

최남선의 역사사상 투쟁과 이상향 운동의 비판적 계승

이 광 욱 *

I. 들어가며: 신흥종교의 발흥과 이상향 운동

대한제국(1895~1905)의 건국은 조선왕조의 공식적인 종말을 뜻함과 동시에, 새로운 근대국가로의 야심찬 출발을 의미하는 사건이기도 하다. 그러나 대한제국은 을사늑약(1905)의 강제 체결로 인해 외교권과 군사권을 상실한 채 명목뿐인 국가로 전락하고 말았으며, 경술국치(1910) 이후 본격적인 식민 지배가 시작되면서 역사의 뒀안길로 완전히 사라지고 말았다. 즉, 급변하는 국제정세 속에서 조선의 독자적 노선을 모색하고자 했던 고종 황제의 개혁은 결국 미망에 그치고 말았던 것이다.

결과적으로 이 시기에 대한 사적 평가는 국권 피탈로 귀결된 역사적 전개과정에 따른 부정적 평가가 소급되는 가운데 이루어졌다. 다시 말해, '대한제국기' 혹은 '애국계몽기'로 불리는 시기의 역사는 곧 실패한 개혁, 혹은 종묘사직의 완전한 종말을 의미하는 것으로 이해되어 왔다는 것이다. 더욱이 이와 같은 '국가' 권력의 멸절은 제국의 폭력적인 지배로 이어지게 되었던 바, 이러한 시각이 전통과의 단절론이나 외세에 의해 수행된 종속적인 근대화라는 관점을 수반하게 되었음은 주지의 사실이다.

그런데 이러한 관점은 다분히 위로부터의 변화 즉, 정치체제의 변화를 기준으로 삼아 당대를 평가하는 관점에 머물러 있는 것이기도

* 서울대학교 국어국문학과 박사 과정

하다. 그러나 '국가' 지배체제의 변화가 곧 구성원의 심상지리 속에 내재한 공동체의 상을 일순간에 바꿔놓았다고 보기는 어렵다. 물론, '국가'는 구성원들을 하나의 공동체로서 결집시키는 가장 강력한 표상일 수 있지만, 우리의 역사 속에는 '국가'의 흥망성쇠를 통해 모두 설명할 수 없는 공동체 의식의 일관된 흐름이 분명 존재해왔기 때문이다. 이와 관련하여 '국가'의 영속과는 별개로 명맥을 유지해나가는 '나라'의 개념을 제기한 신범순의 논의에 주목해 볼 수 있다. 그는 '노래'의 통시적 분석을 통해 공식적인 역사의 흐름 속에 저류하는 공동체적 이상주의의 맥을 포착해내는 한편, 이를 '수사(秀史)'라는 개념으로 구체화하고자 했다.¹⁾ 그의 지적처럼, 운명 공동체로서 '나라'를 인식하는 구성원들의 유대감은 공식적인 지배체제가 투입하지 못하는 영역을 통해 외려 끈질기게 전승되고 이어져 내려온 것이라 보는 편이 온당할 것이다.

기층사회의 시각에서 이 시기를 새롭게 바라본다면 단절적 근대성의 문제에 천착하는 기존의 평가와는 사뭇 다른 논의가 가능해진다. 즉, 대한제국기를 기존의 질서가 해체 재구성되는 역동적인 과정으로서 이해한다면, 역으로 잠재되거나 억압되어 있던 열망이 폭발적으로 표출되는 계기로 바라볼 수도 있다는 것이다. 이러한 표출은 곧 역사의 저층을 통해 계승되어오는 것이 존재하고 있었음을 가시적으로 드러내는 징후라는 점에서 주목에 값하는 것들이기도 하다.

이 시기 한국 사회에서 가장 특징적인 면모 중 하나는 신흥종교라고 이름붙일 수 있는 세력들이 동시다발적으로 탄생했다는 점이다. 천도교는 1860년 최제우가 제창한 동학사상을 계승한 손병희가 이를 종교의 형태로 정비하면서 개칭한 이름이다. 대종교는 단군을 교조로 하여 민족 고유의 하느님을 숭앙하는 종교로, 1909년 나철이 대종교 중광(重光)을 선언하면서 형성되었다.²⁾ 이 외에도 동학의 후천개벽(後天開闢) 사상을 독자적으로 발전시켰던 강증산이 제창한 증산교,

1) 신범순, 『노래의 상상계』, 서울대학교 출판문화원, 2011.

2) 박성수, 『독립운동의 아버지, 나철』, 북캠프, 2003.

김일부의 정역사상, 박중빈의 원불교 등 다양한 신흥종교와 종교사상들이 이 시기를 기점으로 하여 우후죽순 격으로 생겨났음을 확인할 수 있다. 또한 이들의 활동은 개인적인 차원에서 이루어지는 사상적 논의에 그치지 않고, 종교라는 집단적인 형태의 운동으로 발전되었으며, 이러한 종교활동은 폭발적인 성장세를 보이며 교세를 확장해 나가는 가운데 상당한 사회적 영향력을 확보해나갈 수 있었다.³⁾

지금껏 학계에서는 이러한 흐름을 '민족종교' 라는 범주로 포괄하면서 반외세반봉건의 성격을 주로 강조해왔던 것이 사실이다. 이러한 시각은 천도교를 중심으로 한 공동체의 역량이 3.1운동과 같은 민족주의 운동으로 결집되었다는 점, 대종교나 보천교가 항일 무장투쟁을 후원하는 배후 세력이었다는 점을 감안할 때 여전히 설득력을 지닌다. 그러나 이러한 평가의 중핵을 이루는 '민족' 개념은 다분히 근대적 민족국가의 수립에 대한 열망과 연결되어 있으며, 항일투쟁의 양상은 이와 같은 목표를 전제한 상태에서 해석되어 왔던 것임을 간과할 수 없다. 이러한 관점을 따를 경우, 민족이라는 '상상의 공동체' 를

3) 김정인은 천도교의 폭발적인 성장을 구체적인 수치로 제시한 바 있다. 그는 동학혁명의 기억과 함께 정서적으로 박래품인 기독교를 수용하기 어려웠던 지식인과 민중에게 천도교는 위안과 희망의 전도사로 받아들여졌으며, 그것은 폭발적인 입교 선풍을 몰고 왔다고 보았다. 1910년에 총 2만 7760호가 입교한 것에 비해 1911년에는 1월부터 2월까지 1만 2,581호, 3월부터 4월까지 1만 3,159호가 입교해 불과 4개월 만에 전년도 입교자 수를 넘어섰다. 5월 한달 동안에만 무려 1만 4,107호가 입교하는 등 천도교인은 국망을 기점으로 급증하는 양상을 보였다. 1911년에 입교한 총 호수는 16만 6,314호에 달했다는 것이다. 또한 그는 천도교가 주로 평안 황해, 함경의 서북 지방에 80%이상의 교인이 편중되는 특징을 보이고 있음에 주목했다. 1911년 초 성미 남부 성적이 양호한 곳으로 포상받은 46개 교구 중 31개가 서북 지방에 위치해 있었으며, 1914년 7월 군 단위 교구를 관리 감독하기 위한 대교구를 전국적으로 설치했을 때도 35개 대교구 중 20개가 서북 지방에 위치해 있었다는 것이다. (김정인, 『천도교 근대 민족운동 연구』, 한울, 2009.) 서북 지방이 조선 왕조에서 배척받은 지역임을 감안한다면, 천도교의 폭발적 성장은 곧 억압되었던 지향이 결집되는 것을 뜻한다고 볼 수 있을 것이다.

구성하게 하는 강력한 기계인 근대 민족국가를 온전히 가져보지 못한 채 진행된 한국의 민족운동은 언제나 불완전한 상태에 머무는 것일 수밖에 없게 된다.⁴⁾ 오히려 본고는 이와 같은 신흥종교의 발흥을 민족주의적 관점에 기반한 저항운동으로 일원화시키기보다는 근대라는 단절론적 시기 구분을 넘어서는 근본적인 차원에서 작동해왔던 집단적 무의식을 살펴보는 방식으로 시각의 전회를 도모할 필요가 있다는 점을 강조하고자 한다.

특히, 이러한 신흥종교 사상들의 기저에 강력한 이상향 운동의 흔적이 남아있다는 점은 주목을 요한다. 또한 본고는 신흥종교들의 출현이 하나의 계기를 제공한 것일 뿐, 이러한 종교를 선택하고 신앙을 내면화하는 민중들의 원동력은 대안적 이상향을 탐색하고자 하는 흐름과 맞닿아 있을 것이라 추정하고 있다. 그리고 이러한 회구는 중앙집권적 국가체계 내에서 철저하게 탄압되었음에도 불구하고, 미미하게나마 그러나 끈질기게 이어져 내려왔다고 볼 수 있으리라 생각한다. 신흥종교의 폭발적 성장은 이러한 흐름이 가시화된 계기이며, 신비주의의 외피를 뒤집어 쓴 채 불가지(不可知)의 대상으로 여겨져 왔던 민중의 집단적 무의식을 분석가능한 단위로 드러나게 했다는 점에서 적지 않은 의의를 지닌다.

그렇다면 민족적 역량의 총집결로 평가되어 왔던 3.1 운동 역시 그 정체를 다시 질문해 볼 필요가 것이다. 특히 3.1 운동이 앞서 언급한 종교집단들에 의해 주도되었다는 것은 의미심장하다. 천도교 교단의 민족지도자들이 민족대표의 절반 이상을 구성하고 있었고, 대종교 역시 표면에 드러나지 않았지만 상당수의 관련 인사와 직간접적으로 연결되어 있었던 것이다. 더 나아가 실제적인 3.1 운동의 전개는 전국적으로 조직된 종교집단의 소규모 공동체를 전제하지 않고는 불가능한 것이기도 했다. 이를 감안할 때, 3.1운동에 참여했던 민중들을 추동했던 동력은 어디에 있었을까? 과연 그들은 조선왕정 복고를 목표

4) 베네딕트 앤더슨, 윤형숙 역, 『상상의 공동체』, 나남출판사, 2007.

로 전국적인 투쟁을 전개했던 것일까? 오히려 본고는 억압되어왔던 이상적 공동체의 수립이 조선이라는 '국가'가 무너진 상태에서 비로소 가능하리라 보았던 집단적 지향으로 결집되어 3.1운동의 저변을 구성하고 있었던 것은 아닐지 생각해보고자 한다. 기실 민족모순에 대한 투쟁의 일환으로 규정되어 온 '반외세'의 의미 역시 '국가' 권력의 교체라는 의미를 넘어서 지평에서 재해석될 필요가 있을 것이다.

이러한 맥락에서 본고는 신흥종교에 영향을 주었던 이상향 운동의 핵심적인 조류로서 '남조선 사상'에 주목해 보고자 한다. '남조선 사상'은 남쪽 어딘가에 이상향이 있으며, 구원자인 '진인(眞人)'이 출현하여 왕조를 교체하고 민중들을 이상향으로 이끌 것이라고 믿는 신앙을 뜻한다. 주로 <정감록>과 같은 비결에 의해 전승되어 오던 이 신앙은 조선 후기 사회상의 혼란과 맞물리면서 민중 사이에 급속도로 확산되었다. 당대에 남조선 신앙은 박지원의 <허생전>이나 허균의 <홍길동전>에 드러난 이상향의 표상을 통해 드러나기도 했고, 조선 후기에 발생한 민란과 동학 혁명에도 상당한 영향을 주었던 것으로 알려져 있다.⁵⁾ 또한 증산도를 계승하여 보천교를 창시한 차경석은

5) <정감록>의 진인사상은 미륵하생 신앙과 남조선 신앙 및 후천개벽 사상과 밀접한 관계를 유지하면서, 조선 후기에 발생한 각종 민란과 혁명운동들과 관련되어 있었다. 진주민란의 주도자 이필제 등은 참서를 원용하고 있었고, 정만식은 자신을 <정감록>의 진인이라 지칭하고, 관청의 심문 때도 진인이 남쪽 바다에서 출현한다는 설을 주장했다고 한다. 1894년 동학 혁명 때도 손화중이 선운사 도솔암의 비결록을 얻었다는 이야기나, 김개남이 '남조선을 개벽한다'는 뜻으로 이름을 개남으로 바꾸고 동학군의 2차 봉기에서는 남원에 49일간 머물러야 된다는 참언을 따랐던 것 등이 모두 유사한 예들이었다. 최남선도 <조선상식문답>에서 광해군과 인조 이후의 모든 혁명운동에는 정씨와 계룡산의 그림자가 이른거렸다고 말하고 있었다. 한편 전라감사와 초토사가 1894년 5월에 상계한 내용 가운데서도 "동도대장군 이씨는 천문지리에 통달하여 조화를 부리는 남조선에서 온 인물"이라 믿었다는 사실이나, 1895년 음력 정월 해주부를 진공하려던 동학군이 '해도중, 실정'이 즉위하리라는 믿음, 그리고 1900년 4월 경 소백산맥 동쪽지역에서 활동한 300여명의 무리들이 대장기의 맨 윗부분에 '남조선'이라고 좌로 쓰고 있었고, 발신 문건에 '남조선발령'이라 하고, 발신인을

〈정감록〉에 예언되었던 진인인 ‘정도령’을 자임하는 등, 그 영향은 대한제국기 신흥종교에까지 이어졌던 것을 확인할 수 있다.

