

博士学位論文

동학사상과 대순사상의 자생적
근대성 비교 연구

-천관·지관·인간관을 중심으로-

Comparative Study on Indigenous Modernity of
Donghak Thought and Daesoon Thought:
Focusing on Trinity of Heaven, Earth and Man

指導教授 高 南 植

大真大学校 大学院

大巡宗学科

崔 原 赫

2024년 7월

동학사상과 대순사상의 자생적 근대성 비교 연구

-천관·지관·인간관을 중심으로-

Comparative Study on Indigenous Modernity of
Donghak Thought and Daesoon Thought:
Focusing on Trinity of Heaven, Earth and Man

指導教授 高 南 植

이 논문을 철학박사 학위논문으로 제출함

大真大学校 大学院

大巡宗学科

崔 原 赫

2024년 7월

崔原燦의 哲學博士 學位論文을
認准함

委員長	_____	印
委 員	_____	印
委 員	_____	印
委 員	_____	印
委 員	_____	印

大眞大學校 大學院

2024年 7月

동학사상과 대순사상의 자생적 근대성 비교 연구

-천관·지관·인간관을 중심으로-

최 원 혁

대순종학과

대진대학교 대학원

동학농민운동은 오늘날 프랑스 대혁명에 버금가는 근대적 운동으로 재평가되고 있고, 대순사상은 동양의 전통적인 사유체계로 근대 이후의 세계변화를 설명할 수 있는 자생적사상으로 주목받고 있다. 이 글은 동양 철학의 사유 방법으로서의 “동학(東學)”이라는 개념을 중심으로 두 사상이 각각 천관·지관·인간관의 재구성을 통해 동아시아의 자생적(自生的) 근대성을 구축하였음을 고찰하고자 하는 글이다.

동학사상과 대순사상은 탈근대성의 현대철학과 비교하여 동아시아의 자생적 근대성으로 학계에서 일찍이 개별적으로 많이 논의되어 왔다. 그러나 기존의 자생적 근대성 논의는 서구 근대성과 공유하는 동양적 기원을 강조하지 않았다. 아울러 두 사상은 “동학(東學)”이라는 개념에 나타난 동양의 철학적 사유 체계 측면에서 서로 비교 연구되지 않았다. 이 글은 ‘성(聖)과 속(俗)의 통섭’이라는 다중적 근대성 개념에 바탕하여, 상관적 사유라는 동양의 철학적 사유 방법으로 천관·지관·인간관을 중심으로 두 사상의 자생적 근대성을 비교하여 두 사상의 사상적 가치를 선명하게 보여주고자 한다.

비교의 세부적 방법론으로 이 글은 그레이엄(A.C. Graham) 등의 상관적 사유론, 빅터 터너(Victor Turner)의 리미널리티(liminality) 이론, 앤소니 월라스(Anthony Wallace) 재활성화(revitalization movement) 이론 등 세 가지의 종교인류학적 방법론을 사용한다. 세 이론을 동시에 적용하는 이유는 세 이론이 비교 연구에서는 서로 유기적으로 작용하기 때문이다. 첫째, 상관적 사유론은 동양과 서양의 사유방식의 인식론적 차이를 명확히 보여주어 자생적 근대성과 근대성의 차이를 명확히 보여준다. 둘째, 성속(聖俗)의 재배치라는 근대성에서 재배치 과정 설명에는 리미널리티 이론이 유효하고 셋째, 재배치 과정에 나타난 전통의 계승에 대한 설명은 재활성화 이론이 유용하다.

동학사상과 대순사상이 제시한 자생적 근대성은 유럽의 제국주의 침략 전 동방선교를 맡은 예수회 신부 마테오 리치(Matteo Ricci)가 제기한 문제에 대한 답변으로 출발했다. 마테오 리치는 동아시아의 천관·지관·인간관은 천지인의 속성적 특성만 강조되는 이법화(理法化)가 지나치게 강조되어 천외천(天外天)의 인격신적 특성을 잃어 버렸다고 비판하였다. 이에 대해 동학사상과 대순사상은 각각 천외천의 출현과 구천의 강세(降世)라는 개념을 통해 동서양의 천관·지관·인간관을 통합한 자생적 성속(聖俗)의 재배치를 답변으로 제시하였다. 상관적 사유에 기반한 천외천인 두 사상의 초월천은 동서양 천관·지관·인간관의 장점을 통합하고 있다.

실체를 중시하는 서양사상의 천관·지관·인간관이 분화적이라면, 속성을 중시하는 동양사상의 천관·지관·인간관은 각각 동화적, 응축적, 접화적 특성이 나타났다. 이에 대해 동학사상은 초월천의 천관, 그리고 그에 따른 땅의 기화(氣化), 그리고 인내천적 인간관을 제시하여 동서양의 통합을 시도하였다. 황제로부터 기원을 잡는 동아시아 4,617여년의 문명사에서 처음 출현한 동학의 천외천은 당시 조선사회에 큰 반향을 일으켜 대규모 농민운동으로까지 발전하였다. 그러나 유교의 한계를 넘지 못한 동학사상은 오히려 크게 실패하여 작란(作亂)과 동란(動亂)으로 남게 되었다.

이에 반해 대순사상은 구천의 인신강세(人身降世)라는 전제하에 천지와 신명의 개념을 기화론적으로 결합하여 동양사상에 잠재된 천외천과 신명의 기능을 신인의도(神人依導)를 통해 재발굴하고 동학사상이 유교적 한계로 제시 못한 구천 관점의 천계·지계·인간계를 다시 재활성화했다. 대순사상은 해원상생·보은상생이라는 종교적 법리로 동학사상을 재규정하고 일용사물에까지 적용할 수 있는 상관적 사유와 천지신명이 결합한 자생적 근대성을 구축했다. 음양합덕·신인조화·해원상생·도통진경이라는 대순사상의 종지에 따라 대순사상은 삼계(三界), 후천(後天), 상생(相生), 신도(神道), 지상천국(地上天國), 지상신선(地上神仙) 등과 같은 상관적 사유에 정합적(整合的)인 천관·지관·인간관을 현실로 실체화하며 새로운 자생적 근대성으로 참동학으로 치란(治亂)하였다.

키워드: 자생적 근대성, 동학, 참동학, 대순, 천지인, 상관적 사유, 리미널리티(Liminality), 재활성화(revitalization), 천외천(天外天), 기화론(氣化論), 신인의도(神人依導), 성(聖)과 속(俗)의 통攝(統攝). 작란(作亂), 치란(治亂)

목 차

I. 서론	1
1. 연구의 배경 및 필요성	1
2. 연구의 목적과 범위	10
3. 선행연구 분석	14
II. 자생적(自生的) 근대성과 리미널리티	35
1. 근대성과 자생적 근대성	35
가. 근대성과 성(聖)·속(俗)의 통섭(統攝)	35
나. 서구 근대성과 자생적 근대성의 동양적 공동 기원	44
다. 자생적 근대성의 형식 체계로서의 “학(學)”	49
라. 자생적 근대성의 이론적 배경으로서의 동서 구분	54
마. 자생적 근대성의 철학적 방법론으로서의 상관적 사유	60
2. 리미널리티와 재활성화	65
가. 자생적 근대성의 성(聖)·속(俗) 변화 기제로서의 리미널리티	65
나. 자생적 근대성의 성(聖)·속(俗) 지속 기제로서의 재활성화	80
III. 동학사상의 자생적 근대성과 작란(作亂)의 리미널리티	91
1. 시천주(侍天主) 천관(天觀)의 자생적 근대성	91
가. 서양의 형상적(形相的) 천관	91
나. 동양의 동화적(同化的) 천관	96
다. 근대 동서양 천관의 충돌과 상극화(相克化)	104
라. 동학사상의 시천주(侍天主) 천관에 나타난 리미널리티	110
2. 조화정(造化定) 지관(地觀)의 자생적 근대성	128
가. 서양의 질료적(質料的) 지관	128
나. 동양의 응축적(凝縮的) 지관	131
다. 동서양 지관(地觀)의 충돌과 상극화(相克化)	136
라. 동학사상의 조화정(造化定) 지관(地觀)에 나타난 리미널리티	140
3. 영세불망(永世不忘) 인간관(人間觀)의 자생적 근대성	152
가. 서양의 성장론적(成長論的) 인간관	152

나. 동양의 접화적(接化的) 인간관	156
다. 근대 동서양 인간관의 충돌과 상극화(相克化)	160
라. 동학사상의 영세불망(永世不忘) 인간관에 나타난 리미널리티	165
IV. 대순사상의 자생적 근대성과 치란(治亂)의 재활성화	177
1. 인신강세(人身降世) 천계관(天界觀)의 자생적 근대성	177
가. 천계관(天界觀)으로서의 천관(天觀)	177
나. 인신강세(人身降世)의 천계관(天界觀)	183
다. 인신강세 천계관에 나타난 동서양 천관의 재활성화	187
2. 천지성경신(天地誠敬信) 지계관(地界觀)의 자생적 근대성	197
가. 지계관(地界觀)으로서의 지관(地觀)	197
나. 천지성경신(天地誠敬信)의 지계관(地界觀)	202
다. 천지성경신 지계관에 나타난 동서양 지관의 재활성화	211
3. 성사재인(成事在人) 인계관(人界觀)의 자생적 근대성	227
가. 인계관(人界觀)으로서의 인간관	227
나. 성사재인(成事在人)의 인계관(人界觀)	230
나. 성사재인 인계관에 나타난 동서양 인간관의 재활성화	236
V. 동학사상과 대순사상의 자생적 근대성 비교	253
1. 천관(天觀)의 자생적 근대성 비교	253
가. 삼재(三才)와 삼계(三界)	253
나. 선천(先天)과 후천(後天)	262
2. 지관(地觀)의 자생적 근대성 비교	267
가. 기화(氣化)와 조리(調理)	267
나. 노이무공(勞而無功)과 천지성공(天地成功)	274
3. 인간관의 자생적 근대성 비교	277
가. 인내천(人乃天)과 신인조화(神人調化)	277
나. 불연기연(不然其然)과 성사재인(成事在人)	284
4. 동학사상과 대순사상 천지관계의 자생적 근대성 비교	288
가. 천지귀신(天地鬼神)과 천지성경신(天地誠敬信)	288
나. 도기장존(道氣長存)과 상생(相生)	293
5. 동학사상과 대순사상의 천인·지인 관계의 자생적 근대성 비교	297

가. 인도(人道)와 신도(神道)의 천인관계	297
나. 심급도유(心急道儒)와 도통군자(道通君子)의 지인관계	301
VI. 결론	307
참고문헌	313
ABSTRACT	343

<표 차례>

표 1		38
표 2		78
표 3		235
표 4		239

I. 서론

1. 연구의 배경 및 필요성

동학사상(東學思想)은 주로 종교사상으로 연구되어 “동학(東學)”이란 명칭에서 나타나는 동양의 자생적(自生的, autogenous) 근대성(近代性, modernity)과 철학적 사유 방법론이라는 측면에서는 아직 주체적으로 조명되지 못했다. 이는 “참동학”¹⁾을 주장한 대순사상(大巡思想) 또한, 마찬가지로이다.²⁾ 당시 “서학(西學)”은 물질문명과 인류 중심으로 대표되는 서구적 근대성에 대한 당시의 또 다른 명칭이었고 ‘동학은 이에 대응하는 자생적 근대성과 철학적 사유 방법론의 또 다른 표현이었다.’³⁾ 대순사상 또한 서양 근대성의 기원은 마테오 리치(Matteo Ricci, 利瑪竇, 1552-1610)⁴⁾가 전한 동양문명이며 물질에 치우친 서구

- 1) 대순진리회 교무부, 『전경』, 「권지」 1-11, 2010 (이하 대순진리회 경전인 『전경』 인용시 『전경』 「권지」 1-11과 같이 책명, 편명과 장절만 인용하기로 한다. 또한 대순진리회 교무부가 편찬한 『대순지침』은 『대순지침』으로 『대순진리회요람』은 『대순진리회요람』으로 인용하기로 한다) 『전경』은 증산을 신앙의 대상으로 하는 단체가 소의 경전으로 하는 많은 경전 가운데 가장 초기의 경전이 『증산천사공사기』와 『대순전경』과 가장 일치하는 경전 중 하나이다. 『전경』 초판(1974)은 서울대 종교학과 교수이던 장병길 교수에 의해 서울대학교출판부에서 출판되었다. 이후 거의 수정 없이 일부 문구만 수정되었다.
- 2) 증산의 사상을 증산사상이라고도 하지만 이 글은 대순사상이라고 지칭한다. 이 글에서 대순사상이란 강증산(姜甞山, 1871-1909)을 신앙의 대상으로 하는 종단 가운데 대순진리회의 입장, 즉 증산으로부터 종통을 계승했던 도주(道主) 조정산(趙鼎山, 1895-1958) 그리고 도주의 유명(遺命)으로 그 뒤를 이은 도전(都典) 박우당(朴牛堂, 1917-1996)의 관점에서 증산의 사상이 해석되고 체계화된 것을 지칭한다.
- 3) 西人 言無次第 書無皂白而 頓無爲天主之端 只視自爲身之謀 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 『동경대전』 「논학문」 「논학문」은 ‘논학문’이라는 제목과 원래 제목인 ‘동학문’이라는 표현에서고 보듯이 서교를 “학”이라는 동양적 근대성의 형식과 ‘동서’라는 이론적 배경을 가지고 접근하고 있다 이에 대해 II-1-나, 다 절에서 상술하기로 한다.
- 4) 신생 수도회로서 정체성마저 의심받던 예수회는 스페인 무적함대의 패배를 계기로 로마 가톨릭의 새로운 총아로 떠오른다. 당시 최강대국인 중국 전교에는 최고의 교육수준과 오직 교황과 예수만을 생각하는 단체가 있어야 했기에 예수회는 가장 적격이었으며 당시 예수회에서도 가장 총명하고 의지가 강한 마테오 리치가 그 책임자로 선택되었다고 한다. 상식과 달리 가톨릭은 이미 토마스 아퀴나스의 사례에서 보듯이 그리스 철학까지 기독교화한 성공사례가 있었으므로 중국 사상이 뛰어나다고 하나 기독교화 할 수 있는 자신감을 가지고 있었기에 매우 적극적으로 중국전교에 임했다고 한다. (김선희, 「중세 기독교적 세계관의 유교적 변용에 관한 연구」, 이화여자대학교 박사학위논문, 2008, pp.146-151)

근대성이 초래한 지구적 위기를 출현 배경으로 강조하고 있다.⁵⁾ 대순사상은 실제 이런 측면에서도 “동학”이 아닌 “참 동학”이라는 용어를 사용하고 있다.

동학사상과 대순사상이 자생적 근대성의 측면에서 연구되지 않은 것은 서구의 ‘근대성’이 기원한 것으로 알려진 오늘날 동양의 자생적 근대성을 주목하지 못했기 때문이다. 그러나 대순사상이 처음 밝혔듯, 서구의 근대성이 마테오 리치가 서양으로 전파한 동양문명에서 기원된 것이 최근 밝혀지자 동양의 자생적 근대성으로서의 동학사상과 대순사상도 재평가되고 있다.

이러한 동·서양의 근대성에 대한 재평가는, 오늘날 IT 기술의 발달로 서구 근대성의 여명기 때 쓰인 글들이 구글(google.com)등 온라인에서 무료로 개방됨에 따라, 은폐되었던 서양 근대성의 동양적 기원이 재조명되면서 시작된다. 실제 베버(Max Weber, 1864-1920)는 근대성의 기원을 캘빈의 구원예정설(救豫定說, Predestination in Calvinism)이라고 주장하였지만⁶⁾ 캘빈의 신학을 자본주의로 제도화한 계몽주의(啓蒙主義, enlightenmentism)는 마테오 리치가 전파한 중국의 유일신 종교 없는 윤리 문명, 곧 유교 문명으로부터 시작되었음이 밝혀졌다.⁷⁾ 동양에서는 근대화의 장애 요소로 지목된 유교가 오히려 서구에서는 근대성의 기원이었음을 그 기록들은 보여주고 있다.⁸⁾

계몽주의의 동양적 기원을 주장해 온 서구 학자들의 주장이 온라인 자료를 통해 입증되자 황태연 등 동양권 학자들도 서구 계몽주의의 기원이 전근대적 미신으로까지 치부된 동양의 윤리적 성찰과 종교적 학문에 있음을 밝혀내고 있다.⁹⁾ 이 방면의 대표적인 학자로서는 중국에서는 주겸지(朱謙之, 1899-1972)¹⁰⁾, 서양에서는 종속이론가로 유명한 프랑크(Andre Gunder Frank, 1929-2005)¹¹⁾, 홉슨(John Montagu Hobson, 1962- 현재)¹²⁾, 크릴(Herrlee Glessner Creel,

5) 『전경』 「교운」 1-9.

6) 막스 베버, 『프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신』, 서울: 문예출판사, 2023.

7) 이영재, 「공자의 ‘서(恕)’ 개념에 관한 공감도덕론적 해석」, 『한국정치학회보』 47(1), 한국정치학회, 2013, p.30.

8) 황태연, 「서구 자유시장론과 복지국가론에 대한 공맹과 사마천의 무위시장 이념과 양민철학의 영향」, 『정신문화연구』 35(2), 한국학중앙연구원, 2012.

9) 황태연, 『유교적 근대의 일반이론』, 서울: 한국문화사, 2023.

10) 주겸지, 『중국이 만든 유럽의 근대』, 청계, 2010.

11) 안드레 군터 프랑크, 『리오리엔트』, 이산, 2003.

12) 존. M. 홉슨, 『서구 문명은 동양에서 시작되었다』, 정경옥 옮김, 서울: 에코리브르, 2005.

1905-1994¹³⁾, 라이히바인(Adolf Reichwein, 1898-1944)¹⁴⁾, 국내에서는 황태연¹⁵⁾, 조혜인¹⁶⁾, 전홍석¹⁷⁾, 이영재¹⁸⁾, 이동희¹⁹⁾ 등을 들 수 있다.

이에 서구의 ‘탈근대성(post-modernism)’ 이론가들 특히 프랑수아 줄리앙(Francois Jullien, 1951- 현재) 등은 서구 근대성의 대안인 탈근대성 사상을 동양에서 찾는 연구를 꾸준히 진행해 왔다. 줄리앙은 계몽철학이 직접 맹자(孟子, BC372? - BC289?)로부터 영향 받은 것이라고 주장하지는 않지만, 계몽철학자의 문제의식과 맹자의 문제의식이 매우 근접해있음을 보여주고 있다.²⁰⁾

이러한 서구적 근대 문명은 핵무기·환경문제 등 인류 절멸의 위기를 초래할 것이 우려되어 왔고 그 위기가 현실로 다가왔다. 이에 대안적 근대성(alternative modernities) 구축은 절실한 현실의 문제가 되었다,²¹⁾ 오늘날 ‘탈근대성’논의로 대안적 근대성을 준비해 온 포스트모더니즘 사상가들 또한 근대성의 대안을 자생적 근대성과 같이 “윤리적 성찰”²²⁾과 “종교적 회귀”²³⁾에서 찾고 있다. 인류의 교만과 물질에 치우친 근대 문명은 끊임없이 자연을 정복해 온 문명에 대한 성찰(reflexivity)과 종교적 회귀(Religious Turns) 없이는 “해체(Deconstruction)”, “애도(mourning)” 등 수많은 탈근대적 사상이 제안하는 대안이 성공할 수 없다고 석학들은 이구동성으로 말하고 있다.

13) H.G. 크릴, 『중국사상의 이해』 이동준, 이동인 공역, 경문사, 1992.

14) A. Reichwein, *China and Europe: intellectual and artistic contacts in the XVIIIth century*. trans. by J. C. Powell, London; New York: Routledge, 1996.

15) 황태연, 『공자와 세계: 패치워크문명 시대의 공맹 정치철학, 1-5』, 파주: 청계, 2011.

16) 조혜인, 『동에서 서로 퍼진 근대 공민사회』, 파주: 집문당, 2013.

17) 전홍석, 「근대 유럽 계몽주의에 대한 송유리학(宋儒理學)의 영향과 그 문화 철학적 의미 - 프랑스 데카르트 학파의 좌파 베일과 우파 말브랑슈를 중심으로-」, 『동양철학연구』 57, 동양철학연구회, 2009, p.304.

18) 이영재, 「공자의 ‘서(恕)’ 개념에 관한 공감도덕론적 해석」, 『한국정치학회보』 47(1), 한국정치학회, 2013.

19) 라이프니츠, 『라이프니츠가 만난 중국』, 이동희 역, 2003.

20) 줄리앙 등은 맹자 철학이 니체 철학 이후 중단된 서양 도덕철학의 기초를 세워줄 수 있다고 한다. 맹자는 서구에서 부재하고 니체(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)가 찾던 도덕의 기초인 순환의 논리를 제시한다. 이에 동양과 서양의 철학은 운행과 창조로 비교될 수 있다고 한다. 프랑수아 줄리앙, 『맹자와 계몽철학자의 대화(도덕의 기초를 세우다, 루소 칸트)』, 한울아카데미, 2009, pp.50-55.

21) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피』, 서울: 아카넷, 2011. p.35.

22) 송재룡, 『포스트모던 시대와 공동체주의』 서울: 철학과 현실사, 2001.pp.73-106.

23) 신명아, 『현대철학의 종교적 회귀: 벤야민, 데리다, 레비나스 아감벤, 지젝, 들뢰즈, 가타리』, 서울: 경희대학교 출판문화원, 2021, pp.6-7.

이러한 전 세계적 사상계의 유동적 변화 속에서 일찍이 근대 문명의 위기와 대안적 근대성으로서의 종교적 회귀를 강조해 온 동학사상과 대순사상이 오늘날 동아시아의 자생적 근대 사상으로 재조명되고 있다.²⁴⁾

동학사상과 대순사상은 자생적 근대성으로 여러 방면에서 연구됐지만, 기존의 연구에서는 “동학”이란 이름에 전제된 동양의 철학적 사유 방법론, 곧 동양적·한국적 철학 사유 방법론에 관한 연구는 부족했다. 반면 서양에서는 일찍이 동양사상의 특징을 동양사상의 철학적 사유 방법론에서 찾고 이를 서양의 근대적 합리성에 대한 대안적 합리성으로서 꾸준히 주목해 왔다.

지금까지의 동학 관련 사상에 관한 연구에서 철학적 사유 방법론을 대상으로 하지 않은 것은 다소 의외이다. 동·서양 철학적 사유방법의 차이에 대한 이해 부족은 동학 관련 사상의 자생적 근대성이 가지는 세계 사상사적 가치를 제대로 드러내지 못하고 있다. 동학 관련 사상이란 동학 이후 ‘참동학’이라고 표현한 대순사상을 포함하여 동학의 영향을 받은 사상이나 동학과 관련된 사상, 예를 들어 원불교와 통일교 등을 동학 관련 사상이라 할 수 있다.²⁵⁾

실제 동학사상은 동도서기론(東道西器論), 중체서용론(中體西用論), 서학중원론(西學中源論)과 같은 동서 문명 충돌로 인한 정체성 위기에 대한 대응의 “학(學)”으로서 ‘동학’을 주장하며 출현했다. ‘동학’이라는 용어가 처음 출현하는 『동경대전』의 「논학문」에서 동학사상은 여러 구절에 걸쳐 동학을 서학과 대비되는 “학(學)”으로 제시하고 있다.²⁶⁾ 동학의 실패로 이 과제는 동학 관련 사상의 과제로 남게 되었다.

종교를 “학”이라는 학술적 관점에서 이해하는 것은 성리학 이후 유행한 동아시아의 독특한 종교이해 방식이다. “학”이라는 표현으로 종교를 이해하던 동아시아에 ‘종교’라는 표현이 도입되는 것은 이후의 일이며 오늘날에도 ‘종교’ 개념에는 많은 논란이 있다.²⁷⁾

24) 한국도교문화학회, 『증산사상의 다층적 분석』, 서울: 청홍, 2015; 백낙청, 박맹수, 김용욱, 「다시 동학을 찾아 오늘의 길을 묻다」 『창작과 비평』 가을, 2021; 최민자, 『동학사상과 신문명』, 서울: 모시는 사람들, 2005; 김지하, 『동학 이야기』, 서울: 숲, 1994.

25) 김탁, 『한국신종교를 관통하는 이념, 인간중심주의』, 서울: 민속원, 2023.

26) 배영순, 「동학과 서학의 차별성 문제: “運則-道則同 理則非”를 중심으로」, 『대구사학』 73, 2003.

물론 동아시아에서 “학”이라는 개념은 “종교”라는 개념이 들어오기 전에 사용된 전근대적인 미분화된 종교 개념으로 평가되기도 한다.²⁸⁾ 그러나 “학”이란 개념에 대해 해외에서는 “학”이 발생 되는 사회적 배경과 그 정치적 함의를 포함하는 광의의 개념으로 많은 연구가 진행되고 있으며 특히 성리학의 “학” 개념을 매우 총체적인 사유체계로 평가한다.²⁹⁾

성리학에서부터 제시되는 ‘학(學)’이라는 개념은 구체적으로 근대적인 교육에서의 지식이나 기술의 획득, 심지어는 문화의 획득과도 매우 다른 논리 구조를 가진 것으로 평가된다. 성리학에서 말하는 “학”의 주요 부분은 인간사회의 구체적인 현상과는 가장 유리되어 있어 보일 것 같은 심(心)의 문제를 논하지만, 추상적 형이상학으로만 보이는 이론은 실제 현실적인 문제를 이해하는데, 매우 중요한 부분이 된다고 한다.³⁰⁾ “학”은 “학”을 정체성으로 하는 엘리트와 비엘리트층인 민(民)이 어떻게 구별되고 어떠한 관계를 맺게 되는지, 그리고 이들이 어떻게 구체적으로 국가나 특별한 기구 등에 의해 권력을 부여받지 않고서도 현실적인 권력을 가질 수 있고, 이를 정당화할 수 있는지, 엘리트들과 정부, 국가, 군주와의 관계는 어떻게 규정되는지를 보여준다.

동학의 ‘학(學)’에 대한 평가는 국내의 경우 수양론으로 확대되어 재평가되기도 하고³¹⁾ 한국적 인문학, 한국철학으로 재평가되기도 하지만³²⁾ 해외에서는 포스트모던 과학논쟁을 통해 동아시아의 대안 과학으로까지 재평가된다.³³⁾ 과학철학에서 일찍이 동양의 “학”이 대안적 과학이 될 수 있다는 것은 유럽 과학철학에서 유럽의 전근대 과학철학인 “지수화풍(地水火風)” 4원소설(四元素說)의 과학적 재평가에서 논의된 사례가 있다.

서양의 전근대 과학이론인 ‘지수화풍’이론 또한 과학철학으로 재평가받는 것

27) 김태연, 「종교학이라는 학문의 탄생배경」 『한국 종교학』, 서울: 대한민국학술원, 2021, pp.11-26.

28) 윤승용, 『한국 신종교와 개벽사상』, 서울: 모시는 사람들, 2017.

29) 민병희, 「The Republic of the Mind: Zhu Xi's Learning (Xue) as a Sociopolitical Agenda and the Construction of Literati Society」, 하바드대학교 박사학위논문, 2007.

30) 민병희, 「性理學과 동아시아사회: 그 새로운 설명틀을 찾아서」, 『사림』 32, 2009. p.23.

31) 김용휘, 『우리 학문으로서의 동학』, 서울: 책세상, 2007.

32) 조성환, 이우진, 「‘동학(東學)’ 개념 탄생의 사상사적 의미 - 창도(創道)에서 창학(創學)으로」 『儒學研究』 58, 2022, pp.115-144.

33) P. K. Feyerabend, *Farewell to reason*. London; New York: Verso, 1987.

은 바슐라르(Gaston Louis Pierre Bachelard, 1884-1962)가 지수화풍의 과학철학을 발견하면서부터이다.³⁴⁾ 바슐라르로부터 시작하는 프랑스 과학철학은 오늘날 과학철학을 대표한다는 쿤(Thomas Samuel Kuhn, 1922-1996)의 패러다임(paradigm)이나 포퍼(Karl Raimund Popper, 1902-1994)의 반증가능성(反證可能性, Falsifiability) 등의 영미 과학철학과 함께 세계 과학 철학계를 양분하고 있다. 쿤과 포퍼의 영미 과학철학이 과학의 분야에 한정되고 또 ‘지수화풍’과 같은 구체적인 체계가 없는 반면, 지수화풍의 과학철학으로 시작한 프랑스 과학철학은 영미 과학철학과 달리 인문 사회 과학분야에도 확대되고 또 지수화풍이라는 전통적인 실체를 전제로 하고 있다.

과학의 조건을 이론의 반증가능성이나 과학사회의 합의로 본 포퍼나 쿤의 영미 과학철학과 달리 바슐라르는 과학의 특징을 인식론적 단절(Epistemological Break)로 간주한다. 과학은 보편타당한 이론이 절대적으로 존재하여 그 이론이 반증가능하거나 협약에 의해 이루어지는 것이 아니라 서로 단절된 이론이 독립적으로 출현하여 공존한다는 것이다. 대표적인 것이 ‘지수화풍’과 원자론적 과학의 공존이다. 이 공존을 바슐라르는 쿤 이전에 ‘패러다임’으로 명명했다. ‘인식론적 단절’을 패러다임으로 간주한 바슐라르의 과학철학은 지금도 맹위를 떨치고 있는 포스트모더니즘의 대표적 철학자들인 알튀세(Louis Pierre Althusser, 1918-1990), 라캉(Jacques Lacan, 1902-1981), 푸코(Michel Foucault, 1926-1984), 들뢰즈(Gilles Deleuze, 1925-1995), 세르(Michel Serres, 1930-2019), 뒤랑(Gilbert Durand, 1921-2012) 그리고 시스템 과학이론가들인 마투라나(Humberto Maturana, 1928-2021), 바렐라(Francisco Javier Varela Garcia, 1946-2001), 루만(Niklas Luhmann, 1927-1998) 등의 이론적 기반이 되었다.

‘지수화풍’은 유럽 뿐 아니라 불교와 힌두교, 이집트와 중국 일부의 과학관이기도 할 만큼 근대 이전에 전 세계를 대표하는 과학관이었다. 과거의 화려함에

34) 수많은 철학자들, 학자들, 연금술사 등이 사원소에 토대를 두고 사유해왔음을 과학철학자 바슐라르는 확인한다. (Gaston Bachelard, 1988, *Fragments d'une poetique un feu*, P.U.F, p.28- 불의 시학의 단편들, 송태현, 「가스통 바슐라르: 과학철학에서 상상력철학으로」 『한국프랑스학논집』 42, 2003, p.193에서 재인용).

도 불구하고 근대 과학 이후 몰락한 지수화풍의 과학관을 바슐라르가 과학철학 이론으로 부활시킨 계기는 역설적으로 지수화풍 과학관의 문제점을 지적하는 과정이었다.³⁵⁾ 초기 바슐라르는 지수화풍의 문제점을 발견하는 과정에서 ‘지수화풍’에 과학을 초월하는 과학 이전의 요소인 상상력의 근원을 발견하였다. 바슐라르는 지수화풍이 과학을 방해하는 요소가 아니라 반대로 과학 또한 인간 상상력의 발견이므로 과학은 지수화풍을 활용해야 발전할 수 있다는 것을 발견했다.³⁶⁾ 바슐라르는 현대 과학이 오히려 지수화풍의 상상력을 방해함으로써 현대인을 상상력 부재의 고통에 빠뜨렸고 상상력 부재가 현대의 모든 문제의 원인이라고 지목했다.³⁷⁾ 이러한 바슐라르의 주장은 다양한 방법으로 변주되면서 세계 과학철학의 주류를 형성하게 되었다.

지수화풍의 과학철학이 동학의 “학” 개념 이해에 있어 중요한 것은 동학이 학술적으로 기반한 동아시아의 과학이론인 음양오행이³⁸⁾ 현대의 과학철학으로

35) 송태현, 「과학과 시: 가스통 바슐라르의 이원성과 통일성」 『세계문화비교연구』 36, 2011, pp.233-234.

36) 바슐라르는 모든 과학은 오류에 기초해 있고 이 오류가 오히려 과학의 발전에 가장 중요한 요소라고 한다. (진형준, 「신과학 정신과 신인류학 정신」 『弘大論叢』 19(1), 1987, pp.114-115).

37) 동아시아는 장자와 같이 상상력을 중시하는 전통이 있어왔다. (송종인, 「인식론적 방법으로서의 ‘상상력’에 대한 시론」 『철학과 문화』 21, 2010, pp.138-144).

38) 음양과 오행은 서로 다른 두 개의 전통에서 출발했지만 하나의 정신으로 통합된다. 오늘날의 음양오행은 동중서와 한유에 의해 개혁된 음양오행이다. (양계초, 풍우란 외, 『음양오행설의 연구』, 김홍경 역, 신지서원, 1993, pp.531-540) 오행을 처음 언급한 문헌은 『서경』 「홍범(洪範)」이었는데, 이 문헌은 오행을 다음과 같이 다섯 가지 물질의 기능적 성질들로 서술했다. “물 水은 아래로 젖어들고 潤下, 불火은 위로 타오르며 炎上, 나무木은 구부러지면 서도 곧바르고 曲直, 쇠金은 마음대로 구부릴 수 있고 從革, 땅地은 곡식을 생산한다(稼穡)” (존 헨더슨 지음, 문중앙 옮김, 『중국의 우주론과 청대의 과학혁명』, 서울: 소명출판, 2004, p.24) 홍범은 철학적 의미의 오행이 아니라 물질로서의 오행을 말했는데 오늘날 『홍범』 「대우모」, 『古文尙書』에 속하는 것으로 공인된 위서(僞書)라는 것이 정설이므로 타당성이 결여되어 있다. (소재학, 『陰陽五行說에 관한 研究』, 원광대학교 동양학대학원 박사학위논문, 2005, p.66) 오행 이론은 그 후 추연, 동중서, 유차 유흠 부자에 의해 발전한다. 오늘날 음양오행은 복잡계 유기체 과학으로 이해되어 음양오행을 경제사상과 주가분석, 게임 등에 실체적으로 적용하여 효과를 본 사례도 보고되고 있다. (김태규, 『음양오행으로 살펴본 세상사』, 동학사, 2002) 한국의 음양오행의 대가를 찾아다니며 인터뷰한 보고 자료에서도 현실과 음양오행이론이 매우 적중하였던 사례들이 있었음을 보여주고 있다. (조용현, 『사주명리학 이야기』, 생각의 나무, 2009) 역학적으로 설득력 있게 현실을 분석한 사례들도 있다. (김석진, 『우리의 미래』, 대우학당, 2009) 음양오행은 유기체 과학과 상관적 사유이론의 발전으로 오늘날 재평가되고 있다. 음양과 오행은 개별적으로 출현하였으므로 음양과 오행을 결합한 음양오행은 자연의 법칙이라기보다는 인위적 설정이라는 기존의 평가에 대해 부분이 전체를 반영한다는 유기체 과학과 상관적 사유에서는 음양과 오행이 비록 출발은 달랐지만

재평가될 수 있는 여지를 보여 주고, 음양오행이 지수화풍의 과학철학만큼 동양의 현대 과학철학에 기여할 수 있는 가능성이 있기 때문이다.

일찍이 대순사상은 ‘참동학’이라는 용어를 통해 동학사상이 제기한 동아시아 사유 방법론으로서의 “동학”이라는 과제에 대한 최종적 해결안이 대순사상임을 제시한 바 있다. 매우 광범위한 연구가 이루어진 대순사상과 동학사상이지만 아직 두 방면의 연구자들에게 동아시아 철학적 사유 방법론으로서의 “동학”이라는 관점에서 수행된 연구가 드문 실정이다.

대순사상의 경전인 『전경』에는 ‘서유대성인왈서학 동유대성인왈동학(西有大聖人東有大聖人曰東學)’³⁹⁾이란 구절에서 동양의 성인에 의해 발생한 종교와 학문을 서양의 서학과 대비하여 ‘동학’이라 표현하고 있다. 『전경』의 표현에서 ‘동학’이 동아시아종교의 철학적 사유방법론으로도 제시되었다는 것을 볼 수 있다.⁴⁰⁾ “대순진리”의 “진리”라는 학술적 표현을 사용한 것도 이를 반영한다.

동학에서도 이 용어가 철학적 사유 방법론으로 제시되었다는 것은 당연한 일이다. ‘동학’이라는 용어가 처음 나타나는 『동경대전』의 「논학문」도 원래 제목은 「동학문」이었다고 한다.⁴¹⁾ 수운의 한글가사를 집대성한 『용담유사』와 한문 저서인 『동경대전』은 모두 수운이 직접 만든 글이므로 초기 동학에 해당된다.⁴²⁾ 본 논의에서는 수운이 활동하던 4년간의 시기의 동학을 ‘초기 동학’이라고 하고 ‘초기 동학’이 증산의 사상이라고 하는 대순사상의 입장을 따라 이 글의 동학사상은 초기 동학에만 국한하고자 한다.⁴³⁾ 단, 대순사상과의 비교를 위해 초기 동학사상을 특정하게 해석한 후대의 일부 용어를 사용하기도 한다.

대순사상에서 동학사상은 ‘후천 일을 주장한 종교⁴⁴⁾’로 나타난다, ‘후천’이라

동일한 사물의 다른 측면을 말한 것이므로 인위적 설정이 아니고 자연의 법칙일 수 있다는 것이다.

39) 『전경』 「공사」 5-38.

40) 홀리스틱한 전통을 가진 동아시아에서 ‘학’의 의미는 현대의 학문과는 성격이 다르다. 『논어』 또한 ‘학’이라는 단어로 전체 글이 시작되는 바 (학이시습지 불역열호-學而時習之 不亦說乎), 위 『전경』 「공사」 5-38의 후반부 구절 또한 도교민화민 근일 일본문신무신 병무도통(都是敎民化民 近日日本文神武神 并務道通) 또한 일본의 근대성과 연결되고 있다.

41) 김용옥, 『동경대전』, 서울: 통나무, 2021.

42) 대순사상이 동학의 초기동학에 집중하게 된 근거에 대해서는 박상규, 「해월의 동학 도통전수 담론 연구: 문헌 고증을 중심으로」 『대순사상논총』 48, pp.41-156.

43) 최종성, 『동학의 테오프라시: 초기동학 및 후기동학의 사상과 의례』, 서울: 민속원, 2009.

는 용어가 『용담유사』나 『동경대전』에 직접 나타나진 않지만 ‘동학’, 개벽’과 ‘지상선경’ 등 대순사상은 초기동학에서 처음 나온 용어들을 실제 다수 공유하고 있다.

대순사상이 동학의 완성, 곧 참동학으로 제시되었다는 표현의 또 다른 근거는 작란과 치란에 대한 언급이다.⁴⁵⁾ ‘작란(作亂)한 사람은 수운(水雲)이요, 치란(治亂)하는 사람은 증산(甞山)’이라는 이 구절은 ‘동학’에 대한 최초의 문제 제기가 수운에 의해 이루어지고 그 해결이 증산의 참동학에 의해 이루어졌음을 보여주고 있다. 초기 동학과 대순사상이 공유하는 용어들을 동양의 철학적 사유 방법론으로 검토하여 대순사상의 참동학이 동학사상의 동학을 어떻게 완성하고 있는가를 보여주는 작업은 대순사상을 연구하는 데 있어 대순사상의 논리적 정합성을 이해하는 데 반드시 필요한 연구이다.

서양의 근대성이 코페르니쿠스의 지동설에서 시작된 것처럼, 학문으로서의 ‘근대성’이 시작되는 지점이 우주관에 대한 자생적 이론의 구축이라는 것은 널리 알려진 사실이다.⁴⁶⁾ 따라서 동학 또한 자생적 근대 사상으로서 동양적 우주관, 곧 천관·지관·인간관을 새롭게 구축한데서 출발하였지만, 동학의 철학적 사유 방법과 같이 그동안 많이 연구되지 않았다. 이에 본 연구는 천관·지관·인간관의 자생적 근대성을 중심으로 철학적 사유 방법이라는 측면에서 동학사상과 대순사상을 검토하여, 동학사상과 대순사상의 자생적 근대성의 폭과 깊이를 논의해 보고자 한다.

44) 『전경』 「공사」 2-19.

45) 『전경』 「교법」 3-30.

46) 서양에서 근대의 철학적 신학의 발생 동기는 천문학의 코페르니쿠스적 전회에 있었다고 한다.(리하르트 세플러, 『종교의 현상학』, 서울: 夏雨, 2023, pp.241-242). 근대성을 견인한 강력한 추동력들 중 하나는 바로 자연에 대한 새로운 이해였다. 그리고 근대성은 자연에 대한 또 하나의 이해를 덧붙이기만 한 것이 아니라 자연을 탐구하는 새로운 방식, 오늘날까지도 이어가고 있는 하나의 독특한 방법을 개발했다는 데 그 의미가 있다. 고대에 새로운 자연상의 등장이 문명의 거대한 분절을 가져왔듯이, 이제 16-17세기에 등장한 새로운 자연이해와 그 이해를 추동한 새로운 방법의 등장은 사유의 역사를 다시 한 번 굵직하게 분절하게 만들만큼 큰 의의를 띤 것이었다.(이정우, 『세계철학사 3: 근대성의 카르토그래피』, 서울: 길, 2021, p.22).

2. 연구의 목적과 범위

이 논의의 목적은 ‘동학’ 관련 사상이 동양의 철학적 사유 방법을 통해 동서양을 융합한 천관·지관·인간관을 구축하고 상생적(相生的) 천계관(天界觀)·지계관(地界觀)·인계관(人界觀)을 도출하여 서양 근대성에 대한 자생적 근대성을 수립하였음을 보여주고자 하는 것이다. 이러한 관점에서 동학사상과 대순사상을 비교하고자 한다.

철학적 사유 방법으로서의 ‘동학’이라는 주제는 동아시아 문명의 정체성과 연관된 광범위하고도 중요한 주제이다. 동서양 문명이 본격적으로 충돌한 제국주의 시기 이래 서양에 대한 대안으로서의 동양의 철학적 사유 방법 모색은 동양인에게는 생존을 위한 과제였다. 역설적이게도 자생적 근대성은 서양인에게도 오늘날 서양문명이 초래한 현대문명의 위기를 해결해 줄 대안적 근대성을 위한 중요한 과제이다.

대순사상과 동학사상은 동양사상의 철학적 구조와 논리적 정합성을 기존의 동양 사상보다 명확히 제시한다. 동학사상과 많은 용어를 공유하고 있는 대순사상이지만 대순사상은 동학사상에서 처음 제시된 용어에 대한 근본적인 재정의와 보완을 하고 이를 ‘참동학’이라 한다. 동양의 철학적 사유 방법론이라는 의미로 ‘동학’이라는 용어가 출현한 것을 고려한다면 대순사상과 동학사상의 차이는 동양의 철학적 사유 방법론이라는 측면에서 재검토될 필요가 있다.⁴⁷⁾ 특히 대순사상에서 말하는 참동학은 동학사상보다 동양의 철학적 사유 방법론에 더 충실했다는 의미로도 이해할 수 있다. 동양의 철학적 사유 방법론 측면에서 동학사상과 대순사상을 비교하는 것은 자생적 근대성 확립으로서의 ‘동학’에 대한 보다 본질적인 이해 가능성을 보여줄 수 있다.

이 글은 동학사상과 대순사상의 자생적 근대성의 특징을 상관적 사유(correlative thought)의 리미널리티(Liminality)와 재활성화(Revitalization Movements)로 정의한 선행연구의 바탕위에 동서양의 융합적 천관·지관·인간관

47) 종교를 ‘학문’이라는 관점에서 바라본다는 것은 서교를 서학이라 부른데서 대표적으로 나타난다. 서하의 ‘학’은 성리학의 ‘학’과 같은 동양적 사유체계로 해석된다. 이는 동학의 ‘학’ 또한 마찬가지이다.

구축이라는 측면에서 살펴본다. 상관적 사유(相關的 思惟, correlative thinking)의 리미널리티(Liminality)는 100여년간 서구 근대성의 대안을 모색해 온 현대 서양 사상사에서 대안적 합리성을 설명하고자 한 대표적 개념이었다.

상관적 사유는 만물의 전체를 먼저 보고 그 맥락과 관계에서 부분을 보는 사유체계로 부분을 먼저 보고 전체를 후에 보는 서양의 실체론적이고 존재론적인 분석적 사유(annalistic thought)에 대응하는 동양의 전식적(全息的)이고⁴⁸⁾ 홀리스틱(Holistic)한 생성적 사유체계이다. 상관적 사유 이론은 주소를 써도 가까운 주소부터 쓰는 서양과 달리 동양은 가장 먼 국가명부터 쓰는 고유한 관계론적 사유체계를 가지고 있다는 이론이다.⁴⁹⁾ 상관적 사유는 ‘바둑아 칠수야’를 먼저 배우는 서양식 교육과 달리 하늘천 따지를 먼저 배웠던 전통적인 동양의 교육 방식에 나타난 사유체계이다. 상관적 사유는 동양종교에 대한 초기 연구자인 그라네(Marcel Granet, 1884-1940)가 제시하여 지속적으로 발전되어 왔다.⁵⁰⁾

48) 전식(全息)이란 용어는 홀로그램(hologram)의 번역어로 전체가 부분 속에서 반복되어 나타난다는 전일적이고 프랙탈적인 특성을 나타내는 용어이다. 전식은 중국에서 학술용어로 자주 사용되고 있다. 대표적으로 동양 전통의 무극-태극-음양오행을 예로 들 수 있다. 무한중첩으로 번역되는 프랙탈(fractal)은 부분이란 뜻으로 거미줄이나 벌집, 눈송이와 같이 무한히 반복되는 자연에 잠재하는 닮은 꼴을 말한다. 자연이 곡선으로 불규칙해보이나 사실은 무한히 같은 것들이 반복되는 질서정연함을 보인다.(이광모, 장순희, 이광모, 장순희, 「복잡성이론의 적실성에 관한 사례 연구- 「2002 월드컵」 거리응원의 자기조직화 현상을 중심으로」, 『한국사회와 행정연구』 15(1), 2004, p.366) 동양 학문의 태일(太一)과 같이 전일적 방법론을 잘 나타내는 조각이라는 뜻의 프랙탈은 두 가지 특성을 가진다. 첫째 부분이 전체를 닮는 자기 유사성, 둘째 자기와 비슷한 것을 무한반복하여 만들어 내는 순환성이다. 프랑스 출신 수학자 망델브로가 만든 프랙탈은 이제 자연이 가진 모든 원리인 것이 드러났다. (헬렌 S. 정, 『나는 왜 일하는가: 심리학, 뇌과학, 진화생물학, 양자물리학이 답하는 일과 삶의 모든 의문들』, 파주: 인라이트먼트, 2012, p.271; 스튜어트 카우프만 지음, 국형태 옮김, 『혼돈의 가장자리: 자기조직화와 복잡성의 법칙을 찾아서』, 서울: 사이언스북스, 2002.) 태극의 운동이 다른 객체에서 동일하게 작용하는 것은 프랙탈(fractal, 相同性)과 카오스라는 복잡계로 설명된다. 오늘날 동일한 구조가 반복된다는 동양의 과학이 프랙탈 구조로 한마디로 표현되고 있다. 한류가 세계인의 지지를 받는 것도 모든 문화가 음양오행에 기반한 세계에서 가장 프랙탈한 특성 때문이라고도 한다.(김상일, 『초공간과 한국문화: 피비우스, 에서, 러셀로 본 한국인의 초공간 의식구조』, 서울: 교학연구사, 1999, pp.9-13; 심광현, 『홍한민국: 변화된 미래를 위한 오래된 전통』, 서울: 현실문화연구, 2005, pp.303-311) 조셉 니덤이 명확히 지정한 동양과학의 특징인 전일적 방법론은 동양과학의 과학성을 서양과학으로 입증하고자 연구하는 사람들의 공통된 견해이다. 대표적 연구로는 한국도교학회에서 발간한 도광순 『도교와 과학』 (1990, 서울: 비봉출판사), 중국과학원소속 동광벽의 『도가를 찾아가는 과학자들』 (서울: 예문서원, 1994), 한국정신과학학회의 글들이 있다. (권일찬, 『동양과학개론』, 충북대학교출판부, 2010, p.45, 238).

49) 리처드 니스벳 지음, 최인철 옮김, 『생각의 지도 동양과 서양, 세상을 바라보는 서로 다른 시선』, 파주: 김영사, 2004.

다음 리미널리티 이론은 종교적 변화를 통과의례를 통하여 설명하는 이론이다. 터너(Victor Turner, 1920-1983)는 통과의례에서 나타나는 변화 이전과 변화 이후의 중간지대인 리미널리티라는 개념으로 종교적 변화를 설명한다.⁵¹⁾ 경계 혹은 중간지대를 뜻하는 리멘(Limen)에서 파생된 리미널리티 개념 또한 이분법적인 서양사고와 달리 리미널리티라는 제3의 중간지대가 통과의례와 같은 개인적, 사회적 변화를 설명해 줄 수 있다는 이론이다. 두 이론은 모두 대안적 사유를 찾기 위해 서양에서 발전되어 동양적 사유와 제도의 특성에 적용되고 있다.

또 재활성화 이론은 근대성의 변화를 중시하는 리미널리티 이론과 달리 외부의 변화에 대한 대응과정 설명하는 이론이다. 인류학자 월라스(Anthony F. C. Wallace, 1923-2015)에 의해 처음 도입된⁵²⁾ 재활성화이론은 외부의 위협에 대하여 전통을 활용한 대응과정의 변화를 설명하는 또 다른 인류학 의례이론이다. 내부의 변화과정을 중시하는 리미널리티 이론과 달리 재활성화는 외부의 위협과 전통의 활용을 강조한다. 개인 또한 정체성이 해체될 수 있다는 위협을 받으면 자신의 장점에 입각하여 개인이 자신의 신념체계를 재정비하고 바뀐 신념체계를 실천에 옮겨 사회에서 자신의 위치를 변화시킨다. 월라스는 사회가 가진 사회적 정체성이 해체될 위기를 맞이하면 각 사회의 기존 문화전통의 장점을 되살려 사회적 신념체계를 변화시키는 것을 재활성화라고 이름지었다. 리미널리티 양상이 변화기제를 설명한다면 재활성화는 변화의 유지 기제를 잘 설명한다. 실제 재활성화의 내부적 변화는 리미널리티로 설명될 수 있다.⁵³⁾ 따라서 자생적 근대화를 설명하는데는 중간단계인 리미널리티와 동시에 변화의 유지 원리인 재활성화라는 관점이 동시에 필요하다.⁵⁴⁾

연구의 목적을 달성하기 위해 본 논의는 다음과 같은 순서와 범위로 연구를

50) 마르셀 그라네 지음, 유병태 옮김. 『중국사유』, 파주: 한길사, 2010.

51) 상관적 사유와 리미널리티에 대한 추가적인 설명은 II장에서 상술하기로 한다.

52) Wallace, Anthony FC “Revitalization Movements.”, *American anthropologist*, 1956, pp.264-281.

53) 이영란, 「1890년 북아메리카 평원 인디안의 고우스트 댄스 의식(儀式) 연구」 『연극교육연구』 3, 1999, pp 224-225.

54) Anthony F. C.지음, 김종석,최중현, 옮김, 『종교인류학』, 천안: 아우내, 2010, p.166.

진행한다. 첫째, 자생적 근대성의 조건으로서 동서양 사유체계의 차이 그리고 동서양 사유체계의 매개체가 될 수 있는 리미널리티와 재활성화에 대해 알아본다. 둘째, 이 글은 천관·지관·인간관으로 범위를 제한하여 두 사상에서 나타난 자생적 근대성을 추적한다. 두 사상에 나타난 전통적 천관·지관·인간관의 근대적 변화를 살펴보고 그 원리를 추적한다. 셋째, 두 사상의 자생적 근대성을 비교하고 결론에서 천관·지관·인간관의 자생적 근대성으로서의 평가와 전망을 제시한다.

세부적으로 이 글은 다음과 같은 순서로 연구를 진행한다. 먼저 I 장에서는 근대성에 관계된 선행연구를 분석한다. II 장에서는 근대성과 자생적 근대성의 차이를 설명하고 자생적 근대성의 조건으로서 리미널리티와 재활성화를 제시한다. 구체적으로 II-1 장에서는 성(聖)·속(俗) 통섭(統攝)으로서의 근대성의 정의, 근대성과 자생적 근대성의 동양적 공동 기원, 자생적 근대성의 형식체계로서의 “학”, 자생적 근대성의 철학적사유방법으로서의 상관적 사유를 살펴보고, II-2 장에서는 자생적 근대성의 변화 기제로서의 리미널리티와 지속 기제로서의 재활성화를 살펴본다.

III 장에서는 천관·지관·인간관을 중심으로 동학사상에 나타난 동서양 전통의 연속과 변화, 곧 공통점과 차이점을 세 부분으로 나누어 설명한다. 구체적으로는 III-1 장에서 동서양의 전통적 천관(天觀)을 각각 동화적(同化的), 형상적(形相的) 천관으로 나누어 설명하고 동학사상의 시천주적(侍天主的) 천관에 나타난 자생적 근대성을 살펴본다. III-2 장에서는 동서양의 전통적 지관(地觀)을 각각 응축적(凝縮的), 질료적(質料的) 지관으로 나누어 설명하고 동학사상의 조화정(造化定)적 지관에 나타난 근대성을 살펴본다. III-3 장에서는 동서양의 전통적 인간관을 각각 접화적(接化的), 성장론적 인간관으로 나누어 설명하고 동학사상의 영세불망적(永世不忘的) 인간관에 나타난 근대성을 살펴본다.

IV 장에서는 천관·지관·인간관을 중심으로 대순사상에 나타난 동서양 전통의 연속과 변화, 곧 공통점과 차이점을 비교하여 세 부분으로 나누어 설명한다. IV-1 장에서는 대순사상의 천관을 인신강세(人身降世)의 천계관(天界觀)으로 설명하고 전통적 천관과 비교한 후 그 양상과 특징을 살펴본다. IV-2 장에서는

대순사상의 지관(地觀)을 천지성경신(天地誠敬信)의 지계관(地界觀)으로 설명하고 전통적 지관(地觀)과 비교한 후 그 양상과 특징을 살펴본다. IV-3장에서는 대순사상의 인간관을 성사재인(成事在人)의 인계관(人界觀)으로 설명하고 전통적 인간관과 비교한 후 그 양상과 특징을 살펴본다.

V장에서는 동학사상과 대순사상의 천관·지관·인간관을 두 사상의 연속과 변화 측면에서 비교해본다. V-1장에서는 동학사상과 대순사상의 천관을 중심으로 두 사상의 자생적 근대성을 비교한다. V-2장에서는 동학사상과 대순사상의 지관을 중심으로 두 사상의 자생적 근대성을 비교한다. V-3장에서는 동학사상과 대순사상의 인간관을 중심으로 두 사상의 자생적 근대성을 비교한다.

VI장 결론에서는 위 논의를 요약하고 이번 연구의 한계와 의의를 밝히며 동학사상과 대순사상의 자생적 근대성 비교를 종합한다.

3. 선행연구 분석

동학에 관한 연구는 동학학회, 한국동학학회 등 관련 학회를 중심으로 1,000여 편이 넘는 논문이 발행되어 확대되어왔다. 주요 논의는 기존의 한국 근대성 이론의 기원을 “실학”에서 찾아왔던 이론에 대한 반론으로 “동학”에서 찾는 내용으로 이루어졌다.⁵⁵⁾ 선행연구들 가운데 동학사상에서 자생적 근대성의 기원으로 강조되는 부분은 김지하⁵⁶⁾ 등에서 시작한 동학사상의 현대 철학적 면모 곧 생철학, 과정철학과 같은 서양 현대 철학적 면모와의 비교였다⁵⁷⁾.

근대성과 관련된 동학사상에 관한 선행연구는 동학 민중운동, 동학의 종교사상, 동학의 철학적 사유방법에 관한 연구라는 크게 세 가지로 구분된다. 첫째, 동학 민중운동은 동학농민혁명에 관한 역사적 연구로 종교와 사상보다는 동학사상에 의해 발생한 사회운동의 역사에 대해 사회과학적 방법으로 주로 연구된다. 둘째 동학의 종교사상은 동양 종교에 대한 종교학적인 방법이나 사상사적

55) 조성환, 『한국 근대의 탄생』, 서울: 모시는사람들, 2018.

56) 김지하, 『동학 이야기』, 서울: 숲, 1994.

57) 김경재, 「수운의 시천주 체험과 동학의 신관」, 『동학연구』 4: 23-43, 1999; 김상일, 『수운과 화이트헤드』, 서울: 지식산업사, 2001; 최민자, 「켄 윌버의 홀라키적 전일주의(holarchic holism)와 수운의 시(侍)에 나타난 통합적 비전」, 『동학학보』 23: 7-51, 2011.

방법으로 연구된다. 셋째 동학의 철학적 사유 방법은 과학철학 혹은 문명사적인 측면에서 동양 학문의 방법론으로 연구된다.

이 글과 관계된 선행연구는 주로 동학사상과 대순사상을 종교사상으로 연구하는 두 번째 연구와 동양의 사유 방법론으로 간주하는 세 번째 연구이다. 두 번째 연구는 다시 한국 종교사상사 전체에서 동학사상과 대순사상의 의의를 모색하는 연구와 동학사상과 대순사상을 집중적으로 탐색하는 연구로 나눌 수 있다. 첫 번째 한국 종교사상사 전체에서 동학사상과 대순사상의 의의를 모색하는 연구는 장병길⁵⁸⁾, 정진홍⁵⁹⁾, 윤이흠⁶⁰⁾, 최종성⁶¹⁾, 강돈구⁶²⁾, 노길명⁶³⁾, 김홍철⁶⁴⁾, 돈 베이커⁶⁵⁾, 유동식⁶⁶⁾, 김종서⁶⁷⁾, 김익두⁶⁸⁾, 황종원⁶⁹⁾ 등을 들 수 있고 두 번째 동학사상과 대순사상을 집중적으로 비교 탐색하는 연구의 경우 대표적인 연구자는 김지하⁷⁰⁾, 김탁⁷¹⁾을 들 수 있다.

각 연구자를 세부적으로 살펴보면 먼저 대순사상을 가장 먼저 선구적으로 연구하여 『전경』 초판을 서울대학교 출판부에서 출판한 장병길의 경우 동학사상과 대순사상을 기층 민중의 영성적 세계관으로 이해하며 이에 대응하여 출현

58) 장병길, 『한국 종교와 종교학』, 서울: 청년사, 2003.

59) 정진홍, 『한국종교문화의 전개』, 서울: 집문당, 1988.

60) 윤이흠, 『한국의 종교와 종교사』, 서울: 박문사, 2017.

61) 최종성, 『동학의 테오프라시』, 서울: 민속원, 2009.

62) 강돈구, 『종교이론과 한국종교』, 서울: 박문사, 2011.

63) 노길명, 「세계화와 '해원상생'」 『대순진리학회논문집』 4, 2009.

64) 김홍철, 『증산교사상연구』, 익산: 원광대학교 출판국, 2000.

65) 돈 베이커, 『한국인의 영성』, 박소정 역, 서울: 모시는사람들, 2012.

66) 유동식, 『민속종교와 한국문화』, 서울: 현대사상사, 1978.

67) 김종서, 『서양인의 한국 종교 연구』, 서울: 서울대학교출판부, 2006.

68) 김익두, 「국문학자가 본 증산 강일순의 사상」 정읍사상사: 샘플사상의 21세기적 비전』, 서울: 민속원, 2017.

69) 황종원, 「최제우 천주 관념의 세 가지 근원」, 『Aporia Review of Books』 2(8), 2014; 황종원, 「대순진리와 동학의 성·경·신 비교 연구」, 『대순진리학회논문집』 8, 2011; 황종원, 「동학 신 관념의 세 가지 사상적 연원-무속,천주학,유학과의 관계를 중심으로」, 『儒學研究』 32, 2015; 황종원, 「20세기 초엽 천도교의 인내천 교의 및 심성론에 대한 비판적 연구」, 『대동철학』 44, 2008; 황종원, 「최제우와 박은식의 유교개혁 방향, 평등관, 서구 근대 문명에 대한 태도」, 『퇴계학과 유교문화』 49, 2011; 황종원, 「동학의 무위 사상 연구」, 『大同哲學』 66, 2014; 황종원, 「이돈화의 우주관과 인간관이 지니는 동서철학 융합적 특징 및 생명철학적 의의-『신인철학』을 중심으로」, 『儒學研究』 36, 2016.; 황종원, 「김지하의 생명 운동론과 동학사상의 현대적 해석」, 『한국 철학논집』 81, 2024.

70) 김지하, 『김지하 전집』, 서울: 실천문학사, 2002.

71) 김탁, 『증산사상과 한국종교』, 서울: 민속원, 2022.

한 대순사상에는 특히 천지변화의 원리에 따라 신명관, 인간관, 가치관 등의 총체적 변화도 수반된다고 한다.⁷²⁾ 한국의 대표적 종교학자였던 정진홍의 경우는 한국종교사를 미메시스(mimesis)의 도교, 뮈토스(Mythos)의 불교, 로고스(Logos)의 유교, 테오스(Theos)의 동학으로 정리하고 해방 후 개신교의 발전을 동학의 연장선으로 간주한다.⁷³⁾ 동학은 짧은 출현 기간이었지만 한국 종교사상 테오스(Theos)의 시작이라는 중요한 의미가 있다고 한다.⁷⁴⁾ 최종성은 정진홍의 연구를 계승하여 동학을 ‘테오프락시(Theopraxy)’라는 의례중심으로 연구할 필요가 있다고 한다. 정진홍의 연구가 교리 중심으로 동학사상의 의의를 연구했다면 윤이흠은 최고신의 형태로 동학사상의 의의를 설명하고 동학은 새로운 사상이기도 하지만 이전의 정감록의 변혁적 세계관을 공유하고 있고 그 이후 출현하는 신종교의 표본이 되고 있다고 한다.⁷⁵⁾

세계종교학의 흐름을 한국 신종교연구에 적용하고자 하는 강돈구의 경우 한국종교의 차별화라는 측면에서 『정역』의 역할을 강조하고 『정역』을 반영한 한국 신종교에서 그 한국적 특성이 두드러진다는 점을 강조한다. 특히 『정역』을 강조한 대순사상은 한국적 특징을 잘 표현해 준다고 한다.⁷⁶⁾ 노길명은 오늘날 한국 신종교는 비록 성립은 구한말에 했지만, 경제개발 이후 다시 재조명되었다는 점에서 탈근대성과도 연관될 수 있는 현대적인 현상이라고 한다. 이에 대순사상의 해원상생 또한 서양의 근대성이 초래할 미래의 위기를 전망한 증산의 대안적 근대성으로 검토되어야 한다고 한다.⁷⁷⁾

김홍철의 경우는 동학사상과 대순사상 출현의 지리적 배경으로 금산사와 진표율사를 지목하여 두 사상의 배경으로 백제 부흥운동과 미륵신앙의 재활성화 관계를 조명한다. 동학농민혁명과 대순사상은 공교롭게 백제 멸망과 관계된 금산사의 미륵을 중심으로 전개되고 있다.⁷⁸⁾ 돈 베이커는 동학 관련 사상을 한국

72) 장병길, 『한국 종교와 종교학』, 서울: 청년사, 2003, p.628.

73) 정진홍, 『한국종교문화의 전개』, 서울: 집문당, 1988, pp.54-61.

74) 최종성, 『동학의 테오프락시』, 서울: 민속원, 2009, pp.22-28.

75) 윤이흠, 『한국의 종교와 종교사』, 서울: 박문사, 2017, pp.549-551.

76) 강돈구, 『한국 근대종교와 민족주의』, 서울: 집문당, 1992, pp.450-451.

77) 노길명, 「광복 이후 한국 신종교운동의 전개와 연구 동향」, 『종교와 문화』 3, 1997, pp.113-114.

78) 김홍철, 『증산교사상연구』, 익산: 원광대학교 출판국, 2000, pp.312-320.; 백제 지역을 고대

인의 영성(靈性)을 이루어 온 신(神)과 도(道)의 결합으로 간주한다. 신(神)이 기독교나 무속과 같은 인격신 개념이라면 도(道)는 유불선과 같이 이법신(理法神)이라 할 수 있다.⁷⁹⁾ 유동식의 경우는 “풍류(風流)” 신학을 주장하며 신령 결정론, 점복 예언신앙, 풍수지리가 한국 민간신앙의 3대 주류이며 동학사상과 대순사상은 그 연장선에 있다고 한다. 풍류의 풍(風)은 기(氣)와 대체될 수 있는 기(氣)이전의 기(氣) 개념으로 기(氣)는 신령 결정론, 점복 예언신앙, 풍수지리라는 한국 민간신앙의 주요 축을 이루어 왔다. ⁸⁰⁾ 김종서는 사회 혁명적 측면을 강조한 근대적인 동학사상과 인류구원에 관심을 둔 대순사상을 서로 비교한 프루너(Gernot Prunner, 1935-2002)의 연구를 소개한다.⁸¹⁾

동학사상과 대순사상의 중심지인 정읍에서 “정읍학”을 주도하는 김익두의 경우는 회곡을 전문으로 연구하는 국문학자로서 두 사상을 갈등을 중시하는 아리스토텔레스(Aristotle, B.C.384-322)의 서양 갈등 프레임을 한국적 상생으로 바꾸는 획기적 사상이라 평가한다. 김익두는 카타르시스가 변증법의 모태가 되고 카타르시스는 신의 갈등을 모티브로 하는 서양 신화를 모티브로 하기에 포스트모더니즘이 찾고자 하는 대안적 근대성을 서구에서 찾고자 하던 기획은 실패했다고 한다. 오히려 김익두는 포스트모더니즘이 찾고자 하는 대안적 근대성을 동학사상과 대순사상에서 찾았던 김지하의 연구를 주목하며 김지하의 연구를 리미널리티의 관점으로 해석한다. 김익두는 김지하가 두 사상에서 찾아낸 ‘흰그늘의 미학’이라는 대안적 근대성은 서구신화와 달리 신들의 화합을 모티브로 한 한국신화에 바탕하기에 가능했다고 한다.⁸²⁾

세계문명의 중심 민족이었던 월지족과 연관하는 연구도 또한 많이 이루어졌다. 박동, 『동이 삼국지』, 서울: 책과나무, 2024; 박동, 『영산강 마한 태양족의 기원과 발전』, 과천: 凡信, 2020.; 이진우, 『(사서와 고고발굴 자료로 밝히는) 움니버스 한국사』, 서울: 한국문학방송, 2021.; 이준한, 『홈스, 고대사 비밀을 밝히다: 한국 고대사의 주인공, 월지족의 뿌리를 찾아서』, 서울: 북랩, 2021.; 이기훈, 『동이 한국사 : 한국 고대사의 모든 비밀』, 서울: Pubple(퍼플), 2014.; 정형진, 『천년왕국 수시아에서 온 환웅』, 서울: 일빛, 2006.

79) 돈 베이커, 『한국인의 영성』, 박소정 역, 서울: 모시는사람들, 2012.

80) 유동식, 『민속종교와 한국문화』, 서울: 현대사상사, 1978, pp.312-320, 277-297.

81) 김종서, 『서양인의 한국 종교 연구』, 서울: 서울대학교출판부, 2006, pp.76-77.

82) 김익두, 「국문학자가 본 증산 강일순의 사상」 정읍사상사: 샘골사상의 21세기적 비전』, 서울: 민속원, 2017; 김익두, 『한국신화를 찾아 떠나는 여행: 우리 문화의 근원, 그 오래된 미래의 탐구: 정본 한국신화집』, 과주: 지식산업사, 2021; 김익두, 「상생·해원·대동의 ‘천지국’ 비전과 신명 창출의 문체」, 『천년의시작』 11(3): 12-25, 2012; 김익두, 『한국 민족

또, 이영란은 일찍이 리미널리티를 공연학에 적용하고 한국 무속을 리미널리티 관점에서 높이 평가한 리처드 셰크너(Richard Schechner, 1934- 현재)로부터 공연학을 사사한 바 있어 공연학적 관점에서 리미널리티를 됨(being)과 생성(becoming)이라는 두 가지 축으로 해석하고, 천지인의 천관·지관·인간관과 서양 탈근대성의 대표적 사상을 한 포로 종합하고 있다. “있다”와 “이다”라는 2가지 의미를 가진 “be”동사는 하이데거 실존주의에서 세계를 설명하는 핵심도구로 적용되며, 셰크너는 이를 공연학에 적용하여 리미널리티를 됨(being)과 생성(becoming)으로 해석하였다. 동아시아에는 “be”동사가 없지만 부분과 전체를 동시에 지칭하는 “한”개념이 있고, 이영란은 이를 천부경과 같이 천지인에 적용하여 천(1), 지(2,1+2), 인(3,1+2, 1+2+3, 1'=1+2+3)으로 해석하며, 이 “한”개념은 be동사보다 더 용이하게 리미널리티를 해석할 수 있다고 이영란은 주장한다.⁸³⁾ 이 글은 리미널리티의 정의에 있어 김익두와 이영란의 정의를 주로 참고하여 동학사상과 대순사상의 자생적 근대성에 적용하고자 한다.

황종원은 동학사상과 대순사상이 동서양 종교의 세가지 연원을 독창적으로 종합하여 창조적인 근대성을 이루고 있다고 한다. 동학사상과 대순사상은 개화파와 위정척사파에 대하여 제3의 방향을 택한 사상 가운데서도 박은식과 같은 유교대중화와 달리 객관적 입장에서 동서양을 조율하여 성공적인 자생사상이 되었다고 한다. 이는 왕후이가 지적한 중국 양계초의 사례와도 매우 부합된다.

다음 동학사상과 대순사상의 근대성 비교에 집중한 연구를 살펴보면 먼저 김지하의 경우 동학사상과 대순사상을 정치적 근대 사상과 문화적 근대 사상으로 크게 구분한다. 김지하는 동학사상이 정치적 근대성을 강조했다면 대순사상은 일상의 작은 실천부터 적용하여 문화적 근대성을 추구했다고 한다. 직관적인 이해가 쉬운 미학적 방법으로 두 사상을 비교하는 김지하는 동학사상은 인위적이고 전통적인 민중 반란의 조직적 방법으로 동세개벽(動世開闢)을 추구한 정치 사상적 성격이 강하지만, 대순사상은 일상적 실천에서 문화적 정세개벽(靖世開闢)의 운동을 보여준 문화 운동 성격이 강하다고 한다.⁸⁴⁾ 김지하는 두 사

『공연학』, 파주: 지식산업사, 2013.

83) 이영란, 『리미널리티』, 서울: 동방인쇄공사, 2020, p.162.

84) 김지하, 『동학 이야기』, 서울: 솔, 1994. 163-164; 허남진, 「강증산의 '개벽'과 새로운 문

상의 근대적 특징을 과학과 신학을 종합한 테이아르 드 샤르댕(Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955)의 사상의 측면으로부터 비교 분석을 시도하였고,⁸⁵⁾ 특히 탈근대성의 대표적인 사상가인 질 들뢰즈(Gilles Deleuze, 1925-1995)의 생성철학을 비교하며 카오스모스(Chaosmos)라는 공통점을 최종적으로 도출하였다.⁸⁶⁾ 김지하는 이를 생명사상과⁸⁷⁾ 율려(律呂), 그리고 ‘흰 그들의 미학’이라는 단계를 거치며 표현하였다.⁸⁸⁾ 동양의 화음이라는 뜻이지만 우주적 조화를 상징하는 ‘율려’는 상관적 사유의 자생적 근대성에 대한 김지하의 미학적 표현이었다. 김지하는 동학사상과 대순사상을 자생적 근대성과 탈근대성으로 해석하고,⁸⁹⁾ 상관적 사유의 특징을 강조했지만, 미학적인 표현을 주로 사용하여 이 글과 같이 리미널리티와 재할성화와 같은 인류학적 개념과 상관적 사유를 연결하는 비교는 시도하지 않았다.

명」, 『대순사상논총』 32(-): 2019, p.114.

85) 이철호, 「김지하의 영성(靈性): 1970년대 민중신학과 기독교 생명정치의 한 맥락」, 『동학어문학』 68 2016, p.163. 이철호는 김지하의 동학사상 이해를 테이아르 샤르댕을 계기로 널리 확산된 기독교 영성운동의 전형적인 사례로 간주한다.

86) 카오스모스는 ‘혼돈으로부터의 질서’를 지칭하는 용어라고 할 수 있다고 한다. (김란희, 「카오스모스 시학과 김지하 당시의 구조형성방식 - 「비어(蜚語)」와 「똥바다」를 중심으로」, 『국제어문』 45, 2009, pp.141-146) 혼돈은 카오스, 질서는 코스모스이므로 둘을 합쳐 카오스모스로 해석했다. 이는 구조와 실존을 통합하는 탈근대성의 사상과 부합하여 들뢰즈는 가타리와 함께 자신들의 사상을 ‘카오스모스’로 요약했다. 한국 미학의 특징은 카오스와 코스모스를 동시에 가지고 있다. 동학사상과 대순사상은 초월신과 내재신이라는 동서양의 신관을 모두 가지고 있는 범재신론으로 널리 알려진 바 있다. 이에 김지하는 동학사상과 대순사상을 카오스모스로 설명하였다.

87) 김지하의 생명 운동론은 기존 생태 운동론의 여러 결함을 성찰하고 새로운 실천의 방향을 모색하는 데 적지 않은 시사점을 주며, 동학운동의 정신을 제대로 살린 해석이라는 점에서도 의의가 적지 않다고 한다. (황종원, 「김지하의 생명 운동론과 동학사상의 현대적 해석」, 『한국 철학논집』 81, 2024, p.208)

88) 카오스모스가 서양사상을 통해 동학사상과 대순사상을 표현한 것이라면 생명사상과 율려(律呂), 그리고 ‘흰 그들의 미학’은 동양사상으로 동학사상과 대순사상을 표현한 것이라 할 수 있다. 유물론과 동양사상의 차이를 감옥안에 핀 식물의 생명력에서 발견한 초기의 김지하가 테이아르 샤르댕의 이론에 입각하여 동학사상을 생명사상으로 이해한 것이 출발이라면 이후 정역의 “율려”라는 상수학, 그리고 ‘흰그들의 미학’이라는 미학적 표현으로 동학사상과 대순사상에 나타난 카오스모스 개념을 설명하였다.

89) 서양과 달리 실제 보다는 속성을 중심으로 설명하는 자생적 근대성은 오늘날 서로 상반되는 속성으로 나타나는 근대성과 탈근대성을 동시에 가지고 있다. 자생적 근대성이 가지는 근대성과 탈근대성은 비교의 상대를 어떻게 설정하는가에 따라 다르게 나타난다. 따라서 이 글에서 자생적 근대성은 자생적 근대성과 탈근대성을 통칭하여 자생적 근대성이라고 지칭한다. 김지하는 동학사상과 대순사상을 비교하며 정치적 민주화를 강조하는 동학사상은 자생적 근대성에, 문화적 근대성을 강조하는 대순사상은 자생적 탈근대성으로 해석하였다.

김탁의 경우는 두 사상에 대한 상세한 문헌적 고증으로 두 사상이 기존 사상과 연결되는 전통의 연속과 변화를 인간중심주의라는 측면에서 구체적으로 비교한다. 특히 대순사상이 참동학이라고 할 수 있었던 만큼 동학사상과 대순사상이 공유하고 있는 용어들에 대한 설명을 충분히 보여준다. 다만 두 사상의 배경에 나타난 상관적 사유에 대해서는 아직 연구를 진행하지 않았다.⁹⁰⁾ 두 연구자 외에도 두 사상의 근대성에 관한 비교 연구가 일부 이루어진바 논의를 전개해가며 주제가 나올 때마다 논의하기로 한다.⁹¹⁾

세 번째, 동학사상과 대순사상에 대한 사유방법 측면의 선행연구를 살펴보면 크게 과정철학과 상관적 사유 및 동시성에 관한 연구로 구분된다. 단, 이 연구들은 아직 동학사상이나 대순사상의 개별 연구에는 적용되었지만 두 사상의 비교에는 거의 적용되지 않았다. 동양사상에 대한 서양 학문의 적용이라는 방법론을 적용하는 세 번째 방법에 대한 논란은 현재도 진행 중이다. 오늘날 서양 근대의 과학과 인문사회사상이 마테오 리치와 진묵대사(震默, 1562-1633)에 의한 동양사상의 서양전파에 따른 것이라는 대순사상에서는 논란에도 불구하고, 동학사상과 대순사상에 대한 사유방법 측면의 선행연구는 우선하여 검토되어야 할 선행연구들이다. 실제 황태연은 구글이 인터넷에 공개한 마테오 리치 당시의 400여 년 전 영문 저작들을 분석하여 마테오 리치 이후 전래된 동양사상이 어떻게 서양의 과학과 인문 사회과학으로 변화되었는지 분석한 기존의 20여 권의 책을 통하여 동학 관련 사상에서 동양 사상에서 기원한 서양 근대성이 어떻게 전유되고 있는지를 보여주고 있다.⁹²⁾

90) 김탁, 『증산교學』, 서울: 미래향문화, 1992.; 김탁, 『(한국종교사에서의)동학과 증산교의 만남』, 서울: 한누리미디어, 2000.; 김탁, 『증산 강일순』, 파주: 한국학술정보, 2006.; 김탁, 『일제강점기의 예언사상』, 성남: 북코리아, 2019.; 김탁, 「동학사상의 종교적 전승-증산사상을 중심으로」 『충청문화연구』 25(-): 147-206. 2021.; 김탁, 『증산사상과 한국종교』, 서울: 민속원, 2022.; 김탁, 『한국신종교를 관통하는 이념, 인간중심주의』, 서울: 민속원, 2023.

91) 대순사상 전문 연구자를 제외한 비교연구를 연대순으로 살펴보면 다음과 같다. 배영기, 「東學思想과 龜山思想의 對比論」 『고조선단군학』 (6), 2002; 김윤경, 「조선후기 민간도교의 전개와 변용-동학 증산교를 중심으로」 『도교문화연구』, 2013; 배문규, 「증산교에 나타나는 동학의 모습 고찰 - 『대순진경』 초판에 나타난 '동학 관련 내용들'을 중심으로」 『동학학보』 41, 2016; 박종천, 「신선사상으로 본 동학과 증산도」 『民族文化研究』 96, 2022, pp.291-330.

92) 황태연, 『한국 근대화의 정치사상: 사이비근대화론(실학·북학·친일개화론)의 청산과 진정한

연구자별로 살펴보면 먼저 과정 철학의 경우 대표적인 연구자로는 김경재와 김상일이 있다. 화이트헤드(Alfred North Whitehead, 1861-1947)로부터 시작한 과정 철학은 존 캅(John B. Cobb, 1925- 현재) 등을 거치며 과정 신학으로 발전하며 동서고금의 수양론적 전통의 종교 신관⁹³⁾ 이해에 획기적으로 공헌하였다. 김지하의 경우도 과정 철학을 미학적으로 수용하여 동학사상과 대순 사상에 적용하기도 하고 동아시아 사유 방법론의 기원이 되는 주역 사상 자체를 과정 철학적으로 분석한 박재주의 연구도 있지만⁹⁴⁾ 본격적으로 동학사상을 과정 철학과 연관시킨 연구자는 김경재와 김상일이다. 김경재는 과정 신학을 정초한 하츠혼(Charles Hartshorne, 1897-2000)의 개념을 수용하여⁹⁵⁾ 동학의 신관을 초월자가 내재적으로 함께 있는 범재신론으로 해석하여 철학적 사유방법의 동학 이해에 대한 가능성을 우선적으로 제시했다.⁹⁶⁾ 김상일은 하츠혼의 개념을

근대화 철학(조선종화론·신존왕주의·민국사상·구본신참론)의 정립을 위하여』, 파주: 청계, 2018; 황태연, 『극동의 격몽과 서구 관용국가의 탄생·유교제국의 무제한적 관용사회의 서천』, 서울: 솔과학, 2022; 황태연, 『유교제국의 충격과 서구 근대국가의 탄생: 1. 근대 내각제·관료제·학교제도·시장경제·복지제도의 기원. 2. 중국 자유시장의 충격과 서구 시장경제의 탄생』, 서울: 솔과학, 2022; 황태연, 『유교적 근대의 일반이론: 서구국가의 유교적 근대화와 유교국가의 서구적 근대화』, 서울: 한국문화사, 2023; 황태연, 『근대 영국의 공자 숭배와 모델리스트들』, 서울: 한국문화사, 2023; 황태연, 『근대 독일과 스위스의 유교적 계몽주의』, 서울: 한국문화사, 2023; 황태연, 『근대 프랑스의 공자 열광과 계몽철학』, 서울: 한국문화사, 2023; 황태연, 『공자와 미국의 건국: 유교적 민주공화국의 탄생』, 서울: 한국문화사, 2023.

93) 서양신학에 대한 수양론의 부재는 켄 윌버에 의해 지적된 바 있다. (켄 윌버, 『감각과 영혼의 만남』, 범양사, 2007, pp.189-190) 실체를 과정으로 해석하는 과정철학에 바탕한 과정신은 신학 또한 과정으로 해석하여 서양신학에 대한 수양론적 재해석을 가능하게 하였다. 이는 과정신학을 포함하는 저서들의 제목에서 확인할 수 있다. (박종천, 『기어가시는 하느님』, 서울: 감신, 1995; 세계신학연구원, 『상생신학 ; 한국신학의 새 패러다임』, 서울: 조명문화사, 1992).

94) 박재주, 『주역의 생성 논리와 과정 철학』, 수원: 청계, 2001; 박재주, 『동서양 세계관과 윤리관의 만남』, 서울: 철학과현실사, 2011.

95) 정승태, 『찰스 하츠혼의 철학적 신학』, 대전: 침례신학대학교 출판부, 2013.

96) 김경재는 동학의 신관을 범재신론(panentheism)으로 해석한다. 범재신론은 독일철학자, 크라우스(Karl Krause, 1781-1832)가 만든 용어인데 “모든 것은 신 안에 있다”는 뜻이다. 범신론(pantheism)은 “모든 것은 신이다”라는 주장이므로 차이가 있다. 범재신론은 초월적 신을 부정 않지만, 내재적 신을 더 강조하고 신 우주의 진행 과정과 밀접한 관계를 가지고 있으며, 신과 세계는 상호의존하고 신은 상대적이고 변한다고 한다. 범재신론을 현대 미국신학에 적용한 철학자는 할스톤인데 그에 의하면 신과 인간은 창조사역에 서로 동참하고 협력한다. 김경재는 할스톤의 사상을 동학 신관에 적용하여, 동학의 신관은 범신론으로서 범신론과 일신론을 극복한다고 주장한다.… 과정신학은 신의 절대성을 감소시키거나 부정하고 신을 변화하는 인간의 경험과 우주의 사건들과 연결된 상대적 과정적(process) 존재로 그

더 확대한 존 캅의 과정 신학을 적용하여 동학을 신서학(新西學)이라 규정한다.⁹⁷⁾ 김상일은 이후 과정 철학을 현대 프랙탈 과학에 접목하여 켄 윌버(Ken Wilber, 1949- 현재)와 관련되는 영원 철학 등 대순사상의 탈근대성에 적용하는 다양한 연구도 시도했다.⁹⁸⁾ 최근 과정 신학에 대한 연구는 동학사상의 전일성(全一性)에 대한 연구로 발전되고 있다.⁹⁹⁾

다음 상관적 사유의 경우 대표적 연구자로 김형효, 이창일, 박신환, 정우진, 박정진, 김기, 백승중, 이봉호, 김백현 등을 들 수 있다. 상관적 사유를 국내에 본격적으로 소개한 연구자는 이창일이지만¹⁰⁰⁾ 그 이전 30여 년 전부터 포스트 모더니즘과 동양사상을 접목해 온 김형효의 연구가 있었고¹⁰¹⁾ 이후 국내의 박정진¹⁰²⁾ 등과 해외 연구가 후속되었다.¹⁰³⁾ 상관적 사유에 대한 유교 연구자들

리고 범재신론적으로 논한다. 과정신학은 전통적 (classical/ traditional) 기독교에서 믿는 신의 절대성, 불변성, 신의 절대 자존성(自存性)(self-existence)과 자족(自足性)(self-sufficiency) 등을 부정한다.(김용준, 「동학의 신관과 생명관: 이돈화의 해석을 중심으로」 『동학학보』, 2009, p.51) 동학사상과 대순사상을 과정신학으로 이해하는 선행연구는 초월신과 내재신 등 다양한 속성을 가진 동학사상과 대순사상의 신관을 밝혀내는 데는 성공했지만, 신을 천외천과 내재천으로 구분하는 동학사상과 대순사상의 특성을 이해하지 못하여 신의 절대성, 불변성, 신의 절대 자존성(自存性)(self-existence)과 자족(自足性)(self-sufficiency)이라는 특성을 살리지 못했다. 동학사상과 대순사상의 신을 천외천과 내재천으로 구분하면 다시 살려낼 수 있다는 것이 이 글과 선행연구의 차이점이다. 대순사상의 천외천에는 종교철학적으로 중층적 의미를 가지고 있다고도 한다.(박재현, 「대순진리회의 신앙의 대상에 대한 연구: 종교철학적 방법론을 중심으로」, 대진대학교석사학위논문, 2014).

97) 신서학은 근대성을 서학이라고 하다면 근대성을 비판하는 탈근대성은 ‘신서학(新西學)’이 된다. 서학이라는 근대성을 비판한 동학은 따라서 신서학과 그 맥락을 함께한다. 이에 김상일은 동학을 신서학의 맥락에서 이해하려 한다. (김상일, 『동학과 신서학』, 서울: 지식산업사, 2000)

98) 켄 윌버는 나-너 VS 그-그것들이라는 두 축으로 동서고금의 세계이해를 종합하는 4상한면 이론을 제창하여 많은 호응을 얻은 바 있다. 4상한면 이론은 동서고금의 철학을 종합한다는 점에서 영원철학 계열에 속한다. 또한 지수화풍이나 음양오행처럼 기화론(氣化論)의 성격도 나타나는 바 자생적 근대성이 두드러지는 동학사상과 대순사상의 기화론과 공통점이 많다. 기화론(氣化論)은 추상적인 도(道)를 음양오행과 같은 구체적인 기(氣)의 작용으로 해석해 온 전국시대 이후 동양의 사상체계이다. (김상일, 「과정 신학의 신의 두 본성과 대순사상의 신인조화에 관한 연구」, 『대순진리학술논총』 3. 2008: 김상일, 『易과 탈현대의 論理』, 서울: 지식산업사, 2006)

99) 최민자, 「켄 윌버의 홀라키적 전일주의(holarchic holism)와 수운의 시(侍)에 나타난 통합적 비전」 『동학학보』 23, pp.5-7.

100) 이창일, 『소강절의 철학』, 서울: 심산, 2007.

101) 김형효, 「原始返本과 解원思想에 대한 哲學的 省察-龜山思想의 한 研究」 『東西哲學에 대한 主體的 記錄』, 서울: 고려원. 1985, pp.38-67.

102) 박정진, 『네오샤머니즘』, 파주: 살림, 2018.

의 본격적인 연구는 박신환의 연구가 있다. 박신환은 상관적 사유에 관한 대만의 연구를 소개하면서¹⁰⁴⁾ 한국 신종교사상을 포함하는 퇴계 이후 한국사상 연구에 적용한 바 있다.¹⁰⁵⁾ 김기는 상관적 사유에 대한 유교적 측면의 국내외 연구를 종합한 박사학위 논문도 발표한 바 있다.¹⁰⁶⁾ 『정감록』의 영향을 추적해 온 백승중은 『정감록』이 가진 힘의 배경이 된 상관적 사유를 통한 마음의 힘에 대해 동양 전통을 추적하기도 한다.¹⁰⁷⁾

상관적 사유에 대한 도교 연구자들의 본격적인 연구는 정우진 등에 의해 진행되었다. 정우진은 한의학과 상관적 사유가 연결되는 최근 동아시아 도교연구 흐름을 반영하여¹⁰⁸⁾ 상관적 사유와 동시성 사유를 구분하며¹⁰⁹⁾ 동아시아 과학이 집약되는 몸에 대한 다양한 견해를 제시했다.¹¹⁰⁾ 김희정은 상관적 사유가 확립되는 시기를 『황제사경』이 확립되는 한나라 시기로 간주하고 상관적 사유를 통해 몸, 국가, 우주가 하나로 통합되는 동양과학의 발생 과정을 추적한 바 있다.¹¹¹⁾ 서명웅(徐命膺, 1716년-1787년) 등 상관적 사유로 서학에 대응한 도교 학자들의 상관적 사유를 추적해 온 이봉호는¹¹²⁾ 태일을 중심으로 상관적 사유가 처음 나타나는 「역전」의 발생을 역학의 탄생과정으로 추적하기도 했다.¹¹³⁾ 이봉호는 권택영처럼¹¹⁴⁾ 탈근대성 이론의 대표 주자인 라캉 구조주의의

103) 심원사상연구회, 『심원 김형효의 철학적 사유와 삶』, 과주: 보고사, 2023.

104) 교회민 지음, 박신환 옮김, 『소강절의 선천역학』, 서울: 예문서원, 2011.

105) 박신환, 『조선유학과 소강절 철학』, 서울: 예문서원, 2014.

106) 김기, 「陰陽五行說의 朱子學의 適用樣相에 關한 研究」, 성균관대학교박사학위논문, 2012

107) 백승중, 『중용, 조선을 바꾼 한 권의 책』, 서울: 사우, 2019.

108) 유장림, 『황제내경』, 서울: 청흥, 2011.; 양력, 『주역과 중의학』, 서울: 법인문화사, 2015; 徐儀明, 『性理与岐黃』: 中国社会科学出版社, 1997; 王存臻, 严春友, 『宇宙全息统一论』, 山东人民出版社, 1991; Yang, CD, *Complex Mechanics, Progress in Nonlinear Science*. Asian Academic Publisher, Hong Kong, 2010; 조현학, 「동양과 서양의 만남」, 『한국정신과학회 학술대회 논문집』 21, 2004, pp.131-148; 조현학, 「삼계(三界)Ⅱ」 『한국정신과학회 학술대회 논문집』 2014, pp.27-55.

109) 정우진, 「동양과학의 논리: 감응의 유형에 관한 연구」 『도교문화연구』 42, 2015, pp.119-140. 동시적 사유는 감응과 상관적 사유는 음양오행과 주로 연결된다. 감응이 동작의 동시성에 주목한다면 음양오행은 속성의 비교에 강조점을 둔다.

110) 정우진, 『몸의 연대기: 동아시아 몸의 역사와 철학』, 고양: 소나무, 2021.

111) 김희정, 『몸 국가 우주 하나를 꿈꾸다: 황제사경, 관자사편, 회남자, 황제내경 연구』, 서울: 궁리, 2008.

112) 이봉호, 『정조의 스승, 서명웅의 철학(서양 과학에 대한 조선학자의 대응)』, 고양: 동과서, 2013.

113) 『노자』 광점초간의 태일생수나 동황태일은 도를 음양오행과 역의 상관적 사유로 이해하

기원이 된 소쉬르와 노자 『도덕경』 구조의 유사성을 추적하기도 했다.¹¹⁵⁾ 김백현은 기화론(氣化論)이라는 측면에서 상관적 사유의 기원을 종합한다.¹¹⁶⁾

상관적 사유에 대한 비판적 연구는 분석적 과학에 대한 대안적 과학은 될 수 없다는 상관적 사유에 대한 김영건의 분석철학적 입장의 비판적 연구도 있었지만¹¹⁷⁾ 과학에 분석적 방법만 있어야 할 이유는 없다는 파이어아벤트(Paul Karl Feyerabend, 1924-1994)의 과학철학을 적용한다면 오늘날 현실 문제를 해결하는 데 있어 무능한 분석적 사유는 상관적 사유에 의해 충분히 보완될 수 있다.¹¹⁸⁾

동시성에 관한 연구는 『시크릿』¹¹⁹⁾ 열풍에서 보는 바와 같이 오늘날 “종교와 과학의 만남”으로 대표되는 가히 종교학의 미래라 할 수 있는 분야이다. 한국의 정신과학학회는 해체되었지만 1968년에 설립되어 과학과 종교에 대한 국제학술대회를 지속적으로 개최해 온 국제 과학과 종교학회(International Society for Science & Religion)¹²⁰⁾는 매년 세계종교학계의 상위권 학회에 자리매김하고 있다.¹²¹⁾ 동시성에 관한 연구는 전체가 부분 속에 반복되어 나타난다는 프랙탈(Fractal) 과학의 다양한 분야로 나타난다.¹²²⁾ 동시성과 관련된 동

는 기초가 되고, 이는 한무제의 중앙집권의 이론적 기반으로 등장하며 발전한다.(이봉호, 『주역의 탄생』, 서울: 파라아카데미, 2021)

114) 권택영, 『라캉·장자·태극기』, 서울: 민음사, 2003.

115) 이봉호는 기표와 기의의 관계는 무작위라고 하는 소쉬르 언어학은 X를 X라고 불러야 한다는 공자의 정명사상과 X를 -X로 불러야 한다는 노자의 비상명 사상과 서로 공통의 논리적 구조를 가지고 있다고 한다. (이봉호, 「공자의 '正名'과 노자의 '非常名' - 노자의 도와 소쉬르의 언어학: 제대로 된 만남」 『哲學研究』 148, 2018, pp.269-289)

116) 김백현은 도를 음양오행과 같은 실체적인 기로 해석하려는 기화론적 시도는 노자와 별개로 출현한 장자에서 시작되어 전국시대를 거치며 중국 사상이 전체를 통해 발전해 갔다고 한다.(김백현, 『도가철학연구』, 강릉: 동녘출판기획, 2002)

117) 김영건, 「상관적 사유와 심미적 질서」 『철학논집』 26(-): 165-193. 2011; 김영건, 「도가철학과 칸트의 심미성」 『철학논집』 20, 2010, pp.5-37.; 김영건, 「개념적 사유와 상관적 사유」 『이성의 논리적 공간』, 서울: 서강대학교출판부. 2014; 김영건, 『동양철학에 관한 분석적 비판』, 서울: 라티오출판사, 2009.

118) 파울 파이어아벤트 지음, 정병훈 옮김, 『방법에 반대한다』, 서울: 그린비, 2019.

119) 론다 번 지음, 김우열 옮김. 『시크릿: 수 세기 동안 단 1%만이 알았던 부와 성공의 비밀』, 과주: 살림. 2007.

120) <https://www.issr.org.uk/>

121) 안신, 「종교와 과학 그리고 종교학: 관계유형의 다양성과 종교학의 역할」 『종교와 문화』 19.

122) 무한중첩으로 번역되는 프랙탈(fractal)은 부분이란 뜻으로 거미줄이나 벌집, 눈송이와 같이

학사상과 증산사상 관련 분야의 선행연구자는 허훈, 박병훈 등을 들 수 있다, 허훈은 “영원 철학(Perennial Philosophy)”을 통해 대순사상을 조망하고¹²³⁾ 박병훈은 동학의 강필(降筆) 연구를 통해 동시성 사례를 발굴하였다.¹²⁴⁾

기존 동학사상의 근대성 논의에서 상관적 사유를 주목하는 연구는 김지하에 대한 연구가 선구적이다. 동학사상과 증산 사상을 동시에 연구한 거의 유일한 초기 연구자인 김지하¹²⁵⁾는 많은 문학 작품 또한 발표했는데 김지하의 작품들에 보이는 일관성이 음양오행이었다.¹²⁶⁾ 김지하 또한 자신의 사상전개과정을 음양오행으로 해석한 홍용희의 평론이 자신의 논지와 가장 부합된다고 주장했다.¹²⁷⁾ 홍용희는 김지하의 초기작품 『황토길』과 후기 작품 『애린』을 비교하며 김지하가 동학사상을 양의 근대성으로, 증산 사상을 탈근대성으로 해석했다고 한다. 김지하는 동학사상에서 증산 사상으로의 전개를 생명, 율려, 흰 그늘이라는 3단계로 설명했다고 한다.

서구의 경우 포스트모더니즘의 유행과 더불어 세계적으로도 상관적 사유를 탈근대성으로 해석하는 연구가 나타났다. 서구에서 포스트모더니즘은 상관적 사유와 같은 비선형 사유에 기반하고 있다. 특히 복잡계(複雜系, complex system)와 같은 이론은 인문사회과학 뿐 아니라 현대 자연과학의 대안으로 주목받았다.¹²⁸⁾ 한국에서도 김상일 등은 주역이 탈현대의 논리에 입각해 있고¹²⁹⁾,

무한히 반복되는 자연에 잠재하는 님은 꼴을 말한다. 추가 논의는 이광모, 장순희, 「복잡성이론의 적실성에 관한 사례 연구- 「2002 월드컵」 거리응원의 자기조직화 현상을 중심으로」, 『한국사회와 행정연구』 15(1), 2004, pp.355-378. ; 프랙탈은 감응의 리와 같다. 하늘과 사람, 외물과 내가 하나로 관통되는 까닭은 단지 그 리(理) 때문이다. 마치 한 가닥 실이 만 개의 구슬을 꿰어서 그 줄을 끌어당기 면, 모든 구슬이 손아귀에 들어오는 것과 같다.(최진덕, 『주자학을 위한 변명: 나정암의 이일분수 철학』, 서울: 청계, 2000, p.147) 프랙탈과학은 해외의 경우 넓게는 영원철학(perennial philosophy), 에니어그램(Enneagram), MBTI(Myers-Briggs Type Indicato), 휴먼디자인(Human Design), 가디언(Guardian material), 타로(Tarot), 트리즈(Triz) 등이 해당되고 국내의 경우도 기문둔갑, 자미두수, 명리학, 한의학, 풍수지리, 숙요점성술(宿曜占星術), 입체오행, 순환법칙, 구조론, 사상체질, 8체질 등 다양한 분야의 연구가 있다.

123) 허훈, 「세계 주요 종교사상의 존재의 대등지 고찰: 대순사상과 비교하여」 『대순사상논총』, 2020.;

124) 박병훈, 「동학 강필 연구」 『종교연구』, 2020

125) 김지하, 『동학 이야기』, 서울: 솔, 1994.

126) 홍용희, 『김지하 문학 연구』, 서울: 경희대학교 박사학위논문, 1998..

127) 홍용희, 『김지하 마지막 대담』, 서울: 작가, 2023.

128) 스튜어트 카우프만 지음, 국형태 옮김, 『혼돈의 가장자리』, 서울: 사이언스북스, 2002.; 장

과정철학과도 연관된다는 연역적 이론¹³⁰⁾을 전개했다. 그러나 이들 선행연구는 일상성이나 미시적 이론에 천착하고 실제 근대성의 근간이 되는 거시적인 천관·지관·인간관을 논의하지는 않았다.

