

장일순에게 있어서 동학의 영향에 대한 소고

해월 최시형의 철학을 중심으로

백효민

상지대학교 교양학부 강사, 종교학 전공

hyominb@naver.com

- I. 머리말
 - II. 최시형 철학의 급진적 성격
 - III. 장일순에게서 드러나는 최시형 철학의 영향과 변용
 - IV. 맺음말
-

본고는 필자의 박사학위논문인 *Jang Ilsoon's Socio-religious Thought and Its Relevance for the Catholic Church in South Korea*의 일부를 수정·보완하여 작성된 것이다.

I. 머리말

장일순은 1991년 위암 진단을 받았다.¹ 그는 병문안을 오는 이들에게 암도 생명의 일부이기에 자신은 암과 함께 살아간다고 말했다.² 장일순에게 생명이란 만물의 기원이며 존재의 씨앗이었고, 우주 만물 역시 서로 분리될 수 없는 하나의 생명에서 비롯된 것이었다. 따라서 죽음은 그가 생명의 시원으로 돌아가 평생 확신했던 다른 형태의 생명을 영위하는 것으로 이해될 수 있었다.³ 일반적으로 장일순의 생명에 대한 이해의 근거에는 동학(東學)의 인간론이 자리하고 있다고 알려져 있다. 실제로 장일순은 1946년 대학에 들어가 처음으로 동학을 접했다. 아마도 원주의 천도교 포교소에서 일했던 그의 형제의 지인을 통해 동학을 접하게 되었을 것이다.⁴ 초기부터 동학은 민중이 중심이 되어 사회 개혁과 해방을 지향했던, 당시 사회적으로 급진적이고 이단적 사유를 품은 한국 고유의 사상이었다.⁵ 역사적으로 동학은 사회적 차별과 국가적 위기를 마주했던 민중이 보국안

-
- 1 장일순(1928-1994)은 강원도 원주에서 태어나 원주에서 평생을 살았던 생명운동가, 사상가, 서예가이다. 어린 시절 차강 박기정에게 서화를 배웠고, 1944년 경성공업전문학교에 입학하였으나 미군정이 추진했던 국립서울대학교 설립안에 반대하여 제적당했고, 이후 서울대 미학과에 입학하였다. 1958년과 60년 원주에서 각각 무소속과 사회대중당 후보로 국회의원 선거에 출마하여 낙선하였다. 5·16쿠데타 직후 중립화통일론을 주장하였다는 이유로 3년간 수감되어 1963년 출소한 이후 모든 외부활동을 금지당했다. 1965년부터 천주교 원주교구 초대교구장 지학순 주교와 함께 소위 원주그룹을 이끌며 신용협동조합운동, 농민운동, 반독재민주화운동의 배후에서 활동하였다. 1985년 박재일과 함께 한살림운동을 중심으로 생명운동을 전개하였다. 그의 철학은 한국생명운동의 사상적 모판이 되었다.
 - 2 『계간 무위당사람들』 제46호(2014.1), 33쪽.
 - 3 이용포, 『무위당 장일순: 생명사상의 큰 스승』(작은씨앗, 2011), 184-185쪽.
 - 4 장일순, 『나락 한 알 속의 우주』(녹색평론사, 2009), 146쪽.
 - 5 Chung Kiyul, *The Donghak Concept of God/Heaven: Religion and Social Transformation*(New York: Peter Lang Publication, 2007), p. 100.

민(輔國安民)의 기치 아래 1894년 봉기했던 동학농민운동의 사상적 기반이기도 하였다. 동아시아에서 서구 제국주의 세력이 급속히 확장되던 19세기 중반, 조선은 수천 년 동안 동아시아 정치와 문화의 중심이었던 중화의 몰락을 지켜볼 수밖에 없었다. 지정학적 질서와 권력의 향배가 급변하던 시기, 조정의 지속적인 박해에도 불구하고 서학이라 불리던 천주교는 조선 사회의 다양한 층위로 전파되고 있었다. 그러나 조선은 새롭게 등장한 외부로부터의 종교적 사회적 도전에 맞설 권력도, 그것을 내부에서 문화적으로 수용하거나 재해석할 사유의 깊이도 남아 있지 않았다. 조선 사회에서 유교가 가진 사상의 주도권은 기층에서부터 흔들렸고 오백여 년간 조선의 체제를 지탱해 온 가치도 점차 희미해지기 시작하고 있었다.⁶ 사회정치적으로는 관료주의의 타락과 지배 계급의 착취로 민심의 이반을 가져왔고, 19세기 내내 민중들의 봉기가 계속되어 왕권은 약화되고 위협받는 상황이었다. 그뿐 아니라 주변 제국주의 열강들은 침략의 야욕을 노골적으로 드러내고 있었다.⁷ 이러한 내외부적 조건에서 동학은 조선 사회의 도덕적 타락을 개탄하는 동시에 외국의 사상을 배외하고 사상적 독립과 자율성을 확보하려 시도한 종교운동이었다.⁸

사상적으로 동학은 봉건 사회와 근대 사회의 이념적 격차를 해소하기 위한 철학이었으며, 태생적으로 결정된 개인의 사회 계급과 관계없이 진정한 평등을 추구하였던 사회개혁적 종교운동이었다. 이러한 의미에서 최시

6 George Kallander, *Salvation through Dissent: Tonghak Heterodoxy and Early Modern Korea*(Honolulu: University of Hawaii Press, 2013), pp. 16-23; Paul Beirne, *Su-un and His World of Symbols: the Founder of Korea's First Indigenous Religion*(Farnham: Ashgate, 2009), pp. 24-26.

7 Paul Beirne(2009), 앞의 책, 15-18쪽.

8 김용휘, 『최제우의 철학』(이화여자대학교출판부, 2012), 10쪽; 『해월신사법설』 13. 본 연구에 인용된 『해월신사법설』은 이규성, 『최시형의 철학: 표현과 개혁』(이화여자대학교출판부, 2011), 125-234쪽에 포함된 김용휘의 번역본을 사용하였다.

형의 철학은 실존적이며 보편적인 평등을 강조하고 있다.⁹ 이러한 본질을 공유하는 이들의 자율적 참여에 기반한 동학의 사회적 급진성은 민중의 현실과 조우하면서 대안적 삶의 원리와 새로운 종교운동으로 발전할 수 있었다. 실제로 동학은 이를 기존 사회 질서의 대안으로 기꺼이 받아들인 사람들에게 의해 역사적 저항의 원동력이 되었다. 종교적으로 동학도들은 초기부터 동학의 교리를 유연하고 느슨하게 유지하였다. 동학도들은 상충되는 것으로 보이는 기존의 종교 사상들마저 동학 내부로 흡수하려 시도하였지만, 한편으로 이들의 목표가 사회적 차원에서 급진적이라는 점을 부인할 수는 없었다. 무엇보다 동학도들은 유교적 질서에 기반한 조선 사회 체제에서 배제되고 사회적으로 타자화된 이들이었다. 결국 태생적으로 동학사상은 사회정치적 관점에서 급진적이었고 동시에 종교적 관점에서는 포괄적이면서도 독창적인 철학이었다고 할 수 있다.

이러한 배경에서 장일순의 철학과 동학사상의 관련성을 밝히려 시도한 기존의 학계에서는 장일순이 동학사상을 현대적으로 재해석하면서 전반적인 동학사상을 한살림운동이라는 특정 생명운동의 시작과 전개의 과정에서 실천적으로 적용을 시도했다고 이해하는 목적론적 관점이 지배적이다.¹⁰ 이 글에서는 기존의 연구가 주목하지 않았던 최시형 철학의 ‘밥’, ‘양천주’, ‘향아설위’의 개념을 중심으로 그의 철학이 장일순에게 어떠한 영향을

9 김영철, 「영해동학혁명과 해월의 삶에 나타난 사인여천 사상」, 『동학학보』 제30호(2014.3), 248쪽.

10 기존의 연구는 조성환, 「원주 동학을 계승한 장일순의 생명철학」, 『강원도 원주 동학농민혁명』(모시는 사람들, 2019), 43-64쪽; 황도근, 「무위당은 어떻게 최시형 철학을 부활시켰나」, 같은 책, 129-158쪽; 조성환, 「생명파 근대: 원주의 생명학파를 중심으로」, 『한국종교』 제45호(2019), 71-86쪽; 김재익, 「장일순의 생태철학: 전일적 세계관을 중심으로」, 『종교연구』 제80호(2019.6), 37-62쪽; 김재익, 「장일순의 생명철학에 관하여: 상생, 공생, 전생을 중심으로」, 『생명연구』 제51호(2019), 39-56쪽; 조극훈, 「동학의 생명철학과 실천윤리」, 『동학학보』 제54호(2020), 229-253쪽 참조.

주었는지 알아보려고 한다. 이를 위해 최시형 철학의 급진적 저항적 측면을 우선 검토하고, 최시형이 장일순의 사회변혁에 대한 의지와 사유의 전기(轉機)를 마련하는데 철학적으로 어떠한 영향을 주었으며, 장일순은 최시형의 철학을 어떻게 재해석하였는지 추적할 것이다. 먼저 큰 틀에서 동학을 종교운동으로 보는 일반적 이해로부터, 최시형 철학에 내포된 개혁적이고 급진적인 측면을 검토할 것이다.

