

동학의 자생적 근대성: 해월 최시형의 인간관과 세계관을 중심으로¹⁾

조성환

원광대학교 원불교사상연구원, 책임연구원

시작하는 말

1. 동학과 근대
2. 동학적 인간관- 하늘아(天我)
3. 하늘아(天我)의 근대성- 창조성·다양성·주체성
4. 생태적 세계관- 신령과 기화

나가는 말

시작하는 말

지금까지 나온 동학에 관한 논고 중에서 ‘동학의 근대성’을 다룬 연구는 적지 않다. 그러나 이 연구들은 대부분 일정한 경향성을 띠고 있다. 그것은 암암리에 서구적 근대성을 염두

1) 이 논문을 심사해 주신 익명의 심사자 여러분께 깊은 감사를 드린다. 필자의 능력 부족과 시간관계상 지적해 주신 내용을 충분히 반영하지 못한 점을 아쉽게 생각하며, 다음 기회에 보완하고자 한다.

에 두고서, 동학에도 그러한 요소가 있다고 지적한 다음에, “그래서 동학은 근대적이다”라는 논리전개 방식을 취하고 있다는 점이다. 가령 2018년에 나온 연구를 예로 들어 보자.

근대적 인간이란 스스로가 존엄하면서도 자유로운 삶을 주체적이고 능동적으로 이끌고 나가 는 존재로 보았다. [...] 주체적이며 자유로운 존재에 대한 논의는 서양 근대사상을 거쳐 특히 현대의 실존주의 경향에서 잘 나타났다. [...] 동학의 사상에서도 이러한 새로운 존재이자 근 대적 인간으로서의 삶을 가능케 하는 계기들을 발견할 수 있었다.²⁾

여기에서 저자는 먼저 근대적 인간을 규정한 다음에, 그것이 서양 근대사상에 두드러 지게 나타난다고 지적한 뒤에, 마지막으로 동학에서도 그런 인간관을 발견할 수 있다고 끝맺고 있다. 이러한 서술방식에서 추측되는 것은 처음부터 근대적 인간관의 기준을 서양 근대사상에 두고서, 그것을 동학에 적용하는 방법론을 취하고 있다는 점이다.

이러한 방법론을 아예 처음부터 명시하고 있는 연구도 있다. 역시 2018년에 나온 「수 운 최제우와 근대성」이 그것인데, 이 논문에서는 다음과 같은 논리전개 방식을 취하고 있 다. 먼저 “그 누구도 부정할 수 없는 사실은 근대는 오직 유럽, 그 중에서 서유럽에서 탄 생했다는 점이다. 이에 대해 베버는 ‘서구, 오직 서구에서만’이라고 표현했고, 존스는 ‘기 직’이라고 했다.”고 전제한 뒤에, 이러한 근대성의 요소로서 ‘탈주술화’, ‘개인의 등장,’ ‘민족주의,’ ‘사회변동’ 등을 든 다음에, 마지막으로 최제우의 사상에서 그러한 요소가 있 다는 것을 보인 뒤에 “최제우가 말하는 개혁은 근대다”라고 결론짓고 있다.³⁾

이 논문은 기존에 한국학계에서 근대성을 논하는 가장 전형적인 패턴을 보여주고 있 다. 그것은 베버와 같은 서양의 사회학자들이 규정한 근대성을 기준으로 한국의 근대성을 재단하는 방식이다. 이러한 연구는 그 나름대로 의미가 있을 것이다. 예를 들어 “한국이 얼마나 서구적인가?”와 같은 주제를 탐구한다면 이러한 식의 접근은 당연히 필요할 것이 다. 그런데 문제는 연구의 내적 일관성이 떨어져 보인다는 점이다.

예를 들어 저자는 자신의 논문의 목적을 “한국화된 사회과학 이론을 찾기 위해서”(104 쪽)라고 밝히고 있다. 그런데 필자에게는 반대로 이 논문은 ‘서구화된 사회과학 이론’을 강 화하고 있는 것처럼 보인다. 왜냐하면 서구 사회학에서 정한 근대성의 기준을 한국 사상에 적용해서 한국의 근대성을 논하고 있기 때문이다. 물론 저자가 이렇게 모순되어 보이는 듯

2) 김영철, 「동학, 근대적 인간의 가능성을 열다」, 『동학학보』, 48(2018, 9), 560-561.

3) 박세준, 「수운 최제우와 근대성」, 『한국학논집』, 73(2018, 12), 114-115.

한 방법론을 취한 데에는 나름대로 이유가 있다. 그것은 한국사상의 보편성을 확보하기 위해서이다. 저자는 자신의 방법론이 기존의 연구와 다른 점을 다음과 같이 밝히고 있다.

이 글이 지금까지 연구와 다른 점은 서양에서 만든 사회과학 이론이나 개념으로 수운의 사상을 설명하는 것이 아니라는 점이다. 오히려 서양의 사회과학 이론이나 개념이 설명하는 것이 수운의 사상에 이미 담겨있다는 것을 증명하는 것이다. 이는 곧 사회과학 이론의 한국화는 물론 한국화된 이론의 보편성을 획득하는 일이다. [...] 수운의 사상이 근대성과 사회변동을 설명할 수 있다면, 혹은 그의 사상이 근대성과 사회변동을 포함하고 있다면, 사회 이론의 한국화 또는 한국이라는 특수성에 내재한 보편성이 가능하다고 본다. 그리고 이것이 이 글의 목적이다.⁴⁾

여기에서 저자는 서양이론으로 한국사상을 설명하는 종래의 방식을 비판하면서, 서양의 사회과학 이론이 한국사상에 이미 들어있다는 것을 증명하는 방식을 취하겠다고 한 뒤에, 그것이 보편성을 획득한 한국화된 사회과학 이론이라고 말하고 있다. 그러나 필자가 생각하기에는 저자가 시도하는 새로운 방법도 종래의 접근방식과 근본적으로 달라 보이지 않는다. “배버가 정한 서구 근대의 요소로 한국사상을 설명하는” 종래의 방법론과, “배버가 정한 서구 근대의 요소가 한국사상에 들어있다는 것을 보임으로써 한국사상의 보편성을 획득하려는” 저자의 방법론이 무엇이 다른가? 둘 다 서구적 근대성을 근대성의 기준과 보편의 척도로 삼고 있다는 점에서는 별반 차이가 없다. 그 결과 저자는 자신이 본래 의도했던 목적과는 상반되는 결과를 놓고 말았다. 즉 한국화된 사회과학을 원했지만 결과적으로는 서구화된 사회과학을 한 셈이다. 그래서 애초의 의도는 한국의 근대성을 찾는 것이었지만, 결과적으로는 서양의 근대성을 한국사상에서 확인하는 작업으로 끝나고 만 것이다. 이러한 문제를 낳은 원인은 두말 할 것 없이 근대성의 기준을 서구적 근대성에 한정시키고 있기 때문이다. 그렇다면 논문의 제목을 “동학의 근대성”이 아니라 “동학에 나타난 <서구적> 근대성”과 같은 식으로 달아야 하지 않았을까?

1. 동학과 근대

이 글은 동학에 나타난 서구적 근대성을 탐구하는 데 목적이 있는 것이 아니라 한국적

4) 박세준, 「수운 최재우와 근대성」, 106.

