

최제우와 박은식의 유교개혁 방향, 평등관, 서구 근대문명에 대한 태도*

황 중 원**

차례

- I. 머리말
- II. 최제우의 유교 혁신방향, 평등관, 서구 근대문명에 대한 태도
- III. 박은식의 유교 구신방향, 평등관, 서구 근대문명에 대한 태도
- IV. 맺음말

【국문초록】

본 논문은 최제우와 박은식의 유교개혁 방향, 평등관, 서구근대문명에 대한 태도를 비교 분석함을 목적으로 한다. 최제우와 박은식은 근대적 전환기에 전통유교를 비판적으로 계승하면서 유교의 종교화를 모색했다는 공통점을 지닌다. 하지만 두 사람의 생각에는 차이점도 존재한다. 최제우는 전통유교 전체에 중언을 고하고 유교 밖에서 유교에 가장 가까운 신종교를 세운 반면, 박은식은 주자학을 비판하고 유교 안에서 양명학을 중심으로 한 유교의 종교화를 꾀한다. 유교개혁 방향에 대해 두 사람이 갖고 있던 이런 생각의 차이는 평등관과 서구문명에 대한 태도에도 그대로 반영되어 있다. 예컨대 최제우의 평등사상은 천주가 모든 사람의 마음 안에 내재한다는 교리에 바탕을 두어 권리의 주장보다는 타자에 대한 존중을 강조하거나, 양지를 전면적으로 실현한다는 박은식의 대동사상은 동학과 유사하나,

* 이 논문은 2010년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국학중앙연구원의 지원을 받아 수행된 연구임(AKS-2010-ANC-3103)

** 북경대학교 외국어대학 한국어문화학과 부교수

약소민족의 평등한 권리를 주장하는 면은 동학과 다르다. 또 최제우는 천주가 행하는 기화라는 관념에 입각해 서구근대문명을 신랄하게 비판하는데, 양지에 의해 현실은 부단히 감득되어야 한다는 박은식의 사상은 동학과 유사하나, 서구문명의 적극적 수용을 주장하는 면은 최제우와는 상반된다.

주제어

최제우, 박은식, 유교개혁, 평등, 근대문명

I. 머리말

500여 년 간 국가통치이념으로 전 조선인의 삶을 지배해왔던 조선유교가 근대의 문턱에서 그 기능이 크게 위축되었을 즈음, 그것의 새로운 개혁방향을 모색했던 지식인들의 사유는 오늘날에도 우리에게 적지 않은 시사점을 준다. 그 까닭은 이들의 모색에 전통과 근대의 가치 중 어느 하나에도 결코 맹목적이지 않은 태도와 반성의 흔적이 보이기 때문이다.

이 시기 개혁적 혹은 혁신적 유교를 세우기 위해 고투한 지식인들의 사유가 담긴 저작을 읽다 보면 우리는 이들이 이미 그 시절에 근대의 야누스적인 두 얼굴을 일정 정도 간파하고 있었으며, 전통적 가치에 대해 상당히 날카로운 비판의 칼날을 들이대면서도 전통적 가치 가운데 핵심을 이루는 일부를 부여잡아 그것으로 서구적 근대와는 사뭇 색다른 문명의 도래를 꿈꾸었음을 알게 된다.

주지하다시피 물밀듯이 밀려오던 서구의 근대문명을 접하며 동아시아인들이 감탄해마지 않았던 것은 그들의 풍요로운 물질문명과 자유·평등을 핵심적 가치로 하는 정치제도였다. ‘과학’과 ‘민주’라는 두 단어로 요약

되는 이 근대적 가치로 서구의 근대문명은 인간이 자연의 제약에서 해방되어 물질적 욕망을 무한히 충족시킬 수 있음을, 그리고 사회의 영역에서는 인간이 봉건적 신분제라는 인신적인 제약에서 해방되어 개인의 자유로운 사회적, 정치적 권리를 무한히 행사할 수 있음을 약속하는 듯했지만, 그러한 장밋빛 전망 자체에 대상파괴적인 계기라는 ‘가시’가 박혀있음을 눈치 채 이는 많지 않았다. 예컨대 자연 전체를 범칙적으로 인식할 수 있다고 자신했던 근대 과학은 욕망충족을 현실적으로 가능케 하는 기술과 결합함으로써 가공할 만한 위력을 발휘하는데, 그 위력은 고스란히 자연생명을 대규모로 파괴하는 데 쓰여 왔다. 근대의 물질적 풍요는 자연생명의 대규모 희생을 대가로 하여 이루어진 것이다. 이와 관련하여 한 가지 더 주목해야 할 것은 이러한 대상파괴와 희생의 강요가 사회의 영역에서도 그대로 적용되었다는 점이다. 서구적 근대는 모든 개인의 자유와 평등에 대한 요구를 만족시킬 수 있을 듯이 말했지만, 사실상 그 자유는 욕망 추구의 자유를 핵심으로 하며, 평등 역시 형식적 평등, 즉 욕망충족의 기회가 최대한 공평하게 주어진다라는 차원에서의 평등을 그 핵심으로 한다. 그리하여 개인은 실제로는 욕망충족의 대상을 획득하기 위한 치열한 경쟁으로 내몰린다. 개체 사이의 경쟁은 다시 민족 간, 국가 간 경쟁으로 확대되고, 경쟁에서 승리하기 위해 수많은 간계가 쓰이며, 때로는 무력이 동원된다. 이 와중에 사회적 약자나 약소국은 핍박과 희생을 강요당한다.

조선의 지식인들이 맞닥뜨려야 했던 근대란 바로 이런 성격을 띤 것이었는데, 이러한 근대의 이중성을 감지한 이들은 그리 많지 않았다. 전통유교를 절대적 신념으로 굳건히 고수하던 위정척사파는 서구의 근대가 지닌 대상파괴적인 야만성, 특히 약소국에 대한 침략성을 격렬히 비판했지만, 이 점을 구실로 불평등한 신분제와 자유로운 사고와 행동을 가로

막아 온 가부장적 사회질서를 그대로 온존하려 한다. 반대로 개화파는 근대가 약속하는 물질적 풍요에 경탄하며 신분적 제약을 무너뜨리고, 조선을 자주독립의 길로 인도할 정치제도의 도입을 서둘렀지만, 근대가 지닌 파괴적, 침략적 성격은 간과하는 우를 범한다.

하지만 전통 유교와 근대 사이에서 이런 양자택일의 극단을 넘어 비교적 균형 잡힌 시각을 보이며 적절히 취사선택을 하려 했던 또 다른 흐름도 있었다. 유교의 틀 안에서 이루어진 유교 개혁운동이 그것이다. 조선에서의 유교개혁은 크게 보아 두 가지 흐름으로 이루어졌다. 하나는 유교의 틀 안에서 박은식-이승희-이병현으로 이어진 개혁운동이고, 다른 하나는 유교의 틀 밖에서 최제우와 최시형에 의해 진행된 보다 급진적인 혁신운동이었는데, 본문에서 다루려는 박은식과 최제우는 이 두 방향으로의 전환을 최초로 꾀한 이들이다.

본 논문은 최제우와 박은식의 유교개혁 방향, 그리고 그것이 이들의 평등관 및 서구 근대문명에 대한 태도에 미친 영향을 각각 고찰한 후, 이들의 공통점과 차이점을 비교 분석함을 그 목적으로 한다. 기존 연구를 검토해 보면 박은식 혹은 최제우와 유학의 관계가 각각 독립적으로 연구되었음을 알 수 있는데, 본 논문에서 이를 비교 분석하고 평가하는 의의는 어디에 있는가? 필자는 그 의미가 대체로 다음 세 가지에 있다고 생각한다. 첫째, 최제우와 박은식은 모두 서구의 천주교 혹은 기독교의 자극을 받아 유교의 종교화에 대해 사유하고 실천했다는 공통점을 지니면서도, 전자의 경우 이를 유교의 틀이 아닌 새로운 틀로 전환한 반면, 후자의 경우에는 유교라는 틀 안에서의 개혁만으로도 유교의 근대적 전환이 가능하다고 생각했다는 분명한 차이점 또한 존재한다. 이 공통점과 차이점에 대한 비교 분석을 통해 우리는 유교의 종교화 문제를 음미해 볼 수 있을 것이다. 둘째, 최제우나 박은식이나 근대적 가치 가운데

평등의 가치를 긍정하는 공통적 경향을 보임에도 불구하고, 엄밀히 말하자면 최제우에게서 그것은 ‘시천주’의 핵심 교의에 기반을 두고 그 종교적 교의에서 확장된 사회적 관념인 데 비해, 박은식에게서 그것은 서구의 민주적 가치를 수용하면서 다시 그것을 맹자의 민본사상과 연결시킨다는 차이점이 존재한다. 이러한 차이에 대한 분석을 통해 서구에서 유입된 정치사회적 민주와 종교적 교의에 뿌리를 둔 평등 관념이 어떤 차이를 지니고 있는지를 음미해 볼 수 있을 것이다. 셋째, 최제우와 박은식은 모두 유교의 커다란 전환을 꾀한다는 공통점을 지니면서도 서구의 근대 물질문명에 대한 태도는 다르다는, 심지어 상반되기까지 한다는 차이점도 지닌다. 본문에서는 두 인물이 유교의 어떤 핵심적 가치를 고수하면서도 서구의 물질문명에 대해서는 왜 상반된 태도를 보이는지 두 인물이 당시 처했던 구체적 상황을 고려하면서 그 원인을 추적해 보고자 한다.