II. 최시형 철학의 급진적 성격

최시형(1827-1898)은 몰락한 양반이었던 스승 최제우(1824-1864)와는 다르게 유학이나 서학에 대한 지식과 전반적인 학식이 많지 않았을 것이다. 그러나 최제우는 1863년 동학의 계승 의례인 단전밀부(單傳密符)를 통해 최시형에게 도통을 전수하였다. 최제우는 최시형이 제자들 사이에서 배움이 미숙하고 부족한 것으로 보였지만, 최시형이 “내면에서 도를 알고 기쁘게 행하는” 영적 경지에 도달하였다는 사실을 인정하였다.¹¹ 1864년 창도 4년 만에 최제우는 흑세무민(惑世誣民)과 좌도난정(左道亂正)의 혐의로 대구에서 참수당했다. 신흥 종교였던 초기의 동학을 조정이 민란에 대응하는 정치적인 방식으로 탄압했다는 점은 주목할 만하다. 조정은 초기부터 최제우와 그의 추종자들을 조선 왕조와 체제를 전복하려는 역도로 여겼다.¹² 여기에는 동학의 특정한 사상이나 교리가 당시 사회의 엘리트들을 불안하고 난편하게 만들었기 때문이다. 최제우가 처형되고 삼십육 년 동안 최시형

11 윤석산, 『일하는 한울님』(모시는사람들, 2014), 73-74쪽; 『해월신사법설』 7.3.

12 오문환, 『사람이 하늘이다』(솔, 1996), 55-56쪽.

은 포덕(布德)을 위해 전국을 다녔고, 동학은 들불처럼 퍼져나갔다. 동학은 평범한 사람들의 마음을 변화시키고 그들의 비참한 삶에 희망을 심어준 개혁과 혁명의 가능성을 품은 철학이자 종교운동이었다.

동학의 역사는 최시형이 스승의 처형 이후 계속된 박해를 피해 동학 경전을 출판하고 포덕을 계속하려 노력했음을 보여준다. 동학이 조직된 종교로서의 정체성과 조직을 형성해가는 과정에서 최시형은 중요한 역할을 감당했다. 당시 조선의 문맹률이 매우 높았음에도 불구하고 경전이 보급되자 동학은 신비로운 공동체에서 사회의 변화와 개혁을 추구하는 대중적인 종교운동으로 성장할 수 있었다. 최시형의 영향 아래에서 동학 공동체는 운동의 역할, 방향, 목표를 재검토하고 스스로를 새롭게 정의했다. 경전을 읽고 소통하며 현실에 적용해가는 과정에서 동학은 이상주의적 상상을 실현하기 위해 사회적으로나 철학적으로 점차 급진적으로 변해갔다.¹³ 이렇게 최시형의 활동과 철학은 역사적 상황에 따라 변용되었다. 이러한 이유로 최시형 철학에서 개념적 통일성을 찾기는 쉽지 않지만, 그 기본 원칙은 아래로부터 사회구조적 혁명을 지향하고 내면으로부터 실존적 변화를 구현하는 것이었다. 여기서는 시천주를 토대로 양천주에 담긴 함의와 최시형 철학의 급진적 성격을 드러내는 두 가지 개념인 ‘밥’과 ‘향아설위’의 의미를 살펴볼 것이다.

1. 양천주에 담긴 함의

시천주(侍天主) 개념은 교조 최제우의 가르침과 동학사상의 기본 원리로 천주를 모신다는 의미이다. 먼저 동경대전에 따르면, ‘시(侍)’는 “내 안의

13 전호근, 『한국철학사』(메멘토, 2015), 126쪽; 138-139쪽.

생명[內有神靈]과 “나와 소통하는 나 밖의 모든 생명[外有氣化]”을 인식하고 소통하여 한울생명을 실천하는 삶을 의미한다.¹⁴ 나아가 ‘시’는 두 가지 언어적 의미(significance)를 갖는다. 하나는 특정 장소에 둔다는 의미이며, 다른 하나는 성실하게 봉사한다는 의미이다. 전자는 실존적 의미로 이해할 수 있고, 후자는 도덕적 또는 윤리적 의미로 이해할 수 있다. 최제우에게 천주란 1860년 신비한 체험을 통해 만난 한울을 의미한다. 한울 개념에 대한 일치된 합의는 존재하지 않지만, 한울이라는 용어를 이 글에서 어떻게 사용할지 간단히 정의할 필요가 있다. 일반적으로 한울은 하늘이나 우주를 의미하지만, 여기서는 범박하게 우주에 내재하는 영적인 기운인 지기(至氣)와 초월적 존재인 천주를 지칭하는 개념으로 이해하여 혼용할 것이다. 최시형 역시 한울을 우주의 근원이자 궁극적인 근원으로 이해한다. 최시형에게서는 한울의 내재성이 확장되고 강조되면서, 한울, 천주, 지기가 생명의 다양한 존재 양식과 양태로 이해된다.¹⁵ 동학사상은 이러한 한울의 특성을 인간의 관계적 본성과 연관시켜 한울이 인간의 마음에서부터 만물을 “간섭”한다고 가르친다.¹⁶

최제우는 인간의 실존적 상황으로부터 시천주의 의미를 찾는다. 이러한 맥락에서 이재봉은 시천주를 존재(Sein)와 당위(Sollen)의 개념으로 이해할 수 있다고 설명하기도 한다.¹⁷ 시천주 안에서 존재와 의무는 상호보완적으로 해석되어 동학 인간론과 동학 윤리의 토대가 된다. 이처럼 최제우는 시천주의 실존적 측면을 강조하고, 최시형은 실천적 측면을 강조한다. 최시형은 사회정치적 맥락에서 스승의 시천주 개념을 실현하기 위해 양천

14 라명재, 『천도교 경전 공부하기』(모시는사람들, 2017), 42-43쪽.

15 『해월신사법설』 4.1, 22; 『논학문』 12.

16 『해월신사법설』 3.12.

17 이러한 논의는 이재봉, 「사실로서의 시천주」, 『코기토』 제77호(2015), 317-342쪽 참조.

주(養天主) 개념을 제시한다. 드러나는 문자적 의미의 차이에도 불구하고 한울에 대한 최시형의 이해는 최제우의 초기 사유의 연장선에 있다. 양자에게 한울은 신앙의 대상이자 존재의 본질이다. 최시형은 한울을 모시고[侍 한울을 키우면[養] 동학의 이상향인 인시천(人是天)의 세계가 실현될 수 있다고 생각한다. 일차적으로 최시형의 양천주는 민란의 소용돌이 속에서 인간이 한울이 되고 인간의 마음이 한울의 마음이 되는 사회를 상상했던 동학도들에게 존재와 일상의 윤리를 다시 생각하게 만든 존재론적 도전이었다.

또한 최시형은 시천주에 내포된 관계성에 주목한다. 이러한 이해는 인간이 세상의 기원이며 생명의 뿌리인 한울과의 관계 안에서만 존재할 수 있다는 인식에서 비롯된다.¹⁸ 최시형은 관계성의 전망 안에서 생명이 실존의 근원으로 존재하는 점에 주목하여, 한울과 인간의 관계를 현실로 확장하고 인간과 한울의 존재론적 차이를 구별하는 대신 관계론적 특징에 초점을 맞춘다. 한울은 우주에 내재하는 영적 에너지로서 사람들의 일상을 통해 드러나고 영위되어야만 한다. 교난 중인 신흥 종교의 유리하는 지도자로서 최시형은 최제우가 처형되고 개인과 공동체의 실존적 위기에 직면했다. 최시형에게는 해체되고 박해받는 종교 공동체를 재건하기 위해 초기 동학의 신비적이고 사머니즘적 측면을 극복하고 스승의 교리를 현실에 맞게 변용하는 과정이 필요했을 것이다. 따라서 스승의 사상적 유산을 계승하고자 했던 최시형의 철학은 실질적이고 실천적인 배경에서 현실과 직결되는 가르침이 주를 이룬다. 삼십육 년간의 도피 생활 중에 최시형은 삼정의 문란이 가져온 수탈과 착취에 시달리며 어려움을 겪는 민중들을 만났다. 개인적 경험으로부터 당시 민중들의 현실을 이해하고 있던 최시형은 동학

18 오문환(1996), 앞의 책, 58쪽.

의 가르침을 현실에서 구현하는 문제가 동학의 미래와 연관되어 있음을 의식하였다. 이를 통해 초기 동학이 개인적 차원에서 강조해 온 누미노제의 경험은 사회적 차원으로 점차 확장되었다.

민중의 가혹한 현실과 직결되어 발전했던 동학의 역사적 특수성은 시천주 개념으로부터 사회의 진보와 변화를 위한 종교적 참여를 가능하게 만들었다. 최제우는 인간의 마음과 만물 사이의 인과 관계를 강조하고, 최시형은 이 관계를 기초로 인간의 마음이 만물의 주체가 된다는 사실을 강조한다. 그렇다면 인생의 화복(禍福)을 짓는 것도 인간의 마음이다.¹⁹ 이러한 가르침은 당시 조선의 역사적 조건에서 어떻게 동학과 같은 종교운동이 등장하여 탄압에도 성장할 수 있었는지 말해준다. 동학은 19세기 후반 사회적 요구에 민감한 종교운동으로 유교와는 사회 개혁의 입장에서 차이가 있었다. 유교는 인간의 마음과 수양을 강조하여 역동적이기보다 가치에 의해 주도되는 안정된 사회를 지향한다. 그러나 동학은 개인의 체험과 변화에서 비롯된 능동적 사회 진화와 개혁의 당위성을 주장한다.

