

일본 외유기(1901~1905) 孫秉熙의 ‘文明’ 개념과 文明論

金玟錫*

- | | |
|---------------------------------------|----------------------------------|
| I. 머리말 | IV. 손병희의 다원주의적 ‘혼성·보편’
문명의 지향 |
| II. 동서양의 ‘文明/civilization’ 개념과
華夷論 | V. 맺음말 |
| III. 최시형의 문명관 | |

● 국문초록

일반적으로 손병희의 ‘문명’ 개념은 ‘서구 문명’을 의미하며, 이는 ‘civilization’의 번역어로서 이해해 왔다. 하지만 동양에서 ‘문명’이라는 용어는 전통적 문명관을 보여주는 용어의 하나로서 일찍부터 널리 사용되어 왔고, 손병희의 스승인 최시형의 법설에서도 ‘문명’은 중요한 개념으로 등장하고 있다. 물론 그것은 ‘civilization’의 번역어로서의 ‘문명’이 아니며 손병희 역시 마찬가지다.

손병희의 스승 최시형은 최제우의 天觀과 聖人觀, 전통 사상 및 학문에 대한 입장을 충실히 계승하여, 天道를 밝힌 성인에 의해 개창되는 인류의 이상적 구현태가 ‘문명’이며 이를 동학이 돌이킬 것으로 자부하고 있었다. 동양의 전통적 ‘문명’ 개념을 재해석하여 ‘專有’한 동학적 문명관이라 할 수 있다.

손병희 또한 이러한 동학의 문명관에 기초하여, 경제적이고 물질적인 풍요와 인간의 도덕적 발전이 결합된 고도로 발전된 이상적인 국가·사회를 문명으로 규정했다. 동시에 동서양의 문물제도가 동일하지는 않더라도 天道의 본성을 지킨 것이라면, 그 차이는 時宜에 따라 절충·변용한 결과로서 모두 ‘문명’으로 인정했다. 나아가 운수의

* 한양대학교 사학과 박사과정 수료

순환에 따른 현재의 동서양 문명의 격차를 인정하고, 서양 문명의 장점을 적극적으로 수용할 것을 주장했다. 이는 손병희 단계에서 동학의 문명관이 ‘時宜’에 따라 새롭게 혁신되고 있음을 의미한다. 따라서 그가 지향한 문명은 동서양 문명이 씨줄과 날줄처럼 얹혀있는 다원주의적 성격의 ‘혼성·보편’ 문명이었다고 할 수 있다.

주제어 : 崔時亨, 孫秉熙, 文明開化論, 文明, 東學, 天道教

I. 머리말

1901년 4~5월(음 3월)¹⁾ 동학의 3대 교주 손병희는 일본으로의 ‘외유’를 단행한 후 1906년 1월 귀국할 때까지 약 5년 간 일본에 체류했다. 이 사이 러일전쟁이 발발하자 그는 국내의 동학교도들을 지도하여 ‘민회운동’을 일으켰으며, 1905년 12월 1일에는 동학의 천도교로의 개편을 공식화하고 다음해 1월 귀국하였다. 이후 손병희는 교단을 새롭게 정비하면서 활발한 언론·교육 활동 등을 전개했다.

이러한 동학의 천도교로의 개편과 운동 노선의 변화에 대한 연구는 1960년대부터 시작되어 1990년을 전후해서 본격화되었으며, 이후 방대한 연구 성과들이 산출되었다.²⁾ 그리고 관련 연구가 심화되면서 일본 외유를 계기로 손병희와 동학이 ‘문명개화’ 노선으로 방향을 ‘전환’했다는 인식이 차츰 일반화되었다.³⁾ 물론 ‘문명개화’의 함의와 그러한 전환에 대한 평가는 연구자에 따라 편차가 있다.

한편 1990년대 개화기 정치사상사 연구가 진전되면서 ‘문명개화론’이 개화기의

-
- 1) 동학·천도교 측 敎史 자료들은 날짜의 음·양력 여부를 명확히 밝히지 않고 있는데, 정확한 날짜를 확인할 수 있는 사례들을 대조해보면 대부분 음력이다. 1906년 천도교 중앙총부 설립 이전까지 교단 측 문서나 기록은 음력을 사용한 것으로 보인다. 그래서 자료상의 날짜를 논문에 그대로 전제하면 음·양력이 뒤섞이게 되므로 1896년 이후로는 양력으로 기술한다는 원칙 아래 고증할 수 있는 날짜는 양력으로 바꾸었다. 그런데 고증할 수 없는 날짜라 하더라도 일관성을 유지하기 위해 음력으로 간주하여 양력으로 환산했다. 이 경우에는 옆에 자료의 날짜를 음력으로 표기하여 병기했다.
 - 2) 자세한 주요 연구 목록은 성주현, 「진보회의 조직과 정부 및 일본군의 대응」, 『동학과 동학혁명의 재인식』, 국학자료원, 2010, 220면 주 1) 참조.
 - 3) 김경택의 연구는 이러한 변화를 ‘문명개화’로의 전환으로, 이를 주도한 손병희의 정치개혁사상을 ‘문명개화론’, ‘개화사상’으로 규정한 선구적 연구이다. 김경택, 「한말 동학교문의 정치개혁사상 연구」, 연세대 석사학위논문, 1990, 24~42면. 여기서 그는 이러한 전환의 배경으로 『목암비망록』(『옥파비망록』)을 근거로 서울에서 독립협회 운동에 참여하고 있던 이종일 등 개화파 인사들과의 빈번한 교류 및 영향을 제시하고 있다. 그런데 망실되었다고 알려진 이 사료는 이후 꾸준히 그 진위와 신뢰성을 의심받아 왔는데, 최근 연구에 따르면 창작 혹은 최소한 가필 왜곡된 사료임이 거의 확실하다. 최우석, 「만들어진 자료, 『목암비망록』 비판」, 『한국독립운동사연구』 77, 한국독립운동사연구소, 2022. 게다가 일본 외유기 개화파들과의 교류를 중요하게 기록하고 있는 교사 자료들을 비롯해 그 밖의 자료에는 일체 해당 내용이 없다. 또 1910년대 『天道教會月報』에 「본교력스」를 게재한 이종일 자신도 이런 사실을 기록 또는 언급하지 않은 점을 고려하면, 비망록의 저 기록은 전혀 신뢰할 수 없다.

유력한 정치·사회세력의 이념이자 문명관의 하나로 범주화되었다.⁴⁾ 이에 따르면 ‘문명개화론’이란 “문명의 위계성 속에서” 서구 문명을 문명의 정점인 “최고 단계”로 놓고, 이에 비추어 “미개 또는 半개화”에 해당하는 조선/한국은 서구 문명을 추종 혹은 지향하여 그 기술 뿐 아니라 정치와 풍속, 종교까지 수용해야 한다는 문명론이자 개혁론이다. 그것은 1882년 임오군란을 계기로 일본의 문명개화론의 영향 하에 형성되어 청일전쟁 이후 널리 확산되었다. 특히 독립협회 운동기 기독교 신앙에 기반한 윤치호, 서재필 등의 문명개화론자들은 활발한 언론·계몽 활동을 통해 문명개화론의 대중적 확산에 크게 기여하였다. 이후 한말에 문명개화론은 더욱 심화되어 “사회 경제적 배경과 사상적 연원이 다른 다양한 집단”이 참여하게 되는데, 손병희와 천도교 세력도 이때 문명개화론에 합류했다고 이해한다.⁵⁾

개화기의 문명론에 대한 이와 같은 구분은 이후 널리 수용되어, 손병희의 문명론 또한 대체로 이러한 문명개화론의 범주에서 분석되고 있다. 김정인은 손병희가 “일본 망명을 통해 문명개화의 실상을 목도하고 ‘친일’ 문명개화파와 제휴하면서 문명개화 노선에 본격적으로 합류”했으며, “사회진화론을 미개와 문명을 가르는 진보 원리로 수용했던 문명개화파 일반의 패배주의적 현실 인식의 동양적 재해석”을 통해 “자신의 전통과 정체를 몽매”로 치부하고 “이를 시급히 청산하고자 하는 패배주의적 역사 인식”에 기초하여 “서구 자본주의 문명을 추종”했다고 이해한다.⁶⁾ 고건호 또한 그동안 부수적으로 취급되어 왔던 동학·천도교의 문명론을 본격적으로 탐구하면서, 손

4) ‘문명개화론’에 대한 정의나 개념은 이를 사용하는 연구자들에 따라 다양하지만, 이 논문에서는 역사학계의 통설이라 할 수 있는 주진오, 김도형의 견해를 중심으로 정리하였다.

5) 김도형, 『근대 한국의 문명전환과 개혁론-유교 비판과 변통』, 지식산업사, 2014, 제1장 및 제3장. 개화기의 개혁운동과 그 이념 및 주체세력을 초기 연구에서는 일반적으로 개화운동·개화사상·개화파로 규정해 왔다. 그러나 1990년대에 접어들면서 이러한 이해를 비판하고 이들 내부의 ‘문명론’적 차이를 중시하여 東道西器論(洋務改革論), 變法開化論(變法改革論), 문명개화론 등으로 구분하는 견해가 대두하여 2000년대 이후 학계에 널리 수용되었다. 김도형의 위 저서는 그간의 이러한 연구 성과를 종합한 것이다. 그밖에 이러한 견지에서의 문명개화론에 대한 연구로는 다음을 참조. 주진오, 「개화파의 성립과정과 정치·사상적 동향」, 『1894년 농민전쟁연구3』, 역사비평사, 1993; 주진오, 「개화론의 논리와 계보」, 『한국 근현대의 민족문제와 신국가건설』, 지식산업사, 1997; 주진오, 「19세기 후반 文明開化論의 형성과 전개」, 『서구문화의 수용과 근대개혁』, 태학사, 2004; 주진오, 「기존 개화파 용어에 대한 비판」, 『역사용어 바로쓰기』, 역사비평사, 2006; 정용화, 『문명의 정치사상-유길준과 근대 한국』, 문학과지성사, 2004.

6) 김정인, 『천도교 근대 민족운동 연구』, 한울, 2009, 39~43면.

병희의 “문명론적 지향, ‘문명’에 대한 태도는 대체로 당대 ‘문명개화’가 전개한 실력 양성론, 자강론에 기반한 ‘문명(개화)론’과 뚜렷한 차별성이 없”어 “독립협회로부터 이어지는 ‘개화파’ 혹은 ‘개화사상’의 계보를 충실히 이어가고 있었”다고 평가한다.⁷⁾ 나아가 이와 같은 손병희의 문명론은 그가 “친일 근대화 노선으로 노선을 전환”하여 “일본과 결탁”해 “노골적인 친일활동을 전개”한 정치노선의 사상적 배경이자 근거로 받아들여지기도 한다.⁸⁾

이처럼 손병희에 대한 주요 선행 연구에서는 손병희의 문명관을 ‘문명개화론’의 범주에서 이해해왔다. 그런데 동양/조선의 전통적 사유체계에 기반하고 있는 동학의 3대 교주였던 손병희의 문명론을 위와 같은 문명개화론의 범주에서 이해하는 것은 동학과의 연속성보다 단절을 과도하게 부각한 것으로 보인다.⁹⁾ 본문에서 자세히 설명하겠지만 손병희는 최제우에서 최시형으로 이어지는 동학사상을 충실히 계승한 동학적 문명론에 기반하여 서구 문명을 참조·수용하고 있기 때문이다.

게다가 ‘외유’ 기간 동학과 한국의 새로운 진로를 모색하던 손병희는 문명론을 핵심으로 동학의 교리를 새롭게 재해석했고, 그에 기초하여 동학과 국가·사회의 진로 및 개혁 구상에 대한 체계적이고 일관된 저술들을 남겼다.¹⁰⁾ 그런데 기존 연구

-
- 7) 고건호, 「韓末 新宗教의 文明論-東學·天道敎를 中心으로」, 서울대 박사학위논문, 2002, 115면.
- 8) 이태훈, 「1900년대 전반 ‘대한제국 비판세력’의 동향과 정치적 결집과정」, 『역사와실학』 73, 역사실학회, 2020, 276~277면. 조정달도 이러한 평가와 궤를 같이하며, 김종준도 이러한 맥락에서 진보회와 일진회의 결합, 이 과정에서 손병희의 주도적 역할을 설명하고 있다. 조정달 저, 박맹수 역, 『이단의 민중반란』, 역사비평사, 2008, 367~383면; 김종준, 『일진회의 문명화론과 친일활동』, 신구문화사, 2010, 57~60면.
- 9) 이러한 문제의식에서 정혜정은 천도교의 “개화와 문명은 단순한 서구문명화가 아니”라 “하날(天) 문명론”이라고 규정한다. 정혜정, 「동학·천도교의 개화운동과 ‘하날(天)’ 문명론」, 『한국학연구』 66, 고려대학교 한국학연구소, 2018. 그런데 해당 논문은 손병희의 문명론을 가장 잘 보여주는 『명리전』은 분석하지 않았다. 대신 손병희의 일부 저술과 교단 관계자인 오상준, 이종일의 언설 등을 중심으로 동학·천도교의 ‘문명론’을 “하날(天) 정신에 기초한 종교문명”, “교정일치의 문명론”, “정치문명”으로 설명하고 있는데, 이들 개념이 문명론적 차원에서 어떤 의미인지 분명하지 않다. 게다가 주 3)에서 설명한 것처럼 신뢰하기 힘든 『묵암비망록』을 주된 사료로 활용하고 있다. 이로부터 손병희의 일관된 논리체계에서 그와 천도교의 문명관을 추출하고 개념화한 것으로는 한계가 있다고 생각된다.
- 10) 이 시기 손병희의 문명관과 국가개혁론을 살펴볼 수 있는 대표적인 저술로는 『明理傳』과 『三戰論』, 의정대신과 법부대신에게 보낸 장문의 「上書(상소문)」, 『準備時代 附鄉自治』 등을 들 수 있으며, 그 밖에 동학 교인들에게 보낸 여러 「敬通」(통문)이 참조된다.

에서는 ‘문명개화론’의 틀에 부합한 몇몇 구절이나 언표들을 부조적으로 강조하거나, 손병희의 사유체계를 그 내재적 논리 전개에 따라 촌촌하게 유기적으로 분석하지 않았다. 특히 그의 문명관이 집약되어 있는 『明理傳』에 대해 깊이 있게 분석하지 못했다. 심지어 손병희의 저술이 아닌 『萬歲報』의 사설이나 기사 가운데 ‘문명개화론’의 틀에 부합하는 구절들을 통해 손병희의 사상과 문명관을 설명한 경우도 있다.

