



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

2023년 2월
박사학위 논문

동학의 기철학 체계 연구

- 세계관 · 인간관 · 사회관의 유기적 관계를 중심으로 -

조선대학교 대학원

철 학 과

이 정 애

동학의 기철학 체계 연구

- 세계관 · 인간관 · 사회관의 유기적 관계를 중심으로 -

A Study on the Qi-philosophy System of Donghak

- Focusing on the organic relationship between world view,
human view, and society view -

2023년 2월 24일

조선대학교 대학원

철 학 과

이 정 애

동학의 기철학 체계 연구

- 세계관 · 인간관 · 사회관의 유기적 관계를 중심으로 -

지도교수 이 철 승

이 논문을 철학 박사학위신청 논문으로 제출함

2022년 10월

조선대학교 대학원

철 학 과

이 정 애

이정애의 박사학위 논문을 인준함

위원장	호서대학교	명예교수	金敬峯 (인)
위원	단국대학교	교수	黃檀源 (인)
위원	전북대학교	교수	陳晟秀 (인)
위원	전남대학교	교수	楊順子 (인)
위원	조선대학교	교수	李哲承 (인)

2023년 1월

조선대학교 대학원

목 차

ABSTRACT	iv
제1장 서론	1
제1절 문제 제기과 연구 목적	1
제2절 선행 연구 분석	5
제3절 연구 방법과 범위	10
제2장 동학의 성립 배경과 형성	14
제1절 시대 상황	14
제2절 사상의 혼재	17
제3절 동학의 형성	25
제3장 동학의 기일원론적 세계관	28
제1절 기(氣)의 기원과 기론	28
1. 기의 개념과 기원	29
2. 기론의 성립	33
3. 기론의 전개	41
제2절 기의 본질과 작용	47
1. 지기(至氣)	47
2. 한 몸[一體]	59
3. 저절로 그러함[無爲而化]	65

제4장 동학의 인간관	70
제1절 하늘과 인간	70
1. 하늘님 모심[侍天主]	70
2. 하늘님 양육[養天主]	78
3. 사람이 하늘[人乃天]	85
제2절 인격수양	91
1. 마음 지키м[守心正氣]	91
2. 마음 밝힘[明心修德]	97
3. 마음 닦음[誠敬信]	100
제5장 동학의 사회관	106
제1절 인간과 인간	106
1. 나와 너[吾心卽汝心]	107
2. 마음과 마음[以心治心]	112
3. 사람 섬김[事人如天]	117
제2절 사회적 실천	124
1. 공동체 의식[同歸一體]	124
2. 민중해방[安民, 廣濟蒼生]	129
3. 세계평화[布德天下]	132
제6장 결론	137

참고문헌143
국문초록152

ABSTRACT

A Study on the Qi-philosophy System of Donghak

– Focusing on the organic relationship between world view,
human view, and society view –

Lee Jeongae

Advisor : Prof. Lee Cheol Seung, Ph.D.

Department of Philosophy,

Graduate School of Chosun University

Philosophy is a thinking system and practice activity formed in the process of penetrating the times and solving the problems of the times. Donghak, which appeared to solve the problems of the times in Korean society in the modern transitional period, is a philosophy that reflects on reality with our unique thinking and embodied the spirit of the times. Donghak as such is a practical philosophy that pursued revolution against the contradictions of reality, and is a pioneer of woori philosophy that aims at the subjectivity of human beings.

This study analyzed the basic principles and system of Donghak from the perspective of Qi-philosophy because the essence of Donghak is clearly revealed only when it is analyzed with the system of Qi-philosophy. In particular, this study analyzed the world view centered on the Qi monism, the view on humans that regards the dignity of humans as important, and the practical view of society that aims at an egalitarian society from the viewpoint of organic relationships.

Donghak considers that the basis of the existence of the world is Qi(氣), which is regarded as important in Qi-philosophy. This means that Donghak's

worldview autonomously accepted the system of Qi-philosophy out of traditional Confucianism. Donghak regards ‘extreme Qi(至氣)’ as the basis of the existence of the universe and the principal agent of operation of the universe. Donghak considers that such ‘extreme Qi’ spontaneous forms the order of the universe by its own internal factors. According to Donghak, this world is filled with ‘extreme Qi’, which is ‘one Qi [一氣]’, and all things including humans are formed by ‘extreme Qi’.

According to Donghak, man is heaven, and heaven is man. This view of Donghak on humans and heaven is also applied to the relationships between humans. Donghak considers that people and heaven and people and people are in an equal relationships because everyone has the same dignity.

Donghak regards human beings as noble beings that accompany heaven from when they are born. According to Donghak, since each human being is 'one body' with heaven as ‘one body of bodies equally noble(同歸一體)’, must live a life that conforms to the will of heaven. As such, Donghak regards that just as humans and heaven that originated from ‘one Qi’ are ‘one body’, humans are ‘one body’ and ‘one mind.’

In Donghak, ‘serving God’ means that human beings greet ‘extreme Qi’, which is ‘one Qi’, in the harmony of God, which is formed inside. This logic of ‘serving God’ does not mean religious worship, but means awareness. Donghak considers the state of knowing that ‘extreme Qi’, the subject of the universe's operation, exists as being mystical inside of human beings and does not move to other places as serving.

Donghak's principle of ‘serving God’ is succeeded by the logic of ‘nurturing the God’. Donghak considers persons who can ‘nurture God’ as subjects who can attend God. According to Donghak, one must engage himself-herself with the attitude of sincerity(誠), respect(敬), and truthfulness(信) to be able to fully cultivate, nurture, and support the life of God.

In addition, Donghak proposes a methodology of ‘keeping the mind upright(守心正氣)’ in order to realize ‘benevolence, righteousness, propriety and wisdom’ and concretizes the logic of this ‘keeping the mind upright’ as the theory of

discipline termed ‘achieving Tao and setting virtue (道成德立).’ In addition,

Donghak presents the theoretical basis for character building and social practice through the view of ‘Brightening the Mind.’ According to Donghak, the mind filled with empty spirit given to human beings from birth is not only the basis for the existence of life as the manifestation of ‘extreme Qi’, but also the birthplace of moral consciousness that defines human identity. In order to cultivate this kind of moral consciousness, an attitude of ‘sincerity(誠), respect(敬), and truthfulness(信)’ is necessary.

Donghak thinks that the relationship between humans and humans, that is, me and you, is also direct, just as the relationship between humans and heaven is direct. Donghak believes that an equal world will be opened when ‘extreme Qi’, which is ‘one Qi’, is operated properly as humans realize that the human mind is the same as the mind of heaven, just as ‘my mind is your mind’. This is because all human beings are equally equipped with the fair and impartial mind of heaven. However, Donghak regards the operation of the mind that presides over the human body as the operation of ‘extreme Qi’, which is ‘one Qi’. This means that Donghak is based on the viewpoint of ‘Qi monism’, which is emphasized in Qi-philosophy.

As such, Donghak discusses the relationship between mind and Qi from the perspective of Qi-philosophy. The view of mind in Donghak as such is concretized in reality through the logic of ‘ruling the mind with the mind [以心治心]’. Donghak believes that the human mind should be governed by the mind of heaven. According to Donghak, humans can enjoy a life worthy of human beings only when personal feelings are properly controlled by the mind of heaven without any selfish motive.

In addition, Donghak concretizes the logic of ‘ruling the mind with the mind’ into the logic of ‘eating heaven with heaven’ symbolized by ‘meals’. This logic is not an empty idea separated from reality, but a manifestation of humanism that values the daily life of the people.

Donghak emphasizes human dignity through the proposition to serve people as if they are heaven. Since Donghak regards humans as noble beings like heaven,

Donghak thinks that humans should respect humans as if they were serving heaven. The viewpoint of Donghak as such also applied to children and women who were set aside from the objects of dignity in the society at the time. This confirms that socially underprivileged are also the subject of noble dignity, who, ‘eat Qi with Qi, eat heaven with heaven, controls mind with mind, and controls Qi with Qi’. The logic of ‘serving people’ as such is also applied to ancestral rites. ‘Set the ancestral rites table for me(向我設位)’ in Donghak is more of a secularistic character than thinking about ancestors or the afterlife and emphasizes real life.

As such, Donghak's logic of ‘serving people’ means that all people are the subjects of respect like heaven, regardless of whether their status is high or low or whether they are wealthy or poor. That is, Donghak's logic of ‘serving people’ as such clarifies that all humans are heaven and emphasizes that they are one body.

Donghak considers humans as social beings that value organic relational ethics and seeks to build an equal society based on moral consciousness. Donghak believes that world peace will be achieved when each human being realizes that is God and leads a life embodying a sense of community as equal beings. Donghak thinks that people should realize the bright virtue within them and cultivate it to realize public righteousness because the realization of public righteousness originates from the viewpoint that the selfless heaven and pure human beings are one body. As such, Donghak considers that all human beings should participate in the operation of ‘extreme Qi’ through the idea of ‘one body equally noble(同歸一體)’, which regards heaven and human beings as one noble body. Donghak believes that an equal society will emerge when these subjects of ‘one body’ form organic relationships with each other and realize a sense of community based on public righteousness in reality.

Donghak's idea of equality for the liberation of the people is reflected in reality through the ‘Donghak Peasant Revolution’ in 1894 through the logic of ‘Calm the people(安民)’ and ‘Widely rescue common people(廣濟蒼生)’. Donghak, which regards people and heaven as equal, is a model of equality ideology and

a theoretical basis for world peace ideology. This logic of equality applies not only to the relationship between the rich and the poor, the ruling class and the ruled, and men and women, but also to people all over the world who transcend national boundaries.

Even today, in the dynamically changing 21st century, this dynamic can reflect the characteristics of the times of variety to contribute ideologically to solving problems faced by the reality of South Korea and the world as a dialectical unification of the particular and the universal.

Donghak, which has sublimated the spirit of the age into the logic of revolution, is not only a woori philosophy that critically inherited and developed our traditional philosophy, but also a cradle of wisdom that pioneered a new civilization through the revolution of reality.

제1장. 서론

제1절. 문제 제기와 연구 목적

오늘날 세계는 다양한 문제가 끊임없이 발생하고 있다. 신자유주의 이념의 만연으로 인한 소외 현상의 증가와 사회적 갈등의 확산, 생태계 파괴로 인한 기후 위기와 신종 바이러스의 창궐, 종교적인 신념 차이로 인한 이단 논쟁, 각 세대와 지역과 국가 사이에 나타나는 배타적 경쟁, 여전히 사라지지 않고 있는 강대국들의 패권 의식, 인공지능의 등장으로 인한 인간의 정체성 문제 등 많은 문제가 지속적으로 나타나고 있다.

이러한 상황에서 철학은 어떤 노력을 하고 있으며, 이 땅에 살아가는 사람들이 신뢰할 수 있는 철학이란 무엇인가? 철학은 정치·경제·사회·문화 등 다양한 분야와 깊게 관계할 뿐만 아니라, 인간 생활의 방향을 안내하는 지혜의 학문이다. 이러한 철학은 시대를 관통하며 그 시대의 문제를 해결하는 과정에서 형성되었다. 지난날 한국에서 정립된 실천 철학은 현대의 가치와 문화를 형성하는데 중요한 밑거름이 되었다. 이처럼 철학은 그 시대의 구체적인 현실 문제와 밀접하게 관계한다.

동학이 등장한 19세기 후반의 조선 사회는 여러 면에서 혼란의 소용돌이에 휩싸였다. 이 시기 과학 기술의 발전에 힘을 입은 서양의 제국주의 국가들은 약소국들을 무차별적으로 식민화하는데 힘을 기울였다. 강대국들은 약소국들에 대해 무력을 동원함은 물론 불평등한 통상조약을 강요하였다. 그들은 정치, 경제, 군사, 문화 등 다방면에서 약소국들의 권리를 침해하였다. 또한 국내적으로는 봉건주의 이념의 쇠락 현상으로 인해 민중들이 극심한 수탈을 당하였다. 특히 부패한 관리들에 의해 민중들의 삶은 피폐해졌다.

이 때문에 일부의 민중들은 삶의 근거지를 빼앗긴 상태에서 유랑의 길을 선택했고, 또 다른 민중들은 오랫동안 조선의 이데올로기 역할을 했던 성리학적 사유를 거부하고, 동학을 비롯한 새로운 사상에 심취하여 당시의 모순을 극복하고자 했다. 특히 많은 동학도들은 시대의 모순을 해결하기 위해 저항의 대열에 적극적으로 참여하였다.

한편 시대 상황을 염려하던 지식인들은 당시의 문제를 해결하기 위한 사상적 대

안으로 척사위정론(斥邪衛正論)과 개화론(開化論)을 제기하였다. 척사위정론은 정학(正學)인 성리학을 지켜내고 사학(邪學)인 천주교를 물리친다는 사상이다. 척사위정론을 주장하는 사람들은 서학을 방치할 경우 사회 체제가 붕괴될 뿐만 아니라, 국가가 멸망하는 상황에 이를 것으로 판단하고, 서양 문명의 야만적 침략성을 날카롭게 비판했다. 이들은 도덕적 이념을 앞세워 서양인들을 오랑캐라고 업신여겼지만, 힘을 앞세운 제국주의의 침략을 대비하기 어려웠다. 이처럼 척사위정론은 서구 세력의 침략성을 인식할 수 있는 이념적 토대가 되었다.¹⁾

척사위정론을 주장하는 사람들과 달리, 개화론을 주장하는 사람들은 서구의 문물 도입을 수용하고 근대적 국가 체제를 갖추으로써 제국주의 침략에 대응할 수 있다는 논리를 전개했다. 그러나 서구 근대 문명은 과학적인 측면과 합리성 등의 긍정적인 면도 있지만, 차별과 배제와 침략성을 동시에 지녔기 때문에 그들의 긍정적인 면만을 수용하기란 불가능했다. 개화론은 비록 청으로부터의 독립을 쟁취했음지라도, 완전한 민족적 독립을 실현하는 데에 일정한 한계를 지녔다. 이처럼 척사위정론과 개화론을 주도한 사람들은 대부분 지식인 계층이었다.

동학은 이러한 대내·외적 위기의식이 높아지던 시대 배경에서 탄생했다. 동학은 국가로부터 소외 당한 민중들과 함께하였고, 그들의 아픔을 위로하고 치유하기 위해 심혈을 기울였으며, 현실의 모순을 외면하지 않고 민중들이 직면한 문제를 해결하기 위해 사상적 대안을 제시하였다.

또한 동학은 수많은 차별과 불평등의 문제를 사회적 실천을 통해 극복하고자 했으며, 당시의 현실 속에서 민중의 삶을 개선하고자 정치적·사회적 실천을 중시하였다. 이러한 동학은 시대 문제를 해결하고자 하는 이 땅에 사는 사람들이 신뢰할 수 있는 철학적 자산이라고 할 수 있다.

동학은 1860년 최제우(崔濟愚, 1824~1864)에 의해 ‘보국안민(輔國安民)’, ‘광제창생(廣濟蒼生)’, ‘포덕천하(布德天下)’ 등의 사상적 토대 위에서 창시되었다. 동학은 제1대 교주 최제우를 비롯한 제2대 교주 최시형(崔時亨, 1827~1898)과 제3대 교주 손병희(孫秉熙, 1861~1922) 등 많은 동학도들에 의해 계승된 민중의식과 민족의식의 성격을 띤 사상이다. 동학은 우리 고유의 전통사상과 유·불·도를 결합하여 기철학(氣哲學)의 시각에서 세계관과 인간관 및 실천론을 제시하였다.

동학은 세계의 존재 근거를 고요한 리(理)가 아니라 움직이는 ‘기(氣)’로 여긴다.

1) 박정심, 『한국근대사상사』, 천년의 상상, 2016, 60~61쪽 참조.

이는 동학의 세계관이 전통철학 중 성리학이 아니라, 기철학의 체계와 같음을 의미한다. 동학에서는 ‘지기(至氣)’²⁾를 우주의 존재 근거와 운행의 주체로 여긴다. 동학에 의하면 이 세계는 ‘한 기[一氣]’인 ‘지기(至氣)’에 의해 가득 채워져 있고, 모든 만물은 이 ‘지기’에 의해 이루어진다. 이 ‘지기’는 고요한 상태가 아니라 끊임없이 움직이고 변화한다. 이처럼 동학은 세계의 존재 근거와 운행원리에 대해 기일원론(氣一元論)의 관점으로 이론체계를 구성했다.

그런데 기일원론의 관점에 입각한 이러한 ‘지기’관은 장재(張載, 1020~1077)와 왕부지(王夫之, 1619~1692)의 사상 속에도 풍부하게 담겨 있다. 장재와 왕부지에 의하면 하늘과 땅 사이를 가득 채우고 있는 것은 기이고, 이 기는 잠시도 쉬지 않고 끊임없이 움직인다. 이 기가 모이면 사람과 사물(事物)을 이루고, 흩어지면 무형(無形)의 태허(太虛)로 돌아간다. 이는 기를 통해 세계의 존재 근거와 운행의 원리를 설명한 것이다. 그들은 리(理) 역시 기를 초월하는 것이 아니라, 기의 운행에서 형성되는 조리로 생각한다. 이러한 리와 기의 관계에 대한 그들의 관점은 형이상학적인 리가 운동하는 기를 초월하는 것으로 여기는 성리학의 관점과 차이가 있다.

동학에 의하면 하늘을 포함하는 우주의 순조로운 운행은 외부의 개입이 없어도 저절로 그렇게 된다. 그런데 이러한 우주의 운행원리는 인간의 삶에 그대로 적용된다. 이는 인간의 내부에 이미 하늘의 원리가 내재되어 있기 때문에 신과 같은 존재가 관여하지 않더라도 인간은 누구나 하늘의 운행에 능동적으로 참여할 수 있음을 의미한다. 동학에서는 하늘의 마음을 지키고, 내 삶의 주체인 ‘지기’를 바르게 하며, 기에 의해 삶을 영위할 경우 하늘의 길이 저절로 이루어지듯이, 나의 삶 또한 저절로 변화되어 하늘의 길에 동참할 수 있을 것으로 생각한다. 왜냐하면 나의 마음이 곧 하늘의 마음이고, 하늘의 마음이 곧 ‘한 기[一氣]’인 ‘지기(至氣)’이기 때문이다. 이처럼 동학은 하늘과 사람을 본질적으로 다른 존재라고 생각하지 않는다. 동학에 의하면 사람은 곧 하늘이고, 하늘은 곧 사람이다. 사람과 하늘에 대한 동학의 이러한 관점은 사람과 사람의 관계에도 적용된다. 곧 동학은 모든 사람이 동일한 존엄성을 갖고 있는 것으로 여긴다. 따라서 동학은 사람과 사람의 관계를 권위주의적인 질서에 의한 수직적인 관계가 아니라, 수평적인 평등의 관계로 생각한다. 이처럼

2) 동학에서 ‘기(氣)’는 우주에 가득 채워져 있고 항상 움직이는 상태로 존재하며, 유형(有形)과 무형(無形)을 아우른다. 한편 ‘지기(至氣)’는 ‘한 기[一氣]’, ‘태허(太虛)’, ‘하늘님[天主]’ 등과 함께 세계의 존재 근거이자 우주 운행의 주체로서 무형(無形)의 기(氣)를 의미한다.

동학은 사람과 하늘 및 사람과 사람을 균등의 관계로 여긴다.³⁾

이러한 동학은 당시의 사회 구조에서 사회적 약자인 민중들의 주체의식을 일깨우는 측면에 사상적으로 기여하고, 시대 문제를 해결하기 위해 민중들이 실천할 수 있는 이론적 근거를 제공했다. 기철학의 체계 위에서 정립된 동학은 관념적인 이념이 아니라 구체적인 현실에서 역사의 흐름을 개선시킬 수 있는 실천철학이다.

동학이 창시된 지 160여 년이 지난 오늘날에 이르기까지 동학 연구는 다양하게 진행되어 왔다. 지금까지 동학 연구는 철학, 정치학, 사회학, 역사학, 문학, 종교학, 교육학 등 다양한 분야에서 진행되어왔다. 이는 다양한 학문 영역에서 동학을 취급함으로써 동학의 연구 지평을 확장하는 면에 의의가 있다. 그러나 철학을 제외한 제영역에서 취급하는 동학 연구는 동학사상의 본질을 심층적으로 규명하는 면에 보완이 필요하다. 따라서 본 연구는 동학사상의 본질적 특징을 체계적으로 규명하는 면에 의미 있게 기여할 수 있는 철학의 영역으로 논의를 한정하고자 한다.

특히 철학 분야는 대부분 종교, 불교철학, 도가철학, 성리학, 양명학 등의 관점으로 연구가 진행되어 왔다. 이는 주로 관념론 계열의 연구로서 동학의 정신적인 면을 규명하는데 기여했지만, 정신과 물질을 아우르는 동학의 실제적인 면을 체계적으로 규명하는 데에 한계가 있다. 또한 기철학의 관점으로 동학을 분석한 연구도 일부 있다. 그러나 이러한 기존의 연구는 동학사상의 체계를 종합적으로 규명하는 면에 제한적이다.

본 연구는 동학의 기본원리와 체계를 기철학의 시각으로 구성하고자 한다. 기철학의 체계로 구성해야 동학사상의 본질과 의의가 드러나기 때문이다. 특히 기일원론을 중심으로 하는 세계관, 존엄성을 중시한 인간관, 평등 사회를 지향하는 실천적 사회관 등을 집중적으로 분석하고자 한다. 이는 과학적이고 종합적인 연구로서 동학사상의 본질을 체계적으로 정립하는 것이므로, 이 분야의 연구 지평을 확장하는 면에 기여할 수 있다. 따라서 본 연구는 근대 전환기의 사상적 혼재 속에서 주체적인 관점으로 우리철학의 정립을 지향한 것이므로, 21세기의 시대 문제를 해결하는 면에 이론적인 기여를 하고자 한다.

3) 이철승, 「동학과 주체의식」, 이종란, 김현우, 이철승 지음, 『민족종교와 민의 철학』, 학고방, 2020, 88~93쪽 참조.

제2절. 선행 연구 분석

본 연구에서 분석하는 동학에 대한 철학 관련 분야는 종교, 불교철학, 도가철학, 성리학, 양명학, 생태학, 기철학 등인데, 대표적인 선행 연구는 다음과 같다.

첫째, 종교 분야의 대표적인 연구는 최동희, 김경탁, 신일철, 김용휘 등에 의해 진행되었다. 최동희는 동학을 한국인이 창시한 최초의 신흥종교로 여겼다. 그는 당시에 유행하던 괴질과 서양의 무력을 막아내기 위해 동학이 창시된 것으로 생각했다. 그에 따르면 동학의 신앙 대상은 ‘하늘님[天主]’이고, 그 하늘님의 뜻은 최제우를 통해 알 수 있다.⁴⁾ 최동희는 동학의 하늘님을 유일한 인격적 존재로 생각한다. 그 하늘님은 전지전능한 조화와 영부(靈符)를 지닌 존재이며, 일신교에서 말하는 신과 같다.⁵⁾

김경탁은 동학을 유교, 도교, 샤머니즘을 결합한 독특한 성격의 종교로 여겼다. 그는 최제우에 대해 한국의 전통적인 ‘하늘님’을 한자인 ‘천주(天主)’로 의역(意譯)한 사람이라고 했다. 그는 『동경대전(東經大全)』에 나타난 주요 개념을 분석했는데, 특히 ‘기’에 대해 ‘기운’, ‘힘’, ‘에너르기’ 등의 뜻으로 이해했다. 또한 그는 ‘지기’를 신비스러운 ‘영기(靈氣)’의 의미로 해석하였다.⁶⁾

신일철은 동학을 유·불·도 전통 사상을 종합·재해석한 것으로 여겼다. 그는 동학을 신비체험의 자각 과정이 있었기 때문에 기존 전통사상과 차별이 있는 것으로 생각했다. 그는 동학에 대해 신비주의, 범신론, 민속신앙적 요소 등이 혼재한 것으로 여겼다.⁷⁾

김용휘는 ‘시천주(侍天主)’ 사상의 변천 과정을 조명하였다. 그는 최제우의 신비체험(神祕體驗)과 그것에 대한 반성적 작업을 동학의 성립 요소로 여긴다. 특히 그는 ‘시천주’ 사상을 계승한 ‘인내천(人乃天)’의 관점에 대해 근대적인 자력 신앙의 요소로 파악했다. 또한 그는 ‘기’에 대해 정신적이고 영적인 속성을 가진 실재로 여겼다.⁸⁾

4) 최동희, 「동학의 신앙대상」, 고려대학교 아세아문제연구소, 『아세아연구』 제8호, 1965, 14~15쪽 참조.

5) 최동희, 「동학의 신관」, 고려대학교 철학연구소, 『철학연구』 제4호, 1965, 8쪽 참조.

6) 김경탁, 「동학의 동경대전에 관한 연구」, 고려대학교 아세아문제연구소, 『아세아연구』 제14호, 1971, 1~8쪽 참조.

7) 신일철, 「동학과 전통사상」, 『동학학보』 제5호, 2003.

8) 김용휘, 「侍天主 思想의 變遷을 통해 본 東學 연구」, 고려대 박사학위논문, 2005.

이러한 연구들은 동학을 종교적 신비주의의 관점으로 해석함으로써, 동학사상에 풍부하게 함유된 과학적이고 합리적인 부분을 간과했다. 동학은 기철학의 관점으로 분석해야 그 과학성과 합리성을 종합적으로 드러낼 수 있다.

둘째, 불교철학 분야에서 정혜정은 동학의 하늘님을 인간의 내부에 존재하고 만물에 부여하여 개체와 전체를 통일한 면에서 불교의 ‘하나가 전체이고, 전체가 하나’라는 사상의 영향을 받은 것으로 여겼다. 또한 그는 유무(有無)와 생멸(生滅)의 상호관계에서 동귀일체(同歸一體)의 공동체를 지향하였으며, 연기(緣起)의 세계관을 동학의 ‘지기’, ‘그러하지 않음’과 ‘그러함’, ‘가서 돌아오지 않음이 없음’, ‘인위적으로 하지 않으면서도 변화함’ 등의 개념으로 조명하였다.⁹⁾ 조용일은 동학의 불연기연을 불교의 연기(緣起)로 설명하였다. 그는 제법(諸法)의 자기불연적(自己不然的)인 종연기멸(從緣起滅)됨이 조화이고 연기이기 때문에 그러한 조화자성 즉 연기자성을 바로 불연성으로 여겼다.¹⁰⁾ 이 연구들은 불교의 관점으로 동학을 해석하고 조명한 측면에서 동학사상의 연구 확장에 기여를 했다. 그러나 동학사상의 본질을 입체적인 시각으로 분석한 면에 제한적이다.

셋째, 도가철학 분야에서 박소정은 동학의 수심정기(守心正氣) 및지기(至氣)의 개념과 불연기연(不然其然)의 논리가 노장(老莊) 사상의 영향을 받은 것으로 해석하였다. 박소정에 의하면 불연기연은 종교적 실천 수행의 측면으로 작용함과 동시에 철학적 사유를 반영한 논리이다.¹¹⁾ 이 연구는 도가의 측면에서 동학을 해석한 면에 의의가 있지만, 동학에 풍부하게 담겨 있는 다양한 내용을 종합적으로 조명하는 면에 제한적이다.

넷째, 성리학 분야에서 박경환은 동학에 대해 당시의 지배 이념이었던 성리학을 비판적으로 계승한 사상으로 여겼다. 그는 동학을 천인관계론과 수양론을 포함한 윤리학을 계승하여 현실의 모순을 변혁하고자 하는 사상으로 간주했다. 그는 동학

9) 정혜정, 「동학과 불교사상」, 『동학학보』 제5호, 2003. 정혜정은 동학에 나타난 『東經大全』의 ‘일심(一心)’, ‘무왕불복지리(無往不復之理)’, ‘불연기연(不然其然)’, ‘심혜본허, 응물무적(心兮本虛, 應物無迹)’ 등의 표현에서 불교의 성격이 드러나는 것으로 여겼다. 그는 이러한 성격을 불교의 화엄적 세계관의 영향을 받은 것으로 여기고, 불연과 기연을 불교의 리(理)와 사(事)에 대치할 수 있으며, 무왕불복을 의상(義湘)이 말한 무왕(無往)의 ‘거래(去來)’로 여겼다. 그는 『海月神師法說』과 『義庵聖師法說』에도 불교사상이 많은 비중을 차지한 것으로 생각했다. 정혜정, 「東學·天道教의 教育思想과 實踐의 歷史的 意義」, 동국대학교 박사학위 논문, 2000, 42쪽 참조.

10) 조용일, 『동학조화사상연구』, 동성사, 1988, 43, 320쪽 참조.

11) 박소정, 「동학과 도가사상 -불연기연의 논리를 중심으로-」, 『동학학보』 제5호, 2003.

이 성리학의 봉건적 측면을 극복한 부분도 있지만, 성리학의 이론틀을 완전히 벗어난 것은 아니라고 생각한다. 이 때문에 그는 동학이 기존의 질서를 부정하고, 새로운 사회에 대한 구체적인 비전을 제시하지 못한 한계를 지닌 것으로 여겼다. 그는 동학이 성리학적 사유를 수용하고 변용하여 새로운 이론체계를 구성한 것으로 여겼다.¹²⁾ 박경환의 이 연구는 동학을 성리학적 사유로 분석하여 사상적 흐름을 조명한 면에서 의의가 있지만, 혼란했던 당시의 상황을 극복하기 위해 사회적 실천을 했던 동학사상의 역동성을 밝히는 면에 제한적이다. 동학사상은 기철학으로 분석할 때 그 역동적인 흐름을 파악할 수 있다.

다섯째, 양명학 분야에서 신용하는 동학의 심학(心學)에 대해 양명학의 영명(靈明)을 포함한 것으로 여기고, ‘마음이 바로 이치[心卽理]’, ‘양지를 이룸[致良知]’, ‘앎과 행함의 합일[知行合一]’ 등의 개념들을 동학의 이론체계 안에 수용한 것으로 보았다.¹³⁾ 또한 오문환은 동학의 ‘만사지(萬事知)’에 대해 양명학의 ‘양지(良知)’와 상통하는 것으로 보았다.¹⁴⁾ 이 연구들은 동학의 심성론에 대해 마음을 리로 여기는 양명학의 관점으로 접근함으로써 마음에 대한 연구 지평을 확장한 면에서 의의가 있지만, 동학의 마음은 리가 아니라 기로 해석해야 동학의 마음관의 본질이 규명될 수 있다.

이처럼 종교, 불교철학, 도가철학, 성리학, 양명학 등의 관점에서 분석한 이러한 연구는 동학사상에 풍부하게 내재한 정신 활동의 중요성을 강조한 점에서 의의가 있다. 그러나 이러한 연구는 정신과 물질을 모두 아우르며 동학사상의 특징을 종합적으로 규명하고자 하는 본 연구와 차이가 있다.

여섯째, 생태학 분야에서 황중원은 최시형의 천지(天地) 개념과 기(氣) 개념이 포함하고 있는 철학적 의의를 전통 유학과의 관련 속에서 조명하였다. 그는 최시형의 천인관계론이 전통 유학의 『주역』에서 영향을 받은 것으로 여긴다. 그에 의하면 최시형은 천지의 생명 운동에 관해 성리학의 리와 기의 범주로 운용한 것으로 여긴다. 곧 그는 천지가 일정한 법칙에 따라 자신의 기운을 사용하여 생명 운동을 하는 것으로 여겼다. 그는 ‘기운은 곧 이치다’라는 말에서 형체를 이룬 만물이 기운을 써

12) 박경환, 「동학의 신관 -주자학적 존재론의 극복을 중심으로-」, 『동학학보』 제2호, 2000. 박경환, 「동학과 유학사상」, 『동학학보』 제5호, 2003.
 13) 신용하, 『동학과 갑오농민전쟁 연구』, 일조각, 1993, 15~19쪽.
 14) 오문환, 「水雲 崔濟愚의 人間觀」, 한국동학학회, 『동학연구』 제4집, 1999, 170쪽. 오문환, 「동학·천도교의 수행론 : 주문, 성경신, 오관을 중심으로」, 『동학학보』 제13호, 동학학회, 2007, 167~168쪽.

서 운동하지만, 그 기운 안에는 하늘님 혹은 천지가 담겨 있는 뜻으로 생각했다.¹⁵⁾ 이 연구는 동학이 천지와 기 개념에 대해 전통 유학의 다양한 관점을 활용하여 분석하였으므로 이 분야의 연구 지평을 확장한 점에서 의의가 있다. 그러나 이 연구는 기(氣)를 ‘기운’으로 해석한 점에서 동학의 ‘기(氣)’를 기철학의 ‘기(氣)’로 여기는 본 연구와 차이가 있다. 왜냐하면 기철학에서 ‘기운’은 힘을 상징하는 에너지를 의미하는 것으로, 세계의 존재 근거인 ‘기’의 운행 과정에서 형성되는 여러 속성 가운데 하나이기 때문이다.

일곱째, 기철학 분야에서 이철승은 동학을 하늘의 길과 사람의 길이 통일된 평등적 자아관과 도덕의식을 갖춘 것으로 여기고, 이를 기철학의 프리즘으로 분석하였다. 그는 평등적 자아관의 성립 근거에 대해 끊임없이 운동하는 ‘지기’에 의한 기일원론(氣一元論)의 관점으로 설명하였다. 그리고 동학의 ‘지기’에 대해 기보다 리를 중시하는 전통 성리학이나, 천주에 의해 우주가 운행되는 것으로 여기는 천주교의 관점과 차이가 있다고 보았다.¹⁶⁾ 그러나 이 연구는 기일원론의 관점에서 자아관과 도덕의식을 분석한 점에서 의의가 있지만, 동학사상을 종합적인 이론체계로 구성하고자 하는 본 연구와 차이가 있다.

동학에서는 우주의 운행 주체를 끊임없이 움직이고 변화하며 발전하는 ‘기(氣)’로 생각한다. 동학에서 ‘기’는 우주에 가득 채워져 있는 것으로 인간을 포함한 모든 만물을 이루고 구성하는 근원적 실재이다. 동학은 이 기를 고요한 실체가 아니라, 항상 운동하는 존재로 여긴다. 동학은 리(理)에 대해서도 시간과 공간을 초월하는 형이상학적인 불변의 보편 법칙이 아니라, 항상 기와 함께 있는 것이며, 기의 운행

15) 황종원, 「최시형의 천지 관념 연구 -전통 유학과 의 연관 관계를 중심으로-」, 대동철학 제68집, 2014, 16~20쪽 참조. 이 외에도 황종원의 생태학 관련 연구는 「중국유학의 “생”철학과 동학의 생태적 이념」(한국사상사학회, 『한국사상사학회』 제25집, 2005), 「최시형의 식(食) 사상의 종교생태학적 의의」(한국신종교학회, 『신종교연구』 제26집, 2012), 「이돈화의 우주관과 인간관이 지니는 동서철학 융합적 특징 및 생명철학적 의의 -『신인철학』을 중심으로-」(충남대학교 유학연구소, 『유학연구』 제36집, 2016), 「최시형의 생태학적 사유와 평화」(한국유교학회, 『유교사상문화연구』 제74집, 2018), 「최시형의 생태적 유토피아 및 도가, 유가적 유토피아와의 상관관계」(한국유교학회, 『유교사상문화연구』 제78집, 2019), 「장일순 생태사상의 종교 회통적 성격과 생태기술론적 의의」(충남대학교 유학연구소, 『유학연구』 제58집, 2022), 「최시형 사상의 생태여성주의적 특징과 의의 -자연과 여성의 연결 문제를 중심으로-」(충남대학교 유학연구소, 『유학연구』 제60집, 2022) 등이 있다.

16) 이철승, 「동학사상에 나타난 자아관의 성립 근거와 의의」, 철학연구회, 『철학연구』 제87집, 2009. 이철승, 「동학사상에 나타난 도덕의식」, 인문학연구원, 『인문학연구』 제54집, 2017.

과정에서 형성되는 조리로 여긴다. 이처럼 동학은 우주와 인간, 인간과 인간 등의 관계를 기에 의해 형성된 것으로 여기고, 그들 사이의 질서 역시 이러한 기의 운행 과정에서 형성되는 것으로 여긴다.

본 연구는 동학의 이러한 기철학적 특징을 심층적으로 탐구하고, 체계적으로 분석하여 동학사상의 본질을 규명하고자 한다.

제3절. 연구 방법과 범위

본 연구는 동학을 기철학의 체계로 분석한다. 기철학의 체계로 분석하는 이 연구는 초시공적인 불변(不變)의 이념이나 신(神)이 세계를 구성하는 것이 아니라, ‘역사는 그 시대의 주역들에 의해 끊임없이 변화하고 발전한다.’¹⁷⁾라는 관점에서 그 대상이 되는 자료들을 분석하고 해석할 것이다.

본 연구를 수행하기 위해 동학의 주요 경전인 『동경대전』과 『용담유사』 등의 내용들을 분석한다. 또한 최시형의 『해월신사법설(海月神師法說)』과 손병희의 『의암성사법설(義庵聖師法說)』 등의 자료를 분석하여 활용한다. 그 외의 동학도인들의 통문(通文), 경통(敬通), 수칙(修則) 등의 활동 내용과 1대 교주인 최제우의 신원(伸冤) 회복을 위한 상소문(上疏文), 조정의 답문인 제음(題音)·감결(甘結) 등의 문건들을 수록한 『동학문서』를 기철학의 관점으로 분석하여 그 의미를 살핀다. 특히 본 논문에서 인용되는 원전 자료는 『동학문서』에 수록되어 있는 내용들을 주로 다루되, 이 책에서 다루지 않은 부분들은 『천도교경전』의 내용들을 참조할 것이다. 그 외 근대 전환기인 시대 상황을 고려하여 당시의 각종 잡지와 신문 등의 문서들도 참조하고자 한다.¹⁸⁾

둘째, 이 자료의 구성에 대해 내용을 단순하게 평면적으로 나열하는 방식이 아니라, 구체적으로 분석하며 주장을 논증하는 방법을 활용할 것이다. 이는 선형적인 관념을 전제로 하는 형이상학적인 시각이 아니라, 동학사상에 풍부하게 담긴 구체성과 역동성을 드러내는 방법이다. 이것이 동학사상을 종합적이고 과학적이며 체계적으로 분석하는데 유효한 방법이기 때문이다.

본 연구에서는 동학사상을 세계관, 인간관, 사회관 등의 중심 주제로 설정하고,

17) E.H.카, 김택현 옮김, 『역사란 무엇인가』 까치, 1997, 157쪽 참조.

18) 이 글에서 인용하는 동학 관련 원전 자료는 대부분 『東學文書』(韓國民衆運動史資料大系, 一八九四의農民戰爭篇 附東學關係資料1, 驪江出版社, 1985)를 참조한 것임을 밝힌다. 『東學文書』는 규장각(奎章閣) 소장의 『東學書』에 모아진 문건(文件)들을 새로 정리하여 편집한 것이다. 『東學文書』는 동학의 경전뿐만 아니라, 본 논문에서 다루고자 하는 기철학적인 요소를 함의하고 있는 내용이 풍부하게 논의되어 있기 때문에 본 논문의 주요 자료로 활용한다. 『東學文書』에 없는 내용들은 『천도교경전』(천도교중앙총부, 1987)의 자료를 인용한다. 예컨대 『용담유사』, 『해월선사법설』, 『의암성사법설』 등의 내용은 『東學文書』에 없기 때문에 『천도교경전』의 자료를 인용하였다. 또한 본 연구에서는 최제우, 최시형, 손병희, 이돈화, 양한묵 등의 이론 차이를 엄밀하게 규명하는 면에 초점을 둔 것이 아니고, 이들 사상에 공통으로 나타난 기철학적 관점을 집중적으로 조명하는 면에 초점을 두었음을 밝힌다.

이를 다시 세분화하여 여러 소주제로 분류한 후, 각 주제에 부합하는 논지를 체계적으로 전개한다.

이 연구의 구성은 총 6장으로 한다. 제1장의 서론과 제6장의 결론을 제외하고, 각 주제에 해당하는 세부 논의는 제2장, 제3장, 제4장, 제5장 등의 본문에서 다음과 같이 전개될 것이다.

제2장 ‘동학의 성립 배경과 형성’에서는 당시의 시대 상황과 그 현실에서 나타난 다양한 사상의 혼재 속에서 등장한 동학의 성립 배경에 대해 논한다. 제2장 1절 ‘시대 상황’에서는 대내적으로 봉건질서의 교체기에서 나타나는 지배 이념에 대한 옹호와 변혁의 갈등 문제, 대외적으로 과학기술과 민주주의 사상으로 무장한 서구 열강의 제국주의화로 인한 민족의 정체성 문제 등을 고찰한다. 2절 ‘사상의 혼재’에서는 특히 전통을 고수하고자 했던 척사위정사상, 새로운 시대사조에 부응하고자 했던 개화사상, 동·서 문화의 장점을 결합하고자 했던 동서문화융합론, 사회 구조적으로 소외된 민중들의 삶을 승화시키고자 한 민중 사상 등을 고찰한다. 3절 ‘동학의 형성’에서는 창시자인 최제우, 2대 교주 최시형, 3대 교주 손병희를 비롯한 많은 동학도들에 의해 발전되고 확산된 동학사상의 참 모습을 고찰한다.

제3장 ‘동학의 기일원적 세계관’에서는 세계의 존재 근거와 운행의 주체에 대해 기철학의 관점으로 접근한다. 곧 이 장에서는 ‘기의 기원과 기론’, ‘기의 본질과 작용’ 등을 고찰한다. 제3장 1절에서는 ‘기의 기원과 기론’에 대해서 논한다. 먼저 기의 개념을 밝히고, 기의 기원을 조명한 후 기론의 성립에 대해 시대별로 나타난 특징을 논한다. 곧 기론의 성립에서는 중국 기철학의 변천 과정을 여러 학자들의 이론적 특징을 반영하여 고찰한다. 기론의 전개에서는 다양한 한국 기철학자들의 이론적 특징을 고찰한다. 2절에서는 ‘기의 본질과 작용’을 ‘지기’, ‘한 몸’, ‘저절로 그러함’ 등의 범주를 활용하여 논한다. 동학의 ‘지기’는 ‘한 기’, ‘태허’ 등과 같이 무형(無形)의 기이다. 동학에서 이 ‘지기’는 세계의 존재 근거이며 우주 운행의 원리이다. 또한 동학은 하늘과 인간을 둘이 아니라 ‘한 몸’으로 여긴다. 동학에 의하면 나는 하늘이고 하늘은 나이니, 나와 하늘은 모두 한 몸이다. 이처럼 동학은 우주를 가득 채우고 있는 ‘기’의 본질인 ‘지기’의 운행에 의해 인간을 포함한 모든 만물이 생겨나는 것으로 여긴다. 이는 동학이 ‘지기’에 의해 우주 만물이 끊임없이 변화하고 조화롭게 운용되는 것으로 생각하는 것이다. 이러한 동학은 하늘의 운행뿐만 아니라, 우주의 운행에 대해 ‘한 기’인 ‘지기’가 그 자체의 요인에 의해 저절로 그렇게 되는 것으로 여긴다.

제4장 ‘동학의 인간관’에서는 ‘한 기’인 ‘지기’의 운행에 의해 형성된 인간을 하늘과 같은 존귀한 존재로 여기는 내용에 대해 논한다. 이 장에서는 ‘인간과 하늘’, ‘인격수양’ 등에 대해 고찰한다. 동학은 인간에 대해 하늘의 고귀함과 같은 존재로 여기기 때문에 인간과 인간의 사이 역시 서로 평등한 관계로 생각한다. 4장 1절 ‘하늘과 인간’에서는 인간을 하늘의 운행에 능동적으로 참여할 수 있는 존재로 파악한다. 이는 ‘하늘님 모심[侍天主]’의 논리가 ‘하늘님 양육[養天主]’, ‘사람이 하늘[人乃天]’ 등의 개념으로 계승·발전했음을 의미한다. 동학의 ‘하늘님 모심[侍天主]’에서는 인간이 내부에서 신령스러움을 갖추고 외부에서 기화작용을 하는 ‘하늘님¹⁹⁾의 뜻을 제대로 깨달아 삶의 지침으로 삼는 내용에 대해 논한다. 이러한 ‘하늘님 모심’관은 ‘하늘님 양육’과 ‘하늘님 봉양’의 원리로 계승된다. 동학에서 하늘님은 인간의 삶속에서 배양해야 하는 존재로서 인간의 정체성을 발현할 수 있는 생명의 씨앗이다. 이러한 ‘하늘님 양육’관은 ‘사람이 하늘’이라는 논리로 발전된다. 이는 주체성의 강화에 의한 인간의 존엄성을 확대시켰음을 의미한다. 2절 ‘인격수양’에서는 마음 지키기[守心正氣], 마음 밝힘[明心修德], 마음 닦음[誠敬信] 등을 통해 인간다움을 구현하는 논지를 전개한다. 이 절에서는 내 안에 갖추어진 순수하고 맑은 마음을 지키고 바르지 않은 기를 바르게 하는 것, 하늘의 마음을 밝히고 도덕성을 닦는 것 등에 대해 성실함과 공경함과 진실함의 자세로 임해야 자아실현의 인격이 고양될 수 있음을 규명한다.

제5장 ‘동학의 사회관’에서는 동학의 ‘인간과 인간’과 ‘사회적 실천’에 대해 논한다. 동학은 인간의 정체성을 도덕의식과 긴밀하게 연관시킨다. 동학은 내면에 갖추어진 도덕의식의 발현을 통해 건강한 공동체 사회가 실현될 것으로 생각한다. 제5장 1절 ‘인간과 인간’에서는 인간과 하늘이 서로 동등한 존재이듯이, 인간과 인간의

19) 본 연구에서는 동학의 ‘천주(天主)’, ‘상제(上帝)’ 등의 개념을 ‘하늘님’으로 통일하여 사용한다. 인용문에서는 본문의 용어를 그대로 표기한다. 동학에서는 ‘하늘님’에 대한 호칭을 세 가지로 표현한다. 『동경대전』에서는 ‘천주(天主)’와 ‘상제(上帝)’로 표기하였고, 『용담유사』에서는 ‘하늘님’과 ‘상제(上帝)’로 표기하였다. 1920년 이후 천도교에서는 ‘한울님’으로 호칭을 사용하였다. 이는 이돈화(李敦化, 1884~?)가 『신인철학(新人哲學)』에서 ‘한울’에 대해 ‘한’이란 ‘크다’의 뜻으로 ‘대우주, 우주 전체’를 의미하고, ‘울’이란 ‘올타리’, ‘우리(we)’라는 뜻으로 ‘큰 나[大我]’를 의미하는 것으로 해석한 것을 수용한 것이다. 따라서 본 연구에서는 동학의 표기인 ‘하늘님’의 원문을 그대로 따른 ‘하늘님’으로 사용한다. 최동희, 『동학의 신앙대상』, 고려대학교 아세아문제연구소, 아세아연구 제8호, 1965, 3~4쪽 참조, 최동희, 『새로쓰는 동학』, 집문당, 2003, 168쪽 참조. 김용옥, 『도율심득 東經大全1』 통나무, 2004, 150~154쪽 참조. 표영삼, 『수운의 삶과 생각 동학1』, 통나무, 2004, 111~112쪽 참조.

만남 역시 서로를 존중하고 평등하게 대해야 하는 사회적 존재임을 논한다. 동학에서는 ‘인간은 곧 하늘이고, 하늘은 곧 인간이다.’라고 하는 하늘과 인간에 대한 관점을 인간과 인간의 관계에도 적용한다. 따라서 이 절에서는 동학이 인간과 인간, 마음과 마음, 사람 섬김 등의 관계 논리를 통해 인간의 구체적인 삶 속에서 생명의 소중함을 구현했음에 대해 고찰한다.

2절 ‘동학의 사회적 실천’에서는 인격 수양을 통해 현실 문제를 해결하는데 필요한 방향과 방법을 제시한다. 동학에서 중시하는 동귀일체(同歸一體)의 공동체 의식의 형성은 개인의 이익이 아니라, 공공의 의로움을 기반으로 한다. 이러한 공적 의로움을 토대로 하는 공동체 의식은 모든 인간에게 내재한 하늘님의 조화에 의해 평등사상으로 연계된다. 동학은 ‘나라를 보호하고 민중을 편안하게 하며, 널리 민중의 어려운 삶을 구원할 것’을 강조한다. 동학의 이러한 평등사상은 1894년의 동학 농민혁명을 통해 세상에 투영된다. 민중의 어려움을 극복하고 민족의 나아갈 방향을 바르게 제시하고자 한 동학농민혁명에 반영된 동학의 이러한 평등사상은 세계 평화의 논리로 승화된다. 이 절에서는 이러한 동학의 관점을 규명한다. 곧 동학은 ‘지기’인 ‘하늘님’을 보유한 모든 인간을 평등한 존재로 생각하고, 이러한 평등사상이 온 세상에 펼쳐져야 할 것으로 생각한다. 이는 동학이 인간과 인간, 국가와 국가, 지역과 지역 등의 경계를 넘어 온 우주에 평화와 사랑이 충만하기를 바라는 것이다. 이 절에서는 이러한 동학의 사회적 실천으로서의 평화 사회 건설에 대해 논한다.

제6장 ‘결론’에서는 이상의 연구를 종합하여 정리한다. 본 연구는 동학의 세계관, 인간관, 사회관 등을 기철학의 체계로 분석한다. 이러한 기철학의 프리즘으로 동학 사상을 분석하는 것은 과학적이고 체계적이기 때문에, 동학사상의 본질과 의의를 종합적으로 규명하는 면에 도움이 된다. 이 때문에 동학은 우리의 전통철학을 비판적으로 계승하여 발전시킨 우리철학일 뿐만 아니라, 현실을 변혁하여 새로운 문명을 개척하고자 한 실천철학이라고 할 수 있다. 따라서 동학은 21세기인 현재에도 여전히 의미 있는 지혜의 보고이며, 시대 문제를 해결하는 면에 이론적으로 기여할 수 있는 사상체계이다.

제2장. 동학의 성립 배경과 형성

제1절. 시대 상황

동학이 등장한 19세기의 조선은 기존 질서에 대한 변화와 혁신이 요청되던 시대이다. 이 시기 조선 사회의 정세는 이용후생과 실사구시의 정신으로 변혁을 꾀하고자 한 정조가 사망하자, 새로운 비전을 제시하지 못하고 혼란의 수렁으로 빠져들었다.

당시 조선의 국내 정세는 당쟁의 피해를 염려했던 영조와 정조가 탕평책을 실시한 후 당쟁이 사라졌지만, 풍양조씨와 안동김씨 등 몇몇 가문에 의한 세도정치가 자리잡게 되었다. 이러한 세도정치로 인해 국정이 문란해졌고, 과거제도를 악화시키는 결과를 낳았다. 이는 매관매직(賣官賣職)의 문제로 이어져 인사행정을 어지럽히고, 지방에까지 그 영향이 미쳐 뇌물을 바치고 관직을 얻은 지방관리들의 부패에 따른 삼정문란(三政紊亂)이 전국적으로 확대된 원인이다. 이러한 상황은 지배체제의 유지에 위기의식을 증대시켰을 뿐만 아니라, 민중들의 생활을 크게 위협했다. 이에 민중들은 살기 위해 여러 형태의 모습으로 그들이 직면한 문제를 해결하고자 하였다.²⁰⁾

특히 많은 민중들은 기존 질서에 대한 개혁의 필요성을 절감하고 저항의 실천대열에 참여하였다. 1811년 평안도에서 일어난 홍경래의 봉기를 비롯하여 그 이후로 소규모의 농민봉기가 지속적으로 이어졌으며, 1862년에는 전국 각 처에서 농민봉기가 대대적으로 일어났다. 이러한 농민봉기는 수많은 차별과 불평등의 문제를 근본적으로 해결하고자 한 민중항쟁의 토양을 제공하였다.

이 시기 자본주의 이념으로 무장한 서구 열강은 자국의 경제적 이익을 위해 값싼 원료 획득과 자본제 상품 판매를 위한 시장 확보에 나섰다. 서구 열강은 산업혁명을 통해 이룩한 근대 기술을 활용하여 근대화가 되지 않은 나라를 정치·군사적으로 침략하여 식민지화하기 위해 치열한 경쟁을 벌였다. 1868년 명치유신(明治維

20) 박맹수, 「동학계 종교운동의 역사적 전개와 사상의 시대적 변화 -동학과 천도교를 중심으로-」, 원광대학교 종교문제연구소, 『한국종교』 제37집, 2014, 54~55쪽.

新)을 통해 근대화를 이룩한 일본은 1875년 ‘운양호(雲揚號) 사건’을 일으키고, 1876년 2월 27일에 ‘강화도조약’을 체결함으로써 조선에 진출할 명분을 확보하였다. 이는 조선이 자주적인 국가임을 내세워 청나라의 간섭을 배제하고, 조선에 대해 일본의 개입과 지배를 확립하기 위한 국제적인 명분을 확보하려는 의도였다.²¹⁾

한편 한국에 이양선이 나타난 최초의 기록은 1787년 5월 프랑스인 페루즈가 제주도 해역을 측량한 내용이다. 그 후 영국 및 프랑스를 비롯한 서양의 군함과 상선들이 한국의 해안에 출몰했다. 특히 1840년 중국과 영국 사이에 발발한 아편전쟁 이후 서양 선박의 출몰과 통상 요구가 빈번해졌다. 예컨대 1845년 영국 함선 출몰, 1846년 프랑스 함선 출몰, 1864년 러시아의 통상 요구, 1866년의 병인양요, 1868년 독일의 통상 요구, 1871년의 신미양요 등이다. 이에 조선 정부는 서양 세력의 요구에 응하지 않고 척화비(斥和碑)를 세우는 등 쇄국 정책을 강화하였다. 이는 서양의 세력이 비우호적인 침략의 형태를 띤 것으로 생각했기 때문이다.²²⁾

이 시기는 주체적인 시민의식의 확립, 민족 국가의 성립, 산업 사회의 구축 등을 이룬 서양의 강대국이 제국주의의 모습을 띠며 아시아로 향하였다. 특히 영국은 1840년 아편전쟁에 승리한 후, 1860년 프랑스와 연합하여 중국의 수도인 북경을 함락하였다. 그동안 세계의 중심으로 여겨졌던 중국이 서양 세력에 무기력하게 패배했다는 소식을 들은 조선 사람들의 충격은 매우 컸다. 이처럼 19세기 후반의 조선은 안으로 지배층을 형성하는 고급 관리들의 권력 다툼과 전국적으로 만연한 부패한 관리들의 무차별적인 횡포로 인해 사회적 혼란이 증가하였고, 밖으로 과학기술의 힘을 입은 강대국들의 식민 정책에 의한 외세의 침입이 잦아졌다. 이에 민중들의 고통은 광범위하게 증가되었다.

이러한 시대 상황에서 민중들은 고통을 피해 유랑의 길에 나서기도 하고, 부패한 관리들의 일방적인 권력의 횡포에 맞서 항거에 참여하기도 했다. 사회 모순이 팽배한 상황에 직면한 상태에서 삶을 이어가는 당시의 많은 민중들은 무기력과 자아 상실감으로 인해 낙담의 생활을 이어갔다. 그들에게 삶은 즐거움과 행복의 대상이 아니다. 그들은 삶을 고통의 무게로 여겼을 뿐만 아니라 비관의 상징으로 여겨졌다. 따라서 그들은 삶과 그 삶을 둘러싸고 있는 세상에 대해 자주 냉소적인 태도를

21) 박맹수, 「동학계 종교운동의 역사적 전개와 사상의 시대적 변화 -동학과 천도교를 중심으로-」, 원광대학교 종교문제연구소, 『한국종교』 제37집, 2014, 54~55쪽.

22) 장숙필, 「민중종교에 드러난 유가적 윤리관과 그 사상적 의미」, 『동학학보』 제9권, 2005, 368~370쪽 참조.

유지하였다.

사회가 이처럼 혼란한 상황임에도 국가의 지배 이념이었던 성리학을 추종하는 지식인들은 그 사상을 당파 싸움의 도구로 활용하였을 뿐, 그 사회의 문제를 해결하는 지렛대의 역할로 승화시키지 못했다. 이에 많은 민중들은 현실의 문제를 해결하기 위한 방법으로 새로운 이념의 도래를 염원했다. 동학은 이러한 시대 상황에서 민중의 염원을 받아 성립된 사상이다.

제2절. 사상의 혼재

발달한 과학 기술과 민주주의 사상으로 무장한 서양의 세력이 세계를 향해 영향력을 확대시키던 19세기 후반기에 한국, 중국, 일본의 지식인들은 당시의 위기를 극복하기 위해 다양한 방안을 강구했다. 특히 일본은 1854년의 개항과 1868년의 ‘명치유신(明治維新)’을 통해 서양의 문화를 적극적으로 수용하면서도 일본의 고유한 전통을 유지하고자 하는 ‘화혼양재(和魂洋才)’의 관점을 강화시켰고, 중국 또한 ‘양무운동’을 통해 서양의 문화를 방법적으로 수용하면서도 중국 고유의 전통 사상을 강화시키는 ‘중체서용(中體西用)’의 관점을 유지했다.²³⁾

이러한 시대 상황에서 시대 문제를 고뇌하던 한국의 지식인들은 그들이 직면한 상황을 위기로 인식하고, 해결책을 제시하기 위해 노력했다. 그러나 그들은 산업혁명 이후 근대 문명을 선도하는 서양이 제국주의의 성격을 띠고 비유럽을 식민화하는 정책을 펼치는 세계정세의 흐름을 정확하게 파악할 수 없었다. 그들에게는 자본주의를 토대로 하는 서양 제국주의의 문제를 구체적으로 분석할 여건이 조성되지 못했기 때문이다. 이 때문에 당시의 지식인들은 서양에 대해 문명의 수준이 낮은 무례한 국가, 자유와 인권이 보장된 문화 선진국, 발달한 과학 기술과 낮은 정신 문화의 국가 등 다양한 관점을 형성했다.

그런데 한국에 서학²⁴⁾이 유입되기 시작한 것은 17세기 초이다. 이 시기의 상황이 18~19세기의 서양 열강의 침입과 다른 점은 한국 내부의 자발적 요구에 의해 서양 문화에 관심을 기울인 면이다. 당시의 지식인들은 성리학의 이데올로기적 기능에 만족하지 못하고, 사회 문제들에 대해 다양한 대처 방안을 모색하였다. 이 지식인들에게 서학은 새로운 사상과 학문적 호기심의 대상이었다. 서학은 서양의 근대를 싹틔우는 기반이었다. 당시 천주교와 더불어 전파된 서학은 성리학적 사유에 익숙한 조선 지식인들의 관심을 끌었다.²⁵⁾

이처럼 서양으로부터 전해진 신사상과 과학 기술의 수용은 봉건적 질서가 파생

23) 이철승, 「근대 전환기 한국 사상계의 ‘동서 문화 융합’론에 나타난 경제관 분석」, 한국동서철학회, 『동서철학연구』 제33호, 2004, 236쪽 참조.

24) 조선 후기에 ‘서학’이란 광의의 측면에서 서구문명에 대한 총체적인 내용을 의미하지만, 협의의 측면에서 천주교사상을 의미한다. 19세기에 조선 사회에 전파된 과학 기술과 천주교는 당시의 많은 사람들에게 명확하게 구분되지 않았다.

25) 김형찬, 「서학 논쟁 -서학 도입을 둘러싼 조선 후기 지식인들의 갈등-」, 한국철학사상연구회 지음, 『논쟁으로 보는 한국철학』, 예문서원, 2009, 245쪽 참조.

시킨 당시의 시대 모순을 해결하기 위한 지식인들의 관심과 깊은 관계가 있다. 당시의 실학자들은 공리공론에 빠지는 성리학의 한계를 현실적인 학문을 통해 극복하려고 했다. 그들은 권위주의적 계층 질서보다 실용주의적 개방성을 중시하고, 천주교사상과 과학 기술에 대해서도 많은 관심을 가졌다. 그들은 개방적이고 진보적이었지만, 자신들의 생각을 국가 경영에 활용할 기회를 갖기 어려운 일부의 지식인들이었다. 그러나 서양 문명의 수용에 관한 주장은 조선의 개방과 변혁에 대한 광범위하면서도 다양한 논쟁의 분위기를 양산했다.²⁶⁾

서양으로부터 전해진 과학 기술의 수용에 대해서는 이견이 없었지만, 전통적인 유학의 사유 전통과 대립되는 천주교사상에 대해서는 견해 차이가 적지 않았다. 이는 지식인들에게 새로운 가치관의 수용 여부에 관한 문제였고, 민중들에게 당시 봉건제 사회의 쇠퇴를 마무리하고 새로운 세상을 기원하는 진보적인 사상으로 받아들여졌다. 실제로 천주교에서 주장하는 신분 차별과 남녀 차별에 대한 비판적 관점은 불교, 도교 등 일부 동아시아의 전통 철학에서도 발견된 내용이다.

그러나 배타적인 유일 신앙을 강조하는 천주교의 교리가 민중들에게 확산되자, 천주교를 중심으로 하는 서학에 대한 거부감이 깊어져 갔다. 특히 1801년 신유박해를 기점으로 천주교에 대한 탄압이 가해졌고, 서구 문명에 대해 부정적인 시각이 팽배해졌다. 그럼에도 서양 열강은 조선에 영향력을 행사하기 위해 끊임없이 노력하였다. 이러한 시대 상황에서 지식인들은 당시의 문제를 해결하기 위해 다양한 사상을 주장하였다. 척사위정사상, 개화사상, 민중운동사상, 동서문화융합사상 등은 이 시기의 대표적인 사상이다.

척사위정사상이 본격적으로 제기된 것은 아편전쟁에서 중국의 패배와 1860년 영불 연합군에 의한 북경의 함락과 서양 군함과 상선의 출몰 및 통상 압력이 강화되면서부터이다. 이 시기 척사위정사상의 전개는 세 단계로 구분된다. 첫 번째는 병인양요(1866)와 신미양요(1871)를 거쳐 개항 이전까지 대원군의 쇄국정책의 시기로, 기정진(奇正鎭, 1798~1879)과 이항로(李恒老, 1792~1868)의 상소가 대표적이다. 기정진은 “선척이 또한 서해를 침범하여 정박하니, 대개 이 적들이 우리나라에 대하여 흉포한 마음을 가진 것이 하루 이들의 일이 아니었습니다. …… 절박한 충정에서 평소 자신의 분수를 돌아보지도 않고 아래에 몇 가지 조목을 적어 감히 올립니다. 첫째는 조정의 계책을 미리 정해야 합니다. …… 그들이 가진 끝없는 탐욕은 우리

26) 앞의 책, 245~246쪽 참조.

