

## 천도교(동학)의 민주공화주의 사상과 운동\*

오 문 환\*\*

I. 민주공화주의와 3·1운동	IV. 맺음말
II. 천도교의 민주공화주의 사상	<참고문헌>
III. 천도교의 민주공화주의 실천운동	<국문요약>

### I. 민주공화주의와 3·1운동

대한민국의 정체성은 헌법 제1조 1항에 ‘민주공화국’으로 명시되어 있다. 이러한 대한민국 정체성에 대한 헌법적 정의를 대한민국의 역사적·사상적 정체성의 총합으로 본다면 ‘민주공화국’에 대한 사상과 역사를 논하는 것은 정치사상적으로 의미있는 작업이다.

정체로서의 민주공화제는 구한말 신민회에 의하여 본격적으로 제기되어<sup>1)</sup> 1917년 「대동단결선언」이라는 문건에서 명확하게 개진된 것으로<sup>2)</sup> 논의되고 있다. 그러나 민주공화국의 정치사상은 이미 이전에 배태되었다고 할 수 있다. 특히 3·1

\* 이 논문은 2005년도 정부재원(교육인적자원부 학술연구조성 사업비)으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 연구되었음(KRF-2005-079-BS-0009).

\*\* 경희대학교 NGO 국제연구소 연구교수, 정치사상 전공(mhoh@naver.com).

1) 이승현, 「신민회의 국가건설사상」, 『정신문화연구』, 제29권 제1호(2006), 68쪽.

2) 尹大遠, 「한말 일제 초기 正體論의 논의 과정과 民主共和制의 수용」, 『中國現代史研究』, 第12輯(2001), 73쪽.

운동은 민주공화제의 분수령이라는 데는 별다른 이론이 없다. 그러므로 헌법전문에도 이른바 ‘3·1정신’이 명시되고 있다. 3·1운동 이후 상해임시정부를 포함한 무려 8개에 달하는 임시정부의 선포가 이루어지는 것을<sup>3)</sup> 보아도 3·1운동은 민주공화제의 결정적 전환점이라 할 수 있다.

3·1운동의 민주공화주의 사상과 운동을 이해하기 위해서는 3·1운동을 주도한 천도교의 역사와 정치사상을 고찰할 필요가 있다. 이 글은 ‘민주공화국’의 정치사상적·역사적 근원을 동학·천도교의 사상에서 찾아보는 데 있다. 비록 헌법에 명시된 민주공화국이 정체를 의미하더라도 논의의 편의상 민주주의와 공화주의에 대한 약간의 개념적 정의가 필요하다.

민주주의의 경우 제헌헌법<sup>4)</sup>에 명시된 기본권의 내용을 본다면 자유주의적 개인권에 기초한 절차적 자유민주주의의 성격과 함께 사회권과 같은 공화주의적 요소가 없는 것은 아니다. 이러한 요소는 임시정부의 삼균주의의 영향도 받았을 것으로 추산된다. 그렇지만 민주주의는 다양한 정치적 권리를 소유한 개인들 간의 거래·계약·합의의 절차적 성격이 보다 두드러지는 면이 있다. 공화주의에서는 절차적 합리성보다는 민의 일반의지의 표현이나 시민적 덕성 또는 도덕과 같은 윤리적 정당성이 강조된다. 공동체의 다양한 의사결정과 표출들을 통합하는 혼합제적인 정체가 중시된다.<sup>5)</sup> 혼합정의 성격은 권력의 실질적 대표자인 왕권, 엘리트주의적인 귀족정, 다수 인민의 의사가 존중되는 민주정의 요소가 복합적으로 짜여진 정체는 고대 공화정에서 매우 중요한 요소이다.

근대적 맥락에서는 민주주의와 공화주의 사이에는 일정한 길항적 긴장이 존재

3) 서울의 漢城政府(大朝鮮共和國), 朝鮮民國, 平安地方의 新韓民國, 滿洲의 高麗共和國, 吉林과 間島의 臨時政府, 上海의 大韓民國, 露領의 國民議會, 天道敎의 京畿民間政府.

4) 제헌헌법이 논의되었던 제헌국회에는 다양한 이념적 스펙트럼상의 다양한 정치엘리트들에 의해 사회의 다양한 이해가 대표되고 논의되었지만 실질적 합의는 저수준이었지만 절차상에서는 고수준이었다고 이해된다. 백영철, 『제1공화국과 한국민주주의』(나남, 1995), 제4장 참조. 제헌헌법의 기초위원을 둘러싼 논쟁과 한민당과 이승만의 갈등에 대해서는 서희경, 「대한민국 건국헌법의 기초와 수정」, 『공법연구』, 제31집 4호(2003) 참조.

5) 고대의 그리스나 로마에서의 공화정 그리고 중세의 플로렌스와 베니스에서의 공화정은 혼합제적인 성격이 뚜렷하다. 즉, 왕정(전제)·귀족정(과두제)·민주정(민회)의 요소가 복합되어 있었다. Finer, S. E., *The History of Government From the Earliest Times*, Vol. 1(Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 316-441, 950-1023. 그러나 근대의 공화정은 왕정과 전제권력과 대비되는 의미로 사용된다.

한다. 인민의 주도권은 때로 정치적 통합 및 안정과 충돌할 경우도 있기 때문이다. 민주주의와 공화주의 사이에 존재하는 이와 같은 긴장을 해소시키기 위한 정치사상적 논의들도 제기되고 있다.

공화주의자들은 절차적 합리성보다는 오히려 시민적 덕성이나 윤리적 도덕에 바탕한 공공선을 강조한다. 정치적 통합이나 안정이 중시되기 때문이다. 그러나 공화주의자들의 희망처럼 모든 사람들이 시민적 덕성에 공감하는 것은 아니다. 여기에서 공동체적 도덕정신으로부터 개인의 권리와 자유를 보호하려는 자유주의자들의 비판이 설득력 있게 개진된다. 이와 같은 길항관계를 넘어서려는 의도에서 ‘절차주의적 공화민주주의’<sup>6)</sup> 모델이 제시된다. 하버마스가 말하는 의사소통적 합리성에 기초한 ‘심의 민주주의(deliberative democracy)’도 절차적 합리성과 공화주의적 덕성을 동시에 고려하는 가운데서 나온 산물로 볼 수 있다.<sup>7)</sup>

이 글의 관심사는 개인권의 갈등을 조정하는 기제로서의 합리적 절차와 공동체적·일반의지적 덕성의 구현이라는 공화주의적 관심사의 긴장관계를 고려하면서 천도교가 제시하는 정치주체와 정치참여의 문제를 주로 분석하고자 한다. 정치주체를 누구로 설정하며 이들의 정치참여 양태를 어떻게 설정하는가의 문제는 민주공화주의 정치사상에 있어서 매우 중요한 문제이기 때문에 천도교가 이 문제를 어떻게 생각하였는지를 분석하게 되면 천도교의 민주공화주의의 특성을 비교적 뚜렷하게 제시할 수 있을 것이다.

정치주체의 경우 천도교는 다른 정치사상에 비하여 매우 뚜렷한 특성을 보여준다. 다른 정치사상에 비하여 천도교는 깊은 종교철학적 성찰을 통하여 독자적인 인간관을 제시하였기 때문에 이로부터 정치주체의 논의를 이끌어내는 데는 큰 어려움이 없다. 이 글에서는 천도교가 제시하는 ‘자천자각(自天自覺)’ 또는 ‘자심자배(自心自拜),’ ‘자심자경(自心自敬)’ 등의 개념들을 개인성과 공동체성 그리고 합리성과 덕성의 문제의식으로 분석해 보고자 한다. 개인성과 공동체성 그리고 합리성과 덕성은 민주주의와 공화주의의 근간을 이루는 핵심적 개념이기에 이를 통하여

6) 정원규, 「민주주의의 기본원리: 절차주의적 공화민주주의 모델을 제안하며」, 『철학』, 제71집(2002) 참조.

7) 하버마스의 심의 민주주의에 대해서는 다음 논문을 참조. 이동수, 「하버마스에 있어서 두 권력」, 『정치사상연구』, 제5집(2001), 172~173쪽.

천도교적 정치주체관의 성격을 규명해 보고자 한다.

정치참여는 이 글의 두 번째 과제이다. 민이 정치공동체의 주체로서 정치과정에 직간접적으로 참여하는 실천양태는 민주공화주의 사상에서 중요한 논제중의 하나이다. 천도교의 경우 의회설립 상소, 민회설립운동, 사회변혁운동, 혁명적 민족운동 등의 현실적 참여를 보여주었다. 이 글에서는 주로 1905년을 전후한 시기에 펼쳐졌던 ‘갑진개혁운동’ 또는 ‘민회운동’과 1919년의 3·1독립운동, 1920년대 이후의 천도교청년회의 주도하에 펼쳐졌던 ‘전적운동으로서 민회운동’을 주로 분석하고자 한다. 역사적으로 전개되었던 구체적인 정치운동을 통하여 천도교의 민주공화주의의 특성이 비교적 선명하게 드러날 것으로 기대된다.

천도교의 민주공화주의 정치사상은 동학혁명 이전까지 소급해 올라갈 수도 있다.<sup>8)</sup> 그러나 이 글에서는 천도교에 집중하여 논의하고자 한다. 천도교가 발전시켜 온 독창적인 개념에 먼저 주목할 필요가 있다.