이러한 사상은 흔히 ‘정감록 신앙’ 또는 ‘정도령 신앙’ 등으로 알려져 있던 것이었다. 그런데 최남선은 이와 같은 사상적 조류를 ‘남조선 사상’이라는 용어로 개념화한 최초의 인물이기도 했다.⁶⁾ 즉, 최남선은 ‘남조선 사상’이 지닌 이상향 운동의 의미를 가장 정확히 이해한 지식인 가운데 한 사람이었다는 것이다. 더 나아가 그는 비결 형태로 전승되어 오던 과거의 종교적 유산들을 근대적인 아카데미즘의 영역 속에서 본격적으로 분석하고자 했던 이이기도 했다. 이를 감안할 때, 그가 진행했던 일련의 역사연구가 이상향 운동과 어떤 관계를 지니고 있었는지 곱씹어볼 필요가 있다고 본다. 지금까지 최남선의 역사연구는 식민지배정책에 조응한 것으로 평가되거나, 근대적 역사학의 방법론을 도입한 선구적 업적 정도로만 평가되어 왔던 것이었다. 그러나 그의 사상적 지향을 이상향적 공동체의 탐색이라는 차원에서 바라본다면 민족의 역사를 ‘불함문명’의 시대까지 되짚어 올라가는 최남선의 작업을 친일적 활동, 다시 말해 일본과 한국의 동일한 뿌리를 발견하여 식민지 동화정책에 기여하려는 것으로 쉽게 치환할 수는 없을 것이다. 오히려 본고는 최남선의 역사투쟁이 우리 역사에 저류하던 이상향 운동의 흐름을 이어나가는 한편, ‘종적 기원’의 탐색과정을 통해 남조선 사상에 내재된 소극적 면모를 일신하여 이를 비판적으로 계승시킬 수 있었다고 본다. 즉, 우리 고유의 이상향 운동을 중심에 두고 바라볼 때, 최남선의 『불함문화론』은 비로소 그 진의를 파악할 수 있

남조선 정이란 한 일 등은 모두 정감록과 관련된 남조선 신앙을 구체적으로 반영하고 있음을 알 수 있다. (김탁, 「한국 종교사에서 증산교와 민간신앙의 만남」, 『신종교연구』 2, 2000.) 동학뿐만이 아니라 1898년 제주도를 무대로 조선왕조 자체를 부정하고 새로운 국가건설을 꾀한 남학당의 경우도, 남자를 써서 부적처럼 몸에 붙이고 싸움에 임했고, 이제 진인이 해도에서 나타난다는 정감록설이 이제 실현될 때라고 했던 것이다. (김철수, 「19세기 민족종교의 형성과 남조선사상」, 『동양사회사상』 22, 2010.)

6) 최남선, 『조선상식문답』(1946), 현암사, 1973.

는 텍스트가 될 수 있으리라는 것이다.

II. 남조선 사상의 갱신: '남쪽의 이상향' 에서 '남아 있는 조선' 으로

조선조 후기는 민중들에게 고통의 시기였다. 참혹한 흉년과 무서운 질병의 확산은 사회의 불안을 가중시켰고, '삼정(三政)의 문란' 으로 총칭되는 위정자들의 가혹한 통치는 정치적 불신감을 증폭시킨 원인이 되었다. '남조선 사상' 의 발흥은 이와 같은 현실정치의 파국과 불가분의 관계를 지니는 것이었다. 즉, 민중들은 고통스럽고 악과 불의로 가득 찬 현실세계를 부정하고 새로운 이상세계를 회귀하게 되었으며, 이러한 집단적 무의식이 하나의 사상으로 집약된 것이 바로 '남조선 사상' 이었던 것이다.

물론, 이상향 운동의 형태가 '남조선 사상' 을 통해 최초로 표출된 것은 아니었다. 신채호가 상고사 연구를 통해 언급했던 '신시 공동체' 는 우리 역사의 첫머리에 등장한 이상향의 표상이라 할 수 있을 것이다. 또한 마한의 소도는 정치체제로부터 독립된 종교적 지도자가 다스리던 곳이었으며, 이곳에 죄인이 들어가 숨으면 국읍의 관리가 감히 들어가 체포하지 못하는 신성한 곳이기도 했다.⁷⁾ 이러한 '도피처' 는 정치체제의 압제적 권력이 미치지 못하는 곳이었다는 점에서 이상향의 원형으로 여겨지기에 부족함이 없는 것이었다. 그 후 삼국시대에 불교가 수용되면서 이상사회의 모습은 불교가 추구하는 이상사회와 당시의 시대적 현실이 결합되어 구체화되었으며, 이를 반영하고 있는 것이 신라의 불국토(佛國土) 사상이라고 할 수 있다. 이러한 불

7) 《삼국지》의 《위지 동이전 마한조》에 의하면, "마한은 신을 믿음으로 국읍마다 각기 천군 한 사람을 세워 천신께 제사를 드린다. 또 나라마다 별읍이 있으니 이름을 소도라 하고, 큰 나무를 세워 방울과 북을 달고 위신을 섬긴다" 고 하였다. 별읍, 곧 소도는 종교적 중심지로 신성화된 영역이며, 곧 그것은 종교 수도적 의미를 지닌 지상신전이라 할 수 있다.

교적 이상향의 표상은 미륵하생(彌勒下生) 신앙, 즉, 미륵불이 강림하여 불국토를 지상에 건설할 것이라는 믿음으로 이어지기도 했다.⁸⁾

앞서 언급한 것처럼 남조선 사상(신앙)은 우리들 앞에 남조선이 있어서 때가 되면 진인이 나와 우리를 그곳으로 인도하여 현실의 억압이 모두 없어지고 바라고자 하는 모든 것이 저절로 성취되는 좋은 세월을 보내게 된다고 하는 민중신앙을 말한다. 조선 후기에 본격적으로 확산되었던 '남조선 사상'은 이상의 전거들과 같은 이상향 운동의 계보를 잇는 것이었으나, 국가체제와 결합된 보편종교의 영향을 벗어나 민중의 자생적인 운동을 통해 확산되었다는 점에서 특기할 만한 것이라 할 수 있다.

남조선 신앙의 사상적 기반을 이룬 것은 풍수설과 도참사상이었다. 풍수설은 지세(地勢)나 수세(水勢)와 같은 자연환경과 인간의 흥망성쇠 문제를 음양오행설과 같은 철학적 방식으로 연관시켜 읽어내고자 하는 것이며, 도참사상은 인간미래의 길흉화복과 왕조미래의 흥망성쇠를 징험(徵驗)하는 예언비기류를 총칭하는 것이라 할 수 있다. 두 사상이 결합된 결과 남조선 사상은 풍수지리의 해석을 통해 왕조의 운명을 예언하는 성격을 띠게 되었다. 이러한 사상은 고려 숙종 때 김위계가 남경 천도를 주장하기 위해 〈신지비사〉와 같은 풍수도참서를 언급했던 것에서도 확인할 수 있듯, 오랜 전통을 가진 것이었다고 할 수 있다.⁹⁾ 〈신지비사〉는 현재 유실된 것으로 보이나, 풍수설

8) 후삼국의 혼란기에 궁예는 정권의 장악과 유지를 위해 미륵이상세계 건설을 내세웠으며, 궁예 이후 미륵신앙은 각종 사회적 혼란기에 현실을 개혁하고 이상사회를 건설하려는 비밀결사와 연계되거나, 아니면 민간신앙과 밀착되기도 하였다.(김철수, 앞의 글.)

9) 김위계가 풍수도참사상에 의거하여 남경 천도를 주장한 내용은 다음과 같다. "〈신지비사〉에 이르기를, (삼경은) 비유해서 저울의 저울대, 추, 극기와 같은데, 그 대는 부소이며, 추는 오덕구요, 극기는 백아강이다. 이 곳에서 70개의 나라들의 조공을 받고 땅의 덕과 신령의 보호를 입을 것이다. 저울은 극기와 꼬리가 반듯하여야 나라가 융성하고 태평이 보장된다. 만약 비유하여 말한 이 세 곳에 도읍하지 않으면 왕업이 쇠퇴하여 질 것이다." 하였습니니다. (『(국역)고려사』, 「김위계 열전」, 동아대학교 석당학술원 역

에 입각한 도참사상의 전통은 남사고가 남긴 『격암유록』에서도 확인 가능하며, 이후 민중들에게 널리 퍼진 〈정감록〉을 통해 본격적으로 확산되게 되었다.

〈정감록〉은 정감과 이십이 삼한의 산천지세를 살펴 역대왕조의 운세를 논한 〈감결〉이 원형을 이루고, 거기에 다종다양한 도참서가 첨부된 형태의 책이라고 할 수 있다.¹⁰⁾ 또한 〈정감록〉은 공간된 것만도 십 수종에 이르며 다양한 필사본이 남겨져 있다. 이처럼 정확한 원작자를 찾기 어려운 것이 〈정감록〉의 특징이며, 그 내용은 해를 거듭하면서 지속적인 첨삭이 가해졌을 것으로 추정된다. 물론 〈정감록〉에 수록된 각 비결에는 저자이름이 붙어 있으나 그들을 직접적인 저자로 보기는 어렵다. 예컨대 도선, 자초는 말할 것도 없고, 원효, 의상, 정도전, 정겸, 이지란, 임제 등 민중에게 존송되어 오던 인물들이 저자로서 기록되어 있는 것이 〈정감록〉의 또 다른 특징인데, 이들은 일종의 가탁(假託)으로 보는 것이 온당할 것이다.¹¹⁾ 이러한 내용은 비결이라는 형태, 즉 억압받는 서민층에서 비밀스러운 일이나 소중한 것을 숨겨두고 자신이나 주변 사람들에게 비밀리에 전해주는 방식을 통해 전승되었다. 이를 통해 〈정감록〉이 지배체제에 의해 금기시되었던 책이었음을 알 수 있으며, 남조선 사상이 지닌 현실변혁적 역능이 상당했음을 아울러 짐작해볼 수 있다.

주, 경인문화사, 2011.) 또한 김위제의 주장과 〈신지비사〉의 존재는 조선조에 이르러 성호 이익의 『성호사설』을 통해 다시 한 번 인용된 바 있으나, 풍수도참사상은 국교의 교체에도 불구하고 끈질기게 전승되어 왔음을 짐작할 수 있다.

10) 〈정감록〉이라고 하면 〈감결〉을 비롯한 〈동국역대기수본궁음양결〉, 〈역대왕향본궁수〉, 〈삼한산림비결〉 등 몇 가지의 비기를 묶어 하나의 책으로 만든 것이다. 좁은 의미의 〈정감록〉은 〈감결〉 하나만 빼어서 일컫기도 한다. 이 근본 비기인 〈감결〉과 유사한 내용을 가진 이본들, 즉 〈정이감여론〉, 〈정이문답〉, 〈정비록〉, 〈삼결〉 〈정인록〉 등에서 〈감결〉을 공통 내용으로 하고 있다. (신균이, 「한국 근대의 남조선신앙에 관한 연구」, 원광대학교 동양학대학원 석사논문, 2012.)

11) 위의 글.

〈정감록〉에서 가장 핵심을 이루는 부분은 〈감결〉이라고 할 수 있다. 〈감결〉은 천하의 산수를 두루 유람하던 정감과 이심 형제가 금강산에 올라 산천지세를 관망하면서 천하대세를 논하는 것으로부터 시작되고 있다. 그리고 그들의 대화는 국운의 흥망에 대한 구체적인 참언으로 이어진다.

곤륜산으로부터 온 맥이 백두산에 이르고, 원기가 평양에 이르렀으나 이미 천년의 운수가 지나고 송악으로 옮겨져서 오백년 도읍할 땅이 되나. 요망한 중과 궁녀가 난을 꾸며 자기가 쇠퇴하고 천운이 꼭 막히면 운수는 한양으로 옮길 것이다. (중략) 내백의 운수가 금강산으로 뿜기고 태백산 소백산에 이르러 산천이 기운을 뭉쳐 계룡산으로 들어갔으니 정씨의 팔백년 도읍할 땅이요, 원맥은 가야산으로 들어갔으니 조씨의 천년 도읍할 땅이요, 전주는 범씨의 육백년 도읍할 땅이요, 송악에 되돌아 와서 왕씨가 다시 일어나는 땅이 되리라.¹²⁾

위 인용문에서와 같이 〈감결〉은 수천년의 과거 현재 미래의 상황을 간략하게 응축시키는 한편, 풍수론에 근거하여 왕조의 흥망성쇠를 예언하고 있다. 그리고 미래 이상사회의 구체적 내용은 조선왕조가 내외의환으로 세 번이나 단절될 운수를 맞는다는 ‘삼절운도설’, 새로 등장하는 왕조는 계룡산을 도읍으로 삼는다는 ‘계룡산 천도설’, 진인으로서 정씨가 왕조를 일으킨다는 ‘진인출현설’ 셋으로 요약되었다.¹³⁾ 〈정감록〉에 따르면, 당대의 조선 사회는 운이 다하였으므로, 잦은 재난과 병란이 겹쳐 멸망할 운수에 직면한 것으로 파악된다. 그러나 말세가 되면, 운을 타고 진인이 나타나 계룡산에 도읍하여 새 나라를 세우게 된다는 것이다.

이렇듯 이상사회의 건설은 진인의 출현을 기다리는 것, 다시 말해 진인대망(眞人大望) 사상과 긴밀한 연관을 지니게 된다. 예컨대 『격암유록』에는 진인, 鄭도령, 正도령, 목인, 박, 미륵, 자하선인, 보혜대사 등의 호칭이 나타나 있다. 이와 같은 진인은 하늘의 명에 따라 민

12) 김수산 편, 『원본정감록』, 명문당, 1972.

13) 최수경, 『정감록에 대한 사회학적 고찰』, 보성사, 1948.

중을 구원할 구원자로 그려진다. 이러한 진인대망 사상은 〈정감록〉에 이르러 정씨 성을 가진 진인이 나타나 조선왕조를 멸망시키고 새로운 왕조를 세우게 된다는 것으로 구체화된다. 이와 같은 '정도령 신앙'을 통해 고난에 빠진 조선 말기의 민중들은 진인출현과 더불어 열리는 새로운 역사 문명 창조에 대한 희망을 결집시켜 나갔던 것이다.

