

# 조선말 민중종교운동 관련 문학에 나타난 신이 인식의 의미\*

- 수운(水雲)·증산(叢山) 전설을 중심으로

조현설(서울대)

1. 문제 제기
2. 수운·증산 전설에 나타난 신이의 성격
3. 19세기말-20세기 초 신이 인식의 역사적 위상
4. 맺음말

## 1. 문제 제기

1.1. 일반적으로 1860년에 최제우가 창건한 동학을 필두로 하여 발흥한 증산교·대종교·원불교 등을 민중종교라고 한다. 이들 민중종교의 흐름은 동학에 기초한 갑오농민전쟁에서 극명하게 확인할 수 있듯이 “척사위정운동, 애국계몽운동, 항일의병운동과 함께 한 시대를 좌우하는 영향력”<sup>1)</sup>을 발휘했다고 할 수 있을 것이다.

이들 민중종교운동은 그간 근대성이라는 시각에서 주로 다뤄져 왔는데 동학이 이와 관련하여 가장 주목을 받았다. 동학은 반봉건, 반침략주의적 교리를 지니고 있으며 그것이 농민항쟁의 이념적 기반으로 작용했다. 따라서 동학은 반제·반봉건을 분명히 표방한 근대적 사상운동이며 사회운동이라는 주장이다.<sup>2)</sup> 최근에는 근대를 전통과의 단절이 아닌 연속성에서 찾으려

\* 이 논문은 2002년도 한국학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음.  
(KRF-2002-074-BL1071)

1) 조동일, 『한국문학통사』 4(초판), 지식산업사, 1986, 9면.

는 관점에서 동학을 유교의 대중화, 근대화로 이해하려는 새로운 주장<sup>3)</sup>도 제기되고 있지만 근대성론의 자장을 벗어난 것은 아니다. 증산교나 원불교 역시 근래에는 동학과 같은 맥락에서 근대적 변혁사상의 일부로 거론되고 있다.<sup>4)</sup>

그러나 민중종교운동을 근대적 사상운동으로만 보는 것이 반드시 정당한지 의문이다. 조선 말기에서 20세기 초로 이어지는 민중종교운동의 담론 내부에는 전통적인 것과 반전통적인 것이 뒤섞여 있었다. 수운은 신분해방과 서화에 맞서는 동학을 이야기했지만 유교윤리의 자장을 벗어나지 못한 면이 있고,<sup>5)</sup> 증산 역시 남녀평등과 반서양적 담론을 구사했지만 주술적 행위를 남발하고 일본에 대해서는 긍정적인 평가를 하는 등 근대성으로 묶어 낼 수 없는 측면이 공존하고 있다는 점을 주목할 필요가 있다. 이런 맥락에서 보면 동학을 오히려 봉건질서 회복을 지향한 복고적 운동, 중국 중심의 질서에 의문을 제기하지 않고 일본의 침탈에만 반대한 반일운동이라고 보는 시각<sup>6)</sup>이나 수운의 후천개벽론에 내재된 에코토피아(Ecotopia)적 지향성을 근대의 초극으로 보려는 시각<sup>7)</sup>은 의미 있게 검토될 필요가 있다고 본다. 문학사의 관점에서 이 문제를 다루려는 이 글의 문제의식 역시 이런 맥락 속에 있다.

1.2. 주지하듯이 민중종교운동은 세도정치와 삼정의 문란, 그리고 이에 대항하는 민란이라는 내우(內憂)와 서세동점으로 요약되는 외환(外患)에 대한 종교적 대응이었다고 할 수 있다. 개인이나 집단의 위기는 위기를 넘어설

2) 한국역사연구회, 『한국역사』 역사비평사, 1992.

3) 김상준, 「대중 유교로서의 동학」, 『사회와 역사』 68집, 한국사회사학회, 2005.

4) 이경원, 「동아시아의 근대성, 변혁사상, 그리고 종교 ; 대순진리의 근대성과 변혁사상」, 『동학학보』 9권 2호, 동학학회, 2005.

김방룡, 「동아시아의 근대성, 변혁사상, 그리고 종교 ; 원불교의 근대성과 변혁사상」, 『동학학보』 9권 2호, 동학학회, 2005.

5) 장숙필, 「민중종교에 드러난 유가적 윤리관과 그 사상적 의미」, 『동학학보』 9권 1호, 동학학회, 2005.

6) 유영익, 『동학 농민 봉기와 갑오경장』 일조각, 1998.

권희영, 『한국사의 근대성 연구』 백산서당, 2001.

7) 최민자, 「수운의 후천개벽과 에코토피아」, 『동학학보』 7권, 동학학회, 2004.

길을 열어 주는 이상적 존재의 출현을 고대한다. 정치적 영웅이든 종교적 영웅이든 영웅은 이런 대망이 현실 속에 구체화된 존재이다. 이 시기에 이른바 진인(眞人)출현설이 유행하고 있었고, 1811년에 홍경래가 진인과 자신을 동일시하면서 혁명을 기획했던 것도 영웅대망이라는 당대의 집단적 열망 속에서 가능했던 것이다.

민중종교운동의 종교적 영웅 역시 이런 맥락 속에 있다. 민중종교의 교조들은 스스로를 신비화하기도 하지만 교조들의 의사와 무관하게 교조는 교도들에 의해 신비화된다. 교조가 신비화되지 않으면 종교의 정당성은 생성될 수 없기 때문이다. 따라서 민중종교운동과 관련된 텍스트들이 신이(神異)를 향한 강한 충동<sup>8)</sup>을 드러내는 것은 당연한 결과라고 할 수 있을 것이다.

그런데 신이 인식은 인간의 보편적인 정신 영역에 속한다. 신이란 인간이 이해할 수 없는 세계를 상징적인 방식으로 이해하려고 하는 정신 활동의 하나이기 때문이다. 이런 관점에서 보면 신이 인식이 문학사의 흐름 속에서 신화를 비롯하여 전설, 그리고 소설, 또는 각종 시가 등의 양식으로 다양하게 표현되는 것은 있을 수 있는 일이다. 하지만 여기서 중요한 것은 신이 인식이 다양한 문학 양식으로 표현된다는 사실이 아니라 왜 그런 양식으로 표현되었으며, 신이 인식을 담고 있는 텍스트가 왜 특정 시기에 산출되었는가 하는 물음이다. 요컨대 신이 인식은 보편적인 것이지만 그 보편성은 문학사적 맥락에 따라 상이한 의미를 지니게 된다는 것이다.

그러나 문학사적 흐름 속에 발현되는 이 같은 신이 인식의 문제는 최근까지 연구자들의 진지한 논의 바깥에 있었다고 생각한다.<sup>9)</sup> 그 점은 민중종

8) 이 문제와 관련하여 최근 '한국문학과 환상성'의 관계를 탐구하려는 작업은 흥미롭다. 환상성이란 신이 인식의 한 표지라고 할 수 있기 때문이다. 필자 역시 환상성에 관심을 갖되 신이 인식의 문학사적 지속의 문제에 초점을 맞춰 연구를 계속하고 있다.

서강여성문학연구회, 『한국문학과 환상성』, 예림기획, 2001.

김성룡, 「고전서사문학을 중심으로 본 환상의 미학적 특성 연구」, 『국어교육』 102집, 한국어교육학회, 2000.

김성룡, 「고소설의 환상성」, 『고소설연구』 15집, 한국고소설학회, 2003.

강상순, 「고소설에서 환상성의 몇 유형과 환몽소설의 환상성」, 『고소설연구』 15집, 한국고소설학회, 2003.

조혜란, 「민중적 환상성의 한 유형-일사본 <전우치전>을 중심으로」, 『고소설연구』 1집, 한

교운동 관련 문학의 경우도 다르지 않다. 그간 이들 텍스트들에 대한 연구가 없지 않았고, 그 결과 이들 문학이 문학사의 일부를 차지하고 있기는<sup>9)</sup> 하지만 신이 인식의 관점, 다시 말해 신화적 상상력의 현실적 혹은 역사적 의미에 대한 연구는 빈칸으로 남아 있다고 해도 과언이 아니다. 다시 말하자면 다른 분야의 연구와 마찬가지로 문학연구 분야 역시 주로 근대성과의 관련 속에서 연구가 이뤄져 왔다는 것이다.