## II. 천도교의 민주공화주의 사상

동학·천도교는 근대적 주체형성에 종교철학적으로 뚜렷한 기여를 하였다. ‘자기 자신이 바로 하늘이라는(自天自覺)’ 깨달음이야말로 천도교를 다른 근대사상들과 분명하게 구분짓는 점이다. 의암 손병희는 이를 토대로 ‘사람이 곧 하늘이다(人乃天)’라고 개념화하였다. 사람이 하늘이기에 천도교에서는 자기 마음에 정성을 드리며(自心自誠), 자기 마음을 공경하고(自心自敬), 자기마음을 믿고(自心自信), 자기마음을 법으로 삼는(自心自法) 것이 인간의 길이라고 강조한다. 근대의 주춧돌이라고 할 수 있는 주체적 인격이 탄생할 수 있었던 것이다. 이러한 주체는 물론 서구 모더니티적 주체와는 뚜렷하게 다르다. 근대 담론에서 매우 중요한 개념인 개체성과 공동체성 그리고 법치와 덕치의 개념을 통하여 천도교적 주체관의 특성을 분석해 보자.

8) 國史編纂委員會(編), 『韓國獨立運動史資料集(11)』(1990), 62쪽. 의암은 3·1독립선언후 재판정에서 ‘우리들은 일청전쟁 당시 정부를 전복하지 않으면 인민의 행복은 얻을 수 없다는 생각으로 전복을 피했으나 성취할 수 없었다고 진술하고 있는 것으로 보아 그 당시 공화정을 염두에 두었음을 알 수 있다.

## 1. '공개인(公個人)'의 정치주체

개체성의 발견은 근대성의 표징 중의 하나이다. 개체성은 신적 전체질서로부터의 해방과 독립에 의하여 확보된 것이다. 해방된 개인들이 거래·타협·계약·합의 등에 의하여 정치사회를 형성한다는 것이 근대 자유주의자들의 구상이었다. 독립적 개인들간의 상호작용을 조정하는 기제가 법이다. 그러므로 자치는 언제나 법치를 통해서만 보장되며, 개체들간의 다양한 갈등조정의 객관적 조정역할을 법이 담당하고 있다. 그러나 이러한 자유주의적 구상은 인민전체의 일반의지나 도덕성의 직접 실현이라는 공동체주의에 의하여 비판받는다.<sup>9)</sup> 그리하여 개체성과 공동체성간의 상호길항적 대립은 근대정치철학사에서 중요한 장을 차지하고 있다.

자천자각(自天自覺)을 개체성과 공동체성으로는 어떻게 이해할 수 있는가? 자천(自天), 자심(自心), 자성(自性)은 천도교에서 매우 강조되고 있는 개념으로서 주체성이 강조되고 있다. 이러한 주체성의 개념들은 신앙교리서였던 『천도교회월보』에서 매우 분명하게 자주 언급되고 있다. 이로 보아 주체성의 관념은 천도교인 사이에는 일반적으로 공유되고 있었다고 보아도 좋을 것이다.

뿐만 아니라 자중(自重), 자신(自信), 자각(自覺), 자주(自主), 자용(自用) 등의 개념들이 천도교식으로 설명되고 있는 것만 보아도 천도교는 근대적 주체성을 독자적인 논리에 기반하여 발전시켰음을 알 수 있다. 가령 ‘내 몸에 이미 신령한 천주를 모셨으니 自重이며. 나는 이미 直接으로 하늘이니 自信하며. 나는 이미 진리의 巢穴임을 아니 自覺이며. 나는 이미 마음대로 할 수 있는 獨裁의 權이 있으니 自立이며. 나는 이미 내 몸에 활동의 원소임을 알았으니 自用’<sup>10)</sup>이라는 설명은 서구 모더니티적 논리전개라기보다는 동학·천도교적 논리전개이다. ‘자주’와 같은 근대적 개념도 단순히 서구적 개념의 수용이 아닌 천도교식 논지에 의거하여 설명

9) 김비환, 「아렌트의 정치사상에서 정치와 법의 관계: 민주공화주의체제에서의 법의 본질을 중심으로」, 『법철학연구』, 6권 제2호(2003), 111~112쪽. 김비환에 의하면 아렌트는 “법의 진정한 권위 혹은 정당성은 그것이 다원적이고 자유로운 개인들 사이의 상호행위—발언과 토론 및 합의—의 결과로 ‘만들어진’ 경우에 한하여. 그리고 행위를 고무하고 행위에 의해서만 표현되는 ‘원리’를 표현·보호하는 경우에 한해서만 확보된다”고 보았다.

10) 李敦化, 「信仰性和社會性(其四)」, 『天道教會月報』, 第102號(布德60年 2月 1919), 14쪽. “不動心 卽 獨立自在의 心이라 혹은 卽 自心을 自由로 運用하는 心이니.”

되고 있다. 예를 들자면 “움직이지 않는 마음이 곧 독립적으로 자재한 마음이다. 마음이라 함은 곧 자심을 자유로 운용하는 마음이다”<sup>11)</sup>라고 하여 주체적 인간의 근거를 자유로운 마음에서 찾고 있다. 여기에서 천명(天命), 천리(天理), 천성(天性) 등과 같은 보편적·객관적 개념들이 모두 주체화·자기화되고 있음을 볼 수 있다. 주체를 떠난 보편진리가 아닌 주체 안에 구현된 보편진리라는 시천주(侍天主)의 자기전개 과정을 볼 수 있다.

주체성과 자주성의 발견은 타율과 의존을 배척으로 나타나고 있다. “의뢰하지 말라. 내 마음에 내가 절하니 성현이 여기에 있고 자기 하늘을 자기가 모셨으니 상제가 곧 나로다.”<sup>12)</sup> 데카르트적 방식과는 분명히 다르지만 일체의 기준점을 자기의 내부에서 찾았다는 점에서 근대성의 확고한 초석은 천도교에 의하여 세워졌다고 할 수 있다. 더욱이 절대·지고의 형이상의 하늘을 주체와 동일시하고 있다는 점에서 서구 근대적 주체와는 차원이 또한 다르다.

이처럼 주체성의 자각이 있지만 그 주체성이 곧 개체성에 한정되지 않는다는 점이 천도교적 주체관의 중요한 특징이다. 자심(自心)이나 자주(自主)는 보편적·객관적 원리의 주체화·자기화이지 보편성·객관성으로부터의 해방이나 독립과는 성격이 다르다. 천도교식으로 설명하자면 천심(天心)이 곧 자심(自心)이라는 뜻이지 천심과 독립되고 해방된 자심이라는 의미가 아니다. 다음의 구절은 이 점을 분명하게 적시한다. “사람마음 가운데 반드시 하늘이라 부르는 마음이 있다. 사람이 비록 천만이라도 하늘은 오직 하나일 뿐이다. 사람마음 가운데 모셔있는 하늘에 존엄하고 비천한 하늘이 없다. 사람이 하늘이니 남에게서 구하지 말 것이다. 사람은 하나이니 각각 문호를 세우는 것은 불가하다.”<sup>13)</sup> 개체적 존재의 가장 내밀한 가운데 하늘이 있으며 이 하늘은 하나이니 높낮이가 없고 문호가 따로 없다는 주장이다. 개체성의 핵심에는 보편성이 내재되었다는 것이다.

보편성을 자기 안에서 찾는 것을 천도교의 가장 뚜렷한 특징이라는 주장은 쉽

11) 李敦化, 위의 글, 14쪽. “不動心 卽 獨立自在의 心이라 흠은 卽自心을 自由로 運用하는 心이니.”

12) 李鍾麟, 「吾道호 平常이며 自由이며 時代나라, 『天道教會月報』, 第94號(布德59年 5月, 1918), 6쪽. “依賴하지 말라. 自心自拜하니 聖賢이 是在호고 自天自侍호니 上帝가 卽我로다.”

13) 吳知詠, 「聖師訓語』, 『天道教會月報』, 第102號(布德60年 2月, 1919), 24쪽. “人의 心의 中에 必曰 天이 在호시니라. 人雖千萬이나 天惟一而已니라. 人心中에 侍在호는 天은 尊호고 卑호는 天이 無호니라. 人이 天이시니 他에 求치 勿호지어다. 人은 一也니 各立門戶가 不可不可호니라.”

게 찾아볼 수 있다. 천도교의 대표적 이론가라고 할 수 있는 야외 이돈화는 “천하의 종교를 둘러 보건데 자기 하늘을 자기가 모시며 자기 믿음을 자기가 독실히 하여 큰 하늘을 영원토록 모시며 타자신앙은 자기신앙으로 이끄는 자는 우리 교가 아니면 누가 있겠는가?”<sup>14)</sup>라고 하여 천도교적 이해는 매우 독자적·독창적임을 강조한다. 이러한 논리는 이미 동학의 ‘시천주(侍天主)’와 ‘내가 내된 것 이외에 다름이 아니다(我爲我而非他)’라는 사유에서 왔다. 그러므로 천도교는 다른 것이 아니라 ‘자기 하늘을 알고 자기 하늘을 사용하고 자기 하늘을 먹는 것’<sup>15)</sup>이라는 주장을 『천도교회월보』, 『개벽』 등에서 찾는 것은 어려운 일이 아니다.

