



2019년
한국인문사회과학회
봄 학술대회

주제

주권재민 100년

[삼일운동과 대한민국 임시정부 100주년 기념]

일시

2019. 5. 11(토) 12:00-17:30

한국인문사회과학회

2019 한국인문사회과학회 봄 학술대회 일정

□ 주제: 주권재민 100년
- 삼일운동과 대한민국 임시정부 100주년 기림 -

□ 일시: 2019. 5. 11(토) 12:00-17:30

□ 장소: 배재대학교 역사박물관(서울특별시 중구 서소문로 103 배재빌딩 옆)

□ 순서

12:00-12:20 등록

12:20-12:30 한국인문사회과학회 연구윤리교육

12:30-13:10 1부 신진 연구자 발표회 사회: 임영빈(성신여대)

발표자	발표제목
김범수(상지대 초빙교수)	들뢰즈 비-존재의 존재론

<토론> 박 삼열(숭실대)

13:10-13:20 휴식

13:20-13:50 2부 특별강연 사회: 임상현(경희대)

강연자	송순재 회장
강연주제	"기독교 독립운동과 민족 정신 간의 관계 - 니콜라이 그룬트비(Nikolaj Grundtvig)의 민족 이해에 비추어 본 해석"

13:50-14:00 휴식

14:00-16:20 3부 주제 발표회 사회: 오미영(가천대)

발표자	발표제목
박영신(연세대)	'정치'의 바탕과 뺨침: 주권재민, 3.1운동, 그리고 공화정
박태영(한일장신대)	정교분리 원칙의 관점으로 본 3.1 운동
김막미(기독교학술원)	3.1절과 공적영역에서의 기독교
민대홍(숭실대)	함석헌의 씨울사상으로 본 문화통치기의 실력 양성론과 기독교
구미정(숭실대)	3.1운동과 여성의 주체화: 그 미완의 혁명성에 관하여
임영빈(성신여대) 김세훈(숙명여대)	3.1운동과 여성공론장의 형성
김정일(숭실대)	탁사 최병헌 신학사상 형성과 민족운동에 대한 연구
이덕일(신한대)	임시정부 국무령 석주 이상룡의 민주주의 사상

16:20-16:30 휴식

16:30-17:30 종합토론

● 한국인문사회과학회 윤리헌장 ●

제정 : 2007. 06. 16

제1차 개정 : 2008. 11. 22

한국인문사회과학회(이하 학회) 연구윤리헌장(이하 헌장)은 학회 설립 목적을 달성하기 위해 회원 모두가 수행해야 할 연구윤리의 대강을 제시하고자 규정되었다.

1. 학회 회장 및 모든 임원은 학회 설립 목적을 달성하기 위해 학회의 각종 사업과 업무를 성실하고 공정하게 처리해야 한다.
2. 학회원은 학회설립 목적을 달성하기 위해 의무를 다해야 한다.
3. 학회 회원은 연구와 출판활동에 있어 학자로서의 본분과 양심에 충실하여야 한다.
4. 위 항목에 대한 위반으로 문제가 제기될 경우 이를 다룰 독립된 연구윤리위원회를 구성한다.

● 한국인문사회과학회 연구윤리위원회 규정 ●

제정 : 2008. 05. 31

제1차 개정 : 2008. 11. 22

제2차 개정 : 2009. 05. 30

제3차 개정 : 2010. 09. 25

제1조(목적)

한국인문사회과학회(이하 학회)의 연구윤리위원회(이하 윤리위원회) 규정(이하 윤리규정)은 학회의 윤리헌장을 구현하고, 학회원이 윤리헌장을 위반하여 제소되었을 때 필요한 사항을 규정하는 것을 목적으로 한다.

제2조(적용대상)

본 규정은 학회의 모든 회원에게 적용된다.

제3조 (윤리위원회의 구성)

1. 규정의 목적을 달성하기 위하여 학회는 윤리위원회를 설치·운영한다.
2. 윤리위원회는 위원장을 포함하여 7명으로 구성한다.
3. 윤리위원의 선임은 정회원 가운데 정회원의 추천을 받아 회장단에서 선임한다.
4. 윤리위원장과 위원의 임기는 2년으로 하되, 1회에 한해 재임할 수 있다.
5. 위원장은 윤리위원의 호선으로 결정한다.
6. 윤리위원회의 간사는 본 학회의 총무이사로 한다.

제4조(윤리위원회의 운영)

1. 윤리위원회는 윤리위원회에 제소된 회원의 윤리헌장 위반 여부를 심의한다.
2. 윤리 헌장에 위배되었다는 제소장이 접수될 경우 윤리위원장은 10일 이내에 윤리위원회를 소집하고 이를 심의해야 한다.
3. 윤리위원회는 윤리규정 위반으로 제소된 사안을 조사할 경우, 위원회가 정하는 시점에 제소된 사실과 소명의 기회에 대해 회원에게 알려야 한다.
4. 윤리위원회는 제소된 사안에 대해 접수일로부터 60일 이내에 심의·의결해야 한다.
5. 윤리헌장의 위배 여부, 위배에 따른 징계의 종류와 공표는 재적위원의 2/3의 출석과 출석위원의 2/3의 찬성으로 의결한다.
6. 이 규정에서 정해지지 않은 윤리위원회 운영에 대한 사항은 윤리위원회에서 재적위원의 과반수 출석과 출석위원의 과반수 찬성으로 정한다.

제5조(윤리위원회의 임무)

1. 윤리위원회에 제소된 사항의 조사, 심의 및 의결
2. 징계의 종류와 공표
3. 윤리 헌장과 윤리위원회의 운영에 대한 규칙의 개정 및 보완
4. 회원들에 대한 윤리 헌장과 윤리 규정의 공지 및 홍보

제6조(윤리 헌장 위반시 제소)

1. 윤리위원회에 제소하기 위해서는 정회원 10인 이상의 서명이 담긴 제소장을 제출해야 한다.
2. 제소장은 헌장 위배사항을 구체적으로 적시해야 한다.
3. 윤리헌장 위반으로 제소된 회원은 윤리위원회에서 행하는 조사에 협조해야 한다.
4. 한 번 제소되어 판정된 사안에 대해서는 재차 제소할 수 없다.

제7조(연구 및 출판 활동에서의 연구윤리 위배사항의 규정)

1. 연구 및 출판활동에 있어서 다음 각 호의 사항은 연구 윤리에 위배된다.
 - ① 타인의 연구결과, 연구과정, 연구 아이디어를 적절한 출처의 표시 없이 연구에 사용하는 행위
 - ② 자신의 연구물의 일부나 전부를 적절한 명기 없이 재사용하는 행위
 - ③ 연구자료, 연구과정, 연구결과를 허위로 작성하거나, 사실과 다르게 변경, 누락함으로써 결과를 왜곡하여 사용, 유포하는 행위
 - ④ 연구내용과 결과에 기여한 사람의 논문저자 자격을 임의로 박탈하거나, 연구내용과 결과에 기여하지 않은 사람에게 논문저자의 자격을 부여하는 행위
2. 위의 위배사항은 본 학회원의 연구 및 출판활동과 본 학회에서 발간하는 연구결과물에 적용된다.

제8조(재제)

1. 연구 및 출판 활동에서의 연구 윤리 위배사항에 대해서는 그 경중에 따라 다음과 같은 재제조치를 내릴 수 있다.
 - ① 위배사항이 심각할 경우나 2회 이상의 위배할 경우 제명

- ② 위배 확정 이후 3년 이하의 투고 금지 및 이 사실의 학회소식지와 학회 홈페이지를 통한 공지
 - ③ 기 발간된 논문의 경우 게재의 취소 및 학회 소식지 및 학회 홈페이지를 통한 게재 취소 사실 공지
 - ④ 기 발간된 논문의 취소시 이를 논문 등록기관의 논문목록에서 삭제
 - ⑤ 심사중인 논문의 경우 편집위원회를 통한 게재불가 통보 및 이 사실의 학회 소식지 및 홈페이지를 통한 공지
 - ⑥ 위반 및 재제 사실의 학회지를 통한 공지
2. 1항의 재제조치는 복수로 부과될 수 있다.

제9조(비밀 보장 및 소명 기회)

- 1. 윤리위원회는 제소된 사안이 윤리규정을 위배한 것으로 확정되기 전까지는 피제소자의 인적 사항을 공개해서는 안된다.
- 2. 윤리헌장과 윤리규정 위반으로 제소된 회원에게는 두 차례의 소명 기회를 준다.
 - ① 1차 소명 : 심사 단계
 - ② 2차 소명 : 제소 사실의 확정 이후 제재 종류를 심의하는 단계
- 3. 단 소명 요구에 응하지 않을 경우 제소된 회원의 소명 기회는 자동으로 소멸된다.

제10조(규정의 개정)

윤리규정의 개정은 학회 회칙 개정 절차에 준한다.

부칙

본 윤리규정은 학회 임원회의의 심의를 거쳐 총회의 승인으로 발효된다.

1부 신진 연구자 발표회

들뢰즈 비-존재의 존재론

김범수(상지대 초빙교수)

들뢰즈의 비-존재의 존재론

김범수 (상지대)

1. 들어가며 : 존재와 무의 대립

존재 안에 비존재가 포함될 수 있는가? 반대로 비존재 안에 존재가 포섭될 수 있는가? 이 물음은 이미 파르메니데스부터 지속된 상투적인 물음일 수 있다. 그럼에도 불구하고 이 물음은 티탄(Titan)족과의 싸움처럼 아직도 힘든 여정에 있다. 오래된 물음이 지속되는 이유는 이 물음의 이면에 존재의 궁극적인 실재성 문제가 연결되기 때문일 것이다.

존재(être)는 무(néant)와 대립한다. 존재 안에 무나 타자, 혹은 비존재의 요소가 포함되면 존재는 더 이상 존재한다고 말할 수 없다. 존재는 존재 이외의 모든 것을 배제해야 하기 때문이다. 따라서 존재 안에 무, 비존재의 요소는 포함되어서는 안 된다. 마찬가지로 무나 비존재가 존재를 삼켜버린다고 해보자. 크로노스가 자식을 삼켜버리듯이 무를 삼켜버린 존재는 무와 함께 영원한 타르타로스의 지하 심층으로 사라져버린다. 무는 없음이기에 존재의 요소를 포함시킬 수 없는 것이다. 그렇다면 두 요소, 즉 존재와 비존재는 실재적 지위에서는 양립되기 어려운 개념처럼 보인다. 그런데 이러한 존재론적 지위는 존재 이외에 어떤 것도 용납할 수 없는 엘레아학파의 그것과 다를 바 없지 않은가. 엘레아학파처럼 생성과 변화가 없는 정지된 세계에는 무가 있을 수 없다. 하지만 지금 여기에서 살아가는 사람들에게 이러한 실재는 현실적이지 않다. 생성과 변화가 가득해야 실재처럼 보인다.

그렇지만 실재가 이것과 저것이 동시에 주장되는 상황이라면 규정될 수 있겠는가? 다시 말해서 존재는 확실성의 지위가 보장되어야 한다. 그렇지 않으면 그것이 있다고 말해질 수 없게 된다. 말하자면 파르메니데스의 세계에서는 비존재는 배제되었기 때문에 존재의 확실성, 즉 동일성이 가득한 실재가 놓이게 된다.

존재는 무를 제거함으로 자신의 ‘근거’를 마련했다. 무, 그것 아님, 부정은 동일성의 세계에서는 배제될 수밖에 없다. 동일성의 세계에서는 존재가 있고, 규정이 있다. 존재론의 지위에서 무는 규정이 아닌 배제의 대상이었고, 부정의 대상이었다. 그런데 들뢰즈는 자신의 존재론에 무, 혹은 비-존재의 요소를 적극적으로 개입시켰다.

그는 모순적으로 보이는 존재와 비-존재를 플라톤 철학을 해석하면서 새롭게 정립하고 있는 것이다. 흔히 들뢰즈는 플라톤철학을 전복시켰다는 평가를 받고 있다. 그런데 그가 말하는 비존재는 오히려 플라톤 철학을 적극적으로 받아들이고 재해석하면서 가능하게 된 것이다. 이 글에서는 들뢰즈의 플라톤 철학 수용을 통해서 얻어낸 비-존재를 어떻게 발전시키는지 살펴보고자 하겠다.

2. 본질 규정과 변증술

플라톤의 초기 저작을 보면 소크라테스는 어김없이 “그것은 무엇인가?(Ti esti)”라는 문제¹⁾

1) 문맥상 ‘묻는다’, ‘물음을 던진다’ ‘질문한다’라고 표현하는 편이 나올 수도 있다. 그렇지만 여기서는 ‘문제’라는 개념을 선택한다. 들뢰즈는 기존 개념에 새로운 의미를 부여한다. 그중 하나가 문제(problème)와 물음(question)이다. 여기서 문제는 존재에 대한 본질적 규정을 이끌어내기 위한 것으

를 제기한다. 예를 들어서 『에우튀프론』에서 “경건이란 무엇인가?”라는 문제를 던지고, 『국가』에서는 “정의란 무엇인가?”라는 문제를 던진다. 이러한 문제에 대해서 소크라테스의 대화 상대는 경험에 의한 종합으로 답을 내린다. 이에 소크라테스는 반어법을 통해 상대방의 답변에 대해 다시 ‘물음’을 던진다. 연속되는 아이러니의 끝은 대화 상대가 그 질문에 대해 무지하다는 사실을 깨닫게 한다. 원리의 차원에서 그것을 조롱하고, 전복하는 방법, 즉 반어를 통해서 나타난 ‘무지’가 초기 대화편의 결론이다. 소크라테스는 자신의 문제에 답을 하지 않는다. 그저 자신도 무지할 뿐이고, 무지를 깨닫게 하는 것이 자신의 역할로 간주한다.

그가 결론을 내릴 수 없는 이유는 간단하다. ‘그것이 무엇인가’라는 물음의 의미는 ‘그것의 본질이 무엇인가’라는 문제와 같은 것이고, 그런 한에서 본질에 도달하지 못한 상태라면 해답을 구할 수 없기 때문이다. 이러한 문제에 대한 해답은 정지된 순간에야 본질을 발견하고, 그에 대한 답을 할 수 있는 것이다. 말하자면 ‘이것임’과 ‘저것임’이 동시에 주장되는 역설의 상황은 본질 규정을 내릴 수 없는 상태에 놓이게 되고, 그런 한에서 존재라고 말할 수 없게 되는 것이다. 이런 맥락에서 소크라테스는 정지된 순간, 즉 본질을 직접적으로 바라보지 못한 상황에서는 그 어느 것도 시원스럽게 대답할 수 없었던 것이다.

그런데 이 문제의 의도를 간파하기 전까지 소크라테스의 대화 상대자들은 구체적 경험에 근거한 답을 내릴 수도 있다. 그 경험이 비록 상대적이고, 단편적이면서도 분절된 것이라 할지라도 물음에 대한 답을 제시할 수 있는 것이다. 그리고 그 답에 대한 반박술을 들으면서 새로운 답을 제시하는 것이 아니라 소크라테스가 던진 문제 자체가 잘못된 것은 아닌지 시험할 필요가 있다.

이 순간부터 문제에 대한 답이 중요한 것이 아니라 문제 자체가 중요해진다. 즉 문제가 혹시 거짓 문제는 아닌지 시험해 보는 것이다. 들뢰즈는 문제의 형식이 아니라 그 내용을 따져 본다. 베르크손에게서 물려받은 문제 자체를 시험에 올려놓는 방법은 주어진 문제 자체가 잘못된 것은 아닌지 시험하는 것이다.²⁾ 소크라테스가 던진 문제들은 본질과 관련된다. 그 본질이란 정형화되고, 고정되고, 초월적이면서도 타자성을 배제한 동일성으로 가득한 것이었다. 그러나 이런 본질은 그에게 부당한 것이다. 공간적으로 주어진 본질, 혹은 운동이 제거된 상태에서의 본질은 경험적으로 주어진 대답보다 못하다. 차라리 경험적인 것은 유동적이며 일종의 흐름이 될 수 있다. 그 흐름이 시간적이고 내적 차이를 동반하고 있다면 오히려 적절한 답이 될 수 있다. 물론 그 경험의 의미가 무엇이며, 어떤 방식의 사유인가가 중요하다.

들뢰즈에게서 사유란 본질로 향하는 것이 아니다. 그에게서 사유는 독단적이고 정형화된 것들을 전복하는 것이다. 그는 지금까지 사유방식이 부당하다는 것을 몇 가지 기준으로 설명한다. 이를 통해서 들뢰즈는 사유가 차이 발생적이어야 한다고 본다. 또한 끊임없이 변화와 생산이 이루어지는 실재를 파악하는 것이 사유의 지평이라고 하겠다.

이 사유의 지평에서 들뢰즈는 플라톤 철학에서 등장하는 비존재의 의미를 이해했다. 파르메니데스의 존재론을 수용한 플라톤에게 존재는 반드시 규정된 상태에 놓여 있어야 했다. 변증

로 이해하도록 한다. 가령 ‘정의란 무엇인가?’라는 문제는 정의를 본질적으로 규정해야 한다. 그런데 이러한 문제는 플라톤의 초기 대화편에서는 명확한 결론을 이끄는 데 실패한다. 단지 새로운 물음들(questions)이 개별적 대상을 시험하게 한다. 또한 누가, 왜, 어떻게, 그러한지를 물음으로써 새롭게 정리되어야 하는 관계를 조망하기에 이른다. 이렇게 본다면 여기서 제공하는 문제와 물음은 좀더 분명하게 규정되어야 하며, 이후 헤겔의 모순과 라이프니츠의 부차진술(vice-diction)을 이해할 수 있게 해주는 원리가 될 수 있다. 여기서는 본질에 대한 규정을 요구한다는 의미에서 ‘문제’라고 적시한다.

2) 이에 대한 논의는 Bergson, *La pensée et le Mouvant*, pp.25-98, 그리고 Deleuze, *Bergsonisme*, ch.1 참조.

술을 통해서 그가 도달하고자 했던 지점은 바로 규정의 세계, 동일성의 세계, 완전함의 세계이다. 이로부터 플라톤은 확실한 규정의 세계를 그리면서 질서, 불변, 영원의 존재를 그리게 된다. 여기에 변증술의 능력을 투영했다. 하지만 플라톤은 자신 스스로 무시했지만, 후기 저작으로 가면서부터 하찮게 놓여 있는 이 세계에 생성, 변화를 설명할 수 있는 방법론과 존재를 형성할 수 있게 되었다. 말하자면 플라톤은 자신도 모르는 사이에 자신의 철학을 전복시킬 수 있는 동력을 만들었던 것이다. 들뢰즈는 이것을 잘 포착해서 존재 안에 비-존재의 영역을 확보하게 된 것이다.

엄밀하게 보자면 본질 규정에서 벗어났기 때문에, 혹은 이데아라는 근거로부터 벗어났기 때문에 지워져야 했던 열등한 존재를 다시 존재의 지위로 복원하려고 했던 것이 들뢰즈의 비-존재에 대한 이해이다. 이를 위해서 들뢰즈는 플라톤이 말하는 비(非)는 부정적 사태를 지칭하는 것이 아니라고 보고 있다.

“‘비-존재’라는 표현에서 비(非)는 부정적인 것과는 다른 어떤 것을 표현한다.”³⁾ 들뢰즈는 플라톤에게서 부정의 지위에, 무의 지위로 전락했던 비-존재의 지위를 새롭게 이해하는 것이다. 그것은 생성의 가능성을 열어놓는 존재의 지위로 탈바꿈한 것이다

비-존재는 부정적인 것의 존재가 아니다. 그것은 문제제기의 존재, 문제와 물음의 존재이다. 본연의 차이 자체는 부정적인 것이 아니다. 거꾸로 그것은 비-존재이고, 이 비-존재는 본연의 차이, 곧 반대(έναντίον)가 아니라 다름(έτερον)이다. 그렇기 때문에 비-존재는 차라리 (비)-존재라 적어야 하고, 그보다는 ?-존재라고 적는 편이 훨씬 낫다.⁴⁾

들뢰즈는 플라톤의 존재론에서 생성이 없는 존재의 지위에 생기를 불어넣는다. 그것은 무의 영역으로 치부되었던 규정되지않는 비-존재의 지위를 부정이 아닌 긍정의 대상으로 삼고, 변증법에서 말하는 부정 대신에 차이라는 지위를 부여한다. 이를 통해서 그는 전통적인 의미에서의 비-존재를 적극적인 생성의 위치에 놓일 수 있는 차이의 존재론으로 해석하려고 했다. 그 구체적인 의미를 본질에 대한 거부, 어떤 매개도 없는 방식으로 복원하려고 하는 것이다. 이에 매개 없는 방법의 의미로부터 비-존재의 지위를 확인해 보자.

3. 매개 없는 방법 : 나눔

아르헨티나 시인이자 소설가인 보르헤스는 <중국의 한 백과사전>을 다음과 같이 인용하고 있다고 한다.

동물은 다음과 같이 분류된다. (a) 황제에 속하는 동물 (b)향로로 처리하여 防腐 보존된 동물 (c) 사육 동물 (d) 젓먹이 돼지 (e) 인어 (f) 전설상의 동물 (g) 주인 없는 개 (h) 이런 분류에 포함되는 동물 (i) 광폭한 동물 (j) 셀 수 없는 동물 (k) 낙타털과 같이 미세한 모필로 그려질 수 있는 동물 (l)기타 (m) 물 주전자를 깨뜨리는 동물 (n) 멀리서 볼 때 파 리 같이 보이는 동물⁵⁾

3) Deleuze, *Différence et Répétition*, puf, p.88, 김상환 옮김, 158면.(이하 DR로 축약하며, 붙어본과 한글본 쪽수를 병기한다)

4) DR., 89/159.

푸코는 이런 기괴한 분류법 인용하면서 『말과 사물(*les mots et les choses*)』을 시작한다. 이 기괴한 분류법은 서구 합리적 전통에서 발견할 수 없었던 영역을 제시하고, 이를 근거로 이성의 한계적 상황을 지적하려는 푸코의 노력을 나타낸다. 이 기괴한 분류법은 서구의 합리적 전통에서 포착되는 코드들(*les codes*)로는 소통될 수 없다.⁶⁾ 코드는 이미 매개를 통해서 대상을 나눌 것을 강요한다. 그리고 그 분류법에는 유와 종차라는 고리가 묶여야 했다. 이러한 분류에 일찍이 반기를 든 철학자는 니체, 베르크손이다. 푸코 역시 중국의 기괴한 분류법⁷⁾을 지적하면서 동양적 사유 속에 존재하는 직관적인 방법⁸⁾을 통해서 서구 합리적 전통에서 비롯된 이성적 판단에 한계가 있음을 지적하려고 한다. 또한 그는 이를 근거로 대상의 본질적 의미, 이성의 의미를 이성에 서 배제되고 추방되었던 담론 속에서 그 의미를 재해석하려고 했다. 이런 문제제기는 동일성 중심, 혹은 정지된 세계 안에서 본질 규정되는 세계관에서 벗어나려는 시도이다.

푸코는 이성적 분류법에 이의제기할 수 있는 근거를 설명하지 않았다. 만일 그가 이성적 분류법에 이의를 제기하고, 그 방법론을 말했다면 그도 역시 ‘무매개적’인 방법론에 대해서 논했을 것이다. 들뢰즈 역시 비슷한 문제 방향을 설정했다. 서로 상이한 점은 푸코가 분류법의 한계를 지적하기 위해 비이성적 분류법과 그 예에 집중한 반면, 들뢰즈는 분류법 자체에 대한 문제제기에 초점을 맞추었던 것이다. 들뢰즈의 이런 방향 설정은 초기 철학부터 적극적이다. 서구 이성의 역사는 플라톤을 아리스토텔레스의 방법론으로 해석하면서 시작되었고, 이를 거부하기 위해서 플라톤의 권위를 복권시키는 것이 필요하다고 생각한 것이다.

들뢰즈는 직접적으로 ‘플라톤주의 전복’⁹⁾을 말한다. 여기서 주의해야 할 점이 있다면 들뢰즈가 말하는 플라톤과 플라톤주의가 동격이 아니라는 사실이다. 들뢰즈는 ‘플라톤 전복’이 아니라 ‘플라톤주의 전복’을 주장하고 있다. 플라톤주의 전복은 아리스토텔레스에 의해서 탈색된 방법을 복권시키자는 것이다. 다시 말해 플라톤주의는 플라톤 철학이 아니라 플라톤을 오해한 철학자들의 철학이다. 그 철학을 다시 자신의 권위로 복권시키는 작업이 바로 ‘플라톤주의 전복’인 것이다. 그 복권 방법은 차이를 드러내는 나눔을 통해서 가능하게 된다.

우리는 플라톤의 나눔(*division*)을 아리스토텔레스의 요구들에 입각해서 이해하려는 잘 못된 관행을 지니고 있다. 아리스토텔레스에 따르면 문제는 하나의 유(類)를 대립적인 종(種)들로 나누는 데 있다. 그런데 나눔의 절차는 그 자체로 ‘이유’(raison)를 결여하고 있을 뿐 아니라 어떤 사물이 다른 종이 아닌 바로 이 종에 속한다고 결정할 수 있는 이유도 결여하고 있다.¹⁰⁾

5) Foucault, *Les mots et les chose*, p. 7. 이광래 역, 11쪽.

6) 푸코는 도식을 그릴 수 있는 ‘공간(*espace*)’이라는 표현도 함께 사용하고 있다. 이 공간이라는 개념은 복합적인 의미를 지니고 있다. 이 말은 블랑쇼(*Blanchot*)에게서 온 것으로 이해된다. 블랑쇼에게서 공간은 타자와 소통을 위한 공간이지만, 이는 단순한 대상에 주어지는 것이 아니라 내부의 공간이기도 하다. 그런 의미에서 자기 내부의 차이이자 힘들간의 관계이고, 규정되지 않았던 것이기도 하다. 푸코에게서도 이 공간은 합리적으로 절단될 수 없는, 즉 본질에 의해서 규정될 수 없는 공간이다.

7) 이 분류법은 『황제내경』에서 비롯된 것으로 보인다.

8) 이 ‘직관’이라는 말은 베르그손 철학의 방법이라고 제시한다. 특히 들뢰즈가 『베르그손주의 *Le Bergsonisme*』에서 직관을 문제제기와 연결시키는 부분을 염두에 둘 필요가 있다. 들뢰즈는 베르그손의 방법과 이후에 살펴볼 플라톤의 나눔을 동일한 방법, 즉 차이를 선별하는 방법론으로 제기하고 있다. 이 두 방법의 공통점을 바로 ‘무매개적’이라는 것이다.

9) DR, 82/149.

10) DR, 83/151.

여기서 아리스토텔레스의 요구에 입각해서 플라톤을 이해한다는 부분을 확인해 볼 수 있다. 그렇다면 아리스토텔레스의 요구에 입각한 플라톤 이해란 무엇인가? 그것은 단적으로 동일성에 귀속되어 생성을 분류하려는 시도로 이해할 수 있다.

들뢰즈는 플라톤의 분류와 아리스토텔레스의 분류를 분명하게 구별하고 있다. 플라톤의 분류는 나눔의 방법을 말하는 것이다. 여기서 오해할 수 있는 부분은 나눔이 이데아의 분류로 파악하는 것이다. 나눔의 대상은 이데아라는 동일성, 혹은 원본이 반드시 있어야 한다는 것은 잘못된 판단이라는 것이다. 오히려 들뢰즈는 원본에 해당하는 이데아가 하나의 근거(fondement)가 되는 철학적 지형을 비판한다. 이 근거는 동일성에 기반 하는 것이고, 따라서 생성의 요소를 제거한 것에 불과하다. 오히려 이 요소가 전복되어 근거가 와해되는 새로운 지형을 꿈꾸고 있는 것이다. 반면 아리스토텔레스에게서 유와 종차는 본질 규정의 지위를 차지할 뿐 아니라 생물학적 생성의 의미가 담겨 있다. 들뢰즈는 종차의 경우 차이를 생산하는 지위를 가질 수 있다는 상식적인 견해를 비판적으로 음미하기도 했다.¹¹⁾ 여기서 그는 아리스토텔레스의 생성을 담을 수 있는 종차조차 반드시 동일성의 전제가 놓여 있어야 함을 지적한다. 그러므로 아리스토텔레스의 차이의 차이는 거짓된 운반에 지나지 않는다.

결국 플라톤주의 전복을 통해서 플라톤을 복원시키려는 것은 변화와 생성의 요소인 것이다. 이 변화와 생성의 요소를 담고 있는 것이 플라톤의 ‘비-존재’ 혹은 시뮬라크르의 복원이라고 하겠다. 이런 관점에서 들뢰즈는 다음과 같은 언급을 하고 있다.

플라톤의 어떤 대목들을 읽으면 플라톤주의의 한복판에서 반플라톤주의(anti-platonisme)가 모습을 드러내고 있음을 알 수 있다.¹²⁾

비-존재의 존재론을 구축시킬 수 있는 플라톤 철학에서 플라톤의 생성 요소는 아리스토텔레스로부터 니체에 이르기까지 무시되었다. 심지어 플라톤 내부에 생성의 요소인 비-존재가 있었음에도 플라톤의 동일성만을 추출했던 것이 전통의 해석이었다. 굳이 표현하자면 플라톤 철학을 아리스토텔레스적인 방식으로 독해한 것이 전통적 해석이라고 하겠다. 플라톤 철학(특히 나눔)은 서구 합리적 전통에서 무너진 직관의 방법이요, 매개항 없는 나눔의 방법이다. 반면 유와 종차라는 분류법으로 대상을 분류하는 방법은 아리스토텔레스로부터 전승된 방법이다. 유와 종차라는 분류법은 대상의 특징을 파악하고 대상을 그 특징으로 묶는 방법이다. 여기에 매개항이 등장한다. 다시 말해서 이 방법은 대상을 사이의 동일성과 차이로 묶는 방법이다. 좀 더 구체적으로 설명해보자. 대상을 분류하기 위해서는 본질이 분류이전에 선행되어야 한다. 우리는 생물이라는 유에서 식물과 동물을 분류한다. ‘스스로 운동할 수 있음’이라는 본질 따위로 우리는 식물과 동물을 분류한다. 여기서 ‘스스로 운동할 수 있음’은 생물의 성질 중에서 어느 한 부분이고, 하나의 속성이다. 이 속성 또는 본질은 동물과 식물을 분류하기 위한 매개항이다. 스스로 운동할 수 있는 성질에서 배제된 것이 식물인데, 이는 분류법에서 배제의 원리가 될 것이다. 배제의 원리는 플라톤에게서 신화¹³⁾ 이전의 상대적(pros allela) 측정이라 할 수 있다.¹⁴⁾ 그러나 대상 사이의 차이를 인식해보자. 그렇게 되면 대상을 하나의 유로

11) DR, 46ff/90이하.

12) DR, 167/286~287.

13) 들뢰즈는 신화 이후의 나눔에 집착하고 있다. 신화 이전의 나눔은 양적인 나눔이다. 반면 신화 이후의 나눔은 배제의 대상인 원편의 것을 전체와의 조화에서 고려한다.

14) 김태경, 「‘왕도적 치자’와 나눔의 방법」, 『정치기』, 한길사, 78~81쪽 참조.

목을 방법이 없다. 우리는 대상을, 그리고 현실 세계를 동일적 요소로 추출해서 하나의 유로 분류한다. 이것은 결국 우리의 이성적 판단을 근거로 대상의 본질을 파악하는 행위라 하겠다. 그 본질은 다양성 중 어느 무엇을 선택하는 것이다. 다시 말해서 대상들은 다질성으로 혼합되어 있는데, 이를 우리는 여러 공통된 성질의 다발로 묶어버린다. 여러 공통된 성질의 다발은 이미 셀 수 없는 그 무엇이 된 것이 아니라, 셀 수 있는 어떤 단위로 된 것이다. 셀 수 있는 어떤 단위는 이미 질을 양화시킴으로써 우리의 의식 앞에 놓이게 된 것이다.

그런데 플라톤의 나눔은 아리스토텔레스의 인식론과는 다르다. 플라톤은 순수 지성(nous)을 통해서 실재인 이데아계를 파악하려고 한다. 이것을 요구하는 방법이 바로 변증술에 해당한다. 그리고 이데아로부터 다시 거짓의 세계, 인간적인 지식 체계인 역견(doxa)의 세계를 분류하려는 나눔의 방법이 제기된다. 그런데 이 나눔이란 원본으로부터 그 지성을 나누어가는 것이 아니라 원본 없는 세계가 새롭게 자신의 위상을 드러내는 것이다. 따라서 더 상위의 유로 포섭되어야 하는 방법과는 다른 형태의 방법인 것이다. 말하자면 플라톤에게서 나눔은 무매개적으로 작동한다. 들뢰즈는 이를 다음과 같이 말하고 있다.

차이의 변증법은 자신에게 고유한 나눔이라는 방법을 지닌다. 그러나 나눔은 매개도 없이, 매개항도 없이, 이유(raison)도 없이 무매개적으로 작동하고, 개념 일반의 요구보다는 이념의 권고를 요구한다. 개념을 전제하는 동일성과의 관련에 의해서 나눔은 하나의 특이성(singularité)에서 다른 특이성으로 건너뛰는 무리수적이고 변덕스런 과정이다.¹⁵⁾

분명 플라톤의 나눔의 방법은 대상 사이의 양적 차이를 통해서 어떤 본질적 요소를 추출하는 과정은 아니다. 양화는 유용성의 측면에서 이해할 수 있다. 대상을 분류하는 방법은 이미 우리의 유용적 가치에 근거해 있는 것이다. 이런 분류법은 어느 측면을 배제시키는 것이 원리가 된다. 배제의 대상인 어느 한 쪽은 자신의 가치를 다른 대상과의 상대적 비교에 의해서 자신의 고유한 가치를 잃게 된다. 유와 종차라는 분류법 자체가 그런 맥락에서 이해될 수 있을 것이다. 플라톤은 대상 내부의 문제로, 전체 조화 속에서 배제의 대상이 되었던 원편에 자신의 고유한 가치를 부여한다.

4. 나눔의 실현 : 소피스트 분류

일반적으로 플라톤의 방법론은 변증술로 말할 수 있다. 그런데 들뢰즈가 플라톤 철학에서 복권시켰던 방법은 나눔으로 정리할 수 있다. 그리고 이를 통칭하는 것으로 변증술을 말할 수 있다.

먼저 둘의 관계를 규명하기 위해서 『고르기아스』와 『소피스테스』 편을 비교해 보면 좋을 것이다. 『고르기아스』의 완성은 『소피스테스』에서 드러난다. 두 저작에서 모두 소피스트를 비판하기 위해서 수사술과 소피스트술을 논박하고 있다. 논박의 과정을 살펴보면, 초기 저작에서 도덕적인 요구를 근거로 출발하여 신화적 맥락으로 접근하고 있다. 이는 아직 초기저작에서 선의 이데아를 제대로 적립하지 못하고 있고, 이에 대한 논의를 신화적 접근으로 설명하는 방법밖에 찾지 못했기 때문이라고 본다. 더욱이 『고르기아스』에서 수사술을 대신하는 방법에 대

15) DR, p. 83.

해서는 말하지 않았다. 그러나 맥락상 수사술을 대신하는 방법으로 변증술을 말해야 할 것이다. 그런데 변증술이라는 말을 사용하지 못했던 탓은 아직 변증술이라는 방법을 제대로 정립하기 못했기 때문이라고 볼 수 있다.

‘설득을 낳는 자’라는 표현도 궁극적으로 『소피스트』에서 완성된다고 볼 수 있을 것이다. 물론 『고르기아스』편에서 ‘설득을 낳는 자’라는 규정은 엄밀한 의미에서 정의라고 할 수 없다. 정의로서는 너무 좁기 때문이다. 그것은 연설가의 과제가 무엇인가를 말하고 있을 뿐이다. 후대의 거의 모든 수사학 규정에도 설득한다는 말이 등장하지만, 그것은 수사학의 목적(telos)을 나타내는 것일 뿐, 엄밀한 의미의 정의는 아니다.¹⁶⁾ 의미상의 차이가 존재할 수는 있지만 어떤 방식으로 설득하는 것인가 하는 문제가 중요하다. 이 과정을 명확하게 『소피스테스』에서 설명하고 있다.

『소피스테스』에서 수사술, 혹은 소피스트술을 정의할 수 있었던 배경에서는 변증술의 역할이 크게 작용한다. 다시 말해서 초기 대화편에서 등장하는 물음, 즉 “그것은 무엇인가”라는 질문의 궁극적인 해답은 변증술을 통해서 얻어진다. 초기 대화편에서 소크라테스적 대화는 결론을 맺지 못하고 끝난다. 그런데 주어진 문제에 대해서 해답을 찾고, 잘못 제기된 문제를 정정하는 작업은 본질(ousia)에 대한 규정을 내린 후에나 가능해진다. 이는 중기 대화편들에서 찾아진다. 그렇지만 『고르기아스』편에서 등장하는 규정은 어느 정도 실재성을 갖고 있다. 그러나 그 규정은 실재성을 제대로 설명하고 있다고는 볼 수 없다. 그 이유는 일차적으로 변증술에 관한 논의가 뒷받침되지 않았기 때문이다. 또한 그것이 선의 이데아와 어떤 연관을 맺고 있는지 실재적인 정의라고 볼 수 없기 때문이다. 후기 대화편에서는 형상의 실재성이라든가 그 기본적인 특성 따위에 관한 논구를 하는 단계가 아니라, 이미 확보된 형상들의 영역에 있어서 제기되는 형상이론의 본격적인 문제들에 대한 고찰을 하려는 단계에 접어들는다.¹⁷⁾ 따라

서 『소피스테스』 편에서 변증술은 형상의 형이상학적인 의미가 전제된 후 나눔의 대상이 되는 것을 의미한다. 이 관계를 논리적 훈련으로 설득력 있게 주장하고 있다. 나눔은 변증술의 하나의 절차로서, 그것이 단지 형상들 간의 관계를 구별해 보는 것이 아니라, 오히려 종에 따라 상위의 형상을 보다 하위의 종들로 나누는 절차이다.¹⁸⁾

『소피스테스』에서 소피스트를 정의하기 위해서 첫 번째로 정리한 과정을 다음과 같이 볼 수 있다. 먼저 소피스트는 분명 기술을 가지고 있을 것이며, 이 기술에는 획득술과 제작술이 있다. 획득술 중 사냥술, 그 중에서 동물 사냥, 그 중에서 맨땅에서 사는 것의 사냥, 그 중에서 인간사냥, 그 중에서 개인사냥(설득에 의한 사냥), 그 중에서 보수를 현금으로 받는 기술, 그 중에서 의견을 교육하는 기술(doxopaidēutikē), 그중 부유하고 명문 출신인 젊은이들의 사냥으로 이루어지는 것을 소피스트술¹⁹⁾이라고 한다. 이것은 나눔의 방법을 통해서 소피스트의 기술을 분류한 것이다. 그런데 이런 분류로 소피스트를 정의하는 것은 예비적인 것이다. 이 방식은 그대로 받아들여지지 않는다. 이밖에 나눔을 사용해서 엘레아에서 온 이방인은 여러 차례 소피스트를 분류하려고 노력한다. 여러 차례 나눔을 시도해서 소피스트의 위상을 정립하려고 하지만, 소피스트가 제작술을 지니기도 하고 획득술을 지니고 있기도 하기 때문에 쉽게 정의를 내리지 못하는 것이다. 여러 가지 방법으로 소피스트를 정의하려고 하지만 명확하게 정립되지는 않았다. 이는 소피스트가 여러 기술을 가지고 있기 때문에 여러 방식으로 나누어

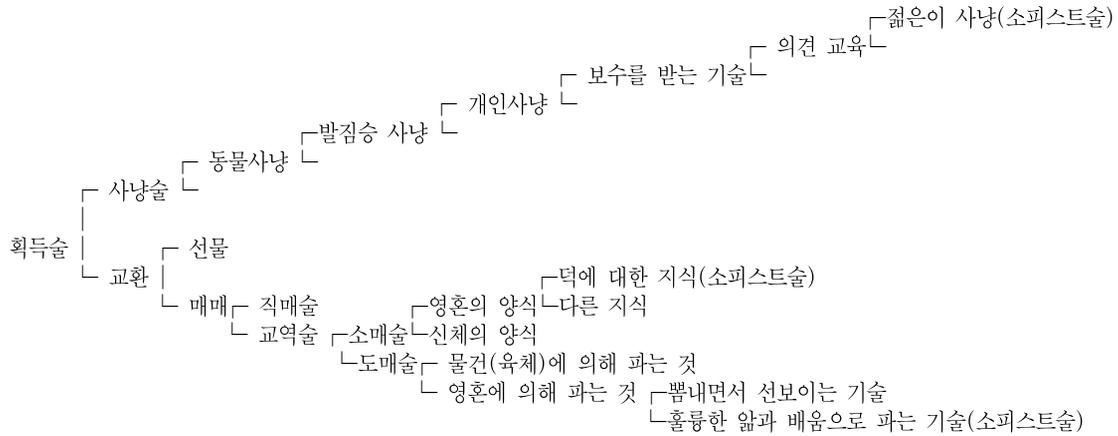
16) 한석환, 「플라톤과 수사학」, 『철학연구』 2003, 87쪽.

17) 박종현, 『희랍사상의 이해』, 226쪽

18) 김태경, 「플라톤의 후기 변증술」, 『철학연구』 제 42집, 44쪽.

19) Plato, *Sophist*, 223b, 김태경 옮김, 『소피스테스』, 한길사, 97쪽.

도 소피스트를 정의할 수 있다는 것을 의미하기도 한다. 그러나 궁극적으로 보아 소피스트에게 본질적인 특성을 정의하지 못하고 있다고 보아도 무방할 듯하다. 『소피스테스』 편에서 나눔을 통해 정의 내린 방식을 추적하여 정리하면 다음과 같다.



<그림 1 : 소피스트술 분류>

이러한 분류는 엄밀하게 보자면 시물라크르, 혹은 비-존재를 정의하려는 시도로 이해할 수 있다. 이를 다음과 같은 논의에서도 살펴볼 수 있다.

신화는 내재적 모델이나 시험-근거(fondement-épreuve)을 구축하지만, 그 모델에 따라서 지원자들은 판단되어야 하고 그들의 주장이 측정되어야 한다. 나눔이 추구하고 도달하려는 목적, 그것은 개념의 분류가 아니라 오히려 이데아의 검증이며, 종류의 규정이 아니라 오히려 계통의 선별인 것이다. 그러나 나눔에 관한 플라톤의 위대한 세 저술, 즉 『파이드로스』, 『정치가』, 『소피스테스』 중에서 마지막 텍스트인 『소피스테스』는 근거로 어떤 신화도 제시하지 않는다는 것을 어떻게 설명할 수 있겠는가? 그 이유는 간단하다. 『소피스테스』의 경우 나눔의 방법은 정당한 지원자들을 평가하기 위해서가 아니라 시물라크르의 존재(혹은 비-존재)를 정의하기 위해서, 거짓 지원자들을 몰아내기 위해서 역설적으로 사용한 것이다. 소피스트 자신은 시물라크르의 존재이며, 사튀로스이자 켄타우로스이며, 도처에서 간섭하고 끼어드는 프로테우스이다.²⁰⁾

플라톤은 최초의 나눔에서 남은 또 하나의 갈래인 제작술을 나누어 소피스테스의 모습을 드러내려 한다. 이것이 바로 역설적인 방법으로서의 계통 선별이자 비-존재의 선별이다. 구체적으로 플라톤의 텍스트에서 보자면 소피스트들은 소피스트술(초기에는 수사술)을 통해서 못하는 일이 없고, 모르는 일이 없는 것처럼 젊은이들에게 보이게 만든다. 젊은이들은 사물들의 진리에서 아직 멀리 떨어져 있기 때문에 수사술이나 소피스트술로 그렇게 기만하는 것이 가능하다. 그래서 소피스트술은 영상 제작술(가상 제작)과 관련이 있다. 즉 영상(eidōlon)을 진실

20) Deleuze, "simulacre et philosophie antique", *Logique du sens* Appendices I, p. 295. 이정우 옮김, 『의미의 논리』, 408~409쪽(재번역하여 인용, 강조-인용자). 이 글은 원래 "Renverse le platonisme(les simulacres)", *Revue de métaphysique et de morale* 1966에 게재되었다가 수정 보완되어 『의미의 논리』부록에 실린다. 본 글에서는 『차이와 반복』이라는 텍스트를 중심으로 그의 존재론을 해석하려는 관점을 취하고자 하기 때문에 이 글은 참조하되 굳이 인용하지는 않으려 한다.

된 것처럼 보이게끔 만드는 자, 그래서 진리란 없고, 각자가 갖는 의견 내지 판단(doxa)만 있다고 믿는 자가 소피스트이다.

이 논의를 존재론적으로 설명하기 위해서는 파르메니데스의 견해를 뛰어넘을 수 있어야 할 것이다. 『소피스테스』에서 주인공인 엘레아에서 온 손님은 이를 너무 잘 알고 있었다. 대화가 시작될 때부터 엘레아 학파의 연관성을 강조하고 있다. 더욱이 같은 대화편 후반부²¹⁾에서 손님은 자신이 ‘친부살해범’(patraloias)이라고 말하고 있다. 이는 파르메니데스의 견해를 뛰어넘는다는 것을 의미할 것이다.