이런 문제의식 속에서 필자는 민중종교운동 관련 문학을 문학담론이 지닌 또 다른 특이성이라고 할 수 있는 반근대성의 관점에서 읽어 보려고 한다. 특히 신화적 사유의 지속을 보여주고, 신이 인식을 잘 드러내는 수운(水雲) 최제우(崔濟愚, 1824~1864)와 증산(甞山) 강일순(姜一淳, 1871~1909)에 관한 전설과 이들의 사유를 중심으로 19세기 후반에서 20세기 초반에 걸쳐 고조된 신이 인식의 역사적 위상을 검토하려고 한다. 이 과정에서 우리의 근대성에 대한 재성찰뿐만 아니라 근대 이후의 문제를 더불어 탐구하는 계기를 얻을 수 있기를 기대한다.

## 2. 수운·증산 전설에 나타난 신이의 성격

2.1. 영웅은 대개 자신이 아니라 집단을 위해 자신의 삶을 헌신하는 인물을 말하는데 주지하듯이 이 영웅 형상은 신화에 그 기원을 둔 것이다. 신화에서 건국 영웅이나 종교적 영웅들은 국가를 위해, 세계의 구원을 위해 개인적 삶을 버리는 모습을 보여준다. 신화적 영웅이 공동체를 위해 자신을 삶을 던지려면 먼저 자신의 소명에 대한 자각이 있어야 하고, 자각의 사회화를 위한 만남과 고행, 또는 시련의 과정이 필요하다. 그리고 이 과정을 통해 획득한 능력을 가지고 공동체로 돌아와 공동체의 문제를 해결하는 일

국고소설학회, 2003.

조현철, 「조선 전기 귀신이야기에 나타난 신이 인식의 의미」 『고전문학연구』 23집, 한국고전문학회, 2003.

9) 조동일, 『(제3권)한국문학통사』 4(지식산업사, 1994)에 '중세문학에서 근대문학으로의 이행기' 문학사의 일부로 '9.1.민중종교운동과 문학'이 다루지고 있다. 관련된 연구 성과도 거기에 잘 정리되어 있어 따로 거론하지 않는다.

에 자신을 던져야 한다. 용의 원형심상에 근거를 둔 것이기는 하지만 ‘영웅이 치르는 신화적 모험의 표준궤도는 통과제의에 나타난 양식, 곧 분리-입문-회귀의 확대판’<sup>10)</sup>이라는 견해도 이런 영웅의 삶의 궤적에서 유추된 것이다. 요컨대 한 개인이 집단에 통합되는 과정에서 베풀어지는 통과제의라는 제의적 양식과 영웅의 행로, 혹은 영웅의 서사 사이에는 상동성이 있다는 것이다.

그런데 같은 영웅이라도 건국 영웅과 종교적 영웅은 그 과제의 내용이 다르기 때문에 행로도 달라진다. 건국 영웅 이야기에서는 건국 과정에서의 싸움이나 집단의 통합, 그리고 그 과정에서 발휘되는 영웅의 무력이나 지혜와 같은 능력이 강조된다면 종교적 영웅 이야기에서는 운명의 자각과 깨달음의 과정, 그리고 공동체를 위해 자신을 던지는 희생적인 삶 곧 이타행利他行이 강조된다. 예컨대 바리데기와 같은 무속신화의 영웅은 부(母)의 치병을 위해 저승 세계로 들어가는 고행과 희생을 보여준다. 오구신, 무조신(巫祖神)으로의 성화는 그 고난과 희생의 결과이다. 불교의 승려와 같은 종교적 영웅들은 희생보다는 대개 종교적 고행과 깨달음, 그리고 중생을 제도하는 실천이 부각된다. “탄생-성장-출가-청익(請益)-수행-오도(悟道)-중생제도(衆生濟度)-시멸(示滅)”<sup>11)</sup>이 승전(僧傳)의 전형적인 서사형식이 되는 것도 그 때문일 것이다.

『동학사(東學史)』와 『대순전경(大巡典經)』에 각각 기록된 수운과 증산에 관한 전설이나 후대의 구전들을 보면 이들은 진인(眞人)·신인(神人)·예언자(豫言者)·치유자(治癒者) 등의 이미지를 지니고 있지만 이런 이미지들을 통합할 수 있는 용어는 역시 영웅, 특히 종교적 영웅일 것이다. 『동학사』나 『대순전경』이 승전과 유사하게 ‘신이한 탄생-성장 과정의 뛰어난 면모-수련과 득도-중생제도(포교)-시련과 죽음’이라는 형식으로 교조의 삶을 서술하고 있는 점도 이들을 영웅 서사의 전통을 계승한 종교적 영웅으로 보이게 한다. 잠시 영웅 서사의 흐름 속에서 이들의 일생을 검토해 보기로 한다.

당대 민중들, 정확하게는 교도들의 전승을 모아 엮은 『동학사』와 『대순

10) 조지프 캠벨, 이윤기 역, 『세계의 영웅신화』, 대원사, 1989, 34면

11) 김승호, 『한국승전문학의 연구』, 민족사, 1992, 38면.

전경』은 각각 교조의 탄생에 대해 이렇게 서술하고 있다.

先生の母親은 慶州 金尺里 韓氏家 女子로서 일찍 寡婦가 되어 親家에 寄居하였더니 一日은 韓氏 忽然 昏迷하여지며 夢寐間에 白日이 懷中에 들어오며 무슨 異常한 氣運이 있어 몸을 둘러싸더니 不知不識의 中에 三十里 밖에 있는 慶州 柯亭里 崔縈의 집에 들어오게 되었다. 崔縈은 韓氏의 말을 듣고 感動되어 夫婦의 誼를 맺어 그달부터 胎氣가 있어 甲申 十月 二十八日에 先生이 誕生하니 이날에 天氣 清明하고 瑞雲 繞室하며 九萬里 長天山이 크게 울었다. (『동학사』, 44면)<sup>12)</sup>

父의 名은 興周오 母는 權氏니 權氏가 古阜郡 馬項面 西山里 그의 親家에 觀省하였다가 하로는 하늘이 南北으로 갈나지며 큰 불덩이가 내려와 몸을 덮힘에 天下가 光明하여진 꿈을 꾸고 일로부터 有身하였더니 그 誕降하실 때에 産室에 異香이 가득하며 밝은 빛이 집을 둘러 하늘에 썩쳐더라. (『대순전경』, 1면, 띄어쓰기는 필자가 조정)<sup>13)</sup>

수운이나 증산 모두 건국 신화 이후의 영웅 탄생이 그러하듯이 태몽을 통해 신이를 드러내는데 그 내용은 신화적 영웅의 탄생을 상당 부분 모방하고 있다. 주몽신화에 보이는 이른바 ‘햇빛에 의한 임신(日光感精)’ 화소가 개입되어 있는 것이다. 수운의 모친이, 햇빛이 품속으로 들어온 꿈을 꾸었거나 증산의 모친이 불덩이가 몸을 덮는 꿈을 꾸는 것은 유희의 배를 비친 햇살과 본질적으로 다르지 않은 것이다.<sup>14)</sup> 차이가 있다면 빛이 몸으로 들어오는 신비한 체험이 실제적인 것으로 기술되느냐 꿈의 형식으로 기술되느냐 하는 것뿐이다. 말하자면 태몽과 태몽의 해석이라는 중세적 합리성의 의상을 덧입었을 뿐이다.

12) 吳知詒, 『東學史』, 大光文化社, 1984.

13) 李祥昊, 『大巡典經』, 東華教會道場, 1929.(이하 같은 책에서 인용)

14) 강증산의 탄생담에 나오는 ‘하늘이 갈라지면서 내려온 불덩이’는 그가 주창한 후천개벽을 상징하는 것으로 보인다는 점에서 천신이나 태양신을 상징하는 햇빛과는 다소 차이가 있지만 불덩이를 해의 변형으로 보면 무리가 없다. 그러나 이보다 더 중요한 것은 이 탄생담의 형식이 수운의 경우와 마찬가지로 기존의 신화적 영웅 서사를 모방하고 있다는 점이다.

이런 신이를 간직한 채 태어난 두 영웅은 어려서부터 보통 사람들과는 다른 특이한 면모를 보인 후에 일찍이 유력(遊歷)의 길을 떠난다. 말하자면 자신이 뜻을 펼칠 세상의 모습을 관찰하는 행로인 것이다. 그리고 그 과정에서 두 사람은 모두 깨달음에 이른다.