근대성을 탐구하는데 목적이 있다. 그리고 여기에서 말하는 ‘근대성’이란 베버가 규정한 유럽적 근대성을 의미하는 것이 아니라, 라틴어 ‘modernus’에서 파생된 보통명사로서의 근대성(modernity)을 말한다. modernus는 ‘지금의(present)’, ‘최근의(latest)’, ‘최신의(up to date)’, ‘새로운(new)’ 등을 의미하는 영어 modern의 어원에 해당하는 말로⁵⁾ 한자로는 ‘新’이나 ‘今’, 우리말로는 ‘새’에 가깝다. 따라서 ‘한국적 근대성’은 ‘한국적 새로움’이라고 바꿔 말해도 좋다. 다만 이때의 ‘한국’을 무엇으로 볼 것인가에 따라서 근대성의 내용도 달라지게 된다. 왜냐하면 새로움이란 어디까지나 상대적인 개념이기 때문이다. 오늘날의 나는 어제보다 새롭지만 내일의 나에 비하면 새롭지 않다. 마찬가지로 한국적 근대성이라고 할 때의 ‘한국’을 ‘고려’에 한정시키면, 고려의 근대성이란 고려 이전과는 다른 고려의 새로움을 말할 것이다. 즉 통일신라에는 없었지만 고려시대에 나타난 새로운 요소가 고려의 근대성인 것이다. 마찬가지로 조선의 근대성이란 고려시대에는 없었지만 조선시대에 나타난 새로운 요소가 조선의 근대성이다. 따라서 ‘한국적 근대성’이라고 할 때의 한국을 현대 한국, 즉 대한민국으로 한정시키면, 조선에는 없었던 새로운 요소를 ‘한국적 근대성’이라고 명명할 수 있을 것이다. 아울러 ‘한국의 근대성’이라고 하지 않고 굳이 ‘한국적 근대성’이라고 한 것은, “다른 나라와는 구별되는”이라는 의미도 담겨 있기 때문이다. 즉 조선과는 다르면서도, 당시의 중국이나 일본이나 서양과도 다른 새로움을 ‘한국적 근대성’이라고 부르겠다는 것이다.

또한 이 글에서 말하는 새로움으로서의 근대성은 필자의 능력상 사상이나 철학 분야에 한정시키고자 한다. 즉 ‘사상으로서의 근대성’만 다루고자 한다. 이렇게 ‘근대성’이라는 범위를 좁혀서 생각할 때, ‘한국적 근대성’을 추구한 가장 대표적인 사상으로는 ‘동학(東學)’을 들 수 있을 것이다. 동학은 유학과 명칭부터 다르다는 점에서 조선과는 다른 새로운 사상이었음을 추측할 수 있고, 또 ‘동(東)’이 지금과 같은 ‘동양’이 아니라 당시의 ‘동방(東方)’ 즉, 한반도를 지칭하는 개념으로 사용되었다는 점에서 중국이나 일본과는 다른 한국적인 사상을 표방하고 있음을 알 수 있다.⁶⁾

5) 미야지마 히로시, 「유교적 근대로서의 동아시아 근세」, 미야지마 히로시, 『나의 한국사 공부』, (서울: 너머북스, 2013), 324-325; “modern”, 『Online Etymology Dictionary』, <https://www.etymonline.com/word/modern>(접속일: 2020. 5. 23); “modern”, 『Collins Online Dictionary』, <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/modern>(접속일 2020. 5. 23)

6) ‘동방’ 개념은 최영성의 선행연구에 의하면, 통일신라말기의 최치원이 ‘한반도’를 가리키는 의미로 처음 사용한 말이다. 그 이후로 동학에 이르기까지 한반도에 사는 지식인들은 ‘한반도’를 ‘동방’이라는

뿐만 아니라 동학은 조선과는 다른 새로움을 주체적으로 만들어 냈다. 즉 외부의 이론이나 개념들을 가져다가 그것을 단순히 번역해서 소개한 새로움이 아니라, 기존의 개념들을 재해석하거나 재창조하여 자신들의 세계관을 표현하였다. 달리 말하면 ‘번역의 근대’가 아니라 ‘창조의 근대’를 추구한 것이다.⁷⁾ 이런 측면을 본 논문에서는 ‘자생적 근대성’이라고 표현하였다. “자신들이 순수 생각해낸 새로움”이라는 뜻이다.⁸⁾

이와 같은 특징들이 동학을 한국적 근대성으로 볼 수 있는 단서를 제공한다. 그렇다면 구체적으로 동학에 나타난 조선과는 다른 새로운 사상적 요소는 무엇이 있을까? 그리고 그것이 이후에 역사적으로 어떻게 전개되었을까? 이와 같은 문제의식에서 접근한 연구가 최근에 나왔는데, 조성환의 『한국 근대의 탄생』(모시는사람들, 2018)과 안효성의 「동학의 토착적 근대성과 생명평화사상」(『원불교사상과 종교문화』 81집, 2019)이 그것이다. 조성환은 동학에서 원불교에 이르는 개벽종교를 ‘개벽파’로 규정하고, 이들 개벽파는 척사파나 개화파와는 다른 ‘자생적 근대’를 지향했으며, 그것의 특징은 ‘영성’을 강조한데 있다고 하였다. 안효성은 조성환의 관점을 지지하면서 동학의 근대성의 특징은 ‘영성’과 ‘생명’과 ‘평화’를 추구한데 있다고 보았다. 본 논문은 이 두 개의 선행연구의 연장선상에서, 해월 최시형의 인간관과 세계관을 중심으로 동학의 근대성(새로움)을 고찰하고자 한다.

2. 동학적 인간관- 하늘아(天我)

흔히 서양 근대적 인간관을 특징지어 ‘이성적 자아’라고 한다. 그리고 이러한 이성적 자아를 철학적 개념으로 표현하면 ‘이성적 주체’ 또는 간단히 ‘주체’라고 한다. 여기에서 자아나 주체는 self나 subject에 대한 일종의 번역어로 만들어진 개념인데, 동아시아의 전통적 개념으로 표현하면 ‘아(我)’에 해당할 것이다. 따라서 이성적 주체나 이성적 자아는

말로 지칭하였다. 최영성, 「최치원 사상에서의 보편성과 특수성의 문제- 동인의식(東人意識)과 동문의식(同文意識)을 중심으로」, 『동양문화연구』, 4(2009) 참조.

7) 이러한 관점에서 동학에 접근한 최근 연구로는 조성환-허남진, 「번역의 근대에서 창조의 근대로- 개벽파의 개념 창조를 중심으로」, 원광대학교 원불교사상연구원 학술대회 『개벽과 근대』 자료집(2019. 8. 15)이 있다.

8) 물론 동학에서 서학의 영향이 보인다는 지적도 있지만, 그렇다고 해서 동학이 서학의 이론체계나 세계관을 그대로 빌려왔다는 의미는 아닐 것이다. 단지 동학의 ‘하늘철학’이 서학의 천주(天主) 관념의 자극이나 영향을 받았다는 정도의 의미라고 생각한다.

간단히 ‘이성아’(理性我)라고 표현할 수 있다.