파르메니데스의 견해에 따르면 소피스트술은 있는 것이 아니라 없는 것을 논의하는 것이기 때문에 결국 없음으로 귀결되고, 그런 한에서 논의의 가치조차 필요 없게 된다. 왜냐하면 그것은 없는 것을 있는 것으로 보는 것과 다를 바 없기 때문이다. 그러므로 소피스트술을 그림자의 영역으로 설명하려면 그것이 없는 것이 아니라 있는 것으로 분류해야 할 것이다. 이런 의미에서 『소피스테스』의 후반부에서 “-이지 않는 것(to mē on)”, 즉 비존재의 문제를 해결하려고 한다. 들뢰즈는 이 부분에서 소피스트의 위상을 거짓으로 치부하는 것이 아니라 원형과 모방을 파멸시키고 더 이상 원형을 말할 수 없게 만드는 힘이 있다고 보고 있다. 즉 소피스트의 분류는 처음부터 이데아에서 출발해서 귀결되는 방식이 아니라 소피스트술의 승리를 이끄는 방식을 탈중심화의 마법과 같은 것으로 보고 있는 것이다.

들뢰즈는 “나눔은 변증술과 신화학의 진정한 통일”²²⁾이라고 말하고 있다. 여기서 신화는 매개를 결여하고 있는 것이며, 원환적이다. 즉 그 자체로 수수께끼를 제기하면서 계열을 형성하면서 생성의 역량을 담고 있는 것이다. 이로부터 비-존재의 의미가 좀 더 분명하게 정립되는 것이다.

5. 비-존재 : 근거 없음

들뢰즈가 이해하고 있는 플라톤의 소피스트술은 시물라크르가 원본을 전복시키는 것으로 드러난다. 그런데 그 거짓된 것, 혹은 시물라크르는 전통적으로 규정될 필요조차 없는 것이자 저주의 대상이었다.

“파르메니데스는 ‘to mē on’을 ‘전적으로 있지 않은 것’(to mēdamōs on)으로만 보았다. 그러나 플라톤은 ‘to mē on’은 ‘있지 않은 것’뿐만 아니라 ‘...이지 않은 것’의 의미도 찾아냄으로써 그것이 ‘있는 것’(to on)임을 입증한다.”²³⁾ 들뢰즈 역시 “<비-존재>라는 표현에서 비(非)는 부정적인 것과는 다른 어떤 것”²⁴⁾이라고 말하고 있다. 이런 맥락에서 보면 『고르기아스』의 수사술 정의나 『소피스테스』에서 소피스트 정의나 큰 차이가 없다. 그러나 후기 저작에서는 거짓된 것으로 간주하는 것이 아니라 있는 것, 즉 존재의 영역으로 다루고 있다. 그렇다면 들뢰즈의 비-존재란 있는 것임과 동시에 허상의 지위에 놓여 있다는 것을 의미하는 것인가? 어떻게 그렇다는 것인가?

비-존재의 영역은 두 가지 관점으로 이해할 수 있다. 하나는 파르메니데스적인 비존재, 혹은 절대적인 무를 상징하는 것이다. 이 안에서 비존재는 완전하게 없다. 존재의 요소가 전혀

21) Plato, *Sophist*, 241d.

22) DR, 86/156.

23) 김태경, 「플라톤 철학에서의 변증술과 비존재」, 『소피스테스』, 한길사, 44쪽.

24) DR, 88/158.

없는 상태이기에 우리가 머릿속에서 상상하는 것조차 안 되는 비존재이다. 이것을 상정하는 순간, 파르메니데스의 주장처럼 역견의 길로 빠져드는 것이 된다. 심지어 파르메니데스적인 비존재는 존재마저도 사라지게 되는 모순적 지위에 놓이게 된다. 하지만 다른 한편으로 새롭게 정립될 수 있는 상대적인 무, 혹은 비-존재가 있다. 이 상대적인 비-존재는 베르그손의 용어²⁵⁾를 빌자면 부분적인 무에 해당한다. 이 부분적인 무는 들뢰즈가 파악하는 비-존재, 타자의 요소와 차이들로 가득한 다양체로 파악하는 것이다.

나는 학생이 **아니다**.
I am **not** a student.
Je **ne** suis **pas** un étudiant

존재 안에서 부분적인 무라는 것은 존재에 덧붙여진 것이라고 말할 수 있다. 심지어 이러한 것은 존재보다 더 있다. 왜냐하면 나는 학생도 아니지만, 아이도 아니며, 여성도 아니기 때문이다. 이 표현 안에서 나는 타자의 요소, 즉 학생, 아이, 여성이라는 이름을 부여하게 된다. 이것은 ‘나’라는 존재보다 더 많은 존재를 포함하게 된다. 이러한 요소는 들뢰즈에게서 ‘차이’나 ‘강도’로 설명이 되는 것이다.

차이의 성격을 분명하게 드러나는 부분은 불어 ne의 의미에서 찾을 수 있다. 주어 자리에 놓여 있는 대상은 계사나 술어로서의 부정어를 동반할 수 있다. 무엇이 무엇이 ‘아니다’나 무엇과 ‘다르다’라고 말하는 경우를 생각해보자. 전자는 부정문을 긍정문을 표현한다. 그렇지만 둘은 주어와 대상의 관계만을 놓고 본다면 다르지 않다. 가령 “철수는 영희가 아니다.”라고 표현하든, “철수는 영희와 다르다.”이든 논리학에서는 ‘ $A \neq B$ ’로 동일하게 표시된다. 긍정으로 표현되는 문장에서 차이는 계사적인 의미에서 비존재를 드러냄과 동시에 강도의 능력을 동반하고 있다. 하이데거의 차이의 철학에 대한 주석²⁶⁾에서 들뢰즈는 ‘ne...pas’는 존재 안에 있는 부정적인 것을 암시하는 것이 아니라 차이로서의 존재를 암시한다고 말하고 있다. 들뢰즈는 하이데거적인 의미에서 비(Ne-pas)는 존재자와 존재 사이의 차이, 존재가 구성하고 있는 주름, 그리고 재현 이하의 사태에서의 차이로 요약하고 있다. 이러한 비존재는 차이이자 생성과 변화를 설명하려는 원리로 이해할 수 있다.

생성과 변화를 설명하기 위해서는 존재의 영역에 타자의 요소가 개입되어야 한다. 말하자면 존재는 동일성이라는 근거로 자신의 현존을 보장할 수 있는 것이 아니다. 동일성으로 가득하다면 파르메니데스처럼 생성의 거짓에 불과하게 된다. 그런데 들뢰즈는 “헤라클레이토적인 세계가 플라톤주의 안에서 으르렁거린다.”²⁷⁾고 보고 있는 것이다.

다시 방법론적인 의미에서 나눔으로 돌아가 보자. 들뢰즈가 “나눔은 하나의 특이성(un singularité)에서 다른 특이성으로 건너뛰는 무리수적이고 변덕스런 과정”²⁸⁾이라고 말했다. 이 나눔을 특징짓는 특이성은 통약이 될 수 없는 것이다. 즉 나누어 떨어지지 않기 때문에 무리수적 특성을 지니고 있다고 표현하는 것이다. 앞서 소피스트술 분류에서 살펴봤듯이 나눔을 통해서 얻어지는 것은 배치된 특이점들이 계열(혹은 계통)을 이루는 과정에 해당하는 것이다. 이러한 분류를 통해서 어떤 매개도 없이 계열들 사이의 갈등과 대립을 찾아 나서게 된다. 이

25) Bergson, 『창조적 진화』 4장 참조.

26) DR, 89~91/160~162

27) DR, 83/151.

28) DR, 83/150.

로부터 기본적인 생성의 조건을 갖추게 되는 것이다.

플라톤의 나눔에는 합리적인 기준을 결여하고 있다. 그리고 필연적으로 바로 이 종에 속한다고 결정할 수 있는 이유도 없다. 말하자면 그의 나눔은 어떤 종별화와도 관련이 없다. 그에게 문제가 되는 것은 종별화가 아니라 선별이다. 이 선별을 순수한 계통을 선별하는 것이다. 이 계통 선별이란 하나의 종으로 분류가 끝나는 것이 아니라는 의미이다. 생물학에서는 종을 기본 단위로 상정한다. 종은 형태나 생활형이 같다는 특징을 갖고 있다. 또한 교배결과 생식 능력이 있어야 한다는 것을 기준으로 종을 확정한다. 그런데 이렇게 확정된 최하위의 종도 매우 크다. 상대적으로 작은 단위이지만 그 규모는 크기 때문에 또 다시 나눌 수 있다. 그렇지만 플라톤의 나눔에는 종이 아니라 선별된 계통이 중요하다.

종차와 같은 기준에 의해서 나뉘는 것이 아니기 때문에 같은 유에 속하는 차이가 중요한 것이 아니다. 다시 말해 종차라고 하는 차이는 단지 종들 사이의 차이이고 실재를 분류하는 기준이 아니라는 것이다. 실재는 혼합물이다. 그 안에는 순수한 것도 불순한 것도 있고, 진짜와 가짜들이 있다. 이것이 진정한 의미에서의 차이에 해당한다.

이 과정에서 변증술은 반어를 동반한다. 반어를 통해서 플라톤은 후보자를 고립시킨다. 내가 진정한 인민의 목동이라고 말하는 순간 많은 후보자들이 자신이 진짜라고 주장하고, 이 주장 사이에서 반어법은 후보자들을 고립시킬 수 있는 힘을 갖고 있다. 반어는 원리의 차원으로 고양되었다가 떨어지면서 상대를 조롱하고, 후보자들의 권위를 무력화시킨다. 들뢰즈는 “반어는 원리들의 기술, 원리들을 항상 상승의 기술, 원리 전도의 기술로서 등장한다.”²⁹⁾라고 말하고 있다. 이는 반어가 “사물들 속에서 이념들을 파악하고, 그 사물들이 구현하는 문제들을 파악하는 기술, 사물들을 이념들의 구현들로 파악하고, 이념들의 문제들에 대한 해의 경우들로 파악하는 기술”³⁰⁾로 설명될 수 있다. 이 반어를 통해서 우리에게 드러나는 것은 전복된 허상들의 세계요, 우리 현실 세계에 해당한다. 이 현실 세계는 더 이상 신(화적 세계)이나 이데아를 상징하는 것이 아니라 원본 없는 세계로서의 비-존재를 요구하기에 이른다. 들뢰즈는 짧지만 강하게 정리한다. “‘비-존재’는 있다.”³¹⁾라고.

들뢰즈가 플라톤을 복권시키는 두 가지 요점을 정리해 보자. 먼저 플라톤을 복권시키는 방법론은 나눔이었다. 이 나눔을 통해서 인식하는 것은 이데아가 아니라 비-존재의 영역에서 찾을 수 있는 허상(시물라크르)이었다. 두 번째 플라톤의 가치는 동일성 이 아닌 차이를 긍정하는 비존재의 의미를 현실세계로 해석했다는 것이다. 다시 말하지만 들뢰즈는 이데아라는 하나의 완전하고, 운동의 요소를 삭제시킨 일자의 원리를 복권시키자는 것이 아니다. 오히려 본(modèle)보다 복사물(copie), 복사물보다는 시물라크르(simulacre)에 무게 중심을 설정하자는 것이다. 들뢰즈는 『차이와 반복』에서 다음과 같이 말하고 있다.

플라톤은 변증술의 최고 목적을 차이 발생으로 제시했다. 그의 차이는 사물과 시물라크르 사이의 차이, 본과 복사물 사이의 차이가 아니다. 사물은 시물라크르 자체이며, 시물라크르는 최고의 형상이고, 모든 사물의 난점은 사신의 고유한 시물라크르에 도달하기 위해, 영원회귀의 정합 속에서 표시하는 기호(signe)의 상태에 도달하기 위한 것이다.³²⁾

29) DR, p.12.

30) DR, p. 236.

31) DR, 89/159.

32) DR, p.91.

시물라크르는 우리 삶³³⁾에서 출발한다. 우리 주위, 불완전하고, 여러 경향성이 발현되지 못하고 있는 그 대상에 초점을 맞추려고 한다. 이데아는 더 이상 운동이나 변화의 과정에 존재하지 않는다. 오히려 시물라크르들이 자신의 힘을 발휘할 수 있다. 시물라크르는 독자성을 인정받고 있다. 시물라크르는 더 이상 일자에 머무르지 않는다. 일자의 고정성에서 탈피해서 자신의 운동성으로 발전하는 것이 시물라크르이다. 이런 시물라크르로의 전복이 바로 플라톤주의 전복인 것이다.

6. 나오며

들뢰즈에게서 비-존재는 플라톤이라는 지렛대로 플라톤을 넘어서는 역설적인 힘을 지니고 있다. 이 역설적인 힘은 일관된 존재론적 평면에서 유지되고 발전된다. 흔히 들뢰즈의 존재론을 일의적 존재론이라고 명명한다. 존재는 하나의 목소리를 담고 있다. 이 하나의 의미는 무엇인가? 들뢰즈 철학에서 그것은 개체화의 의미이고, 생성의 의미이다. 마찬가지로 일의적 존재는 비-존재의 존재론이나 차이의 존재론과 공명한다. 차이는 두 대상과의 차이를 말하는 것이 아니라 에너지가 발생하기 위한 순환의 조건으로서의 차이를 말하는 것이다. 이 순환의 조건은 고도차, 압력차, 위도차 등의 차이이며, 또한 이 차이는 에너지 순환, 즉 비-존재의 영역에서 계열화되어 자신의 역량을 드러내는 것이다. 이러한 순환이 운동의 요체를 이루는 것이다. 여기서 일의성은 단순히 하나의 판단으로서의 존재 양태를 지칭하는 것이 아니라 존재 자체가 갖고 있는 역량의 차원으로 새겨야 한다. 들뢰즈는 '역량의 관점'에서 존재를 살펴볼 것을 권한다. 이 역량의 관점에서 살펴본 존재에서는 아직 통합되지 않은 차이, 즉 비-존재들이 역량으로 파리를 틀고 있는 것이다. 이것을 통해서 존재는 규정의 세계, 본질의 세계의 한계에서 벗어나서 자신의 고유한 역량으로 넘쳐나는 흐름의, 강도의 과학으로 새롭게 재편이 된다. 들뢰즈는 존재의 일의성을 상정하면서 그 안에 놓여 있는 차이의 비-외연적이고, 질화되지 않은 순수 공간(spatium)에 해당하는 심층의 논리를 숨겨두었다. 그러므로 플라톤을 재해석하면서 나타나는 들뢰즈의 비-존재란 존재의 역량을 표현하는 것이요, 생성의 의미를 담는 것이라 하겠다.

33) "순수 내재성은 바로 삶(Une Vie, 생명)이다."라는 들뢰즈의 선언을 염두에 둘 필요가 있다. 그의 마지막 글인 "Immanence : une vie"에서 내재성을 개체이전의 상태에서부터 설명하기 위해서 생명은 우연들, 생성으로 점철되어 있는 양상을 정리하고 있다. 그것의 단초가 되는 것이 아직 규정되지 않은 비-존재, 플라톤 철학에서의 시물라크르에 해당하는 것이다.

참고문헌

- Bergson, Henri, *L'Évolution créatrice*, P.U.F., 1907(황수영 옮김, 『창조적 진화』, 아카넷, 2005)
- , *La pensée et le mouvant*, P.U.F., 1938.
- Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, P.U.F., 1968(김상환 옮김, 『차이와 반복』, 민음사, 2004)
- , *Le Bergsonisme*, P.U.F., 1966.
- , *Logique du sens*, Minuit, 1969(이정우 옮김, 『의미의 논리』, 한길사, 1999)
- Foucault, M, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966(이광래 옮김, 『말과 사물』, 민음사, 1986)
- Platon, *Complete Works*, Hackett, 1997.
- , *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1950.
- , 김태경 옮김, 『정치가』, 한길사, 2000.
- , 김태경 옮김, 『소피스테스』, 한길사, 2000.
- Irwin. t., *Gorgias*, Clarendon press, 1979.
- 김태경, 「플라톤의 후기 변증술」, 『철학연구』 42집, 철학연구회, 1998.
- , 「플라톤의 변증술에 있어서 나눔과 결합」, 『철학』 58집, 한국철학회, 1999.
- 한석환, 「플라톤과 수사술」, 『철학연구』, 철학연구회, 2003.

2부 특별강연

**기독교 독립운동과 민족 정신 간의 관계
- 니콜라이 그룬트비(Nikolaj Grundtvig)의
민족 이해에 비추어 본 해석**

송순재 회장

3부 주제 발표회

1. '정치'의 바탕과 뿌림: 주권재민, 3.1운동, 그리고 공화정_박영신(연세대)
2. 정교분리 원칙의 관점으로 본 3.1 운동_박태영(한일장신대)
3. 3.1절과 공적영역에서의 기독교_김막미(기독교학술원)
4. 함석헌의 씨울사상으로 본 문화통치기의 실력 양성론과 기독교_민대홍(송실대)
5. 3·1운동과 여성의 주체화: 그 미완의 혁명성에 관하여_구미정(송실대)
6. 3.1운동과 여성공론장의 형성_임영빈(성신여대), 김세훈(숙명여대)
7. 탁사 최병헌 신학사상 형성과 민족운동에 대한 연구_김정일(송실대)
8. 임시정부 국무령 석주 이상룡의 민주주의 사상_이덕일(신한대)

‘정치’의 바탕과 뻘침

--주권재민, 3.1운동, 그리고 공화정--

박영신 (연세대)

1. 정치의 현실:

정치꾼들의 비열한 행동을 보면서 국민은 다만 분노하고 실망하는 것이 아니라 배신감과 혐오감을 느낀다. 최근에 벌어진 그들의 작태가 보기이다. 그들이 걸친 옷차림과 꾸민 얼굴과 시치미 때도 다 알 수 있는 엮어 만들어낸 그들만의 논리에, 각본에 따라 아수라장이 된 국회의사당 복도에 생때 부리며 줄지어 드러눕는 진풍경과 쇠 지렛대를 들고 연설하는 희대의 구경감을, 모두가 매체를 통하여 가감 없이 다 들여다보았다. 물론 국민이 이들의 행태를 낱낱이 다 볼 수는 없었을 것이다. 수많은 일들이 그들만의 밀실에서 이뤄지기 때문이다. 그러나 미루어 보건데 밖으로 드러난 것은 흥취하지만 밀실에서는 이를 데 없이 선량하다고 말하기에는 그들의 일거수일투족이 너무도 느긋거린다. 가식으로 가득 찬 추잡한 이들 정치꾼들이 절제의 수문을 부수고는 여과 없이 쏟아내는 탐욕의 오염수를 처음 보는 것이 아니다. 국민의 생각은 참 착잡해진다. 정치란 뻘뻘스런 얼굴을 가진 자들이 국가를 위하여 일한다는 과대망상증에 빠져 서로 유치한 싸움질을 하는 추잡한 자들의 업이라고 가소롭게 여겨 빈정거리는 이들이 있는가 하면, 정치가 타락할 대로 타락했다면서 정치에 환멸을 느껴 자신을 정치에서 아예 격리시키는 이들도 있다. 이 두 부류 사이에 다양한 생각과 견해가 있을 터이지만 대다수 국민은 정치에 진저리를 친다.

이러할 때 우리는 100돌을 맞게 된 3.1운동의 역사와 마주하고, 그때의 겨레 운동과 함께 이 땅에 드리워진 공화정의 뜻도 생각한다. 이것은 우리 역사에 대한 기억이자 새김질이다. 아래에서 나는 정치를 어떻게 이해해야 할 것인지 그 바탕을 다시금 살펴보고, 그것이 어떻게 뻘어나 오늘에 이르게 되었는지를 뜯어보고자 한다.

2. ‘정치’라는 것:

정치란 무엇인가? 이 물음에 대하여 한 가지로 단순하게 말할 수 없다. 하지만 정치를 개념화할 때 흔히 떠올리는 익숙한 항목이 있다. 우선 ‘권력’을 생각하고 ‘권력’을 빼앗고자 발버둥치는 싸움을 생각한다. 넓게 보면 이 권력은 짐승들이 생존을 위하여 벌이는 약육강식의 동물 세계에서조차 나타난다고 해야 한다. 이것은 다만 시정의 상식일 뿐만 아니라 사회(과)학에서 정형화된 개념에 이어지는 말이기도 하다. 일찍이 베버는 “사회관계 안에 든 한 행위자가 저항이 있음에도 불구하고 자신의 뜻을 관철시킬 수 있는 자리에 있게 될 개연성”이라고 권력을 정의한 바 있다(Weber, 1978: 53). 이것은 그 나름의 중요성을 지닌다. 베버가 말하는 권력은 생물학이나 동물학에도 적용될 수 있는 개념이 아니라 인간이 들어선 사회관계 안에 한정되어 있다. 하지만 권력이 아무리 사람과 사람의 관계에서 일어나는 행위라고 하더라도 이 개념은 정치 영역뿐만 아니라 삶의 영역에 두루 적용된다. 이와 함께 곧장 떠올리는 ‘지배’라는 항목이 있다. 이 개념 또한 베버가 명료하게 정의해두었다. 지배란 특정한 명령을 내리면 이에 복종하게 될 개연성이라고 정의한 다음, 그는 ‘지배’ 관계를 안정화시키는 구조까지 풀이한다. 그는 정당화의 자원과 결부시켜 전통에 터한 지배와 카리스마에 터한 지배, 그리고 법률-합리성에 터한 지배라는 세 유형으로 분류하여 제시하였다

(Weber, 윗글: 212-301). 돈으로 지배할 수도 있고 완력으로 지배할 수도 있지만 베버는 위에 든 세 가지가 지배의 안정성을 확보할 수 있다고 보았다.

권력과 지배는 분명 정치 영역과 긴밀히 이어진다. 하지만 남을 강제할 수 있는 권력을 손아귀에 넣기 위해 서로 싸움질하는 것을 정치라고 규정하거나 특정 정당성에 기대어 남을 복종케 하는 지배 행위를 정치와 등식화할 수는 없다. 권력이 곧 정치이고 지배가 곧 정치라고 하는 것은 지나치게 단순할 뿐만 아니라 개념의 혼돈을 자아낸다. 권력을 권력이라 하고 권력 쟁탈을 권력 쟁탈이라고 하면 될 것을 굳이 그러한 말로 정치를 규정할 필요는 없다. 이것은 지배 개념에도 꼭 같이 적용된다. 권력이나 지배를 정치와 혼용하거나 등치시킨다면 정치의 자리는 없어진다. 그렇다면 베버는 ‘정치’를 어떻게 이해했는가? 그는 정치를 행위의 관점에서 보고자 하여 정치란 “정치 집단의 조직된 실제 행위”라고 했다(윗글: 55). 이처럼 그는 정치를 논하면서 권력과 지배의 자리를 지향하는 정치 지도자에 초점을 맞추었고 정치 집단과 국가 기구에 관심을 쏟았다. “소명으로서의 정치”(1919)라는 그의 마지막 강연에서도 정치란 권력을 공유하거나 권력 행사에 영향을 주기 위하여 다투는 쟁투라고 했다(Weber, 1946).

나는 이러한 논의의 테두리에 머물고자 하지 않는다. 공동의 선을 위하여 시민이 민주스럽게 참여하는 공화주의의 전통을 정치 논의에 끌어들이고자 한다. 정치에 대한 논의에 베버처럼 기여한 사회(과)학자가 없다고 할 수 있을 만큼 그의 이론 유산이 엄청남에도 불구하고, 그는 공화주의 정치 전통에 대하여 깊은 관심을 보이지 않았다. 정치를 권력과 권력 추구로 이해한 나머지 그는 시민 참여의 문제에 깊은 관심을 보이지 않았고, 지배 유형의 정당성을 세 가지에 한정시킨 나머지 시민 참여의 정당성과 그 의미가 무게 있게 다뤄지지 않았다. 베버가 피통치자가 행사할 수 있는 정당성의 문제에 눈길을 보낸 적이 있기는 하다. 자신이 제시한 지배의 세 유형에 더하여 ‘피통치자의 의지’에서 나오는 정당성을 바탕으로 삼는 넷째 지배 유형이 근대 서구 국가에서 나타나고 있다고 지적한 바가 있지만(Breuer, 1998), 그는 이 유형을 더 이상 발전시키지 않았다. 유럽 대륙의 ‘교회’ 유형과 이에 맞서는 아메리카의 ‘종파’ 유형을 눈여겨보고 이에서 비롯되는 자원 결사체와 그 지향성을 시민 참여와 민주주의 정치에 이어놓고자 한 그의 논의를 더 발전시킬 수도 있었지만, 그것 역시 윤리학자 트뤼프치에게 맡기고 이 주제를 더 이상 논의하지 않았다(박 영신, 2017).

그렇다면 정치를 어떤 개념으로 설정해야 할 것인가? 이 또한 여전히 한두 가지로 정의내릴 수 없다. 얼마 전 아메리카의 민주당 대통령 후보 경선에 뛰어든 현실 정치가가 자신은 정치를 “관계를 만들기”(making connections)에 잇대어 생각했다고 할 정도이다. 그가 여성의 사사로운 영역을 곧잘 침범한다는 여성계의 비판에 대하여 에둘러 변호코자 한 숨겨진 뜻이 있을 법도 한 표현이지만, 이처럼 정치는 여러 가지로 이해될 수 있다. 하지만 논의를 위해서는 줄을 그어 선명하게 규정될 필요가 있다. ‘관계 만들기’와 같이 사람과 사람 사이의 교섭 과정을 모두 한데 묶어 정치라고 생각하는 지나치게 풀어놓은 느슨한 개념과, 권력과 권력 쟁탈, 지배와 복종 현상에 고착시켜 정치를 이해하는 지나치게 한 쪽으로 쏠리는 개념, 이 두 극단 사이에서 나는 공공의 선에 지향된 시민의 참여 행위를 정치라고 규정하고자 한다. 여기서 말하는 정치는 공공선을 이루기 위하여 공공의 마당에 들어가 함께 참여하는 행위를 일컫는다.

이러한 정치는 두 가지 과정을 밟아 다져져 왔다. 하나는 형식 수준에서 일어났다. 지난 시대는 다만 영웅의 역사가 아니다. 통례의 두려움에 물러서지 않고 대담무쌍하게 싸운 영

웅의 이야기는 실상 칼과 창 이야기이다. 정확히 그 역사의 형식은 폭력이었다. 수많은 왕들이 목 베임을 당했고 수많은 왕족이 살해당했다. 널리 알려진 대로 클레오파트라가 독약으로 죽었고 카이사르는 자신의 등을 찌른 동료의 칼에 살해되었는가 하면, 잉글랜드 시민전쟁 때 공화정을 세운 의회파가 찰스 1세를 처형했고 프랑스혁명 때는 국민공회가 루이 16세를 단두대에 세워 처형했다. 그 정당성과는 상관없이 지난날의 지배 체제에서 벌어진 쟁투와 대결은 이처럼 예외 없이 모두 잔인하고 포악하였다. 이 행태는 쉬이 멈추지 않았지만 영구히 되풀이 될 것은 아니었다. 칼과 창 대신에 말과 주장과 설득을 통하여 목적하는 바를 획득코자 하는 새로운 쟁투와 대결의 형식으로 변화하기 시작했다. 짐승처럼 잔인하고 난폭한 성질을 절제하여 짐승과는 달리 인간으로서 지켜야 할 도리와 존엄성이 깃뻛혀서는 안 된다는 생각에서였다. 이 마음가짐은 아리스토텔레스가 사람은 ‘정치 동물’이라고 한 것은 사람이란 다만 소리만을 내는 것이 아니라 선과 악을 감지할 수 있는 능력을 가지고 있고 그것을 말할 수 있는 ‘언어’를 가졌다고 한 대목에 이어지는 생각이었다(Politics: 1253b7).

형식의 수준에어 일어난 정치의 변화와 함께, 공간 수준에서도 새로운 정치가 나타났다. 이 둘은 서로 뿔 수 없게 엮히기 마련이었다. 하지만 앞의 것은 창검을 수단으로 삼은 폭력에서 언어를 수단으로 삼는 주장과 설득의 비폭력으로 진전되어 온 과정이었다면, 뒤의 것은 소수 특권층 중심으로 궁전 안에서 벌였던 권력 행사와 쟁투가 다수 국민이 참여할 수 있는 궁전 밖 광장으로 활동 범위가 확산-확장되어 온 과정이었다고 할 수 있다. 공동체 구성원이 공동체의 일에 함께 참여하는 아주 넓은 뜻에서의 민주주의 관행은 세계 곳곳에 있었을 것이다. 그러나 역사의 의미를 갖는 민주주의는 아테네가 실행한 정치 참여 제도였다. 그러나 그마저도 기원전 4세기에 막을 내린 다음 참여 민주주의는 압살 상태에 있었다. 시민의 참여를 보장하는 민주주의가 다시 힘을 얻기 시작한 것은 아메리카 독립과 프랑스 혁명을 불러온 18세기 끝 무렵에서였다. 그 중간은 왕을 중심으로 한 지배 체제였다. 모든 힘은 왕에게 있었고 궁전 안에 있었다. 궁전은 일부 특권 귀족에게만 열려 있는 권력 공간이었다. 크롬웰의 의회파가 왕당파를 몰아내고 공화정을 세우기는 했지만 의회는 여전히 토지 소유 계급이었을 뿐만 아니라 이내 왕정이 복귀하여 시민전쟁으로 얻은 공화정의 정신은 아메리카 대륙에서 열매를 맺어야 했다(Hill, 1985; Gorski, 2017: 66 아래).¹⁾ 이 길이 더디고 고단했지만 “모든 사람은 평등하게 창조되었다”는 믿음에서 ‘민주스런’ 공화국으로 나아갔다. 이 공화국은 노예 사회에 터 잡은 고대 공화국이나 귀족 사회에 자리한 르네상스 시대의 공화국을 허용할 수 없었다(윌슨: 91, 105-106). 참여의 자격이 모든 사람에게 그리고 누구에게나 주어졌으며, 참여의 공간 또한 모두에게 열려 있어야 했다.

정치의 형식과 공간, 이 두 수준에서 나타난 변화는 길고 짧은 역사의 차이만 있을 뿐 그 변화의 과정은 다르지 않았다. 때로 변화의 길이 방해물 받아 주춤거리기도 하고 뒷걸음질 치기도 했지만 정치가 폭력에서 비폭력으로, 왕궁에서 광장으로 나아가는 역사의 진로는 누구도 막을 수 없었다. 특권 계급의 횡포로 정치가 완력과 강압에 휩싸이고 정치의 무대가 소수 특권층의 전유물이 되곤 하지만 국민은 이를 용납하지 않는다. 국민은 언제이고 터뜨릴 수 있는 저항의 불꽃을 지키고 있다. 그리하여 정치의 진로를 방해하는 세력은 다수의

1) 공화주의와 기독교는 서로 모순되고 조화될 수 없다고 한 입장과는 달리, 17세기의 밀턴이 표방한 공화주의는 기독교와 모순되지 않고 어울리었다는 것이 아메리카의 역사 경험이었다는 입장도 있다. 이것은 ‘히브리 공화국’ 전통을 들추고 나온 최근의 연구뿐 아니라 아메리카의 초기 역사 자체가 히브리 전통의 틀로 이해되었다는 점에서 더욱 설득력을 더한다. 아메리카의 시민 종교 역사를 풀이하고 있는 Gorski(2018: 1-108) 볼 것.

눈을 두려워하여 앞에서는 얼렁뚱땅 둘러대며 온갖 아양을 떨면서 조작 질을 할 때는 언제나 휘장 뒤로 숨는다.

3. ‘주권재민’의 운동:

오늘날 우리 사회를 만들어낸 힘이 어디에서 온 것인지를 찾고자 하여 조선 시대로 돌아가 본 적이 있다. 조선 사회의 질서를 밑뿌리에서 도전하고 혁파코자 한 운동이 동학과 개신교 기독교에서 왔고 그러한 동력을 자아낼 수밖에 없었던 까닭도 밝혀보게 되면서, 두 종교 운동 모두 억눌림 당하는 피지배층에 관심을 두어왔다는 점도 확인할 수 있었다(박 영신, 1978-). 물론 그것을 표출하는 방식은 서로 달랐다. 동학 운동은 한때 ‘동학란’이라고 불리기도 하고 뒤이어 ‘갑오농민전쟁’이라는 새로운 이름을 붙이게도 되었지만, 어떤 이름을 달든 동학은 무력 투쟁에 연루된 이력을 가지고 있고 이 때문에 최근 들어 우리 역사에서 값지게 평가 받기에도 이르렀다. 하지만 기독교 운동에서는 무력 투쟁이 관심 지평에 떠오르지 않았다. 동학과 기독교가 다 같이 조선 사회에 대안의 소리를 내고자 했지만 각각이 들어선 길은 서로 달랐다. ‘반란’과 ‘전쟁’의 길에 들어서보기도 한 동학과 달리, 기독교는 처음부터 줄곧 교회와 학교를 통하여 새로운 삶의 지향성을 널리 펼치고 퍼뜨리고자 했다는 뜻에서 처음부터 전도 운동이었고 교육 운동이었으며, 나아가 시민 운동이었다.

기독교의 믿음 안에서는 사회 지위와 성별에 따라 차별할 수 없었다. 때문에 교회는 사람으로 태어난 귀함을 인정하고 존중하는 평등의 원칙을 지켜야 했다. 잘 알려진 보기가 1893년의 사건이었다. 천대 받던 백정이 교회에 출석하게 되자 양반 출신 교인들이 백정과 같이 한 공간에서 예배드릴 수 없다며 교회를 박차고 나갔다. 조선의 신분 제도가 허물 수 없을 만큼 견고했지만 이 모든 것을 돌파해야 한다는 ‘믿음’의 공동체가 되어야 했기에 교회는 차별의 벽을 허물기 시작했다. 조선의 전통과 문화 풍속을 파괴하는 행위라고 비난받았지만 교회는 이에 굴하지 않고 맞섰다(헌터리, 1985: 149-152). 앞서 천민과 함께 자리할 수 없다며 교회를 박차고 나갔던 양반도 태도를 바꾸었다. 그는 이렇게 고백하기까지 했다. “.... 나는 양반입니다만, 하나님은 한 사람은 양반을 만들고 또 다른 한 사람은 상놈으로 만들지 않았습니다. 사람들이 그렇게 차별을 둔 것입니다. 하나님은 모든 사람을 평등하게 만들었습니다.”²⁾ 이처럼 기독교는 궁극의 초월 권위에 헌신하기를 요구하며 조선의 지배 종교 밑에서 온존해온 사회 풍습과 문화 전통, 그리고 ‘다수’의 여론 같은 데 순응-적응하지 않고 그것을 거부하고 넘어서서 즐기차게 평등한 삶의 길을 걷고자 했다. 평등의 믿음은 여성의 삶도 바꿔놓았다. 여성은 더 이상 집안이라는 사사로운 공간에 묶이지 않고 집밖 교회라는 공공의 공간으로 나아가 새로운 삶의 길에 눈을 뜨고, 남성들처럼 배움의 기회도 누리기 시작했다.

기독교인은 이와 같이 초월 믿음의 동력에 힘입어 사회 신분에 구애됨이 없이 ‘사람으로 지음 받았다’는 그 믿음에 힘입어 모두 귀한 존재로 존중함을 받아야 한다는 인간관을 가질 수 있었고 이를 당당히 주장할 수 있는 능력도 지니게 되었다. 차별 없는 평등한 삶에 대한 마음가짐은 주의주장이나 구호로 끝날 수 없었다. 그것은 삶의 마당에서 실행되어야 했다. 기독교인이라면 새로운 삶의 지향성을 교회 안에서, 그리고 교회가 세운 학교에서 익히고 이를 실행할 뿐만 아니라 일상에서도 실현해야 했기에 조선 사회에서 기독교인은 눈에 띄는

2) 이것은 양반 교인의 말을 선교사 무어가 영어로 옮겨 놓은 데서 따온 것으로, 내가 오래 전에 발표한 글에서 적어둔 글귀이다(박 영신, 1978-).

‘별난’ 사람이었다.

이러한 운동을 펼치고 있을 무렵 조선 사회는 개혁 운동의 소용돌이 속에 말려있었다. 마침 갑신정변에 동참했던 서재필이 망명지 아메리카에서 돌아와 <독립신문>을 발행하고 독립협회를 창설하는가 하면 ‘토론회’라는³⁾ 일찍이 알지 못했던 공공의 모임을 열어 새로운 소통 문화와 삶의 가능성에 눈뜨게 하면서 이른바 ‘아래로부터’의 변혁 운동을 벌이고 있을 때였다(박영신, 1978년/1996, 1996년; 이황직, 2007). 오늘날의 말로 하면 개화운동이라고 하는 그의 변혁 운동은 시민 운동이었다.⁴⁾ 서재필이 편이 운동이 사회 저변을 다지며 성장하고 있던 기독교 운동 세력을 원군으로 확보할 수 있었던 것은 행운이었다. 기독교인은 성경을 읽어야 한다는 종교개혁의 정신에 따라 한문이 아닌 국문으로 옮겨진 성경을 남녀불문하고 모두 읽을 수 있었기에 한문이 아니라 국문으로 찍어 나온 <독립신문>을 거부감 없이 부드럽게 받아들일 수 있는 독자층이었고, 교회와 기독교 학교는 그 지향성에서 이 신문의 지향성과 친화하여 이를 떠받쳐준 운동의 하부 조직 세력이었다.

그때 급성장하고 있던 기독교의 사회 개혁 에너지가 서재필의 시민 운동과 만나 자매 관계가 되고, 서로 뗄 수 없는 유기체가 되어 하나로 움직였다. 1898년 1월 1일자의 <독립신문>은 서울의 한 교회에서 서재필과, 갑신정변 직후 중국으로 망명하여 거기서 기독교인이 된 다음 아메리카에서 공부하고 돌아온 윤치호(박정신, 1977)가 참여한 토론회를 보도하고 있는데, 그때의 토론 제목은 ‘남녀가 동등한 교육을 받는 것이 가한가?’였다. 이 토론회에서 여성들은 발언권을 얻은 다음 동양의 풍습이 일러주는 것과는 달리 하나님은 남녀를 동등하게 창조하였다는 점을 들어 남자들에게만 허용되는 교육을 여자도 받아야 한다고 주장하고 나왔다. 여성들이 공공의 공간에서 남녀불문하고 교육을 받아야 한다는 교육 평등권을 주창한 것은 우리 역사에서 처음 있는 일이었다.

기독교와 독립협회 운동의 이음새와 움직임을 구체스럽게 밝힌 역사학자는 박정신이다(Park, 2003: 4장; 박정신, 2004). 1898년 들어 독립협회 지부가 8곳에 세워졌는데 이 상재와 같은 지도자에 의하여 만들어진 공주 지부를 빼 나머지 7곳은 지역 주민의 요청에 의하여 만들어졌다는 사실을 파헤쳐 이를 풀이하면서, 그는 평양, 선천, 의주 등 모두가 “기독교가 다른 곳과는 비길 수 없는 빠른 속도로 성장하고 있던 지방 도시였다”고 밝히고(박정신, 윗글: 84; 그리고 Park, 1992), 평양 지부는 길선주와 안창호를 필두로 한 기독교 운동가들에 의하여 설치되었다는 점을 보기도 제시한다(박정신, 윗글: 85; Park, 2003: 127). 우리나라 역사에서 시민으로서 갖춰야 할 공공의 토론 방식을 제일 먼저 배우고 이를 실행했을 뿐만 아니라 널리 가르치며 펼친 이들은 다름 아닌 이들 기독교 운동가들이었고 이들의 공동체인 교회였다는 점을 들어, 그는 교회가 ‘정치 훈련’을 시킨 ‘정치 훈련장’이라고 이름 붙인다(Park, 2003, 2007).

이들이 주권재민 운동의 지지자이고 참여자였다. 모두가 하나님의 지음을 받은, 그리하여 누구도 짓밟거나 빼앗을 수 없는 사람의 권리를 갖는다고 하는 믿음이 국가와의 관계에서 표현된 것이 곧 주권재민 사상이었다. 교회는 이 사상을 믿음의 형태로 가르치는 동안, <독립신문>은 이 사상을 시민 정치의 형태로 널리 전파했다. 기독교와 독립협회 운동은 주권재민의 길을 발맞추어 함께 걸었다. 신문은 특히 선교사들의 기여를 높이 치켜세웠다. “조선

3) 정확히 말하면, 이 ‘토론회’를 처음 시작한 것은 독립협회가 아니라 배재학당이었다. 이에 대해서는 박정신(1996: 185; Park, 2003: 126-127)과 이황직(2007: 55-105) 볼 것.

4) 갑신정변 이후의 그의 삶, 3.1운동 이후의 삶, 그 삶을 돌아보는 그의 마음. 무엇보다 변혁기의 우리나라와 그 앞날에 대한 그의 생각을 담은 그의 글모음(Jaisohn, 1999; 서재필, 2013) 볼 것.

이 자기 나라인 줄을 알게 하는 근본”은 청국의 역사와 청국 글을 배우는 것이 아니라 조선의 역사를 배우고 조선의 글을 쓰는 것이라고 하고는, 이것을 “가르치는 사람들은[....] 조선 사람들이 욱 하고 박대 하는 선교사들이라”고 일러주었다. 수많은 외교관들이 있고 외국 상인들이 있지만 조선 인민에게 “이런 것 가르쳐 줄 묘리 없고 욱먹어 가며 시비 들어가며 박대 받아 가며 정성껏 지극히 간절히 조선 인민을 가르쳐 주는 사람들은 이 교사들이라”라고 했다(1897년 8월 26일). 여기에서 보듯이 선교사들은 독립협회 행사에 적극 참여할 뿐만 아니라 독립협회 지도자들의 후원자이자 동지였다.

이에 이어, 신문은 백성이 나라의 주인이라는 주의주장을 펼쳤다. “백성이라 하는 것은 나라의 근본이라”고 하고는, 조선의 오늘은 “백성이 백성이 아니[라]” “관인의 노예가 되어” 억눌리고 빼앗기고 “언어맞기나” 하면서도 묵묵히 살고 있는 현실을 들추어 “종노릇하는 것이 백성노릇하는 줄로 아니 어찌 한심치 아니하리오” 하고 개탄한다(1897년 8월 26일). 이와 비슷한 투로, “정부에 벼슬하는 사람은 임금의 신하요, 백성의 종”인데도 조선에서는 이것이 거꾸로 되어 “백성이 정부 관인의 종”이 되었으니 “.... 어찌 우습지 않으리오” 하고 한탄하며 규탄한다(1897년 11월 21일). 백성이 나라의 주인이라는 생각이 널리 퍼지면서 마침내 1898년 평범한 백성들이 공공의 공간에 모여 ‘시민’으로서 나라일을 논하며 의견과 주장을 펼친 만민공동회 운동을 불러오게 되었다. 여기에 이르기까지는 조선 사회의 변동과 이에서 비롯된 새로운 계층의 출현과 무관치 않을 것이지만(신 용하, 2006: 179-183) 사람의 존엄성과 평등 그리고 타고난 권리에 대한 의식과 운동 지향성의 친화성과, 지지기반에서 다른 어떤 집단보다 뚜렷한 세력 집단은 기독교였다.

<독립신문>이 창간되고 시민의 관심 주제를 두고 토론회를 열기 시작한 다음 시민의 주권 의식은 널리 퍼지고 다져졌다. 독립협회 행사에 참여한 시민들은 국가의 일을 가만히 두고 구경만 하는 것이 아니라 이에 적극 개입해야 한다는 집합 열망을 보이기 시작했다. 그것은 1898년 3월 10일 ‘만민공동회’라는 이름의 시민 집회로 나타났다. 독립협회의 지향성에 따라 시민들이 궁전 밖 종로를 중심으로 모인 정치 집회였다. 모인 숫자만도 1만 명이 넘었다. 이어 이틀 후에는 시민들이 직접 시민 집회를 열었다. 외세의 간섭을 규탄하고 자주 독립을 외쳤으며, 놀랍게도 의회의 설립도 요구하고 나왔다. 규모가 더 커진 데다 주장의 내용이 외세와 왕실 모두에게 위협이 되었다. 시민은 독립협회에서 보고 익힌 토론의 방식으로 ‘나라의 주인은 백성’이라는 운동 지향성에 따라 민권을 내세우며 정부를 향하여 비판하고 주장하는 ‘말의 정치’를 펼치며 광장의 정치를 이어갔다. 엇치락뒤치락하는 과정에서도 만민공동회는 꺾임이 없이 그릇된 나라의 일을 바로잡아야 한다는 결의에 차 있었다. 그러다 그해 말 정부의 무력 탄압을 받고 독립협회와 함께 해체되는 지경에 이르렀고 해를 넘기면서 개혁과 대신에 수구파 내각이 들어섰다.⁵⁾ 여기에 이르기까지 시민은 줄곧 비폭력 운동의 노선을 따랐다.