이때는 哲宗大王 卽位年 庚申 四月 初五日이라, 先生은 뜻밖에도 心身이 戰寒되며 귀에서 무슨 소리가 들리는 듯, 눈에는 무엇이 보이는 듯 그것을 形容코자 하여도 무어라고 形容할 수 없었다. 한울님 말씀이라고 하며 曰 靈符를 받으라, 呪文을 받으라, 蒼生을 건지고 德을 펴라 하며, 又曰 너는 나의 아들이다, 너로 하여금 白衣政丞이 되게 하라, 掀天動地의 富貴功名을 주라, 呼風喚雨의 造化術法을 주라, 이러한 眩亂狀態에 있어 先生은 忽然 怪訝하는 마음이 생겼다. 이것이 만일 한울님 本意라면 한울님도 또한 正當타고 믿을 수 없다하고, 自今으로부터는 한울님 말씀을 듣지 아니 하리라 하고, 이어 十一日 동안을 앓은 자리에 앉아 飲食을 이주 끊어버리고 重한 盟誓를 결단하였다. 내 반드시 大道를 깨달기 前에는 이 밥을 아니 먹으리라 하고 죽기로써 마음을 세웠었다. 이같이 지나는 동안 忽然 ‘吾心卽汝心’ 하는 自覺이 생기어 ‘守心正氣’의 法을 定하였다.(『동학사』 20~21면)

先生이 多年間 各地에 遊歷하사 만흔 經驗을 어드신 後 辛丑에 이르사 비로소 모든 일을 自由自在로 하실 權能을 잊지 안코는 뜻을 일우지 못할 줄을 깨닫고 드대여 全州 母岳山 大願寺에 드리가 道를 닦그사 七月 大雨五龍嘯風에 天地大道를 깨닫르시고 四種 魔를 降하시니 (...).(『대순전경』 3장 1절 8면)

득도 이후 두 사람은 각각 3년(수운), 8년(증산) 정도 중생제도와 포교의 삶을 산다. 그 과정에서 병자를 치유하고 죽은 사람을 살리고 풍우를 다스리는 등 무수한 이적을 보이다가 수운은 사도죄(邪道罪)로 사형을 당하고, 증산은 병으로 죽는다. 그런데 이들의 죽음은 종교적 영웅답게 범상치 않다.

이때 監司는 將臺 위에 높이 앉아 號令을 내리고 八十名 羅卒들은 聽令소

리를 높이 띄우고 揮刺手(執劍者)들은 左右로 갈라서서 行刑을 하게 되었는데 시퍼런 칼날이 두세 번 목에 들어가도 先生의 목은 여전히 베어지지를 아니 하였다.(『동학사』, 35면)

大人의 죽음이 엇지 이러케 아무 異狀이 업이 睡眠함과 갓흐리오 하니 문  
듯 비가 뿌리며 雷聲이 大發하고 雷光이 閃爍하니라.(『대순전경』, 246면)

수운이나 증산이나 자신의 죽음을 통어할 수 있는 능력을 지닌 신인이고 진인이지만 이들은 자신들의 지상 과업이 마무리되었기 때문에 스스로 죽음을 선택하는 것으로 이야기된다. 칼로 쳐도 베어지지 않던 수운의 목은 감사가 뜰 아래로 내려와 공손하게 천명(天命)이니 받아들여 달라고 하자 베어진다. 증산은 자신이 세계의 질병을 대신 앓는다는 의미를 부여하며 질병으로 죽는다. 그러나 허망한 죽음이라는 생각을 하고 있는 제자들 앞에 태어날 때와 마찬가지로 천지가 진동하는 신이한 현상이 펼쳐진다.

이렇게 일별해 보면 두 사람의 삶의 과정이 모두 종교적 영웅의 일반적 행로를 따르고 있음을 확인할 수 있다. '신이한 탄생 - 성장과정의 뛰어난 면모 - 수련과 득도 - 중생제도(포교) - 시련과 죽음'이라는 이들의 행로는 영웅이 치르는 신화적 모험의 코스, 종교적 영웅이 치르는 삶의 과정을 충실히 재현하고 있는 셈이다. 집단의 위기가 불러내는 영웅대망의 심리가 수운과 증산을 종교적 영웅으로 형상화했다고 보아도 좋을 것이다. \

2.2. 종교적 영웅의 일반적 면모를 수운과 증산이 보이고 있고 이들에 관한 문학적 기록이 영웅의 서사 양식을 모방하고 있는 것<sup>15)</sup>은 분명하지만 그런 사실의 확인보다 더 중요한 것은 이들의 언설과 신이한 행각(行脚)에 관한 이야기 속에 스며 있는 세계 인식의 내용이라고 생각한다. 신이를 향한 인간의 충동은 근원적이고 보편적인 것이지만 그것이 발현되는 형식은 문

15) 이런 관점에 따라 쓰인 대표적 논문이 조동일의 「최계우의 득도와 민중의 이야기」(『민중영웅 이야기』, 문예출판사, 1992), 조윤형의 「龜山敎典에서의 人物說話 受容의 의미와 배경」(『한국민속학보』 10집, 한국민속학회, 1999)이다.



화적 조건, 역사적 조건에 따라 상이할 수 있기 때문이다.

그런데 수운과 증산은 문헌 기록 속에서나 구전 속에서나 이인·진인 유형의 종교적 영웅의 모습으로 그려지고 있다는 점에서는 다를 바 없지만 이들이 자신의 사상을 표현하는 방식은 사뭇 달랐다. 수운이 논리적이고 산문적이었다면 증산은 은유적이고 시적이었다. 두 사람 모두 후천개벽(後天開闢)을 말했고, 신분차별이 없는 평등세계를 이야기했고, 서학(西學)의 도래와 횡행에 대한 응전으로 반서학적인 종교 담론을 구축했지만 그것을 표현하는 방식은 상당히 달랐다는 말이다. 수운은 <검결(劍訣)>을 노래하고 <용담가(龍潭歌)>, <몽중노소문답가(夢中老少問答歌)> 등의 시를 지어 불렀지만 오히려 시를 통해 자신의 사상을 대중들에게 논리적으로 설득했다면 증산은 『대순전경』에 기록되어 있는 다양한 설화를 통해 자신의 종교 사상을 펼쳤지만 그가 사용한 언어는 논리에 기댄 것이 아니라 직관에 기댄 역설이나 은유의 언어였다. 이는 아마도 두 사람의 학습 정도와 무관치 않을 것이다. 수운이 경주 시골의 한미한 선비였지만 어쨌든 유학을 제대로 습득한 사람이었다면 증산은 서당에서 한학을 공부했다고 『대순전경』에 기록되어 있기는 하지만 가세가 빈한하여 일찍 공부를 작파한 사람이었다. 그래서 수운은 유가의 군자(君子) 개념을 세속화하여 천주를 마음에 모시면(侍天主) 누구나 군자가 된다고 하는 논리로 주자학의 인성론을 부정하려고 했지만 증산은 『한자옥편(漢字玉篇)』과 『해동명신록(海東名臣錄)』 혹은 『대학(大學)』과 같은 유가의 서적들을 불사르는 퍼포먼스로 그 부정을 대신한다. 그만큼 두 사람은 자신을 표현하는 방식이 달랐던 것이다. 따라서 신화적 사유의 지속, 혹은 신이 인식의 역사적 위상을 묻는 논자의 관심을 상대적으로 더 끌어당기는 인물은 증산이다.

강증산에 관한 관련자들의 전설적 전승을 모아 만든 『대순전경』이라는 책에 보이는 증산의 이미지는 ‘무당’의 그것이다. 그는 자신을 미륵이라고 하기도 하고 죽은 수운을 대신하는 ‘대선생(代先生)’이라고 하기도 하고, 무슨 프랑스의 ‘천계탑천하대순’이라는 식으로 정신 나간 사람 같은 소리를 하기는 하지만 부적을 써서 불살라 병을 고치거나 풍우를 조절한다고 하는 식으로 행동하는 것을 보면 그는 여지없는 샤먼이다. 이 말은 그의 특이한

행위에 대한 설명일 뿐만 아니라 그의 사유의 자리에 대한 환기이기도 하다. 말하자면 그는, 사만 일반이 그리하듯이, 신화적 사유, 시적 사유의 소유자였다는 것이다.

나의 일은 비록 父母兄弟妻子라도 모르는 일이니 나는 西洋大法國天啓塔天下大巡이라. 東學說에 ‘待天主造化定’이라 하였스니 내가 天地를 開闢하고 造化政府를 열어서 人天의 混亂을 安定케 하려 하여 三界를 周視하다가 너의 東土에 그쳐 殘疾에 痲痺인 民衆을 묻져 건지려 함이니 나를 밋는 자는 無窮한 寧福을 어더 仙境의 樂을 누리리니 이것이 참 東學이라. 弓乙歌에 朝鮮江山名山이라 道通君子 다시 난다’ 하였스니 이일을 일음이니라. 東學信者間에 崔水雲이 更生하리라고 傳하나 죽은 자가 다시 사라오지 못하는 것이오 내가 窺代先生 이로다.(『대순전경』 4장 14절, 89~90면)

그런데 증산은 자타(自他)의 동일시에 기초한 이런 신화적 사유의 전개를 통해 몇 가지 중요한 문제를 제기한다. 먼저 수운의 동학이 그러했듯이 증산 역시 서학과 서학을 상징하는 천주교(혹은 기독교)에 대해 대단히 부정적인 모습을 보여준다. 이와 관련된 흥미로운 일화가 『대순전경』에 소개되어 있다.