미래의 진인을 기다리는 사상이 남조선 사상의 시간적 투영이라 한다면, 승지신앙은 공간적 투영이라고 할 수 있다.¹⁴⁾ 〈감결〉은 풍수론에 근거하여 정씨에 의한 역성혁명을 설명하는 동시에, 전란을 피할 수 있는 도피처로서 십승지지(十勝之地)를 제시하고 있다.¹⁵⁾ 그런데 특이한 점은 이곳이 모두 한반도의 남쪽에 위치한 장소라는 점이다. 〈정감록〉과 '남조선신앙'이 긴밀한 관계를 맺고 있음을 감안한다면, 남조선의 의미는 곧 남쪽 어디인가 낙도가 있다는 믿음을 뜻하게 된다. 이와 같은 믿음은 진인이 남쪽 바다에서 배를 타고 도래할 것이라는 '해인신앙'과 결부되어 더욱 강화되기도 했다.

이러한 신앙은 조선 후기에 빈번했던 민란의 주도 세력들이 사상적 기반으로 삼았던 것이기도 하다. 이와 같이 남조선 신앙은 현실정치를 변혁하고자 하는 실제적인 운동과 결합하여 혁명적 역능을 가시화하기도 했다. 그럼에도 불구하고 '남조선 사상'의 면면을 들여다보면

14) 김철수, 앞의 글.

15) 〈정감록〉에 열거되는 십승지지는 모두 우리나라의 남쪽에 위치한다. 그 십승지로는 여러 곳을 지적하나 "대개 인간 세상에서 피신하려면 산도 좋지 않고 물도 좋지 않고 양궁(兩弓)이 가장 좋다"이라 하여 양궁이 최적임을 당부하고 있다. 여기서 양궁은 활이 두 개라는 의미이므로 '활활' 즉, 광활의 뜻을 알 수 있다. 십승지지의 위치가 구체적으로 밝혀져 있는데 반해 그 모습이나 특징에 대한 기술은 상대적으로 소략한 편이며, 그 지형적 특징이나 진입 경로 등도 밝혀져 있지 않다. 그러나 이들의 공통점은 우리나라 취락 입지에 결정적 영향을 미쳐온 풍수지리설의 명당론에 입각한 곳이라는 점이다. 명당의 지형조건은 뒤로는 배산임수, 즉 뒤로는 산에 기대 앞으로는 물에 임하되 동구는 닫힌 듯 좁고, 안으로는 돌이 넓게 펼쳐진 목 좁은 항아리 같은 분지형 지세로 요약할 수 있다. 특히 수구가 잠기고 안쪽으로 돌이 열리는 것이 명당의 필수적인 요건이었다. (신규이, 앞의 글.)

이상향에 대한 회구관 다분히 소극적인 형태를 띤 것이라 하지 않을 수 없다. 김홍철이 지적하는 것처럼, 진인사상은 곧 쇠락한 왕조를 뒤엎고 세상을 구원할 이를 기다리는 종말론적 메시아니즘(messianism)의 일종으로 볼 수 있는 것이다.¹⁶⁾ 이렇게 본다면 남조선 신앙에서 제기하는 진인사상이란 정치적 변혁세력의 출현을 기대하는 것이 아니라 종교적 도통을 실현하는 데에 목표를 두는 신앙에 가까운 것이라 할 수 있다.¹⁷⁾

이와 같은 소극적 성격은 승지신앙에서 더욱 두드러지는 것이다. 신균이는 십승지지가 곧 피난과 은둔의 최적지를 말하는 것이며, 정감록 신앙이 널리 퍼졌던 때가 병자호란 이후라고 볼 때, 이 십승지지는 북쪽에서 밀려오는 병화를 피하는 데 가장 알맞은 장소로 이해되어 왔음을 지적하고 있다.¹⁸⁾ 그러므로 남조선 신앙은 당초에 현실적 절곡, 무엇보다도 병화에 대한 소극적인 대처로서의 보신책이 점차 낙원동경의 사상과 결부된 것이라 평가할 수 있다는 것이다. 황선명 역시, 남조선 사상에 투영된 조선 민중의 집단적 무의식을 북방 민족의 침입에 따른 심리적 공황상태로 이해하는 가운데, 승지신앙의 소극적인 보신주의적 성격을 지적하고 있다.¹⁹⁾ 차령과 소백산 이남으로 지정되어 있는 십승지지는 병자호란 때 사실상 만주군의 발길이 닿지 않은 곳이기도 하다. 즉 〈정감록〉은 만주족의 침략으로 벗어난 좌절과 치욕을 설욕하겠다는 의지를 말하는 게 아니라 오직 참화를 피하기 위한 장소로서 십승지지를 제시하는 데 그치고 있다는 것이다. 이상의 의견들을 종합해 본다면 〈정감록〉의 남조선 사상에 투영된 남쪽 이상향의 표상은 사적(私的)인 자기 안위의 문제에 가까운 것이었다고 할 수 있다.

앞서 언급했던 신흥종교들 역시 민중들 속에 깊이 뿌리내린 남조선

16) 김홍철, 「구한말 사회상황 연구」, 『원불교사상과 종교문화』 2, 1977.

17) 황선명, 「한국 신흥종교의 특징에 관한 일고찰」, 『신흥종교연구』 13, 2005.

18) 신균이, 앞의 글.

19) 황선명, 앞의 글.

사상을 적극적으로 호명하면서 교세를 확장해나갔음을 확인할 수 있다. 그런데 신흥종교의 지도자들이 그 의미를 본격적으로 재해석하고자 했다는 점은 흥미로운 대목이다. 증산도의 창시자 강증산의 경우, 도피처의 의미에 국한되었던 남조선 사상의 지평을 세계의 구원이라는 비전으로 확장시키고 있어 주목을 요한다. 그는 남조선 사상이 우리 민족의 이상사회 및 진인대망 사상을 집약한 것으로 인식하는 한편, 그 의미를 새롭게 해석하고자 했다. 그는 ‘민국활계남조선’이라는 표현을 통해 세계를 살려내는 방안이 ‘남조선’에 있음을 지적한 바 있다.²⁰⁾ 이러한 지향은 한글 가사의 형태로 전래되던 비결서인 <춘산채지가>에 나타난 ‘남조선뱃노래’를 해석하는 가운데 구체화되었다.²¹⁾

배 띄워라 배 띄워라 남조선 배 띄워라
 만경창과 너른 바다 두둥실 배 띄워라
 (중략)
 들어가세 들어가세 용화도장 들어가세
 많고많은 그 사람중에 몇몇이나 참례턴가
 시들부들하던 사람 후회한들 어찌하며
 한탄한들 무엇하리 탄식 줄이 절로 난다
 어렵더라 어렵더라 이배 타기 어렵더라.²²⁾

위의 인용문에 드러난 남조선 배는 진인사상과 해인사상이 결합된 표상으로 이해해볼 수 있을 것이다. 즉, 큰 배가 도착하여 조선의 사

20) 금산사에 상제를 따라갔을 때 상제께서 종도들에게 天皇 地皇 人皇 후 天下之大金山 母岳山下에 金佛이 能言하고 六丈金佛이 化爲全女라 萬國活計南朝鮮 淸風明月金山寺 文明開化三千國 道術運通九萬里란 구절을 의뢰 주셨도다.(예시 14절)

21) <춘산채지가>는 순조 때 우의정을 지낸 이서구로 알려져 있으나 정확하지는 않다. <춘산채지가>는 남조선뱃노래, 초당의 봄꿈, 칠월석과, 남강철교, 춘산노인 이야기의 다섯 작품으로 구성되어 있으며, 강증산의 언술을 기록한 『대순경전』에 계수록되어 있다. (김철수, 앞의 글.)

22) 대원출판사 편, 『춘산채지가』, 대원출판, 2000.

람들을 구원하리라는 믿음을 형상화하고 있는 가사가 바로 '남조선 뱃노래' 인 것이다. 강증산의 어록을 정리한 『대순전경』에서 이와 같은 '남조선 배' 의 표상은 그의 포교과정을 뜻하는 '뱃길' 로 드러나기도 하고, 조선을 '범피중류' 에 떠도는 '남조선 배' 로 환유하는 가운데, 현실의 위기상황을 의미하기도 했다.²³⁾ 더 나아가 그는 '남조선 뱃길' 의 도수를 돌리는 상징적 제의를 통해 스스로 조선의 운명을 개척하고 이상향으로 나아가야 한다는 적극적인 행동을 강조한 바 있다.²⁴⁾ 이러한 증산의 남조선 이해는 미래의 진인을 대망하고자 하는 전래의 남조선 신앙과 분명한 거리를 둔 것이었다.

이때 주목할 만한 점은 강증산이 남쪽의 이상향을 가리키던 개념인 '남(南)조선' 의 의미를 '남은 조선' 의 뜻으로 이해하고자 했다는 것이다.²⁵⁾ 또한 강증산이 보여준 남조선 사상 이해의 초점은 공간적 표

23) 정읍으로 가실 때 원평에 이르사, 군중을 향하여 가라사대 이 길은 남조선 배 길이니 짐을 채워야 떠나리라 하시고, 술을 나누어 주시며, 또 가라사대 이 길은 성인 다섯을 낳는 길이로다 하시니, 모든 사람은 그 뜻을 알지 못하더라.(강증산, 『대순전경』, 증산교본부, 1991, 3장 21절, 이후 인용은 장과 절만 표기)

하루는 약방에 가서 종도 여덟 사람을 불러 앉히시고, 사물탕 한 첩을 지어 그 봉지에 사람을 그리사 두 손으로 드시고, 시천주 세 번을 읽으신 뒤에, 여러 사람에게 차례로 돌려서 그와 같이 시키시고, "남조선 배가 범피중류로다." 라고 노래하시며 가라사대, 상륙하였으니 풍파는 없으리라 하시니라.(4장 150절.)

24) 칠월에 종도들을 데리고 익산 배산 <단산> 부근 만성리 정춘심의 집에 이르사, 중 옷 <승의> 한 벌을 지어서 벽에 걸고 사명당을 외우시며 산하대운을 돌리고 또 남조선 배 도수를 돌린다 하사. 이렛 동안을 방에 불을 때지 아니하시고, 춘심을 명하사 소머리 한 개를 삶어서 문 앞에 놓은 뒤에 배절을 하여 보리라 하시고, 정성백을 명하사 중옷을 부엌에서 불사르시니, 문득 뇌성이 고동소리와 같이 나며 석탄연기가 코를 찌르며 온 집안 도량이 큰 풍랑에 흔들리는 뱃속과 같아서, 온 집안에 있는 사람들이 모두 혼도하여 혹 토하기도 하고 혹 정신을 잃으니, 이 때에 참석한 사람은 소진섭, 김덕유, 김광찬, 김형렬, 김갑철, 정춘심, 정성백과 및 그 가족들이라.(4장 15절)

25) 종도들에게 일러 가라사대, 시속에 남조선 사람이라 이르나니 이는 남은 조선사람이란 말이다. 동서 각 교파에 빼앗기고 남은 못한 사람에게 걸운

상이 아닌 '사람'에 있었다고 할 수 있다. 즉, 남조선 사람은 '남은 조선사람'이라는 의미로 해석되게 되었다. 이를 통해 그는 불교, 기독교 등의 외래종교에 빠져 있거나 서구사상에 물들어 있는 사람과 구별되는 '남은 사람'을 강조하고자 했다. 그는 이들이 바로 새 역사를 개창할 주체이며, 인류의 새 희망임을 역설한다. 더 나아가 그는 이들이 부유하거나 강하거나 지혜로운 사람이 아니라, 억압받고 지배받는 계층의 사람들임을 분명히 한다. 그들은 봉건사회 체제 속에서 소외, 억압, 착취를 받으면서 반항조차 할 수 없었던 농민, 천민 등 이른바 주변인들이었다. 나는 오직 빈천하고 병들고 어리석은 자를 가까이 하니 그들이 곧 내 사람이라는 언명은 곧 '남은 조선사람들'이 '내 사람'으로 남조선 배에 탈 수 있는 사람임을 말하고 있는 것이다. 기존의 지배체제에서 소외되었던 사람들을 역사의 새로운 주체로 명명하고 있는 강증산의 남조선 사상은 미래지향적인 사회변혁의 중심사상으로 자리매김되게 되며, '남조선 배에 타는' 적극적인 행동을 촉구하고 있다는 점에서 기존의 남조선 사상이 내포했던 소극적 면모를 일신한 것이라 평가할 수 있을 것이다.²⁶⁾

이 있음을 이르는 말이니, 그들을 잘 가르치라 하시니라.(3장 41절)

- 26) 이러한 면모는 증산이 남조선사상을 받아들이면서도, 〈정감록〉의 핵심을 이루는 진인사상인 정도령 신앙을 강하게 부정한다는 점에서도 드러난다. 그는 "정씨를 찾아 운수를 구하려 하지 말 것"을 강조하면서(3장 22절), 조선조의 문제를 곧 마음속에 이씨와 정씨를 모두 섬기려 했던 두 마음을 품었던 것에서 발견한다.(5장 23절) 더 나아가 그는 정씨의 기운을 꺾어버리는 공사를 진행하기도 했다.(4장 83절) 또한 그는 승지신앙 역시 부정하고자 했다. '길성이 비추는 곳', 다시 말해 28수가 비추는 곳이라는 뜻의 '길성소조'는 〈정감록〉에서 언급된 바 있는 난리를 피해 살 수 있는 땅이며, 이는 심승지의 조건 중 하나였다. 강증산은 길성소조를 특정한 공간으로 이해하는 대신 '덕을 닦고 사람을 잘 대우하는' 행위에 실성이 빛을 비춘다고 하면서, 이를 일종의 윤리로 이해하고자 했다.(3장 102절, 6장 31절) 이처럼 〈정감록〉을 비판적으로 읽는 증산의 특유한 독법은 그가 '남조선 사상'에 달라붙어 있는 소극적 면모를 일신하고자 했으며, '후천개벽'에 이르기 위한 변혁적 역능만을 선택적으로 독해하고 있음을 드러내는 증거가 된다. 이에 대한 자세한 내용은 김탁(2000), 김홍철(2010)의 연구