이러한 문제는 손병희가 기초하고 있었던 전통적 사유체계와 그가 새롭게 마주했던 ‘당대’의 서구 문명에 대한 정확한 이해나 관심의 부족이 한 원인이라고 할 수 있다. 그리고 그 근거에는 서구중심의 ‘근대주의’적 시각에서, 사실상 서구적 기준에 입각한 ‘근대’를 중심으로 ‘전통’을 바라보는 이항대립의 이분법적 역사 인식이 놓여 있다고 생각된다.¹¹⁾

개화기는 기존의 전통 질서 및 사유체계와 이질적인 서구 문명이 전면적으로 접촉·충돌했던 시대였다. 그러한 소용돌이의 한 복판에서 당시의 지식인들은 전통적 기반 위에서 새로운 서구 문명을 소화하기 위해 힘겨운 고투를 벌였다. 따라서 그들의 사유를 정확히 이해하기 위해서는 그들이 기반하고 있던 전통, 나아가 그들이 새롭게 마주했던 ‘당대’의 서구 문명 및 사상에 대한 이해가 필요하다. 하지만 기존에는 이에 대해 충분한 주의를 기울이지 않은 것으로 보인다.

그러한 사례의 하나가 바로 손병희의 ‘문명’ 개념에 대한 이해라고 생각된다. 앞서 언급한 ‘문명개화론’에서의 문명 개념은 ‘Civilization’의 번역어로서 당시 한국에 수용된 문명 개념을 의미한다. 이는 곧 ‘서구 문명’을 의미하며 손병희의 문명 개념 또한 동일한 의미라고 이해했다. 실제 최제우는 『東經大全』과 『용담유사』에서 ‘문명’이라는 용어를 사용하지 않았으나, 손병희의 ‘외유’를 전후해서 문명은 최대 화두로 등장했고 ‘서구 문명’을 의미하기도 했다. 하지만 동양/조선에서 문명이라는 용어는

11) 동아시아 및 한국사와 관련한 서구중심의 ‘근대주의’에 대한 문제제기로는 다음이 참조된다. 미야지마 히로시(발표), 배항섭·조형근(토론), 후지이 다케시(사회), 「유교적 근대」를 통해 본 한국사, 『역사문제연구』 26, 역사문제연구소, 2011; 미야지마 히로시, 「유교적 근대로서의 동아시아 근세」, 『나의 한국사 공부』, 너머북스, 2013; 임형택·미야지마 히로시·백영서, 「해방/종전 70년, 새로운 패러다임을 찾아서」, 『창작과비평』, 43(3), 창비, 2015; 배항섭, 2015, 「동아시아사 연구의 시각-서구·근대 중심주의 비판과 극복」, 『동아시아는 몇 시인가?』, 너머북스, 2015; 배항섭, 「동아시아 연구의 새로운 시각-지속과 변화」, 「관계와 비교」, 『19세기 동아시아를 읽는 눈』, 너머북스, 2017.

전통적 문명관을 보여주는 용어의 하나로서 일찍부터 널리 사용되어 왔고, 손병희의 스승인 최시형의 법설에서도 ‘문명’은 중요한 개념으로 등장하고 있다. 물론 그것은 ‘시빌리제이션’의 번역어로서의 ‘문명’이 아니며 손병희 역시 마찬가지다. 따라서 손병희의 문명관을 정확히 파악하기 위해서는 동·서양의 ‘文明/Civilization’ 개념에 대한 정확한 이해가 선행되어야 한다.

이에 아래에서는 먼저 동서양의 ‘문명/Civilization’ 개념의 함의를 간략히 개괄한 후, 서양의 시빌리제이션이 ‘문명’으로 번역되어 조선/한국에 유입되면서 어떠한 양상이 일어나는지를 동양의 전통적 문명관인 화이론과의 관계에서 살펴볼 것이다. 다음으로 최시형의 단계에서 사용된 ‘문명’ 용례를 중심으로 최제우의 동학적 문명관이 최시형에 의해 어떻게 계승되고 있는지를 검토할 것이다. 마지막으로 일본 외유기 손병희가 이러한 동학의 문명관을 어떻게 계승·혁신하고 있는지에 대해 ‘문명’ 개념을 중심으로 살펴보려고 한다.

II. 동서양의 ‘文明/civilization’ 개념과 華夷論

동양에서 ‘文明’이라는 용어는 civilization의 번역어로서 등장한 신조어가 아니다. 그것은 전통시대 문명관을 보여주는 대표적 개념의 하나로서 일상적으로 사용되던 용어였다. 이 단어의 뜻을 결정짓는 중심어인 ‘文’은 최초 무늬를 가리키다가 언어, 문자, 나아가 전장제도, 예약제도 등 인간이 자연에 대항하여 인위적으로 만들어낸 멋지고 우수한 것을 뜻하게 된다.¹²⁾ 『書經』 「堯典」에서 ‘文’은 요임금의 4가지 덕 중 하나였는데, 이는 “천지간의 인간사회의 제도를 마련하고, 그 사람을 위해 문물을 개발한다(經天緯地)”는 뜻으로 해석된다. 따라서 문명이란 이러한 ‘文’이 고도로 실현된 상태를 의미한다고 할 수 있다.¹³⁾

12) 溝口雄三·丸山松幸·池田知久 편저, 김석근·김용천·박규태 역, 「文」, 『中國思想文化事典』, 民族文化文庫, 2003, 837~839면; 전홍석, 「동서 “문화, 문명”의 개념과 그 전개-현대 문명 담론의 개념적 이해를 중심으로」, 『동양철학연구』 63, 동양철학연구회, 2010, 410면; 안병학, 「道文」 『조선유학의 개념들』, 예문서원, 2004, 415~416면.

13) 임형택, 「한국문화에 대한 역사적 인식논리」, 『실사구시의 한국학』, 창작과비평사, 2000, 57면;

동양 고전에서 이러한 ‘文明’의 초기 용례는 『周易』과 『書經(尙書)』 등에서 찾아볼 수 있다. 그것은 ‘인간이 공력을 가해 빛나게 되는 상태’로서 무지몽매한 야만과 자연의 예속에서 벗어나, 자연을 다스리는 지혜를 터득하고 인간답게 사는 이치를 깨우쳐 밝은 빛 속에서 살아가는 상태를 의미했다. 이처럼 동양에서 ‘문명’은 무지몽매나 야만에 대한 상대어로서 여유가 있으면서도 도덕적인 원칙을 세워 인격적인 삶을 산다는 의미가 함축되어 있었으며, 이는 인류의 이상적 구현태이자 보편적인 가치로서 인식되어 왔다.¹⁴⁾

이때 주목할 것은 동양에서 이러한 ‘문명’이 聖人에게 해당된다는 점이다.¹⁵⁾ 인간 사회에서 문물제도의 마련과 개발은 곧 문명의 체현자인 성인의 공적으로 인정되어, 堯·舜·禹·湯·文·武에서 孔子로 이어지는 성인의 계보는 인류에게 문명을 개창한 존재로 추앙되었다. 고대 문명은 이러한 성인으로부터 발원한 것으로 여겨졌고, 이러한 성인의 계보가 곧 중국 고대 문명의 발전과정이었기 때문에 ‘중국=세계 중심=문명’이라는 등식이 성립하게 되었다. 따라서 동양의 ‘문명’ 개념은 보편주의적 성격을 가짐과 동시에 중국 중심적 개념이기도 했다.¹⁶⁾ 나아가 이렇게 성인과 결부된 ‘문명’ 개념은 후세에 이상적인 전범이자 원형으로 의식되어, 성인이나 군주의 덕과 치세를 기리거나 그들의 공로로 문물제도가 개화한 상태를 나타낼 때 주로 사용되어 왔다.

한편 이러한 ‘문명’ 개념은 야만 또는 미개의 상대어라는 점에서 ‘華夷論’의 ‘華’와 유사하며, ‘華/夷’와 더불어 전통적 문명관을 보여주는 중요한 개념이었다. 하지만 양자 사이에는 중요한 차이가 있다. 화이론은 자신과 타자의 이항대립을 전제로 한 일원주의적 문명관으로서, 유교와 같은 특정 문화를 ‘유일·보편’ 문명의 기준으로 삼아 양자의 차이와 우열을 논하는 인식체계이다. 즉 華와 夷는 1차적으로 종족(민족)

임형택, 「문명 개념과 한국의 역사 전환」, 『문명의식과 실학』, 돌베개, 2009, 19~21면.

14) 임형택, 앞의 2000 논문, 57~59면; 전홍석, 앞의 논문, 411면.

15) 『周易』에서 “나타난 용이 밭에 있어 천하가 문명한다.”(『周易』, 「文言」, “見龍在田, 天下文明”)의 용은 천하에 문명을 펼치는 주체로서 성인을 가리킨다. 『書經』 「堯典」에서는 요임금의 위대한 덕을 칭송해 欽·明·文·思의 네 글자로 표현하였고, 『舜典』에서는 ‘舜의 공을’ 濬哲文明으로 칭송하고 있는데서 알 수 있듯이 ‘문명’은 성인에 해당하는 용어였다. 임형택, 앞의 2009 논문, 19~20면.

16) 임형택, 앞의 2000 논문, 57면; 임형택, 앞의 2009 논문, 20~22면.

적으로 자신과 타자를 구분하는 개념에서 유래한 것이므로 반드시 타자를 전제로 하며, 여기에 주관적이고 자의적인 문화적 차이를 내세워 미개하고 저열한 타자(夷)에 대한 자신(華)의 우월성을 확신하는 문명관이다.¹⁷⁾ 반면 ‘문명’도 야만에 상대되는 개념이지만, 이는 성인의 공로로 문물제도가 개화·발전한 상태를 나타내는 용어로서 주로 성인이나 군주의 덕과 치세를 기릴 때 사용되었다. 따라서 ‘문명’은 반드시 타자를 전제하지 않는, 즉 타자와는 무관하게 성립된 개념이다. 그리고 반드시 타자를 의식하거나 대비하지 않는다는 점에서 ‘문명’은 ‘華’보다 상대적으로 가치중립적인 개념이라고 할 수 있다.

그런데 동양의 전통적 문명관은 ‘문명’ 보다 주로 ‘華夷’ 개념을 통해 표상되어왔다. 춘추전국시대를 거쳐 秦漢代에 이르면서, 종족(민족)적 차이를 1차적 기준으로 자신과 타자를 구별하던 華·夷 개념이 유교의 문화적 일원주의에 기초하여 문명과 야만, 문화적 우열을 가르는 대표적 개념으로 정착되어 20세기 초까지 전통적 문명관으로서 지배적인 위치를 차지해왔기 때문이다.

한편 프랑스·영국·미국에서는 18세기 중엽 이후 현재 ‘문명’으로 번역되는 ‘civilization/civilisation’이라는 신조어가 ‘근대’적 개념으로 등장했다. 라틴어의 civis(시민), civilis(시민의), civilitas(도시)에서 유래한 이 용어는 ‘야만’의 상대어로서 민족(혹은 국가)의 ‘문명화하는 행위 또는 문명화된 상태’를 의미했다. 이때의 ‘문명’이란 인간 공동체의 질서 정연한 발전, 합리적인 이성에 근거한 이상적인 인간 사회를 의미했다. 이후 19세기 말까지 이 개념은 ‘역사’·‘진보’와 결합하면서 그들의 정치적·경제적·종교적·기술적·도덕적 또는 사회적 제도의 우월성과 보편성에 대한 자부심과 자의식을 대변했다. 이러한 ‘문명’ 개념에 기초한 서구의 문명관은 서양의 역사 경험이 보편적이고 서양의 ‘근대 문명’이 보편 문명의 정수라는 서양 중심의 세계관에 기초한 것이었다. 그리하여 서구 문명을 ‘표준’으로 한 ‘단수’의 ‘보편 문명’을 상징하고, 세계를 일원적인 선상에서 야만, 미개, 문명(혹은 개화)으로 구분했다.¹⁸⁾

17) 기존 연구에서는 동양의 전통적 ‘문명’ 개념과 ‘화이’ 개념의 관계에 대해서는 크게 주목하지 않았다. 동양의 전통적 문명관인 화이론의 구조와 특징, 한반도의 전래와 변천에 대해서는 김민석, 「전통적 華夷論의 변천과 崔濟愚의 文明觀」, 『학림』 49, 연세사학회, 2022, 제2장 참조.

18) 서구의 ‘civilization/civilisation’의 개념에 대해서는 다음을 참조. 외르크 피쉬 저, 안삼환 역, 『코젤렉의 개념사 사전 1-문명과 문화』, 푸른역사, 2019; 나인호, 「문명’과 ‘문화’ 개념으로 본 유럽인의

이러한 서구의 ‘civilization’은 일본에서 ‘문명’으로 번역되어¹⁹⁾ 19세기 후반 조선/한국에 유입되었다. 특히 독립협회 운동기 서재필·윤치호 등 문명개화론자들과 언론매체 등을 통해 대중적으로 확산되었다.²⁰⁾ 그들은 ‘서구 문명’을 ‘단수’의 ‘보편 문명’으로 여긴 서구 중심적 문명론을 수용하여, 서구적 가치와 지표를 문명의 기준으로 삼아 한국을 그 대국인 야만(또는 半開化)의 위치에 두었다. 이는 전통적 화이론의 일원주의적 인식 틀은 그대로 유지한 채 문명의 위계에서 서구와 한국의 위치를 전복시킨 것이다. 따라서 엄밀하게는 ‘일원주의적 문명개화론’이라 부를 수 있으며, 거꾸로 뒤집어놓은 전통적 화이론의 ‘근대’판이라 할 수 있다.

자기인식(1750~1918/19)』, 『역사문제연구』 10, 2006; 노대환, 『문명』, 小花, 2010; 전홍석, 앞의 논문.

