實行되며 루소의 平等自由精神이 此에 성공되었도다.” (『이십세기신국민』, 1910)

**cf-2. 1923년의 논설: 정치와 문화, 무장투쟁(폭력혁명)과 문화운동의 대비 의식**

•“일본 강도정치 하에서 문화운동을 부르는 자, 누구냐? 문화는 산업과 문물의 발달한 총적을 가리키는 명사니, 경제 약탈의 상황에서 생존권이 박탈된 민족은 그 종족의 보전도 의문이거든, 하물며 문화 발전의 가능성이 있으랴? .... 검열, 압수 모든 압박 중에 기개 신문 잡지를 가지고 ‘문화운동’의 목탁으로 자명하며, 강도의 비위에 거스르지 아니할 만한 언론이나 주창하여 이것을 문화 발전의 과정으로 본다 하면, 그 문화 발전이 도리어 조선의 불행인가 하노라.” (『조선혁명선언』, 1923)

## 5. 한국근대사상사 속의 신채호 상고사학

-  조선상고사  『총론』과 본문의 괴리, 현실과 상고사학 사이의 시차(time lapse)
- 1920년대, 민족통합성·영웅주의 등의 균열가능성 노출
- 반면, 문명론적 시야의 협소함, 그 완고함
- 민족과 문명, 주어/술어 관계의 회복이라는 과제

## ‘신채호 상고사학의 사상 성격에 대한 비판적 검토’ 발표를 듣고

송호정(한국교원대학교)

본 발표는 신채호 상고사학에서 보이는 사상적 특성에 대해 한국근대사상사를 관통하는 ‘민족’과 ‘문명’이라는 두 개의 주요 개념을 중심으로 비판적 검토를 진행하고 있다. 이에 대해 한국고대사 전공자로서 고조선에 대한 신채호의 글 몇 편을 읽어본 것밖에 없는 토론자로서는 적절한 토론과 논평을 하는 것이 어렵지만, 기본적인 질문 몇 가지를 통해 토론자의 의무를 다하고자 한다.

1. 2장의 마지막 내용이 ‘신채호에게서 상고사학은 사상사학이자 사상이다’라고 하고, 다케우치 요시미의 ‘방법 규정으로서의 사상사’ 내용을 인용하고 있는데, 필자가 신채호의 상고사학을 사상사로 바라봐야 한다는 의도에 대해 보충 설명을 부탁드립니다.

토론자가 보기에는 신채호의 상고사학을 사상사적인 맥락에서 본다고 하면, 대종교나 仙敎, 낭가사상 등에 대한 내용을 중심으로 논의를 펼칠 것으로 예상되지만, 막상 본문은 상고사학의 주체(민족) 문제와 문명에 대한 내용을 중심으로 서술하고 있어, ‘사상’이라기 보다는 ‘인식’이라는 용어가 더 적절해 보이기 때문입니다.

2. 3장 ‘상고사학의 주체 문제’에서 ‘아나키즘 수용 이후 상고사학의 변화 여부에 주의하면서’라고 부제 하에, 『한국상고사』의 총론을 인용하여 ‘1920년대, 주체(민족)의 상대성과 분할 가능성’을 엿볼 수 있다고 서술하고 있다. 그러나 아나키즘 수용 이후 주체에 대한 인식의 변화를 이야기하려면 조선혁명선언과 민중에 대한 개념을 이야기해주어야 합니다.

신채호는 역사 연구의 단계마다 그의 역사 주체에 대한 인식이 변화하고 있는데, 개화 자강주의를 부르짖던 초기에는 ‘영웅’이 역사의 주체라고 하는 영웅 중심 사관을 분명히 가지고 있었고, 1910년 「20세기의 신국민」에서는 영웅사관은 감추어지고 ‘국민’을 역사의 전면에 내세우고 있었다. 1923년 조선혁명선언 이후 신채호의 사상은 아나키즘으로 기울어졌고, 역사와 사회를 이끌어가는 주체 세력으로서 뚜렷이 ‘민중’을 강조합니다. 이 시기 이후 신채호의 ‘민족’ 주체의 민족주의 사상은 ‘민족’ 내부의 ‘민중’ 주체로 한 단계 더 발전하였던 것입니다.

3. 4장에서 발표자는 신채호의 상고사학과 논설에 나타나는 ‘문명’에 대한 내용을 문명개념과 대수두문명, 조선문명의 독자성 등을 통해 서술하고 있다.

신채호가 단군 이래의 훌륭한 사회 제도를 말하고 중국을 능가하는 사상과 문화를 논하며 고유의 사상적 맥락을 仙家類에서 찾으려고 한 것은 전통문화의 인식 기반이 두터웠기 때문에 가능했는데, 대수두문명이나 이두문 외에 필자가 파악한 신채호가 이야기한 전통문화와 문명의 특징으로 어느 것이 더 있는지 말씀을 부탁드립니다.

신채호는 『조선상고문화사』 등의 글에서 조선 고대 문화의 일단을 서술하고는 있지만 “단군 시대에까지 소급할만한 뚜렷한 문헌 자료가 없기 때문에 이 부분 서술은 한낱 억측에 지나지 않을 뿐” 실증성을 토대로 한 체계적인 이해는 기대할 수 없다고 평가하는 것에 대해 발표자는 어떻게 생각하고 있는지요.

## 최남선의 근대 지향에 따른 전통사상 재구성의 방법론적 고찰

이종란

1. 들어가는 말
2. 시기별 활동과 사상적 배경
3. 신문화운동과 전통사상
4. 민족 정체성 탐구와 전통사상의 재구성
5. 민중 사상의 발굴과 사상의 굴곡
6. 찬란한 전통과 초라한 현실 사이의 방향
7. 나오는 말

### 1. 들어가는 말

최남선(崔南善, 1890~1957)은 우리의 근대를 있게 한 사람 가운데 한 분이다. 그의 행적이 일찍이 신문화운동·민족운동의 참여와 이후의 친일 행위, 그리고 방대한 저술을 남겨 우리 근대사상을 다룰 때 절대로 빼놓을 수 없는 인물이다. 그런 만큼 그의 의식과 사상은 다수 한국인의 자화상을 상징하는 중요한 위치에 있다. 그의 사상을 이해하는 일은 지금 한국인을 이해하는 지름길일 수도 있다.

이미 역사학계에서 그에 관한 연구가 상당히 진척되었고 평전도 나와 있다. 하지만 그의 학문이 사학·문학·민속학·언어학·문화학·인류학 등으로 폭이 워낙 넓고 저술도 많아, 사상사나 철학적 관심에서 그의 학문을 들여다보고 평가하는 일은 자칫 빙산의 일각일 수 있다. 더구나 그것마저도 특히 논설이나 기고문 등에서는 전통문화<sup>1)</sup> 가운데 대체로 고유한 요소를 제외하고 중국적인 것을 배제한 점<sup>2)</sup>이 더욱 난감하게 만든다. 그 까닭은 그의 사상이 시기에 따라 문명 진보론, 민족 자각론, 문화 우위론으로 나눌 수 있는데,<sup>3)</sup> 자연히 구학문으로서 이민족의 그것으로 배척당한 사상은 끼어들 틈이 거의 없기 때문이다.

어떻든 사람은 자신의 전통으로부터 내려온 문명·문화적 자장을 벗어날 수 없고, 또 신봉하는 이념과 실천하는 운동의 근거를 찾고 합리화를 위해 전통을 향해 손을 내뻗지 않을 수 없다. 적어도 사상가라면 의식적이든 무의식적이든 전통을 재구성<sup>4)</sup>할 수밖에 없기 때문이다.

1) 이 글에서 말하는 전통문화 또는 '전통사상'은 자생적이고 고유적인 것과 아울러 근대 이전에 들어와 토착화한 것을 가리킨다. 정도의 차이는 있어도 어떤 문화든 교섭·교류하므로 '고유성'도 엄밀히 말하면 상대적이지만, 설명의 편의를 위해 고유한 '독자적'인 의미로 사용하겠다.

2) 일본불교의 영향과 개인적 친분으로 불교에 대해서는 호의적인 태도를 유지했지만(柳時賢, 『崔南善의 近代 認識과 朝鮮學 研究』, 고려대학교 대학원 박사학위논문, 2005, 131~145쪽. 참조), 역사 서술 외에 주요 논술에서는 유학 특히 성리학을 배제했는데, 사회진화론의 영향 아래 형성된 유교 망국론과 사대주의 비판의 연장선, 비문명적인 구학문이라는 점에서 중국적 요소, 고유신앙을 말할 때는 인도적 요소(불교)마저도 배제했고, 또 중인 출신이라는 배경에서 사대부 학문을 의도적으로 배척한 것으로 보인다. 그의 저술 속에는 중국을 모두 이전의 신채호나 박은식 등의 영향으로 '지나(支那)'로 표현하였다.

3) 李英華 지음, 『崔南善의 歷史學』, 景仁文化社, 2003, 48~66쪽. 이 구분 속에서 앞으로 밝혀야 할 최남선의 전 생애를 주도하는 이념이 무엇인지 추론할 수 있다.

따라서 최남선 인생의 여정 곧 신문화운동을 주도했던 1910년대, 조선학 연구로 조선의 문화와 역사를 연구한 1920년대, 그 학문의 연장에서 친일 활동이 포함된 1930년대에서 광복 이전까지, 그리고 광복 이후의 시기<sup>5)</sup>로 나누어 전통사상을 어떻게 재구성하는지 살펴보고자 한다. 곧 학문의 방법론이 연구자의 신념이나 추종하는 이념 또는 철학적 세계관에 종속·동원된다고 전제하고, 최남선이 삶과 현실의 필요에 따라 전통사상을 소환하여 재해석하는 과정에 어떤 현실과 이념적 배경에서 그것을 계승·변용·비판·배제했는지 때로는 외래의 이론을 전유했는지 시기별로 문헌을 분석하여 종합하는 일이 이 글의 연구 방법이며, 그가 전통사상의 재해석 또는 발굴을 통해 재구성하는 이런 방법과 그 방법론상에 문제는 없었는지 탐색하는 일이 이 글의 주목적이다.

그간 연구는 역사학을 중심으로 진행하였다. 그의 업적과 친일 여부, 역사학의 성격, 연구 관심의 변화와 사상의 변천 그 외 학문적 취향과 저술에 따라 사학·문학·민속학 등의 다양한 분야에서 연구하였다. 하지만 그의 전통사상 관련 연구는 단군을 비롯한 고대사상과 민속학 분야의 문화적인 면을 제외하고 찾아보기 힘들다. 물론 몇몇 연구에서 부분적으로 또는 한 분야에 한정해 다루고 있지만,<sup>6)</sup> 그 연구의 중심 주제는 전통사상의 재구성 문제는 아니다.

이 글은 그간 역사학계에서 그의 삶과 학문에 대한 선행연구가 있었기에 가능했다. 그의 행적과 활동 내용은 전적으로 그것에 의존했다. 또 이 글은 전통 관련 시기별 대표적인 사상을 중심으로 최남선의 전체 사상을 개관하여 살피므로, 그의 방대한 문헌에 나타난 사상을 세밀하게 분석하는 데에 한계가 있음도 밝힌다.

## 2. 시기별 활동과 사상적 배경

최남선은 1890년에 중인 집안에서 태어나, 사회진화론의 영향으로 민족주의가 강하게 형성되던 이른바 애국 계몽기에 유소년기를 보냈다.

그는 6년 동안 글방을 다녔고 3개월 경성학당에서 신학문을 배우면서 『독립신문』이나 『황성신문』, 한문으로 옮긴 서양 서적과 잡지도 읽었다. 자연스럽게 민족주의를 전파한 계몽운동가들의 논설과 신학문을 접했다. 일례로 『황성신문』과 『대한매일신보』 등의 언론매체를 통해 신채호가 가장 빈번하게 사용하고, 그가 강조한 단어는 국가·민족·역사·독립·자유·애국심·영웅·희망이었고, 정치 용어로는 민족주의·제국주의·자유주의·국민국가 등이었으며, 이러한 단어를 통해 전하고자 한 내용은 민족자강주의였는데,<sup>7)</sup> 1910년 8월 신채호의 「독사신론(讀史新論)」에 대해 최남선이 과학적 정확성과 논리성이 부재하다는 비판을 한 것을 보면,<sup>8)</sup> 일찍이 그의 글을 읽었음을 알 수 있다. ‘민족’과 ‘자강’이라는 말은 그런 사상과 관련해서 등장한 말이다.

4) 이 글에서 재구성은 이중적 의미를 지닌다. 최남선이 그렇게 하는 것과 글쓰기가 근대사상을 재구성하는 일이 그것이다.

5) 崔南善의 행적 구분은 대체로 류시현 지음, 『최남선 평전』, 한겨레출판, 2011을 따랐다.

6) 가령 李珪가 『擊蒙要訣』에서 말한立志(류시현, 앞의 책, 68쪽 ; 조운정, 「잡지 少年과 국민문화의 형성」, 『한국현대문학연구』 21, 한국현대문학회, 2007, 19~20쪽), 주자학을 대성한 조선 제일의 儒宗인 李滉과 그의 학문이 일본에 미친 영향과 실학의 계보(이영화, 앞의 책, 186~187쪽), 양명학과 관련된 연구(조운정, 앞의 글, 20~23쪽. ; 추제엽, 「육당 최남선의 ‘소년’과 한국근대 양명학」, 『동아인문학』 16, 동아인문학회, 2009. ; 최재목, 『최남선 『소년』에 나타나 양명학 및 근대일본양명학』, 『일본어문학』 33, 일본어문학회, 2006.) 정도이다.

7) 류시현, [식민지 지식인의 엇갈린 선택] 신채호와 최남선, 『내일을 여는 역사』 67, 재단법인 통일시대민족문화재단, 2017, 88쪽.

8) 오영섭, 「최남선」, 『한국사시민강좌』 37, 일조각, 2005, 207쪽.

게다가 서재필과 안창호의 정신을 이어받았다.<sup>9)</sup> 그는 일본 유학 시절 안창호를 만나고 훗날 안창호가 만든 청년학우회에도 참여였고, 그의 활동과 사상에 깊이 감명받았음을 한참 뒤에서 잊지 않고 술회하고 있다.<sup>10)</sup>

그 후 일본 유학에서 귀국한 뒤부터 1910년대에는 신문화운동의 기수가 되어 계몽운동에 전념한다. 유학에서 귀국할 때 많은 신서적과 함께 인쇄 기계를 도입하고 신문관(新文館)을 설립(1908)하여 출판과 계몽 활동을 펼친다. 잡지 『소년』이나 『청춘』 등을 여기서 발간한다. 이때 신문화운동의 사상적 토대를 이룬 그의 문명 진보론은 안창호의 영향을 많이 받았다. ‘문명’이니 ‘진보’니 하는 것이 사회진화론의 핵심 개념 가운데 하나라면, 신문화운동은 자강의 측면에서 민족주의 운동이다.

1910년대 최남선의 계몽 활동은 앞 세대의 그것을 이었다. 다만 그 차이점은 전 시대는 중국이나 일본에 체류한 인사들의 저술을 통해서지만, 최남선은 일본으로부터 최신 정보와 서적을 들여와 직접 번역하거나 출판하고 일본인의 영향<sup>11)</sup>도 있다. 그리고 앞 세대와의 단절의식과 비판의 강도가 이전의 자강 운동가보다 더 컸다. 가령 ‘우리에게 선배가 없다’<sup>12)</sup>거나 유교 문화에 대해 ‘일체 비문명적이고 비진보적인 풍기(風氣)의 원천’<sup>13)</sup>이라고 비판했다.

이 시기 그의 민족주의가 강화된 계기 가운데 하나는 조선광문회(朝鮮廣文會) 설립(1910)이다. 일종의 고전연구기관이지만 그 활동은 민족주의 성격이 강했다. 최남선이 실무총책임 주간을 맡았고 박은식·유근(柳瑾)·김교헌(金敎獻)·주시경 등 당대 국학 분야의 최고봉들과 그들의 제자들이 자문과 실무를 전담했다.<sup>14)</sup> 광문회는 무단통치 당시의 지적 센터, 아카데미였고, 1910년대의 문화계의 선도자로서 독립선언서를 작성할 수 있는 계기와 세대 간의 교류와 유대 제공했고<sup>15)</sup> 게다가 망명길에 오른 이시영(李始榮) 일가의 수만 권 서적과 대종교 2대 교주 김교헌의 서적도 최남선에게 남겼다.<sup>16)</sup> 이것이 바로 민족주의와 전통을 연결하는 직접적 계기가 되었고, 1920년대의 그의 조선학 연구의 바탕이 된다.

1920년대의 그의 조선학 연구는 민족의 정체성을 찾는 과정이다. 1910년대에는 문명 진보론에 근거한 신문화운동을 주도했다면, 이때는 일제의 우리 역사 왜곡 논리에 대항하여 민족적 자각을 위해 민족의 정체성과 우수성을 찾는 일이 그의 조선학 연구이다. 민족의 뿌리인 단군 연구가 이때 집중된다. 민족의 우수성을 찾는다는 점에서 여전히 사회진화론과 민족주의 틀 안에서의 일이다. 물론 이때 동원된 그의 학문연구 방법은 비교언어학을 사용한 일본 학자 시라토리 구라키치(白鳥庫吉)와 인류학자 도리이 류조(鳥居龍藏) 등의 영향이 컸다.<sup>17)</sup>

1930년대부터 1945년까지는 그가 1928년 일제의 조선사 편수위원회 등에서 친일 활동을 하면서부터 문화 우위론을 중심으로 활동하던 시기와 1938년 이후 만주 건국대학의 정책 교수,<sup>18)</sup> 이광수 등과 함께 학병 권유 활동의 시기이다. 1930년 한일 문화 동원론을 제기한 이

9) 김승찬, 「최남선론」, 『한국민속학』 28, 한국민속학회, 1996, 267쪽.

10) 「眞實精神」, 1954년 9월, 『새벽』 장간호, 高大亞細亞問題研究所編, 『六堂 崔南善 全集』 10권, 玄岩社, 1973, 247~248쪽. 참조. 이하 서지 사항 생략하고 『전집』 10권, 247~248쪽. 식으로 약칭함.

11) 그의 『少年』의 발간이 토쿠토미 소호(徳富蘇峰)의 『國民の友』를 모방하여 형식만이 아니라 사상의 영향을 받았다(전성곤, 『육당 한국학을 찾아서』, 동서출판사, 2016, 64~93쪽. 참조)고 한다.

12) 『청춘』 제4호, 1915년 1월. 『전집』 9권, 「우리들은 先輩란 것이 없음」, 150쪽.

13) 「風氣革新論」, 『청춘』 제14호, 1915년 6월, 『전집』 10권, 167쪽.

14) 오영섭, 앞의 글, 208쪽.

15) 류시현, 앞의 글, 41쪽.

16) 박영석, 「일제하 독립운동사 연구 : 만주·노령지역을 중심으로」, 일조각, 1984, 260쪽. 안타깝게도 이것들을 포함한 17만 권의 그의 장서는 6·25 때 모두 불탔다(이영화, 앞의 책, 45쪽).

17) 전성곤, 앞의 책, 9~10쪽. 참조.

18) 일제의 만주국 건설과 아울러 이념이 필요하였으며, 최남선은 단군신화의 중요성을 강조하여 만주국 신화의 원

래, 계속해서 한일 간의 문화적 동원성과 유사성을 주장했다.<sup>19)</sup> 여기서 문화 우위론의 관점에서 문화의 보편성을 강조하면, 민족주의보다 사회진화론적 논리가 강화될 수밖에 없다. 이 시기 일제의 심전개발(心田開發)의 정책으로 일본의 신도와 유사한 문화를 찾는 과정에서 또 단군 연구의 결과로서 조선 민중사상과 그 종교를 발굴한다.

광복 후에는 이렇다 할 활동 없이 주로 저술과 강의 활동을 하였는데, 민족주의 입장에서 독립운동을 저술하기도 하고, 군에서 강의도 하고 천주교로 개종하면서 사상적 정체성의 혼란을 보이기도 하였다.<sup>20)</sup>

이처럼 시기에 따른 사상의 강조점이 달라지기는 하였지만, 변치 않는 사상적 배경은 사회진화론이었다. 다만 민족주의도 강했지만, 사회진화론의 변형인 문화 우위론에 밀려 시간의 흐름에 따라 강조가 달라진다.

### 3. 신문화운동과 전통사상

1910년대 최남선의 주요 활동은 신문화운동이었다. 이 시기 그의 글에서 보이는 전통은 당시의 신문화 운동가들이 그렇듯이 대부분 비판과 부정·배척의 그것으로 이루어져 있다. 그렇다고 전통이 모두 나쁘다고 말하지는 않았다. 민족의 영웅을 발굴하기도 하고 우수한 문화재를 거론한다. 다만 전통사상을 꼭 짚어 계승하기 위해 다루는 일은 극히 드문 가운데 율곡 이이의 입지(立志) 사상과 양명학이 있다.

#### 가. 이이 입지 사상의 재해석

뜻을 세운다는 입지는 대체로 ‘~에 뜻을 두다’라는 의미로 등장했다. 일찍이 공자가 “열다섯 살에 배움에 뜻을 두었다.”<sup>21)</sup>라거나 ‘군자가 도에 뜻을 두는 것’<sup>22)</sup> 등으로 말한 바 있고 그에 따른 여타 주석도 있지만, 『율곡전서』에서는 선현들이 입지를 대강 말하고 자세하게 말하지 않았다가, 이이에 이르러 여러 번 거론하였다<sup>23)</sup>고 한다.

이이는 입지를 『격몽요결』에서 따로 한 장을 두어 거론하였고, 여러 책이나 글에 걸쳐 말하고 있으나, 그것을 현대인들의 사고 습관에 맞게 범주별로 나열하여 논한 것이 아니다. 그 산재한 내용을 종합하여 재구성해보면, 지(志)의 개념과 그것을 이룰 수 있는 철학적 근거, 지의 종류, 그것을 이루는 방법, 지향에 따라 다른 결과, 뜻을 못 이루는 까닭 등이 포함되어 있다.<sup>24)</sup>

이이가 ‘뜻을 세운다’라고 할 때의 입지의 대상은 유교적 성인(성현)이다.<sup>25)</sup> 곧 유학에서 성

형이라 제시하였다. 즉 만주국 각 민족의 공통적 문화 요소를 문화 동원론의 관점에서 찾고, 샤먼 단군이 그 대표라고 주장. 여기서도 일제의 이데올로기 편승과 조선 민족주의의 이중적 요소가 보인다(전성근, 앞의 책, 148쪽. 참조).

19) 이영화, 앞의 책, 39쪽.

20) 「인생과 종교 -나는 왜 가톨릭으로 개종하였는가-」, 『한국일보』, 1955년 12월 17일, 『전집』 9권, 270~273쪽. 참조.

21) 『論語』, 「為政」: 吾十有五, 而志於學.

22) 『孟子』, 「盡心上」: 君子之志於道也, 不成章不達.

23) 『栗谷全書』 卷31, 「語錄上」: 問, 立志, 先賢多泛論, 先生作書立言, 每每首言此, 何意. 曰, 非立志則萬事不成. 사실 이이의 이 진술은 반만 맞는 말이다. 뒤의 양명학 관련 논의 참조. 강조는 필자.

24) 이 입지의 내용은 필자가 곧 출간할 책의 목차와도 관련된다(곧 출전을 밝힐 것임).

25) 『栗谷全書』 卷27, 『擊蒙要訣』: 初學, 先須立志, 必以聖人自期, 不可有一毫自小退託之念.

인으로 추앙하는 요순과 같은 인격과 능력을 갖춘 사람이 되는 일이다. 당연히 그 철학적 근거와 배경은 성리학이다.<sup>26)</sup>

최남선이 이 입지에 주목한 글은 신문화운동을 펼치기 전부터 일본 유학생 시절의 그것에 보인다. 그때 일본 유학생을 중심으로 편찬한 『태극학보』에 발표한 글인 「대우(大禹)를 자기(自期)하라」<sup>27)</sup>에 이미 보인다. 성인이 되기를 뜻을 세우라고 하면서도 요순보다 우임금을 내세운 데는 홍수를 다스린 눈에 띄는 실제적 공효가 있기 때문이다. 그래서 이 글에서도 실행을 무척 강조하고 있다.

그 글 다음에 보이는 예는 귀국 후 『소년』을 창간하면서 그 제1권에 「내가 애송하는 국시(國詩)」라는 글에서 양사언(楊士彦, 1517~1584)의 시조 ‘태산이 높다 하되’를 소개하면서, 그것을 율곡 이이가 지었다고 말하고, 평소 고인의 언행록에서 정신적으로 고려(鼓勵)한 일이 없었으나 그것만은 자기의 정신적 책려(策勵)가 되었다고 하여 여러 사람에게 권한다<sup>28)</sup>라고 하였다. 이 시조의 주제를 당연히 입지로 이해하였음을 알 수 있다.

드디어 입지에 대한 본격적 소개는 1908~1910에 연재한 『소년』의 「소년시언(少年時言)」이라는 글의 “여러분은 뜻을 어떻게 세우시려오?”에 보인다. 그러면서 나폴레옹·잔다르크·유방(劉邦)·위싱톤·한니발을 거론하면서 그들이 그렇게 된 것은 입지의 힘이라 하였다.<sup>29)</sup>

이것을 보면 입지의 대상과 철학적 배경이 이이의 그것과 다르다. 그 배경은 성리학이 아닌 사회진화론의 배경에서 국망의 위기에서 나온 것이고, 입지의 대상은 도덕적 성인이 아닌 새 문명을 건설할 신 대한의 일꾼(위인)이다. 당시 시대가 요구하는 인물의 자질은 구습 파괴의 성질과 성실한 의지와 원대한 희망과 그 뜻을 실행하고 그것을 관철하는 힘,<sup>30)</sup> 달리 말하면 그의 글 곳곳에서 보이는 무실(務實)과 역행(力行)<sup>31)</sup>이었다. 다만 한가지 공통점은 이이의 성인이 백성을 위하는 것처럼 신대한의 일꾼도 국가 공동체를 위한다는 점이다.

따라서 그가 여기서 전통사상을 재해석하는 방법은 철학적 배경과 수양 방법을 무시한 언어가 가리키는 형식만 취하였다고 하겠다. 이 점은 가령 이항의 「도산십이곡」 중 11번째의 “청산은 어찌하여 만고에 푸르르며, 유수는 어찌하여 주야에 굶지 아니하는고. 우리도 그치지 말아 만고상청(萬古常淸)(流)하리라.”의 해석에서도 보이는데, 장구(長久)와 불식(不息)으로 산처럼 잘 보수(保守)하고 물처럼 잘 변통(變通)하는 가운데 오직 진화의 법칙에 맞도록 좋은 일만 하면 만사 만물을 다 파괴하는 세월의 힘으로도 어찌하지 못한다<sup>32)</sup>라고 하여 언어가 갖는 형식 논리만을 취하여 사회진화론이 주도하는 시대적 상황에 맞게 재해석하여 변용하였다.

이렇게 이른 시기부터 입지를 강조한 일은 아무래도 유년기에 읽었을 것으로 생각되는 『격몽요결』의 영향으로 보인다. 한 사람의 사상은 유년기의 경험도 크게 작용했고, 그것을 추종하는 이념에 맞게 재해석하였음을 보여준다.<sup>33)</sup>

26) 같은 책 : 衆人與聖人, 其本性則一也. … 人性本善, 無古今智愚之殊. ; 같은 책, 卷20, 『聖學輯要』: 聖人可學而至.

27) 『太極學報』 제3호, 1906년 10월, 『전집』 10권, 110쪽.

28) 『소년』 제1년 제1호, 1908년 11월, 『전집』 10권, 112쪽.

29) 「少年時言」, 『전집』 10권, 113~114쪽.

30) 『전집』 10권, 110~111쪽. 이 부분은 또 양명학과 관련되어 있는데 뒤에서 설명함.

31) 이것은 力行은 『中庸章句』(20장), 務實은 『論語集註』(「顏淵」)에서 말한 후로 『四書大全』에 자주 등장하며, 또李珣와 양명학에서도 언급하고, 당시 安昌浩의 청년학우회에 참여하고 따르면서 나온 것이다.

32) 『소년』 제4년 제2권, 1908년, 『전집』 10권, 141쪽. 참조.

33) 그런데 『刪修擊蒙要訣』을 신문관에서 발행하면서 그 내용의 일부를 줄이고, 福澤諭吉의 글과 서양 격언을 첨가해서 발행한 의도를 보면, 자신이 강조하고 싶은 내용만 선택되었다(柳時賢, 「崔南善의 近代 認識과 朝鮮學 研究」, 앞의 글, 38쪽). 이는 곧 전통에 대한 그의 태도의 하나이다.

## 나. 양명학의 재해석

최남선의 초기 언론 가운데는 양명학과 관련된 내용(용어)이 참 많이 나온다. 물론 여기에는 울곡의 그것과 겹치는 부분도 있다. 가령 왕수인의 입지도 그 가운데 하나인데, 1910년 7월 『소년』에 ‘어떠한 사람이 되어야 할꼬’라는 글에서 격언을 게시하면서 소개한다.<sup>34)</sup> 사실 『전습록』에는 ‘立志’라는 단어가 무려 10회 등장하며, 단순히 ‘志’ 자가 들어간 곳은 이루 다 헤아릴 수 없고, 입지설(立志說)에 대한 독립된 글도 있다. 게다가 그의 전기에 따르면 어릴 때 서당 선생에게 ‘커서 성현이 되겠다.’라고 한 그의 발언<sup>35)</sup>은 유명하다. 하여튼 그 입지 주장의 시기가 이이에 앞서고, 또 이황이 『전습록논변』을 쓴 일을 보면, 조선에 이미 양명학이 들어와 있어서 이이가 그것을 접할 개연성이 크나 그 영향 관계는 아직 알 수 없다.<sup>36)</sup>

이로 보면 입지에 대하여 최남선은 다방면으로 모색했음을 알 수 있다. 그도 그럴 것이 신대한 건설을 위해 그가 계몽하고자 한 소년의 원대한 꿈과 관련되기 때문이다. 아무튼 입지를 매개로 두 사상가를 소환한 셈이다.

하지만 또 양명학의 소개 의도는 입지 그 이상이다. 『소년』의 창간호부터 표지와 목차와 창간사에서 양명학이 관련되고 있다.<sup>37)</sup> 이어 「왕양명어록」과 「왕학제창에 대하여」라는 글과 박은식의 『왕양명실기』를 신는다.

우리는 여기서 적어도 1908년 당시 조선 주류 사상계에 등장하지 않았던 양명학이 갑자기 특 치고 나온 점을 주목해 봐야 한다.<sup>38)</sup> 그것은 『소년』의 발행과 함께 일본 출판·사상계의 영향이 크다.<sup>39)</sup> 특히 일본에서 엄청난 인기를 끌었던 도쿠토미 소호(徳富蘇峰)가 발간한 「국민의 벗(國民之友)」이 있는데, 그 잡지는 일본 내에서 모방의 대상으로 유행이었다고 전한다. 『소년』도 그 한국적 모방의 대상이라고 짐작하기는 어렵지 않다.<sup>40)</sup> 그 모방의 대상 가운데 『소년원(少年園)』이 있는데 그 발간 취지를 “먼저 소년의 아버지와 선생에게 고한다.”라는 말도 잡지의 제목과 함께 최남선이 그대로 따르고 있는 사실도 그것을 가능케 한다.

이처럼 『소년』에 연재하였던 박은식의 『왕양명실기』도 일본 사상계를 배제하면 설명하기 어렵다. 그 저술의 저본(底本)도 그렇지만, 박은식이 양명학으로 하자던 「유교구신론」도 당시 일본에 체류하고 있었던 량치차오(梁啓超)의 영향이 크다.<sup>41)</sup> 그것은 또 최남선의 양명학에 대한 전면적 이해를 위한 바탕이기도 하다. 그의 여러 글에서 보이는 양명학 관련 용어나 1910년대 중·후반 발간된 『청춘』 등에 보이는 양명학 관련 용어도 그것을 잘 말해주고 있다.

이 글에서는 양명학 관련 모든 글을 살피거나 분석할 지면이 부족하여, 그의 글에서 가장 많이 거론하는 말과 글을 중심으로 살펴보고자 한다. 우선 「왕학 제창에 대하여」의 글의 논지는 박은식의 「유교구신론」을 꽤 닮았다. 곧 생존경쟁의 시대에서 이전 시대의 구습과 단절하

34) 「格言 六三集」, 『전집』 10권, 148쪽 : 夫志, 氣之帥也, 人之命也, 水之源也. 源不濬則流息, 根不息則木枯, 命不續則人死, 志不立則氣昏. 是以, 君子之學, 無時無處而不以立志爲事(이 내용은 『王陽明全集』 第2卷, 「示弟立志說」, 東京:明德出版社, 1983에 실려 있다).

35) 박은식 저, 이종란 역, 『왕양명실기』, 한길사, 2010, 45쪽.

36) 두 사람의 입지설을 읽고 대강 비교해보았는데, 성인이 되어야 한다는 지향점은 같다. 다만 이이의 그것이立志와 志에 대한 종합적 접근이라면, 양명의 그것은 存天理去人欲과 관련하여 생각마다 天理로서 선한 생각의 보존을 강조하였다. 예컨대 『傳習錄』 卷上-16의 “只念念要存天理, 卽是立志.”도 그것이다.

37) 최재목, 앞의 글, 519~525쪽. 참조.

38) 이와 관련해 『왕양명실기』를 지은 박은식은 강화 양명학파와 관련 없다는 점이 현재까지의 학계의 중론이다.

39) 더 자세한 내용은 최재목, 앞의 글을 보기 바람.

40) 전성곤, 앞의 책, 64~66쪽. 참조.

41) 박은식 저, 앞의 책, 21~28쪽. 참조.

고 다양한 종교가 있는 현실에서 시대를 구할 양약으로 양명학을 제창한다고 하였다. 특이한 점은 이전 유학자와 달리 교육가·실업가·정치가·국사(國士)·향선생(鄉先生)·독수인(獨守人)·불교도·예수교인·동학당도 되어도 좋은데, 성(誠)과 력(力)이야말로 필요한 덕목임을 강조하였다.<sup>42)</sup> 이 덕목은 이후 발간된 『청춘』에서도 자주 등장한다.

그는 이 두 덕목에 대하여

“성(誠)은 우주의 생명이 박힌 곳ियो, 력(力)은 우주의 동작이 나오는 곳이니, 이 둘이 없으면 무엇이든지 생각지 못하며, 없어지면 무엇이든지 죽어지나니, 이것 없는 위에 무엇 건설하는 것은 물 위에 칼금 내는 셈이니라. 우리는 민노라, 왕자(王子)의 학이 다른 점에 있어서는 혹 이러니 저러니 하는 말은 듣고, 낫고 못하고 할 일이 있을지 모르나, 아무에게든지 지극한 정성(精誠)과 굳센 세력(勢力)을 줌에는 과연 탁월한 무엇이 있음을.”<sup>43)</sup>

라고 하였는데, 그의 말대로 두 덕목을 거기서 선택하였음을 알 수 있고, 그 존재적 기반을 우주론적으로 설명하고 있다. 사실 성(誠)은 이미 『중용』에서 천도로 말한 바 있고, 주희는 진실하고 거짓되지 않아 천리의 본연으로 해석한 바 있다.<sup>44)</sup> 하지만 ‘천리’보다는 ‘우주의 생명이 박힌 곳’이라는 진술은 그것보다 더 생동감이 있다. 또 ‘력은 우주의 동작이 나온다’라는 말은 생소한데, 그것을 기(氣)로 바꾸면 쉽게 이해할 수 있다.

이를 좀 더 이해하기 위해 그의 다른 글을 살펴볼 필요가 있다.

“도 있으니 성(誠)이니라. 성은 온갖 힘이 드날리니라. 성은 우주에 충색(充塞)한 조화(造化)의 대기(大氣)니, 이 대기에 합하는 이만 생존하며 발전하느니라. … 지성(至誠) 앞에는 선악이 없으며, 시비가 없으며, 득실이 없으며, 이해(利害)가 없나니, 지성이 문득 선이요 득이요 이(利)임이니라. … 지성은 온 역사를 만들며 온 발명을 시키느니라.”<sup>45)</sup>

이 글은 기본적으로 『중용』의 논리를 따르지만, 이 인용은 성과 힘이 나오는 데는 리(理)가 아니라 바로 기(氣)라는 철학 배경을 갖는다. 잘 알다시피 양명학에서 일단 존재론적인 방면으로 방향을 돌리게 되면 그 철학은 분명 기철학이 된다.<sup>46)</sup> 우리는 여기서 지성이 양지(良知)의 다른 표현임을 짐작할 수 있다. 『전습록』에서는 몸을 성실하게 하는 일이 극진하면 지성이라 하고,<sup>47)</sup> “성인이 앎을 이루는 노력은 지성이 멈추지 않는 것인데, 그 양지의 본체는 거울처럼 밝다.”<sup>48)</sup>라고 하고, 드디어 “성은 실리로서 단지 하나의 양지이다.”<sup>49)</sup>라고 하여, 성이 바로 양지라고 말하고 있다. 그러니까 최남선이 말한 성은 양지의 다른 표현이었다.

그 성을 우주적 차원에서 말한 것은 『중용』을 따른 것이기도 하지만, 양지가 그러함을 따르기도 한 것이다.<sup>50)</sup> 힘[力]이 우주의 동작에서 나온다는 것은 우주가 기로 이루어졌다는 점에서 연역할 수 있고, 또 『전습록』에서 양지와 관련시킨 점<sup>51)</sup>도 있으며, 또 『중용』의 역행(力行)과 안창호가 강조하던 무실역행(務實力行)의 영향도 있을 것이며,<sup>52)</sup> 더 나아가 물리학이라는

42) 『소년』 제4년 제2권, 1911년 5월 15일, 『전집』 9권, 145~148쪽. 참조.

43) 같은 책, 148쪽.

44) 『中庸章句』, 「第20章」: 誠者, 眞實無妄之謂, 天理之本然也.

45) 『청춘』 제1호, 1914년 10월, 『전집』 10권, 159~160쪽.

46) 시마다 겐지 저, 김석근·이은우 옮김, 『주자학과 양명학』, 까치, 1991, 176쪽.

47) 『전습록』 상, 129: 誠身之極, 便是至誠.

48) 같은 책, 중, 167: 聖人致知之功, 至誠無息, 其良知之體, 皦如明鏡.

49) 같은 책, 하, 281: 誠是實理, 只是一箇良知.

50) 같은 책, 하, 269: 聖人只是順其良知之發用, 天地萬物俱在我眞知的發用流行中, 何嘗又有一物起於良知之外能作得障礙.

51) 같은 책, 268: 良知在夜氣發的力是本體.

52) 그는 훗날 안창호의 무실역행을 부르짖는 청년학우회 운동을 ‘진실을 위한 민족혁명’ 또는 ‘국민적 진실’, ‘민족적 진실’의 인격 완성 운동으로 규정했는데(『眞實精神』, 앞의 책, 『전집』 10권, 247~251쪽), ‘진실’ 또한 誠과

과학의 관점에서 보아도 지극히 타당한 말이다. 시대정신의 반영으로 보인다.

우리는 여기서도 최남선이 양명학을 해석하는 의도는 유교적 성인이 되자는 것이 아니라, 무엇이 되든 심지어 불교도·예수교인·동학당이 되어도, 역사의 주체가 되어 공동체를 위한 새로운 인물이 되기를 바라는 것이었다. 곧 양명학의 일부 논리를 빌려와 시대적 배경에 맞게 재해석하였다. 그것은 사회진화론적 자강론이 지배하는 시대 상황에 맞게 신문화운동에 조응하는 변용이었다. 이는 「왕학 제창에 대하여」의 끝부분에

“선배들아, 우리를 눈 찡그리지 말라. 우리는 그대들처럼 여름에 햇옷 입고 지낼 수 없노라. … 그대의 좋아하는 바가 반드시 우리의 좋아하는 바가 아니요, 그대의 옳다하는 것이 반드시 참으로 옳은 것이 아님을 생각하고 … 모든 주권이 우리의 손에 옮겨와 있음을 생각할지이다.”<sup>53)</sup>

라고 하여 그 점을 분명히 하였다.

사실 이이의 입지에는 뜻을 세워 실천하는 동력을 동원할 논리가 양명학에 비해 약하다. 기껏해야 뜻을 견고하게 지켜서 물러나지 않거나<sup>54)</sup> 독실한 행동<sup>55)</sup>과 마음 보존하기를 독실하게 하거나<sup>56)</sup> 궁리하여 선을 밝히고, 돈독한 뜻으로 기를 통솔하며, 함양하여 성실을 보존하고, 성찰하여 거짓을 버려서, 어둡고 어지러운 마음을 다스리는<sup>57)</sup> 등의 성리학의 논리를 벗어나지 않는다. 최남선이 그 점을 확인했는지 알 수 없으나, 양명학의 양지를 성·력으로 해석하면서 그 점을 보완하였음을 알 수 있다. 실행과 실천력의 동력 확보의 이론적 근거를 거기서 찾았다고 하겠다. 물론 이것은 박은식이 양명학을 통해서 하고자 했던 일이지는 하지만, 최남선은 거기서 더 나아가 성·력으로 이론을 심화시켰다.

최남선의 이런 입지나 양명학의 재해석에 있어서 변용의 방식은 현실의 필요에서 전통을 선택적으로 소환했지만, 그 사상의 맥락과 배경을 무시한 채 자기주장의 근거로만 삼는 위험성이 숨어 있다. 다시 말해 현실을 주도하는 또는 해야 하는 운동의 이념을 합리화하거나 강화할 필요에서 거칠게 해석하는 것이 그것으로, 우리 현대사에서 반복적으로 등장한다.<sup>58)</sup> 그가 이 방법의 주도적 인물 가운데 하나로 보인다.

#### 4. 민족 정체성 탐구와 전통사상의 재구성

최남선의 「기미독립선언서」 기초에 따른 투옥의 경험은 민족주의를 더욱 굳건히 하고 자각하는 계기가 되었을 것이다. 이후 행적은 민족주의를 바탕으로 언론에 종사하다가 역사 연구로 이어진다. 이 시기 『동명』에 「조선역사통속강화개제」(1922)를 연재하였는데, 그는 거기서 정신·사상·학술의 독립을 통하여 조선인의 손으로 ‘조선학’을 세울 것을 제창하였다.<sup>59)</sup>

조선학 연구는 독립이라는 말이 상징하듯 민족의 정체성을 찾는 일이며, 일제의 우리 역사 왜곡에 대항하고 나아가 민족의 우수성을 찾는 일의 일환이다. 1925년에 탈고한 「불함(不咸)

---

함께 양명학의 양지와 관련이 있을 듯하다.

53) 『소년』 제1년 제1호, 1911년 5월 15일, 『전집』 9권, 148쪽.

54) 『栗谷全書』 卷27, 『擊蒙要訣』: 人存此志, 堅固不退, 則庶幾乎道矣.

55) 같은 책: 聖人何故獨爲聖人, 我則何故獨爲衆人耶. 良由志不立, 知不明, 行不篤耳.

56) 같은 책, 卷15, 「示精舍學徒」: 入道基本 在立志遠大, 存心篤實.

57) 같은 책, 卷21 「聖學輯要」: 窮理以明善, 篤志以帥氣, 涵養以存誠, 省察以去偽, 以治其昏亂.

58) 당시의 사회진화론은 물론, 이후 10월 유신의 민족주의와 마르크스주의를 배경으로 한 연구 등에서 보인다.

59) 『東明』 제1권 제3호~제2권 제11호, 「朝鮮歷史通俗講話開題」, 1911.9.17.~192.3.11, 『전집』, 416쪽.

문화론」<sup>60)</sup>은 문화권론에 입각하여 단군 연구의 토대를 마련하고 그 연구의 시작을 알리는 신호탄이었으며, 이후 단군 관련 논설을 집중적으로 발표하였다.<sup>61)</sup>

최남선은 단군(檀君)이 조선과 조선심의 궁극적 표지<sup>62)</sup>라고 말한 바 있다. 그런 의미에서 단군 연구는 우리 민족의 뿌리이자 정체성을 찾는 일이다. 이는 신채호 등 민족주의 사학자들의 강조와 대종교의 등장, 박은식·김교헌·유근 등 광문회 내부의 대종교 인사들과의 교류에서도 영향을 받았지만, 그 못지않게 신문화운동에서 낡고 비문명으로 여겼던 전통문화 속의 중국·인도적 요소의 탈피<sup>63)</sup>와 또 일제가 사대주의의 근원으로 치부했던 유학의 배제, 동시에 침략의 당사자인 일본의 역사 왜곡<sup>64)</sup>에 대항하는 일과 직접적 연관이 있다. 후자는 「불함문화론」에서도 짧게 보이지만, 「단군부인(檀君否認)의 망(妄)」<sup>65)</sup> 등에서도 상세히 언급하고 있다.

이렇게 「불함문화론」론은 일제가 단군신화를 승려의 날조설에 대항하여 단군의 실체성을 밝히는 일이다. 백두산과 단군은 「불함문화론」의 핵심 개념 가운데 하나이다. 그는 신화의 분석에 앞서 신화 속의 광명을 뜻하는 ‘불(Pärk)’ 또는 ‘붉은(Pärkän)’<sup>66)</sup>의 의미가 보이는 지명과 신화와 민속학적 유사 사례를 통해 같은 문화권을 밝히는 데 치중했다. 곧 그 문화의 얼은 여흔(餘痕)은 비교적 넓게 퍼져 있지만, 두드러진 지역을 한정하면 만주·몽고·일본·유구로서 이는 곧 동북아시아 문화의 동원성을 갖는다는 주장이다. 다만 그 중심이 조선이라고 한다. 그 까닭은 조선이 이 문화권 안에서 가장 장구한 시간 속에서 일관되게 통일된 역사 그리고 조선을 중심으로 문화가 전파되었기 때문이라고 한다.<sup>67)</sup> 이는 「불함문화론」의 부제인 ‘조선을 통하여 본 동방문화의 연원과 단군을 계기로 한 인류문화의 일부분」에서도 확인할 수 있다.

이는 중국·인도와 다른 독자적 문화권, 다시 말해 사상을 가지고 말하면 유학이나 불교와 다른 조선의 독자적 고유사상이 있음을 밝힌 일이다. 「불함문화론」에서는 그 문화권을 증명하는 일에 초점을 맞추고 있지만, 부차적으로 이런 고대 종교와 그 전승으로서 고대국가와 고려·조선 그리고 최근까지의 제천행사와 민중 신앙도 언급하고 있는데, 이 글에서 본 주제와 관련해서 주목하고자 하는 내용이 바로 이 부분이다. 바로 전통사상의 한 축을 담당할 고유사상이 그것이다.

사실 우리의 고유사상은 종교나 신앙을 배제하면 탐색하기 쉽지 않다. 제정일치의 모습을 보이는 고대 문화 자체가 그렇기도 하지만, 이후 전파된 불교와 유교 사상 속에 섞여 들어가 그 실체를 밝혀내기가 어렵기 때문이다. 그래서 그 남은 흔적이 민중의 종교나 신앙 속에 면면히 흘러왔고, 「불함문화론」 속에서도 그 점을 언급하고 있다. 곧 단군신화에 보이는 불 사상은 달리 말하면 광명을 숭배하는 경천사상과 통하는데,<sup>68)</sup> 이것은 고대의 제천의식과 최치원

60) 「불함문화론」, 1925년, 『전집』 2권, 43~76쪽. 원래는 신문에 연재한 내용임. 이하 이와 관련해서 서지 사항 생략하고 『전집』과 쪽수로만 표기함.

61) 이영화, 앞의 책, 36쪽. 최남선의 단군 연구는 방대하며 지금까지도 지대한 영향을 미치고 있다. 이 글은 그의 사상 재구성을 다루므로, 단군 연구의 흐름과 내용은 같은 책, 117~159쪽을 참고 바람.

62) 「檀君개의 表誠 -朝鮮心을 具現하라-」, 1926년 12월 12일, 『동아일보』, 『전집』 9권, 192쪽.

63) 중국은 유학, 인도는 불교를 상징하는데 불함문화는 그것과 다른 문화권에 속한다고 한다(『전집』 2권, 75쪽).

64) 일본 학자들의 단군 부정론 또는 말살론에 대한 유형은 류시현, 『최남선 평전』, 앞의 책, 108~109쪽을 참고 바람.

65) 1926년 2월 11일, 『東亞日報』, 『전집』 2권, 77~78쪽.

66) 不咸이란 『山海經』에 등장하는 不咸山에서 가져온 말인데, 바로 ‘붉은(Pärkän)’의 한자식 音譯이다.

67) 『전집』 2권, 70쪽.

68) 그것에 바탕을 둔 弘益人間, 在世理化, 以道興治, 光明理世 등의 정치사상도 포함되는데, 이것은 후대에 유학 정치사상 섞이거나 그것에 의하여 희석된 점이 있다. 그 가능성을 비친 내용이 이미 최치원의 난량비 서문으로, 玄妙之道에 유불도 三敎의 요소가 들어 있다는 말은 뒤집어 말하면, 전통적 요소가 三敎의 그것으로 해석되고 있다는 점에서 확인할 수 있다.

이 말한 풍류(風流), 고려의 팔관회, 조선의 부군당(府君堂)과 『정감록(鄭鑑錄)』의 남조선 사상, 무속, 그리고 동학과 그 이후의 신종교까지 그 맥락이 면면히 이어진다고 주장하였다.<sup>69)</sup> 이를 달리 해석하면, 단군신화는 우리의 원형 사상과 문화의 상징으로서, 그것은 고대에는 국가에서 주관하는 행사와 연계되어 있었으나, 후대에 불교와 유교에 밀려 민중의 그것으로 전승되다가, 근대 전환기에 이르러 하나의 제도적 종교 형태인 민족종교로 부활하였는데, 그 뿌리는 단군신화이다.<sup>70)</sup>

이렇듯 그의 단군 연구는 한국 사상사에서 외래적 요소를 배제한<sup>71)</sup> 고유사상의 탐색과 연관된다는 점에서 큰 의의가 있다. 특히 그것이 근대적 학문 방법을 통해 이루어졌다는 점에서 이전의 저술과 차별성을 갖는다.

「불함문화론」을 읽어보면, 이전의 단군 서술과 확연히 차이가 나는 점은 단군신화의 내용과 사상을 분석하는 일보다, 동북아 주변 여러 나라의 언어의 유사성 그리고 민속학적 사례를 가지고 불 사상을 중심으로 문화권을 확정 짓는 일에 집중하고 있다. 곧 근대학문의 방법론을 가지고 연구한 것인데, 이는 동양학과 인류학이라는 근대방법론적 이론을 최남선이 일본 학자 시라토리 구라키치(白鳥庫吉)가 제시하는 비교언어학의 응용과 도리이 류조(鳥居龍藏)가 제시한 문화 이동론, 거석문화의 종교성, 동북아시아의 샤먼론 등을 흡수하면서, 조선의 단군을 재부활시킨 것이다.<sup>72)</sup>

그렇다면 단군<sup>73)</sup>이라는 용어는 불과 함께 자연히 같은 문화권 내에서 자연히 보편적인 것이 된다. 이는 현실의 필요성에 따른 전통의 재해석이다. 한편 이것은 양쪽 모두 한일 문화 동원론을 인정할 수밖에 없는 연구 방법이다. 문화 중심의 이동 방향, 그것도 현재의 그것에 따라 식민정책을 합리화하든 그것에 저항하든 각각의 주장에 이용될 수밖에 없다. 이점은 최남선의 다음의 말에서 암시를 얻을 수 있다. 곧 “조선인이건 일본인이건 자기들의 문화 및 역사의 동·본질을 고찰할 경우에, 무턱대고 지나(支那) 본위로 모색함을 지양하고 자기 본래의 면목을 자주적으로 관찰해야 할 것이며, 일보를 내켜서 지나 문화의 성립에 대한 자기들의 공동 동작의 자취<sup>74)</sup>를 찾아서, 동방 문화의 올바른 유래를 구형하는 것이 금후 노력해야 할 방향이어야 할 것이다.”<sup>75)</sup>라는 말이 그것인데, 중국문화를 탈피해 어디에 중심을 세우느냐에 따라 ‘대동아공영’이라는 일제의 침략에 이용될 수 있고, 대항적 요소도 될 수 있다.

이 이중적 요소는 이후 그의 행적을 설명하는 데 도움을 준다. 곧 문화의 동원성을 인정하

69) 『전집』 2권, 57~59쪽. 참조. 이 내용은 다시 1930년대 「조선의 고유신앙」에서 자세하고도 집중적으로 다루는데 사상의 구체적 내용은 뒤에서 설명하겠다.

70) 이런 관점에서 민중의 사상을 민의 철학으로 재해석해 낼 수 있었다. 더 자세한 것은 이종란·김현우·이철승 지음, 『민족종교와 민의 철학』, 학고방, 2020, 41~75쪽을 참고 바람.

71) 가령 조선조 일부 선비들이 고조선 역사에서箕子의 존재를 자랑스럽게 여겼다면, 최남선은 조선사의 기자는 중국의 기자가 아니라 반박하였다(「朝鮮事의箕子是支那의箕子가 아니다」, 1929.12월, 『怪奇』 제2호, 『전집』 2권, 366~374쪽. 참조).

72) 전성곤, 앞의 책, 192쪽. 초기 시라토리 음운론(가령 白)에 기초한 문화동원론은 최남선의 불함문화권을 설정할 수 있는 자료에 도리이의 학설을 결합하여 단군=조선의 고유명사에서 단군=샤먼·제사장을 창출(같은 책, 174~182쪽)했고, 문화가 서구에서 이동한 것이 아니라, 역으로 조선반도에서 발칸반도까지 문화가 이동했다고 주장하여 중국 사대주의에서 벗어나려는 논점을 제시했다(같은 책, 190쪽). 이 일본 학자들의 연구 방법과 최남선의 그것의 연관관계의 자세한 내용은 이 책을 참조 바람.

73) 단군은 당굴(Tankul), 탕그리(Tangri), 텡그리(Tengri), 대갈(Taigär), 대감(Taiam)과 같은 계열, 불(Pärk)은 불은(Pärkän), 백(白 ; paik, Pärk) 북(Puk), 불(Pur), 부군(府君 ; Pukun), 백운(白雲 ; Pakan)의 계열이다. 이영화는 전자가 문화 성격을 규명하고, 후자는 문화 계통을 증명하는 분석이라 규정한 바 있다(앞의 책, 97쪽).

74) 이와 관련된 연구는 그의 「壇君과 三皇五帝」, 1928.8.1.~12.16, 『동아일보』, 『전집』 2권, 251~330쪽에서 단군의 그것과 중국 원시 규범의 유사성을 자세히 다루고 있다.

75) 『전집』 2권, 61쪽.

면서도 동시에 일본의 그것과 차별화되는 조선만의 정체성 확보라는 문제가 동시에 등장한다. 전자가 단군의 실제성을 증명하는 것이라면, 후자는 일본 국학자의 일선동조론(日鮮同祖論)에 대항하여 조선만의 우수한 문화를 증명해야 했다. 현실에서 일본과 맞서서 이길 수 있는 분야는 이것이기 때문이고, 그가 역사 연구에 몰두하는 이유이기도 하다.

그래서 단군 연구를 조선심 탐구와 거의 동일시하였다. 이 「불함문화론」 외에 최남선은 단군 연구가 많다. 그 가운데 종합적 연구 가운데 하나라 할 수 있는 「단군과 그 연구」<sup>76)</sup>의 내용을 사상적 측면에서 간단히 소개하고자 한다. 우선 그는 거기서 연구 방법에 심리 산물인 원시 문화 현상, 민속학적 통례, 비교문화, 사회학·경제학·사학·지리학 등을 동원하였다고 하였다. 그리고 『삼국유사』의 고조선 건국 신화를 신화·종교·역사학·사회학·경제사·언어학 등으로 다방면에 걸쳐 분석하였다.

그 결론은 이렇다. 먼저 신화의 내용은 주술 본위, 제정일치의 사회였고, 토테미즘 시대에서 영웅과 신의 시대로 진전하는 사실을 표현하는 일종의 원사(元史)이며, 단군 고기(古記)에 등장하는 규범적 명칭과 역사적 지리는 다 확실한 사실적 근거와 배경을 가지며, 단군왕검이라고 군장(君長)의 칭호(‘天君’ 혹은 ‘巫君’)<sup>77)</sup>라고 하였다.

등장하는 사상은 경제적 고찰에서 언급하는데, ‘홍익인간’을 위해 신시를 건설하고, 천정(天政)을 집행할 때 실제적 집행자인 풍백·우사·운사는 농업의 득실이 오로지 자연력에 달렸을 때의 표현이고, ‘이화(理化)’의 강령을 열거한 가운데 먼저 말한 것이 주곡(主穀)이므로 농사를 중시했으며, 마늘과 쑥이 상징하는 것도 농업을 중시한 증거이고, ‘이화’의 조목에 ‘360’이라는 수는 태양의 일주와 관계되며 농사 중시의 실험적 지식의 한 응용이며, ‘100일 동안 태양을 보지 말라’는 말도 태양이 최고로 신성한 것으로, 그 까닭은 농업에 대한 절대 최고의 신이기 때문이라고 한다. 특히 홍익인간의 구체적 내용은 수렵에서 농업으로 전환할 때 농업 보급과 관계된 것으로 추정하면서, 고 신앙의 핵심이 태양 숭배요, 그것이 농업경제에 최대 영향을 끼치기 때문이라고 한다.<sup>78)</sup>

또 그 종합적 연구 가운데 하나인 「단군신화의 고의」<sup>79)</sup>가 있다. 여기에 홍익인간에 대한 자세한 분석이 보인다. 홍익인간은 그 원시적 의의로 보면 신정(神政)을 인간에 펴기 위한 또는 그 동기를 말하며, 철학적으로 보면 인천융합(人天融合)의 대자재경(大自在境)을 말한 것으로, 조선과 조선인의 심적(心的) 비약의 큰 폭대, 조선 문화의 제일 동기를 표시하는 중요한 구절, 조선의 영원한 생명의 뿌리, 조선인의 무궁 무한한 창조 진화적 생활의 동력, 대조선 이상의 핵심이라 극찬하였다.<sup>80)</sup>

그리하여 중국 고전 속에 보이는<sup>81)</sup> 천자(天子)의 원의(原義)도 실상 홍익인간의 동기로 환국(桓國)적 천제가 환웅적 제자(帝者)를 강세시키는 고화의(古話義)로부터 논리화·윤리화 된 것으로 생각할 수 있다고 하였다. 왕위를 천명에 돌리고 정치를 천공(天功)에 돌리는 등도 그 원시는 신화적 관념에 있을 것이며 이 또한 동방 문화와 깊은 연관이 있을 것<sup>82)</sup>으로 주장하고, 더

76) 「壇君 及其研究」, 1928년 5월, 『月刊 別乾坤』, 『전집』 2권, 242~250쪽.

77) 같은 책, 250쪽.

78) 같은 책, 247~248쪽. 단군 사상의 경제적 토대 문제를 거론하는 점은 당시 흥미한 마르크스주의 방법론 영향을 생각해 볼 수 있다. 이와 관련해 계급모순과 농촌-프롤레타리아라 문제 등 마르크스주의와 관련된 것은 짧은 기간이지만, 전성곤의 앞의 책, 94~124쪽을 참조 바람.

79) 「壇君神典의 古義」, 1928년 1월 1일~2월 28일, 『동아일보』, 『전집』 2권 190~228쪽.

80) 같은 책, 197쪽.

81) 가령 『詩經』, 「烝民」의 “天生烝民, 有物有則.”과 「大雅」 “皇矣上帝, 臨下有赫.” 『書經』, 「高宗彤日」의 “惟天臨下民, 典厥義.” 등이 그것임.

82) 이에 관해서는 「壇君과 三皇五帝」, 앞의 책에서 방대하게 다루고 있다. 일례로 天子는 巫로서 堯舜禹湯도 巫君

나아가 예수교의 ‘나라가 임함’과 불교의 정토보현(淨土普現)의 단서로 봄으로써,<sup>83)</sup> 이것이 인류를 위한 보편적 사상으로 해석하였다.

그래서 이 홍익인간이 비록 종교적 동기에서 나온 것일지도 모르지만, 민족 철학이나 민속 신앙이 이것을 의지하여 성립하고 성장하고 또 큰 발전을 보였다고 주장하였다.<sup>84)</sup> 이는 홍익인간 사상의 맥락이 면면히 흘러왔음을 시사하는 말이다. 이 부분은 다음의 민중사상과 관련지어 더 설명하겠다.

이렇게 그의 방대한 단군 연구야말로 우리의 원형 사상의 탐구로서 또 그것을 근대적 학문 방법으로 해석한 최초의 연구이며 그만큼 값지다고 하겠다. 하지만 거기서 끝나지 않고 그의 말대로 홍익인간의 확충·마광(磨光)·실현과 완성은 조선의 역사적 사명과 민족적 분담의 전체가 될 것<sup>85)</sup>이라고 하여 해석의 여지를 넓혀 놓았기에, 단군 연구는 그만의 연구 방법에 따른 해석임을 말해준다.

그런데 이와 관련해 20세기 후반 요하문명의 발견은 그것이 황하문명보다 오래되었고, 이 지역의 유물과 다른 한반도의 그것이 일치한다는 점이 드러났으며,<sup>86)</sup> 또 최근 독일 막스플랑크 인류사연구소가 주도한 국제 공동연구진이 『네이처』에 발표한 논문에서 트랜스유라시아어족<sup>87)</sup>의 기원이 초기 신석기 시대인 약 9천 년 전 요하 일대에서 기장 농사를 짓던 경작인들의 언어로 드러났다고 밝힌 적이 있다.<sup>88)</sup> 이를 종합하면 요하 지역은 황화를 중심으로 한 중국과 달리 고조선을 비롯한 우리 고대국가의 강역이므로, 최남선의 「불함문화론」은 상당한 근거가 있고, 조선 문화의 정체성을 드러내고 그 중심지가 일본이 아니라 조선임을 밝힌 셈이 된다.

이렇듯 최남선은 동아시아에서 일본을 새로 규정하는 일본 학자들의 연구 방법을 받아들이고 종합하여 문화권의 재창출을 통해 단군 존재의 실체를 증명하였다. 이는 신화해석에서 일본인의 사상을 전유(appropriation)하는 방식을 취해서 친일이라는 개념이 따라붙지만, 또 한편 일본 학자들의 단군 말살에 대한 거부 성격에서 거부를 통한 재구성이라는 성격을 갖는다. 다시 말하면 일본학자들의 연구 방법을 그대로 따르면서 단군 연구 내용에 대한 대응과 한국적 변용이었고,<sup>89)</sup> 연구를 주도한 이념은 민족주의이다.

## 5. 민중 사상의 발굴과 사상의 굴곡

앞서 잠깐 언급한 고유신앙 속의 고유사상은 1930년대 저술 특히 「조선의 고유신앙」<sup>90)</sup>과 「

이며, 禮樂·刑·法·政事·教學·軍事·外交·財利·農 등도 神道와 연관시켰다.

83) 「壇君神典의 古義」, 앞의 책, 197쪽.

84) 같은 책.

85) 같은 책.

86) 우실하, 『요하문명과 한반도』, 살림, 2019, 30~48쪽. ; 같은 책, 59~126쪽. 참조.

87) 최남선의 불함문화권에 속하는 조선·몽고·만주·일본 등 흔히 말하는 우랄 알타이어족의 퉁구스어 계통.

88) 『한겨레신문』([https://www.hani.co.kr/arti/science/science\\_general/1019065.html](https://www.hani.co.kr/arti/science/science_general/1019065.html)), 2022.01.06.

89) 전성근, 앞의 책, 48~49쪽. 이는 서구인들이 말하는 동양의 후진성을 인정하지 않으려는 일본의 동양사 창출의 논리를 그대로 받아들여 단군의 승려 날조설을 인정하지 않으려는 최남선의 노력이다. 전자는 일본이 중국과 다른 아시아의 최선진국이고, 문화적으로 우수하다는 것을 확립하려고 하였고(전성근, 「최남선의 불함문화론 다시 읽기」, 『역사문제연구』 제16호, 역사문제연구소, 2006, 72쪽. 참조), 후자는 조선 문화의 우수성(정체성) 확립과 관계된다.

90) 「朝鮮의 固有信仰」, 1936년 12월, 「心田開發ニ關スル演說集」, 『전집』 9권, 246~259쪽. 이 글은 일본어로 되어

조선사상개관<sup>91)</sup> 등에도 보인다. 전자를 저술하던 때는 그가 1928년 조선사편수회 위원이 된 후 일제에 협력하던 시기이고, 더구나 일제가 신사참배 강요만으로 신도 보급이 어렵다고 판단해 1935년 ‘심전개발(心田開發) 정책’을 입안한 이후의 글이다. 곧 한국인의 정신을 천황 이데올로기로 무장시키겠다는 정책이자,<sup>92)</sup> 신앙을 활용해 당시의 사회주의 운동을 막고 조선인의 투쟁성을 약하게 만들어 보자는 의도일 것이다.

그는 이 정책에 동조하여 『대학』의 뜻을 재해석하면서

“이 모든 것은 격물치지·성의정심의 기초위에서만 기대하는 것이라 하였습니다. 알기 쉽게 말하면, 각 개인의 마음을 바로잡아서 그 총화로 바른 세계를 만든다 함입니다. 말하자면 심전의 개발이 사회 개조의 근본이니까 한 것입니다. … 그리하여 인생의 가치를 장만하여 가는 것이 곧 마음을 닦는다는 것, 심전을 개발하는 것입니다. 이러한 소견이 생기고 이러한 능력이 생김은 심상한 수양 방법 속에 기대할 수 없고, 오직 신앙적 생활, 곧 종교적 태도에서만 이 일을 얻을 수 있는 것입니다. 마음을 거느리는 절대적 방도는 진실로 종교가 그것입니다.”<sup>93)</sup>

라고 하였는데, 이 「조선의 고유신앙」은 적어도 형식상 심전개발이라는 논리를 인정하고 일본의 신도와 같은 성격임을 밝힌 것임을 알 수 있다. 『대학』 해석도 그런 방향에서 재해석되고 있다. 곧 보통의 수양 방법을 넘어서신 신앙적 태도에서만 본래 목표를 성취할 수 있다는 견해이다.

그는 여기서 심전개발이 성공하기 위해서는 국민성과 그 정서에 기초해야 한다고 하면서 조선인의 진심을 불러일으키고, 자연스럽게 접근하기 위해서 또 조선인으로서 최고 궁극적 생활의 통일 원리가 될만한 보편타당성이 있는 대상은 신앙이어야만 한다고 말하고, 또 조선인의 정신적 결함 가운데 곧 외래 사상을 추종하여 본래의 정신은 조금도 자기 것으로 만들지 못한 점, 다시 말해 유교 불교도 씹어서 자기의 피와 살로 만들지 못한 반성에서 고유신앙의 탐색 이유를 말하고 있다. 그리하여 유교나 불교가 아닌 일본의 고도(古道 : 神道)처럼 조선도 고유의 신앙을 통해 본래의 정신을 찾아야 한다고 주장하였다.<sup>94)</sup>

하지만 그 동기가 어쨌든 학술적으로 조선의 고유사상이 포함된 고유신앙을 근대적 학문의 관점에서 밝힌 점은 그의 노력이라 하겠다. 그것이 실제로 심전개발에 얼마나 유용했는지와는 별도로 학술 가치가 있는데, 이미 「불함문화론」에 보인 사상의 연장이기 때문이다. 그것이 비록 그가 현실 문제와 절충·타협하면서도 동시에 학자로서 말하고 싶었던 일일 지도 모른다.

그는 그러면서 조선에는 고유신앙으로서 체계가 정연한 국민 종교가 존재하고 있었는데, 유

---

있었는데, 원래는 그대 2월에 京城大學에서 강연한 내용이다.

91) 「朝鮮思想概觀」, 「演說文」, 『전집』, 9권, 288~295쪽. 원래는 일본어로 되어 있었는데, 언제 어디서 한 연설문인지 알 수 없으나, 내용의 성격과 유사성을 보면 1930년대의 그것으로 보인다.

92) 이영화, 앞의 책, 152쪽. 또 그는 이즈음 「朝鮮文化當面の問題」, 『매일신보』, 1937년 2월 9일~11일에서 근대화·일본화·전통과의 관계 설정을 조선 문화의 당면과제로 들면서, “조선은 일본 문화화되어야 하는 운명에 놓여 있는 것을 일단 긍정한다(이영화, 앞의 책, 64~65쪽에서 재인용).”라고 하여, 일본문화의 우수성을 인정한 문화우위론적 시각을 보여준다.

93) 「인생과 신앙」, 1935년 7월 28일, 『매일신보』, 『전집』 9권, 231~233쪽.

94) 「朝鮮의 固有信仰」, 『전집』 9권, 249쪽. 여기에는 또 조선의 그것과 특히 일본을 포함한 동북아 국가의 그것과 유사성도 중간중간 언급하는데, 「불함문화론」에 이어 일본학자의 연구 결과를 원용한 결과이다. 이 글에서 일본의 신도를 따르자는 주장은 없다. 하지만 같은 문화권의 문화 동원론의 관점에서 보면 당연히 신도와 연결되기도 하고, 일본처럼 고유신앙을 찾아야 한다는 주장도 가능하다. 보기에 따라 양자를 절충한 아슬아슬한 줄타기이다.

교와 불교와 같은 외래 사상의 강대한 힘에 짓눌리고 오랫동안 학대받아 마침내 지금의 상태로 되었다고 주장하였다.<sup>95)</sup> 그는 그 증거로 최치원이 말한 ‘풍류’와 고대의 ‘부루(夫妻, 弗矩內)’<sup>96)</sup> 그리고 고려의 팔관회<sup>97)</sup>와 조선에서는 팔관회의 유학적 변형으로서 희미하게 부군당과 그 신사(神事)에 남아 있었다고 주장하였다.<sup>98)</sup>

또 고유신앙으로서 사상사적 흐름을 알 수 있는 문헌은 「조선사상개관」이다. 이 글은 우리의 고유사상이 어떤 굴곡을 거쳐 현재에 이르렀는지, 문학사상을 중심으로 서술된 사상사에서 매우 중요한 문헌이고, ‘심전개발’ 따위는 등장하지 않지만, 일본의 그것과 비교하는 내용은 있다. 그는 어떤 문학이든 사상의 산물이 아닌 것이 없고, 사상은 사회적 산물이며 수평적으로 나타나는 사상의 구심적 경향이 시대정신이며, 이 시대정신이 세월이 흘러감에 따라 군대 군대 겹겹이 쌓이면 타에 비교하여 여러 가지 특색을 보이는 민족정신 혹은 국민 심리라는 것이 형성된다고 한다.<sup>99)</sup>

그리하여 그는 조선 민족의 원시 사상이 아직 어떤 형태로 굳어지기 전에 신라의 삼국통일 후 당나라와의 교류는 적어도 상류사회의 사상이 중국화하면서, 고유사상과 전통 정신이 감삭(減削)·상실하게 되었다고 한다. 게다가 불교의 유입은 긍정적인 면이 없지 않았지만, 사상적으로 자기 위축 자기 타락에 떨어져 버린 것이, 불교가 조선사상에 끼친 가장 큰 해악이라고 보았다. 그러니까 통일신라·고려·조선에서 적어도 지배층 사상은 유교와 불교가 주도해서, 고유사상은 압박·학대받는 시기로 규정하였다.<sup>100)</sup>

그러다가 풍수 사상은 그 연원이 신라 때 있었으나 민간신앙이 된 일은 고려에 들어와서도 후대의 일이며, 승지(勝地) 신앙으로 전개되었고, 이것이 다시 일전(一轉)하여 생장·발전해서 마침내 민족의 이상향 곧 하나의 유토피아 사상을 형성했는데, 그것이 남조선(南朝鮮)<sup>101)</sup>과 미래세계, 이상 국토의 관념·신앙이라고 한다. 이 남조선 사상이야말로 조선 민족의 사상적 대비약으로서 고조선 사상의 2대(大) 단계(段階) 가운데 나중의 것이며, 현대까지도 조선인의 생활, 조선의 사회는 사상적으로 이 시기에 속해 있다고 한다.<sup>102)</sup> 그래서 민심에 뿌리박고 있는 『정감록』이라는 남조선 신앙의 경전을 토대로 조직된 유사종교<sup>103)</sup>의 세력이 큼을 보면, 남조선 신앙의 사상적 근거가 확고함을 알 수 있다고 한다.<sup>104)</sup> 그리고 이 남조선 사상이 표현된 문학으로는 세종의 한글 창제 이후 두드러지는데, 『홍길동전』·『전우치전』·『허생전』 등이 그것이라고 한다.<sup>105)</sup> 이런 점에서 남조선 사상에 근거한 근대 전환기 한국의 민족종교가 우리의 고유사상으로 복귀한 것은 시조리(始條理)에 대한 종조리(終條理)의 성격을 지니며, 이들 종교

95) 같은 책.

96) ‘불구(그)네’는 곧 神明이요 천주이신 신이란 뜻으로 이는 추상적으로 말한 것이 아니라 구체적으로 태양을 가리킨 말(같은 책, 254쪽).

97) 신라의 풍류(부루)에 대한 고려 때의 호칭(같은 책, 253쪽).

98) 같은 책, 249쪽~254쪽.

99) 「조선사상개관」, 『전집』 9권, 288쪽.

100) 같은 책, 291~293쪽. 참조.

101) 그에 따르면 남조선은 미래의 조선인 시간적인 것을 이상적 국토로 표현한 것이라고 하였다(같은 책, 294쪽).

102) 같은 책, 293~294쪽. 참조. ‘2대(大) 계(段階)’라는 말과 관련하여 첫 번째가 무엇인지 이 글에서는 밝히지 않았으나, 홍익인간이 포함된 단군신화 이후의 일로 보인다.

103) 일제는 일본의 종교를 불교, 그리스도교, 신도로 분류하는 방침에 의하여 「조선총독부령」 82·83호에 예서는 일제강점기 한국 신종교를 모두 ‘유사종교’로 분류하였다. 이 표현은 동학(천도교)과 대종교, 그리고 증산교(보천교) 그리고 원불교 등의 신종교 경험에서 나온 말로 보인다. 이들 종교는 지금 ‘민족종교’로 부르며 2018년 현재 한국민족종교협의회에 참여한 교단과 교단 현황, 그리고 일제강점기까지의 신종교 현황은 이종란·김현우·이철승 지음, 앞의 책, 72~75쪽을 참조 바람.

104) 「조선사상개관」, 앞의 책, 295쪽. 참조.

105) 같은 책, 295쪽.

의 교정에서는 단군 사상으로 귀결되는 한국 고유사상에 대한 요약이라 정리하기도 한다.<sup>106)</sup>

이상은 1930년대에 저술하거나 발표된 최남선의 글에서 살펴본 고유사상·신앙에 관한 내용이다. 이 종교와 신앙의 강조는 실제로 조선인의 독립을 향한 투쟁심을 약하게 할 수 있는 일제의 조선 지배 전략과 관계되고, 또 그런 맥락에서 심전개발 정책에 협력하는 형식을 띠며, 또 현실 타협과 조선의 정체성 탐구의 결과물이다. 그 의도가 약간 불순한 경로를 밟고서라도 국조(단군) 신앙을 우리의 정신적 지주로 확립하려는 기도였다는 그의 말<sup>107)</sup>도 일리가 있어 보인다.

아무튼 이 고유사상·신앙에 대한 발굴과 해석은 원시 사상이 전개·발전한다는 진화적 사고에서 보면, 문화 동원론에서 더 나아가 민족주의적 조선의 민중사상과 관계된다. 더구나 이러한 사상은 『불함문화론』에서 언급되고, 또 이미 1922년에 집필을 시작하여 1928년에 탈고한 『조선역사강화』에도 등장한다. 곧 조선 후기 민중의 동향에 주목하여 한글 소설, 『정감록』의 남조선 사상의 유행과 그것에 대한 전통적 신념, 동학의 특권 계급에 대한 반항 정신 등 민중의 각성<sup>108)</sup>에 주목하여, 이미 1930년대 이전에 일제의 심전개발과 무관한 환경에서 싹틔음을 알 수 있다.