앞서 언급했듯이 최제우가 처형당하고 동학을 재건하는 과정에서 최시형은 스승의 시천주 개념을 실천적으로 계승하기 위해 양천주 개념을 제시한다.²⁰ 형이상학적이면서도 실천적인 역설적 개념의 양천주는 시천주를 이해하고 일상에서 실현할 방안이다. 그래서 양천주는 삼경(三敬)으로 구체화된다. ‘경’은 유교에서 흔히 사용되는 윤리적 개념으로 ‘의도적인 태도’, 다시 말해 ‘존경의 대상을 진지하게 대하는 방식’으로 이해할 수 있다.²¹ 반면에 동학에서는 한울이 인간 존재의 또 다른 표현임을 의식하여 이루어지는 인간 마음의 행위를 의미한다.²² 최시형은 유기체적 세계관의

19 『해월신사법설』 4.8, 37.18.

20 George Kallander(2013), 앞의 책, 100-112쪽.

21 Chan Sin Yee, “The Confucian Notion of Jing”, *Philosophy East and West* 56(2), 2006, p. 240.

입장에서 만물과 인간의 근원적 관계를 재구성한다. 삼경은 경천(敬天), 경인(敬人), 경물(敬物)의 세 가지 원칙으로 구성되며, 그 대상은 각각 한울, 인간, 자연이다.²³ 이들 개념에는 인간과 우주가 영원성 안에서 근원적으로 결합하여 있다는 가정이 내포되어 있다. 최시형은 이러한 존재론적 가정을 기초로 주체와 대상, 양인과 천인, 남성과 여성, 교리와 실천과 같은 기존의 이원론적 접근을 초월하고자 시도한다.²⁴

나아가 최시형은 효(孝)의 연장선에서 양천주의 의미를 해석한다. 효는 조선 시대 사회구조와 정치체제의 기반이며 신유교를 지탱하는 윤리의 기반이었다. 주자는 『논어집주』를 통해 효의 기본은 부모를 존중하고 잘 섬기는 것으로 해석하였다.²⁵ 베버는 효를 모든 인간관계를 제어하는 기본 원칙으로 묘사했다.²⁶ 최시형은 “천지는 곧 부모요 부모는 곧 천지니, 천지부모는 일체”라고 가르쳤다.²⁷ 천지만물이 부모라는 생각은 한울이 우주의 모든 사물에서 다르게 표현되는 영적 에너지로서 인간의 마음과 만물에 내재한다는 동학의 가르침에서 비롯된다. 해월에 따르면, 천지부모 네 글자가 함축하고 있는 것은 한울이며, 한울이야말로 천지만물에 내재하는 생명력이자 생명활동으로 모든 것을 생산하고 키우는 우주적 차원의 부모이다.²⁸ 여기서 우주 만물의 뿌리는 한울이며, 인간에게 가장 가까운 뿌리는

22 오문환, 「해월의 삼경 사상」, 『해월 최시형과 동학 사상』(부산예술문화대학동학연구소, 1999), 115쪽.

23 『해월신사법설』 21.

24 오문환(1999), 앞의 논문, 118-20쪽; Paul Beirne(2013), 앞의 책, 157쪽; 『해월신사법설』 8.

25 Daniel Gardner, *Zhu Xi's Reading of the Analects*(New York: Columbia University Press, 2003), p. 71.

26 Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*(Glencoe: Free Press, 1951[1915]), p. 157.

27 『해월신사법설』 2.1.

28 『해월신사법설』 3.1.

부모이고, 인간이 한울이며, 한울이 인간의 마음에 있다는 최시형 철학의 역설적 주체성이 드러난다. 요컨대 동학의 인본주의는 일차적으로 유교의 효(孝)와 경(敬)의 연장선에 있으면서도 인(仁)과 치(治)를 극복하고자 했음을 보여준다.²⁹ 이러한 철학은 인간 사회의 모든 층위에서 부모(와 같은 이)를 존중하고 따라야 한다는 유교의 윤리적 이상이 흐려진 조선 후기의 현실이 반영된 결과물이라고 할 수 있다. 초기 동학의 철학은 조선 사회의 급진적 변화뿐 아니라 도덕적 성찰과 공동체의 윤리적 회복에도 무게를 두었기 때문이다. 이후에 다시 논의하겠지만 이러한 점은 1970년대 후반 장일순의 사상적 도약과 연관하여 살펴볼 필요가 있다.

2. ‘밥’과 ‘향아설위’의 급진성

최시형 철학에서 발견할 수 있는 가치 있는 사회적 특질은 저항이다. 19세기 후반 최시형의 가르침은 조선 사회의 구조적 모순을 개혁하고 조선 후기의 암울한 역사적 현실에 저항했던 민중들이 사회 갱신을 추동할 원동력이 되었다. 이러한 저항은 단지 쇠락하는 봉건 왕조와 지배 세력의 차별적 억압에 대한 정치적 저항과 조선의 개혁을 강요하는 제국주의 세력에 대한 철학적 저항을 넘어서는 근원적으로는 시천주의 실현을 가로막는 내적 장애물에 대한 영적 저항을 포함한다. 동학의 가르침에 의하면 한울과의 만남은 인간의 마음에서 시작되므로 존재론적 변화의 기치는 개인에서 공동체로 확장된다.

최시형에 의하면 한울은 만물 안에서 만물을 통해 일하며, 우주의 만물을 창조하고 화해시키는 일을 한다. 사회적으로 개혁과 변혁을 위한 저항처럼

29 『해월신사법설』 2.4, 4.8, 10.1, 21.2.

인간의 마음이 “동하고 정하는 것”도 한울의 일이다.³⁰ 이는 인시천에 기초한 동학 인간론을 구체화한 것으로 한울의 일이 곧 인간의 일이며 한울의 일은 인간사와 분리될 수 없다는 의미이다. 만사가 한울의 일이라면 모든 일은 신성하고, 만사에 생기를 불어넣는 한울의 일은 인간의 일이 된다. 인간을 포함한 우주 만물은 한 생명과 실존적 가치를 공유하기 때문이다. 한울의 존재 원리는 인간 존재의 본질과도 밀접한 관련이 있다. 인간이 고통받을 때 한울도 고통받는다라는 이해가 공동체로 확대되면서 한울은 공동체와 함께 신음하는 존재가 된다. 최시형 자신은 민중들의 고통을 직접 경험하면서 19세기 후반 역사적 상황에서 한울도 고통 속에 있다는 경험적으로 입증하였다. 이러한 이유로 최시형의 철학은 현실에 대한 초탈과 목인을 넘어 태생적으로 사회적 억압과 실존적 위기에 대한 저항을 강조한다.

한울은 생명을 통해 일한다. 이런 의미에서 천지만물이 일하여 만든 밥 한 그릇은 생명의 가치와 원리를 보여주는 실례이다. 최시형은 밥 한 그릇을 대하여 먹는 이치를 아는 것이 만사를 아는 것이라고 주장한다.³¹ 일상에서 사용하는 언어의 관점에서, 한국인들은 요리와 농사를 언급할 때 ‘짓다’라고 표현한다. 우리는 밥을 짓고 농사를 짓는다. 또한 우리는 죄, 짝, 표정, 결단과 같은 인간사를 묘사할 때도 ‘짓다’를 사용한다. 예나 지금이나 동일하지만 조선 후기에도 밥은 민중의 삶과 직결되어 있었다. 밥은 사람들의 사회적 지위나 계층의 고하와 상관없이 매일 마주해야 하는 식사의 기본 요소였고, ‘젯밥’이라 하여 제사의 필수 제물이었다. 이런 의미에서 밥은 신비(mystery)와 일상(ordinariness), 성스러움(numinous)과 현실(physical world)의 매개체의 역할을 한다. 제사의 경우, 마지막

30 『해월신사법설』 4.3.

31 『해월신사법설』 2.11.

음복의 순서가 되면 참석자들은 밥을 포함한 제사 음식을 나누어 먹는다. 이것은 차안(此岸)과 피안(彼岸), 과거와 현재, 삶과 죽음이 같은 시공간에서 일시적으로 연합하는 것을 상징하는 종교 의례의 중요한 절차이다. 종교적 관점에서 밥에는 일상과 신비가 동시에 내포되어 있고, 가장 신성(sacred)하고 가장 속(profane)된 것이 어우러지는 의례적 속성을 지닌다. 밥을 통해 사회적, 문화적 동질성이 생성되며, 계층 구조를 극복하는 정서적이지만 일시적인 평등도 이루어진다. 음복의 과정은 참석자들과 조상의 영혼이 만남을 상징한다. 이때 밥을 매개로 이승과 저승의 공간적 경계, 과거와 현재의 시간적 경계가 사라진다. 모든 인간이 직면하는 죽음과 망각에 대한 두려움은 삶의 경외감과 만나 영적, 정서적 위로를 제공한다. 의례라는 반복되고 학습된 영적 경험을 통해 참석자들은 망각의 두려움을 극복하고 이후에 자신들도 기억되리라는 공동체적 믿음을 얻게 된다. 이 모든 과정이 밥을 매개로 이루어진다. 밥을 매개체로 하는 의례에 참석하여 사람들은 영적 신비에 다가서고 일상 속에서 인간의 조건을 극복하는 공동체적 위로를 받는다.