- 19) 일본에서 ‘civilization’은 幕末・明治初 禮儀와 交際로 이해되어 왔는데, 후쿠자와 유키치(福澤諭吉)가 『西洋事情』(1860~1870)에서 처음으로 ‘문명’, ‘문명개화’, ‘개화’로 번역하였다. 이후 메이지 초기에는 주로 ‘문명개화’로 번역되다 1880년대 말 이후에는 ‘文明’으로 정착된다. 이때 후쿠자와가 ‘civilization’을 ‘문명’으로 번역한 것은 야만/미개의 상대어이자 인류 보편의 이상적 구현태를 의미했던 전통적 ‘문명’ 개념을 원용한 것이었다. 그 결과 ‘civilization’의 번역어 ‘文明’은 ‘보편적 문명’이라는 의미에서 전통적 ‘문명’ 개념과 동일했지만 그 구체적 함의는 ‘중국 문명’이 아닌 ‘서구 문명’을 의미했다. 이로부터 ‘文明/civilization’은 일단 ‘보편적 문명’과 보다 협의의 ‘서구 문명(서구화)’를 모두 뜻하는 중의적 의미를 가지게 된다. 하지만 서양적 문명관을 수용한 후쿠자와의 본의는 보편적 의미의 전통적 ‘文明’ 개념을 활용하여, ‘문명’을 “보편적인 중국문명”에서 “보편적인 서양문명”으로 바꾸는 것에 있었다. 이로부터 일본에서 文明은 주로 ‘서양 문명’이라는 새로운 의미를 가리키게 되었고, 서구 중심적 세계관에 입각하여 서양의 문명이 곧 보편 문명이며, 모든 사회가 지향해야 할 모범으로 여겨지게 된다. 더글라스 하울랜드 저, 김현·박은형 외 역, 『서양을 번역하다』, 성균관대학교출판부, 2021, 53~54, 75~77, 131~132면; 함동주, 「근대 일본의 문명론과 그 이중성-청일전쟁까지를 중심으로」, 『근대계몽기 지식개념의 수용과 그 변용』, 소명출판, 2004, 367~369면. 이외 일본에서 ‘civilization’ 개념의 수용과 변용에 대해서는 다음을 참조. 하영선, 「文明의 國際 政治學: 近代 韓國의 文明 概念 導入史」, 『세계정치』 24, 서울대학교 國際問題研究所, 2002; 박양신, 「근대 초기 일본의 문명 개념 수용과 그 세속화」, 『개념과 소통』 2권, 한림과학원, 2008; 노대환, 앞의 책.
- 20) 실록에서 갑오개혁기 이전의 ‘문명’ 용례는 모두 전통적 ‘문명’ 개념으로서 빈도수도 많지 않다. 반면 독립협회 운동기 『독립신문』에서는 서양 문명을 긍정적으로 가리키는 ‘문명’이라는 용례가 빈번하게 사용되어 널리 보급되었으며 한말에 최고조에 달했다. 김영작, 「조선조 말기의 서구 수용과 전파 양상에 관한 실증 연구」, 『문명 ‘개화’ ‘평화’-한국과 일본』, 아연출판부, 2008, 71~92면. 러일전쟁 이후 한국의 문명론에 대해서는 다음을 참조. 노대환, 「1905~1910년 문명론의 전개와 새로운 문명관 모색」, 『유교사상문화연구』 39, 한국유교학회, 2010.

이렇게 ‘시빌리제이션’의 번역어로서 ‘문명’ 개념이 일본을 거쳐 유입·확산되자, 문명론의 차원에서 기존의 전통적 ‘華夷’ 개념은 이를 근본주의적으로 고집하는 소수의 담론으로 전락하고, 이를 대신한 ‘문명’ 개념이 주류 담론으로 부상하여 대유행하게 된다. 그 결과 19세기 후반부터 20세기 초에 걸쳐 한국에서는 전통적 ‘문명’ 개념과 함께 새로 유입된 ‘문명/civilization’ 개념이 상호 충돌·갈등하는 가운데 공존 또는 융합되어 ‘문명’의 함의는 매우 복잡해졌다.²¹⁾

이로부터 당시 ‘문명’이라는 용어는 이를 사용하는 주체의 문명관 또는 사상적 기초에 따라 판이하게 다른 의미를 함축하는 다의적인 개념이 되었다. 그 스펙트럼의 양 끝에는 전통적 화이론과 일원주의적 문명개화론이 자리하고 있었다. 하지만 이렇게 특정 문화나 문명권을 ‘단수’의 ‘유일·보편’ 문명의 기준으로 삼아 그 밖의 다른 문화나 문명은 야만시하는, 이항대립의 이분법적인 양극단만 존재했던 것은 아니다. 동일인이 상황과 맥락에 따라 다른 함의의 ‘문명’ 개념을 뒤섞어 사용하기도 했고, 양자의 의미가 중첩되어 중의적 개념으로 사용하기도 했다. 따라서 ‘문명’을 강조하고, 또 그것이 ‘서구 문명’을 의미하거나 긍정한다고 해서 이를 이항대립의 이분법적 시각에서 간단히 일원주의적 문명개화론으로 규정하는 것은 일면적이다. 그 대표적인 사례가 손병희의 문명관에 대한 기존의 주류적 이해라고 할 수 있다.

Ⅲ. 최시형의 문명관

최제우는 그의 저술에서 ‘문명’이라는 용어를 사용하지 않았지만, 전통 사상·학문과 서양(서학)에 대한 인식, 성인관 등을 통해 그의 문명관을 살펴볼 수 있다. 그는 인격천과 범신론적 理法天·自然天을 변증법적으로 통합한 독창적인 天觀을 통해 보편주의적 성격을 유지하면서도 동서양의 여러 학문과 사상에 대한 상대주의적이고 개방적인 태도를 보이면서 전통적 문명관이었던 화이론을 극복할 수 있었다. 즉 보편주의적 天觀을 통해 동양의 역대 聖人들과 그들의 학설을 인정하면서도 상대화하였

21) 임형택, 앞의 2009 논문, 16~18, 43~58면. 한말 장지연의 ‘문명’ 개념도 이러한 양상을 잘 보여주고 있다. 류준필, 「‘문명’, ‘문화’ 관념의 형성과 ‘국문학’의 발생·‘국문학’이라는 이데올로기 서설」, 『민족문화사연구』 18(1), 민족문화사학회, 2001, 13~16면.

고, 서학(서양)에 대해서도 동서양에 공통되는 보편적 天道를 지향한다는 점에서 동일하다고 인정하였다. 물론 그들의 타국에 대한 무력 침공이나 교리에 대해서는 비판적 인식을 드러냈지만, 문명론적 차원의 근본주의적 배척이나 부정은 아니었다. 보편주의적 천관에 기초한 그의 문명관에서는 특정 문화나 가치를 기준으로 자신과 타자의 우열을 논하는 문명의 위계의식은 보이지 않는다.²²⁾

그러면 최제우의 뒤를 이은 2대 교주 해월 최시형은 어떠했을까?²³⁾ 먼저 동학의 출발점이자 교리의 핵심이라 할 수 있는 천관을 살펴보면, 최시형은 최제우의 ‘侍天主’를 ‘物物天 事事天’의 천치만물로 확장시키는 등 범신론적 성격을 강화하면서도,²⁴⁾ 인격천의 성격 또한 여전히 유지하고 있었다.²⁵⁾ 사실 동학의 창도는 천주와의

22) 최제우는 人格天인 天主와의 직접적인 교섭을 통해 체득한 天道를 밝혀 행하는 입장에서 공자와 같은 기존 성인들과 그들의 학설을 상대화하였다. 따라서 그의 사상에는 기존의 전통 사상·학문에 대한 전면적인 수용·추종이나 배척·배척과 같은 이분법적 사유가 보이지 않는다. 서학에 대해서도 “洋學은 나의 道와 같은 듯하나 다른”데, 그것을 “주문은 있는 듯하나 (그 주문에 상응하는) 실체가 없”으며, “運은 하나이고, 道는 같지만, 理는 다르다”고 밝히고 있다. 『東經大全』, 「東學論」 “曰與洋道無異者乎? 曰洋學如斯而有異, 如呪而無實. 然而運則一也, 道則同也, 理則非也.” 최제우의 천관과 문명관에 대해서는 김민석, 「전통적 華夷論의 변천과 崔濟愚의 文明觀」, 『학림』 49, 연세사학회, 2022. 3장 참조.

23) 최시형은 많은 저술을 남기지 못했고, 그의 가르침을 기록한 당대 자료도 대부분 남아 있지 않다. 현재 천도교 경전에 수록된 『해월신사법설』은 1961년 『천도교경전』을 간행할 때 수집·정리한 것을 토대로 이후 꾸준히 수정·보완해 온 것으로, 최시형의 저술로 알려진 「內則」과 「內修道文」을 제외하면 이후 제자들의 기록이나 기억, 구전 등에 의거한 것이다. 따라서 수록된 법설의 주요 내용이 실제 최시형의 설법을 반영한 것으로 판단되지만, 한참 후에 정리되었다는 한계를 가지고 있다. 반면 1900년 평안도 동학도들이 관에 피착될 때 몰수한 문서들을 편찬한 『東學書』(奎17295)에는 실제 해월의 법설을 기록한 내용들이 일부 수록되어 있다. 이는 최시형의 법설에 대한 기록으로는 가장 오래된 자료라고 할 수 있다. 따라서 이 논문에서는 이를 기본 자료로 활용하고, 이후 1920년까지 천도교·시천교에서 발간한 기록들을 보조적으로 활용하여 최시형의 문명관을 살펴보았다. 『해월신사법설』과 이들 자료들에 대해서는 다음을 참조. 윤석산, 「최시형 법설의 기초 문헌 연구」, 『동학학보』 4, 동학학회, 2002; 오문환, 『동학의 정치철학』, 모시는사람들, 2003, 23~24면; 박인규, 「규장각 소장본 『東學書』 분석·자료의 성격에 따른 분류를 통해」, 『규장각』 58, 서울대학교 규장각한국학연구원, 2021.

24) 신일철, 「최시형의 범천론적 동학사상」, 『동학사상의 이해』, 사회비평사, 1995.

25) 김용휘, 「해월의 마음의 철학」, 『동학학보』 4, 동학학회, 2002. 단적으로 “이갓치 하늘님을 공경하고 효성하오면 하늘님이 조화하시고 복을 주시난이, 부디 하늘을 극진이 공경하옵소서.”라고 하여 여전히 天/天主는 인간에 감응하여 복을 주는 인격적 존재이기도 했다. 『東學書』 「東學內修道」(奎17295-v.8) 6a~6b. 『東學書』의 이 글은 최시형이 1889년 11월에 지었다는 「內修道文」을 필사한

대면이라는 종교체험이 결정적 계기였기에, 동학에서 인격천의 요소가 근본적으로 부정될 수 없음은 당연하다. 게다가 최제우의 천관 또한 종교체험 후 1년여의 수련·탐구 과정을 거치면서 인격천의 측면보다 理法天·自然天의 범신론적 성격이 강조되는 방향으로 정비되어 갔다. 따라서 최시형의 천관은 기본적으로 최제우의 연속선상에 놓여 있다고 할 수 있다.

나아가 “사람이 마음(心)을 가지고 있는 것은 마치 하늘(天)이 해를 가지고 있는 것과 같다. 해의 밝음이 위에서 萬國을 비추듯이 마음의 밝음이 온갖 모든 이치를 훤히 꿰뚫는구나.”²⁶⁾라고 하였듯이, 최시형에게 天은 모든 나라(萬國)를 위에서 비추는 보편적 존재였다. 이 또한 동서양을 나누지 않는 天의 보편성과 절대성을 강조했던 최제우의 보편주의적 천관이 최시형에게 그대로 이어지고 있음을 보여준다.

한편 최시형의 법설에서는 ‘文明’이라는 용어가 다음과 같이 ‘聖人’과 관련하여 중요한 개념으로 등장한다.

① (사람이) 태어나 그 처음에는 누가 大人이 아니고, 누가 聖인이 아니었겠는가. 그런데 (대다수) 사람들은 비록 (天의) 마음을 잇고 잃어버렸지만, **大人은 (이를) 밝게 살펴 天性을 잃지 않았다.** 그래서 天과 더불어 크고, 天과 더불어 덕을 같이하고, 天과 더불어 同化하니, 天地가 하는 바를 聖人也 할 수 있는 것이다. …… 사람이 五倫이 없고 구별이 없다면 禽獸에 가까운 것이다. 옛 성인이 이를 걱정하시어 禮를 제정하고 樂을 지으셨으니, 이러한 까닭에 (큰 선생님께서는) “仁義禮智는 옛 성인이 가르치신 바이고, 守心正氣는 오직 내가 고쳐 정한 것이다.”라고 하셨다. 따라서 修心正氣의 법은 큰 성인이 고쳐 정한 것인데, 사람은 곧 天人이며 道는 큰 선생님의 無極大道이니라. **우리 큰 선생님의 무극대도는 실은 仙道도 아니고 佛敎도 아니므로** 만고(에 없는) 무극대도라고 한다. **옛 성인은 근본을 말하지 않고 단지 지엽만을 말했는데, 선생님께서 天地·陰陽·日月·鬼神이 氣運·造化의 근본임을 처음으로 말씀하셨다.**²⁷⁾ (강조

기록이다. 『天道敎書』(1920년 4월 최초 간행본), 187면.

26) 『東學書』「東學理氣大全」(奎17295-v.13), 3a면, “人之有心, 如天之有日. 日之明兮, 照臨萬國, 心之明兮, 透徹萬理.”

27) 『東學書』「東學理氣大全」(奎17295-v.13), 4a, 6a~6b면, “生厥初, 孰非大人, 孰非聖人. 人雖心多忘失, 大人明明, 不失天性, 與天同大, 與天同德, 與天同化. 天地所爲, 聖人能爲. …… 人無倫無別, 即近於禽獸. 古之聖人有憂之, 制禮作樂, 是故仁義禮智, 先聖之所敎, 守心正氣, 惟我更定. 修心正

와 ()는 인용자)

② 堯舜과 孔孟과 같은 성인 몇 사람이 세상에 나와서 天地의 道를 밝히고
陰陽의 이치에 통달하여 億兆蒼生으로 하여금 각각 각자 그 즐거움을 얻게 하
면, 어찌 文明한 세계가 아니겠는가.²⁸⁾ (강조는 인용자)

③ 정성으로 마음을 지키되 혹 게으르면 사람의 변하는 것이 桑田이고, 공경
으로 마음을 지키되 태연히 하면 산하가 실로 푸른 바다로다. 龜岳에 봄이 돌
아오니 桑田碧海로다. 용이 太陽珠를 전하니 弓乙이 文明을 돌이키도다.²⁹⁾
(강조는 인용자)

①~②는 『東學書』에 수록된 「理氣大全」의 일부인데, 이 기록은 孫天民이 최시형의
결에서 그의 가르침을 받아 적은 것이다. 그런데 손천민은 1900년 체포·처형되었으
므로 이 기록은 1900년 9월 이전의 기록이다.³⁰⁾ ③은 1915년 朴晶東이 순한문으로
편찬한 시천교 敎史의 기록으로서 1890년 7월에 최시형이 얻었다고 하는 降詩(占詩)
이다.³¹⁾

氣之法, 大聖更定, 人是天人, 道是大先生無極大道也. 吾大先生無極大道, 實則非仙非佛, 故曰萬古
無極大道也. 先聖不泄根本, 只言枝葉, 先生始明天地陰陽日月鬼神, 氣運造化之根本也.”