그런데 이와 같은 ‘이성적 자아’ 관념은 적어도 개념상으로는 성리학에 있어서도 마찬가지이다. 왜냐하면 ‘이성’(理性)이라는 개념 자체가 성리학적이기 때문이다. 주자학에서 주자학의 이성(性)은 성즉리(性卽理)⁹⁾나 궁리진성(窮理盡性)¹⁰⁾에서 온 말이고 - 물론 그 기원을 따지고 올라가면 중국불교의 불성(佛性)이나 리(理) 개념, 또는 장자의 천리(天理) 개념에까지 도달하겠지만 - 그 의미는 “우주적 원리[理]가 인간의 본성[性]에 내재해 있다”는 것이다. 그래서 인간의 본성을 잘 발휘하면 우주적 원리와 부합되게 되고, 그것을 주자는 ‘합리(合理)’라고 하였다.¹¹⁾ 따라서 적어도 개념적으로만 보면 동아시아의 성리학이건 유럽의 계몽주의건 합리적 인간관을 전제로 하고 있다고 할 수 있다(물론 ‘합리성’의 내용 자체는 동일하지 않다. 왜냐하면 주자학에서 말하는 이성이나 성리는 ‘도덕감정적 이성’ 또는 ‘윤리적 이성’을 의미하기 때문이다).

그렇다면 이에 대해서 동학은 어떤 새로운 인간관을 표방했을까? 즉 주자학적인 이성적 인간관, 윤리적 인간관에 대해서 동학이 추구한 인간관은 무엇일까? 그것은 이성적 인간관에 대한 ‘영성적 인간관’이라고 할 수 있다. 이때의 영성은 동학에서 말하는 ‘하늘’을 종교철학적 개념으로 표현한 것으로,¹²⁾ ‘신성’의 의미도 포함되어 있다.¹³⁾ 이러한 영성적 인간, 더 강하게는 ‘신성적 인간관’을 동학을 창시한 수운 최제우(1824-1864)는 ‘시천주(侍天主)’라는 말로 표현하였고¹⁴⁾, 그를 이어 동학을 체계화한 해월 최시형(1824-1898)은 ‘천인(天人)’이라는 개념으로 나타냈으며,¹⁵⁾ 천도교를 창시한 손병희(1861-1922)는 ‘인내

9) 『중용장구』 제1장 “天命之謂性”에 대한 주자의 해석.

10) 『주역』「철괘전」. 本田濟, 『易』, (東京: 朝日新聞社, 2005), 614.

11) 가령 『맹자』「양혜왕(하)」에서 주자는 “큰 나라가 작은 나라를 돌봐주고(大之字小) 작은 나라가 큰 나라를 섬기는 것(小之事大)”을 “자연합리(自然合理)”, 즉 “자연스럽게 이치에 부합하는 것”이라고 하고 있다.

12) 참고로 ‘영성’과 유사한 개념으로 최시형이나 손병희는 ‘성령’이라는 말을 쓰고 있다: “人之性靈也如天之日月.”(『해월신사법설』「수심정기」, 159); 손병희, 『성령출세설(性靈出世說)』, 236. 이 글에서 인용하는 『해월신사법설』과 『무체법경』의 원문과 쪽수는 최규성, 『최시형의 철학』, (서울: 이화여자대학교출판부, 2012)과 김용휘, 『손병희의 철학』, (서울: 이화여자대학교출판문화원, 2019)에 의한 것이다.

13) 개벽문학을 연구하는 홍승진은, 2019년 5월 31일에 원광대학교에서 있었던 원불교사상연구원 주최 제231차 월례발표회에서 발표자로 참가하여, 동학의 인간관은 영성을 넘어 신성을 말하고 있다고 하였는데, 필자도 이 견해에 동의한다.

14) 『동경대전』「주문」, 145. 이 글에서 인용하는 『동경대전』과 『용담유사』의 원문과 쪽수는 김용휘, 『최제우의 철학』, (서울: 이화여자대학교출판문화원, 2011)에 의한 것이다.

15) 『해월신사법설』「개벽운수」, 177.

천(人乃天)’이라고 하였고, 일제강점기의 천도교 이론가인 야외 이돈화(1884-1950)는 ‘한울아’라고 하였다.¹⁶⁾ 이러한 인간관은 하나같이 사람이 하늘과 같이 신성한 존재임을 나타내고 있다.

이들 네 명의 동학사상가에 나타난 인간관 상에서의 차이를 밝히는 것도 동학사상사를 연구하는데 있어서 중요한 작업이 되겠지만, 여기에서는 일단 본 논문의 주제에 맞게 성리학적 인간관과의 차이에만 주목하고자 한다. 성리학과 비교했을 때에 동학적 인간관의 가장 두드러진 특징은, 시천주나 천인 또는 한울이와 같은 개념으로부터 알 수 있듯이, 하늘과의 관계 속에서 인간을 규정하고 있다는 점이다. 물론 성리학에서도 ‘천인합일’을 표방했다고 하지만¹⁷⁾ 이때의 ‘천’은 ‘리’로 해석된 ‘천’이고, 마찬가지로 ‘인’도 그 본질은 ‘성(性)’을 말하기 때문에, 천인합일은 결국 ‘리성합일’의 의미한다. 즉 천인은 리성으로 재해석된 천인인 것이다. 반면에 동학에 있어서의 천은 리가 아니라 기이고, 이때의 기도 리와 대비되는 기가 아니라 궁극적 실체로서의 기, 즉 하늘로서의 지기(至氣)이다. 최제우에 의하면 ‘지기’는 만물에 명령을 내리고 매사에 관여하는 최고의 존재로¹⁸⁾, 후대의 연구자들은 이것을 보통 ‘우주적 생명력’이라고 해석한다. 따라서 동학에 이르면 ‘하늘’은 ‘윤리의 근원’(天理)이 아니라 ‘생명의 근원’(天氣)을 지칭하는 개념으로 재해석되게 된다.

최제우의 시천주적 인간관은 최시형에 이르면 ‘천인’(Heavenly Man) 개념으로 구체화되고, ‘천지(天地)’와의 관계 속에서 재정의 된다. 최시형은 자신이 제시한 ‘천인’ 개념을 풀이하여 “사람이 하늘이고 하늘이 사람이다”라고 하였다.¹⁹⁾ 여기서 “사람이 하늘이다”는 “사람이 하늘과 같은 천격적(天格的) 존재이다”는 의미이고, 반대로 “하늘이 사람이다”는 “하늘이 인간과 같은 인격적(人格的) 존재이다”는 의미이다. 그런데 최시형이 말하는 ‘하늘’ 개념은 단지 ‘우주적 생명력’(至氣)뿐만 아니라, 그것이 구현되고 있는 천지, 자연, 우주, 만물 등도 가리키기 때문에, “사람이 하늘이다”는 말은 “사람이 천지(天地)이다”, “사람이 우주이다,” 또는 종교학적으로 표현하면 “사람이 신이다”는 말 등으로 바뀌서 이해

16) 이돈화, 『신인철학』, (서울: 천도교중앙총부, 1968), 제2편 「인생관」, 제4장 「생사문제」, 92-93.

17) 조선헌리학자들의 문헌에 나오는 ‘천인합일’ 개념의 용례에 대해서는 백승중, 「아름답고 안타까운 선비의 길(2)」, 『개벽신문』, 72(2018, 3)를 참고하기 바란다. 이 글은 이후에 백승중, 『신사와 선비』, (서울: 사우, 2018)의 제5장 제1절에 「천인합일, 아름답고 조화로운 세상을 만들겠다는 의지」라는 제목으로 수록되었다.

18) “至者, 極焉之爲至; 氣者, 虛靈蒼蒼, 無事不涉, 無事不命.”(『동경대전』 「논학문」, 127).

19) 『해월신사법설』 「천지인·귀신·음양」, 142.

할 수 있다.