六月 어느 날 亨烈을 命하사 耶蘇教書 一冊을 求하여 오라 하시거늘 亨烈이 隣里 梧桐亭 金京安에게서 新約聖書 一冊을 비러다가 올니니 先生이 바다서 불살으시니라. 그 後에 亨烈이 先生을 모시고 梧桐亭 車允必의 집에 가니 京安이 와서 비러간 冊을 돌려주기를 請함에 亨烈이 대답치 못하거늘 先生이 가름하여 對答하대 窺 돌려주리라 하시더니 마참 한 筆筒이 지나거늘 先生이 불너 들이사 술을 많이 주신 後에 그 筆箱을 열어보이기를 請하신대 筆筒이 窺 열어 보이니 新約聖書 一冊이 잇는지라 先生이 가라사대 그대는 반다시 耶蘇를 밋지 아니하니 이 책은 無用이라 나에게 傳함이 엇더하뇨? 筆筒이 許諾하거늘 先生이 그 冊을 바다서 京安에게 주시니라.(『대순전경』 3장 6절, 10~11면)

증산이 『신약성서』를 불사르는 행위는 이 행위 자체가 무속의 제액법(除厄法)과 무관치 않은 것으로 『신약성서』로 표상되는 ‘액운’을 제치하는 지극히 상징적인 행위이다. 일찍이 프레이저가 『황금가지』에서 개념화<sup>16)</sup>한 바 있는 동종주술(Homoeopathic Magic)적 행위인 것이다. 서학이나 서학과 함께 들어온 외세의 힘을 부정하기 위해 그것을 상징하는 책을 불사르는 행위는 대단히 비합리적인 것이지만 이는 상징적 행위가 실재를 가능케 한다는 주술적 믿음에 기초한 행위인 것이다. 나중에 태운 성서를 다시 구해 소유자에게 돌려준 것은 사람의 마음을 다치지 않게 하려는 증산의 ‘살림’(相生의 사유와 실천을 보여준 것일 뿐이다. 증산은 예수교라는 외래 종교에 대해 관심을 가지고 “耶蘇教堂에 가사 모든 儀式과 教義를 聞見”했지만 “足히 取할 것이 없다”<sup>17)</sup>고 보았던 것이다.

또 하나는 기존의 전통에 대한 부정이다. 서양에 대한 부정이 대외적인 것이라면 전통에 대한 부정은 대내적인 것이라고 할 수 있다. 전통에 대한 부정은 『신약성서』를 태우듯이 기존의 유교나 불교의 서적들을 태우는 상징적인 행위를 통해 표현되고,<sup>18)</sup> 신분제와 같은 불평등에 대한 부정으로 표출된다. 그런데 불평등을 부정하는 방법 역시 상징적이기 이를 데 없다. 시천주조화정(侍天主造化定)의 주문을 통해 모두 군자가 됨으로써 불평등을 부정하고, 불평등을 타파하기 위해 수운 이후의 동학이 혁명적 행동으로 나아갔다면 동학의 실패를 경험한 증산의 행동은 스스로 말했듯이 ‘정(靖)적’이다. 동학이 상극의 방식을 선택했다면 증산은 상생의 방식을 보여주었다고 할 수 있다. 예컨대 이런 것이다.

증산이 하루는 광찬(光贊)이라는 사람에게 서로간의 호칭법을 물은 후에 선생이 가라사대 村兩班은 畚아전 다려 畚아전놈이라 하고 畚吏는 村兩班다려 村兩班놈이라 하나니 이것이 다 不平 줄이라 이제 너와 내가 서로 和解하면 天下가 다 和平하리라 하시니라.(『대순전경』 4장 33절, 96~97면)

16) 프레이저, 장병길 역, 『황금가지』, 삼성출판사 1990, 3장 참조

17) 『대순전경』(초판, 1929) 4장 9절.

18) “그 後에 佛書 千手經과 漢字玉篇과 史要와 海東名臣錄과 康節觀梅法과 大學 等書를 불살으시니라.”(『대순전경』 3장 7절, 11면)

증산은 호칭법에 대한 물음을 통해 양반과 아전 사이의 불평등을 확인한 후 그것을 해결하는 방법을 제시한다. 그런데 그것은 동학과 연결된 갑오농민전쟁이 보여주었듯이 권력의 전복과 제도의 개혁을 통한 해결책이 아니라 ‘너와 나의 화해’를 통한 해결책이다. 그야말로 조용한 개혁, 이른바 정세개벽(靖世開闢)이다. 이런 논리는 대단히 근본적이기는 하지만 당대의 현실 속에서 상징적 언설 이상의 의미를 갖기는 어렵다. 여기서도 우리는 무당으로서의 증산의 형상과 사유를 확인할 수 있다.

신분의 문제, 불평등의 문제의 연장선에 있는 것이 남성지배의 문제일 것이다. 이에 대해서도 증산은 상징적인 역전의 상상력을 보여준다. 그것은 바로 증산이 자신의 처이자 도통의 계승자인 고수부(高首婦)에게 법통을 이어주는 장면에서 나타난다.

하루는 천사(天師)께서 반드시 누우신 뒤에 부인으로 하여금 배 위에 걸터앉아 칼로 배를 겨누며 “나를 일등으로 정하여 모든 일을 맡겨 주시렵니까”라고 다짐을 받게 하시고 천사께서 허락하여 가라사대 “대인의 말에는 천지가 쩡쩡 울려 나가나니 오늘의 이 다짐은 털끝만치도 어김이 없으리라” 하시고 (…)(『대순전경(중정관)』 4장 66절)

고수부는 과부였다가 증산의 부인이 되어 2대 교조가 된 여성인데 인용된 일화에서 흥미를 끄는 부분은 고수부가 강증산에 배 위에 걸터앉는 행위이다. 칼이야 이미 신화에서부터 권위를 위임하는 상징적인 도구로 사용하는 낯익은 것이고, 동학의 <칼노래>와 칼춤의 칼 역시 수운을 형장으로 물고 간 익숙한 상징물이지만 남성의 배 위에 여자가 올라타는 장면은 지극히 낯선 것이다. 그러나 이는 증산이 즐겨 사용하는 은유적 행위, 동종주술적 행위라는 시각에서 보면 낯선 것이 아니다. 이 여성 상위적 체위는 기존의 남성 상위를 전복하는 상징적 행위인 것이다. 주장을 펴는 가사(歌辭)여서 상징성은 덜 하지만 『용담유사』의 <안심가>에서 수운이 천대받던 부녀자들을 기록하다고 말하면서 후천세의 태평가를 함께 부를 주체로 노래하고 있는 것 역시 같은 맥락이다.

이런 식으로 수운과 증산은 당대의 불평등과 사유체계를 비판하고 부정했지만 그렇다고 해서 당대의 새로운 조류를 긍정했던 것도 아니다. 야소교(耶蘇敎)에서 배울 것이 없다고 했듯이 야소(耶蘇)로 표상되는 서구의 문명에 대해서도 지극히 비판적이었다. 그런데 증산의 서구 문명에 대한 인식은 다소 엉뚱하다. 서양인 리마두(利瑪竇, 마테오 리치)가 동양에 와서 천국을 건설하려고 하다가 실패하고 죽은 후에 동양의 문명신(文明神)을 인솔하고 서양으로 돌아가 문화와 기기(利器)를 계발하여 천국을 건설했는데 이것이 바로 현대의 문명이라는 것이다. “그러나 이 文明은 다만 物質과 事理에 技藝를 精極하였을 뿐이오 實際로는 도로혀 人類의 驕肆와 殘暴을 增長하여 悖法과 非義로 天道를 抗爭하며 自然을 征服하려는 氣勢를 芻야 傲天과 慢神이 極에 達하니 이에 神威가 墜失하고 三界가 混亂하여 天道와 人事가 常度를 어김으로”<sup>19)</sup> 큰 문제가 발생했다는 것이다. 논리적 비약이 따르는 대단히 직관적인 해석이지만 여기서 중요한 것은 자연을 정복하려고 하는 서양의 기술 문명을 천도에 항쟁하는, 다시 말해 자연을 거스르는 인간적 오만의 극점으로 보았다는 사실이다. 이 문명의 질병을 치유하기 위해 자신이 파송한 수운 최제우의 동세개벽(動世開闢)이 실패했기 때문에 증산 자신이 세상을 다른 방식으로 개벽하기 위해(靖世開闢) 결국 인간 세상에 하강했다는 것이다.