그리고 그는 고유사상과 관련해서 유교·불교를 흑독하게 평가하지만, 이 민중사상과 관련해서만은 불교에 대해서 호의적이다. 그는 인도불교가 서론적이고 중국불교가 각론적이라면 조선불교가 결론적 불교라 전제하고, 특히 원효의 업적을 대단히 높이 평가하였다.<sup>109)</sup> 그것은 그의 불교 철학적 업적도 중요하지만, 무엇보다 이론불교에서 실천불교로 불교의 실전화·대중화·구제화에 노력하여 민중이 불교를 찾기를 기다리지 않고 자진하여 불교를 민중에 가져다주려 하였고, 종합과 통일의 불교의 완성자라고 해석하고 극찬하였다.<sup>110)</sup> 이 조선불교에 대한 해석과 견해는 일제의 심전개발 정책이 되기 이전의 그것으로 1920년대의 입장의 연장선에 있어 보이는데, 이는 아마도 원효의 민중적 성격에 주목한 것으로 보인다.

이러한 민중사상 발굴의 출발은 중인 출신으로서 양반에 대한 반감,<sup>111)</sup> 3·1운동의 경험과 사상적으로 러시아혁명 이후의 마르크스주의 영향으로 보인다.<sup>112)</sup> 곧 민중사상 발굴은 그의 신분 평등의 신념과 아울러 그 연장선에서 잠시나마 따랐던 이념의 결과일 것이다.

## 6. 찬란한 전통과 초라한 현실 사이의 방향

최남선은 광복 후 반민특위의 좌절 효과로 저술과 강연(강의) 활동을 이어갔다. 그때도 1930년대 이후처럼 문화 우위론적 시각을 버리지 않았다. 아무리 고립된 지역이라도 문화는 교섭·교류되기 마련<sup>113)</sup>이라고 전제하면서, “민족은 작고 문화는 크다. 역사는 짧고 문화는 길다.”<sup>114)</sup>라고 하여 비록 현실적 민족이나 역사를 부정하지는 않았지만, 그보다 문화를 우위에

106) 최영성, 「한국사상의 원형과 특징」, 『한국철학논집』 55, 한국철학사상사연구회, 2017, 35쪽.

107) 「自列書」, 1949년 3월 10일, 『自由新聞』, 『전집』 10권, 532쪽.

108) 『朝鮮歷史講話』, 『전집』 1권, 56쪽.

109) 『朝鮮佛敎』, 1930년 8월, 『佛敎』 제7호, 『전집』 2권, 551~552쪽. 참조.

110) 같은 책, 553~554쪽. 참조.

111) 「風氣革新論」, 『청춘』 제14호, 1915년 6월, 『전집』 10권, 162쪽. 참조.

112) 1924년 그는 『시대일보』를 창간하고 사장으로 취임했는데, 얼마 후 경영난으로 普天敎에게 경영권을 넘긴다. 그 논설에 무산계급을 옹호하는 발언이 자주 등장하는데, 가령 「무산계급의 윤리」(『시대일보』, 1924년 4월 4일), 「소작권의 확립을 圖하라」(『시대일보』, 1924년 4월 17일) 등이 그것이다.

113) 「朝鮮文化的 本質」, 1957년 10월 16일~22일, 『연합신문』, 『전집』 9권, 376쪽. 참조.

두었으며, 또 “현대의 동양은 서양보다 아주 쇠퇴하여 있다. 그 생활은 암담하고 그 문화는 정체되어서 우매와 빈곤에 빠져 있다. 동양에 있어서는 우리 한국이 가장 심하다.”<sup>115)</sup>라고 말할 정도였다. 물론 이 말은 단편적일 수도 있겠지만, 다른 곳에서 또

“저 지나의 유교와 도교 정신과 인도의 바라문(婆羅門)과 열반 정신에서 근대 문화가 산출하지 못한 것이 결코 우연한 일이 아니다. … 유교에서는 이퇴계가 났다. 그러나 이퇴계가 몇 묶음으로 나온다고 할지라도 눈앞의 혼란을 다스리기라도 기대하겠는가. … 원효가 떼 지어 나온다고 할지라도 금일의 흠당물을 말히는 수가 있다고 할 것인가. 여기서 우리 눈에는 이천년래 인류의 정신상·생활상 대지주로 문예부흥·종교개혁·산업혁명·과학발흥과 온갖 풍파를 치르면서 작은 요동도 보이지 않고 하늘을 떠받드는 큰 기둥처럼 위용을 우러러 칭송케 하는 가톨릭이 우리의 시선을 끄는 것이 있지 아니한가. … 나는 이에 유교·불교 모든 교문에 응하여 찾아 얻지 못하던 바를 이제 가톨릭에서 얻은 느낌이 났도다.”<sup>116)</sup>

라고 하여, 전통사상을 이루는 유불도 삼교를 전근대적인 것으로 비판하였다. 특히 유교에 대해서는 1910년대의 태도가 끝내 바뀌지 않았고 부정적이다.<sup>117)</sup> 이는 되레 당시 신문화운동을 할 때처럼 서양 근대 문명을 추종하는 근대주의자의 모습을 벗어나지 않았다. 이 인용문은 현실을 반영한 전통의 이해 곧 광복 후 친일에 따른 그가 겪은 일, 그리고 동족상잔의 6·25와 여러 정치적 혼란상을 반영하고 있겠지만, 무엇보다 사회진화론적인 문명과 야만을 구분하는 문화 우위론적 시각에서 세상을 바라보는 기본 틀이 바뀌지 않았음을 확인할 수 있다. 또 이런 민족주의 약화와 문화 우위론에 따른 진술의 심리적 이면에는 근대화를 빨리 이룬 일본문화가 우수했고, 그것을 따르는 것은 당연했다는 생각<sup>118)</sup>으로 확대해석할 수 있다. 이는 대다수 민족성 개조론자나 친일파의 자기방어 논리이고, 20세기 후반까지도 재생산되어 우리 사회에 자기 비하 의식으로 남았다.

한편, 이런 문화 우위론을 말하면서도 동시에 조선의 고유문화는 세계적이고 동북아시아적이며, 조선인을 문화민족이라고 언급한다.<sup>119)</sup> 더욱이 광복 후 저술한 책에서도 조선 전기는 조선 문화의 황금 탑이 높이 솟아 드러나고 위대한 과학이 그 중심을 버티고 있었으며,<sup>120)</sup> 중종·명종 때는 유학의 발전이 놀라웠다고 보고, 특히 이항의 학문이 주자의 설에 절충하여 그 미급한 것을 발명하니, 실로 유교철학의 정화인 정주 학리(學理)의 최후 대성자이며 조선 제일의 유종(儒宗)으로 극찬하고 그 저술이 진작 일본으로 전해졌다고 평가하였다.<sup>121)</sup>

이런 상반된 진술은 비록 전체와 부분, 과거와 현재 모습의 평가 차이일 수도 있지만, 그의 저술 전반에 녹아 있는 일종의 방향이자 분위기(mood)를 반영한다. 이는 자칫 전통사상의 의미와 의의를 깊이 따져보지도 않은 채, 근거 없는 국수주의와 맹목적 민족주의, 때로는 자기 학대

114) 같은 책, 382쪽. 민족이란 대립하는 의식의 산물일 뿐 있어서도 안 된다는 발언은 「眞實精神」, 『전집』 10권, 251쪽에도 보이는데, 그가 여기서 말한 '진실을 위한 민족혁명'에서 현실적 민족을 배제할 수 없었다.

115) 「眞實精神」, 『전집』 10권, 249쪽.

116) 「人生과 宗教」, 『전집』, 372쪽. 일부 어려운 한자 용어는 필자가 쉽게 풀었음.

117) 앞서 인용한 「人生과 宗教」와 유사한 논조는 같은 시기 「實學 輕視에서 온 韓民族의 後進性」(1955년 『새벽』 7월호, 『전집』 10권, 252~256쪽)에도 보인다. 곧 그 후진성으로 한민족의 安逸性和 形式性, 進取力가 迫力이 아니라 못 하게 한 낙천성, 科擧 중시의 官尊思想과 文弱弊風이다. 요약하면 근대화를 가로막는 민족성이다.

118) 이는 이미 1930년대 쓴 「朝鮮文化當面의 問題」(『매일신보』, 1937년 2월 9일~11일)에 보임.

119) 「朝鮮文化의 本質」, 앞의 책, 375~382쪽. 참조.

120) 「國民朝鮮歷史」, 1945, 『전집』 1권, 322쪽.

121) 같은 책, 321~322쪽. 참조.

나 비하를 조장할 수 있다. 단순화시키면 화려한 과거와 초라한 현실 사이의 방향, 그 화려함마저도 현실에서는 관념적이고 무력하다.

이는 유교와 불교를 비문명국가로 지목한 인도와 중국의 그것으로 여겨 문명적인 것과 구분하려는 데서 그 긍정적 역할을 배제했고, 또 하나는 근대<sup>122)</sup>와 전근대의 기준을 주체적으로 명확하게 규정하지 않은 채, 서구적 근대는 무조건 따라야 한다는 세속적 견해에서 나오는 문제이다. 그가 그토록 배척하던 중화주의의 또 다른 형태의 문화적 사대주의의 소산이다. 그래서 서구적 시각에서 전근대와 근대를 바라보는 간격은 그만큼 클 수밖에 없었고, 식민지는 열등한 타자라는 제국주의의 시각을 그대로 인정한 셈이 되었다.

결국 이런 상반된 모습은 사회진화론에서 인종·종족·민족의 우열로 문명과 야만의 그것으로 나눈, 그리고 과학과 실용 그에 편승한 종교를 앞세운 제국주의 이념이 역사와 문화의 우열에 까지 확대 재생산하면서 생긴, 자기 민족의 우수성과 상대 민족의 열등성을 증명하는 데 이용된 이념의 필연적 결과이다. 그래서 초라한 현실을 만회하기 위해 찬란했던 과거를 소환하지만, 그 또한 큰 힘이 되지 못했다. 이는 근대화 담론과 문화 우위론 때로는 민족주의 뒤에 숨은 사회진화론이라는 이념을 극복할 논리 부재의 결과이다.<sup>123)</sup> 달리 말하면 연구자가 따르는 이념(세계관)에 방법론이 노정·종속할 수밖에 없는 점을 충실히 보여주고 있다고 하겠다.

## 7. 나오는 말

최남선은 문명을 말하든 민족을 말하든 역사를 말하든, 다시 말해 일제에 저항하든 협력하든 의식적이든 무의식적이든 그 심리 이면에는 사회진화가 적용된다는 현실 문제를 매우 중시하여, 그의 전통사상 해석은 항상 거기에 근거하고 있다. 전통에 대한 비판·배제와 예찬·발굴도 현실 문제에 대응하는 데서 나왔다. 1910년대의 신문화운동, 1920년대 일제의 역사 왜곡에 대항한 민족의 정체성 찾기, 1930년대에서 광복 때까지 일제에 타협하면서 절충점 찾기, 광복 후 공간에서 사회의 혼란과 자기의 입지(立地) 등이 반영되어 있다.

그리하여 1910년대는 전통의 주류 사상을 배제하면서 선택적으로 이이의 입지(立志)와 양명학과 연관된 성력(誠力)을 변용하여 신문화운동의 동력으로 삼으려 하였고, 1920년대는 일제의 역사 왜곡에 대응하여 그들 연구 방법을 전유하는 방식을 통하여 단군과 그 문화권을 한국적으로 변용·재해석하였으며, 1930년대 이후는 고유사상에 녹아든 민중사상을 계승하는 관점에서 발굴·해석하였고, 광복 후에는 역사 서술에서 조선 문화의 우수성을 말하면서도 동시에 근대 서양 문화의 실용성과 과학성을 기준으로 전통을 비판하고 각성을 촉구하였다. 따라서 전통사상을 재구성하는 방식은 그것을 사회진화론적 세계관과 때로는 민족주의라는 프리즘을 통한 사상의 변용, 발굴과 계승, 배제와 이론의 전유 등을 통한 재해석이다.

122) 여기서 근대란 굳이 서양의 그것만이 아니라, 주체가 希求하는 삶의 이상향으로서 대안적 상상의 근대라 해도 무방하다. 이와 관련하여 이종란, 「증산 사상의 철학적 특징 -민중의 입장이 반영된 이상세계 건립과 관련하여-」, 『인문학연구』 제54집, 조선대학교 인문학 연구원, 2017을 참고 바람.

123) 그가 사회진화론을 극복할 대안 논리를 갖추기는 힘든 상황이었다. 최남선의 교육은 글방 6년, 경성학당에서 3개월, 1차 유학 때의 1개월 반, 2차 유학 때의 3개월이 전부로, 글방을 빼면 신교육은 8개월 정도밖에 안 된다(이영화, 앞의 책, 26쪽). 비록 실제 일본 체류는 2년 3개월 정도 되지만(류시현, 앞의 학위논문, 19쪽), 고등 교육을 통해 학문연구를 수련할 기회는 없었고, 대부분 독학으로 연구하고 또 남의 연구 결과를 습득하였다. 이런 공부 방법은 박학다식에는 도움이 되겠지만, 적어도 근대적 사상가로서는 현실의 문제해결을 위해 조선 사상가들의 치밀한 사유에 접근하여 그 사상과 논리를 주체적이고도 전문적으로 천착·분석·비판·계승·극복하고 외래 사상과 융합하여 자기 논리로 대안을 제시하는 데에는 한계를 가질 수밖에 없다.

여기서 주목할 만한 점은 「불함문화론」과 아울러 민중사상의 발굴과 해석이다. 단군의 홍익 인간에 바탕을 둔 고유신앙이 고대에 면면히 이어져 오면서 유교·불교의 유입으로 침체하였다가, 그 후 민중의 종교·신앙을 통하여 부활하였다는 해석인데, 이는 그의 삶과 가치관을 떠나서 설명하기 어렵다. 곧 그가 양반문화에 비판적이며 실용적 기술을 중시했던 중인 집안 출신임과 동시에 동학운동과 3·1운동,<sup>124)</sup> 민중 종교로서 신종교의 등장 등을 통해 민중의 역량 발견, 무엇보다 서양 근대 정치사상 등<sup>125)</sup>의 영향으로 보인다. 원효 사상의 극찬도 이와 관련된다. 이러한 민중사상의 발굴과 해석은 민중이 서구식 민주주의의 주권자가 되는 근대적 길이기 때문이다.

다만 아쉬운 점은 조선유학이나 조선불교에도 단점만이 아니라 장점이 분명히 있고, 평가와 연구 주체의 역량에 따라 달리 볼 수 있음에도 불구하고, 일부를 제외하고 대체적 흐름은 그것을 보지 못했거나 외면했다는 점이다.<sup>126)</sup> 그래서 외래 사상이었지만 유학이나 불교를 조선에서 주체적으로 자기화한 방법에 크게 주목하지 않았다. 그 결과 조선의 정신 문화를 왜소·빈약하게 만들었고, 그 우수성을 겨우 고대사나 눈에 보이는 문화재 등에 한정하여, 뒷날 스스로 서양(일본) 문화의 우수성을 추종할 수밖에 없는 길을 걸었다. 이는 중인출신 신분에서 볼 때 유학 사상을 양반의 전유물로 여겨 전근대적이라는 낙인 효과 못지않은 큰 실수이자 사상사 측면에서 역사의 단절이다. 더구나 삶의 종착지라 할 수 있는 만년의 생각에서 전통과 근대가 조화된 진전된 사상을 찾기 어렵다. 신문화운동에서 근대성을 추종하는 초년과 민족적 고유사상 연구에만 몰입한 중년 사상의 양극단을 지양하고, 조선 유교·불교의 장점에 주목하여 보통의 사상가가 그러듯 자기 사상을 변증법적으로 발전시킬 가능성이 없지 않았으나, 사회진화론적 문화 우위론을 배경으로 친일이라는 행적 속에 그 가능성마저 묻혀버리고 말았으니, 끝내 이른바 당시 지식인들의 ‘엽전 의식’<sup>127)</sup>의 생산자가 되고 말았다.

끝으로 사족이지만 학문 방법의 성격상 최남선의 행적에 따른 평가를 하지 않을 수 없다. 그는 광복 후 친일에 대한 비판에 대해 본인의 잘못을 인정하면서도 학자의 길을 걸었다고 진술했는데, 그의 말에는 일제의 관변 단체에서 활동하고 친일했다는 점과 조선 역사와 문화연구에 업적을 세웠다는 두 입장<sup>128)</sup>이 녹아 있다. 이는 그의 행적과 학문의 성격상 다 가능한 일이다. 이런 이중적 행적을 사상적으로 해석하면, 우리의 전통과 서양(일본) 근대 사이에서 방향하는, 곧 전통사상과 근대사상을 변증법적으로 융합하여 독자적 사상과 가치를 내면화하는 일이 철저하지 못했음을 말해준다.

이는 그만의 문제는 아니다. 21세기가 된 지금도 다수 한국인의 자화상이자 과제이다. 사람은 사상을 주체적으로 해석·실천하는 능력을 떠나서는 자기 삶의 주인이 될 수 없고 구차한 현실의 노예일 뿐이기 때문이다. 다시 말해 전통과 현대, 동양과 서양, 윤리와 과학 등의 이질

124) 그는 3·1운동의 의의를 조선 민족의 완성을 의미한다고 밝히면서, 黨爭·班賞·嫡庶·文武·貧富로 분열·갈등한 민족을 하나로 만드는 계기가 되었다고 자평하였다(「三一運動의 史的 考察」, 1954년 12월 월간 『현대공론』, 『전집』 2권, 754쪽. 참조). 곧 과거 양반층과 민중이 하나로 뭉치는 계기였다.

125) 여기에는 앞서 언급한 마르크스주의 영향도 보인다.

126) 물론 역사 서술의 각론에서 유학·불교를 전적으로 외면하지는 않았다. 예의 元曉도 그렇고 앞서 밝힌 광복 후의 역사 서술에서도 그렇지만, 1920년대 서술에서도 조선 중기의 문화적 성취를 유학의 번성을 들었고, 李滉을 조선 제일의 儒宗으로, 그의 학문이 일본에 영향을 미쳤다고 강조했고(『朝鮮歷史講話』, 『전집』, 1권 44쪽), 실학의 발생에 주목했다(같은 책, 52쪽).

127) 한국인 스스로 우리를 낚잡아 불렀던 속된 말. 문화나 사상의 발상지만 중요하게 여기고, 그 주체적 수용과 해석을 통해 자기화한 방법론의 연구 부재에서 오는 일이라 본다.

128) 류시원, 『최남선 평전』, 앞의 책, 174쪽. 참조. 이는 또 그 자신의 행위에 대한 자체 평가이기도 하다(「자열서」, 『전집』 10권, 532~533쪽. 참조).

적 대립을 지양하여 자기 것으로 만들지 못하면, 문화적으로나 사상적으로 정체성 없이 방향  
할 것이기 때문이다. 근대 기획자인 최남선의 자취를 충실히 따른다고나 할까?

\*참고문헌\*

『詩經』

『論語』

『孟子』

『中庸章句』

『傳習錄』

『王陽明全集』

『栗谷全書』

高大亞細亞問題研究所編, 『六堂 崔南善 全集』, 玄岩社, 1973.

류시현 지음, 『최남선 평전』, 한겨레출판, 2011.

李英華 지음, 『崔南善의 歷史學』, 景仁文化社, 2003.

박은식 저, 이종란 역, 『왕양명실기』, 한길사, 2010

시마다 겐지 저, 김석근·이은우 옮김, 『주자학과 양명학』, 까치, 1991.

우실하, 『요하문명과 한반도』, 살림, 2019.

이종란·김현우·이철승 지음, 『민족종교와 민의 철학』, 학교방, 2020.

전성근, 『육당 한국학을 찾아서』, 동서출판사, 2016.

김승찬, 『최남선론』, 『한국민속학』 28, 한국민속학회, 1996.

류시현, 「식민지 지식인의 엇갈린 선택」 신채호와 최남선, 『내일을 여는 역사』 67, 재단법인 통일시대  
민족문화재단, 2017.

柳時賢, 「崔南善의 近代 認識과 朝鮮學 研究」, 고려대학교 대학원 박사학위논문, 2005.

박영석, 「일제하 독립운동사 연구 : 만주·노령지역을 중심으로」, 일조각, 1984.

오영섭, 『최남선』, 『한국사시민강좌』 37, 일조각, 2005.

이종란, 「증산 사상의 철학적 특징 -민중의 입장이 반영된 이상세계 건립과 관련하여-」, 『인  
문학연구』 제54집, 조선대학교 인문학 연구원, 2017.

전성근, 『최남선의 불함문화론 다시 읽기』, 『역사문제연구』 제16호, 역사문제연구소, 2006.

조운정, 「잡지 少年과 국민문화의 형성」, 『한국현대문학연구』 21, 한국현대문학회, 2007.

최영성, 「한국사상의 원형과 특질」, 『한국철학논집』 55, 한국철학사상사연구회, 2017.

최재목, 『최남선 『소년』에 나타나 양명학 및 근대일본양명학』, 『일본어문학』 33, 일본어문학회, 2006.

추제엽, 「육당 최남선의 ‘소년’과 한국근대 양명학」, 『동아인문학』 16, 동아인문학회, 2009.

『한겨레신문』([https://www.hani.co.kr/arti/science/science\\_general/1019065.html](https://www.hani.co.kr/arti/science/science_general/1019065.html))

최남선의 근대 지향에 따른 전통사상 재구성의 방법론적 고찰 (토론문)

류시현 (광주교육대학교)

이 글은 최남선이 ‘우리의 근대’와 근대사상을 구성하는 데 중요한 역할을 한 인물로 보았다. 그리고 그를 포함한 당대 조선학을 연구한 지식인들은 “의식적이든 무의식적이든 전통을 재구성할 수밖에” 없었다고 규정했다. 토론자 역시 이러한 당대 사상사 접근 방안에 동의한다. 아울러 이 글은 최남선이 韓末부터 해방 이후 시기까지 전통사상을 어떻게 어떻게 재구성했는지를 그 방법과 방법론상의 논리 구조를 중심으로 살펴보고 있다. 이러한 문제의식 속에서 이루어진 발표 내용에서 많은 배움이 있음을 전제로 몇 가지 질문을 하고자 합니다.

1. ‘전통사상’의 외연과 내포

본 발표문은 전통사상을 주 1번에서 “자생적이고 고유적인 것과 아울러 근대 이전에 들어와 토착화한 것을 가리킨다”라고 밝혔다. 이에 따르면 ‘전통사상’의 외연과 내포는 “자생적이고 고유한 것”에 ‘고유 신앙(혹은 사상, 신화)’에 관한 것이, “근대 이전에 들어와 토착화한 것”에 ‘조선’이 관용어로 붙는 조선불교, 조선유교, 조선미술, 조선음악, 조선문학 등의 것이 이에 해당한다.

최남선은 본 발표문에 나오듯이 고유신앙과 조선불교 연구를 대표적으로 수행했다. 그렇다면 최남선이 연구하고 주목한 實學과 時調가 ‘전통사상/전통문화’에 해당하는지 여부가 설명되었으면 한다.

실학과 관련해서 보면, 최남선은 1911년에 조선광문회를 설립하고 조선의 古典을 영인해서 간행했는데, 그 가운데 실학(자)에 관한 내용이 많았다. 또한 그는 성리학과 조선유교에 관해 비판적이었지만, 반면 실학자들의 사상에 주목해왔다. 한편 조선문학의 범주 안에서 최남선은 일찍부터 시조에 주목해왔고 이를 바탕으로 근대 시조집 『백팔번뇌』 등을 발표했다. 그렇다고 할 때, 전근대 전통사상의 구도 속에서, 최남선의 실학과 시조에 관한 이해가 그의 전통사상 재구성에 중요한 부분이라고 판단된다.

2. 전통의 재구성과 ‘사회진화론’의 관련성

본 발표문에서는 최남선이 전통사상을 재구성할 때, ‘사회진화론’이 중요한 역할을 담당한 것으로 논의되고 있다. 주 19번 아래에서는 1930년대~1945년에 “문화우위론의 관점에서 문화의 보편성을 강조하면, 민족주의보다 사회진화론적 논리가 강화될 수밖에 없다” 그리고 “변치 않는 사상적 배경은 사회진화론이었다. … 사회진화론의 변형인 문화 우위론에 밀려 시간의 흐름에 따라 강조점이 달라진다” 등으로 서술했다. 우선 민족주의라는 主義와 사회진화론이라는 論이 ‘等價’로 논의될 수 있는지, 나아가 ‘사회진화론의 변형인 문화 우위론’의 의미가 무엇인지 설명을 부탁드립니다.

3. 최남선의 전통사상 재구성과 맑시즘과의 관계

본 발표문에서 최남선이 민중 사상에 주목한 점과 그 의의를 규명한 점이 중요하다. 하지만 주 112번에서 밝혔듯이 그의 민중사상을 “마르크스주의 영향”으로 본 점, 이와 함께 주 78번에서도 최남선이 “단군 사상의 경제적 토대 문제를 거론하는 점은 마르크스주의 방법론의 영향”이라고 본 점에 관해 질문하고자 합니다.

최남선은 1920년대 사회주의 사상의 수용 이후 한국 문화, 역사 연구에서 맑시즘에 반대 입장을 취했습니다. 아울러 1930년대 사회주의 계열의 조선학 연구자들은 특히 백남운은 최남선의 연구에 대해 ‘민족주의적’이고, ‘특수성’을 강조한 입장이라고 비판했습니다. 이러한 점을 고려해보면, 최남선의 입장은 맑시즘과 반대하는 것으로 보아야 하지 않을까 합니다.

## 한용운 사상의 서양철학 수용 방법론에 대한 재검토

김제란 (고려대)

### <차례>

- I 문제 제기
- II. 연구사: 만해의 불교사상
- III. 베이컨(F.Bacon) 철학과 『능엄경(楞嚴經)』
  - 1. 영국 경험주의 철학과 양계초의 선택적 수용
  - 2. 만해의 베이컨 철학 수용과 『능엄경』의 연계
- IV. 데카르트(R.Descartes) 철학과 『원각경(圓覺經)』
  - 1. 유럽 합리주의 철학과 양계초의 선택적 수용
  - 2. 만해의 데카르트 철학 수용과 『원각경』의 연계
- V. 칸트(I.Kant) 철학과 『대승기신론(大乘起信論)』
  - 1. 경험주의·합리주의 철학의 융합과 양계초의 선택적 수용
  - 2. 만해의 칸트 철학 수용과 『대승기신론』 진여연기론의 연계
- VI. 만해의 ‘동도서기(東道西器)’의 불교적 논리
  - : “서양철학은 불교의 각주에 불과하다”

### I. 문제 제기

본 연구는 한국 근대불교의 대표적 사상가인 만해 한용운(韓龍雲, 1879-1944)이 서양철학을 어떻게 수용·융합하고 비판하였는가를 살펴보는 것을 일차적인 목적으로 한다. 방법론으로는 만해 사상에 대한 기존의 연구 결과들을 재검토하되, 중국 양계초 사상, 그리고 한국 전통불교 사상 및 근대유학과 대비하여 분석해보고자 하였다. 양계초는 만해 사상에 서양철학 자료와 시각을 제공해주는 중간 역할을 했다는 점에서, 또한 서양철학을 수용·비판한 일부 한국근대 유학 사상은 근대불교 사상과 비교해 봄으로써 만해 사상이 그들 사상과 갖는 유사점과 차이점을

분명히 알 수 있다고 여겨졌기 때문이다. 그 과정에서 전통불교에서 근대의 위기를 타계할 사상적 힘을 찾고자 한 만해 사상의 독자성을 찾아볼 수 있으리라 기대하였다. 그리고 논자는 이를 통하여 만해 사상이 ‘동도서기(東道西器)’ 패러다임에 근거한다는 새로운 가설을 제기하려고 한다. 이 패러다임이 한국 근대불교사상을 재정립하는 기준이 될 뿐 아니라 한국근대 사상사 전체의 보편적인 틀이 될 수 있다고 보기 때문이다. 그러나 한국 근대불교사상과 만해 사상에 대한 기존의 연구에서 이러한 패러다임이 분명히 제기된 적이 없었기에, 논자의 이러한 시도는 시론적인 성격이라는 점을 전제하고자 한다.

만해 사상의 전모를 파악하기 위해서 논자는 다음과 같은 세 가지 점에 초점을 맞추었다. 첫째, 만해 사상을 주로 서양철학에 대한 대응 내지 평가의 측면을 중심으로 살펴보려 하였다. 동아시아에서 근대란 단순한 시대 구분만은 아니고, 동아시아 사상은 서양의 충격이라는 세계 체제적 시각과 동아시아의 시각을 결합해 보아야 한다. 실제로 한·중·일 동아시아 근대 사상가들은 불교와 유학 등 동양의 전통철학과 서양철학을 융합하거나 현대화하여 새로운 철학을 모색하고자 하였다. 모든 동양 근대사상의 기본 전제는 서양사상과의 대결이며, 한국 근대불교도 마찬가지이고 만해 사상 역시 예외가 될 수 없다고 생각하였다. 그러한 분석에 근거할 때 만해가 전통불교를 보는 시각 및 비판적 개혁의 의미가 드러나고, ‘근대적 불교’라는 명명의 내용을 이해하고 판단할 수 있을 것이다. 그러나 기존의 만해 사상 연구는 서양사상과의 관련정보다는 일본 불교와 전통불교와의 관계 측면에 더 관심을 가져왔다.

둘째, 만해 사상을 한국뿐 아니라 중국·일본 근대불교와의 연계 속에서 이해하고자 하였다. 중국 근대불교의 경우 서양철학에 대항하는 세 가지 길이 있었다. ① 중국에서는 전해오지 않던 유식불교(唯識佛敎)의 등장으로, 체계적이고 논리적·분석적인 유식불교는 서양의 칸트나 헤겔 같은 서양 관념론을 대치할 수 있는 좋은 대안으로 여겨졌다. 근대 불교사상가 구양경무(歐陽竟無, 1871-1944) 등은 유식불교를 서양 사상에 대한 최상의 대응 방법으로 생각하였다. ② 전통불교를 옹호하는 입장으로, 유식불교와 같은 인도불교가 아니라 전통 중국불교의 진여연기론(眞如緣起論)이 동양의 우수성의 근거라고 보는 태허(太虛, 1889-1947)와 같은 학자들이 등장하여 논쟁이 벌어졌다. ③ 불교의 유학화를 시도한 웅십력(熊十力, 1885-1968) 등 현대신불교 내지 현대신유학 학자들은 불교의 불성론(佛性論), 유학의 성선론(性善論)을 강조하고, 이에 근거하여 동양이 서양보다 도덕적으로 우월함을 강조하였다. 논자는 중국 근대불교의 이러한 시각을 활용하여 만해 사상이

이들 흐름 중 어떤 것과 연관되고 있는지를 보는 것이 그의 사상을 이해하는 데 중요한 방법이 될 수 있다고 본다. 실제로 만해는 태허의 글을 자신이 편집한 『불교』지에 싣기도 하였다.

셋째, 만해 사상을 불교계 내에서만이 아니라 유학사상과 연계·비교해서 이해하고자 하였다. 만해 사상을 불교 틀 안에서만 바라본다면 객관적인 파악이 불가능하다고 생각하였기 때문이다. 만해가 서양철학과 전통불교의 일치에 주목하고 불교 경전에서 근거를 찾은 것을 불계학계에서는 그만의 독자적인 시도라고 판단하기 쉽지만, 유학자들 역시 서양철학이 전통유학과 일치한다고 보고 유학 경전에서 근거를 찾는 경우가 많았음을 인식한다면 그러한 시도가 근대 시기 지식인들의 공통된 마인드였음을 알 수 있다. 그럴 경우 불교계와 유학계에서 동일한 방식을 추구하게 한 보편적인 패러다임의 존재를 상정하지 않을 수 없을 것이다. 서양철학에 대응하여 동양 전통사상 내에서 그에 대응하는 힘을 찾고자 하는 동일한 의도가 있었다는 것이다. 논자는 그러한 공통된 시도를 동도서기론(東道西器論)의 틀 안에서 설명하고자 하였다.

## II. 연구사: 만해의 불교사상

만해 사상을 불교를 중심으로 본 전통적인 연구로는, 만해 사상이 화엄불교와 선불교 사상에 기초한다는 논의가 있다. 전보삼은 만해 사상이 화엄불교 사상이라고 보았다.(1992, 「한용운 화엄사상의 일고찰」) 만해의 화엄사상은 일심법계관에 의한 유심론적 세계관이고, 비로자나 법신관으로 나타나고 있다고 본 것이다. 서재영은 만해 사상은 선의 대중화를 위한 선사상이 기본이 된다고 보았다. 만해는 세속의 공간에서 ‘생활선 운동’을 펼치고 참선을 일과로 삼았기 때문이라는 것이다.(2002, 「선사로서의 만해의 행적과 선사상」) 허우성, 고명수는 만해가 인륜 도덕을 중시하고 현세적 성격이 강한 유학을 융합하여 민중 참여불교를 주장하였다고 보았다.(1992, 허우성 「만해의 불교이해」; 2002, 고명수 「만해의 불교이념과 그 현대적 의미」) 박포리는 평등주의를 통해 불교의 사회적 참여를 중시하였다고 보았고(2002, 「『불교대전』의 편제와 만해 한용운의 불교관」), 김상영은 인용 횟수를 통해 만해가 『화엄경』, 『열반경』을 가장 중시했음을 밝혔다(2003, 2005, 「불교대전의 편제와 인용경전 연구」 상·하)

만해 『십현담주해』에 대한 연구에서 한종만은 ‘묘유(妙有)’, 대승불교의 진리관과 ‘선풍’, 선(禪) 사상으로 요약하였다.(1981, 「한용운의 『십현담주해』에서 본 진

리관과 선론) 서준섭은 만해사상의 요체를 『십현담주해』에서의 존재의 각성, 그리고 『유마경』의 사회적 실행에 있다고 보았다.(2004, 「조선불교유신론·십현담주해의 철학적 해석을 위한 시론」) 석길암은 십현담주해에 나타난 만해사상은 한국불교의 두 축인 간화선 전통과 화엄사상의 융합이라고 보았다. 사회참여 역시 화엄적 사유의 발현이라는 것이다.(2004, 「만해의 십현담주해에 나타난 선교관」)

2006년 이후에 만해의 불교사상에 대한 연구는 ‘근대’, 그리고 ‘서양철학’ 속에서 검토되었다. 안병직은 만해의 핵심사상을 자유주의로 규정하고, 근대사상 중 특히 자유주의에 심취하였으며, 서양근대 자유주의 사상, 유학의 현세주의와 합리주의, 불교 교의가 사상적 배경이라고 규정하였다.(『조선불교유신론의 분석』, 창작과 비평사) 석길암은 만해사상이 서구 근대철학을 수용하고 그것을 불교와 결합시키는 맥락에 있다는 기존의 연구를 비판적으로 검토하였다. 만해의 평등주의와 구세주의는 서구철학이 아니라 한국불교 전통의 화엄사상에 바탕을 두었다고 본 것이다.(2017, 「만해 한용운의 불교관 이해와 현대적 계승의 관점」) 이덕진은 만해사상을 3.1운동을 기준으로 전후로 나누고, 전기는 불교에 기반을 두지만 후기는 사회진화론을 수용하여 불교적 계몽을 주장하였다고 하였다.(2014, 「일제강점기 후반 불교계의 동향과 한용운의 불교사상」) 김진무는 근대동아시아 불교와 서양철학을 비교하여 서구철학의 합리주의 인간관이 동아시아 불성론에 미치지 못하며, 만해의 불성론은 양계초와 다를 바가 없다고 주장하였다.(2011, 「근대 합리주의 인간과의 유입과 불성론의 재조명」) 김제란은 근대시기 한·중·일의 사회진화론 수용은 일본의 이노우에 엔료, 중국의 양계초, 한국의 한용운으로 이어졌고, 사회진화론 비판과 불교의 근원적 평등성 강조는 일본의 키오자와 만시, 중국의 장태염, 한국의 한용운에게 동일한 흐름으로 이어짐을 밝혔다. 따라서 만해는 서구 사회진화론에 대해 긍정과 비판의 이중적 입장을 가지게 되었다.(2010, 「한·중·일 근대불교의 사회진화론에 대한 대응양식 비교-동아시아 불교의 사회진화론 수용과 비판의 두 흐름」) 마찬가지로 윤종갑, 박정심은 이노우에 엔료, 양계초, 한용운 사상을 검토하여, 제도와 형식으로는 서양철학과 자연과학을 긍정적으로 수용하였지만 이념과 가치로는 서양철학을 비판적으로 고찰하였다고 보았다.(2014, 「동아시아의 근대 불교와 서양철학」) 윤종갑은 만해는 서양철학과 과학에 비추어 불교를 새롭게 재해석하고자 하였다고 보았다. 송현주는 만해가 근대철학의 인식과 논리의 틀을 중심으로 불교를 재해석하였고, 만해 사상은 서양철학의 전래, 기독교, 일본불교, 양계초 등 불교사상가의 영향 속에서 창조적인 재구성의 결과물이라고 보았다.(2007, 「한용운의 불교, 종교담론에 나타난 근대사상의 수용과 재구성」)

김광식은 만해 선사상과 간화선을 연관하여 만해의 생활선을 강조하였다.(2017, 「만해 한용운의 看話禪과 大衆佛教論」) 박재현은 만해 사상을 아나키즘과 연결시키고 그의 사상을 탈근대적 의식이라고 판단하였다.(2015, 「만해 한용운의 禪의식을 중심으로 본 근대성과 탈근대성」) 정연수는 만해의 선사상은 임제선풍에 근거한 구세 정신이고, 조동종과는 관련이 없다고 보았다.(2013, 「선불교 전통에서 본 한용운의 불교관」) 오경후는 이는 선불교 전통 속에 계승되고 있는 것으로 만해만의 사상적 특징이라고 보기 힘들다고 평가하였다.(2018, 「만해학 연구의 성과와 과제」) 신규탁 역시 만해 사상이 조동종과 관련이 없다고 보고, 십현담주해 역시 김시습보다 원저자인 동안 선사의 해석을 따르고 있음을 밝혔다.(2014, 『십현담주해』에 나타난 만해 한용운 선사의 선사상)

이 중 만해의 서양사상 수용에 대해 가장 깊이있게 다룬 윤종갑의 글(「한용운의 근대 인식과 서양철학 이해」)을 살펴보면, 그는 한용운의 근대불교 인식의 핵심은 서양철학과 자연과학에 입각하여 불교를 새롭게 재해석하여 ‘근대적 불교’를 완성하는 데 있다고 보았다. 그리고 이를 제도와 사회 구조에 대입시켜 실천적인 불교로 거듭나는 작업을 통해 불교의 근대화를 추구하였다는 것이다. 만해의 기본적인 관점은 불교로 서양의 종교와 사상을 재해석하는 ‘불교적 근대화’를 확립한 것이라고 결론지었다. 그러나 논자가 보기에 만해 사상에는 서양철학에 입각하여 불교를 새롭게 재해석한 ‘근대적 불교’ 부분은 잘 나타나지 않고, 불교로 서양철학을 재해석하는 전통불교 위주의 시각이 드러나고 있다. 이 글에서는 만해가 왜 이러한 입장을 취하였는지, 전통불교로 서양철학을 재해석하는 작업이 어째서 ‘근대적 불교’라고 할 수 있는지에 대한 언급이 없다. 저자가 불교의 진여와 칸트의 진정한 자아, 불교의 무명과 칸트의 현상적 자아를 등치시킨 내용은 양계초의 작업을 수용한 것일 뿐이고, 그것이 갖는 의미를 설명하지 않았다.

송현주는 만해가 편집한 『불교대전』이 불교의 대중화와 현대화를 위한 것이었음을 주장하는 한편, 만해 사상은 근대철학의 인식과 논리의 틀을 중심으로 불교를 재해석한 것이라고 보았다. 이 때 근대철학의 어떤 인식과 논리의 틀을 활용한 것인지, 그리고 전통불교를 어떠한 방식으로 ‘재해석’한 것인지에 대해서는 논의의 여지가 있어 보인다.

논자는 만해의 서양사상 수용이 ‘동도서기’의 패러다임에 근거한 것이라고 가설하였다. 한국 근대(19세기 후반부터) 지식인들은 서구 문명에 대해 위정척사파, 동학사상파, 동도서기파, 문명개화파 등 여러 방향으로 대응하였다. 이러한 논의들은

대체로 동양의 도덕적 정신문화와 서양의 물질문명을 어떻게 융합시킬 것인가 하는 문제를 중심으로 전개되었다. 그 중 대표적인 이념이 ‘동도서기론’이다. 동도서기론은 전통적 윤리 질서인 ‘동도(東道)’를 중심으로, 과학기술로 대표되는 ‘서기(西器)’를 수용·보충하여 서구 제국주의에 대응하자는 입장이다. 이 때 중요한 것은 동도와 서기가 대등한 위치에서 결합하는 것이 아니라 동도가 우선적이고 중심적이며 서기가 부차적인 지위에 있다는 점이다. 서기는 처음에는 서양문화 중 사회 체제와 무관한 과학기술만을 보완적 도구로 수용하다가 나중에는 과학기술과 민주제도를 포함하게 되었다. 이러한 사고는 개항과 개화 정책을 뒷받침하는 논리로 확립되었고, 청일전쟁의 충격과 갑오개혁의 대응 과정에서 보수와 진보 두 방향으로 나뉘면서 서양종교·철학·사회제도 등 광범위한 분야에서 동양을 보완하게 되었다. 동도서기의 이러한 틀이 유학계뿐 아니라 불교계에도 동일하게 적용된다는 것이 논자의 제안이고, 이를 만해의 서양사상에 대한 불교적 대응을 따라 분석하는 것이 이 글의 내용이 될 것이다.

### Ⅲ. 베이컨(F.Bacon) 철학과 『능엄경(楞嚴經)』

1. 영국 경험주의 철학과 양계초의 선택적 수용
2. 만해의 베이컨 철학 수용과 『능엄경』의 연계

만해가 수용한 서양철학 중 15세기 르네상스 시기에 주로 활동하고 영국 경험주의, 실증주의 철학의 선구인 베이컨(F.Bacon, 1561-1626) 철학에 대한 인식과 융합의 시도를 살펴볼 것이다.

베이컨은 과학적 방법, 즉 특수한 사실들의 축적과 해석을 통하여 자연 법칙이나 자연의 원리를 발견해내는 귀납법의 창시자로서, 귀납법을 통하여 과학 발전의 새로운 길을 열 것이라고 확신하였다. 그는 아리스토텔레스 『오르가논(*Organon*)』을 대신하기 위해 기획된 『신기관론(*Novum Organum*)』(1620)에서 궤변과 오류는 4 종류의 ‘우상(Idols)’ 때문이라고 주장하였다. ① 종의 우상(*Idola tribus*): 인간이라는 종의 본성 자체의 결함으로서, 인간의 지성과 감각이 오직 인간적인 기준에 따라 현실을 파악하기 때문에 생긴다. 지성은 표면이 고르지 않은 거울 같아서, 마치 거뒀된 거울에 비추어진 것처럼 개인이 사물, 자연 현상들을 왜곡해서 파악하게 한다. ② 동굴의 우상(*Idola specus*): 각 개인이 가지고 있는 우상으로, 인간의 보편적인 본성 외에 각 개인의 독특하고 고유한 성질, 개인의 경험, 성격,

습관, 경향 등에서 만들어진다. ③ 시장의 우상(Idola fori): 사람들 사이의 불완전하고 부적당한 의사 소통에서 이루어진다. ④ 극장의 우상(Idola theatri): 사람들이 잘못된 길로 가게하는 이전 철학자들의 잘못된 사상과 방법에서 기인한 결함이다.

만해는 베이컨 철학은 사색과 실험을 통해 확인한 실증주의 이론으로, 이러한 논의가 『능엄경』과 유사한 점이 많다고 주장하였다.

베이컨의 이 학설은 힘써 사색하고 실험을 통해 확인한 뒤 발표한 이론으로, 『능엄경』의 내용과 서로 비슷한 점이 많다.<sup>129)</sup> 『능엄경』에서는 이렇게 말한다. “어떤 사람이 맑고 깨끗한 눈으로 맑고 깨끗한 하늘을 바라보면 오직 맑고 깨끗할 뿐 멀리까지 아무 것도 없다가, 그 사람이 이유없이 눈동자를 움직이지 않고 오래도록 쳐다보아 피곤해지면 허공에 다른 헛된 꽃이 보이는 것에 비유할 수 있다.”<sup>130)</sup> 맑고 깨끗한 눈과 피곤한 눈은 베이컨이 말한 울룩불룩한 거울이다. 어떨 때는 오목하고 어떨 때는 볼록하여 비치는 모습이 달리 보인다. 이것은 허공이 맑고 깨끗한 눈에는 허공으로 보이고, 피곤한 눈에는 꽃으로 보이는 것과 같다.<sup>131)</sup>

경전에서는 또 “몸과 촉감 둘 다 허망하다”라고 한다.<sup>132)</sup> 접촉되는 사물과 접촉하는 여섯 기관(六根)<sup>133)</sup>이 모두 가상이므로 “둘 다 허망하다”고 한 것이다. 베이컨은 접촉되는 사물이 본래 모습이 아니라는 것만 알고, 접촉하는 여섯 기관도 그 사물과 마찬가지로 본래 모습이 아닌 것을 몰랐다. 이것이 베이컨이 부처보다 못한 점이다. 경전에서는 또 이렇게 말한다. “하나의 물속에 해 그림자가 비치는데 두 사람이 물속의 해를 똑같이 보고 동쪽과 서쪽으로 각각 가면, 해가 두 사람을 따라가서 하나의 해는 동쪽으로 가고 다른 하나의 해는 서쪽으로 가서 햇빛에 일정한 기준이 없는 것과 같다.”<sup>134)</sup> 베이컨이 말한 세 번째 원인이 이러한 뜻이다.<sup>135)</sup>

129) 『楞嚴經』(大945.19. 106b-155b). 이 경은 8세기 唐代에 쓰여졌고, 산스크리트어에서 번역된 것이 아니라고 주장된다. 밀교와 유가행파의 영향을 보여준다.

130) 『楞嚴經』(T.945.19. 114a)

131) 『楞嚴經』(T.945.19. 114a). “倍氏此說이 苦思極索호야 有得於實驗이후에 所發之論이니 與楞嚴經義로 多相類라 經에 曰譬如有人以清靜目으로 觀清靜空이면 惟一清虛오 迥無所有라가 其人이 無故不動目睛호야 瞪以發勞호면 則於空에 別見狂華라호시니 清淨與發勞는 則倍氏之凸凹라 或凸或凹而不同其照가 如空之於清淨目에 爲空호고 發勞目에 爲花오.”붓다는 아난에게 오온은 업에 의해 조건지어지므로 실재하지 않는다고 보는 동시에 왜 여래장을 포함하는가를 설명하였다.

132) 『楞嚴經』(T.945.19. 116a)

133) 六根은 오관(五官: 눈, 귀, 코, 혀, 피부)에 의(意)를 더한 것.

134) 『楞嚴經』(T.945.19. 120c)

135) 『楞嚴經』(T.945.19. 120c). “經에 又曰卽身與觸, 二俱虛妄이라호시니 所觸之物與能觸之六根이 皆假相故로 曰二俱虛妄이라. 倍氏는 但知所接之物이 非本色而不知能接之六根이 與之并非本色이니 此는 倍氏之遜於佛者也오. 經에 又曰如一水中에 現於日影에 兩人이 同觀水中之日호고 東西各各行則各

만해는 베이컨 철학의 4가지 이상 이론을 『능엄경』의 ‘공중의 헛된 꽃’ 비유와 연결시켜 “허공이 맑고 깨끗한 눈에는 허공으로 보이고 피곤한 눈에는 꽃으로 보이는 것과 같다”고 설명하였다. 『능엄경』의 “몸과 촉감 둘 다 허망하다”는 구절을 접촉되는 사물과 접촉하는 육근(六根)이 모두 가상이므로 둘 다 허망할 것이라고 설명하고, 베이컨은 접촉되는 사물이 본래 모습이 아니라는 것만 알고 접촉하는 기관도 그렇다는 것을 몰랐다고 지적하였다. 이에 근거하여 베이컨 철학이 불교보다 못하다고 결론을 내렸다. 베이컨 철학을 전통불교 경전인 『능엄경』에 근거하여 수용하면서도 일부 비판한 것이다.

이렇게 개별 서양철학을 개별 불교경전과 연관시켜 설명하는 만해의 시도는 양계초 사상에서는 찾아보기 어렵다. 양계초는 마르틴 루터와 함께 베이컨과 데카르트가 서양철학자들 가장 중요한 역할을 한 인물임을 주장하였다. 경험주의 철학인 베이컨 철학과 합리주의 철학인 데카르트 철학이 합하여 칸트 철학을 생성하였고, 여기에서부터 서양 근대철학이 완성되었다고 보았다.<sup>136)</sup> 논자는 양계초가 당시 서양문화 중 가장 중요하다고 생각한 과학기술이 경험주의, 실증주의에서 시작되었다고 보았기 때문에 베이컨 철학을 높이 평가하였을 것이라고 생각한다. 또한 양계초를 불교사상가라고 바로 단정하기는 어렵지만, 그는 서양철학을 수용하는 가교로 불교, 특히 유식불교를 활용하는 경우가 많았다.<sup>137)</sup> 양계초 불교사상이 유식불교 중심인가, 화엄불교 중심인가에 대해서는 더 연구가 필요하다고 생각된다.<sup>138)</sup> 그의 사상이 유식불교 중심이라면 전통불교를 중시하는 만해와는 입장이 다르지만, 화엄불교 중심이라면 만해가 양계초 사상을 그대로 수용하여 발전시켰다고 볼 수 있기 때문이다. 전반적으로 볼 때 양계초는 불교 사상을 필요할 때마다 수단으로 활용한 반면에 만해는 불교사상을 위주로 하였다는 차이를 볼 수 있다.

한국근대 유학계의 상황에 대해서는 이현구의 뛰어난 논문이 있다.<sup>139)</sup> 동도서기에 대한 논자의 입장은 이 연구에서 실마리를 얻은 것이다. 당시 유학계의 논리를 만해를 비롯한 근대 불교사상에 그대로 적용할 수 있다고 여겨졌기 때문이다. 예

有日이 隨二人去호야 一東一西호야 光無準的이라호시니 倍氏之第三原因이 卽此意也니라.”

136) 梁啓超, 「近世文明初祖二大家之學說」, 『梁啓超哲學思想論文集』.

137) 예컨대 김제란, 「양계초 사상에 나타난 서학 수용의 일단면- 유식불교를 통한 칸트의 재해석」(『韓國思想과 文化』 제46집, 2009)에서 양계초가 칸트철학 수용을 위해 유식불교를 활용한 내용을 분석하였다.

138) 이 주제는 차후의 연구로 돌리겠다.

139) 이현구, 「개화기 유학자와 계몽운동가들의 서양철학 수용」, 서울대 철학사상연구소 『철학사상』 4호, 1994.

컨대 김윤식(金允植, 1835-1922)은 ‘도기상수(道器相須)’의 논리에 따르면서 도(道) 우위론적 입장에 있다가 기(器)의 독자성을 인정하는 입장으로 바뀌면서, “서학과 동양의 육경(六經)이 암암리에 합치한다[暗合]”는 결론을 내렸다. 그런데 이러한 논리는 중국의 변법파이자 양계초의 스승인 강유위(康有爲, 1858-1927)의 견해와 일치한다. 강유위는 유학의 국교화를 추구하면서도 봉건주의 제도와 신분 윤리를 비판한 인물이다. 그는 서학, 즉 서양 학문을 과학기술에서 서양철학과 종교, 정치·법률·경제 등을 포괄하는 의미로 확대하였다. 강유위 역시 “서학이 성인의 뜻과 암암리에 합치한다”는 논리를 제시하였다. 거기에는 “신학문이야말로 오늘날의 급선무”라는 절박한 현실 인식이 바탕이 되었을 것이다. 이러한 논리를 양계초가 이어받았고, 이것이 한국 근대에까지 전해졌던 것이다. 이정직(李定稷, 1841-1910)은 「倍根學說」, 「康氏哲學說大略」 등에서 베이컨과 칸트철학을 소개하면서 이들 학설로 동서철학을 절충할 수 있음을 주장하고, 특히 이들 철학을 유학과 연관지어 설명하려 하였다. “천리(天理)의 자연을 따르는 것이 진짜 자유이고”, “사람을 목적으로 대해야 하는 것이 인(仁)의 경지이다”고 본 것이 그 예이다. 그 외 이인재(李寅梓, 1870-1929), 전병훈(全秉薰, 1860- ?), 이병헌(李秉憲, 1870-1940) 등이 있다. 유학계의 이러한 논의와 “서양학문이 불교와 일치한다”는 만해의 결론이 사상적 연관성을 가진다고 보는 것은 당연한 추측일 것이다. 전혀 다른 서양학문과 동양학문이 합치한다는 생각은 동양 전통에서 민족적 자존심과 변혁의 동력을 길어내고 싶었던 동아시아 근대 지식인들의 보편적인 사유 방식이었을 것이다. 중국의 중체서용론(中體西用論), 한국의 동도서기론(東道西器論), 일본의 화혼양재론(和魂洋才論)이 이를 반영한다고 할 수 있다.

#### IV. 데카르트(R.Descartes) 철학과 『원각경(圓覺經)』

1. 유럽 합리주의 철학과 양계초의 선택적 수용
2. 만해의 데카르트 철학 수용과 『원각경』의 연계

만해가 수용한 서양철학 중 계몽주의 철학자로서 유럽 합리주의 철학의 시조인 데카르트(Rene Descartes, 1596-1650) 철학에 대한 인식과 융합의 시도를 살펴볼 것이다.

데카르트는 전통에 대한 회의를 이성(ratio)의 존중과 연결하여 계몽적 결과를 이끌어낸다. 정밀한 자연과학 성과와 수학의 방법론을 철학에 받아들였던 것이다.

그리고 주체인 자아의 강조, 최대한의 확실성을 얻으려는 의지, 회의를 통해 인식하는 주체로 돌아간다는 방법론으로 이후 서양 근대철학의 주된 방향을 제시하였다. 그는 『방법서설』에서 철학적 방법론의 근간을 모든 선입견을 배제하고 오직 “명료하고 확실하게” 인식할 수 있는 것만을 참으로 받아들이는 데 있다고 하였다. 이 시작점에서 시작하여 추론을 통해 자신이 가진 모든 견해의 전복을 시도하였고, 마침내 명징하고 더 이상 의심할 수 없는 자의식을 만나게 되었다. 또한 ‘신의 존재 증명’이라는 논란의 여지가 없는 판단을 통해 외부 세계와의 관계 회복도 시도하였다.

양계초는 데카르트가 각각 자기가 믿는 진리를 따르면 완전한 진리에 함께 도달할 것이라고 본 점에 관심을 두었다. 본성의 지혜로 진리를 구하면, 길은 달라도 결론이 같다고 보았기 때문이다.

프랑스 학자 데카르트는 이렇게 생각하였다. “학자가 각각 자기나름대로 믿는 진리가 있으면, 스스로 그 진리를 굳게 지켜 일가를 이루게 된다. 자기 소신과 달리 받아들일 수 없는 주장을 하는 사람이 있으면, 상대를 공격하여 주고받고 서로 토론할 것이다. 오랜 시일이 지남 뒤에는 완전한 진리가 그 속에서 생겨날 것이다. 왜인가? 지혜는 높고 낮거나 크고 작은 차이는 있지만 그 본성은 같고, 진리라는 것은 또한 순수하여 잡스러움이 없기 때문이다. 같은 본성의 지혜를 가지고 순수하여 잡스러움이 없는 진리를 구하여 힘써 이 일에 종사하면, 어찌 길은 달라도 결론이 같지 않겠는가? 그러므로 혹 사람마다 이론이 다르다고 해도 반드시 서로 마주보고 웃으며 마음에 거스르지 않을 날이 올 것이다.”<sup>140)</sup>

만해는 양계초가 전해준 이러한 데카르트 이론이 전통불교 경전인 『원각경』과 일치한다고 주장하였다.

**데카르트의 이러한 이론은 『원각경』의 내용과 구절마다 딱 들어맞는다.**<sup>141)</sup> 데카르트가 “각각 자기가 믿는 자유가 있다”고 한 말은 경전에서 “견해가 장애가 된다”<sup>142)</sup>고 한 것이고, “상대를 공격한다”고 한 말은 경전에서 “미혹함을 일으켜서 미혹함을

140) 梁啓超, 『飲水室文集』, p.91. “笛卡儿以爲學者苟各各自有所信之眞理, 自堅持之, 以成一家言. 其有相異若不相容者, 則對參攻擊, 往復相辯難, 久之而完全之眞理, 行將出乎其間矣. 何也? 智慧雖有上下大小之差, 而其本性則相同, 而眞理之爲物, 又純一而無染者也. 夫以同一本性之智慧, 求純一無染之眞理, 苟黽勉從事, 安有不殊道同歸者耶! 故其始雖或人人異論, 而必有相視而笑莫逆于心之一日.”

141) 『圓覺經』의 영어 명칭은 the *Sutra of Perfect Enlightenment* 이다.

142) 『圓覺經』, 「清淨慧菩薩章」(T.842.17. 917a)

제거한다”<sup>143)</sup>고 한 것이다. “완전한 진리”라고 말한 것은 경전에서 “궁극의 경지를 얻는다”<sup>144)</sup>고 한 것이고, “본성은 같다”고 한 말은 경전에서 “중생과 국토가 동일한 법성이다”<sup>145)</sup>라고 한 것이다. “길은 달라도 결론이 같다”고 한 말은 경전에서 “지혜와 어리석음이 모두 반야이다”<sup>146)</sup>라고 한 것이다.<sup>147)</sup>

본성에 어찌 둘이 있으며 이치가 어찌 다를 수 있겠는가. 둘이 없는 본성을 가지고 다르지 않은 이치를 탐구하면, 반드시 한 곳에서 손잡게 되는 것은 의심의 여지가 없다.  $4+4=8$  은 변하지 않는 수이지만, 산수를 전혀 모르는 어린아이는 7이라고 하기도 하고 9라고 하기도 한다. 7과 9는 견해가 걸림이 되는 미혹이다. 그러다 점차 미혹을 제거하면, 온세상 어린이들 중 8이라고 여기지 않는 아이는 한 명도 없을 것이다. 진리는  $4+4=8$  과 같은 종류이다. 데카르트는 전생에 『원각경』을 많이 읽은 사람인 것 같다.<sup>148)</sup>

데카르트가 “각각 자기가 믿는 자유가 있다”고 한 말은 경전에서 “견해가 장애가 된다”고 한 것이고, “상대를 공격한다”고 한 말은 경전에서 “미혹함을 일으켜서 미혹함을 제거한다”고 한 것이다. “완전한 진리”라고 말한 것은 경전에서 “궁극의 경지를 얻는다”고 한 것이고, “본성은 같다”고 한 말은 경전에서 “중생과 국토가 동일한 법성이다”라고 한 것이다. “길은 달라도 결론이 같다”고 한 말은 경전에서 “지혜와 어리석음이 모두 반야이다”라고 한 것에 대응시켰다. “데카르트는 전생에 『원각경』을 많이 읽은 사람인 것 같다”고 결론을 내렸다.

## V. 칸트(I.Kant) 철학과 『대승기신론(大乘起信論)』

### 1. 경험주의·합리주의 철학의 융합과 양계초의 선택적 수용

143) 『圓覺經』, 「威德自在菩薩章」(T.842.17. 917c)

144) 원문인 “即得究竟也”과 일치하는 대목이 『화엄경』이나 『법화경』 등에는 보이는데, 『圓覺經』에는 보이지 않는다. 가장 비슷한 구절은 『圓覺經』, 「威德自在菩薩章」(T.842.17. 917b), “一切障礙即究竟覺.”

145) 『圓覺經』, 「清淨慧菩薩章」(T.842.17. 917b)

146) 『圓覺經』, 「清淨慧菩薩章」(T.842.17. 917b)

147) 『조선불교유신론』 p.50. “笛氏此論이 與圓覺經義로 節節相符라 笛氏之各各自有云云은 即經之見解爲礙也오 對척攻擊云云은 即經之起諸幻以除幻者也오 完全之眞理云云은 即經之即得究竟也오 本性則相同云云은 即經之衆生國土가 同一法性也오 殊道同歸云云은 即智慧愚癡가 通爲般若也라.”

148) 『조선불교유신론』 p.51. “夫性豈有二며 理豈有異리오 以無二之性으로 尋不異之理則必握手於一處가 無可疑也라 夫四與四爲八은 不易之數也로대 全味算學之童子則或爲七호며 或爲九호니 七與九는 即見解爲碍之幻者라 漸而至於除幻호면 天下之童子가 無一不以爲八矣리니 眞理者는 四與四爲八之類也라 疑笛卡儿前生에 多讀圓覺經者也로다.”

## 2. 만해의 칸트 철학 수용과 『대승기신론』 진여연기론의 연계

만해가 수용한 서양철학 중 경험주의 철학과 합리주의 철학의 종합자인 근대철학의 완성자로서의 칸트(I.Kant, 1724-1804) 철학에 대한 인식과 융합의 시도를 살펴볼 것이다.

양계초는 베이컨과 데카르트는 서로 반대파로서, 베이컨(F.Bacon)- 홉스(Hobbs, 1588-1675)- 로크(J.Locke, 1632-1704)로 이어지는 경험주의 학파와 데카르트(R.Descartes)- 스피노자(B.Spinoza, 1632-1677)- 라이프니츠(G.W.Leibniz, 1646-1716)- 흄(D.Hume, 1711-1776)- 볼프(C.Wolff, 1679-1754)로 이어지는 합리주의 학파를 시작한 인물로 보았다. 그러다가 18세기 말에 독일 철학자 칸트가 나와서 두 학파를 화합하여 자신의 철학을 제공하게 되었다는 것이다. 그는 “양지(良知)로 본성을 말하고 의무로 윤리를 말한 칸트는 백세의 스승이자 암흑시대의 구세주이다”라고 높이 평가하였다.<sup>149)</sup> 그는 칸트 철학이 불교와 가깝다는 점을 논증하였다. 칸트의 감성·오성 개념을 유식불교의 전오식·제6식과 연관시켰고, 칸트 철학에서 오성의 종합적 원칙을 화엄불교의 상즉·상입의 세계관과 유사하다는 점을 강조하였다. 칸트의 ‘진아’를 불교의 ‘진여’에 배대하여 설명하였다. ‘무명’은 칸트의 ‘현상의 나’이자 자유성이 없는 반면에, ‘진여’는 칸트의 ‘본질의 나’이자 자유성을 가진 것이다. 양계초는 그러면서도 불교가 칸트보다 우위에 있다고 평가하였다.<sup>150)</sup>

만해는 양계초의 인식과 판단을 그대로 수용하여 개별적 나와 본질적 나의 관계로 칸트 철학을 해석하였고, 전통불교의 진여연기(眞如緣起)론을 비교하여 설명하였다. 논자는 진여연기론의 대표적 논서인 『대승기신론』과의 연관성 하에서 만해 사상을 분석해보려고 한다. 나아가 만해의 이러한 입장은 중국 근대불교에서 유식불교를 중시한 구양경무가 아니라 전통불교를 강조하는 태허의 사상에 가깝다고 본다. 『대승기신론』을 중심으로 전통불교를 옹호하는 태허와 같은 학자들은 『대승기신론』을 부정하는 것은 전통불교를 부정하는 것이고, 전통불교의 정신을 분명히 살릴 때 오히려 서양철학에 대항할 진정한 힘을 얻어낼 수 있다고 생각하였다. 한

149) 「양계초의 베이컨·데카르트 합론」, 『飲水室合集·文集』 13, p.93. 원문은 1902年 2月8日, 22日 『新民總報』 第1號, 第2號.

150) 양계초의 칸트철학 수용에 대해서는 김제란, 「양계초 사상에 나타난 서학 수용의 일단면- 유식불교를 통한 칸트의 재해석」(『韓國思想과 文化』 제46집, 2009); 황종원, 「양계초의 격의 서양철학에 관한 연구」(충남대학교 유학연구소 『儒學研究』 제40집, 2017). 한용운의 칸트철학 수용에 대해서는 김진무, 「근대 합리주의 인간과의 유입과 佛性論의 재조명- 梁啓超와 韓龍雲의 佛性論 이해를 중심으로 -」(『한국선학』 29권, 2011); 윤종갑, 「한용운의 근대 인식과 서양철학 이해」(부산대학교 한국민족문화연구소 『한국민족문화』 39집, 2011)에서 부분적으로 다루었다.

국 전통불교는 기본적으로 진여연기론에 근거한 것이므로, 만해가 칸트 철학과 『대승기신론』의 진여연기론을 연관시킨 것은 사상적 정합성을 가진 당연한 시도라고 할 수 있다.

실제로 만해가 인용한 경전들은 『능엄경』, 『원각경』은 물론이고 가장 인용 빈도가 높은 『화엄경』, 『열반경』 등이 모두 진여연기론의 전통불교 경전들이다.<sup>151)</sup> 이는 만해가 조선시대 이래 내려온 승려 교육과정을 이수하고 한국 전통불교에 자신의 철학 바탕을 둔 것과 연관된다고 추정해볼 수 있다. 사미과, 사집과, 사교과, 대교과로 편성된 조선후기 승려 교육과정은 17세기 전반 경에 성립되었다. 각 교육과정의 교과목은 사미과의 『초심문』, 『발심문』, 『자경문』, 『치문경훈』, 사집과의 『선원제전집도서』, 『서장』, 『법집별행록병입사기』, 『선요』, 사교과의 『수능엄경』, 『대승기신론』, 『금강반야경』, 『원각경』, 대교과의 『화엄경』, 『선문염송』, 『경덕전등록』 등이다. 따라서 만해가 “서양철학은 불교의 각주에 불과하다”고 선언하고, 동서철학이 모두 같은 불성이고 같은 진리이므로 같은 결론에 이른다고 본 것은 “불교는 진리의 큰 나라이다”라는 전통불교 중심의 철학이 될 것이다. 만해가 양계초와 달리 한국불교 전통에 없는 유식불교에 큰 관심이 없었던 것도 이러한 이유에서라고 추정할 수 있을 것이다.

## VI. 만해의 ‘동도서기(東道西器)’의 불교적 논리:

“서양철학은 불교의 각주에 불과하다”

만해가 한국 전통불교의 진리성을 확신하고 서양철학을 이 불교의 보조수단으로 본 것은 바로 동양 정신과 철학을 기본으로 하고 서양철학이나 서양문화를 보완하고자 하는 ‘동도서기’의 전형적 입장이라고 할 수 있다. 이는 유학계에서 서양철학이 『중용』 등 유학 경전에 근거한 것이라고 보는 것과 같은 입장이라고 할 수 있을 것이다.

그러나 **동서고금의 철학에서 금과옥조로 삼아온 내용도 불교의 각주에 불과한 점은 말할 필요도 없다.** 어째서인가? 앞에서 인용한 몇몇 사람들은 모두 철학계에서 훌륭한 성과를 이루고도 남음이 있는 이들이니, 그들이 참된 철학자임을 알 수 있다. 진리가 다르다면 모르지만, 다르지 않다면 이 참된 철학은 다른 철학과 털끝만큼도 상

151) 송현주, 「한용운의 『불교대전』과 난조분유·마에다 에운의 『불교성전』의 비교연구」, 『불교연구』 제 43집, 2015.

이하지 않을 것이다. 진리가 변한다면 모르지만, 변하지 않는다면 지금의 참된 철학이 옛날의 참된 철학과 털끝만큼도 다르지 않을 것이다. 이미 앞의 몇몇 철학자의 학설이 부처님의 법과 일치함을 알았는데, 그 몇 사람이 아닌 다른 철학자들이라고 그 학설이 부처님의 법과 일치하지 않을 것임을 어찌 알겠는가? 다른 학설을 억지로 가져다가 같은 진리라고 주장하려는 것이 아니다. 같은 불성이고 같은 진리이므로, 길은 달라도 같은 결론에 이르고 만 갈래가 하나의 근원인 것이다. **불교는 진리의 큰 나라이다.**<sup>152)</sup>

“동서고금의 철학이 모두 불교의 각주에 불과하고”, “불교는 동서고금의 모든 철학을 다 담을 수 있는 진리의 큰 나라이다”는 결론은 동양철학인 불교 사상으로 시대의 위기를 헤쳐나갈 수 있으리라는 동도서기론의 표현이라고 할 수 있겠다. 나아가 동양철학 중 유학의 양명학도 불교의 뜻과 일치한다고 보고 모든 사상이 불교라는 결론으로 수렴할 수 있음을 강조하였다.

그 밖에 플라톤의 대동설, 루소의 평등론, 옥상산·왕양명의 선학(禪學)이 모두 부처님의 뜻에 들어맞으니, 이것은 동서양 철학이 불교와 서로 부합하는 약간의 예들이다. 나는 서양철학 서적을 하나도 읽은 것이 없고, 가끔 주워들은 것은 많은 사람들이 번역한 책들에서 전하는 셋별처럼 빛나는 내용의 조각들에 불과하다. 그 전모를 보지 못한 것이 참으로 안타깝다.<sup>153)</sup>

논자는 이 연구를 통해 만해 한용운 사상을 연구하는 큰 틀을 제시하고자 하였다. 만해 사상에 대해서는 기존의 다양한 연구성과들이 있고, 이들 연구에서는 서양철학을 수용하여 근대적 불교를 완성하려고 했다거나, 근대철학의 인식과 논리의 틀을 중심으로 불교를 재해석하고 창조적으로 재구성했다거나, 자유주의, 사회진화론, 화엄불교, 선불교, 계몽주의, 불교적 사회주의 등 다양한 결론을 내렸다. 그리고 이 결론들이 서로 배치되는 것으로 이해되는 경우가 많다. 이들을 포괄하는 ‘동도서기론’이라는 큰 패러다임이 있으면 이 결론들이 서로 배치되는 것이 아

152) 『조선불교유신론』 p.53. “雖然이느 哲學之金科玉律於東西古今者 | 亦爲佛經之注脚이 無俟言也라 何以故오 以上所引之數子者 | 皆於哲學界에 以無厚로 入有間호야 恢恢乎有餘地者也니 其爲眞哲學家를 可知라 苟理之異也어니와 不異則此之眞哲學이 與他之哲學으로 不爽毫末이오 苟理之變也어니와 不變則今之眞哲學이 與古之眞哲學으로 不爽毫末호리니 既知數子之學理가 密契佛印則非數子而亦數子者 | 安知不學理之亦契佛印也리오 非欲強持他事호야 苟同理也라 同一佛性이며 同一眞理故로 殊道同歸오 萬波一宗이니 佛教者는 天理之大國也라.”

153) 『조선불교유신론』 p.52. “其外柏拉圖之大同說과 盧叡之平等案과 陸象山王陽明之禪學이 皆符合佛旨호니此는 東西哲學이 與佛教相符者之大略也라 余於西哲之書에 一無所讀호고 往往摭拾者 | 不過其片鱗殘爪之如曉星見於譯傳多手之別書而已라 惜乎其未見全豹也로다.”

님을 알 수 있고, 이에 근거해서 사상과 제도를 포괄하는 만해 사상의 이해가 가능할 수 있을 것이다.

나아가 논자는 한국근대 사상사 전체를 ‘동도서기론’이라는 패러다임으로 보아서 그 다양성과 통일성의 조화를 설명할 수 있지 않을까 하는 가설을 조심스럽게 제안해 본다.

### <참고문헌>

만해 한용운 지음, 최경순 옮김, 『조선불교유신론』, 민족사, 2015.

Vladimir Tikhonov & Owen Miller, *Selected Writings of Han Yongun-From Social Darwinism to Socialism with a Buddhist Face*, GLOBAL ORIENTAL LTD, 2008.

葛懋春, 『梁啓超哲學思想論文選』, 北京大學出版社, 1984.

梁啓超, 『飲氷室全集』(一)(二), 上海文化進步出版社, 1935.

강돈구, 『한국 근대종교와 민족주의』, 집문당, 1992.

길희성, 류제동, 정경일 공저 『일본의 종교문화와 비판불교』, 동연, 2020.

김경집, 『한국근대불교사』, 경서원, 1998.

김광식, 『근현대불교의 재조명』, 민족사, 2000.

김광식, 『새불교운동의 전개』, 도피안사, 2002.

김광식, 『한국근대불교사연구』, 민족사, 1996.

김광식, 『한국근대불교의 현실인식』, 민족사, 2000.

김영진, 『중국 근대사상과 불교』, 그린비, 2007.

심재관 지음, 『탈식민시대 우리의 불교학』, 새세상, 2001.

고영섭, 「만해의 독립운동과 문학정신」, 『문학/사학/철학』 65권, 2021.

김경집, 「만해 한용운의 시대인식 변화에 대한 연구」, 『선문화연구』 24권, 2018.

김광식, 「불교의 근대성과 한용운의 대중불교」, 『한국불교학』 제50집

김문용, 「동도서기론의 논리와 전개」, 『한국근대 개화사상과 개화운동』, 신서원, 1998

김방룡, 「근현대 한국불교에 나타난 생활불교의 유형과 미래 재가불교의 방향」, 『한국교수불자연합학회지』 20권, 2014.

김방룡, 「유불교섭사의 맥락에서 바라본 조선 후기 불교 심성론의 변용」, 『동서철학연구』 91권, 2019.