우리나라의 민본 사상은 긴 역사를 가지고 있다. 조선의 지배층은 언제나 “백성이 나라의 근본이라”고 말했다. 하지만 권력층이 백성을 ‘보아줄’ 대상으로 여기는 것이 아니라 그것을 백성의 권리 수준으로 올려 ‘백성이 나라의 주인이라’며 백성 자신의 권리를 주창하고 나온 민권 사상의 역사는 짧다. 서 재필이 다시 아메리카로 떠날 수밖에 없어 또 떠났지만 그는 주권재민의 갑옷을 입지 않고서는 권력자에 맞설 수 없고 따라서 나라도 바꿀 수 없다는 생각을 쉽 없이 외쳤다. 만민공동회가 한창이었던 때 그가 <독립신문>에 보낸 편지를 두 날

5) 만민공동회 운동에 대한 자세한 논의는 여기에 다시 적을 필요가 없을 만큼 독립협회 연구의 결정판으로 평가되는 신 용하의 역작(2006: 504-663)에 들어 있다.

짜에 나누어 실었는데 여기에서도 이 주장을 굳게 내세웠다. 스스로 어떤 자리에 올라가서야 나라를 바꿀 수 있다고 생각하는 갈팡질팡하는 무리와 달리, 다른 무엇보다 시민이 바뀌어야 한다고 믿은 철두철미한 시민운동가답게, “오늘이라도 인민들이 관인들을 대 하여 말하기를 우리가 이왕에는 우리 처지를 모르고 노예 노릇을 하였거니와” 이제 인민이 변하여 “우리가 날 때에 하나님께 타 가지고 온 권리를 잃지 아니 하겠노라 하며 물론 누구든지 이 권리를 무례히 빼앗으려든지 욱 되게 하려는 자는 우리가 세상에 지탱하지 못 하게 하겠노라”고 하면 관인들도 바로 깨달아 불법을 더 이상 저지르지 못하게 될 것이라고 했다(<독립신문>, 1898년 11월 17일). 주권재민의 정신은 <독립신문>을 통하여 확산되고 독립협회와 만민공동회 운동을 통하여 구현되었다. 이것이 우리 역사에서 백성의 권리를 처음으로 주장한 시민 정치 운동이었다(박 영신, 2014/2017: 12-28).

4. ‘3.1운동’의 정치:

3.1운동은 독립협회/만민공동회 운동이 멈춘 뒤 스무 해만에 되살아난 겨레 운동이었다. 역사의 상황은 바뀌었다. 나라는 시민의 목소리를 담아내기는커녕 나아가야 할 전진의 기운을 잃고 갈팡질팡하다가 끝내 국권을 빼앗기고 말았다. 대한제국은 왜인의 식민지로 떨어졌다. 역사의 상황에 따라 운동의 표적 또한 바뀌었다. 독립협회/만민공동회는 외세와 왕정에 대한 규탄과 백성의 권리를 주장하는 참여 운동이었으나, 3.1운동은 왜인에 의한 식민지 통치에 대한 저항과 자주 독립을 외친 겨레 운동이었다.

1919년 전 3월 1일 우리 겨레가 왜인의 식민 통치에 맞서 함께 공원에 모여, 시장에 모여, 그리고 거리 행진을 하면서 독립만세를 외쳤다. 식민 당국의 엄혹한 탄압에도 불구하고 겨레는 나라를 되찾자는 결연한 의지로 겨레가 함께 일어섰다. 서울 파고다공원에서 시작하여 곳곳에서 벌떼처럼 떼 지어 모여 만세 운동을 벌였다. 그들은 ‘독립선언서’를 담차게 읽고 ‘대한 독립 만세’를 당차게 외쳤다. 이 운동은 지난날 독립협회/만민공동회 운동의 길을 밟아 폭력을 운동의 수단으로 삼지 않았다. 맨 손 매 주먹으로 만세를 부르며 독립을 소리쳐 외쳤다. 그것이 유약하게 보여 뒤늦은 통한의 마음에 한스럽게 느껴질 수도 있으나 운동의 지도 세력은 ‘총칼에는 총칼로’라는 폭력의 대결을 겨레 모두에게 요구하지 않았다. 폭력의 노선에 사로잡혀 있지 않았다. 폭력 수단을 값있게 여기는 대신에 그들은 세계 만민이 공감할 수 있는 자유와 정의, 자주와 독립의 보편 가치에 호소코자 하였다. 이 때문에 운동의 지도자들은 독립선언서에서 겨레를 향하여 “민족의 정당한 의사를 시원스럽게 발표하라”고 말할 수 있었고, “모든 행동은 먼저 질서를 존중하여, 우리들의 주장과 태도가 어디까지나 공명정대하게 하라”고 요구할 수 있었다.

폭력은 진부한 자들의 책략에 기대지만 비폭력은 새로운 기운을 돋우는 담대함을 요구한다. 비폭력은 일찍이 독립협회와 만민공동회에서 배우고 익힌 삶의 가치와 의미를 드높이고자 하는 ‘말의 정치’에 이어지는 것이었다. 겨레의 선각자들에게 독립은 총칼로 단숨에 얻어낼 것이 아니었다. 총칼로 나라를 빼앗은 왜인의 미개한 폭거에 맞서 맨 손 맨 주먹으로 싸우는 비폭력 운동은 계몽된 문명인의 마음과 가슴을 울릴 수 있는 정의에 대한 호소이고 자유와 권리에 대한 절규였다. 안 창호의 말로 그것은 “平和的 戰爭이요 이것도 힘 있는 戰爭”이었다(<獨立新聞>, 1920년 1월 8일). 그러므로 단숨에 독립을 쟁취하지 못하는 한이 있더라도 폭력 대신에 비폭력을 택하여 문명의 정도를 걷고자 하였다. 이것이 겨레의 선각자들이 지향한 운동의 정치였다.

3.1운동은 과녁이 다를 뿐 겨레 시민의 참여 공간을 확장하는 데서는 이전의 겨레 운동과

마찬가지였다. 정치의 공간을 오로지 왕궁으로 제한하여 시민의 참여를 원천 봉쇄하고 있을 때 백성은 더 이상 “종노릇하는 것이 백성노릇하는 줄로” 여기지 않고 마땅히 나라의 문제에 참여하여 함께 결정하는 ‘주인’이 되어야 한다고 주장했던 독립협회/만민공동회 운동의 연속선상에 있었다. 주권재민의 정신에 따라 왕궁의 정치 독점을 더 이상 인정하지 않고 왕궁 바깥 모두에게 열려 있고 모두가 참여할 수 있는 정치 마당을 새롭게 만들었듯이, 겨레 시민은 자주민을 위한 자주민에 의한 자주민의 광장으로 확장해갔다. 나라를 빼앗긴 다음 왕궁에 거처하는 통치자는 조선 사람에서 왜인으로 바뀌었다. 1919년 3월 1일을 기점으로 하여 온 나라에 번진 기미년의 겨레 운동은 이 왕궁의 독점 정치를 허용하지 않겠다는 외침이었다. 3.1운동은 자신이 속한 나라의 일을 자신의 참여 없이 이뤄지는 왜인에 의한 독단 정치를 용납하지 않겠다는 자유와 정의와 독립의 외침이었고 그러한 독단 정치를 용납할 수 없다는 집합 결의의 표출이었다.

이 논지는 3.1운동의 발발 원인을 나열하면서 식민 당국의 무단정치니 경제 수탈이니 하는 항목과 함께 고종 황제의 죽음과 장례 항목을 꼽고 있는 통례의 관점과는 다르다. 이것은 교과서의 정답처럼 말하는 논자들의 행태에 대한 못마땅함이고 되물음이다. 두말할 나위도 없이 특정 집합 운동이 일어나는 조건과 원인은 어느 한두 가지로 말할 수 없고, 그것들 사이의 연결고리도 풀이되어야 한다. 그 가운데는 ‘촉발 요인’도 살펴봐야 할 요인이다. 하지만 이러한 것들로 3.1운동을 온전히 풀이하겠다고 한다면 이는 경박하고 경솔하다. 나는 아래와 같은 생각을 담아 이야기한 적이 있다.

강탈 세력인 왜인의 무단 통치가 극심했고 <2.8독립선서>가 적었듯이 “일본인에 비하여 열등한 교육을 실시” 하여 차별이 견디기 어려웠고, 심지어는 고종의 죽음과 장례가 겨레 운동의 기폭제였다고도 한다. 그밖에 또 다른 원인(과 근인)을 들어 겨레 운동을 풀이하기도 한다. 이것은 어떤 학문 관심에 따라 시도해봄직한 일이다. 하지만 그러한 요인의 열거 이전에 더욱 근본이 되는 밑바탕의 문제를 살펴 겨레의 봉기를 이해할 필요가 있다. 이것은 우리 겨레를 어떻게 바라보고 겨레 선각자를 또 어떻게 이해하는가 하는 문제와 이어진다. 일본이 긴 칼과 총으로 억압한 ‘무단’ 통치 방식을 택하지 않고 빵과 사탕을 주면서 ‘점잖게’(?) 대하는 ‘유순’ 통치 방식을 택하고, 일본에 견주어 ‘저급’하지 않고 오히려 동등한 ‘고급’ 교육을 시행했다면, 과연 우리 겨레가, 겨레의 선각자들이 나긋나긋하게 왜인의 지배를 순순히 받아들이고는 묵묵 자기 생업에 종사하면서 ‘독립 만세’와 같은 함성일랑 아예 내지르지 않고 왜인이 바라는 ‘운순한 중’으로 살았겠는가?(박영신, 2019ㄱ).

100년 전 우리 겨레가 들고 일어나 왜인의 통치로부터 벗어나 자유와 인권을 누리기 위하여 독립해야 하겠다고 외친 것은, 이른바 전문 연구가라고 하는 사람들이 늘어놓는 자잘한 항목의 나열로는 제대로 풀이되지 않는다. 이것은 운동 참여자들의 순수성과 정의감을 여지없이 헐뜯고 떨어뜨리는 후대인의 자기 반영이기도 하다. 이 시대를 사는 오늘날의 국민은 열등한 교육 대신에 고급 교육을 받을 수만 있으면, 경제가 어렵지 않고 잘 돌아가기만 하면, 어떤 자가 ‘주인’의 자리에 앉아 있어도 마음 편하게 살아갈 수 있다고 생각할 만큼, 이 시대의 국민은 추한 시대의 탐욕에 깊이 더럽혀져 자기 이해 자체가 지질해졌을 수도 있다.

그러나 100년 전의 운동 참여자들은 무엇보다 ‘자주민 됨’을 갈망했다. 무단정치와 경제 수탈의 문제도, 교육의 차별 문제도 자주민이 가리고 다스려야 할 일이었다. 무단 정치를 그만두고 유순 정치를 해달라고, 경제 수탈의 밧줄을 풀어달라고, 차별 교육을 멈춰달라고

복결하고 애걸할 것이 아니었다. 그것은 자주민다움의 품위를 떨어뜨리는 어이없는 것이었다. ‘3.1독립선언서’는 ‘우리’는 “자주민”이라고 나라 안팎을 향하여 표명하고 공포했다. 겨레의 사람은 벗어나야 할 ‘침략주의’와 ‘강권주의’에 의하여 자결권을 잃고 다른 민족에게 억눌려 살아야 하는 보편 모순에 대한 보편 저항을 감행하겠다고 했다. 그리하여 선언서는 “오직 자유의 정신을 발휘할 것이고, 결코 배타적 감정으로 치닫지 말라”고 말할 수 있었던 것이다.

앞에 적었듯이, 3.1운동은 폭력의 한계를 넘어 비폭력의 광장으로 뻗어 나간 겨레의 정치 운동이었다. 이 또한 독립협회/만민공동회의 운동처럼 이에 동참하여 이를 떠받든 지지 세력을 가지고 있었다. 20년 전보다 그 세력은 더욱 활발하고 기운찡으며 온 나라 곳곳으로 뻗어있었다. 지배 권력에 무력으로 저항했던 동학 운동 세력이 뒤늦게 운동 전략을 바꾸어 (손 병희, 2015) 기독교의 운동 전략과 비슷하게 전도와 교육에 관심을 쏟으면서 지리멸렬한 이전의 세력을 천도교의 조직으로 다시 규합하고 있었을 뿐만 아니라, 기독교는 성장에 성장을 더하여 나라 잃은 슬픔과 절망에 빠진 겨레에 하나의 등불이었고 교회는 나라를 되찾아야 한다는 자주독립 운동의 ‘소굴’이었다.⁶⁾ 이러한 후원과 지지의 조직 기반에 힘입어 3.1운동은 서울 종로 중심의 독립협회/만민공동회 운동과는 비교할 수 없을 만큼 나라 구석 구석으로 뻗어나갔다. 한말 왕궁을 향한 주권재민의 저항 정신이 자각 정도에서 채 머물지 않았고 그것마저 한정된 텃밭에 머물러 있었지만, 왜인이 차지한 왕궁을 향한 주권재민의 저항 정신은 그동안 익어 더욱 단단하였고 그것은 천도교 교당과 학교, 기독교 교회와 학교가 있는 곳이라면 어디이건 뿌려져 있었다.⁷⁾ 독립협회/만민공동회의 운동이 기독교 세력을 주요 기반으로 한 시민 운동이었다면, 3.1운동은 천도교와 기독교 세력을 기반으로 한 겨레 시민 운동이었다. 일찍이 내가 편 논지대로, 전국 방방곡곡에서 동시다발로 만세 운동이 일어날 수 있었던 것은 독립선언서를 비롯하여 만세 운동의 의미와 계획을 알리고 운동 참여자를 동원할 수 있는 의사소통의 망을 갖추고 있던 천도교와 기독교의 조직 덕분이었다(박영신, 1979).

기미년 독립 운동은 물론 3월 1일에 동시다발로 일어났지만 그 운동은 한 날로 끝나지 않고 연달아 일어났고, 이쪽저쪽 할 것 없이 사방에서 일어났다. <독립신문>의 창간호에서 모든 경계를 허물고 모두가 읽을 수 있는 쉬운 ‘국문’으로 정보를 전하겠다고 하여 그것으로 독립협회의 정신을 널리 펼치고 그것으로 시민 세력을 하나로 엮어줄 수 있었던 것처럼, 3.1운동도 독립선언서의 외침과 잇따라 부른 만세의 함성으로 지역과 연령의 장벽을 무너뜨리고 자주민의 의식을 일깨워 겨레의 일에 함께 참여해야 한다는 의무감을 북돋우는 한편, 겨레 모두를 하나로 뭉치게 하였다.

5. 공화정의 도전:

우리의 문화 전통에는 단순히 계몽주의에서 비롯되었다고 하기에는 너무도 긴, 오래고 오랜 논쟁과 쟁투를 거쳐 제도화된 자유와 권리의 역사가(위티, 2015; Nelson, 2010) 없다. 그러나 위에 적었듯이 독립협회와 만민공동회 운동의 지향성이 3.1운동의 지향성으로

6) 박영신은 이 시기의 기독교의 성장과 기독교인의 지향성뿐만 아니라 기독교가 3.1운동과 긴밀하게 관계되어 있다는 점을 밝히고 있다. 이 관계를 빼고서는 3.1운동의 실체가 풀이되지 않는다는 논지이다. 이에 대해서는 그의 영어 저서(Park, 2003: 129-142) 볼 것.

7) 박재상/임미선의 연구(2019)가 밝히고 있는 것처럼, 기독교와 시민 운동의 긴밀한 관계는 3.1운동이 일어난 그때까지도 이어졌다.

이어져 오늘에 이른 압축의 역사가 있다. 그 역사에서 천도교는 지난날의 동학 운동의 지향성을 답습하지 않고 이를 보완-수정하여 새로운 시대에 대응코자 하여 기독교와 비슷하게 전도-교육 운동 지향성에 가까워질 수 있었다. 이 말이 지나치다면 적어도 그 운동의 전략에서는 그러하였다. 그렇게 이 두 종교 운동은 3.1운동의 조직 세력이 되었다. 3.1운동은 이후의 역사로 이어졌다. 그것은 주권재민의 뜻을 펼친 운동의 맥을 따라 독립된 나라의 틀을 만들어야 하는 역사를 뜻하였다. 이 역사도 3.1운동의 조직 세력이 주도하였다. 이제 더욱 다양한 배경을 가진 인물들이 이에 동참하고 나왔다. 척사위정의 노선에 들어섰던 유교 지식인들 가운데서도 주권재민의 민권 사상을 통하여 자기 변화를 이루어 조선왕실에 대한 향수에서 벗어난 이들이 이 일에 같이했다(신 용하, 2006: 7장 여러 곳; 구 미정, 2016). 다양한 배경을 가진 이들 겨레의 사람들이 3.1운동으로 하나 될 수 있었다. 인민 모두가 어떤 차별도 받지 않고 자유롭고 평등하게 참여하는 정치가 보장되어야 하고, 더 이상 왕궁의 울타리 안에 한정되지 않는 정치가 이뤄질 수 있어야 했다. 같은 뜻을 가진 겨레의 사람들이 곳곳에 모여 3.1운동 이후를 설계코자 했다. 얽히고설키기는 했지만 드디어 중국 상해에 임시정부가 세워졌다. 이들은 “대한민국은 민주공화국체로 함”이라고 선언하고 “대한민국의 인민은 남녀, 귀천 및 빈부의 계급이 없고 일체 평등”이라고 했다. 그렇게 임시정부가 세워졌다(박 찬승, 2013; 박 영신, 2014/2017: 28-29).

이 거사는 감격할 역사 사건이다. 그러나 이것은 광복을 맞이까지 안팎의 적들과 싸우지 않으면 안 되었던 고난의 쟁투를 요구하였다. 김 구의 「백범일지」(2000)는 이 역사를 한 사람의 눈으로 보고 한 사람의 손으로 적은 기록에 지나지 않는다. 주의주장에 따라 여러 지도자가 여러 갈래로 반일 독립 운동에 참여했다(이 정식, 2017; 이 승만, 2016). 그 역사가 남긴 가장 귀한 유산은 겨레의 선각자들이 귀히 여겼던 자유와 권리와 정의의 이념을 지키고 구현해야 할 주체로서의 인민의 주권과 그것을 표상한 민주공화정이다. 평화스럽게 주장하는 바를 듣고 말할 수 있는 정치, 왕궁을 드나들 수 있는 소수 특권층만이 나랏일을 다스리는 자리에 있는 것이 아니라 모두가 누구나 나랏일에 참여할 수 있고 참여해야 하는 시민 의무감을 느끼며 이를 의젓하게 행사하는 정치, 그 정치의 틀을 후대인이 물려받게 된 것이다. 임시정부가 세우진 다음 처음으로 맞는 신년 축하 모임에서 안 창호가 연설한 내용 가운데서 다음과 같은 유명한 말이 있다.

오늘날 우리나라에는 皇帝가 없나요 있오 大韓 나라에 過去에는 皇帝가 一人밖에 없었지만은 今日에는 二千萬 國民이 皆是 皇帝요 諸君 모두 皇帝요 [...] 皇帝란 무엇이오 主權者를 이룸이니 過去의 主權者는 唯一이 었으나 只今은 諸君이다 主權者의다(〈獨立新聞〉, 1920년 1월 8일).

대한의 황제가 사라지고 모두가 황제가 되는 이 주권재민의 사상을, 안 창호는 겨레의 웅변자답게 열성을 다하여 다시 확인시켜주었다. 왕이 다스리지 않고 민이 다스리는 공화정이야말로 2천만 모두가 “황제”가 되는 나라이다. 너와 내가 모두 ‘황제’인 나라이다. 그러나 그는 이 대목에서 연설을 끝맺음하지 않았다. 이에 더하여 그는 <독립신문>의 사설을 떠올리듯이 “政府 職員은 人民의 奴僕”이라 하고 “政府의 職員으로써 私友나 私僕을 삼으려 하지 [말고....] 公僕을 삼으시오” 하고 공공의 의무 의식을 힘주어 말하였다. 모두가 황제인 나라, 민이 “주권자”인 나라는 저절로 공화국이 되지 않는다는 것을 가르치고자했다. 노예로 살던 백성이 주인이 되었다면 마땅히 ‘주인다워야’ 한다. 2천만 동포 하나하나가 ‘황제다워야’ 하고 ‘주권자다워야’ 한다는 뜻이었다. 나랏일을 생각하여 참여할 의무가 있지만 그 참

여는 모름지기 미덕을 갖추고 있는 것이어야 한다.⁸⁾ 민주공화국의 뜻과 그것은 어떻게 움직이고 제대로 움직이기 위해서는 어떤 공공의 미덕이 떠받쳐주어야 하는지(박 영신, 2019ㄴ), 그가 앞서 강조해두었던 셈이다.

주권재민의 뜻은 역사의 굽잇길을 돌아 오늘의 민주공화국으로 뻗어왔다. 하지만, 그것은 “私友나 私僕”에 얽매어 여태 “公僕”의 도덕 감수성을 가꾸지 못한 뻘뻘스런 정치꾼들에게 시달림을 받고 있다. 이것은 정치가 오랫동안 걸어온 그 길에서 뒷걸음질 치는 역행을 구경하게 된 시민다움의 실패를 말하고 민주공화정의 실패를 말한다. 우리 시대 주권재민의 실행자 시민이 걸머진 짐이다.

<도움 받은 글>

김 구, 「백범일지」(서울: 돌베개, 2000),

구 미정, “이재의 신민, 을재의 시민--석주 이 상룡의 민주주의 생각,” 「현상과인식」, 40권 4호 (2016년 겨울),

박 영신, “조선 시대 말기의 사회 변동과 사회 운동,” 「현상과인식」, 2권 1호(1978ㄱ년 봄).

-----, “독립협회 지도 세력의 상징적 의식 구조,” 「東方學志」, 20집(1978ㄴ).

-----, “사회 운동으로서의 3.1운동의 구조와 과정,” 「현상과인식」, 3권 1호(1979년 봄).

-----, “동학 혁명의 과정과 정치·사회적 의미,” 「진리·자유」, 1994년 봄호, 또는 박 영신, 「새로 쓴 변동의 사회학」(서울: 학문과 사상사, 1996).

-----, “‘위로부터의 개혁’에서 ‘아래로부터의 개혁’으로: 서 재필의 운동 전략 변화,” 「현상과인식」, 20권 1호(1996).

-----, 「우리 사회의 성찰적 인식」(서울: 현상과인식, 1995).

-----, “모든 권력은 국민으로부터..., ‘어떤 국민인가?’” 「사회이론」, 2014년 봄/여름호. 또는 박 영신, 「어떤 국민인가?」(서울: 여울목, 2017).

-----, “개신교 정신, 조직, 그리고 시민,” 「사회이론」, 2017년 가을/겨울호.

-----, “아메리카의 ‘시민 종교’는 어떻게 살아 움직이는가?” 「현상과인식」, 42권 1호(2018년 봄).

-----, “3.1운동 100주년의 의미--기미년 겨레 운동 생각, 우리는 무엇을 해야 하나?” <고양 3.1운동 100주년 기념 포럼>(자료집)(고양아람누리도서관/고양신문/시민의모임/2019ㄱ년 2월 25일).

-----, “‘민주 공화정’의 표상과 공공 미덕,” <자료집> (한국사회이론학회/국민대학교 사회과학연구소 함께/ <3.1운동 백주년 기념 학술 세미나> 주제: 3.1운동으로 돌아본 우리 사회 백년/2019ㄴ년 3월 9일/국민대학교 사회과학대학 북악관 616호).

박 재상/임 미선, 「근곡 박동환의 생애와 기독교 민족주의 연구」(서울: 전한책방, 2019).

8) 시민 공화주의는 이러한 시민 미덕을 요구한다. 높은 수준의 미덕 위에 터잡고 있지 않으면 자율과 자치의 이념은 위험한 늪으로 떨어지기 때문이다(Honohan, 2002; 이 승훈, 2010). 잉글랜드 시민전쟁에 이어 아메리카에서 ‘민주주의’와 ‘공화주의/공화정’을 서로 바꿀 수 있는 말로 쓰였지만 그 모두는 시민 덕성을 전제하였다. 이 전통에서는 다만 ‘다수결’이 아니라 초월 존재에 기대어 시민 덕성을 이해코자 한 강한 지향성이 있었다(Bellah, 1980; Gorski, 2017; 이 황직, 2018: 298 아래).

- 박 정신, “윤치호 연구,” 「白山學報」, 23호 (1977).
- , “기독교와 한국 역사: 그 만남, 물림 그리고 엇물림의 사회사,” 유 동식 들, 「기독교와 한국 역사」 (서울: 연세대학교 출판부, 1996).
- , 「한국 기독교사 연구」 (서울: 혜안, 2004).
- 박 찬승, 「대한민국은 민주공화국이다--헌법 제1조 성립의 역사」 (과주: 돌베개, 2013).
- 서 재필, 「서재필이 꿈꾼 나라」 (최 기영 엮음)(서울: 푸른역사, 2010).
- 손 병희, 「準備時代」(손 윤 옮김)(서울: 오늘, 2015).
- 신 용하, 「신관 獨立協會研究」 상, 하 (서울: 일조각, 2006).
- , “3.1운동의 사상과 세계사에서의 위상,” <고양 3.1운동 100주년 기념 포럼>(자료집)(고양아람누리도서관/고양신문/시민의모임/2019년 2월 25일).
- 안 창호, “우리 國民이 斷定코 實行할 六大事”(一)(新年祝賀會 席上의 演說), <獨立新聞>, 1920년 1월 8일.
- 이 승만, 「일본의 침략 근성」(가평: 행복우물, 2016). 원제 *Japan Inside Out* (1941).
- 이 승훈, “공공 영역과 ‘시민됨’의 문화 조건,” 「사회이론」, 2010년 봄/여름호.
- 이 정식, 「대한민국의 기원」(서울: 일조각, 2017).
- 이 황직, 「독립협회, 토론 공화국을 꿈꾸다」(서울: 프로네시스, 2007).
- , 이 황직, 「민주주의의 탄생」(과주: 아카넷, 2018).
- 헌트리, 마셔. 「한국 개신교 초기의 선교와 교회 성장」(차 종순 옮김)(서울: 목양사, 1995).
- Allen, Danielle, *Our Declaration: A Reading of the Declaration of Independence in Defense of Equality* (New York: Liveright, 2014).
- Aristotle, *Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
- Bellah, Robert, “Religion and the Legitimation of the American Republic,” Robert N. Bellah/Philip E. Hammond (엮음), *Varieties of Civil Religion* (San Francisco: Harper & Low, 1980).
- Breuer, Stefan, “The Concept of Democracy in Weber's Political Sociology,” Ralph Schroeder (엮음), *Max Weber, Democracy and Modernization* (London: Macmillan, 1998).
- Jaisohn, Philip (서 재필), *My Days in Korea* (Sun-pyo Hong 엮음)(Seoul: Institute for Modern Korean Studies, Yonsei University, 1999).
- Gorski, Philip, *American Covenant* (Princeton: Princeton University Press, 2017).
- Hill, Christopher, *The English Revolution 1640* (London: Lawrence & Wishart, 1985).
- Honohan, Iseult, *Civic Republicanism* (London: Routledge, 2002).
- Nelson, Eric, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought* (Cambridge: Harvard University Press, 2010).
- Park, Chung-shin, *Protestantism and Politics in Korea* (Seattle/London: University of Washington Press, 2003).

-----, "Protestantism in Late Confucian Korea: Its Growth and Historical Meaning," *The Journal of Korean Studies*, 8호(1992).

-----, "The Protestant Church as a Political Training Ground in Modern Korea" (The Symposium on The Impact of Christianity on Korean Culture, Center for Korean Studies, University of California, Los Angeles/2004년 5월 7일), 또는 *The International Journal of Korean Studies*, 11권(2007).

Weber, Max, "Politics as a Vocation"(1919), From *Max Weber* (Hans Gerth/C. Wright Mills 엮음)(New York: Oxford University Press, 1946).

-----, Max, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978)[1922].

정교분리 원칙의 관점으로 본 3.1 운동

박태영 (한일장신대학교)

목차

시작하는 말

1. 한국교회사에서 정교분리 원칙이 이식되는 과정
2. 정교분리 원칙의 뒷에 걸린 한국교회지도자들
3. 3.1운동에서 나타난 총독부와 선교사들의 정교분리 공방
 - 1) 에비슨이 표명한 정교분리 원칙
 - 2) 행동으로 보여준 스코필드의 정교분리 원칙
 - 3) <건백서> 에 나타난 선교사들의 정교분리 원칙에 대한 이해

나가는 말

시작하는 말

본 논문은 정교분리 관점에서 3.1운동을 분석한 글이다. 우리가 잘 아는 바와 같이 3.1운동은 기독교와 천도교가 중심역할을 하여 시작되었고, 또한 준비 단계부터 한국의 기독교 지도자들이 활동했고, 전개과정에서도 한국교회가 조직적으로 움직였다. 전국에 있는 교회의 신도들이 주축이 되어 운동을 전개 했다. 그리고 그 결과로 한국의 교회가 막대한 피해를 입었다.

본 연구자가 3.1운동에서 주목해 보고자 하는 것은 3.1운동에서 민족대표로 33인 중에 들어간 한국교회 지도자들이 가지고 있던 정교분리원칙의 이해가 어떤 작용을 했는지, 그리고 3.1운동 거사가 진행되고 있는 중에 선교사들과 조선총독부의 정부요인들 사이에 정교분리 원칙을 놓고 공방을 벌였는데 그들 각자가 가지고 있었던 정교분리 원칙의 이해가 무엇이었는지 살펴보고자 한다. 결론적으로 말하자면 선교사들이 가지고 있었던 정교분리 이해는 미국헌법에 규정되어 있는 정교분리 이해로서 “정부는 교회의 일에 관여하지 말고 종교의 자유를 침해해서는 안 된다는 것과 종교의 자유는 천부적인 인권의 보장이라는 점’이다. 그리고 피식민지 지배국의 백성들이 독립운동을 하는 것은 인간으로서 할 수 있는 당연한 권리라는 것이다. 그리고 일본당국자들은 정교분리를 ‘교회가 정치적인 행동을 하거나 정부를 비판해서는 안 되고 정부에 복종하는 것’으로 이해하였으며, ‘교회의 지도자들은 정부의 시책을 백성들이 이해하고 따르도록 선도하는 역할을 해야 하는 것’으로 인식되어 있었다. 그들은 메이지유신시기에 일본정부가 종교지도자들에게 강요했던 정교분리 원칙에 대한 이해를 그대로 가지고 있었다.

또한 민족대표로 서명한 한국교회 지도자들 중에는 일본당국자들이 정교분리 원리를 내세우면서 ‘종교인들이 정부에 복종해야 한다.’는 성경적 근거로 제시한 로마서 13장 1-7절 말씀에 붙잡혀서 대한민국의 주권을 찬탈하고 황민화정책을 통해서 민족말살정책을 실시하고 백성의 생명을 앗아가고, 곡물을 빼앗아 가고 경제를 착취하는 악의 정부인 일본정부에까지도 복종해야 한다는 생각 때문에 독립선언을 못하고, 독립을 청원해야 한다는 주장을 굽히지 않음으로써 하마터면 3.1운동에서 천도교와의 연대를 반대함으로써 3.1운동을 반쪽운동으로 만들 뻔하였다.

1. 한국교회사에서 정교분리 원칙이 이식되는 과정

한국교회에서 선교를 시작한 미국 선교사들은 미국 헌법에 보장되어 있는 정교분리의 원칙을 체득한 사람들이었고, 그 정교분리 원칙은 종교의 자유가 확실하게 보장되는 것으로서 “미국인의 삶의 기본 원칙”(the axiom of the American way of life)이요, ‘믿는 바’ 때문에 어떤 사람이나 집단 또는 국가 권력에 의해서 그들의 ‘믿는 바’가 제한, 제재, 억압 또는 박해 받지 않도록 제도화 한 것이었다.¹⁾ 즉 정부가 권력을 이용하여 교회의 일에 관여하지 못하도록 하는 법적인 장치요, 인간의 천부적인 권리에 속하는 종교의 자유가 확실하게 보장되도록 하는 인권의 선언임을 확인한 것이었다.

1791년에 종교의 자유와 정교분리원칙이 미국 헌법 조항으로 규정되었다. 이처럼 미국 헌법에 명시되어 있는 정교분리원칙은 정부가 종교를 통제하거나 간섭하는 것을 배제하고 종교의 자유를 확실하게 보장해 주는 법적인 장치였던 것이다. 한국에 들어와서 선교활동을 했던 미국 선교사들은 종교의 자유를 인간의 천부적인 권리로 규정하고 정부가 종교에 대하여 간섭하거나 통제하지 못하도록 정교분리원칙이 법적인 장치로 되어 있는 미국에서 신앙의 자유와 권리를 누리면서 살던 사람들이었다.

그런데 이런 정교분리 원칙을 체득한 선교사들에 의해서 시작되었고, 이들에 의해 지도를 받고 성장한 한국교회가 어떤 과정을 거쳐서 정교분리원칙을 “교회에서 목회자는 정치에 대해서 말하지 말고, 정부의 일에 관여하지 말고 통치자에게 복종해야 한다.”는 의미로 이해하게 되었는지 살펴보는 것은 중요한 의미가 있다고 본다.

한국교회가 정교분리 원칙에 대한 이해를 “교회는 정치에 대하여 말하지 말고 정부에 복종하라”는 것으로 받아들여지게 된 시작점은 을사늑약이 체결된 후, 한국에 일제 통감부가 설치되고 초대 통감으로 부임해 온 이토오 히로부미(伊藤博文)의 기독교 정책에서부터 시작된 것으로 볼 수 있다. 이토는 1906년 초 당시 일본 및 조선 감리교 감독을 겸하고 있는 해리스(M. C. Harris)를 통감 관저로 초청하여 연회를 베풀고 소위 일본식 정교분리원칙을 말하였다. 이토는 해리스에게 “정치상 일체의 사건은 내가 말고, 이제부터 조선에서의 정신적 방면의 계몽교화에 관한 것은 간곡히 바라건대 귀

1) 박정신, “교조주의 역사에서 읽는 미국의 정교분리, 우리의 정교분리,” 『우리는 다시 정교분리를 말한다』 2008년 숭실대 기독교학과 정기 학술제. (2008.11.), 43.

하 등이 그것을 맡을 때 비로소 조선인민을 유도하는 사업이 첫 결실을 맺게 된다.”²⁾ 고 말한바 있다.

한마디로 조선에서의 일체의 정치문제는 통감이 맡을 터이니 선교사들은 계몽교화의 일을 맡으라는 이른바 ‘역할 분담론’, 곧 ‘정교분리원칙’을 제의한 것이다. 이 발언에는 ‘정치적’ 방면과 ‘정신적’ 방면을 구분하는 정교분리의 원칙과 동시에 식민지 조선의 ‘계몽교화’를 위하여 정치와 종교의 상호 협력이 필요하다는 논리가 엿보인다. 그러나 이것은 기만적인 것이다. 통치의 정당성이 결여된 식민지배체제에서 종교는 그 정치체제의 정당성을 강화시켜주는 도구로 기능했기 때문이다.³⁾ 그리고 이때 정치와 종교의 관계는 상호불간섭이라기 보다는 종교의 정치 불간섭이 강조되고 있음을 알 수 있다. 종교가 정치에 관여하지 않고 비정치적인 ‘순수한 교화활동’에 전념할 때 비로소 정치와 종교의 협력관계가 가능하다는 논리이다.

이 시기에 조선의 교회는 일제 식민 통치 당국으로부터 반일 활동의 ‘온상’으로 의심을 받고 감시받고 탄압받게 되었던 것이다.⁴⁾ 이처럼 일본 당국이 조선의 기독교를 독립운동의 거점이라고 인식하고 있는 상황 가운데, 이토는 조선의 기독교인들이 반일 운동을 하지 못하도록 하는 것이 중요한 과제였기 때문에, 조선과 일본의 감독교회 감독 해리스를 만났을 때, 조선의 기독교인들의 반일 운동을 차단하고자 하는 의도에서 교회의 탈정치화를 주문한 것이다.

일본의 헌법에는 종교의 자유와 정교분리 원칙이 명시 되어 있으면서도 동시에 국가가 종교에 관여하고 종교를 통제 할 수 있는 장치를 마련해 놓았다. 그것이 바로 종교의 자유는 주어지되 국가의 안녕과 질서를 해칠 우려가 있을 때에는 언제든지 종교에 개입할 수 있도록 만든 일본식 종교의 자유요 정교분리 원칙이다. 국가의 치안을 해치는 요소가 있다고 판단되면 정부는 종교를 해산하고 종교행위를 금지시킬 수 있는 근거를 마련 한 것이다.⁵⁾ 여기서 중요한 것은 국가가 종교에 대하여 감독권을 가진다는 것과 언제든지 종교에 간섭하고 통제할 수 있다는 것이다. 이와 같이 일본 제국의 헌법에서는 신교의 자유는 명시했지만 국가의 통제를 전제로 한 신교의 자유를 선언했다. 이런 점에서 보면 국가의 종교 불간섭의 의미인 정교분리 원칙에 익숙한 미국선교사들과 조선 총독부 관리들 간에는 정교문제에 대한 충돌이 불가피 했던 것이다.

2. 정교분리 원칙의 뒷에 걸린 한국교회지도자들

일제가 손병희를 상대로 정교분리에 대해 따지고, 천도교를 독립운동을 위한 비밀결사로 몰아붙였다. 그러자 손병희는 자신은 종교적 목적을 달성하기 위해 조선의 독립

2) 朝鮮總督府 學務局 宗務課, 1923. 芻稿, 6.

3) 강위조, “일제하 한국기독교의 존재양식과 그 발전.”『일제의 한국식민지 통치』(서울: 정음사, 1984), 424.

4) Arthur Judson Brown, *The Mastery of The Far East*, 568-570.

5) 芻稿, 55-56.

을 기도한 것이며, 종교가 만족스럽지 못했기 때문에 정치에 관여한 것이지, 정치적이야심이 전혀 없다고 응수하였다.

일본 측 예심판사와 손병희의 문답을 통해서 두 사람이 가지고 있는 정교분리에 대한 이해가 서로 다르다는 것을 표출시키고 있다. 일본 측 판사는 종교지도자가 신도들을 훈화해서 정부의 시책을 순종하며 따르도록 해야 하는 것이 올바른 사상인데, 종교지도자가 본연의 위치를 망각하고 정치에 뛰어 들어 독립운동을 하는 것인가? 라고 묻고 있다. 여기에 일본 정부가 가지고 있는 정교분리 원칙에 대한 이해가 담겨 있다. 즉 종교는 정치에 대해서 관여하지 않아야 한다는 것이다. 그런데 손병희는 종교가 만족스럽게 되기 위해 독립을 도모한다고 말하고 종교가 만족스럽게 되기까지는 종교가 정치에 관여를 해야 한다고 말한다. 손병희의 이 말은 민족이 독립하여 주권을 회복하기 전까지는 종교가 만족할 수 없으니 종교는 독립을 이룰 때까지 투쟁을 해야 하고 정치에 관계를 해야 한다고 말하는 것이다. 손병희의 이 말은 종교인이라고 해서, 혹은 종교단체라고 해서 나라를 잃은 백성이 국권회복을 위해 나서지 않는다는 것은 말이 되지 않는다는 것이다. 한국 사람이라면 어떤 종교를 가졌든지 독립을 위해서 나서야 하고 투쟁해야 한다는 점을 강조하는 것이다.

손병희의 이런 주장은 그가 종교의 정치에 대한 비판기능을 염두에 두고 할 말이라고 판단된다. 그리고 그는 민족이 주권을 상실한 현실에서 종교 지도자가 민족의 주권 회복을 위해 나서는 것은 당연한 일이라고 강조하는 것이다.

천도교 측과 기독교 측이 함께 3.1운동을 진행하자고 결의 한 다음에 가장 크게 진통을 겪었던 문제는 독립청원을 할 것이냐, 독립 선언을 할 것이냐 하는 문제였다. 여기에서 천도교인들은 독립선언을 하고 독립선언서를 발표할 것을 주장하는 반면에 기독교들 중 주류인사들이 일본정부와 국제사회에 독립을 청원하고 독립청원서를 제출해야 한다고 주장했다. 왜 이런 의견차이가 생기게 되었을까?

기독교 대표자들이 독립선언론을 회피하고 독립청원론을 표명했던 이유는 무엇인가, 그것은 당시 보수적 기독교인들이 가지고 있었던 정교분리 원칙에 대한 이해 때문이었다. 성경을 ‘절대 권위’로 인식하는 보수적 기독교인들은 “각 사람은 위에 있는 권세들에게 복종하라. 권세는 하나님으로부터 나지 않음이 없나니 모든 권세는 하나님께서 정하신 바라”(롬 13:1)라는 성경 구절을 근거로 식민지 지배 권력에도 무조건 복종하는 것이 ‘성경적인 가르침’이라 생각했다. 길선주 등 보수적인 기독교인들은 이런 인식을 가졌기 때문에 한국을 지배하고 있는 일본정부에 우선 “독립을 시켜 달라”고 청원하고 일본에 영향력을 행사할 수 있는 미국 대통령과 파리 평화회의에 참가하는 열강국 대표들에게 “조선이 독립할 수 있도록 도와 달라”고 호소하는 것이 현실적인 방안이라 생각했다.⁶⁾ 당시에 길선주를 비롯한 한국의 보수적인 기독교 지도자들은 로마서 13장 1-7절 말씀을 ‘왕권 신수설’의 입장으로 이해하였기 때문에 우리 민족을 강제로 점령하고 빼앗고 짓밟아도 그 일본정부에 무조건 순종해야 한다고 믿었다.

6) 이덕주, “3.1운동 기독교 민족대표 16인에 대하여”, 『한국기독교와 역사』 제50호(2019년 3월 25일), 161.

3. 3.1운동에서 나타난 총독부와 선교사들의 정교분리 공방

1) 에비슨이 표명한 정교분리 원칙

1919년 3.1 독립운동이 일어나자 총독부 관리들은 선교사들을 초청하여 비밀 회담을 열었다. 적어도 3차례에 걸쳐서 열린 비공식 회담이었다. 일본정부 쪽에서 선교사들에게 요구한 것은 선교사들이 나서서 이 봉기를 진압하는데 정부에 협력해달라는 것이었다.

총독부의 일본 관리들은 1919년 3월 24일 조신포텔에서 선교사들과 만나 계속 일고 있는 3.1운동 소요사태에 대하여 논의를 계속하였다. 일본정부 측에서 선교사들이 나서서 조선인들의 소요사태를 멈출 수 있도록 지도해 달라는 요청을 한다.

세키야는 선교사 자신들이 지도하고 있는 사람들이 국법을 어기고 범죄를 저지르는 것을 보고만 있는 것은 진정한 의무를 다하는 것인지 의구심이 든다. 그들이 그렇게 함으로써 결국은 고통과 어려움을 겪게 될 것이 분명한 데도 그들을 막으려고 노력도 하지 않는단 말인가? 성경에는 기독교인들이 ‘권위’에 복종해야 한다고 가르치고 있다. 지금이 바로 그 계율을 가르쳐야 할 때가 아닌가? 평화시에는 그럴 필요가 없지만 지금 같은 불안한 시국에는 필요하다. 지금은 바울이 로마인들에게 말했던 것처럼 복종하라고 말해 줄 때가 아닌가?’ 라고 반문했다.⁷⁾ 세키야는 로마서 13장 1-7절의 말씀을 근거로 들면서 한국 사람들이 특히 한국교회의 지도자들이 3.1운동에 앞장서는 것은 그들이 하나님의 계명을 지키지 않은 것이며 하나님의 말씀에 불순종하는 것이므로 선교사들은 한국교회 교인들에게 3.1운동을 하지 말도록 제지시켜 달라는 것이다. 세키야가 이렇게 말한 것은 당시 일본당국이 선교사들에게 무엇을 기대하고 있는지를 보여주는 내용이지만, 이것은 지금껏 일본정부가 선교사들은 정부에 복종하고 위기상황에는 국민을 선도하고 교화하는 역할을 해야 한다고 여겨왔음을 말해주는 것이다.

이어서 고쿠보(國分三亥)총독부 사법부 장관이 발언했다. 그는 독립운동 자체가 법에 저촉되는 것이다. 만세를 외친다는 사실자체가 범죄이다. 그래서 경찰이 그들을 저지해야만 한다. 조선국백성들이 이렇게 범법행위를 하고 있는데 선교사들은 어째서 그런 위법 행위가 더 이상 일어나지 않도록 노력하지 않는 것인가? 라고 말했다.⁸⁾ 그리고 그는 옳지 않는 법도 법은 법이며 따라야 한다고 주장했다. 고쿠보의 이런 주장도 로마서 13장을 염두에 두고 하시는 말이며 그의 정교분리의 개념이 무엇인지 알려주는 것이다. 고쿠보는 정교분리란 교회가 정치에 대해서 관여해서는 안 되며 오히려 교회 지도자들은 교인들을 설득해서 3.1운동을 하지 못하게 해달라는 것이다. 고쿠보의 이 말에 대해서 에비슨은 다음과 같이 반박하였다. 첫째, 인간은 민족정신을 품을 수 있는 권리가 있다는 것이다. 그러면서 캐나다는 영국의 식민지이지만 영국이 캐나

7) 김승태, “3.1운동 초기 총독부 관리들과 선교사들 사이에 열린 비밀 회담 관련 자료,” 『한말·일제강점기 선교사 연구』, (서울: 한국기독교역사 연구소, 2006), 276-277.

8) 윗글, 277-278.