이러한 논의는 인간존재성의 개체성과 공동체성에 대한 논의와 직접적으로 연결된다고 할 수 있다. 그러나 천도교의 담론에서 정치사회의 형성이 이러한 보편적·공동체적 주체성에 의하여 이루어진다거나 구성된다거나하는 논의는 찾기가 어렵다. 정치사회적 실천운동은 있었지만 이러한 정치사회운동을 인간관과 연결시켜 전개하는 논의는 찾기가 쉽지 않다. 즉, 천인공화(天人共和)는 논하지만 만인공화(萬人共和)나 공화사회에 대한 담론을 찾기가 어려운 것이다. 정치담론 자체가 억압당했던 시대적 상황 탓으로 돌릴 수도 있겠지만 그보다는 동양학의 담론적 특성에서 볼 수 있다. 비록 독창적인 주체적 인간관을 토대로 한 정치사회론이 활발하게 전개되지는 않았지만 천도교는 다음 장에서 살펴보겠지만 적극적인 정치참여운동을 전개하였다.

자심(自心)·자주(自主)·자유(自由)의 개념이 종교철학이나 심학적 맥락에서 논의되었지만 현실적 구체성과는 일정한 거리가 있다. 자유 개념은 의암의 대표적인 저술이라고 할 수 있는 「무체법경」의 삼심관에서 마음의 최상층의 경지로 표현된다. 이 때 자유란 일체의 유무형으로부터 자유로울 뿐만 아니라 모든 일을 뜻대로 할 수 있는 마음의 경지로 이해된다. 오늘날 일반적으로 이해되는 현실적 정치사회 속에서의 자유의 의미가 아니라 동양의 심학적 맥락에서의 마음의 자유로운 경지이다. 달리 표현하자면 천명(天命), 천성(天性), 천리(天理) 등과 같은 보편진

14) 李敦化, 「信念의 神聖」, 『天道教會月報』, 第9號(明治明治四十四年四月十五日), 28쪽. “試看天下之宗教 건데 自天을 自侍 하며 自信을 自篤케 하며 大天을 永侍 하며 他信이 自至케 하는 者 | 非吾教而其孰有之乎아.”

15) 朴明洙, 「我天」, 『天道教會月報』, 第1號(隆熙四年八月十五日), 21쪽.

리와 의 합일에서 나오는 자유이다. 그러므로 천도교에서 사용되는 자유는 자유민주주의에서 제기되는 제반 개인권에 기반한 자유와는 뚜렷하게 구분된다. 오히려 천도교에서 말하는 자유는 공동체론자들이 말하는 보편성과의 합일을 연상시킨다. 루소적 일반의지, 정인명령에 따르는 칸트의 도덕적 시민, 헤겔적 절대이성 또는 국가이성, 마르크스적 계급의식 등을 구현한 개체성이 천도교가 말하는 자천자각(自天自覺)이나 자심자각(自心自覺)과 상호 소통될 수 있는 가능성이 있다.

공동체주의자 바버는 이러한 보편성을 갖춘 개인을 인민이나 대중과 구분되는 시민이라고 주장한다. 즉, 시민은 “심사숙고(deliberate)하여 정치에 참여하고 자식의 몫을 공유하며 공동선에 기여”<sup>16)</sup>할 수 있어야 한다는 것이다. 공공선을 심사숙고하여 참여할 수 개인이어야 한다는 것이다. 개체성이나 공동체성에 매몰되지 않는 성숙된 정치주체가 민주공화주의를 가능케 한다는 주장이다. 이러한 시민적 주체는 개인적 권리를 확보하기 위한 거래·타협·계약을 하는 자유주의적 개인이나 일반의지적 또는 계급적 의지를 관철시키기 위한 공동체성과는 구분할 수 있을 것이다.

천도교에서 ‘나’는 종교적으로 천주를 모시고 있는 주체이듯이 정치적으로는 국가의 존망을 결정하는 주체로 인식되고 있다. 오상준은 이러한 인격을 ‘공개인(公個人)’이라 불렀으며 이들은 종교와 국가에 대하여 ‘공익심과 공의심과 공덕심과 공무심과 공용심과 공분심과 공법심을 독실하게 지키고 발표하고 실행해야’<sup>17)</sup>한다고 강조하였다. ‘공개인’은 일종의 공화적 개인이라고 할 수 있다. 천도교의 정치적 주체는 자유주의적 개인, 공동체주의적 계급이나 보편의식, 국가주의적 보편자와는 사뭇 다른 공화적 시민이라 할 수 있다. 이러한 인격체를 동학에서는 ‘천주를 모시고 있는 존재(侍天主)’라고 표현되었으며 정치사상적으로는 ‘공화적 개인’으로 표현할 수 있겠다. 공공성을 담지한 개인이라 하겠다. 물론 이 때의 공공성이란 단순히 해당 공동체나 국가의 공공성이 아니라 보다 확장되고 심화된 우주적·영적 성격을 갖는다고 하겠다. 이러한 성격은 비교적 선명하게 개진되고 있다.

16) Barber, Benjamin R., *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*(University of California Press, 1984), pp. 154~155 참조.

17) 吳尙俊, 『初等教育』(普文館. 光武十一年, 1907), 76쪽. “公個人의 責任으로 言하면 吾宗教와 吾國家에 對하여 公益心과 公義心과 公德心과 公務心과 公勇心과 公憤心과 公法心을 篤守하며 發表하며 實行해야.”

그렇다면 ‘인내천’적 정치주체는 보편적 공동체성의 맥락을 중시하였다는 점에서 민주공화주의적 특성을 지녔다고도 할 수 있다. 공공선을 중시하는 소통하는 주체라는 점에서 천도교적 정치주체는 공동체주의와 공화주의적 성격을 지니지만 이때의 공공성은 인간의지, 사유적 도덕법칙, 국가성, 계급성과 같은 유한성에 속박되지는 않는다는 특성이 있다. 다시 말하자면 ‘인내천’이라고 하는 것은 사람은 하늘처럼 규정불가능한 무한적 존재라는 의미가 내포되어 있기 때문에 어떤 유한성에도 갇힐 수 없다는 점에 주목할 필요가 있다. 다시 말하자면 천도교가 보는 공공선이나 공동체성은 특정한 시대나 사회구속적인 상대적 성격보다는 우주보편적인 성격이 매우 강하다는 점이 그 특징이다.

천도교가 찾아낸 정치주체를 전통적 개념으로 표현하자면 ‘시천주(侍天主)’적 주체라 할 수 있을 것이며 풀어 말하자면 우주적 공동체성을 간직한 주체라고 할 수 있겠다. 유학적 개념으로 말한다면 지공무사(至公無私)한 주체라 할 수 있겠다. 천도교는 이러한 인격체가 정치주체로 등장하는 사회를 지향하였다고 하겠다.

## 2. 천도교적 공화주의(共和主義)

정치주체들의 합리적이며 정당한 절차과정을 통하여 형성된 것이 국가권력이다. 정치과정에 대한 천도교의 이해를 분석하기 이전에 먼저 정치권력을 어떻게 인식했는가의 문제를 분석할 필요가 있다. 정치권력에 대한 천도교의 이해는 매우 독특하다. 법치는 자유민주주의의 중요한 정치과정이다. 법치는 공정한 계약 및 다수합의의 결과물로 간주하기 때문이다. 그러나 공화주의는 이성보다는 역시 시민적 덕성이나 시민적 도덕의 결집을 중시한다.<sup>18)</sup> 합리적 법치보다 의사소통적 공론을 중시한다. 확실히 공화주의는 민의 강력한 이니셔티브보다는 다양한 계층의 입장조정을 강조한다.

정치권력에 대한 천도교의 이해가 가장 뚜렷하게 나타난 곳은 「도연구도(道研究圖)」이다. 이 글에는 정치에 대한 천도교의 기본적인 입장이 비교적 선명하게 나타나고 있으므로 간략하게나마 살펴볼 필요가 있다. 「도연구도」에서 의암은 도

18) 박준혁, 「민주주의와 공화주의: 헌정체제의 두 가지 원칙」, 『한국정치학회보』, 제39집 3호(2005), 39쪽.

(道)를 정치권력과 종교의 상위에 위치시킨다. 여기에서 도는 물론 천도(天道)라 하겠다. 이러한 도식에 의거한다면 정치는 도를 실현하는 하나의 방편이며 도를 구현하는 또 다른 길이 종교로 제시되고 있다. 정치는 종교와 함께 도를 구현하는 방편으로 설정되고 있으므로 정치가 도를 떠난다는 것은 불가능하게 보인다. 도로 부터 정치의 자율성을 인정하지 않는다는 점에서 근대정치학과는 일정한 거리가 있다. 뿐만 아니라 정치를 종교와 병치·공존시킴으로써 양자균형 또는 견제를 중시하고 있다.

정치와 종교를 정법(政法)과 교리(教理)로 표현한 것을 보면 의암은 정치를 법치로 파악한 것이 분명하며 종교는 천리로 파악하였다. 천리란 곧 천명으로 중용 철학에 의하면 천명을 내면화한 것이 성(性)이며 이 성(性)을 따르는 것이 도(道)이므로 결국 법은 도덕과 균형을 이루어야 한다는 것이 이 도식에 내포된 의미라 할 수 있다. 따라서 천도교가 보는 법치로서의 정치는 언제나 천명이라고 하는 보편적 이치의 궤도를 벗어날 수는 없다.