- 28) 『東學書』 「東學理氣大全」(奎17295-v.13), 6a면. “堯舜之聖, 幾人出世, 孔孟之聖, 幾人出世, 明天地
之道, 達陰陽之理, 使億兆蒼生, 各得其業, 則豈非文明之世界乎.” 1920년 천도교단에서 진행한 교
리강습소에서 교재로 사용된 敎史를 묶어 제본한 『천도교서』에도 다음과 같이 이와 유사한 내용이
수록되어 있는데, 1885년 11월에 행해진 講道라고 한다. “吾道는 大運이라 將次 身으로 家로 國으
로 天下에 其化ㅣ及할지니 吾道中에는 堯舜의 聖도 多할 것이오 孔孟의 德도 多할 것이라. 天下各
心의 億兆ㅣ吾道를 得하야 同歸一體하면 이곳 道德文明의 世界니라.” 『天道敎書』, 182~138면.
- 29) 박정동, 『侍天敎宗釋史』, 侍天敎本部, 1915, 76~77면, “歲庚寅, 師次子鳳朝生. 七月, …… 師得占
詩一篇曰, 守心誠而或怠, 人之變也桑田, 守心敬而泰然, 山可實於碧海. 龜岳春回, 桑田碧海. 龍傳
太陽珠, 弓乙回文明. 運開天地一, 道在水一生. 水流四海天, 花開萬人心.”
- 30) 해월의 법설은 주로 손천민, 강시원, 서인주 등 한문에 능통한 제자들이 받아 적은 것으로 추정된
다. 김용휘, 앞의 논문, 131면. 따라서 이 자료는 손천민이 결에서 바로 받아 적은 것을 필사한
것으로 생각된다.
- 31) 『해월신사법설』의 「降詩」와 앞부분에서 몇 글자 외에는 동일하다. 『天道敎書』에서도 유사한 내용
의 降詩가 수록되어 있는데, 그 시점은 1890년 7월이다. 『天道敎書』, 190~191면.

①에서 최시형은 “天性을 잃지 않아” 五倫 등의 禮를 밝힌 孔孟을 성인으로 인정하지만, 이들 옛 성인들이 아직 밝히지 못한 天地·陰陽 등의 근본은 그의 스승 최제우가 처음으로 밝혔다고 자부한다. 그래서 동학은 仙도 佛도 아닌 無極大道라는 것이다. ②에서는 이러한 聖인들이 세상에 나와 “天地의 道를 밝혀” 모든 사람들(億兆蒼生)이 각각 그 생업(其業)을 얻게 되는 세상을 “문명한 세계”라고 설명한다. 그리고 ③의 강시에서 “龜岳”은 최제우가 태어난 구미산을, 용은 聖人の 상징으로서 최제우를, 太陽珠는 天道를 밝힌 최제우의 교리를, 弓乙은 동학의 符圖로서 동학을 상징한다. 따라서 최제우가 설파한 동학이 꾀박과 시련을 극복하고 “文明을 돌이킬” 것을 자신하고 있다.

이처럼 최시형은 天道를 밝힌 성인에 의해 열리는 인류의 이상적 구현태를 ‘문명’으로 표상하고, 이를 무극대도인 동학이 돌이킬 것으로 자부하고 있었다. 이는 최제우의 天觀과 聖人觀, 전통 사상 및 학문에 대한 입장을 충실히 계승하여, 동양의 전통적 ‘문명’ 개념을 재해석하여 ‘專有’한 동학적 문명관이라 할 수 있다.

그러면 그의 서양(서학)관은 어떠했을까.

① 경신년(1860)의 포덕이 어찌 運이 아니고 어찌 命이 아니겠는가. 갑자년(1864)의 당한 일 또한 運이고 命이로다. 主人의 一心이여. 처음부터 끝까지 한결같구나. **두 글자(天主/인용자)로 지목 당함이여. 洋人이 먼저 행한 것을 어찌 할 것인가.** 大運이 장차 형통할 것이니, 이 명을 받들어 열고 이를 것이다. 아. 主人은 공경히 받고 또 공경히 받으라.³²⁾ (강조와 ()는 인용자)

② 近聞西學之人이 以無理無據之說로 胥動浮言호야 謂將造起空中樓閣호고 嘯聚徒黨호야 殲我道儒云호니 此眞危機也라. 然이나 皇天이 在上호스 監臨下土호시니 善惡之分에 吉凶이 隨焉이라 彼雖有飛砲利劍이 如林如山인달 吾但爲吾善行 吾道而已라 吾何畏哉리오. **爲西學者도 自有天良本然之善호니 安有造作無根之說호야 空然相害東西之教也哉아.** 此不過無賴輩 | 造訕興訛호야 自歸於齊東之野人也

32) 천도교중앙총부 편, 1907, 『天鈞宗正』, 보문사, 32~33면. “庚申之布德兮, 豈非運, 豈非命. 甲子之所當兮, 亦是運, 亦是命. 主人之一心兮, 有初而克終. 二字之見指兮, 奈洋人之先行. 大運之將泰兮, 奉新命而開成. 嗟我主人, 敬受敬受.” 『本敎歷史』에도 동일한 내용이 수록되어 있는데, 『해월신사법설』의 「降書」와 말미의 몇 글자를 제외하면 동일하다. 한편 『本敎歷史』에 따르면, 이 降書는 1884년 10월에 얻은 것이다. 吳尙俊, 「本敎歷史」, 48~49면.

라.³³⁾ (강조는 인용자)

①은 1884년 10월에 최시형이 얻은 降書의 일부이다. 여기서는 1860년 동학의 창도와 1864년 최제우의 처형을 運과 命으로 설명한다. 이어 ‘天主’라는 표현 때문에 西學으로 지목당하여 탄압 받고 있는 현실 또한 서양인이 天主를 먼저 받들었기 때문에 어쩔 수 없는 운명처럼 이야기하고 있다.³⁴⁾ 이어 1892년 11월경 도인들에게 보낸 敬通의 일부분인 ②에서는 ‘천주교인이 동학도를 모두 죽이려 한다’는 소문을 무리배들이 지어낸 낭설이라고 단정한다. “서학을 하는 자들도 본디 하늘이 준 착한 마음이 있을 것(自有天良本然之善)”³⁵⁾이므로 “공연히 東西의 敎를 서로 해”칠 이유가 없다는 것이다. 이러한 서학(서양)에 대한 인식 또한 문명론적 차원에서 긍정/수용 혹은 부정/배척이라는 이분법에서 벗어나, 상대주의적이고 개방적인 태도에서 접근했던 최제우의 서학(서양)관을 계승한 것이라 할 수 있다.

IV. 손병희의 다원주의적 ‘혼성·보편’ 문명의 지향

1. 일본 ‘외유’와 ‘문명’ 담론

최시형 사후(1898) 손병희는 1900년 이른바 ‘庚子說法’(양8.14/음7.20)을 통해 단일지도체제를 확립할 수 있었다. 동시에 교단의 주도권과 정통성을 놓고 경쟁관계에 있던 孫天民이 그해 9월(음 8월) 처형되고, 다음해 金演局 또한 체포되어 손병희는

33) 吳尙俊, 『本敎歷史』, 『天道敎會月報』(1910년 8월 창간호부터 1914년 11월호까지의 연재 기사를 국사편찬위원회에서 하나의 파일로 이어붙였다. 면수는 국편에서 부여한 번호), 63면.

34) “奈洋人之先行”을 이인화는 “어찌 서양 사람들이 먼저 행하리오?”라고 번역한 반면 이종일은 “서양 사람이 먼저 힘함에 었지홀고.”로 풀이하였다. 이종일 譯述, 『本敎력스』, 『天道敎會月報』, 1912년 10월호, 14면. 여기서는 후자인 이종일의 번역에 따랐다. 전자의 번역처럼 ‘어찌’의 의미라면 ‘奈’보다 바로 앞에 사용된 ‘豈’가 더 적합하다. 간혹 ‘奈’ 앞에 ‘無’가 생략된 경우가 있는데, 문맥상으로도 이종일의 번역이 자연스럽다.

35) 참고로 이 부분을 이종일은 “한울이 주신 인심은 잇슬디니”로 풀이하였고, 『天道敎書』에는 “西學을 하는 者도 또한 天良心이 有하리니”라고 번역하였다. 이종일 譯述, 『本敎력스』, 『天道敎會月報』, 1913년 7월호; 『天道敎書』, 211면.

교단의 최고지도자로서의 위상을 굳힐 수 있었다.³⁶⁾ 그런데 얼마 지나지 않은 1901년 손병희는 돌연 일본으로의 ‘외유’를 단행하여 약 5년여의 시간을 대부분 일본에서 체류하였다.

이러한 ‘외유’의 배경에 대해 敎史자료들은 다음과 같이 ‘문명’을 중요한 화두로 설명하고 있다.

우리 도를 세계에 불히 들어내고져 홀딘된 문명의 바람을 킷불니 먹어서 문명의 령슈가 되지 못호고는 뜻을 일울 수 업스니, 내 | 십년 작명호고 외국을 유람호야 문명 성질과 세계 형편을 자세히 안 후에야 우리 도를 널리 퍼치는디 반다시 걸니미 업슬줄노 생각호노니, 여러의 뜻에는 엇더호노 하신디, 다 곁아디 그 말삼이 올타호더라.³⁷⁾ (강조는 인용자)

將次 吾道를 세계에 彰明코져 할진대 今日 文明으로써 안이하면 不能할지라. 故로 余 | 外國에 出遊하야 限十年間 文明의 性質과 世界의 形便을 歷探코져 하노니³⁸⁾ (강조는 인용자)

(1901년) 三月에 聖師 | 朴寅浩, 李鍾勳, 洪秉箕, 孫秉欽, 李容九로 더불어 相議曰 余 | 往年에 孫天民, 金演局으로 더불어 相議하야 米國에 游覽코져 하다가

36) 1894년 농민봉기 좌절 후 와해 위기에 직면한 동학교단의 재건을 위해 최시형은 1896년 1~2월경 손병희·김연국·손천민에게 각각 義菴·龜菴·松菴의 도호를 주고, 서로 합심하여 교단을 이끌어가도록 함으로써 지도부를 정비하였다. 이후 동학 교단은 이들 3인의 헌신적인 협력과 노력을 통해 재건과 교세 회복의 발판을 마련할 수 있었지만, 최시형 사후 이들 3인의 대립·갈등이 표면화된다. 이러한 3인의 대립·갈등에는 김연국·손천민의 보수적이고 패배적인 성향뿐만 아니라 노선을 둘러싼 차이도 크게 작용하였다. 하지만 손병희는 교단 재건의 토대가 된 서북지역으로의 급속한 교세 확장을 발판으로, 이른바 庚子說法을 통해 자신이 大宗主·大道主의 정통성을 계승하고 있음을 천명하고, 그 아래 손천민·김연국·박인호로 이어지는 조직체계를 확립하였다. 이를 통해 그는 최계우—최시형을 잇는 후계자로서의 정통성을 확립할 수 있었다. 이용창, 「동학·천도교단의 민회설립운동과 정치세력화 연구(1896~1906)」, 중양대 박사학위논문, 2004, 15~21, 32~41면; 박맹수, 「동학계 종교운동의 역사적 전개와 사상의 시대적 변화」, 『한국종교』 37, 원광대학교 종교문제연구소, 2014, 67~68면; 조규태, 「舊韓末 平安道地方의 東學敎勢의 伸張과 性格에 대한 檢討를 중심으로」, 『東亞研究』 21, 서강대학교 동아연구소, 1990.

37) 이종일, 「본교력스」, 『天道教會月報』, 1915년 1월호, 20~21면.

38) 『天道敎書』, 311~312면.

金演局이 不從함을 因하여 未果하였거니와 將來 吾道를 世界에 彰明코저 할진대, 今日 文明의 大勢를 觀察하지 않으면 不可하다 생각하노라.³⁹⁾ (강조와 ()는 인용자)

한편 외유 직전 손병희는 도인들에게 보낸 3월 22일(음 2.3) 「敬通」(통문)에서 동학을 ‘하늘에 짝하는(配天) 요순·공맹과 같은 聖人·聖王의 道와 法을 따르고 天之化育之德을 체득하여 先聖이 아직 드러내지 못한 뜻을 발명한 것’으로 설명하고, 그 宗旨를 “孝悌忠信의 道”로 요약한다. 이어서 그러함에도 정부에서 동학을 금하고 박해하고 있는 처지를 개탄한 후, “世間の 紛擾함을 벗어나, 이제 天下를 遊覽하여 胸襟을 快闊하게 할 뜻”으로 외유에 나서게 되었음을 밝히고 있다.⁴⁰⁾ 이 통문은 국외로의 외유(遊覽) ‘사실’을 알리는 것이 목적이어서 그 본의를 자세히 설명하지는 않은 것으로 보인다. 이후 11월(음 10월) 유학생 선발과 교단 정비를 위해 다시 귀국할 때 보낸 敬通에서는 자신의 외유가 ‘단지 世界를 遊覽하는 것이 아니며, 그것은 大道에 이로운 기회가 될 것’이라고 부연하고 있다.⁴¹⁾ 하지만 더 이상의 자세한 외유의 동기와 목적을 밝히지는 않았다.