나라를 자신의 속국으로 만들고, 우리의 산하를 자신의 것으로 하고, 우리나라의 백관을 자신의 노복으로 삼고, 우리의 예쁜 소녀들을 잡아가고 우리의 백성을 금수와 같이 만들어 버릴 것입니다. …… 요즈음 사치를 좋아하는 경박한 무리들이 서양 물건이라면 무엇이든 쌓아두려 하고 서양 옷감으로 만든 옷을 만들어 입으려 하니, 이것이 가장 불길한 일이며 곧 서양 오랑캐의 세력이 침투되고 있다는 조짐입니다. …… 중외의 모든 관리에게 명하여 전인(塵人)이 쌓아두고 있는 서양 물건을 모두 찾아 압수하여 큰 거리에서 불살라버리도록 하소서. 그리고 이후에 서양의 물건을 매매하는 자가 있다면 외적과 내통한 죄로써 처벌하소서. 둘째는 사령(辭令)을 잘 준비하는 것입니다. …… 저들이 자기네 사람을 마구 죽였다고 우리에게 문책할 때 만약 우리의 대답이 공명정대하고 분명하지 않으면 문책하는 사람은 기가 살 것이며 대답하는 사람은 기가 꺾이게 될 것이니, 기가 사느냐 꺾이느냐에 곧 승패가 나누어지는 것입니다. 그들에게 대의에 당당하게 대답하기를 ‘본래 우리나라는 외국인에 대하여 대접을 박하게 하지 않았다. 배가 고프다고 하면 음식물을 주었고, 병에 걸렸다고 하면 약을 주었으며 배가 기울고 누수가 된다고 하면 재목을 주었다. 어려움을 당한 이를 불쌍히 여기고 구원하는 뜻이 어찌 멀고 가까움에 따라 차별을 둘 수 있겠는가.’ …… 모든 악행을 범했으니 …… 사령에 능한 사람에게 미리 대답할 말을 만들어 연해의 진과 읍에 반포하도록 하소서. 셋째는 지형을 잘 살피는 일입니다. 물에서 이로운 것은 물에서는 불리한 법입니다. 저들을 제압하는 방법은 아마도 요새지에 의거하여 요격하는 것 이상의 방법이 없다고 생각됩니다. 넷째는 병사를 훈련시키는 일입니다. 다섯째는 바른 말을 구하는 것입니다. 여섯째는 내치에 힘쓰고 외적을 막는 일입니다. 이상에서 말씀드린 것은 조목이 매우 많지만 그 귀결점은 바로 인심을 결속시켜야 한다는 한 마디에 불과합니다. 따라서 사람을 쓰거나 정사를 돌볼 때에는 언제나 인심을 결속시켜야 한다는 생각을 절대로 잊지 않도록 하소서.”²⁷⁾라고 하여, 서양 세력의 침투에 대한 경계를 강화하고 대책을 세울 것을 강조했다. 이항로는 “오늘날의 국론(國論)은 두 가지 설이 서로 다투고 있는데, 서양 적과 싸우자는 것이 나라의 입장에 선 사람의 말이고 서양 적과 강화하자는 것이 적의 입장에 선 사람의 말입니다. 앞의 말을 따르면 나라 안에 전해 내려 온 문물제도를 보전할 수 있지만 뒤의 말을 따르면 인류가 금수(禽獸)와 같은 지경에 빠지게 될 것이니, 이는 커다란 분계점입니다. 떳떳한 양심을 조

27) 『승정원일기, 고종 3년 병인(1866) 8월 16일(임인), 기정진의 상소』

금이라도 지닌 사람이라면 모두 알 수 있는 일인데, 더구나 밝고 성스러운 전하께서 어찌 분별하지 못하고 받아들일 리가 있겠습니까.”²⁸⁾라고 하여, 서양인들이 한국에서 드러내는 침략적 행위와 도굴 등의 문제점을 정확히 파악해야 할 것을 강조하고, 그들이 드러낸 여러 행태에 대해 부모와 임금을 없애는 것과 같은 야만인의 모습으로 이해했다.²⁹⁾ 기정진과 이항로의 이러한 관점을 통해 그 당시 세계사의 전개와 서양 침략의 성격에 대한 척사위정파의 인식과 그것에 대한 대비책 등을 알 수 있다.

두 번째는 일본과 병자수호조약을 맺은 1876년을 전후한 시기로, 최익현(崔益鉉)의 상소가 대표적이다. 최익현은 “정자(程子)·주자(朱子)의 가르침으로 오늘의 일을 헤아린다면, 적과 강화하면 반드시 난망(亂亡)의 화를 가져올 것이 다섯 가지나 됩니다. …… 우리가 대비하지 못하고 두려워서 화호를 구한다면, 당장은 편히 넘어가겠으나, 앞으로 만족할 줄 모르는 욕심을 어떻게 채워 주겠습니까. 이것이 난망하는 까닭의 첫째입니다. 저들의 물건은 다 지나치게 사치한 것과 기이한 노리개인데, 우리 물건은 백성의 생명이 의지하는 한정이 있는 것이니, 몇 해 못가서 우리 땅 수천 리가 더 지탱하지 못하고 나라가 따라서 망할 것입니다. 이것이 난망하는 까닭의 둘째입니다. 저들이 왜인이라고는 하나 실은 양적(洋賊)이니, 화호하는 일이 한번 이루어지면 사학(邪學)이 전수되어 전국에 두루 찰 것입니다. 이것이 난망하는 까닭의 셋째입니다. 저들이 물에 내려 왕래하며 대(臺)를 쌓아서 있으려 하는데, 강화(講和)를 거절할 말이 없다 하여 버려둔다면, 재물과 부녀의 약탈을 바라는 대로 할 것입니다. 이것이 난망하는 까닭의 넷째입니다. …… 저들은 재물과 여색을 알 뿐이고 다시는 사람의 도리가 없으므로 참으로 짐승이니, 짐승과 화호한다는 것은 그것이 무슨 말인지 모르겠습니다. 이것이 난망하는 까닭의 다섯째입니다. …… 우리 순조(純祖) 때에 양인이 우리나라에 몰래 들어왔는데 살피 잡아서 없앴고, 또한 우리 헌종께서 계술(繼述)하시어 즉시 정탐하여 모두 죽였으니, 이것이 전하의 가법(家法)이 아니겠습니까. 조정의 신하들이 참으로 능히 조종의 뜻을 몸받아야 하고 결코 눈앞의 안일에 빠져 그르치지 말아야 할 것입니다. 베개를 높이고 편히 자며 다른 화환(禍患)이 없더라도, 전하께서 무슨 낮으로 두 분 선왕의 사당에 들어가시겠으며, 천하 후세에서 또한 전하를 어떤 임금으로 여기겠습니까. ……

28) 『승정원일기, 고종 3년(1866), 9월 12일(무진), 이항로의 상소』

29) 李恒老, 『華西先生文集』, 「雅言, 洋禍」下, “西洋之說, 雖有千端萬緒, 只是無父無君主本, 通貨通色之方法.”, 民族文化文庫, 1996, 1175쪽 참조.

이제 온 왜인이 양복을 입고 양포(洋砲)를 쓰고 양박(洋舶)을 탔으니, 이것은 왜인과 양인이 마찬가지로라는 명백한 증거입니다. …… 어찌하여 이런 계책을 내지 않고 저들에게 속습니까. 감히 고려조의 우탁(禹倬)과 선정 조현의 고사에 따라 도끼를 가지고 궐문에 엎드립니다. 바라건대, 빨리 큰 계책을 바로 세워서 조정 관원 사이에서 화의를 주장하여 나라를 팔고 짐승을 거느려 사람을 해칠 생각을 하는 자가 있으면 사형에 처하소서. 그렇지 않으면 신은 우리나라 사람이 모두 짐승이 되는 것을 보고 부끄럽게 구차히 함께 살기를 바라지 않으니, 이 도끼로 이 몸을 죽여서 지하에서 두 분 선왕을 모실 수 있게 하여 주시면 또한 조정의 큰 은혜이겠습니다.”³⁰⁾라고 지적하였다. 이처럼 최익현의 상소는 화이관을 바탕으로 서양을 금수(禽獸)로 여기고, 서양의 상품을 사치품으로 여기는 내용으로 구성되었다.

이 시기 최익현을 비롯한 척사위정파들이 제기한 주된 내용은 일본과의 교린(交隣)에 관한 것으로, 일본을 서양과 동일하게 생각하는 ‘왜양일체론(倭洋一體論)’이다.

세 번째는 1880년 김홍집(金弘集)이 제2차 수신사로 일본을 다녀오면서 황준헌(黃遵憲, 1848~1905)의 『조선책략(朝鮮策略)』을 가져온 후, 1881년 고종의 윤음(綸音)이 내려지기까지의 시기이다. 황준헌은 이 책에서 러시아의 남진 정책에 대비하기 위해 조선, 청나라, 일본 등 3국의 연합 필요성을 강조했다. 황준헌에 의하면 친중국(親中國), 결일본(結日本), 연미국(聯美國) 등의 정책을 펼쳐야 러시아의 침공을 방지할 수 있기 때문에 3국의 외교를 강화해야 한다. 황준헌의 이 책은 2차 수신사로 일본에 다녀온 김홍집에 의해 고종에게 전해지면서, 조선 정부의 개화 정책을 추진하는데 영향을 끼쳤다.³¹⁾ 이때에는 영남, 관동, 경기, 호서, 호남 지방의 유생들이 대거 참여함으로써 척사위정사상이 전국적으로 확산되었다.

30) 『승정원일기, 고종 13년 병자(1876) 1월 23일(을묘), 최익현의 상소』

31) 黃遵憲, 『朝鮮策略』, “地球之上, 有莫大之國焉, 曰俄羅斯. 其幅員之廣, 跨有三洲, 陸軍精兵百餘萬, 海軍巨艦二百餘, 顧以立國在北, 天寒地瘠, 故狡然思啓其封疆, 以利社稷, 自先世彼得王以來, 新拓疆土, 既踰十倍, 至於今王, 更有括四海, 并合八荒之心, 其在中亞細亞回諸部, 蠶食殆盡, 天下皆知其志之不少, 往往合從以相距, 土耳其一國, 俄久欲之, 以英法合力維持, 俄卒不得逞其志, 方泰西諸大若德·若奧·若英·若意·若法·皆眈眈虎視, 斷不假尺寸之土以與人, 俄既不能西略, 乃幡然變計, 欲肆其東封. …… 朝鮮一土, 實居亞細亞要衝, 爲形勝之所必爭, 朝鮮危則中東之勢日, 俄欲略地, 必自朝鮮始矣. …… 朝鮮今日之急務, 莫急於防俄, 防俄之策, 如之何? 曰親中國·結日本·聯美國, 以圖自強而已.” 『한국사료총서, 9집 修信使記錄卷二, 朝鮮策略』, 국사편찬위원회, 160~161쪽 참조. 우명연, 「근대 중국 지식인의 조선인식과 그 영향 -황준헌, 양계초, 황염배를 중심으로-」, 성균관대학교 박사학위논문, 2017, 44쪽 참조.

이처럼 세 단계 척사위정사상의 구분은 정치적 상황, 참여의 폭, 구체적 내용 등에서 차이가 있다.³²⁾

척사위정사상은 반침략·반외세의 특성이 뚜렷한 상소의 내용에 풍부하게 담겨 있다. 이러한 척사위정사상은 자각적인 근대 민족주의 운동으로 승화되는 면에 제한적이다. 이 척사위정론의 역사적·사상적 연원은 병자호란 이후 화이관(華夷觀)을 바탕으로 하여 출현한 한 소중화론(小中華論)이다.³³⁾

이러한 척사위정사상은 성리학적 이념과 관련이 있다. 이는 그들이 ‘윽음’으로 여기는 ‘리(理)’의 세계가 당시의 봉건 체제였음을 의미한다. 이러한 ‘리’ 중심의 사상을 바탕으로 하는 척사위정사상은 반봉건 의식이나 근대 지향의식과 차이가 있다. 이처럼 척사위정사상은 외세의 침략에 반대한 민족주의적인 성향이 강하지만, 세계사의 흐름에 대한 인식과 계급적인 한계로 말미암아 시대 정신을 구현하는 면에 미흡했다.

한편 개화사상은 서양 문물에 대해 긍정적이다. 개화운동은 서양문명의 충격이라는 새로운 역사적 상황에 직면하여 전통 철학을 변형하고, 서양 문물을 수용하는 토대 위에서 성립하였다. 개화사상의 원형은 실학사상이다. 개화사상가들은 실학사상 가운데 북학과를 계승하여 일본 혹은 중국을 통해 들어오는 천주교를 비롯한 서양의 정치체제를 수용함으로써 현실의 문제를 극복하고자 했다. 그들은 전통철학과 서양사상을 새로운 시대와 환경에 맞게 발전시키고, 그것을 근대 개혁 사상으로 부각시켰다.³⁴⁾

1876년 개항 이후의 조선은 청나라에 대한 의존도가 높아졌다. 그런데 이러한 관계는 1882년 임오군란을 계기로 청나라의 내정 간섭이 강화되었으며, 청군의 개입 또한 과도한 상황에 이르렀다. 그러나 이러한 청나라의 무례에도 조선 정부는 제대로 대처하지 못하였다. 이와 같은 상황에서 김옥균(金玉均, 1851~1894), 박영효(朴泳曉, 1861~1939), 서광범(徐光範, 1859~1897), 홍영식(洪英植, 1855~1884), 서재필(徐載

32) 홍원식, 「근대의 사상」, 한국철학사상연구회 지음, 『강좌 한국철학』, 예문서원, 1995년, 219~222쪽 참조.

33) ‘소중화론’은 송시열(宋時烈, 1607~1689)의 중화문명을 존중하고 오랑캐를 물리친다 [尊華攘夷]는 정신에 근거를 둔 사상이다. 송시열의 사상은 이후 이항로와 기정진 등의 척사위정파에 영향을 미친다.

34) 초기 개화파 형성에 역할을 한 인물은 박규수(朴珪壽)이다. 그는 오경석(吳慶錫), 유흥기(劉鴻基) 등과 함께 서양의 과학기술 문명의 수용을 통한 개국을 주장하였다. 이종란, 「개화사상과 서구 사상의 유입」, 한국철학사상연구회 지음, 『강좌 한국철학』, 예문서원, 1995, 219~227쪽 참조.

彌, 1864~1951), 박영교(朴泳敎, 1849~1884) 등은 나라의 자주독립을 중요한 과제로 여기고, 개화의 필요성을 강조했다.

개화파들은 실사구시(實事求是)의 관점에서 다양한 주장을 했다. 개화파들에 의하면 정치 분야에서 청나라에 대한 조공과 허례를 폐지하고 자주권을 확보하며, 입헌 군주제를 실행하고, 문벌을 폐지하며 인재를 두루 등용하여 인민의 평등권을 확보해야 한다. 그들은 경제적인 방면에서 지조법(地租法)을 개혁하여 민중들의 부담을 덜어주고, 상공업의 자유로운 발전을 추진하여 근대적인 산업 체제의 토대를 마련해야 할 것으로 생각했다. 또한 그들은 규장각(奎章閣)을 폐지하여 봉건 왕조 중심의 교육 체제를 개선하고, 신식 군대를 창설하고자 하였다.

이처럼 그들은 전통적인 성리학적 질서체계를 변혁하여 백성들의 구체적인 삶에 실질적인 도움이 되는 것으로 생각한 서학을 수용하기 위해 노력하였다. 그러나 그들이 주도한 갑신정변은 일본이라는 외세에 의지함으로 말미암아 그들이 중시한 자주권의 논리와 충돌하는 결과를 초래했다.

또한 동양과 서양 문화의 융합을 통해 당시 한국 사회의 문제를 극복하고자 하는 지식인들이 있었다. 그들은 동양과 서양 문화를 대립적인 시각으로 바라보지 않고 각각의 장점을 융합하여 민족의 위기를 극복해야 할 것으로 생각했다. 김윤식(金允植: 1835~1922), 어윤중(魚允中: 1848~1896), 유길준(兪吉濬: 1856~1914) 등이 여기에 해당된다. 그들은 서양의 과학 기술뿐만 아니라, 정치, 경제, 교육, 제도 등 사회적인 분야에서도 필요한 부분을 수용해야 할 것으로 생각했다. 김윤식은 유가의 가치를 중시했을 뿐만 아니라, 서양의 종교를 인정했다.³⁵⁾ 어윤중은 일본과 중국을 방문하여 서양문화를 직접 목도하면서 국제 정세에 능동적으로 대처하기 위해 다양한 개혁의 방법론을 제시했다. 특히 그는 서양문명의 상징으로 여겨진 부국의 문제에 대해 관념적으로 접근하지 않고, 잘못된 제도와 사회 구조의 변혁의 측면으로 접근했다. 이처럼 그는 경제의 발전을 통해 사회의 질적 수준을 향상시키려고 했다.³⁶⁾ 유길준은 서양 문화에 대해 민주주의 사상의 적극적인 수용과 함께 유

35) 金允植, 『金允植全集卷』, 「敦化論」貳, “人之習性, 雖相遠而其性之本善則同, 各教之宗旨, 雖殊而其所以爲善則同. 夫人無所守則無恒心, 無恒心則流於放僻奢侈, 教者所以勸人爲善而守其恒心者也. 是以王者人其所同而存其所守, 使之各保恒心不陷於惡而已. 未嘗以異教而斥之也. 泰西諸國亦知人心之不可強制. 故許人民之信教自由, 又從而保護之遂爲世界通行之規. 人之此規之出於泰西而不知先王之道本自如是也. 孔子曰攻乎異端—攻當作攻擊之攻—, 斯害也已. 又曰有教無類, 又曰吾之於人, 何毀何譽, 斯民也. 三代之所以直道而行也. 聖人之忠厚, 不迫範圍廣大, 如天地之無不覆載, 非曲見之所可擬也.……大德敦化者, 指包萬類, 而歸於大同之化也.” 亞細亞文化社, 1980, 623~624쪽 참조.

가의 윤리의식 역시 보존되어야 할 가치로 생각했다.³⁶⁾ 그리고 이 당시 동서 문화를 융합하고자 하는 사람들은 적지 않은 유학자들에 의해 소홀하게 여겨졌던 부국강병의 문제를 적극적으로 취급하였다. 그들은 경제의 발전을 나라를 부강하게 하는 근원으로 생각하여 경제사상의 중요성을 인식하고, 이를 통해 민족의 위기를 극복하고자 했다. 이들은 당시 서양 세력이 밀려오던 격동기에 서양 문화에 대해 자신들의 정체성을 지키며 동양 문화를 지키고자 했다.³⁸⁾

한편 이 시기의 민중들은 오랫동안 조선의 지배 이데올로기 역할을 했던 성리학적 사유를 지양하고, 전통적으로 민중들에게 전해지던 정감록, 미륵사상, 무교(巫敎), 신흥 사상인 동학 등에 귀의하여 그들에게 직면한 어려운 상황을 타개하고자 하였다. 특히 민중운동에 참여한 사람들은 유학 전통의 의리 정신과 동학의 평등사상을 적극적으로 활용하였다.

최제우와 최시형 등 동학의 선각자들은 이러한 다양한 사상을 비판적으로 계승하고 변형하여 독창적인 이론 체계를 구축하였다. 동학은 유·불·도를 비롯한 다양한 전통 사상을 새롭게 조명하여 체계화시킴으로써 외래 사상과 문화 조류에 대응하였고, 그 시대에 맞게 새로운 가치 체계를 형성하였다. 이러한 동학은 인간을 중심에 두고, 현실을 중시하며 민족의 주체성을 강조하면서 사회의 변혁을 추구하였다.

36) 韓國學文獻研究所, 『魚允中全集』, 「從政年表二, 高宗18년 12월 14일」, “今局勢非富強無以保國, 故上下之一意經營者, 卽此一事而已.” 亞細亞文化社, 1978, 813쪽.
 37) 兪吉濬全書編纂委員會, 『兪吉濬全書 I』, 「西遊見聞, 邦國의權利」, 一潮閣, 1996, 119쪽 참조. 兪吉濬全書編纂委員會, 『兪吉濬全書 I』, 「西遊見聞, 商賈의大道」, 一潮閣, 1996, 380쪽 참조.
 38) 이철승, 「근대 전환기 한국 사상계의 ‘동서 문화 융합’론에 나타난 경제관 분석」, 한국동서철학회, 『동서철학연구』 제33호, 2004, 237~238쪽 참조.

제3절. 동학의 형성

동학은 1860년 최제우³⁹⁾에 의해 창시되었고, 그 후 2대 교주인 최시형과 3대 교주인 손병희에 의해 발전되고 확산되었다.

최제우는 국내외적으로 혼란한 상황에서 어려움에 처한 민중들의 삶을 목도하며 그들을 구제하겠다는 의지를 강화시켰다.⁴⁰⁾ 그는 구도의 과정 중, 1860년 봄에 특이한 체험을 하였다. 그는 독특한 체험을 한 후, 자신의 관점을 구체화하고, 1861년부터 포교 활동을 하였다. 그의 이론 체계는 저서인 『동경대전』과 『용담유사』를 통해 확인할 수 있다.

2대 교주 최시형⁴¹⁾은 최제우의 사상을 계승하고 발전시키기 위해 『동경대전』과

39) 최제우는 1824년 경주시 월성군 현곡면 가정리에서 최옥(崔沃, 1772~1840)의 아들로 태어났다. 그의 본래 이름은 제선(濟宣)이었으나, 어리석은 세상 사람을 구하겠다는 뜻에서 35세 때 스스로 제우(濟愚)로 바꾸었다. 최제우는 17세에 아버지가 사망하고, 집안 살림이 어려워지자 21세부터 장사를 하면서 전국을 누비었다. 장삿길에 나섰던 1844년부터 1854년까지의 조선 사회는 피폐한 상태였다. 이 시기에 그는 부자(父子)와 군신(君臣)의 관계를 중심으로 하는 수직적인 신분제의 질서가 흔들리는 것을 목격하였다. 최제우는 1860년에 동학을 창시하고, 1861년부터 포교 활동을 하다가, 1864년 ‘좌도난정(左道亂正)’의 죄목으로 죽임을 당하였다. 표영삼, 『수운의 삶과 생각 동학1』, 통나무, 2004, 54~60쪽 참조.

40) 최제우는 이 시기의 상황에 대해 다음과 같이 지적했다. “삼각산(三角山) 한양 도읍 사백 년 지낸 후에, 하원갑(下元甲) 이 세상에 남녀 간 자식 없어.....평생에 하는 근심 효박(消薄)한 이 세상에, 군불군(君不君) 신불신(臣不臣)과 부불부(父不父) 자부자(子不子)를, 주소간(晝宵間) 탄식하니 울울한 그 회포는, 흥중에 가득하되 아는 사람 전혀 없어, 처자(妻子) 산업(產業) 다 버리고 팔도강산 다 밟아서, 인심 풍속 살펴보니 무가내라 할 길 없네, 우습다 세상사람 불고천명(不顧天命) 아닐런가.” 『용담유사』, 「몽중노소문답가」. 또 최제우는 제국주의의 위협에 대해 다음과 같이 기술했다. “우리나라에 나쁜 질병이 곳곳에 있고, 백성들은 사계절 동안 편안함이 없으니, 이 또한 아픔의 운수(數)이다. 서양은 전쟁에서 승리하고 공격해서 취하여 일이 이뤄지지 않음이 없으니, 세상이 다 멸망하면 또한 입술이 없어지는 탄식이 없지 않은데, 나라를 돕고 백성을 편안하게 하는 것이 장차 어디에서 나올 수 있겠는가? 『東學文書, 東經大全』, 「布德門」, “我國, 惡疾滿世, 民無四時之安, 是亦傷害之數也. 西洋戰勝攻取, 無事不成而天下盡滅, 亦不無唇亡之歎, 輔國安民, 計將安出?”(驪江出版社, 1985, 171쪽.) 이러한 혼란한 시대 상황은 19세기 초부터 이어진 상황의 연속이다. 정약용은 『목민심서』에서 이와 유사한 시대 상황을 다음과 같이 지적하였다. “향정과 이청에 태질은 셀 수 없으며 군관과 장수를 시켜 뿌리를 뽑으니 백성들이 어찌 견디랴.”, 丁若鏞, 『牧民心書』, 卷四 吏典六條, 用人, “鄉廳吏廳, 決筭無算, 軍官將官, 用根無度, 民何以堪矣.” 이처럼 정약용은 고위 관직자와 결탁한 지방의 관리들에 의해 힘없는 백성들이 수탈 당하는 것을 생생하게 목격했다. 이는 관료체제의 부패로 인해 백성들의 삶이 곤궁해졌음을 의미한다.

41) 최시형은 1827년 경주시 동촌 황오리에서 태어났다. 최시형은 1861년 6월 초 동학에 입도하여 최제우의 가르침을 직접 받았다. 그는 입도 후로부터 동학을 전국에 널리 전파

『용담유사』를 편찬하였다. 이 『동경대전』과 『용담유사』의 내용은 계급 문제와 민족 문제, 곧 불평등 문제와 외세 침략의 모순이 팽배한 당시 사회의 문제를 제대로 해결하고자 하는 민중들에게 많은 영향을 미쳤다. 1894년에 발생한 동학농민혁명은 이러한 동학사상의 영향을 받은 동학도들이 전국 각지에서 광범위하게 참여한 민중 항쟁이었다.

3대 교주 손병희⁴²⁾는 동학을 천도교(天道敎)로 개명하였다. 그는 급변하는 국제 정세를 목도하며 민족 문제가 현저하게 드러나는 시대 문제를 해결하기 위해 사회적 실천을 적극적으로 수행했다. 그는 일제강점기가 진행되는 동안에 독립의 필요성을 강하게 인식하고, 독립운동에 적극적인 태도를 보였다. 실제로 그는 나라의 독립과 민중의 계몽을 위해 교육 활동에 심혈을 기울였다. 손병희를 중심으로 하는 많은 천도교인들은 이러한 동학사상을 현실 사회에 구체적으로 구현하기 위해 1919년의 3.1운동에 적극적으로 참여하였다.

또한 양한묵(梁漢默, 1862~1919)은 손병희와 함께 독립운동과 계몽 운동에 참여하였다. 그는 『대중정의』, 『무체법경』 등 약 20여 권의 천도교 기본 교리서 저작에도 손병희와 함께 참여하였다. 그는 『대중정의』(1907)에서 손병희와 함께 ‘인내천’⁴³⁾의 개념을 사용하였다. 그는 ‘인내천’을 천도교 사상의 중지로 삼고, 이론을 논증하여 체계화하였다.⁴⁴⁾ 또한 그는 손병희와 함께 교육 운동에 매진하였다.

구학문과 신학문을 겸비한 양한묵은 성리학적 요소를 토대로 하면서 서구 근대 철학의 사유 방식을 수용하여 ‘인내천’의 개념을 합리적인 철학의 의미로 사용하였

하였고, 동학교도들을 정비하고 조직하여 교조인 최제우의 교조신원(敎祖伸冤)운동을 펼쳤고, 동학농민혁명의 지도자로 활동하는 등 37년의 세월 동안 동학의 사회적 실천에 힘을 기울였다. 최시형은 1898년 그의 스승과 같은 죄목인 ‘좌도난정(左道亂政)’으로 죽임을 당했다. 최동희, 『한국종교사상사 III』, 연세대학교 출판부, 1999, 42~52쪽 참조.

42) 손병희는 1861년 충북 청원군 북이면 금암리에서 태어났다. 손병희는 1882년 조카 손천민에 의해 동학에 입도하여 최시형의 제자가 되었다. 그는 1894년 동학농민혁명에 참여하여 초기에 호남과 호서지방 등에서 승리하였으나, 이후 일본군의 개입으로 인해 패배했다. 그는 개화파였던 박영효 등과 교류하였고, 선진 제도와 교육을 통한 인재 양성의 중요성을 강조하여 교육사업에 전념하였으며, 1919년의 3.1 운동을 주도하였다. 3.1 운동 이후 일본 경찰에 의해 고초를 겪다가 1922년에 사망했다. 김영철, 「의암 손병희 사상의 철학적 조명」, 동학학회, 『동학학보』 제43호, 2017, 335~337쪽 참조.

43) 양한묵이 『대중정의』에서 손병희와 함께 제시한 ‘인내천’의 개념은 최제우의 ‘시천주(侍天主)’와 최시형의 사인여천(事人如天)’으로 이어지는 동학의 ‘인시천(人是天)’ 사상을 서양철학의 영향을 받아 평등의 관점에서 새롭게 규정한 것이다. 허수, 『이돈화 연구』, 역사비평사, 2011, 45~46쪽 참조.

44) 최동희, 『한국종교사상사 III』, 연세대학교 출판부, 1999, 79쪽 참조.

다.⁴⁵⁾ 그의 대표적인 저서는 『천도교대헌』, 『도경』, 『현기문답』, 『동경연의』 등이다.

이돈화(李敦化, 1884~?)는 천도교의 이론을 철학적으로 정립하였다. 그는 베르그송, 스피노자, 포이에르바하, 니체, 러셀, 마르크스 등 서양철학자들의 사상을 주체적으로 수용하여 동학사상과 결합하였다. 이는 그가 동학과 일부의 서양철학을 배타적인 대상으로 여기지 않고 유기적인 조화의 대상으로 여긴 것이다.

그의 대표적인 저서는 『인내천요의』(1924), 『수운심법강의』(1926), 『신인철학』(1931), 『천도교창건사』(1933), 『동학의 인생관』(1945) 등이다. 또한 그는 1910년대부터 1930년대까지 『천도교회월보』, 『개벽』, 『조선농민』, 『농민』, 『신인간』 등의 잡지를 통해 언론인으로 활동했다.⁴⁶⁾

이처럼 동학은 당시에 직면한 문제를 해결하는 과정에 여러 사상과 사조를 수용했다. 동학은 일부의 사상이나 이념을 무비판적으로 수용하지 않았다. 이는 동학이 전통 철학에 대한 비판적 성찰과 외래 철학에 대한 주체적 대응을 통해 당시의 시대 문제 해결에 필요한 이론을 새롭게 구성하고자 한 것이다.

45) 허수, 『이돈화 연구』, 역사비평사, 2011, 45쪽 참조.

46) 허수, 『이돈화 연구』, 역사비평사, 2011, 35쪽, 48~49쪽, 247~248쪽 등 참조.

제3장. 동학의 기일원론적 세계관

세계관은 세계의 본질과 근거에 대한 관점이다. 이 때문에 세계관의 정립은 철학의 정체성을 이해하는 척도 역할을 한다. 이는 어떤 세계관을 정립하는지에 따라 그 철학의 본질이 분명하게 드러날 수 있음을 의미한다. 동학의 세계관은 다양한 전통 철학의 영향을 받는다. 동학은 세계의 존재 근거를 형이상학적인 고요한 리(理)가 아니라 항상 움직이는 기(氣)로 여긴다. 이는 동학의 세계관이 전통 철학 중에서 고요한 리를 우주의 존재 근거로 생각하는 성리학적 관점이 아니라, 기철학적 사유를 계승하고 있음을 의미한다. 동학사상에서 ‘지기(至氣)’는 우주 만물의 존재 근거이면서 운행의 주체이다. 동학사상은 ‘지기’의 운행에 대해 외부적인 요소가 아니라, 내부적인 요인에 의해 저절로 그렇게 운행되는 것으로 여긴다. 따라서 동학은 우주의 운행과 인간의 질서 역시 이러한 ‘지기’에서 비롯된 것으로 생각한다.

제1절. 기(氣)의 기원과 기론

기(氣)는 한국철학과 중국철학 등 동양철학에서 중시하는 범주 가운데 하나이다. 기는 끊임없이 운동하는 음양오행으로써 우주 만물을 구성하는 근원적인 물질⁴⁷⁾이다. 이러한 기의 취산(聚散) 작용에 의해 만물이 생성되고, 사람의 생명 활동에 필요한 들숨과 날숨의 숨결이 형성된다. 중국 고대철학에서는 이 기를 세계의 존재 근거와 우주 운행의 원형으로 여겼다. 기에 대한 이러한 관점은 이후의 역사 과정

47) 본 연구에서 ‘물질’ 개념은 레닌의 『유물론과 경험비판론』에서 정의한 내용을 수용한다. 물질이란 인간의 의지와 무관하게 그 자체로 존재하고, 인간의 감각과 지각을 통해 반영되고 촬영되는 철학적 범주이다. (V.I. 레닌 지음/ 정광희 옮김, 『유물론과 경험비판론』, 도서출판 아침, 1989, 135쪽 및 278~284쪽 참조.) 이 물질은 그 자체가 완전한 것으로 여기는 유일신이나 절대정신과 같은 형이상학적인 관념과 구별된다. 물질은 비정신적이면서 대립물을 형성하는 존재이다. 물질은 외부적인 요인이 아니라, 그 자체의 내부적인 요인에 의해 항상 움직인다. 이철승, 『마오쩌둥(毛澤東): 현대 중국의 초석과 철학사상』, 태학사, 2007, 80쪽 참조. 한편 본 연구에서 ‘기(氣)’ 개념은 이처럼 기계적 유물론에서 말하는 물질이 아니라, 유물변증법에서 말하는 ‘물질’관과 유사한 논리 구조를 띠고 있음을 밝힌다. 張立文 主編, 『氣』, 中國人民大學出版社, 1990, 303~306쪽 참조.

에서 그 의미가 확대되었다. 특히 중국철학과 한국철학에서 이러한 기론이 끊임없이 계승되고 발전되었다. 동학은 이러한 기론을 비판적으로 수용하여 독창적인 기철학을 정립하였다.

1. 기의 개념과 기원

동양철학에서 ‘기(氣)’는 우주의 생성·변화·발전과 관련된 핵심 개념 가운데 하나이다. 기의 개념은 고대로부터 이어져오는데, 시대와 학자들에 따라 그 의미를 달리한다. 중국 고대인들은 우주에서 생명체가 숨을 내쉬고 들이마실 때에 유형으로 나타나거나, 무형으로 작용하는 것을 ‘기’라고 불렀다. 고대에서는 기(氣)를 구름이 흘러가는 모습을 본뜬 형태인 ‘기(气)’와 같은 의미로 표현하였다.⁴⁸⁾

‘기(氣)’자(字)는 중국 고대의 갑골문(甲骨文)과 금문(金文)에 나타난다. 기는 상형문자이며, 원래의 의미는 ‘운기(雲氣)’이다. 기에 대한 초기의 설명은 『좌전』과 『국어』에서 나타난다. 『좌전』에서는 “육기(六氣)는 음(陰)과 양(陽)과 풍(風)과 우(雨)와 회(晦)와 명(明) 등을 말한다. 나뉘어 사계절이 되고 차례로 다섯 절기⁴⁹⁾가 된다. 지나치면 재앙이 되니, 음(陰)이 지나치면 냉병[寒疾]이 되고, 양(陽)이 지나치면 열병[熱疾]이 되며, 바람[風]이 지나치면 사지(四肢)의 병[末疾]이 되고, 비[雨]가 지나치면 복통[腹疾]이 되며, 어둠[晦]⁵⁰⁾이 지나치면 정신이 미혹[惑疾] 되고, 밝음[明]⁵¹⁾이 지나치면 마음이 피로[心疾]해 진다.”⁵²⁾라고 하였다. 『좌전』에 의하면 하늘에는 음, 양, 풍, 우, 회, 명 등의 육기가 있고, 이것이 내려와 오미(五味 : 매운맛

48) 張立文 主編, 『氣』, 中國人民大學出版社, 1990, 1쪽 참조.

49) 다섯 절기는 오행(五行)의 절기(節氣)를 말한다. 1월 1일부터 3월 12일까지 72일은 목왕의 절기이고[木王之節]이고, 4월 1일부터 6월 12일까지 72일은 화왕의 절기[火王之節]이며, 7월 1일부터 9월 12일까지 72일은 금왕의 절기[金王之節]이고, 10월 1일부터 12월 12일까지 72일은 수왕의 절기[水王之節]이며, 사계절[四季]의 끝에 18일씩 더한 72일은 토왕의 절기[土王之節]이다. 鄭太鉉 譯註, 『역주 춘추좌씨전 5』, 전통문화연구회, 2008, 266쪽 참조.

50) 회(晦)는 밤[夜]을 의미한다. 밤에 부부의 잠자리[宴寢]가 지나치면 마음이 미혹(迷惑)해 어지러워지는 병이 생긴다. 鄭太鉉 譯註, 『역주 춘추좌씨전 5』, 전통문화연구회, 2008, 266쪽 참조.

51) 명(明)은 낮[晝]을 의미한다. 낮에 일을 하지 않고 쓸데없는 생각만 하면 마음이 피로워 병이 생긴다. 鄭太鉉 譯註, 『역주 춘추좌씨전 5』, 전통문화연구회, 2008, 266쪽 참조.

52) 『左傳』, 「昭公元年」, “六氣曰陰陽風雨晦明也. 分爲四時, 序爲五節. 過則爲災, 陰淫寒疾, 陽淫熱疾, 風淫末疾, 雨淫腹疾, 晦淫惑疾, 明淫心疾”

[辛]·신맛[酸]·짠맛[咸]·쓴맛[苦]·단맛[甘]와 오색(五色 : 흰색[白]·청색[靑]·검정색[墨]·빨강색[赤]·노랑색[黃])과 오성(五聲 : 궁[宮]·상[商]·각[角]·치[徵]·우[羽])을 이룬다. 이 육기의 지나침으로 인해 냉병[寒], 열병[熱], 사지의 병[末], 복통[腹], 정신의 미혹[惑], 정신의 피로[心] 등의 질병이 발생하고, 좋음[好], 싫음[惡], 기쁨[喜], 성냄[怒], 슬픔[愛], 즐거움[樂] 등의 감정이 나타나며, 예(禮), 의(義), 형(刑), 법(法) 등의 사회 질서 의식이 나타난다. 『국어』에서는 “하늘은 음을 숨기지 않고, 땅은 양을 흘리지 않게 하지 않으며, 물은 기를 잠기게 하지 않고, 불은 밥짓는 것을 재앙으로 삼지 않으며, 신묘함은 행함에 틈이 없고, 백성들은 마음에 음란함이 없으며, 때는 운수를 거스르지 않고, 물건은 생명을 해롭게 하지 않는다.”⁵³⁾라고 하여, 운동하고 변화하는 음양의 기를 통해 우주 만물이 각각 제 역할을 하여, 조화로운 질서가 유지되는 것으로 여긴다. 이처럼 『좌전』과 『국어』에서 설명하는 기는 자연, 사회, 인간 등을 포괄하는 개념이다.⁵⁴⁾

허신의 『설문해자』에서는 “구름의 기[雲氣]이다. 상형(象形)이다. 기(氣)부에 속하는 한자는 모두 기(氣)를 따른다.”⁵⁵⁾라고 하였다. 기(氣)는 구름의 모양을 본떠서 만든 상형문자이다. 또 “손님에게 보내는 꼴과 쌀이다. 미(米) 자를 따르고 소리를 기(氣)로 냈다. 『춘추전』에 ‘제나라 사람들이 와서 제후를 대접했다.’라고 말했다.”⁵⁶⁾라고 했다. 그리고 “희(饗)는 기(氣) 혹은 기(既)를 따르고, 희(飪)는 기(氣) 혹은 식(食)을 따른다.”⁵⁷⁾라고 했다. 이에 대해 단옥재는 “기(氣)와 기(氣)는 고금(古今)의 글자이다. 기(氣)를 구름의 기[雲氣] 자로 삼은 것으로부터 또 희(飪) 자를 지어 곳집의 기[廩氣] 자로 삼았다. 기(氣)는 본래 구름의 기(氣)였는데, 확대하여 모든 기(氣)를 의미하는 말이 되었다.”⁵⁸⁾라고 설명하였다.

53) 『國語』, 「周語下」, “天無伏陰, 地無散陽, 水無沈氣, 火無災燁, 神無閒行, 民無淫心, 時無逆數, 物無害生.”

54) 張立文 主編, 『氣』, 中國人民大學出版社, 1990, 21~26쪽 참조.

55) 許慎 撰, 段玉裁 註, 『說文解字註』, “雲氣也. 象形. 凡氣之屬皆從氣.”, 紅葉文化事業有限公司, 2013, 一篇上, 20쪽.

56) 앞의 책, “饋客之芻米也. 從米氣聲. 春秋傳曰齊人來氣諸侯.”, 紅葉文化事業有限公司, 2013, 七篇上, 336쪽. 여기에서 ‘손님에게 보내는 꼴과 쌀’이란 말과 소의 먹이인 꼴과 사람의 식량인 쌀을 손님에게 주어 보낸다는 의미이다.

57) 앞의 책, “饗, 氣或從既; 飪, 氣或從食.”, 紅葉文化事業有限公司, 2013, 七篇上, 336쪽.

58) 앞의 책, “氣古今字. 自以氣爲雲氣字, 乃又作飪爲廩氣字矣. 氣本雲氣, 引伸爲凡氣之稱.”, 紅葉文化事業有限公司, 2013, 一篇上, 20쪽. 여기에서 ‘곳집의 기[廩氣]’란 ‘곡식을 먹어 얻는 기’라는 의미이다. 염정삼, 『《설문해자주》 부수자 역해』, 서울대학교출판문화원, 2013, 28쪽 참조.

중국 고대의 기(氣)는 하늘에 하얀 구름이 뭉게뭉게 피어나는 모양이거나, 손님에게 음식을 대접하는 모습을 상징했다. 기(氣)는 ‘운기(雲氣)’라는 본래의 뜻에 따라 발전되었으며, ‘기(氣)’라는 철학적 개념이 되었다. 그러나 이 기는 시대의 흐름과 학파에 따라 의미가 확대되었다. 예컨대 은대에서 전국시기까지의 운기(雲氣), 노자의 충기(沖氣), 장자의 취산(聚散)의 기, 『주역』의 음양(陰陽)의 기, 공자의 혈기(血氣), 맹자의 호연지기(浩然之氣), 순자의 자연의 기, 『관자』의 정기(精氣) 등이다.

특히 노자(老子)는 “도(道)는 하나를 낳고, 하나는 둘을 낳으며, 둘은 셋을 낳고, 셋은 만물을 낳는다. 만물은 음을 짙어지고, 양을 꺾어안고 있으며, 충기(沖氣)로써 조화를 이룬다.”⁵⁹⁾라고 하여, 기를 도(道)가 만물을 생성하는 하나의 고리로 여겼다.⁶⁰⁾ 노자에 따르면 만물은 음양의 두 측면이 있고, 음양은 서로 의존하여 쉬지 않고 운동하며, ‘충기(沖氣)’가 화합하여 만물을 생성한다. 장자(莊子)는 “사람의 태어난 기의 모임이다. 모이면 태어나고 흩어지면 죽는다. …… 그러므로 만물은 하나이다. …… 그러므로 ‘은 천하는 한 기일 뿐이다.’”⁶¹⁾라고 하고, “음양은 기의 큰 것이다.”⁶²⁾라고 하여, 음양의 기를 천지 만물을 구성하는 근원으로 여겼다. 이처럼 도가는 우주 만물이 운동하고 변화하며 생성하고 취산(聚散)하는 것을 기의 작용으로 여겼다.

공자(孔子)는 기를 ‘혈기(血氣)’로 여겼다. 공자는 “군자에게는 세 가지 경계할 것이 있다. 어릴 때에는 혈기가 아직 정해지지 않아서 경계할 것이 여색에 있고, 장년에 이르러서는 혈기가 바야흐로 강해져서 경계할 것이 싸우는 데 있으며, 노년에 이르러서는 혈기가 이미 쇠해져서 경계할 것이 탐내는 것에 있다.”⁶³⁾라고 하였다. 공자는 사람이 세 방면에서 조심해야 하는데, 나이가 어릴 때에는 혈기가 안정되지 않았기 때문에 여색을 가까이해서는 안 되고, 어른이 된 후에는 혈기가 굳세기 때문에 함부로 다투어서는 안 되며, 늙어서는 혈기가 쇠약해졌기 때문에 부질없는 욕심을 부리지 말아야 할 것으로 여겼다. 이 때의 ‘혈기’는 바로 사람의 생리적 기능

59) 老子, 『道德經』 42 : “道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物. 萬物負陰而抱陽, 沖氣以爲和.”
 60) 한대(漢代)의 사람들은 ‘일(一)’을 ‘기(氣)’로 해석하였다. 張立文 主編, 『氣』, 中國人民大學出版社, 1990, 33쪽 참조.
 61) 『莊子』, 「知北遊」, “人之生, 氣之聚也. 聚則爲生, 散則爲死. ……故萬物一也. ……故曰通天下一氣耳.”
 62) 앞의 책, 「則陽」, “陰陽者, 氣之大者也.”
 63) 『論語』, 「季氏」, “孔子曰, ‘君子有三戒. 少之時, 血氣未定, 戒之在色; 及其壯也, 血氣方剛, 戒之在鬪; 及其老也, 血氣既衰, 戒之在得.’”

이다. 공자는 기를 ‘혈기’뿐만 아니라, 사람이 들이마시고 내쉬는 호흡, 밥을 먹음으로써 얻게 되는 기운 등으로 설명했다.⁶⁴⁾ 이러한 공자의 기는 형이상학적인 사유의 반영이 아니라, 생물학적인 특성을 드러낸 것이다.

맹자(孟子)는 기를 ‘호연지기’로 설명하였다. 맹자는 “나는 말을 알고, 나는 나의 호연지기를 잘 기른다.”⁶⁵⁾라고 하여, 그 기에 대해 지극히 크고 지극히 굳센 것으로 설명한다. 그는 기를 곧음으로 길러서 해치지 않으면 하늘과 땅 사이에 가득 채워지게 되는 것으로 생각한다. 또한 이 기는 의(義)와 도(道)에 짝한다. 곧 맹자는 기의 축적을 통해 호연지기(浩然之氣)를 배양할 수 있을 것으로 생각했다.⁶⁶⁾ 이처럼 맹자는 공자의 생물학적인 혈기를 ‘의’를 축적하여 이루는 ‘호연지기’의 도덕적 개념으로 승화시켰다.

순자(荀子)는 기를 ‘자연의 기’로 생각했다. 그는 “천지가 합하여 만물이 생기고, 음양이 만나서 변화가 일어난다.”⁶⁷⁾라고 하였고, “물과 불은 기가 있으나 생명이 없고, 풀과 나무는 생명은 있으나 앓이 없으며, 날짐승과 들짐승은 앓이 있으나 의리가 없다. 사람은 기도 있고 생명도 있으며 앓도 있고 또한 의리도 있다. 그러므로 세상에서 가장 귀하다.”⁶⁸⁾라고 하였다. 이는 그가 음양의 두 기의 왕성한 교류로 인해 우주 만물이 생성되고 변화되는 것으로 여기고 있음을 의미한다. 또 그는 물과 불, 풀과 나무, 날짐승과 들짐승, 인간 등의 특징을 구분하면서도, 이들이 모두 기로 구성되어 있는 것으로 여긴다. 그에 의하면 기가 없으면 어떠한 사물도 생겨날 수 없다. 이처럼 순자는 기를 자연현상뿐만 아니라, 인간에게도 적용시켰다.

『주역』에서는 기를 ‘정기(精氣)’로 규정하였고, 이 ‘정기’를 인간을 포함하는 우주 만물을 이루는 근원적인 물질로 보았다. 『주역』에서는 “정기(精氣)가 물(物)이 되고 혼이 돌아다녀 변(變)하기 때문에, 귀신의 실제 모습을 안다. 천지와 서로 비슷하므로 어긋나지 않는다.”⁶⁹⁾라고 하였다. 이 정기는 고정불변의 존재가 아니라, 운동하고 변화하는 물질이다. 『주역』에서는 “하늘과 땅이 뒤엉켜 교감하여 만물이 변화를 일으켜 도타워진다. 남자와 여자가 정기를 결합하여 만물이 변화하여 생겨난다.”⁷⁰⁾

64) 張立文 主編, 『氣』, 中國人民大學出版社, 1990, 27쪽 참조.

65) 『孟子』, 「公孫丑上」, “我知言, 我善養吾浩然之氣.”

66) 앞의 책, “其爲氣也, 至大至剛, 以直養而無害, 則塞于天地之間. 其爲氣也, 配義與道, 無是, 餒也.”

67) 『荀子』, 「禮論」, “天地合而萬物生, 陰陽接而變化起.”

68) 앞의 책, 「王制」, “水火有氣而無生, 草木有生而無知, 禽獸有知而無義. 人有氣有生有知, 亦且有義. 故最爲天下貴也.”

69) 『周易』, 「繫辭上」, “精氣爲物, 遊魂爲變, 是故知鬼神之情狀. 與天地相似, 故不違.”

라고 하고, “건은 양의 물(物)이고 곤은 음의 물(物)이다. 음양이 덕을 합하고 굳셈과 부드러움이 형체를 갖추므로써 천지의 이치를 체득하고 신묘하고 밝은 덕을 회통한다.”⁷¹⁾라고 하여, 음양의 두 기가 왕성하게 교류할 때 비로소 만물이 생성되고, 건과 곤이 서로 교감하므로써 굳셈과 부드러움으로 변화하여 그 이치를 얻을 수 있는 것으로 여겼다.⁷²⁾ 이는 ‘한 번은 음이 되고, 한 번은 양이 되는’ 정기의 작용에 의해 우주 만물의 생성과 변화가 끊임없이 일어나고 있음을 설명하는 것이다.

『관자(管子)』는 전국 시대 직하학파(稷下學派)의 저작을 모은 책이며, 관중(管仲)의 사상이 담겨져 있다. 『관자(管子)』에서는 여러 학파에서 사용한 기 개념을 종합하여 ‘정기(精氣)’로 규정하였다. 『관자(管子)』는 “한 기가 변화할 수 있는 것을 정(精)이라고 한다.”⁷³⁾라고 하고, 또 “정(精)이란 기의 정이다.”⁷⁴⁾라고 하여, 정기를 끊임없이 운동하고 변화하는 정미(精微)한 기로 여겼다. ‘음양(陰陽)의 기⁷⁵⁾’, ‘오행(五行)의 기⁷⁶⁾’는 이 정미한 기의 핵심적인 내용이다.⁷⁷⁾ 곧 이 정기는 끊임없이 운동하는 음양오행으로써 우주 만물을 구성하는 근원적인 물질이다. 이처럼 중국고대철학에서 중시된 기 개념은 이후의 철학사에서 그 의미가 확대되었다.

2. 기론의 성립⁷⁸⁾

기에 관한 이론은 진나라 이후의 학자들에게 영향을 미쳤다. 한나라 때에는 동중서(董仲舒, B.C. 179~104), 양웅(揚B.C. 53~A.D. 18), 장형(張衡, 78~139), 왕부(王符, 85~162) 등의 원기(元氣)론, 『황제내경(黃帝內經)』과 왕충(王充, 27~100)의 자연의 기론, 『회남자(淮南子)』의 음양조화의 기론, 『백호통(白虎通)』의 음양오행의 기론 등이 있다.

70) 앞의 책, 「繫辭下」, “天地絪縕, 萬物化醇. 男女構精, 萬物化生.”

71) 『周易』, 「繫辭下」, “乾陽物也, 坤陰物也. 陰陽合德, 而剛柔有體, 以體天地之撰, 以通神明之德.”

72) 張立文 主編, 『氣』, 中國人民大學出版社, 1990, 31~32쪽 참조.

73) 『管子』, 「心術下」, “一氣能變曰精.”

74) 앞의 책, 「內業」, “精也者, 氣之精也.”

75) 앞의 책, 「侈靡」, “陰陽之分定, 則甘苦之草生也.”

76) 앞의 책, “天地精氣有五, 不必爲沍, 其亟而反. 其重, 階動毀之進退, 卽此數之難得者也.”

77) 張立文 主編, 『氣』, 中國人民大學出版社, 1990, 37~39쪽 참조.

78) ‘기론의 성립’에서는 중국 진한시기 이후로부터 명말청초까지의 기론에 대해 논한다.

동중서는 “원(元)은 비롯함이니, 본래 바름을 말한다.”⁷⁹⁾라고 하여 원기를 우주만물의 존재 근거로 여기고, 조화로움을 원기의 특징으로 여겼다. 그는 “천지 사이에 음양의 기가 있다.”⁸⁰⁾라고 하고, “천지의 기는 합하여 하나가 되고, 나뉘어 음양이 되며, 쪼개어 사계절이 되고, 나열하여 오행이 된다.”⁸¹⁾라고 하며, “양은 하늘의 기이며, 음은 땅의 기이다.”⁸²⁾라고 하여, 원기를 자연의 기로 설명하였다.⁸³⁾

양응은 원기에 대해 “한 번 음이 되고 한 번 양이 된 이후에 만물을 낳는다.”⁸⁴⁾라고 하여, 만물을 생성하는 원인으로 여겼다.

한편 장형은 “도의 줄기가 이미 길러지면 만물은 형체를 이루고, 이에 원기가 갈려 강유(剛柔)가 비로소 나누어지고 청탁(淸濁)이 위치를 달리하며 하늘은 밖에서 이루어지고 땅은 안에서 자리 잡는다. 하늘은 양을 본체로 삼기 때문에 원으로 움직이고, 땅은 음을 본체로 삼기 때문에 평평함으로 고요해진다. 움직임으로써 선회하고 고요함으로써 결합한다. 기가 왕성하게 교류하여 정(精)을 구성하고 때에 맞게 온갖 사물을 길러내니, 이것을 ‘하늘의 원기[天元]’라고 하는데 도의 실질이다.”⁸⁵⁾라고 하여, 원기를 우주의 시원이며 음양(陰陽)·강유(剛柔)·청탁(淸濁)의 특성을 가진 것으로 여겼다.

왕부는 “상고시대 태초[太素]의 시기에 원기는 그윽하여 어두운 상태에 있고 아직 형체를 구성할 조짐이 없다. 만물의 정미함이 모아지고 뒤섞여 하나로 되니, 제어할 수가 없다. 이와 같은 상태가 오랫동안 유지되다가 갑자기 스스로 변화하여, 맑음과 흐림이 나뉘어져 변하여 음과 양을 이룬다. 음양은 본체가 있어 실제로 양의(兩儀)를 낳고, 천지는 울창하여 만물이 변화하여 도타워진다. 조화로운 기가 사람을 낳고, 그것을 가지고 통솔하고 다스린다.”⁸⁶⁾라고 하고, “기가 운행하여 감(感)하고 움직이는 것은 또한 진실로 크다. 변화하여 이루는 것은 어떤 물(物)인들 할

79) 董仲舒, 『春秋繁露』, 「王道」, “元者, 始也, 言本正也.”

80) 董仲舒, 『春秋繁露』, 「天地陰陽」, “天地之間, 有陰陽之氣.”

81) 앞의 책, 「五行相生」, “天地之氣, 合而爲一, 分爲陰陽, 判爲四時, 列爲五行.”

82) 앞의 책, 「人福天數」, “陽, 天氣也; 陰, 地氣也.”

83) 張立文 主編, 『氣』, 中國人民大學出版社, 1990, 58~60쪽 참조.

84) 揚雄, 『太玄經』, 「玄道」, “一陰一陽, 然後生萬物.”

85) 張衡, 『靈憲』, “道幹既育, 萬物成體, 于是元氣剖判, 剛柔始分, 淸濁異位, 天成于外, 地定于內. 天體于陽, 故圓以動; 地體以陰, 故平以靜. 動以行旋, 靜以合化. 堙鬱構精, 時育庶類, 斯謂天元, 蓋乃道之實也.”

86) 王府, 『潛夫論箋』, 「本訓」, “上古之世, 太素之時, 元氣紡冥, 未有形兆. 萬精合併, 混而爲一, 莫制莫御. 若斯久之, 翻然自化, 淸濁分別, 變成陰陽. 陰陽有體, 實生兩儀; 天地壹鬱, 萬物化淳. 和氣生人, 以統理之.”

수 없겠는가? 변하는 것은 신묘함이니 기가 움직인 것이다.”⁸⁷⁾라고 하여, 원기를 우주의 존재 근거임과 동시에 모든 사물 변화의 원인으로 여겼다.

이처럼 동중서를 비롯하여 양옹, 장형, 왕부 등은 우주 만물의 근거를 원기로 생각하였다.

『황제내경』에서는 “하늘의 기는 맑고 깨끗하며 빛나고 밝은 것이다.”⁸⁸⁾라고 하고, “맑은 양(淸陽)은 하늘이 되고, 탁한 음(濁陰)은 땅이 된다. 땅의 기는 위로 올라가 구름이 되며 하늘의 기는 아래로 내려와 비가 된다.”⁸⁹⁾라고 하여, 천지의 기를 만물을 형성하는 근거로 여겼다.⁹⁰⁾

왕충은 “천지의 사이에 있는 것은 음양이 낳은 것이니, 기어다니는 요충의 무리와 꿈틀거리는 벌레 등도 기를 머금어 생기고 입을 열어 먹는다.”⁹¹⁾라고 하고, “음양의 기가 응결하여 사람이 되고, 해가 다하고 수명이 다하여 죽으면 다시 기가 된다.”⁹²⁾라고 하며, “지극한 덕이 순수하고 두터운 사람은 하늘의 기를 품부 받은 것이 많다. 그러므로 하늘을 본받을 수 있고 인위적으로 하지 않아도 저절로 그렇게 할 수 있다. 품부 받은 기가 박약한 사람은 도와 덕을 따르지 않아 천지와 비슷하지 않다. 그러므로 ‘답지 않았다’라고 한다.”⁹³⁾라고 하여, 원기를 천지 만물을 구성하는 근원적인 물질로 여겼다. 그에 의하면 이 원기는 스스로 존재하는 정미한 기이므로, 음양의 작용을 통해 인간을 포함하는 천지 자연의 만물을 이룬다.⁹⁴⁾ 이처럼 그는 인위적인 작위함이 없이 스스로 운동하는 원기를 음양의 기, 오행의 기, 천지의 기 등의 자연의 기론을 정립했다.

『회남자(淮南子)』는 “하늘의 기가 비로소 내려오고 땅의 기가 비로소 올라가 음양이 뒤섞여 합하여, 서로 여유롭게 노닐다가 마침내 우주 사이에서 번성한다.”⁹⁵⁾라고 하고, “밝음은 기를 내뿜은 것이다. …… 어두움은 기를 머금은 것이다. 기를 내뿜은 것은 베풀고, 기를 머금은 것은 변화한다. 이 때문에 양은 베풀고 음은 변

87) 앞의 책, “氣運動動, 亦誠大矣. 變化之爲, 何物不能? 所變也神, 氣之所動也.”

88) 『黃帝內經素問』, 「調氣四神大論」, “天氣, 淸淨光明者也.”

89) 앞의 책, 「陰陽應象大論」, “淸陽爲天, 濁陰爲地. 地氣上爲雲, 天氣下爲雨.”

90) 張立文 主編, 『氣』, 中國人民大學出版社, 1990, 45~46쪽 참조.

91) 王充, 『論衡』, 「商蟲」, “凡天地之間, 陰陽所生, 蚊虻之類, 蠅蠕之屬, 含氣而生, 開口而食.”

92) 앞의 책, 「論死」, “陰陽之氣, 凝而爲人, 年終壽盡, 死還爲氣.”

93) 앞의 책, 「自然」, “至德純渥之人, 稟天氣多. 故能則天, 自然無爲. 稟氣薄少, 不遵道德, 不似天地. 故曰不肖.”

94) 張立文 主編, 『氣』, 中國人民大學出版社, 1990, 77~82쪽 참조.

95) 『淮南子』, 「俶眞訓」, “天氣始下, 地氣始上, 陰陽錯合, 相與優遊竟暢於宇宙之間.”

화한다. …… 해는 양의 주인이다. …… 달은 음의 마루이다.”⁹⁶⁾라고 하여, 음양의 기가 조화를 이루어 만물을 생겨나게 하고 변화하게 하는 것으로 여겼다.

『백호통(白虎通)』에서는 기에 대해 “혼돈이 서로 이어져서 보아도 보이지 않고 들어도 들리지 않는다. 그러한 후에 갈라지고 나뉘어 맑음과 탁함이 이미 나누어지면 정미한 빛이 나와 펼쳐지며 만물이 배풀어지고 생겨난다. 정미한 것은 세 가지 빛(해, 달, 별)이 되며, 이름이 부여된 것은 오행이 된다.”⁹⁷⁾라고 하고, “오행(五行)이란 …… 금목수화토이다. 행(行)을 말하는 것은 하늘이 기를 행한다는 의미를 말하고자 함이다.”⁹⁸⁾라고 하여, 음양오행의 기를 우주 만물을 구성하는 근거로 여겼다.

이처럼 기 개념은 한대(漢代)의 여러 학자들에 의해 세계를 설명하는 존재의 근원으로 여겼다. 이는 우주 만물의 모든 존재에 대해 기에서 그 연원을 찾을 수 있으며 기로부터 파생된 것으로 생각한다.⁹⁹⁾ 이러한 한대(漢代) 학자들에 의해 정립된 기일원론적 세계관은 이후의 학자들에게 영향을 미쳤다.

위진남북조 시대에는 현학가들에 의해 유무(有無)의 기로 여겨졌다. 수당 시기에 는 도교와 불교의 영향을 받아 기식(氣息), 신기(神氣), 원기 등의 이론이 제기되었다.¹⁰⁰⁾

유종원(柳宗元, 773~819)은 태초에 원기가 존재한 것으로 여긴다. 그는 “본래 처음의 아득함에 관해서는 허황된 말이 전해진다. 커다란 신령스러움이 미묘하게 뒤엉켜 있는데 어떻게 그것을 말할 수 있겠는가? …… 혼돈의 상태가 변화할 때에도 오직 원기만 존재하는데 무엇이 이루어지겠는가?”¹⁰¹⁾라고 하고, “뒤엉켜서 속에 있는 것을 세상에서는 원기라고 한다. 춥고 더운 것을 세상에서는 음양이라 한다.”¹⁰²⁾라고 하여, 천지가 생기기 이전부터 원기가 존재한 것으로 여겼다. 또한 그는 “삶과 죽음은 유유히 흘러갈 뿐이니, 한 기(一氣)가 모였다가 흩어진 것이다.”¹⁰³⁾라고

96) 앞의 책, 「天文訓」, “明者, 吐氣者也. …… 幽者, 含氣者也. …… 吐氣者施, 含氣者化. 是故陽施陰化. …… 日者, 陽之主也. …… 月者, 陰之宗也.”

97) 『白虎通』, 「天地」, “混沌相連, 視之不見, 聽之不聞. 然後剖判, 清濁既分, 精耀出布, 庶物施生. 精者爲三光, 號者爲五行.”