이처럼 밥에는 현실의 기쁨과 슬픔을 나누고 다가올 미래를 함께 준비하도록 참석자들의 공동체성을 강화하는 종교적 문화적 의미가 들어있다. 최시형 역시 종교적 신비가 일상 속에서 구현되도록 돕는 매개체인 밥의 역할에서부터 이원론적 차별과 구별이 없는 공정하고 평등한 세상을 상상한다. 모든 생명과 만물이 평등하다면, 조선 사회의 신분제는 동학의 가르침에 위배된다. 최시형 철학의 저항적 성격은 억압받고 차별받는 현실과 이러한 계급과 질서를 내재화하고 강화하는 의례에 대한 부정에서 출발한다.³² 여기에는 인간이 한울이라는 위험한 가르침과 밥이 한울이라는 급진

32 김미영, 「제사 모셔가기에 나타난 유교이념과 양반지향성」, 『민속연구』 제9호 (1999.2), 220-224쪽.

적인 저항의 정신이 담겨 있다.

앞서 언급한 것처럼 최시형은 밥 한 그릇을 종교적 관점에서 재해석한다. 최시형은 조선 사회 종교와 문화의 기반이었던 제사에 만연한 문제를 지적한다. 조선 사회의 유교는 예(禮)를 사회통합을 위한 중요한 원리로 여겼다. 전통적으로 유교에서 예의 본질은 사회통합과 안정을 보장할 분리와 구분의 내면화였다. 이러한 이유로 의례가 제정되어 실행되었고, 제사는 유교 의례의 근간이자 중심이었다. 제사의 중요한 기능 중 하나는 가부장적 유교 사회의 질서를 확립하고 체제를 정당화하는 것이다. 그래서 제사의 형식과 절차는 사회적 신분에 따라 차별적으로 적용된다. 인간은 제사를 통해 특별한 방식으로 저 너머의 세계와 소통한다.

최시형은 제사 절차에 담긴 드러나지 않는 비정상성, 비일상성의 부당함과 폐단을 지적하고 정상화, 일상화의 대안을 보여주었다. 그 절차적 대안은 지금 여기에서 신적인 만남과 신비 체험의 가능성을 열어주고자 하는 시도였다. 그는 제사 중에 모시는 신위의 방향과 위치 개념에 수정을 가하여 이분법적 세계관에 대한 근본적인 이해의 전환을 모색하였다. 이것은 조선 사회의 기초를 급진적이고 대중적인 방식으로 뒤흔드는 것이었다. 전통적으로 설계하며 사람들은 신위를 벽을 향해 놓는 이른바 향벽설위를 따랐다. 여기에는 조상의 의식이 참석자들과 다른 편에 존재하며 제사를 통해 초월 세계로부터 영적 존재를 불러들이고 만나는 신비가 실현될 수 있다는 관념이 자리 잡고 있다. 그러나 최시형은 인시천을 바탕으로 더이상 신위를 벽을 향해 두지 말고 제사를 베푸는 이들을 향해 두는 이른바 향아설위(向我設位)를 제안하였다. 이것은 이 세상 너머의 한울이 아니라 지금 여기에서 이미 내재하고 있는 한울을 모셔야 한다는 동학의 사상이 반영된 것이었다.

관습적으로 유교 의례는 전제정(專制政) 안에서 민중의 종속을 정당화할

위험성이 존재한다.³³ 향아설위는 시천주와 양천주에 담긴 사회적 함의가 의례의 차원에서 실천적으로 재정의되면서 등장하였다. 이렇게 최시형 철학의 숨겨진 저항의 원칙은 향아설위를 통해 드러난다. 그에게 저항은 개인적 차원에서는 만물 안에 있는 한울을 향한 태도와 언어를 통해 표현되고, 사회적으로는 비협조와 비폭력 운동을 통해 실현되어야 한다. 종교적으로 의례의 독창성에 교리의 수직적 해석에 대한 의심이 더해진 향아설위의 개념은 당시의 역사적 상황 속에서 공동체적 저항정신으로 발전하였다.

일반적으로 종교는 내부의 개혁 과정 중에 기존의 사회 질서, 세계관, 가치 등과 외부적 충돌을 일으킨다. 1880년대 후반 최제우의 처형이 가져온 실존적 위기에 직면했던 동학도들은 유교를 근간으로 확립된 조선의 체제와 질서에 대해 의구심을 품기 시작했다. 게다가 이들의 다수는 착취당한 농민과 몰락한 양반이었기에 최시형의 가르침을 자신의 상황에 맞추어 차별적으로 해석했다. 1880년대 중반부터 1890년대 초까지 다양한 사회적 배경을 가진 동학도들의 직간접적 포교로 동학 신앙이 전국으로 확산되었다. 수탈을 참지 못해 폭력을 수단으로 현실의 급진적 개혁을 지지하는 일군의 동학도들이 내부적으로 등장했던 시기, 일본을 비롯한 제국주의 열강들은 의도적으로 조선에 대한 군사적 행동을 시작했다. 결국 내외부의 불안정한 상황은 1894년 동학농민혁명으로 이어졌다. 동학의 기록에 따르면 향아설위 개념은 1897년 동학농민혁명이 실패한 이후에 도입되었다.³⁴ 최시형은 왜 동학도들이 중심이 되어 일으킨 농민운동의 실패 이후 의례의 개혁을 시도했을까? 그리고 저항은 새로운 의례 안에서 어떻게 구현되었을까?

범박하게 말해, 동학농민운동의 실패는 종교운동으로서의 동학의 실패는 아니었다. 따라서 그 해답도 종교운동 안에서 종교적인 방식으로 찾아야

33 황선희, 『동학 천도교 역사의 재조명』(모시는사람들, 2009), 63쪽.

34 황선희(2009), 위의 책, 59-60쪽.

했다. 기존의 의례와 가르침의 수정을 통해 공동체를 추스르는 것이 최시형에게는 최우선의 과제였다. 물론 또 다른 이유도 있다. 향아설위는 본래 동학의 초기 가르침에 뿌리를 두고 있다. 동학의 근본 경험에서 비롯된 철학은 한울을 섬기는 일을 근본적 도(道)로 삼았다. 이것은 표면적으로 한울을 섬기는 것이 아니라 자신들의 마음을 공경하는 것에서 시작된다. 만약 사람들이 마음을 공경하고 한울을 섬기면, 한울과 생명에 관한 진리를 깨닫게 될 것이라고 최시형은 생각했다. 만물이 형제라는 사실을 깨닫게 되면, 수단과 방식은 달라지겠지만 유교적 신분 사회의 불공정과 불평등에 저항하는 것은 불가피한 일이었다.³⁵ 앞에서 언급한 것처럼 동학은 시천주를 이루어가는 민중 안에 시대의 문제를 극복할 힘이 있다는 사실을 재확인한다. 동학은 인간의 마음에서 시작된 개벽(開闢)을 거쳐 공동체와 우주의 개벽이 이루어진다는 점을 강조한다.³⁶ 실패한 사회 개혁의 경험에서 최시형은 먼저 시천주를 신앙하고 실천하지 않고서는 시대의 모순을 극복하고 개벽을 이룰 수 없다는 사실을 알게 되었다.

결론적으로, 최시형의 철학에 내포된 저항의 원리는 이원론적으로 세상을 바라보는 전통적인 의례의 개념을 혁명적으로 수정하면서 발전하였다. 유교 의례는 조상과 후손, 신과 인간, 죽음과 삶, 과거와 미래의 이원론을 사회와 존재의 본질로 규정한다.³⁷ 이로 인해 구조화된 종속, 이데올로기화된 규율, 내면화된 억압이 생겨난다. 향아설위의 개념은 이렇게 왜곡된 현재에 대한 저항과 완전한 부정을 의미한다. 인간이 한울이라는 가르침을 바탕으로 한 최시형의 철학은 억압, 지배, 구별, 차별이 존재하지 않고, 만물이 조화를 이루어 한 생명을 공유하는 세상을 지향한다. 결국 최시형이

35 『해월신사법설』 21.1.

36 윤석산(2014), 앞의 책, 240쪽.

37 윤석산(2014), 위의 책, 279쪽.

말하는 개혁 세상을 향한 근인은 인시천을 거부하는 인간의 마음과 만물의 존엄성을 위협하는 세상에 대한 저항에서 찾을 수 있다.

Ⅲ. 장일순에게서 드러나는 최시형 철학의 영향과 변용

문제를 문제로 보는 것이 희망의 출발점인 것처럼, 장일순의 삶은 한국 현대사 속에서 구체화되기 어려운 희망으로 점철되어 있다.³⁸ 그는 사회에 만연한 개혁을 왜곡하는 이데올로기적 편향성을 회피하기 위해 꾸준히 주변의 현상적 본질을 보려고 노력했다. 그에게 희망이란 민중의 일상에 대한 공감에 바탕을 두고 있었기 때문이다. 여기서는 아래로부터 한국 사회의 패러다임을 개혁하고 전환하려 시도했던 장일순의 희망의 철학과 앞서 논의한 최시형 철학의 급진성과 개혁성 사이에 어떠한 연관성이 있는지 검토할 것이다.