이러한 천인적(天人的) 인간관을 존재론적 차원에서 설명하고자 한 것이 최시형의 천지부모설이다.²⁰⁾ 최시형은 “천지가 부모이고 부모가 천지이다”고 했는데(『해월신사법설』「천지부모」), 이 말의 의미는 우리의 존재론적 기원은 족보에 나와 있는 인간부모가 아니라 천지라는 자연부모 또는 우주부모(cosmo-parents)라는 것이다. 즉 인간은, 더 나아가서는 만물은, 자연의 빛과 공기와 물과 바람 등등의 ‘덕’에 힘입어 태어나고 자라기 때문에, 그리고 인간부모는 그 중의 일부이기 때문에, 진짜 부모는 천지라고 하는 대자연이라는 것이다. 여기에서 천지는 하나의 인격성과 신성성을 띠게 되고, 그것의 자식인 인간 역시 신성한 존재로 격상된다.²¹⁾

이와 같은 인간관에서는 유학이 강조하는 혈연적 친소성(親疏性)이나 그것에 바탕을 둔 차등적 의례 등은 의미를 상실하게 된다. 왜냐하면 만물은 천지라고 하는 공통의 부모를 모시게 되기 때문이다. 그래서 이제 의례(제사)의 대상은 부모에서 하늘(천지)로 바뀌게 되고, 그 하늘의 본질이 구현되고 있는 것이 바로 나이기 때문에²²⁾ 결국 내가 제사의 대상이 되는 것이다. 이것을 해월은 ‘향아설위(向我設位)’, 즉 “나를 향해 지내는 제사”라고 하였다.²³⁾ 향아설위 제사는 ‘하늘아’, 즉 “나라고 하는 하늘”에 대한 제사이기 때문에 일종의 ‘제천의례’에 해당한다. 그래서 해월의 향아설위는 유교적 제사의례에다 고대 동이족의 제천의례(『삼국지』「위자·동이전」)를 가미했다고 할 수 있고, 그것을 가능하게 한 철학적 근거는 “사람이 하늘이다”, “내가 하늘이다”고 하는 동학의 인간관이다.

3. 하늘아(天我)의 근대성·창조성·다양성·주체성

이상과 같은 동학적 인간관이 지니는 새로움(근대성)은 여러 가지 측면에서 생각할 수

20) 해월의 ‘천지부모사상’에 대한 선행연구로는 황종원, 「최시형의 천지 관념 연구 - 전통 유학과의 연관관계를 중심으로」, 『대동철학』, 68(2014); 김용휘, 「해월 최시형의 자연관과 생명사상」, 『철학논총』, 90(2017); 조성환, 「원주동학을 계승한 장일순의 생명사상 - 최시형의 ‘천지부모사상’과 원주캠프의 ‘한살림철학’을 중심으로」, 『강원도 원주 동학농민혁명』, (서울: 모시는사람들, 2019) 등이 있다.

21) 사실 최시형의 존재론에서는 인간뿐만 아니라 만물도 신성한 존재로 여겨진다. “萬物莫非待天主”(만물은 모두 하늘님을 모시고 있다. 『해월신사법설』「대인접물(待人接物)」, 154.

22) “내가 하늘이다(我即天).” (『해월신사법설』「기타」, 230)

23) 『해월신사법설』「향아설위」, 186.

있다.

첫째, ‘창조성’이다. 창조성은 동학이 표방한 ‘개벽’이라는 개념에서 그 단초를 발견할 수 있다. 최제우는 “인의예지는 선성(先聖)이 가르친 바요, 수심정기는 내가 다시 정한(更定) 것이다”(『동경대전』 「수덕문」, 138)고 하였는데, 여기에서 “내가 다시 정했다”는 표현은, 최제우가 제창한 “다시 개벽”²⁴⁾의 또 다른 표현이고, 지금 식으로 말하면 “내가 독창적으로 만들었다”는 뜻이다.

이것은 대단히 획기적인 사건이었다. 한국사상사에서는 그야말로 개벽적인 사건이라고 하지 않을 수 없다. 왜냐하면 고려 5백년, 조선 5백년, 그리고 그 이전의 삼국시대에도 한국은 언제나 중국으로부터 사상을 수입해서 쓰는 입장이었기 때문이었다. 그런데 최제우는 자기가 새로운 학문을 창시했다고 선포한 것이다.²⁵⁾ 이처럼 최제우가 유학과는 다른 전적으로 새로운 틀을 제시할 수 있었던 것은(물론 이 과정에서 유학적 개념이나 요소는 부분적으로 계승되기도 하지만), 당시의 역사적 상황이 크게 작용했기 때문이다. 동학이 창시된 1860년은 제2차 아편전쟁으로 북경이 함락되는 전후후무한 사건이 벌어졌는데, 이것은 조선으로 말하면 더 이상 사상을 수입해올 공급원이 사라졌음을 의미한다. 따라서 부득이하게 새로운 학문을 만들 수밖에 없었던 것이다.²⁶⁾

그러나 철학적인 측면에서 그 원인을 생각해 보면, “사람이 하늘이다”는 명제의 선포, 최제우의 표현대로 하면 “시천주”라는 새로운 인간관의 발견이 최제우로 하여금 성인의 학문이 아닌 자신만의 학문을 과감하게 제시할 수 있게 한 원동력이 되었으리라 생각된다. 최시형의 표현을 빌리면, 사람의 몸짓 하나, 표현 하나 하나가 다 하늘님의 조화가 아닌 것이 없기 때문에,²⁷⁾ 성인(聖人)이라는 권위에 짓눌리지 않고 자신의 생각을 과감하게 표현할 수 있었던 것이다.

물론 종교학적으로 생각해보면, “최제우가 독창적으로 새로운 철학을 만들었다”기보다

24) 『용담유사』 「안심가」, 197, 「몽중노소문답가」, 210.

25) 비슷한 시기에 유학 쪽에서는 최한기가 서양의 과학과 철학을 수용하여 ‘기학’이라는 독창적인 학문 체계를 수립했는데, 어디까지나 유학이라는 틀 자체는 유지하고 있었다는 점에서 최제우와는 차이가 있다.

26) 조성환, 『한국 근대의 탄생』, (서울: 모시는사람들, 2018) 참조.

27) “사람은 먹거리에 의존하여 자신의 생성의 바탕으로 삼고, 하늘은 사람에 의존하여 자신의 조화를 드러낸다. 사람의 호흡과 동정과 굴신과 의식(衣食)은 모두 하늘님의 조화의 힘이다. 하늘과 사람이 서로 함께하는 구조는 잠시도 떠날 수 없다.”(人依食而資其生成, 天依人而現其造化. 人之呼吸·動靜·屈伸·衣食, 皆天主造化之力. 天人相與之機, 須臾不可離也. 『해월신사법설』 「천지부모」, 134)

는 “하늘님으로부터 계시의 형태로 전수받았다”는 표현이 더 정확할 것이다. 왜냐하면 『동경대전』과 『용담유사』에는 최제우가 하늘님으로부터 계시의 형태로 ‘도’를 전해 받았다고 하는 대목이 나오기 때문이다. 따라서 이 내용을 그대로 믿는다면 최제우는 자신의 ‘도’를 혼자서 창작했다기보다는 하늘님으로부터 전수받았다고 하는 표현이 적절할 것이다.²⁸⁾ 그러나 그 전수받은 도를 바탕으로 최제우가 작성한 주문의 내용이 ‘시천주(侍天主)’로 시작하고 있는 점을 생각해보면, 그 하늘님은 내 안에 모시고 있는 하늘님이기도 하기 때문에, 나의 생각, 나의 언어는 곧 하늘님의 생각과 언어임을 의미한다(이것이 최시형이 말하는 “인어(人語)가 천어(天語)이다”²⁹⁾는 의미이기도 하다). 그래서 종교학적으로 보면 새로운 사상도 결국 하늘님의 ‘표현’에 불과하지만, 이 세상에 처음 소개되었다는 점에서는 ‘창작’이라고 할 수 있다. 그런 의미에서 공자가 말한 술이부작(述而不作)³⁰⁾이라는 표현을 빌리면, 일종의 “술이창작(述而創作)”³¹⁾이라고 할 수 있다. 즉 하늘님의 계시(天語)를 술(述)해서 나온 작(作)인 것이다.