물론 남조선 사상의 혁신 과정이 강증산을 통해서만 발견되는 것은 아니었다. 비록 '남조선 사상' 을 직접 언급하지는 않으나, 개벽과 이론가들 역시 증산이 보여 주었던 '인간중심적 사상' 이나 '이상향의 현실적 건설' 에 대한 비전을 공유하고 있었다. 이는 이돈화가 「인내천요의」와 『신인철학』 등을 통해 '사람이 곧 하늘' 이라는 인내천 사상의 체계화 작업을 진행했던 것에서도 확인된다.²⁷⁾ 특히 그가 『개벽』에 발표했던 「신시대와 신인물」은 개벽된 새로운 시대에 걸맞는 인간의 조건을 언급하면서 '개조' 의 의미를 구체화하고 있다는 점에서 주목을 요한다.²⁸⁾ 그는 천도교의 후천개벽사상에 입각하여 새로운 시대에 걸맞는 '신인물' 의 출현이 필요함을 강조한다. 그러나 그는 새로운 인물의 상을 '영웅' 과는 변별하고자 했으며, 오히려 서양의 '영웅주의' 가 세계대전과 자본주의의 폐해를 불러일으키는 불행을 가져왔음을 지적하고 있다. 즉, 영웅의 출현이 곧 새로운 시대의 개막을 의미하지는 않는다는 것이다. 이어 그는 영웅을 기다리기보다는 스스로를 새 시대에 맞는 인간으로 바꿔나 가야 한다는 '개조' 의 의미를 강조한다. 다시 말해, 그가 '평민주의' 라고 명명하는 것처럼 개벽의 주체는 새로운 시대 속에서 스스로의 역할을 자각한 다수에게 있다는 것이다. 그가 서구의 역사를 통관하며 논의했던 '영웅' 의 의미를 남조선 사상의 '진인' 으로 볼 수 있다면 '영웅' 과 '큰 인물' 을 구분하는 그의 논리는 '정도령' 을 부정하고자 했던 강증산의 논리와도 상통한다.

를 참고할 것.

27) 이돈화의 생애와 사상에 대해서는 임형진, 황선희, 허수, 정혜정의 연구를 참고할 수 있다. 이들은 이돈화가 논하는 인내천 사상과 개조 사상이 서구 사상과의 접합을 통해 체계적으로 이론화되었음에 주목하고 있으며, '사람성주의' 라고 불리는 특유의 인간중심적 시각에 기반하고 있음을 공통적으로 주장하고 있다. (임형진, 「인물을 통해 본 동학사상의 계승 : 이돈화의 동학사상과 정치이념」, 『동학학보』 22, 동학학회, 2011 ; 황선희, 「이돈화의 사상 연구」, 『동학학보』 14, 동학학회, 2007 ; 정혜정, 「동학과 서학의 만남 : 이돈화의 인내천주의와 서구근대철학의 수용」, 『동학학보』 19, 동학학회, 2010 ; 허수, 『이돈화 연구』, 역사비평사, 2011.)

28) 이돈화, 「신시대와 신인물」, 『개벽』 3, 1920.

주목할 만한 점은 최남선 역시 남조선 사상을 처음으로 기록할 때 강중산과 개벽과 논자들이 갱신하고자 했던 이상향 사상의 조류를 충분히 염두에 두고 있었다는 점이다. 그는 「조선상식문답」(1946)을 통해 남조선의 의미를 ‘앞조선’, 다시 말해 미래에 실현되어야 할 이상적인 조선으로 읽어내고 있다.²⁹⁾ 그가 남조선 사상과 이를 내용으로 하는 비밀결사의 출현, 더 나아가 사상의 실현을 도모하는 혁명 운동을 지적하고 있는 것은 이 사상을 보다 능동적인 성격으로 읽어내고자 했음을 방증하는 것이라 볼 수 있다.³⁰⁾

이 남조선은 세계 각국에 나타난 유래에 비하여 여러 가지 특색이 있음을 우리가 주의해야 합니다. ①은 타국의 이상 사회들은 대개 주관 관념적 산물이거늘 우리 남조선 사상은 객관적 사실의 총동에서 자연히 성립한 점입니다. 바꾸어 말하면,

29) “대저 남조선이란 것은 본래 조선민족의 현실고에 대한 정신적 반발력으로부터 만들어낸 하나의 이상사회 표상이니, 이것을 어의상으로 살피건대 조선이에 남을 ‘ ’ 곧 ‘전방’ 으로 새기니, 남조선이라 함은 곧 전방에 있는 조선 미래 영원의 조선을 나타낸 것에 불외합니다. 언제까지고 희망으로 품는 조선이 곧 남조선입니다.” (최남선(1946), 앞의 책.)

30) ... 이 가운데 조선 사람이 또한 그 생활의욕이 관념적 표상으로서 여러 가지 선경 비향을 만들어 나오다가 근세에 이르러서 연접한 내외외환에 민중 생활의 고뇌가 심각하고, 이에 대한 위정자층의 무책 무능이 더욱 현실적 희망을 없게 함과 함께 민중의 심목이 점점 초현실적 관념 세계로 전향하여 희망을 미래에 붙이는 이상사회를 구상화하기 시작하고, 그것이 반드시 〈정감록〉으로 더불어 서로 표리가 되었습니다. 그래서 누가 창작하고 누가 발전시킨지를 모르게 우리의 앞에는 남조선이 있어서 때가 되면 진인이 나와서 우리를 그리로 끌어들이다가, 시방 부대끼고 줄리는 모든 것이 다 없어지고 바라고 하고자 하는 모든 것이 저절로 성취되는 좋은 세월을 가지게 된다 하는 신념이 민중의 사이에 확고하게 수립하였습니다. 남조선이 어디 있느냐, 그 형태는 어떠하나, 또 언제 어떻게 현전하느냐 등에 대해서는 명백한 지시가 없으며, 가끔 그것을 구체적으로 말하는 이가 있되, 그 전하는 바는 또한 단편적이며 또 구구불불합니다. 이래 다시 백여년에 세대가 더욱 말 못되고 인심이 점점 현실로서 괴리하는 대로 남조선 신앙이 그대로 보편 심고하여져서, 드디어 이 신앙을 내용으로 하는 비밀결사가 성립하고, 내키서 그 실현을 위하여는 혁명 운동으로 발전하기에 이르렀습니다. (위의 책.)

저것들은 일시 일인의 작자와 의장이 잇거늘, 여기는 그런 것이 없고 오랜 동안의 역사적 요구가 민족 전체의 심중에 더끔더끔 표상화하여 가는 것입니다. ②는 다른 모든 사회 이상은 완정고정하여진 것이어늘, 우리 남조선은 미완성 가변동의 것으로서 언제까지도 필요한 수정과 보충을 더할 수 있는 점입니다. 곧 어느 시기 어느 계단 어느 형태의 이상을 실현하였을지라도, 남조선 = 미래의 조선은 의연히 우리 전투에 있으니까 남조선이란 것은 영원히 완성될 기한이 없으며, 조선인의 이상이 자라는 대로 인류의 사상이 나가는 대로 남조선의 내용도 항구 무한한 진보 발전을 계속할 약속으로 있습니다. ③은 다른 종류의 이상 사회들은 본래 한 공중누각이니까 홀현홀소해도 그만인 것이지마는, 우리의 남조선은 진보한 형태에 있는 민족운명의 판결을 의미하는 것이니까 어디까지도 행동적으로 실현에 매진하지 아니하면 아니될 것입니다. 어느 시기에 있어서는 민족 해방의 실현이 남조선이며, 어느 시기에 있어서는 사회 혁명의 성취가 남조선이며, 그리고 문화의 원리와 인류의 양심에 기본한 그때그때의 항상 노선이 죄다 한토막한토막의 남조선인 것입니다.31)

이어 그는 남조선 사상이 세계 각국에 나타난 이상향 운동과 비교했을 때 지니는 변별점을 밝히고 있다. 먼저 그는 남조선 사상이 객관적 사실의 총동에 의해 자연스럽게 성립하였다는 점에서 주관적 관념의 산물인 외국의 이상향 운동과 차별화됨을 논했다. 또한 외국의 그것이 완정, 고정하여진 것에 대해 남조선 사상은 미완전, 가변동의 것으로서 언제든지 필요한 수정과 보충을 가할 수 있는 점을 지적했다. 즉 '남조선'이란 항상 새로운 해석적 지평을 필요로 하는 역동적인 개념이며, 시대의 변화에 따라 다른 얼굴로 태어날 수 있는 사상이라는 것이다. 이러한 지적은 남조선 사상이 사회 정세와 기층민중의 집단적 무의식과 역동적으로 조응되는 가운데 형성된 것임을 강조하는 의견으로 볼 수 있다. 이와 같은 분석은 남쪽에 이미 존재하는 도피처인 '남조선'을 잠재되어 있는 가능성인 '남아 있는 조선'으로 전치시키고자 했던 강증산의 해석과 동케에 놓이는 것이다. 더 나아가 최남선은 이상세계의 실현을 위해 "행동적으로 매진하지 않으면 안된다"는 언술을 통해 그가 해석하는 남조선 사상의 의미를 구체화하고 있다. 즉, '남조선'을 '앞조선'으로 읽어내는 그의 특유한 독법은 메시아적

31) 위의 책.

진인의 출현을 수동적으로 기다리는 데 머무르는 진인대망 사상을 벗어나 미래를 예비하는 역사적 주체들의 보다 적극적인 행동을 강조하는 것이라 할 수 있을 것이다.

그렇다면 최남선 역시 이상향의 현실화를 위해 노력하고자 했던 이라고 볼 수는 없을까? 본고는 그의 역량이 집중되었던 역사연구가 이상향 운동의 일환이었다고 가정하고자 한다. 즉, 강증산이 남아 있는 '사람'에 집중하여 신흥종교의 도통을 세우는데 주안점을 두고 있다면, 최남선은 남겨진 '역사'의 자취를 더듬어 근대적인 아카데미즘의 영역으로 재구성하고자 했다는 것이다. 물론 『조선상식문답』은 해방 이후 작성된 글이며, 그가 남조선 사상을 자신의 전거로 삼았음을 명시적으로 언급한 글은 아직 밝혀지지 않았다. 그럼에도 불구하고 그가 남조선 사상에 대해 정통한 이해 수준을 보여주었으며, 이를 최초로 의미화한 인물이었다는 점은 결코 간과할 수 없으리라고 본다. 또한 그가 남사고의 『격암유록』과 민중신앙인 〈정감록〉을 거쳐 강증산의 〈춘산채지가〉 해석까지 이어지는 남조선 사상의 전개과정을 고찰하면서 이를 미래지향적 시각으로 읽어내는 특유한 독법을 내보이고 있다는 점을 감안할 때, 최남선이 수행했던 문화운동과 역사서의 저술과정에는 남조선 사상으로 대표되는 이상향 운동의 그림자가 짙게 투영되어 있을 가능성이 높다고 여겨진다. 그렇다면 그것이 근대적 역사학의 영역으로 나아갈 때 그의 사상적 매개가 되었던 것은 무엇인가? 그리고 최남선은 왜 역사연구를 통해 이상향의 자취를 이야기해야 했던 것일까? 그 실마리를 확인하기 위해 본고는 우선 그가 수행했던 최초의 대사회적 활동이었던 '조선광문회'의 정체를 밝히고자 한다.

III. 조선광문회와 대중교 네트워크: 문화운동의 정치성

조선광문회는 최남선의 주재로 1910년에 창립되었으며, 경성 남부 상리동의 신문관 건물 2층에 위치하고 있었다. 창립 이후 조선광문회

는 고전 간행과 사전 편찬 사업을 중심으로 활발한 활동을 진행하였으나, 1919년, 독립선언에 가담한 최남선이 체포되고, 김두봉이 중국으로 망명한 데 이어 이듬해 이규영이 사망하는 등, 핵심 인물들을 잃고 역사적 사명에 중지부를 찍게 되었다. 그간 조선광문회의 활동은 자료의 부족과, 중심인물이었던 최남선의 친일 행적에 가려 크게 주목받지 못했다고 할 수 있다. 더욱이 조선광문회가 소수의 인물을 중심으로 운영되던 단체였다는 점도 구체적인 연구를 어렵게 만든 한 원인이 되었다. 그러나 조선광문회가 한일합방을 전후하여 가속화되던 일제의 식민정책에 맞서 민족문화를 보존하기 위한 거의 유일한 기관으로 기능했다는 점에서 그 역사적 의의는 결코 간과될 수 없을 것이라는 주장이 점차 힘을 얻어가고 있다.

조선광문회의 구체적인 취지는 『소년』(4-1호, 1910)에 개제된 광고에 비교적 자세하게 언급되어 있다. 이 광고문에서 최남선은 “고문이 날로 흩어져 없어지고, 민족의 정수가 무너져 5천년 역사 이래 훌륭한 선조의 공적과 작품의 울림이 사라지고 있다”는 진단을 내놓고 있다. 이러한 고문현의 소실은 “조선토의 진면목과 조선인의 진짜 재능과 지식이 매몰” 되는 것과 등치되었다. 즉, 조선의 고서들은 조선 땅, 조선 민족의 정수를 담은 조선 고문명 그 자체라는 것이며, 최남선은 그들의 소멸을 ‘진조선(眞朝鮮)’의 소멸이라고 보았다. 더 나아가 최남선은 ‘조선의 소멸’을 단순히 민족적 관점에서만 사유하지 않고 있다는 점에 주목해 볼 수 있다. 그는 ‘조선 족수(族粹)의 소멸’을 ‘천하’의 시간이 소멸하는 것으로 보는 한편, 이를 ‘학계 일반’의 보편적인 문제상황으로 표명하고 있다. 이를 통해 최남선은 조선광문회의 활동이 ‘세계 학계’를 위해서도 다행한 일이 될 것이라는 대단한 포부를 드러내고 있는 것이다.