근본은 도(道)이고 정치는 종교와 함께 도덕의 하위단위임을 알 수 있다. 「도연구도」에서 나타난 도를 현대적 담론에서의 도덕과 동일시하기는 어렵다. 이러한 천도교적 특성은 민주공화주의를 넘어서는 담론이므로 이 글의 주제와는 직접적 관계는 없지만 천도교에서의 정치의 위상에 대한 이해는 민주공화주의에 대한 기초이해로 중요하다.

의암은 일본에 체류하고 있던 당시에 이미 공화정체를 이상적 정체로 제시하고 있었다.<sup>19)</sup> 「명리전」에서 개진되고 있는 공화정은 문맥으로 보면 오히려 민주주의적 성격이 강하다. 민을 정치의 객체나 노예로 보는 정치에서 민이 주체나 주인이 되는 정치로의 지향성이 뚜렷하게 나타나기 때문이다. 그러나 민이 주체가 되는 정치는 여전히 민심에 순응하는 합의의 정치로 이해되고 있다. 이 합의의 당사자로 군주를 용인하고 있는지는 분명치 않다.

교리가로 명망이 있었던 오상준(吳尙俊)이 펴낸 『초등교육(初等教育)』에 묘사된 국가관에서 천도교의 민주공화주의의 특성을 찾을 수도 있다. 『초등교육』은 천도

19) 「明理傳」, 李敦化, 『天道教創建史』, 3권, 89쪽. “今我東洋則不然 君視民 如奴隸 民視君 如虎威 此則苛政之壓制也 今若一變其政 敬天命而 順民心 養人材而達其技 郁郁乎文風 燦然復明於世則 無往不復之理 可得而致矣 惟我東球中 有志君子 念哉念哉”

교인의 시대관이 잘 반영된 일종의 교양서이기 때문이다. 이 책에서 “공화정체는 국민전체로써 하나의 합의를 조직하여 국민총회에서 통치권의 작용을 행사하는 것”<sup>20)</sup>으로 정의되어 있다. 주권이 다수민에 있는 민주국체와 구분하여 공화주의는 국민합의적 정체로 이해하고 있다. ‘국민합의’라는 표현에는 군주가 포함되어 있다고 보기는 어려울 듯하다. 이로써 보면 천도교의 정치관은 이미 군주제에서 공화제로 넘어갔다고 볼 수 있다.

천도교에서 ‘나’는 우주의 주체로 이해되었을 뿐만 아니라 ‘나’는 또한 ‘국가의 본체’로 이해되고 있다. 즉, ‘국가의 성질은 나의 공동적 생활’이며 ‘국가의 책임과 국가의 본체되는 나의 책임이 중대’하다고 하였다.<sup>21)</sup> 정치를 군주나 정치엘리트의 전유물이 아니라 일반 국민의 일로 본다는 사실 자체가 민주적 공화주의의 성격을 보여준다.

국가를 형성하는 영토와 국민도 중요하지만 보다 강조되는 사항은 역시 ‘나’의 애국심으로<sup>22)</sup> 보고 있다는 점이 흥미롭다. 나와 국가의 관계는 나와 몸의 관계처럼 살아서도 떨어지지 못하고 죽어서도 떨어지지 못하는 관계<sup>23)</sup>로 이해한다는 것은 국민국가적 성격을 뚜렷하고 보여주는 점이다. 그러나 이때 국가주체로서의 민은 계약론자들이 말하는 시민과도 다르다. 국가를 ‘나의 본체’로 보는 공화주의적·공동체론적 사유와 국가를 ‘나의 계약’ 결과물로 보는 입장은 현저하게 다른 사상이다. 자신과 자국을 동일시하는 사상(思想)은 계약론적이기 보다는 공동체론적인 성격이 강하다.

이러한 사상에서는 국가의식이 강조될 수 밖에<sup>24)</sup> 없게 된다. 왜냐하면 몸은 개

20) 黃錫翹, 「法律經濟概要」, 『天道教會月報』, 第92號(布德59年 3月, 1918), 42쪽. “共和政體는 國民全體로써 一의 合議體를 組織하야 國民總會에서 統治權의 作用을 行使하호는 者라.”

21) 吳尙俊, 앞의 책, 35쪽. “國家는 一定호는 土地內에 多數호는 吾人의 團合體니 國家의 性質은 吾人의 共同의 生活로 以호는 者호. 國家의 行動은 生活的 安寧 幸福으로 以호는 者호. 國家의 面目은 外에 對하야 獨立自存의 外敵侵侮를 防호는 者니 國家의 責任과 國家의 本體되는 吾人의 責任이 甚히 重大호도다.”

22) 위의 책, 62~63쪽. “我的 墳墓와 我的 家屋과 我的 土地가 此에 在호는 바라. 此가 無호면 我도 無호며 我的 祖先도 無호며 我的 種族도 無호며 我的 親戚도 無호시오. 我的 墳墓와 我的 家屋과 我的 土地가 또호는 無호할지니 我國을 愛호기는 我를 自愛호는 觀念에 基因호는 바니라.”

23) 위의 책, 73쪽. “吾人과 吾國의 接着호는 吾人身上에 骨肉이 서로 接着호는 如하야 生이라도 分離치 못호며 死라도 分離치 못호는 關係가 有호니라.”

24) 위의 책, 73쪽. “吾人의 思想上에 自身과 自國이 進退호도다.”

인이지만 의식은 얼마든지 국가로 확장될 수 있으므로 국가의식이 중시되고 나아가 ‘국가’의식이 있고서야 국가가 있다’고 하게 된다. 이러한 주장을 입증하는 사례로 미국을 들고 있다. 미국민에게 미국이라는 국가의식이 있었기에 영국과 전쟁을 하여 미국을 세울 수 있었고, 베트남인에게는 베트남이라는 국가의식이 미약했기에 프랑스에게 국가를 잃었다고 하여 애국심이 국가의 바탕이라고 주창하고 있다.<sup>25)</sup> 이제 국가의 존망은 국민의 애국심에 달려 있게 된다. “우리나라의 현재 상황을 보건데 국민의 참 의무는 결단코 애국 두 자에 불과하다.”<sup>26)</sup> 그러나 이러한 천도교의 입장을 국가주의적 애국으로 보기는 어렵다. 왜냐하면 국가주의에 의하여 주체가 상실된 것이 아니라 국가는 오히려 개인의 애국심에 의존하고 있다는 점에서 여전히 주체성은 중시되고 있기 때문이다. 그렇다고 이러한 국가관을 자유민주주의적이라고도 하기 어렵다. 이러한 애국심은 오히려 동학·천도교의 사상적 맥락에서 이해하여야 할 것이다.

「도연구도」에 대한 논의에서도 나왔듯이 천도교에서 종교는 정치와 대등하게 간주되고 있다. 종교성과 사회성에 대한 논의에서도 이런 균형적 입장을 볼 수 있다. ‘종교와 사회는 개인의 생명’<sup>27)</sup>으로 이해되고 있다. 종교성과 사회성의 완전한 실현을 ‘천인공화(天人共和)’로 표현하고 있다. 즉, 지금까지 인류는 무형한 하늘의 절대자에 의한 ‘전제(專制)’의 상태였는데 수운에 의하여 최초로 유형한 사람도 또한 하늘이라는 ‘천인공화’의 시대가 열렸다는 주장이다.<sup>28)</sup> 이러한 주장을 토대로 수운 이전에는 전제천(專制天)·전제지(專制地)·전제인(專制人)이 지배하던 시대였다면 수운 이후로 비로소 자유천(自由天)·자유지(自由地)·자유인(自由人)의 시대라는 것이다.<sup>29)</sup> 무형한 절대자에 의한 보편성의 독점을 전제로 보았다면 유형한 다수자에 의한 보편성의 균등적 점유를 자유로 보았다고 하겠다. 하늘과 사람

25) 위의 책, 74쪽. “大凡國은 國民의 思想中出來호는 者라. 國民의 思想이 有호면 英國手下에 在호던 美國이 英國頭上에 居호고 國民의 思想이 無호면 安南國의 獨立이 法國統治下에 入호느니...”

26) 위의 책, 90쪽. “吾國의 現時狀況을 見호진대 吾國人의 眞義務는 決斷코 愛國二字에 不過호도다.”

27) 鳳山, 「宗教의 信仰과 社會의 規則」, 『天道教會月報』, 第98號(布德59年 9月, 1918), 1쪽. “此의 宗教가 아니면 煩惱疑懼의 心を 何地에 安定호며 此의 社會가 아니면 危險孤獨의 身を 何所에 存立호리오 一言斷之曰 宗教와 社會는 吾人의 生命이나라.”

28) 鄭桂玩, 「三新說」, 『天道教會月報』, 第9호(明治四十四年四月十五日), 23쪽. “鼻祖水雲大神師 | 蕩蕩上帝로 於馬面會호야 酬酢의 密勿호사 天人共和案을 提出호시다.”

29) 위의 글, 23쪽.

이 공화하는 ‘천인공화’처럼 정치도 ‘나’를 떠나서 특별한 절대군주나 소수정치엘리트의 전유물이 아닌 만인공화(萬人共和)라는 것이다. 즉, 모든 존재자들이 자기 안에 하늘의 보편성을 안고 있다는 자각이 정치적으로 확장되는 것을 공화주의로 이해하였다는 것이다.