다 국민에게 제국 내에서 민족정신을 키울 수 있는 자유를 준다. 이런 자유가 보장되기 때문에 캐나다인들은 영국에 충성을 한다는 것이다. 둘째, 자유로운 자신의 모국어를 사용할 권리가 있다. 이 권리가 없으면 인간은 행복할 수가 없다. 캐나다에서는 두 가지 언어가 아니라 여러 개의 언어를 사용하고 있으며, 누구든지 이 언어를 자유롭게 사용할 수 있다. 셋째, 언론의 자유는 또 다른 권리이다. 모든 사람은 스스로 생각할 권리를 가져야하고 두려움 없이 그의 생각들을 자유롭게 표현할 권리를 가져야 한다. 만약 인간이 계속 생각만하고 그것을 표현할 수 없으면 어떠한 억압에도 불구하고 그것을 폭발시킬 때가 반드시 온다. 언론의 자유보다 더 좋은 안전장치는 없다. 넷째, 그 나라 국민들의 복지에 영향을 미칠 어떠한 문제에 대해서도 모여서 자유롭게 토론할 수 있어야 한다. 다섯째, 모든 자유민은 정부에 참여할 권리가 있다. 모든 사람이 참여하는 법률에 관해 발언권을 가질 수 없다면 인간은 자유로울 수 없다. 과거 수년 동안 조선에서 나에게 문제가 되어온 한 가지는 정부의 상징으로서 칼을 계속적으로 과시해 오고 있다는 것이다. 항상 무력을 사용하는 사람을 누가 사랑하겠는가? 9)

에비슨이 이와 같은 말을 하는 것은 일제가 지금껏 조선인들에게 자유를 허용하지 않았고, 인간의 당연한 권리마저 억압해 왔다는 것이며, 정교분리를 내세워 인간의 더 고귀한 자유를 억압하고 권리를 빼앗는 것은 근본적으로 잘못된 것임을 명백하게 밝히고 있는 것이다. 위의 비밀 회담에서 일본 당국자들과 선교사들 사이에서 오고간 논쟁을 살펴보면, 일본 정부의 입장은 선교사들이 조선인들의 독립운동을 제지시켜 달라는 내용이며, 조선인의 독립운동은 그 자체가 불법이고, 범법행위이므로 법의 심판을 받아야 한다는 입장이다.

일본당국자들의 이런 말을 통해 우리가 파악할 수 있는 것은 일본정부가 종교가들을 정부의 목적을 위해 백성들을 선도하는 일을 하는 사람으로 보고 있다는 점이다. 그리고 그들이 이해하고 있는 정교분리는 정부는 하나님이 세우신 권력기관이므로 교회는 정부에 순종해야 하며, 정부의 정책이나 행정적인 조치에 대하여 비판하지 말고 관여하지 말라는 것임을 알 수 있다. 이에 대하여 선교사들은 교회는 정치에 대하여 중립을 지켜야 하므로 조선의 3.1운동을 제지하거나 중단하게 할 수 없다는 입장을 분명히 하였다. 그리고 지금까지 일본정부가 조선인들에게 비인간적인 대우를 해왔고, 종교의 자유를 억압해 왔고, 시민권이 침해되어 왔으며, 사실은 조선을 식민지화 한 것이 잘못이라고 주장하였다.

식민지 상황에서는 인간으로서 행복할 수 없다고 말함으로 조선인들의 독립을 지지한다는 것을 분명히 했다. 특히 에비슨은 인간은 민족정신을 품을 수 있는 권리가 있으며, 모국어를 쓸 수 있는 권리가 있고 자신의 복지를 위해 모든 것을 자유롭게 토론할 수 있어야 한다고 주장했다. 또한 자기가 참여하고 적용받고 있는 법에 대하여 발언권을 가질 수 있고, 정부에 참여할 권리가 있다고 주장함으로써 민주국가에서 시민이 향유해야 하는 권리를 강조하였다. 에비슨의 이런 주장은 일제강점이후에 일본

9) 원글, 280-281.

정부가 조선인들에게 시행한 법과 제도가 조선인의 자유를 억압하였고, 권리를 박탈해 왔다는 것을 폭로하는 것이며, 또한 그 법과 제도를 거부하고 뜯어 고치는데 조선인들이 참여해야 한다는 권리 주장을 하고 있는 것이다.

이것은 에비슨이 이해하고 있는 종교의 자유와 정교분리 원칙이 교회가 정부로부터 아무런 간섭도 통제도 받지 아니하는 것임을 주장한다고 해석 될 수 있는 부분이다. 이 비밀 회담을 통해서 분명하게 드러난 점은 선교사들은 조선인들의 3.1독립운동을 당연한 것으로 생각한다는 것이고, 정교분리 원칙이 교회가 정부의 명령에 순종하는 것이 아니며, 오히려 정부의 교회의 간섭과 통제를 거부하는 것임을 보여 주고 있는 것이다.

2) 행동으로 보여준 스코필드의 정교분리 원칙

3.1운동이 일어나자 일본은 전국방방곡곡에서 무력으로 만세운동을 진압하여 많은 인명살상이 있었지만, 그 중에서 가장 잔학한 방법으로 백성을 학살한 사건은 수원 제암리교회 사건이다. 제암리교회 사건과 관련하여 주목할 만한 선교사 가운데 한 사람은 스코필드 박사이다.

스코필드는 4월 17일 제암리교회 소식을 듣고 바로 그 다음날 즉 18일 자전거를 가지고 9시 열차편으로 수원까지 갔으며, 수원에서 자전거를 타고 사건현장을 돌아보았고, 그 현장의 모습을 사진 찍고 조사하였으며, 같은 날 오후 수촌리도 방문하여 부상자들을 도와주었고,¹⁰⁾ 수촌리에서의 일제의 잔학행위에 관한 보고서를 작성하였다.¹¹⁾ 그는 그 후에도 일본당국의 비인도적 만행들을 조사하여 영국의 성서공회 총무 리슨(Ritson)을 통해서 토론토의 캐나다장로교 해외 선교부 총무 암스트롱(A. E. Armstrong) 선교사에게 보냈으며, 이것은 다시 미국 기독교연합회 동양관계 위원회에 보내져서, 그곳에서 1919년 7월에 발행한 <The Korean Situation>에 증거자료로 실리기도 하였다.

이상에서 살펴본바와 같이 3.1운동이 일어나자 이에 당황한 일본정부 측은 선교사들을 초청하여 회합을 가졌다. 3.1운동이 전 국민적인 민족운동이었음에도 총독부 측에서 선교사들을 불러서 대책회의를 한 것은 3.1운동에 기독교인들이 대거 참여를 했고, 교회가 조직적으로 이 운동에 개입을 하였기 때문이다. 그런데 우리가 여기서 주목하고자 하는 것은 일본정부에서 선교사들을 통해서 한국교회의 독립운동을 저지하고자 한 것은 바로 그들이 생각하는 정교분리 원칙이 무엇을 의미하는 지를 드러내고 있다는 점이며, 또한 일본정부의 독립운동 저지 요청에 대해서 에비슨을 비롯한 선교사들이 보여준 대응과 스코필드가 한국 사람의 민족독립운동 때에 취한 행동을 통해서 그들은 당시 선교사들이 가지고 있었던 정교분리 원칙이 무엇인지 드러내주고 있

10) Doretha E. Mortimore, "Dr. Frank W. Schofield and the Korean National Consciousness", *Korea's Response to Japan : The Colonial Period 1910-1945*, Western University, 1977. 250-251.

11) 이장락, 『한국땅에 묻히리라-프랭크 윌리엄 스코필드박사 전기』(서울: 정음사, 1980), 84-91.

다는 점이다. 일본정부는 종교지도자들이 정부의 입장에서 국민들을 설득하고 국민들이 정부의 방침에 순응하도록 지도하는 역할을 해야 한다는 견해를 가지고 있음을 드러냈고, 또한 일본정부가 생각하는 정교분리 원칙도 종교는 정부의 시책이나 방침, 그리고 정부가 국민을 상대로 해서 하는 정치적인 일에 대해서 비판하지 말고 관여하지 말아야 한다는 입장을 드러낸 것이다.

한편 선교사들은 3.1운동에서 일본정부를 상대로 해서 보여준 대응과 행동을 통해서 아무리 정부가 하는 일이라도 그 일이 백성들의 자유와 인권을 침해하는 일이라면, 그리고 생명을 죽이거나 손상하는 일이라면 이에 대해서 항거하고 이런 국가의 행위를 중단 할 것을 촉구하는 입장을 분명하게 나타냈다. 그리고 이러한 선교사들의 행동을 통해서 정부는 종교의 자유를 완전히 보장하고 종교에 관여하지 말고 종교를 정치적 목적을 위해 이용해서는 안 된다는 것을 분명하게 보여 주었으며, 만약 정부가 이 원칙을 깨뜨리고 종교의 자유가 억압되고 인권이 짓밟히고, 생명이 경시되는 일이 자행되거나 사건이 발생하면 그리스도인들은 이것에 대해 정부에 항의하고 시정을 요구하는 것이 정교분리 원칙이라는 것이라는 것을 분명히 보여 준 것이다.

3) <건백서>¹²⁾ 에 나타난 선교사들의 정교분리 원칙에 대한 이해

재조선 선교사들은 1919년 9월 29일 선교사 공식기구인 장감 연합공의회¹³⁾를 통해서 선교사들이 일본 정부에 바라는 <건백서>를 새로 부임해 온 사이토 총독에게 전하였다. 이 <건백서>에는 일본정부가 조선을 병합한 이후에 조선 백성들에게 시행해온 여러 가지 정책들을 시정해달라는 것이었다. 이 <건백서>에는 통감부 시절부터 일본 정부가 시행해 온 악정들과 종교정책들에 대해 비판하고, 3.1운동 때에도 선량한 시민들을 무참히 살상한 일본 정부의 포악무도한 행동들에 대해 항의하고, 시정을 요구하는 내용들이 있다.

선교사들은, 일본정부가 조선을 지배하기 시작한 이래로 조선의 인권과 자유를 탄압하고 억압하였음을 지적하는 것이다. 그러면서 미국 선교사들이 이런 <건백서>를 제출하게 된 것은 진정한 종교의 자유의 보장과, 백성들의 정신적 행복을 촉진해줄 것과, 직접 간접으로 정부의 방해받지 않고 교회가 발전할 수 있는 자유를 확보하기 위해 필요한 것을 진술한데 불과하다고 말했다. 선교사들은 “다른 모든 나라에서

12) Hugh Miller and B.W. Billings, "A Communication to His Excellency, Baron Saito, Governor-General of Chosen from The Federal Council of Protestant Evangelical Missions in Korea", [a pamphlet] (Seoul: Protestant Evangelical Missions, September 29, 1919), 1., ; 朝鮮總督府編, 『朝鮮의 統治と 基督教』(京城: 朝鮮總督府, 1923), 53.

13) 이 연합공의회는 미국 남북 감리교회, 남북 장로교회, 캐나다 장로교회, 호주 장로교회 등 6개 교단의 선교부 연합회이다. 이때 연합공의회에서 채택한 <건백서>는 조선주재 개신교회 선교사회의 결의를 통과한 것이므로 선교사 전체의 의견으로 보아도 조금도 틀림이 없을 것이다. 김양선, "삼일운동과 기독교계" 고재욱 편, 『잊을 수 없는 269. 미르다 헌트리는 1919년 당시 조선에 있었던 491의 선교사들이 주고받은 서신 가운데서 스미스(Frank Herron Smith)만이 일본을 옹호하는 편지를 썼다고 말한다. 스미스는 감리교인으로 한국에 살고 있는 일본인과 같이 일하는 사람이었다. Mrs. Martha Huntley, To Start a Work, 차종순 역, 『새로운 시작을 위하여』-1884년부터 1919년 삼일운동까지(한국 초기 교회 역사) - 45.

처럼 일본제국의 헌법에 이미 명시되어 있는 종교의 자유가 실행되어야 할 것”¹⁴⁾을 촉구하였다. 선교사들이 일본 헌법에 문서로 보장되어 있는 종교의 자유가 실제로 보장되도록 해달라고 촉구한 것은, 그동안에 일본 정부가 조선의 교회에 대하여 종교의 자유를 탄압해 왔으며, 정교분리 원칙도 지켜지지 않고 부당하게 정부가 교회의 일에 개입하였고, 국민의 안녕과 질서를 위협한다는 명목으로 교회를 통제하고 더 나가서 교회를 일본 정부의 정치적 목적을 위한 수단으로 삼아 왔음을 지적하는 것이다.

만약 미국 선교사들이 정교분리 원칙을 정치에 대해서는 말하지 말고, 정부가 시행하는 모든 법과 정책에 순종하는 것이라고 이해했다면 정부가 만들어 놓은 법을 폐지하라고 말하지 못했을 것이다. 그래서 우리는 미국 선교사들이 종교의 자유를 정부의 어떤 법령으로도 축소될 수 없고 침해될 수 없는 천부적 권리¹⁵⁾로서 이해하고 표교교칙의 제반 조항들을 폐지해달라고 요청한 것으로 본다. 또한 선교사들이 조선총독부의 수뇌부들을 향하여 조선의 기독교인들이 믿는다는 것 때문에 일본 경찰들로부터 부당한 차별대우를 받고 핍박을 받고 있는 사실에 대하여 크게 분노한다는 표현을 한 것은 그들이 조선 사람들의 인권이 짓밟히고 종교의 자유가 억압되고 있는 현실을 정확히 직시하고 있었다는 사실을 알 수 있는 부분이다.

나가는 말

우리는 제 1장에서 한국교회의 정교분리원칙에 대한 이해가 어떤 과정을 통해서 메이지 유신시기에 일본정부가 당시 일본 교회에게 강요했던 ‘교회는 권세에게 복종하고, 교회지도자들은 정부의 명령과 정책을 백성들에게 이해시키고 선도하는 역할’이라고 인식하게 되었는지를 살펴보았고, 제 2장에서는 3.1운동 때 민족대표로 서명한 한국교회 지도자들이 천도교와의 연합을 준비하는 과정에서 일본정부가 심어준 왜곡된 정교분리 원칙에 대한 이해가 덧이 되어서 독립선언론을 거부하고 독립청원론을 집요하게 주장했었는지를 살펴보게 되었고, 제 3장에서는 북미선교사들이 일본이 통치하는 식민지의 나라 한국에서 복음을 전해야 하는 한계점 때문에 일본정부의 비위를 거스르지 않기 위해 일본정부의 잘못된 정책까지도 순응하며 선교를 펼쳐나가지만, 3.1운동 때 비무장으로 독립만세운동에 참여한 대한민국 백성들을 총칼로 무자비하게 찌르고 죽이는 상황을 직면하고서는 이에 저항하였고, 일본의 만행을 세계만방에 폭로하였으며, 결국 일본은 무력에 의한 통치를 문화통치로 바꾸게 하였다.

3.1운동이 터지자 일본정부는 당황하였으며, 선교사들을 모이게 하고 대책을 논의하게 된다. 이때 일본정부측은 선교사들에게 조선인들을 설득하여 시위운동을 금지시켜 달라고 주문했고 선교사들은 이런 주문에 대하여 정치에 대하여는 중립이라고 말하며 거절했다. 그러자 당국자들은 성경에서 기독교인들이 ‘권위’에 대하여 복종해야 한다고 가르치고 있는데, 지금이야말로 이 계율을 조선의 교인들에게 가르쳐야 할 때

14) Hugh Miller and B.W. Billings, *잊글*, 2.

15) Henry Steele Commager ed., *Documents of American History*, (New York : Appleton-Century - Crofts, 1948), 126.

가 아니냐고 따지고 들었다. 그리고 지금 조선인들이 독립만세를 외친다는 것 자체가 범법행위이므로 경찰이 저지하는 것이 적법하다고 말하면서, 지금 조선의 백성들이 범법행위를 하고 있는데 어찌하여 선교사들은 그런 위법행위가 더 이상 일어나지 않도록 노력하지 않는 것인가 라고 그들은 말하였다.

이에 대하여 에비슨은, 인간은 민족정신을 품을 수 있는 권리와 자유로운 모국어를 사용할 수 있는 권리가 있다고 말했다. 또한 그 나라 국민에게 영향을 미칠 복지 문제에 대하여 모여서 자유롭게 토론할 수 있어야 하며 자유민은 정부에 참여할 권리가 있고, 모든 사람이 참여하는 법률에 대하여 발언권을 가질 수 있다고 말하며 모든 권세는 하나님께서 세웠기 때문에 백성은 그 권세에 복종해야 한다는 말에 동의하지 않았다. 그런 말은 합법성이 결여된 권력이 자신의 권력을 방어유지하려는 차원에서 흔히 써먹는 수사인 것을 에비슨은 간파한 것으로 보인다. 그는 교회는 정부에 복종하고 또한 정치적인 일에 관여하지 말라는 식의 일본정부가 주장하고 있는 정교분리를 반대하며 교인이라도 자유가 억압되고 자신의 복지에 고통이 되는 정책이 시행될 때는 그 문제점을 말하고 시정을 요구해야 한다고 말했다. 또한 조선인이 독립운동 하는 것은 당연한 것이며, 조선 백성으로서 지금까지 일본정부가 시행한 정책과 법규들이 조선인의 복지에 불이익을 주고 자유를 침해하는 것이라면 그 법을 폐지하라고 요구할 수 있다는 입장을 분명히 밝혔다.

그리고 선교사들은 새로 부임해 온 사이토 총독에게 건의서를 작성하여 보냈는데, 그 건의서 내용은 합병이후에 일본이 한국에서 행한 많은 학정들을 비판하였고, 일본이 한국교회를 통제하기 위해서 실시했던 포교규칙을 폐지해달라고 요구했다. 그리고 공창폐지, 마약금지, 아동노동력 착취 금지 등 일본이 행한 악정을 폐지할 것을 요구하였다. 선교사들의 이러한 비판과 요구는 정부의 교회에 대한 통제와 간섭을 거부하는 것으로서 그들이 미국에서 체득한 정교분리 원칙이 무엇이였는가를 드러내는 국면이다. 즉 그들이 미국에서 체득한 정교분리원칙은 정부는 정부의 유익을 위해서 교회를 통제하거나 이용해서는 안 되고 기독교인들의 신앙의 자유는 천부적인 인권에 해당되므로 정부가 이것을 침해해서는 안 된다는 것이었다.

3.1절과 공적영역에서의 기독교

김막미(기독교학술원)

1. 들어가는 말

신학의 공공성, 혹은 공공신학¹⁾에 대한 담론이 지난날의 무관심으로 인한 자성과 함께 21세기의 중요한 화두가 되고 있다. 이러한 사실은 지금까지 교회와 기독교 신학의 대상 영역이 그만큼 축소되어 있다는 의미이기도 하다. 그 이면에 이성과 합리주의가 신앙의 많은 부분을 차지하고 동시에 이기적인 개인주의와 성장주의라는 교묘한 논리에 매몰되어 우리의 신앙이 그만큼 위축되고 왜곡되어 있음이 자리하고 있다. 또한 그 중심적인 견해에는 오랫동안 기독교가 세상과 대립각을 세우며 교회라는 틀에 안주하여 교회와 세상을 분리시켜 성과 속이라는 이분법적인 굴레에 얽매어 있었다는 자각과 함께, 더 이상 매여 있어서는 안 된다는 위기의식이 포괄되어 있다. 즉 공적 영역에 대한 관심과 사회적 책임감이 결여되어 있었다는 것이다.

하지만 하나님은 온 우주와 세계의 창조자이시다. 그분의 관심은 교회와 거기에 속한 그리스도인에게만 향해 있지 않다. “기독교 신학은 그가 다루는 대상(하나님과 세계) 때문에 공적인 신학이다. 신학은 사회의 공적인 일에 관여해야 한다. 신학은 예수 그리스도의 하나님 나라에 대한 희망 속에서 사회의 공공복리에 대해 깊이 유념해야 한다. 신학은 사회의 가난한 자와 소외된 자들을 정치적으로 대변해야 한다.”²⁾ “하나님 나라 때문에 공공성은 신학의 본질이 되어야 한다.”³⁾

이러한 신학의 공공성에 대한 현대의 강력한 신학적 혹은 시대적 요구 앞에서 본 논문은 개혁신학자들의 공적신학에 대한 고찰을 통해 기독교가 어떻게 공공성에 기여할 수 있는지를 검토해 보고자 한다. 이를 위해 논자는 3.1운동의 100주년을 기념하는 이즈음 먼저 3.1운동과의 관련 속에서 기독교 초기 우리 믿음의 선배들이 그들의 신앙을 어떻게 공적 영역에서 표출했는지를 돌아보고자 한다. 이어서 공공 신학을 논하는 많은 신학자들이 있지만, 논자는 특히 개혁신학자들인 루터와 칼빈, 그리고 신칼빈주의자인 카이퍼를 통하여 그들의 공적 신학이 세상에 어떻게 드러나며, 어떤 영향을 미치는지를 살펴보면서 오늘날 우

1) 신학의 공공성, 혹은 공공신학의 정의와 시발점에 대해서는 학자들마다 견해를 달리한다. 논자는 여기서 공공 신학이라는 말은 가급적 지양하고 기독교의 공적 영역 혹은 공공성, 공공선을 비슷한 의미로 혼재하여 사용하고자 한다.

본 논문에서 공공신학에 대한 정의는 윤철호가 다양한 신학자들의 공적 신학에 대한 정의를 종합하여 요약한 것으로 대체하고자 한다. 즉 “공적 신학은 예수 그리스도가 선포하고 실천한 하나님 나라의 비전 아래, 세상의 다원적 차원의 공적 영역에서 다른 학문 분야, 이념 집단, 종교 전통들과 대화하면서 보편적 하나님의 통치를 세상의 모든 공적 영역에서 구현하기 위해 실천하는 신학이다.” 윤철호, “공적 신학의 주요 초점과 과제,” 『한국조직신학논총』 46집, (2016,12), 180.

특히 한규승은 그의 박사학위 논문에서 성경의 8세기 예언자들에게서 나타나는 공공성을 발견하고 논하고 있다. 신학의 공공성, 혹은 공공 신학에 대한 정의와 흐름에 대하여 자세히 알고 싶다면 한규승의 박사 논문을 참조하라. 한규승, “토라적 공공성에 근거한 주전 8세기 이스라엘 예언자들의 공공성에 대한 연구”, 2015, 박사학위논문, 54-74.

2) 위르겐 몰트만, 『세계 속에 있는 하나님』, 광미숙 역, (서울: 동연, 2009), 9-10.

3) 위르겐 몰트만, 『세계 속에 있는 하나님』, 20.

리에게 주는 교훈과 실천적 사항들을 고찰해 보고자 한다.

이러한 연구를 통해 교회와 세상의 변혁을 위해 힘차게 전진했던 개혁신학자들의 신앙이 하나님의 주권을 교회와 세계에 세우기 위한 운동이었음을 밝히며, 이로써 오늘날 공적영역에서 기독교가 어떻게 이 사회와 이웃을 향한 사랑으로 제 역할을 감당할 수 있을지를 모색하고자 한다. 즉 개혁신학자들의 궁극적인 목적이 이 땅에 하나님 나라를 세우고, 나아가 하나님 나라의 확장에 있었던 것처럼, 종교개혁시대와 마찬가지로 거대하게 압박해 오고 있는 세속화의 이데올로기의 물결에 오직 믿음으로 거슬러 올라갈 수 있는 뜨거운 신앙의 사람의 양성이야말로 공적 영역에서의 그리스도인들의 책임감 있는 역할과, 이 땅에 아름다운 하나님 나라의 건설에 대안이 될 수 있음을 제안하고자 한다. 여기서는 특별히 위의 신학자들의 공적인 영역에 대한 부분만 제한해서 고찰할 것이다.

2. 3.1절과 공적영역에서의 기독교

3.1운동이 단순히 온 민족의 독립운동이었는가, 혹은 기독교의 공공선으로서의 참여가 중요한 부분을 차지하는가라고 질문했을 때, 일반 역사학자들의 관점에서는 당연히 전자일 것이지만, 기독교 측에서의 시선은 다를 것이다. 박정신에 의하면 우리 근현대사에 있어서 정치 사회적으로 굽직한 사건들은 기독교 공동체와 조직적, 이념적으로 분리해서 생각할 수 없을 정도로 긴밀하게 연결되어 있다. 그 중 3.1운동은 거족적인 한민족의 독립운동으로서 기독교 공동체와 밀접한 이음새를 가진다.⁴⁾ 즉 3.1운동은 구한 말 일제의 침략과 억압에 항거한 전 민족적인 독립 운동이었던 동시에 기독교와 분리시켜서 생각할 수 없을 정도로 맞물려 있다는 것이다.

기독교 공동체가 조선 민족들 사이에서 성장해 갔던 이유에 대해 박정신은 선교사들의 간접적인 선교전략인 학교와 의료 사업 등을 통한 기독교의 확산으로도 설명할 수 있겠지만, 더 중요한 것은 일제가 우리의 적으로 분명하게 등장한 사실을 통해 서양에 우호적인 시각을 가지고, 서양의 문명을 받아들이고 또한 서양의 도움을 받고자 하는 이러한 역사적인 상황의 전개가 기독교의 급격한 성장과 물려 있었다는 사실을 강조한다.

또한 조선의 초기 그리스도인들은 선교활동을 정치 사회 개혁운동과 분리된 것으로 생각하지 않았다.⁵⁾ 즉 그들은 나라 잃은 민족의 설움을 하나님의 말씀과 기도와 찬양을 통하여 힘과 소망을 얻었으며,⁶⁾ 나아가 사회 개혁을 통하여 인간을 차별하는 불평등 구조, 나쁜 윤리적 습관들, 조상숭배 등의 유교적 전통을 뿌리 뽑고자 했다. 이러한 사회윤리적인 측면만이 아니라, 기독교는 당시 순수한 그리스도인들과 더불어 조선의 개혁을 바라는 세력들과 일체에 항거하는 민족주의자들이 교회 공동체에 대거 물려옴으로써, 그 즈음의 기독교는 민

4) 박정신, 『한국기독교사 인식』, (서울: 혜안, 2004), 127.

5) 박정신, 『근대 한국과 기독교』, (서울: 민영사, 1997), 45-46.

6) 1907년의 평양 대부흥운동을 시발점으로 하여 이어진 부흥운동은 조선 그리스도인들의 신앙 형태, 즉 성경의 연구나 전도와 봉사, 기도와 회개 운동 등 신앙생활에 있어서 중요한 변환점을 맞이하게 된다고 교회사학자들은 보고 있다. 백낙준, 『한국개신교사』, (서울: 연세대출판부, 1973), 391. 김양선, 『한국기독교사 연구』, (서울: 기독교 교문사, 1971), 85. 민경배, 『한국기독교교회사』, (서울: 대한기독교서회, 1986), 260. 대부흥운동에 이어 사경회를 전국적으로 확대하면서 개인의 영혼만 강조하며 비정치적인 신앙인을 양산시켰다고 부정적으로 비판하는 견해들도 있었지만, 당시의 일본의 침략과 찬탈과 속박이라는 역사적 맥락 앞에서 대부분의 그리스도인들은 하나님의 말씀을 통해, 또한 진취적인 찬양과 기도를 통해 마음의 담력과 위로를 얻으며 회개운동, 전도운동, 애국운동을 일으키고 새로운 교육운동, 사회 계몽 운동 등의 활동을 하며 3.1운동에도 적극적으로 가담하였다.

족의 아픔과 함께 하는 신앙 공동체의 역할을 했던 것이다. 즉 기독교 공동체는 조선 민족에게 있어서 하나의 위로처와 피난처의 역할을 했으며, 또한 개혁과 세력들과 민족주의자들에게 있어서는 서양 문물을 받아들여 일제에 대항하는 시대적인 대안으로 받아들여졌던 것이다.

이렇게 근대 조선에 있어서 기독교 공동체는 단순히 종교활동의 영역을 넘어 정치 사회 영역에까지 그 범위를 확대해서 조선의 개혁 운동과 깊이 물려 있는 것을 볼 수 있다. 따라서 교회 공동체가 일제에 항거하는 독립운동과 분리해서 생각할 수 없을 정도로 깊이 연동되어 있다는 사실은 3.1운동을 통해 분명하게 확인할 수 있다. 당시의 기독교 공동체는 점차 전국적인 규모와 연락망을 갖춘 최대의 조직적인 공동체가 되었으며 이러한 사실은 3.1 운동 때에 기독교 공동체가 주요한 거점망의 역할을 하게 했던 것이다.⁷⁾

1905년 보호조치, 1910년 합방으로 조선은 완전히 일본의 식민지가 되었다. 이즈음에는 기독교가 조선 민족의 최대의 조직 공동체로 떠올라 있었다. 1910년에 이 종교와 이어진 각종 학교가 832개나 되었고 이 학교에서 가르치고 운영하는 교직원이 수천명에 이르렀다. `````` 최대교파인 장로교는 1907년 독노회(獨老會)를 조직, 전국에 널리 퍼져 성장하고 있는 산하 교회와 관련 기관을 하나의 정치, 행정조직체로 묶는가 하며, 조선교회 지도자들이 이의 운영에 참가하게 하였다.⁸⁾

이처럼 기독교는 단순한 종교적 공동체가 아니라, 일제의 무단 통치로 인해 종교적 활동 외의 모든 언론 집회의 자유를 빼앗긴 상황에서 그들이 기댈 수 있는 유일한 조직이었으며, 더불어 일제에 항거하는 독립운동 세력의 주요 거점이 되는 조직 공동체로서의 역할을 하게 된 것이다.⁹⁾

노치준에 의하면 3.1운동에서 교회 공동체가 독립운동에 참여하는 그 원동력은 그리스도인들의 “사회 참여적 신앙”에 있다고 보았다. 즉 그들에게 있어서 복음이란 전적으로 오직 복음이어야 하지만 이것은 사회의 구원을 포괄하는 복음을 의미한다. 그런 점에서 참 신앙이란 사회의 여러 가지 부조리를 혁신하는 것에 있으며, 교회의 사명은 사회의 제반 문제들을 해결하는 것에 있다고 보았다.¹⁰⁾ 또한 3.1운동에 대한 신학적 의미에 대하여 김승태 한국기독교 역사 연구소장에 의하면 교회의 현실 참여와 역사 참여, 그리고 정치 참여의 본보기로 보아야 한다고 밝혔다.¹¹⁾

그러므로 여기서 우리가 분명하게 인식할 수 있는 사실은 3.1 운동 당시의 기독교가 결코 개인의 영혼 구원에만 머물렀던 종교가 아니라 일제의 억압에 항거하며 독립운동에 적극적으로 가담함으로써, 사회의 공적인 영역으로까지 그 범위를 확대했다는 것이다. 물론 박정신 교수의 주장대로 3.1운동이 일어난 후 논란 일제가 억압정책에서 문화정책으로 전환하면서 언론 집회 결사의 자유를 부분적으로 허락함으로써 일부 독립운동세력들이 빠져나가게 되었고 또한 목회자들은 정치와 종교를 분리하는 엇물림이 있었지만, 어쨌든 3.1운동까지의

7) 박정신, 『한국기독교사 인식』, 158.

8) 박정신, 『한국기독교사 인식』, 150-151.

9) 박정신, 『한국기독교사 인식』, 162.

10) 노치준, 『일제하 한국 기독교 민족 운동 연구』, (서울: 한국기독교역사연구소, 1993), 117f.

11) 김승태, “3.1운동 100주년과 한국교회(3.1운동은 우리가 근대 민족으로 거듭난 역사적 사건)” 「국민일보」 2019, 1월31일자

기독교 공동체가 종교를 넘어 정치 사회의 공적인 분야까지 그 영역을 확장하며 근대조선의 독립이 바로 하나님의 뜻임을 확신하면서 결연히 민족의 독립을 위해 만세운동을 펼쳤다는 데에 의의가 있는 것이다. 목숨을 돌아보지 않았던 믿음의 선조들의 값진 희생으로 오늘의 우리가 있는 것이다. 기독교 공동체의 관점에서 보았을 때 3.1운동은 분명 기독교의 공공성이 세상에 처음으로 드러난 순간이었으며, 그 시대의 기독교가 공적인 영역에서까지 제 역할을 잘 감당했음을 알 수 있게 한다.

3. 개혁신학과 공적영역에서의 기독교

앞에서 확인한 것처럼 3.1운동에서 나라와 민족의 동반자로서 분연히 일어나 나라 잃은 설움에 함께 동참하며 공적인 영역에 앞장서 참여한 선조들의 믿음을 보았다. 여기서는 공적인 영역에서의 기독교의 역할에 대한 개혁 신학자들의 사상을 살펴보면 그리스도인들이 정치 사회 문화등 공적인 분야에서 어떤 사명을 감당해야 하는지 고심해 보고자 한다.

일부 신학자들은 루터와 칼빈의 사상이 ‘하나님 나라와 세상나라’라는 이분법적인 구조를 크게 벗어나지 못하고 있으며 이로써 공적인 역할을 제대로 감당하지 못했다고 비판하고 있다. 나아가 아브라함 카이퍼의 신학에 있어서도 그들과 크게 다르지 않다고 보는 견해도 있다.¹²⁾ 이러한 그의 지적이 정당한지에 대해서는 그들의 공적 신학, 혹은 공공성으로서의 신학을 검토하면서 파악해 보고자 한다.

3.1 마틴 루터의 신학과 공공성

3.1.1 이신칭의

루터 신학의 공공성에 대하여 부정적으로 보는 비판가들은 루터의 신학이 기독교 신앙을 개인의 구원에 지나치게 치우침으로써 사회문제에는 별로 관심이 없음을 지적한다.¹³⁾ 또한 루터의 종교개혁신학의 핵심인 이신칭의의 진리가 믿음만을 강조하다보니 그리스도인의 삶과 사회에 대한 실천이 부족하다는 비판을 듣고 있다.¹⁴⁾ 이에 반해 루터의 신학을 통해 개

12) 장신근, “공적 신학이란 무엇인가?: 신학의 공적 역할에 대한 지형연구,” 이형기 외8인(용인: 킹덤박스, 2010), 34-36. 이러한 비판에 대해서는 장신근의 저서를 참조할 수 있다. 한규승도 그의 박사학위 논문에서 비슷한 의견을 밝히고 있다.

13) Ernst Troeltsch, *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, trans. W. Montgomery (Boston: Beacon Press, 1958). Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* vol,2 (New York: Charles Scribner’s Sons, 1943), 192-195. 루터의 신학이 개인윤리에 치우친다는 비판은 트뢰츠헤와 라인홀드 니버 외에 몰트만 등이 있다. Jurgen Moltmann, *Following Jesus Christ in the World Today: Responsibility for the World and Christian Discipleship* (Elkhart, Indiana: Institute of Mennonite Studies, 1983), 38.

이에 대한 반대 입장으로는 김주한, “마틴 루터 신학에서 공공성의 가치-그의 사회복지정책의 이론적인 토대 탐구”, 한국교회사학회지, 제19집, (2006,9). 63-92. 그는 루터의 신학이 종교적인 영역과 세상의 영역을 결코 분리하지 않고 도리어 영적인 차원과 세속적인 차원을 통합시키는 가운데 그리스도인들의 윤리적인 실천을 세상 속에서 사회적 책임감을 가지고 적극적으로 행하도록 독려하고 있다고 본다.

14) 위와 같은 입장에 있는 신학자들로는 톰 라이트와 김세운 등을 들 수 있다. 톰 라이트, 『톰 라이트 칭의를 말한다』, (평택: 에클레시아북스, 2009), 103. ; 김세운, 『칭의와 성화』, (서울: 두란노, 2013), 17. 여기에 대한 반대 입장을 자세히 보기를 원한다면 다음의 논문을 참조하라. 이 용주, “신앙으로부터 행위대로!-루터

인의 구원을 위한 신앙만이 아니라 사회 윤리와 공공성을 증명하는 연구들도 많이 나오고 있는 실정이다. 여기에 보태서 이 논문은 루터의 신학에서 드러나는 공적인 영역을 탐구하면서 어떻게 개인의 윤리 차원을 넘어서 사회적 실천까지 나아가는지를 검토해 보고자 한다.

루터 신학의 핵심적인 토대는 ‘이신칭의’ 교리일 것이다. 루터에게 가장 심각한 문제가 되었던 것은 바로 하나님의 의에 대한 실존적이면서 신학적인 질문으로서 어떻게 하면 구원을 받을 수 있는가에 대한 의문이었기 때문이다. 동시에 이 질문은 루터의 깊은 고뇌와 연관되어 있는 당시 증세 말의 시대적 타락과 더불어 스콜라 신학과 관련된 물음이기도 하다. 즉 그리스도와 진리의 말씀보다 교황과 교회를 더 우월시하며 인간의 외적인 행위와 공로를 통해 구원 받을 수 있다고 하는 스콜라 신학의 왜곡된 주장에 반해, 참된 진리의 말씀이 모든 그리스도인의 신앙에 있어서 그 근간이 되어야 했기 때문이다. 그는 갈라디아서 주석에서 다음과 같이 말한다. “우리는 우리가 율법과 행위없이 오직 은혜만으로 또는 그리스도에 대한 믿음만으로 의롭다고 선언되었다고 말해야 한다.”¹⁵⁾ 즉 루터는 어떤 선행이나 업적으로도 그리스도를 향한 믿음이 없이는 구원에 이를 수 없다는 사실을 천명하면서 스콜라 신학과 증세 말의 신학에 도전하였던 것이다.

그는 성경 속에서 인간의 구원은 오직 그리스도의 십자가의 공로를 믿음으로만 얻을 수 있다는 것을 발견하였다. 죄와 허물로 죽을 수밖에 없는 죄인을 위해 하나님이 그의 아들을 우리를 위해 내어 주사, 그가 십자가에서 우리의 모든 죄값을 담당하심으로써 우리는 죄의 지배에서 벗어나 의롭다 함을 받게 되었다. 오직 십자가 보혈의 은혜를 통한 그리스도의 완전한 의(義)가 우리에게 전가되었음을 믿기만 하면 된다는 것이다. 그리스도는 우리의 죄를 담당하고, 죄인인 우리는 그리스도의 놀라운 은혜와 그의 풍성한 생명의 능력에 참여한다. 이처럼 루터에 있어서 하나님의 의는 복음에 분명하게 계시되어 있고, 이것은 오직 믿음 안에서만 인식되어지는 것이다. 이것이 하나님 말씀인 성경의 핵심 내용인 것이다. 그에게 있어서 성서를 해석하는 중심원리에는 ‘그리스도’가 있다. 그리스도는 성경의 모든 계시의 중심에 있으므로 그 해석은 그리스도와 관련해서 해야 한다.¹⁶⁾ 즉 이것은 그리스도와 죄인이 연합되고 하나되는 사건으로써, 그리스도가 죄인 안에 동시에 죄인이 그리스도 안에 거하는 사건인 것이다.¹⁷⁾

이것이 루터의 이신칭의(Justification by faith) 신학으로서 “의인은 오직 믿음으로 말미암아 살리라”는 말씀에 근거한다. 즉 우리의 믿음의 근거는 로마 가톨릭이 앞세우는 교황의 권세나, 의식이나, 전통 혹은 업적이 아니라 오직 믿음(Sola Fide)과 오직 하나님의 은총(Sola Gratia)으로, 또한 오직 하나님의 말씀인 성경(Sola Scriptura)에 있는 것이다.

이와 같은 루터의 이신칭의 사상은 개혁신학의 역사에 있어서 가장 중요한 교리이지만 칭의론에 근거한 믿음의 고백에 실천이 부재하다는 비판을 받고 있는 것이 사실이다. 하지만 루터에 의하면 그리스도인들이 “오직 믿음으로 의롭다 하심을 얻을 수 있지만” 여기에 행함이 없다면 그 믿음은 온전하지 않다. 역으로 믿음의 선한 행위가 있어야 그 믿음을 온전하게 한다.¹⁸⁾ 루터에 있어서 선행이 나오는 근거는 원래 그리스도를 신앙함으로 충분히

신학에 나타나는 신앙과 실천의 관계에 관한 연구, 『한국기독교신학논총』, 108집, (2018, 4), 107-131.

15) 마르틴 루터, 『루터 선집』, 존 딜렌버거 편집, 이형기 역, (서울: 크리스천다이제스트, 2017), 171.

16) 마틴 루터, 『루터선집』, “로마서 서문,” 65. “그리스도인의 자유,” 98, “갈라디아서 주석,” 159, 171, 177-179, 186-189.

17) 마틴 루터, 『루터선집』, “갈라디아서 주석,” 149-184. “그리스도인의 자유,” 105, 110.

의로움을 덧입지만, 이 믿음은 영원한 나라에 갈 때까지 날마다 자라야 하므로 이 땅에서 육신을 성령의 다스림 아래 둬으로써 절제하는 훈련을 잘 받아야 한다는 여기에 있다.¹⁹⁾ 또한 성도의 선행의 근거는 오직 하나님의 은총에 달려있다. 즉 하나님의 은총 없이는 인간이 선을 행한다는 것은 불가능하다는 것이다. 우리의 믿음은 하나님의 은총에 대한 신뢰와 감사의 표시이며 응답이다. 이러한 믿음을 통해 성도는 그리스도 안에 거하며 그리스도가 낮아져 섬겼듯이 그리스도를 따라 이웃을 사랑하며 종으로 복종할 수 있다. 하나님의 은총에 기반한 믿음이 성도의 모든 선한 행실의 뿌리이며 원동력이 된다. 루터는 선행의 근거는 오직 믿음임을 제시하면서, 믿음에 터한 선한 행실이 없다면 죽은 신앙임을 분명히 한다. 그러므로 나무의 열매를 보고 그 나무를 알 수 있듯이, 사랑의 실천이 없다면 믿음이 있다고 할 수 없다는 것이다. 왜냐하면 믿음은 성령이 우리와 함께 하사 우리를 전혀 새로운 피조물로 변화시키기 때문이다. 또한 하나님의 은총에 대한 확고한 신뢰인 믿음은 그리스도인들로 하여금 타율에 의해서가 아니라 기쁨으로 모든 이웃들에게 선행을 행하고 섬기고자 하며, 은총을 베풀어 주시는 하나님의 그 사랑에 감격하여 하나님의 영광을 위하여 고난도 기꺼이 감수하며 살고자 한다. 그러므로 믿음과 행위를 분리하고자 하는 어떤 시도도 루터 신학에 있어서 불가능한 것이다.²⁰⁾

여기서 나아가 루터는 참된 그리스도인의 삶에 대하여 다음과 같이 언급한다. 그리스도인들은 믿음으로 인하여 그리스도의 품속에서 모든 풍성한 생명과 선한 것들을 소유하게 되었으므로, 그리스도를 신앙함으로 얻는 그리스도인의 의와 자유를 자신의 이웃을 위하여 사용하여야 한다. “그리스도인은 자기 자신만을 위하여 사는 것이 아니라 이 땅에 있는 모든 사람들을 위해서도 산다. 오히려 그는 오직 다른 사람들을 위해 살며, 자기 자신을 위하여는 살지 않는다.” 그리스도께서 자신을 우리에게 내어주신 것 같이 우리도 이웃의 유익을 위하여 자신을 내어 놓는 삶을 살 수 있다는 것이다.²¹⁾ “참되고 진실한 신앙이 있을 때 사랑은 참되고 진실하게 된다.`` 그는 신앙으로 그리스도 안에서 살며, 사랑으로 그의 이웃 안에서 산다.” 루터는 이러한 사랑의 자발적 섬김은 오직 그리스도를 향한 믿음의 부요함에서 흘러나올 수 있다고 역설한다.²²⁾ 적어도 루터에 있어서 “선행과 사랑이 꽃피지 않는다면 그것은 진정한 믿음이 아니며 복음은 아직 발판을 얻지 못한 것이 되고 그리스도는 아직 올바르게 알려져 있지 않은 것이 된다.”²³⁾

이렇게 루터는 인간의 의롭게 됨은 오직 그리스도를 믿음으로 가능하다는 것을 역설하면서도 나아가 이 신앙에 근거하여 이웃을 향한 참된 사랑의 봉사가 진정한 그리스도인의 삶이 된다는 사실을 강조한 것이다. 이상과 같이 루터의 종교개혁 이론이 오직 믿음을 강조하다 보니 선행을 부인한다는 논의는 정당하다고 볼 수 없다. 동시에 루터의 칭의론이 개인의 구원에만 치우쳐 사회 윤리를 도외시한다는 논의도 성립될 수 없다. 루터에게 있어서 신앙이란 사랑의 실천과 결코 분리해서 생각할 수 없기 때문이다. 그러므로 그의 칭의론은 세상

18) 마틴 루터, 『루터선집』, “로마서 서문,” 67. “그리스도인의 자유,” 99-102, 107-108, 112.

Steven J. Lawson, and Joel R. Beeke, “Paul and James : Are We Justified by Faith or by Faith and Works?” in *Puritan Reformed Journal* 3, (2011), 60.

19) 마틴 루터, 『루터선집』, “그리스도인의 자유,” 111.

20) 마틴 루터, 『루터선집』, “로마서 서문,” 60-62, “그리스도인의 자유,” 114.

21) 마틴 루터, 『루터선집』, “그리스도인의 자유” 108, 118-119, 121.

22) 마틴 루터, 『루터선집』, “그리스도인의 자유” 121-126.

23) 마틴 루터, 『루터선집』, 55.