이러한 문제의식은 같은 시기에 진행된 일제의 식민주의적 ‘조선학’에 대한 실질적인 대응이라는 점에서도 의의를 지닌다. 당시 일제는 조선의 문화재를 해외로 계속 반출하고, 조선 연구의 차원에서 조선 고서를 간행하는 한편, 일본어로 번역까지 하고 있었던 것이다.³²⁾ 물

론, 이러한 연구가 식민통치의 기반을 위해 진행된 것이며, 조선 역사에 대한 의도적인 왜곡을 수반하고 있음은 주지의 사실이다. 또한 최남선은 일본 유학 시절, 조선의 희귀한 고문헌들이 일본에서 활발히 간행되고 있던 것에 충격을 받았으며, 이후 조선의 고문헌 간행을 자신의 사명으로 여기게 되었던 바, 조선광문회 창립을 주도했다고 알려져 있다. 이러한 시대적 맥락을 고려해 볼 때, 조선광문회가 주도한 사업들은 적지 않은 의의를 지닌다고 할 것이다.³²⁾

표면적으로 드러난 조선광문회의 주요 사업은 고전간행 사업과 사전 편찬 사업이었다고 할 수 있을 것이다. 고전간행 사업은 회원제로 운영되었으며, “각 대가들의 명저와 내외의 비장 (秘藏)들을 온갖 방법으로 입수하여 가장 짧은 시일에 근소한 가격으로 가장 희귀한 도서를 가장 정밀하게 확인 혹은 석인하여 가입하는 회원에게 특별히 저렴한 실비를 받고 정기로 혹은 무정기로 배포함”을 목적으로 하였다. 이러한 회원제 및 일반인 대상의 판매방식은 도서출판에 들어가

32) 1910년 전후 국내외에서 우리 고전을 활발히 간행한 일본인 단체로는 ‘조선고서간행회’와 ‘조선연구회’를 들 수 있다. 조선고서간행회는 조선총독부에 무시로 드나들며 일제의 조선통치를 합리화하는데 앞장섰던 사쿠오가 1908년에 설립한 단체이다. 월간잡지 『朝鮮及滿洲』(1908)를 창간하며 출판사업에 뛰어들어 사쿠오는 1916년까지 총 28종 82책의 방대한 한국고전을 간행했다. 그는 『조선병합사』를 비롯한 다수의 한국 관련 논저를 남겼고, 1918년부터 총독부의 지원하에 ‘조선급만주사’를 설립하여 “조선급만주총서”의 발간을 기획했다. 조선고서간행회와 쌍벽을 이룬 조선연구회는 1908년 호소이 하지메가 창립하여 『조선유적열전』, 『조선종교사』, 『조선문화사론』 등 다수의 한국 관련 연구서를 출간했다. 이상과 같은 일본인들의 한국고전 번역 및 간행 활동은 식민통치의 기초를 세우려는 총독부의 지원하에 이루어졌으며, 이는 일제의 민족 동화정책과 긴밀히 관련되어 있다고 할 수 있다.

33) 특히 『삼국유사』와 같은 역사서와 단군의 존재를 고증하고자 했던 『신단설기』가 조선광문회에서 편찬되고 배포되었다는 사실은 주목을 요한다. 『삼국사기』에 가려 정사로 인정받지 못했던 『삼국유사』를 본격적인 연구의 대상으로 격상시킨 것이나, 일제 사학자들에 의해 철저히 부정당했던 단군의 존재를 부각시킨 『신단설기』는 발간 자체가 곧 조선광문회의 투쟁적 ‘사관(史觀)’을 드러내는 일이었기 때문이다.

는 막대한 비용을 미리 확보하려는 조치로 풀이되나 회원제는 실효를 거두지 못한 것으로 보인다. 이에 조선광문회는 일반인을 대상으로 판로를 넓혀나가고자 신문에 광고를 게재하는 가운데 고전간행 사업을 지속하고자 했다.

그러나 당대 출판계의 염가 할인경쟁으로 인한 출판수지의 악화는 조선광문회의 간행사업에 부정적인 영향을 미쳤다. 판매수익이 나날이 감소하는 상황에서 조선광문회는 고전 간행에 필요한 다액의 자금을 확보할 수 없었고, 결국 이것은 조선광문회로 하여금 고전 간행사업을 포기하게 만들었던 원인이 되었다. 조선광문회의 고전 간행사업이 활동 초기에 집중되어 있는 것은 이 때문이라고 할 수 있다. 이후 조선광문회는 1915년을 기점으로 인건비만으로 유지할 수 있는 사전 편찬사업에 전력을 쏟게 되었으며, 그 결과 최초의 한국어사전인 『조선어사전』과 현대적인 한자사전인 『신자전』을 편찬할 수 있었다.

이상의 활동에서 확인할 수 있듯 조선광문회는 사료와 사전의 편찬을 통해 국학의 주요영역인 국사와 국어 연구의 기반을 닦았던 기관이었다고 평가할 수 있다. 조선광문회의 존재에 주목했던 연구자들 역시 대부분 위의 두 활동을 논의의 중심에 두고 있다. 오영섭은 국권침탈과 함께 민족운동의 가능성이 억압되었던 1910년대의 시대상황에 주목하는 가운데, 조선광문회의 활동이 민족운동의 햇불과 같은 역할을 수행했다고 평가하면서 역사적 의의를 부여하고 있다.³⁴⁾ 최기영은 조선광문회가 간행하고자 했던 고전의 간행 목록에 실학자들의 저서가 적지 않게 포함되어 있었다는 점에 주목하여, 이를 실학사상과 전통문화를 계승하려는 주체적인 민족의식의 발로로 읽어내고 있다.³⁵⁾

김남이 역시 조선광문회의 활동을 민족적 성격으로 파악하는 한편, 이를 최남선이 운영하던 신문관의 서양 근대문명 번역 활동과 연계시

34) 오영섭, 「조선광문회 연구」, 『한국사학사학보』 2, 한국사학사학회, 2000.

35) 최기영, 「1910년대 국내의 국학 연구의 동향」, 『한국사학사학보』 21, 한국사학사학회, 2010.

켜 이해하고 있다.³⁶⁾ 그는 1910년대의 최남선에게 있어 '번역'의 문제는 곧 신문명을 담은 서구와 조선이라는 공간 대 공간의 부딪힘으로 인식되었으며, 이를 통해 '옛조선'과 지금 조선의 만남을 구상하게 되었다고 본다. 즉, 서구에 대한 경험은 나라를 잃는 처절한 경험 속에서 자기의 현실을 어떻게 구성해 나갈 것인가 하는 것에 대한 성찰의 계기가 되었다는 것이다. 이 과정에서 그는 신문관을 중심으로 한 서구 근대 텍스트의 번역과 조선 광문회를 주축으로 한 고전번역 사업이 최남선이 꿈꾸었던 '새조선'의 비상을 위한 양 날개와도 같은 방법론이었음을 강조하고 있다.³⁷⁾

한편, 이지원의 연구는 애국계몽기에 발흥했던 국수주의 운동의 연장선에서 조선광문회를 바라보고 있다.³⁸⁾ 이 과정에서 그는 1910년대 민족주의 사상운동을 이분법적으로 바라보는 학계의 선입견을 비판적으로 검토한다. 즉, 타협적 실력양성운동을 근대지상주의적 성격으로, 비타협적 무장항쟁운동을 전통 중시의 국수주의적 경향으로 나누어 이해하는 관행이 있어왔다는 것이다. 이지원은 이러한 관점이 근대성의 문제를 다소 도식적으로 파악하고 있다는 데 문제를 제기하

36) 김남이, 「1900~1910년대 최남선의 고전/번역 활동과 전통에 대한 인식」, 『동양고전연구』 39, 동양고전학회, 2010.

37) 신문관과 광문회는 모두 최남선의 관할 하에 있었던 기관이다. 신문관은 최남선이 청년자제의 계몽과 국민정신의 진작을 위해 출판사업을 벌일 결심을 품고 일본 수영사의 인쇄기 및 조판 식자 인쇄공 5명을 데려다 1908년 6월 13일에 창립한 인쇄소 겸 출판사이다. 그러나 상호간의 기능이 완전히 같다고 볼 수는 없을 것이다. 조선광문회는 고전의 편집 출판과 사전 편찬을 담당한 반면, 신문관은 광문회와 신문관이 펴내는 모든 출판물의 인쇄는 물론 고전을 제외한 일반 도서들의 편집 출판을 맡았던 것으로 파악되기 때문이다. 나아가 책을 출간함에 있어 광문회는 고전을, 신문관은 고전을 제외한 일반 도서, 특히 어학서, 문학서 등 실용서를 펴냈다. (박진영, 「창립 무렵의 신문관」, 『사이』 7, 국제한국문화학회, 2009.) 따라서 신문관과 광문회는 서로 보완관계를 유지했던 것으로 보는 것이 타당하리라 본다.

38) 이지원, 「1910년대 신지식층의 국수관과 국수보존운동」, 『역사교육』 84, 역사교육학회, 2002.

는 한편, 문화적 영역에서 이루어지는 조선광문회의 활동 역시 국수보존운동의 일환으로 볼 수 있음을 주장했다. 이지원은 이를 문화적 국수주의라 명명하면서, 조선광문회의 활동에 드러난 단군 인식이 민족정신, 즉 국수(國粹)의 정점을 탐색하고자 하는 것이었음을 주장했다.

그런데 이지원의 논의는 조선광문회의 활동을 탈정치적인 문화 활동으로 읽어내는 특징을 보인다. 또한 문화적 국수주의가 조선인 지주·자본가 중심의 자본주의 경제 진흥을 위한 '민족단합'의 토대로서 기능하였음을 아울러 밝히고 있다. 즉, 민족의 문화적 동질성을 강조하는 국수적 조선혼의 추구란 생존경쟁에 필요한 실력양성과 민족의 내재적 자립을 위한 경제적 진보와 민족적 산업진흥의 전제였다는 것이다. 그 결과 이지원은 조선광문회의 활동이 민족내부의 경제적·계급적 대립은 배제한 채로 민족만을 강조하고 있음을 지적하였으며, 이러한 산업진흥의 논리란 지주와 자본가가 주도하는 기존체제와 질서를 중심으로 하는 사고와 연계되어 있었다고 비판한다. 다시 말해, 문화적 국수주의는 민족문화 전통을 통해 민족의 동질성과 단합을 강조하며 사회진화론의 양적인 성장 논리를 합리화하고, 민족의 정치적 독립보다는 민족의 내재적·문명적 자립의 중요성을 강조하는 탈정치화된 문화주의적 민족주의의 성격을 띠는 것이다.

그러나 본고는 그가 주장하는 것처럼 조선광문회의 활동이 과연 탈정치적인 것이었는지에 대해서는 재고해 볼 여지가 있다고 본다. 기존 논의의 이분법을 비판했던 이지원은 문화의 정치성이나 문화를 통한 정치적 역량의 수행 가능성을 도외시한 채, 또 다른 이분법에 매몰되는 것으로 보이기 때문이다. 더욱이 국학의 기초를 다지기 위한 그들의 활동이 국권 침탈 이후 본격적으로 수행되었다는 점이나, 지식의 자족적인 향유가 아닌 출판을 통한 광범위한 확산을 기도하고 있었다는 점을 감안할 때 조선광문회의 활동을 문화 영역에 국한하여 분석하고 평가하는 것은 온당하지 못할 것이다.

이상의 논의를 통해 살펴본 것처럼 조선광문회의 활동은 대부분 민

족주의 운동의 일환에서 평가되어 왔다. 특히 여기서의 민족의식이란 다분히 근대적 국가 개념의 출현과 함께 정립된 것이라 할 수 있다. 그렇기에 근대적 국가를 유지하지 못하고 국권을 침탈당한 상태에서 조선광문회가 수행했던 고전번역 및 사전편찬 활동은 사멸위기에 처한 민족의식을 보존하고자 한다는 의미를 강하게 내포하고 있다. 물론, 이러한 논의는 정당하다고 할 수 있으나, 이는 조선광문회가 대외적으로 내걸었던 표면적 사업만을 대상으로 한 평가라는 점에서 한계를 노정한 것이기도 하다.

이러한 관점에서 본고에서 주목하고자 하는 것은 조선광문회가 보유한 인적 네트워크의 문제이다. 즉, 최남선은 신문관과 조선광문회 활동을 통해 근대적 국학을 위한 기초작업을 주도했을 뿐 아니라, 그 구성원들에게서 주체적 학문을 위한 자양분을 받아들이기도 했다는 가정을 세워볼 수 있다는 것이다. 다시 말해, 그의 역사의식을 일제 말기에 형성된 것으로 보거나, 제국주의와의 길항관계 속에서만 파악하려는 논의들을 넘어서기 위해서는 1910년대에 활동했던 조선광문회의 인물들로부터 최남선이 받아들인 문제의식의 정체를 면밀하게 검토해야 할 필요가 있다고 본다. 그렇다면 우선 조선광문회의 운영 방식과 여기에서 활동하던 주요인물들의 내력을 살필 필요가 있을 것이다.