천도교의 대표적인 이론가였던 야퇴 이돈화는 「신양성과 사회성」이라는 제목의 긴 글을 3·1독립운동이 있기 4개월 전인 1918년 11월호에서 시작하여 1달 전인 1919년 2월까지 4차례에 걸쳐서 나누어 싣고 있다. 3·1운동을 염두에 둔 글이라 할 수 있다. 야퇴는 ‘신양성과 사회성은 인간의 두 개의 본능이며 사람은 두 가지 본능을 수련하여 인내천의 대정신을 발휘하는 것이 종교 최후의 목적이다’라는 의암의 말을 인용하면서 그 의미를 자세하게 분석적으로 설명하고 있다.<sup>30)</sup> 의암의 이 말에는 사회성을 실현한다는 말이 빠져 있으며 3·1운동은 인간의 본능인 사회성의 실현임을 알 수 있다. 여기에서 인간의 사회성의 구현은 독립이며 곧 정치성의 회복이라 하겠다. 따라서 천도교는 3·1운동을 인간의 본능인 사회성의 회복이라는 맥락에서 바라보았다는 점을 알 수 있다. 3·1운동은 공화주의의 적극적 실천으로 볼 수 있다.

### III. 천도교의 민주공화주의 실천운동

#### 1. 민회운동과 민주공화주의

자유민주주의에서 개인의 자유권은 정당정치를 통하여 결집되고, 의회를 통하여 대변되고, 법치적 행정을 통하여 집행된다. 그렇지만 절차적 합리성이 지배하는 체제에서는 다수결의 전횡이나 소수의견의 억압문제가 발생하기도 한다. 이를 해결하는 방안으로 소수자에 대한 배려와 억압배제 그리고 소수자의 대표권 부여 등이 제안된다. 그러므로 배려 민주주의나 의사소통적 합리성의 담론이 제기된다.

공화주의도 시민의 자율권에 기초한다. 그러나 법치보다 시민의 덕성과 도덕성

30) 李敦化, 「信仰性과 社會性」, 『天道教會月報』, 第99號(布德59年 11月), 7쪽. 이 글은 第102號(布德60年2月)까지 게재되었다.

등에 의거한 권력의 정당성 문제가 중시된다. 절차주의적인 고려보다는 국민일반의 의지나 공론이나<sup>31)</sup> 도덕성이 중시되는 것이다. 이러한 이유로 공화주의는 특정 공동체의 가치적 지향성과 동일시되거나 해당 공동체 밖의 가치와 개인성에 대한 억압과 배제가 문제시된다.<sup>32)</sup> 여기에서 이른바 절차주의적 공화주의 논의가 나오게 된다.<sup>33)</sup>

정체로서의 민주정은 인민주권을 실현하는 선거와 대의제가 중시되는 반면 공화정은 다양한 정체세력들간의 소통과 합의 그리고 공론 등을 반영할 수 있는 혼합정이 중시된다. 민주정이 진보성향을 띤다면 공화정은 다분히 보수성향이 강하다. 현실정치 구조로서의 민주공화정이 갖는 이러한 특성들에 의거하여 천도교의 실천운동에 새로운 의미를 찾아낼 수 있을 것이다. 1904년에 천도교에 의하여 시작된 자주적 근대화운동인 민회운동은 다분히 민주주의적 성격이 강조되었다면 일제치하에서 민족독립을 지향한 3·1운동의 경우에는 민족일반 의지의 실현을 통한 독립이라는 공화주의적 성격이 강하다. 1920년대의 민회운동에서는 민주주의적 성격과 공화주의적 성격은 ‘전적운동론’, ‘좌우통합론’ 등으로 구체화되어가는 점을 분석할 것이다.

### 1) 1904년 근대적 민회운동

1904년부터 시작되는 민회운동은 근대화 운동이었다. 당시 한반도와 만주를 둘러싸고 러시아와 일본의 긴장이 고조되던 상황에서 의암은 국가보존 방책으로 조정에 ‘민회설립’을 통한 민력의 총결집을 제시하였다.<sup>34)</sup> 이때의 민회는 의회설립을

31) 김대영, 「시민사회와 공론정치: 아렌트와 하버마스를 중심으로」, 『시민사회와 NGO』, 제2권 제1호(2004), 112쪽. 민주주의와 공화주의에 대한 다양한 논의를 소개할 수 있겠지만 하버마스는 일반의지, 공론을 중시하였다. “의사소통적 권력은 시민사회의 공론장에서 국민의 지지와 의견이 형성됨으로써 발생하는 권력으로써 국민주권의 토대이다.”

32) 정윤석, 「아렌트의 근대비판과 새로운 정치의 모색: 근대적 정치기획을 넘어서 공화주의에로」, 『철학사상』, 제11집(2000), 287쪽.

33) 다양한 공화주의의 스펙트럼에 대해서는 박준혁, 앞의 논문, 41~42쪽. 참조.

34) 『天道敎百年略史』上, 344쪽. “士林之中에 擇其有志者 幾千百萬하야 招集於化育之內하야 何以名之나 設立民會하야 大小開議하야 政府交涉이던 則外交未達이나 蒼生保生之精力이 骨髓侵入矣리니 如是之後에 外敵難便之請求事件을 指揮則 民心이 死守對抗하야 外敵某對抗을 受之라도 民力暴害之經緯無矣리라.”

뜻하며 근본취지가 개인권의 대표기구를 설립한다는 것보다는 오히려 국민적 역량의 총결집에 놓여 있음을 볼 수 있다. 의회설립은 기본적으로는 민주정의 요체이지만 의암의 문제의식은 공화주의적임을 알 수 있다. 즉, 민회는 국민공화의 방책이었으며 국가보존 방안으로 제시되었던 것이다.

천도교의 민회운동은 충돌하는 개인적 권리·이익·관심을 조정하는 성격보다는 국가를 보전하고 국민을 각성시키는 민족주의적 성격을 갖는 운동이었다. 그러나 민족자활의 길을 민력향상에서 찾았다는 점에서 민주주의적이었다. 그러나 본의는 민력에 기초한 민족독립이라는 공화주의적인 혁명을 지향하는 성격이 강했던 운동이었다.

민회설립 상소에 대한 정부의 별다른 반응이 없자 의암은 1904년 4월 의회설립에서 자율적 민회설립을 결정하고 박인호와 홍병기를 일본으로 불러 교인들에게 민회 조직을 지시했다.<sup>35)</sup> 그리하여 1904년 9월과 10월에 전통의 상징인 상투와 백의로부터 단절한다는 ‘단발흑의(斷髮黑衣)’ 운동으로 전국에 걸쳐서 시행하였다.<sup>36)</sup> 1904년이 갑진년이므로 흔히 갑진혁신운동<sup>37)</sup>이라고 불리운다. 1904년 10월 9일에는 이른바 ‘사대강령’<sup>38)</sup>을 내걸고 총궐기를 단행하였는데, 이때 궐기에 참가한 사람은 전국적으로 360여주에서 20만명에 이르렀다고 한다.<sup>39)</sup>

운동의 핵심적 사안은 민생보호와 민력신장을 통한 국권보호였다. 다음의 구절에 이 점이 명료하게 나타나고 있다. “국민의 자유대로 자활력을 득하는 것이 제일국가의 유지하는 대계요 인종을 생존하는 대계요 강도를 보전하는 대계이니 국민들은 자각자수(自覺自修)하여 자활력을 각득하기로 대주의할지어다.”<sup>40)</sup> 민력은 곧 국력으로 이해되었다. 자치력을 향상시키기 위하여 향자치안이 「민회」운동

35) 조기주, 『동학의 원류』(천도교중앙총부출판부, 1982), 228쪽.

36) 高建鎬, 「韓末 新宗教의 文明論: 東學·天道教를 中心으로」, 서울대학교 대학원 종교학과 박사학위논문(2002), 33쪽.

37) 갑진개혁운동에 대해서는 『동학학보』, 제7호(2004). 특집 갑진개혁운동의 재조명 7~88쪽. 참조.

38) 일본에 체류중이던 손병희가 망명객들과 협의하여 만들어 국내로 보냈다는 진보회의 이른바 4대강령은 “1. 황실을 존중하고 독립기초를 공고히 할 사. 2. 정부를 개혁할 사. 3. 군정 재정을 정리할 사. 4. 인민의 생명재산을 보호할 사.” 『天道教會史草稿』, 511쪽. 그러나 지방마다 이 4개강령에 다른 조항을 첨부하는 경우도 많았다.

39) 조기주, 앞의 책, 229쪽.

40) 「國民自活力」, 『萬歲報』, 1907. 5. 8.

이었다는 점에서 민주주의 운동의 성격을 갖는다. 동학시대부터 뿌리를 내리고 있었던 농촌지역의 자치운동이 민운동이다. 이러한 민회운동 구상과 방향은 이미 「준비시대」라는 글에서 상세하게 검토되었으며 부록으로 첨부된 향촌자치제는 지방자치를 통한 민력증진의 구상을 볼 수 있다.<sup>41)</sup> 이러한 민회운동은 3·1운동의 토대가 되었다고 할 수 있다.