에 대해 무관심하지 않으며, 선행으로 이웃사랑에의 참여를 요청하고 있는 것이다.

3.1.2 만인제사장론

상기한 바와 같이 루터가 오직 믿음으로 얻는 의에 대한 신앙에 근거하여 참된 그리스도인의 사랑의 삶이 이웃사랑으로 드러나야 한다고 주장하는 사상은 그의 ‘만인제사장’이론을 통하여 더 구체적으로 제시되고 있다. 즉 그의 칭의 사상은 만인제사장론의 토대가 되고 있다는 것이다. 그는 다음과 같이 언급한다.

교황들, 주교들, 사제들, 수도사들, 수녀들을 영적 계급(the spiritual or religious class)이라 부르고, 제후들, 영주들, 장인들, 농부들을 세속적 계급(the secular class)이라고 부르는 것은 어떤 기회주의자들에 의해 만들어진 허울 좋은 고안물이다.``````왜냐하면 모든 그리스도인은 참으로 영적 계급에 속하며 그들 사이에서는 그들이 서로 다른 일을 하고 있다는 것 외에는 아무런 차이도 없기 때문이다.``````우리는 다 예외없이 세례를 통하여 성별되고 제사장이 된다. 성 베드로는 베드로전서 2:9절에서 “너희는 왕같은 제사장들이요 거룩한 나라요”라고 말하고 있고, 요한계시록에서는 “사람들을 피로 사서 저희로 나라와 제사장을 삼으셨으니”(계5:9)라고 하고 있는 바와 같다. 24)

즉 로마 가톨릭이 교황과 사제의 역할이 성례의식을 통하여 죄를 용서하는 통로, 하나님의 은총을 받는 중보자로서의 영적인 차원을 세상의 삶보다 더 우월시 하는 것에 반해, 루터는 ‘만인 제사장론(Priesthood of All Believers)’을 선포하면서 그리스도를 믿는 모든 성도들이 제사장직을 수행할 수 있음을 주장함으로써 중세가톨릭의 위계적 질서를 뒤집었다. 그들의 왜곡된 진리관에 반해, 모든 그리스도인들은 중재자가 필요 없이 직접 하나님께 나아갈 수 있다는 것이다. 루터에 의하면 모든 그리스도인이 하나님의 일을 하는 한에서 모든 직분은 평등하며 영적인 것이다. 즉 성직자와 일반 성도의 차이는 맡은 일의 다양성에 따른 기능상의 차이이지 어떤 질적인 차이가 있는 것은 아니라는 것이다. 왜냐하면 그리스도인들은 모두 하나의 복음, 하나의 세례, 하나의 믿음 안에 있는 동일한 그리스도인들이기 때문이다. 25)

곤잘레스에 의하면 만인 제사장 이론은 루터가 성서의 주석을 통해서 견인한 사상으로서 당시 로마 가톨릭의 교권적인 권위로부터 벗어나 해방시키는 힘이였다.26) 루터의 만인 제사장 사상, 즉 모든 그리스도인들의 보편적인 사제직은 그의 교회론을 특징짓는 중요한 요소이며 또한 다른 사상에 지대한 영향을 미친 이론이다. 여기서 이 이론은 모든 그리스도인들이 자기 자신을 향한 제사장의 뜻으로 받아들일 수도 있지만, 더 중요한 것은 타인에 대한 것이다. “그들은 각기 자기의 직업이나 일 속에서 다른 사람들을 이롭게 하고 섬겨야 한다. 따라서 다양한 직업들은 모두 공동체의 최선의 유익을 지향하여야 하고 몸의 모든 기관들이 서로 서로를 섬기듯이 몸과 영혼의 복리를 증진시키도록 해야 한다.”27)

24) 마르틴 루터, 『루터 선집』, 485-486.

위의 만인 제사장주의에 대한 내용은 마틴 루터의 종교 개혁에 관한 세 논문 가운데 하나인 “독일 기독교 귀족에게 호소하는 글”에 언급된 내용이다.

25) 마르틴 루터, 『루터 선집』, 485-488. 휴T. 커어 편저, 『루터신학 개요』, 김영한 역, (서울: 한국 장로교 출판사, 2007), 192-197.

26) 후스토 L. 곤잘레스, 『기독교 사상사 III』, 이형기, 차종순 역, (서울: 한국장로교출판사, 1988), 89-90.

이러한 루터의 만인제사장론은 중세기의 성속(聖俗)의 이중구조를 깨뜨리면서, 교회의 일, 영적인 일만 거룩한 것이 아니라, 모든 직업은 하나님의 영광을 위하여 일할 때 하나님의 소명(Berufung)이 있는 거룩한 직분이 될 수 있음을 드러냈다. 구원받은 그리스도인은 교회 안에서만이 아니라, 세상과 삶의 전 영역에서 제사장으로서 타자를 섬기는 것과 마찬가지로 봉사자와 청지기의 자세로 구별된 삶을 살아야 한다는 것이다. 루터가 이와 같은 만인제사장직의 수행을 위해 모든 국민이 교육을 받아야 할 것을 강조²⁸⁾한 것은 교황과 사제직의 영적인 직분에 대한 세상 직업과의 차별을 넘어 하나님 앞에 만인이 하나님으로부터 거룩한 사명을 받았다는 사실을 명시적으로 드러냄으로써 사회개혁으로까지 나아간 측면이 있다.

상기한 바와 같이 루터에 있어서 믿음과 실천이 불가분의 관계 속에 있는 것처럼, 그의 ‘두 왕국’ 이론에 있어서도 하나님 나라와 세상 나라, 즉 교회와 세상은 구별되지만 결코 분리해서 생각할 수 없다. 믿음으로 구원받은 그리스도인들은 비록 하나님 나라의 시민이지만, 이 땅에 예속되어 있으므로 하나님의 말씀에 순종하며, 사랑과 봉사의 삶을 통해 하나님 나라의 가치를 전할 의무가 있다.²⁹⁾ “참된 그리스도인은 이 땅 위에서 자신을 위해서가 아니라 그의 이웃을 위해서 살려고 노력하기 때문에 그의 삶의 모든 정신은 그로 하여금 자신에게는 필요하지 않지만 그의 이웃에게 유익하고 필요한 것을 행하지 않을 수 없도록 만든다.” 여기서 루터는 세계에 성령과 믿음이 충만한 진실한 그리스도인들로 가득차야 할 필요성을 느끼지만, 참 믿음의 사람들은 극히 드물기 때문에 이것이 불가능하다는 사실을 인식한다. 또한 그는 하나님 나라에 속한 영적인 정부가 성령과 그리스도와 함께 하는 경건한 그리스도인을 양육하는 정부로 설명한다.³⁰⁾ 루터가 이 세계 안에 하나님의 통치 아래 거하는 믿음과 성령의 사람이 가득차야 할 필요성을 인식했다는 점에서, 이미 루터에게서부터 세상에서 점점 더 확장되어가야 할 하나님 나라에 대한 의식이 오히려 나고 있음을 확인할 수 있다. 이처럼 두 왕국 사상에서 루터는 영적인 차원의 교회와 육적인 차원의 세상을 단순히 이분법적으로 분리시키는 것이 아니라, 불가분의 관계 속에 있는 하나님 나라와 세상 나라의 두 영역의 시민인 그리스도인들이 우리에게 생명과 구원을 주시는 그리스도 안에서 참된 그리스도인으로 거듭나 세상 속으로 퍼져 나가기를 바라는 것이다.

상기한 바와 같이 오직 믿음으로, 오직 은총으로만 구원받을 수 있다는 이신칭의 사상을 루터가 개혁신학의 교리로 확립하면서 이 믿음이 세상을 향한 사랑의 실천을 동반할 때에 더 온전한 신앙이 될 수 있음을 우리는 보았다. 나아가 그리스도인이 각자 하나님이 주신

27) 마르틴 루터, 『루터 선집』, 485-488. 그리스도인의 자유 107-108.

28) 당시 중세에는 문맹율이 거의 90% 가 넘었다고 한다. 루터는 만인제사장론을 주장하면서 독일 국민의 문맹을 퇴치하기 위하여 학교를 세우기를 격려했으며, 모든 국민이 교육을 받아야 할 필요성을 강변했다. 그는 교황이나 사제들의 전유물이었던 성서를 일반 국민들도 읽게 하기 위해 라틴어 성서를 독일어로 번역하기에 이른다.

29) 마틴 루터, 『루터 선집』, 441-479. 여기서 루터의 ‘두 왕국’ 사상에 대하여 간단히 살펴보면 그는 세상 나라와 하나님 나라를 구분한다. 세상 나라는 육에 속하는 죄악 된 영역이지만, 하나님 나라는 그리스도를 따르고 믿으며 그분에게 복종하는 이들이 속하는 나라이다. 하나님 나라는 기쁨과 평화, 그리고 사랑과 자비가 다스리는 나라이지만, 세상의 나라는 형벌과 진노와 정죄와 심판이 있는 나라이다. 하지만 두 왕국 모두 세계를 창조하신 창조주 하나님의 통치 영역이기도 하다. 또한 죄인이면서 동시에 의인인 신앙인들도 모두 두 왕국의 시민들이다.

이형기, 『종교개혁 신학사상』, (서울: 장로회 신학대학 출판부, 1984), 57-58.

휴T. 커어 편저, 『루터신학 개요』, 276-298.

30) 마틴 루터, 『루터 선집』, 441-452. 휴T. 커어 편저, 『루터신학 개요』, 276-289.

소명에 따라 개개인에게 부여하신 직업을 통해 혹은 은사를 통해 가정과 직장 사회에서 참 믿음의 사람으로 이웃과 사회를 사랑으로 섬김으로 기독교의 공공선을 나타낼 수 있음을 우리는 인식할 수 있었다. 이상에서 루터의 신학이 칼빈과는 달리 정치 사회 개혁을 다른 영역으로까지 적극적으로 확대하여 시도하지 못한 아쉬움이 있지만, 그의 신학에서 공공신학을 발견할 수 없다고 말하는 것은 진실이 아닌 것이다.

3.2 존 칼빈의 신학과 공공성

상기한 바와 같이 루터에 의해 종교개혁이 발아되어 중세 천년을 지배했던 로마 가톨릭의 세속적 권세에 루터가 당당히 도전했다면, 칼빈은 루터의 개혁을 토대로 하여 ‘하나님의 절대성’, ‘하나님의 위대성’에 천착하며 종교개혁을 체계화 시켰다.³¹⁾ 칼빈 신학에 있어서의 공공성은 루터와 비슷한 측면도 있지만 루터 신학의 범위를 훨씬 넘어선다. 칼빈은 우주와 세계를 향한 ‘하나님의 절대 주권’사상과 ‘하나님의 영광’에 대한 사상을 그의 전 신학의 중심으로 취하고 있다.³²⁾

먼저 칼빈 신학의 원천은 『기독교강요』에서 “하나님을 아는 지식과 인간 자신을 아는 지식에 있다.” 칼빈의 신학은 하나님을 참으로 알지 못하면 인간 자신의 죄악성과 비참함을 깨달을 수 없다³³⁾는 것에서 시작한다. 하나님에 대한 지식을 더 많이 가질수록 인간의 연약함과 부패를 깨달을 수밖에 없는 반면에, 동시에 하나님에 대한 인식은 인간을 구원하시고 온 세상을 통치하시는 하나님의 능력의 위대함과 절대주권에 대한 깨달음을 더 많아지게 할 수밖에 없다. 칼빈은 인간의 모든 것이 오직 하나님의 은혜에서 비롯되었고, 모든 좋은 것의 원천이 하나님이기때 그분의 선한 돌보심과 인도하심이 우리를 가장 좋은 길로 인도하신다는 하나님에 대한 앎이 우리를 경건으로 인도한다는 사실을 주장한다.³⁴⁾ 하나님의 놀라운 사랑의 능력을 알고, 인간의 무지와 허무를 깨달을 때, 하나님의 통치와 주권에 대한 경이로움과 함께 오직 하나님께 영광 돌리는 삶을 살 수 있다는 것이다.³⁵⁾ 그러므로 많은 신학자들이 칼빈의 신학이 온 세계에 영향을 미치는 ‘하나님 절대 주권,’ ‘하나님의 영광,’을 강조하는 신학이라는 사실을 인정하고 있다. 니젤(W. Niesel)은 칼빈 사상의 중심적인 특징을 그리스도 안에서 드러난 ‘하나님의 영광’이라고 보았다.³⁶⁾ “그리스도의 구속적 은혜를 강조하면 할수록 하나님께 영광이라는 하나님의 주권적 은혜가 전면에서 세워지게 된다. 이것은 칼빈에게서 신적 주권을 강조하는 신중심주의 신학의 강조로써 표현됐다. 이것이 그를 로마 교회의 신학과 구별되게 하였으며, 루터 신학과의 미묘한 차이를 가져오게 하였다.”³⁷⁾

31) 칼빈이 루터의 영향을 받았다는 주장과 여기에 반박하는 사례들에 대해서 자세히 알고자 한다면 다음의 논문을 참조하라. 김용주, “칼빈과 루터,” 『백석신학저널』 16권, (2009), 15-30.

32) 여기에 대한 찬반 논의를 보고 싶다면 다음의 논문을 참고할 수 있다. 송용원, 『칼뱅과 공동선』, (서울: IVP, 2017). 송용원은 칼뱅의 저서들에서 프로테스탄트의 공동선을 찾고 있다. 신학적 근거로는 하나님 형상과 공동선, 성화와 공동선, 율법과 공동선을 제시하고 있고, 그 신학적 적용으로는 교회와 공동선, 인류와 공동선을 통해 이행하고자 하며 특별히 그는 칼빈의 일반은총이 인류의 공동선에 기여하고 있음을 논구하고 있다.

33) John Calvin, 『기독교 강요 1』, 1559최종판, 고영민 역, (서울: 기독교문사, 2007), 1.1. 103-106.

34) John Calvin, 『기독교 강요 1』, 1559최종판, 104-114.

35) John Calvin, 『기독교 강요 1』, 1559최종판, 66-69.

36) W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, 이종성역, 『칼빈의 신학』, 1979, 242.

칼빈에게 있어서 하나님의 주권 이론은 단순히 영적인 영역에만 속한 것이 아니다. 하나님의 주권은 교회만이 아니라 정치 사회와 더불어 세상의 모든 영토에 차별없이 임해야 한다는 것이다. 그런 점에서 칼빈은 그의 신학을 함에 있어 이성이나 논리보다는 하나님의 주권적 은혜와 성령의 역사를 중요시한다.³⁸⁾ 위필드는 칼빈의 신학에서 ‘성령론’은 중요한 한 축을 이루고 있으며, 칼빈이 성령의 역사를 통해 하나님의 영광과 인간을 구원하시는 하나님의 주권적인 은혜의 역사를 논증하고 있다고 이해한다. 칼빈에 의하면 성령의 능력은 교회 안에서만이 아니라 교회를 넘어서 온 세상 속에서도 역사하고 있다. 따라서 그는 그의 성령론에 더해 성령이 주시는 탁월한 은사들, 즉 일반 은총을 개진한다. 칼빈의 신학에서의 일반은총의 유무는 학자들 간에 이견이 있지만,³⁹⁾ 그는 다음과 같이 말한다.

우리는 인류의 공동선(publicum generis humani bonum)을 위하여 하나님께서 원하시는 자들에게 나누어 주시는 하나님의 성령의 지극히 탁월한 은혜들을 잊지 말아야 한다.````하나님이 사람의 본성에 심어놓은 천부적인 재능, 지성들이 있다. 이 재능들은 경건한 사람이든 경건하지 않은 사람이든 무차별적으로 부여 주신 것들이다.````인간의 마음이 비록 그 완전함으로부터 타락하고 부패되었다고 할지라도 하나님의 탁월한 은사들(eximiis Dei donis)로 옷 입혀지고 장식되어 있다는 사실을 배워야 할 것이다.⁴⁰⁾

칼빈은 이런 부여주심을 하나님의 독특한 은사로 간주해야 한다고 주장한다. 즉 학문으로서의 예술과 과학 등 감탄할 만한 인간의 재능들은 모두 하나님으로부터 나왔음을 인정해야 한다는 것이다. 또한 진리의 빛인 성령 하나님으로부터 나온 것이다.⁴¹⁾ 여기서 예수 그리스도는 세상과 교회 모두를 위한 공공선으로서 존재한다. 그러므로 세계의 공공성과 교회의 공공성이 상호 구분되지만, 분리될 수는 없다. 칼빈에 있어서 인류의 공공선은 그리스도인이든 비그리스도인이든 차별없이 모두에게 베푸시는 하나님의 특별한 은사인 일반은총과 분리될 수 없는 것이다. 일반은총은 전 세계의 공공선을 위해 만드신 하나님의 은혜이다.

여기서 칼빈의 ‘소명’ 개념은 단순히 영적이며 종교적인 차원을 넘어서 인간이 행하는 모든 노동이 소명이다. 스콜라 신학이 노동에서 모든 영적인 가치를 제거했다면, 칼빈은 이전에는 결코 생각하지 못했던 영적인 위상과 존엄성을 인간의 노동에 적극적으로 부여했다. 또한 칼빈은 그리스도인들은 더 이상 자신을 위하여 사는 것을 멈추고 우리 삶의 전 영역에서 그리스도께 순종해야 한다고 강조했다. 이러한 점에서 칼빈에 있어서 소명은 각자의 처한 위치 즉 가정이나 직장, 사회 정치 경제 분야뿐만이 아니라, 영적인 측면에서 하나님의 영광을 위해서 살아야 한다는 것이다. 다시 말해서 칼빈은 교회와 세상, 성과 속이라는 이 불법적 분리를 분쇄시키고자 했다.⁴²⁾ 그에 있어서 소명으로서의 직업의 목적은 하나님 영광과 공공성의 추구인 것이다. 이러한 소명의 이론에는 위계적 구조가 들어올 수 없다. 만약

37) 칼빈의 “오직 하나님께 영광”에 대해 자세히 알고 싶다면 다음의 논문을 참조하실 수 있다. 김선권, “오직 하나님께 영광(Soli Deo Gloria),” 『한국개혁신학』 47, (2015), 37.

38) John Calvin, 『기독교 강요 2』, 2.2.19, 20, 21.

39) 칼빈의 신학에 ‘일반 은총’의 존재유무에 대한 논의는 학자들 간 이견이 많다. 칼빈의 일반은총을 지지하는 신학자들 중 대표적인 사람은 아브라함 카이퍼라고 할 수 있다.

40) John Calvin, 『기독교 강요 2』, 2.2.16.

41) John Calvin, 『기독교 강요 2』, 1559최종판, 2.2.14-17. John Calvin, 『기독교 강요 1』, 1.5.8

42) 김선권, “칼뱅이 말하는 잘 정돈된 삶으로서의 기독교인의 삶의 방식,” 『한국개혁신학』 42, (2014), 31.

하나님의 소명에 충실히 최선을 다한다면 아무리 낮고도 천한 일이라도 하나님은 존귀하고 빛나게 해 주실 것이다.⁴³⁾ 그러므로 칼빈에 의하면 모든 직업은 거룩하기 때문에 주일의 예배만 하나님이 받으시는 예배가 아니라, 일상생활에서와 직장에서도 거룩하며 성실한 노력을 통해 하나님 받으시는 예배의 삶이 되어야 한다. “삶에 대한 모든 소명은 창조에 대한 하나님의 목적과 직접 연관되며 그 소명을 이루는 것은 곧 하나님의 섭리를 이루는 것이 된다. 그러므로 세속사회 속에서 신자의 문화적 사명은 소극적 의미에서 허용된 일이 아니라 적극적으로 해야만 하는 일이다.”⁴⁴⁾ 이러한 점에서 칼빈은 루터의 직업 소명설을 더 구체화 시켜서 교회와 세상을 이원론적으로 구분하는 것이 아니라 하나님의 통치라는 관점에서 두 관계를 보고자 하였으며, 또한 칼빈은 사람들이 직업에 대하여 더 강한 소명의식으로 더 높은 전문지식을 추구하기를 원했으며 이로써 당시의 유럽과 세상을 변화시키고자 하였다.

또한 위와 같은 관점에서 칼빈은 루터와 비슷하게 두 왕국 이론을 전개하지만, 그는 루터보다 그 범위를 훨씬 더 확대한다. 즉 루터도 칼빈과 마찬가지로 두 영역 모두 하나님의 통치 아래에 있고 또한 모든 권세는 하나님으로부터 나온다고 보았지만, 칼빈은 “하나님의 통치 영역을 단순히 영적인 나라에 국한시키지 않고 국가와 역사, 사회, 인간공동체 등 인류 역사 전체를 포괄시킨다.” 칼빈에 의하면 국가와 모든 위정자의 권세는 하나님이 주신 것이기 때문에 비록 영적인 통치의 영역에 속하였을 찌라도 그들의 권세에 복종하여야 하지만, 그러나 만약 불의와 악에 대한 권세에는 저항해야 한다.⁴⁵⁾ 이렇게 이중의 통치 아래 있으면서도 하나님의 주권아래에서 보호함을 받는 그리스도인이 하나님께 해야 할 임무는 “하나님 사랑과 이웃 사랑이라고 하는 이중적 사랑(눅 10:27; 마22:37,39)이다. 국가나 기독교인 내지 교회 모두가 이 이중적 사랑의 의무를 지니고 있다.”⁴⁶⁾

이러한 칼빈주의에 대해 아브라함 카이퍼는 세상으로부터의 도피는 결코 칼빈주의의 특징이 아니라고 이해한다. 칼빈주의는 세상에 대한 책임과 의무를 거부하는 사상이 아니라 교회 속에 거하며, 세상을 방임하는 것이 아니라 오히려 하나님의 높은 뜻을 따라서 모든 인류가 부패가운데서도 더 고귀한 이상으로 나아갈 수 있도록 이끌며 더 높은 단계로 도약할 수 있도록 행해야 할 소명이 있음을 깨닫는 것이다.⁴⁷⁾ 그러므로 칼빈에 있어서 성도들의 세상속에서의 현재의 삶은 중요하다. 신적인 긍휼과 하나님이 우리에게 매일 부어주시는 은혜의 풍성한 장인 현실의 삶에서 하나님 나라를 맛보며 기꺼이 하나님께 감사해야 한다.⁴⁸⁾

43) William Edgar, “Ethics: The Christian Life and God Works according to Calvin,” in *Theological Guide to Calvin's Institutes: Essays and Analysis*, eds., David W. Hall & Peter A. Lillback (Phillipsburg, N.J.: P & R Publishing, 2008), 336.

44) 김영한, 『현대신학과 개혁신학』, (서울: 성광문화사, 1996), 393.

45) 존 칼빈, 『기독교강요 요약』, 이형기 역, (서울: 크리스찬다이제스트, 2008), 400-413.

칼빈의 ‘두 왕국’ 사상을 살펴보면 먼저 모든 인간에게는 이중적인 통치(duplex regimen)가 적용된다. 영적인 통치(spirituale regimen)와 정치적인 혹은 세속적인 통치(politicum regimen)가 그것이다. 전자는 영혼의 삶에 해당되는 것으로서 하나님을 경외하는 것과 경건에 대한 가르침을 준다. 후자는 현세의 삶 속에서 반드시 지켜야 할 시민의 의무를 통해 타인과 절제있고 거룩한 관계속에서 살도록 법을 제정하는 것을 포함한다. 즉 전자는 영적인 나라라면, 후자는 세상의 나라인 것이다. 두 영역의 통치는 전혀 다른 본성을 지닌다. 하지만 국가는 하나님 나라로 가는 도상에 있는 그리스도인들에게 도움이 된다고 보았다. 영적인 통치에서 하나님 나라는 이미 이 땅에서 시작되었고, 영적으로 누릴 복을 미리 선취하게 한다. 이들 두 왕국이 어느 하나에 예속되는 것을 의미하는 것은 결코 아니다. 존 칼빈, 『기독교 강요 3하』, 164-165.

46) 존 칼빈, 『기독교강요 요약』, 409.

47) 아브라함 카이퍼, 『칼빈주의』, 박영남 역, (서울: 세종문화사, 1971), 99-100.

48) 존 칼빈, 『기독교 강요』, 3.9.3

이러한 점에서 칼빈에 있어서 먼저 지상에서 하나님 나라를 추구하는 성도의 실천적 삶이 요구되어지며, 이를 통해 이 세상의 역사에 참여하는 일이야말로 구체적인 행위가 되는 것이다.

오버만에 의하면 당시의 오용된 주류종교에 저항한 칼빈의 개혁은 그리스도인들의 삶을 재형성하는 것에 초점을 두었으며, 여기서의 질서를 바탕으로 하나님의 은총에 의한 공적인 영역의 회복으로까지 나아갔음을 알 수 있다.⁴⁹⁾ 이것을 위하여 칼빈은 루터의 이신칭의의 교리에서 한걸음 더 나아가 우리가 믿음으로 구원을 받지만 그 믿음의 열매는 우리가 거하는 곳곳마다 하나님 나라가 세워지도록 노력을 다 해야 한다고 보았다. 즉 하나님 나라를 이 지상에 실현시키기 위해서는 모든 그리스도인들이 윤리 도덕적인 생활로 절제된 삶을 추구하며 살아야 한다는 것이다. 그는 우리가 구원을 받은 증거로 누구보다 그리스도인의 도덕적인 성결을 강조하였다. 여기서 믿음에 근거한 행위변화에 결정적인 역할을 한 것은 칼빈이 성경과 설교를 통해 제네바 시민들을 열정적으로 교화한 것에 있다. 하나님에 대한 지식을 시민들에게 가르친 칼빈의 노력으로 마침내 사회는 거대한 변화의 물결에 휩쓸렸던 것이다. 그러므로 칼빈에 의하면 하나님의 보이지 않는 영적인 통치가 성도의 순종으로 말미암아 이 사회속에서 점차 확대되어 간다면 하나님 나라는 현실의 삶에 이미 존재하며 경험될 수 있고 점차 성장해 갈 것이다.⁵⁰⁾ 이처럼 칼빈은 모든 그리스도인들이 하나님의 말씀을 삶의 현장에서 살아 내는 적용을 통해 더 높고 고귀한 하나님의 뜻인 하나님 나라를 이 땅에 이루고자 하였다. 이처럼 칼빈의 신학에 있어서 공적인 영역의 참여는 그가 영적인 통치와 세상을 구별하지만 분리하지 않고 하나님의 주권이 세계와 인간 삶의 모든 영역에 미쳐야 한다는 그의 주장에서 분명하게 볼 수 있다.

3.3 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)의 신학과 공공성

칼빈의 ‘하나님의 절대주권 사상’에 영향을 받은 신칼빈주의자인 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)는 ‘일반은총론과 영역주권론’을 발전시킨다. 칼빈주의의 핵심 인물⁵¹⁾ 중 한분인 카이퍼는 칼빈주의를 하나의 세계관으로 해석하면서 이 땅의 정치 사회 경제 과학, 예술 등 모든 분야에 하나님의 주권이 세워지는 세계관이 형성되어야 한다고 보았다.⁵²⁾ 카이퍼는 칼빈주의를 현실의 삶에 더 광범위하고도 구체적으로 적용한 신학자이다.

카이퍼가 주장한 일반은총은 “우리 인간 실존의 모든 영역에서 만유의 주권자인 그리스도가 내 것이다!라고 외치지 않는 곳은 한 치도 없다”라는 사실에서 시작한다.⁵³⁾ 그리스도가 온 세계의 주로써 통치하신다는 것이다. 카이퍼는 다음과 같이 언급한다.

49) H. A. Oberman, “The Extra Dimension in the Theology of Calvin,” *Journal of Ecclesiastical History*, 21, (1970), 46.

50) 존 칼빈, 『기독교 강요』, 4.4.2

51) 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)는 칼빈주의자로서 헤르만 바빙크와 위필드와 함께 3대 칼빈주의 신학자들로 일컬어진다.

52) 아브라함 카이퍼, 『칼빈주의』, 21-59.

53) Abraham Kuyper, “Sphere Sovereignty”(inaugural address at the founding of the Free University of Amsterdam, October 20, 1880), in AKCR, p. 488. 재인용.

여기서 일반교리는 모든 개혁주의자들이 믿는 하나님의 주권 교리로부터 직접 도출된 것이다. 만일 하나님이 통치하신다면 그의 주권은 틀림없이 삶 전체를 지배할 것이다. 하나님의 통치권을 교회의 경계로 제한하거나 기독교 세력 안에 가둬서는 안 된다. 불신 세계는 사탄의 손에 넘어간 적이 없고, 타락한 인성에 굴복한 적도 없고, 운명에 맡겨진 적도 없다. 하나님의 주권은 세례 받지 못한 세상의 삶 속에서도 마찬가지로 위대하며 최고의 지배권을 행사한다. 따라서 그리스도의 지상 교회와 하나님의 자녀는 이생에서 간단히 물러가면 안 된다. 만일 신자의 하나님이 세상 속에서 역사하고 있다면 세상에서 신자의 손은 쟁기를 붙들고 쟁기질을 통해 주님의 이름을 영화롭게 해야 한다.⁵⁴⁾

이러한 일반은총론을 통해 카이퍼는 하나님이 창조하신 세계를 지탱하시고 유지하시고 발전시키시며 또한 하나님의 주권적인 은혜 속에서 역사와 문화를 전개하며 진보할 수 있는 가능성을 시사한다. 더불어 하나님은 일반은총을 통해 인간의 죄를 어느 정도는 억제하며, 이 사회를 하나님의 주권에 의해 보존하고자 하신다.⁵⁵⁾ 즉 일반은총은 악인과 의인 차별 없이 모든 인류에게 공통으로 주시는 은총으로서 해와 비 공기 자연을 누리는 것에서 발견된다. 또한 일반은총은 비그리스도인들에게 나타나는 우리를 경탄하게 하는 탁월한 능력과 지혜들에서도 볼 수 있다. 하지만 특별은총은 십자가에 달리신 그리스도를 믿는 자들에게 거저 베풀어 주시는 구원의 은총을 말한다. 하나님은 택함을 받은 자들에게 특별은총을 주셨으며 동시에 모든 인류에게 일반은총을 선물로 주셨다. 인간 누구에게나 하나님이 일반적으로 주신 재능의 은사가 있다는 것이다. 카이퍼는 이러한 ‘일반은총론’을 매개로 모든 인간은 창조자이신 하나님의 주권 아래 있음을 분명히 한다.

카이퍼의 『일반은총』에 대하여 조던 볼러는 다음과 같이 주장한다.

“그것은 카이퍼의 건설적인 공공신학의 절정일 뿐 아니라 복음주의자로 하여금 기본원리로 돌아가게 하고, 쾌활하고 건설적인 사회 전도 방법의 개발을 인도하게 하는 가장 유효한 발판이다. 카이퍼가 머릿속에 그린 일반 은혜는 공공에 대한 책임과 문화에의 참여를 강조한 신학으로, 신자들이 세상 사람들과 공유하는 인간성에 기초한다. 그는 그의 글을 통해 효과적으로 공공 생활에 들어가기 위해 필요한 교훈을 일반인들에게 제공하려 했다.”

리처드 마우에 의하면 우리가 일반적으로 ‘칼빈주의’ 하면 ‘진적인 부패’라는 사상을 생각하지만 정통한 칼빈주의자인 카이퍼에 의하면 이러한 사실이 그리스도의 공동체를 벗어난 곳에 있는 탁월함을 보지 못하도록 하는 것은 아니다. 또한 ‘일반은총’에 대한 카이퍼의 사상은 삶의 전 영역에서 하나님과 그리스도의 주권에 대한 헌신과 복종을 요청하는 그리스도인들의 책임과 사명을 일깨운다.⁵⁶⁾

또한 카이퍼는 그의 ‘일반은총’과의 연장선상에서 영역주권사상⁵⁷⁾을 펼쳤는데 하나님의 주권이 국가와 교회 그리고 사회의 모든 영역에 영향을 끼친다는 사실을 실제로 세상 속에서 적용하고자 했다. 즉 영역주권사상의 기초적인 개념은 하나님이 각각의 인간과 삶의 영역들에 따라 가장 맞는 고유한 분야를 주신다는 것이다. 각각의 영역은 사회 안에서 유기적

54) Abraham Kuyper, 『일반 은혜』, 임원주 역, (서울: 부흥과 개혁사, 2017), 33.

55) Henry R. Van Til, The Calvinistic Concept of Culture, 이근삼 역, (서울: 성암사, 1984), 169.

56) 리처드 마우, “포괄적인 일반성의 신학,” 아브라함 카이퍼의 「일반은혜」 저서의 서문으로 올라와 있다.

57) 이 사상은 카이퍼가 화란의 자유대학교가 설립되고 총장으로 취임하면서 한 연설의 내용이다.

으로 밀접한 관계 속에 있지만, 동시에 고유의 주권을 가지기 때문에 상호 존중하고 서로의 영역을 침범하지 않아야 한다. 모든 주권과 권위의 원천은 하나님으로부터 흘러나오기 때문이다. 그들은 위계적인 상하관계가 아니라 하나님 앞에서 상호 평등한 관계로 선다. 그러므로 하나님이 부여하신 고유의 영역을 받아들인 모든 인간과 피조물들은 하나님의 뜻에 복종해야만 한다. 특별히 영역주권론에서 나타나는 국가의 중심적인 기능은 사회의 모든 영역들에서 일어나는 갈등을 조장하는 역할을 하며, 그럼으로써 모든 인간과 영역들이 서로 협력하여 평화를 이루는 공동체로 유지되도록 하는 것에 있다.⁵⁸⁾

카이퍼는 이러한 그의 ‘영역주권론’을 통하여 하나님의 절대 주권이 인간 삶의 체계의 모든 영역 속에 드러나기를 바라며 또한 실천하고자 하였다. 그는 이 사상을 그가 교육자로서 화란의 자유대학교를 설립하고 취임할 때, “개인 영역에서의 주권(Sovereignty in the Individual Sphere of Life)”이라는 논제로 강의하였다. 그는 국가와 권력에 구속되지 않으면서도 성경과 개혁신학에 근거하여 하나님의 주권과 하나님의 영광이 드러나는 기독교 세계관을 가르치는 교육기관을 소망했던 것이다.⁵⁹⁾ 그의 영역주권론(Sovereignty in the Distinctive Spheres of Human Life)의 핵심은 첫째로, “전능하신 능력의 하나님만이 오직 온 피조물들 위에 주권을 가지시며,” 둘째로, “하나님은 그의 아들이신 예수 그리스도에게 하늘과 땅의 모든 권세를 주셨으며,” 셋째로, “예수 그리스도의 주권은 모든 인간의 개별적인 삶의 영역들에서 인정되어야 한다”는 것이다.⁶⁰⁾ 이상원에 의하면 상기한 바와 같은 카이퍼의 영역주권사상은 화란의 정치경제사에 지금까지도 발전적인 영향을 미치고 있다.

이상에서 카이퍼의 공적 영역에 영향을 미치는 신학에 대해 검토해 보았다. 그의 ‘신학하기’의 여정을 돌아보면 공적영역을 벗어나서 설명하기가 어렵다. 카이퍼는 19세기 화란의 신학자로서 당시의 화란은 자유주의 신학의 득세로 인하여 세속화의 시류에 휩쓸리고 있었기 때문에 처음에는 현대주의에 몰입한 자유주의 신학자였지만, 후일에 정통주의와 개혁적인 칼빈주의로 전향한 이후 교회를 개혁하고자 했고, 교육자로서 ‘학교투쟁(descholenstrid)’을 통하여 참된 신앙 교육에 근거한 가르침을 주창하였으며, 언론인으로서 하나님 말씀에 기초하여 나라와 사회를 향한 영적투쟁을 해 나갔으며, 정치가로서 카이퍼는 반혁명당을 이끌면서 “반혁명 운동은 하나님의 말씀이 영원한 원리가 된다는 사실을 고백한다. 국가의 권위는 교회의 결정에 의존하는 것이 아니라, 국가 공무원의 양심 속에 역사 하시는 하나님의 말씀의 규례에 의존한다”⁶¹⁾고 외쳤으며, 또한 위의 말씀에 근거해 사회적 약자와 노동자에 관심을 가지며 사회 개혁자로서 사회 복지를 향상시키고자 하였다. 이와 같은 사실들은 그가 온 세계를 통치하시는 하나님의 주권사상을 세상 속에 심고자 했으며 동시에 국가의 모든 영역에 적용하고자 했던 공적 신학자로 인정받게 했던 것이다. 특

58) 김영한, 『현대신학과 개혁신학』, 395-398.

이상원, “아브라함 카이퍼의 하나님 주권사상 실천과정, 오늘날의 의미,” 개혁주의이론실천학회 학술대회 발표논문, (2010, 12), 76-81, 98-99.

59) 윌리엄 B. 에드먼스, 『아브라함 카이퍼』, 기독교정치연구소 역, (서울: 쿤란출판사, 2012), 16.

조무성, “아브라함 카이퍼와 공적 신학의 영향: 한국교회의 발전적 적용,” 『교회와 문화』, 33호, (2014), 69.

60) Loui P. Praamsma, *Abraham Kuyper* (Ontario: Paideia Press, 1985), 76. 로이 프람스마, 이상웅, 김상래 공역, 『그리스도가 왕이 되게 하라』, (서울: 복있는 사람, 2011). 이상웅, “아브라함 카이퍼의 생애와 사상 개관,” 『신학지남사』, 80권, 315호, (2013,6), 218.

61) Mckendree R. Langley, *The Practice of Political Spirituality* (Ontario: Paideia Press, 1982), 9. 재인용. 이승구, ‘아브라함 카이퍼의 생애를 통해 배우는 교훈들’ 『교회와 문화』, 33, (2014), 119-46.

히 카이퍼가 스톤 강좌(L. P. Stone Lectures, 1896)를 했던 프린스턴 신학원에서 ‘공적 신학을 위한 아브라함 카이퍼의 연구소(Abraham Kuyper Institute for Public Theology)’를 설립한 것은 그의 공적 영역에서의 활약을 확연하게 알 수 있게 한다.

카이퍼는 교회의 고립과 영적인 고립은 모두 반개혁주의적이라고 지적하면서, 그리스도인들이 세상을 벗어나 사는 것이 아니라 도리어 하나님의 능력을 부여받아 세계를 지배해야 함을 천명했다. 그래서 하나님의 은혜 안에 있는 풍성한 생명력을 세상 속에 회복시키고자 했다.⁶²⁾ 하나님 나라를 향해 지칠 줄 모르는 그의 열정을 우리는 화란에 그의 영향이 미치지 않는 곳은 없다고 할 정도로 평가받고 있다는 사실에서 볼 수 있다.

이상으로 세 개혁신학자들에게서 나타나는 공공성을 살펴보고자 하였다. 루터는 ‘오직 성경,’ ‘오직 믿음,’ ‘오직 은총,’의 근거가 되는 이신칭의의 이론으로 교회와 사회를 갱신하고자 했다. 그의 오직 하나님과 말씀에 의지한 신앙이 중세 천년을 지배했던 거대한 세력의 거짓된 교리를 무너뜨리고 새롭게 갱신된 주님의 몸 된 교회를 세우게 했다. 또한 그는 오랜 굴레에 묶인 위계질서를 ‘만인 제사장론’을 통하여 하나님 앞에서 모두가 평등하며 존귀한 존재라는 사실을 인식시키면서 무너뜨렸다. 그는 성령과 믿음이 충만한 그리스도인들이 이 세계에 가득차야 할 필요성을 인식했지만, 구체적으로 나아가지는 못했다.

칼빈은 루터의 개혁 정신의 많은 부분을 수용하면서 ‘하나님의 절대 주권,’ ‘하나님 영광’이라는 사상으로 사회 정치 경제 문화 모든 분야에서 하나님의 주권이 세워질 수 있도록 노력하였다. 그의 신학의 기저에는 성경 말씀을 토대로 하나님의 주권에 대한 강력한 의식이 자리하고 있었다. 또한 그는 일반은총을 주장했으며 교회만이 아니라 세계의 적극적인 변혁을 추구하였다.

신칼빈주의자인 카이퍼는 그의 신학을 칼빈의 ‘하나님 절대주권론’에 정초하면서도 여기서 더 나아가 “이 세상에 하나님의 주권이 머물지 않는 영역은 어디에도 없다”고 하면서 교회와 세상, 성 속의 이원론적 분리를 철폐하고자 했으며, 일반은총론과 영역주권론을 통해 국가와 사회, 경제, 과학, 문화, 예술 등 세계의 모든 영역에 하나님의 뜻과 하나님 나라의 실현을 위해 그리스도인들의 적극적인 역할을 강조하였다.

개혁신학자들인 루터와 칼빈, 카이퍼의 공적 영역에서 드러나는 신학을 고찰하면서 중심적으로 알 수 있는 것은 정도의 차이는 있지만 그들 모두 하나님 주권 사상을 견지하면서 하나님 나라를 이 땅에 건설하고자 고군분투했다는 사실이다. 루터와 칼빈 카이퍼 모두 그들의 신학에서 공적인 영역에 대한 논의와 활동은 갈수록 더 강렬하게 더 확대되어 감을 볼 수 있다.

4. 나가는 말-공적 영역에서 그리스도인들의 적극적인 활동을 위한 교회와 미션 스쿨의 사명

상기한 바와 같이 논자는 개혁주의 신학자들에 있어서 공적 영역에서의 기독교가 어떻게 표출되고 있는지를 살펴보았다. 그들은 세상과 교회가 구별되지만 분리하지 않았고, 교회에서는 거룩하고 세상에서는 세속적인 삶을 사는 것이 아니라 현실의 전 삶의 영역에서 진정한 그리스도인으로서의 삶을 지향하였다. 이로써 하나님의 주권이 인간의 모든 영역에서 실현되기를 희망하였다. 또한 그들은 하나님의 백성들을 말씀으로 일깨우고자 했으며, 세상을

62) Abraham Kuyper, 『일반 은혜』, 33-34.

향해 일하는 진실한 그리스도인들을 양성함으로써 온 땅에 하나님 나라를 이루고자 하였다. 이처럼 개혁신학자들에 있어서의 공공성은 그들의 신학과 삶을 통해서 나타나고 있음을 볼 수 있다.

이렇게 개혁신학자들의 사상을 배우면서 잠시 카이퍼의 사례를 검토해 보고자 한다. 카이퍼는 자신의 나라 네덜란드에 자유대학교를 설립함으로써, 대학 교육을 통해 기독교의 신앙과 세상의 학문, 교회와 세상, 공적인 영역과 개인의 영역을 통합시키고자 하면서, 성경에 근거한 기독교 세계관으로 무장된 인재들을 각 영역마다 양성하여 사회에 배출하고자 하였으며, 이들을 통하여 이 땅에 하나님 나라가 실현되기를 회구하였다. 그는 하나님의 주권이 온 세상에 미치고 있음을 증거하고자 했으며, 특히 교육의 개혁을 통하여 세계를 변혁시키고자 하였다. 개혁신학자들에게는 당시의 시대적, 신앙적, 한계와 경계를 극복하고 뛰어넘는 뜨거운 신앙이 있었다.

여기서 논자는 오랜 기독교 전통을 지니고 있는 유럽의 기독교 문화를 그대로 답습하고자 하는 것이 아니다. 하지만 개혁신학자들의 사상에서 느낄 수 있었던 것처럼, 이 시대에도 그들이 실천하고 적용했던 믿음의 이론과 활동들이 참으로 필요하다는 것이다. 오늘날 참으로 곳곳에서 도전받고 저항의 대상이 되고 있는 교회와 영적인 영역들이 바로 서기 위해서는 오직 말씀, 오직 믿음, 오직 하나님의 은총에 기대어 교회와 가정 그리고 일터가 구분되지 않고 각각의 영역에서 하나님의 주권이 세워지도록 하며, 정치 사회 경제 전 분야에서 탁월한 지혜와 능력으로 하나님의 나라 확장에 기여할 인재양성에 힘을 기울여야 한다는 것이다. 그리스도인들이 오직 성경에 근거한 기독교 세계관으로 무장하여 이 세상의 악한 현실 속에서도 최악 된 문화를 따르지 않고 철저한 하나님 자녀라는 정체성을 가지고 믿음으로 정진할 신앙의 일꾼들을 교육시켜야 한다는 것이다. 이러한 사실은 교회와 기독교의 건학이념을 가진 학교의 역할을 더 확대시킨다. 교회와 미션스쿨 그리고 많은 영적 기관들이 하나님 나라에 대한 사명감을 가지고 공적 영역에서 사회적 책임감과 이웃 사랑의 정신으로 일할 인재들을 키워내야 하는 것이다.

그러므로 몰트만의 언설처럼 이 세계에 희망은 여전히 유효하다. 오직 희망의 하나님으로 인해서만 세상은 갱신될 수 있다. 또한 이 희망의 하나님께 순종하는 인간에 의해서도 세상은 변화될 수 있다. 그리스도에게 있는 희망만이 우리의 세상을 변혁시킬 수 있는 자유와 능력을 부여한다. 그러므로 하나님으로부터 소명을 가지고 파송을 받는 그리스도인들은 세상에 안주하지 않으며 역사 안에서 책임감을 가지고 하나님 나라를 이루는 희망 속에서 나아가게 한다.⁶³⁾

63) 위르겐 몰트만, 『희망의 신학』, 이신건 역, (서울: 대한기독교서회, 1973), 313-314.