수양론으로 연구해 온 동학사상 연구자도 상관적 사유에 관한 연구는 미진했다.¹³¹⁾ 상관적 사유를 수양론과 연결시켜 주는 “리미널리티”와 같은 매개개념이 없었기 때문이다. 인식론과 수양론 두 가지 측면의 속성을 가진 리미널리티 개념은 동학사상의 “조화” 개념과 공통의 속성을 가지고 있어 동학사상의 상관적 사유에 관한 연구를 수양론과 연결시켜 줄 수 있다. “조화”에 대한 조용일의 전통적 연구¹³²⁾와 “리미널리티”에 대한 이영란의 연구¹³³⁾는 두 개념을 연결해 줄 수 있다.

“조화”는 “시천주”와 더불어 동학사상의 핵심 사상이었지만 조용일 이후 후속연구가 미비했다. “조화”가 해당하는 광범한 영역과 의미는 핵심 속성을 명료화하기 매우 어려운 개념이었다. 넓은 의미의 조화는 김지하¹³⁴⁾가 제시한 “울려”, “흰 그들의 미학”이나 김상일의 “한” 개념도¹³⁵⁾ “조화”의 다른 개념으로 해석될 수 있다.

“조화”개념에 박사논문에서 조용일은 동학사상에 나타나는 “불연(不然)”과 “기연(其然)”개념을 활용하여 “조화”개념을 독일어 be 동사 “ist”에 내재된 “됨(being)”의 실체와 “생성(becoming)”의 속성이라는 이중적 의미로 해석한다. 마찬가지로 이영란은 “리미널리티”의 이중적 속성을 공연학적 관점에서 해석하여 “생성(becoming)”과 “됨(being)”으로 해석한다. 나아가 이영란은 이 두 가지 속성을 데리다 계열과 들뢰즈 계열의 포스트모더니즘 비교에 적용하여 탈근대성을 이해하는 하나의 틀과 근대성과 동양사상과의 연결고리도 함께 제시한다.

영창, 『관소리 문화 확산에 관한 연구』, 서울: 경희대학교 박사학위논문, 2012.

129) 김상일, 『易과 탈현대의 論理』, 서울: 지식산업사, 2006.

130) 김상일, 『수운과 화이트헤드』, 서울: 지식산업사, 2001.

131) 김용휘, 『우리 학문으로서의 동학』, 서울: 책세상, 2007.

132) 조용일, 『東學의 造化思想에 關한 研究』, 서울: 東國大學校, 박사학위논문, 1986.

133) 이영란, 『공연학적 관점에서 본 연기현상(演技現象)의 본질에 관한 연구』, 서울: 중앙대학교 대학원 박사학위논문, 2012.

134) 김지하, 『김지하전집1』, 서울: 실천문화사, 2002.

135) 김상일, 『易과 탈현대의 論理』, 서울: 지식산업사, 2006.

이는 하느님을 내 몸에 모셔 수양론을 극대화하고자 하는 시천주가 수양론을 통해 추구하고자 했던 “조화”의 모습을 형상화하여 동학 관련 사상의 자생적 근대성을 제시해 준다.

동학사상과 대순사상에 대한 연구는 이 글이 방법론으로 채택한 상관적 사유, 리미널리티와 재활성화, 그리고 근대성과 관련된 분야뿐 아니라 사상적으로도 많은 연구가 있지만, 세부적 논의에서 추가로 언급하고자 한다.¹³⁶⁾

다음 위 세 가지 방법과 관련된 대순사상 연구자들의 연구를 살펴보면 대표적인 연구자로 고남식, 이경원, 차선근, 박상규, 김태수 등의 연구를 들 수 있다. 먼저 고남식의 경우 텍스트 중심의 연구방법으로 그동안 주목받지 못한 참동학¹³⁷⁾, 50년 공부¹³⁸⁾, 두 번의 계시(啓示)¹³⁹⁾, 삼계관(三界觀)¹⁴⁰⁾, 지인(地人)관계¹⁴¹⁾, 남조선¹⁴²⁾, 일본 해원¹⁴³⁾, 신도(神道)¹⁴⁴⁾, 이정심법(理定心法)¹⁴⁵⁾ 등 많은 숨겨진 개념들을 발굴한 바가 있다. 특히 첫 번째 연구와 관련된 동학사상과 대순사상의 성립과 전개에 대한 전체의 과정을 참동학의 측면에서 연구하였다.¹⁴⁶⁾ 고남식은 먼저 참동학의 성립과 전개 과정을 작란(作亂), 동란(動亂), 치

136) 박진원, 「近代化에 對한 韓國 新宗教들의 對應樣相에 關한 研究: 天道敎. 甌山敎. 大宗教. 圓佛敎를 中心으로」, 서울대학교 석사학위논문, 1992; 윤승용, 「신종교의 반구조(communitas)적 성격에 관한 소고: 조선말기 종교현상을 중심으로」, 서울대학교 석사학위논문, 1982.

137) 고남식, 「대순사상에 나타난 동학의 위상과 증산의 참동학 전개」 『대순사상논총』 16, 2003, pp.1-23.

138) 고남식, 「종지와 종통계승: 교운 2장을 중심으로」 『대순사상논총』 6, 1998, pp.657-696.

139) 고남식, 「증산의 도가적 경향과 《무극도》의 도교적 요소」 『대순사상논총』 17, 2004, pp.1-33.

140) 고남식, 「개화기 강증산(姜甌山)사상에 나타난 천지인(天地人) 삼계의 상관원리—음양(陰陽) 및 신도(神道)와 관련하여—」 『국학연구논총』 32, pp.185-214.

141) 고남식, 「통합적 삼계관과 지·인관계의 인존 논리: 지상신선실현 관련 공사를 중심으로」 『대순사상논총』, 2002.

142) 고남식, 「해원으로 본 강증산 전승의 <남조선국>과 『홍길동전』의 <율도국>」 『문학치료연구』 12(-): 2009, pp.141-176.

143) 고남식, 「근·현대기 강증산(姜甌山) 전승에 나타난 일본(日本) 관련 기록의 양상과 의미 - 『대순전경(大巡典經)』(1929-1965)을 중심으로-」 『일본근대학연구』, 2023.

144) 고남식, 「한일 근대 신도(神道)사상 비교 -신도의 출현배경과 목적을 중심으로-」 『일본근대학연구』, 2021.

145) 고남식, 「근·현대기 강증산(姜甌山) 전승에 나타난 일본(日本) 관련 기록의 양상과 의미」, 『대순전경(大巡典經)』(1929-1965)을 중심으로」 『일본근대학연구』, 2023.

146) 고남식, 「대순사상에 나타난 동학의 위상과 증산의 참동학 전개」 『대순사상논총』 16(-): 1-23. 2003.

란(治亂)의 관점에서 연구하고 다시 참동학을 구성하는 해원과 지상천국건설과 관련하여 일본해원¹⁴⁷⁾으로부터 시작하는 한국의 해원, 대순사상에서의 두 번의 계시 등으로 이루어진 동학과 다른 민족주의 구현¹⁴⁸⁾ 등 도주 조정산의 공부가 50년 공부종필로 마무리되어 대순사상이 참동학임을 입증하고자 하였다.

고남식은 대순사상의 전개과정을 참동학의 전개과정으로 설명한 바 있다. 고남식의 연구는 그 참동학의 발전과정에 대해 종교학적 이론이 적용되면 다양한 연구로 확대될 수 있는 계기를 마련해 준다. 이에 이 글은 종교 인류학적 성장론이라 볼 수 있는 통과의례이론을 중심으로 동학의 “학”에 주목하여 참동학의 발전과정을 설명하고자 하는 글이다. 실제 대순사상에서 자연정복이라는 끊임 없는 죄악을 저지르는 근대 문명은 상관적 사유에 부합하는 천관·지관·인간관과 통과의례로 극복되어야 할 문명으로 평가되고 있다. 이 글은 근대 문명의 위기를 통과의례의 리미널리티로 극복하기 위해 동학사상과 대순사상이 어떻게 새로운 사유 방법론으로 천관·지관·인간관을 제시하고 있는지를 살펴봄으로써 두 사상이 자생적 근대성과 탈근대성임을 보여주고자 한다.

이경원의 경우 동학사상과 증산사상에 대한 종교학적 분석을 “궁극적 실재”에 대한 종교학적 탐구로 비교한다.¹⁴⁹⁾ 이경원은 동학사상과 대순사상에서 성립한 유례없는 한국의 인격신 개념을 “궁극적 실재”라는 인류 보편적인 종교학적 개념으로 해석할 수 있는 사례를 보여주며 두 사상이 자생적 근대성으로서 해석될 수 있는 단초를 보여준다.¹⁵⁰⁾ 유기체 철학으로 대순사상을 이해하기 또한 이경원은 “궁극적 실재”라는 개념이 동학사상과 대순사상에 공통된 신관의 특징임을 서술하여 범재신론적 개념을 넘어서는 이해가 가능함을 보여주었다.¹⁵¹⁾ 이경원은 “궁극적 실재”라는 개념을 통해 대순사상의 삼계관 뿐 아니라¹⁵²⁾ 신종교 전반¹⁵³⁾ 나아가 한국종교¹⁵⁴⁾의 특징을 해석할 수 있음을 보여주

147) 고남식, 「근,현대기 강증산(姜甌山) 전승에 나타난 일본(日本) 관련 기록의 양상과 의미 『대순전경(大巡典經)』(1929-1965)을 중심으로」 『일본근대학연구』, 2023.

148) 고남식, 「수운과 증산의 민족주의적 요소 비교」 『신종교연구』, 2012.

149) 이경원 최동희, 『새로 쓰는 동학』, 서울: 집문당, 2003.

150) 이경원, 「대순진리의 근대성과 변혁사상」 『동학 학보』 9(2), 2005, p.43.

151) 이경원, 『대순진리회 교리론』, 서울: 문사철, 2013; 이경원, 『한국의 종교사상: 궁극적 실재의 문제』, 서울: 문사철, 2010.

152) 이경원, 『대순진리회 교리론』, 서울: 문사철, 2013

었다. 또한 이경원은 대순사상에 나타난 천개념의 근대적 변화에 대한 연구에서 천외천(天外天)의 출현이라는 동학사상의 신비적 천관과 구천(九天)의 인신강세(人身降世)라는 대순사상의 권화적(勸化的, avatar) 천관을 비교하여 설명하였다.¹⁵⁵⁾ 또 대순사상의 근대성과 변혁사상에 대한 연구에서 해원사상을 참근대성으로, 천지공사를 변혁사상으로 설명한 바 있다. 해원없는 근대성은 과거 청산 없는 미래 투자와 같아 근대성이 진행 될수록 문제가 커지는 오늘날 근대성의 문제를 잘 설명해준다. 이 글은 신비적 천관과 변혁사상에 리미널리티를, 권화적 천관과 참근대성에 재활성화를, 근대성에 상관적 사유를 추가하여 살펴보고자 한다.

차선근의 경우는 비교종교학에 있어 종교 현상학적 방법을 사용하더라도 비교는 두 종교를 전체적으로 비교하는 것이 아니라 개별 종교별로 맥락적으로 비교해야 그 종교의 고유성이 나타난다는 조나단 스미스(Jonathan Zittell Smith, 1938-2017)의 방법론을 대순사상의 비교연구에 있어서 적용한 바 있다. 대순사상은 동학사상 뿐 아니라 도교사상, 정역사상, 무속사상 등 한국의 다른 많은 종교 전통과 여러 가지 특성을 공유한 바 많은 비교 연구가 있었다. 이에 대해 차선근은 대순사상에 대한 기존 연구는 종교현상학 가운데서도 두 종교를 전체적으로 비교하는 종교현상학적 방법에 집중되어 비교대상이 되는 두 종교의 고유한 특징이 은폐되는 점이 있음을 강조하고, 맥락적 비교는 은폐된 특징을 부각에 유리하다는 것을 강조한다.¹⁵⁶⁾ 이에 동학사상과 대순사상에 대한 공통점이 있음에도 불구하고 차이점을 명확히 구분되어야 함을 강조하며 그 차이점을 종교학의 범주별로 세부적으로 구분한다.¹⁵⁷⁾ 차선근은 특히 동학사상의 “기화(氣化)”¹⁵⁸⁾와 대순사상의 “덕화(德化)” 개념의 차이를 통해 대순사상은 동

153) 이경원, 『한국 신종교와 대순사상』, 서울: 문사철, 2010.

154) 이경원, 『한국의 종교사상』, 서울: 문사철, 2010.

155) 이경원, 「韓國 近代 天思想 研究」, 성균관대학교 박사학위논문, 1998.

156) 차선근, 「무속과 증산의 해원사상 비교를 통해 본 대순사상 연구 관점의 문제」 『대순사상논총』 38, pp.115-151.; 차선근, 「대순사상의 정체성과 그 연구자료의 문제」 『대순종학』 1, pp.19-46.; 차선근, 「스미스와 스미스, 종교학의 대장장이들—'종교'에서 '종교들'로—」 『宗教研究』 82(2): 87-113.; 차선근, 「증산계 신종교 일괄기술에 나타난 문제점과 개선 방향」 『신종교연구』 30, pp.57-95; 차선근, 「정역사상과 대순사상의 비교 연구—우주론을 중심으로」 『宗教研究』 60, 2010, pp.35-59.

157) 차선근, 『현대종교학과 대순사상』, 서울: 박문사

학사상의 대안사상이 아니라 고유의 사상임을 종교학적으로 입증하고 있다.¹⁵⁹⁾ 동학사상의 도기장존사불입(道氣長存邪不入)¹⁶⁰⁾과 대순사상의 진심견수복선래(眞心堅守福先來)¹⁶¹⁾는 기화와 도화의 차이를 잘 드러낸다. 이 글 또한 차선근이 제안한 맥락적 비교방법에 따라 “학문”과 “상관적 사유의 천관·지관·인간관”이란 맥락에서만 제한적으로 두 사상을 비교하기로 한다.

삼계관 혹은 우주론과 관련된 대순사상 연구의 경우 박상규의 연구를 들 수 있다. 먼저 박상규는 삼계관(三界觀) 중 천계관(天界觀)에 대한 논문에서¹⁶²⁾ 육계, 색계, 무색계로 구분되는 불교 삼계의 28천과 대순사상의 36천 천계(天界), 그리고 도교 36천을 비교하며 세 가지 천계관이 서로 조화될 수 있음을 보여준다, 박상규는 무극도 당시의 도장인 무극도장의 영대(靈臺)와 도솔궁(兜率宮)이라는 이중구조를 통해 이중구조가 삼계(三界) 내의 천과 구천(九天)이라는 삼계(三界) 밖의 천이라는 천계의 이중구조를 보여준다고 한다. 박상규는 천계를 이중구조로 설명할 때 여러 가지 방법으로 세 개의 천계가 서로 연결될 수 있다고 한다. 유불선이 태극의 기동작용인 천지지용의 12운성 원리에 따라 이루어졌다는 대순사상에서¹⁶³⁾ 유불선의 천계관이 부합하는 것은 당연한 일일 것이다.

마지막으로 리미널티의 경우 김태수는 대순사상의 천지공사를 리미널리티의

158) …음양 등의 기(氣)의 작용으로 도(道)의 만물 생성을 설명하는 해석 방법을 우리는 ‘기화론’이라고 부른다. ‘기화론’적 해석은 반드시 ‘도’를 ‘기’로 본다. 만일 (노자의 ‘일생이 이생 삼[一生二 二生三]’에서) ‘二’를 음양이기(陰陽氣)로 본다면, 음양이기를 생한 ‘一’은 반드시 혼일미분(混一未分)의 ‘기’이며, ‘一’을 생한 ‘도’ 역시 반드시 혼원(混元)의 기 혹은 ‘원기(元氣)’로 보아야 한다.(김백현, 『도가철학연구』, 강릉: 동녘출판기획, 2002, pp.187-188) 기화론은 노자와는 무관하게 시작되었던 장자의 이론에서 출발하여, 직하학파를 거친 후 동증서에 이르러 1차 유교적으로 변되었다가 성리학에 이르러 무극과 태극에까지 연결된다. 성리학은 무극과 태극까지 연결된 기화론이라 할 수 있다. 대순사상의 음양합덕 또한 도를 음양의 이기로 해석하는 기화론의 요소가 있고, 이는 무극과 태극까지 연결된다; 氧化, 指阴阳之气的变化 (한어대사전, 6권 1025)

159) 차선근, 「수운과 증산의 종교사상 비교 연구- 하늘관과 수행관을 중심으로」, 『宗教研究』 69, 2012, pp.205-240.

160) 『동경대전』 「입춘시」 도기장존사불입. 도의 기운을 길이 보존함에 사특한 것이 들어오지 못한다

161) 『전경』 「교법」 2-3

162) 박상규, 「대순 신앙의 천계(天界) 관념-무극도를 중심으로-」, 『宗教研究』 82(2), pp.173-205.

163) 『전경』 「교운」 1-66; 『전경』 「제생」 43

관점에서 분석한 바 있다.¹⁶⁴⁾ 김태수는 천지공사 자체를 리미널리티에 입각한 의례로 간주하고 리미널리티 이론에 입각하여 천지공사를 상세하게 분석하였다. 이 글은 리미널리티 개념을 최고신의 입장에서 적용한 김태수와 달리 수도인의 수양론적 관점에서 리미널리티를 적용하고 또 이를 동학사상과 상관적 사유와 근대성이라는 측면에서 비교한 차이가 있다.

동학사상의 근대성을 연구해 온 세 방법, 곧 동학민중운동, 종교사상, 사유 방법론이 차이가 있지만 세 방법은 상호 유기적으로 연결된다. 철학적 사유 방법론으로서 동학을 연구한다고 민중운동이나 종교사상으로서의 동학사상의 특징이 퇴색되는 것은 아니다. 오히려 철학적 사유 방법에 대한 검토는 다른 두 가지 특성을 배가시킬 수 있다, 동학사상에 대한 철학적 사유 방법론적 연구는 동학사상의 이론이 발생하는 이유를 사상적 측면 뿐 아니라 논리적 측면으로도 이해하게 만들어 동학사상에 대해 더 공감하게 해 줄 수 있다. 동학사상에 대한 논리적 이해는 또한 동학사상을 실천에 옮긴 동학민중운동에 대한 사람들의 동기에 대해서도 합리적이고 보편적인 이해를 가능하게 한다. 따라서 동학사상에 대한 철학적 사유 방법론적 이해는 대순사상 또한 보편적으로 이해하게 하는데 매우 중요한 연구가 된다,

다른 두 분야에 비해 연구가 부족하지 않음에도 불구하고 철학적 사유 방법론을 대순사상에 적용한 연구는 동학사상과 비교하면 상대적으로 부족하다. 연구 부족의 이유는 통시적 연구의 부재와 이상세계라는 연구범위와 관련된다. 첫째 통시적 연구의 부재를 살펴보면 동학에 대한 기존의 철학적 사유방법에 관한 연구는 동시대의 동서양 철학적 사유 방법론을 비교하는 기존의 공시적 방법에 머물러 시대변화에 주목하는 다른 두 분야와 연동되기 힘들었다. 기존의 공시적 방법은 동학사상에 대한 철학적 사유 방법론적 이해를 과학철학 부문에 한정하여 기존에 활성화된 다른 두 가지 연구 분야에 영향을 줄 수 있는 유기적 방법을 제시하지 못했기 때문이다. 특히 기존의 선행연구는 시간의 변화에 따라 나타나는 변화를 연구하는 통시적 방법으로 동학사상과 대순사상의 차이에 대해 주목하지 않았다. 통시적 방법의 연구는 동학을 동학사상 이전의

164) 김태수, 「천지공사에 나타난 의례적 성격 연구」, 대전대학교 박사학위논문, 2013.

동학과 대순사상 출현 이후의 동학을 통시적으로 제시함으로써 동학사상의 출현과 동학민중운동의 출현을 동학사상에 대한 철학적 사유 방법론적 이해로 설명할 수 있다.

대순사상이 사유방법론이라는 측면에서 이해되지 못한 또 다른 이유는 대순사상에서 동학의 완성은 동양 사상의 이상세계 실현으로까지 동학의 범위가 확대되기 때문이다. “나를 쫓는 자는 영원한 복록을 얻어 불로불사하며 영원한 선경의 낙을 누릴 것이니 이것이 참동학이니라.”¹⁶⁵⁾라는 구절처럼 대순사상에서 동학은 민중운동의 차원을 넘어 실제 동양의 이상사회인 후천까지 그 범위가 확장되어, 학술적 이해보다는 종교적 이해가 보다 적합해 보이기 때문이다. 그러나 동학이 말하는 후천의 이상세계를 실증적 차원이 아니고 동양 철학적 사유 방법이라는 방법론적 차원에서 이해한다면 이상세계까지 포함되는 대순사상의 참동학을 사유방법으로 이해하는 방법이 제시될 수 있다.

이외에도 동학사상과 대순사상에는 다양한 연구 성과가 있다. 대순사상과 우주론과 삼계관의 경우만 해도 이재원¹⁶⁶⁾, 김용환¹⁶⁷⁾, 김귀만¹⁶⁸⁾, 대순사상과 정역사상의 우주론을 비교한 차선근의 연구¹⁶⁹⁾와 미래관에 관한 연구¹⁷⁰⁾, 대순사상과 동학사상의 삼계관을 비교한 최원혁¹⁷¹⁾의 연구, 이상사회에 대한 비교 연구¹⁷²⁾, 그리고 SCI급 등 해외 저널에 실린 여러 연구들과 단행본도 있다.¹⁷³⁾

165) 『전경』 「권지」 1-11

166) 이재원, 「대순사상의 우주관 연구: 시간관과 공간관을 중심으로」 『대순종학』 2, 2022, pp.85-117.

167) 김용환, 「무극과 태극 상관연동의 대순우주론 연구」 『대순사상논총』 33, 2019, pp.31-62.

168) 김귀만, 「대순사상의 우주론 연구」 『원불교사상과 종교문화』 74, pp.285-323

169) 차선근, 「정역사상과 대순사상의 비교 연구-우주론을 중심으로」 『宗教研究』 60, 2010, pp.35-59.

170) 배규한, 「인간과 세계의 미래에 관한 해원상생사상 연구」 『대순사상논총』 30, 2018, pp.1-57.

171) 최원혁, 「동학사상과 대순사상의 자생적 근대성 비교 연구」 『Studies on Humanities and Social Sciences (SHSC)』 6(1), 2024, pp.287-305.

172) 나권수, 「대순진리회의 이상사회론 연구」 『대순사상논총』 21, 2013, pp.409-452.

173) Rigal-Cellard, Bernadette, “Daesoon Jinrihoe In Light Of Anthony Fc Wallace’s Revitalization Theory”, *Religiski-filozofski raksti* 30(2), 2021; Introvigne, Massimo, “The Flourishing of New Religions in Korea”, *Nova Religio* 25(1), 2021; T.S. Kim, “The Ethical Characteristics of “Haewon-sangsaeng”(解冤相生) in Daesoon Thought: With Focus on Its Relation to the Idea of “Guarding Against Self-deception”」, 『臺灣

추가적인 선행연구는 이후 논의를 전개해가며 주제가 나올 때마다 논의하기로 한다.

宗教研究』 20(1), 2021. 최근 대순사상과 관련된 경전에 대한 영문박사논문도 출간되었다. 제이슨 그린버거, 『Searching for the Historical Jeungsan while Beholding the Hagiographical Jeungsan』, 대진대학교 박사학위논문, 2024.; Kim, D.W., *Daesoon Jinrihoe in Modern Korea: The Emergence, Transformation and Transmission of a New Religion*. Cambridge Scholars Publishing, 2020.

II. 자생적(自生的) 근대성과 리미널리티

1. 근대성과 자생적 근대성

가. 근대성과 성(聖)·속(俗)의 통섭(統攝)

‘근대성(Modernity)’이라는 개념은 인류를 어둠의 질곡에서 벗어나 이성의 힘을 되찾게 해 준 특성으로 동서양을 통해 문명의 상징으로 숭배되어 온 개념이다. 과학기술을 세계 인식의 토대로 삼고 그것에 자본과 국가가 결합해 자연과 인간을 대상화하고 효율적으로 관리하는 삶의 양태를 ‘근대성’이라고 규정할 수 있다.¹⁾ 근대성은 오랜 인류 역사의 시행 착오를 통해 인류가 발견한 보편적 가치였고 이에 “근대성”은 세계가 공통적으로 지향하는 바가 되었다. 인류는 근대가 오기 전 권력의 지배 아래에 있었고 공동의 노력으로 절대 권력에서 해방된 후 근대성을 찾게 되었다. 이도흙은 근대의 힘을 다음과 같이 표현한다.

인류는 ‘주술의 정원’인 중세에서 벗어나 이성과 과학이 지배하는 현대를 열었다. 현대의 힘은 실로 엄청난 것이었다. 무지몽매함과 야만이 지배하던 세계를 이성과 과학을 통해 혁파하고 합리성의 원칙과 과학에 근거하여 다시 디자인하였다.²⁾ 백만년을 넘는 인류 진화의 역사 속에서 근대는 처음으로 인류를 자연과 아사라는 물질의 공포에서 벗어나게 하고 비록 상대적 박탈감은 있을지언정 일반 시민이 과거 황제와 같은 물질적 풍요를 누리게 한 전무후무한 시기였다. 채 30년도 안 되던 인류의 수명은 근대 이후 오늘날 80세까지 확대되고 신과 같은 지위에 오른 인간은 마침내 대부분 무신론자가 되고 대신 물질주의자가 되었다.

근대화(modernisation), 근대성(modernnity), 모더니즘(modernism)은 현대 사회의 중심주제로 다루어진 영역이며 근대화(modernisation), 근대성(modernnity)

1) 이정우, 『세계철학사 3: 근대성의 카르토그래피』, 서울: 길, 2021, pp.164-165.

2) 이도흙, 「탈현대 사상으로서 동양 철학의 가능성과 한계」 『동학학보』 10, 2005, p.9.

은 모더니즘(modernism)과 비교하면 정의와 관련해서 이견이 별로 없다고 한다. 근대화(modernisation)는 산업혁명 및 그 영향과 관련된 일련의 기술적 경제적 정치적 발전을 의미하고 근대성(modernity)은 그러한 발전의 결과로 나타난 사회적 조건과 경험의 방식이라 할 수 있다³⁾

그러나 고삐 풀린 욕망의 결과 근대는 다시 인류를 전대미문의 절멸 위기에 봉착하게 하고 근대에 대한 비판이론인 탈근대성(post-modernism) 이론이 크게 유행하게 되었다. 근대성에 대한 비판이 거세지만 이는 그만큼 근대가 인류에게 전무후무한 혜택을 주는 시기였기 때문이고 다만 아직 인류는 왜 이런 혜택이 주어졌는지는 아직 연구가 진행 중이다.

먼저 고전적 근대성의 대표적 이론가로 알려진 베버는 근대성을 ‘전 사회의 합리화’로 압축하고 ①합리적 자본주의, ②합리적 법-행정 체계(법치국가), 그리고 ③ 합리적 사회분화로 세분화 한 바 있다.⁴⁾ 베버의 글에서 근대성은 곧 “합리성”으로 압축된다. 이에 대해 근대성에 대한 비판이론가들인 탈근대론자들은 이 합리성을 근대성의 핵심문제로 지목한다. 탈근대론자들은 근대의 합리성은 데카르트(Rene Descartes, 1596-1650)의 “나는 생각한다 고로 나는 존재한다(Cogito, ergo sum) 이라는 방법론적 회의(methodological skepticism)에 입각한 이성 중심주의로 요약되며 이 합리성이 근대성의 수많은 문제의 원인이라고 지목하였다. 이데아나 신을 부정하고 나로부터 인식과 존재, 가치에 관한 모든 법칙을 재정립하는 나르시즘(narcissism)적인 동일자로서의 근대성은 결국 “타인은 지옥”이라는 사르트르(Jean-Paul Sartre, 1905-1980)와 같은 결론을 도출할 수 밖에 없다고 탈근대론자들은 주장한다.⁵⁾ 이에 타자를 수용하는 상호관계적인 생성적, 과정적, 해체적 합리성이 필요하다고 한다. 탈근대성이란 이러한 근대성에 저항하면서 그 대안들을 추구해 온 경향으로 규정할 수 있다.⁶⁾

3) 찰스 해리슨, 『모더니즘』, 파주: 열화당, 2003, p.6

4) 근대성에 대한 베버의 논지는 유명한 『종교사회학논총』의 「저자서문」에 집약되어 나타난다고 한다. 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피: 중층근대와 동아시아 유교문명』, 서울: 아카넷, 2011.p.52에서 재인용; 막스 베버 지음, 김덕영 옮김, 『프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신』, 서울: 길, 2010. pp.11- 38.

5) 뱅상 데팡트 지음, 박성창 옮김, 『동일자와 타자: 현대 프랑스철학(1933-1978)』, 서울: 인간사랑, 1991.

6) 이정우, 『세계철학사 3: 근대성의 카르토그래피』, 서울: 길, 2021, pp.164-165.

데카르트의 환원주의적 합리성에 대한 비판은 멀리는 스피노자(Baruch Spinoza, 1632-1675), 라이프니츠(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)의 표현주의적 형이상학으로부터 시작되고 그 현대적 계기는 니체(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900), 베르그송(Henri-Louis Bergson, 1859-1941), 후설(Edmund Husserl, 1859 - 1938)로부터 각기 다른 분야에서 발전되어 푸코, 들뢰즈, 데리다(Jacques Derrida, 1930-2004), 라캉 등 대표적인 탈근대성이론가들에 이르러 왔다.⁷⁾ 포스트모더니즘은 오늘날 기독교의 구원자라고도 불리는 르네 지라르(Rene Girard, 1923-2015)에 의해 미국에 소개되어 분석철학이 지배적인 미국에서도 이례적으로 크게 활성화되어 오늘날 유럽과 미국 인문 사회 과학의 주요 사조가 되었다. 이에 기존의 영미철학이나⁸⁾ 정통 근대성 입장의 비판도 커지고 있다.⁹⁾

근대가 전 시대에 비해 이룩한 발전과 근대 이후의 변화, 곧 탈근대 이론가들이 주장하는 ‘근대성’과 ‘탈근대성’의 차이를 요약하면 <표1>과 같다고 한다. 이 글에서 ‘탈근대성’은 ‘탈현대성’과 동일하게 사용된다.

포스트모더니즘 논쟁은 1968년 5월 프랑스 학생운동으로부터 촉발되어 1990년대 한국에서도 크게 활성화된다. 포스트모더니즘 논쟁은 유럽 특히 프랑스에서 사르트르의 실존주의(Existentialism)와 레비스트로스(Claude Levi-Strauss, 1908-2009)의 구조주의(Structualism) 논쟁부터 시작했으나 이후 이 논쟁이 사르트르의 실존주의로 대표되는 근대적 합리성과 공산주의에 대한 비판으로 이어지고 후기구조주의(post-structuralism) 이론과 같은 현대 철학의 거대한 흐름을 형성하였다.¹⁰⁾

7) 이정우, 『세계철학사 3: 근대성의 카르토그래피』, 서울: 길, 2021; 이정우, 『세계철학사 4: 탈근대 사유의 지평들』, 서울: 길, 2024.

8) 앨런 소칼, 장 브리크몽 지음 ; 이희재 옮김, 『지적 사기: 포스트모던 사상가들은 과학을 어떻게 남용했는가』, 서울: 한국경제신문 한경BP, 2014.

9) 정일권, 『르네 지라르와 현대 사상가들의 대화: 미메시스 이론, 후기구조주의 그리고 해체주의 철학』, 서울: 동연, 2017.

10) 후기구조주의는 구조의 변화 가능성을 보다 유연하게 간주하는 2세대 구조주의이다. 큰 범주에서 대표적 이론가로 라캉, 푸코, 데리다 등을 들수 있다.

<표 1> 중세 · 현대 · 탈현대 개괄¹¹⁾

	중세	현대	탈현대
상 부 구 조	신 중심	인간 중심	생태론적 패러다임
	神聖의 지배	이성과 합리성의 원칙	이성중심주의의 해체
	신이 진리	진리의 절대성과 보편성	진리의 상대성, 불가지성
	미신과 주술	과학	과학(적 진리)의 불확정성
	善, 또는 神이 美	예술의 세속화와 자기목적성 추구	예술의 異種性, 混種性과 해체
	신에게 복속된 자아	주체	상호주체성
	생의 공간	현실	시물라시옹
	로마와 중국 중심주의	유럽중심주의	세계화와 지역화
	중심의 문자	국가의 문자	이미지
토 대	봉건체제	자본제	후기자본제
	전산업사회	산업사회	탈산업사회

탈근대성의 논의가 갈수록 중요해지는 이유는 획기적 발전을 이룬 근대가 오히려 더 큰 위험으로 인류에게 다가왔기 때문이다. 이에 근대성 비판에 주력한 탈근대성론에 관한 연구뿐 아니라 대안적 근대성에 관한 연구도 많이 이루어졌다. 대안적 근대성에 관한 연구는 탈근대성론과 같이 이론적 모색보다 서구와 다른 문화권에 나타난 근대성의 역사에 주목하는 다중근대성(multiple modernity) 개념을 중심으로 이루어졌다. 다중적 근대성은 대안적 근대성과 구분된다. 다중근대성론은 1998년 학술지 『Daedalus』 "early modernities" 특집호에서 처음 그 진용을 드러냈다고 한다. 아이젠슈타트(Shmuel N. Eisenstadt, 1923- 현재), 위트록(Bjorn Wittroc, 1945- 현재), 아나슨(Johann Pall Arnason, 1940- 현재) 등 비교역사 사회학자들이 이 입장을 대표한다고 한다.¹²⁾ 한편 대

11) 이도흠, 「탈현대 사상으로서 동양 철학의 가능성과 한계」 『동학학보』 10, 2005, p.11.

12) Eisenstadt, Shmuel N. and Schluchter, Wolfgang, "Introduction: Paths to Early Modernities: A Comparative View", Daedalus 127(3), 1998. pp.1-18 등 Eisenstadt(2002), Eisenstadt, Riedel, Sachsenmaier(2002), Wittrock(1998), Arnason(2001), Kaya(2004), Hung (2004). 쉬무엘 N. 아이젠스타트 지음 ; 임현진 [외] 옮김, 『다중적 근대성의 탐구: 비교문명적 관점』, 파주: 나남, 2009; 김상준, 『맹자의 팍 성왕의 괴: 중층근대와 동아시아 유교문명』, 서울: 아카넷, 2011, pp.35-36에서 재인용; S. N. Eisenstadt, *Multiple modernities*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2002; Johann P. Arnason, Sternberg, Yitzhak and Ben-Rafael, Eliezer, "Identity, Culture and Globalization." *The*

안적 근대성론은 문화이론, 문예-정치 비평, 인류학 등 다양한 영역에서 제기되고 있다고 한다.¹³⁾

나아가 이들은 오늘날 근대성은 서구적 근대성을 포함하는 지구적 근대성(global modernity)으로 이해되어야 하며 이는 중국 송나라의 사례에서 보는 바와 같이 여러 문명의 상호교류에 의한 중층적 근대성(Multilayered Modernities)이라고 한다. 즉 서구적 근대성이 있기 전 원형 근대성(proto modernity)이 있었고 서구적 근대성 이후 식민-피식민 근대성(colonizing-colonized modernity)이 있는 후 오늘날 지구근대성이라는 중층근대성이 되었다고 한다.¹⁴⁾ 근대성을 서구에서만 시작했다고 보는 유럽물신주의(feticism of european modernity)는 오늘날 대안적 근대성 구축에 큰 장애가 된다는 논지이다.

대안적 근대성론자들은 데카르트식 합리성을 중심으로 하는 서구적 근대성의 대안 모델로 통섭(統攝, encompass) 모델을 제안한다. 통섭은 윌슨(Edward Osborne Wilson, 1929-2021)이 제안한 생물학적 통섭이 아니라, 성(聖)과 속(俗)의 경계를 전환하는 종교 사회학적 근대성 모델이다. 통섭은 중심이 외부를 배제하지 않고 포함하되 통제하는 것이다. 근대성이란 기축시대(Axial Age)¹⁵⁾ 이후 성(聖)이 속(俗)을 통섭한 ‘통섭 1’에서 속(俗)이 성(聖)을 통섭하는 ‘통섭 2’로의 전환을 의미한다. 통섭2 또한 통섭의 과정에서 성(聖)이 통제의 자리에서 물러났을 뿐 사라진 것이 아니고 오히려 더 중요해진 것이다. 이 통

Multiplication of Modernity. Brill. 2001; B. Wittrock, “Early modernities: Varieties and transitions.” *Daedalus* 127(3), 1998; I. Kaya, “Modernity, openness, interpretation: a perspective on multiple modernities”, *Social science information* 43(1), 2004; Hung, “Early modernities and contentious politics in mid-Qing China, c. 1740 - 1839.” *International Sociology* 19(4), 2004.

13) Appadurai(1996), Gilroy(1993), Ong(1999), Gaonkar ed.(2001). 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피: 중층근대와 동아시아 유교문명』, 서울: 아카넷, 2011, pp.35-36에서 재인용; A. Appadurai, *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minn.: University of Minnesota Press, 1996; P. Gilroy, *The black Atlantic: Modernity and double consciousness*. Harvard University Press, 1993; A. Ong, *Flexible citizenship: The cultural logics of transnationality*. Duke University Press, 1999.

14) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피: 중층근대와 동아시아 유교문명』, 서울: 아카넷, 2011, p.41.

15) 기축시대는 공교롭게 거의 동시대에 성인들이 출현하여 세계가 종교를 중심으로 하는 문명에 진입한 기원전 800-200년 사이를 지칭하는 말로 야스퍼스(Karl Jaspers, 1883-1969)가 처음 사용하였다.

섭 이론은 켈빈의 구원예정설 등 베버의 서구적 근대성에 대한 설명이나 서구적 근대성이 아닌 성리학을 통한 송나라의 초기 근대적 발전도 잘 설명할 수 있다. 성(聖)과 속(俗)의 재배치를 통한 신성(神性)의 강화인 성(聖)과 속(俗)의 통섭 관계는 종교사회학에서 설명하는 바와 같이 인류 보편의 현상이기 때문이다.¹⁶⁾

통섭은 합리화 이면에 있는 종교화를 설명해 주어 아직도 잘 이해되지 못한 동서양 근대성에 있어 유교가 한 상반되는 역할을 잘 설명해 준다. 베버와 동시대를 살았던 중국의 대표적 근대화 이론가인 량치차오(梁啟超, 1873-1929)가 유교를 통한 중국 근대화를 시도했지만 실패한 원인은 대표적 예이다. 서양의 근대적 합리성은 내면에 종교성을 통섭한 근대성임을 모르고 종교성을 탈색한 유교로 근대성을 이루고자 한 것이 량치차오의 유교적 근대화가 실패한 원인이었다는 베버의 지적은 정확한 것이었다고 한다.¹⁷⁾

다중적 근대성은 동학에도 적용될 수 있다고 한다. 동학은 임진왜란 이후 정약용에 이르기까지 조선의 “온나라 양반되기”사조의 결정판으로 해석될 수 있다. 동학과 서구 근대성의 효시가 된 종교개혁의 유사성은 여러 학자에 의해 지적된 바 있다. 근대성이 속(俗)이 성(聖)을 통섭하는 통섭의 전환이라면 동학 사상은 대안적 근대성으로 이해될 수 있다. 실제 120여 년 전 동학사상 이후에 나타난 대순사상에서는 이러한 근대가 오히려 인류에게 큰 위협과 재앙이 될 것을 예견하고 있었다.¹⁸⁾

120여년 후 근대성은 실제 현대 인류 절멸 위기의 원인으로 지목되어 재정립 해법을 찾기 위한 수많은 연구가 진행되었다. 탈근대성 논의는 이제 백 등 근대성에 대한 반성을 강조하는 성찰적 근대성이나¹⁹⁾ 의사결정을 방해하는 과정적이고 유동적인 특성을 강조하는 바우만(Zygmunt Bauman, 1925-2017)의 액

16) 성과 속의 재배치를 통한 신성의 강화를 통한 역사의 발전은 중국사상사에 숨겨진 발전공식이라고 한다.(왕후이 지음, 박자영, 최정섭, 진성수 외 3인 옮김, 『근대중국사상의 흥기』, 과주: 돌베개, 2024)

17) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피: 중층근대와 동아시아 유교문명』, 서울: 아카넷, 2011, pp 33-79; 172-182.

18) 『전경』 「교운」 1-9.

19) 울리히 벡 지음, 홍성태 옮김, 『위협사회: 새로운 근대(성)를 향하여』, 서울: 새물결, 1997.

체근대성(Liquidity Modernity)으로 논의되기도 한다.²⁰⁾ 이제 포스트모더니즘(Postmodernism)은 이제 유럽대륙과 영미 사상계의 주류 사상 가운데 하나가 되었다. 그러나 세계 사회과학의 대표적 지성인 하버마스(Jurgen Habermas, 1929- 현재)가 말한 바와 같이 많은 연구에도 불구하고 아직 근대는 후기 근대를 논할 수 없는 미완의 프로젝트이자 재정립 대상이다.²¹⁾ 실제 “근대(modern)”라는 말의 어원을 추적하면 근대성 자체가 근대와 탈근대의 의미를 동시에 가질 수 있다.

근대성(Modernity)의 어원인 모드(mode)는 “지금, 여기”라고 옥스퍼드 사전은 규정하고 있다. 오랜 논쟁에도 불구하고 그 어원의 연원은 아직 명확하지 않은 실정이다. 근대성에 대한 많은 이론이 있었지만, 막상 왜 중세에 대한 새로운 사조를 근대성(Modernity)이라는 이름으로 이름 붙였는지 아직 밝혀지지 않았다. 다만 로마시대 이전부터 사용되어 오던 “지금, 여기”라는 뜻의 mode가 한자 “巫(mu)”와도 관계되는 기독교 이전의 영지주의 전통과 관계되어 있으므로 기독교에 대한 대항 문화로 출발한 근대가 대항성을 강조하기 위해 채택했다는 이론이 있다.²²⁾ 근대성과 탈근대성은 오늘날 현실에서 중첩되어 나타나므로 “지금, 여기”는 근대성과 탈근대성 모두를 의미할 수 있다. 일단 근대성(Modernity)의 어원은 근대성 자체가 ‘근대’와 ‘탈근대’의 의미를 동시에 가질 수 있음을 보여준다.

이 글은 대안적 근대성, 다중적 근대성, 탈근대성, 중층근대성, 성찰적 근대성, 액체 근대성 등을 종합할 수 있는 근대성 개념으로 자생적 근대성(Autogenous Modernity)을 주목하고자 한다. 자생적 근대성이란 우리의 전통에 근대성이 있었고, 서양의 근대성에 대하여 우리 전통을 살린 근대성이 있었다는 말이다. 베버를 극복한 근대에 대한 의식과 서구적 시각을 탈피하면 역사에 입각한 객관적 시각에서 동학사상과 대순사상에서 자생적 근대성이 발견될 수 있다.²³⁾ 일본과 중국의 경우 교토학과(京都學派)와 왕후이 등에 의해 시도

20) 지그문트 바우만, 『액체근대』, 서울: 강, 2009.

21) 김덕영, 『환원근대: 한국 근대화와 근대성의 사회학적 보편사를 위하여』, 서울: 길, 2014, p.41.

22) 박용숙, 『천부경 81자 바라밀』, 파주: 소동, 2018.

23) 버먼(Herold J. Berman)의 선구적 방식을 살펴보는 것이 유용하다. 그는 1983년에 서구의

되어 널리 알려진 바 있다.²⁴⁾

서양에서 근대성은 종교개혁 등 종교의 세속화를 통해 교회 권력에 의해 잃어버린 개인의 자유를 되찾아 산업화를 이루게 해 준 개념이고 동양에서 근대성은 비록 서구에 의해 수많은 피해를 입긴 했지만, 비합리적인 억압들로부터 백성들을 해방시켜 준 개념이었다. 따라서 근대성을 논할 때 서양에서는 주로 종교개혁, 산업혁명을 통한 탈주술성(dis-enchantment)을 강조하고 동양에서는 주로 자생성, 곧 민족주의 운동을 강조해 왔다.²⁵⁾

자생적 근대성 또한 근대성과 탈근대성이라는 두 가지 성격이 동시에 드러난다. 서구 이외 지역이 압축적 근대를 이룬 물질적 근대화와 같이 대안적 근대성 또한 근대성과 탈근대성을 압축적으로 구축한다. 탈근대성이론가들은 서양에서 찾는 탈근대성보다 서구 외의 지역에서 나타나는 자생적 근대성이 대안적 근대성으로 더 적합할 수 있다고 한다. 이를 “바깥의 사유”라 하여 구조주의 이후 탈근대이론의 주요 근거가 되었다. 더욱이 최근 강조되는 서구 근대성의 동양적 기원은 탈근대성으로서의 다중적 근대성, 곧 자생적 근대성에 더 주목하게 만든다. 신과학 이후 많은 연구자가 근대성의 대안을 실제 동양사상에서 찾아왔다. 포스트모더니즘의 등장 이후 과학 분야뿐 아니라 인문 사회과학까지 확대되고 특히 근대성과 탈근대성은 동서양 종교사상이 만나는 접점을 이루어

법률적 전통의 형성에 대한 연구서를 낸 바 있다. 그에 따르면, 우리가 과거를 다시 서술할 때는 “마르크스와 베버를 넘어서야 하고” 또한 다양한 서구의 민족주의의 오류, 종교적 선입견 그리고 19세기의 역사적 유물론 및 이상형 분석 등을 극복해야 한다. 예를 들어 지역 명칭의 경우도 그렇다. 동아시아, 동남아시아의 구분이 역사적 실체와 내적 논리 구조에 의한 것이 아니라, 2차 세계대전 이후 미국의 전략적 지역구도에 의한 자의적 구분으로서 이는 잘못하면 지적인 탐구를 마비시킬 수 있는 잘못된 관행이 될 수 있다. 알렉산더 우드 사이드 지음, 민병희 옮김, 『잃어버린 근대성들』, 너머북스, 2012년, p.18; 김덕삼, 이경자, 최원혁, 「근현대 패러다임의 전환과 내재성에 대한 고찰-전통과 근대에 대한 한국적 재고(再考)를 중심으로」 『인문과학연구』 23, 2014, pp.115-142.

24) 왕후이 지음, 백원담 옮김, 『근대중국사상의 흥기』, 파주: 돌베개, 2024; 이종민, 『중국 사상과 대안 근대성: 왕후이의 『근대 중국 사상의 흥기』 읽기와 쓰기』, 서울: 현암사, 2017.

25) 근대성의 상징이라 할 수 있는 20세기 모더니즘 또한 일상적으로 가장 명확하게 드러나는 미술 분야에서도 16세기부터 본격화한 극동아시아 문화의 유럽전파에 의한 문화적 변종으로 해석된다. (유현준, 『모더니즘: 동서양 문화의 하이브리드』, 서울: 미세움, 2008, pp.73-92). 서구 근대성의 동양적 기원을 주장하는 학자들은 중층 근대성에 대해서마저도 서양의 근대성 자체가 이미 극동아시아 문화의 유럽전파에 의한 문화적 변종이므로 현실을 설명할 수 있는 충분한 근대성 개념이 아니라고 한다.

왔다. 근대성은 중세 및 탈근대성과 비교되어 그 특성이 늘 명확하게 나타난다.

다중적 근대성의 통섭 이론이나 성찰적 근대성 이론과 같이 오늘날 근대성은 성찰, 즉 한계를 벗어나려 하는 힘, 곧 성과 속의 경계, 곧 리미널리티의 문제가 된다. 특히 동양의 경우 동양 철학의 사유 방법론인 상관적 사유의 리미널리티 문제가 된다. 궁극적인 리미널리티는 성과 속에서 성을 택하려고 하는 의지²⁶⁾가 된다. 인간은 끊임없이 속을 벗어나 성을 찾아가고자 하므로 궁극적 실재를 찾는 종교가 생겨난다.

이와 관련하여 오늘날 한국의 근대성은 동학으로부터 찾고 있다.²⁷⁾ 동학으로부터 최초로 한국에 국민국가의 개념이 생겨났다는 것이다. 그러나 이 동학으로부터 시작되는 근대성 개념은 논란이 많다. 식민지 근대화론자는 동학을 이데올로기로 간주했다. 식민지 근대화론자에게 동학은 그저 힘없는 민중의 저항일 뿐이다.²⁸⁾ 내재적 발전론자에게 동학은 근대 맹아의 발로이지만 사상적 배경은 없다. 그러나 동학은 동양사상의 내재성 곧 ‘우주의 원리가 몸에 구비해 있으니 민심이 곧 천심’이라는 사상에 기초하는 동양의 자생적 근대성, 곧 상관적 사유의 리미널리티와 관계된다.²⁹⁾ 전통과 마찬가지로 근대성에서도 균형 있는 관점이 필요하다.³⁰⁾

이 점에 주목하여, 이 글은 동학사상을 철학적 사유방법으로 연구하는 기존

26) 윤승용, 「신종교의 반구조(communitas)적 성격에 관한 소고: 조선 말기 종교현상을 중심으로」, 서울대 석사학위논문, 1982.

27) 이선민, 『한국의 자주적 근대화에 관한 성찰』, 파주: 나남, 2021; 조혜인, 『동에서 서로 퍼진 근대 공민사회』, 파주: 집문당, 2013.; 황태연, 『유교적 근대의 일반이론』, 서울: 한국문화사, 2023.

28) 이선민, 『한국의 자주적 근대화에 관한 성찰』, 파주: 나남, 2021.

29) 동학이란 용어를 쓴 것은 동학의 독특한 문제의식을 표현한다 할 수 있다. 운즉일(運則一), 도즉동(道則同), 이즉비(理則非)야. 운은 하나이고 도는 같으나 이는 다르다. 서학은 원형이 정의 이치가 없다고 수운은 비판한다. 원형이정이라는 전일적 이치가 없이 상황에 맞게 진리를 간주하므로 중심이 없다는 서학의 약점을 수운은 예리하게 지적한다. (배영순, 「동학과 서학의 차별성 문제: “運則-道則同 理則非”를 중심으로」, 대구사학』 73, 대구사학회, 2003, pp.203-210) 최수운은 『동경대전』 「논학문」에서 수운은 서양은 분석적이라 상황에 따라 말이 달라지고 신을 믿는 듯하나 믿지 않기 때문에 결국 허무에 빠진다고 한다. 서양의 제국주의에 대항한 전 세계의 문명 중 유일하게 한국의 동학만이 니스벳과 같이 학문의 방법론을 저항의 주요 주제로 삼았다. 지금까지 동학은 민중 저항운동의 관점에서만 연구되었기에 패러다임과 사유 방법론이라는 내재성의 입장에서 새로 논의될 필요가 있다.

30) 김덕삼, 최원혁, 이경자, 「근현대 패러다임의 전환과 내재성에 대한 고찰-전통과 근대에 대한 한국적 재고(再考)를 중심으로」 『인문과학연구』 23, 2014, pp.115-142.

의 선행연구를 “전통의 연속과 변화”라는 측면에서 통시적으로 제시하여³¹⁾ 동학사상의 철학적 사유 방법론을 심층적인 방법으로 이해하고 이를 통해 동학사상과 대순사상이 제시한 자생적 근대성의 맥락과 타당성을 이해하고자 하는 시도이다.

일찍이 대순사상은 동양을 배제한 왜곡된 서양 근대성 개념으로 인한 인류 절멸의 위기를 120여년 전에 예측했다.³²⁾ 대순사상이 제시한 동서양이 융합된 해원상생의 근대성 개념은 근대성 개념의 재정립 문제에 대한 새로운 해법으로 주목된다.³³⁾ 대순사상이 제시한 근대성 개념은 다른 동양 사상들처럼 서양과학이 첨단으로 발전하고 난 오늘날에야 그 진의가 밝혀지고 있다. 당시 서양의 물질문명으로 화려하게 포장된 서양의 근대성에 가려져 대순사상이 동서양 사상을 종합하여 제시한 근대성은 거의 이해되지 못했다. 서양의 근대성이 현대 위기의 진앙이 되고 포스트모더니즘 등 수많은 근대성 재정립 노력으로 서양의 인문, 사회, 자연과학 전체 영역에서 존재론, 인식론, 가치론의 신과학적 전환이 일고 신과학의 다음 단계로 동양학이 제시되면서 이해의 실마리가 생긴 것이다.³⁴⁾

나. 서구 근대성과 자생적 근대성의 동양적 공동 기원

비서구 문명 중 유일하게 동아시아 3국이 서구를 능가하는 경제 성장을 이룬 오늘날 정체인 문명으로 동아시아를 평가하던 과거와 달리 서구의 근대가 오히려

31) 정제식, 『전통의 연속과 변화』, 서울: 아카넷, 2004.

32) 베버는 개신교의 청교도정신에 의해 시작된 초기자본주의와 오늘날 경제적 능력에만 집중된 현대 자본주의는 구분된다고 한다.(대니얼 펄스 지음, 조병련, 전중현 공역, 『종교에 대한 여덟 가지 이론들』, 고양: 한국기독교연구소, 2013) 근대성의 특징인 자본주의의 성격이 바뀌었다는 베버의 지적은 옳지만 자본주의가 서양의 기독교적 입장에서만 발생할 수 있다는 베버의 이론은 오늘날 동양의 서양 추월로 이론적으로도 실천적으로도 논파되었다.(토마스 메츠거, 『곤경의 탈피: 주화·왕양명부터 탕컨이·펑유란까지 신유학과 중국의 정치문화』, 민음사, 2014, pp.62-65)

33) 고남식, 「수운과 증산의 민족주의적 요소 비교」, 『신종교연구』 26, 한국신종교학회, 2012; 이경원, 「대순진리의 근대성과 변혁사상」, 『동학학보』 10집, 동학학회, 2005. 또 한류가 세계적 붐을 일으키는 것은 대순사상에 잘 나타난 것과 같은 한국 종교철학이라는 분석도 있다. (박중현, 「한류 문화 현상의 종교철학적 기원과 분석」, 『신학논단』 76, 연세대학교 신과대학 연합신학대학원, 2014)

34) 전수준, 『신과학에서 동양학으로』, 서울: 대원출판, 1995. pp.281-283.

려 동양의 영향을 받았다는 연구가 속출하고 있다. 최근의 동아시아 문화 연구 결과에 따라 그동안 구시대의 독자적 유산 정도로 간주하던 근현대 한국의 자생적 근대성 또한 재평가를 받고 있다.³⁵⁾

한자를 모르던 베버와 달리, 한자를 알고 베버의 방법을 적용하여 베버와 정반대의 결론을 도출한 메츠거(Thomas A. Metzger, 1933- 현재)의 연구를 살펴보면 동양의 “자생적 근대성”을 이해하기 시작한 것 같다.³⁶⁾ 최근 서구 근대 문화의 동양 영향설과 관련하여 밝혀지는 동양적 근대성의 맹아는 한국의 자생적 근대성과 전통을 재구성하게 하는 요소이다. 또한 줄리앙, 프랑크, 홉슨, 크릴, 우드사이드(Alexander Woodside, 1938- 현재) 등의 서구 학자가 동양 문화의 근대성을 동양적 시각에서 해석하는 것도 한국의 자생적 근대성과 전통을 재고찰하게 하는 요인이다.³⁷⁾

동학 관련 사상이 당시 세계의 다른 종교 운동과 구별되어 나타나는 특징은 서구 근대성에 대한 동양적 기원을 주장한 것이다. 동학에서 “동학”, “다시 개벽”과 같은 간접적 표현으로 나타난 서구 근대성에 대한 동양적 기원은 참동학을 주장한 대순사상에서는 동양의 문명신과 도통신을 서양으로 각각 이동하게 했다는 마테오 리치³⁸⁾와 진묵³⁹⁾대사의 사례로 명확히 나타난다. 동학사상이 성립하는 당시에도 중국은 서양 학문의 기원이 중국에서 시작되었다는 서학중원론이 득세했고 한국에서도 서명응 이후 더 발전이 되고 있었다.⁴⁰⁾

중국의 5.4 혁명 이래 동양의 전통적 학문이 비합리적인 전근대성의 학문으로 매도되었지만, 당시 유럽에서도 동양의 전통적 학문을 부정한 것은 불과

35) 주검지 지음, 전홍석 옮김, 『중국이 만든 유럽의 근대- 근대 유럽의 중국문화 열풍』, 청계, 2003.

36) 토마스 메츠거, 『곤경의 탈피: 주희·왕양명부터 탕원이·평유란까지 신유학과 중국의 정치문화』, 민음사, 2014.

37) 김덕삼, 최원혁, 이경자, 「근현대 패러다임의 전환과 내재성에 대한 고찰-전통과 근대에 대한 한국적 재고(再考)를 중심으로」 『인문과학연구』 23, pp.115-142.

38) 『전경』 「교운」 1-9; 안신, 「마테오 리치와 대순사상의 관계성에 대한 연구: 대순사상의 기독교 종장에 대한 종교현상학적 해석」, 『대순사상논총』 36, 2020,

39) 『전경』 「공사」 3-15; 김태수, 「『진묵조사유적고』와 『전경』에 나타난 진묵 설화의 차이에 대한 재해석: 문헌 전승과 구전 전승의 차이를 중심으로」, 『대순사상논총』 41, 2022,

40) 이봉호, 『정조의 스승, 서명응의 철학(서양 과학에 대한 조선학자의 대응)』, 고양: 동과서, 2013.

100여 년도 안 된 현상이었다. 오히려 유럽에서는 마테오 리치 이후 계몽 시기에 이르기까지 소위 “중국열풍”이라고 했듯이 볼테르(Voltaire, 1694-1778), 아담 스미스(Adam Smith, 1723-1790), 루소(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) 등 오늘날 근대 사상의 기원을 이룬 학자들은 이구동성으로 마테오 리치가 전래한 중국 사상에서 자신들의 주장 근거를 찾았다. 유럽이 중국 문명을 전근대적으로 본 것은 계몽주의 이후 식민지 지배가 시작하면서부터였다. 오늘날 공개된 당시의 기록들은 은폐되었던 서구 근대성의 동양적 기원을 명확히 보여준다.⁴¹⁾

당시 기록을 보면 종교가 없이도 유럽보다 도덕적인 중국 사회는 종교 부재가 도덕성 타락으로 연결된다는 명분으로 종교전쟁이라는 골육상쟁까지 마다하지 않던 유럽 사회에는 훌륭한 대안으로 드러났다. 과거제라는 자유, 평등의 기본적인 기회조차 없었던 당시 기독교적 전통이 강한 유럽에서는 중국의 세속화된 합리적인 전통을 황제의 전제적인 속성이라는 부작용 없이 수용할 수 있는 토양이 되어 있었다.⁴²⁾ 실제 오늘날 근대성을 대표하는 스미스의 보이지 않는 손(invisible hand), 루소의 천부인권설(Natural Right)은 당시 중국의 문명을 연구하던 유럽의 지식인들이 동양사상에서 착안하여 개발한 개념이라고 한다.⁴³⁾

베버가 합리성을 인류의 보편적 가치인 근대성으로 정의하게 된 출발점은 헤겔의 절대 이성(Absolute Geist)으로 보인다. “보편적”이라는 말의 어원은 “가톨릭(catholic)”에서 비롯되는 만큼 서구에서는 매우 전통적인 문제였던 것으로 보인다. 서양은 기독교를 “가톨릭 catholic”이라 하여 보편의 진리로 삼았지만, 중세의 수많은 모순을 경험하였다. 다시 근대에 이르러 보편성을 재정립하려는 서양의 노력이 데카르트를 시작으로 하는 서양 근대 사상이었다 할 수 있다. 헤겔은 데카르트와 칸트로 이어지는 계보에 있는 것이다.

베버가 발견한 합리성은 변증법을 통해 스스로 발전해 가는 헤겔의 보편적

41) 황태연, 『유교적 근대의 일반이론: 서구국가의 유교적 근대화와 유교국가의 서구적 근대화』, 서울: 한국문화사, 2023.

42) 소건생 지음, 조경희, 임소연 옮김, 『송나라의 슬픔』, 파주: 글항아리, 2021.

43) 황태연, 『공자와 세계: 패치워크문명 시대의 공맹 정치철학』, 파주: 청계, 2011; 황태연, 『유교적 근대의 일반이론: 서구국가의 유교적 근대화와 유교국가의 서구적 근대화』, 서울: 한국문화사, 2023.

가치 혹은 절대 이성을 염두에 둔 것으로 보인다. 헤겔은 서구 근대 사회를 가장 발전된 근대 사회로 가정하고 그 아래로 동양 사회 등을 놓으며 원시사회로부터 서구 근대 사회에 이르기까지의 과정을 변증법적으로 설명한다. 동양 사회를 서양 사회보다 절대정신이 발전하지 못한 사회로 바라보는 헤겔의 관점을 베버는 수용하여 동양 사회를 전근대사회 혹은 가신관료체제로 지목한 것이며 이것이 베버의 동양사회론이 된다.

베버의 동양사회론이 오늘날 중요한 것은 베버의 이론이 현재까지도 오늘날 동양 사회를 바라보는 서구의 시각 혹은 서구의 영향이 지배적인 동양 사회에서 동양의 지성인이 동양 사회를 바라보는 기본적인 시각이라 할 수 있기 때문이다. 베버가 동양사회론을 주장한지 이미 100여년이 되어 가지만 아직 베버의 이론에 대한 사유 방법론을 중심으로 하는 반론이 없다는 것은 자생적 근대성을 논하는 지점에서는 첫 번째 출발점이 될 수밖에 없다.

메츠거는 베버의 이론을 적용시켰지만 베버와 달리 동양인이야말로 프로테스탄트 같은 긴장감을 가지고 있었다고 주장한다. 우환의식으로 나타난 세계에 대한 동양인의 긴장감은 서양의 민주주의 사상이 들어왔을 때 민주주의의 실현을 위해 투신했던 사람들의 면면에서 살펴볼 수 있다. 동양의 관점에서 민주주의는 아래로부터의 혁명보다는 관료주의의 확대이고, 관료주의의 확대는 내성 외왕의 과정이므로 관료주의의 확대야말로 진정한 역사발전이다. 오늘날 동아시아의 독보적 발전은 동아시아의 관점이 타당함을 증명해 준다. 실제 동학사상은 성리학에 대한 종교개혁의 성격이 있고 실제 조선 사회는 서구 시민사회보다 더 시민사회적인 성격이 강했다는 연구도 있다.⁴⁴⁾

메츠거의 이론을 적용해보면 동양 사회가 더 근대성에 가까운 사회가 된다. 그렇다면 동양 사회는 왜 서양보다 먼저 근대화가 이루어지지 않았는가. 동양은 왜 서양보다 일찍이 근대사상이 싹 틀 수 있었는가를 살펴보는 것이 관건이 된다. 메츠거와 같이 베버가 말하는 우환의식이 서양보다 동양이 앞섰음에도 동양이 서양보다 근대화가 늦게 일어난 이유는 동양 문화가 가지는 공감 강조

44) 조혜인, 『동에서 서로 퍼진 근대 공민사회: 유교 예치(禮治) 및 자유 관념의 발전과 서구에의 전파』, 파주: 집문당, 2013.; 조혜인, 『상처받은 절개, 날개접은 발전: 유교적 유산과 한국 자본주의의 부침』, 파주: 나남출판, 2007.

와 관계가 있다. 동양 문화는 공감을 통해 근대성에서는 앞서갔지만, 근대성을 산업화시킨 근대화에는 서구에 뒤쳐진 셈이다.

베버가 주장한 동양 사회론을 더욱 더 집약해 보면 동양은 합리성이 없다, 다시 말해 일관성이 없다는 것으로 요약된다. 베버가 여기서 말하는 일관성이란 칸트의 영향이 지배적이던 독일 사회에서 말하는 칸트식의 일관성을 말한다. 베버가 보기에 우선 성리학은 이(理)를 강조한다고 하지만 아무런 논증이 없다. 논증이 없으므로 성리학의 이치는 베버가 말하는 합리성(rationality)이 아니게 된다.

그러나 최근 베버의 이론은 당시 칸트의 영향을 받아 칸트 이전의 논의를 배제했기 때문임이 밝혀지고 있다. 칸트 이전 서양에서 동양의 사상은 칸트와 달리 합리성 그 자체였다. 오히려 계몽주의 시기에는 서양의 종교인 기독교의 교리가 미신을 상징했으므로 계몽주의라는 이름으로 중국의 합리성을 받아들여 기독교의 교리의 비합리성을 없애려 하였다.

5.4운동으로 대표되듯이 동학사상이 발생할 당시 중국은 메이지유신의 일본과 같이 서구화를 근대성의 표본으로 대부분 삼았지만, 동학 관련 사상은 서양 근대성의 동양적 기원을 파악하고 동서양 통합을 모색하였다. 특히 서구 근대성이 초래하는 전 지구적 위기에 대해 두 사상은 대응방안을 모색하고자 하였다. 따라서 한국의 근대성은 근대성 위기에 대한 대안적 근대성이 될 수 있다. 상식과는 반대로 근대성은 오히려 동양에서 시작되었고 중국보다 성리학이 발달한 한국은 그중에서도 앞선 근대성이었다.

18세기 흄, 아담 스미스는 마테오 리치가 전수한 공자의 유교 사상을 ‘공감’으로 해석하며 서양 도덕 이론의 새로운 토대를 잡고자 하였다.⁴⁵⁾ 공자의 유교와 계몽주의의 공통성은 이미 주목되어 와서 오늘날 두 이론의 공통성을 우연의 일치로 보는 중층 근대성 이론이 제기되었지만 최근 공감 이론의 발전과 역사자료의 재발굴에 의해 직접적 영향을 받은 것임이 드러나고 있다.

서양은 동양으로부터 공감을 통한 윤리가 가능하다는 것을 배운 후 신에 대

45) 이영재, 「공자의 ‘서(恕)’ 개념에 관한 공감도덕론적 해석」, 『한국정치학회보』 47(1), 2013, p.37.

한 일방적 복종의 반성으로부터 근대성을 개발한다. 그러나 서양의 근대성은 곧 물질에 치우치고 인류의 교만을 초래하여 많은 문제를 야기한다. 이에 다시 근대에 대해 반성하는 성찰적 근대성과 탈근대성이 모색된 것이다. 동양의 자생적 근대성이 중요한 것은 동양의 근대성에는 서양의 근대성보다 성찰을 강조하는 성찰론적 근대성이라는 점이다. 특히 서양 근대성의 기원이 되었다는 공감은 성찰과 결합 될 때 의의가 생긴다.

자생적 근대성이 제시되는 배경에는 포스트모더니즘에서 제기한 근대성과 탈근대성 논쟁이 있다. 근대성은 중세에 비해 수많은 발전을 이루었지만, 또한 많은 심각한 문제를 일으켰기에 대안적 근대성을 모색하게 되었다.

다. 자생적 근대성의 형식 체계로서의 “학(學)”

서양학문의 위기가 드러나자 서양 학문만을 과학이라 독단적으로 주장하던 과학철학에서도 반성의 소리가 높아가고 있다. 오늘날 서양의 과학철학에서 과학은 파이어아벤트처럼 방법론적 자유주의(Anarchistic Theory of Knowledge)에 입각한 과학의 의미로도 사용되고 있다.⁴⁶⁾ 과학의 방법론적 자유주의란 흰 고양이든 검은 고양이든 쥐만 잘 잡으면 된다는 등소평의 백묘흑묘론처럼 일관성이 있고 예측과 결과만 일치한다면 학계의 표준이라고 하는 정상과학의 이론적 틀에 상관없이 모두 과학이라고 할 수 있다는 현대 과학철학을 말한다.⁴⁷⁾ 이 글 또한 동양 학문의 과학성이라는 의미를 방법론적 자유주의에 의한 관점에서 사용하되 보다 제한적으로 사용한다. 이 글에서 주장하고자 하는 동양의 과학성은 기존 동양과학도 가지고 있던 방법론적 자유주의에 추가로 동양과학을 분석적인 제도권 과학의 이론 구조로 비교 설명할 수 있는 반증 가능성까지를 포함한다.⁴⁸⁾

46) 파울 파이어아벤트 지음, 정병훈 옮김, 『방법에 반대한다』, 서울: 그린비, 2019.

47) 정병훈, 「파이어아벤트: 객관주의와 상대주의를 넘어서」 『과학철학』, 과주: 창비, 2011.

48) 보수적인 과학철학은 과학을 반증 가능한 학문으로 제한한다. 과학을 집단적 약속인 패러다임으로 보는 쿤 계열의 과학철학에서는 두 과학의 공약 불가능성을 강조하지만, 방법론 차이로 인하여 공약 불가능한 두 과학이라 하더라도 라카토스의 연구프로그램과 같이 기존 과학의 용어로 새로운 과학을 설명하고 그 관계를 밝혀낸다면 이론적 호환성을 또 하나의 반증 가능성이라 할 수 있다. 이론적 호환성이란 예를 들어 상대성이론은 뉴턴 이론을 모

종교사상으로서의 동학이 다른 종교와 가장 두드러지게 구별되는 부분은 종교를 “학(學)”이라는 학술적 용어로 표현한다는 점이다. 종교사상을 “학”이라는 용어로 표현하는 것은 유교를 “성리학”이라고 오랜 기간 불려온 동아시아의 전통과 부합한다. 실제 천주교 또한 동아시아에서는 “서학”이라 하여 타 종교도 “학”이라는 학술적 용어로 표현하였다. 전통적으로 동양에서 종교가 학으로 표현된 이유 중 하나는 동양의 종교는 천문지리라는 자연과학적 배경을 가지고 있고 재이설(災異說)을 주장한 동중서(董仲舒, BC 176?-AD 104)의 사례에서와 같이 종교보다는 천문지리가 우선시 되는 경향이 있고 자연과학과 구분되지 않는 총체적인 속성을 가지고 있기 때문이기도 하다.

‘동학’이라는 용어가 처음 나타나는 『동경대전』의 「논학문」에는 동양 종교와 서양 종교의 차이는 서학의 “각자위심(各自爲心)”과 같은 사유의 방법론에 있다고 설명한다.⁴⁹⁾ 동학사상에서 서학에 대응하는 동학을 제시하는 것은 동양에 대해 서학의 방법론이 우수하다는 마테오 리치의 『천주실의(De Deo Verax Disputatio·天主實義)』를 염두에 두고 대응하는 것으로 간주하기도 한다.⁵⁰⁾

동아시아종교를 연구하는 데 방법론적으로 먼저 선결해야 할 과제는 “학”의 종교 현상학적 의미의 정립이다. 일찍이 동양 종교를 오늘날 종교학의 주요 방법론인 종교현상학(phenomenology of religion)으로 연구하는 데는 동아시아 고유의 현상학이 필요하다고 논의됐다.⁵¹⁾

실제 최근 동학의 “학”에 주목하는 연구는 여러 가지로 시도되고 있다. 그러

두 설명해 내었고 양자역학은 상대성이론을 다 설명해 낼 수 있었던 특성을 말한다.(신중섭, 『포퍼와 현대의 과학 철학』, 서울: 서광사, 1992, pp.209-214) 대순사상에서 동양과학이 서양과학과 이론적 호환성을 가지는 이유는 대순사상에 나타나듯 이마두에 의한 동양과학의 서양 전래라 할 수 있다.(『전경』 「교운」 1-9)

49) 전통 유교와 근대 사이에서 이런 양자택일의 극단을 넘어 비교적 균형 잡힌 시각을 보이며 적절히 취사선택을 하려 했던 또 다른 흐름도 있었다. 유교의 틀 안팎에서 이루어진 유교 개혁운동이 그것이다. 조선에서의 유교개혁은 크게 보아 두 가지 흐름으로 이루어졌다. 하나는 유교의 틀 안에서 박은식-이승희-이병현으로 이어진 개혁운동이고, 다른 하나는 유교의 틀 밖에서 최제우와 최시형에 의해 진행된 보다 급진적인 혁신운동이었는데, 박은식과 최제우는 이 두 방향으로의 전환을 최초로 꾀한 이들이지만 서로 상반된 태도를 보였다고 한다.(황중원, 「최제우와 박은식의 유교개혁 방향, 평등관, 서구 근대문명에 대한 태도」, 『퇴계학과 유교문화』 49, 2011, pp318-319.

50) 김용욱, 『동경대전 2』 통나무, 2021.

51) 안신, 「스코틀랜드 종교현상학과파의 '기원': 니니안 스마트와 앤드류 윌스를 중심으로」, 『종교문화연구』 9, 2007, p.230.

나 “학”에 주목하는 기존의 연구는 오늘날 주목받는 동학의 “수양론” 차원에서 이루어지고 한국종교 특유의 철학적 사유 방법으로서의 종교 현상학과 종교 인류학적 연구에 주목하는 연구는 드물었다.

오늘날 “학”이라는 철학적 사유 방법은 종교 현상학적으로는 크게 세계관에 속하는 영역이다. 세계관이 오늘날 종교 현상학에서 연구의 대상으로 본격적으로 부각 되는 것은 니니안 스마트(Roderick Ninian Smart, 1927-2001)로부터 시작된다.⁵²⁾

니니안 스마트는 엘리아데의 원형(Archetype) 이론적인 종교 현상학과 반 텔레우의 “힘” 중심 현상학을 절충하여 “문화 교차적” 현상학을 개발한다. “문화 교차적” 현상학은 종교학적 연구대상으로서의 세계관을 크게 두 가지로 구분한다. 니니안 스마트의 문화 교차적 현상학에서 종교란 인간이 세계를 이해하고 살아가는데 필요한 시스템으로 볼 수 있고 이는 다시 ‘세계 설명체계’(Welterklaerungssystem)와 ‘인생 문제 극복체계’ (Lebensbewael - tigungs system)로 구분된다.⁵³⁾ 니니안 스마트는 다시 이를 7가지 차원으로 나누었는데 “학”이라는 종교 방법론 측면에서 이 두 가지 구분이 요긴하다.⁵⁴⁾

이와 같이 종교를 ‘세계설명체계’(Welterklaerungssystem)와 ‘인생 문제 극복 체계’ (Lebens bewael-tingungssystem)로 구분해 본다면 종교 현상학은 종교를 인간의 문제해결과정으로 연구하는 종교 인류학과 접맥될 수 있다. 종교 인류학에서 종교를 통한 인류의 문제해결은 크게 원리, 과정, 구조라는 3가지 방향에서 연구되었다.

먼저 원리를 보면 반 게넵(Arnold Van Gennep, 1873~1957)⁵⁵⁾의 “통과의례(通過儀禮, rite of passage)”이론과 “통과의례” 이론에서 출발한 터너의 리미널

52) 니니안 스마트로부터 본격화되는 종교 현상학의 연구대상으로서 세계관의 도입은 멀리 자연 과학에 대비해 인문과학의 존재가치를 해석학으로 입증한 해석학의 정초자 딜타이(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)로부터 시작한다.(이길용, 「수양론으로 본 한국 신종교의 구조적 특징-동학과 증산교를 중심으로」, 『동학학보』 25, 2012, p.153.)

53) 이길용, 『종교학의 이해』, 서울: 한들출판사, 2007.

54) 니니안 스마트의 이론 또한 엘리아데 이론처럼 또 다른 유형론으로 비판받을 수 있지만, 엘리아데의 유형론 또한 모호한 점을 빼면 종교의 특성을 나타내는 유용한 설명체계임을 조나단 스미스에 의해 인정된 바 있다.

55) Van Gennep은 반 게넵외에도 방주네프, 반 헤넵 등 여러 어휘로 번역된다. 이 글에서는 일관적인 로마자 발음 원칙으로 반 게넵으로 번역한다.

리티(Liminality) 이론을 들 수 있다. 한 개인의 성인으로의 변화과정을 설명하는 통과의례이론은 거시적으로 한 사회를 변화하는 리미널리티 이론이 된다. 이를 동학사상 연구에 적용하면 동학사상과 그 이후에 이르는 대순사상까지를 하나의 통과의례로서 간주할 수 있다. 김지하의 경우 동학 관련 사상의 리미널리티적인 성격을 ‘흰 그늘의 미학’으로 표현한 바 있고 대순사상에서도 천지공사를 리미널리티의 의례관점에서 수행한 연구가 있다.⁵⁶⁾ 김태수는 그 동안 주목받지 못했던 천지공사의 의례적 측면 중 형식적 측면에 주목하여 리미널리티 이론에 입각해서 상세한 연구를 수행했다. 이 글은 김태수의 형식적 측면 연구에 기반하여 리미널리티에 대한 최신 연구 성과⁵⁷⁾를 활용하여 근대성과 관련된 내용적 측면에 집중하고자 한다.

다음 구조라는 측면에서 각 전통에는 특유의 구조가 나타나며 각 종교는 구조의 차이로 설명될 수 있다는 이론이다. 원리의 측면이 종교로서의 세계관을 ‘인생문제 극복체계’로 보았다면 구조의 측면에서 보는 설명은 ‘세계설명체계’에 가깝다. 구조의 측면에서 종교를 설명하는 인류학은 크게 영미권과 대륙권의 과학철학에서 방법론이 기원한다. 영미권과 대륙권 모두 “학”을 패러다임(paradigm)이란 용어로 설명한다. 그렇지만, 그 의미는 다르다. 영미권의 경우 패러다임은 공동체의 동의와 관련된다.⁵⁸⁾ 패러다임 이론에서 특정 진리란 하나의 연쇄적인 가설의 집합일 뿐이므로 그 방법을 다르게 하면 다른 것이 진리가 될 수 있다. 패러다임이란 일종의 사고 틀과 같은데 새로운 이론이 다른 문제들을 가지고 있을 경우, 기존 과학자들은 정상과학(Normal science)이 아니라고 한다. 아인슈타인의 상대성이론이 과학으로 인정받기까지는 오랜 기간에 걸친 과학집단의 합의가 있었다. 현재 동양의 음양오행이 과학으로 편입되지 않는 것은 과학성의 문제라기보다는 환원주의만을 과학으로 인정하는 규범(paradigm) 때문이라 할 수 있다.

패러다임의 측면에서 본다면 동양의 “학(學)”은 ‘상관적 사유’를 고유한 규범

56) 김태수, 「천지공사에 나타난 의례적 성격 연구」, 대전대학교 박사학위논문, 2013.

57) 이영란, 『리미널리티』, 서울: 동방인쇄공사, 2020; Thomassen, Bjørn, *Liminality and the modern*, Surrey: Ashgate, 2014.

58) 토마스 S. 쿤 지음, 김명자 옮김, 『과학혁명의 구조』, 서울: 까치글방, 2013.

으로 한다. ‘상관적 사유는’ 분석적 사유‘에 대비되는 용어로 만물이 독립되어 있으므로 쪼개어 사물을 인식해야 한다는 분석적 인식론과 달리, 만물은 서로 연결되어 있어 쪼갤 수 없으므로 상관관계로 인식하는 사유방법이다.

대규모 실험을 통해 동서양 학문의 방법론적 차이가 실제 현대 동서양인의 사고방식에도 적용됨을 입증한 연구도 있었다.⁵⁹⁾ 또 대표적 상관적 사유이론인 음양이론은 분석적 사유가 숨어있는 상관적 사유임을 드러낸 연구도 있다.⁶⁰⁾ 상관적 사유의 측면에서 보면 분석적 사유도 내면은 순환적 사고라서 결국 드러나지 않은 상관적 사유라는 것이다. 동양의 상관적 사유를 요약한 연구는 정우진의 연구가 있다. 이러한 연구에 기초할 때, 오늘날 동서양의 철학적 사유 방법론으로 간주 되는 것은 크게 동양의 생성론적 방법과 서양의 존재론적 방법 두 가지로 대별해 볼 수 있다.⁶¹⁾ 상관적 사유는 위에서 아래로 생성되어 가는 연역적 원칙을 가진 동양의 생성론적 사유방법에 해당되며, 이러한 동양의 생성론적 사유방법은 크게 상관적 사유와 동시성으로 나타난다.⁶²⁾

다음 과정이라는 측면에서 볼 때, 종교로서의 세계관은 재활성화로 볼 수 있다. 재활성화는 종교학자 왈라스의 재활성화 모델에서 언급하는 재활성화 모델에서 주장된 개념이다. 재활성화는 문화 접변의 과정에서 다른 학문을 수용하는 과정에서 나타나며, 이는 종교로서의 세계관을 살피는 중요한 방법이 된다. 외부의 변화에도 변하지 않는 종교적 세계관은 전통의 연속과 변화과정으로 이해될 수 있고 이는 재활성화를 통해서 이루어지기 때문이다.

이상 고찰한 철학적 사유방법론으로서의 “학(學)” 개념을 고려하면서, 이 연구에서는 동학사상과 대순사상을 비교하기 위해 전통의 연속과 변화 속에서 종교로서의 세계관을 연구하는 종교 인류학의 세가지 방법을 입체적으로 동시에 쓰고자 한다. 동학사상과 대순사상에 나타나는 전통의 연속과 변화는 주로 용어와 개념상의 의미 변화에서 주로 나타난다. 따라서 이 글은 두 사상의 주요 용어에 주목하되 용어가 갖는 의미의 연속과 변화를 구조, 원리, 과정이라는 세

59) 김명진, 『(Ebs 다큐멘터리) 동과 서』, 서울: 예담, 2008.

60) A. C. 그레이엄 지음, 이창일 옮김. 『음양과 상관적 사유』 청계, p.264, 2001.

61) 김경수, 『노장(老莊)의 생성론』, 서울: 문사철, 2015.

62) 정우진, 「동양과학의 논리: 감응의 유형에 관한 연구」, 『도교문화연구』 42, 2015, p.122.

가지 관점 모두를 사용하여 입체적으로 파악하고자 한다. 이를 통해 세계관으로서의 종교라는 측면에서 대순사상이 동학이 계승한 동서양 전통의 연속과 변화에 있어 얼마만큼 충실했는가를 지표로 삼아 참동학으로서의 의의를 가질 수 있는지 검증하고자 한다.

라. 자생적 근대성의 이론적 배경으로서 동서 구분

동학사상과 대순사상에서 동서의 개념, 곧 동서양의 구분은 동학이나 참동학과 같이 매우 근본적인 구분으로 나타난다. 동서양의 구분이 철학적 사유에서 근본적인 구분으로 나타난다면 동서양의 구분 기준과 동서양의 구분이 근본적으로 중요한 이유가 무엇인지에 대한 검토가 필요하다.

동학과 서학의 차이에 관한 연구는 동양과 서양의 사유 방법론의 차이 등 다양한 부분에서 이루어졌다. 먼저 동양인과 서양인의 사유 방법 차이에 대한 인지심리학(認知心理學, cognitive psychology)의 실증적인 연구는 최근 니스벳(Richard Eugene Nisbett, 1941- 현재)에 의해 실험심리학으로 입증된 바 있다. 니스벳은 실험에서 아시아인들에게 세계는 복잡한 곳이며 개인적인 통제보다는 집단적인 통제의 대상으로 나타나고 서구인에게 세계는 상대적으로 단순하며 지극히 개인적인 통제의 대상으로 두 세계는 실로 다르다고 한다. 실제로 니스벳은 날아가는 새를 보고 서양인은 새의 개수를 기억하고 동양인은 배경을 기억한다고 했다.⁶³⁾

동서양의 사유 방법 차이에 관해서는 다양한 설명이 있었다. 먼저 풍우란(馮友蘭, 1894-1990)은 상업과 농업문화의 차이로 설명한 바 있다. 풍우란은 동양에서는 인식론이 없었다고 주장했는데 동양에서는 인식론이 없었던 이유는 거래 상대방의 본질과 실체를 구분해야 하는 상업이 서양에서 발달한 것과 달리 자연환경이 좋았던 동양은 농업에서 직관적 인식이 중요했기에 서양과 같이 본질과 실체를 구분하는 인식론이 필요하지 않았다고 한다.⁶⁴⁾

63) 리처드 니스벳 지음, 최인철 옮김, 『생각의 지도: 동양과 서양, 세상을 바라보는 서로 다른 시선』 2004, 김영사. pp.83-106.

64) 풍우란, 『중국철학의 정신(新原道)』, 광신환. 역. 서울: 서광사, 1993.

상업과 농업의 차이 외에도 김필년은 집단성과 개인성으로 집약되는 동서양 차이의 기원을 동서양 문명의 차축 시기인 그리스와 춘추전국이 처해있던 지리 환경적 차이로 분석한 바 있다. 김필년은 서양은 다인종이 모여 살기에 명확한 의사전달을 위해 논리가 발달했고 중국은 춘추전국의 경우 문제가 정치적 문제였기에 내면 윤리가 발전했다고 한다.⁶⁵⁾

환경결정론과 달리 한국적 논리학을 개발했다고 평가받는 박동환은 언어학적 모델로 동서양의 차이, 특히 한국의 차이를 설명하기도 한다. 한국의 논리는 서양과 중국과 다른 주변이 중심을 결정하는 허사 결정의 순환적 논리학이라고 한다. 한국 논리학은 허사 결정론의 논리학이기 때문에 새로운 이론이 얼마든지 융합되는 순환적 특징을 가지고 있다고 한다.⁶⁶⁾

동서양의 차이로 실제 동서양의 문화는 니스뻬이 말한 것과 같이 전체와 부분의 관계로 유형화될 수 있다고 한다. 최봉영은 각 문명은 개체와 공동체를 개별적인 관점에서 보느냐 전체론적 관점에서 보느냐에 따라 분류될 수 있어서교는 신과 인간을 종속관계로 보는 통체-종속자적 세계관에서 근대의 개별자-합체적 세계관으로, 중국은 통체-부분자적(部分者的) 세계관, 인도는 통체(統體)-연기자적(緣起者적) 세계관으로 분류된다고 한다.⁶⁷⁾

서양의 경우 레비스트로스로 대표되는 구조주의 인류학자들은 실존주의와의 논쟁을 통해 원시부족의 사유도 실존주의와 같은 서구적 사유보다 절대 부족하지 않은 구조적 원리를 가지고 있음을 입증하였다. 구조주의 인류학에서 원주민의 사유체계를 ‘야생의 사고(Savage Mind)’라 불렀고⁶⁸⁾ 이는 음양과 같은 대칭적 사유(Symmetrical thinking)로 되어 있다고 한다. 구조주의 인류학의 원리를 동서양에 적용하면 동서양의 차이가 생기는 근본적 원인은 야생의 사유인 대칭적 사유가 지역에 따라 달리 적용된 것이 된다. 구조주의 인류학에 따르면 동양적 사유인 전체론적 사유가 더 대칭적 사유에 가까우며 이는 서양의 분석적 사유보다 합리적인 사유일 수가 있다고 한다. 특히 불교는 가장 순환에 가

65) 김필년, 『동-서문명과 자연과학』, 서울: 까치, 1992.

66) 박동환, 『동양의 논리는 어디에 있는가』, 서울: 고려원, 1993.

67) 최봉영, 「『사회』개념에 전제된 개체와 전체의 관계와 유형」, 『동양사회사상』 1, 1998, pp.88-101.

68) 레비 스트로스 지음, 안정남 옮김, 『야생의 사고』, 서울: 한길사, 1996.

까운 대칭성 사고를 이루고 있다고 한다. 불교는 대칭성 사고의 극치인 공(空)을 가지고 있기에 만물의 대칭성과 일치한다는 것이다.⁶⁹⁾

구조주의 인류학의 등장 이후 서구에서는 내재성(Immanence)이라는 개념을 통해 서양의 사유를 반성해 볼 수 있는 바깥의 사유를 찾고자 했다, 내재성은 특정한 문화에서 공유하는 암묵적 규약으로 바깥이 아니고서는 알 수 없는 특성을 말한다, 예를들어 평생 물속에서만 사는 물고기의 경우 물은 물밖에 나가 지 않고서는 알기 힘든 내재성이 된다. 후기구조주의자들을 중심으로 서양이 발견한 서양의 내재성은 마테오 리치가 동양의 상관적 사유인 음양오행론을 비판할 때 사용했던 실체론(substance theory)이었다. 아리스토텔레스의 실체론이란 변화에 대해 논리적 설명이 되려면 변화의 과정에 반드시 속성을 가진 실체 곧 원자, 지수화풍, 신 등으로 설명해야 한다는 이론이다. 아리스토텔레스의 영향을 받았던 마테오 리치의 실체론에 따르면 궁극의 실체가 신이므로 신과 같이 변화를 실체로 설명하지 않는 음양오행과 이기론의 경우 논리적이지 않다고 주장했다.⁷⁰⁾

들뢰즈(Gilles Deleuze, 1925-1995)와 푸코(Paul-Michel Foucault, 1926-1984), 데리다(Jacques Derrida, 1930-2004) 등 후기구조주의자들이 ‘바깥의 사유(Outside Thinking)’⁷¹⁾ 곧 서양의 내재성을 찾고자 했던 이유는 서양 사상에서 독단의 흔적을 발견했기 때문이다. 실존을 발견하게도 했지만, 실존을 내물게도 했던 서양 사상의 교차점은 실체가 가지는 독단에 있었다. 데리다 등이 음성중심주의 (Grammatology) 등으로 부르며 독단을 비판하기도 했지만, 김익두가 주장했듯 서양의 독단을 초래한 것은 아리스토텔레스의 비극 이론에도 나타난 실체론이었고 이에 대한 대안을 서구에서 찾지 못한데 있었다.⁷²⁾

69) 나카자와 신이치지음, 김옥희 옮김, 『대칭성인류학: 무의식에서 발견하는 대안적 지성』, 동아아시아, 2004, pp.197-221.

70) 순환적 세계관에서 실체의 출발은 실체가 아닌 감응이 된다.(프랑수아 줄리앙, 유병태 옮김, 『운행과 창조: 동서문화비교시론』, 서울: 케이시아카데미, 2003, pp.55-69) 프랑수아 줄리앙은 동서양이 같이 대립의 통일을 지향했지만 실체를 가정하지 않는 동양의 내재성은 비록 실체 개념은 부족하지만 서양과 같은 독단을 벗어날 수 있었다고 한다. (프랑수아 줄리앙, 『맹자와 계몽철학자의 대화(도덕의 기초를 세우다, 루소 칸트)』, 한울아카데미, 2009, pp.174-180) 감응은 동양 사상의 사물 이해방식이 감응이 되는 전초가 된다.

71) 신지영, 『내재성이란 무엇인가』, 서울: 그린비, 2009.

72) 프랑수아 줄리앙, 『사물의 성향: 중국인의 사유방식』, 한울아카데미, 2009, pp.27-37.

내재성 개념을 고안한 들뢰즈는 실체성은 비판했지만, 동양에 대해서는 비판하지 않았다.⁷³⁾ 줄리앙은 들뢰즈의 내재성 개념을 통해 동양에서 ‘바깥의 사유’를 찾았다. 줄리앙은 대립의 통일을 지향하지만, 실체를 가정하지 않는 동양의 내재성에 주목했다. 그에 따르면, 동양의 전체론적 사유는 비록 실체 개념은 부족하지만, 서양과 같은 독단을 벗어날 수 있었다. 나아가 줄리앙은 동양의 내재성은 서양과 전혀 반대되었기에 동양의 내재성에 기인한 맹자의 수양론적 실존 개념이 서양 근대 사상의 도덕적 기반과 성격이 같았으며, 서양 사상의 대안적 문제해결 사례가 될 수 있음을 보여 준다.⁷⁴⁾

실제 대안적 근대성을 중국사유에서 찾아온 왕후이(汪暉, 1959- 현재)는 동양의 상관계 사유가 고대로부터 변해가는 과정에서 현대에 적용 가능한 대안적 근대성을 찾을 수 있다고 주장한다. 왕후이는 주나라 봉건질서가 무너지면서 제왕과 귀족을 중심으로 하는 하은주 삼대의 유교적 사유가 변환되었다고 한다. 왕후이는 공자의 인(仁) 사상을 샤머니즘에서 시작된 주나라 예악의 신성성을 이성화시킨 것이라는 기존 해석의 오류를 지적하고, 오히려 이를 회복하고자 한 것임을 주장한다. 같은 원리로 봉건제로부터 중앙집권제가 강한 군현제로 바뀐 한당(漢唐) 시대의 재이론(災異論)이나 관료제 위주의 송·원·명·청 시대의 이기론 또한 무너진 신성성을 회복하는 것이었다고 본다. 루쉰 연구에서 기존 연구의 오류를 지적하여 세계적 명성을 얻은 왕후이는 중국 사유에 기반한 대안적 근대성도 전통의 회복과 함께 가능하다고 주장한다. ⁷⁵⁾ 왕후이의 대안적 근대성 이론은 성과 속의 변화로 근대성을 설명한다는 점에서 성과 속의 통섭 변화로 근대성을 설명하는 서구의 대안적 근대성론과 부합한다.

분석철학에 기반한 심신 관계 곧 심신 관계론으로 유교 사상을 연구하는 임헌규는 성리학의 기반이 된 맹자의 물에 빠진 아이에 관계된 마음의 공감론적 해석은 심리 철학적으로 입증은 아직 안되었지만 입증만 된다면 현대 심리철학의 심신 관계가 해결하지 못하는 문제를 총체적으로 해결하는 중요한 심신 관

73) 신지영, 『내재성이란 무엇인가』, 서울: 그린비, 2009.

74) 프랑수아 줄리앙, 『맹자와 계몽철학자의 대화(도덕의 기초를 세우다, 루소 칸트)』, 한울아카데미, 2009, pp.174-180.

75) 이종민, 『중국 사상과 대안 근대성 왕후이의 『근대 중국 사상의 흥기』 읽기와 쓰기』, 서울: 현암사, 2017, pp.14-30에서 재인용.

계 철학 이론이 될 수 있다고 한다.⁷⁶⁾ 이는 분석철학으로 상관적 사유를 비판한 논의에 대한 분석철학적 반론이 될 수 있다.⁷⁷⁾

마테오 리치 이후 서구 근대성에 나타난 합리성의 동양적 기원을 찾아온 황태연은 실제 서구의 합리성은 베버가 말한 칸트적 의미의 합리성이 아니고 칸트 이전 중국철학을 수용하던 공자-맹자의 유교적 합리성이라고 한다.⁷⁸⁾ 오늘날 합리성을 대표하는 분석철학은 유교적 합리성에 비한다면 오히려 서양의 실체성에 잠재되어 있는 독단으로 볼 수 있다는 것이다.

정리해보면, 결국 동서양의 사유체계의 차이는 다양한 이유에서 발생했지만, 서양의 부분자적 실체와 동양의 전체론적 속성이라는 내재성의 차이로 요약된다. 서양의 실체와 동양의 속성에 대해 동양 사상의 설명은 『황제내경』 등에 나타나는 음양의 속성차이로 해석할 수 있다. 『황제내경』에서 사람의 경락(經絡) 중 음의 속성을 가진 음경락(陰經絡)은 아래에서 위로 올라가고 양의 속성을 가진 양경락(陽經絡)은 위에서 아래로 내려온다. 『황제내경』에서 설명하는 음양의 차이를 동양과 서양에 적용한다면 양의 속성을 가진 서양 사람은 음경락과 같이 아래에서 위로, 곧 자기로부터 우주로 나아가는 실체적 사유체계를 가지고 음의 속성을 가진 동양 사람은 양경락과 같이 위에서 아래로, 곧 우주로부터 자기로 내려가는 속성적이고 전체적 사유체계를 지니게 된다. 지기(地氣)가 양인 동양에서 사람은 음양의 균형을 위해 음의 속성을 가진 음인(陰人)이 되고 지기가 음인 서양에서 사람은 양의 속성을 가진 양인(陽人)이 된다. 동학사상에서는 이를 서양의 각자위심(各自爲心)이라 하고, 대순사상에서도 종운(鐘韻)에서 ‘천기하강(天氣下降)하고 지기상승(地氣上乘)한다’라고 표현하며 음의 원리로 자기로부터 세계를 상승적으로 생각하는 서양의 근대성이 결국 물질적 재리(財利)에 빠졌음을 질타한다.

프랑스를 중심으로 하는 유럽의 구조주의 철학에서 시작한 내재성의 사유는 신과학(New Age Science Movement), 자기조직화 이론(Self-organization

76) 임현규, 『공자에서 다산 정약용까지: 유교 인문학의 동서철학적 성찰』, 서울: 파라아카데미, 2019, pp.350-381.

77) 김영진, 『동양철학에 관한 분석적 비판』, 서울: 라티오출판사, 2009.

78) 황태연, 『유교적 근대의 일반이론서구국가의 유교적 근대화와 유교국가의 서구적 근대화』, 서울: 한국문화사, 2023.

Theory) 등 실증적 연구로 발전하기도 하지만 영미권으로 건너가 상관적 사유와 리미널리티 이론으로 발전한다. 상관적 사유와 리미널리티 이론은 구조주의의 이항대립적(binary opposition) 대칭적 사유를 동양사상에 적용하여 상관적 사유라는 사유의 특징과 리미널리티라는 사유변화의 양상으로 전개된다. 상관적 사유는 프랙탈(Fractal) 이론과 같은 실증주의적 방향으로 발전하고⁷⁹⁾ 리미널리티 이론은 액체근대라는 탈근대성이론으로 주목받게 된다.

다음 동서의 구분 기준을 살펴보기로 한다. 동학사상보다 동서양의 구분사례가 많은 대순사상 경전인 『전경』에서 동서양 구분의 기준은 역사적으로 동아시아 문화권에서 사용된 동서양의 구분 기준과 일치한다. 『전경』에서 시대적으로 가장 빠른 동서양 구분은 마테오 리치가 동양과 서양을 구분한 지점에서 시작된다. 이는 지리적으로 곤륜산을 기준으로 서쪽을 서양, 동쪽을 동양이라고 한 전통적 개념과 일치한다. 서양 기준으로 동양(orient)은 중동을 포함하지만, 동아시아 문화권에서 중동은 서양에 해당한다. 동양과 서양을 구분하는 기준이 곤륜산이 된다. 또한 『전경』에서 동서양의 구별이 되는 사례는 신명계의 양상으로도 나타난다. 마테오 리치 이전에 동서양을 굳게 지켜 신명이 서로 왕래하지 않았다는 사례나⁸⁰⁾ 동양의 모든 도통신을 거느리고 서양으로 진묵대사가 건너갔다는 내용⁸¹⁾에서 볼 수 있듯이 『전경』에서 동서양의 구분은 신명계의 구분기준으로까지 나타난다. 신명계까지 동서양으로 구분된다는 것은 동서양의 구분 기준이 세계의 구성에 있어 매우 핵심적이라는 의미가 된다.

대순사상에서 동서양의 구분이 신명계의 구분으로까지 나타나는 이유는 음양이라는 대순사상의 세계관과 천존, 지존, 인존이라는 대순사상의 신관과 연관된다. 만물을 태극에서 분화한 음양으로 간주하는 대순사상의 세계관에서 동양과 서양은 음양의 한 축을 담당한다. 대순사상에서 동양과 서양의 구분이 음양의 한 축 중에서도 신명계 구分的 기준으로까지 확대되는 것은 인류 역사의 시대가 신명이 땅에 봉안되는 지존시대(地尊時代)이기 때문이다.⁸²⁾ 인류의 역사 시

79) 이재걸, 「칸트 유기체론의 ‘자기조직화’ 개념과 프랙탈 이론의 교차 연구: 유기체, 생명성, 무한(無限)에 대한 미학적 전제」 『문화와 융합』 44(9), 2022, pp.419-433.