수운이나 증산의 이런 세계 인식은 주지하듯이 후천개벽(後天開闢)이라는 당대 민중종교운동의 일반적인 전제에 기초한 것이었다. “흐원갑 지니 거든 상원갑 호시절의 / 만고업는 무극대도 이 세상의 날거시니 <몽중노 소문답가>”라고 수운이 노래할 때, “先天에는 相克之理가 人間事物을 司配함으로 모든 人事의 道義가 이그러져 冤恨이 매치고 싸혀 (...) 人世에 모든 慘災가 생기나니라. 그럼으로 이제 天地度數를 釐正하며 神明을 調和하여 萬古의 冤을 쓸고 相生의 道로써 仙境을 열고 (...)”<sup>20)</sup> 라고 증산이 이야기할 때 드러나는 것이 바로 후천개벽사상이다. 개벽, 다시 말하면 재창조에 의해 ‘무극대도(無極大道)가 실현된 세상’이나 ‘상생의 도(道)로 여는 선경’

19) 『대순전경』 10장 11절, 22면.

20) 『대순전경』 9장 4절, 215~216면

이란 동아시아적 낙원사상(Utopianism)이라고 해도 좋을 것이다

이 같은 후천개벽적 사유의 연원에 대해서는 여러 가지 견해가 있을 수 있고 그 가운데 불교의 미륵사상이 중요한 연원이 되었다<sup>21)</sup>는 데 동의한다. “그 세상은 편안하여 도둑의 근심이 없으므로 성읍이나 시골이나 대문을 닫지 않고, 수재·화재·전쟁·기근·독해의 어려움으로 괴로워하는 일이 없다.”<sup>22)</sup>거나 “미륵불의 나라는 정명을 따르기 때문에 의심하고 속이는 일이 없으므로 (...) 악한·신열·풍병·화병 등의 질병과 9가지 고뇌가 없으며 수명은 8만 4천세이고 일찍 죽지 않는다.”<sup>23)</sup> 라는 『미륵대성불경(彌勒大成佛經)』이 그리고 있는 미륵불이 하생(下生)한 세계의 모습이 개벽으로 도래한 불교적 낙원을 보여주고 있기 때문이다. 하지만 후천개벽적 사유의 더 근원적인 수원지는 신화적 사유라고 생각한다.

잘 알려져 있는 창세신화 가운데 함경도 지역의 김쌍돌이본 <창세가>를 보면 미륵과 석가의 인세차지 경쟁담이 등장하는데 태초에 세계를 창조한 미륵을 석가라는 악한 신이 부당한 방법으로 쫓아냈기 때문에 이 세상에 온갖 악이 생겨났다고 이야기하고 있다.<sup>24)</sup> 말하자면 석가가 다스리고, 상극지리가 지배하는 세상, 즉 선천은 근원적으로 악할 수밖에 없는 말세이기 때문에 이를 해결하려면 쫓겨난 선한 창조신 미륵이 다시 와야 한다는 식의 논리이다. 수운이나 증산의 후천개벽론과 같은 논리적 구조를 지니고 있다. 석가와 미륵이라는 불교 용어 때문에 <창세가>를 불교의 영향으로 보기 쉽지만, 꽃피우기 경쟁에서 미륵을 속이는 석가의 모습을, 내기에 패배해서 석가에게 저주를 퍼붓고 인간세상을 떠나는 미륵의 형상을 불교적이라고 하기는 어렵다. 물론 창세신 미륵이 세상을 석가에게 내주었기 때문에 세상이 말세가 되었다는 <창세가>의 노래 뒤에는 미륵이 다시 와야 세상

21) 서태원은 「東學의 後天開闢思想과 彌勒思想-東學思想의 淵源 및 反封建의 性格과 관련하여」, 『실학사상연구』 14집, 무악실학회, 2000)에서 동학의 후천개벽사상의 연원을 미륵사상으로 보았다.

22) 其土安隱, 無有怨賊劫竊之患, 城邑聚落, 無閉門者, 亦無衰惱水火刀兵及諸饑饉毒害之難(『大藏經』卷14)

23) 彌勒佛國, 從於正命, 無諸諂僞, … 亦無寒熱風火等病, 無九苦惱, 壽命具足八萬四千歲, 無有中夭.(『大藏經』卷14)

24) 자세한 것은 손진태, 『朝鮮神歌遺篇』(향토문화사, 1930) 참조.

이 ‘태평한 세월’이 된다는 의식이 깔려 있어 불교의 미륵사상과 전혀 무관하다고 할 수는 없지만 오히려 그것은 신화가 지나고 있던 본래의 인식론적 구조가 미륵사상과 연결된 결과라고 생각된다. 따라서 후천개벽론이 지닌 선천과 후천의 이원론은 무속신화가 말하는 선악의 이원론의 변형일 수 있다. 이것이 수운과 증산의 후천개벽론의 수원지를 신화라고 말하는 까닭이다.<sup>25)</sup>

### 3. 19세기말~20세기 초 신이 인식의 역사적 위상

수운과 증산 관련 전설에 표현된 신이 인식이 신화적 맥락을 갖는 것이라면, 다시 말해 신화적 사유의 내적 지속과 그 발현이라는 의미를 지니는 것이라면 그 역사적 의미를 어떻게 이해해야 온당할까? 이들 민중종교운동에서 발현된 신이 인식의 역사적 위상을 검토하기 위한 다양한 접근이 있을 수 있겠지만 근대계몽기의 교육 담론과 견주는 것도 하나의 방법일 수 있다고 생각한다. 왜냐하면 이들 민중종교의 신이 인식은 근대 계몽의 이념과는 사뭇 다른 지점을 보여주고 있기 때문이다.<sup>26)</sup>

주지하다시피 근대계몽기를 통어하던 이념은 독립과 문명이었다. 중화체제로부터의 독립, 일본으로부터의 독립이 한편의 화두였다면 독립을 가능케 하는 조건으로서의 문명화가 다른 한편의 화두였다. 여기서 문명화란 그 대립항에 놓인 야만성을 탈피하는 것, 주술적 세계로부터 이른바 근대적 이

25) 일부(一夫) 김항(金恒, 1826~1898)이 유가적 논리에 의거해, 선천 시대의 산물인 『주역』을 넘어섰다면 1885년에 내놓은 『정역(正易)』의 사유 역시 후천개벽론의 일종이다. 말하자면 후천개벽론은 전통적 사유의 맥락 속에서 19세기 후반 20세기 초의 체제번혁기에 대응하는 시대정신 가운데 하나였던 것이다.

26) 동학은 1860년에 시작된 것이지만 근대 계몽운동은 대개 1894년을 기점으로 시작되어 1910년대까지 지속된 것이기 때문에 비교의 가능성에 회의가 있을 수 있겠다. 그러나 1860년에 시작된 동학은 갑오농민전쟁을 거친 후에도 위축되었지만 지속되었고, 특히 수운의 글과 전설들이 종합되어 『본교역사』(오상준, 1910), 『영적실기』(시천교총부, 1915), 『천도교사』(천도교청년교리강연부, 1920) 등에서 『동학사』(오지영, 1940)에 이르기까지 천도교사의 형태로 나온 시기가 근대계몽기와 상당 부분 겹치기 때문에 함께 비교하는 데 무리가 없다고 생각한다.

성이 지배하는 세계로 빠져 나오는 것을 의미한다. 예컨대 근대계몽기의 역사 교과서가 1905~6년 무렵을 기점으로 단군을 신인(神人)이 아니라 환인이라는 사람의 손자인데 왕으로 갖추어야 할 성덕(聖德)이 있어 사람들에게 의해 추대되어 조선을 세운 훌륭한 인물로 그리고 있는 것도 이와 무관치 않다. 문명화라는 근대적 이념은 단군을 탈신화화·탈신비화하여 합리적인 이미지를 지닌 존재로, 나아가 문명의 표상으로 재구성했던 것이다.<sup>27)</sup> 계몽 이념은 이런 방식으로 근대적 교육기관인 학교나 신문이라는 근대적 매체를 통해 ‘몸을 깨끗하게 하고 신체를 단련하라, 시간을 잘 지켜라, 머리카락을 짧게 잘라라.’라는 식으로 문명화의 담론을 설파하고 있었다.