98) 앞의 책, 「五行」, “五行者, …… 金木水火土也. 言行者, 欲言爲天行氣之義也.”

99) 정빈나, 「대진(戴震)의 기철학적 지식론 연구 -맹자자의소증(孟子字義疏證)을 중심으로-」, 성균관대학교 박사학위논문, 2022, 31쪽 참조.

100) 張立文 主編, 『氣』, 中國人民大學出版社, 1990, 9~10쪽 참조.

101) 『柳宗元集』, 「天對」, “本始之茫, 誕者傳焉. 鴻靈幽紛, 曷何言焉? …… 塵昧革化, 惟元氣存, 而何爲焉?”

102) 앞의 책, 「天說」, “渾然而中處者, 世謂之元氣. 寒而署者, 世謂之陰陽.”

하여, 삶과 죽음을 기의 모임과 흩어짐으로 설명하였다. 유종원에 의하면 원기는 천지가 생겨나기 이전부터 존재하였고, 천지가 생겨난 이후에도 천지 사이에 존재한다. 이 원기는 스스로 존재하는 음양의 기이다. 특히 유종원은 “꼭꼭한 소나무는 벼랑바위에서 자라는데, 높고 곧으며 솟아나고 뺨어나며 가지가 번성하여 잎이 크고 울창하다. 천 길 낭떠러지 위에 고고하게 서 있으니 조화로운 기[和氣]가 발현한 것이다. 조화로운 기[和氣]의 자극함을 부여받았으니, 반드시 성(性)을 바르게 함으로써 합치한다.”¹⁰⁴⁾라고 하고, “강건한 기가 사람에게 심어진 것이 지(志)가 된다. 그 강건한 기를 얻은 사람은 크게 운행할 수 있다. 오래 하면서도 쉽이 없고, 선을 구함에 힘쓰며, 학문을 좋아함에 부지런하니, 지(志)라는 것은 기의 한 단면이다. 순수한 기가 사람에게 들어온 것이 명(明)이 된다.”¹⁰⁵⁾라고 하여, 기를 ‘조화로운 기[和氣]’, ‘강건한 기’, ‘순수한 기’ 등으로 설명하였다. 이는 그가 한편으로 이전 시기의 원기론을 계승하고, 다른 한편으로 기를 인간의 도덕적인 영역과 긴밀히 관련시켰음을 의미한다.¹⁰⁶⁾

이러한 기론은 송대(宋代) 이후의 학자들에게도 영향을 미쳤다. 장재와 주돈이는 각각 기를 태허(太虛)의 기와 태극의 원기로 여겼고, 주희는 리의 재료로서의 기로 여겼으며, 명말청초의 왕부지는 본체의 기로 여겼다.¹⁰⁷⁾

이처럼 기의 개념은 오랜 세월을 거치면서 시대, 학파, 학자들에 따라 다양한 의미로 해석되었다. 특히 리철학과 기철학은 리와 기의 개념을 다르게 정의하고 있다.

주희를 중심으로 하는 리철학자들은 주로 리를 형이상학적인 보편의 원리로 여기고, 기를 형이하학적인 리의 재료로 여긴다. 이들은 리를 완전성의 상징으로 여기고, 기를 불완전한 것으로 여긴다. 이러한 논리는 자연스럽게 ‘리존기비(理尊氣卑)’의 의식을 갖도록 유도한다.¹⁰⁸⁾

103) 앞의 책, 「掩役夫張進籤」, “生死悠悠爾, 一氣聚散之.”

104) 『柳宗元集』, 「送崔群序」, “貞松產於岩谷, 高直聳秀, 條暢碩茂. 粹然立於千仞之表, 和氣之發也. 稟和氣之至者, 必合之以正性.”

105) 앞의 책, 「天爵論」, “剛健之氣, 種於人也爲志. 得之者, 運行而可大. 悠久而不息, 拳拳於得善, 孜孜於嗜學, 則志者其一端耳. 純粹之氣, 注於人也爲明.”

106) 이처럼 유가철학에서 기에 의해 운행되는 하늘의 법칙과 인간의 도덕성을 관련시킨 선행연구는 적지 않다. 예컨대 『주역』에서는 하늘의 원리인 ‘원형이정(元亨利貞)’을 인간이 자각적으로 부여 받아 ‘인의예지(仁義禮智)’의 도덕성과 긴밀히 관련시켰고, 동중서는 천인감응(天人感應)의 논리를 전개했다.

107) 張立文 主編, 『氣』, 中國人民大學出版社, 1990, 10~12쪽 참조.

108) 이철승, 「이항과 유형원 철학에 나타난 리기(理氣)관 문제」, 『일재 이항과 호남사상』,

그러나 장재, 왕정상, 황중희, 왕부지 등을 중심으로 하는 기철학은 기를 리의 하부 구조로 여기지 않는다.

장재는 “태허는 형체가 없고 기의 본체이다. 그것이 모이고 그것이 흩어져, 변화의 일시적인 모습일 뿐이다.”¹⁰⁹⁾라고 하고, “태허는 기가 없을 수 없고, 기는 모여 만물이 되지 않을 수 없으며, 만물은 흩어져 태허가 되지 않을 수 없다.”¹¹⁰⁾라고 하며, “태허는 기의 본체이다. 기에 음양이 있고 굽힘과 펼침이 서로 감(感)하는데 끝이 없으므로, 신묘함(神)이 응(應)하는 것 또한 끝이 없다. 그 흩어짐이 셀 수 없으므로 신묘함이 응하는 것 또한 셀 수 없다. 비록 끝이 없지만 그것의 실질은 담연하며, 비록 셀 수 없지만 그것의 실질은 하나일 뿐이다. 음양의 기는 흩어지면 만가지로 달라지는데 사람들이 그것이 하나라는 것을 알지 못하고, 합해지면 혼연한데 사람들이 그것이 다르다는 것을 보지 못한다.”¹¹¹⁾라고 하여, 형체가 없는 태허를 기의 본래 모습인 동시에 우주의 본원이라고 생각했다. 그에 의하면 이 우주의 만물은 모두 태허로부터 나왔고, 기와 태허는 이름만 다를 뿐 내용이 같다.¹¹²⁾ 이처럼 장재는 기를 세계의 존재 근거로 삼았다.

왕정상(王廷相, 1474~1544)은 장재의 관점을 계승하여 기철학의 논리를 전개했다. 그는 기철학의 관점에서 도체(道體), 원기(元氣), 태극(太極), 태허(太虛) 등의 개념을 사용하여 존재의 근거와 유행의 논리를 전개한다. 왕정상에 의하면 도체 자체는 있음이고, 시작도 없고 끝도 없는 기화(氣化)의 과정이다. 그것은 절대적인 허무의 시작 단계가 아니고, 사람과 사물이 소멸하는 끝의 단계도 아니다. 도(道)는 도가에서처럼 ‘없음[無]’에서 생겨나지 않고, 본래부터 존재하는 ‘있음[有]’ 그 자체이다.¹¹³⁾ 왕정상은 천지가 아직 분별되지 않고 구체적인 사물이 생겨나기 이전의 상태를

정음학 연구회편, 김익두 외 지음, 문예원, 2018, 190쪽 참조.

109) 張載, 『正蒙』, 「太和」, “太虛無形, 氣之本體. 其聚其散, 變化之客形爾.”

110) 앞의 책, “太虛不能無氣, 氣不能不聚而爲萬物, 萬物不能不散而爲太虛.”

111) 앞의 책, 「乾稱」, “太虛者, 氣之體. 氣有陰陽, 屈伸相感之無窮, 故神之應也無窮. 其散無數, 故神之應也無數. 雖無窮, 其實湛然; 雖無數, 其實一而已. 陰陽之氣, 散則萬殊, 人莫知其一也; 合則混然, 人不見其殊也.”

112) 황중원, 「張載의 太虛와 氣개념에 대한 고찰」, 한국동서철학회, 『동서철학연구』 제23호, 2002, 213쪽 참조.

113) 王廷相, 『慎言』, 「道體篇」, “道體不可言無, 生有有無. 天地未判, 元氣混涵, 清虛無間, 造化之元機也. 有虛卽有氣, 虛不離氣, 氣不離虛, 無所始·無所終之妙也. 不可知其所至, 故曰太極; 不可以爲象, 故曰太虛, 非曰陰陽之外有極有虛也. 二氣感化, 群象顯設, 天地萬物所由以生也, 非實體乎? 是故卽其象, 可稱曰有; 極其化, 可稱曰無, 而造化之元機, 實未嘗泯. 故曰道體不可言無, 生有有無.” 참조.

태허로서의 ‘원기(元氣)’로 여겼다. 따라서 태허는 본연의 상태이고, 절대적인 허무가 아니다. 태허 속에서 기화가 만상(萬象)이 되는 잠능(潛能)을 포함하는데, 이러한 잠재적인 능력이 바로 기기(氣機)이다.

그는 “형체가 있는 것 또한 기이고, 형체가 없는 것 또한 기이며, 도는 그 속에서 존재한다. 형체가 있는 것은 생기이고, 형체가 없는 것은 원기이다. 원기는 쉽이 없으므로, 도 또한 쉽이 없다. 이 때문에 무형은 도의 근거이고, 유형은 도의 드러남이다. …… 기는 만물의 근원이고, 리는 기가 갖춘 것이며, 기(器)는 기(氣)가 이룬 것이다. …… 그러므로 ‘신묘함과 성(性)은 기가 본래 가지고 있는 것이다.’”¹¹⁴⁾라고 하여, 무형의 원기와 유형의 사물을 모두 기로 여기고, 리를 기의 조리로 여기며, 신묘함을 기의 작용으로 여긴다.

명말청초의 황종희(黃宗羲, 1610~1695)는 우주 사이에 존재하는 모든 사물을 ‘한 기[一氣]’의 변화에 의해 이루어지는 것으로 여긴다.¹¹⁵⁾ 그는 천지의 공간과 고금의 시간 가운데에 유일하게 존재하는 것을 기로 여기고, “천지 사이에는 한 기[一氣]가 운행하는 것이니 다 한 몸이다.”¹¹⁶⁾라고 하여, 천지 사이의 모든 존재가 ‘한 기’라는 공동의 본질을 갖추고 있는 것으로 생각한다. 또 그는 “리는 기의 리가 되니, 기가 없으면 리도 없다.”¹¹⁷⁾라고 하여, 리를 기를 떠나 독립적으로 존재하는 것이 아니라 기를 리가 의존하는 유일한 존재 근거로 여겼다.¹¹⁸⁾

또한 왕부지는 “천하는 오직 기(器)일 뿐이다.”¹¹⁹⁾라고 하고, “천지 사이에 가득 채워진 것은, 오직 음양일 뿐이다.”¹²⁰⁾라고 하며, “태허는 본래 움직이는 것이다.”¹²¹⁾라고 하고, “음과 양의 두 기가 태허에 충만하고, 이 밖에 다시 다른 사물은 없으며, 또한 틈도 없다.”¹²²⁾라고 하며, “음과 양은 천지 사이에서 홀로 운행하지 않는다.”¹²³⁾라고 하고, “태허는 바로 기이니, 인온의 본체이다.”¹²⁴⁾라고 하며, “허공

114) 王廷相, 『慎言』, 「道體篇」, “有形亦是氣, 無形亦是氣, 道寓其中矣. 有形生氣也, 無形元氣也. 元氣無息, 故道亦無息. 是故無形者道之底也. 有形者道之顯也. …… 氣, 物之原也; 理, 氣之具也; 器, 氣之成也. …… 故曰, ‘神與性乃氣所固有者.’”

115) 黃宗羲, 『宋元學案』, 「濂溪學案下」, “通天地, 亘古今, 無非一氣而已.”

116) 黃宗羲, 『孟子師說』卷1, 「覆載之間, 一氣所運, 皆同體也.”

117) 黃宗羲, 『河東學案』一, “理爲氣之理, 無氣則無理.”

118) 張立文 主編, 『氣』, 中國人民大學出版社, 1990, 216~220쪽 참조.

119) 王夫之, 『周易外傳』卷5, 「繫辭上」, “天下唯器而已矣.”

120) 王夫之, 『周易內傳』卷5, “盈天地之間, 唯陰陽而已矣.”

121) 王夫之, 『周易外傳』卷6, 「繫辭下」, “太虛者本動者也.”

122) 王夫之, 『張子正蒙注』卷一, 「太和篇」: “陰陽二氣充滿太虛, 此外更無他物, 亦無間隙.”

123) 王夫之, 『周易外傳』, 「說卦傳」, “陰陽不孤行于天地之間.”

은 바로 기이고, 기는 바로 움직이는 것이다.”¹²⁵⁾라고 하며, “도(道)는 기(器)의 도이고, 기(器)를 도(道)의 기(氣)라고 말해서는 안 된다.”¹²⁶⁾라고 하고, “기(器)에 의거하여 도가 보존되고, 기(器)를 떠나면 도가 훼손된다.”¹²⁷⁾라고 하며, “기(器)를 다하면 도는 기(氣) 가운데에 있다.”¹²⁸⁾라고 하고, “리(理)는 바로 기의 리이다.”¹²⁹⁾라고 하며, “하늘과 사람의 인운은 한 기일 뿐이다. 기의 선함을 따르는 것을 리(理)라고 하고, 기는 천지 사이에 충만하다.”¹³⁰⁾라고 하며, “리는 바로 기의 리이고, 기가 마땅히 이와 같은 것을 얻은 것이 바로 리이니, 리가 먼저가 아니고 기는 뒤가 아니다.”¹³¹⁾라고 하여, 이 세계를 구성하고 있는 음양의 기를 우주의 본질로 여겼다.

왕부지는 이 세계를 기의 구성체로 여긴다. 왕부지에 의하면 하늘과 인간을 포함한 이 세계는 모두 음과 양의 기로 가득 채워져 있다. 이 태허로서의 기는 구체적인 기(器)들의 존재 근거로서 고정되어 있지 않고, 끊임없이 움직이고 변화한다. 리 또한 세계의 존재 근거가 아니라, 기의 법칙이다. 왕부지에 따르면 이 세계는 기로 충만해 있는데, 이 기의 응결에 따라 형체가 이루어지고 기의 흩어짐에 따라 형체가 사라진다. 리는 기보다 앞서 존재하는 것이 아니라, 이러한 기의 운행 과정에 형성되는 조리이다. 이 조리는 기를 초월하는 보편법칙이 아니고, 그 기가 활동하는 동안에 역할을 하는 제한적인 법칙이다. 왕부지는 기를 리에 앞서 존재할 뿐만 아니라, 기를 우주의 본체로 생각한다. 또 그는 리에 대해 기와 분리되지 않고 기와 함께 하는 존재로 생각하며, 기를 초월하는 형이상의 개념이 아니라 기에 의존하는 법칙으로 여긴다.¹³²⁾

왕부지는 장재의 기일원론(氣一元論)을 계승하여 기철학을 종합했다. 왕부지는 우주만물의 존재 근거인 동시에 활동하는 기이며, 리는 기의 조리일 뿐이라고 보았다. 그는 우주와 인간의 생성과 변화원리를 설명하는 이론을 구축하였다. 왕부지의

124) 王夫之, 『張子正蒙注』, 「太和篇」, “太虛卽氣, 網緼之本體.”

125) 앞의 책, 「參兩篇」, “虛空卽氣, 氣卽動者也.”

126) 王夫之, 『周易外傳』 卷5, 「繫辭上」, “道者器之道, 器者不可謂之道之氣也.”

127) 앞의 책, 「大有」, “据器而道存, 離器而道毀.”

128) 王夫之, 『思問錄』, 「內篇」, “盡器則道在氣中矣.”

129) 王夫之, 『讀四書大全說·孟子』 卷十, 「告子上篇」, “理卽是氣之理.”

130) 앞의 책, “天人之網緼, 一氣而已. 從乎氣之善而謂之理, 氣充滿於天地之間.” 참조.

131) 앞의 책, “理卽是氣之理, 氣當得如此便是理, 理不先而氣不後.”

132) 이철승, 「왕부지와 정약용 철학에 나타난 본성론 문제」, 동양철학연구회, 『동양철학연구』 제108집, 2021, 11~12쪽 참조.

기철학의 특징을 정리하면 다음과 같다. 첫째, 우주의 궁극적 근원을 한 기[一氣]로 규정하고, 움직이는 우주 본체 개념을 완성했다. 곧 실유(實有)와 생동(生動), 생생(生生)과 기화(氣化) 등으로 우주의 생성과 변화를 설명했다. 이로써 정주학의 움직임이 없는 고요한 우주 본체는 매일매일 생동하는 우주 본체로 전환됨으로써 현실의 변화에 능동적으로 대처하는 것이 학문의 본질임을 주장했다. 둘째, 우주 본체의 다양한 존재 양식인 형상·형하(形上·形下), 도·기(道·器)를 일원론적(一元論的)으로 인식했다. 곧 우주의 본질은 한 기[一氣]이므로 인식 방법에는 차이가 있을 수 있지만 결국 하나이다. 이로써 천리(天理)와 인욕(人欲) 역시 인간 심성의 두 가지 특징일 뿐 결코 어느 하나를 부정할 수 없다고 주장한다. 나아가 인욕(人欲)을 적극적으로 긍정하고 사회적 합의 도출의 필요성을 제기하였다.¹³³⁾

이처럼 기철학을 정초한 것으로 평가받는 장재와 기철학을 종합한 것으로 평가받는 왕부지는 기를 통해 우주의 존재 근거와 운동을 설명한다. 그들에 의하면 천지의 사이를 가득 채우고 있는 것은 기이고, 이 기는 끊임없이 활동하고 있으며, 무형의 태허와 유형인 사물들로 구성되어 있다. 기가 모이면 우주 만물을 이루고, 흩어지면 태허로 돌아간다. 그들은 리 역시 기를 초월하여 있는 것이 아니라, 기의 운행 과정에서 이루어지는 조리로 생각한다. 이는 보편적인 리가 기를 초월하여 존재하는 것으로 여기는 성리학의 관점과 차이가 있다. 그들은 리를 시·공간을 넘어 변하지 않는 절대 보편의 원리가 아니라, 항상 움직이고 변화하는 기의 운행에서 나타나는 상대적인 규칙으로 여겼다. 이러한 기철학은 한국의 철학자에게도 영향을 미쳤다.

3. 기론의 전개¹³⁴⁾

중국에서 정립된 기철학은 한국철학사에 영향을 끼쳤다. 특히 유학을 국가의 주요 이념으로 삼았던 조선시대의 학자들은 이러한 기철학의 이론을 수용하고 변용하며 발전시켰다.

김시습(金時習, 1435~1493)은 “천지 사이를 가득 채우고 있는 것은 다 기이다. 중

133) 진성수, 「17-18세기 중국 유교지식인의 氣哲學 연구」, 충남대학교 유학연구소, 『유학 연구』 제30집, 2014, 277~278쪽 참조.

134) 이 ‘3. 기론의 전개’에서는 한국의 기론에 대해서 논한다.

[豎]으로 말하면 해와 달의 왕래, 별과 별자리의 운행, 추위와 더위의 갈마듭, 음양의 번갈아감, 사라짐·자람·채움·비움, 왕성함과 정체됨 등은 다 기이다.”¹³⁵⁾라고 하고, “하늘은 기를 쌓았을 뿐이다. 해와 달과 별은 기를 축적한 것 중에서 밝은 빛이 있는 것이다.”¹³⁶⁾라고 하며, “음양의 기가 대지 안에서 회전하고, 기를 모아서 형체를 이룬 것이 만물이다.”¹³⁷⁾라고 하여, 우주 만물은 기로 구성되어 있으며, 기후와 계절 등의 자연현상도 기의 작용에 의한 것으로 생각하였다. 이처럼 그는 기를 모든 사물 현상들의 본질로 이해하였다.

서경덕(徐敬德, 1489~1546)의 기론은 장재 철학의 영향을 받았다. 그는 “한 기[一氣]가 나뉘어 음과 양이 된다.”¹³⁸⁾라고 하고, “밖이 없는 것을 태허라고 하고, 시작이 없는 것을 기라고 하며, 허(虛)는 바로 기이다. 허는 본래 끝이 없고 기 또한 끝이 없다.”¹³⁹⁾라고 하며, “기는 시작도 없고 생겨남도 없다. 이미 시작이 없는데 어떻게 끝이 있으며, 이미 생겨남이 없는데 어떻게 소멸함이 있겠는가?”¹⁴⁰⁾라고 하고, “기 밖에 리가 없다.”¹⁴¹⁾라고 하였다. 그는 기 밖에 리가 있지 않고, 리는 오직 기 안에서 존재하는 것으로 여겼다. 이처럼 그는 리에 대해 기를 초월하는 실체가 아니라, 기 속의 조리로 이해했다. 곧 그는 기 밖에서 홀로 존재하면서 기를 통제하는 독립된 실체로서의 리를 인정하지 않았다. 또한 그는 우주 만물의 생성과 변화를 기의 취산 작용으로 설명한다. 그는 기가 모이면 사물이 되고, 기가 흩어지면 원래의 모습인 태허로 돌아가는 것으로 여겼다. 이는 그가 우주에 가득 차 있는 한 기[一氣]를 맑고 고요[湛然清虛]하며, 끝도 없고 밖도 없으며[無窮無外], 시작도 없고 멸함도 없는[無始無滅] 것으로 보았기 때문이다.

윤휴(尹鑄, 1617~1680)는 “기가 처음 생겨난 것을 태허라고 하고, 음과 양은 양의(兩儀)로 나누어지며, 기가 합하여 형체를 이룬 것을 사상(四象)이라고 한다. 태극이 생겨나 음과 양을 주재하고 양의는 태양(太陽)·소음(小陰)·소양(小陽)·태음(太陰)으로 나뉜다. 사상은 음양을 합하고 체(體)와 용(用)을 겸하며, 태극은 기가 된다.”¹⁴²⁾라고 하여, 태극을 기로 여기고, 이 기에 의해 우주 만물의 형성과 변화가

135) 金時習, 『梅月堂文集』, 卷之十七 「雜著, 服氣」, “盈天地之間者皆氣也. 豎言則日月之往來, 星辰之運行, 寒暑之相推, 陰陽之相代, 消息盈虛, 生旺休囚皆氣也.”

136) 金時習, 『梅月堂文集』, 卷之十七 「雜著, 天刑」, “天積氣耳. 日月星, 積氣中之有光明者.”

137) 앞의 책, 「雜著, 鬼神」, “夫陰陽之氣, 旋轉於大塊之內, 聚氣而成形者, 萬物也.”

138) 徐敬德, 『花潭集』, 卷2, 雜著, 「原氣說」, “一氣之分, 爲陰陽.”

139) 앞의 책, 「理氣說」, “無外曰太虛, 無始者曰氣, 虛卽氣也. 虛本無窮, 氣亦無窮.”

140) 앞의 책, 「太虛說」, “氣, 無始也, 無生也. 既無始, 何所終, 既無生, 何所滅?”

141) 앞의 책, 「理氣說」, “氣外無理.”

이루어진 것으로 생각했다. 태극을 기로 여기는 이러한 관점은 태극을 리로 여기는 성리학적 견해와 구별된다.

유형원(柳馨遠, 1622~1673)은 “물건이 이미 형성된 것으로부터 보면 리(理)는 다만 기(氣)의 리(理)이고, 기 밖에 리가 없다.”¹⁴³⁾라고 하여, 기를 리의 기로 여기지 않고, 리를 기의 리라고 생각한다. 그는 리를 만물을 초월하는 형이상학적인 불변의 보편 원리가 아니라, 항상 운동하고 변화하는 기의 조리로 생각한다.

박세당(朴世堂, 1629~1703)은 “나는 ‘천지에 가득 채웠다’라고 할 때 채워진 것은 기이고, ‘이것이 없으면 굶주린다’라고 할 때 굶주린 것은 기이며, ‘의를 축적하여 생긴다’라는 것은 기가 생기는 것으로 생각한다.”¹⁴⁴⁾라고 하고, “만물은 음양의 기를 다 받아서 생겨난다.”¹⁴⁵⁾라고 하며, “기가 있는 뒤에 형체가 있고, 형체가 있는 뒤에 생명이 있다.”¹⁴⁶⁾라고 하여, 우주의 기원을 물질적인 기로 여겼다.

홍대용(洪大容, 1731~1783)은 “천지(天地)에 가득 채워진 것은 단지 기(氣)일 뿐이니, 리(理)는 그 속에 있다. 기의 근본을 논하면 담일하고 충허하니 맑음과 흐림이 있다고 말해서는 안 된다. 그 오름과 내림과 흘날림이 서로 부딪치고 서로 밀치며 찌꺼기와 잿더미에 이르러, 바로 가지런하지 않은 것이 있게 되었다. 이에 맑은 기를 얻어 변화한 것이 사람이 되고 흐린 기를 얻어 변화한 것이 사물이 되며, 그 가운데 지극히 맑고 지극히 순수하며 신묘하여 예측할 수 없는 것이 마음이 된다.”¹⁴⁷⁾라고 하고, “태허는 텅 비어 고요하고 가득 채우고 있는 것은 기이다. 안도 없고 밖도 없으며 처음도 없고 끝도 없다. 기를 쌓은 것이 넓게 펼쳐지고 응결하여 형체를 이루고 두루 두루 허공에 퍼져 돌거나 멈추니, 이른바 땅과 달과 해와 별이 이것이다.”¹⁴⁸⁾라고 하여, 세계의 본질을 기로 여기고, 기의 특징과 작용을 구체적으로

142) 尹鑄, 『中庸解說』, “氣之始生曰太虛, 陰陽分兩儀, 氣合構形曰四象. 太極生之主陰陽, 兩儀分太陽小陰小陽太陰. 四象合陰陽兼體用, 太極為氣.”

143) 柳馨遠, 『磻溪雜藁』, 「別紙」1-1, “自物之已然者而觀之, 則理只是氣之理, 氣外無理.”

144) 朴世堂, 『思辨錄』, 「孟子·公孫丑注」, “愚則以爲‘塞乎天地’, 所塞者氣也; ‘無是而餒’, 所餒者氣也; ‘集義所生’, 即氣之生也.”

145) 朴世堂, 『道德經註』, “萬物俱受陰陽之氣以生”

146) 朴世堂, 『南華經注解刪補』, “有氣而後有形, 有形而後有生

147) 洪大容, 『湛軒書』, 內集 卷一 「問疑, 心性問」, <答徐成之論心說>, “充塞于天地者, 只是氣而已, 而理在其中. 論氣之本, 則澹一冲虛, 無有清濁之可言. 及其升降飛揚, 相激相蕩, 糟粕煨燼, 乃有不齊. 於是得清之氣而化者爲人, 得濁之氣而化者爲物, 就其中, 至清至粹, 神妙不測者爲心.”

148) 앞의 책, 內集 卷四 「補遺, 鑿山問答」, “太虛寥廓, 充塞者氣也. 無內無外, 無始無終. 積氣汪洋, 凝聚成質, 周布虛空, 旋轉停住, 所謂日月星是也.”

로 설명했다. 이는 그가 기 중심의 세계관의 중요성을 지적한 것이다.

정약용(丁若鏞, 1762~1836)은 “하나가 음과 양[兩儀]을 낳고, 하나가 나누어서 둘이 되며, 태극의 밖에서 별도의 천지가 나오는 것이 아니다. 둘이 넷을 낳는다는 것은 둘을 나누어 넷이 된다는 것이니, 천지 밖에서 더 별도의 사기(四氣)가 나오는 것이 아니다. 넷이 여덟[八卦]을 낳는다는 것은 넷을 나누어 여덟이 된다는 것이니, 사기(四氣)의 밖에서 별도의 하늘·땅·물·불·우레·바람이 나오는 것이 아니다.”¹⁴⁹⁾라고 하고, “태극은 천지가 아직 나누어지기 전에 혼돈한 상태로서 형체의 시작과 음양의 배태와 만물의 태초가 된다.”¹⁵⁰⁾라고 하며, “리(理)는 본래 옥석의 맥리이다. 옥을 다스린다는 것은 그 맥리를 살피는 것이므로, 마침내 다시 가차(假借)하여 단련한 것을 리로 여겼다. …… 『역』에서 ‘명을 따르는 이치[順命之理]’와 ‘고요히 궁구함[靜究]’ 글자의 뜻은 모두 맥리(脈理)·치리(治理)·법리(法理)의 가차로 글을 삼은 것이니, 다만 성(性)을 리(理)로 여겼다.”¹⁵¹⁾라고 하였다.

정약용은 세계의 존재 근거를 불변의 리(理)로 여기는 성리학적 세계관에 동의하지 않는다. 그는 세계의 존재 근거를 변화하는 기(氣)로 생각하고, 리에 대해 기를 초월하는 보편 법칙이 아니라 기의 조리로 여긴다. 이는 세계의 존재 근거를 선형적인 불변의 고요한 리가 아니라, 항상 움직이는 기인 태극으로 여기는 것이다. 이 태극은 성리학적 관점의 리가 아니다. 이 태극은 전통적인 기철학자들이 중시하는 원기(元氣)이다. 정약용에 따르면 태극은 천지가 출현하기 전에 존재하는 만물의 시초이다. 이 태극은 음양을 배태하는 것으로 태극 밖에서 천지가 출현하지 않는다. 이 태극으로서의 기는 저절로 존재하고, 리는 이 기에 속한다. 정약용은 이 리를 옥을 다듬는 인간이 옥의 결을 살피는 것으로 비유한 맥리(脈理), 다스림의 원리를 의미하는 치리(治理), 법의 원리를 상징하는 법리(法理) 등의 의미로 여긴다. 이러한 리는 시공을 초월하는 절대불변의 보편법칙이 아니라, 변화하는 기의 구체적인 유행 과정에 형성되는 조리로서의 법칙이다.¹⁵²⁾

149) 丁若鏞, 『易學緒言』 卷三, 「吳草廬纂言論」, “一生兩儀, 分一而爲兩, 非於太極之外添出個天地也. 兩生四者, 分兩而爲四, 非天地之外添出個四氣也. 四生八者, 分四而爲八, 非於四氣之外添出個天地水火雷風也.”

150) 앞의 책, 「沙隨古占駁」, “太極者, 天地未分之先, 混沌有形之始, 陰陽之胚胎, 萬物之太初也.”

151) 丁若鏞, 『孟子要義』, 「告子」第六, “理者本是玉石之脈理. 治玉者, 察其脈理, 故遂復假借, 以治爲理. …… 『易』曰, ‘順命之理,’ ‘靜究’字義, 皆脈理治理法理之假借爲文者, 直以性爲理.”

152) 이철승, 「왕부지와 정약용 철학에 나타난 본성론 문제」, 동양철학연구회, 『동양철학연구』 제108집, 2021, 109~111쪽 참조.

이규경(李圭景, 1788~1856)은 “혼돈의 처음에는 오직 한 기[一氣]일 뿐이다. 하늘을 낳고 땅을 낳으며 만물을 낳는 것에 이르러서는 이 한 기에 의존했을 뿐이니, 다른 잘못된 교묘함이 없다. 기가 자라나면 생겨나고 기가 사라지면 죽으니, 이것이 그 정해진 이치이다. 만약 이 기가 없으면 천지 만물은 무엇으로부터 생겨났겠는가? 이미 기가 있으니 하늘을 낳고 땅을 낳으며 만물을 낳을 수 있고, 이미 생겨난 이후에는 한 기가 그 사이에 가득 채워져 있어서 시작도 없고 끝도 없으며 낳고 낳는 것이 끝이 없다.”¹⁵³⁾라고 하였다. 그는 천지를 포함하는 우주 만물이 한 기에 의해 생겨나기도 하고, 사라지기도 하는 것으로 여겼다.¹⁵⁴⁾

심대윤(沈大允, 1806~1872)은 “태극은 천지의 원기이다.”¹⁵⁵⁾라고 하여, 태극을 기로 규정하는 것으로부터 출발한다. 그는 “하늘은 기이고, 땅은 형상이다. 기가 처음 생겨날 때에 이름을 ‘태극’이라고 하였다. 태극은 양이다. …… 태극이 움직여 굽힘과 펴이 있을 때에 음기가 생겨난다.”¹⁵⁶⁾라고 하여, 태극을 하늘과 땅이 있게 한 원초적인 양기, 천지의 원기 등으로 표현하였다. 심대윤의 이러한 관점은 전통적인 기철학을 계승하고 변용한 것이다.¹⁵⁷⁾ 또 그는 기의 특성에 대해 “기는 움직임을 성(性)으로 삼는다. 기는 한때라도 움직이지 않음이 없으니, 움직이지 않으면 기는 사라진다. 사람의 기는 움직이지 않으면 죽는다.”¹⁵⁸⁾라고 하고, “기의 성(性)은 움직임을 있고 고요함이 없으니, 고요하면 기가 없다.”¹⁵⁹⁾라고 하여, 기를 고요함이 없이 항상 움직이는 물질로 여긴다. 이러한 관점은 명말청초의 왕부지의 견해와 맥을 같이 한다.

최한기(崔漢綺, 1803~1877)는 전통적인 기철학을 계승하고 근대 자연과학을 수용하여 기일원론의 체계를 정립하였다. 그는 기를 세계의 본질이며, 우주 만물을 형

153) 李圭景, 『五洲衍文長箋散稿』, 「用氣辨證說」, “渾淪之初, 惟一氣也. 至於生天生地生物, 藉此一氣而已, 無他繆巧. 而氣息則生, 氣消則死, 此其定理也. 若無此氣, 則天地萬物, 從何以生? 既有氣矣, 能生天生地生物, 而既生之後, 一氣充塞其間, 無始無終, 生生不窮.”

154) 이종란, 『서양 문명의 도전과 기의 철학』, 조선대학교 우리철학연구소 우리철학총서 02, 학고방, 2020, 102~103쪽 참조.

155) 沈大允, 『沈大允全集 2, 周易象義占法』, 513쪽. “太極者, 天地之元氣也.”

156) 沈大允, 『沈大允全集 1, 福利全書』, 131쪽, “天, 氣也; 地, 形也. 氣之始生, 名曰太極. 太極, 陽也. …… 太極動而有屈伸, 陰氣生焉.”

157) 심대윤은 ‘태극(太極)’을 ‘기(氣)’로 여긴 측면에서 전통적인 기철학을 계승하였고, ‘태극(太極)’을 ‘양(陽)’으로 여긴 점에서 전통적인 기철학을 변용하였다.

158) 沈大允, 『沈大允全集 1, 福利全書』, 131쪽, “氣以動爲性. 氣無一時之不動, 不動則氣消矣. 人身之氣, 不動則死矣.”

159) 앞의 책, 같은 쪽, “氣之性, 有動而無靜, 靜則無氣矣.”

성하는 근원으로 여겼다. 그는 “천지 사이를 가득 채우고 있고 물체를 흠뻑 적셔
 서, 모이고 흠뻑 젖는 것과 모이지 않고 흠뻑 젖지 않는 것은 기 아님이 없다.”¹⁶⁰⁾라
 고 하고, “천지와 사람과 만물이 생겨나는 것은 모두 기의 조화로 말미암는다.”¹⁶¹⁾
 라고 하며, “기는 하나이다.”¹⁶²⁾라고 하여, 기를 우주의 존재 근거이며, 우주 만물을
 이루는 요인으로 여겼다. 이처럼 그는 기를 세계의 본질로 여기고, 우주 유행의 주
 체로 여기는 기철학의 이론을 정립했다.

이와같이 한국철학사에 등장하는 기철학의 관점은 중국철학사에 나타난 기철학
 의 관점과 일맥상통한다. 곧 기철학에서는 리를 기의 법칙으로 여길 뿐만 아니라,
 기를 리보다 먼저 존재하는 것으로 여긴다. 기철학에서는 우주가 기로 가득 채워져
 있고, 그 기를 항상 운동하고 변화하는 존재로 생각한다. 기철학에 의하면 리는 그
 기가 운행하는 과정에서 형성된 법칙이자 조리이다. 그런데 그 조리는 비록 기에
 의해 형성되었지만, 그 기가 바르게 펼쳐질 수 있도록 인도하는 역할을 한다.

이러한 한국의 기철학은 중국의 기철학을 비판적으로 수용하는 가운데 전통적인
 성리학적 세계관과 다른 우주론을 정립했다. 이러한 기철학은 동학의 기철학 체계
 의 정립에 이론적 기여를 하였다.

160) 崔漢綺, 『氣測體義』, 「體通, 天人之氣」, “充塞天地, 漬洽物體, 而聚而散者, 不聚不散者, 莫非氣也.”

161) 앞의 책, 「序」, “蓋天地人物之生, 皆由氣之造化.”

162) 崔漢綺, 『氣測體義』, 「體通, 氣質各異」, “氣是一也.”

제2절. 기의 본질과 작용

동학은 우주의 존재 근거와 운행의 주체를 지극한 기인 ‘지기(至氣)’로 여긴다. 동학은 우주의 근원에 대해 끊임없이 움직이는 기로 여긴다. 동학에 의하면 우주에 가득 채워져 있는 것은 기이다. 이 기는 고요한 상태로 있지 않고 항상 움직인다. 이 기는 항상 움직이기 때문에 변화하고, 변화하기 때문에 발전한다. 동학에 의하면 ‘지기’인 ‘한 기’는 인위적으로 작위하지 않고, 그 스스로의 내적 요인에 의해 저절로 운행한다. 이처럼 우주의 존재 근거이며 운행의 주체인 무극대도(無極大道)로서의 ‘지기’는 동학에서 중시하는 기철학의 핵심 내용 가운데 하나이다.

1. 지기(至氣)

동학은 세계의 존재 근거와 운행에 대해 ‘지기(至氣)’로부터 출발하는 것으로 여긴다. 동학에 의하면 우주에 가득 채워져 있는 것은 ‘한 기[一氣]’인 ‘지기’이다. 그 ‘지기’는 고정된 것이 아니라 끊임없이 움직이고 변화한다. 동학에서 ‘지기’는 ‘무형’의 ‘원기(元氣)’로서 인간의 의지나 정신이 개입되지 않은 존재 그 자체이다. 그 ‘지기’는 비어 있으면서도 우주에 가득 채워진 우주 운행의 주체로서 끊임없이 작용한다. 인간을 비롯한 만물은 그 ‘지기’인 ‘기’의 응취로 인해 구성된다.

이는 정신과 물질을 아우르고 있는 인간이 ‘기’보다 먼저 존재한 것이 아니라, ‘지기’인 ‘기’가 인간보다 먼저 존재했음을 의미한다. 곧 존재론적인 측면에서 인간은 ‘기’에 의해 형성된 존재이기에 인간에게 나타나는 정신적인 측면 역시 ‘기’보다 뒤에 형성되었음을 의미한다. 이는 인간의 정신이나 도덕 등 인간의 특성을 규정하는 가치가 ‘기’보다 먼저 존재하는 선험적인 것이 아니라, 역동적으로 변화하고 있는 ‘기’의 운동 과정에서 형성된 ‘기’의 산물임을 의미한다.

그러나 인간이 형성된 이후에 전개되는 삶의 과정에서 인간의 정신은 ‘기’의 운행에 순응하기도 하지만, 순응하지 않는 경우도 나타난다. 인간의 정신이 ‘기’의 운행에 순응하는 경우는 인간이 바로 하늘님임을 주체적으로 깨달은 상태이지만, 인간이 ‘기’의 운행에 순응하지 않는 것은 마음에 자리 잡은 사사로운 욕망이 ‘기’를 바르게 하지 않기 때문이다. 이는 인간의 정신이 ‘지기’의 운행에 맹목적으로 복종

하거나 거부하는 존재가 아니라, ‘지기’의 의미를 제대로 깨달아야 하늘님인 ‘지기’를 바르게 맞이할 수 있음을 의미하는 것이다. 곧 동학은 인간의 정신에 대해 비록 ‘기’의 응취에 의해 ‘기’보다 뒤에 형성되지만, 자율적인 판단을 할 수 있는 주체적인 존재로 생각한다.

이는 유물변증법에서 중시하는 물질과 정신의 관계에 대한 논리 구조를 연상시킨다. 유물변증법은 세계의 존재 근거에 대한 물음을 철학의 근본 문제로 여긴다. 유물변증법에 의하면 물질은 정신보다 먼저 존재하고, 정신은 물질이 최고로 발전한 상태이다. 이때 물질은 인간의 의지에 관계없이 존재하고 인간의 감각과 지각을 통해 촬영되고 반영되는 것으로, 고정된 실체가 아니며 항상 운동한다. 이 물질은 ‘대립물의 투쟁통일’, ‘양질의 상호전화’, ‘부정의 부정’ 등의 법칙을 갖고 있다. 그러나 정신은 물질보다 비록 늦게 형성되었지만, 물질에 작용을 하기도 하고, 반작용을 하며 물질을 지도하기도 한다.¹⁶³⁾

동학의 이러한 ‘지기’관은 세계의 존재 근거의 측면에서 유물변증법에서 중시하는 ‘물질’관과 유사한 논리 구조를 갖고 있다. 그러나 동학의 ‘지기’관이 유물변증법과 완전히 일치하는 것은 아니다. 동학은 대대(對待)와 유행으로 상징되는 음과 양이라는 두 쌍으로 이루어진 ‘기’의 상호 교류에 의한 우주의 운동을 논하지만, ‘양질의 상호전화 법칙’과 ‘부정의 부정의 법칙’과 같은 유물변증법에서 중시하는 변증법의 법칙을 설명하지 않기 때문이다.

이처럼 동학의 ‘지기’관은 한편으로 세계의 존재 근거와 특징 및 운행의 주체 문제에서 유물변증법의 ‘물질’관과 유사한 논리 구조를 띠고 있지만, 다른 한편으로 우주를 ‘기’의 유행으로 인해 나타나는 왕성한 생명 활동의 본향으로 여긴 점에서 전통적인 ‘기철학’의 논리 구조를 계승하고 발전시켰다.

동학에 의하면 우주 만물은 끊임없이 움직이는 ‘지기’인 ‘한 기’의 모이고 흩어짐에 따라 형체가 이루어지기도 하고 사라지기도 한다. 이 ‘한 기’는 인위적으로 하지 않으면서도 저절로 이루어진다. 이처럼 저절로 그러한 동학의 ‘지기’관에 대해 최제우는 다음과 같이 설명한다.

지기(至氣)란 비어 신령스러움이 무성하고, 일에 관여하지 않음이 없으며 일에 명령하지 않음이 없다. 그러나 형상이 있는 것 같지만 모습을 표현하기 어렵

163) 하인츠 킴멜레 編, 심광현·김경수 共譯, 『유물변증법』, 문예출판사, 1989, 113~116쪽 및 133~143쪽 참조.

고, 들은 것 같지만 보기 어려우니, 이 또한 혼원(渾元)한 한 기[一氣]이다.¹⁶⁴⁾

동학에서 ‘지(至)’는 “지극함이다.”라고 해석한다. 이는 ‘지(至)’를 최고, 궁극 등 최상급의 의미로 사용하는 것이다.¹⁶⁵⁾ ‘지기(至氣)’에서 ‘기(氣)’는 전통적인 기철학에서 중시하는 ‘기’의 의미와 같다. 기는 기철학에서 우주의 기원과 운행의 주체를 설명하는 개념이다. 이 기 개념은 고대에서 구름이나 안개가 피어나는 모습이나 손님에게 음식을 대접하는 것을 상징했다. 이 기는 역사의 흐름에 따라 그 의미가 확대되었다.

기는 어디든지 막힘이 없이 들어갈 수 있으므로 우주 만물을 관통하는 가입성(可入性), 우주에 가득 채워진 미만성(彌漫性), 자연·사회·인간을 모두 포괄하는 포용성(包容性), 다른 사물 속에 스며들거나 다른 사물을 흡수하는 삼투성(滲透性) 등의 특징을 지닌다. 이러한 기의 범주는 폐쇄적인 상태가 아니라, 개방적 상태에서 변화하고 발전한다.¹⁶⁶⁾

동학은 이러한 ‘지(至)’와 ‘기(氣)’를 결합한 ‘지기(至氣)’의 특징에 대해 ‘허령창창(虛靈蒼蒼)’, ‘무사불섭(無事不涉)’, ‘무사불명(無事不命)’, ‘형이난상(形而難狀)’, ‘문이난견(聞而難見)’, ‘혼원지일기(渾元之一氣)’ 등으로 설명한다. 이러한 여섯 가지 특징은 장재를 비롯한 이전 철학자들의 영향을 받아 형성되었다.

‘허령(虛靈)’은 장재(張載)가 “태허(太虛)로부터 천(天)이라는 이름이 있고, 기화(氣化)로부터 도(道)라는 이름이 있다. 허(虛)와 기(氣)를 합하여 성(性)이라는 이름이 있고, 성(性)과 지각(知覺)을 합하여 심(心)이라는 이름이 있다.”¹⁶⁷⁾라고 한 글에서 주희가 본체로서의 ‘태허’를 설명하는 개념이다.¹⁶⁸⁾ 그런데 장재는 이 ‘태허(太

164) 『東學文書, 東經大全』, 「論學文」, “至氣者虛靈蒼蒼, 無事不涉, 無事不命. 然而如形而難狀, 如聞而難見, 是亦渾元之一氣也.” 驪江出版社, 1985, 175~176쪽.

165) 앞의 책, “至者, 極焉之爲.”, 지(至) 자(字)의 사전적 의미는 다음과 같다. 지(至)는 “극점에 도달하는 것”이다.(至, 達到極點) 『국어』에서는 “양이 지극하여 음이 되고, 음이 지극하여 양이 된다.” 위소는 “지는 지극함을 말한다.”라고 하였다.(『國語, 越語下』, “陽至而陰, 陰至而陽.” 韋昭注: “至, 謂極也.”) 『논어』에서는 “중용의 덕을 일컬어 그 지극함 인저!”라고 했으며, 주희집주에서는 지를 “지극함”으로 설명하였다.(『論語』, 「雍也」, “中庸之謂德, 其至乎!” 朱熹集注: “至, 極也.”) 또 “지(至)는 대부분 사물의 선을 다하고 미를 다한 것을 형용한 것”이라고 하여, 가장 좋음, 가장 높음, 가장 정확함, 가장 진실함, 가장 미묘함 등으로 말한다. (多以形容事物的盡善盡美. 猶言最好的, 最高超的, 最正確的, 最誠摯的, 最微妙的 等等. 參見“至駿”, “至德”, “至理”, “至情”, “至機”.)

166) 張立文 주편, 김교빈 외 옮김, 『기의 철학』, 예문서원, 2012, 8쪽 참조.

167) 張載, 『正蒙』, 「太和編」, “由太虛有天之名, 由氣化有道之名. 合虛與氣有性之名, 合性與知覺有心之名.”

虛) 개념을 장안하지 않고 장자(莊子)의 다음과 같은 ‘태허(太虛) 개념을 원용하여 자신의 철학적 개념으로 승화시켰다.

이에 대해서 태청(泰淸)이 무궁(無窮)에게 물었다. ‘그대는 도를 아는가?’ 무궁이 말했다. ‘나는 알지 못합니다.’ 또 무위(無爲)에게 물었다. 무위가 말했다. ‘나는 도를 압니다.’ 말했다. ‘그대가 도를 아는 것 또한 이치[數]가 있는가?’ 말했다. ‘있습니다.’ 물었다. ‘그 이치는 무엇인가?’ 무위가 말했다. ‘내가 도를 아는 것은 귀(貴)할 수 있고, 천(賤)할 수 있으며, 간략(約)할 수 있고, 흩어질(散)수 있으니, 이는 내가 도를 아는 이치입니다.’ 태청이 그 말을 가지고 무시(無始)에게 물었다. ‘이와 같다면 무궁의 알지 못함과 무위의 압 가운데 누가 옳고 누가 그릅니까?’ 무시가 말했다. ‘깊이를 알지 못하고 얕음을 알며, 안을 알지 못하고 밖을 압니다.’ 이에 대해서 태청이 깨닫고 감탄하여 말했다. ‘알지 못하는 것은 바로 아는 것이구나! 아는 것은 바로 알지 못하는 것이구나! 누가 압과 알지 못하는 것을 아는가?’ 무시가 말했다. ‘도는 들을 수 없으니 들어도 도가 아니고, 도는 볼 수 없으니 보더라도 도가 아니며, 도는 말할 수 없으니 말하더라도 도가 아닙니다. 형체 있는 것과 형체 없는 것을 알겠구나! 도는 이름에 해당하지 않습니다.’ 무시가 말했다. ‘도를 묻고서 응함이 있는 자는 도를 알지 못합니다. 비록 도를 묻는 자 일지라도 또한 도를 들은 적이 없습니다. 도는 물음이 없고 물어도 응함이 없습니다. 물음이 없이 묻는 것은 궁극을 묻는 것이고, 응함이 없이 응하는 것은 안이 없는 것입니다. 안이 없는 것을 가지고 궁극을 묻는 것을 기다리니, 이와 같은 자(者)는 밖으로 우주를 보지 못하고 안으로 태초를 알지 못합니다. 이 때문에 곤륜산을 지나지 못하고 태허에서 노닐지 못합니다.’¹⁶⁹⁾

168) 『朱子語類』, 60권 45조목, “問‘由太虛’云云. 曰: “本只是一箇太虛, 漸漸細分, 說得密耳. 且太虛便是這四者之總體, 而不雜乎四者而言. ‘由氣化有道之名’, 氣化是那陰陽造化, 寒·暑·晝·夜, 雨·露·霜·雪, 山·川·木·石, 金·水·火·土, 皆是只這箇, 便是那太虛, 只是便雜卻氣化說. 雖雜氣化, 而實不離乎太虛, 未說到人物各具當然之理處.” 問: “太虛便是太極圖上面底圓圈, 氣化便是圓圈裏陰靜陽動否?” 曰: “然.” 又曰: “合虛與氣有性之名’, 有這氣, 道理便隨在裏面, 無此氣, 則道理無安頓處. 如水中月, 須是有此水, 方映得那天上月; 若無此水, 終無此月也. 心之知覺, 又是那氣之虛靈底. 聰明視聽, 作爲運用, 皆是有這知覺, 方運用得這道理. 所以橫渠說: ‘人能弘道, 是心能盡性; 非道弘人, 是性不知檢心.’ 又邵子曰: ‘心者, 性之郭郭.’ 此等語, 皆秦漢以下人道不到.”

169) 『莊子』, 「知北遊」, “於是泰淸問乎無窮曰: ‘子知道乎?’ 無窮曰: ‘吾不知.’ 又問乎無爲. 無爲曰: ‘吾知道.’ 曰: ‘子之知道, 亦有數乎?’ 曰: ‘有.’ 曰: ‘其數若何?’ 無爲曰: ‘吾知道之可以貴, 可以賤, 可以約, 可以散, 此吾所以知道之數也.’ 泰淸以之言也問乎無始曰: ‘若是, 則無窮之弗知與無爲之知, 孰是而孰非乎?’ 無始曰: ‘不知深矣, 知之淺矣; 弗知內矣, 知之外矣. 於是泰淸中而數曰: ‘弗知乃知乎! 知乃不知乎! 孰知不知之知?’ 無始曰: ‘道不可聞, 聞而非也; 道不可見, 見而非也; 道不可言, 言而非也. 知形形之不形乎! 道不當名.’ 無始曰: ‘有問

장자는 도에 대해 처음, 끝, 안, 밖 등의 한정된 개념에 의해 규정되어서는 안 될 것으로 생각한다. 이는 그가 우주 운행의 원리인 도를 구체적인 시간과 공간 개념으로 규정할 경우, 경계를 초월하는 자유로운 도의 운행이 협소한 현상으로 귀속되는 것을 염려하기 때문이다. 그에게 ‘태허’는 이러한 도의 본래 모습을 형상화한 것이다. 장재는 장자의 이러한 ‘태허’를 기철학의 핵심인 기의 본질 개념으로 전화시켰다.

장재는 이 ‘태허(太虛)¹⁷⁰⁾를 기의 본래 모습으로 생각했다. 그에 따르면 기는 모이고 흩어지는 과정에 형체가 있기도 하지만 형체가 없기도 한다. 그는 이 형체가 없는 것을 기의 본래 모습인 ‘태허(太虛)’로 여긴다.

태허(太虛)는 형체가 없으며 기(氣)의 본래 모습이다. 그것이 모이거나 흩어지는 것은 변화의 일시적인 모습일 뿐이다. 지극히 고요하여 감(感)이 없는 것은 성(性)의 근원이다.¹⁷¹⁾

이처럼 장재는 ‘태허’를 기의 본래 모습으로 여긴다. 그는 이러한 ‘태허’인 ‘기’의 모이고 흩어지는 변화의 과정을 거치면서 만물이 형성되기도 하고 사라지기도 하는 것으로 여겼다. 이와 같이 기는 모이고 흩어지는 작용을 통해 우주 만물을 소장(消長)시키기도 하지만, 기의 본래 모습은 더하거나 축소되지 않는다. 이처럼 장재는 태허를 기의 본질로 이해하였다.¹⁷²⁾

이러한 장재의 태허로서의 기는 우주 만물의 근원이 된다. 곧 우주 만물은 태허에서 생기고 태허로 돌아간다. 이러한 기의 작용은 제멋대로 되는 것이 아니다. 장재에 따르면 “천지의 기는 비록 모이고 흩어지며 물리치고 취하는 작용¹⁷³⁾이 온갖

道而應之者，不知道也。雖問道者，亦未聞道。道無問，問無應。無問問之，是問窮也；無應應之，是無內也。以無內待問窮，若是者，外不觀乎宇宙，內不知乎大初。是以不過乎崑崙，不遊乎太虛。”

170) 장재는 『주역』을 통해 자신이 끌어낸 우주 본체의 개념을 설명하기 위해 『장자』에 나오는 ‘태허’라는 개념을 차용했다. ‘태허’는 적막하고 아득한 경지를 뜻한다. 장재는 본체로서의 ‘태극’이 지닌 성질 등을 설명하고자 했다. 모영환, 「장재(張載)와 안원(顏元)을 통해 본 유가 인성론(人性論)의 전개에 관한 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 2010, 92쪽 참조.

171) 張載, 『正蒙』, 「太和編」, “太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，性之淵源”

172) 함현찬, 「장재철학과 환경문제」, 동양철학연구회, 『동양철학연구』 제44집, 2005, 292쪽 참조.

모습으로 나타나지만, 그 이치는 순하여 제멋대로 하지 않는다. 기라는 것은 흩어져 형체가 없는 상태에 들어가서 마침 자신의 본체를 얻고, 모여 형상을 갖게 되어 자신의 항상성을 잃지 않는다. 태허는 기가 없을 수 없고, 기는 모여 만물이 되지 않을 수 없으며, 만물은 흩어져 태허가 되지 않을 수 없다. 이를 따라 나아가고 들어오는 것은 다 어쩔 수 없이 그러하다.”¹⁷⁴⁾ 이처럼 우주 만물은 항상됨이 없지만, 기는 언제나 존재한다. 이는 태허로서 기가 그 자체의 원리에 의해 끊임없이 변화하며, 모이고 흩어지는 작용을 하는 것으로 설명한 것이다.¹⁷⁵⁾

또한 그는 기가 태허에서 모였다가 흩어지는 상태를 얼음과 물로 비유하였다.

기가 태허에서 모이고 흩어지는 것은 얼음이 물에서 얼고 녹는 것과 같다. 태허가 바로 기라는 것을 알면 없음이란 없으므로 성인이 성(性)과 천도의 지극함을 말한 것은 뒤섞여 나가는 신묘한 변역을 다했을 뿐이다.¹⁷⁶⁾

이와 같이 물이 형체가 없는 ‘무형’이라면, 얼음은 형체가 있는 ‘유형’이다. 이 물과 얼음은 상태의 차이를 가질 뿐, 본질의 측면에서는 같다. 이처럼 그는 기가 모이는 상태에 대해 물이 일시적인 형체인 얼음이 되는 것과 같고, 흩어지는 상태에 대해 다시 태허의 모습인 물이 되는 것과 같은 것으로 생각했다. 따라서 그는 얼음과 물의 비유를 통해 태허와 기가 서로 다른 별개의 것이 아니라, 하나의 통일체로 여겼다.

이러한 태허는 그 자체로 맑고 신묘하다. “태허는 맑으니, 맑으면 거치적거림이 없고, 거치적거림이 없기 때문에 신묘하다. 맑음에 반하는 것은 흐림이니, 흐리면 거치적거림이 있고, 거치적거림이 있으면 형체를 이룬다.”¹⁷⁷⁾ 곧 태허는 맑고 신묘한 무형의 존재이며, 흐리고 거치적거리면 유형의 존재를 이룬다.

173) 물리치고 취하는 작용(攻取)은 『주역(周易)』에서 언급된다. 『周易』, 「繫辭下」12장, “사랑과 미움이 서로 물리쳐서 길흉(吉凶)이 생겨나고, 멀과 가까움이 서로 취하여 회린(悔吝)이 생긴다.”(“愛惡相攻而吉凶生, 遠近相取而悔吝生.”)

174) 張載, 『正蒙』, 「太和編」, “天地之氣, 雖聚散攻取百塗, 然其爲理也順而不妄. 氣之爲物, 散入無形, 適得吾體; 聚爲有象, 不失吾常. 太虛不能無氣, 氣不能不聚而爲萬物, 萬物不能不散而爲太虛. 循是出入, 是皆不得已而然也.”, 이철승, 『완역 性理大全 2, 正蒙』, 윤용남 외 역주, 학고방, 2018, 24쪽.

175) 함현찬, 「장재철학과 환경문제」, 동양철학연구회, 『동양철학연구』 제44집, 2005, 292쪽 참조.

176) 張載, 『正蒙』, 「太和編」, “氣之聚散於太虛, 猶冰凝釋於水. 知太虛即氣則無無, 故聖人語性與天道之極, 盡於參伍之神變易而已.”

177) 앞의 책, “太虛爲清, 清則無礙, 無礙故神. 反清爲濁, 濁則礙, 礙則形.”

이 태허는 바로 기이다. 이 “기는 맑으면 통하고, 흐리면 막힌다. 맑음이 지극하면 신묘하므로 모이더라도 틈이 있으니, 가령 바람이 불 때에 소리가 모두 들리는 것은 맑음의 징험이로다! 불지 않아도 이르는 것은 통합의 지극함이로다!”¹⁷⁸⁾ 이는 태허인 기가 어디든지 막힘이 없이 통할 수 있고, 이 맑은 기가 신묘하기 때문에 지극해질 수 있다는 뜻이다.

이처럼 기는 장재 철학의 출발점이면서 귀결점이다. 태허는 기의 본래 모습으로서 기가 흩어진 상태를 의미한다. 천·지·인·물 및 일체의 자연현상은 모두 태허로부터 유래한 것이다. 또한 이러한 자연현상은 모두 태허로 귀결된다.¹⁷⁹⁾

이처럼 장재는 기에 대해 세계의 궁극적인 실재이고 우주 만물을 이루는 본질이며, 태허(太虛)로부터 현상계의 사물에 이르기까지 무형(無形)과 유형(有形)의 상태를 이루는 근거로 생각한다. 이러한 구분은 기의 이산(離散)과 응취(凝聚)에 따라 이루어진다. 그는 기를 직접 지칭할 때에 ‘태허(太虛),’ ‘허(虛),’ ‘기지본체(氣之本體),’ ‘기지본(氣之本),’ ‘기지체(氣之體),’ ‘기본(氣本)’ 등으로 표현하였고, 기가 지닌 본성을 지칭할 때에 ‘신(神),’ ‘허(虛),’ ‘청(淸),’ ‘통(通),’ ‘허명(虛名),’ ‘성(性),’ ‘천성(天性)’ 등으로 설명하였다.¹⁸⁰⁾ 장재는 기의 본래 모습에 대해 형체가 없는 태허로 여기고, 유형의 사물에 대해 기의 응결에 따른 일시적인 현상으로 여긴다. 또한 그는 이 ‘태허’의 ‘허’에 대해 맑고 순수한 ‘담일’¹⁸¹⁾의 상태로 여긴다.

장재는 우주 만물의 변화 역시 기의 작용에 의한 것으로 여긴다. 예컨대 낮과 밤 [晝夜], 추위와 더위 [寒暑], 봄과 가을 [春秋] 굽힘과 펴 [屈伸], 가고 오 [往來], 비움과 채움 [虛實], 움직임과 고요함 [動靜] 등 자연의 모든 변화를 기의 작용으로 여겼다.¹⁸²⁾ 이처럼 그는 기의 변화에 대해 기 자체의 내적 요인에 의한 ‘신묘함(神)’으로 생각한다.¹⁸³⁾ 그에 의하면 “하나의 물(物)이면서 두 체(體)가 기(氣)이다. 하나이기

178) 張載, 『正蒙』, 「太和編」, “凡氣, 清則通, 昏則壅. 清極則神, 故聚而有間, 則風行而聲聞具達, 清之驗與! 不行而至, 通之極與!”

179) 앞의 책, 「動物編」, “物之初生, 氣日至而滋息, 物之既盈, 氣日反而遊散.”, 안은수, 「張載의 自然認識」, 동양철학연구회, 『동양철학연구』 제12집, 1991, 211~212쪽 참조.

180) 박경환, 「장재(張載)의 기론적(氣論的) 인성론에 관한 연구 - 천지지성(天地之性)과 기질지성(氣質之性) 개념의 분석을 중심으로-」, 중국철학회, 『중국철학』 제8권, 2001, 149~150쪽 참조.

181) 張載, 『正蒙』, 「太和編」, “氣本之虛則湛一無形.”

182) 앞의 책, “晝夜者, 天之一息乎! 寒暑者, 天之晝夜乎! 天道春秋分而氣易, 猶人一寤寐而魂交. ……氣交爲春, 萬物糅錯, 對秋而言, 天之晝夜也.”, “天道不窮, 寒暑也. 衆動不窮, 屈伸也. 鬼神之實, 不越二端而已矣.”, “氣塊然太虛, 升降飛揚, 未嘗止息, …… 此虛實·動靜之機, 陰陽·剛柔之始.”

때문에 신묘하다(神). (양쪽에 있기 때문에 헤아릴 수 없다.) 둘이기 때문에 변화한다. (하나에서 미루어 간다.) 이것이 하늘이 셋이 되는 까닭이다.”¹⁸⁴)라고 하여, 기를 하나의 사물이면서 음양의 두 체(體)로 여긴다. 여기에서 ‘신묘함(神)’은 음과 양의 조화의 원리로서 기가 지닌 내재적 본성이다.¹⁸⁵) 이처럼 장재는 기를 만물의 근원이면서 현상계 모든 사물의 변화를 주재하는 것으로 생각한다. 그는 기의 본질을 태허(太虛)·허(虛)라고 하고, 기의 내재적 본성을 ‘신묘함’으로 정의한다. 이처럼 그는 ‘기일원론(氣一元論)’의 관점으로 우주 만물의 생성과 변화를 설명했다.