1. 역사적 맥락

장일순에게서 최시형 철학의 영향을 정리하기에 앞서, 시대적 배경과 장일순의 고민을 간략히 정리할 필요가 있다. 일반적으로 장일순이 오창세라는 친구를 통해 동학을 처음 알게 된 것은 1946년경 혹은 한국전쟁 무렵으로 알려져 있다.³⁹ 물론 장일순의 막내아들 장동천의 회고에 따르면,

38 한완상, 『민중과 사회』(종로서적, 1980), 174-180쪽.

39 장일순(2009), 앞의 책, 156쪽; 박맹수, 『생명의 눈으로 보는 동학』(모시는사람들, 2014), 28쪽.

장일순이 일반적인 동학이 아닌 최시형의 삶과 철학에 본격적인 관심을 갖게 된 시기는 1980년대 후반이라고 한다.⁴⁰ 앞서 논의한 바와 같이, 장일순의 철학은 1970년대 중반을 지나며 유신체제와 개발독재가 가져온 부정적인 사회적 결과를 통해 변용되기 시작했다. 실제로 1977년 장일순은 일방적인 개발주의와 일련의 국가 주도 농촌개발 프로젝트로 인해 붕괴된 농촌공동체와 환경파괴의 현실을 마주하며 기존 방식의 농민운동이 한계에 이르렀다고 판단했다. 그는 원주에서 진행된 농민운동과 반독재민주화운동을 반추하며 마르크스주의운동의 패러다임을 극복하는 새로운 사회운동을 준비하기로 결정하였다.⁴¹ 그러나 연이은 군사정권의 폭압에 기존의 사회운동그룹은 배타적이고 급진적인 운동의 패러다임을 고수할 수밖에 없었다. 장일순과 원주그룹 내부에서도 이념적 노선과 운동의 방향에 대한 갈등이 발생했고, 정치적 투쟁에 지친 일부는 원주를 떠나거나 장일순과 함께 당시 사회운동의 한계를 넘어서기 위한 공생과 협력의 패러다임으로 장기적인 전환을 추진하였다.

장일순은 1985년 원주에서 신자유주의 경제체제에 맞서고 왜곡된 사회경제적 가치에 종속되기 시작한 농촌을 살릴 도농직거래 소비자협동조합의 설립을 추진했다. 당시는 한국 사회의 민주화를 상징하는 87년 체제의 형성 전후로 86년 아시안게임과 88년 올림픽이 개최되었고 한국 사회는 개혁과 성장을 동시에 지향하는 사회경제적 전환기였다.⁴² 동유럽 공산주의와 소련의 붕괴를 마주하며 당시의 운동권도 1980년대 후반부터 새로운

40 장동천과 저자의 인터뷰, 2014년 7월 24일.

41 장일순(2009), 앞의 책, 155-156쪽, 163쪽.

42 이에 대해서는 박영자, 「87년 민주화 이후 한국사회에 아래로부터의 역동성 쇠퇴 배경과 과제」, 『민주주의와 인권』 제7집(2007), 133-165쪽; 조희연, 「수동혁명적 민주화체제로서의 87년 체제, 복합적 모순, 균열, 전환에 대하여」, 『민주사회와 정책연구』 제24호(2013), 137-171쪽 참조.

전환을 모색했다.⁴³ 당시 장일순은 사회적 진보와 발전의 이면에 숨겨진 이념적 투쟁의 한계를 발견하고 최시형의 철학에 천착하기 시작한 것으로 보인다. 그는 1890년대 후반 실패했던 동학농민혁명을 연구하면서 동학의 투쟁 방식과 사회 개혁적인 철학에는 관심을 돌리지 않았다. 그는 오히려 시천주의 이상이 평범함 속에서 성취되는 인시천의 유토피아를 발견했다. 이상주의적으로 보였지만 장일순은 인간이 한울이고 모든 생명은 연결되어 있다는 최시형 철학의 본질에 매료되었다.⁴⁴ 실제로 남겨진 서화와 강의를 통해 장일순이 최시형의 사유에 얼마나 큰 관심을 가졌는지 알 수 있다. 장일순은 평생 최시형의 철학을 자신의 주변에서부터 구현하려고 노력했다. 여기서 몇 가지 의문이 생긴다. 장일순은 최시형 철학의 어떠한 점에 초점을 맞추었을까? 장일순은 최시형의 삶에서 어떠한 면을 따르고 싶었을까? 장일순은 실제 현실에서 이러한 점들을 깨닫거나 실현했을까? 민주화운동, 협동조합운동, 생활운동과 같이 장일순이 참여했던 운동에 최시형이 끼친 영향은 무엇이고, 그 사상적 맥락을 추적할 수 있을까?

한 걸음 더 나아가, 최시형의 삶은 각기 다른 권력에 대한 일련의 저항이었다. 이러한 사실이 장일순에게 사회 참여의 동기를 부여하고 영감을 주었을까? 그렇다면 어떻게, 왜 그리고 무엇에 저항해야 할까? 최시형이 장일순에게 남긴 문제이자 장일순이 자신이 처한 사회적 조건 속에서 직면한 문제였다. 그러나 장일순의 질문과 관심은 적어도 지금까지는 체계적으로 정리되어 구체화되지 못했다. 황도근의 주장처럼, 장일순의 철학은 “삶의 철학”이었기 때문이다.⁴⁵ 그러나 이러한 정의가 단순히 역사와 사회에 대한 장일순의 태도가 사색적이었음을 의미하는 것은 아니다. 오히려 장일순의 철학은

43 김용우와 저자의 인터뷰, 2014년 6월 13일.

44 장일순(2009), 앞의 책, 162쪽.

45 황도근과 저자의 인터뷰, 2014년 6월 9일.

최시형의 가르침처럼 삶에 대한 태도의 중요성을 강조한 것으로 볼 수 있다. 장일순은 시천주의 원리가 그가 발견한 '모심'의 원리를 통해 실현될 수 있다고 믿었다. 따라서 저항과 모심이라는 어울리지 않는 개념의 조합에서부터 장일순의 철학을 읽어가야 한다. 장일순은 최시형의 양천주 개념처럼 시천주를 실천적으로 구현하는 일에 관심을 가졌고, 장일순을 통해 최시형의 철학은 한국 현대사의 현실에서 재정의되었기 때문이다.

끝으로, 장일순의 가르침은 현학적인 지식이나 관습적인 학습이 아닌 따르고 살아가는 삶의 방식으로만 설명할 수 있다. 이러한 점에서 장일순의 철학은 영성적이라고 할 수 있다. 장일순이 강조하는 것은 언제나 현실에 대한 존재론적 인식에서 비롯된 일상에 대한 태도이기 때문이다.⁴⁶ 이런 의미에서 삶과 현실에 대한 그의 전일적 태도를 사회적 영성으로 이해하는 것이 가능하다.⁴⁷ 장일순은 동시대를 살았던 인물들과 달리 글을 남기거나 애써 대중 앞에 나서지 않았다. 오히려 그는 말과 행동을 일치시키고자 노력했고, 격렬한 이념 논쟁에서 비껴나 있었다. 논쟁의 여지가 있지만, 이러한 연유로 최시형의 태도가 동학농민운동과 관련하여 비판받았던 것처럼, 말년의 장일순도 '회색분자'라는 비판에서 자유롭지 못했다.⁴⁸ 이제 는 최시형의 저항이 장일순의 가치중심적 사회활동에서 어떻게 구현되었는지 그리고 최시형의 종교적 도덕적 가르침이 장일순에게 어떠한 방식으로 사유와 활동의 동기를 부여했는지 살펴볼 것이다.

46 이용포(2011), 앞의 책, 23쪽.

47 Philip Sheldrake, *Spirituality: A Very Short Introduction*(Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 5.

48 황도근과 저자의 인터뷰, 2014년 6월 9일.

2. '삶 속의 도리'로서의 저항

앞서 논의한 내용을 돌이켜보면, 최시형과 장일순의 삶에서 사회 현실을 개혁하려는 시도는 실패로 끝났다고 볼 수 있다. 1894년 최시형이 어떤 식으로든 연관된 동학농민혁명은 잔인하게 진압되었고, 장일순은 1958년과 1960년 두 번의 국회의원 선거에서 낙선했다. 또한 동학농민군에게 행해진 잔혹한 진압에도 무기력할 수 밖에 없었던 최시형처럼, 장일순도 1980년 5월 광주의 소식을 듣고 아무것도 할 수 없었다. 역사적 사건은 실체가 되어 이들의 생각에 근본적인 변화를 가져왔다. 이들이 택한 저항의 방식은 민중의 일상이 바탕이 된다. 장일순은 민중들의 삶에서 자연과 인간을 포함한 생명을 경멸하는 문화를 바꾸고자 하였다. 그를 기억하는 이들은 장일순이 민초들과 평생을 함께한 “민초들의 친구”로 회상한다.⁴⁹ 이러한 연유에서 그는 제자들이 정치에 발을 들이지 않기를 바랐던 것으로 보인다.⁵⁰ 실제로, 최시형이 동학도들에게 마음을 기르고 삶을 위한 일상에 집중하라고 요청했던 것처럼, 장일순은 현실을 개혁하고 극복하기 위해 개인과 공동체가 일상에서부터 변화해야 한다고 믿었다. 현실 속에서 이들이 경험했던 실패는 전통적인 세계관과 이념에 기반한 혁명적 시도의 전제를 내면에서부터 기각하게 만들었다. 이들의 관점에서 저항의 본질은 윤리나 도덕적 사유가 아니라 일상에 기반한 실천이었기 때문이다.