이상을 정리해보면, 최제우에 이르면 철학의 근원이 성인의 말씀(聖言)에서 하늘님의 계시(天語)로 바뀌고, 그 하늘님이 내 안에 내재해 있기 때문에 내가 새로운 철학을 창출하는 창조적 주체로 거듭나게 된다. 이러한 창조적 인간관은 이후에 천도교 시대에도 계승되는데, 가령 이돈화의 『신인철학』에는 ‘창조’라는 말이 70여 차례나 나오고 있다(물론 여기에서의 ‘창조’는 서양어의 번역어이다). 예를 들면 다음과 같다.

만물이 ‘한울’에 의하여 존재한다 할지라도 그렇다하여 만물이 ‘한울’로부터 창조된 者는 아니다. 다만 ‘한울’의 자율적 창조성으로 ‘한울’이 한울 스스로를 표현한 것이 만물인 것이다.³²⁾

여기에서 “만물이 한울로부터 창조된 것은 아니다”라는 말은 동학의 하늘 관념이 기독교의 창조신과는 다르다는 것이고, 이어서 “한울의 자율적 창조성으로 한울이 한울 스스로를 표현한 것이 만물이다”는 말은 만물은 천지의 생성능력의 표현의 산물이라는 의미

28) 그런 의미에서 “하늘님과 인간이 함께 만들었다”(天人共創)고도 할 수 있을 것이다. ‘공창(共創)’ 개념은 김태창의 아이디어를 빌려서 아마모토 교시(山本恭司)가 발행하고 있는 독립신문 『미래공창신문(未來共創新聞)』의 제목에서 빌려왔다.

29) 『해월신사법설』 「천어(天語)」, 194.

30) 『논어』 「술이」. 성벽효 역주, 『논어집주』, (서울: 전통문화연구회, 1993), 126.

31) ‘술이창작’ 개념에 대해서는 조성환, 「새로운 하늘이 열리고 있다」, 조성환·이병환, 『개벽과선언』, (서울: 모시는사람들, 2019), 162.

32) 이돈화, 『신인철학』, 18.

이다.³³⁾ 그런데 동학의 시천주 사상에 입각하면, 하늘의 창조능력이 만물에 내재해 있기 때문에 인간에게도 창조성이 내재해 있다는 결론이 도출된다.

결국 이돈화의 창조 개념은 동학적 우주론과 인간관에 입각해서 서양의 창조사상을 수용한 것이라고 할 수 있는데, 이것은 마치 이돈화의 『신인철학』(1924)이나 천도교의 『개벽』(1920년 창간) 잡지에 소개된 서양의 ‘개조’ 이론이 - 대표적인 것은 버트란드 러셀의 “Principle of social reconstruction”(1916) - 동학이나 천도교의 ‘개벽’ 개념의 일환으로 이해되고 수용되고 소개되었거나, 서양의 사회진화론이 최시형의 기화론의 맥락에서 수용되어 이돈화가 ‘기화적 진화’³⁴⁾와 같은 개념을 쓴 것과 유사하다고 할 수 있다.³⁵⁾

동학의 인간관이 지니는 두 번째 의미는 평등성과 다양성에 대한 강조이다. 종래의 성리학에서는 ‘기’의 맑음과 탁함, 온전함과 치우침 등에 의해 인간과 동물, 나아가서는 식물 사이의 존재론적 차이를 설정하고 있었다. 반면에 동학에서는 인간이건 동물이건 식물이건 사물이건 할 것 없이 존재론적 차이가 사라지고 세계는 하나의 ‘하늘’로 묶여지게 된다(이돈화는 이것을 ‘한울’이라고 표현하였다). 이것이 최제우가 조선성리학을 해체시키면서, 당시의 각자위심(各自爲心=이기심)의 세태를 동귀일체(同歸一體=공공심)로 전환시키는 철학적 해법이었다.

한편 다양성은 “삼라만상은 모두 하늘님의 표현”³⁶⁾이라고 하는 존재론으로 확보되었다. 최시형에 의하면, 인간의 호흡 하나 하나, 몸짓 하나 하나는 모두 “하늘님의 조화의 함”의 결과이다.³⁷⁾ 이것은 인간의 모든 ‘표현’들이 원리적으로는 신성한 행위로 긍정되고 있음을 의미한다. 따라서 삼라만상이 다 고유한 의미를 지니게 되고, 인간에게는 타인의 소리와 몸짓을 하늘님의 소리와 몸짓처럼 대해야 하는 의무가 주어지게 된다. 만물의 존엄성과 다양성은 여기에서 확보된다. 이에 반해 성리학적 세계관에서는 인간이라면 누구에게나 주어져 있는 공통의 도덕성(인의예지)을 실현시키는데 초점이 맞춰져 있다. 그래서 각자의 기질의 차이는 극복되어야 하는 대상으로 설정되고, 다양한 개성보다는 공통의 본

33) 천지의 생성능력을 이돈화는 ‘자율적 창조성’이라고 표현하고 있다.

34) 이돈화, 『신인철학』, 175-181.

35) 이에 대해서는 조성환-허남진, 「번역의 근대에서 창조의 근대로」, II. 본론; 「3. 최시형의 기화적 우주론」, 원광대학교 원불교사상연구원 학술대회 『개벽과 근대』 자료집(2019. 8. 15), 60; 조성환, 「동학의 기화사상」, 『농촌과 목회』, 83(2019, 가을) 참조.

36) “萬像이 다 天道의 表顯이니라.”(『해월신사법설』「기타」) 231.

37) 각주 27. 참조.

성(도덕성)이 강조되기 마련이다.

세 번째는 민(民)의 주체성이다. 시천주의 인간관은 민(民)이 정치적으로 객체에서 주체로 전환될 수 있는 철학적 근거를 마련해 주었다. 전통적 신분사회에서는 백성들이 정치의 주체가 될 수 없었다. 그들은 어디까지나 위정자들에게서 보호받아야 할 적자(赤子)로 인식되었기 때문이다. 그러나 “내가 하늘이다”는 명제는 농민이건 백성이건 여성이건 할 것 없이 “내가 세계의 주인이다,” “내가 변혁의 주체다”고 하는 주인의식과 자존감을 불어넣기에 충분하였다. 1894년에 동학농민혁명이 가능했던 사상적 요인도 바로 여기에 있었을 것이다. 즉 민(民)으로 하여금 정치의 객체에서 주체로의 전환을 가능하게 한 것이다(그 대표적인 예가 전주화약 이후로 ‘민관공치(民官共治)’로 운영된 도소체제이다³⁸⁾). 서구 민주주의를 접하기 이전에 이미 동학에서부터 유교적 민본에서 근대적 민주로의 전환이 시작된 것이다.