18세기 중반, 조선의 일부 남인 실학자들과 중인 계층에 의해 연구되고 신앙되기 시작한 천주교는 18세기 말엽 ‘진산사건’을 계기로 유교와 충돌하기 시작한 뒤, 19세기 말엽 조불조약이 맺어짐으로써 신앙의 자유를 암묵적으로 인정받기 전까지 약 100여 년간 수차례 큰 수난을 겪으면서도 조선인들 사이에 널리 확산된다. 또 1880년대에 접어들어서는 기독교 역시 천주교가 겪었던 고난을 교훈으로 삼아 의료, 교육사업을 매개로 비교적 평화롭게 한반도에 정착하기 시작한다. 최제우는 천주교가 여러 차례 박해를 받으면서도 암암리에 성행하던 시대를 살았고 박은식 역시 기독교가 초기의 의료, 교육사업을 넘어 ‘100만 인 救靈운동’을 하던 시대적 분위기 속에서 살았으므로, 유교의 종교화에 대한 두 인물의 모색은 우선은 천주교·기독교로부터 커다란 자극을 받은 것이

라 할 수 있다. 예컨대 우리는 최제우의 다음과 같은 글귀에서 천주교로부터 받은 자극을 확인할 수 있다. “경신년(1860년)에 서양인들은 천주의 뜻이라 하여 부귀를 취하지 않는다고 하면서도 천하를 공격해 취하여 그 교당을 세우고 그 도를 행한다는 소리를 전해 듣고 나 또한 그것이 그럴까, 어찌 그것이 그럴까 하는 의문이 생겨났다.”¹⁾ “이 사람들은 도를 西道라 칭하고 학을 천주학이라 칭하며, 가르침을 성스러운 가르침이라고 하거늘, 이는 천시를 알고 천명을 받은 것이 아니겠는가?”²⁾ 박은식도 유교가 열국을 주유하며 천하를 바꾸려 했던 공·맹의 정신을 상실하고 소극적으로 가만히 앉아서 남이 나의 가르침을 받으러 오기만을 기다린다고 비판하면서 기독교의 구세정신을 다음과 같이 부러워한 바 있다.

기독교 신도들은 그 선교의 범위가 극히 넓고 그 정성이 지극하여 오대양 육대주에 족적이 두루 미쳐 복음을 전파하되, 생명이 희생당하는 것에 신경 쓰지 않고, 심지어 야만적인 원주민에 의해 씹어 먹히는 화를 당하더라도 앞 사람이 실패함에 뒤 사람이 이어나가 선교의 목적을 달성하고 나서야 그치거늘……³⁾

이렇게 이들이 천주교나 기독교에서 자극을 받기는 했어도 그 자신이 서구에서 건너온 종교에 귀의하지 않은 까닭은 두 인물 모두 유교적 교육을 받고 자랐을 뿐만 아니라, 유교적 가치 중 핵심적인 몇몇 이념

1) 『東經大全』 「布德文」, 慶州癸未版, 58張, “至於庚申, 傳聞, 西洋之人以爲天主之意, 不取富貴, 攻取天下, 立其堂, 行其道, 故吾亦有其然豈其然之疑.”

2) 『東經大全』 「論學文」, 62張, “斯人, 道稱西道, 學稱天主, 教則聖教, 此非知天時而受天命耶?” 이 말은 최제우 자신의 생각이 아닌 당시 조선에 떠돌던 풍문을 인용한 말이다.

3) 『儒敎求新論』, 『西北學會月報』 제10호, 서북학회, 1909, 15쪽.

혹은 논리를 자신의 신념으로 선택하고 있었기 때문이다. 이제 아래에서 각각 위 두 인물이 유교의 종교화에 대해 어떤 사유를 했는지를 살펴본 후, 그것과 사회적 평등관, 그리고 서구 물질문명에 대한 태도의 관계 문제를 집중적으로 고찰해 보고자 한다.

II. 최제우의 유교 혁신방향, 평등관, 서구 근대문명에 대한 태도

최제우는 영남 退陶의 학통을 충실히 계승한 근암 최옥의 아들로서, 천주교 관련 한문 서적이었을 것으로 추정되는 ‘乙卯天書’를 탐독한 후 상제를 만나기 위한 노력을 하고 그 노력 끝에 하늘님을 만나는 종교체험을 한 후 동학 창도의 길로 나아갔지만, 동학의 교의에 대한 설명은 여전히 유교적인 개념을 차용하고 있다.⁴⁾ 즉 그는 유교적 교육을 받고 성장하다가 유교 밖에서 새로운 종교를 창도했지만, 氣, 誠, 敬 등 유교적 제 개념을 운용하여 시천주의 교의를 체계화함으로써 급진적인 유교 혁신의 방향으로 나아갔다.

이렇게 최제우가 유교 밖에서 유교와 가장 가까운 새로운 종교를 창도한 까닭은 몇 가지 차원에서 해명될 수 있다.

첫째, 그는 급격히 변화하던 당시의 시대적 상황에서 유교는 그 역사적 운명이 끝났다는 판단을 했기 때문이다. 경신년에 하늘님을 만나는 체험을 한 상황을 노래하면서 한 다음과 같은 짤막한 말은 이 점을 가장 잘 보여준다. “유도불도 누천년에 운이 역시 다했던가.”⁵⁾ 최제우는 근대

4) 최제우의 가학전통 및 ‘을묘천서’의 실체에 관해서는 김용욱, 『도올 심득 동경대전 I』, 서울: 통나무, 2004, 160-217쪽을 참조.

5) 『용담유사』 「교훈가」, 癸巳版, 327-328張 참조.

의 문턱에 서서 유교나 불교가 수 천 년 동안 가져왔던 힘을 더 이상 발휘할 수 없을 것이라 직감한 것이다. 전통 종교는 더 이상 새 시대를 이끄는 이념이 될 수 없다고 생각한 것이다.

둘째, 그가 ‘을묘천서’ 같이 천주교 관련 서적으로 추정되는 글을 읽고 초월적 존재를 만나는 체험을 하고서도 당시 성행하던 천주교가 아닌 새로운 종교를 창도한 까닭은 西敎라 칭한 천주교에 매우 비판적이었기 때문이다. 예컨대 그는 자신이 깨달은 도를 天道라고 한 뒤 그것과 西道의 공통점 및 차이점에 대해 이렇게 말한 바 있다. “운이 한 가지이고, 도가 같지만 이치는 다르다.”⁶⁾ ‘운이 한 가지’라는 말은 조선 땅에 들어온 지 얼마 안 되는 천주교나 자신이 이제 막 창도한 동학이나 모두 장차 크게 성행할 것이라는 뜻이고, ‘도가 같다’는 말은 천주교와 동학이 공히 천주에 대한 신앙을 핵심으로 한다는 뜻이며, 그러나 ‘이치는 다르다’는 말은 신앙의 대상이 같음에도 불구하고 천주교의 천주에 대한 관념 및 그것을 신앙하는 방식은 다르다는 뜻이다.

동학의 천주 관념과 천주교의 그것 사이의 차이는 ‘시천주’의 모실 시[侍]자를 설명하는 글귀에서 가장 명확히 보인다. ‘侍’라는 것은 안으로는 신령이 있고 밖으로는 기화가 있어 일세의 사람들이 각기 변치 않는 것을 아는 것이다.”⁷⁾ 이 문장을 보면 최제우는 우선 천주가 초월적일 뿐만 아니라, 내재적이기도 하다는 점을 강조했음을 알 수 있다. 경신년 4월에 최제우가 만난 천주는 우선 초월적인 존재로 묘사된다. “뜻밖에도 4월에 마음이 선평해지고 몸이 떨려 무슨 병인지 알 수 없고 말로 형용하기도 어려울 즈음, 어떤 신선의 말씀이 문득 귀에 들리거늘, 놀라 캐묻자, 이렇게 말씀하셨다. ‘두려워하지 마라. 세상 사람들이 나를 상제라 이르거늘

6) 『東經大全』 「論學文」, 64張, “運則一也, 道則同也, 理則非也.”

7) 『東經大全』 「論學文」, 65張, “侍者, 內有神靈, 外有氣化, 一世之人各知不移者也.”

너는 상제를 모르느냐?”⁸⁾ 이렇게 천주가 초월적 존재로 표현되기도 하지만 앞서 인용한 「논학문」에서는 오히려 그것의 내재성이 강조되고 있다. 그는 천주가 저 하늘에만 있는 것이 아니라 모든 사람의 마음속에 ‘신령’의 형태로 내재되어 있기도 하고, 사람의 몸에, 그리고 만물의 생명 운동에 ‘기화’의 형태로 표현되기도 한다고 생각했다. 천주의 초월성보다 내재성을 더 강조한다는 점, 그리고 천주가 생명양육의 물리적인 힘으로도 자신을 드러낸다고 생각했다는 점, 이 두 가지가 최제우의 천주 관념과 천주교의 그것 사이의 가장 큰 차이이다.

셋째, 이렇게 신앙의 대상은 천주교와 같다고 하면서도 천주에 대한 관념이 달랐던 까닭은 그의 학문적 토양이 여전히 유학이었고, 따라서 자신의 종교적 깨달음을 전하는 논리도 여전히 유교적이었기 때문이다. 그가 창도한 새로운 종교가 유교에 가장 가까운 이유는 바로 여기에 있고, 이 점은 그가 남긴 저작 곳곳에서 확인된다.

동학이 유교와 가장 밀접한 관계를 맺고 있다는 점을 최제우가 자신의 입으로 천명한 말로는 다음과 같은 것이 있다. “인의예지는 앞선 성인이 가르친 바이고, 守心正氣는 내가 고쳐 정한 것이다”⁹⁾ 여기서 최제우가 고쳐 정했다는 ‘수심정기’란 무엇을 의미할까? 도대체 최제우는心和氣에 관한 전통유가의 관념에서 무엇을 계승하고 어떤 수정을 했던 것일까? 이 물음에 대한 대답은 앞서 살펴본 ‘내유신령’과 ‘외유기화’의 의미를 유가적 사유방식과 연결시켜봄으로써 가능해질 것이다.

우선 천주가 모든 사람의 마음속에 ‘신령’의 형태로 내재되어 있다는 생각은 그 자체로 대단히 유교적이다. 이 점은 『중용』의 첫 문장을 떠올

8) 『東經大全』「布德文」, 58張, “不意, 四月, 心寒身戰, 疾不得執症, 言不得難狀之際, 有何仙語忽入耳中, 驚起探問則曰, ‘勿懼勿恐. 世人謂我上帝, 汝不知上帝耶?’”

9) 『東經大全』「修德文」, 72-73張, “仁義禮智, 先聖之所教. 修(守)心正氣, 惟我之更定.”