80) 『전경』 「교훈」 1-9.

81) 『전경』 「공사」 3-15.

82) 『전경』 「교법」 2-56.

대가 신명이 땅에 봉안되는 지존시대라면 땅을 구분하는 동양과 서양의 구분은 신명의 구분까지 이어지는 핵심 개념이 되는 것이다.

동양과 서양이 신명을 구분하는 핵심 개념이 된다면 만물에 신명이 내재하는 것으로 보는 대순사상 구도에서 동양과 서양은 음양의 기준점인 태극의 원리가 신명계에까지 적용되는 것으로 이해할 수 있다. 이 원리에 따라 동양과 서양의 일용사물은 모두 음양과 같이 상반되는 형태로 나타나게 되는 것이다. 따라서 일용사물에 보편적 원리가 내재한다는 동양의 학문에서 동학과 서학의 구분은 근본적 구분이 되며, 실제 동학과 서학은 음양과 같이 상반되는 속성으로 나타난다.⁸³⁾

동학과 서학은 신명을 구분하는 핵심 개념이었을 뿐 아니라 서양문명에 의해 동양문명이 붕괴될 수 있는 동서양의 충돌상황에서 서양을 이해하는 중요한 개념이었다. 동도서기론, 중체서용론, 서학중원론과 같이 동양과 서양을 구분하여 이해하려는 이론이 당시에 이미 있었다.⁸⁴⁾ 그러나 동양과 서양을 사유 방법이라는 측면에서 음과 양으로 구분한 근대적이면서도 전통에 더 부합하는 구분은 한중일을 통틀어 동학이 처음이었다.

실제 동양에 서양문명이 100여 년 이상 전파되고 동서양의 사유 방법론에 대한 인류학과 문화학적 비교가 진행된 오늘날 당시 동학사상과 대순사상에 나타난 근본적인 문화 구분으로서의 동서양 구분은 매우 적절한 것으로 나타난다. 동양과 서양은 문화, 언어뿐 아니라 사고방식까지 상반된 양상이라는 점에서 동학은 이미 이름에서부터 전통의 연속을 실현한 것으로 볼 수 있기 때문이다.

마. 자생적 근대성의 철학적 방법론으로서의 상관적 사유

오늘날 동양과학의 논리는 서양과 다른 상관적 사유로 자리매김하고 있다.⁸⁵⁾

83) 동학의 논학문 서두에서 수운이 말한 동학과 서학의 차이도 지금까지 서학을 서양 학문 일 반으로 해석하지 않고 천주교로 국한하여 해석한데서 이해에 어려움이 있었다고 한다.(황종 원, 「최제우와 박은식의 유교개혁 방향, 평등관, 서구 근대문명에 대한 태도」, 『퇴계학과 유교문화』 49, 2011. p.330)

84) 함영대, 「18~19세기 서학중원론(西學中源論)의 전개와 그 함의- 서학(西學)에 대한 조선학 자들의 대응논리」, 2020.

상관적 사유는 구조주의를 동양사상에 적용하여 만물을 연결된 것으로 사유하는 이론으로, 동양적 사유에 나타난 합리성을 서양이 재평가한 것이다. 상관적 사유 (相關的 思惟, correlative thinking)란 부분과 전체가 동시에 움직인다는 사유방식이다. 부분 속에 전체가 있어 만물이 서로 상관관계가 있다는 생각과 인식방법으로, 서양을 제외한 대부분 문명은 이러한 사유체계를 지니고 있다.⁸⁶⁾ 전에는 미신적 사고라 생각되어 온 상관적 사유가 현대과학으로 검증되는 지금은 오히려 새로운 과학으로 가능성이 타진되고 있다.⁸⁷⁾ 최근에는 심지어 분석적 과학의 이론조차 사실은 상관적 사유의 일종임이 밝혀졌다. 그 중 특히 대순사상의 첫 번째 종지를 구성하는 동양의 대표적 전통이론인 음양 이론은 분석적 사유가 사실은 숨어있는 상관적 사유임을 표면에 드러나게 한 대표적인 상관적 사유 체계로 주목받고 있다.

지금까지 서양과학은 만물은 독립적으로 움직인다는 개체적 사유를 해 왔다. 예를 들어 남자와 여자는 서로 반대되는 것이기는 하나 그 움직임은 서로 별개라는 것이다. 그래서 만물은 어떤 입자(원자, 분자, 양자)로 쪼갤 수 있으며 사물이란 그런 부분들의 집합이라고 생각해 왔다. 서양 교육을 받으며 자라난 현대 동양인들도 대부분 분석적 사유를 하고 있다. 이처럼 만물이 독립되어 있으므로 쪼개어 사물을 인식하는 방법을 분석적 인식론이라 한다. 이에 반대하여 만물은 서로 연결되어 있으므로 쪼갤 수 없어 상관관계로 인식하는 생성론적 사유방법을 상관적 인식론이라 한다.⁸⁸⁾

상관적 사유 이론은 동양적 사유의 대표적 논리 이론인 음양오행설에 대해 최초로 긍정적으로 평가한 그라네로부터 시작하여 이후 그레이엄(Angus Charles Graham, 1919-1991), 에임즈(Roger T. Ames, 1947- 현재), 홀(David L. Hall, 1937-2001), 슈워츠(Benjamin Isadore Schwartz, 1916-1999), 니덤(Joseph Terence Montgomery Needham, 1900-1995) 등으로 이어지는 이론이

85) 정우진, 2015, "동양과학의 논리: 감응의 유형에 관한 연구." 도교문화연구 42, pp.119-140.

86) J. J. Clarke 지음, 조현숙 옮김, 『서양, 도교를 만나다』, 서울: 예문서원, 2014. p.152.

87) 상관적 사유의 과학적 가능성 타진은 니덤과 카프라에 의해 시작되고 카우프만 등 산타페연구소에 의해 발전되었다고 한다.(J. J. Clarke 지음, 조현숙 옮김, 『서양, 도교를 만나다』, 서울: 예문서원, 2014. pp.141-144., 167-177)

88) A.C 그레이엄 지음, 이창일 옮김, 『음양과 상관적 사유』, 청계, 2001.

다. 상관적 사유이론은 긍정적인 측면과 부정적인 측면이 모두 있는 음양오행설을 최대한 객관적으로 평가해 원시적 형태의 과학으로 평가했다.⁸⁹⁾ 특히 미국의 구조주의 동양사상가 A. C. 그레이엄은 구조주의와 중국철학을 접목시켜 동양사상의 서양의 개체성과 다른 동양의 상관적 과학성을 증명했다.⁹⁰⁾ 그레이엄 등의 연구가 있고 나서야 서양은 동양의 과학성을 이해하기 시작했고 동양은 역으로 서양을 통해 동양사상을 배움으로써 자신들의 정체성을 찾아 나가고 있다

헨더슨(John B. Henderson)은 상관적 사유를 네가지로 구분했다.⁹¹⁾ 첫째, 인간과 우주, 즉 소우주와 대우주 사이의 관계. 둘째, 니덤이 국가 유비라고 불렀던 것으로 코스모스의 영역인 하늘과 지상의 영역인 왕조 또는 국가 관료 체계 사이의 관계. 셋째, 오행과 같은 수비학적 상관체계. 넷째 주역의 체계이다.⁹²⁾

상관적 사유가 서양과 다른 동양의 특징이라는 것이 실증적으로 입증되는 것은 오늘날 인지심리학 분야이다. 상관적 사유의 관점에서 동양과 서양의 인지심리학적 차이를 최초로 이론화한 니스벳은 동양인은 상관적 사유로 인해 세계가 서양인보다 더 복잡하게 나타난다는 것을 보여준다. 동양인은 개인적인 통제보다는 집단적인 통제의 대상이다. 서구인에게 세계는 상대적으로 단순한 곳이다. 지극히 개인적인 통제의 대상이다. 실로 다른 두 세계라고 했다.⁹³⁾ 동양도 다양한 층위가 있고 국가 간의 차이도 크지만, 상관적 사유를 한다는 점에서는 공통적이라 할 수 있다.

상관적 사유는 동양적 세계관의 공통된 인식 틀이므로 전통의 연속과 변화에서 그 원리가 상관적 사유로 나타난다. 음양오행과 태극으로 대표되는 동양적 사유는 전통의 연속과 변화를 태극과 음양오행에 얼마나 부합하는가로 설명해 왔다. 따라서 동학사상과 대순사상에 나타난 전통과 연속의 변화는 음양오행과

89) 김기, 「음양오행설의 주자학적 적용양상에 관한 연구」, 성균관대학교 박사학위 논문 2012, p.4

90) A.C.그레이엄 지음, 이창일 옮김, 『음양과 상관적 사유』 청계 2001; D. L. Hall and R. T. Ames, *Anticipating China*, Albany: State University of New York Press, 1995.

91) 존 헨더슨 지음, 문중양 옮김, 『중국의 우주론과 청대의 과학혁명』, 2004, p.45.

92) 정우진, 「동양과학의 논리: 감응의 유형에 관한 연구」, 『도교문화연구』, 42, 2015, p.122.

93) 리처드 니스벳 지음, 최인철 옮김, 『생각의 지도: 동양과 서양, 세상을 바라보는 서로 다른 시선』 2004, 김영사.

태극 개념에서 살펴볼 수 있다.

상관적 사유와 관련하여 오늘날 동양 문화를 재평가하는 서양의 논의가 계몽주의 시기부터 집중된 지점은 공자(孔子, B.C.551-479)의 일이관지(一以貫之)라 할 수 있다. 공자는 자신의 이론을 충서(忠恕)라는 공감 개념으로 일이관지했다. 더욱이 공자는 자신의 일이관지 방법론이 자신의 이론이 아니라 고대로부터 내려온 술이부작(述而不作)의 방법론이라고 했다. 사실 공자뿐 아니라 일이관지는 동양 문화 전체의 특징이 된다. 동양은 서양보다 오히려 일관성에 더 집착하는 것이다. 칸트 이전 유럽에서 공자의 사상은 공감의 일이관지로 해석되어 새로운 서양 도덕의 기초가 되었다. 다만 동양의 일관성은 서양과 달리 내면적 일관성이므로 칸트 이후 연구자들에게 유학은 잡학의 수준으로 밖에는 보이지 않았다.

공감의 일이관지라는 측면으로 공자의 사상을 재해석하면 기존에 주관적 이론으로 간주된 동양사상이 객관적 일관성을 나타나게 된다. 먼저 모든 동양 사상의 근간이 되는 역(易)의 기본 사상인 천지인부터 공감이라는 측면으로 이해되는 바가 있다. 동양전통에서는 천지인이 서로 공감하는 것을 감응으로 표현해 왔다. 동양 사상에서는 천지인과 인간이 모두 일물(一物)에서 나왔으므로 서로 감응할 수밖에 없는 존재가 된다. 공감도 감응의 연장선에 있는 것이지 감응이 공감을 의인화한 것이 아니다.

오늘날 동양 사상을 공감으로 이해하는 서양 연구는 크게 줄리앙의 내재성 이론, 진화 인류학이 대표적이라 할 수 있다. 두 연구는 각각 오늘날 서양의 합리론 전통과 경험론 전통을 대표하는 연구들로서 연구의 최첨단에서 이질적인 학문들이 서로 만난 사례라 할 수 있다. 먼저 합리론 전통을 계승한 줄리앙의 연구는 들뢰즈와 푸코의 연구를 계승한다. 줄리앙은 서양이 동양과 다른 내재성 곧 외부에서 서양을 바라볼 때 가지는 고유한 특성을 연구하는 과정에서 맹자와 계몽철학자들의 공통점을 발견한다.⁹⁴⁾ 계몽철학자 루소(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)가 당대 사람들의 주목을 받은 것은 서양 철학에서는 발

94) 프랑수아 줄리앙, 『맹자와 계몽철학자의 대화(도덕의 기초를 세우다, 루소 칸트)』, 한울아카데미, 2009.

견하기 힘든 동양의 내재성 곧 공감을 도입했기 때문이다. 공감은 동양의 내재성 곧 서양과 구별되는 동양의 가장 대표적인 특징이다.

줄리안이 서양의 내재성으로 지목한 것은 변화를 설명하는 과정에서 사용한 실체 개념이다. 아리스토텔레스는 플라톤(Plato, B.C 424-348)과 달리 삼단논법(三段論法, syllogism)을 완성하면서 변화는 반드시 실체가 가지는 속성으로 설명해야 한다는 것을 공식화했다. 예를 들어 A가 B로 변화하는 경우 동양이나 아리스토텔레스 이전의 서양에서는 공감과 같은 감응으로 변화할 수 있었다. 그러나 아리스토텔레스 이후 A에서 B로의 변화는 반드시 A 안에 내재한 B의 실체가 있어야 했다. 이러한 전통 속에서 감응이 변화의 요소가 된다는 동양의 내재성은 결국 공감으로 이어졌고 이 공감이 바로 계몽주의 사상의 초석이 되었다. 계몽주의는 서양에서는 이질적인 사상이었고 서양은 계몽주의의 이질성을 신을 대체하는 도덕의 기초로 잘 발전시켜 근대 문명을 이룰 수 있었다.

마테오 리치가 전한 공자 사상의 핵심을 ‘공감’으로 해석한 또 다른 이론은 영국의 경험론이었다. 경험론은 자체적인 실용성 때문에 아리스토텔레스의 내재성 개념에 얽매이지 않았으므로 처음부터 동양의 사상을 ‘공감’으로 자연스럽게 받아들였다. 칸트 이후 동양 사상과의 교류가 대륙에서는 주춤하였지만, 영국의 경험론은 진화론과 진화 인류학으로 계속 발전시킨다. 진화론과 진화 인류학은 최근 뇌과학의 거울 세포 이론의 발견을 수용하면서 공감 이론을 더 확대한다. 실제 영국 경험론의 영향을 받은 미국의 프래그마티즘(pragmatism, 實用主義)은 특히 듀이(John Dewey, 1859-1952)를 통해 중국에 큰 영향을 주기도 했는데 이는 공자의 사상과 매우 유사하기 때문이라고 한다.⁹⁵⁾

서양이 동양 사상을 공감으로 해석한 것은 사실 오늘날이 처음이 아니다. 서양은 칸트 이전에도 마테오 리치의 번역물을 접하면서부터 동양을 일관되게 공감으로 해석해 왔다. 계몽주의와 영국 경험론은 중국의 영향으로부터 시작되었다고 할 수 있다. 서양의 근대성이 마테오 리치가 전한 유교의 합리성에 기반한 근대성이었다면 리미널리티를 통하여 서학을 전유한 동학사상은 자생적 근

95) 로저 에임즈 지음, 장원석 옮김, 『東洋哲學, 그 삶과 창조성: 和而不同: 비교철학 강의』, 성균관대학교 출판부, 2005, pp.155-199.

대성이라 할 수 있다.

이에 동양의 상관적 사유를 탈근대성인 포스트모더니즘과 연관한 연구가 이어졌다. 김형효는 증산사상까지 연계하여 일찍이 포스트모더니즘과 동양사상을 연결하였고⁹⁶⁾ 후대 많은 서양학자들이 이에 동조해왔다. 박정진은 김형효의 연구를 종교학적 관점에서 많은 실질적 연구성과를 내었다.⁹⁷⁾ 박용숙은 문명사적 관점에서 고대 샤머니즘의 동서 회통을 연구하고⁹⁸⁾ 김정민은 실증자료를 모색해왔다.⁹⁹⁾ 이는 대순사상 연구에서도 이루어졌다. 한철학의 주창자 김상일 또한 과정철학 등으로 대순사상의 의의를 밝혔고,¹⁰⁰⁾ 김대현은 대순사상을 헤겔, 하이데거, 데리다, 들뢰즈와 비교하기도 하였다.¹⁰¹⁾

2. 리미널리티와 재활성화

가. 자생적 근대성의 성(聖)·속(俗) 변화 기제로서의 리미널리티

동학사상과 대순사상이 주안점을 둔 상관적 사유와 근대성을 연결해 주는 서양의 대표적 인문·사회과학적 이론에는 리미널리티(Liminality) 이론이 있다. 리미널리티는 반 개념이 인류학에서 ‘통과의례’에 공통적으로 나타나는 속성을 표현하기 위해 처음 창안한 용어이다.¹⁰²⁾ 라틴어 ‘리멘’(Limen)은 경계 영역인

96) 김형효, 「原始返本과 解冤思想에 대한 哲學的 省察-龜山思想의 한 研究」, 『東西哲學에 대한 主體的 記錄』, 서울: 고려원, 1985, pp.38-67; 김형효, 『데리다와 老莊의 독법』: 한국정신문화연구원, 1994.

97) 박정진, 『종교인류학』, 서울: 불교춘추사, 2007; 박정진, 『철학의 선물, 선물의 철학』, 서울: 소나무, 2012.

98) 박용숙, 『천부경 81자 바라밀』, 과주: 소동, 2018.

99) 김정민, 『샤먼 바이블』, 서울: 글로벌콘텐츠, 2023.

100) 김상일, 「대순사상의 4대 종지에 대한 문명사적 고찰」, 『대순진리학술논총』 1, 2007.

101) 김대현, 「대순사상과 하이데거의 ‘양심’ 개념에 대한 비교연구: 근원을 향한 ‘양심’의 회귀적 특성에 대한 논의를 중심으로」, 『대순사상논총』 28, 2017, pp.243-265.; 김대현, 「헤겔의 노동(勞動, Arbeit) 개념을 통해 본 천지공사(天地公事) 연구」, 『대순사상논총』 32, 2019, pp.175-199; 김대현, 「들뢰즈 체계의 형성 배경에 대한 연구: 칸트 선험철학 체계 그 실험으로부터의 역류」, 『대순사상논총』 37: 329-355. 2021; 김대현, 「대순진리의 해원(解冤)사상에 대한 해체(解體)론적 이해: 자크 데리다(Jacques Derrida)의 해체론을 중심으로」, 『대순사상논총』 39, 2021, pp.69-97.

102) 반 개념 지음, 서영대 옮김, 『통과의례』, 인천: 인하대학교 출판부, 1986. 개념은 원어 발

문지방(Threshold)을 가리키는 언어이며, 리미널리티는 ‘리멘’에서 파생한 용어이다. 리미널리티는 ‘경계성(境界性)’, ‘역치성(易置性)’ 등으로 번역되기도 하지만 그 뜻을 충분히 전달할 수 없어 일반적으로 그대로 ‘리미널리티’로 번역된다.

반 개념은 세계 종교의례의 공통적 속성으로 ‘통과’(通過, passage, Transition) 라는 개념을 발견하였다.¹⁰³⁾ 개념은 세계의 통과의례(通過儀禮, rite of passage)는 공통적으로 분리의례(分離儀禮, rite of sepeation), 전이 혹은 과도의례(轉移, 過渡 rite of transition), 통합의례(統合儀禮, rite of incoporation)이라는 세가지 의례로 구성되어 있다고 한다.¹⁰⁴⁾ 반 개념은 통과 의례의 첫 번째 단계에서 두 번째 단계, 즉 분리에서 전이로 이동하는 경계영역을 리미널리티로 표현하였다.¹⁰⁵⁾

반 개념은 통과의례는 경계영역을 중심으로 다시 경계전 의례(pre-liminal rites), 과도의례(liminal rites), 경계후의례(post-liminal rites)로 구분된다고 한다. 리미널리티는 가치에서 잠시 이탈함으로써 모호하고 무결정적이며 애매한 속성을 지닌다.¹⁰⁶⁾ 이러한 이유로 리미널리티는 자주 죽음이나 자궁, 어두움, 남녀양성성, 황폐함, 일식과 월식 등에 비유된다. 리미널리티 양상이 이러한 이중성과 애매성을 가지는 이유는 통과 의례의 취지가 단순히 기존 사회질서의 유지를 위한 의례적인 사회의 요식행위가 아니고 실제 예상하지 못하는 새로운 창발성을 도모하기 때문이다. 통과 의례 이전과 이후의 변화는 통과 의례에 참가하는 사람이나 주변에서 도와주는 사람이나 예상을 할 수 없기에 의의가 있다. 다만 통과 의례 이후의 변화는 통과 의례 이전의 상태를 포함하면서도 넘어서는 포월의 상태가 된다.

리미널리티 이론의 장점은 변화의 형식과 내용을 세부적으로 공식화시켜 의

음으로는 방즈네프, 헤넵으로도 불리지만 여기서는 일반 로마자 발음과 다른 번역서의 용례를 따라 “개넵”으로 번역한다.

103) 반 개념 지음, 서영대 옮김, 『통과의례』, 인천: 인하대학교 출판부, 1986, p.13.

104) 반 개념 지음, 서영대 옮김, 『통과의례』, 인천: 인하대학교 출판부, 1986, p.13.

105) 반 개념 지음, 서영대 옮김, 『통과의례』, 인천: 인하대학교 출판부, 1986, p.14.

106) Z. Bauman, “A Revolution in the Theory of Revolutions?”, *International Political Science Review* 15(1): 15-24, 1994.

례에 있어 변화과정의 상징들이 변화에서 하는 역할과 의미를 잘 밝혀준다. 이에 리미널리티 이론은 오늘날 종교의 의미를 이해하기 힘들어하는 현대인에게 종교와 소통할 수 있는 빠른 방법을 제시한다.¹⁰⁷⁾

포스트모더니즘 논쟁 이후 가장 주목받는 근대성 개념의 하나인 지그문트 바우만¹⁰⁸⁾의 ‘액체근대(Liquid Modernity, 液體近代)’와 슈무엘 아이젠슈타트(Shmuel Noah Eisenstadt, 1923-2010)¹⁰⁹⁾의 ‘다중근대성(Multiple Modernities, 多重近代性)’ 두 이론 모두 리미널리티 개념과 연관된다.¹¹⁰⁾ 리미널리티가 근대성 이론으로 주목받는 이유는 기존의 근대성 이념을 대표하는 헤겔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)의 변증법이 제시하지 못하는 현대 사회의 문제점을 분석해주기 때문이다. 평생을 근대성 개념에 천착해 온 바우만은 만년에 “액체근대”라는 개념으로 세계적인 주목을 집중시킨다. 액체성(Liquiduty)이란 근대성의 특징이라고 하는 “양가성(兩價性, ambiguity)”을 일컫는 말로 이는 리미널리티라는 긍정적 의미를 내포한다. 또 성과 속 개념을 재정의한 통섭 개념으로 근대성을 기술한 다중근대성은 성과 속의 경계 전환에 있는 리미널리티 개념을 나타낸다.

리미널리티는 정반합으로 이루어진 변증법과 같이 대극의 합일이라는 속성이 있지만, 변증법이 낙천적으로 해석한 대극의 합일에 내재한 양가성의 문제점을 지적해주고 이 양가성이 오늘날 극심한 현대성의 의기소침함과 불확정성을 영원한 리미널리티, 곧 액체근대(Liquid Modernity) 등으로 해석한다. 리미널리티 개념은 기존의 가치를 전복한 근대성은 아이를 씻은 물을 버리고자 아이까지 버린 결과를 초래했음을 제시하여 탈근대성의 혼란을 탁월하게 분석해 낸 이론으로 인정되고 있다.¹¹¹⁾

107) 빅터 터너 지음, 강대훈 옮김, 『인간 사회와 상징 행위: 사회적 드라마, 구조, 커뮤니티』, 서울: 황소걸음, 2018, pp.5-12.

108) 지그문트 바우만 지음, 정일준 옮김, 『쓰레기가 되는 삶들: 모더니티와 그 추방자들』, 서울: 새물결, 2008.

109) 사무엘 N. 아이젠슈타트 지음, 임현진 [외] 옮김, 『다중적 근대성의 탐구: 비교문명적 관점』, 과주: 나남, 2009. 다중적 근대성은 또한 자생적 근대성과 같은 대안적 근대성을 포괄하는 개념이기도 하다.

110) A. Szakolczai, “Liminality and experience: Structuring transitory situations and transformative events”, *International Political Anthropology* 2(1), 2009, p.160.

111) 바우만은 1992년에 사회학 및 사회과학 부문 유럽 아말피 상과 1998년에 프랑크푸르트시의

리미널리티 이론이 변증법에 대한 대안 이론으로 근대성을 해석하는 이론으로까지 발전하는 데는 3가지 단계를 거쳤다. 첫 번째는 반 개념의 리미널리티 이론이 당시 오늘날까지 사회학의 주류이론이 되고 있는 뒤르껼(David-Emile Durkheim, 1858-1917)에 의해 비판되며 통과의례(Ritual Process) 이론으로만 남는 단계이다. 반 개념이 의례의 공통적 속성으로 발견한 “통과” 개념은 당시 인류학에서 오랫동안 찾고자 했던 개념이었다. 인류학의 공통된 원리로 숲의 사제전승에 나타난 ‘황금가지(The Golden Bough)’를 발견한 프레이저(Sir James George Frazer, 1854-1941) 이후 인류학은 인류가 사회를 구성하게 된 공통원리를 찾아왔다. 프레이저를 계승하여 유럽-인도어족에 공통된 3기능 체계를 발견한 뒤메질(Georges Dumezil, 1898-1986)과 동시대를 살았던 반 개념은 의례의 공통된 통과와 통과와 통과와 통과의 핵심인 리미널리티 개념을 발견하여 이후 엘리아데 등 종교학에도 큰 영향을 미쳤다.

반 개념이 의례의 공통적 속성으로 발견한 “통과” 개념은 인류학을 넘어 사회를 구성하는 핵심 원리까지 설명할 수 있는 이론으로 과급력 있는 이론이었다.¹¹²⁾ 그러나 이는 당시 사회학의 주류를 이루던 “기능”과 “유지”라는 사회학 이론과는 배치되는 개념이었다. 오늘날 사회학주의, 곧 종교 현상은 사회현상의 반영이라는 이론을 처음 주장하여 주류 이론을 형성한 뒤르껼는 구조보다 행위를 강조하는 반 개념의 리미널리티 이론을 비판하여 당초 보편적 개념으로 출발한 리미널리티 개념을 통과의례 이론영역으로만 축소시켰다. 반 개념이 발견한 리미널리티 개념은 콩트 등에 의해 사회학이 처음 발생한 배경인 프랑스 대혁명과도 부합하였고, 당시 칸트만큼 큰 영향을 미친 파스칼의 “생각하는 갈대” 등에 나타나는 리미널리티 개념과도 부합되는 이론이었다. 그렇지만 이후 리미널리티는 종교사회학에서는 거의 잊혀진 개념이 되었다.

두 번째 단계는 사장되어 있던 리미널리티 개념이 빅터 터너의 우연한 발견에 의해 부활하는 단계이다. 당시 은템부(Ndembu) 부족의 통과의례를 연구하던 빅터 터너는 기존 구조기능주의 인류학 이론으로는 설명되지 않는 은템부 부족

테오도어 아도르노 상을 수상했다.

112) B. Thomassen, *Liminality and the modern*, Surrey: Ashgate, 2014, p.4: 김광진, 「리미널리티 (liminality) 개념의 다각적 이해」, 『신학과 실천』 78, 2022, pp.700-701에서 재인용.

의 통과의례를 설명하기 위해 자신만의 개념을 설정하려 노력하던 중 반 개념의 리미널리티 이론을 발견하고 구조 개념을 도입하여 반 개념도 설명하지 못한 리미널리티 개념의 숨은 의미를 발견해 낸다.¹¹³⁾ 빅터 터너는 분리, 전이, 통합이라는 통과의례 중 전이 단계에 주목하여 이때 나타나는 리미널리티 현상이 통과의례 뿐 아니라 거시적인 사회 전반의 변화를 설명할 수 있는 변증법과 같은 개념임을 발견한다.¹¹⁴⁾ 리미널리티의 사회극적 성격을 발견한 이후 터너는 셰크너(Richard Schechner, 1934- 현재) 등과 함께 의례의 공통적 속성을 공연학으로 규정하고 민족 공연학(ethno-performance studies)으로 연구를 전개한다. 세 번째 단계는 터너 사후 그의 아내 에디쓰 터너(Edith Turner, 1921-2016)가 다양한 일상 분석에 확대시킨 리미널리티 개념을 지그문트 바우만과 슈무엘 아이젠슈타트가 근대성 개념 분석에 실제 도입하고 이후 널리 인문·사회분야에 널리 확산되어 김익두¹¹⁵⁾, 이영란¹¹⁶⁾ 등에 의해 개별 민족문화의 탈근대성이론까지 확대되는 단계이다.

일찍이 변증법은 상관적 사유이론인 음양이론과의 공통점과 차이점이 동서양의 차이라는 관점으로 비교되어 왔다.¹¹⁷⁾ 리미널리티 이론은 음양이론과 변증법을 중개하는 개념처럼 동서양의 근대성에 나타난 공통점을 해석해 주었다. 리미널리티 이론은 처음에는 통과의례라는 의례와 제의이론에서 출발한 문화 인류학의 개념이었지만 결정적으로 터너에 의해 사회 문화 변동의 전반에 걸쳐 적용되는 보편적인 개념으로 확대된다.

빅터 터너의 리미널리티 이론은 크게 리미널리티와 커뮤니타스로 분류된다. 리미널리티와 커뮤니타스는 사회극 의레이론이다. 이 중 사회극 개념은 반 개념의 통과의례 이론을 사회변동의 연극이론으로 재해석한 것이다. 반 개념에 의하면 인간은 생존 위기에 처할 경우 또는 낮은 영역을 통과하거나 신분의 변

113) A. Szakolczai, "Liminality and experience: Structuring transitory situations and transformative events", *International Political Anthropology* 2(1), 2009, p.160.

114) M. Engelke, "An Interview with Edith Turner", *Current Anthropology* 41(5), 2000, pp.843-852.

115) 김익두, 『한국 민족공연학』, 파주: 지식산업사, 2013.

116) 이영란, 『리미널리티』, 서울: 동방인쇄공사, 2020.

117) 김혜숙, 『新음양론』, 서울: 이화여자대학교출판부, 2014.; 김영주, 「서양 이분법과 동양 음양법의 극복- 태극 이분법」, 『사회사상과 문화』 4: 2001, pp.37-80.

화를 겪을 때 통과의례를 경험하게 된다. 통과의례는 ‘분리→전이→통합’의 과정을 포함한다. 상징비교 문화 인류학자 터너는 반 개념의 통과의례 개념을 의례뿐 아니라 사회 보편적인 원리와 구조로 보았다. 빅터 터너는 반 개념의 통과의례 개념을 사회·문화·종교 제반 영역으로 확장했으며 이를 사회를 배경으로 하는 연극과 같다 하여 ‘사회극(Social Drama)’이라고 불렀다.¹¹⁸⁾

커뮤니타스는 인간의 상호관계성에 관한 용어로, 빅터 터너는 두 가지 유형의 인간 관계성을 제시했다. 병렬적인 상호관계와 양자택일의 상호관계가 그것이다. 리미널리티와 커뮤니타스는 거의 동시에 나타나며 강조하는 부분의 차이에 따라 다르게 명명되는 것으로 본다. 전자는 기존사회의 구조적 상태, 즉 정치·법률·경제적인 지위의 구조화되고 분화된 사회양식을 가리키며, 후자는 의례의 전환기에 조직이 완전하지 않는, 상대적으로 미분화된 사회양식을 뜻한다. 후자가 바로 반구조(anti-structure)에 해당한다. 이러한 의미에서 커뮤니타스란 구조의 차원을 넘은 ‘반구조’ 또는 구조를 파기한 ‘무구조’ 상태의 탈구조공동체라고 할 수 있다

빅터 터너의 사회극은 엘리아데에게 신화와 같은 기능을 하는 것으로 확대된다. 다만 엘리아데에게 신화는 유일한 성스러운 시대와 관계 맺고 있는 이야기임에 반해 터너는 신화가 의식의 경계선에 걸쳐있는 경험들을 폭넓게 제공해 줌으로써 현재의 심리적·사회적 목적에 기여한다고 주장했다. 이는 신화학에서 제의학과 주장할 수 있는 것과 같다. 제의학과는 제의 그 자체를 정당화하기 위해서 신화와 제의를 연결시켰으나, 터너는 신화와 제의가 똑같이 고통스러운 인생의 전환 과정을 보다 수월하게 통과할 수 있도록 도와주는 심리적 기능을 수행한다는 점에 초점을 두고 제의와 신화를 연결시킨다. 빅터 터너의 사회극 이론이 위기상황 해석에서 주목받는 것은 위기를 극복하는 방법을 가장 포괄적이면서도 상세하게 알려준다는 점 때문이다. 커뮤니타스는 오늘날 의례뿐 아니라 사회, 정치, 종교, 문화, 예술 등 영역에 응용된다.

빅터 터너는 아프리카의 은템부(Ndembu) 부족을 연구하면서 특이한 사실을 발견한다.¹¹⁹⁾ 그 부족의 구성원들은 용맹하고 강인하고 책임감이 있었다. 마을

118) 빅터 터너 지음, 김익두 옮김, 『(빅터 터너의) 제의에서 연극으로』, 서울: 민속원, 2014.

에서 전통적으로 거행되는 13세 남자 아이들의 성인식 행사를 통해서 알게 된 것은 적당한 시기에 성인 남성들이 숙소에 몰래 들어가 사내아이들을 보자기에 싸서 납치한다는 것이다. 이후 성인 남성들은 전혀 모르는 곳에 사내아이들을 데려다놓고 사라진다. 이 아이들이 던져진 장소가 바로 경계성(리미널리티)이다. 한 번도 당하지 못한 위기 속에 처한 아이들은 주변을 전혀 모르는 산속에 자기들이 던져진 것을 알게 된다. 처음에는 서로 울고불고 난리가 나지만 이들이 운다고 부모가 오는 것이 아니다. 부족의 원로들은 한 달에 한 번씩 방문하여 안부를 묻고 조언을 해준다. 그런 환경 가운데서 아이들은 생존하는 법을 배운다. 아이들은 ‘우리가 여기서 살아나려면 우리끼리 뭉쳐야 한다.’는 아주 강한 협동심, 동지 의식, 결속력을 배우며 강렬한 사회적 연대감과 소속감을 가지게 된다. 그러한 과정을 겪은 후 마을로 돌아와서 성인식을 행한다. 이렇게 아이들이 성인식을 치르기 전에 스스로 공동체의 일원으로서 함께 생존하면서 배우는 공동체를 커뮤니티스라고 부른다.

빅터 터너는 사회적 드라마가 “전세계적으로 일어나는 보편적인 사회문화 현상”의 변화를 살명하는 이론이라고 한다. 빅터 터너에 의하면 모든 사회극과 갈등은 ‘구조(structure)→반구조(anti-structure)→구조(structure)의 변증법을 거치며 구체적으로는 위반—위기—교정/치유—재통합/분열의 단계를 거친다고 한다. 반 개념이 삶의 위기에서 행해지는 제의들, 예컨대 성년식·결혼식·장례식·출산과 임신 등에 관심을 집중한 데에 비하여, 빅터 터너는 대부분의 제의나 사건들이 통과라는 과정이나 형식을 지니고 있는 사실에 주목했다. 빅터 터너는 요컨대 3단계 가운데서 두 번째 단계인 전이, 즉 이 단계도 저 단계도 아닌 경계선 사이에 놓인 문턱이나 문지방이라는 시공간에 관심을 갖게 되었으며, 이 두번째 단계인 전이, 곧 반구조가 위기해결의 관건이라고 생각하고 리멘·리미널리티·리미노이드(liminoid)·커뮤니타스·반구조·문화적 가정법(subjunctive mode of culture) 등의 용어들을 활용하여 의례의 상징적 체계에 대한 연구를 본격화한다.

반구조를 이루는 커뮤니티스와 리미널리티는 밀접하게 연관되면서도 구분된

119) 빅터 터너, 『상징의 숲』, 서울: 지식을만드는지식, 2020.

다. 리미널리티는 인간이나 집단의 존재 양상·상황·조건들에 관한 것이다. 그에 비해 커뮤니티스는 리미널리티에서 드러난 인간의 상호관계 양식에 관한 것이다.

리미널리티는 기존의 사회·문화적 체계나 질서 또는 상징적 체계로부터 벗어나 기존의 지위를 상실하고 새로운 시스템에 재통합하기 위해 경과하는, 모든 가능성과 잠재적인 힘으로 충만된 중간적인 상태와 과정이다. 커뮤니티스는 본질적으로 구체적이고 색다른 성질의 개인들 사이의 관계이다. 이런 개인들은 역할이나 신분으로 갈라진 것이 아니라 개인들 사이 자유로운 관계를 형성한다.

반구조의 특징은 다음과 같다. 첫째, 익명성이다. 커뮤니티스 속에서 인간은 일반적으로 익명의 존재가 된다. 의례의 참여자들은 동일한 복장을 착용한 채 무소유자로서 표상된다. 그들이 기존사회에서 지녔던 지위·재산·직업·서열·신분·특권 등 세속적인 식별의식들은 모두 사라지거나 동질화된다. 둘째, 평등성이다. 기존의 사회적 지위나 신분 등이 모두 무화된 상태에서 수련자들 사이에는 강한 동료 의식과 평등의식이 신장되며 적극적으로 평등주의를 수용한다.¹²⁰⁾ 셋째, 약자의 역설적인 힘이다. 반구조적인 상황에서 사회적 역할과 권위가 역전되는데, 약자가 권위를 장악하고 강자가 권위를 빼앗기는 현상이 나타난다. 하위에 있는 사람이 높은 자리로 올라가거나 낮은 신분이나 지위에 있는 사람이 영구적으로 또는 일시적으로 거룩한 속성을 지니게 된다. 이는 사회가 그 존재 방식을 틀 잡아 주는 데에 목적이 있다.

빅터 터너가 사망한 뒤 그의 아내 에디스 터너는 커뮤니티스의 적용 범위를 더욱 확장했는데, 거의 모든 삶의 영역들에서 출현한다고 설명했다. 그녀는 통과 의례·축제·음악·스포츠에서 발견되는 커뮤니티스뿐 아니라 일(노동)·해방·저항·재난의 커뮤니티스 등 새로운 범주도 제시했다.¹²¹⁾

특히 에디스 터너는 재난상황에서 커뮤니티스의 대처가 중요하다고 한다. 이는 위반—위기—교정/치유—재통합/분열의 사회극 4단계에서 교정/치유 단계이다.¹²²⁾ 오늘날 사회극에서 교정/치유에 가장 큰 영향을 미치는 것은 SNS를 포

120) 빅터 터너 지음, 박근원 옮김, 『의례의 과정』, 서울: 한국심리치료연구소, 2005, pp.144-170.

121) Turner, Edith L. B., *Communitas*, New York: Palgrave Macmillan, 2012.

122) M. Engelke, "An Interview with Edith Turner", *Current Anthropology* 41(5), 2000, pp.843-852.

함한 각종 사회의 언론이다. 그러나 코비드 19와 같이 사회의 언론만으로 갈등을 해결할 수 없을 때 부각되는 것은 종교적 대처이다.

이러한 점에서 선행연구들은 대순사상의 수행론적 전통을 충분히 부각하지 못한 점이 있다. 이들을 통합하는 리미널리티의 속성은 연극치료에서와 같이 수행론적 탈근대성을 수행론적으로 종합하는 측면이 강하다. 그렇지만 리미널리티는 수행론적인 고유의 특성을 살리면서도 사회문화적인 요소를 포함할 때 설명할 수 있는 좋은 틀이 된다.¹²³⁾ 동서양에서 근대성은 재난상황과 같이 위기의 순간에 다가왔다. 서양의 경우 근대성은 몽고의 침입과 페스트의 유행이라는 중세의 위기와 그 반성 위에서 중국 및 인도와 교류를 시도하는 과정에서 발생한다. 동학사상 또한 제국주의의 아시아 지배에서 인종청소의 위기 가운데 위기 극복의 통과의례로 발생한다.

한편, 변화 가능성은 많이 내포하지만 매우 불안정한 상태를 의미하는 “액체 근대”라는 용어는 근대성 위기 담론에서 “리미널리티(Liminality)”가 변증법을 대신하여 각광받고 있는 이유를 잘 설명해준다. “액체근대”이론에서 근대성은 영구적 리미널리티로 인한 극단적인 유동적 변화상태로 해석된다. 봉건적 가치를 극복하고 탄생한 근대는 대안적 가치를 정립하지 못해 액체와 같이 영구적 리미널리티 상태에 있다는 것이 “액체근대” 개념이다.¹²⁴⁾ 리미널리티 개념은 낭만적 사랑과¹²⁵⁾ 같이 일상적이지만 근대의 대표적 신화 개념이나 광주민주화운동¹²⁶⁾ 등 근대의 난해한 사례에 대해 명쾌한 해석을 제시하는 유용한 이론이다. 그럼에도 성과 속의 재배치를 통해 근대성을 이루는 리미널리티는 영구적 리미널리티에 빠진 근대인의 문제를 제시하기도 한다. 오늘날 근대인은 한번도 근대인인 적이 없었기에¹²⁷⁾ 근대는 늘 미완의 개혁으로만 남게 되었기 때문이다.

123) 영화“킵”의 감독으로 유명한 부탄의 정신적 지도자 키엔체 노르부가 공연학을 불교와 관련하여 수행한 선행연구도 있다. Norbu, Khyentse, 『人間是劇場』, 北京: 新星出版社, 2016.

124) 지그문트 바우만 지음, 이일수 옮김, 『액체근대』, 서울: 강, 2009.

125) 에바 일루즈 지음, 박형신, 권오현 옮김, 『낭만적 유토피아 소비하기』, 서울: 이학사, 2014.

126) 강인철, 『5·18 광주 커뮤니티스』, 서울: 사람의무늬, 2020.

127) 브뤼노 라투르 지음, 홍철기 옮김, 『우리는 결코 근대인이었던 적이 없다: 대칭적 인류학을 위하여』, 서울: 갈무리, 2009.

이 문제와 관련하여 근대성의 핵심개념인 리미널리티를¹²⁸⁾ 상관적 사유에 나타나는 자생적 근대성에 확대시킨 연구자는 김지하, 김익두, 이영란이다. 동학사상에서 서양의 변증법과 다른 동양의 생성적 사유방법을 발견하고 생명사상을 주장한 김지하는 동학사상에서 자생적 근대성을 발견하고 율려사상과 흰그늘의 미학으로 대순사상에까지 연구를 확대했다. 김익두는 김지하의 흰그늘의 미학에 인류학의 리미널리티 개념을 적용하여 자생적 근대성이 리미널리티 개념으로 연결됨을 밝혔다. 이영란은 탈근대성과 연결되는 리미널리티 개념이 변증법과 대비되는 핵심적인 차이를 개체발생이 계통발생을 반복하는 데 있다고 본다. 예를 들어 천지인 삼재에서 천, 지, 인을 각각 1, 2, 3 이라 한다면 천(1)에서 지(2)로의 변화, 곧 리미널리티는 지(2)에서 지(1,2, 1+2)의 창발적 속성이 나타나 리미널리티 양상이 나타난다고 한다. 마찬가지로 천(1)에서 인(3)으로의 변화는 인(3)에서 인(1, 2, 3, 1+2, 1+2+3)의 속성이 나타나야 하고 3재를 이루려면 다시 더 큰 1이 되어야 한다고 한다. 이영란은 이처럼 리미널리티 양상에서 개체발생이 계통발생을 반복하는 이유는 “신체”에는 변화가 누적되는 몸의 원리가 있기 때문이라고 한다. 이영란은 몸을 통해 리미널리티 양상은 동시에 작용하며, 따라서 현재에도 작용되는 현상 그 자체라고 한다.¹²⁹⁾

터너 또한 리미널리티를 새로운 제3 요소의 출현으로 정의한 바 있다. 터너는 자신이 재발견한 리미널리티와 반 개념이 처음 말한 리미널리티의 차이는 리미널리티의 불확정성으로 본다. 기존의 리미널리티는 주로 사회의 재통합을 위한 요식행위와 같은 성격의 리미널리티를 통과 의례로 했다면 실제 리미널리티 양상이 사회에서 기능하는 이유는 리미널리티의 불확정성 때문이었다고 한다.¹³⁰⁾

또한 터너는 이 불확정성이 제3요소의 출현이며 이 제 3요소는 기존 요소와 새 요소의 모순을 모두 통합한 가일배의 성격을 가지고 있다고 한다. 마치 과학혁명에서도 패러다임이 바뀌려면 새로운 패러다임이 기존 패러다임이 설명

128) A. Szakolczai, “Permanent (trickster) liminality: The reasons of the heart and of the mind”, *Theory & Psychology* 27(2), 2017, pp.231-248.

129) 이영란, 『리미널리티』, 서울: 동방인쇄공사 2020, pp.231-232.

130) 빅터 터너, 김익두 역, 『(빅터 터너의) 제의에서 연극으로』, 서울: 민속원, 2014, pp.47-48.

한 것을 다 설명하고, 새로운 현상을 설명해야 새로운 패러다임으로 기존 패러다임을 대체할 수 있는 것과 같다.¹³¹⁾

동양에서는 일찍이 리미널리티를 가일배법(加一倍法)과 '화(化)'라는 용어로 설명해왔다. 가일배법은 소강절이 역에서 한 차원에서 다음 차원으로 변화를 할 때 1을 더한다는 의미이다. 여기서 가일배는 2의 배수를 의미한다. 예를 들어 음양으로 설명이 안 되면 음양에 가일배, 곧 2를 곱하여 4상으로 설명을 하면 설명이 된다는 것이다. 실제 동양의 음양오행은 음양(2, 2¹)-사상(4=2²)-팔괘(8=2³)의 구조로 되어 있다. 여기서 2, 4, 8 은 2의 배수로 움직이지만 2의 지수에서는 1, 2, 3으로 가일배이다. 이를 괄로 표현하면, 一, 二, 三, ≡ 가일배가 된다.

이때 1을 더한다는 가일배는 기존 바탕 위에 한 수를 더한다는 의미가 되어 이영란이 말한 리미널리티의 내용적 특징과 부합한다. 이는 동양의 육효(六爻)나 서양의 에니어그램(eniagram), 타로(Tarot), 카발라(Kabbalah) 등의 숫자 변화에서도 동일하게 적용된다. 주역의 6괘인 육효에서 다음 효는 이전의 효의 요소를 가지고 있다. 에니어그램, 타로 등에서도 뒤의 숫자는 앞의 숫자의 특징을 가지고 있다. 접화의 성격이 강한 한국에서 종교 수용에 자유로운 것도 이러한 설명이 가능하다. 즉 한국은 종교를 수용할 때 개종을 하는 것이 아니고 가종(可宗)을 하기 때문이라는 것이다. 황필호는 가종이 한국 종교 문화의 특징이라고 한다.¹³²⁾ 예를 들어 불교가 들어올 때도 기존 샤머니즘에 불교라는 요소를 추가한 것일 뿐이고 이후 유교와 기독교도 마찬가지이다. 이를 동양에서는 전통적으로 포함하며 초월한다는 포월, 접화 혹은 화(化)로 표현해 왔다. 접화의 성격이 강한 한국문화는 같은 동양문화라도 동화의 성격이 강한 중국이나 응축의 성격이 강한 일본에 비해 하늘 위의 하늘 곧 초월천과 가까운 성격이 강하다.¹³³⁾ 동양 3국 중 한국만이 초월천 종교인 기독교와 천주교가 득세했

131) 대순사상에서도 표층종교와 심층종교의 종교적 경험 차이로 리미널리티를 종교체험으로 연구된 바 있다. (이은희, 「표층과 심층의 시각에서 바라본 대순진리회: 종교적 경험의 관점에서」, 『대순사상논총』 27, 2016)

132) 황필호, 『종교변호학·종교학·종교철학』, 서울: 철학과현실사, 2004, pp.220-235.

133) 하늘 밖의 하늘은 초월천 혹은 천외천으로 불린다. 대순사상에서 이 글에서 하늘 밖의 하늘은 대순사상의 경우 구천으로, 그 외의 경우 내재천과 대비되는 의미가 강조되는 때는 초월천으로, 공간적인 차이가 강조될 때는 천외천으로 부르기로 한다.

다고 한다. 접화는 정신과 신체 2가지를 모두 아우르는 개념이다. 마찬가지로 통과 의례에서도 정신과 물질 모두 통과 의례를 이겨내야 한다. 신체와 같이 정신이 변화할 때는 가일배법의 원리로 변화하기에 이를 전통적으로는 화학적 변화를 의미하는 “화(化)”를 사용하여 표현하였다. “화(化)”는 『정역』에서 조물주를 “화무옹(化无翁)”이라 표현하듯이 초월천이 사물을 운용하는 원리를 나타내었다.

동학사상과 대순사상에 나타난 상관적 사유의 리미널리티는 김지하, 김익두, 이영란 등에 의해 보다 상세하게 설명된다. 투옥 생활에서 실제 동학사상이 주는 생명의 리미널리티를 경험한 김지하는 출옥 후 동학사상과 대순사상에 나타난 자생적 모더니티와 포스트모더니티에 대한 방대한 분량의 저술을 남겼다. 김지하는 동학사상에서 대순사상으로의 전개를 생명, 율려, 흰그늘이라는 3단계로 설명했다. 동학사상과 대순사상의 차이와 관련하여, 김지하는 증산사상이 동학사상보다 일상을 더 강조했다고 주장한다.¹³⁴⁾ 김지하는 동학에서 “생명”을 발견하여 물질 중심의 유물론적 서양 근대성에 대한 자생적 근대성을 찾아낸다. 그러나 “생명”과 “음양”, “시천주”를 발견한 동학은 “생명”과 “음양”, “시천주”를 일상에서 지속가능하게 할 수 있는 뿌리를 찾지 못하고 “육속부달”이라는 유교의 전환을 넘지 못해서 자생적 탈근대성인 대순사상이 나타났다고 설명하고 있다.

김지하 이론의 3단계 발전에 대해 변화의 중심은 흰그늘의 리미널리티 개념에 있음을 밝힌 사람은 김익두이다. 김지하는 자신이 고안한 흰그늘 개념과 유사한 서구 이론의 개념을 찾지 못해 주변 연구자들을 당혹하게 했는데 이 문제를 해결해 준 이가 김익두였다. 김익두는 흰 그늘의 이중적 속성은 리미널리티 양상에 나타나는 이중적 속성과 일치하며, 김지하 이론의 3단계 발전은 리미널리티 양상이 가진 3단계 발전에 대응된다는 것을 보여주었다. 김익두는 흰 그늘이 가진 리미널리티 속성의 공통점 뿐 아니라 차이점까지 제시하여 김지하가 설명하는 동학사상과 대순사상의 고유성도 도출해 낸다. 전문적인 희곡 연구자로서 김익두는 동서양 신화를 희곡으로 분석하여 동·서양 신화의 양상에 결정

134) 김지하, 『김지하전집1』, 서울: 실천문화사, 2002.

적 차이가 아리스토텔레스의 갈등이론에 있음을 찾아낸다. 그리고 이 아리스토텔레스의 갈등이론이 리미널리티 이론에까지 이어지고 리미널리티의 동서양 차이는 김지하가 발견한 자생적 포스트모더니티와 서양의 포스트모더니티의 차이에까지 연결된다고 설명한다. 따라서 김익두는 김지하가 발견한 동학사상과 대순사상에 나타난 자생적 모더니티와 포스트모더니티가 서양의 포스트모더니즘이 그토록 찾아 헤매던 대안적 근대성임을 밝혀낸다.¹³⁵⁾

김익두의 연구는 리미널리티를 포스트모더니즘의 공통된 속성으로 밝힌 이영란의 연구로 인해 보다 서구이론과 정밀하게 결합되고 자생적 모더니티와 자생적 포스트모더니티 이론으로까지 발전한다. 이영란은 리미널리티 이론을 포스트모더니즘에 나타나는 공통적 현상으로 분석한다. 탈근대성 이론가들이 근대를 비판한 여러 개념의 공통점에 리미널리티 양상이 있음을 이영란은 발견한 것이다. 이에 리미널리티는 현대의 동서양 사상을 총괄하는 키워드로 간주된다. 이영란은 메를로 폰티(Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961)의 몸의 현상학, 데리다의 해체주의, 화이트헤드의 과정철학, 들뢰즈의 생성철학, 김상일의 한사상, 한국 선도사상을 공연합적 관점에서 <표 2>와 같이 리미널리티 이론으로 통합, 제시하고 있다.¹³⁶⁾

공연합적 관점에서 리미널리티와 탈근대성을 요약한 위 표는 상관적 사유의 리미널리티를 자생적 근대성으로 표현하는 주요 관점을 제공한다. 혼과 백, 몸과 정신의 결합이 천관·지관·인간관에서 인간에게 주어진 핵심과제라 할 때 몸과 정신을 결합하는 공연합은 주요 방법론을 제시해 줄 수 있다. 실제 현상학에 몸을 도입한 메를로 폰티는 현상학의 발전에 독창적인 기여를 한 철학자로 평가받고 있고 탈근대성의 핵심 주제도 ‘몸’의 도입이라고 한다. 아울러 이영란은 탈근대성으로서의 리미널리티의 특징은 계통발생을 반복하는 개체발생으로 규정하여 변증법과의 차이를 명시한다. 이영란은 리미널리티 과정에서 일어나는 반구조, 분리 등의 단계가 계통발생을 반복해야 하는 개체발생의 과정으로 이해될 수 있다고 한다. 곧 리미널리티의 이항대립 통합과정은 계통발생을 반

135) 김익두, 「상생·해원·대동의 ‘천지국’ 비전과 신명 창출의 문체」, 『천년의시작』 11(3), 2012, pp.12-25.

136) 이영란, 『리미널리티』, 서울: 동방인쇄공사.2020, p.162.

복해야 하는 개체의 통과 과정이 된다. 실제 터너 또한 전이 단계에서의 무화 과정이 프리리미널한 단계와 포스트리미널한 단계의 통합으로 설명하고 있다.

<표 2>. 공연학적 관점의 리미널리티와 탈근대성 요약

현상학	해체주의	과정철학	생성철학
메를로 폰티	자크데리다	알프레드 화이트헤드	들뢰즈/가타리
개인적 의식과 실제사이의 살아있는 경험	'사이'에서의 예측 불가능한 불확정적인 양상들	존재는 존재에 의하여 구성되지 않고 생성에 의해 구성	존재와 존재의 작동 원리를 기계와 배치로 해석
살아있는 배우의 몸을 통해 드러나는 세계의 현시	'나'와 '역'과의 '사이' '간극'에서 일어나는 예측불가능성	'나'와 '역'이 스스로 함께 변화해 가는 과정적 행위 그 자체	'나'와 '역'이란 존재가 아니라 존재 사이에서 벌어지는 변화 양상들

이처럼 이영란은 리미널리티 개념을 탈근대성까지 적용했다는 점에서 김익두의 연구를 보다 확대될 수 있는 계기를 마련했다. 이영란은 동양의 상관적 사유와 서양의 탈근대성 개념에 나타나는 유사성을 리미널리티로 종합한다. 이로써 이영란의 연구로 동학사상과 대순사상의 자생적 근대성이 탈근대성과 연결되는 대안적 근대성이 될 수 있다는 이론적 기반을 마련했다. 김익두와 이영란은 공통적으로 터너와 세크너의 공연학에서 천지인에 대응하는 몸과 정신이 결합하는 동양 공연학의 리미널리티를 찾았다. 이에 리미널리티는 두 사상의 근대성을 이해하는 주요한 철학적 사유방법이 될 수 있다. 이렇게 볼 때 상관적 사유의 리미널리티로서의 자생적 근대성이란 실체 중심의 서양적 천관·지관·인간관과 속성 중심의 동양적 천관·지관·인간관과의 계통 발생적 융합, 곧 전통의 연속과 변화가 되며, 자생적 탈근대성은 자생적 근대성을 포함하게 된다.

동학사상과 대순사상으로 대표되는 신종교를 리미널리티로 최초로 해석한 연구는 윤승용의 연구가 있다.¹³⁷⁾ 윤승용은 리미널리티와 신종교에 대한 분석에서 유례없던 한국 신종교의 성공을 리미널리티와 커뮤니티스로 해석해 내고 있다. 그러나 당시 한국에는 포스트모더니즘이 소개되지 않은 바 윤승용은 리미

137) 윤승용, 「新宗教의 反構造(communitas)의 性格에 관한小考」, 서울: 서울대학교 大學院, 1988.

널리티를 자생적 근대성으로까지 연결하지는 않았다. 윤승용의 선행연구를 김지하 연구에 확대, 적용하고 다시 한국 종교정신사를 통합한 정진홍의 연구와 결합한다면¹³⁸⁾ 동학사상과 대순사상은 자생적인 근대성으로 이해할 수 있게 된다.

근대성이 급격한 변화의 가운데 있었던 점에서 근대성은 통과의례와 같이 리미널리티의 속성을 가지게 되어 평등과 자유라는 반구조적 근대사상이 출현하는 것을 도와준다. 예를 들어 결혼식과 같은 통과의례를 앞둔 남녀는 미혼도 아니고 기혼도 아닌 경계성을 나타내며 통과의례 전에는 통과의례와 반대되는 일탈과 반구조를 부분적으로 허용하게 된다. 근대라는 대변혁을 앞둔 사회 또한 전근대적 속성을 떠나기 전 프랑스 대혁명과 같은 평등과 자유의 시기를 통과한다. 동양에서는 홍수전의 태평천국의 난이나 동학의 농민혁명운동이 있었다.

서양과 동양 모두 천관·지관·인간관을 통해 리미널리티를 구축하며 근대성을 실현하지만 자기로부터 우주로 확대해가는 합리성을 가진 서양과 우주로부터 자기에게로 합리성을 확대해가는 동양과는 근대성의 리미널리티 형태가 달랐다.¹³⁹⁾ 이 차이를 오해하여 서양에서는 동양에 근대성이 없다고 하며 동양을 식민지로 수탈했다. 다행히 러일전쟁에서 일본이 기적적으로 러시아를 이김으로써 동양은 비록 일본 중심이지만 재기에 성공한다. 식민지 경영에 한계를 맞은 서양은 내부적으로 투쟁방향을 전환시켜 서로 공멸하게 되어 동양은 독립이라는 활로를 찾아낸다.

리미널리티는 상반되는 요소의 조화를 강조하는 동양의 상관적 사유와 유사성을 갖는다. 실제 포스트모더니즘 이후 동양의 유불선 또한 탈근대적 사유의 원형으로 재평가되면서 유불선이 기반한 음양오행의 상관적 사유가 가지는 근대성이 재평가되어 왔다. 동아시아 삼국 가운데 자생적 삼계관으로 근대성을 구축한 사례는 특히 한국의 동학사상과 대순사상이다. 5.4운동과 메이지유신으로 전통적 삼계관을 배척한 중국, 일본과 달리 동학사상과 대순사상은 자생적

138) 정진홍, 『한국종교문화의 전개』, 서울:집문당, 1988.

139) 리처드 니스벳 지음, 최인철 옮김, 『생각의 지도: 동양과 서양, 세상을 바라보는 서로 다른 시선』, 파주: 김영사, 2004.

삼계관과 관계되는 개혁을 공통적으로 강조하고 있다. 한국의 근대성은 실로 자생적 삼계관의 변화인 “개혁”으로부터 근대성을 시작한다¹⁴⁰⁾.

이러한 시각에서 볼 때, 이상적 상황에서는 분석적 사유보다 상관적 사유에서 더 다양한 평등과 자유가 실현되었지만 원한이 누적된 왜곡된 상황에서는 오히려 상관적 사유의 부정적 측면이 발생하여 오히려 분석적 사유보다 자유와 평등이 억압될 수 있었다. 상관적 사유의 부정적 측면은 “완벽한 도식의 오류”로 표현된다. 전통적인 천관·지관·인간관에 내재된 상관적 사유는 하나의 우주속에서 사실과 가치가 갈등하지 않는 안정과 지속성을 확보했다. 그러나 그 대신 새로운 경험을 무자비하게 삼키고 질서정연하게 분류해내는 완벽한 도식으로 인해 모험과 도전을 망각해야 하는 값비싼 대가를 치러야만 했다.¹⁴¹⁾ 특히 외부환경의 급격한 변화에 직면한 동양에서는 원한으로 왜곡된 삼계를 개혁할 새로운 자생적 사상이 절실하게 요청되었다.

나. 자생적 근대성의 성(聖)·속(俗) 지속 기제로서의 재활성화

근대성으로서의 리미널리티는 제국과 식민지에 따라 전통에 대한 태도의 차이가 선명하게 드러난다.¹⁴²⁾ 전통에 대한 반작용으로 정체성을 규정한 서구 근대성의 경우 리미널리티는 전통에 대한 부정적 입장이 강조되었다면 식민지의 경험을 가진 비서구국의 근대성은 서구에 대한 반작용으로 전통에 긍정적 입장이 강조되는 리미널리티양상이 많았다. 비서구 근대성에서 전통에 긍정적 입장이 강조되는 리미널리티 형태들이 재활성화 운동으로 언급되어 왔다. 재활성화 이론은 터너의 리미널리티 이론이 출현하기 전에 나온 이론이므로 리미널리티 이론에 비해 확대가능성은 제한되지만 리미널리티 이론 가운데 전통의 연속과 변화 부분에 대해서는 보다 명확한 설명을 제시한다.

왈라스에 의하면 사회의 신념체계가 바뀌는 것은 한 사회의 성원이 가지고 있는 정신적 이미지(mental image)인 메이즈웨이(Mazeway, 인식지도, 원뿔은

140) 조성환, 「동학의 자생적 근대성: 해월 최시형의 인간관과 세계관을 중심으로」 『신학과 철학』 (36), . 2020, pp.223-243.

141) 이창일, 『소강철의 철학』, 서울: 심산, 2007. p.479.

142) 이합 핫산 지음, 정경호, 이소영 옮김, 『포스트모더니즘 개론』, 서울: 翰信文化社, 1991.

미로)를 통해서이다.¹⁴³⁾ 왈라스에 따르면 한 사회의 구성원은 모두 사회유기체의 일부로서 자신의 신체와 신체가 행하는 행위의 규칙성에 대해서 뿐만 아니라 자신이 속한 사회와 문화에 대해 정신적 이미지를 가지게 되는데 바로 이 이미지가 ‘메이즈웨이’에 해당한다한다.¹⁴⁴⁾ 왈라스는 인간 사회를 거대한 유기체로 보았고 메이즈웨이는 각 사회 구성원이 이러한 사회적 유기체에 적응해 나가는 방식이다. 미로라는 개념은 사회적 환경 안에 살아가는 물리적 객체에 대한 인식 뿐 아니라, 주어진 스트레스를 최소화하기 위한 개인이 조정하는 방식이나 사회 구성원들과 함께 이 미로를 조정하고 재구성하는 방식에 대한 인식을 포함한다.¹⁴⁵⁾

사회의 정체성 위기가 오면 개인에게는 이 메이즈웨이에 위기가 찾아오게 되고 이는 물질적인 위기뿐만 아니라 사회를 구성하는 이데올로기의 위기로까지 연결되므로 사회 구성원에게는 물질적 위기보다 더 큰 위협으로 다가오게 된다. 이에 사회는 다양한 종교적 재활성화운동으로 반응하게 되고 일부 종교운동은 정치운동으로까지 확대된다. 제국주의가 팽창하던 19-20세기 수많은 식민지 국가의 지도자들에게 가장 위협적이었던 것은 물질적 위기보다 정체성 위기였다. 수천 년간 이어오던 전통은 서구 문명에 의해 미신으로 터부시되고 존경받던 지도자들은 미신을 조장하는 사기꾼으로 전락하여 더 이상 전통사회의 신념체계는 사회질서를 유지할 수 없었고 개인의 사회적 지위 또한 돌이킬 수 없게 추락되었다.

일반 대중에게도 전통의 붕괴는 강한 정신적 스트레스로 작용했다. 새로운 서양의 신념체계도 무너진 전통신념체계와 같이 오랜 전통에서 온, 언제든 무너질 수 있는 신념체계임에도 불구하고 자신들의 신념체계만 부정되는 상황에서 일반대중과 지도자들이 택할 수 있는 방법은 기존 전통을 새롭게 해석하는

143) Wallace, Anthony F. C., *Religion: an Anthropological View*. New York: Random House 1966, p.166.

144) 그것은, 사회의 모든 사람이 시스템의 모든 수준에서 변화의 압력을 줄이는 방식으로 행동하기 위해 사회와 문화, 자신의 신체와 행동 규칙에 대한 정신적 이미지를 유지하는 데 기능적으로 필요합니다. 내가 '미로길'이라고 부르는 이 이미지... [그것은] 한 사람이 보는 자연, 사회, 문화, 성격, 신체 이미지입니다.(김주관, 「교차문화적 비교로 본 재생운동으로서 동학」, 『동학학보』 35, p.244 재인용)

145) 최형근, 「선교와 문화변화」, 『선교신학』 16, 2007, p.272.

전통의 전유, 곧 재활성화였다. 재활성화는 시간, 공간, 인간에게 다 적용되었다. 시간의 경우는 새로운 시대가 도래할 것이라는 천년왕국운동(Millennarianism)으로 나타나고 공간의 경우 새로운 유토피아가 도래할 것이라는 지상천국운동이 되기도 한다. 인간적으로는 종교 학설이 혼합되는 혼종주의가 나타나기도 하고 정치적으로 무저항주의가 나타나기도 한다. 대부분의 19-20세기의 종교운동은 재활성화의 유형으로 분류될 수 있고 동학의 경우는 이 모든 유형이 종합되어 있다.

재활성화 이론은 1952년 인디언 부족의 하나인 세네카(Seneca) 부족 예언자 헨섬 레이크(Handsome Lake, 1735-1815)가 벌였고, 19세기 초 이로쿼이족(Iroquois)에서 나타난 롱 하우스 운동(Long House movement)에 대한 탐구를 기반으로 종교 단체의 탄생과 발전을 평가하려는 이론으로 출발했다. 중국을 중심으로 하는 오랜 종법적 질서를 세계의 전체로만 알고 있던 조선에 일본과 서구의 자본주의적 물질문화가 정체성 위기를 일으켰던 것처럼 오랜 세월 문화적 자긍심을 가지고 살아온 인디언들에게 총칼로 자신의 권위를 무너뜨리는 서양문화와 서양인은 큰 충격으로 다가왔다.

뉴욕이 위치한 미국 북동부의 대표적 인디언 부족인 이로쿼이족에게 그 충격은 더 크게 다가왔다. 이로쿼이족의 하나인 세네카 부족 지도자 계층의 한 사람이었던 헨섬 레이크 또한 미국의 식민정책으로 정체성 위기를 심각하게 겪었던 인물이었다. 헨섬 레이크가 살던 시기는 미국 금광이 발견되어 골드러시가 진행되는 때로 이 골드러시가 생기면서 과거 미국과 대등한 위치에서 서로 국가 대 국가의 계약을 하던 인디언의 지위는 한일합방 때 국가자격을 상실했던 조선과 마찬가지로 보호국으로 전락된다.

병합을 하더라도 지배를 위해 기존 양반의 지위를 보전해 주던 일본과는 달리, 미국은 인디언 지도층의 지위를 인정하지 않았다. 낙심한 다른 인디언 지도자들과 같이 헨섬 레이크 또한 술과 방종의 생활로 접어드는데 어느 날 개심의 전기가 마련된다. 수운에게 나타난 상제와 같이 헨섬 레이크 또한 신비체험을 하게 되는데 헨섬 레이크에게 나타난 신령스러운 존재는 헨섬 레이크에게 인디언의 재활성화된 미래를 계시해 주며 그 조건으로 절제된 규율에 의한 생활을

요청하게 된다.

신비체험에서 깬 헨섬 레이크는 방종생활을 청산하고 신비체험에서 겪었던 경험과 배웠던 가르침을 직접 실천하며 다른 사람들에게 널리 전하여 많은 인디언들이 헨섬 레이크와 같이 방종생활을 청산하고 규율 운동에 동참하게 된다. 이들이 모인 곳이 헨섬레이크가 있던 롱하우스(Long House)였기에 이를 ‘롱하우스 운동’이라 부른다. 헨섬 레이크 이후에도 북미 인디언 사회에서는 춤을 추면 인디언의 유토피아가 빨리 도래한다는 계시에 따라 고스트춤(ghost dance)이 유행하기도 하고 ‘페요티’라는 약초를 먹는 ‘페요티 의례’가 나타나기도 한다.¹⁴⁶⁾

헨섬레이크의 사례는 재활성화의 전형적인 단계를 보여준다, 왈라스는 헨섬레이크의 사례를 통해 수많은 재활성화의 사례에 공통되는 단계를 발견한다, 왈라스는 재활성화 운동을 “보다 만족스러운 문화를 구축하기 위한 사회 구성원의 신중하고 조직적이며 의식적인 노력”으로 정의한다. 재활성화 운동은 현재 시스템이 만족스럽지 않기 때문에 그렇게 할 필요가 있다고 느낄 때 생겨난다. 사람들은 새로운 기능, 새로운 시스템을 혁신하고 이는 연쇄 반응 효과로 이어진다. 활성화는 사회를 유기체로 보는 것을 의미하는 이론으로 뒤르켐에 의해 처음 도입되었다.¹⁴⁷⁾ 변화의 압력을 받으면 사회는 “개별 구성원의 생명 유지 체계(Matrix)”의 불변성을 보존하기 위해 긴급 조치를 취한다.¹⁴⁸⁾

리미널리티 이론과 재활성화이론이 둘 다 변화에 대한 이론이란 공통점이 있지만 리미널리티가 변화 기제에 대한 이론이면 재활성화(Revitalization Movements) 이론은 지속 기제에 대한 이론이라 할 수 있다. 리미널리티 이론이 주로 위기에 대하여 변화로 문제를 해결하는 반면 재활성화이론은 위기에 대하여 전통으로 문제를 해결한다는 차이가 있다. 개인이 심한 스트레스에 직면하고 자신의 미로가 안도감을 제공하지 않는다는 것을 깨달을 때, 그는 선택에 직면한다. 전통을 이어가느냐 변화하느냐의 택일이다 “미로와 ‘현실’의 일치

146) 김주관, 「교차문화적 비교로 본 재생운동으로서 동학」, 『동학학보』 35, 2015, p.257.

147) Wallace, Anthony F. C., *Religion: an Anthropological View*. New York: Random House 1966, pp.146-149.

148) Wallace, Anthony F. C., *Religion: an Anthropological View*. New York: Random House 1966, p.255.

를 위해 '실제'시스템을 변경해야 할 수도 있다. 보다 효과적인 스트레스 감소를 허용하고자 메이즈웨이와 '실제'시스템의 변화를 함께 작동시키려는 시고 또한 활성화에 위한 노력이다. 또한 그러한 노력에 많은 사람들이 협력하는 것이 재활성화 운동이다.” 149)

리미널리티 이론과 재활성화이론이 문화변화 이론으로서 주목받는 이유는 내부와 외부의 변화에 대해 여러 가지 변화에서 하나의 공통된 공식을 찾아냈다는 점이다. 신화의 경우, 엘리야데가 발견한 수많은 신화에서 조셉 캠벨(Joseph John Campbell, 1904-1987)은 영웅의 순환이라는 하나의 공식을 발견해 냈고 이 공식을 헐리우드 시나리오 작성에 응용하여 수많은 블록버스터 영화가 만들어진 바 있다.¹⁵⁰⁾ 실제 서양의 근대성은 르네상스라는 그리스·로마 문화의 재활성화에서 시작되었고 이슬람과 인도도 재활성화를 통해 자생적 근대성을 구축하고 있다.

불가에서는 수도를 통한 수많은 변화과정을 십우도로 공통점을 제시한 바 있다. 대순사상도 십우도를 십우도로 개작하고 수도과정을 분발을 요청하기도 한다. 이러한 맥락에서 캠벨의 영웅순환 17단계는 십우도 6폭의 그림과 같이 재활성화 단계를 따른다. 재활성화 과정은 “다소 중복되는 5 단계”를 따른다:

1. 정상 상태

2. 개인 스트레스 기간

149) Wallace, Anthony FC, "Revitalization Movements." American anthropologist, 1956, pp.266-267.

150) 캠벨의 17순환은 다음과 같다. I. 제1막: 1.일상세계, 2.모험에의 소명, 3.소명의 거부, 4.정신적 스승과의 만남, 5.첫 관문의 통과. II. 제2막: 6.시험·협력자·적대자, 7.동굴 가장 깊은 곳으로의 접근, 8.시련, 9. 보상 III. 제3막: 10.귀환의 길, 11. 부활, 12. 영약을 가지고 귀환. 캠벨의 12순환은 분리-통과-귀환이라는 3단계로 구성되어 있다. 3단계로 구분되는 경우 다시 17단계로 세분화되기도 한다. I.출발,분리: 1.범속한 나날의 세계, 2. 모험에의 소명, 3. 소명의 거부, 4.초자연적인 조력, 5.첫 관문의 통과, 6.고래의 배 II. 하강, 입문, 통과: 7.시련, 8.여신과의 만남, 9.유혹자로서의 여성, 10.아버지와의 화해, 11.신격화, 12.궁극의 은혜 III. 귀환: 13.귀환의 거부, 14.불가사의한 탈출, 15.외부로부터의 구조, 16. (귀환) 관문의 통과, 17.삶의 자유. 크리스토퍼 보글러 지음, 함춘성 옮김, 『신화 영웅 그리고 시나리오 쓰기』, 무우수, 2005, p.51.;조셉 캠벨 지음, 이윤기 옮김, 『천의 얼굴을 가진 영웅』, 민음사, 1999, pp.44-45, 54-59, 315, 333-337; 조득창, 김덕삼 최원혁, 「캠벨 신화이론 접목을 통한 경극의 재조명」, 『예술인문사회융합멀티미디어논문지』 7(1), 2017, pp.979-987; 김현자, 「캠벨의 신화론」, 『종교와 문화』 6, 서울대학교 종교문제연구소, 2000.

3. 문화적 왜곡의 시대

4. 활성화 기간 (메이즈웨이 재구성, 의사 소통, 조직, 적응, 문화 변형 및 일상화의 기능이 발생함)

5. 새로운 안정 상태.¹⁵¹⁾

종교학에서 리미널리티는 통과 의례에 속하고 재활성화는 재활성화 의례에 속한다. 이는 유교에서의 내성외왕과 유사하다. 리미널리티는 내부를 수양하는 내성, 재활성화는 외부와 소통하는 외왕과 가깝다. 동학도 내성은 반봉건, 외왕은 반외세로 대응했다.

상관적 사유에서 리미널리티를 거쳐 재활성화에 이르는 과정은 유교경전 『대학』에서 격물치지-정심수신-제가평천하의 단계와 유사하다. 상관적 사유가 격물치지의 방법으로 동학의 인식론을 도출한다면, 리미널리티는 정심수신과 같이 동학의 내부적 성장 방법을 보여주고, 재활성화이론은 제가치국과 같이 동학의 서학에 대한 외부적 대응을 나타낸다.

“동학”이라는 명칭은 기존의 유불선을 통합한다는 재활성화의 단초를 가지고 있고 “참동학”은 이를 완성한다는 의미가 있다. 대순진리회는 오늘날 동학과 관련된 수많은 단체 중에 동양전통의 종단 명칭과 교리체계를 가지고 대중단을 이룬 유일한 단체이다. 이를 리미널리티 관점으로 본다면 리미널리티 양상에서 이룩한 변화가 지속되는 유일한 커뮤니티스로 볼 수 있다. 동학사상을 계속 생성되는 리미널리티로 본다면 대순사상의 “회”는 커뮤니티스에 대응한다 할 수 있다. 이에 대해 “회”라는 특성을 패트릭 로드(Patrick Laude, 1958- 현재)는 동양의 근대성으로 해석한 바 있다.¹⁵²⁾

대순사상이 종단으로 발생하는 무극도에서부터는 리미널리티보다 재활성화가 적합하다. 이처럼 동학사상과 대순사상의 상관적 사유에 나타난 자생적 근대성은 종교인류학의 리미널리티와 재활성화 이론을 통해 한층 보편적으로 설명할

151) Wallace, Anthony FC, "Revitalization Movements." American anthropologist, 1956, p.268

152) P. Laude, "Reflections on Civilization, Modernity, and Religion in Light of the Fellowship of the Truth", *Journal of Daesoon Thought and the Religions of East Asia* 1(1), 2021, pp.39-60.

수 있다. 산업화에 중점을 둔 근대화와 달리 근대성은 문화적 변화를 강조한다. 서구 산업화가 전파된 비서구사회에서는 근대성은 근대화보다는 문화의 변화와 지속이라는 측면이 두드러지며 이에 리미널리티와 재활성화가 비서구사회의 자생적 근대성을 설명하는 적합한 용어가 된다. 서양의 근대화 또한 산업화 이전에는 리미널리티와 재활성화로 설명될 수 있다. 서양에서도 근대성의 계기는 동서양의 충돌, 즉 몽고의 침입과 페스트의 유행이었다고 한다. 몽고의 침입과 페스트의 유행은 기독교로 대표되는 기존의 천관·지관·인간관의 위기와 반성을 초래했다. 마침내 서구는 기독교에 대한 대응이론으로 원자론이라는 새로운 천관·지관·인간관을 고안한다. 이들은 르네상스라는 이름으로 재활성화를 통하여 원자론을 고안했으며 변화를 지속한다. 나아가 서구는 동양의 공감 문화를 받아들여 계몽주의를 통해 근대성을 구축한다.

동서양의 리미널리티와 재활성화가 공통적으로 전개되지만, 주요 차이는 상관적 사유에 있다. 오늘날 상관적 사유와 같은 인식론 또한 인지종교학 영역에서 해석되어 탈근대성을 넘어 인간과 기계의 결합이 문제가 되는 포스트 휴머니즘(Pos-thumanism)으로 진화하고 있다.¹⁵³⁾ 그러나 서구의 근대성이 유입되던 당시 상관적 사유는 동양의 근대성을 정체시킨 요인으로 지목되어 자생적 근대성의 토대로서 주류사회에서 배척된다. 그러나 한국 신종교는 이를 자생적 근대성의 토대로 삼는다. 이 점은 오늘날 재평가되어야 한다. 한국 신종교를 관통하는 사상을 인간중심주의라 할 수 있다면¹⁵⁴⁾ 이는 신유물론을 넘어 인공지능 시대에 대항할 수 있는 포스트 휴머니즘으로 해석될 수 있기 때문이다.

상관적 사유이론은 서양과 늘 반대 성향을 보이는 동양 전통의 특징과 이유를 보여준다. 터너의 리미널리티 이론은 왜 위기의 시대에 종교적 리미널리티가 필요한지를 제시한다. 나아가 왈라스의 재활성화 이론은 전통의 재구성이 이루어지는 양상을 나타낸다.

상관적 사유 이론, 터너의 리미널리티 이론, 왈라스의 재활성화 이론의 공통점은 한 사회와 문화 전통의 연속과 변화를 논하는 대표적 이론이라는 점이다,

153) 정진홍, 김태연, 장석만, 이진구 임현수, 『한국 종교학』, 서울: 대한민국학술원, 2021, pp.398-431.

154) 김탁, 『한국신종교를 관통하는 이념, 인간중심주의』, 서울: 민속원, 2023.

상관적 사유이론이 동서양 문화의 근원적 차이점을 알려주어 동양문화 전통의 연속과 변화를 설명해 주는 이론이라면, 리미널리티 이론과 재활성화 이론은 한 사회의 기존질서가 어떻게 변화되고 변화가 지속되는지를 잘 보여준다.

객관성을 대표하는 과학마저도 패러다임(paradigm)에 불과할 수 있다는 쿤의 과학철학처럼 학문의 방법론은 한 사회를 유지, 변화시키는 사고의 프레임(Frame)으로 작동하며 이 프레임은 각 사회의 이데올로기와 유토피아를 형성한다. 일찍이 만하임은 한 사회의 질서 유지와 변화를 이데올로기(Ideology)와 유토피아(Utopia)로 요약한 바 있다.¹⁵⁵⁾ 이데올로기가 기존질서를 유지하려는 이념과 태도라면, 유토피아는 기존질서를 변혁하려는 이념과 태도이다. 리미널리티와 재활성화 이론은 종교에서 나타나는 이데올로기와 유토피아의 종교 인류학적 발생과 변화과정을 설명하는 이론이다,¹⁵⁶⁾ 사회 내부 구성원의 변화인 통과의례이론에서 출발한 리미널리티 이론이 사회질서의 내부적 변화와 성장에 초점이 있다면 문화 접변 이론에서 출발한 재활성화 이론은 외부 충격에 대한 대응을 강조한다. 두 이론 모두 종교의 이데올로기적 기능과 유토피아적 기능을 설명하는 대표적 이론이다.

동학은 그 명칭에서 서학이라는 외부 이데올로기에 대한 대응 양상이 나타난다. 이와 관련하여 동학은 첫째 동양의 인식론적 방법이라는 의미가 강조된 “동”이란 측면을 강조하였다. 여기서 “동”은 상관적 사유라는 방법론적 대응을 의미한다. 둘째, 내부적 변화와 성장을 추구하는 “학”이라는 측면에서 통과의례 이론인 리미널리티 이론을 포함한다. 셋째, “서학”이라는 외부이데올로기의 충격에 대한 대응이라는 점에서 재활성화의 특성도 포함한다. 이처럼 동학 관련 사상은 세 가지 이론을 입체적으로 적용하여 연구할 때, 종교학적으로 인류보편적인 가치가 도출될 수 있다.

상관적 사유 이론이 동학사상이나 대순사상에 적용된 경우가 거의 없는 반면 리미널리티 이론을 동학사상¹⁵⁷⁾과 대순사상¹⁵⁸⁾ 각각 적용한 연구가 있지만

155) 카를 만하임 지음, 임석진 옮김, 송호근 해제. 『이데올로기와 유토피아』, 파주: 김영사, 2012.

156) Anthony F. C. Wallace 지음, 김종석 옮김, 『종교인류학』, 천안: 아우내 2010, pp.146-149.

157) 조혜진, 「저항의례로서 '오광대놀이'와 '동학', '삼일운동'과의 상관성-소설 [토지]의 이야기 서사 특성과 저항의례 연구」, 『현대문학의 연구』 78, 2022, pp.63-102.

동학사상과 대순사상과의 비교차원에서 연구되지는 않았다. 리미널리티 이론은 두 사상의 비교 연구에서 세부적인 연구로 적용될 수 있다는 점에서 그 사상적 차이와 의의를 더 명확히 드러내는데 사용될 수 있다.¹⁵⁹⁾

왈라스의 재활성화 이론도 기독교와 전통 종교의 만남과 관련된 세계의 다양한 사례에 적용되어 연구되어 왔고 동학사상 단독분야¹⁶⁰⁾ 및 동학사상과 천도교를 연결하는 연구¹⁶¹⁾, 그리고 대순사상에서도 베르나데트 리걸 셀러드(Bernadette Rigal-Cellard)에 의해 연구된 바 있다.¹⁶²⁾

그러나 베르나데트의 연구는 동학사상과 대순사상의 리미널리티는 비교하지 않았다. 따라서 두 사상의 차이에서 나타나는 리미널리티의 차이와 상관적 사유는 부각되지 못했다. 이에 논자는 동학사상과 대순사상을 동양의 사유 방법론적 측면으로 비교하고, 리미널리티 및 왈라스의 재활성화 이론을 적용시킨다면 참동학이라고 하는 대순사상과 동학사상과의 차이가 명확히 드러날 수 있다고 본다.

동학사상과 대순사상을 참동학이라는 측면에서 연속적으로 파악한 연구는 고남식의 연구가 있다.¹⁶³⁾ 이 글은 대순사상을 동학사상의 연속과 변화의 측면에서 검토한 선행 연구를 기반으로 기존의 동학사상에 대한 선행연구를 종합하고 동양사상의 학술적 방법을 적용한다. 단 이를 종교인류학적 측면에서 세부적으로 고찰함으로써 동학이 제시하는 이상세계의 실현으로까지 동학의 범위를 확대한 대순사상의 측면을 보다 세밀하게 조명한다. 특히 대순사상이 동학의 재활성화에 실패한 지점에서 어떻게 동학을 재활성화시켰는지를 전통의 연속과

158) 김태수, 「『전경』에 나타난 입문의례에 관한 연구」, 『대순사상논총』 24(2), 2015, pp.85-115; 김태수, 『천지공사에 나타난 의례적 성격 연구』, 대전대학교 박사학위논문, 2013.

159) 동학사상과 개화사상, 동학사상과 유교사상의 공동체 의식 등에 대해서는 비교연구가 있다. (진보성, 「19세기 후반 조선에서의 사회 변혁적 공공의식의 두 갈래」, 『인문사회』 21』 13(2): 2022; 진보성, 김종근, 「동학의 연대적 공동체 의식과 근대의 길」, 『大同哲學』 104, 2023.

160) 김주관, "교차문화적 비교로 본 재생운동으로서 동학." 동학학보(35), 2015, pp.237-272.

161) 김한구, "동학천도교에 관한 문화인류학적 일고찰." 社會科學論叢 9, 1990, pp.143-172.

162) Rigal-Cellard, Bernadette, "Daesoon Jinrihoe in Light of Anthony Fc Wallace's Revitalization Theory." Religiski-filozofiski raksti 30(2), 2021, pp.134-162.

163) 고남식, 「대순사상에 나타난 동학의 위상과 증산의 참동학 전개」 『대순사상논총』 16, 2003, pp.1-23.

변화의 측면에서 살펴보고자 한다. 이를 통해 동학사상과 대순사상에 대한 다른 두 방면의 연구인 민중운동과 종교사상 그리고 이상세계의 실현이라는 실천적 동학 연구까지 종합하는 유기적 방법을 적용하여 두 사상의 인류 보편적 사상으로서의 가치를 제시하고자 한다.

리미널리티와 재활성화는 자기반성과 창조적 수용을 공통적 특징으로 한다. 통과 의례로서의 리미널리티에는 이항대립을 통합할 수 있는 바닥의 체험과 반성을 통한 새로운 창조가 나타난다. 재활성화 이론 또한 자기문화를 낫설게 봄으로써 자기 문화에 있는 긍정적 측면이 재조명된다.¹⁶⁴⁾ 이는 대순사상에서 수도의 근본으로 강조되어 온 무자기(毋自欺)의 속성과 부합된다. 무자기는 반성을 통해 자기를 낫설게 봄으로써 바닥의 체험과 반성을 통한 새로운 창조, 자기 안에 있는 긍정적 측면을 재조명 해 주기 때문이다.¹⁶⁵⁾ 이러한 점에 주목, 본 논문에서는 리미널리티와 재활성화를 통해 상관적 사유의 천관·지관·인간관이 서양의 천관·지관·인간관을 수용하여 새롭게 재창조되는 것이 동학사상과 대순사상의 자생적 근대성이 된다는 점을 조명하고자 한다.¹⁶⁶⁾ 서양 근대성의 동양적 기원과 상관적 사유의 합리성에 대한 오해는 동학 관련 사상에 나타난 자생적 리미널리티와 재활성화에 대한 평가에도 영향을 미쳤다. 상관적 사유의 리미널리티 양상이 분석적 사유의 리미널리티와 다른 점은 분석적 사유의 리미널리티가 변증법처럼 상호 대립적인 두 요소를 조화시킨다면 상관적 사유의 리미널리티는 상보적인 두 요소의 경계를 조화시킨다는 점이다. 이에 본 연구에서는 동학 관련 사상이 내포하고 대순사상에서 주목하는 서구 근대성의 동양적 기원을 염두에 두고, 두 사상이 상관적 사유의 리미널리티로서 자생적 근대성이라는 재활성화를 이루고자 한 도정을 추적하고자 한다.

164) 자기를 제3자로 낫설게 보는 반성과 토론은 대순사상에서 교화를 진리토론이라고 부르는 점에서부터 강조되고 있다. (『대순지침』, 1장 5절; 엄해진, 「대순진리회 교화방법의 토론교육적 접근」, 『大眞大學校 석사학위논문』, 2019)

165) ‘무자기’ 개념과 대순사상의 상생이 연결되는 지점에 대해서도 이미 서양철학의 관점에서 연구된 바가 있다. 김태수, 「대순사상의 무자기(無自欺)에 나타난 상생윤리 - 칸트와 밀의 윤리관과의 대비를 중심으로」, 『대순사상논총』 27, 2016.

166) ‘무자기’는 대순사상의 천지인의 관계가 집약되는 지상천국, 지상신선실현과 함께 대순사상의 목적, 곧 이상사회와 부합한다. (나권수, 「大巡眞理會의 理想社會論 研究」, 『大眞大學校 박사학위논문』, 2016)

III. 동학사상의 자생적 근대성과 작란의 리미널리티

1. 시천주(侍天主) 천관(天觀)의 자생적 근대성

가. 서양의 형상적(形相的) 천관

서양의 근대성으로 대표되는 지동설과 켈빈의 구원예정설은 모두 천관·지관·인간관에 대한 관점의 변화였다. 천관·지관·인간관은 인간의 실존과 생존에 직결되는 가장 기본적인 토대이므로 시대의 획이 그어지는 근대와 같은 변화는 천관·지관·인간관의 변화가 척도가 된다.¹⁾

천관·지관·인간관은 천지인 삼재로 대표되는 동양사상 우주관에서 우주를 구분하는 주요 용어였지만²⁾, 북방 샤머니즘과 관련된 종교의 공통기원을 가진 서양사상에서도 천관·지관·인간관은 삼기능체계로 나타난 바 있다.³⁾ 천관·지관·

1) 서양에서 근대의 철학적 신학의 발생 동기는 천문학의 코페르니쿠스적 전회에 있었다고 한다. (리하르트 세플러 지음, 이종진 옮김, 『종교의 현상학』, 서울: 夏雨, 2023, pp.241-242.

2) 박원길은 북방샤머니즘에서는 우주의 구조가 상·중·하 삼계 혹은 천계(천상계).인계(인간계), 지계(지하계)의 삼계설로 나누는 삼계우주설로 되어 있다고 한다. (박원길, 『유라시아 초원 제국의 샤머니즘』, 서울: 민속원, 2001, p.36) 우실하는 나아가 북방샤머니즘에서 기본적인 사유의 틀인 삼수분화의 세계관은 삼계우주설과 뿌리는 지하세계에 연결되어 있고, 줄기는 인간세계에 있으며, 가지와 꼭대기는 신의 세계에 연결되어 있다고 믿는 우주목 신앙과 세가지 영혼이 있다는 삼혼설로 구성되어 있다고 한다. (우실하, 『전통 음악의 구조와 원리: '삼태극의 춤' 동양 음악』, 서울: 소나무, 2004, p.202, 허호익, 『한국 문화와 천지인 조화론』, 서울: 동연, 2020, p.163에서 재인용) 우실하는 이미 프랙탈 원리로 3수분화의 세계관이 5행, 7성 신앙, 몽고의 99송배, 유럽의 3기능체계로 확산되었다고 주장한 바 있다. (우실하, 『3수 분화의 세계관: 동북아 모태문화 유라시아 모태문화』, 소나무, 2012, pp.279-298) 전통음악과 우주목과 관계된 세계공통의 삼수분화문화를 땃줄에서 찾기도 한다. (김영균, 「땃줄과 숫자 3 연구」, 『비교민속학』 44, 비교민속학회, 2011; 김영균, 『땃줄코드』, 바탕소, 2011)

3) 뫼비우스는 서양 사상의 출현배경이 된 유럽-인도신화에는 천지인과 같이 종교(천)-생산(지)-전쟁(인)을 담당하는 3기능체계로 이루어져 있다고 한다. (김현자, 『조르주 뫼비우스, 인도-유럽 신화의 비교 연구』, 서울: 민음사, 2018). 실제 그리스·로마의 고대도시 또한 이러한 신화적 배경위에 세워진 것이라고 한다. (뤼스텔 드 쿨랑주 지음, 김용중 옮김, 『고대도시: 그리스·로마의 신앙, 법, 제도에 대한 연구』, 서울: 아카넷, 2000). 삼기능체계는 인도의 카스트제도, 그리스·로마의 트로이전쟁 및 트로이 전쟁과 관련된 수많은 사건들, 중국의 천지인이 대표적인 삼기능체계라 할 수 있다. 엘리아데는 세계 신화의 공통요소로 지목하기도 했다. (미르치아 엘리아데 지음 ; 이윤주 옮김, 『세계종교사상사1: 석기시대에서부터 엘레우시스의 비의까지』, 서울: 이학사, 2005, pp.155-156). 인도의 카스트 제도, 트로이전쟁의 헤라, 아프로디테, 아테네 도, 오늘날 입법-사법-행정의 삼권분리도 모두 삼기능체계의 영향 아래 군사, 생산, 분배로

인간관은 신화 시대부터 서양에서 우주를 구분하는 토대 개념이었다.⁴⁾ 이에 천관·지관·인간관은 동·서양 사상을 비교할 수 있는 개념이 될 수 있다.

서양사상에서 천지인 삼재가 토대 개념이라고 할 수 있는 것은 서양철학의 뿌리가 된 플라톤 철학의 우주관 또한 천지인과 같은 우주, 신, 인간이라는 세 차원으로 구성되는데서도 나타난다.⁵⁾ 잘 알려진 바와 같이 플라톤은 눈에 보이는 우주는 눈에 보이지 않는 이데아 세계의 반영이라고 설명하였다. 이때 눈에 보이지 않는 이데아의 세계는 동양의 천, 눈에 보이는 세계는 동양의 지에 해당하고 눈으로 관찰하는 존재가 인에 해당된다.

서양철학은 플라톤 철학의 각주라는 화이트헤드의 말⁶⁾ 오랫동안 회자되는 것처럼 서양사상에 플라톤 철학의 영향이 컸다. 플라톤의 사상은 그 제자 아리스토텔레스에 의해 보다 현실설명에 적합하게 변형되어 아리스토텔레스는 이데아를 형상으로 땅을 질료로 설명하였다. 아리스토텔레스에게 형상적 하늘, 질료적 땅의 형태로 나타난 우주는 하늘의 형상이 땅을 질료로 변형시킨 세계로 나타났다. 인간은 하늘의 형상을 땅에 나타나게 도와주는 존재로 간주된다.

아리스토텔레스로부터 시작되는 서양의 천관·지관·인간관은 변화를 설명할 때 실체를 가정하므로 존재론적이라 할 수 있다. 존재론과 생성론은 오늘날 동

나뉘어 있다. 삼기능 체계는 유럽, 인도, 중국에 걸쳐 공통적으로 나타난다고 한다. 모든 삼기능 체계란 태극의 다른 모습인 삼태극 천(수직), 지(수평), 인(입체)과 같이 세 가지 속성으로 태극과 같은 완전체를 이룬다고 한다.

- 4) 삼기능 체계는 세계를 종교(입체), 정치(수직), 경제(교화, 수평)로 나누면 가장 효율적으로 통치가 이루어진다는 사상이다. 삼기능 체계는 인도 게르만을 포함하여 범세계적으로 나타나는 신들의 체계 속에서 나타난다. 제 1기능은 주권(主權)으로 이는 이중성을 띠는데 한 가지는 질서, 평온함 다른 한가지는 주술성, 악마성이다. 이 이중성을 인도의 미트라-바루나, 게르만의 티르와 오딘에게서 볼 수 있다. 제2의 기능은 전사로 인도의 인드라, 로마의 마르스, 게르만의 토르가 해당한다. 제3의 기능은 농민(생산, 미)이다. (오바야시 다료, 고다마 요시요 지음, 권태호 옮김, 『신화학 입문』, 서울: 새문사, 2003, pp.158-159). 3이라는 숫자는 임사체험과 유사한 텃줄과도 관련되어 인류의 보편적 상징으로 해석될 수 있는 요소가 많았다고 한다. (김영균, 『텃줄코드: 새끼줄, 뱀, 텃줄의 문화사』, 서울: 바탕소, 2011, pp.129-130)
- 5) 하느님의 형상을 따라서 인간을 만들었다는 성경의 언급은 중세 내내 플라톤 철학과 아리스토텔레스 철학의 이데아-형상 이론에 따라 논쟁이 진행되었다. 또한 오늘날 다윈주의 신학의 대표자 중 하나인 파니카(Raymond Panikkar, 1918-현재)는 인간의 자의식 이 출현한 이래 줄곧 사실상 만물은 우주, 신, 인간 세 차원으로 구성되어 있으며 이 삼중적 관계를 우주신인론적 비전, 혹은 우주신인론적 직관이라고 한다. (허호익, 『천지인신학: 한국신학의 새로운 모색』, 서울: 동연, 2020, pp.338-357, 538-541)
- 6) A.N. 화이트헤드 지음, 오영환 옮김, 『과정과 실재: 유기체적 세계관의 구상』, 서울: 민음사, 1994, p.109.

양과 서양을 구분하는 주요 사유체계가 된다.⁷⁾ 전체에서 부분으로, 위에서 아래로 사유하는 동양사상의 체계에서는 변화를 설명할 때 실체가 없이 변화가 설명되는 생성론적 사유체계가 형성되고 부분에서 전체로 확대되는 서양의 사상체계에서는 부분부터 실체로 변화를 설명하는 존재론적 사유체계가 된다.

들뢰즈의 내재성이론을 동양사상에 적용한 프랑수아 줄리앙 또한 변화를 실체로 설명하는 서양은 존재론, 속성으로 설명하는 동양은 생성론으로 간주한다. 대표적으로 의학의 경우 동양의학은 살아 있는 사람을 대상으로 하기에 해부도가 빈약하고 서양은 죽은 사람을 대상으로 하기에 해부도가 상세하다. 실체론으로 대표되는 서양의 존재론 입장에서 본다면 오늘날 서양을 대표하는 원자론이나 중세 서양을 대표하던 유일신이나 고대 서양을 대표하는 플라톤의 이데아나 같이 다 실체로서의 형상적(形相, form, eidos) 천관(天觀)이라 할 수 있다. 존재론적 천관·지관·인간관에서는 변화의 실체를 과거에는 신으로 상정했으나 신을 부정하는 근대에 이르러서는 신 없이 물질로만 변화를 설명하게 된 것이다.

아리스토텔레스의 실체론은 변화의 과정이 논리적 설명이 되려면 반드시 실체로 설명되어야 한다는 존재론적 이론이다. 예를 들어 물이 불로 변하려면 아리스토텔레스 이론은 물이 불로 변하게 하는 속성을 가진 실체가 있어야 하고 그렇지 않으면 논리적 학문이 아니라는 것이다. 반면 음양오행의 프랙탈적(fractal)⁸⁾ 감응원리는 아무런 실체 없이 변할 수 있다.

이 변화의 실체적 원인이 4원인이고 변화를 일으키는 질료가 4원소이다. 아

7) 김경수, 『노장(老莊)의 생성론』, 서울: 문사철, 2015.; 이정우, 『세계철학사 4: 탈근대 사유의 지평들』, 서울: 길, 2024.