이상의 논의를 종합해보면, 동학의 인간관은 창조적 자아와, 평등한 자아, 그리고 주체적 자아라는 함축을 지니고 있다. 그리고 동학에서 말하는 ‘우주적 생명력,’ 즉 ‘지기=하늘’을 ‘영성’이라고 한다면, 동학적 자아는 ‘영성적 자아’라고 할 수 있고, 이러한 의미에서 동학이 추구한 근대는 ‘영성적 근대’³⁹⁾로 명명할 수 있다.

4. 생태적 세계관- 신령(神靈)과 기화(氣化)

최시형에게 있어 이 우주는, 천지부모설로부터도 추측할 수 있듯이, 신성한 존재들의 상호의존 관계로 이루어져 있다. 즉 우주를 철저히 상호의존적 그물망으로 보고 있는 것이다. 물론 이와 유사한 세계관은 노자의 유무상생(有無相生)이나 불교의 연기론 등에서도 찾아볼 수 있지만, 동학의 특징은 - 그 중에서도 특히 최시형의 철학은 - 그 의존관계를, 유무상생의 ‘상생’과 연기론의 ‘연기’가 결합된, 일종의 ‘상생연기론’ 내지는 ‘생명연기론’으로 이해하고 있다는 점이다. 즉 최시형에 의하면 만물의 존재형태는 “다른 모든 존재에 의해서 자신의 생명이 유지되고 있다”는 점에서 상호의존적이다. 그리고 여기에는

38) 집강소(도소)의 민관공치가 지니는 사상사적 의미에 대해서는 김상준, 「동학농민혁명과 ‘동아시아 內張 근대’의 비전」, 『원불교사상과 종교문화』, 83(2020, 3), 527-536을 참고하였다.

39) 조성환, 『한국 근대의 탄생』, (서울: 모시는사람들, 2018), 130-139 참조.

예외가 없다. 심지어는 하늘조차도 인간에 의존해 있다고(天依人)⁴⁰⁾ 보기 때문이다. 이러한 사상을 나타내는 개념이 기화(氣化)이다.

원래 ‘기화’는 성리학은 물론이고 그 이전의 중국사상에도 자주 등장하는 용어로, 만물의 생성변화를 나타내는 우주론적 개념이다.⁴¹⁾ 그런데 최제우는 이것을 신비체함에 의해 나타나는 “내 안의 신령함에 의한 기운의 변화”(內有神靈, 外有氣化)라고 하는, 일종의 종교적이고 수양적인 맥락에서 사용하였다.⁴²⁾ 한편 최시형의 경우에는 최제우의 ‘기화’ 개념에 자신의 철학적 관점을 투영시켜 만물과 만물 사이의 상호관계를 설명하는 우주론적이고 생태적인 개념으로 재해석하였다. 그러나 최제우는 최시형이든 이전의 ‘기화’ 개념과는 달리 동학적 맥락에서 재해석하고 있는 것은 분명하다.

그러면 먼저 최시형이 ‘기화’를 해석하는 대목을 보자.⁴³⁾

내 항상 말할 때에 물물천物物天이요 사사천事事天이라 하였나니, 만약 이 이치를 시인한다면 물물物物이다 이천식천以天食天이 아님이 없을지니, 이천식천以天食天은 어찌 보면 이치에 부합하지 않는 것 같지만, 이것은 인심의 편견으로 보는 말이요, 만일 하늘 전체로 본다면 하늘이 하늘 전체를 키우기 위하여 동질이 된 자는 상호부조로써 서로 ‘기화’를 이루게 하고, 이질이 된 자는 이천식천以天食天으로 서로 ‘기화’를 통하게 하는 것이니, 하늘은 일면에서는 동질적 기화로 종속種屬을 기르고, 일면에서는 이질적 기화로 종속種屬과 종속種屬의 연대적 성장발전을 도모하는 것이니, 총괄해서 말하면 이천식천以天食天은 곧 하늘의 기화작용으로 볼 수 있는 데, 대신사께서 ‘시侍’자를 해설하실 때에 “내유신령(內有神靈)”이라 함은 하늘을 이룸이요, “외유기화(外有氣化)”라 함은 이천식천以天食天을 말한 것이니, 지묘한 천지의 묘법 이 도무지 기화에 있느니라.⁴⁴⁾

여기에서 최시형은 최제우가 시천주(侍天主)의 ‘시(侍)’자의 의미에 대해 해설한 “내유신령(內有神靈), 외유기화(外有氣化)”라는 말을 ‘동질적 기화’와 ‘이질적 기화’, 그리고 ‘이

40) “하늘은 사람에 의존해서 자신의 조화를 드러낸다(天依人而現其造化).”(『해월신사법설』「천지부모」, 134)

41) 중국과 조선의 성리학에 나오는 ‘기화’의 대표적인 용례에 대해서는, 조성환, 「동학의 기화사상」 참조.

42) 『동경대전』「논학문」, 127. 참고로 ‘외유기화(外有氣化)’의 의미를 “내 밖에 있는 하늘님의 작용”으로 해석하는 견해도 있다. 기타지마 기신, 「토착적 근대화의 지구적 전개」, 원광대학교 원불교사상연구원 학술대회 『개벽과 근대』 자료집(2019. 8. 15), 39(보충원고).

43) 참고로 아래 인용문 이외에도 『해월신사법설』「삼경」편에 ‘천지기화’라는 말이 나오고 있다: “물(物)을 공경함에 이르러야 천지기화(天地氣化)의 덕에 합일될 수 있다.

44) 『해월신사법설』「이천식천(以天食天)」, 196-197.

천식천'(하늘이 하늘을 먹는다)과 같은 자신의 어휘로 재해석하고 있다. 이에 의하면 내유 신령은 “만물이 하늘이다”는 의미이고, 외유기화는 그 “하늘들끼리의 상호부조(동질)와 성장발전(이질)의 관계”를 의미한다. 즉 최시형은 외유기화를, 단지 한 개체 안에서의 변화로만 보지 않고, 자연계에서 전개되고 있는 “하늘과 하늘의 상호관계”로 확대해서 해석하고 있는 것이다.

이 중에서도 특히 최시형의 이천식천 사상은 일찍부터 선행연구자들에 의해 주목받아 왔다. 예를 들어 길희성은 “유기체가 서로 살아가는 생명의 그물망, 즉 먹이사슬”의 해월식 표현이라고 하면서, 그의 경물사상은 인간중심주의가 낳은 오늘날의 전 지구적 생태위기를 극복할 수 있는 근본적인 철학적 대안이라고 평가하였다.⁴⁵⁾ 김용휘는, 황종원과 전희식 그리고 김종철 등의 선행연구를 소개하면서, “이천식천은 생명의 순환이치와 상호의존성을 알고 모든 존재를 소중하게 모시는 삶을 살아야 한다”는 의미라고 정리하였다.⁴⁶⁾

그런데 최시형 철학의 특징은, 마치 만물의 동등성과 다양성을 동시에 말하고 있듯이, 만물의 의존성에 더해서 ‘독립성’도 강조하고 있다는 점에 있다. 그 이유는 만물이 각각 완결된 하나의 ‘하늘’로 인정되기 때문이다. 다만 이 하늘들은 양천(養天-동질적 기화)과 식천(食天-이질적 기화)의 관계에 있다는 점에서 상호의존적이기도 하다. 그래서 최시형의 세계관은 독립성과 의존성이 공존하는 일종의 ‘독립의존적’ 세계라고 할 수 있다.