敎史와 敬通의 내용들을 종합하면, 외유의 가장 중요한 동기는 “今日 文明의 大勢를 觀察”하고 “世界의 形便을 歷探”하기 위한 것이며, 이를 통해 이루어야 할 궁극적 목적은 동학이 “문명의 령수”가 되어 “吾道를 世界에 彰明”하는 것으로 이해할 수 있다. 요컨대 서구 문명과 세계 형편을 살피고 오늘날 문명의 대세(문명 성질)를 참고해서 동학을 문명의 모범(領袖)으로 만들겠다는 것이다.

이처럼 敎史 자료들이 전하는 외유의 배경에는 ‘문명’이 최대 관심사로 등장하고 있다. 게다가 그것은 긍정적인 의미에서의 ‘서구 문명’을 가리키고 있는 듯하다. 이로 부터 이때의 ‘문명’이란 곧 서구 문명이며, 외유의 주요 동기와 목적 또한 이러한 ‘서구 문명’의 수용에 있었다고 일반적으로 이해되어왔다.⁴²⁾

39) 李敦化 編述, 『天道敎創建史』, 天道敎中央宗理院, 1933, 제3편 의암성사 27~28면.

40) 天道敎史編纂委員會 編, 『天道敎百年略史(上卷)』, 미래문화사, 1981, 327~328면.

41) 天道敎史編纂委員會 編, 앞의 책, 330면, “不佞轉至外國, 與僉兄勞苦之事, 共不協力, 心實悶然. 非但世界遊覽, 大道有利之機, 以此諒之.”

42) 최기영(a), 「동학의 천도교로의 개편에 관한 검토」, 『한국근대 계몽사상 연구』, 일조각, 2003, 226~228면; 고건호, 앞의 논문, 85~87면; 김정인, 앞의 책, 39면.

하지만 「경통」에서 그가 요약한 동학의 종지에서 확인할 수 있는 것처럼, 그는 기본적으로 최제우·최시형의 동학사상을 견지·계승하고 있었다. 따라서 그가 개방적인 자세에서 서구 문명을 직접 살펴보고 이를 참고·수용하여 동학을 改新하겠다는 의지는 분명하지만, 이를 ‘서구화’ 혹은 ‘서구 문명 지향’이라는 문명관의 ‘전환’으로 평가하는 것은 일면적이다. 뒤에 자세히 설명하겠지만, 교사 자료에 나오는 ‘문명’ 개념은 단순히 ‘서구 문명’만을 의미하는 것이 아니다.

한편 손병희의 초기 일본 정착과정과 행적⁴³⁾ 중 문명관과 관련하여 2가지 사항이 주목된다. 하나는 당시 일본에 망명중이던 개화와 인사들과의 교류이다. 敎史 자료들에 따르면 손병희는 李祥憲으로 變姓名하여 신분을 위장한 채 權東鎭, 吳世昌, 趙義淵, 李軫鎬, 趙義聞, 朴泳孝 등과 교류하였다. 이들과의 교류는 직간접적으로 손병희의 사상과 문명관에 영향을 끼쳤을 것으로 생각된다. 이 중 권동진과 오세창, 梁漢默은 손병희의 영향으로 동학에 입도한 후 손병희의 측근으로서 활약하게 된다.⁴⁴⁾

다른 하나는 교인 자체들의 일본 유학 주선이다. 외유를 단행한 지 얼마 지나지 않은 그해 11월(음 10월), 원산항으로 다시 돌아온 손병희는 1902년 4~5월(음 3월)에 24명의 유학생을 데리고 일본으로 되돌아갔다.⁴⁵⁾ 이때 손병희가 밝힌 일본 유학 필요성은 외국의 “신학문(과학문명 혹은 문명학술)”을 배우는 것이 “時宜에 적합”하

43) 손병희의 일본 체류기간은 러일전쟁의 기운이 고조되는 1903년을 기점으로 크게 두 시기로 나눌 수 있다. 전기에 해당하는 1901~1902년은 일본에 안착한 후 서구(일본) 문명과 문물제도 등에 대한 견문과 이해의 폭을 넓혀가는 시기이다. 이때 그는 이를 바탕으로 동학과 국가의 진로에 대한 새로운 방향을 모색했던 것으로 보인다. 후기인 1903년 이후는 러일전쟁이 가시화되자 향후 한반도를 둘러싼 국내외 정세 변동을 예견하고, 이에 대응하여 앞서의 모색과 구상을 구체화함과 동시에 러일전쟁 발발을 전후해 이를 현실화하기 위한 적극적인 활동을 전개하는 시기이다.

44) 열거한 개화파들 중 권동진, 오세창, 양한묵은 손병희의 측근이 되어 이후 교단에서 중추적 역할을 담당했다. 양한묵은 정치적 망명자는 아니었지만 1898년경 일본과 세계정세를 시찰하기 위해 일본으로 건너가 체류했는데, 여기서 손병희를 만나 동학에 입도했으며 이후 교리 정비에서 중요한 역할을 수행했다. 최기영(b), 「한말 천도교와 양한묵」, 『한국근대 계몽사상 연구』, 일조각 2003.

45) 교단 측 자료에서는 이때의 1차 유학생 24명과 이후 1904년의 2차 유학생 40여 명 등 약 64명을 유학시킨 것으로 기록하고 있다. 하지만 그 밖의 자료들까지 비교 검토한 이용창에 의하면, (합동) 일진회 시기(1904.12~1906.9)의 유학생을 제외하고 손병희의 주도로 동학교단이 파견한 유학생은 대략 30여 명이며, 이 중 28명의 명단이 확인된다. 이용창, 「東學敎團과 (合同)一進會의 일본 유학생 파견과 斷指同盟」, 『동학학보』 22, 동학학회, 2011, 164~177면.

고 “국가 장래를 위하여 크게 유익”하다는 것이었다. 즉 서구(일본) 학문이 지금의 사정에 적합하며, 이는 종교적 차원에서만이 아니라 국가적 차원에서도 중요하다는 것이다.⁴⁶⁾

이처럼 그는 외유 직후 얼마 지나지 않아 큰 비용이 소요되는 유학 주선을 결심하고 이를 즉각 실행에 옮겼다. 이는 외유 전부터 서양 학문 수용의 필요성을 어느 정도 자각하고 있었기에 가능했다고 생각된다. 4~5월 일본에 도착한 손병희는 잠시 상해로 갔다가 일본으로 다시 돌아온 것으로 보인다.⁴⁷⁾ 이때 유학 문제를 교인들과 상의하기 위해 한국에 들여보낸 손병희가 10월(음 9월)에 돌아왔으므로, 유학을 결심한 시기는 늦어도 10월을 넘기지 않는다. 따라서 상해와 일본을 오가며 낯선 타국에서 신분을 감추면서 새롭게 적응해야 했던 초기 정착 과정을 감안하면, 개화파 인사들과 아직까지 끈끈하고 깊은 유대 관계를 형성하지는 못했을 것이다. 이런 측면에서 이러한 결심에 개화파들이 끼친 영향은 상당히 제한적이었다고 생각된다.⁴⁸⁾ 또 측근들과 외유 문제를 상의할 때 “往年에 내 孫天民, 金演局으로 더부러 相議하고 米國을 遊覽

46) 이종일, 「본교력스(속)」, 『天道教會月報』, 1915년 2월호, 18면; 『天道教書』, 313면; 「天道教會史草稿」, 『동학사상자료집 1』(아세아문화사, 1979), 1920, 502면; 李敦化 編述, 『天道教創建史』, 天道教中央宗理院, 1933, 제3편 義菴聖師 28면.

47) 일본 도착 후 얼마 지나지 않아 상해로 간 것은 여러 자료들에 공통되지만 그 시기가 특정되지 않았고, 상해에서 일본으로 돌아왔는지 아니면 바로 원산으로 들어갔는지에 대해서는 모호하게 서술되어 있다. 이용창은 9월에도 孫秉欽이 상해에 있었던 것으로 보는데, 「天道教會史草稿」에서 만 이를 특정했고, 「본교력스」와 『天道教書』의 기술은 모호하다. 반면 『天道教創建史』와 『義菴孫秉熙先生傳記』, 『天道教百年略史(上卷)』 등에서는 일본으로 되돌아 왔다고 서술하고 있다. 『天道教創建史』에서 기존의 모호했던 측면을 검증하여 일본으로 되돌아 온 것으로 정리한 것으로 보인다. 정황상 일본으로 되돌아 온 것이 더 합리적이라 생각된다. 이종일, 「본교력스」, 『天道教會月報』, 1915년 2월호, 17~18면; 『天道教書』, 312~313면; 李敦化 編述, 『天道教創建史』, 天道教中央宗理院, 1933, 제3편 義菴聖師 28면; 「天道教會史草稿」(『동학사상자료집 1』, 아세아문화사, 1979), 1920, 502면; 의암손병희선생기념사업회, 1967, 『義菴孫秉熙先生傳記』, 義菴孫秉熙先生記念事業會, 161면; 天道教史編纂委員會 編, 앞의 책, 329면. 성주현, 『손병희』, 역사공간, 2012, 119면; 이용창, 앞의 논문, 2004, 45면.

48) 1904년 9월 일본 당국의 명령에 따라 李祥憲(손병희의 일본 내 변성명)의 내력에 대한 탐문 조사를 진행한 일본 공사관측의 보고에 따르면, 손병희는 엄청난 부호임에도 매우 절약하며 돈을 낭비하지 않았고, 소행도 매우 단정했다. 또 독서를 즐기고 유익한 서책을 한국어로 번역하여 항상 반드시 읽고 있었다고 한다. 『駐韓日本公使館記錄』 22, 「13. 機密本省往: (34) 李祥憲ノ身元及舉動ニ關スル回申」, 1904. 9. 7. 기존에는 개화파의 영향이 강조되어왔으나, 이보다 이러한 출판·인쇄물이 손병희에게 더 많은 영향을 끼쳤을 것으로 생각된다.

코저 하다가, 金演局이 쫓지 않음으로 未果하였⁴⁹⁾다는 대목에서 알 수 있듯이, 그는 그 이전부터 이미 외유를 계획하고 있었다.⁵⁰⁾

이상을 종합하면 그는 외유를 통해 서구(일본) 문명을 접하거나 개화와 인사들과의 본격적인 교류 이전부터 서구 문명의 긍정적인 측면을 인정하고 있었을 뿐만 아니라 그 수용까지도 적극적으로 고려하고 있었다고 생각된다. 그래서 서구 문명을 직접 살피고 판단하고자 외유를 결심했고, 짧은 기간의 체험을 통해 서구 문명 수용의 필요성을 절감하고 곧바로 유학을 주선할 수 있었다고 이해하는 것이 정합적이다.

이는 우선 농민전쟁에서 서구 문물을 수용한 일본군의 위력을 절감하는 한편, 갑오 개혁과 독립협회 운동기에 본격적으로 확산된 서구 문명에 대한 지식과 정보의 영향으로 생각할 수 있다. 하지만 위 김연국의 경우처럼 이러한 경험과 정보가 반드시 이러한 의식의 변화로 이어지는 것은 아니다. 보다 근본적으로는 최제우, 최시형으로 이어지는 동학적 문명관, 즉 보편주의적 天觀에 기초한 상대주의적이면서도 개방적인 태도의 연장선에서 가능했다고 여겨진다. 그래서 손병희의 외유 결심이나 이후 동학적 문명관의 재해석, 나아가 동학과 국가의 새로운 진로·방향에 대한 손병희의 주장이 상대적으로 교단 내에서 순조롭게 수용될 수 있었을 것이다. 그럼 아래에서 손병희의 저술들을 통해 본격적으로 그의 문명관을 살펴보자.

2. 동학적 문명관의 계승과 혁신

외유를 통해 서구(일본)의 문명을 체험·습득하고 세계 형편을 살핀 손병희는 “時運·時機”의 변화를 확인하고 이에 대응한 교리의 쇄신과 동학 및 국가·사회의 새로운 진로를 모색하였다. 이는 1903년에 저술한 『明理傳』과 『三戰論』에 집약되어 있는데, 그 출발점을 이루는 것이 바로 ‘문명’론이다. 이후 러일전쟁이 발발하자 그는 1904년 정부에 제출한 장문의 「上書」(상소)와 1905년 집필한 『準備時代 附鄉自治』

49) 李敦化 編述, 『天道敎創建史』, 天道敎中央宗理院, 1933, 제3편 의암성사 27~28면. 이러한 내용은 이 밖의 敎史 자료들에서 공통된다.

50) 관련 기록들에 손병희가 외유 계획을 손천민, 김연국과 상의한 ‘往年’의 구체적 시점은 명확하지 않은데, 1898년 7월(최시형 사후)부터 1900년 손천민(9월 20일 처형)이 체포되기까지의 사이일 수밖에 없다. 이는 이용창이 지적한 것처럼 손병희와 김연국과의 노선 갈등과 당시까지 손병희의 위치가 불완전했음을 보여주는 것이기도 하다. 이용창, 앞의 논문, 44면.

에서 한층 정돈된 현실인식과 구체적인 국가개혁구상을 제시하고 있으며, 이 또한 앞서의 ‘문명’론에 기초하여 일관되게 전개하고 있다. 여기서는 『명리전』과 『삼전론』, 「上書」를 중심으로⁵¹⁾ 그의 ‘문명’ 개념과 문명관을 검토한다.

손병희에 의하면 인간이 ‘人道’와 ‘人造之理’를 깨닫지 못해 풍속(風氣)과 人智가 발달하지 못했던 원시적 생활에서 벗어나, 의식주와 衛生·의료(醫藥) 수준이 향상되고 무역(貿遷)이 활성화되는 한편, ‘仁義禮智’에 기초한 ‘道德’적 교화가 성행하여 風氣가 열리고 世道가 융성하며 人事가 일신하고 물품이 흥성(賦興)한 상태가 곧 “文明之聖代”이다. 이는 “先聖之績功”으로서, 예전(先天) 동양에서는 聖人이 당시의 마땅함을 살피 국가를 다스릴 만한 훌륭한 법령(治法)과 規模를 정하고, 사람들은 이를 어기지 않아 “文明之風”을 올릴 수 있었다는 것이다.⁵²⁾

요컨대 ‘문명’이란 경제적·물질적 풍요와 인간의 도덕적 발전이 결합된 인류의 보편적인 이상으로서, “天道의 본성”을 지켜⁵³⁾ 人道와 人造之理를 모르던 원시적 자연상태의 인간을 깨우치고 각종 문물제도를 마련해준 聖인과 관련된 개념이었다. 이러한 ‘문명’ 개념은 앞서 살펴본 동양의 전통적 ‘文明’ 개념에 기초한 최제우·최시

51) 『명리전』과 『삼전론』은 동학의 교리를 새롭게 조명하고, 앞으로의 교단활동의 방향성을 제시하는 내용이 주를 이루고 있는데, 국내 동학교도들에게 널리 읽혀져 손병희가 교권의 주도권을 확보하는데 결정적인 기여를 한 매우 중요한 저술이다. 고건호, 앞의 논문, 68면. 한편 두 저술의 원문은 『天道敎創建史』 등에 수록되어 있는데, 여기서는 천도교 교단 웹사이트(<http://www.chondogyo.or.kr/niabbs4/>)의 원문을 이용하였다.