- 김영진, 「근대 한국불교의 형이상학 수용과 진여연기론의 역할」, 『불교학연구』 제 21호, 2008.
- 김영진, 「중국 근대 불교와 민족주의」, 『불교평론』, 2006, 12.
- 김용태, 「식민지 불교의 혁신론과 문명개화의 여정」, 『동국사학』 48권, 2010.
- 김제란, 「양계초 사상에 나타난 서학 수용의 일단면- 유식불교를 통한 칸트의 재해석」, 『韓國思想과 文化』 제46집, 2009.
- 김제란, 「중국의 근대화와 불교」, 『불교평론』, 2008.6.
- 김제란, 「한·중 근현대불교의 서양철학 수용과 비판」, 『선문화연구』 31집, 2021.
- 김제란, 「한·중·일 근대불교의 사회진화론에 대한 대응양식 비교- 동아시아 불교의 사회진화론 수용과 비판의 두 흐름-」, 『시대와 철학』 제21권 2호, 2010.
- 김종인, 「1920~30년대 불교계의 사회주의에 대한 인식」, 『大覺思想』 제18집, 2012
- 김종진, 「근대 불교잡지의 번역담론」, 『불교학연구』 제54호, 2018.
- 김진무, 「근대 합리주의 인간과의 유입과 佛性論의 재조명- 梁啓超와 韓龍雲의 佛性論 이해를 중심으로-」, 『한국선학』 29권, 2011.
- 김창수, 「한국근대현불교의 개혁운동」, 『효성조명기박사추모 불교사학논문집』, 1988.
- 김춘남, 「양계초를 통한 한용운의 서구사상 수용」, 『현암신국주화갑기념 한국학논총』, 1985.
- 魯權用, 「楞嚴經의 禪思想연구」, 『韓國佛敎學』, 1992.
- 로버트 버즈웰, 「국가 시대 이전의 한국불교」, 『21세기 문명과 불교』, 1996.
- 마해륜, 「선사상에서 지각의 위상에 대한 예비적 연구- 『능엄경의 見聞覺知와 識心の 함의』」, 『불교학연구』 제58호, 2019.
- 박경훈, 「근대불교의 승직제도」, 『승가교육』3, 대한불교조계종교육원, 2000.
- 박대용(동광), 「한국 초기불교 연구의 현황과 과제,전망」, 『문학/사학/철학』 48권,
- 박재현, 「만해 한용운의 선(禪) 의식을 중심으로 본 근대성과 탈근대성」, 『韓國禪學』 제41호, 2015.
- 박재현, 「만해 한용운의 선적 역할 의식에 대한 연구」, 『불교학연구』 16집, 2007.
- 배항섭, 「동도서기론의 구조와 전개양상」, 『사림』 제42호, 2012.
- 배항섭, 「동도서기론의 구조와 전개양상」, 『사림』 제42호, 2012.
- 백종현, 「서양 철학 수용과 한국의 철학」, 서울대 철학사상연구소 『철학사상』 4호, 서울대 철학사상연구소, 1994.
- 불교사학회, 『근대한국불교사론』, 민족사, 1988.
- 서재영, 「한국근대 불교개혁론의 전개와 교단개혁- 조선불교유신론을 중심으로-」, 『한국선학』 24권, 2009.
- 송현주, 「근대한국불교의 정체성 인식」, 『근대한국 종교문화의 재구성』2, 한국학중

- 양연구원, 2006.
- 송현주, 「한용운의 『불교대전』과 난조분유·마에다 에운의 『불교성전』의 비교연구」, 『불교연구』 제43집, 2015.
- 양은용, 「근대 불교개혁운동」, 『한국사사상대계』6, 한국정신문화연구원, 1993.
- 엄연석, 「김법린의 서양철학사상 수용을 통한 대중불교 혁신운동- 동서사상의 해석학적 지평융합을 중심으로-」, 『항도부산』 제41호, 2021.
- 오경후, 「萬海學 研究의 成果와 課題- 불교사상과 개혁론을 중심으로」, 『선문화연구』 제24집, 2018.
- 유원근, 「『조선불교유신론』과 『조선불교혁신론』의 성립배경 연구」, 『한국종교』 17, 월광대 종교문제연구소, 1992.
- 유헌우, 「모종삼의 칸트철학과 유학 비교」, 『칸트연구』 24권, 한국칸트학회, 2009.
- 윤종갑, 「한용운의 근대 인식과 서양철학 이해」, 부산대학교 한국민족문화연구소 『한국민족문화』 39집, 2011.
- 이경숙, 「일제시대 불교 유학생의 동향」, 조계종 교육원 『승가교육』 제2집, 1998.
- 이민용, 「서구 불교학의 창안과 오리엔탈리즘」, 『종교문화비평』8, 2005.
- 이병옥, 「한국근대불교사상의 세 가지 유형- 근대적 종교상황에 대응하는 새로운 종교 활동이라는 관점에서-」, 『신종교연구』 20권, 2009.
- 이봉춘, 「근대 한국불교의 역사와 정체성」, 『회당학보』 6, 회당학회, 2001.
- 이현구, 「개화기 유학자와 계몽운동가들의 서양철학 수용」, 서울대 철학사상연구소 『철학사상』 4호, 1994.
- 정광호, 「‘명치’불교의 Nationalism과 한국침략」, 『인문과학논문집』14, 1988.
- 정광호, 「개화기의 혁신운동과 불교(1)」, 『인하사학』5, 인하대학교 사학과, 1997.
- 정광호, 「일본 침략시기 불교계의 민족의식」, 『윤병석선생화갑기념, 한국근대사논총』, 1990.
- 조명제, 「근대불교의 지향과 굴절」, 『불교학연구』 13, 불교학연구회, 2006.4
- 조명제, 「동아시아 근대불교의 지향과 굴절」, 『동아시아불교문화』 27집, 2016.
- 조성택, 「근대불교학과 한국 근대불교」, 고려대학교 민족문화연구원 『민족문화연구』 45집, 2006.
- 조성택, 「근대불교학과 한국 근대불교」, 『민족문화연구』45, 2006, 12.
- 조윤희, 「여래장사상의 중국적 수용과 전개- 원각경과 그 주석서들을 중심으로」, 『불교학연구』 제16호, 2007.
- 주성옥(명법), 「『능엄경』에 나타난 마음의 논증 분석」
- 최병헌, 「일본불교의 침투와 식민지불교의 성격」, 『한국사상사학』 7, 1995.
- 최연식, 「지눌과 퇴계: 동아시아의 지식 소통- 지눌 선사상의 사상사적 검토」, 연세대학교 국학연구원 『동방학지』 144권, 2008.

최형욱, 「조선의 梁啓超 수용과 梁啓超의 조선에 대한 인식」, 『韓國學論集』 제45집, 2009.

한국불교근대사연구회, 『신문으로 본 한국불교근현대사』, 선우도량출판부, 1995.

한상길, 「근대 동아시아 사조(思潮)와 만해의 개혁사상」, 『선문화연구』 제16집, 2014.

황종원, 「양계초의 격의 서양철학에 관한 연구」, 충남대학교 유학연구소 『儒學研究』 제40집, 2017.

## “한용운 사상의 서양철학 수용 방법론에 대한 재검토” 논평

유훈우(동국대)

### 1.

김제란 선생의 발표 논문은 만해 사상에 대한 기존의 연구 결과들을 재검토하되, 중국 양계초 사상, 그리고 한국 전통불교 사상 및 근대유학과 대비하여 분석하는 방법으로 만해가 서양철학을 어떻게 수용·융합하고 비판하였는가를 살펴보는 것을 목적으로 하고 있다. 발표자는 “~수용 방법론에 대한 재검토”를 위해 ‘동도서기 패러다임’이라는 가설을 제시하고 있으며, 또 “이 패러다임이 한국 근대불교사상을 재정립하는 기준이 될 뿐 아니라 한국근대 사상사 전체의 보편적인 틀이 될 수 있다”(2쪽)고 주장한다.(김제란은 이러한 시도가 ‘시론적인 성격’임을 말하고 있다.) 이 발표문의 최종적인 목적은 동도서기 패러다임이라는 방법론을 통해 (1) 만해 사상을 주로 서양철학에 대한 대응 내지 평가의 측면을 중심으로 살펴봄, (2) 만해 사상을 한국뿐 아니라 중국·일본 근대불교와의 연계 속에서 이해, (3) 만해 사상을 불교계 내에서만이 아니라 유학사상과 연계·비교해서 이해함으로써 만해 사상의 전모를 파악하는 데 있다.

발표문 “Ⅱ. 연구사: 만해의 불교사상”은 대체로 2006년 이전의 연구를 만해 불교사상의 기초 해명에 초점이 맞춰져 있다라 하고, 2006년 이후의 연구를 ‘근대’와 ‘서양철학’ 맥락 속에서의 만해 사상 연구로 구분하여 서술하는 가운데 특히 후자 부분과 관련하여 자신의 동도서기 패러다임 도입 필요를 제시한다. 동도서기 패러다임 가설이 불교로 서양철학을 재해석하는 만해 사상이 왜 ‘근대적 불교’가 되는지, 그리고 양계초의 작업을 수용한 의미나 의의가 무엇인지를 밝히기 위한 것임을 말하고 있다.

Ⅲ, Ⅳ, Ⅴ 장은 모두 제1절은 ‘양계초의 선택적 수용’을 두고, 제2절은 양계초에게서는 찾아볼 수 없는 만해의 서양철학 수용과 『능엄경』(베이컨 철학 수용), 『월각경』(데카르트 철학 수용), 『대승기신론』(칸트 비판철학 수용)의 연계를 논술하고, Ⅵ장은 “서양철학은 불교의 각주에 불과하다”라는 부제가 나타내듯이 발표자 자신의 ‘동도서기 패러다임’을 보증하는 서술이다.

### 2.

발표자도 밝히고 있듯이 이 논문은 아직 완성된 것이 아니다. 위에서 정리한 논평자의 이해가 맞다면, 이 발표문의 성공 여부는 Ⅲ, Ⅳ, Ⅴ장의 논술이 관건이 될 것으로 보인다. 물론 각 장에서 대강의 내용은 이 발표문에 서술되어 있다.

주지하듯이 우리나라의 애국계몽사상가들에게 큰 영향을 준 것은 양계초의 『음빙실문집』이었다. 만해 또한 백담사 시절에 이를 읽고 많은 시사를 얻은 것으로 알려져 있다. 만해 등이 읽었던 『음빙실문집』은 광지서국본(1903년 또는 1906년)이거나 시모코베 혼고로의 편역본

(1904)이었을 것으로 추정된다. 김제란 선생은 「양계초 사상에 나타난 서학 수용의 일단면-유식불교를 통한 칸트의 재해석」(2009)를 발표한 적이 있다. 양계초는 아리스토텔레스, 스피노자, 흄스, 루소, 칸트, 피히테, 몽테스키외, 베이컨, 벤담, 스펜스, 다윈에 대해 각각 짧은 논문을 썼고, 근대 계몽철학자들의 학문과 경제학사에 해당하는 「생계학 학설 연혁 소사(生計學學說沿革小史)」, 철학사에 해당하는 「격치학 연혁 고략(格致學沿革考略)」, 「칸트의 학설(近世第一大哲康德之學說)」, 「정치학 대가 불룬칠리의 학설(政治學大家伯倫知理之學說)」 등을 썼는데, 이들 논문은 광저서국본 하권에 수록되어 있다.

사실 중국의 무술변법에서 신해혁명까지는 경학, 불학, 서학이 교차하면서 진행되었고, 담사동(譚嗣同, 1866~1898), 양계초(梁啟超, 1873~1929), 장태염(章太炎, 1868~1936) 등도 동시에 여러 가지 사조에 속했다. 담사동의 ‘응용불학’, 서양철학 인식론에 크게 영향을 받은 장태염의 유식학 등과는 비교되지만 양계초 또한 「論佛教與群治之關係」(1902)를 비롯한 많은 불교 연구 논문이 있다. 양계초의 서양 철학 소개(또는 수용)에는 서학중원설(西學中源說)의 영향이 있고, 엄복 등과는 달리 중체서용(中體西用)을 주장하였다. 주지하듯이 장지동의 중체서용은 1870년대의 왕도(王韜), 마건충(馬建忠), 설복성(薛福成)에서 1880년대 정관응(鄭觀應), 진치(陳熾)에 이르는 개혁사상가들의 “중학은 본이고 서학은 말이며, 중학을 주로 하고 서학을 보조로 삼는다”는 본말론이나 주보설을 구체화한 것이다. 이들에게서 말하는 西學은 단순히 공예 기계만을 가리키는 것이 아니라, 일부 정치·경제 체제도 포함하고, 양계초는 엄복과 마찬가지로 서양 과학기술의 기초가 되는 ‘철학’을 주목했다는 특징을 갖는다. 양계초는 불학을 포함한 중국 전통철학을 주로 하고, 서양철학을 보로 한다는 특색을 가지고 있기도 하다.

여기서 첫 번째 질문을 하고자 한다. 발표자가 각 장에서 서술하려고 하는 “양계초의 선택적 수용”은 무슨 내용인지 간략하게 답변해 주기 바란다. 이 부분은 발표자의 논문 완성에서 매우 중요한 부분으로 보이는데, 발표문에는 거의 서술되어 있지 않다.

두 번째 질문 또한 양계초의 주보설과 관련이 있다. 혹시 발표자는 양계초의 주보설이 서양철학으로 불학을 포함한 전통철학을 해석한 것이라면, 만해의 주보설적 동도서기는 불학으로 서양철학을 해석한 것이라는 점을 밝히려 하고 싶은 것인지를 질문하고자 한다. 만약 그렇다면, 이를 통해 만해의 ‘근대 불교’의 의미가 어떻게 해명될 수 있다는 것인지를 질문하는 것이다. 불학으로 서양철학을 융섭한 것이 ‘근대 불교’라는 말인가?

군더더기 질문으로서, 중국 불학사에서 보면 삼론학과 열반학은 천태종으로 흡수되어 중국의 中觀이라 불려지고, 유식학은 화엄종으로 흡수되어 이것이 중국 유식으로 불려지며, 중국 선종은 삼론과 유식을 흡수 종합한 사상체계이다. 발표자는 양계초의 불학이 유식학이나 화엄학이나에 따라 만해와의 관계가 달라진다고(발표문 7쪽) 말하는데, 시간이 되면 좀 더 구체적으로 말씀해 주실 것을 부탁드립니다.

한 가지 더, 양계초의 근대화 노선에 자극 받아 불학을 근대화한 대표적 인물로 중국의 태허와 한국의 만해를 드는 것이 일반적이는데, 태허와 만해의 차이를 간략하게 말씀해 주시기 바란다.

이상은 논평을 위한 질문에 지나지 않는다. 논평자가 보기에 김제란 선생의 작업은 어려운 작업이기는 하나 의미는 매우 클 것으로 보인다. 완성을 기대하면서 이만 논평문을 마치고자 한다.

## 정인보의 감통(感通)의 철학과 그 근대적 의미

김 교 빈 (한국철학사상연구회)

### 1. 들어가는 말

한국 양명학의 태두(泰斗)인 하곡 정제두가 서울을 떠나 안산을 거쳐 강화로 들어가면서 한국양명학의 흐름이 강화학파로 이어졌다. 이 논문은 강화학파의 계승자 위당 정인보(1893-1950)<sup>154</sup>의 사상을 분석하여 한국 양명학이 민족의 위기를 어떻게 인식하고 대응하였으며, 어떤 내용으로 전개되었고 문제 해결을 위해 어떠한 해법을 내놓았는지를 살피는 글이다. 아울러 이러한 사상이 정인보의 구체적인 삶으로 어떻게 드러났으며, 그러한 사상의 지향점이 무엇이고 한계는 무엇이었는지를 살펴보고자 한다.

정인보는 고종 30년에 태어나 6.25가 시작된 그 해 7월 31일 납북되었다. 따라서 사망 시기는 불분명하지만 조선말부터 대한제국, 일제강점기, 해방 공간, 이승만 정부 초기와 6.25의 격랑을 살아간 사상가이다. 양명학자였고, 국학자였으며, 교육자였고 언론인이었다. 또한 4대 국경일 노래 가사를 지은 민족주의자였고, 이승만정부의 초대 감찰위원장을 지낸 정치인이기도 하다. 이러한 삶의 변화들은 정인보를 복합적인 실천가요 사상가로 이해해야 할 필요성이 있음을 보여준다.

정인보는 1893년 5월 6일 종현(鐘峴 : 지금 명동성당 자리)에 있던 외가에서 태어났다. 명종 때 대제학을 지낸 정유길(鄭惟吉)의 후손으로 증조부는 영의정을 지냈고, 조부는 장악원정(掌樂院正)과 부평부사를 지냈으며, 부친은 호조참판을 지낸 명문가였다. 태어난 지 얼마 안 되어 작고한 큰아버지의 대를 잇기 위해 양자로 갔고 그 뒤로 친부모와 양어머니를 모시게 되었다. 어린 시절에는 경기도 양근(楊根)과 충북 진천, 충남 목천과 서울을 오가며 지냈고, 1908년 16세의 나이로 2년 정도 상해에 머물렀으며 그 뒤로도 상해에 여러 차례 다녀왔다. 1910년 18세의 나이로 이견방(李建芳)에게 양명학을 배우기 시작했고, 1923년 31세 때 연희전문 전임(傳任)이 되어 서울로 올라왔으며, 이 무렵부터 동아일보 등에 글을 쓰기 시작했다.

1933년 41세 되던 해 9월 8일부터 12월 17일까지 동아일보에 [양명학연론(陽明學演論)]이라는 제목으로 66번에 걸쳐 연재하였고, 1955년 8월 20일 문교사(文教社)에서 『담원국학산고(簷園國學散藁)』를 간행하면서 제4편에 실었었는데, 그 뒤 1972년 삼성문화재단이 펴 낸 삼성문화문고에 『양명학연론』이라는 이름의 단행본으로 출간되었다. 이 책에서 정인보는 왕수인이 세운 양명학의 본질이 무엇이며 한국 양명학은 어떤 흐름을 이어왔는지를 서술하고 있다.

그리고 1935년 1월 1일부터 1936년 8월 28일 동아일보가 정간(停刊)될 때까지 [오천년간 조선의 얼]이라는 제목으로 우리 역사에 대해 연재를 했고, 같은 해 11월 11일부터 20일까지

154) 한국 양명학의 중추인 강화학파의 학문적인 흐름은 하곡 정제두 - 원교 이광사 - 연려실 이금익과 신재 이영익 - 초원 이충익 - 대연 이면백 - 사기 이시원과 반학옹 이지원 - 경재 이건승과 난곡 이견방 - 위당 정인보로 이어졌다. 여기에 학산 정인표와 우당 이회영도 정인보에게 가르침을 준 사람들로 꼽힌다.

는 동아일보사 강당에서 조선역사 강좌를 매일 진행하였다. 이 글들은 1946년 9월 서울신문사에서 『조선사연구』라는 이름으로 간행되었다. 그리고 1936년 44세의 나이로 연희전문 교수가 되었다.

1945년 8월 해방을 맞으면서 동아일보에 임정 요인들에 대한 ‘환영사’를 썼고, 1946년에는 미군정이 자문기구로 설립한 대한국민대표민주의원(大韓國民代表民主議院)의 의원이 되었으며, 전조선문필가협회장을 맡았다. 1947년 국학대학장(國學大學長)을 맡으면서 민주의원(民主議院)의 의원직과 독립촉성국민회 부회장, 문필가협회장을 모두 사임했다. 1948년 대한민국 정부수립과 더불어 국학대학장을 사임하고 검찰위원장을 맡았지만 1949년 검찰위원장을 사임하였고, 1950년 7월 58세의 나이로 피납되었다.

정인보는 1905년에 성(成)씨 부인과 결혼하여 딸 한 명을 두었고, 1913년 성(成)씨 부인과 사별한 뒤 조(趙)씨 부인과 결혼하여 5남 5녀를 두었다. 또한 좌우를 가리지 않고 신채호, 박은식, 신규식, 김규식을 비롯하여 홍명희, 문일평, 안재홍, 백남운, 손진태, 송진우 등 당대의 기라성 같은 인물들과 교류하였다. 정인보의 삶과 사상을 볼 수 있는 1차 자료로는 1983년 연대 출판부가 펴 낸 『담원 정인보 전집』 6권 (이하 『전집』이라 함)이 있으며, 전 독립기념관 관장을 지낸 김삼웅이 쓴 『위당 정인보 평전』이 있다.

이제까지 정인보에 대한 대부분의 연구는 양명학자로서의 정인보 사상의 관점과 내용 분석 등에 치우쳐 있으며 그러한 사상의 사회적 의미나 그러한 사상이 정인보 자신의 삶과 실천에 어떤 모습으로 드러나는가는 살피지 못하였다.<sup>155)</sup> 많은 연구가 양명학자로서의 정인보, 또는 국학자나 조선학 연구자로서의 정인보, 역사학자로서의 정인보에 초점이 맞춰져 있었다. 그런 까닭에 역사학이나 문학에서의 연구 성과가 더 많으며 상대적으로 철학 방면에서의 연구는 많지 않은 편이다. 물론 거기에는 1990년대까지도 주자학에 매몰되어 양명학을 이단시하던 동양 철학계의 병폐가 한 몫을 하였다.

특히 철학에서의 기존 연구는 강화학파로부터 정인보에 이르는 진가론(眞假論)을 토대로 성리학이 조선 멸망의 원인인 가학(假學)이라고 비판한 점이나 이를 대치할 학문으로 양명학을 높인 점, 그리고 ‘열’, ‘실심(實心)’ ‘실학(實學)’ 같은 개념을 중심으로 한 연구 등이 있다.<sup>156)</sup> 이 논문은 먼저 정인보가 일제에게 강점당한 현실을 어떻게 보았으며 그 원인으로 허(虛), 가(假)로서의 성리학에 대한 정인보의 비판을 살피고, 양명학에 기반한 주체의 회복과 확장을 통해 유학의 대중화를 이룸으로써 그러한 현실을 넘어서려고 했으며 그러한 사상의 핵심에 내게서 출발하여 만물과 하나가 되는 감통(感通)의 논리와 실심에 바탕을 둔 실천이 있음을 살펴 보았다. 그리고 마지막으로 일제 강점과 해방 공간 및 분단 상황에서 위당의 사상과 실천이 갖는 의미와 한계를 살펴보았다.

155) 그런 점에서는 정인보에 대한 진성수의 연구가 돋보인다. 진성수는 당시 기준으로 보아도 많은 자녀를 둔 정인보에 대해 아버지로서의 정인보에 주목한 「담원 정인보의 자녀교육」(『양명학』 권 56호, 2020년 3월)을 발표하였다. 그리고 이어서 감통과 지행합일, 민족정신과 애국심, 인간에 대한 신뢰와 사랑을 강조한 담원이 가족들에게는 어떤 존재로 기억되었는가를 살핀 「가족서사로 본 담원 정인보」(『양명학』, 권 61호, 2021년 6월)를 발표하였다. 이런 연구는 개인 중심의 미시사(微視史) 연구가 되겠지만 거시적인 연구나 담원이 놓지는 부분을 보완한다는 점에서 매우 필요한 연구라고 하겠다. 진성수는 「가족서사로 본 담원 정인보」에서 가학을 계승한 선비로, 효심 깊은 아들로, 자상한 남편으로, 다정한 아버지로, 자녀를 위한 눈높이 교육자로, 그리고 국학을 강조한 양명학자로 그리고 있다.

156) 심경호의 「강화학파의 가학 비판」(『양명학』 권 13호, 2005년 2월)과 김윤경의 「근대 전환기 實心實學의 다층적 함의」(『양명학』 권 53호, 2019년 6월) 등이 여기에 해당한다.

## 2. 민족 현실에 대한 인식과 성리학 비판

정인보는 민족이 처한 일제 강점의 현실을 보면서 그 원인을 조선 왕조에서 찾는다. 이 같은 생각은 1924년 2월 13일 동아일보에 기고했던 「영원의 내홍(內訌)」에 잘 드러나 있다.<sup>157)</sup> 내홍이란 내부 분열, 즉 ‘집안싸움’을 뜻하며 그 앞에 ‘영원’이라는 수식을 붙인 것에는 그러한 내홍이 과거부터 지금까지 이어져 왔으며 앞으로도 이어질 것이라는 비관적인 생각이 담겨 있는 듯하다.

정인보는 이 글에서 조선 왕조 5백년을 ‘내홍(內訌)의 역사’라고 하였다. 임진왜란 와중에도 외란을 막기보다는 골육상잔으로 정력과 세월을 허비했으며 의주로 피난을 가면서도 조금만 설 틈이 생기면 곧 내홍을 시작했다고 한다. 그리고 그런 흐름이 근대까지 이어져 국권을 훔쳐다 형은 청나라에, 둘째는 러시아에, 막내는 일본에 갖다 바쳤다고 한다. 그러한 행동은 그들이 청나라, 러시아, 일본을 사랑하거나 믿어서가 아니고 어떤 짓을 해서라도 사사로운 원한을 갚고 남을 해치려는 가증스런 욕심만 채우면 그만이었다고 비판한다. 그 결과 충성스럽고 믿음직스러운 의사(義士)나 쓸 만한 사람은 다 없애 버리고 도깨비들만 조야(朝野)에 날뛰며 오늘에 이르렀다는 것이다.

수백 년 뒤 우리 후손들이 ‘우리 같으면 이렇게 아니할 것’이라 하지만 우리도 그 조상의 자손이며 지금의 조선인도 내홍을 일삼는 점으로는 조상 뜻을 잘 잇는 효성스런 후손일 뿐이라고 하였다. 그리고 수백 년 동안 내홍에 훈련된 우리 눈은 형사나 순사처럼 형제의 결점과 약점을 정탐하기에만 능란하여 말과 행동의 대부분이 죄 없는 형제를 무고하고 형제의 사업을 서로 파괴하는 것으로 일을 삼는다고 하였다. 그 결과로 해내외를 막론하고 이름을 알만한 조선인사 가운데 제대로 된 사람(完人)이 하나도 없으며 모두 ‘죽일 놈’, ‘도적 놈’, ‘야심가(野心家)’일 뿐이고, 단체나 신문 잡지나 사업도 모두 바르지 못한 험잡이요 매수를 당한 것이 아니면 무엇에 이용하려는 수단으로만 삼는다고 하였다.

하지만 개인이나 단체나 언론기관도 결점과 함께 장점도 있을 것이며 민족을 위해 잘 한 일도 있을 것이라 하면서도 조선의 개인, 단체, 기관에 이런 누명을 씌우는 자가 바로 우리의 적이 아니라 우리 자신의 ‘유전적인 형사 순사적 정탐안(偵探眼)’이니 이 무슨 저주이며 이 무슨 불행이냐고 한탄하였다.

불공대천의 원수(不共戴天之讎)인 인도의 회교도와 힌두교도들도 밖을 대할 때는 힘을 합치고, 러시아 공산당의 노파(老派)와 소장파(少壯派) (볼셰비키와 멘셰비키를 가리키는 것 같음)가 이념에서는 반목하면서도 밖을 대할 때에는 “일시에 함구한다”고 하였다. 레닌이나 월슨도 조선인으로 태어났더라면 “죽일 놈”이 되고 말았을 것이며 와석종신(臥席終身)을 못 하였을 것이라고 하였다. 예로부터 조선의 이름난 재상이나 큰 학자도 와석종신 한 사람이 드물다고 하면서 그들이 애쓰던 동포의 독수에 죽은 것이며 그 이유는 “역적”이거나 “사문난적”이었다고 한다.

그리고 조선의 현 상황은 인물 하나라도 내 세울 때이며 단체 하나라도 힘 있게 되도록 후원할 때라고 하면서 형사나 순사의 관법(觀法)을 버리고 형제상조(兄弟相助)의 관법을 가져야 한다고 역설하였다. 그리고 모든 조선인이 한 마음으로 서로 도와도 지탱하기 어려운 상황이니 조선이 살려면 먼저 영원한 내홍을 영원히 물어버려야 한다고 역설하였다.<sup>158)</sup>

157) 이 글은 정인보가 32세에 쓴 글로 담원 정인보전집 2권에 실려 있다. 본래는 6절로 나누어 쓴 글이었는데 1절이 검열에서 잘려나가 남아 있지 않다.

158) 『담원 정인보전집』 2권. 「永遠의 內訌」, 285-287. 연세대학교 출판부, 1983년.

이러한 논의에 나타난 정인보의 생각에서 주목할 부분은 내부 분열과 집안 싸움이 선조들로부터 지금의 우리와 미래의 후손까지 이어질 고질적인 병폐라고 보는 것과 남을 헐뜯고 누명을 씌우기 위한 ‘유전적인 형사 순사적 정탐안(偵探眼)’이 우리에게 있다고 하는 점이다. 이런 언급은 우리 민족을 스스로 낮추는 민족허무주의로도 보이며, 결국 그런 잘못을 고치자는 점에서 본다면 당시 사회적 이슈였던 ‘민족개조론’과도 관련된 것처럼 보인다. ‘민족개조론’은 이광수가 1922년 5월 『개벽』에 발표하고 나서 지식인과 청년 학생들로부터 일제의 식민통치를 인정하는 논리라고 비난을 받았지만, 정인보의 이 글이 그 얼마 뒤인 1924년 2월에 발표되었으니 그런 영향도 없지는 않겠으나 큰 틀에서는 사회진화론의 영향을 받은 자강론(自強論)이나 실력양성론 등과도 맥이 닿아있는 것으로 보인다.

그렇다면 이 글보다 9년 뒤에 나온 『양명학연론』에 담긴 정인보의 생각은 어떠한가? 정인보는 과거 수백 년 간의 조선 역사를 ‘허(虛)와 가(假)’로 규정하고 ‘허(虛)는 가(假)의 뿌리(本)’라고 하였다.<sup>159)</sup> 그리고 이러한 역사를 만든 사람들의 한 무리는 성리학설을 이어받아 자가편의(自家便宜)를 꾀하는 사영파(私營派)이고, 다른 하나는 그 학설을 배워 중화적전(中華嫡傳)을 이 땅에 드리우자는 존화파(尊華派)였다고 하였다. 그리고 그들의 학문은 알맹이 없는 허학(虛學)이고 그들의 실천은 거짓 실천(假行)이었다고 하였다. ‘실심(實心)’을 벗어난 학문이 자신의 이익만 쫓는 자사념(自私念 : 自爲心으로도 표현)을 바탕으로 거짓 실천(假行)으로 바뀐 것이며, 지금의 조선 현실 또한 실심을 죽이고 서양 이론 같은 것들만 살리고 있다고 보았다. 따라서 자신이 『양명학연론』을 저술한 이유는 사람들에게 실심(實心)을 불러일으키기 위해서라고 밝히고 있다.<sup>160)</sup>

왕양명은 주희의 격물치지를 배척하고 내 안에 있는 양지(良知)의 확충을 역설했는데, 주희 설을 따르면 공부가 마음 밖으로 향하게 되고 양명의 설을 따르면 마음 말고는 손 쓸 곳이 없다고 하였다. 또한 내 안에 있는 밝은 덕을 밝히는 명명덕(明明德)과 백성을 어버이가 자식 돌보듯 하는 친민(親民)은 한 가지 일이라고 하면서, 주희는 고본대학(古本大學)에 친민(親民)이라고 되어 있는 것을 백성을 새롭게 한다는 뜻에서 신민(新民)으로 바꾸었지만, 신(新)은 밖에서 구하는 것이고 친(親)은 안에서 찾는 것이며, ‘친(親)’은 마음에서부터 느껴 통하는(感通) 것이어서 곧 내 마음 속에 있는 타고난 밝은 모습(明德本體)이라고 하였다.<sup>161)</sup>

정인보는 또 모든 법(法)은 오직 본 마음(本心)에 의해 그 ‘실(實)’과 ‘진(眞)’을 구하는 것이며 실심을 향한다면 어떤 것을 받아들이든 민중의 복리를 꾀하게 될 것이라고 하면서 민중의 복리를 도모하는 데서 실심의 참 모습을 볼 수 있다고 하였다. 그리고 그러한 것이 참인지 거짓인지는 말로 따지거나 외부의 무엇으로든 증거 할 수 있는 것이 아니며, 오직 스스로의 잘 드러나지 않는 마음속에서 알 수 있는 것이라고 하였다. 그렇기 때문에 양명의 심학은 ‘우리의 마음이 타고난 그 본밑대로 조그만 挾詐가 없이 살아가려는 공부’라고 하면서 속이려는 것은 사념(私念)이요 속일 수 없는 것은 본심(本心)이라고 하였다.<sup>162)</sup>

정인보는 조선에는 양명학파가 없고 주자학파 일색이었지만 그런 상황에서도 마음에서 옳다고 하니까 홀로 그 마음을 닦아 나간 양명학파야말로 귀한 존재였다고 하였다. 청나라 군대가 남한산성을 에워싼 상황에서 거의 모든 신하들이 결사항전을 주장하는 데도 최명길이가 외로이 화친을 주장할 수 있었던 것도 이 마음에서 아니라고 했기 때문이라고 하면서 화친으로 결론

159) 같은 책 2권, 113쪽.

160) 같은 책 2권, 114-116쪽.

161) 같은 책 2권, 120-121쪽.

162) 같은 책 2권, 122-124쪽.

이 났을 때 도리어 항전을 주장하던 사람들 중에 내심 가슴을 쓸어내린 사람이 많았을 것이라고 하였다.<sup>163)</sup>

그리고는 조선의 양명학자들을 언급하면서 뚜렷한 저서가 있든가 아니면 말과 글 가운데 분명한 증거가 있는 사람으로 최명길(崔鳴吉), 장유(張維), 정제두, 이광신(李匡臣) 등을 꼽았다. 또한 양명학을 비난한 말이 있지만 전후를 살피면 꾸며댄 말인 경우로 이광사, 이영익, 이충익을 꼽았고, 양명에 대한 언급도 없고 주자를 높인 것 같지만 평생의 주된 정신이 양명학인 경우로 홍대용을 꼽았다.

이상에서 본 것처럼 조선은 알맹이 없는 허(虛)와 거짓 실천인 가(假)의 역사였다. 주자학자들은 마음을 밖으로만 달리게 하면서 자신의 욕심을 채우려 했고, 양명학자들은 제 안에 있는 잘 드러나지 않는 참 마음을 찾아 그 마음이 하고자 하는 대로 따라감으로써 참된 실천으로 나아갔던 것이다.

### 3. 주체의 회복과 확장을 통한 유학의 대중화

정인보는 양명학자이며 양명학의 대전제는 심즉리(心卽理)이다. 여기에서의 심(心)은 보편적으로는 모든 사람의 마음이겠으나 구체적으로는 ‘내 마음’이다. 따라서 ‘내 마음’을 밝히는 문제는 타고 난 내 모습을 회복하는 주체 회복의 문제인 동시에 인간 모두의 사람다움을 회복하는 출발점이다. 그리고 모든 사람의 본성 회복은 바로 유학의 대중화일 것이다.

정인보는 심즉리의 ‘리(理)’를 ‘자연히 이루어지는 질서’라고 하였고, 양지에 대해서는 ‘본심의 아툷[惻怛]’<sup>164)</sup>이라고 하였다. 그리고 이런 마음을 ‘본 맘’이라고 하면서, ‘아무런 조건 없이 제 속에서 우리나라 오는 것’이며 ‘저 홀로 저만 아는 속에 스스로 속이지 못할 곳’이라고 하였다. 또한 양지의 완성은 ‘속이려는 “것”을 뽑아 속일 수 없는 그 자체(自體)를 완성’하는 것이며, 학문적으로 탐구하여 알아낼 수 있는 것이 아니라 자신의 마음에서 직접 체험하여 나오는 것으로 보았다. 그러므로 ‘양지에서 근본 한 것이 아니면 이를 假라 하고 虛라 한’ 것이다.<sup>165)</sup>

아무리 세상 모든 사람들을 다 속일 수 있을 정도의 대단한 사기꾼도 끝내 속일 수 없는 것이 자기 자신이다. 남들이 다 속더라도 스스로의 마음은 자신이 속이고 있다는 것을 알기 때문이다. 그런 입장에서 정인보는 사람의 본마음은 ‘한 결 같이 참되어서 거짓이 전혀 없는 상태(一眞無假)’이며 양명학에서 주목하는 마음의 근본 자리는 ‘남 모르고 나 홀로 아는 이 한 곳이 의(義)와 리(利)와 선과 악의 계두(界頭)’라고 하였다. 그렇기 때문에 홀로 있음을 삼가는 ‘신독(慎獨)이 실학(實學)의 핵심’이며 ‘명덕(明德)과 친민(親民)은 본말(本末)이지만 하나’라고 하였다.<sup>166)</sup>

정인보가 말하는 본심에 의한 ‘실(實)’과 ‘진(眞)’, ‘허(虛)’와 ‘가(假)’의 구분은 유종주(劉宗周 : 1578~1645)로부터 영향을 받은 것으로 보인다. 명나라가 망할 때 23일간의 단식으로 스스로 목숨을 끊은 명나라 말의 양명학자 유종주는 ‘학문은 첫째 성(誠: 眞)과 위(僞: 假)를 갈라야 한다’고 하였고, 정제두는 유종주의 말들을 인용하여 ‘의(義)로 보아 마땅히 살아야 할진

163) 같은 책 2권, 210-216쪽.

164) ‘아툷’은 오늘날 ‘애뜻하다’는 말로 쓰이며 ‘안타까워서 애가 탄다’는 뜻이다.

165) 『전집』 2권, 173쪽.

166) 같은 책, 158-159쪽.

대 살 것이요, 의(義)로 보아 마땅히 죽어야 할진대 죽을 것이라, 눈앞에 보이는 이 한 가지 의(義)뿐이니 생(生)이니 사(死)니 그것은 보일만한 존재가 없다'고 하면서 유종주가 바로 그것을 실천한 사람이라고 하였다.<sup>167)</sup>

또한 정제두는 양명학을 세우든 배척하든 타고난 본 마음이 옳다고 여기고 그르다고 여기는 대로 분별하는 것이 아니라면 다 사사로운 마음(私心)이라고 보고<sup>168)</sup>, 치양지는 '한 점의 자신만 아는 (一點獨知) 앞에 의하여 나와 남, 나와 모든 만물 사이의 간격을 깨트려 감통(感通)의 본디로 회복시키는 것'이라고 하였다.<sup>169)</sup> 정제두가 『양명학연론』에서 왕수인의 「대학문(大學問)」과 「발본색원론(拔本塞源論)」을 따로 한 절로 독립시켜 다룬 것도 바로 이 때문인 것으로 보인다. 정제두는 「대학문」에 대해 '양명의 일생 정력이 모여 있다고 해도 과언 아니라'<sup>170)</sup>고 하였고, 「발본색원론」에 대해서는 '양지의 진혈(眞血), 진혼(眞魂)이 어떠한 것임과 이 형혼(血魂)을 그대로 가지지 못한 그 해독이 어떻게 응취(凝聚) 반결(盤結)함을 통론(痛論)한 것이니 간단히 말하면 '친민(親民)'에 대한 발명(發明)이요, 좀 더 자세히 말하면 '동체(同體)의 인(仁)'을 이에서 감발케 하도록 한 것'이라고 하였다.<sup>171)</sup>

그렇다면 내 본심의 회복을 토대로 한 인류 보편의 본심 확보는 어떻게 가능할까? 정인보에게 본심의 확장은 주체의 확장이며 무엇보다도 민족 주체로의 확장이 급선무였고 이는 국사에 대한 연구로 나타난다. 역사 연구에서 정인보의 첫 번째 비판 대상은 '우리 위대한 명나라(我大明)니, 을지문덕이 수나라 대군을 물리친 것을 두고 '을지문덕의 上國을 범한 죄'라고 하는 왜곡된 역사관이었다. 정인보는 이런 생각들을 '본심이 아뜩을 떠난 '非本心的 妄說''이라고 비판하였다.<sup>172)</sup>

정인보의 역사 연구는 '얼'에 대한 감통의 자취 찾는 것이었다. 그래서 '얼'의 밝음과 어지러움(明迷)을 좇아 조선의 모든 것을 찾고, 조선의 모든 것을 찾음을 좇아 조선의 '얼'의 밝음과 어지러움(明迷)을 좇아 증명하고 밝혀서(證照)하여 바람에 깎이고 비에 씻겨나간(風磨 雨洗) 옛 줄기(久幹)로 하여금 다시금 뚜렷하게 할 급한 책무(急務)'라고 하였다.<sup>173)</sup>

정인보에게 역사를 탐구하는 일은 사람의 마음을 탐구하는 일이었다. 그래서 '근본은 人心이요 역사는 백 천 번 변한다. 그러나 그 골수와 혈맥(髓血)을 따라 찾아보면(循摩) 곧 인심(人心)이 구불구불하게(蜿蜒) 꺾여 있음(屈折)이다.'라고 하였고, '인심이 여러 가지로 변해도 그 속에 있는 '얼'의 이어짐을 찾을 수 있으며 그 '얼'을 좇아 역사에 일관되는 대척추가 드러날 것'이라고 하였다. 그리고 '사적(事績)의 줄기와 가지(幹枝)를 탐구하여 밝힘(究明)이 곧 '얼'의 큰 실마리를 미루어 찾으려(推索) 함'이며, '그 '얼'에 들어가 생각해 보면 옛 사람들이 곧 우리이니, 고인의 옛 사적을 좇아 그 골수와 혈맥(髓血)을 만날진대 이 한 줄기 혈맥(一段血脈)이 곧 내 혈맥임을 놀랍도록 깨닫게(驚悟) 될 것'이라고 하였다. 또한 '학문, 예교(禮敎), 문장(文章), 역사 모두 얼 아니면 안 되며, '얼'이면 진(眞), 실(實)이요, '얼' 아니면 허(虛), 가(假)'라고 하였다.<sup>174)</sup> 정인보가 '얼'을 강조한 것 일본인들의 조선사연구에 대한 반발 때문이었으며, 정인보의 '얼사관'은 박은식의 국훈과 신채호의 낭가사상에 이은 조선의 국맥이라고 평

167) 같은 책, 207-208쪽.

168) 같은 책, 339쪽.

169) 같은 책, 190쪽.

170) 같은 책, 164쪽.

171) 같은 책, 175쪽.

172) 같은 책, 131쪽.

173) 같은 책, 3권, 26쪽.

174) 같은 책, 3권, 26-29쪽.

가된다.

사실 ‘얼’에 대한 정인보의 생각은 역사에 대한 관점만이 아니었다. 그 출발은 사람 개개인의 주체문제였으며 이를 민족 단위로 확장한 것이 ‘얼’ 사관이었던 것이다. 그래서 『조선사연구』의 서론 첫 단락에서 ‘사람의 고도리는 얼’<sup>175)</sup>이라고 하였고, ‘사람의 존재는 구각(軀殼)으로 아닌 ‘얼’로 존재하는 것’<sup>176)</sup>이라고 했다. 그리고 ‘얼은 배워 얻는 것이 아니며 사람이면 반드시 얼이 있고 얼이 없으면 사람 아니라’고 함으로써 인간의 타고난 본성으로 보았고, 그래서 ‘제가 남이 아닌 것과 남이 제가 아닌 것, 이것이 ‘얼’이라고 하였다. (3권 8쪽) 이처럼 정인보는 ‘내가 나 다운 것’을 ‘얼’이라고 함으로써 ‘얼’을 곧 자립, 자주, 자유의 주체로 이해하였다.<sup>177)</sup>

정인보는 얼을 제대로 지니지 못한 반대의 모습은 이해타산만 따지는 뼈대 없는(無骨)모습으로 보았다. 그래서 대연(岱淵) 이면백은 멀지 않은 시기(朝鮮近古) 조선의 사대부들을 통렬하게 비평하면서 그 유약함을 절절히 논했다고 하였다. 정인보에게 ‘얼’은 따뜻하고 부드러운 것보다 굳세고 맹렬한 것이며, 우아하고 아름다운 것보다 사납고 독살스러운 것이며, 고요하고 평안한 것보다 능름하고 매서운 것이며 바람처럼 서슬 푸른 것’이었다.<sup>178)</sup>

정인보는 일제의 식민지가 된 당시 상황을 ‘얼’을 잃은 상태로 보고 ‘얼을 잃는 것은 제가 잃는 것이지 남이 빼앗아 간 것 아니라’고 하면서, ‘극기(克己)’니 ‘질욕(窒欲)’이니 ‘멸사(滅私)’ 같은 표현들도 그 주체가 제 자신인 ‘저’이며, 제 스스로 ‘저 아닌’ 부분을 ‘극’하고, ‘질’하고, ‘멸’해야 한다고 하였다. 아울러 ‘저 아님’은 자신의 사사로운 욕심이 빚어 낸 잘못이라고 보았고, 궁극에는 ‘저로서’의 판별이 양지(良知)라고 함으로써 ‘얼’과 양지를 하나로 보았다.<sup>179)</sup>

그리고 역사 속에서 수많은 사람들의 행동을 규정하는 절조(節操)에 대해 언급하면서 ‘절(節)’은 행동이 ‘일정한 分界 넘어서지 않는 것’이고, ‘조(操)’는 ‘잃지 않음’이라고 하였고, 그 근본은 ‘저로서’이며 ‘얼’이고, 절조는 ‘저로서’ 저를 잃지 않고 ‘저로서’ 저를 지키는 것이라고 하였다. 그리고 ‘얼’은 언제나 그러한 것이며, 삶과 죽음도 ‘얼’을 죽이거나 살릴 수 없다고 하면서 영욕(榮辱)도, 천하도, 우주도 한 사람의 ‘얼’을 어찌지 못한다고 하였다. 아울러 ‘얼’은 감격을 혈맥으로 하여 능광(能廣), 능구(能久), 능복(能伏), 능비(能飛)하는 지극히 신령스러운 것이라고 하였다.<sup>180)</sup>

정인보의 이러한 생각 속에는 영웅주의의 가능성도 보이지만 모든 사람이 다 양지를 가지고 있다는 입장에서 그 양지를 얼이라고도 한 정인보의 논의를 확장해 보면 양지를 제대로 확충해낸 존재를 영웅처럼 서술하는 것이 어려운 일은 아닐 것으로 보인다. 아울러 정인보는 역사에서 ‘얼을 가벼이 버리고 배신하는 일이 자주 나타나는데 이는 자신의 본성을 스스로 끊는 것이라고 하였다. 그러므로 앞과 실천 모두 스스로에게서 말미암는 것이므로 남에게 기대서는 안 된다고 하였다.<sup>181)</sup>

그런 입장에서 정인보는 ‘저는 저로서’의 ‘얼’은 한 민족에서부터 전 인류 내지 천지만물에 이르기까지 일체인 것이며 사육이 그 사이에 들면 간격이 만들어져 일체가 될 수 없으니 간격

175) 같은 책, 3권, 3쪽.

176) 같은 책, 3권, 4-5쪽.

177) 같은 책, 3권, 8쪽.

178) 같은 곳.

179) 같은 책, 3권, 8-9쪽.

180) 같은 책, 3권, 10쪽.

181) 같은 책, 3권, 11쪽.

을 없애면 시공의 제한 없이 광대한 태허와 하나가 되는 것이며, 성현이나 호걸은 모두 스스로의 본성에 따라 스스로 선(自立) 것이라고 하였다.<sup>182)</sup> 이 같은 사관을 사람들은 ‘열 사관’이라고 표현하였다.

정인보의 역사의를 잘 드러낸 『조선사연구』는 단재와 마찬가지로 상고사 서술에 그쳤다. 이런 점은 백암 박은식이 『한국통사』에서 대원군부터 당대만 서술한 것과는 매우 대조적이다. 그런데 정인보의 역사서술은 그 서술의 분량이나 깊이로 볼 때 단군과 고조선, 부여와 고구려가 중심인 것 같다.

정인보는 스스로 자신은 국사를 연구하던 사람 아니라고 하면서 그럼에도 역사 서술에 나선 것은 일본학자들의 조선사 고증이 총독부와 긴밀히 연관된 것 보고 ‘언제든지 깡그리 부셔보리리라’라고 생각했었다고 한다. 그리고 신채호의 『조선사연구』 초고를 보고 탄복하였고 또 다른 일면으로는 여러 종의 출판을 보고 한심스러움 생각이 들었으며, 갈수록 민족정신이 흐려지는데다 자기를 너무 모르는 분들이 적의 춤에 마주 장고를 쳐서 마음속 영토나마 나날이 말려들어가는 때에 마침 동아일보의 부탁을 받아 우리 정신방면에 도움이 될 만한 행적을 연재하기로 하였는데 부탁받은 범위를 넘어 5천년을 내려 꺾는 대저를 내어 볼 작정으로 ‘5천년간 조선의 열’이라는 제목을 내 걸었던 것이라고 하였다. 그리고 이런 서술 또한 양명학적 관점의 반영이었음을 확인해 볼 수 있었다.

#### 4. 감통의 철학

정인보는 간격(間隔)에서 사사로운 마음과 욕심이 생기고 감통(感通)에서 만물과 하나가 된다고 보았으므로 감통에서 살고 격절(隔絶)에서 죽는다고 하였다. (77) 그리고 감통에서 본체요 간격에서 자신의 사사로운 마음을 밝게 깨닫는다면(洞悟) 곧 욕심의 뿌리를 뽑고 근원을 막는 특 트인 경지를 볼 것이다’ 라고 하였다.<sup>183)</sup>

감통은 『주역』 「계사전」의 ‘고요해서 움직임이 없지만 느껴서 마침내 천하의 모든 일에 통한다’<sup>184)</sup>는 말에서 온 것으로 보인다. 감통은 무엇이고 간격은 무엇일까? 생리적이거나 감각적으로 몸에서 일어나는 생각(體殼上 起念)이 내 밖의 모든 것과 거리를 벌리는 간격적(間隔的)인 것이며 ‘몸에서 일어나는 생각이 바로 사심(私心)이며, 이욕(利慾)이며, 기사(己私)이다. 하지만 이와 달리 타고난 본 마음에서 자신의 뜻을 성실하게 하는 것(本心上 誠意)이 내 밖의 만물과 만나 느껴 통하는 것(感通的)이며 그 결과는 민중의 아픔이 내 아픔이 되고 민중이 하고 싶은 것이 내가 하고 싶은 것이 되는 것이다. 그래서 정인보는 감통으로 민중과 하나가 되어야 한다는 생각에서 ‘스스로 속일 수 없는 그곳의 참모습을 찾으려거든 민중과의 감통, 간격에 있어 어느 것인가를 스스로 깨우쳐 보라’고 하였다.

이러한 생각은 두 가지 방향으로 발전하였다. 그 첫째는 양명학이 감통의 학문이며 이를 통해 사회를 혁신해야 한다는 입장에서 ‘명명덕과 친민은 한 가지 일’이라고 보는 생각으로 이어진다. 그 경우 ‘친(親)은 마음의 감통이라서 곧 명덕본체(明德本體)’라고 파악하였고, ‘이 밝음이 없으면 이 아뜻이 없고 이 아뜻이 없으면 이 밝음이 아니다. 찰나 동안이라도 민물(民物)과 나와 의 일체적 감통이 없을진대 내 마음의 본체 없어짐이라’<sup>185)</sup>라고 하였다. 그리고 ‘민

182) 같은 책, 3권, 12쪽.

183) 같은 책, 2권, 184쪽.

184) 『주역』 「계사전」, ‘寂然不動 感而遂通天下之故.’

(民)을 친(親)하는 것이 없을진대 양지(良知)가 어디를 좇아 나타나며, 양지의 발현(發現)이 아닐진대 무엇으로 민(民)을 친(親)하라<sup>186)</sup> 라고 하였다.

그리고 둘째로는 ‘역사의 서술’ 또한 ‘얼’에 대한 감통의 자취 찾는 것이라는 주장으로 나아갔다. 그런 입장에서 정인보는 사람이란 감각이 있다. 감각은 ‘얼’이 흘러 통하는 혈맥(血脈)이니 우리 고전(古典)과 예전 문서들을 읽다가 어떤 때 눈썹이 들리고 어떤 때 비통한 눈물을 흘리는 것이 모두 감각으로 통하는 혈맥<sup>187)</sup>이라고 하였다.

이러한 감통은 양명학의 만물일체론에 근거한다. 그래서 만물일체도 ‘동체(同體)의 아툰이 천연(天然)한 후박(厚薄)으로 좋아 그 참땀줄이 사뭇고 사모침에 있어 후박(厚薄)의 절도(節度)가 지당할수록 동체(同體)에 대하여 더욱 간격이 없는 것이다<sup>188)</sup>라고 하였고, 또 ‘감통은 천지만물일체의 인(仁)인 동시에 우주와 내가 하나가 되는 것이며 간격은 부자와 형제 사이도 금성(金城) 철벽(鐵壁)을 만든다고 하였다.<sup>189)</sup>

##### 5. 누구를 위한 감통이며 무엇을 위한 감통인가

일제 강점과 해방 공간, 그리고 분단 상황에서 지성사 지도를 만들어 좌표로 찍어볼 수 있다면 위당의 관점은 어디쯤 있을까? 정인보가 말한 민중의 아픔(痛痒)은 무엇이었으며, 정인보는 그 민중을 삶의 주체로 보았을까? 동아시아 근대는 대부분 구국과 계몽의 변주였다. 다른 표현으로 바꾸면 민족과 계급의 문제였고 이 범주에 해당하는 나라들 대부분 구국이 계몽을 압도한 상황이었다.

전체적으로 정인보의 글에 민족문제에 대한 언급은 많으나 계급과 신탁통치에 대한 견해, 그리고 남북분단과 통일에 대한 언급은 찾기 어렵다. 발표 년도를 특정하기 어렵지만 순수하게 국문으로 쓰여진 것으로 보아 해방 이후로 짐작되는 「마음의 절제」라는 글에서 정인보는 ‘제 일을 남이 알까봐 능청스럽게 속이려는 이가 많다. 남을 속이려 하는 그것이 벌써 제게 용납되지 못한 증거’라고 하면서 ‘철인(哲人)은 별 사람 아닌 나 혼자만 아는 속에 부끄러울 것 없는 분’이며 ‘철인일수록 작은 바깥으로부터의 유혹에 대해서도 큰 도적 같이 보는 법’이라고 하였고, 마음이야말로 ‘남이 모르고 나 혼자만 아는 이것이 수행하는 추요지대(樞要地帶)’라고 하였다.<sup>190)</sup> 양명학자로서의 정인보는 ‘길 가는 사람 모두가 성인(滿街聖人)’이라고 했던 왕간(王艮 1483-1541)의 말대로 ‘나 혼자만 아는 그 마음속에 부끄러움이 없다’면 모든 사람이 성인이라는 생각을 통해 보통 사람과 성인의 간극을 무너뜨리려 하였다.

하지만 이런 주장은 양명학자라면 누구나 할 주장일 것이다. 이승만 정부의 감찰위원장을 맡고 있던 1949년 3월 10일, 시정월보(施政月報)<sup>191)</sup>에 실린 「사사로운 명령(私令)을 배제하고 공적인 명령을 따라 실천하는 공령준행(公令遵行)의 관청 기강(官紀)을 세우자」는 글은 결이 조금 다르다. 더구나 이 글 앞에는 정인보 이름 석자가 쓰여 있지만 글의 끄트머리에는 감독위원회(監督委員會)라고 쓰여 있다. 정인보는 이 글에서 관청의 기강이 해이한 것을 걱정하면

185) 『전집』 2권, 175쪽.

186) 같은 책, 178쪽.

187) 『전집』 3권, 29쪽.

188) 『전집』 2권, 130쪽.

189) 『전집』 2권, 177쪽.

190) 같은 책, 329-330쪽.

191) 시정월보는 1949년 1월 간행된 일종의 정부 홍보와 공무원들 내부의 소통을 위한 매체로 보인다.

서 상령하행(上令下行)과 직분엄수(職分嚴守)를 강조하였다. 그런 점에서 정인보도 일반 사람들이 자신의 속에 부끄러운 점이 있어도 부끄러워 할 줄 모르고 유혹에 약하다는 것을 인정하고 경계한 것이다.

또한 정인보는 1948년 8월 「나는 이렇게 하고 싶다」<sup>192)</sup>는 글에서 지금은 사람들이 입만 열면 관계(官界)의 숙청(肅淸)을 말하는데, 탐오(貪汚)한 무리를 제거하고 도태시키는(除汰) 일도 물론이지만 더 급선무는 공로 있는 분들을 드러내는 일이라고 하면서 인원의 열세에도 불구하고 빨치산을 소탕한 하동서장 최철용(崔喆龍)을 높이고 있다. 특히 당시의 전황을 자세히 기록하면서 빨치산을 백운산에 있는 반도(叛徒)라 표현하면서 하동서장을 전라도를 지켜낸 이순신을 빛대면서 하동을 지켜 낸 것이 경남을 지켜낸 것이라고 찬탄하였다. 이러한 입장은 우익의 입장에 선 것을 분명하게 보여주고 있다.<sup>193)</sup>

전체적으로 볼 때 민족주의자로서의 정인보는 의심의 여지가 없다. 하지만 민중을 주체로 보고 모든 주체들이 평등하다는 의식으로 가기보다는 각기 주체인 민중들도 그 주체인 열이나 양지가 타고난 제 모습을 드러내기 위해 외물에 끌리는 작은 욕심이라도 생겨나지 않도록 애쓰라는 도덕주의자로서의 모습이 더 강해 보인다. 『양명학연론』에서 「발본색원론」을 한 장으로 독립시킨 것도 그러한 정인보의 생각을 보여준 것으로 짐작된다. 또한 성리학을 조선 패망의 원인으로 보고 그 문제점을 비판하면서 대안으로 양명학을 강조하는 것이 분명하지만 국학을 강조하는 전통주의자였던 것도 의문의 여지가 없어 보인다. 그럼에도 성실한 자식이자 아버지였고, 열심인 연구자이자 교육자였으며, 올곧은 언론인이자 정치가였던 점 또한 부인할 수 없을 것이다.

#### 참고문헌

『담원 정인보 전집』, 연세대학교 출판부, 1983년 서울  
『傳習錄』  
『霞谷全集』

민영규, 『江華學 최후의 광경』, 서울, 우반, 1994.

정양완·심경호, 『강화학파의 문학과 사상』 1, 한국정신문화연구원, 1993.

정인보, 『양명학연론』, 삼성문화재단, 1972.

김교빈, 「강화학파-실심으로 살아간 양명학자들」, 한국사상연구회편저,

『조선유학의 학파들』, 예문서원, 1996.

-----, 「조선 후기 주자학과 양명학의 논쟁」, 『시대와철학』 19호, 1999.

-----, 「하곡철학사상에 관한 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 1992.

-----, 「한국 양명학의 성립과 전개」, 『한국유학사상대계 3』, 한국국학진흥원, 2005.

192) 위 글은 『전집』 2권에 실려 있는데 어디에 쓴 글인지는 알 수 없다.

193) 박종홍의 경우를 보면 1935년 1월 1일부터 8회에 걸쳐 박사점(朴士漸)이라는 이름으로 동아일보 신춘특별논문 「조선의 문화유산과 전승의 방법」을 연재하였다. 이 글에서 박종홍은 문화유산을 인식하는데 근로 그룹의 입장에서 과학의 당파성을 견지할 것을 강조하였다. 그리고 다음 날 박종홍의 견해에 대한 신남철의 비평이 실리는데 두 사람의 차이는 신남철이 '계급'이라는 표현을 쓰는 것과 박종홍이 '그루빠'라고 쓴 것에 어느 정도 드러나 있음을 알 수 있다.

- 김윤경, 「근대 전환기 實心實學의 다층적 함의」 양명학 권 53. 2019.
- 김윤경. 「정인보 ‘조선 열’의 정체성」 양명학 권 45. 2016.
- 심경호 「강화학과의 가학(假學) 비판」 양명학 권 13. 2005.
- 진성수 「가족서사로 본 담원 정인보」 양명학 권 61. 2021.
- 진성수 「담원 정인보의 자녀교육」 양명학 권 56. 2020.

## 「정인보의 감통(感通)의 철학과 그 근대적 의미」에 관한 논평문

한정길(한림대 태동고전연구소)

김교빈 선생(이하 필자)의 「정인보의 감통(感通)의 철학과 그 근대적 의미」는 위당 정인보가 동아일보에 기고했던 세 편의 글, 즉 「영원의 내홍(內訌)」(1924), 「양명학연론」(1933), 「오천년간 조선의 얼」(1935)을 주요 분석대상 자료로 삼아 당대 조선 민족의 위기에 대한 위당의 인식과 대응 방안을 검토하고, 위당 사상의 지향점과 한계를 규명한 글이다.

필자는 조선이 국권을 상실하게 된 원인 분석과 그 대응 방안에 대한 위당의 제안을 깔끔하게 정리한다. 그에 따르면 위당은 조선이 국권을 상실하게 된 원인을 조선 내부에서 찾는다. 자사념에 뿌리를 두고 있는 虛와 假로 연출된 조선의 역사와, 자사념을 조장한 주자학이 국권 상실의 주요 원인으로 지적된다. 이러한 원인 분석에 따라 그 대응 방안도 자연스럽게 조선 내부에서 찾게 된다. 바로 조선인의 실심환성을 통하여 자사념을 극복하고 감통역량을 지닌 실심을 실천하자는 것이다. 필자는 이것을 ‘양명학에 기반한 주체의 회복과 확장을 통한 유학의 대중화’라는 말로 표현한다. 그리고 위당 사상의 핵심은 ‘내게서 출발하여 만물과 하나가 되는 감통(感通)의 논리와 실심에 바탕을 둔 실천’에 있음을 밝히고, 위당의 조선사연구의 기반이 되고 있는 ‘얼’사관의 핵심 내용을 정리한다. 이러한 논의를 토대로 필자는 위당의 감통철학이 도덕주의에 머물고 있으며, 모든 주체들이 평등하다는 의식으로 전개되지는 못했음을 그 한계로 지적하고 있다.

필자의 이 글은 사상과 역사 양방면에서 이루어진 위당의 연구를 일관하여 체계적으로 정리하고, 그 사상의 지향점과 한계를 언급하고 있다는 점에서 학술사적 의의가 적지 않다고 하겠다. 좋은 글을 읽고 이런 저런 생각을 하게 해 주신 필자에게 감사드린다. 글을 읽으면서 떠오른 몇 가지 단상을 토론 거리로 제시하고자 한다.

1. 필자는 위당이 「영원의 내홍」이나 「양명학연론」에서 조선의 역사와 당대의 현실을 虛假로 연출된 자취라고 비판한 것을 “우리 민족을 스스로 낮추는 민족허무주의로도 보이며, 결국 그런 잘못을 고치자는 점에서 본다면 당시 사회적 이슈였던 ‘민족개조론’과도 관련된 것처럼 보인다”고 서술한다. 그리고 그것을 “큰 틀에서는 사회진화론의 영향을 받은 자강론(自彊論)이나 실력양성론 등과도 맥이 닿아있는 것으로 보인다.”고 말한다.

- 위당은 조선이 국권을 상실하게 된 원인과 그 회복방안을 조선 내부에서 찾으려고 했다. 조선의 역사와 학술에 대한 비판은 조선 민족의 고질병을 진단하고 치유하려고 한 것이지, 조선민족을 낮추어보려고 한 것은 아니다. 오히려 위당은 민족의 자긍심을 회복하기 위해서 국학을 소중하게 여기고 깊이 연구한 바 있다.

- 위당의 현실 인식과 그 대응 방안이 사회진화론의 영향을 받은 자강론이나 실력양성론 등과 맥이 닿아있는 것으로 보인다는 관점도 재고할 필요가 있겠다. 사회진화론의 영향을 받은 자강론이나 실력양성론은 조선이 국권을 상실하게 된 근본적인 원인을 조선 내부가 아니라 외부에서 찾는다. 이와 달리 위당은 그 원인을 조선의 역사와 학술에서 찾고 있다.

2. 필자는 “정인보는 또 모든 법(法)은 오직 본 마음(本心)에 의해 그 ‘실(實)’과 ‘진(眞)’을

구하는 것이며 실심을 향한다면 어떤 것을 받아들이든 민중의 복리를 피하게 될 것이라고 하면서 민중의 복리를 도모하는 데서 실심의 참 모습을 볼 수 있다고 하였다. 그리고 그런 것이 참인지 거짓인지는 말로 따지거나 외부의 무엇으로든 증거 할 수 있는 것이 아니며, 오직 스스로의 잘 드러나지 않는 마음속에서 알 수 있는 것이라고 하였다.”고 말한다.

- 일진무가한 실심은 스스로를 속일 수 없는 것이다. 그런데 실심의 참모습은 민중과의 감통에서 드러난다. 민중과 감통하는 행위인가의 여부를 관찰함으로써 그의 마음이 실심인지 아닌지를 검증할 수 있다.

3. 필자는 “정인보가 말하는 본심에 의한 ‘실(實)’과 ‘진(眞)’, ‘허(虛)’와 ‘가(假)’의 구분은 유종주(劉宗周 : 1578~1645)로부터 영향을 받은 것으로 보인다. 명나라가 망할 때 23일간의 단식으로 스스로 목숨을 끊은 명나라 말의 양명학자 유종주는 ‘학문은 첫째 성(誠: 眞)과 위(僞 : 假)를 갈라야 한다’고 하였고, 정제두는 유종주의 말들을 인용하여 ‘의(義)로 보아 마땅히 살아야 할진대 살 것이요, 의(義)로 보아 마땅히 죽어야 할진대 죽을 것이라, 눈앞에 보이는 이 한 가지 의(義)뿐이니 생(生)이니 사(死)니 그것은 보일만한 존재가 없다’고 하면서 유종주가 바로 그것을 실천한 사람이라고 하였다.”고 말한다.

- 虛-實, 眞-假의 구분은 양명학의 기본 정신이다.(『전습록』, 제120조. 此獨知處便是誠의 萌芽. 此處不論善念惡念, 更無虛假. 一是百是, 一錯百錯. 正是王霸·義利·誠僞·善惡界頭. 於此一立立定, 便是端本澄源, 便是立誠.) 위당이 虛-實, 眞-假를 구분한 것을 굳이 유종주에게서 찾을 필요는 없을 듯하다.

5. “‘저로서’의 판별이 양지(良知)라고 함으로써 ‘얼’과 양지를 하나로 보았다.”

- 위당에게 ‘얼’과 ‘양지’는 어떤 관계에 있는가? 양자는 동일한 것인가? 동일하다면 그 용어를 달리한 까닭은 무엇인가? 양자 사이에 어떤 차이점은 없는가?

6. “민중을 주체로 보고 모든 주체들이 평등하다는 의식으로 가기보다는 각기 주체인 민중들도 그 주체인 얼이나 양지가 타고난 제 모습을 드러내기 위해 외물에 끌리는 작은 욕심이라도 생겨나지 않도록 애쓰라는 도덕주의자로서의 모습이 더 강해 보인다.”

- 위당은 주체를 중시하지만 ‘평등’이라는 근대적 가치를 지향하고 있지는 않다. 이것은 당시 서구문화에 영향을 받은 지식인들이 자유와 평등이라는 이념적 가치를 중시한 것과는 궤를 달리한다. 위당이 평등이라는 근대적 가치를 지향하지 않은 까닭은 무엇이라고 생각하는가? 그것을 위당 사상의 한계로 보아야 하는가?

## 다석 유영모의 인간관과 근대의 문제

이 종철(연세대)

### 1. 들어가는 말

20세기 근현대 한국 사상사를 서술할 때 다석 유영모는 대단히 독특한 위치에 있다. 그는 지금까지 한국 사상사의 맥락에서 거의 고려되지 않았다. 그에 관한 연구는 YMCA 연경당 강의를 들었던 제자들을 중심으로 그의 강연록을 정리하고, 그의 사상의 단초를 푸는 데서 시작하고 있는데, 이들은 주로 기독교 신학 연구자들이다. 한국의 철학계가 다석 유영모에 대해 주목하지 않았기 때문에 다석에 관한 철학적 연구는 거의 전인미답의 상태다. 다석에 관한 본 연구는 처음부터 이런 제한된 한계를 넘어 근대 한국 철학사에 다석의 사상을 정초시키고 그의 사상과 철학을 보다 보편적인 맥락에서 재해석해보고자 하는 데 있다.

다석 유영모는 서구의 문물이 충격적으로 유입되고 대한제국이 일제의 식민지로 전락하던 시기에 대부분의 근현대 사상가들이 보이던 반응과 다른 면을 보이고 있다. 당시 한국의 근현대 사상가들은 서구와 식민지 체제의 문화적 충격 하에서 어떻게 하면 전통 사상을 재구성하고 재해석해서 새로운 충격에 대응할 것인가라는 문제로 고심을 했다. 그들은 이런 문제의식에서 유불도에 관한 한국의 전통 사상의 상당 부분을 수정하고 재구성하고 새롭게 정립하는 문제에 치중했다. 간단히 말하면 대부분의 근현대 사상가들은 외부의 충격에 대해 수동적으로 대응하면서 적응하는데 더 치중했다고 볼 수 있다. 한용운의 조선불교유신론이나 박은식의 유교개혁론의 경우가 그렇다. 이러한 현상은 서구 문물의 유입에 충격을 받은 대부분의 동아시아의 사상가들의 반응과 다르지 않다. 이에 반해 유영모는 한국 전통 사상, 보다 넓게 본다면 동아시아 사상의 근간을 이루는 유불도에 대한 깊은 이해를 통해 서양의 기독교 신관을 재해석하고, 그것을 유불도 삼교와 회통 시키고자 한 점에서 다른 사상가들의 태도와 다르다고 볼 수 있다.

다석 유영모에 대한 철학적 관심은 극히 최근에 들어서 이루어졌다. 물론 그 이전에 독일에서 하이데거를 전공해서 학위를 받고 온 외국어대의 이기상 명예 교수가 개별적 차원에서 다석의 사상에 주목해서 글을 써왔다<sup>194</sup>). 그는 다석과 하이데거를 동

194) 이 기상(1999), 「태양을 꺼라! 존재 중심의 사유로부터의 해방 다석 사상의 철학사적 의미」, 한국외국어대학교 철학문화연구소 『인문학연구』 4집 1999.12. 「다석 유영모와 턴 부버의 관점에서 본 사이 존재로서의 인간」, 한국동서철학회, 『동서철학연구』 38권0호: 2005년. 이기상, 『다석과 함께 여는 우리말 철학』, 지식산업사, 2003.

서 비교 철학의 관점에서 연구를 하기도 했다. 하지만 ‘우리 철학’에 대한 관심에서 다석 유명모를 연구해온 이기상의 교수의 작업은 외연적으로 확장되지 못한 아쉬움이 있다. 다석을 한국의 철학계가 주목하게 된 것은 의외의 해프닝에서 이루어졌다. 2008년 <세계철학자대회>가 한국에서 개최되었을 때 서구에 내놓을 수 있는 한국의 대표적 사상가로서 다석 유명모와 그의 제자인 함석헌 선생이 선정되어 그들에 관한 몇 편의 논문이 발표된 것이다. 유명모와 함석헌은 철학과에서 전혀 강의가 이루어지지 않았고, 철학계나 기타 세미나에서 거의 언급이 되지 않았던 현실을 감안한다면 이 사건은 상당히 이례적이다. 하지만 그만큼 다석 유명모의 사상이 대단히 한국적이고 독창적이며 동시에 세계 학계에 내놓아도 손색이 없을 만큼 창의적임을 반증하는 것이라 할 수 있다.

다석의 연구에서 특별히 주목할 점이 또 있다. 다석은 그 이전의 다른 어떤 사상가들과 다르게 -유일하게는 한글 가사 『용담유사』를 쓴 수운 최제우 선생이 있다- 한글에 주목해서 서양의 기독교와 동양의 유불도의 핵심 사상을 한글로 번역하고 의미를 부여한 독특한 사상가이다. 대부분의 동서양 철학들이 기존의 중국식 한자어나 일본을 통해 수입된 서양식 개념을 별다른 검증 없이 사용하면서 철학을 현실과 유리된 추상적 학문으로 만드는 데 일조했다. 이에 반해 다석은 끊임없이 한글식 조어를 만들어 자기 사상의 핵심을 표현해왔다. 이를테면 탐진치에 사로잡힌 보통의 인간을 '제나'로, 이런 인간을 넘어서 영적인 인간을 '얼나'라고 한다든지, 기독교의 인격적인 하느님을 부정하면서 동아시아의 오랜 전통 사상인 유불도에서 익숙한 천(天), 공(空), 무(無), 도(道) 등의 개념과 회통하는 의미로서 한울님을 '빈탕한데'라는 말로 대신했다. 나중에 제자인 함석헌이 깨어 있는 민중(民衆)을 지시하기 위해 사용한 '씨울'이란 개념도 다석이 주조한 개념이다. 과거 한국의 어떤 철학자도 이렇게 독특한 시도를 한 적이 없다. 이는 『존재와 시간』에서 기초 존재론을 정초한 하이데거가 일상 독일어를 통해 새로운 철학적 개념을 만든 것과 비견될 수 있다고 하겠다.

본 연구는 이러한 맥락을 염두에 두면서 다석 유명모에 대한 개론적 소개를 넘어 그의 사상의 핵심을 연구하면서 어떤 부분이 독창적이고 어떤 부분이 21세기에 새롭게 해석되고 보편화될 수 있는지를 검토하고자 할 것이다. 이제는 한국의 철학도 일방적으로 서양 사상이나 전통 동양 사상을 수용하고 해석하는 단계를 넘어서 독자적으로 자신의 목소리와 언어를 가지고 자기 철학을 제시해야 할 때가 되었다. 다석 유명모는 그런 점에서 충분히 하나의 전범(典範)이 될 수 있는 한국의 사상가라고 할 수 있다.

## 2. 다석 유명모의 신관과 ‘없이 계신 하느님’

2.1. 다석의 인간관은 그의 신관과 긴밀한 연관이 있기 때문에 먼저 그의 신관을

고찰할 필요가 있다. 다석은 YMCA 총무 김정식을 통해 기독교에 처음 입문한 이래 전통적인 기독교관을 액면 그대로 따르지 않았다. 그는 기독교와 같은 서양 학문을 배우기 전에 이미 서당에서 한문을 띄고 동양의 여러 고전들을 익혔다. 앞서 이야기 한 것처럼 그는 조선의 다른 사상가들처럼 서양 사상의 충격을 받고 전통적인 한국 사상이나 동양 사상을 수정하는 데 관심을 가진 것이 아니다. 오히려 그는 기독교를 유불도의 핵심 원리에 기초해서 해석한 측면이 훨씬 강하다. 불교의 공이나 노장의 도와 태허, 그리고 유교의 천이나 무극과 같은 개념들은 동양 사상에서 일맥상통하는 근본 우주관이라 할 수 있다. 이런 개념들은 경험적으로 확인하기는 힘들어도 자연의 가장 원초적인 형이상학적 원리를 담고 있어서 한국인들에게는 자연스럽게 이해될 수 있는 것들이다.<sup>195)</sup>

- 1) “선생님의 기독교 이해는 한마디로 기독교의 동양적 이해라고 표현할 수 있다. 선생님은 한학에 능하여 동양의 고전을 깊이 이해라고 있었다. 유교의 성리학, 불교의 철학 그리고 도교의 현학에 깊이 관심하고 있었고 기독교의 성경에도 깊은 관심을 보여주었다.<sup>196)</sup>

반면 서양의 전통 기독교는 단순한 자연의 원리가 아니라 인격적인 창조주의 존재가 전제되어 있다. 기독교의 경전인 성경의 ‘창세기’에는 아무 것도 존재하지 않는 흑암(무)에서 여호와 창조주가 우주와 인간을 창조한 이야기가 적혀 있다. 이런 의미의 창조주는 존재와 무를 초월하고 시간을 넘어선 절대자이다. 그는 모세가 시내산에서 “당신은 누구십니까?”라고 질문했을 때 다른 어떤 유한자를 빌려 자신을 말할 수 없기 때문에 “나는 나다”라고 답변을 했다. 이런 인격적 절대자인 기독교의 신은 인간의 역사에 개입해서 이 역사의 창조와 종말까지 주도하는 존재이다. 때문에 기독교의 신은 유학에서 말하는 천(天)이나 무극과 같은 원리적 의미의 존재가 아니라고 할 수 있다.

다석은 기독교의 이런 전통 신관을 받아들이지 않았을 뿐 아니라 신약에 나오는 예수의 이적(異蹟) 행위에 대해서도 액면 그대로 받아들이지 않고 있다. 그는 남강 이승훈이 세운 오산학교에서 교사로 활동하고 있었을 때 알게 된 춘원 이광수를 통해 톨스토이 사상에 심취했다. 톨스토이는 작가로서 활동했을 뿐만 아니라 기독교 사상에 대해 독자적인 입장을 밝혀서 서구 기독교계에서 상당한 배척을 받았다. 그는 예수의 사랑이야말로 신약의 가장 중요한 사상으로 간주하고, 그 밖에 귀신을 쫓거나 죽은 자를 살리는 등 합리적인 이성으로 설명하기 어려운 예수의 이적 행위는 전혀 의미가 없다고 주장했다. 물론 종교를 믿는 대부분의 인간들은 이런 특이한 사건이나 행적에

---

195) 이 정배 교수는 여기서 더 나아가 천부경의 삼재론을 끌어 들이고 있다. 이정배, 「天符經을 통해서 본 東學과 多夕의 기독교 이해 기독교의 토착화/세계화를 위한 水雲과 多夕의 한 접점 모색」, 한신대학교 신학사상연구소 신학사상 神學思想 2008년 겨울호(제143집), 2008.12

196) 김흥호, 1쪽, 이정배 글에서 재인용.

더 큰 비중을 두고 있기는 하지만 그런 것들이 기독교 복음을 대신할 수 없다는 것이 톨스토이의 생각이다. 다석도 톨스토이의 이런 사상에 동의를 할 뿐 아니라 더 나아가서 동양의 형이상학적인 원리에 입각해서 기독교의 신을 해석하고자 했다.

2.2 다석은 일찍부터 한학을 배우면서 유학의 경전을 읽었고, 독서가 점점 깊어지면서 불교와 도교에까지 그 범위를 확장시켰다. 그는 노년에 『도덕경』을 다석 특유의 언어를 통해 우리 말로 옮겼고, 한국의 가장 오래된 경전 중의 하나인 『천부경』도 우리 말로 옮겼다. 다석의 일차적 관심은 기독교의 예수라 할지라도 그는 동양의 전통 사상에서 이를 독특하게 해석할 수 있는 여지를 모색하고자 했다. 공자의 천의 개념을 인격적인 천주로 해석하고, 중용에 나오는 “천명지위성, 솔성지위교”(天命之謂性 率性之謂道)처럼 천과 도의 관점에서 접근했다. 나아가 주렴계의 태극도설을 해석하면서 무극과 태극의 관계에 특별히 주목을 했다. 유학의 자연철학에 대한 관심은 모든 존재의 궁극적 원인이자 원리를 기독교의 신과 접목시키기 위한 것이라 할 수 있을 것이다. 이런 접근은 불교를 해석할 때도 일관되게 드러나 반야심경의 공관(空觀)이나 무(無)사상과 연결시키기도 한다. 마찬가지로 노자의 도덕경을 읽으면서도 형이상학적 의미의 도(道)를 만물 운행의 궁극 원리라는 의미로 이해하는 경향이 크다. 그가 유학의 무극이나 태극, 불교의 공이나 무, 도교의 도와 같은 개념을 끌어들이는 것은 만물의 궁극 원인이자 만물을 주재하는 일자로서의 기독교 신을 염두에 두었기 때문이다. 다만 그는 전통 기독교에서 말하는 인격체로서의 신을 넘어서 있다. 그가 의미하는 신은 있음의 차원에서는 태극을 말하고, 없음의 차원에서는 무극과 같은 것이다. 아무튼 이런 것들은 다석이 말하는 ‘없이 계시는 하느님’을 원리적으로 설명할 수 있는 동양의 형이상학적 배경이라 할 수도 있다. 그가 진정으로 의미하고자 하는 신은 다른 어떤 존재자와도 비교할 수 없는 궁극적인 일자이고, 만물의 원인이고 주재자이자, 인간적 지혜를 넘어서 있는 존재이다<sup>197)</sup>.