8) 태을과 태일은 어원상 프랙탈과 관계가 깊다. 극대와 극소를 왕복한다는 의미로 태(太)라는 글자가 해석될 수 있기 때문이다. 태일과 태을원군은 초나라의 동황태일 신앙(박준영, 「중국 선진시기 귀신관념의 형성과 전개 연구: 『설문해자』 “귀(鬼)부(部)”를 중심으로」, 명지대학교 석사학위 논문, 2012 p.58), 소강절의 선천역학의 계보가 되는 위백양의 『주역참동계』의 해설본(조영숙, 「『동의보감』 우주본체론에 관한 연구」, 『도교문화연구』 33, 2010, pp.119-120), 포박자(도광순, 「도교의 과학사상」, 『도교학연구』 5(1), 1990, p.5) 등에 나타난다. 태극 또한 전통적으로 ‘태일’이라는 만물의 통일성으로 이해되어 왔다.(이창일, 『소강절의 철학: 先天易學과 상관적 사유』, 서울: 심산, 2007, p.275) “태을”의 수행론적 해석의 연구사에 대한 연구도 있다.(김수인, 「所南 鄭思肖의 『太極祭鍊內法』 修行論 研究」, 원광대학교 일반대학원, 2011)

리스토텔레스는 우주가 지수화풍이라는 4가지 원소로 이루어졌다고 한다. 같은 원리로 우주는 형상인, 목적인, 운동인, 질료인과 같은 4원인으로 이루어진다고 한다.⁹⁾ 4원인에서 사물을 구성하는 질료인과 형상인은 사물에 내재하지만, 사물을 움직이게 하고 목적을 실현하게 하는 작용인과 목적인은 사물 밖에 존재한다. 동양의 음양오행과 서양의 4원인설과 4원소설의 차이는 변화를 실제로 설명하는데 있었다.¹⁰⁾

형상과 질료가 결합하는 목적과 작용이 실체가 형성되는 4원인이라면 질료가 구분된 것이 지수화풍의 4대이다. 4원소설을 순환으로 해석할 때 4원소는 순환의 4국면인 수렴(수) - 압축 및 폭발(지) - 확장(화) - 팽창(풍)의 4국면이 된다. 아리스토텔레스는 엠페도클레스 이전의 지수화풍 이론을 보다 실체화했다. 뒤메질은 상승과 하강으로 이루어진 인도-유럽어족 상상계의 인류학적 구조에서 실체론적 우주관이 화와 풍의 상승, 지와 수의 하강이라는 4원소설로 만들어졌다고 한다.¹¹⁾

4원인설은 마테오 리치가 살던 17세기까지도 우주를 설명하는 서양의 가장 합리적인 이론으로 간주되어왔다. 따라서 서양의 형상적 천관에서는 지수화풍과는 분리된 제5원소로서 플라톤의 이데아나 기독교의 유일신이 천관의 중심이

9) 서명응은 여기에 주목하여 소강절의 음양오행 이론이 4원인설보다 더 논리적이라는 것을 강조했다. 서명응은 소강절의 선천역학을 체로 서양과학을 용(用)으로 해석하여 아리스토텔레스의 4원인설로 대표되는 서양과학이 선천역학의 체계에서 파생되었다고 한다.(이봉호, 『정조의 스승, 서명응의 철학(서양 과학에 대한 조선학자의 대응)』, 동과서, 2014, p.231)

10) 중국의 대표적인 비교철학자 모종삼은 “서양철학이 ‘실체’(實體)의 관념을 통하여 인격신(人格神, personal God)을 이해하지만, 중국철학에서는 작용(作用, function)의 개념을 통하여 천도(天道)를 이해한다고 한다. (모종삼 지음, 『동양철학과 아리스토텔레스: 原題-四因說漢講錄』, 부산: 소강, 2001, p.84) 이에 반해 동양은 실체가 아닌 변호의 원인을 “기” 혹은 “감응”으로 설명했다. 주자를 계승했다고 하는 정암 나흠순은 감응에 대해 말한다 “감응하는 것은 기(氣)이고 감응의 리는 감응이 어김없이 일어나게 하는 질서이다.”(최진덕, 『주자학을 위한 변명: 나정암의 이일분수 철학』, 서울: 청계, 2000, p.147) 오늘날 만물은 감응과 같이 동조화된다고 한다.(스티븐 스트로가츠 지음, 조현욱 옮김, 『동시성의 과학, 싱크』, 파주: 김영사, 2005, p.203, 389) 만물은 입자와 파동을 동시에 가진다는 오늘날 양자역학의 세계관에 따라 입자를 중시하는 서양은 실체론적으로 설명하고 파동을 중시하는 동양은 감응론으로 설명한다. 감응은 생명의 우발성, 창발성을 실체보다 더 잘 설명해 준다.(문영빈, 『통합적 생명이해와 사회윤리학적 함의』, 『기독교사회윤리』 12, 2006, pp.126-131)

11) 손윤락, 「아리스토텔레스의 요소 이론: 『생성소멸론』에 나타난 요소들의 생성-소멸 메커니즘을 중심으로」 『西洋古典學研究』 31, 2008, pp.83-108; 질베르 뒤랑 지음, 진형준 옮김, 『상상계의 인류학적 구조들』, 파주: 문학동네, 2007.

된다. 동양과 달리 경계가 명확한 서양의 천관·지관·인간관은 내재적인 리미널리티보다는 제5원소라는 실체를 통한 리미널리티 양상이 성립한다.

아리스토텔레스의 4원인설은 마테오 리치가 음양오행의 우주론보다 지수화풍의 우주론이 더 과학적이라는 『천주실의』의 논거로 사용되었다. 마테오 리치는 아리스토텔레스의 ‘4원인설’로 천주의 존재를 증명한다. 『천주실의』는 리치가 저술한 서학에 대한 요약으로 동양에는 처음 저술되어 이후 동학사상과 대순사상에까지 큰 영향을 미친다.¹²⁾ 두 사상은 유사해 보이나 음양오행이 변화를 속성으로 설명한다면 지수화풍은 실체로 설명한다는 차이가 있었고 이 차이가 동서양의 근대성에 큰 차이를 나타나게 한다. 서양에서는 중세 건축과 미술에서 보듯이 신의 속성 또한 지수화풍의 4가지 속성으로 나타난다.

4원소설과 4원인설은 밀접한 관계가 있다 할 수 있다. 지수화풍의 세계관을 가진 인도에서도 4원인설과 같은 논리학이 발달했는데 4원소의 변화를 설명하는 과정이 곧 4원인설로 연결된다 할 수 있다.

오늘날 대부분의 동양인은 신명을 인정하지 않는 서양의 전통적인 천관·지관·인간관을 과학적 세계관으로 선호하고 있다. 그러나 동양의 천관·지관·인간관을 기준해 보면 신명을 인정하지 않는 서양의 천관·지관·인간관도 특정한 가정 하에 성립된 천관·지관·인간관이 된다. 서양의 천관·지관·인간관은 변화를 실체로 설명하는 존재론이라는 배경을 가지고 있는 존재론적 천관·지관·인간관이라 할 수 있다.

요컨대 서양의 존재론적 천관·지관·인간관은 아리스토텔레스로부터 시작하는 지수화풍의 세계관으로 대표된다. 아래에서 위로 사물을 관찰하는 서양의 경우 본질과 현상으로 실체는 구분되며 따라서 현상은 본질인 형상이 현상인 질료를 실체로서 변화시키는 것이다. 이에 반해 생성은 실체를 전제하지 않으므로 동

12) 마테오 리치는 아리스토텔레스의 ‘4원인설’로 천주의 존재를 증명한다. 사물을 구성하는 질료와 형상은 사물에 내재하지만, 사물을 움직이게 하고 목적을 실현하게 하는 작용인과 목적인은 사물 밖에 존재하는데 그것이 곧 천주라는 의미다. 『天主實義』 제1편, 6조목, “天下無有一物, 不具此四者. 四之中, 其模者質者, 此二者 在物之內, 爲物之本分, 或謂陰陽是也. 作者爲者, 此二者在物之外, 超於物之先者也, 不能爲物之本分. 吾按: 天主爲物之所以然, 但云: 作者, 爲者. 不云: 模者, 質者.” 백민정, 「上帝와 心 개념으로 비교한 정약용과 최제우의 사유」, 『민족문화』 61, 2022, pp.125-172.

양은 현상과 본질을 구분하지 않고 음양오행과 같이 현상과 본질은 하나로 통일되며 일원론으로 변화를 설명한다.

나. 동양의 동화적 (同化的) 천관

전통적으로 동양의 “천”개념은 “천지”로 구분되어 천지와 대응되는 “천” 개념과 “천지”로 구분 되기 전, 천지를 낳은 무극, 태극의 천, 곧 하늘 위의 하늘, 천외천(天外天)이라는 2가지 천(天)개념이 있었다.¹³⁾ 이는 마치 서양에서도 아담과 이브로 나누어지기 전 아담이 이브로 나누어지고, 나누어지고 나서도 같은 아담이라고 불리는 것과 유사하다. 이에 천지인 개념 또한 천을 천지 밖의 천외천으로 상정하면 지(地)는 천외천이 만든 천지가 되고 천지로 구분된 천을 천으로 하면 지(地)는 또한 천지로 구분된 지(地) 개념이 된다. 천 개념의 이러한 중의적인 사용은 동양 천관, 지관의 논의가 어렵고 혼동되는 원인이 되기도 한다. 이 글은 천외천으로서의 천과 천지로 구분된 천의 구분을 천 개념 설명 전에 명시하고자 한다.

이는 신(神) 개념에도 동일하게 적용된다. 천(天) 개념이 천지를 만든 천외천의 개념으로 사용될 때의 신은 “상제”를 의미하고 천외천에 의해 이루어진 천지에서 천지를 운행하는 주체로서의 신은 천지신명 혹은 신명이 된다. 그러나 인간과 구분될 때 상제와 신명을 모두 합하여 신이라고 통칭해 왔으므로 신 개

13) 금장태는“‘천’은 모든 ‘신’들의 위에서 주재하는 궁극적 존재이며, 모든 ‘신’들은 ‘천’이 주재하는 조정(朝廷)의 관료체계처럼 각각 일정한 역할을 담당하여 충돌 없이 하나의 세계를 이루고 있다고 한다. (금장태, 『귀신과 제사: 유교의 종교적 세계』, 서울: 제이앤씨, 2009, p.62) 장재 또한 천지라고 할 때의 하늘과 하늘 위의 하늘이 있음을 구분했다. (張載區分了所謂“太虛之天”与“天地對舉之天, 정몽, 태화, 徐儀明, 『性理与岐黃』: 中国社会科学出版社, 1997, p.32에서 재인용) 동양의 신관에서 상제는 서양의 하느님과 달리 하늘에 속하는 존재가 아니다. 하늘과 땅도 상제가 만든 일물(一物)이 된다. 실제 주역8괘는 하늘과 땅인 건곤도 일물로 8괘 중의 한 요소를 차지하고 있다. 동양사상에서 천외천은 천지인의 밖에 있지 만, 장재처럼 천지인이 천외천에 의해 만들어지므로 또한 8괘처럼 천지인 안에 있다. 실제 『시경』의 상제는 『성경』 「시편」 창조주와 5가지 인격적 속성을 공유하고 있다고도 한다. 5가지 인격적 속성은 만물의 조생자(造生者), 계시자(啓示者), 계약(契約)의 주관자, 구원자(救援者), 도덕적 근원이라고 한다. (김영호, 「『시경(詩經)』의 천(天) 속성과 『시편(詩篇)』의 신(神) 속성 비교 연구」 『원불교사상과 종교문화』 71)

념도 구분할 필요가 있다. 동학사상에서 상제 혹은 천주는 천외천의 신을 의미하므로 신명으로서의 신이 많이 나타나는 기존 동양사상의 신 개념과는 구분된다. 서양과 비교한다면 서양은 통일적으로 신은 천외천의 상제만을 주로 강조했고 동양의 천은 하은주 삼대 시절에 천외천의 의미가 강조되다가 성리학에서는 거의 천지 중 하나인 천의 개념 곧 이법천(理法天)으로 사용되었다.

이법천(理法天)은 하늘의 인격적 측면보다 이치적 측면을 강조한 용어이다. 이는 하늘 위의 하늘이 천지를 이치대로 만들었기에 하늘 아래 하늘은 법칙대로 움직인다는 동양사상이 반영되어 있다. 하늘 아래 하늘이 이치대로 만들어져 인격적 속성은 상대적으로 부족하나 하늘 위의 하늘이 있기에 이법천 또한 가변적이지만 동양사상에서는 이법천으로 하늘의 속성을 고정시켰다.

신 개념뿐 아니라 지(地) 개념에도 동일하게 적용된다. 천을 천외천으로 사용할 때 지 개념은 기존의 천외천에 의해 이루어진 “천지”의 개념이 되므로 이때 지는 천외천에 의한 ‘조화’ 혹은 ‘무위이화’의 작용 대상 및 결과로 나타나 동학사상에서는 ‘조화’와 ‘무위이화’, ‘기화’라는 용어가 천외천에 대응되는 ‘지(地)’를 의미하는 용어가 된다.

천(天), 지(地), 신(神) 개념이 중의적으로 사용되는 것은 동서양이 유사하다. 그러나 동양에서 서양보다 더 중의적으로 사용되는 것은 실체론적인 서양과 달리 감응으로 변화하는 동양에서는 천,지,신을 상관적 사유의 변화로 설명하기 때문이다. 속성을 중심으로 설명하는 동양에서는 천, 지, 신이 경우에 따라 구체적으로 의미하는 범위는 다르나 속성은 동일하다.

상관적 사유는 서양사상에서 심미적 질서에 해당되므로 동양의 천, 지, 인은 미학적 용어로 더 명확히 정의될 수 있다.¹⁴⁾ 이에 천원지방(天圓地方), 천도지덕(天道地德)으로 대표되는 음양으로 구분된 동양의 천관(天觀)은 동화적(同化的, assimilation) 천관으로, 지관(地觀)은 응축적(凝縮的, condensation) 지관(地觀)으로, 인간관(人觀)은 접화적(接化的, grafting) 인간관으로 구분할 수 있다.¹⁵⁾

14) 김영진, 「상관적 사유와 심미적 질서」, 『철학논집』 26, 2011, pp.165-193; 최광진, 『한국의 미학』, 고양: 미술문화, 2015.

15) 최광진, 『한국의 미학』, 고양: 미술문화, 2015, pp.34-139. 최광진은 한·중·일의 문화를 비교

동화(同化)는 지방(地方)에 대한 천원(天圓), 지덕(地德)에 대한 천도(天道)에 공통적으로 나타나는 속성을 표현하는 용어로 ‘탄소동화작용’의 ‘동화’와 같이 이질적인 성질이나 양식을 동일하게 만드는 것이다. 동화는 서로 이질적인 것이 하나로 통합되면서 주종관계를 형성시키므로¹⁶⁾ 통합의 원과 질서의 도의 성격을 나타낸다. 동양의 정신문화인 유불선 또한 동화의 성격이 나타나 도교는 자연에 동화되고 유교는 내면에 동화되고 불교는 법에 동화된다.¹⁷⁾ 동양은 분석하고 지배하는 서양과 달리 자연과 인간이 하나라는 유기체적 자연관이 있었으므로 동화를 추구하였다.

응축은 천원(天圓)에 대한 지방(地方), 천도(天道)에 대한 지덕(地德)에 공통적으로 나타나는 속성을 표현하는 용어로 ‘수증기 응축’의 ‘응축’과 같이 서로 다른 요소들이 한데 얹혀 굳어지는 현상을 표현한다. 응축은 동화처럼 성분 자체가 바뀌는 것이 아니라 이질적인 존재를 압축하여 하나의 작은 통일체를 이루게 하므로 방과 같이 사각의 모가 나있되 정확함의 덕을 특징으로 한다. 응축과 동화 모두 통일을 지향하지만 힘의 방향은 반대이다. 동화가 자기를 중심으로 외부를 향해 끊임없이 확장해 가는 힘이라면 응축은 내부를 향하여 수축하는 힘이다.¹⁸⁾ 동화를 중화(中和)라 한다면 응축은 회귀(回歸)와 같다. 동양의 물질문화인 미술, 음악, 무술은 여백의 미와 같이 최소한의 작업으로 최대의 효과를 모색하였다.

접화(接化)는 지방(地方)에 대한 천원(天圓), 천도(天道)에 대한 지덕(地德)등 서로 대립적인 존재가 만나서 하나로 어우러지는 것을 표현하는 용어로 ‘접화 군생’의 접화처럼 두 존재가 동등하게 만나 이질성을 보존하는 통합을 표현한다. 동화가 중심을 지향하고 응축이 완벽주의를 지향한다면 접화는 상극(相克)의 어울림으로 혼합주의를 표방한다. 이는 원방각에 나타나는 천원(天圓)과 지방(地方)의 융합, 도덕군자에 나타는 천도(天道)와 지덕(地德)의 융합인 인간의 속성에 적합하다.

하기 위해 동화·응축·접화라는 용어를 사용했지만 이는 동양의 천지인에도 거의 부합한다.

16) 최광진, 『한국의 미학』, 고양: 미술문화, 2015. pp.56-59.

17) 최광진, 『한국의 미학』, 고양: 미술문화, 2015. pp.62-75.

18) 최광진, 『한국의 미학』, 고양: 미술문화, 2015. pp.78-95.

이때 동양의 천, 지, 인은 계통발생이 개체발생을 반복한다는 이영란의 리미널리티 정의와 같은 관계를 이룬다. 건건곤순(乾健坤順)¹⁹⁾은 하늘이 정하면 땅이 이를 실행한다는 뜻으로 건을 천(1), 곤을 지(2)라 하면 이 때 땅의 순(順)은 천의 건(健)을 포함하는 1+2의 뜻을 가지고 있다, 마찬가지로 천과 지를 접화한 인은 천(1), 지(2), 인(3)에서 3, 1+2+3, (1+2+3)'를 이루는 관계이다. 즉 응축은 동화를 포함하고 접화는 동화, 응축 및 제3의 존재까지를 포함한다.

한편 생성론적 동양사유에 비해 존재론적 서양사유는 동화에 반대되는 이화(異化, differentiation), 혹은 분화(分化, segmentation)에 해당되고 이는 존재론적 질서에 해당하므로 서양 존재론의 초석이 되는 아리스토텔레스의 존재론을 따라 서양의 천관은 형상적 천관으로, 지관은 질료적(質料, matter, hyle) 지관으로, 인간관은 성장론적(成長論的, growth theory) 인간관으로 구분할 수 있다.

무극과 태극에서 스스로 분화되는 동양의 생성론적 천관·지관·인간관에서 동양의 천관은 만물을 일체로 통합하는 동화적 천관이 된다, 도교의 천관이 천의 작품인 자연계에 대한 동화적 천관이라면 유교의 천관은 천의 명품(名品)인 인간에 대한 내면의 마음에 대한 동화적 천관이라 할 수 있다. 동양에서는 존재론에 가장 가까운 불교의 천관 또한 천이라는 존재에 대한 존재론의 동화적 천관이라 할 수 있다.²⁰⁾

동양의 천관·지관·인간관은 실제로 변화를 설명하는 서양의 삼재와 달리 속성으로 변화를 설명하기에 동양의 천관에는 만물과 같이 음양오행의 법칙이 적용된다. 속성으로 작용하는 음양오행은 물질뿐 아니라 신명에도 적용되어 동양의 천에는 음양오행이 적용된 수많은 신명으로 구성된다.

동양의 신은 서양의 절대신과 같은 단일한 개념이 아니라 최고신인 상제와 천지신명, 그리고 조상신으로 구분되는 복합적 개념이었다. 서양의 몇 안 되는 천사와 달리 티끌 하나에도 수많은 부처가 있다고 할 정도로 많은 동양의 신명

19) 乾陽坤陰, 此天地之氣, 塞乎兩間, 而人物之所資以爲體者也. 故曰‘天地之塞, 吾其體’. 乾健坤順, 此天地之志, 조단(曹端) 서명술해(西銘述解), 한미문화사편, 『한국역학대계』, 12 서울: 韓美文化社, 1998.

20) 최광진, 『한국의 미학』, 고양: 미술문화, 2015. pp.62-75.

은 우주만물에 꼭 차 컴퓨터처럼 우주를 운행하고 음양의 법칙에 따라 자기 고유영역을 가진 존재였다.²¹⁾ 동양의 신명은 음양의 법칙에 따라 구분된 각자의 영역을 지키고 있어 동양의 상제는 상제라 하더라도 신명의 일에 간섭할 수 없어 동양에서는 최고신의 존재가 거의 법칙으로 비인격화 되어 잊혀질 지경에 이르렀다.²²⁾ 동양의 신인관계에서 신명은 다른 모든 존재와 같이 상제에 의해 인간과 음양으로 만들어진 존재였고 인간이 죽어서 되는 조상신은 신명과 달리 천지운행에는 관여하지 않고 인간 후손이 수도하여 신명과 음양으로 결합되는 것을 관장하는 존재였다.

서양의 전통적인 존재론적 삼재의 구성원리가 지수화풍의 원리라면 동양의 전통적인 생성론적 삼재의 구성 원리는 음양오행이다. 그리스·로마 신화, 인도 신화에 나타나는 3기능 체계로부터 시작한 서양의 천관·지관·인간관이 지수화풍을 통해 아리스토텔레스에 이르러 질료-형상의 존재론적 천관·지관·인간관으로 일찍이 정립되었다면 동양의 생성론적 천관·지관·인간관은 유불선과 음양오행이 서로 교류하면서 장기간에 걸쳐 형성된다.

동양의 전통적인 천관·지관·인간관은 크게 주역의 삼재관과 불교의 삼계관으로 대별된다. 천지인의 원리로 구성되는 주역의 삼재관이 동양의 전통적인 생성론적 삼재관이라면 불교의 삼계관은 존재론적 삼재관에 가깝다. 동양의 전통적인 천관·지관·인간관은 먼저 도교적인 주역의 삼재관이 형성된 후 불교의 존재론적 삼계관이 도입되면서 성리학적인 유교적인 삼재관으로 서로 종합되게 된다, 실제 유교는 불교가 도입되기 전 존재론적인 우주론이 거의 없었고 먼저 음양오행의 생성론적 우주론이 도입되었다. 생성론적인 동양의 사유체계에서 천관·지관·인간관은 불교의 존재론적인 사유체계가 도입되고 나서야 삼재관으로 발전할 수 있었다는 것은 자연스러운 일이다.

자연환경과 문화환경의 차이로 서양에 비해 생성론적인 천관·지관·인간관을 발전시킨 동양의 삼재관은 천지인과 음양오행으로 대표되는 상관적 사유의 천

21) 컴퓨터로서의 우주에 대한 논의는 톰 지그프리트 지음, 고종숙 옮김, 『우주, 또 하나의 컴퓨터: 양자컴퓨터에서 M이론까지, 정보물리학으로 본 우주』, 서울: 김영사, 2003, pp.26-29 참조.

22) 신에 대한 주자의 경이원지에 대해서는 최진덕, 「朱子學의 理氣論과 鬼神論」, 『陽明學』 23, 2009, pp.381-382 참조.

관·지관·인간관이었다. 역사적으로 개별적으로 발생했다고 하는 음양, 오행, 삼재 이론은 상관적 사유를 공유하고 있어 동중서의 천인감응론의 유학부터 통합되기 시작하지만 본격적으로 통합되는 것은 성리학의 근간이 되는 주돈이(周敦頤, 1017-1073)의 『태극도설(太極圖說)』부터 통합된다. 주역에서 말하는 음양은 유럽의 3기능 체계와 유사한 아시아 샤머니즘의 천지인 삼재, 그리고 오행의 순으로 발전한다. 상관적 사유의 발전 과정을 요약해서 살펴보면 다음과 같다.

음양, 삼재, 오행, 팔괘는 기원은 달랐지만 각각 같은 삼재를 바라보는 관점의 차이였으므로 관점의 차이를 이해한다면 서로 통합될 수 있다. 이들 각각은 관점에 따라 삼재를 바라보는 최소체계였다. 음양, 삼재, 오행, 팔괘는 소강절의 가일배법(加一倍法)에 따라 동일한 삼재를 세부적으로 해석할 수 있는 통합적 원리가 된다.

먼저 음양은 전 세계에 공통된 이항대립의 요소로 직관적으로 사물을 구분하는 첫단계이자 원리적인 속성이 된다. 속성을 강조하는 생성론적 삼재관에서 음양은 근원적인 원리가 된다. 형체²³⁾가 없는 세계에서 음양이 이항대립적 속성을 나타낸다면 이 속성이 현실에서 실체를 가지기 위해서는 입체를 이루어야 하므로 삼차원입체를 이루기 위한 최소 체계인 삼재(三才)로 발전하게 된다. 이때 삼재는 천지인 삼재로 대표되는 바 삼재는 음양에서 형체로 발전된 것이므로 천지인에서 천은 양, 지는 음, 인은 천지를 중재하는 중(中)의 역할을 가지게 된다.

삼재로 입체를 이루었다면 물질에서 입자가 파동의 성격을 동시에 가져야 존재할 수 있듯이 입자는 파동으로 순환할 수 있는 사상(四象)체계를 이루어야 한다. 원형이정(元亨利貞), 생장염장(生長斂藏), 춘하추동과 같은 사상체계는 지

23) ‘이(理)’는 ‘형체 이전의 것[形而上者]’이 되고, ‘기(氣)’는 ‘형체를 지닌 이후의 것[形而下者]’라 불린다. 그런데 주희는 이 형체 이전의 것’을 형체를 뛰어넘은 형체 이상의 것이라는 의미로 파악한다. 주희의 “천지 사이에는 ‘이’가 있고 ‘기’가 있다. ‘이’라고 하는 것은 형이상의 도이고, 사물을 낳는 근본이다. ‘기’라고 하는 각 ‘기구’이고, 사물을 낳는 수단이다. 그러므로 인간과 사물에는, 반드시 이 원리를 품수 받은 이후에 사물의 성질이 있으며 그 이후에 형체가 있게 된다 (天地之間, 有理有氣·理也者, 形而上之道也, 生物之本也·氣也者, 形而下之器也, 生物之具也. 是以人物之生, 必稟比理, 然後有性, 必稟比氣, 然後有形, 朱熹. 『文集』 권 58, 「答黃道夫書」).

수화풍이 이루는 사상체계와 유사한 체계를 이룬다. 다만 여기서 지수화풍의 사상체계와 음양오행의 사상체계가 다른 것은 지수화풍은 아래에서 위로 올라가는 실체적 사유체계이므로 사물에 공통되는 속성인 음양오행으로 발전하는 속성적 사유체계가 아니다.

사상체계는 다시 지속적인 순환을 이루기 위해서 상극(相克)과 상생(相生)을 이루어야 하므로 상극과 상생의 최소 체계인 오행(五行)으로 발전하고 그 중심 역할로 중심인 토(土)를 필요로 하게 된다.²⁴⁾ 그러나 오행까지도 아직 사물을 구성하는 음양을 가지지 못한 생수(生數)의 존재이므로 이 생수가 현실에서 변화를 가지는 음양을 갖추려면 오행은 짝수로서 상극상생의 최소체계를 이룰 수 있는 8괘로 변화해야 한다.²⁵⁾ 8괘는 다시 중심을 필요로 하므로 구궁팔괘가 되고 이 구궁팔괘(九宮八卦)가 우주를 설명하는 상관적 사유의 기본체계가 되어 하도낙서(河圖洛書)로 발전한다.

하도낙서의 구궁(九宮)이 실제 천지의 운동을 하는 실체로 나타나기 위해서는 시간의 요소가 추가되어 10간(干) 12지(支)로 나타난다. 10간 12지에는 진술축미(辰戌丑未)처럼 토(土)의 요소가 시간에 배치되어 시간의 변화를 중재한다.²⁶⁾ 천지에 각각 배치된 10간 12지는 천지화육(天地化育)을 위해 천기하강 지기상승, 곧 천지승강(天地升降)을 통해 천지지용(天地之用)²⁷⁾인 12운성(運星)의 작용, 곧 포태(胞胎), 양생(養生), 욕대(浴帶), 관왕(冠旺), 쇠병(衰病), 사장(死藏)의 작용을 한다. 10간 12지가 물리학의 원자와 같다면 천지지용인 12운성은 원자가 결합되어 전혀 다른 성질이 나타나는 분자와 같다고 비유할 수 있다.

12운성은 천지승강의 천지화육을 생명의 일생으로 표현한 것이다.²⁸⁾ 남녀의

24) 소광섭, 「오행의 수리물리학적 모형」, 『한방성인병학회지』 1, 1995, pp.25-36.

25) 강용균, 「오행과 팔행의 수학적 모형」, 『한국정신과학학회지』 3(1), 1999. 7과 9는 일대일 대응되는 상극상생체계를 만들지 못한다. 8은 짝수로서 일대일 대응의 상극상생체계를 만드는 최소 숫자이다.

26) 박성우, 「旺相休囚死 理論 研究: 土旺四季說을 中心으로」, 공주대학교 석사학위논문, 2006.; 권영민, 「陰陽五行說의 季節 區分에 관한 考察」, 공주대학교 석사학위논문, 2017.

27) 『전경』 「제생」 43.

28) 최정혜, 최정준, 「아베 타이잔(阿部泰山)의 12운성(運星) 이론 고찰」 『인문학연구』 48, pp.315-349.

만남처럼 음양으로서의 천지는 천강지승(天降地昇)하여 땅에 생명의 씨앗이 뿌려지는 포태로부터 시작하여, 땅이 생명의 씨앗을 양생하고, 씨앗이 땅 밖으로 혹은 몸 밖으로 나가 하늘의 우로(雨露)로 목욕하며 띠를 두른 또 하나의 개체로써 육대를 이루고, 다시 일을 맡아 왕성하게 활동하는 관왕에 이른 후 쇠하고 병들고 문힌다는 12단계를 뜻한다.²⁹⁾ 이는 캠벨 원질신화의 12단계나 7명의 캐릭터³⁰⁾, 심우도와 같은 과정을 보여준다. 이를 김지하는 울려로 표현했다.³¹⁾

천지지용은 천지의 운행이 자연에 의한 기계적인 것이 아니고 천지의 지극한 성경신에 의한 것임을 보여준다. 동양사상 입장에서 서구의 원자론적 근대성이 가장 간과한 것이 기계론적 자연관에서 신명의 성경신을 누락한 것이다. 이를 동학사상과 대순사상에서 “무도병(無道病)”이라고 지칭한다.³²⁾

천지지용은 일용사물 뿐 아니라 사상체계에도 영향을 주어 유불선은 천지지용을 반영한 것으로 나타난다. 천지의 포태는 허무의 선도로, 천지의 양생은 적멸의 불도로, 천지의 육대는 유도(以詔)로 표출된다.³³⁾ 서양의 천관이 지수화풍의 실체적 속성으로 하늘의 특징을 설명한다면 동양은 음양오행의 4가지 속성으로 하늘의 속성이 표현된다. 서양의 천관이 실체적이어서 근대 이후 원자론과 같이 개별적으로 수없이 분화 된다면 동양의 천관은 원자, 분자, 개체, 사회 등 각 단위 내부에서 음양, 삼재, 오행, 팔괘, 십간, 12지 등 통일적 구조를 보여준다.

29) 이진훈, 「12운성에 관한 연구」, 공주대학교 석사학위논문, 2010

30) 7명의 캐릭터는 주인공, 정신적 스승, 관문 수호자, 전령관, 변신자재자(트릭스터), 그림자, 장난꾸러기이다. 캠벨의 영웅성사가 수많은 영화와 게임에서 검증되었듯 7명의 캐릭터가 가지는 보편성 또한 많은 작품을 통해 검증되어 왔다.(스튜어트 보이털라 지음, 김경식 옮김, 『영화와 신화』, 을유문화사, 2005)

31) 김지하, 『울려란 무엇인가』, 서울: 한문화 멀티미디어, 1999.

32) 『전경』 「행록」 5-38.

33) 『전경』 「교운」 1-66; 이조(以詔)의 이(以)는 ‘본 받는다’는 의미를 포함한다. 고윤숙, 「천지(天地)를 ‘본받음[以]’의 철학 - 『주역(周易)』 건·곤괘(乾·坤卦) 「대상전(大象傳)」을 중심으로」, 『한국 철학논집』 70, pp.156-157. 2021.

다. 근대 동서양 천관의 충돌과 상극화(相克化)

1) 천관의 충돌

지수화풍의 속성으로 표현되는 서양의 천관과 음양오행으로 표현되는 동양의 천관은 유사한 면이 있었다. 실제 동양선교에 나섰던 리치는 성리학 이전의 유교 경전인 『서경』에 나타난 동양의 천관이 서양 천관과 유사하며 오히려 더 나은 점이 있음에 감탄하며 동방선교에 희망을 가진다.

나는 유럽에 알려진 모든 이방인들의 국가 가운데에서 고대 중국인들의 사상처럼 오류가 적은 곳은 일찌기 본 적이 없었다. 사실 나는 그들의 책 안에서 그들이 하늘의 왕(天帝) 또는 하늘과 땅(天地)이라고 부르는 최고의 존재를 항상 흠송하고 있었다는 것을 발견했다. 어쩌면 그들의 생각에는 하늘과 땅이 생명력 있는 것으로서 단 하나의 육체(體)를 구성하고 그 육체의 최고 존재는 영혼과도 같은 것이었으리라.³⁴⁾

마테오 리치는 지수화풍의 천관·지관·인간관으로 동방선교를 추구한다. 마테오 리치가 발견한 『서경』의 천관은 창조주 하늘, 하늘의 섭리, 하늘의 심판, 주재자 하늘의 속성이 서학과 거의 유사하게 나타났다.³⁵⁾

하늘과 땅은 만물의 부모이며 사람은 만물의 영장이다.³⁶⁾ -창조주 하늘
황천이 돌보시고 명하시와 온 세상을 다스리는 천하의 군주가 되셨습니다³⁷⁾-하
늘의 섭리
하늘이 벌하심은 죄가 있기 때문이다³⁸⁾- 하늘의 심판

34) M. Ricci, N. Trigault and G. Bessière, 『Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine 1582-1610』: Desclée de Brouwer, 1978. 이성배, 『유교와 그리스도교: 이벽의 한국적 신학원리』, 경북: 분도출판사, 1979, p.144에서 재인용.

35) 이성배, 『유교와 그리스도교: 이벽의 한국적 신학원리』, 경북: 분도출판사, 1979, pp.175-187.

36) 惟天地 萬物父母 惟人 萬物之靈, 『서경(書經)』 「주서(周書)」 「태서상(泰誓上)」.

37) 皇天眷命, 奄有四海, 爲天下君. 『서경(書經)』 「대우모(大禹謨) 1」.

38) 天討有罪 『서경(書經)』 「고요모(皋陶謨) 5」.

천도는 선한 자에게 복을 내리고 악한 자에게는 화를 내리는 법이니³⁹⁾-주재자
하늘의 속성

마테오 리치는 서양의 천관과 유사하다고 발견한 『서경』의 천사상이 주나라, 공자, 성리학으로 이어지며 인격신으로서의 속성은 퇴색하고 이법신으로 변화한 것을 타락으로 생각하고 아쉬워한다. 그러나 속이 성을 통섭하는 다중적 근대성의 속성으로 이해하는 오늘날의 관점에서는 오히려 신성은 더 강화되었다고 본다.⁴⁰⁾

실제 동아시아에서 가장 성리학화된 사회였던 조선의 지식인은 『천주실의』를 접하고 유교의 원 뜻을 밝힐 수 있는 사상으로 환영하기도 한다. 광암 이벽, 정약용 등 당대의 지식인은 목숨을 걸고 서학을 수용하기도 한다. 반면 『서학변(西學辨)』을 쓴 신후담(愼後聃, 1702-1761)으로 대표되는 많은 지식인들은 서학에 대해 우려를 표하기도 하였다.⁴¹⁾

그러나 천으로서의 제5원소의 속성이 극대화된 지수화풍의 천관·지관·인간관과 땅으로서의 토의 속성이 극대화된 음양오행의 천관·지관·인간관은 정면으로 충돌한다. 다행히 마테오 리치 시절에는 보유론(補儒論)을 빌미로 하여 두 천관·지관·인간관은 협력관계를 이었으나 마테오 리치 이후는 보유론 논쟁으로 두 천관·지관·인간관은 서로 배척하여 대립의 관계로 치달아 결국 동양은 잉카나 마야제국처럼 서양에 의해 문명이 소멸하는 위기에 봉착한다. 동양은 유교의 전현을 넘지 못했고 서양은 동양을 용납할 수 없었다.

특히 태극의 “리(理)”가 자립적 존재인가의 문제가 두 천관의 핵심문제로 대두되었다. 실제로 변화를 설명하는 서양의 형상적 천관에서 만물은 창조된 것이므로 태극의 “리”는 자립적 존재가 될 수 없으나 천지개벽으로 천지의 운영을 맡은 동양의 동화적 천관에서 태극의 “리”는 자립적이어서 두 천관은 충돌할 수 밖에 없었다.

39) 天道福善禍淫, 『서경書經』 「탕고(湯誥)」.

40) 왕후이 지음, 백원담, 박자영, 최정섭, 진성수 외 3인 옮김, 『근대중국사상의 흥기』, 파주: 돌베개, 2024.

41) 이성배, 「유교와 가톨릭의 만남: 광암 이벽과 그리스도교 사상의 철학관 (1): 이벽이 수용한 그리스도교의 철학적 바탕」, 『동양철학연구』 27, 2001, pp.27-58.

“리(理)”가 자립적 존재(substantia)인가 우연적 존재(accidentia)인가를 구분하여 “리(理)”가 자립할수 없다는 서양의 실체론적 입장을 밝히고자 하는 『천주실의』의 마테오리 리치 주장에⁴²⁾ 리(理)와 사물(事物)이 완전히 연결되어있는 만큼 리(理)가 있으면 사물(事物)이 있고 사물(事物)이 있게 되면 리(理)가 있다는 동양의 속성적인 논리로 성리학자인 신후담은 『서학변』에서 답변⁴³⁾하는 것이다.

서양에 대해 호의적이던 일반 민중 또한 서양의 지배가 본격화되는 베이징 조약이후 서양의 천관·지관·인간관에 대해 입장이 부정적으로 전환한다. 서양의 힘에 눌린 동양은 이제 서양의 힘에 대응할 수 있는 통과례의 리미널리티와 새로운 천관·지관·인간관의 재활성화를 필요로 하게 되었다. 이에 동아시아에서는 중국의 일관도(一貫道), 태평천국의 난, 신해혁명과 같은 운동이 일어나고 일본에서도 메이지유신, 천리교(天理教)와 같은 신종교 운동이 새로 생기거나 확산되었다.

음양오행의 천관·지관·인간관 붕괴에 가장 예민하게 반응한 곳은 동양 3국 중 유교화가 가장 진행된 한국이었다. 한국은 서학이 동양에서 시작되었다는

42) 중국선비(中士). 태극은 별다른 사물이 아닙니다 바로 理입니다...서양선비(西士)- 태극의 논법은 만물의 근원일 수 없습니다. 사물의 종류를 논하면 두 가지가 있습니다. 즉 자립체(自立體)와 의뢰체(依賴體)입니다. 사물이 어떤 사물에 의뢰하지 않고 자신이 성립할 수 있는 것 즉 천지, 귀신, 인류, 조류, 초목, 금석 등은 모두 자립체에 속합니다 자립할 수 없는 사물은 기타 사물에 의존하여 성립할 수 있는 것입니다 오상(五常;인의예지신), 오색(五色), 오음(五音; 궁상각치우), 오미(五味) 등은 모두 의뢰체에 속합니다 백마(白馬)에 비유해 보면 백마의 흰색은 의뢰체이고 말은 자립체입니다. ... 하나의 사물은 오직 하나의 자립체가 있으며 의뢰체는 그 수를 헤아릴 수가 없습니다 예를 들면 사람은 오직 하나 자립의 신체가 있으며 다만 그 가운데 정(情), 성(性, 모(親), 색(色), 인륜 등 많은 의뢰체를 포괄하고 있습니다. 태극을 논함에 있어 理라는 한마디 말로 해석할 때 理는 천지 만물의 진정한 원인일 수 없습니다. 왜냐하면 理역시 의뢰체의 일종에 불과하기 때문입니다.(마테오 리치, 이수웅 역, 『천주실의(天主實義)』, 분도出版社, 1984, pp.33-34, 이성배, 「유교와 가톨릭의 만남: 광암 이벽과 그리스도교 사상의 철학관 (1) - 이벽이 수용한 그리스도교의 철학적 바탕」, 『동양철학연구』 27, 2001, pp.36-37에서 재인용)

43) 물론 리(理)는 사람 마음과 사물(事物)을 벗어나지 않는다' 그러나 이론바 사람 마음에 있고 사물에 있는 리(理)는 정말 사람 마음이 있은 뒤에 돌리고 돌려 꽃아 맞춘 것이 그리고 사물에 딱 붙인 것이 마치 달린 혹과 붙은 혹이 본디 없었는데 갑자기 있게 된 것과 같을까? 그리고 이것으로써 곧 리(理)는 사물(事物)의 뒤에 있어서 사물(事物)의 근원(根原)이 될 수 없다고 할 수 있을까? (최동희, 『서학에 대한 한국실학의 반응』, 서울: 고려대학교, 민족문화연구소, 1988, pp.244-245, 이성배, 「유교와 가톨릭의 만남: 광암 이벽과 그리스도교 사상의 철학관 (1) - 이벽이 수용한 그리스도교의 철학적 바탕」, 『동양철학연구』 27(0): 2001, pp.37-38에서 재인용.

서학중원론을 더 발전시켜 서학을 동양의 관점에서 해석한다. 서명응으로부터 시작된 한국적 서학중원론은 정약용과 최한기를 거친 후 동학사상에 이르러 전환의 임계점을 만난다.⁴⁴⁾ 동학사상은 지수화풍의 인격신과 음양오행의 이법신 사이의 조화를 시천주(侍天主)라는 리미널리티를 통해 제시한다.

동양의 경우 천계·지계·인간계의 창조주가 숨는 대신 서양과 달리 천계·지계·인간계가 『주역』과 같은 천지인 및 음양으로 구분되어 자율적이고 일관적인 신명체계를 이룬다. 서학에서는 유일신으로 인해 천계·지계·인간계의 다른 신이 사라지다면 도교에서는 『주역』의 영향으로 천계·지계·인간계의 신이 음양이라는 자율적이고 일관적인 체계로 작용한다. 이는 무위이화, 천지귀신⁴⁵⁾이라는 동학의 조화사상으로 연결된다.

서학중원론이 조선에 도입된 후 리치의 음양오행 비판에 대해 음양오행론적 반론이 제기된다. 서명응은 마테오 리치의 『천주실의』에 대해 소강절(邵康節, 1011-1077)의 음양오행론으로 반박한다. 한편 정약용(丁若鏞, 1762-1836)은 마테오 리치의 의견을 일부 수용하여 성리학을 비판하기도 하지만 이는 동양의 가치를 옹호하기 위함이었다. 이와 같이 동학 이전에 상관적 사유에 대한 동서양의 논쟁은 당시 학계의 중요한 쟁점이 되고 있었다. “동학”은 “서학”에 대한 동양 학문의 고유한 방법론을 강조하는 시대적 분위기에서 탄생하였다.

44) 함영대, 「18~19세기 西學中源論의 전개와 그 함의 -西學에 대한 조선학자들의 대응논리」 『漢文古典研究』 40(1), pp.243-267.

45) 이기론과 체용관계에 있는 귀신론을 살펴보면 소강절은 이기 개념을 신인관계에 처음으로 적용하여 신명과 인간의 음양관계가 오행에서 토(土)와 목화금수의 음양관계임을 밝혀 낸다고 서명응은 밝히고 있다. 동양 사상에서 귀신은 전국시대 주역이 정립된 이후 기화론이 발전하면서 음양과 귀신은 체용의 관계로 천지를 설명하는 데 사용된다. “음양불측지위신(神)”이라 하여 전국시대 이후 동양에서 음양과 귀신은 음양관계가 된다. 당시 신은 인간의 지식 수준으로 음양으로 분류되지 않는 것으로 정의된다는 점에서 합리적 귀신론으로 정착된다. 전국시대의 귀신론이 성리학에서 다시 주목받게 된 것은 불교 도교의 인격신적인 개념을 합리적으로 반박하기 위해서였다. 마찬가지로 서교의 인격신 개념을 반박하기 위해 서명응은 다시 소강절의 이기-귀신론을 도입한 것이다. 동양의 귀신론은 음양의 작용으로서의 귀신론이 되어 천신, 지기, 인귀라는 천지인 삼재에 입각한 귀신론으로 발전하여 종묘사직과 제사 일반에 적용되었다.(이봉호, 『정조의 스승, 서명응의 철학(서양 과학에 대한 조선학자의 대응)』, 고양: 동과서, 2013; 금장태, 『귀신과 제사: 유교의 종교적 세계』, 서울: 제이앤씨, 2009; 최진덕, 「朱子學의 理氣論과 鬼神論」, 『陽明學』 0(23): 377-406. 2009; 김백현, 『도가철학연구』, 강릉: 동녘출판기획, 2002.종합) 대순사상의 이기론과 귀신론은 신통이기(神統理氣)로 해석되기도 한다.(최치봉, 「『大巡』에 대한 體用論의 研究」, 대전대학교 일반대학원. 2020)

당시 동양인에게 동아시아의 자생적 근대성 확립은 선택의 문제를 넘어서 생존의 문제였다. 아편전쟁으로 서양의 힘을 실감한 동양은 자생적 근대성 수립에 실패하면 아시아 또한 아프리카나 아메리카 원주민과 같은 문명 상실의 지경으로 전락될 수 있다는 위험을 감지하고 있었다. 더욱이 서양인보다 열심히 살아온 동양인에게 서양의 충격은 물질적인 위협도 컸지만 그 동안의 노력이 수포로 돌아가는 의욕상실의 정신적 위협으로 다가왔다.

제국주의 시대 동양인은 물질적 위협 뿐 아니라 정체성마저 상실하는 정신적 위기를 맞이하여 서학을 무비판적으로 수용하거나 동양의 신비주의에 의존했다. 동양적 합리성인 상관적 사유에 의한 자생적 근대성 수립은 갈수록 동아시아의 생존에 핵심문제가 되고 있었다. 동학은 무거운 과제를 안고 성립되었다. 음양오행이라는 상관적 사유에 기반한 동학의 개념이 정립되자 ‘무극대도’, ‘천지귀신’, ‘상원갑’, ‘다시 개벽’과 같은 개념들이 새롭게 정립되었다.

2) 천관의 상극화

음양오행과 지수화풍의 천관·지관·인간관이 충돌하면서 천관의 상극화가 심화된다. 음양오행, 지수화풍 두 사상은 이상적 천관·지관·인간관도 동일하지만 상극화 양상도 유사하다. 지수화풍의 세계관에서는 인간의 죄에 의해, 음양오행의 세계관에서는 불완전한 세계구조에 의해 이상적 세계는 각각 수화풍 삼재(三災), 음양난잡(陰陽亂雜)으로 상극화 된다. 마테오 리치 이후 전개된 동서교류로 인해 동서양은 서로 다른 이유로 신을 부정하는 천관의 상극화가 진행된다.

마테오 리치 이후 전개된 동서양 신인 관계의 혼란은 인간 사후의 영혼불멸설 부분에서 시작되었다.⁴⁶⁾ 마테오 리치 이후 동양에서는 4대(代)가 지나면 기(氣)가 사라지므로 영혼도 사라진다는 이기론이 의심받고 서양에서는 신의 세계가 절대신 한 분과 천사 몇 분으로 이루어진 것이라는 것이 의심받았다.⁴⁷⁾

46) 이향만, 「혼백론에서 영혼론으로」, 『가톨릭 신학과 사상』 67, 2011, pp.16-24; 에드가 모랭 지음, 김명숙 옮김, 『인간과 죽음』, 서울: 東文選, 2000, pp.147-164.

47) 혼백을 중심으로 하는 대순사상의 영혼관은 인간의 성장을 강조하는 정혼이라는 개념을 특

마테오 리치 이후 동양은 음양오행과 천지신명이 부정되고 서양에서는 동양과 같이 수많은 이법신 혹은 기계로 이루어진 무신론적 세계관이 형성되었다.

동양과 서양의 사유방식의 차이는 일찍이 마테오 리치의 『천주실의』와 『천주실의』를 둘러싼 논쟁에서 자세히 드러난다. 오늘날의 기준으로 보면 지수화풍의 세계관은 근대의 기계적 과학관보다 마테오 리치가 비판한 음양오행의 천관·지관·인간관과 더 유사해 보이지만 변화를 설명하는 데 있어 실체를 강조한다는 점에서 프랑수아 줄리앙이 지적한 것처럼⁴⁸⁾ 지수화풍의 세계관은 근대의 기계적 과학관과 더 가까웠다. 실제 리치는 동양의 음양오행적 천관·지관·인간관과 상관적 사유의 과학이라는 공통적 속성에도 불구하고 동양의 음양오행적 천관·지관·인간관은 변화를 설명할 때 실제로 설명하지 않고⁴⁹⁾ 속성으로 설명하는 비과학적 설명이라고 비판한다.

보유론 논쟁에서 보듯이 천주교는 마테오 리치가 전해준 동양의 세계관을 부정하였으나 세속사회에서는 오히려 환영했다. 코기토 에르고 숨(Cogito ergo sum)으로 대표되는 데카르트를 효시로 서양은 기존의 신관을 표백시키고⁵⁰⁾ 신(神) 없는 기계론적 세계관을 구축해 나간다. 반면 도덕에 있어서는 율법보다는 복음을 강조하는 이론이 확대된다.⁵¹⁾ 즉 켈빈의 구원예정설은 신 없는 사회에서의 공감으로 변화된다. 근대성은 새로운 리미널리티로 집중된다. 인간적인 측면에서 이러한 신관의 변화는 긍정적 변화로 해석되어 왔지만 근대의 문제가 극대화된 오늘날은 반성의 계기가 되고 새로운 대안적 근대성을 찾는 계기가 되었다.

상극화된 신존인비(神尊人卑)의 천인관계에서 인간은 해탈이나 탈속 혹은 죽음으로 천계·지계·인간계를 떠나야 생로병사의 고통에서 벗어나는 존재가 된다.

정으로 한다.(오석, 「大巡思想의 靈魂論 研究」, 대전대학교 박사학위논문, 2019)

48) 프랑수아 줄리앙 지음, 허경 옮김, 『맹자와 계몽철학자의 대화(루소, 칸트 도덕의 기초를 세우다)』, 한울아카데미, 2006.

49) 백민정, 「上帝와 心 개념으로 비교한 정약용과 최제우의 사유」, 『민족문화』 61, pp.125-172. 2022

50) 이정우, 『세계철학사 3: 근대성의 카르토그래피』, 서울: 길, 2021, p.292.

51) 서양에서 신없는 율리도덕으로의 전환은 신학의 유교적 전환이라 할 수 있다. 유교적 전환은 율법에서 복음으로의 전환으로 요약될 수 있으며 이는 현대 서양 신학에서도 대표적 이론가인 바르뜨(Karl Barth, 1886-1968)의 경우에도 나타난다. (김흡영, 『도의 신학』, 서울: 다산글방, 2005, pp.203-216)

상극화된 천관에서는 신명 또한 구속되어 각자 자기 경계를 맡아 자기분야와 자기 영역 안에 갇힌 비겁(否劫)속의 존재가 된다. 인간은 이에 각자 땅 기운의 영향 속에 다른 문명을 일으켜 서로 분쟁하게 된다. 또한 상극화된 하늘에서 우로(雨露)의 부조화로 인간은 수화풍 삼재의 고통에서 살아가게 된다. 상극은 상극을 낳아 천지와 인간은 참혹하게 착란하고 진멸지경으로 전환되는 것이 오늘날의 현실이 된다.

라. 동학사상의 시천주(侍天主) 천관에 나타난 리미널리티

1) 동학사상의 시천주(侍天主) 천관(天觀)

성리학의 이법천(理法天)이 동아시아, 특히 조선사회에서 새로운 시대의 문제를 해결하지 못하는 단계에 이르자 동학은 하늘 위의 하늘이라는 천외천, 곧 무극의 하늘이라는 새로운 천관으로 이에 대한 해법을 제시했다. 동학은 서학의 학문을 천관으로 포용하고자 한다. 이는 몽고와 이슬람에 의한 서양의 침입이 서구 근대성의 배경이 된 것과 유사하다. 동학이 새롭게 제시한 천관은 성리학의 이법천과 달리 하늘 위의 하늘, 곧 천외천(天外天)과의 직접 소통이었다. 시천주의 천은 천외천으로서의 천 개념이다.

동학사상은 기존 천관·지관·인간관에서 주목받지 못한 천외천의 개념을 강조하여 천관·지관·인간관의 자생적 근대성을 도모한다. 다중적 근대성이론에서 근대성은 동학사상과 같이 기존의 천관·지관·인간관에서 소외된 부분을 재활성화하여 성-속의 순위를 바꾸어 속이 성을 수용할수 있도록 전환하는 통섭과 리미널리티에서 발생한다. 동학사상은 천외천과의 직접 소통을 통해 일상 세속에서 성을 경험하는 성-속의 순위 재배치를 추구하고 수심정기를 통해 기존의 중첩된 문제를 해결하는 리미널리티를 시도한다.

수운은 기존 성리학의 ‘하늘’과 다른 ‘하늘 위 하늘’과의 직접 소통을 시천주(侍天主)라고 표현한다. 수운은 평생 ‘하늘 위 하늘’과의 직접 소통을 위해 자신의 모든 역량을 투입해 온다. 40여년에 가까운 오랜 세월 노력해 온 수운은 마

침내 경신년에 이르러 천사문답(天師問答)에 이른다.⁵²⁾ 동학사상의 천관은 상제와의 만남인 천사문답으로 성립한다. 수운은 1860년(경신) 음력 4월 5일에 상제의 첫 계시를 받는다고 한다.

不意四月 心寒身戰 疾不得執症 言不得難狀之際 有何仙語 忽入耳中 驚起探問則
曰勿懼勿恐 世人 謂我上帝 汝不知上帝耶 問其所然 曰余亦無功故 生汝世間 教人此
法 勿疑勿疑 曰然則 西道以教人乎 曰不然 吾有靈符 其名 仙藥 其形 太極 又形 弓
弓 受我此符 濟人疾病 受我呪文 教人爲我則 汝亦長生 布德天下矣

뜻밖에도 사월에 마음이 섣뜩해지고 몸이 떨려서 무슨 병인지 집중할 수도 없고 말로 형상하기도 어려울 즈음에 어떤 신선의 말씀이 있어 문득 귀에 들리므로 놀라 깨어 물은즉 대답하시기를 “두려워 하지 말고 두려워 하지 말라. 세상 사람이 나를 상제라 이르거늘 너는 상제를 알지 못하느냐” 그 까닭을 물으니 대답하시기를 “내 또한 공이 없으므로 너를 세상에 내어 사람에게 이 법을 가르치게 하니 의심하지 말고 의심하지 말라.” 묻기를 “그러면 서도로써 사람을 가르치리이까.” 대답

52) 천사문답이라는 용어는 수운의 상제와의 만남 체험을 표현하기 위해 천도교 당시 저명한 교리 연구자였던 이돈화가 처음 사용한 용어이다. “천사문답(天師問答)은 경신년 사월 오일부터 같은 해 구월 이십일까지의 일이니, 그 사이에 여러 가지 문답이 많이 있는 중에 한울님이 대신사(大神師=수운-필자)를 시험한 일이 있으니.....대신사.....혼자 맹서하되 “상제 또한 그른 도로써 가르치니 내 이제부터는 다시 상제의 명교(命敎)를 듣지 아니하리라” 하시고 그 후로는 상제의 가르침이 있으나 결코 듣지 아니하시고 십일 일을 절식하고 마음을 움직이지 아니하니, 상제가되 “아름답도다 너의 뜻이여 가상하도다 너의 절개여. 너의 공부 이미 지극하고 너의 수련(修練)이 이미 도수에 차고 너의 행함이 이미 원만하였으니 내 이제 너에게 무궁무궁의 조화를 내리노라”하거늘 대신사 다시 수심정기(守心正氣)하고 그 이치를 물은대, 상제 가로되 “나의 마음이 곧 너의 마음이니라[吾心卽汝心]. 사람으로 어찌 이것을 알리요, 천지는 알되 귀신은 알지 못하였나니 귀신이라 함도 나이니라. 너는 이제 무궁의 도를 받았으니 스스로 수련하고 그 글을 지어 사람을 가르치고 그 법을 바르게 하여 덕을 세상에 편즉 너 또한 장생(長生)하여 천하에 소연(昭然)하게 되리라.” 하거늘 대신사 이 말을 들은 순간에 갑자기 정신에 새 기운이 돌며 마음에 새 생각이 일어나더니 이제껏 공중에서 들리던 상제의 말이 대신사의 마음속으로 울려나와 강화(降話)의 교(敎)가 되어가지고 만지장서(滿紙長書)를 내리었다. 스스로 묻고 스스로 대답하여 무궁을 외이고 무궁을 노래하니..... 대신사 스스로 기뻐하시고 스스로 즐거워하사 강화(降話)로 주문(咒文)을 외우니 가로되 “시천주영아장생 무궁무궁만사지(侍天主令我長生 無窮無窮萬事知)”. 이로부터 천사문답은 끊어지고 단순한 강화(降話)로써 무극대도(無極大道) 대덕(大德)의 이치를 발표하고 화답하게 되었다. 그리하여 홀로 수련하여 이것이 확실히 광제장생(廣濟蒼生)의 대도(大道)일까 아닐까를 체험하시다.” 이돈화, 『천도교창건사』, 경인문화사, 1982, pp.14-16. 글은 현대어로 다소 수정했음. (박정호, 「수운 최제우의 신관」, 『통일인문학』 74, p.138, 2018에서 재인용).

하시기를 “그렇지 아니하다. 나에게 영부 있으니 그 이름은 선약이요 그 형상은 태극이요 또 형상은 궁궁이니, 나의 영부를 받아 사람을 질병에서 건지고 나의 주문을 받아 사람을 가르쳐서 나를 위하게 하면 너도 또한 장생하여 덕을 천하에 퍼리라.”⁵³⁾

수운의 천사문답은 6개월여간 지속되고 1년여 동안 고민한 후 수운은 『용담유사』와 『동경대전』에 이를 상세하게 표현한다. 그래서 이돈화는 수운의 수행을 천사문답과 내부강화로 나눈다. 그러나 『용담유사』와 『동경대전』 이후에 쓰여진 『도원기서』에는 그 이후 수운이 체포되기 직전까지도 상제와 여러차례 소통하는 대목이 나온다고 한다.⁵⁴⁾

동학사상이 근대종교, 나아가 동서고금의 종교사에 가장 특징적인 것은 창시자의 종교경험이 매우 자세하고 오랜 시간에 걸쳐 표현되고 있다는 점이라고 한다. 일단 동학사상과 같이 창시자의 종교체험으로 종교가 시작하는 것은 이슬람교가 거의 유일하고 다른 종교는 불교와 같이 창시자의 수도 경험 등으로 시작되어 종교체험에 대한 기록이 나타나지 않는다고 한다.⁵⁵⁾ 또 이슬람교 또한 경험이 매우 간단하게 표현된다. 동학사상이 유서 깊은 유교사회였던 한국 사회에서 단기간에 많은 지지자가 생긴 것은 이 상세한 천사문답이 신뢰를 일으킨 바 크다.

6개월여의 천사문답 과정에서 이루어진 대화 내용을 수운이 해석하는 과정에서 동학은 성립된다. 수운은 「논학문」에서 먼저 서학과의 차별성을 동학의 인식론적 배경으로 강조한다. 수운은 자신이 만난 상제가 동서양의 하늘을 통합한 하늘 위의 하늘임을 알리고 특히 서학의 하늘보다 위의 하늘임을 주장한

53) 천도교 중앙총부, 『天道敎經典』, 서울: 천도교중앙총부출판부, 1982. 동학관련 구절의 인용과 번역에 대해 이 글은 천도교 중앙총부, 『天道敎經典』, 최동희·이경원의 『새로 쓰는 동학』(집문당, 2003), 김용옥의 『동경대전』(통나무, 2021), 김용휘, 『최제우의 철학』(이화여자대학교출판부, 2012)에 실린 번역 및 논문 등에 게재된 번역을 인용한다. 각 번역에 대해서는 인용 시에 밝히기로 한다. 별도로 밝히지 않은 인용은 천도교 중앙총부, 『天道敎經典』, 이다.

54) 『도원기서』에는 1860년 10월은 물론이고 (pp.27-29), 1862년 말(pp.41-42), 또 1863년 10월 말까지 상제와 문답하는 내용이 나와 있고, 1863년 10월 말에 이르러 비로소 강화가 끊어졌다고 되어 있다(p.53).

55) 김탁, 『한국신종교를 관통하는 이념, 인간중심주의』, 서울: 민속원, 2023, pp.69-70.

다. 수운은 이를 “학(學)”의 성격에서 규명한다. “논학문”이라는 제목에서 보듯이 서양의 제국주의에 대항한 전 세계의 문명 중 유일하게 한국의 동학만이 인식론적 주제인 “학문”을 주요 주제로 삼았다. 동서양의 차이가 인지구조라는 근원적인 부분에서 차이가 난다는 동양에 대한 주장은 동학의 「논학문」에서 최초로 나타난다.

『동경대전』 「논학문」에서 수운은 서양은 분석적이라 상황에 따라 말이 달라지고 신을 믿는 듯하나 믿지 않기 때문에 결국 허무에 빠진다는 내용을 언급한다. 먼저 수운은 동학과 서학의 차이를 “운즉일 도즉동 이즉비(“運則一 道則同 理則非”)” 라는 말로 명시한다.

日與西道 無異者乎

문 서도와 다름이 없습니까?

日洋學 如斯而有異 如呪而無實 然而運則一也 道則同也 理則非也

답: 양학은 이와 비슷하지만 다름이 있고, 비는 것 같으나 실지가 없다.

그러나 운수인즉 하나이며 도인즉 같으나 이치인즉 다르다.⁵⁶⁾

위 예문에서 수운은 동양과 서양의 학문은 목표는 같지만 방법론적으로 다르다고 한다. 이에 대한 선행연구를 배영순은 정리한 바 있다. 배영순은 기존 선행연구들은 동학에서 말하는 운(運),도(道),이(理)의 차이가 자세히 해명되지 않았다고 하며 그 차이를 상술하고 있다. 배영순은 시천주 “시천주조화정 영세불망만사지(侍天主 造化定 永世不忘萬事知)”에서 ‘시천주’는 천(天)에, ‘조화정’은 지(地)에 그리고 ‘영세불망만사지’는 인(人)에 해당하는 것으로 나누어 볼 수 있다고 하며 시천주를 천지인의 상관적 사유로 분석하고 있다.

배영순은 다시 시천주를 운(運), 도(道), 이(理)에 적용시켜 도(道)는 ‘시천주(侍天主)’, 운(運)은 ‘조화정(造化定)’이며 이(理)는 ‘영세불망만사지(永世不忘萬事知)’로 배당한다. 결국 동학과 서학의 차이는 천지는 같고 하나이되 천주를 모시는 인간의 이치에서 차이가 난다고 한다. 배영순은 동학에서 동서양이 봄여름가을겨울이라는 하늘(道)은 같지만 동양과 서양이라는 땅은 기운(運)에 따

56) 배영순, 「동학과 서학의 차별성 문제」 『대구사학』 73, 2003, p.198,

라 달라진 것이라고 한다.⁵⁷⁾

동학과 서학 이치의 차이는 동학에서 다음과 같이 설명되어 있다.

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 書無皂白而 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

“어찌하여 그러합니까” “내가 받는 도는 하느님의 뜻에 따라 자연스럽게 세상을 교화한다.” 저마다 그 본래의 마음을 지키고, 그 기운을 바로잡아 그 타고난 천성(天性)에 따름으로써 하느님의 가르침을 받으면 자연히 교화가 이루어진다. 이에 대하여 서학(西學)을 믿는 서양 사람들은 그 말에 올바른 차례가 없고 그 글엔 뚜렷한 조리가 없다. 그리고 도무지 하느님을 위하는 실속이 없고 다만 제 이익을 위하는 방도만을 빌 뿐이다. 그러므로 몸이 영기(氣)와 합일하는 놀라운 경지도 없고 하느님의 참된 가르침도 없어 형식만 있고 실속은 없다. 하느님을 생각하는 듯 하나 하느님을 참으로 위하지 않는다. 이렇게 그 도는 거의 내용이 비어 있고 그 종교는 하느님을 위하지 않는다. 어찌 다름이 없다고 말할 수 있겠는가?⁵⁸⁾

위 예문은 『동경대전』 가운데 가장 난해한 부분으로 여겨지는데 그 이유는 위 예문에서 비판의 대상을 천주교나 천주교 신도로 주로 이해되었기 때문이라고 한다. 위 예문에서 비판의 대상을 서양인 일반, 서양 학문 전체로 보면 이해가 가능하다고 한다.⁵⁹⁾

위 예문에서 배영순은 동학이 지목하는 동학과 서학의 결정적인 차이는 “기화지신(氣化之神)”이라고 한다. 여기서 기화(氣化)라는 것은 하늘의 기운이 몸에 응축되는 것을 의미한다. 서학은 천주를 향하여 빌기만 할 뿐 스스로 기화(氣化)할 수 있는 주문(呪文)이 없고 수심정기(守心正氣)의 수련이 없다는 것이다. 수운은 서학에서 사제와 일반신도가 수직적으로 엄격히 구분되는 것을 비

57) 배영순, 「동학과 서학의 차별성 문제」, 『대구사학』 73, 2003, pp.203-205,

58) 최동희, 이경원, 『새로 쓰는 동학』, 서울: 집문당, 2003, pp.230-231.;

59) 황종원, 「최제우와 박은식의 유교개혁 방향, 평등관, 서구 근대문명에 대한 태도」, 『퇴계학과 유교문화』 49, 2011. p.330.

판했듯이 기화가 없는 서학을 같은 논리로 여기서 비판한다.

수운이 사실 동학의 창도에서 가장 자부하고 있는 바도 수심정기(守心正氣)였고 이는 서학에 대해서만이 아니라 유학(儒學)에 대해서도 그렇게 말하고 있었다고 한다.⁶⁰⁾ 동학과 서학의 차이가 수련 방법의 유무라는 수운의 견해는 동서양 학문에 대한 탁견이었다. 동서양의 영성을 통합했다는 저명한 초월심리학자 켄 윌버(Ken Wilber, 1949-)도 독일의 관념론같은 체계적인 철학마저도 수양론이 없다는 것이 서양 사상 최대의 약점이라고 지적한 바 있다.⁶¹⁾ 켄 윌버는 현대 사상의 가장 시급한 문제는 서양의 인식론적 접근을 수양론적 접근으로 방향 전환하는 것이라고 한다.⁶²⁾

동학사상에 나타난 상제의 출현은 정통 성리학의 입장에서 보면 괴력난신에 속하는 이례적이고 이단적인 모습이었다. 수운의 천사문답이 더 이례적으로 보였던 것은 수운의 가계는 한국 성리학의 정통계열에 속했기 때문이다. 서얼보다 못한 재가녀의 자식으로 수운의 출생은 불우했지만 수운의 부친 근암 최옥(近菴 崔濬, 1762-1840)의 학적 계보는 퇴계 이황(李滉, 1501-1570)의 사제 계보 중 정통 계보에 속하였다. 유학자들 뿐 아니라 일반 백성들에게도 상제의 출현은 이례적 상황이었으나 의외로 당시 상제와 대화한 수운의 천사문답은 계층을 막론하고 인정되었다. 동학사상은 유불선의 많은 전통에 힘입어 이를 극복하게 된다.

수운의 천사문답이 폭넓게 수용된 배경에 대해 최근의 연구는 동학 발생 당시 새롭게 유입되고 있던 중국 도교의 영향을 지목한다. 특히 조선 후기 난단도교(鸞壇道教)의 영향이 부각되었다. 이는 오늘날 덜 알려진 중국 도교의 전래에 의한 것으로 청나라의 혼란으로 많은 청나라의 도사들이 조선으로 들어와 당시 조선에는 “무상단(無相壇)”이라는 최초의 도교집단이 형성되었다고 한다. 심지어 고종 황제도 도교 경전을 국가적 사업으로 발간할 정도였다. 수운의 천사문답이 상제와의 천사문답으로 인정 받을 수 있었던 배경에는 난단도교의 전

60) 배영순, 「동학과 서학의 차별성 문제」, 『대구사학』 73, 2003, p.205.

61) 켄 윌버, 『감각과 영혼의 만남』, 범양사, 2007, pp.189-190.

62) 유권중, 「유교문화 전통연구에 관한 통합학문의 전망」, 『철학탐구』 22, 중앙대학교부설 중앙철학연구소, 2007, p.25.

래로 당시 변화하고 있던 조선사회의 분위기가 있었다고 한다.⁶³⁾

동학의 성립에 미친 도교의 영향은 주문수련과 동학가사에도 나타난다. 유교 사회에서 동학이 인정받을 수 있었던 것은 유입되고 있던 도교의 영향이라고 한다. 동학사상은 당시 동아시아 전통의 문명이 집약된 도교까지 포함하고 있었다. “동학가사”의 경우도 신명과의 접함으로 인한 강필로 해석될 수 있다.⁶⁴⁾ 증산 또한 강철의 지식, 이태백, 두보의 시, 소진·장의의 언변이라는 동아시아 지성의 세가지 정수 곧 세 기운이 밝혔다고 한다.⁶⁵⁾ 실제 수운은 훗날 증산에 의해 도교와 관계되는 후천 선도의 종장(宗長)으로 임명된다. 이는 동학이 도교의 정수를 계승하고 있음을 나타낸다. 증산은 이를 천지의 작용(天地之用)인 12운성(運星)으로는 포태(胞胎), 그리고 구체적 형태로는 “조화”로 나타내었다.⁶⁶⁾

동양사상에서 천관은 수련의 방법과 연관된다. 수련의 방법에서 천관은 집약되는 부분이 있다. 동학 수련의 가장 큰 특징은 주문수련이었다. 정통 성리학의 입장에서 이 역시 예외적으로 수용되고 있었다. 주문(呪文)은 영가무도(詠歌舞蹈)의 ‘정역’ 사례나 시조 낭송의 사례와 같이 유교에서도 일부 도입되고 있었다. “주문”은 불교의 경우 이미 염불로 널리 활용되기도 했지만 조선의 유교 주류 사회에서는 이례적이었는데 오히려 이러한 이례성으로 인해 동학은 더 널리 퍼지게 되었다.⁶⁷⁾ 주문수련의 경우 오늘날 서양의 영성수련에도 이용되고 있는 동서고금의 보편적 수련방법이었지만 한국의 경우 동학에 의해서 비로소 일반 대중의 자기 수련에 도입되고 후에 신종교에서 널리 사용되었다.⁶⁸⁾

유교의 경우도 동학의 성립에 많은 역할을 했다. 동학은 실제 증산에 의해 유교의 전현을 넘지 못했다는 평가를 받기도 한다.⁶⁹⁾ 먼저 동학은 “지기금지

63) 김윤경, 「조선후기 민간도교의 전개와 변용-동학 증산교를 중심으로」 『도교문화연구』, 2013; 김윤경, 「19세기 조선 최초의 교단 도교, 무상단(無相壇) 연구-『문창제군몽수비장경』을 중심으로-」 『한국철학논집』, 2019.

64) 박병훈, 「동학 강필 연구」, 『종교연구』, 2020.

65) 『전경』 「교법」 2-42.

66) 『전경』 「공사」 3-39.

67) 조경달, 『이단의 민중반란』, 서울: 역사비평사, 2008.

68) A. Deane, *Voyagers: secrets of Amenti*, Columbus, NC: Wild Flower Press Columbus, NC. 2002.

69) 『전경』 「교운」 1-9.

원위대강(至氣今至願爲大降)”이라는 대표 주문 시천주의 사례에서 내용에서 보듯이 성리학에서도 강조되는 기(氣)의 역할을 강조한다. “도기장존사불입(道氣長存邪不入)”⁷⁰⁾과 같이 동학은 “이(理)”보다 “기(氣)”를 강조하는 입장에 있었지만 동학은 상제를 제외하고는 도교의 신명에 대한 내용은 거의 나타나지 않는다는 점에서 어디까지나 유교적 차원의 “기”에서 크게 벗어나지 않는다.

도교적 신명이 강조되지 않는 수운의 상제관 또한 유교적 천관의 영향을 크게 벗어나지 않는다. 안유경은 동학이 “기”를 강조하지만 동학의 성립 배경에는 퇴계로부터 이루어지는 이(理)의 확립에서 다산으로 이어지는 관계를 볼 수 있다고 한다. 동학이 한국에서 가능할 수 있었던 것은 퇴계의 영향이 컸다고 한다.⁷¹⁾

전체적으로 보면 수운의 동학 이해에서 상제관 등 이론적인 차원에서는 유교의 전현 안에 있고 술수 등 형이하학적인 부분에서는 도교가 적극 수용되었다.⁷²⁾ 실제 동학이 일반 대중에게 널리 알려지게 된 계기는 “술수”의 힘도 컸다고 한다. 동학농민운동에서도 동학농민운동이 지속될 수 있었던 큰 힘 중 하나가 술수에 대한 믿음이었다.

형이상학적인 차원에서는 유교의 전현 안에 있고 형이하학적인 술수 측면에서는 도교의 술수에 능했다는 것은 동학의 유교적 전현을 오히려 더 강화해 주는 역할을 하였다. 황현(黃玹, 1855-1910)의 『오하기문(梧下記文)』에 나타나듯 동학은 실로 다양한 계층의 사람들이 가입하는데 그 가입 목적은 매우 다양했다.⁷³⁾ 증산은 실제 같은 동학 참여자라도 신분해방을 위해 노력한 전명숙(全明淑, 1855-1895)을 높이 평가하고 많은 동학 참여자들이 겉으로는 보국안민을 외치지만 속으로는 왕후장상을 꿈 꾸는 사람들로 간파한다.⁷⁴⁾ 왕후장상을 노리고 동학에 참여한 사람은 술수에 능한 동학에서 충분히 자신의 꿈을 이룰 수 있을

70) 『전경』 「교법」 2-3.

71) 안유경, 「조선 중·후기 종교적 천관(天觀)의 전개양상: 퇴계, 다산, 수운, 증산을 중심으로」 『대순사상논총』, 2020.

72) 박종천, 「신선사상으로 본 동학과 증산도」 『民族文化研究』 96, 2022, pp.291-330.

73) 유지연, 「황현(1855-1910)의 동학에 대한 인식과 비판: 『오하기문(梧下記文)』을 중심으로」, 『梨院학술논집』 2, 2004, pp.1-54.

74) 『전경』 「공사」 2-19.

것이라 판단했다. 윤이흠은 따라서 동학은 일반인에게 『정감록』의 사상이 보다 확대된 것으로 나타났으며 이후 신종교의 모델이 되었다고 한다.⁷⁵⁾

동학의 성립에 대해 불교가 미친 영향은 간접적이었다. 불교의 영향은 수운이 피신한 곳이 은적암이었고 동학의 주문이 염불과 유사하다는 관계 정도에 있다. 동학농민운동이 처음 활성화되기 시작한 것은 선운사 미륵상의 배 안에 있던 이서구(李書求, 1754-1825)가 쓴 책을 접주 손화중(孫華仲, 1861-1895)이 빼내는 것에서부터 시작되기도 한다. 그러나 인연법과 같은 전생과 조상에 대한 믿음은 동학에서 강조되지 않아 대순사상과 같은 해원사상도 동학사상에서는 나타나지 않았다.

유불선 뿐 아니라 동학의 성립에 큰 영향을 미친 것은 음양사상이다. 음양사상 또한 넓은 범주의 도교에 포함될 수 있지만 분리해서 생각한다면 동학은 유교의 주역사상에 나타난 천지관 같이 “천지가 귀신이고 귀신이 천지”라는 유교적 음양관에서 크게 벗어나지 못한다. 비록 하늘 밖의 하늘을 강조하는데서 동학은 시작하여 서학과 유불선을 비판하고 이를 넘어서려 하였지만 신명과 같은 개념을 도입하지 못한 동학사상은 아직 유교에서 크게 벗어나지 못한다. 이는 신명을 강조하는 대순사상의 음양관과는 다소 다른 성격이었다.

유불선과 같은 사상적 배경 뿐 아니라 동학이 성립한 것은 당시 외세에 대한 공포와 그 반작용인 민족감정의 영향으로 수운과 증산의 사상에 개항기 서구 침략에 대한 대항의식이 나타난다고 한다.⁷⁶⁾

내 또한 동방에서 태어나 동방에서 받았으니 도는 비록 천도(天道)이나 학은 동학(東學)이다⁷⁷⁾

동학은 일본에 대한 대항에서 나아가 서양에 대한 대항으로 확대한다. 동학 이후 “동”이란 개념은 중국에 대한 한국을 나타내는 의미에서 서양에 대한 동양을 나타내는 의미로 바뀌었다고 한다. 그러나 “성리학”과 같이 사회운동으로

75) 윤이흠, 『한국의 종교와 종교사』, 서울: 박문사, 2017.

76) 고남식, 「수운과 증산의 민족주의적 요소 비교」 『신종교연구』, 2012, p.69.

77) 『동경대전』 「논학문」.

서의 “학”이라는 개념으로 출발한 동학은 일본 식민지를 거치면서 내면화하게 된다고 한다.⁷⁸⁾

동학 성립 당시 동학 지도자들의 국제정세 인식은 중국에 국한된 범위에서 인식하고 있었다. 동학가사에 일본에 대한 적개심이 크게 나타나는데 이 또한 세계를 중국 중심으로 해석한 유교의 전현에 가깝다.

결국 수운의 동학 이해는 수운의 파란만장한 인생역정과 깊은 학문 그리고 순수한 마음이라는 바탕 위에, 정감록의 민족주의 영향, 신분제 철폐에 대한 의지, 국제정세에 대한 무지 등을 배경으로 이루어진다. 이후 전개되는 동학농민운동 또한 이러한 성립배경은 중요한 영향을 미친다. 동학은 대순사상에 비해 이치를 강조하지 않고 기운을 강조하며 이를 금지하는 동학사상에 비해 대순사상은 일상을 강조한다고 한다.

동학사상의 천관은 결국 천외천인 초월천을 강조하고, 천지로 구분되는 내재천을 강조하지 않는 서양 천관과 달리, 천지로 구분되는 내재천을 강조하고, 천외천인 초월천을 강조하지 않는 동서 천관의 대립 양상 속에 그 해결책으로 출현한다. 동학사상의 천관이 가지는 자생적 근대성은 이 해결책에서 성과 속을 재편하고 동서고금의 천관을 포함하며 초월한다. 동학사상의 천관은 동양 유불선의 장점을 최대한 수용하려 하고 서양 천관의 우수성도 포용하고자 한다. 동학사상의 천관이 가지는 이 이중성은 일찍이 김경재 등에 의해 범재신관으로 불리어진 바 있다.⁷⁹⁾ 그러나 기존 범재신관은 근대성과의 연결을 통하여 그 발생 배경이 충분히 드러내지 않은 점이 있다.

근대성은 서양에서는 과학의 문제였지만 동양인에게는 인종 청소를 당하느냐 아니냐하는 생존의 문제였다. 오늘날 근대성 문제는 학술적 차원의 논의를 하지만 당시에 근대성은 생존의 문제를 가지고 있었다. 나아가 오늘날 근대성은 동양의 문제가 아니라 인류절멸의 문제로 확대되었다. 어렵게 성립된 동학사상의 천관은 다양한 양상으로 드러난다.

78) 장석만, 「종교개념의 내면화와 제도화」, 『종교와 식민지 근대』, 서울: 책과함께, 2013.

79) 김경재, 「수운의 시천주 체험과 동학의 신관」, 『동학연구』 4, 1999, pp.23-43.

2) 시천주(侍天主) 천관의 리미널리티 양상

동학은 자생적 근대성이 필요한 시기에 ‘무극대도(無極大道)’라는 개념을 새로운 천관으로 우선 제시한다. ‘무극대도’는 하늘위의 하늘, 곧 태초의 우주와 연관된다. 이는 서양의 근대성이 이슬람과 몽고의 침입이라는 동서 충돌의 상황에서 원자론이라는 새로운 천관까지 발전한 것에 비교될 수 있다. 천외천을 통하여 동서양의 천관을 포함하고 초월하는 동학의 천관은 동서양의 천관에 나타난 계통발생을 개체발생으로 반복한다. 이는 성과 속의 경계를 재배치하여 이룩되는 리미널리티의 자생적 근대성을 보여준다.

몸이 몹시 떨리면서 밖으로 신령한 기운이 접하고 안으로 말씀이 가르침으로 내리는데, 보려 해도 보이지 아니하고 들으려 해도 들리지 않아 마음이 오히려 괴이하고 의아해지므로 마음을 가다듬고 기운을 바르게 하여 묻기를, “어찌하여 이렇습니까?” 대답하시기를, “내 마음이 곧 네 마음이니라[吾心卽汝心]. 사람이 어찌 이를 알리오. 천지는 알아도 귀신은 모르니 귀신이라는 것도 나니라. 너는 무궁무궁한 도에 이르렀으니 닦고 단련하고, 글을 지어 사람을 가르치고, 법을 바르게 하여 덕을 펴면 너로 하여금 장생하여 천하에 빛나게 하리라.” 나 또한 거의 한 해를 닦고 헤아려 본즉, 자연한 이치 아님이 없으므로 한편으로 주문을 짓고 한편으로 신령한 기운을 받는다[降靈] 법을 짓고, 한편으로는 천주를 잊지 않는 글을 지으니, 절차와 도법이 오직 스물 한 자[주문]를 가지고 될 따름이었다.”⁸⁰⁾

위 예문은 수운이 무극대도를 받는 때를 서술한 부분이다. 무극대도가 무엇이며 왜 동학을 ‘무극대도’라고 표현할 수 있는가 하는 것은 위 예문 『동경대전』 「논학문」에서 명확히 나타난다. 동학을 무극대도라고 표현한 부분은 『용담유사』에서도 여러 번 출현하지만⁸¹⁾ ‘위 예문이 상세하다.

80) 舉此一一不已故 吾亦悚然 只有恨生晚之際 身多戰寒 外有接靈之氣 內有降話之教 視之不見 聽之不聞 心尙怪訝 修心正氣而問曰 何爲若然也.曰吾心卽汝心也 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 吾亦幾至一歲 修而度之則 亦不無自然之理 故 一以作呪文 一以作降靈之法 一以作不忘之詞 次第道法 猶爲二十一字而已. 『동경대전』, 「논학문」, 김용휘, 『최제우의 철학: 시천주와 다시 개벽』, 서울: 이화여자대학교출판부, 2012, pp.123-124.

81) 하원갑 지내거든 상원갑 호시절에 만고 없는 무극대도 이 세상에 날 것이니(『용담유사』,

무극이란 음양이 구분되기 이전의 상태인 태극보다도 이전의 상태를 말하므로 태초의 우주와 연관된다. 천관의 측면에서 본다면 하늘 밖의 하늘, 천외천(天外天)에 해당한다. 따라서 무극대도라는 것은 태극의 이치를 밝혔다는 기존의 성리학이나 천주를 밝혔다는 서학이나 우주의 실체를 깨닫는다는 불교를 뛰어넘는 하늘 밖의 하늘의 도를 의미한다. 이에 위 예문 “너는 무궁무궁한 도에 이르렀으니”에서와 같이 무극대도는 ‘무궁무궁한 도’가 된다.

무극대도가 ‘무궁무궁한 도’가 되는 이유를 위 예문에서는 “내 마음이 곧 네 마음이니라[吾心卽汝心].”으로 설명한다. 여기서 “나의 마음인 오심(吾心)”은 “하늘 위의 하늘” 곧 천외천의 마음이고, “너의 마음인 여심(汝心)”은 수운으로 대표되는 인간의 마음이다. 이는 천외천 곧 무극의 마음이 곧 인간의 마음이 된다는 뜻이다. 이는 천지인의 기원이 되는 천외천의 마음이 인간의 마음과 같다는 말로 우주에서 인간의 지위가 무극과 마음이 통하는 존재가 된다는 뜻이므로 “무극대도”가 되게 된다.

기존의 무극과 동학의 ‘무극대도’가 천관과 관련하여 가장 다른 점은 천사문답, 강필과 같이 인간과 직접 소통하는 ‘무극’ 곧 상제가 처음 출현한 점이다. 심지어 수운은 초기 천사문답에서 상제의 의도를 계속 의심하고 자기의 주장을 관철시켜 오히려 상제의 신임을 얻는다. 인간과 직접 소통하는 무극이라는 동학의 천관은 동양의 동화적 천관과 서양의 형상적 천관을 충돌 없이 조화하는 천관으로 나타난다.

동양의 경우를 보면 ‘무극대도’는 먼저 그 명칭에서 동양의 대표적인 상관적 사유인 무극-태극-음양오행의 전통이 전형적으로 나타난다. 이는 동양의 동화적 천관과 부합된다. ‘만고 없는 무극대도’라는 표현은 상관적 사유가 완성된다는 의미로 볼 수 있다.⁸²⁾ 나아가 ‘무극대도’라는 표현은 무극대도가 동양에서

「몽중노소문답가」), 「꿈일런가 잠일런가 무극대도 받아내어 正心修身 하온 후에 다시 앉아 생각하니 (『용담유사』, 「교훈가」),

82) “만고없는”이라는 표현은 『용담유사』에 5회 나타난다. 만고없는 무극대도 받아놓고 자랑하니 그 아니 개자한가 (『용담유사』, 「교훈가」); 만고없는 무극대도 여몽여각 득도로다 (『용담유사』, 「용담가」); 하월갑 지내거든 상원갑 호시절에 만고없는 무극대도 이세상에 날것이니 (『용담유사』, 「몽중노소문답가」); 만고없는 무극대도 여몽여각 받아내어 (『용담유사』, 「도수사」); 만고없는 무극대도 이세상에 창건하니 (『용담유사』, 「권학가」).

종교로 전개된 유불선의 상관적 사유를 동학사상이 계승한다는 표현이기도 하다. 실제 유불선은 천지인이 합일되는 상관적 사유를 배경으로 하고 있고 동학의 대표적인 시천주 사상은 절대적 존재를 내면화하는 방향으로 발전해 온 유불선이 초월천으로 성숙되는 형태라는 선행연구들이 있어 왔다.⁸³⁾

다음 서양의 형상적 천관의 경우는 동학의 ‘무위이화’ 개념에서 나타난다. 동학에서 처음 사용되는 “무위이화”는 도교의 “무위자연”과 서학의 “조화”를 연결한 개념으로 생각할 수 있다. 무위이화는 음양조화라는 천계·지계·인간계 내 조화를 창조주와 삼계를 연결하는 천외천의 조화까지 연결하는 의의가 있다. 동학은 조화에서 창조의 개념을 강조하는 조생자(造生者)로서의 인격신적인 천외천 개념을 재활성화한다. 수운은 주문을 해석하면서 ‘조화(造化)’란 ‘무위이화(無爲而化)’를 의미하고 ‘정(定)’이란 ‘합기덕(合其德), 정기심(定其心)’을 의미한다고 풀었다.⁸⁴⁾

동학사상의 천관과 동양 천관과의 차별점은 시천주에 나오는 “조화”개념이라고 한다. 조화는 동학사상의 핵심 주제어로 동양의 천관을 넘어 동서양 천관을 연결하는 핵심 주제어였다⁸⁵⁾.

조화는 동서양의 전통적 사상에서 다양하게 나타난다. 첫째 어원적으로는 창조와 진화의 준말이다, 이는 됴과 생성, 보존과 창조, 음양의 원리로 다양하게 나타난다. 둘째, 실제 종교용어에서는 음양의 조화, 음양오행 조화신장 등으로 나타난다. 대순사상에서는 동학사상의 ‘작란’과 대순사상의 ‘치란’도 다 조화라고 하고⁸⁶⁾ 서학의 창조주에 해당하는 조화주의 원래 이름이 ‘구천대원조화주신(九天大元造化主神)’이었다고 한다.⁸⁷⁾

서양의 경우 “조화(Harmony)”는 “평화”를 의미하는 성경의 주제어였다. 성경에서 조화는 “질서”와 “평화를 의미하는 하늘의 상징이었다. 서학과 동양의 도

83) 김상일, 『동학과 신서학』, 서울: 지식산업사, 2000.

84) 東經大全, 「論學文」. “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?”, 백민정, 「上帝와 心 개념으로 비교한 정약용과 최제우의 사유」, 『민족문화』 61, 2022, p.158에서 재인용.

85) 조용일, 「東學의 造化思想에 關한 研究」, 서울: 東國大學校.

86) 『전경』, 「교범」 3-30.

87) 『대순진리회 요람』, 「취지」

교에서도 조화는 천, 지, 인의 속성으로 강조되었다, 그러나 서학의 조화는 분석적 사유의 조화이고 도교의 조화는 상관적 사유의 서로 다른 조화였다. 조화와 같은 상반되는 요소의 새로운 조합을 인류학에서는 경계를 뜻하는 리미널리티로 이해해 왔지만⁸⁸⁾ 동학사상은 새로운 상관적 사유의 조화 개념으로 두 조화를 연결한다. 동학사상의 조화는 ‘시천주’, ‘무위이화’, ‘천지귀신’, ‘내유신령 외유기화’ 등으로 구분되어 나타난다. 이 4가지 조화는 기존 도교와 서학의 조화가 연결된 개념으로 천관이지만 초월천의 입장에서는 천지의 성격에 해당되므로 지관에 해당되기도 한다.

먼저 “조화”는 ‘무위이화’의 형태로 동학사상에서는 나타난다.⁸⁹⁾ ‘무위이화’를 살펴보면 수운은 동학의 핵심을 ‘무위이화(無爲而化)’로 총결한다고 한다.⁹⁰⁾ 수운은 동학을 ‘무위이화’라고 하고 무위이화는 신령한 지기의 조화작용 전체를 말하며⁹¹⁾ 마음을 지키고 기운을 바르게 하며 본성을 따르고 가르침을 받으면, 자연한 가운데 조화가 나온다고 설명한다. 그가 공경한 천주는 우주만물을 주재하는 기화(氣化)의 신령(神靈)이며 그가 영접한 신은 무위이화의 조화를 통해 작용하며 세계의 모든 곳에 편재한다고 한다. 그는 “기(氣)라는 것은 허령창

88) 빅터 터너 지음, 김익두 옮김, 『(빅터 터너의) 제의에서 연극으로』, 서울: 민속원, 2014.

89) 수운은 하늘님이 구도자에게 어떤 신비로운 힘을 부여해준다는 의미로도 무위 개념을 빈번히 사용하였지만, 최시형과 이돈화가 계승하고 발전시킨 것은 자연의 영역에서 하늘님이 지키는 무위의 원칙에 관한 것이었다. 이것과 관련해 최시형은 성리학의 이기(理氣) 범주로 동학의 교의를 재해석하기도 하였고 인간이 따라야 할 무위의 원칙을 하늘님, 타인, 자연물에 대한 공경의 윤리로 구체화하기도 하였다. 한편 이돈화는 서양철학의 목적론과 그것에 대한 비판을 소개한 후, 동학의 무위이화(無爲而化)를 미시적 차원에서 일어나는 현상의 무목적성과 거시적 차원에서 이루어지는 우주의 진화로 해석함으로써 여러 대립적 관점을 통합적으로 이해할 수 있는 가능성을 보여주었다. 그러나 최시형의 무위 사상은 동학의 무위 관념이 지닌 서구 근대문명에 대한 비판의 정신을 계승하고 있으나, 이돈화의 경우에는 그 정신을 놓치고 있다는 점에서 한계를 지닌다고 한다.(황종원, 「동학의 무위 사상 연구」, 『大同哲學』 66, 2014, p.50)

90) 무위이화는 「포덕문」에서 1회 「논학문」에서 2회 나온다. 愚夫愚民 未知雨露之澤 知其無爲而化矣(『동경대전』, 「포덕문」), 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; ‘造化者. 無爲而化也’(『동경대전』, 「논학문」). 「포덕문」의 ‘무위이화’는 천지의 작용이 천지산명의 지극한 성경신에 의한 것인 줄을 모르고 저절로 그렇게 되는 줄 안다고 비판하며 “저절로 그렇게 된다”는 의미로 사용된다. 「논학문」에서 무위이화는 “吾道無爲而化矣”에서는 동학을 요약하며 사용되고 “造化者. 無爲而化也”에서는 시천주의 ‘조화정’ 부분을 해석하며 사용된다.

91) 백민정, 「上帝와 心 개념으로 비교한 정약용과 최제우의 사유」, 『民族文化』 61. 2022, pp.158-159.

창(虛靈蒼蒼)하여 모든 일에 관여하며 모든 일에 명령하는 혼원(渾元)한 하나의 기(氣)”⁹²⁾라고 한다.

동학이 무위이화를 통해 동양과 서양을 연결한 것은 전통과 근대의 이중대립을 리미널리티로 중재하고자 하는 과정이다. 실제 『시경』에 드러나는 동양 전통의 창조주로서의 상제는 『성경』 「시편」 창조주와 5가지 인격적 속성을 공유하고 있다고 한다.⁹³⁾ 이 중 창조주로서의 속성이 드러난 문구는 중국 고전에서는 『설문해자』⁹⁴⁾와 『시경』⁹⁵⁾을 통해서도 명확히 드러난다고 한다.

인격적 천령과의 접신 후에도 수운은 도교와 연결하여 천주의 가르침을 비인격적인 자연의 조화와 운동 원리로 설명한다. 수운의 체험이 양학(洋學, 서학)과 어떻게 다른지 묻자 그는 천운(天運)도 같고 천도(天道)도 같지만 그 이치[理]가 다르다고 부연했다. 수운이 언급한 이치의 차이는 배움의 방법, 즉 학(學)의 차이를 가리킨다고 볼 수 있다고 한다.⁹⁶⁾

수운의 천사문답은 또 역으로 하늘이 수운을 선택한 이유도 짐작하게 해 준다. 수운은 악마의 유혹을 물리친 예수처럼 현실적인 성공을 제안하는 상제의 건의를 다 거절하고 심지어 기존 유불선을 통한 성공마저 거절한다.⁹⁷⁾ 동학의

92) 至者 極焉之爲至. 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. (『동경대전』, 「논학문」)

93) 5가지 인격적 속성은 만물의 조생자(造生者), 계시자(啓示者), 계약(契約)의 주관자, 구원자(救援者), 도덕적 근원이라고 한다. 김영호, 「『시경(詩經)』의 천(天) 속성과 『시편(詩篇)』의 신(神) 속성 비교 연구」 『원불교사상과 종교문화』 71,

94) 許慎, 앞의 책, p.5, “神, 天神, 引出萬物者也, 김영호, 「『시경(詩經)』의 천(天) 속성과 『시편(詩篇)』의 신(神) 속성 비교 연구」 『원불교사상과 종교문화』 71, pp.207-208에서 재인용.

95) “천이 만민을 낳으셨으니 모든 사물에는 제각각 법칙이 있도다. 백성들은 떳떳한 본성을 가지므로 아름다운 인품을 좋아하도다.” 『詩經』, 「大雅·烝民」, “天生烝民, 有物有則, 民之秉彝, 好是懿德.” 김영호, 「『시경(詩經)』의 천(天) 속성과 『시편(詩篇)』의 신(神) 속성 비교 연구」 『원불교사상과 종교문화』 71, pp.207-208에서 재인용.

96) 백민정, 「上帝와 心 개념으로 비교한 정약용과 최제우의 사유」, 『민족문화』, pp.147-148.

97) 曰然則 西道以教人乎 曰不然 吾有靈符 其名仙藥 其形太極 又形弓弓 受我此符 濟人疾病 受我呪文 教人爲我則 汝亦長生 布德天下矣. “그러면 서도로써 사람을 가르치리이까” 대답하시기를 “그렇지 아니하다. 나에게 영부 있으니 그 이름은 선약이요 그 형상은 태극이요 또 형상은 궁궁이니, 나의 영부를 받아 사람을 질병에서 건지고 나의 주문을 받아 사람을 가르쳐서 나를 위하게 하면 너도 또한 장생하여 덕을 천하에 퍼리라.”(『동경대전』, 「포덕문」); 吾子, 謂我呼父也.” 敬教呼父, 則上帝曰: “汝誠是佳. 符, 三神山不死藥, 汝何知之.” 先生逐寫數百張, 連爲吞服. 過去七八朔後, 纖身潤富, 容貌幻態. 上帝又教曰: “汝除授白衣相乎!” 先生答曰: “以上帝之子, 寧爲白衣相乎?” 上帝曰: “汝不然, 則受我造化, 以參造化.” 先生受教以試之曰: “皆是有世之造化也.” 先生不應. 又曰: “此造化行之後, 彼造化行之.” 先生卽爲行之, 此化彼化, 是亦有世之化也. 以此化教人,

시천주라는 개념은 이러한 상제와의 진솔한 대화를 배경으로 한다. 이러한 신임관계는 동학농민운동시 동학농민운동 참여자는 총알도 막을 수 있다는 신념까지 확대된다.

수운의 천사문답이 다른 사람들의 신뢰를 얻을 수 있었던 점은 하늘이 스스로를 나타낼 인물로 수운과 같은 가장 문제적 인물을 택했다는 점이다. 하늘은 기존의 기득권도 아니고 하층도 아닌 매우 중간적인 존재인 수운에게 나타났다.

수운은 당시 그 시대가 배출할 수 있는 가장 불행한 호모 사케르(Homo sacer)였다.⁹⁸⁾ 수운은 가장 정통적인 성리학 종통에 있는 가장 탁월한 학자인 아버지를 두었지만 서자보다 낮은 재가녀의 후손이라는 지위에 있어야 했고 그마저 아버지가 돌아가시고 집까지 화재로 타버리자 수운은 전국을 유랑하며 생계를 유지해야했다. 결국 수운은 유랑마저도 녹록지 않아 집으로 돌아온다. 하늘이 나타난 분이 수운과 같은 존재라는 점에서 사람들은 오히려 신뢰를 가졌다. 불운한 수운이었지만 수운 또한 아버지 못지않은 비범함이 있었고 술수에도 능하다는 의미의 ‘복술’이란 호도 있었다.

동학사상의 조화개념이 서양과 다른 점은 상관적 사유의 조화라는 점이다. 동학의 시천주사상이 보여주는 상관적 사유가 전통의 연속과 변화라는 점이 유불선 사상의 전통에서 보다 명확히 드러난다는 선행연구와 더불어 인식론적 측면에서의 선행연구도 활발하다. 동학사상에 나타난 상관적 사유의 인식론적 측면의 연속과 변화에 대해서는 많은 선행연구가 있어 먼저 선행연구 분석을 통해 그 개요를 살펴볼 수 있다.