## 2) 1920년대 전적(全的) 민운동론

1919년 3·1운동이후 일제의 탄압과 억압을 떨치고 나아가는 운동방식으로 1920년대 민회운동이 부활하였다. 이때 운동의 주도권은 천도교청년회에 있었다. 운동을 주도한 인물들은 일본의 근대화 문물의 세례를 받았거나 천도교에서 운영하던 보성전문 출신들로서<sup>42)</sup> 근대적 사상·과학의 조류를 소개하는 계몽주의적이며 실력양성론적 성격이 강하였다.<sup>43)</sup>

천도교청년당 산하에 청년회(1920), 소년회(1921), 학생회(1924), 내수단(여성회, 1924), 조선농민사(1925), 조선노동사(1931)가 설치되어 부문운동을 이끌어가게 된다.<sup>44)</sup> 최전성기에는 200여 지회에 8천여 회원을 가지고 있었다.<sup>45)</sup> 이 시기의 민운동은 이후 청우당에 의하여 ‘신민주주의’로 자리매김되었다.

신민주주의는 ‘범인간적민족주의(汎人間的民族主義)’<sup>46)</sup>라는 흥미로운 개념으로

41) 오문환, 「천도교의 민회운동」, 미발표논문(2006), 참조.

42) 천도교청년회를 이끈 이른바 신구파 제3세대 지도자들의 개인적인 이력과 면모에 대해서는 다음을 참조 조규태, 「1920년대 천도교의 문화운동 연구」, 서강대학교 박사학위논문(1999), 78~86쪽.

43) ‘애국계몽운동’을 제국주의적 근대화에 매몰된 시각으로 보는 연구도 있으며[김도형, 『대한제국기 정치사상연구』(지식산업사, 1994)], 3·1독립운동이 국권회복에 실패한 후 국민형성과 경제·교육 실력을 증진시키려는 운동으로 보는 시각[신용하, 「한말 애국계몽사상과 운동」, 『한국사학(I)』(한국정신문화연구원, 1980)]이 있다. 박찬승[『한국근대 정치사상사연구: 민족주의 우파의 실력양성운동론』(역사비평사, 1992)]은 운동집단에 따라서 성격을 달리하는 것으로 본다. 이러한 논의는 국권상실 이후 산업과 교육을 통한 민의 형성 이외의 전면적 투쟁이 불가능했던 시대상황에서 기인한다. 특히 만주사변 이후 일제로부터의 외적압박에 의하여 제국주의적 근대성에 함몰되어가는 양상을 보인다.

44) 황선희, 「역사적 입장에서 본 천도교 100년」, 『한국사회에서의 천도교 100년. 그 진단과 전망』, 동학학회 주최. 2005. 11. 26. 프레스센터 20층 국제회의실, 98쪽.

45) 김병제, 「지상천국의 건설자 천도교청년당의 출현」, 『천도교회월보』, 1923년 10월호.

46) 『汎人間的 民族主義』, 『開闢』, 1923. 1.

설명되었다. 풀어 보자면 보편적 휴머니즘의 민족주의라는 것이다. 민족주의 운동이지만 보편적 휴머니즘이 기본 바탕에 깔린 운동이라는 주장이다. 개인권적인 측면보다는 공동체주의적 성격이 보다 강하게 보인다.

1920년대에 이러한 공화주의적 지향성은 ‘전적(全的) 운동’이라는 개념으로 표현되었다. 전적 운동이란 천도교의 운동이 특정 집단이나 특정 계급을 대변하는 것이 아니라 민족 전체를 대변한다는 주장이다. 좌우분열의 상황에 대한 천도교의 독자성을 확보하기 위한 방안으로 볼 수 있다. 그러나 운동의 지향성에 있어서는 전체 구성원의 보편적 대변을 주장하였지만 운동은 천도교 내에 한정되었다. 그러므로 지향성에 있어서는 공화주의적이었지만 현실운동에서는 부문운동의 한계를 넘어서지 못했다고 할 수 있다.

이러한 전적운동론을 이론적으로 뒷받침해준 이론이 아뢰의 ‘지기일원론(至氣一元論)’<sup>47)</sup>이었다. ‘지기일원론’은 인간사회 뿐만 아니라 우주전체가 하나의 기운으로 관통된 공동체적 공화의 존재로 본다. 이 이론을 기초로 천도교는 좌우통합운동의 입장을 보였으며 해방이후에는 통일운동의 철학적 토대로 작동하였다.

1920년대 이후 자치운동은 1904년처럼 기초단위에서의 자치운동이 아니라 국가단위의 자치운동으로 되면서 식민지체제를 용인하였다는 논란을 제공하게 된다. 식민지치하에서의 철학적 합리주의란 반민족주의였을 뿐이었다. 천도교내에서도 자치운동과 민족독립운동이 상충하면서 점차 위축되어갔다. 민족독립운동은 오심당(五心黨) 사건, 6·10만세운동, 신간회 참여, 멸왜기도(滅倭祈禱) 사건 등을 통하여 지속적으로 전개되었으며 해외에서도 조선혁명당 및 고려혁명당 운동이 전개되었다.<sup>48)</sup> 그러나 3·1독립운동과 같은 전민족의 독립운동의 흐름을 만드는 데는 역부족이었다. 일제의 폭압정치와 함께 내부분열도 큰 원인으로 작용했다. 그 결

47) 李敦化, 『新人哲學』(천도교중앙총부, 1982), 30쪽. 아뢰는지기일원론으로 좌우통합과 민족통합을 할 수 있다고 보았다. “唯心 唯物的 現象을 더듬어 올라가 그 極 卽 萬物의 本源에 도달하고 보면 여기에는 物質이라고 볼 수도 없고 精神이라고 稱할 수도 없는 一元的 極이 있다는 것이다. 極은 무엇으로 된 것이냐 하면 水雲은 이것을 至氣라 命名하였다…이로 보면 至氣는 물질도 아니요 精神도 아닌 宇宙의 實體로 活動力의 單元이 되는 것이다. 이른바 힘이라 함은 自存自活的 힘으로서 他的 影響에 依하여 變化하지 못하는 獨立自存體인데 分割하지 못할 非物質的인 것이다.”

48) 천도교중앙총부 교서편찬위원회, 『천도교약사』(천도교중앙총부출판부, 포덕147, 2006), 313~342쪽 참조

과 1920년대 민회운동은 3·1독립운동과 같은 지향성에도 불구하고 전적운동을 실현하지 못하였다.

## 2. 3·1운동과 민주공화주의

### 1) 복합적 통합과 공화주의의 정신

천도교는 한국독립운동사의 분수령을 이루는 3·1운동을 주도하였다. “천도교계는 3·1독립운동의 발의, 민족대표의 선정, 독립선언서의 인쇄와 배포, 거사자금의 제공, 교인의 조직적 동원, 독립신문의 간행·배포 등 중요한 역할을 수행”<sup>49)</sup> 하였다. 민회운동과 달리 3·1독립운동은 권력의 정당성 문제를 전면에서 제기하였다. 일제의 폭압정치를 고발하고 민족자결주의를 주장하였다. 전민족의 일반의지가 전국에 걸쳐서 표출되었다. 역사적으로 3·1독립운동은 ‘척왜양(斥倭洋)’이라는 보은집회와 일본군의 침략에 대항하는 제2차 동학농민전쟁의 민족주의 운동의 연장선상에서 서 있다고 할 수 있다. 따라서 민족의 자주독립이라는 공동체의 일반의지가 전체 민족구성원에 의하여 평화적이지만 혁명적으로 분출하였다.

이러한 3·1운동에서 우리는 공화주의적 통합주의를 볼 수 있다. 천도교가 주도하여 기독교와 불교의 협력을 이끌어냄으로써 ‘종교통합’적 성격을 보여주었을 뿐만 아니라 ‘교정쌍전(敎政雙全)’이라는 종교성과 사회성의 통합성을 보여주었다. 뿐만 아니라 「독립선언서」에서도 명시되고 있는 율손의 민족자결주의와 동학의 ‘척왜양창의(斥倭洋倡義)’적 민족자주는 서로 소통되고 있음을 발견하게 된다. 이처럼 3·1운동에는 다양한 분절성이 복합적으로 통합되어 있음을 발견하게 된다. 이 공화적 통합을 이루어낸 정신이 무엇인가?

공화적 통합성이 잘 나타난 곳은 공약삼장이다. 대중화·일원화·비폭력의 공약삼장은 이미 3·1운동의 구상단계부터 정립된 것으로 33인 민족대표들을 접촉하고 연락하는 역할을 맡았던 최린은 기독교계와의 접촉에서 이 원칙을 강하게 주장하고 설득하였다고 증언한다.<sup>50)</sup> 세 원칙의 이유는 전체 민족의 의사결집을 위해서

49) 조규태, 『3·1독립운동과 천도교계의 민족대표: 오세창과 나인협을 중심으로』, 민족대표33인유족회 주최 학술회의, 『3·1독립운동 86주년기념: 제3회 ‘민족대표33인’의 재조명 학술대회』(2005. 2. 28, 서울프레스센터 19층).

였다는 것이다. 공화적 통합이 이루어져야 비로소 민족독립의 정당성이 설득력을 얻을 수 있다는 주장이다.

이러한 공화적 통합의 정신은 역시 동학의 ‘동귀일체(同歸一體)’ 또는 ‘동귀일리(同歸一理)’라는 우주관에서 찾을 수 있다. 삼라만상은 하나의 기운으로 통해져 있기 때문에 존재자들 사이의 협동과 연대가 존재의 실상일 뿐만 아니라 모든 존재들이 준수해야 하는 도덕이라는 것이다. 즉, 우주를 ‘일대지기적 생명체(一大至氣의 生命體)<sup>51)</sup>’로 보는 종교철학적 토대가 공화적 공동체운동을 뒷받침하였다고 볼 수 있다.