러보는 것만으로도 충분히 증명이 된다. “하늘이 명한 것을 성이라고 하고, 성을 따르는 것을 도라고 하며, 도를 닦는 것을 가르침이라고 한다.”¹⁰⁾ 사람마다 지닌 본성은 하늘이 부여한 것이라는 『중용』의 이 관념은 주자에 이르면 외재적 理가 만물에 품부되어 내재된 것이 性이라는 관념으로 발전하는데, 천주가 사람들의 마음속에 신령의 형태로 내재되어 있다는 최제우의 관념은 바로 이런 성리학적 관념을 계승한 것이라 할 수 있다. 위 『중용』의 첫 문장과 매우 흡사한 구조를 보이는 다음과 같은 문장은 이 점을 더욱 확증해준다. “그 마음을 지키고 그 기운을 바르게 하며 그 본성을 따르고 그 가르침을 받으면 조화가 자연스러운 가운데서 나온다.”¹¹⁾ 문장구조의 흡사함은 사유구조의 유사성을 반영한다. 性이든 신령이든 그것이 외적인 하늘에 기원한 것이라는 생각, 그 신령 혹은 본성을 따라 가는 것이 수양, 혹은 가르침의 핵심이라는 생각 등이 사유구조의 유사성을 잘 보여주고 있다. 그렇지만 최제우의 말을 자세히 들여다보면 그가 유가적인 논리로 동학의 도를 설명하면서도 내용적으로는 그것에 커다란 수정을 가했음도 알 수 있다. 외적인 하늘이 ‘님’, 즉 인격적 초월자라는 생각, 따라서 마음속에 내재하는 신령 또한 하늘님이라는 생각, 따라서 할 본성[性]과 받아야 할 가르침[敎]도 하늘님의 본성과 가르침이라는 생각 등이 그것이다.

천주가 기화를 통해 자신을 드러낸다는 생각 역시 성리학에 뿌리를 두고 있다. 최제우가 천주의 음성이라 하여 적은 아래의 기록을 보자. “내 마음이 곧 네 마음이다. 사람이 어찌 이를 알겠느냐? 천지는 알아도 귀신은 모르는데, 귀신이라는 것도 나다.”¹²⁾ 사실 이 말의 뜻은 앞서 예

10) 朱熹, 『四書章句集注』, 北京: 中華書局, 1983, 17쪽, “天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂敎.”

11) 『東經大全』 『論學文』, 64張, “守其心, 正其氣, 率其性, 受其敎, 化出於自然之中也.”

로 든 ‘내유신령, 외유기화’와 정확히 일치한다. 천주의 마음이 곧 최제우의 마음인 까닭은 최제우의 마음 안에 천주의 마음이 신령의 형태로 내재해 있기 때문이다. 천주 자신이 ‘귀신’이라는 말 역시 ‘외유기화’의 다른 표현이다. 위에서 사람들이 귀신을 모른다는 말은 사람들이 귀신을 무속적으로만 이해한다는 뜻일 것이다. 최제우가 과거 유자였다는 점을 고려할 때 그런 뜻으로 천주의 음성을 이해했을 것임에 틀림없다. 그러면 유자들은, 특히 성리학자들은 귀신에 대해 어떻게 이해했을까? 귀신은 곧 기화라고 이해했다. “귀신은 왕래하고 굴신한다는 뜻이다. 그러므로 하늘을 신이라 하고 땅을 示라 하며 사람을 귀라 한다. 펼쳐 보이는 것은 복귀의 시작이고, 돌아가는 것은 음의 종결이다.”¹³⁾ ‘귀신’을 유가적 기화의 범주 안으로 끌어들이는 장재의 이 말을 음미해 보면 최제우 역시 그것을 기의 펼쳐짐[伸]과 복귀함[歸]으로 해석했을 가능성이 크다는 것을 알 수 있다. 그는 귀신 또한 성리학적인 기화로 이해한 것이다. 그러나 그의 기에 대한 이해에는 동학을 창도하기 이전 그의 가학적 기반이었던 퇴계학과, 심지어 위에서 언급한 장재철학과도 크게 다른 점이 있다. 그것은 바로 기화를 천주 자신이 행하는 기화로 본다는 데 있다. 이는 기를 이기론적 틀 안에서만 논의하던 기존의 성리학적 담론과 비교해 보면 가히 코페르니쿠스적 전회라 할 만하다. 최제우가 말하는 기는 이와 기를 엄격히 구분하는 전제 하에서 운위되는 理氣互發의 기와도, 기일원론에서 출발했으나 결국은 천지지성-기질지성의 이원론적 성론과 마찰을 일으켜 논리적 자기모순을 드러낸 장재의 성론과도 다르다. 그리고 그 차이의 본질은

12) 『東經大全』 「論學文」, 63張, “吾心卽汝心也, 人何知之? 知天地而無知鬼神, 鬼神者, 吾也.”

13) 張載, 『張載集』, 北京, 中華書局, 1978, 16쪽, “鬼神, 往來屈伸之義. 故天曰神, 地曰示, 人曰鬼. 神示者歸之始, 歸往者來之終.”

천지만물을 낳고 기르는 생명운동을 하는 주체가 있으며, 그 주체는 바로 천주라고 선언한 데 있다. “상고 이래로 봄과 가을이 갈마들고 사계절이 성쇠하여 변하지도 바뀌지도 않는 것은 천주의 조화의 자취가 천하에 분명히 드러난 것인데, 어리석은 사람들은 비와 이슬의 은택을 모르고 그것이 저절로 변화하는 줄 알았다.”¹⁴⁾ 『포덕문』 첫머리에 나오는 이 문장에서 그는 자연의 생명운동이 ‘천주의 조화의 자취’인 줄 모르는 이들을 ‘어리석은 사람들’이라고 예들러 말하고 있지만, 사실 이는 주로 ‘기화’를 ‘천주의 조화’라고 말하지 않는 성리학자들을 겨냥한 말이다. 자연의 물리적 기화는 천주가 자신의 기운을 사용하여 행하는 조화이다. 이렇게 최제우에게 자연의 기운은 천주의 기운이다. 따라서 그것은 그냥 기운이 아닌 ‘지극한 기운[至氣]’이라 명명되며, “지극한 기운이 지금 이르러 크게 내리기를 원합니다”¹⁵⁾라는 동학 주문의 중심 개념으로 자리매김 된다.

이상의 논의를 정리해 한마디로 말한다면 성리학적인 심성수양과 이기론 중의 일부 관념 혹은 사유방식을 계승하면서도 인간 마음 안의 본성이라는 개념을 마음속에 내재된 천주라는 관념으로, 이기론적인 틀 안에 묶여 있던 기 개념을 천주의 기운이라는 관념으로 전환시킨 것이 전통 유교의 ‘수심정기’에서 최제우가 다시 고쳐 정한 내용이다.

이제 최제우의 전통유교에 대한 이러한 ‘경정’이 사회적 평등이라는 근대적 가치와 서구 물질문명에 대한 동학도들의 태도에 어떤 결정적인 영향을 미쳤는지 서술할 차례이다.

우선 최제우를 비롯한 동학 교문에서 당시 조선의 민중들에게 고취한 평등 관념에 대해 살펴보자. 동학의 평등 관념에서 특이한 것은 그것이

14) 『東經大全』 「布德文」, 57張, “蓋自上古以來, 春秋迭代, 四時盛衰, 不遷不易, 是亦天主造化之跡昭然於天下也. 愚夫愚民未知雨露之澤, 知其無爲而化矣.”

15) 『東經大全』 「呪文」, 80張, “至氣今至, 願爲大降.”

천부인권이나 사회계약에 기초한 개인의 자유와 권리를 주장하는 서양 근대 정치사상의 영향을 직접적으로 받지는 않았다는 점이다. 동학의 그것은 정치, 사회적 사조가 아닌 종교적 교의에 그 근거를 두고 있다. 물론 이 측면만 놓고 보면 동학의 그것이 당시 암암리에 성행하던 신 앞에서의 평등을 강조하는 천주교로부터 어떤 식으로든 영향을 받았을 것이라는 추측도 가능하다. 그러나 그렇다 하더라도 동학의 평등 관념이 제기되는 교리적 근거는 천주교의 그것과 완전히 일치하지 않는다. 최제우가 평등사상을 고취시켰던 교리적 근거는 바로 앞에서 서술한 천주가 모든 사람의 마음에 신령의 형태로 내재한다는 데 있다. 최제우는 이것이 ‘천주를 모신다’고 할 때의 ‘모심’의 첫 번째 의미라고 했다. 그런데 사람들이 이 마음 안에 신령의 형태로 내재하는 천주를 모신다는 말을 더 깊이 분석해 보면, 그것은 다시 두 가지 의미를 지닌다. 하나는 존재론적인 측면으로, 모든 사람이 태어나면서부터 이미 천주를 내 몸 안에 모신 신성하고 존귀한 존재라는 뜻이고, 다른 하나는 실천적인 측면에서 모든 동학도들이 주문, 기도 같은 내적 수련을 통해 내 안에 모신 천주를 극진히 섬기고, 일상생활 속에서 부단히 접촉하는 타인들 역시 각자 자신의 내면에 천주를 모신 존재라는 점을 명심하여 이들을 하늘님으로 대접하라는 뜻이다. 동학 연구자들이 동학의 하늘님이 인간 내적인 존재이기도 함을 강조할 때 자주 인용하는 다음 구절에는 사실 이 두 가지 의미가 함께 내포되어 있다. “나는 도시 믿지 말고 하늘님을 믿었어라. 네 몸에 모셨으니 捨近取遠하단 말가.”¹⁶⁾ ‘네 몸에 모셨으니’라는 말은 존재론적 측면에서 사람이 하늘님을 이미 모신 존재임을, ‘나는 도시 믿지 말고 하늘님을 믿었어라’라는 말은 실천적인 측면에서 내적, 외적 양방향으로

16) 『용담유사』 「교훈가」, 344張 참조.

‘모심’의 행위가 있어야 함을 의미한다.