동학은 이러한 장재를 비롯한 전통적인 기철학의 이론을 주체적으로 계승하여 고유한 ‘지기’관을 정립하였다. 이때 ‘지기’의 설명 과정에서 ‘허령(虛靈)’은 구체적인 형체가 없이 ‘비어 신령스럽다’라는 의미이다. ‘창창(蒼蒼)’¹⁸⁶)은 하늘처럼 넓고 푸르며 초목이 무성한 모습을 상징하는 개념으로, 천지 사이에 가득 채워져 있으면서 왕성하게 생명 활동을 하는 ‘지기’를 의미한다. 곧 ‘허령창창’은 구체적인 형체가 없는 신령스러운 ‘지기’가 온 우주에서 왕성하게 생명 활동하는 것을 의미한다. ‘무사불섭(無事不涉)’은 ‘지기’가 우주 만물의 일에 관여한다는 뜻이다. ‘무사불명(無事不命)’¹⁸⁷)은 ‘지기’가 우주 만물의 생성과 변화에 깊게 관여하기 때문에 모든 일이 제

183) 張載, 『正蒙』, 「神化編」, “神, 天德; 化, 天道. 德, 其體; 道, 其用, 一於氣而已. “神無方, 易無體”, 大且一而已爾. 虛明一作靜照靈, 神之明也; “無遠近幽深”, “利用出入”, 神之充塞無間也. 天下之動, 神鼓之也; 辭不鼓舞, 則不足以盡神. 鬼神, 往來屈伸之義. 故天曰神, 地曰示, 人曰鬼. 形而上者, 得辭斯得象矣. 神爲不測, 故緩辭不足以盡神. 化爲難知, 故急辭不足以體化. 氣有陰陽, 推行有漸爲化, 合一不測爲神. 其在人也, 知義用利, 則神化之事備矣. …… 神化者, 天之良能, 非人能. 故大而位天德, 然後能“窮神知化.”

184) 앞의 책, 「參兩編」, “一物兩體, 氣也. 一故神. (兩在故不測.) 兩故化. (推行於一.) 此天之所以參也.”

185) 박경환, 「장재(張載)의 기론적(氣論的) 인성론에 관한 연구 - 천지지성(天地之性)과 기질지성(氣質之性) 개념의 분석을 중심으로 -」, 중국철학회, 『중국철학』 제8권, 2001, 152~153쪽 참조.

186) 창창(蒼蒼)은 ‘푸르고 푸르름’, ‘무성하다’, ‘우거지다’, ‘아득하다’ 등의 의미를 내포하고 있다. 예컨대 『詩經』(「秦風, 蒹葭」)에서는 “蒹葭蒼蒼, 白露爲霜.”(갈대는 무성한데, 흰이슬은 서리가 되었네)라고 하여, 창창을 무성하다, 우거지다[茂盛: 眾多]라는 의미로 사용하였고, 『莊子』(「逍遙游」)에서는 “天之蒼蒼, 其正色邪?”(하늘이 푸르고 푸른 것은 그 본래의 제 빛깔인가?)라고 하여, 창창을 깊고 푸른 색깔[深青色]이라는 뜻으로 사용하였으며, 『淮南子』(「俶真訓」)에서는 “渾渾蒼蒼, 純樸未散.”(넓고 아득하여 순박함이 아직 가시지 않았다.)라고 하여, 창창을 한 없이 아득하다[茫無邊際] 라는 의미로 사용하였다.

187) 일반적으로 유학에서 ‘명(命)’은 ‘천명(天命)’의 ‘명’으로서 ‘하늘이 명령’하는 것으로 여긴다. 이 때의 ‘명’은 주재자의 의지가 반영된 의미이거나, 인격적인 의미가 아니고 하늘이 관장한다는 의미로 여겨진다. 동학에서 중시하는 ‘무사불명(無事不命)’의 ‘명’은 인격적인 의미의 ‘명령’이 아니라, 우주 운행의 주체인 ‘지기(至氣)’가 모든 일에 관여한다는 의미이다.

멋되로 진행되지 않고, 천도(天道)에 부합하여 진행되고 있음을 의미한다. ‘형이난상(形而難狀)’은 형상이 있는 것 같으나 형용할 수 없고, ‘문이난견(聞而難見)’은 들음이 있는 것 같으나 보이지 않는다는 의미이다. 이는 동학에서 지기가 인간의 감각 기관을 통해 그 본질이 규명될 수 없음을 의미한다. ‘혼원지일기(渾元之一氣)’에서 ‘혼원(渾元)’은 우주의 시원, 혼원한 본체로서의 원기(元氣)를 의미한다. ‘혼원’은 인간의 일상적인 감성적 인식의 체계를 넘어서는 근원적인 것으로, 음과 양이 분리되지 않은 카오스의 상태를 의미한다. 이는 노자의 ‘혼이위일(混而爲一)’·‘유물혼성(有物混成)’, 장자의 ‘혼돈(混沌)’, 열자의 ‘혼륜(渾淪)’, 장재의 ‘혼연(渾然)’ 등과 상통하는 의미이다.¹⁸⁸⁾ 따라서 동학에서 강조하는 ‘혼원지일기’는 우주 만물의 생성과 변화가 ‘한 기’인 ‘지기’로부터 비롯한다는 것을 의미한다.

이처럼 인간의 감각 기관에 의존하는 감성적 인식으로 규정할 수 없는 동학의 ‘지기’는 온 우주에 가득 채워져 있으며, 만물이 왕성한 생명 활동을 할 수 있도록 모든 일에 깊게 관여한다.

이러한 동학의 ‘지기’는 후대 학자들에 의해 다양하게 해석되었다. 동학사상의 철학화에 앞장섰던 이돈화는 ‘지기일원론(至氣一元論)’의 관점에서 동학의 ‘지기’를 논한다. 그는 ‘지기’에 대해 다음과 같이 설명한다.

지기(至氣)의 본체에는 ‘신령스러움이 안에 있다’라고 하는데, 위에서 여러 말을 한 것과 같이 천지 만물은 지기(至氣)에서 생겨난 것이며, 지기(至氣)는 곧 비어 신령스러워서 ‘일에 명령하지 않음이 없다[無事不命]’라고 하였다. 그러므로 지기(至氣)는 ‘안에 신령스러움이 있[內有神靈]’는 본체라고 할 수 있다. 따라서 우리 사람의 몸과 마음은 지기(至氣)가 변화한 것이며, 지기(至氣)는 또한 ‘안에 신령스러움이 있[內有神靈]’기 때문에 아직 태어나기 이전에는 ‘안에 신령스러움이 있음[內有神靈]’이 잠재적인 능력으로 있고, 이미 태어난 이후에는 ‘안에 신령스러움이 있음[內有神靈]’이 현실적인 능력으로 나타난다.¹⁸⁹⁾

188) 김용옥, 『동경대전2』, 통나무, 2021, 137쪽 참조.

189) 이돈화, 『水雲心法講義』, 天道敎中央宗理院, 1926, 45쪽. “至氣의 본체에는 곧 神靈이 內有하다 함이라, 위에 屢言함과 같이 천지만물은 至氣에서 生한 것이며 至氣는 곧 虛靈이어서 ‘無事不命’이라 하였으니, 그러므로 至氣는 내유신령한 體라 볼 수 있다. 그리하여 吾人의 心身은 至氣로 化하여 되었으며, 至氣는 또한 ‘內有神靈’인고로 未生以前은 ‘내유신령’이 潛勢力으로 있는 것이며, 既生以後는 ‘내유신령’이 現勢力으로 나타난 것이다.” 본 논문에서 인용한 글은 국한문을 혼용한 글체이다. 이는 현대의 한글 문법과 차이가 있으므로, 필자는 이 글을 현대의 문법에 맞게 재구성하였다. 이후의 본 논문에서 인용하는 최시형, 손병희, 양한묵, 이돈화 등의 글도 현대의 문법에 맞게 재구성하고자 한다.

이돈화는 ‘지기’를 인간을 포함한 우주 만물의 존재 근거로 여긴다. 그런데 그는 이 ‘지기’의 내부에 신령스러움이 있는 것으로 생각한다. 그는 이 신령스러움을 인간의 정체성을 유지할 수 있는 근거로 여긴다.

동학에서 이 ‘지기’의 신령스러움은 종교적인 신과 같은 절대자의 신비스러운 뜻이나, 성리학에서 주장하는 것과 같은 형이상학적인 ‘리’가 아니라, 기철학에서 중시하는 이치를 의미하는 기의 조리이다. ‘지기’의 내부에 이 조리로서의 신령스러움이 있기 때문에, 인간의 삶은 방임으로 흘러가지 않고 올바른 삶을 지향할 수 있다.

그런데 이돈화는 자신의 ‘지기일원론’에 대해 유물론도 아니고, 관념론도 아니며, 실재론이라고 주장한다. 이돈화에 의하면 ‘지기’는 물질도 아니고, 정신도 아니며, 우주의 실체(實體)로서 활동하는 힘의 근원이다. 이때의 ‘힘’은 스스로 존재하고 스스로 활동하는 힘으로서 다른 존재의 영향을 받지 않는 비물질적인 실체이다. 그러므로 ‘지기’의 활동은 자율적인 창조로서 ‘하늘님’의 본질이 된다. 그리고 물질과 정신은 ‘지기’의 본체가 갖추고 있는 속성이다.¹⁹⁰⁾

동학의 ‘지기’에 대한 이돈화의 이러한 시각은 ‘지기일원론’이라는 통찰력이 있음에도, 존재론의 핵심 내용에 해당하는 ‘실체’ 개념과 ‘물질’ 개념에 대한 이해의 불철저함이 나타난다. 서양철학에서 ‘실체’ 개념은 시공을 초월하여 불변하는 보편적인 진리로서 시간과 공간 속에서 활동하는 만물의 존재 근거이다. 또한 유물변증법에서 중시하는 ‘물질’은 기계적 유물론에서 말하는 물질관과 달리, 그 자체의 내적인 요인에 의해 끊임없이 운동하며 많은 ‘에너지[힘]’를 발산한다. 이 ‘힘’은 물질의 근원이 아니라, 물질의 운동에 의해 나타나는 결과물이다.

이처럼 고정된 ‘실체’와 운동하는 ‘물질’은 동시에 양립할 수 없는 철학적 개념이다. 그런데 이돈화는 이러한 철학의 주요 개념에 대한 이해가 철저하지 않은 상태에서 하나의 대상에 서로 다른 개념의 의의를 동시에 부여하였다.¹⁹¹⁾

또한 오지영은 “지기(至氣)란 천지간 지극한 기를 두고 말함이니, 그 기(氣)는 지허지령(至虛至靈)하고 무사불섭(無事不涉)하며 무사불명(無事不命)하여 사람도 그

190) 李敦化, 『神人哲學』, 天道教中央總總部, 1968, 28~32쪽 참조.

191) 이병태는 이돈화의 『神人哲學』을 논하는 글에서 이돈화가 서양철학의 주요 내용에 대해 정확하게 이해하지 못한 것으로 평가한다. 이병태, 「이돈화 『신인철학 新人哲學』에 나타난 마르크스주의의 수용과 비판」, 한국철학사상연구회, 『시대와 철학』 제27권 3호(통권 76호), 2016, 205~212쪽 참조. 『神人哲學』의 「중간사(重刊辭)」 3쪽 참조.

기로써 생하고 만물도 그 기(氣)로써 생하나 형용하고자 해도 형용할 수 없고, 듣고자 해도 들을 수 없고, 보고자 해도 볼 수 없는 것이다. 이것을 일러 말하기를 혼연일기(渾然一氣)라고 하며”¹⁹²⁾라고 하여, 사람을 포함한 만물을 태어나게 하는 실재임을 설명한다. 그에 의하면 ‘지기’는 천지 사이에 지극히 정치(精緻)한 기의 운동의 원리를 가리키며, 인간은 다 이 기의 움직임에 의해 태어나고 살아간다.¹⁹³⁾

한편 최동희는 ‘지기’를 ‘하늘님의 놀라운 기운[天靈]’¹⁹⁴⁾으로 여겼다. 이는 그가 동학의 ‘지기’에 대해 에너지로 여긴 것이다. 이러한 그의 관점은 우주의 존재 근거와 운동을 의미하는 동학의 기를 부분적으로 이해한 것이다. 신일철은 ‘지기’를 주술적인 의미를 내포하는 도교와 민간신앙에서 기원한 것으로 생각했다.¹⁹⁵⁾ 그의 이러한 관점은 ‘지기일원론(至氣一元論)’에 입각한 동학의 기철학적 시각과 차이가 있다. 윤석산은 ‘지기’를 만물을 생성하는 근원이 되는 것으로서 우주적 원기(元氣), 하늘님의 기운 등으로 설명한다. 그에 따르면 ‘지기’는 하늘님의 존재양식이다. 곧 그는 ‘지기’와 하늘님에 대해 둘이면서 하나이고, 하나이면서 둘이기 때문에 하늘님이 지기를 통해 실재하는 것으로 여긴다.¹⁹⁶⁾ 그의 이러한 관점은 지기를 에너지를 의미하는 기운으로 여긴 점에서 우주의 존재 근거이며 운행의 주체인 동학의 ‘지기’를 종합적으로 이해하는 면에 제한적이다.

김용휘와 김정재는 ‘지기’를 성리학자들이 주장하는 것과 같은 ‘우주적 질료’가 아니라, 종교성, 초월성, 보편성, 정언 명령성 등을 내포한 궁극적 실재로 여긴다. 그들은 ‘지기’를 우주에 가득 채워져 있는 것으로 여기면서, 인간을 포함한 우주 만물의 모든 일에 간섭하고 명령하는 정신적이고 영적인 존재로 여겼다.¹⁹⁷⁾ 그들의 이러한 관점은 ‘지기’를 신비주의 영역으로 해석하여 종교적인 입장을 취한 것이다. 그러나 동학의 ‘지기’는 신비주의나 관념론으로 접근할 경우 그 의미가 굴절된다. 동학의 ‘지기’는 과학적인 기철학의 의미가 강하기 때문이다.

192) 오지영 著, 이규태 校註, 『東學史』, 문선각, 1973, 46쪽.

193) 앞의 책, 22쪽 참조.

194) 최동희, 「수운의 종교사상」, 한국동학학회, 동학연구 제4집, 1999, 11쪽 참조.

195) 신일철, 「동학사상의 도교적 성격문제」, 『한국사상의 이해』, 사회비평사, 1995, 142쪽 참조.

196) 윤석산, 『주해 동경대전』, 모시는 사람들, 2021, 104~105쪽 참조.

197) 김정재, 「수운의 시천주 체험과 동학의 신관」, 한국동학학회, 『동학연구』 제4집, 1999, 28쪽. 김용휘, 「侍天主 思想의 變遷을 통해 본 東學 연구」, 고려대학교 박사학위논문, 2005, 46쪽 참조. 김용휘, 『우리 학문으로서의 동학』, 책세상, 2012, 77~78쪽 참조.

정혜정은 ‘지기’를 리(理) 개념이 포함된 리기일치(理氣一致)의 주재적 성격과 더불어 인간내재화, 그리고 우주에 충만해 있는 에테르적인 기 개념이 복합되어 있는 것으로 생각한다. 그에 의하면 ‘지기’는 귀신, 음양, 상제와 같다.¹⁹⁸⁾ 그의 이러한 관점은 ‘지기’를 종교적인 상제의 시각으로 여긴 점에서 과학적인 ‘지기’를 중시하는 동학의 관점과 차이가 있다.

박경환은 ‘지기’에 대해 한편으로 전통적인 기철학에서 중시하는 ‘기일원론’의 관점에 입각하고, 다른 한편으로 생명성, 인격성, 의지성 등 종교적인 대상으로 바라본다.¹⁹⁹⁾ 이는 ‘지기’를 기일원론의 관점으로 여긴 점에서 과학성을 드러내지만, 종교적인 신비주의의 관점으로 여긴 점에서 비과학적인 면을 드러내기도 한다.

노영필, 이정희, 장열이, 안호영 등은 동학의 ‘지기’에 대해 물질과 정신을 함께 보유한 것으로 생각했다.²⁰⁰⁾ 이들의 그러한 관점은 ‘지기’를 ‘기운’의 근거인 운동하는 물질로 여기는 동학의 관점과 차이가 있다.

이철승은 동학의 ‘지기’를 기일원론(氣一元論)의 관점에서 설명하였다.²⁰¹⁾ 그는 ‘지기’를 전통적인 기철학의 관점을 계승한 것으로 설명하고, 리를 기의 조리로 여겼다. 그에 의하면 사람을 포함하는 우주 만물은 모두 ‘지기’를 보유하고 있으며, ‘지기’는 마음이고 하늘님이며 도덕의식의 근거이다.²⁰²⁾ 이처럼 그의 연구는 동학의 ‘지기’관에 대해 기철학적 관점으로 세계를 설명하고 분석한 점에서 본 논문의 관점과 일맥상통한다.

이와 같이 이철승의 연구를 제외한 상당수의 연구는 ‘지기’에 대해 기운, 힘, 종교성, 초월성, 인격성, 영성 등으로 표현하였다. 이 연구들은 ‘지기’를 종교적이거나 성리학적 관점으로 분석하였다. 그러나 동학의 ‘지기’는 이러한 관념론의 관점으로

198) 정혜정, 「東學·天道敎의 敎育思想과 實踐의 歷史的 意義」, 동국대학교 박사학위논문, 2000, 76~77쪽 참조.

199) 박경환, 「동학의 신관 - 주자학적 존재론의 극복을 중심으로 -」, 동학학회, 『동학학보』 제2권, 2000, 184~188쪽 참조.

200) 노영필, 「동학의 생명사상 연구」, 전남대학교 박사학위논문, 2003, 20~22쪽 참조. 이정희, 「東學의 生命哲學에 관한 研究」, 충남대학교 박사학위논문, 2008, 33쪽 참조. 장열이, 「東學 統合思想의 敎育的 含意」, 경상대학교 박사학위논문, 2008, 25쪽 참조. 안호영, 「사유-수양을 위한 연구 -Bergson의 지속과 水雲의 지기-」, 부산대학교 박사학위논문, 2016, 68~69쪽 참조.

201) 이철승, 「동학사상에 나타난 자아관의 성립 근거와 의의」, 철학연구회, 『철학연구』 제87집, 2009.

202) 이철승, 「동학사상에 나타난 도덕의식」, 조선대학교 인문학연구원, 『인문학연구』 제54집, 2017.

접근할 때 본질이 아니라, 현상적인 이해에 머무를 수 있다. 동학의 ‘지기’는 기철학의 관점으로 분석해야 그 의미를 총체적으로 이해할 수 있다.

이처럼 동학에서 주장하는 ‘지기’는 이 우주의 모든 곳에 존재하면서 현상적 변화를 일으키는 만물의 존재 근거이다.²⁰³⁾ 동학에 의하면 ‘지기’는 우주의 존재 근거와 운행의 주체일 뿐만 아니라, 우주에 가득 채워져 있는 것으로 신령스럽다. 동학은 이 ‘지기’가 감각 기관이 경험할 수 있는 현상계와 무형으로 구성된 본질적인 영역까지 광범위하게 펼쳐져 있는 것으로 생각한다. 이는 신령스러운 ‘지기’가 항상 어디에나 존재하는 ‘한 기’임을 의미한다.

이러한 동학의 ‘지기’관은 최제우가 창안한 이론이다. 그러나 그것의 의미는 장재와 왕부지의 기 개념과 본질적으로 다르지 않다. 이는 동학의 ‘지기’관이 전통적인 기철학의 영향을 받아 형성되었음을 의미한다.

최제우는 이러한 ‘기일원론(氣一元論)’의 관점에서 이론 체계를 세웠다. 동학에서는 세계를 ‘한 기’에 의해 생겨나고, 그 기의 작용에 따라 변화하는 것으로 본다. 따라서 인간을 포함한 모든 존재는 ‘한 기’를 동일한 근원으로 여기고 있기 때문에 본질적으로 차별이 없고 평등한 존재이다.

동학의 이러한 만물일체(萬物一體)의 평등적 ‘지기’관은 리존기비(理尊氣卑)의 관점에서 형이상학적인 리를 실체로 여기고, 형이하학적인 기를 재료로 여기며, 계층적 질서를 옹호하는 성리학적 세계관을 극복하는 면에 이론적 기여를 했을 뿐만 아니라, 21세기가 진행되고 있는 오늘날에도 여전히 사라지지 않고 있는 불평등한 사회 구조를 해결하는 면에 사상적 기여를 할 수 있다.

2. 한 몸(一體)

동학은 ‘한 기(一氣)인 ‘지기(至氣)’에 의해 세계가 존재하고 운행하는 것으로 여긴다. 동학에 의하면 우주에 가득 채워져 있는 것은 끊임없이 움직이는 ‘한 기’이다. 이처럼 동학의 ‘한 기’는 만물의 존재 근거이면서, 모든 현상적 변화를 일으키는 존재이다. 동학은 이러한 ‘한 기’의 작용에 의해 하늘을 포함하는 우주 만물이

203) 이정애, 「동학사상에 나타난 기(氣)의 문제」, 동양철학연구회, 『동양철학연구』 제104집, 2020, 63쪽 참조.

생겨나는 것으로 생각한다. 동학의 이러한 관점은 전통 유학의 우주관을 계승한 것이다.

전통 유학에서는 우주의 운행원리를 하늘의 질서[天道]로 설명한다. 이는 사계절이 순환하는 농경 사회를 배경으로 살아가는 인간이 자연을 관찰하여 발견한 법칙이다. 전통 유학은 인간이 이러한 자연의 법칙인 천도(天道)를 자각적으로 본받는 인도(人道)를 설정하고, 천도와 인도의 유기적인 조화를 추구하는 것을 이상적인 삶의 모습으로 여겼다. 곧 전통 유학은 인간의 정체성을 하늘의 운행 질서인 천도에서 연원한 것으로 여겼다.

전통 유학자들이 중시하는 주역사상은 이러한 농경 사회를 배경으로 하여 성립하였다. 『주역』의 관점은 인간의 삶을 자연의 운행과 밀접하게 관계하는 것으로 생각하는 것이다. 『주역』에 의하면 사람은 하늘의 길로 상징되는 자연의 원리를 본받아야 한다. 곧 『주역』에서는 “한 번은 음(陰)이 되고 한 번은 양(陽)이 되는 것을 도(道)라고 이르니, 이어가는 것이 선(善)이고, 이룬 것은 성(性)이다.”²⁰⁴⁾라고 말하여, 서로 마주하는 짝들의 조화로운 관계에 의해 하늘의 운행이 순조로운 것으로 생각한다. 『주역』은 이러한 하늘의 길과 땅의 역할과 인간의 삶을 유기적인 관계의 산물로 여긴다.

특히 기철학의 이론을 정초한 장재는 주역의 이러한 천인관계의 논리를 적극적으로 수용한다.

장재가 『서명』에서 “건(乾)을 아버지라고 일컫고, 곤(坤)을 어머니라고 일컫는다.”²⁰⁵⁾라고 지적한 것은 『주역』의 “건도(乾道)는 남자를 이루고 곤도(坤道)는 여자를 이룬다.”²⁰⁶⁾라는 글에서 영향을 받았다. 우주에 대해 기(氣)가 가득 채워져 있는 것으로 생각하는 장재는 하늘과 사람과 사물 역시 기에 의해 형성된 것으로 여긴다. 장재에 의하면 하늘과 사람 그리고 모든 만물은 기가 모여 구성된 것이다. 그가 “나의 이 작은 몸이 혼연히 그 속에 있다.”²⁰⁷⁾라고 말한 것은 사람이 천도(天道)로 상징되는 우주의 질서에서 괴리되지 않고, 하늘의 길과 평화롭게 어울려야 하는 존재임을 의미한다.

동학은 전통 유학에서 중시하는 이러한 하늘의 운행원리인 원형이정(元亨利貞)과

204) 『周易』, 「繫辭上」, “一陰一陽之謂道, 繼之者善也, 成之者性也.”

205) 張載, 『西銘』, “乾稱父, 坤稱母.”

206) 『周易』, 「繫辭上」, “乾道成男, 坤道成女.”

207) 張載, 『西銘』, “予茲藐焉乃混然中處.”

그 원형이정을 스스로 깨달아 본받은 사람의 길인 인의예지(仁義禮智)를 유기적으로 결합한 『주역』²⁰⁸⁾, 자기의 사사로움을 이겨 예를 회복한다[克己復禮]는 의미의 인(仁)을 강조하는 『논어』²⁰⁹⁾, 하늘의 명[天命]을 사람의 본성으로 여기는 『중용』²¹⁰⁾, 사람을 하늘의 원리를 본받은 도덕적 존재로 생각하는 『맹자』²¹¹⁾, 하늘의 길과 사람의 길의 유기적인 조화를 중시하는 장재, 천지만물을 한 몸으로 여기는 왕수인²¹²⁾ 등의 관점을 수용하였다. 최제우는 다음과 같이 설명한다.

원형이정은 천도(天道)의 떳떳함이고, 오직 한결같이 중(中)을 잡는 것은 인사(人事)의 살핍이다. 그러므로 태어날 때부터 아는 것은 공자의 성스러운 자질이고, 배워서 아는 것은 선유(先儒)들이 서로 전하는 것이다. 비록 수고롭게 하여 얻은 것이 얇은 견해와 얇은 식견일지라도, 다 우리 스승님의 성스러운 덕으로부터 나왔으니, 선왕의 옛 예를 잃지 않았다.²¹³⁾

이는 원형이정으로 상징되는 사계절의 질서를 천도로 여기고, 그 천도를 자각적으로 본받아 인간의 내부에서 형성된 인의예지의 사덕을 인도로 여기며, 이러한 천도와 인도의 통일을 중시하는 유학의 이론을 동학이 계승했음을 의미한다. 최제우에 의하면 인간은 봄·여름·가을·겨울의 사계절이 일정하게 유지되는 자연의 운행 질서를 본받아야 한다. 그런데 이러한 논리는 공자를 비롯한 전통 유학자들이 중시한다. 따라서 최제우는 이러한 천도와 인도를 통일의 관계로 여기는 유학자들의 관점을 적극적으로 수용하여 품격 있는 삶을 구현해야 할 것으로 생각한다. 그는 천도(天道)에 대해 다음과 같이 설명한다.

-
- 208) 『周易』, 「乾卦」, 「乾, 元亨利貞.」 『周易』, 「乾卦, 文言傳」, “元者, 善之長也; 亨者, 嘉之會也; 利者, 義之和也; 貞者, 事之幹也. …… 君子行此四德者, 故曰, ‘乾, 元亨利貞.’”
- 209) 『論語』, 「顏淵」, “克己復禮爲仁. …… 非禮勿視, 非禮勿聽, 非禮勿言, 非禮勿動.”
- 210) 『中庸』, “天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教.” 『中庸』, “唯天下至誠, 爲能盡其性; 能盡其性, 則能盡人之性; 能盡人之性, 則能盡物之性; 能盡物之性, 則可以贊天地之化育; 可以贊天地之化育, 則可以與天地參矣.”
- 211) 『孟子』, 「離婁上」, “誠者, 天之道也; 思誠者, 人之道也.” 『孟子』, 「盡心下」, “盡其心者, 知其性也. 知其性, 則知天矣.”
- 212) 『傳習錄』, 「答聶文蔚」, “大人者, 以天地萬物爲一體者.” “夫人者, 天地之心, 天地萬物本吾一體者也.”
- 213) 『東學文書, 東經大全』, 「修德文」, “元亨利貞, 天道之常, 惟一執中, 人事之察. 故生而知之, 夫子之聖質, 學而知之, 先儒之相傳. 雖有困而得之, 淺見薄識, 皆由於吾師之聖德, 不失於先王之古禮.” 驪江出版社, 1985, 179쪽.

오랜 옛적부터 봄·가을이 번갈아 이어지고, 사계절의 성함과 쇠퇴함이 옮겨지지 않고 바뀌지 않으니, 이 역시 하늘님 조화의 흔적이 천하에 밝게 나타난다. …… 오제(五帝) 이후로부터 성인(聖人)이 나타나 해·달·별·별자리와 천지의 도수를 헤아려 책을 만들고, 이로써 천도의 일정함을 정하여 한 번의 움직임과 한 번의 고요함과 한 번의 왕성함과 한 번의 쇠퇴함을 천명에 부치니, 이것은 천명을 공경하고 천리를 따르는 것이다. 그러므로 사람은 군자가 되고 배움은 도덕이 되니, 도는 천도이고 덕은 천덕이다. 그 도를 밝히고 그 덕을 닦으므로 군자가 되고 지극한 성인에 이른다.”²¹⁴⁾

이처럼 그는 전통 유학자들의 천도관을 적극적으로 수용할 때 이상적인 인간형인 군자의 삶을 살 수 있을 것으로 생각한다. 그러나 동학은 전통 유학 가운데 리를 중시하는 리철학의 관점이 아니라, 기를 중시하는 기철학의 관점을 수용한다. 장재는 『서명』에서 사람을 만물 가운데 가장 뛰어난 존재로 여긴다. 동학 역시 인간을 만물과 평등한 관계로 여기는 장재의 “백성은 나의 동포이고, 만물은 나의 무리이다.”²¹⁵⁾라고 하고, “모인 것 또한 나의 몸이고, 흩어진 것 또한 나의 몸이다. 죽어도 없어지지 않는 것을 아는 자라야 성(性)을 말할 수 있다.”²¹⁶⁾라고 하는 관점을 반영하여 ‘한 몸[一體]’관을 설명한다.

동학의 이 ‘한 몸’관은 ‘지기’인 ‘한 기’가 생성하는 만물의 존재 이유와 깊게 관련된다.

한결같이 만물이 변화하여 생겨난 것은 모두 한 기[一氣]에 달려 있다. 맑은 기(氣)를 기른 후에야 도덕의 의미를 알 수 있으니, 날마다 일을 행하는 것은 도(道) 아님이 없다. 하늘은 한결같이 물[水]을 낳으니, 물은 만물의 근원이다. 혼원한 기는 물이 아님이 없다. 물은 기를 낳고 기는 물을 낳는다. 한 기는 형체를 이루고 천지의 법칙[數]을 이루며 만물의 이치를 변화시킨다.”²¹⁷⁾

214) 『東學文書, 東經大全』, 「布德文」, “蓋上古以來, 春秋迭代, 四時盛衰, 不遷不易, 是亦天主造化之迹, 昭然于天下也. ……自五帝之後, 聖人以生, 日月星辰, 天地度數, 成出文券, 而以定天道之常然, 一動一靜一盛一敗, 付之於天命, 是敬天命而順天理者也. 故人成君子, 學成道德, 道則天道, 德則天德. 明其道而修其德, 故乃成君子, 至於至聖.” 驪江出版社, 1985, 169쪽.

215) 張載, 『西銘』, “民吾同胞, 物吾與也.”

216) 張載, 『正蒙』, 「太和」, “聚亦吾體, 散亦吾體. 知死之不亡者, 可與言性矣.”

217) 『東學文書』, 「理氣章」, “一萬物化生, 都在一氣. 兒養淑氣然後, 能知道味, 日用行事, 莫非道也. 天一生水, 水者萬物之根源也. 混元之氣莫非水也. 水生氣, 氣生水也. 一氣成形成天地數化萬物之理.” 驪江出版社, 1985, 111쪽.

이처럼 동학사상에 의하면 이 우주에는 일정한 법칙이 있는데, 물로 상징되는 이러한 법칙은 한결같이 맑고 순수한 상태를 유지한다. 인간은 이러한 법칙을 가능하게 하는 ‘한 기’와 유기적으로 소통해야 한다. 이 ‘한 기’는 만물을 한 몸으로 여기는 동귀일체(同歸一體)의 근거이기 때문이다.

이처럼 동학에서는 우주를 기로 가득 채워져 있을 뿐만 아니라, 일정한 질서가 있기 때문에 이 법칙을 잘 파악해야 할 것으로 생각한다. 이 일정한 질서를 가능하게 한 것은 ‘한 기’인 ‘지기’이다. 따라서 이 ‘한 기’는 우주 만물의 존재 근거이면서 운행의 근본 주체이다.

동학에서는 “하늘은 음양오행으로 만민을 변화하여 생겨나게 하고 오곡을 자라게 하니, 사람은 오행의 빼어난 기이고, 곡식 또한 오행의 원기(元氣)이다. 오행의 원기로 먹이고 기르며, 오행의 빼어난 기로 변화하여 생겨나게 하고 자라 이루게 한 것은 하늘이 아니면 이것을 누가 할 수 있으며, 은혜로움이라고 하지 않으면 무엇이냐고 말할 수 있겠는가?”²¹⁸⁾라고 하였다.

이는 사람과 만물이 ‘한 기’의 형태인 하늘의 운행원리에 의해 형성되는 것으로 생각하는 것이다. 동학은 음양오행의 기인 하늘이 오곡을 자라게 하고, 인간을 오행의 빼어난 기로 여기면서도 만물을 지배하는 권위주의적인 관점이 아니라, 만물과 유기적으로 조화해야 하는 존재로 생각한다. 동학은 만물 가운데 인간을 뛰어난 존재로 여기지만, 인간이 다른 존재를 경시하거나 지배하는 수직적인 관점을 옹호하지 않는다. 인간은 만물을 한 몸으로 여기는 ‘한 기’의 운행원리를 깨닫는 존재이기 때문이다.

이처럼 동학은 우주 만물에 대해 ‘한 기’인 ‘한 몸’의 동일성을 갖춘 존재로 여긴다. 동학의 이러한 ‘한 몸’관은 인간에게도 동일하게 적용된다. 동학은 인간의 몸을 자신의 정체성을 유지할 수 있는 사유의 본향으로 여긴다.

그런데 철학사에서는 몸과 마음을 분리하는 이원론적인 관점이 영향력을 행사해왔다. 이러한 몸과 마음의 이원론적 관점은 플라톤을 통해 드러난다. 플라톤에 의하면 몸은 마음을 담는 그릇일 뿐이다. 몸은 참된 인식에 이르는데 직접적인 기여를 할 수 없으며, 오히려 마음의 작용을 가로막는 장애물일 뿐이다. 또한 데카르트는 몸과 마음의 이원론을 새로운 방식으로 재구성한다. 그는 몸과 마음을 각각 독

218) 『東學文書』, 「通章, 通諭」, “天以陰陽五行, 化生萬民, 長養五穀, 則人是五行之秀氣也, 穀亦五行之元氣也. 以五行之元氣飼養, 五行之秀氣化而生之, 長而成之者, 非天伊誰, 非恩曰何?” 驪江出版社, 1985, 47~48쪽.

립적인 존재로 여기면서도, 인간을 순수한 마음의 존재로 규정하고, 마음을 철학적 사유의 주체로 여겼다.²¹⁹⁾

이처럼 몸과 마음을 이원론적으로 여기는 플라톤, 데카르트 등의 관점과 달리, 동학은 몸과 마음을 유기적인 관계로 여긴다. 곧 동학은 하늘과 사람이 둘이 아니라 ‘한 몸’으로 여기는 관점에서 비롯되었다. 동학은 “나는 하늘이고, 하늘은 나이니, 나와 하늘은 모두 한 몸이다.”²²⁰⁾라고 하여, 인간을 태어날 때부터 하늘과 함께 하는 존귀한 존재로 여겼다. 이는 인간과 하늘이 ‘한 몸’이기 때문에 인간이 하늘의 뜻에 어긋나는 행동을 해서는 안 될 것으로 생각하는 것이다.

동학은 이 ‘한 몸’관을 인간의 마음에 적용시킨다. 동학에서는 하늘과 인간이 ‘한 몸’이듯이 하늘과 마음 역시 ‘한 마음’으로 생각한다.

“마음이 곧 하늘이고 하늘은 곧 마음이니, 마음 밖에 하늘이 없고 하늘 밖에 마음이 없다. 마음은 본래 비어서 만물에 응하더라도 흔적이 없으니, 천지의 도는 한 기[一氣]일 뿐이다.”²²¹⁾

이처럼 동학에서는 기로 가득 차 있는 하늘을 사심(私心)이 없는 마음으로 여긴다. 동학의 이러한 관점은 마음 그 자체를 천도(天道)로 생각하지 않는 전통적인 기철학자들과 차이를 드러낸다. 동학에서는 마음을 리(理)가 아니라 기(氣)로 여기는 주희를 비롯한 일부 성리학자들의 관점을 수용한다. 하지만 마음의 한 부분인 본성[性]을 천도와 일치시키는 성리학자들의 관점과 차이를 드러낸다. 이러한 마음에 대한 동학의 관점은 마음에 대해 천도로 여긴 점에서 마음을 우주의 본원으로 여기는 육구연과 왕수인을 중심으로 하는 심학적인 관점과 공통점을 보이지만, 마음을 리(理)로 여기는 심학적인 관점과 차이를 드러내기도 한다. 이와 같이 동학은 성리학이나 심학에서 중시하는 리를 최고류의 개념으로 설정한 것이 아니라, 기철학에서 중시하는 기를 최고류의 개념으로 상정했다. 동학에서 리는 기를 초월하는 개념이 아니라, 기의 조리에 해당하는 ‘기의 리’일 뿐이다.²²²⁾

219) 노양진, 『몸이 철학을 말한다』, 서광사, 2013, 59~60쪽 참조.

220) 『東學文書』, 「辨論八節韻」, “我是天也, 天是我也, 我與天都是一體也.”, 驪江出版社, 1985, 52쪽.

221) 앞의 책, 「理氣章」, “心即天, 天即心, 心外無天, 天外無心. 心兮本虛應物無跡, 天地之道, 一氣而已.”, 驪江出版社, 1985, 111쪽.

222) 이철승, 「동학사상에 나타난 자아관의 성립 근거와 의의」, 철학연구회, 『철학연구』 제 87집, 2009, 9~10쪽 참조.

동학의 하늘과 인간에 대한 이러한 관점은 ‘한 기[一氣]’인 지기의 운행에 의해 이루어진다. 동학은 “나의 한 기[一氣]는 천지와 우주의 원기와 통하고, 나의 한 마음은 조화와 귀신의 작용과 같은 활동이므로, 하늘이 바로 나이고 내가 바로 하늘이다.”²²³⁾라고 하여, 나와 하늘이 ‘한 몸’이며 ‘한 마음’임을 강조하였다.

곧 동학은 ‘한 몸’과 ‘한 마음’을 구성하는 자아의 주체성을 중시한다. 동학은 “구하지 않음을 멀리하며 나를 닮는 것은 나이고, 내 마음의 밝고 밝음을 살피는 것도 나이며, 내 몸의 변화와 생성을 헤아리는 것도 나이고, 나의 믿음을 한결같이 헤아리는 것도 나이며, 나의 마음을 그 곳에 보내는 것도 나이고, 나는 나이지 다른 사람이 아니라는 것도 나이며, 내 마음의 밝음과 어두움을 두려워하는 것도 나이다. 나 밖에 어찌 다른 하늘이 있겠는가? 그러므로 ‘사람은 하늘 사람이다.’라고 말한다. 그렇다면 나와 하늘은 모두 한 몸과 한 기이다.”²²⁴⁾라고 하여, 하늘 사람인 인간의 자아를 우주의 중심으로 여긴다. 이처럼 동학은 ‘한 기’로부터 비롯된 하늘과 인간이 ‘한 몸’이듯이 인간과 인간을 ‘한 몸’과 ‘한 마음’으로 여긴다. 이러한 동학의 ‘한 몸’관은 전통적인 기철학의 ‘지기’론을 비판적으로 계승한 우리 고유의 이론적 토대의 역할을 할 수 있다.

3. 저절로 그러함[無爲而化]

동학에서는 우주를 혼원한 ‘한 기’인 ‘지기’로 가득 채워져 있는 것으로 생각한다. 동학은 우주 만물의 존재 근거인 ‘지기’의 작용에 대해 ‘저절로 그러함[無爲而化]’으로 여긴다. 전통 철학에서 저절로 그러함을 중시하는 사상은 도가(道家)이다.

노자는 『도덕경』에서 세상의 이치에 대해 인위적으로 형성되지 않고, 자연스럽게 형성되는 것으로 생각한다. 그는 “사람은 땅을 본받고, 땅은 하늘을 본받으며, 하늘은 도를 본받고, 도는 저절로 그러함을 본받는다.”²²⁵⁾라고 하였다. 이는 그가 저절로 그러함을 사람과 땅과 하늘과 도가 본받아야 할 최고의 경지로 여기는 것이다.

223) 『海月神師法說』, 「其他」, “我的 一氣 天地宇宙의 元氣와 一脈相通이며, 我的 一心이 造化鬼神의 所使와 一家活用이니, 故로 天即我이며 我即天이라.”

224) 『東學文書』, 「辯論八節韻」, “遠不求而修我我也, 顧吾心之明明我也, 料吾身之化生我也, 度吾信之一如我也, 送余心於其地我也, 我爲我而非他我也, 恐吾心之寤寐我也. 我外豈有他天乎?. 故曰‘人是天人也.’ 然則我與天都是一體一氣也.” 驪江出版社, 1985, 53쪽.

225) 老子, 『道德經』, 제25장, “人法地, 地法天, 天法道, 道法自然.”

노자는 이러한 저절로 그러함에 대해 “인위적으로 하지 않아도 하지 않음이 없다.”²²⁶⁾라고 하여, 그 스스로의 내부 요인에 의한 것으로 생각한다.

그런데 이 저절로 그러함의 논리는 전통 유학의 정치관에서도 드러난다. 공자는 “인위적으로 하지 않아도, 다스린 사람은 그 순(舜)일 것이다. 어찌 그러할까? 자기를 공손하게 하여 남면(南面)을 바르게 했을 뿐이다.”²²⁷⁾라고 지적하여, 최고의 정치 행위를 순임금이 행했던 것처럼 자연스러움으로 생각했다.

이처럼 지기인 ‘한 기’의 윤행을 저절로 그러함의 경지로 여기는 동학의 관점은 도가와 유가뿐만 아니라, 불교로부터도 영향을 받았다.

성인의 학문이 우리나라에 넓게 펼쳐졌으니, 대개 우리 동학의 도는 바로 유불선(儒佛仙) 삼교이다. 유교는 ‘오직 정밀하고 오직 한결같다[惟精惟一]’라고 하고 ‘완하게 깨닫는다[豁然貫通]’라고 하며, 불교는 ‘한 생각으로 정진한다[精進一念]’라고 하고, ‘단박에 깨닫는다[恍然頓寤]’라고 하니, 마음을 다스리는 도가 크게는 같고 작게는 다르다[大同小異]. 선(仙) 또한 불가의 기화(氣化)의 도(道)로 수련하여 양생하고[修練養生] 고요함을 익혀서 진실함을 지키는[習靜守眞] 것이다. 셋을 합하여 하나로 삼는 것은 그 장점을 취하고 그 폐단을 버린 것이다.²²⁸⁾

동학에 의하면 유교는 오직 정밀하고 한결 같을 뿐만 아니라, 수행을 잘 할 경우에 하루아침에 도를 깨달을 수 있다. 또 불교는 한 마음으로 성실하고 꾸준하게 정진할 경우에 깨달음에 이를 수 있다. 도가 역시 기화(氣化)의 도로 수련하고 학습하여 참됨을 이를 수 있다. 이처럼 동학은 기의 작용에 대해 유·불·도의 관점을 종합하여 독창적인 이론을 구성하였다.²²⁹⁾

또한 동학은 천도(天道)를 ‘지기’와 긴밀하게 관련시킨다. 동학에 의하면 하늘의 길인 천도는 신(神)과 같은 외적 존재에 의해 형성되지 않고, 내적인 요인에 의해

226) 앞의 책, 제48장, “無爲而無不爲”

227) 『論語』, 「衛靈公」, “無爲而治者, 其舜也與. 夫何爲哉? 恭己正南面而已矣.”

228) 『東學文書』, 「通章, 各道東學儒生議送單子」, “聖學廣布東土, 蓋吾東學之道, 卽儒佛仙三教也. 儒教則‘惟精惟一’, ‘豁然貫通’, 佛教則精進一念, 恍然頓寤, 治心之道, 大同而小異也. 仙亦佛家氣化之道, 而修練養生習靜守眞者也. 合三爲一者, 取其所長, 棄其所弊也.” 驪江出版社, 1985, 62쪽.

229) 이에 대한 선행 연구는 박경환, 「동학과 유학사상」, 동학학회, 『동학학보』 제5호, 2003, 정혜정, 「동학과 불교사상」, 『동학학보』 제5호, 2003, 박소정, 「동학과 도가사상-불연기연의 논리를 중심으로-」, 『동학학보』 제5호, 2003. 등 참조.

저절로 그렇게 되는 ‘지기(至氣)’로부터 형성된다. 동학에서 “천지(天地)의 도(道)는 ‘한 기[一氣]’일 뿐이다. 한결같이 만물이 변화하여 생겨나는 것은 모두 ‘한 기’에 달려 있다.”²³⁰⁾라고 한 것은 이러한 ‘지기’와 천도가 긴밀하게 관계하고 있음을 드러내 준다. 이는 ‘한 기’인 ‘지기’와 하늘의 길인 천도가 현상적인 면에서 다른 것처럼 여겨질지라도, 본질적으로 하나임을 의미한다.

최제우는 천도의 운행원리인 ‘지기’의 저절로 그러함에 대해 다음과 같이 언급한다.

“그렇다면 어떤 도로써 이름합니까?’ 말하였다. ‘천도(天道)입니다.’ 물었다. ‘서양의 도와 다름이 없는 것입니까?’ 말하였다. ‘서양의 학문은 이와 같지만 다름이 있고, 비는 것 같지만 실질이 없습니다. 그러나 운수는 하나입니다. 도는 같지만 이치는 그렇지 않습니다.’ 물었다. ‘어찌 그렇게 될 수 있습니까?’ 말하였다. ‘나의 도는 작위함이 없어도 변화합니다. 그 마음을 지키고 그 기를 바르게 하며, 그 성(性)을 따르고 그 가르침을 받아, 저절로 그러한 속에서 변화하여 나옵니다. 서양사람은 말에 순서가 없고 글에 옳고 그름이 없으며, 잠시라도 하늘님을 위하는 실마리가 없이, 다만 스스로 자신을 위한 계책을 기원하니, 자신은 기화의 신묘함이 없고, 학(學)은 하늘님의 가르침이 없으며, 형체는 있지만 흔적이 없고 생각한 것 같지만 비는 것이 없으며, 도는 허무에 가깝고, 학(學)은 하늘님이 아니니, 어찌 다름이 없는 것이라고 말할 수 있습니까?’ 물었다. ‘같은 도로 말하면 그것을 서학이라고 이름합니까?’ 말하였다. ‘그렇지 않습니다. 나 또한 동에서 태어나고 동에서 받았으니, 도는 비록 천도(天道)이지만, 학은 동학(東學)입니다. 하물며 땅은 동과 서로 나뉘는데, 서를 어떻게 동이라고 하고, 동을 어떻게 서라고 합니까? 공자는 노나라에서 태어나 추나라를 교화[風]하고, 추나라와 노나라의 풍속[風]이 이 세상에 전해졌는데, 나의 도는 여기에서 받아 여기에서 베푸니, 어찌 서라는 이름으로 일컬을 수 있는 것이겠습니까?’²³¹⁾

230) 『東學文書』, 「通章, 理氣章」, “天地之道, 一氣而已. 一萬物化生, 都在一氣.” 驪江出版社, 1985, 111쪽.

231) 『東學文書, 東經大全』, 「論學文」, “然則何道以名之?’ 曰‘天道也.’ 曰‘與洋道無異者乎?’ 曰‘洋學如斯而有異, 如呪而無實. 然而運則一也. 道則同也, 理則非也.’ 曰‘何爲其然也?’ 曰‘吾道無爲而化矣. 守其心正其氣, 率其性受其教, 化出於自然之中也. 西人言無次第, 書無自白, 而頓無爲天主之端, 只祝自爲身之謀, 身無氣化之神, 學無天主之教, 有形無迹, 如思無呪, 道近虛無, 學非天主, 豈可謂無異者乎?’ 曰‘同道言之, 則名其西學也?’ 曰‘不然. 吾亦生於東受於東, 道雖天道, 學則東學. 況地分東西, 西何謂東, 東何謂西? 孔子生於魯風於鄒, 鄒魯之風, 傳遺於斯世, 吾道受於斯布於斯, 豈可謂以西名之者乎?’” 驪江出版社, 1985, 174~175쪽.

이것은 최제우가 천도의 저절로 그러함에 대해 서학의 관점과 어떻게 다른지를 설명하는 내용이다. 최제우에 의하면 서양사람들은 외형적으로 ‘신(神)’을 위하는 것 같지만, 내부적으로는 자신의 이익을 추구하므로 기화의 신묘함이 없다. 이는 도(道)가 동학에서처럼 내부에서 작용하는 것이 아니라, 외부로부터 전해지는 것이기 때문이다. 그러나 동학은 도(道)가 인간의 내부에서 자연스럽게 형성되는 삶의 원리이기 때문에, 인간의 삶을 윤택하게 할 수 있다.

이처럼 최제우는 최고의 경지인 천도에 대해 천주교를 중심으로 하는 서양 사상과 자신의 견해 사이에 공통점이 있을 뿐만 아니라, 차이점도 있음을 언급한다. 그에 따르면 ‘지기’로서의 하늘의 운행은 인간의 작위적인 개입이 없이 저절로 그렇게 된다. 이는 창조주인 천주의 의지가 반영된 섭리에 의해 하늘의 운행이 자연스럽게 이루어진다는 천주교의 논리와 유사하다. 그러나 하늘의 운행이 천주를 통해야 한다는 천주교의 논리와 천주의 의지가 반영된 섭리가 없이 ‘지기’에 의해 저절로 그렇게 운행된다는 동학의 논리 사이에는 본질적인 차이가 있다.

동학은 인간의 내부에 이미 ‘지기’로서의 하늘의 마음이 내재되어 있기 때문에 신과 같은 외적 존재가 관여하지 않더라도, 인간이 하늘의 운행 질서에 스스로 참여할 수 있는 주체라고 생각한다. 동학에 의하면 인간은 자신의 마음 속에 간직된 하늘의 마음을 잃지 않고 지키며, 자신의 삶의 존재 근거이자 운행의 주체인 ‘지기’를 바르게 정립하고, ‘지기’의 흐름에 몸을 맡기는 삶을 영위해야 한다. 동학은 이러한 삶에 대해 하늘의 길이 저절로 그렇게 이루어지듯이 자신의 삶 또한 인위적인 노력을 하지 않더라도 저절로 그렇게 교화되어 천도에 동참할 수 있을 것으로 생각한다. 왜냐하면 나의 마음이 바로 하늘의 마음이고, 하늘의 마음이 바로 허령 창창한 ‘지기’이기 때문이다.

이처럼 천도에 대한 동학의 관점은 신과 같은 외적 존재의 매개를 통해 하늘의 운행에 동참할 수 있다는 천주교의 논리와 차이가 있다. 동학에 의하면 인간은 누구든지 자신의 내면에 갖추어진 지기로서의 저절로 그러함의 원리를 깨달을 경우, 신과 같은 외부 존재의 관여 없이 주체적으로 세계의 궁극적인 지점에 도달할 수 있다.

저절로 그러한 천도의 운행에 능동적으로 참여해야 한다는 동학의 이러한 관점은 권위주의적인 신분 질서의 폐해가 만연하던 당시 사회에서 고뇌하는 민중들에게 해방 사상의 역할을 하였을 뿐만 아니라, 오늘날에도 여전히 사라지지 않고 있

는 불평등의 문제를 주체적으로 극복할 수 있는 사상적 근거가 될 수 있다. 또한 ‘지기’의 저절로 그러함을 자각하여 이상 세계를 추구하는 동학의 이러한 주체의식은 절대자의 은총을 입어야 비로소 궁극적인 이상 세계에 도달할 수 있다는 타율성으로부터 자유로울 수 있는 이론적 근거가 될 수 있다.

제4장. 동학의 인간관

동학은 인간과 하늘을 서로 다른 존재로 여기지 않는다. 동학은 인간을 본질적으로 하늘과 같은 존재로 생각한다. 동학에 의하면 인간은 곧 하늘이고, 하늘은 곧 인간이다. 이는 인간을 하늘의 고귀함과 같이 귀한 존재로 여기는 것이다. 이러한 동학의 관점은 인격수양을 위한 토대이다. 이 인격수양은 각 개인이 내 안에 갖추어진 순수한 마음을 지키고, 마음을 밝히며, 성(誠)·경(敬)·신(信)의 자세로 마음을 닦을 때 이루어지는 경지이다.

제1절. 하늘과 인간

동학에서는 인간과 하늘을 다른 영역으로 생각하지 않고 서로 긴밀하게 연결되어 있는 것으로 여긴다. 동학은 하늘을 포함하는 우주를 ‘지기(至氣)’가 가득 채워진 것으로 생각한다. 동학에 의하면 하늘은 ‘한 기’인 ‘지기’에 의해 구성되었고, ‘지기’는 작위함이 없으면서도 저절로 이루어진다. 이처럼 동학은 천도(天道)가 인간의 자아에 내재 되어 있기 때문에 천주교에서 말하는 절대적인 신과 같은 존재가 관여하지 않더라도, 인간을 하늘의 운행 질서에 능동적으로 참여할 수 있는 존재로 여긴다. 천도와 인도(人道)의 관계에 대한 동학의 이러한 논리는 성리학에서 중시하는 리(理)를 근거로 하지 않고, ‘지기’를 만물의 근원으로 여기는 기일원론(氣一元論)의 관점에 근거한다. 하늘과 인간에 대한 동학의 이러한 관점은 시천주(侍天主), 양천주(養天主), 인내천(人乃天) 등의 개념으로 치환된다.

1. 하늘님 모심[侍天主]

동학에서 ‘하늘님 모심[侍天主]’의 논리는 천주교에서 중시하는 종교의 관점과 구별되는 사유의 반영이다. 이는 천주교가 유일신을 숭배의 대상으로 여긴 것과 달

리, 동학이 ‘지기’를 인간의 내부에서 형성되는 하늘님의 조화로서 맞이함의 대상으로 여기는 것이다. 그런데 최제우는 하늘이 무엇인지에 대해 구체적으로 설명하지 않는다.

하늘의 도[天道]란 형체가 없는 것 같지만 흔적이 있고, 땅의 이치란 광대한 것 같지만 방위가 있는 것이다. 그러므로 하늘[天]은 구성(九星)이 있기 때문에 구주(九州)에 응하고, 땅[地]은 팔방(八方)이 있기 때문에 팔괘(八卦)에 응한다. …… 사계절의 융성함과 쇠함 및 바람·이슬·서리·눈은 그 때를 잃지 않고, 그 질서가 변하지 않는다.²³²⁾

여기에서 최제우는 하늘에 대해 구체적으로 정의하지 않고, 하늘의 도와 땅의 이치를 통해 하늘의 모습을 묘사한다. 이는 그가 하늘을 ‘지기’에서 연원한 것으로 생각하기 때문이다. 그는 이러한 ‘지기’로부터 비롯된 하늘을 전통적인 유학에서 중시하는 『서경(書經)』의 구주(九州)²³³⁾의 비유를 통해 사람들의 이해를 증진시키고자 했다.

왜냐하면 그는 “이슬과 같은 인생은 그 단서를 알지 못하고, 혹 천주(天主)²³⁴⁾의 은혜라고도 말하고, 혹 조화로운 솜씨(化工)의 흔적이라고 말한다.”²³⁵⁾라고 지적하듯이, 보통 사람들은 이러한 원리를 잘 모르는 것으로 여기기 때문이다.

그에 따르면 우주에 존재하는 모든 것들은 끊임없이 운동하는 ‘한 기’인 ‘지기’에 의해 모양이 이루어지거나 사라지기도 한다. 이처럼 최제우는 저절로 그러한 ‘지기’의 운행에 의해 만물이 형성되며, 천도(天道) 역시 이 ‘지기’의 운행에 의해 이루어지는 것으로 생각한다.

최제우는 인도(人道)에 대해 ‘지기’의 운행에 의해 이루어지는 ‘천도’와 동일한 것으로 생각한다. 그는 “비록 모든 만물이 그 속에서 변화하여 나오더라도, 유독 사람이 가장 신령스럽다.”²³⁶⁾라고 지적한다. 이는 그가 인간을 우주 만물 가운데 뛰어

232) 『東學文書, 東經大全』, 「論學文」, “夫天道者, 如無形而有迹; 地理者, 如廣大而有方者也. 故天有九星, 以應九州, 地有八方, 以應八卦. …… 四時盛衰, 風露霜雪, 不失其時, 不變其序” 驪江出版社, 1985, 172쪽.

233) 『書經』, 「禹貢」, “九州攸同, 四隩既宅. 九山刊旅, 九川滌源, 九澤既陂. 四海會同.”

234) 여기에서 천주(天主)의 의미는 동학의 하늘님이 아니라, 천주교에서 말하는 천주이다.

235) 『東學文書, 東經大全』, 「論學文」, “如露蒼生, 莫知其端, 或云天主之恩, 或云化工之迹.” 驪江出版社, 1985, 172쪽.

236) 앞의 책, “雖百千萬物化出於其中, 獨惟人最靈者也.” 驪江出版社, 1985, 172쪽.

난 존재로 생각하는 것이다. 이처럼 동학은 근본적으로 인간에 대해 오행의 버린인 하늘[天]과 오행의 바탕인 땅[地]의 조화(造化)를 가능하게 하는 ‘지기’가 깊게 관여하고 있는 것으로 설명한다.

따라서 하늘은 ‘한 기’의 또 다른 이름이고, 천도는 ‘지기’의 운행에 의해 이루어지는 하늘의 법칙이다. 인간은 이 ‘한 기’의 작용에 의해 형성되었고, 오행 가운데 가장 빼어난 기이며, 가장 신령스러운 존재이다. 그리고 인간에게는 이 ‘지기’가 내재한다. 이성적 존재인 인간은 이 ‘지기’가 무엇인지를 인식하며, 이 ‘지기’와 합일할 수 있는 존재이다.

이처럼 동학에서 하늘은 오행의 근본 도리가 되고, 땅은 오행의 바탕이 되며, 인간은 오행 가운데 가장 빼어난 기로 이루어진 신령스러운 존재이다. 곧 이 세계에 존재하는 모든 것들은 ‘한 기’에 의해 구성되었으며, 하늘·땅·인간 등도 그 기의 조화로 인해 형성되었다. 이는 만물이 각각 독립적으로 존재하는 것이 아니라, ‘한 기’의 작용으로 이루어진 산물임을 뜻한다. 동학에서는 인간에 대해 기의 산물 중에서 가장 신령스러운 것으로 여기고, ‘한 기’의 또 다른 이름인 하늘과 본질적으로 다른 것이 아니라 현상적으로 구별될 뿐이라고 생각한다.²³⁷⁾

최제우는 ‘하늘님 모심[侍天主]’ 사상을 통해 인간과 하늘의 관계를 구체적으로 논한다. 동학에서 하늘은 ‘한 기’인 ‘지기’의 ‘기화(氣化)’를 의미한다. 최제우는 ‘기화’에 대해 천도(天道)·귀신(鬼神)·조화(造化) 등의 이름으로 다양하게 설명한다. 그에 의하면 기화 과정에 있는 기가 지닌 일정한 질서를 ‘천도(天道)’라고 하고, 음과 양의 교류로 인한 변화무쌍함을 일컬어 ‘귀신(鬼神)’이라고 하며, 작위함이 없어도 저절로 이루어지는[無爲而化] 기화를 통해 만물이 화생하는 작용을 ‘조화(造化)’라고 한다.²³⁸⁾

최제우는 ‘하늘님 모심[侍天主]’에 대해 다음과 같이 설명한다.

시(侍)란 안으로 신령스러움이 있고, 밖으로 기의 조화가 있으니, 온 세상의 사람들이 각기 옮기지 않음을 아는 것이다. 주(主)란 그 존귀함을 칭송하여 부모와 더불어 함께 섬기는 것이다. 조화(造化)란 작위함이 없음에도 변화하는 것이다. 정(定)이란 그 덕에 합하고 그 마음을 정한 것이다. 영세(永世)란 사람의

237) 이철승, 「동학사상에 나타난 자아관의 성립 근거와 의의」, 철학연구회, 『철학연구』 제 87집, 2009, 6~7쪽 참조.

238) 박경환, 「동학의 신관 - 주자학적 존재론의 극복을 중심으로 -」, 『동학학보』 제2호, 2000, 181쪽 참조.

평생이다. 불망(不忘)이란 생각을 보존한다는 뜻이다. 만사(萬事)란 수의 많음이다. 지(知)란 그 도를 알고서 그 앎을 받은 것이다. 그러므로 밝은 그 덕을 밝히고 생각할 때에 잊지 않을 것을 생각하면 지극한 조화와 지기가 지극한 성인에 이른다.”²³⁹⁾

동학에서 ‘시천주(侍天主)’는 ‘하늘님을 모신다’라고 번역된다. 최제우는 ‘시(侍)’에 대해 종교적인 숭배의 의미가 아니라, 인식의 의미로 여긴다. 그는 우주 운행의 주체인 ‘지기’가 인간의 내부에 신령스러움으로 존재하고, 그것이 다른 곳으로 옮기지 않는 것을 아는 상태를 ‘모심’으로 여긴다. 이는 그가 모심에 대해 ‘지기’의 조화를 제대로 알아 삶의 지침으로 삼는 것의 중요성을 지적하는 것이다.

또한 동학은 ‘안에 신령스러움이 있다[內有神靈]’라는 지적을 통해 모심의 의미를 확장한다. 이 ‘내유신령(內有神靈)’은 실존적 생명체로서의 구체적인 기능인 지적 능력, 감성적 능력, 도덕적 판단 능력 등이 모두 내 몸 안에 존재하는 것을 의미한다.²⁴⁰⁾ 그것은 내 몸 안에 머물고 있는 궁극적인 실재로서의²⁴¹⁾ 신령스러움을 모심의 주체이자 인간의 정체성을 유지할 수 있는 근거로 여기는 것이다.

‘외유기화(外有氣化)’는 몸 밖에도 기의 조화[氣化]가 있음을 의미한다. 이는 몸 밖에서도 ‘지기’의 작용이 쉽 없이 운행되는 것을 의미한다. 곧 동학은 세계의 운행 주체인 ‘지기’가 몸의 안과 밖을 가리지 않고 존재하기 때문에 인간은 그러한 ‘지기’의 작용을 제대로 인식하여 삶의 이정표로 삼아야 할 것을 강조한다. 동학은 이러한 상태를 모심의 본질로 생각한다.