## 2) 공화주의적 임시정부 구상

3·1독립운동은 임시정부 수립선언과 거의 동시에 이루어졌다. 다시 말하자면 3·1운동과 새로운 공화국의 설계는 거의 동시에 나타났다. 이는 천도교계에서 3·1운동과 함께 새로운 공화정을 체계적으로 구상하였다는 사실을 말해준다.

임시정부수립 구상은 《조선독립신문》 제2호와 제3호에 발표되었다. 제2호에는 “假政府組織說. 日間 國民大會를 開하고 假政府를 組織하며 假大統領을 選舉하였다더라”라고 보도하고 있으며 제3호에는 “十三道 各 代表者를 選定하여 三月 六日 午前 十一時 京城 鐘路에서 朝鮮獨立人大會를 開催할 것”<sup>52)</sup>이라고 보도하였다.

임시정부 수립을 선언한 이 신문의 창간과 제작은 이종일(李鍾一)과 이종린(李鍾麟)이었다. 이종일은 「독립선언서」 인쇄와 배포 책임을 맡았던 보성사 사장이었으며 이종린은 「천도교회월보」의 편집을 맡고 있었던 천도교 중진이었다. 따라서 정부조직설, 대통령 선거, 조선독립인대회 개최 등은 천도교의 새로운 국가건설안이라 할 수 있다. 이 안에는 대통령 손병희, 부통령 오세창, 국무총리 이승만으로 하는 등 내각진용까지 짜여있었다. 3·1운동을 준비한 오세창, 권동진, 최린 등 천도교의 핵심인물들이 들어 있다.<sup>53)</sup>

의암은 또한 러시아령의 대한국민의회(大韓國民議會)의 노령임시정부(露領臨時

50) 如菴先生文集編纂委員會, 『如菴文集』上(1971), 188쪽.

51) 李敦化, 앞의 책(1982), 37쪽.

52) 國史編纂委員會(編), 『韓國獨立運動史資料集: 資料(5), 3·1運動編1』(探求堂, 1975), 1~2쪽.

53) 천도교의 임시정부안에 대한 보다 자세한 논의는 李炫熙, 『大韓民國臨時政府史』(集文堂, 1982), 54~56쪽.

政府), 조선국민대회(朝鮮國民大會)·조선자주당연합회(朝鮮自主黨聯合會)의 조선민국임시정부(朝鮮民國臨時政府)에서 새로운 공화국의 수반으로 추대되고 있었다. 이 두 임시정부는 천도교와 직간접으로 관련이 있는 것으로 보인다.<sup>54)</sup> 이러한 문건으로 볼 때 천도교의 새로운 공화정 수립안은 심도있게 논의되고 준비되었던 것으로 보인다.

주목할 만한 사항은 「조선민국임시정부 창립장정」이다.<sup>55)</sup> 총 12장 33조와 부칙으로 구성된 새로운 국가설립안은 매우 구체적이고도 체계적이다. 그 가운데 조선민국의 헌법과 국회조직법 및 의원선거법을 만들 헌법제정위원회의 구성절차를 상세하게 설명하였으며, 대외관계로서 ‘한일합병조약’ 무효화 및 새로운 조약안, 지방행정 자치제, 의무교육, 중요산업의 국영화와 국민균산주의 등의 원칙이 제시되고 있다. 고정휴 교수는 이 문건은 천도교계에서 나왔으며 보성전문출신이며 유학자이기도 했으며 천도교 교리에 관한 많은 글을 썼으며 문집도 나와 있는 경암(敬菴) 이관(李灌, 1860~1928)이 중심이 되어 작성한 것으로 추정한다.<sup>56)</sup>

천도교계는 3·1운동과 동시에 새로운 공화국의 건설까지 염두에 두었던 것이 분명하다. 이러한 독립운동가들의 낙관적 기대와는 달리 제1차세계대전이후 월슨의 민족자결은 승전국에 한하였으며 아직 조선의 독립은 요원하였다.

의암은 3·1운동 이후 재관정에서 조선독립이 된다면 어떤 정체의 나라를 세울 것인가라는 질문에 ‘민주정체’라고 대답하였다.<sup>57)</sup> 또한 천도교가 관련된 3건의 임시정부안은 대통령 또는 ‘정도령(正都領)’을 손병희로 명시하고 있는 공화국 체제였다. 임시정부의 국명에 ‘민국(民國)’이 들어간 것도 민주공화국의 성격을 확고하게 뒷받침해준다. 따라서 천도교는 3·1독립운동과 함께 민주공화국을 건설 기획안을 가지고 있었다고 할 수 있다. 따라서 ‘민주공화국’의 정체와 정치사상적 시원이 천도교에서 비롯되었다고 할 수 있다.

민회운동과 3·1운동은 천도교의 정치참여의 대표적 사건이었다. 1904년부터

54) 고정휴, 「3·1운동과 天道敎團의 臨時政府 수립 구상」, 『한국사학보』, 제3·4집(1998), 218~235쪽 참조

55) 姜德相, 『現代史資料(25)(朝鮮)』(東京: みすず書房, 1980), 449~452쪽; 金正明(編), 『朝鮮獨立運動(II): 民族主義運動編』(東京: 原書房, 1966), 13~17쪽.

56) 고정휴, 앞의 논문, 231~232쪽.

57) 國史編纂委員會(編), 『韓國獨立運動史資料集(11)』, 128쪽.

시작되는 민회운동이 근대적 시민형성의 민주주의 운동의 성격이 강하였다. 반면 3·1운동은 천도교적 시민을 토대로 운동을 전체 민족으로 확장시키면서 국가의 자주독립이라는 민족주의적 성격이 뚜렷하였다. 그러나 1904년 민주주의 운동도 자유주의적이라기보다는 공동체 전체를 중시하는 민주공화주의적 성격이 강하였으며, 1919년 3·1독립운동도 자유주의적이거나 계급운동적 성격보다는 민족공동체의 자주독립이라는 공화주의적 성격이 뚜렷하였다. 여기에는 동학이래로 견지되고 있는 ‘동귀일체(同歸一體)’라고 하는 독특한 통일철학이 기본바탕이 되었다고 할 수 있다. 그러나 강력한 통합지향성과는 달리 일체의 억압정치의 강도는 나날이 강도를 높여갔으며, 독립운동계 뿐만 아니라 천도교내에서의 좌우분열도 심해졌으며, 체제순응적 근대화 노선과 민족적 독립자주 노선갈등도 나날이 커져만 갔다.

#### IV. 맺음말

지금까지 천도교가 제시하는 ‘새로운 정치주체’와 ‘정치참여운동’의 분석을 통하여 민주공화주의의 사상과 실천을 분석하였다. 그 결과 다음과 같은 소결론을 얻을 수 있다.

첫째, 천도교가 제시하는 정치주체는 공화민주주의적 성격을 갖는다. 공화민주주의적인 정치주체란 우주적 공동체성을 특성으로 하는 개인들을 의미하며 자유주의적인 개인, 계급주의적인 프롤레타리아, 국가주의적인 국민과는 또 다른 성격을 가진다. 이러한 정치주체는 천도교에서 ‘공개인(公個人)’의 개념으로 나타나고 있다. ‘공개인’은 우주적 공공성을 담지한 주체로서 고립적인 개인이 아니라 보편성·공동체성·공공성을 내면화한 시민이라 할 수 있다. 공공선을 고려할 줄 아는 성숙한 시민과 소통가능성이 높다.

둘째, 법치가 개인들간의 계약관계를 엄정하고 정의롭게 유지함으로써 공공선을 증대시킨다는 자유민주주의적 철학을 강조한다면 천도교적 공화주의는 ‘종교성’과 ‘사회성’에 대한 논의에 잘 나타나고 있다. 여기에서 ‘종교성’이란 모든 존재들은 ‘천주’를 안에 모시고 있다는 점에서 영적 존재이며, ‘사회성’이란 우주의 한 기운과 소통하고 있다는 점에서 우주적 공동체적 존재라 할 수 있다. 종교성과 사회성

을 구현한 이상적 상태를 천도교에서는 ‘천인공화(天人共和)’로 표현하였다. 하늘과 사람이 공화상태에 이르게 되면 만인간의 공화도 함께 이루어진다고 하겠다. 여기에서 서구적 공화주의와는 또 다른 독창적인 공화주의 사상을 볼 수 있다.

셋째, 이러한 민주공화주의의 정치사상은 현실적인 민주공화주의 운동실천으로 표출되었다. 민회운동은 민주주의 운동의 성격이 강하지만 천도교의 경우에는 단순히 인민주권의 실천 이상의 의미를 지닌다. 왜냐하면 민회운동이 주권자로서의 민의 자각운동이기도 하지만 동시에 민족적 공동체를 각성시키고 강화하기 위한 공화주의적 고려가 강하기 때문이다. 1904년의 민회운동에서는 근대화에 강조점이 주어졌고 1920년대에는 민족통합주의적 성격이 강조되었으나 근본에는 전민족의 통합을 통한 민족독립이라고 하는 공화주의적 고려가 근본 바탕에 깔려 있다.