### 3. 다석 유명모의 인간관

3.1 다석 사상의 특이성은 한글의 고유한 장점을 살려서 독자적인 철학의 개념을 만든 데도 있다. 다석만큼 빼어난 한글 사상가를 찾아볼 수 없을 정도이다. 신을 가리키는 바탕할데, 인간을 가리키는 ‘곳’과 신을 향한 인간의 실존적 지향을 의미하는 ‘가온찍기’<sup>198)</sup>, 인간의 영성을 의미하는 ‘얼 바탈’, ‘한울님’, 제자 함석헌을 통해 널리 알려진 ‘씨알’이란 말도 다석이 만든 개념이다. 글월(文章), 빈탕(허공), 바탈(天性), 알맞이(哲學), 맞곳(종말), 누리(세상), 여름질(농사), 늙은이(老子), 꼴위(形而上), 꼴아래

197) 이정배, 다석을 오랫동안 연구해 온 신학자 이정배 교수의 견해에 따르면 다석의 이런 신관에서 그가 말년에 우리 말로 옮긴 ‘천부경’의 영향을 확인할 수 있다고 한다. 이정배(2008), 169쪽 참조.

198) 우리의 숨줄은 하늘에서 내려온 나다. 성령의 나다. 그래서 제일 중요한 것이 있다면 우리의 숨줄인 영원한 생명줄을 붙잡는 것이다. 붙잡은 생명줄이 ‘곳’이다. 곳은 숨줄 곳이다. 이 숨줄 곳을 붙잡는 것이 가온찍기(근)이다...나라는 것의 무한한 가치를 자각하고 날아가는 새를 화살로 쏘아 맞히듯이 끈이 끈고 신성하고 영특한 나의 한복판을 정확하게 명중시켜 진리의 나를 깨닫는 것이 가온찍기(근)이다. 다석어록, 36쪽, 31쪽. 이기상(1999), 12-13쪽에서 재인용.

(形而下), 은혜(힘입어), 시간(덜) 등등 이런 예들이 정말 수도 없이 많다. 이러한 다석의 노력은 한글만으로는 철학의 추상 개념을 표현하기 어렵다고 생각했던 저간의 인식을 무색하게 할 수 있다. 아마도 독일의 하이데거가 일상어를 통해 현존재의 존재론을 펼친 것에 필적할 것이다. 다석은 동양의 주요 경전에 대해서 순 우리말로 번역을 하기도 했다. 대표적으로 1959년에 『노자』와 『반야바라밀다심경』을 번역했고, 1968년에 『중용』을 완역했다. 그밖에 『장자』, 『논어』, 『맹자』, 『주역』, 『서경』 등은 부분적으로 번역했고, 한국의 오래된 경전인 『천부경』도 1963년에 번역했다. 다른 어떤 번역과도 다른 다석이 번역한 고전들은 거의 외국어를 읽는 것처럼 낯설게 느껴질 수도 있지만, 거듭 읽다 보면 감칠맛이 우려날 정도로 빼어나다. 이렇게 그가 만든 개념과 번역한 것들을 보다 보면 우리 말로도 얼마든지 철학을 할 수 있다는 가능성을 경험하게 된다<sup>199)</sup>.

3.2 다석이 만든 개념 가운데 인간 자아를 표현하는 개념이 있다. 제나와 얼나가 그것이다. 제나는 탐진치(貪瞋痴)에 사로 잡혀 있는 육체적 자아이고, 얼나 혹은 참나는 이 삼독을 벗어난 정신적이고 우주적인 자아이다. 인간이 육체를 가지고 있는 한 식욕과 색욕, 재물욕과 명예욕과 같은 욕망을 타고난다. 이런 욕망에 사로잡혀 있는 한 인간은 자신의 본 바탕(반할)을 알 수 없다는 점에서 다석은 제나와 얼나의 차이를 분명히 하고 있다.

2) 사람의 몸뚱이라는 것은 벗어 버릴 허물 같은 옷이지 별 것 아니다. 몸에 옷을 여러 겹 덧 입는데 몸뚱이가 옷이라는 것을 나타내는 것 밖에 아무것도 아니다. 속옷·겉옷 아무리 겹겹이 입었더라도 벗어 버릴 것밖에 아무것도 아니다. 옷은 마침내 벗어 버릴 것이라 결국 사람의 임자는 얼(靈)이다. 사람의 생명에서 불멸하는 것은 얼나 뿐이다. 입은 옷이 아무리 화려하고 찬란해도 낡으면 벗어 던지게 된다...얼나는 영원한 생명인 하느님이시다.<sup>200)</sup> (1956)

3)

다석은 탐진치 3독(毒)을 벗어나 제나에서 얼나로 상승하려는 자세가 유불도 3교와 기독교 모두에게 공통적인 형태로 나타난다고 본다.<sup>201)</sup> 예를 들어 공자는 군자로서 인생의 과정과 관련해 경계해야 할 것으로 세 가지를 들고 있다. 첫째는 청년기의 색욕이고, 두 번째는 장년기의 다툼이며, 세 번째는 노년기의 탐욕이 그것이다. 노자 역시 삼불사를 말하면서 싸움을 하지 말고 도둑질을 하지 말고 음란을 하지 말라고 했다. 예수 역시 모든 탐심을 물리치라(누가 12:15), 성내지 말라(마태 5:22) 음욕을 품지 말라(마태 5:27) 고 했다. 그런 면에서 제나에서 얼나로 거듭나기 위해서는 무엇보다

199) 다석이 우리말 개념을 만드는 과정과 『노자』를 『늪은이』로 번역한 과정에 대한 상세한 설명은 전호근, 『한국철학』, 메멘토, 2015. 754-767쪽 참조. 전호근은 유명모의 독특한 번역이 노자를 이해할 수 없게 만들었다는 비판이 있지만, 오히려 그런 점 때문에 독창적이라고 본다. 다석의 시도는 번역의 의미와 우리 말 발음과 사용의 의미를 근본적으로 새롭게 제기했다 할 것이다.

200) 유명모, 『다석강의록』, 이상은 박영호 저 『새 시대의 신앙』에서 재인용. <https://vietnam.ajunews.com/view/20210507155609377>

201) 박영호, 『다석 유명모의 불교사상』, 12-13쪽 참조.

다 제나의 육체에서 비롯되는 욕망을 극복하는 일이 관건이라 할 수 있다.

육체에 대한 부정적인 인식은 다석이 예수를 평가할 때 분명하게 드러난다. 다석이 전통 기독교의 많은 요소들을 부인했다는 점은 앞서 지적한 바가 있다. 그 중에서도 예수가 인간의 죄를 대신 짊어지고 십자가에서 피를 흘리고 죽었다는 대속(代贖) 사상도 예외가 아니다. 몸을 가지고 있는 예수는 우리 평범한 인간들과 아무런 차이가 없다. 다석에 따르면 예수는 결코 하느님이 아니고 어떤 선생도 미정고(未定稿)에 지나지 않는다.<sup>202)</sup> 예수의 죽음은 의인의 죽음이지 대속적 죽음이 아니다.<sup>203)</sup> “예수가 십자가에서 흘린 꽃다운 피가 꽃피(花血)이다. 한 마디로 의인이 흘린 피다...한아님의 아들이란 몸의 죽음을 넘어서 얼의 나다.” 육체를 가지고 있는 한 예수는 다른 성인들도 범인과 하등 차이가 없다는 의미며, 양자의 차이는 오로지 얼나에서만 존재한다. 마찬가지로 범인도 얼나를 깨닫는다면 그들 성인과 차이가 없다는 것이다.

“예수는 내 속에 있는 속알, 곧 한아님의 씨가 참 생명임을 가르쳐 주었다. 그러므로 먼저 내 속에 있는 속알에 따라야 한다. 그 속알이 참 예수의 생명이고, 나의 생명이다. 예수의 몸도 내 몸과 같이 죽을 꺾데기질 별 수 없다.” 다석에 따르면 제나의 측면에서는 범인이나 성인 모두 별 차이가 없다. “예수하고 우리하고 차원이 다른 게 아니다. 예수 석가는 우리와 똑같다. 예수가 나는 포도나무요 너는 가지다라고 하였다고 우리보다 월등한 것이 아니다. 기름 부음을 받았다는 뜻이라면 소아(小我)가 믿고 쫓아 갈 목적이 될 수 있고, 성령의 부으심을 받았다 하면 대아(大我)가 성장하는 길이 될 것이다.<sup>204)</sup>

만일 이렇게 제나의 측면에서 성인과 범인의 차이가 없고, 범인도 얼나를 깨닫는다면 성인과 차이가 없다면 그 둘은 어떤 면에서 차이가 있는지 모호하다.

3.3 다석의 ‘얼나로서의 인간관’은 상반된 두 가지 측면에서 고찰해볼 수 있을 것이다. 먼저 다석이 말하는 얼나로서의 인간은 모든 고등 종교들에 나타나 있듯, 인간의 본성에 신성(불성) 혹은 성스러움이 내재해 있음을 확고히 하고 있다. “그리스도는 영원한 생명인 한아님으로부터 오는 성신(聖神)이다.” 동학의 내유신령(內有神靈)이란 개념도 인간 안에 내재하는 신령을 강조한 것이며, 그런 의미에서 내 몸을 한울처럼 모시라(侍天主)는 것이다. 이처럼 인간 안에 내재하는 신성의 측면에서 인간을 보고자

202) 류제동, 「정양모 신부가 본 다석 류영모」, - 정양모, 『나는 다석을 이렇게 본다』 215 쪽.

203) 정양모, 「다석 류영모의 예수관」, 『맘울림』, 제5호 (2004.10), 5쪽.

204) 우리의 생명이 피어 한없이 넓어지면 빔(공공 절대)에 다다를 것이다. 빔은 맨 처음으로 생명의 근원이요, 일체의 뿌리다. 곧 하느님(건원乾元)이다...하느님을 찾는데 물질에 만족하면 안된다. 있는 것에 만족을 못하니 하느님을 찾는다. 그래서 하느님은 없이 계신다.“, ”하느님께로 가는 길은 자기 맘속으로 들어가는 길밖에 없다. 지성을 다하고 정성을 다하는 것이다. 깊이 생각해서 자기의 속알이 밝아지고, 자기의 정신이 깨면 아무리 캄캄한 밤중같은 세상을 걸어갈지라도 길을 잃어버리는 일은 없을 것이다. (박영호, 『다석 류영모의 생애와 사상』, 문화일보, 1996. 59쪽에서 재인용)

하는 이런 입장은 확실히 반 근대적 혹은 탈 근대적이라 할 수 있다. 데카르트 이래로 근대는 인간이 전면에 나서고 신은 뒤편으로 물러간 시대다. 새로운 시대의 주인인 인간은 자신의 이성의 기획에 따라 세계를 구성하고자 하는 주체이다. 마치 무인도에 정착한 로빈슨 크루소아가 자신의 머리와 손발을 가지고 무인도를 개척하듯이, 주체로서의 인간이 새로운 시대를 개척한다. 계몽주의의 이성은 봉건주의의 낡은 제도와 규범을 무너뜨리고 자연과학은 숲속의 정령을 몰아내고 자연을 수학의 언어로 파악될 수 있는 물질로 전락시켰다. 이제 종교는 공적 영역에서 쫓겨나 사적 영역에서 개인의 영혼을 위로하는 이데올로기로 변질되었다. 이런 시대에 인간의 신성과 성스러움을 회복시키고자 하는 다석의 인간관은 확실히 반시대적이라 할 수 있을 것이다. 하지만 근대의 에너지가 소진되고 문명의 위기가 여러 부문에서 드러나면서 지금까지 지배해왔던 이성 중심의 세계관에 대한 반성이 많이 요구되고 있다. 이제는 새로운 인간관, 새로운 세계관이 필요한 시대라고 할 수 있다. 그런 의미에서 다석의 인간관은 탈근대에서의 새로운 인간의 전형을 예시하는 것으로 볼 수 있을 것이다. 같은 맥락에서 이기상은 서구의 근대화 과정에서 실종된 신과 성스러움, 이성과 존재 중심주의에 의해 배제된 무의 세계를 회복할 필요가 있다고 본다.<sup>205)</sup>

3.4 다른 한편으로 다석이 말하는 제나와 얼나<sup>206)</sup>는 인간을 이원화시킴으로써 전통적인 종교와 플라톤적인 이원론적 인간관을 되살리고자 하는 시도로 보일 수 있다. 다석에 따르면 인간은 육체의 탐진치에 갇혀 있는 제나를 벗어나 얼나를 지향해야 한다. 그는 제나를 육체의 감옥 속에 갇힌 영혼으로 본 플라톤처럼 그 가치를 전혀 인정하지 않고 있다.<sup>207)</sup> 물론 육체로부터의 해방이 플라톤에게는 초월적인 이데아의 세계로 가는 것이지만, 다석에게는 자기 자신의 내면에 있는 참나로 들어가는 것이라는 점에서 양자는 차이가 있다<sup>208)</sup>. 다석의 이런 표현들은 이 점을 좀 더 분명히 해주고 있다. “초월해서 들어가는 것 같지만 사실은 자기 속에 자기의 뿌리 밑동을 자기가 파고 들어간다.” “한아님께 가는 길은 자기 마음속으로 들어가는 길밖에 없다.”<sup>209)</sup> 다석의 관점은 성격은 다르지만 칸트의 초월주의와 마찬가지로 인간 자신의 내면으로 들어가는 것을 목적으로 삼는다. 이런 생각은 전통적인 심신 이원론의 관점에서 보듯,

205) 이기상(1999), 6-8쪽 참조.

206) “그리스도는 예수의 몸이 아니라 열이다. 열의 나로는 너와 나가 없다. 그러므로 열로는 예수, 석가, 공자, 노자의 구별이 없다.” 박영호, 앞의 책, 107쪽 재인용.

207) 다석이 몸 자체를 부정적으로 본 것이 아니라고 하면서 오히려 유명모는 절대 자유의 경지에 이르기 위해 건강(몸성히)를 중시했다고 보는 다른 견해도 있다. 그가 매일같이 냉수마찰을 하고 열심히 체조를 한 것이 그 예라고 말한다. 이정배, 「다석 유명모의 동양적 기독교 이해와 열 기독교론 -다원주의와 생명신학의 고찰」, 김흥호, 이정배 편, 『동양사상과 신학』, 138-139 쪽 참조.

208) 정양모 참조. 다석은 이런 말도 한다. “신이 다른 것이 아니다. 우리들이 바로 신이다...궁극에는 내가 신이 되겠다는 것이 아닌가. 신의 자리에 간다는 말이다. 거짓 나인 자아(自我)는 죽고 참나인 신으로 솟아나는 것이다.” 이 말을 미루어볼 때 다석은 인격적 창조주로서의 신이 아니라 깨달은 참나를 신으로 간주한다고 볼 수 있다. 이것은 나와 부처가 둘이 아니라는 불교의 통찰이나 내유신령(內有神靈)과 시천주(侍天主)를 말하는 동학의 정신과도 일맥상통한다고 볼 수 있을 것이다. 동학과 다석의 관계에 대해서는 이정배(2008)를 참조하라.

209) 다석 유명모, 『씨울의 메아리 다석어록』(홍익재, 1993) 51-52쪽. 김흥호·이정배 편, 『다석 유명모의 동양사상과 신학: 동양적 기독교 이해』, (솔출판사, 2002), 85쪽에서 재인용.

인간의 정신적인 면만 강조하고 다른 육체적인 면을 부인하는 결과를 빚게 되지 않는가? 이런 관점은 기독교나 불교에 공통적인 모습들이지만, 인간을 반쪽짜리로 왜곡하는 것은 아닐까? 심신 이원론은 대부분의 영지주의나 정신주의 철학에서 볼 수 있었던 현상들이다. 이들의 극단적인 관점은 소수의 인물들에게만 가능한 것들을 요구함으로써 엘리트주의에 빠질 수 있지 않을까?

3.5 마음과 몸을 하나로 볼 것인가 혹은 둘로 볼 것인가의 논쟁은 동서양과 고금을 통털어 오랜 논쟁점들 중의 하나이다. 이미 오래전 아리스토텔레스는 플라톤의 이원론과 정신주의에 대해 인간은 몸과 마음으로 이루어진 통합된 존재임을 분명히 했다. 데카르트는 연장된 물질로 이루어진 육체와 자유롭게 생각하는 정신은 전혀 별개의 실체로 간주했지만, 몸이 아플 때 마음도 의기소침해지는 현상을 부인하지는 못했다. 데카르트는 몸과 마음의 이러한 상호 작용을 설명하기 위해서 송과선이라는 가설적 제안을 했다. 20세기 철학에 들어와서도 mind-body의 문제는 핵심적인 쟁점이라 할 수 있다. 동양의 오랜 전통에서는 몸과 마음은 대대적인 관계를 맺으면서 전일적이고 통일적인 인간의 양면을 구성하는 것으로 본다. 이런 점들을 고려한다면 정신과 육체를 극단적으로 이원화하면서 플라톤처럼 육체를 영혼의 감옥으로 간주하고 이 육체로부터 벗어나는 것을 정신의 해방으로 간주하는 것은 현대의 인간에게는 오해의 소지가 적지 않다. 이러한 입장은 불교나 기독교를 위시한 다양한 종교에서 공통적으로 나타나고 있지만, 다른 말로는 종교를 떠나면은 받아들이지 않는 것을 고수하는 것은 아닌가라고 생각할 수도 있다. 분명 육체적인 욕망이 정신의 자유를 구속하는 면이 있지만, 이것을 오로지 육체의 책임으로만 몰기에는 한계가 있다. 극단적인 정신적 자유를 추구하고, 정신의 완전한 고양을 지향한다고 할지라도 우리 몸이 받쳐주어야 가능하다. 그리고 인간의 육체는 현대 신경 생리학의 발달에 따른다면 단순히 수동적으로 정신의 작용을 받아들이는 용기(用器)가 아니다. 오히려 그 자체가 스스로 기억을 하고 능동적으로 작용을 하는 면도 많다는 것이다.

3.6 이런 식의 비판은 스피노자에서도 많이 보이지만, 여기서는 플라톤적인 영지주의의 입장에 대해 단호하게 거부하던 니체의 『짜라투스트라는 이렇게 말했다』(1883)라는 책에서 끌어온 몇 가지 인용으로 대신하겠다. 이 책에서 니체는 위버멘슈(초인) 짜라투스트라의 입을 빌어 이런 말을 한다.

4) 지난날에는 영혼이 신체를 경멸하여 깔보았다. 그때만 해도 그런 경멸이 가장 가치 있는 것으로 받아들여졌었다. 영혼은 신체가 야위고 몰골이 말이 아니기를, 그리고 허기져 있기를 바랐다. 이렇게 함으로써 그는 신체와 이 대지에서 벗어날 수 있다고 생각했던 것이다. 오, 그러나 야위고 몰골이 말이 아닌데다 허기져 있는 것은 바로 영혼 그 자체였다. 잔혹함, 바로 그것이 그러한 영혼이 누린 쾌락이었으니! 그러나 형제들이여, 말해보아라. 너희의 신체는 너희의 영혼에 대해 무엇을 일러주고 있지? 너의 영혼, 궁핍함이요, 추함이며 가엾기 짝이 없는 자기만족이 아니냐?<sup>210)</sup>

5)

- 6) 나는 신체이자 영혼이다...나는 전적으로 신체일 뿐 그 밖의 아무것도 아니며, 영혼이란 것도 신체 속에 있는 그 어떤 것에 붙인 말에 불과하다...형제여, 내가 '정신'이라고 부르는 너의 작은 이성, 그것 또한 너의 신체의 도구, 이를테면 너의 커다란 이성의 작은 도구이자 놀잇감에 불과하다...너의 신체가 자기인 것이다.<sup>211)</sup>

신체와 대지에 뿌리를 내리지 못하는 영혼은 오히려 궁핍이고 상실이고 자기만족일 뿐이라고 니체는 말한다. 니체의 이런 말을 과장할 필요는 없겠지만, 분명히 여기에는 서구의 오랜 정신주의적 전통에 대한 비판이 담겨 있음을 알 수 있다. 사정이 그렇다고 한다면 다석의 열 사상, 열나 중심의 인간에 대해서도 똑같은 비판을 가할 수 있을 것이 아닌가? 다석의 열 사상은 수행자나 근본주의적인 믿음을 가진 자들에게는 호소력이 있을지 몰라도 지나치게 탐욕적이고 쾌락주의를 추구하는 자들에게 경종의 의미를 담는 이상이 되기는 힘들 것이다.

#### 4. 맺음말

지금까지 다석 유명모의 신관과 인간관을 중심으로 간략하고 고찰을 해보았다. 다석에 대한 독서가 일천한 필자가 이러한 다석 사상에 대해 평가하고 비판한다는 것은 적절하지 않을 듯 싶다. 하지만 지금까지 서술한 내용에서 간단히 세 가지만 지적하고자 한다.

첫째, 어떤 사상이나 철학을 평가할 때 여러 가지 기준점들이 있을 수 있다.<sup>212)</sup> 이를테면 명확성이나 깊이 그리고 독창성과 주체성들이 그것들이다. 이것들 모두가 하나같이 중요하겠지만 특별히 독창성과 주체성의 관점에서 볼 때 다석의 사상은 굳이 일학의 경우처럼 빼어나다. 이 글의 모두(冒頭)에서도 지적했다시피 근대화 과정에서 서구 제국주의가 물밀 듯이 동아시아로 밀고 들어올 때 대부분의 동아시아의 사상가들은 동도서기(東道西器)의 입장을 보이거나 혹은 자신들이 오랫동안 신봉해왔던 전통 사상을 수정하는 일에 주력했다. 이것은 불교나 유교, 그리고 한국의 전통 사상들에서 공통적으로 보였던 모습들이었고, 중국과 일본의 경우에도 다르지 않았다. 외부의 영향을 클 때 이런 반응을 보이는 것은 당연할 수도 있다. 하지만 다석은 그들과 달랐다. 다석은 오히려 유불도 삼교에 대한 깊은 인식에 기초해서, 그리고 그것들을 회통한 상태에서 서구의 전통적인 기독교를 재해석했다. 서구의 충격에 따라 동아시아의 사상을 뜯어고친 것이 아니라 동아시아 사상의 깊은 토대 위에서 서구 종교의 핵심 가치를 재해석하고 그들이 보지 못한 것을 볼 수 있도록 재구성한 것이다. 다석의 이런 태도는 대단히 독창적일 뿐만 아니라 오랫동안 외래 사상을 받아들여 온 한국의 입장에서 하나의 새로운 모델이 될 수도 있다고 본다. 외래 사상이 들어올 때마

210) 니체, 『짜라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 역, 책세상, 2012.18 쪽.

211) 니체, 같은 책, 51-2쪽.

212) 이종철, 『철학과 비판: 에세이 철학의 부활을 위해』, 수류화개, 2021, 91-92쪽 참조.

다 자신들이 믿고 따랐던 종교와 사상을 하루아침에 헌신짝 버리듯이 팽개쳤던 오랜 관행 탓에<sup>213)</sup> 이 땅에서는 사상과 철학이 깊이 있게 축적되지 못한 경험이 많다. 때문에 다석 유명모처럼 주체적이면서도 독창적으로 외래의 문화와 종교를 재구성한 것은 높이 평가할 만하다.

둘째, 영성을 특별히 강조하는 다석의 사상에 대해 오늘날 적지 않은 관심이 쏠리고 있다. 하지만 앞서 지적했듯, 다석의 인간 해석은 근본주의 종교의 색채를 띠고 있다는 비판을 받을 수도 있다. 근대에 상실한 신과 성스러움을 회복한다고 해서 반드시 과거로 똑같이 돌아갈 필요는 없고, 그럴 수도 없을 것이다. 다석이 일일 일식을 하고 해혼(解婚)을 하고 매일같이 칠성판에서 잠을 잔 것은 다석 개인의 차원에서는 가능할지 몰라도 대부분의 사람들에게는 쉽게 따르기 어려운 행동들이다. 다석을 성자로 떠받들고 다석 신자가 되겠다고 하는 것은 말할 수 없지만, 엄정한 철학과 사상 면에서는 가당찮은 것들이다. 다석 사상이 한국의 좁은 틀을 벗어나 최근의 한류 현상처럼 세계의 다른 학자들에게서도 연구되고 해석될 수 있기 위해서는 그의 철학과 사상으로부터 이런 것들을 분리시킬 필요가 있다고 본다. 이런 것들에 매일수록 다석은 그의 철학보다는 그저 신비주의 사상이 정도로 치부될 가능성도 높기 때문이다. 다석의 사상과 철학은 그런 신비적 요소들에 갇히기 보다는 얼마든지 재해석되고 확장될 가능성이 높다.

셋째, 다석 사상의 빼어난 장점이자 앞으로 후학들이 관심을 기울일 수 있는 부분은 다석이 한글에 주목해서 지금까지 누구도 해오지 못했던 한글 추상 개념들을 만들고, 한글의 언어 구조에 기초해 독창적으로 사유를 펼쳐 나간 점들이다. 세종 대왕이 한글을 창제해서 반포한 것이 1443년이다. 세계 문자 역사상 제자 원리를 밝혀가면서 문자를 만든 경우는 거의 드물다. 이런 우수한 문자를 만들었지만 사대 중화사상에 매몰된 조선의 선비들은 그것을 몰랐거나 의도적으로 무시하고서 오로지 한자를 가지고서만 글을 쓰고 생각을 펼쳤다. 한글은 조선 시대 500년 동안 뒷방으로 완전히 밀려나 언문(諺文) 취급 받으면서 근근히 명맥을 이어 왔을 뿐이다. 마찬가지로 서양 철학이 이 땅에 수입이 된 지 백 여년이 넘지만 대부분의 추상 개념들은 일본식 한자로도 배되어 있는 상태다. 하지만 아무리 화가 난다 해도 지금에 와서 이런 현실을 무시한다는 것은 너무나 비현실적이다. 누구도 그것을 벗어나서 사유하기 힘들어 하고 그렇게 하기도 쉽지 않은 현실이다. 하나의 철학과 사상을 정립하는 데서 언어의 역할은 아무리 강조해도 지나침이 없다. 그런 점을 고려한다면 다석이 한글을 중시하고 순 우리말로 추상 개념을 만들어 독립적으로 사유한 것은 쉽게 당연시할 수 있는 사안이 아니다. 이 점을 귀중하게 생각해서 후학들은 다석의 이런 시도를 모범으로 삼아 더욱 확장시킬 필요가 있다고 본다.

213) 오구라 기조, 『조선사상사: 단군신화부터 21세기 거리의 철학까지』, 길, 2022.

서양철학을 전공한 필자가 다석의 사상을 접한 것은 오래되지 않은 일이다. 그만큼 독서량이 부족하기 때문에 다석 사상을 전체적으로 파악하기에는 아직 멀었다. 하지만 다석 사상에는 동서고금의 철학이 회통할 수 있는 여러 가지 단초들이 많이 담겨 있다. 필자는 이런 문제 의식을 갖고 다석의 사상을 들여다보고자 한 것이며, 그런 의미에서 앞으로 연구해야 할 것들이 훨씬 많을 것이다. 마지막으로 한마디를 하겠다. 다석은 20세기 한국이 배출한 가장 독창적인 사상가였고, 한국 철학의 새로운 가능성을 열어줄 미래의 사상가이다.

### <참고 문헌>

- 박영호, 『다석 유영모의 불교사상』, 문화일보, 1996.  
 -----, 『다석 유영모의 유교사상』 상, 하, 문화일보, 1996.  
 -----, 『다석 유영모의 생애와 사상』, 문화일보, 1996.  
 -----, 『다석 유영모가 본 예수와 기독교』, 문화일보, 1996.  
 김흥호/이정배 편, 『다석 유영모의 동양사상과 신학: 동양적 기독교 이해』, 솔, 2002.  
 오구라 기조, 『조선사상사: 단군신화부터 21세기 거리의 철학까지』, 길, 2022.  
 이기상, 「태양을 꺼라! 존재 중심의 사유로부터의 해방 다석 사상의 철학사적 의미」, 한국외국어대학교 철학문화연구소 인문학연구 인문학연구 4집 1999.12.  
 -----, 「다석 류영모와 마틴 부버의 관점에서 본 사이존재로서의 인간」, 한국동서철학회, 『동서철학연구』, 38권0호: 2005년.  
 -----, 『다석과 함께 여는 우리말 철학』, 지식산업사, 2003. 상,  
 이정배, 『유영모의 귀일신학』, 밀알북스, 2022.  
 -----, 「天符經을 통해서 본 東學과 多夕의 기독교 이해 기독교의 토착화/세계화를 위한 水雲과 多夕의 한 접점 모색」, 한신대학교 신학사상연구소 신학사상 『神學思想』, 2008 겨울호(제143집).  
 윤정현, 『없이 계시는 하느님』, 동연출판사, 2022.  
 이상국, 『저녁의 참사람 다석 류영모 평전』, 메디지미디어, 2021.  
 이종철, 『철학과 비판: 에세이 철학의 부활을 위해』, 수류화개, 2021,  
 전호근, 『한국철학사』, 메멘토, 2018.  
 정양모, 「다석 유영모의 예수관」, 『맘울림: 깊고 넓고 맑은 삶을 위하여』, 제 5호.  
 니체, 『짜라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 역, 책세상, 2012.

## <다석 유영모의 인간관과 근대의 문제>를 읽고

전호근(경희대)

이종철 선생의 이 글은 한국 사상사의 맥락에서 그다지 고려되지 않았던 다석 유영모에 대한 개론적 소개를 넘어 그의 사상의 핵심을 연구하면서 어떤 부분이 독창적이고 어떤 부분이 21세기에 새롭게 해석되고 보편화될 수 있는지를 검토했다는 점에서 의의가 있다.

특히 서구의 문물이 충격적으로 유입되던 시기에 대부분의 근현대 사상가들이 외부의 충격에 대해 수동적으로 대응하면서 적응하는 데 더 치중했던 것과 달리 유영모는 한국 전통 사상에 대한 깊은 이해를 통해 서양의 기독교 신관을 재해석하고, 그것을 유불도 삼교와 회통 시키고자 한 점에서 다른 사상가들의 태도와 다르다고 본 점에 대해서는 논평자 또한 전적으로 공감한다.

다만 유영모의 사상이 어떤 점에서 과연 근대적 맥락에 부합하는 내용을 갖추고 있는지 어떤 점에서 독창적인지 충분한 분석이 보이지 않는다는 점에서 아쉬운 점이 없지 않다. 따라서 논평자가 생각하기에 유영모의 관점 중에서 근대적일 뿐 아니라 독창적으로 평가할 만한 내용을 소개함으로써 논평에 대신하고자 한다.

### 동양의 언어로 기독교의 가르침을 설명하다

유영모는 기독교 문헌에 나오는 내용을 즐겨 동아시아의 언어로 변형하여 설명했다. 동시대의 다른 기독교계 사상가들은 대체로 동아시아의 문헌을 기독교 텍스트로 변형하여 이해하는 경향이 많았다. 하긴 선교를 하려면 어떻게든 동아시아 문화전통을 기독교적 방식으로 이해할 필요가 있었을 것이다. 그런데 한국 역사 안에는 기독교 문화가 없었기 때문에 기독교 입장에서 보면 한국 문화가 이질적일 수밖에 없다. 그런 간극을 어떻게 좁힐 것인가? 그나마 동아시아 문헌을 기독교적 방식으로 이해하려고 한 사람들은 그래도 소통에 관심이 있었던 사람들일 것이다. 하지만 한계는 분명했다. 그들은 대체로 기독교 문헌에 나오는 개념을 들어 동아시아 문헌의 내용을 설명하는데, 예를 들자면 『서경』에 나오는 상제(上帝)가 바로 하나님을 가리킨 것이다. “공자가 인(仁)이라고 말한 것은 성서에서 이야기한 사랑과 같다.”는 식이었다.

유영모도 그런 식으로 설명하는 경우가 아주 없지는 않다. 하지만 유영모는 대체로 기독교 문헌에 나오는 내용을 동아시아의 언어로 변형하여 설명하는 걸 즐겼다. 예를 들면, 성서 한 구절을 놓고, 이를 불가에서는, 노자에서는, 장자에서는, 간디는, 이런 식으로 해설했다. 그리고 공자의 인(仁)을 기독교의 사랑으로 풀이한 경우가 없지는 않지만 그 반대로 공자의 인을 가지고 기독교의 사랑을 풀이한 경우가 대부분이다.

“어제는 공자가 온 세상을 구원할 사랑을 인(仁)이라고 하였는데 오늘 나는 온 우주의 임자이신 한아님의 사랑을 인이라고 본다.”

기독교에서 사랑이라고 말한 것이 바로 공자의 인이라는 것이다. 두 가지 방식은 비슷해 보이지만 다르다. 이를테면 불교에서 공자를 유동보살(儒童菩薩), 또는 광정동자(光淨童子)라는 호

칭으로 부르는데, 공자를 높이는 것 같아 보이지만 사실은 폄칭을 통해 자신들의 영향권 아래에 두려는 의도가 보인다. 또 도교에서도 공자를 태극상진군(太極上眞君), 현궁선(玄宮仙)이라 부르는데, 도교의 여러 신선 중에서 그렇게 높지 않은 등급의 신선으로 간주하는 것이다. 그러니까 동아시아 문헌을 기독교식으로 해설하는 방식이 동아시아의 문화를 상대적으로 낮은 수준으로 보면서 기독교의 영향권 아래에 두려는 의도에서 비롯된 것이라면, 반대로 『성서』의 구절을 동아시아 문헌으로 해설하는 경우는 동아시아인의 정체성을 그대로 유지한 상태에서 상대를 인정하고 함께 하려는 태도에서 비롯된 것으로 이해할 수 있다. 유영모를 종교 사상가로서 조명한다면 이런 방식의 접근을 높이 평가해야 할 것이다. 왜냐하면 자기 종교의 도그마에서 벗어나지 않으면 이런 작업은 불가능하기 때문이다. 자기가 믿는 종교적 진리를 다른 데서도 찾을 수 있다고 이야기하는 건 도그마에 갇혀 있는 상태에서는 불가능하다.

유영모는 유학의 전통 윤리인 효제(孝悌)에 대해서도 독특한 관점으로 접근했다. 효제를 부모에 대한 사랑으로만 이야기하지 않고, 절대자에 대한 복종 또한 효제라 했는데 이런 점은 유학 윤리의 기독교적 변형이라고 할 수 있겠지만, 절대자에 대한 맹목적인 복종이 아니라, 약자에 대한 배려를 강조한 것은 유학 전통과 일치합니다. 또 효제의 정점에 예수가 있다고 하면서 독생자라는 개념을 풀이하는데, 공자가 그토록 강조했던 인(仁)을 끌어와 인이 있으면 모두 독생자라고 이야기한다.

“인은 사랑. 이게 있으면 독생자. “따라서 예수도, 부처도, 공자도, 그리고 나도 독생자다.”

“예수하고 우리하고 차원이 다른 게 아니다. 예수, 석가는 우리와 똑같다. 예수가 ‘나는 포도 나무요, 너희는 가지다’라고 하였다고 예수가 우리보다 월등한 것이 아니다.”

나자렛 예수를 지칭하는 독생자라는 말을 부처, 공자, 그리고 자신에게 적용한 것이다. 유영모는 이들 가운데 우열이 없을 뿐 아니라 심지어 예수와 우리 사이에도 우열이 없다고 말한다.

“예수, 석가 중에 누가 더 참을 가졌느냐는 모른다. 비교할 일이 있으면 모르지만 비교해선 안 된다. 그건 절대자만이 할 수 있을 것이다.”

“내가 예수를 이야기하는 것은 예수를 얘기하자는 것이 아니다. 공자를 말하는 것은 공자를 말하자는 것이 아니다. 예수처럼, 공자처럼, 간디같이, 톨스토이같이 한아님의 국물을 먹고 사는 것이 좋다고 해서 비슷하게 그 짓하려고 말한 것뿐이다. 공자, 석가, 예수, 간디를 추앙하는 것은 우리도 그들과 비슷하게나마 한아님의 국물을 먹으려는 짓을 하려고 하기 때문이다.”

절대자를 상위에 놓고 있다는 점에서 기독교 사상가로서의 면모가 보이지만 중요한 것은 “누가 더 참을 가졌는지 모른다”고 이야기한 대목이다. 이 말에 따르면 다른 종교의 가르침을 이단으로 규정하고 공격하는 이들은 스스로 절대자로 행세한 셈이 된다. 오직 절대자만이 그걸 판단할 수 있다는 말은 소크라테스가 “우리 중 누가 더 좋은 길을 가는지는 오직 신만이 안다”고 말한 것과 같은 맥락일 것이다. 당연히 이 때의 신은 기독교의 신을 가리키는 말이 아니다.

이런 점에서 유영모의 신학을 다원주의로 이해하는 견해가 타당하다 할 것이다.

무교회주의자였던 유영모는 말하길, “하느님이나 예수님은 좋지만 신부나 목사는 꼴도 보기 싫다. 그렇다면 어떻게 하는가? 혼자 믿을 수밖에 없다.”고 했다. 마치 신 앞에 선 단독자를 보는 것처럼 사제에 의존하지 않고 스스로 구도의 길을 걸어갔다는 점에서 그의 사유는 독창적일 뿐 아니라 주체적이었다고 할 수 있다.

## 대종교의 역사적 주체에 관한 연구 - 한얼과 아(我) 개념을 중심으로

김정철(한국국학진흥원)

1. 들어가며
2. 대종교 경전의 구성과 『회삼경』
3. 삼아(三我)의 이중적 의미와 현실 인식
  - ① 한얼의 자아, 귀일(歸一)의 대상으로서의 대아(大我)
  - ② 삼교에 대한 역사적 통찰과 비판
  - ③ 현실 인식과 참된 자아의 회복
4. 나오며

### 1. 들어가며

단재 신채호는 역사를 정의하면서 “아(我)와 비아(非我)의 투쟁”이라고 말하였다. 『조선상고사』 첫머리에 등장하는 이 말은<sup>214)</sup> 신채호의 역사의식을 논할 때 빠짐없이 인용되는 글귀다. 여기서 아(我)는 ‘나’라는 개인이 아니라 역사적 주체이며 민족적 자아라고 할 수 있다. 그의 민족적인 정치의식은 시대의 반영일 뿐 아니라 노예의식을 벗어버린 주체성의 발로라고 할 수 있다. 그는 처음에 영웅사관을 가지고 역사를 기술했지만, 민주공화정에 대한 인식과 더불어 역사적 주체를 전차 민중으로 바라보게 되었다.<sup>215)</sup> 또 다석 류영모는 ‘얼나’라는 개념을 제시하였다. 얼은 영(靈)을 의미하며, 현실과 신체에 구속된 ‘몸나’를 벗어나 영적인 나인 ‘얼나’로 귀의할 것을 요구한다. 얼나는 종교적인 깨달음을 통해 회복할 수 있는데, 이미 모든 인간이 씨알 속에 품고 있는 하느님과 하나가 될 가능성을 의미한다.<sup>216)</sup>

214) 이 말은 조선상고사 서문(1931)에 등장하지만, 신채호는 이미 1908년에 대아와 소아의 차이를 언급한 바 있다. 여기서 대아는 역사적인 주체라기보다는 물질적, 신체적 가치와 상대되는 정신적 주체, 소멸하지 않는 주체를 일컫는다. 신채호, 「대아(大我)와 소아(小我)」, 『대한협회보』 제5호(1908년 5월). “이제 이 물질과 껍질로 된 거짓 나와 작은 나를 뛰어 나서 정신과 영혼으로 된 참 나와 큰 나를 쾌히 깨달을진대, 일체 만물 중에 죽지 아니하는 자는 오직 나이라.”

215) 이규성, 『한국현대철학사론』, 이화여자대학교출판부, 2012, 285쪽.

전통적으로 ‘아(我)’라는 개념은 전면에 등장하지 않았다. 주로 자기 자신을 가리키거나 자신이 속한 집단을 지칭할 때 사용되었다. 개념으로 이해하더라도 긍정적으로 사용되지는 않았다.<sup>217)</sup> 그런데 20세기를 전후부터 일제강점기를 거치면서 ‘아(我)’ 개념이 자주 포착된다. 앞서 본 신채호의 ‘아’와 ‘비아’ 언급도 유명하지만, 다석 류영모 역시 ‘얼나’에 대해 말한 바 있다. 둘을 구분하자면 신채호는 역사적 주체로서의 ‘아’를 논하였고, 류영모는 모든 인간이 지닌 신을 향한 종교적 회귀의 가능성을 의미하는 ‘얼나-我’를 논하였다. ‘아(我)’ 개념의 등장은 근대로 급변하는 시기에 ‘국가’와 ‘개인’에 대한 관심이 늘어난 탓이기도 하지만, 급변하는 정세 속에 지켜야 할 가치와 주체에 대한 고민 속에서 등장한 것이기도 하다.

흥미로운 사실은 대종교의 경전인 『회삼경(會三經)』에도 ‘삼아(三我)’가 등장한다는 것이다. 『회삼경』은 서일(徐一, 1881~1921)<sup>218)</sup>이 저술한 것으로 我 앞에三一이 붙어 있는 까닭은 대종교 특유의 삼일(三一) 사상을 반영하기 때문이다. 삼아는 역사적 주체로서의 나와 종교적 회귀 대상으로서의 ‘나’를 동시에 논한다는 점에서 주목할 만하다.

‘삼아’에 대해서는 몇 편의 기존 연구가 있는데, 이규성의 『한국현대철학사론』(2012), 이찬희의 논문(2015)이 대표적이다. 먼저 이규성은 대종교의 철학을 ‘나철의 대종교’ ‘서일의 대종교’로 구분하여 정리하고, ‘삼아’에 대해서는 평등, 자유, 공적 원리를 추구하는 자아관(獨我觀, 爲我觀, 無我觀)으로서, 신규식, 신채호의 급진적 정치사상의 원류가 된다고 평가하였다.<sup>219)</sup> 이러한 평가는 삼아가 대종교 사상 내에서 어떠한 위상을 지니는지에 대해 중요한 통찰을 시도한 것으로 평가할 수 있다.

이찬희(2015)는 삼아론의 불(佛)-도(道)-유(儒) 삼교회통적 성격에 주목하여 삼아의(三我)의 사상적 근거를 고증하였다. 주로 불교, 도교, 유교의 대표적인 경전인 『일각경』, 『노자』, 『중용』 등의 구절과 대종교의 맥락에서 삼아가 어떤 의미를 지니는지 논하면서 대종교의 아는 한국적인 특성을 지닌 것으로, 주체성의 교유한 의미의 전개라는 점에서 중요한 의의를 지닌다고 하였다.<sup>220)</sup> 이들의 연구는 三我를 ‘자아’로 이해하거나 삼교회통이라는 관점에서 한국적인 주체성을 드러내는 방식으로 이해하였다.

삼아는 신채호가 말한 역사적인 주체의 성격을 추구하면서도 동시에 종교적으로 한얼과 하나가 될 가능성을 추구한다는 점에서 류영모의 얼나와도 유사한 측면이 있어 주목할 만하다. 특히 일제강점기의 유교 지식인들은 기존의 군주 중심의 정치체제와 전통적인 유교 가치가 작동하지 않는 현실 속에서, 새로운 정치적 주체와 역사적 주체를 거듭 고민하고 재설정해야만 했는데, 대종교에 투신한 지식인들은 역사적 주체인 ‘아’와 절대신 한얼과 하나가 될 가능성을 지닌 ‘아’를 동시에 추구한 것이다.

한얼의 자아를 회복하는 일은 곧 민족적 주체를 되살리는 길로 귀결된다. 필자는 대종교가

216) 류영모, 박영호 풀이, 『다석 류영모 명상록- 진리와 참나』, 두레, 2000, 94쪽.

217) 『論語』 「子罕」의 “毋意, 毋必, 毋固, 毋我.”에 대한 주희의 주석이 대표적인데, 『論語集註』에서 주희는 자신의 사사로운 마음을 가리킨다(我, 私己也.)고 풀이하였다.

218) 서일은 1881년 함경북도 경원에서 태어나 어려서는 한학을 익혔고, 사범학교를 졸업한 뒤에는 교육 분야에 종사하였다. 1911년 독립운동을 위해 만주로 건너가 대종교에 입교하였고 교리연구에 힘써 『삼문일답』, 『진리도설』, 『회삼경』 등의 저술하였다. 중광단(重光團)을 조직하여 단장을 역임하였고, 김좌진, 홍범도, 이범석 등과 함께 봉오동 전투와 청산리 전투 등을 승리로 이끌었다. 일제의 탄압을 피해 독립군단을 이끌고 시베리아로 떠났다가 1921년 소련이 독립군에게 무장해제를 요구하며 일어난 자유시참변(自由市慘變)을 겪었다. 이후 마적의 습격으로 근거지가 파괴되었고, 스스로 죽음을 택하였다.

219) 이규성, 앞의 책, 2012, 276쪽.

220) 이찬희, 「대종교(大宗教)의 불도유(佛道儒) 삼교회통관(三教會通觀) 분석」, 『종교연구』 제78집 1호, 한국종교학회, 2018.

항일무장투쟁에 앞장서면서도 한글, 역사 연구에도 깊은 관심을 보였던 중요한 요인이 역사적 주체와 종교적 영성을 동시에 추구한 것에서 찾을 수 있다고 생각한다. 즉 대종교가 민족종교로 불리는 이유는 단순히 민족의 시조인 단군을 신봉했기 때문이기도 하지만, 삼아라는 개념을 통해 한얼과 자신을 동일시하는 종교적 영성과 삼교에 관한 역사적 통찰을 통해 민족적 주체를 전면에 내세웠기 때문이다.

또 『회삼경』 「삼아」에는 나철의 중광 이후 서일의 당대 현실 인식이 직접 반영되어 있다. 이는 대종교의 경전이 단지 교리만을 해설한 것이 아니라, 당대의 역사적 현실을 반영한 문헌이라는 사실을 잘 보여준다.

따라서 본 논문에서는 대종교의 '삼아(三我)'가 한편으로는 역사적 통찰을 통해 민족의 주체성을 내세우고, 또 한편으로는 종교적 영성을 추구하여 한얼과의 합일을 추구하였다는 점에 주목하면서 대종교 사상의 특징을 조명해보고자 한다. 그리고 삼아 개념이 당대의 현실 인식을 반영하며, 동시대 지식인들과 문제의식을 공유하고 있었음을 드러내 보고자 한다.

## 2. 대종교 경전의 구성과 『회삼경』

삼아(三我)는 서일의 『회삼경』에서 처음 나타나며, 대종교의 기존 경전이었던 『삼일신고』와 『신사기』, 나철의 『신리대전』에는 등장하지 않는 개념이다. 대종교의 기록에 따르면 경전 가운데 고대부터 전해진 경전은 『삼일신고』와 『신사기』이다.<sup>221)</sup> 『신사기』는 한인-한웅-한검으로 이어지는 삼신(三神)의 계보를 서술한 역사서이고, 『삼일신고』는 철학적인 원리와 종교적인 교리를 서술한 책이다. 나철이 단군교(후에 대종교로 변경)를 처음 접하면서 받은 경전이 바로 이 두 책이었다.<sup>222)</sup> 대종교의 핵심적인 가르침은 종교적 교리와 사상-역사서술을 축으로 구성되어 있었던 셈이다.

나철이 교리 해설서인 『신리대전』을 짓고 2대 교주인 김교헌이 『신단실기』와 같은 역사서를 저술하는 등 대종교를 이끈 인물들이 교리에만 치중하지 않고 역사서술까지 함께 시도한 것은 우연이 아니다. 즉 대종교의 경전은 철리(哲理)와 역사의 서술을 동시에 시도하였다는 점에서 종교적 성격은 물론, 역사-철학적 성격도 함께 지니고 있다고 할 수 있다.

나철과 서일은 모두 『삼일신고』의 내용을 주석하였고, 그 내용이 경전에 수록되었다는 점에서 공통점일 지니고 있다. 대종교 중광(重光)<sup>223)</sup>을 주도한 나철은 『삼일신고』 「신훈(神訓)」을 해설하면서 『신리대전(神理大全)』을 저술하였고, 항일무장투쟁을 주도하면서도 경전의 해설에도 적극적이었던 서일은 「진리훈(眞理訓)」을 해설하기 위해 『회삼경(會三經)』을 저술하였다.

나철은 『신리대전』에서 한얼이 삼신으로 분화하여 어떠한 원리로 인간과 연결될 수 있는지 해설하고자 하였다. 『삼일신고』는 366자에 불과하여 이해하기 어려운 부분이 많았는데, 무형의 절대적인 신인 한얼과 역사적 존재로 강림하여 직접 다스림을 베푸는 한검(즉 단군)을 어떻게 설명할 것인가 하는 것이 중요한 문제였다. 이것은 종교적으로 신과 인간의 관계를 해명하는 일이면서도, 철학적으로는 무(無)와 유(有)의 관계를 규명하는 일이기도 하였다. 나철의 『신

221) 『대종교중광60년사』, 대종교총본사, 1971. 나철이 가장 처음 접한 대종교의 경전이 바로 『삼일신고』와 『신사기』였다.

222) 『대종교중광60년사』, 대종교총본사, 1971.

223) 중광(重光)은 거듭 밝혔다는 뜻으로, 나철은 기존에 사라지지 않고 남아 있던 상고 하나님인 한얼의 가르침을 되살린다는 의미로 사용하였다. 이는 대종교의 유구한 역사적 성격을 드러내며, 특정 인물의 깨달음에 의지하는 당시 다른 신종교들과 구별되는 지점이기도 하다.

리대전』은 『삼일신고』의 절대적 존재인 한얼과 『신사기』의 역사적 존재로서의 한검을 삼신 개념을 통해 연결하고자 하였는데, 그 신인합일(神人合一)의 구조를 도표로 나타내면 다음과 같다.<sup>224)</sup>

『신리대전』에 나타난 神人合一의 구조

한얼[一神] / = 三神		
한인[因]	한웅[雄]	한검[儉]
한얼자리(神位) / 無所不在한 한얼의 자리		
造化之位	教化之位	治化之位
한얼도리(神道) / 無所不爲한 한얼의 원리		
無形形	無言言	無爲爲
한얼사람(神人) / 한얼을 드러내고 완성하는 주체		
見而有形	行而有言	動而有爲
天之三神, 人之三宗, 其義 一也		
父	師	君
사람[人] / 三宗		

나철이 대종사로서 절대신과 역사 세계의 관계를 규명하였다면, 서일은 현실에 속한 인간이 어떻게 한얼에 귀의할 수 있는지 상세히 논하고자 하였다. 서일은 스스로 『회삼경』에 대해 「진리훈」의 주석이라고 말하였지만,<sup>225)</sup> 그 내용은 실상 삼신으로부터 이 세계에 내려와 인간으로 이어지는 과정과 인간이 다시 신으로 귀일하는 과정을 전체적으로 아우르고 있다. 즉 삼검(三神)·삼철(三哲)·삼망(三妄)·삼도(三途)·삼아(三我)·삼륜(三輪)·삼계(三界)·삼회(三會)·귀일(歸一) 9개의 범주로 이루어진 회삼경의 내용은 「진리훈」의 해설과 보완일 뿐 아니라 『삼일신고』 전체에 관한 주석이라고도 할 수 있다. 대종교 경전에서 『회삼경』이 차지하는 비중은 분량도 상당하지만, 대종교의 종교적 성격과 역사적 성격을 종합적으로 보여준다는 점에서 중요한 의의를 지닌다고 할 수 있다.

또 대종교의 핵심적인 가르침은 셋을 모아 하나로 돌아가는 것[會三歸一]으로 요약될 수 있는데, ‘회삼경’이라는 제목 역시 한얼로부터 분화된 세계(1→3)와 그 안에서 살아가는 인간이 3의 세계를 경유하고 극복하여 1로 돌아갈 수 있다는 뜻을 지니고 있다. 나철은 위대한 한얼이 조화(造化) 교화(教化) 치화(治化)를 관장하는 삼신으로 분화하여 이 세계를 주재하게 되는 과정에 주목하였는데, 『회삼경』은 한얼에 관한 내용도 포함하지만, 주요 내용은 분화되어 어지러워진 3의 세계와 그 속에서 머뭇거리며 살아가는 인간이 나아갈 길<sup>226)</sup>에 주목하는 경향을 보여준다.

유의할 점은 『회삼경』의 내용 가운데 『삼일신고』 「진리훈」과 다른 경전에 보이지 않는 범주들이 새롭게 편입되어 있다는 점이다. 즉 삼철(三哲)·삼망(三妄)·삼도(三途)를 제외한 6개 범주는 서일이 창안한 것이다.<sup>227)</sup> 이러한 측면에서 서일의 『회삼경』은 독보적이라고 할 수 있다. 그중에서도 ‘삼아’는 유불도 삼교에 대한 역사적 통찰을 보여주면서 한얼의 자아관을 계승

224) 본 문제에 대해서는 좋고, 「나철의 신리대전에 나타난 신인합일의 가능성」, 『홍암 나철의 고유신교전승』 추모 학술회의 자료집, 2016, 참고.

225) 『회삼경』, 「서문」, 『譯解倥經合編』 수록, 대종교 총본사, 1992. 이하 인용된 대종교 경전의 원문과 해석은 본 『譯解倥經合編』을 따랐으며, 일부는 문맥에 맞게 수정하였다.

226) 서일, 『會三經』, 「서문」

227) 엄진성 역시 서일의 『삼일신고』 해석 가운데 6개 범주는 서일의 개인적 해석임을 지적한 바 있다. 엄진성, 「유가 지식인의 관점에서 본 「삼일신고」의 이해」, 『민족문화논총』 64집, 영남대학교 민족문화연구소, 2016, 99쪽.

한 인간을 역사적 주체로 바라보고자 하는 서일의 사유를 잘 드러내고 있다.

### 3. 삼아(三我)의 이중적 의미와 현실인식

#### ① 한얼의 자아, 귀일(歸一)의 대상으로서의 대아(大我)

서일은 삼아 개념을 정의하고, 시세에 따른 유불도 삼교의 출현과 그 가르침을 비판적으로 논하고 있는데, 삼아는 두 가지 측면에서 논할 수 있다. 첫째는 삼아의 사유를 온전하게 갖춘 한얼의 자아를 가리키는 말이고, 둘째는 한얼의 자아를 품부받은 인간이 역사 속에서 폐단을 구제하기 위해 드러낸 세 가지 가르침을 뜻한다. 『회삼경』 「삼아」 첫머리에는 ‘我’에 대한 정의가 제시되어있는데, 이것은 한얼의 자아를 가리킨다.

하늘은 나의 성(性)이고, 한얼은 나의 령(靈)이며, 한검[侏]은 나의 도(道)이니, 셋을 고르게 받아야 내가 비로소 드러난다.<sup>228)</sup>

여기서는 하늘-한얼-한검이 등장하는데, 삼신을 지칭하는 한인-한웅-한검을 달리 표현한 것으로 보인다. 그리고 ‘나(我)’의 성격을 곧바로 하늘-한얼-한검의 속성과 일치시키면서, 이 셋을 고르게 받아야 ‘나(我)’가 드러난다고 보고 있다. 삼신의 속성을 고르게 받아야 내가 비로소 드러난다는 뜻인데, 여기서 나(我)는 개인이나 특정 종교집단을 의미하는 것이 아니다. 삼신의 가르침을 받은 개인들이 모인 집단 혹은 공동체를 지칭하는 것이다.

성(性)-령(靈)-도(道)는 한얼에게 부여받은 근본적인 속성이면서 ‘나’를 지칭하는 표현이라고 할 수 있다. ‘나’는 성-령-도를 통해 한얼과 이어져 있으므로 곧 한얼의 속성을 지닌 존재가 된다. 성-령-도의 주체인 천-신-종은 한인-한웅-한검 삼신을 뜻하므로 인간은 이 세 가지 근본 속성을 고르게 받았을 때 비로소 드러날 수 있는 존재이다. 그러나 본래 온전한 한얼의 자아[我]는 인간 세계에 내려오면서 고르지 않은 문제가 발생하게 된다.

한얼의 도의 변화로 내가 씨알[子] 속에 내려와 있고, 변하지도 않고 없어지지도 않아 등불이 서로 전함과 같다. 그러나 혹 바탕과 성품이 다름으로 말미암아 고르지 않은 부분이 있다.<sup>229)</sup>

여기서 我는 어디에나 통하는 한얼의 我를 의미한다. 성-령-도는 각 인간의 씨알[子]에 부여되어 영원토록 사라지지 않는다. 씨알이란 개별 인간이 공통으로 지닌 한얼과 하나가 될 가능성을 뜻한다. 즉 한얼의 我는 각 인간의 씨알 속에 부여되어 인간의 我가 된다. 이는 한얼이 인간에게 부여한 합일의 가능성으로서, 인간이 마땅히 보전해야 할 대상이 된다.

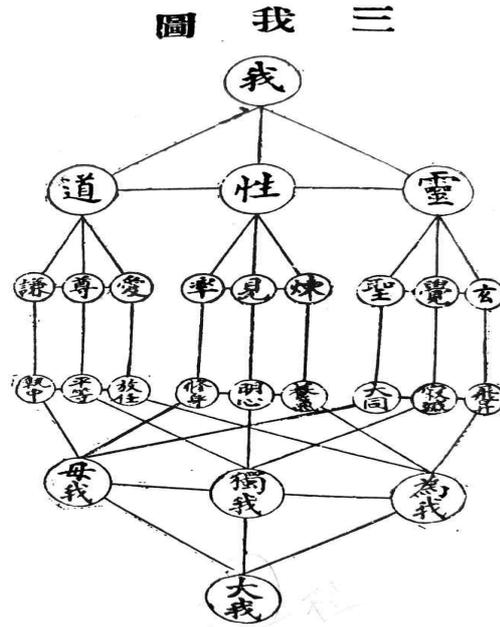
씨알이라는 용어는 류영모와 함석헌의 사상으로 알려졌지만, 일제강점기에는 다양한 집단에서 공유하고 있던 용어로 이해해야 한다. 씨알은 절대자가 부여한 종교적 영성이며, 회복의 가능성을 의미하기 때문이다. 류영모가 제시한 귀일(歸一)의 종교철학과 대종교의 회삼귀일(會三歸一) 사상이 놀랍도록 상통하는 것은 당시 ‘아’ 개념과 씨알 개념 사용으로 볼 때 전혀 이

228) 徐一, 『會三經』 「三我」, “天我性也오 神我靈也오 侏我道也니 三賦均而我始著하나니라.”

229) “神道變化로 我降在子하고 不替不滅하여 如燈相傳이나 或因品殊하여 有不齊者하니 此非本然이라”

상한 일이 아니다.

서일은 이 구도를 「삼아도(三我圖)」라는 그림의 형식으로 그려냈는데, 도표로 정리하면 다음과 같다.



『회삼경』 수록 『三我圖』

①	아(我)								
②	儻-도(道)			天-성(性)			神-령(靈)		
③	겸(謙)	존(尊)	애(愛)	솔(率)	견(見)	련(煉)	성(性)	각(覺)	현(玄)
④	집중 (執中)	평등 (平等)	방임 (放任)	수신 (修身)	명심 (明心)	양기 (養氣)	대동 (大同)	적멸 (寂滅)	비승 (飛昇)
⑤	무아(母我)			독아(獨我)			위아(爲我)		
⑥	대아(大我)								

이 그림의 구조를 보면, 우선 가장 위에 있는 ①我和 가장 아래의 ⑥大我が 구분되어 있음을 알 수 있다. ①의 아(我)는 한얼에게 ②도-성-령을 부여받은 인간의 자아를 뜻한다. 인간은 삼신의 속성인 도-성-령을 부여받아 본래 한얼의 능력을 지니고 있지만, 그 기질과 시체에 따라 한얼의 부여한 속성을 잃어버리고 점차 타락하게 된다. 인간 역사의 전개는 한얼과 멀어지는 과정이기도 한 것이다.

② 삼교에 대한 역사적 통찰과 비판

인간이 온전한 한얼의 속성으로부터 멀어지면서 이들을 구제하기 위한 시도가 일어나는데, 이것이 바로 유불도 삼교의 사상이다. 앞에서 제시한 「삼아도」에서 ③과 ④는 삼교의 핵심 사상을 나타내는데, 여기서는 서일이 도-성-령을 각각 유불도 삼교의 가르침에 단순히 대응시키지 않았다는 점에 주목할 필요가 있다. 즉 삼교는 각자 아(我)를 대하는 태도, 추구하는 가치, 수양의 방식에 차이가 있을 뿐 모두 한얼의 자아[我]를 지향하고 있다.

삼아의 속성(②) 가운데 한검[微]에 해당하는 도(道)를 예를 들어보자. 유불도 삼교가 我를 대하는 태도는 스스로 높이거나 스스로 아끼고 스스로 겸허하게 낮추는 형태로 나타나는데, 이를 순서대로 ④집중(執中)-평등(平等)-방임(放任)을 배치하였다. 또 ③의 중앙에 있는 性에서는 性을 드러내는 삼교의 수양론을 ④수신(修身)-명심(明心)-양기(養氣)로 정리하였고, ③靈에서는 삼교가 각자 추구하는 가치를 ④대동(大同)-적멸(寂滅)-비승(飛昇)으로 나누어 그림으로 표현하였다.

이 구조에 따르면 삼교의 가르침은 모두 한얼의 아(我)를 지향하고 있으며, 그 대상도 性-靈-道로 일치한다. 이들이 서로 다른 태도와 방법을 취하다가 잘못된 결과가 나타난 이유는 결국 시세에 따른 것일 뿐이라고 말한다. 다음 내용을 살펴보자.

그러나 도는 항상 머물지 아니하여 때가 맞으면 행하고 때가 지나면 그쳐야 하는데, 뒤에 일어나는 자는 때의 적절함을 제대로 알지 못하고 그 변함을 통제하지 못하니, 그 말류의 폐단을 다시 막을 수 없는 것이 있다.<sup>230)</sup>

삼교의 가르침이 모두 한얼의 我를 지향하고 있음에도 폐단이 나타난 이유는 각 시기에 적절한 대응을 하지 못했기 때문이다. 적절한 대응과 선택의 주체는 한얼의 속성을 부여받은 ①의 我이며, ⑥의 大我是 개인의 자아가 아니라 한얼의 자아[我]를 가리킨다.

곧 이 그림은 곧 인간의 자아[我]가 한얼의 자아[大我]를 회복하는 과정을 그려내고 있다. ①에서 ④에 이르는 과정은 역사 전개에 따라 삼교가 나타나는 과정을 의미한다. 반면, ⑤는 단지 유불도 가르침의 핵심을 무아-독아-위아 세 가지로 요약한 것으로, 각자 한얼의 자아인 도-성-령의 일부를 드러냈을 뿐이다.

서일은 한얼의 자아를 회복하는 과정을 언급할 때는 대종교 자체에서 전하는三一의 가르침에 따를 뿐 유불도 삼교의 사상을 경유하는 방식을 택하지 않았다. 역사적으로는 이미 상고신인인 한얼의 아(我), 즉 대아(大我)에 그 속성이 갖추어져 있기 때문이다. 그 과정은 다음과 같이 서술된다.

대저 마음을 밝힘[明心]은 느낌을 그치는 것이요, 기운을 기름[養氣]은 숨쉬를 고르는 것이요, 몸을 닦음[修身]은 부딪침을 금하는 것이니라.<sup>231)</sup>

명심(明心)은 불교의 수양론이고, 양기(養氣)는 도교의 수양론이며 수신(修身)은 유교의 수양론으로서 앞서 제시한 「三我圖」에서도 살핀 바 있는데, 이들 수양론은 지감(止感), 조식(調息), 금촉(禁觸)이라는 대종교의 삼법(三法)으로 이미 달성할 수 있다는 것이다. 「三我圖」의 구조는

230) 徐一, 『會三經』 「三我」, “然이나 道不常住하여 時中則行하고 時過則止하나니 後起者未達時宜하고 不制其變하니 其末流之弊有不可復闕者矣라.”

231) 徐一, 『會三經』 「三我」, “夫明心은 所以止感也오 養氣는 所以調息也오 修身은 所以禁觸也니라.”

단지 대아가 인간에 품부되면서 삼아가 발생하고, 역사적 시세에 따라 삼교의 사유가 나타나게 되었음을 보여줄 뿐이다.

크다는 것은 내가 능히 스스로 큰 것이 아니라 하늘이 내게 주신 바요, 나란 것은 내가 능히 스스로 사사로운 것이 아니라 한얼님께서 사람에게 공변되게 한 바이니, 나의 큰 것이 망령됨이 아니요, 나의 나된 것이 사사로운 것이 아니니, 이것이 내가 그 큰 것을 오로지 한 바이니라.<sup>232)</sup>

내가 큰 이유는 하늘이 내게 준 것이기 때문이고, 我라는 것은 한얼이 인간의 씨알 속에 똑같이 나눠준 것이기 때문에 크다고 여기는 것이다. 즉 삼아를 통해 서일이 강조하고자 한 것은 한얼의 자아가 삼교의 가르침을 회통하고 있다는 사실이 아니라, 삼교의 가르침이 모두 한얼의 자아를 지향하고 있다는 점이다.

삼아는 한얼이 인간에게 부여한 주체적인 자아이면서, 유불도 삼교의 가르침을 지칭하는 것이기도 하다. 독아-위아-무아는 각각 불교-도교-유교의 핵심적인 가르침을 뜻하는데, 서일은 회삼경에서 이들의 사유가 발생한 이유를 인간이 한얼로부터 멀어지면서 폐단이 생겨났기 때문이라고 본다. 한얼이라는 상고의 신인이 인간에게 그 주체적 자아를 부여해주었음에도 시세에 따라 점차 타락하게 되었고, 이를 구제하기 위해 성인과 철인들이 나타나 삼교의 사유를 베풀게 되었다는 것이다. 「삼아」의 서술 방식은 한얼의 자아가 인간에게 부여되면서부터 전개된 역사에 대한 통찰이라고 볼 수 있다. 「삼아」의 내용 가운데 다음이 대표적이다.

거룩한 이와 밝은 이들[聖哲]이 때마침 일어나 시세 따라 순조롭게 인도하여 그 폐단을 바로 구하시니, 그러므로 풍속이 계급을 숭상하여 귀함으로써 천함을 능멸하니 이런 때는 독아관(獨我觀)이 있고, 사람들이 권세와 이익을 따라 강함으로써 약함을 업신여기니 이런 때는 위아관(爲我觀)이 있고, 세상이 방자함을 좋아하여 사사로써 공중(公衆)을 해롭게 하니 이런 때는 무아관(無我觀)이 있느니라.<sup>233)</sup>

성철(聖哲)은 삼교를 대표하는 인물인 부처와 노자, 공자를 가리킨다. 독아관은 인도의 카스트제도 속에서 ‘천상천하 유아독존’을 표방하여 등장한 부처의 가르침을 뜻하고, 위아관은 춘추전국의 난세 속에서 등장한 노자의 가르침이며, 무아관 역시 춘추시대에 대동의 세계를 지향한 공자의 가르침이다. 그리고 이들이 추구하는 가치에 대해서도 함께 논한다.

그 공적이 이룸에 미쳐서는 각자 돌아가 의지하는 데가 있다. 그러므로 독아는 깨달음[覺]에 돌아가 의지하여 적멸(寂滅)의 즐거움이 있고, 위아는 그옥함[玄]에 돌아가 의지하여 날아오르는 즐거움이 있으며, 무아는 거룩함[聖]에 돌아가 의지하여 대동(大同)의 즐거움이 있다.<sup>234)</sup>

232) 徐一, 『會三經』「三我」, “大者는 非我所能自大라 天之所賦於我者오 我者는 非吾所能自私라 神之所公於人者니 我大非妄이오 我我非私라 此는 我之所以專其大也니라.”

233) 徐一, 『會三經』「三我」, “聖嘉時作하사 因勢利導하여 匡救其弊하시니 是故俗尙階級하여 以貴凌賤 일새 時則有爲獨我觀하고 人趨勢利하여 以強侮弱일새 時則有爲我觀하고 世慕放達하여 以私害公일새 時則有毋我觀하니라.”

234) 徐一, 『會三經』「三我」, “及其功成하여 各有歸依라 故獨我는 歸依覺하여 有寂滅樂하고 爲我는 歸依玄하여 有飛昇樂하고 毋我는 歸依聖하여 有大同樂하니라.”

이처럼 대종교의 삼아는 삼교의 가르침을 부정하지 않으며, 시세에 따라서는 반드시 필요한 사상으로 이해하고 있다. 유교를 국시로 삼았던 조선이 패망함을 목도하면서도, 서일이 삼아를 통해 유교를 바라보는 시선은 불교나 도교를 바라보는 시선과 다르지 않다. 성인의 경지를 추구하면서 대동의 이상을 건설하려는 의도에 대해서는 오히려 적극적으로 인정하는 편이라고 할 수 있다.<sup>235)</sup> 하지만 시세는 항상 변화하므로 하나의 가르침이 언제나 옳을 수는 없다. 당연히 그 폐단에 대한 비판도 함께 논하고 있다.

스스로 높음의 끝은 세상을 싫어함에 쏠리고, 스스로 사랑하는 끝은 자기를 이롭게 함에 쏠리고, 스스로 겸손함의 끝은 글만 하여 약함에 쏠리느니라.<sup>236)</sup>

평등과 자유, 공공의 가치를 추구했던 불교-도교-유교의 가르침은 그 적절한 시기를 지나면서 점차 폐단을 드러낸다. 신분제의 모순 속에 평등을 쟁취한 불교의 가르침은 ‘나’를 지나치게 높이 여겨 지나쳐 세상을 경멸하게 되고, 자유의 가치를 추구하며 자락했던 도교의 가르침은 ‘나’의 이로움에만 매달리게 되며, 공공의 가치를 추구했던 유교의 가르침은 겸손함이 지나쳐 ‘나’는 약함에 빠지게 된다. 이처럼 역사의 전개에서 발생한 삼교의 가르침은 저마다의 특징과 장점을 지니고 있지만, 시세에 맞지 않을 경우 폐단이 발생할 수밖에 없다.

### ③ 현실 인식과 참된 자아[眞我]의 회복

삼아에 관한 논의는 역사적인 내용에 한정된 것은 아니며, 오히려 현실에 대한 인식에서 출발했다고도 볼 수 있다. 삼아의 말미에서 삼교에 대한 역사적 평가를 마친 뒤, 서일은 현실에 대한 인식을 드러낸다. 다음 구절이 대표적이다.

세 가지 폐단이 쌓인 것이 오직 지금이 가장 심하여, 혹시 참된 내가 자포자기하며, 혹 망령된 내가 스스로 높아지며, 나는 옳고 남은 그르다 하여 온 세상이 모두 그러하니라.<sup>237)</sup>

서일은 이 구절에 대해 “현아(現我)의 비극(悲劇)을 서술한 것”이라고 주석을 달았는데,<sup>238)</sup> 아(我)는 역사적 주체이며 종교적으로는 한얼과 떨어진 나를 뜻한다. 서일은 삼교의 폐단이 가장 극단적으로 드러난 시기가 바로 지금이라고 진단하고 있다. 역사적 사례에서 나타난 폐단은

235) 서일은 『회삼경』에서 『논어』 『중용』 등 다양한 유교 경전을 활용하여 서술하고 있는데, 당시 대종교에 입교한 사람들이 대다수 유교지식인 출신이라는 점을 감안하면 유교의 가르침에 대한 태도는 자연스러운 것이라고 할 수 있다.

236) 徐一, 『會三經』 「三我」, “是以로 自尊之極은 趨於厭世하고 自愛之極은 趨於利己하고 自謙之極은 趨於文弱이니라.”

237) 徐一, 『會三經』 「三我」, “三弊之積이 惟此時爲甚하니 或眞我自暴하며 或妄我自高하고 我是人非하여 擧世滔滔로다.”

238) 徐一, 『會三經』 「三我」 [講]. 『譯解徐經四部合編』에는 [字] [句] [講] 등의 주석이 달려 있는데, 이 가운데 [講]은 서일의 또 다른 저술 『삼일신고강의(三一神誥講義)』로 추정되며, 나머지는 누가 주석한 것인지 정확히 알 수 없다. 『삼일신고』-『신사기』-『신리대전』-『회삼경』의 4부 경전을 하나로 모아 편찬하는 과정에서 추가하였을 가능성이 크며, 이것은 대종교 경전에 대한 일반적 이해라고 보아도 좋을 듯하다.

유불도 삼교로 인하여 나타난 것이지만, 현재의 폐단은 유불도와 같은 특정 사상이 아니라 참된 역사적인 주체[眞我]를 세우지 못하여 총체적인 위기가 발생한 것이다. 즉 삼교에서 추구한 평등, 자유, 공공의 가치를 제대로 드러내지 못하고 타락한 현실을 비판하고 있다.

이따금 어질고 밝은 선비가 간혹 일어나서 이를 바로잡으나, 베푸는 방법이 완전하지 못하여 한편을 막으면 한편이 터져서 갈수록 더욱 넘치니, 이것이 바로 갓난아이가 우물에 빠지는 날이니라.<sup>239)</sup>

또 몇몇 인물들이 위급한 현실을 바로잡으려 하기도 했지만 불완전하여 감당할 수 없는 지경이 되고 말았다. 서일은 이런 상황을 맹자의 사례를 인용하여 갓난아이가 우물에 빠지는 지경과 같다고 진단한다. 이런 현실을 구할 수 있는 이는 절대신이면서 이 세계를 직접 구원할 수 있는 한얼을 대리한 사람뿐이다.

오직 우리 한배님께서 거룩하시게 위에 계셔서, 차마 언덕에서 바라만 보지 못하시고, 이에 큰 밝은이에게 명령하사 다시 삼일의 이치를 밝히시니, 큰 도가 거듭 빛나서[重光] 세상이 환하게 되시니라.<sup>240)</sup>

한얼이 타락한 이 나라의 현실을 안타깝게 여겨 철인을 보내어 한얼의 이치를 다시 밝히게 했는데, 여기서 말하는 철인은 나철을 가리키고, 다시 밝히게 되었다는 ‘중광(重光)’은 바로 단군교(후에 대종교)의 중광을 의미한다. 서일은 가장 절망적인 현실을 대종교의 중광으로 인하여 다시 세상을 밝힐 수 있기를 기도한 것이다. 이 내용은 참된 자아의 회복을 논한 삼아의 내용이 현실에 대한 자각에서 비롯되었음을 잘 보여준다고 할 수 있겠다.

참된 자아의 회복은 단지 한얼과 하나가 되는 종교적 의미의 각성만을 의미하지는 않는다. 서일은 한얼의 자아를 회복하는 것을 성품이 통하는[性通] 과정으로 보았고, 역사적 주체로서 마땅히 해야 할 일을 완수하는 것을 공적의 완성[功完]이라고 불렀다. 마땅히 해야 할 일이란 일제치하라는 엄혹한 현실에 맞서 싸우면서 민족적 가치를 지켜나가는 일을 지칭하는 것이다. 서일은 성통공완(性通功完)을 언급하면서 다시 “알면서 행하지 않으면 아는 것이 아니며, 알지 못하고 행함은 행하는 것이 아니라는” 지행일치를 강조하면서, 새로운 철인이 등장하여 한얼의 가르침을 베풀 것을 기대하고 있다.

서일은 삼아의 폐단이 극단에 이른 현실을 자각하고, 대종교 중광을 목도하면서 새로운 세상에 대한 기대감을 전하면서 모든 사람이 한얼의 자아를 회복하고 시의에 마땅한 일을 이뤄낼 것을 촉구하였다. 이처럼 『회삼경』은 종교적인 교의만을 설파하는 것이 아니라, 현실 인식을 토대로 실천을 요청하였던 것이다.

#### 4. 나오며

239) 徐一, 『會三經』 「三我」, “間有俊睿之士或起而矯之나 然이나 施術不完으로 一壅一潰하여 去益汎濫하니 此正孺子井淪之日也니라”

240) 徐一, 『會三經』 「三我」, “惟我 皇皇在上하사 不忍岸視하시고 爰命大嘉하사 復闡三一之理하시니 大道重光하여 煥然於世하니라.”