52) 『명리전』, 「創世原因章」, “天開地闢, 乾坤定矣, 物理自然, 五行相生, 氣凝而熾盛萬物生焉. 物之其中, 日有最靈萬物之首, 書契始造之初, 名之曰人也. 書契以前, 則與物同軸, 無能名焉. 食木實而生焉, 構木巢而居焉, 取驢皮而衣焉, 有何人理乎. 都緣無他, 物生之初, 風氣未闢, 人智未達, 知有天賦之物, 未覺人造之理也. …… 於是君長, 憂其民生之艱食, 透得春種秋實之理, 由是而食料則雖快, 夏之日, 冬之夜, 寒熱之苦, 亦以悶然. 故試其水火金木土之爲理, 鑽而磨之, 煉而成器, 斲木而作舍, 織葛而衣焉, 鑿井而飲, 耕田而食, 人之便利, 自此而始矣. …… 嘗五味而製造醫藥, 濟人疾苦, 此謂衛生也. 作舟車, 以濟不通, 而貿遷有無, 遐邇一體也. …… 造書契, 制其文教人, 開其心導善, 仁義禮智, 自此而生焉. 明其善惡之別, 定其禍福之理, 此謂道德也. 道德之化, 日新月盛, 風氣大闢, 世道隆盛, 人事賁新, 物品賦興, 此謂文明之聖代也. 然則先聖之績功, 果安在哉. 斯言也, 載在歷史, 雖三尺童子, 能言能讀者也, 其實理難透也. 此乃因古今推測事物, 格物致知之大經大法也, 是豈易言哉. …… 蓋先天之運, 則判判之數也. 乃以純陰之氣, 粹然成物, 故人氣也淳厚誠心也. 所以其時聖人, 生於東洋, 觀其時宜, 而治法規模, 成出文卷, 以定金石之典, 故人人各知其法之當然, 毫無此錯, 故譽昔文明之風, 鳴於東洋也.”

53) 『명리전』, 「斥言虛誣章」, “人是天人, 道是天道, 能守天道之性者,”

형의 동학적 문명관을 철저히 계승한 것이다.

나아가 그는 인류가 미개·야만의 자연상태에서 ‘文明’으로 발전하는 과정을 정치적 관계를 중심으로 다음과 같이 설명한다.

(風氣가 열리지 않고 人智가 발달하지 못해 人造의 이치를 알지 못하여) 먹을 것은 차차 모자라고 人種(인구)은 점점 불어나 강자가 약자를 치고 빼앗는 폐단이 자주 일어났다. 그러나 天命이 있는 곳에 또한 이를 바로잡을 방책이 없지 않았기 때문에 여러 사람 가운데 의견이 처음으로 생겼다. 그리하여 못 사람들이 보기에 특별히 뛰어난 사람을 長(우두머리)으로 擇立하여 민간의 여러 일을 관할하게 하고, 사람들의 힘을 모아 먹을 것을 만들어 주니 이것이 常祿(정기적인 녹)이 된 것이다. 이와 같이 한 후 一動一靜을 한결같이 그 사람의 지휘에 따라 행하니, 이로부터 사람을 다스리는 君長(임금)이 되었다. 나아가 여러 사람의 일을 한 사람이 도모하는 것은 미흡함이 없지 않아 적합한 자에게 君長의 祿을 덜어 주어 일을 분담시켰으니, 이로부터 朝廷이 되었다. 그리고 여러 사람 중에는 혹 稟性이 사나운 자들이 있어 生靈을 해치면 징벌하여 폐단을 방지하니, 이것이 정치와 법률이 된 것이다.⁵⁴⁾ (강조와 ()는 인용자)

여기서 손병희는 약육강식의 질서를 미개한 비문명적 폐단으로 지적한 후,⁵⁵⁾ 이를 바로잡기 위한 문명한 제도로써 임금(君長)과 조정, 정치와 법률이 만들어졌다고 설명한다. 따라서 문명은 이러한 제도로 구체화되는데, 그 이상적 모습을 道로써 백성을 교화하고, 어진 정치와 법률 아래 백성들의 삶이 풍요롭고 나라가 태평하여 “道德文明”이 빛나는 “極樂世界”로 묘사한다.⁵⁶⁾ 최제우로부터 이어지는 ‘同歸一體’의 이상

54) 『명리전』, 「創世原因章」, “自是, 食物次次艱乏, 人種漸漸有殖, 強弱撲奪之弊, 比比興焉. 天命所在, 亦不無矯救之方, 故群生之中, 意見初發. 衆目中拔萃之人, 擇立爲長, 民間庶事, 使之管轄, 鳩聚衆力, 奉餉食物, 是爲常祿也. 如此之後, 一動一靜, 一從其人之指揮而行之, 是爲治人之君長也. 衆人之事, 一人圖之, 亦不無未洽之歎, 故除給當我之祿, 而視其可者, 分擔其事, 是爲朝廷也. 群生之中, 或有稟性悖頑, 沮害生靈, 則懲罰防弊, 是爲政治法律也.”

55) 이로부터 손병희가 사회진화론을 ‘수용’했다는 이해는 재검토가 필요하다. 손병희는 사회진화론을 당시 국제사회에서 작동되고 있던 약육강식의 제국주의 국제질서를 설명하는 논리로 사용하였으나, 그러한 질서를 수긍하거나 정당하다고 생각하지는 않았다. ‘수용’이라는 용어를 사용하기 위해서는 현실의 설명 논리로서 ‘차용’할 뿐 아니라 그러한 질서에 대한 긍정과 정당화까지 포함되어야 한다.

사회가 다름 아닌 손병희가 말하는 문명사회였다.

그런데 기존의 전통적 사유에서는 민의 안정을 전제로 윤리·도덕을 가장 중시했다면, 손병희는 국가와 민의 경제적·물질적 부강을 도덕과 함께 강조하고 있다. 즉 기존의 정신·도덕 중심의 문명관에서 벗어나 과학지식과 기술적 성취를 통한 경제적·물질적 풍요를 ‘문명’의 필수 요소로서 중시한 것이다. 게다가 이러한 문명관에 입각하여 서양을 ‘문명’으로서 긍정할 뿐 아니라 당시 동서양 문명의 역전(蒜覆)까지 인정하고 있는데, 이는 다음과 같은 동학의 순환론적 運數論·時運觀을 통해 설명된다.⁵⁷⁾

“先天의 運”은 처음으로 나뉘는 數로서 純陰의 氣가 만물을 이루는데, 이때 동양에서는 聖人の 공로로 문명이 빛났다. 그런데 “지금의 運”은 爆陽의 氣가 천하에 밝아져 크게 한번 변하고 열리는 數로서, “時運時期”의 變易을 따르지 않고 여전히 예전의 법만을 지켰기 때문에 한국은 쇠퇴의 운에 들어섰다. 반면 서양은 “지금의 運”에 편승하여 “人造發達”에 힘을 기울여 才藝가 발달하고 기제가 편리해져 일마다 성공하고 있다. 나아가 “政法”이 밝고 君民의 본분을 서로 지키고 잃지 않아 “共和”와 “立憲”의 정치가 세계에 文明하여 이름을 떨치고 있다는 것이다.⁵⁸⁾ 이처럼 일본에서 ‘세계 문명의 대세’를 살핀 손병희는 이러한 순환론적 운수론에 기초하여, 지금의

56) 『명리전』, 「明言天法章」, “故君子仕於朝, 御衆以道, 教化而諷之, 和悅民心, 各勸其業, 國富民安, 則此可謂極樂世界也.”; 「治國平天下之政策章」 “何者? 國者, 養人土地之總名也, 君者, 治民教化之大人也. 仁君在上, 以教化政令御衆, 則民自富強, 其國安全. 苛政所及, 民自衰殘, 疆土危焉. …… 於是乎民富國泰, 則道德文明, 廣國於天下也.”

57) 『명리전』, 「創世原因章」, “斯世之運, 則爆陽之氣, 朐明於天下, 大一變, 大一闢之數也.”; 『삼전론』 “噫! 物久則弊, 道遠則疎, 理之自然, 明若觀火. 自是以後, 歷代列國, 各修霸業, 興廢勝敗, 悅若棋局之勝負, 此豈非寒心處乎. 雖然, 亦是運亦是命, 有何怨尤. 如斯之忖度兮, 理之翻覆, 運之循環, 瞭如指掌也.”

58) 『명리전』, 「應天產而發達人造章」, “方今西洋之人, 國富業廣, 橫行於天下者, 無他, 先透此理, 得力於人造發達也.”; 「創世原因章」 “蓋先天之運, 則始判之數也. 乃以純陰之氣, 粹然成物, 故人氣也淳厚誠心也. 所以其時聖人, 生於東洋, 觀其時宜, 而治法規模, 成出文卷, 以定金石之典, 故人人各知其法之當然, 毫無此錯, 故粵昔文明之風, 鳴於東洋也. 斯世之運則, 爆陽之氣, 朐明於天下, 大一變, 大一闢之數也. 是故人氣壯大, 智慧聰明, 倍勝於前人也. 教化凌弛, 不能從時運時機之變易, 古今定法之外, 更不研究, 不究不思之地, 物理意見, 從何而出乎. …… 西洋之人, 乘勢於斯世之運, 確透於人各有活動之氣. 故研究之中, 才藝必達, 機械便利, 事事成業. 政法必明, 君民之分, 相守不失, 故共和之政, 入憲之治, 文明於世界, 聞名於當世. 此無乃東西洋蒜覆之理耶?”

동서양 문명의 역전과 격차를 설명한다.⁵⁹⁾ 문명의 우열·격차를 양자가 내재적으로 가지고 있는 고유한 문화적 차이에서 찾는 일원주의적 문명관과는 다른 인식이다.

이어서 그는 동서고금을 살펴봐도 임금(君長)은 처음 인민 가운데서 세운 이름이고 인민은 애초에 임금이 기른 것이 아니므로,⁶⁰⁾ 문명의 정치란 民惟邦本이 明若觀火하다고 단언한다.⁶¹⁾ ‘民惟邦本’이라는 민본주의 이념을 기초로 서양의 共和와 立憲의 정치를 긍정한 것이다. 반면 지금의 한국은 “가혹한 정치의 壓制”이며, 이로부터 衰殘해진 백성은 가난과 추위가 뼈에 사무쳐 강적이 침략해 오는데도 물리칠 힘이 없고, 압제의 정부는 이를 막을 만한 계책도 없는 위태로운 “傷害의 運”에 놓여 있다.⁶²⁾ 따라서 정치를 한번 크게 바꾸어 “保國安民”의 계책을 세워야 하며, 이는 곧 백성을 부유하게 하여 나라를 태평하고 부강하게 하는 것이라고 주장한다.⁶³⁾ 이처럼 그의 문명론은 ‘문명’의 실현을 위한 당면 과제로서 시급한 정치개혁과 이를 통한 민과 나라의 富強을 목표로 하는 국가 및 정치개혁론으로 이어진다.

이상과 같이 손병희는 동양의 전통적 ‘文明’ 개념에 기반한 최제우·최시형의 동학적 문명관을 기본적으로 계승하고 있었다. 하지만 한 걸음 더 나아가 그는 서구의 문물제도 또한 ‘문명’으로 인정할 뿐 아니라 그것의 적극적인 수용을 주장한다. 이는 동학 교리에 기초하여 다소 복잡한 논리적 연쇄를 통해 전개되는데, 그 논지를 재구성

59) 이러한 운수론은 숙명론적 인식이라기보다 지금의 동양/한국 문명의 쇠락을 설명하는 논리라 할 수 있다. 그는 문명의 흥망성쇠는 결국 사람이 하는 일(人事)에 관계된다고 말한다. 『명리전』, 「創世原因章」, “推此而觀之, 則雖萬歲, 可以運籌預度也. 興亡盛衰, 無乃人事之所關係者哉.”

60) 이에 대한 손병희의 자세한 설명은 주 55)의 번역문 참조.

61) 『명리전』, 「創世原因章」, “噫! 稽古而及今, 統論地球而觀之, 君長創自人民中所立之名也, 人民初非君長之所育也. 然則民惟邦本者, 明若觀火.”

62) 『명리전』, 「創世原因章」, “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.”; 「治國平天下之政策章」, “何者? 國者, 養人土地之總名也. 君者, 治民教化之大人也. 仁君在上, 以教化政令御衆, 則民自富強, 其國安全, 苛政所及, 民自衰殘, 疆土危焉. 今我東洋, 方在傷害之運. 朝野沸鼎, 民生魚賊, 強敵侵逼, 朝無防禦之策, 貧寒到骨, 民無擠挺之力, 實是痛哭處也. 都緣無他, 此時之運也, 此將奈何.”

63) 『명리전』, 「創世原因章」, “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.”; 「治國平天下之政策章」, “雖然, 惟我同胞生靈, 若失其保國安民之策, 東土大勢, 必將難保, 豈不痛嘆者乎? …… 且富國強兵之道, 亦不在他, 民富國富, 財幣旺盛, 用之不竭, 食之無損. 或有敵國之戰, 軍糧軍器, 連連不絕, 有進無退, 則彼敵 自擇自退, 勢所確然. 強兵之計, 無乃富國中所在者乎?”

하면 다음과 같다.