추가적으로 장일순과 최시형이 저항을 이해하고 현실에 적용하려 했던 방식에서도 특정한 유사성을 찾을 수 있다. 최시형에게 저항은 그의 존재론적 필요에서 비롯된 산물이라고 볼 여지가 있다. 그의 철학은 인간은 한울이

49 정인재와 저자의 인터뷰, 2014년 6월 10일.

50 이에 대해서는 장동천과 저자의 인터뷰, 2014년 7월 24일; 이경국과 저자의 인터뷰, 2014년 6월 10일 참조.

라는 혁명적 세계관에 뿌리를 두고 있으며, 존재의 본질은 만물이 하나의 생명을 공유한다는 사실이다.⁵¹ 비슷한 맥락에서 1970년대 장일순의 전환적 사유의 배경은 개발독재와 산업화가 가져온 사회경제적 파괴의 실상에 대한 저항에서 찾을 수 있다. 그에게 독재는 사회 공동체에 내재된 생명의 존엄성을 억압하는 것이고, 개발의 이데올로기로 무장한 경제 발전의 논리는 폭주하는 열차처럼 자연의 신성을 짓밟고 생명을 도구화하는 것이다. 산업화 역시 인간 내면의 가치를 부수고 생명을 물화(物化)하는 것과 마찬가지다. 이로부터 장일순은 우주에 내재된 생명의 원리를 인간이 실현하고 그 활동에 인간이 참여한다는 의미인 시천주의 개념을 재해석하고, ‘창조적인 참여’의 개념을 발전시킨다.⁵² 어떤 의미에서 이 개념은 그의 저항의 본질적 원리로서 그가 생명의 가치를 보호하기 위해 정권에 비폭력과 비협조를 주장한 이유라고 볼 수 있다. 이른바 “창조적인 참여”의 개념은 그의 1989년 강의에서 드러난다.

그런데 해월 선생은 “시는 무위이화다”, 이런 말씀을 하였어요. 공자는 또 이런 말을 했습니다. “하늘이 된 애기가 있더냐. 그래도 사철은 돌아가고 있다. 그렇기 때문에 만물이 나지 않느냐.” 그러면 무위이화 속에서 사람은 어떻게 해야 하나. 그 조화속이란 것이 무위이화란 이야긴데, 그 속에서 사람은 그 이치를 알고 참여하는 것, 그러니까 일권자면 창조적인 참여라고나 할까요. 사육을 차리기 위해서 하는 것이 아니라 온 우주가 본원적으로 가지고 있는 그 이치를 깨달아 자기도 거기에 동참한다는 것입니다.⁵³

장일순이 인용한 무위이화(無爲而化)는 기본적으로 아무것도 하지 않고

51 장일순(2009), 앞의 책, 105쪽.

52 장일순(2009), 위의 책, 77쪽, 105쪽.

53 장일순(2009), 위의 책, 78쪽.

스스로 실현된다는 뜻이다. 이는 유교에서 군주제가 덕으로 통치할 때 백성이 따른다는 것을 의미한다. 장자에게 이것은 있는 그대로 두어 인간의 모든 일을 배제하는 것을 말하며, 노자에게는 아무것도 하지 않지만 실제로는 무언가를 하는 것을 말한다. 그러나 장일순의 이해는 전통적인 이해와는 사뭇 다르다. 장일순은 개발주의에 파괴적 경향성이 내포된 것처럼, 자본주의도 기본적으로 경쟁과 혼란을 야기하는 이념으로 이해한다. 일견 이러한 주장은 반독재민주화운동에 참여했던 그의 경험에 미루어 경험적 타당성을 갖는다고 볼 수 있다.

1990년 한 강연에서 장일순은 최시형의 무위이화가 시천주를 현실에서 실현하는 것이라고 주장했다. 그는 아무것도 하지 않는다는 것은 자신의 이익을 계산하지 않는다는 것을 의미한다고 덧붙였다.⁵⁴ 결국, 이들에게 저항의 본질은 공통적으로 일상에 대한 삶의 태도이다.⁵⁵ 이렇게 볼 때, ‘창조적인 참여’는 장일순이 최시형을 이해하는 방식이 사회체제에 대한 저항과 구조적 비판을 넘어선다는 것을 의미한다.

사람이 일상생활에 있어서 만 가지를 다 헤아리고 갈 수는 없는거지요. 그러나 자기가 타고난 성품대로 물가에 피는 꽃이면 물가에 피는 꽃대로, 돌이 놓여 있을 자리면 돌이 놓여 있을 만큼의 자리에서 자기 몫을 다하고 가면 모시는 것을 다하는 것이라고 저는 생각해요. 그렇다고 해서 딴 사람이 모시고 가는 것을 잘못됐다고 할 수도 없지요. 있음으로써 즐거운 거니까. 동고동락 관계거든요. 요새 공생이라고도 하는데 본능적으로 감각적으로 편하고 즐거운 것만 동락하려고 든단 말이에요. 그런데 ‘고’가 없이는 ‘낙’이 없는 거지요.⁵⁶

54 장일순(2009), 위의 책, 90-94쪽.

55 황도근과 저자의 인터뷰, 2014년 6월 9일.

56 장일순(2009), 앞의 책, 77쪽.

장일순에게 ‘창조적인 참여’는 공생을 통해 실현되고, 그 실현의 장소는 사회적 조건과 모순에 대한 단순한 저항의 차원과는 다른 동고동락(同苦同樂)이 실현되는 일상이다. 이러한 연유에서 장일순은 자신을 감옥에 보낸 박정희도, 1980년 5월 광주에서 민간인 학살을 자행한 전두환도 사랑한다고 말했다. 물론 필자와 인터뷰했던 대부분은 장일순의 이 발언을 쉽게 받아들이지 못했다.⁵⁷ 이후로 수많은 비판에 직면했지만, 장일순은 1980년대 민주화운동에 참여했던 학생들에게도 비슷한 맥락에서 조언했다.

사회를 변혁하려면 상대를 소중히 여겨야 해. 상대는 소중히 여겼을 적에만 변하거든. 무시하고 적대시하면 더욱 강하게 나오려고 하지 않겠어? 상대를 없애는게 아니라 변화시키는 것이 중요하다면 다르다는 것을 적대 관계로만 보지 말았으면 좋겠다, 이 말이야.⁵⁸

1977년을 즈음하여 장일순은 다른 차원의 저항이 필요함을 인식했다. 갈등과 적대를 바탕으로 기존의 운동을 지속한다면 민중의 일상과 사회운동은 점점 더 유리될 공산이 크다고 생각했기 때문이다. 아마도 그는 인간의 마음이 한울이라는 최시형의 철학을 통해 사유의 기반을 찾았을 것이다.⁵⁹ 장일순은 최시형이 요청하였던 저항이 인간의 마음에서 시작되고 끝나는 사실을 인정한다. 그리고 그는 저항이란 “삶 속의 도리”로 실현되어야 한다고 결론짓는다.⁶⁰ 이처럼, 장일순에게 저항의 본질은 단순히 인본주의적 사고를 넘어 삶의 현실과 만물에 대한 인식의 변화와 이에 따르는

57 장동천과 저자의 인터뷰, 2014년 7월 24일.

58 최성현, 『줍쌀 한 알』(도솔, 2004), 156쪽.

59 『해월신사법설』 4.8.

60 『해월신사법설』 7.11, 8.1, 9.2, 10.7; 무위당을 기리는 모임, 『너를 보고 나는 부끄러웠네』(녹색평론사, 2004), 124쪽.

실천으로 재정의된다.

3. '삶 속의 도리'의 사회영성적 가능성

사상적인 면에서 최시형과 장일순을 대비하여 보면, 두 가지 근본적으로 공유하는 특질이 있다. 첫째는 저항이며, 둘째는 영성이다. 무엇보다 이들의 생각에서 공유되는 세계에 대한 개방성과 변화의 주체성은 사회 현상을 철저하게 분석하고 사회 개혁에 적극적으로 참여하려는 경향과 관련이 있기 때문이다.⁶¹ 이는 장일순의 철학이 현실과 유리된 낯은 철학이 아닌 실천적 저항을 지닌 사회적 영성의 측면에서 해석될 수 있음을 시사한다.

인간은 영적이며 그 본성은 한울의 신성한 본성에서 비롯된다.⁶² 이러한 동학 인간론의 본질은 시천주의 존재론적 함의와 연관하여 이해할 수 있다. 초기 동학은 한울의 내재성을 설명하면서 인간은 영적이라는 점을 강조한다. 동학은 한울의 신비적이고 주술적인 차원이 강조되는 것을 막기 위해 관습적인 은유로 한울을 묘사한다. 그 과정에서 한울의 인격적이고 초월적인 특성보다는 인간의 영성에 초점을 맞춘 독특한 종교성이 드러나기 시작한다. 인간의 마음에 내재하는 신성과 영성을 강조하는 초기 동학의 인간론은 인간을 객관화하기보다 인간을 한울의 또 다른 형태로 생각한다. 따라서 동학에서 이야기하는 이상적인 사회는 동질적 존재 간의 협력과 이질적 존재 간의 연대로 구성된 보편적이고 우주적이며 유기적인 사회를 의미한다.⁶³ 동학사상은 인간을 우주의 일부가 아니라 전체로서의 우주와 동일하게 여긴다. 이것은 인간이 세상의 모든 것과 동일한 본성을 공유한다

61 박맹수(2014), 앞의 책, 23-32쪽.