따라서 동학의 ‘하늘님 모심’관은 인간의 외부에 초월적으로 존재하는 보편적인 신이 아니라, 만물과 더불어 인간의 안과 밖에 존재하며, 인간의 일에 관여하는 ‘지기’이기 때문에 인간은 이러한 하늘님으로서의 ‘지기’의 운행 의미를 제대로 깨닫기를 요청한다.

최제우의 뜻을 계승한 최시형은 “귀신은 형상하기 어렵고 예측하기 어려우며, 기의 운행은 강건하여 쉽이 없고, 조화는 현묘하여 작위함이 없으니, 그 근본을 궁구

239) 『東學文書, 東經大全』, 「論學文」, “侍者, 內有神靈, 外有氣化, 一世之人, 各知不移者也. 主者, 稱其尊而與父母同事者也. 造化者, 無爲而化也. 定者, 合其德定其心也. 永世者, 人之平生也. 不忘者, 存想之意也. 萬事者, 數之多也. 知者, 知其道而受其知也. 故明明其德, 念念不忘, 則至化至氣, 至於至聖.” 驪江出版社, 1985, 176쪽.

240) 김경재, 「수운의 시천주 체험과 동학의 신관」, 한국동학학회, 『동학연구』 제4집, 1999, 28쪽 참조.

241) 표영삼, 『수운의 삶과 생각 동학1』, 통나무, 2004, 116쪽 참조.

하면 한 기일 뿐이다.”²⁴²⁾라고 하고, “스승님(최제우)이 처음으로 천지와 음양과 일월과 귀신과 기의 운행과 조화의 근본을 창안하였다.”²⁴³⁾라고 하여, 세계의 운행은 기의 조화로 여긴다. 최시형은 이러한 기의 조화를 ‘하늘님 모심’의 논리로 승화시킨다. 그는 ‘하늘님 모심’의 ‘모심[侍]’에 대해, “‘내유신령(內有神靈)’이란 태어날 때에 처음의 갓난아이이고, ‘외유기화(外有氣化)’란 배태(胞胎)할 때에 신령스러움을 내리는 것”으로 파악하고, 이 ‘내유신령(內有神靈)’과 ‘외유기화(外有氣化)’를 둘이 아니라, 하나의 이치에 의해 존재하는 두 모습으로 여긴다.²⁴⁴⁾

곧 최시형은 ‘모심[侍]’을 갓 태어난 어린아이가 부모를 비롯한 세상을 순수하게 맞이하는 상태로 비유한다. 이는 ‘하늘님의 모심’에 대해 허령창창(虛靈蒼蒼)한 ‘한기’인 ‘지기’의 운행 원리를 순수하게 깨달아 삶의 원리로 여기기를 바라는 것이다.²⁴⁵⁾

한편 동학의 대중화에 앞장선 오지영은 ‘하늘님 모심[侍天主]’에 대해 “사람은 다 안으로 그 신령스러움이 있어 살고, 밖으로 그 기가 있어 사는 것이다. 그것을 하느님으로 생각하라는 말”²⁴⁶⁾이라고 설명한다. 그에 의하면 ‘시천주’란 사람들이 허공 속에 인간과는 다른 소위 신(神)을 설정하고 이것을 이름 지은 것과는 달리 인간 자체 속에 있는 스스로의 신[自神]을 가리킨다.²⁴⁷⁾ 그는 ‘하늘님 모심’에 대해 ‘신령스러움’, ‘지기’, ‘하늘님’ 등이 모두 같은 존재인 것으로 생각한다. 또한 생명철학을 추구한 윤노빈은 ‘하늘님 모심[侍天主]’의 ‘모심[侍]’에 대해 인내천 사상의 심오한 뜻이 담겨져 있는 것으로 생각한다. 그에 의하면 ‘모심[侍]’은 인간 생명의 주

242) 『海月神師法說』, 「天地理氣」, “鬼神難形難測, 氣運剛健不息, 造化玄妙無爲, 究其根本一氣而已”

243) 『東學文書』, 「理氣大全」, “先生始創, 天地陰陽日月鬼神, 氣運造化根本也.”, 驪江出版社, 1985, 266쪽.

244) 앞의 책, 「踐實勸學文」, “侍者內有神靈, 外有氣和’, 海月先生分析曰, ‘內有神靈’者, 落地初赤子也. ‘外有氣和’者, 胞胎時降靈也. 此說至矣盡矣, 然而道德者, 有內外神靈氣和初非二致一理中散之理也. 呪文註釋內有神靈, 論學文外有接靈爲教則靈與氣本非兩端也, 都是一氣也.” 驪江出版社, 1985, 50~51쪽 참조. 『東學文書』, 「論學文」(176쪽)에서는 ‘외유기화(外有氣化)’로 표기되어 있지만, 『東學文書』, 「踐實勸學文」(50쪽)에서 외유기화(外有氣和)로 표기되었기 때문에 이곳에서는 「踐實勸學文」(50쪽)의 내용을 따른다. 그러나 둘 사이의 의미 차이는 없다.

245) 『海月神師法說』, 「기타」, “諸君은 侍字의 義를 如何히 解釋하는가. 人이 胞胎의 時에 此時를 卽 侍字의 義로 解함이 可하랴, 落之以後에 처음으로 侍字의 義가 生할까, 又大神師 布德降靈의 日에 侍字의 義가 生하였을까, 諸君은 此義를 研究하여 보라.”

246) 오지영 著, 이규태 校註, 『東學史』, 문선각, 1973, 46쪽.

247) 앞의 책, 22쪽 참조.

체인 ‘신령스러움[靈]’의 유기적 표현으로서 모든 분열을 극복하는 통일이다.²⁴⁸⁾

동학에서 ‘시천주(侍天主)’의 ‘주(主)’는 존칭어를 상징하는 것으로 ‘님’의 의미이다. 동학에서 강조하는 ‘님’은 존경의 대상인 부모나 하늘에 부여하는 최고의 존칭어이다. 이 때문에 동학의 ‘천주(天主)’는 천주교에서 중시하는 숭배의 대상으로서의 ‘하느님’이 아니라, 기철학에서 중시하는 ‘지기’로부터 비롯된 ‘하늘님’이다.

그런데 천주교에서 중시하는 ‘천주(天主)’의 초기 개념은 루지에리(Michele Pompilio Ruggieri, 1543~1610)의 『천주실록(天主實錄)』(1583)²⁴⁹⁾과 마테오리치(Matteo Ricci, 1552~1610)의 『천주실의(天主實義)』(1603~1607)²⁵⁰⁾에서 나타난다. 선교사로 활동하면서 사용한 이들의 ‘천주’ 개념은 종교적인 창조주의 의미이다. 정약중(丁若鍾, 1760~1801) 또한 『주교요지(主教要旨)』에서 이러한 ‘천주’의 개념에 대해 천지를 창조한 주인의 의미로 사용하였다.²⁵¹⁾ 이들에 의해 정립된 창조주로서의 ‘천주’의 의미는 이후의 천주교도들에게 수용되었다. 이처럼 천주교의 ‘천주’는 신(神)과 인간이라는 수직적 구조에서 형성되는 믿음의 대상으로서의 종교적인 하느님이다.

그러나 동학의 ‘하늘님 모심’은 천주교에서 말하는 신과 같은 절대자의 혜시(惠施)나, 성리학에서 주장하는 보편적인 ‘리’가 아니라, 기철학에서 중시하는 ‘지기’의 작용을 깨달아 삶의 지표로 삼는 것이다. 이처럼 동학에서 ‘하늘님 모심’관의 특징은 인간의 삶을 올바른 방향으로 안내할 수 있는 이론적 근거 역할을 한다.

이와 관련하여 최제우는 올바른의 상징인 선(善)과 올바르지 않은 악(惡)의 문제

248) 윤노빈, 『신생철학』, 학민사, 2010, 336쪽 참조.

249) 루지에리의 『천주실록(天主實錄)』은 1584년에 『천주성교실록(天主聖教實錄)』으로 개명되어 출판되었다.

250) 마테오 리치[利瑪竇], 송영배·임금자·장정란·정인재·조광·최소자 옮김, 『천주실의』, 서울대학교출판문화원, 2018, 45쪽. “人誰不仰目觀天, 觀天之際, 誰不默自嘆曰, ‘斯其中必有主之者哉?’, 夫即天主, 吾西國所稱 ‘陡斯’ 是也.”

251) 『주교요지 상』, 「15항」(서종태 엮음, 국학자료원, 2003, 81~83쪽.)에서 ‘세상 사람이 푸른 하늘을 우러러보면 저절로 공경하는 마음이 나오는 것은 바로 푸른 하늘이 천주 아니시오’라는 어떤 사람의 질문을 가정해 놓고, 정약중이 대답하여 설명하는 형태를 취한다. ‘하늘을 보고 공경함은 이 하늘을 공경함이 아니요, 하늘 위에 계신 임금을 공경함이라..... 또 하늘이 넓고 푸르러 큰 유리덩이 같아서 귀와 눈이 없고 손과 발이 없고 지각도 없고 영도 없으니, 어찌 만물의 임자가 되리오? 천지의 큰 임자는 오직 하나 뿐이다.’ 『주교요지』의 저술시기는 아직 구체적으로 밝혀지지 않았기 때문에 그 저술년도가 정확하지 않다. 그러나 그가 1786년에 천주교에 입교하여 1801년에 순교한 것으로 볼 때, 1786~1801년 사이인 것은 분명하다. 박용진, 「정약중의 『주교요지』와 그의 서학사상」, 안동대학교 석사학위논문, 2002, 7쪽 참조.

에 대해 다음과 같이 설명한다.

물었다. “하늘의 마음이 바로 사람의 마음인데, 어떻게 선과 악이 있습니까?” 말하였다. “그 사람의 귀함과 천함의 다름을 명하고, 그 사람의 고통과 즐거움의 이치를 정했으나, 군자의 덕은 기에 바름이 있고 마음에 정함이 있기 때문에 천지와 더불어 그 덕에 합하고, 소인의 덕은 기가 바르지 않고 마음에 옳김이 있으므로 천지와 더불어 그 명을 어기니, 이것이 융성함과 쇠함의 이치가 아니겠는가?”²⁵²⁾

최제우에 의하면 인간은 누구나 ‘한 기’인 ‘지기’를 받고 태어나는 존재이다. 그 ‘지기’는 맑고 순수한 것으로 선과 악의 이분법적인 구분에 제약되지 않는다. 선과 악은 인간이 태어난 이후에 형성되는 가치의 영역이기 때문이다. 최제우는 이 인간이 성장하면서 기의 바름을 계속 보존하는 경우도 있고, 여러 환경적 요인에 의해 기의 바르지 않음에 영향을 받는 경우가 있는 것으로 생각한다. 그는 이러한 이유로 현실적인 삶 속에서 고귀함과 비천함 및 즐거움과 괴로움 등의 차이가 나타나는 것으로 생각한다. 곧 그는 군자와 소인에 대해 왕성함과 쇠락함으로 지적하면서, 군자는 기의 바름과 마음에 정함을 갖추었기 때문에 그 덕에 합치하는 것으로 여겼다.

최제우의 이러한 관점은 전통 유학의 본성론에서 논한 맹자(孟子)의 성선설(性善說)이나 순자(荀子)의 성악설(性惡說)과 다르다. 그의 견해는 고자(告子)의 성무선무악설(性無善無惡說)과 유사하다. 그는 다음과 같이 지적한다.

물었다. “그렇다면 어떻게 신령이 내려옵니까?” 말하였다. ‘선과 악을 가리지 않습니다.’²⁵³⁾

이는 순수한 지기의 신령스러움이 내려올 때, 선한 사람이나 악한 사람을 가리지 않고 모든 사람에게 신령스러움이 내려온다는 것을 의미한다. 최제우의 견해에 의하면 인간이 신령스러운 하늘의 마음을 받을 때, 그 인간의 마음에 선과 악의 구별이 처음부터 존재하는 것은 아니다. 이 때문에 상대적인 가치의 영역인 선과 악의

252) 『東學文書, 東經大全』, 「論學文」, “曰‘天心卽人心, 則何有善惡也?’ 曰‘命其人貴賤之殊, 定其人苦樂之理, 然而君子之德, 氣有正而心有定, 故與天地合其德, 小人之德, 氣不正而心有移, 故與天地違其命, 此非盛衰之理耶?’” 驪江出版社, 1985, 176~177쪽.

253) 앞의 책, “曰‘然則, 何以降靈也?’ 曰‘不擇善惡也.’” 驪江出版社, 1985, 177쪽.

이분법적인 방식으로 인간의 본성을 규정하는 태도는 지양되어야 한다. 선과 악은 선형적으로 주어지는 가치의 영역이 아니라, 인간이 태어난 이후에 경험하면서 형성되는 사회적 가치 체계이기 때문이다. 따라서 최제우는 인간이 지향해야 할 궁극적인 사상은 이러한 상대적 가치의 영역에 머무르기보다 이를 극복하여 본래적으로 순수한 ‘한 기’를 회복하는 일이라고 생각한다.

그러나 그는 본성론에서 비록 맹자나 순자 등의 견해와 차이를 보일지라도, 현실의 불평등한 구조를 해결하기 위해 전통 유학에서 중시하는 군자와 소인이라는 범주를 수용한다. 그에 의하면 공적인 이로움을 중시하는 군자는 마음 속에서 그 순수한 기를 잘 지키지만, 사적인 이로움을 중시하는 소인은 순수한 기가 제대로 소통되지 않아 마음 속에 이기주의적인 요인이 형성되기 때문에 건강한 공동체 문화를 형성하기 어렵다. 이 때문에 동학에서는 사적 이로움을 추구하는 소인과 같은 삶의 태도를 지양하고, 성실하고 공경하며 삼가는 태도를 갖추어 어린아이와 같은 순수한 마음을 회복해야 할 것으로 생각한다. 이러한 순수한 마음을 회복하는 주체 역시 타인이 아니라 바로 나다. 왜냐하면 나는 바로 하늘이고 하늘은 바로 나이므로, 인위적으로 하지 않아도 저절로 현묘하게 이루어지는 ‘지기’의 운행 대열에 동참하는 것들 가운데 가장 신령스러운 존재이기 때문이다. 천도가 바로 모든 인간에게 동일하게 주어졌다는 동학의 이러한 인도에 관한 관점은 천명의 대행자적인 역할을 하며 민중을 차등의 대상으로 여기며 민중의 어려움을 간과했던 당시의 정부와 관료들의 권위주의적인 통치 방식에 이의를 제기할 수 있는 이론적인 근거가 되었다. 그리고 이것은 오늘날에도 여전히 기득권을 형성하며 민중의 어려운 처지를 외면하는 일부 세력들의 비민주적인 태도를 비판하는 생산적인 이론의 역할을 할 수 있다.²⁵⁴⁾

이러한 본성론을 포함한 동학의 ‘하늘님 모심’사상은 ‘21자 도법[至氣今至, 願爲大降, 侍天主, 造化定, 永世不忘, 萬事知.]’에 의해 구체화 된다. ‘21자 도법(道法)’의 내용은 다음과 같다.

‘지기금지 원위대강(至氣今至, 願爲大降)’은 지극히 신령스럽고 오묘하며 맑고 밝은 기를 드디어 만나, ‘지기’의 어울림이 우리에게 내려지기를 바란다는 뜻이다. 곧 ‘지기’의 어울림은 눈과 귀 등 감각 기관으로 파악할 수 없지만, 때와 장소에 관계 없이 항상 모든 곳에 맑고 밝게 존재하면서 사람이 살아가는데 필요한 도움을 준

254) 이철승, 「동학사상에 나타난 자아관의 성립 근거와 의의」, 철학연구회, 『철학연구』 제 87집, 16~17쪽 참조.

다. 사람들은 ‘지기’의 어울림을 삶 속에 투영함으로써 삶의 중요한 이치를 얻을 수 있다. 그러므로 간절한 마음으로 ‘지기’의 조화를 만나기를 바란다.

‘시천주(侍天主)’란 진실한 마음으로 ‘하늘님’을 기쁘게 맞이한다는 의미이다. 곧 여기에서 ‘모심’이란 종교적인 의미의 숭배를 의미하지 않고, 내 안에 있는 신령스러운 ‘하늘님’을 제대로 깨달아 ‘하늘님’과 하나가 되는 것을 의미한다.

또한 ‘造化정(造化定)’은 ‘하늘님’의造化(造化)로서 ‘지기’의 덕에 부합하여 그 마음을 정한다는 뜻이다. 이는 인위적인 행위를 하지 않아도 저절로 이루어진다는 의미이다. 이 때문에 인간은 이러한造化의 흐름에 자연스럽게 참여할 수 있다. 이는 마치 『중용』에서 ‘천하가 지극히 성(誠)할 때 사람과 만물의 성(性)을 다할 수 있고, 사람과 만물의 성(性)을 다할 때 천지의 화육(化育)을 도울 수 있으며, 천지의 화육을 도울 수 있으면 천지와 더불어 셋이 될 수 있다.’라는 의미와 유사하다.

‘영세불망 만사지(永世不忘, 萬事知)’는 허령창창한 ‘지기’의 운행 원리인 하늘님의造化를 깨달아 평생토록 잊지 않고 마음에 간직한다는 의미이다. 이는 나와 하늘, 하늘과 사물, 나와 만물, 나와 타인 등 우주에 존재하는 만물이 모두 ‘지기’의造化에 의해 ‘한 몸으로 돌아간다[同歸一體]’는 사실을 잊지 않아야 함을 말하는 것이다. 이는 ‘지기’의 덕을 밝히고 잊지 않으며, 사람의 마음과 하늘의 마음이 같음을 전제로 ‘사람이 하늘’임을 자각하여 세계 평화의 건설에 매진해야 함을 의미한다. 이것이 바로 동학에서 말하는 ‘하늘님 모심’사상의 주요한 특징이다.

2. 하늘님 양육[養天主]

최제우가 제기한 ‘하늘님 모심[侍天主]’의 원리는 최시형에 이르러 ‘하늘님 양육[養天主]’의 논리로 계승된다. ‘하늘님 양육[養天主]’의 논리는 전통 유학의 영향을 받는다. 양천주(養天主)는 맹자가 ‘호연지기(浩然之氣)’ 장(章)에서 양기(養氣)를 논한 내용과 관련이 있다. 맹자의 ‘호연지기’는 마음을 동요하지 않는 ‘부동심(不動心)’²⁵⁵⁾과 긴밀하게 관계한다.

255) 『孟子』, 「公孫丑上」, “曰：‘不動心有道乎?’ 曰：‘有. …… 曰：‘敢問, 「夫子之不動心, 與告子之不動心, 可得聞與?’」 告子曰, 「不得於言, 勿求於心 ; 不得於心, 勿求於氣。」 不得於心, 勿求於氣, 可 ; 不得於言, 勿求於心, 不可.”

맹자는 마음에서 얻기보다 말에서 얻는 것을 중시하는 고자의 ‘부동심’을 비판한다. 그는 또한 모욕당하는 것을 싫어하는 복공유와 두려움이 없는 것을 용기로 생각하는 맹시사를 비판한다. 이는 그가 ‘부동심’을 이루는 방법에 대해 외적으로 드러나는 혈기 있는 용기보다 의로움[義]을 축적하여 형성되는 ‘호연지기’를 양육하는 방법을 선호하는 것이다.

맹자에 의하면 내 몸에 가득 채워져 있는 것은 기(氣)이고, 정신적인 지(志)는 기를 부릴 수 있으며, 기와 지가 유기적인 조화를 이룰 때 ‘부동심’의 상태가 유지된다.²⁵⁶⁾ 그런데 이러한 ‘부동심’의 상태는 ‘호연지기’의 배양과 직접적으로 관계한다.

감히 묻습니다. “무엇을 호연지기라고 합니까?” 대답했다. “말하기가 어렵다. 그 기(氣)가 지극히 크고 지극히 굳세니, 곧음으로 기르고 해로움이 없으면 천지 사이에 가득 채워진다. 그 기(氣)는 의로움[義]과 도(道)에 짝하니, 이것이 없으면 굽주리게 된다.”²⁵⁷⁾

이는 맹자가 ‘호연지기’를 도덕성과 관계가 없는 단순한 혈기의 기가 아니라, 도덕성과 긴밀히 관계하는 기로 생각하는 것이다. 맹자에 의하면 ‘호연지기’의 기는 의로움과 도에 짝하는 것으로 지극히 크고 굳세다. 이처럼 도덕성과 관계하는 ‘호연지기’에 대해 맹자는 짐승과 구별되는 인간의 고유영역으로 생각한다.

맹자에 의하면 인간은 짐승과 구별되는 작은 차이점이 있다. 그것은 짐승에게 없지만 인간에게만 있는 도덕성의 상징인 인의(仁義)로부터 행하는 것이다.²⁵⁸⁾ ‘호연지기’는 이러한 관점을 기반으로 형성된다. 그는 천지 사이에 가득 채워진 기와 내 몸 속에 가득 채워진 기를 이원론적으로 분리하지 않는다. 그는 하늘로 상징되는 우주를 생명의 결집체이며 도덕적인 존재로 여기고, 인간을 이러한 우주의 원리를 본받아 우주와 통일하는 존재로 여긴다.²⁵⁹⁾ ‘호연지기’는 이러한 인간과 우주를 매

256) 『孟子』, 「公孫丑上」, “夫志, 氣之帥也 ; 氣, 體之充也. 夫志至焉, 氣次焉. 故曰, ‘持其志, 無暴其氣.’” 既曰, 「志至焉, 氣次焉」, 又曰, 「持其志無暴其氣」者, 何也? 曰 : ‘志壹則動氣, 氣壹則動志也. 今夫蹶者趨者, 是氣也, 而反動其心.’”

257) 앞의 책, “敢問 : ‘何謂浩然之氣?’ 曰 : ‘難言也. 其爲氣也, 至大至剛, 以直養而無害, 則塞于天地之間. 其爲氣也, 配義與道, 無是, 餒也.’”

258) 앞의 책, 「離婁下」, “人之所以異於禽於獸者幾希, 庶民去之, 君子存之. 舜明於庶物, 察於人倫, 由仁義行, 非行仁義也.” 앞의 책, 「公孫丑上」, “人皆有不忍人之心. …… 今人乍見孺子將入於井, 皆有怵惕惻隱之心. …… 由是觀之, 無惻隱之心, 非人也 ; 無羞惡之心, 非人也 ; 無辭讓之心, 非人也 ; 無是非之心, 非人也. 惻隱之心, 仁之端也 ; 羞惡之心, 義之端也 ; 辭讓之心, 禮之端也 ; 是非之心, 智之端也.”

개하는 중요한 소통의 수단이다. 따라서 그는 ‘호연지기’에 대해, “의로움을 축적하여 생기는 것이지, 의로움이 엄습[襲]하여 취해지는 것이 아니다. 행할 때에 마음에 흠족함이 없으면 굶주리게 된다.”²⁶⁰⁾라고 하여 도덕성과 무관하지 않은 것으로 생각한다. 그는 ‘호연지기’의 생성에 대해, 도덕성을 상징하는 의로움이 어느 날 갑자기 엄습하여 형성되는 것이 아니라, 의로움이 차곡차곡 쌓였을 때 형성되는 것으로 여긴다. 이처럼 맹자가 중시하는 ‘호연지기’는 단순히 현상적이면서 물리적인 상황에 국한되지 않고, 인간의 정체성과 긴밀히 관계되는 도와 의로움으로 상징되는 도덕적인 내용을 강화시키는 지극히 크고 굳센 바른 기상(氣像)이라고 할 수 있다. 이처럼 맹자는 도와 의로움에 짝하는 ‘호연지기’를 곧음으로 배양[養氣]해야 할 것으로 생각한다.

동학의 ‘양천주(養天主)’사상은 이러한 전통 철학의 ‘양기(養氣)’론과 맥을 같이 한다. 최시형은 ‘하늘님 양육[養天主]’의 원리에 대해 다음과 같이 지적한다.

하늘을 양육[養]할 줄 아는 사람이라야 하늘을 모실 줄 안다. 하늘이 내 마음 속에 있음은 마치 종자(種子)의 생명(生命)이 종자 속에 있음과 같으니, 종자를 땅에 심어 그 생명을 양육하는 것과 같이, 사람의 마음은 도(道)에 의지하여 하늘을 양육하게 된다. 같은 사람이라도 하늘이 있는 것을 알지 못하는 것은 종자를 물 속에 던져 그 생명을 멸망하게 하는 것과 같다. 그러한 사람은 평생토록 하늘을 모르고 살 수 있으니, 오직 하늘을 양육한 사람에게 하늘이 있고, 양육하지 않는 사람에게는 하늘이 없다. 볼 수 있지 않는가? 종자를 심지 않는 사람에게 누가 곡식을 얻는다고 할 수 있겠는가?²⁶¹⁾

259) 『孟子』, 「梁惠王下」, “以大事小者, 樂天者也; 以小事大者, 畏天者也. 樂天者保天下, 畏天者保其國.” 『孟子』, 「離婁上」, “順天者存, 逆天者亡.”

260) 앞의 책, 「公孫丑上」, “集義所生者, 非義襲而取之也. 行有不慊於心, 則餒矣.”

261) 『海月神師法說』, 「養天主」, “한울을 양육할 줄 아는 者라야 한울을 모실 줄 아나니라. 한울이 내 마음속에 있음이 마치 種子의 生命이 種子 속에 있음과 같으니, 種子를 땅에 심어 그 生命을 양하는 것과 같이, 사람의 마음은 道에 依하여 한울을 양하게 되는 것이다. 같은 사람으로도 한울이 있는 것을 알지 못하는 것은 이는 種子를 물속에 던져 그 生命을 滅亡케 함과 같아서, 그러한 사람에게는 終身토록 한울을 모르고 살 수 있나니, 오직 한울을 양한 者에게 한울이 있고, 양치 않는 者에게는 한울이 없나니, 보지 않느냐 種子를 심지 않는 者 누가 穀食을 얻는다고 하더냐.”, 최시형의 기록인 해월법설은 규장각에 보관되어 있는 관물문서(官沒文書)가 가장 오래된 자료이다. 이 문서의 명칭은 『동학서(東學書)』인데, 동학의 여러 문건들이 수록되어 있다. 이 가운데 해월법설은 「내수도문(內修道文)」과 「리기대전(理氣大全)」이다. 「리기대전」은 최시형의 수제자 가운데 송암(松菴) 손천민(孫天民, ?~1900)이 받아쓰고 자신의 의견을 덧붙인 것이다. 윤석산, 「최시형 법설의 기초 문헌 연구」, 동학학회, 『동학학보』 제4호, 2002, 165~166참조, 『동학문서』, 驪江出版社, 1985년, 8쪽 참조.

최시형이 “하늘을 양육할 줄 아는 사람이라야 하늘을 모실 줄 안다.”라고 한 것은 하늘을 모실 수 있는 주체에 대해 ‘하늘님을 양육[養天主]’할 수 있는 사람으로 설정하고 있음을 의미한다. 곧 최시형은 아무나 하늘님을 모실 수 있는 것이 아니라, 어린아이와 같은 순수한 마음으로 하늘님을 양육할 수 있는 사람이라야 하늘님을 제대로 모실 수 있을 것으로 생각한다. 이처럼 최제우의 ‘시천주(侍天主)’ 사상은 최시형에 이르러 ‘양천주(養天主)’의 논리로 전환된다.

최시형이 “하늘이 내 마음속에 있음은 마치 종자의 생명이 종자 속에 있음과 같다.”라고 한 것은 하늘님이 사람의 마음 속에 모셔져 있는 상태가 마치 생명의 씨앗인 종자 안에 생명의 본질이 있는 것과 같음을 의미한다. 종자는 생명을 품고 있는 포태(胞胎)이다. 이것은 어머니가 배 속에서 아이를 감싸고 있는 얇은 막처럼 종자 속에 생명을 품고 있는 것이다. 최시형은 종자 하나 하나를 생명의 시초로 여겼다. 그는 이 하나의 종자를 생명이 움트는 고귀한 저장고로 여겼다. 이처럼 그는 작은 씨앗 하나 하나의 생명이 모여 만물을 이루기 때문에 씨앗 하나에도 소중하지 않음이 없는 것으로 생각했다. 최시형은 “어떻게 반드시 이 사람만 유독 모신다고 할 수 있겠는가? 천지 사이의 만물은 모시지 않음이 없다.”²⁶²⁾라고 하여 모든 만물을 존귀한 존재로 생각했다.

또한 그는 사람의 마음에 대해 “사람은 하늘이고 하늘은 사람이니, 사람 밖에 하늘이 없고, 하늘 밖에 사람이 없다. 마음에 어찌 방위가 있겠는가? …… 마음은 바로 하늘이고 하늘은 바로 마음이니 마음 밖에 하늘이 없고, 하늘 밖에 마음이 없다. 사람에게 마음이 있는 것은 하늘에 해가 있는 것과 같다.”²⁶³⁾라고 하는 관점을 취한다. 최시형은 사람이 하늘이고, 하늘이 사람이므로 사람의 마음 역시 하늘의 마음으로 생각한다. 그는 사람이 마음을 갖추고 있음에 대해 하늘에 해가 있는 것과 같은 것으로 생각했다. 이는 하늘의 마음이 바로 나의 마음임을 의미한다. 하늘의 마음이 내 마음 속에 있듯이 생명의 씨앗인 종자 안에 생명의 고귀함이 보존되어 있음을 의미한다.

최시형이 “종자를 땅에 심어 그 생명을 양육하는 것과 같이, 사람의 마음은 도

262) 『東學文書』, 「理氣大全」, “何必斯人獨爲侍也? 天地間萬物莫非侍也.” 驪江出版社, 1985, 258쪽.

263) 앞의 책, “人是天也, 天是人也, 人外無天, 天外無人. 心在何方? …… 心卽天, 天卽心, 心外無天, 天外無心. 人之有心, 如天之有日.” 驪江出版社, 1985, 259쪽.

(道)에 의지하여 하늘을 양육하게 된다.”라고 한 것은 생명의 씨앗인 종자를 심는 것으로 만족하지 말고, 그 종자를 잘 기르고 가꿀 때에 의미가 있음을 말한다. 이것은 토질이 좋은 땅에 씨앗을 심고 정성껏 길러내야 좋은 열매를 맺듯이, 사람의 마음 역시 하늘의 도에 의지할 때에 비로소 하늘님을 양육할 수 있을 것으로 여기는 것이다. 이는 하늘님을 모시는 사람이 어린아이의 마음을 회복한 것처럼, 그 자신의 마음 속에 내재한 하늘님을 함양할 수 있고, 그 하늘님을 제대로 함양한 후에 하늘님을 양육할 수 있으며, 하늘님을 제대로 양육한 후에 비로소 하늘님을 봉양할 수 있을 것으로 생각하는 것이다. 따라서 성실함(誠)과 공경함(敬)과 진실함(信)의 자세로 임해야 하늘님의 생명을 온전히 함양하고 양육하며 봉양할 수 있다.

최시형이 “같은 사람이라도 하늘이 있는 것을 알지 못하는 것은 종자를 물속에 던져 그 생명을 멸망하게 하는 것과 같다. 그러한 사람은 평생토록 하늘을 모르고 살 수 있으니, 오직 하늘을 양육한 사람에게 하늘이 있고, 양육하지 않는 사람에게 하늘이 없다.”라는 것은 종자라는 생명을 알지 못하고, 그것을 자각하지 못하는 사람은 하늘과 사람의 관계를 알 수 없다는 의미이다. 종자의 생명을 살리는 일은 스스로를 자각하는 것으로부터 시작된다. 곧 스스로를 자각하지 않으면 생명이 보존되어 있는 종자를 알아차릴 수가 없다. 생명을 알아차리지 못하는 사람은 하늘의 도를 알지 못하므로 생명의 종자를 담아낼 수 없다. 그 사람은 종신토록 하늘의 도를 알지 못한다. 이는 자기 자신 속에 있는 무궁한 생명의 씨앗인 하늘님을 잊어버리고 사는 삶이다. 이러한 삶은 종자를 물 속에 던져 소멸시키는 것과 같다. 결국 자신의 안에 있는 생명의 근원을 잊어버리고 생명을 상실하는 것이다. 오직 생명의 씨앗을 양육한 사람에게 하늘님이라는 생명을 얻을 수 있다. 따라서 이러한 생명의 씨앗을 키우듯, 하늘님을 양육한 사람은 우주의 생명을 모신 존재로 나아갈 수 있다.

최시형이 “볼 수 있지 않는가? 종자를 심지 않는 사람에게 누가 곡식을 얻는다고 할 수 있겠는가?”라고 하는 것은 생명의 씨앗인 종자가 곧 하늘님임을 알 수 있음을 의미한다. 생명의 씨앗인 종자를 심지 않는 사람이 어떻게 곡식을 얻을 수 있겠는가? 하늘님을 양육한 사람만이 생명으로서 가치 있는 삶을 누릴 수 있다. 이러한 모든 생명은 공경의 대상이다. 이는 하늘님을 양육한 사람뿐만 아니라 만물에도 깃들어 있음을 의미한다. 이러한 그의 사상은 만물공경의 논리로 연결되며, 만물공경의 논리는 이 우주의 모든 존재가 하늘님을 양육하는 존재로서 하늘님을 온전히 키워내야 한다는 생명사상으로 드러난다.

이처럼 최시형은 하늘님[天主]의 생명의 씨앗인 종자(種子)를 인간의 마음 속에서 양육하여야 할 존재로 여겼다. 하늘님은 인간의 삶 속에서 존재하며 인간이 살아가는 동안 마음 속에서 키워야 하는 존재이기 때문이다. 이처럼 인간의 삶 속에서 하늘님을 양육하지 않으면 평생 동안 인간의 정체성이 제대로 발현되지 않을 뿐만 아니라, 우주의 생명을 잉태할 수 없다.

이와 같이 ‘하늘님 양육[養天主]’은 자기 안에 있는 하늘의 씨앗을 키우는 일일 뿐만 아니라, 다른 존재들 안에 모셔진 하늘도 키워주는 일이다. 이는 인간이 자신과 이웃과 자연 안에 내재해 있는 우주 생명을 키움으로써 ‘자아’와 ‘공동체’와 ‘생태계’의 유기적인 조화를 이루어내는 것이다. 이러한 ‘하늘님 양육[養天主]’은 배속에 태아를 기르는 것과 어린이를 키우는 보육을 통해 구체화 될 수 있다.²⁶⁴⁾

최시형에게 ‘하늘님 양육’은 갓 태어난 아이를 잘 키우는 것과 같은 구체적인 실천 행위이다. 최시형은 “동학도의 집안 부인이 하늘이 싫어하고 기가 상하는 것을 두려워하지 않고, 어린아이를 때리는 것을 가볍게 여긴다면, 그 어린아이는 반드시 죽을 것이니, 결코 어린아이를 때리지 말라. 동학도의 집에 사람이 올 때에 사람이 온다고 말하지 않고, 하늘님이 강림한다고 말하라.”²⁶⁵⁾라고 하여, 어린아이를 확대하는 것에 대해 잘못된 행위로 여기고, 어린아이를 하늘님과 같이 소중하게 대해야 할 것으로 생각한다. 최시형은 이러한 어린아이의 양육과 같은 ‘하늘님 양육’의 관점을 부모님과 하늘님 봉양의 논리로 확대한다.

최시형은 인간의 태어남에 대해 현상적으로 각자의 부모로부터 기인한 것으로 여긴다. 그러나 그는 근원적인 측면에서 사람의 탄생을 하늘과 음양과 오행의 조화를 가능하게 하는 ‘지기’인 ‘한 기[一氣]’가 깊게 관여하는 것으로 여긴다.

날마다 일을 행함이 도(道) 아님이 없다. 물은 기를 낳고 기는 물을 낳는다.
 귀신과 조화는 한 기가 부린 것이 아님이 없다.²⁶⁶⁾

그에 의하면 사람의 몸과 머리털은 모두 천지부모(天地父母)가 물려주었다. 따라

264) 김용휘, 「해월 최시형의 자연관과 생명사상」, 새한철학회, 『철학논총』 제90집, 2017, 179쪽 참조.

265) 『東學文書』, 「理氣大全」, “道家婦人不畏天厭傷氣, 輕打幼兒其必死, 切勿打兒. 道家人來, 勿爲人以來, 爲以天主降臨爲言也.” 驪江出版社, 1985, 259쪽.

266) 앞의 책, “日用行事, 莫非道也. 水生氣, 氣生水也. 鬼神也造化也莫非一氣之所使也.” 驪江出版社, 1985, 258쪽.

서 하늘과 땅의 의미를 잘 알아야 한다. 그런데 당시의 사람들은 다만 부모의 은혜만 말하고, 천지造化(天地造化)의 이치를 말하지 않았다. 그러나 부모가 나를 낳고 나를 기르지만, 자연스럽게 성장하게 하는 것은 천지의 조화이다. 천지는 나를 교화하고 나를 성장시키지만, 천명(天命)을 받아서 어루만지고 양육하는 것은 부모의 은덕이다. 천지가 아니면 나를 교화시킴이 없고, 부모가 아니면 나를 기름이 없다. 천지에는 이미 부모의 이름 자가 있고 또 부모의 은덕이 있으니, 부모에게 효도하는 자세로 천지造化의 이치에 다가가야 한다.²⁶⁷⁾

대개 이 신체발부는 다 천지 부모가 남긴 것이고, 나의 사사로운 물건이 아니니, 어찌 일찍이 소홀히 할 수 있었겠는가? 지금 세상의 사람들은 단지 부모의 혈기와 포태의 이치만 말할 뿐 천지가 조화하여 기가 이루고 이치가 부여되는 근본을 알지 못한다. 혹은 리기와 포태의 법칙을 말할 뿐, 태어난 이후에 하늘이 감싸고 땅이 잉태하는 것과 리기의 속에서 자라고 기르는 것에 온전히 어두우니, 이는 탄식할만한 일이다. 다니고 머물며 앉고 눕는 것과 말하고 침묵하며 움직이고 고요한 것이 어찌 천지 귀신의 조화의 흔적이 아님이 없겠으며, 혹은 천리(天理)라고 말하고, 혹은 천덕(天德)이라고 칭하지만, 결코 효도와 공경이 없고 한결같이 받들거나 섬기지 않은 것은 실제로 분명한 이치를 알지 못하기 때문이다. 부모는 나를 낳고 나를 길러주었지만, 저절로 그러하게 장성한 것은 천지의 조화이다. 천지는 나를 변화하고 나를 이루었지만, 천명을 받아 어루만지고 기르는 것은 부모의 은덕이다. 천지가 아니라면 나를 변화시킴이 없고, 부모가 아니라면 나를 기르게 함이 없으니, 천지부모가 감싸고 기르는 은혜가 어찌 일찍이 조금이라도 틈이 있을 수 있었겠는가? 천지에 이미 부모라는 이름이 있고 또한 부모의 은덕이 있으니, 부모에게 효도하는 도로써 받들고, 함께 섬기고 공경하며, 함께 봉양하는 것은 또한 마땅하지 않겠는가? 또한 옳지 않겠는가?²⁶⁸⁾

267) 이철승, 「동학사상에 나타난 자아관의 성립 근거와 의의」, 철학연구회, 『철학연구』 제 87집, 2009, 14쪽 참조.

268) 『東學文書』, 「通諭」, “蓋此身髮, 盡是天地父母之所遺也, 非我之私物也, 何嘗疎忽哉? 今世之人, 只言父母血氣胞胎之理, 而不知天地造化, 氣成理賦之本焉. 或言理氣胞胎之數, 而全昧落地以後, 長養於天胞地胎理氣之中, 是可歎也. 行住坐臥語默動靜, 何莫非天地鬼神造化之跡, 而或云天理, 或稱天德, 然而絕無孝敬一不奉事, 實不知快然之理故也. 父母生我育我, 而自然長成者天地之造化也. 天地化我成我, 而受天命, 而撫而養之者父母之恩德也. 非天地無以化我, 非父母無以養我, 天地父母覆育之恩何嘗少有間乎? 天地既有父母之名字, 亦有父母之恩德, 則以孝父母之道奉, 以同事敬, 以同養, 不亦宜乎? 不亦可乎?” 驪江出版社, 1985, 46~47쪽.

이는 최시형이 인간의 태어남에 대해 단지 부모에게서 원인을 찾고, 더 근원적인 ‘천지’의 조화에 의한 것임을 알지 못하는 세상 사람들의 행태를 비판하는 것이다. 최시형에 의하면 이러한 이치를 제대로 알지 못하기 때문에 부모에 대한 효도와 공경이 없다. 그는 부모가 비록 나를 낳고 길러주었을지라도, 건강하게 자랄 수 있게 한 것은 ‘지기’의 운행에 의한 천지의 조화이다. 이 때문에 부모에게 효도하는 자세로 천지를 공경하고 봉양해야 한다.

최시형에 의하면 천지부모(天地父母)의 네 글자가 현상적으로 각기 다르지만, 지와 부와 모[地父母]는 본질적으로 천(天)의 범주에 포함된다. 최시형이 “천(天)·지(地)·부(父)·모(母) 네 글자는 글자가 각기 다르나 사실은 모두 천이라는 글자이다. 그렇다면 천지는 부모이고 부모는 천지이니, 천지부모는 애초에 틈이 없다. ‘명은 곧 하늘에 있고 하늘은 만백성을 낳았다.’라고 한 것은 선성(先聖)이 말한 것이고, ‘건은 아버지를 칭하고 곤은 어머니를 칭한다.’라고 한 것은 선현이 논한 것이다.”²⁶⁹⁾라고 하여, 천지를 부모와 같은 존재로 생각한다. 이처럼 동학은 천지의 은덕과 부모의 은혜를 깊이 간직하고 부모에게 효도하듯이 하늘님을 잘 봉양하는 삶을 중시한다.

3. 사람이 하늘[人乃天]

최제우의 ‘하늘님 모심[侍天主]’ 사상은 최시형에게 ‘하늘님 양육[養天主]’의 원리로 계승되고, 손병희에 이르러 ‘사람이 바로 하늘[人乃天]’이라는 논리로 발전된다.²⁷⁰⁾ 손병희는 1905년 동학을 천도교로 개명²⁷¹⁾하고, ‘인내천(人乃天)’을 그 중지

269) 『東學文書』, 「通諭」, “天地父母四字, 字雖各異, 其實都是天字也. 然則天地即父母, 父母即天地, 天地父母初無間焉. ‘命乃在天, 天生萬民’, 先聖之所謂也, ‘乾稱父, 坤稱母’, 先賢之所論也.” 驪江出版社, 1985, 44~45쪽.

270) ‘인내천(人乃天)’에 대한 선행 연구는 두 측면으로 요약할 수 있다. 황종원(「20세기 초엽 천도교의 인내천 교의 및 심성론에 대한 비판적 연구」, 대동철학회, 『대동철학』44, 2008)에 의하면 첫째, 동학의 ‘시천주(侍天主)’관의 전체 내용 가운데 일부를 계승함으로써 몇 가지 고귀한 정신을 잃어버렸고, 둘째, ‘인내천’은 ‘시천주’ 사상의 핵심 내용으로 심성론과 수양론의 측면에서 체계화 했기 때문에 ‘시천주’관의 계승과 발전의 측면으로 여겨야 한다. 전자의 관점은 유병덕(『동학·천도교』, 교문사, 1993), 신일철(『동학사상의 이해』, 사회비평사, 1995), 최동희(『한국종교사상사Ⅲ』, 연세대학교출판부, 1999), 김

(宗旨)로 삼았다. 이는 주체성 강화를 통해 인간의 존엄성을 향상시킨 것이다.

손병희의 ‘사람이 바로 하늘[人乃天]’이라는 관점은 인간을 포함한 모든 만물을 평등하게 여기는 ‘사람이 하늘이다[人是天]’라는 최시형의 논리를 계승한 것이다. 최시형은 인간과 만물이 모두 ‘한 기’의 유행에 의한 산물이기 때문에 인간을 포함하는 모든 만물에게까지 그 존엄성을 확대시킨다.²⁷²⁾ 이것이 바로 “사람이 하늘이다[人是天]”²⁷³⁾라는 의미이다. 최시형은 “내가 잠자면서 꿈을 꾸는 동안에도 어찌 스승님이 남기신 가르침을 잊어버리겠는가! 스승님께서 인내천(人乃天)의 본래 뜻을 말씀하셨는데, 사람을 섬길 때에 하늘과 같이 하라고 말하였다.”²⁷⁴⁾라고 하여, ‘인내천’의 참뜻에 대해 인간을 하늘같이 섬기는 것으로 생각한다.

손병희는 「대종정의」에서 ‘인내천’의 의미를 구체적으로 드러낸다. 손병희에 의하

용휘(「한말 동학의 천도교 개편과 인내천 교리화의 성격」, 한국사상사학회, 『한국사상사학』 제25집, 2005), 고건호(「천도교 개신기 ‘종교’로서의 자기 인식」, 한국종교학회, 『종교연구』 제38집, 2005) 등이고, 후자의 관점은 임태홍(『동학 신관의 형성과정 연구』, 성균관대학교 석사학위논문, 1995; 임태홍, 「최시형의 양친주사상 형성과정」, 서울대학교 종교문제연구소, 『종교와 문화』 12권, 2006.), 조극훈(「동학·천도교의 개혁사상과 인내천 정신」, 동학학회, 『동학학보』 제42호, 2017), 김영철(「의암 손병희 사상의 철학적 조명」, 동학학회, 『동학학보』 제43호, 2017) 등이다. 본 연구에서는 ‘시천주’를 기철학을 토대로 하는 ‘하늘과 인간’의 관계 측면에서 ‘양친주’와 ‘인내천’의 논리로 계승·발전되고 있는 것으로 여긴다.

271) 손병희는 1905년 12월 제국신문에 동학을 천도교로 반포한다. 최동희, 『한국종교사상사Ⅲ』, 연세대학교 출판부, 1999, 76쪽 참조. 김용휘, 「侍天主 思想의 變遷을 통해 본 東學 연구」, 고려대학교 박사학위논문, 2005, 114쪽 참조. 김영철, 「의암 손병희 사상의 철학적 조명」, 동학학회, 『동학학보』 제43호, 2017, 340쪽 참조. 김용휘, 『손병희의 철학, 인내천과 이신환성』, 이화여자대학교출판문화원, 2019, 25쪽 참조. “천도교란 명칭의 유래는 동경대전(東經大全)에 도즉천도(道則天道)란 데서 따온 것이며 교(敎)자만은 의암(義菴) 선생이 마음대로 종교란 뜻에서 붙인 것이다. …… 이 교자를 붙인 연유에 대하여 의암 선생은 ‘교(敎)라 함은 종교라는 교(敎)자를 의미한 것이니 지금 세계를 당하여 문명 각국이 신교(敎)의 자유를 허락한다 하는 법계(法界)에 의하여 그러한 것이다’라고 그 이유를 밝혔다”(義菴孫秉熙先生기념사업회, 『義菴孫秉熙先生傳記』, 1967, 203쪽). 고건호, 「韓宗教의 文明論: 東學·天道敎를 中心으로」, 서울대 종교학과 박사학위논문, 2002, 108쪽 참조.

272) 최시형은 인간뿐만 아니라 모든 만물을 모심의 대상으로 생각한다. 이는 그의 삼경(三敬)사상으로 이어진다. 『東學文書』, 「理氣大全」, “何必斯人獨爲侍也? 天地間萬物莫非侍也.” 驪江出版社, 1985, 258쪽 참조.

273) 『東學文書』, 「理氣大全」, “人是天” 驪江出版社, 1985, 259쪽.

274) 『海月神師法說』, 「其他」, “余 夢寐의 間인들 어찌 先生의 遺訓을 忘却하리오. 先生이 人乃天의 本義를 說하시되 曰 事人如天하라 하셨나니라.” 이처럼 ‘인내천’의 개념을 최초로 사용한 사람은 최시형이다. 그러나 이 ‘인내천’을 철학적 의미로 확대하며, 천도교의 종지로 삼은 사람은 손병희이다. 따라서 본 논문에서는 ‘인내천’의 사상에 대해 손병희의 관점을 중심으로 취급하고자 한다.

면 최제우는 천도교(동학)의 원조인데, 최제우 사상의 핵심은 ‘사람이 바로 하늘[人乃天]’이다. 이 ‘사람이 바로 하늘’은 인간의 몸에 하늘님이 있음을 인식하기 때문에 스스로 하늘님에게 절하므로써 공경의 자세를 유지한다는 의미이다. 손병희는 인류 역사에서 최제우가 최초로 이 사상을 창안한 것으로 생각한다.²⁷⁵⁾ 손병희는 최제우가 중시하는 ‘시천주(侍天主)’에 대해 자신의 관점에서 다음과 같이 재해석한다.

‘시천주’의 ‘시’자는 바로 하늘님을 깨닫는다는 뜻이고, ‘천주’의 ‘주’자는 내 마음이 주인이라는 뜻이다. 내 마음이 그것을 깨달으니, 상체가 바로 내 마음이고, 천지가 내 마음이며, 삼라만상도 다 내 마음 가운데 한 부분이다. 내 마음이나의 모심이니, 나는 바로 이름을 가리키고, 이름을 가리키는 것은 바로 현세의 몸을 말한다.²⁷⁶⁾

이는 일찍이 최제우가 ‘모심’에 대해 인식, 깨달음 등으로 풀이한 내용을 손병희가 계승하며, 자신의 논지를 펼치는 것이다. 손병희는 ‘시천주(侍天主)’의 ‘시(侍)’에 대해 하늘님을 깨달아 삶으로 맞이할 것을 중시한다. 또한 그는 이러한 주체를 마음으로 여긴다. 이는 그가 마음이 바로 깨달음의 주체이고, 천지와 같은 것으로 여기는 것이다. 곧 그는 ‘내 마음이 바로 너의 마음’이고, ‘하늘님’이라는 최제우의 견해와 같이 마음을 하늘님과 동격으로 여긴다. 이것이 바로 ‘인내천(人乃天)’ 사상의 핵심 내용이다.

그런데 손병희는 ‘인내천’ 사상의 주요 내용인 ‘마음’을 몸에서 독립된 실체로 여기지 않고, 몸과 긴밀하게 관련시킨다. 그는 ‘하늘님 모심’의 주체인 마음의 작용이 ‘몸’속에서 일어나는 것으로 생각한다. 그가 “이름을 가리키는 것은 바로 현세의 몸을 말한다.”라고 지적한 것은 이러한 관점의 반영이다.

그런데 손병희는 이러한 마음과 몸의 존재를 최제우와 같이 ‘한 기’인 ‘지기’에서 비롯된 것으로 여긴다. 곧 그는 인간의 마음과 몸을 포함하는 하늘·땅·만물을 ‘한 기’의 작용에 의해 형성된 것으로 여긴다.

말했다. “높음은 하늘보다 높은 것이 없고, 두터움은 땅보다 두터운 것이 없으

275) 『義庵聖師法說』, 「大宗正義」, “大神師吾教元祖. …… 其要旨人乃天. 人乃天教客體成, 人乃天認心, 其主體位占, 自心自拜教體, 天真素的極岸立, 此人界初創大宗正義謂足.” 참조.

276) 앞의 책, 「無體法經」, “侍天主之侍字, 卽覺天主之意也, 天主之主字, 我心主之意也. 我心覺之, 上帝卽我心, 天地我心, 森羅萬相皆我心之一物也. 我心我侍, 我卽指名, 指名卽現身之謂也.”

며, 낮음은 사람보다 낮은 것이 없는데, 사람으로서 하늘을 모시는 것은 무엇 때문입니까? 대답했다. “만물은 이 성(性)을 가지고 있고 만물은 이 마음을 가지고 있으니, 이 성과 이 마음은 하늘에서 나왔습니다. 그러므로 하늘을 모신다고 말합니다.” 말했다. “성(性)과 마음이 하늘에서 나오는 것은 무엇 때문입니까?” 대답했다. “음과 양이 덕을 합하여 몸에 갖춘 것을 성이라고 하고, 밖에서 신령스러움을 접함이 있고 안에서 말씀을 내림이 있는 것을 마음이라고 합니다.” 말했다. “그렇다면 높더라도 하늘이 아니고, 두텁더라도 땅이 아닙니까?” 대답했다. “높음은 두터움에 의지하고 두터움은 높음에 의지하며 낮음은 그 사이에 있으니, 위로는 높고 밝은 덕을 입었고 아래로는 넓고 두터운 은혜를 실었습니다. 이 때문에 천·지·인 삼재(三才)는 모두 한 기입니다.”²⁷⁷⁾

이처럼 손병희는 높이를 상징하는 하늘, 두터움을 상징하는 땅, 낮지만 하늘과 땅 사이에 있는 인간을 ‘한 기’의 작용에 의해 비롯된 것으로 여긴다. 또한 그는 성(性)과 심(心)을 음과 양으로 상징되는 기(氣)의 왕성한 활동으로부터 비롯된 것으로 여긴다. 이는 그가 ‘안의 신령스러움과 밖의 기화’로 인해 세상 사람들이 각기 옳기치 않음을 아는 상태를 ‘모심’으로 여기는 최제우의 뜻을 신령스러운 ‘지기’의 유기적인 표현으로 해석함과 아울러, ‘인내천(人乃天)’의 정수를 드러낸 것이다.²⁷⁸⁾ 이러한 그의 관점은 ‘사람이 하늘이다[人是天]’라는 최제우와 최시형의 관점을 그가 처한 불합리한 시대 모순을 해결하는 사상적 대안으로서 ‘인내천’의 관점으로 재해석한 것이다.

한편 오지영은 ‘사람이 바로 하늘[人乃天]’에 대해 “하늘이 저 허공 저쪽에 초월적으로 존재한다는 생각을 부정하고, 하늘은 다름 아닌 우리 인간 속에 존재한다는 것을 확인한 것이다. 것처럼 주장하는 이유는 저 허공은 그 기(氣)와 그 리(理)만으로서 성립되고 있는 것에 지나지 않으며, 아무런 특별한 영적인 지각력(知覺力)을 가지고 있지 않기 때문이다. 오직 사람에게 있어서만 영적인 지각력이 생기므로 그것을 하느님이라 부르는 것이다. ‘인내천’의 종지(宗旨)하의 의식이나 제도는 종래의 하늘(허공)을 하느님으로서 존경하고 있던 것과는 전혀 다르다.”²⁷⁹⁾라고 했다.

277) 『義庵聖師法說』, 「覺世眞經」, “曰高莫高於天, 厚莫厚於地, 卑莫卑於人, 人以侍天者何也? 曰物有是性, 物有是心, 是性是心出於天. 故曰侍天也. 曰性心出於天者何也? 曰陰陽合德而俱體者謂之性, 外有接靈而內有降話者謂之心也. 曰然則高而非天, 厚而非地乎? 曰高依於厚, 厚依於高, 卑在於其間, 上蒙於高明之德, 下載於博厚之恩. 是故天地人三才者, 都是一氣也.”

278) 앞의 책, 「性靈出世說」, “大神師嘗呪文之意解釋曰 ‘侍者內有神靈, 外有氣化, 一世之人, 各知不移者也.’ 是指稱以靈之有機的表顯, 道破人乃天之定義也.”

이는 그가 하늘을 초월적이고 형이상학적인 종교의 대상이 아니라, ‘지기(至氣)’의 현현으로서 인간의 마음에서 인식되는 철학적 대상으로 여기는 것이다.

이돈화는 ‘사람이 바로 하늘[人乃天]’을 ‘인내천주의(人乃天主義)’의 개념으로 연결한다. 그는 “오랫동안 미해결로 있던 우주문제, 인생문제, 사회문제를 통해 해결할 만한 큰 진리가 있다.”²⁸⁰⁾라고 하여, 우주관, 인생관, 사회관 등의 문제를 설명했다.²⁸¹⁾ 이는 그가 ‘인내천(人乃天)’ 사상을 인간과 우주의 유기적인 통일, 개인과 사회의 평화로운 조화 등의 논리를 확대시킨 것이다.

윤노빈은 동학의 ‘사람이 바로 하늘[人乃天]’을 사람을 천한 존재로 여기는 ‘인내천(人乃賤)’의 불평등한 사유를 극복하는 혁명적인 사상으로 여긴다. 그는 전통적인 인본주의에 대해 분할적 세계관에 의한 계급 질서를 강화한 것으로 평가하며, 위선적 인본주의, 권위적인 박애주의, 편협한 인간중심주의 등으로 표현한다. 그는 동학의 ‘인내천’이야말로 이러한 굴절된 인본주의를 극복하여 진정한 인간의 존엄성을 회복할 수 있는 사상으로 여긴다.²⁸²⁾

이처럼 동학의 ‘사람이 바로 하늘’관은 불평등한 사회구조로 인해 고통받는 당시의 민중들에게 사회 변혁을 위한 사상적 동력의 역할을 하였다. 곧 동학의 ‘시천주’, ‘양천주’, ‘인내천’관 등은 20세기 전반기의 제도권에서 전개된 한국 철학의 흐름과 일제강점기의 시대적 특징을 반영한다. 당시 제도권의 철학계에서는 직면한 현실 문제를 주체적으로 해결하거나, 우리민족 구성원들에게 면면히 내려오는 전통적인 얼과 정신을 계승하는 풍토가 조성되지 못했다. 그 시기 제도권에서 활동했던 많은 철학자들은 현실과 거리가 있는 서양관념론을 무비판적으로 수용하는 풍토가 만연하였다. 민족이 직면한 문제에 대한 통찰은 비제도권의 철학계에서 활발하게 진행되었다.

이 때문에 시대 문제를 해결하는 측면에서 20세기 전반기의 한국 철학의 특징은 비제도권에서 자생적으로 일어난 불의에 저항하는 생명철학이라고 할 수 있고, 그 철학의 중심에 동학이 차지하고 있다. 이 동학의 정신으로부터 4.19혁명, 5.18민중항쟁, 6.10항쟁 등으로 이어지는 불의에 대한 저항의 역사가 지속적으로 표출되었다. 이러한 저항정신은 한반도의 통일을 견인하는 철학으로 승화되어야 할 좌표계

279) 오지영 著, 이규태 校註, 『東學史』, 문선각, 1973, 25쪽 참조.

280) 이돈화, 「庚申四月五日」, 『天道教會月報』 116, 1920. 4, 6~7쪽.

281) 허수, 『이돈화 연구』, 역사비평사, 2011, 84~85쪽 참조.

282) 윤노빈, 『신생철학』, 학민사, 2010, 335~336쪽 참조.

이다. 이 좌표계는 한국의 근현대사에서 끊임없이 반복되어 온 민중의 저항과 봉기를 따라 이어지는 생명철학의 현현이다.²⁸³⁾

이는 동학이 현대 한국 철학의 방향을 명확하게 제시하는 위치에 있음을 의미한다. 동학은 우주와 자연, 인간과 삶, 사회와 역사 등 모든 영역을 통찰하고 실천한 주체적인 한국의 철학이다. 동학은 불의와 부당함에 맞서는 정의의 철학일 뿐만 아니라, 평화로운 공동체 사회를 추구하는 생명철학이라고 할 수 있다.

283) 김상봉, 「과국과 개벽 사이에서 - 20세기 한국철학의 좌표계-」, 대동철학회, 『대동철학』제67집, 2014, 6~7쪽 참조.

제2절. 인격수양

동학은 인간이 인간다움을 구현하는 것을 인격수양의 상징으로 여긴다. 이는 인간의 가치관과 밀접하게 관계된다. 동학은 이 가치관의 정립 문제에서 전통적인 유학의 영향을 받는다. 동학은 전통 유학의 인의예지를 도덕관의 핵심 내용으로 생각한다. 동학에서는 이러한 도덕관을 계승함과 아울러 수심정기(守心正氣)²⁸⁴의 방법을 통하여 인격수양의 이론 기초로 삼았다.

1. 마음 지킴[守心正氣]

최제우는 도덕의식을 인간의 정체성과 긴밀하게 관계하는 것으로 생각한다. 그는 전통적인 유학의 도덕관을 수용한다. 동학은 전통적인 유학의 하늘의 운행 원리인 천도(天道)와 사람의 길인 인도(人道)의 통일에 대한 관점을 활용한다. 이러한 천도(天道)에 대해 『주역』에서는 “건은 원·형·이·정이다.”²⁸⁵라고 하고, “크도다, 건원이여! 만물이 그것을 바탕으로 하여 시작하니, 하늘을 거느린다. 구름이 운행하고 비가 내리니, 온갖 것들이 유행하여 형체를 이룬다. 처음과 끝을 환히 밝히면 여섯 자리가 때에 맞게 이루어지니, 때에 맞게 여섯 마리의 용을 타서 하늘을 부린다. 건도가 변화하여 각각 성(性)과 명(命)을 바르게 하고, 큰 조화를 보전하고 함하니, 이롭고 끝다. 여러 사물의 우두머리로 나오니, 모든 나라가 다 평안하다.”²⁸⁶라고 하며, “원(元)은 선의 기쁨이고, 형(亨)은 아름다움의 모음이며, 이(利)는 의로움의 조화이고, 정(貞)은 일의 즐거이다. 군자는 인을 체득해야 충분히 사람을 기를 수

284) 『東經大全』의 「수덕문」에서는 ‘수심정기(守心正氣)’가 ‘수심정기(修心正氣)’로 표기되어 있다. 이는 동학 경전의 출간 연도에 따라 다르게 표기된 것이다. 이 때문에 연구자들에 따라 이 ‘수심정기’의 ‘수’가 ‘守’인지, ‘修’인지의 논란이 있었다. ‘수심(守心)’은 본래의 마음을 지킨다는 의미이고, ‘수심(修心)’은 그 마음을 닦는다는 의미이다. 이는 ‘수심(守心)’이 ‘수심(修心)’의 전제임을 의미한다. 따라서 본 논문에서는 관물문서인 『東學文書』의 「수덕문」의 내용에 따라 ‘수심정기(守心正氣)’로 표기한다. 이에 관해 더 자세한 사항은 윤석산의 「천도교의 수도법 수심정기에 관하여」(동학학회, 『동학학보』 제7호, 2004.)를 참조하기 바란다.

285) 『周易』, 「乾卦」, “乾, 元亨利貞.”

286) 앞의 책, 「乾卦, 象傳」. “大哉, 乾元! 萬物資始, 乃統天. 雲行雨施, 品物流形. 大明終始, 六位時成. 時乘六龍以御天. 乾道變化, 各正性命, 保合太和, 乃利貞. 首出庶物, 萬國咸寧.”

있고, 모음을 아름답게 해야 충분히 예에 합치할 수 있으며, 물건을 이롭게 해야 충분히 의로움에 조화할 수 있고, 견고함을 바르게 해야 충분히 일의 근간이 될 수 있다. 군자는 이 네 가지 덕을 행하는 사람이다. 그러므로 ‘건은 원·형·이·정이다.’라고 말한다.”²⁸⁷⁾라고 언급한다.