그런데 수운과 증산에 관한 전설들은 문명화라는 근대계몽기의 이념과는 다른 쪽을 바라보고 있었다. 주술적 세계를 벗어나는 것이 당대의 계몽 이념이 내세운 과제였다면 오히려 민중 종교의 교조에 관한 전설들은 주술적인 담론을 통해 시대의 변화에 대응하고 있었다. 물론 수운과 증산 사이에 차이가 없는 것은 아니다. 증산과는 달리 수운은 비록 ‘시천주조화정영 세불망만사지(侍天主造化定永世不忘萬事知)’라는 13자 주문을 가르치고 있었지만 자신의 생각을 합리적으로 개진했던 것이 사실이다. 그러나 수용자들의 전설 속에서 그는 신비화된 종교의 교조였던 것도 사실이다.<sup>28)</sup> 수운과 증산에 관한 신이한 전설들은 당대의 새로운 조류인 계몽의 흐름에 역행하

27) 아래 玄采가 쓴 『檀君朝鮮』(『東國史略』, 1906. 6.)을 보면 단군신화의 탈신화화, 문명의 표상으로의 재구성의 맥락이 뚜렷이 감지된다.

檀君의 名은 王儉이요 我東方에 처음으로 國家를 建立 訶신 王이라. 祖는 桓因이요, 父 雄이 太白山 檀木下에서 王을 誕生 訶비 聖德이 有 訶지라. 國人이 推戴 訶야 王을 崇으니 卽今과 相距가 四千二百三十九年前이오이다. 國號를 建 訶야 朝鮮이라 하니 此는 國境이 東方에 在 訶되 朝日이 出 訶면 萬物이 鮮明 訶다 曷이오... 人民으로 訶야곰 髮을 編 訶야 首를 蓋 訶며 江華 摩尼山에 幸行 訶야 天에 祭 訶고 王子 三人을 命 訶야 城을 築 訶니 其 三郎城이오 文化 九月山에 遷都 訶고 太子 扶婁를 支那의 夏禹氏 塗山會에 遭 訶야 各國 國王으로 常見 訶고 其後에 子孫이 千餘年을 傳 訶다가 箕子가 東來한 後 其位를 遜 訶고 扶餘에 遷都 訶니 檀君陵이 卽今 江東군에 在 訶오이다.

28) 『승정원일기(承政院日記)』에 기록된 “慶州 附近邑에는 비록 店舍의 婦女나 山谷의 兒童까지라도 侍天主를 念誦치 않는 자가 없으며, 그 學에 드는 자는 接神 去病 免疘를 한다.”라는 풍문이나 『동학사』에 보이는 이적(異蹟) 기사들, 예컨대 목념으로 병을 고쳤다는니 도력(道力)으로 죽은 사람을 살려다는니 용담정에서 주문을 외울 때 선녀가 내려왔다는니 하는 식의 기사들은 수운이 대중들에게 신비한 능력을 지닌 이인(異人), 혹은 교주(敎主)로 인식되고 있었다는 사실을 증언하고 있다.



는 것이었다. 그렇다면 이 역행이 의미하는 것은 무엇인가

앞에서 살폈듯이 증산은 현대 서양의 문명을 부정적인 것으로 인식했다. 서양이 '날카로운 무기(利器)'를 가지고 자연을 정복하려고 하는 것은 오만의 극치라는 인식이 그것이다. 서구 근대의 사유는 프란시스 베이컨의 “방황하고 있는 자연을 사냥개를 풀어서 잡아 봉사하게 만들고, 노예로 삼아야 한다.”<sup>29)</sup>라는 주장에서 극명하게 드러나듯이 인간을 위해 봉사하는 노예로 자연을 인식하고 있었다는 것은 주지의 사실이다. 이런 관점에서 보면 자연을 정복한 서구의 문명은 우월한 것이고 자연 상태에 있는 비서구적 세계는 야만의 세계가 된다. 그리고 이런 이원론 속에서 문명화된 서구가 야만적인 비서구세계를 자연을 정복하여 부리듯이 정복하여 노예(식민지)로 만들 수 있다는 논리, 다시 말해 제국주의의 논리가 생성될 수 있는 것이다. 이런 식의 서구적 근대화의 논리를 증산이나 수운이 논리적으로 이해하고 있었다고 단언하기는 쉽지 않다. 하지만 함대와 총칼을 앞세우고 조선을 침박하는 서양과 서양의 탈을 쓴 일본의 위협 앞에서 이들은 직관적으로 날카로운 무기가 지닌 반자연적인 성격을 통찰했다고 할 수는 있을 것이다. 그것은 무엇보다도 천도(天道)에 어긋나는 사태였기 때문이다. 이 같은 수운과 증산의 서양 부정 속에서 우리는 서학을 받아들여 근대 문명국으로 나가자는 당대의 흐름에 역행하는 반근대적 시각을 읽어낼 수 있다.

여기서 잠시 신화적 사유의 효용 문제를 되짚어 봐야 한다. 앞에서 수운과 증산의 사상이나 이들에 관한 전설에 담긴 신이 인식의 신화적 맥락을 언급한 바 있는데 그것이 반근대성과 상당 부분 연결되어 있다고 보기 때문이다.

대부분의 신화들이 보여주는 생각들은 자연과 문화의 관계, 자연에 대한 문화의 조절력의 문제와 무관치 않다. 인간은 동물적 본성을 지닌 자연의 일부이면서 제작행위를 통해 자연과는 다른 인간 특유의 생활양식인 문화를 형성한다. 그런데 제작행위에는 두 가지 측면이 공존한다. 하나가 물질적 제작능력이라면 다른 하나는 정신적 제작능력이다. 전자가 바위산을 깨뜨려 철광석을 캐내듯이 자연을 개발하는 것을 뜻한다면 후자는 나무가 꽃

29) 박희병, 『한국의 생태사상』, 돌베개, 1999, 32면에서 재인용.

을 피우듯 자연 내부에 있는 풍부한 의미를 밖으로 꺼내 의미화하는 능력을 말한다. 자연과 문화의 균형은 후자가 전자를 적절히 조절할 때 가능하다. 인간의 정신적 제작능력의 한 표현인 신화는 그런 조절의 역능을 잘 보여준다.

두 아내와 함께 살고 있던 남자가 하루는 사냥을 나갔다. 그는 야생 염소 무리를 쫓다가 놓쳤는데 마침 그때 두 젊은 여자를 만났다. 야생 염소를 봤느냐고 물었더니 보지 못했다고 하면서 자신들을 따라 오라고 했다. 여자들이 발에 오줌을 뿌려 주었기 때문에 남자는 아무리 꺾아지른 듯한 바위라도 가볍게 올라갈 수 있었다. 산 정상에 동굴이 있었는데 안에는 많은 사람들이 살고 있었다.

남자는 두 여자와 결혼해서 굴에서 살게 되었는데 섹스를 하려고 하자 거부하면서 자신들은 일년 중 짧은 기간에만 섹스를 한다고 했다. 어느 날 장인이 그를 사냥에 데려갔는데 장인은 한 번의 사냥에서 죽일 수 있는 것은 딱 한 마리뿐이며 한 마리면 동굴에 사는 모두를 먹여 살리는데 충분하다고 했다. 몇 달이 지났는데 남자는 자신이 잡아오는 야생 염소가 아무래도 아내의 형제라는 생각이 들었다. 그리고 화살에 맞을 때마다 ‘야생 염소의 부분’은 죽지만 ‘인간 부분’은 저녁이면 돌아온다는 사실도 눈치 채게 되었다.

마침내 연어가 강을 거슬러 올라가는 시기에 발정기가 되었는데 남자는 야생 염소의 털기죽을 입고 모든 암염소와 관계를 가졌다. 몇 달 후 아내 하나가 아이를 낳았다. 그 아이가 아직 어렸을 때 인간 할아버지를 만나고 싶다고 떼를 썼다. 그래서 남자는 아내와 아이, 그리고 처남(코무스)을 데리고 인간 마을로 돌아갔다. 마을에서는 2년 만에 돌아온 남자를 맞이하는 잔치를 벌였고 처남이 가져온, 아무리 먹어도 줄어들지 않는 고기와 기름을 먹었다. 그 후 코무스는 인디언 남자의 아내가 된 누나를 데리고 야생 염소들이 사는 곳으로 돌아가고 남자와 아이만 인간의 마을에 남았다.<sup>30)</sup>

요약된 이 신화는 북미 고원지대에 사는 톱슨 인디언들의 것이다. 이들

30) J. A. Teit, *The Thompson Indians of British Columbia*, AMS Press, 1991.