지금까지 대종교 경전인 『회삼경』에 나타난 삼아 개념을 통해 대종교 특유의 역사적 주체와 종교적 영성의 추구가 어떤 방식으로 서술되고 있는지 고찰해보았다. 대종교는 나철의 중광 과정에서 나타났듯이 태생적으로 종교적인 영성의 추구하고 역사적 주체의식이 결합되어 있었다. 따라서 나철과 김교헌, 서일, 윤세복으로 이어지는 대종교 경전의 저술은 한얼이라는 절대신과 인간의 관계를 규명하는 종교-철학적인 작업과 동시에 한검이 이 세계를 다스리게 되는 과정을 서술하는 작업을 동시에 진행하였다.

서일의 『회삼경』은 대종교 경전에서도 가장 큰 비중을 차지하는데, 그 이유는 이전에 저술된 경전의 내용을 계승하면서, 인간 세계를 더 상세히 서술하고자 하였기 때문이다. 특히 『회삼경』 속에서도 ‘삼아’ 개념은 한얼의 자아 회복을 위한 종교적 영성을 추구하는 동시에, 유불도 삼교에 관한 역사적 통찰을 담고 있어 주목할 만하다. 또 삼아의 내용은 당시 대종교를 비롯한 항일운동을 실천하는 지식인들이 공유하고 있던 역사적 주제 문제를 다루고 있음을 알 수 있었다.

따라서 서일이 제시한 ‘삼아’는 종교적인 개념으로만 다루거나 삼교회통의 사유로만 이해해서는 곤란할 듯하다. 유불도의 사유를 빌리고 있지만, 그 속에는 평등, 자유, 공공의 가치가 포함되어 있고, 현실에 대한 비판적 인식이 드러나 있기 때문이다. 이러한 서술 방식은 자국의 역사 속에서 근대적 가치를 발견하는 반성적인 사유를 담고 있다. 삼교에 대한 비판은 그 자체가 목적이었다기 보다는 참된 자아(眞我)를 회복하여 기미를 살피는 혜안을 얻고자 하는 현실 인식이 작용했다고 보아야 할 것이다. 또 현재 전하는 서일의 『회삼경』은 대종교 경전의 일부로 편입되어 있지만, ‘삼아’에서 잘 드러나듯 당대 지식인의 역사의식과 현실 인식을 동시에 담고 있다는 점에서 중요한 자료로 재평가할 필요가 있다.

#### 참고문헌

- 이규성, 『한국현대철학사론』, 이화여자대학교출판부, 2012.
- 이찬희, 「대종교(大宗教)의 불도유(佛道儒) 삼교회통관(三教會通觀) 분석」, 『종교연구』 제78집 1호, 한국종교학회, 2018.
- 『譯解宗經合編』, 대종교 총본사, 1992.
- 『대종교중광60년사』, 대종교총본사, 1971.
- 류영모, 박영호 풀이, 『다석 류영모 명상록- 진리와 참나』, 두레, 2000.
- 김정철, 「나철의 『神理大畧』에 나타난 神人合一의 가능성」, 『홍암 나철의 고유신교 전승』 추모 학술회의 자료집, 2016.
- 엄진성, 「유가 지식인의 관점에서 본 「삼일신고」의 이해」, 『민족문화논총』 64집, 영남대학교 민족문화연구소, 2016.
- 송병삼, 「번역된 근대 주체와 민족- 신채호의 ‘아(我)’와 ‘아(我)의 확장’ 재인식」, 『어문논총』 26, 전남대학교 한국어문학연구소, 2014.

## “대종교의 역사적 주체에 관한 연구- 한얼과 아(我) 개념을 중심으로”에 대한 논평문

박병훈(서울대)

본 발표문은 백포 서일의 『회삼경(會三經)』에 등장하는 ‘삼아(三我)’ 개념을 통해 ‘대종교의 역사적 주체로서의 나’에 대해 탐구하는 한편, 이 역사적 주체가 절대신 한얼과의 합일을 추구하는 종교적 영성 측면을 고찰하고 있습니다. 이 가운데 「삼아(三我)」에 드러나는 유불도 삼교에 대한 역사적 통찰도 심도 있게 살피고 있습니다. 곧 ‘삼아’는 한얼의 자아일 뿐 아니라, 삼교를 뜻하기도 한다 하여 그 이중적 의미를 밝히고(5쪽), 이를 통해 삼교에 대한 대종교의 이해를 정밀하게 분석하고 있습니다. 이에 많은 공부가 되었고, 감사하다는 말씀 드립니다. 저는 해당 분야에 많이 부족한 관계로 거칠게 몇몇 사항만 거론하고자 합니다.

### 1. ‘아’의 개념들

본 글은 신채호, 류영모의 ‘我’개념에 대해 언급하면서 시작하여 ‘아’개념의 전반적 구조 아래서 대종교의 삼아 개념을 대비시키고 있습니다. 곧 『회삼경』의 ‘삼아’ 개념은 신채호의 역사적 주체로서의 성격을 지닌 ‘아’와 한얼과 하나될 가능성을 추구하는 종교적 영성의 성격을 지닌 ‘얼나’의 성격을 둘 다 지녔다고 하였습니다. 한편으로 함석헌의 ‘씨알’ 개념 역시도 등장합니다. 이렇듯 기존 종교 및 사상적 측면에서의 ‘아’개념을 대종교의 ‘삼아’개념과 비교함으로써 대종교 사상 내에서만 머물지 않고 철학적, 종교학적인 보편적 주제를 이끌어 냈다는 점은 이 발표문의 큰 장점이라 하겠습니다. 다만 이런 비교적 관점은 서론에서 그치고 본격적인 비교는 이뤄지지 않고 있다는 점이 아쉽습니다. 도입의 측면에서만 언급하였을 수 있으나, 본격적 비교가 이뤄진다면 더 풍성한 내용을 지닐 것 같습니다. 예컨대 류영모의 ‘얼나’와 ‘삼아’ 개념 혹은 함석헌의 ‘씨알’관과 대종교의 ‘씨알’관은 어떤 공통점과 차이점을 지니고 있는지 궁금하기도 합니다.

### 2. ‘역사적 주체’

“곧 대종교가 민족종교로 불리는 이유는 민족의 시조 단군에 대한 신봉도 있지만, ①‘삼아’라는 개념을 통해 한얼과 자신을 동일시하는 종교적 영성 및 ②삼교에 관한 역사적 통찰을 통한 민족적 주체를 전면에 내세웠기 때문이다. 또 『회삼경』 「삼아」에는 나철의 중광 이후 ③서일의 당대 현실 인식이 직접 반영되어 있다. 이는 대종교의 경전이 단지 교리만을 해설한 것이 아니라, 당대의 역사적 현실을 반영한 문헌이라는 사실을 잘 보여준다. 따라서 본 논문에서는 대종교의 ‘삼아(三我)’가 한편으로는 ②‘역사적 통찰을 통해 민족의 주체성을 내세우고, 또 한편으로는 ①‘종교적 영성을 추구하여 한얼과의 합일을 추구하였다는 점에 주목하면서 대종교 사상의 특징을 조명해보고자 한다. 그리고 삼아 개념이 ③‘당대의 현실 인식을 반영하며, 동시대 지식인들과 문제의식을 공유하고 있었음을 드러내 보고자 한다.”

다소 길지만 핵심 구절이기에 인용해 보았습니다. 본 발표문은 곧 ①‘삼아’의 종교적 영성,

②‘삼아’의 역사적 주체, 그리고 ②에 부가하여 ③‘삼아’의 당대의 현실 인식적 측면을 보고자 합니다. 여기서 역사적 측면에 대해 인간의 자아의 타락과 한얼의 자아를 회복해 나가는 과정에서의 삼교의 역할을 언급하고 있습니다.

곧 “서일은 회삼경에서 이들의 사유[\*삼교]가 발생한 이유를 인간이 한얼로부터 멀어지면서 폐단이 생겨났기 때문이라고 본다. 한얼이라는 상고의 신인이 인간에게 그 주체적 자아를 부여해주었음에도 시세에 따라 점차 타락하게 되었고, 이를 구제하기 위해 성인과 철인들이 나타나 삼교의 사유를 베풀게 되었다는 것이다. 「삼아」의 서술 방식은 한얼의 자아가 인간에게 부여되면서부터 전개된 역사에 대한 통찰이라고 볼 수 있다.”라 하고 있습니다.

다만 일반적 측면에서 이를 역사적 측면으로 보는 것에 대해 다소의 부담감이 생깁니다. 이는 일종의 종교일반적 타락론과 구원론, 이를테면 실낙원하고, 다시 복낙원하는 그 여정에 대한 것이라 하겠습니다. 이를 과연 구체적 역사성을 지닌 역사적 주체에 관한 논의라 할 수 있을까 하는 점은 의문이 남습니다. 대종교의 특수한 역사관을 담고 있다는 점을 고려해야 할 듯합니다.

이와 같은 측면에서 ③‘삼아’의 당대의 현실 인식적 측면을 담고 있다고 밝힌 다음의 구절, “세 가지 폐단이 쌓인 것이 오직 지금이 가장 심하여, 혹시 참된 내가 자포자기하며, 혹 망령된 내가 스스로 높아지며, 나는 옳고 남은 그르다 하여 온 세상이 모두 그러하니라.” 역시 타락론과 구원론적 측면에서의 대종교의 특수한 역사적 인식이며, 당대 암울한 현실에 대한 구체적 현실인식은 아니라 하겠습니다. 예컨대 동학의 한 분파인 동학교의 경우, 여태까지의 시대를 유불도 삼교에 입각해서 대응시키고 설명하고 있지만, 이런 삼교와 시대구분은 꼭 역사적이라고 보기는 힘들 것 같습니다. 그리고 여타의 신종교들 역시 기존 삼교의 역할이 미진하였다는 인식을 보이며, 자신의 종교의 역할을 강조하고 있는 측면들이 보일 때가 많은 것 같습니다. 그러나 이는 ‘역사’개념에 대한 사소한 인식 차이일 수도 있겠습니다.

### 3. 『삼일신고』 「진리훈」과의 관계

『회삼경』은 『삼일신고』 「진리훈」을 해설하기 위한 목적으로 저술되었다고 서일은 밝히고 있습니다. 그리하여 발표자께서는 “삼검(三神)·삼철(三哲)·삼망(三妄)·삼도(三途)·삼아(三我)·삼륜(三輪)·삼계(三界)·삼회(三會)·귀일(歸一) 9개의 범주로 이루어진 회삼경의 내용은 「진리훈」의 해설과 보완일 뿐 아니라 『삼일신고』 전체에 관한 주석이라고도 할 수 있다.”고 하였고, “삼철(三哲)·삼망(三妄)·삼도(三途)를 제외한 6개 범주는 서일이 창안한 것”이라 하였는데, 대종교 사상을 잘 모르는 입장에서 1)「진리훈」은 어떤 내용을 담고 있으며, 2)『회삼경』은 「진리훈」의 어떤 점을 보완하고 있는지, 3)기존 없던 6개 범주는 완전한 창안인지, 아니면 『삼일신고』에서 관련한 내용을 찾아볼 수 있는 것인지 궁금증이 생깁니다.

부족한 입장에서 많은 공부 되었습니다. 뜻깊은 발표 감사합니다.

최시형 동학에서 ‘民’  
: 깨뜨림 같음 다름의 근대 읽기

박영미(한양대)

1. 동학 근대 民
2. 인민이 하늘이다 : 전환과 선언
3. 모든 것이 하늘이다 : 공유
4. 인민이 하늘을 기른다 : 확장과 실천
5. 깨뜨림 같음 다름의 근대

1. 동학 근대 民

우리 근대의 사상과 실천을 논할 때 동학은 이정표와 같다. 우리의 근대는 어떻게 시작되었는가, 근대적이라 할 수 있는 전통에 대한 비판(反전통), 전통을 넘어서는 새로움을 가진 사유는 무엇일까, 근대적 사유는 사회에 어떻게 영향을 미치고 변화시켰는가 등 근대와 관련해서 던져지는 일반적인 물음에 우리의 근대 사상 중 가장 충실하게 답할 수 있는 것이 동학이기 때문이다. 동학은 19세기 민란의 시대 한 복판에서 창도되었고, 우리 사회를 오랫동안 지배했던 주자학적 관념 사회 정치를 비판하며 대안이 되고자 했으며, 1860~1890년대 초까지 30여년에 걸쳐 이루어진 대중적 확산은 사회적 정치적 힘으로 전화되어 동학농민전쟁으로 분출되었다. 이에 따라 동학에 대한 연구와 토론은 다양한 주제를 포괄하며 광범위하게 전개되었다. 그 가운데서 필자가 주목하는 주제는 동학사상과 농민전쟁의 관계, 동학에서의 전통과 반전통의 문제이다.

동학사상과 농민전쟁의 관계에 대한 해석은 크게 네 가지로 분류할 수 있다.<sup>241)</sup> ①동학의 사상과 조직이 모두 농민전쟁의 필수적인 조건이 되었다는 동학사상 지도이념론, ②동학사상이 농민전쟁의 지도원리가 될 수 없었지만 시대적 조건 속에서 동학의 사상과 조직을 외피로 삼아 농민전쟁이 일어날 수 있었다는 종교적 외피론, ③동학사상과 농민전쟁이 내면적으로 관련을 가지고 있다는 유기적 관련론, ④동학사상과 농민전쟁의 관련을 부정하는 단절론이다. 이 분류에 근거해서 필자의 입장을 정리하면, 동학사상이 농민전쟁에 ①절대적 역할을 했다 ②외피에 불과했다 ④관계가 없었다는 입장보다는 ③유기적으로 연관되었다는 주장에 동의한다. 동학농민전쟁과 19세기 발생했던 여타 민란들의 가장 큰 차이는 새로운 사상과 종교인 동학이 있었고 큰 역할을 했다는 점에 있다. 동학은 시대적 사회적 문제를 제기했고 민중을 이끌었다. 그럼에도 ①의 동학사상이 지도이념이었다는 주장에 동의하지 않는 것은 ‘민란의 시대’라는 묘사에서도 볼 수 있듯이 최제우와 최시형의 동학 시기(1860~1890년대)에 이미 시대와 ‘民’(인민)의 불화와 충돌은 시작되었고, 그 속에서 인민의 시대에 대한 의식은 점차 변화

241) 배향섭(2017), 「동학농민전쟁의 사상적 기반에 대한 연구현황과 과제」, 『사람』 제45호 173~4쪽 참고.

하고 분명해지고 있었기 때문이다. 그러므로 동학사상에 의한 계몽과 지도는 ‘절대적’이었다기 보다는 시대의 변화 및 인민 의식의 성장과 ‘상호 영향’ 관계에 있었다고 이해하는 것이 타당하다.

동학에서의 전통과 反전통의 문제는 동학의 근대성에 대한 해석과 연관되어 있다. 동학의 사상과 실천은 한편으로는 전통적인 사상 사회 정치를 비판하면서 대립했다는 점에서 분명 反전통적이다. 그러나 다른 한편으로는 전통적인 관념 규범 체계에서 완전히 벗어나지 못했거나 때로는 오히려 견지堅持했다는 점에서 상당히 전통적이다. 전자에 주목해서 보면 동학은 근대적이지만, 후자에 주목해서 보면 동학은 反근대적이다. 이에 따라 동학 연구에서 전자의 反유교=反전통=근대의 논리와 후자의 유교=전통=反근대의 논리는 팽팽하게 부딪히고 있다. 이에 관해 김성준은 두 논리가 서로 다른 것이 아닌 공유하는 바가 크다고 말한다. 그 공유점은 근대성의 출현을 전통과의 단절에서 찾는다는 점에 있다. 한쪽에서는 동학이 유교를 거부했으니 근대적이라 하고, 다른 한편에서는 유교를 거부하지 못했으니 前근대 또는 反근대라고 하는데 이는 해석의 차이가 있을 뿐 판단의 근거는 동일하다고 지적한다.<sup>242)</sup> 필자 또한 동학 연구가 전통과 단절한 근대 찾기, 또는 전통과 단절하지 못한 복고 또는 反근대라는 동일한 논리 위에서 이루어지고 있다는 주장에 동의한다.<sup>243)</sup> 동학뿐 아니라 우리의 근대에 대한 논의 대부분이 전통과 反전통, 서구적 근대에 부합하는가 여부에 초점을 맞춰 이루어지고 있음을 부인할 수 없다. 그러므로 이러한 익숙한 논리에서 벗어나 전통을 배제하지 않는 근대, 서구적 근대라는 기준에 전적으로 의존하지 않는 근대에 대해 토론하는 논의의 확장이 필요하다.

앞서 동학사상과 농민전쟁의 관계, 동학의 전통과 反전통 문제에 대해 언급한 것은 본 논문이 최시형 동학에서 反전통은 전통과의 단절이 아닌 전통을 ‘공유共有’하고, 전통과 ‘교직交織’하고 있다는 관점에서 검토하기 때문이다. 이는 근대에 대한 논의를 확장하기 위한 하나의 시도이다. 최제우 동학의 중심 주제는 ‘天’이고 최시형 동학의 중심 주제는 ‘人’이다. 19세기 중반, 최제우는 붕괴되어 가는 조선 사회에 대한 절망과 서양의 힘에 대한 공포를 체험했다. 그리고 시대의 변화에 대응하기 위해 조선의 정치 사회 사상을 이끌었던 주자학적 천(‘理’)을 비판하며 새로운 천(‘ 하늘’)을 제시한다. 세계의 전환(‘개벽’)은 ‘천’을 재규정하는 것으로부터 시작된다고 생각했기 때문이다. 세계의 전환을 실현하고 완성하는 것은 사람이다. 최제우를 뒤이은 최시형 동학의 중심 주제가 ‘인’이 되는 것은 당연한 수순이라고 할 수 있다. 여기서 세계 전환 다음의 인간에 대한 인식의 전환이 이루어진다. 최시형에게 ‘인간’은 수동적 객체로만 대우받았던 ‘인민’이었다. 최시형에 의해 동학은 인민의 생활 세계에 뿌리내리며 확산되었고, 인민의 일상적 실천을 계몽하며 사회적 실천으로까지 확장되었다. 동학사상과 농민전쟁이 ‘상호 영향’을 주고받은 것, 동학에서 反전통이 전통을 ‘공유’하는 것은 동학이 추상적 ‘인간’ 아닌 현실의 ‘인민’을 사상과 실천의 대상으로 놓고 있기 때문이다. 논문은 최시형 동학을 인민을 주제로 인식론적 전환과 선언, 공유, 확장과 실천으로 나눠 살펴본다.

## 2. 인민이 하늘이다 : 전환과 선언

242) 김성준(2011), 『맹자의 땀 성왕의 피』, 아카넷, 538-539쪽.

243) 김성준의 문제의식에는 동의하지만, 동학을 ‘대중유교’로 보는 그의 관점에는 동의하지 않는다. 그는 동학은 대중유교로 유교적 자원에 입각하여, 유교의 내적 논리를 따라 확장하였으면서도, 동시에 초기근대적 한계를 내부에서 깨뜨리고 근대적 질서로 안내하는 역할을 했다고 주장한다.(같은 책, 542쪽) 필자는 최시형의 동학은 인식론적 전환과 선언을 통해 자신들의 입장을 확립한 후, 유학을 공유하며 확장했다고 생각한다. 그러므로 유학의 계승 또는 유학적 정체성을 가지고 있지 않았다.

최시형은 사람(人)과 하늘(天)이 분리된 다른 존재가 아님을 직접적이면서 간명하게 주장한다. “사람이 하늘이다.” “사람이 하늘이고 하늘이 사람이니, 사람 밖에 하늘이 없고 하늘 밖에 사람이 없다.” “사람은 하늘 사람이다.” “내가 하늘이고 하늘이 나이니, 나와 하늘은 일체다.”<sup>244)</sup> 이에 따르면 최시형의 천인 관계에 대한 인식은 외형상 전통적인 ‘天人合一’과 다르지 않다. ‘천인합일’은 두 가지 의미로 해석된다. 하나는 천과 인이 상통相通한다는 것이고, 다른 하나는 천과 인이 비슷하다는 것이다. 유학의 ‘천인합일’은 천과 인이 상통한다는 해석이다. 천도天道와 인도人道는 하나로 관통되어 있고, 인간의 도덕적 마음 또는 본성은 천에 근거하며, 인간은 자신에게 부여된 잠재적 도덕 능력을 실현하기 위해 노력해야 한다. 따라서 유학에서 천은 도덕적 천이고, 인은 도덕적 인간이다. 문제는 누구나 예외 없이 도덕적 천과 상통하며 도덕적 인간일 수 있는가이다. 유학에서 이론적으로는 인간은 모두 천으로부터 도덕 능력을 부여받았으므로 평등하다. 하지만 사회적으로는 모든 계층의 인간이 자신에게 잠재된 도덕 능력을 실현할 수 없으므로 평등하지 않았고, 평등할 수 없었다. 그러므로 현실에서 인민은 도덕적 인간일 수 없었고, 천과 상통하는 존재로 인정되지 않았다. 전통적인 유학의 인간에 대한 인식에서 인민은 배제되어 있었다.

민, 인민, people은 현대에서 세 측면으로 사용된다. 첫째, 주권으로서 인민, 둘째, 민족으로서 인민들, 셋째, 과거에는 평민common people으로 불리던 지배 엘리트와 상반되는 인민이다. 이 세 관점 모두 집단적인 정치적 정체성을 나타낸다.<sup>245)</sup> 전통적으로 인민은 세 번째 관점인 평민과 유사한 정치적 의미의 용어다. ‘民’ 자는 노예, 이주한 백성의 상형으로, 점차 노예를 포함한 평민을 가리키는 말이 된다. 중국 고대 문헌에서는 민과 함께 농업에 종사하는 광범위한 대중으로 서민庶民 또는 서인庶人, 모자 없이 검은 머리를 드러내고 노동에 종사하는 사람으로 여민黎民, 통치의 대상으로 백성百姓 등의 용어가 사용되었다. 용어의 의미는 조금씩 달랐지만 포괄적으로 피통치자를 지칭했다. 유교에서 인민은 통치의 대상이지만 동시에 통치의 정당성을 부여하는 존재이기도 했다. 따라서 ‘민유방본民惟邦本’, 인민은 국가의 근본으로 이해되었고 인민을 보호하는 것이 군주의 중요한 정치적 임무였다. “인민이 나라의 근본이니, 근본이 튼튼해야 나라가 편안한다.” “하늘이 귀 밝고 눈 밝음은 내 인민의 귀 밝고 눈 밝음에서 오며, 하늘이 모든 것에 밝고 두려운 것은 내 인민이 모든 것에 밝고 두려워함에서 온다.”<sup>246)</sup>

『논어』에서 인인과 민은 대부분 구분되어 쓰인다. 인은 일반적인 사람이나 지배계층, 민은 피지배계층을 가리켰다.<sup>247)</sup> 인민은 다스리고(治民) 돌보고(養民), 교화하는(教民) 대상이었다.<sup>248)</sup> 인민을 다스리는 것은 통치자의 명령과 형벌에 복종하도록 하는 것이고, 인민을 돌보는 것은 의식주를 충족하고 세금을 가볍게 하고 부역을 제한하고 재물의 사용을 절약하는 것이고, 인민을 교화하는 것은 인민이 통치자를 따르도록 하는 것이다. 공자는 교민, 도덕적인 군주에 의한 인민의 교화를 중시하고 군주에 대한 인민의 신뢰가 통치의 정당성을 부여한다고

244) 『해월법사신설』 「대인접물」 “人是天”; 「천지인 귀신 음양」 “人是天天是人, 人外無天天外無人.”; 「수도법」 “人是天人” “我是天天是我也, 我與天都是一體也.”

245) 마거릿 캐노번(2015), 김만권 옮김, 『인민』, 그린비, 14쪽.

246) 『서경』 「하서 오자지가」: 「고요모」

247) 『논어』에서 인은 하층의 민보다는 상층에 위치하는 권력자나 도덕자를 가리키는 경우와 중성적으로 타인을 가리키는 경우가 있는데, 대부분 정치적 표현보다는 윤리도덕적인 표현에 사용된다. 민은 대부분 피지배계층을 가리키며 정치적인 표현에 많이 사용되고 있다. 박병석(2014), 「중국 고대 유가의 ‘민’ 관념-정치의 주체인가 대상인가?」, 『한국동양정치사상사연구』 제13권 2호, 39쪽.

248) 蕭公權(2014), 최명 손문호 역, 『중국정치사상사』, 서울대학교출판문화원, 108쪽.

주장한다. “정치란 바르게 하는 것이다.” “진실로 자기 몸을 바로 갖는다면 정치에 종사하는데 무슨 힘들 일이 있겠는가? 자기 몸을 바로 갖지 못하고서 어떻게 남을 바로잡겠는가?” “인민이 신뢰하지 않으면 정치가 존립할 수 없다.”<sup>249)</sup>

『맹자』에서는 ‘민’ 자가 『논어』보다 많이 사용된다.<sup>250)</sup> 맹자는 특히 양민養民, 군주가 인민을 돌보는 것에 대한 논의에 집중한다. 민생을 안정되게 하고(恒産), 토지의 경계를 바르게 하고(井田), 세금의 부과를 가볍게 하고, 인민을 도탄에 빠뜨리는 전쟁을 방지하는 것에 관해 구체적으로 반복해서 말한다.<sup>251)</sup> 그리고 “군주는 백성과 즐거움을 함께 한다(與民同樂)”, “인민이 가장 귀하고 사직은 그 다음이고 군주는 오히려 가볍다(民貴君輕)”, 걸주桀紂와 같은 폭군의 방벌放伐은 인의仁義를 해치는 사람을 처벌한 것일 뿐이라는 일련의 확장된 주장<sup>252)</sup>을 통해 정치의 정당성이 민심을 얻었는가 민심을 잃었는가에 있다는 점을 확고히 한다. 또한 맹자는 ‘노력자勞力者’와 ‘노심자勞心者’를 구분한다.<sup>253)</sup> 이는 사회적 역할이 다름에 의한 구분이다. 그러나 이는 현실에서 인간에 내재한 도덕 능력(四端之心)을 확충하는 것은 ‘노심자’는 가능하지만 ‘노력자’는 어렵다 전제에 따라 사회적 신분의 구별, 차별이 된다.<sup>254)</sup> ‘노력자’인 인민은 ‘노심자’인 군주, 지식인과는 사회적으로 구분되며, 정치인들이 돌보고 보호해야 하는 통치의 대상에 머물게 된다. 맹자는 이를 토대로 정치의 근본을 인민, 정치의 목표를 인민을 기르고 보호하는 것에 두는 민본民本적 사유를 체계화하고, 통치자의 피통치자에 대한 지배를 정당화하는 정치사상을 확립한다.

송명의 유학은 맹자의 정치사상을 계승한다. 그러나 고대에서는 ‘군주-인민’으로 비교적 단순했던 정치적 구성이 송대 이후 ‘군주-사대부-인민’으로 변화하였고 지식인(士大夫)의 정치적 역할과 책임이 강화되었다. 지식인들은 자신에게 부여된 사명이 인간에게 내재한 도덕적 본성(‘性即理’) 또는 도덕적 마음(‘心即理’)을 개인의 수양을 통해 실현하고, 이를 사회적으로 실천하여 완성하는 것이라고 생각했다. 구체적으로 사회는 국가 및 지역 공동체이고, 사회적 실천의 대상은 인민이다. 이들의 인민에 대한 인식은 『대학』에 대한 해석에서 잘 나타난다. 주희는 『고본대학』의 ‘친민親民’을 ‘신민新民’으로 해석한다. ‘신민’, 인민을 새롭게 하다는 것은 국가와 지역 사회가 제시한 공공선公共善을 따르도록 교화하는 것이다.<sup>255)</sup> 왕수인은 주희의 해석에 반대하며 ‘친민’을 주장한다. 공공선에 내재된 절대성과 이에 따라 인민이 단지 교화의 수동적 대상로만 인식되는 점을 문제 삼는다. ‘친민’, 인민을 친애하는 것은 인민이 좋아하는 것을 좋아하고 싫어하는 것을 싫어하는 것이다.<sup>256)</sup> 이는 맹자의 ‘양민’에 머문 것으로 볼 수도 있고, 인민을 국가와 지역 공동체의 능동적인 구성원으로 인정하는 것으로 볼 수도 있다. 왕

249) 『논어』 「안연」; 「자로」; 「안연」

250) 『논어』에서는 40여 회, 『맹자』에서는 200여 회 나온다. 민 자가 포함된 복합어로 庶民 黎民 民人 蒸民 天民 民賊 人民 등이 사용된다. 박명석(2014), 42쪽.

251) 소공권은 맹자의 양민에 대한 이론이 깊이 있고 자세하게 설명되어서 선진시대의 이론 가운데 유사한 것은 거의 없으며, 맹자의 왕도정치는 ‘민유방본’의 취지를 가장 잘 설명하고 있다고 평가한다. 소공권(2014), 150-152쪽.

252) 『맹자』 「양혜왕 하」; 「진심 하」; 「양혜왕 하」

253) 『맹자』 「등문공 상」 “노심자는 남을 다스리고, 노력자는 남에게 다스림을 받는다. 남에게 다스림을 받는 사람은 남을 먹여 살리고, 남을 다스리는 사람은 남에 의해서 먹고 산다. 이것이 천하의 보편적 이치다.”

254) 『맹자』 「양혜왕 상」 “안정된 생업이 없이 도덕적 마음을 지니는 것은 오직 선비만이 할 수 있다. 인민의 경우는 안정된 생업이 없으면 그로 인해 도덕적 마음도 없어진다.”; 「등문공 상」 “공전의 농사일을 끝내 후에 사전의 농사일을 하는데, 이것은 야인野人을 군자君子와 구분하기 위한 것이다.”

255) 『대학장구』

256) 『전습록 상』

수인의 ‘친민’은 후자로 이해하는 것이 적절하다. 주자학자들은 자신들의 역할과 책임이 군주와 대등하다고 인식한 반면에, 양명학자들은 자신들의 지위를 인민에 가깝게 인식했다.<sup>257)</sup>

주자학(성리학)이 국가 이념이었던 조선에서 인민은 통치와 교화의 대상이었다. 인민은 군주와 사대부로 구성된 통치 권력의 행위 대상, 또는 통치 권력을 정당화할 때 필요한 객체에 지나지 않았다. 인민은 통치의 객체이면서 국가의 근본이므로 ‘지배 집단의 도덕적 위상을 가능하는 교화의 대상으로서 인민’이 조선 시대의 보편적 관념이었다고 할 수 있다.<sup>258)</sup> 인민은 넓은 의미에서 사족을 제외한 일반 백성을, 좁은 의미에서는 특정 지역에 거주하는 일반 평민을 지칭했다. 인민은 대부분 향촌에 거주하면서 수령과 이서吏胥 집단이 행사하는 관권官權과 재지사족이 행사하는 향권鄉權에 의해 신분에 따른 공역을 제공하는 역할을 수행했다. 관권과 향권은 촌락 인민의 가족 생활, 사회적 관계, 생산 활동을 통제했고, 인민은 이 두 개의 권력이 짜 놓은 신분과 직역의 의무에서 벗어나기 어려웠다. 조선의 인민은 유교적 질서를 받들고 신분에 따른 공역을 제공하는 사람들이었다.<sup>259)</sup> 유학자들 중에서는 “군주가 인민을 하늘처럼 여겨야 한다”, “군주와 인민 모두 같은 사람이다”라는 주장을 하기도 했다. 그렇지만 인민이 사회적으로는 ‘노심자’일 수 없는 ‘노력자’이고, 정치적으로는 ‘신민subject’에 불과하다는 점에는 변화가 없었다.

최시형이 첫 번째 강론에서 천명한 “사람이 하늘이다(人是天)”는 유학의 천인합일, 천인관계에서 배제되었던 인민이 하늘이며, 이는 곧 인민도 사람이라는 선언이다.<sup>260)</sup> 사람은 하늘이 모셔져 있는 존재이다. 즉 하늘과 같은 존재이다.<sup>261)</sup> 하늘은 내 마음 속에 내재한다. 내 마음 속의 하늘을 실현하고자 하는 사람에게 하늘은 있지만 그렇지 않으면 하늘은 없다.<sup>262)</sup> 최시형은 내 마음 속 하늘을 실현하는 것은 부귀 권력 지식을 가진 사람만이 할 수 있는 것이 아닌 가난하고 신분이 낮은 사람도 할 수 있으며,<sup>263)</sup> 이에 따라 요순의 일을 행하고 공맹의 마음을 쓴다면 누구나 요순과 같은 성인, 공맹과 같은 현인일 수 있다<sup>264)</sup>고 주장한다. 사람의 마음에 내재된 하늘을 실현하는 것에 어떤 차별도 있을 수 없다는 것이다. 유학에서도 인간은 도덕적으로 평등하다. 하지만 모든 인간이 자신이 가진 도덕 능력을 실현할 수 있는가의 문제에서 유학은 인민을 배제했다. 평등하지 않았다. 최시형의 “사람이 하늘이다” “인민이 하늘이다”는 전환과 선언으로 신분 차별을 정당화했던 ‘노력자’와 ‘노심자’의 구분은 더 이상 의미가 없게

257) 왕양명은 자신의 청중을 군주나 엘리트에 국한하지 않고 보통 사람들에게까지 확장하였다. …… 명나라 중후기 지식인들은 지방사회에서의 활동이 두드러졌으며, 왕양명 사상의 청중 상당수가 일반 대중이었고, 지방사회의 자율적 풀뿌리 공동체라고 할 수 있는 향약의 부활을 도모하였다. 김영민(2021), 『중국정치사상사』, 사회평론아카데미, 589~616쪽.

258) 송호근(2012), 『인민의 탄생』, 민음사, 47~49쪽.

259) 송호근(2012), 74~75쪽.

260) 1865년 10월 28일 수운 탄신기념제례의 강론으로, 1920년 간행된 『천도교서』와 1930년 간행된 『천도교회사초고』에 기록되어 있다. 이 강론에서 주목할 것은 첫째 ‘人乃天’ ‘人是天’이라고 주장한 것이고, 둘째 귀천貴賤의 차별은 인위적으로 만들어진 제도라는 것이고, 셋째 최제우의 뜻에 맞게 우리 도인들은 귀천의 차별을 철폐하자고 말한다는 것이다. 표영삼(2004), 『동학 1』, 통나무, 335~336쪽.

261) 『해월신사법설』 「대인점물」 “도인의 집에 사람이 오거든 사람이 왔다 이르지 말고 하늘님이 강림하셨다 말하라.”

262) 『해월신사법설』 「양천주」 “하늘이 내 마음 속에 있음이 마치 종자의 생명이 종자 속에 있음과 같다. …… 오직 하늘을 기른 사람에게 하늘이 있고, 하늘을 기르지 않는 사람에게는 하늘이 없다.”

263) 『해월신사법설』 「독공」 “부귀한 자만 도를 닦겠는가, 권력 있는 자만 도를 닦겠는가, 유식한 자만 도를 닦겠는가, 비록 아무리 빈천한 사람이라도 정성만 있으면 도를 닦을 수 있다.”

264) 『해월신사법설』 「독공」 “요순의 일을 행하고 공맹의 마음을 쓰면 누가 요순이 아니며 누가 공맹이 아니겠는가.”

되었다.

최시형은 당시의 사회적 차별을 정면 비판하며, 신분 차별이 나라를 망치고 있다고 주장한다.

반상班常의 구별은 사람이 정한 것이다. … 이제부터 우리 도 안에서는 일체 반상의 구별을 두지 말라. 우리나라 안에 두 가지 큰 폐풍이 있으니 하나는 적서嫡庶의 구별이요, 다음은 반상의 구별이다. 적서의 구별은 집안을 망치는 근본이요 반상의 구별은 나라를 망치는 근본이다. …… 이 세상 사람은 다 하늘이 낳았으니 하늘 인민(天民)으로 공경한 뒤에라야 태평하다 할 수 있다.<sup>265)</sup>

또한 모든 사람이 하늘이 낳은 ‘하늘 인민’<sup>266)</sup>이고, 이들을 공경해야 태평하다는 말에는 최시형의 인간에 대한 인식과 차별에 대한 비판 의식이 압축되어 있다. 사람은 모두 하늘이 존재의 근거이다. 사람은 모두 ‘하늘 인민’이다. 그러므로 사람은 모두 동등하다. “사람이 하늘이다”는 인민이 하늘이고, 인민도 사람이라는 인식론적 전환이며, 또한 시대와 사회를 향해 외친 거대한 선언이다. 당시 조선을 지배하고 있는 유학적 사유와 사회 제도의 가장 핵심적인 문제를 제기했고, 이를 과감히 깨뜨렸다. 최시형의 동학 읽기는 바로 이 깨뜨림으로부터 시작해야 한다.

### 3. 모든 것이 하늘이다 : 공유

최시형의 “사람이 하늘이다”와 그 안에 함축되어 있는 사회 질서에 대한 비판이 새롭다고 할 수는 없다. 모든 인간이 평등하다는 주장, 조선 사회의 질서에 대한 문제 제기는 최시형 이전의 실학자들에서도 어렵지 않게 찾아 볼 수 있다. 유형원은 노예 제도와 신분 질서에 기반한 인재 등용을 비판했을 뿐 아니라 모든 인민을 대상으로 하는 보통 교육 기관의 건립을 구상하기도 했다. 홍대용은 적서 차별을 반대하고 과부의 재가에 대해서도 개방적인 입장을 취했다. 박지원은 시대의 변화에 따라 제도가 개혁되어야 함을 역설하면서 신분제와 노비제의 개혁, 적서 차별의 철폐 등을 주장했다. 정약용은 인재등용이 지역, 친소親疏, 당파에 따른 차등뿐 아니라 적서嫡庶, 귀천 등의 신분 차등에 따라 이루어지는 것을 타파해야 한다고 했다.<sup>267)</sup> 이와 같은 실학자들의 인식과 주장은 조선의 견고했던 성리학적 사유와 질서에 대한 비판과 이탈로서 의의가 있었던 것은 분명하다. 그러나 그들에게서 시대와 사회에 대한 근본적인 전환의 요구, 이를 자신의 사명으로 삼아 실천하고자 하는 의지는 보이지 않는다. ‘민본民本’과 ‘위민爲民’의 경계를 확장하고 있을 뿐 이를 뒷받침하고 있는 오래된 사유와 질서를 정면에서 문제 삼지는 않았다. 그러나 최시형은 인민이 배제되었던 전통적 사유와 질서를 깨뜨리고자 했고, 인식론적 전환과 선언에 머무르지 않고 인민이 이해하고 실천할 수 있는 사상의 건립으로 나아갔다.

동학의 창도자와 계승자는 그들 사상의 수용자가 인민이라는 것을 염두에 두고 있었다. 이

265) 『해월신사법설』 「포덕」

266) 『해월신사법설』에서 ‘天民’은 1회 보인다. 유사한 의미의 ‘天人’은 천과 인을 병칭하는 사례를 제외하고 2회 보인다. (“人是天人” 「개벽운수」 「수도법」)

267) 한국사상사연구회(1996), 『실학의 철학』, 예문서원, 88~89쪽; 269~270쪽; 314~315쪽; 440~441쪽 참고.

는 매우 주목 할 부분이다. 실학자들의 평등관과 ‘민본’ ‘위민’의 확장은 오직 그들 안에서 그들의 언어로만 논의되었다는 점에서 근본적으로 한계를 가질 수밖에 없었다. 반면에 최제우와 최시형은 자신들의 사상을 이해하고 실현할 대상이 인민임을 명확히 인식했고, 이에 따라 사상의 내용뿐 아니라 이를 담은 이야기의 형식, 기록의 방식도 달랐다. 최제우의 『동경대전』은 한자로 쓰였지만 『용담유사』는 한글 가사이고, 최시형의 어록인 『해월신사법설』은 비교적 간결한 내용을 한자 또는 한자-한글 혼용 방식으로 기록했다. 또한 1880년 『최선생문집도원기서』를 시작으로 『동경대전』 『용담유사』가 연이어 간행되면서 동학에 대한 관심은 더욱 높아졌고 동학 사상에 대한 이해와 영향도 넓어졌다.<sup>268)</sup>

이제부터 살피려야 하는 것은 “인민이 하늘이다”라는 전환과 선언이 최시형의 사상에서 어떻게 구체화 되는가이다. 최시형은 ‘먹음(食)’이라는 일상 행위로 생활과 인간 그리고 하늘의 관계를 말한다.

하늘은 사람에 의지하고 사람은 먹는데 의지하니, 만사를 안다는 것은 밥 한 그릇을 먹는 이치를 아는데 있다.<sup>269)</sup>

하늘은 사람에, 사람은 먹는 것에 의지하므로 밥을 먹는 이치를 아는 것으로 세상의 이치를 알 수 있다는 주장한다. 밥이 만들어지는 것은 사람에 의해서이고, 밥을 만드는 사람의 호흡 동정 굴신 의식을 가능하게 하는 것은 하늘에 의해서이다.<sup>270)</sup> ‘밥 한 그릇을 먹는 이치를 아는 것’은 하늘이 하늘의 일을 하고 사람이 사람의 일을 해서 밥 한 그릇을 만든다는 것을 아는 것이다. 또한 한 그릇의 밥을 먹는 것과 같은 일상이 사람의 일, 하늘의 일과 무관하지 않다는 것을 아는 것이다. 마침내 모든 것들이 서로 의존하며 서로를 존재하게 한다는 깨달는 것이다. ‘먹음’은 이러한 의미를 담고 있는 일상의 행위가 된다. 인민에게 하늘-인간-생활의 관계를 설명하는 것으로 ‘먹음’보다 더 적절한 것은 없을 것이다.

최시형의 존재론은 기본적으로 유학의 기일원론에 근거하고 있다(①). 세계, 즉 천지를 부모에 비유한다(②). 이 역시 유학의 설명 방식 중 하나이다.<sup>271)</sup> 그러나 최시형은 이로부터 천지의 이치를 알고, 그 이치를 행하는 방법으로 ‘식고食告’를 제안한다(③).

① 우주는 一氣의 행한 바요 一神의 하는 일이다. 눈앞에 온갖 물건의 형상이 비록 그 형상이 각각 다르나 그 이치는 하나이다. 하나는 즉 하늘이니 하늘이 만물의 조직에 의하여 표현이 각각 다르다.<sup>272)</sup>

② 천지는 곧 부모요 부모는 곧 천지니, 천지부모는 일체다. 부모의 포태胞胎가 곧 천지의 포태인데, 지금 사람들은 다만 부모 포태의 이치만 알고 천지 포태의 이치와 기운을 알지 못한다.”<sup>273)</sup>

268) 『동경대전』과 『용담유사』가 출판되자 도인들은 최제우의 경전에 쉽게 접근할 수 있었다. 당시 도인 이면 누구나 『동경대전』과 『용담유사』를 외웠다고 한다. 글을 모르는 부녀자들도 『용담유사』를 외웠다고 한다. …… 『동경대전』과 『용담유사』를 간행하여 보급한 다음 동학을 보는 눈이 점점 달라져 가고 있었다. 이를 보고 공감하는 이도 생겼고 도인 사이에 사람이 하늘이다 하여 평등으로 대하는 모습이 눈에 띄었다. 표영삼(2004), 104쪽~108쪽.

269) 『해월신사법설』 「천지부모」

270) 『해월신사법설』 「천지부모」

271) 『주역』 「설괘전」 「乾, 天也, 故稱乎夫. 坤, 地也, 故稱乎母.”

272) 『해월신사법설』 「기타」

273) 『해월신사법설』 「천지부모」

③ 사람이 천지의 녹인 줄을 알면 반드시 식고食告하는 이치를 알 것이다.<sup>274)</sup>

어머니의 젖과 같이 밥은 천지의 녹이므로 밥을 먹을 때 ‘식고’해야 한다고 주장한다. 식고는 한 그릇의 밥을 짓고 먹는 것에 정성을 다하고 감사하는 것이고, 이를 통해 천지의 이치를 알고 하늘과 감응하는 것이다. 인민이 일상에서, 즉 밥 ‘먹음’ 이에 대한 감사를 통해 지식인들이 마음의 수양에서, 경전에서, 사색에서 얻는 보편 이치에 대한 통찰을 얻을 수 있다는 주장이다. 최시형은 제자들에게 ‘식고’할 때 하늘이 감응하는 것을 보았느냐고 묻고, “사람의 먹고 싶어 하는 생각이 곧 하늘이 감응하는 마음이요, 먹고 싶은 기운이 곧 하늘이 감응하는 기운이요, 사람이 맛나게 먹는 것이 하늘이 감응하는 정이요, 사람이 먹고 싶은 생각이 없는 것이 바로 하늘이 감응하지 않는 이치이다.”<sup>275)</sup>라고 말한다.

밥 ‘먹음’ ‘식고’로 이어지는 최시형의 사유는 ‘이천식천(以天食天)’에 이른다. 하늘로써 하늘을 먹는다.

우리 도의 뜻은 하늘로써 하늘을 먹고, 하늘로써 하늘을 화할 뿐이다(以天食天 以天化天). 만물이 낳고 나는 것은 이 마음과 이 기운을 받은 뒤에 그 생성을 얻으니, 우주 만물이 모두 한 기운과 한 마음으로 꿰뚫어져 있다.<sup>276)</sup>

자연물마다 하늘이고 일마다 하늘(物物天 事事天)이다. 모든 자연물은 하늘로써 하늘을 먹는다. 동질同質의 자연물은 서로 돕고 협조하며 관계를 맺고, 이질異質의 자연물은 서로 먹히며 또는 서로 먹이며 관계를 맺는다. 이에 따라 동질의 자연물의 기화는 스스로 기르고, 이질의 자연물의 기화는 서로 다른 자연물이 연대하여 성장 발전한다.<sup>277)</sup> 최시형에게서 밥은, 그것을 먹는 것은 바로 내가 이질의 자연물들과 관계 맺는 것이고, 그 과정에 정성을 다하고 감사하는 것은 내가 자연물들의 관계와 관계 맺음을 이해하고 감응하는 것이다. 이렇게 모든 자연물이 하늘이고 그들이 관계 맺고 있음이 하늘이다. 이것이 ‘내유신령 외유기화’이다.<sup>278)</sup>

“모든 것이 하늘이다”, 모든 존재하는 것들의 관계와 관계 맺음이 하늘이라는 최시형의 주장은 인민을 배제하지 않은 “사람이 하늘이다”를 뒷받침한다. 모든 존재하는 것들의 관계와 관계 맺음이 하늘이라는 것은 사람들의 관계와 관계 맺음 역시 하늘이며, 하늘이어야 한다는 주장이다. 모든 존재가 하늘이며 평등하듯, 인간도 모두 하늘이며 평등하다. 필자는 최시형의 “인민이 하늘이다”라는 인식론적 전환과 선언이 “모든 것이 하늘이다”라는 그의 ‘일상적 존재론’을 이끌었다고 생각한다. 세계를 기화氣化로, 천지를 부모로 설명하는 것은 전통적 유학을 수용했지만, 하늘과 인간의 관계를 밥 ‘먹음’으로 이해하고, 인간이 하늘을 관계를 맺고 감응하는 방법으로 ‘식고’를 제안하며, 나아가 ‘이천식천’ 즉 하늘을 세계에 존재하는 모든 것들의 관계 맺음으로 해석하는 것은 최시형에 의해 시도된 것이다. 최시형은 세계로부터 인간을 이해하는 것이 아닌, 인간에 대한 인식의 전환으로부터 세계를 해석하는 방식을 취했다. 그가

274) 『해월신사법설』 「천지부모」

275) 『해월신사법설』 「향아설위」

276) 『해월신사법설』 「영부주문」

277) 『해월신사법설』 「이천식천」

278) 『해월신사법설』 「이천식천」 “大神師께서 侍字를 解義할 때 內有神靈이라 함은 하늘을 이룸이요, 外有氣化라 함은 以天食天을 말한 것이지 至妙한 천지의 妙法이 도무지 氣化에 있느니라.” 원문에서는 ‘내유신령’이 ‘하늘’로 ‘외유기화’가 ‘이천식천’으로 구분하지만, 최시형에게는 모든 존재의 관계와 관계 맺음이 하늘이므로 ‘내유신령’과 ‘외유기화’의 엄격한 구분이 필요하지 않다.

이해하고 제안하고 해석한 하늘은 ‘일상의 하늘’이고 ‘생활의 하늘’이었다. 인민도 비로소 하늘을 갖게 된 것이다. 하늘은 더 이상 양반과 사대부의 전유물일 수 없었고, 인민도 그 하늘을 공유하게 되었다.<sup>279)</sup>

#### 4. 인민이 하늘을 기른다 : 확장과 실천

최시형은 “모든 것이 하늘이다”를 다음과 같이 표현한다. ①도인의 집에 사람이 오거든 사람이 왔다 이르지 말고 하늘님이 강림하셨다 말하라. ②도가의 부인은 경솔히 아이를 때리지 말라. 아이를 때리는 것은 곧 하늘님을 때리는 것이다. ③일용행사日用行사가 도가 아님이 없다. ④누가 나에게 어른이 아니며 누가 나에게 스승이 아니겠는가. 나는 비록 부인과 어린이의 말이라도 배울만한 것은 배우고 스승으로 모실만한 것은 스승으로 모신다.<sup>280)</sup> 이처럼 하늘이 일상의 모든 관계 속에 있다는 주장은, 최시형이 하늘로부터 이끌어내고 싶은 것은 인민의 새로운 생활 양식이었다는 것을 보여준다. 당시 조선 사회는 유학에 기반한 전통적 생활 양식이 붕괴되는 상황이었으며, 최시형은 동학 공동체에 새로운 생활양식의 건립이 필요하다고 판단했다.<sup>281)</sup> 그러므로 “사람이 하늘이다”는 인민이 새로운 생활양식을 만들고 실천하는 주체라는 의미를, “모든 것이 하늘이다”는 새로운 생활양식은 스스로를 기르고 타인을 기르며 연대하고 성장하는 것이어야 한다는 지향志向을 함축하게 된다. 이로부터 최시형이 왜 인간과 하늘의 관계와 관계 맺음을 밥 ‘먹음’ ‘식고’ ‘이천식천’으로 설명하고 해석했는지를 이해할 수 있다. “하늘은 저 푸른 창공이 아니라 모든 사람들의 생활 속에 있다.”<sup>282)</sup>

그렇지만 최시형은 유학의 윤리 규범을 부정한 것은 아니었다. 다음의 「통유문」 9조처럼 오히려 동학교도가 지켜야 할 행위 규범으로 적극적으로 제시되기도 했다. ①임금에게 충성하라. ②부모에게 효도하라. ③스승과 어른을 높이라. ④형제간에 화목하라. ⑤부부간에 화목하라. ⑥친구간에 믿음성 있게 하라. ⑦이웃을 사귀라. ⑧수신제가를 먼저하라. ⑨대인접물待人接物에 오직 경敬으로 하라.<sup>283)</sup> 이 중에서 ⑨‘대인접물’만이 그나마 새로운 생활 규범이라고 할 수 있다. 이와 같이 최시형이 유학의 윤리 규범을 인정한 것은 동학이 가지고 있는 반봉건적 한계로 지적되기도 한다. 그러나 현실의 인민은 변화하는 시대 위에서 각성하고 성장하고 있었지만, 동시에 여전히 유학의 가치관과 생활양식을 그대로 갖고 있었다. 따라서 최시형은 동학의 생활양식을 형성하고 설득하는 과정에서 인민에게 익숙한 유학적 질서를 전면적으로 부정하기 보다는 필요한 내용은 공유하고 이로부터 확장하는 계몽의 방식을 선택한다. ⑨“대인접물, 사람을 대하고 물건을 접할 때 경으로 해야 한다”는 최시형의 전통 공유와 확장을 잘

279) 이처럼 전통적 하늘을 재해석 하려는 시도는 중국의 동시대 철학자인 담사동譚嗣同(1865~1898)에서도 보인다. 담사동은 주자학의 ‘도체기용道體器用’을 ‘기체도용器體道用’으로 전도顛倒시킨다. 그의 문제 의식은 ‘도체기용’의 道, 즉 전통적인 사상 관념 규범 제도가 급변하는 현실에 대응하지 못하고 가로막고 있다는 것이다. 따라서 변화하는 기를 체로 놓고 기로부터 도의 변화를 이끌어내야 한다고 주장한다. 최시형과 담사동은 새로운 시대를 향한 실천에는 새로운 존재론이 필요하다고 생각했고, 이에 따라 전통적 천을 재해석한다. 박영미(2021), 「근대 전환기 중국의 문명 인식과 ‘天’ ‘國’ 관념-담사동, 엄복을 중심으로」, 『동아시아문화연구』 제87집, 117~118쪽 참고.

280) ①~④ 『해월신사법설』 「대인접물」

281) 오문환은 당시 조선 사회는 생활양식의 재생산 메커니즘이 완전히 붕괴되었고, 유교적 구질서의 붕괴와 맞물려 동학이 새로운 생활양식으로 등장했다고 평가한다. 오문환(2003), 『해월 최시형의 정치사상』, 모시는 사람들, 47~48쪽.

282) 『해월신사법설』 「기타」

283) 천도교중앙총부(1981), 『천도교백년약사』, 미래문화사145쪽; 오문환(2003), 149쪽 재인용.

보여준다.

「대인접물」은 “사람이 하늘이니 사람 섬기기를 하늘처럼 하라(人是天 事人如天)”로 시작해서 “만물이 시천주侍天主 아님이 없다”로 마친다. 인간 관계에 관한 이야기가 대부분이지만 그 대상은 인간을 넘어서 동물 식물 무기물까지 언급한다.<sup>284)</sup> 최시형은 ‘대인접물’을 ‘삼경三敬’, 경천敬天 경인敬人 경물敬物로 설명한다. 첫째, 경천은 허공을 향하여 하늘을 공경하는 것이 아니라, 내 마음을 공경하는 것이다. 경천은 내 마음이 하늘임을 자각하고, 내 마음의 하늘이 이끄는 바를 따르는 것으로 해석할 수 있다. 둘째, 경천은 경인하는 행동에 의지해서 나타난다. 경천만 있고 경인이 없으면 농사의 이치는 알지만 씨를 땅에 뿌리지 않는 것으로, 사람 섬기기를 하늘처럼 한 후에 그 바를 실행하는 것이다. 경천을 실천하는 것은 반드시 사람을 하늘처럼 존중하는 것으로 실천되어야 하지, 사람을 버리고 하늘을 공경해서는 안 된다고 말한다. 셋째, 경물은 사람을 공경함으로 끝나서는 안 되며 사물을 존중하는 정도까지 도달해야 한다는 것이다. 모든 존재가 하늘이 아닌 것이 없으니 존중은 인간을 넘어 동물 식물 무기물에까지 확장되어야 한다.<sup>285)</sup> 이처럼 하늘-인간-사물을 ‘차별 없이’ 공경하고 존중하는 일상이 바로 최시형이 새롭게 만들고자 한 생활양식이다. 유학의 윤리 규범을 부정하고 배제하지 않으며 이를 공유하면서 확장하고 있다.

무엇보다 새로운 생활양식을 만들어갈 주체는 인민이다. 기존의 성리학적 생활양식 안에서 단지 사대부의 윤리 규범을 수동적으로 수행하는 객체에 불과했던 ‘인민’은 비로소 스스로 이해할 수 있고, 감응할 수 있고, 자각할 수 있어서 능히 새로운 생활양식을 만들 수 있는 ‘사람’으로 인정되었다. “하늘을 기른다(養天主)”는 것은 바로 “인민이 하늘을 기른다”는 것이고, 하늘 인간 사물을 차별 없이 존중하는 것이고, 동질同質적인 것끼리는 스스로 기르고 이질異質적인 것과는 연대하여 성장 발전하는 것이다. 최시형의 “인민이 하늘이다”라는 인식론적 전환과 선언, “모든 것이 하늘이다”라는 일상적 존재론, 하늘-인간-사물의 차별 없는 존중은 “인민이 하늘을 기른다”는 실천으로 귀결된다. 이때 인민이 ‘길러야 할’ 하늘에는 나, 타인, 우리, 동식물뿐 아니라 민족, 사회는 물론 동학도 포함되었을 것이다.

1890년대에 들어서면 생활 세계에 깊숙이 뿌리를 내린 동학은 강원, 경상, 충청 지역을 넘어 호남 일대로 파급되었다. 지역 경계를 넘어 전국이 하나의 공통 담론으로 묶인 것은 조선 초유의 현상으로 동학은 포덕이 성공함에 따라 지역에서 전국으로 확대 성장했다. 여기에는 최시형이 결정적인 역할을 담당했다. 최시형의 사상은 설법의 형식으로 전파되었고, 동학 경전의 출판은 성원들의 생각의 변화와 상호 연대를 이끌었으며, 포접抱接과 육임제六任制와 같은 동학 특유의 조직은 새로운 생활양식의 실천을 확장시켰다. 이와 같은 요소 때문에 동학은 1880년대까지 종교 공동체로서의 존립만을 목표로 했음에도 조선 최초로 형성된 전국적인 인민의 조직이 되었다.<sup>286)</sup> 1890년대 초 동학교도에 대한 탄압이 거세게 몰아닥쳤고, 탐관오리들이 동학교도의 재산을 탈취하는 사건이 빈번히 발생했다. 이처럼 종교 공동체이며 생활 공동체였던 동학이 정치 공동체로 전환될 수 있는 조건은 차곡차곡 축적되었다. 본 논문의 목적은 최시형의 동학을 ‘民’을 주제로 해석하고 재구성하는 것에 있다. 이로부터 성급하게 최시형 동

284) “만물이 시천주 아님이 없으니 능히 이 이치를 알면 살생을 금치 아니해도 자연히 금해질 것이다. 제비의 알을 깨치지 아니한 뒤에야 봉황이 와서 거동하고, 초목의 싹을 꺾지 않은 뒤에야 산림이 무성할 것이다. 손수 꽃가지를 꺾으면 그 열매를 따지 못할 것이고, 폐물을 버리면 부자가 될 수 없다. 날짐승 삼천도 그 종류가 있고 털벌레 삼천도 각각 그 목숨이 있으니, 사물을 공경하면 덕이 만방에 미칠 것이다.”

285) 『해월신사법설』 「삼경」

286) 송호근(2014), 『시민의 탄생』, 민음사, 114~116쪽.

학의 인민이 정치적 주체가, 동학은 정치적 공동체가 되었다거나 될 수밖에 없었다는 주장을 하고자 하는 것은 아니다. 동학농민전쟁에서 인민이 정치적 주체로 전면부 부상하게 된 것, 동학이 정치적 공동체로 전환되어진 것은 앞으로도 계속 물음을 던지며 연구해야 할 과제라고 생각한다.

## 5. 깨뜨림 같음 다름의 근대

최시형 동학사상에 대한 연구는 대부분 최제우의 동학사상을 계승하고 실현시켰다는 점에 초점이 맞춰 이루어졌다. 그래서 최시형에 대한 연구를 조금 다른 방향에서 접근하고자 했다. 동학의 창도자로서 최제우의 동학은 시대에 대한 인식과 근본적인 비판과 건립을 위해 '천'에 집중된 반면에, 최시형의 동학은 '인'에 집중되어 있었다. 또한 그의 사상은 유학의 '인'에서 배제되었던 인민이 사람이고, 인민이 하늘이라는 인식론적 전환과 이를 선언한 것으로부터 읽어야 된다는 점을 확인하게 되었다. 최시형은 이전 철학자들도 문제 삼았지만 깨뜨리지 못했던 인민이 배제된 '인'을 깨뜨리는 것으로부터 시작했다. 또한 자신의 철학을 수용하는 사람이 인민이라는 것에 따라 주장의 내용, 설명 방식 또한 새롭게 만들어나갔다. 최시형은 인간에 대한 인식론적 전환과 선언으로부터 하늘을 일상의 하늘, 생활의 하늘로 재해석한다. 이렇게 만들어진 일상적 존재론이 새로운 생활양식을 형성하는 토대가 되고, 이로부터 하늘-인간-사물을 '차별 없이' 존중하는 생활태도를 강조한다. 최시형 사상의 인과 천은 전통적 유학에 대한 비판에서 출발하고, 내용과 설명 방식에도 변화가 있었지만 전통에 대한 전면적인 부정은 아니었다. 오히려 유학의 사유, 윤리 규범을 포함하고 있었다. 그러나 최시형은 여기서 다시 확장한다. 反전통의 '깨뜨림'은 전통적 사유를 인정하고 공유하는 '같음'으로, 그리고 '같음'으로부터 '다름'으로 확장하면서 서로 교직한다. 이와 같은 교직이 가능했던 것은 최시형이 인민을 중심에 놓고 자신의 철학을 전개하고 있기 때문이다. 이렇게 최시형의 동학을 해석하면서 뼈죽뼈죽 나온 생각들로 결론을 대신한다.

먼저, 우리가 근대를 읽으면서 진자의 추처럼 반복하고 있는 '반전통' '전통'이라는 평가가 의미 있는지를 묻게 된다. 최시형 동학의 깨뜨림, 같음, 다름은 '깨뜨림'의 측면에서 보면 파격이지만 충분히 근대적이지 않고, '같음'의 측면에서 보면 전통의 계승이지만 진부하다. '전통' '반전통'의 평가가 의미 없는 것은 아니지만 그 가운데서 종종 '반전통'과 '전통'의 교직으로 만들어진 '다름'이 가진 의의를 놓치고 있다고 생각한다.

둘째, 최시형의 인간에 대한 인식의 전환, 인민을 중심에 둔 사유는 당시 동아시아의 사유 중 가장 인민에 근거한 사유였다. 전통을 고수하는 완고한 지식인들에게 인민은 여전히 배제되었고, 서양 근대 사상을 수용한 지식인들은 정치적 권리를 가진 인민, 시민의 뜻은 이해하고 있었지만 인민을 정치적 주체로 용납하지는 않았다. 따라서 동아시아 근대 전환기에는 시민을 신민臣民의 자리에 놓고자 하는 시도가 계속되었다. 이에 반해 최시형의 인민은 정치적 권리를 가진 시민은 아니었지만 그의 인민이 사람이고, 하늘이라는 인식론적 전환과 이에 기반한 사상은 당시 동아시아에서 가장 인민적이었다.

셋째, '전통'과 '반전통'의 이분법에서 벗어나, 동아시아에서 가장 인민적인 사상을 펼친 사상사적 의의를 염두에 두고 최시형의 동학을 다시 읽는다면 동학과 농민전쟁의 관계, 동학농민전쟁의 의의가 새롭게 평가될 수 있을 것이다. '깨뜨림' '같음'이 교직되어진 '다름'에 주목한다면 그것이 우리 근대의 특징이 될 수 있지 않을까 생각한다.

「최시형 동학에서 ‘民’ : 깨뜨림 같음 다름의 근대 읽기」에  
부처

유현상(상지대)

박영미 선생님의 「최시형 동학에서 ‘民’ : 깨뜨림 같음 다름의 근대 읽기」은 전근대 유가적전통에서 본 ‘民’의 개념과 최시형 동학에서 ‘民’의 개념을 비교, 대조하는 절차를 통해서 최시형 동학의 ‘民’개념이 근대적인 의미에서 정치적 주체임을 구명하는 과정을 담고 있는 것으로 보입니다. 박영미 선생님은 ‘民’에 대한 최시형의 동학에서 유가와 다른 인식론적 전환이 있으나, 존재론의 차원과 도덕적 차원에서는 일부 유가적 사유와의 연관성이 있다는 점을 인정하고 있는 것으로 보입니다. 논자는 ‘民’에 담긴 전환적 의미에 대한 박영미 선생님의 견해에는 전적으로 동의하면서도, 일부 표현의 유사성을 근거로 굳이 유가와 연관성을 인정할 수밖에 없는가 하는 결이 다른 생각도 하게 됩니다.

논자는 이러한 거친 입장을 바탕으로 다소 치기어린 몇 가지 자의적 해석과 의문을 던지는 것으로 박영미 선생님의 「최시형 동학에서 ‘民’ : 깨뜨림 같음 다름의 근대 읽기」에 대한 논평을 대신하고자 합니다.

1. 김성준의 견해를 소개하는 부분에서(각주 2) 동학이 유교를 거부하지 못했다고 하는 측면이 있다는 점을 들어 전근대 혹은 반근대적 요소가 있다는 것은 소통의 차원에서 보자면 달리 해석할 여지는 없는 것인지 살펴 볼 필요가 있을 것으로 보입니다. 동학의 사유가 전통과 전근대에 대한 비판과 극복의 메시지를 담고 있다고 하더라도 그것을 전파하는 수단으로서의 언어들은 당시 民에게 익숙한 방식, 즉 전통적인 어법에 의존할 수밖에 없었을 것이라는 점을 고려할 필요가 있다고 생각하기 때문입니다. 조선은 500년 동안 성리학의 언어가 지배하는 사회였음을 쉽게 간과할 수 없다는 것이 논자의 생각입니다. 이는 최시형의 ‘天人合一’이 외형상으로는 전통의 ‘天人合一’과 다르지 않다고 보는 필자의 해석의 근거가 될 수도 있을 것이기에 더욱 그러하리라고 생각합니다. 그 이유는 ‘외형상으로’라는 것은 결국 언어적 표현의 차원을 포함하는 것이 아닐까 하고 생각하기 때문입니다.

한편 ‘4. 인민이 하늘을 기른다 : 확장과 실천’에서는 동학이 유가적 대표적인 윤리 규범을 수용하고 있다는 점을 소개하면서 “최시형은 동학의 생활양식을 형성하고 설득하는 과정에서 인민에게 익숙한 유학적 질서를 전면적으로 부정하기 보다는 필요한 내용은 공유하고 이로부터 확장하는 계몽의 방식을 선택한다.”는 부분에 대해서도 같은 맥락에서 논의할 필요가 있을 것으로 보입니다. 「통유문」 9조 중 “◎대인접물待人接物에 오직 경敬으로 하라.”를 제외한 나머지 8가지 항목이 전통 유가 윤리의 가르

침에 해당하는 것인데, 이 항목들인 인민에게 익숙하다는 것 역시 소통의 차원과 연계하여 이해할 수 있으며, 유가적 사유의 영향이 아니라도 ‘民’에 대한 동학 고유의 사유로부터도 무리 없이 연역할 수 있는 덕목들일 뿐이라고 생각합니다.

2. 논자에게는 “공자에서 맹자로 이어지는 유가적인 사과 民에 대한 이해는 정치적 ‘좋은’의 차원(정치적 실용)에서 도덕적 ‘옳음’의 차원(정치의 명분)으로 전개된 측면은 없지 않은가?”하는 의문이 있습니다. 또한 “각주 9번의 『논어』「안연」에서 인용한 ‘인민이 신뢰하지 않으면 정치가 존립할 수 없다.’ 것은 정치를 위한 규정이지 인민을 위한 규정은 아니지 않은가?”하는 의문도 있습니다. 이에 비해 동학이 규정하는 民은 그 자체가 정치의 목적이자 주체로 이해된 것은 아닌가 하는 생각이 있습니다. 보태자면 유가적인 民本은 정치체 구성에서 필수적인 존재이기에 기능적 차원에서 근본이라고 보는 측면은 없지 않았는가 하는 것입니다. 이 점이 인정된다면 동학의 ‘天人合一’은 유가의 사유와는 근본적으로 다름이 더 부각될 수도 있을 듯합니다.

3. 각주 24의 서술은 최시형 혹은 동학적 사유가 유가를 버리지 못했다는 혐의를 받게 하는 사소한 근거들이 될 수 있을 것으로 보입니다. 논자는 요순은 모르겠으나 하필 왜 공맹까지인가 하는 의문이 듭니다. 어찌면 유가는 본질적으로 ‘民’을 정치적 목적이자 주체로 보지 않았기에 춘추전국시대 통치 계급에 속하는 일군의 사상이 집단이 내세운 우아한 통치술에 불과한 것이 아닐까 하는 것입니다. 다만 최시형이 공맹을 성인의 반열에 두어 民의 격을 높인 표현은 공맹에 초점을 둔 것이기 보다는 설명을 위한 일종의 유비적 어법으로 보는 것이 가능하리라고 생각합니다. 그러므로 공맹에 대한 언급이 있다고 해서 공맹의 사유를 극복하지 못했다거나 공맹의 유산을 이어 받았다고 하기는 어려울 듯합니다. 이 점에서 논자 역시 필자와 마찬가지로 동학을 ‘대중유교’로 보는 김성준의 견해에는 동의할 수 없습니다.

다만 ‘공맹의 마음을 쓴다면’이라고 한 최시형의 진술은 지배계급의 통치술 혹은 제왕학으로서의 유가 사상, 혹은 조선의 성리학적 전통의 유가에 대한 인정이라기보다는 원시 유가의 언어적 표현에 대한 순박한 신뢰는 아니었을까 하는 생각이 듭니다.

4. 필자는 ‘인민이 하늘이고, 인민도 사람이라는 인간 및 인민에 관한 인식론적 전환’이 최시형의 동학에서 일어났다고 진단하고 있습니다. 이어서 존재론적 차원에 대한 고찰로 이어지는데, 그것은 기본적으로 유학의 기일원론에 근거하고 있다고 평가하고 있습니다. 박영미 선생님의 서술을 보면 확실히 동학의 존재론과 기일원론의 유사성을 발견할 수 있다는 점에는 논자의 생각도 같습니다. 그러나 사유 구조의 유사성을 근거로 유학의 기일원론에 동학의 존재론이 근거하고 있다는 것은 다소 성급한 판단은 아닐까 하는 생각이 듭니다. 유사성을 근거하고 있다고 표현한 것인지 구체적인 근거가 있는지에 대한 추가적인 설명을 부탁드립니다. (유비의 유사성을 영향의 근거라고 보기에는 다소 미진한 느낌이 들기 때문입니다. 잘 알려져 있다시피 유비적 서술은 설명력이 강하기에 쉽게 연상하고 채용할 수 있는 논증력 약한 논증이기 때문

입니다.)논자가 이러한 표현을 문제 삼는 것은 ‘民’에 대한 인식론적 전환만으로도 동학은 유가사상 혹은 성리학과 조금의 유사함도 지니지 않는다고 생각하기 때문입니다. 논자의 생각이 과도한 것인지에 대한 박영미 선생님의 생각을 듣고 싶습니다.

## 근대 전환기 신지식인들의 복고적 탐색의 한 경로에 대한 연구

윤태양(성균관대학교 K-학술혁신연구센터 책임연구원)

### 1. 서론

이 논문의 목적은 신문과 잡지에서 주로 활동했던 근대 전환기 신지식인들이 펼쳤던 여러 보국과 자강의 주장들 속에서 그 한 양상으로서 복고적 탐색을 살펴보는 것이다. 곧 유교와 유교 외 다른 전통들, 특히 제자백가에 대한 이들의 탐색을 근대 전환기의 첫 번째 시기라 할 수 있는 1890년대부터 1910년 이전까지 발간된 잡지에 실린 기사들을 중심으로 분석한다. 동아시아의 근대는 서구 제국과의 충격적인 조우와 자국의 열세에 대한 뼈아픈 자각으로 시작되었다. 많은 신지식인이 약육강식과 우승열패의 야만적인 논리를 세계의 냉엄한 진리로 수긍하며 저마다 자강의 방법론을 탐색했다. 근대 전환기 신지식인들의 탐색은 신문, 잡지라는 새로운 매체와 철도와 우편이라는 새로운 유통 시스템을 통해 전국으로 퍼져 나갔다.<sup>287)</sup> 신문과 잡지는 19세기로부터 20세기에 이르는 기간 동안 동아시아 지식인들의 지향과 지형을 이해하기 위한 기본적인 텍스트로서 연구사적 중요성을 갖게 되었고 이러한 사정은 한국도 마찬가지였다.

불특정 다수의 일반 독자를 대상으로 발간된 신문과 달리 잡지는 일반적으로 분야별 특수성에 따라 구분된 독자층을 목표했다는 특징이 있다. 초기에 잡지를 발간하는 일은 주로 학회가 맡았는데, 이때의 잡지들은 발간 학회의 지향이나 특성이 투영되어 있는 경향이 많은 반면, 1922년 9월 신문지법 잡지가 허가된 이후에는 잡지사가 발간 주체의 주류를 이뤘기에 따라 대중적 관심과 기호를 반영한 잡지들도 대거 등장했다.<sup>288)</sup>

287) 한만수(2007)는 인쇄 자본주의, 즉 철도, 통신, 인쇄를 기술적 조건으로 삼는 근대 신문과 잡지가 국가 단위의 정보 전달 매체로 부상했다는 베네딕트 앤더슨의 주장을 바탕으로 한국에서 근대 신문·잡지가 탄생하는 과정에서 기존에 검열의 문제에만 집중해 온 근대 담론의 형성·유통 과정에 대한 연구의 한계를 지적하면서 일제강점기라는 특수한 상황과 기술의 양분된 소유 문제와 그 귀결을 함께 검토한다. 중요한 것은 한국에서도 철도와 통신, 인쇄의 동시적 발전이 근대적 신문·잡지를 전국적 지식 확산의 매체로 발돋움시켰다는 점이다. 한만수, 「식민지 시기 근대기술(철도, 통신)과 인쇄물 검열」, 『한국문학연구』 32, 동국대학교 한국문학연구소, 2007, 57-91쪽.

288) 김근수는 1895년부터 1945년까지 230종의 잡지 목차를 각각 구한말(1895~1910, 44종), 무단정치시대(1910~1919, 46종), 문화정치표방시대 전기(1920~1929, 169종), 문화정치표방시대 후기(1930~1936, 153종), 그리고 친일언론강요시대(1937~1945, 59종)로 나누어 정리했다. 김근수 편저, 『한국잡지개관 및 호별목차집』, 영신아카데미 한국학연구소, 1973. 주제별 분류는 최덕교의 것이 있는데, 그는 1896년부터 해방 직후 한국전쟁기까지 362종의 잡지를 주제에 따라 '한말 소용돌이 속에 나온 잡지(4종)', '구국계몽을 주도한 학회잡지(8종)', '시대를 앞선 유학생잡지(16종)', '선구자 최남선이 재한 잡지(5종)', '일제하에 나온 여성잡지(11종)', '천도교·시천교(5종)', '우리 현대문학 초기의 동인지(5종)', '항일에 앞장선 개벽사의 잡지(4종)', '3.1운동 후의 여러 종합잡지(6종)', '1920년대의 문예잡지(22종)', '빼앗긴 땅에서 나온 농민잡지·일제하 대표적인 중학생잡지(4종)', '일제하 사회주의 성향의 잡지(15종)', '특색있는 각양 종합지·평론지(9종)', '1930년대의 문예잡지(40종)', '화려했던

이 글에서 주목하는 기간은 잡지가 처음 발간되었던 1896년부터 일제강점이 시작되기 직전인 1910년 이전까지이다.<sup>289)</sup> 이때 발간된 잡지들은 학회지의 성격이 강했고, 학회의 주요 구성원들 다수는 유학 등을 통해 서구와 일본을 경험한 인물들로서 신학문의 필요성을 강하게 주장했거나 적어도 소극적으로나마 부정하지 않던 이들이었다.

이에 따라 기본적으로 이들의 글에서 유교에 대한 절대적인 추존의 입장은 더 이상 거의 보이지 않으며, 예컨대 박은식이나 장지연과 같이 일부 유교를 지키고자 했던 이들조차 어느 순간엔가 단절을 지목함으로써 ‘본령’을 수호하는 편을 택했다. 유교, 특히 성리학의 열렬한 옹호자들이었던 화서학과 중심의 위정척사파는 1880년대까지 큰 목소리를 내었지만, 1890년대 이후에는 조선이 맞이해야 했던 급박한 문제들의 연쇄에 맞서 점차 이론적인 대결보다는 반외세 운동의 흐름에 포함되거나 혹은 의병운동으로 전환되어 가며 토론장에서 후퇴했다.<sup>290)</sup> 그러나 당시 유교는 마냥 비판되기만 할 것이 아니었고, 이에 따라 이들의 신학예찬과 구학옹호의 태도들은 꽤 넓은 스펙트럼 속에서 몇 가지로 구분될 수 있다. 이 글의 2장에서는 폐기와 옹호 사이를 부유했던 유교에 대한 입장들을 정리한다.