조선광문회는 비교적 소수 인원으로 운영되었으며, 조선광문회의 전력이 투입된 사업 중 하나인 『신자전』의 편찬에 참여한 인사들의 숫자로 미루어 볼 때 전성기 조선광문회의 직원은 대략 7-8명 정도였다고 할 수 있다. 광문회의 운영을 총괄하는 주간 자리에는 최남선이 있었고, 그 외에 ‘광문회 영감님들’ ‘회중노사’ ‘어른’ 등으로 불린 약간 명의 고문들과, 사무원인 ‘종사’ 들이 있었다. 이 중 상근 고문들과 종사들이 광문회의 고전간행과 사전편찬을 담당할 실무진들이었다고 할 수 있다. 비록 조선광문회를 이끌어간 것은 소수의 인물들이었지만, 단순한 친교를 목적으로 한 모임이 아니라 뚜렷한 목표를 지닌 단체의 기치 하에 만난 이들이었기에 상호간의 지적 교류는 굉장히

활발했을 것이라 여겨진다. 여기에 조선광문회를 직간접적으로 거쳐 간 인사들을 합하면 그 수 역시 무시할 수 없는 수준이라고 본다.

앞서 언급한 연구자 중 오영섭은 부분적으로나마 조선광문회의 네트워크적 성격을 강조하고 있으며, 김동환은 최남선과 대종교의 관계에 대해 집중 조명한 바 있다.³⁹⁾ 오영섭은 조선 광문회의 인적 구성에서 상당수의 인사들이 대종교와 직간접적인 영향을 주고받았던 이들이었음에 주목하고 있다. 실제로 조선광문회 참여자 가운데 정확한 행적을 알 수 없는 이인승, 남기원을 제외한 모든 인사들은 상당 기간 동안 대종교에 심취했던 대종교 신자들이었다. 조선광문회의 초창기에 활동했던 고문인 박은식은 1911년 4월 만주로 건너가 나중에 대종교 제 3세 교주가 되는 윤세복의 집에 머물면서 대종교 신도가 되었다. 그는 1년간 윤세복의 집에 머물며 「동명성왕실기」, 〈몽배금태조〉, 「대동고대사론」, 〈연개소문전〉 등 대종교의 민족사관이 반영된 사서들을 집필했다.

조선광문회의 사전편찬 작업에서 중심적인 역할을 수행했던 국어학자 주시경은 1907년 상동교회계열의 민족지사인 이갑, 이동녕, 전덕기 등과 함께 탑골 승방에서 최익현의 죽음을 추도하는 모임을 갖고 돌아오다가 망국의 슬픔을 한탄하여 예수교에서 단군교로 개종했다고 한다. 이후 주시경은 자신의 성명을 '한힌샘'으로, 자신이 설립한 국어연구학회를 '한글배달음'으로, 자신이 편찬한 국어사전의 명칭을 '말모이'로 붙일 정도로 대종교식 명칭을 즐겨 사용했다. 현재 주시경의 대종교로의 개종여부와 입교시기에 대해 약간의 이견이 있으나, 민족운동 차원에서의 개종임을 인정한다고 하더라도 주시경이 기독교에서 대종교로 전향한 것은 확실한 사실로 보인다.

조선광문회의 '대종교 네트워크'에서 가장 중요한 인물로 볼 수 있는 인물은 김교헌과 류근이다. 그들의 교류는 1911년 서간도에서 간

39) 이하 대종교와 관련된 논의는 오영섭과 김동환의 논의를 요약 정리한 것이다. (오영섭, 앞의 글 ; 김동환, 「육당 최남선과 대종교」, 『국학연구』 10, 국학연구소, 2005.)

행된 『단조사고』를 통해 확인해 볼 수 있다.(이 저작에는 박은식도 참여했던 것으로 알려져 있다.) 김교현은 1910년 1월 대종교의 창시자인 나철을 방문하여 시국을 논한 후, 대종교에 투신하여, 1911년 4월 영계를 받았다. 이후 그는 1914년까지 대종교의 교리정리에 매진하는 동시에 본사부전무와 도사교안리로서 포교활동에 힘썼고, 단군의 역사적 사실을 기록한 『신단실기』(1914)를 신문관에서 출간했으며, 1916년 나철의 순교 이후에는 2대 중광이 되어 대종교를 이끌었다. 류근 역시 1909년 1월 나철, 오기호 등이 단군교를 창립한 직후에 대종교에 들어가 1920년 사망할 때까지 간부로 활동했고, 1917년 김교현의 만주 망명 이후에는, 서울 남도본사에서 교무를 전담하며 만주에서의 독립운동을 지원했던 것으로 알려져 있다.

광문회의 청년들인 감두봉, 이규영, 권덕규 등은 이러한 광문회 고문들의 영향을 받아 대종교에 들어갔던 것으로 보인다. 감두봉 권덕규 이규영 등은 자신들의 저서에서 대종교식 연기, 인명 및 용어를 자주 사용했을 정도로 대종교에 심취한 모습을 보여주었다. 특히, 감두봉은 대종교의 상교로서 1916년 8월 도교사 나철을 모시고 황해도 구월산의 단군성격적인 삼성사를 순례할 정도로 대종교에 밀착해 있었다.

이들에 비해 최남선의 대종교 입교 여부는 상대적으로 불확실하다. 그러나 적어도 그는 김교현과 류근의 영향을 받아 대종교를 접하게 되었던 것으로 보인다.⁴⁰⁾ 김동환은 기원, 우주, 중광, 하느님과 같은

40) 최남선이 대종교와 깊이 공명하고 있던 것은 만주에서 3대 교주 윤세복을 배알했던 일화에서도 잘 드러난다. 그는 윤세복을 배알하고 자신의 친일행적을 준엄하게 꾸짖는 윤세복에게서 아버지와 같은 자상함을 느꼈다고 술회한다. 최남선은 윤세복을 배알한 자리에서 눈물을 흘리며, “저도 일찍 김무원 종사의 전통적 훈도를 받은 대종교 승봉자이오나 외면적으로는 불교신자로 생세하면서 단군론을 세상에 문헌으로 밝히려는 일편단심에서 전생애와 역량을 다 바치려고 희생적, 모욕적 이용을 당하면서 또한 어떠한 의심을 받더라도 목적인 바가 성공되는 날 저의 사명을 다할 줄 압니다.”라고 하였다. (박환, 『나철, 김교현, 윤세복』, 동아일보사, 1992, 97~98면.)

세목을 통해 최남선과 대종교의 정신적 공통점을 탐색하는 한편, 최남선이 단군을 민족정신의 중심에 놓는 한편, 단군을 신앙의 대상으로 자리매김하도록 노력했다는 점에 착안하여 그가 대종교의 영향을 강하게 받았으리라는 추정을 내놓고 있다.⁴¹⁾ 특히 단군을 곧 민족의 처음이자 끝인 동시에, 민족과 결부된 운명공동체로 보는 최남선의 시각은, 나철이 단군신앙 증흥의 명분으로 내세운 ‘국망도존(國亡道存)’ 즉, 국가는 망해도 정신은 존재한다는 인식과 상당히 유사하다고 강조했다.

요약하자면 대종교적 구국이념을 받드는 인사들을 중심으로 ‘대종교 공동체’를 형성했던 조선광문회는 한국의 역사와 언어 및 전통을 중시하는 문화적 민족주의자들의 집합소였다고 말할 수 있을 것이다.⁴²⁾ 그런데 대종교적 단군신앙을 기반으로 한 지적 공동체는 비단 ‘조선광문회’에만 국한되지 않는다. 이기, 계연수, 이유립 등으로 이어지는 단학회 세력은 무장투쟁과 역사탐구를 함께 진행했으며, 특히 계연수는 1911년 『환단고기』를 펴내면서 단군을 재조명하고자 했다.⁴³⁾ 앞서 이지원이 비판한 것처럼 한국 사학계는 비타협적 무장투쟁세력을 국수주의적 성격으로, 계몽운동 세력을 근대주의적 성격으로 나누어 이해해 왔다. 그런데 상호간에 거리가 먼 것으로 치부되어 온 양개 세력이 기실은 대종교라는 정체성을 공유하고 있음에 주목할 필요가 있을 것이다. 이러한 사례는 정치적 성향이나 종교적 분파주의를 뛰어넘는 정신적 공명이 우리 지성의 역사 속에 있었음을 드러내는 것이다. 기실 이를 ‘대종교’ 혹은 ‘단군신앙’이라는 명칭으로 부르는 것도 적절하지 않을 수 있으며, 그 거대한 정신사적 궤적을 규정해 줄만한 정확한 개념이나 표현도 현재까지는 정립되지 못한 것으로 보인다. 본고는 대종교 사상에 투영된 이상향 운동 역시 당대의 신흥종교 운동과 수평적인 관계망을 형성했을 것이라 추측하고 있으

41) 김동환, 앞의 글.

42) 오영섭, 앞의 글.

43) 신범순, 앞의 책, 162면.

며, 이어지는 장에서는 최남선의 『불함문화론』 저술과 단군 연구가 '남조선 사상' 을 계승하면서도 그 한계를 넘어서기 위한 방편이었음을 밝히고자 한다.

IV. 최남선의 『불함문화론』과 역사투쟁의 의미

최남선의 「불함문화론」(1925)은 그의 역사의식이 함축되어 있는 저작이며, 그렇기에 사학자로서의 최남선을 조명한 연구의 대부분은 이 책에 대한 분석과 평가작업으로부터 결코 자유로울 수 없다고 할 것이다. 먼저 「불함문화론」에 비판적인 시각을 견지하는 연구들은 그것이 제국 담론과의 연관 속에서 일제 말기의 민족 동화정책을 이론적으로 뒷받침했던 식민사관에 포섭되고 말았다는 점을 공통적으로 지적한다. 즉, 「동방 고민족의 신성관념」(1939), 「만몽문화」(1941)와 같은 논의들은 모두 「불함문화론」(1925)에서 파생되거나 굴절된 담론들이라는 것이다. 그렇다면 최남선이 설정하고 있는 '불함문화' 는 어떤 과정을 거쳐 도출된 권역일까?

조선에는 白(Paik)字 또는 그와 유사한 음(또는 訓)을 그 명칭에 가지고 있는 산이 매우 많다. 현재 반도 내에서만 보더라도 가장 북쪽에 있으며 가장 유명한 백두산을 위시하여, 장백, 조백, 백, 소백, 비백, 기백, 부백, 흑은 백운, 백월, 백암, 백마, 백학, 백화 등과 같은 명칭의 산을 도처에서 볼 수 있으며, 더욱이 白의 음(또는 訓)의 轉注假借라고 인정할 수 있는 것까지를 합하면 域內 산악의 십분의 몇으로써 헤아릴 정도로 다수를 보여주고 있다. (중략) 지방의 조선의 산명에 있어서의 백자의 어형은 실로 그 시대의 문화의 중심 사실을 시현하는 귀중한 증빙인 것이다.⁴⁴⁾

최남선은 「불함문화론」에서 동방문화의 공통적인 요소로서 '불'의 요소를 제시한다. 요약하자면, 그것은 동북아시아 지역 민족들의 태양에 대한 숭배를 가리키는 개념이라고 볼 수 있다. 그는 '밝은', '광명', '백(白)'으로 표현된 샤머니즘의 동원성(同源性)을 밝히면서 '불함'이란

44) 최남선, 「불함문화론」(1925), 『최남선전집』 2, 현암사, 1973, 43면.

바로 '밝은' 의 '최고자형(最古字形)' 을 취한 것이라고 보았다. 또한 이 명칭은 민족적 흥망을 초월하여 그 전칭(傳稱)을 계승하였기 때문에 이들의 흔적을 되짚어가면 '불함문화권' 의 분포범위를 재구성할 수 있다는 것이다.

불함문화의 전형적 전통지인 조선과 그 자매적인 관계에 있는 일본 및 동부중국 은 물론이거니와, 만악을 위시하여 '구바', '고보우', '구바우' 등의 신악을 가지고 있는 유구를 남극으로, 황도악, 변화편산, 신위악 등이 있는 蝦夷, 장백산의 만주, 불아함산의 몽고, 등격리산, 포류(파리곤)해의 중앙아세아와 서로 가면서 그 連絡을 뚜렷이 찾을 수 있어, 적어도 발칸 산의 발칸 반도까지는 그 분포범위로서 추정할 수 있다.⁴⁵⁾

위의 인용문에서 볼 수 있듯이 그가 제시한 '불함문화' 의 범위에 드는 지역은 광대하다. 아시아에서 인도와 중국 중서부를 제외한 아시아 동북 지역이 거의 다 포함되어 있다. 즉 조선을 중심으로 한 일본, 만주, 몽고, 장백산 지역과 중앙아세아가 모두 포함되는 광대한 지역이 곧 '불함문화' 의 권역이었다는 것이다. 더 나아가 최남선은 그 '불 문화' 의 중심에 조선을 상정하면서, 무(巫)로 규정한 단군이 그 중심적 역할을 하였다고 주장했다. 이러한 시각은 이후 발표된 「단군론」을 통해 보다 구체화되고 있으며, 이를 통해 최남선은 단군이 정치적 지도자인 동시에 태양숭배 신앙을 영도하는 영적 지도자이기도 했음을 밝히고자 했다.⁴⁶⁾

이처럼 그는 1920년대 중반의 「불함문화론」에서 동방문화의 중심을 조선에 놓았지만, 최석영은 그의 주장이 1930년대 중반에 들어서서는 불함문화권의 공통적인 요소가 일본류의 신도(神道)이며 그 중

45) 최남선(1925), 앞의 책, 61-62면.