동학사상에 나타난 상관적 사유에 대한 선행연구를 살펴보려면 다시 상관적 사유의 정의에 대해서부터 알아볼 필요가 있다. 음양오행으로 대표되는 상관적 사유는 부분과 부분이 상호 연관된다는 뜻의 상관이라는 용어를 사용하는 상관적 사유지만 부분이 부분으로 연결되는 것은 결국 전체에서 부분이 연결되는

則必爲謨(誤)人,永不舉行。上帝又見造化曰:“此造化眞可爲行化也。”先生強爲行之,則是可爲亦然也。其後雖有命教,誓不舉行。絶飮十一日。(『도원기서』, 김용옥, 『동경대전1』, 서울: 통나무, 2021, pp124-131에서 재인용)

98) 박종천, 「『서발턴(subaltern)』의 관점에서 본 한국의 자생 신종교 사상: 수운, 증산, 소태산의 비교를 중심으로」 『대순사상논총』, 2021.

것은 결국 전체와 부분을 통일적으로 보는 유기체이론이나 전체의 관점에서 부분을 살펴보는 홀리스틱이론 혹은 전식적(全息的) 관점이라 할 수 있다. 즉 상관적 사유란 확대되어 정의한다면 유기체적 사유나 전식적(全息的) 사유를 포함한다.

동양의 사유인 상관적 사유를 전식론(全息論)이나 유기체론까지 확대한다면 동학에 대한 상관적 인식관점의 선행연구는 국내외적으로 매우 광범위한 연구로 확대된다. 앞서 해외 사례를 살펴보았으므로 국내의 경우를 본다면 좁은 범위에서 국내에 상관적 사유를 번역 소개한 이창일의 연구를 들 수 있다. 동학 사상에 적극적으로 적용하지 않았지만 이창일의 연구는 동양사상에 대한 연구는 우선적으로 상관적 사유로 접근해야 된다는 서양의 동양사상 연구의 주요 방법론을 국내에 소개하고 동학사상에 큰 영향을 준 소강철의 철학을 상관적 사유의 방법론으로 분석했다.⁹⁹⁾

동학이 ‘개벽’이라는 용어를 통해 동아시아 전통과 단절된 사상을 주장하는 듯 보이지만 동학사상에 나타난 동학의 정의는 ‘동학’이라는 용어가 처음 나타난 글 「논학문」에서 보듯이 동학은 상관적 사유의 대표적인 이론인 음양오행에 바탕하는 학문임을 정의하고 있다. 실제 상관적 사유에 대한 이론가들에게 대표적인 상관적 사유의 이론가로 지목된 신유학의 음양오행 이론가 소강철은 동학사상에서도 큰 영향을 미친 사상가로 지목받고 있다.¹⁰⁰⁾ 동학사상의 ‘다시 개벽’이란 용어 또한 소강철의 영향 속에 있던¹⁰¹⁾ 조선시대 후기 지식인이 광범위하게 사용되던 용어였다.¹⁰²⁾

전식론(全息論)이나 유기체론까지 확대한다면 동학사상에 나타난 상관적 사유에 대한 국내의 선구적 연구는 김상일에 의해 진행되었다. 김상일은 동학을 ‘신서학’이라 정의하고 동학을 화이트헤드 과정사상의 선구적인 동양버전으로

99) 이창일, 『소강철의 철학』, 심산, 2007.

100) 임병학, 「소강철의 상수역학(象數易學)이 한국 신종교에 미친 영향 -동학(東學)과 원불교(圓佛敎)를 중심으로」, 『동서철학연구』 78, 2015, pp.171-194.

101) 박신환, 『조선 유학과 소강철 철학』, 예문서원, 2014.

102) 한승훈, 「미륵, 개벽, 요나오시: 동아시아 종교사에서의 위기와 혁신 인식」, 『종교와 문화』 (40), pp.29-52. 2021; 한승훈, 「개벽(開闢)과 개벽(改闢): 조선후기 묵시종말적 개벽 개념의 18세기적 기원」, 『종교와 문화』 34, 2018, pp.203-243.

해석한다.¹⁰³⁾ 이후 김상일은 동양사상을 “한철학”이라 명명하며 동양사상을 프랙탈 과학까지 확대하여 고금의 서양 사상 전반과 비교하여 동학의 상관적 사유에 나타난 특징을 이론적으로 전개한다.

동양에서 조화가 가진 용어가 드러나는 대표적인 용어는 시천주이다. 동양의 무극대도와 서양의 무위이화로 나타나는 동학의 천관은 시천주로 종합된다. 시천주는 특히 동학사상의 천관을 대표하는 개념이다. “시천주조화정”이라는 동학의 대표 주문에서 나타나듯이 시천주는 조화의 근본이다, 동학과 성리학의 공통점을 연구해 온 연구자들은 동학의 시천주의 조화가 내용적으로는 성리학적 의미의 조화와 유사하며 동학의 다른 구절 “기화”, “무위이화”를 총괄하는 개념이라고 한다. 동학의 「논학문」에서 ‘시(侍)는 “내유신령, 외유기화, 일세지인, 각지불이(內有神靈, 外有氣化, 一世之人, 各知不移)”라고 한다.¹⁰⁴⁾ 이는 “시천주”의 뜻이 신령한 마음과 기화하는 몸을 지니는 것임을 온 세상 사람이 깨달아서 그 상태를 유지해 나가는 것’ 곧 창조적으로 진화[造化]하는 본체[體] 곧 “지기”로 다 같이 귀일(歸一)한다는 것이다. 따라서 시천주가 곧 동귀일체이며 “조화”라고 한다.¹⁰⁵⁾

시천주가 곧 내재적 초월이라는 점에서 동학사상은 기존의 유교 및 도교와 수양의 방법을 공유한다.¹⁰⁶⁾ 다만 동학사상은 유교와 달리 이법을 도교와 같이

103) 김상일의 관련 저작을 나열하면 다음과 같다. 먼저 동학관련 연구는 다음과 같다. 김상일, 『수운과 화이트헤드』, 지식산업사, 2001. 보다 확대된 연구는 다음과 같다. 김상일 『한의학과 러셀역설 해의』, 지식산업사 2005; 김상일 『한국문화와 초공간』, 교학연구사 1999; 김상일 『알랭바디우와 철학의 새로운 시작 1,2』, 새물결; 김상일, 『역과 탈현대의 논리』 (지식산업사, 2006); 김상일, 『부도지 역법과 인류세』, 동연, 2021 ; 김상일, 『한민족 의식 전개의 역사』, 지식산업사, 1988; 김상일, 『한철학』, 온누리, 1995 등등. 김상일은 대순사상과 관련한 연구도 진행하였다. 김상일, 「과정 신학의 신의 두 본성과 대순사상의 신인 조화에 관한 연구」, 『大巡眞理學術論叢』 (3), 대진대학교부설 대진학술원, 2008; 김상일, 「대순사상의 4대 종지에 대한 문명사적 고찰」, 『大巡眞理學術論叢』 1, 대진대학교부설 대진학술원, 2007.

104) 초기동학의 모실 “시”의 3가지 의미는 후기동학에서 내면의 기로 축소되었다고 한다. 수운의 한울님에는 초월적 인격신, 자연 속에서 생명운동을 하는 至氣, 개체 내면의 神靈이라는 세 가지 함의가 있는데, 손병희는 그 중 하나인 내면의 한울님만을 깨달으면 나머지 두 가지 의미를 지닌 한울님, 즉 상제와 천지만물의 본질 또한 나에게 자연스럽게 자각된다고 주장하고 있다.(황종원, 「20세기 초엽 천도교의 인내천 교의 및 심성론에 대한 비판적 연구」, 『대동철학』 44, 2008, pp. 95-96)

105) 손병욱, 「동학과 불교 염불선의 수증체계(修證體系) 비교」 『동학학보』 23, 2011, pp.101-145.

실체화하였고 도교와 달리 창조주라는 인격신이 등장한다. “시천주”를 통한 동학사상의 조화에서는 유교나 도교와 달리 “숨은 신”이 등장한다. 조화에서 진화의 측면만 강조되어 온 도교 전통보다 동학사상에서는 동서융합의 측면에서 창조의 측면이 강조된 것이다

“시천주”가 서학과 공유하는 공통점은 인격신의 등장뿐 아니라 인격신과의 만남 장면이다. 이에 대해 서학과의 공통점을 강조하는 연구자는 수운의 천사 문답은 사도 바울의 경험과 유사하다고 한다. 과거 한국인의 종교체험에서 하느님을 수운과 같이 직접 만난 사례는 없다고 한다. 이점에서 동학의 천주는 기독교의 영향을 받은 것이라고도 평가한다. 단 수운은 동양의 자기 성찰 방법인 내면적 초월을 한국의 전통적인 하느님 신앙으로 조화했다고 설명한다.¹⁰⁷⁾

동학사상의 천관에 나타난 자생적 근대성은 천외천과 인간 마음의 소통, 여기사 성과 속의 재배치, 곧 탈경계의 리미널리티의 출현이다. 이는 정치·사회사상으로는 상놈을 양반으로 만드는 신분 상승의 의미도 되고 천지인의 관계에서 홀대받던 땅과 인간의 지위상승도 된다. 천외천의 출현을 통하여 동서양의 천관을 포괄하는 동학의 천관은 동서양의 천관에 나타난 계통발생을 개체발생으로 반복하며 리미널리티를 통한 자생적 근대성을 보여준다.

2. 조화정(造化定) 지관(地觀)의 자생적 근대성

가. 서양의 질료적(質料的) 지관

천관이 천외천인 초월천을 강조하는가 혹은 천지로 구분된 내재천을 강조하는가의 여부에 따라 지관(地觀)도 달라진다. 초월천의 입장에서 지(地)는 천지로 구분된 천지를 모두 포함하는 표현이 되고 천지를 음양의 내재천으로 간주

106) 동학의 “시” 개념이 가지는 다양성의 근원은 동학 신관념이 무속·천주학·유학이라는 세가지 연원에서 나왔기 때문이라고 한다.(황중원, 「동학 신 관념의 세 가지 사상적 연원-무속,천주학,유학과」의 관계를 중심으로」, 『儒學研究』 32, 2015.)

107) 김종서, 「동서 종교간 충돌과 현대 한국의 역동적 신앙」, 『종교와 문화』, 16, 서울대 종교문제연구소, 2009, pp.28-29.

하지 않는 서양의 실체위주의 존재론적 우주관에서는 천지. 특히 땅은 형상이 실현되는 질료적인 존재로 된다.

서양의 질료적인 지관은 천외천인 초월천을 이데아로 간주하는가, 유일신으로 간주하는가, 혹은 유물론적 이성으로 간주하는가에 따라 달라졌다. 천외천인 초월천을 유물론적 이성으로 간주하는 오늘날 질료적인 서양의 지관은 원자론적 세계관이 되었다.

만물이 더 이상 쪼개질 수 없는 원자와 분자로 이루어졌다는 근대의 원자론적 세계관이 등장하기 전까지는 마테오 리치의 경우에서 보는 바와 같이 서양도 지수화풍의 존재론적인 상관적 사유를 하고 있었다.¹⁰⁸⁾ 다만 서양의 지수화풍이라는 상관적 세계관이 동양의 음양오행의 상관적 사유와 다른 점은 마테오 리치와 같은 예수회 신부들이 이야기했듯이 지수화풍은 실체로 된 상관적 사유이고 음양오행은 속성으로 이루어진 상관적 사유라는 점이었다.¹⁰⁹⁾ 원자론적 세계관은 지수화풍의 실체론적 속성을 분석적 방법으로 극대화시킨 이론이었다.

“만물의 근원은 물”이라는 탈레스의 세계관은 만물을 “물”이라는 실체로 설명하는 실체론적 상관적 사유의 대표적인 예이다. 이후 엠피도클레스의 4원소설이 확대되고 4원소설은 플라톤과 아리스토텔레스에 수용되어 향후 마테오 리치에 이르기까지 서양의 세계관을 구성한다. 지수화풍은 플라톤의 이데아의 세계와¹¹⁰⁾ 아리스토텔레스의 형상론에서도 적용되어 4원소의 가운데 있는 제5원소가 다른 4원소의 균형을 이루는 체계이다.¹¹¹⁾

108) 알폰소 바뇨니 지음, 이종란 옮김, 『공제격치(空際格致)』, 파주: 한길사, 2012.

109) 알폰소 바뇨니 지음, 이종란 옮김, 『공제격치(空際格致)』, 파주: 한길사, 2012.

110) 플라톤은 엠피도클레스를 받아들이고 있거니와, 사실 4원소설은 엠피도클레스만의 주장이 아니라 지중해세계의 일반적인 물질관이었다. 그러나 플라톤은 4원소 아래로 내려가 좀 더 근본적인 그러나 원자들이 아닌 요소들을 찾아내어, 조물주가 물질-공간을 어떻게 기하학화하고 있는가를 드러내려 한다. (이정우, 『세계철학사 1: 지중해세계의 철학』, 서울: 길, 2011, pp.284-285.)

111) 아리스토텔레스에 있어 제5원소는 달 위에 있는 존재로서 지수화풍과는 별개로 원환운동을 하고 지수화풍은 자체 순환한다...사물의 변화 혹은 생성은 어떤 형상의 결여 혹은 획득으로부터 생긴다고 한다...아리스토텔레스의 지수화풍 또한 음양오행처럼 온-습, 건-냉을 기준으로 4사분면에 배치된다...손윤락, 「아리스토텔레스의 요소 이론」 『西洋古典學研究』 31, 2008, pp.83-108,

지수화풍을 엠페토클레스가 도입하긴 했으나 지수화풍은 그 이전 이미 유럽-인도어족의 공통된 세계관으로 전해져 온 바 고대 인도 브라만의 우주관에도 지수화풍은 나타나며 이를 계승한 불교의 세계관도 지수화풍으로 이루어져 있다. 심지어 지수화풍은 중국에도 영향을 미쳐 중국의 수화풍 삼재론이 되기도 했다. 불교의 천계관이 나타나는 『아비달마구사론』의 세계관에서 세계는 지수화풍의 바퀴 위에 떠 있는 존재로 나타나고 그 위에 “철위산”이라고 불리는 “금강산”이 우주의 중심을 방위하며 그 중심 위에 수미산이 28천을 이루며 존재하고 있다.¹¹²⁾ 이 지수화풍의 천계관은 중국 도교의 삼재관과 결합하여 36천이 되며 후대 대순사상의 천계관에도 나타난다.¹¹³⁾

지수화풍을 서양의 상관적 천관·지관·인간관 이론으로까지 연결시킬 수 있는 것은 지수화풍에 내재한 상관적 원리 때문이다. 인도-유럽어족에 공통적으로 나타나는 또 하나의 공통점은 3기능 체계로 이는 뒤메질에 밝힌 바 있다. 뒤메질은 인도-유럽 신화의 3기능 체계가 유럽의 천관·지관·인간관으로 발전하는 배경은 3기능 체계와 지수화풍이 상승과 하강이라는 동일한 원리로 구성되어 있기 때문임을 밝힌 바 있다.¹¹⁴⁾

뒤메질은 인도-유럽어족 상상계의 인류학적 구조에서는 천관·지관·인간관에서 상층부의 종교기능, 중층부의 군사-정치기능, 하층부의 생산-미학 기능이 나타난다고 한다. 뒤메질은 그리스-로마 신화의 트로이 전쟁에 나타나는 세 여신 헤라(종교)-아테네(정치)-아프로디테(생산)의 삼기능이 인도신화의 미트라-바루나-아리야만 구조와 같음을 밝힌 바 있다.¹¹⁵⁾ 3기능 체계는 육계, 색계, 무색계라는 불교적 삼계와도 유사한 구조로 나타난다

지수화풍과 3기능 체계는 중앙아시아에서 기원하여 동서양에 널리 영향을 미쳤다. 동아시아의 천지인 삼재에도 그 영향이 나타난다. 천지인 삼재를 근거로 하는 동양의 삼계 곧 천계, 지계, 인계는 서양의 3기능 체계와 공간적 구분은 유사하지만 “실체”보다는 “속성”을 강조한다는 차이점이 있다. 같은 “수(水)”,

112) 사사키 시즈카 지음, 범장 옮김, 『과학의 불교: 아비달마 불교의 과학적 세계관』, 서울: 모과나무, 2017.

113) 『전경』 「교운」 2-55.

114) 김현자, 『조르주 뒤메질, 인도-유럽 신화의 비교 연구』, 서울: 민음사, 2018.

115) 김현자, 『조르주 뒤메질, 인도-유럽 신화의 비교 연구』, 서울: 민음사, 2018.

“화(火)”지만 지수화풍의 “수(水)”“화(火)”와 음양오행의 “수(水)”“화(火)”가 다른 것은 실체와 속성의 차이가 된다. 따라서 두 체계를 비교하면 “수(水)”“화(火)”의 기능은 서로 반대로 나타나기도 한다.

하늘 밖의 하늘 곧 초월천의 형상이 실현된다는 의미로서의 서양의 질료적 지관은 근대 물질문명의 발전에 기여했다. 그러나 물질에 치우친 서양의 질료적 지관은 신우주의 신명체계를 송두리째 붕괴시켜 천하를 오히려 진멸지경으로 이끌어가는 계기가 되어 근대성 위기의 출발점이 되었다.

나. 동양의 응축적(凝縮的) 지관

서양의 질료적 지관이 하늘위의 하늘, 곧 초월적 천의 속성에 따라 이데아, 유일신, 유물론적 형상에 따른 질료적 지관으로 다르게 나타난 것과 달리 동양의 응축적 지관은 초월천과 천지로 구분된 내재천, 그리고 천지신명의 역할에 따라 세가지로 다르게 나타난다.

먼저 천을 초월천으로 보는 경우 지는 천지를 모두 포함하고 초월천인 상제에 대해 땅 개념으로서의 천지는 신명으로 상제의 천지화육의 뜻을 역할을 분담해서 실행하는 존재로 나타난다. 이때 하늘은 동화, 땅은 응축의 역할을 하게 되어 땅은 천지의 기를 형체, 혹은 그릇(器)으로 실현하는 존재가 된다. 이를 역학에서는 건곤으로 표현해 왔다. 역할이 분담됨에 따라 하늘의 신은 동화하는 역할, 땅의 신은 응축하는 역할을 맡게 된다. 그러나 그 역할을 하는 신명이 임명되는 것은 하늘에서 조정하므로 전통적으로 하늘의 신은 천신(天神), 땅의 신은 지기(地示), 사람의 경우는 인귀(人鬼)로 서술되어 왔다.¹¹⁶⁾

116) 『주례』에 처음으로 나타나는 천신, 지기, 인귀의 개념은 다산 정약용에 의해 상세히 정리된다. (『周禮』 「春官」, ‘大宗伯’. “大宗伯之職, 掌建邦之天神・人鬼・地示之禮, 以佐王建保 邦國.”) 정약용에 따르면 天神이란 昊天上帝, 日月星辰, 司中, 司命, 風師, 雨司를 가리키며 地示는 社稷, 五祀, 五嶽, 山林, 川澤을 관장하는 신이다. 인귀는 先王, 先公, 先妣를 가리킨다. 그는 제사 대상이 비록 세 부류지만 결국 천신과 인귀로 귀결된다고 말한다.(『中庸講義補』, 「鬼神之爲德節」. “今按, 周禮大宗伯, 所祭鬼神, 厥有三品, 一曰天神, 二曰地示, 三曰人鬼. 天神者, 昊天上帝, 日月星辰, 司中司命, 風師雨師是也. 地示者, 社稷五祀五嶽, 山林川澤是也. 人鬼者, 先王先公先妣之廟是也. 祭祀之秩, 雖有三品, 其實天神人鬼而已...天以天神, 各司水火金木土穀山川林澤, 人主亦使人臣分掌是事. 及其後世, 乃以人臣之有功者, 配於天神, 以祭社稷, 以祭五祀, 以祭山川, 則名雖地示, 其實皆天神人鬼也.”) (백민정, 「上帝와 心 개념으로

오늘날 천지인 삼재와 음양오행은 공통적 이론체계를 구축하고 “속성“을 ”실체“보다 강조한다. 음양, 삼재, 오행은 천과 지의 관계를 각각 다른 관점에서 표현한다. 음양의 경우 다시 구분되는데 서양과 같이 형상적인 초월천과 내재적인 천지를 포함하는 질료적 땅 개념으로서의 음양이 있는가 하면 동양과 같이 내재천을 강조하는 동화의 천과 응축의 땅으로 구분된다. 반면 삼재는 이 동서양의 천관을 모두 통합하는 점이 있다. 곧 초월천, 내재천, 내재지가 3개가 모여 삼태극 삼재를 이룬다. 오행은 이 음양과 삼재가 만나 삼재관이 음양으로, 음양이 삼재관으로 확대된 개념이 된다. 세 사상의 기원을 추적하면 서로 다른 출발점에서 세 사상이 만난 것으로 나타난다. 지수화풍과 음양오행이 어느 쪽에서 영향을 주었는지는 명확하지 않지만 상호 관계 속에서 음양, 오행, 삼재 사상이 생겨났고 속성이라는 측면에서 결합하여 나타난다.¹¹⁷⁾

동양의 천, 지, 인은 계통발생이 개체발생을 반복하므로 천지의 관계를 설명하는 건건곤순(乾健坤順)은 땅의 응축이 하늘의 동화를 포함하게 된다. 전통적으로 동양의 곤도(坤道)는 『역전(易傳)』에 상세하게 나타난다.

지극하도다! 坤元이여! 만물이 坤元에 바탕하여 생겨난다. 이로써 순히 天道를 이으니, 坤의 만물을 싣는 두터운 덕이 끝이 없으며, 머금으며 넓으며 빛나며 커서 만물이 다 형통한다.¹¹⁸⁾

위 예문에서 땅은 곤의 작용으로 하늘이 동화한 기운을 응축하는 그릇과 형태의 작용으로 나타난다. 이영란의 리미널리티 해석이라는 관점에서 보면 이는 천(1)이 지(1+2)의 리미널리티로 발전하는 것이다.¹¹⁹⁾

동아시아의 전통적인 신화에서 천계, 지계, 인계의 구분이 나타나는 것은 요순시대 최고 문명민족이었던 공공족으로부터이다.¹²⁰⁾ 유물과 기록으로는 전국

비교한 정약용과 최제우의 사유」, 『민족문화』, pp.139-149에서 재인용)

117) 우설하, 『전통 문화의 구성 원리』, 서울: 소나무, 1998, pp.161-162.

118) 「『易經』, 坤卦 「彖傳」: 象曰至哉坤元! 萬物資生乃順承天坤厚載物 德合無疆 含弘光大 品物咸亨. 윤상철, 「『易經』의 天人合一觀 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 2014, pp.189-190 재인용.

119) 이영란, 『리미널리티』, 서울: 동방인쇄공사, 2020, p.231.

120) 정재서, 『사라진 신들의 귀환』, 파주: 문학동네, 2022.; 정형진, 『천년왕국 수시아나에서

시대부터 나타난다고 한다. 대순사상에서 나타나는 지하 문명신처럼 동아시아 최초의 문명 민족인 공공족은 신화에서 지하신으로 나타난다.¹²¹⁾ 지하에 문명신이 나타나는 것은 천지를 상관적으로 바라보는 상관적 사유에 기인한다.

내재천의 입장에서 바라보는 땅은 초월천의 입장에서 바라보는 땅보다 훨씬 생명과 관계되고 비중이 증대된다. 풍수지리와 제사는 전통 문화의 아이콘이었다. 생태학에서 땅은 오늘날 하늘만큼 중요성이 강조되고 있다. 동아시아의 자생적 지리학이라 할 수 있는 풍수지리학은 동아시아의 전통적 지관이었고 이는 음양오행에서는 음양오행의 중심을 의미하는 토의 중요성으로 나타났다. 천관·지관·인간관에 있어 상관적 사유가 중요한 것은 상관적 사유가 상생의 근거를 제시해 주기 때문이다. 땅의 중요성은 상생적 천관·지관·인간관의 주요부분을 차지한다. 특히 능력은 더 있었지만 지위는 낮았던 땅의 지위상승, 곧 정음정양(正陰正陽)이 인간의 해원(解冤), 곧 상생(相生)을 위해서도 핵심이 된다, 동학 사상의 ‘다시 개벽’과 대순사상의 ‘삼계개벽’의 큰 차이도 상생에 있다. 대순사상의 삼계개벽은 상생을 이야기하고 상생을 위해 해원을 이야기한다. 해원은 신명을 통해 가능하고 상생은 음양의 지위 균형이 이루어진 후 해원을 통해 이루어진다.

동아시아의 전통적 지관에서 땅의 중요성은 천지라는 용어로 대변되는 용어에서 나타났다. 대표적으로 천원지방은 하늘이 둥글다는 지동설로 밝혀진 천동설의 잘못된 주장을 말하는 것이 아니라 “천도지위원 지도지위방(天道之謂圓 地道之謂方)”의 준말로 시간을 나타내는 “주”의 1차원적 성격, 공간을 나타내는 “우”의 2차원적 성격을 말한다 할 수 있다.¹²²⁾ 주역의 하늘은 “건”이라 하는데 이 “마를 건”은 “새 을(乙)”작용을 하는 시간의 마른 속성을 나타낸다.

삼천양지(三天兩地)는 하늘은 3의 원리, 땅은 2의 원리로 움직인다는 주역의 핵심개념이다. 주역은 자연을 상징하는 천지인을 아버지-어머니-아들이라는 가족관계로 이해해 왔으며 아버지와 어머니에 해당하는 천지의 속성을 대비시키

온 환웅』, 서울: 일빛, 2006.; 조철수, 『(고대 메소포타미아에 새겨진) 한국신화의 비밀』, 서울: 김영사, 2003.

121) 『전경』 「교운」 1-9.

122) 『여씨춘추』 「원도」, 국사편찬위원회, 『하늘, 시간, 땅에 대한 전통적 사색』, 서울: 두산동아, 2007. p.167에서 재인용.

는 명제를 풍부하게 만들어냈다. 삼천양지(參天兩地), 천원지방(天圓地方), 천장지구(天長地久), 천도지덕(天道地德)은 모두 아버지-천은 삼(參)-원(圓)-장(長)-도(道)을 의미하고 어머니-지(地)는 양(兩)-방(方)-구(久)-덕(德)의 속성을 가지고 있음을 나타냈다. 천지인과 정신분석학의 복잡계적 해석은 오이디푸스 콤플렉스(Oedipus Complex)와 거의 유사하다 할 수 있다. 정신분석학의 복잡계적 이해로써 삼수분화(三數分化) 체계는 프랙탈 수학의 하나로 볼 수 있고 삼수분화체계가 가진 대칭성은 그리스 수학의 기본명제였다.

전통사상에서 땅은 천지인과의 상관관계의 한 축을 담당했다. 전통사상은 자생적 근대성보다는 신학이나 신화로 이해되어 오다가 대중교 등을 통하여 자생적 근대성으로 이해하고자 하는 움직임이 있었다.¹²³⁾ 삼수분화체계는 만물을 천지인이라는 3가지 구성물의 복잡계적 확대로 보는 체계이다. 삼수분화체계는 서양에서는 칸트의 3원체계, 프로이트의 아버지-어머니-아들, 성부-성자-성신, 동양에서는 천지인체계로 각각 만물의 공통적인 내면 구조로 인식되어 왔다.¹²⁴⁾ 삼수분화체계는 오이디푸스구조가 가진 대칭성이라는 관점에서 동서양이 공통된다. 삼수분화체계는 인문-사회-자연과학을 통합적으로 조명한다.

정제서는 중국의 신화학은 양띠-오이디푸스의 신화학으로 서양의 신화학과는 구분된다고 한다.¹²⁵⁾ 기독교 신학에서도 아버지 역할뿐 아니라 땅과 인간의 역할을 강조하는 신학으로 천지인신학이 등장하고 있다. 생태 신학등에서 땅과 인간의 역할이 강조되는 것을 기존의 신학과 통합할 수 있는 계기가 단군신화와 한국 고유의 삼수분화적 세계관인 천지인 사상에 나타난다.¹²⁶⁾ 다만 천지인 신학 또한 도교적인 신명관이 없는 기독교신학이므로 땅의 신이 어머니와 같은 신이라는 주장까지는 하지 못한다.¹²⁷⁾ 허호익은 천지인 신학과 관련된 신학 연구자로 윤성범¹²⁸⁾, 김광식¹²⁹⁾, 박종천¹³⁰⁾, 유동식¹³¹⁾, 이정용¹³²⁾, 이은선¹³³⁾, 서

123) 김성환, 『우주의 정오』, 교양: 소나무, 2016.; 전병훈 지음, 이근철·조남호 옮김, 『정신철학』, 서울: 모시는사람들, 2021.

124) 심리학적 관점에서 대순사상을 활용한 상담에 대해서도 연구된 바 있다.(박대생, 『상담에 대순사상의 적용에 관한 연구』, 대전대학교 석사학위논문, 2011)

125) 정제서 『양띠 오이디푸스의 신화학』, 창비, 2010.

126) 이찬희, 「대종교(大宗教)의 삼일(三一) 철학 연구」, 성균관대학교 일반대학원, 2020.

127) 허호익, 『단군신화와 기독교(단군신화의 문화사적 해석과 천지인 신학 서설)』, 대한기독교서회, 2003.

남동¹³⁴⁾ 등을 거론한다.¹³⁵⁾ 김흡영은 유사한 논리로 기존의 신학을 아버지를 강조하는 로고스 중심의 신학, 어머니를 중심으로 하는 프렉시스 신학, 그리고 바람직한 신학으로 제3자를 강조하는 우주-그리스도를 강조하는 도-신학으로 전환할 것을 요청한다.¹³⁶⁾ 이은선은 여성학자로서 한국적 신학의 특징을 황필호와 함께 천지인의 가종(加宗)으로 해석하기도 한다.¹³⁷⁾

태극을 창조와 보존의 원리로서의 복잡계 과학적 개념으로 이해 할 수 있는 음양의 개념은 동양철학을 존재론적으로 연구해온 중국철학자 모종삼에 의해 처음으로 제시되었다. 그는 서양철학이 '실체'(實體)의 관념을 통하여 인격신(人格神, personal God)을 이해하지만, 중국철학에서는 작용(作用, function)의 개념을 통하여 천도(天道)를 이해한다고 한다. 그러한 작용의 관점에서 존재를 볼 때 건원은 창조성 원칙이고, 곤원은 이른바 보존의 원칙이 된다고 한다.¹³⁸⁾ 대순사상은 태극이 원에서 기원한다고 하므로 모종삼이 태극을 원운동의 작용으로 본 것과 일치하며 만물을 복잡계적 원운동으로 보았으므로 태극을 복잡계의 기본원리로 보았다 할 수 있다. 원운동에서 대칭성, 비대칭성, 초대칭성이 생긴다 할 수 있다.

하늘 밖의 하늘에서 형상의 질료로서 땅을 바라보는 서양과 달리 초월천의 천지화육의 실천이 응축되는 곳으로서의 동양 지관은 서양과 달리 땅을 지배와 정복의 대상으로 보지 않고 오히려 풍수지리와 같이 숭배의 대상으로 간주했

128) 윤성범, 『효란 무엇인가: 동양윤리, 기독교윤리, 서양윤리를 비교한 孝의 연구』, 서울: 삼일서적, 1994.

129) 김광식, 『土着化와 解釋學: 土着化神學과 對話의 神學의 만남을 위하여』, 서울: 대한기독교출판사, 2001.

130) 박종천, 『相生의 神學』, 서울: 한국신학연구소, 1991.

131) 유동식, 『풍류도와 예술신학』, 서울: 한들출판사, 2006.

132) 이정용 지음, 이세형 옮김, 『易의 신학: 동양의 관점에서 본 하느님에 대한 기독교적 개념』, 서울: 대한기독교서회, 2001.

133) 이은선, 『잃어버린 초월을 찾아서: 한국 유교의 종교적 성찰과 여성주의』, 서울: 모시는사람들, 2009.

134) 서남동, 『민중신학의 탐구』, 서울: 동연, 2018.

135) 허호익, 『천지인신학: 한국신학의 새로운 모색』, 서울: 동연, 2020, pp.53-73.

136) 김흡영, 「도(道) 그리스도론(Christotao) 서설」, 『宗教研究』, 54, 2009, pp.104-105.

137) 이은선, 『한국 페미니스트 신학자의 유교읽기: 神學에서 信學으로』, 서울: 모시는사람들, 2023.

138) 모종삼, 『동양철학과 아리스토텔레스 原題: 四因說講義』, 부산: 소강, 2011.

다. 그러나 성리학이 초월천을 배제함에 따라 동양의 땅은 내재천의 짝으로만 전락하여 동양의 상관적 사유는 고착화되었다. 서양의 실체적 사유는 상극의 기초가 강화되는 경향이 있음에 따라 두 지관은 근대에 이르러 충돌하게 된다.

다. 동서양 지관(地觀)의 충돌과 상극화(相克化)

1) 지관(地觀)의 충돌

땅을 숭배의 대상으로 여기던 동양인에게 땅을 질료로 대하는 서양인은 매우 충격으로 다가왔다. 상호 균형을 이루던 두 세력은 마테오 리치 이후 급격히 서양으로 기울어졌다. 지관과 관련한 동서양의 충돌은 크게 두 단계로 나타났다. 첫째는 마테오 리치의 『천주실의』에 나타난 초월천에 입각한 질료적 지관이 주는 세계관적 충돌과 둘째는 보유론(補儒論) 논쟁 이후 동양에서 물러난 서양이 다시 무기를 들고 나타난 물질적 충돌이었다.

먼저 세계관적 충돌을 살펴보면 서양의 질료적 지관에 전제된 존재론적 세계관과 동양의 지관에 내재한 응축적 지관의 충돌이었다. 동양의 이기론이 동양 사상 중에서는 아리스토텔레스의 존재론에 가장 가까운 사상이었지만¹³⁹⁾ 마테오 리치의 비판에 무너진 것은 아리스토텔레스의 지수화풍 4원소설과 4원인설이 당시 과학수준에서 신을 논리적으로 잘 설명하는 듯 보였기 때문이었다.¹⁴⁰⁾ 당시 과학수준에서는 실체를 따로 인정하지 않는 음양오행과 이기론의 경우 아리스토텔레스 이론에 따르면 논리적이지 않은 이론이 된 것이다.

서양의 지수화풍과 비교해 볼 때 음양오행에서 토와 목화금수의 관계는 동서양이 명확히 차이 나는 부분이다.¹⁴¹⁾ 서양의 지수화풍 또한 동양의 음양오행의

139) 김경수, 『노장(老莊)의 생성론』, 서울: 문사철, 2015.

140) 예수회 신부의 아리스토텔레스적 세계관에 대한 대표적 설명은 『공제격치』 (한길사, 2012) 참조

141) 시간적으로 닫혀있고 존재론적으로 열려있는 동양과 시간적으로 열려있고 존재론적으로 닫혀있는 서양의 차이라 할 수 있다. (Baker, Donald L., 「Neo-Confucians Confront Theism: Korean Reaction to Matteo Ricci's Arguments for the Existence of God (韓國儒學者의 마테오 리치 神論에 대한 反論)」, 『東亞研究』 (3): 1983, p.158, 김선희, 『마테오 리치와 주희, 그리고 정약용』, 서울: 심산, 2012 p.230에서 재인용)

토와 같은 역할의 제5원소 에테르를 가지고 있었다.¹⁴²⁾ 다만 서양의 제5원소는 유일신과 같이 지수화풍과는 별개의 존재였지만 음양오행의 토는 별개의 존재이면서도 목화금수와 운행을 함께하는 내재적 존재라는 점이 달랐다. 소강절의 음양오행적 신인관계는 초월적인 서양의 신인관계와 내재적인 동양의 신인관계를 동시에 수용할 수 있었기에 향후 재조명된다.

마테오 리치는 음양오행을 비판할 때 지수화풍과 같이 음양오행설은 아리스토텔레스의 4원인설로 해석할 수 없다는 점을 내세웠다.¹⁴³⁾ 4원인설은 마테오 리치가 살던 17세기까지도 우주를 설명하는 서양의 가장 합리적인 이론으로 간주되어왔다. 마테오 리치는 당대 최고 수준의 과학자이기도 했지만¹⁴⁴⁾ 음양오행을 비판한 것은 원자론의 입장이 아니고 오늘날 입장에서 보면 음양오행과 큰 차이 없어 보이는 지수화풍 이론이었던 것이다.¹⁴⁵⁾

불교 이후 존재론적 자연관을 처음 접한 당대 동양 지식인에게 지수화풍이 비록 상관적 사유였지만 세계관의 붕괴에 이를 만큼 큰 충격으로 다가왔다. 서학의 동양수용에서 가장 큰 문제는 제사의 문제였다. 서양은 전례논쟁이 교황청의 입장 문제였지만 새로 나타난 동양의 서학 신자들은 목숨을 걸고 서학을 믿게 되어야 했다. 세계관의 충돌은 서학의 금지에 의해 동양의 승리로 나타나 는 듯 보였다

다음 물질적 충돌은 수운이 동학을 창도하는 시점을 전후하여 급속히 나타난다. 베이징조약 등 서양에 대한 중국의 패배는 하늘이 무너지는 충격이었다. 루쉰(魯迅, 1881-1936)의 『아큐정전』에 잘 나타나듯 충격에 바진 중국인은 서양의 지배로 인종청소를 당할 것이라는 두려움으로 정신승리와 같은 정신분열 지경에 이르렀다. 중국은 전국시대 주나라의 봉건체제가 무너지듯 또, 한번 천

142) 아리스토텔레스에 있어 제5원소는 달 위에 있는 존재로서 지수화풍과는 별개로 원환운동만을 하고 지수화풍은 자체 순환한다...(손윤락, 「아리스토텔레스의 요소 이론: 『생성소멸론』에 나타난 요소들의 생성-소멸 메커니즘을 중심으로」, 『西洋古典學研究』 31(-): 2008, pp.84-100)

143) 안종수, 「마테오 리치의 리기관(理氣觀)」, 『哲學論叢』 60(2), 2010, pp.48-52.

144) 김귀만, 「서양 근대문명의 태동과 대순의 문명관」, 대진대학교 석사학위논문, 2014, p.66.

145) 오늘날 기준에서 보면 아리스토텔레스의 지수화풍이론도 넓은 의미의 감응이론이라 할 수 있다. 진정한 실체론은 보일과 돌턴의 원자설 이후에 출현했고 17세기 자연철학은 아리스토텔레스의 이론과 원자설이 서로 경쟁하는 체제였다.(김성환, 『17세기 자연 철학: 운동학 기계론에서 동력학 기계론으로』, 서울: 그린비, 2008).

이 붕괴되는 경험에 봉착했다. 소련이 달나라에 로켓을 보내자 전 미국인이 러시아 핵의 위협에 떨어야 하는 상황과 같았다. 수운은 방랑생활을 통해 일찍 서양의 정보를 알 수 있었다고 한다. 『용담유사』에는 당시의 충돌을 잘 묘사하는 부분이 나타난다. 이에 자생적 근대성은 동양에서 매우 절실한 문제로 다가왔다.

2) 천지관계의 상극화

천관과 지관의 변화는 전통적인 천지관계도 변화시켰다. 먼저 서양의 경우 마테오 리치의 동양문화 소개는 초월적 천관, 지관으로 이루어진 서양 문명에 동양의 내재적 천관, 지관이 도입되어 과학기술의 급격한 발전으로 나타난다. 당초 천지의 속성적 관계를 설명하기 위해 고안된 음양오행은 서양으로 건너가 실체적 관계를 설명하는 자연과학에 적용되어 과학기술의 발전을 가져왔다. 서양에는 마테오 리치 이후 질량, 원소, 부피, 중력, 속도 등 아리스토텔레스의 과학과 다른 새로운 과학 개념이 도입되고¹⁴⁶⁾ 과학기술에 신속히 적용되며 사회는 빠른 속도로 자본주의화 되어 갔다.

내재천이 과학기술에 도입되어 물질문명은 발전했지만 오히려 서양의 경우는 제5원소와 지수화풍으로 대표되던 천지관계가 유일신과 만물이라는 상극관계로 전락된다. 연이어 또 지수화풍의 상관적 속성마저 사라진 원자론적 세계관으로 천지관계가 더욱 상극화된다. 근대과학은 객관성을 명분으로 지수화풍의 속성을 천관·지관·인간관에서 제거했지만 상극의 측면에서 보면 객관성은 명분으로도 볼 수 있다.

천지관계의 경우 지수화풍의 천지관계 상극화는 유일신에 대한 천존지비로 나타난다. 서양의 지수화풍의 개념에서 천은 제5원소 지는 지수화풍에 해당된다. 지수화풍이 출현할 당시는 ‘제5원소’란 영화에도 나왔듯이 제5원소는 기존 지수화풍을 연결시켜 주는 중심요소였다. 이 제5원소가 물질과 재리(財利)라는 이성으로 대체된 것이다.

146) 김성환, 『17세기 자연 철학: 운동학 기계론에서 동력학 기계론으로』, 서울: 그린비, 2008.

서양의 제5원소는 동양의 ‘토’ 개념과 역할이 유사한데 서양이 다른 것은 동양과 달리 제5원소가 초월적인 입체라는 점이다. 서양은 제5원소라는 개념으로 입체를 인정해서 동양보다 발전한다. 다만 문제는 서양은 이 제5원소가 다시 평면으로 내재화되는 것을 연결하지 못하고 오히려 입체에 머무르게 하여 고착되었다는 점이다. 제5원소가 기독교와 결합되면서 제5원소는 오히려 초월성으로 고착된다.

서양의 경우 지수화풍의 상극화는 입자론으로 나타난다. 신명의 지위에서 박탈된 지수화풍은 이제 원자와 분자같은 부품으로 전락되어 인간의 지배하에 놓인다. 하늘과 땅의 관계는 절지통천(絶地通天)되어 더 이상 상호관계가 단절되고, 인간은 지배하려 하고 자연이라는 이름으로 바뀐 천지는 생태학에서 말하는 것처럼 인간에게 자연의 보복을 하는 존재가 된다.

서양의 초월천을 거부한 동양의 천지관계는 또한 급속도로 고착화된다. 초월천이 배제된 천지관계는 리미널리티의 요소가 누락되어 고착화된다. 천원지방, 천문지리 등으로 대표되는 동양의 고전적 천지관계¹⁴⁷⁾는 천존지비, 양존음비의 천지관계로 상극화되어 간다.

동양의 전통적 천지관계인 음양오행의 천지관계 또한 신명이 땅에 봉안된 지존의 상황에도 불구하고 억음존양과 양존음비의 세계관으로 배제된다. 일음일양지위도, 천도지덕, 천원지방이라는 개념과 같이 천지관계는 수평적인 대응관계였지만 역사가 진행될수록 천존지비의 관계가 공식화된다. 동양에도 신봉어천(神奉於天), 신봉어지(神奉於地)라는 개념에 따라 지존의 시대라는 것은 알았지만 땅에 봉안된 지존의 신명은 명당이라는 기복의 대상으로 전락한다.

동양의 경우 천존지비라는 상극화가 진행되는 것은 지수화풍의 경우와 반대로 토의 내재화에 따른 상제 개념의 망각에 기인한다. 음양오행의 천관·지관·인간관 경우에 상극화된 천지관계는 토의 실체화로 나타난다. 당초 하늘과 땅을 동시에 의미했던 음양오행의 토 개념은 상극화가 되며 천의 개념이 퇴색되고 지의 개념으로 전락한다. 제5원소가 유일신으로 극단화된 서양과는 정반대의 상극화가 음양오행의 천지관계에서 전개된다. 포박자에 나타나는 토극수(土

147) 윤상철, 「『易經』의 天人合一觀 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 2014.

克水)와 같이¹⁴⁸⁾ 음양오행에서 토는 오행의 음양과 같은 핵심요소이다. 이 토극수의 물질화는 대순사상에 가서야 재활성화로 전환된다.

라. 동학사상의 조화정(造化定) 지관(地觀)에 나타난 리미널리티

1) 동학사상의 조화정(造化定) 지관(地觀)

초월천에 대한 동학사상의 강조에 따라 지관(地觀)에서도 동학사상은 기존의 지관과 다른 지관을 보여준다. 천을 하늘 위의 하늘 곧 초월천으로 가정하면 땅은 기존의 천지, 곧 초월천의 조화대상, 무위이화, 기화의 존재로 나타난다. 따라서 동학사상의 지관에는 땅의 의미가 명확히 드러나지 않고 조화, 무위이화 기화 등의 개념이 강조된다.

동학사상의 천관이 천사문답에 의해 시작되었다면 동학사상의 지관은 천사문답 이후 수운의 숙고와 경험이 수반되면서 서서히 형성되어 간다. 수운의 많은 경험과 지식이 천사문답과 융합되어 지관으로 성립되어 가는 것이다.

실제 동학사상의 성립에는 서양의 근대성이라는 서양의 영향도 있었지만, 동양 사상의 내재적 발전도 영향을 미쳤다. 동학의 자생적 근대성이 성립되는 데 있어 동학사상을 둘러싼 외부적 환경이 이와 같았다면 내부적으로는 중국 근세에 성립된 난단도교 등의 유입이 있었다. 천관뿐 아니라 지관 형성에도 도교의 영향이 강조되어 연구된 바가 있다.

이를 세부적으로 살펴보면 통신도교(通神道教)의 유입과 내단도교(內丹道教)의 유입으로 구분할 수 있다. 조선에 도입된 기존 도교는 북창 정렴(北窓 鄭璣, 1506-1549)의 『용호비결(龍虎秘訣)』이나 권극중(權克中, 1585-1659)의 『주역참동계주해(周易參同契註解)』에서 보듯이 수련 위주의 내단도교였다. 그러나 임진왜란 이후 관운장에 대한 신앙이 도입되고 중국에서 금서(禁書)화된 『옥추보경』이 무속 등에 널리 보급되면서 조선에서도 내단 도교에 대비되는 통신

148) 갈홍, 『抱朴子內篇』, 北京: 중화서국, 2011.

도교와 난단도교, 곧 주문과 부적으로 신과 직접 소통하는 도교가 널리 보급된다. 신과의 소통을 강조하는 통신도교와 부적과 관련된 이름을 가진 난단도교는 명칭은 다르지만 내단도교와 비교해서 신을 강조한다는 공통점이 있다. 시기적으로 내단도교가 통신도교보다 앞서 들어왔다. 내단도교가 양반에게 주로 전해졌다면 통신도교는 대중에게 영향을 미쳤다. 성리학 위주의 조선사회에 두 도교의 도입은 많이 알려지지 않았지만 당시 지식인 사회에는 서학만큼의 영향력이 컸다. 중국 또한 청나라의 혼란기에 많은 도사들이 한국으로 이주하였다 한다.

새로 유입된 도교는 서학과 관련하여 조선에서는 새로운 발전을 보였다. 당시 조선은 구한말 조선에 들어온 외국인의 기록에 나타나듯이 모든 희망을 잃고 노동의욕이 고갈되어 대부분의 백성이 일을 포기한 상태였다. 한국의 대표적 천주교 유적지인 ‘천주교해미국제성지’에는 ‘야소무덤’과 같은 일반 백성으로 순교한 사람들의 무덤이 많이 있다. 당시 일반 백성은 보장만 된다면 죽음이 삶보다 나은 때였으므로 난단도교의 통신 도교나 서학의 천주 신앙이 일반 백성에게 큰 호응을 주게 되었다.

오랜 시간 동안 축적되어 온 성리학 중심의 전통적 가치체계가 위기를 맞고 조선사회 전체가 정체성 위기에 봉착하고 있었다. 조선의 경우 『천주실의』와 서학중원론이 동시에 수용되면서 정체성 논란이 일어난다. 1798년 면천 군수로 재직 중이던 연암 박지원(朴趾源, 1737-1805)이 천주교도를 설득하여 관대하게 풀어 주는 사례에서 보듯이 당시 성리학의 지식인들은 서학과 동학의 방법론적 차이를 숙지하고 서학에 많은 관심이 있었다.

이에 새로 유입된 도교는 서학에 대한 대응으로 시선을 끌었다. 난단도교의 유입은 당시로서는 파격적인 주문과 영부라는 동학의 의례를 일부 양반 계층들이 큰 거부감 없이 수용한 이유도 설명해 준다. 동학 당시에도 일부 양반을 중심으로 난단도교와 관련된 수행을 독자적으로 하는 단체들도 후대의 동학이나 대순의 종단사에 나타난다. 결국 동학은 동서양의 세계관이 충돌하는 가운데 서양 근대성이 폐해가 노출되고 위기에 빠진 동양을 구제하는 차원에서 제시된 사상이다.

동학사상 성립의 배경이 서양 근대성의 동양적 기원과 난단도교의 유입, 서학의 유행이라면 상관적 사유라는 측면에서 동학사상의 개념적 성립은 크게 동학, 무극대도, 천지귀신, 상원갑의 다시 개벽과 같은 순으로 나타난다. 시간적 순서에 따른 동학의 성립에 대한 선행연구는 많이 이루어졌지만, 개념적 성립의 순서에 대해서는 많이 이루어지지 않아 동학사상의 개요 파악이 어려운 감이 있다. 두 사상을 비교하는 데 있어서 개념의 역사는 특히 중요하다.

위 개념 성립 순서를 차례대로 살펴보면 먼저 '동학'의 경우 선행연구는 크게 두 가지 입장에서 수운이 “동학” 용어를 채택한 이유를 설명하고 있다.¹⁴⁹⁾ 첫째는 동학을 서학에 대립하는 뜻으로¹⁵⁰⁾, 둘째는 동학을 동서양 학문을 통합한 입장으로 대표된다고 한다.¹⁵¹⁾

동학의 지관 성립 배경에 도교의 영향이 컸지만, 실제적인 지관 성립은 천사문답 후 수운 1년여의 고민 끝에 동학사상의 전개와 함께 성립된다. 자생적 근대성 확립과 관련하여 살펴본 동학사상의 전개는 크게 4단계로 나타난다. 첫째 천사문답이 사라지고 은적암에서 집필하는 단계, 둘째 시식을 피하는 방법만 알려주는 단계, 셋째 수운 사후 동학농민혁명에 이르는 단계, 넷째 동학농민혁명의 실패 이후 천도교로 이행하는 단계이다.

동학사상의 성립은 1860년 4월 5일의 신비체험에서 은적암에 이르기까지가 동학사상의 성립이었다면 은적암 이후로부터 천도교의 설립까지가 동학사상의 전개라 할 수 있다. 동학가사는 1864년 대구 감영에 이르기까지의 천사문답과 수운의 집필, 그리고 유실된 자료에 대한 최시형과 동학도들의 기억으로 성립된다. 대순사상에서도 또한 이 기간에 천명과 신교를 수운이 받고 있었다고 한다.¹⁵²⁾ 수운은 경신년 9월 15일 스스로 천주의 말씀을 자득한 후 천사문답을 할 필요가 없어졌다고 한다.¹⁵³⁾ 수운이 상제로부터 포덕할 것을 권유받고 “동

149) 김남희, 『하늘과 인간 그리고 개벽』, 서울: 夏雨, 2022, pp.92-93.

150) 황선희, 『동학·천도교 역사의 재조명』, 서울: 모시는사람들, 2009, pp.33-34.

151) 박맹수, 「동학계 종교운동의 역사적 전개와 사상의 시대적 변화」, 『한국종교』 37, 2014, pp.57-59.

152) 『전경』 「교운」 1-9.

153) 이돈화, 『천도교창건사』, 서울: 경인문화사, 1970, pp.15-16. (김탁, 『한국신종교를 관통하는 이념, 인간중심주의』, 서울: 민속원, 2023, pp.86-87에서 재인용.)

학”을 천명하고 동경대전과 용담유사를 집필하기 시작한 것도 이때부터라고 한다. 결국 이후의 동학은 수운의 사유가 많이 반영되었다.

『전경』에서는 이후에 전개되는 수운의 동학사상 이해가 처음에는 강절의 지식, 이백·두보의 시, 소진·장유의 언변이라는 세 기운이 들어있는 훌륭한 이해였지만 아쉽게 유교의 전환을 넘지는 못해 부득이 천명과 신교를 거둔다고 한다.¹⁵⁴⁾ 실제 계해(1863)년 10월 28일 수운은 자신의 생일연에서 꿈을 꾸 후 수운은 화살을 피하는 방법만 천사문답을 통해 듣게 되었다.¹⁵⁵⁾ 최시형과 헤어지면서 수운은 화살을 피하는 방법마저도 알 수 없게 되어 상제의 보필이 끊어졌다고 한다. 수운은 1863년 12월 20일에 조정에서 보낸 선전관(宣傳官) 정운구(鄭雲龜)에 의해 경주에서 체포된다. 실제로 이때 수운은 본인의 체포를 전혀 예상하지 못했다고 한다. 최시형이 최수운을 만나고 문답한 내용을 적은 『도원기서』에는 다음과 같은 기록이 있다.

어느덧 10월 28일이 되어 40세 탄신을 맞게 되었다. "선생은 원래 연회를 베푸는 것을 마음으로 거북스럽게 여겼으나" (신사를 비롯한) 제자들이 은밀하게 준비하여 영덕집에서 큰 잔치를 마련하였다. 잔칫상을 받은 스승은 수저를 들면서 "세상에서 나를 천황씨라 하리라"고 하였다. 천황씨란 문화 전시대에서 문화 시대를 연 최초의 임금을 말한다. 대신사는 자신이 새 세상을 다시 열었다는 의미에서 천황씨임을 자처한 것으로 해석된다. 잔치 상을 물리고 난 대신사는 제자들에게 <홍비가>를 일일이 강(講)을 받고 나서 며칠 전에 꾸 이상한 꿈 이야기를 들려주었다. "꿈에 태양의 살기가 비치더니 불로 변해 내 허벅지 위에 사람 인(人) 자를 오래도록 그리었다. 깨어나서 허벅지를 살펴보니 보라색 흔적이 한 점 남아 3일 동안이나 지워지지 않았다. 그 이후로 상제의 가르침이 없었다." ¹⁵⁶⁾

천황씨에 대한 언급은 대순사상에서는 금산사와 연관하여 나타난다.¹⁵⁷⁾ 천황씨라 이른다는 말을 한 날로부터 천사문답이 끊어졌다는 것은 공교로운 일이다. 수운은 또한 동학 수련을 하면 3년 안에 통한다는 호언을 했다고도 하는데

154) 『전경』 「교운」 1-9.

155) 윤석산, 『초기 동학의 역사』, 서울: 신서원, 2000, p.7 (『대순회보』 262에서 재인용)

156) 윤석산, 『도원기서』, 서울: 모시는사람들, 2012, pp.50-51.

157) 『전경』 「예시」 14.

이런 부분들은 유교의 전현과 관련된다.

은적암에서부터 수운은 『용담유사』와 『동경대전』을 기록으로 남기기 시작하는데 『용담유사』와 『동경대전』 곳곳에는 수운의 기록 작업이 천사문답과 같이 비몽사몽간에 이루어진 것이라고 한다. 그렇다면 “동학가사에 세 기운이 밝혔다”는 『전경』 구절처럼¹⁵⁸⁾ 『용담유사』와 『동경대전』 또한 천명과 신교의 내용이 많이 들어가 있다는 말이 된다. 동학사상 연구자들은 1860년부터 1864년까지의 동학을 초기동학이라고 한다. 대순사상에서 주장하는 동학사상과 관련되는 대순사상은 초기동학까지이다.

식민지 국가 대부분의 자생적 사상이 소수 그룹의 사상으로 그치는 데 반해 동학사상은 일반 대중의 신종교 운동으로까지 전개된다, 동학의 성립 시기는 국제정세에 어두운 백성들에게 위태한 상황이었어서 동학은 의지할 데 없는 백성을 모을 수 있는 중요한 계기가 되었다.

동학사상은 당시 가장 수탈이 심한 고부에서 농민운동으로 발전한다. 당시 동학의 접주는 전국에 분포되어 있었고 교조신원운동이 발생하여 동학교세가 세상 밖으로 알려지자, 탄압의 대상이 되기도 하고 동시에 활성화의 계기가 되기도 한다.

동학사상의 지관은 서학은 “기화지신”이 없이 상제를 믿는다고 비판한 수운의 언급과 같이 수운의 계속되는 수행의 결과 체득된다. 초월천의 입장에서 천지가 모두 지에 해당하듯 인간의 수행 또한 조화, 기화의 영역이 되므로 동학사상의 지관은 수운의 계속되는 수행에 의해 성립된다.

주어진 땅을 지관으로 간주하던 동양의 지관에서 수행으로 검증되는 지관으로의 변화는 당시로서는 획기적인 변화였다. 임금만이 땅의 기운을 받고 땅에게 제사지낼 수 있던 유교 사회에서 일반 백성이 수련을 통해 초월천과 소통할 수 있다는 지관은 성과 속의 경계가 재편되는 자생적 근대의 단초가 된다.

158) 『전경』 「교법」 2-42.

2) 조화정(造化定) 지관(地觀)의 리미널리티 양상

서양 근대성의 지관과 동학사상의 지관은 서로 반대되는 양상으로 나타난다. 서양 근대성의 지관은 초월천에 움직이는 천동설에서 내재천에 의해 움직이는 지동설로부터 시작된다. 지동설에서는 초월천의 뜻보다 내재천의 작용이 우선된다. 하늘이 도는 것이 아니고 땅이 돈다는 지동설은 코페르니쿠스적 전환이라고 부르며 기존의 가치를 다 전도시키는 변화를 가져왔다.¹⁵⁹⁾ 과거 신의 섭리에 따라 정해졌다고 믿는 가치들은 다 의심을 받았다. 지동설은 사회학적으로는 일하는 사람이 더 중요하다는 의미로 근대성의 이론적 기반이 되었다. 동학사상 또한 천주에 의해 주재되는 땅은 과거 천존지비의 부수적인 자연이 아니라 천주와 같이 모셔야 되는 생명의 존재로 나타난다.

또한, 동학사상에서는 땅이 초월천의 작용으로 해석된다. 초월천이 새롭게 강조되는 동학사상에서는 기존 동양사상의 땅의 개념에서 초월천의 조화, 기화, 무위이화 작용 전체로 확대된다. 따라서 기존 동양 사상의 지관에 비해 동학사상의 지관에는 생명사상이 두드러진다. 이에 동학은 생명사상과 환경사상으로 후대에 주목받은 바 있다.

동학이 생명 사상으로 재조명되면서 땅에 대한 동학의 강조도 재조명된다. 오늘날 한국의 유기농 농법은 동학사상의 땅 중심 사상에서 비롯되었다, 그러나 정작 동학사상에서 땅에 대한 언급은 강조되지 않는다. 여기서 동학은 초기 동학까지만 언급하므로 초기 동학만 간주하기로 한다. 동학으로 간주하는 것은 동학가사와 수운가사다.

천지 역시 귀신이요 귀신 역시 음양인줄 이같이 몰랐으니 현인군자 어찌 알리
(『용담유사』, 도덕가).¹⁶⁰⁾

159) 동학사상은 기화를 천주 자신이 행하는 기화로 본다는 데 코페르니쿠스적 전회가 있다고 한다. 이와 기를 엄격히 구분하는 전체 하에서 운위되는 理氣互發의 기와도, 기일원론에서 출발했으나 결국은 천지지성-기질지성의 이원론적 성론과 마찰을 일으켜 논리적 자기모순을 드러낸 장재의 성론과도 다르다고 한다.(황중원, 「최제우와 박은식의 유교개혁 방향, 평등관, 서구 근대문명에 대한 태도」, 『퇴계학과 유교문화』 49, 2011, pp.325-326)

160) 차남희, 「최제우의 하늘님과 귀신」 『담론 201』, 11(1), 2008에서 재인용.

위 예문은 땅에 적용되면 땅이 하늘과 음양 관계로 높아진다는 말이다. 주역의 음양은 귀신이란 표현이 강조되지 않아 땅의 중요성을 은폐했다.¹⁶¹⁾ 실제 동학에서 수운이 가장 먼저 포덕한 사람은 땅을 상징하는 부인이고 여자의 권리를 소중히 하는 것을 동학 수행의 시작으로 삼았다. 동학사상의 위 예문은 지금까지 주로 전통사상의 영향으로 성리학의 지관이 표현된 것으로 연구됐다. 동학이 유교의 전현을 못 넘은 바는 있지만 위 예문에 나타난 동학사상의 지관은 “지기”와 “무극대도”라는 개념을 통해 유추해 보면 도교와 같은 “지계(地界)”의 개념이 내포되어 있다.

동학이 영부(靈符)와 주문이라는 도교의 요소를 공통으로 내포하고 있다는 점은 많이 강조됐지만 동학에 도교의 지관(地觀)도 내포되어 있다는 점은 강조되지 않았다. 동학의 지관 개념이 신명을 적용하여 지계로까지 확대되지는 않았지만, 지계를 수용하는 도교의 영향으로 그 가능성을 내포하고 있었다. “천지가 귀신”이라는 위 표현은 성리학에서도 나타나는 개념이지만 도교를 수용하고 있는 동학사상에서는 성리학의 개념을 넘어 도교의 지계 개념까지 확대한다고 해석될 수 있다.

도교의 지계 개념은 음양 개념의 무한한 확장을 내포하고 있다. 음양 개념의 무한한 확장은 다신 체계를 의미한다. 도교의 지관은 다신체계(多神體系)를 내포하고 있다. 그러나 같은 다신교라 하지만 힌두교의 다신체계와 도교의 다신체계는 음양 원리의 무한한 확장이라는 일관성이 있다는 점에서 힌두교의 다신체계와는 구분된다. 힌두교의 다신체계 또한 인도-유럽전통의 3기능 체계의 무한한 확장으로 해석될 여지는 있다.

따라서 위 예문 “천지 역시 귀신”이라는 표현은 동학사상의 지관 또한 천관처럼 도교의 관료 체계가 내재된 신명계의 이치를 가진 서학과 다른 지관을 보

161) ‘귀신’을 유가적 기화의 범주 안으로 끌어들이는 장재의 이 말을 음미해 보면 최제우 역시 그것을 기의 펼쳐짐[伸]과 복귀함[歸]으로 해석했을 가능성이 크다는 것을 알 수 있다. 그는 귀신 또한 성리학적인 기화로 이해한 것이다. 그러나 그의 기에 대한 이해에는 동학을 창도하기 이전 그의 가학적 기반이었던 퇴계학과, 심지어 위에서 언급한 장재철학과도 크게 다른 점이 있다고 한다.(황종원, 「최제우와 박은식의 유교개혁 방향, 평등관, 서구 근대문명에 대한 태도」, 『퇴계학과 유교문화』 49, 2011, p.325)

여주는 구절이다. 위 예문은 동학사상의 지관이 정신이 배제된 유물론적인 서학의 무미건조한 지관과도 다르고 이법 체계에 따라서만 움직이는 성리학적 지관과도 다른 새로운 지관임을 보여준다.

또한 위 예문에 나타난 동학사상의 지관은 음양의 무한한 확장이라는 점은 도교의 지관과 공통되지만, 도교의 지관은 하늘 위의 하늘에 따른 원리를 강조하지 않는다는 점에서 동학사상과 다르다. 하늘 위의 하늘을 강조하는 동학사상의 지관은 도교사상의 지관에 비해 지관의 가변성을 강조하고 있다. 도교사상의 지관이 건곤의 원리에 따른 법칙성을 강조한다면 동학사상의 지관은 하늘 위의 하늘에 의한 가변성이 강조된다. 나아가 동학사상은 시천주와 지기라는 개념에서 땅 또한 천주의 원리에 따르는 세계이므로 시천주하는 인간에게 조응할 수 있는 조화론적 지관임을 보여준다,

땅을 하늘 위의 하늘 곧 상제의 명에 따르는 총체적인 신명의 체계로 규정한 동학사상은 나아가 땅의 중심과 주변을 재설정한다. 동학사상은 명당의 위치를 한국으로 비정함으로써 땅의 중심이 상제가 출현한 한국이 될 수 있음을 암시한다. 이는 명당으로 표현되고 명당은 소중화와 대중화의 문제로까지 확대된다. 성리학에서도 명당은 중국이었고 한국은 소중화라는 사상이 있었지만, 동학은 한국이 명당임을 강조한다. 동학의 지관은 그 내용이 천관과 같이 매우 혁신적이었으나 그 가치가 숨겨져 있었고 그 가치는 대순사상의 지계관에서 명확히 드러난다.

3) 동학사상의 귀신론적(鬼神論的) 천지관계에 나타난 리미널리티 양상

하늘을 모신다는 발상을 처음 제공한 동학의 천관은 동학사상에서 가장 주목받아 왔다. 동학사상 천관의 특징에 대한 선행연구는 크게 형식적인 측면과 내용적인 측면으로 크게 나뉜다.

형식적인 측면에서 동학사상의 천관은 “천지가 귀신이고 귀신이 천지”라는 전통적 음양론에 입각한 천지관으로 대표된다. 동학사상에서 말하는 천지와 귀

신의 동일성은 유교에서 말해온 귀신과 천지의 동일성과 표현은 같지만, 천지라는 개념의 천지가 초월천인가 내재천인가 하는 점에서 큰 차이가 있다. 동학사상에서 천 개념이 천외천으로 확대됨에 따라 기존의 천지와 귀신개념도 새롭게 재배치된다. 초월천으로서의 천지와 귀신의 동일성을 강조하는 표현은 동학사상에서 다양하게 나타난다.

동학사상에서는 먼저 기존의 내재천으로서만 사용되던 귀신이라는 개념을 초월천에 처음으로 적용한다.

천지는 알아도 귀신은 모르니 귀신이라는 것도 나니라.¹⁶²⁾

(知天地而無知鬼神, 鬼神者吾也)

위 예문에서 “귀신이라는 것도 나니라”는 의미는 음양의 작용, 곧 천지 안의 천으로서만 알려진 귀신이라는 용어가 실제로는 하늘 밖의 하늘, 곧 천외천의 작용에 의한 것이라는 것을 보여준다. 동학사상에서 천외천으로서의 귀신은 인간의 마음에 심령을 주어 인간이 고통으로 가득한 천지를 벗어날 수 있는 존재라는 희망을 준다. 이 천외천으로서의 귀신 개념은 또한 천외천만 알고 내재천을 모르는 서학에 대한 비판으로도 사용된다.

“천상(天上)에 상제(上帝)님이 옥경대(玉京臺) 계시다고 보는 듯이 말을 하니 음양이치(陰陽理致) 고사(姑捨)하고 허무지설(虛無之說) 아닐런가 한(漢)나라 무고사(巫蠱事)가 아동방(我東方) 전(傳)해 와서 집집이 위(爲)한 것이 명색(名色)마다 귀신(鬼神)일세 이런 지각(知覺) 구경하소 천지역시(天地亦是) 귀신(鬼神)이오 귀신역시(鬼神亦是) 음양(陰陽)인 줄 이 같이 몰랐으니 경전(經傳)살펴 무엇하며 도와 덕을 몰랐으니 賢人君子 어찌 알리.”¹⁶³⁾

위 예문에서 ‘보는 듯이 말을 하니 음양이치(陰陽理致) 고사(姑捨)하고 허무지설(虛無之說) 아닐런가 “는 천외천은 알되 천지로 구분된 내재천에 대한 개념은 없는 서학의 천관은 실제 하늘의 작용을 체험하는 내재천의 음양 이치가

162) 『동경대전』, 「논학문」.

163) 『용담유사』, 「도덕가」.

없어 근거가 없는 희망 사항을 공허하게 주장하는 것이 될 수 있다는 비판이다. 반면 동학사상은 내재천을 중시한 동양사상의 바탕 위에 동양에 부족하던 천외천의 천관을 추가하여 경전의 내용을 꿰뚫을 수 있는 통합적인 관점을 제시했다고 주장한다.

여기서 서학은 이치보다 힘을 강조하여 흑세무민한 한나라 때 무고지화(巫蠱之禍)로 서학을 비유한다. 무고(巫蠱)란 주술을 위해 쥔이나 나무 등으로 만든 인체 같은 조각을 말한다. 무고지화는 무고(巫蠱)를 이용한 한나라 무제의 왕자계승문제 개입으로 수많은 사람이 죽은 사건을 말한다. 결국 내재천 없이 초월천만 강조하는 서학은 무고(巫蠱)와 같이 허무한 결과를 맺을 거라고 한다.

사람의 수족동정 이는 역시 귀신ियो
선악간 마음용사 이는 역시 기운ियो
말하고 웃는 것은 이는 역시 조화로세¹⁶⁴⁾

위 예문은 천외천으로서의 귀신이 실체가 위주인 일용사물에도 작용하는 존재임을 보여주어 서양의 천관도 수용한다. 또한, 귀신 다음에 연결된 기운, 조화는 결국 귀신과 조화, 기운이 같은 작용임을 보여준다.

시천주와 비교하면 동학의 음양천지관은 주목받지 못했다. 동학사상의 음양천지관은 유교의 전현을 답습하려는 동학사상의 일부 경향으로 인해 유교적 귀신관으로 간주되어 왔다. 그러나 동학사상이 제시하는 음양천지관은 천외천의 천지관이라는 점에서 유교의 천지-귀신관과는 다른 개념이었다. 그러나 신명 개념이 부재한 동학에서 음양-천지관은 충분히 설명되지 않고 신명 개념을 포함하는 대순사상에서 구체적으로 설명된다.

하늘 위의 하늘이라는 초월천으로의 천관 변화는 천인관계와 지인관계 또한 변화시킨다. 달라진 천인관계와 지인관계를 통해 자생적 근대성은 더 두드러진다. 서양 근대성의 효시로 지목한 켈빈의 구원예정설은 천인관계의 변화로 대표된다. 구원예정설은 사제를 통한 구원을 노력에 의한 구원이라는 근대성의

164) 『용담유사』, 「도덕가」.

초석을 마련했다고 하며 이를 베어는 자본주의의 기원이 된 프로테스탄트 정신이라고 했다. 동학사상이 제시한 천지·천인관계는 과거 이기론에서 양반과 상놈의 차별이 있던 기질지성이 부정된다. 동학사상은 동서양의 천지·천인관계 중 장점만을 취하고자 한다.

동학사상의 천지관계는 귀신론적 천지관계로 여러 곳에서 표현되고 있었다. 천지귀신의 경우 천지귀신은 도교와 서학이 동학과 차별화되는 또 하나의 요소가 된다. 천지귀신은 도교와 달리 동학사상에서 천주를 의미하고 서교와 달리 내재적 초월도 의미한다. 먼저 초월적 존재를 의미하는 경우를 살펴보면 ‘귀신 자오야(鬼神者吾也)’라고 하며 ‘귀신도 다름 아닌 하늘님’이라고 귀신을 천주로 명시한다.¹⁶⁵⁾ 그러나 이 귀신은 곧 다양한 방법으로 내재적 초월로 묘사된다. “나(천주)의 마음이 곧 너의 마음(吾心卽汝心)“, “하늘의 마음이 곧 사람의 마음(天心卽人心)¹⁶⁶⁾ “사람의 손과 발이 움직이는 것 그것 역시 귀신이요.”¹⁶⁷⁾ 등으로 묘사된다.

전통적으로 동양에서 하늘은 주자(朱子, 朱熹, 1130-1200)가 천(天)과 귀신(鬼神), 상제(上帝)의 원리적 동일성을 간명하게 정리했다고 한다. “드러난 모습을 가리켜서 천(天)이라고 말하고, 주재(主宰)하는 측면을 가리켜서 제(帝, 상제)라고 말하며, 작용하는 측면을 가리켜서 귀신(鬼神)이라고 말한다.”¹⁶⁸⁾ 동학사상이 출현하기 전 성리학의 이범천에서도 상제관의 단초가 보였다고 한다.¹⁶⁹⁾

동학사상에 나타난 귀신으로서의 천지는 전통적인 성리학에 나타난 주자의

165) 김용휘, 「동학에 나타난 도교적 요소 재검토」 『道敎文化研究』 24, 2006, pp.221-249.

166) 내 마음이 곧 네 마음이니라. 사람이 어찌 이를 알리오. 천지는 알아도 귀신은 모르니 귀신이라는 것도 나니라. 너는 무궁 무궁한 도에 이르렀으니 닦고 단련하여 글을 지어 사람을 가르치고 법을 바르게 하여 덕을 펴면 너로 하여금 장생하여 천하에 빛나게 하리라. 『동경대전』, 「논학문」 東經大全, 「論學文」, “吾心卽汝心也. 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. (김용휘, 「동학에 나타난 도교적 요소 재검토」 『道敎文化研究』 24, 2006, p.238에서 재인용)

167) 『용담유사』, 『도덕가』, 차선근, 「수운과 증산의 종교사상 비교연구」, 『宗教研究』, 2012, pp.212-213에서 재인용.

168) 『朱子語類』 68권, 9조목. “以形體謂之天, 以主宰謂之帝, 以功用謂之鬼神.”(백민정, 「上帝와 心 개념으로 비교한 정약용과 최제우의 사유」, 『민족문화』, p.149)

169) 안유경, 「조선 중·후기 종교적 천관(天觀)의 전개양상: 퇴계, 다산, 수운, 증산을 중심으로」 『대순사상논총』 36, 2020.

귀신과는 달리 음양이라는 의미 외에 천주의 의미가 포함되었다. 동학사상의 귀신에는 인격신과 이법신의 의미가 동시에 나타난다.

동학사상에 나타난 천주라는 의미가 포함된 귀신으로서의 천지개념은 천존지비의 천지관계에 리미널리티의 반구조적 속성을 제공한다. 시천주를 통해 변화된 천인관계와 지인관계에 이어 시천주는 천지관계도 조화를 통해 변화시킨다. 천지로 대표되는 만물 만사가 지기로 통합된다.

귀신론적 천지관계는 천도지덕이라는 천존지비의 천지관계를 음양오행의 전통적인 평등한 천지관계로 재활성화시킨다. 이에 수운은 가장 먼저 포덕의 대상으로 부인을 택하여 성리학적인 부부관계에서는 볼 수 없던 정음정양의 부부관계를 통해 동학사상의 조화된 천지관계를 실천한다. 동학 신도는 수운의 전례를 따라 부부와 부자 등 억음존양의 음양관계로 이루어져 있던 고래의 인간관계를 정음정양의 관계로 전환하는 것을 첫 번째 수행으로 삼았다.

귀신론적 천지관계는 무위이화(無爲而化)의 실천으로 나타난다. 무위이화는 음양오행에 기반한 무위자연(無爲自然)과 지수화풍의 서양 조화(造化) 개념을 동시에 내포하는 새로운 개념이었다. 무위이화는 동학에서 내유신령 외유기화라는 의미로도 해석되었는데 이는 시천주에 나타난 조화 개념을 구체화하여 상술한 표현이다. 천존지비의 관계에서 본다면 신령과 기화도 준비관계에 있다. 삼계 위에 초월에 있는 천주를 시천주함으로써 준비관계가 대등한 음양관계로 바뀌는 것을 내유신령 외유기화의 의미로 볼 수 있다. 무위이화는 이에 발전하여 신령과 기화의 내외 관계로 무위자연의 조화가 마음속에서 실천된 상태를 동학사상에서는 의미한다. 무의자연이 음양오행 사상에서는 음양오행의 조화로 해석되었지만 음양오행이 상극화 함에 따라 상극화된 음양오행을 변화시키는 리미널리티 개념을 추가하기 위해 무위이화는 동학사상에서 강조되었다.

3. 영세불망(永世不忘) 인간관(人間觀)의 자생적 근대성

가. 서양의 성장론적(成長論的) 인간관

아래에서 위로 세계를 바라보는 서양의 천관·지관·인간관에서 진화하는 천지 가운데 인간은 성장을 지향한다. 실체성을 지향하는 서양전통에서 인간은 이데아의 이상을 지상의 질료에 실현하는 프로메테우스와 같은 고군 분투하는 인간으로부터 원죄로 인해 하늘에서 실낙원하여 지상에서 다시 하늘로 올라가기 위해 구원에 집중하는 인간이었다. 신이 사라진 근대에는 천지와 분리된 단독적 존재로서 서양의 인간은 분화된 세계에서 홀로 성공을 추구하는 현상학적 성장론, 곧 실존적 인간이 된다.

천지와와의 밀접한 관계속에 천지의 화육에 동참해야 한다는 의무감에 우환의식이 앞서는 동양의 인간과 달리 서양은 천지와 연관된 우환의식보다 하늘 위의 하늘과 직접 관련된 실존의식이 우선했다. 서양의 원죄사상 또한 동양의 성악설과 달리 인간이 자연에 대해 도구적으로 조작하는 것을 금지하지는 않았다.

서양의 성장론적 인간관은 신화학과 심리학에서 연구가 진행되어 왔다. 신화학에서 서양의 성장론은 영웅의 순환같이 개인의 성장에 집중되어 연구되어 왔다. 캠벨 같은 학자들은 세계신화 전체를 영웅신화로 해석하기도 한다. 동양은 서양과 달리 같은 성장이라도 포태양생육대관왕쇠병사장이라는 천지화육의 천지지용, 곧 천지의 성장을 우선한다.¹⁷⁰⁾ 서양 심리학에서는 그동안 서양의 근대적 인간관이 정신분석이나 행동주의와 같이 부정적 인간관에 치우쳤다면, 성장론적 인간관으로 더 성장을 강조한다. 동양의 심리학자들은 인간의 모든 욕망을 성적 욕구의 변환으로 보는 정신분석이나 물질적 욕망으로보는 행동주의와 같은 서양의 인간관은 동양에 비해 자기 긍정적인 인간관이라고 평가한다.¹⁷¹⁾

170) 『전경』 「제생」 43.

171) 조궁호, 『유학 심리학의 체계 III: 인간 삶의 목표 추구하고 보편심리학의 꿈』, 서울: 학지사, 2021.

서양의 인간관은 성장론적 인간관과 그의 반영인 최근의 포스트휴머니즘 인간관에 집중되어 표현된다. 성장론적 인간관이란 인간 욕망을 부정적으로 보고 기술지향적인 접근을 한 행동주의와 정신분석학에 대해 인간 욕망을 긍정적으로 보고 내면의 정신을 위주로 접근한 실존주의적 심리이론의 인간관이다. 성장론적 인간관에 의하면 인간의 욕망은 부정적인 것이 아니고 인간에게는 다양한 욕구가 있을 뿐이다. 성장론적 인간관은 인간의 욕구가 단계적으로 잠재해 있다는 것을 전제로 하여, 이러한 욕구가 하급(下級)의 것에서 고급의 것으로 발전적으로 나타난다는 성장적 측면을 강조한 인간관(人間觀) 이론의 총칭이다. 성장론적 인간관은 성악설에 기반한 기술 중심적 문제해결을 지향하는 고전적 인간관에 대하여 성선설에 기반한 자기실현적 문제해결을 지향하는 인간관을 제시했다. 이러한 성장이론에 포함되는 인간관 이론으로는 1940년대 중반에 등장하여 뒷날 성장이론의 기반을 이룬 매슬로(A.H. Maslow)의 욕구단계이론을 비롯하여, 1960년대에 제시된 맥그리거(D. McGregor)의 X이론·Y이론, 허즈버그(F. Herzberg)의 이요인 이론(二要因理論), 올포트(G. W. Allport)의 특질주의 이론, 아지리스(C. Argyris)의 미성숙·성숙 이론 등을 들 수 있다.

포스트휴머니즘은 4차산업혁명을 기반으로 하고 있고 4차 산업혁명은 성장론적 인간관이 말하는 자기실현 단계의 산업혁명으로 해석되기도 한다.¹⁷²⁾ 나아가 실존주의가 비로소 포스트휴먼시대에 이루어지고 한국의 신종교가 말해온 미래 전망과 일치한다고 하기도 한다.¹⁷³⁾

기존의 성악설적인 심리학적 인간관에 대비하여 성장론적 인간관이 제시한 긍정적인 인간관은 매슬로우의 경우 특히 욕망, 성장, 세계에 대한 긍정으로 각각 나타난다. 첫째 욕망의 경우 매슬로우는 하위의 욕구들이 모두 충족된 다음에 나타나는 자기실현욕구는 자기향상(self-enhancement)을 위한 개인의 갈망이며, 잠재력으로 지니고 있는 모든 것을 실현하려는 욕망이라고 하여 욕망을 긍정한다.

둘째 성장에 대해 긍정한다. 매슬로는 욕구위계에서 하위 단계의 네 욕구, 즉

172) 이민화, 『4차 산업혁명으로 가는 길』, 창조경제연구회, 2016.

173) 전홍석, 「근대 한국민족종교에 대한 세계문명사적 조명—문명(종교)기축적 접근을 통한 신종교 연구의 새로운 방향과 방법론 제안」, 『동아시아고대학』 54, 2019.

생리, 안전, 귀속, 존경 등 '하위' 욕구는 모두 무엇인가 외적 조건이 결핍되어 나타나는 '결핍동기(deficiency motive)'라고 보았다. 이러한 결핍동기의 작용은 대체로 '긴장감소모형(tension-reduction model)'을 따른다. 이에 비해 최상위의 자기실현욕구는 자기의 성장을 도모하려는 '성장동기'(growth motives)이다. 이는 "그 자체 결핍 상태에서 생겨나기보다는 존재(being) 자체에서 나오며, 긴장감소보다는 긴장 증가를 추구한다. 따라서 이를 '존재동기'(being motives)'라 하는데, 이는 "개인의 잠재력을 실현하려는 선천적 충동과 연관된 원격의 목표를 추구하여, 경험을 넓힘으로써 삶을 풍요롭게 하고, 그럼으로써 삶의 기쁨을 증가시킨다고 한다..¹⁷⁴⁾

셋째 세계에 대한 긍정이다. 매슬로우는 당시 미국 심리학의 제1세력인 정신분석이 중시하는 인간의 정신병리적인 측면이나 제2세력인 행동주의 심리학(behaviorism)이 중시하는 기계적 측면과 환원론적, 결정론적 세계관을 비판하고 통일적 존재(integrated being)인 인간의 주체성과 전체성이 기초한 개인의 잠재적 가능성(human potentiality)을 존중하면서 자기실현을 추구하였다. 매슬로우는 인간의 인간다운 본성을 추구하고 이해하며, 인간의 성장과 행복에 기여하는 세계를 지향하는 심리학 이론으로 당시 젊은이들의 우상이 되었다.¹⁷⁵⁾

매슬로어가 주장한 인간의 긍정적 속성은 포스트휴먼이 대체할 수 있는 인간의 속성과는 매우 반대되는 속성이라고 한다. 포스트휴먼이 인간사회에 매우 충격적인 이유는 그동안 기계가 대신할 수 없는 인간을 대표하는 속성이라고 간주한 이성, 그 중에서도 도구적 이성에 해당하는 계산능력을 기계가 인간을 앞질렀기 때문이었다.¹⁷⁶⁾ 그러나 인공지능을 연구할수록 인간에게는 인공지능과 정반대되는 지능이 있어 인간이 잘하는 것은 인공지능이 잘못하고 인간이 못하는 것은 인공지능이 잘한다는 모라벡의 역설이 나타났다.¹⁷⁷⁾ 이 모라벡의

174) 조궁호, 『유학 심리학의 체계 III, 인간 삶의 목표 추구하고 보편심리학의 꿈』, 서울: 학지사, 2021, p.320.

175) 정인석, 『트랜스퍼스널 심리학: 동서 예지의 통합과 자기초월의 패러다임』, 서울: 대왕사, 1998.

176) 김봉률, 「자동화사회와 불교, 그리고 섹슈얼리티」, 『새한영어영문학회 2022년도 가을학술발표회 논문집』, 2022.

177) 한스 모라벡, 『마음의 아이들: 로봇과 인공지능의 미래』, 김영사, 2011.

역설은 비판적 포스트휴먼주의자인 설(John Searle)의 중국어 방 논증을 통해 튜링 테스트를 통과하여 지능이라고 판명된 인공지능조차 포스트휴먼이 가진 지능을 인간의 지능이라고 보기 어렵다는 한계를 드러내었다.¹⁷⁸⁾

포스트휴먼 시대에는 이제 인간은 인간이 기계보다 잘하는 지능에 집중해야 공진화가 가능해진 바 그 중 대표적인 것이 인간의 성장지능으로 지목된 것이다. 공교롭게도 동양의 신인관계 또한 유기체적인 인간과 기계론적인 신명이라는 특성을 가지고 있다. 인간이 성장지능을 기계와 다르게 가지게 된 것은 인간은 오랜 세월 생존이 목표였기 때문에 인간의 지능은 특정부분에 특화된 약 인공지능이 아니고 모든 분야에 걸쳐 터디지만 고르게 발전된 범인공지능의 속성이 있었기 때문이다.¹⁷⁹⁾ 상징과 공동체를 형성하여 자기발전을 스스로 할 수 있는 성장지능이 인간만의 지능으로 주목받은 것이다. 실로 인간은 실존주의적 존재 노력을 수만 년간 해 왔고 그 과정에서 인공지능이 흉내낼 수 없는 수많은 상징을 통해 지능을 개발하고 자기실현의 동기를 가지게 된 긍정적 존재였다.¹⁸⁰⁾ 인간은 마침내 집단에서 개인으로 자기실현을 하게 되었다.¹⁸¹⁾ 매슬로우의 4단계 성장 과정은 대순사상의 관왕과 동학사상의 포태와 비교될 수 있다.

서양의 성장론적 인간관은 근대 과학기술 발전을 견인하고 다양한 사회적 발전을 이룩했지만 천지를 배제한 독단적인 인간의 발전은 역설적으로 천지의 배신으로 인류를 진멸지경에 빠지게 하였다. 욕망의 고삐는 풀렸지만, 고삐를 다시 묶을 방법이 없는 서양의 인간관은 새로운 대안적 근대성을 필요로 하게 되었다.

178) 이명의, 『신경과학철학: 뇌중심주의에서 체화주의로』, 아카넷, 2022, p.95.

179) 박찬국, 「인간과 인공지능의 미래: 인간과 인공지능의 존재론」, 『인공지능과 새로운 규범』, 한국포스트휴먼연구소 편, 아카넷, 2018, p.123.

180) 박성현, 『상징의 탄생: 600만 년에 걸친 초(超) 사회성 진화』, 서울: 심볼리쿠스, 2017.

181) 박성현, 『개인이라 불리는 기적』, 서울: 심볼리쿠스, 2011.

나. 동양의 접화적(接化的) 인간관

하늘 위의 하늘을 강조하는 서양과 달리 동양은 하늘 안의 하늘, 곧 내재천의 천지와 천지 사이를 연결하는 인간의 역할을 강조한다. 이에 동양의 인간관은 상관적 사유가 두드러지는 접화적 특성이 있다. 동양의 인간관을 이해할 수 있게 하는 상관적 사유에 대해서는 김상일 이후 심광현 등에 의해 현대철학적인 후속 연구가 이루어졌다. 동양의 접화적 인간관은 상관적 사유의 속성상 한중일 가운데 한국의 미학적 특징에서 두드러지게 나타난다.¹⁸²⁾

심광현은 한국문화의 특징을 프랙탈로 정의하고 서양의 포스트모더니즘과 상세히 비교한 후 한국문화 전반에 적용하였다. 심광현은 오늘날 동일한 구조가 반복된다는 동양의 과학이 프랙탈 구조로 한마디로 표현되고 있다고 하며¹⁸³⁾ 한류가 세계인의 지지를 받는 것도 모든 문화가 음양오행에 기반한 세계에서 가장 프랙탈한 특성이 있기 때문이라고도 한다.¹⁸⁴⁾ 프랙탈한 특성에 동양의 접화적 인간관이 잘 드러난다.

프랙탈 이론이란 부분을 뜻하는 프랙탈(fractal)에서 전체의 구조가 부분의 구조에 나타난다는 말로 우주가 컴퓨터와 같이 아무리 복잡해도 음양과 같은 0과 1의 반복이듯이 동일한 구조의 반복이라는 이론이다. 하늘의 음양오행 구조가 땅에도 있고 인간에도 같이 있어 인간의 음양오행 구조를 알면 땅도 알고 하늘의 원리도 알 수 있다는 동양의 음양오행이 전형적인 프랙탈 이론이다. 이를 동양에서는 이치라 표현해 왔고 인간은 하늘과 땅의 이치를 동시에 가지고 있어 인간은 천지의 화육에 동참할 수 있고 동참해야 하는 존재라는 것이 동양의 접화적 인간관이다.

동양의 접화적 인간관이 인간의 능력을 높게 본다는 점은 서양의 성장론적 인간관과 공통되지만 다른 것은 동양은 천지가 인간의 능력을 실현해야 할 대

182) 최광진, 『한국의 미학』, 고양: 미술문화, 2015, pp.111-115.; 대순사상의 미학적 특징은 숭고미, 덕휘미, 조화미로 구분되기도 한다.(이지영, 『대순사상의 미학적 연구: 숭고미, 덕휘미, 조화미를 중심으로』, 대전대학교 박사학위논문. 2024)

183) 심광현, 『프랙탈』, 현실문화연구, 2005.

184) 심광현, 『홍한민국』, 현실문화연구, 2005, pp.303-311.

상이 아니고 반대로 인간의 능력이 천지의 선물이며 인간은 천지에 은혜를 갚아야 하는 존재라는 점이다. 동양의 천지는 질료와 형상이 아니라 만물을 화육하는 동화와 응축이었기에 동양의 지식인은 천지의 화육 노력에 부합되지 못하고 동참하지 못한다는 우환의식이 개인의 성장이라는 실존의식보다 우선하였다.

서양의 근대화에 따라 동양의 접화적 인간관은 동양 지식인에게마저도 전 근대적인 계몽대상으로 치부되었지만 동서양의 교류에 따라 오늘날은 다양하게 재평가되고 있다. 먼저 동양의 상관적 사유를 서양의 인지심리학의 차원에까지 확대한 연구자는 최인철이다. 최인철은 니스벳과 공동연구로 동양 사유의 상관적 인식을 인지심리학적으로 증명하여 이 분야의 학문을 만들었다. 이들에 의해 동양과 서양이 집단성과 개인성으로 대표된다는 것이 오늘날 심리학적 실험으로도 입증되었다.¹⁸⁵⁾

최인철의 연구를 동양 심리학까지 실제 확대한 사람은 조궁호이다. 조궁호는 전체에서 부분을 파악하는 동양의 인지체계가 인간의 심리적 윤리관에도 영향을 미쳐 동양 특히 유교에서는 서양과 다른 유학 심리학의 체계를 만들었음을 보여주었다¹⁸⁶⁾ 실제 동양에서는 전문성보다는 전인적 중용을 강조해 왔다.¹⁸⁷⁾

상관적 사유를 언어교육학적으로 확대한 연구자는 조옥구이다. 조옥구는 ‘하늘천 따지’부터 배우는 동양전통의 천자문 교육과 ‘영희야 철수야’부터 배우는 서양식 현대교육을 동서양의 인지체계의 차이로 설명하며 동양의 상관적 사유가 근대문명의 대안적 과학이 될 수 있음을 제시하였다.¹⁸⁸⁾

이어령 등 기존 원로학자들도 가세하여 동학의 상관적 사유를 서양의 분석적 사유에 대항하는 이론을 제시했지만 이 이론들을 종합하여 상관적 사유체계를 종합적으로 설명한 사람은 박재주이다. 박재주는 화이트헤드의 사상을 중심으로 종합적으로 정리한 바 있다.¹⁸⁹⁾

185) 리처드 니스벳 저, 최인철 역, 『생각의 지도』, 서울: 김영사, 2004, pp.83-106.

186) 조궁호, 『유학 심리학의 체계 III.3, 인간 삶의 목표 추구와 보편심리학의 꿈』, 서울: 학지사, 2021.

187) 하지영, 김태수, 「대순사상에 나타난 『중용(中庸)』의 종교교육적 함의」, 『宗教教育學研究』 73, 2023.

188) 조옥구, 『백자초문』, 의왕: 이아, 2014.

위에서 아래로 사유하는 동양의 생성론적 사유에 따라, 상관적 사유에서 우주에서 인간의 지위는 천지의 속성을 모두 가지고 있는 존재로서 천지와 접화하는 존재가 된다. 따라서 천지는 천지의 중재를 위해 인간을 필요로 하게 되어 천지에서 가장 빼어난 기를 인간에게 부여한다.

음양오행의 기가 천지 가운데 흘러들어 빼어난 것이 사람이 되고 찌꺼기는 사물이 된다. 빼어난 것 가운데 빼어난 것은 성인이 되고 현인이 되며, 빼어난 것 가운데 찌꺼기는 어리석은 사람이 되고 불초한 사람이 된다¹⁹⁰⁾

천지의 기운이 접화되어 태어난 인간은 천지와 더불어 천지가 만물을 화육시키는 데 동참하는 것이 인간의 의무가 된다. 천지는 성경신으로 인간을 화육하고 인간은 성경신으로 이에 보답하는 존재가 된다.¹⁹¹⁾

오직 天下에 지극히 誠을 행하는 자만이 능히 자신의 性を 다할 수 있으니, 자신의 性を 다할 수 있으면 능히 다른 사람의 性を 다할 수 있다. 다른 사람의 性を 다할 수 있으면 능히 사물의 性を 다할 수 있으며, 사물의 性を 다하면 天地의 化育을 도울 수 있을 것이다. 천지의 화육을 돕게 되면 천지와 더불어 (천지의 화육에) 참여하게 되는 것이다.¹⁹²⁾

위 예문에서 접화적 인간이란 천지의 기운을 각각 받은 존재이고 이것을 성(性)이라 하며 이 성을 성으로 다하여 천지에 되돌려주는 존재로 나타난다. 상관적 사유로 동양사상을 번역해 온 에임스와 홀은 『중용』을 ‘일상사에 초점 맞추기’로 번역하며 천지의 성(誠)이란 서양의 실체적 세계관에서 해석할 때는 탈근대성의 철학자 화이트헤드가 그의 과정사상에서 말하는 창조성(Creativity)

189) 박재주, 『동서양 세계관과 윤리의 만남』, 서울: 철학과 현실사, 2011.

190) 『朱子語類』 卷14, 只是一箇陰陽五行之氣, 滾在天地中, 精英者爲人, 渣滓者爲物. 精英之中又精英者, 爲聖爲賢; 精英之中渣滓者, 爲愚爲不肖. (안유경, 「유학과 대순사상의 생명론 비교 고찰」, 『대순사상논총』 42, 2022, pp.75-108에서 재인용)

191) 『대순진리회 요람』, 「훈회」.

192) 「中庸」 22章: 惟天下至誠, 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. (김학권, 「『易傳』에서 修養의 문제」, 『동양철학』 31, 2009, p.201에서 재인용)

으로 해석되어야 한다고 한다. 화이트헤드 또한 이에 대해 언급한 바가 있다고 한다.

모든 철학 이론에서, 우연성 덕분에 실제적인 궁극자가 존재한다. [...] 유기체 철학에서 이 궁극은 '창조성'이라 불린다. [...] 일원론 철학에서 [...] 이 궁극자는 신이며 '절대자'라는 이름으로 불리기도 한다. 이런 일원론 철학 구도에서 궁극자에게, 어떠한 우연성도 넘어서는 최종적으로 '탁월한 실재성'이 부당하게 허용되어 있다. 이와 같은 관점에서 유기체 철학은 서아시아나 유럽의 사상보다는 인도, 중국 철학 학파와 훨씬 가까운 것처럼 보인다.¹⁹³⁾

성(誠)을 창조성으로 해석할 때 천지가 인간을 생인(生人)하는 것도 창조성이고 인간이 되돌려주는 것도 창조성이 된다. 접화에는 창조성의 개념이 핵심이 된다. 동양의 접화적 인간관은 자연과의 조화를 추구하고 무리한 발전을 추구하지는 않았지만 상관적 사유에 고착되어 상관적 사유 이전의 사유, 곧 하늘 위의 하늘을 망각하고 새로운 것을 거부하는 고착상태로 진입하여 마테오 리치와 같은 서양의 비판에 제대로 대응할 수 없었다. 이에 서양의 충격이 있고 나서야 동양은 자생적 근대성을 모색하게 되었다.

이영란의 리미널리티 이론의 입장에서 본다면 하늘(1), 땅(2, 1+2)에 이어서 인간(3, 1+2, 1+2+3)은 다시 인간을 넘어 제3의 존재(1+2+3=1')로 변화할 수 있는 존재이며 이 변화가능성의 리미널리티 양상이 인간의 접화적 특성이 된다. 인간은 천지가 부여한 음양, 곧 혼과 백이 있어 스스로 변화할 수 있기에 우주가 벌이는 천지화육의 공연을 알아줄 수 있는 지인(知人)이 될 수 있다. 나아가 인간은 직접 우주에서 공연을 하는 존재까지 이르러야 한다. 서양의 충격에 의한 자생적 근대성의 인간관에서 리미널리티는 이상적 인간관의 실현을 준비하게 된다.

193) A. N. Whitehead, D. R. Griffin and D. W. Sherburne, *Process and reality*, New York: Free Press, 1929. pp.10-11. 로저 에임스, 데이비드 홀 지음 ; 장원석 옮김, 『일상사에 초점 맞추기: 『중용』의 번역과 철학적 해석』, 성남: 한국학중앙연구원출판부, 2019. pp.50-51에서 재인용.

다. 근대 동서양 인간관의 충돌과 상극화(相克化)

1) 인간관의 충돌

동서양의 인간관은 동서양이 교류하기 전에도 이미 문제를 많이 내포하고 있었다. 동서양의 인간관이 독자적으로 발전하면서 각 인간관의 단점도 두드러진다. 먼저 지수화풍의 경우 제5원소가 유일신화 되면서 먼저 서양에서 지수화풍의 신명체계가 소멸된다.¹⁹⁴⁾ 약화된 지수화풍의 천관·지관·인간관에서 지수화풍의 신명은 박대받아 퇴출당하고 유일신과 인간 간의 계약 관계로 천인관계가 사유화된다. 인간은 유일신 앞에서 죄인으로 전락하고 회개하고 구원받아야만 되는 존재가 되어 죽어서야 극락으로 갈 수 있는 지위가 된다. 동양도 상관적 사유가 굳어지면서 양반과 상놈의 차별이 심화하였다. 이는 동서양의 교류로 변화의 계기를 맞이했다.

악화가 양화를 구축한다는 경제학의 법칙처럼 동서양이 교류하면서 동서양은 서로 장점도 교류되지만, 인간관에서 단점이 더 두드러진다. 동서양이 교류하면서 서양의 초월지향적 인간관이 먼저 내재지향적 인간관으로 바뀌게 된다. 초월적 신이 없어도 윤리적인 인간 사회가 가능하다는 것을 마테오 리치로부터 알게 된 서양은 더 이상 신의 구원을 바라지 않고 신의 자리는 물질이 대체하게 된다.

동서양 인간관의 충돌은 동양사상으로 근대성을 이룬 서양이 부국강병책으로 국력을 기른 후 발생한 제국주의 시기부터 발생한다. 동서양이 충돌하며 당초 제5원소로 지수화풍의 중재자였던 지수화풍의 천은 내재신으로서의 속성이 사라지고 초월신으로 나타난다. 초월적인 유일신에게 땅은 인간이 누릴 수 있는 지배, 정복의 대상으로 제공되며 동양 또한 이에 해당된다.