또한 주돈이(周敦頤, 1017-1073)는 천도(天道)의 논리를 성(誠)의 논리로 설명했다. 그는 『통서』에서 “‘건도(乾道)가 변화하여 각기 성(性)과 명(命)을 바르게 한다.’라고 했으니, 성(誠)이 여기에서 정립된다.”²⁸⁸⁾라고 하고, “원(元)과 형(亨)은 성의 통함이고, 이(利)와 정(貞)은 성의 돌아옴이다.”²⁸⁹⁾라고 지적한다. 이는 그가 원형이정에 대해 사계절의 운행 원리를 성실함의 상징으로 여기는 것이다. 또 그는 “성은 오상의 근본이고, 모든 행위의 근원이다.”²⁹⁰⁾라고 하여, 천도인 성(誠)이 인간에게 ‘인의예지신’의 도덕적 근거 역할을 하는 것으로 생각한다. 곧 성(誠)이 아니면 ‘인의예지신’의 오상(五常)을 비롯한 모든 행위의 근원이 사라지므로 『중용』에서는 “성(誠)이 아니면 만물도 없다.”²⁹¹⁾라고 했고, 주돈이는 “오상과 모든 행위는 성(誠)이 아니면 그릇되니, 사특하고 어둡고 막힌다.”²⁹²⁾라고 했다. 이는 원형이정(元亨利貞)으로 상징되는 천도(天道)를 주체적으로 본받은 인의예지(仁義禮智)의 인도(人道)로 전화하여 인간의 가치 규범으로 삼는 공맹(孔孟)을 중심으로 하는 유학의 관점을 수용하는 것이다.²⁹³⁾

이처럼 전통적인 유학을 계승한 동학은 도덕관에 대해 다음과 같이 지적한다.

도덕은 천지의 영원한 법도[常經]이고, 고금의 보편적인 의로움[通義]이다. 이 때문에 요·순·우·탕이 하늘을 이어서 표준을 세워 천하를 다스리고 만민을 교화시킨 것이다. 공자·맹자·안자·증자는 사람들을 가르치고 방법을 세워 도통의 실마리를 후세에 전했다. 육조로부터 내려와 오계에 이르는 세상에 성현이 일어나지 않고 큰 도[大道]가 어두워 막혔으나, 송나라 덕이 융성하여 천운(天運)의

287) 『周易』, 「乾卦, 文言傳」, “元者, 善之長也; 亨者, 嘉之會也; 利者, 義之和也; 貞者, 事之幹也. 君子體仁足以長人, 嘉會足以合禮, 利物足以和義; 貞固足以幹事. 君子行此四德者. 故曰, ‘乾, 元亨利貞.’”

288) 周敦頤, 『通書』, 「誠上」, “乾道變化, 各正性命.’ 誠斯立焉.”

289) 앞의 책, “元亨, 誠之通; 利貞, 誠之復.”

290) 앞의 책, 「誠下」, “誠, 五常之本, 百行之源也.”

291) 『中庸』 제25장, “不誠無物.”

292) 周敦頤, 『通書』, 「誠下」, “五常百行, 非誠, 非也, 邪暗塞也.”

293) 이철승, 「『통서』에 나타난 ‘성(誠)’관의 논리 구조와 의의」, 한국철학회, 『철학』 제115집, 2013, 13쪽 참조.

순환이 가서 돌아오지 않음이 없으니, 정씨 두 선생이 출현하여 크게 사람들을 가르치는 방법을 배우고, 성경(聖經)과 현전(賢傳)의 뜻을 세상에 다시 찬연하게 밝히며, 주돈이와 이정의 여러 현인들이 토론하고 강학하여 이 세상에 전했다.²⁹⁴⁾

이와 같이 동학에서는 도덕을 인간이 구현해야 할 보편적 가치로 여긴다. 동학에 의하면 요·순·우·탕 등이 천도를 이어 숭고한 도덕의 표준을 세움으로써 세상의 질서가 유지되고 민중들을 바르게 교화하였다. 동학은 초기 유가인 공자·안연·증자·맹자 등이 인간다움을 구현할 수 있는 바른 법도를 세워 후세에 전했지만, 이후의 역사 과정에서 도통이 중단된 것으로 평가한다. 그러나 동학은 주돈이·정호·정이 등 송대의 유학자들에 의해 그 도통이 회복된 것으로 생각한다.

동학은 이러한 전통 유학에서 중시한 도덕관을 수용하여, 인간을 도덕적 존재로서 천도(天道)와 인도(人道)를 통일시켜야 할 것으로 생각했다. 그러나 동학은 도덕적 존재인 인간이 현실적인 상황에서 다른 모습을 보이는 것에 대해 다음과 같이 지적한다.

물었다. “온 세상의 사람들이 왜 하늘님을 공경하지 않습니까?” 말하였다. “죽음에 임해서 하늘을 부르는 것’은 사람의 보편적인 정서이나, ‘명은 하늘에 있고, 하늘이 만민을 낳는다는 것’은 옛날의 성인이 말한 것이어서 오히려 지금 오래 남아 있지만, 그러한 것 같음과 그러하지 않음의 사이에서 상세하게 그러한 이유를 알지 못합니다.” 물었다. “도를 훼손한 것은 어떻습니까?” 말하였다. “오히려 혹 가능합니다.” 물었다. “어떻게 가능합니다?” 말하였다. “나의 도는 지금도 들어보지 않았고 옛날에도 들어보지 않은 일이며, 지금도 비교하지 않고 옛날에도 비교하지 않은 법입니다. 닦는다는 것은 비어 있는 것 같으나 채워져 있고, 듣는다는 것은 채워진 것 같으나 비어 있습니다.” 물었다. “도를 배반하여 돌아간 자는 어떻습니까?” 말하였다. “이 사람은 더 거론할 것이 없습니다.” 물었다. “어찌 거론하지 않습니까?” 말하였다. “공경하되 멀리해야 합니다.”²⁹⁵⁾

294) 『東學文書』, 「通章, 各道東學儒生議送單子」, “道德者, 天地之常經, 古今之通義也. 是故堯舜禹湯, 繼天立極, 以治天下, 以化萬民者也. 孔孟顏曾, 教人設法, 而道統之緒, 傳之後世矣. 降自六朝五季之世, 聖賢不作, 大道晦塞, 宋德隆盛, 天運循環, 無往不復, 程氏兩夫子出, 大學教人之法, 聖經賢傳之旨, 燦然復明於世, 而濂洛諸賢, 討論講學, 專遺於斯世.” 驪江出版社, 1985, 60~61쪽.

295) 『東學文書, 東經大全』, 「論學文」, “曰‘一世之人, 何不敬天主也?’ 曰‘臨死號天’, 人之常情而‘命乃在天, 天生萬民’, 古之聖人之所謂, 而尙今彌留, 然而似然非然之間, 未知詳然之故也.’ 曰‘毀道者何也?’ 曰‘猶或可也.’ 曰‘何以可也?’ 曰‘吾道今不聞古不聞之事, 今不比古不比之法

여기에서 최제우는 보통 사람들이 하늘님을 공경하지 않는 이유에 대해 옛 성인의 말이 지금까지 남아 있지만, 그 말의 참뜻을 알지 못하기 때문이라고 했다. 곧 최제우는 보통 사람들이 성인이 말한 뜻을 제대로 깨닫지 못하기 때문에 그 도가 훼손된 것으로 생각한다. 이러한 문제를 해결하기 위해 최제우는 자신이 독창적인 사상을 제기한 것이라고 주장한다.

인의예지(仁義禮智)는 옛 성인이 가르친 것이고, 마음을 지키고 기를 바르게 하는 것은 오직 내가 다시 정했다.²⁹⁶⁾

최제우는 전통적인 유학에서 중시하는 ‘인의예지’는 인간의 정체성을 규정하는 도덕성으로서 공자가 창안한 사상이지만, “마음을 지키고 기를 바르게 한다.”라는 명제는 자신의 창의적인 아이디어라고 주장한다. 이는 그가 한편으로 ‘인의예지’를 원리적인 측면에서 수용하고, 다른 한편으로 ‘인의예지’를 실현하기 위해 ‘수심정기(守心正氣)’의 방법론을 제기하는 것이다.

동학의 ‘수심정기(守心正氣)’는 본래의 마음을 지키고 기를 바르게 한다는 의미인데, 여기에서 마음이란 어머니의 뱃속에 잉태한 순간부터 부여받은 하늘님을 뜻한다. ‘기를 바르게 한다’라는 것은 현상적으로 바르지 않게 사용하는 기를 바로잡는다는 의미이지만, 본질적으로 내 안에 모셔진 하늘님을 깨달아 그 마음을 지켜야 한다는 뜻이다. 그런데 동학에서는 이 마음을 지키는 데서 그칠 것이 아니라, 삶 속에서 구체적으로 실천해야 할 것으로 생각한다. 이처럼 동학에서는 ‘수심정기(守心正氣)’를 통해 우주의 질서를 내 안에서 회복하여 우주의 운행에 주체적으로 참여하는 것을 중시한다.²⁹⁷⁾ 최제우는 인도(人道)인 ‘인의예지’를 실현하기 위해 ‘수심정기(守心正氣)’의 방법론을 제시한다. 그는 하늘님을 모신 인간이 구체적인 역사의 흐름 속에서 이러한 ‘수심정기(守心正氣)’의 방법을 사용하기를 요청한다. 그런데 이러한 ‘수심정기’에서 ‘심’은 양명학에서 중시하는 ‘심즉리(心卽理)’의 ‘심(心)’이 아니고, 성리학에서 중시한 ‘성즉리(性卽理)’의 ‘성(性)’도 아니며, 마음을 기로 여기는

也. 修者如虛而有實, 聞者如實而有虛也.’ 曰‘反道而歸者何也?’ 曰‘斯人者不足舉論也.’ 曰‘胡不舉論也?’ 曰‘敬而遠之.’” 驪江出版社, 1985, 177쪽.

296) 『東學文書, 東經大全』, 「修德文」, “仁義禮智, 先聖之所教, 守心正氣, 惟我之更定.” 驪江出版社, 1985, 182쪽

297) 윤석산, 『주해 동경대전』, 모시는사람들, 2021, 159쪽 참조.

기철학의 관점을 반영한 ‘심(心)’이다.

도가 이루어지고 덕이 세워지는 것은 성(誠)에 달려 있고 사람에게 달려 있다. …… 대개 이 도는 마음의 신(信)이 성(誠)이 된다. 신(信)을 변환하면 사람이 말하는 것이다. 말하는 것에는 그 속에 옳은 말도 있고 그른 말도 있는데, 옳은 것을 취하고 그릇된 것을 물리치며, 거듭 생각해야 마음이 정해진다. 정해진 뒤에는 불신(不信)을 말하더라도 신(信)이라고 말한다. 이와같이 닦아야 그 성(誠)을 이룬다. 성(誠)과 신(信)은 그 법칙이 멀지 않다. 사람이 말하는 것[信]으로써 이루니, 먼저 신(信)하고 후에 성(誠)해야 한다. 내가 지금 분명하게 깨달았는데, 어찌 말을 믿지 않는가? 공경함으로써 성(誠)하여, 가르침의 말을 어기지 말라.²⁹⁸⁾

최제우는 독창적인 ‘수심정기’의 논리를 ‘도성덕립(道成德立)’의 수양론으로 구체화한다. 그는 ‘수심정기’의 방법이 역사 속에서 의미 있게 적용되기 위해 먼저 말 속에서 옳은 것을 취하고 그릇된 것을 물리치며 깊이 생각하여 마음을 정하는 신(信)을 하고, ‘성(誠)’과 ‘경(敬)’의 태도를 가져야 할 것으로 생각한다. 곧 ‘도성덕립(道成德立)’은 ‘성(誠)’에 달려 있고, 그 ‘성(誠)’은 인간의 마음이 진실하고 밝을 때 순수하게 발현된다. 이처럼 동학의 ‘마음 지키’는 다음과 같은 글에서도 드러난다.

내 마음의 기둥을 공고히 해야 도의 의미를 알고, 한 생각이 여기에 있으니, 모든 일이 뜻대로 이루어진다. 탁한 기를 제거하고, 맑은 기를 기르는 것은 단지 마음이 이를 뿐만 아니라 오직 마음을 바르게 함에 있다. …… 마음은 본래 비어서 사물에 응해도 흔적이 없다. 마음이 닦아져야 덕을 알고, 덕이 오직 밝아져야 도(道)이다.²⁹⁹⁾

여기에서 동학은 마음을 닦는 것의 중요성을 지적한다. 동학에 의하면 내 마음의 중심에 지기(至氣)인 하늘님의 마음을 견고하게 해야 도의 의미를 알고, 참된 생각이 일어나므로 모든 일이 뜻대로 이루어진다. 이러한 상태에서는 단지 마음이 이를

298) 『東學文書, 東經大全』, 「修德文」, “道成德立, 在誠在人. …… 大抵此道, 心信爲誠. 以信爲幻, 人而言之. 言之其中, 曰可曰否, 取可退否, 再思心定. 定之後, 言不信曰信. 如斯修之, 乃成其誠. 誠與信兮, 其則不遠. 人言以成, 先信後誠. 吾今明諭, 豈非信言? 敬以誠之, 無違訓辭.” 驪江出版社, 1985, 183~184쪽.

299) 『東學文書』, 「歎道儒心急」, “固我心柱, 乃知道味, 一念在茲, 萬事如意. 消除濁氣, 兒養淑氣, 非徒心至, 惟在正心. ……心兮本虛, 應物無迹. 心修來而知德, 德惟明而是道.” 驪江出版社, 1985, 195쪽.

뿐만 아니라, 마음을 바르게 하므로 흐린 기가 사라지고 맑은 기가 길러진다. 이는 마음이 본래 비어 있기 때문에 사물에 응하더라도 흔적이 없으니, 마음이 닦아져야 맑은 덕인 도를 알 수 있음을 의미한다.

이처럼 동학은 전통적인 유학의 수양론을 계승하여, ‘수심정기(守心正氣)’의 방법론을 제시한다. 특히 최시형은 최제우의 ‘마음 지킴’관을 계승하며, “마음을 속이는 것은 바로 하늘을 속이는 것이니, 절대 마음을 속이거나 하늘을 속이지 말라.”³⁰⁰⁾라고 하여, ‘마음의 속이지 않음’을 ‘마음 지킴’의 중요한 근거로 여긴다.

최시형은 “옛날 성인은 그것을 근심하여 예를 짓고 음악을 지었다. 이 때문에 ‘인의예지는 선성(先聖)이 가르친 것이고, 수심정기(守心正氣)는 오직 내가 다시 정했다.’라고 했으니, 수심정기(修身正氣)의 법은 대성(최제우)이 다시 정했다.”³⁰¹⁾라고 하여, 스승인 최제우에 의해 ‘수심정기’ 이론이 창안된 것이라고 했다.

최시형은 “천지의 도를 밝히고 음양의 이치를 깨달아 수많은 백성에게 각기 그 즐거움을 얻게 한다면, 어찌 또 세계를 밝히는 것이 아니겠는가? 인의예지는 원형이정이고 원형이정은 봄·여름·가을·겨울이다. 사대(四大)는 천지군친(天地君親)이고, 오상(五常)은 인의예지신이다.”³⁰²⁾라고 하여, 천도(天道)인 원형이정과 인도인 인의예지의 유기적인 결합에 의한 인간다운 삶의 중요성을 지적한다. 그는 또한 “그 도는 천지인 삼재이고, 그 일은 사농공상이니, 덕이 높아지고 업이 넓어지면 벼슬에 오를 수 있다. 삼강은 군위신강, 부위자강, 부위부강이고, 오륜은 부자유친, 군신유의, 부부유별, 장유유서, 봉우유신이다. 사람이 윤리가 없고 분별이 없으면 금수에 가깝다.”³⁰³⁾라고 하고, 『주역』의 ‘덕을 높이고 업을 넓히는 것이다.’³⁰⁴⁾라고 하여, 전통적인 유학에서 중요하게 여기는 인간의 가치 근거로서의 오륜을 실천해야 할 것으로 생각한다.

이처럼 동학은 전통 유학의 수양론을 계승하여 독창적인 ‘수심정기’의 이론인 수

300) 『東學文書』, 「敬通」, “欺心卽欺天, 切勿欺心欺天事.” 驪江出版社, 1985, 56쪽.

301) 앞의 책, 「理氣大全」, “古之聖人有憂之, 制禮作樂. 是故‘仁義禮智, 先聖之所教, 守心正氣惟我更定’ 修身正氣之法, 大聖更定.” 驪江出版社, 1985, 265쪽

302) 앞의 책, “明天地之道, 達陰陽之理, 使億兆蒼生, 各得其樂則豈非又明之世界乎. 仁義禮智元亨利貞, 元亨利貞春夏秋冬. 四大天地君親, 五常仁義禮智信.” 驪江出版社, 1985, 265쪽

303) 앞의 책, “其道天地人三才, 其業士農工商, 德崇業廣, 可以登仕. 三剛君爲臣綱, 父爲子綱, 夫爲婦綱, 五倫父子有親, 君臣有義, 夫婦有別, 長幼有序, 朋友有信. 人無倫無別, 卽近於禽獸.” 驪江出版社, 1985, 265쪽

304) 『周易』, 「繫辭上」, 7장, “子曰: 易, 其至矣乎. 夫易, 聖人所以崇德而廣業也, 知崇, 禮卑, 崇, 效天, 卑, 法地.” 참조.

양론을 강화시키는 방면에 활용하였다.

2. 마음 밝힘[明心修德]

동학은 ‘마음 밝힘’관을 통해 인격 수양과 사회적 실천의 이론 근거를 제시한다. 동학에 의하면 인간은 태어나면서부터 허령창창(虛靈蒼蒼)한 마음을 부여받는다. 이 허령창창한 마음은 ‘지기’의 현현으로서 삶의 존재 근거일 뿐만 아니라, 인간의 정체성을 규정하는 도덕의식의 산실이다. 동학은 이러한 도덕성의 근거인 마음을 밝히는 삶을 인격 수양의 상징으로 여김과 아울러 사회적 실천의 이론적 토대로 여긴다.

마음을 밝히고 덕을 닦으며, 함께 무극의 운행에 참여하여 아침부터 저녁까지 크게 바래라. 대체로 우리 도의 통합과 통하지 않음 및 도의 중지(宗旨)는 모두 내수도(內修道)를 잘하느냐 못하느냐에 달려 있으니, 이 이치를 알 수 있지 않겠는가? ‘오직 하늘은 친함이 없는데, 공경함을 다하면 오직 친해진다.’라는 것은 이것을 말한다. ‘왕성함을 먹는 집안은 하늘이 반드시 구제한다.’라는 것은 이것을 말한다. ‘사람의 일을 다하고 하늘의 명을 기다린다.’라는 것은 이것을 말한다.³⁰⁵⁾

이처럼 동학은 내 마음에 간직된 삶의 이치를 간절하게 밝히고 덕을 닦아 사회의 평화를 이루어야 할 것으로 생각한다. 그런데 동학에 의하면 도의 통합과 중지는 사회적 약자인 부녀자들과 어린이들의 도(道)와 관계가 깊다. 이는 그들을 하늘로 여기기 때문이다. 따라서 우리는 마음을 밝히고 덕을 닦는 사람의 일을 다 한 후에 결과를 기다려야 한다. 이는 마음 밝힘과 덕을 닦는 일을 하늘님의 뜻과 직결되는 것으로 생각하기 때문이다.

최시형은 이러한 ‘마음 밝힘’관에 대해 근원에 힘쓸 것을 요청한다. 그는 “이것은 근본을 버리고 말단을 취하는 것이 아니니, 안에서 다스리는 것을 경계하라.”³⁰⁶⁾라

305) 『東學文書』, 「太古兮」, “明心修德, 共參無極之運, 夙夜顒望. 大凡吾道之通不通, 與道之宗旨, 都在於內修道善不善, 此理知也否? ‘惟天無親, 克敬惟親.’ 此之謂也. ‘食旺之家, 天必救之.’ 此之謂也. ‘修人事待天命.’ 此之謂也.” 驪江出版社, 1985, 41~42쪽.

306) 앞의 책, “不此之爲捨本取末, 警戒內政.” 驪江出版社, 1985, 42쪽.

고 하여, 말단에 힘쓰기보다 내 마음 속에서 형성되는 근본적인 덕을 잘 닦아야 할 것으로 생각한다. 이는 탕왕(湯王)의 반명(盤銘)에 새겨진 글에서 날마다 성찰하고 경계하여 새롭게 변화하기를 바라는 것처럼³⁰⁷⁾ 항상 스스로를 경계하며 자신의 인격을 향상시켜야 할 것으로 생각하는 것이다.

그런데 그는 “한가로운 사람과 포기하는 사람 등, 이른바 몸을 행하는 자는 태만하고 일을 하는 사람은 스스로를 높이니, 어느 겨를에 인과 의를 닦아서 도덕의 문에 들어갈 수 있겠는가?”³⁰⁸⁾라고 하여, 게으른 사람, 포기하는 사람 등과 몸을 쓰는 사람들이 교만하게 행동하는 것을 목격하며, 그들이 인의예지의 도덕적인 삶을 구현하지 못하는 것에 대해 안타까워했다. 그는 이러한 사람들도 노력을 통해 하늘님의 모습을 회복할 수 있을 것으로 생각한다.

집에 들어가서 또한 곧바로 길을 찾을 때에 기약이 없는데, 어찌 두렵고 근심스럽지 않겠는가? 비록 진실로 태어나면서부터 아는 사람이 아니더라도 반드시 배움과 물음을 바탕으로 하여 알아야 한다. 그 연원을 따르고 엄밀하게 힘쓰기를 권한다. 다행히 미치지 않는 단서가 없으니 간절하게 우러르고, 간절하게 우러르라. …… 그러므로 거듭 반복해서 엄밀하게 통하고, 저버리지 말아라. 감(感)을 두드리는 은혜는 산이 우러르고 해가 축복한다.³⁰⁹⁾

동학에 의하면 일반적으로 사람들은 익숙하지 않은 일을 할 때에 두려워하고 염려한다. 그러나 이러한 사람들도 끊임없이 배움을 통한 노력을 계속한다면 목표에 도달할 수 있다. 이 때문에 인간은 누구든지 게으르지 말고 부지런히 인격을 수양해야 한다.

저들의 단점을 말하지 말고, 나의 장점을 믿지 말아서, 사람을 대하고 사물을 접할 때에 아래로 여기지 말고, 모든 것을 하늘을 공경하듯이 하면, 하늘은 반드시 변화를 줄 것이다. …… 누군들 나의 어른이 아니고, 누군들 나의 스승이 아니겠는가? 공경하고 삼가며 낮도 없고 밤도 없으면, 나는 부녀자와 어린아이의 말이라도 또한 배울 수 있고 스승으로 삼을 수 있을 것이다.³¹⁰⁾

307) 『大學』, 「傳二章」, “苟日新, 日日新, 又日新.”

308) 『東學文書』, 「太古兮」, “優遊, 暴棄, 其所謂行身者怠慢, 行事者自尊, 奚暇修仁義而入於道德之門乎?” 驪江出版社, 1985, 42쪽.

309) 앞의 책, “入室且直尋路無期, 寧不悚懼? 雖然苟非生知者, 必資學問而知之. 從其淵源, 密密勸勉. 幸無不及之端, 切仰切仰. …… 故申複密通, 勿負. 叩感之恩, 山仰海祝.” 驪江出版社, 1985, 42~43쪽.

이처럼 동학은 ‘마음 밝힘’을 통한 인격 수양에 대해 구체적으로 언급한다. 동학에 의하면 타인의 단점을 약점으로 삼아 나의 이익을 위한 수단으로 삼지 말고, 나의 장점을 근거로 타인을 업신여기거나 교만하지 말아야 한다. 왜냐하면 타인과 내가 본질적으로 다른 존재가 아니라, 한 마음이고 한 몸이기 때문이다. 곧 동학은 모든 사람이 하늘님이기 때문에 사회적 약자인 부녀자와 어린이의 인격을 존중하고 그들로부터 배울 수 있는 삶의 지혜를 갖추기를 요청한다.

지금 사람들은 밖으로 꾸미고 가꾼 자가 많으니 탄식할만하다. 어찌 그 마음을 하늘이 좋아하겠는가? 한결같이 순일한 것을 성(誠)이라고 하고 쉽이 없는 것을 성(誠)이라고 한다. 이 마음으로 하여금 순일하고 쉽이 없게 하며 천지와 더불어 함께 헤아리고 함께 운행해야, 비로소 큰 성인과 큰 사람이라고 말할 수 있다.³¹¹⁾

최시형은 내적인 마음을 밝히지 않고 밖으로 꾸미며 겉치레에 힘쓰는 사람들을 비판적으로 바라본다. 최시형은 외적인 꾸밈보다 순수한 상태로 쉽이 없이 마음을 밝힐 때 하늘의 운행에 동참할 수 있을 것으로 생각한다. 최시형에 의하면 이와 같이 순수한 마음을 끊임없이 밝혀서 세상에 드러내는 사람이 바로 큰 성인이다. 이는 동학의 도가 실천 없는 관조의 대상이 아니라, 끊임없이 이 세상에 밝혀야 하는 덕목임을 의미한다.

이처럼 동학은 “도는 사람이 함께 행하는 것을 이름한 것이니, 간사함을 가지고 있던 바름을 가지고 있던 같음을 가지고 있던 다름을 가지고 있던, 모두 마음으로 부터 논하고 일 속에서 구해야 헛된 이름이 되지 않는다.”³¹²⁾라고 하여, 도를 대하는 방법이 다양할지라도, 그 도를 세상에서 발휘할 때에는 반드시 마음을 먼저 밝게 닦아야 하는 것으로 생각한다.

이러한 동학의 ‘마음 밝힘’은 인간의 정체성과 관계 있는 도덕의식의 발현으로

310) 『東學文書』, 「理氣大全」, 「罔談彼短, 靡恃己長, 待接人物, 勿爲層下, 一切如敬天, 天必賜化. …… 孰非我長, 孰非我師? 洞洞燭燭, 無晝無夜, 吾於婦女小兒之言, 亦有可學可師者也.」 驪江出版社, 1985, 267쪽.

311) 앞의 책, “凡今之人, 外飾粉壁紗窓者多矣, 可歎. 豈心天好之? 純一之謂誠, 無息之謂誠. 使此心純一無息, 與天地同度同運, 方可謂之大聖大人.” 驪江出版社, 1985, 267~268쪽.

312) 앞의 책, 「都所朝家回通」, “道者人所共行之名, 有邪有正有同有異, 皆從心上論之事中求焉, 非爲虛名而已.” 驪江出版社, 1985, 87쪽

나타난다. 곧 동학에서 마음은 ‘지기(至氣)’로서 우주의 본체이며, 맑고 순수한 ‘천도(天道)’이기에 인간은 내부에서 그 ‘천도’를 자각적으로 본받은 ‘인의예지’로 상징되는 도덕성으로서의 ‘인도(人道)’를 현실사회에서 구현해야 한다.

3. 마음 닦음[誠敬信]

동학의 ‘마음 닦음’은 인간의 도덕성과 긴밀하게 관계한다. 이 도덕성의 발현은 전통 유학에서 인간의 정체성을 규정하는 이론적 근거이다. 동학은 이러한 전통 유학의 정신을 적극적으로 계승하여 도덕의식의 함양을 강조한다. 곧 동학에서는 도덕의식의 함양을 인간이 인간다움을 실현하는 기본적인 실천 덕목으로 생각한다. 이 도덕의식의 함양은 인간의 정체성과 깊이 관련되기 때문이다. 동학은 이러한 도덕의식의 함양 문제에서 마음을 지키고 기를 바르게 하며, 마음을 밝히고 덕을 닦을 것을 중시한다. 동학은 이러한 도덕의식의 함양을 위해 ‘성(誠)·경(敬)·신(信)’의 태도가 필요할 것으로 생각한다. 이러한 태도는 하늘님을 모시는 인간의 삶 속에서 드러내는 적합한 실천 방법의 역할을 할 수 있기 때문이다.

마음을 진실하게 하는 것은 하늘을 진실하게 하는 것이고, 하늘을 진실하게 하는 것은 마음을 진실하게 하는 것이다. ‘대장부의 의기와 범절이 진실함이 없다면, 어디에서 나오겠는가’라는 것이 이것이다. 사람이면서 진실함이 없는 것은 수레의 바퀴가 없는 것과 같다. 사람이 진실함을 갖추고 있는 것은 오행(五行)이 토(土)를 갖추고 있는 것과 같다. 인의예지에 신(信)이 없으면 행해지지 않고, 수화금목에 토가 없으면 이루어지지 않는다. 사람이 마음을 진실하게 하지 않으면 하나의 몸둥아리이고, 하나의 밥주머니일 뿐이다. 마음이 진실[信]하면 성실함[誠]과 공경함[敬]은 저절로 그 속에 있다. 마음과 하늘이 서로 합해져야 비로소 ‘시천주 조화정 만사지’라고 말할 수 있고, 마음과 하늘이 서로 어긋나면 사람들은 다 ‘시천주’라고 말할지라도 나는 ‘시’라고 말하지 않겠다.³¹³⁾

313) 『東學文書』, 『理氣大全』, “信心卽信大(天), 信大(天)卽信心. ‘大丈夫義氣凡節無信, 何生’者此也. 人而無信如車無激. 人之有信如五行之有土. 仁義禮智, 非信則不行, 水火金木非土則不成. 人無信心, 一等身, 一飯囊而已. 心信誠敬自在其中. 心天相合, 方可謂之‘侍定知’; 心天相違, 人皆曰‘侍天主’吾不謂之‘侍’矣.” 驪江出版社, 1985, 261~262쪽, ‘信大’에서 ‘大’자는 ‘天’으로 기재되어야 뜻이 순하다. 『海月神師法說』의 「誠敬信」에는 ‘天’으로 표기되어 있다. 또한 ‘人而無信如車無激.’의 문장에서 ‘激’은 ‘轍’로 번역해야 문맥의 의미에 부합한다. 『海月神師法說』의 「誠敬信」에도 ‘轍’로 표기되어 있다.

동학은 전통 유학에서 도덕성의 근거 역할을 하는 ‘인의예지신’ 가운데 ‘신(信)’의 역할을 중시한다. 동학에 의하면 ‘수(水)·화(火)·목(木)·금(金)·토(土)’의 오행 가운데 토(土)의 역할이 중심 역할을 하는 것과 같이, ‘신(信)’을 실천의 주요 덕목으로 생각한다. 곧 동학은 ‘신(信)’을 ‘인의예지’가 마음 속에서 발현할 수 있는 터전으로서 행함의 산실로 여긴다. 동학에서는 이러한 마음 속에 ‘신(信)’이 있기 때문에 ‘성(誠)’과 ‘경(敬)’도 그 속에서 저절로 있게 되는 것으로 생각한다. 이처럼 동학에서 ‘신(信)’은 ‘인의예지’를 토대로 하는 도덕의식을 함양하는 터전임과 아울러 ‘성(誠)’과 ‘경(敬)’으로 상징되는 실천 방법의 토대이다.

사람이 성(誠)·경(敬)·신(信)이 없으면 비록 평생 죽을 때까지라도, 이 도의 이치를 꿰뚫기 어렵다. 진실함을 갖추고 있었으나 진실함이 없어지니 애석할 만하고, 진실함이 없었으나 진실함을 갖추고 있으니, 경탄스러울 만하다.³¹⁴⁾

이처럼 동학은 ‘신(信)’을 토대로 하는 ‘성(誠)’과 ‘경(敬)’의 태도로 실천하는 도덕적인 삶을 중시한다. 특히 ‘신(信)’은 도덕의식의 함양과 발현의 문제에서 그 위치를 꿰뚫는 근거 역할을 한다. 동학은 이러한 ‘성(誠)·경(敬)·신(信)’의 도덕적 실천 방법을 토대로 하는 ‘수심정기(守心正氣)’의 삶의 태도를 『중용』의 ‘천명지위성, 솔성지위도, 수도지위교’³¹⁵⁾의 원리와 결부시킨다.

이것을 ‘솔성’이라고 말하고, 이것을 ‘수심정기’라고 말한다. 수심정기의 법은 효도하고 공손하며 따뜻하고 공경하는 것이니, 이 마음을 보호하기를 어린아이를 보호하는 것과 같이 하여, 고요할 때에 어지러움이 일어나는 마음이 없고, 깨어있을 때에 혼미한 마음이 없어야 한다.³¹⁶⁾

이처럼 동학은 ‘성(誠)·경(敬)·신(信)’의 자세에 근거한 ‘수심정기(守心正氣)’를 『중용』에서 중시하는 천명(天命)에 부합하는 삶의 경지로 생각한다. 동학에 의하면 이러한 경지의 삶은 조건 없이 어린아이를 사랑하는 삶으로 연결될 뿐만 아니라, 부

314) 『東學文書』, 「理氣大全」, “人無誠敬信, 雖窮年沒世, 難透此道之理也. 有信無信可惜, 無信有信可歎.” 驪江出版社, 1985, 262쪽.

315) 『中庸』, “天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教.”

316) 『東學文書』, 「理氣大全」, “是曰‘率性’是曰‘守心正氣.’ 守心正氣之法孝悌溫恭, 保護此心, 如保赤子, 寂寂無忿起之心, 惺惺無昏昧之心可也.” 驪江出版社, 1985, 267쪽.

모님의 사랑에 보답하는 효도하는 삶이다. 동학의 이러한 ‘성(誠)·경(敬)·신(信)’의 실천적 태도는 부부(夫婦)의 관계에도 적용된다.

부부가 화목하고 순종하는 것은 우리 도의 첫 번째 중지이다. 종도(宗道)의 통합과 통하지 않음은 모두 내외의 화목하고 화목하지 않음에 달려 있다. 부부가 화목하지 않으면 하늘님이 크게 싫어하고, 내외가 화순하면 천지부모가 안락하다.³¹⁷⁾

이처럼 동학은 부부의 화목을 가장 중요한 실천 덕목으로 생각한다. 왜냐하면 부부는 가정의 시작일 뿐만 아니라, 가족 구성원의 중심 역할을 하는 존재이기 때문이다. 부부의 이러한 위상 때문에 동학에서는 부부의 화목을 하늘님의 뜻으로 여긴다. 그런데 동학의 이러한 부부관은 전통적인 유학의 부부관으로부터 영향을 받았다.

『주역』에서는 “하늘과 땅이 있는 다음에 만물이 있고, 만물이 있는 다음에 남자와 여자가 있으며, 남자와 여자가 있는 다음에 남편과 아내가 있고, 남편과 아내가 있는 다음에 부모와 자식이 있으며, 부모와 자식이 있는 다음에 임금과 신하가 있고, 임금과 신하가 있는 다음에 위와 아래가 있다.”³¹⁸⁾라고 지적한다.

이는 부부의 기원에 관한 내용을 설명한 것이다. 『주역』은 인간의 사회적 관계를 구성하는 핵심적인 기원을 남편과 아내로 구성된 부부로 생각한다. 『주역』에 의하면 남자와 여자가 혼인을 하여 부부가 되고, 그 부부에 의해 자녀가 태어나면서 부모와 자식의 관계가 형성된다. 『주역』은 부모와 자식의 외연이 확대되면서 형제, 자매, 친척, 이웃 등 사회적 관계가 증가되는 것으로 여긴다. 이는 수많은 사람들로 구성된 세상에서 복잡하고 다양한 관계를 형성할지라도, 그 관계의 기원은 부부로 귀결되고 있음을 의미한다. 곧 장성한 남자와 여자가 혼인을 통해 가정을 이룬 후, 그 부부를 통해 자녀가 출산하면서 수많은 사회적 관계가 형성된다.

이처럼 부부는 새로운 생명체의 존재 근거이다. 부부는 생물학적인 측면뿐만 아니라, 가치론적인 측면에서도 기원의 역할을 한다. 부부는 개인의 존재 근거일 뿐만 아니라, 사회적 삶의 시작이다. 시작은 모든 것의 기원이기 때문에 존재 그 자

317) 『東學文書』, 「理氣大全」, “夫婦和順吾道之第一旨. 宗道之通不通, 都在於內外和不和. 夫婦不和則天主大惡, 內外和順則天地父母安樂之矣.” 驪江出版社, 1985, 264쪽

318) 『周易』, 「序卦」, “有天地然後有萬物, 有萬物然後有男女, 有男女然後有夫婦, 有夫婦然後有父子, 有父子然後有君臣, 有君臣然後有上下.”

체만으로도 의의가 크다. 따라서 부부 사이의 관계 윤리는 매우 중요하다. 부부 사이에 갈등과 반목과 다툼이 지속된다면 그들이 속한 가정과 사회의 앞날은 어두울 수 있다. 그러나 부부 사이에 존중과 배려와 소통을 통한 평화로운 어울림이 지속된다면 그들이 속한 가정과 사회는 건강하게 유지될 수 있다. 이처럼 전통 유학의 부부관은 상호존중과 평화로운 어울림의 관계 윤리를 통해 건강한 공동체 사회를 구축할 수 있다.³¹⁹⁾

‘부부조단(夫婦造端)’설은 이러한 생명 윤리를 반영하고 있다. 이에 대해 『중용』은 “군자의 도는 실마리를 남편과 아내에서 시작하니, 그 지극함에 미처서는 하늘과 땅의 이치를 알 수 있다.”³²⁰⁾라고 설명한다. 이는 전통 유학의 이상적인 가정의 도리가 초월적인 존재로부터 시작하는 것이 아니라, 일상에서 늘 함께 하는 부부로부터 시작함을 의미한다. 그리고 부부가 가정의 도리를 실현했을 때에 그 도리는 그 가정뿐만 아니라, 온 세상에까지 확대될 수 있다. 그런데 이러한 전통 유학의 부부관에 의한 생명의 질서 의식은 생명 활동이 왕성한 우주의 운행으로부터 유래한 것이다.³²¹⁾

『주역』은 “낳고 낳는 것을 역(易)이라고 한다.”³²²⁾라고 하고, “하늘과 땅의 큰 덕을 생(生)이라고 한다.”³²³⁾라고 하였다. 이는 인간과 자연을 포함하는 우주를 끊임 없는 생명의 순환으로 여길 뿐만 아니라, 그 생명을 고귀한 가치로 생각하는 것이다. 또 『주역』은 “한 번은 음(陰)이 되고 한 번은 양(陽)이 되는 것을 도(道)라고 하니, 이어가는 것은 선(善)이고 이룬 것은 성(性)이다.”³²⁴⁾라고 하여, 음양의 유기적인 관계에 의해 운행되는 생명의 질서가 쉽이 없이 지속되는 것으로 여긴다. 『주역』은 만물의 기원이 되는 건도(乾道)에 의해 세상의 질서가 바르게 형성되고³²⁵⁾, 하늘의 뜻을 받드는 곤도(坤道)를 통해 만물이 생성되고 길러지는 것으로 여긴다.³²⁶⁾

319) 이철승, 「현대사회의 혼인 문제와 유가철학의 부부관 -한국사회의 부부 문제를 중심으로-」, 한국유교학회, 『유교사상문화연구』 제78집, 2019, 58~59쪽 참조.

320) 『中庸』第十二章, “君子之道, 造端乎夫婦; 及其至也, 察乎天地.”

321) 이철승, 「현대사회의 혼인 문제와 유가철학의 부부관 -한국사회의 부부 문제를 중심으로-」, 한국유교학회, 『유교사상문화연구』 제78집, 2019, 59~60쪽 참조.

322) 『周易』, 「繫辭傳上」, “生生之謂易.”

323) 앞의 책, 「繫辭傳下」, “天地之大德曰生.”

324) 앞의 책, 「繫辭傳上」, “一陰一陽之謂道, 繼之者善也, 成之者性也.”

325) 앞의 책, 「乾卦·象傳」, “大哉乾元! 萬物資始, 乃統天. 雲行雨施, 品物流形. 大明終始, 六位時成, 時乘六龍以御天. 乾道變化, 各正性命, 保合太和, 乃利貞. 首出庶物, 萬國咸寧.”

326) 앞의 책, 「坤卦·象傳」, “至哉坤元! 萬物資生, 乃順承天. 坤厚載物, 德合無疆, 含弘光大,

이처럼 전통 유학은 남편과 아내를 우주의 운행 원리를 실현하는 소중한 존재로 여긴다. 이는 부부를 서로 평화롭게 어울리며, 생명의 질서를 유지하고 확장하여 건강한 공동체 문화를 형성하는 초석으로 생각하는 것이다. 이러한 ‘부부조단설’에 입각한 부부관계는 현상적인 필요를 충족하기 위해 이기심을 적극적으로 발휘하는 도구적 관계가 아니라, 생명의 유기적인 소통을 통한 사랑과 배려와 봉사와 희생을 미덕으로 여기는 고귀한 도덕적 관계이다.

이처럼 동학은 『중용』의 ‘부부조단(夫婦造端)’설을 기초로 하는 상호존중의 부부관을 계승하는 가운데 부인의 역할에 대해 다음과 같이 설명한다.

부부가 불화하면 자손이 대가 다 끊어지고, 집안이 화순하면 하늘이 반드시 감응하여 일년 삼백육십일이 하루아침처럼 지나간다. 부인은 만물의 주인이다. 하늘을 공경하는 것, 제사를 받드는 것, 손님을 접대하는 것, 생산과 옷을 만드는 것, 비단을 짜는 것 등은 반드시 부인에게서 말미암지 않음이 없다. 민첩하지 않으면 비록 날마다 세 가지 제물(三牲: 산 제물로 쓰는 소, 양, 돼지)을 써서 봉양을 하더라도 하늘이 반드시 응하지 않을 것이다. 남자는 건이고 여자는 곤이니, 남녀가 화목하지 않으면 천지가 막힌다. 남녀가 화순하면 천지는 트인다. 부부가 천지라는 것은 이것을 말한다.³²⁷⁾

이처럼 동학은 남성과 여성을 각각 건(乾)과 곤(坤)으로 여기는 『주역』의 논리를 수용한다. 이때 건과 곤은 상하의 위계질서가 아니라, 각각의 고유한 역할을 상징하는 개념이다. 따라서 남성과 여성은 수직적인 질서의 관계가 아니라, 각각의 역할을 서로 존중하는 수평적인 관계이다.

동학은 이러한 상호평등의 부부관계를 중시하기 때문에 부인에 대해 남편에게 복종해야 하는 존재가 아니라, 만물의 주인이며 가정의 중추로서 남편과 동등한 관계를 형성하는 존재로 생각한다. 따라서 동학은 하늘과 땅의 조화를 중시하는 『주역』의 태괘(泰卦, ䷊)의 의미처럼 남편과 아내가 서로 존중하며 화목한 가정을 이루어야 할 것으로 생각한다.

品物咸亨. 牝馬地類, 行地无疆, 柔順利貞. 君子攸行, 先迷失道, 後順得常. 西南得朋, 乃與類行, 東北喪朋, 乃終有慶. 安貞之吉, 應地无疆.”

327) 『東學文書』, 「理氣大全」, “夫婦不和, 子孫零落, 家內和順天必感應, 一年三百六十日, 如一朝過之. 婦人萬物之主也. 敬天也, 奉祀也, 接賓也, 生産也, 製ㄸ也, 織綿也, 莫非必由於婦人. 不敏雖日用三牲之養, 天必不應. 男乾也, 女坤也, 男女不和, 天地否也. 男女和順, 天地泰也. 婦夫卽天地者此之謂也.” 驪江出版社, 1985, 264쪽.

동학의 이러한 부부관은 『대학』의 ‘치국평천하’³²⁸⁾의 논리로 확대된다. 동학은 “한 사람이 선하면 천하가 선하고, 한 사람이 화목하면 한 집안이 화목하며, 한 집안이 화목하면 한 국가가 화목하고, 한 국가가 화목하면 천하가 화목하다.”³²⁹⁾라고 하여, 한 사람의 선함과 한 집안의 화목이 국가의 화합과 세계평화로 확산될 수 있음을 강조한다.

그런데 동학은 잘못된 삶의 태도를 경계해야 할 것으로 생각한다. 동학은 “각기 반드시 공경하고 두려워하며, 이전의 습관을 되풀이하지 말라.”³³⁰⁾라고 하고, 또 “우리 도의 중지는 많은 말이 필요하지 않고 모두 성·경·신 세 단서의 뜻에 달려 있으니, 앞뒤를 통틀어 보면 거듭 반복할 뿐만 아니라, 다만 말로는 성·경·신이라고 하고 마음으로 성·경·신을 위배하는데, 이것을 성·경·신이라고 말할 수 있겠는가?”³³¹⁾라고 하여, 이전에 형성된 잘못된 배움의 자세와 위선적인 삶의 태도의 문제를 비판한다.

최시형은 이러한 문제를 해결하기 위해 ‘성(誠)·경(敬)·신(信)’의 수양 방법이 필요함을 강조한다. 그는 “통함 또한 하늘이고, 감응 또한 하늘이니, 공경하고 성실하며 진실한 마음으로 효를 봉행하고 친지부모를 봉양하는 일이다.”³³²⁾라고 하여, 인간의 정체성의 근거이자 도덕성의 기원인 하늘님과 부모를 봉양할 때, ‘성(誠)·경(敬)·신(信)’의 실천적 삶이 이루어질 것으로 생각했다.

328) 『大學』, “古之欲明明德於天下者, 先治其國; 欲治其國者, 先齊其家; 欲齊其家者, 先脩其身; 欲修其身者, 先正其心; 欲正其心者, 先誠其意; 欲誠其意者, 先致其知; 致知在格物. 物格而后知至, 知至而后意誠, 意誠而后心正, 心正而后身修, 身修而后家齊, 家齊而后國治, 國治而后天下平.”

329) 『東學文書』, 「理氣大全」, “一人善, 天下善; 一人和, 一家和; 一家和, 一國和; 一國和, 天下和.” 驪江出版社, 1985, 264쪽.

330) 앞의 책, 「敬通」, “各須敬惕, 勿蹈前習.” 驪江出版社, 1985, 50쪽.

331) 앞의 책, “吾道宗旨, 不用多言, 都在於誠敬信, 三端之意, 前後通示不啻申復, 而只以言誠敬信, 心違誠敬信, 是可曰誠敬信乎?” 驪江出版社, 1985, 54쪽.

332) 앞의 책, “通亦天也, 感亦天也, 敬而誠之, 信心奉行孝, 養天地父母事.” 驪江出版社, 1985, 55쪽

제5장. 동학의 사회관

인간은 사회적 존재이다. 인류의 역사는 인간과 인간이 관계를 맺으며 문화를 형성해왔다. 각 문화는 그 사회를 구성하고 있는 인간들의 생각이 반영된다. 이는 인간에 대한 관점에 따라 사회의 성격과 문화의 내용이 달라질 수 있음을 의미한다.

동학은 모든 인간을 하늘과 같이 동일한 존엄성을 지닌 존재로 생각한다. 동학은 인간과 인간의 관계를 권위주의적인 상하의 관계가 아니라, 균등의식을 토대로 하는 수평적인 관계로 생각한다.

동학은 이 사회의 구성원들이 한 몸처럼 어울릴 때에, 국가가 보호되고 민중들이 평안하여 온 세상에 덕이 베풀어지는 개혁의 세상이 도래할 것으로 생각한다. 이처럼 모든 인간을 존중받을 대상으로 여기며 공동체 의식을 토대로 하는 동학의 사회관은 끊임없이 변화하고 있는 역사의 흐름을 실질적으로 변혁시킬 수 있는 실천 철학이다.

제1절. 인간과 인간

동학에서는 인간과 하늘의 관계에 대해 서로 동등한 것으로 생각한다. 동학에서 하늘은 우주 운행의 주체인 ‘지기’이다. 이 ‘지기’로서의 하늘은 비어 있으면서 신령스럽다. 이러한 신령스러운 하늘은 맑고 깨끗하며 모든 인간의 삶 속에 동일하게 존재한다. 동학에 의하면 인간은 본래적으로 하늘이다. 이는 인간을 하늘과 같은 순수한 존재로 생각하는 것이다. 동학의 이러한 관점은 나와 너를 비롯한 모든 인간과 인간 사이의 관계에도 적용된다. 동학에 의하면 나는 곧 하늘이고, 하늘은 곧 나다. 또한 나의 마음이 너의 마음이기애, 너 역시 하늘이다. 이는 모든 인간이 사회적 환경과 조건으로 인해 경시나 홀대의 대상이 되어서는 안 된다는 의미이다. 곧 인간과 인간은 서로 다른 신분 질서에 의한 수직적인 관계가 아니라, 하늘의 마음이 동일하게 내재된 평등한 존재라는 뜻이다. 인간에 대한 동학의 이러한 관점은 모든 인간에 대해 차별이 아닌 존중받을 대상임을 천명하는 것이다.

1. 나와 너[吾心卽汝心]333)

동학은 인간이 태어날 때부터 ‘지기’를 받는 존재로 생각한다. 이 ‘지기’는 ‘한 기’이며, 하늘을 상징한다. 이 하늘은 본래부터 맑고 순수하다. 이 티 없이 맑은 하늘은 인간의 존재와 가치의 근거이다. 이 때문에 사람의 마음과 하늘의 마음 사이에는 틈이 없다. 틈이 생기는 원인은 환경적인 요인 때문이다. 이 환경적인 요인에 의해 기(氣)가 바르지 않게 된다. 이러한 기의 바르지 않음을 수용하는 사람들의 마음은 편하지 않게 된다. 이 때문에 그가 속한 사회 또한 소통의 장애가 발생한다. 이러한 장애가 확산되면 여러 측면에서 불합리한 문제가 발생하기 때문에 그 사회가 불안정해진다. 따라서 이러한 사회의 문제를 해결하기 위해 사람들은 자신에게 본래 갖추어져 있는 순수한 마음을 회복해야 한다. 이 순수한 마음을 회복하기 위해서는 성실하고, 공경하며, 진실한 태도를 갖추어야 한다.³³⁴⁾

동학은 인간과 하늘의 관계가 직접적이듯이 인간과 인간, 곧 나와 너의 관계 또한 직접적인 것으로 생각한다. 최제우는 이러한 나와 너의 관계에 대해 다음과 같이 언급한다.

나의 마음이 바로 너의 마음이다. 사람들이 어떻게 그것을 알겠는가? 천지를 알아도 귀신을 알지 못하니, 귀신이라는 것도 나이다. 너는 무궁한 도에 미쳐서, 닦고 연마하여 그 글을 지어 사람들을 가르치고, 그 법을 바르게 하여 덕을 펼치면, 너를 장생하게 하여 천하에서 빛나게 할 것이다.³³⁵⁾

이처럼 하늘님이 최제우에게 “나의 마음이 바로 너의 마음이다”라고 한 것은 하

333) 동학의 ‘吾心卽汝心’을 직역하면 ‘나의 마음이 바로 너의 마음’이다. 그런데 ‘나의 마음’은 ‘나’를 의미하고, ‘너의 마음’은 ‘너’를 의미한다. 이는 ‘나의 마음’과 ‘나’, ‘너의 마음’과 ‘너’ 등의 의미가 본질적으로 다르지 않고 혼용될 수 있음을 뜻한다. 본 연구에서는 원전에 대한 직접적인 번역이나 그 번역어에 대한 직접 설명을 제외한 문장에서 문맥의 뜻에 자연스럽게 부합할 때, ‘나의 마음’이나 ‘너의 마음’을 ‘나’와 ‘너’로 표기하고자 한다.

334) 이철승, 「동학사상에 나타난 자아관의 성립 근거와 의의」, 철학연구회, 『철학연구』 제 87집, 2009, 17~18쪽 참조.

335) 『東學文書, 東經大全』 「論學文」, “吾心卽汝心. 人何知之? 知天地而無知鬼神, 鬼神者吾也. 及汝無窮無窮之道, 修而煉之, 制其文教人, 正其法布德, 則令汝長生, 昭然于天下矣.” 驪江出版社, 1985, 173~174쪽.

늘님의 마음과 최제우의 마음이 같듯이, 최제우의 마음과 다른 사람의 마음이 같고, 다른 사람의 마음과 또 다른 사람의 마음이 같음을 의미한다. 이는 모든 인간의 마음이 하늘님의 마음과 같듯이, 동일한 마음임을 의미한다. 곧 이는 현실 사회에서 나와 너의 다름을 근거로 다른 사람의 인격을 경시하는 태도를 비판하는 것이다. 이와 같이 최제우는 나, 너, 타인 등 모든 사람들에게 동일하게 존재하는 공평무사(公平無私)한 하늘의 마음이 있음을 근거로 평등한 인간 관계의 중요성을 제기한다.

최제우의 이러한 공평무사한 하늘의 마음을 토대로 하는 평등한 인간관의 정립은 이기심을 경계하고 공적인 의로움을 중시하는 전통적인 유학의 도덕관을 수용한 후, 사회적 실천의 논리로 확장하였다. 유학에서는 이러한 인간관계의 유지에 대해 이기적인 욕망의 확대를 경계해야 할 것으로 여긴다. 특히 공자와 맹자는 전통의 도덕 질서가 붕괴되고 새로운 세력들에 의해 나타난 사회적 병폐의 근본적 원인을 인간의 이기적 욕망으로 여기고, 공공의 의로움을 실현하여 건강한 공동체 사회를 구현하고자 했다.³³⁶⁾ 순자 또한 사회의 혼란을 이기적인 욕망으로 여기고, 이기적인 욕망의 극복을 통해 공공의 의로움이 실현되어야 할 것으로 생각한다.³³⁷⁾ 곧 순자에게 ‘의로움’은 본성에서 나오는 자연스러운 욕구나 감정에서 벗어나 사회적 존재인 인간의 특징을 상징하는 가치 판단의 역할을 한다.³³⁸⁾

이처럼 선진 유학의 이기적 욕망에 대한 경계와 공적 의로움을 중시하는 관점은 이후의 유학자들에게 계승된다. 북송의 이정(二程)은 많은 사람이 이익을 추구할 수 있지만, 오로지 자신의 이익만을 추구할 때 해로움이 큰 것으로 생각한다.³³⁹⁾ 남송의 주희(朱熹)에 의하면 마땅한 도리를 밝힐 때 이익도 생기고, 군자는 소인처럼 이익을 추구해서는 안 되며 의로움을 추구해야 한다.³⁴⁰⁾ 명대의 왕수인(王守仁,

336) 『論語』, 「憲問」, 「見利思義.」 『孟子』, 「梁惠王上」, “王曰‘何以利吾國?’ 大夫曰‘何以利吾家?’ 士庶人曰‘何以利吾身?’ 上下交征利而國危矣. …… 苟爲後義而先利, 不奪不饜. 未有仁而遺其親者也, 未有義而後其君者.”

337) 『荀子』, 「大略」, “義與利者, 人之所兩有也 …… 義勝利者爲治世, 利克義者爲亂世.”

338) 양순자, 「『荀子』의 ‘義’의 윤리학적 함의 - 一分, 節, 循理의 관점에서 -」, 한국공자학회, 『공자학』 제26호, 2014, 76쪽 참조.

339) 『二程集』 제3권, 「周易程氏傳」, “利者, 衆人所同欲. 專欲益己, 其害大矣. 欲之甚, 則昏蔽而忘義理; 求之極, 則侵奪而綴仇怨.” 『二程集』 제16권, 「河南程氏遺書」, “不獨財利之利, 凡有利心, 便不可.”

340) 『朱子語類』 제37권, 36조목, “正其誼不謀其利, 明其道不計其功.’ 正其誼則利自在; 明其道則功自在. 專去計較利害, 定未必有利, 未必有功.” 『朱子語類』 제27권, 116조목, “君子喻於義, 小人喻於利,’ 只是一事上. 君子於此一事只見得是義, 小人只見得是利.”

1472~1528)은 이익을 좋아하고 계산에 밝은 것은 사사로운 마음의 발현이니, 성인이 지은 경전의 뜻과 다른 것으로 생각한다.³⁴¹⁾

이처럼 전통적인 유학자들은 공동체 사회의 평화와 질서를 유지하기 위해 공적인 의로움을 실현해야 할 것으로 여긴다. 이때 공적인 의로움의 실현이란 이기심이나 탐욕의 추구가 아니라, 고르게 분배하여 균등한 삶이 이루어지는 것을 의미한다. 이러한 공적 의로움을 중시하는 사람들은 사적인 소유의 확대보다 이익의 공유를 추구한다. 왜냐하면 그들은 공적인 의로움을 토대로 하는 균등한 삶이 전제될 때 민중들에게 평화가 유지되는 이상적인 정치가 구현되는 것으로 생각하기 때문이다.

곧 그들은 개인의 사사로운 소유의식의 확대보다 공유의식의 확대를 통해 균등한 사회를 구성하고자 한다. 이러한 공유의식의 실현은 이기심의 확장 상태인 탐욕의 극복을 통해 이루어질 수 있다. 이는 법이나 제도를 통해 형성하기보다 도덕성의 발휘를 통해 이루는 것이 바람직함을 의미한다. 특히 의로움을 중시하는 공자와 맹자의 관점을 계승한 순자의 관점³⁴²⁾, 사사로운 인욕의 제거와 천리의 보존을 중시하는 주희의 관점³⁴³⁾, 사적 이익의 처리 문제에서 성리학자들과 의견 차이를 드러내지만 공공의 의로움을 사회 평화의 근거라고 생각하는 왕부지의 관점³⁴⁴⁾ 등은 공동체의식을 토대로 하는 도덕사회를 지향한다. 이처럼 전통 유학에서는 비록 학자들에 따라 도덕성의 기원에 대한 견해 차이가 있을지라도, 도덕성의 실현을 통해 건강한 공동체 사회를 구성하고자 한 점에서 공통점이 있다. 이는 인의예지(仁義禮智)로 상징되는 도덕성의 추구 여부가 유학의 정체성을 규정하는 근거 가운데 하나가 되고 있음을 말해준다.³⁴⁵⁾

특히 이러한 관점은 장재의 <서명(西銘)>을 통해 드러난다. <서명>에서 “백성은 나의 동포이다.”³⁴⁶⁾라고 하는 지적은 ‘나’와 ‘너’를 비롯한 민중들의 관계에 대해 어

341) 『傳習錄』 상권, 11조목, “世儒只講得一箇伯者的學問. 所以要知得許多陰謀詭計. 純是一片功利的心, 與聖人作經的意思正相反.” 『傳習錄』 상권, 76조목, “須是平日好色好利好名等項一應私心, 掃除蕩滌, 無復纖毫留滯.”

342) 『荀子』, 「大略」, “重義輕利.”

343) 『孟子集注』, 「梁惠王章句下」, “遏人欲而存天理.”

344) 『讀四書大全說·論語』, 「憲問」, “克己以復禮, 而實秉禮以克己也.” 앞의 책, “蓋必使吾心之仁泛應曲當於天下而無所滯, 天下事物之理秩然咸有天則於靜存之中而無所缺, 然後仁之全體大用以賅存焉. 存養與省察交修, 而存養爲主, 行天理於人欲之內, 而欲皆從理, 然後仁德歸焉.”

345) 이철승, 「현대 사회의 문제와 유가사상의 현실적 의의 -개인과 사회의 관계 윤리를 중심으로-」, 한국유교학회, 『유교사상연구』 제43집, 2011, 262쪽 참조.

울림의 관점으로 표현한 것이다. 이처럼 <서명>에서 나와 다른 민중들을 동포로 생각하는 관점은 그들을 형제로 여기는데 기인한다. “사람과 만물은 함께 천지 사이에서 생겨났다. 사람과 만물이 취하여 몸으로 삼은 것은 모두 천지를 채우고 있는 것이고, 사람과 만물이 얻어서 성(性)으로 삼은 것은 모두 천지를 거느리는 것이다. 그러나 몸에는 치우침과 바름의 차이가 있으므로 그 성(性) 또한 밝음과 어두움의 차이가 없지 않다. 오직 사람이 바른 형기(形氣)를 얻는데, 이 때문에 그 마음은 가장 신령스러워서 성(性)과 명(命)의 온전함에 통합이 있고, 몸은 함께 생겨나는 것들 속에서 또 같은 부류가 되면서도 가장 귀하기 때문에 ‘동포(同胞)’라고 하니, 그들을 보기를 다 자기의 형제처럼 여긴다.”³⁴⁷⁾

이처럼 <서명>은 천하를 가정에 비유하고, 천하 사람들을 가족 구성원들로 여기기 때문에 민중들을 형제로 여긴다. <서명>에 의하면 나와 민중들은 천지의 기를 받고 태어난 점에서 공통점이 있다. 그러나 나와 민중들은 동일한 존재가 아니다. 나는 나이고 너는 너이다. 그러나 나는 나이고 너는 너 일지라도, 나와 너는 서로를 배제시켜야 할 대상이 아니라, 함께 어울려 살아가야 할 존재이다. 따라서 나는 나만의 정체성을 가지고 있을 뿐만 아니라, 너와 관련되면서 형성된 너의 특성을 포함하고 있다. 너 역시 너만의 정체성을 가지고 있을 뿐만 아니라, 나와 관련되면서 영향을 받은 나의 특성을 포함하고 있다. 이 때문에 나는 한편으로 혈육이라는 생물학적인 요인에 의해 부모와 자녀를 먼저 사랑할 수밖에 없는 존재이지만, 다른 한편으로 나의 부모와 자녀만을 사랑하는 것이 아니라 모든 민중들과의 어울림의 문화를 추구하는 존재이다. 이는 사람들 사이의 관계에 대해 서로의 삶을 공유하며 따뜻하게 배려하고 포용하는 사랑의 대상으로 생각하는 것이다.³⁴⁸⁾

동학의 ‘나와 너’에 관한 관점은 장재의 <서명>에 드러난 생명 사상이 풍부한 기를 부여받은 사람들이 서로 평화로운 관계를 유지하는 ‘어울림’의 논리와 큰 차이가 없다. 동학에서는 “군자는 두루두루 하고 편당을 짓지 않지만, 소인은 편당을 짓고 두루두루 하지 않는다.”³⁴⁹⁾라고 지적하는 공자의 군자관을 수용하며, 군자의

346) 張載, 「西銘」, “民吾同胞”

347) 朱熹, 『西銘解』, “人物竝生於天地之間。其所資以爲體者, 皆天地之塞; 其所以爲性者, 皆天地之帥也。然體有偏正之殊, 故其於性也不無明暗之異。惟人也得其形氣之正, 是以其心最靈而有以通乎性命之全, 體於竝生之中, 又爲同類而最貴焉, 故曰‘同胞’, 則其視之也, 皆如己之兄弟矣。”

348) 이철승, 「<서명>에 나타난 어울림 사상의 논리 구조와 의의」, 동양철학연구회, 『동양철학연구』 제69집, 2012, 321~323쪽 참조.