<참고문헌>

- 김세윤, 『칭의와 성화』, 서울: 두란노, 2013.
- 김선권, “칼뱅이 말하는 잘 정돈된 삶으로서의 기독교인의 삶의 방식,” 『한국개혁신학』 42, 2014.
- 김선권, “오직 하나님께 영광(Soli Deo Gloria),” 『한국개혁신학』 47, 2015.
- 김양선, 『한국기독교사 연구』, 서울: 기독교 교문사, 1971.
- 김용주, “칼빈과 루터,” 『백석신학저널』 16권, 2009.
- 김승태, “3.1운동 100주년과 한국교회(3.1운동은 우리가 근대 민족으로 거듭난 역사적 사건)” 『국민일보』, 2019, 1월31일자
- 김영환, 『현대신학과 개혁신학』, 서울: 성광문화사, 1996.
- 노치준, 『일제하 한국 기독교 민족 운동 연구』, 서울: 한국기독교역사연구소, 1993.
- 민경배, 『한국기독교교회사』, 서울: 대한기독교서회, 1986.
- 박정신, 『한국기독교사 인식』, 서울: 혜안, 2004.
- 박정신, 『근대 한국과 기독교』, 서울: 민영사, 1997.
- 백낙준, 『한국개신교사』, 서울: 연세대출판부, 1973.
- 송용원, 『칼뱅과 공동선』, 서울: IVP, 2017.
- 조무성, “아브라함 카이퍼와 공적 신학의 영향: 한국교회의 발전적 적용,” 『교회와 문화』, 33호, 2014.
- 이용주, “신앙으로부터 행위로?!-루터 신학에 나타나는 신앙과 실천의 관계에 관한 연구,” 『한국기독교신학논총』, 108집, 2018, 4.
- 이상원, “아브라함 카이퍼의 하나님 주권사상 실천과정, 오늘날의 의미,” 개혁주의이론실천 학회 학술대회 발표논문, 2010, 12.
- 이상용, “아브라함 카이퍼의 생애와 사상 개관,” 『신학지남사』, 80권, 315호, 2013,6.
- 이승구, ‘아브라함 카이퍼의 생애를 통해 배우는 교훈들’ 『교회와 문화』, 33, 2014.
- 윤철호, “공적 신학의 주요 초점과 과제,” 『한국조직신학논총』 46집, 2016,12.
- 이형기, 『종교개혁 신학사상』, 서울: 장로회 신학대학 출판부, 1984.
- 장신근, “공적 신학이란 무엇인가?: 신학의 공적 역할에 대한 지형연구,” 이형기 외8인, 용인: 킹덤북스, 2010.
- 한규승, “토라적 공공성에 근거한 주전 8세기 이스라엘 예언자들의 공공성에 대한 연구”, 2015, 박사학위논문.
- Calvin, John. 『기독교 강요 1-4』, 1559최종판, 고영민 역, 서울: 기독교문사, 2007.
- Calvin, John. 『기독교 강요 요약』, 이형기 역, 서울: 크리스찬다이제스트, 2008.
- 에드먼스, 윌리엄 B. 『아브라함 카이퍼』, 기독교정치연구소 역, 서울: 쿰란출판사, 2012.
- Edgar, William. “Ethics: The Christian Life and God Works according to Calvin,” in *Theological Guide to Calvin's Institutes: Essays and Analysis*, eds., David W. Hall & Peter A. Lillback, Phillipsburg, N.J.: P & R Publishing, 2008.
- 곤잘레스, 후스토 L. 『기독교 사상사 III』, 이형기, 차중순 역, 서울: 한국장로교출판사, 1988.

- 커어, 휴T. 편저, 『루터신학 개요』, 김영한 역, 서울: 한국 장로교출판사, 2007.
- Kuyper, Abraham. 『일반 은혜』, 임원주 역, 서울: 부흥과 개혁사, 2017.
- 카이퍼, 아브라함. 『칼빈주의』, 박영남 역, 서울: 세종문화사, 1971.
- 루터, 마틴. 『루터 선집』, 존 딜렌버거 편집, 이형기 역, 크리스천다이제스트, 2017.
- Lawson, Steven J. and Beeke, Joel R. “Paul and James : Are We Justified by Faith or by Faith and Works?” in *Puritan Reformed Journal* 3, 2011.
- 몰트만, 위르겐 . 『희망의 신학』, 이신건 역, 서울: 대한기독교서회, 1973.
- Moltmann, J. *Following Jesus Christ in the World Today: Responsibility for the World and Christian Discipleship*, Elkhart, Indiana: Institute of Mennonite Studies, 1983.
- Niebuhr, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man* vol,2, New York: Charles Scribner’s Sons, 1943.
- 라이트, 톰. 『톰 라이트 칭의를 말하다』, 평택: 에클레시아북스, 2009.
- Niesel, W. *Die Theologie Calvins*, 이종성역, 『칼빈의 신학』, 1979.
- Oberman, H. A. “The Extra Dimension in the Theology of Calvin,” *Journal of Ecclesiastical History*, 21, 1970.
- 라이트, 톰. 『톰 라이트 칭의를 말하다』, 평택: 에클레시아북스, 2009.
- Troeltsch, Ernst. *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, trans. W. Montgomery, Boston: Beacon Press, 1958.
- Van Til, Henry R. *The Calvinistic Concept of Culture*, 이근삼 역, 서울: 성암사, 1984.

함석헌의 씨울사상으로 본 문화통치기의 실력 양성론과 기독교

민대홍 (숭실대)

1. 문화통치의 양면성

드디어 우리는 전진을 시작했습니다. 그러자 군대는 우리를 향해 일제히 습격해 올라 왔습니다. 충돌할 것은 뻔한 일이었습니다. 우리는 절대 물러서지 말자고 서로 굳게 다짐하며 용감히 앞으로 나아갔습니다. 그러나 놈들과 마주치는 순간 놈들은 사정없이 우리를 총개머리로 때리고 구둑발로 차고 던지기 시작했습니다. 나팔이고 북이고 어디로 갔는지 모두 도망하지 않을 수 없었습니다. 나는 차마 양심상 물러설 수도 없고, 그렇다고 내달 용기도 없어 엉거주춤하고 있는 동안에 구둑발이 사정없이 와 닿았습니다. 정신을 차리고 일어났을 때 군대행렬은 이미 지나가고 없었습니다. 그렇게 해서 3.1운동의 첫날이 지나갔습니다.(함석헌, 「대동강」(평양고보동문회지) 1980. 7)

3·1운동 첫날, 당시 평양고등보통학교에 재학중이었던 함석헌의 회고이다. 3·1운동은 최고조에 달한 한국 민족주의 운동의 모습을 보여준다. 이를 계기로 민중의 민족과 계급에 대한 자각이 고양되었으며, 큰 결집을 완성했다. 그러나 이러한 민족의 혁명적 대중시위가 일어나자 일제는 먼저 무력으로 진압했다. 그리고서는 새로운 방향으로 정책을 전환한다. 소위 ‘문화통치’기로 부르는 시기로 접어드는 것이다. 명실공이 ‘강국’의 대열에 오른 일제는 그에 걸맞는 모양을 국제사회에 선보일 필요가 있었다. 그리고 단순한 무력으로는 조선을 통치할 수 없다는 인식과, 분노하는 조선 민중을 달래기 위함 등의 목적으로 다소 느슨하고 부드러운 통치 체제로 돌변한다.

집회·결사·언론의 자유가 제한적으로 허용되어 조선 사람도 공식적인 단체와 조직들을 만들 수 있었고, 출판물을 만들기도 했다. 이는 일제가 단체나 조직을 인정한다는 뜻도 되지만, 반대로 그 단체나 조직을 관리·감독 하겠다는 의미도 있다. 자유롭게 나온듯한 다양한 출판물들도 ‘검열’의 대상이 되는 것이다.

월슨의 민족 자결주의, 즉 ‘각 민족은 정치적 운명을 스스로 결정할 권리가 있다’는 의식이 세계적으로 확산되자 일제는 인두로 지지는 듯한 노골적인 폭력은 감추었다. 그들은 제2차 조선교육령을 발표해서 조선어를 필수 과목으로 지정하는 등 표면적으로는 조선인을 ‘존중’하는 것처럼 보였다. 그러나 이제부터 이들이 휘두를 폭력은 보이지 않는 것이었다. 언뜻 보면 폭력이 드러나지 않아서 ‘좋은 세상’되었다는 생각이 들지 몰라도, 이것이 참으로 더 무서운 것이었다.

실제로 조선어를 배울 수 있는 ‘보통학교’에 진학할 수 있는 사람은 극히 소수였기에 ‘령’은 실제적 민중들의 삶에 있어서는 무용지물이었다. 오히려 경제성장을 빌미삼아 일본에서 들여오는 물건들의 관세 철폐(1923년) 및 일본계 회사는 조선에서 사업을 할 때 ‘신고’만 하면 되도록 편의를 제공(1920년, 회사령)하였기 때문에 조선인들은 제대로 된 기회를 얻기도 힘들었다. 또한 일본 본토에 곡식을 갖다 바쳐야 하는 ‘산미증식계획’(1920년)으로 이 땅의 곡식이 거덜 나고, 농민들은 짜낼 곡식이 없으니 손바닥만 한 땅마저 팔고 소작농이 되는 지경이었다. 무단통치기든 문화통치기든 함석헌식 표현대로 짜먹히는 것은 힘없는 조선 사람들뿐이다.

말 한마디 하기도, 글 한줄 쓰기도 쉽지 않은 세상을 가장 편하게 사는 방법은 ‘순응’이었다. 힘 있는 자가 하지 말라는 것 안하고 살면 된다. 그러나 갑자기 친절해진 일제의 태도에 정이라도 들었는지 많은 사람들이 문화통치 체제에 ‘순응’하기 시작했다. 지식인, 부자, 정치지도자, 종교인 할 것 없이 지킬 것이 한줌이라도 있는 사람들은 ‘순응’이 답으로 보였나보다.

하여, 3·1운동의 열기는 조선 땅에서 더 이상 찾아보기가 힘들어졌다.

2. 실력을 기르자는 기독교 민족주의의

이른바 민족주의 계열 가운데 ‘타협적 세력’은 실력양성운동을 벌여 나갔다. 설사 일본이 독립을 허용한다고 해도 독립할 수 있는 능력이 없는 것이 사실인 만큼 먼저 실력을 키워야 한다는 것이었다. 실력 양성론이 대두했다. 박정신은 실력양성론자들에 대해 “우리 민족이 적자가 되어 생존하기 위해서는 실력을 양성하지 않으면 안된다고 주장”(박정신, 1992 : 45-51) 했다고 설명한다. 즉 ‘적자생존’, ‘우승열패’, ‘생존경쟁’이라는 자연계의 법칙을 근거로한 사회진화론적 발상이 실력양성론을 떠받치는 기둥으로 본 것이다.

‘실증주의 관점’으로 한국기독교사를 보는 <한국기독교사연구소>에서는 이 시기를 ‘교회의 문화운동기’라고 이름 붙였다. 교회가 주일학교를 어떻게 운영하였는지, 얼마나 많은 기독교 기관과 단체들이 생겨나게 되었는지, 해외로 선교사를 얼마나 파송했는지, 신학은 어떻게 다양화 되었는지, 왜 교파분열이 일어났는지 등이 1920-30년대 한국 기독교 이야기의 골자다. 하여 이 시기를 1907년 평양대부흥운동의 제2기로 평가하기도 한다.

3·1운동 후 한국교회는 일제의 압박과 사회주의 계열의 비판을 받으면서도 양적으로 성장했다. 1920년부터 1925년까지 5년간의 성장률은 30%에 달하였고 1930년대 초 감리교와 장로교를 합하여 교회수 3,498개, 한국인 교역자 1,458명, 선교사 335명, 교인총수 40만여 명으로 성장해 있었다. 이미 3·1운동 당시 많은 기독교 지도자들이 민족 대표로도 활동했던 만큼 문화통치기를 살아가던 민중들에게 실력양성론을 펼치자는 기독교는 일면의 희망을 제공했다. 김익두, 길선주, 이용도와 같은 대형 부흥사들이 활동하면서 신비적, 내세지향적 종교체험이 기독교 신앙의 중심에 자리잡게 되었고, 교회와 신도수의 증가와 비례하여 민중이 현실세계를 초극하는 힘으로 기능하기도 했다.

한편, 일제의 기독교 단체 관리 정책의 일환으로 ‘법인화’가 추진되자, 각종 선교회, 공의회, 노회 등 기관이 ‘재단법인’이 되기 위해 통치당국의 관리와 통제 속으로 자진하여 들어가지도 했다. (안유림, 2009) 정책과 교회의 이권이 잘 맞아 떨어진 것이다. 그러나 이렇게 교회가 국가의 통제를 받는 ‘기관’이 되고 나니 곧은 소리를 내기가 힘들어졌다.

기독교 밖에서도 실력양성론을 주장한 부류도 1차 세계대전 이후 전개된 세계 개조의 물결 속에서 조선도 동참하여 자본주의 신문화를 건설해야만 독립할 가능성이 있다고 보았다. 이광수·송진우 등이 중심세력을 이룬 <동아일보> 그룹이 대표적이다.(한국사특강편찬위원회, 2009 : 222-225)

이 시기에 함석헌은 ‘조선에 기독교는 필요하나?’(1928)는 글을 『성서조선』에 실는다. 『성서조선』은 1927년 일본에서 유학중이던 여섯 명, 김교신, 함석헌, 송두용, 양인성, 류석동, 정상훈이 모여 기독교 신앙지로 발행한 잡지이다. 2-30대 젊은 청년들이 패기로 뭉쳤다. 일본의 기독교 사상가 우치무라 간조는 ‘두 개의 J’, 즉 예수와 일본을 사랑한 기독교인이었다. 성서와 조선이라는 키워드, 김교신의 ‘김치냄새나는 기독교’와 같은 생각도 우치무라에게 뿌리를 두고 있다고 할 수 있다.

어떤 의미에서 이들의 활동도 큰 틀에서 실력양성론과 결을 같이한다. 민중이 해방되는 길을 교육을 비롯한 각종 문화적 삶의 질을 높이는 것을 통해 얻으려고 한 면에서는 말이다. 함석헌의 ‘조선에 기독교는 필요하나?’는 글도, 조선 민중이 기독교 지성으로 무장되어있어야 한다는 내용이 골자다.

“이 백성에게 이 구신약성서 한권 중에 나타난 하나님의 약속을 가져 최진최절(最珍最

切)의 선물로 보낼 것이구나! 그렇다 보내라! 한양에도 보내고, 시골에도 보내고, 한라산에서 백두산에까지 보내라! 그리하여 우리가 범죄함으로 인하여 얻은 상처를 고치고 불의로 인하여 매맞아 터진 데를 싸매어주심을 받아 다시 일어나 생명의 길로 나가게 하라.”(함석헌, 1928)

그런데 중요한 차이도 있다. 식민지배를 하고 있는 일제에 대한 ‘태도’에 있어서 그렇다. 이 태도를 필자는 ‘역사인식’으로 바꾸어 부르고자 한다.

3. 씨울사상과 실력양성론

1925년 조선총독부 부설로 <조선사편수회>가 설립되면서 일제에 의해 강탈된 조선의 고난에 ‘역사전쟁’이 추가된다. <조선사편수회>는 일본 민족의 우위성을 입증하고 한국인의 민족의식 말살을 목적으로 발족된 기구로, 일제가 한국 침략과 지배에 정당성을 부여하고, 한국사를 왜곡하여 타율적이고 정체된 사대주의적인 역사로 규정하는 활동을 하였다고 평가된다.(김삼웅, 2004) 신채호, 박은식과 같은 민족주의 학자들은 이러한 총독부의 의도에 정면으로 맞선다.

이 시기에 함석헌은 한국 역사를 ‘고난의 역사’로 설명한다. 『성서적 입장에서 본 조선역사』는 이러한 그의 사관을 드러내는 저술이다. 그러나 그가 ‘고난’을 설명하기 위해 인용하는 자료들은 <조선사편수회>가 오랜 기간 축적해 온 것들을 활용하는 경우가 있다. 특히 ‘고대사’에 있어서 그러하다.¹⁾

그러나 “역사는 과거와 현재의 대화”라는 명제가 함석헌에게 있어서는 “해설의 역사, 뜻의 역사”가 된다. 그에게 있어서 ‘객관적’, ‘과학적’ 역사 기술이란 존재하지 않았기 때문이다. “우리가 아는 사실에는 주관의 렌즈를 통하지 않은, 있는 그대로의 객관적 사실이란 없다”(함석헌, 1989: 36)는 그의 말이 뒷받침된다. 즉 함석헌에게 있어서 “주관의 렌즈”가 바로 그의 역사관이다. 다음 글은 문화통치기를 바라보는 함석헌의 시각, 즉 그의 사관을 알 수 있다.

“분망(奔忙)한 세사(世事)가 나를 노예로 잡지 못하고 내 죄악이 나를 먹어치우지 못하고 온갖 암초가 나를 받아 넘기지 못하는 것은 오직 신앙 때문이다. 끊어질 듯 하면서 아니 끊어지는 신앙의 힘이다. 이것이 아니었다라면 각하(脚下)를 굽어볼 때 소름이 쭉 끼친다”(함석헌, 1928: 2)

함석헌에게는 문화통치시기가 더 견디기 어려운 것이었나 보다. 3·1운동은 ‘몸’으로 맞이했지만, 이 시기는 ‘정신’으로 맞아야만 했다. 일제가 세차게 몰아쳐 바쁘게 돌아가는 세상살이에 ‘노예’가 될 수 없는 힘의 뿌리를 ‘신앙’이라고 규정한다. 이 시기에 그가 평생을 두고 이야기한 ‘씨울 사관’ 즉 민중이 역사의 주체가 되어야 한다는 인식이 배태된다. 즉, 역사의 주체인 민중의 정신(또는 신앙)이 고양되어 노예적 상황으로부터 탈피해야 한다는 것이다. 앞서 살펴본 바와 같이 함석헌은 민중의 실력양성을 통해 이것이 가능하다고 보았다. 그러나 실력양성이 지향하는 바에 있어서는 주류 기독교의 실력양성론과 결을 달리한다. 실력양성의 결과로 ‘저항’해야 하는 대상을 분명히 하기 때문이다.

“예수를 믿는다는 것은 그의 통치권을 인정하는 것과 같다”(요더, 2017 : 115-116)고 설명하는 메노나이트의 신학자 요더(John H. Yoder)로부터 함석헌의 생각을 더욱 선명하게 바라볼 수 있다.

1) 낙랑군을 통한 중국의 400년 한반도 지배, 일제가 임나일본부설을 주장할 때 사용하는 백제의 원교근공(遠交近攻) 외교책, 등이 대표적이다.

기독교는 그 출발로부터 기독교를 전 토착종교(유대교), 그리고 식민지배의 주체였던 로마제국과 갈등 관계에 있었다. 토착종교의 박해로 예수가 십자가에 못 박혔으며, 바울을 비롯한 예수의 제자들은 로마제국에 의해 박해를 받았다. 예수나 전통 종교나, 예수나 로마 황제나 갈림길에서 초기 기독교인들은 줄곳 하나를 선택하고 그 반대편으로부터 박해를 받아왔다. '신앙'을 선택하고 나니 '반신앙'적인 것과 맞서게 된 것이다. 메노나이트의 관점은 콘스탄틴 황제가 기독교를 공인하고 난 후, 맞설 대상을 잃어버린 기독교는 그 본래적 가치를 상실했다고 평가한다.

『뜻으로 본 한국역사』에서 함석헌은 구한말 전후에 천주교회가 조선민중을 견인하지 못했던 이유를 한국의 전통적인 악습들과 맞서지 못하고 순응한 탓으로 보았다.(함석헌, 1989: 254-256) 그는 생명의 자람을 누르는 주체에 대한 분명한 저항의식이 있어야만 주체적 민중, 씨울이 가능하다고 본 것이다. 그렇기에 기독교적 실력양성론 자체를 두고 평가하자는 것이 아니라, 식민지배 상황에 대한 인식과 방안을 어떤 방식으로 모색하느냐, 즉 탈식민적 관점으로 문화통치기를 보려는 시도라고 할 수 있다.

(이후 보강)

(주요) 도움받은 글

『성서조선』 1호(1927.7), 5호(1928.7)

『씨알의 소리』 23호(1973.6)

박정신, 『근대한국과 기독교』(민영사, 1997)

_____, “실력양성론”, 『한국사시민강좌』(일조각, 1999)

요더, 존 하워드, 『비폭력 평화주의의 역사』, 채충원 옮김(대장간, 2015)

_____, 『혁명적 그리스도인의 시민권』, 최태선·임요한 옮김(대장간, 2017)

한국기독교역사연구소, 『한국기독교의 역사II』(기독교문사, 2005)

함석헌, 『전집』(한길사, 1989)

안유림, “조선총독부의 기독교 단체 법인화 정책”, 『한국기독교와 역사』 31호(2009), 123-161.

Chung-shin Park, *Protestantism and Politics in Korea*(University of Washington Press, 2003)

3·1운동과 여성의 주체화: 그 미완의 혁명성에 관하여

구미정 (송실대)

1. 들어가는 말

대한민국 헌법 전문(前文)은 이렇게 시작한다. “유구한 역사와 전통에 빛나는 우리 대한국민은 3·1운동으로 건립된 대한민국임시정부의 법통과 불의에 항거한 4·19 민주이념을 계승하고, ……”¹⁾ 여기에 두 사건이 특별히 언급되고 있다. 적어도 우리 헌법은 이 두 사건을 대한민국 국민의 원형질로 간주한다는 뜻이다. 그 가운데 하나인 3·1운동이 올해 백 돌을 맞이했다.

그런데 3·1운동을 ‘운동’이라 부르는 게 온당한가? 이 부름말이 1919년 봄 한반도 방방곡곡은 물론 한반도를 넘어 세계 여기저기서 펼쳐 일어난 도도한 움직임을 설명하기에 적합한 용어일까? 그 역사적 중요성을 제대로 평가해야 한다는 문제의식에서 3·1운동을 ‘3·1혁명’으로 바꾸어 써야 한다는 주장이 제기되고 있다(이 준식, 2014). 다른 의미는 접어두더라도, 우리 헌법 전문에서도 명시된바, 이 사건의 직접 결과로 대한민국임시정부(이하 줄여서 임시정부로 표기함)가 수립되었기 때문이다.

1919년 4월 11일 상해에서 출범한 임시정부는 같은 날 공포한 임시헌장에서 “대한민국은 민주공화제로 한다”(제1조)고 뜻을 밝혔다. 이어 상해 임시정부가 노령 대한국민의회(1919년 3월 17일) 및 국내 한성정부(1919년 4월 23일)와 뜻을 모아 통합정부(1919년 9월 11일)로 재출발할 때 개정된 임시헌법에서는 “대한민국의 주권은 대한인민 전체에 있다”(제2조)고 규정함으로써 주권재민(主權在民)의 뜻을 더욱 명료화했다. 이는 제헌헌법은 물론 현행 헌법에도 그대로 반영되어, “대한민국의 주권은 국민에게 있고 모든 권력은 국민으로부터 나온다”는 조항으로 재확인되었다.

아마도 2008년 봄일 것이다. 이명박 정부가 불러온 이른바 ‘광우병 사태’에 맞서 광화문 광장을 가득 메운 국민의 입에서 <헌법 제1조>라는 노래가 처음 터져 나왔다. “대한민국은 민주공화국이다”는 제1조 제1항을 두 번 되풀이한 뒤 “대한민국의 모든 권력은 국민으로부터 나온다”는 제2항으로 마무리되는 노래다. 그때까지 두꺼운 헌법 책 안에 갇혀 있었던 죽은 문자들이 홀연히 생기를 띠고 사람들의 일상 속으로 파고들었다. 이제 국민은 정치를 잘못하는 정부를 야단치기 위해 거리로 쏟아져나올 때마다 이 노래를 자연스럽게 ‘주제곡’마냥 부른다. 2016년 늦가을부터 매주 토요일마다 진행된 박근혜 탄핵 집회 때도 국민은 어김없이 그 노래를 ‘떼창’했다.²⁾

-
- 1) 대한민국 헌법은 제헌헌법 이래 9차례 개정되었다. 현행 헌법은 1987년 민주화 항쟁을 기초로 개정되었으며, 누리집 검색을 통해 쉽게 찾아볼 수 있다.
 - 2) 시위 공간에서 나타나는 의례 현상의 하나로 ‘운동 노래’의 의미를 주목한 글로는, 박 영신(2005)을 볼 것.

자신들의 의사가 관철될 때까지 장장 여섯 달에 걸쳐 남녀노소 온 국민이 촛불을 들었다는 건 민주주의 역사에 길이 남을 기록이거니와, 이 대대적인 시위가 ‘촛불문화제’라는 이름의 평화 집회로 전개된 건 더욱 놀라운 일이 아닐 수 없다. 해외언론도 대한민국 국민의 저력에 경의를 표했다. 급기야 우리 국민은 ‘2017 에버트 인권상’³⁾을 받기까지 했다. 특정 개인이나 단체가 아닌 특정 국가의 국민에게 수여된 건 이 상이 제정된 이래 처음 있는 일이라 한다.

이토록 자랑스러운 국민은 언제 탄생했을까? 조선 왕조의 ‘백성’이 그런 국민일 리 없다. 대한제국의 ‘신민(臣民)’ 역시 국민이 아니다. 국민이라면 나라의 주인이라는 의식이 있어야 한다. 나라가 임금이나 군주의 것이 아니요, 정치를 직업으로 하는 관인들의 것도 아니며, 오직 국민 전체의 것임을 뻗속 깊이 알아야 한다. 이런 국민이 우리 역사에서 언제 등장했느냐 말이다.

단언컨대, 3·1운동 때다. 빼앗긴 나라를 되찾겠다는 한마음으로 남녀노소 가리지 않고 손에 태극기를 흔들며 ‘대한독립 만세’를 외친 그 날, 흔히 ‘거족적인’이라는 형용사가 따라붙는 이 운동은 과거의 백성이 국민으로 진화했음을 드러낸 신고식이었다. 그러니 그 여세를 몰아 대한민국임시정부가 탄생한 것은 어찌 보면 당연한 순서겠다. 비록 대한제국을 잃었으나, 되찾을 나라도 그 나라와 똑같으면 안 되었다. 임시정부가 국호를 ‘대한민국’으로 정하고, 국체를 ‘민주공화제’로 선포한 데는 이러한 인식 전환이 깔려있다. 3·1운동이야말로 대한제국과 대한민국을 가르는 분기점이다.

그래서 3·1운동의 정확한 부름말은 ‘3·1혁명’이어야 한다는 주장에 힘이 실린다.⁴⁾ 그렇다면, 식민지 시기 내내 국내외에서 활발히 전개된 독립운동 역시 용어의 재정의가 필요하겠다. 나라를 되찾기 위해 적과 싸우는 일은 ‘운동’보다는 ‘전쟁’이라 불러야 제격이 아닌가? 하지만 이 글은 이러한 용어 문제를 따지는 데 오랜 시간을 할애할 여유가 없다. 다만 3·1운동의 혁명성을 지적하는 선에서 만족하되, 그 보기로 여성의 주체화를 들고자 한다. 3·1운동과 관련한 수많은 이야기거리 중에서 여성과 관련된 이야기, 곧 ‘여성사’(herstory)를 빼놓기란 불가능하다. 그만큼 3·1운동에서 여성의 활약상은 두드러진다.

그러나 우리의 논의는 단순히 이를 묘사하는 선에서 그칠 수 없다. 어떻게 이러한 일이 가능했는지 헤아려 보아야 한다. 달리 말하면, 이 혁명의 전사(前史)를 밝히는 작업이 선행될 필요가 있다. 수동적인 ‘백성 노릇’에 길들여진 사람들이, 아니 적극적인 의미에서 ‘사람’ 축에도 들지 못한 여성들이 능동적인 국민 주체가 되기까지 커다란 사회변동에 영향을 미친 주요 변수를 짚어본다. 여기에 기독교가 의미 있게 들어선다. 그러니까 이 글은 오늘 우리 사회, 특히 기독교 안에서 여성의 ‘자리’를 검토하려는 것이 주요 목적이다.

3) 독일의 첫 민선 대통령 프리드리히 에버트의 뜻에 따라 1925년 비영리 공익단체로 설립된 ‘프리드리히 에버트 재단’이 1994년 제정해 매년 수여하는 인권상이다.

4) 식민당국의 검열 때문에 조선 내지에서는 ‘기미년 사건’이나 ‘기미년 소요(폭동) 사건’ 등으로 불러야 했다. 그러나 중국 내 독립운동의 한 축이었던 민족혁명당(김 규식이 발기하고 김 원봉이 이끈 공산주의 계열 운동단체로 1935년에 창당되었다)은 1938년부터 3·1운동을 ‘3·1대혁명’이라고 부르기 시작했고, 임시정부도 1941년부터 같은 표현을 사용했다. 그러다가 태평양전쟁이 발발하자, 1942년 두 진영은 힘을 합쳐 통일정부로 재출발했다(이 준식, 2004).

2. 제국에서 민국으로, 백성에서 국민으로

그 이야기를 하려면 보기를 들어 엿보는 방법이 효과적일 테다. 중국, 러시아, 몽골, 카자흐스탄 등 무려 4개국을 넘나들며 독립운동에 일생을 바친 계 봉우(1880-1959)의 경우를 보자. 그는 함경도 영흥 출신이다. 서울 중심의 사회질서로부터 멀리 떨어진 변방에서, 게다가 사농공상(士農工商)의 신분질서에도 속하지 못할 정도로 한미한 집안에서 태어났다. 성만 알 수 있을 뿐 이름조차 알려지지 않은 그의 아버지는 영흥 관아의 심부름꾼이었다 하고, 큰아버지는 마을 향교의 노비였다 하니(조 동걸, 1996: 2-3), 태어날 때부터 하층민의 굴레가 발목을 붙잡았을 테다. 심지어 아버지는, 그의 나이 열한 살 때, 빗만 잔뜩 떠안긴 채 서른셋의 나이로 요절했다. 남매들도 모두 홍역·천연두·콜레라에 걸려 병사하고, 천지간에 달랑 두 모자(母子)만 남았다.

희망 없는 그의 삶에 변화가 찾아온 것은 그와 비슷하게 함경도 빈농 출신인 이 동휘(1873-1935)를 만난 다음부터다. 당시 부흥사로 이름을 떨치던 이 동휘는 전국 방방곡곡을 순회하며 “무너져 가는 조국을 일으키려면 예수를 믿으라, 예배당을 세워라. … 삼천리 강산 1리에 교회와 학교를 하나씩 세워 3천 개의 교회와 학교가 세워지는 날이 독립이 되는 날이다”(김방, 1997: 29)고 눈물로 호소했다. 이에 감명을 받은 계 봉우는 기독교로 개종한 뒤 이 동휘를 평생 ‘멘토’로 따른다. 나라의 기조가 강경한 쇄국정책을 내세우던 시절, 인삼 무역을 위해 만주를 오가던 ‘서북 청년들’⁵⁾이 높고 병든 조선 사회를 갈아엎을 정신혁명의 수단으로 일찌감치 기독교를 낙점했듯이, 계 봉우에게도 기독교는 새 시대를 열어줄 소망의 종교였다.

요컨대, 계 봉우의 입교 동기는 보신주의(補身主義)와 거리가 멀었다. 그는 “말할진대 어찌면 천당으로 가고, 어찌면 지옥으로 간다고 하며 또는 예수가 한우님의 아들이고 세상사람의 죄를 대신하여 십자가에 못박혀 죽었다는, 그따위의 말”(계 봉우, 1996: 135) 때문에 개종한 게 아니라고 강조한다. 오히려 “침침칠야에 잠고되하는 이 때의 조선형편에서 그만침 문명하고, 단결력이 튼튼하고, 사랑이 많고, 집회 또는 언론의 자유가 있는 단체는 예수교회의 밖에는 더 찾을 수 없었다”(윗글: 135-136)는 판단이 개종의 동기였다.

그의 말대로, 이 땅이 청일전쟁과 러일전쟁에 휩쓸려 애꿎은 피바람을 일으킬 때, 조선사람들에게 ‘비밀 언덕’이 되어준 곳이 교회였다. 전쟁에서 승리한 일본, 곧 호시탐탐 대륙 진출의 기회를 엿보고 있던 섬나라 일본이 한반도를 집어삼키고 무단통치를 자행하던 야만의 시기에 우리 겨레가 마음 놓고 모여 민족의 앞날을 이야기할 수 있는 유일한 해방구는 교회뿐이었다. “믿음만 독실하다면 비록 현실에서 떠난 천당파의 지목을 받는 교인이라도 일본놈의 사환스군 노릇은 아니하리라는 그런 특점”(윗글: 136)이 있더라는 계 봉우의 관찰은 틀린 것이 아니었다. 그는 “일본놈이 조선예수교회를 배일단체로 간주하는 것”(윗글: 같은 부분) 때문에 기독교인이 되었다고 거듭 고백한다.

5) 1874년 만주 고려문에서 스코틀랜드 선교사들을 만나 1876년에 세례를 받은 이 응찬·백 흥준이 성하김 진기를 가리킨다. 한국교회사에 큰 발자취를 남긴 서 상륜은 1881년에 세례를 받았다(김 양선, 1967: 420, 424).

그러니까 국망과 더불어 북간도로 망명해 독립운동을 펼친 것은 너무도 자연스러운 행보였다. 그러다가 1916년 피체되어 국내로 압송된 그는 금고형에서 풀려난 뒤 평양신학교에 들어가기로 마음먹는다. 입학 절차를 밟기 위해 서울 남문 안 봉래정에 있는 신행여관(신학생들의 단골 숙소)에 묵은 날이 1919년 2월 27일, 마침내 그는 가슴 벅찬 역사의 현장을 온몸으로 마주하게 된다.

삼월 초할흐날 아츰이었다. 이미 입학하여 공부하던 신학생, 나와 같이 새로 입학 하려는 신학생, 이 려관에서 함께 류하는 신학생이 적지 않으나, 이 날에 력사적 큰 의의를 가진 독립운동이 날어날 것을 아는 사람은 나 한사람뿐인가한다. …… 서울은 만세소리의 서울, 서울의 만세소리는 나의 류하는 려관에서 가장 갖잡은 남대문통을 울리면서 나온다. 나의 발은 나는 듯이 어느 겨를에 제절로 거긔루 향 하여 갔다(원글: 224-225).

그가 겪은 3·1운동에서 가장 인상 깊었던 장면은 무엇이였을까? 바로 열한 살짜리 여학생과 일본 경관이 주고받은 대화다. 여학생을 체포한 일경이 추궁한다.

경관. 네가 어째서 태극지를 들고서 그렇게 깃버하느냐?

녀학생. 나는 잃었던 물건을 다시 얻었으니 그래 깃버하노라.

경관. 무슨 물건을 잃었더냐?

녀학생. 삼천리 금수강산이나라.

경관. (소리를 크게 치면서) 무슨 지각이 있관대 그것을 깃버하느냐?

녀학생. (더욱 공손한 말로서) 당신은 실로 무지하도다, 요전에 나의 어머니께서 족오만한 바늘을 잃었다가 한나잘후에 그것을 다시 얻어보고서도 깃버하시는데 보았거던, 우리가 이제 삼천리 금수강산을 다시 얻었으니 그 깃븜을 무엇에 비길가보냐?(원글: 234-235. 원문에는 괄호 표시가 없음.)

열한 살짜리 여학생이 생각 없이 거리로 뛰쳐나온 게 아니다. 일본 경관이 의심하듯이, 일시적인 기분에 따라나섰거나 아니면 어른들의 강요에 못 이겨 참여했거나 더 고약하게는 돈을 받고 동원된 게 아니라는 말이다. ‘내’ 나라를 잃었으니 ‘내’가 도로 찾겠다는 주인의식이 소녀를 광장으로 떠밀었다. 남녀와 노소 사이에 엄연한 구별이 있고, 그에 따라 활동공간이 엄격히 구분되어 있던 옛 봉건질서 아래서는 감히 상상도 할 수 없는 일이 벌어졌다. ‘어린’ ‘여자’와 ‘나이든’ ‘남자’가 한 공간에서 동등한 정치 주체로 공적 활동에 참여하고 있지 않은가?

새삼스런 말이지만, 유교적 조선사회에서 여성은 공공의 활동에 참여할 수 있는 능동의 주체가 아니었다. 태어나면서부터 ‘삼종지도’(三從之道)를 내면화한 채, 철저히 남성에게 종속된 하위 주체로 살아야 했다. 여기에 ‘남녀칠세부동석’(男女七歲不同席)이라 하여, 여성의 활동공간을 ‘안방’과 ‘규방’으로 제한하는 관습이 도덕 규범으로 강요되었다. 거리와 광장에서 이루어지

는 ‘바깥’ 활동은 ‘바깥사람’인 남성의 전유물일 뿐, ‘안사람’인 여성의 몫이 아니었다.

이러한 구별, 아니 차별의 습속은 그 수명이 매우 길어서 무려 오백 년이나 계속되었다. 그렇게 긴긴 세월이 흐르는 동안 현존질서에 불만을 품은 내부의 파열음이 전혀 없던 것은 아니었으나, 한두 사람의 선각자로 무너질 체제가 아니었다. 워낙에 이념과 정치를 씨줄과 날줄로 하여 공교하게 엮인 체제였으니, 이른바 ‘근대화’에 편승한답시고 조선이 대한제국으로 옷을 갈아입었다고 하여 하루아침에 뒤바뀔 성질이 아니었다.

그런데 대한제국이 망한 지 9년도 안 되어 여성이 역사 무대의 전면에 등장한 것이다. 계 봉우의 관찰일지에서 기록자 본인 만큼이나 일본 경관이 놀란 것은 전혀 무리가 아니다. 하기가 그로부터 백 년이 흐른 지금, 우리의 기억 속에서도 3·1운동의 이미지는 ‘어린’ ‘여성’으로 대변되고 있지 않은가? 지난 2월 문화체육관광부가 한국갤럽에 의뢰한 여론조사에서 “3·1운동 하면 떠오르는 단어나 이미지가 무엇입니까?” 물음에 국민 다수가 “유 관순”(43.9퍼센트)이라고 응답했다. 나머지는 “대한독립만세(만세운동)”(14퍼센트), “독립/해방/광복”(9퍼센트), “구국/독립/항일운동”(8.1퍼센트), “태극기”(7.4퍼센트)가 각각 차지했다. ‘유 관순’이 3·1운동을 대표하는 ‘브랜드 이미지’로 자리 잡았음을 재확인시켜준 결과다.

그렇게 된 이력을 따지기 전에 여기서는 먼저 ‘장유유서’(長幼有序)나 ‘남녀유별’(男女有別)이니, 나이에 따른 차별과 성별에 따른 차별이 엄존했던 조선의 유교 질서가 3·1운동에서는 전혀 힘을 발휘하지 못한 사실에 주목하자. ‘어린’ ‘여성’이 주체적으로 참여한 ‘거족적인’ 3·1운동은 일제 통치세력만 뒤흔든 게 아니었다. 주로 해외에서 활동하던 ‘엘리트’ 독립운동가들의 생각도 바꿔놓았다.

임시정부의 임시현장을 기초한 인물로 널리 알려진 조 소양(1887-1958)의 경우만 보더라도, 3·1운동 이전까지는 엘리트주의자였다. 일본 메이지대학에서 법학을 공부하던 시기에 전 덕기 목사로부터 세례를 받은 그는 국망 후 중국으로 망명해 독립운동을 펼쳤다.⁶⁾ 그러는 사이에 ‘해외’ 독립운동가들에 대해서는 사명감과 책임에 불타는 희생정신의 소유자로 높이 평가하는 한편, 국내 대중에 대해서는 “일제의 압제에도 불구하고 침묵하고 있으며, 독립의 숭고한 의미를 모르고 신성한 항일투쟁 정신을 갖지 못한 ‘침묵’하는 수동적이고 소극적인 존재”(김 기승, 2003: 207)로 평가하는 데 익숙해졌다. 그런 그에게 3·1운동은 일생일대의 충격을 안겼다. 독립운동의 주체를 해외 독립운동가들로 설정한 자신의 노선을 수정하지 않으면 안 되었다. 임시현장(1919)에서부터 건국강령(1941)에 이르기까지 독립운동의 지도 이념이 된 조 소양의 ‘삼균주의(三均主義)’⁷⁾는 이렇게 해서 탄생했다.

이 대목에서 여성의 주체화에 공헌한 사회변수로 기독교가 중요하게 들어선다. 낡은 봉건질서에 균열이 일어나 새 술을 담은 새 부대가 절실했던 시기, 한쪽에서는 위정척사파 무리가 유교

6) 조 소양이 일본 유학 시절에 쓴 자필일기 「동유략초(東遊略抄)」에 따르면, 1911년 10월 22일 전 덕기 목사와 서 원보(William Swearer) 목사로부터 세례를 받았다(김 기승, 2003: 45-46).

7) 조 소양의 삼균주의란 간단히 말해 ‘정치·경제·교육의 균등’, ‘개인·민족·국가의 균등’을 주장하는 사상이다. 이와 관련해서는 여러 연구가 있는데, 특히 이 상익(2010), 한 시준(2014), 권 도혁·강 정인(2018) 등을 볼 것.

질서의 복원을 통한 ‘개혁’을 부르짖고, 다른 한쪽에서는 개화파 무리가 일본의 메이지유신을 모방한 ‘개혁’을 외치는 혼돈의 틈바구니에서 나비의 날갯짓처럼 “소리 없는 혁명”(박 정신, 2004: 86; Park, 2003: chap. 4)을 일으키던 한 무리의 사람들이 있었다. 양반이든 천민이든 신분과 상관없이, 남자든 여자든 성별과 무관하게 서로를 ‘형제자매’로 부르는 이 기이한 집단은 옛 질서를 안에서부터, 그리고 밑에서부터 조용히 해체해 나갔다. (계속 이어짐)

3.1운동과 여성공론장의 형성

임영빈 (성신여대) / 김세훈 (숙명여대)

1. 들어가는 글

전통 한국 사회에서 공공영역에서의 정치참여 등은 남성에게만 한정되어 있었고 여성은 공공영역에 참여하기 힘들었다. 개화기 이후 새로운 정치질서가 들어서던 시절에도 여성의 공공영역 참여는 제한되어 있었지만 점차 새로운 변화가 진행되고 있었다. 여성 교육이 실시되기 시작하면서 여성도 새로운 공론장 형성에 참여하기 시작한 것이다.

한국 공론장은 서양에서와 같이 엘리트 집단에 속한 남성을 중심으로 형성되었다. 조선 시대까지는 양반을 중심으로 공론장이 형성되었고 개화기 이후에는 신식 교육을 받은 엘리트 집단을 중심으로 새로운 공론장이 형성되었다. 그러나 일제 강점기를 거치면서 공론장이 국가와 시민사회를 매개하는 역할보다는 민족의식 함양과 독립정신을 고취시키기 위해 민족운동과 애국계몽의 형태로 나타날 수 밖에 없었다.

하버마스는 유럽의 근대역사를 분석하면서 사적 영역(private realm)과 공적 권위영역(sphere of public authority)을 매개하는 공간으로 공공장(public sphere)이라는 공간을 제시하였다. 공론장은 사적 영역에 위치해 있으면서 개인들 사이에 공공 주제와 관심에 대한 합리적이고 비판적 토론(critical-rational public debate)이 이루어지는 공간으로, 이 공간을 통하여 사적 개인은 공공적 주체로 성장하게 된다고 보았다 (Habermas, 1992: 56) 따라서 하버마스에게 있어서 공공영역은 사적 개인들의 정치 참여를 위한 준비의 장이면서, 동시에 그 자체가 여론이 형성되는 정치 참여의 장이었다. 한국에서도 하버마스의 논의를 바탕으로 한국 공론장 형성에 대한 연구들이 나타나기 시작했는데 하버마스과 같이로 엘리트 남성 계층을 중심으로 하는 공론장 형성에 초점을 맞추었다.

하버마스의 공론장 개념은 다양한 비판을 받고 있는데 그 가운데 하나가 공론장의 주체를 부르주아 백인 남성이라고 보았다는 것이다. 당시 형성된 공론장은 부르주아 뿐만 아니라 평민을 중심으로 하는 공론장도 형성되고 있었고 여성을 중심으로 하는 공론장도 형성되고 있었다는 연구들이 나오면서 단일 공론장이 아니 다층 공론장에 대한 주장들이 제기되었다 (Fraser, 1990; Calhoun, 1999). 한국 공론장 연구도 이러한 흐름에 맞춰 엘리트 남성을 중심으로 하는 공론장을 넘어 평민 공론장이 형성되고 있었다는 연구도 나타나기도 했다 (송 호근, 2011; 2013). 그러나 이 연구에서는 한국에서도 평민 공론장 뿐만 아니라 여성 공론장이 형성되고 있다는 것에 주목할 필요가 있다고 주장하고 있다. 더 나아가 개화기 시절 형성되기 시작한 여성공론장은 여성교육의 확대에 기여하게 되는데 이는 여성들이 3.1운동에 적극 참여하게 되는 통로가 되었고 그동안 교육 기회를 얻지 못해 공론장에 참여하지 못했던 여성들이 새로운 경험을 하게 되면서 교육을 받게 되면서 여성 공론장이 확대되는 계기가 되기도 한다. 곧 여성공론장은 3.1운동의 준비와 실행에서 중요하게 작용했고 3.1운동을 통해 여성공론장이 다시 크게 확대되는 결과로 이어진 것이다. 이 연구에서는 이러한 과정에 대해 간략하게 살펴 보려고 한다.