은 염소나 곰을 사냥하거나 산딸기 열매를 채집하는 생활을 했는데 야생 염소 사냥을 특별히 중요하게 여겼다.<sup>31)</sup> 이 신화는 염소와 톱슨 인디언들의 관계, 사냥에서 지켜야 할 규칙의 기원 대해, 그리고 우리의 논제와 관련된 흥미로운 정보를 전해 준다.

톱슨 인디언들은 염소를 주요한 식량자원으로 삼지만 한 번의 사냥에서 한 마리 이상을 잡을 수가 없다. 한 마리면 동굴에 사는 식구들에게 충분하기 때문이다. 그런데 야생 염소는 다른 존재가 아니라 사냥꾼 남자의 아내의 형제들이다. 더구나 인디언 남자와 야생 염소 여자 사이에서 태어난 아이가 인디언들의 마을에 남았으니 인디언들과 야생 염소들은 피를 나눈 인척간이기도 하다. 한 번에 한 마리씩만 사냥해야 하는 규칙은 한 마리로 충분하기 때문에 생겨난 것이라고 했지만 오히려 이 규칙을 내면화하는 힘은 야생 염소 역시 동굴에 사는 염소의 형상을 입은 인간이며 인디언들과는 피를 나눈 형제라는 인식에서 생성되었다고 생각한다. ‘한 마리만 이라는 규칙은 물질적 제작능력이 발전할수록 깨어지기 쉽다. 돌보다는 창이나 활이, 활보다는 총이 규칙을 파괴하는 힘이 강하다. 이 파괴의 욕망을 조절하는 것이 유동적 지성<sup>32)</sup>에 기초한 정신적 제작능력이고 이 능력에서 발현된 신화인 것이다. 그리고 이것이 신화에 스며 있는 토테미즘의 본질이다.

그런데 우리가 말하는 문명이란 물질적 제작능력으로서의 문화가 신화의 조절작용을 넘어 이상적으로 비대해진 것을 말한다. 신화는 인간이 고안한 기술을 통해 자연을 사용하되 그것을 필요 이상으로 사용해서 조화를 깨뜨리지 말라는 지혜를 가르쳤지만 이 지혜는 국가적 사회<sup>33)</sup>의 등장으로 인해 폐기된다. 하지만 완전히 폐기처분되지 않고 인식론의 저변 혹은 주변에서 철학이나 종교의 사유로 변형되어 전승된다. 동아시아의 경우 불교와 도가의 사유가, 서구의 경우 영지주의(Gnosticism)적 흐름<sup>34)</sup>이 그 역할을 담당했

31) 나카자와 신이치, 김옥희 역, 『곰에서 왕으로-국가, 그리고 야만의 탄생』, 동아시아, 2003, 48면.

32) ‘유동적 지성’의 개념에 대해서는 스티븐 미슨의 『마음의 역사』(윤소정 역, 영림카디널, 2001)를 참조할 것.

33) 국가적 사회와 비국가적 사회의 개념과 차이, 그리고 그 의미에 대해서는 피에르 클라스트르, 『국가에 대항하는 사회-정치인류학 논고』(홍성흠 역, 이학사, 2005)를 참조할 것.

34) 세르주 위탱, 황준석 역, 『신비의 지식, 그노시즘』 문학동네, 1996.

다고 생각한다. 이러 주변화된 흐름 속에 존재했던 신화적 사유 또는 신화적 지혜를 주술적이고 야만적이고 비이성적인 것으로 치부했던 것이, 주지하듯이 근대의 이성중심주의이다. 이 반신화적 합리주의의 기초 위에서 저 ‘눈부시고도 야만적인’ 근대 서구 문명은 이룩되었던 것이다. 오늘날 자본주의적 세계화와 생물학적 세계화라는 극점에 도달한 바로 그 문명이다.

그렇다면 민중종교운동이 보여준 신화적 상상력은 서구 근대 문명이 폐기했던 것을 가지고 바야흐로 ‘날카로운 무기’로 조선 땅을 점유하려고 하는 근대 문명 자체를 부정하고 반성하는 상상계의 역동을 표출한 것이었다고 평가해도 좋을 것이라고 생각한다. 서구의 마녀사냥식 억압과는 성격을 달리하는 것이지만 신화적 상상력은 유가적 세계관이 규정한 음사(淫祀)의 담론 속에서 조선시대 내내 소외되어 온 것이 사실이다. 바로 이 소외의 시대 속에서 조선말 민란의 흐름과 맞물리면서 재발견된 신화적 상상력은 총칼을 앞세우고 몰려오는 서구식 근대화의 입구에서 반근대의 상상력을 발휘했던 것이다. 바로 이 지점에 조선말 수운이나 증산의 전설에 발현된 신이 인식, 더불어 이들의 사유 속에 발현된 신화적 사유의 본질이 있다고 본다.

이런 맥락에서 본다면 “민중종교운동의 두 가지 기본 사상은 빈천한 사람이 기를 펴고 사는 새로운 시대가 오고, 그때 조선이 천하의 중심이 된다는 것이다. 그래서 평등주의와 민족주의를 함께 갖추어 근대사상으로 나아가는 길을 활짝 열었다”<sup>35)</sup>는 기존의 평가는 수정되어야 한다. 만약 평등주의를 근대사상과 연결 지을 수 있다면 이 경우 근대적 평등은 중세적 신분 질서를 타파한 인간들 사이의 평등이다. 그러나 증산의 이야기에서 볼 수 있듯이 민중종교운동의 평등사상은 인간들 사이의 평등만은 아니다. 오히려 그것은 만물의 평등에 가깝다. 신화적 사유가 인간과 만물의 상호작용을 이야기하듯이 민중종교의 신화적 상상력은 평등의 목록에서 자연을 배제하지 않는다. 수운이나 증산의 사유는 신화적 신이 인식, 다시 말해 만물의 상호성이 근거한 평등주의라는 전혀 근대와 어울리지 않는 측면을 분명히 소지하고 있다.

민족주의의 경우도 다르지 않다. 수운의 동학이나 증산의 종교적 행각이

35) 조동일, 『(제3판)한국문화통사』 4, 지식산업사, 1994, 11면.

서세동점의 위기 속에서 강한 민족중심성을 보인 것은 사실이지만 그것을 근대적 민족주의와 동일시할 수는 없다. 특히 증산의 경우 “朝鮮全土가 慘禍中에 들어 無辜한 生民이 全滅을 當할”<sup>36)</sup> 것을 우려하여 최익현의 의병을 비판하는 그의 상생(相生)의 이념이나 “만일 西勢를 물니치지 아니하면 東洋의 永久히 西人의 蹂躪한 바 되리라. 그럼으로 西勢를 물니치고 東洋을 安保함이 오히니 日本人이 天地에 큰 일꾼이 되나니라”<sup>37)</sup>고 본 그의 일종의 ‘동양주의’<sup>38)</sup>는 민족의 경계를 넘어선 것이었거나 민족주의가 현저히 약화된 형태였다고 보는 편이 타당할 것이다.

여기서 수운과 같은 시기에, 그리고 증산에 앞서 서세동점의 위기 앞에 놓인 19세기 조선의 철학적 과제를 고민했던 혜강(惠崗) 최한기(崔漢綺, 1803~1877)를 잠시 불러내는 것이 우리의 논의에 유용하리라고 생각한다. 근래 박희병 교수는 최한기에 대한 사유를 펼치면서 최한기의 주체가 ‘겸손한 주체’라는 해석을 제시했다. 이는 사상사적 맥락에서 보면 18세기 홍대용이 설정한 관계적 주체(유연한 주체)와 맥이 닿는다는 것인데 “우리가 주목해야 할 점은, 이러한 겸손한 주체가 존재론상의 평등한 주체와 더불어 ‘나’와 ‘남’의 평화로운 공생, 종족(민족)과 종족(민족) 간 및 국가와 국가 간의 평화, 자연과 인간의 공존을 담보해 준다는 사실이다.”<sup>39)</sup>

최한기의 유가철학에 기초한 철학적 모색이 도달한 지점이 이런 것이라면 이것이 수운과 증산의 종교적 사유와 상당히 가까운 거리에 있다는 것을 부정할 수 없다. 이들 민중종교의 교조들은 최한기처럼 자신의 사유를 철학적 담론을 통해 전개했다고 할 수 없고, 특히 강증산은 직관적 표현을 남발하고 굿판의 무당처럼 즉흥적인 행위를 연출했지만 이들의 사유를 관통하고 있는 인식론 역시 인간이거나 자연이거나 서로가 서로를 주인처럼 모시는 겸손한 주체를 지향했다는 점에서는 다르지 않았다고 생각한다.<sup>40)</sup>

36) 『대순전경』 6장 14절.