이 점에서 불교의 ‘공’ 사상에 바탕을 둔 연기론과 차이를 보인다. 불교에서는 모든 현상은 존재론적으로 연관되어 일어나고(緣起), 그런 점에서 실체가 없다고 하는 무아(無我)나 공(空) 사상을 말하고 있는데, 동학에서는 모든 존재가 하나의 자족적인 생명체이고, 그런 점에서 독립성을 지닌다고 보기 때문이다. 이와 같은 동학적 인간관을, 천도교 이론가인 오상준의 개념을 빌려서 표현하면 ‘공개인’(公個人)⁴⁷⁾이라고 할 수 있다. 여기서 ‘공(公)’은, 이돈화가 말하는 ‘한울’과 같은 전체로서의 하늘(公天)을 말하고, ‘개(個)’는 각각

45) Hee-sung Keel, “Asian Naturalism: An Old Vision for a New World,” in *Journal of Philosophical Research*, 37(2012), 327.

46) 김용휘, 『해월 최시형의 자연관과 생명사상』, 176-177.

47) 오상준, 『초등교서』, 1907. 오상준의 ‘공개인’ 개념에 대해서는 오문환, 「천도교(동학)의 민주공화주의 사상과 운동」, 『정신문화연구』, 30(2007, 봄), 35-39 참조. 오문환은 오상준의 ‘공개인’ 개념을 일종의 ‘공화적 개인’이라고 설명하고 있다. 아울러 『초등교서』의 번역은 정혜정, 『동학 문명론의 주체적 근대성: 오상준의 초등교서 다시읽기』, (서울: 모시는사람들, 2019)를 참조하기 바란다.

의 하늘(私天)을 가리킨다. 그리고 최시형이 말하는 경인(敬人)과 경천(敬天)은 사천(私天), 즉 개체들의 독립성에 대한 존중의 태도를 의미하며, 양천(養天)과 식천(食天)은 사천(私天)과 사천(私天)들 사이의 의존관계를 가리킨다.

그래서 동학에서는 이 세계가 독립된 하늘들과 그들 사이의 상호의존관계로 재해석되는데, 여기에서 독립성은 신분차별의 철학적 근거로, 의존성은 만물일체(동귀일체)의 해법으로 작용한다. 이러한 세계관이 정치사상에 적용되면 ‘민주공화(民主共和)’가 될 것이다. 여기에서 ‘민주’는 인내천 사상에 입각한 평등하고 존엄하고 주체적인 개인을 의미하고, ‘공화’는 이들과의 양천(養天)하는 기화의 상태를 의미한다.⁴⁸⁾

나가는 말

흔히 서양 근대철학을 열었다고 하는 데카르트는 인간의 이성 능력을 강조함으로써 우주 안에서의 인간의 영역을 확장시켰다. 이에 빗대어 말한다면 동학은 인간의 영성 능력을 강조함으로써 우주 안에서의 인간의 영역을 확장시켰다고 할 수 있다(이 경우에 ‘영성’은 ‘천지(天地)의 생명력’을 의미한다). 즉 인간을 우주와 동일한 차원의 ‘우주아’(天我)로 격상시킴으로써 인간의 역할과 위상을 높인 것이다. 또한 서양 근대철학을 비판한 니체(1844-1900)가 “신은 죽었다”고 선언함으로써 서양 현대철학을 열었다고 한다면, 동시대의 최시형(1827-1898)은 정반대로 “사람이 신이다”고 선언함으로써 조선 성리학에 종언을 고하였다. 즉 신 개념을 부정하는 방식을 취한 것이 아니라 정반대로 확장시킴으로써 새로운 시대를 연 것이다.

최시형은 더 나아가서 인간과 자연의 관계, 만물과 만물의 관계도 ‘생태적’ 관점에서 재정립하였다. 종래의 성리학에서는 인간과 자연을, “천지가 만물을 낳는 마음이 인(仁)이다”고 하는 주자학적 명제로부터 알 수 있듯이, 윤리적 관점에서 해석하는 것이 일반적이었다. 이에 대해 최시형은, ‘천지부모’나 ‘이천식천’ 또는 ‘기화’ 개념으로부터 알 수 있듯이, 상호의존적이고 상호부조적인 생태적 관계로 인간과 자연을 재해석하였다. 이러한 우

48) 오문환은 최제우의 ‘시천주’적 인간관과 1911년의 『천도교회월보』에 나오는 ‘천인공화(天人共和)’ 개념 등을 근거로, 삼일독립운동 이전에 이미 천도교에서 ‘민주공화’ 사상이 형성되었다고 보고 있다. 오문환, 「천도교(동학)의 민주공화주의 사상과 운동」, 37-39.

주관은 서양사상사의 맥락에서는 ‘탈근대적’ 경향에 해당된다.

한편 서양의 사회진화론이 소개되던 일제강점기에는 ‘진화’를 ‘기화’의 일종으로 해석하는 ‘기화적 진화’ 개념이 이돈화에 의해 제시되었다. 진화의 의미를 강자가 약자를 억압하는 “약육강식적 진화”가 아니라 “상호의존적 진화”로 해석한 것이다.⁴⁹⁾ 이와 같이 동학과 천도교는 자기 나름대로의 세계관을 바탕으로 전통을 재해석하고 서양을 수용함으로써 ‘동학적 근대’를 창출하였다.

이러한 움직임은 비단 동학뿐만이 아니었다. 동학과 동시대의 다나가 쇼조(田中正造)는 일본이 지향하는 산업문명을 비판하면서 생태문명을 주창하였는데, 이러한 입장을 고마쓰 히로시(小松裕)는 ‘다나가 쇼조의 근대’라고 불렀고,⁵⁰⁾ 죠마루 요이치는 ‘자기식 근대’라고 하였다.⁵¹⁾ 한편 이와 같이 서구 근대의 도전에 대해서 자생적 사상을 바탕으로 전통을 극복하고 서구에 대응하고자 한 운동을 기타지마 기신은 ‘토착적 근대’(Indigenous Modernity)라고 하였다.⁵²⁾ 이에 의하면 동학과 다나가 쇼조는 한국과 일본의 토착적 근대의 대표적인 사례라고 할 수 있다.

49) “진화는 기화의 질적 전개이다. [...] 즉 기화적 진화이다.” 이돈화, 『신인철학』, 244; 조성환, 「동학의 기화사상」 참조.

50) 小松裕, 『田中正造の近代』, (東京: 現代企画室, 2001) 책 제목 참조.

51) 죠마루 요이치, 「동학농민전쟁을 찾아서」, 『개벽신문』, 83(2019, 4), 22-24.

52) 기타지마 기신, 「토착적 근대란 무엇인가」, 『개벽신문』, 58(2016, 9), 14-16.