동서양의 천관·지관·인간관은 표면적인 차이점과 달리 고대로 거슬러 올라가면 공통의 기원을 갖기도 한다. 대순사상에도 나타나는 36천의 경우 도교의 36천 천관에도 나타나는데 이는 불교 이전의 동서양 공통의 천관·지관·인간관 기

194) 손윤락, 「아리스토텔레스의 요소 이론: 『생성소멸론』에 나타난 요소들의 생성-소멸 메커니즘을 중심으로」, 『西洋古典學研究』 31, 2008, pp.83-108.

원과 연관된다. 도교 영보경(靈寶經) 경전에서 나타나는 도교의 36천 천관은 『아비달마구사론』에 나타나는 불교의 28천 천관에서 관련된다고 한다. 불교의 천관인 28천은 육계, 색계, 무색계의 수직적으로 구분되고 도교의 36천은 동서남북 사방의 수평적 구분의 의미로도 구분된다고 하지만 불교의 28천 또한 도교와 같이 천문 28수와 관계된다고 한다.¹⁹⁵⁾ 불교의 28천이 처음 나타나는 『아비달마구사론』은 불교의 가르침으로 간주되는 소승경전이지만 불교의 28천 이론은 불교 성립 이전인 인도-유럽의 3기능 체계(trifunctionalism)의 유산으로 간주되고 이는 더 거슬러 올라가 동서양 공통의 천문사상에서 유래된다고 한다.¹⁹⁶⁾

3기능 체계란 공통된 언어를 구사하는 고대 인도와 유럽에 걸친 광활한 지역의 신화와 사회조직 모두에서 천지인과 같이 하늘과 같은 종교계급-브라만(Brahman), 인간과 같은 전사(戰士)계급-크샤트리아(Kshatriya, 찰리종, 刹利種), 땅과 같은 생산계급인 바이샤(Vaishya)-수드라(Shudras) 계열의 체계가 나타난다고 하는 이론이다. 실제 3기능체계 이론을 처음 발견한 뒤메질은 50개 이상의 언어로 고대문화를 조사하였고, 그리스-로마 신화에 나타나는 트로이전쟁이나 힌두 신화에도 3기능체계가 공통적으로 나타난다고 한다. 실제 그리스 신화 트로이 전쟁의 경우, 생산과 미를 상징하는 아프로디테, 종교를 상징하는 헤라, 정치를 상징하는 아테네 사이의 전쟁이었다고 한다.¹⁹⁷⁾ 인도의 경우도 불교에도 나타나는 미륵계열의 미트라를 바루나와 함께 종교를 관장하고 금강산 계열에 나타나는 번개의 신 바즈라는 인드라와 같이 정치를 관장한다.¹⁹⁸⁾ 불교 고유의 가르침이라는 『아비달마구사론』에 불교 이전의 가르침이 포함되는 까닭은 소승불교와 상충되는 대승불교의 교리가 불교에 수용되는 과정과 연관이 된다고 한다. 과학적 불교경전 해석자로 저명한 사사키 시즈카(佐佐木 閑)에 의하면 아소카왕 비문에 나타난 듯 두 번에 걸친 불교의 결집을 통하여 불교적인 것으로 수용할 수 있는 범위를 매우 확대하였다고 한다.¹⁹⁹⁾ 따라서

195) 야노 미치오 지음, 전용훈 옮김, 『밀교점성술과 수요경』, 서울: 동국대학교출판부, 2010.

196) 평천창 지음, 이호근 옮김, 『印度佛教의 歷史(上)』, 서울: 민족사, 1991, pp.196-199.

197) 김현자, 『조르주 뒤메질, 인도-유럽 신화의 비교 연구』, 서울: 민음사, 2018.

198) 미르치아 엘리아데, 『세계종교사상사2: 고타마 붓다에서부터 기독교의 승리까지』, 이학사, 2005, pp.105-106.

대순사상에도 나타나는 불교 천계관의 주요 역할을 하는 금강산도 인도 고대신화인 번개의 신 바즈라(Vajra)와 3기능 체계를 이루는 구조로 되어 있다.

불교의 3기능 체계가 시간적인 수직의 성격을 가지고 있다면 고대 동서양의 교류로 변화된 중국 천관·지관·인간관의 경우는 천지인이라는 공간적 배치로 삼재관이 더 두드러지게 나타난다. 도교 36천 천계관은 불교 28천 천계관을 내면에 포함하고 있다.²⁰⁰⁾ 공간적 배치가 강조되는 동아시아 천관·지관·인간관의 경우 삼재 순환의 동력 또한 개인 업보의 윤회보다는 조상과 자손의 승부(勝負)로 나타난다. 따라서 동아시아에서 천관·지관·인간관은 신화적으로는 대표적인 문명족인 공공족이 지하 문명신으로 나타나고 그 유물로 지하신이 나타난다.²⁰¹⁾

서학인 천주교도 천관·지관·인간관에서 유럽-인도의 3기능체계가 반영되고 있다. 흔히 아브라함 계열 종교의 기원이 되었다는 조로아스터교 또한 미륵의 기원이 되는 미트라신을 기원으로 하는 3기능체계에 기반하여 사후 천계와 명부를 강조하고 있다.²⁰²⁾

3기능체계로 대표되는 서양 천관·지관·인간관과 천지인으로 대표되는 동양 삼재관이 공통점을 가지고 있지만 두 천관·지관·인간관은 시간과 공간의 강조점 차이 외에도 삼계의 창조주를 삼계와 구분하는 방법에도 차이를 보인다. 서양의 천관·지관·인간관은 동양의 삼재관에 비해 창조주가 지속적으로 간섭하고 심지어 서학에서는 천계·지계·인간계의 신이 모두 사라지고 유일신 체계가 된다. 반면 동양 삼재관에서 창조주는 숨은 신(Deus absconditus)으로 나타난다. 동학사상과 대순사상에서 나타나는 상제는 동양의 숨은 신과 서양 유일신의 속성이 동시에 나타나므로²⁰³⁾ 서학과 도교로서는 유사한 부분으로 보이게 된다.

199) 사사키 시즈카, 『과학의 불교: 아비달마불교의 과학적 세계관』, 서울: 모과나무, 2017.

200) 요시코. 가미쓰카, 장원철, 이동철 옮김, 『도교 사상』, 서울: AK (에이케이커뮤니케이션즈), 2022, pp.116-121.

201) 정재서, 『사라진 신들의 귀환』, 파주: 문학동네, 2022

202) 김영덕, 허용구, 김병수 지음, 『중국문학사』, 서울: 청년사, 1992, p.133, 김채수, 『알타이 문명론』, 서울: 박이정, 2013. p.691에서 재인용.

203) 노사광(勞思光, 1927-2012)은 “중국 고대 사상에서 신(神)은 유대교와 다르며 유대교의 신과 같은 일신(一神)적인 신 언급할 때는 ‘천(天)’ 또는 ‘제(帝), 상제(上帝)’를 사용했다고 한다. 勞思光, 『中國哲學史(古代篇)』, 정인재 역, 『중국철학사(고대편)』, 서울: 탐구당, 1988, pp.44-45, 김영호, 「『시경(詩經)』의 천(天) 속성과 『시편(詩篇)』의 신(神) 속성

동서양 인간관에 내재한 공통의 기원은 동서양이 교류하면서 자생적 근대성의 인간관을 형성하게 하는 배경이 된다. 상관적 사유에 매몰된 동양의 인간관도 초월천의 개입으로 변화의 계기를 이루고 서양 또한 물질화시킨 동양의 내재천을 다시 재정립하는 계기가 된다.

2) 천인(天人)·지인(地人) 관계의 상극화

동서양이 개별적으로 발전하면서 음양오행과 지수화풍의 천관·지관·인간관은 각자 다른 방향으로 상극화 되지만 두 사상체계는 정교화된다. 음양오행의 세계관에서 천인관계는 『시경』, 『서경』의 인격적 천인관계에서²⁰⁴⁾ 탕왕·결왕의 선악분별의 이법적 천인관계로 전환되고, 전국시대 음양, 삼재, 오행 사상이 이론적으로 결합되며²⁰⁵⁾ 이후 불교의 도입과 함께 이법(理法)이 실체화된 천계, 지계, 인계의 삼계가 도교에서 완성된다.²⁰⁶⁾ 『옥추보경』에서 완성되는 초월론적 신명체계도 약화되어 인간과 신의 내재적인 음양관계는 퇴색된다.

동서양의 천관·지관·인간관이 충돌하기 전 마테오 리치 이전 서양의 신인 관계를 살펴보면 서양의 신인 관계는 삼라만상의 모든 일을 주재하시는 전지전능한 유일신인 절대신이 있고 그 아래 유일신의 일을 특별한 경우에만 수행하는 천사가 있으며 천국과 지옥에 인간의 영혼이 있는 구조였다.²⁰⁷⁾ 서양은 자연을 운행하는 천지신명이 잊혀졌지만 동양에서는 잊혀진 신명의 존재가 기억되는 장점이 있었다. 서양의 유일신은 유목문화와 밀농사의 영향에 힘입어 동양의

비교 연구」, 『원불교사상과 종교문화』 71, pp 201-236에서 재인용.

204) 김영호, 「『시경(詩經)』의 천(天) 속성과 『시편(詩篇)』의 신(神) 속성 비교 연구」 『원불교사상과 종교문화』 71, 2017, pp.201-236.

205) 이승재, 『팔괘의 과학적 탐구』, 서울: 미래터, 2016.

206) 최수빈, 「도교에서 바라보는 저 세상-신선(神仙)과 사자(死者)들의 세계에 반영된 도교적 세계관과 구원」, 『道敎文化研究』 41, 2014, pp.303-350.

207) 세계의 죽음관은 구원과 분신(avatar)이라는 2가지 형태로 나타난다고 한다.(에드가 모랭 지음, 김명숙 옮김, 『인간과 죽음』, 서울: 東文選, 2000. pp.147-164) 막스 베버도 세계의 종교는 타력신앙인 구원종교와 자력신앙인 비구원종교로 나뉜다고 한다.(전성우, 「막스 베버의 유교론-비판적 재구성」, 『남명학연구』 16, 2003, pp.310-314) 최근 연구는 같은 동아시아라도 유라시아의 신화 특히 미륵과 단군으로 대표되는 한국신화는 천(天), 양(陽), 불(火), 선(仙)으로서의 3수 분화적인 Manaism이고 불교, 도교로 대표되는 중국 신화는 지(地), 음(陰), 물(水), 도(道)로서의 Animism의 2중 구조로 되어 있다고 한다. (전제훈, 「韓國古代神話의 manaism의 照明」. 圓光大學校 박사학위논문, 2013, pp.11-12)

상제와 같이 법칙에 따라 주재하기보다는 특정한 법칙 없이 임의로 모든 것을 할 수 있는 존재였고, 천사 또한 동양의 신명과 달리 특별히 특정 영역의 고유 업무를 담당하는 존재가 아니었다. 따라서 인간과 천사의 가장 큰 죄는 동양과 같이 자기 고유 영역의 임무를 수행하지 못하는 것이 아니라 임의로 변하는 유일신의 명령에 대한 불복종이었다. 서양에서 유일신의 권위는 억압적이었지만 확고했다.

초월신을 전제로 하는 서양의 전통적인 천인관계는 기독교로 대표되는 서양 사상이 제시한다. 아리스토텔레스의 용어로 자신을 표현한 기독교는 초월자의 모델도 아리스토텔레스의 제5원소 모델로 제시한다. 아리스토텔레스의 신은 지수화풍 우주론의 제5원소처럼 지수화풍의 순환을 초월한 위치에서 관망하는 존재이다.²⁰⁸⁾

당초 제5원소로 지수화풍의 중재자였던 지수화풍의 제5원소인 천은 내재신으로서의 속성이 사라지고 초월신으로 나타난다. 서양의 경우 근대로 오면서 지수화풍의 우주관은 실체라는 성격만 남기고 지수화풍의 상관성은 배제한다. 이에 따라 유일신화된 천존에 따라 인류의 교만도 배가된다.

천인관계뿐 아니라 지인관계 또한 상극화된다. 서양에서 땅은 질료요, 지배의 대상이었지만 동서양의 교류 후에는 이제 내재적인 과학기술로 조작하는 조작 대상으로 전락한다. 동양의 경우 땅은 천지 관계에서 역할이 고착되어 하늘의 지시를 따르기만 하는 존재로 전락한다.

천인관계는 동서양을 막론하고 애초에는 상생적 관계였다. 서양의 경우 인간 세계는 이데아가 투영된 곳이고, 하나님은 자신의 형상대로 인간을 만든다. 동양의 경우 인간계는 신명계에서 더 높은 곳으로 가기 위해 수련을 하는 장소였다. 그러나 천인관계, 지인관계가 상극화되면서 더 이상 인간계를 통한 천상계의 발전은 멈춰지고 천지의 화육도 중단된다. 심지어 우주 전체가 혼란이 가속화되어 진멸지경으로 진입한다. 이에 성숙의 재배치 곧 근대성의 리미널리티

208) 천도지덕이 상징하듯이 전통적으로 동양에서 땅은 “덕”이라는 속성으로 표현되어 왔다. 따라서 “덕”은 동서양의 지관을 비교하는 주요 요소가 된다. 특히 서양 세계관 구축에 중추적인 역할을 한 아리스토텔레스의 덕 개념은 대순사상의 덕 개념과 중요한 비교의 대상이 된다.(주소연, 『대순사상의 덕윤리 연구』, 대전대학교 박사학위논문, 2024.

양상이 천인·지인관계에서 요청된다.

라. 동학사상의 영세불망(永世不忘) 인간관에 나타난 리미널리티

1) 동학사상의 영세불망(永世不忘) 인간관

초월천의 개입에 의한 천관의 변화는 지관의 변화와 아울러 인간관의 변화도 초래한다. 초월천에 의해 땅의 개념이 조화와 기화의 개념으로 바뀌며 땅의 지위가 상승되어 하늘과 땅의 지위가 동일해 지듯이, 인간 또한 초월천과 ‘오심즉 여심’, 곧 같은 마음을 통할 수 있는 존재로 격상되면서 인간은 천지와 동급의 존재로 지위가 격상된다.

동학사상의 인간관도 지관과 같이 동학사상이 전개되면서 서서히 드러난다. 동학사상이 전개될수록 동학사상에 대한 수운의 태도는 변해간다. 천사문답과 포덕활동, 순도(殉道)²⁰⁹⁾, 그리고 순도 이후 계속 변화해 간다. 동학사상의 인간관은 수운의 순도를 전후하여 특히 변화된다.

동학의 교조 최수운이 자살에 가까운 경주 회귀를 감행한 후 예상대로 형장의 이슬로 사라졌지만 그가 뿌린 불씨는 천신만고 끝에 최시형의 노력으로 다시 살아나기 시작한다, 최시형은 수운이 애써 남겼지만 다 사라진 『용담유사』와 『동경대전』을 기억을 되살리고 동료들의 도움으로 다시 복구해 낸다. 최시형이 복구해 낸 『용담유사』와 『동경대전』은 전국으로 배포되어 동학은 동학농민운동의 형태로 살아난다, 증산은 이를 치우(蚩尤)에 빗대어 동학의 작란이 시작되었다고 한다.²¹⁰⁾

동학 농민 혁명 운동은 한국 농민 혁명 사상 유례 없는 큰 운동이 되어 성공하는 듯 했으나 일본의 개입을 가져오게 되어 오히려 가장 큰 비극의 운동이 되었다. 그러나 동학에 나타난 상제의 뜻은 널리 홍보되어 희망을 남긴다.²¹¹⁾

209) 순도(殉道)는 순교(殉敎)와 같이 도에 의한 죽음을 의미한다.

210) 『전경』 「교법」 3-30.

211) 『전경』 「예시」 6.

살아남은 동학 신도는 새로운 신종교나 동학의 변신인 여러 운동에 다시 참여하게 된다.

동학은 신종교 중 가장 일찍이 출현한 신종교라 할 수 있다. 동학이 신종교에 있어 미친 영향은 일부 신종교의 연구를 바탕으로 하면 통일교에까지 이른다.²¹²⁾ 원불교, 통일교에도 동학 관련 언급이 나타나기 때문이다. 동학은 1980년대 이후 신종교의 부흥기에 가장 많은 지식인이 연구한 분야이기도 하다. 반면 신종교의 주장은 동학의 주장과는 상반된다. 동학 이후의 신종교에서 동학은 일반적으로 동학 이후의 신종교가 출현하기 위한 전주곡이었다고 주장된다. 동학과 동학 이후의 신종교의 주장은 서로 간의 공통된 교리체계를 검토해 봄으로써 알 수 있다. 동학의 교리체계 중 특히 동학 이후의 신종교와 공통으로 가진 교리체계는 상관적 사유의 순환성이다.

동학 이후의 신종교에 동학의 영향이 논란이 된다면 동학은 기존 종교의 영향이 문제가 된다. 동학의 교리체계와 기존 종교의 관계는 동학 연구자의 주요 연구과제 중 하나이다. 그러나 동학과 유교, 도교, 기독교와의 친화성 문제는 많이 연구되었지만 동학 교리체계의 순환적 속성이라는 상관적 사유 측면에서 아직 많이 연구되지 않았다.

동학은 선도와 같이 형식적으로는 부적을 쓰고 주문을 외우지만 내부적으로는 보국안민, 충효열, 성경신 등 성리학의 체계를 가지고 있다. 또 서교와 같은 천주라는 용어를 공유한다. 대순진리회의 동학에 대한 평가처럼 동학은 선도를 주장했으나 유교의 전현 때문에 실패한 것으로 요약된다.²¹³⁾

1980년대 이후 동학학회를 중심으로 재평가되고 있는 동학의 순환적 교리체계는 동학뿐만 아니라 대부분의 신종교가 공유하고 있는 삼태극체계이다²¹⁴⁾. 동학은 교단기에서 상관적 사유의 순환을 핵심교리로 하고 있는데 비해 동학의 교리체계에 나타난 고유한 천관·지관·인간관은 잘 연구된 바가 없다.

동학에서 그 동안 높게 평가 받아온 상관적 사유의 순환성은 교리체계 내부

212) 김탁, 『한국신종교를 관통하는 이념, 인간중심주의』, 서울: 민속원, 2023, p.405.

213) 『전경』, 「교운」 1-9.

214) 최민자, 「동서양 사상의 관점에서 조명해 본 동학; 켄 윌버의 홀라키적 전일주의(holarchic holism)와 수운의 시『侍』에 나타난 통합적 비전」, 『동학학보』 23, 2011.

적인 평가보다는 외부적인 순환인 동학 농민운동의 평등주의라는 부분이였다.²¹⁵⁾ 동학은 동학 이후의 신종교에 나타난 순환이 동학의 영향이라고 주장하지만 동학과 공통되게 나타나는 삼태극 전통을 공유하므로 동학 이후에 매우 다양하게 나타나는 상관적 사유를 동학의 영향이라고 보기는 힘들다.

『동경대전』의 가장 마지막에 나타나는 불연기연(不然其然)은 동경대전의 전체적인 맥락에서 보면 인간의 지위변화와 동학의 신존재증명에 해당하는 내용이라고 한다. 『동경대전』은 최수운의 사상보다는 최수운에게 계시를 내린 상제의 사상에 대한 강조를 위주로 한다. 사실 해월이 수운과의 대화를 적은 『도원기서』에는 수운은 상제로부터 지속적인 가르침을 받아왔고 상제의 가르침이 끊어진 이후 자신의 죽음을 예감하고 매우 불안해 하고 있다.

최수운 이후 동학은 또한 최수운의 동학과는 불연속을 보인다. 『동경대전』 혹은 『용담유사』 안에서 또한 전기와 후기를 다르게 평가하기도 한다. 동학 내부에서도 불연속을 보이는 만큼 동학과 다른 신종교는 매우 거리가 있음을 알 수 있다.

이강오의 신흥종교자료는 주로 종단의 이합집산에 집중되어 교리체계의 차이보다는 교리체계의 공통성에 주목하고 있다. 동학이 동학 이후의 신종교를 동학의 영향으로 보는 것은 동학 이후의 신종교를 신앙한 인물들이 주로 동학당원이었기 때문이다. 동학당원은 동학의 실패 이후 남방불교, 원불교 등에서 활동한다.

동학 이후의 신종교가 동학의 영향이라는 동학의 주장에 대한 동학 교리적 근거는 동학이 또한 유불선 삼교를 종합했다는 것이다. 그러나 동학에는 불교의 영향이 거의 없고 주문과 부적은 외우지만 또한 선령신을 포함한 신명 세계

215) ‘모심’은 실천적인 측면에서 평등의 의미를 가진다고 한다. 모든 동학도들이 주문, 기도 같은 내적 수련을 통해 내 안에 모신 천주를 극진히 섬기고, 일상생활 속에서 부단히 접촉하는 타인들 역시 각자 자신의 내면에 천주를 모신 존재라는 점을 명심하여 이들을 하늘님으로 대접하라는 뜻이다. 동학 연구자들이 동학의 하늘님이 인간 내적인 존재이기도 함을 강조할 때 자주 인용하는 다음 구절에는 사실 이 두 가지 의미가 함께 내포되어 있다. “나는 도시 믿지 말고 하늘님을 믿었어라. 네 몸에 모셨으니 捨近取遠하단 말가.”(『용담유사』 「교훈가」) ‘네 몸에 모셨으니’라는 말은 존재론적 측면에서 사람이 하늘님을 이미 모신 존재임을, ‘나는 도시 믿지 말고 하늘님을 믿었어라’라는 말은 실천적인 측면에서 내적, 외적 양방향으로 ‘모심’의 행위가 있어야 한다는 평등관을 의미한다.(『최제우와 박은식의 유교개혁 방향, 평등관, 서구 근대문명에 대한 태도』, 『퇴계학과 유교문화』 49, 2011, p.328)

를 강조하지 않는다는 점에서 아직 유교의 테두리를 크게 벗어나지 못한 점이 많다.²¹⁶⁾

동학이 상관적 사유의 순환을 강조한 것은 오히려 동학 이후의 신종교가 출현하면서 동학이 이론 체계를 재정비한 1919년 3.1운동 이후라고 할 수 있다. 교리 체계 없는 종교에 대한 일본의 탄압정책으로 동학은 이돈화를 중심으로 교리체계 확립에 나섰다. ²¹⁷⁾

2) 영세불망(永世不忘) 인간관의 리미널리티 양상

초월천에 의해 지위가 격상된 동학 인간관의 양상은 전기와 후기를 통해 다르게 나타난다. 초기 천사문답에서 시천주를 통해 상제를 모실 수 있는 지위로 인간의 지위가 격상되는 것은 수운의 각고의 노력에 의한 것이었다.

동학농민운동에 참여한 사람들이 겉으로는 보국안민을 주장했으나 속으로는 왕후장상을 품고 있었다는 『전경』의 언급처럼 사람은 누구나 어려운 환경에서는 물질에 치우치기 쉬우나 수운은 예수와 같이 하늘의 제안도 거부한다. 40여년간 만고풍상을 겪은 수운으로서 물질의 유혹은 여동빈처럼 통하지 않는 것이었다. 계속되는 시험과 수운의 단식투쟁 끝에 상제는 수운에게 ‘오심즉여심’이라는 인간의 지위 상승을 밝혀준다.

그러나 결국 후기에 가도 수운은 그 ‘오심즉여심’의 취지를 충분히 이해하지 못한다. 시천주를 통해 상제를 모실 수 있는 지위로 인간의 지위가 격상되었음에도 수운은 그 취지를 유교의 전현을 넘지 못하여 충분히 이해하지 못한다.

216) 동학의 불연기연을 불교와 연결하고 최수운이 늘 암자를 중심으로 활동했다는 점에서 불교와 연결하는 연구도 있다. (박경환, 「동학과 불교사상」, 『동학과 전통사상』, 모시는 사람들, 2004)

217) 오늘날 동학의 원래 이름이 무극대도라고 주장한 김용옥의 이론이나 산군론 등을 중심으로 동학을 순환원리로 파악하려는 움직임이 있다. 김지하는 불연기연, 율려 등을 복잡계적 순환원리로 간주한다. 김지하는 “하늘과 양 중심, 코스모스 중심의 중국 사관이나 주역의 핵심 상징은 태극으로 음양, 四象, 八卦로 나가는 안정수, 즉 코스모스의 질서입니다. 반면 궁궁은 1·3·5·7·9로 역동수입니다. 천지인 3극으로 되어 있는 우리 나라 고유의 의미와 수리 질서인 1·3·5·7·9는 바로 카오스입니다.”라고 한다. (김지하, 『예감에 가득찬 숲그늘』, 실천문화사, 1999, p.35)

수운은 불연(不然)과 기연(其然)을 통해 인간의 문제를 해결한다. “이해하기 어려운 것은 불연이요, 이해하기 쉬운 것은 기연이다.” 인간의 이성으로 이해가 가능하고 경험할 수 있는 세계가 기연이라면, 불연은 인간의 이성으로 이해가 불가능하고 경험할 수 없는 세계다. 그렇다면 불연은 리(理), 도(道), 일심(一心), 천(天)과 통한다. 그러나 여기서 중요한 것은 불연과 기연이 이분법적 대립항이 아니라는 것이다. 경험을 통해 경험 너머의 진리를 깨닫고, 우리 앞의 사물에서 깨달음을 얻듯 경험을 통해 궁극적 실체에 다다를 수 있는 것²¹⁸⁾이라는 정도로 ‘오심즉여심’은 이해되게 된다. 불연기연이 동학사상 연구자에게는 탁월한 인식론으로 이해되기도 하지만 대순사상의 도통진경과 비교한다면 다소 거리가 있는 이해였다.

동학사상의 영세불망적 인간관은 서학과 크게 두 가지 점에서 차이가 났다. 먼저 대표적으로 사제와 신도의 차별 철폐이다. 동학사상은 서학에서 사제와 신도의 엄밀한 구분을 비판한다. 동학사상은 서학이 유불선에 비해 인간을 평등하게 보았다는 점은 높이 평가하지만 사제와 신도간의 계급적 차이에 대해서는 크게 비판한다. 동학사상의 영세불망적 인간관이 인간관의 종교 사상사적 측면에서 나타나는 두드러지는 점은 “시천주”의 범위에서 사제와 신도의 구분을 두지 않았다는 점이다. 이에 따라 동학사상에서는 오늘날 함석헌 등의 무교회주의처럼 신도와 사제의 구분이 사라진다. 이것이 동학 인간관의 특징인 접주제(接主制)의 의의가 된다. 서양의 종교개혁이 신부의 특권을 폐기했다면 동학사상은 목사의 특권까지 폐기한다.

서학과 구분되는 영세불망적 인간관의 두 번째 특징은 “각자위심(各自爲心)”과 “각지불이(各知不移)”의 차이이다. 서학에서 천주는 외부에 있는 표층 종교적인 특징이 우선 강조되었다면 동학사상의 시천주는 천주가 내부에 있는 심층 종교의 특성이 강하게 나타난다. 따라서 수행의 방법 또한 서학의 경우 베버가 지적했듯 켈빈주의와 같이 구원의 증명이 속세의 성공이라는 “각자위심”으로 신앙의 형태가 나타난다. 이는 서양 근대성의 기반이 되었다, 그러나 동학사상은 구원의 증명이 내부에 있게 되므로 내부의 성찰적 윤리를 스스로 실행하는

218) 이도흠, 「탈현대 사상으로서 동양 철학의 가능성과 한계」, 『동학학보』 10, 2005, p.22.

도덕적 수행 곧 “각지불이”에 있게 된다.

서학과 대비되는 동학 인간관의 특성이 사제와 신도 차별의 철폐, 세속적 성공보다는 성찰적 윤리의 강조로 나타난다면 유불선과 대비되는 동학 인간관의 특성은 소우주적 인간의 강조로 나타난다. 후기 동학에서는 이를 “인내천”이라는 용어로까지 확대하지만 초기동학에서 인간관은 어디까지나 천지 안의 인간이다. 다만 시천주를 통해 인간은 “내유신령 외유기화”라는 수행을 통해 천주의 무위이화에 따른 천지화육에 동참할 수 있는 존재가 된다.

“내유신령 외유기화”의 범위를 인내천까지 확대할 수 있는가의 차이에 따라 동학사상과 대순사상의 인간관은 차이가 생겨났다.²¹⁹⁾ 향후 전개 과정에서 천도교로 발전한 동학사상은 “내유신령 외유기화”의 범위를 인내천까지 확대한다. 이에 인간을 천지화육에 동참하는 존재로만 규정하는 대순사상을 전근대적 사상으로 비판하기도 한다. 초기 동학사상의 인간관은 실제로는 대순사상에서 더 구체적으로 전개된다.

동학사상의 인간관은 동학사상의 시천주적 인간이 함께 모여 나타나는 지상천국이라는 용어로 확대된다. 후기동학에서 지상신선은 초기동학에서 나타나는 인계와 지계의 교류에 의한 결과가 아니라 시천주를 깨달은 사람이라는 뜻으로 이해하게 된다. 지상신선이 모여 이룩하는 지상천국이라는 용어 또한 초기동학에서는 하늘과 땅의 상호 교류에 따른 하늘과 땅의 위상 변화, 곧 천존지비에서 천존지존의 관계로의 변화에 따른 지상의 지위상승을 내포하는 의미였지만, 후기동학에서는 시천주적 인간이 모여 이룩하는 자생적 근대의 세계로 묘사된다. 초기동학의 지상천국 개념은 오히려 대순사상에서 재해석된다.

동양의 내재천에서 재활성화된 동학사상의 초월천은 무위이화라는 지관뿐 아니라 인간관에도 큰 변화를 가지고 왔다. 동학사상의 인간은 초월천과 직접 소통하는 인간으로 격상된다. 이에 성-속관계는 재편되고 일반 백성은 이를 자신이 왕후장상에 이룰 수 있는 지위 상승으로 해석하기도 했다. 지상천국과 지상

219) 19세기 동학의 중심 교의는 시천주(侍天主), 즉 하늘님 모심이였다. 그러던 것이 동학에서 천도교로 개칭되고 조직 개편이 이루어지면서 핵심 교의는 인내천(人乃天)으로 전환되고, 천(天)의 인격성은 크게 약화된다고 한다.(황중원, 「이돈화의 우주관과 인간관이 지니는 동서 철학 융합적 특징 및 생명철학적 의의: 『신인철학』을 중심으로」, 『儒學研究』 36, 2016, p.590)

신선이라는 표현이 나타나듯이 동학의 처음 취지는 유교의 전현을 넘는 것이었지만, 그 취지는 충분히 실현되지 못했다. 동학사상의 인간관은 성-속의 관계를 재배치하고 일반 백성이 근대성의 리미널리티에 참여할 수 있는 동기를 부여하여 자생적 근대성의 계기를 마련했다.

3) 동학사상의 내유신령(內有神靈) 천인(天人)관계에 나타난 리미널리티 양상

동학사상의 핵심적인 특징을 시천주와 개벽으로 간주하는 연구가 많이 있지만 두 개념을 연결시켜주는 “조화”에 대한 연구는 드물다. 시천주의 결과인 조화는 동학사상에서 기화, 지기로 다양하게 해석되어 왔다. 지기라는 개념이 새로운 개념이라고는 하나 “기”라는 개념의 외연에 있다고 할 때 동학사상이 기존의 서학이나 성리학과의 구분되는 가장 특징적인 개념은 “조화”이며 이 조화가 인간 내면에 적용된 것이 내유신령이고 개별 일용사물의 외부에 적용된 것이 기화라 라고 할 수 있다. 이 조화가 천인관계에서 보면 신령으로 나타나고, 지인관계에서 보면 기화로써 무위이화와 조화로 나타난다.

하늘 위의 하늘을 강조하는 동학사상에서 지관 또한 상제의 기화작용으로 변모되므로 따라서 하늘과 인간의 관계는 내유신령(內有神靈)의 관계로 변모한다.

시천주의 ‘조화’는 내유신령(內有神靈)으로 나타나 서학의 유일신적 천인관계의 신존인비도 극복한다. 엄격하게 구분된 서학의 유일신과 달리 시천주의 상제는 ‘오심즉여심’과 같이 폐기되었던 천인합일의 경지를 부활한다. 동학사상은 하늘 위의 하늘이 개입하였지만 서교와 달리 하늘 안의 하늘인 천지 개념도 포함했기에 일반 신도도 하늘 위의 하늘과 마음으로 연결될 수 있었다. 이에 동학사상은 하늘 위의 하늘과 통하였지만 서교와 달리 사제와 신도간의 위계가 없는 천인관계가 되어, 곧 사회와 개인의 관계도 변화한다.

동학사상에서는 성리학에서와 같이 양반과 상놈이 하늘로부터 품부된 기의 차별도 없었고 서교와 같이 사제와 신도의 차이도 없이 신도 또한 하늘 위의 하늘과 같은 마음을 가질 수 있는 존재로 인간의 지위가 격상된다. 이에 성과

속의 경계가 재배치되는 자생적 근대성의 리미널리티 양상이 동학사상의 천인 관계와 지인관계에서 이루어진다.

4) 동학사상의 외유기화(外有氣化) 지인(地人)관계에 나타난 리미널리티 양상

“조화”라는 개념은 동학사상 당시에도 자연의 주요 특성이기도 하였지만 성리학은 범절이라는 인간사회의 특성을 주로 강조하여 조화의 자연에 나타나는 특성을 강조하지는 않았다, 인간 사회의 절도 있는 변화인 범절에 비해 자연의 조화는 새로운 생명을 탄생시키는 창조성과 연관되는 개념으로 동학 당시 조선 사회는 범절은 넘쳐났지만 조화와 창의성을 살려줄 수 있는 문화가 유교로 인해 억압받았다.

창조와 진화를 의미하는 조화를 억압하는 것은 성리학 뿐 아니라 당시 전통적인 조선 백성의 눈에는 서학도 마찬가지였다. 제사를 미신화하고 사제와 신도의 위계질서가 엄격한 서학 유일신의 억압은 성리학을 능가하는 권위주의로 다가왔다. 이에 사회는 새로운 반구조를 필요로 하는 상황에 봉착하여²²⁰⁾ 이를 조화시켜 줄 새로운 사상을 필요로 하였다.

조화는 늘 서로 상반되는 모순 문제를 해결하는 과정이었다. 음양의 조화, 신구의 조화와 같이 조화는 늘 상반되는 요소를 전제로 한다. 종교인류학에서 조화와 가장 가까운 개념은 리미널리티(Liminality) 개념을 들 수 있다. 문지방, 경계라는 뜻의 리멘(Limen)이라는 단어에서 유래한 리미널리티는 인류학자 반게넬이 연구한 대부분의 통과의례에서 공통적으로 나타나는 상반되는 요소의 경계 지점을 뜻하는 단어였다, 예를 들어 결혼식과 같은 통과의례는 결혼하기 전과 결혼한 후의 사이에 반구조적인 일탈의 기간인 신혼여행이나 동상례와 같은 의례가 있다. 실제 일상의 통과의례가 늘 일어나는 대문에는 서양의 경우 두 얼굴을 가진 야누스가 있고 동양의 경우는 태극이 있었다. 태극과 야누스는

220) 윤승용, 「新宗教의 反構造(communitas)의 性格에 關한小考」, 서울大學校 석사학위논문, 1982.

경계지점에서의 일탈의 허용 곧 조화를 의미하는 것이었다.

시천주가 조화 곧 리미널리티를 의미하게 된 것은 당시 상극이 극대화된 신존인비의 천인관계에 기인한 바 크다. 당시 상민은 성리학의 입장에서는 타기가 가득한 존재였고 서학의 입장에서는 죄인이었으나 시천주로 인하여 상제를 모실 수 있는 리미널리티를 제공받았다.

시천주로부터 시작된 천인관계의 변화 곧 리미널리티의 천인관계는 동학을 중심으로 사회전반에 확대된다. 이에 땅과 사람의 관계, 곧 땅에 기반한 사회와 인간의 관계가 변화한다. 동학은 일찍이 “믿는다”고 하지 않고 “한다”는 말로 불려졌다고 하며 리미널리티로 인해 초래되는 반구조적 사회 곧 커뮤니티스의 반구조적 행위의 실천으로 나타난다. 조선시대 성리학을 거쳐 거의 존중받지 못한 창조성과 “조화”가 존중되자 조선시대 가장 억압받던 여성과 어린이에 대한 처우부터 개벽된다.

동학사상에 나타난 초월적 천의 개입에 의한 천관의 변화가 초래한 땅과 인간의 지위상승은 전통적 지인관계에 반구조적 성격의 리미널리티 양상이 나타나게 하였다. 성리학에서 천지의 맑은 기를 품부 받은 양반이 성(聖)의 영역을 지키고 있었다면 탁한 기를 품부 받은 백성은 속(俗)의 영역에 위치되었지만 인간의 지위격상으로 변화가 생겼다. 이제 백성도 왕후장상이 될 수 있는 종교적 정당성을 확보한 것으로 자생적인 성-속의 재배치가 발생하게 된다.

지인관계를 상세히 살펴보면 혼의 성질을 닮아 자유롭게 움직일 수 있는 하늘에 비해 백의 성질을 닮아 형체를 가져 성질이 무거운 땅의 속성은 억음존양, 양존음비와 같이 동양에서도 땅은 인간에게는 구속으로 다가오는 존재였다. 천문지리라는 말과 같이 동양에서 땅은 자연과학의 이법과 같이 인간에게 물질적 법칙으로 일상을 제한하는 존재였다. 서양에서는 물론 에덴동산에서 인간이 추방된 곳이 땅이요 불교에서도 땅은 고통의 온상지였다.

동학사상이 강조한 조화는 전통적인 땅과 인간의 관계에도 변화를 가져왔다. 동학사상의 시천주가 하늘을 모심으로 인해서 새 하늘을 열어 다시 개벽을 통해 동학사상은 새 지인관계를 만들었다.

동학사상은 과거 금지되었던 땅의 역할 변화를 시천주의 조화를 통해 도모한

다. 동학사상에서 지인관계는 하원갑을 지난 호시절²²¹⁾이 순환된다. 지인관계는 인걸은 지령으로 대표되고 명현달사가 동학신자로 입교하게 된다.²²²⁾

동학사상에서 땅은 다시 개벽에 의해 지상천국이 되고 지상신선이 될 수 있는 곳이 된다. 땅의 이치가 다른 동쪽의 학문 곧 동학을 통해 개벽된 땅에서 동학사상은 서학을 극복하는 힘도 얻게 된다. 동학은 서양에게 패배한 중국을 대신해서 서양을 극복하는 힘을 한국에게 부여하여 새 국가도 탄생하게 한다. 동학사상에 나타난 동방의 힘은 중국을 침범한 요망한 서양적을 대보단의 맹세로²²³⁾ 이겨내게 한다.

천인·지인 관계의 변화는 사회에서 인간의 지위에 대한 인식에도 변화를 가지고 온다. 전명숙의 문초에도 나오듯이 동학농민운동의 계기는 “온나라 양반되기”의 기획과 일치한다.²²⁴⁾ 이는 『전경』에 다음과 같이 나타난다.

전 명숙이 거사할 때에 상놈을 양반으로 만들고 천인(賤人)을 귀하게 만들어 주려는 마음을 두었으므로 죽어서 잘 되어 조선 명부가 되었느니라. ²²⁵⁾

동학사상은 나아가 동학농민운동 참가자들이 가슴속에 등용을 꿈꾸게도 하는 평등사상을 지녀 모든 시민이 관료가 되는 것을 도모한다. 그러나 아직 참가자들의 왕후장상이 되려는 욕망이 내재되어 지상천국을 실현하기에 동학사상은 완성을 이루지 못할 욕속부달의 상태였다. 당시 외국인의 눈에 비친 한국인의 모습은 노동의욕의 상실이었다고한다. 수확을 해도 빼앗기는 상황에서 왕후장상이 되는 길이 가장 현실적이었다. 실제 『전경』에는 많은 동학참가자들이 실제 참가한 이유로 왕후장상을 도모하는 것이었다.

221) 『용담유사』, 「몽중노소문답가」

222) 『용담유사』, 「용담가」

223) 대보단에 맹세하고 한의원수 갇아보세, 『용담유사』 「안심가」, 여기서 대보단은 1705년 숙종 때 임진왜란 때 군대를 보내 구해준 명(明)나라 만력제의 은덕을 기린다는 취지 처음 세워진 제단으로 뒷날 환구단으로 바뀐다.

224) 김상준, 「온 나라가 양반 되기-조선 후기 유교적 평등화 메커니즘」, 『사회와 역사(구 한국사회학회논문집)』 63(0), 2003, pp.5-29.

225) 『전경』 「교범」 1-2.

상제께서 十二월에 들어서 여러 공사를 마치고 역도(逆度)를 조정하는 공사에 착수하셨도다. 경석·광찬·내성은 대흥리로 가고 원일은 신 경원의 집으로 형렬과 자현은 동곡으로 떠났도다. 상제께서 남아 있는 문 공신·황 응중·신 경수들에게 가라사대 “경석은 성(誠) 경(敬) 신(信)이 지극하여 달리 써 볼까 하였더니 스스로 청하는 일이니 할 수 없도다”고 일러 주시고 또 “본래 동학이 보국안민(輔國安民)을 주장하였음은 후천 일을 부르짖었음에 지나지 않았으나 마음은 각기 왕후장상(王侯將相)을 바라다가 소원을 이룩하지 못하고 끌려가서 죽은 자가 수만 명이라. 원한이 창천하였으니 그 신명들을 그대로 두면 후천에는 역도(逆度)에 걸려 정사가 어지러워지겠으므로 그 신명들의 해원 두목을 정하려는 중인데 경석이 十二제국을 말하니 이는 자청함이니라. 그 부친이 동학의 중진으로 잡혀 죽었고 저도 또한 동학 총대를 하였으므로 이제부터 동학 신명들을 모두 경석에게 붙여 보냈으니 이 자리로부터 왕후장상(王侯將相)의 해원이 되리라” 하시고 종이에 글을 쓰시며 외인의 출입을 금하고 “훗날에 보라. 금전소비가 많아질 것이며 사람도 갑오년보다 많아지리라. 풀어 두어야 후천에 아무 거리낌이 없느니라”고 말씀을 맺으셨도다.²²⁶⁾

위 예문은 동학에 참가했던 대부분의 사람들은 겉으로는 보국안민을 외치지만 속으로는 왕후장상을 도모하고 있었음을 보여준다. 외유기화의 특성을 가진 동학사상의 지인관계는 다양한 방향으로 확장되었다.

226) 『전경』 「공사」 2-19.

IV. 대순사상의 자생적 근대성과 치란의 재활성화

1. 인신강세(人身降世) 천계관(天界觀)의 자생적 근대성

가. 천계관(天界觀)으로서의 천관(天觀)

초월천의 개입에 의한 동학사상의 천관·지관·인간관의 변화는 대순사상에서 상제의 인신강세로 재활성화된다. 동학사상의 초월천이 인세에 출현하는 것에 그쳤다면 대순사상에서는 인간의 몸으로 직접 강세한다. 대순사상의 천계관 성립과정은 동학사상의 출현 과정을 요약적으로 설명하는 다음 구절에서 좀 더 명확히 나타난다.

상제께서 구천에 계시자 신성·불·보살 등이 상제가 아니면 혼란에 빠진 천지를 바로잡을 수 없다고 호소하므로 서양(西洋) 대법국 천계탑에 내려오셔서 삼계를 둘러보고 천하를 대순하시다가 동토에 그쳐 모악산 금산사 미륵금상에 임하여 三十년을 지내시면서 최 수운에게 천명과 신교를 내려 대도를 세우게 하셨다가 갑자년에 천명과 신교를 거두고 신미년에 스스로 세상에 내리기로 정하셨도다.¹⁾

초월천은 동학사상에서는 최초로 인세에 출현하였으나 출현만으로 인간이 그 뜻을 이해하지 못하자 마침내 인간의 모습으로 강세한다. 그 배경은 마테오 리치에 의해 물질 중심의 서양 근대성이 천하진멸을 초래한 상황이다. 근대 동아시아의 사상 가운데 민족주의를 초월하여 서양 근대성이 가진 인류 절멸의 위기를 경고한 것은 대순사상 외에는 찾기 힘들다. 상제의 인신강세 또한 동학사상에서 초월천의 출현과 같이 천관, 지관, 인간관에 총체적인 변화를 가지고 왔다.

1) 『전경』 「예시」 1.

이제 하늘도 뜯어고치고 땅도 뜯어고쳐 물샐틈없이 도수를 짜 놓았으니 제 한도에 돌아 닿는 대로 새 기틀이 열리리라. 또 신명으로 하여금 사람의 뱃속에 출입케 하여 그 체질과 성격을 고쳐 쓰리니 이는 비록 말뚝이라도 기운을 붙이면 쓰임이 되는 연고니라. 오직 어리석고 가난하고 천하고 약한 것을 편이하여 마음과 입과 뜻으로부터 일어나는 모든 죄를 조심하고 남에게 척을 짓지 말라. 부하고 귀하고 지혜롭고 강권을 가진 자는 모두 척에 걸려 콩나물 뿔히듯 하리니 묵은 기운이 채워 있는 곳에 큰 운수를 감당키 어려운 까닭이니라. 부자의 집 마루와 방과 곳간에는 살기와 재앙이 가득 차 있나니라.²⁾

대순사상에서 초월천은 구천으로 지칭된다.³⁾ 구천이 강세하는 것은 그동안 기능해왔던 하늘과 땅을 새로 고치기 위해서이다. 하늘과 땅을 하늘에서 고치지 않고 직접 인간으로 태어나서 고치는 것은 인간으로 태어나야 인간의 입장에서 하늘과 땅의 모습을 볼 수 있기 때문이다. 태초에 하늘과 땅을 나눈 구천은 이제 인간이 되어 스스로 만든 하늘과 땅을 뜯어 고치는 존재로 전환한다.

상제께서 어느 날 종도들이 모여 있는 자리에서 “묵은 하늘은 사람을 죽이는 공사만 보고 있었도다. 이후에 일용 백물이 모두 꺾절하여 살아 나갈 수 없게 되리니 이제 뜯어고치지 못하면 안 되느니라” 하시고 사흘 동안 공사를 보셨도다. 상제께서 공사를 끝내시고 가라사대 “간신히 연명은 되어 나가게 하였으되 장정은 배를 채우지 못하여 배고프다는 소리가 구천에 달하리라” 하셨도다.⁴⁾

기존 종교에서 궁극적 존재로 간주되어 온 하늘이 하늘 위의 하늘 입장에서 묵은 하늘이 되는 천관의 변화가 구천의 인신강세로 드러난다. 난세를 맞이하여 구조를 바꾸는 해법이 구천에 의해 제시되는 것이다. 구천은 여기서 동학사상과 같이 기존 하늘을 새로 갱신하는 ‘다시 개벽’을 추구하는 것이 아니고 뜯어고치는 개조의 방식으로 ‘후천개벽’을 지향한다. 천관의 근대성이 구천에 의

2) 『전경』 「교법」 3-4.

3) 이하 대순사상에서 초월천, 천외천은 구천으로 지칭한다. 여기서 구천은 증산의 신위인 구천응원뇌성보화천존강성상제를 의미한다. 이 글은 초월천, 천외천으로서의 구천의 의미를 강조하고자 증산 혹은 상제 대신 구천을 사용한다.

4) 『전경』 「공사」 1-11.

해 드러나는 재화성화의 형태는 하늘과 땅을 뜯어 고쳐 개조하는 천지공사의 형태로 나타난다. 하늘을 뜯어 고치는 공사는 명부로부터 시작된다.

상제께서 “선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다. 그러므로 내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생(相生)의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라. 무릇 크고 작은 일을 가리지 않고 신도로부터 원을 풀어야 하느니라. 먼저 도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어 인사가 저절로 이룩될 것이니라. 이것이 곧 삼계공사(三界公事)이니라”고 김 형렬에게 말씀하시고 그 중의 명부공사(冥府公事)의 일부를 착수하셨도다.⁵⁾

위 예문에서 “도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어”의 의미는 삼라만상의 근원이 되는 천지를 새로 바꾼다는 의미이다. 동학사상에 나타난 초월천의 출현과 대순사상에 나타난 구천의 인신강세의 차이는 초월천에 실체가 있는가 여부의 차이에 있다. 초월천이 실체를 가지는 것은 인신강세에 의해서이다. 초월천에 의해 초래된 땅과 인간의 지위상승은 실체를 가진 인신강세를 통하여 확대되어 드디어 지관과 인간관도 실체를 가지게 된다. 상제의 인신강세는 인간과 초월천이 마음만 통하는 것이 아니라 신체까지 통할 수 있는 존재가 됨을 의미하고 땅 또한 상제가 출현할 수 있는 존재라는 지위격상을 이룬다.

구천이 인신강세 이후 하늘과 땅을 뜯어고치려 하자 기존의 하늘과 땅을 운행하던 신명이 출현한다. 이에 대순사상에서는 동학사상에는 나타나지 않은 신명계로 이루어진 천계, 지계, 인간계가 나타난다. 따라서 대순사상 천관의 특징은 삼계(三界) 중 천계(天界)라는 용어로 대표된다. 대순사상에서 삼계라는 용어를 천계, 지계, 인간계를 의미하는 용어로 쓰고 있음을 다음 구절은 보여준다.

5) 『전경』 「공사」 1-3.

그 삼계공사는 곧 천·지·인의 삼계를 개벽함이요 이 개벽은 남이 만들어 놓은 것을 따라 하는 일이 아니고 새로 만들어지는 것이니 예전에도 없었고 이제도 없으며 남에게서 이어받은 것도 아니요 운수에 있는 일도 아니요 다만 상제에 의해 지어져야 되는 일이다.⁶⁾

위 예문에서 천계, 삼계의 계(界)라는 용어는 천지인 삼재(三才)라고 할 때 재(才)와는 대비되는 용어이다. 삼재(三才)는 세 가지 큰 재목, 재료, 재능이라는 뜻을 가지고 있다. 위 예문에서 삼계의 계(界)는 세계(世界)의 계(界)로서 삼재와 삼계가 다른 것은 삼계는 삼재보다 신명계와 같은 복잡하고 다양한 내부 세계, 곧 시스템을 표현하고 있다. 이러한 신명의 시스템을 바탕으로 대순사상의 삼계는 천·지·인 사이의 역동적이고 현재적인 변화가 동시에 이루어진다는 점이 기존 삼재와는 다른 차이가 된다.

대순사상의 삼계(三界)는 천계만 의미하는 불교의 삼계와 다르다. 삼계란 용어가 동양 종교에서 처음으로 명확하게 사용된 종교는 불교이지만 불교의 삼계는 욕계(欲界), 색계(色界), 무색계(無色界)로 된 천계를 의미하므로 천계, 지계, 인간계를 포함하는 대순사상의 삼계와는 다르다. 대순사상의 삼계는 천지인 삼재(三才)에 있는 내부적인 시스템을 강조한 표현에 가깝다.

불교에서 삼계(三界, trailokya 또는 triloka)는 욕계(欲界, desire realm), 색계(色界, form realm), 무색계(無色界, formless realm)를 말하지만, 불교 삼계 개념은 인도 전통 삼계의 영향을 받았고 그 이전의 삼계는 동서양 공통의 천문에서 유래된 것이라고 한다. 도교에서도 천지인을 삼재(三才)라고 부르지만, 삼계를 천계, 지계, 인계라고 확정지어 표현한 경우는 대순사상이 최초이다.

천관·지관·인간관은 영어로 코스몰러지(Cosmology)라고 할 수 있다. 세계관이 worldview, 우주관이 Universe theory라면 Cosmology로서의 천관·지관·인간관은 영어로 anthropocentricity 혹은 인간중심의 우주관과 가깝고 자연 중심의 우주관인 Astronomy와는 다소 다르다. 삼계관 또한 anthropocentricity에 가깝다.

6) 『전경』 「예시」 5.

대순사상 천계관의 성립에서 단계적인 변화 같은 것은 나타나지 않지만, 천지공사 이전과 이후의 천계관으로 구분되고, 천계관을 설명하는 단계에 따라 천계관이 명확하게 드러난다. 따라서 대순사상 천계관의 성립은 대순사상 천계관이 나타나는 과정을 통해 살펴볼 수 있다. 대순사상에서 천계관은 수운의 천사문답부터 나타난다. 대순사상의 「예시」 편은 다음과 같이 표현한다.

선천의 도수를 뜯어고치고 후천의 무궁한 선경의 운로를 열어서 선천에서의 상극에 따른 모든 원한을 풀고 상생(相生)의 도(道)로써 세계의 창생을 건지려는 상제의 뜻은 이미 세상에 홍포된 바이니라.⁷⁾

위 글에서 결국 홍포된 바라고 하는 것은 증산이 천명과 신교를 내렸다는 동학사상을 의미한다. 동학사상은 짧은 기간에 요원의 들불같이 퍼져 나갔지만, 증산의 사상이 세상에 더 널리 알려진 것은 좀 더 뒤인 보천교와 무극도 시절이다. 따라서 대순사상은 동학사상을 증산의 사상으로 간주하고 있음을 율글에서 알 수 있다. 『전경』 「예시」 부분의 위 구절을 통해 동학사상에 나타난 “천지가 귀신이고 귀신이 음양”이라는 구절과 “상제를 귀신이라 한다”는 동학사상의 천관은 대순사상의 천계관과 같은 것으로 대순사상이 해석함을 알 수 있다.⁸⁾

“천지가 귀신이고 귀신이 음양이라”는 문구로 대표되는 동학사상의 천관이 동양의 속성적인 천관 중 귀신이라는 실체 개념이 부분적으로 반영되었다면 대순사상의 천계관에서는 실체로서의 신명 개념이 “계”라는 시스템 속에서 매우 상세한 양상으로 나타난다. 동학의 성립에 천사문답이 결정적이었다면 대순사상의 경우는 마테오 리치로부터 시작된 근대문명의 폐해가 상제 인신강세의 결정적 배경이었음을 다음 예문은 보다 상세히 보여준다.

상제께서 어느 날 김 형렬에게 가라사대 “서양인 이마두(利瑪竇)가 동양에 와서 지상 천국을 세우려 하였으되 오랫동안 뿌리를 박은 유교의 폐습으로 쉽사리 개혁

7) 『전경』 「예시」 6.

8) 김태윤, 「동학(東學)의 유교적 전현(典憲) 고찰」, 『대순회보』 155, 2014..

할 수 없어 그 뜻을 이루지 못하였도다. 다만 천상과 지하의 경계를 개방하여 제 각기의 지역을 굳게 지켜 서로 넘나들지 못하던 신명을 서로 왕래케 하고 그가 사 후에 동양의 문명신(文明神)을 거느리고 서양에 가서 문운(文運)을 열었느니라. 이로부터 지하신은 천상의 모든 묘법을 본받아 인세에 그것을 베풀었노라. 서양의 모든 문물은 천국의 모형을 본뜬 것이라” 이르고 “그 문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 흔들고 자연을 정복하려는 데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러 신도의 권위를 떨어뜨렸으므로 천도와 인사의 상도가 어겨지고 삼계가 혼란하여 도의 근원이 끊어지게 되니 원시의 모든 신성과 불과 보살이 회집하여 인류와 신명계의 이 겹역을 구천에 하소연하므로 … 최 제우(崔濟愚)에게 제세대도(濟世大道)를 계시하였으되 제우가 능히 유교의 전현을 넘어 대도의 참뜻을 밝히지 못하므로 갑자(甲子)년에 드디어 천명과 신교(神敎)를 거두고 신미(辛未)년에 강세하였노라”고 말씀하셨도다.⁹⁾

대순사상은 마테오 리치로부터 초래된 근대 문명의 위기로 신성, 불, 보살이 구천상제의 인신 강세를 요청했고, 그에 따라 수운에게 천명과 신교를 내린 후 성과가 없어 직접 인신 강세한 것이라고 설명하고 있다. 동서양의 만남에서 초래된 서구적 근대성이 야기한 병폐가 대순사상 천관의 성립배경이 된다.

동학사상에 의해서 제기되었던 성-속의 재배치와 상관적 사유의 리미널리티는 대순사상의 재활성화에 의해서 성취된다. 대순사상은 이 성취를 만물의 이치를 통합하는 개벽이라고도 하고 만물이 무르익는 서신사명(西神司命)이라고도 한다. 신명은 하늘 밖의 하늘 곧 구천¹⁰⁾ 명에 의하여 천지로 인간을 화육하

9) 『전경』 「교운」 1-9.

10) ‘신명’은 전국 중기 이후부터 목가를 제외하고는 대부분의 문헌에서 언급하고 있지만, 각각의 신명에 대한 이해가 다르다고 한다. 「사기」에 “동북은 신명의 집이며, 서방은 신명의 무덤이다.(東北神明之舍,西方明之墓也)”(「봉선서(封禪書)」라고 하여 태양이나 태양신을 가리키고 있다. 유가 계열은 처음에 대체로 신기(神祇)라는 의미로 사용했다. 즉 『좌전』에 “백성이 그 임금을 받드는데, 사랑하기를 부모와 같이 하고, 우러러보기를 해와 달과 같이 하고, 경모하기를 신명과 같이 한다(奉其君,愛之如父母,仰之如日月,敬之如神明)”(襄公十四年)란 글이 있으며, 「역열」에 “옛날에 성인이 역을 만들었으니, 신명을 그윽히 밝히어서 시를 생한다.(昔者聖人之作易也,幽贊於神明而生蓍)”라고 했다.(김백현, 『도가철학연구』, 강릉: 동녘출판기획, 2002, pp.106-107) 신기(神祇)는 천지신기(天神地祇) 곧 천지신명이고 태양신 또한 일월로 대표되는 천지신명으로 신명은 천지신명을 의미한다. 「천지기 귀신이요, 귀신이 나」라고 하는 동학사상과 「목은 하늘」을 언급하는 대순사상에서 천은 천지로 구분되기 전의 천, 곧 무극을 의미하므로 무극대도와 무극신이 강조된다. 동양사상에서 천은 하늘 밖의 하늘

는 존재였다.¹¹⁾대순사상의 천관이 개벽과 서신사명을 할 수 있는 이유는 동학 사상의 천관에서는 볼 수 없었던 신명의 개념이 도입되기 때문이다.¹²⁾

대순사상이 동학사상과 달리 신명을 개입할 수 있었던 것은 상제의 인신강세 때문이다. 계시의 형태로 머물러 있던 동학사상과 달리 대순사상은 상제의 인신강세로 신명이 인간의 마음에 넘나들며 개입하는 계기가 마련된다. 동학사상에서 인간은 하늘 밖의 하늘과 의사소통할 수 있는 존재로 격상되지만 이제는 구천이 강세하는 존재로 격상된다. 이는 구천의 인신강세이고 대순사상의 천관은 이에 인신강세를 특징으로 한다. 인신강세는 따라서 동학사상에 의해 시작된 성-속 재배치와 리미널리티를 완성시킨다.

나. 인신강세(人身降世)의 천계관(天界觀)

대순사상의 천계관 양상은 상제의 인신강세와 천계관의 세분화로 집약된다. 대순사상의 천계관은 상제가 계시는 하늘 밖의 하늘 곧 천지인 외부의 천과 상

과 천지로 구분된 이후의 하늘이라는 중의적인 의미로 사용되어 왔다. 천외천은 하늘 밖의 하늘로 동학사상과 대순사상에서 상제를 의미한다.

- 11) 임운명(林雲銘)은 “신(神)이란 명(明)이 장(藏)한 것이며, 명(明)이란 신(神)이 발(發)한 것으로 도술의 극치를 말한 것이다.”(林雲銘, 『增補莊子因』, 廣文書局, 卷之六)라고 했으며, 당 군의(唐君毅)는 “신명(神明)으로 영대(靈臺) 영부(府)의 심(心)을 말한 것이며, 특히 莊子의 특징이다. 신(神)과 명(明)이 다른 점은 오로지 신(神)은 스스로가 심(心)에서 직발(直發)한다는 것을 가지고 말하고 명(明)은 스스로가 물(物)을 비출 수 있다는 것을 가지고 말한 것이다. 그러므로 명(明) 역시 신(神) 속에 있다.”(陳鼓應 編, 『莊子今注今譯』 中華書局 p.856)고 하며, 蔣錫昌은 “신명(神明)이란 즉 자연을 말하는 것이다.”(蔣錫昌, 『莊子哲學』, 鳴宇出版社, p.188)라고 했다.(김백현, 『도가철학연구』, 강릉: 동녘출판기획, 2002. pp.106-107)
- 12) 태일이 물을 생하고, 물이 돌아가 태일을 보좌하여 하늘을 이룬다. 하늘이 돌아가 태일을 보좌하여 땅을 이룬다. 하늘과 땅이 거듭 서로 보좌하여 신명을 이룬다. 신명이 거듭 서로 보좌하여 음양을 이룬다. 음양이 거듭 서로 보좌하여 사시를 이룬다. (太一生水, 水反輔太一, 是以成天. 天反輔太一, 是以成地. 天地復相輔也, 是以成神明. 神明復相輔也, 是以成陰陽. 陰陽復相輔也, 是以成四時. 『곽점죽간』, 「태일생수」) 이와 같이 먼저 하늘과 땅(天地)이 있고, 하늘과 땅(天)이 거듭 서로 보좌하여 신명(神明)이 이루어진다. 그 연후에 신명(神明)이 거듭 서로 보좌하여 음양이 이루어진다. ...중국의 지식인 특히 송명 이후의 유학자들은 대체로 천지(天地)와 음양(陰陽)을 말하기는 좋아하지만, 천지(天地)와 신명(神明)을 말하기는 별로 좋아하지 않았다. (김백현, 『도가철학연구』, 강릉: 동녘출판기획, 2002. pp.161-162) 노자와 관계되는 가정 오래된 문헌인 『곽점죽간』에 이미 천지는 ‘신명’과 ‘음양’으로 해석되고 있지만 송명 이후 유학자들은 천지와 신명을 함께 논하는 것을 회피했다. 유교의 전면에 묶여 있던 동학사상에 비해 대순사상은 신명의 개념이 적극적으로 활용된다.

제의 사명을 받은 천지신명이 주재하는 천지인으로 구분된 천, 그리고 선령신이 계시는 또 다른 하늘 등으로 세분화 된다. 이는 종도 김송환과의 문답에서 먼저 드러난다.

하루는 김 송환(金松煥)이 상제께 여쭙기를 “하늘 위에 또 하늘이 있나이까.” 상제께서 “있느니라”고 대답하시니라. 또 그가 여쭙기를 “그 위에 또 있나이까.” 상제께서 “또 있느니라”고 대답하셨도다. 이와 같이 아홉 번을 대답하시고 “그만 알아두라”고 이르셨도다. 상제께서 후일에 그를 만사불성(萬事不成)이라 평하셨나니라.

위 예문에서 대순사상의 천계관은 9개 이상의 중첩된 천계로 이루어져 있음을 알 수 있다. 대순사상의 천계관이 우선 하늘 밖의 천인 구천과 상제의 명에 따라 만물을 화육하는 천지인으로 나뉜 천지인의 천으로 구분된다는 것은 다음의 구절에 나타난다.

뇌성(雷聲)이라 함은 천령(天令)이며 인정(仁聲)인 것이다. 뇌(雷)는 음양이기(陰陽二氣)의 결합(結合)으로써 성뢰(成雷)된다. 뇌(雷)는 성(聲)의 체(體)요, 성(聲)은 뇌(雷)의 용(用)으로써 천지(天地)를 나누고 동정진퇴(動靜進退)의 변화(變化)로 천기(天氣)와 지기(地氣)를 승강(昇降)케 하며 만물(萬物)을 생장(生長)하게 하고 생성변화(生成變化) 지배자양(支配滋養)함을 뜻함이며,¹³⁾

위 예문은 구천에 의해 천지가 생성되는 배경을 보여준다. 위 예문은 대순사상에서 신앙의 대상인 ‘구천응원뇌성보화천존강성상제’의 신위 중 “뇌성”부분을 설명한 글이다. 위 예문은 첫째, “천지를 나누고”라는 부분에서 천지가 상제에 의해 뇌성으로 나누어지며 만들어졌음을 보여준다. 둘째, “천기(天氣)와 지기(地氣)를 승강(昇降)케 하며”는 천계와 지계가 서로 승강을 통해 만물을 화육하는 원리가 상제에 의해 의도된 것임을 보여준다. 셋째, “만물(萬物)을 생장(生長)하게 하고 생성변화(生成變化) 지배자양(支配滋養)”은 천지가 상제에 의해

13) 『대순진리회요람』, 「2.신앙의 대상」.

창조되었을 뿐 아니라 조화되고 있음을 보여준다.

대순사상에서 천계관이 복잡하게 구성되어야 하는 이유는 천지의 운행이 매우 체계적이어야하기 때문이다. 다음 구절은 대순사상의 천(天)이 상제의 명으로 수행하는 역할과 기능을 보여준다.

상제께서 종도들이 모여 있는 곳에서 가라사대 “칠산(七山) 바다에서 잡히는 조기도 먹을 사람을 정하여 놓고 그물에 잡히며 농사도 또한 그와 같이 먹을 사람을 정하여 놓고 맺느니라. 굶어 죽는 일은 없느니라” 하셨도다.¹⁴⁾

위 예문은 인간의 길흉화복을 포함하여 천지의 화육이 신명에 의한 천지의 운행에 따라 결정됨을 보여준다. 하늘은 칠산 바다의 잡히는 조기의 수까지 정하고 있다. 위 예문의 삼계관은 오늘날 과학에서 우리가 사는 우주와 동일한 또 다른 우주가 존재가능하다고 하는 평행우주관과 유사하다.¹⁵⁾

대순사상에서 이러한 인간계의 만사를 정하는 천지 자체도 상제에 의해 조화된 것이다. 대순사상에서 천지신명이 천지의 운행을 주관하는 과정은 다음과 같이 나타난다.

상제께서 하루는 김 형렬에게 “삼계 대권을 주재하여 조화로써 천지를 개벽하고 후천 선경(後天仙境)을 열어 고해에 빠진 중생을 널리 건지려 하노라”고 말씀하시고 또 가라사대

“이제 말세를 당하여 앞으로 무극대운(無極大運)이 열리나니

모든 일에 조심하여 남에게 척을 짓지 말고 죄를 멀리하여

순결한 마음으로 천지 공정(天地公庭)에 참여하라”

고 이르시고 그에게 신안을 열어 주어 신명의 회산과 청령(聽令)을 참관케 하셨도다.¹⁶⁾

위 예문에서 천지신명은 회산(會散)을 통해 상제의 천명을 청령(聽令)함을

14) 『전경』 「교법」 1-14.

15) 미치오 카쿠 지음, 박병철 옮김, 『평행우주: 우리가 알고 싶은 우주에 대한 모든 것』, 파주: 김영사, 2006.

16) 『전경』 「예시」 17.

알 수 있다. 그러나 이 청령과 회산은 천지의 지극한 성경신에 의한 노력으로 가능하다. 천지는 풍우를 일으키는데도 수많은 노력이 경주된다.

이 말씀을 마치시고 공우에게 “천지의 조화로 풍우를 일으키려면 무한한 공력이 드니 모든 일에 공부하지 않고 아는 법은 없느니라. 정 북창(鄭北窓) 같은 재주도 입산 삼일 후에야 천하사를 알았다 하느니라”고 이르셨도다.¹⁷⁾

위 예문에서 풍우를 일으키는데도 무한한 공력이 든다는 것은 복잡한 체계로 천계가 이루어져 있음을 보여준다, 따라서 하늘도 묵은 하늘이 되기도 하고¹⁸⁾ 새로 바뀌어 새 하늘이 되기도 한다.

상제께서 어느 날 종도들이 모여 있는 자리에서 “묵은 하늘은 사람을 죽이는 공사만 보고 있었도다. 이후에 일용 백물이 모두 핏절하여 살아 나갈 수 없게 되리니 이제 뜯어고치지 못하면 안 되느니라” 하시고 사흘 동안 공사를 보셨도다. 상제께서 공사를 끝내시고 가라사대 “간신히 연명은 되어 나가게 하였으되 장정은 배를 채우지 못하여 배고프다는 소리가 구천에 달하리라” 하셨도다.¹⁹⁾

위 예문은 첫째, 상제의 의해 나누어진 하늘이 오래되면 묵은 하늘이 될 수 있음을 보여준다. 둘째, 삼계가 혼란하면 삼계가 서로 죽이려는 충돌의 상황에 이를 수 있음을 보여준다. 하늘도 뜯어 고쳐야 되는 바 이는 상제에 의해 의도된다.²⁰⁾

대순사상에서 나타난 천관은 궁극적 존재였던 하늘이라는 기존의 천관에 대

17) 『전경』 「교운」 1-35.

18) 『전경』 「공사」 1-11; 『전경』 「공사」 3-13; 『전경』 「교법」 1-18; 『전경』 「교법」 3-37.

19) 『전경』 「공사」 1-11.

20) 동양의 내재천과 서양의 초월천이라는 ‘천’ 개념에 동학사상과 대순사상은 천외천의 개념을 통해 두 개념을 종합했다. 동양의 전통적인 천 개념 또한 천외천과 내재천의 2가지 용도로 사용되었으나 이마테오 리치가 지적한 것처럼 성리학 이후 천외천의 개념이 은폐되었다. 동양의 내재천에 은폐되어 있는 천외천 개념이 동학사상에서 다시 나타났다. ‘태극외차무극(太極外此無極)’이라는 대순사상의 유래에 나타난 무극 개념처럼 동학사상과 대순사상은 무극 대도, 무극대운 등의 개념을 통해 천 개념이 천외천인 구천의 개념도 포함하고 있음을 강조하고 있다.

해 기존의 천관을 포괄하는 천관을 보여준다. “신은 죽었다”라고 하여 기존의 천관을 전면 부정하면서 하늘이라는 존재 자체를 부정한 서양의 근대적 천관과 달리 기존의 하늘을 인정하되 기존의 하늘이 낡아 새 하늘로 교체한다는 가종(加宗)의 개념으로 천관을 제시한다. 이를 통해 신명의 청령과 회산이라는 기존 하늘의 개념도 폐기되지 않고 계승된다. 서양의 초월천이 동양의 신명과도 실체로써 상호 융화되는 천관으로서 대순사상은 성-속의 관계를 재배치하고 일상 속에 성이 들어옴으로써 자생적 근대성을 완성하고 자생적 탈근대성으로 까지 전개된다.

다. 인신강세(人身降世) 천계관(天界觀)에 나타난 동서양 천관(天觀)의 재활성화

1) 인신강세(人身降世) 천계관(天界觀)에 나타난 유불선 천관(天觀)의 재활성화

인신강세로 실체화된 대순사상의 구천 천관은 동아시아 천관의 세부적 양상에 대해서도 통합적 재해석을 제시했다. 대순사상에 나타난 유불선 천관과 대순사상 천관의 차이는 유불선과 대순사상이 공유하고 있는 음양오행 원리 중 ‘토’의 해석 차이에 있다.

그리고 상제께서 어느 날에 가라사대 “나는 곧 미륵이라. 금산사(金山寺) 미륵전(彌勒殿) 육장금신(六丈金神)은 여의주를 손에 받았으되 나는 입에 물었노라”고 하셨도다. 그리고 상제께서 종도들에게 아래 입술을 내어 보이시니 거기에 붉은 점이 있고 상제의 용안은 금산사의 미륵금신과 흡사하시며 양미간에 둥근 백호주(白毫珠)가 있고 왼 손바닥에 임(壬)자와 오른 손바닥에 무(戊)자가 있음을 종도들이 보았도다.²¹⁾

21) 『전경』 「행록」 2-16.

위 예문에서 ‘왼 손바닥에 임(壬) 자와 오른 손바닥에 무(戊) 자가 있다’는 것은 대순사상의 수련 자세에서 오른손이 왼손의 위로 올라간다는 점에서 전형적인 ‘토극수’의 모습을 보여준다,

토극수는 『포박자』에서 오행의 5요소가 토와 수 2개의 요소로 압축될 수 있다는 내용을 서술한 것이다. 여기서 수는 지수화풍으로 말하면 지수화풍을 대표하고 토는 제5원소에 해당한다. 5행 또한 하도(河圖)에서는 지수화풍과 같이 제5원소가 분리되어 동시에 존재했지만 속성 중심의 상관적 사유가 상극화되는 낙서가 되면서 제5원소는 내부로 편입되고 이로써 내재신만 남고 초월신은 숨은 신으로 유명무실하게 된다. 이로부터 동양의 권력은 전제화되고 유교의 전현이 강해진다.²²⁾

토극수가 오행에서 중요한 이유는 하도낙서의 핵심적인 원리, 곧 직선을 순환으로 만드는 원리가 금화교역이 되기 때문이다. 금화교역은 오행에서 금과 화가 서로 위치를 바꾸어 오행을 순환시키는 원리이다. 음양오행은 하도(河圖)와 낙서(洛書)가 배경이므로 금화교역은 하도와 낙서의 변화를 이해하는 주요 열쇠가 된다.²³⁾ 하도와 낙서는 동양사상에서 초월천의 우주창조와 우주변화의 원리로 간주되어 삼라만상을 모두 설명하는 원리 곧 이(理)가 되었다. 실제 동양에서는 아직도 우주만물의 원리를 설명한 책을 모아놓은 곳을 하도와 낙서에 서 각각 도(圖)와 서(書)를 인용하여 도서관(圖書館)이라고 한다. 상생을 위주로 하는 하도에서 오행은 목→화→토→금→수의 원리로 상생관계로 순환하고 상극을 위주로 하는 낙서에서 오행은 수→화→금→목→토의 원리로 상극관계로 순환한다. 하도의 상생과 낙서의 상극이 만나 우주 삼라만상은 씨줄과 날줄처럼 서로 변화한다.

음양오행의 변화에서 금화교역과 토극수가 핵심적으로 대두되는 것은 첫째 하도와 낙서의 전환, 둘째 낙서의 순환부분이다. 먼저 하도와 낙서의 전환을 살펴보면 하도와 낙서의 차이는 금과 화가 서로 자리를 바꾼다는 점이다. 곧 금

22) 소건생 지음, 조정희, 소연 옮김, 『송나라의 슬픔: 근대의 문턱에서 좌절한 중국 문명을 반성하다』, 과주: 글항아리, 2021.

23) 『정역』에서 최고신인 화무상제는 금화교역(金火交易)을 통하여 후천이 오게 하는 높이 계시는 존재라고한다.(안현숙, 『김일부의 정역사상과 대순사상 비교연구』, 대전대학교 대학원, 2021).

과 화가 서로 자리를 바꾸면 곧 금화교역하며 상생이 상극이 되고 상극이 상생이 되므로 금화교역은 음양오행에서 핵심원리가 된다. 곧 금화교역은 낙서에서 남쪽에 있던 금을 하도와 같이 서쪽으로 옮기기 위해 낙서에서 서쪽의 화와 남쪽의 금을 서로 자리바꿈(교역)하는 것이다. 수극화→ 화극금→ 금극목→ 목극토→ 토극수로 시계반대방향으로 전개되는 낙서에서 금화의 의치를 바꾸면 금생수→ 수생목→ 목생화→ 화생토→ 토생금하는 상생의 순으로 전개된다.

“공부하는 자들이 방위가 바뀐다고 말하나 내가 천지를 돌려놓았음을 어찌 알리오”라고 말씀하셨도다.²⁴⁾

위 예문에서 “내가 천지를 돌려놓았음을 어찌 알리오”라는 표현은 금화교역과 같이 8괘의 순서변경으로 우주 운동을 바꾼다는 의미이다. 역의 세계에서는 하늘 위의 하늘이 천지를 통해 삼라만상을 화육하며 천지는 8개의 문, 곧 건감간진손이곤태(乾坎艮震巽離坤兌)라는 팔문(八門)으로 구성되어 있고 8문의 방위를 바꿈으로써 생장염장·원형이정의 하도낙서 이치로 천지가 운용된다. 천지의 방위가 8문으로 구성되어 있다는 표현은 다음 구절에서 구체적으로 나타난다,

상제께서 하루는 “천지 대팔문(天地大八門) 일월 대어명(日月大御命) 금수 대도술(禽獸大道術) 인간 대적선(人間大積善) 시호 시호 귀신 세계(時乎時乎鬼神世界)”라 써서 신 경수의 집에 함께 살고 있는 공우(公又)를 주어 경수의 집 벽에 붙이게 하시고 가라사대 “경수의 집에 수명소(壽命所)를 정하노니 모든 사람을 대할 때에 그 장점만 취하고 혹 단점이 보일지라도 잘 용서하여 미워하지 말라” 하셨도다. 이때에 또 형렬(亨烈)에게 가라사대 “법(法)이란 것은 서울로부터 비롯하여 만방(萬方)에 펼쳐 나가는 것이므로 서울 경(京) 자 이름 가진 사람의 기운을 써야 할지로다. 그러므로 경수(京洙)의 집에 수명소(壽命所)를, 경학(京學)의 집에 대학교를, 경원(京元)의 집에 복록소(福祿所)를 각각 정하노라” 하셨도다.²⁵⁾

24) 『전경』 「행록」 1-4.

25) 『전경』 「예시」 46.

위 예문에서 “천지 대팔문(天地大八門) 일월 대어명(日月大御命) 금수 대도술(禽獸大道術) 인간 대적선(人間大積善)”은 “건곤감리손이곤태”로 나타나는 천지의 팔문에 일월이라는 시간이 나타난 것이다. 이는 금수의 대도술과 두루 통하는 인간의 대적선으로 천지를 화육함에 구천의 의도가 내재함을 보여준다. 원형이정과 생잡염장은 결국 하도낙서와 같이 이 8문의 순서 변화에서 초래된다.

금화교역(金火交易)을 하는 데 있어 기준이 되는 것은 토극수(土克水)가 된다. 토극수가 금화교역의 관건이 되는 이유는 낙서의 상극순서에서 수극화→화극금→금극목→목극토→토극수로 이루어지는 것은 “토극수”가 있기 때문이다. 음양오행에서 음양을 다 가진 존재는 토가 유일하다. 또 음양 중 하나만 가진 목화금수 중 가장 강한 것은 낙서 순서에서 “수”가 되고 가장 약한 것은 “목”이 된다. 따라서 오행이 상극의 순환을 하기 위해서는 가장 강한 “수”를 음양을 다 가진 존재인 토가 극하고 가장 약한 존재인 목에게 “토”가 극됨으로써 오행이 상극으로 순환한다. 이는 상생관계인 하도에도 동일하게 적용되어 서로 상극인 화에서 금으로 순환하려면 중간에 토의 중재가 있어야 한다.

결국 토는 오행에서 목화금수토의 한 위치를 차지하되 목화금수와는 다른 분리된 존재이다. 마치 하늘 위의 하늘인 초월천이 천지로 분리된 천에 다시 개입하여 천지 안의 요소들과 어울려 내재천으로 나타나는 것이다. 음양오행의 토는 결국 천의 초월천과 내재천의 성격을 드러낸다. 토의 이중적 성격은 리미널리티의 포월성(胞越性)과 매우 부합된다. 동양사상에서도 일찍 이를 파악하여 음양오행의 핵심은 토극수(土克水)라고 파악한 바가 있다.

五行之義 土克水也²⁶⁾

대순사상은 구천이 곧 미륵이라는 표현에서 “토극수”를 언급함으로써 “토”의

26) 갈홍, 『포박자(抱朴子)』 내편, 중화서국, 1985, Vol.9. p.320. 오행지의 토극수야. 오행의 대의는 토극수에 있다.

존재를 재활성화하는데 대순사상의 차별성이 있음을 보여준다. 실제 대순진리회의 수도시간은 토의 시간인 진술축미 시간에 기도를 모신다. “토”의 존재로서의 구천의 모습은 대순사상에서 “구천대원조화주신”이라는 표현으로 나타난다.

무상(無上)한 지혜(智慧)와 무변(無邊)의 덕화(德化)와 위대(偉大)한 권능(權能)의 소유주(所有主)이시며 역사적(歷史的) 대중교가(大宗教家)이신 강증산(姜甞山) 성사(聖師)께옵서는 구천대원조화주신(九天大元造化主神)으로서 삼계대권(三界大權)을 주재(主宰)하시고 천하(天下)를 대순(大巡)하시다가 인세(人世)에 대강(大降)하사 상도(常道)를 잃은 천지도수(天地度數)를 정리(整理)하시고 후천(後天)의 무궁(無窮)한仙境(仙境)의 운로(運路)를 열어 지상천국(地上天國)을 건설(建設)하고 비겁(否劫)에 쌓인 신명(神明)과 재겁(災劫)에 빠진 세계창생(世界蒼生)을 널리 건지시려고 순회(巡回) 주유(周遊)하시며 대공사(大公事)를 행(行)하시니 음양합덕(陰陽合德) 신인조화(神人調化) 해원상생(解冤相生) 대도(大道)의 진리(真理)로써 신인의 도(神人依導)의 이법(理法)으로 해원(解冤)을 위주(爲主)로 하여 천지공사(天地公事)를 보은(報恩)으로 종결(終結)하시니 해원(解冤) 보은(報恩) 양원리(兩原理)인 도리(道理)로 만고(萬古)에 쌓였던 모든 원울(冤鬱)이 풀리고 세계(世界)가 상극(相克)이 없는 도화낙원(道化樂園)으로 이루어지리니 이것이 바로 대순(大巡)하신 진리(真理)인 것이다.²⁷⁾

위 예문에서 대순사상은 구천을 구천대원조화주신(九天大元造化主神)으로 표현하고 있음을 보여준다. 대순사상은 “토극수”의 원리에 따라 삼계가 어떻게 도덕으로 천지화육되었는지를 보여준다.

曰有道，道有德，德有化，化有育，育有蒼生，蒼生有億兆，億兆有願戴，願戴有唐堯²⁸⁾

27) 『대순진리회 요람』, 「취지」.

28) 『전경』 「교운」 1-66. 왕유도 도유덕 덕유화 와유육 육유창생 창생유억조 억조유원대 원대유당요. 道가 있으니 도에 덕이 있고, 덕에 化가 있고, 화에 育이 있고, 육에 창생이 있다. 창생에 억조가 있으며, 억조에 원대가 있으며, 원대에 당요가 있다.(박승식, 「陰陽合德의 意義와 思想的 價値」, 『대순사상논총』 2, 1997, p.260)

위 예문은 『주역』에 ‘천지화육’이라고만 표현된 과정을 보다 상세하게 보여 준다. 실제적 구천을 보여주는 대순사상은 도와 덕이 구천에서 비롯되어 천도 지덕의 원리로 역조창생을 화육하되 화육의 최종 목표가 상제의 인신강세에 따른 천지와 인간의 성공, 곧 당요와 같이 천지의 은혜를 알고 천지에 보답할 줄 아는 지인의 출현에 있음을 보여준다.²⁹⁾

“토”의 이중적 속성에 따라 속성 위주의 동양사상 천관은 구천의 존재를 망각했으며 이것이 동양 천관의 주요 문제점이라고 대순사상에서는 지목한다. 구천의 망각은 첫째, 이마두의 지상천국 시도가 유교의 폐습으로 성공하지 못한 데서 나타나고³⁰⁾ 둘째, 구천의 망각은 천외천과 천지 성경신을 망각하는 충효 열 상실의 천하개병(天下皆病)으로 심화되며, 셋째 동서양의 교류로 천지를 배신하는 배천지(背天地)의 단계까지 나타난다.

상제께서 어느 날 김 형렬에게 가라사대 “서양인 이마두(利瑪竇)가 동양에 와서 지상 천국을 세우려 하였으되 오랫동안 뿌리를 박은 유교의 폐습으로 쉽사리 개혁할 수 없어 그 뜻을 이루지 못하였도다.³¹⁾

世無忠 世無孝 世無烈 是故天下皆病³²⁾

誓者元天地之約 有其誓 背天地之約 則雖元物其物難成³³⁾

위 예문은 이마두를 처음 언급하며 천지공사의 개요를 설명한 구절과 화천 이후 남겨진 「병세문」, 그리고 「현무경」에 담겨진 핵심적인 구절에 나타난다. 이는 대순사상 출현의 배경이 동서양의 구천 망각에 있음을 보여준다.

29) 『전경』 「교운」 1-30.

30) 『전경』 「교운」 1-9.

31) 『전경』 「교운」 1-9.

32) 『전경』 「행록」 5-38. 세무충 세무효 세무열 시고천하개병. 세상에 충과 효와 열이 없게 되었다. 그러므로 천하가 다 병들은 것이다.(교무부, 「대병지약」, 『대순회보』 64, 1999)

33) 『전경』 「교운」 1-66. 서자원천지약 유기서 배천지약즉수원물 기물난성. 맹서라는 것은 천지에 근원한 약속이다. 그 맹서가 천지(天地)에 배반한 약속이라면 비록 근본의 물(元物)일지라도 그 물(物)은 성공하기 어렵다.(교무부, 「유기서 배천지약즉수원물 기물난성」, 『대순회보』 30, 1992)

2) 인신강세(人身降世) 천계관(天界觀)에 나타난 서양 천관(天觀)의 재활성화

실체론적인 천외천을 주장해 온 서양 천관과 속성론적인 동양 천관에 실체론적인 천관을 통합한 대순사상의 천관은 구천에 속성적인 음양오행의 원리가 추가되어 있다는 점이 다른 천관과 비교하여 가장 두드러진 차이점이다. 먼저 그 차이는 대순사상 천외천의 신위 곧 “구천응원뇌성보화천존강성상제”에서 드러난다. 서양의 천외천이 God, 제우스, 알라와 같이 명칭으로만 나타난다면 동양의 속성적인 천관이 반영되어 있는 대순사상 구천의 신위에는 음양오행적인 속성이 명확하게 표현된다. 대순사상에서 음양오행은 원형이정이라는 구천의 천지화육 원리이다. 이는 “구천응원뇌성보화천존강성상제”의 신위 중 “구천”과 “보화”라는 부분에서 명확히 나타난다. 먼저 “구천을 살펴보면

구천(九天)이라 함은

전경(典經)에 『…모든 신성(神聖)·불(佛)·보살(菩薩)들이 회집(會集)하여 구천(九天)에 하소연 하므로… (교운一 - 九)』에서 보는 바와 같이 이 우주(宇宙)를 총할(總轄)하시는 가장 높은 위(位)에 계신 천존(天尊)께 하소연하였다는 말이니 그 구천(九天)은 바로 상제(上帝)께서 삼계(三界)를 통찰(統察)하사 건곤(乾坤)을 조리(調理)하고 운화(運化)를 조련(調鍊)하시고 계시는 가장 높은 위(位)임을 뜻함이며,³⁴⁾

위 예문에서 대순사상의 구천은 신명인 신성·불·보살의 의견을 경청한다. “우주(宇宙)를 총할(總轄)하시는 가장 높은 위(位)에 계신 천존(天尊)”이라는 점은 서양의 초월천과 공통되지만 신명을 통하여 삼계(三界)를 통찰(統察)하사 건곤(乾坤)을 조리(調理)하고 운화(運化)를 조련(調鍊)하신다는 점이 차이점으로 나타난다. 대순사상과 서양의 천관에 나타나는 신명의 개입 여부는 대순사상과 서양 천관의 특징적인 차이점이다.

34) 『대순진리회 요람』, 「신앙의 대상」.

서교는 신명의 박대가 심하니 감히 성공하지 못하리라.³⁵⁾

『전경』에 보이는 위 예문은 서양의 천관이 초월천을 강조했다라는 점에서 동양의 천관보다 우수한 점이 있다 하여도 내재신인 신명을 부정함으로써 서교 천관이 비록 실체론적 천관이라 하더라도 성공하기 힘든 천관임을 지적한다. 여기서 ‘성공’이란 부모가 자신 보다 나은 자식을 키웠을 때 “청출어람(靑出於藍)”이라 하여 자녀교육에 성공하였다 하듯이 대순사상에서는 천지가 음양으로 만나 만물을 화육하여 천지와 같은 인간을 배출하였을 때의 ‘성공’을 의미한다.

상제께서 “이후로는 천지가 성공하는 때라. 서신(西神)이 사명하여 만유를 재제 하므로 모든 이치를 모아 크게 이루나니 이것이 곧 개벽이니라. 만물이 가을 바람에 따라 떨어지기도 하고 혹은 성숙도 되는 것과 같이 참된 자는 큰 열매를 얻고 그 수명이 길이 창성할 것이요. 거짓된 자는 말라 떨어져 길이 멸망하리라. 그러므로 신의 위엄을 떨쳐 불의를 숙청하기도 하며 혹은 인애를 베풀어 의로운 사람을 돕나니 복을 구하는 자와 삶을 구하는 자는 힘쓸지어다”라고 말씀하셨도다.³⁶⁾

위 예문과 같이 대순사상의 초월적인 천관은 내재적인 천관을 통해 생감영장의 원리로 천지를 화육하며 인간과 함께 천지도 서신(西神)에게 성공 여부를 심판받는다는 것을 보여준다. 대순사상의 천관은 동양의 속성적 천관과 서양의 실체적 천관이 결합되어 이중으로 실체화된다. 구천은 천지에 만물을 화육하는 명을 내렸다는 점이 특히 다르다. 이는 구천의 신위 중 “보화”라는 부분에 나타난다,

보화(普化)라 함은

우주(宇宙)의 만유(萬有)가 유형(有形) 무형(無形)으로 화성(化成)됨이 천존(天尊)의 덕화(德化)임을 뜻함이며,³⁷⁾

35) 『전경』 「교범」 1-66.

36) 『전경』 「예시」 30.

37) 『대순진리회 요람』, 「신앙의 대상」.

위 예문은 애초 뇌성으로 천지를 음양으로 나눈 것은 천지를 화육하고자 하는 구천의 보화를 의미한다. 여기서 “보화(普化)”의 보(普)는 보편적(普遍的)이라는 단어를 사용할 때의 “보(普)”의 의미를 나타낸다. 종교사상에서 보(普)와 화(化)는 천외천을 상징하는 단어였다. 예를 들어 서양의 경우 천외천을 의미하는 “가톨릭(catholic)”은 ‘보편’의 의미였고 ‘화(化)’는 만물을 화육하는 동양의 천개념이었다. “보화(普化)”라는 용어는 동서양의 초월천 개념이 통합하여 만유를 화육한다는 의미가 있다.

“보화” 개념에는 만물을 창조했다고 하는 서양의 초월천 개념과 만물을 창조하고 화육한다는 대순사상의 구천 개념의 차이점이 두드러지게 나타난다. 대순사상 구천 신위에 나타난 “뇌성”이라는 개념이 서양 초월천의 천관과 같이 “창조”의 의미가 있다면 “보화”는 창조된 만물의 진화와 연관된다. 서양 초월천의 천관을 둘러싸고 진화론의 대두이후 창조론과 진화론의 많은 논쟁이 있었지만 대순사상의 천관에서는 논쟁이 해결된다.

서양의 실제적인 초월천이 그리스·로마의 경우는 제5원소로 나타나고 기독교에서는 유일신으로 나타났지만 두 천관에는 제5원소라는 공통적 배경이 있다. 초기 예수 제자 중 그리스·로마 철학에 조예가 깊었던 바울은 예수의 사상을 설명하기 위해 그리스·로마 철학을 이용하기도 했다. 지수화풍이 기독교의 출현 이후 근대에 이르기까지 성경의 우주론을 형성한 점에서 제5원소는 기독교에서도 초월천의 역할을 한다. “토”의 이중적 속성을 초월천의 설명에 적용한 대순사상의 구천은 서양의 제5원소의 의미를 포함하면서 초월하고 있다. 대순사상이 실체화한 초월 개념과 내재의 이중적 천관은 근대에 나타난 동서고금의 천관·지관·인간관을 종합하고 근대성을 넘어 탈근대성으로 발전한다. 대순사상의 실제적인 구천관은 동양의 속성적인 천관(1)과 서양의 실제적인 천관(2), 그리고 동학사상의 초월적인 천관(3)을 포함하고 넘어서는 자생적 근대성의 리미널리티 양상이 재활성화($1+2+3=1'$)에 이른 단계이다.

최근 대순사상이 활성화된 것이 구한말이 아니라 1980년대 이후의 현대 한국 사회라는 점에 착안하여 대순사상을 단순히 구한말의 신종교로 보기보다는 1980년대 포스트모더니즘의 차원에서 접근하는 연구도 주목되고 있다. 대순사

상을 포스트모더니즘의 영역으로 보는 연구를 살펴보면 종교학적 연구로 이경원³⁸⁾과 종교심리학적 연구로서 고남식의 연구가 있다.³⁹⁾ 포스트모더니즘 사상으로서의 대순사상에 대한 본격적 연구인 박마리아의 논문⁴⁰⁾은 현대 포스트모더니즘에 따른 다원주의 문제의 해결책으로서의 대순사상을 제시한다.

강돈구는 ‘종교와 근대성’, 그리고 ‘종교와 탈근대성’이라는 주제 아래 요즈음 세계종교의 변동을 설명하려는 시도가 있어 왔던 것은 사실이라고 한다.⁴¹⁾ 그러나 오늘날 후기구조주의 등의 의미로 사용되는 포스트모더니즘 개념에는 아놀드 토인비(Arnold Joseph Toynbee, 1889-1975)가 처음 지칭할 때의 새로운 실존 개념이 빠지고, 지나치게 구조주의적 의미로 사용되고 있다. 아놀드 토인비가 포스트모더니즘이라 지칭한 ‘실존주의 이후의 실존’ 개념은 오늘날의 후기구조주의보다 더 실존을 강조한 개념이었다.⁴²⁾ 리미널리티 개념 또한 레비스트로스의 구조주의 인류학이 지나치게 구조를 강조한데 대한 실존적 반발이었다고 터너는 밝힌 바 있다.⁴³⁾

실제 포스트모더니즘이 개화한 것은 90년대 이후부터이고, 막 시작하던 시기 도 빨리 잡아야 60년대도 되기 전에 실존적인 역사학자 아놀드 토인비가 50년을 내다보고 포스트모더니즘이라 명명하면서부터다. 포스트모더니즘으로 알려진 후기 현대 서양철학에서 들뢰즈, 라캉, 데리다 등이 이기(理氣) 개념과 유사한 서양사상의 전일화를 추구하였으나 아직까지 한계가 목도된다.⁴⁴⁾

38) 이경원, 『한국 신종교와 대순사상』, 문사철, 2011.

39) 고남식, 「단주(丹朱) 해원(解冤) 전승(傳承)에 대한 문학치료적 접근」, 『문학치료연구』 4, 2006.

40) 박마리아, 「포스트모던사회와 한국신종교 포스트모던 사회와 대순진리회 -다원성의 구현을 중심으로」, 『신종교연구』 20, 2009.

41) 강돈구, 「현대 한국의 안티 종교운동」, 『대순사상논총』 29, 2017.

42) 강기철, 『후과학단계의 세계관』, 문예출판사, 1994, pp.248-252.

43) 빅터 터너 지음, 강대훈 옮김, 『인간 사회와 상징 행위: 사회적 드라마, 구조, 커뮤니타스』, 서울: 황소걸음, 2018.

44) 박정진, 『철학의 선물, 선물의 철학』, 서울: 소나무, 2012.

2. 천지성경신(天地誠敬信) 지계관(地界觀)의 자생적 근대성

가. 지계관(地界觀)으로서의 지관(地觀)

인신강세를 통해 속성과 실체의 두 가지 성격을 동시에 가지게 된 대순사상의 천관은 동학사상과 같이 다중적인 지관(地觀)을 가지게 된다. 먼저 대순사상의 천관을 구천인 초월천으로 비정하는 경우 대순사상의 지관 또한 동학사상과 같이 구천 아래의 천지개념을 포괄한다, 동학사상과 다른 점은 동학사상의 지관이 무위이화, 기화, 조화 등 보이지 않는 실체로 주로 표현되었다면 대순사상은 신명계를 포함하는 지계로 구체화되어 표현된다.

또 상제께서 가라사대 “지기가 통일되지 못함으로 인하여 그 속에서 살고 있는 인류는 제각기 사상이 엇갈려 제각기 생각하여 반목 쟁투하느니라. 이를 없애려면 해원으로써 만고의 신명을 조화하고 천지의 도수를 조정하여야 하고 이것이 이룩되면 천지는 개벽되고 선경이 세워지리라” 하셨도다.⁴⁵⁾

위 예문에서 구천에 대하여 천지는 모두 형체를 가지는 존재이지만 그 가운데서도 땅은 형체를 가진 대표적 존재가 된다. 땅 또한 신명으로 이루어져 있으므로 땅을 바꾸는 것 또한 신명으로부터 시작된다. 이에 신명을 박대한 서교와 달리 신명을 우대한 조선이 부각되고 상제가 인신강세한 곳도 조선이 된다. 대순사상 지계관의 성립은 구천이 동토에 그쳐 인신강세가 조선에 이르는 것에서 시작한다.

상제께서 어느 날 경석을 데리고 농암(籠岩)을 떠나 정읍으로 가는 도중에 원평주막에 들러 지나가는 행인을 불러 술을 사서 권하고 “이 길이 남조선 뱃길이라. 짐을 많이 실어야 떠나리라”고 말씀하시고 다시 길을 재촉하여 三十리 되는 곳에 이르러 “대진(大陣)은 일행 三十리라” 하시고 고부 송월리(松月里) 최(崔)씨의 재

45) 『전경』 「공사」 3-5.

실에 거주하는 박 공우(朴公又)의 집에 유숙하셨도다. 공우와 경석에게 가라사대 “이제 만날 사람 만났으니 통정신(通精神)이 나오노라. 나의 일은 비록 부모형제일 지라도 모르는 일이니라” 또 “나는 서양(西洋) 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와서 천하를 대순하다가 삼계의 대권을 갖고 삼계를 개벽하여 선경을 열고 사멸에 빠진 세계 창생들을 건지려고 너희 동방에 순회하던 중 이 땅에 머문 것은 곧 참화 중에 묻힌 무명의 약소 민족을 먼저 도와서 만고에 쌓인 원을 풀어 주려 함이노라. 나를 좇는 자는 영원한 복록을 얻어 불로불사하며 영원한 선경의 낙을 누릴 것이니 이것이 참 동학이니라. 궁을가(弓乙歌)에 “조선 강산(朝鮮江山) 명산(名山)이라. 도통군자(道通君子) 다시 난다”라 하였으니 또한 나의 일을 이름이라. 동학 신자 간에 대선생(大先生)이 갱생하리라고 전하니 이는 대선생(代先生)이 다시 나리라는 말이니 내가 곧 대선생(代先生)이로다”라고 말씀하셨도다.⁴⁶⁾

위 예문은 인신강세가 조선에서 이루어진 이유에는 “무명의 약소 민족을 먼저 도와서 만고에 쌓인 원을 풀어 주려 함이노라.”는 표현과 같이 해원의 취지가 있음을 보여준다. 땅의 해원은 천지공사 중 해원공사의 주요 취지 중 하나였다.

이제 해원시대를 맞이하였으니 사람도 명색이 없던 사람이 기세를 얻고 땅도 버림을 받던 땅에 기운이 돌아오리라.⁴⁷⁾

그러나 당시 조선 외에도 무명의 약소민족은 많이 있었기에 『전경』은 추가적인 설명을 하고 있다.