이러한 평등관으로 인해 동학은 초기부터 전통사회에서 억눌려 살아온 이들로부터 큰 호응을 얻는다. 19세기 동학도들로 일부 양반들 외에 중인, 농민, 천민 등이 그 다수를 차지하고 있었던 점, 득도 후 최제우가 자기 집안의 노비를 수양딸로 삼은 점, 빈농 출신 최시형이 2대 교조가 된 점, 최시형 역시 손천민 같은 미천한 출신의 인물을 동학의 주요 간부로 임명한 것을 비롯해 여성, 어린이, 하층민 등 소외된 계층에 대해 관심과 경외를 집중적으로 보인 점 등이 동학적 평등관이 실제 동학운동으로 표출된 사례들이라 하겠다. 그리고 바로 이로 인해 동학은 19세기 내내 끊임없는 수난의 대상이 되기도 했다. 布德 4년 만인 1864년에 최제우가 ‘서학의 괴수’로 몰려 참형을 당하고, 1898년에 최시형 역시 ‘左道亂正’의 죄목으로 순교한 이유로 물론 이들의 교리에 천주교와 유사한 것이 있었다거나 1894년의 민중항쟁과 관련하여 동학의 교주로서 그 책임을 면할 수 없었기 때문이라는 점을 부인할 수는 없지만, 동학이 줄곧 불온한 신념으로 여겨져 온 데에는 그것이 전통사회에서 철칙처럼 여겨졌던 신분질서를 그 뿌리부터 뒤흔드는 평등사상을 유포했기 때문이다. 최시형의 다음과 같은 발언이 대표적이다. “우리나라에는 두 가지 큰 폐단이 있으니, 하나는 적서의 차별이고 다음은 반상의 구별이다. 적서의 차별은 집안을 망치는 근본이고, 반상의 구별은 나라를 망치는 근본이다.”¹⁷⁾

이렇게 현상적으로만 보면 동학의 평등 관념은 봉건적 신분질서를 무너뜨린 서구의 근대적 평등관과 유사한 것처럼 보인다. 그러나 양자 사이에는 커다란 차이점 또한 존재한다. 서구의 근대적 평등관은 그 평등한 지위를 확보하기 위한 강력한 사회적 권리주장, 혹은 그 권리를 얻기

17) 『천도교 경전』, 서울: 천도교중앙총부출판부, 2001, 389쪽, “我國之內有兩大弊風, 一則嫡庶之別, 次則班常之別. 嫡庶之別, 亡家之本. 班常之別, 亡國之本.”

위한 투쟁이 그러한 평등에 도달하는 길임을 역설한다. 반면 동학은 원칙적으로는 평등한 지위를 얻는 길이 강력한 자기 권리의 주장이나 투쟁에 있다고 말하지 않는다. 그것은 사회적 자기 권리의 주장보다는 타자에 대한 관심과 존중, 경외를 강조한다. 이는 물론 동학의 평등관이 ‘시천주’라는 종교적 교의로부터 형성되었기 때문이다.

마지막으로 서구의 물질문명에 대한 최제우의 태도를 동학의 중심 교의와 관련 지어 검토해 보도록 하자. 주지하다시피 19세기 내내 동학은 대체로 서구의 물질문명을 배척하는 태도를 보였다. 서학을 배척한다는 의미에서 동학을 창도했다는 최제우의 말부터 그렇고, 꼭 동학 교문의 전체적 입장이라고 보기는 어렵지만 斥倭洋 운동을 벌였던 1893년 일부 동학도들의 움직임 또한 그랬다. 물론 이 점은 당시까지만 해도 사회 전반적으로 위정척사파가 대세였고, 서구적 근대화를 이루지 못하면 망국으로 치달을 것이라는 위기감도 최고조에 이르지 않아서 그랬을 것이라고 설명될 수도 있다. 그러나 이런 점을 감안한다 하더라도 19세기 동학의 서구 물질문명에 대한 배척적인 태도를 들어 그것을 위정척사파와 함께 싸잡아 전근대적인 사고방식이라고 규정한다면 이는 서구 근대문명을 비판하는 동학의 근거가 위정척사파와는 매우 다르다는 점을 꼼꼼히 살펴볼지 않은 소치라 하겠다.

기존 연구에서 충분히 밝혀져 있듯이 위정척사파의 서구문명에 대한 배척에는 일종의 반침략 정신이 깃들어 있다. 하지만 그것은 대내적으로는 가부장적 신분질서를 온존하고, 대외적으로는 유교적 문명의 발달 정도를 기준으로 문명과 야만을 가르는 華夷론에 기초한 주장이기에 전근대적이라 평가할 수 있다. 하지만 동학의 경우는 다르다. 이 점은 최제우의 서학에 대한 비판을 검토함으로써 충분히 증명될 수 있다. 최제우는 서학을 이렇게 신랄하게 비판한 바 있다.

서양인들은 말에 두서가 없고 글에는 옳고 그름이 없으며 천주를 위하는 단서는 전혀 없고 단지 제 몸을 위한 계책만을 빌 뿐이다. 몸에는 기화하는 신이 없고, 학문에는 천주를 위하는 가르침이 없다. 형체는 있으나 자취가 없고, 생각하는 듯하지만, 주문이 없으니, 도는 허무에 가깝고 학문은 천주의 학이 아니니 어찌 다른 것이 없다고 할 수 있겠는가?¹⁸⁾

『동경대전』 가운데 이 부분이 가장 난해한 것으로 여겨지는 까닭은 많은 이들이 최제우의 위 비판을 천주학에 대한 비판인 것으로 잘못 생각해 왔기 때문이다. 사실 여기서 그가 겨냥하고 있는 비판의 대상은 당시의 서양인 일반, 혹은 서학 전체이지, 천주교 신도나 천주교가 아니라 는 점에 유의하지 못한 것이다. 이 점은 『동경대전』에서 최제우가 西道, 즉 천주교와 西學, 즉 서양학문 일반을 비교적 명확히 분리하여 사용하고 있는 점만 봐도 알 수 있고, 앞서 도리는 측면에서 말하면 동학과 서학은 같지만 학이라는 측면에서 말하면 양자는 다르다는 점을 피력한 문장을 봐도 알 수 있다.

첫 문장에서 말하는 서양인의 말과 글이란 아마도 서양 근대 학문 관련 서적에 적힌 말과 글일 것이다. 이런 서양 근대학문 관련 서적에 천주를 위하는 단서가 있을 리 만무하다. 그것은 대부분 이익을 추구하는 개인을 전제로 하거나 인간중심주의적인 사유로 가득 찬 말과 글이었을 것이다. 최제우는 이런 서학 관련 서적을 접하며 그것과 서교 사이에 커다란 모순이 존재한다고 느꼈을 것이다. 그리하여 그는 서학에는 천주를 위하는 가르침이 없고, 그런 서학으로 무장한 서양인들의 몸에는 생명운

18) 『東經大全』 「論學文」, 64張, “西人言無次第, 書無自白, 而頓無爲天主之端, 只視自爲身之謀. 身無氣化之神, 學無天主之教. 有形無迹, 如思無呪, 道近虛無, 學非天主, 豈可謂無異者乎?”

동을 하는 신, 즉 하늘님이 없다고 말한다. 이어서 그는 서양의 근대문명은 형체만 있지 거기에 천주가 행한 조화의 자취는 없고, 사유하는 것 같지만 그 사유는 천주를 위하는 주문과 같은 사유가 아니며, 따라서 그들의 도, 즉 천주교는 천주를 위하는 학으로 구체화되지 못한 허무에 가까운 것이라 단언한다.

대안이 없는 비판은 탁상공론에 그치기 쉽다. 서학을 비판한 최제우의 대안은 무엇이었는가? 적어도 그는 천주의 도를 실현하는 학의 원칙은 제시할 수 있었는데, 그것을 그는 ‘함이 없으나 변화되는[無爲而化]’ 이치, 혹은 ‘간 것 가운데 돌아오지 않는 것이 없는 이치[無往不復之理]’로 정식화했다. “신유년이 되자 사방의 현인달사들이 내게 와 물었다. ‘지금 하늘의 영이 선생께 강림했다고 하는데 어찌 된 일입니까?’ 말씀하셨다. ‘간 것 가운데 돌아오지 않는 것이 없는 이치를 받은 것입니다.’”¹⁹⁾ “우리의 도는 함이 없으나 변화되는 것입니다.”²⁰⁾ ‘간 것 가운데 돌아오지 않는 것이 없는 이치’란 다른 말로 하면 ‘자연의 이치’이다. 앞서 언급한 것처럼 최제우는 봄과 가을이 갈마들고 사계절이 성쇠하는 것은 천주가 행한 조화, 기화의 자취라고 생각했다. 천주의 기화가 순환의 원칙을 따르므로 사계절이 순환할 수 있다고 생각했다. 한편 ‘함이 없으나 변화되는 것’이란 순환적인 자연의 이치를 천주와 만물 사이의 미시적 관계 속에서 재규정한 말이다. ‘함이 없음’의 주체는 누구인가? 물론 천주이다. 따라서 이 말은 천주가 ‘함이 없음’으로써 만물의 변화를 이끌어낸다는 뜻인데, 이 역설의 논리는 도가의 무위자연의 논리를 생각해 보면 비교적 쉽게 이해가 된다. 천주의 ‘함이 없음’이란 만물을 파괴하고 그것들을 향해 역

19) 『東經大全』 『論學文』, 63張, “轉至辛酉, 四方賢士進我而問曰, ‘今天靈降臨先生, 何爲其然也?’ 曰, ‘受其無往不復之理.’”

20) 『東經大全』 『論學文』, 63張, “吾道無爲而化矣.”

지로 강요하거나 함부로 폭력을 휘두르지 않으며, 다만 만물의 본성을 따라 그 생명양육이 이루어지도록 해주는 것을 의미한다. 더욱 중요한 점은 이러한 무위이화의 원칙이 천주의 생명양육의 원칙일 뿐만 아니라, 자기 몸 안에 천주를 모신 사람들이 지켜야 할 원칙이기도 하다는 것이다.

무위는 인위에 상대되는 개념이다. 최제우가 서양인 및 서양문명에 대해 직감적으로 느꼈을 인위란 어떤 것이었을까? 바로 하늘님의 조화를 거슬러 대규모로 자연을 파괴하고, 다른 문명권에 자신의 문명을 억지로 이식하려다 여의치 않자 총과 대포로 폭력을 휘두르며, 결국은 자신마저 소외되고 기형화되는 강력한 파괴적 성격이었을 것이다. 이렇게 ‘무위이화’란 서학 및 서양 근대문명의 이런 인위적, 파괴적 성격에 맞서 보다 자연스럽고, 평화로운 문명 및 그것을 이끌어갈 학문의 원칙으로 제시한 것이며, 따라서 동학이라는 명칭 역시 서학에 대항해 민족적인 것을 부각시킨 것 외에 자연스럽고 평화로운 조선 나름의 문명을 창도해야 하고 또 그럴 수 있다는 희망과 자신감을 표현한 것이라 하겠다.