62 『해월신사법설』 37.8.

63 오문환(1996), 앞의 책, 263쪽.

는 뜻이다.

인간과 만물은 같은 본성을 공유하는 상호 관계에 속한다. 따라서 인간은 만물과 신성한 본성을 공유하고 편재하는 영적 에너지로 인해 살아가는 영적 존재로 묘사된다. 헤겔 철학자 윤노빈은 동학의 인간중심사상을 분석하며, 신이 인간의 마음에 살고, 인간은 신 안에 산다고 지적한다. 그는 이러한 신인관계를 진정한 우정으로 간주하여, 동학 인간론의 급진적 관념이 현대 한국 사회에서 인간의 존엄성에 대한 인식을 높였다고 결론짓는다.⁶⁴ 본질적으로 한울과 인간의 상호 관계는 동학 인간론의 핵심이다. 앞서 여러 번 언급했듯이, 한울이 인간의 마음에 존재하기에 인간의 마음, 즉 인간의 본성은 한울과 같다.⁶⁵ 한울의 영적이고 신성한 본성은 인간을 영적으로 만든다. 이러한 면에서 보면, 인간의 입장에서 존재론적 구원을 얻기 위해 중요한 것은 영, 즉 한울이 살아가는 마음을 양(養)하는 것이다.⁶⁶ 그런데 장일순은 아이러니하게도 인간이야말로 악한 존재라고 말한다. 아마도 모든 사회 문제에 대한 근본적 해결은 나와 나를 분리하는 현상의 세계를 극복하고 인간의 영적 본성과 만물의 신적 본성을 인정해야 가능하기 때문일 것이다.⁶⁷

생명이란 것은 보이지도 만질 수도 냄새 맡을 수 있는 것도 아니지만, 그렇지만 분명히 있단 말이지. 그 덕에 모든 것이 살아가니까. 유교가 중국에서 일단 참패를 본 게 무엇 때문일까. 영성이 빠졌기 때문에. 공자는 안 보이는 것에 대해서는 인정하지 않았거든.⁶⁸

64 윤노빈, 『신생철학』(학민사, 2003[1974]), 360-362쪽.

65 『해월신사법설』 4.8.

66 『해월신사법설』 8.11, 9.

67 장일순(2009), 앞의 책, 32쪽, 76쪽, 92-97쪽.

68 장일순(2009), 앞의 책, 209쪽.

장일순은 영성을 논하며, 보이지 않는 것에 초점을 맞추는 것은 인간의 마음과 만물에 내재된 신성을 존중하는 것임을 말한다. 인간은 모든 것에 내재하는 보이지 않는 생명을 포용하고 그들과 복잡다단한 관계를 갖는 존재이다. 그는 이것을 인간 존재의 완전성으로 제시한다. 생명의 기원이 하나임을 인정하면, 우주는 하나의 실체로 존재하고 전체도 하나이다. 따라서 논리적으로 개벽이 개인의 계몽으로부터 시작될 수 있다는 동학 인간론의 결론에 이르게 된다. 1960년대 중반부터 농민운동을 비롯한 다양한 사회운동에 참여하였던 장일순은 박정희의 이른바 개발독재정권의 절정이었던 1977년 자신의 운동 방식과 변화에 대한 태도를 바꾸기로 결심하였다. 전체주의가 심화되는 와중에 대다수 사회운동은 특정 이념에 경도되기 시작하였고 점차 민중의 일상에서 괴리되었다. 장일순은 인간에 대한 자신의 성찰을 바탕으로 기존 운동의 비전과 메커니즘에 대해 근본적으로 비판적인 태도를 보였다. 그는 이념적 논의를 형성하거나 사회정치적 권력을 통해 사회를 개혁하는 것을 지향하지 않았다. 오히려 그의 변화의 배경에는 인간의 마음에 내재된 '삶 속의 도리'에 대한 긍정과 사회적 구원에 대한 희망이 존재한다.

앞서 보았듯이 그의 생각은 인간의 존엄성에 대한 동학의 이해에 기반을 두고 있다. 전반적으로 유교의 영향하에 있던 전통적인 조선 사회는 엄격한 신분제도를 발전시켰고 인간의 존엄성은 사회 계급에 따라 차별적으로 적용되었다. 따라서 인간의 존엄성은 사회체제를 구현하고 사회를 안정시키기 위해 주어지는 것이었다. 그러나 서학은 인간이 '신의 모상(imago dei)'으로 창조되었다는 믿음에서 출발하여 인간이 다른 피조물들과 구별되는 독특한 지위를 부여받았다고 강조했다. 따라서 인간 존재의 존엄성은 초월적 존재인 서학의 천주와의 신비로운 관계, 즉 신앙 안에서 유효하다. 그러나 동학사상은 이를 유교의 이해와 대조적으로 해석한다. 시천주의

개념에 따르면, 인간의 존엄성은 특정 공동체 안에서 주어진 가치가 아니라 한울의 본질에 근거한 만물과의 유기적 관계 속에서 자연스럽게 부여되는 인간의 본질이다.

사회의 다양한 층위에서 갈등이 폭증하던 시대를 살았던 장일순은 인간의 존엄성을 어떻게 유지할 수 있는지 물었고, 최시형의 생각을 통해 답을 찾았다. 종교적 언어로 시천주는 인간의 종교성으로 설명할 수 있고, 양천주는 시천주가 실제로 실현되는 방식을 설명하는 영성으로 볼 수 있다. 최시형에게 한울은 인간의 마음과 동일하므로, 한울을 기르는 것은 인간의 마음을 기르는 것과 다르지 않다.⁶⁹ 그렇다면 인간의 마음 속에 신성한 본성을 깨닫고 그것을 따르려는 인간의 노력은, 일상에서 영적인 자각을 통한 도덕적 실천으로 실현될 수 있다. 실제로, 장일순은 1980년대 사회운동이 주체와 대상에 대한 관습적인 이원론적 태도를 고수한다고 강하게 비판했다. 이러한 의미에서, 장일순은 동학의 관계적 인간론의 두 가지 원리인 시천주와 양천주를 우리말 ‘모심’과 ‘살림’으로 정의한다. 이처럼 최시형 철학의 실천적 측면은 장일순이 ‘모심’과 ‘살림’으로 명명한 사회적 영성으로 발현되었다.

IV. 맺음말

이상에서 살펴본 바와 같이 최시형의 삶과 철학은 장일순의 생각과 활동에 지대한 영향을 끼쳤다. 이 글을 시작하며 관습적으로 때로는 피상적으로 언급되고 이해되는 최시형과 장일순의 관계를 이들을 둘러싼 사회적

69 『해월신사법설』 25.

역사적 환경에 비추어, 일반적인 동학이 아닌 최시형의 철학이 장일순에게 근본적인 영향을 미쳤음을 보여줄 수 있기를 바랐다. 비슷한 맥락에서 동학 연구자인 박맹수는 장일순과 최시형이 한 사람인 것처럼 느껴지는 이유를 이 둘에게서 민중들을 향한 “따뜻한 애정과 무한한 관심”이 드러나기 때문이라고 말했다.⁷⁰ 실제로, 최시형과 장일순은 무능력하고 억압적인 정치 세력과 민중의 절망이 가져온 사회적 현실을 마주해야 했다. 최시형에게는 조선 후기의 학정, 유교의 도덕적 실패와 계속된 민란의 그림자가, 그리고 장일순에게는 박정희 정권의 개발독재와 유신 이후에도 끝나지 않은 권위주의 정권의 망령이 주변을 떠돌고 있었다. 이러한 배경에서 이들의 철학은 아이러니하게도 사회정치적 맥락이 아닌 일상의 요인을 반영하고 일상의 개혁을 요청한다. 민중의 관점에서 시대를 읽고 민중으로 살았던 최시형은 무너지는 조선 사회와 수탈을 일삼는 체제가 아닌 인간의 마음과 인간의 본성에 담긴 한울을 외면하려는 태도에 저항하도록 제안한다. 장일순은 부당한 권위와 폭압적인 체제에 저항하면서도 운동의 대상을 비인격화하는 사회운동의 패러다임으로부터 전환을 시도한다.

이렇게 장일순은 시공간을 초월하여 최시형의 생각을 받아안는다. 1977년부터 새로운 운동의 방향과 방식을 찾았던 장일순은 기존의 운동권으로부터 공개적으로 비난을 받았다. 그리고 장동천의 기억대로라면 1980년대 후반 능동적이고 실존적인 결단으로 최시형의 삶과 철학에 천착하였다. 1988년 장일순의 서화 전시회에서 장동천은 그 변화를 감지했다고 한다. 1992년의 전시회와 더불어 두 번의 전시회에서 장일순은 과거의 패러다임을 개인적으로 극복하고 안정과 도약을 자신의 작품을 통해 표현하였다.⁷¹ 장동천의 해석에 무게를 둔다면, 1980년대 후반 장일순에게 일어난 것으로

70 박맹수(2014), 앞의 책, 33쪽.