2. 여성 교육과 여성공론장의 형성

한국 공론장 형성은 구한말 조선의 공론장은 독립협회와 독립신문, 만민공동회 등을 통해 형성되기 시작했다고 볼 수 있다. 서양 교육을 받고 돌아온 서재필은 독립협회와 배재학당의 일을 같이 하면서 1896년 11월 배재학당에서 13명의 회원으로 협성회를 설립했는데 회원 수는 1년 만에 200명으로 늘어나는 등 빠르게 성장했는데 서재필은 회의하는 방법을 훈련시키고 연설, 토론, 회의하는 방법을 가르쳐 매주 토요일 토론회를 열었는데 토론은 회원만 가능했지만 방청은 누구나 가능했다. 협성회에서는 배재학당에서 진행된 토론회 이외에 가두 연설회를 개최했는데 정치 문제를 다루기도 했다. 협성회에서 토론회를 시작한 이후 독립협회에서도 1897년 8월에서 1898년 12월까지 토론회를 실시했다. 협성회에 토론된 주제 가운데는 남녀 평등과 여성교육에 관한 것도 자주 다루어졌는데 이는 독립협회나 독립신문에서 남녀평등을 주장한 것과 같은 맥락의 주장이었다 (전 영우, 1990).

독립협회를 중심으로 확산된 남녀평등과 여성교육의 필요성에 대한 공론은 여성들에게 영향을 미쳐 여성들이 나서서 남녀평등과 여성교육을 위한 여학교 설립 청원과 설립 운동 조직을 만드는 것으로 이어졌다. 독립협회의 주장에 공감한 북촌 양반 여성들은 독립신문과 황성신문에 <여학교 실시통문(여권통문)>을 기고하여 관립여학교를 설립할 것을 청원하고 여학교 설립 운동 단체인 찬양회를 설립하여 여학교 설립 운동을 전개했다. 찬양회에서는 토론회를 개최하여 여학교 설립 및 남녀평등에 관한 토론을 벌였다. 토론회 연사로 온 사람들이 독립협회 강사들이었다. 이는 찬양회와 독립협회의 관계를 보여주는 것으로 독립협회 등의 자발결사체 설립 운동이 여성 자발결사체 설립으로 이어지고 독립협회를 중심으로 형성된 공론장이 여성 공론장 형성으로 이어졌다고 할 수 있는 것이다.

개화기 공론장의 핵심 주제는 국민형성이었다. 과거 왕조국가 전통을 이어오던 조선이 민주주의 국가로 변화하기 위해서는 민주주의 국가의 주체인 국민이 등장해야 했던 것이다. 이를 위해 독립협회 관련 인사들은 애국가, 태극기 등 국민 형성과 관련된 상징을 사용하여 새로운 국가이 국민을 형성하려고 했는데 이 때 여성도 국민의 일원으로 간주되어야 한다고 보았다 (김 소영, 2013).

개화기 공론장 형성에서는 교육이 큰 역할을 차지할 수밖에 없었다. 공론장이 형성되기 위해서는 시민사회가 형성되어야 하는데 이를 위해서는 시민의식과 비판의식을 가진 시민이 존재해야 하기 때문이다. 왕을 중심으로 형성된 전통 사회에서 살던 조선 백성이 민주주의 국가의 시민으로 변화하기 위해서는 교육을 통한 변화가 필요했다. 공론장 형성에 교육은 중요한 의미를 가지는데 이는 여성 공론장 형성에서도 마찬가지였다. 따라서 여성 공론장은 개화기 이후 여성 교육이 확대되면서 형성되기 시작했다고 볼 수 있다.

과거 전통사회에서는 왕을 중심으로 하는 '일군만민주의'로 인해 왕이나 양반이 지시한 것을 곧이곧대로 받아들이는 백성이 존재했다. 이들은 스스로 생각할 필요가 없었기 때문에 교육이 필요하지 않았다. 이는 조선 시대 평민 사회에 공론장이 존재하기 힘들었다는 것을 의미한다. 하지만 민주주의 사회의 시민은 스스로 생각하고 비판하는 능력을 갖추어야 하고 이들을 중심으로 시민사회와 공론장이 형성되어야 하기 때문에 이들에게 교육은 중요한 부분이었다. 과거 전통사회의 불평등 구조로 인해 여성은 교육을 받지 못했고 그에 따라 여성 공론장이 형성되기도 힘들었다. 한글을 사용하던 여성들을 중심으로 여성 문예공론장이 형성되기도 했지만 주로 상층 여성을 중심으로 이루어졌기 때문에 규모도 작았고 범위도 제한되어 있을 수밖에 없었다. 개화기 진행된 여성공론장 운동에서도 이에 참여한 여성들이 북촌 양반 여성

이었던 것을 보면 개화기 시절까지도 여성공론장의 형성은 상층여성에게 한정되어 있었다는 것을 보여주고 있다.

개화기 공론장에서 여성들은 신문을 구독하면서 새로운 지식을 얻기도 하고 신문에 글을 보내 자신의 사연을 알리기도 하면서 공론장에 참여하기 시작했다. 처음에는 자신의 억울한 사연을 알리는데 그쳤지만 점차 시간이 지나면서 정치 문제에 관심을 갖거나 여성문제 관심을 표현하는 글을 써서 보내기도 했다. 여성이 여성문제를 공론화한 것은 북촌 양반 여성들이 1898년 독립신문과 황성신문에 <여권통문>을 게재하여 관립여학교 설립 청원을 올린 것을 예로 들 수 있다. 여권통문은 독립신문, 황성신문을 비롯해 여성독자를 대상으로 발행된 제국신문에 크게 보도되었다. 이 청원은 고종이 10월에 응답하기도 했고 나중에 무산되기는 했지만 여학교 설립 추진이 진행되기도 했다는 점에서 공론장 형성의 중요한 사례라고 부를 수 있을 것이다. 더군다나 이러한 일들이 진행되면서 1898년 11월에는 경성의 한 양반 여성이 제국신문에 여학교 설립에 대한 자신의 의견을 투고하기도 하면서 여성 공론장이 본격화되고 있음을 나타내기도 했다. 특히 이 투고는 여성독자를 대상으로 창간된 제국신문이었다는 점에서 더 의미가 있다. 제국신문사 사장이었던 이종일은 ‘부녀자계몽지’를 염두에 둔 제국신문을 창간했는데 제국신문은 황성신문이 엘리트 계층을 독자로 삼아 국한문혼용체를 사용한 것과 달리 한글을 사용하면서 여성을 주요 독자층으로 삼았기 때문에 두 신문이 각각 ‘숫신문’과 ‘암신문’으로 불렸다고 하는 것은 당시 제국신문이 개화기 조선 사회에서 여성 공론장에서 담당할 역할을 살펴 볼 수 있게 하는 부분이다 (이 경하, 2005:282; 장 영숙, 2014).

이후 여성독자들은 독자투고를 더 자주 했는데 여성을 대상으로 발간되었던 제국신문에 활발하게 투고했고 대한매일신보, 만세보, 황성신문에도 여성 독자가 투고한 글이 실리기 시작했다. 여성들이 투고한 내용은 처첩제나 과부개가를 다루기도 하고 여성교육의 필요성이나 ‘여성도 국민’이라는 주장에 관한 의견들도 포함되었다 (이 경하, 2005; 김 소영, 2013)

개신교가 여성 공론장 형성에 기여한 역할은 여학교 설립을 통해서 나타나기도 하지만 여성 신자들에게 한글을 가르쳐 성경을 읽게 하거나 전도부인을 통해 새로운 사상을 전파하게 한 것에서도 나타난다. 여성들이 직업을 갖기 힘든 시절 전도부인은 과거 전통사회에서 여성에게 부여된 역할을 넘어 새로운 지도자 역할을 맡기 시작했다는 점에서 여성들이 주체가 되어 새로운 공론장을 형성하게 한 계기가 되었다고 할 수 있다. 따라서 개화기 시절 형성된 여성 공론장은 개화된 양반 부인, 여학교 학생, 여교사, 전도 부인을 중심으로 형성되었다고 할 수 있다. (양 미강, 1992; 윤 정란, 2009)

3. 여성 공론장과 3.1운동

개화기 형성된 여성공론장은 3.1운동의 준비와 전개에서 중요한 역할을 담당했다. 여학교 학생, 여교사, 전도부인은 독립선언서를 전달하거나 태극기를 제작하고 배포하는 일, 시위 군중을 동원하는 일에 나서게 되고 시위에 직접 참여하여 체포, 투옥되는 사례가 많았다. 만세 시위 이후 학교가 휴교 조치된 이후에는 각자 고향으로 돌아가 자신의 고향에서 만세시위를 조직하는 역할을 담당했다. 개성의 어윤희, 수원 김향화, 천안 병천의 유관순, 전주의 임영신, 부산이 주경애, 의령의 구은덕과 이화경, 양양의 조화벽 등이 그러한 사례들이다(박용옥, 1996:19). 이들은 만세 시위를 준비하면서 각자의 고향에서 여성공론장을 형성하기 시작했고 이는 3.1운동 이후 다양한 여성단체 설립의 기반으로 작동하여 여성 공론장 확대의 밑바탕이 되었다.

여성 교육이 여성공론장 형성에 기여하고 이것이 3.1운동의 조직과 진행에 기여할 수 있었던 것은 여성 교육의 규모가 급속히 확대되었기 때문이다. 개신교 선교사를 중심으로 하는 여성 교육 운동의 성과로 인해 1905-1910년 사이 전국에 200여개의 사립여학교가 설립되었고 이와 함께 여성교육단체도 여러 곳이 설립되었다. 1908년 사립학교령의 반포로 인해 많은 학교들이 폐교되었지만 이러한 여성교육의 열기는 지속되었다. 하지만 여학교에 다니는 학생 수가 늘고 여성교육의 기회를 갖는 여성들이 늘면서 새로운 여성의식이 형성되기 시작했고 이는 여학생들이 3.1운동에 적극 참여하게 만드는 요인이 되었다. 3.1운동은 다시 여성의식이 확대되어 여성교육의 열망을 불러넣는 계기가 되기도 했다. 1919년 여학생 수는 378명이었던 것으로 알려졌는데 3.1운동을 통해 여성교육에 대한 열망이 커지게 되었고 이로 인해 1920년대 여학교 입학 희망자 수가 급증하게 되었다 일제가 한국인이 교육 기회를 제한하려고 했기 때문에 원하는 만큼 교육받을 수는 없었지만 여학생의 수는 계속 증가하여 1935년까지 여학생의 수는 2256명으로 늘어났다 (이송희, 2005; 박용옥, 1996:12-16).

3.1운동 이후 뜨거워진 여성의 열망은 다양한 자발결사체의 형성으로 이어졌다. 1920년대에는 조선여자유학생친목회가 바뀐 조선여자흥학회와 조선여자교육회 등이 설립되어 여성 교육 운동에 힘썼다. 조선여자흥학회는 전국 주요 도시에서 교육 활동을 했고 <여자계>라는 기관지를 발간하기도 했다. 조선여자교육회도 강습회와 토론회를 개최하는 등의 교육 활동을 전개하다가 1922년 조선여자교육협회로 이름을 바꾸고 1923년 근화학원을 설립했다. 차미리사(1879-1955)는 3.1운동이 일어난 1919년 9월 41세가 되던 해에 여성교육을 위해 종로구 도림동 종다리 예배당의 종 집을 빌려 야학을 시작했고 1920년 2월 김선 등과 함께 조선여자교육회를 설립했고 산하에 부안야학강습소를 세워 배움을 기회를 갖지 못했던 교육적령기를 넘긴 기혼여성들에게 교육 기회를 부여하려고 했다. 이는 지금의 덕성여자대학교로 이어지고 있다. 김미리사는 배화여학교 사감으로 일하면서 <여자시론>이라는 잡지를 간행했는데 여성교육의 시급성을 느껴 여자시론 창간동지들과 1920년 4월 조선여자교육협회를 설립하여 서울 염정동 예배당 아래층에서 야학을 시작했다. 처음 수강생은 13명이었다가 50명으로 늘었고 다시 150-60명으로까지 늘었는데 주로 유학생 부인이 많았다. 이후 1921년 4월에는 조선여자청년회가 설립되었고 1922년 6월에는 조선여자기독교청년회가, 1923년에는 천도교의 내수단이 설립되어 여성교육과 계몽운동을 담당했다(박 용옥, 1996; 한 상권, 2001).

종교 단체 여성들도 다양한 단체를 설립했는데 1921년 천도교여자청년회가 평양에서 창단되었는데 전국에 지회를 설치하여 교육과 계몽운동에 전개했다. 이후 김활란, 김필레 등 기독교 여성 지식인들은 1922년 조선여자기독교청년회연합회(YWCA)를 결성했다. 불교여자청년회도 이 무렵 결성되어 교육활동을 전개했다. 1920년대 말 기독교여자청년회는 전국에 5000여개의 지회가 설립되었다. (송연옥, 1981)

3.1운동 이후 새로운 여성공론장의 형성에 크게 기여한 것은 사회주의 운동에 참여한 여성들이었다. 이들은 1924년 정종명, 박원희, 정철성 등이 발기하여 조선여성 동우회를 창립했다. 여성동우회는 창립총회 선언문에서 여성평등, 여성의 지위 향상, 여성 해방, 여성 교육, 여성 단결 등을 주장했다. 처음 회원수는 30여명이었지만 이후 전국에 40여개의 여자청년회를 조직하기도 하면서 여성 교육활동을 전개하는데 중요한 역할을 담당했다. 여성동우회 이후 삼월회, 조선여성해방동맹, 경성여자청년회 사회주의 단체들이 설립되었다(윤 정란, 2000; 윤 선자, 2004; 박 용옥, 1996).

여성 교육 열기는 여성문예공론장의 형성으로 이어지기도 했다. 사적 생활공간에 주로 머물러 있던 한국 여성들은 3.1운동 이후 독서 활동을 늘려가기 시작했고 이를 통해 점차 공공의

영역으로 모습을 나타내기 시작하였다. 1920년 경성도서관이 개관한 이후 많은 여성들이 도서관을 독서 및 교육활동 공간으로 활용했다. 더 나아가 빈민 아동을 위한 교육에서부터 학술, 위생, 가사 등의 강의와 영화 및 음악감상회 등 야간 부녀자를 위한 다양한 강좌를 개설하는 등 다방면에서 교육활동을 벌였다. (김세훈, 2002: 58)

여성의 독서활동 증가는 문학영역에서의 여성 작가의 성장으로 발전하였다. 1917년 최초의 근대 여성작가가 문예지 현상소설에 당선된 이래 1930년대에는 주로 남성의 영역으로만 이루어졌던 문학작가계에 10여명 이상의 여성이 작가로 이름을 올리게 되었다. (김양선, 2004: 337) 여성을 중심으로 한 문예지도 1920년대 이후 잇달아 출간되었는데 신여성, 삼천리, 여성, 문장, 신가정(1933) 등의 여성지는 모두 여성과 관련된 주제를 다루는 문학잡지들이었다. 나아가 이 시기 처음으로 ‘여류문학’이라는 범주가 저널리즘 속에 특정한 범주로 자리잡는 등 문학계를 중심으로 한 여성 공적 공간의 형성이 눈에 띄게 나타났다 (심진경, 2004: 300).

4. 나오는 글

개화기 형성된 한국 공론장에는 여성들도 참여하기 시작했다. 이는 개화기 새로운 국가 건설을 꿈꾸었던 세력에서 여성도 국민에 포함되어야 한다고 보았기 때문이다. 이들은 남녀평등을 주장했고 여성교육을 강조했다. 이러한 주장은 여성들에게도 영향을 미쳐 여성 공론장이 형성되기 시작했고 여성교육을 점차 강조되기 시작했다.

구한말 국가가 위기에 처한 상황에서 시민사회는 국가와 대립하기보다 국가를 외세로부터 지키는 역할을 할 수밖에 없다. 왕이 다스리던 정치체계를 국민이 중심이 되는 민주주의 국가로 변화시키기 위해서는 시민의식을 가진 사람을 키우기 위한 애국계몽운동에 나서야 했다. 따라서 구한말 공론장에서는 민족주의운동과 교육운동이 강조될 수밖에 없었다. 따라서 개화기 형성된 여성공론장도 민족주의와 교육운동이 강조되었다. 교육운동과 함께 학교에서 교육을 받은 여성들은 민족의식을 갖게 되었고 이는 국가가 위기에 처했을 때 나라의 독립을 위해 나서게 만들었다. 여성교육운동을 통해 민족의식을 갖게 된 여성들은 민족운동을 위한 여성자발결사체를 만들었고 이러한 여성자발결사체는 3.1운동이 확산되는데 중요한 역할을 담당했다.

3.1운동 이전까지 형성되었던 자발결사체는 개신교를 먼저 접했거나 교육을 받은 일부 계층에 한정되어 있었다. 여성공론장이 형성되기 시작했으나 글을 읽을 줄 아는 양반 여성이나 선교사를 통해 교육을 받은 일부 여성에 한정되어 있었던 것이다. 3.1운동은 일부에 제한되어 있던 여성공론장이 전국으로 확대되는 계기가 되었다. 많은 여성들이 만세시위에 참여하면서 새로운 의식을 갖게 되었고 이는 새로운 민족의식과 함께 교육에 대한 필요성을 절감하는 여성들이 확대되었다. 3.1운동 이후에도 일본이 여학교 설립 규모를 충분히 늘리지 않아 학교에 입학하는 여성의 수는 제한되었지만 다양한 경로를 통해 교육을 받으려는 여성이 늘었고 무엇보다 여성자발결사체 설립과 이에 동참하는 여성의 수가 늘었다. 종교단체를 중심으로 설립된 여성자발결사체와 사회주의 운동을 중심으로 형성된 여성자발결사체의 수가 확대되면서 여성공론장도 같이 확대되었다.

다음받은 글

- 강 영옥, “일제시대 가톨릭 여성운동,” 「종교연구」, 41호(2005), 1-35쪽.
- 김 세훈, “문화정책연구를 통해 본 국가와 공공영역 발전의 관계”(연세대학교 박사학위논문, 2002).
- 김 소영, “대한제국기 ‘국민’형성과 여성론,” 「한국근현대사연구」 67집(2013), 259-294쪽.
- 김 양선, 「여성작가를 둘러싼 공적 담론의 두 양식, 한국근대문학의 형성과 문학장의 재발견」 (소명출판, 2004).
- 박 용옥, 「한국 여성 항일운동사 연구」(지식산업사, 1996).
- 송 연옥, “1920년대 조선여성운동과 그 사상: 근우회를 중심으로,” 「한국근대사회와 사상」(중앙문화사, 1981).
- 송 호근, 「시민의 탄생: 조선의 근대와 공론장의 지각 변동」(민음사, 2013).
- 송 호근, 「인민의 탄생: 공론장의 구조 변동」(민음사, 2011).
- 심 진경, 「문단의 여류와 여류문단, 한국 근대문학의 형성과 문학장의 재발견」 (소명출판, 2004).
- 양 미강, “초기 전도부인의 신앙과 활동,” 「한국기독교와 역사」, 2호(1992), 91-109쪽.
- 윤선자, “호남지역 근우회의 설립과 활동,” <한국독립운동사연구> 제23집, (2004)
- 윤 정란, “일제시대 한국기독교 여성운동 연구,” 「한국기독교역사연구소소식」, 40호(2000), 14-17쪽.
- 윤 정란, “강원지역 기독교 여성교육사업과 3.1운동,” 「여성과역사」, 10호(2009), 71-92쪽.
- 이 경하, “대한제국 여인들의 신문 읽기와 독자투고,” 「여/성이론」, 12호(2005), 278-296쪽.
- 이 송희, “한말, 일제하의 여성교육론과 여성교육정책,” 「여성연구논집」 16집(2005), 187-221쪽.
- 장 영숙, “데국신문(帝國新聞)의 성격과 자료적 가치,” 「동아시아문화연구」, 58집(2014), 239-266쪽.
- 전 영우, “협성회의 토론에 대하여,” 「한힌샘주시경연구」 3호(1990), 33-71쪽.
- 한 상권, “일제시대 차미리사의 여성 민족교육운동,” 「한국기독교역사연구소소식」 48호(2001), 4-8쪽.
- Calhoun, Craig(역음), *Habermas and the Public Sphere*. (The MIT Press, 1999).
- Fraser, Nancy, “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy” *Social Text* No. 25/26. (1990), 56-80쪽.
- Habermas, Jurgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere*. (Cambridge: Polity Press, 1989).

탁사 최병헌 신학사상 형성과 민족운동에 대한 연구

김정일 (송실대)

-목차-

- I. 서론
- II. 탁사의 개종과 신학사상의 형성
- III. 최병헌의 민족운동
- IV. 최병헌과 청년운동
- V. 결론

I. 서론

한국 최초의 신학자 탁사(濯斯) 최병헌, 한국기독교사에 있어 외국선교부와 한말 조선의 정신사를 하나로 연결한 기독교 사상가이지만 일반인들에게 그렇게 널리 알려진 인물은 아니다. 이는 세 가지 이유 때문이었다.

첫째, 한국에 가장 널리 보급된 장로교의 영향으로 감리교 초대목사였던 탁사에 대해서 감리교 교회사 전문가가 아니라면 알 기회가 부족했기 때문이다.

둘째, 탁사의 신학사상이 동도서기(東道西器)사상을 넘어서는 동서 사상의 접목, 서양 기독교를 이용하여 전통 유교 사회의 모순을 해결하고자 하는 개혁사상을 수용하여 신학 외적인 부분의 활동과 다양성으로 인하여 연구의 맥을 잇기가 어려웠기 때문이었다.

셋째, 그의 모든 신학사상과 저작이 한문으로 이루어졌고 철저한 개인 수양에 의하여 이루어졌기에 후학의 연구로 계승되기에 한계가 있었기 때문이었다.

그의 호가 탁사(濯斯)였던 것에서도 알 수 있듯¹⁾ 그는 스스로를 씻고 닦아 무지한 조선의 민중을 일깨우고 잘 이해하지 못하는 서양 기독교를 쉽게 수용할 수 있는 길을 모색하고자 하였다. 그가 남긴 서적이나 논문은 상당히 많은 편이다. 대부분 그의 저작들은 동양적 전통, 유학적 관점에서 기독교 신학을 궁구해 보겠다는 자주적이

1) 濯斯(탁사)는 아마 초나라 굴원의 어부사에 나오는 청사탁영 탁사탁족(淸斯濯纓 濁斯濯足-맑은 물에 갓끈을 씻고 흐린 물에 발을 씻는다)에서 차용한 듯하다. 최병헌은 그의 고향 제천을 상징하는 탁사정의 뜻을 생각하여 흐린 세상을 맑게 씻겠다는 중의적 의미로 호를 삼은 듯하다.

고 주체적인 의식 속에서 분석한 저서들이었다. 대표적으로 『한철집요』, 『성산명경』, 『만종일련』, 『야소, 턴주 양교변론』 등이 해당 된다. 그 외에도 「죄도리」, 「사교고략」 등의 논문이 있으며, 목회와 관련되어서는 1920년대에 출판된 잡지 『신학세계』에 1920년부터 1927년까지 게재한 논문들이 있다. 이들 탁사의 글들은 주로 신학사상과 관련된 것으로 동서양 사상의 비교, 또는 비교종교학, 성경의 권위, 삼위일체설 외 인간의 본성에 대한 철학적 연구, 기독교론, 종말론 등을 다룬 내용들이었다. 이들을 아울러 개신교 선교부에서는 천륜, 인륜, 물륜 이라는 3가지 존재의 질서로 설명하기도 한다. 이에 대하여 백종구는 다음과 같이 언급하고 있다.

이 세 가지 질서는 유교의 존재론적 개념으로 인간의 지적 사고 형성에 필요한 구성요건이다. 탁사는 그의 『성산명경』에서 이 세 가지 존재 질서의 개념을 발전시켰다. 후에 그의 『만종일련』에서 이 존재 질서의 개념을 개신교 신학의 세 가지 주요 주제인 신, 구원, 그리고 영생(내세)으로 대체하였다. 신론은 신의 속성, 신과 세계 특히 인간과의 관계를 다루고, 구원은 인성과 인간의 참 본성 그리고 인간의 참 본성에 이르는 방법을 다룬다. 끝으로 내세론은 영생과 인간의 궁극적인 운명을 설명한다.²⁾

탁사는 이 땅에 아직 신학(Theology)이라는 학문이 보급되기 전에, 우리 의식에 맞는 신학의 보급이 기독교라는 종교와 함께 선행되어야 함을 이해하고 선교사에게 배운 기독교를 동양화, 조선화 하는데 터를 닦은 분이다. 그의 저작들을 살펴보면 결국 ‘조직신학’을 탐구하고자 하는 노력의 일단이 강했음을 알 수 있고, 우리의 말, 우리의 언어로 이를 보급하고자 노력했다는 사실도 알게 된다. 저작의 특징은 대부분이 개인 문집 형태로 이루어졌기에 마치 조선 후기 실학을 집대성한 최한기의 업적을 떠올리게 하고 그 의지는 독립협회 서재필의 도전정신을 보는 듯하다.³⁾

그동안 탁사에 대한 연구는 감리교단 쪽에서만 일부 다루어졌다. 대표적으로 감리교신학대학원에서 2008년 『탁사 최병헌 목사의 생애와 신학』을 아펜젤러, 최병헌 목사 탄생 150주년 맞아 기념사업위원회에서 논문집을 편찬하였다. 그동안 탁사에 대하여 발표되었던 소논문들을 집대성하였는데 그 의미를 돌 만한 작업이었다. 논문은 ‘최병헌과 토착화신학’ ‘최병헌의 윤리사상’ ‘최병헌의 근대의식’이란 세 가지 관점에서 주로 다루고 있다. 하지만 대부분 신학사상 측면에서 언급하였지 역사적 관점에서 다룬 논문은 미미하다. 조선의 선각적 신학사상가를 다루는 일은 신학 못지않게 역사학의 관점도 필요하다. 이는 사료 분석을 통하여 역사적으로 동시대와 후대에 어떤

2) 백종구, 『한국 초기 개신교 선교운동과 선교신학』(서울: 한국교회사학연구원, 202), 191.

3) 『만종일련』을 두고 조선초 정도전의 ‘불씨잡변’에서와 같은 유교의 반(反)불교적 논설에서 비슷한 형식을 찾을 수 있다고 한 이도 있다. 백종구, 위의 책, 189.

의미가 있는가 하는 의문에 대한 답을 얻을 수 있기 때문이다.

탁사를 두고 “구한말 서양의 기독교 신학을 최초로 토착화 하였다.”는 의미 있는 평가나 업적에 비해 그에 대한 다양한 연구가 미흡하다는 소회를 지울 수 없다. 앞서 그 이유를 몇 가지로 정리해 보았지만 논문집을 보며 느낀 또 하나의 생각은 그가 남긴 저작마저 완전히 해독하지 못했기 때문에 아쉬움이 많이 남는다는 것이다. 탁사의 저작들 중 일부는 일개인의 기록을 넘어 우리 국민이 유산으로 물려받아야 할 근대사적 자산이 될 수 있다고 생각한다. 그의 업적을 살피기 위해서는 엄정하게 원문을 해독하는 일, 현대인들이 읽기 쉽도록 번역하는 일이 급선무다. 하지만 기존의 학자들이 그의 저작 일부분이나 설교내용, 일화와 약사의 일부만을 활용하여 방대한 신학과 사상이 전체인 양 다루고 있는 것이 안타깝다. 간단히 말하면 어렵고 덜 정연하여 다루기가 쉽지 않다는 한계에 부딪힌다. 즉 보편성을 상실할 우려가 있다는 것이다.

탁사의 업적을 기독교 역사학의 관점에서 돌아본 이는 감리교신학대학의 이덕주였다. 그는 ‘최병헌 선생 약전’을 일부 번역하여, 인물과 사건에 역사적 사료를 활용하여 본격적인 교회사 논문을 썼다. 그리고 제목을 ‘술이부작’(述而不作)의 삶과 학문이라고 하였다.⁴⁾ 하지만 이덕주는 스스로 “필사본인 이들 자료를 해독할 때 탁사의 행적과 사상을 보다 분명하게 밝힐 수 있겠지만 해독이 어렵기 때문에 이번 연구에서는 참조하지 못하였다.”고 고백하였다. 정작 ‘술이부작’한 것은 연구자 자신이지 탁사가 아니라 우리 자신이었다. 이처럼 한계가 있다. 연구의 난맥을 ‘넘기 힘든 산맥이나 골짜기 같다.’고 하였다.⁵⁾ 그리고 이유를 두 가지로 언급하였다.

첫째, 탁사의 목회와 저술활동의 영역이 너무 넓고 깊어서 그 폭과 깊이를 가늠하기가 쉽지 않기 때문이며

둘째, 탁사의 자료가 가지는 한계 때문이다.⁶⁾

자료의 한계와 활동영역의 다양성 때문에 연구에 힘든 산맥이 되고 번역의 한계까지 느꼈다면 역시 ‘부분에 대한 연구’에 지나지 않는다. 이는 충분히 공감되는 현실이다. 뿐만 아니라 탁사는 신학적 연구에만 국한할 수 없는 다양한 사회활동을 하였다. 개화사상가로서 한말, 대한제국, 일제를 거치며 민족이 나아가야 할 방향을 제시하고 민족의 자주와 독립을 위하여 기독교를 통한 개혁을 목표로 활동하였다. 하지만 이에 대한 연구는 전무한 편이다.

4) 이덕주, “술이부작의 삶과 학문-탁사 최병헌 목사의 생애와 사상-”, 아펜젤러. 최병헌 목사 탄생 150주년 기념사업회편, 『탁사 최병헌 목사의 생애와 신학』, 정동삼문출판사, 2008.

‘술이부작’이란 말은 공자의 사상에서 나왔다. 공자는 일찍이 말했다. “나는 과거에 존재했던 위대한 유산을 기술할 뿐 새로 창작하지 않는다. 과거의 찬란한 문명을 믿고 좋아할 뿐이다.”고 하였다. 공자, 『논어』 「술이」편. 그런데 탁사의 삶과 학문을 ‘술이부작’의 삶, 학문이라고 한 것은 이해하기 곤란하다. 왜냐하면 정작 ‘술이부작’한 것은 후대의 우리들이지 탁사의 삶의 모습이 아니기 때문이다.

5) 이덕주, 위의 논문, 30.

6) 이덕주, 위의 논문, 30-31.

필자는 탁사의 대표 저서 영인집을 통하여⁷⁾ 그의 업적을 주체적 신학사상의 형성 과정과 민족운동 차원에서 3.1운동과 임시정부 요인들과의 연결고리를 타량(打量)코자 하였다. 그리하여 탁사의 역사의식과 신학사상, 민족의식이 어떤 동기를 거쳐 확립되었으며 민족의식과 민족운동의 특징이 무엇인지 그의 '약사'와 행적을 중심으로 밝혀 보고자 한다.⁸⁾

II. 탁사의 개종과 신학사상의 형성

(중략)

III. 최병헌의 민족운동

한말 개화기에 기독교가 서양 선교사들에 의하여 기독교가 소개되었을 때, 초기에는 부정적 이해가 컸지만 차츰 인식이 바뀌어 갔다.⁹⁾ 기독교를 수용한 이들의 일반적인 인식은 크게 두 가지였다. 먼저 혼란한 국내외 정세 속에서 불안감과 고립감으로 인한 정신적 공백을 기독교를 통하여 해소하고자 하는 이들이 있었고, 또 하나는 기독교 곧 서양의 힘을 이용하여 자신의 출세나 안위를 도모해 보려는 이들이 있었다. 오랫동안 유교적 질서 속에서 길들여진 조선인들은 중화적 세계질서가 아닌 서양의 기독교에 대하여 단순한 비 중화, 비 유학의 이질 문화에 대한 거부감보다 일종의 배신감 내지 의리의 상실이란 인식으로 접근하였고 두려운 눈으로 서양 선교사를 바라 보았다. 그 두려움은 영아살해와 안구 흡취의 괴물로 전해들은 탓도 있지만¹⁰⁾ 그들과 접하게 되는 순간 유교적 충효의 개념에서 이탈한다는 교조적 공동체 의식에 순응하는 의식이 크게 작용하였다. 그러므로 조선의 전통문화 속에서 기독교를 접하게 된다는 것은 하나의 혁명적 발상의 전환이었으며 기존체제에 대한 사상적 도전이었다. 그

7) 이들 자료는 탁사의 둘째 아들 최재원 선생의 손자 되는 서울대 자연대 최우갑 교수로부터 우연히 전달받고 한문 수기로 된 내용을 번역하다 그 내용에 감동하여 논문을 쓰게 되었다. 영인본은 『최병헌 선생 약전』, 『한철집요』, 『예수교 턴주교 변론』, 『성산명경』, 『만종일련』의 다섯 권으로 묶어 '탁사 최병헌 목사 대표저작 전집'이라고 되어있다.

8) 탁사의 신학사상을 연구한 글로는 유동식의 "최병헌과 종교신학", 『국학기요』1호, 연세대학교 국학연구원, 1977; 『한국신학의 광맥』, 전망사, 1982, 송길섭, "한국신학 형성의 선구자 탁사 최병헌과 그의 시대", 『신학과 세계』6호, 감리교신학대학, 1980; "탁사 최병헌의 신학사상 연구-그의 사회사상, 만종일련을 중심으로-", 『신학과 세계』10호, 감리교신학대학, 1984, 심일섭, "한국신학 형성의 선구-최초 '호교론'과 '변증론'을 중심으로-", 『신학사상』44집, 1980, 한승홍, "최병헌의 신학사상", 『한국신학사상의 흐름』상권, 장로회신학대학교 출판부, 1996, 이덕주, "최병헌의 종교신학", 『한국 토착교회 형성사 연구』, 한국기독교역사연구소, 2000; "최병헌의 신학사상", 『역사바로알기 강좌: 탁사 최병헌의 생애와 사상』, 탁사 최병헌기념사업회, 2002. 등이 있다.

9) 이광린, 『개화파와 개화사상 연구』(서울: 일조각, 1989), 1장 참조. 이광린은 개화기를 전통사회에서 근대사회로 이행하는 과도기라 보고 대략 1860년대에서 1910년까지 약 50년간을 설정하고 있다. 이 시기는 철종이 서거하고 고종이 즉위하는 때로 대원군이 집권하고 강화도조약이 이루어지며 서양세력이 본격적으로 조선으로 진출하는 시기부터 한일합방으로 국권을 상실 당하는 때까지를 보고 있다.

10) 김정일, 위의 약전 전문번역본, 32.

만큼 용기 있는 결단이 아니고서는 기독교를 접하기가 두려웠던 게 사실이다. 그러므로 당연히 유교 사상에 덜 얽매인 민중 소외계층에서 기독교 접근이 빨랐고 특히 상대적으로 사회에 불만이 많았던 중인계급이 관심을 보였다. 이들은 유교적 인습으로 경직된 신분의 제한성을 기독교를 통하여 돌파하고자 하는 시도가 있었다. 그들은 조선 사회에서의 소외감을 청나라를 왕래하며 바깥에서 새로운 세상을 보려고 노력하다 서양 선교사의 눈에 띄거나 상업적 목적으로 성서를 판매하는 매서인으로 활동하다. 결국 그리스도의 사랑에 매인 바 되어 선구적 기독교인이 되기도 하였다.

기독교 수용이 용이하지 않았던 계층은 역시 양반계층의 유교 지성들이었다. 소중화 사상과 교조화된 유교적 인식을 벗어난다는 것은 상상도 못하고 있었지만 조선말 왕조 말기적 현상은 양반사회의 분화를 가속화하여 도태되거나 몰락한 양반은 과거를 통한 출세마저 불가하여 새로운 세상이 도래하기를 희구하고 있었다. 최병헌도 그와 같은 부류의 인물이었다. 장김으로 대표되는 세도가들이 국정을 농단하고 있는 현실에서는 자신의 학문을 펼쳐 볼 기회마저 박탈되고 무법한 세상 속에서 진리와 정의를 펼칠 수 있는 길은 오직 기독교를 통한 '제세구민'의 방법밖에 없음을 깨달았다. 이미 그의 기독교 수용과정과 입교 동기, 그리고 한국인 최초의 신학자가 되기까지의 과정은 살펴보았다. 이 장에서는 그의 입교 때부터 지니고 있었던, 기독교를 통하여 뺏속까지 썩은 조선 사회를 바로잡아 보겠다는 신념 속에 자리 잡은 민중, 민족에 대한 관심이 어떤 식으로 표출되었고 한말 민족운동의 선구자로서 그의 사상과 행동이 누구에게 어떤 영향을 주었는지 추적하고자 한다.

3.1 협성회 활동과 최병헌

협성회는 1896년 배재학당의 학생 조직으로 1896년 11월 30일 창립되었다.¹¹⁾ 협성회는 처음 13명의 회원을 모아 아펜젤러, 최병헌 등이 지도하여 조직되었으며¹²⁾ 1년 만에 회원이 약 200명으로 증가하여 크게 성장하였다.¹³⁾ 최병헌과 배재학당, 협성회와의 관련성은 '탁사 약전'에 기록이 되어있다.

을미년(1895년) 이해 최병헌은 향정동 예배당에서 전도하고 아펜젤러 목사와 같이 배재학당에 협성회(協成會)를 조직하여 구완도 하며 회보도 출판하니 이는 조선 사회에 처음 시

11) <협성회보> 제1호, 1898년 1월 1일자, 론설.

신용하, 『독립협회연구』(서울: 일조각, 1976), 112.

12) 안준배, 『한국기독교 성령백년인물사4』(서울: 쿤란출판사, 성령백년사 편찬위원회, 2017), 26.

13) <독립신문> 영인본 제2권 제 114호, 1897년 12월 4일자.

작되는 일이라 정부로서 폐정을 개혁하며 인재를 택용하니 동년 10월이었다. 이때 선생은 농상공부 주사를 서임 되거늘 아공과 협의한 후에 출사하여 근무하고 남은 시간에는 교회업무에 진력하였다.¹⁴⁾

최병헌은 배재학당의 한문교사로 봉직하여 있으면서 설립자 아펜젤러 목사와 밀접한 교류와 보조를 취하였을 뿐 아니라 근대의식을 학생들과 시민들에게 보급하기 위하여 협성회를 설치하고 공개적인 토론회를 개최하였다. 이는 아펜젤러 선교사를 통하여 우리나라에 보급된 토론회의 효시이며 독립협회의 ‘만민공동회’나 ‘관민공동회’의 모범이 되었다. 장로교에 비하여 좀 더 진보적인 의식을 견지하였던 감리교는 선교사들이 서구의 선진 근대의식을 보급하였고 교육에 있어서도 장로교 계통의 학교들 보다는 진취적인 기상을 한국인들에게 가르치고자 하였다. 이에 대한 백낙준의 견해는 다음과 같다.

장로교인들은 정부의 비호하에 선교사업을 시작하였다. 이리하여 그들의 선교정책은 정부의 호감을 얻어 사업 진행상 방해가 될 장애물을 제거하는 방향으로 힘을 썼다. 그들은 국립병원의 설립을 통하여 발붙일 터를 얻게 되었고 현상유지와 동시에 수구파의 반대를 회피하는 정책을 썼다. -중략- 그러므로 장로교 정책은 보수적인 동시에 신중성을 더하였다. 그러나 감리교인들은 이보다 공격적이었다. 일본의 맥클레이가 한국선교회의 초대 회장에 임명된 까닭으로 해서 일본과의 관계는 우호적이었다. -중략- 감리교인들은 한인들의 편견을 깨어버리기 위하여 시내 여러 고장에다가 병원과 진료소를 세웠으며 수도 중심부에 최초의 훌륭한 학교 건물을 지었으며 동시에 부녀자를 위하여 폭넓은 교육 사업을 시작 하였다. -중략- 이와 같이 장로교인들은 정부 시책에 묵종함으로써 정부의 환심을 샀고 감리교인들은 자기네들의 자선기관을 통하여 점차 일반 민중의 신임을 얻게 되었다.¹⁵⁾

주목할만한 내용은 감리교인들의 선교정책이 “장로교인보다 더 공격적이었다.”거나 “장로교인들이 정부 시책에 묵종하여 환심을 사려고 한 반면 감리교인은 자신들의 자선기관을 통하여 민중의 신임을 얻었다”는 내용이다. 협성회의 조직과 토론회의 활동도 이런 맥락에서 생각해 볼 수 있다. 무엇보다 창립 목적을 보면 처음 설립할 당시 지도하였던 최병헌의 사상도 가늠해 볼 수 있다.

14) 신용하는 그의 저작 『독립협회연구』에서 협성회를 독립협회의 자매단체로 보고 결성연도를 1896년 11월 30일로 기록하였는데 이는 2년 뒤의 협성회보 논설에 기록된 년도를 보고 기재하였다. 하지만 실제 설립자는 아펜젤러 선교사와 최병헌이었고 설립 연도도 을미년(1895년)이었다. 그리고 서재필이 미국에서 귀국하여 독립신문을 만들며 근대화운동을 한 것이 1896년부터이므로 협성회와는 거리가 있을 수 있다.

신용하, 『독립협회연구』(서울: 일조각, 1976), 112.

김정일, 약전 전문번역본, 44.

15) 백낙준, 『한국개신교사』(서울: 연세대출판부, 2010), 168-169.

1. 충군애국지심(忠君愛國之心)을 기르고
2. 회원의 친목을 도모하며
3. 서로 협조하여 학습과 선행을 이루며
4. 전국 동포를 계몽할 것¹⁶⁾

이와 같은 목적과 취지 아래 자유롭고 열띤 토론을 학생들에게 권장함으로 인하여 국민의 도리와 책임의식을 배양하고 정부 정책에 대하여 독자적인 목소리와 현실 인 지능력을 배양시키고자 하였다. 이런 일들에 최병헌은 선도적 위치에 서서 서구의 개혁적 사고와 근대의식을 길러주는 데 일조하였다. 협성회 창립 이후 1898년 4월까지 42회에 걸친 토론회 주제 중 근대개혁 사상을 상기시킨 주제는 다음과 같다.

1. 제1회: 국문과 한문을 섞어 쓰미 가하다.¹⁷⁾
2. 제3회: 아내와 자매와 딸들을 각종의 학문으로 교육함이 가함.
3. 제5회: 여인들을 내외시키지 않음이 가함.
4. 제7회: 우리나라 종교를 예수교로 함이 가함.
5. 제8회: 노비를 속량함이 가함.
6. 제9회: 우리나라 철도 놓는 것을 외국 사람에게 하급치 아니함이 가함.
7. 제10회: 우리 회원들은 인민을 위하여 가로상에 나가 연설함이 가함.
8. 제11회: 회원들은 이십 세 안으로 혼인을 하지 않는 것이 가함.
9. 제12회: 우리나라에서 쓰는 자와 말과 저울을 똑같이 함이 가함.
10. 제13회: 국민이 이십세 된 자는 일제히 병정으로 택함이 가함.
11. 제17회: 사농공상 학교를 세워 인민을 교육함이 가함.
12. 제23회: 내지에 출입하는 외국 사람에게 지세를 많이 받음이 가함.¹⁸⁾
13. 제24회: 우리나라에서 상하의원을 설립함이 급선무로 결정함.
14. 제25회: 군대에 호령하는 말을 본국 말로 쓰미 가함.
15. 제27회: 각 부에 있는 고문관들을 기한이 지나거든 다시는 외국 사람으로 쓰지 않는 것이 가함.
16. 제30회: 정부에서 인재를 택용 하려면 과거를 보임이 가함.
17. 제31회: 흉년에 곡식을 외국으로 수출치 못하게 할 방칙은 세를 많이 받음이 가함.
18. 제33회: 신문국을 각처에 배설하여 인민의 이목을 넓힘이 가함.
19. 제35회: 은전과 백동전과 동전을 경향 각지에서 쓰미 가함.¹⁹⁾

16) <협성회보> 제1호, 1898년 1월 1일자.

17) <협성회보> 제1호, 1회부터 18회까지가 수록되어 있다; <회중잡보> 1898년 1월 1일자.

18) <협성회보> 제2호, 19회부터 33회까지 수록되어 있다; <회중잡보> 1898년 1월 1일자.

19) <협성회보> 제4호, 1898년 1월 22일자 <회중잡보>.