349) 『論語』, 「爲政」, “君子周而不比, 小人比而不周。”

중요성을 지적한다.³⁵⁰⁾ 동학에서는 ‘나와 너’가 모두 이기심에 의해 다른 사람을 배려하지 않는 소인의 모습으로 살기보다 공적 의로움을 중시하며, 타인의 인격을 나의 인격과 동등하게 존중하는 군자의 모습으로 살기를 원한다. 동학에서는 “군자는 공경하지 않음이 없다.”³⁵¹⁾라고 하며, 공경의 중요성에 대해 다음과 같이 자세하게 언급한다.

나의 마음이 공경하지 않으면 천지가 공경하지 않고, 나의 마음이 편안하지 않으면 천지가 편안하지 않으며, 나의 마음이 공경하지 않고 편안하지 않으면 천지부모(天地父母)가 자라게 할 때에 따르지 않는다.³⁵²⁾

이처럼 동학은 공경에 대해 군자가 자신의 마음을 유지하여 자신의 정체성을 확보하는 근거로 생각한다. 곧 동학은 군자가 공경의 태도로 임할 때 천지의 공경함에 동참할 수 있을 것으로 여긴다. 이는 마음의 공경을 평안함을 유지하는 이론 근거로 여김과 아울러, 천지부모의 뜻에 부합하는 것으로 생각하는 것이다. 특히 이러한 나의 마음의 공경함은 너의 마음으로 확대될 뿐만 아니라, 부모와 타인에게까지 확대되어 사회 평화의 이론적 근거 역할을 할 수 있다.

곧 동학은 ‘나와 너’의 관계에서 공의로움을 토대로 하는 공경의 자세로 서로를 대할 때, 평화로운 어울림의 사회가 도래할 것으로 여긴다. 따라서 “하늘은 항상 감응하기 때문에 마음이 잘 어울리면 기(氣)가 어울리고, 기가 어울리면 가정이 어울리고, 가정이 어울리면 세상의 모든 일이 저절로 그렇게 어울리게 되어 그 중도를 이룬다고 말한다. 천자로부터 서인에 이르기까지 한결같이 모두 자신을 닮는 것을 근본으로 한다는 것은 이것을 말한다.”³⁵³⁾라고 하였다. 동학에서 중시하는 이러한 평화로운 어울림은 주체의식을 자각한 나와 너가 협력하여 우리의 공동체 문화를 건강하게 완성하는 이상적인 경지라고 할 수 있다.

이처럼 동학에서는 “사해 안이 모두 동포가 된다.”³⁵⁴⁾라고 하여, 모든 사람 각자

350) 『東學文書』, 「修德行道法文」, “君子周而不比, 小人比而不周. 巧言令色鮮乎仁矣. 有事則以理應事, 無事則靜坐存心, 多言多慮最害, 心術憤怒, 則天地父母, 不安其所矣.” 驪江出版社, 1985, 112쪽 참조.

351) 『東學文書』, 「警心法」, “君子無不敬也.” 驪江出版社, 1985, 114쪽 참조.

352) 앞의 책, “我心不敬, 天地不敬, 我心不安, 天地不安, 我心不敬不安, 天地父母長時不順.” 驪江出版社, 1985, 113쪽 참조.

353) 앞의 책, “天常感應, 故曰心和則氣和, 氣和則家和, 家和則天下萬事自然和, 成其中也. 自天子以至於庶人, 一是皆以修身爲本, 此之謂也.” 驪江出版社, 1985, 114쪽.

354) 앞의 책, 「敬通」, “四海之內爲同胞.” 驪江出版社, 1985, 121쪽.

가 자신의 존재 근거이며 가치 근거인 하늘이 갖추고 있는 공경의 모습을 본받아 ‘나와 너’ 뿐만 아니라, 모든 사람들에게 공경하는 자세로 삶을 영위하기를 바란다. 동학은 이러한 삶을 영위할 경우 자신이 속한 사회의 평화가 유지될 수 있을 것으로 생각한다.

최제우는 다음과 같은 비유를 통해 ‘나와 너’로 상징되는 인간과 인간의 조화로운 관계를 설명한다.

가슴에 죽지 않는[不死] 약을 품고 있으니 공을(弓乙)의 형상이고, 입으로 장생의 주문을 외우니 이십일자(字)이다. 문을 열어 손님을 맞이하니 그 수가 그렇게 많았고, 자리를 펼치고 법을 베푸니 그 즐거운 맛이 그와 같다. 청년들이 나아가고 물러남에 삼 천명의 반열을 이루고, 어린아이들이 공손히 두 손 모아 절하며 들고 나니 마치 기수에서 예닐곱의 어린아이들이 시를 읊는 듯하다. 나이가 나보다 높으면서 예를 갖추는 것은 이 또한 자공(子貢)의 예와 같고, 노래하고 시를 읊으며 춤을 추니, 어찌 공자[仲尼]의 무리가 아니겠는가?³⁵⁵⁾

이처럼 동학은 나와 너, 나와 타인들과의 관계에 대해 자신에게 충실하고, 공경의 자세로 남에게 베풀며, 민중들과 함께 어울릴 때에 비로소 최상의 즐거움을 누릴 수 있을 것으로 생각한다. 이는 동학이 민중의 한 사람 한 사람에 대해 각자가 고귀한 존재임을 인식하고 깨닫기를 요청하는 것이다. 곧 동학은 ‘나의 마음이 너의 마음’이듯이, 모든 인간의 마음이 하늘의 마음임을 깨달아 ‘한 기’인 ‘지기’의 운행이 제대로 이루어질 때, 역사의 주역인 민중들의 삶이 개선될 것으로 생각한다.

2. 마음과 마음[以心治心]

최제우는 “하늘의 마음이 곧 사람의 마음이다.”³⁵⁶⁾라고 하여, 인간의 마음을 하늘의 마음과 동일한 것으로 여긴다. 이는 하늘을 사심(私心)이 없는 공평함의 상징으로 여기는 최제우의 하늘관이 모든 인간에게 동일하게 적용될 수 있음을 의미한다.

355) 『東學文書, 東經大全』, 「修德文」, “胸藏不死之藥, 弓乙其形, 口誦長生之呪, 三七其字. 開門納客, 其數其然, 肆筵設法, 其味其如. 冠子進退, 有三千之班, 童子拜拱, 倚然有六七之詠. 年高於我, 是亦子貢之禮, 歌詠而舞, 豈非仲尼之蹈?” 驪江出版社, 1985, 182쪽

356) 앞의 책, 「論學文」, “天心卽人心” 驪江出版社, 1985, 176쪽.

이러한 관점은 “마음이 바로 하늘이고, 하늘이 바로 마음이다”³⁵⁷⁾라고 하는 최시형에 의해 계승·발전된다. 그에 의하면 인간은 몸과 마음을 가진 존재이다. 그는 “신체는 심령의 집이고, 심령은 신체의 주인이다. 심령이 있으니 한 몸이 안정되고, 육념이 있으니 한 몸이 소란하게 된다.”³⁵⁸⁾라고 하여, 인간의 몸을 마음이 거처하는 곳으로 여기고, 마음을 내 몸의 주인으로 여긴다.

곧 최시형은 인간의 마음에 대해 무한한 능력을 가지고 있기 때문에 몸의 주인일 뿐만 아니라 몸을 편안하게 해 주는 것으로 여긴다. 그는 또한 사욕[慾念]에 대해서도 몸을 어지럽히는 것으로 생각한다. 그에 의하면 인간에게 사욕[慾念]이 생기는 원인은 안(眼)·이(耳)·비(鼻)·설(舌)·신(身)·의(意) 등의 여섯 감각기관[六官]이다. 이 여섯 가지 감각기관은 외부의 대상과 접촉하면서 각각의 고유한 기능을 발휘한다. 감각기관은 사유가 동반되지 않기 때문에 기능을 발휘할 때 균형을 상실할 수 있다. 최시형은 이러한 생물학적인 욕망의 불균형 문제를 심령의 개입을 통해 해결하고자 한다. 그는 이러한 심령에 의해 일을 할 때에 밝게 알아서 하고, 물(物)을 대할 때에 공손하게 하는 것으로 생각한다. 이처럼 그는 하늘의 모습을 지닌 마음이 우리의 몸 속에 존재하므로 무궁한 조화를 이룰 수 있을 것으로 생각한다. 그의 이러한 마음관은 맹자가 “만물이 모두 나에게 갖추어졌다.”³⁵⁹⁾라고 한 것과 같이, 마음을 객관 대상의 본질을 파악할 수 있는 주체의 핵심으로 여긴다.

또한 그는 “심령은 오직 하늘이다. 높아서 위가 없고 커서 끝이 없으며 신령하고 호탕하니, 일에 임할 때에 밝게 알고 물건을 대할 때에 공손하다.”³⁶⁰⁾라고 하여, 마음을 하늘과 같은 것으로 여기고, 이 하늘을 공손한 태도로 임해야 될 것으로 생각한다. 그는 인간의 마음에 대해 시·공간을 초월한 끝이 없는 것으로 파악한다. 이는 마음의 신령스러움이 어떤 일이든 명확하게 알아서 관여하지 않음이 없다는 것을 의미한다.

이처럼 그는 인간의 마음에 대해 몸의 주인이고, 하늘과 하나로 여기며, 그 몸을 편안하게 하기 위해 하늘의 마음을 체득해야 할 것으로 생각한다.

357) 『東學文書』, 「踐實勸學文」, “心即天, 天即心也.” 驪江出版社, 1985, 51쪽.

358) 『海月神師法說』, 「修心正氣」, “身體心靈之舍也, 心靈身體之主也. 心靈之有, 爲一身之安靜也. 慾念之有, 爲一身之擾亂也.”

359) 『孟子』, 「盡心上」, “萬物皆備於我矣.”

360) 『海月神師法說』, 「修心正氣」, “心靈惟天. 高而無上, 大而無極, 神神靈靈, 浩浩蕩蕩, 臨事明知, 對物恭之.”

사람의 행동은 마음인가? 기(氣)인가? 기는 주(主)가 되고, 마음은 체(體)가 되며, 귀신이 일을 할 때에 조화는 귀신의 양능이다. 기는 바로 마음인가? 마음은 바로 기인가? 기는 마음에서 나오는가? 마음은 기에서 나오는가? 변화하여 생기는 것은 기이고, 일을 하는 것은 마음이다. 마음이 조화롭지 못하면 기는 큰 도를 잃는다. 그 근본을 궁구하면 귀신과 심성과 조화는 모두 한 기[一氣]가 부리는 것이다.³⁶¹⁾

이는 그가 인간의 몸을 주재하는 마음의 작용에 대해 ‘한 기’인 ‘지기’의 작용으로 여기는 것이다. 전통적인 유학에서는 마음을 리로 여기는 양명학을 제외하고 대부분 마음을 기로 여긴다. 마음은 본성(性)과 감정(情)을 주재한다. 최시형은 기가 주(主)가 되고 마음이 체(體)가 되는 것으로 생각한다. 곧 그는 인간의 모든 삶의 양식이 마음의 조화를 통해 이루어지는 것으로 생각한다. 또한 그는 귀신, 조화, 심성 등을 모두 ‘한 기’의 부림에 의해 형성되는 것으로 여긴다. 이는 동학사상이 최제우에서 최시형에 이르기까지 기철학에서 중시하는 ‘기일원론’의 관점에 입각하고 있음을 의미한다.

그런데 리(理)와 기(氣)는 송대 이후의 유학에서 우주의 기원과 구조를 설명하는 중요한 철학적 주제이다. 리철학을 종합한 것으로 평가받는 주희는 이 리와 기에 대해 “태극은 천지만물의 리이다. 천지로 말하면 천지 가운데 태극이 있고, 만물로 말하면 만물 가운데 각기 태극이 있다. 천지가 아직 있기 전에 필경은 먼저 이 리가 있다. 움직여 양을 낳는 것 또한 단지 이 리이고, 고요하여 음을 낳는 것 또한 단지 이 리이다.”³⁶²⁾라고 하고, “리는 기를 떠난 적이 없다. 그러나 리는 형이상 것이고 기는 형이하의 것이다. 형이상과 하로부터 말하면 어찌 앞과 뒤가 없겠는가? 리는 형체가 없고, 기는 바로 조잡하며 찌꺼기를 보유하고 있다.”³⁶³⁾라고 지적

361) 『東學文書』, 「理氣大全」, “人之行動心乎? 氣乎? 氣爲主心爲體, 鬼神用事造化者鬼神之良能也. 氣便心乎? 心便氣乎? 氣生於心乎? 心生於氣乎? 化生氣也, 用事心也. 心不和則氣失大道. 究其根本, 鬼神也, 心性也, 造化也, 都是一氣之所使也.”, 驪江出版社, 1985, 262 쪽.

362) 『朱子語類』권1, 「理氣上」1-1, “太極只是天地萬物之理. 在天地言, 則天地中有太極; 在萬物言, 則萬物中各有太極. 未有天地之先, 畢竟是先有此理. 動而生陽, 亦只是理; 靜而生陰, 亦只是理.”

363) 앞의 책, 「理氣上」1-10, “理未嘗離乎氣. 然理形而上者, 氣形而下者. 自形而上下言, 豈無先後? 理無形, 氣便粗, 有渣滓.” 이 밖에도 ‘理先氣後’의 관점이 드러나는 글은 다음과 같다. 앞의 책, 「理氣上」1-11, “此本無先後之可言. 然必欲推其所從來, 則須說先有是理. 然理又非別爲一物, 卽存乎是氣之中; 無是氣, 則是理亦無掛搭處. 氣則爲金木水火, 理則爲仁義禮智.” 앞의 책, 「理氣上」1-14, “要之, 也先有理. 只不可說是今日有是理, 明日卻有是氣;

하여, 리와 기를 각각 존재의 원리와 재료로 여겼다. 리와 기에 대한 주희의 이러한 관점은 조선 시대 유학자들에게 커다란 영향을 미쳤다. 리철학을 신봉했던 이황, 기정진, 이진상 등 많은 조선 시대의 유학자들은 주희의 이러한 관점에 기초하여 자신의 이론을 구성하였다.³⁶⁴⁾

한편 장재와 왕부지 등에 의해 정립된 기철학은 우주의 존재근거와 운행에 대해 리철학의 관점과 차이를 드러낸다. 기철학에서는 리가 아니라, 기를 세계의 존재근거로 여기고 우주 운행의 주체로 여긴다. 기철학은 조선시대의 유학자들에게도 적지 않은 영향을 끼쳤다. 서경덕, 홍대용, 최한기 등은 조선시대의 대표적인 기철학자들이다. 그들은 리를 기를 초월하는 불변의 초시공적 원리가 아니라, 기의 조리로 여긴다.

동학은 이러한 전통적인 유학의 두 관점 가운데, 리철학이 아니라 기철학의 관점을 계승한다.

움직이는 것은 기이고, 움직이고자 하는 것은 마음이며, 굽힐 수 있고 펼 수 있으며 변할 수 있고 화할 수 있는 것은 귀신이다. 나누어 말하면 하나의 이치가 만 가지로 달라지고, 합하여 말하면 한 기일 뿐이다. 기를 바르게 하면 마음이 편안해지고, 마음을 편안하게 하면 기가 바르게 된다. 기가 바르지 않으면 마음이 바르지 않고, 마음이 바르지 않으면 기가 바르지 않다. 사실은 마음 또한 기에서 생겨나고 기는 혼원이며 마음은 허령이다.³⁶⁵⁾

이처럼 동학은 기철학의 관점에서 마음과 기의 관계를 논한다. 동학에 의하면 현상적인 측면에서 마음의 여러 작용이 기와 분리된 것처럼 보이지만, 본질적인 측면에서 허령창창한 마음은 기로부터 생겨난다.

동학의 이러한 마음관은 ‘마음으로써 마음을 다스림[以心治心]’의 논리를 통해 현실에서 구체화 된다.

내가 항상 하늘의 말과 사람의 말을 구별했는데, ‘마음으로써 마음을 다스린

也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裏。”

364) 이철승, 「이황과 유형원 철학에 나타난 리기(理氣)관 문제」, 『일재 이황과 호남사상』, 정음학 연구회 편, 김익두 외 지음, 문예원, 2018, 185~186쪽 참조.

365) 『東學文書』, 「理氣大全」, “動者氣也, 欲動者心也, 能屈能伸能變化者也, 鬼神也. 分言一理萬殊, 合言一氣而已. 正氣安心, 安心正氣. 氣不正則心不正, 心不正則氣不正. 其實則心亦生於氣也, 氣是混元, 心是虛靈也.” 驪江出版社, 1985, 262~263쪽.

[以心治心]’것 또한 이 이치에서 생겼다. 사람의 마음에 어찌 두 가지 뿌리가 있겠는가? 단지 마음은 하나인데 그 쓰임에서 하나는 ‘이심(以心)’이 되고, 다른 하나는 ‘치심(治心)’이 된다. 이때 ‘이심(以心)’은 하늘의 마음이고, ‘치심(治心)’은 사람의 마음이다. 비유하자면 같은 불이라도 그 쓰임에 따라 선과 악이 생기고, 같은 물이라도 그 쓰임에 따라 이로움과 해로움이 다른 것과 같이, 같은 마음이라도 마음이 이치에 부합하여 마음이 조화롭고 기가 조화롭게 되면 하늘의 마음을 거느리고, 마음이 감정에 따르면 마음이 좁고 균색하여 모든 악이 생긴다. 그러므로 도를 닦는 사람은 마부가 거친 말[馬]을 잘 부리는 것과 같이 항상 ‘이심(以心)’으로 ‘치심(治心)’을 억제하여 그 쓰임에 부합하게 하면, 재앙은 복으로 전화되고 재난은 상서로움으로 변화될 수 있다.³⁶⁶⁾

최시형은 이 마음을 인간의 정체성을 유지할 수 있는 이치와 긴밀히 연계시킨다. 그는 하늘의 마음인 ‘이심(以心)’으로 인간의 마음을 다스려야[治心] 할 것으로 생각한다. 왜냐하면 그는 공평무사(公平無私)한 하늘의 마음으로 편협한 감정에 의해 나타나는 사사로운 마음을 제대로 다스려야 인간의 존엄성을 유지할 수 있는 인간다운 삶을 향유할 수 있을 것으로 생각하기 때문이다.

최시형은 이러한 ‘마음으로써 마음을 다스림[以心治心]’의 논리를 육체를 가진 인간의 삶에 반드시 필요한 의식주의 문제에 적용시킨다. 특히 그는 이를 ‘밥’으로 상징되는 ‘하늘로써 하늘을 먹음[以天食天]’의 논리로 구체화한다.

내가 항상 말할 때에 물건마다 하늘이고, 일마다 하늘이라고 하였다. 만약 이 이치를 인정한다면 물건마다 다 ‘하늘로써 하늘을 먹는다’라고 할 수 있다. ‘하늘로써 하늘을 먹는다[以天食天]’라는 것은 언뜻 생각할 때에 이치에 부합하지 않는 듯하다. 그러나 이것은 인심의 편견에 근거한 것이다. 만일 하늘 전체로 본다면 하늘이 하늘 전체를 키우기 위해 동질적인 사람은 상부상조함으로써 서로 기화를 이루게 하고, 이질적인 사람은 ‘하늘로써 하늘을 먹는다[以天食天]’ 것으로써 서로 기의 변화를 통하게 한다. 그러므로 하늘은 한편으로 동질적인 기

366) 『海月神師法說』, 「以心治心」, “내 恒常 天語와 人語의 區別을 말하였거니와, 以心治心도 또한 이 理致에서 생긴 것이다. 사람의 마음에 어찌 두 가지 뿌리가 있으리오. 다만 마음은 하나이지마는 그 用에 있어 하나는 以心이 되고 하나는 治心이 되나니, 以心은 天心이요 治心은 人心이니라.譬컨데 同一한 火로되 그 用에 依하여 善惡이 생기고, 同一한 水로되 其用에 依하여 利害가 다름과 같이, 同一한 心이로되 心이 理에 合하여 心和氣和가 되면 天心을 거느리게 되고, 心이 感情에 흐르면 狹隘窘迫하여 모든 惡德이 이로 생기는 것이니라. 그러므로 道 닦는 者 以心으로써 恒常 治心을 抑制하여 御者가 勇馬를 善御함과 같이 그 用에 宜하면, 禍轉하여 福이 되고 災變하여 祥瑞가 될 수 있나니라.”

화로써 종속을 양육하고 다른 한편으로 이질적인 기화로써 종속과 종속의 유기적인 성장과 발전을 도모한다. 총체적으로 말하면 ‘하늘로써 하늘을 먹는 것[以天食天]’은 곧 하늘의 기화 작용인데, 대신사(최제우)께서 시(侍) 자(字)를 해석할 때에 ‘내유신령(內有神靈)’을 하늘이라고 하고, ‘외유기화(外有氣化)’를 ‘하늘로써 하늘을 먹는[以天食天]’ 것이라고 하였으니, 지극히 오묘한 천지의 신묘한 법이 기화에 있다.³⁶⁷⁾

여기에서 최시형은 이 세상에 존재하는 모든 사물과 사건을 하늘과 긴밀히 관계하는 것으로 여긴다. 그는 이러한 생명체로서의 사물이 기화에 의해 소통하는 것을 ‘하늘로써 하늘을 먹는[以天食天]’ 작용에 의한 것으로 여긴다. 이는 그가 ‘하늘로써 하늘을 먹는’ 기화의 작용이 모든 생명체에게 적용되기 때문에 인간을 포함한 모든 생명체가 ‘밥’을 먹는 행위를 활력의 근거이자, 오묘한 하늘의 법칙에 부응하는 것임을 일깨우고자 한 것이다.

이처럼 동학의 ‘마음과 마음’의 논리는 현실과 괴리된 추상적이고 공허한 사상이 아니라, 역동적으로 변화하는 역사에서 삶을 이루는 수많은 민중들의 구체적인 일상 생활을 소중하게 생각하는 휴머니즘의 발현이라고 할 수 있다.

3. 사람 섬김[事人如天]

인간의 존엄성은 동서고금의 철학에서 보편적으로 수용되는 사상이다. 동학에서도 이러한 인간의 존엄성을 강조한다. 동학은 이러한 인간의 존엄성 문제를 섬김의 논리로 해결하고자 한다. 동학은 “사람을 섬기기를 하늘과 같이 하라”라는 명제를 통해 인간의 존엄성을 확보하고자 한다. 이는 인간을 존귀한 하늘과 같은 존재로

367) 『海月神師法說』, 「以天食天」, “내 恒常 말할 때에 物物天이요 事事天이라 하였나니, 萬若 이 理致를 是認한다면 物物이 다 以天食天 아님이 없을지니, 以天食天은 어찌 생각하면 理에 相合치 않음과 같으나, 그러나 이것은 人心의 偏見으로 보는 말이요, 萬一 한울 全體로 본다 하면 한울이 한울 全體를 키우기 爲하여 同質이 된 자는 相互扶助로써 서로 氣化를 이루게 하고, 異質이 된 者는 以天食天으로써 서로 氣化를 通하게 하는 것이니, 그러므로 한울은 一面에서 同質의 氣化로 種屬을 養게 하고 一面에서 異質의 氣化로써 種屬과 種屬의 連帶的 成長發展을 圖謀하는 것이니, 總히 말하면 以天食天은 곧 한울의 氣化作用으로 볼 수 있는 데, 大神師께서 侍字를 解義할 때에 內有神靈이라 함은 한울을 이룸이요, 外有氣化라 함은 以天食天을 말한 것이니 至妙한 天地의 妙法이 도무지 氣化에 있느니라.”

여기기 때문이다. 그런데 이때 인간은 특수한 일부의 계층에 해당하는 사람이 아니라, 신분 고하를 막론한 모든 사람을 포함한다. 이 ‘사람 섬김’에 대해 최시형은 다음과 같이 설명한다.

사람이 하늘이니, 사람을 섬기기를 하늘같이 하라. 내가 여러분들을 볼 때에 스스로를 높이는 자가 많으니 탄식할만하고, 도를 떠난 자가 이로부터 생기니 통탄할만하다. 나 또한 이 마음이 생기면 생겨나겠지만, 감히 이 마음이 생겨나지 않는 것은 하늘님이 나의 마음을 기르지 않을까 두려워해서이다.³⁶⁸⁾

여기에서 최시형은 인간을 하늘님과 동격으로 생각하기 때문에 인간이 인간을 존중하기를 하늘을 섬기는 것과 같이 해야 할 것으로 생각한다. 그러나 그는 보통 사람들이 이러한 인간의 존엄성을 망각하는 것으로 여긴다. 그는 이러한 현상을 안타까워 한다. 최시형은 맹자가 ‘방심(放心)’³⁶⁹⁾을 염려한 것과 같이, 이러한 하늘님의 뜻에서 이탈하는 사람들의 태도를 비판적으로 바라본다. 그는 이 문제를 해결하기 위해 하늘님이 나를 기르고 나의 마음이 하늘님을 봉양하듯이, 내 마음에 하늘님의 뜻을 간직하며 다른 사람을 하늘님처럼 섬겨야 할 것으로 생각한다.

사람을 대하고 물건을 접할 때에는 반드시 악을 숨겨주고 선을 드러내는 것을 주로 삼아라. 저들이 포악함으로 나를 대하면 나는 인(仁)과 서(恕)로 그를 대하고, 저들이 간교한 속임으로 말을 꾸미면 나는 정직함으로 순하게 그를 받아들여야 한다. 그렇다면 저절로 돌아올 것이다.³⁷⁰⁾

여기에서 최시형은 ‘사람 섬김’에 대해 구체적인 방법을 제시한다. 그는 일상적인 삶에서 관계를 형성할 때에 선한 태도를 유지해야 할 것으로 생각한다. 악을 악으로 갚으면 보복으로 인한 혼란한 상황이 발생하지만, 악을 선으로 갚으면 평화로운 사회가 건설될 수 있기 때문이다. 이는 “선을 쌓는 집에 반드시 경사스러운 일이 있다.”³⁷¹⁾라는 『주역』의 논리를 계승한 것이다.

368) 『海月神師法說』, 「待人接物」, “人是天, 事人如天. 吾見諸君, 自尊者多矣, 可嘆也, 離道者自此而生, 可痛也. 吾亦有此心生則生也, 不敢生此心也, 天主不養吾心也恐也.”

369) 『孟子』, 「告子上」, “孟子曰: ‘仁, 人心也; 義, 人路也. 舍其路而弗由, 放其心而不知求, 哀哉! 學問之道無他, 求其放心而已矣.’”

370) 『海月神師法說』, 「待人接物」, “待人接物必隱惡揚善爲主. 彼以暴惡對我則我以仁恕待之, 彼以狡詐飾辭則我以正直順受之. 則自然歸化矣.”

371) 『周易』, 「坤卦, 文言傳」, “積善之家, 必有餘慶.”

또한 최시형은 그가 살았던 시대에서 약자의 위치에 있던 여성과 어린아이의 존엄성에 대해서도 깊은 관심을 기울였다. 그에 의하면 어린아이는 하늘님이고, 여성도 하늘님이다.

한가할 때에 어린아이가 나막신을 신고 달려가는 모습이 있었는데, 그 소리가 땅을 울리니 놀라 일어나 가슴을 어루만지면서 “아이의 나막신 소리가 내 마음을 아프게 하는구나”라고 말했다. 청주 서택순 집을 지나갈 때에 그 며느리[子婦]의 베 짜는 소리를 듣고, “그대의 며느리가 베를 짜는가? 하늘님이 베를 짜는가?” 서택순이 대답하여 말했다. “저의 며느리가 베를 짍니다.” 말했다. “그렇구나”. 그 오른쪽 사람에게 일러 “서택순이 내 말을 분별하지 못한다.”라고 하니, 모시고 있는 모든 사람들이 그 말뜻을 깨닫지 못했다. “기로써 기를 먹고, 하늘로써 하늘을 먹으며, 마음으로써 마음을 다스리고, 기로써 기를 다스리니, 궁을(弓乙)은 그 모습이 한마음[一心]이라는 글자이다.”³⁷²⁾

이처럼 최시형은 당시의 사회적 환경에서 존엄의 대상에서 비켜 있는 어린아이와 노동에 종사하는 여성의 삶을 통해 ‘사람 섬김’의 논리를 적용한다. 최시형은 기를 상하게 하는 나막신을 신고 달려가는 아이의 다친 마음을 안타까워하며, 아이가 하늘님의 모습을 회복해야 할 것으로 생각한다. 또한 그는 베 짜는 여성의 일을 하늘과 무관한 일이 아니라, 하늘이 베를 짜는 행위로 생각한다. 이는 그가 어린아이와 여성 역시 “기로써 기를 먹고, 하늘로써 하늘을 먹으며, 마음으로써 마음을 다스리고, 기로써 기를 다스리는” 숭고한 존엄의 주체임을 확인하는 것이다.

동학에서 ‘사람 섬김’의 논리는 제사에도 적용된다. 동학에서는 제사를 지낼 때에 죽은 사람보다 산 사람의 위상을 중시한다.

신사(최시형)가 물었다. “제사를 받들 때에 벽을 향하여 신위(神位)를 세우는 것이 옳은가? 나를 향하여 신위를 세우는 것이 옳은가?” 손병희가 대답했다. “나를 향하여 신위를 세우는 것이 옳습니다.”³⁷³⁾

372) 『東學文書』, 「理氣大全」, “閒居時, 有小兒, 着屐而趨, 其聲而鳴地驚起, 而撫胸曰‘其兒屐聲, 我腦痛矣.’ 過清州徐垞淳家, 聞其子婦織布之聲, 曰‘君之子婦織布耶? 天主織布耶?’ 徐生對曰‘生之子婦織布.’ 曰‘然.’ 其右謂人曰‘徐生不忤吾言’, 侍座諸人, 莫曉其語意也. ‘以氣食氣, 以天食天, 以心治心, 以氣治氣, 弓乙其刑(形)一心字也.’” 驪江出版社, 1985, 260쪽.

373) 『海月神師法說』, 「向我設位」, “神師問曰 ‘奉祀之時, 向壁設位可乎? 向我設位可乎?’ 孫秉熙答曰 ‘向我設位可也.’”

이는 최시형과 손병희가 제사를 지낼 때에 신위를 세우는 위치에 대해 대화하는 장면이다. 최시형의 뜻을 계승하고자 하는 손병희는 벽이 아니라, 산 사람을 향해 신위를 세워야 할 것으로 생각한다. 이는 산 사람의 중요성을 강조한 것이다.

신사(최시형)가 말했다. “그렇다면 하늘님이 감응하지 않는 실정을 혹 본 적이 있는가? 사람은 다 하늘님을 모시는 신령스러운 기[靈氣]로 사는 것이다. 사람이 먹고 싶어하는 생각은 바로 하늘님이 감응하는 마음이고, 먹고 싶어하는 기는 바로 하늘님이 감응하는 기(氣)이다. 사람이 달게 먹는 것은 하늘님이 감응하는 실정이고, 사람이 먹고 싶어하는 생각이 없는 것은 하늘님이 감응하지 않는 이치이다. 사람이 하늘님을 모시는 신령스러운 기가 있으면 산 것이고, 그렇지 않으면 죽은 것이다. 죽은 사람의 입에 한 숟갈의 밥을 드리고 기다려도 한 알의 밥을 먹을 수 없다. 이는 하늘님이 이미 사람의 몸 안에서 떠난 것이다. 그러므로 먹을 생각과 먹을 기를 발현할 수 없다. 이는 하늘님이 감응할 수 없는 이치이다.”³⁷⁴⁾

이처럼 동학은 인간의 삶을 하늘님을 모신 신령스러운 기의 작용으로 보고, 인간의 죽음을 이 신령스러운 기가 몸에서 떠난 상태로 생각한다. 최시형은 인간의 먹고 싶어하는 생각과 먹고 싶어하는 기를 하늘님이 감응하는 마음과 기로 여긴다. 또한 그는 사람이 먹고 싶어하는 생각이 없는 것을 하늘님이 감응하지 않는 이치로 여긴다. 최시형에 따르면 죽은 사람은 한 숟갈의 밥도 먹을 수 없다. 이는 그가 죽은 사람보다 산 사람이 하늘님의 뜻을 더 실현할 수 있을 것으로 생각하는 것이다. 이것이 그가 제사를 지낼 때에 신위를 산 사람에게 향해야 할 것으로 생각한 이유이다.

동학의 이러한 산 사람 중심의 관점은 죽음보다 삶을 중시하는 공자의 관점을 계승한 것이다. 일찍이 공자는 이 문제에 대해 자신의 관점을 드러냈다. “계로가 귀신을 섬기는 것에 대해 물었다. 공자가 말했다. ‘아직 사람도 제대로 섬기지 못하는데, 어찌 귀신을 섬길 수 있겠는가?’ 계로가 감히 죽음에 대해 물었다. 공자가 말했다. ‘아직 삶도 모르는데, 어찌 죽음을 알 수 있겠느냐?’”³⁷⁵⁾라고 하였다. 이는 공

374) 『海月神師法說』, 「向我設位」, “神師曰 ‘然則天主不感應之情, 或有見乎? 人皆以侍天主之靈氣生活者也. 人之飲食之念, 卽天主感應之心也; 飲食之氣, 卽天主感應之氣也. 人之甘食是天主感應之情也, 人之無飲食之念是天主不感應之理也. 人有侍天主之靈氣, 則生者也, 不然則死者也. 屍體之口而奠一匙飯以待之, 不能食一粒之飯. 此天主既離於人之體內也. 故不能發食念食氣也. 此天主不能感應之理也.’”

375) 『論語』, 「先進」, “季路問事鬼神. 子曰: ‘未能事人, 焉能事鬼?’ 敢問死. 曰: ‘未知生, 焉知

자가 죽음 이후의 세계에 집중하기보다 현재의 삶에 충실해야 할 것으로 생각하는 것이다. 여기에서 현재의 삶이란 그가 속한 현실에서 인간답게 사는 삶을 말한다. 인간답게 사는 삶이란 도덕적인 삶을 의미한다. 이러한 도덕적인 삶의 기준은 자신만을 생각하는 이기심을 발휘하는 것이 아니라, 조건 없이 타인을 사랑하며 공공의 의로움을 실현하는 삶이다. 이 때문에 공자는 “아침에 도를 깨달으면 저녁에 죽어도 좋다.”³⁷⁶⁾라고 하고, 인(仁)을 이루기 위해 자신의 목숨을 희생하는 태도를 고귀한 삶으로 평가한다.

최시형은 이러한 전통적인 유가철학의 삶과 죽음의 관점을 조상에 대한 제사 문체에 적용시킨다.

임규호가 물었다. “나를 향하여 신위를 세우는 이치는 무엇 때문입니까?” 신사(최시형)가 대답하였다. “나의 부모는 시조로부터 몇 만대에 이르기까지 혈기를 계승하여 나에게 이르게 하였고, 또 부모의 심령은 하늘님으로부터 몇 만대를 이어 나에게 이르도록 했다. 부모가 죽은 뒤에도 혈기는 나에게 남아 있고, 심령과 정신도 나에게 남아 있다. 그러므로 제사를 받들고 신위를 세우는 것은 그 자손을 위하는 것이 본위이니, 평상시에 식사를 하듯이 신위를 세운 이후에 지극한 정성을 다하여 심고(心告)하고, 부모가 살아계실 때의 교훈과 남기신 사업의 뜻을 생각하면서 맹세하는 것이 옳다.”³⁷⁷⁾

이는 최시형이 나를 향해 신위를 세우는 것에 대해 구체적으로 설명하는 내용이다. 최시형에 의하면 부모를 비롯한 조상들이 나에게 전해준 생물학적인 혈기와 심령이 있다. 이때 심령은 하늘이 부여한 것이다. 그러므로 살아 있는 나는 조상으로부터 물려받은 혈기와 하늘로부터 물려받은 정신을 함유하고 있다. 이는 살아 있는 내가 죽은 조상에 비해 결코 소홀히 취급받을 수 없는 존재임을 의미한다.

전통적으로 한국을 비롯한 동아시아의 제사는 대부분 벽을 향해 제사상을 차리는 향벽설위(向壁設位)이다. 제사 방식의 변화는 우리의 삶을 근본적으로 전환시키는 상징적인 의미를 지닌다. 특히 제사는 조상 대대로 내려온 관습이므로 바꾸기

死?’

376) 『論語』, 「里仁」, “朝聞道, 夕死可矣.”

377) 『海月神師法說』, 「向我設位」, “任奎鎬問曰 ‘向我設位之理, 是何故也?’ 神師曰 ‘我之父母, 自始祖以至於幾萬代, 繼承血氣而至我也, 又父母之心靈, 自天主幾萬代繼承而至我也. 父母之死後血氣存遺於我也, 心靈與精神, 存遺於我也. 故奉祀設位爲其子孫而本位也, 平時食事樣, 設位以後致極誠心告, 父母生存時, 教訓遺業之情, 思而誓之可也.’”

쉽지 않은데, 제사의 방식을 바꾸었다는 것은 그 의미가 크다. 최시형의 ‘향아설위(向我設位)’는 하늘과 인간을 매개하는 중개자의 존재를 인정하지 않고 인간 이외의 초인간적인 우상을 인정하지 않는다는 것을 말해준다. 이는 구체적인 인간의 삶과 현실을 중시하는 사유의 실제성이 이루어지고 있음을 의미한다.³⁷⁸⁾

최시형에 의하면 역사 과정에서 형성되고 전개되는 사상과 제도는 모두 인간을 초월하는 종교적인 신이나 형이상학적인 불변의 관념이 아니라, 역동적으로 변화하고 있는 시간과 공간 속에서 삶을 구성하는 인간의 의식을 반영한다.

이처럼 최시형은 조상 숭배의 의식을 새롭게 개혁하였다. 그는 조상의 혼령도 시천주의 원리에 따라 그 자손에게 이어져 내재된 것으로 생각했다. 이는 동학이 조상이나 내세를 강조한 것이 아니라, 현세주의적 성격을 띤 것으로 현실의 삶을 중시한 것이다.³⁷⁹⁾

해의 밝음이며, 모든 나라를 비추고, 마음의 밝음이며, 모든 이치에 투철하다. 나막신과 가죽신은 크게 기를 상하게 하는 단서를 가지고 있고, 또한 하늘이 싫어하는 이치가 있으므로 이미 금지시켰다. 토지를 아끼는 것은 어머니의 살을 아끼는 것과 같다. 어머니의 살이 중한가? 버선이 중한가? 이 이치를 확실하게 알아서 이 경외의 마음을 체득하면, 비록 큰 비 속이라도 애초에 신발을 적시지 않을 것이다. 말했다. ‘오늘 비로소 대도의 참된 이야기를 말하노라. 이것이 현묘한 이치이니, 아는 자가 드물고 행하는 자는 적다.’³⁸⁰⁾

이처럼 최시형은 ‘지기’로부터 비롯된 우주 만물의 운행 원리를 잘 파악하고, 그 내용을 죽음 이후의 내세가 아니라, 현세에서 구현할 것을 강조한다.

곧 그는 이 우주 안에 있는 모든 자연적인 것을 ‘한 기’인 ‘지기’에 의해 생성되는 것으로 생각한다. 그는 이 ‘한 기’의 운행에 의해 형성된 생명이 다른 생명을 기르고 돌보는 것을 어머니가 자식을 기르는 것과 흡사한 것으로 생각한다. 전통적인 유학에서는 땅은 만물을 싣고 기르는 어머니 같은 역할을 하는 것으로 여긴다. 최시형은 이러한 땅은 어머니이고 자연이라는 전통적인 관념에 하늘님의 ‘살’이라는

378) 김용휘, 「侍天主 思想의 變遷을 통해 본 東學 연구」, 고려대학교 박사학위논문, 2005, 103쪽 참조.

379) 신일철, 「동학과 전통사상」, 동학학회, 『동학학보』 제5호, 2003, 22쪽 참조.

380) 『東學文書』, 「理氣大全」, “日之明兮, 照臨萬國; 心之明兮, 透澈萬理. 木屐韋鞋, 大有傷氣之端, 亦有天厭之理, 故已有禁之. 惜土地如惜母氏膚也. 母氏肌膚重耶? 一襪子重耶? 的知此理, 體此敬畏之心, 雖大雨中, 初不濕鞋也. 曰‘今日始言大道談. 此是玄妙之理也, 知者鮮矣, 行者寡矣.’” 驪江出版社, 1985, 259쪽.

생각을 덧붙임으로서 땅과 자연에 대한 경외심을 깊게 드러내고 있다. 이는 땅에 대한 경외심에 대해 ‘만물과 하나가 된 상태’라고 생각하는 것으로, 자연의 아픔을 나 자신의 아픔으로 여기는 것을 의미한다.³⁸¹⁾

이처럼 최시형의 ‘사람 섬김’은 세상의 모든 인간이 하늘님임을 깨달아 모두가 동등한 존재라는 새로운 가치관의 반영이다. 이는 당시의 양반과 평민, 남자와 여자, 어른과 어린이 등 사회 전반에 걸친 권위주의적인 질서 의식의 해체를 선언한 것이다. 이는 모든 사람들이 신분의 귀천이나 빈부에 관계없이 모두가 하늘님과 같이 존경받는 대상임을 의미한다.³⁸²⁾ 곧 동학의 이러한 ‘사람 섬김’의 논리는 인간이 모두 하늘임을 천명하고, 한 몸[一體]임을 강조한다.

그런데 동학의 이러한 ‘사람 섬김’관은 “나의 노인을 노인으로 여겨 다른 사람의 노인에게까지 미치고, 나의 어린이를 어린이로 여겨 다른 사람의 어린이에게까지 미친다.”³⁸³⁾라고 하는 맹자의 관점과 “나이 많은 사람을 존중하는 것은 어른을 어른으로 대하는 것이고, 고아와 나약한 사람을 사랑하는 것은 어린이를 어린이로 대하는 것이다. 성인은 덕에 합치하는 사람이고, 현인은 빼어난 사람이다. 천하에서 힘없는 사람·늙은 사람·불구자·병든 사람·부모 없는 고아·자식 없는 노인·홀아비·과부 등은 모두 내 형제 가운데 가난하고 외로우면서 하소연할 곳이 없는 사람들이다.”³⁸⁴⁾라고 하는 장재의 관점 등에 나타난 인(仁)의 확충을 통한 사해동포주의(四海同胞主義)의 사상과 맥을 같이 한다.

이처럼 인간과 인간의 관계를 수직적인 상하의 관계가 아니라, 수평적인 질서가 유지되는 것을 중시하는 동학의 ‘사람 섬김’관은 당시의 권위주의적인 계급사회의 모순을 해결하는 면에 사상적 기여를 했을 뿐만 아니라, 현대 사회에서도 여전히 발생하고 있는 인간 소외 현상을 극복하는 면에 이론적 기여를 할 수 있다.

381) 황중원, 「최시형 ‘식(食)’ 사상의 종교생태학적 의의」, 한국신종교학회, 『신종교연구』 제26집, 2012, 124쪽 참조.

382) 김영철, 「‘영해동학혁명’과 해월의 삶에 나타난 사인여천 사상」, 동학학회, 『동학학보』 제30호, 2014, 253쪽 참조.

383) 『孟子』, 「梁惠王上」, “老吾老, 以及人之老, 幼吾幼, 以及人之幼.”

384) 張載, 「西銘」, “尊高年, 所以長其長; 慈孤弱, 所以幼其幼. 聖其合德, 賢其秀也. 凡天下疲癯殘疾擗獨鰥寡, 皆吾兄弟之顛連而無告者也.”

제2절. 사회적 실천

인간은 사회적 존재이다. 사회적 존재인 인간은 시간과 공간의 제약을 받는다. 이는 인간이 역사적인 존재임을 의미한다. 이 때문에 인간은 그가 살고 있는 시대와 사회의 변화를 목도하며 시대 정신에 부응하도록 노력한다. 동학 역시 이러한 역사의 흐름을 목도하며 시대 문제를 사회적 실천을 통해 해결하고자 한다.

동학은 도덕적 삶을 사회적 실천의 주요 내용으로 생각한다. 동학은 인간을 사회적 관계를 떠나 독립적인 삶을 영위할 수 있는 존재로 여기지 않는다. 곧 동학은 인간을 유기적인 관계 윤리를 정립해야 하는 사회적 존재로 생각한다. 동학에 의하면 이 사회의 구성원들은 스스로 내면의 자각을 통해 바람직한 공동체 사회를 형성해야 한다. 동학은 이러한 공동체에 대해 도덕의식을 기반으로 하는 평등 사회의 건설을 추구한다. 동학의 이러한 평등 사회의 건설은 인간과 인간의 관계를 모두 고귀한 ‘한 몸’으로 여기기 때문이다. 이 때문에 동학에서는 평등 사회의 주체에 대해 특정한 계급이나 외적인 조건으로 규정하지 않고, 그 사회를 구성하고 있는 모든 사람들에게 확대시킨다. 이처럼 동학은 인간 각자가 하늘님임을 깨달아 모두 평등한 존재로서의 삶을 영위할 때 세계평화가 이루어질 것으로 생각한다.

1. 공동체 의식 [同歸一體]385)

공동체 의식의 확립은 사회적 존재인 인간의 실천적 삶을 위한 이론적 토대이다. 동학은 우주의 모든 생명이 ‘지기’인 ‘한 기’로서 하나로 연결되어 있는 것으로 여긴다. 동학은 이러한 ‘한 기’인 ‘한 몸’들이 함께 조화를 이루어야 할 것으로 생각한

385) 동학의 ‘동귀일체(同歸一體)’를 번역하면 ‘한 몸으로 함께 돌아간다’이다. 이는 나와 너를 비롯한 모든 사람들이 서로 다른 별개의 존재가 아니라, 긴밀하게 관계하는 존재임을 의미한다. 이 ‘동귀일체’관은 모든 사람들이 ‘지기’를 함유하고 있기 때문에 비록 현상적으로 분리되어 있는 것처럼 보일지라도, 본질적으로 한 마음을 간직한 한 몸이라는 관점이다. 이 때문에 동학은 하늘님인 ‘지기’를 가지고 있는 모든 사람이 불의와 불평등의 사회를 변혁하여 의로움이 넘치는 평등한 사회를 건설할 것을 요청한다. 동학은 이러한 공동체 의식을 이 땅에서 구현해야 할 것으로 생각한다. 따라서 본 연구에서는 ‘동귀일체(同歸一體)’를 ‘공동체 의식’을 발현하는 중요한 철학적 개념으로 생각하여 ‘동귀일체’를 ‘공동체 의식’에 부합하는 동학의 개념으로 표기하고자 한다.

다. 이러한 동학의 생명관은 공동체 의식으로 승화된다.

동학의 공동체 의식은 전통적인 유학에서 중시하는 ‘공적 의로움’의 관점과 맥을 같이한다. 공자와 맹자와 순자 등 초기 유학자, 한나라의 동증서부터 명말청초의 왕부지에 이르기까지 수많은 유학자들, 한국의 많은 유학자 등 한국과 중국을 비롯한 전통 시대의 유학자들은 모두 공적 의로움을 토대로 하는 공동체 의식의 강화를 통해 평화로운 사회를 건설하고자 했다.³⁸⁶⁾

동학은 이러한 전통 유학에서 중시하는 공적 의로움을 공동체 의식의 도덕적 토양으로 생각한다. 동학은 여덟 가지 수행법을 통해 공적으로 의로운 삶의 중요성을 강조한다.

밝음이 있다는 것을 알지 못하면 멀리서 구하지 않고 나를 닦으며, 덕이 있는 것을 알지 못하면 내 자신의 화생(化生)을 헤아려야 하고, 명이 있는 것을 알지 못하면 내 마음의 밝고 밝음을 돌아보아야 하며, 도가 있는 것을 알지 못하면 나의 진실함이 한결같음을 헤아리고, 성실함이 이룬 것을 알지 못하면 내 마음의 잃지 않음을 헤아리며, 공경이 되는 것을 알지 못하면 잠시라도 양모함을 늦추지 말고, 두려움이 되는 것을 알지 못하면 지극한 공(公)의 사사로움이 없음을 생각하며, 마음의 연음과 잃음을 알지 못하면 쓰는 곳의 공사(公私)를 살펴라.³⁸⁷⁾

밝음이 있는 것을 알지 못하면 나의 마음을 그곳에 보내고, 덕이 있는 것을 알지 못하면 말은 말이 넓고자 하나 말하기 어렵고, 명이 있는 것을 알지 못하면 이치가 주고받는 것에서 아득해지고, 도가 있는 것을 알지 못하면 나는 나를 위할 뿐 다른 사람이 아니며, 성실함이 이룬 것을 알지 못하면 스스로 안다고 하지만 스스로 게을러지고, 공경이 되는 것을 알지 못하면 내 마음의 밝음과 어두움을 두려워하며, 두려움이 되는 것을 알지 못하면 죄가 없는 경우라도 죄가 있는 것 같고, 마음의 연음과 잃음을 알지 못하면 오늘 생각하고 있더라도 어제의 잘못이 있다.³⁸⁸⁾

386) 이철승, 「‘세계화’ 시대 ‘유교공동체주의’의 의의와 문제」, 한국철학사상연구회, 『시대와 철학』 제18권3호, 2007, 146~148쪽 참조.

387) 『東學文書』, 「八節」, “不知明之所在, 遠不求而修我; 不知德之所在, 料吾身之化生; 不知命之所在, 顧吾心之明明; 不知道之所在, 度吾信之一如; 不知誠之所致, 數吾心之不失; 不知敬之所爲, 暫不弛於慕仰; 不知畏之所爲, 念至公之無私; 不知心之得失, 察用處之公私.” 驪江出版社, 1985, 191쪽.

388) 앞의 책, 「後八節」, “不知明之所在, 送余心於其地; 不知德之所在, 欲言浩而難言; 不知命之所在, 理杳然於授受; 不知道之所在, 我爲我而非他; 不知誠之所致, 是自知而自怠; 不知敬之所爲, 恐吾心之寤寐; 不知畏之所爲, 無罪地而如罪; 不知心之得失, 在今思而昨非.” 驪江

이처럼 동학은 명(明)·덕(德)·명(命)·도(道)·성(誠)·경(敬)·외(畏)·심(心) 등 팔절(八節)을 통한 개인의 인격 수양이 공동체 의식으로 승화되기를 요청한다. 동학은 공동체 의식의 이론적 근거인 공적 의로움을 구현하기 위해 먼저 내 안에 밝은 덕이 있음을 깨달아 수양해야 할 것으로 생각한다. 동학은 이러한 수양을 통해 이기심의 발현을 통제하고, 공적인 의로움을 실현해야 할 것으로 생각한다.

동학의 이러한 공적 의로움은 사사로움이 없는 하늘과 순수한 인간이 한 몸이라는 관점에서 비롯된다. 동학의 이러한 하늘과 함께 하는 ‘한 몸’관은 모든 일이 하나의 이치로 돌아간다는 의식의 반영이다. 곧 동학은 “총명함을 은은하게 하면 신선이 저절로 나오고, 다가올 모든 일들이 하나의 이치로 함께 돌아간다.”³⁸⁹⁾라고 하여, 모든 일이 하나의 이치와 깊게 관련되는 것으로 생각한다.

동학의 이러한 ‘하나의 이치로 돌아감[同歸一理]’의 논리는 하늘과 인간을 모두 존귀한 한 몸으로 여기는 ‘동귀일체(同歸一體)’ 사상의 반영이다. 곧 동학은 “억조창생 많은 사람들이 함께 한 몸으로 돌아간다는 것을 나이 사십에 이르러서야 깨달았느냐?”³⁹⁰⁾라고 지적하여, 세상의 모든 사람들이 ‘한 몸으로 돌아간다[同歸一體]’라는 사실을 깨달아야 할 것으로 생각한다.

이처럼 동학의 ‘동귀일체’ 사상은 모든 사람들이 한 몸으로 돌아가야 ‘지기’의 운행에 동참할 수 있을 것으로 생각한다.

시운을 의논한다고 하는 것은 한 번은 번성하고 한 번은 쇠락한 것이 아니겠는가? 쇠락할 운이 지극하면 반드시 번성할 운이 올 것이다. 현숙한 모든 군자가 함께 한 몸으로 돌아왔는가? 어렵구나! 어렵구나! 만나기도 어렵구나! 방방곡곡 찾아다니면서 현인군자 만나기를 바랄뿐이다. 가슴 속에 품은 회포를 직접 말하기는 어렵고, 물음에 따라서 답한 후에 당당하게 바른 이치를 밝혀 나간다. 일세를 풍미할 수 있는 이 시대의 걸출한 인물들이 도탄에 빠져 있지 아니한가? 사지(死地)에 빠져버린 민중들아! 나라를 보호하고 백성을 편안하게 하는 일을 어떻게 할 것인가?³⁹¹⁾

出版社, 1985, 192쪽.

389) 『東學文書』, 「歎道儒心急」, “隱隱聰明, 仙出自然, 來頭百事, 同歸一理.” 驪江出版社, 1985, 195쪽.

390) 『天道教經典』, 용담유사, 「교훈가」, “억조창생(億兆蒼生) 많은 사람 동귀일체(同歸一體) 하는 줄을, 사십 평생 알았더냐.”

391) 앞의 책, 「권학가」, “시운을 의논해도 일성일쇠 아닐런가. 쇠운(衰運)이 지극하면 성운(盛運)이 오지마는, 현숙한 모든 군자 동귀일체(同歸一體) 하였던가, 어렵도다 어렵도

이처럼 동학은 공동체 의식을 현실 사회에 반영하여 어려움에 처한 나라를 보호하고 도탄에 빠진 민중들을 구제해야 할 것으로 생각한다. 곧 동학의 이러한 공동체 의식을 반영하는 ‘동귀일체’관은 당시의 시대 문제를 해결하기 위한 사상적 토양이다.

동학은 이러한 공동체 의식이 현실 사회에서 구현되지 못하는 원인을 ‘기의 바르지 않음’과 ‘마음의 옳김’으로 여기고, 이를 극복하기 위해 ‘명덕명도(明德命道)’의 원리와 ‘성경외심(誠敬畏心)’의 방법을 활용해야 할 것으로 생각한다.

기가 바르지 않고 마음이 옳김이 있으므로 ‘그 명을 어긴다.’라고 했다. 기에 바름이 있고, 마음에 정함이 있으므로 ‘그 덕에 합한다.’라고 했다. 도의 이름과 이루어지지 않음은 모두 기에 달려 있는데, 마음의 바름과 바르지 않음은 무엇 때문인가? 명덕명도(明德命道) 네 글자는 하늘과 사람이 형상을 이루는 근본이고, 성경외심(誠敬畏心) 네 글자는 형상을 이룬 후에 어린아이의 마음을 회복할 수 있는 과정이며 절차이다.³⁹²⁾

이처럼 동학은 기가 바르지 않고 마음이 옳기는 상태를 명(命)을 어기는 것으로 이해하고, 기의 바름과 마음의 정함을 덕에 합하는 것으로 생각한다. 또한 동학은 도의 이름과 이루지 못함에 대해 기에 달려 있는 것으로 여기고, 명덕명도의 원리와 성경외심의 방법을 동원하여 이러한 문제를 극복해야 할 것으로 생각한다. 동학은 이러한 명덕명도와 성경외심에 대해 하늘님의 뜻을 계승한 인간의 형상으로 여긴다. 동학은 이러한 형상을 이룬 후에야 어린아이의 순수한 마음을 회복할 수 있을 것으로 생각한다.

그러므로 “사람은 하늘사람이다.”라고 말하였다. 그렇다면 나와 하늘은 모두 한 몸과 한 기이다. 물욕을 제거하고 도리를 투철하게 얻으면, 지극한 큼과 지극한 하늘과 지극한 변화와 지기(至氣)와 지극한 바름과 지극한 성스러움이 모

다 만나기도 어렵도다. 방방곡곡 찾아들어 만나기만 만날진댄, 흥중에 품은 회포 다른 할 말 바이없고, 수문수답(隨問隨答) 하온 후에 당당정리(堂堂正理) 밝혀내어, 일 세상 저 인물이 도탄(塗炭) 중 아닐런가. 함지사지(陷之死地) 출생들아 보국안민(輔國安民) 어찌 할꼬.”

392) 『東學文書』, 「辯論八節韻」, “氣不正而心有移, 故曰 ‘違其命.’ 氣有正而心有定, 故曰 ‘合其德’. 道之成不成都在於氣, 心之正不正如何耳? 明德命道四字, 天人成形之根本, 誠敬畏心四字, 成形後克復赤子心之路程節次也.” 驪江出版社, 1985, 52~53쪽.

두 나다. ‘성경외심’은 사람을 대하고 사물을 접함에 만사가 하늘이고, 지극한 변화와 지기가 지극한 성스러움에 이르는 절차이며 과정이다.³⁹³⁾

이처럼 동학은 어린아이와 같은 순수한 마음과 몸을 지닌 사람을 하늘로 여긴다. 이때 하늘사람으로서의 몸과 마음은 모두 ‘한 기’이고 사사로움이 없는 공적 의로움을 간직한 허령창창한 ‘지기’이다. 이 ‘지기’는 지극한 성스러움을 유지하며 ‘성경외심’의 방법으로 사람과 사물을 대한다. 이 ‘지기’의 공능은 공평무사한 공동체 의식을 토대로 하여 평등 사회를 지향한다. 이러한 평등의식은 개인의 인권과 공동체의 의로움이 조화를 이루는 사회의 건설을 추구한다.

이처럼 동학은 “오직 나는 여러 군자가 밝게 분별하고 힘써 행하며 실천하고, 참된 하늘이 함께 큰 도를 이루기를 크게 기원한다.³⁹⁴⁾”라고 하여, 전통 유학에서 중시하는 군자를 공동체 의식을 구현하는 이상적 인간으로 생각한다. 동학에 의하면 군자는 ‘지기(至氣)’인 ‘한 기(一氣)’의 운행에 참여하여, 하늘님을 모시는 몸임을 자각하고 밝게 분별하며 실천으로 옹기니 삶은 살아야 한다.

이처럼 동학은 밝게 분별하고 힘써 행하면 천도(天道)를 이룰 수 있을 것으로 생각한다. 동학은 모든 인간의 마음이 하늘마음이고 이 마음을 도덕성의 근거가 되는 것으로 생각한다. 동학에 의하면 나와 하늘은 모두 한 몸[一體]과 한 기[一氣]이다. 이는 동학이 현상적인 측면에서 몸과 마음으로 구별되어 나타나지만, 본질적으로 하늘의 뜻이며, ‘한 기’에 의해 하나로 귀결되는 공동체적인 삶을 지향하고 있음을 의미한다. 곧 동학은 이 세상의 모든 인간들에 대해 ‘지기’인 ‘한 기’를 갖춘 ‘한 몸’으로서 도덕성을 근거로 한 건강한 공동체 사회를 건설하는 주체로 생각한다.

동학은 이러한 ‘한 몸’의 주체들이 서로 유기적인 관계를 형성하며 역사의 대열에 실천적으로 참여하기를 요청한다. 곧 동학에 의하면 개인은 현상적인 측면에서 사회로부터 독립되어 있는 것처럼 보이지만, 본질적으로 사회와 긴밀히 관계하는 사회적 존재이다. 동학은 이 사회적 존재인 개인들 각자가 동일한 하늘님을 모신 존재이기에, 공적 의로움을 토대로 하는 공동체 의식을 현실에서 구현해야 할 것으

393) 앞의 책, “故曰‘人是天人也.’ 然則我與天都是一體一氣也. 除去物慾透得道理, 則至大至天至化至氣至正至聖惣是我也. 誠敬畏心, 待人接物萬事天也, 至化至氣, 至於至聖之節次路程也.” 驪江出版社, 1985, 52~53쪽.

394) 『東學文書』, 「辯論八節韻」, “惟我僉君子, 明辯力行踐履, 眞天共成大道之大願.” 驪江出版社, 1985, 52~53쪽.

로 생각한다. 따라서 동학의 이러한 공동체 의식은 불평등한 사회의 문제를 극복하여 평등한 세상을 건설하는 면에 사상적 기여를 할 수 있다.

2. 민중해방[安民, 廣濟蒼生]

인류 역사에서 민중해방을 통한 평등사상은 인간의 존엄성 문제와 관계가 깊다. 인류 역사는 노예제와 봉건제의 불평등한 구조를 극복하며 자유와 평등의 가치를 실현해왔다. 동학사상이 전개되던 19세기 후반의 조선 사회는 양반과 상민, 적자와 서자, 남성과 여성 등 불평등한 계급 질서가 유지되었다. 이러한 계급사회에서 상민과 서자와 여성으로 상징되는 민중들에 대한 차별은 인간의 존엄성을 약화시켰다. 동학은 이러한 시대적인 상황에서 불평등한 사회구조를 개선하여 평등사회를 실현하고자 했다. 이러한 평등사회 건설을 위해 많은 동학도들은 혁명의 대열에 참여했다.

동학의 평등사상은 ‘안민(安民)’과 ‘광제창생(廣濟蒼生)’의 논리를 통해 구체화 된다. 동학은 ‘민중을 편안하게 하며, 널리 민중의 어려운 처지를 구제할 것’을 강조한다. 이는 당시에 지배층으로부터 핍박받는 민중의 삶을 안타까워하며, 그들을 삶의 질곡으로부터 해방시키고자 하는 것이다.

그런데 이러한 민중 구제의 관점은 전통적인 유학의 ‘박시제중(博施濟衆)’³⁹⁵⁾ 사상의 영향을 받아 형성되었다. 이 ‘박시제중’은 공자가 가장 이상적인 정치 철학으로 여기는 것이다. 공자에 의하면 바른 정치는 지배자가 자신의 이익을 위해 피지배자를 억압하거나 착취해서는 안 되고, 사랑으로 대하며 그들의 인권을 존중하는 것이다. 동학은 이러한 공자의 박애(博愛) 정신을 토대로 하는 평등관을 정치적인 신념으로 여긴다. 그런데 동학은 다른 한편으로 사람을 하늘로 여기는 더 근원적인 평등관을 정립한다.

최시형은 “사람은 하늘이기 때문에 평등(平等)하고 차별(差別)이 없으니, 사람이 인위적으로 귀천(貴賤)을 분별(分別)하는 것은 바로 하늘의 뜻[天意]을 어기는 것이다. 여러분들은 모든 귀천(貴賤)의 차별(差別)을 철폐하여 선사(先師, 최제우)의 뜻

395) 『論語』, 「雍也」, “子貢曰: ‘如有博施於民而能濟衆, 何如? 可謂仁乎?’ 子曰: ‘何事於仁, 必也聖乎! 堯舜其猶病諸! 夫仁者, 己欲立而立人, 己欲達而達人. 能近取譬, 可謂仁之方也已.’”