조선과 같이 신명을 잘 대접하는 곳이 이 세상에 없도다. 신명들이 그 은혜를 갚고자 제각기 소원에 따라 부족함이 없이 받들어 줄 것이므로 도인들은 천하사에 만 아무 거리낌 없이 종사하게 되리라.⁴⁸⁾

46) 『전경』 「권지」 1-11.

47) 『전경』 「교법」 1-67.

48) 『전경』 「교법」 3-22.

위 예문은 인신강세가 조선에서 이루어진 이유는 조선이 무명의 약소민족일 뿐 아니라 무명의 약소민족 중에서도 신명을 가장 잘 대접한 국가이기도 함을 보여준다. 또 인신강세가 이루어지는 곳이 조선 가운데서도 삼신산이 있는 정읍이었다는 것은 인신강세가 이루어진 배경에 삼신산 같은 땅의 성지(聖地)라는 의미도 내포함을 보여준다.

이곳은 예로부터 봉래산(蓬萊山)·영주산(瀛洲山) 일명 신선봉(一名 神仙峰)·방장산(方丈山)의 세 산이 삼신산(三神山)으로 불리어 오던 곳이로다.⁴⁹⁾

위 예문에서 천계가 북극성을 중심으로 북두칠성과 그 주변의 28수를 통해 33천으로 구분되기도 하고 36천으로 구분되기도 하듯이 땅 또한 하늘의 북극성과 같은 삼신산을 배경으로 인신강세가 이루어짐을 보여준다. 땅의 중심산은 곤륜산이지만 천과 지의 음양합덕이라는 측면에서 볼 때 의미상으로는 삼신산이 땅의 중심이 될 수 있다. 구천의 인신강세를 배경으로 성-속이 재편됨이 나타난다. 일단 인신강세가 이루어진 후에는 천지공사로 나타난다.

상제께서 매양 뱃소리를 내시기에 종도들이 그 연유를 여쭙니 대답하여 말씀하시기를

“우리나라를 상등국으로 만들기 위해 서양 신명을 불러와야 할지니 이제 배에 실어 오는 화물표에 따라 넘어오게 되므로 그러하노라”

고 하셨도다.⁵⁰⁾

위 예문에서 화물표를 따라 신명이 조선에 넘어오는 것은 천지공사에 의한 것이지만 또한 천지공사의 원리에 따른 것이다. 천지공사의 원리에는 원시반본의 원리가 포함되므로 천지공사에서 지계관이 성립되는 원리 또한 원시반본이 기준이 된다.

49) 『전경』 「행록」 1-2.

50) 『전경』 「예시」 29.

무신년 四월 어느 날 또 종도들에게 가라사대 “이 세상에 성으로는 풍(風)성이 먼저 있었으나 전하여 오지 못하고 다만 풍채(風采)·풍신(風身)·풍골(風骨)등으로 몸의 생김새의 칭호만으로 남아올 뿐이오. 그 다음은 강(姜)성이 나왔으니 곧 성의 원시가 되느니라. 그러므로 개벽시대를 당하여 원시반본이 되므로 강(姜)성이 일을 맡게 되었나니라” 하셨도다.⁵¹⁾

위 예문을 지계관에 적용하면 조선에서 인신강세가 이루어지는 원리는 땅의 중심인 삼신산이 있기 때문이다. 나아가 조선이 천지공사의 배경이 된 것은 무명의 약소민족이라는 원과 아울러 더 큰 역사적 배경까지 포함된다. 먼저 가까이 보면 대순사상의 지계관의 성립이 시작된 금산사는 마테오 리치에서, 더 나아가 조금 더 멀리는 고대사와 연결될 수 있다.

물질에 치우치지 않은 대안적 근대성은 무명의 약소민족이 성공하는 해원을 통해 제시될 수 있다. 증산이 제시한 상생의 원리에 따르면 일본에 지은 척을 먼저 푸는 일본 해원 방식이 적용된다. 일본이 해원 되면 중국의 보은을 받을 수 있고 중국의 보은을 받으면 오션위기를 통해 전 세계를 해원하고 전 세계의 도움으로 상등국이 된다는 것이 참동학의 지계관에 나타나는 해원 방안이다.⁵²⁾ 실제 천지공사가 시작하던 시기 GNP 세계 최하위 수준이던 한국이 그 이후 식민지 경험을 가진 나라 가운데 유일하게 정치적 민주화, 경제적 산업화, 문화적 선진화 같은 근대성을 성취했다. 대순사상은 동학사상이 실패한 원인을 ‘해원’사상의 부재로 파악하고 ‘동학’사상을 참동학으로 부활시켰다.

남접만으로도 전주에서 승승장구하던 동학군이 북접까지 가세하여 우금치로 진격할 때 일본군에게 세계최초의 기관총인 개틀링(Gatling Gun)으로 치명타를 당할 것은 꿈에도 생각지 못한 반격이었다. 동학군 기의는 한국사상 수천 년만에 처음 일어난 전국적 규모의 봉기였지만 결과는 유례없는 대실패였다. 의병이 수많은 성공을 이루었던 한국 민중운동사에서 동학군은 거의 처음으로 대성공과 실패를 동시에 경험하고 도 그 성공과 실패의 의미를 이해할 수 없었다.

51) 『전경』 「행록」 4-17.

52) 김익두 외, 『정읍사상사: 샘골사상의 21세기적 비전』, 서울: 민속원, 2017; 김지하, 『김지하전집1』, 서울: 실천문화사, 2002.

증산이 천지공사를 준비하고자 한 시기도 바로 동학농민혁명이 평정되어 양반들이 축하 행사인 시회(詩會)를 하는 때였다고 한다.⁵³⁾

국제정세에 어두워 일본과 한국의 차이를 이해하지 못했던 동학신도들에게 증산의 설명은 이해하기 힘든 내용이었다. 매년 일본에게 침략만 당해 온 조선인데 오히려 일본이 조선에 해원해야 한다는 증산의 설명과 공사는 당시로서는 받아들이기 어려운 것이었다. 증산은 일본이 해원해야 할 것은 임진란에 생겼던 세 가지 원이라고 하며 일본을 ‘삼한당(三恨堂)’이라 하고 일본의 원을 풀어주는 것을 천지공사 중 세계정세와 관련된 지계공사의 우선순위로 정한다.⁵⁴⁾ 일본이 임진란에 겪은 세 가지 한은 임금을 사로잡지 못한 점, 비효율적으로 인명피해를 너무 입힌 점, 이모작 기술을 가르쳐 주어 조선 경제를 부흥시킨 점이라고 한다.⁵⁵⁾

증산은 일본 해원공사 이후 상식적으로는 인계공사의 가장 첫 번째 순위로 얘기될 인류 최초의 원인 단주해원공사를 한다. 인간 원한의 시작이 되었다는 요임금의 아들 단주의 원이 해원되는 것은 일본해원이 된 이후 중국보은으로 순행하는 과정 중에 있기에⁵⁶⁾, 일본해원이 지계공사로서 인계공사보다 우선순위가 된 것으로 보인다. 증산은 일반적인 상식과 달리 중국은 조선의 조공을 받아 왔으므로 조선에게 보은을 하고⁵⁷⁾ 일본은 조선에게 받을 것이 있어 해원한다고 한다.⁵⁸⁾

증산은 또한 오히려 일본을 ‘일을 보는’ ‘일본 사람’이라고 하여⁵⁹⁾ 당시 영국의 경쟁자였던 러시아를 일본이 이기게 해 일본을 세계무대의 정상에 올려 동아시아를 서양의 식민지가 겪는 인종차별에서 보호하겠다고 한다.⁶⁰⁾

증산의 미래 전망 중 당시 민중에게 인상 깊었던 점은 단연 동학의 패망 예언⁶¹⁾과 러·일 전쟁에서 일본의 승리였다.⁶²⁾ 증산은 우금치 전투와 같은 시기에

53) 『전경』 「행록」 1-24.

54) 『전경』 「예시」 74.

55) 『전경』 「예시」 74.

56) 『전경』 「예시」 26; .

57) 『전경』 「공사」 3-18.

58) 『전경』 「예시」 74.

59) 『전경』 「공사」 2-4.

60) 『전경』 「예시」 23; 『전경』 「공사」 2-4.

일어난 김개남의 청주전투에⁶³⁾ 자신의 종도였던 안필성과 김형렬을 따라가며 패전 후의 피난길을 준비 해 주어 목숨을 살려준다. 또한 러일전쟁에서 일본의 승리는 전 세계 열강들도 예측하지 못한 일이었다. 러일전쟁에서 일본에 승리를 안겨준 예상 밖의 동남풍을 미리 예견한 증산의 언행은 많은 주목을 받았다.⁶⁴⁾

대순사상은 도강이서(渡江而西)⁶⁵⁾의 원리로 만주에서 온 도주 조정산의 50년 공부 종필⁶⁶⁾에 따라 6.25를 피해 가며 사두용미로 발전을 한다. 갑작스러운 광복과 6.25에 대응하여 선제적으로 부산 감천 태극마을로 도장을 옮긴 무극도는 태극도로 이름을 변경한 후⁶⁷⁾ 다시 1969년 서울에서 박우당의 대순진리회로 연결된다.⁶⁸⁾

원시반본의 원리와 함께 대순사상 지계관의 근대성 성립에 중요한 요소는 해원이 된다. 미래에 대한 전망으로 과거를 폐기하는 서구의 근대성은 돌아올 길을 확보하지 못하고 앞으로만 나아가는 위험한 산행과 같다. 과거의 해원 없는 서구의 근대성은 과거의 원을 더 증폭시켜 인류를 돌아오지 못할 진멸지경에 닥치게 하였다는 것이 대순사상에 나타난 서양의 근대성에 대한 평가였다. 진정한 근대성은 해원부터 시작된다는 것이 대순사상에 나타난 자생적 근대성의 원리이고 이는 천계관보다 상대적으로 원이 많은 지계관으로부터 시작되며 인신강세 이후에야 가능한 것이었다.

나. 천지성경신(天地誠敬信)의 지계관(地界觀)

초월천이 동양사상에 다시 출현하는 계기였던 동학사상에서 땅에 대한 이해

61) 『전경』 「행록」 1-23

62) 『전경』 「예시」 23

63) 김탁, 『(한국종교사에서의) 동학과 증산교의 만남』, 한누리미디어, 2000.

64) 『전경』 「예시」 23-24.

65) 대순종교문화연구소, 「도주님의 봉천명(奉天命)Ⅱ」 『대순회보』 174, 2015.

66) 『전경』 「교훈」 2-66.

67) 『전경』 「교훈」 2-46.

68) 송하명, 「대순진리회 박우당 도진의 종교활동과 그 의의」, 대전대학교 석사학위논문, 2020.

는 조화(造化), 무위이화(無爲而化), 기화(氣化) 등의 개념으로 제시되었다. 그러나 구천이 실체로 출현하는 대순사상에서 땅[地]은 천지신명 개념으로 이해된다.

상제께서 어느 날 종도들에게 “내가 이 공사를 맡고자 함이 아니니라. 천지신명이 모여 상제가 아니면 천지를 바로 잡을 수 없다 하므로 괴롭기 한량없으나 어찌 할 수 없이 맡게 되었노라”고 말씀하셨도다.⁶⁹⁾

위 예문에서 대순사상에 나타난 구천의 출현은 구천의 의지가 아니고 진멸지경에 빠진 천지를 구제하기 위해 천지신명의 호소에 의한 부득이한 결과임을 말한다. 구천이 실체를 가지는 대순사상에서 지관은 지계관이라는 형태로 다중적 의미를 내포한다. 동학사상에서는 기화, 조화, 무위이화 등 인격적 신명 보다는 추상적이고 이법적인 모습으로 천지가 나타났지만 초월신이 실체를 가지는 대순사상에서는 천지가 인격적인 신명의 모습으로 인간에게 출현한다. 그 결과 대순사상에서는 구천에 대비되는 지관 개념으로서의 지계가 천지신명의 시스템인 삼계로 그 모습을 드러낸다.

김 광찬과 신 원일이 상제를 모시고 있던 정미년 정월 어느 날 상제께서는 그들에게 “귀신은 진리에 지극하니 귀신과 함께 천지공사를 판단하노라” 하시면서 벽에 글을 다음과 같이 써 붙이셨도다.⁷⁰⁾

위 예문에서 “진리에 지극”하다는 표현은 “일심”이라는 측면과 “몰입과 편중”이라는 측면의 두 가지 의미를 지시한다. “일심”은 한 분야에 탁월하다는 의미로 이면에는 그 외 분야에 대해서는 다른 신명이 존재한다는 뜻으로 해석될 수 있다. 또한 특화된 기계적 신명이라는 신명의 특징은 상대적으로 유기적인 육체를 가진 인간과 대비된다. 신명이 전문가와 같이 한 분야에 특출하되 다른 분야를 모른다면, 인간은 책임자와 같이 두루 알되 개별 분야에서는 신명

69) 『전경』 「공사」 1-9.

70) 『전경』 「교운」 1-19.

보다 부족하다. 인간은 특화된 신명이 서로 조화되도록 보완해 줄 수 있는 유기적 성격을 가진 존재라는 것을 의미한다.

구체적으로 대순사상에서 신명은 특정 분야에 특화된 기계와 같이 한 분야에 대해 특출하되 다른 분야에 대해서는 개입하지 않는 수많은 신명으로 구성되어 있음을 보여준다. 대순사상에서 결국 우주는 한 분야의 진리에 지극한 기계적 신명과 한 분야의 진리에 지극한 전문가는 아니되 여러 분야에 두루 통하는 유기적 인간이라는 두 존재에 의해 운행되는 동양적 삼계의 숨은 원리를 보여준다. 천지의 운행은 차착(差錯)이란 실수가 있으면 안 되므로 진리에 지극한 신명에 의해 운행된다.

천지에 신명이 가득 차 있으니 비록 풀잎 하나라도 신이 떠나면 마를 것이며 흙 바른 벽이라도 신이 옮겨가면 무너지나니라.⁷¹⁾

위 예문에서 흙 바른 벽은 무생물, 풀잎은 생명을 대표한다고 한다. 위 예문은 대순사상에서 삼계의 시스템을 설명한다. 삼계의 계는 신명으로 가득한 시스템을 의미한다. 대순사상의 삼계는 신명의 시스템인 천계, 지계와 인간의 시스템인 인간계로 구성된다. 따라서 삼계가 운행되는 원리는 천계, 지계와 인간계에서 차이가 난다. 신명은 한 분야의 진리에 지극하므로 자기가 맡은 분야에 대해서는 때로는 구천의 지시에도 따르지 않는다.

상제께서 하루는 종도들에게 말씀하시기를 “내가 부안 지방 신명을 불러도 응하지 않으므로 사정을 알고자 부득이 그 지방에 가서 보니 원일이 공부할 때에 그 지방신(地方神)들이 호위하여 떠나지 못하였던 까닭이니라. 이런 일을 볼진대 공부함을 어찌 등한히 하겠느냐” 하셨도다.⁷²⁾

위 예문에서 구천이 부안 지방의 신명을 불렀으나 부안지방의 신명은 자신의 영역 안에 일이 있어 상제의 부름에도 응하지 않을 만큼 진리에 지극하다. 진

71) 『전경』 「교법」 3-2.

72) 『전경』 「교운」 1-63. 천지성경신. 하늘과 땅이 성·경·신이다. (임영창, 「새 世紀 生活의 要諦 - 誠」, 『대순사상논총』 9, 2000, p.107)

리에 지극하다는 점은 문제점 또한 내포하고 있다. 이에 구천은 신과 인간의 상호조화를 문제해결의 방법으로 제시한다.

대순사상에서 천지는 기계처럼 정확히 운행되나 그 운행은 또한 무작위로 주어지는 것이 아니라 천지를 운행하는 신명의 지극한 성경신(誠敬信)에 의해 운행된다. 천지의 화육이 천지의 성경신에 의해 이루어짐이 명확히 밝혀지는 대목은 대순사상의 『전경』에 처음 등장한다.

天地誠敬信⁷³⁾

성경신(誠敬信)이란 단일 개념 성(誠), 경(敬), 신(信)이 합쳐진 용어로 일을 성취하기 위해 필요한 노력의 총체를 의미한다. 대순사상에서 신명의 성경신은 여러 성경신이 적용된 사례 가운데서도 가장 지극한 성경신으로 표현된다. 인간과 신명은 이 성경신을 공유하면서 해원과 보은을 하기에 성경신은 자연의 원리이자 인간수도의 원리가 된다. 대순사상에서 인간과 신명은 성경신으로 서로 신인의도 관계를 이루고 해원과 보은의 관계를 이룬다.

神人以陰陽成造化...(중략)

神無人後無托而所依人無神前無導而所依⁷⁴⁾

위 예문에서 대순사상의 상호보완적 신인관계는 천지의 운행에도 서로 다른 신인의 신인의도(神人依導)가 관건이 됨을 보여준다. 신인의도는 몸이 없어 특정한 분야에 밝은 신명이 인간을 이끌어 줄 수 있으되(導) 또한 몸이 없어 인간에게 의지하게 되는 관계를 의미한다(依). 인간과 신명은 음양의 관계라 인간이 아니면 신은 의탁할 곳이 없고 신명이 아니면 이끌어 줄 존재가 없다는 위 예문에서 인간과 신명의 관계는 천지 운행에 핵심적 관계가 됨을 보여준다. 따라서 의도(依導)의 관계는 신인사이의 은원관계, 곧 해원과 보은이 관건이 된

73) 『전경』 「교운」 1-66.

74) 『전경』 「교운」 2-42. 신인으로써 음양의 조화를 이룬다.(중략) 신은 사람이 없는 다음에는 의탁할 바가 없고, 사람은 신 앞에서 없으면 이끌어 의지할 바가 없다. (양무목, 『救援眞理로서의 陰陽合德과 民主主義』, 『대순사상논총』 2, 1997, pp.178-179)

다. 지계 또한 천계와 같이 시스템의 의미를 가지고 있고 대순사상의 지계공사에 대한 연구는 지기통일공사로 주로 연구되어 왔다. 대순사상의 지계는 주로 해원의 방법으로 땅이 해원됨으로서 서로 화해하는 통합의 경지로 나아간다.

‘해원’은 오늘날 인류학에서 말하는 리미널리티(liminality)의 방식으로 진행되었다. 리미널리티는 ‘문지방’이라는 뜻으로 이도 저도 아닌 경계상태를 일컫는 말이다.⁷⁵⁾ 인류학에서 전 세계에 나타나는 통과 의례는 해원을 대표하며 결혼식, 장례식처럼 이도 저도 아닌 리미널리티한 예식을 통해 ‘해원’이라는 변화를 받아들인다. 예를 들어 한일합방은 일본도 아니고 한국도 아닌 리미널리티의 상태이고 이를 통해 일본은 해원한다. 리미널리티는 ‘영혼결혼식’과 같이 역지사지의 상태가 되는 것이다. 일본 해원은 해원공사라는 천지공사의 실제성을 나타내는 객관적 징표로 일본해원은 36년간을 소요할만큼 중요한 공사이다.

대순사상에서 천계는 신성·불·보살이 모여 상제께 하소연하듯이 천상공정이 이루어지는 자리이고⁷⁶⁾ 지계는 이마두 사후에 개방된 천지 사이에서 지하의 문명신이 천상으로 올라가 문명을 배워 인세에 베푸는 문명과 형체의 세계이다.⁷⁷⁾ 속성적인 자연과 실체적인 인간이 문명신을 통해 조화한다. 이 삼계가 인간의 원에 의해 질서가 어그러지자 삼계를 재정비하기 위해 출현한 사상이 대순사상이고 여기서 동서양 융합의 흔적이 나타난다.

대순사상의 천을 실체적인 구천이라 할 때 천지신명이 지에 해당하므로 구천에 호소하는 존재는 신성·불·보살이 된다. 근대성과 관련지어 보면 대순사상에서 불 때, 신명은 인간에게 베풀었지만 인간은 물질에 치우쳐 신명의 은혜를 망각하여 천지는 진멸하게 된 것이다. 대순사상의 천계에 나타나는 신명은 속성만을 의미하던 동양의 천 개념뿐만 아니라 실체를 강조하는 서양의 신개념과도 부합한다.

대순사상에서 땅은 신명이 봉안될 수 있는 자리이다, 신명이 하늘에만 봉안되어 있는 것이 아니고 땅과 사람에게도 시대의 변화에 따라 이동한다.

75) 이영란, 『리미널리티』, 서울: 동방인쇄공사, 2020.

76) 『전경』 「교운」 1-9: 『전경』 「교운」 1-33; 『전경』 「예시」 17.

77) 『전경』 「교운」 1-9.

천존과 지존보다 인존이 크니 이제는 인존시대라. 마음을 부지런히 하라.⁷⁸⁾

위 예문에서 천존은 신이 하늘에 봉안되어 있는 천존시대의 천존을 의미하고 지존이란 땅에 봉안되어 있는 지존을 말한다. 신명이 인간에게 봉안될수 있는 인존을 가능하게 하는 대순사상의 상관적 사유에 기반한 리미널리티와 재활성화는 음양합덕, 삼재확립, 오행구비라 할 수 있다.

인신강세로 인한 실체론적 구천의 출현은 천지관계의 포월로 나타난다. 동학사상에서 구천의 출현으로 변화된 천지관계는 신명이 출현하는 대순사상에서 실체적인 관계로 변화한다. 금강 곧 ‘뇌성’이라는 개념으로 삼계를 연결시키는 대순사상은⁷⁹⁾ 동학사상의 ‘천지귀신’⁸⁰⁾이라는 개념으로도 해결하지 못한 천지관계의 상극화를 정음정양을 통해 재활성화로 해결시킨다.

상제께서 어느 날 후천에서의 음양 도수를 조정하시려고 종도들에게 오주를 수련케 하셨도다. 종도들이 수련을 끝내고 각각 자리를 정하니 상제께서 종이쪽지를 나누어 주시면서 “후천 음양 도수를 보려 하노라. 각자 다른 사람이 알지 못하도록 점을 찍어 표시하라”고 이르시니 종도들이 마음에 있는 대로 점을 찍어 올리니라. “웅종은 두 점, 경수는 세 점, 내성은 여덟 점, 경석은 열두 점, 공신은 한 점을 찍었는데 아홉 점이 없으니 자고로 일남 구녀란 말은 알 수 없도다”고 말씀하시니 내성에게 “팔선녀란 말이 있어서 여덟 점을 쳤느냐”고 물으시고 웅종과 경수에게 “노인들이 두 아내를 원하나 어찌 감당하리오”라고 말씀하시니 그들이 “후천에서는 새로운 기력이 나지 아니하리까”고 되물으니 “그렇듯하도다”고 말씀하시니라. 그리고 상제께서 경석에게 “너는 무슨 아내를 열둘씩이나 원하느냐”고 물으시니 그는 “열두 제국에 하나씩 아내를 두어야 만족하겠나이다”고 대답하니 이 말을 들으시고 상제께서 다시 “그렇듯하도다”고 말씀을 건네시고 공신을 돌아보시며 “경석은 열둘씩이나 원하는데 너는 어찌 하나만 생각하느냐”고 물으시니 그는 “건곤(乾坤)이 있을 따름이요 이곤(二坤)이 있을 수 없사오니 일음 일양이 원리인 줄 아나이다”고 아뢰니 상제께서 “너의 말이 옳도다”고 하시고 “공사를 잘 보았으니 손님 대접을 잘 하라”고 분부하셨도다. 공신이 말씀대로 봉행하였느니라. 상제께서

78) 『전경』 「교범」 2-56.

79) 『대순진리회 요람』, 「신앙의 대상」 뇌성.

80) 『용담유사』 「도덕가」.

이 음양 도수를 끝내시고 공신에게 “너는 정음 정양의 도수니 그 기운을 잘 견디어 받고 정심으로 수련하라”고 분부하시고 “문왕(文王)의 도수와 이윤(伊尹)의 도수가 있으니 그 도수를 말으려면 극히 어려우니라”고 일러 주셨도다.⁸¹⁾

위 예문에서 정음정양(正陰正陽)이란 천과 지가 선천에는 다중적으로 대응했으나 후천에는 1대 1로 대응한다는 의미가 된다. 양존음비(陽尊陰卑), 억음존양(抑陰尊陽), 천존지비(天尊地卑)하던 상극적인 천지관계는 대순사상의 정음정양적인 상생이 되어 천지관계는 지상천국으로 전화한다. 지상천국은 하늘나라가 땅에서 이루어져 땅이 곧 천국이 된다는 의미로 천지의 음양합덕을 나타내는 대순사상의 천지관계 상생화를 대표하는 개념이다. 대순사상에서 지상천국은 정음정양 공사에 의해 이루어지지만 천지가 분리될 때부터 천지가 화육하는 12운성의 원리로 나타난다.

年月日時分刻輪廻 皆是元亨利貞天地之道也
天地之用 胞胎養生浴帶冠旺衰病死葬而已⁸²⁾

위 예문은 봄여름가을겨울의 기운을 상징하는 원형이정이 연월일시에 모두 무한중첩하여 적용되는 원리임을 보여주며⁸³⁾ 불교의 윤회 또한 연월일시분각 윤회의 하나라고 명확히 언급하고 있다. 원(圓)의 원리에 의해 윤회(輪廻)는 불교에서와 같이 생(生)의 윤회에만 그치는 것이 아니고 극대와 극소의 시공간세계에서 프랙탈 원리로 작동한다.⁸⁴⁾ 『전경』에 원형이정은 우주 모든 변화의

81) 『전경』 「공사」 2-16.

82) 『전경』 「제생」 43. 연월일시(年月日時)와 분(分)과 각(刻)이 돌아가는 것은 이 모두 원형이정(元亨利貞)한 천지의 길(道理)이다. 천지의 용(用)은 어린 애를 배어 낳고 기름이니 허리띠와 갓을 썼고 건강하고 쇠약하고 병들고 죽어 장사(葬事)할 뿐이다. (양무목, 「救援 眞理로서의 陰陽合德과 民主主義」, 『대순사상논총』 2, 1997, pp.175-176)

83) 불교의 연기적인 네트워크는 인드라마상으로 표현된다. (신용국, 『인드라마의 세계: 유기체 세계, 인식자로서의 인간 (관계론적 존재관과 세계관의 조망)』, 서울: 하늘북, 2003. pp.62-66) 은하와 우주는 10의 30승이라는 숫자로 비례관계를 이루며 이는 불경에 무량수우주를 언급하며 말한 다양한 인용에 이미 나타나 있다고 한다. (정윤표, 『티끌 속의 무한우주: 무한중첩우주의 비밀』, 부산: 프랙탈북스, 2010. p.3)

84) 원(圓)을 원형이정으로 선언한 대순사상의 의의는 우주가 동일구조가 무한중첩하는 프랙탈 원리로 이루어져 있다는 현대 프랙탈 우주론과 일치한다. 프랙탈 우주론으로 음양오행을 설명한다면 무한중첩순환우주론이라 할 수 있을 것이다. 『전경』에서도 초기조건이 만물을 변화시키는 경우가 자주 언급된다. 단주, 진묵, 이마두의 경우 원(宛)의 파급력이 무한히 확

근본원리인 대경대법(大經大法)으로도 표현된다.⁸⁵⁾

위 예문에서 원형이정과 12운성은 체용관계로 나타난다. 대순사상에서는 그 동안 그 발생과 작동의 원인을 모르던 명리학의 12운성(運星)이 천지지도인 원형이정과 체용의 관계임을 밝혔다. 체(體)인 5운이 현실적으로는 6기라는 용(用)으로 나타나듯이 원형이정이라는 천지의 도인 체(體)는 포태양생육대관왕쇠병사장이라는 12운성의 용(用)으로 나타난다고 한다.

포태양생육대관왕쇠병사장은 운기학에서 나오는 12운성, 혹은 포태법(胞胎法)이다. 포태는 어머니 뱃속에서 애기가 착상하는 것이고 양생은 착상된 태아가 발육하는 것이며 육대는 엄마 뱃속에서 아기가 나오는 것이며 관왕은 모자를 쓰고 왕상하게 활동하는 것을 말한다. 포태양생육대관왕쇠병사장(胞胎養生浴帶冠旺衰病死葬)은 오늘날 12운성이라고도 불리는 ‘음양휴왕설’의 용어이다. ‘음양휴왕설(陰陽休旺設)’은 역학의 5운6기(五運六氣)에서 6기(氣)에 해당하는 기의 움직임으로 예를 들어 목기인 갑(甲)은 인(寅)목에서 가장 강성한 관(冠)이 되고 목과 상극되는 금인 신(申)에서 기운이 시작되는 태(胞)가 된다.

음양휴왕설은 오늘날 명리학에서 일부 사용되지만 역학에서는 천지지용(天地之用)이라 할 만큼 보편적으로 사용되는 개념은 아님에도 『전경』에서는 원형이정과 체용관계를 이루는 천지지용으로 인용될 만큼 강조되고 있다. 역학은 모든 순환의 근본 모델을 제시하므로 역학에서 순환의 핵심이라 할 수 있는 기의 순환을 다루는 음양휴왕설이 『전경』에서 천지지용으로까지 언급되었다고 할 수 있다. 대순사상에서 음양휴왕설은 문제해결의 기본틀이 되었다. 문제해결의 원리인 지소선후(知所先後)와 후박(厚薄)은⁸⁶⁾ 이와 기의 순서, 곧 음양휴왕의 순으로 일이 이루어짐을 보여준다.

12운성은 생명이 임신해서 자라고 커서 활동하는 전반의 성장과정을 12단계로 나눈 전형적인 성장이론이다.⁸⁷⁾ 12운성은 음양과 오행 이론이 만나면서 생길 수밖에 없는 필연적인 결과인 ‘음살양생’과 ‘음양순역지설’에 따른 것이다. ‘음살

대된다. 대인은 한 손가락만 튕겨도 천리 밖의 군함을 없애는 것처럼 하늘을 믿고 마음을 바로하면 하늘도 두려워할 정도로 큰 변화를 일으키게 된다.(『전경』 「교법」 3-20)

85) 『전경』 「교운」 2-33

86) 『전경』 「교법」 2-51.

87) 이진훈, 「12운성에 관한 연구」, 공주대학교 석사학위논문, 2010, pp.13-18.

양생'은 음이 쇠하는 것이 양이 생하는 것이며 '음양순역지설'은 그 반대도 마찬가지라는 것이다. 실제 『전경』에도 '음살양생'과 '음양순역지설'이 나타난다.

陰殺陽生 陽殺陰生 生殺之道 在於陰陽 人可用陰陽然後 方可謂人生也⁸⁸⁾

『회남자』, 『백호통의』에 나타나는 12운성은 5행이 8괘와 만나 생삼염장하는 음살양생에 나타난다.⁸⁹⁾ 12운성은 10간이 12지에 미치는 모습이다. 『황제내경』 운기학(運氣學)의 12운성이 언급되는 것은 운기학의 대우주와 소우주 구분을 『전경』에서 반영하고 있다는 것을 보여준다. 대순사상에서 땅은 천지와 12운성의 변화를 하는 존재로 지위가 부각된다. 대순사상은 12운성을 2로 나누어 천지지용을 6용(用)이라고 하고 6용을 천지인의 3덕(德)이라고 한다,

六用三德 三德則天德地德人德也 統合謂之大德也 (중략)

天地之用 胞胎養生浴帶冠旺衰病死葬而已⁹⁰⁾

따라서 12운성은 포태, 양생, 육대, 관왕, 쇠병, 사장이라는 6용으로 나뉘고 포태, 양생, 육대는 천지인의 삼덕에 해당한다. 천지화육은 이 천지인의 3덕에 의해 이루어지고 이는 다시 천지인과 관계된 유불선과 연동된다.

구천이 실제로 출현하는 대순사상에서는 조화, 무위이화, 기화 등의 동학사상 지관의 개념들이 천지신명의 개념으로 구체화되면서 12운성이 원형이정과 체용관계임이 드러나는 등 구성요소들의 관계가 명확해진다.⁹¹⁾ 천지지용으로 확

88) 『전경』 「제생」 43. 음살양생 양살음생 생살지도 재어음양 인가용음양연후 방가위인생야. 음을 죽이면 양이 살고 양을 죽이면 음이 사니 생살(生殺)의 길은 음양에 있다. 사람이 능히 음양을 쓸 수 있는 연후에야 바야흐로 인생이라 이를 수 있다.(양무목, 「救援 眞理로서의 陰陽合德과 民主主義」, 『대순사상논총』 2, 1997, pp.175-176)

89) 이진훈, 「12운성에 관한 연구」, 공주대학교 석사학위논문, 2010, pp.13-18.

90) 『전경』 「제생」 43. 육용삼덕 삼덕즉천덕지덕인덕야 통합위지대덕야. 천지지용 포태양생육대관왕쇠병사장이니. 육용(六用)은 삼덕(三德)이니 삼덕은 천덕(天德)과 지덕(地德)과 인덕(人德) 이다. 통합(統合)을 대덕(大德)이라 한다.(중략) 천지의 용(用)은 어린 애를 배어 낳고 기름이니 허리띠와 갓을 썼고 건강하고 쇠약하고 병들고 죽어 장사(葬事)할 뿐이다. (양무목, 「救援 眞理로서의 陰陽合德과 民主主義」, 『대순사상논총』 2, 1997, pp.623-624)

91) 천지와 음양, 음양과 신명의 관계는 『태일생수』에 언급되어 있다. 태일이 물을 생하고, 물이 돌아가 태일을 보좌하여 하늘을 이룬다. 하늘이 돌아가 태일을 보좌하여 땅을 이룬다. 하

대된 대순사상의 지계관은 동양의 응축적 지관(1), 서양의 질료적 지관(2), 동학사상의 조화정적 지관(3)을 수용하여 새로운 천지지용의 지계관을 보여준다. 이로써 동서양이 통합된 성-숙의 재배치, 곧 근대성이 정립되고 나아가 탈근대성으로 전환된다.

다. 천지성경신(天地誠敬信) 지계관(地界觀)에 나타난 동서양 지관地觀의 재활성화

1) 천지성경신(天地誠敬信) 지계관(地界觀)에 나타난 유불선 지관(地觀)의 재활성화

대순사상에서는 유불선이 천지지용의 12운성과 관련된다고 한다.

受天地之虛無仙之胞胎
受天地之寂滅佛之養生
受天地之以詔儒之浴帶⁹²⁾

12운성의 원리에 따라 천지의 포태 기운인 허무를 가지고 선도가 생기고 천지의 양생 기운인 적멸을 가지고 불도가 생기고 천지의 욕대 기운을 가지고 유교의 이조가 생겼다고 한다. 대순사상에서는 천지의 성장과정이 우주만물에 적용되므로 인간의 성장도 천지의 12운성 성장원리로 해석될 수 있다. 대순사상

늘과 땅이 거듭 서로 보좌하여) 신명을 이룬다. 신명이 거듭 서로 보좌하여 음양을 이룬다. 음양이 거듭 서로 보좌하여 사시를 이룬다. (太一生水, 水反輔太一, 是以成天。天反輔太一, 是以成地。天地復相輔也, 是以成神明。神明復相輔也, 是以成陰陽。陰陽復相輔也, 是以成四時。『광점죽간』, 「태일생수」) 이와 같이 먼저 하늘과 땅(天地)이 있고, 하늘과 땅(天)이 거듭 서로 보좌 (하여) 신명(神明)이 이루어진다. 그 연후에 신명(神明)이 거듭 서로 보좌하여 음양이 이루어진다.(김백현, 『도가철학연구』, 강릉: 동녘출판기획, 2002. pp.161-162) 즉 원형이정의 천지지도와 12운성의 천지지용 사이에서 신명은 체와 용을 매개한다.

92) 『전경』 「교운」 1-66. 수천지허무선지포태 수천지적멸불지양생 수천지이소유지욕대. 천지(天地)의 허무(虛無)의 기운을 받아 선(仙)이 포태(胞胎)하고, 천지의 적멸(寂滅)의 기운을 받아 불(佛)이 길러내고, 천지의 이조(以詔)의 기운을 받아 유(儒)가 욕대(浴帶)한다.(박용철, 「도통진경(道通眞境)에 대한 이해(理解)」, 『대순사상논총』 5, 1998, p.361)

은 12운성이라는 일관성으로 인간의 성장을 설명하고 있다. 선도와 불교, 유교는 각각 포태·양생·육대관계 로써 연결된 존재가 된다. 유불선이 포태·양생·육대를 통해 수행하는 역할을 살펴보면

佛之形體仙之造化儒之凡節⁹³⁾

불교는 양생을 하며 형체를 만들고 선도는 조화로서 음양을 합덕시켜 포태를 한다. 뱃속에서 나온 아기는 범절을 배우게 된다. 인간이 선(포태, 천)-불(양생, 지)-유(육대, 인)의 순으로 발전해 간다면 천지가 생기는 것은 반대로 유(자, 천)-불(축, 지)-선(인, 인)의 순으로 생겨난다.⁹⁴⁾

道傳於夜天開於子 轍環天下虛靈
 教奉於晨地闢於丑 不信看我足知覺
 德布於世人起於寅 腹中八十年神明⁹⁵⁾

93) 『전경』 「공사」 3-39. 불지형체선지조화유지범절. 불의 형체, 선의 조화, 유의 범절. (박용철, 「도통진경(道通眞境)에 대한 이해(理解)」, 『대순사상논총』 5, 1998, p.361)

94) 역의 十一一言에서는 지지를 중심으로 천지의 개벽원리를 논하여 선천의 지지가 자축으로 시작됨을 다음과 같이 논하고 있다. “土土六水는 不易之地니라 一水五土는 不易之天이니라. 天政은 開子하고 地政은 闢丑이니라. 丑運은 五六이오 子運은 一八이니라.(십토의 육수는 불역의 지이며, 일수와 오토는 불역의 천이다. 천의 정사는 자에서 열리고, 지의 정사는 축에서 열린다”(김향, 『정역』, 「십오일언」, 제이십이장, 이현중, 「정역의 干支 度數 원리(1)」, 『동서철학연구』 .27, 1998, p.59) 도가 사상과 불가 사상을 주객의 측면에서 논한다면 인식대상의 측면에서 주체와 객체가 합일된 세계의 자각을 이루고자 한 것이 도가사상이라면 인식주체의 측면에서 주체와 객체가 합일된 인격성의 세계를 자각하고자 한 것이 불가사상이라 할 수 있다. 반면에 유가 사상은 자각에 그 중심이 있는 것이 아니라 자각의 가능 근거로서의 존재 자체를 천명함으로써 그것을 근거로 하여 자각과 실천에 그 중심이 있다. 따라서 도가와 불가 유가 사상이 시간적 계대관계를 이루면서 출생기와 생장기 그리고 장성기를 이룬다. (이현중, 「역학적 패러다임을 통한 한국철학의 사적 이해」, 『동서철학연구』 16(1), 1998, p.13) 허령과 지각도 대상과 주체의 측면에서 존재의 천명을 신명이라 이해할 수 있다. 또 출생-생장-장성은 포태-양생-육대와 관계된다.

95) 『전경』 「공사」 3-39. 도전어야천개어자 철환천하허령 교봉어신지벽어축 불신간아족지각 덕포어세인기어인 복중팔십년신명. 도는 밤에 전해져 하늘은 자시에 열리고 공자가 천하를 순회한 허령이 되고 교는 새벽에 만들어져 땅은 새벽에 열리고 석가가 내발을 보고도 못 믿겠냐고 한 지각이 되고 덕이 세상에 퍼지는 것은 사람이 일어나는 인시이며 노자가 엄마 뱃속에서 80년간 있는 신명이 된다.(교무부, 「공사」, 『대순회보』 84, 2008; 김광년, 「불신간아족지각(不信看我足知覺)」, 『대순회보』 136, 2012; 전성기, 「노자」, 『대순회보』 147, 2013)

대순사상의 지계관은 이 유불선의 지계관을 실제 땅에 구현하는 것이다. 신명이 봉안될 수 있는 땅은 또한 하늘과 같이 재활성화되어 천문과 같이 땅도 재정렬된다. 대순사상의 지계관은 삼신산에서 출발하고 부모산인 회문산과 모악산에서 정비되고 산왕과 해왕의 혈자리가 정렬된다.

이곳은 예로부터 봉래산(蓬萊山)·영주산(瀛洲山) 일명 신선봉(一名 神仙峰)·방장산(方丈山)의 세 산이 삼신산(三神山)으로 불리어 오던 곳이다.

먼저 삼신산의 경우 삼신산은 고대 도교사상인 신선사상과 풍류사상이 대순사상이 출발한 정읍을 중심으로 일어났다는 것을 보여주는 대표적인 지명이다. 정읍은 또한 동학농민운동이 일어난 곳이기도 하다.⁹⁶⁾ 정읍은 당시 발해의 물속으로 잠겼다는 삼신산이 있는 위치와 가까운데 전국의 삼신산 중 유독 정읍의 삼신산은 전국적으로 알려져 있다, 김성환, 정재서 등의 선행연구처럼 정읍은 진한시대 신선사상을 대표하는 서복(徐福, BC 255-?)이 불로초를 찾아갔던 여정의 길목일 수도 있다.⁹⁷⁾ 삼신산이 구천이 응할 수 있는 땅이라면 부모산은 구천이 만든 천지신명과 대응할 수 있는 자리이다.

상제께서 각 처에서 정기를 뽑는 공사를 행하셨도다. 강산 정기를 뽑아 합치시려고 부모산(父母山)의 정기부터 공사를 보셨도다. “부모산은 전주 모악산(母岳山)과 순창(淳昌) 회문산(回文山)이니라. 회문산에 二十四혈이 있고 그 중에 오선위기형(五仙圍基形)이 있고 기변(基變)은 당요(唐堯)가 창작하여 단주를 가르친 것이므로 단주의 해원은 오선위기로부터 대운이 열려 돌아날지니라. 다음에 네 명당(明堂)의 정기를 종합하여야 하니라. 네 명당은 순창 회문산(淳昌回文山)의 오선위기형과 무안(務安) 승달산(僧達山)의 호승예불형(胡僧禮佛形)과 장성(長城) 손룡(巽龍)의 선녀직금형(仙女織錦形)과 태인(泰仁) 배례밭(拜禮田)의 군신봉조형(群臣奉詔

96) 고남식, 「강중산의 강세지(降世地)인 정읍시(井邑市)에 나타난 구천상제(九天上帝) 신앙과 그 양상*전북 정읍시 망제봉·객망리·시루산의 암시 및 정읍 관련 천지공사와 관련하여」, 『대순사상논총』 40, 2022.

97) 김성환, 「한국 선도의 맥락에서 보는 중산사상: 전북 서부지역의 선맥(仙脈)을 중심으로」, 『대순사상논총』 20, 2009; 정재서, 「호남 도교의 진인대망론(真人待望論)과 강중산의 탄강(誕降)」, 『대순사상논총』 41, 2022.

形)이니라. 그리고 부안 변산에 二十四혈이 있으니 이것은 회문산의 혈수의 상대가 되며 해변에 있어 해왕(海王)의 도수에 응하느니라. 회문산은 산군(山君), 변산은 해왕(海王)이니라” 하시고 상제께서 그 정기를 뽑으셨도다.⁹⁸⁾

땅의 음양의 시작이라고 할 수 있는 부모산 중 ‘부’에 해당하는 회문산은 대순사상에서 세계평화가 시작되는 오선위기혈이 있는 곳이기도 하다. 일반적인 풍수지리가 미시적인 가사(家事)나 국사(國事)에 거론된다면 대순사상의 풍수지리는 거시적으로 천하사(天下事)에 연관한다.

또 상제께서 장근으로 하여금 식혜 한 동이를 빗게 하고 이날 밤 초경에 식혜를 큰 그릇에 담아서 인경 밑에 놓으신 후에 “바둑의 시조 단주(丹朱)의 해원도수를 회문산(回文山) 오선위기혈(五仙圍碁穴)에 붙여 조선 국운을 돌리려 함이라. 다섯 신선 중 한 신선은 주인으로 수수방관할 뿐이오. 네 신선은 판을 놓고 서로 패를 지어 따먹으려 하므로 날짜가 늦어서 승부가 결정되지 못하여 지금 최 수운을 청하여서 증인으로 세우고 승부를 결정코자 함이니 이 식혜는 수운을 대접하는 것이라” 말씀하시고 “너희들이 가진 문집(文集)에 있는 글귀를 아느냐”고 물으시니 몇 사람이 “기억하는 구절이 있나이다”고 대답하니라. 상제께서 백지에 “결군곳 초란이패 남사당 여사당 삼대치”라 쓰고 “이 글이 곧 주문이라. 외울 때에 웃는 자가 있으면 죽으리니 조심하라” 이르고 “이 글에 곡조가 있나니 만일 외울 때에 곡조에 맞지 않으면 신선들이 웃으리라” 하시고 상제께서 친히 곡조를 붙여서 읽으시고 종도들로 하여금 따라 읽게 하시니 이윽고 찬 기운이 도는지라. 상제께서 읽는 것을 멈추고 “최 수운이 왔으니 조용히 들어보라” 말씀하시더니 갑자기 인경 위에서 “가장(家長)이 엄숙하면 그런 빛이 왜 있으리”라고 외치는 소리가 들리니 “이 말이 어디에 있느냐”고 물으시니라. 한 종도가 대답하기를 “수운가사(水雲歌詞)에 있나이다.” 상제께서 인경 위를 향하여 두어 마디로 알아듣지 못하게 수작하셨도다.⁹⁹⁾

회문산이 아버지 산이자 세계평화의 시작이 되는 오선위기가 시작될 곳이라면 땅의 음양의 시작이라고 할 수 있는 모악산은 부모산 중 ‘모’에 해당하여 증

98) 『전경』 「공사」 3-6.

99) 『전경』 「공사」 2-3.

산이 신명으로 30년을 머문 금산사가 있게 된다.

금산사에 상제를 따라갔을 때 상제께서 종도들에게 천황(天皇) 지황(地皇) 인황(人皇) 후 천하지 대금산(天下之大金山) 모악산하(母岳山下)에 금불(金佛)이 능언(能言)하고 육장 금불(六丈金佛)이 화위 전녀(化爲全女)이라 만국 활계 남조선(萬國活計南朝鮮) 청풍 명월 금산사(淸風明月金山寺) 문명 개화 삼천국(文明開花三千國) 도술 운통 구만리(道術運通九萬里)란 구절을 외워 주셨도다¹⁰⁰⁾

위 예문에서 “모악산하(母岳山下)에 금불(金佛)이 능언(能言)하고”는 금산사에 구천의 강세가 예상되다는 뜻이 된다. 동학사상의 지관과 대순사상의 지계관을 비교하면 대순사상은 동학사상에 비해 상관적 사유의 확대로 땅의 역할이 증대되고 리미널리티 양상이 강화된다. 대표적으로 지기를 강화하기 위해 ‘석자 세치 땅을 태운다’는 것은 재활성화를 확대하기 위해 증산이 수행한 지기통일 공사를 통해 이루어진다.

후천에서는 종자를 한 번 심으면 해마다 뿌리에서 새싹이 돋아 추수하게 되고 땅도 가꾸지 않아도 옥토가 되리라. 이것은 땅을 석 자 세 치를 태우는 까닭이니라.¹⁰¹⁾

위 예문에서 땅을 ‘석자 세치’를 태우는 이유는 땅을 옥토로 지위 상승시켜 지상천국을 만드는 것을 보여준다. “석자 세치”는 전통적인 지관(地官)이 땅기운이 영향을 미치는 범위로 간주한 범위이다, 천기(天氣)는 구만리(九萬里)여서 오늘날 인공위성 궤도와 일치한다고 한다.

대순사상 지계관의 특징은 종말이 아닌 지상천국이라는 「지상주의(地上主義)」적 종교관이라고 한다.¹⁰²⁾ ‘지상주의’란 성과 속의 경계를 재배치하는 계기를 의미한다. 차선근은 내정과 영대의 관계를 도교와 더불어 논의한다.¹⁰³⁾ 대

100) 『전경』 「예시」 1-14.

101) 『전경』 「교법」 3-41.

102) 고남식, 「통합적 삼계관과 지·인관계의 인존 논리: 지상신선실현 관련 공사를 중심으로」 『대순사상논총』, 2002, p.206.

103) 차선근, 「진법주와 여조전서(呂祖全書)로 살펴본 영대와 내정」 『대순종학』 4, 2023,

순사상에서 지계관은 풍수지리와 더불어 매우 큰 비중을 차지한다.

지계관의 경우 부모산과 24혈처가 재정비된다. 부모산인 모악산과 회문산 그리고 세계의 근원산인 내장산을 중심으로 산군(山君)과 해왕(海王)의 24혈을 재정비한다.

상제께서 각 처에서 정기를 뽑는 공사를 행하셨도다. 강산 정기를 뽑아 합치시려고 부모산(父母山)의 정기부터 공사를 보셨도다. “부모산은 전주 모악산(母岳山)과 순창(淳昌) 회문산(回文山)이니라. 회문산에 二十四혈이 있고 그 중에 오선위기형(五仙圍基形)이 있고 기변(基變)은 당요(唐堯)가 창작하여 단주를 가르친 것이므로 단주의 해원은 오선위기로부터 대운이 열려 돌아날지니라. 다음에 네 명당(明堂)의 정기를 종합하여야 하니라. 네 명당은 순창 회문산(淳昌回文山)의 오선위기형과 무안(務安) 승달산(僧達山)의 호승예불형(胡僧禮佛形)과 장성(長城) 손룡(巽龍)의 선녀직금형(仙女織錦形)과 태인(泰仁) 배례밭(拜禮田)의 군신봉조형(群臣奉詔形)이니라. 그리고 부안 변산에 二十四혈이 있으니 이것은 회문산의 혈수의 상대가 되며 해변에 있어 해왕(海王)의 도수에 응하느니라. 회문산은 산군(山君), 변산은 해왕(海王)이니라” 하시고 상제께서 그 정기를 뽑으셨도다.¹⁰⁴⁾

지기통일공사의 중심이 되는 것은 회문산과 모악산이다. 부모산인 회문산과 모악산의 공사와 전라도 삼신산 그리고 지리산, 금강산, 한라산의 외삼신산에 대한 운회공사와 산군과 해왕의 24혈 공사가 지계공사의 중심이 된다. 천지공사에 의해 천계가 정렬되며 천인관계는 동학사상의 조화관계에서 발전된 상생관계로 재활성화된다. 인신강세로 천원지방의 천지관계를 중재하는 인간의 지위가 재활성화되어 천지공사는 동서양의 상극적 지인관계를 상생으로 전환시킨다. 유불선 지관은 각 개별로 구성되어 있다면 대순사상의 지계관은 12운성으로 통합되어 나타난다.

104) 『전경』 「공사」 3-6.

2) 천지성경신(天地誠敬信) 지계관(地界觀)에 나타난 서양 지관(地觀)의 재활성화

서양의 세계관은 실체적 세계관이다. 서양에서 말하는 땅은 동양에서 말하는 것처럼 하늘과 감응하여 천지의 화육에 동참하는 존재가 아니다. 그저 하늘의 형상이 적용되는 질료적 실체이거나 하늘의 형상대로 만들어져 인간이 지배·관리하는 대상이다. 이에 서양의 땅은 신명으로 가득찬 동양의 땅과 달리 인간의 편의를 위해 활용되는 대상이었다. 『전경』에는 이에 대해 창생의 편의로 표현하고 있다,

상제께서 어느 날 경석에게 가라사대 “전에 네가 나의 말을 좇았으나 오늘은 내가 너의 말을 좇아서 공사를 처결하게 될 것인바 묻는 대로 잘 생각하여 대답하라” 이르시고 “서양 사람이 발명한 문명이기를 그대로 두어야 옳으나 건어야 옳으나”고 다시 물으시니 경석이 “그대로 두어 이용함이 창생의 편의가 될까 하나이다”고 대답하니라. 그 말을 옳다고 이르시면서 “그들의 기계는 천국의 것을 본 딴 것이니라”고 말씀하시고 또 상제께서 여러 가지를 물으신 다음 공사로 결정하셨도다.¹⁰⁵⁾

위 예문은 서양 근대성의 지계관에 대한 총체적인 성격 규정을 보여준다. 먼저 “서양 사람이 발명한 문명이기”라는 구절은 땅에 대한 서양 근대성의 특징이 문명이기에 있음을 보여준다. 문명이기는 역사적으로 서양 근대성을 총체적으로 상징하는 상징물이었다. 먼저 총, 칼, 열차 등으로 대표되는 서양의 문명이기는 근대 이후 원자론으로 전환된 서양의 천관·지관·인간관을 반영한다.

데카르트의 “코기토 에르고 슴(Cogito ergo sum, 나는 생각한다, 고로 나는 존재한다)”이라는 명제는 짧은 구절이지만 변화된 서양의 천관·지관·인간관을 전체적으로 함축하고 있다. 켈빈의 예정설로 시작된 서양의 근대였지만 마테오리치 이후 전래된 속성 위주의 동양적 세계관은 신을 중심으로 이루어진 서양의 실체론적 세계관에서 유일하게 남아 있던 유일신마저 부정하는 계기를 초래

105) 『전경』 「공사」 1-35.

하고, 유일신이 사라진 세계에서 유일신을 대체할 새로운 실체를 찾아야 하는 과제를 안게 되었다. 이에 대한 가장 유력한 대응책으로 등장한 것이 데카르트의 “코기토 에르고 슴”이라는 명제였다.

데카르트의 ‘코기토 에르고 슴’은 유일신이 사라졌으니 이제 믿을 수 있는 것은 ‘내가 생각한다’ 한가지 사실이므로 모든 천관·지관·인간관을 ‘코기토 에르고 슴’ 위에서 재구성한다는 것이 서양 근대성을 대표하는 구성주의(構成主義, constructivism)의 핵심이었다. 데카르트에 대하여 반대로 우주 전체가 신이라는 스피노자의 범신론(汎神論, pantheism)이나 기와 같이 존재한다는 라이프니츠의 단자론(單子論, La Monadologie,)도 있었지만 데카르트의 구성주의는 칸트를 거치면서 서양 근대의 천관·지관·인간관으로 자리잡고 특히 지관에서 그 실천을 가속화하였다.

근대 이후 서양에게 땅이란 원자로 구성된 물질의 조합에 지나지 않고 인간의 역할은 원자의 특성을 이용하여 문명이기를 만드는 것이었다. 역설적인 것은 원자의 법칙또한 천관·지관·인간관의 원리에 따른 것이었지만 그러한 주장은 은폐되었다. 이제 인간은 문명이기를 만드는 도구적 이성의 존재가 되고 서양만이 도구적 이성을 가진 인간이 된다. 그러나 위 예문은 이 문명이기가 마테오 리치가 개방한 천상과 지하의 경계 개방으로¹⁰⁶⁾ 하늘의 문명이 땅의 신명에게 전해지고, 땅이 인간을 위해 펼친 것이라고 말하고 있다. 이에 묵은 하늘은 인간을 죽이는 하늘로 변모되었다.¹⁰⁷⁾

서양의 근대성이 퇴로 없이 전진만 하는 위험한 근대성이고 신명의 은혜도 모르고 스스로 교만하여 자멸하고 있는 근대성이었지만, 위 예문은 또한 서양 근대성의 가치를 ‘창생의 편의’라는 차원에서 높게 평가하고 있다. 이 구절에서 ‘창생’이란 후천에 도통을 하지 못하고 일상의 삶을 살아가는 존재를 의미한다. 도통을 하지 않았기에 일상을 영위하는 데 있어 문명이기는 실로 편리한 수단이 된다. 서양의 근대성이 신명을 배제하였지만 창생의 편의에 발전을 이룬 것은 서양의 땅 기운에 의한 것이므로 각 문명의 장점이 통합되는 개벽에는 높게

106) 『전경』 「교운」 1-9.

107) 『전경』 「공사」 1-11.

평가받을 수 있었다.¹⁰⁸⁾

위 예문에서 대순사상에 나타난 구천은 서양의 근대성에 대해 양가적으로 평가 하고 있음을 확인할 수 있다. 구천이 서구의 근대성에 대해 양가적 평가를 한다는 것은 구천이 의도적으로 서구적 근대성을 지향했다고 할 여지가 있다. 실제 대순사상의 구천은 서구적 근대성과 같은 물질문명의 중요성을 매우 강조하고 있다.

용력술을 배우지 말지어다. 기차와 운선으로 百만 근을 운반하리라. 축지술을 배우지 말라. 운거(雲車)를 타고 바람을 제어하여 만 리 길을 경각에 왕래하리라.¹⁰⁹⁾

위 예문은 창생의 편의가 선천의 도술을 능가하는 모습을 보여준다. 대순사상에서는 대순사상을 선천의 도술과 혼동하지 말 것을 강조하고 있다. 대순사상은 동학사상과 같이 기존에 출현한 진리체계에서는 찾아볼 수 없는 진리이므로 선천의 도술을 배우지 말 것을 권한다.

천지에 수기(水氣)가 돌 때 만국 사람이 배우지 않아도 통어(通語)하게 되나니 수기가 돌 때에 와지끈 소리가 나리라.¹¹⁰⁾

대순사상이 말하는 문명의 범위는 기차와 운선과 같은 실체적인 내용뿐 아니라 언어와 같은 추상적인 내용까지 포함됨을 의미한다. 천지공사가 시작되고 100여 년이 지난 오늘날에야 실현되는 기술의 발전이 당시에 예측된 셈이다.

금산사에 상제를 따라갔을 때 상제께서 종도들에게
천황(天皇) 지황(地皇) 인황(人皇) 후 천하지 대금산(天下之大金山)
모악산하(母岳山下)에 금불(金佛)이 능언(能言)하고
육장 금불(六丈金佛)이 화위 전녀(化爲全女)이라
만국 활계 남조선(萬國活計南朝鮮) 청풍 명월 금산사(淸風明月金山寺)

108) 『전경』 「예시」 30.

109) 『전경』 「예시」 75.

110) 『전경』 「예시」 51.

문명 개화 삼천국(文明開花三千國) 도술 운통 구만리(道術運通九萬里)
란 구절을 외워 주셨도다.¹¹¹⁾

위 예문은 대순사상이 말하는 근대성의 범위가 서양의 근대성을 포함하는 훨씬 광범위하고 장기적인 관점의 근대성임을 보여준다. 또한 천황, 지황, 인황이라는 『사기』에 나타난 문명 시원에 대한 언급은 근대성이 사실은 전통과 연결됨을 보여준다.

“이 세상에 학교를 널리 세워 사람을 가르침은 장차 천하를 크게 문명화하여 삼계의 역사에 붙여 신인(神人)의 해원을 풀려는 것이나, 현하의 학교 교육이 배우는 자로 하여금 관리 봉록 등 비열한 공리에만 빠지게 하니 그러므로 판 밖에서 성도하게 되었느니라” 하시고 말씀을 마치셨도다.¹¹²⁾

위 예문은 서양의 근대성이 마테오 리치에 의해 서양 문운이 열릴 때의 취지와 달리 재리로만 활용하는 인간에 의해 당초의 취지를 살리지 못했음을 나타낸다. 이후 서양은 신명을 부정하고 박대하며 당초 취지는 못 살렸지만 창생의 편의를 도모했다는 장점은 인정된다.

상제께서 어느 날 경석에게 가라사대 “전에 네가 나의 말을 좇았으나 오늘은 내가 너의 말을 좇아서 공사를 처결하게 될 것인바 묻는 대로 잘 생각하여 대답하라” 이르고 “서양 사람이 발명한 문명이기를 그대로 두어야 옳으냐 건어야 옳으냐”고 다시 물으시니 경석이 “그대로 두어 이용함이 창생의 편익이 될까 하나이다”고 대답하니라. 그 말을 옳다고 이르시면서 “그들의 기계는 천국의 것을 본 딴 것이니라”고 말씀하시고 또 상제께서 여러 가지를 물으신 다음 공사로 결정하셨도다.¹¹³⁾

서양의 문명이 창생의 편의를 도모하게 된 것은 땅 기운의 영향으로 나타난다.

111) 『전경』 「예시」 14.

112) 『전경』 「교훈」 1-17.

113) 『전경』 「공사」 1-35.

다만 땅 기운의 차이는 각 문화의 발전 뿐 아니라 반목을 유발할 수도 있어 지기를 통일하는 공사로 상호 발전을 도모할 수 있다고 한다.

또 상제께서 가라사대 “지기가 통일되지 못함으로 인하여 그 속에서 살고 있는 인류는 제각기 사상이 엇갈려 제각기 생각하여 반목 쟁투하느니라. 이를 없애려면 해원으로써 만고의 신명을 조화하고 천지의 도수를 조정하여야 하고 이것이 이룩되면 천지는 개벽되고 선경이 세워지리라” 하셨도다.¹¹⁴⁾

위 예문에 나타난 서로 다른 지기의 영향은 문화 분 아니라 종교의 영역에서도 나타난다. 종교의 영역에서 종교는 땅의 기운과 합하여져 문화발전에 기여하게도 된다. 유불선 또한 서로 삼합을 이룰 수 있다.

四月 어느 날 김 보경의 집에서 공사를 행하시는데 백지 너 장을 펼치시고 종이 귀마다 “천곡(泉谷)”이라 쓰시기에 그 뜻을 치복이 여쭙어 물으니 상제께서 “옛날에 절사한 원의 이름이라”고 가르쳐 주시고 치복과 송환으로 하여금 글을 쓴 종이를 마주 잡게 하고 “그 모양이 상여의 호방산(護防傘)과 같도다”고 말씀하시니라.

그리고 갑철은 상제의 말씀이 계셔서 바깥에 나갔다 들어와서 서편 하늘에 한 점의 구름이 있는 것을 아뢰니 다시 명하시기에 또 나가서 하늘을 보고 들어와서 한 점의 구름이 온 하늘을 덮은 것을 여쭙었더니 상제께서 백지 한 장의 복판에 사명당(四明堂)이라 쓰시고 치복에게 가라사대 “궁을가에 있는 사명당 갱생이란 말은 중 사명당이 아니라 밝을 명 자를 쓴 사명당이니 조화는 불법(佛法)에 있으므로 호승예불혈(胡僧禮佛穴)이오, 무병장수(無病長壽)는 선술(仙術)에 있으니 오선위기혈(五仙圍基穴)이오, 국태민안(國泰民安)은 군신봉조혈(群臣奉詔穴)이오, 선녀직금혈(仙女織錦穴)로 창생에게 비단옷을 입히리니 六月 十五日 신농씨(神農氏)의 제사를 지내고 공사를 행하리라. 금년이 천지의 한문(捍門)이라. 지금 일을 하지 않으면 일을 이루지 못하니라” 하셨도다.

위 예문은 유불선으로 대표되는 각 문명의 기반이 땅 기운에 있었으며 그 땅은 각각 하늘의 뜻을 대표하고 있었음을 보여준다. 위 예문에서 서교의 부분으

114) 『전경』 「공사」 3-5.

로 추정되는 부분은 선녀직금혈로, 위 예문에서도 창생에게 비단옷을 입힌다고 하여 창생의 편의를 강조하고 있다.

구천에 대한 인식전환은 근대성에 있어 늘 관건이 되었다. 동학사상에서 천외천이 동양사상에서 처음 출현하지만, 서양의 경우 천외천을 하늘 개념으로 간주하는 토대의 문화였으므로 지관에 대해서도 하늘에 대해 감응하는 동양의 지관에 비해 실체적인 속성을 더 많이 가지고 있었다. 서양 지관의 실용적 성격에 대해서 창생의 편의에 대한 내용은 ‘금의창생’이라는 부분으로 대표된다. 대순사상은 지기통일공사를 통해 동서양의 지관을 재활성화한다.

3) 지상천국(地上天國)의 천지관계에 나타난 동서양 천지관계의 재활성화

지상천국에 관한 담론과 관련하여 대순사상에 나타나는 특징은 두 가지이다. 첫째는 지상천국에 대한 이론적 배경을 밝히는 점이고 두 번째는 지상천국의 현상을 보여준다는 점이다.

먼저 대순사상이 지상천국의 원리를 밝힌 것은 지상천국의 원리가 음양합덕의 원리에 따라 구현된다는 점이다. 대순사상에서 천지관계는 천원지방의 천지구성원리에 따라 천지신명의 상호작용에 의해 십라만상을 화육하는 체계가 된다. 천지는 음과 양 한 부분만 맡고 있어 인간의 도통이 있어야 성공할 수 있는 존재로 도통군자의 화육을 목표로 한다. 혼의 성격을 가진 하늘은 형체가 없는 기화를 하므로 천원지방, 천문지리, 천도지덕의 경우에서와 같이 혼의 성격을 가진 원(圓), 문(文), 도(道)의 역할을 수행한다, 반면 백(魄)의 성격을 가진 땅은 형체가 있어 실행을 하므로 천원지방, 천문지리, 천도지덕의 경우에서와 같이 백의 성격을 가진 방(方), 이(理), 덕(德)의 역할을 수행한다, 대순사상의 주문에는 천지의 28수와 24절후, 천지조화, 천지팔문, 천지둔갑을 수행하는 신명들이 체계적으로 나타난다.

전통적으로 지상천국은 상상 속에 존재하는 희망사항으로만 이해되었다. 대순사상은 서양이라는 낯선 타자가 출현하는 국면을 맞아 동양과 서양의 관계를

음양의 원리로 해석하여 자생적 서양 이해의 전기를 마련한다. 마찬가지로 지상천국에 대해서도 음양의 원리를 적용하여 서양에 의해 진행되던 지상천국의 의미를 동양적으로 이해하게 하였다.

목적(目的)

무자기(無自欺)

정신 개벽(精神開闢)

지상 신전 실현(地上神仙實現) 인간 개조(人間改造)

지상 천국 건설(地上天國建設) 세계 개벽(世界開闢)¹¹⁵⁾

위 예문은 도주 조정산에 의해 1925년 을축년 구천을 구천응원뇌성보화천존 상제(九天應元雷聲普化天尊上帝)에 봉안한 후 대순사상의 종지, 목적, 신조를 밝힐 때 목적으로 설명한 부분이다. 당시 증산의 사상에 대한 많은 연구자가 있었지만 대순사상을 종지, 목적, 신조로 명확하게 구분한 것은 도주 조정산이 처음이었다.

위 예문에서 목적이란 천지공사를 포함하여 수많은 증산의 행적이 어떤 의도에서 있었는가를 명시하는 부분이다. 위 예문에서 세계개벽이라는 표현으로 되어 있는 지상천국건설은 지상천국이 음양합덕이라는 개벽의 차원에서 이해되고 있음을 보여준다.

다음 두 번째 지상천국의 현상을 살펴보면, 대순사상은 지상천국의 모습을 이치를 통해 설명하고 있다.

후천에서는 종자를 한 번 심으면 해마다 뿌리에서 새싹이 돋아 추수하게 되고 땅도 가꾸지 않아도 옥토가 되리라. 이것은 땅을 석 자 세 치를 태우는 까닭이니라.¹¹⁶⁾

위 예문은 후천의 지상천국에서 땅을 묘사한 대목이다. 후천의 땅은 씨를 뿌리지 않아도 작물이 저절로 자란다. 음양합덕의 원리에 따라 하늘과 같이 지위

115) 『전경』 「교운」 2-32.

116) 『전경』 「교법」 3-41.

가 상승한 땅은 그 기능면에서도 하늘과 대응된다. 한편 후천을 이끌 도통군자와 같이 할 도통신명이 존재하는 곳도 땅에서 가장 수려하다고 여기는 금강산이 된다.

상제께서 태인 도창현에 있는 우물을 가리켜 “이것이 젖(乳) 샘이라”고 하시고 “도는 장차 금강산 일만이천 봉을 응기하여 일만이천의 도통군자로 창성하리라. 그러나 후천의 도통군자에는 여자가 많으리라” 하시고

“상유 도창 중유 태인 하유 대각(上有道昌中有泰仁下有大覺)”

이라고 말씀하셨도다. 117)

지상천국은 증산의 인신강세에 의해 현실화되었지만, 지상천국은 천지가 만 들어질 때부터 의도된 원리였으므로 강세 이전부터 지속적으로 추구 되어왔다. 서양의 종교에서는 천국과 지상을 대체로 분리하였으나, 신라의 불국토와 화랑 같은 사례에서 보듯이 동양에서는 지속적으로 결합이 추구된다.

대순사상에서 지상천국을 실현하는 것은 「전교」에 나타나듯이 4,600여년에 걸친 역사 속에서 세상에 출현한 성인과 유불선의 전과를 통한 인간에 대한 교육에 의한 것으로 나타난다. 『전경』은 천지의 음양합덕과 인간과 신명의 신인조화가 이루어져 천지가 성공한 후천의 지상천국을 다음과 같이 묘사하고 있다.

후천에는 또 천하가 한 집안이 되어 위무와 형벌을 쓰지 않고도 조화로써 창생을 법리에 맞도록 다스리리라. 벼슬하는 자는 화권이 열려 분에 넘치는 법이 없고 백성은 원울과 탐음의 모든 번뇌가 없을 것이며 병들어 괴롭고 죽어 장사하는 것을 면하여 불로불사하며 빈부의 차별이 없고 마음대로 왕래하고 하늘이 낮아서 오르고 내리는 것이 뜻대로 되며 지혜가 밝아져 과거와 현재와 미래와 시방 세계에 통달하고 세상에 수·화·풍(水火風)의 삼재가 없어져서 상서가 무르녹는 지상천경으로 화하리라.118)

117) 『전경』 「예시」 45.

118) 『전경』 「예시」 81.

위 예문에서 후천은 인간에 의해 천지가 조화되는 것을 전제로 하므로 인간의 교육과 인간의 변화가 전제됨을 보여준다. 이처럼 대순사상의 지상천국은 오랜 역사 속에서 매우 세밀한 논리를 토대로 이루어져 간다.

아울러 대순사상에서는 원리와 함께 지상천국과 관련하여 역사적인 3가지 사건이 주목된다. 『전경』에서 지상천국을 본격적으로 추구한 인물은 요임금, 마테오 리치, 진묵 대사이다. 대순사상에서 음양합덕을 통해 지상천국을 건설하려 한 첫 번째 인물은 요임금이다.

상제께서 정미년 설달 스무사흘에 신 경수를 그의 집에서 찾으시니라. 상제께서 요(堯)의 역상 일월성신 경수인시(曆像日月星辰敬授人時)에 대해서 말씀하시기를 “천지가 일월이 아니면 빈 껍데기요, 일월은 지인(知人)이 아니면 허영(虛影)이요, 당요(唐堯)가 일월의 법을 알아내어 백성에게 가르쳤으므로 하늘의 은혜와 땅의 이치가 비로소 인류에게 주어졌나니라” 하셨도다. 이때 상제께서 일월무사 치만물 강산유도 수백행(日月無私治萬物 江山有道受百行)을 가르치고 오주(五呪)를 지어 천지의 진액(津液)이라 이름하시니 그 오주는 이러하도다.

新天地家家長歲 日月日月萬事知
侍天主造化定永世不忘萬事知
福祿誠敬信 壽命誠敬信 至氣今至願爲大降
明德觀音八陰八陽 至氣今至願爲大降
三界解魔大帝神位願趁天尊關聖帝君¹¹⁹⁾

위 예문에서 요임금(帝堯陶唐氏, BC 2324-BC 2255)이 하늘의 은혜인 일월의 법, 곧 시간의 원리와 그에 따른 땅의 이치를 알려주어 지상천국이 될 수 있도록 길을 열었다고 대순사상은 평가한다.

119) 『전경』 「교운」 1-30. 신천지가가장세 일월일월만사지. 시천주조화정영세불망만사지. 복록성경신 수명성경신 지기금지원위대강. 명덕관음팔음팔양 지기금지원위대강. 삼계해마대제신 위원진천존관성제군. 신천지에는 집집마다 불로장생을 누리고 해와 달과 같이 지혜가 밝아져 만사를 알게 된다. 시천주 조화정 영세불망 만사지 복록도 성경신이요 수명도 성경신에 달려있다. 지극한 기운이 지금 크게 내리기를 원하옵나이다. 명덕과 관음, 팔음팔양의 지극한 기운이 지금 크게 내리기를 원하옵나이다. 삼계해마 대제신위 원진천존 관성제군. (교무부, 「돌병풍」, 『대순회보』 119, 2011)

다음 근대와 가까운 시기에 대순사상의 지상천국을 이루고자 한 인물은 마테오 리치와 진묵 대사(震默, 1562-1633)이다. 대순사상에서 마테오 리치의 동방 선교는 서학의 지상천국 건설 노력으로 높이 평가된다. 서학의 천당은 사후세계에 있는 것으로 강조되었지만, 실제 서학의 가치는 지상천국의 건설에 있었던 것으로 대순사상은 평가한다. 마테오 리치 이전에도 지상천국을 모색하고자 했던 또 다른 인물들이 대순사상에서는 재조명된다. 이들 인물 가운데는 신농씨(炎帝 神農氏), 강태공(姜尙, B.C. 1211- 1072), 관운장(關羽, ?-21), 석가모니 등이 있다.¹²⁰⁾

유교의 폐습으로 마테오 리치의 지상천국 시도는 좌절되었다. 그러나 대신 동서의 경계가 개방되어 동양의 문명신은 서양으로 넘어가 서양의 지상천국 건설에 동참하게 된다. 그러나 인간의 교만으로 원한이 해원되지 않은 상태에서 이 개방은 오히려 삼계의 착란으로 연결된다.

대순사상에서 지상천국건설을 위해 노력하는 또 다른 인물은 진묵대사이다. 조선 중기에 살아있는 부처로 불릴 만큼 이적과 전설의 주인공이었던 진묵대사는 천상에 올라가서 온갖 묘법을 배워 내려 인세에 그것을 베풀고자 하였으나, 이 또한 유학자인 김봉곡의 음해로 좌절된다.

동학의 실패 이후 백척간두에 있던 동양(東洋) 형세는 그 존망의 급박함이 백척간두(百尺竿頭)에 있었으나 천지공사 이후 러일전쟁을 계기로 부활의 전기를 맞아 오늘날까지 이어진다. 서양보다 앞서있던 동서양의 관계는 마테오 리치와 진묵 대사 이후 관계가 역전되고 동양은 진멸위기에 놓였다가 부활한다. 천지공사 이후 동서양의 교류는 증폭되어 동서양의 장점이 합해진 문화가 150여년간 이룩되어 왔다.

120) 『전경』 「교운」 1-10.

3. 성사재인(成事在人) 인계관(人界觀)의 자생적 근대성

가. 인계관(人界觀)으로서의 인간관(人間觀)

대순사상 인계관의 성립은 구천의 인신강세로부터 시작된다, 실체로서의 구천의 인신강세는 구천의 신위에 나타난 “강성상제”라는 용어에서 명확하게 나타난다.

강성상제(姜聖上帝)라 함은

우주(宇宙) 삼라만상(森羅萬象)을 삼계대권(三界大權)으로 주재(主宰) 관령(管領)하시며 관감만천(觀鑑萬天)하시는 전지전능(全知全能)한 하느님의 존칭(尊稱)임을 뜻함이다.

“강성상제(姜聖上帝)”는 인간계의 성을 신위에 추가함으로써 구천이 인신 강세를 하였음을 드러내 준다. 구천의 인신강세로 인하여 인계관은 새롭게 형성된다. 인신강세 후 천지를 운행하던 신명은 운수자리를 함께 할 인간을 찾아 나서게 된다. 인신강세 이전에는 인간이 신명을 찾아왔지만, 인신강세 이후에는 신명이 인간을 찾게 된다.

상제께서 박 공우가 아내와 다투고 구릿골을 찾아왔기에 별안간 꾸짖으시기를 “나는 독하면 천하의 독을 다 가졌고 선하면 천하의 선을 다 가졌노라. 네가 어찌 내 앞에 있으면서 그런 참되지 못한 행위를 하느냐. 이제 천지신명이 운수자리를 찾아서 각 사람과 각 가정을 드나들면서 기국을 시험하리라. 성질이 너그럽지 못하여 가정에 화기를 잃으면 신명들이 비웃고 큰일을 맡기지 못할 기국이라 하여 서로 이끌고 떠나가리니 일에 뜻을 둔 자가 한시라도 어찌 감히 생각을 소홀히 하리오” 하셨도다¹²¹⁾

운수자리란 음양합덕의 원리로 후천에서 신명이 함께할 사람과 가정을 뜻한

121) 『전경』 「교법」 1-42

다. 구천의 인신강세로 인간의 지위가 격상된다. 대순사상에서 신명과 인간은 삶과 죽음의 경계에서 구분된다, 인간은 죽으면 신명이 되고, 신명이 태어나면 인간으로 되는 것이다.

김 송환이 사후 일을 여쭙어 물으니 상제께서 가라사대 “사람에게 혼과 백이 있나니 사람이 죽으면 혼은 하늘에 올라가 신이 되어 후손들의 제사를 받다가 사대(四代)를 넘긴 후로 영도 되고 선도 되니라. 백은 땅으로 돌아가서 사대가 지나면 귀가 되니라” 하셨도다.¹²²⁾

신명과 인간은 삶과 죽음으로 스스로 그 형태를 바꾼다. 곧 인간은 신이 몸이라는 형체를 가지는 것이고 인간이 죽음으로 형체를 벗어나면 신이 된다. 다만 수도를 한 인간은 정과 혼이 결합하고 뭉치게 되어 죽어도 혼이 사라지지 않고 천상에 오를 수 있지만, 수도를 하지 않은 인간은 연기가 삭듯 사라진다.

도를 닦은 자는 그 정혼이 굳게 뭉치기에 죽어도 흩어지지 않고 천상에 오르려니와 그렇지 못한 자는 그 정혼이 희미하여 연기와 물거품이 삭듯 하리라.¹²³⁾

위 예문에서 “정혼(精魂)”이 혼과 다른 것은 신체에 있는 정기신(精氣神) 가운데 물질인 정(精)과 정신인 혼(魂)이 결합한 것이 정혼이기에 정혼은 인간이 살아있을 때만 가지는 혼이 된다. 인간은 수도의 여하에 따라 이 정혼의 수준이 결정된다. 이에 신명과 인간은 음양 관계를 형성할 수 있다.

神有人神陰人陽, …(중략) 神人以陰陽成造化…(중략) 神人和而萬事成神人合而百工成神明人人合神明陰陽相合神人相通然後天道成而地道成神事成而人事成人事成而神事成¹²⁴⁾

神이 있고 사람이 있으니, 神은 음이고 사람은 양이다. …

122) 『전경』 「교법」 1-50.

123) 『전경』 「교법」 2-22.

124) 『전경』 「교운」 2-42.

神과 사람은 음양으로써 조화를 부린다. ...
 神과 사람이 사이가 좋아야 만사가 이루어지고
 神과 사람이 협력해야 백 가지 공이 이루어진다.
 神은 사람을 기다리고(바라고) 사람은 神을 기다린다(바란다).
 음양이 서로 합하고 神과 사람이 서로 통한 이후에야
 하늘의 도가 완성이 되고 땅의 도가 완성이 된다.
 神의 일이 이루어져야 사람의 일이 이루어지고
 사람의 일이 이루어져야 神의 일이 이루어진다.¹²⁵⁾

위 예문에서 신과 인간이 서로 의지하고 끌어주는 까닭은 몸을 가진 인간은 지상세계에 변화를 줄 수 있지만 보이지 않는 부분을 알 수 없고, 신명은 보이지 않는 부분을 볼 수 있지만 지상세계에 변화를 이룰 수 없기 때문이다. 하늘 위의 하늘이 천지를 화육할 때, 신명과 인간을 구분하고 서로 교류하게 하는 것은 몸을 가진 인간이 되면 노력을 통해 두루 잘 할 수는 있지만 한 분야에 탁월할 수 없고, 몸이 없는 신명이 되면 한 분야는 탁월할 수 있으나, 몸이 없어 다른 분야에 두루 잘할 수는 없는 존재가 되기 때문이다. 그러나 인간계의 신명과 천지의 신명은 구분된다.

천지에 신명이 가득 차 있으니 비록 풀잎 하나라도 신이 떠나면 마를 것이며 흙 바른 벽이라도 신이 옮겨가면 무너지나니라.¹²⁶⁾

위 예문은 대순사상에서 천관, 지관, 인간관은 신명으로 가득 찬 천계, 지계, 인간계라는 신명 시스템인 것을 보여준다. 이는 대순사상의 신인관계는 유기적 인간과 기계적 신명으로 구성되며 이 관계가 천·지·인에 반영되어 있음을 보여준다. 이에 구천은 신인의도(神人依導)의 법을 삼계착란에 대한 처방으로 제시한다. 그 핵심은 인신강세 이후 천하의 문제를 진단하는 삼계대순 이후 ‘신’과 ‘인간’이 서로 도와서 세상을 바꾸는 것이다.

125) 교무부, 「신도(神道)에 대한 올바른 이해」, 『대순회보』 81, 2008,

126) 『전경』 「교법」 3-2.

신인의도(神人依導)의 이법(理法)으로 해원(解冤)을 위주(爲主)로 하여 천지공사(天地公事)를 보은(報恩)으로 종결(終結)하시니¹²⁷⁾

삼재(三才)이론에서 인간은 천지의 소통을 중재하는 중재자로 나타난다. 인계관과 인간관 또한 차이는 “계(界)”가 가지는 시스템적 성격에 따라 사건들이 논리적으로 연결된다는 차이점이 있다. 삼재의 인간관이 개별적인 의사결정에 초점이 있다면, 삼계의 인계관에는 시스템적인 성격이 강조된다. 따라서 인간이 가지는 중재적, 접화적 기능도 조직적으로 나타난다.

근대 이후 100여년간 동양과 서양은 오리엔탈리즘과 옥시덴탈리즘이라는 양가적 감정을 서로 가지게 되었다. 서양은 동양을 신비화하여 동양 지배를 정당화하고 동양은 서양을 신비화하여 동양의 정체성 포기를 정당화했다. 100여년간의 서양 근대문명의 동양 기원 망각은 오늘날 동양 사람들에게 서양 근대의 기원이 동양이란 것을 믿지 못하게 한다. 동양의 천관·지관·인계관은 위기 상황에서 새로운 천계관·지계관·인계관의 출현을 기다리게 되었다.

나. 성사재인(成事在人) 인계관(人界觀)

구천의 출현 전과 후의 차이는 신명과 인간의 관계 역전에서 두드러진다. 늘 신명을 모시던 인간이 근대에 이르러 신에게 도전하고 신을 부정하는 단계에까지 이르렀지만 상제의 인신강세는 마침내 신명이 인간을 인정하고 인간과 협력을 이루게 하는 계기가 된다.

“중찰인사는 도통을 뜻하며, 이것은 앞으로 모든 권리나 그 어떠한 것이라도 사람이 다 갖는다는 뜻이다. 그러니 사람이 가장 높아진다. …(중략) 옛날에는 신봉어천(神封於天)으로 모든 권한을 하늘이 맡아서 행사하여 천존시대였고, 현재는 신봉어지(神封於地)로 땅이 맡아서 행사하니 지존시대다. 지금은 지존시대가 다 되었다 하나 이사 갈 때 방위 보고 묘 자리를 보는 등 아직도 땅에 의존하는 것은 땅에서 권한을 가졌기 때문이다. 앞으로는 신봉어인(神封於人)으로 이 권한을 사람이

127) 『대순진리회 요람』, 「취지」.

말아서 하게 된다.” 「도전님 훈시」 (1989. 4. 12)¹²⁸⁾

위 예문에서 동양은 서양과 달리 풍수지리와 같은 땅의 힘이 하늘만큼 크게 강조되었던 이유가 땅에 신명이 봉안되었다고 생각하였기 때문임을 알 수 있다. 또한 상제의 인신강세는 땅에 봉안되어 있던 신명을 인간에게 봉안하는 큰 기회임을 알 수 있다. 신명의 죄와 벌을 무서워하던 인간은 인신강세로 신명과 같은 등급의 위치로 격상된다.

구천의 인신강세로 초래된 지관과 인간관의 변화 중 가장 큰 변화는 ‘인간은 무엇이며 왜 존재하는가’라는 의문의 해결이었다. 대순사상은 인간의 존재 이유에 대한 답으로 ‘마음’을 제시한다.

마음은 일신(一身)의 주(主)이니 사람의 모든 언어(言語) 행동(行動)은 마음의 표현(表現)이다. 그 마음에는 양심(良心), 사심(私心)의 두 가지가 있다. 양심(良心)은 천성(天性) 그대로의 본심(本心)이요, 사심(私心)은 물욕(物慾)에 의(依)하여 발동(發動)하는 욕심(慾心)이다. 원래(原來) 인성(人性)의 본질(本質)은 양심(良心)인데 사심(私心)에 사로잡혀 도리(道理)에 어긋나는 언동(言動)을 감행(敢行)하게 되니 사심(私心)을 버리고 양심(良心)인 천성(天性)을 되찾기에 전념(專念)하라. 인간(人間)의 모든 죄악(罪惡)의 근원(根源)은 마음을 속이는 데서 비롯하여 일어나는 것인즉 인성(人性)의 본질(本質)인 정직(正直)과 진실(眞實)로써 일체(一切)의 죄악(罪惡)을 근절(根絶)하라.¹²⁹⁾

위 예문에서 인간의 마음은 천성을 품은 존재이다. 서양에서 신의 형상을 따라 만들었다고 하는 것처럼 인간의 마음은 특히 하늘의 마음과 통할 수 있다고 한다. 서양은 근대 100여 년간 동양을 앞서왔지만 아직 서양 인문과학에서는 ‘마음’이란 개념이 없다.

동양 전통에서 수행의 근본 기제로 여겨진 ‘마음’은 대순사상에서 구천의 인

128) 이광주, 「모사는 재천하고 성사는 재인이니라」, 『대순회보』 249호, 2021에서 재인용. 이 글에서 「도전님 훈시」란 박우당 도전의 훈시를 말한다. 이 글에서는 대순진리회의 공식 중단 소식지인 『대순회보』에 인용된 것만을 채택해서 인용한다.

129) 『대순진리회요람』, 「훈회」.

신강세 이후 지상천국이 실현되는 계기로까지 격상된다. 대순사상에서 마음은 천지의 보배이며¹³⁰⁾ 천지도 마음에 따라 작동하고 구천의 인신강세도 이루어진다.¹³¹⁾ 신명이 인간에 봉해지는 것도 마음이 있기 때문이고 마음은 그래서 영혼의 집이라는 영대(靈臺)로 불렸다. 동학사상에서 “지기(至氣)”가 여러 번 언급되지만 그 “지기”를 받게 되는 마음에 대한 언급은 드물다. 인간은 마음을 가진 존재이기에 천지와 대등한 삼재를 이루게 된다는 것이 인신강세 이후 드러난 인간의 존재 이유이다.

六월 어느 날 신 경원(辛京元)이 태인에서 사람을 급히 보내어 순검이 날마다 저의 집에 와서 상제의 계신 곳을 묻는다는 소식을 전하게 하였도다. 상제께서 그 사람을 보고 “급한 일로 오는 사람이 도중에서 지체하다가 늦어진 것은 무슨 일이뇨” 꾸짖으시니 그 사람이 대답하기를 “오는 길에 당화주역으로 운명을 비판하는 자가 있으므로 잠깐 지체되었사오니 용서하소서” 하니 상제께서 곧 글을 써 주시며 “이 글을 경원에게 주고 보고 난 후에 곧 불사르라” 이르시니 그 글은 이러하니라.

天用雨露之薄則必有萬方之怨
地用水土之薄則必有萬物之怨
人用德化之薄則必有萬事之怨
天用地用人用統在於心

心也者鬼神之樞機也門戶也道路也
開閉樞機出入門戶往來道路神
或有善或有惡
善者師之惡者改之
吾心之樞機門戶道路大於天地¹³²⁾

130) 『전경』 「교운」 2-41.

131) 오심즉여심, . 『동경대전』, 「논학문」 東經大全, 「論學文」, “吾心卽…汝心也.

132) 『전경』 「행록」 3-44. 하늘이 비와 이슬을 박하게 쓰면 필히 만방에 원이 맺히고 땅이 물과 흙을 박하게 쓰면 필히 만물에 원이 맺히고 인간이 덕화를 박하게 쓰면 필히 만사에 원이 맺히나니 하늘과 땅과 인간의 쓰임이 모두 마음에 달려있다.(교무부, 「돌병풍」, 『대순회보』 119, 2011) 마음이란 귀신의 추기요 문호요 도로다. 추기를 열고 닫고 문호로 들고 나며 도로에 오고 가는 신이 있는데, 혹은 선하기도 하고 혹은 악하기도 하니라. 선한

위 예문에서 하늘이 우로를 내리고 땅이 수토의 덕을 쓰는 것은 마음에 달려 있다. 천지는 화육을 위해 인간이 원하는 대로 움직여주므로 땅 또한 인간의 뜻에 따라 준다. 인간의 마음은 신명이 드나드는 통로와 집이 된다. 가일배법(加一倍法)이라는 리미널리티의 원리에 따라 인존시대로 가기 전에 지존시대를 거치며 지존시대에서 인존시대로 넘어가는 과정에서 많은 땅의 변동도 예측하는 연구자들도 있다.¹³³⁾ 인간은 마음이 있는 존재이기에 마음이 실체화 되는 은원관계(恩怨關係)에서 마음의 가치가 결정된다.

正吾之心氣 立吾之義理 求吾之心靈¹³⁴⁾

인간의 마음이 보배라는 「포유문」의 마지막 부분에 나타나는 위 예문은 인간 마음의 가치는 평상시의 심기와 의리에 의해 좌우되는 것임을 보여준다. 이에 지상천국은 인간이 해원하여 의리와 보은이 사라진 무도병의 세계에 다시 의리와 보은이 설 때 도래한다.

특히 부모와 자식, 곧 선령신과 자손간의 해원-보은관계가 마음의 실현 곧 지상천국 실현의 관건이다. 서양에서 이성이 모든 판단의 기준이라면 동양에서의 마음은 효가 판단의 기준이 된다. 대순사상에서도 또한 효는 마음과 생사판단의 궁극적 기준이 된다.

상제께서 대홍리에서 三十장의 양지 책의 앞장 十五장마다 “배은망덕 만사신 일분명 일양시생(背恩忘德萬死神 一分明一陽始生)”을, 뒷장 十五장마다 “작지부지 성의웅약 일음시생(作之不止聖醫雄藥 一陰始生)”을 쓰고 경면주사와 접시 한 개를 놓고 광찬에게 가라사대 “이 일은 생사의 길을 정함이니 잘 생각하여 말하라”고 하시니 광찬이 “선령신을 섬길 줄 모르는 자는 살지 못하리이다”고 여쭙니 상제께

것은 본받고 악한 것은 고쳐라. 추기요 문호요 도로인 나의 마음은 천지보다도 크니라.(교무부, 「선자사지(善者師之) 악자개지(惡者改之)」, 『대순회보』 115, 2010)

133) 대표적으로 탄허스님은 땅의 변화에 대해 많이 언급하였다.

134) 『전경』 「교운」 2-41. 나의 심기를 바르게 하고, 나의 의리를 세우고, 나의 심령을 구하여.(교무부, 「정오지심기 입오지의리 구오지심령 임상제지임의」, 『대순회보』 115, 2010)

서 말씀이 없으시다가 잠시 후에 “네 말이 가하다” 하시고 접시를 종이에 싸서 주사(朱砂)를 묻혀 책장마다 찍으셨도다. “이것이 곧 마패(馬牌)라”고 이르셨도다.¹³⁵⁾

위 예문에서 선령신의 보은은 생사판단의 기준이 된다. 의리와 보은이 생사판단의 기준이 되는 것은 천지가 인간을 선택하는 기준인 마음의 성능이 의리에 의해 결정되기 때문이다.

서양사상에 마음은 없지만 대순사상은 서양사상도 긍정적으로 포용한다. 대순사상은 서양과 같이 성장을 긍정한다. 다만 대순사상에서 서양과 다른 점은 천지신명과 선령신이 포함된 성장이라는 점이다. 대순사상에서 인간의 성장은 도통이 된다. 대순사상의 성장에서 강조되는 것은 천지와 조상의 은혜, 곧 보은이다. 그러나 대순사상에서 도통은 도교와 달리 자신의 노력 뿐 아니라 상제의 임의에 맡겨야 이를 수 있다.

任上帝之任意洋洋上帝在上浩浩¹³⁶⁾

위 예문은 보배인 마음이 이를 수 있는 도통은 인신강세한 구천이 제시한 진법에 따라 수행해 가는 안심안신에 있음을 보여준다. 대순사상에서 도통은 무위이화의 원리와 같이 개인의 노력뿐만 아니라 구천의 법리가 중요하다.

대순사상의 인계관은 천지공사의 진행과 더불어 그 의미가 드러났지만 천지공사 이전 「전교」에 나타난다. 천지인의 기운을 가진 유불선을 통해 천지가 인간을 성장시키는 프로그램으로 대순사상은 「전교」를 제시하고 있다. 500년 만에 성인이 출현하라는 맹자의 언급처럼 「전교」에서는 513년 주기로 9회에 걸쳐 약 4,617여년간 신성(神聖) 및 유불선의 성인과 그 가르침이 나타나 <표 3>과 같이 인간을 가르쳐왔다고 한다.¹³⁷⁾

135) 『전경』 「공사」 3-9.

136) 『전경』 「교운」 2-41. 임상제지임의. 상제의 임의에 맡기라.(교무부, 「정오지심기 입오지 의리 구오지심령 임상제지임의」, 『대순회보』 115, 2010)

137) 『전경』 「교운」 2-26.

<표 3> 유불선과 전교

	포태(정교합일)			양생(정교분리)			육대 (정교분리)			관왕(정교합일)
기간	513년 X 3=1539년			513년 X 3=1539년			513년 X 3=1539년			
내용	삼황 오제	요순	탕왕	석가	공자	예수	신라 남조	성리학	교황	대순

실제 대순사상은 동양수학의 천문, 지리 곧 하도낙서 수학의 확장인 자미두수의 7성¹³⁸⁾, 밀교 천문학의 28수¹³⁹⁾, 시간함수인 24절¹⁴⁰⁾, 천상분야열차지도의 우주관과 육계, 색계, 무색계의 36천 우주관으로 해석될 수 있다¹⁴¹⁾.

동서고금의 시공간에 나타난 이치를 융합한다는 대순사상의 삼계공사에 따라 삼계는 인간 화육을 위해 재정비된다. 천계공사에 의해 천상분야열차지도의 중심인 태율은 태율천상원군과 관계를 가지고 태율을 둘러싼 칠성은 칠성주의 순서 변화로 재정비된다. 칠성을 둘러싼 28수와 24절에는 각 신장들이 배치되어 상관적 사유가 실체화된다. 후천 삼계 관계에 선천과 가장 달라진 점은 인존(人尊), 성사재인(成事在人), 도통군자(道通君子)이다.¹⁴²⁾

이에 기존종교의 신인관계와 달리 대순사상에서는 상호소통으로 되어 있다. 인간은 몸속에 갇힌 신이기에 내부의 신을 깨워 외부의 신과 소통하게 하는 것이라 할 수 있다. 대순사상의 우주관과 인체관은 세부사항이 치밀하여 기존 종교의 우주관과 인체관이 보다 상세하고 체계적으로 설명된다.

100년 전에 동아시아에 들어온 서양 사상은 동아시아인에게는 사실 친숙한 것이었다. 서양은 맹자에게 배워 최초의 역성혁명을 일으켰고¹⁴³⁾ 『주역』을 통해 라이프니츠는 원자론의 단초인 단자론을 세웠다.¹⁴⁴⁾ 서양문물이 들어올

138) 이승재, 『자미두수의 과학적 탐구』, 서울: 미래터, 2017.

139) 야노 미치오, 『밀교 점성술과 수요경』, 서울: 동국대학교 출판부, 2010.

140) 김태규, 『당신의 때가 있다』, 서울: 더메이커, 2015.

141) 쑨웨이지에, 「동진(東晉)시대부터 송원(宋元)에 이르는 도교의 '삼십육천설(三十六天說)' 발생과정과 층적(層積)」, 『대순종학』 4, 2023.

142) 고남식, 「선천 천관과 상제의 초월성: 상제의 신도, 삼계대관과 관련하여」 『대순사상은 충』, 1999.

143) 프랑수아 줄리앙 지음, 허경 옮김, 『맹자와 계몽철학자와의 대화: 도덕의 기초를 세우다』, 한울 아카데미, 2009.

144) 조셉 니덤 지음, 콜린 로넌 축약, 김영식, 김제관 옮김, 『중국의 과학과 문명: 사상적 배경』, 까치, 1998.

당시 동양의 지식인에게 서양의 민주주의와 과학은 낯선 것이 아니었으므로 타 문명과 달리 수용이 매우 용이했다.

한국 신종교에 있어 유럽 근대문명의 동아시아 기원이 갖는 의미는 한국 신종교가 가지는 근대성이 오늘날의 입장에서는 포스트모더니즘 곧 현대적 근대성이었다는 것을 암시한다. 근대 주류지식인이 서양의 근대성을 글자 그대로 받아들였지만, 열악해 보이는 신종교의 자생적 근대성은 오히려 서양보다 한발 앞선 근대성이었다. 한국 신종교의 근대성이 포스트모더니즘 곧 현대성이었다는 또 하나의 근거는 한국 신종교가 크게 유행한 것이 현대성이 드러난 1980년대 후반 이후라는 점이다.¹⁴⁵⁾

한국 신종교는 발생 당시 이미 서양의 근대성보다는 한 차원 높은 근대성을 추구하였으므로 한국 신종교가 일본의 탄압 이후 부활하기까지는 공산주의 붕괴라는 포스트모더니즘적 상황 혹은 현대적 상황을 맞이해야 했다.

다. 성사재인(成事在人) 인계관(人界觀)에 나타난 동서양 인간관(人間觀)의 재활성화

1) 성사재인(成事在人) 인계관(人界觀)에 나타난 유불선 인간관(人間觀)의 재활성화

대순사상에 나타나는 인계관은 「전교」에 나타나듯이 유불선의 인간관과 연결된다. 대순사상에서 유불선은 하늘이 인간을 교육하는 과정이었다고 한다. 구천이 강조되는 대순사상에서 유불선은 천지인의 기운과 대응한다. 그러나 대순사상은 실체적인 신명을 강조하는 데 반해 기존 유불선은 신명의 속성적인 작용을 강조하는데 큰 차이가 있다.

기존 선불유의 사상을 대표하는 허무, 적멸, 이조는 대순사상에서 각각 천과 지의 한 가지 기능을 담당한다. 선, 불, 유의 허무, 적멸, 이조는 12운성에서 포태, 양생, 육대의 다음 단계인 관왕으로 통합되고 대순사상은 관왕의 도이

145) 노길명, 「광복 이후 한국 신종교운동의 전개와 연구 동향」, 『종교와 문화』 3, 1997

다.¹⁴⁶⁾ 선도의 허무와 불도의 적멸 그리고 유교의 이조는 성리학에서 밝힌 마음의 3가지 작용인 허령(虛靈), 지각(知覺), 신명(神明)에 각각 대응된다,

道傳於夜天開於子	轍環天下虛靈
教奉於晨地闢於丑	不信看兒足知覺
德布於世人起於寅	腹中八十年神明 ¹⁴⁷⁾

『심경(心經)』에서 마음은 허령-지각-신명의 구조를 가지고 있다고 한다.¹⁴⁸⁾ 대순사상에서 허령-허무, 지각-적멸, 신명-이조의 세 기운은 각각 천지인에 대응된다. 허령, 지각, 신명은 천지인에 대응하여 본체, 작용, 주체로 해석될 수 있다.¹⁴⁹⁾

대순사상에서 유불선이 신명과 관계될 수 있는 원리는 유불선이 각각 천지의 포태, 양생, 욕대의 기운을 가지고 있기 때문이다.