20. 제36회: 음력을 버리고 양력을 쓰미 가함.²⁰⁾

21. 제42회: 재정과 군권을 남에게 맡기는 것은 곧 나라를 남에게 파는 것으로 결정함.²¹⁾

내용들은 매우 근대적이고 조선의 정치, 경제, 사회, 교육, 문화 등 다방면에 걸쳐 언급하고 있다. 1895년이란 창립연도를 고려해 볼 때 앞서 제시된 강화도 조약의 주요 내용, 갑신정변의 혁신정강 14개조, 1,2차 갑오개혁의 주요 내용과 흥범14조, 을미개혁의 개혁안까지 망라하여 다루고 있다. 특히 1888년 갑신정변 실패 후 일본에서 망명 생활을 박영효의 <건백서> 내용까지 일부 다루고 있다.²²⁾ 하던 그러므로 협성회의 주요 토론 주제는 한말 근대개혁의 소재들을 다루어 신속히 조선 사회를 근대국가로 전환시키고자 하는 의도와 내용을 담고 있음을 알 수 있다. 협성회의 토론회는 대성황을 이루었다. 협성회의 토론회가 성공하자 독립협회도 그 자극을 받아 토론회를 시작한 것으로 보인다.²³⁾

특히 협성회의 토론회가 단순히 회원과 국민의 교양을 위해서만 아니라 정부정책에 대한 조언과 압력단체로서의 구실도 하였다는 것이다. 예를 들면 제24회 때 실시한 ‘우리나라에 상하의원을 설립할 것’을 두고 토론회를 가졌는데 이는 독립협회의 ‘헌의 6조’에 반영을 시켰으며 국왕에게도 의회 설치에 대한 필요성을 각인시켰다. 또한 제31회 때는 사실상 ‘방곡령’에 대한 토론회를 실시하였다. 이는 이후 1889년 함경도와 황해도에서 감사 조병식 등이 ‘방곡령’ 반포하게 하는 지식을 제공하였으니 협성회가 선진 자주의식을 배양하는 구실을 하였으니 협성회는 신용하가 언급한 독립협회의 자매단체로서의 구실이 아니라 산파 역할을 하였던 것이다. 나아가 협성회는 국가 재정, 군사, 언론, 여성의 권리와 사회참여 등 근대화의 새로운 시도를 교육하고 훈련하는 장치로 젊은이들에게 자극을 주었다. 그 영향을 받은 이들이 이승만, 양홍묵, 이익제, 노병선, 유영석, 민찬호, 신흥우, 주시경 등 수많은 배재학당의 학생들과 신진 지식인이었다.²⁴⁾ 이들을 가르치고 지도하며 다리를 놓은 이는 아펜젤러와 W. A. 노블, H. B. 헐버트, 조원시 선교사와 최병헌 등이었으며 함께 지도한 이는 서재필, 윤치호와 같은 교사들이었다.²⁵⁾

협성회는 토론회가 대성공을 거두자 1898년 1월 1일부터 주간으로 ‘협성회 회보’를 발간하였다. 회보를 발간한 후 협성회 회원은 더욱 급증하여 1898년 2월 19일 현

20) <협성회보> 제6호, 1898년 2월 5일자 <회중잡보>.

21) <협성회보> 제11호, 1898년 3월 12일자 <회중잡보>.

22) 신용하, 『한국개화사상과 개화운동의 지성사』(서울: 지식산업사, 2010), 228-232.

가령 화폐를 주조하여 사용할 것과 백성들의 편의시설을 설치할 것, 모병제와 재정 확보, 신문국 설치, 국어교육 등은 그의 <건백서>에서도 등장하고 있다.

23) 신용하, 위의 책, 115.

24) 위의 책, 115.

25) 신영목, 『배재사』(서울: 배재중고 출판부, 단기 4288년), 60-61.

재 약 300명에 달하게 되었다.²⁶⁾ 이처럼 체계적인 활동을 전개한 협성회는 독립협회와 함께 개화기 근대의식의 산실과 배양처가 되었고 이를 통하여 독립협회의 정치운동도 가능하였던 것이다. 협성회의 협성회보에 대하여 배재학당에서 가지는 자부심 또한 대단하였다.

배재학당 안에는 학생들의 협성회(協成會)라는 조직체가 있어서 이 회가 주체가 되어 연설회와 토론회와 정치 강연회를 개최하여 일반 시민들에게 공개하였고 협성회보라는 신문 형식의 기관지를 경영하면서 민중운동을 활발히 하였다. 나중에는 매일신문이라 이름을 고쳐서 주간이던 것을 일간으로 하였으니 이것이 정기 간행물로서 최초의 일간신문이었다.²⁷⁾

결론적으로 협성회는 독립협회와 비슷한 시기 최초의 본격적인 근대화를 위한 사회계몽 학생단체로서 학생과 시민을 참여시켜 의식을 고양시켰다. 정부의 정책에 대한 감시와 압력단체로서의 구실도 하였으며 정치 강연회를 통하여 정치지도자, 독립운동가를 배양하는 배양소 구실을 하였다. 그리고 그 중심에 정동교회 초기 지도자 최병헌 목사가 있었다.

3-2 독립협회와 최병헌

한말 근대 개화기 개화사상가인 최병헌, 서재필, 윤치호 세 사람은 활동 영역대와 활동무대가 거의 유사한 인물이었다.²⁸⁾ 하지만 앞서 지적하였듯이 최병헌은 철저히 기독교적 가르침과 불우했던 어린 시절의 경험으로 인하여 요란스레 단체나 조직의 리더가 되기보다는 조용히 지도하고 가르치는 소극적 성격을 띠게 되었다. 무엇보다 동시대를 살면서 전적으로 선교사에 의하여 감화를 받은 최병헌에 비하여 명문가 자제였던 서재필, 윤치호는 선대의 지도력과 주변인을 아우르는 권위를 배웠다. 가령 1884년 갑신정변 당시 서재필의 나이는 불과 20세에 불과하였지만 적극적인 혁명가 기질을 발휘하여 김옥균의 신임을 받았고 행동대장 역할을 감당하였다. 이때 윤치호는 이미 고위 관직에 올랐고²⁹⁾ 1884년 12월 갑신정변에 직접 가담하지 않았으나 정변의 주역인 김옥균, 박영효 등과 각별히 친밀했기 때문에 신변의 위협을 느끼고 1885

26) <협성회보> 제8호, 1898년 2월 19일자.

27) 신영목, 『培材史』, 61.

28) 1858년생인 최병헌, 1864년생인 서재필, 1865년생인 윤치호 6-7살의 나이 차이가 있지만 최병헌이 기독교를 통한 개화운동에 나선 것이 1892년 34세 무렵이었으니 실제로는 이들과 거의 같은 시기에 근대 계몽운동에 나섰다 볼 수 있다.

29) 윤치호는 1884년 10월 참의교섭통상사무(參議交涉通商事務)로 승진하였다.

년 1월 상하이로 망명하였다. 또한 그곳에서 ‘중서서원’에 입학하여 새로운 사상과 근대교육을 접하게 되었다.³⁰⁾ 뿐만 아니라 선교사들과 교류하면서 미국을 위한 조선의 정치지도자로 주목받기 시작하였다.

독립협회의 탄생에 최병헌도 제외될 리 없다. 하지만 그는 연하인 서재필을 돕고 협력할 뿐이지 전면에 나서지 않았다. 독립협회는 19세기 말 열강의 침략에 의하여 우리나라의 자주독립이 훼손당하고 민족적 위기가 조성되었을 때에 우리나라 사람들이 자주민권 자강운동을 전개하여 민중의 힘으로 민족이 당면한 과제를 해결하고 민족적 위기를 타개하여 자주독립을 지키려고 하여 만든 사회단체였다.³¹⁾ 결국 ‘자주독립’, ‘자주민권’, ‘자강개혁’ 이라는 3대 목표를 성취하기 위하여 창립되었음을 말하고 있다. 문제는 이런 일들이 “민중의 힘으로”라는 슬로건 아래 이루어지고 있음을 간과해서는 안 된다.

독립협회는 1896년 7월 2일 처음에는 독립문과 독립공원을 창설하는 사업을 위한 ‘고급관료 클럽’으로 창립되었다.³²⁾ 이처럼 조선 독립의 상징적 건축물을 짓기 위하여 이를 지지하는 정치세력이 필요하여 창립되었다는 것은 독립협회가 가지는 상징성에 비하여 설립의 과정이 의미 축소된 인상을 받는다. 어쩌면 이런 취지 때문에 최병헌 같은 비정치적 지도자는 초기 주도적 활동에서 한발 물러나 있었던 것 같다. 하지만 차츰 민중계몽과 자주독립을 위한 실천적 행동력을 발휘할 때는 정신적 지도자로서 적극적으로 가담하고 있다. 박은식의 독립협회에 대한 평가는 그런 의미에서 주목할 필요가 있다.

먼저 徐載弼이 美州로부터 還國하여 우리나라 獨立의 基礎를 鞏固히 하고자 하여 獨立門과 獨立館을 創建하고 獨立新聞을 發行하여 國文을 純用하며 人士를 募集하여 獨立協會를 組織하니 여러 가지 施設이 우리나라 社會의 曙光을 實現한 것이다.³³⁾

핵심적인 내용은 역시 독립문, 독립관 같은 시설물을 건립하기 위한 목적을 담고 있다. 그러므로 독립협회의 창립 동기나 활동에 대하여 의구심을 가질 수 있는 요인이 되기도 한다. 하지만 독립협회는 내면에 담고 있는 ‘조선의 독립’이란 당위성과 대의를 묵과할 수 없었다. 그리하여 근대적이고 개혁적인 인사를 모집하였다. 최병헌도 이와 같은 대의에 공감하여 참여하였다.

30) 이때 미국 총영사 스탈(Stahl, G.)의 알선으로 2월 중서서원(中西書院)에 입학하여 1888년 8월까지 3년 6개월 동안 체계적인 근대교육을 받았다. 재학 중 이 학교의 선교교육자 알렌(Allen, A. J.) 학장과 본넬(Bonnel, W. B.) 교수의 영향으로 기독교인이 되었다.

31) 신용하, 『獨立協會研究』(서울: 일조각, 1976), 81.

32) <대조선독립협회회보> 제1호, 1896년 11월 30일자.

33) 박은식, 『한국독립운동지혈사』 제5장 ‘독립협회지운동’, 8.

서재필이 독립협회를 조직하려고 구상하였을 때 국내에는 그와 보조를 같이하는 세 개의 관료세력이 서재필 귀국 전에 이미 형성되어 있었다. 첫째는, 온건개화파로 갑오개혁의 집권관료들이었으며 서재필을 귀국시켜 '독립신문'의 창간을 지원해준 '건양협회'세력.³⁴⁾ 둘째는, 주로 외교관료로서 외국 외교관들과 교제를 이어가고 있던 관료세력으로 '정동구락부'세력. 셋째는, 개별적으로 독립개화정책을 지지하던 독립파 관료세력으로 이들은 중견 관료층으로 정책 결정의 표면에는 자주 떠오르지 않았지만 실제로는 상당히 큰 집단이 되어 독립개화정책 추진의 실무를 담당하고 있었던 세력이었다. 이처럼 다양한 인물들이 독립협회를 구성하고 정부에는 자주독립의식을 고양하고 민중들에게는 조선 독립을 위한 근대의식의 함양에 힘을 쏟았다. 그중에서도 민중의 의식함양이라는 목표와 만민공동회를 통한 토론회 개최, 관과 민이 협력하는 민권의 신장은 탁사 최병헌이 꿈꾸던 사회개혁의 일단을 보여주는 것이어서 토론회와 연설회에 그리고 신문 기고로 적극 활동하였다.³⁵⁾

신용하는 독립협회의 활동을 고급관료주도기→민중 진출기→민중 주도기→민중 투쟁기의 4기로 나누고 있다.³⁶⁾ 그런데 최병헌은 4기의 각 지도부 어디에도 이름이 없다. 이는 앞서 설명한 바와 같이 정동교회와 상동교회의 전도사로서 아펜젤러의 조사(助師) 일을 보고 있어 임원을 맡기가 어려웠을 뿐 아니라 이름을 드러내지 않으려 하는 성품 때문이었다. 하지만 독립협회의 존속 전(全) 기간에 걸쳐 협회를 주도한 주요회원 300명의 명단에는 포함되어 있다.³⁷⁾ 분명한 것은 최병헌이 협성회의 토론회를

34) 건양협회의 주요인물로는 김홍집, 유길준, 김윤식 등이 있고 정동구락부 멤버로는 민영환, 윤치호, 이상재, 서재필, 이완용과 미국공사 실(John M.B. Sill), 프랑스 영사 플랑시(Collin de Plancy), 정부고문 다이(William M. Dye), 리젠드어(Charles W. Legendre), 선교사 언더우드와 아펜젤러 등이다. 독립파로는 남궁억, 오세창, 송헌무, 정현철, 심익석, 팽한주 등이었다. 문일평, 『호암전집』 제1권 195-210; 신용하, 『독립협회연구』, 82-83.

35) 탁사는 <독립신문>, <황성신문>, <제국신문>의 창립에 관여하고 기사를 써서 자신의 의견을 개진하였다.

36) 신용하, 위의 책, 90-103.

37) 독립협회의 주요 주도회원은 다음과 같다.

강성형, 강인필, 강찬, 강창희, 강조석, 경광국, 고영근, 고영희, 고의준, 구영소, 권병훈, 권재형, 권중락, 권중석, 기산도, 기우만, 김희진, 김관제, 김교목, 김귀현, 김규식, 김규희, 김노완, 김덕구, 김두현, 김낙집, 김명준, 김명환, 김복한, 김봉구, 김석항, 김성진, 김승규, 김영수, 김영진, 김우행, 김유정, 김윤식, 김익승, 김익진, 김연식, 김정현, 김재정, 김재풍, 김종한, 김중환, 김충섭, 김택영, 김한표, 김효신, 남궁모, 남궁억, 난순희, 남정관, 나수연, 나철, 노백린, 목원근, 목원형, 문태원, 민상호, 민영규, 민영기, 민영환, 민지호, 민형식, 박기석, 박문규, 박성춘, 박세환, 박승목, 박승봉, 박승조, 박승환, 박언진, 박용규, 박용만, 박은식, 박의병, 박정양, 박재빈, 박치훈, 박희용, 박희진, 방한덕, 백성기, 변하진, 상직현, 서상대, 서상돈, 서상직, 서상팔, 서재필, 서재우, 서창보, 성락영, 소석정, 손승용, 송석준, 송수만, 송헌빈, 승광국, 신경식, 신규식, 신능우, 신두희, 신용진, 신재영, 신해영, 신희우, 심익석, 신재호, 심현택, 심흥택, 안경수, 안영수, 안명선, 안병찬, 안창선, 안창호, 안기중, 양기택, 양순백, 양재근, 양홍목, 어담, 어대선, 어용선, 어윤적, 여영조, 연흥기, 연홍식, 염중모, 오기호, 오성학, 오세창, 오영환, 오진영, 오혁, 우항선, 원세성, 유근, 유시남, 유정수, 유맹, 유원균, 유호식, 유학주, 유당, 유석룡, 유일환, 윤기진, 윤석진, 윤석천, 윤시병, 윤이병, 윤익선, 윤진석, 윤치성, 윤치호, 윤태은, 윤태영, 윤하은, 윤혁, 윤효정, 이갑, 이건창, 이건호, 이경직, 이경호, 이계필, 이교현, 이근영, 이근우, 이은호, 이기선, 이기현, 이남하, 이동녕, 이동휘, 이만도, 이무영, 이민섭, 이민부, 이병규, 이병목, 이병무, 이상재, 이상학, 이석령, 이성근, 이순범, 이승균, 이승두, 이승원, 이승만, 이승

이끈 것이나, 독립협회 주도회원 대다수가 배재학당 출신이고 또한 기독교인들이라 학교의 스승으로서 또한 교회의 지도자로서 이들에게 끼친 영향력은 지대하였다. 주도회원 300명의 면면을 보면 한국 근대 개화기와 일제를 거치며 민족운동과 독립운동을 주도한 거의 대부분의 인물들이 다 망라되어 있다. 이와 같은 인적구성과 사상의 경향을 통하여 볼 때 독립협회 조직은 계파연합의 성격이 짙게 나타난다.

신용하는 이들 주도회원들의 성향을 크게 두 그룹으로 구분하였다.

첫째, '서구시민 사상'의 영향을 받은 그룹

둘째, 개신 유학적 전통 위에 '동도서기 사상'을 발전시킨 그룹³⁸⁾

이들 외도 다양한 지식인이 포함되어 있어 시민, 학생, 농민, 노동자, 신분이 해방된 천민, 심지어 개화파 무관까지 중요한 역할을 감당하였다.³⁹⁾ 그러므로 서세동점의 분위기 속에서 대한의 독립을 위하여 일하며 토론하는 모임에 신분을 초월한 각계각층의 인사들이 참여하였고 언론기관과 정부기관을 통하여 정책에 대의를 반영시키고자 하였다. 이런 다양한 인적구성과 활동에 대하여 협회에 속하였던 박은식은 역사학의 눈으로 "유식한 신사의 조직"이라고 지칭하였다.⁴⁰⁾ 대체적으로 각 그룹의 지도 인물을 분류하면 다음과 같다.

1. 서구시민 사상의 영향을 받은 그룹: 서재필, 윤치호, 이상재, 안경수, 지식영, 홍정후, 최정덕, 안영수, 이원금, 주시경, 오세창, 신해영, 양홍묵, 이승만, **최병헌**, 안창호, 이채연, 김가진, 정항모, 박용만, 신흥우, 이승훈
2. 개신유학적 전통과 동도서기파에서 발전한 그룹: 남궁억, 정교, 고영근, 조한설, 이건호, 한치유, 이무영, 김택영, 어윤적, 유근, 유맹, 현재, 양기탁, 이준, 장지연, 윤효정,

식, 이승훈, 이용구, 이용규, 이우규, 이원금, 이유승, 이용익, 이인영, 이인용, 이일상, 이정재, 이종영, 이종태, 이종하, 이준, 이준일, 이승하, 이창모, 이채연, 이충구, 이하영, 이학순, 이학재, 이한웅, 이호, 이호성, 이홍식, 이회구, 이회신, 이희두, 임만용, 임병길, 임병선, 임병향, 임상준, 임진수, 임형집, 장기, 장봉, 장지연, 장태환, 전규환, 전덕기, 정교, 정기조, 정동명, 정수난, 정운복, 정응설, 정항모, 정현철, 정광하, 조덕하, 조문식, 조병건, 조병교, 조병선, 조성협, 조한우, 주시경, 지달원, 지식영, 채기석, 최경환, 최광옥, 최달식, 최동식, 최두명, 최병철, 최병헌, 최봉환, 최상돈, 최석민, 최영년, 최영화, 최용환, 최정덕, 최정식, 최채봉, 태덕윤, 평한주, 피병용, 한동렬, 한만용, 한명교, 한문원, 한백원, 한석진, 한진창, 한창수 한치유, 허위, 현공렴, 현덕호, 현영운, 현제창, 현재, 현흥택, 홍금섭, 홍승하, 홍우관, 홍재기, 홍재칠, 홍정후, 황보일.

신용하, 위의 책, 103-104. 신용하는 이들 명단을 '대조선독립협회회보, <독립신문>, <황성신문>, <대한계년사>, <민회실기>, '윤치호 일기' '사법회보', '기안' 등에 등장하는 독립협회 주요인물을 망라하여 기록하고 있다.

38) 신용하, 위의 책, 104.

39) 현덕호는 시전상인, 최용환, 이성근, 피병용, 이승식, 장기는 상인대표, 목원근, 목원형, 김덕구는 시민대표, 박성춘은 백정, 한규설(참장), 백성기(참장), 박승환(참령), 조동운(참령), 임병길(정위), 이동휘(정위) 등은 개화파 무관이었다.

신용하, 위의 책, 105.

40) 박은식, 『한국통사』(서울: 단국대학교 동양학연구소 영인본, 1975), 동양학총서 제4집, 『박은식전서』 3권 중 상권,

허위, 나수연, 박은식, 이동녕, 신채호

이들이 대부분 대한제국과 일제강점기를 거치며 관료로, 선각적 지식인으로 한국의 독립을 위하여 3.1운동과 임시정부, 항일의병으로 활동한 인물들임을 알 수 있다. 이 가운데서 원로역할을 한 이들이 박정양, 이상재, 지식영, 정교, 최병헌, 이준, 박은식, 민영환, 남궁억, 장지연, 서재필 등이었으며 각 분야에서 민족운동을 위하여 헌신한 이들이다. 그중에서도 최병헌은 서양 선교사와 긴밀한 가교역을 맡아 기독교를 통한 사회개혁과 민족운동을 전개하였다. 특별히 정동교회와 상동교회를 담임하면서 청년지도자들에게 영향을 끼쳤다. 이른바 전덕기와 상동파들인 남궁억, 박용만, 안창호, 이동녕, 이동휘, 이승만, 이승훈, 이준, 정순만에게 사회개혁 사상을 교육하였고 협성회와 독립협회를 통하여 이들이 3.1운동 이후 임시정부의 주역들로 활동하는데 영향력을 행사하였다.

만약 독립협회가 박은식이 지적하였던 것처럼 “유식한 신사의 조직”으로 그쳤다면 자주독립과 자강개혁 자유민권의 신장이란 가치가 국한되었을 것이다. 하지만 ‘대조선 독립협회회보’ ‘독립신문’ ‘황성신문’이란 언론을 기관지로 활용하면서⁴¹⁾ 자각한 시민과 노동자 농민, 신분이 해방된 백정 등 천민까지 아우르는 명실상부 조선의 독립단체, 민족의 대동단결을 추구하는 구국단체로서의 역할을 감당하였다는데 주목하여야 한다. 1898년 말에는 회원이 4,173명에 이를 정도로 세력이 확대되었다.⁴²⁾ 이런 민중의 호응은 교회를 통한 설교와 교육도 크게 한 몫을 하였다.

최병헌은 정부 관료로서 농상공부 문서과 주사로 1895년부터 1898년까지 약 3년간 일하며 나라의 형편과 사정을 누구보다 잘 파악하고 있었다. 독립협회의 원로그룹으로 정신적 지도 역할을 하였음에도 1898년 해산과정에서 피체 투옥된 17인⁴³⁾에 들지 않은 이유가 무엇이였을까? 이는 관직 생활을 하며 인심을 얻은 것과 방거 목사와 함께 일본 선교여행을 떠났기 때문이고 관직을 사임한 후에는 교회 일과 성서번역 사업에 전념하였기 때문이었다.

무술년(1898년) 3월 31일은 음력 3월 10일 목요일이었다. 방거 목사(D. Bunker)와 함께

41) 정교의 『대한계년사』에는 ‘매일신문’과 ‘제국신문’은 ‘독립신문’의 영향을 받아 자매지와 같은 구실을 하였다고 하였다.

정교, 『대한계년사』(서울: 소명출판사, 2004), 362.

42) 정교, 『대한계년사』 3.4권, 영인본 상권, 364. 『대한계년사』는 서울대 규장각에 소장되어 있다.

43) 17명 독립협회 피체 지도자는 다음과 같다. 이상재, 방한덕, 정항모, 현제창, 홍정후, 이건호, 변하진, 조한우, 염중모, 한치유, 남궁억, 정교, 김두현, 유학주, 윤하영, 윤치호, 최정덕, 안영수 이 중 윤치호, 최정덕, 안영수 세 사람은 체포령이 내려지자 은신하여 구속되지는 않았다) 탁사 최병헌의 약전에는 “회장 윤치호는 약현 본가에서 후문으로 도망하여 정동 아펜젤러 댁에 숨어 도피함으로 체포하기에 실패하였다”고 구체적으로 기록되어 있다.

신용하, 위의 책, 99; 김정일 완역, 『탁사 최병헌 약전』, 56.

한강에서 작은 기선 안래환을 타고 인천에 도착하여 4월 2일에 다시 일본 우편선 파우환을 타고 부산항을 향하여 가서 4월 5일에는 장기항(나가사키)에 이르렀다.⁴⁴⁾

하지만 최병헌은 ‘서구시민사상 그룹’으로 대표되는 독립협회의 지도자 그룹에 속하였고 일찍 배재학당의 협성회를 통하여 전개하였던 토론회와 강연회는 서재필과 함께 교사로 근무하며 경험하였기에 독립협회를 통하여 발전시킬 수 있었다. 드러나지 않았지만 그의 영향을 무시할 수는 없다.

IV. 청년운동과 최병헌

(중략)

V. 결론

탁사 최병헌은 한말 개화기 근대사상을 표방한 종교지도자로서 목회와 민족운동을 병행하였다. 그와 동시대를 살았던 지식인으로 국가의 장래를 걱정하지 않은 사람은 없었겠지만 그들이 살아간 방식은 제각각이었다. 3.1운동 100주년을 맞이한 올해는 3.1운동의 의미와 가치를 되새김과 동시에 이름 없이 희생하신 이들을 찾아 그 업적을 기리고 명예를 회복하는 일들이 활발하게 이루어지고 있다. 필자도 방송과 국회 세미나를 통하여 최덕지란 인물의 3.1운동과 근우회 활동, 나아가 신사참배 반대운동에 대한 논문을 발표한 적이 있다. 국가보훈보다 국가와 민족을 위하여 희생하신 선열에 대한 업적을 기린다는 것은 후손이 해야 할 책무이며 국가의 도리이기도 하다. 탁사 최병헌(1858~1927) 목사의 생애와 사상은 일반인들에게 많이 알려지지 않았다. 단지 그가 남긴 신학서적과 그가 창간한 ‘그리스도인 회보’ ‘신학월보’ 협성신학교 교수로 재직하며 발표한 논문형식의 글들을 통하여 “우리나라 최초의 토착신학자”란 표현으로 그의 업적을 신학자 겸 목회자로 국한시키는 경향이 많았다.

필자는 탁사가 직접 손으로 써두었던 100쪽 이상 분량의 한문 약전을 최초로 전문 번역하였다. 이전 이덕주 교수가 일부를 번역하여 후손 최우익의 이름으로 영인되어 나온 적은 있지만 전문이 번역된 것은 처음이다. 약전의 내용은 개인적인 가족사, 교회사, 그리고 과거 농상공부에 재직하며 다루었던 국가기록을 바탕으로 한일수호조규와 후속조치, 임오군란, 갑신정변, 동학농민운동, 갑오개혁, 청일전쟁, 을미사변, 아

44) 김정일 완역, 『탁사 최병헌 약전』, 50. 최병헌은 일본을 방문하여 산업을 시찰하고 교회와 유학생 모임에 참관하여 격려하고 한글 활자체를 개발하여 성서번역 준비를 하였다. 그리고 5월 18일에 귀국하였다. 그러므로 일본 선교여행은 약 40일간 다녀왔다.

관파천, 대한제국의 성립, 한일의정서, 을사보호조약과 일제의 침탈까지 국가의 변란에 대한 재야사학자의 입장에서 서술한 내용이었다. 특히 본문에서 다룬 협성회와 독립협회, 엠윗청년회와 황성기독청년회 외 성서번역사업, 존스, 아펜젤러, 언더우드, 스크랜튼, 게일, 스웨어러(徐元輔, W. C. Swearer), 벙커 목사와의 관계 등이 언급되어 있다. 일반적으로 알려진 내용보다 상세한 내용이 정확한 날짜까지 기록되어 있다는 것은 기독교 교회사뿐 아니라 일반역사학계에서도 중요한 사료로 활용될 수 있는 기록이라고 여겨진다.

탁사는 독립협회 지도부가 체포될 때나, 105인 사건으로 투옥된 기록은 없다. 정동교회와 상동교회를 담임하면서 성서번역 사업과 목회 활동에 소홀하지 않았기에 정치적인 사건에 선두에서 이끌지는 않았다. 하지만 기독교와 연관이 있는 단체나 사건에 그가 개입하지 않은 단체나 사건은 없다. 독립협회에서 ‘서구시민사상’의 지도자 그룹으로 이끌었으며 신민회와 105인 사건에서는 중심인물인 이상재, 윤치호, 전덕기 등과 깊은 교류가 있었다. 상동교회 담임을 맡으면서 제자이자 후배인 전덕기에게 독립의식과 근대사상을 주입하였다. 이후 그가 목회와 선교, 성서번역과 언론 활동, 신학자로 일할 때는 자신을 대리하여 이필주나, 전덕기, 자신의 장남 최재학으로 하여금 조직 활동에 전념케 하였다. 한국인 최초의 감리교 목회자와 신학자로서뿐 아니라 근대 선각자로서 민족의 독립의식을 일깨운 계몽사상가로서 최병헌의 활동은 다단하고 지대하였다.

3.1운동의 민족대표 자리를 자신이 아펜젤러를 이어 담임하였던 정동교회의 후배 목사 이필주, 전도사 김진호, 강매, 박동완에게 양보하였다.⁴⁵⁾ 뿐만 아니라 임시정부 구미위원회 외무위원과 외무부 차장을 역임한 현순 목사에게도 깊은 영향을 끼쳤다. 현순牧사는 1903년 하와이에서 귀국한 후 105인 사건이 발생하자 이에 연루되어 투옥되었다. 당시 상동교회 최병헌 목사의 후임이었던 전덕기가 105인 사건으로 투옥되었다가 1914년 옥사하자, 현순은 석방된 뒤 손정도⁴⁶⁾와 함께 정동교회에 가 전도사로 활동하며, 담임목사 최병헌을 도와 교회 확장과 전도 사업에 참여하였다. 앞서 손정도, 최병헌 등과 함께 협성회를 조직하는데도 힘을 썼다. 이처럼 3.1운동의 민족대표 33인에 이름만 올리지 않았을 뿐이지 감리교계 민족지도자들에게 끼친 영향력은

45) 한민족독립운동사 자료집 16(3.1운동) 3.1독립시위 관련자 예심조서.

46) 손정도는 평양 숭실전문학교를 졸업한 뒤, 1910년에 선교사로 동삼성에 파견되었을 때 독립운동에 종사할 것을 다짐하였다. 1912년 하얼빈에서 일본 수상 가쓰라 타로(桂太郎)의 암살모의에 가담했다는 혐의로 일본 경찰에 붙잡혔다. 이때 전라남도 진도로 유배되었다가 1914년에 석방되었다. 1919년 국내에서 3·1운동에 참여했다가 상해(上海)로 망명하였다. 그 해 4월 10일과 11일 이틀간에 걸쳐 동지 이동녕(李東寧) 등 30여 명과 같이 제1회 대한민국 임시의원 회의 개최를 때 부의장에 선출되었다. 그 뒤 이동녕을 이어 임시의정원의 의장이 되었다.

한국정신문화연구원, 『한국민족문화대백과』(서울: 한국학중앙연구원, 1979), 손정도편.

무시할 수 없었다.

3.1운동이 일어날 때 최병헌의 나이는 62세로 당시로서는 적지 않은 나이였다. 그러므로 그는 직접 운동의 대표자로 앞장서 나서기보다. 뒤에서 후원하는 일에 전념하였다. 후배나 제자가 그 일을 대신하게 한 것이다. 배재학당의 교사로 근무하며 아펜젤러와 함께 만들었던 협성회를 만들었던 최병헌은 명실상부 독립의 의식 고취와 민중의 참여를 이끌었던 독립협회 지도자들과 함께 이후 앵갯과 황성기독교청년회를 이끌었다. 그 맥을 이어온 기독교 지도자들이 거족적 3.1운동과 임시정부를 탄생시켰으니 이들에게 영향을 준 최병헌을 결코 3.1운동과 무관하다 할 수 없다. 앞으로 최병헌 목사의 업적과 사상을 다각도로 연구해 볼 필요가 있다.

<참고문헌>

<독립신문>, <황성신문>, <대한계년사>, <민회실기>, <윤치호 일기>, <사법회보>, <대조선독립협회회보> 제1호, 1896년 11월 30일자.

한국교회사학회, 『朝鮮예수교 長老會史記』上, 영세대학교 출판부.

<독립신문> 영인본 제2권 제 114호, 1897년 12월 4일자.

<협성회보> 제11호, 1898년 3월 12일자 <회중잡보>.

<협성회보> 제1호, 1회부터 18회까지가 수록되어 있다; <회중잡보> 1898년 1월 1일자.

<협성회보> 제2호, 19회부터 33회까지 수록되어 있다; <회중잡보> 1898년 1월 1일자.

<협성회보> 제4호, 1898년 1월 22일자 <회중잡보>.

<협성회보> 제6호, 1898년 2월 5일자 <회중잡보>

<협성회보> 제8호, 1898년 2월 19일자.

F.M. Brockman's Annual Report for the Year Ending September 30, 1911,

Official Minutes of the Korea Mission, 1898. 1; 1899, 1; 1900, 1. 감리교 선교보고서.

Richard Rutt, *A Biography of James Scarth Gale and A New Edition of History of the Korean People*, 33-34.(Seoul: Royal Asiatic Society, 1972).

고춘섭, 『연동교회100년사, 1894-1994』, 연동교회100년사 편찬위원회, 1995.

국사편찬위원회, 『한국사19』, 탐구당, 2001.

김양선, 『한국기독교사 연구』, 기독교문사, 1971.

김재현, 『한반도에 심겨진 복음의 씨앗』, KIATS, 2014.

문일평, 『독립협회와 민권사상, 한말50년사』, 조광사, 1945.

문일평, 『호암전집』 제1권, 조선일보사 출판부, 1939.

민경배, 『한국민족교회 형성사론』, 연세대 출판부, 2008.

박은식, 『한국독립운동지혈사』, 서문문고, 1999.

- 박은식, 『한국통사』, 단국대학교 동양학연구소 영인본, 1975, 동양학총서 제4집, 『박은식전서』 3권 중 상권.
- 백낙준, 『한국개신교사』, 연세대출판부, 2010.
- 백종구, 『한국 초기 개신교 선교운동과 선교신학』, 한국교회사학연구원, 2002.
- 송길섭, “한국신학 형성의 선구자 탁사 최병헌과 그의 시대”, 『신학과 세계』 6호, 감리교신학대학, 1980.
- “탁사 최병헌의 신학사상 연구-그의 사회사상, 만종일련을 중심으로-”, 『신학과 세계』 10호, 감리교신학대학, 1984.
- 신영목, 『배재사』, 배재중고 출판부, 단기 4288년.
- 신용하, 『獨立協會研究』, 일조각, 1976.
- 신용하, 『한국개화사상과 개화운동의 지성사』, 지식산업사, 2010.
- 심일섭, “한국신학 형성의 선구-최초 ‘호교론’과 ‘변증론’을 중심으로-”, 『신학사상』 44집, 1980.
- 안준배, 『한국기독교 성령백년인물사4』, 쿤란출판사, 성령백년사 편찬위원회, 2017.
- 안창호, 『안도산전서』, 안도산전서 간행위원회, 1990.
- 유동식의 “최병헌과 종교신학”, 『국학기요』 1호, 연세대학교 국학연구원, 1977.
- 『한국신학의 광맥』, 전망사, 1982.
- 은준관, 『정동제일교회 구십년사』, 정동제일교회 구십년사 편찬위원회, 1977.
- 이광린, 『개화파와 개화사상 연구』, 일조각, 1989.
- 이능화, 『조선기독교급외교사』, 조선기독교창문사, 소화3년.
- 이덕주, “술이부작의 삶과 학문-탁사 최병헌 목사의 생애와 사상-”, 아펜젤러. 최병헌 목사 탄생 150주년 기념사업회편, 『탁사 최병헌 목사의 생애와 신학』, 정동삼문출판사, 2008.
- “최병헌의 종교신학”, 『한국 토착교회 형성사 연구』, 한국기독교역사연구소, 2000.
- “최병헌의 신학사상”, 『역사바로알기 강좌: 탁사 최병헌의 생애와 사상』, 탁사 최병헌기념사업회, 2002.
- 전택부, 『인간 신흥우』, 기독교서회, 1971.
- 『한국 기독교청년회 운동사』, 범우사, 1994.
- 『한국교회 발전사』, 흥성사, 2018.
- 정교, 『대한계년사』, 소명출판사, 2004.
- 최병헌, 「종교변증설」 1, 『신학세계』 영인본.
- 최병헌, 『탁사 최병헌 약전 전문번역본』, 김정일역(근간).
- 최우익, 『탁사 최병헌 선생 약전』, 정동제일교회 탁사기념사업회, 1998.
- 한국교회사학 연구원, 『내한 선교사연구』, 대한기독교서회, 2011.
- 한국정신문화연구원, 『한국민족문화대백과』, 한국학중앙연구원, 1979.
- 한민족독립운동사 자료집 16(3.1운동) 3.1독립시위 관련자 예심조서.
- 한승홍, “최병헌의 신학사상”, 『한국신학사상의 흐름』 상권, 장로회신학대학교 출판부, 1996.

임시정부 국무령 석주 이상룡의 민주주의 사상

이덕일 (신한대)

1. 서문

우리는 삼권분립에 의한 민주공화제를 서구에서 온 것으로 생각한다. 그러나 민주공화제는 조선 후기~대한제국기 일단의 지식인들이 동양 전통의 양명학적 바탕 위에서 서양 사상을 받아들여 제도화한 것이다. 3·1혁명 직후 만든 대한민국 임시헌장 제1조에서 “대한민국은 민주공화제로 함”이 제1조로 들어갔던 것이다.

2. 성리학과 양명학

①조선 후기 유학자들의 心即理說 수용(이승희, 이상설 등)

→南宋 朱熹, 조선의 李滉 등의 주자학자들은 性即理說. 주자학은 心과 理를 별개로 보지만 양명학은 心이 곧 理라는 心即理說 주장

②소론·남인계열 지식인들의 양명학 수용(이상룡·이회영·이상설·홍승헌·정원하 등)

“대개 양명학은 비록 퇴계 문도의 배척을 당했으나 그 법문(法門)이 직절하고 간요하여 속된 학자들이 감히 의론할 수 있는 바가 아니다. 또 그 평생의 지절은 빼어나고 정신은 강렬하였다. 본원을 꿰뚫어 보되 아무 거칠 것이 없었으며, 세상의 구제를 자임였으되 아무 두려움이 없었으니 한대(漢代)와 송대(宋代)를 통틀어 찾는다 해도 대적할 만한 사람을 보기 드물다. 또 그의 독립과 모험의 기개는 더욱 오늘과 같은 시대에 절실하다 할 것이다(이상룡, 「西徙錄」, 『石洲遺稿(하)』)”

→조선 후기 개혁 지식인들이 양명학을 받아들인 것은 군주제를 극복하고 민주제로 나아가기 위한 사상적 토대였기 때문

“무릇 성인(聖人)의 마음은 천지만물을 일체로 삼으니 천하 사람에 대해 안과 밖, 가깝고 먼 것이 없고 무릇 혈기 있는 것은 모두 형제나 자식으로 여기어 그들을 안전하게 하고 가르치고 부양하여 만물일체의 생각을 이루고자 한다.(王陽明, 『傳習錄中』)”

-양반 사대부의 계급적 이익을 우선하는 성리학과 다름

-유학의 대동사회론과 상통

3. 이상룡의 민주공화제 사상

①대한협회 안동지회 시절

“국가는 국민의 공적 재산이요, 권리는 국민의 목숨입니다. 그 공적 재산을 빼앗겨도 애석하게 여기지 않고, 목숨이 끊겨도 아프게 여기지 않으니 이르고도 나라에 백성이 있다고 할 수 있겠습니까?(이상룡, 「대한협회에 답하다(答大韓協會)」, 『석주유고 권2』)”

→대한제국 시절 국가를 국민의 공적 자산으로 설정

“대한협회라는 것은 대한 국민의 정당이 되는 모임이다. 오호라. 우리 한국도 또한 국민이 있는 것인가? 대개 나라는 백성들이 함께 만드는 것(公産)이니 백성은 나라의 주인이다. 저 문명국의 백성들은 사람마다 모두 이런 의리를 알아서 국사(國事)는 국민이 다스리고, 국법은 국민이 정하고, 국리(國利)는 국민이 일으키고, 국난(國難)은 국민이 방어한다. 그러므로 그 백성들은 업신여길 수 없고, 그 나라는 망하게 할 수 없으니 이를 국민이라고 하는 것이다(이상룡, 「대한협회 안동지회 취지서(1909)」, 『석주유고』 권5)”

→각 부문별 자치단체 결성 주장

“정사(政事)에는 의회(議會)가 있어야 하고, 선비들은 선비들이 모이는 교회(敎會)가 있어야 하고, 농민들은 농회(農會)가 있어야 하고, 상인들은 상회(商會)가 있어야 하고, 공인(工人)들은 공회(工會)가 있어야 한다. 그곳에서 시무를 강습하고 실업을 힘써 연구해서 백성들의 지혜가 날로 열리고 국력이 날로 증진되면 안으로는 부강한 권세가 확장되고 밖으로는 경쟁세력에 저항할 수 있다(이상룡, 「대한협회 안동지회 취지서(1909)」, 『석주유고』 권5)”

②서양 철학에 대한 이해

이상룡은 영국의 프란시스 베이컨(F. Bacon)의 실험주의적 방법론을 실험파(實驗派)로 분류하고, 프랑스의 데카르트(Descartes)를 회의파(懷疑派)로 분류한 후 양파의 주장이 다르기 때문에 “조화롭고 완비된 의론은 부득이 점검파(點檢派:임마누엘 칸트)의 출현을 기다리지 않을 수 없다”라고 보았다(이상룡, 「격치집설(格致輯說)」, 『석주유고』 권 5)

③동양 사상의 바탕 위에서 서양 정치철학 수용

→토마스 홉스에 대한 부정과 긍정

“영국학자 곱포사(霍布士:토마스 홉스)의 학설을 읽었다… 곱씨(토마스 홉스)는 이기심을 사람의 천성이라고 했다… 곱씨는 그 외면을 보았으나 그 내면을 몰랐으니 기(氣)는 알았지만 이(理)는 알지 못한 것이다. 이것이 그의 학설이니 동방의 유학자에 훨씬 미치지 못하는 것이다(「서사록」 1911년 2월 7일자)”

「그러나 (토마스 홉스가) 계약을 정치의 근본으로 삼아 못 백성들이 공동으로 나라를 세운다는 이치를 확실히 알았으니 그 견해가 매우 탁월하다. 후대의 학자들 예컨대 낙극(洛克:존 로크), 로사(盧斯:장 자크 루소) 같은 사람의 민약주의(民約主義:사회계약설)와 달이문(達爾文:찰스 다윈)의 생존경쟁과 우승열패(優勝劣敗)의 이론은 모두 곱씨를 조술(祖述)하여 19세기의 신세기를 열었던 것이다. 곱씨는 또 “모든 사람이 서로 싸우는 것이 해가 있을 뿐 이익이 없음을 알면 화목하게 싸우지 않을 도리를 찾게 된다. 이에 서로 계약을 맺어 국가를 건설하게 되었다.”고 하였으니 이것은 진실로 확실한 논리이다」

「그러나 (토마스 홉스는) “계약이 성립된 후에 사람들이 모두 자신의 권리를 군주의 위력에 위탁하여 자신을 보호하고 유지한다.”고 말했으니 이 이론은 아마도 그가 제

대로 이해하지 못한 때문인 것으로 생각된다. 그가 이미 ‘이기심은 인간의 천성’이라고 했는데 군주된 자가 반드시 유독 이러한 마음이 없지는 않을 것이다…그는 영국의 국왕 사리(查理) 제이(第二:샤를르 2세)의 스승으로서 큰 존경과 총애를 입고 있었는데, 한 임금에 대한 아침에서 벗어나지 못하고 군주 전제주의를 주장했으니 너무나 한스럽다」

→스피노자에 대한 긍정적 평가

「하란(何蘭)의 학자 사편나사(斯片挪莎:스피노자)씨의 학설을 읽었다. 살펴보건대 사씨는, “사람의 자유는 처음부터 내가 원하는 것을 행하는 것이 아니라 다만 천리의 정해진 궤도를 따르는 것일 뿐이다. 그러므로 정치를 행하는 자는 평화를 지키는 것 외에도 반드시 자유를 수호하는 것을 목적으로 삼아야 한다”고 했으니 그 논리가 공평하며 정연하다. 또한 그 군주 전제의 폐단을 논한 것은 논리가 착착 맞아 떨어지니, 만세 군주의 경계가 될 만하다. 거기에 이어 민주정치가 가장 훌륭한 이론임을 주창함으로써 천하의 정신을 환기하고 각성시켰으니 정치학에 공적을 세웠다고 할 만하다.」

③한민족의 역사 속에서 민주주의 사상 체계화

→경학사와 부민단

“하물며 만주는 우리 단군 성조의 옛터이며, 향도천(恒道川)은 고구려 국내성에서 가까운 땅임에랴? 요동은 또한 기씨(箕氏:기자)가 봉해진 땅으로 한사군(漢四郡)과 이부(二府)의 역사가 분명하다. 그 땅에 거주하는 백성이 비록 복제가 다르고 언어가 다르다고는 하나 그 선조는 같은 종족이었고 같은 강의 남북에 서로 거주하면서 아무 장애 없이 지냈으니 어찌 이역(異域)으로 여길 수 있겠는가?(「서사록」)”

→경학사는 민주 자치제

“(경학사에서) 자치제를 시행하여 민호(民戶)를 배정하고 구역을 획정하여 정치를 행하였다. 처결하는 것이 공명(公明)하니 청(淸)나라 백성도 문서를 가지고 와서 호소하는 자가 있었다(이준형, 「선부군유사」)”

“정부의 규모는 자치가 명분이고/삼권 분립은 문명을 본뜬 것일세(政府規模自治名/三權分立倣文明)(「만주기사(滿洲紀事:만주에서 겪었던 중요한 사건들)」)”

4. 대한민국 임시정부와 민주공화제

대한민국 임시정부가 민주공화제를 명문화한 것은 만주로 집단망명한 조선 지식인들의 민주주의 사상을 체현한 것.