Ⅲ. 박은식의 유교 구신방향, 평등관, 서구 근대문명에 대한 태도

최제우와 마찬가지로 박은식 역시 청년기까지는 주자학도였다. 최제우가 퇴계학의 정맥을 이은 가학적 전통 속에서 학문을 익힌 데 비해 박은식은 이항로의 제자였던 박문일과 박문오로부터 학문을 배웠다는 점이 차이라면 차이다. 그런 그에게도 최제우와 마찬가지로 사상적 전환점이 찾아오는데, 그것은 최제우처럼 어떤 신비로운 종교체험이 아닌, 서울에 올라와 신학문을 접한 뒤 독립협회, 만민공동회 같은 구국자강, 민주정치 운동에 참여함을 통해서였다. 대략 이 시기부터 그는

서구의 근대적 사조들, 예컨대 사회진화론이나 계몽주의 등을 양계초 같은 중국 사상가들의 논저를 집합으로써 받아들인다. 한 가지 특이한 점은 그가 이런 서구의 근대사조를 받아들였다고 해서 40세 이전까지 고수했던 유교적 신념을 결코 포기하지는 않았다는 것이다. 왜 그랬을까? 서구의 사회진화론이나 계몽주의만으로는 이상적인 근대사회를 이루는 것이 불가능하다고 판단했으며, 또 시대는 크게 변했지만 변화된 시대에도 유교의 일부 중심적 가치는 여전히 보편타당하고 유효하다고 생각했기 때문인 듯하다. 그래서 그는 근대화를 통한 구국, 자강을 위해서는 교육의 보급과 殖産이 시급히 요구된다고 역설하면서도 전통적 가치인 유교가 근대화된 조선에서 여전히 인민들의 정신적 삶에 중추적인 역할을 해야 한다고 생각했다. 이에 그에게 사회진화론이나 계몽주의 같은 서구적 가치와 유교적 가치를 조화시키는 것, 혹은 근대화된 사회에서도 유교가 여전히 인민들의 정신적 삶에 중추적 역할을 할 수 있도록 유교를 적절히 개혁하는 일이 학적 과제로 떠오르게 된다.

이 중 후자의 문제를 박은식은 양명학을 중심으로 삼아 유교를 종교화하는 방향으로 해결하고자 했다. 그의 이런 유교 개혁방안이 제시된 역사적 배경은 선행연구에서 이미 충분히 밝힌 바 있다. 예컨대 이종란은 서양에서 기독교가 그랬던 것처럼 유교를 개혁하면 “민지를 계발하고 교화를 시킬 수 있다”고 그가 생각했다는 점, 양계초 같은 중국학자들의 종교에 대한 견해가 큰 영향을 주었다는 점, 전면적 서구화의 폐해를 비판하고 동양의 도덕성 제고를 주장하는 일본 양명학회 운동이 영향을 주었다는 점 등을 그 배경으로 지적한 바 있다.²¹⁾ 그럼에도 불구하고 기존 연구에서는 박은식의 유교 개혁방향이 유교의 종교화에 대한 고민

21) 이종란, 「박은식의 「유교구신론」과 공자관」, 『공자학』 제3호, 한국공자학회, 1998, 229-230쪽 참조.

과 밀접한 관련이 있다는 점이 보다 면밀히 검토되지 못했다. 특히 유교의 종교화가 그의 애국계몽사상과 긴밀히 연관되어 있다거나 유교의 종교화 시도가 양명학에 대한 강조로 귀결된 원인 등에 대해서는 분명히 설명하지 못했다. 따라서 아래에서는 이 문제에 대해 주로 논하고자 한다.

이 주제에 대한 논의와 관련하여 가장 먼저 염두에 두어야 할 것은 박은식의 경우 최제우와는 달리 유교의 종교화 자체가 목적이었다기보다는 그것을 통해 유교의 대중화, 현대화를 이루는 것이 더 큰 목적이었던 것처럼 보인다는 점이다. 우선 아래 문장을 보라.

본령학문에 이르러서도 간이하고 단도직입적인 법문을 필요 없다고 하고 번잡하고 끝이 없는 공부에 종사하라고 하면, 후진 청년들이 모두 그 어려움에 고통스러워하고 그 번잡함을 싫어하여 공부에 착수하려 하지 않을 것이니, 이는 우리 유교계의 실로 중요한 문제이다.²²⁾

다른 곳에서 ‘심리학’이라고도 칭하는 이른바 ‘본령학문’이란 ‘각종 과학’과 상대되는 것으로, 그것은 박은식에게는 곧 유학을 가리킨다. 위에서 그는 ‘본령학문’이 ‘번잡함[支離]’과 ‘끝이 없음[汗漫]’을 특징을 하는 주자학에서 벗어나 ‘簡易하고’ ‘단도직입적인[直切]’ 학문을 그 핵심으로 삼아야 한다고 주장한다. 그 이유는 어디에 있다고 하는가? 후진 청년들이 그 어렵고 번잡스러운 주자학을 배우기를 고통스러워하고 싫어하기 때문이라고 한다. 여기서 주목해야 할 것은 여기서 그가 말하는 ‘후진 청년’이 누구냐는 것이다. 벼슬길에 나아가기 위한 수단이든 혹은 순수한 학문 목적이든 유학 공부에 한평생 매달리는 기성세대가 아닌, 주로

22) 『儒敎求新論』, 『西北學會月報』 제10호, 서북학회, 1909, 16쪽.

근대학문을 익혀야 했던 젊은이들을 가리킨다. 이들은 요즘 말로 하자면 유학에 대해서 문외한인 이들, 즉 전문가에 상대되는 대중이다.

현대 학문에서는 각종 과학이 곧 격물궁리의 공부이니 그것은 지식을 증대시키는 일이다. 심리학에 이르러서는 그것은 덕을 기르는 일이니, 하나로 꿰어지는 공부로 섞어 놓을 수 없는 것이다. …… 하물며 천하에 사업이 날마다 끊임없이 생겨나는 시대를 만나, 수많은 세월을 소비해야 하는 공부에 착수하기란 실제로 어려운 일이다.²³⁾

근대의 각종 과학을 공부하는 젊은이들은 각자 자신이 연구하는 분야에서는 전문가일지 모르나 유학에 대해서는 문외한인 대중들이다. 이러한 대중들이 자신들이 익히는 근대학문 외에 유학도 공부하려 하면 그것은 비교적 쉽고 간단하지 않으면 안 된다. 유학은 대중화되어야 하고 그것이 곧 유학의 현대화를 나타내는 하나의 중요한 지표이다. 그런데 바로 이 지점에서 박은식의 논리는 유학의 종교화로 이어질 가능성이 농후해진다. 왜 그런가? 어떤 종교도 그 교리는 쉽고 간단해야 한다. 교리가 대중에게 어렵고 복잡하게 느껴지면 그 종교에 귀의하는 사람이 많아질 가능성은 현실적으로 거의 없다. 그러나 간단하고 쉽다고 해서 종교적 교의가 가벼운 한담거리인 것은 결코 아니다. 그것은 간단하고 쉽지만 그 안에는 사람의 영혼을 울리는 심오한 종교적 진리가 담겨 있다. 박은식은 한편으로는 유교적 핵심 가치를 여전히 진리라고 믿으면서 다른 한편으로는 애국계몽운동을 벌인 인물이다. 이 두 다른 사상적 경향성이 하나로 결합되어 그는 자신이 믿는 유교의 절대적 신념체계를 대중에게 계몽할 수 있는 방법, 그 가장 유력한 방법이 바로 유교의 종교화라고

23) 『儒教求新論』, 『西北學會月報』 제10호, 서북학회, 1909, 17쪽.

생각했다. 박은식이 유교를 종교화하려 한 가장 큰 이유는 바로 여기에 있다.

한편 유교를 종교화하려 할 때 박은식이 양명학에 주목하여 그것을 핵심으로 삼은 이유는 무엇보다 그것이 주자학에 대항해 간단하고 단도직입적인 학풍을 주창했기 때문이다. 양명학만큼 유교를 종교화하기에 좋은 것은 없다는 점을 발견한 것이다. 간단하고 단도직입적이어서 대중화하기 쉽고, 주로 근대학문을 힘써 익혀야 하는 시대적 분위기에도 걸맞아, 유교를 현대화하는 데 양명학만큼 적합한 것도 없다고 판단한 것이다. 그러나 그가 이러한 실용적 이유만 가지고 양명학이 유교의 핵심이 되어야 한다고 생각한 것은 아니었다. 그는 유교가 양명학을 중심으로 근대화되어야 한다고 했지만, 그에게 근대에 대한 유교의 이러한 순응 주장이 서구적 근대에 대한 맹종을 의미하는 것은 아니었다. 서구적 근대 중에 수용할 것은 수용하되 그 서구적 근대화로 이룩되어 가는 현실에 대해서 유교는 비판, 감독의 역할도 할 수 있어야 한다고 생각했다. 양명학과 관련된 그의 몇몇 발언을 보면 양명학적 유교와 서구적 근대 문명 사이에는 일종의 긴장관계 또한 존재하는데, 이 점은 후기 저작으로 갈수록 점점 뚜렷해진다.

치양지의 학은 본심을 직접 가리켜 범속함을 초월해 성인의 경지에 들어서서 방법이며, 지행합일은 마음을 쓰는 미세한 부분에서 성찰하는 방법이 긴요하고 사물에 응용함에 과감한 힘이 활발하게 생겨나니, 이것이 양명학파에서 절조와 사업의 특별히 현저한 효과가 실로 큰 까닭이다.²⁴⁾

위 인용문만 봐도 알 수 있듯이 『유교구신론』을 쓸 때까지만 해도 서

24) 『儒敎求新論』, 『西北學會月報』 제10호, 서북학회, 1909, 17쪽.

구적 근대와 전통적 가치인 유교 사이에 존재하는 긴장관계에 대한 사유는 그리 분명히 보이지 않는다. 물론 이상호가 잘 요약한 근대 양명학의 세 가지 특징, 즉 ‘정신’에 대한 강조, ‘간이직절’함에 대한 주목, ‘치양지’를 통한 적용과 확대에의 관심 등²⁵⁾은 위 인용문 및 『유교구신론』의 앞선 다른 인용문에서도 어느 정도 보이기는 하지만 말이다. 양명학이 현실적인 삶에서 비판, 감독 등의 ‘감찰관’ 노릇을 해야 한다는 주장은 다음 글에 보인다.