71 장동천과 저자의 인터뷰, 2014년 7월 24일.

보이는 변화도 최시형의 영향과 무관하지 않을 것이다. 실제로, 장일순은 역사적 의미의 동학농민혁명이나 종교로서의 천도교에는 그리 관심을 기울이지 않았다. 오히려 장일순은 최시형의 삶을 따르고 최시형의 철학에서 발견한 이상들을 시대에 맞게 재해석하여 현실에서 구현하려 시도하였다.⁷² 이러한 장일순의 동학에 대한 양가적 태도는 기존의 단편적 이해를 넘어 장일순과 최시형의 관계가 재조명되어야 할 이유가 된다. 장일순에게 미친 영향과는 별개로 최시형 철학의 가치는 그동안 최제우나 손병희와 비교하여 제대로 평가받지 못한 경향이 있다. 이제 남은 질문은, 장일순이 최시형의 철학을 한국 사회에 새롭게 소개하고 그 가치를 계승하고 실현하려 했던 노력들이 현재에도 그 적실성을 갖느냐는 것이다.

72 황도근과 저자의 인터뷰, 2014년 6월 9일; 장동천과 저자의 인터뷰, 2014년 7월 24일.

참고문헌

1. 1차 자료

- 『계간 무위당사람들』. 제46호, 2014.1.
_____. 제47호, 2014.4.
무위당을 기리는 모임 편, 『너를 보고 나는 부끄러웠네』. 녹색평론사, 2004.
장일순, 『무위당 장일순의 노자 이야기』. 삼인, 2003.
_____, 『나라 한 알 속의 우주』. 녹색평론사, 2009.
김용우와 저자의 인터뷰, 원주 한알학교, 2014년 6월 13일.
장동천과 저자의 인터뷰, 영국 캠브리지, 2014년 7월 24일.
정인재와 저자의 인터뷰, 원주 가톨릭센터, 2014년 6월 10일.
황도근과 저자의 인터뷰, 원주 상지대학교, 2014년 6월 9일.

2. 단행본

- 김삼용, 『장일순 평전』. 두레, 2019.
김용휘, 『최제우의 철학』. 이화여자대학교출판부, 2012.
라명재, 『천도교 경전 공부하기』. 모시는사람들, 2017[증보2판].
무위당사람들 편, 『묻혀서 사는 이의 고운 마음을 아는 이 있을까』. 무위당사람들, 2019.
_____, 『달이 나이고 해가 나이거늘』. 무위당사람들, 2020.
박맹수, 『생명의 눈으로 보는 동학』. 모시는사람들, 2014.
오문환, 『사람이 하늘이다』. 솔, 1996.
윤노빈, 『신생철학』. 학민사, 2003[1974].
윤석산, 『동학교조 수운 최제우』. 모시는사람들, 2004.
_____, 『동학 천도교의 어제와 오늘』. 한양대학교출판부, 2013.
_____, 『일하는 한울님: 해월 최시형의 삶과 사상』. 모시는사람들, 2014.
이규성, 『최시형의 철학』. 이화여자대학교출판부, 2011.
이용포, 『무위당 장일순: 생명사상의 큰 스승』. 작은씨앗, 2011.
전호근, 『한국철학사』. 메멘토, 2015.
최성현, 『줍쌀 한 알』. 도솔, 2004.
한완상, 『민중과 사회』. 종로서적, 1980.

황선희, 『동학 천도교 역사의 재조명』. 모시는사람들, 2009.

Beirne, Paul, *Su-un and His World of Symbols: the Founder of Korea's First Indigenous Religion*. Farnham: Ashgate, 2009.

Chung, Kiyul, *The Donghak Concept of God/Heaven: Religion and Social Transformation*. New York: Peter Lang Publication, 2007.

Gardner, Daniel, *Zhu Xi's Reading of the Analects*. New York: Columbia University Press, 2003.

Kallander, George, *Salvation through Dissent: Tonghak Heterodoxy and Early Modern Korea*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2013.

Sheldrake, Philip, *Spirituality: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Weber, Max, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. Glencoe: Free Press, 1951[1915].

3. 논문

김미영, 「제사 모셔가기에 나타난 유교이념과 양반지향성」. 『민속연구』 제9호, 1999, 197-241쪽.

_____, 「의례와 상징: 조선시대 유교의례의 사회적 기능과 상징적 의미-조상제례를 중심으로」. 『국학연구』 제14호, 2009, 219-247쪽.

김영철, 「영해동학혁명과 해월의 삶에 나타난 사인여천 사상」. 『동학학보』 제30호, 2014, 247-281쪽.

김재익, 「장일순의 생태철학: 전일적 세계관을 중심으로」. 『종교연구』 제80호, 2019.6, 37-62쪽.

_____, 「장일순의 생명철학에 관하여: 상생, 공생, 전생을 중심으로」. 『생명연구』 제51호, 2019, 39-56쪽.

박영자, 「87년 민주화 이후 한국사회에 아래로부터의 역동성 쇠퇴 배경과 과제」. 『민주주의와 인권』 제7집, 2007, 133-165쪽.

오문환, 「해월의 삼경 사상」. 『해월 최시형과 동학 사상』, 부산예술문화대학동학연구소, 1999, 109-132쪽.

이재봉, 「사실로서의 시천주」. 『코기토』 제77호, 2015, 317-342쪽.

- 조극훈, 「동학의 생명철학과 실천윤리」. 『동학학보』 제54호, 2020, 229-253쪽.
- 조성환, 「원주 동학을 계승한 장일순의 생명철학」. 『강원도 원주 동학농민혁명』. 모시는사람들, 2019, 43-64쪽.
- _____, 「생명과 근대: 원주의 생명학파를 중심으로」. 『한국종교』 제45호, 2019, 71-86쪽.
- 조희연, 「수동혁명적 민주화체제로서의 87년 체제, 복합적 모순, 균열, 전환에 대하여」. 『민주사회와 정책연구』 제24호, 2013, 137-171쪽.
- 황도근, 「무위당은 어떻게 최시형철학을 부활시켰나」. 『강원도 원주 동학농민혁명』. 모시는사람들, 2019, 129-58쪽.
- Chan Sin Yee, "The Confucian Notion of Jing." *Philosophy East and West* 56(2), 2006, pp. 229-252.

국문초록

1980년대를 지나며 한국 사회 신사회운동의 한 축을 담당했던 생명운동의 사상적 기반은 상당 부분 장일순(1928-1994)의 사유에 빛지고 있다. 최근까지 우리 학계에서는 장일순 철학을 검토하며 동학사상의 전반적인 관점에서 해석하는 경향이 지배적이었다. 그러나 실제 장일순의 철학은 역사적이고 관습적인 동학사상 이해가 충실히 반영하지 못한 동학의 2대 교주 해월 최시형(1827-1898)의 삶과 철학의 특질과 근본적이고 필연적인 관계를 맺고 있다.

본고는 이러한 문제의식에서 출발하여, 장일순에게서 최시형의 철학의 고유한 영향을 추적한다. 시공간적 차이가 존재함에도 장일순과 최시형의 역사적 사회적 배경에 담긴 공통된 함의를 검토하고, 이른바 1977년을 즈음한 장일순의 전환적 사유와 그가 1960년대 중반부터 참여했던 사회운동의 변화된 지향을 추동한 최시형 철학의 영향을 논의한다. 최시형은 전일적 세계관을 바탕으로 인간과 만물의 존엄성을 회복하는 것에서부터 사회 개혁을 제안한다. 본고는 장일순이 최시형의 이러한 존재론적 전제로부터, 어떻게 '삶 속의 도리'와 '창조적인 참여'로 실현되는 인시천(人是天)의 세상을 현대적으로 변용하였는지 검토하려는 본격적인 시도이다.

투고일 2021. 3. 15.

심사일 2021. 4. 27.

게재 확정일 2021. 5. 11.

주제어(keyword) 동학(Donghak), 장일순(Jang Ilsoon), 최시형(Choi Sihyeong), 삶 속의 도리(Way of Life), 창조적인 참여(Creative Engagement)

Abstract

A Brief Study on Donghak's Influences on Jang Ilsoon: Focusing on Choi Sihyeong's Philosophy

Baek, Hyomin

It is acknowledged that the philosophical background of life movement, which flourished in the 1980s and was a pillar of new social movement in Korean society, is mostly founded on Jang Ilsoon's thinking. Existing studies on Jang Ilsoon's philosophy have focused on its relevance to Donghak philosophy in general. However, Jang Ilsoon's philosophy is fundamentally related to Haewol Choi Sihyeong's life and thought, which has been ignored in conventional and historical understanding of Donghak.

This paper seeks to examine Choi Sihyeong's influences on Jang Ilsoon's philosophy. Despite historical gaps, the starting point for understanding them is to deal with their sharing socio-historical context to grapple with so-called Jang Ilsoon's ideological shift from 1977. Choi Sihyeong proposes that social reform can begin with the restoration of the dignity of humans and nature. Thus, this paper tries to provide a plausible explanation for the way in which Jang Ilsoon developed the idea of 'way of life' and 'creative engagement' from Choi Sihyeong's ontological premise.