“人是天人 道是天道”⁶⁴⁾가 상징하는 것처럼, 최제우의 보편주의적 天觀에 따라 동서양과 같은 구획으로 나뉘지 않는 보편적 天의 天道는 하나이다. 그리고 사람은 만물 중 가장 영험한 존재로서 국적을 불문하고 이러한 天과 상통한다. 이에 예로부터 지금에 이르기까지 각국의 大人·智士와 같은 聖人들은 天道를 서로 전해주며 각각 그 나라에 主教를 세워 백성을 교화하고 풍속을 아름답게 했다는 것이다. 그런데 이 지점에서 문제는 교류의 확대로 새롭게 마주한 각국의 현실을 살펴보면, 각각의 가르침이 동일하지 않다는 것이다. 이를 손병희는 최제우가 天의 절대적 권위로부터 역대 聖人을 상대화한 것처럼, 성인들의 한계를 지적하며 그 가르침의 차이는 성인들이 보편적 天道를 時宜에 따라 절충·변용한 결과로 설명한다. 따라서 天道의 본성(性)을 지킨 것이라면 각각의 차이는 작은 것에 불과할 뿐 그 대체는 같고, 그 가르침을 서로 비취보면 결국 하나의 이치를 이룬다는 것이다.⁶⁵⁾ 개별(혹은 특수)과 보편의 관계에서 문명을 설명한 것으로서, 주자학의 핵심 명제인 理一分殊와 유사한 논리구조라 할 수 있다.

손병희는 天道의 보편성 속에서 각 主教의 상이함을 인정하였다. 이 또한 기존의 전통 사상·학문 뿐 아니라 서학(서양)까지도 보편주의적 天觀에 입각하여 개방적이고 포용적인 자세에서 인정했던 최제우의 동학사상을 계승한 것이라 할 수 있다. 하지만 당시 최제우가 서학으로 몰린 가운데 ‘運과 道’가 같음을 인정하면서도 이치의 다름과 차이를 강조한 반면, 손병희는 그 차이란 時宜에 따른 것으로 미미하며 대체에서는 같다는 점에 방점을 두고 있다. 이로부터 손병희는 그 중에는 배척하거나 버릴 것도 있지만 배우고 가르칠만한 것도 있으므로, 옳은 것은 취하고 그른 것은 물리쳐야 한다고 주장한다.⁶⁶⁾ 즉 단순히 ‘인정’에 머무르지 않고, 그 장점에 대한

64) ‘天人’이라는 표현은 『동경대전』에서는 보이지 않는다. 최시형의 “人是天人 道是大先生無極大道也”를 원용한 것이다. 『東學書』 「東學理氣大全」(奎17295-v.13), 6b면.

65) 『명리전』 「斥言虛誣章」 “天聰明, 卽我民聰明. 人爲動物之靈, 而能盡其聰明睿智之性者, 天與人, 言語相聽, 意思唯一, 萬事能通也. …… 是故於古及今, 大人智士, 繼繼勝勝, 各使其國, 立其主教, 此化民成俗之政策也. …… 魚目聰明, 精不穿海外之陸, 聖道貫天, 意不過天高地厚之間. 何者? 人是天人, 道是天道, 能守天道之性者, 時異道殊, 智謀相照, 意思若同, 合爲一理也. 其大同小異者, 觀其時宜, 而節中變用故.”

66) 『명리전』 「斥言虛誣章」, “然而其中, 有可斥可祛者, 有可學可教者, 確得其取可退否之大理矣.”; 손병희, 『準備時代(附 鄉自治)』, 普文館, 1906, 2면.

적극적인 ‘수용’으로까지 나아간 것이다. 이 지점에서 손병희 단계의 동학이 최제우·최시형으로 이어지는 동학의 ‘계승’에 그치지 않고, 時宜에 따라 새롭게 ‘혁신’되고 있음을 확인할 수 있다.

이와 같이 동학의 문명관과 운수론·시운관을 통해 그는 당시 동서양 문명의 역전을 인정하여 서구의 문물제도 또한 ‘문명’ 혹은 ‘開明’⁶⁷⁾으로 긍정하고 이의 적극적인 수용을 주장하였다. ‘저들 문명국가는 物理를 꺾고 인재를 길러 그 기예를 발전시켰기 때문에 진보할 수 있었으므로, 그들의 才藝를 배워서 끌어야 써야 한다’는 것이다.⁶⁸⁾ 그러나 동시에 ‘지금 開明한 국가들이 개명했다고 하더라도, 아직 본연(歸眞)의 文明을 깨닫지 못했다’⁶⁹⁾고 하여 그들의 문명을 상대화하였다. 여기서 그가 ‘서구 문명’의 지표로 문명의 ‘유일·보편’적 기준이자 표준으로 삼지 않았음을 알 수 있다.

그에 반해 한국은 ‘동양의 오랜 문명국이지만 民習이 안락에 젖어 농사만을 일삼고, 後天의 運에 해당하는 당시의 大一變하는 운수(數)를 깨닫지 못하고 있다’⁷⁰⁾고 하여 저들 개명한 나라들과의 현실적 격차를 인정한다. 하지만 ‘이세상 사람들은 모두 一氣의 신령함을 지니어 地運을 받았기 때문에 賢愚의 구별은 없다’⁷¹⁾고 단언한다. 오히려 ‘우리나라 民은 은연 중에 각각 團心을 지켜 진선진미한 지경에 가깝다. 따라서 어질고 재능있는 자를 등용하고, 외국에 유학생을 파견하여 서양의 才藝를 배워야 하며, 道로써 민심을 화합하고 民權을 드높여야 한다’고 주장한다.⁷²⁾ 이어서

67) 지금까지 살펴본 손병희의 저술에서 ‘開化’라는 용어는 한 차례도 사용되지 않고, 대신 ‘개명’이라는 표현이 자주 등장한다.

68) 「議政大臣 閣下前 上書」, 『天道教百年略史(上卷)』, 미래문화사, 1982, 341면, “後天之運則 不然하여 爆陽之氣가 貫中於球面故로 普天之下가 潑然大動하여 研究之中에 無物不成하니 成形而起者는 意見이 大達하여 先以才藝로 開明於天下하니 廣之無限이오 大莫可量也라. 今所謂文明諸國이 弋利有術하니 透理於物理化學하여 玩好珍寶를 無數製造而出品於外國하니 此乃研究中計策也라 豈不讚揚者者이까 …… 彼文明之國은 先透物理하여 養人材而達其技故로 容易於進歩之地라. …… 西洋之人은 才藝를 必達하여 人造之術이 逐物必備하니 此則可學而引用者也라”

69) 「議政大臣 閣下前 上書」, 『天道教百年略史(上卷)』, 미래문화사, 1981 342면, “今開明之國이 開明則開明이나 姑未覺歸眞之文明也”

70) 「議政大臣 閣下前 上書」, 『天道教百年略史(上卷)』, 미래문화사, 1981, 341면, “後天之運則 不然하여 …… 我國은 東球文明舊邦으로 民習이 沈潛於安樂하여 知有耕鑿之爲事하고 尙未覺大一變之數하니 活動之氣가 由是而縮迫이라. 所以로 農商工業이 有時而未振하니 財産이 從何而出乎이까”

71) 「議政大臣 閣下前 上書」, 『天道教百年略史(上卷)』, 미래문화사, 1981, 341면, “緻密思惟컨대 萬無是理也라. 斯世之人이 俱以一氣之所靈으로 稟賦於斯世地運者 何特有彼賢此愚之區別也哉이까”.

“文明으로 나아가고, 保國安民·平天下를 실현할 계책”으로서 道戰과 財戰, 言戰의 ‘三戰論’을 제시한 후,⁷³⁾ 孝悌忠信과 三綱五倫, 仁義禮智와 같은 先聖의 가르침과 吾道の 宗旨, 三戰의 이치를 합한다면 능히 “天下第一”이 될 수 있음을 확신하고 있다.⁷⁴⁾

이상으로부터 손병희가 사용하는 ‘문명’ 개념은 크게 두 가지 의미로 구분할 수 있다. 하나는 ‘단수’인 보편 문명이다. 이는 ‘天道’에 부합한 인류의 이상적 구현태로서, 문명한 정치와 교화에 의해 백성들의 삶이 풍요롭고 나라가 태평하여 도덕문명이 빛나는 상태를 의미한다. 동학의 문명관에 기초한 본원적 의미의 문명이라 할 수 있다. 다른 하나는 ‘복수’인 각각의 개별 문명이다. 그것은 이념적으로 ‘단수’인 보편 문명이 현실에서 時宜에 따라 각지에서 다양하게 구현된 것을 가리킨다. 이로부터 각각의 개성을 가진 특정 지역이나 국가의 생활양식과 문물제도, 문화 또한 문명으로 이름할 수 있다. 물론 손병희에게 양자는 의식적으로 명확하게 구분되는 것은 아니었을 것이다. 복수의 다양한 문명들이 時宜에 맞게 보편적 天道를 구현한 것이라면 결국 하나의 이치, 즉 단수인 보편 문명으로 수렴되기 때문이다. 따라서 엄밀하게 말하면 양자가 중첩되어 중의적 의미에서 사용되었다고 해야 할 것이다.

72) 『議政大臣 閣下前 上書』, 『天道教百年略史(上卷)』, 미래문화사, 1981, 341~342면, “擇賢才能이 如求良馬하니 …… 西洋之人은 才藝를 必達하여 人造之術이 逐物必備하니 此則可學而引用者也. 今我國大家世族之子弟로 以至於庶人之俊秀히 遊學於外國하여 土農工商之業을 無不通知以後에 達其才而需用於國則此乃國家之楨杆也니 豈非捷徑之計策乎이까. …… 吾國之民은 隱隱之中에 各守團心하여 庶幾乎盡善盡美之境하니 …… 當其時也하여 政府가 獨何以勢力으로 對抗外國乎이까. 協民心而揚民權이라야 以對天下하리이다. 然則爲邦之本은 民心也요 化民之本은 道也라.”

73) 『삼전론』, “以余不敏, 俯仰宇宙之勢, 舉世並強, 雖欲接兵, 同手相敵, 戰功無益, 此所謂五默不動也. 然則, 兵戰一款, 自歸無奈, 畏尤甚於兵戰者, 有三焉, 一曰道戰, 二曰財戰, 三曰言戰. 此三者能知然後, 可進於文明之步而, 保國安民平天下之策, 可得而, 致矣. 是故, 請言申之, 聊以戰論.” ‘三戰’은 요즘 말로 하면 사상전, 경제전, 외교전이라 할 수 있다. 道戰은 “人和之策”으로서 “文明之道”를 지켜 나라의 근본인 民을 德化하여 民의 마음을 화합하고 평안하게 하는 것을 의미하며, 이를 위해서는 “開明文化”를 중지로 한 國敎를 확립해야 한다. 財戰이란 농업과 상업, 공업을 발전시켜 외국자본을 막아내는 한편 나라와 백성들을 부유하게 하여 부국을 이루어야 한다는 것이다. 마지막 言戰이란 사람들과 물화가 서로 오고가고, 國政이 두루 파급되어 사방으로 交隣하는 지금의 세계에서 행해지는 외교력을 강조한 것이다.

74) 『삼전론』, “方今世界文明, 實是天地一大變. 始之運也, 先覺之地, 必有唯親之氣應, 念哉! 勿違乎天地感動之精神也夫. 夫孝悌忠信, 三綱五輪, 世界上欽稱也. 故仁義禮智, 先聖之所敎也. 吾道之宗旨, 三戰之理合用, 則豈非天下之第一乎? 夫如是則錦上添花也. 以此銘念祝祝.”

손병희의 외유 목적과 동기를 설명한 앞서의 敎史 자료들에서 언급한 문명, 즉 서구(일본)로의 외유를 통해 그가 살피고자 한 “문명의 성질” 혹은 “금일 문명의 대세”에서 그것은 분명 ‘서구 문명’을 가리킨다. 하지만 그 서구 문명은 그 자체로 본원적 의미로서 단수의 보편 문명이 아니라, 時宜에 따라 서구에서 구현된 복수의 문명 중 하나일 뿐이다. 따라서 이는 무조건 따라 배워야 할 것이 아니라, “응용하는 智識과 學術은 만국의 장점을 취하여 우리의 단점을 보완”⁷⁵⁾하는 차원에서 참조·수용할 수 있는 문명이다. 반면 “吾道”가 “문명의 령슈”가 되어야 한다고 했을 때의 문명은 개별적 문명들을 초월한 추상적인 단수의 보편 문명을 가리킨다. 요컨대 손병희의 ‘문명’ 개념은 단수이면서도 동시에 복수이기도 했는데,⁷⁶⁾ 이는 다원주의적 성격의 ‘혼성·보편’ 문명이라고 할 수 있다.

V. 맺음말

일반적으로 개화기에 사용된 ‘문명’이라는 용어는 ‘civilization’의 번역어로서 ‘서구 문명’을 의미하며, 손병희의 ‘문명’ 개념 또한 이러한 의미로 이해해 왔다. 하지만 동양에서 ‘文明’은 일찍부터 ‘華/夷’ 개념과 더불어 동양의 전통적 문명관을 나타내는 중요한 용어로서, 聖人和 결부되어 인류의 이상적 구현태이자 보편적인 가치로서 널리 통용되어 왔다. 이때 ‘문명’은 타자와 무관하게 성립되었다는 점에서, 반드시 ‘夷’라는 타자를 전제로 성립한 ‘華’보다 가치중립적인 개념이었지만, 전통시대 문명관은 ‘문명’보다 ‘화이’ 개념에 기초한 화이론이 지배적인 위치를 점하고 있었다. 그런데 18세기 중반 이후 서구에서 서양 문명의 우월성과 보편성을 대변하는 신조어 ‘civilization’이 ‘문명’으로 번역되어 19세기 후반 조선/한국에 유입·확산된다. 이에

75) 손병희, 『準備時代(附 鄉自治』, 普文館, 1906, 2면 “應用 應는 智識과 學術은 萬國의 長을 取 應야 我의 短을 補 應야 萬國의 競爭場裏에 入 應야 劣滅弱敗 應는 慘辱을 脫 應지로되”.

76) 한편, 서구에서 ‘복수’의 시빌리제이션의 최초 용례는 18세기 후반에 확인되며, 프랑스의 경우 1820년대가 지나서야 이러한 시각이 일반화된다. 그러나 복수화는 상대화로 이어지지 못했다. 여전히 서구적 기준의 포괄적인 문명의 틀 안에서 이를 기준으로 상이한 문명들이 위계적으로 평가되었다. 20세기 중반을 지나서야 문명의 복수성이 강조되면서 상대화가 진행된다. 외르크 피쉬 저, 안삼환 역, 앞의 책, 106, 140~141, 172~173면.