비록 극도로 불효하는 자식이라도 효가 귀하다는 점을 모르지 않고, 비록 극도로 불충하는 신하라도 충이 귀하다는 점을 모르지 않는 것은 양지가 본래 같기 때문인데, 그럼에도 불효, 불충의 악에 빠지는 것은 사육에 마음이 움직여 그 양지를 속였기 때문이다. 사람이 의념을 발할 때 그것이 선한지 악한지를 양지는 스스로 알 수 있으니, 이것은 나의 신성한 주인이고, 나의 공정한 감찰관이다.²⁶⁾

박은식은 의념이 발할 때 그 의념의 선악에 대해 판단을 하는 활동체로서의 양지 개념을 강조하는데, 이러한 경향은 양지의 활동이 전통사회에서 가정 안의 부자관계나 사회의 군신관계에서 요구되던 충·효의 이행 여부에 대한 선악 판단뿐만 아니라 조선의 근대가 맞닥뜨린 현실에 대해서도 필연적으로 양지의 감독관 역할을 요구하는 것으로 확장된다. 양지 개념이 지닌 전통적 함의에 더해 그것을 “쉽 없이 유행하는 앓이고, 두루 응하여 막히지 않는 앓”²⁷⁾이라고 규정하는 대목에서 우리는 그것의 확장 가능성을 짐작할 수 있고, 見聞知와는 다른 本然知의 역할을 강조하

25) 이상호, 「한국 근대 양명학의 철학적 특징」, 『양명학』 제20호, 한국양명학회, 2008, 152쪽

26) 『朴殷植全書』中, 「王陽明實記」, 59쪽.

27) 『朴殷植全書』中, 「王陽明實記」, 48쪽.

는 아래 문장에서 우리는 서구적 근대문명과 양명학적 유교 사이의 긴장 관계 또한 충분히 엿볼 수 있다.

인격을 수양하는 본령학문은 본연지의 영역이요, 덕을 기르는 일이다. 본연의 지는 허령한 本覺으로 사물을 접촉하여 비추는 것이니, 이는 가까이 자신의 몸에서 취한 것이다. 천지가 비록 멀리 있으나 나의 허령이 통할 수 있고, 만물이 비록 많으나 나의 허령이 응할 수 있다.²⁸⁾

앞선 인용문에서도 언급된 것처럼 박은식은 ‘격물궁리’를 과학적인 자연법칙에 대한 탐구라는 근대적 의미로 재해석하는데, 다른 곳에서는 이러한 과학탐구에 쓰이는 지를 견문지라고 하여 위의 본연지와 엄격히 구분한다. “견문의 지는 외면적 사물의 원리를 연구하여 지식을 넓히는 것이니, 멀리 바깥 사물에서 취하는 것이다.”²⁹⁾ 그런데 문제는 견문의 지와 본연의 지 사이에 사실판단과 가치판단, 외적인 후천적 지와 내적인 선천적 지라는 차이는 존재한다 할지라도 둘 모두 사물과 필연적으로 접촉을 한다는 데 있다. 즉 인간이 외물과 접촉할 때 견문 지를 사용해 외물의 원리를 과학적으로 인식하고 그에 입각해 외물을 기술적으로 이용할 수도 있고, 똑같은 외물을 보고도 본연의 지를 발현하여 만물일체의 경지에 도달하거나 외물에 대한 과도한 파괴를 비판, 감독할 수도 있다는 데 있다. 예컨대 하나의 울창한 숲을 보고 어떤 이는 이를 과학적으로 인식하고 계산하여 기술적으로 이용하려는 생각을 할 수도 있지만, 또 다른 이는 숲이 참 아름답다고 느끼고 이 아름다운 숲을 파헤치려는 사람들에게 대해 분노를 느낄 수도 있다. 똑같은 외물에 대해 견문 지와 본연 지가 이렇게 교차해 작용하는 상황은 얼마든지 있다. 이럴 경우 어

28) 『朴殷植全書』上, 「學의 眞理는 義로 좃아 求하라」, 196-197쪽.

29) 『朴殷植全書』上, 「學의 眞理는 義로 좃아 求하라」, 199쪽.

떻게 해야 할까? 박은식은 과연 이 문제를 직시하고 있었을까? 전체적으로 보건대 아쉽게도 그는 이 문제를 제대로 직시하지 못하고 있다. 엄밀히 말해 그는 초기의 건문 지에 대한 강조에서 만년의 본연 지에 대한 강조로 초점이 이동하고 있을 뿐, 이 양자의 긴장관계를 보다 전면적으로 깊이 있게 사유하지 못하였다.³⁰⁾

이상으로 박은식의 양명학을 중심으로 하는 유교의 종교화 구상에 대해 살펴보았다. 이제 위와 같은 유교의 종교화 구상과 애국계몽사상 및 서구 물질문명 수용 주장이 어떤 관계를 맺고 있는지 살펴볼 차례이다.

최제우와 마찬가지로 박은식도 유교가 과거 수 천 년 동안 전통사회의 신분적 질서를 합리화하는 이데올로기로 기능해 왔던 것에 대해 상당히 철저한 비판을 하고 있다.

제왕이 유자를 존대함으로 인해 동양 수 천 년 동안 유교세력이 항상 존귀한 지위를 차지해 왔음은 다른 교파가 비할 바가 아니다. 이에 유교학파의 정신 또한 오로지 제왕 쪽에 있어서 정도를 지키는 君子儒는 임금에게 나아가 강설을 함에 임금의 마음을 바르게 하려는 것이 우선된 생각이요, 곡학아세하는 小人儒는 경전의 뜻을 견강부회하여 임금의 마음에 영합하는 것을 최고의 술책으로 여길 뿐이요, 인민 사회에 보급하여 백성의 지식을 넓히고 민권을 신장하게 할 방침은 없었다.³¹⁾

‘소인유’뿐만 아니라 ‘군자유’도 단지 제왕의 마음을 바르게 하는 것으

30) 박정심은 박은식이 건문지에 대한 본연지적 성찰을 통해 과학지식의 도덕성에 대해 되물을 수 있었다고 말한다. 물론 이러한 주장을 뒷받침하는 근거는 있으나, 전체적으로 볼 때 건문지에 대한 본연지의 성찰은 그의 만년 논저 몇 군데에 보일 뿐, 대부분은 양자를 분리한 후 그 각각에 대해 따로따로 긍정을 하는 조금은 분열된 의식의 양상을 보였다고 하는 편이 훨씬 진실에 가까울 것이다. 박정심, 「박은식 격물치지설의 근대적 함의」, 『양명학』 제21호, 한국양명학회, 2008, 60-63쪽 참조.

31) 「儒教求新論」, 『西北學會月報』 제10호, 서북학회, 1909, 14쪽.

로 사회의 문제를 해결하려 했다는 점에서 그의 학도 제왕학에 불과하다는 투의 논리가 자못 첨예한데, 그렇게 과거 전통사회에서의 유자를 날카롭게 비판하는 이유는 이들이 백성의 사회적 권리나 백성에 대한 계몽에는 관심이 없었다는 데 있다. 계몽운동가로서 계몽의 잣대로 과거 유학을 평가하는 대목이다. 하지만 그렇다고 해서 박은식이 과거의 유교를 다 부정한 것은 아니었다. 그는 과거 유학자들이 이렇게 군주의 주변을 맴돌기만 했지 백성을 중심에 놓고 이들을 계몽할 생각은 하지 않았던 잘못을 순자학적 전통 탓으로 돌렸다. 그러면서 그것과 완전히 상반된 가치를 지니는 것으로 공자의 대동사상 및 맹자의 민본주의를 부각시켰다. 그는 이렇게 말했다. “공자의 대동의 뜻과 맹자의 백성이 소중하다는 설을 보면 실로 인민에게 보급할 정신이 있었으나 …… 맹자는 백성이 소중하다는 의미를 밝히고 순자는 군권을 높이는 뜻을 표출하였다.”³²⁾ 유교가 제왕 쪽에만 머물고 백성을 계몽할 생각을 하지 않은 “이것은 공자의 문하에서 맹자의 학은 전해지지 않고 순자의 학만이 전해져 斯文과 백성들에게 극히 불행을 초래한 일대 결점이다.”³³⁾ 물론 과거 유가전통에 대한 이러한 개괄은 엄밀히 말하자면 지나친 단순화이다. 예컨대 최근 중국학자 리링(李零)은 공자를 대중영웅이 아닌 철저히 엘리트 노선을 걸은 인물로 봐야 한다며 이렇게 말한 바 있다. “『논어』를 읽을 때 우리는 공자가 현실에 불만을 품고 있었고, 현실이 너무도 군자답지 않음을 한탄했으며, 그의 이상은 서주의 군자국을 회복하는 데 있었다는 점에 유의해야 한다. 『논어』에서 이야기를 들려주는 대상은 대중이 아니라 엘리트이다. 그는 예수나 붓다와는 달리 전혀 군중노선을 건지 않았고, 대중의 영웅도 아니었다. 그가 논한 仁은 모든 이들을 똑같이 대하는 것이 아니었고, 그

32) 『儒敎求新論』, 『西北學會月報』 제10호, 서북학회, 1909, 13쪽.

33) 『儒敎求新論』, 『西北學會月報』 제10호, 서북학회, 1909, 14쪽.

가 논한 사랑[愛]도 천하를 두루 사랑하는 것이 아니었다.”³⁴⁾ 공자가 꿈꾸는 이상사회는 사해동포가 하나가 되는 대동사회도 아니고, 그런 대동사회를 이루기 위해 그가 대중과 함께하는 노선을 걸지도 않았다는 뜻이다. 그리고 그건 맹자도 마찬가지였다. 맹자의 사상에 민본정신이 강한 것은 사실이지만, 그는 그 애민정신을 백성에게 다가감을 통해 해결한 것이 아니라, 위에서 박은식이 묘사한 君子儒처럼 임금의 마음을 바로잡음으로써 해결하려 했다. 그럼에도 불구하고 유교가 더 이상 제왕의 주변이나 머무는 엘리트 노선을 걸어서는 안 된다는 박은식의 치열한 비판의식만큼은 소중하며, 유교가 대중에게 가까이 다가가야 한다는 주장 또한 옳다고 하겠다.

사실 위에서 강조하는 공자의 대동사상은 양명학의 그것에 가깝고 맹자의 민본사상은 근대적 평등주의에 가깝다. 우선 천지가 만물을 낳고 기른다는 전통 유교적 관념과 근대적 천부인권사상 및 반인종주의적 평등사상을 뒤섞은 듯이 보이는 다음 두 문장을 보라. “하늘이 사람을 낳음에 본성적인 능력과 직분에 따른 권리를 부여하심은 동양이든 서양이든, 황인종이든 백인종이든 한가지이다.”³⁵⁾

34) 李零, 『去聖乃得眞孔子: 『論語』縱橫讀』, 北京: 三聯書店, 2008, 3쪽.

35) 『朴殷植全書』中, 『夢拜金太祖』, 217-218쪽.