한편 유교의 절대적 지위가 전통적 권위의 하나라는 상대적 수준으로 추락한 것은 신학 옹호의 기사에서 관성적으로 인용되었던 것과 함께 정치적으로 유교의 정반대인 패도의 대명사로써 오랫동안 유폐되었던 관자(管子)의 인용이 늘어나는 것과 또한 공맹 등과 병용되었던 사례들에서도 확인된다. 관자는 현실주의적 노선에서 탈-유교적 입장과 계몽·자강주의를 취했던 이들에게 적합했다. 3장에서는 관자의 인용과 공맹의 위상 변화를 검토할 것인데, 근대 전환기 자강주의자들과 마찬가지로 탈-주자학적 입장에서 경세치용과 실사구시의 태도를 가졌던 실학파에서도 관자가 인용되는 것은 특기할 만하다.<sup>291)</sup>

앞서 언급했던 유학을 지키고자 했던 이들이 유학의 본령이 왜곡되었던 역사적 단절로 지목한 것은 주로 봉당과 조선의 부유들 그리고 허례허식 관준민비의 조선 사회였다. 이와 달리 량치차오의 논리를 채용한 박은식의 순자 호출은 흥미롭다. 그는 량치차오의 입장을 거의 반복하는데, 공맹을 지키면서 성리학자들의 반감을 억지하고 동시에 유교 안에서 대안을 찾기 위해 순자를 희생양으로 삼는다. 그들이 지적했던 것은 순자학의 친 권력적 성질로서, 이론적으로는 제왕학에 치중했다는 것과 실증적으로는 그의 제자인 이사(李斯)의 권력노정이다. 재미있는 것은 이들이 현대 순자 연구에서는 거의 다루이지 않는 분야라는 것이다. 4장에서는 박은식의 『儒教求新論』 등을 중심으로 순자가 언급된 사례들을 검토한다.

마지막으로 5장에서는 한 때는 공묵(孔墨)으로 병칭되었다가 마찬가지로 오랫동안 유기되어

삼천리사의 잡지(3종), ‘3대 신문사 발행 종합잡지(3종)’, ‘민족 앞에 부끄러운 친일잡지(8종)’, ‘8.15 해방공간에 나온 잡지(14종)’로 구분했다. 최덕교, 『한국잡지백년』, 현암사, 2004. 이상 조남현, 『한국 문학잡지사상사』, 서울대학교출판문화원, 2012, pp.17~29 참고.

289) 김근수에 따르면 1910년까지 약 15년 간 44종의 잡지가 발간되었는데, 이 중 ‘한국사데이터베이스’의 <한국근현대잡지자료DB>에 수록되어 있는 것은 모두 13종이다. 이 중 『교남교육회잡지』 1종은 목차만 제공되고, 나머지 12종은 원문이 함께 제공되고 있다. 12종의 목록은 다음과 같다(최초 발간일 순): 『대조선독립협회회보』(1896.11.30~1897.08.15), 『대한자강회월보』(1906.07.31~1907.07.25), 『태극학보』(1906.08.24~1908.11.24), 『서우』(1906.12.01~1908.05.01), 『대한유학생회학보』(1907.03.03~1907.05.26), 『대한학회월보』(1908.02.25~1908.11.25), 『대동학회월보』(1908.02.25~1909.09.25), 『대한협회회보』(1908.04.25~1909.03.25), 『서북학회월보』(1908.06.01~1910.01.01), 『호남학보』(1908.06.25~1909.03.25), 『기호흥학회월보』(1908.08.25~1909.07.25), 『대한흥학보』(1909.03.20~1910.05.20)

290) 문소정, 국사편찬위원회, 『(신편) 한국사 38 개화와 수구의 갈등』, 국사편찬위원회, 1999, 251-252 쪽.

291) 필자는 실학파와 신학파를 단선적 계보로 연결하려는 주장을 하는 것이 아니다. 양자의 공통성과 차이점에 대해서는 별도의 논의가 필요할 것이다.

있던 목자 소환의 의미를 간략히 논의한다. 목자가 한국 신지식인들 사이에서 크게 회자되는 것은 1920년대 『개벽』지의 연작을 기다려야 하는데, 그 양상은 대체로 사회주의가 발전하면서 사회주의의 동양적 원전으로 재활용되었다고 총평할 수 있다. 1890년에서 1910년 정도까지는 다만 호명에 불과하고 유교의 대안적 성격은 갖지 못한다는 한계가 있으나 이 역시 기존에 유교에 덧씌워졌던 ‘무오류의 성현 말씀’에 제기된 일말의 의심이라는 점에서 그 의미를 가벼이 여길 수 없다.

마지막으로, 이 시기를 검토할 때 주의할 것은 각 인물이 어떤 완성된 형태의 고정된 입장을 지속적으로 견지했다고 간주하기는 어렵다는 것이다. 신속한 사회해체와 신규 개념이 교차했던 근대 지식인들의 사상적 특징 중 하나는 불균형한 다면성이 도드라진다는 것이다.<sup>292)</sup> 그렇기에 이 글에서는 저자를 구분하면서도 한 두 개의 기사로 해당 인물의 사상적 입장을 단정해 버리기보다는, 각 기사들을 하나의 노드로 삼아 특히 유교의 위상 변화와 제자 철학의 소환에 대한 의미를 추정함으로써 불과 20여 년의 짧은 시간 동안 격렬히 일어나고 부딪혔던 근대 전환기 한국 신지식인들의 지적 탐색 검토를 소기의 목표로 삼는다.

## 2. 구학 신학 논쟁의 전개와 유교 비판 속 입장 차이

서구 제국주의의 팽창에 따라 동아시아의 각국은, 식민 경험의 유무와 시기의 선후를 막론하고, 무력감으로부터 출발된 비판적 자기반성을 강요받았다. 이들의 무력감은 기존에 의지했던 전통적 방법론과 세계관이 더 이상 효력을 발휘하지 못하고 일거에 붕괴되어 버린 듯한 급격한 시세변화에서 직접적으로 실감되었다. 압도적 기술력으로 무장한 서구 열강들이 자신들의 침략을 정당화하기 위해 치장했던 자기 기만적 ‘계몽의 사명’은 동아시아로 하여금 저항과 추종이라는 이중적인 입장을 갖게 했다.<sup>293)</sup>

한편 서구의 기술문명을 재빠르게 이식하고 그들의 제국주의를 철저하게 내재화한 일본이 청일전쟁에서의 승리라는 예상치 못했던 ‘성과’를 거두면서, 한국과 중국에서 일본 발전 모델은 서구 근대화의 이상적인 형태로 우상화되었다.<sup>294)</sup> 한국의 경우 특히 기존의 패권국이었던 중국과 신흥 패권도전국인 일본 양쪽에서 받은 영향이 점차 일본으로 귀착되면서 재일 유학생들과 그 모임은 신학문 수입의 중요한 통로가 되었다. 이는 특히 1890년대부터 1910년대까지 근대식 학제와 관비 재일 유학생의 활동이 신지식 수용의 중요한 기제로 작동했다는 분석과도 상통한다.<sup>295)</sup>

일본 유학생 등을 중심으로 강하게 주장되었던 자강의 열쇠로서 신학문의 수입 배경에는 우승

292) 리찌허우, 임춘성 옮김, 『중국근대사상사론』, 한길사, 2005, 667쪽.

293) 박정심(2016)은 이러한 서구 근대의 이중적 모습을 ‘야누스적 타자’로 표현했다. 그는 한국 근대의 중층적 문제를 지적하고 문명, 민족, 주체에 입각해서 기존의 이분법적 이해의 틀을 벗어나야 한다고 주장한다. 그에 따르면 이러한 이중성은 한국 근대의 곳곳에서 발견되고 이로부터의 한국 근대는 서구와 비서구, 전통성과 근대성, 이성과 비이성, 민족주의와 식민주의 등 여러 대립항들이 교차하게 되었다. 박정심, 『한국 근대 사상사』, 천년의 상상, 2016, 47-59쪽.

294) 국사편찬위원회, 『(신편) 한국사 40 - 청일전쟁과 갑오개혁』, 2000, 80-84쪽.

295) 허재영(2019)은 1880년대부터 1910년대까지 지식 수용 양상을 세세하게 구분하면서, 갑오개혁 이후인 1895년부터 통감시대 직전인 1905년까지 지식 수용의 양상은 근대식 학제의 도입과 관비 재일 유학생의 등장에 따라 크게 변했다고 지적한다. 황종원·허재영·김경남·강미정 지음, 『한국에 영향을 미친 중국 근대 지식과 사상』, 경진, 2019, 100쪽.

열패의 사회진화론으로부터 배양된 식민주의 논리가 교묘하게 내장되어 있었다. 신학문은 한 편으로 망조의 조선을 다시 일으킬 수 있는 유일한 수단이자 동시에 지금 당장의 조선을 꺾박하고 수탈하고 있는 침략자의 무기였다. 동시에 정반대의 위치에서 유교는 지체와 망국의 원인으로서 가장 먼저 버려야 할 폐단 덩어리로서, 다른 한 편으로는 서구의 야만적인 폭력에 대항하여 정신적 우위라도 얻을 수 있게끔 하는 전통의 정론(正論)으로서 또 다른 이중적인 인식의 대상이 되고 있었다.

구학과 신학이 각각 가졌던 양면적 인식이 결합하면서 이른바 구학 신학 논쟁에 참여하는 입장도 각양으로 산개되었다. 그런데 본고의 분석 대상인 잡지는 당시의 신매체로서 1910년대까지는 지금의 학회지와 같은 성격이 강했고, 이들 잡지를 발간했던 학회가 주로 재일 유학생이나 신지식인층이었다는 점은 주지할 만하다. 이들은 또한 신문 등의 매체에서도 활발히 활동하였으며, 대체적으로 저변에 신학문을 긍정적으로 소개하고 적극적으로 수용하려는 태도를 기본적으로 가지고 있었다고 보는 것은 크게 틀리지 않을 것이기 때문이다.<sup>296)</sup>

이렇게 특히 잡지를 중심으로 벌어졌던 근대 전환기 신-구 논쟁의 갈래는, 크게 보자면 구학을 비판하고 신학을 예찬하는 주장들이 일반적이었고, 그 와중에 구학에 대한 보수와 옹호를 주장하는 경우들이 더러 있었다고 할 수 있다. 이어지는 1910년대도 유교가 조선 사회의 식민상황을 극복하기 위해 폐기되어야 할 대상임과 동시에 조선 사회를 유지할 수 있도록 하는 ‘선택된 전통’으로서 “폐기와 보존 사이의 모순된 공존 상태”에 있었다는 지적과 같이, 아직 일본의 식민이 공식화되기 직전이었던 1890년대로부터 1910년 이전까지 유교 역시 비판과 옹호의 사이를 표류하고 있었다.<sup>297)</sup>

이 와중에 자주 보이는 것은 학문이라는 것의 목적이라는 큰 범주에서 신-구학을 아우르려는 시도들이다. 그러나 이들은 다시 신학으로 모든 것을 포섭하려는가 구학의 가치를 재평가하려는가에 따라 소분될 수 있다. 그러므로 대개 구학에 대한 비판과 옹호의 정도에 따라 이들은 ㉔공자를 비롯하여 유학을 포함한 동아시아 문화 전체에 대한 비판적 태도, ㉕유학 중에서도 공맹은 허가하면서 중간에 어떤 변질이 있었다고 지목하는 경우, ㉖성리학의 이념은 용인하지만 조선 성리학 일반이 지나치게 관념주의와 형식주의로 흘렀다고 비판하는 경우, ㉗사람들의 문제로 보아 조선 말유(末儒)와 부유(腐儒)들의 봉당(朋黨) 등을 근본적인 병폐로 지목하는 경우, 여기서 나아가 ㉘대중에 퍼져있는 형식주의, 남존여비, 관존민비 등을 조선 사회 전반의 병폐를 꼽고 이를 다시 조선 민족의 성질과 연결시키면서 때로 이것을 유교의 유입 탓으로 돌리는 경우 등 넓은 입장차를 보이고 있다.<sup>298)</sup>

1909년 1월에 『西北學會月報』에 실린 「新學과 舊學의 區別」은 ㉔의 입장에서 가멸차게 구학

296) 여기서 여타의 잡지들과 다른 경향을 보이는 것 중 하나가 『大同學會月報』인데, 예를 들어 제 1호와 2호에 연이어 실린 이종하(李琮夏)의 「新舊學問이 同乎아 異乎아」와 「新舊學問이 同乎아 異乎아續」은 신학과 구학의 차이는 그 목적과 핵심의 동질성을 이해하지 못한 착오에 불과하고, 새로이 유입된 분야라고 하는 법률이나 이화학(理化學) 역시 과거 서계(書契)와 구목지소(構木之巢)의 발달로 볼 수 있다고 주장한다. 그러나 대동학회 자체가 유림계의 친일화를 목적으로 이토 히로부미가 자금을 지원하고 이완용, 조중응 등이 신기선 등을 내세워 조직한 친일 학회였다는 점을 주지할 필요가 있다.

297) 오주연·박민철·윤태양, 「1910년대 유교비판의 담론지형: 신지식층의 『學之光』 논설을 중심으로」, 『동서철학연구』 100, 한국동서철학회, 2021, 114-115쪽.

298) ㉔의 경우는 특히 1920년대 들어 일제의 식민주의적 팽팽가 노골화되고 친일 매국 지식인들이 의도적으로 혹은 인지하지 못하고 내장된 식민논리를 확산시킨 이후에 더욱 매우 만연해진다. 1920년대 이광수가 들고 나온 ‘민족성 개조론’은 이러한 식민주의적 민족주의의 대표적인 사례라 하겠다. 한편 묘청(妙淸) 이후 유학의 한국 역사 왜곡을 지적한 신채호는 뒤에 지목한 ‘유학의 유입’을 닦한 대표적 사례 중 하나라 할 수 있을 것이다.

전체를 비판한다.<sup>299)</sup> 이 글의 저자는 옛 서적에도 수제치평(修齊治平)의 방법이 없지 않지만 중고 이래로 사장학으로 퇴색했으며 이에 따라 허명만을 좇는 썩은 학자들이 많아졌을 뿐 아니라 신학과 달리 학문의 범위도 협소하여 인지발달에 도움이 적다고 비판한다. 다시 말해 사장학으로 타락한 유교의 맹목적 추종자의 단견과 함께 과거의 학문 역시 그 범위가 협소하다며 비판의 대상으로 삼아 버린다.<sup>300)</sup>

반면 옥성의숙(玉成義塾)을 세워 포천 지방에서 신학문 교육에 앞장 섰던 윤상현(尹尙鉉)의 입장은 ㉔에 가깝다고 할 수 있을 것이다. 그가 『기호흥학회월보』에서 구학 보수의 입장을 가진 혹자를 상대로 벌였던 유교 비판을 보자. 그는 ‘우리나라가 정몽주, 조광조, 이항, 이이까지는 순전한 공교국(孔敎國)이라 할 수 있었겠지만, ‘사색붕당의 와각전쟁(蝸角戰爭)과 오직 가례(家禮)나 외우고 사례편람(四禮便覽)이나 모방’하며 ‘공교의 서책은 읽어도 공교의 진리는 알지 못하는’ 상황이라 비판한다. 곳곳에서 공맹의 말을 인용하며 세태를 애석해할 뿐 아니라, 공맹을 비판의 대상으로 삼고 있지도 않다.<sup>301)</sup>

이보다 더 비판의 범위를 좁힌 대표적인 경우는, 이 글이 상정한 분석의 범위 밖의 것이지만, 다카하시 도오루와 지면 논쟁을 벌였던 장지연의 입장이라 할 수 있다. 장지연은 공맹유학과 훈고학, 성리학, 양명학 등을 구분했던 다카하시 도오루에 대하여 공맹유학으로부터 성리학에 이르기까지 ‘하나’의 유학으로 간주한다.<sup>302)</sup> 이에 따라 자연스럽게 유교의 나라인 조선의 몰락을 야기한 ‘범인’으로 이른바 부유(腐儒)를 구분하여 지목하게 되는데, 이는 곧 성리학의 문제가 아니라 ‘일부 사람’의 문제로 원인 지목을 전환한 것이다.

이러한 시도들은 모두 당시 조선의 몰락 원인으로 지목되었던 유교에 대한 비판적 시선으로부터 유교를 옹호하고자 했던 이들에게 주어졌던 몇 안 되는 선택지들이었다. 대체로 공맹을 위주로 유교의 본원을 설정하고, 역사적으로 어느 시점에선가 이러한 유교 종지의 단절과 왜곡된 전래를 선언함으로써 공맹 혹은 주자까지만이라도 지키려 했던 것이다. 이후에도 이러한 ‘꼬리 자르기’를 통한 ‘몸통 지키기’ 시도는 계속 이어지지만 점차 유교 자체가 ‘선택된 전통’

299) 이 글의 저자는 ‘究新子’라는 필명을 썼는데, 해당 필명으로는 이 글 단 한 건만이 검색된다. 서북학회월보에 비슷한 주제를 다룬 글들 중 저자가 분명한 것들, 예를 들어 제1호에 실린 김원극(金源極)의 「教育方法必隨其國程度」나 제3호에 실린 주동한(朱東瀚)의 「學生의 職分과 義務」 신학과 구학의 절충을 주장한다는 점에서 논조가 다르고, 제6호에 실린 이희도(李禧濤)의 「江西命新學校趣旨如左」는 신학 예찬의 맥락은 같지만 문체가 크게 다르다. 지금으로서는 저자를 특정하기 어려워 보인다.

300) 究新子, 「新學과 舊學의 區別」, 『西北學會月報』 8, 1909.01.01.

301) 尹尙鉉, 「孔敎問答」, 『畿湖興學會月報』 5, 1908.12.25. “或이 排校主義를 挾호야 來問曰 我 | 何宗教의 國이뇨 余 | 曰 古에 孔敎의 國이나라 客曰 所謂 新學問科目이 是皆 何物의 規則이며 何樣의 制度이뇨 子의 醇實로 此를 主唱할 줄은 曾非所望이로라 余 | 笑曰 局哉라 子의 見이여 子는 孔敎의 書策은 讀호야슬지언당 孔敎의 眞理는 不知호는 者로다...古에는 孔敎國이 儻然호거니와 今에도 孔敎國이라 稱호는가 我는 斷言코 以爲호되 鄭圃隱으로 由호야 趙靜庵 李退溪를 歷호야 李栗谷에 至호야以上은 純全호 孔敎國이어니와 其後 數百年은 純全호 孔敎國이라 稱謂기 不能호지라 何以言之호 하면” 윤상현의 옥성의숙 설립은 〈玉塾攻玉〉, 《大韓每日申報》, 1906.02.22., 〈賢哉尹氏〉, 《皇城新聞》, 1907.02.12. 참고

302) 장지연과 다카하시 도오루의 논쟁은 이미 다양하게 정리되어 있다. 장지연과 다카하시 도오루의 ‘하나와 여럿’에 대한 입장차이는 홍원식, 「장지연과 다카하시 도오루의 ‘유자·유학자 불이·불일’ 논쟁」, 『오늘의 동양사상』 13, 예문동양사상연구원, 2005, 283쪽 참고. 이 밖에도 이동희, 장지연의 『조선유교연원』의 특징에 대하여 : 다카하시의 「조선유학대관」과의 비교, 『한국학논집』 35, 계명대학교 한국학연구원, 2007, 181-193쪽; 최재목·이효진, 「張志淵과 高橋亨의 ‘紙上論爭’에 대하여」, 『일본문화연구』 32, 2009, 538-540쪽; 김우형, 「장지연(張志淵)의 조선유학사 이해 과정과 그 특징 -다카하시 도루(高橋亨)와의 논쟁과 상호 영향관계를 중심으로-」, 『동방학지』 190, 연세대학교 국학연구원, 2020, 278-284쪽 등 참고.

으로 박제되어 감에 따라 힘을 잃어 갔다.<sup>303)</sup>

### 3. 유교 옹호의 희생제물로서 순자의 재 활용

앞서 공맹을 지키고자 했던 유교 옹호론자들의 ‘꼬리 자르기’의 희생양이 되었던 인물 중 하나가 바로 순자(荀子)이다. 대표적으로 1909년 초에 발간된 박은식의 『儒教求新論』이 있다.<sup>304)</sup> 주지하다시피 박은식의 『유교구신론』은 량치차오와 거의 유사한 논리 구조를 가지고 있다.<sup>305)</sup> 당면한 유학의 병폐를 지적하고 주자학의 한계를 지적하되 주자학 자체를 비판하지 않으면서, 도덕적 수양을 위해서는 격물치지 위주의 주자학보다는 양명학이 간이직절한 본령의 학문으로 더 적합하다는 입장 등이 그것이다.

그런데 박은식이 량치차오로부터 받아들인 논리 가운데 이 글에서 주목하는 것은 그가 순자를 비판하는 방식이다. 박은식은 유교를 비판했지만 공자를 부정하지 않았다. 오히려 그는 1909년에 유림의 친일화를 획책했던 대동학회의 설립에 대응하여 대동회를 조직하기도 했을 뿐 아니라 주자조차도 직접적인 비판의 대상으로 삼지 않았다. 앞서 말한 것처럼 유교의 일부라도 보수하려면 중간의 어떤 지점에서 단절을 선언해야 했다. 박은식은 자신이 평생 존송한 공자의 종지가 바로 순자에서 왜곡·변질되었다고 지목한다.

첫 번째 문제는 무엇인가. 대개 공자의 대동(大同)사상과 맹자가 민중을 중시했던 학설로 보면 실로 인민에게 보급한 정신이 있지만, 공자가 돌아가신 후에 제자(諸子)가 각국 곳곳에서 나타나니, 혹은 미언(微言)을, 혹은 대의(大義)를 전했는데, 맹자는 백성을 중시하는 의리를 발명하고, 순자는 임금의 권위를 존송하는 의리(尊君權)를 표출한지라. 맹자의 무리는 추로지간(鄒魯之間)에 있어서 그 전통이 드디어 끊겼으나, 순자의 무리는 조(趙)나라로부터 초(楚)나라에 이르기까지 그 전통이 자못 광대하니 이사(李斯)가 순자의 무리로서 진(秦)나라에 들어가서 그 술수를 사용하여 권세(權勢)를 크게 탐하니, 진시황(秦始皇)과 영합하여 ‘존군권(尊君權)’의 의리를 헌납하고 우민(愚民)화를 실행한지라. 당시 진(秦)나라와 한(漢)나라 사이에 유술(儒術)로 이름난 자가 모두 순자의 학맥이라. ... 이 때부터 역대 제왕이 육경(六經)을 표장하여 유학자를 중용한 것이 모두 유교의 예절과 명분을 아낀 것이고, 공자를 존송함은 모두 곧 그 지위를 존송함이라...<sup>306)</sup>

303) 오주연·박민철·윤태양, 「1910년대 유교비판의 담론지형: 신지식층의 『學之光』 논설을 중심으로」, 『동서철학연구』 100, 2021, 109-111쪽.

304) 謙谷生, 「儒教求新論」, 『西北學會月報』 10, 1909.03.01.

305) 김현우, 「박은식의 양계초 수용에 관한 연구 -박은식의 유교구신(儒教求新)과 근대성을 중심으로-」, 『개념과 소통』 11, 한림과학원, 2013, 5-45쪽; 황종원, 「양계초의 유교에 대한 견해가 박은식에게 미친 영향 - 유교의 근대화와 종교화 문제를 중심으로」, 『儒學研究』 44, 충남대학교 유학연구소, 2018, 103-131쪽; 김우형, 「백암 박은식 양명학론의 독창성과 특색 -본령(本領)학문과 주체의 문제를 중심으로-」, 『공자학』 44, 한국공자학회, 2021, 161-194쪽.

306) 謙谷生, 「儒教求新論」, 『西北學會月報』 10, 1909.03.01. “第一問題는 維何오 蓋 孔子의 大同之義와 孟子의 民爲重之說로 觀호면 實로 人民에게 普及호 精神이 有호 者이나 孔子] 歿호신 後에 諸子가 分處 各國호야 或 微言을 傳호고 或 大義을 傳호는디 孟子는 民爲重의 義를 發明호고 荀卿은 尊君權의 義를 表出호는지라. 孟子의 徒는 鄒魯之間에 在호야 其 傳이 遂絶호고 荀子의 徒는 自趙至楚호야 其 傳이 頗廣호니 李斯가 荀子의 徒로 秦에 入호야 其術을 用호시 大貪權勢호는 秦始皇의 意를 迎合호야 尊君權의 義를 獻호고 愚民之術을 行호는지라. 當時 秦漢之間에 儒術로 名호는 者가 皆 荀學의 派라... 自是로 歷代帝王이 六經을 表章호야 儒臣을 重用호는 것이 皆 儒教의 禮節과 名分을

조선 사회를 병들게 했던 것은 단단하게 굳어져 있던 차별과 폐색이다. 민중을 대변했던 동학의 2대 교조인 최시형도 반상(班常), 적서(嫡庶), 남녀(男女), 장유(長幼)의 차별이야 말로 조선을 망하게 하는 제일원인이라고 짚어냈다. 또한 많은 신지식인들이 조선의 문제로 지적했던 것 중 하나도 관존민비(官尊民卑)의 병폐였다. 양반, 적자, 남성, 어른, 관리가 사회의 기득권으로서 모든 것을 틀어쥐고 평민, 서얼, 여성, 어린이, 일반 백성을 차별하고 착취하는 구조에 대한 비판의식이 다시 그 기득권들의 지배 이데올로기에 대한 전면적인 재검토의 요구로 귀결되는 것은 당연하게 보인다.

주지의 사실이지만, 차별과 혐오는 분열과 쌍생관계에서 서로를 재생산하면서 권력구조를 고착화한다. 권력구조가 단단하게 굳어질수록 기득권은 안전하게 기존의 특권을 누릴 수 있고, 기득권의 특권은 타자의 소외와 배제로부터 그 특별함을 얻는다는 점에서 차별, 혐오, 분열을 그 자양분으로 삼는다. 관건은 분명한 기득권의 지배 논리였던 유교에 가해지는 비판으로부터 어떻게, 그리고 어디까지 유교를 옹호할 것인가 하는 것이었다.

앞서 말한 것처럼, 박은식은 량치차오와 같이 순자를 그 원인으로 지목하고, 순자와 이사를 필두로 하는 그 후학들 때문에 “유교파의 정신도 또한 온전히 제왕축에 존재”하게 되었다고 잘라내기를 시도한다. 량치차오는 또 다른 글에서 비슷하게 순자를 비판하는데, 이들은 이기(李沂)에 의해 『호남학보』에서 「政治學說」이라는 이름의 연작으로 묶여서 번역되었다.<sup>307)</sup> 이 중 제4호에 실린 글은 아래와 같은 문장으로 마무리 된다.

순경(荀卿)의 “사람을 다스리는 일은 있어도 법을 다스리는 일은 없다(有治人 無治法)”라는 말 한마디가 천하를 잘못 뒤덮어 마침내 중화(中華)의 수천 년 동안 나라에는 무법의 나라가 되고, 백성은 무법의 백성이 되었으며, 함께 법을 세우는 일이 없으니 그 권속에 대해서는 논의가 전혀 없었으며, 법도 없으니 법의 선·불선에 대해서도 논의가 전혀 없었다.<sup>308)</sup>

한편 김문연(金文演)은 『대동학회월보』 제19호에 실은 「宗教와 漢文」이라는 논설에서 유학의 흐름을 대동파(大同派)와 소강파(小康派)로 구분하고, 순자를 자하와 함께 소강파의 연원으로 설정하면서 이들을 다시 송(宋), 원(元), 명(明)의 성리학자들에 연결시킨다.

소강파(小康派)의 학문은 자하(子夏)와 순경(荀卿)으로 말미암아 진-한 시대에 가장 성행하였으니, 송(宋), 원(元), 명(明)의 제유(諸儒)가 모두 이것을 계승하였다. 대동파(大同派)의 학문은 자유(子遊)와 맹자(孟子)로 말미암아 그 계통이 중간에 끊어졌으니 공교(孔敎)의 주의(主義)는 진보에 있다 하겠다.<sup>309)</sup>

愛 ㄱ야 孔子를 尊 ㄱ이 卽 其 所有地位를 尊 ㄱ이라”

307) 「政治學說」은 『湖南學報』 제2호부터 9호까지 8번에 걸쳐 연속으로 게재되었다. 이 중 2~3호는 량치차오의 「立憲法議」를, 4~7호는 「立法權論」을, 8~9호는 「政治學理學摭言」을 번역한 것이다. 한국사 데이터베이스 한국근현대잡지자료: 한은실, 『근대계몽기 양계초 저술의 번역 양상 연구』, 한림대학교 대학원 박사논문, 2017, 22쪽; 황종원·허재영·김경남·강미정 지음, 『한국에 영향을 미친 중국 근대 지식과 사상』, 경진, 2019, 141-142쪽 등 참고.

308) 李沂, 「政治學續」, 『湖南學報』 4, 1908.10.25. “荀卿의 有治人無治法一ㄱ이 誤盡天下 ㄱ야 遂使中華數千年에 國爲無法之國 ㄱ고 民爲無法之民 ㄱ며 并立法而無之 ㄱ니 而其權之何屬은 更靡論也오. 并法而無之 ㄱ니 而法之善不善은 更靡論也.”

309) 金文演, 「宗教와 漢文」, 『大同學會月報』 19, 1909.08.25. “小康派의 學問은 子夏와 荀卿를 由 ㄱ야

순자를 성리학으로 연결짓는 것은 실로 기이한 발상이다. 김문연은 이전에 쓴 다른 글에서도 순자와 맹자를 각각 소강과 대동의 계승자로 대표삼아 비교하고 순자를 비판한다. 『대동학회 월보』 제1호에 실린 「學界一斑」이 그것이다.

그에 따르면 대동은 평등정치(平等政治)이고 『주역(周易)』과 『춘추(春秋)』의 특별한 가르침으로서 증자와 자사를 거쳐 맹자로 전수되었다. 반면 소강은 전제정치(專制政治)이고 『시(詩)』, 『서(書)』, 『예(禮)』, 『악(樂)』의 보통의 가르침으로서 중궁을 거쳐 순자로 전수되었다. 순자의 제자인 이사와 한비자는 전국을 통일한 진나라에 종사했고, 맹자의 제자인 공손추와 만장 등은 맹자를 제대로 전하지 못한 탓에, 이들 경전을 외고 읽는 것을 학문의 전부로 삼는 것이 유교의 전통이 되어버렸다. 이에 따라 공자의 학문은 제대로 전승되지 못했고 맹자를 아는 사람도 하나도 없었는데 정주(程朱)에 이르러 맹자가 다시 읽혔으나 그의 대동설은 제대로 실행될 여지가 없었으니 이것이 유교의 역사적 병폐라는 것이다.<sup>310)</sup>

이것은 비록 박은식이나 량치차오와는 또 다른 방식이지만, 순자를 당대 유교가 가진 모순의 근본적인 원인으로 지목한다는 점, 그리고 그로부터 공맹을 지키려 했다는 점에서는 양자가 거의 다르지 않다고 할 수 있다. 성리학이 정치·사회·학문적 권위를 틀어지고 있던 조선 시대에 순자는 거의 인용되지 않았고 인용되더라도 ‘부정적 비교항’으로만 쓰였을 뿐이다.<sup>311)</sup> 그러나 유교 자체에 대한 비판이 사회 전반으로부터 밀어닥쳤던 근대 전환기가 되자, 말하자면 순자는 유교에 가해졌던 당대의 비판으로부터 공맹을 보호하기 위해 ‘버리는 카드’로 다시 호출·재활용되었던 것이다.<sup>312)</sup>

#### 4. 인용문으로 전략한 공맹과 관자의 병칭

제환공(齊桓公, 재위 기원전 685~643)을 춘추오패(春秋五霸) 첫 번째 패자로 만들었던 관중(管仲)에 대한 유교의 평가는 양면적이다. 맹자(孟子)는 춘추시대의 두 패자였던 제환공과 진

秦漢時에 最히 盛行함에 宋 元 明 諸 儒家 皆是引繼한 바이오. 大同派의 學問은 子遊와 孟子를 由 扥야 其 統이 中絶扥았스니 孔敎의 主義는 進步함에 在함이라.”

310) 金文演, 「學界一斑」, 『大同學會月報』 1, 1908.02.25. “...大同者 平等之政 而易春秋特別之敎 由曾子子思 而傳之孟子. 小康者 專制之政 而詩書禮樂普通之敎 由仲弓而 傳之荀子. 以其言論之 發表者 證之 荀子以爲 凡學始於誦詩終於讀禮 而其書中言禮者 過半. 孟子之叙 道統於舜禹文武周公之後述及孔子 而舍五經言春秋 其他言春秋者 亦頗多而以救民爲心. 故曰 民爲貴 社稷次之 君爲輕. 其爲敎與泰西 今日政治多所沕合 而惜其沒也. 公孫丑萬章之徒 不克負荷其道無傳. 荀子身雖不見用 其弟子韓非李斯等大顯於秦 秦人之政一宗 非斯六經家法多傳 自荀子而又傳經諸老師多秦. 故博士自秦以後 名雖謂昌明孔學 實則所傳者 惟荀學一派. 無人知道孟子 至唐而有韓昌黎以倡之宋有程朱以和之. 然於孟子 經世大同之義 無所發明以堂 堂孔門嫡派昏霾 湮沒二千年來 不顯於世 此實儒敎之不幸 吾東之厄運也.”

311) 윤무학, 「조선조에서의 선진 제자학 수용 양상—순자에 대한 비판과 이해를 중심으로」, 『한국철학논집』 25, 한국철학사연구회, 2009, 251-292쪽; 신두환, 「韓國(한국)의 『荀子(순자)』 受容樣相(수용양상)에 對(대)한 研究(연구)」, 『한문고전연구』 27, 한국한문고전학회, 2013, 235-267쪽; 이경근, 「唐宋 문인학자의 荀子에 대한 평가 및 조선시대 순자 수용 연구」, 『秦東古典研究』 32, 한림대학교 태동고전연구소, 2014, 7-42. 쪽; 정재상, 「조선시대의 순자 이해와 수용」, 『동방학지』 17, 연세대학교 국학연구원, 2015, 189-222쪽.

312) 재미있는 것은 량치차오는 다른 글에서 『荀子』 「不苟」 편의 ‘다스림을 다스릴 뿐 어지러움을 다스리는 것이 아니다(治治非治亂)’라는 논리에 매우 감탄하며 이를 통해 당대 중국의 문제를 진단하기도 했다는 것이다. 량치차오, 강중기·양일모 외 옮김, 『음빙실자유서』, 푸른역사, 2017, 297-298쪽.

문공(晉文公)의 일을 묻는 제선왕(齊宣王)에게 ‘중니의 문도들은 그들의 일을 말하지 않으므로 나는 전해들은 바가 없다’며 단칼에 거절했는데, 다산 정약용의 『맹자요의(孟子要義)』에는 이에 대하여 『맹자』 전체에 『관자(管子)』와 부합하는 부분이 많다는 혹자의 의문에 실려 있다.<sup>313)</sup> 정약용은 ‘말단의 뜻은 다르지만 근본적으로는 선왕의 도를 배웠기 때문에 말하는 바가 대부분 같다’며 의심을 일축한다.

관중에 대해 정약용이 이렇듯 비판을 조심하는 것은 『논어(論語)』에서 이미 관중에 대해 공자가 양면적 평가를 했던 탓이다. 공자는 『논어』에서 그에 대한 4번의 언급 중 한 번은 부정적으로, 세 번은 긍정적으로 평한다.<sup>314)</sup> 관중은 법가와 도가의 연원으로 간주되며 춘추 패도의 시작을 열었던 인물인데, 특히 공자는 자로와의 문답에서 “그토록 인(仁)하다니, 그토록 인하다니” 하며 최고의 평가라 할 수 있는 ‘인’을 연이어 쓸 정도로 칭찬해버렸기 때문이다. 공자와 맹자의 엇갈린 평가 사이에서 주희 또한 『논어』의 해당 구절을 “인한 경지에 이르지 못했지만 그 혜택에 인한 사람의 공효가 있다”는 식으로 어색하게 해명한다.<sup>315)</sup>

조선조에도 『노자(老子)』나 『장자(莊子)』는 출세간적 자유로운 정신의 탈출구로 종종 회람되곤 했으나 『관자』는 왕도와 패도를 엄격히 구분했던 성리학적 기초에서 전혀 용인되기 어려운 서적이었다.<sup>316)</sup> 물론 성호 이익(李瀾, 1681~1763)이나 정조의 스승이었던 서명응(徐命膺, 1716~1787) 같은 진보적인 학자들 중에는 『관자』를 중시했던 이도 있었는데, 그 중에는 특히 앞서 인용했던 정약용도 있었다.<sup>317)</sup> 이렇듯 『관자』에 대한 평가는 도의(道義)를 중시하고 이상적 왕도(王道)를 추구하는가와 경제(經世)와 부민(富民)을 위하여 패도(霸道)를 용인할 수 있는가를 두고 엇갈린다고 할 수 있다.

이렇듯 서구 열강의 시위와 일제의 침범 앞에서 자강과 부국을 소원했던 1890년대로부터 1910년에 이르는 근대 전환의 초기에 ‘관자(管子)’에 대한 기사가 유달리 많다. 그리고 그 기사들의 논조는 특히 이재(理財)와 식산(殖産)에 연관되어 있다. 근대 초기의 상황을 보자면 이러한 경향은 전혀 이상할 것이 없어 보인다.<sup>318)</sup>

관자의 인용에서 눈길을 끄는 또 다른 점은 유교의 여러 경전과 성인들, 나아가 공맹과 나란히 병용되고 있다는 점이다. 서북학회(西北學會)의 전신인 서우학회(西友學會)는 박은식을 주필로 하여 기관지인 『西友』를 발간했는데, 여기에 실린 글 중 박은식이 량치차오의 글을 번역

313) 『孟子』「梁惠王 上」: 齊宣王問曰 齊桓晉文之事 可得聞乎。 孟子對曰 仲尼之徒 無道桓文之事者 是以後世無傳焉 臣未之聞也。 無以則王乎。 이에 대한 정약용의 설명은 『孟子要義』「梁惠王第一」“齊宣王以羊易牛章”에 수록되어 있다. 鑰案管子、孟子。其末趣雖殊。其本皆學先王之道。故所言多同。今摘其偶同者。謂孟襲管。不亦悖乎。

314) 『論語』「八佾」: 子曰 管仲之器小哉。 或曰 管仲儉乎。 曰 管氏有三歸 官事不攝 焉得儉。 然則管仲知禮乎。 曰 邦君樹塞門 管氏亦樹塞門。 邦君爲兩君之好 有反坫 管氏亦有反坫。 管氏而知禮 孰不知禮。 / 「憲問」: 或問子產。 子曰 惠人也。 問子西。 曰 彼哉。 彼哉。 問管仲。 曰 人也。 奪伯氏駢邑三百 飯疏食 沒齒無怨言。 / 「憲問」: 子路曰 桓公殺公子糾 召忽死之 管仲不死。 曰 未仁乎。 子曰 桓公九合諸侯 不以兵車 管仲之力也。 如其仁 如其仁。 / 「憲問」: 子貢曰 管仲非仁者與。 桓公殺公子糾 不能死 又相之。 子曰 管仲相桓公 霸諸侯 一匡天下 民到于今受其賜。 微管仲 吾其被髮左衽矣。 豈若匹夫匹婦之爲諒也 自經於溝瀆而莫之知也。

315) 『論語集註』 해당 주: 蓋管仲 雖未得爲仁人 而其利澤及人 則有仁之功矣。

316) 심경호, 『조선후기 지성사와 제자백가 - 특히 『관자(管子)』와 『노자(老子)』의 독법과 관련하여 -, 『한국실학연구』 13, 한국실학학회, 2007, 368쪽과 376쪽.

317) 심경호(2007)는 이익의 『星湖僿說』 第23卷 「經世門」 중 “四維” 장과 서명응의 『保晚齋集』 第7卷 「管子解序」 편, 그리고 정약용이 『經世遺表』에서 결부법(結賦法)을 경무법(頃畝法)으로 고치자고 했던 것 등을 근거로 들었다. 앞의 논문, 378쪽과 382쪽.

318) ‘管子’로 검색하면 11건이, ‘管仲’으로 검색하면 14건이 검색되며, 이들 사이에 중복은 없으므로 총 25건의 기사에서 관자를 인용하거나 설명하고 있다는 것을 알 수 있다. 한국사데이터베이스, <한국근현대잡지자료> 검색.

하여 옮긴 「學校總論」에서는 다음과 같이 신식 학교의 필요를 역설한다.<sup>319)</sup>

「대학(大學)」 일편은 대학의 일을 말함시오, 「제자직(弟子職)」 일편은 소학의 일을 말함시오, 「내칙(內則)」 일편은 여성이 집안일을 배우는 일을 말함시오, 「학기(學記)」 일편은 사범과 학당의 일을 말함시오. 「관자(管子)」는 ‘농(農)·공(工)·상(商)이 각각 무리 지어 모여 살도록 하여 각자의 일을 서로 말하고 보고 배우도록 하는 까닭에 부형(父兄)의 가르침이 엄격하지 않아도 이뤄지고, 자제의 배움이 힘들이지 않아도 유능해진다’고 했으니 이는 농학(農學), 공학(工學), 상학(商學)이 모두 학당이 있었다는 뜻시오. 공자는 말하길, 백성을 가르치지 않고 전쟁에 내보내면 이것은 백성을 버리는 것이라 하시고, 진문공(晉文公)이 처음 그 백성들을 거두어 가르쳐서 삼 년 뒤에 (병졸로) 활용하고, 월왕(越王) 구천(句踐)이 회계산에서 농성한 뒤 10년 동안 백성들을 (병사로) 가르쳤으니 이것은 병학(兵學)이 학당이 있었음이라.<sup>320)</sup>

「대학」, 「소학」, 「내칙」, 「학기」는 모두 유교의 경전이자 성리학의 주된 교육 교재들이었다. 량치차오는 각각의 전문 분야를 둔 근대식 학제를 주장하면서 성리학의 교과서들과 함께 관자와 공자, 진문공, 월왕 구천의 사례들을 접붙인다. 이렇게 공자와 관자를 병칭한 또다른 사례는 『서북학회월보』 제2호에 실린 김원극의 「實業獎勵爲今日急務」이다. 김원극은 일본에서 유학했으며, 박은식과 함께 양명학을 익혀 전파에 힘쓰고, 또한 박은식에 이어 『서북학회월보』 주필을 맡아 가장 많은 글을 게재한 인물이기도 하다.<sup>321)</sup>

실업과 교육의 중요성을 강조하면서 그가 인용한 공자와 관자의 말은 각각 『논어』 「안연(顔淵)」 편과 『관자』 「목민(牧民)」 편이다. 「안연」 편은 인용구는 자공이 정치(政)란 무엇인지 묻자 공자가 충분한 음식과 충분한 병장기, 그리고 신뢰라고 말하는 장면이고, 「목민」 편의 인용구는 사시에 맞춰 목민관이 힘써야 할 네 가지를 설명하는 부분에서 ‘창름이 채워지면 (백성들이) 예절을 알고, 음식이 풍족하면 영욕을 안다’는 구절의 앞뒤를 바꾼 것이다.<sup>322)</sup>

관자의 활용은 량치차오와 연관이 높지만 반드시 그랬던 것은 아니다. 관자가 이전까지 패도

319) 량치차오가 당시 조선 신지식인들에게 끼친 영향에 대해서는 량치차오, 강중기·양일모 외 옮김, 『음빙실자유서』, 푸른역사, 2017, 438-454쪽; 허재영, 「근대 계몽기 량치차오 『음빙실문집』 역술의 의미」, 『우리말글』 74, 우리말글학회, 2017, 246-247쪽 및 255-260쪽; 한은실, 「근대계몽기 양계초 저술의 번역 양상 연구」, 한림대학교 대학원 박사논문, 2017, 3-4쪽과 19-25쪽. 이 중 허재영과 한은실은 각각 근대 계몽기와 1899년부터 1914년까지 신문, 잡지, 단행본 등으로 국내에 번역된 량치차오의 글을 목록으로 제시했는데, 한은실의 것이 더욱 소상하다.

320) 支那 飲氷室 主人 著 朴殷植 譯述, 「學校總論」, 『西友』 2, 1907.01.01. “大學一篇은 言大學之事也오. 弟子職一篇은 言小學之事也오. 內則 一篇은 言女學堂之事也오. 學記一篇은 言師範學堂之事也오. 管子 | 言農工商이 群萃而州處호야 相語以事호며 相示以功호는 故로 其 父兄之教 | 不肅而成호고 子弟之學이 不勞而能이라호니 是는 農學 工學 商學이 皆 有學堂也오. 孔子 | 言以不教民戰이면 是謂棄民이라 호시고 晉文이 始入而教其民호야 三年而後 用之호고 越王이 棲於會稽호야 教訓十年호였스니 是는 兵學이 有學堂也라.”

대체로 현대 한국어로 번역하면서 필요한 부분은 조금씩 고쳤음. 같은 부분이 같은 해 5월 발간된 『서우』 제5호에 실린 이도재(李道宰)의 「敬告兩西士友」에도 반복되어 있으며, 다음 해인 1908년 6월에 발간된 『大韓協會會報』 제3호에는 같은 「學校總論」이 홍필주(洪弼周)의 번역으로 실려있다.

321) 최재목, 「金源極을 통해서 본 1910년대 陽明學 이해의 특징」, 『陽明學』 23, 2009, 154-156쪽; 전은경, 「근대계몽기 국내 학회지의 대화체 서사와 근대성 - 『서북학회월보』를 중심으로」, 『국어국문학』 181, 국어국문학회, 2017, 225쪽. 김원극·노정일·박승철·현상윤, 서경석·김진량 엮음, 『식민지 지식인의 개화 세상 유학기』, 태학사, 2005.

322) 『論語』 「顔淵」: 子貢問政. 子曰 足食 足兵 民信之矣. 子貢曰 必不得已而去 於斯三者何先. 曰 去兵. 子貢曰 必不得已而去 於斯二者何先. 曰 去食. 自古皆有死 民無信不立. / 『管子』 「牧民」: 凡有地牧民者 務在四時 守在倉廩. 國多財 則遠者來. 地辟舉 則民留處. 倉廩實 則知禮節. 衣食足 則知榮辱. 上服度 則六親固. 『大韓自強會月報』 제12호에 실린 김정희(金成喜)의 「理財說」 연작 중에 인용된 『관자』의 구절도 같은 부분이다. 「理財說」 역시 량치차오를 번역한 글로 동지 제10호부터 총 3회에 걸쳐 연작되었다. 金成喜, 「理財說」, 『大韓自強會月報』 12, 1907.06.25.

를 옹호한 인물로서 유가 내에서 언급이 꺼려졌던 것에 비해 근대 전환기에는 꽤 인용되었다는 점과 그 인용된 부분이 대부분 식산에 관련된 것으로, 특히 「목민」 편은 이익의 ‘사유설(四維說)’을 포함하고 있는 부분이기도 하다는 점에서 의미를 갖는다. 곧 실리를 추구하는 입장으로 선회했던 이들에게 관자는 매력적인 텍스트였을 것이고 그러한 매력은 근대 전환기의 실력양성과 자강교육을 주장했던 신학파에게 더욱 컸을 것이라는 말이다.

노관범(2017)은 『음빙실자유서』 해제에서 량치차오의 사상에 대한 당시 국내 반응이 신학파와 구학파에 있어 뚜렷이 대비되었던 것을 안창호와 유원표, 그리고 유인석과 전우를 내세워 비교한다.<sup>323)</sup> 이러한 양자의 수용 태도의 차이는 한편으로 점차 유교의 독존에 대한 신학파가 펼쳤던 점진적인 반론의 한 경로로 관자나 후술할 묵자(墨子) 같은 인물의 재평가가 이뤄지고 있었다는 것을 방증한다.

이렇게 유교가 독존적 지위를 점차 상실해가면서, 공자와 맹자의 지위 역시 변화를 겪게 된다. 내용으로 보면 신학을 주장하는 글에서 공자와 맹자가 정당성을 부여하는 전통적 권위체로 활용되고 있는 사례들이 그것이다. 이종준(李鍾濬)은 자강을 목표로 본격적인 계몽운동을 지향했던 대한자강회의 회원이자 기관지인 『大韓自強會月報』의 편집인을 맡기도 했던 인물이다.<sup>324)</sup> 그의 「教育論」은 교육을 개명과 문명의 유일한 길로 주장하며 신학문과 신사상을 주장하는, 대한자강회의 취지를 잘 대변하는 대표적인 글이다. 여기서 그가 맹자와 상서(尙書), 공자, 그리고 관자를 인용한 방식을 보자.

오호라, 심하구나, 아슬아슬 위태롭구나. 우리 한국의 오늘이여. 오늘을 살지만 극렬한 위기 중에 앉아 있으니 어떻게 우리의 정신을 지킬 수 있으랴, 자유의 권력을 떨쳐 일어나게 하라. ‘자강(自強)’에 있을 뿐이니라. 시험 삼아 문기를 누구와 더불어 자강할고 하면 장차 말하리라, 나는 『맹자(孟子)』에서 한마디 말로 그 요령을 얻었으니, “백성을 보호하고 왕노릇 하면 아무도 능히 막지 못할 것이라” 함이라. 시험 삼아 문기를 무엇으로써 백성을 보호할고 하면, 장차 우선 부강하게 할 것이라고 말하리니, 『상서(尙書)』에 이르길, “(정직한 사람에 대해서는 녹을 후하게 주어) 부유하게 해주고 선도로 대해 주라”고 했으며, 공자가 말하시길, “부유하게 해준 다음에 그들을 가르치라” 하셨으니, 한마디 말로 모두 설명했다 하리라. 그러므로 (공자께서) 말하시길, “백성이 풍족하면 군주가 누구와 더불어 부족하리오” 하고, (관자가 말하길) “의식이 풍족하면 다음에야 예절을 알게 된다”고 한 것이다. 그런즉 그 도는 장차 무엇으로부터 말미암으리오. 실업의 흥기에 있다하여, 무릇 농업, 잠업, 상업과 백공 기예의 일과 광산과 철도, 삼림, 어업 등의 일을 확장하고 발달시키지 않음이 없은 다음에야 가능하니, 발달을 바라건대 어찌 무지한 백성들이 스스로 진보할 수 있는 바이랴.<sup>325)</sup>

공맹이 가지고 있는 전통적 권위를 이용하면서도 앞서 봤던 것처럼 공맹을 배우고 지켜야 할 대상으로 설정하지는 않는다는 것, 다시 말해 공맹이 단지 상징으로만 활용되고 있다는 점을

323) 강중기·양일모 외 옮김, 『음빙실자유서』, 푸른역사, 2017, 440-443쪽.

324) 한국사데이터베이스, 『대한자강회월보』 해제.

325) 李鍾濬, 「教育論」, 『大韓自強會月報』 7, 1907.01.25. “噫라 甚矣라 岌岌乎殆哉라. 我韓之今日也여 生乎今日 何야 坐在劇烈場中 何니 何以則能保有我精神 何야 振起其自由之權力乎야 在自強而已니라. 試問誰與自強고 何면 則將曰 吾於孟子書에 一言而得其要 何니 曰 保民而王이면 莫之能禦也라 호라. 試問何以保民고 何면 則將曰 先要富強이니 尙書曰호디 既富라사 方穀이라 何고 孔子曰호사디 富而後教之라 何시니 一言而盡之矣라. 故로 曰 百姓이 足이면 君誰與不足이리오 何고 衣食足이랴야 而知禮節이라 何니라. 然則 其道也 將何由오. 在興起實業 何야 凡農蠶商賈百工技藝之事와 鑛山鐵道森林漁採之類를 靡不擴張而發達焉然後에 可니 欲其發達인단 豈日用不知之百姓의 所可以自進乎哉야.” 이종준이 인용한 『맹자』는 「양혜왕(梁惠王) 상」 편, 『상서』는 「홍범(洪範)」 편, 공자의 말은 『논어』 「자로(子路)」 편과 「안연」 편, 『관자』 「목민」 편이다.

주지할 필요가 있다. 유림의 친일화를 위해 일제가 대동학회를 설립했던 것은 그만큼 유교가 가지고 있던 강력한 사회지배력을 흡수하기 위한 것이었다. 마찬가지로 신학문을 주장했던 이들도 공맹을 무작정 비판하는 대신 오히려 그들의 권위를 이용했고, 절대적 지위를 상실한 공맹은 다른 여러 '동양의 옛 현자들'과 함께 인용되었다.

## 5. 유교의 일시적 대책이었던 묵자의 재발견

근대 전환기 다시 호출된 제자백가 중 또 하나의 중요한 인물인 묵자(墨子)를 다룬 본격적인 기사는 1920년대 『개벽』 제45호에 게재된 김기전의 「二千年 前の 勞農主義者-墨子」라 할 수 있다. 이 기사는 비록 짧지만 묵자를 정면으로 다루면서 재발굴하고자 했던 중요한 기사라 할 수 있다. 그전까지 묵자의 언급으로서 중요한 것은 모두 량치차오와 관련되어 있다.

사실 근대 전환기 한국과 중국에서 묵자가 다시 부활된 것 또한 량치차오의 몫이 크다. 량치차오는 묵자 등 여러 중국의 사상가를 통해 서구의 이론들을 소개하면서 동시에 양자 사이에 묘한 우열을 부여했다. 이러한 량치차오의 입장은 '서학중원설(西學中源說)'의 연속으로 평가되기도 한다.<sup>326)</sup>

예컨대 이춘세(李春世)의 「政治學說(續)」은 량치차오가 1901년에 썼던 「霍布士學案」을 옮긴 것으로 보인다. 여기서 토마스 홉스는 순자와 묵자에 각각 비견되면서 그리고 동시에 저평가 되면서 소개된다.<sup>327)</sup> 순자와의 비교에서, 홉스와 순자는 모두 군주의 권력을 중시했지만, 이론상으로는 홉스의 설이 고상해 보이지만 그의 학설은 민의를 명분으로 삼으면서 실상은 군권으로 귀결된다는 점에서 도리어 차라리 일관되게 군권을 주장한 순자보다 못하다고 평가된다.

이어 홉스의 민약론(民約論)을 묵자에 비견한다. 그에 따르면 홉스와 묵자는 모두 군주를 민중의 대변자로 규정했다는 것 등에서 신기할 정도로 유사한 주장을 폈다. 그러나 묵자는 군주가 하늘의 정통을 계승한다고 생각하여 군주의 제한이 없을 수 없다는 것을 알았으나 법에 의거하지 못하는 탓에 하늘에 의탁하여 통치하고자 한 반면, 홉스는 만인에 대한 만인의 투쟁을 주장하여 군주가 개인의 권리를 모두 흡수하도록 했으면서도 제재할 것이 없다 하니 이것은 “호랑이가 사람을 물지 못할까봐 두려워 날개를 달아준 것”이라고 비교한다.

그러나 묵자 자체에 대해서라면 량치차오는 그다지 호의적이지 않았다. 그가 묵자에 대해 쓴 글은 1904년의 「子墨子學說」과 1920년의 「墨子學案」이 대표적인데, 량치차오는 양쪽 모두에서 묵자가 매우 중요하고 훌륭한 사상가라고 추켜세움과 동시에 그의 겸애설 등은 사회주의적이고 전체주의적이어서 개인을 말살할 위험이 있다고 비판한다.<sup>328)</sup>

왜냐하면 량치차오는 비록 서구 사상가 하나하나의 이론은 중국의 위대한 사상가들에 미치지 못했다고 자위했지만, 동시에 강렬하게 일본식 서구 근대화를 주장했던 인물이었기 때문이다. 그는 무엇보다 국민 개개인의 자유와 권리를 중시했으며 사회의 진화는 자유와 권리의 증진이고 동시에 이를 통해서만 이뤄질 수 있다고 주장했다.

이러한 자유주의자로서 묵자를 비판했던 량치차오의 「자묵자학설」은 성명미상의 저자가 『湖南學報』 제6호에 게재된 「楊墨辨」에 상세히 소개된다.<sup>329)</sup> 「양묵변」은 일종의 독후감으로서

326) 황종원·허재영·김경남·강미정(2019), 앞의 책, 139-140쪽.

327) 李春世, 「政治學說(續)」, 『畿湖興學會月報』 10, 1909.05.25.

328) 김현주, 「<墨子>에 대한 량치차오(梁啟超)의 이해 -개인적 이익을 부정한 묵자에 대한 양계초의 비판」, 『대동문화연구』 73, 성균관대학교 대동문화연구원, 2011, 261-263쪽.

329) 「양묵변」의 저자는 분명하지 않다. 『호남학보』에 실린 글 중 묵자가 언급된 것은 이를 포함해 2편 뿐이다. 다른 한 편은 이기의 「答李康濟書」인데, 앞서 살펴본 것처럼 이기는 공맹유학을 매우 강하게

량치차오의 목자에 대한 비판이 부당했다는 것을 강변하는 짧은 글이다. 여기에 그 일부를 골라 옮기면 다음과 같다.

근래 청나라 사람 양계초씨가 지은 「목자학설」을 읽어보니 나도 모르는 새 책을 읽고 탄식이 흘러 나왔다... 유학을 말하면서 양주처럼 행실하는 자들이 있고, 양주처럼 말하면서 양주처럼 행실하는 자들이 있고, 심하면 목자를 말하면서 행실은 양주처럼 하는 자들이 있으니 또한 유학도 양주도 목자도 모르면서 부지불식간에 양주처럼 행실하는 자들이 있으니 오호라. 양주의 학문이 마침내 중국을 망하게 했도다. 지금 중국을 구하고자 한다면 오직 목자를 배우는 수밖에 없다... 나는 양계초씨가 폐단을 고치는데 급급하여 그 학설이 미진한 바가 있다고 생각하니 어째서인가... 만약 양주와 목적으로 맹자에 대하여 송사를 하게 하면, 나는 목씨가 반드시 납득하지 않을 것이라고 생각한다... 맹자로부터 삼천 년 동안 '무부(無父)'의 죄는 모두 양주의 위아주의로부터 나왔지 목자의 견애로부터 나오지 않았으니 무부무군(無父無君)의 비판은 양주에게는 마땅하지만 목자에게는 부당하다. 그러므로 자고로 이른바 충성스러운 신하와 의로운 선비는 비록 정수리부터 갈아 발뒤꿈치에 이르는 일이라도 천하에 이롭다면 그것을 할 뿐인 사람들이다. 충성스럽고 의로운 사람들을 목자의 무리로 아울러 말살해버린 즉, 나는 맹자(의 비판)이 절대로 그렇지 않았다는 것을 알겠다... 지금 양주의 학설은 천하에 가득하되 목자의 학설은 다시 서술되지 못하고 있으니, 맹자가 능히 목자는 제거했지만 양주는 제거하지 못한 것은 어째서인가. 만약 능히 목자를 제거했던 것을 맹자의 공으로 삼는다면, 지금 양주를 제거하지 못한 것은 마땅히 맹자의 잘못이니 공과를 막론하고, 맹자의 권도를 할 수 없을 바에야 나는 차라리 목자를 따르지 양주를 따르지는 않으리라.<sup>330)</sup>

저자는 중국과 한국이 오래전부터 비슷한 사상적 흐름을 공유해 왔으며, 곧 한국의 현실과도 같은 중국의 몰락 원인을 개인주의의 만연으로 보면서 양주의 위아주의가 바로 그것이라고 비판한다. 목자의 사상은 오히려 충의지사를 생산하는 자기희생적인 것으로서, 맹자는 양주의 위아주의만을 공격했어야 했지만 목자를 함께 비난하는 잘못을 저질렀다. 저자에 따르면 그로 인해 개인주의자는 더욱 번성하고 충의지사는 거의 말살된 것이다.

「양목변」은 매우 인상적인 글이다. 목자를 매우 고평가하고 있는 점에서도 그렇지만 맹자로 대변되는 유교에 대한 전혀 다른 방식의 비판이라는 점이 더욱 그렇다. 사실 목자와 그 무리의 목숨마저 초개처럼 여기는 강렬한 충의지사적 면모는 『장자(莊子)』, 『한비자(韓非子)』, 『사기(史記)』 등에서도 이미 여러 번 언급된 바 있다. 그러나 그 의기를 아껴 그를 비난했던 맹자에 대한 비판으로 나아가는 것은 실로 참신한 발상이라 하지 않을 수 없다.

이런 주장이 가능했던 것은 이 글이 근대 전환기 신지식인에 의해 쓰였기 때문일 것이다. 이

---

주장했던 인물이며, 「답이강제서」에서도 목자는 '목씨(墨氏)'로 폄하되어 여전히 양주와 함께 공맹의 대적자로 묘사되고 있기 때문이다. 반면 「양목변」은 목자를 충의의 실천주의자로 간주하면서, 잘못되어 양주와 함께 비난했던 맹자를 비판한다는 점에서 분명한 차이를 보인다.

330) 「楊墨辨」, 『湖南學報』 6, 1908.11.25. “近見清人梁啓超氏所著墨子學說云 自不覺掩卷而興歎也... 其說에 曰 今學中國이 皆楊也라. 有儒其言이오 而楊其行者호며 有楊其言이오 而楊其行호며 甚有墨其言이오 而楊其行者호며 亦有不知儒不知楊不知墨이오 而楊其行於無意識之間者호니 嗚呼라. 楊學遂亡中國이며 楊學遂亡中國이로다. 今欲救之 厥惟學墨이니... 余謂梁氏 | 亦急於矯弊호야 而其說이 似有未盡者호니 何也호... 然使楊墨으로 對孟子訟이면 則吾恐墨氏 | 必不服矣라... 且自孟子로 至三千年에 見作無父之罪者 | 皆出于爲我호 非出于兼愛호니 則 無父無君을 固當責諸楊이오 而不當責諸墨也라. 故로 自古所謂忠臣義士者는 莫非磨頂放踵이로다 而利天下면 爲之者耳라. 如執忠義之人호야 并以墨徒로 抹殺은 則 吾知孟子 | 必不然也로다... 今楊學은 則充滿天下로되 墨學은 則無復紹述호니 孟子之能距墨이오 而不能距楊은 何哉호. 若以能拒墨으로 爲孟子之功이면 則又當以不能拒楊으로 爲孟子之過니 功過且勿論호고 如不得孟子權中之道던 吾寧爲墨이오 而不爲楊也리라.

글의 목적이 유교에 대한 비판이 아니라 목자에 대한 애석함을 토로하는 것이라는 점에서, 작금에 맞이한 국가와 민족의 초라하고 현실과 실낱같은 가냘픈 미래 앞에서 어떻게든 활로를 찾으려 모색했던 저자의 현실의식이 뚜렷하게 드러난다.

## 결론

이제까지 한국에서 잡지가 처음 발간되었던 1890년대로부터 일제강점 직전인 1909년까지, 원문을 확인할 수 있는 잡지의 기사들을 대상으로 근대 전환기 신지식인들의 여러 탐색 중 특히 복고적인 것들, 즉 유교를 비롯한 제자백가의 사상에 대한 이해와 소개, 설명과 비평을 검토했다. 이들은 아직 제대로 다뤄지지 못한 영역이고, 이에 따라 이 글은 일종의 발굴조사서와 같은 성격도 가지고 있다.

예컨대 유교가 망국의 원인으로 지목되며 기득하고 있던 정치·사회·사상적 헤게모니를 점차 잃어갔던 것은 이미 많이 설명되었다. 그러나 유교에 대한 비판인 하나의 층으로만 이뤄졌던 것도 아니거니와 유교에 비판적인 태도를 가지고 있던 이들이 모두 서구 신학만을 대안으로 삼았던 것도 아니었다. 유교에 대한 비판적 태도는 여러 부문에서 읽힌다. 관자나 목자와 같은 유교의 대척점에 있던 이들이 서술되기 시작하는 것도 그 중 하나이다. 근대 전환기 한국의 양성했던 지적 탐색은 여러 각도에서 검토될 필요가 있다.

## 참고문헌

- 謙谷生, 「儒教求新論」, 『西北學會月報』 10, 1909.03.01.  
究新子, 「新學과 舊學의 區別」, 『西北學會月報』 8, 1909.01.01.  
金文演, 「學界一班」, 『大同學會月報』 1, 1908.02.25.  
-----, 「宗教와 漢文」, 『大同學會月報』 19, 1909.08.25.  
金成喜, 「理財說」, 『大韓白強會月報』 12, 1907.06.25.  
支那 飲水室 主人 著 朴殷植 譯述, 「學校總論」, 『西友』 2, 1907.01.01.  
尹商鉉, 「孔教問答」, 『畿湖興學會月報』 5, 1908.12.25.  
李鍾濬, 「教育論」, 『大韓白強會月報』 7, 1907.01.25.  
李春世, 「政治學說(續)」, 『畿湖興學會月報』 10, 1909.05.25.  
未詳, 「楊墨辨」, 『湖南學報』 6, 1908.11.25.
- 국사편찬위원회, 『(신편) 한국사 38 개화와 수구의 갈등』, 국사편찬위원회, 1999  
국사편찬위원회, 『(신편) 한국사 40 - 청일전쟁과 갑오개혁』, 2000  
김근수 편저, 『한국잡지개관 및 호별목차집』, 영신아카데미 한국학연구소, 1973  
김원극·노정일·박승철·현상윤, 서경석·김진량 엮음, 『식민지 지식인의 개화 세상 유학기』, 태학사, 2005  
량치차오, 강중기·양일모 외 옮김, 『음빙실자유서』, 푸른역사, 2017  
리쩌허우, 임춘성 옮김, 『중국근대사상사론』, 한길, 2005  
박정심, 『한국 근대 사상사』, 천년의 상상, 2016

- 조남현, 『한국문학잡지사상사』, 서울대학교출판문화원, 2012
- 최덕교, 『한국잡지백년』, 현암사, 2004
- 한은실, 『근대계몽기 양계초 저술의 번역 양상 연구』, 한림대학교 대학원 박사논문, 2017
- 황종원·허재영·김경남·강미정 지음, 『한국에 영향을 미친 중국 근대 지식과 사상』, 경진, 2019
- 김우형, 「백암 박은식 양명학론의 독창성과 특색 -본령(本領)학문과 주체의 문제를 중심으로-」, 『공자학』 44, 한국공자학회, 2021
- , 「장지연(張志淵)의 조선유학사 이해 과정과 그 특징 -다카하시 도루(高橋亨)와의 논쟁과 상호 영향관계를 중심으로-」, 『동방학지』 190, 연세대학교 국학연구원, 2020
- 김현우, 「박은식의 양계초 수용에 관한 연구 -박은식의 유교구신(儒敎求新)과 근대성을 중심으로-」, 『개념과 소통』 11, 한림과학원, 2013
- 김현주, 「<墨子>에 대한 량치차오(梁啓超)의 이해 -개인적 이익을 부정한 목자에 대한 양계초의 비판」, 『대동문화연구』 73, 성균관대학교 대동문화연구원, 2011
- 신두환, 「韓國(한국)의 『荀子(순자)』 受容樣相(수용양상)에 對(대)한 研究(연구)」, 『한문고전연구』 27, 한국한문고전학회, 2013,
- 심경호, 「조선후기 지성사와 제자백가 - 특히 『관자(管子)』와 『노자(老子)』의 독법과 관련하여-」, 『한국실학연구』 13, 한국실학학회, 2007
- 오주연·박민철·윤태양, 「1910년대 유교비판의 담론지형: 신지식층의 『學之光』 논설을 중심으로」, 『동서철학연구』 100, 한국동서철학회, 2021
- 윤무학, 「조선조에서의 선진 제자학 수용 양상-순자에 대한 비판과 이해를 중심으로」, 『한국철학논집』 25, 한국철학사연구회, 2009
- 이경근, 「唐宋 문인학자의 荀子에 대한 평가 및 조선시대 순자 수용 연구」, 『泰東古典研究』 32, 한림대학교 태동고전연구소, 2014
- 이동희, 「장지연의 『조선유교연원』의 특징에 대하여 : 다카하시의 「조선유학대관」과의 비교」, 『한국학논집』 35, 계명대학교 한국학연구원, 2007
- 전은경, 「근대계몽기 국내 학회지의 대화체 서사와 근대성 -『서북학회월보』를 중심으로」, 『국어국문학』 181, 국어국문학회, 2017
- 정재상, 「조선시대의 순자 이해와 수용」, 『동방학지』 17, 연세대학교 국학연구원, 2015
- 최재목, 「金源極을 통해서 본 1910년대 陽明學 이해의 특징」, 『陽明學』 23, 2009
- 최재목·이효진, 「張志淵과 高橋亨의 ‘紙上論爭’에 대하여」, 『일본문화연구』 32, 2009
- 한만수, 「식민지 시기 근대기술(철도, 통신)과 인쇄물 검열」, 『한국문학연구』 32, 동국대학교 한국문학연구소, 2007
- 허재영, 「근대 계몽기 량치차오 『음빙실문집』 역술의 의미」, 『우리말글』 74, 우리말글학회, 2017
- 홍원식, 「장지연과 다카하시 도오루의 '유자·유학자 불이·불일' 논쟁」, 『오늘의 동양사상』 13, 예문동양사상연구원, 2005
- 황종원, 「양계초의 유교에 대한 견해가 박은식에게 미친 영향 - 유교의 근대화와 종교화 문제를 중심으로」, 『儒學研究』 44, 충남대학교 유학연구소, 2018

## “근대 전환기 신지식인들의 복고적 탐색의 한 경로에 대한 연구”에 대한 논평문

김우형(연세대 근대한국학연구소)

윤태양 선생님(이하 발표자로 칭함)의 발표문은 근대 전환기인 1890년대~1910년까지 신문과 잡지에 게재된 신지식인들(당시 新學을 조금이라도 접한 지식인들을 가리키는 것으로 보임)의 견해들 가운데 복고적 탐색에 관련된 글들, 특히 유교(儒敎)를 포함하되 그와 다른 철학 전통으로서의 제자백가(諸子百家)에 관한 기사들을 검토 분석한 글이다. 글의 2장에서는 “폐기와 옹호 사이를 부유했던” 유교에 대한 여러 입장들을 정리하였고, 3장에서는 박은식의 「유교구신론」을 중심으로 순자를 유교 옹호의 희생물로서 간주한 사례들을 검토하였으며, 4장에서는 “현실주의적 노선에서 탈-유교적 입장과 계몽·자강주의를 취했던 이들에게 적합했던” 관자(管子)가 많이 인용되었던 맥락을 위상이 추락된 공맹의 관용적 인용과 관련시켜 논하고 있고, 5장에서는 오랫동안 유기되어 있던 목자가 다시 소환되기 시작하는 것의 의미를 살펴보고 있다.

지금까지 근대 전환기의 사상사 연구에서 전통에 대한 비판을 주로 유교 중심으로 파악한 것에 비춰볼 때, 유교 비판과 관련짓되 제자백가들에 대한 일련의 “복고적 탐색”에 초점을 맞춰 조명한 것은 이글의 최대 장점이다. 조선이 유교 국가였고 주자학(성리학)이 사회 제반 분야의 주류 사상적 이념이었다는 점에서 서세동점의 시대에 대한 연구에 있어 지금까지 유교에 대한 비판에 초점을 맞추었던 것은 어쩌면 자연스러운 일일지 모른다. 그럼에도 근대 사상사 철학사 연구가 유학에만 너무 집중되어 왔기 때문에, 제자백가까지 포함하여 시야를 확장한 것은 연구 수준을 한 단계 높인 중요한 성과라고 할 수 있다. 본 논평자도 연구의 관심과 시야가 주로 유학에만 갇혀 있었는데, 이 발표문을 통해 많은 점을 배울 수 있었고 또한 근대전환기에 대한 연구의 시각을 확장시킬 필요성을 절감하게 되었다. 이번 기회에 많은 공부를 하게 된 것에 대해 감사드린다. 다만, 이글을 읽으면서 느꼈던 몇 가지 소감을 아래와 같이 밝힘으로써 말은 바 논평자로서의 역할을 하고자 한다.

1. 먼저 이 발표문을 읽으면서 가장 아쉬웠던 점은, 이 글이 근대전환기에 발표된 신문 잡지 기사들 가운데 유교와 제자백가에 관한 것들을 총체적으로 조사하고 그 실상을 보고하는 성격을 지닌다는 점을 감안하더라도, 전체적으로 글의 논리적 구조가 느슨하고 챕터 간 논리적 연결고리가 약하다고 느껴진다는 점이다. 발표자는 “마지막으로, 이 시기를 검토할 때 주의할 것은 각 인물이 어떤 완성된 형태의 고정된 입장을 지속적으로 견지했다고 간주하기는 어렵다는 것이다. 신속한 사회해체와 신규 개념이 교차했던 근대 지식인들의 사상적 특징 중 하나는 불균형한 다면성이 도드라진다는 것이다.”(3쪽)라고 언급함으로써 이 시기 사상가들의 다면성과 복잡성, 비일관성을 제시하고 있지만, 과연 그것이 합당한 평가인지 의문이 든다. 위의 언급에 대해 각주6)에서 리쩌허우의 『중국근대사상사론』을 들고 있는데, 그는 중국 근대철학에 있어 중요한 인물 가운데 한명인 량치차오에 대해 “얕고 잡다하여 심오한 사상이 없다”고 혹평한 바 있다. 비록 량치차오가 두드러지게 엄청난 분량의 저작을 남겼고 이로 인해 시간과

상황에 따라 서로 상충되는 것처럼 보이는 글들이 도처에서 발견되는 것은 사실이지만, 그럼에도 Kang Yu-wei와 더불어 오늘날 우리들이 ‘중국철학’이라고 부르는 것이 형성되는 데 있어 결정적인 공헌을 한 철학자라는 데 이견은 없을 것이다. 더구나 근래의 연구 성과들에 따르면, 량치차오는 송스리(熊十力) 모우쥙산(牟宗三) 평유란(馮友蘭) 등 현대 신유가철학의 선구(先驅)로서도 많은 주목을 받고 있다. 즉, 량치차오는 복잡성과 다면성을 나타내는 저작들 이면에 일관된 자신만의 ‘중국철학’에 대한 비전(vision)을 가지고 있었고 그것이 오늘날 ‘중국철학’을 가능하게 했다고 볼 수 있는 것이다. 목가를 비롯한 제자백가에 대한 량치차오의 연구들은 그와 같은 ‘중국철학’의 비전 하에서 이루어지는 것이라 할 것이다. 그렇다면 한국의 경우는 어떠한가? 한국에서는 량치차오에 비견되는 ‘한국철학’적 비전을 가지고 있던 사람은 없었는가? 근대의 제자백가 연구들이 과연 ‘한국철학’으로 묶일 수 있는 것인가? 제자백가의 연구가 지닐 수 있는 다른 의의가 있다면 어떤 것일까? 복잡하고 잡다한 언설들 속에서 논리적이고 종합적인 견해를 추출해내는 것이 철학적 탐구가 아닐까? 요컨대, 첫 번째 질문을 정리하면, 유교와 제자백가에 대한 여러 견해들을 나열하여 보여주지만 그것들을 관통하는 *하나의 일관된 주제*는 무엇인지 파악하기 쉽지 않다고 느껴진다. 유교비판에 따른 제자백가에 대한 복고적 탐색이 ‘하나의 경로’나 흐름을 이루고 있기 보다는 일관되지 않고 파편적이라는 인상으로 끝난다. 이점에서 글의 배경에 어떤 철학적 문제의식이 놓여 있는지 추가적인 설명이 있어야 할 듯하다.

2. 본론 2장에서 언급한 유학(구학)에 대한 여러 입장들의 분류가 모호하다. 즉 “구학에 대한 비판과 옹호의 정도에 따라 이들은 ㉠공자를 비롯하여 유학을 포함한 동아시아 문화 전체에 대한 비판적 태도, ㉡유학 중에서도 공맹은 허가하면서 중간에 어떤 변질이 있었다고 지목하는 경우, ㉢성리학의 이념은 용인하지만 조선 성리학 일반이 지나치게 관념주의와 형식주의로 흘렀다고 비판하는 경우, ㉣사람들의 문제로 보아 조선 말유(末儒)와 부유(腐儒)들의 봉당(朋黨) 등을 근본적인 병폐로 지목하는 경우, 여기서 나아가 ㉤대중에 퍼져있는 형식주의, 남존여비, 관존민비 등을 조선 사회 전반의 병폐를 꼽고 이를 다시 조선 민족의 성질과 연결시키면서 때로 이것을 유교의 유입 탓으로 돌리는 경우”(4쪽)로 세분하고 있지만, 이러한 분류의 기준은 무엇인지 명확하지 않고 효용성도 불분명하다. 즉, ㉠와 ㉤의 급진적 개화론자(근대론자)의 전면적인 전통비판론 이외에 나머지 것들은 모두 유학 전통의 부분적인 옹호론으로 볼 수 있다. 양자(유교 비판론과 옹호론)의 입장 차이는 뚜렷하기 때문에, 정도의 차이 혹은 스펙트럼 내의 차이로 보는 것은 문제가 될 수 있다. 또한 위의 분류항 이외에 *다른 입장의 가능성*은 없는지, 예를 들어 비판과 옹호, 폐기와 보존을 넘어 유학(성리학)을 *철학으로 전환*시키려는 입장은 발견할 수 없는지 궁금하다.