넷째, 3·1독립운동은 명실공히 민족의 공동체주의적 공화주의가 전적으로 표출된 운동이었으며 이후 임시정부안에서 보이듯이 명백한 민주공화국으로의 이행이 나타났다. 3·1독립운동은 이익을 계산하고 거래관계를 계약하는 공리적 자유민주주의의 성격이나 프롤레타리아 혁명과 같은 계급주의적 공동체주의의 성격보다는 민족공동체적 공화민주주의의 성격이 강하다. 이는 민족공동체 존립의 정당성을 형성하여 실현해야 하는 시대적 요청에 부응하는 과정에서 나왔다. 민족주의적 민주공화주의는 비단 역사상황적 요청이었을 뿐만 아니라 동학의 ‘혼원일기(渾元一氣)’ 또는 ‘동귀일체(同歸一體)’와 같은 종교철학에 그 정치철학적 뿌리를 두고 있다고 할 수 있다.

마지막으로 천도교의 민주공화주의의 정치사상은 서구적 맥락의 민주공화주의 담론과는 또 다른 독특한 면이 있다. 예컨대 초월적 절대성으로 이해되는 하늘을 모신 인간주체관이라든지 정치의 상위에 천도(道)를 위치시키는 정치관은 공화민주주의 담론으로는 접근하기 어려운 천도교의 독특한 측면이다. 이러한 점은 서구민주주의나 공화주의의 문제점을 극복하는 혜안을 줄 수도 있을 것이다. 유감스럽게도 이러한 맥락은 아직까지 본격적인 조명을 받고 있지 못하며 향후의 연구과제로 남아 있다.

## 참고문헌

- 김도형, 『대한제국기 정치사상연구』. 서울: 지식산업사, 1994.
- 姜德相, 『現代史資料(25): 朝鮮』. 東京: みすず書房, 1980.
- 高建鎬, 「韓末 新宗教의 文明論: 東學·天道教를 中心으로」. 서울대학교 대학원 종교학과 박사학위 논문, 2002.
- 고정휴, 「3·1운동과 天道教團의 臨時政府 수립 구상」. 『한국사학보』 제3·4집, 1998, 203~237쪽.
- 곽준혁, 「민주주의와 공화주의: 헌정체제의 두 가지 원칙」. 『한국정치학회보』 제39집 3호, 2205, 33~58쪽.
- 國史編纂委員會(編), 『韓國獨立運動史資料集(11)』. 과천: 국사편찬위원회, 1990.
- 國史編纂委員會(編), 『韓國獨立運動史資料集: 資料(5), 3·1運動編(1)』. 서울: 探求堂, 1975.
- 金正明(編), 『朝鮮獨立運動(II): 民族主義運動編』. 東京: 原書房, 1966.
- 김대영, 「시민사회와 공론정치: 아렌트와 하버마스를 중심으로」. 『시민사회와 NGO』 제2권 제1호, 2004, 105~143쪽.
- 김비환, 「아렌트의 정치사상에서 정치와 법의 관계: 민주공화주의체제에서의 법의 본질을 중심으로」. 『법철학연구』 6권 제2호, 2003, 93~118쪽.
- 朴明洙, 「我天」. 『天道教會月報』 第1號, 隆熙四年八月十五日, 1907.
- 박찬승, 『한국근대 정치사상사연구: 민족주의 우파의 실력양성운동론』. 서울: 역사비평사, 1992.
- 백영철, 『제1공화국과 한국민주주의』. 서울: 나남, 1995.
- 鳳山, 「宗教의 信仰과 社會의 規則」. 『天道教會月報』 第98號, 布德59年 9月, 1918.
- 서희경, 「대한민국 건국헌법의 기초와 수정」. 『공법연구』 제31집 4호, 2003, 27~47쪽.
- 신용하, 「한말 애국계몽사상과 운동」. 『한국사학(I)』. 성남: 한국정신문화연구원, 1980.
- 如菴先生文集編纂委員會, 『如菴文集(上)』. 1971
- 오문환, 「천도교의 민회운동」. 미발표논문, 2006.
- 吳尙俊, 『初等教育』. 普文館, 光武十一年, 1907.
- 吳知泳, 「聖師訓語」. 『天道教會月報』 第102號, 布德60年 2月, 1919.
- 尹大遠, 「한말 일제 초기 正體論의 논의 과정과 民主共和制의 수용」. 『中國現代史研究』 第12輯, 2001, 53~75쪽.
- 李敦化, 「信念의 神聖」. 『天道教會月報』 第9號, 明治明治四十四年四月十五日.
- 李敦化, 「信仰性和 社會性(其四)」. 『天道教會月報』 第102號, 布德60年 2月, 1919.
- 李敦化, 『新人哲學』. 서울: 천도교중앙총부, 1982.

- 이동수, 「하버마스에 있어서 두 권력」. 『정치사상연구』 제5집, 2001, 153~178쪽.
- 이승현, 「신민회의 국가건설사상」. 『정신문화연구』 제29권 제1호, 2006, 55~78쪽.
- 李鍾麟, 「吾道은 平常이며 自由이며 時代니라」. 『天道教會月報』 第94號, 布德59年 5月, 1918.
- 李炫熙, 『大韓民國臨時政府史』. 서울: 集文堂, 1982.
- 鄭桂玩, 「三新說」. 『天道教會月報』 제9호, 明治四十四年四月十五日.
- 정원규, 「민주주의의 기본원리: 절차주의적 공화민주주의 모델을 제안하며」. 『철학』 제71집, 2002, 171~196쪽.
- 정윤석, 「아렌트의 근대비판과 새로운 정치의 모색: 근대적 정치기획을 넘어서 공화주의에로」. 『철학사상』 제11집, 2000, 225~244쪽.
- 조규태, 「1920년대 천도교의 문화운동 연구」. 서강대학교 박사학위논문, 1999.
- 조규태, 「3·1독립운동과 천도교계의 민족대표: 오세창과 나인협을 중심으로」. 민족대표33인유족회 주최 학술회의, 『3·1독립운동 86주년기념: 제3회 ‘민족대표33인’의 재조명 학술대회』, 2005. 2. 28(서울프레스센터19층).
- 조기주, 『동학의 원류』. 서울: 천도교중앙총부출판부, 1982.
- 천도교중앙총부교서편찬위원회, 『천도교약사』. 서울: 천도교중앙총부출판부, 포덕147(2006).
- 천도교중앙총부, 『天道敎百年略史』上.
- 黃錫翹, 「法律經濟概要」. 『天道教會月報』 第92號, 布德59年 3月, 1918.
- 황선희, 「역사적 입장에서 본 천도교 100년」. 『한국사회에서의 천도교 100년. 그 진단과 전망』, 동학학회 주최 2005. 11. 26(프레스센터 20층 국제회의실).

Barber, Benjamin R., *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. University of California Press. 1984.

Finer, S. E., *The History of Government From the Earliest Times*, Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1995.

### 국문 요약

왕정에서 민주공화정으로 이행하는 사상적·역사적 분수령인 3·1독립운동의 중심에 천도교가 있다. 따라서 대한민국의 민주공화주정을 논하기 위해서는 천도교의 정치사상에 대한 이해가 필수적이다. 민주공화주의의 기원이

라고 할 수 있는 동학·천도교의 정치사상을 분석하고 한국사에서 어떻게 구체적인 실천운동으로 발현되었는지를 분석하는 것이 본 논문의 목적이다.

민주주의 사상은 ‘모든 존재가 하늘을 모시고 있다(侍天主)’는 동학사상에 이미 배태되어 있으며, 천도교에 오게 되면 이러한 사상은 ‘자천자각(自天自覺)’ 또는 ‘자심자배(自心自拜),’ ‘자심자경(自心自敬)’ 등의 개념으로 구체화되었다. 이와 같은 종교철학은 공동체의 구성원이 곧 해당 정치사회의 주체라는 근대적 정치주체의 정립으로 나타났다. 국민 모두가 국가의 주인이라는 자각이 일어났으며 이에 천도교는 의회설립을 건의하였고, 민회 설립을 통한 자치제를 시행하였고, 일본 제국주의로부터 국가를 되찾겠다는 3·1독립운동을 주도적으로 이끌었다. 1920년대부터는 ‘전적운동으로서의 민회운동’이라는 구호로 천도교청년회가 여성·농민·어린이·청년·문화 등의 부문운동을 전개하였다.

공화주의 사상은 천도교의 ‘동귀일체(同歸一體),’ ‘물오동포(物吾同胞),’ ‘인오동포(人吾同胞)’와 같은 개념에서 공동체적 조화와 화합정신에서 쉽게 찾을 수 있다. 공화주의 사상은 3·1독립운동에서의 종교간 화합이나 1920년대의 민운동에서 나타난 전민족적 화해와 협력정신에서 뚜렷하게 나타나고 있다. 정치적으로 공화주의가 가장 뚜렷하게 나타난 것은 3·1운동 직후 나타난 새로운 공화국 건설인들이다. 천도교계의 공화주의적 임시정부인들이 적어도 3개 이상 나타났으며, 독립운동가들이 망명하고 있었던 중국에서 상해임시정부 형성으로 이어졌다.

왕과 통치엘리트들이 잃어버린 국가를 민이 앞서서 되찾겠다는 민주공화주의적 사상·운동의 중심에 천도교가 있었다. 그러나 제국주의적 권력구조를 붕괴시키기에는 역부족이었다.

● 투고일 : 2007. 1. 23.

● 심사완료일 : 2007. 2. 27.

● 주제어(keyword) : 3·1독립운동(3·1 independent movement), 천도교(Chondogyo), 민주주의(democracy), 한국 민주공화주의(Korean democratic republicanism), 손병희(Shon, Byung-hee)