37) 『대순전경』 6장 7절

38) 이런 증산의 생각은 당대 일본의 대동아공영권의 논리와 유사하다는 점에서 비판받을 만한 것이고, 증산의 일본관에는 석연치 않은 점이 있는 것은 사실이다. 이는 아마도 그의 활동 시기나 그의 행적이 기록된 1920년의 상황과 관계가 있으리라고 짐작되는데 이 문제는 앞으로 깊이 있는 재고를 요한다.

39) 박희병, 『문화와 근대』 돌베개, 2003, 175면.

그렇다면 이들 다양한 담론 속에 스며 있는 신화적 사유가 지닌 반근대성은 탈근대적 계기를 온축하고 있다고 해도 좋지 않을까? 앞으로 더 깊이 있는 탐구가 요구되는 부분이다.

#### 4. 맺음말

지금까지 민중종교운동 관련 문학은 주로 근대성의 관점에서 논의되어 왔다. 하지만 민중종교운동과 관련된 한시·가사·전설, 그리고 경전 등은 근대성으로 다 담아내기 어려운 복잡성을 지니고 있다. 특히 교조와 관련된 전설의 경우 민중들과 교도들의 영웅, 혹은 교조에 대한 과도한 기대가 투영되어 신비화되어 있기 때문에 근대적 계몽 담론과 충돌한다. 그리고 수운이나 증산이 말과 행동으로 펼친 사상 역시 신비화와 어울리는 신화적 사유의 지속 내지 재귀(再歸)를 보여준다. 후천개벽사상으로 표출된 신화적 사유의 재귀를 통해 수운과 증산의 민중종교운동은 날카로운 칼로 상징되는 근대 서양 문명을 거부하는 태도를 분명히 드러낸다.

역사, 그리고 문학사를 이해하는 관점의 하나로 제시된 ‘중세 → 이행기 → 근대’라는 개념이 있다. 이 역사 발전의 도식은 ‘중세 → 근대’라는 단일한 역사의 경로를 상징하고 모든 현상을 이 경로의 부산물로 환원하는 관점이라고 할 수 있다. 그러나 수운이나 증산의 사상, 혹은 문학을 통해 표현된 민중의 신화적 상상력은 기왕의 해석처럼 그런 정해진 경로에 부응하지 않고 도리어 역행하는 포즈를 취했다. 이들은 더 근본적인 곳, 신분차별과 수탈에 기초한 기존의 체제를 넘고, 대포와 예수를 앞세우고 밀려오는 서세(西勢)와 서학(西學)도 넘어서는 무극대도(無極大道)와 원시반본(元始反本)의仙境(仙境, Utopia)을 지향했다고 보는 것이 옳을 것이다. 바로 이런

40) 물론 전적으로 동일하다고 말하는 것은 어불성설이다. 이를테면 양자는 여성에 대한 관점에서 분명한 차이를 드러낸다. 최한기는 문화상대주의적 입장에서 일부일처제, 축첩제, 일부다처제 모두를 인정했지만 수운과 증산은 그것을 부정한다. 이는 아마도 최한기가 여전히 유가적 인식론 내에서 사유를 전개했던 것과는 달리 수운이나 증산은 그것을 상당히 벗어난 지점에 있었기 때문에 생겨난 차이일 것이다. 이런 소소한 차이에도 불구하고 양자의 사유의 양식이나 본질에서 대단히 유사하다는 점, 이를 주목하지는 것이다.

점에서 이들의 사유는 자연과 문화가 균형을 이루고 있던 신화적 상상계의 재발견이자 재인식이었고, 이들의 재인식은 스스로 의도하지는 않았지만 반근대적인 위상을 갖는다고 할 수 있다. 나아가 100여 년이 경과한 오늘날의 관점에서 보자면 오히려 근대 너머를 사유할 수 있는 지적 실마리를 담고 있다.

KCS I

## 참고문헌

- 李祥昊, 『大巡典經』, 東華教會道場, 1929.  
 吳知泳, 『東學史』, 大光文化社, 1984.  
 백순재 외, 『동학사상자료집』, 아세아문화사, 1979.
- 권희영, 『한국사의 근대성 연구』, 백산서당, 2001.  
 김승호, 『한국승전문학의 연구』, 민족사, 1992.  
 박희병, 『한국의 생태사상』, 돌베개, 1999.  
 ———, 『문화와 근대』, 돌베개, 2003.  
 서울대 종교문제연구소 편, 『단군 그 이해와 자료』, 서울대출판부, 1994.  
 손진태, 『朝鮮神歌遺篇』, 향토문화사, 1930.  
 유영익, 『동학 농민 봉기와 갑오경장』, 일조각, 1998.  
 조동일, 『민중영웅이야기』, 문예출판사, 1992.  
 ———, 『한국문학통사4』(초판 ; 제3판), 지식산업사, 1986 ; 1994.  
 한국역사연구회, 『한국역사』, 역사비평사, 1992.  
 나카자와 신이치, 김옥희 역, 『꿈에서 왕으로-국가, 그리고 야만의 탄생』, 동아시  
 아, 2003.  
 세르주 위탱, 황준석 역, 『신비의 지식, 그노시즘』, 문학동네, 1996.  
 스티븐 미슨, 윤소정 역, 『마음의 역사』, 영림카디널, 2001.  
 조지프 캠벨, 이윤기 역, 『세계의 영웅신화』, 대원사, 1989.  
 피에르 클라스트르, 홍성흡 역, 『국가에 대항하는 사회-정치인류학 논고』, 이학사,  
 2005.  
 프레이저, 장병길 역, 『황금가지』, 삼성출판사, 1990.  
 J. A. Teit, *The Thompson Indians of British Columbia*, AMS Press, 1991.
- 김방룡, 「동아시아의 근대성, 변혁사상, 그리고 종교 ; 원불교의 근대성과 변혁사  
 상」, 『동학학보』 9권 2호, 동학학회, 2005, 81 ~106면.  
 김상준, 「대중 유교로서의 동학」, 『사회와 역사』 68집, 한국사회사학회, 2005, 167  
 ~206면  
 서태원, 「東學의 後天開闢思想과 彌勒思想-東學思想의 淵源 및 反封建의 性格과  
 관련하여」, 『실학사상연구』 14집, 무악실학회, 2000, 785~803면.  
 이경원, 「동아시아의 근대성, 변혁사상, 그리고 종교 ; 대순진리의 근대성과 변혁  
 사상」, 『동학학보』 9권 2호, 동학학회, 2005, 43 ~79면.



- 장숙필, 「민중종교에 드러난 유가적 윤리관과 그 사상적 의미」, 『동학학보』 9권 1호, 동학학회, 2005, 365~397면
- 조윤희, 「甌山敎典에서의 人物說話 受容의 의미와 배경」, 『한국민속학보』 10집, 한국민속학회, 1999, 245~282면.
- 조현설, 「조선 전기 귀신이야기에 나타난 신이 인식의 의미」, 『고전문학연구』 23집, 한국고전문학회, 2003, 147~178면.
- 최민자, 「수운의 후천개벽과 에코토피아」, 『동학학보』 7권, 동학학회, 2004, 119~176면

K C I

## A Meaning of Recognition of a Mystique

In the Text of the New Religion at the End of *Joseon* Dynasty- Focus on Legends of *Su-un* & *Jeong-san*

Cho, Hyun-soul

There is a concept called 'the middle ages → transference times → the modern age' suggested as one of the viewpoints understanding Korean (literature) history. This concept is the viewpoint that sets up one historical course like 'the middle ages → the modern ages' and restores all phenomena to a by-product of this course. But the thought of *Su-un* and *Jung-san*, and recognition of a mystique expressed through literature didn't have that course as like existing interpretation. They looked at more fundamental point. They viewed the utopia, return of the beginning, overpassing the existing system based on a class distinction and plundering and the power of west and western learning marching on with a cannon and *Jesus* at the head. At this point, these people's thought was the rediscovery and reappraisal of a universe of mythos that everything was in balance. This reappraisal has an antimodern status, although it was not intended. And as for today's point after 100 years passed, it has a post-modern value, instead. This is the core of recognition of a mystique that *Su-un* and *Jung-san* legends have.

Keywords : recognition of a mystique, the utopia, return of the beginning(元始反本), a post-modern value, *Su-un* and *Jung-san* legends.

접수일자 : 2006. 3. 31

심사기간 : 2006. 4. 7~2006. 4. 28

게재결정 : 2006. 5. 16