참고문헌

- 기타지마 기신, 「토착적 근대란 무엇인가」, 『개벽신문』, 58(2016, 9), 14-16.
- 김영철, 「동학, 근대적 인간의 가능성을 열다」, 『동학학보』, 48(2018, 9), 545-564.
- 김용휘, 『최제우의 철학』, 서울: 이화여자대학교출판문화원, 2011.
- _____, 『손병희의 철학』, 서울: 이화여자대학교출판문화원, 2019.
- _____, 「해월 최시형의 자연관과 생명사상」, 『철학논총』, 90(2017), 165-185.
- 박세준, 「수운 최제우와 근대성」, 『한국학논집』, 73(2018, 12), 103-128.
- 안효성, 「동학의 토착적 근대성과 생명평화사상」, 『원불교사상과 종교문화』, 81(2019, 9), 405-431.
- 오문환, 「천도교(동학)의 민주공화주의 사상과 운동」, 『정신문화연구』, 30-1(2007, 봄), 31-55.
- 이규성, 『최시형의 철학』, 서울: 이화여자대학교출판부, 2012.
- 이돈화, 『신인철학』, 서울: 천도교중앙총부, 1968.
- 정혜정, 『동학 문명론의 주체적 근대성: 오상준의 초동교서 다시읽기』, 서울: 모시는사람들, 2019.
- 조성환, 『한국 근대의 탄생』, 서울: 모시는사람들, 2018.
- _____, 「원주동학을 계승한 장일순의 생명사상 - 최시형의 ‘천지부모사상’과 원주캠프의 ‘한살림철학’을 중심으로」, 『강원도 원주 동학농민혁명』, 서울: 모시는사람들, 2019.
- _____, 「동학의 기화사상」, 『농촌과 목회』, 83(2019, 가을), 179-188.
- 조성환·이병한, 『개벽과선언』, 서울: 모시는사람들, 2019.
- 조성환·허남진, 「번역의 근대에서 창조의 근대로 - 개벽파의 개념 창조를 중심으로」, 원광대학교원불교사상연구원 학술대회 『개벽과 근대』 자료집(2019. 8. 15), 53-65.
- 조마루 요이치, 「동학농민전쟁을 찾아서」, 『개벽신문』, 83(2019, 4), 22-24.
- 최영성, 「최치원 사상에서의 보편성과 특수성의 문제- 동인의식(東人意識)과 동문의식(同文意識)을 중심으로」, 『동양문화연구』, 4(2009), 89-114.
- 황종원, 「최시형의 천지 관념 연구 - 전통 유학과의 연관관계를 중심으로」, 『대동철학』 68(2014), 1-27.
- 小松裕, 『田中正造の近代』, 東京: 現代企画室, 2001.

동학의 자생적 근대성: 해월 최시형의 인간관과 세계관을 중심으로

조성환

이 글은 동학의 근대성을 한국사상사의 맥락에서 찾고자 하는 시도이다. 종래에 동학의 근대성을 논한 선행연구들은 대체로 서구적 근대성을 기준으로 동학의 근대성을 찾고자 하였다. 이에 대해 본 논문에서는 조선시대와는 다른 새로운 사상적 요소를 동학의 근대성으로 규정하는 내재적 방법론을 취하였다. 그 중에서도 특히 동학의 인간관과 세계관에 나타난 새로움에 주목하였다.

동학을 창시한 최제우는 전통적인 ‘하늘’을 우주적 생명력으로 재해석하고, 그 우주적 생명력이 인간 안에 내재해 있다고 하는 시천주(侍天主)적 인간관을 제시하였다. 이어서 최시형은 그것을 ‘천인(天人)’ 개념으로 정식화함과 동시에 ‘하늘’의 의미를 우주적 생명력을 제공하는 천지(天地)로까지 확장시켰다.

그래서 최시형에게 있어 만물은 천지의 우주적 생명력을 먹고 자라는 하늘의 자식으로 자리매김된다. 이로 인해 인간의 모든 행위는 우주적 생명력의 외적 표현으로 간주되고, 신성한 행위로 긍정된다. 바로 여기에서 술(述)=해석에서 작(作)=창조로의 일대 전환이 발생하고, 모든 인간은 창조적 주체로 거듭난다. 종래의 ‘성인’의 자리를 자기 안의 ‘하늘’이 대체하게 된 것이다. 이것이 바로 개혁적 인간관과 성리학적 인간관의 가장 큰 차이이다.

또한 최시형은 우주를 도덕적 관점이 아닌 생태적 관점에서 재해석하여, 각각의 하늘들이 다른 하늘들에 자신의 존재를 빚지고 있는 ‘기화’의 그물망이라고 보았다. 그런 의미에서 이 세계는 일종의 ‘생태적 그물망’이라고도 할 수 있다. 이 생명연기의 세계에서 어떤 존재도 홀로 존재할 수 없고, 타자와의 상호의존적 관계 속에서 자신의 생명을 유지하게 된다. 따라서 각각의 인간은 한편으로는 독립적이면서 다른 한편으로는 의존적

인, 상반되는 속성을 동시에 지니게 된다.

이처럼 동학은 인간중심적이고 이성중심적이고 혈연중심적인 유학적 인간관과 세계관과 도덕관을 지구중심적이고 영성중심적이고 생태중심적인 것으로 전환시켰다. 그런데 이러한 경향들은 서구의 근대성보다는 탈근대성에 가까운 것들이다. 이후에 천도교에서는 동학적 인간관과 세계관을 바탕으로 서구의 근대성을 수용하게 되는데, 따라서 거기에는 서구의 근대성과 탈근대성이 혼재되게 된다. 바로 이 점이 동학과 천도교로 대표되는 한국적 근대성의 특징이다.

주제어: 동학, 최시형, 자생적 근대성, 천인(天人), 창조성

Indigenous Modernity of Donghak(Korean Learning):

Focused on the View of Human and World in the Philosophy of Choi Sihyong

Jo, Sunghwan

This essay attempts to discover Donghak(東學)'s modernity in the context of the history of Korean thought. Until now, previous studies on the modernity of Donghak have been done based on the Western modernity. In this essay, I will define 'new(modernus) thoughts' different from Joseon's neo-confucianism as Korean modernity, focusing on Donghak's view of man and world.

Choi Jaewoo who found Donghak, literally meaning 'Korean Learning', interpreted indigenous 'Haneul'(Tien in Chinese, Heaven as God in English) as cosmic vital energy, and proposed a whole new view of man, "Everyone has Haneul within him or her." Choi Sihyong developed it as 'Heavenly Man'(Tien Ren in Chinese), and expanded the meaning of 'Haneul' to 'Heaven and Earth'(Tiendi in Chinese) which offers cosmic vital energy to myriad things.

Thus, myriad things in the philosophy of Choi Sihyong are regarded as the son and daughters of Heaven and Earth, and every movement of human as a outer expression of cosmic vital energy of Heaven and Earth. This means every expression of human is considered as divine activity. At this point, the great transformation(Gaebuk開闢) from '述shu'(interpret) to '作zuo'(create) occurs, and everyone rebirth into creative subject. This is the difference in the view of man between Donghak and Joseon neo-Confucianism.

Also, Choi Sihyong interprets universe not from the moral point of view but from

the ecological one, and regards it as a network of ‘transformation of vital energy’(Qihua氣化), each heavens(beings) owning its life to other heavens(beings). In other words, universe is a kind of ‘an ecological network.’ In this world of life-network, any being can not live alone, and have to maintain its own life depending on others. Thus, each one is an independent being on one hand, and dependent being on the other hand.

In short, Donghak has transformed anthropocentric world view of confucianism to ecocentric one. This philosophical tendency is not so much Western modernity as Western post-modernity. Cheondogyo(Teaching of Heavenly way) succeeding Donghak has interpreted Western modernity in the base of Donghak’s world view, and so having post-modern tendency as well as modern one in Western meaning. This characterizes Korean modernity in Donghak and Cheondogyo.

Key Words: Donghak, Choi Sihyong, Indigenous Modernity, Heavenly Man, Creativity

논문 투고일	2019년 12월 31일
논문 수정일	2020년 5월 11일
논문 게재 확정일	2020년 5월 4일