을 잇기로 맹세(盟誓)하라”³⁹⁶)라고 했다. 곧 그에 따르면 사람이 하늘이기 때문에 모든 인간은 차별을 받지 않고, 평등한 대우를 받아야 할 존재이다. 만약 인간을 인위적으로 귀함과 천함의 대상으로 분류하여 불평등한 관계를 조성한다면, 이는 하늘의 뜻을 어기는 것이다. 이러한 최시형의 인간관은 자유와 평등을 천부인권으로 여기는 근대 민주주의의 정신과 맥을 같이 하는 것일 뿐만 아니라, “나의 마음이 바로 너의 마음[吾心卽汝心]”이라는 최제우의 뜻을 계승하는 것이다.

최시형은 당시의 상황에서 하늘의 뜻을 어기는 일이 많이 발생한 것으로 생각한다. 그는 “우리나라의 안에는 두 가지 큰 폐해가 있으니, 하나는 적서(嫡庶)의 구별이고 다음으로는 반상(班常)의 구별이다. 적서의 구별은 집안을 망하게 하는 근본이고, 반상의 구별은 국가를 망하게 하는 근본이니, 이는 우리나라 안의 고질적인 병이다.”³⁹⁷)라고 지적한다. 이는 그가 지배층들의 이익을 위한 권위주의적인 질서의식에서 파생한 불평등한 사회구조 문제를 비판하는 것이다. 최시형에 의하면 양반제도와 적서의 차별이 당시의 대표적인 불평등한 모습이다. 최시형은 이러한 모순을 해결하여 평등사회를 이루고자 했다.

동학의 이러한 민중해방의 평등사상은 1894년의 ‘동학농민혁명’을 통해 현실에 투영된다.³⁹⁸) 동학농민혁명은 한국 근대사에서 중요한 사상사적 의미가 있다. 동학농민혁명은 민중 스스로가 조직을 주체적으로 정비하여 전라도와 충청도를 비롯한 전국 곳곳에서 부패하고 무능한 정부와 외세에 대항하여 현실의 불평등한 문제를 해결하고자 했다. 이 혁명에는 동학도들을 비롯한 많은 민중들이 참여하였다. 이 혁명은 전봉준(全琫準, 1855~1895), 김개남(金開南, 1853~1895), 손화중(孫華仲, 1861~1895) 등이 뛰어난 전략과 전술로 당시의 지배세력들과 외래 침략자들에게 큰 타격을 주었다.

전봉준을 비롯한 지도자들은 동학농민혁명의 투쟁 명분에 대해 성인의 가르침을

396) 李敦化, 『天道敎創建史』, 「第二編, 第二章」, “사람은 한울이라 平等이오 差別이 없나니 사람이 人爲로써 貴賤을 分別함은 곧 天意에 어기는 것이니 諸君은 一切貴賤의 差別을 철폐해야 先師의 뜻을 잇기로 盟誓하라” 天道敎中央宗理院, 1970, 7쪽.

397) 『海月神師法說』, 「布德」, “我國之內, 有兩大弊風, 一則嫡庶之別. 次則班常之別, 嫡庶之別亡家之本, 班常之別亡國之本, 此是吾國內痼疾也.”

398) 동학농민혁명의 평등사상은 교조신원운동(1882~1893), 사발통문(1893), 고부농민봉기(1894, 1월), 1차 무장기포(茂長起包, 1894, 3월), 전주화약(全州和約, 1894, 5월), 도소(都所)체제, 2차 삼례기포(參禮起包, 1894, 9월) 등의 단계로 전개되는 과정에 깊게 투영되었다. 박맹수, 「동학계 종교운동의 역사적 전개와 사상의 시대적 변화 -동학과 천도교를 중심으로-」, 원광대학교 종교문제연구소, 『한국종교』 제37집, 2014, 66쪽 참조.

따르고, 당시 사회의 모순을 해결하기 위해 민중 스스로 주체가 되어 나서야 할 것으로 생각했다. 전봉준에 의하면 부패한 지배계층으로부터 고통을 받는 민중과 중간 관리들 밑에서 굴욕을 받는 하급 관리들은 모두 원한이 깊은 자들이므로 주저하지 말고 혁명에 동참해야 한다. 곧 그는 당시의 사회에 팽배한 계급 모순의 심각성을 깨닫고 이러한 문제를 극복해야 할 주체로서 민중 봉기의 명분을 밝혔다. 전봉준에 따르면 부패하고 타락한 관리들은 민중에게 해로운 독이 되는 자들이므로 축출의 대상이다. 이 때문에 그는 사회 문제를 실제로 해결하기 위해 무장 투쟁의 길로 들어섰다.

그런데 전봉준 등은 조선왕조의 체제를 전복하고 새로운 정부를 구성하려고 한 것은 아니다. 그들은 조선에 팽배한 불평등의 문제에 대해 민중들의 처지에서 해결하려고 했을 뿐이며, 당시의 체제를 해체하려 한 것이 아니다. 그러나 그들이 조선왕조의 체제를 부정하지는 않았지만, 그들의 사상 속에는 이미 민중 중심의 평등관이 존재하고 있었다. 그들은 노비 문서를 제거하고 천민들에 대한 대우를 개선하며 백정들의 머리에 씌운 고깔을 벗기라고 하고, 민중에게 세금을 공평하게 부담시키며, 토지를 고르게 경작하는 조치를 취하라고 하여, 평등사상을 토대로 하는 민중의 신분 해방을 요구했다. 또한 그들은 탐관오리의 숙청과 민중의 정치 참여, 문벌 타파를 통한 현명한 인재 등용, 청춘과부의 개가 허용 등의 근대 민주주의에서 중시하는 인권을 강조했다.³⁹⁹⁾

이처럼 ‘동학농민혁명’은 권위주의적인 지배층의 폭압 아래 있던 민중들에게 불의와 부당함에 맞설 수 있는 이론적 근거이자 실천적 산실로 여겨졌다. 동학사상은 꺾박받는 민중들에게 ‘지기’인 ‘하늘님’을 모신 존귀한 존재임을 인식시킴과 아울러, 모순을 능동적으로 해결할 수 있는 사회적 실천의 주체임을 깨닫게 했다. 이 때문에 동학도들은 ‘의식화된 민중’으로 거듭 태어나 불의에 저항하는 실천을 전국적으로 확산시켰다. 이는 ‘동학농민혁명’이 민중해방의 운동일 뿐만 아니라, 국권수호의 운동이었음을 의미한다.⁴⁰⁰⁾

한편 손병희는 “아! 옛일을 상고하여 지금에 미치도록 지구를 통틀어 논하여 보면, 임금은 본래 인민 속에서 세워진 이름이고, 인민은 애초에 임금이 기른 바가

399) 이철승, 「민중사상과 종교」, 한국철학사상연구회 지음, 『강좌 한국철학』, 예문서원, 1995년, 249쪽 참조.

400) 윤석산, 『해월 최시형의 삶과 사상, 일하는 한울님』, 모시는 사람들, 2021, 256~257쪽 참조.

아니다. 그렇다면 백성이 오직 나라의 근본이라는 것은 밝기가 불을 보는 듯하다. 지금 우리 동양은 그렇지 못하다. 임금은 백성을 노예처럼 보며, 백성은 임금을 호랑이[虎]의 위세처럼 본다. 이는 가혹한 정치[苛政]의 압제(壓制)이다.”⁴⁰¹⁾라고 하였다.

이는 그가 당시의 상황에서 지배층의 상징인 임금의 권력에 대해 처음부터 주어진 것이 아니라, 역사의 주역인 민중 속에서 세워진 이름일 뿐이라고 생각하는 것이다. 그는 또한 민중 역시 애초에 권위주의적인 임금의 통치 대상이 아니고, 나라의 운명을 주체적으로 이끌어가는 근본으로 생각한다. 그의 이러한 민중관은 ‘주권은 민중에 있다.[主權在民]’라고 하는 근대 민주주의 사상의 반영이다. 그는 이러한 민중 중심의 평등사상이 왜곡된 정치 지형으로 인해 굴절된 것으로 생각하며, 이를 비판한다.

이처럼 동학은 개인뿐만 아니라, 구체적인 현실 사회의 모순을 해결하기 위해 농민혁명을 통한 민중 중심의 평등사상을 구현하고자 했다. 특히 동학은 집강소의 실현을 통해 공동체 의식의 연대와 강화의 중요성을 제기했다. 이러한 동학의 평등사상은 이후의 역사에서 많은 사람들에게 귀감의 대상이 되었다.⁴⁰²⁾

3. 세계평화[布德天下]

동서고금을 막론하고 많은 철학자들은 세계평화를 추구하였다. 이는 평화가 개인의 영역을 넘어 세계인들이 함께 추구하고 향유해야 할 보편적인 가치로 여겨지기 때문이다. 서양의 민주주의 사상, 기독교의 박애 사상, 불교의 마음 철학, 도가의 무위자연(無爲自然) 사상, 묵가의 겸애(兼愛) 사상, 유가의 충서(忠恕) 사상 등은 세계평화를 지향한다. 특히 『대학』은 ‘팔조목(八條目)’을 통해 세계평화[平天下]를 인류가 추구해야 할 궁극적인 이상으로 여겼다. 동학은 이러한 동서고금의 평화 철학을 비판적으로 계승하여 독창적인 세계평화관을 정립했다.

401) 『義庵聖師法說』, 「明理傳」, “噫! 稽古而及今, 統論地球而觀之, 君長創自人民中所立之名也, 人民初非君長之所有也. 然則民惟邦本者明若觀火. 今我東洋, 則不然. 君視民如奴隸, 民視君如虎威. 此則苛政之壓制也.”

402) 김교빈, 「동아시아 근대 민중운동에 나타난 유토피아 사상 -갑오농민전쟁 과정에서 설치된 집강소를 중심으로-」, 한국철학사상연구회, 『시대와 철학』 제10권1호, 1999, 27~28쪽 참조.

19세기 후반 세계는 격동에 휩싸였다. 산업혁명을 통해 부강해진 유럽은 발달한 과학기술과 민주주의 사상을 토대로 문명국임을 자임하고, 아시아와 아프리카를 계몽한다는 명분으로 제국주의의 모습을 띠며 침략 전쟁을 일으켰다. 1840년 아편전쟁을 계기로 중국은 세계의 중주국이라는 지위를 상실하고, 조선은 이렇게 재편되는 국제 질서에 능동적으로 대처하지 못했다. 이러한 시대 상황에서 많은 민중들은 도탄에 빠졌다. 최제우는 이러한 현실을 목도하며 새로운 ‘개벽’ 사상을 통해 시대 문제를 해결하고자 했다.

비록 태어나 ‘도가 이루어지고 덕이 세워진다[道成德立]’라고 하더라도 부모와 임금과 스승의 은덕을 영화롭게 하는 것이다. 그러므로 개벽 이후에 선성(先聖, 공자)과 후성(後聖, 최제우)이 많지 않은 것이 아닌데, 어떤 명과 가르침이 있는가? 선생님이 ‘수고로웠으나 공이 없었는데, 너를 만나서 공을 이루었다.’라고 한 것은 예로부터 성현은 단지 임금과 스승의 은덕을 밝혔고, 하늘과 같은 것은 밝힌 적이 없으니, 천지를 섬기는 것은 부모를 섬기는 것과 같은 근본이어서 오만 년을 유지했다.⁴⁰³⁾

동학에 의하면 세상이 처음 열린[開闢] 이후에 부모와 임금과 스승을 섬기는 문제는 공자가 이미 사상적으로 해결했다. 동학은 이러한 사상을 계승하여 ‘천지를 섬기기를 부모를 섬기듯이 하라’라는 명제를 제시했다. 곧 동학은 ‘부모를 섬기기를 하늘을 섬기는 것처럼 하라[事親如事天]’라는 명제와 ‘천지를 섬기기를 부모를 섬기는 것처럼 하라[事天地如事親]’라는 명제를 중시했다.

그런데 이 두 명제는 현상적으로 차이가 있는 듯하지만, 본질적으로 의미의 차이가 없다. 예컨대 전자가 하늘을 최고류의 개념으로 전제한 뒤 부모를 그 하늘을 모방하는 대상으로 여기고, 후자는 부모를 전제한 뒤 부모에 대해 하늘을 섬기는 구체적인 행위의 이론적 토대로 여긴다. 이는 하늘 섬김과 부모 섬김을 추상적이고 형이상학적인 대상으로 여기지 않고, 구체적인 현실에서 경험할 수 있는 사실적인 대상으로 여기는 것이다. 동학의 이러한 관점은 사람과 하늘을 동격으로 생각하는 것으로 평등사상의 표본이자 세계평화 사상의 이론적 기초이다.

이처럼 최제우, 최시형, 손병희 등 동학의 지도자들은 ‘사람이 하늘’이라는 명제를

403) 『東學文書』, 「立義通文」, “雖曰生之‘成立’, 榮親君師之恩德也. 故開闢以後, 先聖後聖, 不爲不多而何命教? 先生曰‘勞而無功, 遇汝成功’者, 自古聖賢, 只創君師之恩德, 如天未創, 事天地之如事父母之根本, 彌留五萬年矣.” 驪江出版社, 1985, 36~37쪽.

통해 고통받는 민중들의 삶을 개선하고자 한다. 곧 이들에 의해 정립된 동학사상은 사람과 하늘을 모두 허령창창한 ‘지기(至氣)’로 여기는 전통적인 기철학적 관점에 입각한다. 동학에 의하면 이 세상은 기를 초월하는 형이상학적인 불변의 리(理)가 아니라, 항상 운동하고 변화하는 기의 운행에 의해 구성되었다. 동학은 이 ‘지기’를 모든 사람이 갖추고 있기 때문에 사람들은 모두 ‘귀천(貴賤)’이 없이 동귀일체(同歸一體)로서 평등한 관계를 형성해야 할 것으로 생각한다. 이때 평등하게 관계해야 할 사람들은 부자와 가난한 자, 지배층과 피지배층, 남성과 여성 등의 관계뿐만 아니라, 민족과 민족의 경계를 초월하는 세계인들에게 공통으로 적용된다. 곧 이는 어느 한 국가나 지역 등에 속하는 사람에게 제한되지 않고, 세계의 모든 사람들에게 동일하게 적용되어야 하는 ‘한 몸’관의 현현이다. 이에 대해 최시형은 다음과 같이 언급한다.

하늘의 운행은 순환하여 가서 돌아오지 않음이 없다. 오직 우리 선생님이 동방으로 내려와 하늘에서 도를 받아 삼도(三道)를 통합하고, 같고 조으며 닦고 단련하여, 심법으로 전한 것은 장차 천하에 덕을 펼치고자 함이다.⁴⁰⁴⁾

여기에서 동학은 사계절이 일정한 형태로 반복되는 하늘의 운행에 대해 ‘지기’의 끊임없는 순환 작용에 의한 것으로 여긴다. 동학은 이러한 원형이정으로 상징되는 하늘의 도를 받아 유불도(儒佛道)를 통합하고 그 도를 같고 닦아 인의예지의 도덕을 천하에 펼치고자 한다.

인의예지는 이 도에서 다 갖추어지지 않음이 없어서 비록 어리석은 남편과 어리석은 아내일지라도 그 덕을 모두 갖추고, 그 인도를 아름답게 여기는 것이 다 천지를 공경하고 부모에게 효도하며 임금에게 충성하는 방면의 가르침임을 안다.⁴⁰⁵⁾

이처럼 동학은 전통 유학에서 중시하는 인의예지의 도덕이 모든 사람에게 갖추어져 있기 때문에 어리석은 사람일지라도 인간의 도리가 무엇인지를 알아 도덕적 삶을 살 수 있을 것으로 생각한다. 이와 같이 동학은 어리석은 사람과 현명한 사람

404) 『東學文書』, 「立義通文」, “天運循環無往不復, 惟我先生, 降于東方, 受道于天, 統合三道, 磨而琢之修而煉之, 傳以心法, 將欲布德天下矣.” 驪江出版社, 1985, 57쪽.

405) 앞의 책, 「各道東學儒生議送單子」, “仁義禮智, 無不畢備於斯道, 而雖愚夫愚婦, 咸戴其德, 而知其人道之爲美者, 皆敬天地孝父母忠君上之教也.” 驪江出版社, 1985, 62~63쪽.

을 구분한 후 어리석은 사람을 경시하는 태도를 지양하고, 세계의 모든 사람들이 인의예지의 도덕성을 세상에 구현하기를 요청한다. 동학은 이러한 인의예지의 인도를 세계평화의 이론적 토대로 여긴다.

동학은 ‘개벽’의 논리를 통해 이러한 세계평화의 이론을 강화시킨다. 동학은 실제로 새로운 ‘개벽’의 시대를 맞이할 수 있을지에 대해 궁금해하는 사람들에게 다음과 같이 지적한다.

이 세상의 운수는 천지가 개벽하던 처음의 큰 운수가 회복되었으니, 세계만물은 다시 포태의 법칙을 정하지 않음이 없다. 경전에 “산하의 큰 운수가 모두 이도에 돌아오니, 그 근원이 매우 깊고 그 이치가 매우 요원하다.”라고 하였다. 이것은 개벽의 운수이고, 개벽의 이치이기 때문이다. 하늘을 새롭게 하고, 땅을 새롭게 하니, 사람과 만물 또한 새롭게구나!⁴⁰⁶⁾

이처럼 동학은 천지가 처음 개벽할 때의 큰 운수가 회복된 것으로 여긴다. 동학은 인간을 비롯한 세계의 만물이 이러한 개벽의 운수를 받고 있는 것으로 여긴다. 동학에 의하면 개벽의 세상에서는 모든 존재가 각자의 특성을 토대로 하는 서로 다름을 존중하는 가운데, 서로에 대한 차별이 없고 평등한 관계를 유지하며, 평화로운 사회를 지향한다. 동학은 이러한 심원한 이치를 깊이 깨달아 개벽의 정신을 현실에 구현할 것을 요청한다.

이는 인간이 바로 ‘비어 있으면서도 무성’하게 운행하는 ‘지기’인 ‘하늘님’을 모시고 양육하며 봉양하는 존재임을 인식하고, 사사로운 욕망의 사슬에서 벗어나 공의로움이 새롭게 열리는 세계평화의 흐름에 부응하는 삶을 중요하게 생각하는 것이다.

동학의 이러한 평화를 지향하는 개벽 사상은 지역, 세대, 인종, 성별, 이념, 종교 등의 차이로 인해 나타나는 다양한 갈등을 극복하는 면에 도움이 될 수 있다. 특히 이 개벽 사상은 특수한 역사적 조건에서 서로 다른 이념의 대치로 인해 수십 년 동안 고통에 휩싸인 남한과 북한의 분단 문제를 해결하는 면에 사상적인 기여를 할 수 있다.

이처럼 동학은 ‘지기’를 근거로 하여 사람과 하늘을 동격으로 생각하며 인류의

406) 『海月神師法說』, 「開關運數」, “斯世之運, 天地開關初之大運回復也, 世界萬物無非更定胞胎之數也. 經曰 ‘山河大運, 盡歸此道, 其源極深其理甚遠’. 此是開關之運, 開關之理故也. 新乎天新乎地, 人與物亦新乎矣!”

평화를 지향하는 사회적 실천을 통해 인간의 존엄을 확보하고자 했다. 이는 실체론적 요소주의에 근거한 분할적 세계관을 극복하고, 통일적 세계관을 정립하는 면에 기여할 수 있다. 곧 동학의 세계평화 사상은 우주와 인간의 자연적 통일, 인간과 인간의 사회적 통일, 인간과 사회의 혁명적 통일 등의 방면에 실천적 기여를 할 수 있다.⁴⁰⁷⁾

407) 윤노빈, 『신생철학』, 학민사, 2010, 334~336쪽 참조.

제6장. 결론

철학은 시대를 관통하며 그 시대의 문제를 해결하는 과정에서 형성된 사유체계이며 실천 활동이다. 지난날 한국에서 정립된 실천 철학은 현대의 가치와 문화를 형성하는데 중요한 밑거름이 되고 있다. 근대 전환기 한국사회의 시대 문제를 해결하기 위해 등장한 동학은 이러한 실천 철학 가운데 하나이다.

동학은 우리 고유의 사유로 현실을 성찰하며 시대정신을 구현한 철학이다. 이러한 동학은 현실의 모순에 대해 변혁을 추구한 실천 철학이며, 인간의 주체성을 지향하는 우리철학의 선구이다.

본 연구는 동학의 기본원리와 체계를 기철학의 관점으로 분석하였다. 동학은 기철학의 체계로 분석해야 그 본질과 의의가 명확하게 드러나기 때문이다. 특히 이 연구는 기일원론을 중심으로 하는 세계관, 인간의 존엄성을 중시한 인간관, 평등사회를 지향하는 실천적 사회관 등을 유기적인 관계의 시각으로 분석하였다.

동학은 19세기 후반의 민중들이 봉건주의 이념의 말기적 현상들로 인해 극심한 수탈을 당함과 아울러, 외세의 침입으로 말미암아 삶의 근거지를 빼앗겨 가고 있던 시기에 등장하였다. 당시의 조선은 이러한 국내·외 정세에 능동적으로 대처하지 못했다. 이러한 상황에서 민중은 당시의 지배 이념이었던 성리학적 사유를 거부하고, 새롭게 등장한 민중사상을 적극적으로 수용하여 직면한 어려움을 극복하고자 했다.

동학은 이러한 사회적 위기에서 국가로부터 소외당한 민중들의 고통과 상처를 치유하기 위해 노력하였고, 그들의 어려움을 해결하기 위해 사상적 대안을 제시하였다. 또한 동학은 당시의 수많은 차별과 불평등의 문제에 대해 사회적 실천을 통해 극복하고자 했다. 이처럼 동학은 고통받는 민중의 삶을 개선하기 위해 새로운 이론을 창출했을 뿐만 아니라, 그 이론을 사회적으로 구현하기 위해 노력했다.

세계관은 세계의 기원과 본질에 대한 관점으로 그 철학의 본령을 이룬다. 동양철학에서 ‘기(氣)’는 우주의 생성과 변화를 설명하는 철학적 개념이다. 이 ‘기’ 개념을 토대로 하는 철학은 세계의 존재 근거와 운행 및 인격수양과 사회적 실천 문제까지 일관된 시각으로 정리한 사상체계이다. 이러한 기철학은 중국 고대부터 근대 전환기 한국의 학계에까지 많은 철학자들이 관심을 기울였던 철학 사조이다. 동학은 이러한 기철학을 적극적으로 수용하고 발전시켰다.

동학은 세계의 존재 근거와 운행의 주체를 ‘지기(至氣)’로 여긴다. 동학에서 주장

하는 ‘지기’는 세계의 모든 곳에 존재하면서 현상적 변화를 일으키는 만물의 존재 근원이다. 이처럼 동학은 ‘기일원론(氣一元論)’의 관점에서 이론체계를 세웠다. 동학에서는 세계를 ‘한 기’에 의해 생겨나고, 그 기의 작용에 따라 변화하는 것으로 여긴다. 동학은 인간을 포함한 모든 존재에 대해 ‘한 기’를 동일한 근원으로 여기므로 차별이 없고 평등한 존재라고 생각한다.

동학은 사람과 만물이 ‘한 기’의 형태인 하늘의 운행 원리에 의해 이루어지는 것으로 생각한다. 동학은 만물 가운데 인간을 가장 빼어난 존재로 여기지만, 인간이 다른 존재를 경시하거나 지배하는 수직적인 관점을 옹호하지 않는다. 인간은 만물을 ‘한 몸’으로 여기는 ‘한 기’의 운행 원리를 깨닫는 존재이기 때문이다.

동학에 의하면 나는 하늘이고 하늘은 나이니, 나와 하늘은 모두 한 몸이다. 이는 동학이 인간을 태어날 때부터 하늘과 함께 하는 고귀한 존재로 여기는 것이다. 동학은 이러한 ‘한 몸’관을 인간의 마음에 적용시킨다. 동학은 하늘과 인간이 한 몸이듯이 하늘과 마음 또한 한 마음으로 생각한다. 이처럼 동학은 ‘한 기’로부터 비롯된 하늘과 인간이 ‘한 몸’이듯이 인간과 인간을 ‘한 몸’과 ‘한 마음’으로 여긴다.

동학에서는 우주 만물의 존재 근거인 ‘지기’의 작용에 대해 ‘저절로 그러함’으로 여긴다. 동학은 인간에게 본래 내재되어 있는 하늘의 마음을 잃지 않고 지키며, 내 삶의 존재 근거이자 주체인 ‘지기’를 바르게 정립하고, 내 몸 속에 함유된 도덕성을 발휘하는 삶을 영위하면, 하늘의 길이 저절로 그렇게 이루어지듯이 나의 삶 또한 인위적인 노력을 하지 않더라도 저절로 그렇게 교화되어 하늘의 길에 동참할 수 있을 것으로 여긴다.

동학은 천도(天道)가 인간에게 내재 되어 있기 때문에 천주교의 신과 같은 존재가 관여하지 않더라도, 인간을 하늘의 운행 질서에 능동적으로 참여할 수 있는 존재로 여긴다. 동학의 하늘과 인간에 대한 이러한 논리는 ‘지기’를 만물의 근원으로 여기는 기일원론(氣一元論)의 관점에 근거한다. 동학의 이러한 관점은 시천주(侍天主), 양천주(養天主), 인내천(人乃天) 등의 개념으로 확장된다.

동학에서 ‘하늘님 모심[侍天主]’의 논리는 천주교에서 중시하는 종교의 관점과 구별되는 사유의 반영이다. 이는 동학이 ‘지기’를 인간의 내부에서 형성되는 하늘님의 조화로서 맞이함의 대상으로 여기는 것이다.

동학은 ‘하늘님 모심’의 논리에 대해 종교적인 숭배의 의미가 아니라, 인식의 의미로 여긴다. 이는 우주의 운행원리인 ‘지기’가 인간의 내부에 신령스러움으로 존재하고, 그것이 다른 곳으로 옮기지 않는 것을 아는 상태를 모심으로 여긴 것이다.

곧 동학은 세계의 운행원리인 ‘지기’가 몸의 안과 밖을 가리지 않고 존재하기 때문에 인간은 그러한 ‘지기’의 작용을 제대로 인식하여 삶의 이정표로 삼아야 할 것을 강조한다. 동학은 이러한 상태를 모심의 본질로 생각한다.

동학의 ‘하늘님 모심’의 원리는 ‘하늘님 양육[養天主]’의 논리로 계승된다. 동학은 ‘하늘님을 양육’ 할 수 있는 사람을 하늘님을 모실 수 있는 주체로 생각한다. 동학은 어린아이와 같은 순수한 마음을 지닌 사람이라야 하늘님을 제대로 양육할 수 있을 것으로 여긴다. 동학에 의하면 성실함(誠)과 공경함(敬)과 진실함(信)의 자세로 임해야 하늘님의 생명을 온전히 함양하고 양육하며 봉양할 수 있다.

동학은 한편으로 유학에서 중시하는 ‘인의예지’를 수용하고, 다른 한편으로 ‘인의예지’를 실현하기 위해 독창적인 ‘수심정기(守心正氣)’의 방법론을 제기한다. 동학은 ‘수심정기’의 논리를 ‘도성덕립(道成德立)’의 수양론으로 구체화한다.

또한 동학은 ‘마음 밝힘’관을 통해 인격 수양과 사회적 실천의 이론 근거를 제시한다. 동학에 의하면 인간은 태어나면서부터 허령창창한 마음을 부여받는다. 이 허령창창한 마음은 ‘지기’의 현현으로서 삶의 존재 근거일 뿐만 아니라, 인간의 정체성을 규정하는 도덕의식의 산실이다. 동학은 도덕의식의 함양을 위해 ‘성(誠)·경(敬)·신(信)’의 태도가 필요할 것으로 생각한다.

동학은 인간과 하늘의 관계가 직접적이듯이 인간과 인간, 곧 나와 너의 관계 또한 직접적인 것으로 생각한다. 동학은 ‘나의 마음이 너의 마음’이듯이, 인간의 마음이 하늘의 마음과 같음을 깨달아 ‘한 기’인 ‘지기’의 운행이 제대로 이루어질 때, 세상의 민중들이 모두 평등한 세계가 열릴 것으로 생각한다.

동학은 하늘을 사심(私心)이 없는 공평함의 상징으로 여긴다. 동학의 이러한 하늘관은 모든 인간에게 동일하게 적용될 수 있다. 이러한 관점은 ‘마음이 바로 하늘이고, 하늘이 바로 마음’이라고 생각하기 때문이다. 또한 동학은 인간의 몸을 주재하는 마음의 작용에 대해 ‘한 기’인 ‘지기’의 작용으로 여긴다. 이는 동학이 기철학에서 중시하는 ‘기일원론’의 관점에 입각하고 있음을 의미한다.

이처럼 동학은 기철학의 관점에서 마음과 기의 관계를 논한다. 동학은 현상적인 측면에서 마음의 여러 작용이 기와 분리된 것처럼 보이지만, 본질적인 측면에서 허령창창한 마음을 기로부터 생겨나는 것으로 여긴다. 동학의 이러한 마음관은 ‘마음으로써 마음을 다스림[以心治心]’의 논리를 통해 현실에서 구체화 된다.

동학은 하늘의 마음인 ‘이심(以心)’으로 인간의 마음을 다스려야[治心] 할 것으로 생각한다. 동학에 의하면 공평무사한 하늘의 마음으로 편협한 감정에 의해 나타나

는 사사로운 마음을 제대로 다스려야 인간다운 삶을 향유할 수 있다.

또한 동학은 ‘마음으로써 마음을 다스림’의 논리를 인간의 의식주의 문제에 적용시킨다. 동학은 이를 ‘밥’으로 상징되는 ‘하늘로써 하늘을 먹음[以天食天]’의 논리로 구체화한다. 이처럼 동학의 ‘마음과 마음’의 논리는 현실과 괴리된 추상적이고 공허한 사상이 아니라, 수많은 민중들의 구체적인 일상 생활을 소중하게 생각하는 휴머니즘의 발현이다.

동학에서는 인간의 존엄성 문제를 섬김의 논리로 해결하고자 한다. 동학은 ‘사람을 섬기기를 하늘과 같이 하라’라는 명제를 통해 인간의 존엄성을 강조한다. 동학은 인간을 하늘과 같은 존귀한 존재로 여기기 때문에 인간이 인간을 존중하기를 하늘을 섬기는 것과 같이 해야 할 것으로 생각한다.

또한 동학은 약자의 위치에 있던 여성과 어린아이의 존엄성에 대해서도 깊은 관심을 기울였다. 동학은 당시의 사회적 환경에서 존엄의 대상에서 비켜 있는 어린이와 여성에게 ‘사람 섬김’의 논리를 적용한다. 이는 그가 어린아이와 여성 역시 ‘기로써 기를 먹고, 하늘로써 하늘을 먹으며, 마음으로써 마음을 다스리고, 기로써 기를 다스리는’ 숭고한 존엄의 주체임을 확인하는 것이다.

동학에서 ‘사람 섬김’의 논리는 제사에도 적용된다. 동학의 ‘향아설위(向我設位)’는 하늘과 인간을 매개하는 중개자의 존재를 인정하지 않고 인간 이외의 초인간적인 우상을 인정하지 않는다는 것을 말해준다. 이는 동학이 조상이나 내세를 강조한 것이 아니라, 현세주의적 성격을 띤 것으로 현실의 삶을 중시한 것이다.

이처럼 동학의 ‘사람 섬김’의 논리는 모든 사람들이 신분의 귀천이나 빈부에 관계없이 모두가 하늘님과 같이 존경받는 대상임을 의미한다. 동학의 이러한 ‘사람 섬김’의 논리는 인간이 모두 하늘임을 천명하고, 한 몸[一體]임을 강조한다.

동학은 도덕적 삶을 사회적 실천의 주요 내용으로 여긴다. 동학은 인간을 유기적인 관계 윤리를 중시하는 사회적 존재로 생각한다. 동학은 도덕의식을 기반으로 하는 평등사회의 건설을 추구한다. 이처럼 동학은 인간 각자가 하늘님임을 깨달아 모두 평등한 존재로서의 삶을 영위할 때 세계평화가 이루어질 것으로 생각한다.

공동체 의식의 확립은 사회적 존재인 인간의 실천적 삶의 이론적 토대이다. 동학은 우주의 모든 생명이 ‘지기’로서의 ‘한 기’인 ‘한 몸’들이 함께 조화를 이루어야 하는 것으로 생각한다. 이러한 동학의 생명관은 공동체 의식으로 승화된다.

동학은 명(明)·덕(德)·명(命)·도(道)·성(誠)·경(敬)·외(畏)·심(心) 등의 팔절(八節)의 수양을 통해 공동체 의식을 강화시켜야 할 것으로 생각한다. 동학은 공동체 의

식의 이론적 근거인 사적 이익을 경계하고 공적 의로움을 구현하기 위해 먼저 내 안에 있는 밝은 덕을 깨달아 수양해야 할 것으로 생각한다. 동학은 이러한 수양을 통해 이기심의 발현을 통제하고, 공적인 의로움을 실현해야 할 것으로 생각한다.

동학의 이러한 공적 의로움은 사사로움이 없는 하늘과 순수한 인간이 한 몸이라는 관점에서 비롯된다. 동학의 이러한 ‘한 몸’관은 하늘과 인간을 모두 존귀한 한 몸으로 여기는 ‘동귀일체(同歸一體)’ 사상을 통해 ‘지기’의 운행에 동참하기를 희망한다. 동학은 이러한 ‘한 몸’의 주체들이 서로 유기적인 관계를 형성하며, 공적 의로움을 토대로 하는 공동체 의식을 현실에서 구현해야 할 것으로 생각한다.

동학은 당시의 불평등한 사회구조를 개선하여 평등사회를 실현하려고 했다. 이러한 평등사회 건설을 위해 많은 동학도들은 혁명의 대열에 참여했다. 동학의 평등사상은 ‘안민(安民)’과 ‘광제창생(廣濟蒼生)’의 논리를 통해 구체화 된다. 동학은 ‘민중을 편안하게 하며, 널리 민중의 어려운 처지를 구제할 것’을 강조한다. 동학의 이러한 평등사상은 1894년의 ‘동학농민혁명’을 통해 현실에 투영된다.

사람과 하늘을 동격으로 생각하는 동학은 평등사상의 표본이자 세계평화 사상의 이론적 기초이다. 동학은 ‘사람이 바로 하늘’이라는 명제를 통해 고통받는 민중들의 삶을 개선했다. 동학사상은 사람과 하늘을 모두 허령창창한 ‘지기’로 여기는 전통적인 기철학의 관점에 입각한다. 동학은 이 ‘지기’를 모든 사람이 갖추고 있기 때문에 사람들은 모두 ‘귀천(貴賤)’이 없이 ‘동귀일체’로서 평등한 관계를 형성해야 할 것으로 생각한다. 이때 평등하게 관계해야 할 사람들은 부자와 가난한 자, 지배층과 피지배층, 남성과 여성 등의 관계뿐만 아니라, 민족과 민족의 경계를 초월하는 세계인들에게 공통으로 적용된다.

‘지기’를 근거로 하여 사람과 하늘을 동격으로 생각하며 인류의 평화를 지향한 동학은 사회적 실천을 통해 인간의 존엄성을 확보하고자 했다. 동학은 ‘지기’인 ‘하늘님’을 보유한 모든 인간을 평등한 존재로 생각하고, 이러한 평등사상이 온 세상에 펼쳐져야 할 것으로 생각한다. 이는 동학이 인간과 인간, 국가와 국가, 지역과 지역 등의 경계를 넘어 온 우주에 평화와 사랑이 충만하기를 바라는 것이다.

동학은 역동적으로 변화하고 있는 21세기인 오늘날에도 다양한 시대의 특성을 반영하여 특수와 보편의 변증법적 통일로서 한국의 현실과 세계에 직면한 문제를 해결하는 면에 이론적 기여를 할 수 있다.⁴⁰⁸⁾

408) 이철승, 『우리철학, 어떻게 할 것인가』, 학고방, 2020, 27쪽 참조.

이처럼 시대정신을 개혁의 논리로 승화시킨 동학은 우리의 전통 철학을 비판적으로 계승하고 발전시킨 우리철학일 뿐만 아니라, 현실의 변혁을 통해 새로운 문명을 개척한 지혜의 산실이다.

참고문헌

<원전>

- 『管子』
- 『國語』
- 金時習, 『梅月堂文集』
- 金允植, 『金允植全集』
- 『論語』
- 『論語集註大全』
- 『大學』
- 『道德經』
- 『東經大全』
- 董仲舒, 『春秋繁露』
- 『孟子』
- 朴世堂, 『南華經注解刪補』
- _____, 『道德經註』
- _____, 『思辨錄』
- 『白虎通』
- 『書經』
- 徐敬德, 『花潭集』
- 『荀子』
- 『詩經』
- 沈大允, 『沈大允全集』
- 揚雄, 『太玄經』
- 魚允中, 『魚允中全集』
- 王府, 『潛夫論箋』
- 王夫之, 『船山全書』第一冊, 「周易內傳」
- _____, 『船山全書』第一冊, 「周易外傳」
- _____, 『船山全書』第六冊, 「讀四書大全說·論語」

_____, 『船山全書』第六冊, 「讀四書大全說·孟子」

_____, 『船山全書』第十二冊, 「思問錄」

_____, 『船山全書』第十二冊, 「張子正蒙注」

王守仁, 『傳習錄』

王廷相, 『慎言』

王充, 『論衡』

『용담유사』

俞吉濬, 『俞吉濬全書 I』

柳宗元, 『柳宗元集』

柳馨遠, 『礪溪雜藁』

尹鑄, 『中庸解說』

『義庵聖師法說』

李圭景, 『五洲衍文長箋散稿』

李恒老, 『華西先生文集』 下, 民族文化社, 1996.

『莊子』

張載, 「西銘」

_____, 『正蒙』

張衡, 『靈憲』

丁若鏞, 『孟子要義』

_____, 『牧民心書』

_____, 『易學緒言』

程顥, 程頤 『二程集』

周敦頤, 『太極圖說』

_____, 『通書』

『周易』

朱熹, 『孟子集注』

_____, 『西銘解』

_____, 『朱子語類』

『中庸』

崔漢綺, 『氣測體義』

『春秋左傳』

『天道教經典』, 天道教中央總部, 1987.

『天道教會月報』

韓國民衆運動史資料大系, 一八九四年的 農民戰爭篇 附東學關係資料1, 『東學文書』,
驪江出版社, 1985.

許愼 撰, 段玉裁 註, 『說文解字』, 紅葉文化事業有限公司, 2013.

『海月神師法說』

洪大容, 『湛軒書』

黃宗羲 『孟子師說』

_____, 『宋元學案』

_____, 『河東學案』

黃遵憲, 『朝鮮策略』

『黃帝內經素問』

『淮南子』

<단행본>

김용옥, 『도올심득 東經大全1』 통나무, 2004.

_____, 『동경대전1』, 『동경대전2』, 통나무, 2021.

김용휘, 『우리 학문으로서의 동학』, 책세상, 2012.

_____, 『손병희의 철학, 인내천과 이신환성』, 이화여자대학교출판문화원, 2019.

김익두 외 지음, 『일제 이항과 호남사상』, 정음학연구회 편, 문예원, 2018.

노양진, 『몸이 철학을 말하다』, 서광사, 2013.

마테오 리치[利瑪竇], 송영배·임금자·장정란·정인재·조광·최소자 옮김, 『천주실의』,
서울대학교출판문화원, 2018.

박정심, 『한국근대사상사』, 천년의 상상, 2016.

V.I. 레닌 지음/ 정광희 옮김, 『유물론과 경험비판론』, 도서출판 아침, 1989

신용하, 『동학과 갑오농민전쟁 연구』, 일조각, 1993.

신일철, 『한국사상의 이해』, 사회비평사, 1995.

염정삼, 『《설문해자주》 부수자 역해』, 서울대학교출판문화원, 2013.

- 오지영 著, 이규태 校註, 『東學史』, 문선각, 1973.
- 윤노빈, 『신생철학』, 학민사, 2010.
- 윤석산, 『주해 동경대전』, 모시는 사람들, 2021.
- _____, 『해월 최시형의 삶과 사상, 일하는 한울님』, 모시는사람들, 2021.
- 윤용남 외 역주, 『완역 性理大全 2』, 학교방, 2018.
- 義菴孫秉熙先生기념사업회, 『義菴孫秉熙先生傳記』, 1967.
- 이규성, 『최시형의 철학』, 이화여자대학교출판부, 2011.
- _____, 『한국현대철학사론』, 이화여자대학교출판부, 2012.
- 이돈화, 『水雲心法講義』, 天道教中央宗理院, 1926.
- _____, 『新人哲學』, 天道教中央總部, 1968.
- _____, 『天道教創建史』, 天道教中央宗理院, 1970.
- E.H.카, 김택현 옮김, 『역사란 무엇인가』, 까치, 1997.
- 이종란, 『서양 문명의 도전과 기의 철학』, 학교방, 2020.
- _____, 김현우, 이철승 지음, 『민족종교와 민의 철학』, 학교방, 2020.
- 이철승, 『마오쩌둥 현대 중국의 초석과 철학사상』, 태학사, 2007.
- _____, 『우리철학, 어떻게 할 것인가』, 조선대학교 우리철학연구소 우리철학총서01, 학교방, 2020.
- 張立文 主編, 『氣』, 中國人民大學出版社, 1990.
- 장립문 주편, 김교빈 외 옮김, 『기의 철학』, 예문서원, 2012.
- 정약중, 서종태 엮음, 『유교요지 上』, 국학자료원, 2003.
- 鄭太鉉 譯註, 『역주 춘추좌씨전 5』, 전통문화연구회, 2008.
- 조용일, 『동학조화사상연구』, 동성사, 1988.
- 최동희, 『한국종교사상사 Ⅲ』, 연세대학교 출판부, 1999.
- _____, 『새로쓰는 동학』, 집문당, 2003,
- 표영삼, 『수운의 삶과 생각 동학1』, 통나무, 2004.
- _____, 『해월의 고난 역정 동학2』, 통나무, 2004.
- _____, 『표영삼의 동학이야기』, 모시는 사람들, 2021.
- 하인즈 김멀레 編, 심광현·김경수 共譯, 『유물변증법』, 문예출판사, 1989.
- 한국철학사상연구회 지음, 『강좌 한국철학』, 예문서원, 1995.
- 한국철학사상연구회 지음, 『논쟁으로 보는 한국철학』, 예문서원, 2009.
- 허수, 『이돈화 연구』, 역사비평사, 2011.

<국내학술지 논문>

- 고건호, 「천도교 개신기 ‘종교’로서의 자기 인식」, 한국종교학회, 『종교연구』 제38집, 2005.
- 김경재, 「수운의 시천주 체험과 동학의 신관」, 한국동학학회, 『동학연구』 제4집, 1999.
- 김경탁, 「동학의 동경대전에 관한 연구」, 고려대학교 아세아문제연구소, 『아세아연구』 14, 제1호, 1971.
- 김교빈, 「동아시아 근대 민중운동에 나타난 유토피아 사상 -갑오농민전쟁 과정에서 설치된 집강소를 중심으로-」, 한국철학사상연구회, 『시대와 철학』 10호, 1999.
- 김상봉, 「과국과 개벽 사이에서 -20세기 한국철학의 좌표계-」, 대동철학회, 『대동철학』 제67집, 2014.
- 김영철, 「‘영해동학혁명’과 해월의 삶에 나타난 사인여천 사상」, 동학학회, 『동학학보』 제30호, 2014.
- _____, 「의암 손병희 사상의 철학적 조명」, 동학학회, 『동학학보』 제43호, 2017.
- 김용휘, 「한말 동학의 천도교 개편과 인내천 교리화의 성격」, 한국사상사학회, 『한국사상사학』 제25집, 2005
- _____, 「해월 최시형의 자연관과 생명사상」, 새한철학회, 『철학논총』 제90집, 2017.
- 박경환, 「동학의 신관 - 주자학적 존재론의 극복을 중심으로 -」, 동학학회, 『동학학보』 제2호, 2000.
- _____, 「장재(張載)의 기론적(氣論的) 인성론에 관한 연구 -천지지성(天地之性)과 기질지성(氣質之性) 개념의 분석을 중심으로-」, 중국철학회, 『중국철학』 제8권, 2001.
- _____, 「동학과 유학사상」, 『동학학보』 제5호, 2003.
- 박맹수, 「동학계 종교운동의 역사적 전개와 사상의 시대적 변화 -동학과 천도교를 중심으로-」, 원광대학교 종교문제연구소, 『한국종교』 제37집, 2014.
- 박소정, 「동학과 도가사상 -불연기연의 논리를 중심으로-」, 동학학회, 『동학학보』 제5호, 2003.

- 손병욱, 「기학과 동학의 기관에 관한 비교 고찰」, 동양철학연구회, 『동양철학연구』 28권, 2002.
- 신복룡, 「동학사상의 시대적 배경에 관한 연구」, 건대학술지 제28집, 1984.
- 신일철, 「동학과 전통사상」, 동학학회, 『동학학보』 제5호, 2003.
- 안은수, 「張載의 自然認識」, 동양철학연구회, 『동양철학연구』 제12집, 1991.
- 양순자, 「『荀子』의 ‘義’의 윤리학적 함의 -分, 節, 循理의 관점에서-」, 한국공자학회, 『공자학』 제26호, 2014.
- 오문환, 「水雲 崔濟愚의 人間觀」, 한국동학학회, 『동학연구』 제4집, 1999.
- _____, 「동학·천도교의 수행론 : 주문, 성경신, 오관을 중심으로」, 『동학학보』 제13호, 동학학회, 2007.
- 윤석산, 「천도교의 수도법 수심정기에 관하여」, 동학학회, 『동학학보』 제7호, 2004.
- _____, 「최시형 법설의 기초 문헌 연구」, 동학학회, 『동학학보』 제4호, 2002.
- 이병태, 「이돈화 『신인철학新人哲學』에 나타난 마르크스주의의 수용과 비판」, 한국철학사상연구회, 『시대와 철학』 제27권 3호(통권 76호), 2016
- 이정애, 「동학사상에 나타난 기(氣)의 문제」, 동양철학연구회, 『동양철학연구』 제104집, 2020.
- 이철승, 「근대 전환기 한국 사상계의 ‘동서 문화 융합’론에 나타난 경제관 분석」, 한국동서철학연구회, 『동서철학연구』 제33호, 2004.
- _____, 「‘세계화’ 시대 ‘유교공동체주의’의 의의와 문제」, 한국철학사상연구회, 『시대와 철학』 제18권 3호, 2007.
- _____, 「동학사상에 나타난 자아관의 성립 근거와 의의」, 철학연구회, 『철학연구』 제87집, 2009.
- _____, 「현대 사회의 문제와 유가사상의 현실적 의의 -개인과 사회의 관계 윤리를 중심으로-」, 한국유교학회, 『유교사상연구』 제43집, 2011.
- _____, 「〈서명〉에 나타난 어울림 사상의 논리 구조와 의의」, 동양철학연구회, 『동양철학연구』 제69집, 2012.
- _____, 「『통서』에 나타난 ‘성(誠)’관의 논리 구조와 의의」, 한국철학회, 『철학』 제115집, 2013.
- _____, 「맹자의 ‘浩然之氣’ 사상에 대한 주희와 왕부지의 관점 비교-孟子集註와 讀孟子大全說의 ‘浩然之氣’章을 중심으로-」, 『유교사상문화연구』 제57집, 한국유교학회, 2014.

- _____, 「우리철학의 현황과 과제(1) -근대 전환기 ‘철학’ 용어의 탄생과 외래철학의 수용문제를 중심으로-», 조선대학교 인문학연구원, 『인문학연구』 52권, 2016.
- _____, 「동학사상에 나타난 도덕의식», 조선대학교 인문학연구원, 『인문학연구』 제 54집, 2017.
- _____, 「현대사회의 혼인 문제와 유가철학의 부부관 -한국사회의 부부 문제를 중심으로-», 한국유교학회, 『유교사상문화연구』 제78집, 2019.
- _____, 「왕부지와 정약용 철학에 나타난 본성론 문제», 동양철학연구회, 『동양철학연구』 제108집, 2021.
- _____, 「윤노빈 철학에 나타난 세계관 문제», 동양철학연구회, 『동양철학연구』 제 110집, 2022.
- 임태홍, 「최시형의 양천주사상 형성과정», 서울대학교 종교문제연구소, 『종교와 문화』 12권, 2006.
- 장숙필, 「민중종교에 드러난 유가적 윤리관과 그 사상적 의미», 『동학학보』 제9권, 2005.
- 진성수, 「17-18세기 중국 유교지식인의 氣哲學 연구», 충남대학교 유학연구소, 『유학연구』 제30집, 2014.
- 정혜정, 「동학과 불교사상», 동학학회, 『동학학보』 제5호, 2003.
- 조극훈, 「동학·천도교의 개혁사상과 인내천 정신», 동학학회, 『동학학보』 제42호, 2017.
- 최동희, 「동학의 신앙대상», 고려대학교 아세아문제연구소, 『아세아연구』 8, 제2호, 1965.
- _____, 「동학의 신관», 고려대학교 철학연구소, 『철학연구』 제4호, 1965.
- _____, 「수운의 종교사상», 한국동학학회, 『동학연구』 제4집, 1999.
- _____, 「『동경대전』의 종교철학적인 이해», 동학학회, 『동학학보』 제2호, 2001.
- 함현찬, 「장재철학과 환경문제», 동양철학연구회, 『동양철학연구』 제44집, 2005.
- 황종원, 「張載의 太虛와 氣개념에 대한 고찰», 한국동서철학회, 『동서철학연구』 제23호, 2002.
- _____, 「중국유학의 “생” 철학과 동학의 생태적 이념」(한국사상사학회, 『한국사상사학회』 제25집, 2005.
- _____, 「20세기 초엽 천도교의 인내천 교의 및 심성론에 대한 비판적 연구», 대동철

- 학회, 『대동철학』44, 2008.
- _____, 「최시형 ‘식(食)’ 사상의 종교생태학적 의의」, 한국신종교학회, 『신종교연구』 제26집, 2012.
- _____, 「최시형의 천지 관념 연구 -전통 유학과의 연관관계를 중심으로-」, 대동철학회, 『대동철학』 제68집, 2014.
- _____, 「이돈화의 우주관과 인간관이 지니는 동서철학 융합적 특징 및 생명철학적 의의 -『신인철학』을 중심으로-」, 충남대학교 유학연구소, 『유학연구』 제36집, 2016.
- _____, 「최시형의 생태학적 사유와 평화」, 한국유교학회, 『유교사상문화연구』 제74집, 2018.
- _____, 「최시형의 생태적 유토피아 및 도가, 유가적 유토피아와의 상관관계」, 한국유교학회, 『유교사상문화연구』 제78집, 2019.
- _____, 「장일순 생태사상의 종교 회통적 성격과 생태기술론적 의의」, 충남대학교 유학연구소, 『유학연구』 제58집, 2022.
- _____, 「최시형 사상의 생태여성주의적 특징과 의의 -자연과 여성의 연결 문제를 중심으로-」, 충남대학교 유학연구소, 『유학연구』 제60집, 2022.

<학위논문>

- 고건호, 「韓宗教의 文明論:東學·天道教를 中心으로」, 서울대 종교학과 박사학위논문, 2002.
- 김용휘, 「侍天主 思想의 變遷을 통해 본 東學 연구」, 고려대학교 박사학위논문, 2005.
- 노영필, 「동학의 생명사상 연구」, 전남대학교 박사학위논문, 2003.
- 모영환, 「장재(張載)와 안원(顔元)을 통해 본 유가 인성론(人性論)의 전개에 관한 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 2010.
- 박용진, 「정약종의 『주교요지』와 그의 서학사상」, 안동대학교 석사학위논문, 2002.
- 안호영, 「사유-수양을 위한 연구 -Bergson의 지속과 水雲의 지기-」, 부산대학교 박사학위논문, 2016.
- 우명연, 「근대 중국지식인의 조선인식과 그 영향 -황준헌, 양계초, 황염배를 중심으로-

- 로-], 성균관대학교 박사학위논문, 2017.
- 이정희, 「東學의 生命哲學에 관한 研究」, 충남대학교 박사학위논문, 2008,
- 이찬구, 「東學의 天道觀 研究 -有機體 哲學의 觀點을 中心으로-」, 대전대학교 박사학위논문, 2005.
- 임태홍, 『동학 신관의 형성과정 연구』, 성균관대학교 석사학위논문, 1995.
- 정빈나, 「대진(戴震)의 기철학적 지식론 연구 -맹자자의소증(孟子字義疏證)을 중심으로-」, 성균관대학교 박사학위논문, 2022.
- 장열이, 「東學 統合思想의 教育的 含意」, 경상대학교 박사학위논문, 2008.
- 정혜경, 「東學·天道教의 教育思想과 實踐의 歷史的 意義」, 동국대학교 박사학위논문, 2000.

<기타 참고 자료>

- 『한국사료총서, 9집 修信使記錄 卷二, 朝鮮策略』, 국사편찬위원회 사이트 검색 (<https://history.go.kr/>)
- 『승정원일기, 고종 3년 병인(1866), 8월 16일(임인), 기정진의 상소』, 한국고전종합 DB 사이트 검색(<https://db.itkc.or.kr/>)
- 『승정원일기, 고종 3년(1866), 9월 12일(무진), 이항로의 상소』, 한국고전종합DB 사이트 검색(<https://db.itkc.or.kr/>)
- 『승정원일기, 고종 13년 병자(1876) 1월 23일(을묘), 최익현의 상소』, 한국고전종합 DB 사이트 검색(<https://db.itkc.or.kr/>)

국문초록

철학은 시대를 관통하며 그 시대의 문제를 해결하는 과정에서 형성된 사유체계이며 실천 활동이다. 근대 전환기 한국사회의 시대 문제를 해결하기 위해 등장한 동학은 우리 고유의 사유로 현실을 성찰하며 시대정신을 구현한 철학이다. 이러한 동학은 현실의 모순에 대해 변혁을 추구한 실천 철학이며, 인간의 주체성을 지향하는 우리철학의 선구이다.

본 연구는 동학의 기본원리와 체계를 기철학의 관점으로 분석하였다. 기철학의 체계로 분석해야 동학의 본질과 의의가 명확하게 드러나기 때문이다. 특히 이 연구는 기일원론을 중심으로 하는 세계관, 인간의 존엄성을 중시한 인간관, 평등 사회를 지향하는 실천적 사회관 등을 유기적인 관계의 시각으로 분석하였다.

동학은 세계의 존재 근거를 기철학에서 중시하는 기(氣)로 여긴다. 이 기는 고요한 상태가 아니라 끊임없이 움직이고 변화한다. 이는 동학의 세계관이 전통적인 유학 가운데, 기철학의 체계를 수용했음을 의미한다. 동학에서는 ‘지기(至氣)’를 우주의 존재 근거와 운행의 주체로 여긴다. 동학은 그 자체의 내부적인 요인에 의해 저절로 그러한 ‘지기’가 우주의 질서를 형성하는 것으로 여긴다. 동학에 의하면 이 세계는 ‘한 기[一氣]’인 ‘지기’에 의해 가득 채워져 있고, 인간을 포함한 만물은 이 ‘지기’에 의해 이루어진다.

동학에 의하면 사람은 하늘이고, 하늘은 사람이다. 사람과 하늘에 대한 동학의 이러한 관점은 사람과 사람의 관계에도 적용된다. 동학은 모든 사람이 동일한 존엄성을 갖고 있기 때문에 사람과 하늘 및 사람과 사람을 균등의 관계로 여긴다.

동학은 인간을 태어날 때부터 하늘과 함께 하는 고귀한 존재로 여긴다. 동학에 의하면 인간은 하늘과 ‘동귀일체(同歸一體)’로서의 ‘한 몸’이기 때문에 하늘의 뜻에 부합하는 삶을 살아야 한다. 이처럼 동학은 ‘한 기’로부터 비롯된 하늘과 인간이 ‘한 몸’이듯이 인간과 인간을 ‘한 몸’과 ‘한 마음’으로 여긴다.

동학에서 ‘하늘님 모심[侍天主]’은 인간이 ‘한 기’인 ‘지기’를 내부에서 형성되는 하늘님의 조화를 맞이하는 것이다. 이러한 ‘하늘님 모심’의 논리는 종교적인 숭배의 의미가 아니라, 인식의 의미이다. 동학은 우주 운행의 주체인 ‘지기’가 인간의 내부에 신령스러움으로 존재하고, 그것이 다른 곳으로 옮기지 않는 것을 아는 상태를

모심으로 여긴다.

동학의 ‘하늘님 모심’의 원리는 ‘하늘님 양육[養天主]’의 논리로 계승된다. 동학은 ‘하늘님을 양육’ 할 수 있는 사람을 하늘님을 모실 수 있는 주체로 생각한다. 동학에 의하면 성실함(誠)과 공경함(敬)과 진실함(信)의 자세로 임해야 하늘님의 생명을 온전히 함양하고 양육하며 봉양할 수 있다.

또한 동학은 ‘인의예지’를 실현하기 위해 독창적인 ‘수심정기(守心正氣)’의 방법론을 제기하고, 이 ‘수심정기’의 논리를 ‘도성덕립(道成德立)’의 수양론으로 구체화한다. 그리고 ‘마음 밝힘’관을 통해 인격 수양과 사회적 실천의 이론 근거를 제시한다. 동학에 의하면 인간이 태어나면서부터 부여받은 허령창창한 마음은 ‘지기’의 현현으로서 삶의 존재 근거일 뿐만 아니라, 인간의 정체성을 규정하는 도덕의식의 산실이다. 이러한 도덕의식의 함양을 위해 ‘성(誠)·경(敬)·신(信)’의 태도가 필요하다.

동학은 인간과 하늘의 관계가 직접적이듯이 인간과 인간, 곧 나와 너의 관계 또한 직접적인 것으로 생각한다. 동학은 ‘나의 마음이 너의 마음’이듯이, 인간의 마음이 하늘의 마음과 같음을 깨달아 ‘한 기’인 ‘지기’의 운행이 제대로 이루어질 때, 평등한 세계가 열릴 것으로 생각한다. 공평무사한 하늘의 마음이 모든 인간에게 동일하게 갖추어졌기 때문이다. 그런데 동학은 인간의 몸을 주재하는 마음의 작용에 대해 ‘한 기’인 ‘지기’의 작용으로 여긴다. 이는 동학이 기철학에서 중시하는 ‘기일원론’의 관점에 입각하고 있음을 의미한다.

이처럼 동학은 기철학의 관점에서 마음과 기의 관계를 논한다. 동학의 이러한 마음관은 ‘마음으로써 마음을 다스림[以心治心]’의 논리를 통해 현실에서 구체화된다. 동학은 하늘의 마음으로 인간의 마음을 다스려야 할 것으로 생각한다. 동학에 의하면 사심이 없는 하늘의 마음으로 사사로운 마음을 제대로 다스려야 인간다운 삶을 향유할 수 있다.

또한 동학은 ‘마음으로써 마음을 다스림’의 논리를 ‘밥’으로 상징되는 ‘하늘로써 하늘을 먹음[以天食天]’의 논리로 구체화한다. 이러한 논리는 현실과 괴리된 공허한 사상이 아니라, 민중들의 일상생활을 소중하게 생각하는 휴머니즘의 발현이다.

동학은 사람을 하늘처럼 섬기라는 명제를 통해 인간의 존엄성을 강조한다. 동학은 인간을 하늘과 같은 고귀한 존재로 여기기 때문에 인간이 인간을 존중하기를 하늘을 섬기는 것과 같이 해야 할 것으로 생각한다. 동학의 이러한 관점은 당시의 사회에서 존엄의 대상에서 비켜 있는 어린아이와 여성에게도 적용된다. 이는 그가 사회적 약자 역시 ‘기로써 기를 먹고, 하늘로써 하늘을 먹으며, 마음으로써 마음을

다스리고, 기로써 기를 다스리는’ 숭고한 존엄의 주체임을 확인하는 것이다. 이러한 ‘사람 섬김’의 논리는 제사에도 적용된다. 동학의 ‘향아설위(向我設位)’는 조상이나 내세보다 현세주의적 성격을 띤 것으로 현실의 삶을 중시한 것이다.

이처럼 동학의 ‘사람 섬김’의 논리는 사람들이 신분의 귀천이나 빈부에 관계없이 모두가 하늘님과 같이 존경받는 대상임을 의미한다. 곧 동학의 이러한 ‘사람 섬김’의 논리는 인간이 모두 하늘임을 천명하고, 한 몸[一體]임을 강조한다.

동학은 인간을 유기적인 관계 윤리를 중시하는 사회적 존재로 생각하며, 도덕의식을 기반으로 하는 평등 사회의 건설을 추구한다. 동학은 인간 각자가 하늘님임을 깨달아 모두 평등한 존재로서 공동체 의식을 구현하는 삶을 영위할 때 세계평화가 이루어질 것으로 생각한다. 동학은 내 안에 있는 밝은 덕을 깨닫고 수양하여 공공의 의로움을 실현해야 할 것으로 생각한다. 이러한 공적 의로움의 구현은 사사로움이 없는 하늘과 순수한 인간이 한 몸이라는 관점에서 비롯되기 때문이다. 이처럼 동학은 하늘과 인간을 존귀한 한 몸으로 여기는 ‘동귀일체(同歸一體)’의 사상을 통해 모든 인간이 ‘지기’의 운행에 동참해야 할 것으로 여긴다. 동학은 이러한 ‘한 몸’의 주체들이 서로 유기적인 관계를 형성하며, 공적 의로움을 토대로 하는 공동체 의식을 현실에서 구현할 때, 평등 사회가 도래할 것으로 생각한다.

동학의 민중해방의 평등사상은 ‘안민(安民)’과 ‘광제창생(廣濟蒼生)’의 논리를 통해 1894년의 ‘동학농민혁명’을 통해 현실에 투영된다. 사람과 하늘을 동격으로 생각하는 동학은 평등사상의 표본이자 세계평화 사상의 이론적 기초이다. 이 평등의 논리는 부자와 가난한 자, 지배층과 피지배층, 남성과 여성 등의 관계뿐만 아니라, 민족과 민족의 경계를 초월하는 세계인들에게 공통으로 적용된다.

이러한 동학은 역동적으로 변화하고 있는 21세기인 오늘날에도 다양한 시대의 특성을 반영하여 특수와 보편의 변증법적 통일로서 한국의 현실과 세계에 직면한 문제를 해결하는 면에 사상적 기여를 할 수 있다.

이처럼 시대정신을 개벽의 논리로 승화시킨 동학은 우리의 전통 철학을 비판적으로 계승하고 발전시킨 우리철학일 뿐만 아니라, 현실의 변혁을 통해 새로운 문명을 개척한 지혜의 산실이다.