3. 본론 3장에서 “유교 옹호론자들의 ‘꼬리 자르기’의 희생양이 되었던 인물 중 하나가 바로 순자(荀子)”(6쪽)라는 진단이 적절한지 의문이다. 순자 비판론은 박은식과 량치차오에 공통적으로 발견되는데, 박은식의 ‘유교구신론’과 량치차오는 “거의 유사한 논리 구조를 가지고”(6쪽) 있다고 한다. 두 사람의 논리가 거의 유사하다는 것은 좀 더 면밀한 검토가 필요할 것으로 보이지만, 어쨌든 박은식을 비롯한 한국의 많은 지식인들이 량치차오의 순자관에 많은 영향을 받은 것은 사실이다. 3장 후반부에 소개하고 있는 김문연의 견해 또한 량치차오의 견해와 크게 다르지 않다. 이들에 따르면, 순자는 맹자와 더불어 공자 사상의 상반된 두 흐름(존권권과 민본주의, 소강론과 대동사상)을 이룬다. 이러한 해석에 따르면, 순자는 몸통에 대한 ‘꼬

리'보다는 '반쪽'이라고 보는 편이 정확하지 않을까? 발표문에는 이 같은 순자 해석에 대한 설명이 소략하다. 만약 순자가 공자 이래 유교의 반쪽을 점한다고 본다면, 「유교구신론」은 '유교 옹호론'이기보다는 '폐기론'에 가까울 정도로 유교를 비판한 것으로 독해될 수 있다. 근대에 부합하는 사상으로 전환하기 위해 전통 유교의 절반을 잘라 버린다는 것은 거의 죽이는 것과 다르지 않을 것이다.

4. 발표문 4장에서 “유교의 독존에 대한 신학파가 펼쳤던 점진적인 반론의 한 경로로 관자나 후술할 묵자(墨子) 같은 인물의 재평가가 이뤄지고 있었다”(11쪽)는 해석은 대체로 타당하다고 할 수 있지만, '유교의 독존'과 신학파의 대립 그리고 유교 비판의 한 가지 경로로서 제자백가의 재평가가 여러 지점에서 일어나고 있었다는 것은 *신학-구학 논쟁의 초점을 희석시킬 수 있다*고 여겨진다. 분명 구한말 유림(儒林)들과 개화신지식인들 사이의 갈등과 대립은 있었지만, 유림에 대한 비판의 핵심은 서양의 신학문에 대해 무지할 뿐만 아니라 전혀 수용할 태도를 보이지 않는다는 데 있다. 따라서 전통학문에 속하는 제자백가의 재해석은 신구학 논쟁과 직접 연결되어 있는 것은 아니다. 또한 앞서 언급했듯 량치차오를 비롯한 중국에서의 제자백가 연구는 '중국 고대철학'의 구성이라는 귀착점이 있지만, 우리나라의 경우는 사정이 다르다고 할 수 있다. 이와 관련하여 이종준의 「교육론」 인용문에 대해 “공맹이 가지고 있는 전통적 권위를 이용하면서도 앞서 봤던 것처럼 공맹을 배우고 지켜야 할 대상으로 설정하지는 않는다는 것, 다시 말해 공맹이 단지 상징으로만 활용되고 있다는 점을 주지할 필요가 있다”(11쪽)라고 언급한 것도 재고할 여지가 있어 보인다. 이종준은 신학의 영향을 받아서 서양철학에 대해 공맹을 상대화시켰지만, 그럼에도 공맹으로부터 나라를 자강(自強)시킬 해법을 찾을 수 있다고 믿고 있으며 그러한 *해법의 보완책으로서* 『관자』 등을 끌어들이고 있는 것으로 보인다. 그렇다면 신지식인들의 제자백가에 대한 복고적 탐색이란 유학에 대한 보완책의 성격을 지닌 것이 아닐까?

『사상계』 정치 담론의 지형  
- 자유, 민주 이념과 주체의 다중변주

송인재(한림대학교 한림과학원)

1. 들어가며

본 발표에서는 1950~60년대 한국 지식인의 공론장 역할을 했던 『사상계』의 정치 담론을 이념과 주체의 관계라는 관점에서 조망한다. 특히 『사상계』에서 정치를 논할 때 핵심 개념으로 등장한 자유와 민주에 주목하고 그 내포를 살펴본다. 아울러 이념의 실현을 구상할 때 정치 주체를 설정하는 양상을 연관지어 『사상계』에서 보여준 이념적 지향을 입체적으로 밝히려 한다. 『사상계』는 한국전쟁기인 1952년 8월 ‘민중의 교육과 계몽’을 편집방향으로 설정하고 『사상』이라는 제호를 내걸고 창간되었다. 『사상』은 같은 해 12월 종간되었고, 1953년 4월 『사상계』로 재창간되어 1970년 5월 ‘오적’ 필화사건으로 종간될 때까지 발행되었다. 매호 사회, 정치, 문화, 경제에 걸친 특집을 기획해서 편집방침을 실행하려 했다. 『사상계』의 편집방향은 편집위원회가 공식 결성된 1955년 1월에 재정비되었다. 이 때 “민족의 통일 문제, 민주사상의 함양, 경제 발전, 새로운 문화의 창조, 민족적 자존심의 양성”이 편집방침으로 제시되었다. 여기서 볼 수 있듯 『사상계』는 한반도의 통일을 지상과제로 내세우고 이를 뒷받침할 정치, 경제체제 구축과 문화 창조의 방안을 모색했다.

20년 가까이 발행된 잡지인 만큼 논조변화도 포착되며 그 양상에 따라 시기를 구분하기도 한다.<sup>1)</sup> 구체적으로. 문교부 산하 국민사상연구원의 기관지 『사상』으로 출발해서 『사상계』로 재편된 후 편집위원이 구성되기 전까지인 1952년 9월부터 1954년 12월까지를 ‘사상적 모색기’, 정치·경제적 사안을 본격적으로 다루기 시작한 1955년 1월부터 1959년 10월까지를 ‘자유주의적 담론의 형성기’, 이승만 정권을 적극적으로 비판한 1959년 11월부터 1961년 4월까지를 ‘정치적 자유주의’ 시기, 5.16쿠데타부터 폐간 처분되기까지인 1961년 5월부터 1970년 5월까지를 ‘근대화론의 시기’로 규정한다. 이러한 관점에서는 자유주의와 근대화를 『사상계』의 담론의 줄기로 파악하고 있다. 『사상계』 그룹은 자유민주주의를 지향한 동시에 반공주의를 내세웠다. 또한 경제건설을 통해 후진성을 탈피하고자 하며 근대성에 대한 지향도 강하게 드러냈다.<sup>2)</sup> 『사상계』의 자유주의에는 근대화와 반공이라는 시대적 배경이 덧칠되었다.

기존 연구에서 『사상계』의 정치성에 대한 긍정적 평가는 민주주의 쟁취를 위한 항쟁을 근거로 이루어다. 그 기점은 4.19과 6.3 한일협정 반대시위다. 실제로 사상계는 4·19 민주항쟁을 전후해서 전성기를 누렸다. 발행부수로 보면 1955년 12월 1만 부를 돌파한 후 1956년에 3만을 넘어섰다. 4·19 전후에는 그 3배에 달하는 8~9만부가 발행되었다. ‘민중의 승리 기념호’로 발행된 1960년 6월호는 10만부를 넘겼다. 이 때문에 당시 한국에는 “사상계를 읽지 않는 대학생은 대학생이 아니다”는 말까지 유행했다. 『사상계』 학생계의 여론을 선도하고 민주항쟁에 이론적 자양분을 제공했다고 평가받는다. 6.3 시위 이후에 대한 평가는 더 사상계는 50년대 이후 공론장을 형성한 잡지로 평가받는다.<sup>3)</sup> 특히 6.3 시위 이후 인적으로는 군사정권과 결별하

1) 윤상현, 「思想界의 시기적 변화와 ‘개인’ 개념의 양상」, 『인문논총』 제49집, 2019.

2) 마상윤, [자유민주주의의 공간: 1960년대 전반기 <사상계>를 중심으로], 『한국정치연구』 제25집 제2호, 176쪽.

고 야당, 재야와 연계하며 이념적으로는 미국식 민주주의와 분화하면서 70~80년대로 이어지는 반정부 저항운동 세력으로 자리매김하며 현대 한국 시민사회 세력의 원형을 형성했다고 평가받는다.<sup>4)</sup> 이러한 양상은 계몽적·교양적 매체(1953~1958)에서 저항매체로의 선회로 사상계의 행보를 그리기도 한다. 반면 60년대 이후의 행보에만 한정해서 민족, 민주를 추구하며 독재에 저항하다 쓰러진 잡지로만 평가하는 것은 정당하지 못하며, 50년대에 대해서도 사상계의 학술적 내용을 순수한 사상, 근대지도 부족하다는 지적도 있다.<sup>5)</sup> 이러한 견해에서는 『사상계』가 ‘대공투쟁을 위한 사상전의 기초를 다지는 것’을 취지로 밝혔고 미국 문화정보국의 지원을 받으며 냉전 문화단체 ‘문화자유회의’ 활동에 적극적이었기 때문에 아카데미즘이나 저항매체가 아닌 반공로컬로 평가하는 것이 온당하다고 주장한다.

정치체제를 논하는 맥락에서 주체와 이념을 결합해서 사유하는 시도에서는 국민, 자유주의적 주체 형성에 주목한다. 그는 냉전체제이면서 동시에 국민형성기라는 역사적 맥락 속에서 이들의 텍스트가 ‘국민’이라는 주체를 형성하기 위한 이념적 지식인 집단의 전략적 기획이라는 차원에서 재독해하기를 시도하며 반공주의, 친미주의, 자유민주주의, 문화 민주주의 등 나열적 이념으로 설명된 사상계의 이념을 유기적으로 해석하고자 했다.<sup>6)</sup> 또한 『사상계』 지식인의 목표가 “국가를 자유주의적 자본주의로 개조하는 것, 자유주의적 근대화”이며 근대화를 이룰 자유주의적 주체 형성이 우선 과제였다고 지적한다.<sup>7)</sup> 『사상계』가 지식인을 우위에 두는 지식인 중심성을 보인다는 지적도 존재한다. “민중의 편에서 그들을 사상적으로 일깨워주고 지켜야 한다.”<sup>8)</sup>는 것이 『사상계』 지식인들의 입장이었음을 상기하며 『사상계』가 계몽주의에 갇혀서 자유민주주의가 지식인과 학생에 국한되었을 뿐 대중에게까지 확장되지 못했다고 비판한다.<sup>9)</sup> 아울러 젠더 문제에는 더욱 무관심하다는 지적도 있다.<sup>10)</sup>

『사상계』의 정치 담론은 1950,60년대의 정치사회의 맥락에서 형성되었다. 아울러 정치 이념을 실행시킬 주체형성 전략도 수반되었다. 정치 이념은 195,60년대 한국이라는 시공간에서 정치 주체의 실천 또는 전략과 결합하면서 구체적인 의미를 갖게 된다. 본론에서는 자유와 민주주의의 다양한 의미 양상과 이들 이념과 정치 주체의 결합, 이념과 주체에 대한 서로 다른 해석, 담론권력의 쟁탈 등을 살펴보려 한다.

## 2. 자유와 자유민주주의

- 
- 3) 장규식, 「1950~70년대 ‘사상계’ 지식인의 분단인식과 민족주의론의 궤적」, 『韓國史研究』 167, 2014.
  - 4) 장세진, 「‘시민’의 텔로스(telos)와 1960년대 중반 사상계의 변전 - 6·3운동 국면을 중심으로」, 『서강인문논총』 38집, 2013.
  - 5) 김복순, 「학술교양의 사상형식과 반공 로컬-냉전지의 젠더 - 1950년대 사상계를 중심으로」, 『여성문학연구』 제29호, 2013.
  - 6) 윤상현, 「『사상계』의 근대 국민 주체 형성 기획 - 자유주의적 민족주의 담론을 중심으로」, 『개념과 소통』 제13호, 2013.
  - 7) 또한 여기에는 자유주의적 인간관이 작동한다고 본다. 자유주의적 인간관이란 “자유와 평등을 누리기 위해서는 이성적 인간으로서 자연을 이용하여 부를 축적하고 사회적 의무를 다해야만 존엄성을 누릴 수 있다는 것”이다. 윤상현, 앞의 글, 2013.
  - 8) 이문휘, 「문화강연회 가치를 높이 들고」, 장준하선생20주기추모문집간행위원회편, 『광복50년과 장준하: 장준하선생20주기 추모문집』, 1995, 162쪽.
  - 9) 최민석, 「1950~60년대 자유민주주의 개념의 궤적 - 『사상계』를 중심으로」, 『개념과 소통』 제21호, 2021.
  - 10) 김복순, 앞의 글, 2013; 임진연, 1960년대 초반 잡지에 나타난 여성/청춘 표상-사상계와 여원을 중심으로, 『여성문학연구』 16, 2006.

## 1) 자유의 세 차원 - 도덕, 정치, 경제

50년대 자유는 도덕적 차원과 정치적 차원에서 논의되었다. 안병욱은 권리보다는 책임의 측면에서 자유에 접근했다. 그는 개인의 인격도야, 교양 형성 교육의 차원에서 자유를 논했다. “우리가 정말 자유인이 된다는 것은 오랜 도덕적 수양을 정성껏 쌓은 뒤에 도달할 수 있는 각覺의 세계요 경지”라고 주장하고 인격 완성이 자유의 목적이라고 규정했다.<sup>11)</sup> 이러한 도덕 중심의 관점에서 자유는 개조와 건설에 복무하는 가치로 규정되었다. 이 무렵 ‘개인’에 대한 논의도 있었는데 ‘개인’은 전체에 복속되는 존재로 여겨졌다. 유럽사의 맥락에서 개인을 검토한 글에서는 19세기 후반 이래 유럽의 개인이 ‘병든 개인’이며 ‘민족’과 ‘국가’ ‘문화 창조’ 등을 통해 병리 상태를 해소해야 한다고 주장했다.<sup>12)</sup> 안병욱은 개인의 자유를 보장하는 주체가 국가임을 강조하고 국가에 자유의 올바른 사용을 위한 국민교육을 관리하는 역할을 부여한다. 이렇게 교육받는 개인은 향락의 자유에서 자기 개조의 자유로 나아간다는 존재로 설정된다.<sup>13)</sup> 자유에 도덕적 의미가 부여되면서 자유를 향유하는 ‘개인’의 의미도 왜곡되었다. 이 때 ‘개인’은 권리를 보유하고 행사하는 근대적 주체로 못했다. 대신 국가의 범위에서 자기개조와 인격수양을 위해 교육받는 존재로 규정되었다. 자유에서 정치적 권리가 배제되고 탈정치적 경향을 띤 양상이다.

다른 한편으로 정치적 차원에서도 ‘자유’가 논의되었다. 1954년 장준하는 자유를 민주사회의 원칙 중 하나라 천명하며 그 의미를 다음과 같이 정의한다.

자유라 함은 한낱 추상이 아니요, 자율에 의한 구체적인 힘을 말함이며 이 구체적인 힘중에도 대표적이며 근본적인 힘은 경제력.정치력임에 틀림없다.

자유가 그 사회의 각 구성원에게까지 갖추어지려면 일정한 계급의 자유 이외에는 인정되지 않는 사회기구는 변혁되지 않아서는 아니됨과 동시에 ‘힘’이 사회 일반에 균등하게 편재하고 경제력이나 정치력이 사회 일방에 편재하지 못하도록 되어 있어야 한다.

현재 자유를 누리는 자들이 스스로 가진 그 힘을 가지고 남의 자유를 억압하고 다른 그룹을 배척하는 일에 그 ‘힘’을 발동하여 모략, 중상을 감행한다면 진정한 자유는 바랄 수 없을 것<sup>14)</sup>

여기서 장준하는 자유를 자율적인 정치, 경제적 역량이라 정의한다. 자유를 실현하기 위해서는 일정한 계급범위를 넘어서는 보편적 계급의 자유가 보장되는 체제가 수립되어야 하며 자율적인 정치, 경제적 역량이 균등하게 분포해야 한다고 주장한다. 이로써 자유는 보편적 사회구성원의 정치, 경제적 역량이 된다.

사회민주주의자 신도성은 경제적 자유주의가 신식민주의의 성격을 띠고 있다고 비판하고 국가 주도 경제발전을 주장했다. 더 나아가 사회주의와 민주주의가 양립할 수 있다고 보았다. 이에 대해 정치적 자유주의 논자 신상초는 도덕적 자유 관념과 사회민주주의 관점 모두를 비판했다. 우선 도덕적 자유 관념이 독재정치의 토대가 될 수 있음을 간파했고 사회주의가 정치적

11) 안병욱, 「자유와 윤리」, 『사상계』 25호, 1955, 17쪽.

12) 김기석, 個人-그 自覺過程, 1956, 171~172쪽.

13) 안병욱, 「自由의 倫理」, 『사상계』 25호, 1955, 13쪽.

14) 장준하, 「자유 수호를 위한 일언」, 『사상계』 10호, 1954, 8~9쪽.

자유주의를 훼손해서 민주주의를 저해할 수 있다고 보았다. 도덕적 자유 관념과 사회민주주의 모두를 배제한 정치적 자유주의는 정부의 독재화에 저항하는 역량을 결집할 토대로 사유되었다. 신상초가 설정한 정치적 자유주의의 실현 공간은 의회다. 그는 의회주의적 관점에 근거해서 폭력혁명에 거부감을 보였다. 50년대 후반 자유주의는 사회주의와 파시즘을 자유의 적으로 규정하며 과잉된 국가권력을 경계한다.

50년대 후반에 와서 정치적 자유의 흐름 속에서 개인의 권리, 민권을 강조하는 논조가 등장했다. 1959년 권두언에서는 “개인의 인격적 존엄”이 민주주의의 초석이라 밝히고 개인이 “누항陋巷에 묻히어 그날그날 자기 직책을 다하는 평범한 사회인”, “근로와 생산에 골몰하는 무명의 민중의 한 사람 한 사람”이라고 정의한다.<sup>15)</sup> 더 나아가 장준하는 “개인적 자각을 가질 때 비로소 우리는 나의 자유와 권리나 또는 남의 자유와 권리가 관련이나 위정자의 손에 의하여 부당 억울하게 짓밟히거나 빼앗김을 당할 때, 인간과 민주주의의 이름 아래서 용감하게 저항하고 대결할 수 있다.”<sup>16)</sup>고 말하며 권력, 개인을 사유하면서 자유와 권리의 불가침성을 적극 옹호했다. 자유가 정치적 차원에서 불가침한 권리 연동될 때 자유의 주체 전환도 일어난다. 그것은 바로 시민이라는 집단적 주체다. 이러한 논조는 68호 특집 <자유를 위한 투쟁>의 논설에서 찾을 수 있다. 이 특집에서는 한국에서 자유의 발전을 위한 주도적 중핵체가 부재함을 안타깝게 서술하거나<sup>17)</sup>, 간디가 민중과 함께 자유를 위해 투쟁함을 거론한다.<sup>18)</sup> 그러나 60년대에는 근대화를 당설하기 위해 ‘근대적 자각’을 이룬 ‘개인’도 획일적인 국민교육으로 달성할 수 있다는 견해가 형성되었다.<sup>19)</sup> 이에 따라 『사상계』에서 추구하는 자유민주주의에서 개인은 온당한 주체로 서지 못했다.

50년대 후반 자유는 민주주의와 결합되어 정치적 의미를 강하게 가졌다. 안병욱이 50년대 초에 제기했던 도덕적 자유와 대조된다. 주체의 변화도 포착된다. 도덕적 자유의 주체는 도덕을 발현해야 할 개인이다. 민주주의라는 정치체제와 자유가 결합할 때 자유의 주체는 더 이상 개인이 아닌 집합적 주체가 되었다. 자유가 집합 주체와 결합하면서 자유는 제한적이거나 ‘권리로서의 자유’라는 의미를 획득했다.

자유는 경제적 차원에서도 논의되었다. 50년대 중반 신학과 철학의 학문적 배경을 가진 필자들은 기독교적 도덕과 휴머니즘에 입각해 경제적 자유가 제한되어야 한다고 주장하고 공동체 윤리를 준거로 자유방임 자본주의를 비판했다. 다른 한편으로 “자유경제 없는 곳에 민주주의가 있을 수 없고 권력과 부패의 극소화가 있을 수 없다”고 주장하며 자유경제와 민주주의를 결합시키려 했다. 그러나 궁극적인 입장은 “정부의 지도육성 하의 자유경제”다. 왜냐하면 “자유경제 원칙에 의하여 전산업 부문을 민영화한다는 것은 철칙”이지만 “후진국의 입장에서 정부가 유치산업에 대한 보호육성을 목표로 하는 일정한 통제를 가하여야 한다는 것도 의심할 여지가 없다”고 보았기 때문이다.<sup>20)</sup> 경제에 대한 국가의 개입은 1960년대에 더 적극적으로 사유되었다. 유럽 복지국가의 사례는 이러한 견해를 뒷받침해주었다. 관련된 글에서는 “개인 생활에 대한 국가의 영향력이 증가한다는 것은 개인 자유의 제한을 의미하는 것이 아니라 도리어 확대를 의미하게 되는 것”이며, “자유를 구속을 의미하는 전체주의에 반대하는 힘을 길

15) 「권두언-개인의 의미」, 『사상계』 18호, 1959.

16) 「권두언: 개인의 의미」, 사상계, 1959.10. 18-19쪽

17) 조좌호, 「한국민족의 자유투쟁사」, 『사상계』 68호, 1964.

18) 고병익, 「인도의 자유투쟁」, 『사상계』 68호, 1964.

19) 윤상현, 「思想界의 시기적 변화와 ‘개인’ 개념의 양상」, 『인문논총』 제49집, 2019, 177쪽.

20) 최민석, 「사상계 지식인들의 경제 담론 연구 - 국가 개입론을 중심으로」, 『사회와 역사』 제130권, 2021, 195쪽.

러”준다고까지 주장하며 국가의 개입이 전체주의를 반대하는 역량을 강화한다고 해석한다.<sup>21)</sup> 근대화라는 과제에서 국가가 경제에서 중추적 역할을 해야 한다는 경제적 입장은 개발주의로 오도되었고 이러한 관점을 가진 『사상계』 인사들은 박정희 정권에 합류했다. 국가가 민주주의와 복지국가를 가져다준다는 환상은 1960년대 후반에 깨졌으며 이 때 비로소 빈곤과 불평등을 비판하고, 생존을 위협받는 민중에 주목하게 되었다.<sup>22)</sup>

도덕적 자유 관념을 제시한 안병욱은 자유를 도덕의 테두리에서 빼내어서 역사현실과 결부시키며 행동적 사회적 자유를 강조했다. 자유 담론의 정치화는 50년대 후반 심화되었다. 경제적 차원에서 자유는 자본주의를 의미했고 국가주도 경제건설 논의를 핵심 개념이 되었다. 비록 전체주의는 배척하지만 근대화의 과제 앞에서 개인의 자유는 부차적인 지위에 놓였다.

## 2) 자유민주주의라는 공통분모와 담론권 쟁탈전

자유민주주의는 공산주의, 파시즘의 전체주의와 구별되는 자유민주적 기본질서로 해석되었다. 이러한 관점은 1950년대 후반 헌법학자 한태연이 보여주었다. 자유민주적 기본질서에 반대되는 것은 나치즘과 냉전에서 목격한 전체주의적 체제다. 이런 관점에서 한태연은 이승만 정부를 전근대적 전체주의 체제로 규정한다.<sup>23)</sup> 반공을 견지하면서 전체주의를 비판한 것이다. 이렇듯 자유민주주의는 파시즘, 공산주의 등을 절대주의라 칭하며 적을 내세우며 정체성을 형성했다. 절대주의의 안티로서의 자유민주주의는 과도한 국가권력이나 독재사회를 비판하는 근간이 되었다.

민주주의를 정치체제의 성격이 아닌 국제사회에서 민족이 생존할 수 있는 경로로 인식한다. 특히 중요한 동기로 ‘공산제국주의’에 맞서는 것으로 꼽았다. 이처럼 민주주의 인식에는 반공주의적 동기가 가장 크게 작동했다. 자유와 민주주의를 결합시켜야 할 동기를 신도성의 발언은 잘 설명해 준다.

요즈음 유행하는 ‘자유민주주의’라는 용어는 매우 기묘한 의미로 사용되고 있다. 원래 ‘민주주의’는 당연히 ‘자유’의 개념을 포함한 것이고, ‘자유’는 그것이 무질서·방종을 의미하지 않는 이상, 당연히 ‘민주주의’로 발전해야 할 것이기 때문에 이 둘을 겹쳐서 자유민주주의라 할 때에는 일종의 ‘타우톨로지(Tautologie)’에 빠지는 것이다. 굳이 ‘자유민주주의’라는 술어를 사용할 필요가 있다면 그것은 공산주의자들이 스스로 민주주의를 참칭하는데 대하여 개념의 혼동을 피하기 위해서라도 할 수 있으나, 공산주의를 근본적으로 민주주의와 대척적인 것으로 보는 우리의 입장에서는 이것 또한 그다지 의미 없는 일이다.<sup>24)</sup>

여기서 신도성은 자유와 민주주의의 결합을 당연시하고 자유의 효용을 오로지 민주주의를 참칭하는 공산주의자의 술책에 대응하는 것이라고 천명한다. 이로써 자유민주주의=민주주의는

21) 김영철, 「스칸디나비아의 사회주의: 스웨덴의 사회복지정책을 중심으로」, 『사상계』 86호, 1960, 237쪽.

22) 최민석, 앞의 글, 174쪽.

23) 한태연, 「한국자유민주주의의 위기」, 『사상계』 67호, 1959, 25쪽.

24) 신도성, 「한국자유민주주의의 과제」, 『사상계』, 1955.8, 100쪽. 공산주의자가 ‘참칭’하는 민주주의는 다음 다섯 가지다. 소련식 프롤레타리아 민주주의, 파쇼 나치스의 진정한 민주주의, 소련 위성국가들의 인민민주주의: 일당 독재를 위장하기 위한 것, 중공의 신민주주의: 인민민주주의를 아시아적 후진사회에 적용하는 것, 신생 후진국의 교도 민주주의(guided democracy): 동정할 점이 없지 않지만 그 통치방식이 민주주의 탈을 쓴 일종의 독재정치.

민주주의와 대척점에 있는 이념으로 자리잡는다. 여기서 자유, 민주주의의 의미에 대한 규정을 건너뛰므로써 이념에 대한 이해보다 냉전질서에서의 진영 정서가 더욱 짙게 발현된다.

전체주의 비판의 맥락에 있는 자유민주주의는 60년대에는 민주주의 원칙과 반공을 결합해서 자기주장을 형성했다. 그 예로 1961년에는 민주주의를 “우리 민족이 국제정치에서 고립되지 않고 살아갈 수 있는 유일한 길이요, 아직도 국토의 반분을 강점하고 있는 공산제국주의와 대결할 수 있는 최선의 도덕적 권리요, 적어도 현존하는 정치체제 중에서는 국민 개개인의 자유와 행복을 최대한 신장시킬 정치체제”<sup>25)</sup> 라고 판단했다.

5.16 이후 치러진 대선에서 박정희는 민족적 민주주의를 내세웠다. 이에 사상계 필진 김성식은 민주주의의 전통적 원칙을 지켜야 한다고 반박한다.<sup>26)</sup> 박정희에 대항한다고 공산주의를 용인하는 것이 아니고 반공을 견지한다고 민주주의를 위배하는 것이 아님이 그들의 기본 입장이다. 오히려 민족적 민주주의를 내세운 박정희가 파시즘으로 흐를 가능성을 경고하며 민주/반공 대 파시즘, 전체주의의 구도를 제시한다. 한 특집 기사에서는 이승만 정권 시기 반공을 빌미로 혁신정당을 탄압했음을 지적하고 박정희 정권이 반공 국시를 빙자해서 민주주의적 혁신운동을 금지하며 이승만 정권의 작태를 답습한다고 우려했다.<sup>27)</sup>

사회민주주의들은 자유주의에 대한 비판적 입장을 표명했다. 『사상계』 필진 중 사회민주주의 성향의 필자들은 자유 자본주의와 정치적 민주주의의 결합하고 자유민주주의의 본질이 경제적 자유주의에 있으며 자본주의 사회의 계급분화와 대립이 현대자유주의의 “내재적이고 본질적인 위기의 근원”<sup>28)</sup>이라고 지적했다. 이런 관점에서 국가가 성장과 분배를 주도하는 사회민주주의를 옹호했다. 자유민주주의의 문제는 “자유방임주의적 야경국가로부터 사회주의적 복지국가로의 이행, 자유경제로부터 계획경제로의 이행”<sup>29)</sup>을 통해 해결할 수 있고 사회민주주의가 자유민주주의가 수행할 수 없는 역사적 과업을 수행할 수 있다고 주장한다.

쿠데타 이후 자유민주주의가 활발히 언급되었는데 당시에는 저마다 표방하는 의미가 다르다며 개념의 혼란상을 지적하기도 한다. “요새 흔히 표방하고 있는 ‘자유민주주의’가 어떤 것인지 똑똑하지 않아요. ‘자유롭고도 민주주의적인 질서’라는 소리인지, 정치학에서 말하는 ‘부르쥬아 데모크라시’라는 소리인지, 그밖에 다른 의미를 가졌는지, 군사혁명 당국자들도, 민정당에서도, 민주당에서도, 자유당에서도 이밖에 군소 구그룹서도 다 자유민주주의를 부르짖는”<sup>30)</sup>다는 양호민의 지적은 당시 상황을 반영한다.

이런 상황에서 박정희는 민족의 이름으로 자유민주주의를 자신의 것으로 전유하려 했다. 그는 쿠데타의 목적을 ‘진정한’ 자유민주주의라고 주장했다. 그리고 민주당 정부하의 정치체제를 이름만 민주주의였다고 평가한다. 그리고 쿠데타의 동기를 “국가가 파멸에 직면하고, 국민의 주권이 비참히 유린되었을 때, 여기에 일대 수술을 가하여 국가와 국민의 자유 및 권리를 소생시키고자 한 것”이라고 제시한다.<sup>31)</sup> 또한 야당의 자유민주주의가 ‘가식의 민주주의’이고 자신의 것은 ‘강력한 민족적 이념을 바탕으로 한’ 것이라고 주장한다.<sup>32)</sup>

25) 「권두언: 팔·일오해방과 우리 민족의 과제」, 『사상계』 97호, 1961년, 15쪽.

26) 김성식, 「야당의 가는 길」, 『사상계』 130호, 1964, 33쪽.

27) 이방석, 「혁신정당의 수난과 재생-보구반동 및 파씨즘에 대결하는 민주세력의 형성」, 『사상계』 131호, 1964, 95~98쪽.

28) 신도성, 「민주당」, 『사상계』 31호, 1956, 310쪽.

29) 이두산[이동화], 「정치학을 공부하는 학생에게」, 『사상계』 23호, 1955, 187쪽.

30) 「[좌담회] 정당정치·정쟁의 도가니: 한국정당정치의 오늘과 내일」, 『사상계』 117호, 1963, 96쪽

31) 박정희, 1961, 『지도자도: 혁명과정에 처하여』, 국가재건최고회의, 25-27쪽. 최민석, 「1950~60년대 자유민주주의 개념의 궤적 - 『사상계』를 중심으로」, 『개념과 소통』 제21호, 2021, 270쪽 재인용.

32) 최민석, 앞의 글, 2021, 273쪽.

『사상계』는 박정희에 저항하면서 자유민주주의와 민족의 담론권을 박정희로부터 빼앗아 오고자 했다. 이런 양상은 박정희가 민정 이양을 하지 않고 한일협정을 하면서 『사상계』가 박정희 정권에 적대적 입장을 가진 시기에 등장했다. 이 시기에는 박정희의 자유민주주의가 “타기할 만한 허위요 기만이요 협잡”이라 비난했고,<sup>33)</sup> “우리가 상식적으로 생각할 수 있는 이상으로 또 다른 자유민주주의 국가에서는 생각할 수도 없으리만큼 지나치게 광범위하게 국민의 기본적인 자유를 억제하는 법률을 제정할 수도 있을 것이다. 즉 일반적으로 자유와 권리의 본질적 내용을 침해하는 입법을 할 수도 있을 것”<sup>34)</sup>이라며 박정희 정권의 자유 유린을 우려했다. 더 나아가 박정희 정부가 “새로운 체제의 독재”이며 “자유민주주의 국가이념”을 위배하면서 “민권의 존중을 저버리고 새로운 체제의 독재를 연장시”키려 한다며 박정희에게서 자유민주주의를 분리시키려 한다. 이러한 박정희 정권에 대한 심판과 저항(투표를 통한 정권교체)을 ‘민족사의 전진’이라며 저항을 제안했다.<sup>35)</sup> 박정희는 자신의 집권이 민족을 위한 길이자 자유민주주의를 실현하는 길이라 주장했지만 1963년 이후 『사상계』에서는 그의 실권이 자유민주주의를 바로 세우는 길이자 민족이 살길이라고 여겼던 것이다. 이러한 시점에서 민족주의가 저항담론의 성격을 띠었다. 이 시기 저항세력은 정권에 악용되지 않는 민족주의를 표방했다. 민족은 박정희 공화당이 내세운 민주주의의 수식어였다. 정부와 대항세력이 이제는 민족이라는 동일한 기표를 놓고 각축하는 양상을 보이게 되었다. 『사상계』와 박정희 모두 반공, 자유민주주의, 민족을 표방했지만 이 둘이 대립하는 상황에서 그 공통된 가치를 자신의 맥락에서 해석하고 실현하기 위해 담론권 쟁탈전을 벌였다.

### 3. 민주주의의 주체

#### 1) 민주주의는 누가 만드는가

지식인은 자유 담론의 생산을 담당했지만 자유를 일방적으로 선전하지만은 않았다. 그들은 실존주의 등 해외의 철학을 매개로 자유를 한국에 들여왔다.<sup>36)</sup> 그러나 아직 질서가 잡혀있지 않았다고 여겨진 당시 사회의 현실에서 자유는 권장할 것이 아니라 제한할 것이었다. 자유의 제한은 자유방임경제에 대한 비판과도 연계된다. 지나친 자유방임이 국가경제를 위기에 빠뜨린다는 주장이 국가 구성원의 사회적 행위를 판단하는 데도 적용된 것이다. 이런 구도에서 사상계 지식인들은 자유의 제한 주장하는 데 골몰한다. 이런 의견을 갖고 지식인들은 자유를 오용할 수 있는 민중을 계몽하는 위치에 서려 했다. 개인의 도덕적 자유주의가 유행하던 시절 도덕을 권장한 지식인은 자유의 제한을 위한 계몽에 열중했다. 장준하 자신도 자신들의 사명이 ‘민도 향상’임을 표방했다.<sup>37)</sup>

4.19 이후에야 자유, 민주주의 이념과 한국의 시민사회, 시민 등이 현재성을 획득했다고 평가되었다. 1960년 안병욱의 글은 이러한 견해를 보여준다.

33) 한기식, 「한국의 일점반정당론: 제3공화에 있어서의 정당정치 전망」, 『사상계』 121호, 1963, 123쪽.

34) 현승중, 「시련의 헌정 1년을 보내며: 헌법과 정치 그리고 사회와 책임」, 『사상계』 141호, 1964, 42쪽.

35) 「[권두언] 저항의 자세를 적극화하자」, 『사상계』 166호, 1967, 9쪽.

36) 실존주의 도입에 서지식인의 역할에 대해서는 최창근, 「1950년대 후반 ‘자유’의 해석을 둘러싼 갈등 - 『사상계』에 실린 평론과 심사평을 중심으로」, 『語文論集』 第67輯 참조.

37) 장준하, 「창간 7주년 기념호를 내면서」, 『사상계』 81호, 1960.

자유와 민주주의와 시민사회는 무수한 근대적 시민의 고귀한 피의 대가로 전취한 권리의 체계요, 가치의 유산이다. 피로써 얻은 것이기 때문에 귀중하기 한량없다. 어느 독재자나 국가 권력이 이 권리의 체계를 깨뜨리거나 빼앗으려고 할 때 근대적 시민은 피로써 이것을 지켰고 또 지킬 줄을 알았다. …… 우리에게는 이러한 시민적 인간의 주체적 체험이 없었다. …… 어떤 의미에서 우리는 4.19혁명에서 비로소 자유와 민주주의를 찾았고 시민사회와 시민적 인간을 몸소 체험했다. 4.19의 피의 혁명과 더불어 우리는 세계를 향하여 자유를 논할 자격이 생겼고 민주주의에 참여할 권리를 가졌다고 할 수 있다<sup>38)</sup>

그 이전까지 “한국에서 민주주의를 바란다는 것은 쓰레기통 속에서 장미가 피기를 기다림 같다”는 말도 있었다. 자유와 민주는 어디까지나 수입된 이념이고 한국에는 뿌리 내리기 어렵다는 지적과도 같다. 하지만 위와 같은 안병욱의 발언은 4.19라는 정치적 경험을 통해서 자유와 민주가 한국에 뿌리내리게 되었고 한국의 시민이 민주주의에 참여할 자격을 갖추게 되어 진정한 정치 주체가 탄생했다고 생각되었던 것이다.

4.19혁명을 거치면서 대학생은 정치행동의 주체로 인식되었다. 시민혁명이란 사회의 중간계층을 구성하는 시민에 의해 주도되어야 하는 것이었지만 그러한 밑으로부터의 주체 세력도, 유능하고 성실한 정부도 부재한 후진국 사회에서 개혁의 추진 세력으로 기대되는 것은 지식인 계층이었다. 따라서 『사상계』 지식인에 의해 주도되는 혁명을 경로로 채택했다. 이 시기 대학생이 그 같은 지식인 주도의 혁명을 함께 수행할 신진 세대로 호명되었다.

그러나 사실 대학생은 희생자가 가장 많이 나온 집단도 아니었고, 혁명 초기 주도 세력도 아니었다. 혁명 주체로서의 대학생 표상은 담론적 차원에서 사후적으로 ‘재구성’된 것이었다.<sup>39)</sup> 즉 혁명 직후 『사상계』에 드러난 대학생 표상은 실재를 객관적으로 반영하기보다는 4월혁명이란 사건이 만들 어낸 상상력을 공유하는 방식으로 만들어진 것으로, 그 과정에서 하층빈민과 여성, 그리고 어린 소년들은 혁명 담론으로부터 배제되었다. 혁명 이후 대학생은 학교에서 그저 학업에 열중하고 훈육받아야 하는 존재로 인식된다. 학업 이외에 시위에 참여하는 모습은 경계 대상이며, 개인적인 취미생활도 부정적으로 평가된다. 그들은 그저 사야 할 교과서를 사고 충실해 배워야 할 존재로 간주된다. 4.19혁명이 발생하며 거대한 사회적 역할을 보여준 지 얼마 안 된 시점에 대학생의 표상과 역할을 급격히 제한된다.

『사상계』 지식인은 민중도 신뢰하지 못한다는 견해를 보인다. 장준하는 민중의 편에 설 것을 선언했지만 민중이 민주주의의 주체라고 생각한 것이 아니었다. 지식인이 민중을 지도하여 민도를 향상시켜야 함을 강조한 것이었다. 신상초는 “악인은 지옥으로 가는 것이 당연하다는 정의감이 민중에게 강하지 않”으며 “의식수준이 낮은 일부 서민층”이 이승만 세력에 동정을 느꼈고 이를 기반으로 “이승만 폭정이 20년간 지속할 수 있었”다고 주장했다.<sup>40)</sup> 더 나아가 민중의 집단 행동을 ‘데모만능사상’이라고 부르는데 이 때 자유가 확대된 만큼 책임의식이 확대되지 않았으므로 사회의 혼란과 무질서만 초래한다고 생각했다. 이렇듯 『사상계』 지식인들은 당시 한국 민중에게는 민주주의의 주체가 될 자격이 부족하다고 여겼다.

더 나아가 일반대중의 정치적 능동성을 신뢰하지 않았다. 김성식은 일반 대중이 문맹상태, 과

38) 안병욱, 「리의 세대와 義의 세대」, 『사상계』 83호, 1960, 101쪽.

39) 『사상계』의 대학생 담론에 대해서는 이시성, 「대학생 담론을 통해 본 1960년대 『사상계』의 담론 지형 변화」, 『인문연구』 제90호, 2020 참조.

40) 신상초, 「이승만폭정의 종언: 4·26은 혁명의 종말이 아니라 시발점이다」, 『사상계』 83호, 1960, 86쪽.

거의 인습과 도덕에 얽매어 윗 사람을 위한 투쟁의 정당성을 인식하지 못한다고 지적한다. 그리고 “그들이 어떠한 혁명운동에 가담한다 하여도 그것은 그들을 압박하는 현 제도를 뒤집어엎는 데 있는 것이요, 자유와 민주주의가 무엇이 좋고 나쁜지 아지 못하고 있는 때가 많다. 그러니까 그들도 자유 민권의 담당자는 되지 못한다”<sup>41)</sup>라며 그들이 정치적 행동을 벌인다고 해도 의식적이거나 정치적 가치를 실현하는 역할을 하지는 못한다고 폄하한다.

민중뿐 아니라 당시 사회계층 전반에 대해서도 부정적으로 평가했다.<sup>42)</sup> 지도층, 야당, 공무원, 학도들 및 종교가, 작가, 예술가, 교육가, 학자 등 지식인층, 그리고 신도들이라는 사회집단을 거론하며 일부 악질지도층을 ‘악랄한’ 공산당의 수법으로 백성의 수족을 묶어 버리는 정신적인 적이라고 비난한다.<sup>43)</sup> 또한 부정과 불의에 야합해서 성직자, 교육자, 예술가, 학자의 추태에도 개탄했다. 그리고 이들에게 미혹된 일반 민중 신도들도 ‘신의 저주’를 받을 대상으로 간주한다. 장준하가 그나마 우호적 태도를 보인 이들은 “순정무구純情無垢한 학도들”이었다. 장준하는 이들을 교양 있는 중간계급의 맨 하위 후보군으로서 도덕적으로 “무구(더러움이 없는)”하며 순수한 계층으로 향거의 주체가 될 만한 존재라고 판단했다.

장준하는 4.19혁명에서 지식인의 역할이 중요했다고 강조한다. 여타 사회집단에 대한 비판의 목소리를 쏟아낸 것과 대조적이다. 혁명 과정에 대해서 그는 선각자와 그들의 목소리가 담긴 신문, 잡지 등 ‘매스컴’이 그 목소리를 전파했으며 학도는 정의감과 감수성을 발휘해서 혁명의 불꽃을 태웠을 뿐이라고 묘사한다.

사월혁명은 자유와 민권의 선각자인 이 땅의 지식인들의 손에 의한 혁명이다. 그 기반을 닦아온 것은 정객들 보다는 양심 있는 이 나라의 교수들과 교사들을 포함한 지식인들이오 이에 박차를 가해준 것은 신문이나 잡지들을 포함한 매스컴의 힘이고, 그 불길이 되어 탄 것은 가장 감수성이 강하고 정의감이 가장 두터운 학도들이었음이 분명하다. 혁명군중의 입에서 어떤 정당의 만세를 외치는 구호를 찾아볼 수 없었던 것은 말할 것도 없고 지금 혁신을 부르짖는 어떠한 정치인에게도 깃발을 들어 달라고 하지 않았다.<sup>44)</sup>

지식인의 핵심적 역할에 대비해서 학생운동은 어디까지나 후진사회에서만 일어나는 것이고 이들의 운동을 일으키는 것은 근대정신에 의한 각성이라고 여겨졌다. 장준하는 혁명 이후 지식인 중심성을 명확히 했다. 그 방향을 1) 지식층이 납득할 수 있는 정책, 2) 자유우방들이 믿을 만한 정책, 3) 국민 생활향상에 전력하는 정책으로 제시한다. 여기서 지식인과 자유우방은 설득해야 할 이들이지만 국민은 수동적으로 생활향상의 상황에만 놓인 존재로 묘사된다. 주권자로서의 정치적 능동성이나 성숙한 정치체제 형성에 대한 제안이 보이지 않는 점이 독특하다. 45) 민주주의에 대한 요구는 독재를 배제한다. 독재 혹은 절대주의로 불리는 대상은 공산권국가나 한국의 독재정권이다. 이 국면에서 집합적 주체의 중요성이 부각된다. 그러나 『사상계』에서는 집합적 주체의 무제한적 권리행사나 무질서한 행위를 용납하지 않았다. 민주주의의 실현기제는 어디까지나 의회였다. 따라서 독재 타도를 경험한 민중, 학생의 과도한 행위를 경계하고 질서를 주장했다.<sup>46)</sup>

41) 金成植(1960), 「學生과 自由民權運動」, 『사상계』 6월호, pp. 66-67.

42) 윤상현, 「자유주의의 4월혁명 네러티브와 사회 심리- 『동아일보』와 『사상계』의 비교를 중심으로」, 『인문논총』 제77권 제4호, 2020.

43) 장준하, 「창간 7주년 기념호를 내면서」, 『사상계』 81호, 1960, 18~19쪽.

44) 장준하, 「권두언, 또 다시 우리의 향방을 闡明하면서」, 『사상계』 6월호, 1960.

45) 장준하, 1960 앞의 글.

정권을 타도한 이후의 방향은 새로운 정치주체의 확립 대신 정신운동, 즉 정신의 쇄신운동이었다. 학생은 혁명을 수행한 집단이었지만 앞으로의 과제는 민주혁신의 신념을 강화함으로써 반민주적 요소를 배격하고 부패세력을 소탕하며 독재세력의 재등장을 막는 것으로 제시된다.<sup>47)</sup> 여기에는 문제와 해법사이의 불균형이 발견된다. 제시된 문제는 사회구조, 세력의 범주에 있는데 학생에게 요구된 해법은 민주를 실현하기 위한 구상과 실천이 아닌 정신운동이 요구되기 때문이다. 이러한 과제 부여를 통해 학생의 지위는 민주적 사회구조 형성이라는 과제에서 비껴가게 된다. 여기서 4.19혁명기에 집단적 역량을 보였던 이들을 다시 수양을 해야 할 개인으로 해체하는 주체 전략이 드러난다.

## 2) 민주주의에 우선한 두 개의 ‘민족’

『사상계』는 민족을 잡지에서 지향한 여러 이념에 우선하는 지위를 부여했다. 창간사에서 장준하가 “자유·평화·평등·번영의 민주사회 건설에 미력을 바치고자”한다고 천명했지만 민족의 자주성을 해치는 자유·민주를 인정할 수 없다는 단서가 붙었다.<sup>48)</sup> 이에 따라 민족의 자주성이 침해되면 자유와 민주주의의 이념과 방법은 유보할 수 있다고 보았다. 민족 우선의 입장이 실천적으로 가장 잘 드러나게 된 계기는 바로 64년 한일협정이었다. 잘 알려져 있듯이, 64년 한일협정 반대 시위를 거치면서 사상계의 입장은 전변했다. 그 이후 『사상계』가 투쟁적 민주주의 시기로 진입했다고도 한다. 5.16에 우호적인 입장을 표명하기도 했던 『사상계』 편집진이 박정희 정권과 등을 돌리게 된 계기는 바로 민족 문제다. 장준하는 133호 권두언 첫머리 ‘민국을 수호해야 하겠다’라고 외친다. 민국이란 ‘백성의 나라’, ‘민중의 나라’인데 한일협정으로 인해 일제의 후예들에게 팔아버릴 수 있다는 우려를 표명한다. 그리고 한일협정을 대일 저 자세 사대주의라고 규탄한다.<sup>49)</sup> 민중, 백성의 나라는 민주주의가 전제된 나라다. 그런데 민주주의를 상실하는 계기는 한국과 일본의 민족적 관계에서 비롯하고 있다고 말하고 있다.

같은 호에서 양호민은 한일 간의 비정상적 외교관계에서는 경제협력의 미명 아래 한국이 일본의 상품시장이 되고 한국 기업가는 일본의 매판자본이 될 것이라고 진단했다.<sup>50)</sup> 이때 미국에 대한 태도도 변했다. 협상을 종용했기 때문이다. 국익이 침해받는 상황에서 자유세계론으로 대표되던 반공적 태도에 변화가 일어난 것이다. ‘투쟁적 민주주의’이라는 표현은 이념적 지향보다는 반정부행동의 지분이 더 컸다. 이 시기 사상계의 민주주의는 사실상 민족주의적 동기가 컸다고 볼 수 있다.

그런데 민족은 박정희가 정권을 장악하려고 할 때의 내세운 이념의 핵심적 수사였다. 쿠데타 이후 박정희는 민족적 민주주의를 내세우며 계속 집권을 시도했다. 그는 서양 민주주의 제도가 우리에게 이식되었으나 “우리의 풍토와 생기에 맞지 않[아] 허다한 부작용이 일어났”고, 그런 점에서 “우리가 부르짖던 자유 민주주의는 한낱 장식”에 그쳤다고 비판한다. 그리고 이런 “형식상의 민주주의”의 한계를 극복하고 “진정한 민주주의”를 이룩하려면 “자주적인 정신과 자조의 노력, 자율적인 행동과 자립 경제의 기반”이 필요하다고 주장했다.<sup>51)</sup>

46) 이를 보수화의 씨앗이라고 평가하기도 한다. 정영진, 「1950년대 지식인의 자유주의 담론 연구\* - 사상계를 중심으로」, 『사회와 철학』 제29집 2015. 그러나 보수화라고 하면 급진에서의 선회가 동반되어야 성립하는데 사상계 필자들은 급진성을 보여주지는 않았다.

47) 고병익, 「『혁명』에서 운동으로」, 『사상계』 6월호, 1960. 119쪽.

48) 김복순, 앞의 글, 2013. 83쪽.

49) 「권두언: 우상을 박멸하라 - 굴욕외교에 항의한다」, 『사상계』 133호, 1964. 8~9쪽.

50) 양호민, 「교섭에 임하는 정부와 국민의 자세 - 한일회담의 정신적 자세」, 『사상계』 133호, 1964.

이러한 주장의 배경에는 민주주의 해석에 민족이라는 입장이 다량 개입되었던 상황이 있다. “역사사회적인 제약조건과 관계없이 홀로 존재하고 전승되어온 기성의 고정적인 가치개념이야”라며, 한국의 현실에서 민주주의는 민족주의의 “전진적인 요소를 왕성히 흡수·소화”해서 “봉건적 또는 식민지적 잔재의 청산”과 “경제적 독립” 그리고 “자위자주”를 성취해야 한다는 해석<sup>52)</sup>이 그것이다. 이 해석은 민주주의를 한국의 독립된 정치, 경제체제 수립의 관점에서 해석했다.

그런데 한일협정은 박정희가 내세운 민족적 민주주의의 실상을 폭로하는 필미가 되었다. 『사상계』에서는 한일협정이 타결된 이후에야 박정희의 민족적 민주주의를 본격적으로 비판한다. 장준하는 ‘민족적 민주주의’를 정면으로 거론하며 가식적인 민족적 주체성을 민중에게 돌려달라고 외친다. 이들은 우선 한일협정 타결이 그것이 군정 3년간의 부패, 부정, 무능, 민주주의 몰수의 결과라고 인식했다. 그리고 머지않아 한국이 일본 매판자본의 종복, 구만주국을 방불케하는 일본의 괴뢰정부가 될 것이라고 힐난했다.<sup>53)</sup> 이처럼 박정희가 내세운 민주주의에 대한 비판은 그의 외교적 행보에 비판에 발맞추어 민족적 차원에서 진행되었다. 즉 『사상계』가 민주주의 잡지로서의 정체성을 각인시키게 된 계기는 민족적 사안이었다.

대통령선거에서 박정희가 민족적 민주주의를 제기했을 때 <사상계>의 반응이 일률적이지는 않았다. 자유민주주의의 보편성을 강조하는 부류는 민족적 민주주의가 일종의 이단이며 독재를 은폐하는 위해성을 지녔음을 강조했다. 반면, 다른 부류는 한국에서 자유민주주의가 “봉건적 수구세력”의 이념적 도구로 전락했다고 지적하며 민족적 민주주의의 전진적 성격을 인정했다.

『사상계』와 박정희는 모두 민족을 민주주의에 우선하는 것이자 민주주의의 핵심적 주체로 설정했다. 이로써 민족의 입장, 특히 민족의 독립과 발전이라는 입장은 근대화라는 공통분모를 가졌다. 이에 따라 민족국가의 특수한 상황에서 자유로울 수 없었다. 민주주의 유린의 상황을 근본적으로 사유하지 못하고 민족이 최종적 귀결로 등장할 가능성을 내포한다. 더구나 이들은 민주주의를 먼저 자각하고 대중을 계몽하는 역할을 자임했다. 그런데 정작 자신들이 민족의 틀에 갇혀서 민주주의에 대한 사유를 심화시키지 못하고 갈팡질팡했다. 박정희가 쿠데타를 일으키고 민족적 민주주의를 내세울 때 동조하거나 판단을 제대로 못하다가 한일협정이라는 국가적 사고가 발생하고 나서 입장을 정리했음은 그러한 불안함의 징후다. 더구나 일부는 이전부터 형성한 근대화 지향, 국가 중심적 성향에 사로잡혀 정권에 협조하게 되었다. 이는 민주주의가 민족국가 건설기 대다수 국가의 공통된 이념 지향이었지만 민족이라는 수사가 민주주의를 유린 왜곡하는 역할을 충분히 할 수 있음을 보여준다. 민족의 입장은 이러한 상황을 묵도하고도 민주주의의 가치를 제대로 옹호할 여유를 갖지 못하게 했다. 민족을 호명하며 저항을 할 즈음 다시금 민주주의도 호명하게 되지만 여기서의 민주주의는 동원의 언어, 운동의 언어로 드러날 뿐이다.

#### 4. 나오며

이상 『사상계』에서 형성된 정치 담론을 사상계의 자유, 민주, 자유민주주의 논의를 정치주체 전략과 연관지어 살펴보았다. 『사상계』를 통해 논의된 자유는 도덕, 정치, 경제 등 여러 영역

51) 마상윤, 「자유민주주의의 공간: 1960년대 전반기 <사상계>를 중심으로」, 『한국정치연구』 제25집 제2호, 2016, 189쪽.

52) 임방현, 「‘자주’·‘사대’ 논쟁의 저변: 이른바 민족적 민주주의 사상의 주변」, 『사상계』 127호, 1963, 130~131쪽.

53) 「권두언:국난에 부딪혀서」, 『사상계』 151호, 1965.

에서 언급되었지만 사회조직원리를 구축하는 이념의 차원보다는 '자유우방'의 편에서서 전체주의를 방지해야 하는 한반도라는 장소의 논리가 더욱 강하게 작동되었다. 『사상계』 지식인은 자유민주주의를 지향했다. 특히 민주주의를 한국의 진로이자 새로운 정체성으로 삼았다. 하지만 자유와 민주주의 관계에 대해서는 명확히 이해하지 않은 채 종종 둘을 혼용하기도 했다.<sup>54)</sup> 특히 50년대 사상계는 자유주의, 민주주의, 민족주의에 대한 일관된 담론을 산출하지 못했다. 그 와중에 유지된 것은 반공의 정서였고 자유민주주의는 반공의 표상이었다.

민도향상과 민중계몽을 사명으로 삼은 계몽적 입장은 정권을 타도하는 혁명이 벌어져 민주주의가 증폭되는 시기에 민주주의를 심화시키지 못한다. 오히려 지식인 중심성을 강조하며 민주주의 실현의 현장에 있는 주체들을 폄하하고 외면했다. 도리어 도덕적 수양을 주장하던 50년 대처럼 정치는 의회라는 공간에 한정시키고 경거망동하지 말고 자질을 향상시키라고 요청했다. 계급에 대한 관심은 이승만식 정치체제를 특권계급으로 규정할 때 보일 뿐이며 여성에 대한 관심은 거의 찾아보기 힘들었다.

한일회담 이후의 반정부적 태도는 『사상계』에 시민사회의 원형이나 저항매체의 이미지를 부여했다. 정권과 민족, 민주주의를 내걸고 대립각을 세운 모습이 이러한 평가의 근거다. 실질적으로 민족적 사안이 모든 담론의 우선에 서게 된 상황에서 이들의 '민주적' 행보는 더더욱 운동이나 태도의 영역에서 자리잡게 된다. 그 기반에는 국제사회에서 자유진영으로의 경도와 후진국으로서의 근대화 지향, 태도로서의 자유와 민주주의 강화, 정치 주체의 중요성에 대한 소홀함을 낳은 계몽주의적 성향을 계몽하는 지식인이 있다.

---

54) 마상윤, 「자유민주주의의 공간:1960년대 전반기 <사상계>를 중심으로」, 『한국정치연구』 제25집 제2호, 2016.

“『사상계』 정치 담론의 지형 - 자유, 민주 이념과 주체의 다중변주”에 대한 논평문

진보성(방송대)

『사상계』는 이승만, 또는 박정희 독재정권에 반대하여 독립운동가 출신의 장준하와 같은 지식인들이 민중의 편에서 시대정신을 밝히는 글을 게재한 일관된 이념과 논조의 저항 매체라는 명성으로 기억한다. 발표문에서도 『사상계』를 1950~60년대 자유와 민주에 주목하며 한국 지식인들의 공론장 역할을 했다고 설명하고 있듯이 『사상계』에 대한 일반의 평가는 대체로 긍정적인 방향으로 설명되었다. 그러나 「『사상계』 정치 담론의 지형」 발표문을 읽어보면 『사상계』의 이념과 논조가 시기마다 변곡점을 그리며 다양한 모습을 보여주고 있음을 알 수 있다. 6.25 전쟁이 끝나고 분단을 맞은 한반도의 정세 아래 오랜 기간 출간을 지속했던 『사상계』는 자유주의의 물결을 타고 국가의 경제적 정치적 문화적 발전을 요구하는 시대적 물음에 응답하면서 동시에 사회의 민주 의식 고양을 달성하려 했던 많은 사회 문제의식을 담고 있었고 그 가볍지 않은 무게에 지식인들의 다양한 목소리가 담긴 행보를 보여주었음을 알 수 있었다. 이 글은 『사상계』에 대한 본격적인 이해와 입체적 조망을 가능하게 하는 글이다.

한편 『사상계』가 취했던 정치적 주체로서 시민·민중에 대한 이중적 태도며, 혁명의 주체로 설정되었던 대학생들을 본격적인 사회 참여를 위해 수양이 필요한 대상으로 재설정하는 계몽적 감수성, 또 자유와 민주를 강조하면서도 박정희 정권과의 투쟁의식을 넘어 경쟁의식에서 만들어진 ‘민족’에 대한 강조는 『사상계』가 보여주는 한국 현대 장(場)의 강렬한 변화의 모습 그대로가 아닐까 한다. 특히 자유주의와 민주주의가 결합한 상태가 사회적으로 이념적으로 가장 온전한 상태로 이해되었던 시대의 정서에서 일제강점기 친일과 독립이라는 양날의 칼이 되었던 민족이 다시 『사상계』에 소환된 사실은 근대적 민족주의가 현대 민주사회를 지향하는 사회적 장에서 반공과 자유라는 양날의 가치를 번갈아 정치적 주체의 목에 들이대는 것처럼 느껴진다. 시대정신의 정화(精華)를 지향하며 한국 현대의 공론장을 바꾸려 한 『사상계』이지만, 동시에 시대의 장(場) 위에서 결코 자유로울 수 없었던 『사상계』의 모습도 목도된다. 이런 점은 『사상계』 당시만이 아니라 현대 정치의 장에서도 보이는 모습이 아닐까. 이번 발표문을 통해 긍정적으로만 인식하던 『사상계』의 정치 담론의 지형이 매우 굴곡져 있고 다중적 모습을 가지고 있었다는 점을 이해하면서 근현대 정치사상사에 대한 반성적 고찰과 함께 현대의 정치적 주체에 대해서도 생각해 볼 수 있는 계기가 될 수 있을 것 같다. 이런 토론자의 감상과 함께 몇 가지 간단한 질문으로 토론을 이어가려 한다.

1. 토론자는 발표문에 1950년대 도덕 중심의 관점에서 “개인의 인격도야, 교양 형성 교육의 차원에서 자유”가 논해진 것은 시기적으로 전통적인 성리학적 도덕의식의 자장이 여전히 남아 있어서 나타난 현상이 아닌가 생각이 되었으나 “자유는 개조와 건설에 복무하는 가치로 규정되었다.”와 같은 발표문의 설명을 두고 보면 식민지에 주입된 경험에서 나온 것일 수도 있겠다는 생각이 든다. 또 “안병욱은 개인의 자유를 보장하는 주체가 국가임을 강조하고 국가에 자유의 올바른 사용을 위한 국민교육을 관리하는 역할을 부여한다. 이렇게 교육받는 개인은 향락의 자유에서 자기 개조의 자유로 나아간다는 존재로 설정된다.”는 부분에서는 이 시기의

도덕적 관점을 국가주의와도 연결시킬 수 있는지 궁금증도 있다. 이에 대한 발표자의 견해는 어떤지 궁금하다.

2. 『사상계』에서 신도성과 같은 인물이 언급한 자유민주주의를 제대로 세우는 일은 결국 박정희 정권의 자유 유린에 저항하는 길밖에 없고 『사상계』의 지식인들은 그 저항의 장치를 의회로 한정시켰다. 이런 태도는 『사상계』는 계몽을 통해 민중의 혁명적 불꽃을 잠정적으로 틀어막은 것이 아닐까. 그러면서 민족과 반공을 강조하게 되는데 이때 『사상계』에서 박정희 정권과 다른 맥락에서 이해했다는 반공의 성격은 어떤 것인지?

3. 『사상계』는 민주주의의 주체로 시민(민중)에 대한 확신이 없었다고 한다. 당시 함석헌도 민중의 씨알을 강조하면서 민중 자체는 믿을 수 없으니 깨어있는(씨알을 공감하는) 민중이 되어야 한다고 주장했는데, 『사상계』와 함석헌이 민주사회의 주체로서 민중에 대한 이해가 동일한 차원에서 나온 것인지 궁금하다. 또 이런 정치적 주체에 대한 생각이 신채호의 「조선혁명선언」 이후 사상계에서 정치적 주체를 지정하는 차원에서 민족보다 민중을 강조한 것보다 퇴보한 것은 아닌지, 그렇지 않다면 오히려 다중의 가치가 발생한 사회에서 진일보된 관점인지 발표자의 견해를 듣고 싶다.

4. “혁명 직후 『사상계』에 드러난 대학생 표상은 실재를 객관적으로 반영하기보다는 4월 혁명이라는 사건이 만들어낸 상상력을 공유하는 방식으로 만들어진 것으로, 그 과정에서 하층 빈민과 여성, 그리고 어린 소년들은 혁명 담론으로부터 배제되었다.”는 발표문의 지적처럼 『사상계』를 두고 어떤 연구자는 “젠더 문제에는 더욱 무관심하다는 지적”도 하였고, 전반적으로 “여성에 대한 관심은 거의 찾아보기 힘들었다.”는 서술도 발표문에 있다. 이에 대한 구체적 설명이 없는 것이 아쉽다. 글을 다듬으면서 이에 대한 추가 설명이 있으면 좋겠다.

윤노빈의 <신생철학>과 통일개벽사상  
: 고통으로서의 분단을 초극하는 무궁한 한울나라

조배준(경희대)

- 목차 -

1. 금기 또는 회상의 이름
2. 『신생철학』의 서술적 특징과 윤노빈의 철학함
3. ‘분단’ 인식의 스펙트럼
4. 분열의 논리와 통합의 원리
5. 통하기 위한 통일, 나누기 위한 통합
6. 서로에게 한울님이 되는 ‘하느님’들의 모심을 통한 ‘통일개벽’

1. 금기 또는 회상의 이름

우리는 여전히 ‘월북(越北)’이라는 이슈가 정쟁의 유용한 도구가 되는 분단 시대를 ‘살아간다’. 아니 어쩌면 윤노빈의 표현을 빌리자면, 사실 80년이 다 되어 가는 적대적 분단 상태에 조금의 균열도 보이지 않는 것은 그 안에 거주하는 우리의 ‘생존’이 ‘계심’과 ‘모심’을 지향하는 관계적 실존이 아니라, 대상적 사물처럼 그저 주어진 상태로 머물러 ‘있음(존재)’을 반증하는 것인지도 모른다. “살아 있음은 양적 개체성, 수적 일자성, 배타적 유일성, 자기적 단일성으로써 규정될 수 없다. 살아 있음은 시각적·양적 개념이 아니기 때문이다.”<sup>1)</sup>

함석헌·장일순·김지하 등과 더불어 현대 한국의 생명사상을 재구성하기 위해 그를 소환하는 것을 넘어, 이 시대에 다시 그를 철학자로 호명하는 것은 학술적으로 어떤 가치를 만들어낼까? 윤노빈이 월북을 결행한지 40년, 그의 지기(知己) 김지하는 함께 성장하고 교류했던 원주에서 올해 81세로 세상을 떠났다. “전통사상의 현대적 재해석을 통해 선구적인 생명사상을 설파한 사상가”<sup>2)</sup>라는 예찬의 일부를 윤노빈에게도 돌릴 수 있을까? 함께 헤겔과 동학을 읽으며 새로운 한울님을 구상했던 시인은 홀연히 떠나간 철학자와의 젊은 시절을 추억하며, 회고록에서 ‘노빈은 지하에게 한울님’이라고 말했다. 서로 단절되었던 그들의 시대가 남긴 성취와 한계에 대해 지금의 우리는 적절한 해석의 거리를 확보하고 있는가? 발표자로 앉은 지금도 필자는 이러한 물음에 답변을 내리지 못하고 있다.

헤겔을 전공하고 한국철학을 강의했던 젊은 국립대 교수가 반공냉전의 절정기에 주도면밀한 준비를 통해 감행한 ‘선택’이기 때문에 민주화 이후에도 그의 이름은 주류 학계에서 무시되거나 금기시되었고 공개적인 자리에서 언급하는 것도 꺼려했던 것이 사실이었다. 그의 ‘월북’ 앞에 붙었던 ‘신념에 찬 지식인의 결행’, ‘낭만적 도취에 사로잡힌 북한 추종자’, ‘어리석은 반체제적 도피’ 등의 수식어에서 보듯이, 괜한 ‘남남갈등’을 유발할 수 있기에 그 이름을 언급하는 것조차 거부해지곤 했다. 한편, 그와 추억을 공유하는 지인들에게 그 이름은, 일찍이 동학사상

1) 윤노빈, 『신생철학 : 민족이 걸어야 할 새로운 삶(신생)에 대한 성찰(증보판)』, 학민사, 2010, 52쪽.

2) 최재봉, ‘독재에 맞섰던 ‘투사 시인’ 김지하, 끝내 변절 오명은 벗지 못해’, 한겨레, 2022.05.09.

의 세계사적 가치에 주목했으며 강단에서 동서비교철학을 처음으로 강의하며 ‘주체적으로 이 땅에서 철학하기’가 필요하다고 부르짖었던 그에 대한 기억과 함께 아련한 그리움으로 남았다. 그렇게 『신생철학』은 희뿌연게 신성화된 ‘묵시록적 철학 서사시’로 여겨진다. 다른 한편에선, 북한 체제를 동경하여 떠나간 윤노빈이 기껏 대남공작기관에서 방송원고를 쓰며 싸구려 선동이나 하고 있다는 조롱과 함께 『신생철학』은 어느 애처로운 ‘주사파’ 철학자의 흔적으로 냉소의 대상이 되기도 했다. 이런 점에서 필자가 보기에 윤노빈의 이름과 더불어 미완성으로 기억되는 ‘신생’ 철학은 학문적 조명을 여전히 받지 못했고 비판적 사유의 마중물이 되는 학술 텍스트로 활용되지 못하고 있다.

이렇게 윤노빈의 ‘월북 망명’이라는 사건과 『신생철학』이라는 저작은 서로 떼려야 뗄 수 없는 관계로 얽혀왔다. 김지하와 달리 ‘현실 참여’가 두드러지지 않았고 북쪽에서는 누릴 수 없을 가톨릭 신앙을 갖고 있었던 그가 안정된 생활을 버리고 어린 자녀들과 함께 평양행을 선택한 것이 도무지 이해하기 어려운 사람들은 ‘가장 미스터리한 월북자’라고 수군거렸다. 그래서 이 책은 그 미스터리를 풀 수 있는 거의 유일한 ‘열쇠’로 간주되었다. 하지만 출간과 월북 사이의 8년이라는 시간적 간격을 차지하더라도, 이 책을 단지 ‘월북사유서’로만 독해하려는 시도는 한국현대철학에서 자생적 사유의 한 귀퉁이를 차지하고 있는 그에 대한 적합한 판단을 가로막는 장애가 되리라 생각한다. 필자가 만약 노인이 된 그에게 ‘망명 40년 기념’으로 질문할 수 있다면, 출간 50년이 되어가는 젊은 날의 글을 월북에 대한 해명으로만 독해해도 되겠냐고 물어보는 것은 얼마나 객쩍은 일일 것인가.<sup>3)</sup> 그런 점에서 윤노빈 사상을 재평가하기 위해 우선 그것이 태동한 역사적 배경인 ‘그의 시대’를 간략하게라도 되새겨볼 필요가 있다.<sup>4)</sup>

이 발표에서는 윤노빈이 남긴 유일한 저서인 『신생철학』을 중심으로 그의 철학사상을 관류하는 핵심 중 하나가 동학사상의 계승과 재해석을 통한 (분단기득권 세력과의 투쟁론에 가까운) ‘분단극복론’ 및 ‘동학적 통합론’의 시론이었음을 살펴보고자 한다. 여기선 주로 『신생철학』에 나타난 윤노빈의 ‘분단’과 ‘통일’ 개념의 인식론적 위상 및 존재론적 지위를 담론의 체

- 3) 월북 이후 윤노빈의 주요 행적은 북한에서 그를 만났던 송두울과 탈북자들의 증언 및 공개된 평양시 납북자(월북자) 명단 등을 통해 기본적인 사항(평양시 대동강구역 동문2동 거주) 정도만 납북에 알려져 있다. 입북 초기 폐쇄된 환경에서 주체사상 암기 교육을 받고 유격훈련을 거쳐 노동당원이 되었으며, 대남선동을 목적으로 한국에 존재하는 것으로 위장된 관제단체인 한국민족민주전선(한민전) 평양지부 대표 ‘조일민’으로 개명하고, 그 산하 조직인 칠보산연락소의 대남심리전 송출방송 ‘민중의 메아리’, ‘구국의 소리’ 등에서 작가 ‘정영호’로 활동했다는 것이다. 또한 1986년 독일 유학생 출신으로 함께 몇 달간 일했던 오길남의 탈북으로 동반 책임을 추궁당해 좌천되기도 했고, 이후엔 조국통일연구원 책임지도원이라는 직책을 갖고 있었으며, 월북 시 가져온 달러화로 오랫동안 버텼지만 ‘고난의 행군’ 시기 생계를 위해 부인이 장마당에서 파배기장사를 했다거나, 1997년경 출근 살던 평양시 아파트를 당국에 빼앗기고 더 열악한 곳으로 이주했다거나, 자식들 일부는 김일성종합대로 진학했지만 ‘출신성분’으로 인해 결혼에 어려움을 겪었다거나, 2017년 조선노동당 대회까지 참석했다는 등 그 일가에 관해선 교차 확인되지 못한 탈북자의 파편적인 증언이 youtube(주성하TV - “천재 철학자로 불리다 1982년 가족 5명과 함께 월북한 부산대 철학과 윤노빈 교수의 운명” 참조)에 게시되어 있다.
- 4) 일제강점기 말인 1941년 원주에서 태어나 성장기엔 한국전쟁을 겪었고 대학 시절 4.19혁명, 대학원생 시절 한일협정 반대 운동을 통과했다. 1972년 ‘7.4남북공동성명’이 잠깐 불러온 한반도 평화에 대한 민중의 희망은 남쪽의 ‘10월 유신’과 북쪽의 ‘사회주의헌법 개헌’으로 무참히 짓밟혔다. 그 시대 비판적 지식인들의 인식으로 적대적 분단의 유지를 권력의 토대로 삼는 두 독재자가 민주주의를 질식시키는 파쇼 체제가 더욱 공고해졌다는 분노와 무기력이 팽배하던 시대였으리라. 윤노빈이 『신생철학』의 머리말을 쓴 1974년 3월은 ‘긴급조치 1호’가 횡행하던 엄혹한 봄이었다. 김지하는 “1974년 1월을 죽음이라고 부르자”(『시 1974년 1월』)고 절규했고 그 해 사형 선고를 받았다. 그런 상황에서 윤노빈은 ‘새로운 삶(新生)’이란 무엇이며 그것이 지금 여기 있는 ‘감옥 사회’에서 어떻게 가능한지 물으며 서양 철학과 한국철학이 비판적으로 종합되는 나름의 철학적 지평을 개척하려고 했다. 그리고 그가 대만과 싱가포르를 거쳐 평양으로 간 1982년 가을은 2년 전 광주의 피비린내가 지식인들의 코끝을 떠나지 않을 때였다.

계 안에서 정리하고, 그것이 가진 성취와 한계에 대해 그가 시도한 실천적 철학함의 측면에서 해석해볼 것이다. 이에 따라 2장에서는 『신생철학』의 서술적 특징과 윤노빈 사상의 상관성을 간략히 살펴보고, 3장에서는 한반도 분단에 대한 인식 스펙트럼을 집약적으로 살펴본다. 4장에서는 『신생철학』에서 강조되는 두 세계관의 대립을 ‘분열의 논리’와 ‘통합의 원리’로 치환하여 검토해본다. 5장에서는 윤노빈이 동학사상과 더불어 담론화한 통일론의 한계점을 지적하면서도 ‘한울의 관계론’ 내지 ‘동학적 통합론’의 측면에서 여전히 깊은 인문적 가치가 있다고 해석해보고, 마지막 6장에서는 『신생철학』은 ‘하는님’의 모심을 통한 ‘통일개혁사상’의 시론적 성격을 가진다고 재평가해볼 것이다.

## 2. 『신생철학』의 서술적 특징과 윤노빈의 철학함

먼저 『신생철학』의 서술 방식에서 드러난 윤노빈 사상의 특성을 살펴보고 넘어가자. 첫째, 그의 글에는 직관·압축·수사·생략이 어우러지고 과단성 혹은 독단성이 드러나는 명제 형식의 단문들이 강조되면서 철학자로서 자기 주장에 대한 강한 확신이 두드러진다. ‘A는 B이다’의 단정적이고 명시적인 문장과 명제화된 가치 계열은 지나치게 남발되는 것이 아니냐는 생각이 들 정도로 반복되기도 한다. 그런데 동·서 사상의 수용과 횡단을 통한 실천적 적용 또는 ‘비판의 무기’로 철학적 담론을 활용하면서, 헤겔보단 노자에 가까운, 체계성과 문학적성 모두 충분하지 않은 이 자유분방한 문제에서 바로 윤노빈의 독창적 견해가 드러난다. 이러한 서술 방식은 동아시아의 유·불·선 사상, 단군 같은 한국적 문화 코드, 동학사상의 인본적 가치, 함석헌과 김태길처럼 동시대에 발표된 문헌 등이 서양철학사에 성좌처럼 수 놓인 철학자들의 이름과 기독교 성서 구절과 함께 종횡무진 언급되는 것에서 보듯이, 비교철학 에세이 같은 형식에 일정한 리듬을 부여한다.