상제는 지극히 크고 지극히 공평하여 모든 것을 똑같이 사랑하십니다. 하늘이 덮고 땅이 싹고 있는 것, 나는 것·뛰는 것·움직이는 것·심은 것 등의 모든 사물과 황인종·백인종·홍인종·흑인종 등의 여러 인종으로 하여금 모두 함께 살게 하고 함께 길러지게 하여 서로 해치거나 해롭게 함이 없게 하십니다. 성인은 이를 본받아 만물을 일체로 삼으며 사해를 한 집안으로 삼아 경계의 구별과 울타리의 제한이 없게 하십니다.³⁶⁾

모든 존재는 그것이 자연물이든 인간이든, 혹은 당시 선진문물을 자랑하던 백인종이든 백인들로부터 침략과 멸시를 당하던 황인종, 홍인종, 흑인종이든 똑같이 생명을 지닌 존재로서, 천지 혹은 상제에 의해 생육된다는 측면으로 볼진대 모든 존재는 평등하다는 것이다. 박은식은 이에 근거해 이렇게 평등한 모든 존재는 천지 안에서 평화롭게 생존하고 발전할 권리를 갖고 있으며, 과거의 성인은 천지가 만물을 공평하게 생육하는 모습을 본받아 만물을 한 몸으로 여기고 온 세상을 한 집안으로 여겼다고 생각했다. 흔히 사해동포주의라 칭해지는 그의 이러한 관념은 사람마다 지닌 양지에 근거해 그 양지를 천지만물 속에 실현해 나간다는 양명학의 致良知설, 그리고 萬物一體설에 근거를 두고 있다.

어린아이가 우물에 빠지는 것을 보면 측은한 마음이 반드시 일어나는데, 이것은 나의 仁이 어린아이와 하나가 되는 것이다. 금수가 슬피 우는 것을 보면 차마 그것을 보지 못하는 마음이 반드시 일어나는데, 이것은 나의 인이 날짐승과 하나가 되는 것이다. 초목이 꺾이는 것을 보면 불쌍히 여기는 마음이 일어나는데, 이것은 나의 인과 초목이 하나가 되는 것이다. 기왓장이나 돌이 훼손되는 것을 보아도 애석한 마음이 반드시 일어나는데, 이것은 나의 인과 기왓장, 돌이 하나가 되는 것이다. 그러므로 만물을 일체로 여기는 인은 사람이면 누구나 가지고 있다.³⁷⁾

36) 『朴殷植全書』中, 「夢拜金太祖」, 212-213쪽.

여기서 양지는 생명을 지닌 존재나 그 외의 자연물이 해침을 당할 때 타자를 위해 안타까워하는 마음으로 묘사되고 있다. 그리고 이렇게 타자를 위해 안타까워하는 마음이 발현될 때 그 마음을 발하는 주체와 그 대상이 피아의 구별이 없이 일체화되어 인식된다고도 주장하고 있다. 이런 자아와 타자의 구별이 없는 일체화된 마음이 온 세상에 실현될 때 대동 세계가 도래한다고 박은식은 말한다.

그런데 문제는 양명학에 기반을 둔 박은식의 이러한 사회적 이상이 그의 애국계몽사상 및 사회진화론에 근거한 식산의 강조와 아무 무리 없이 조화를 이룰 수 있느냐에 있다. 예컨대 박정심은 박은식의 “대동사상에서는 경쟁과 대동, 국가와 대동사회가 서로 모순된 관계에 있지 않다”³⁸⁾고 주장한다. 앞서 살펴본 최제우가 살았던 시대와는 또 다른, 망국과 민족의 멸절이 현실화된 서글픈 시대를 살아야 했던 박은식의 상황을 고려할 때 자국·자민족 이익을 우선 고려하는 식산, 교육계몽과 인류 전체가 서로를 위하는 대동사회를 각각 장단기적 목표로 따로따로 설정했던 그 논리는 충분히 이해될 수 있다. 예컨대 생명은 누구나 자기중심성을 지녀 자신의 생명이 위협을 받게 되면 자신을 보호하려 하는 본능이 있는 것처럼, 국가와 민족도 자신의 생존이 위협을 받게 되면 우선은 자국과 자민족에 대한 보존을 최우선의 과제로 삼기 마련이기 때문이다.

그러나 이런 시대적 상황을 이해한다 하더라도 자국, 자민족 이익 중심의 식산, 교육계몽 등과 인류 전체가 서로를 위하는 대동사회를 장단기적 과제로 분리시켜 사고하기만 한 점은 아쉬움으로 남는다. 왜냐하면

37) 『林殷植全書』下, 『孔夫子誕辰紀念會講演』, 59-60쪽.

38) 박정심, 「박은식 대동사상의 이념과 현실적 구현」, 『동양철학연구』 제27집, 동양철학연구회, 2001, 282쪽.

이는 전면적 양지 실현으로 대동사회를 이룩하는 일의 유보와 자기 보존을 위해 어쩔 수 없이 해야 하는 생존경쟁과 방어적 민족주의가 선행과제로 떠오름을 의미하는데, 왜 이런 이상과 현실 사이의 긴장관계가 생기는가를 깊이 사유하면 최제우처럼 근대 서구문명 전반에 대한 반성과 비판이 이루어질 수 있기 때문이다.

무력을 앞세운 외세에 의해 조성된 생존의 위협 앞에서 박은식은 우선 한국과 한민족이 생존할 수 있는 힘을 갖기를 바랐다. 그리고 그 힘을 기르는 방향은 을사늑약으로 식민지화가 이미 가시화된 상황에서는 두 가지 가능성밖에 없었다. 하나는 당장의 독립을 위한 무장투쟁이고 다른 하나는 독립을 먼 훗날의 과제로 생각하며 우선은 내적 힘을 기르는 것이었다. 박은식은 이 중 후자의 길을 택했다. 강한 나라가 약한 나라를 집어 삼켜 강한 나라만 살아남고 승리하는 국제질서 속의 약육강식, 적자생존, 우승열패의 현실을 직시하지 않을 수 없었고, 그리하여 사회진화론을 어느 정도 수용할 수밖에 없었다. 이러한 현실 앞에서 그는 약소민족이 우선은 강자가 될 수 있는 과학기술을 익히고 그 지적인 힘을 바탕으로 근대적 산업을 일으키는 데 힘써야 한다고 생각했다. 예컨대 그는 영국의 놀라운 국력의 바탕이 근대적 과학기술에 있다고 하면서 이렇게 말했다. “영국이 작은 나라이지만 문명의 발달과 국력의 팽창이 못 나라보다 앞서서 수 십 년도 못 되어 식민지 개척이 수 만 리며, 인민의 증식이 수 천 만에 이른 것은 국민 학술계의 물질문명이 다른 나라보다 앞서서 실업의 이권이 비상하게 발전한 까닭이다.”³⁹⁾ 또 한민족이 생존경쟁에서 이기려면 근대적 산업을 일으켜야 한다고 하며 다음과 같이 주장했다. “오늘날 우리 한민족이 생존경쟁의 시대에 직면하여 어찌 위태롭

39) 『朴殷植全書』 下, 「孰能救吾國者며 孰能活吾衆者오 實業學家가 是로다」, 36쪽.

지 않으며 만 배나 두렵지 않겠는가. 오늘날 우리가 생존경쟁에서 실패를 면하고 승리를 얻고자 한다면 먼저 몰산 경쟁에서의 승리를 도모해야 한다.”⁴⁰⁾

문제는 약자가 강자로 진화하기 위해서는 강한 힘을 가져야 한다는 박은식의 이러한 주장이 ‘양날의 칼’과 같다는 데 있다. 한편으로 그것은 우남숙이 말했듯이 “강자를 인정하고 강자에게 순응해야만 하는 패배주의적 정치이데올로기가 아니라 오히려 오늘날의 약국은 내일의 강국이 될 수 있다는 신념을 뒷받침해 주는 진보적 개혁적 이론으로 정착되어 한국 근대 민족주의의 형성에 순기능을 할 수 있었다.”⁴¹⁾ 그렇지만 다른 한편으로 그것은 근대적 산업의 발전으로 필연적으로 민족 내부에도 힘에 의한 지배가 일어나고, 근대적 과학기술의 발전으로 필연적으로 한반도 안에서도 자연생명에 대한 가공할 만한 파괴가 진행될 수밖에 없다는 인식은 매우 흐릿하게 만든다.

물론 이런 문제에 대한 인식이 아주 부재했던 것은 아니다. 예컨대 선행연구에서 이미 밝혔듯이 그는 만년에 서구의 사회진화론과 자연과학에 대해 다음과 같은 비판을 하기도 한다.

지난 시대의 문명이란 인류가 상호 다툼에 이용하였지 결코 인도와 평화를 위한 사업은 아니었다. 적자생존의 논법만이 유일한 진리였고, 우세한 자가 이기고 열세한 자는 패한다는 약육강식이 세계의 일반적인 관례였으며, 군국주의의 침략 정책이 생존의 목적이 되었다. 소위 문명화된 민족들이 그 생각과 지력을 다해 지극히 교묘한 기술을 발전시키는 것은 오직 살인하기 위한 무기나 나라를 도둑질하기 위한 간사하고 능청스러운 책략을 얻기

40) 『朴殷植全書』 下, 「物質 改良論」, 38쪽.

41) 우남숙, 「사회진화론과 한국 근대민족주의: 박은식을 중심으로」, 『동양정치사상사』 제7권 1호, 2008, 159쪽.

위함이었다.⁴²⁾

생존경쟁, 적자생존, 우승열패의 사회진화론이 국제질서 속에서 강대국의 약소국에 대한 무자비한 침략으로 현실화된다는 비판 외에 강대국의 그 강한 힘의 밑바탕이 되고 있는 과학기술이 살인과 침략의 수단이 되어버렸다는 근대 과학기술 자체에 대한 비판에서 ‘이성의 간계’라는 말이 연상되는 대목이다. 박정심은 이 대목을 근거로 박은식이 “과학지식의 도덕성을 문제 삼았으며, 더 나아가 인도와 평화를 위한 대동사상을 대안으로 제시하고 있다”⁴³⁾고 말하기도 했다. 그러나 그럼에도 불구하고 그의 생각은 만년에도 서구문명 전체에 대한 전면적인 비판으로 더 이상 나아가지 못하고 있다. 조선의 망국으로 중국에 망명한 뒤에 쓴 『夢拜金太祖』와 같은 작품에서 無恥生의 입을 통해서는 사회진화론에 회의적이고 비판적인 태도를 보이면서도 金太祖의 입을 통해서는 그것에 대해 여전히 신뢰를 보이고 있다. 예컨대 앞서 상제가 모든 존재를 함께 살게 하고 함께 길러지게 한다고 했던 무치생의 말을 긍정하면서도 이와 반대되는 측면도 있음을 지적하는 다음과 같은 말이 그렇다. “하늘이 만물을 낳음에 모두 함께 길러 서로 해침이 없게 한 것이지만, 그 물이 스스로 생겨나 스스로 자라는 힘이 있는 것은 생존할 수 있을 것이고, 스스로 생겨나 스스로 자라는 힘이 없는 자는 생존하지 못할 것이다.”⁴⁴⁾ 한마디로 말해 박은식에게서는 양지에 근거해 인간과 인간, 인간과 자연이 평화롭게 공존함으로써 대동사회를 이룩해야 한다는 의식과 욕망에 의해 양지가 가려

42) 『朴殷植全書』上, 『韓國獨立運動之血史』, 513쪽.