46) 민속학자이자 종교학자였던 이능화 역시 '제천천신역시일단군야(祭天天神亦是一檀君也)' 라고 하면서 단군이 곧 종교 지도자이기도 했음을 지적한 바 있으며, '한국(桓國)' 을 곧 '일출국(日出國)' 이라고 해석하면서 단군이 한국의 태양숭배 신앙을 영도했던 영적 지도자였음을 밝히고 있다. (이능화, 「조선신사지」, 『조선』, 1929, 1-12.)

심지는 일본이라는 방향으로 전회되었음을 지적하고 있다. 또한 최석영은 이러한 변모의 원인을 「불함문화론」에 내재된 보편주의적 지향에서 읽어내고 있다. 즉, '불함문화'가 특정한 문화가 아니라, 동방의 공통적이고 보편적인 문화를 지향하게 되는 순간, 그 중심지는 동방의 어느 곳이든 될 수 있었으며 '오족협화(五族協和)'와 같은 제국의 이데올로기에 복무하게 되었다는 것이다.⁴⁷⁾

조현설 역시 만주국 건설을 위한 이론으로 기능했던 「만몽문화」론을 보편사를 지향했던 「불함문화론」의 연장선상에서 이해하고 있다. 그는 최남선이 민족주의 담론에 입각하면서도 제국주의 이데올로기에 의해 적극적으로 호명당하게 되는 모순적인 면모를 보여준 인물이었음에 주목한다. 더 나아가 조현설은 이런 모순이 그가 「불함문화론」을 정립하기 위해 선택했던 신화학이라는 방법 자체에 내재된 것이라 지적하고 있다. 신화를 통한 역사 이해는, 신화 자체에 내장된 보편성 때문에 종종 민족사를 벗어나 보편사를 지향하게 되는데 이 보편사가 제국주의의 이름으로 도래할 경우 민족을 말하면서 제국을 옹호하는 자가당착에 이르게 된다는 것이다.⁴⁸⁾

강해수 또한, 만몽문화 담론이 일제의 제국주의적 아카데미즘인 '만몽학'과 연결된다는 점을 인정하면서 최남선의 「불함문화론」을 비판하고 있다. 그러나 그는 최남선의 논의가 단순히 일본의 파시즘적 정책에 대한 굴종으로 인해 탄생한 것이 아님을 분명히 한다. 오히려 그는 식민지 지식인이 공유한 제국의식이나 파시즘이 단지 일본제국주의에 동의했거나 편승하는 것만으로 성립되지는 않음을 강조하고 있다. 즉, 최남선 역시 '민족의 원형'으로서 만주를 발견하려는 또다른 '제국주의'의 면모를 내면화하고 있었다는 것이다. 이를 통해 강해수는 최남선의 논의가 식민통치의 영향으로 변질되고 굴절된 친일담

47) 최석영, 「일제하 최남선의 비교종교론과 '전통의 창출」, 『역사와 담론』 26, 호서사학회, 1999.

48) 조현설, 「민족과 제국의 동거 : 최남선의 만몽문화론 읽기」, 『한국문화연구』 32, 동국대학교 한국문화연구소, 2007.

론이라는 관점에 국한되기보다는 보다 근본적인 비판을 가하고자 하는 것으로 보인다.⁴⁹⁾

이상의 논의들이 최남선의 역사의식에 내재된 보편지향성을 부정적으로 평가하는 반면, 전성곤은 보다 중립적인 입장에서 이를 재평가하고자 했다. 그는 동양학이라는 근대 방법론적 이론이 형성 전과된 식민지하에서 최남선이 받은 영향과 이를 주체적으로 수용하는 과정에 논의를 집중하고 있다. 즉, 최남선은 시라토리 구라키치가 제시하는 비교언어학의 응용과 도리이 류조가 제시한 이동론, 거석문화의 종교성, 동북아시아의 사면론을 흡수하면서, 조선의 단군을 부활시키는 내러티브를 창출했다는 것이다. 이를 통해 최남선은 고유문화로서의 단군을 회색시킨 것이 아니라 시라토리와 도리이의 논리를 좀 더 총체화시킨 보편개념으로 끌어가려는 시도를 단행했다고 평가한다.⁵⁰⁾ 다만, 이러한 총체화에 대한 평가는 유보한 채로, 전성곤은 최남선의 역사의식에 영향을 준 제 요소를 객관적으로 재구성하고자 한 것으로 볼 수 있다.

이상의 시각과는 반대로 최남선의 역사의식을 긍정적으로 재평가하고자 하는 연구들 역시 상당하다. 이와 같은 경향의 연구들은 최남선의 친일행적을 적극적으로 변호하기 보다는 엄혹한 시대의 압박 속에서 협력의 자세를 취하면서도 그가 즐기치게 밀고 나가고자 했던 「불함문화론」의 가치를 규명하는 데 더욱 집중하는 양상을 보인다. 박은숙은 육당이 만주국 건국대학의 교수로 재직했던 것은 사실이나, 그의 연구 목적과 만주국의 건국정신은 확연히 구별된다고 강조한다.⁵¹⁾ 즉, 최남선이 불함문화론, 단군론 등을 통해 동북아 문화의 동원성을 논증하며 조선 전통문화의 동아시아적 핵심 지위를 확립하고자 했던

49) 강해수, 「최남선의 「만몽」 인식과 제국의 욕망」, 『역사비평』 76, 역사문제연구소, 2006.

50) 전성곤, 「최남선의 「불함문화론」 다시 읽기」, 『역사문제연구』 16, 역사문제연구소, 2006.

51) 박은숙, 「만주국 건국정신과 육당의 불함문화론」, 『한국어문학연구』 51, 한국어문학연구학회, 2008.

것은, 식민지의 지식인이 나라의 주권이 부재한 현실에서 가능한 한 민족의 주체성을 지키고자 인간힘을 쓰고 있는 것이라 평가해야 한다는 것이다. 물론, 최남선의 주장과 일본 학자들의 주장은 외형상 큰 차이를 보이지 않으며, 그의 논리를 단면적으로 받아들인다면 일본의 건국정신을 그대로 수용하고 추앙하는 것으로 이해될 수도 있다. 그러나 박은숙은 최남선이 동북아문화 동원성에서 출발하여 거기에 일본을 포함시키면서 공동의 사명인 '천업(天業)의 회홍(恢弘)'을 강조하고 있음에 주목한다. 그가 단군신화를 비롯한 한국의 신화와 전통 문화에 기반을 두고 있음을 고려할 때 이는 단순히 "만주국"의 건국 이념을 위해 이론적 근거를 제공하는 것이 아니며, 한국신화를 동북아전통문화의 핵심에 두고자 하는 숨은 의도를 읽을 수 있다는 것이다. 여기서 한 걸음 더 나아가 그는 최남선이 새 나라의 이상을 실현하기 위하여 옛 전통을 잡아야 한다는 점, 그것의 첩경은 신화라는 점, 건국신화 발견을 위해서는 그것의 중심지인 조선으로 돌아와 조선의 건국신화인 단군신화에 주목을 요할 것을 피력하고 있다고 본다. 요컨대 박은숙은 만주국 건국이념에 대한 표면적인 동조가 민족의 근원에 대한 강조로 되돌아오는 논리적 과정을 밝힘으로써 그의 역사관이 결코 제국주의적 성격으로 치부될 수 없음을 역설하고 있는 것이다.

오문석은 최남선이 민족사학자들의 전통과는 달리 근대사학의 방법론을 받아들이면서 단군의 실체를 규명하고자 했다는 점에 주목한다.⁵²⁾ 사실과 허구를 명확히 구분짓는 근대사학의 방법론에서 '단군'은 사실이면서도 허구인 '유령적 존재'에 다름아니었다. 그런데 시라토리와의 같은 일제 사학자들이 '단군'을 말살하고자 했던 것과는 달리 최남선은 사실의 가치를 인정하면서도 단군을 실체화할 수 있는 방법을 모색하고자 했다는 점에서 재평가될 필요가 있다는 것이다. 일례로 오문석은 최남선이 '문자'로 기재되지 않았어도 사람들의 입말에

52) 오문석, 「민족문학과 친일문학 사이의 내재적 연속성 문제 연구 : 최남선을 중심으로」, 『현대문학의 연구』 30, 한국문학연구학회, 2006.

살아 있는 ‘어원’ 을 추적하고 그것을 ‘민속학적 사실’ 이라 규정했던 점에서 시라토리의 관점을 뛰어넘고 있다고 고평한다.⁵³⁾

최남선을 비판적으로 다루는 연구는 기본적으로 그의 역사의식을 제국주의와의 길항관계 속에서 분석하는 공통점을 보인다. 반면, 『불함문화론』을 적극적으로 재평가하려는 연구들은, 최남선의 역사의식에 결코 ‘제국-식민지’의 일원적 관계로 환원될 수 없는 영역이 존재함을 인정하는 것이라 할 수 있다. 그러나 문제는 이러한 영역을 최남선 개인에 국한된 문제로 치환하면서, 그를 시대적 압박에 학자적 양심으로 맞서거나 혹은 우회적 돌파를 시도했던 문제적 개인으로만 바라본다는 점이다. 오히려 중요한 과제는 최남선을 대표성을 지닌 개인으로 바라보는 가운데 되짚어 나갈 수 있는 측면, 즉 가시화된 영역 아래에서 끊임없이 이어져 왔던 한국 지성사의 흐름을 재구성하는 것이 아닐까?⁵⁴⁾

본고는 그 지성사의 흐름 가운데 하나를 이상향 운동의 형태로 보고 있으며, 그것이 가장 강력한 형태로 집결된 것이 바로 ‘남조선 사상’ 이라고 생각한다. 기실 최남선의 역사 연구는 이러한 지성사의 전개 속에서 그 진정한 가치를 파악할 수 있는 것이기도 하다. 즉, 최남선은 남조선 사상의 지향을 충분히 인식한 가운데 이를 계승 발전시키고자 했으며, 역사연구는 이와 같은 지향이 본격화된 결과물이라는 것이다. 근대적 역사학자로서 최남선을 강조하는 기존의 연구가 간과

53) 이 외에도 ‘문화공동체로서의 민족’ 을 가시화한 문화사의 개척자로서 최남선을 재조명하고 있는 김현주의 연구(「문화, 문화과학, 문화공동체로서의 “민족”-최남선의 “단군학” 을 중심으로」, 『대동문화연구』 47, 성균관대 대동문화연구원, 2004), 육당의 인문적 문화의식을 문화적 다원성과 보편성을 동시에 추구한 모범적인 사례로 바라보는 엄연석의 연구(「민족의 안과 밖의 경계에서 본 최남선의 문화의식」, 『인문연구』 53, 영남대 인문과학연구소, 2007.) 역시 일독을 요하는 것들이다.

54) 신범순은 조선광문화와 계명구락부를 근대적 잣대를 거부하고 새로운 세계를 꿈꾸던 이들의 지적 공동체로 가정하고 있다. (신범순, 앞의 책, 95면.) 본고는 이러한 의견에 공감하는 한편 그 공동체의 정체성과 관련된 단초를 대종교와 단군신앙에서 발견하고자 했다.

하고 있는 지점은 아이러니하게도, 자신의 학문적 입각점을 한국 지성사의 흐름 속에 위치짓고자 하는 그의 ‘역사학자’ 적 풍모를 충분히 고려하지 못한데 있다고 본다.

이와 같은 문제를 염두에 둘 때, ‘신도’의 흐름을 통시적으로 개괄하면서 ‘남조선 사상’의 위치를 규정하는 『불함문화론』의 10장은 특히 주목을 요하는 부분이라고 생각된다. 그는 ‘불함문화’의 핵심 키워드로 사용한 ‘타·리 과 내갈, 내감, 텡그리, 부군, 불’ 등이 모두 하늘과 하늘신을 나타내는 종교적 숭앙의 대상어임을 주목하고, 그 용어들을 사용했던 광범위한 지역의 고대 선주민들이 종교와 정치가 일치된 일대 문화권을 형성하고 있었음을 추찰한 뒤 이름 하여 한국의 타·리문화, 중국의 신선도, 일본의 수신도라 하였다. 즉 이들의 공통분모는 신도 또는 신교라는 종교적 공동체에 있다고 보았던 것이다. 또한, ‘타·리’의 성스러운 의식은 고려의 팔관회, 이조의 부군, 할머니 신앙, 정감록, 남조선 사상, 동학 및 각종 토착적 유사 종교들에게까지 파급되어 그 명맥을 유지해왔다고 밝히면서, 이른바 ‘타·리도’는 조선에서 죽어 없어지지 않고 현재까지 끈질기게 살아 있으며, 민중의 마음속 깊은 곳에 내려와 스며들어 있음을 강조하였다.⁵⁵⁾

이러한 이해는 ‘남조선 사상’의 연원을 〈정감록〉에서 발견하고자 했던 증산도나 동학의 이해와 궤를 달리하는 것이라는 점에서 주목된다. 즉, 최남선은 남조선 사상의 연원을 〈정감록〉으로부터 읽어내는 것이 아니라, 신도의 역사, 즉 단군을 기원으로 한 유구한 이상향 운동의 역사적 흐름을 언급하면서, 역으로 〈정감록〉의 위치를 규정하고자 한 것이다. 그렇다면 최남선은 남조선 사상을 역사의 흐름 속에 표정(標定)하는 방법을 통해 종적 기원인 단군으로 소급할 수 있는 통로를 열어 놓았던 것 아닐까? 일견 남쪽의 이상향과 관련된 의미로 해석되어 오던 남조선 사상은 북방에서 기원한 문화를 연구 대상으로 삼는 『불함문화론』과 거리가 먼 것처럼 보이는 것도 사실이다. 그러

55) 정재승, 「해제」, 최남선, 『불함문화론』, 우리역사연구재단, 2008, 20면.

나 이와 같은 역사적 흐름을 밝히는 과정을 통해 남조선 사상은 비로소 불함문화로부터 기원한 이상향 운동의 유구한 계보 속에 놓일 수 있게 되었다.