물론 그 안에선 세계사적 보편성을 지향하는 자기 사상에 대한 어떤 확신이 만져진다. 윤노빈은 철학의 사명을 언급하며 이 책의 머리말을 마무리한다. “사람의 목숨을 구해주는 말보다 더 소중하며 더 으뜸되는 말은 없다.” “기도에 면역된 인류의 굳은 혀를 생동케 하며, 주문에 중독된 민족의 창백한 입술에 생기를 넣어주려면, 오랜 동안 기도와 주문 속에 감추어져 있었던 …… 개념들이 뜨겁고도 찬란한 불빛을 밝혀내야 할 것이다. 이 불빛을 해명하는 것이 ‘밝은 학문’(哲學)의 과제다. 민족들이 걷는 ‘새로운 삶’(新生)의 길은 이 불빛에 의하여서만 따뜻하고 밝게 비춰질 것이다.”<sup>5)</sup>

윤노빈은 이 책에서 동서 사유를 횡단하고 동학사상의 현대적 보편성을 해석하여 ‘새로운 삶’을 가능케 하는 조건들과 대안적 세계의 가치를 희구하며, 그것을 통해 한국적 생명사상과 자생적 역사철학 혹은 독특한 사회철학의 토대를 구상했다. 그가 철학자의 사명으로서 스스로에게 부여한 신생(新生)의 과제란, 핍박과 부자유에 놓인 평범한 사람들이 ‘함께 그리고 새롭게’ 누릴 수 있는 이상적 삶의 조건을 제시하는 것이었다. 물론 그것이 구체화될 수 있기 위해선 당대 민중의 자기결정적이고 능동적인 행위의 연대가 창출하는 깨어있는 시민공동체의 부활이 필요하다. 또한 윤노빈은 그 과정을 궁극적으로 생명을 빼앗고 고통을 가져오는 파괴적이며 독재적인 가치·형식·인물과의 결투여야 한다고 강조한다. 그런데 필자가 보기엔 그의 이러한 시도는 동시에 상아탑에 갇혀 사는 지식인이 당대 민중에게 건네는 철학적 치유를 위한 처방전이기도 하다. 그가 ‘한울님’으로 표현한 인간다운 ‘생존’은 되살리는 힘, 즉 생명성의 회복으로서 그저 숨이 붙어있는 삶이 아닌 자연과 인간, 인간과 인간이 서로 어울려 협동하고

5) 윤노빈, 앞의 책, 32쪽~33쪽.

약동하는 삶을 가리킨다.

“고통이 철학의 근원이다. 고민에 관심을 기울이는 철학과, 고통에 관심을 기울이는 철학은 엄밀히 구별해야 한다. 식사 후에 이쑤시개를 버려도 좋듯 한국 철학자들은 철학적 고민을 팽개치고 배달민족이 겪는 고통과 한반도에 엄습하여 있는 세계적 고통의 문제를 사랑(philiein) 하며, 이 고통의 출처와 해결책을 규명하며 제시할 수 있는 지혜(sophia)를 갖추는데 주력해야 될 것이다. 한국 철학교사들이 남의 문제와 해결방식을 답습하는 동안 그들은 철학적 소비자들이다. 한국 철학자들이 한국인의 고통과 인류의 고통을 이해하며 해결하는 ‘한울’의 대열에 끼일 때 그들은 철학적 생산자들로서 세계철학의 수립에 기여하게 될 것이다.”<sup>6)</sup>

둘째, 『신생철학』 안에서 특권화된 개념들의 ‘문학적 전유’와 그것들 사이를 ‘횡단하는 은유’는 윤노빈만의 ‘묵시록적인 담론’을 구축한다. 서로 대립하는 의미망의 사이에서 일어나는 긴박한 대조는 기존 철학사에서 다루는 가치체계 사이의 호환성을 강화한다. 날 것 느낌이 나는 생생하고 격정적인 표현엔 특유의 운율이 실리고 문학, 성서, 사상서가 종횡무진 인용된다. 그런 면에서 비교적 호흡이 짧은 단문들은 ‘글말’이 아니라 ‘입말’의 맛이 난다. 그러면서도 그것은 짧은 문장임에도 의미 전달이 명확하다기보단 읽는 이의 의식에 모호성을 남긴다. 길게 나열되기도 하는 잠언 같은 자작시에선 선사적 직관과 철학자의 고뇌가 반짝인다. 1970년 대라는 점을 고려하면 이처럼 개성적이고 대중적인 문체는 가히 파격적이라고 할 수 있다. 이러한 윤노빈의 서술 방식과 글쓰기에 임하는 태도는 곧 그 철학함의 방법이 체계적으로 주도되고 논리적으로 버려진 개념들의 성(城)을 지향하는 것이 아님을 보여준다.<sup>7)</sup>

이처럼 『신생철학』에는 자기만의 방법으로 전유한 개념과 명확한 가치체계의 대립을 열어 전개되는 ‘철학적 담론’이 갖가지 비유법과 선언적 명제를 활용한 ‘문학적 서사’의 형태로 흐른다. 물론 이 유쾌한 혼종은 윤노빈이 쓴 논문에서도 발견되기 때문에 이 책만의 문체는 아니다. 당국의 ‘검열’을 피하기 위해 더 애둘러 표현하면서 그런 특성이 강화되었다면, 오히려 이 문체는 논문보다 접근성이 더 높은 단행본을 실명을 내걸고 출간하는 데서 오는 심리적 부담감을 반증하는 것일지 모른다. 그래서 지나치게 간명해 보이는 개념과 직관적 은유 사이에서도 비판의 대상과 문제의식을 더욱 노골적으로 말할 수 없는 당대의 ‘행간’을 읽게 된다. 예를 들자면, ‘살인자’로서의 ‘지배자’에 대한 분노가 드러나는 부분에선 김지하의 시 「오적(1970)」처럼 반공 독재 체제의 기득권 세력들을 적대적으로 지목하거나 직접적으로 표현하지 않으면서도, 은근한 암시와 반복을 통해 읽는 이로 하여금 여러 실존 인물들을 떠올릴 수 있게 만드는 서술도 엿보인다. 이 책을 일종의 ‘묵시록적 철학 서사시’라고 보는 혹자들의 평가는 주로 이러한 서술 방식에서 연유할 것이다.

특히 제4장 ‘악마’에선, 그것을 “인간을 구속한 인간의 이름”<sup>8)</sup>이라고 규정하지만 악마적 인물들을 다시 하위 개념들로 구조화하거나 정밀하게 규정하는 데까지 나아가지 않는다. “인간으로부터 자유를 빼앗아간 자는 사람의 탈을 쓴 악마”<sup>9)</sup>는 ‘실체’가 아니라 ‘표상’으로만 존재하기에, 그것을 표상화하고 인식하는 의미망은 현실 속에서 꼬리에 꼬리를 물고 이어지고 역

6) 윤노빈, 『신생철학 : 민족이 걸어야 할 새로운 삶(신생)에 대한 성찰(증보판)』, 학민사, 2010, 117쪽~118쪽.

7) 김영민은 학과 교수였던 윤노빈이 월북한 이듬해 처음 읽은 그 책에 대한 소감을 이렇게 표현한다. “니체가 말한 ‘피로 쓴 책’, 책갈피 없는 책, 혹은 책 이상의 책이었다; 책장의 이곳저곳에는 ‘우리글로 철학하기’의 선구적 양식을 제시한 독특한 문체 속에서 넘실대는 절규와 묵시, 단언과 결기, 땀과 피가 …… 월북 전 겪어냈을 그 속 깊은 정중동(靜中動)을 환하게 비쳐주었다.” 김영민, 「<신생철학> : 월북 철학자 윤노빈, 혹은 고통의 사제」, 『월간 말』 2003년 8월, 73쪽.

8) 윤노빈, 앞의 책, 151쪽.

9) 윤노빈, 앞의 책, 151쪽~152쪽.

사 속에서 묵시적으로 확장된다.<sup>10)</sup> 결국 윤노빈은 우리가 서로를 한올처럼 대접하고 대접받기 위해 이 악마들에게 짓밟히거나 죽임당하지 않고 “먼저 살아남아”<sup>11)</sup> 악마와의 동업을 폐기하고 그들을 ‘퇴치’해야 한다고 주장한다.

셋째, 『신생철학』은 철학적 사유의 힘, 즉 현실적 가치는 그것이 사회, 역사, 민중 안에서 얼마나 일상적으로 구현되고 또한 그것을 어떻게 구체적 활동으로 모아가는지를 묻고 있다는 점에서 윤노빈의 사상은 명확한 실천성을 강조한다. 이에 따라 그의 글에선 형이상학적 담론과 독자가 떠올리는 임의의 현실의 거리, 추상적 개념들의 세계와 역사적 세계 사이의 거리가 멀게 느껴지지 않는다. 그는 자신의 담론에서 헬레니즘과 헤브라이즘 사이, 유·불·선 사이를 횡단하고 서양철학사와 한국철학사를 종단하며, 동서철학의 통합적 이해를 단편적으로나마 시도하여 사유의 경계를 허물려고 한다.<sup>12)</sup>

### 3. ‘분단’ 인식의 스펙트럼

『신생철학』을 관통하는 씨줄로서의 한 축은 일종의 ‘자생적 역사철학’이라면, 날줄로서의 다른 한 축은 참칭된 진리와 노예화된 허위의식을 질타하는 ‘인식론적 비판’으로 파악할 수 있다. 특히 전자와 관련해 한반도 분단에 관한 윤노빈의 핵심 주장을 요약한다면 잠정적으로 이런 요약이 가능할 것이다. 우리가 거주하고 있는 ‘분단’의 원인과 결과에 대해 사상적 지평에서 비판적으로 사유하고, 동학사상의 재해석을 통해 분단극복을 향한 능동적이고 실천적인 인간적 생존을 제시하여, 통합적이고 호혜적인 연대의 세계를 창출하기 위한 동시대 민중의 분투를 촉구하고 있다. 『신생철학』을 거칠게나마 이렇게 요약한다면, 필자는 이 책이 지금도 원론적인 수준에서 한국사회의 유의미한 ‘사상적 지표’를 제시할 수 있다고 보는 견해를 갖고 있으며, 이에 대해선 두 가지 측면에서 심도 깊은 검토가 필요하다고 생각한다.

먼저 남북 내부의 관성력과 주변 국가들의 이해관계 속에서 요지부동인 ‘적대적 분단 구조’를 평화적으로 해체하는 과제는 한국사회의 지속가능성을 모색하고, 한반도 문제에 철학이 개입하기 위한 ‘역사적 토대’로 여전히 놓여 있다는 점이다. 탈냉전 이후에도 분단은 하나의 독자적 체제로서 남과 북 내부와 한반도 주변에서 각각 자생적 관성력을 가지고 있기 때문이다.

10) 예를 들면, “현실적 악마들의 거처”는 “시원한 바람, 따뜻한 바람이 솔솔 불어오는 방, 의사당 건물, 술과 사탕이 가득한 호텔의 아늑한 방과 같은 곳”(윤노빈, 앞의 책, 154쪽.)이라고 예들러 표현한다. 악마라고 지칭되는 ‘그들’은 “인화가 깨진 틈에서 협동이 붕괴된” “틈(間)”, 즉 사람들 ‘사이’와 생각과 인식의 틈에서 자라나고 움직인다는 것이다. “어느 틈에 뺏아가며 모르는 사이에 숨어버리는 자”(윤노빈, 앞의 책, 55쪽.), 이 ‘악마’는 뒤에선 계속 여러 이름으로 호명된다. “보이지 않는 인간의 마음을 절단하”는 자, “협동적 인간활동을 파괴하는 인간절단기”, 모든 관계 사이에 불신과 배반의 벽을 쌓아서 쪼개고 “분단시키는 자”, 분열을 조장하는 “이간자”, 분열된 개인들을 부자유의 상태로 몰고 갈라진 사람들을 가두어버리는 “감금자”, “싸움을 붙이는 야수”, “대량살인과 대량절도를 모의하는” “살인자”.

11) 윤노빈, 앞의 책, 163쪽.

12) 이런 독특성은 시대·지역·인물·주제별로 범주화된 철학사의 경직되고 관성적인 정리·분석·해석이 철학 연구의 대다수가 되었으며, 그 연구역량마저도 철저히 양적으로 측정하여 자신의 지위를 유지하거나 용인받는 한국 철학자들의 생존 조건에 대해 돌아보게 만든다. 『신생철학』의 맥락과 논리가 영성하다고 판단되던 신선하다고 느껴지던, 이러한 실천 지향의 철학함은 한국철학계에선 해방 이후 희귀해졌다. 이런 차이는 비판적 사유의 역능이 역사 속으로의 참여와 현실로의 개입과 결코 무관하지 않으며, 오히려 그 양자는 서로를 매개로 하여 더욱 심화하고 확산한다는 철학함의 태도에서 연유한 것이 아닐까. 개념을 엄밀하게 구조화하지 않는다고 해서, 형식논리학적 또는 변증법적 논증 체계를 구축하지 않는다고 해서, ‘이것이 철학인가’라는 식으로 우리 시대 또 다른 이단적 시도들을 계속 외면하거나 무시할 수 있을까. 학문 전통으로서의 ‘철학’에 대한 오만과 편견, 비판적 사유 활동으로서 ‘철학함’의 가능성에 대한 간과와 외면은 대중보다 오히려 직업적 철학자들에게 더 심각한 것이 아닐까.

둘째, 윤노빈의 동학사상에 대한 재해석에서 보듯이, 우리 사상의 세계성이나 한국철학의 보편성에 대한 새로운 연구는 무엇보다 반복 재현되고 있는 ‘집단적 고통’에 대한 천착과 성찰 그리고 그것을 초극하려는 능동성의 재발명을 요청한다는 점이다.<sup>13)</sup> 역사 속의 전쟁은 이름 모를 희생자들과 함께 망각과의 기억 투쟁을 지속한다. ‘분단체제’에 포섭되고 ‘분단국가주의’의 폭력성에 적응한 사람들의 분단 망각도 우리에게 분단극복을 인식하거나 그것을 매개하는 능동적 행위의 가능성을 제한한다. 윤노빈은 “철학은 구더더기같다는 민중 속에 있”다는 함석헌의 말을 인용하면서 “철학은 공책이나 사유에 봉착하는 것이 아니라 사람과 고통에 봉착하고 있다.”<sup>14)</sup>고 말한다. 한숨과 고통이라는 ‘철학의 종이’는 눈물과 피라는 ‘철학의 잉크’로 채워질 때, 세계는 넘실대는 가난으로 풍요롭고 철학은 갈수록 빈곤해지는 역설을 타파할 수 있다는 것이다. 그는 철학의 과제가 고통에 관해 인식하고 그것을 치유할 방법을 찾는 것이라면 철학자는 망각과 싸우기 위해 보다 큰 고통에 대해 사유하고 더 큰 쾌락을 맛보아야 한다고 주장한다. 인간은 자기 손가락 끝에서 흐르는 피 몇 방울을 대규모 학살이 일어나는 전쟁보다 더 고통스러워하기 때문이다.

‘분단 조국에서 철학자로 산다는 것’을 고민했던 윤노빈이 우리-철학함의 고갱이로 삼은 것은 치유되지 않는 고통을 만드는 분열과 단절의 근원을 찾고 그 극복을 모색하는 것이었다. “떨어져 있음, 이간되어 있음”<sup>15)</sup>, 고립되어 있음, 분열되어 있음은 그 자체로 이미 고통으로 인간에게 다가온다. 윤노빈에 따르면 한반도의 분단 구조는 세계사적 모순이 극적으로 집약된 것이다. 분단은 공동체를 구성하는 사람들의 분열을 도구화한 ‘악(마)의 지배’에 다름 아니며, 그래서 분단은 집단의 안과 밖에서 끊임없이 서로 교류하는 것을 가로막는다는 점에서 생생한 삶으로서의 ‘생존’이 아니라 일종의 ‘감금’이자 구속이다. 그 거대한 감옥 안에서 ‘해방’과 탈주를 욕망하면서도 비주체적이고 소극적 삶의 태도에 만족하고 숨죽여 사는 분열적 개인들에게 가해지는 ‘고통’은 끊임없이 재생산된다. 이런 점에서 결국 ‘분단은 지배하기 위한 것’이라는 윤노빈의 일갈은 명쾌하게 읽힌다.

여기서 그가 말하는 ‘분단’은 단지 같은 민족이었던 남북이 체제와 이념의 측면에서 분열 ‘당했고’, 군사적으로 대치하며 서로를 절멸시키기 위해 군비를 증강하며 으르렁거리는 상황만을 가리키지 않는다. 『신생철학』에서 윤노빈이 인식하는 분단은 차라리 강탈당한 통합이며 삶과 세계의 빼앗긴 건강성에 가깝다. 그래서 이러한 분단의 특성은 지정학적 숙명론이나 약소한 한 민족공동체가 겪는 수난으로 수렴되지 않으며, 여기에 윤노빈이 지적한 서양철학 전통의 특징인 요소론적 세계관의 폐쇄적 지배가 반영되어 있으며 서구중심주의적 근대성의 폐해가 집약되어 있음을 보여준다. 그래서 역사철학적 대상이자 고통으로 인식된 분단은 그에게 세계사적 탐구 대상이라고 할 수 있다. 서양지성사의 요소론적 세계관은 ‘운동’의 개념을 박탈한 명사적 세계관으로 인간의 정신을 정지하거나 고정된 것으로 간주된 실제화된 관념에 고착시켜 여러 형태의 이상숭배를 허용했다. 윤노빈은 마르크스주의도 요소론적 세계관의 일부로서 물질의 관념화, 관념의 물질화라는 이원적 틀 안에 있었다고 본다.

영토의 분단은 이념의 분단으로, 이념의 분단은 사람의 분단으로, 사람의 분단은 거의 필연적으로 동족 간의 전쟁으로 확산되었다. 우리는 이 역사적 집단의 ‘상처’를 정치적으로나 사

13) 유럽의 저명한 철학자를 초청하여 ‘한반도 문제’의 근본 해법을 무턱대고 물어보는 학계의 사대적 관행이 이제는 낯뜨겁다거나, 2008년 한국에서 개최된 세계철학자대회에서 동학사상과 함석헌에 외국 학자들이 큰 관심을 보이는 것을 유학파 한국 교수들이 놀라워했다는 이야기가 새삼 회자되었던 것은 무엇을 말하고 있는가.

14) 윤노빈, 앞의 책, 106쪽.

15) 윤노빈, 앞의 책, 52쪽.

회문화적으로 돌보거나 치유하지 못한 채 '고통'을 대물림하고, 분단-전쟁의 집단기억에서 분유되는 분열과 적대의 논리를 안과 밖 모두에서 현재진행형으로 계속 재생산하고 있다. 그래서 이렇게 인식된 분단에는 적당히 참고 살 수 없는, 넘어서지 않으면 안 되는 과거-현재-미래의 고통이 중첩적으로 수반된다는 것이 필자의 생각이다.

윤노빈이 애타게 찾던 우리가 만들어 갈 한울님은 참담한 고통 속의 한반도에 짓눌려 있다. 그에게 있어 '고통으로서의 분단', '고통 속의 한반도'라는 화두는 이 땅에서 '생각'하는 그리고 그것과 동의어로 파악되는 '사랑'하는 '철학 생산자들'의 절실한 과제로 여겨진다. 이런 점에서 필자는 『신생철학』에 나타난 '분단'의 성격을 여러 연관 개념을 통해 집약적으로 정리하고, 그것을 통해 다음 장에서 윤노빈이 사유한 분단극복의 가치와 '통일'의 존재론적 위상에 대해 살펴보고자 한다.

첫째, '지배로서의 분단'이다. 그는 단지 분할을 통한 지배가 아니라 분할 자체가 지배라는 강조한다. 서장 '시각과 생존'에선 분할하고 고립적으로 판단하는 눈의 분할성, 즉 시각의 독재가 결국 연대적 생존을 가로막고 있다고 추론한다. 여기서 빛으로, 이성을 통해, 주체로서 '분단'는 것은 서양철학 전통에서 시각의 우월성으로 대변되는 로고스(logos) 중심성을 상기시키는데, 윤노빈은 이것이 곧 억압적 지배의 매개라고 본다. 그 무자비한 분열은 지배자 입장에서 보자면, 통합적이고 유기적인 전체를 갈라놓기만 하면 그 자체로 서로 대립하고 충돌하게 되는 '통치의 효과'를 발휘하는 것이기 때문이다. 일제강점기 당시 저항적 민족운동이나 독립운동에 대한 가장 효과적인 탄압 수단은 직접적인 무력 사용이 아니라, 한반도의 안과 밖에서 그리고 식민지 피지배인들의 '사이'와 '내면' 심리에서 분열을 조장하고 서로의 불신을 이간질하는 것이었으리라.

둘째, '고통으로서의 분단'이다. 이것 또한 분단의 역사적 결과로서 개별적이면서 동시에 집단적인 한민족의 고통에 단지 공감하거나 이론적으로 파악하는 것을 가리키지 않는다. 오히려 윤노빈은 "고통은 '통일'의 상실", 즉 고통은 그 자체로 분열을 의미한다고 강조한다. 생명순환과 우주의 운동 과정에서 인간이 느끼는 불안과 공포, 관계맺고 있는 사물과의 단절과 격리에서 오는 고통도 사실 그런 원리로 이해될 수 있을 것이다. 유기적으로 서로 연결하고 호혜적으로 협력하는 상태는 개인이든 집단이든 생명성을 가진 모든 것에 자연스럽고 안정적이기 때문이다. "생존은 연결과 협동으로써, 즉 '통일된 상태'에서만 유지되며 확장한다."<sup>16)</sup> 또한 윤노빈은 분열, 불신, 고통은 다시 맞물리며 서로를 재생산한다고 말한다. "사람을 분열시켜 놓으면 고통스럽고 서로 불신하며 서로 노려보게 된다. 고통스럽게 되면 분열하며, 불신하며 반목한다. 서로 믿지 않으면 분열되고 고통스럽고 반목한다. 반목하면 분열되며 고통스럽고 불신하게 된다."<sup>17)</sup>

셋째, '감금(감옥)으로서의 분단'이다. 대한민국은 헌법상으론 '한반도와 그 부속도서'를 영토로 규정하지만 실상은 사방으로 진출할 수 있는 섬나라보다도 못해서, 세계 최고밀도의 화력이 집중된 군사적 분단선을 머리에 얹은 폐쇄된 육지로 딱 막힌 곳이다. 그런데 윤노빈이 감금을 통해 말하는 것은 이런 영토적이고 물리적인 것만이 아니라 유기체를 분절시켰을 때 일어나는 생명성의 박탈에 강조점이 있다. "모든 분단은 감금이다. 감금은 분단이다. 분단시켜 놓기 위해서는 가두어 두어야 한다. 가두어 두려면 분단시켜야 한다. 분단된 것은 부자유이며 부자유는 분단된 것이다."<sup>18)</sup>

16) 윤노빈, 앞의 책, 118쪽.

17) 윤노빈, 앞의 책, 199쪽.

18) 윤노빈, 앞의 책, 159쪽.

그는 이처럼 분단을 본래의 유기적 연대와 자유로운 운동을 끊어버리는 외부의 강한 힘에 의한 생명성의 박탈, 또는 자생적 순환에 대한 억압으로 이해한다. 더군다나 그런 분단은 전체성을 상실한 파편적 의식에서 머무르는 것이 아니라 점점 확장되어 뒤틀리고 왜곡된 개인과 공동체를 계속 만들어낸다. “노예적 정신이 분열된 정신이다. 노예적 개인이 분열된 개인이다. 노예적 민족이 분열된 민족이다. 분단된 민족들은 ‘국제적 포로들’이다.”<sup>19)</sup> 윤노빈은 유기적 생명체로서 전체가 협력하지 못하고 어느 한 부분이 탈각되는 상태는 분단 조건에 생존이 매여 있는 것이며, 그런 부자유 상태가 지속된다면 결국 자주성의 역량을 상실한 항구적 지배의 상태로 접어든다고 경고한다.

넷째, ‘악(마)으로서의 분단’이다. “악마는 바로 ‘쪼개는 자’, ‘분단시키는 자’다. …… 악마는 종이를 절단하거나 나무를 절단하는 자가 아니다. 악마는 인간을 절단하는 자다. ‘인간절단기’가 바로 악마다.”<sup>20)</sup> 악으로서의 분단은 분단된 세계 내부에서 우애와 존중, 협력과 연대, 공존과 호혜에 기초한 인간관계를 끊어놓으려 하는 칼의 힘으로 파악된다. “협동적 인간활동을 파괴하는” 이간자는 “사람들을 이간시켜라! 사람들끼리 서로 떨어져 서로 원수가 되게 하라! 사람들끼리 서로 싸우게 하라! 형제간에 짬을 붙이자! 그리고 그들을 지배하자!”<sup>21)</sup> 여기서 윤노빈은 악마의 표상을 이간질하여 스스로 자멸하게 만드는 이이제이(以夷制夷) 전략을 활용하는 것으로 묘사한다. 결국 이 끝없는 분열 과정은 단절된 내부를 모조리 통제하고 휘저어 분단의 노예들, 즉 자신의 생존을 온전히 부양할 수 없는 피동적 존재를 양산한다. “분열된 개인은 부자유스런 개인”이며, “보이지 않는 언어에 감금된 정신은 분열된 정신이다. 각자 자기의 정신적 독방에 틀어박혀 있는 상태란 분열된 상태이며 감옥에 갇혀 있는 상태다. 분단된 정신, 분단된 개인, 분단된 민족은 이미 자유로운 정신, 자유로운 개인, 자유로운 민족이 아니다.”

그런데 여기서 중요한 것은 윤노빈이 지적하는 분단은 외부의 강제만으론 작동하지 않으며 내부동력을 통해 끊임없이 복제물들을 자동 생산하는 체계라는 점이다. ‘사람의 분단’은 사회의 분단, 문화의 분단, 생활세계의 분단, 심리적 분단, 정서의 분단, 미래의 분단을 중층적이고 악순환적으로 야기한다. 그리고 분단국가 내부의 연쇄적 분단은 거시적 분단의 차원에서 보이지 않는 내적 분열의 동력을 계속 활성화시키고 반대로 원칙에 대한 합의와 상호신뢰 같은 통합의 역량을 소진시킨다. “한 사람의 편협한 시각과 한 사회의 획일적인 세계관은 모두 인간을 대상화한다. 반공이라고 하는 편협한 시각의 산물은 그것을 교정해줄 수 있는 다양한 사회 영역의 협동 없이는 구제불능의 그물을 가진 죽음의 시선이 된다.”<sup>22)</sup>

다섯째, ‘인위성으로서의 분단’이다. 윤노빈이 말하는 인위성은 인간의 작위적 과정을 포괄하는 인위적(人爲的) 상태와, 개별적 인간의 한계와 욕망으로 인해 오류와 허위로 가득찬 인위적(人僞的) 상태의 두 가지를 모두 포괄한다. “인식은 인위적(人爲的)이며 인위적(人僞的)이다. 사람의 마음은 거울처럼 외계의 자극을 비추어 주는 것만은 아니”며, “밖에서 들어온 재료를 주조하는 능동적 기계 구조를 가지고 있다고 해도 그것을 인위적(人爲的, 人僞的)으로 뒤바꾸거나 망쳐놓을 수 있는 것이다.”<sup>23)</sup> 이처럼 원리적으로 인위적이고 허위적인 상태로 활동할 수 밖에 없도록 한계 지워져 있는 인간의 인식체계와 정신의 활동방식은 불안정한 분열로 더욱

19) 윤노빈, 앞의 책, 160쪽.

20) 윤노빈, 앞의 책, 156쪽

21) 윤노빈, 앞의 책, 157쪽.

22) 유현상, 「남과 북의 경계를 배회하던 철학자들의 시선」, 『한국철학사상 연구회 창립 30주년 기념 제 59회 정기 학술대회 자료집』, 한국철학사상연구회, 2019, 173쪽.

23) 윤노빈, 앞의 책, 229쪽~230쪽.

제한된 활동성을 갖고 때론 더 좁아지고 뒤틀리며 피폐해진다.

“무관심이란 고통의 원인으로부터 자아를 차단함이며, 신경질이란 고통의 원인을 극소화시키려는 것이며, 미친 것이란 고통의 원인에 대한 투항이라고도 말할 수 있다.” 이 모든 상태에 대해 윤노빈은 ‘인식의 협소화’라고 규정한다. 이처럼 분단된 사회적 조건과 인위적 속박에 갇힌 인간의 지성이 겪는 자기분열과 고통의 가중은 모두의 생존을 파괴한다. 고립되어 편협해진 인식은 분단의 결과이자 원인으로 간주된다. “주관적 협소화, 객관적 협소화의 양적 협소화 과정이 극대화되면, 자아와 객관이 도착된다. 즉 미친다. 고통의 원인이 자아의 위치로 들어오고, 자아가 고통의 원인으로 나아가 그 자리를 차지한다. 미친 정신은 자아를 배신한 정신이다.”<sup>24)</sup> 결국 윤노빈이 추상적으로 직관한 분단의 종착은 도착(倒錯)이자 자멸이다.

#### 4. 분열의 논리와 통합의 원리

“민족이 걸어야 할 새로운 삶(新生)에 대한 성찰”이라는 부제가 붙은 이 책의 저변에는 인간의 편리를 넘어 오히려 자유로운 삶을 억압하고 사회적 고통을 가하는 인간중심주의, 관념적 개념을 실체화시키는 이분법적 구분, 수직적 지배에 기초한 서양철학의 유구한 이성중심주의와 근대의 원자적 개인주의에 대한 도도한 대결의식이 흐르고 있다. 물론 윤노빈의 철학적 세계관의 정립 배경과 구체화를 더 세부적으로 살펴보기 위해선 『신생철학』과 더불어 1970년대에 그가 제출한 기념비적 논문인 「동학의 세계사상적 의미」와 다른 철학 논문들을 더 주의 깊게 살펴봐야 할 것이다.<sup>25)</sup> 윤노빈은 이러한 비판의 대상인 서양철학의 밑바탕에는 이미 고대부터 각 원소와 요소를 세계를 구성하고 인식하는 근거로 여기는 ‘요소론적 세계관’이 놓여 있다고 파악한다. 이에 반해, 그가 대안으로 제시하는 ‘행위적 세계관’은 세계를 만물의 교섭의 과정으로 파악하고 분할과 지배가 아닌 통일과 화합을 통한 호혜적 관계를 주장한다.

이철승은 이 두 세계관의 성격 차이를 더 선명히 드러내기 위해 ‘분할적 세계관’과 ‘관계적 세계관’으로 바꾸어 표현한다. “‘분할적 세계관’이 ‘요소론’의 이론적 토대인 실제 중심의 사유가 ‘분할’을 통해 지배와 피지배의 이분법적 논리를 강화하는 면에 잘 부합하는 개념이고, ‘관계적 세계관’이 ‘행위’의 사상적 근거인 동학의 음(陰)과 양(陽)의 관계 논리를 반영하는 ‘지기(至氣)관’을 통한 생명의 역동성을 드러내는 면에 잘 부합하는 개념으로 생각하기 때문이다.”<sup>26)</sup> 윤노빈의 이러한 두 세계관에 대한 인식은 기존의 관념론과 유물론의 대립이라는 이분법을 다른 이분법으로 대체하는 것이 아니라 대립 자체를 해체하는 것이다. 그의 대결의식은 철학자들이 만들어 낸 형이상학적 관념과 물질의 이원화에서 출발해 현실을 재단하는 서구적 방식이 아니라, 행위적·관계적·유기적 세계관에 따라 구체적 생존에서 개념을 실존화하고 다시 현실의 고난을 타개하는 것이 철학의 진정한 역할이라고 보았던 데서 연유한다.

이것은 생명의 진화에 대한 동학사상의 원리인 불연기연(不然期然)으로도 살펴볼 수 있다.

24) 윤노빈, 앞의 책, 246쪽.

25) 또한 그가 철학연구자 및 철학교수자로서 남쪽에 남긴 철학의 지향은 18편 정도 남아 있는 다른 학술논문들과 더불어 종합적으로 해명되어야 할 것이다. 윤노빈이 남긴 논문들의 주요 텍스트나 주제를 보면, 1960년대 후반에서 70년대 중반까지는 주로 전공인 ‘헤겔 철학’의 주요 개념에 대한 다각도의 이해와 더불어 「조로아스터교 경전」, 「현대 언어 철학」, 「퇴계와 율곡」, 「한국 고문헌의 범주」 등 동서철학 비교와 교육론 및 사회윤리학 연구에 대한 관심이 다양하게 드러난다. 그리고 1970년대 말부터 월북 직전까지 서양고대철학에 심취한 듯한데, 플라톤의 「파이돈」, 「크라티로스」, 「고르기아스」, 아리스토텔레스의 「형이상학」에 관한 논문들을 연이어 게재했다.

26) 이철승, 「윤노빈 철학에 나타난 세계관 문제」, 『東洋哲學研究』 110집, 동양철학연구회, 2022, 169쪽.

“불연기연의 논리는 ‘아니다, 그렇다’, ‘그렇다, 아니다’의 논리로 하나도 아니고 둘도 아닌 ‘불일불이론적 사유 방법’을 가리킨다.” 대립적인 가치의 쌍들이 “대조적인 차별상인 동시에 상호보완적인 것으로 보고, 이 둘은 하나임을 보이는 이중적 논리”임을 강조하는 불연기연은 “외면적인 관찰로서 만물의 외적 상관성을 규명해 나가는 방법이면서, 내면적 통찰로서 만물의 공공적 통일성을 인식해 나가는 방법이다.”<sup>27)</sup> 이와 달리 윤노빈은 “탈레스의 물, 아낙시만드로스의 무한자, 아낙시메네스의 공기, 엠페도클레스의 물·불·공기·흙, 데모크리토스의 원자, 피타고라스의 수, 플라톤의 이데아, 칸트의 물자체, 헤겔의 절대정신, 주희와 이황의 리 등을 세계의 존재 근거로 생각하지 않는다. 그에게 구체적인 현실은 남과 북으로 분단된 한반도이다.”<sup>28)</sup> 물론 그 분단이 자아내는 피폐한 현실은 치유해야 할 고통의 근원과 ‘악마’를 키워내는 토대로서 척결과 타도할 대상이라는 이중적 성격을 모두 함유하고 있다.

윤노빈이 지적하듯이 제국주의 식민지에서 분단국가로 이행한 한반도에 짐 지워진 희생양의 운명은 냉전 체제에서 주변 강대국들의 패권주의가 다시 확대되는 과정에서 주어졌다. 그런데 이를 정당화하는 논리는 그가 보기에 새롭게 출현한 역사적 알레고리가 아니라, 고대 그리스 철학부터 배태되어 있던 낡은 지배 논리를 현대적으로 반복하는 것일 뿐이다. 서양근대철학이 자화자찬하는 근대의 계몽주의와 현대적 관념론과 유물론까지 세계를 정물적 요소로 나누고 ‘분할을 통해 지배하는 논리’는 ‘요소론적 세계관’이 생명들의 구체적 삶에 주목하고 그것을 연결하는 관계적 세계관을 압도해온 것에 불과하다. 예측과 부자유, 억압과 지배, 불평등과 노예화를 관조하고 정당화하는 철학은 역사 속에서 끊임없이 강자의 지배를 대변하는 역할을 수행했다는 것이다.

윤노빈이 쟁점화하는 개념 중 하나인 ‘생존’은 바로 이러한 능동적으로 살아 있음을 실존화하는 관계 중심의 세계관을 담고 있다. “살아 있음은 ‘함께 있음’이며 ‘통일되어 있음’이다. 이것은 다(多)에 대립된 배타적 수량적 일자성이 아니라 불가분자라는 뜻에서의 통일성이며, 분단과 이간에 대립된 생존적 통일성이다.”<sup>29)</sup> 역사적 무대와 현실의 공간은 시대의 고통을 ‘관조’하기 위한 재료가 아니라, 적극적이고 자율적으로 ‘행위’하여 그 고통을 낳는 난제들을 해결하고 극복해나가는 실천의 장이다. 이런 점에서 관념의 생산과 의식의 진보, 생산력의 증대와 생산양식의 발전, 민주적 제도의 구축과 합리적인 법 집행, 선진 외세와의 협력과 선구자적 지도자의 통솔에 따른 단합 등 근대의 여러 이념들이 주장했던 요소는 역사의 변혁을 견인하는 핵심 동력이 아니다. 그는 서로를 한울님으로 우러르고 서로에게 한울님으로 살기 위해 열망하는 민중적 실천을 통한 세계관의 전환을 촉구하는 보다 큰 패러다임에 주목하고 이를 새로운 삶의 양식과 통합의 원리로 제안한다.

윤노빈에게 한반도 분열의 논리가 새 시대를 위해 지양과 극복의 패러다임인 ‘요소론적 세계관’에 근거한다면, 그 분단의 관성을 허물어가는 통합의 원리는 자연히 ‘행위적 세계관’을 지향하게 된다. 그리고 이를 구체적으로 실천할 수 있는 ‘행위’의 무대는 인간의 의식과 정신, 신체와 일상, 제도와 법률, 사회와 문화, 역사와 세계 등 인간의 능동적 생존을 가능케 하는 가장 내밀한 차원에서 인류 문명까지 아우른다. 이것은 윤노빈이 말하는 통합(統攝)의 논리가 단순한 통일(統一), 즉 일자(一子)로의 회귀로서 서로 다른 것들이 다시 하나됨을 의미하는 것이 아님을 보여준다. “살아 있음은 함께 살아 있음이다. 하울님은 ‘하는님’이다. 생존은 행위적 공존이다.” “살아있음은 함께 ‘통일’되어 살아있음이다. 생존적 공존은 협동적(協同的) 공존

27) 김재현, 『한국 사회철학의 수용과 전개』, 동녘, 2002, 287쪽.

28) 이철승, 앞의 논문, 184쪽.

29) 윤노빈, 앞의 책, 52쪽~53쪽.

이며 협동적(協動的) 공존이다. 생존은 분리되어 있지 않기 때문에 생존이다.”<sup>30)</sup> 동학의 생명 사상이 그러하듯이 원래의 유기적이고 전체적인 상태로 회복하고 분할되고 분열된 서로의 관계를 복원하고 서로에게 가해진 생채기를 치유하는 것이라고 볼 수 있다. 참된 나, 관계, 공동체의 지향은 실상 존재론적으로는 본래의 나로 회귀한 것이며 인식론적으로는 유기적인 생명에 대한 참여일 것이다.

이런 점에서 윤노빈이 희구한 한반도의 통일은 진정한 정신혁명이며, 생활혁명이며, 인간혁명이다. 그에 따르면 그것은 기존의 분열-지배의 논리를 타파한다는 점에서 ‘자유’이고 ‘해방’이자 ‘부활’이라 부를 수 있다. “생존은 ‘밖에 나와 있음’(Ek-stasis)이다. …… 통일되어 있다는 것은 ‘밝은’ 밖에 나와 있다는 것이다. 통일되어 있다는 것은 인간의 벽을 뚫고 ‘밖으로!’ 나와 있다는 것이다. 살아 있는 것은 밖에 나와서 함께 본다. 살아 있는 것은 함께 생각하며 함께 사랑한다.”<sup>31)</sup> 한편 “사랑이라는 행위는 대립이라는 행위를 거부하는 체험이다. 합일되는 체험, 통일하는 행위가 사랑이다. 사랑은 탈아(Ekstasis)이며 주객합일이”<sup>32)</sup>라고 믿는 통합의 과정은 우정과 사랑을 파괴하는 증오에 대해서도 함께 힘을 발휘한다. ‘공동적 증오’, ‘협동적 증오’라는 강한 배타성을 드러내는 표현은 앞서 강조한 ‘협동적 인간합일’과 모순적으로 보이지만, 우정과 사랑을 파괴하는 적대적 대상인 ‘악마’에 대해서만 그 포용을 예외로 두기 때문이다. “생존은 ‘진리행위’(A-letheia)”<sup>33)</sup>이고 그 진리는 인간합일의 사랑으로서 ‘참’, 즉 진리에 대한 생각을 품지만, 거짓과 속임수는 용서하지 않는다.

이처럼 끝이 보이지 않는 어두운 터널 사회에서의 대탈출로 묘사되는 추상적 개념으로서의 ‘통일’은 급진성과 낭만성을 담보하고 있다. 그러나 ‘함께’ 살아 있음을 누리는 ‘우리’가 같은 목소리를 내야 한다는 그 믿음은 다원적 정치공동체를 하나의 유기체로 간주하는 과정에서 필연적으로 ‘우리 안의 차이’에 대해 둔감할 수 있기 때문에 불온하다. 화합하되 결코 하나로 환원되지 않을 화이부동(和而不同)의 가치가 강조되지 않는다면, ‘함께’, ‘합일’, ‘탈아’의 경지는 양적으로나 형식적으로만 이해될 것이다. 그리고 그 과정에서 술한 다른 소수의 작은 ‘나’들의 목소리가 거대한 관에 매몰된다면, 또 다시 분열의 논리의 반대편인 전체주의적 지배로서 분단이 재도래할 수 있기 때문이다. 따라서 분열의 논리에 대항하는 21세기 통합의 원리는 통일하여 단결된 큰 힘을 발휘하여 무궁한 한울나라의 생존을 도모한다는 일차적 의미 외에, 요소론적 세계관의 분단 논리를 낳는 동일자의 지배가 다시 시작되지 않고, 이질성을 박멸하는 동질성의 독재로 퇴행하지 않도록 경계하는 이차적 의미를 요청할 필요가 있다.

오늘날의 현실적인 차원에서는 이러한 유기적 통합론이 속류화된 통일론과 결합하거나 시대착오적이며 맹목적인 통일지상주의로 단순화되거나 왜곡되어 이해될 경우 또 다른 오해를 낳을 수 있다. 남북분단 상태를 벗어나야 하는 근본 토대로서 회귀하는 민족(주의)적 당위성이 비판의 여지가 없는 당위적 통일론으로 귀결되면서 오늘날엔 오히려 분단의 고통에 대한 자각과 평화와 통일의 관계에 대한 성찰이 외면받고 있기 때문이다. 최근 분단 구조에서 더 중요하게 간주되는 것은 군사적 긴장의 완화와 현실적 평화체제 구축의 필요성, 상호 협력 체계를 통한 평화와 통일의 변증법적 관계의 관리, 장기간에 걸쳐 구분된 서로의 차이를 포괄적으로 존중하는 사회문화적 소통과 통합의 중요성이기 때문이다.

물론 오늘날 한국사회가 세계 최저출산율을 기록하며 인구 감소가 시작된 초고령화 사회로

30) 윤노빈, 앞의 책, 55쪽.

31) 윤노빈, 앞의 책, 56쪽.

32) 윤노빈, 앞의 책, 56쪽.

33) 윤노빈, 앞의 책, 59쪽.

진입하면서, 위축될 수밖에 없는 한국의 경제적 부와 국력을 계속 부양하기 위해선 ‘통일만이 살 길이다’는 속류화된 통일대박론이나 경제주의적 통일지상주의가 힘을 얻을 가능성도 있다. 또한 민족·체제·이념·국가의 통합 필요성을 주입하는 교육이 후속 세대에게 설득력이 떨어진 오늘날의 상황에선 ‘선 평화 후 통일’의 유보적 입장이 대세가 될 수밖에 없다는 점도 무시할 수 없다. 그래서 필자는 분단의 낡은 역사적·정치적·사회문화적 질곡을 벗어나 평화가 지속가능한 미래 한반도를 창출하기 위해선 통일이 ‘열쇠’가 될 수 있다는 논리는 좀 더 섬세히 다듬고 일상적으로 보완하여 좀 더 풍부한 내러티브와 콘텐츠와 함께 강조될 필요가 있다고 생각한다.

“민족들의 눈이 가장 애타게 보고 싶어하는 것은 한울님의 얼굴(브니엘)이다.”<sup>34)</sup> 『신생철학』 서장 첫 문장에서 밝히는 ‘브니엘(peniel)’은 보편적 가치를 지니는 것으로서, 사람들이 하나의 속박 안에서 계속 고통받지 않고 억압적인 지배를 받지 않는 이상적인 한울님 세상에 대한 은유로 도입된다. 여기에는 서양철학 및 기독교와 동학으로 대표되는 동서 사상의 교섭이라는 공시적 관점, 그리고 19세기 후반의 한반도와 20세기 후반의 한반도라는 통시적 관점이 모두 적용될 수 있다. 동학사상에서 가져온 ‘한울님’으로 비유된 성서 속 브니엘, 즉 ‘하나님의 얼굴’은 곧 신이 선사하는 아침 햇살 같은 ‘새날’이며, 그것은 단지 개별 주체의 고양된 상태를 가리키지 않는다. 윤노빈이 이상적 지향으로 제시하는 한울님은 당연히 기독교의 인격적 유일신 관념이나 독점적이거나 배타적으로 운영되는 지배의 원리를 배격한다. 그것은 결국 우리 모두의 얼굴이라고 강조된다. 한울님을 모실 수 있는 브니엘은 서구중심 사상의 문제 해결 과정에서 나온 유물론-관념론의 이분법, 전후 세계를 뒤덮은 개별적 실존주의의 극복, 모순의 지양을 통한 무한히 확장되는 변증법적 사유나 마니교식 이분법의 한계를 모두 비판하면서 등장한다. 그런데 앞서 말했듯이 그 문은 늘 열려 있어야 한다. 악한 지배에 동참하지 않는 누군가 단 한 명이라도 숨을 쉴 수 없는 대동(大同) 세계란 이율배반적이며 상상할 수도 없기 때문이다.

『신생철학』의 행간을 읽으며 느껴지는 걱정은 이질적인 것처럼 보였던 가치의 결합이 만들어내는 독자들에게 전달되는 충돌의 파장이다. 서양철학과 동학사상의 만남, 이분법적 세계관의 극복, 분열논리와 통합원리의 대결, 분단과 통일의 대비는 실상 기존의 분할된 요소로서 세계를 파악하려는 ‘필로소피’의 전통에 갇혀 있기 때문에 문제시되는 것이다. 그런데 윤노빈이 제안하는 통합의 원리에는 기존의 ‘요소론적 세계관’이 강제한 이분법적 인식에 대한 해방이 내포되어 있다. 일자와 다자, 분열과 통합, 원자와 만사, 보편과 특수, 주체와 타자들의 만남이 가능한가에 대한 의문은 사실 필자가 보기에, 전체주의화되지 않는 전체로의 통합과 회복으로서 해소될 수 있기 때문이다. 한편 이러한 그의 동학사상의 역사철학적 적용에는 인식의 차원과 행위 차원의 구분 속에서 스피노자의 일원론적 세계관과 자기 욕망에 대한 열린 긍정과 우주적 자아를 실체로 파악하는 무궁한 한울님의 확장을 지향한다는 유사점을 확인할 수 있다. 또한 베르그송의 생명철학과도 상당한 영향 관계가 임히고 세계관의 유사성이나 접합점을 드러내고 있는데, 이런 점들은 필자와 다른 연구자들의 후속 과제로 남겨둔다. 또한 윤노빈의 사상은 이런 점에서 김지하의 생명사상이나 송두율의 통일철학과의 교차점을 토대로 한반도 분단극복에 대한 주체적 인문학의 한 사유로 재구성할 수 있을 여지가 충분하다.

## 5. 통하기 위한 통일, 나누기 위한 통합

34) 윤노빈, 앞의 책, 35쪽.

앞선 논의를 통해 필자는 윤노빈이 제안하는 동학적 통합의 원리를 통해 '통일'의 위상과 과정을 모색할 수 있을 뿐만 아니라, 한반도의 분단극복을 훨씬 초과하는 존재론적 지평을 모색할 수 있다고 파악했다. 물론 여기서 통일은 일자 회귀 중심의 통일론 또는 '전체는 하나를 위하여 복무하는' 전체주의적 통일론, 즉 윤노빈이 그토록 비판했던 '요소론적 세계관'에 의거한 것이 아니다. 그 통일은 서로 '통(通)'하여 더 많은 것을 나누게 되는 통일이며, 정해진 통에 물을 가득 채우는 식의 통합이 아니라 교학상장(敎學相長)하며 모두를 위한 통을 함께 만들어가는 통합이다. 윤노빈의 '무궁한 한울'을 향해 그려지는 통일론은 '행위의 세계관'으로 창출되는 새로운 통합론으로 파악할 수 있으며, 시간적 영원성을 넘어 공간적 확장성과 수직적 고양·심화로도 끝없이 나아갈 수 있는 '무궁(無窮)의 한울나라'를 긍정한다. 이처럼 동학사상의 변용을 통한 유기적 생존성의 회복으로서의 '더 큰 우리'를 찾아 계속 향해하는 여정이다. 이러한 윤노빈의 통일사상을 다음과 같이 요약해볼 수 있다.

첫째, 연대적 생명성 회복 과정으로서의 통일이다. 인간적 생존은 더불어 상생할 수 있는 상태를 가리키며, 사물의 존재 양식에 머무르지 않고 타자들과의 유기적 관계 안에서 살아가기 위한 인간의 행위를 추동한다. 둘째, 인식적·개체적·역사적 고통에 대한 치유로서의 통일이다. 이 치유는 개인, 우리 가족, 우리나라, 인간 세상 중심의 요소적 차원을 넘어 자연적 차원에서 바라보는 생명성의 회복을 지향한다. 윤노빈은 고통의 문제는 진단하고 해석해야 할 문제가 아니라 “무조건 해결되어야 할 문제”라고 주장한다. 한편 고통을 바라보는 관점의 차이로서 윤노빈의 생각은 '고난 속에서 백성이 스스로 진리를 찾아간다'는 깨달음을 강조하는 함석헌의 '고난으로서의 역사' 인식과 비교할 수 있다. 셋째, 자유로운 행위를 통한 인간적 생존으로서의 통일이다. 인간적 생존은 필연적 세계인 자연에 인간의 행위가 더해지는 새로운 관계를 창출한다는 특징을 가지며, 다시 여기서 홀로서는 결코 향유할 수 없는 '초월'이 일어난다. 넷째, 악(마)의 척결로서 통일이다. 눈은 “대상을 감각적으로 쪼개는 칼”로서 사물을 인식하는데, 윤노빈은 닫혀 있지 않고 모든 방향에 걸쳐 계속 팽창해가는 우주 공간처럼 분할과 경계를 넘어 소통하는 자아도 끊임없이 부풀어 오르는 공[球]과 유사하다고 말한다. 다섯째, 한울님 모심으로서의 통일이다. 인내천(人乃天)의 현대화, 현재화, 일상화, 공동체화로서 '모심'이란 한 마디 속에 인간과 우주의 자연적 통일, 인간과 인간의 사회적 통일, 인간과 사회의 혁명적 통일이 들어 있다. “한울님으로 가는 길은 먼 길이 아니다. 바로 곁에 살아 있는 '이웃'으로 가는 길이”<sup>35)</sup>다.

윤노빈은 해월의 「흥비가」와 「강시」를 인용하며, 생존 즉 살아감을 “무궁한 한울 속에 가득 차 있”는 “‘막힘없이’(無窮) 피어나는 우주의 꽃”으로서 “무궁한 한울에 손잡고 퍼진다”라고 표현한다. “‘우리는’ 생존과 한울을 ‘영원의 상(相) 아래서’가 아니라, ‘무궁의 상(相) 아래서’ 살피가며 그 무궁한 말씀을 귀담아 듣고 있다.” 소유될 수 없는 생존은 “사이에 있는 것, 넓은 속에 있기 때문에” 단순히 '있는 것(존재)'이 아니라, “한울님의 퍼짐”<sup>36)</sup>이자 키움(養天主)이다.

이에 대해 이규성은 시각의 편협함이나 눈의 자기중심성과 달리, 귀를 통한 들음은 “공감의 교류”를 가능케 하고 청각에 비유되는 ‘무궁의 철학’과 ‘연속성의 철학’을 드러낸다고 보았다. ‘동학적 윤리 관념’에서 바라본 “진정한 관계는 부정적 혹은 경제적 대립이나 밀고 당기는 기계적 인과성이 아니다. 그것은 타자를 비껴가는 대상으로 삼거나 자아의 수단적 속성으로 환원하는 것도 아니다. 진실한 관계는 내적 교감 속에서 타자의 개체적 존재를 절대적으로 긍정

35) 윤노빈, 앞의 책, 61쪽.

36) 윤노빈, 앞의 책, 292쪽~293쪽.

하는 것이다. 진정한 관계는 타자와의 관계에 임재[臨, 侍]·현존[顯, 現]해 있는 절대자[天主, 한울님] 속에서 이루어진다. 타인과 사물의 존재는 마치 절대자가 지금 여기에 현존하는 것처럼 나에게 나타난다. 따라서 절대자뿐만 아니라 모든 개체들의 존재는 현존으로 경험된다.”<sup>37)</sup> 절대자로서 한울님이 현존함을 깨닫는 순간 의욕하는 인생의 충실성은 “타자와의 관계를 자아의 대립적 속성으로 만드는 것이 아니라 본질적 화(和)의 관계로 정립한다.”<sup>38)</sup> 이규성이 강조하는 동학의 사회윤리는 “개방적 연대성”으로 집약되며, 그것은 천도교의 공화주의 지향에서 보듯이 “공동이 참여하는 사회 개혁을 도모하는” 역사적 변화에 대한 적극적 참여로 나타났다. 물론 그것은 동학사상에 존재하는 모든 것들의 평등성에 대한 공경하는 마음을 가진 “생명론적 가치관이 초기부터 있었기 때문이다.”<sup>39)</sup>

동학사상을 바탕으로 한 윤노빈의 이러한 독창적 사유는 앞서 언급한대로 분명한 사상사적 기여를 갖는다. 그러나, 이러한 신생철학에 대한 지적은 냉전기 한가운대를 살아가던 시대 인식의 한계나 그의 월북 동기에 대한 결과론적 분석과 완전히 분리되기 어려운 것이지만, ‘철학서사시’를 넘어 ‘철학사상’으로 고양되는 과정에서 볼 수 있는 이론적 차원의 한계는 명확하다고 볼 수 있다. 이는 아래와 같이 두 가지 측면에서 큰 여백으로 남은 영역과 이해나 인식이 간과된 점을 상기시킨다.

첫째, ‘차이’를 보존하는 복수적 존재로서의 탈중심적 주체의 문제이다. 『신생철학』에서는 함석헌의 ‘씨울’ 같은 역사의 고난을 미래 새 세상의 자양분으로 삼아 자각하고 함께 나아가는 집단적이고 능동적인 주체성이 보이지 않는다. 또한 『신생철학』에서는 함석헌의 ‘씨울’ 같은 역사의 고난을 미래 새 세상의 자양분으로 삼아 자각하고 함께 나아가는 ‘열린’ 응집성이 간과되어 있다. 이런 점에서 윤노빈과 유사하게 ‘사람 중심의 세계관’을 표방한 주체사상이 사상통제의 근거가 되어 결국 인간을 타율적 존재로 전락시키고 북한 통치 이데올로기로 전락하게 된 것에 대해, 그는 애 직시하지 못했느냐고 답변자 없는 질문을 던지는 것은 그저 낫두리에 지나지 않을 것 같다. 당시 ‘사람이 모든 것의 주인이자 모든 것을 결정한다’는 “주체사상의 통속화된 철학원리”는 인간이 “최고로 발달된 물질”이라는 김정일의 교시<sup>40)</sup>를 통해 가까스로 유물론의 지위를 주장했을 만큼 “관념론과 유물론의 양자 택일 앞에 제입장을 찾지 못”<sup>41)</sup>하고 있었다. 주체사상은 이미 1970년대부터 “독재의 철학”이자 “개인숭배를 합리화하는 수령론”으로 교조화되고 있었는데 ‘민족적 민주주의’, ‘한국적 민주주의’ 등의 남쪽 이데올로기에 치를 떨었을 윤노빈은 왜 분단 조국의 다른 반쪽이 품은 “1인 독재의 이데올로기”<sup>42)</sup>에 대해선 그토록 둔감했을까? 윤노빈은 올라가고 황장엽이 내려온 것을 그저 역사의 아이러니 해 두고 넘어가야 될까.

둘째, 분단국가론의 부재와 분단체제의 역사성에 대한 간과이다. 그는 왜 북쪽 인민의 부자유와 생존의 조건을 직시하지 못했을까. 역사적 분단 과정이 자본주의 ‘세계체제’의 하위 체제이자 독자적 관성력을 가진 ‘분단체제’로 귀착되어가는 상황에서 분단국가주의의 강화, 당시 남북 모두에 내재했던 ‘병영국가’가 실상 ‘적대적 상호의존 관계’라는 점과 수령론과 통치 권력의 세습 문제를 간과했던 것일까. 또한 통일 과정과 통일 이후의 국가 및 헌법적 질서에 대해서도 성찰이 부족했던 것일까. 서로 자신만이 유일한 ‘주인기표’가 될 수 있음을 주장했던

37) 이규성, 『한국현대철학사론 : 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012, 90쪽.

38) 이규성, 앞의 책, 90쪽~91쪽.

39) 이규성, 앞의 책, 99쪽.

40) 1986년에 나온 김정일의 담화, 「주체사상 교양에서 제기되는 몇 가지 문제에 대하여」

41) 신일철, 『현대 사회철학과 한국사상』, 문예출판사, 1996, 212쪽.

42) 신일철, 앞의 책, 216쪽.

민족분단의 시간은 사실 더 복잡하게 체제·이념·국가·진영의 분단과 중첩되어 있었다. 다음과 같은 비판에 대해 윤노빈은 무엇이라고 답하거나 변명을 할 수 있을까? 세월은 유장히 흐르고 침묵은 길어질 것이다.

“윤노빈 신생철학의 한계는 철학적 논변에 웅변과 계시를 무차별적으로 섞어 넣고 있다는 데 있다. 시대를 앞서가는 그의 장엄하기까지 한 한국어는 민족적 메시아니즘의 유혹 앞에 길을 잃고 만다. 신생철학의 최대문제이자 치명적 결함은 민족해방을 찬양하는 사상적 주술(呪術)이 철학에 고유한 성찰적 이성의 보편성과 비판적 감수성을 붕괴시키고 만다는 데 있다. 그 결과 예언자적 사상가의 현란한 수사(修辭)가 현실정치세계의 참혹한 고통을 은폐하고 사악한 그 국가이성을 옹호하게 된다. 북한을 선택한 철학자 윤노빈의 결정은 고통받는 북한의 인민 대신 김씨 유일지배체제에 대한 선택으로 귀결되고 말았다. 북에는 인민의 목소리가 없기 때문이다. 그 결과 대남방송 선전일꾼 외에 ‘북한의 윤노빈’에게 어떤 역할이 주어질 수 있었겠는가?”<sup>43)</sup>

## 6. 서로에게 한울님이 되는 ‘하는님’들의 모심을 통한 ‘통일개벽’

예나 지금이나 적대적 분단국가에선 경계를 넘어 한 개인이 ‘우리’라는 울타리를 박차고 나간 ‘월북’이라는 사실 그 자체에만 주목한다. 윤노빈을 기억했던 사람들도 그의 사유에 드리운 철학함의 고뇌와 그의 삶을 억압하는 분단이 낳은 ‘역사적 트라우마(historical trauma)’를 다시 사유의 재료로 삼는 것에는 덜 철저했는지 모른다. 끊임없이 우리 안의 분단 구조를 확대재생산하고 강화하는 사회문화적 분단과 심리적 기제를 예민하고 직시하고, 적대적 분단체제를 지렛대 삼아 부추겨지는 남남갈등을 성찰할 역량이 부족한 분단 족속의 후예들에게 『신생철학』은 여전히 비판적 극복의 대상이자, 오늘을 고민하여 미래를 전망하는 ‘문제작’으로 남아 있다. 이런 점에서 ‘월북’과 『신생철학』이 불가분의 관계를 맺고 있는 것이 아니라, 두 체제 모두에서 버림받지 않았지만 남과 북 어느 사회에서도 자유로울 수 없었던 어느 지식인의 고뇌와 선택이 ‘분단 폭력’으로 고통받고 있는 우리 모두와 연루되어 있다. 따라서 통일한반도의 ‘하는님’들의 힘을 모아 ‘한울님’을 모시려는 사유를 개척하고 거기에 인생행로를 걸어보려 했던 ‘윤노빈의 길’은 이제 그 자체로 하나의 ‘분단 트라우마’의 양상일뿐만 아니라, 장차 한국현대철학의 한 축이 될 분단극복 텍스트로 간주할 필요가 있다.

그러나, 윤노빈의 이런 생각은 단지 탈식민주의적 민족주의의 강화나 민족자결주의를 통한 일반적인 ‘민족’통일론으로 수렴되지 않는다는 점에서 특별한 사상적 스펙트럼을 갖고 있다. 필자는 이것을 분단시대와 통일시대를 선천(先天)과 후천(後天)이 구분되는 대전환의 분기점으로 파악한다면, 윤노빈이 열망한 이 변혁의 시기를 ‘통일개벽’으로 부를 수 있지 않을까 생각한다. 『신생철학』 마지막 8장에서 ‘하느님’은 그의 독창적 표현을 따라 ‘하는님’의 능동적 의미망으로 확장된다. “‘하는님’의 행위는 행위(行爲)를 타도한다.”<sup>44)</sup> “신은 존재하는 것으로서가 아니라 생존하는 것 즉 행위하는 것으로서 파악되어야 한다. 신은 있는 것이 아니라 행위한다. 행위하는 것이 신이다. 신의 존재증명이라는 문제 자체가 성립할 수 없다. 오로지 ‘신의 행위증명’이 문제로서 성립하며, 또 그 증명도 확실하며, 명백하게 성립하며, 납득된다.”<sup>45)</sup> 윤

43) 윤평중, 「국가이성론으로 본 ‘북한문제’와 통일」, 『철학과현실』 96호, 철학문화연구소, 2013, 87쪽~88쪽.

44) 윤노빈, 앞의 책, 313쪽.

45) 윤노빈, 앞의 책, 311쪽.

노빈은 힘주어 말한다. 사람에 대한 해방은 인류 누구나 우리 사람으로서만 가능하다.

“개벽사상은 극심한 사회적 혼란과 위기의식 속에서 생겨난 새로운 시대에 대한 염원과 미래의 이상사회에 대한 대망을 반영”한다. 동학사상사와 운동사에서 ‘개벽(開闢)’은 특히 “한반도가 앞으로 변혁된 세상의 중심이 된다고 설파함으로써 민족적 자부심을 심어주었”<sup>46)</sup>으며, 이러한 근대 한국의 새로운 종교들이 변혁 사상으로 수용되고 반봉건, 반외세를 주창하는 민족·민중운동으로 발전할 수 있었던 바탕이 되기도 했다. 다만 ‘후천개벽’을 필연적으로 도래할 염세적이고 극단적으로 배타적인 ‘종말론’이나 사이비 휴거론으로 수용되지 않는다는 전제 위에서 가능하다. 개인적으로나 집단적으로나 특정한 이념, 신념, 교리 체계에 안주하지 않고 끊임없는 자기부정을 통한 참회와 수양의 자세를 견지할 수 있느냐가 한 사상과 종교의 건강성을 담보하는 척도이기 때문이다.

물론 윤노빈의 ‘통일개벽사상’은 체제 통일 중심의 사회과학적 통일론이나 정치공학적 통일 전략과는 거리가 멀지만, 동학사상에 대한 충분한 맥락 전달 없이 이 용어를 정식화한다면 오해와 왜곡의 여지가 커질 수 있을 것이다. 또한 『신생철학』의 일부만 추출하여 과대 해석했다는 우려를 낳을 수도 있다. 그럼에도 불구하고 필자는 윤노빈의 분단 사유와 동학사상에 기초한 통합론의 열개가 무엇보다 ‘아래로부터의 통일론’이라는 점에서 21세기의 새로운 통일담론 활성화를 위한 사상적 재료가 될 수 있다고 생각한다. 이 점은 ‘분단 종식’을 통한 한반도 인권·민주주의 공동체의 실현, ‘한반도 냉전 구조 극복’ 등의 정치적·사회적 의미 부여나, 코리언 통합 과정과 포스트 통일에서 더욱 중요하게 부각될 ‘사회문화적 통합론’과 더불어 향후 통일담론 공론장에서 더욱 중요한 미래지향적 가치를 보유하고 있다. 남과 북의 평화·통일시민성 성숙과 풀뿌리 주도의 통일코리아 준비는 긴밀한 상관성을 가지고 연동되어 진행될 수밖에 없기 때문이다.

향후 이런 논의가 발전한다면 ‘아래로부터의 통일론’은 동학사상과 더불어 어떻게 구체화될 수 있을까. “통일=민족공동체 실현은 동어반복이거나 형식논리를 넘어서지 못하는 것처럼 보인다”<sup>47)</sup>면, 윤노빈의 통일개벽이라는 한국사상적 비전은 통일을 그저 일회적 사건으로서 파악하는 진부한 민족·평화통일 관념을 한참이나 초월한다. 또한 대한민국의 경제적 지속가능성을 대중적 명분으로 내세우는 흡수식 통일론 같은 진부하고 통속적인 분단극복이 아니라, 지속가능한 분단 구조 안에 거주하는 모든 사람들이 분단극복의 주체로 활동하는, 즉 열린 사회인 코리언 공동체 모두를 위한 ‘분단사회통합론’, ‘평화혁신론’을 일깨울 여지가 충분할 것이다. 윤노빈이 구상한 ‘새로운 삶’을 위한 관계 지도(地圖)에선 하늘에 계신 ‘하느님’, 오직 한 분뿐인 ‘하나님’보다 지금 내 옆에서 같이 숨을 쉬고 함께 웃으며 밥을 먹고 협력하여 새 세계를 만들어가는 ‘하는님’들이 훨씬 존귀하다. 분단의 족쇄를 풀어가는 ‘하는님’들이 연대할 때 비로소 서로의 얼굴에서 ‘한울님’을 만날 수 있을 것인가.

이른바 ‘통일 개벽’을 모색한 것으로 『신생철학』에서 가장 두드러지는 생각의 흐름을 요약할 수 있다면, 거기서 말하는 개벽은 낮은 땅이 꺼지고 낮은 하늘이 엮어져서 새 하늘이 순식간에 우리를 에워싸는 순식간에 도달 가능한 이상향의 세계가 아니라, 삶의 태도를 발명하는 것, 즉 새로운 생활양식과 관계맺음의 창출을 의미하는 것이 아닐까? 윤노빈은 한울님이 언제 어디에나 있기에 모든 사람다운 사람들이 서로를 한울로 여기고, 인간의 욕망이 뒤떨기 이전의 자연을 한울로서 섬겨 구성원 모두가 한울님이 되어 가는 과정을 ‘통일’로 집약한 것은 아닐까. 『신생철학』은 한반도의 분단 질곡에서 보다 나은 세상으로 나아갈 수 있는 참된 조건의

46) 김용휘, 우리 학문으로서의 동학(개정판), 모시는사람들, 2021, 239쪽.

47) 서보혁, 『한국 평화학의 탐구』, 박영사, 2019, 322쪽.

시작은 이 부자유스럽고 고통스러움의 조건을 안에서부터 떨쳐내고 극복하는 것이라고 자생적으로 사유하지 않았을까. 19세기 중반 수운이 창제한 동학의 근본 세계관이 그러했듯이 실천주의 모심과 섬김을 통해 삶의 양식과 관계맺음을 바꾸고 이를 확산하여 인류의 문명을 근본적으로 전환하고, 대안적 공동체를 모색하고, 사람들의 아픔을 치유하고자 하는 시도는 20세기 후반 이후의 한반도에서 다시 적극적으로 재구성되었다. 『신생철학』은 가장 긴급하고 시급한 모순적 과제인 분단-통일 사유를 통해 ‘한울의 마음’에 대한 믿음과 실천이 곧 한울세상을 꿈꾸는 데로 나아갈 수 있음을 주장한 하나의 철학적 이정표로 간주될 수 있지 않을까.

그러나 새로운 삶의 방식이란 무엇이고 그것이 왜 필요하며, 어떻게 가능하며 어떤 세상을 만들 것인지에 대한 미래지향적 비전은 어떤 철학자의 고립된 책상머리에서 설계될 수 없고 완료되지도 않는다. 그것은 개별자들과 다층적 집단이 조응하여 서로 변화하고 함께 실천할 때 비로소 역사의 수레바퀴를 굴린다. 윤노빈은 “철학을 역동적으로 변화하고 있는 구체적인 삶을 반영하는 실천행위”로 파악하고 “이 실천은 사회와 고립된 상태에서 개인의 명상에 의존하는 사유의 놀음이 아니라, 사회적 존재인 인간이 시대 문제를 적극적으로 해결하는 행위”<sup>48)</sup>임을 증명하려 했다. 이런 점에서 한국의 ‘서양철학 1세대’에서 두드러지는 현실에 대한 사유의 적극적 개입과 실천 지향의 철학 경향이 그에게도 이어진다고 볼 수 있다.

『신생철학』은 민중의 고통을 타개하기 위해 분단극복의 필요성을 동학사상에 기초하여 논변하고, 관계론으로 새롭게 이해된 ‘한울님’을 통해 통일의 당위성을 시론적으로 입론한 것으로 파악할 수 있다. 철 지난 ‘주사파’를 떠올리거나 단어 그 자체만으로도 움츠러들게 만드는 ‘일북’이라는 명명의 선입견을 강하게 가질수록, 우리는 어쩌면 이 텍스트의 역사적 의미와 한계와 마주하는 것은 계속 유예될 것이다. 윤노빈의 ‘시대’와 그의 ‘새로운 삶’에 대한 열망과 우리는 아직 환대도 이별도 애도도 해본 적이 없다. 이런 점에서 여기서 개체중심적-폐쇄적 사유 경향을 비판하고 서구적 근대성이 내포한 가치체계와 형식주의의 한계를 벗어나 새로운 ‘한울’의 관계 패러다임을 한국현대철학으로 적극 도입하려 했던 것이라는 결론으로 마무리한다.

---

48) 이철승, 앞의 논문, 167쪽~168쪽.

## 참고문헌

### [저서]

- 김용휘, 『우리 학문으로서의 동학(개정판)』, 모시는사람들, 2021.
- 김재현, 『한국 사회철학의 수용과 전개』, 동녘, 2002.
- 서보혁, 『한국 평화학의 탐구』, 박영사, 2019.
- 신일철, 『현대 사회철학과 한국사상』, 문예출판사, 1996.
- 윤노빈, 『신생철학 : 민족이 걸어야 할 새로운 삶(신생)에 대한 성찰(증보판)』, 학민사, 2010.
- 이규성, 『한국현대철학사론 : 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012.
- 함석헌, 『뜻으로 본 한국역사』, 한길사, 2003.

### [논문]

- 김성훈, 「윤노빈의 신생철학(新生哲學)에 보이는 베르그손적 요소」, 『인문학연구』 제63집, 조선대 인문학연구원, 2022.
- 박준건, 「김지하 생명사상과 율려사상에 대한 하나의 고찰」, 『大同哲學』 20호, 대동철학회, 2003.
- 유현상, 「남과 북의 경계를 배회하던 철학자들의 시선」, 『한국철학사상 연구회 창립 30주년 기념 제59회 정기 학술대회 자료집』, 한국철학사상연구회, 2019.
- 윤평중, 「국가이성론으로 본 ‘북한문제’와 통일」, 『철학과현실』 96호, 철학문화연구소, 2013.
- 이철승, 「윤노빈 철학에 나타난 세계관 문제」, 『東洋哲學研究』 110집, 동양철학연구회, 2022.
- 조성환, 「동학의 생명사상과 윤노빈의 생존철학」, 『문학사학철학』 56권, 한국불교사학회, 2019.

### [저널]

- 김영민, 「<신생철학> : 월북 철학자 윤노빈, 혹은 고통의 사제」, 『월간 말』, 2003년 8월.
- \_\_\_\_\_, 「‘철학노트’ 건네고 북으로 간 윤노빈과 김지하의 ‘물매」, 한겨레, 2007년 2월 9일.
- 김지하, ‘춧불, 바람소리냐 비냐 : 중심적 전체와 활동하는 무에 관하여’, 프레시안, 2008년 10월 17일
- 최재봉, ‘독재에 맞섰던 ‘투사 시인’ 김지하, 끝내 변절 오명은 벗지 못해’, 한겨레, 2022년 5월 9일.

「윤노빈의 『신생철학』과 통일개벽사상  
: 고통으로서의 분단을 초극하는 무궁한 한울나라」를 읽고

배기호(중원대)

편견, 선입견, 고정관념에서 벗어나 “윤노빈이 남긴 유일한 저서인 『신생철학』을 중심으로 그의 철학사상을 관류하는 핵심이 동학사상의 계승과 재해석을 통한 ‘분단극복론’ 및 ‘동학적 통합론’의 시론이었음을 살펴보려고” 한 필자의 노고에 감사합니다. 덕분에 ‘분단’이 단지 공간의 분리가 아닌 ‘악(마)의 지배’이자 ‘감금’이고 ‘구속’이며 ‘편협해진 인식’의 다른 말인 동시에 ‘고통’의 원인이자 결과이며 그 자체라는 점, 그리고 ‘통일’이 단순히 두 개 이상의 것이 하나가 되는 것이 아닌 “원래의 유기적이고 전체적인 상태로 회복하고 분할되고 분열된 서로의 관계를 복원하고 서로에게 가해진 생채기를 치유하는 것”이라는 필자의 해석을 통해 『신생철학』의 사상사적 의미를 편하게 이해할 수 있었습니다.

조배준 선생님은 『신생철학』의 요지를 “우리가 거주하고 있는 ‘분단’의 원인과 결과에 대해 사상적 지평에서 비판적으로 사유하고, 동학사상의 재해석을 통해 분단극복과 통일을 향한 능동적이고 실천적인 인간 삶을 촉구하여, 통합적이고 호혜적인 연대의 지평을 개척하기 위한 동시대 민중의 분투를 촉구”하는 것이라고 하며, 책 제목인 ‘신생철학’을 “핍박과 부자유에 놓인 우리 시대의 평범한 사람들이 함께 새롭게 누리는 삶”을 살기(이루기) 위해 “역사적 참여와 현실적 개입을 지향하는 실천적 철학”이라고 풀이하고 있습니다. 그리고 이를 ‘통일개벽사상’이라는 본인의 용어와 연결하고 있습니다. ‘신생’은 새로운 삶의 터전, 곧 동학에서 말하는 ‘개벽’이고, ‘철학’은 ‘개벽’을 위한 실천, 곧 ‘분단’ 극복으로서의 ‘통일’이라고 보고 ‘통일개벽사상’이라고 한 것으로 보입니다.

그런데, 5장에서 “분단시대와 통일시대를 선천과 후천이 구분되는 대전환의 분기점으로 파악한다면, 윤노빈이 열망한 이 변혁의 시기를 ‘통일개벽’으로 부를 수 있”다고 한 대목에서, 앞서 알아본 ‘악(마)의 지배’, ‘감금’, ‘구속’, ‘편협해진 인식’으로서의 ‘분단’과 유기적이고 전체적인 ‘통일’이 아니라는 생각이 들었습니다. 이것은 공간적인 ‘분단’과 체제나 국가가 하나로 합쳐지는 도래할 어떤 사건으로서의 ‘통일’을 염두에 두고 한 발언이 아닌가 의문이 들었기 때문입니다. 이는 3장에서 나오는 “영토의 분단은 이념의 분단으로, 이념의 분단은 사람의 분단으로, 사람의 분단은 거의 필연적으로 동족 간의 전쟁으로 확산되었다”라는 표현에서도 마찬가지입니다. 물론 뒤이어 부연 설명이 있습니다만, 이미 구도를 짜놓고 끼워 맞추는 듯한 느낌은 지울 수가 없었습니다. 이와 관련한 조배준 선생님의 생각을 듣고 싶습니다.

그리고 어쩌면 지엽적이면서 조각적인 질문을 몇 개 하고자 합니다. 첫째, ‘서양철학 전통의 특징인 폐쇄적 지배’라는 표현을 쓰셨는데, 그렇게 판단하신 근거를 좀 더 구체적으로 말씀해 주시면 고맙겠습니다.

둘째, “영토의 분단은 이념의 분단으로, …… 확산되었다”라고 하셨는데, 저는 이념의 분단이 영토의 분단으로 이어진 것이 아닌가 생각하는데, 영토의 분단을 먼저 언급하신 까닭이 무엇인지요?

셋째, 제목에 ‘무궁한 한울나라’이라는 표현이 있습니다. 물론 ‘한울’과 ‘하는님’이라는 표현이 다소 나오지만, 제목에 쓸 만큼 윤노빈의 사상과 동학의 ‘한울’과의 연관성이 글 속에

서 뚜렷하게 드러나지 않습니다. 이에 대해선 글 수정 시 추가 서술이 필요해 보이며 부연 설명을 해주시면 고맙겠습니다.