개화기 ‘문명’ 개념은 두 가지 의미가 착종되어 이를 사용하는 주체의 문명관 또는 사상적 기초에 따라 판이하게 다른 의미를 함축하는 다의적인 개념이 되었다.

한편 손병희의 스승 최시형은 최제우의 天觀과 聖人觀, 전통 사상·학문에 대한 입장을 충실히 계승하여, 天道를 밝힌 성인의 공로로 개창되는 인류의 이상적 구현태가 ‘문명’이며, 동학이 이러한 문명을 돌이킬 것으로 자부하였다. 동학이 구현하고자 하는 同歸一體의 이상사회를 ‘文明’으로 표상한 것인데, 동양의 전통적 ‘문명’ 개념을 ‘專有’한 동학적 문명관이라 할 수 있다. 또 서양에 대해서도 문명론적 차원의 긍정/수용 혹은 부정/배척이라는 이분법적 인식에서 벗어나 개방적이고 상대주의적인 태도에서 접근했던 최제우의 서학(서양)관을 계승하고 있었다.

손병희 또한 이러한 스승들의 문명관에 기초하여, ‘문명’을 핵심 개념으로 그의 사상을 전개한다. 그에게 문명이란 인간이 미개·야만의 자연상태에서 벗어나 물질적·경제적으로 풍요롭고 도덕적 교화가 성행한 인류의 보편적 이상 사회로서, 동학이 추구하는 보편적 天道의 구현인 단수의 보편 문명이다. 나아가 그 역시 이러한 문명을 聖人의 공적으로 인정하면서도, 그들의 가르침은 時宜를 살펴 절충·변용한 것으로서 상대화했다. 따라서 동서양의 문물제도가 각기 다른 듯해도, 각각 天道의 본성을 지킨 것이라면 그 차이는 작은 것에 불과할 뿐 그 대체는 같다. 그들의 각기 다른 가르침은 하나의 이치로 귀결되기 때문이다. 그 결과 이들은 모두 ‘보편 문명’을 구현한 제각각의 ‘문명’으로 인정된다. 그런데 그는 여기서 한 걸음 더 나아가 동학의 運數論·時運觀을 통해 동서양 문명의 역전과 그에 따른 격차를 인정하고, 서양 문명의 장점을 적극 수용할 것을 주장했다. 이 점에서 동학의 문명관은 손병희 단계에서 ‘時宜’에 따라 새롭게 혁신되고 있다고 할 수 있다.

이와 같이 손병희는 동학적 문명론에 기초하여 天道가 구현된 인류의 이상적 상태를 단수의 ‘보편 문명’으로 상정하면서도, 각지에서 時宜에 따라 제각각 구현된 복수의 문명을 인정하고 그 장점은 수용하고자 했다. 따라서 그가 지향한 문명은 동서양 문명이 씨줄과 날줄처럼 얹혀있는 다원주의적 성격의 ‘혼성·보편’ 문명이었다고 할 수 있다. 반면 전형적인 문명개화론자들은 서구중심주의에 입각한 당대 서양의 문명관을 전면적으로 수용하여 문명의 정점에 서구를 올려놓고, 이를 표준으로 삼아 세계를 야만(혹은 미개)-半開-문명으로 일원화하였다. 그것은 문화적 일원주의에 기초하여 특정 문화적 가치와 지표를 기준으로 우열을 나누었던 전통적 화이론의 논리구조를 그대로 유지한 것으로서, ‘유일·보편’ 문명을 지향했다고 할 수 있다.

동학은 최제우 단계에서 이미 보편적 天觀에 기초하여 이러한 화이론의 인식론적 틀을 극복하였으며, 손병희 역시 이러한 동학사상의 근간을 충실히 계승하고 있었다. 따라서 전면적이든 부분적이든 간에 서구 문명을 수용하자는 측면에서 양자는 공통되지만,⁷⁷⁾ 문명론의 사상적 기초와 ‘문명’ 개념, 인식론적 틀에서 양자는 서로 달랐다.

전통시대에는 중국 중심의 유교적 질서를, 개화기 이후로는 서구 중심의 이른바 ‘근대’를 문명의 표준으로 삼는 화이론과 일원주의적 문명개화론이 한국의 주류적 문명관이었다. 이들은 모두 이분법적 세계관에 기초한 이항대립적 문명관으로서, 특정 문화나 가치, 질서를 ‘보편’의 이름으로 독점하고 그 밖의 다양한 존재와 가치, 문화 등에 대한 혐오와 편견을 조장하고 수직적 관계에서 차별과 배제를 일삼아왔다.

반면 이러한 이분법적이고 일원주의적인 문명론을 상대화하여 양자택일이 아닌 혼성·융합의 문명을 모색하던 이들도 존재했다. 개화기의 손병희는 그 대표적 사례의 하나였다. 손병희는 개방적이고 상대주의적 태도를 취하면서도 보편 지향적 성격을 견지함으로써 회의주의나 극단적인 상대주의로 기울지 않았다. 그리하여 보편적 天道를 구현한 단수의 보편 문명을 지향하면서도, 현실세계에 존재하는 상이한 다수의 복수 문명을 인정하고 수평적 관계에서 타자와의 공존과 교섭을 추구할 수 있었다. 그런데 전통과 ‘근대’라는 이항대립의 ‘근대주의’적 시각에서 흑백 이분법의 한 가지 색으로만 채색되어, 그가 추구했던 다양한 색채의 문명적 지향은 크게 주목받지 못했다. 이러한 동학·천도교의 문명관은 이분법적인 일원주의적 문명관의 문제점을 극복하기 위한 하나의 대안적 문명론으로서 주목할 필요가 있다.

투고일: 2022.02.10

심사일: 2022.03.03

게재확정일: 2022.03.21

77) 논문의 주제를 벗어나서 자세히 다루지는 않았지만, 손병희는 이상적 문명의 실현을 위한 정치 개혁의 과제로서 군민공치의 입헌체제를 지향했는데, 이러한 정치개혁론에서 양자는 또한 공통된다.

참고문헌

- 『東學書』, 규장각 한국학연구원(奎17295)
『天道敎書』(1920년 4월 최초 간행본)
「天道敎會史草稿」, 『동학사상자료집 1』, 1920(아세아문화사, 1979)
- 손병희, 『準備時代 附 鄉自治』, 普文館, 1906
오상준, 「本敎歷史」, 『天道敎會月報』
이돈화 편술, 『天道敎創建史』, 天道敎中央宗理院, 1933
이종일, 「本敎력스」, 『天道敎會月報』
박정동, 『侍天道宗釋史』, 侍天道本部, 1915
천도교사편찬위원회 편, 『天道敎百年略史(上卷)』, 미래문화사, 1981
천도교중앙총부 편, 『天約宗正』, 보문사, 1907
- 김도형, 『근대 한국의 문명전환과 개혁론-유교 비판과 변통』, 지식산업사, 2014
김정인, 『천도교 근대 민족운동 연구』, 한울, 2009
노대환, 『문명』, 小花, 2010
더글라스 하울랜드 저, 김현·박은형 외 역, 『서양을 번역하다』, 성균관대학교출판부, 2021
오문환, 『동학의 정치철학』, 모시는사람들, 2003
외르크 피슈 저, 안삼환 역, 『코젤렉의 개념사 사전 1-문명과 문화』, 푸른역사, 2019
조경달 저, 박맹수 역, 『이단의 민중반란』, 역사비평사, 2008
- 고건호, 「韓末 新宗教의 文明論-東學·天道敎를 中心으로」, 서울대 박사학위논문, 2002
김경택, 「한말 동학교문의 정치개혁사상 연구」, 연세대 석사학위논문, 1990
김민석, 「전통적 華夷論의 변천과 崔濟愚의 文明觀」, 『학림』 49, 연세사학회, 2022
김영자, 「조선조 말기의 서구 수용과 전파 양상에 관한 실증 연구」, 『‘문명’ ‘개화’ ‘평화’-한국과 일본』, 아연출판부, 2008
김용휘, 「해월의 마음의 철학」, 『동학학보』 4, 동학학회, 2002
김종준, 『일진회의 문명화론과 친일활동』, 신구문화사, 2010
나인호, 「‘문명’과 ‘문화’ 개념으로 본 유럽인의 자기인식(1750~1918/19)」, 『역사문제연구』 10, 2006
노대환, 「1905~1910년 문명론의 전개와 새로운 문명관 모색」, 『유교사상문화연구』 39, 한국유교학회, 2010
류준필, 「‘문명’, ‘문화’ 관념의 형성과 ‘국문학’의 발생-‘국문학’이라는 이데올로기 서설」, 『민

- 죽문학사연구』 18(1), 민족문화사학회, 2001
- 미야지마 히로시, 「유교적 근대로서의 동아시아 근세」, 『나의 한국사 공부』, 너머북스, 2013
- 박맹수, 「동학계 종교운동의 역사적 전개와 사상의 시대적 변화」, 『한국종교』 37, 원광대학교 종교문제연구소, 2014
- 박양신, 「근대 초기 일본의 문명 개념 수용과 그 세속화」, 『개념과 소통』 2, 한림과학원, 2008
- 박인규, 「규장각 소장본 『東學書』 분석-자료의 성격에 따른 분류를 통해」, 『규장각』 58, 서울대학교 규장각한국학연구원, 2021
- 배향섭, 「동아시아사 연구의 시각-서구·근대 중심주의 비판과 극복」, 『동아시아는 몇 시인가?』, 너머북스, 2015
- _____, 「동아시아 연구의 새로운 시각-‘지속과 변화’, ‘관계와 비교’」, 『19세기 동아시아를 읽는 눈』, 너머북스, 2017
- 성주현, 「진보회의 조직과 정부 및 일본군의 대응」, 『동학과 동학혁명의 재인식』, 국학자료원, 2010
- 신일철, 「최시형의 범천론적 동학사상」, 『동학사상의 이해』, 사회비평사, 1995
- 안병학, 「道文」, 『조선훈학의 개념들』, 예문서원, 2004
- 윤석산, 「최시형 법설의 기초 문헌 연구」, 『동학학보』 4, 동학학회, 2002
- 이용창, 「동학·천도교단의 민회설립운동과 정치세력화 연구(1896~1906)」, 중앙대 박사학위논문, 2004
- _____, 「東學敎團과 (合同)一進會의 일본 유학생 파견과 ‘斷指同盟」, 『동학학보』 22, 동학학회, 2011
- 이태훈, 「1900년대 전반 ‘대한제국 비판세력’의 동향과 정치적 결집과정」, 『역사와실학』 73, 역사실학회, 2020
- 임형택·미야지마 히로시·백영서, 「해방/종전 70년, 새로운 패러다임을 찾아서」, 『창작과비평』, 43(3), 창비, 2015
- _____, 「한국문화에 대한 역사적 인식논리」, 『실사구시의 한국학』, 창작과비평사, 2000
- _____, 「문명 개념과 한국의 역사 전환」, 『문명의식과 실학』, 돌베개, 2009
- 전홍석, 「동서 “문화, 문명”의 개념과 그 전개-현대 문명 담론의 개념적 이해를 중심으로」, 『동양철학연구』 63, 동양철학연구회, 2010
- 정용화, 『문명의 정치사상-유길준과 근대 한국』, 문학과지성사, 2004
- 정혜정, 「갑진개화혁신운동의 사상적 의의」, 『동학학보』 4, 동학학회, 2002
- _____, 「동학·천도교의 개화운동과 ‘하날(天)’ 문명론」, 『한국학연구』 66, 고려대학교 한국학연구소, 2018
- 조규태, 「舊韓末 平安道地方의 東學-敎勢의 伸張과 性格에 대한 檢討를 중심으로」, 『東亞研究』 21, 서강대학교 동아연구소, 1990

- 주진오, 「19세기 후반 文明開化論의 형성과 전개」, 『서구문화의 수용과 근대개혁』, 태학사, 2004
- 최기영, 「동학의 천도교로의 개편에 관한 검토」, 『한국근대 계몽사상 연구』, 일조각, 2003
- _____, 「한말 천도교와 양한목」, 『한국근대 계몽사상 연구』, 일조각, 2003
- 최우석, 「만들어진 자료, 『묵암비망록』 비판」, 『한국독립운동사연구』 77, 한국독립운동사연구소, 2022
- 하영선, 「文明의 國際 政治學：近代 韓國의 文明 概念 導入史」, 『세계정치』 24, 서울대학교 國際問題研究所, 2002
- 함동주, 「근대 일본의 문명론과 그 이중성-청일전쟁까지를 중심으로」, 『근대계몽기 지식개념의 수용과 그 변용』, 소명출판, 2004

Son ByeongHee's concept of civilization and Theory of Civilization in 1901~1905

Kim, Min-seok

Generally, the term ‘Civilization’ used in the enlightenment period is a translated word of ‘civilization’ representing the Western Civilization, and Son ByeongHee’s concept of ‘Civilization’ has also been understood in the same way. However, ‘Civilization’ has been widely used as one of the terms that represent the traditional Eastern Concept of Civilization. Therefore, ‘Civilization’ of the enlightenment period has been a polysemic concept that entangles the traditional concept with the newly introduced that of the West.

Choi Sihyeong, the mentor of Son ByeongHee, inherited Choi Cheu’s concept of Cheon and understanding of the Sage. As succeeding to Choi Cheu’s position on the traditional thoughts and studies, Choi Sihyeong argued that the mankind’s ideal realization, founded by the saints who pioneered the universal way, is Civilization and had confidence in that Donghak would realize it. Thus, Donghak’s Concept of Civilization could be considered as appropriation and reinterpretation of the East’s traditional concept of Civilization.

Based on this Donghak’s Concept of Civilization, Son ByeongHee also defined Civilization as a highly advanced, ideal country or society which consists of economic, material wealth and moral development of the people. At the same time, although the systems of civilization of the East and the West are not identical, Son accepted the both as civilization as long as they keep the nature of the universal way, seeing the differences as a consequence of transformation in different circumstances. Furthermore, he admitted there is a gap between the Civilization of the East and the West resulted from the eternal cycle of Fortune and suggested accommodating the advantages of the Western Civilization actively. This shows that Son BeyongHee innovated Donghak’s Concept of Civilization in different circumstances.

Key Words : Choi Sihyeong, Son ByeongHee, Civilization, Donghak, Chondogyo