또한 대종교의 '중광(重光)' 이 의미하는 것처럼, 그에게 이상향의 빛은 미래에 도래할 어떤 것이 아니라 과거에 이미 존재했으며, 역사의 흔적을 더듬어 발견해야 할 성질의 것이었다. 다시 말해, 최남선의 역사연구는 대종교의 이상향적 지향을 근대적 학문의 영역에서 실증하고자 하는 이상향의 '현재화' 작업이었다고 할 수 있다. 신화적 존재였던 단군을 실증하는 것은 그 핵심에 놓인 작업이었으며, 그가 『불함문화론』의 저술 이후 『단군론』을 내놓았던 것 역시 이러한 맥락에서 이해해볼 수 있을 것이다.

물론, 그가 설정한 '불함문화권' 이 '대동아 공영권' 의 논리 속에 포함될 수 있는 위험성 역시 적지 않았으며, 그가 '조선사편수회' 활동을 통해 일본 사학자들의 '조선사' 구축 작업에 협력했다는 것 역시 어떠한 논리로도 가릴 수 없는 사실일 것이다. 실제로 그가 상정한 '불함문화' 의 권역은 일본을 아우르는 것이었으며, 그가 스스로 밝히고 있는 것처럼 일본의 수신도 역시 '밖' 사상의 한 형태라고 할 수 있는 것이었다.⁵⁶⁾ 이런 견지에서 본다면, '단군' 이라는 종적 기원이 소거되어 버릴 경우, 불함문화론은 일본의 대동아공영권 논리에 쉽게 흡수될 수밖에 없는 논리적 구조를 지닌 것이기도 하다.

그러나 이를 근거로 최남선이 일제 사학자들의 논리에 전적으로 수긍했음을 입증하는 방식 역시 재고될 여지가 있다. 적어도 그는 단군

56) 최남선은 '타·타 사상' 을 통해 일본의 신도, 중국의 '천' 사상을 아우르려는 시도를 보여주고 있지만, 역으로 그 차이를 분명하게 밝히지 못했기에, 일본의 대동아 공영권 이론에 의해 쉽게 변질되기 쉬운 구조적 한계를 스스로 드러내기도 했다. 다시 말해 최남선의 한계를 일제 권력에 의한 굴복으로만 설명하는 것 역시 온당하지 못할 수 있으며, 『불함문화론』에 내재되어 있는 논리적 한계 역시 분석될 필요가 있다는 것이다. 실제로 몇몇 선행연구들에서는 최남선의 한계를 '보편지향성' 의 개념을 통해 비판적으로 다루고 있다.

의 실체를 둘러싼 문제에 있어서만큼은 분명한 목소리를 냈던 이였기 때문이다. 이능화 역시 조선사편수회에서 오랜 기간 동안 활동한 학자였지만, 그가 「조선신사지」의 첫머리에 놓고 있는 것 역시 단군의 종교적 기능에 대한 규명이라는 점도 의미심장한 대목이 아닐 수 없다. 또한 이미 사회적으로 그 존재가 노출된 인물이었던 최남선이 제국 권력으로부터의 호출을 거부할 수 있는 방법은 그리 많지 않았을 것이다. 이러한 저간의 사정 속에서 그는 학문의 영역 속에서 이 문제를 표면화시키는 방식으로 대응하고자 했던 것으로 볼 수 있다. 이것은 혹 최남선이 자신의 위치에서 취할 수 있는 '저항'의 최대치가 아니었을까? 단학회와 같은 세력들이 내보인 비타협적 노선에 비해 최남선이 견지한 역사투쟁 방식이 결코 가볍게 여겨질 수 없는 이유가 여기에 있다.

이와 같은 논리를 좀 더 밀고 나간다면 육당의 역사연구와 강증산의 사상이 지니는 결정적인 차이도 이야기할 수 있을 것이다. '해원사상'을 주장하며 일본사람들과의 화해를 주장했던 증산에 비해 최남선의 역사연구가 투쟁의 형태를 취할 수밖에 없었던 것은 '종적기원'이라는 과거의 시간으로부터 역설적인 미래를 도모하고자 하는 최남선에게 단군을 둘러싼 사상투쟁은 곧 이상향을 지켜나가기 위한 방편이었기 때문이다. 기실 증산은 신도를 단순히 유불도의 통합 형태로 이해하는 한편, 그 역사를 개혁되어야 할 '선천시대(先天時代)'로 포함해 버렸다고 할 수 있다. 그러므로 그에게 일제의 식민권력이란 해원사상의 전개 속에서 내재적으로 극복될 수 있는 것에 불과했을 것이다. 반면, 육당의 이상향은 대중교의 '중광' 혹은 '국망도존'의 사상과 공명하는 가운데, 단군이라는 종적 기원의 보존을 통해서만 실현될 수 있는 것이었다. 즉, 최남선에게 있어, 단군의 존재를 부정하고자 했던 일제의 식민사학은 사상의 외부에서 전방위적으로 육박해오는 실질적인 위협이었던 것이다. 다시 말해 최남선의 역사연구는 그 자체로 사상투쟁의 최전선에 놓여 있는 것이었다고 할 수 있다. 이 싸움의 승패와 이후의 행보에 대한 사적 평가는 좀 더 신중해야 할 필

요가 있을 것이나, 그 전장의 치열함마저 폄하될 수는 없다고 감히 침언하고자 한다.

V. 나가며: 종적 기원의 탐색과 이상향의 회복

이상의 논의를 통해 본고는 최남선의 역사사상 투쟁이 남조선 사상과 같은 이상향 운동의 연장선상에서 파악되어야 함을 밝히고자 했다. 그러나 앞서 언급한 것처럼 남조선 사상은 소극적 면모를 지닌 것이었기에 이를 일신할 필요 역시 있는 것이기도 했다. 이를 염두에 둘 때 최남선이 대종교 사상을 받아들였다는 점은 의미심장하다. '남조선 사상'의 목표로 제기된 이상사회의 건설이 앞으로 이 땅에 도래할 진인에 의해서만 가능해지는 것임을 상기할 때, 이는 아직 현실화된 적이 없는 미래의 가능성을 탐색한다는 의미에 다름아닌 것이었다. 그러나 신흥종교운동을 통해 표면화된 이상향 운동의 가능성을 철저히 압살했던 일제의 통제정책을 고려할 때 이러한 진인대망 사상은 소극적인 성격을 벗어나지 못하는 것이며, 스스로의 변혁적 역능을 축소시키는 것에 불과했다. 그러나 나철이 제기한 대종교의 '중광'은 이미 이 땅에 존재하던 이상향적 자취를 발견하고 다시 회복하겠다는 의미를 담고 있었다. 또한 '나라는 망해도 정신은 계승된다'는 '국망도존'의 사상은 이와 같은 이상향의 잔해들이 역사시대의 흐름 속에 '남아서' 저류하고 있다는 점을 강하게 환기하는 것이기도 했다. 그러므로 대종교의 사상에 공명했던 최남선에게 있어 '조선'으로 나아가는 길은 역설적이게도 시간을 거슬러 올라가 종족의 뿌리를 발견하는 작업에서 시작되어야 하는 것이었다.

결국, 단군이라는 종적 기원에 대한 탐색과 그를 중심으로 한 '불함문명'의 규명은 곧 과거에 존재했던 강력한 이상향을 재발견하는 작업이기도 했다. 또한 신채호가 상고사 연구를 통해 그려낸 '신시 공동체'의 이상 역시 같은 맥락에서 이해해 볼 수 있는 것이다. 이렇게 볼 때 애국계몽기에 폭발적으로 부각되었던 역사사상 투쟁의 의미는

새롭게 인식될 수 있으리라고 본다. 즉, 남조선 사상으로 대표되는 이상향 운동의 한 조류는 이 시기에 활발하게 일어났던 역사연구의 형태로 계승되고 있었던 것이다.

또한 이러한 역사연구는 남조선 사상이 내포한 소극성을 비판적으로 계승하는 가운데, 사관을 둘러싼 사상투쟁의 형태로 전화되었다. 더욱이 당대의 일본 사학계가 조직적인 단군 말살작업을 통해 단군의 존재 자체를 부정하고 있었음을 감안한다면 신화적 존재로 인식되어 온 단군을 역사적 실체로서 인식하려는 민족주의 사학자들의 역사연구는 필연적으로 식민 권력과의 투쟁 관계 속에 놓일 수밖에 없는 것이기도 했다. 종적 기원인 단군의 말살은 곧 우리 민족의 역사 속에서 계승되던 유토피아의 원형을 지우는 방식이었으며, 이는 이상향 운동이 갖는 변혁적 힘을 거세시키는 방편이기도 했기 때문이다. 물론 지금껏 친일파로 낙인찍혀온 최남선에게서 '투쟁가'의 면모를 발견하는 것은 지난한 일이기도 하며, 어떤 논리를 통해서도 그가 일본의 제국권력에 협력했다는 사실을 가리지는 못한다. 그러나 본고는 최남선의 활동 역시 박은식, 신채호, 이기, 계연수 등의 비타협적 역사사상 투쟁과 동궤에 두고 바라볼 때에야, 오히려 그의 진가와 한계를 아울러 이야기할 수 있는 보다 생산적인 시각이 묘출될 것임을 믿는다.

참고문헌

1. 기본자료

- 강증산, 『대순전경』, 증산교본부, 1991.
김수산 편, 『원본정감록』, 명문당, 1972.
대원출판사 편, 『춘산채지가』, 대원출판, 2000.
이능화, 「조선신사지」, 『조선』, 1929.1~12.
최남선, 『조선상식문답』(1946), 현암사, 1973.
최남선, 「불함문화론」(1925), 『최남선전집』 2, 현암사, 1973.
최남선, 「불함문화론」(1925), 정재승, 이주현 역주, 우리역사연구재단, 2008.

2. 단행본

- 『(국역)고려사』, 「김위제 열전」, 동아대학교 석당학술원 역주, 경인문화사, 2011.
김정인, 『천도교 근대 민족운동 연구』, 한울, 2009.
김홍철, 『증산교 사상 연구』, 원광대학교 출판부, 2000.
박성수, 『독립운동의 아버지, 나철』, 북캠프, 2003.
박환, 『나철, 김교헌, 윤세복』, 동아일보사, 1992.
신범순, 『노래의 상상계』, 서울대학교 출판문화원, 2011.
최수정, 『정감록에 대한 사회학적 고찰』, 보성사, 1948.
허수, 『이돈화 연구』, 역사비평사, 2011.
베네딕트 앤더슨, 윤희숙 역, 『상상의 공동체』, 나남출판사, 2007.

3. 논문

- 강해수, 「최남선의 '만몽' 인식과 제국의 욕망」, 『역사비평』 76, 역사문제연구소, 2006.

- 김남이, 「1900~1910년대 최남선의 고전/번역 활동과 전통에 대한 인식」, 『동양고전연구』 39, 동양고전학회, 2010.
- 김동환, 「육당 최남선과 대종교」, 『국학연구』 10, 국학연구소, 2005.
- 김철수, 「19세기 민족종교의 형성과 남조선사상」, 『동양사회사상』 22, 동양사회사상학회, 2010.
- 김 탁, 「한국 종교사에서 증산교와 민간신앙의 만남」, 『신종교연구』 2, 한국신종교학회, 2000.
- 김홍철, 「구한말 사회상황 연구」, 『원불교사상과 종교문화』 2, 원광대학교 원불교사상 연구원, 1977.
- 박은숙, 「만주국 건국정신과 육당의 불함문화론」, 『한국어문학연구』 51, 한국어문학연구학회, 2008.
- 박진영, 「창립 무렵의 신문관」, 『사이』 7, 국제한국문화학회, 2009.
- 신균이, 「한국 근대의 남조선신앙에 관한 연구」, 원광대학교 동양학대학원 석사논문, 2012.
- 엄연석, 「민족의 안과 밖의 경계에서 본 최남선의 문화의식」, 『인문연구』 53, 영남대 인문과학연구소, 2007.
- 오문석, 「민족문학과 친일문학 사이의 내재적 연속성 문제 연구 : 최남선을 중심으로」, 『현대 문학의 연구』 30, 한국문학연구학회, 2006.
- 오영섭, 「조선광문화 연구」, 『한국사학사학보』 2, 한국사학사학회, 2000.
- 이지원, 「1910년대 신지식층의 국수관과 국수보존운동」, 『역사교육』 84, 역사교육학회, 2002.
- 임형진, 「인물을 통해 본 동학사상의 계승 : 이돈화의 동학사상과 정치이념」, 『동학학보』 22, 동학학회, 2011.
- 전성곤, 「최남선의 「불함문화론」 다시 읽기」, 『역사문제연구』 16, 역사문제연구소, 2006.
- 정혜정, 「동학과 서학의 만남: 이돈화의 인내천주의와 서구근대철학의 수용」, 『동학학보』 19, 동학학회, 2010.
- 조현실, 「민족과 제국의 동거: 최남선의 만몽문화론 읽기」, 『한국문학연구』 32, 동국대학교 한국문학연구소, 2007.
- 최기영, 「1910년대 국내외 국학 연구의 동향」, 『한국사학사학보』 21, 한국사학사학회, 2010.
- 최석영, 「일제하 최남선의 비교종교론과 '전통의 창출」, 『역사와 담론』

26, 호서사학회, 1999.

최현주, 「문화, 문화과학, 문화공동체로서의 “민족” -최남선의 “단군학” 을 중심으로」, 『대동문화연구』 47, 성균관대 대동문화연구원, 2004.

황선명, 「한국 신종교의 특징에 관한 일고찰」, 『신종교연구』 13, 한국신종교학회, 2005.

황선희, 「이돈화의 사상 연구」, 『동학학보』 14, 동학학회, 2007.