43) 박정심, 「박은식의 사회진화론 수용과 자연 인식」, 『동양철학연구』 제21집, 동양철학연구회, 1999, 173쪽.

44) 『朴殷植全書』中, 『夢拜金太祖』, 215-216쪽.

진 현실 속에서 살아남기 위해서는 인간과 인간 사이의 경쟁, 근대적 과학기술을 이용한 인간의 자연에 대한 이용과 파괴가 어느 정도는 허용될 수 있다는 의식이 분열된 채로 나타나고 있는 것이다.

IV. 맺음말

유교의 종교화와 관련하여 최제우, 박은식이 가졌던 생각에 대한 이상의 논의를 종합적으로 정리해 보면 이렇다. 두 인물은 다 유교교육을 받고 자라났으나 근대라는 완전히 새로운 역사적 전환기에 직면해 유교의 개혁방향을 모색했다. 정통 주자학에서 크게 탈피되었을지언정 두 사람은 여전히 유교에 강한 애착을 갖고 있었고, 그리하여 그 구신의 방향이 종교화라고 생각하였다. 그렇지만 유교의 종교화에 대한 두 사람의 구체적인 생각은 여러 모로 달랐다. 우선 최제우는 전통유교로는 '다시 개혁'이 되는 완전히 새로운 시대에 적응할 수 없다고 생각하여, 유교 밖에서 유교와 아주 가까운 새로운 종교를 창도한 반면, 박은식은 주자학이나 순자학적 전통만이 근대사회에 맞지 않을 뿐, 양명학이나 맹자사상적인 전통은 새로운 시대에도 타당하고 유효하기에 유교 안에서 그 중심을 양명학으로 전환하는 것만으로도 유교가 인민들의 정신생활에 중추적인 역할을 할 수 있다고 생각했다. 또 최제우의 경우 하늘님과 조우하는 종교적 체험을 계기로 전통유교에서는 상대적으로 박약한 초월자에 대한 믿음의 요소를 강화해 나간 반면, 박은식의 경우에는 그런 신비스러운 종교체험 없이 애국계몽이라는 당시 시대적 과제를 수행할 효과적 수단으로 유교의 종교화를 선택했다. 그밖에도 최제우는 마음 안에 내재하는 천주를 신령이라 한 것 외에 마음 밖에서 기화하는 생명운동의 세

계도 하늘님의 기화라 하여 이를 신성시한 반면, 박은식은 선천적으로 내재하는 양지의 활동성을 강조하면서도 외물을 식산을 위한 과학적 탐구의 대상과 양지의 발현 대상으로 분열시킴으로써, 대부분 이 둘을 따로따로 논할 뿐, 양자의 긴장관계에 대해서는 깊이 있게 사유하지 못했다.

다음으로 최제우와 박은식의 종교적 혹은 도덕적 신념이 사회적 평등관의 형성 및 서구 물질문명에 대한 태도에 미친 영향을 정리해 보자. 이 두 인물은 모두 전통사회의 신분적 질서에 반대하고 평등사상을 고취했다는 공통점이 있다. 그런데 최제우의 경우에는 사회적 평등관이 서양 근대 정치사상의 직접적 영향으로 형성된 것이 아니라, '시천주'의 종교적 교의에 기반을 두고 형성된 데 비해, 박은식의 경우는 서양 근대의 천부인권사상이나 반인종주의적 평등사상으로부터 영향을 받았으며, 그것을 맹자의 민본주의나 천지가 공평하게 만물을 생육한다는 전통유교관념과 결합시킨다는 점에서 차이를 보이고 있다. 더불어 최제우의 평등관에서 강조되는 것은 평등한 지위를 얻기 위한 자기 권리의 주장이나 투쟁이라기보다는 각자 몸 안에 하늘님을 모신 타자에 대한 관심과 존중, 경외인 데 비해, 박은식에게서는 근대 정치·사회적 의미를 지닌 권리, 특히 약소민족, 약소국의 평등한 권리라는 측면과 타자를 위하는 마음의 발현, 즉 양지의 실현이 동시에 강조되는 점도 차이라고 하겠다. 이러한 차이는 당시 조선이 처한 상황에 대한 위기의식의 정도 차이를 반영하는 것이자, 그 위기의식의 심화에 따른 자기보호 본능 표출의 차이를 반영하는 것이기도 하다.

그리고 바로 이 점은 서구 물질문명에 대해 두 인물이 보인 극명한 태도의 차이를 야기한다. 최제우는 동학도가 신앙하는 대상이 천주교와 같은 천주라고 천명하는 전제 하에, 서구의 근대학문은 천주를 위하는

점은 하나도 없는, 인류를 인위적, 파괴적 상태로 이끄는 학문이라 규정하며, 이와는 반대로 동학은 무위의 원칙을 따르는, 인류를 평화로운 문명으로 이끌어갈 학문이라 자신한다. 반면 박은식은 망국의 임박이라는 현실 앞에서 약소민족의 활로를 모색한다는 측면에서 사회진화론을 수용한다. 그러다 망국 이후에는 사회진화론과 서구의 근대과학기술이 지닌 파괴적 성격에 대해 때로는 날카롭게 비판하기도 하고 현실에 대한 양지의 감찰관 역할을 역설하기도 하지만, 여전히 경쟁과 식산이 민족이 독립될 수 있는 길이라는 점도 강조한다. 양지의 전면적 실현으로 인간과 인간, 인간과 자연이 평화롭게 공존하는 대동사회를 이룩해야 한다는 이상, 그리고 그 기준에 입각해 서구 근대문명의 파괴성을 비판하는 일면은 최제우와 일맥상통하지만, 민족이 생존하기 위해 경쟁과 근대 과학기술의 도입을 적극 주장하는 일면은 최제우의 그것과는 아주 다르다고 하겠다.

【참고문헌】

- 『東經大全』, 慶州癸未版.
 『용담유사』, 癸巳版.
 『천도교 경전』, 서울: 천도교중앙총부출판부, 2001.
 『박은식 전서』, 서울: 단국대학교출판부, 1975.
 『張載集』, 北京: 中華書局, 1978.
 『四書章句集注』, 北京: 中華書局, 1983.
 김용옥, 『도올 심득 동경대전 I』, 서울: 통나무, 2004.
 李零, 『去聖乃得眞孔子: 『論語』縱橫讀』, 北京: 三聯書店, 2008.
 박은식, 「儒敎求新論」, 『西北學會月報』 제10호, 서북학회, 1909.
 이종란, 「박은식의 『유교구신론』과 공자관」, 『공자학』 제3호, 한국공자학회, 1998.

223-242쪽.

- 이상호, 「한국 근대 양명학의 철학적 특징」, 『양명학』 제20호, 한국양명학회, 2008. 151-188쪽.
- 박정심, 「박은식 격물치지설의 근대적 함의」, 『양명학』 제21호, 한국양명학회, 2008. 35-66쪽.
- 박정심, 「박은식 대동사상의 이념과 현실적 구현」, 『동양철학연구』 제27집, 동양철학연구회, 2001. 275-302쪽.
- 박정심, 「박은식의 사회진화론 수용과 자연 인식」, 『동양철학연구』 제21집, 동양철학연구회, 1999. 153-176쪽.
- 우남숙, 「사회진화론과 한국 근대민족주의: 박은식을 중심으로」, 『동양정치사상사』 제7권 1호, 2008. 139-169쪽.

Abstract

Choe Je-U and Park Eun-Sik's Direction of Confucianism Reform, Idea on Equality, and Attitude towards Modern Western Civilization

Hwang, Jong-Won

The purpose of this paper is to compare Choe Je-U's direction of Confucianism reform, idea on equality and attitude towards modern western civilization with those of Park Eun-Sik. Standing at the turning point of modern times, both of the two persons criticized Confucianism, while at the same time, however, inherited some of its core values and pursued its religious movement. Choe Je-U, who declared the end of Confucianism by founding Dong-hak under the doctrine of 'serving God', emphasized the interiority of God by inheriting Neo-Confucian concept of 'seong(性, nature)' and 'gi(氣, energy)', and clarified natural life movements as the 'gihwa(氣化, evaporation)' of God. In contrast, Park Eun-Sik, who only declared the end of Zhu Xi's doctrines and asserted the effectiveness of Wang Yangming's doctrines, tended to seek the religious movement of Confucianism under Wang Yangming's doctrines. Park Eun-Sik's direction of Confucianism reform not only reflected his pragmatic judgement on how much Wang Yangming's doctrines could apply to the popularization and modernization of Confucianism, but also contained his idea that the modernized real world should be overseen by the appropriate universal conscience. Both Choe Je-U's and Park Eun-Sik's thought about Confucianism reform had major impacts on the idea on equality and the attitude towards modern western civilization. The idea on equality of Dong-hak, which was formed based on the doctrine of 'serving God', emphasized on the respect and reverence for others rather than equal rights. Compared to this, although Park

Eun-Sik's Utopian dream, in which conscience was fully realized, seemed similar to Dong-hak, his advocacy of equal rights for small and weak nations was different. What's more, Choe Je-U, who saw the destructiveness through western modern civilization and showed a very critical attitude towards it, suggested the principle of 'Muwihwa(無爲而化, the change of non-doing)' as a countermeasure. By contrast, though Park Eun-Sik sometimes criticized modern western civilization for its destructive nature, he contended that it should be accepted actively, showing a different attitude from Choe Je-U.

Key Word

Choe Je-U, Park Eun-Sik, Confucianism reform, equality, modern civilization

▪ 논문투고일 : 2011.6.2 심사완료일 : 2011.8.1 게재결정일 : 2011.8.5