受天地之虛無仙之胞胎
受天地之寂滅佛之養生
受天地之以詔儒之浴帶¹⁵⁰⁾

위 예문은 선도의 허무라는 사상은 천지의 포태 기운인 허무에서 나왔으며 불교의 적멸사상 또한 천지의 양생 기운인 적멸에서 나왔음을 보여준다, 이는

146) 김귀만, 「대순사상의 관왕론 연구」, 대전대학교 박사학위논문, 2019.

147) 『전경』 「교운」 1-66. 천지(天地)의 허무(虛無)의 기운을 받아 선(仙)이 포태(胞胎)하고, 천지의 적멸(寂滅)의 기운을 받아 불(佛)이 길러내고, 천지의 이조(以詔)의 기운을 받아 유(儒)가 욕대(浴帶)한다. (박용철, 「도통진경(道通眞境)에 대한 이해(理解)」, 『대순사상논총』 5, 1998, p.361)

148) 한형조, 「음양과 귀신: 기의 합리론으로 접근하는 초자연적 현상들」, 『국학연구』 14, 2009.

149) 최치봉, 「주자학으로 본 대순사상의 마음에 관한 연구: 허령, 지각, 신명을 중심으로」, 『대순사상논총』 31, 2018.

150) 『전경』 「교운」 1-66. 천지(天地)의 허무(虛無)의 기운을 받아 선(仙)이 포태(胞胎)하고, 천지의 적멸(寂滅)의 기운을 받아 불(佛)이 길러내고, 천지의 이조(以詔)의 기운을 받아 유(儒)가 욕대(浴帶)한다.(박용철, 「도통진경(道通眞境)에 대한 이해(理解)」, 『대순사상논총』 5, 1998, p.361)

유교의 경우도 동일하다.

포태·양생·육대로 기능하는 유불선의 원리를 통한 대순사상의 신인조화는 동양사상을 기호수학으로 표시한 한태동의 방법을 통해 보다 명확히 이해할 수 있다.¹⁵¹⁾ 유불선과 서교는, X는 X이고 -X는 -X라는 이중긍정의 유교, X는 -X이고 -X는 X라는 역설적인 도교, X는 X도 -X도 아니라는 이중부정적인 불교로 표현할 수 있다. 유불선은 친구와 원수의 관계를 정의하는데 있어 그 특성이 분명히 드러난다. 배워서(X) 익히니(X) 기쁘고 멀리서 친구(X)가 또(X) 찾아와서 기쁜 유교는 임금(X)은 임금(X)다와야 하고 신하(-X)는 신하(-X)다와야 하므로 친구(X)와 원수(-X)의 관계에서 친구(X)는 친구(X)고 원수(-X)는 원수(-X)라고 한다.¹⁵²⁾ 원수와 친구를 척력과 같이 분리하여 추진하는 유교에 대해 오랜 유교의 숙적이었던 도교는 도(X)를 도(X)라 하면 도가 아니고(-X) 유(X)는 무(-X)이고 무(-X)는 유(X)이며 가장 약한 물(-X)이 가장 강하고(X) 가장 추한(-X) 사람이 가장 미인(X)이므로, 원수(-X)는 친구(X)요 친구(X)는 원수(-X)라고 한다.¹⁵³⁾ 원수와 친구를 대칭으로 배치하는 도교에 대해 오랜 유교-도교의 중재자인 불교는 친구(X)도 원수(-X)도 없는 일체 공(空)을 주장한다. 따라서 도교와 불교의 허무와 적멸은 -X로 표시된다.¹⁵⁴⁾ 또 유교의 경우 -X는 없지만 이조(以詔)로 표시되는 이중긍정의 X는 내부적 초월로 해석될 수 있다. 포스트휴먼시대는 내부적 초월을 필요로 하며¹⁵⁵⁾ 이는 동양 여성이 내면화한 초월이 반영된 한류의 유행으로 잘 드러난다고 한다.¹⁵⁶⁾ 허무 적멸에

151) 한태동, 『사유의 흐름』 연세대학교 출판부, 2003.

152) 子曰：學而時習之，不亦說乎，「학이장」子對曰 君君臣臣父父子子。(『논어집주』 「안연장」, 성백효 편, 전통문화연구회, 1990, p.27, p.346)

153) 道可道,非常道; 名可名,非常名 「1장」; 上善若水, 「8장」, 『도덕경』 (김경수, 『노자역주』, 문사철, 2009, p.14, p.108) 和大怨, 必有餘怨; 報怨以德, 安[焉]可以爲善. (김경수, 『노자역주』, 문사철, 2009, p.34)

154) 논리의 모순을 문제해결에 적용하는 사례는 여러 가지 특허 개발 사례에서도 나타난다. 특히 트리즈(TRIZ)는 러시아어 'Teoriya Resheniya Izobretatelskih Zadach'의 약자이며, 영어로 TIPS(Theory of Inventive Problem Solving)라고도 불린다. 트리즈는 모든 발명과 혁신에 공통된 원리로서 타협과 양자택일 없는 모순해결적인 문제해결원리를 지칭한다. (김익철, 『창의적 문제해결 天地人』, 영남DPS, 2012; 김호중, 김기정, 강일찬, 조영덕. 『(창의설계) 실용트리즈: 한국형』, 서울: 진샘미디어. 2011.

155) 이은선, 「한류와 한국 유교전통 그리고 여성의 살림영성」, 한국문화신학회 편, 『한류로 신학하기』, 동원출판사, 2013.

156) 이은선, 「오늘의 '포스트휴먼'(posthuman) 시대에 무엇이 인간을 여전히 인간되게 하는가?

기초한 내부적 초월이 포스트휴먼시대 인간과 기계의 공진화에 관건이 된다고 한다. 이상 12운성과 유불선의 관계는 <표 4>와 같이 정리할 수 있다.¹⁵⁷⁾

동양에서 유불선의 추이를 각각 살펴보면 전체적으로 신명의 실체성이 사라지고 속성을 강조하는 방향으로 진행되어 왔다. 도교의 경우 음양오행의 상관적 사유가 외단(外丹)에서 내단(內丹)으로 진행되며, 음양오행의 기가 내면화된다. 불교의 경우 상관적 사유는 부처와 중생이 엄격히 구분되는 소승불교에서 점차 중생에게 불성이 내재한다는 여래장사상의 대승불교로 나아가, 결국 중생이 바로 깨달을 수 있다는 선불교로 발전했다. 유교의 경우는 한나라 이후 음양오행체계와 유교가 결합된 후 성리학 단계에서 유교는 내면의 수행으로 발전한다. 그러나 실체를 버리고 속성에 치우친 유불선은 결국 실체에 치우치는 서양의 위협을 이겨내지 못한다.

<표 4> 12운성과 유불선

구분	선	불	유
12운성	포태	양생	육대
특성	조화	형체	범절
논리	X는 -X, -X는 X	X는 -X, -X는 X	X는 X, -X는 -X
선천종장	노자	석가	공자
후천종장	수운	진묵	주자

이에 대해 대순사상에서는 실체적인 신명의 개념이 나타난다. 서양이 "신은 죽었다"고 한다면 대순사상의 천지공사는 "하늘이 늙었다"로 요약된다. 서양에서는 신이 죽어 인간이 신 없이 혼자 살아야 한다면 대순사상에서 신에 해당하는 하늘은 죽은 것이 아니라 늙은 것일 뿐이며 상제에 의해 하늘도 고쳐지고 재정립될 수 있다고 한다.

또한, 속성적 요소를 강조하는 동양사상에 대해 대순사상에서는 실체적 요소를 강조하며 죄와 벌의 원인을 인성 뿐 아니라 천지의 구조라는 실체에 둬므로

- 유교적 페미니즘과 '다른 기독교론'(the other Christology)-, 『유교사상문화연구』, 52, 2013

157) 『전경』 「교운」 2-26.

써 죄와 벌 개념을 표현한다.

지난 선천 영웅시대는 죄로써 먹고 살았으나 후천 성인시대는 선으로써 먹고 살리니 죄로써 먹고 사는 것이 장구하랴, 선으로써 먹고 사는 것이 장구하랴. 이제 후천 중생으로 하여금 선으로써 먹고 살 도수를 짜 놓았도다.¹⁵⁸⁾

위 예문에서 ‘죄로써 먹고사는 선천’이라는 표현은 인간의 죄가 개인의 문제만은 아니라는 점을 보여준다. 대순사상의 인간관은 속성적 인간관을 강조하는 동양 유불선의 인간관과 달리 선천과 후천이란 구조적 실체로 속성과 실체를 겸비하여 동양의 자생적 근대성을 내포한다.

2) 성사재인(成事在人) 인계관(人界觀)에 나타난 서양 인간관(人間觀)의 재활성화

서양에서 근대에 이르러 유일신을 중심으로 하는 세계관이 붕괴하자 이어 신관의 붕괴, 그리고 인간의 붕괴가 발생했다. 지동설로 인해 붕괴된 서양 세계관은 급기야 “신은 죽었다”로 대변되는 신관의 붕괴로 이어졌고, 오늘날 인간성의 종말과 생태계 붕괴의 현실 속에서 인간성 상실로까지 연결되고 있다.

마테오 리치가 서교를 전할 때 서교 또한 음양오행과 같은 지수화풍이란 유기체적 세계관이 있었지만, 천지공사가 진행되던 시기 서양 인간관은 지수화풍의 인간관을 폐기하고 데카르트-칸트의 구성주의적 인간관으로 대체되어 있었다.

데카르트-칸트의 구성주의적 인간관이란 유일신이 사라진 자리에 유일신의 자리를 인간의 오감이라는 실체로 대체하는 세계관이었다. 유일신이 사라져 아무것도 믿을 수 없는 상황에서 유일하게 믿을 수 있는 것은 자신의 생각 뿐이라는 데카르트의 주장은 널리 수용되어 이후 칸트에 이르러 세계는 각자가 스스로 구성하는 것이라는 구성주의 세계관으로 발전하였다.

158) 『전경』 「교범」 2-55,

신(神)없는 세계의 도덕적 사회인 동양을 모방하는 과정에서 나타난 이 구성주의적 세계관은 동양의 세계관과 달리 자연을 지배 조작하는 위험한 실체적 세계관이었다. 구성주의적 세계관은 인간의 감각에 따라 세계를 계량화, 도구화 하여 그동안 생각해 보지 못한 많은 문명이기와 과학기술을 고안하였다.¹⁵⁹⁾ 인간은 갈수록 신과 가까워져 보이는 등 이러한 구성주의는 성립 초기 200여 년간 성공적으로만 여겨졌다. 그러나 불과 300여년이 지나기도 전에 서양은 『서구의 몰락』을 이야기하기 시작했다.¹⁶⁰⁾ 서양은 300여년간 무작정 한 번도 가보지 않은 길을 달려간 결과, 자신들의 문명이 인류의 절멸을 초래하였고 돌아올 길이 없는 막다른 길에 봉착했음을 알게 된 것이다.

당초 서양이 모방했던 신(神) 없는 세계의 도덕적 사회라는 동양의 사상은 막상 서양과 같은 구성주의가 아니었다. 동양 또한 초월신이 없는 사회에서 세상에 대해 자기의 법칙을 투영하지만 그들이 투영하는 것은 이기론이라는 상관적 사유의 이치였다. 또한 동양사상에 나타난 신 개념 또한 서양과 같은 초월신이 아니어서 적대할 필요도 없었다.

동양의 귀신론이 음양이나 이기와 같은 기계적인 신 개념이라는 것은 동서양의 신관이 가장 차이 나는 지점이다. 동양의 신관은 동양 신관이 가장 먼저 나타나는 은나라의 갑골문에 나타난 상제의 개념을 보면 서양과 유사한 인격신적 요소를 가지고 있으나, 은나라의 상제 개념을 대체하는 주나라의 천 개념이 등장하면서 점점 인격신적인 개념이 사라지고 이법신적인 특성이 드러난다. 주나라의 천 개념은 전국시대 천지인 삼재사상의 영향으로 천신, 지기, 인귀의 개념으로 발전하다가 급기야 주역이 확립된 한나라 시기에 이르러서는 음양개념으로 대체된다. 기계론적인 동양의 귀신 개념은 불교와 도교의 인격신적인 개념이 유행하며 잠시 중국 사상사의 전면에서 사라진다. 소강절이 이기 개념을 귀신 개념과 음양오행의 체용관계로 설명하고 나서야 귀신 개념에 내재한 음양과 이기 개념은 다시 재생된다. 소강절의 체용관계는 단순한 음양관계인 전국시대의 신인관계보다 더 기화론(氣化論)적으로 구체적이었다.¹⁶¹⁾

159) 엘프리드 W. 크로스비 지음, 김병화 옮김, 『수량화 혁명 : 유럽의 패권을 가져온 세계관의 탄생』, 서울: 삼산, 2005.

160) O. 슈팽글러 지음, 박광순 옮김, 『서구의 몰락』, 파주: 범우사, 2001.

유불선이 속성론적 관점에서 인간관을 설명하는 개념이라면 조리(調理)와 기화(氣化)는 실체론적 입장에서 인간관을 설명하는 개념이 된다. 대순사상 또한 인간의 조리와 신명의 기화를 인계관의 주요 특징으로 제시한다.

天用地用 人用之 調理綱紀 統制乾坤 此之謂造化手段也¹⁶²⁾

위 예문에서 조리(調理)는 중심에서 건곤을 통제하는 방법, 곧 인간에 의한 토(土)의 중재를 의미한다. 이는 인간이 이(理)를 가진 존재로써 주변의 사물을 통제한다는 역학적 관점을 반영한다. 인간이 세계의 중심에서 이목구비를 통해 감각되는 세계를 조작한다는 서양 구성주의의 동양적 경우에 해당된다.

서양의 구성주의에 대응되는 동양사상은 공감을 통한 인간의 모순 중재, 곧 인간의 조리와 신명의 기화였다. 인간에 의한 토(土)의 중재라는 전국 시대의 관념은 소강절의 이기 개념에서 인간의 조리(調理)라는 개념으로 구체화된다.¹⁶³⁾ 소강절의 이기 개념에 나타난 인간에 의한 조리 개념을 살펴보면 인간에 의한 조리(調理)라는 소강절의 개념 또한 신과 인간의 음양 관계에서 출발함을 볼 수 있다.¹⁶⁴⁾ 소강절 당시에 이미 널리 활용되던 신선술과 달리 소강절

161) …음양 등의 기(氣)의 작용으로 도(道)의 만물 생성을 설명하는 해석 방법을 우리는 ‘기화론’이라고 부른다. ‘기화론’적 해석은 반드시 ‘도’를 ‘기’로 본다. 만일 (노자의 ‘일생이 이생 삼[一生二 二生三]’에서) ‘二’를 음양이기(陰陽氣)로 본다면, 음양이기를 생한 ‘一’은 반드시 혼일미분(混一未分)의 ‘기’이며, ‘一’을 생한 ‘도’ 역시 반드시 혼원(混元)의 가 혹은 ‘원기(元氣)’로 보아야 한다. (김백현, 『도가철학연구』, 강릉: 동녘출판기획, 2002, pp.187-188) 기화론은 노자와는 무관하게 시작되었던 장자의 이론에서 출발하여, 직하학과를 거친 후 동중서에 이르러 1차 유교적으로 변되었다가 성리학에 이르러 무극과 태극에까지 연결된다. 성리학은 무극과 태극까지 연결된 기화론이라 할 수 있다. 대순사상의 음양합덕 또한 도를 음양의 이기로 해석하는 기화론의 요소가 있고, 이는 무극과 태극까지 연결된다; 氣化, 指陰陽之氣的变化 (한어대사전, 6권 1025)

162) 『전경』 「제생」 43. 천용(天用)과 지용(地用)과 인용(人用)은 강기(綱紀)를 고르게 함이니 하늘과 땅을 통제한다. 이를 조화(造化)의 수단(手段)이라고 일컫는다. (양무목, 「救援 眞理로서의 陰陽合德과 民主主義」, 『대순사상논총』 2, 1997, pp.175-176)

163) 전국시대의 도교 문헌인 포박자에 이미 토인 인간의 존재가 나타난다. (五行之義 土克水也, 갈홍, 『抱朴子內篇』, 北京: 中華書局, 1985, Vol.9. p.320) 소강절이 이를 발견한 것을 ‘소용천하지물막불유이적사상(部雍天下之物莫不有理的思想)’이라고 장립문은 표현한다 (張立文 [외] 지음, 안유경 옮김. 『리의 철학』, 예문서원, 2004, p.115) 이를 처음으로 발견했다고 할 수 있는 부분이다. 이(理)를 발견하면서 이(理)가 인간의 마음에 의해 조절될 수 있다는 것을 소강절은 발견한 것으로 보인다.

164) 하늘의 도는 땅에서 다 구현되며, 땅의 도는 만물에서 다 구현되고 만물의 도는 사람에게

은 음양오행에서 보다 구체적인 신인관계의 결합모형을 발견해 냈다. 하도낙서의 원리를 깊이 연구한 소강절이 발견한 것은 음양오행에서 토와 목화금수의 구분이었다.

이를 구체적으로 살펴보면 소강절은 『전경』과 같이 마음의 공감과 정의를 통해 인간이 신명을 조리할 수 있음을 보여준다. 소강절의 신인관계에서는 중(中)과 토(土)로서의 인간과 사상(四象)과 주변으로서의 신의 배치가 나타난다.¹⁶⁵⁾ 인간은 모든 이치를 구비한 존재로써, 이목구비를 통해 사물을 외형이 아닌 이치로 바라보는 관물로 만물을 조리한다.¹⁶⁶⁾ 도교의 신선 내단술은 음양이라는 조리하는 인간과 기화하는 동양의 기계적인 신명을 잘 표현해준다고 한다. 양(陽)인 인간과 음(陰)인 신이 합쳐진 존재인 신선은 모든 음양은 태극으로 합쳐진다는 역(易) 사상에 따른 동양 신인 관계의 결론이다. 두려움의 대상이던 귀신에 음양의 합리적 속성이 있음이 주역에 의해 밝혀지자 신과 인간관계 또한 음양관계로 간주되어, 서양과 달리 동양에서 귀신은 인간과 결합하고 인간이 활용할 수 있는 존재가 된다. 음양개념이 정립된 이후 진나라의 시황제 및 수많은 동양의 지식인이 신선술에 매료된 것은 신선술에 내재한 음양론이라는 합리성에 기인하였다 할 수 있다. 음양이 신과 인간이 합쳐질 수 있다는 대

서 다 구현된다. 사람이 능히 천지만물의 도가 사람에게서 다 구현된다는 것을 알게 된다. 그 다음에는 능히 사람의 본성을 다 구현할 수 있게 된다. (天之道 盡之于地矣, 天地之道盡之于萬物矣, 天地萬物之道盡之于人矣. 人能知其天地萬物之道所以盡, 天地之道盡所以于人者 然後能盡民也, 『황극경세서』, 「관물내편」, 고회민 지음, 박신환 옮김, 『소강절의 선천역학』, 서울: 예문서원, 2011. pp.195-196)

- 165) 신명의 기화를 소강절은 다음과 같이 표현한다. 기(氣)는 신(神)의 집이요 체(體)는 기의 집이다. 기는 6으로써 변하고 체는 4로써 나누어진다. 4를 체로 삼고 6으로 변하니 神과 氣가 함께 한다. 天은 6이요 地는 4이다. 천은 기를 질(質)로 삼고 신(神)을 신으로 삼으며, 지는 질을 질로 삼고 기를 신으로 삼는다. 기(氣)는 변(變)하고 형(形)은 화(化)한다. (『皇極經世書』, 「觀物外篇」, “氣者, 神之宅也, 體者, 氣之宅也. 體四而變六, 兼神與氣也. 氣變必有, 故三百六十也. 氣以六變, 體以四分. 天六地四. 天以氣寫質, 而以神爲神. 地以質爲質, 而以氣爲神. 氣變而形化 形可分, 神不可分 高회민 지음, 박신환 옮김, 『소강절의 선천역학』, 서울: 예문서원, 2011. p.261) 여기서 4를 체로 삼는다는 것은 원형이정을 뜻하고 6을 천이라 하는 것은 3이라는 가운데 중을 뜻한다 할 수 있다. 소강절에 있어 조리와 기화가 뜻하는 것은 다양하게 해석될 수 있으나 여기서는 소강절이 이(理)를 원형이정으로 기(氣)를 음양오행으로 하고 인간의 마음을 조리의 주체로 삼았다는 데 논의를 국한하기로 한다.
- 166) 소강절은 사물으로써 사물을 바라보는 이물관물을 토해 하늘에 치우치는 자기를 피하고 사람에게 치우치는 정을 피할 수 있다고 한다. 이는 조리와 기화를 말한 장자의 심재와 통한다. 여기서 무에 해당하는 이가 생긴다. 장자는 마음에 도가 쌓여 텅 빈 상태를 심재라고 한다. (高회민 지음, 박신환 옮김, 『소강절의 선천역학』, 서울: 예문서원, 2011, pp.258-260)

전제라면 오행은 중심인 인간과 주변인 신이 배치되는 구체적 양상이었다.

서양 근대의 구성주의가 있기 전 서양의 지수화풍도 음양오행보다 구성주의와 유사한 점이 더 많았다. 음양오행에서 토와 목화금수의 관계는 동서양이 명확히 차이나는 부분이다. 서양의 지수화풍 또한 동양의 음양오행과 같이 토와 같은 제5원소 에테르를 가지고 있었으나, 서양의 제5원소는 유일신과 같이 지수화풍과는 별개의 존재였다. 이에 비해 음양오행의 토는 별개의 존재이면서도 목화금수와 운행을 함께하는 내재적 존재이기도 했다. 소강절의 신인관계는 초월적인 서양의 신인관계와 내재적인 동양의 신인관계를 동시에 수용할 수 있다.

조리-기화 개념을 서구화한 것은 데카르트-칸트만 있는 것은 아니었다. 라이프니츠는 소강절의 철학을 원으로 해석하여 영혼불멸설과 이기 개념의 점점을 찾은 바 있다. 라이프니츠는 “신은 만물에 있다고 하고 만물에도 신(神)이 있다고 합니다. 신은 동시에 원(圓)이며 또 원의 중심입니다. 왜냐하면 신은 어느 곳이나 원의 중심에 있는 원이기 때문입니다.¹⁶⁷⁾ 서양의 대표적인 범신론자인 스피노자는 기(氣)이론의 영향을 받아 서양적인 다신론을 만든다.¹⁶⁸⁾ 쇼펜하우어는 주역의 기(氣)와 상(象)을 반영하여 『의지와 표상으로서의 세계』를 쓴다.¹⁶⁹⁾ 니체 또한 불교의 영향으로 초인을 추구하였다.¹⁷⁰⁾ 칸트에서부터 피히테, 셸링, 헤겔에 이르기까지 어떤 경우는 ‘신’을 도덕적 존재(칸트)로 여기는 가하면, 어떤 경우는 ‘신’을 보편적 자아(피히테, Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814)로 여겼으며, 또 어떤 경우는 신을 세계를 구성하는 통일적 절대관념(헤겔)으로 여겼다. 요컨대 ‘이성’을 ‘신’으로 삼는 이러한 경향이야말로 정통적 종교를 철학적 종교로 대체하는 것이니 모두 중국 철학의 영향을 받았다고 말하지 않을 수 없다고 한다.¹⁷¹⁾

167) 이동희, 『라이프니츠가 만난 중국』, 이학사, 2003, pp.92-93.

168) 안종수, 「스피노자와 유학」, 『철학논총』 44(2), 2006, pp.172-173.

169) 이영재, 「현대공감이론을 통한 공맹철학의 재조명」, 『정신문화연구』 35(2), 2012, p.427.

170) 이동희, 「근대 독일 철학자의 대립적 불교 이해와 수용」, 『헤겔연구』 29, 2011.

171) 주경지 지음, 전홍석 옮김, 『중국이 만든 유럽의 근대: 근대 유럽의 중국문화 열풍』, 청계, 2010, p.378.

현대물리학이나 불교의 화엄경에서도 우주, 물질, 인간은 자작(自作), 타작(他作), 공작(共作), 무인작(無因作)이 아니며 원인이 주어진 결과 빚어진 현상이며 현대물리학에서 밝히고 있는 물질의 창생, 소멸은 소립자와 에너지의 성질로 화엄에서 말하는 본성(本性)의 성기(性起)임이 밝혀진다고 한다. 별들의 생사, 무기질에서 유기질로의 변화 일체 법계가 중중무진 연기하였음을 보여준다.¹⁷²⁾

이기(理氣) 개념의 시작이 된 『황제내경』은 제자백가가 다 포함되어 있고,¹⁷³⁾성리학의 발전된 이(理) 개념은 불교 화엄경의 영향을 받았다고 한다, 오늘날 비교철학에서 이기 개념은 기호학, 토미즘, 스피노자주의와 그에 영향 받은 후기 프랑스 철학과도 광범위하게 비교 연구되고 있다.¹⁷⁴⁾

옥(玉)의 결을 뜻하는 이(理) 개념이 불교의 화엄경에서 태극의 의미까지 나타나게 된 것은 옥(玉)이 가지는 권력의 의미와 브라만-아트만의 합일이라는 인도 브라만교의 개념이 결합되어 나타난 것으로 이해될 수 있다. 옥(玉)은 수많은 노동력을 필요로 하므로 옥(玉) 자체가 이미 권력의 상징이 될 수 있고 우주적 존재 전체인 브라만과 개별적 존재인 아트만이 결합하는 것은 ‘각구태극 통체태극’이라는 태극의 의미, 부분과 전체가 같은 성격을 나타낸다는 유기체 과학의 의미와도 일치하기 때문이다.

화엄경은 실제 불교가 쇠퇴하고 인도 브라만교가 되살아나는 6세기 경에 나타나는 경전이다. 기(氣)의 조리(條理)라는 개념에서 시작한 리(理) 개념은 『장자(莊子)』에 나타난 양생(養生)으로서의 조리(調理) 개념으로 독립한 후 화엄경의 이(理) 개념이 번역될 당시 이슬람과 힌두교에 나타난 플라톤 사상적 측면이 소강절의 이(理) 개념 형성에 영향을 주었다 할 수 있다. 이슬람의 타우히드(Tawhid)는 ‘하나로 만듦’ 또는 ‘하나됨을 선언하다 혹은 인정하다’의 동명사형 하나님의 유일성(唯一性), 불가분성, 절대성, 유일한 실재임을 인정하는 것이라고 한다. 타우히드는 신플라톤주의와 같은 유출설의 한 변형태로 화엄경

172) 허정화, 「화엄사상과 현대 물리학의 비교연구」, 동국대학교 석사학위논문, 2003.

173) 在〈內經〉一書中,可以看到道家、墨家、名家、陰陽家等學派的思想痕迹,這是不可否認的事實。徐儀明,『性理与岐黃』,中國社會科學出版社,1997, p.23.

174) 소병선, 『朱子學과 Thomism의 哲學的 比較』: 韓國學中央研究院 박사학위논문, 2005; 박정진, 『철학의 선물 선물의 철학』, 서울: 소나무, 2012; 이정우, 김시천, 김교빈 외, 『기학의 모험: 1, 동서양 철학자, 유배된 氣의 부활을 말하다』, 서울: 들녘, 2004.

의 사사무애(事事無涯)와 이사무애(理事無涯)에 영향을 준 것으로 볼 수 있다고 한다.¹⁷⁵⁾ 이(理) 개념의 기원과 관련된 인도와 이슬람, 중국의 상호 연관성은 이이(理) 개념의 기원인 하도낙서의 복희씨의 기원을 고대 삼기능체계의 시대로 소급될 수 있는 여지를 보여준다.¹⁷⁶⁾

3) 천지보은(天地報恩)의 천인(天人) 관계에 나타난 동서양 천인관계의 재활성화

대순사상에서 인간과 하늘의 관계는 천지보은으로 집약된다. 인간이 지상천국을 실현할 수 있는 이유는 인간이 마음을 통해 보은할 수 있는 존재이기 때문이다.

道通天地報恩¹⁷⁷⁾

위 예문에서 인간이 도통을 하는 것은 도교와 달리 인간의 능력 때문이 아니고 천지에 보은하기 때문이다. 인간은 천지의 최령자라고 하기에 천지의 은혜를 알 수 있고, 인간의 천지보은은 인간 존재의 이유라 할 수 있다.

인간이 보은해야 하는 것은 구체적으로 천지의 성경신과 관계된다. 인간을 화육하는 천지 운행이 신명의 지극한 성경신에 의한 것이라는 것을 잊어 왔기에 신명에 대한 보은이 인간 생사의 중요한 요소가 된다.

생(生)과 수명(壽命)과 복록(福祿)은 천지(天地)의 은혜(恩惠)이니 성(誠)·경(敬)·신(信)으로써 천지(天地) 보은(報恩)의 대의(大義)를 세워 인도(人道)를 다하고,¹⁷⁸⁾

175) 松本耿郎, 「イスラームにおける宗教間對話の理論(宗教間對話の思想——歴史的諸相とそれらの對話, パネル, <特集>第68回學術大會紀要)」, 『宗教研究』 83-4, 日本宗教學會, 2010, pp.180-81, 1272-73.

176) 미르치아 엘리아데 지음, 최중성, 김재현 옮김, 『세계종교사상사2: 고타마 붓다에서부터 기독교의 승리까지』, 이학사, 2005, p.299, pp.490-491.

177) 『전경』 「예시」 88, 도통천지보은.

178) 『대순진리회 요람』 p.20.

위 예문에서 보듯이 인간의 수명, 복록은 천지 성경신의 결과이므로 인간 윤리도덕의 핵심 이유가 된다. 이에 인간은 천지의 은혜에 대한 보은에 노력해야 하고 또한 인간의 보은과 그에 따른 도통은 천지의 화육에 핵심이 된다. 이에 대순사상에서는 60여년간의 조상의 노력에 의해 혼과 백이 결합된 자손으로 인간은 태어날 수 있게 되고¹⁷⁹⁾ 혼과 백이 결합되기에 육망의 근원이자 모든 인간 능력의 기반이 될 수 있는 마음을 인간은 가지게 된다고 한다.

至寶卽吾之心靈也 心靈通則鬼神可與酬酢 萬物可與俱序 180)

위 예문에서 인간이 천지의 은혜에 보은할 줄 알면 인간의 마음은 귀신과 수작할 수 있는 통로가 된다. 대순사상에서 천지는 인간에게 무한한 은혜를 베푸는 존재가 된다. 그러나 인간의 원한이 천지에까지 연결되어 있지만 인간이 일심의 수행을 하면 천지에 도통으로 보은하는 존재가 된다.

인간의 도통과 그에 수반된 개벽을 위해서는 천지인에 대한 심판이 있기도하다. 이에 상제는 직접 인간의 몸을 빌어 태어나고 실제로 매우 고통스러움을 호소한다.

상제께서 어느 날 종도들에게 “내가 이 공사를 맡고자 함이 아니니라. 천지신명이 모여 상제가 아니면 천지를 바로 잡을 수 없다 하므로 괴롭기 한량없으나 어찌할 수 없이 맡게 되었노라”고 말씀하셨도다.¹⁸¹⁾

상제께서 시루산에서 공부하시다가 이따금 산 밑에 있는 샘터 너머에서 우시기도 하셨는데 한번은 부친께서 밥을 가지고 시루봉에 오르다가 그 광경을 보았도다.¹⁸²⁾

179) 『전경』 「교법」 2-36.

180) 『전경』 「교운」 2-41. 지극한 보배는 곧 나의 심령이라. 심령을 통하면 귀신과 더불어 가히 수작할 수 있고 만물과 더불어 가히 질서를 함께할 수 있느니라.(교무부, 「포유문」, 『대순회보』 184, 2016)

181) 『전경』 「공사」 1-9.

182) 『전경』 「행록」 2-9.

상제께서 벽을 향하여 누우시더니 갑자기 종도들에게 가라사대 “이제 온 누리가 멸망하게 되었는데 모두 구출하기 어려우니 어찌 원통하지 않으리오” 하시고 크게 슬피하셨도다.¹⁸³⁾

위 예문에서 구천은 천지공사를 해야만 하는 괴로움을 표현한다. 구천은 동학사상을 오해하여 죽게 된 수많은 원혼의 해원 또한 공사로 처결한다,

상제께서 十二월에 들어서 여러 공사를 마치시고 역도(逆度)를 조정하는 공사에 착수하셨도다. 경석·광찬·내성은 대흥리로 가고 원일은 신 경원의 집으로 형렬과 자현은 동곡으로 떠났도다. 상제께서 남아 있는 문 공신·황 응중·신 경수들에게 가라사대 “경석은 성(誠) 경(敬) 신(信)이 지극하여 달리 써 볼까 하였더니 스스로 청하는 일이니 할 수 없도다”고 일러 주시고 또 “본래 동학이 보국안민(輔國安民)을 주장하였음은 후천 일을 부르짖었음에 지나지 않았으나 마음은 각기 왕후장상(王侯將相)을 바라다가 소원을 이룩하지 못하고 끌려가서 죽은 자가 수만 명이라. 원한이 창천하였으니 그 신명들을 그대로 두면 후천에는 역도(逆度)에 걸려 정사가 어지러워지겠으므로 그 신명들의 해원 두목을 정하려는 중인데 경석이 十二제국을 말하니 이는 자청함이니라. 그 부친이 동학의 중진으로 잡혀 죽었고 저도 또한 동학 총대를 하였으므로 이제부터 동학 신명들을 모두 경석에게 붙여 보냈으니 이 자리로부터 왕후장상(王侯將相)의 해원이 되리라” 하시고 종이에 글을 쓰시며 외인의 출입을 금하고 “훗날에 보라. 금전소비가 많아질 것이며 사람도 갑오년보다 많아지리라. 풀어 두어야 후천에 아무 거리낌이 없느니라”고 말씀을 맺으셨도다.¹⁸⁴⁾

위 예문에서 실체로서의 구천이 천지 보은에 있어 먼저 강조하는 것은 삼라만상의 해원이 된다. 또 해원을 통해서만도통을 이룰 수 있기에 해원은 매우 중시한다. 선천 세상에서 해결할 수 없었던 해원을 구천은 천지·천인관계의 최우선 해결 과제로 선정한다.

183) 『전경』 「행록」 5-24.

184) 『전경』 「공사」 2-19.

무상(無上)한 지혜(智慧)와 무변(無邊)의 덕화(德化)와 위대(偉大)한 권능(權能)의 소유주(所有主)이시며 역사적(歷史的) 대중교가(大宗教家)이신 강증산(姜甌山) 성사(聖師)께서는 구천대원조화주신(九天大元造化主神)으로서 삼계대권(三界大權)을 주재(主宰)하시고 천하(天下)를 대순(大巡)하시다가 인세(人世)에 대강(大降)하사 상도(常道)를 잃은 천지도수(天地度數)를 정리(整理)하시고 후천(後天)의 무궁(無窮)한仙境(仙境)의 운로(運路)를 열어 지상천국(地上天國)을 건설(建設)하고 비겁(否劫)에 쌓인 신명(神明)과 재겁(災劫)에 빠진 세계창생(世界蒼生)을 널리 건지시려고 순회(巡回) 주유(周遊)하시며 대공사(大公事)를 행(行)하시니 음양합덕(陰陽合德) 신인조화(神人調化) 해원상생(解冤相生) 대도(大道)의 진리(眞理)로써 신인의도(神人依導)의 이법(理法)으로 해원(解冤)을 위주(爲主)로 하여 천지공사(天地公事)를 보은(報恩)으로 종결(終結)하시니 해원(解冤) 보은(報恩) 양원리(兩原理)인 도리(道理)로 만고(萬古)에 쌓였던 모든 원울(冤鬱)이 풀리고 세계(世界)가 상극(相克)이 없는 도화낙원(道化樂園)으로 이루어지리니 이것이 바로 대순(大巡)하신 진리(眞理)인 것이다.

위 예문에서 “만고(萬古)에 쌓였던 모든 원울(冤鬱)이 풀리고”라는 부분은 구천의 천지공사의 취지가 해원에 있고 해원이 근대성의 관건이라는 것이다. 또한 증산의 해원과 보은공사로 삼계의 삼라만상은 후천선경이 되는 것이다. 이 해원과 보은이 원할히 진행되는 것이 천지의 성공이고 삼라만상의 해원과 보은이 이루어지는 것이 또한 증산의 권능 아래 이루어진다.

대순사상에서 삼계의 상극화는 삼계착란으로, 삼계의 상생은 천지성공으로 나타난다. 명부의 착란이 큰 문제이기 때문에 천지공사를 통해 이 신명과 인간의 비겁으로 생긴 명부의 착란을 막는 데서 천인관계, 지인관계를 복권하고 재활성화한다.

인계관의 경우 천계와 지계의 모든 문제의 발생과 해결이 인간을 통해 동시에 이루어진다는 견해이다. 천지가 성공하기 위해 인간을 필요로 하는 시기이며,¹⁸⁵⁾ 천지성공이란¹⁸⁶⁾ 천인관계의 상생으로 이룩되는 것이다.

185) 『전경』 「예시」 30.

4) 지상신선(地上神仙)의 지인(地人) 관계에 나타난 동서양 지인관계의 재활성화

대순사상에서 인간과 땅의 관계는 지상신선과 연관된다. 대순사상에서 인간의 성장과 세계 발전의 관건은 신인조화이고 신인조화의 방법이 음양합덕이다. 대순사상에서 신인조화가 가능한 이유는 신과 인간이 모두 음양이라는 태극의 원리를 공통으로 가지고 있어 서로 대대되는 입장을 이해한다면 같은 원리이기 때문에 조화될 수 있다. 신인의 조화를 통해 세계는 해원상생과 도통진경으로 성장해 나간다는 것이 대순사상이 제시하는 후천 관련 인간관이다.

지상신선이 될 수 있는 대순사상에서 땅과 관계된 인간의 지위는 종지로 집약된다. 대순사상에서 우주는 원형이정[理]으로 무한중첩순환[氣]하고 인간은 공감[心]으로 중재한다고 하는 이 글의 고찰이 맞다면, 대순사상에서 우주에서의 인간의 지위는 천지를 성공시키는 존재이다.¹⁸⁷⁾ 천지를 성공시켜야 하는 우주에서의 인간의 지위는 대순사상에 있어 다시 공감의 방법에 따라 종지와 같이 4가지로 나뉘어 진다. 무한중첩순환[理氣]과 공감[心]은 대순사상에 나타난 우주에서의 인간의 지위에 대한 공통된 원리가 된다. 대순사상에 나타난 인간의 지위에 대해 보기로 한다.

먼저 음양합덕과 관련해서 보면, 인간은 시공간을 통해 천지와 공감해야 하므로 시간의 움직임은 아는 지인(知人)이 될 수 있다.¹⁸⁸⁾ 사람은 때를 알고 때에 맞게 변할 줄 알면 생기(生氣)가 계속 생긴다.¹⁸⁹⁾ 사람의 생각 하나에 천지의 일기가 바뀔 만큼, 인간은 마음을 속이지 않는 무자기를 통해 몸과 마음의 음양합덕을 할 수 있다. 인간은 음양합덕이라는 공감을 통하여 현망회삭의 이치로 자유롭게 움직이는 춘하추동의 기운을 잘 통제할 수 있다. 우주는 무한중첩순환하므로 음양이 이치이고 이치가 경우가 된다.¹⁹⁰⁾

다음 신인조화와 관련해서 보면, 인간은 유일하게 신이 못 가진 육체로 고통

186) 『전경』 「예시」 30.

187) 『전경』 「예시」 30.

188) 『전경』 「공사」 1-30, 『전경』 「교운」 1-30, 『전경』 「예시」 1-21.

189) 『전경』 「행록」 5-38.

190) 『대순지침』 p.18

받을 수 있는 마음을 가진 존재이다. 대순사상에서 신명(神明)은 원형이정의 기(氣)로 해석될 수 있다. 사람의 마음은 신명이 드나드는 장소이고¹⁹¹⁾, 이정심법(理定心法)과 같이 이치는 마음을 정할 수 있다.¹⁹²⁾ 안심안신(安心安身)을 통하여 마음 잠심(潛心)하게 하고 마음이 잠심되면 우주(宇宙)라는 집 속에 사는 여자처럼 마음이 편안하여 신과 공감할 수 있게 된다.¹⁹³⁾ 수도인은 주문 수련을 통하여 무한중첩순환하는 우주를 중재할 수 있고 성경신을 통하여 이(理)로써 신과 공감(共感), 감응(感應)한다.¹⁹⁴⁾

다음 해원상생과 관련해서 보면, 인간은 유일하게 원을 이치로 풀 수 있는 존재이다. 이해(理解)란 원(冤)은 반드시 이치를 통해 풀린다(解)는 뜻으로 볼 수 있으므로 인간은 이치를 통하여 원을 풀 수 있다.¹⁹⁵⁾ 인간은 공감하여 중재하는 존재이므로 인간의 음양을 조절하지 못하면 원은 인간을 병들게 하고¹⁹⁶⁾ 사람이라 할 수 없다.¹⁹⁷⁾ 그래서 동양과 서양에도 도통신이 있다면 의통은 조선에만 있다.¹⁹⁸⁾ 인간은 중심에서 우주의 병을 고쳐 순환시키는 존재이다. 우주는 무한중첩순환하므로 한 사람의 품은 원한으로도 천하 기운이 막힌다.

이상 살펴본 대순사상 삼계관 재정립에 나타난 자생적 근대성은 크게 세 가지로 요약된다. 첫째, 삼계 전체의 가변성 특히 천계의 가변성이다. 대순사상은 삼계관의 붕괴를 삼계관 자체의 문제가 아니고 삼계의 문제로 간주했다. “묵은 하늘”로 대표되는 대순사상의 천계관은 동서양을 통틀어 역사 시기 내내 지존의 존재였던 하늘에게 늪을 수 있는 존재라는 한계를 부여하여 천계관의 붕괴

191) 『전경』 「행록」 3-44.

192) 『전경』 「교운」 2-33; 고남식, 「이정심법과 수심의 궁극적 성향」, 『대순사상논총』 13, 2001.

193) 고남식, 「선천 천관과 상제의 초월성: 상제의 신도, 삼계대권과 관련하여」, 『대순사상논총』 8, 1999, pp.562-563

194) 황태연, 「공자의 공감적 무위·현세주의와 서구 관용사상의 동아시아적 기원 上」, 『한국학』 36(2), 2013, pp.73-74.

195) 대순사상에서는 해원을 상징하는 오선위기 벽화를 ‘이해’라고 표현하고 있다. 해원은 상생의 자연과학적 기초가 된다. (박용철, 「해원상생의 실현에 대한 고찰」, 『대순사상논총』 4(-), 1998, pp.213-241)

196) 『전경』 「행록」 5-38; 조영숙, 「『東醫寶鑑』 宇宙本體論에 관한 研究」, 『도교문화연구』 33, 2010, p.141; 김미림, 「『동의보감』의 양생관 연구」, 외국어대학교 박사학위논문, 2009, pp.163-165.

197) 『전경』 「제생」 43.

198) 『전경』 「행록」 5-38.

를 재정립했다. 대순사상에서 삼계는 기존 동양사상에서 불변의, 굳림하는 삼계가 아니라 상제에 의해 바뀔 수 있는 가변적인 삼계이다.

둘째, 삼계에서 지계의 지위상승이다. 동서양을 통틀어 하늘은 높였지만 땅을 하늘만큼 높여야 한다고 강조한 사상은 동서양 역사를 통틀어 증산을 신앙의 대상으로 하는 종교가 거의 유일하다. 대순사상은 땅을 높이는 음양합덕을 종지의 첫 번째 어구로 내세움으로써 지계의 지위 상승을 증산 신앙 종교단체 중에서도 가장 명확히 제시했다.

셋째, 삼계의 호환성이다. 대순사상에서 삼계는 전체적으로 변화하고 내부 비중이 유동적이지만 매개를 하는 인간을 중심으로 상호 호환된다. 대순사상은 공통 구조와 원리로 발생한 천지인이 원한으로 인해 상호 소통되지 못하여 많은 재앙이 일어났다고 한다. 상호교류가 막힌 이유는 땅은 하늘에 비해 천대받고 인간은 약한 존재로 원칙 없이 이용당했다.¹⁹⁹⁾ 구천의 인신강제 이후 나타난 대순사상의 천관·지관·인간관의 변화는 천지인의 가변성과 항상성, 호환성으로 나타난다.

199) 최원혁, 「동학사상과 대순사상의 자생적 근대성 비교 연구」, 『Studies on Humanities and Social Sciences (SHSC)』 6(1), 2024.

V. 동학사상과 대순사상의 자생적 근대성 비교

1. 천관(天觀)의 자생적 근대성 비교

가. 삼재(三才)와 삼계(三界)

개체발생이 계통발생을 반복한다는 리미널리티의 원리에 따라 대순사상은 동학사상의 특징에 새로운 특징이 추가된다. 따라서 두 사상의 비교는 새롭게 나타나는 특징을 통해 비교할 수 있다. 대순사상의 천관에 고유하게 나타나는 용어는 삼계와 후천을 들 수 있고 이는 각각 동학사상의 삼재와 선천에 대비된다.

먼저 대순사상에서 삼계는 천계(天界), 지계(地界), 인계(人界)를 말한다. 도교사상에서도 천상계, 지하계 등을 개별적으로 언급하기는 하지만 이를 통틀어 삼계라는 표현을 쓰는 사례는 드물다. 반면 대순사상은 대순이란 용어에서부터 “삼계”를 전제로 하며 대순사상에서 핵심이 되는 천지공사 또한 일련의 삼계공사로 표현된다.

그 삼계공사는 곧 천·지·인의 삼계를 개벽함이요 이 개벽은 남이 만들어 놓은 것을 따라 하는 일이 아니고 새로 만들어지는 것이니 예전에도 없었고 이제도 없으며 남에게서 이어받은 것도 아니요 운수에 있는 일도 아니요 다만 상제에 의해 지어져야 되는 일이다.¹⁾

위 예문에서 삼계는 천계·지계·인간계를 통틀어 말하는 것이라고 정의된다. 삼계는 대순사상의 특징을 드러내는 교리의 핵심어로 나타난다. 삼계(三界)는 삼재(三才)와 대비되지만, 대순사상에서 처음 나타나며 반복적으로 사용된다. 예를 들어 대순사상에서 구천대원조화주신(九天大元造化主神)은 삼계지존

1) 『전경』 「예시」 5.

(三界至尊)²⁾으로 삼계를 통찰(統察)하며 삼계역사(三界役使)³⁾를 하는 중 신성, 불, 보살의 하소연으로 삼계혼란(三界混亂)⁴⁾이 삼계착란(三界錯亂)⁵⁾으로 발전하는 것을 삼계대순(三界大巡)⁶⁾을 통해 문제를 진단하고, 삼계대권(三界大權)⁷⁾으로 삼계복마(三界伏魔)⁸⁾를 삼계개조(三界改造)⁹⁾하는 삼계공사(三界公事)¹⁰⁾를 하여 삼계 해마(三界解魔)¹¹⁾하고 삼계를 투명(透明)¹²⁾하게 하여 삼계를 개벽(開闢)¹³⁾한다.

이러한 삼계(三界)는 삼재(三才)와 비교하여 세가지 특징이 드러난다. 첫째, 삼계지존, 삼계대순과 같이 구천의 입장에서 바라보는 천관·지관·인간관의 특징이 드러난다. 둘째, 삼계(三界)는 “계(界)”가 시스템이라는 의미를 가지므로 삼재(三才)와 비교하여 신명계를 강조한다. 셋째, 삼계(三界)는 “계(界)”라는 용어에 나타나듯이 속성을 강조하는 동양적인 삼재(三才)와 비교하여 서양의 실체성도 동시에 강조한다. 각 특징을 삼계가 사용된 용례에 비추어 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 삼계에는 삼계의 지존, 삼계대순과 같이 구천의 입장에서 바라보는 천관·지관·인간관의 특징이 드러난다. 천주, 곧 구천대원조화주신(九天大元造化主神)은 삼계의 지존(至尊)으로 삼계를 통찰(統察)하며 삼계에서 역사한다.

천존(天尊)이라 함은

군생만물(群生萬物)을 뇌성(雷聲)으로 보화만방(普化萬方)하시는 지대지성(至大至聖)한 삼계(三界)의 지존(至尊)임을 뜻함이며¹⁴⁾

2) 『대순진리회 요람』, p.7.

3) 『전경』 「교운」 1-17.

4) 『전경』 「교운」 1-9.

5) 『전경』 「예시」 10.

6) 『전경』 「교운」 1-9; 『전경』 「교운」 2-6.

7) 『전경』 「예시」 17; 『전경』 「권지」 1-21.

8) 『전경』 「행록」 5-38.

9) 『전경』 「예시」 7.

10) 『전경』 「공사」 3.

11) 『전경』 「교운」 1-30.

12) 『대순진리회 요람』, p.9

13) 『전경』 「공사」 1-2

14) 『대순진리회 요람』, 「신앙의 대상」.

구천(九天)이라함은

전경(典經)에 『……모든 신성(神聖)·불(佛)·보살(菩薩)들이 회집(會集)하여 구천(九天)에 하소연 하므로… (교운 1장 9절)』에서 보는 바와 같이 이 우주(宇宙)를 총할(總轄)하시는 가장 높은 위(位)에 계신 천존(天尊)께 하소연 하였다는 말이니 그 구천(九天)은 바로 상제(上帝)께서 삼계(三界)를 통찰(統察)하사 건곤(乾坤)을 조리(調理)하고 운화(運化)를 조련(調鍊)하시고 계시는 가장 높은 위(位)임을 뜻함이며, 15)

통찰(統察)이란 단어는 또한 삼계와 같이 국어 사전에 없는 대순사상 고유의 용어이다. 국어 사전은 통찰(洞察), 통찰(通察)만 있으며 통찰(統察)의 통(統)은 거느릴 통(統)이다. 통찰(統察)은 또한 통제(統制)와 구분되는데 통제(統制)는 거느리면서 제제하는 것이고 통찰(統察)은 대우주를 거느리며 관찰한다. 삼계 통찰은 삼계지존으로 있으며 삼계대권을 용사하는 것이다. 구천은 삼계지존으로 있으며 구천에서 신성·불·보살의 하소연을 듣는다.

「이 세상에 학교를 널리 세워 사람을 가르침은 장차 천하를 크게 문명화하여 삼계의 역사에 붙여 신인(神人)의 해원을 풀려는 것이나, 현하의 학교 교육이 배우는 자로 하여금 관리 봉록등 비열한 공리에만 빠지게 하니 그러므로 판 밖에서 성도하게 하였느니라」 하시고 말씀을 마치셨도다.16)

선천에서 신명이 원을 푸는 방법은 인간에게 응하거나 인간으로 다시 태어나서 보다 높은 경지의 업적을 이루는 방법밖에 없었고 그것은 학교를 통해서만 가능한 것이었다. 삼계역사는 단 한번 전경에 언급된다. 삼계 역사에서 삼계의 문제는 인간을 문제의 해답으로 제시한다는 것을 알 수 있다.

둘째, 삼계(三界)는 “계(界)”가 시스템이라는 의미를 가지므로 삼재(三才)와 비교하여 신명계가 강조된다. 동학사상과 대순사상의 자생적 근대성은 실체를 강조하는 서양 천관·지관·인간관의 근대성과 속성을 강조하는 전통적 동양 삼

15) 『대순진리회 요람』, 「신앙의 대상」.

16) 『전경』 「교운」 1-17.

재 사상의 충돌을 배경으로 한다. 서양의 실체적 천관·지관·인간관은 성장을 위주로 하여 힘은 있었지만 안정성이 없고, 동양의 삼재관은 안정을 위주로 하여 통합적 안정성은 제시하였지만 현실에 대응할 힘이 부족했다. 동학사상은 동양사상에 숨어있던 천외천을 드러내어 동양의 삼재관에 부족한 힘을 보완하려 하였으나 충분한 방법이 될 수 없었다. 이에 대순사상에서는 삼계라는 개념을 통해 신명 개념을 도입함으로써 동서양의 천관·지관·인간관을 통합할 방법을 제시하였다.

대순사상에서 구천은 천지신명인 신성, 불, 보살의 하소연으로 삼계혼란(三界混亂)¹⁷⁾이 삼계착란(三界錯亂)¹⁸⁾으로 발전하는 것을 삼계대순(三界大巡)¹⁹⁾을 통해 문제를 진단한다.

대순진리회는 상도(常道)를 잃은 삼계(三界)를 바로 잡아 달라는 천지신명들의 호소에 의하여 구천상제께서 인세(人世)에 내려 오셔서 상도를 잃은 천지도수를 정리하시어 광구천하(匡救天下) 하시려고 해원상생의 도리(道理)를 인계(人界)에 선포하시어 이에 수반(隨伴)된 대공사(大公事)를 四十년에 걸쳐 마치시고 화천(化天)하셨으며,²⁰⁾

“천지신명들의 호소”는 “모든 신성(神聖)·불(佛)·보살(菩薩)들이 회집(會集)하여 구천(九天)에 한 하소연”을 의미한다, 이에 모든 신성(神聖)·불(佛)·보살(菩薩)들이 천지신명으로 표현되고 있다. 신명은 속성과 실체를 연결하여 실체를 속성에 맞게 움직이게 하고 속성이 실체로 드러나게 한다. 신명의 역할에 따라 삼계는 혼란에 빠지기도 하고 혼란에서 벗어나기도 한다.

...(상략) 그 문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 흔들고 자연을 정복하려는 데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러 신도의 권위를 떨어뜨렸으므로 천도와 인사의 상도가 어겨지고 삼계가 혼란하여 도의 근원이 끊

17) 『전경』 「교운」 1-9.

18) 『전경』 「예시」 10.

19) 『전경』 「교운」 1-9; 『전경』 「교운」 2-6.

20) 『포덕교화 기본원리』, 「연혁개요」.

어지게 되니 원시의 모든 신성과 불과 보살이 회집하여 인류와 신명계의 이 겁역을 구천에 하소연하므로 (하락)....²¹⁾

혼란은 신명계의 작동 혼란으로 나타난다. 신명계의 혼란은 신명계의 착란으로 발전한다. 천계의 혼란은 명부의 착란으로부터 시작된다고 한다. “상제께서 가라사대 “명부의 착란에 따라 온 세상이 착란하였으니 명부공사가 종결되면 온 세상 일이 해결되느니라.” 이 말씀을 하신 뒤부터 상제께서 날마다 종이에 글을 쓰시고는 그것을 불사르셨도다.²²⁾ 는 구절에서 신명은 혼란의 원인이기도 하지만 문제해결의 방법이기도 하다. 구천은 삼계대순을 통해 신명계의 혼란을 진단하고 삼계공사를 통해 신명계의 혼란을 바로 잡는다. ”대순진리”란 “삼계 개벽대순진리”의 준말이다.

이 종단(宗團)의 명칭(名稱)을 대순진리회(大巡眞理會)라고 한 그 대순(大巡)의 어귀(語句)는 전경(典經)에 상제(上帝)께서

“.....(상략) 원시(原始)의 모든 신성(神聖)·불(佛)·보살(菩薩)들이 회집(會集)하여 인류(人類)와 신명계(神明界)의 겁역(劫厄)을 구천(九天)에 하소연하므로 내가 서양(西洋) 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와 천하(天下)를 대순(大巡)하다가 이 동토(東土)에 이르러.....(하락)” 든가²³⁾

“.....(상략)나는 서양(西洋) 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와 천하(天下)를 대순(大巡)하다가 삼계대권(三界大權)을 갖고 삼계(三界)를 개벽(開闢)하여 선경(仙境)을 열고 사멸(死滅)에 빠진 세계(世界) 창생(蒼生)을 건지려고...(하락) ” 든가²⁴⁾

“공우(公又)가 삼년(三年) 동안 상제(上帝)를 모시고 천지공사(天地公事)에 여러 번 수종(隨從)을 들었는데 공사(公事)가 끝날 때마다 그는 ‘각처(各處)의 종도(從

21) 『전경』 「교훈」 1-9.

22) 『전경』 「공사」 1-5.

23) 『전경』 「교훈」 1-9.

24) 『전경』 「권지」 1-11.

徒)들에게 순회(巡回)·연포(演布)하라’는 분부(吩咐)를 받고 ‘이 일이 곧 천지의 대순(大巡)이라’는 말씀을 들었도다.”²⁵⁾ 등과 같은 말씀 가운데 삼계대순(三界大巡) 개벽공사(開闢公事)의 뜻을 담고 있는 그 대순(大巡)을 인용(引用)하여 이름한 것이다.²⁶⁾

위 예문들에서 “삼계대순(三界大巡) 개벽공사(開闢公事)의 뜻을 담고 있는 그 대순(大巡)”이라는 표현은 “대순진리”란 “삼계개벽대순진리”의 준말임을 보여준다.

셋째, 삼계(三界)는 “계(界)”라는 용어에 나타나듯이 속성을 강조하는 동양적인 삼재(三才)와 비교하여 서양의 실체성이 강조된다. 대순사상의 구원은 삼계대권(三界大權)²⁷⁾으로 삼계복마(三界伏魔)²⁸⁾를 삼계개조(三界改造)²⁹⁾하는 삼계공사(三界公事)³⁰⁾를 하여 삼계 해마(三界解魔)³¹⁾하고 삼계를 투명(透明)³²⁾하게 하여 삼계를 개벽(開闢)³³⁾한다. 먼저 삼계는 속성의 의미에 치우친 삼재에 비해 삼계대권과 같은 실체를 가지게 되어 실질적인 변화를 가져온다.

상제께서 하루는 김 형렬에게 “삼계 대권을 주재하여 조화로써 천지를 개벽하고 후천 선경(後天仙境)을 열어 고해에 빠진 중생을 널리 건지려 하노라”고 말씀하시고 또 가라사대

“이제 말세를 당하여 앞으로 무극대운(無極大運)이 열리나니
모든 일에 조심하여 남에게 척을 짓지 말고 죄를 멀리하여
순결한 마음으로 천지 공정(天地公庭)에 참여하라”

고 이르시고 그에게 신안을 열어 주어 신명의 회산과 청령(聽令)을 참관케 하셨도다.³⁴⁾

25) 『전경』 「교운」 1-64.

26) 『대순진리회 요람』 「대순진리회」

27) 『전경』 「예시」 17; 『전경』 「권지」 1-21.

28) 『전경』 「행록」 5-38.

29) 『전경』 「예시」 7.

30) 『전경』 「공사」 1-3.

31) 『전경』 「교운」 1-30.

32) 『대순진리회 요람』, p.9.

33) 『전경』 「공사」 1-2.

34) 『전경』 「예시」 17.

위 예문에서 구천은 신명을 통하여 조화로써 천지를 개벽하고 후천 선경(後天仙境)을 여는 수단으로 삼계 대권을 언급한다. 신명을 통하여 구천은 삼계의 숨겨진 마인 복마(伏魔)를 해마(解魔)하고 개벽할 수도 있다.

삼계 개념을 통한 신명계의 도입과 실체와 속성의 조화는 천외천의 출현만 강조된 동학사상에 비해 대순사상의 인신강세와 그에 따른 천관·지관·인간관의 조화로 보다 구체적으로 설명될 수 있다. 위에서 살펴본 삼계라는 개념을 배경으로 동학사상과 대순사상에 나타난 자생적 근대성을 비교해 살펴볼 수 있다.

먼저 동학사상 천관·지관·인간관의 특징을 요약한다면 다음과 같다. 첫째, 동학사상에서는 천계 밖의 존재인 천주라는 개념을 활성화했다. 동학 천관은 분리되어 있지만 했던 동학 이전의 천관과는 다르다. 둘째, 동학사상의 천관은 형식적으로는 서학의 초월성과 도교의 내재성을 동시에 가지고 있고 내용적으로는 서학의 내재성과 도교의 초월성을 가지고 있다. 동학사상의 지관의 경우 동학사상도 지상천국을 지향한다. 동학사상의 인간관을 살펴보면 보국안민을 주장한다. 이는 땅과 인간의 조화, 인간과 인간의 조화를 배경으로 한다.

동서양을 통틀어 인간관과 신관에 대한 주장과 사상은 계속 출현하여 왔다. 그러나 삼계관을 재정립하고 삼계관이라는 세계관을 통해 신관, 인간관을 재정립한 사상은 대순사상이 거의 유일하다. 대순사상이 기존 종교와 다른 삼계관 재정립이었던 만큼 따라서 삼계관 연구는 매우 드물었다.

동양 세계관인 천관·지관·인간관은 100여 년 전 발생한 서양의 침략 이후 오늘날 더 이상 동양인도 믿고 의지하는 세계관이 아니다. 천관·지관·인간관의 부정은 곧 동양 문명의 부정이고 동양이 이루어 놓은 5,000년 역사에 대한 부정이 된다. 따라서 천관·지관·인간관의 재정립은 곧 동양문명의 재정립이고 동양 역사의 부활이다.

동학사상의 변화된 천관·지관·인간관에 대해 대순사상은 삼계 개념을 제시한다. 삼계는 그 기원이 오래되었을 뿐 아니라 거시적인 세계관을 넘어 동아시아 문화 전체에 미시적인 틀을 제공했다. 삼계는 천, 지, 인이라는 공간적 세계관

을 넘어 동아시아의 철학, 종교, 과학, 예술, 기술의 기반이 된 음양오행이라는 방법론의 기반이 되었다. 삼재는 음양이론과 오행이론의 공통기반으로 지배문화에서 민속에 이르는 통일적인 틀을 제공했다.

대순사상의 세계관은 삼계관(三界觀)으로 특징 지워진다. 삼계관을 명확히 세계관으로 제시하는 종교는 대순사상이 거의 유일하다. 대순사상에서 삼계는 천계(天界), 지계(地界), 인계(人界)를 말한다. 도교 사상에서도 천상계, 지하계 등을 개별적으로 언급하기는 하지만 이를 통틀어 삼계라는 표현을 쓰는 사례는 드물다. 반면 대순사상은 대순이란 용어에서부터 “삼계”를 전제로 하며 대순사상에서 핵심이 되는 천지공사 또한 일련의 삼계공사로 표현된다.

상관적 사유를 주장한 곳은 증산을 신앙의 대상으로 하는 종단이며 그 중에서도 대순사상이 가장 대표적이다. 대순 종단은 나아가 삼계를 명시하며 또 강조한다. 대순사상 또한 삼계관 정립을 천지공사의 최우선 과제로 삼았고 이론적으로도 우선순위에 배정했다. 대순사상의 삼계관 정립은 상관적 사유에 기반한 리미널리티와 재활성화이며 음양합덕, 삼재확립, 오행구비라 할 수 있다. 이것을 천지공사에서는 실제 천, 지, 인에 구현하는 것이다.

개벽이 가장 구체화된 것은 대순의 삼계개벽이다. 증산이 삼계개벽을 이야기하기 전에 다시 개벽이 있었으나 삼계개벽이 명확하고 실체성이 있다. 동학에 대한 많은 연구가 있었지만 천관·지관·인간관에 대한 대순사상과의 비교 연구가 드물다. 동학사상과 대순사상의 비교는 천관·지관·인간관의 변화에서 가장 뚜렷하게 드러난다.

삼계가 동아시아 문화에 광범위한 사례가 있음에도 오히려 삼계에 대한 이해는 대순사상 자체 뿐 아니라 동양 사상 연구 전체에 있어서도 아직 미비한 상황이다. 삼계에 대한 연구가 미비한 것은 삼계라는 개념이 실증적이고 논리적인 설명을 필요로 한다는 점이다. 이는 인문과학의 영역을 넘어서는 학제간 연구의 분야이다, 곧 삼계가 가진 광범위한 영역이 오히려 장애로 작동했다. 삼계는 단순히 상징적인 틀이 아니고 실체적인 문화에 적용되므로 삼계가 가진 무한한 영역을 설명하는데 있어서 기존의 서양과학과 부합되지 않는 경우가 많았다. 따라서 동아시아 사상을 연구하는 데 있어 세계관으로서의 삼계는 전근대

적인 세계관으로 간주되어 사상 부분만 별개로 연구되어 왔다,

천지인을 삼계로 해석하는 대순사상의 천관·지관·인간관은 도교의 천관·지관·인간관과 표면적으로는 부합한다. 도교의 삼계(三界)는 천지인이라는 삼재의 재(才) 개념이 세계(世界)라는 계(界) 개념으로 확대되어 성립된 개념이다. 동양의 삼계는 크게 육계, 색계, 무색계로 이루어진 불교의 삼계와 도교의 천계, 지계, 인계로 양분된다. 물질적 세계를 명확히 설명하는 도교적 천관·지관·인간관과 정신적 경지로도 이해되는 불교적 삼계관은 설명 분야의 차이가 명확해 보이지만 공통점도 나타난다. 공통점 가운데서 먼저 삼계라는 명칭을 살펴보면 불교의 삼계 개념 이후에 도교에서도 삼재 대신 천계, 지계, 인계라는 “계” 개념이 출현한다는 점이다. 또 천의 구분에 있어서는 불교 삼계에 나타나는 천을 합하면 28천이 되고 도교도 상위 천을 제외하고는 28천이 된다. 28천이라는 천의 숫자가 일치한다는 점에서 도교가 삼재를 불교의 삼계와 같이 ‘계’로 표현한 것에는 도교의 천계, 지계, 인계와 불교의 삼계가 공통점을 가지고 있다는 점을 보여준다. 불교와 도교의 ‘계’ 개념에서 또 하나의 공통점은 세계 인식에 있어 삼수분화적 사고를 적용했다는 점이다.³⁵⁾

불교와 도교 모두 삼수분화는 불교와 도교에 공통되는 역학적인 대칭성의 강조로 보인다. 대칭성 자체는 음양의 2수 분화이지만 대칭성을 지속하는 데 있어서는 두 축의 중심에서 새로운 중심 축을 필요로 한다. 거시적인 태양계나 미시적인 소립자계의 자연현상처럼 형이상학적인 사상에서도 세 축이 있어야 비로소 지속적인 대칭성을 유지할 수 있다. 삼위일체 개념의 세계적 편재(偏在)처럼 삼수분화의 세계관이 동양 뿐 아니라 동서고금을 통틀어 전 세계에 보편적인 이유는 명확히 대칭성의 유지라는 것이다. 이는 또한 음양합덕을 종지로 하는 대순사상 삼계관의 특징이다. 대순사상의 삼계관과 부합되는 도교의 천관·지관·인간관이 주목받는 또 다른 이유는 과학적 성격 때문이다. 특히 우주를 단일한 원리의 반복으로 보는 양자역학의 프랙탈적 세계관이 1960년대 신과학자 카프라 등에서부터 부각되어 왔다.³⁶⁾

35) 박태봉, 「韓國의 思想과 文化에 나타난 三數原理 研究」, 공주대학교 박사학위논문, 2020.

36) 프리초프 카프라 지음, 김용정, 김동광 옮김, 『생명의 그물 : 생물 시스템에 대한 새로운 과학적 이해』, 서울: 고양, 1998; 프리초프 카프라 지음, 이성범, 김용정 옮김, 『현대 물리학

나. 선천(先天)과 후천(後天)

동학사상과 대순사상의 천관에서 나타나는 가장 두드러진 차이는 압축적으로 선천과 후천이라 할 수 있다. 삼계와 삼재의 차이처럼 선천과 후천은 단순한 시대의 차이만 의미하는 것이 아니라 근대성에 있어 신명의 역할 여부가 관계되는 핵심적 개념이다. 후천이란 개념은 상제의 인신강세를 기준으로 선천과 후천으로 구분된다. 동학사상의 천외천 출현과 대순사상의 구천 인신강세는 세계를 구성하는 신명계의 입장에서는 비교할 수 없는 큰 차이가 되므로 후천의 경계는 신명계와 인간계의 총체적 지위변화를 초래하는 대순사상의 구천 인신강세로부터 시작된다. 따라서 대순사상에서 후천이라는 개념은 정역사상과는 전혀 다른 대순사상만의 표현이 된다.

동학사상에서 개벽은 ‘도로선천’이라는 의미를 가진 ‘다시 개벽’이 된다. 동학사상의 “다시 개벽”은 흔히 “후천개벽”이라는 말로 해석되어 왔다. 그러나 동학사상을 이어간 동학관련 종단들의 기록을 보면 “다시 개벽”은 “후천개벽”의 의미보다는 “도로선천”이라는 선천의 원점회귀로 보인다. “도로선천”은 “다시 개벽”과 형식적으로 유사한 용어로 보인다. “도로선천”이라는 용어를 사용한 ‘상주동학’은 동학관련 경전과 가사를 새롭게 많이 배포한 종단으로 알려져 있다. 출판과 문헌에 집중한 종단이 “도로선천”으로 “다시 개벽”을 해석한 것은 동학경전의 문맥상 “다시 개벽”은 “도로선천”으로 해석되는 것이 타당하다는 입장인 것으로 보인다. 실제 당시의 문제를 유교적인 관점에서만 본다면 당시 문제에 대한 최선의 해결책은 다시 요순 시대로 돌아가는 “다시 개벽”이 될 수 있다.³⁷⁾

반면 대순사상은 이에 대해 후천개벽을 주장한다. 선천과 후천의 개념 또한 리미널리티의 원리에 따라 개체발생이 계통발생을 반복하므로 동학사상의 선천과의 비교는 후천의 특징을 살펴봄으로 비교될 수 있다. 후천은 동양의 속성

과 동양사상』, 고양: 범양사, 2015.

37) 김탁, 「동학교 ‘도로 선천(先天)’사상의 내용과 의의」, 『대순사상논총』 48, 2024, pp.199-237.

적 천관과 서양의 실체적 천관이 합덕된 천관이다. 유불선을 통합하는 대순사상 입장에서 요순시대가 다시 시작된다는 “도로선천”이라는 것은 유교의 전현으로 대순사상을 축소 이해한 것이 된다.

상제께서 十二월에 들어서 여러 공사를 마치시고 역도(逆度)를 조정하는 공사에 착수하셨도다. 경석·광찬·내성은 대흥리로 가고 원일은 신 경원의 집으로 형렬과 자현은 동곡으로 떠났도다. 상제께서 남아 있는 문 공신·황 응중·신 경수들에게 가라사대 “경석은 성(誠) 경(敬) 신(信)이 지극하여 달리 써 볼까 하였더니 스스로 청하는 일이니 할 수 없도다”고 일러 주시고 또 “본래 동학이 보국안민(輔國安民)을 주장하였음은 후천 일을 부르짖었음에 지나지 않았으나 마음은 각기 왕후장상(王侯將相)을 바라다가 소원을 이룩하지 못하고 끌려가서 죽은 자가 수만 명이라. 원한이 창천하였으니 그 신명들을 그대로 두면 후천에는 역도(逆度)에 걸려 정사가 어지러워지겠으므로 그 신명들의 해원 두목을 정하려는 중인데 경석이 十二제국을 말하니 이는 자청함이니라. 그 부친이 동학의 중진으로 잡혀 죽었고 저도 또한 동학 총대를 하였으므로 이제부터 동학 신명들을 모두 경석에게 붙여 보냈으니 이 자리로부터 왕후장상(王侯將相)의 해원이 되리라” 하시고 종이에 글을 쓰시며 외인의 출입을 금하고 “훗날에 보라. 금전소비가 많아질 것이며 사람도 갑오년보다 많아지리라. 풀어 두어야 후천에 아무 거리낌이 없느니라”고 말씀을 맺으셨도다.³⁸⁾

동학사상의 원래 취지는 후천이었지만 유교의 전현으로 대순사상을 이해한 동학사상은 후천을 도로 선천으로 오해해 “온나라 양반되기”사상으로 동학사상을 이해한다. 나아가 “양반”의 꿈은 왕후장상으로 연결되고 이는 “도로선천”의 해석은 불완전한 해석이 되었음을 보여준다.

계통발생이 개체발생에서 반복된다는 원리처럼 대순사상은 새로운 시대는 유불선을 통합한 새로운 사상으로 새로운 세상에서 실현되는 것이며 그것은 도로선천이 아닌 새 하늘 새 땅인 후천이 되어야 했다.

대순사상에서 선천은 후천과 대비되는 지양해야 할 세계가 아니라 생장염장

38) 『전경』 「공사」 2-19.

의 원칙에 따라 후천을 가기 위해 거쳐야할 과정이었다. 선천의 수많은 원한은 후천에 해원으로 풀릴 수 있는 동력이었다. 그러나 선천이 도로선천과 같이 처음으로 리셋되는 것이 개혁, 곧 대순사상의 자생적 근대성의 의미는 아니었다. 대순사상의 자생적 근대성이 추구하고 했던 개혁과 후천은 계통발생을 반복하는 개체발생처럼 동서고금의 이치 중 장점만을 모아서 만드는 새로운 세계였다.³⁹⁾

원래 ‘선천’이란 말은 소강절에 의해 역학사에 처음 사용되었으며 주희와 「서전서문」을 쓴 채침의 아버지 채원정에 의해 선천역학의 학문적 체계가 완성되었다.⁴⁰⁾ 선천역학이란 문왕의 64괘에 따라 점을 치는 역학과 달리 복희 8괘도와 하도낙서에 나타난 우주 변화원리를 탐구하는 역학이다. 오늘날 흔히 쓰는 복희 8괘도는 소강절이 공개하기 전에는 존재하지 않았다. 선천역학에서 선천은 역에 하늘을 앞선다는 의미로 사용된 것으로 사물이 상극적으로 운행하기 전 혹은 물질이 생기기 전을 말한다. 소강절은 요임금이 토(土)의 개념을 발견하고 난 것을 경계로 선후천을 구분한다. 선천역학은 팔괘의 배치와 관계되므로 『정역』 또한 넓은 의미의 선천 역학이라 할 수 있다. 선천 역학의 현대적 해석에 대해서는 한규성⁴¹⁾, 한태동⁴²⁾, 한장경⁴³⁾, 한동석⁴⁴⁾, 이승수⁴⁵⁾, 김승호⁴⁶⁾, 유남상⁴⁷⁾, 이현중⁴⁸⁾, 임병학⁴⁹⁾, 윤종빈⁵⁰⁾, 김상일⁵¹⁾이 널리 알려져 있다.

후천이란 개념은 동학사상에서 천주라는 개념이 사용되면서 시작된다. 선천과 후천을 가르는 것은 상제의 인신강세이기 때문이다. ‘천주(天主)’는 마테오

39) 『전경』 「예시」 30.

40) 조희영, 「서명응의 선천역학 정립과 시대적 의의: 『선천사연』을 중심으로」, 『철학연구』 98, 2012, p.1.

41) 한규성 원저, 한필훈 엮음, 『주역에 대한 46가지 질문과 대답』, 동녘, 1996; 한규성, 『역학 원리강화』, 예문지, 1997.

42) 한태동, 『사유의 흐름』, 연세대학교 출판부, 2003.

43) 한장경, 『주역·정역』, 삶과 꿈, 2001.

44) 한동석, 『우주변화의 원리: 陰陽五行原理』, 대원출판, 2003.

45) 이승수, 『중의 원리』, 서울: 지지닷컴, 2008.

46) 김승호, 『주역원론』 (1-6), 선영사, 2009.

47) 윤종빈, 『정역과 주역』, 상생출판, 2009.

48) 이현중, 『역경과 사서』, 역락, 2004.

49) 임병학, 『역학과 하도낙서』, 한국학술정보, 2008.

50) 윤종빈, 『한국역학연구의 기초』, 문경출판사, 2012.

51) 김상일, 『역과 탈현대의 논리』, 지식산업사, 2006.

리치가 한 중국인 청년으로부터 전해들은 유일신의 이름이다.⁵²⁾ 마테오 리치를 포함하여 유교 경전을 연구한 천주교 신부와 기독교 목사는 원시 유교의 상제는 순수한 유일신론적인 모습이라고 한다.⁵³⁾ 중국에 서교를 처음 전한 천주교 신부인 마테오 리치와 『주역』과 『논어』 등 4서 5경을 서양에 번역한 개신교 목사인 제임스 레그(James Legge, 1815-1897)와는 거의 동일인인양 중국인은 노아의 후손들이 이주해왔기에 원시 유일신 사상이 있었고 향후 타락한 것이라 주장한다.⁵⁴⁾ 20세기 초까지 유럽 최고의 중국학자인 라쿠페리(Terrien de Lacouperie, 1844-1894)도 황제는 바빌로니아에서 왔음을 주장했다.⁵⁵⁾

시천주 주문의 '천주(天主)'가 중요한 것은 동학의 탄압 원인이 '시천주' 주문의 '천주(天主)'에 근거한 동학의 천주교 혐의였기 때문이다. 최수운은 '시천주' 주문의 '천주(天主)'가 동학이 천주교로 몰릴 수 있는 위험이 있음을 알고 도 왜 굳이 '천주(天主)'를 고집했는가 하는 학계에서는 풀지 못하는 숙제이다. 최수운은 상제의 가르침을 계시받은 것이며 시천주 또한 상제의 계시였기에 천주교로 몰릴 수 있는 우려가 있었지만 고칠 수 없었다. '시천주'에서 천주는 미륵상생경에 나오는 도솔천주 미륵을 뜻하기도 하였다.⁵⁶⁾ 마테오 리치가 Deus를 천주로 번역한 것은 자신이 창작한 용어가 아니고 당시 중국에서 하느님을 뜻

52) 안성호, 「17세기 초 마테오 리치의 『천주실의』와 19세기 제임스 레그의 중국유교경전 영어번역본에서 사용된 용어 '상제(上帝)'간의 신학적 연속성」, 『한국기독교와 역사』 32, 한국기독교역사연구소, 2010, pp.302-304; 첸카이 통, 『고대 중국 속의 하나님』, 서울: 순출판사, 2009.

53) 안성호, 「존 로스의 중국유교 원시유일신론과 중국어 성서번역의 용어논쟁에 관한 신학적 입장」, 『한국기독교와 역사』 40, (한국기독교역사연구소, 2014), p.228.

54) Legge, The Notions of the Chinese concerning God and Spirits, p.33, 안성호, 「17세기 초 마테오 리치의 『천주실의』와 19세기 제임스 레그의 중국유교경전 영어번역본에서 사용된 용어 '상제(上帝)'간의 신학적 연속성」, 『한국기독교와 역사』 32, 한국기독교역사연구소, 2010, pp.315-316에서 재인용.

55) 쑨장, 「황제(黃帝)는 바빌론에서 왔다: 라쿠페리의 “중국 문명 서래설”과 동아시아로의 전파」, 『개념과 소통』 5, 2010, pp.79-26.

56) 백천의 천자들이 하늘의 기악(伎樂)을 베푸는 동시에 하늘의 만다라꽃[曼陀羅花]과 마하만다라꽃을 갖고 그 위에 홀으면서 찬탄해 말하기를, ‘홀륭하고 홀륭합니다. 선남자여, 당신이 염부제에 널리 복된 업을 닦았기에 이곳에 와서 태어났습니다. 이곳이 바로 도솔타천이고, 이제 이곳 천주(天主)의 이름이 미륵이며, 당신은 마땅히 귀의해야 합니다.’라고 할 것이다.(佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經, 百千天子作天伎樂持天曼陀羅花摩訶曼陀羅花以散其上讚言善哉善哉善男子汝於閻浮提廣修福業來生此處此處名兜率陀天今此天主名曰彌勒汝當歸依, 동국대학교 불교기록문화유산아카이브). 구천대원조화주신 또한 구천의 천과 조화주의 주를 합하여 천주라 할수 있다.

하는 용어였기 때문이다. 후천은 미륵하생 후의 융화세계와 대비되는 개념이었다.⁵⁷⁾

대순사상에서 후천은 삼재가 확립된 삼계관이다. 삼재확립의 대순사상 천계관은 하늘의 천문까지 재정비한다. 대순은 무극신이라는 개념을 통해 무극을 실체화하고 태을 천상원군을 통해 태극을 실체화한다. 후천은 신명이 도입되어 구천의 시각에서 보이는 미래의 천계관이다. 후천의 천계관은 다음과 같다.

첫째, 대순사상의 천계관념은 2개의 천계관념으로 나타난다. 상제로서의 천이 새롭게 추가된다. 대순사상에서 신은 상제로서의 신과 천지신명이라는 두 개의 신이 있어 하늘도 땅이 대비되는 태극의 하늘이 있고 하늘과 땅을 통합한 그 위의 태극 하늘이 있다. 무극과 태극 모두 상제는 주재한다.

둘째, 대순사상은 천지가 음양이라는 선언에 그친 동학에 비해 이법천이 동학사상에 비해 구체화된다. 종합하면 대순사상 천계관의 특징은 묵은 하늘과 새 하늘의 교체, 태극과 이치의 강조, 하늘의 은혜와 땅의 이치의 구분, 하늘과 땅의 음양합덕 관계 등 동학사상보다 더 구체적인 천계관으로 나타난다.

동학사상의 천계관에 나타나는 상관적 사유는 대순사상에 비해 제한된다. 대순사상의 천계관에서 천인관계와 천지관계가 더 부각되는 것은 동학사상보다 대순사상의 천계관에서 리미널리티 양상이 강화됨을 보여준다. 나아가 대순사상의 천계관에는 동학사상에 나타나지 않는 상생이 강조되고 하늘의 역할이 재규정되어 대순사상에서 재활성화가 확대된다.

대순사상에서 재활성화된 천계관은 무극신, 태을천상원군으로 실체화되고 칠성주의 자리배치도 바뀌고 24주와 28수주에 신명의 이름이 불려지면서 천계관이 재확립된다. 이는 천지공사에서 명부공사를 통해 실현된다. 천상분야열차지도의 천문이 재정렬된다.

대순사상에서 개벽된 후천이란 동서고금의 시공간에 나타난 모든 이치의 융합을 의미한다. 따라서 동학사상의 조화에 나타난 동서양 천관·지관·인간관의 연결은 대순사상에 있어 삼계공사를 통해 융합으로까지 발전한다.

57) 최종석, 「증산교(甞山敎)에 나타난 불교적 요소: 미륵신앙의 수용을 중심으로」, 『禪文化研究』 23(-), 2017, pp.254-255.

내유신령과 외유기화로 이루어진 동학사상 천지관계의 무위이화는 대순사상에서 생장염장의 사의(四儀)로 나타난다. 천지공사로 정비된 28수, 24절후 등의 결과로 10간12지, 원형이정, 12운성의 조화가 대순사상에서는 정립된다. 이는 대순사상의 무극도 취지서에 나타난 있는 음양합덕, 삼재확립, 오행구비의 순으로 나타난다.

그러나 기존의 천관·지관·인간관은 천지인의 관계가 고정되고 불균형하고 호환되지 못하여 주로 인간의 구원이나 고통으로부터 해탈, 인간의 불로장생을 추구했지 인간에 의한 세계정신의 구현을 추구하지 못했다. 기존의 천관·지관·인간관은 과거 서양 문명이 동양에 전파될 때 풀지 못했던 숙제를 아직 가지고 있다. 대순의 삼계관이 기존의 천관·지관·인간관과 다른 것은 삼계의 가변성, 항상성, 호환성이다. 대순의 삼계관은 상제에 의해 가변성, 항상성, 호환성을 가진다.

근대의 문제를 전통적인 삼계의 문제로 보는 시각은 도교에서도 이루어진 바가 없다. 대순사상이 100여년이 지난 오늘날에도 빛을 발하는 이유는 100여년이 지난 지금에도 아직 대순사상만큼 근대문명을 전통적인 동양의 관점에서 진단한 사례가 드물기 때문이다. 삼계의 노쇠와 불균형이라는 관점에서 근대의 제문제를 바라보았다는 관점에 대한 차별화된 연구를 필요로 한다.

2. 지관(地觀)의 자생적 근대성 비교

가. 기화(氣化)와 조리(調理)

초월천의 입장에서 천관·지관·인간관을 규정하는 동학사상과 대순사상에서 땅은 기존의 천지에 속한 땅이 아니라 초월천에 대비되는 천지 개념 곧 기화(氣化)가 된다. 그러나 동학사상에 신명 개념을 도입한 대순사상의 경우 기화는 인신강세한 초월천에 의한 조리(調理), 곧 토의 중재자로서의 역할이 기화개념에 추가된다. 대순사상의 조리 개념 또한 개체발생이 계통발생을 반복한다는

리미널리티의 원리에 따라 대순사상에 나타난 조리개념을 통해 동학사상과 대순사상의 지관을 비교할 수 있다. 조리는 신명계에 의해 조화되는 대순사상의 지계관을 동학사상과 대비하여 선명하게 나타내 주는 개념이다.

天用地用 人用之 調理綱紀 統制乾坤 此之謂造化手段也⁵⁸⁾

위 예문은 기화에 대응되는 조리가 기화만큼 우주의 운행을 설명하는 핵심적인 원리가 됨을 위 예문은 보여준다. 조리의 리(理)는 이치 혹은 이법 등으로 표현된다. 대순사상에서 땅은 이치의 중심이 되는 존재로 나타난다.

상제께서 정미년 설달 스무사흘에 신 경수를 그의 집에서 찾으시니라. 상제께서 요(堯)의 역상 일월성신 경수인시(曆像日月星辰敬授人時)에 대해서 말씀하시기를 “천지가 일월이 아니면 빈 껍데기요, 일월은 지인(知人)이 아니면 허영(虛影)이요, 당요(唐堯)가 일월의 법을 알아내어 백성에게 가르쳤으므로 하늘의 은혜와 땅의 이치가 비로소 인류에게 주어졌나니라” 하셨도다. 이때 상제께서 일월무사 치만물 강산유도 수백행(日月無私治萬物 江山有道受百行)을 가르치고 오주(五呪)를 지어 천지의 진액(津液)이라 이름하시니 그 오주는 이러하도다.⁵⁹⁾

위 예문에서 땅의 이치란 천원지방의 원리대로 이치와 법칙에 중점을 두는 땅의 모습을 보여준다. 리는 태극과 연관되어 전통적으로 나타난다. 동학사상과 대순사상이 출현하기 전 이기론에서 이는 중심사상이었기에 동학사상은 “기화”라는 개념으로 상대적으로 이보다 기를 강조하였다. 대순사상은 이에 대해 이(理) 이전의 이(理), 곧 무극태극을 강조하여 일용사물에 적용되는 실질성을 강조한다.⁶⁰⁾

58) 『전경』 「제생」 43.천용(天用)과 지용(地用)과 인용(人用)은 강기(綱紀)를 고르게 함이니 하늘과 땅을 통제한다. 이를 조화(造化)의 수단(手段)이라고 일컫는다. (양무목, 「救援 眞理로서의 陰陽合德과 民主主義」, 『대순사상논총』 2, 1997, pp.175-176)

59) 『전경』 「교훈」 1-30.

60) 대순사상이 발생한 정읍은 이기론 가운데서도 실질론적 이기론인 일제 이항의 전통이 있었다고 한다. 김익두, 최영성, 이선아, 김범수 지음, 『일제 이항의 사상·학문·이론에 관한 새로운 시각들』, 서울: 문예원, 2014.

理雖高 出於太極无極之表 不離乎日用事物之間⁶¹⁾

위 예문에서 “이가 비록 높다 하나 무극태극에서 출현한 것”이라는 표현은 무극과 태극의 주재자인 대순사상의 구천에 이(理)가 속한 것이란 것을 보여준다. 이에 곧 일용사물지간 곧 삼라만상에 이(理)가 존재한다. 이기론에서 이(理)가 실체성을 배제한 속성을 지향하는 개념이었다면 위 예문에서 나타난 이(理)는 실체성이 강조되는 이(理) 개념이다.

태극은 우주의 근원이기에 처음 근원에만 있는 것이 아니라 화엄경의 이(理)처럼 만물에 내재한다. 만물에 태극이 있다는 주자의 ‘각구태극 통체태극(各具太極, 統體太極)’이란 표현은 티끌 속에 무수한 부처가 있다⁶²⁾는 화엄경의 말처럼 극대의 우주와 극소의 우주에 태극이 이처럼 공동으로 존재한다는 말이다. 태극과 불교의 이(理)가 다른 것은 태극은 구체적으로 태극 내부가 음양으로 구성되어 있다는 것을 명시적으로 표현한다는 점 뿐이다. 이기론의 이(理)와 화엄경의 이(理)가 다른 것도 화엄경의 이(理)보다 이기론의 이(理)가 원형이정이라는 구체적 속성까지 나타낸다는 점이다.

원래 리(理) 범주의 특징은 포용성·다양성·동태성이라고 한다. 성리학 이전의 이(理) 개념을 살펴보면 설문해자에서 사물의 결은 옥(玉)이 가장 조밀하기 때문에 옥(玉)을 따른다는 차원에서 옥(玉)과 리(理)가 연결된다. 리(理)가 처음 나타나는 곳은 『시경(詩經)』 『좌전』 『국어』이며 무늬의 이치라는 문리(紋理)로 쓰인 리(理)의 개념이 다스리는 이치인 치리(治理)로 나타난다. 그 후 역(易)에서는 천하의리, 성명의리가 되고 맹자의 의리, 순자의 예리가 되었다가 도가의 천연의 리로 바뀐다. 그 후 동중서의 이(理)개념과 황제내경의 이(理)개념이 출현한다. 동중서는 『춘추번로』 「순환지도」에서 ‘천지지미달 이(天地之未達 理)라하고 황제내경에서는 성장화성수장을 ‘양생의 이(理)’라 한다.⁶³⁾

61) 『전경』 「제생」 43. 이수고 출어무극태극지표, 불리호일용사물지간. 이치가 비록 높으나 태극과 무극의 결에서 나오고, 일용(日用)한 사물의 사이에 떨어지지 아니한다.

62) 주자의 ‘각구태극 통체태극(各具太極, 統體太極)’이란 표현은 화엄경의 중중무진(重重無盡)과 연결된다. (김종욱, 「복잡계로서 생태계와 법계」, 『철학사상』 41, 2011, pp.7-36)

63) 장입문 외 지음, 안유경 옮김, 『리의 철학』, 서울: 예문서원, 2004, pp.30-36, 46, 49, 106.

원래 리(理) 범주의 특징이 포용성·다양성·동태성이었던 것은 음양오행의 ‘토’ 개념에서 출발하였기 때문이다, 대순사상의 ‘이’개념은 이 ‘토’개념으로서의 ‘이’ 개념을 재활성화함으로써 ‘기화’개념에 치우친 동학사상에 비해 ‘이’개념을 도입할 수 있었고 이에 따라 이에 수반되는 신명개념까지 도입하여 보다 구체적인 자생적 근대성을 제시 할 수 있었다.

元亨利貞大經大法道正天地數定千法而理定心法⁶⁴⁾

도의 깨달음을 정의하는 「각도문」에 나타나는 위 예문에서 이는 원형이정과 토를 의미하는 심 개념 사이에 나타나 마음이 토가 되는 것은 마음을 정하는 것이 이 개념이라 표현함으로써 이(理)와 기(氣)의 관계가 토와 목화금수의 관계임을 보여준다. 대순사상은 이기론의 출발점이 음양오행이고 소강절에 의한 것임을 간접적으로 강조하고 있다.

“동학가사(東學歌辭)에 세 기운이 밝혀있으니 말은 소·장(蘇秦 張儀)의 웅변이 있고 얇은 강절(康節)의 지식이 있고 글은 이·두(李太白 杜子美)의 문장이 있노라 하였으니 잘 생각하여 보라”고 이르셨도다.⁶⁵⁾

이기론의 출발이 음양오행에 의한 것이었다는 것이 성리학에 의해 오래 동안 잊혀졌다. 성리학이 서양에 패배한 것도 음양오행을 스스로 폐기한 점에서 찾아지고 있다. 음양오행은 이기론의 출발이었지만, 성리학자들은 이기론은 받아들이되 음양오행은 미신으로 여겼다. 마테오 리치 이후 음양오행의 미신화는 가속화되었다, 음양오행을 이기론으로 정초한 서명응 등의 소강절 이론의 재조명은 당시로서는 필연적인 것이었다.

인간의 조리(調理)를 통한 해원상생이 실현되면 동양과 서양의 신인관계는 서로 통합될 수 있다. 음양오행으로서 신명이 존재한다는 게 확실해지면 서양

64) 『전경』 「교운」 2-33. 원형이정 대경대법도정천지수정천법이정심법, 도(道)는 천지를 바로 하고 수(數)는 천법(千法)을 정(定)하고 리(理)는 심법을 정(政)하고. (최치봉, 「대순사상의 태극에 관한 연구」, 『대순사상논총』 23, 2014, p.403)

65) 『전경』 「교법」 2-42.

지수화풍도 원의 순환의 하나가 된다. 서양에서는 신명의 개념이 천사의 개념으로 강등되어 있지만 다시 천사 또한 신명의 지위로 복귀된다.⁶⁶⁾

서양의 선령신 또한 다시 복귀한다. 서양에서도 인간과 관계된 선령신과 자연과 관계된 천지신명이 구분된다. 천사가 신명과 같아지면 서양에서도 인간은 천사와 합쳐지는 존재가 된다. 동양과 서양의 성격상 서양은 지하신과 친근성이 있어왔지만 음양이 합덕되어 서양에서도 조상의 혼령과 같이한다. 대순사상은 “조상이 4대(代)가 지나면 영도 되고 선도 된다”고 함으로써 이기론과 영혼론을 모두 설명한다. 서양에서 천사의 개념이 신명으로 전환된다면 절대자의 성격도 전환된다.⁶⁷⁾ 동양에서는 무극, 태극과 같이 궁극적 존재를 이법화하였으나 예수가 아버지라는 이름으로 인격화시킨 서교 전통도 수용하여 대순사상에선 무극, 태극을 무극신 등의 이름으로 구체화함으로써 동서양의 신인관계는 재정립된다. 재정립된 동서양의 신인관계는 다음과 같이 자연의 변화도 설명할 수 있다.

도주께서 해인사에서 돌아오신 다음날에 여러 종도들을 모아 놓고 「상제께서 해인을 인쾌라고 말씀 하셨다고 하여 어떤 물체로 생각함은 그릇된 생각이니라. 해인은 먼 데 있지 않고 자기 장중(掌中)에 있느니라. 우주 삼라 만상의 모든 이치의 근원이 바다에 있으므로 해인이요, 해도 진인(海島眞人)이란 말이 있느니라. 바닷물을 보라. 전부 전기이니라. 물은 흘러 내려가나 오르는 성품을 갖고 있느니라. 삼라 만상의 근원이 수기를 흡수하여 성장하느니라. 하늘은 삼십 육천(三十六天)이 있어 상제께서 통솔하시며 전기를 맡으셔서 천지 만물을 지배 자양하시니 뇌성 보화 천존 상제(雷聲普化天尊上帝)이시니라. 천상의 전기가 바닷물에 있었으니 바닷물의 전기로써 만물을 포장하느니라」고 말씀하셨도다.⁶⁸⁾

66) 오늘날 서양의 ‘죽음학’에서는 서양 또한 선령신의 존재를 인정하고 있다. 웰다이잉(Well-dying)을 목표로 하는 호스피스 운동에서 시작하였지만 현대 서양의 죽음학은 수많은 건의 임사체험 사례를 통해 서양에서도 동양과 같이 사후 세계에서 생전에는 한 번도 만나 보지 못한 선령신과 조우함을 입증하고 있다. (이른 알렉산더; 프톨레미 톰킨스 [공]지음, 고미라; 이진[[공] 옮김, 『나는 천국을 보았다』, 파주: 김영사, 2013, pp.124-130, 190)

67) 미셸 세르는 동양의 신명 개념과 같이 천사 개념이 단순한 개념이 아니고 서양의 인식론적 틀을 형성하는 결정적 계기로 간주한다.(미셸 세르 지음, 이규현 옮김, 『헤르메스』, 서울: 민음사, 2009 pp.299-303)

68) 『전경』 「교운」 2-55..

동학에서 “기화(氣化)”라는 개념이 나타나는 곳은 “내유신령 외유기화”부분이다. 내유신령 외유기화의 경우 신령과 기화는 동학에서 동서양을 연결하는 또 하나의 개념이다. 수운은 인격적이지만 동시에 비인격적이고, 외재적이지만 동시에 온전히 내재적인 천주의 모습을 우리 “안에 신령이 있고 밖에 기화가 있다(內有神靈 外有氣化)고 표현한다.⁶⁹⁾ 「논학문」을 보면 최제우가 일반적인 동도서기론(東道西器論)보다 한 걸음 나아가 서양의 학문과 도덕을 높게 평가한 것을 알 수 있다.

“서양인은 道成立德하니 그 조화에 미쳐서는 이루지 못하는 것이 없다. 무기로 공격하면 싸움에서 앞에 대적할 자가 없으니 중국이 망하면 (우리에게) 순망치한의 우환이 어찌 없겠는가? 다른 데 연유가 있는 것이 아니다. 저들은 그 도를 西道라고 부르고 학은 天主(學)라 일컫고 교는 聖敎라고 말하는데, 이것은 天時를 알고 天命을 받은 것이 아니겠는가?”⁷⁰⁾

반면 수운은 서교의 수행은 비판한다. ‘서교에는 기화의 신령이 없고 학문에는 천주의 가르침이 없다’는 구절에서 후자의 ‘학무천주지교(學無天主之敎)’를 학무천주강화지교(學無天主降話之敎), 내적으로 강화(降話)의 가르침을 받지 못한 것을 의미한다고 한다.⁷¹⁾ 수운이 서양인은 천주를 위할 줄도 모르고 결국 제 자신만을 위해 빌 뿐이라고 비판한 것은, 그들이 나와 너를 매개하고 공속하게 하는 기화의 신령을 모른다고 보았기 때문이다.

대순사상은 동학사상에 비해 남성적인 기보다 여성적인 마음을 강조한다는 것을 차이점으로 드러낸 바 있다.

최 수운의 가사에 “도기장존 사불입(道氣長存邪不入)”이라 하였으나 상제께서는 “진심견수 복선래(眞心堅守福先來)”라 하셨도다.⁷²⁾

69) 백민정, 「上帝와 心 개념으로 비교한 정약용과 최제우의 사유」, 『民族文化』 61, 2022, p.149.

70) 『동경대전』 「논학문」.

71) 손병욱, 「동학과 불교 염불선의 수증체계 비교」, 『동학학보』 23, 2011, p.107.

동학사상에서 강조되는 남성적 ‘지기’와 달리 대순사상에서는 여성적 마음이 강조되는 것은 이치에 따른 해원이 강조되기 때문이다. 이치에 의한 해원인 “이해”는 “화해”와 함께 대순사상에서 지속적으로 강조된다.⁷³⁾ 오늘날 동학사상이 재조명되는 것은 동학사상이 한국의 자생적 근대성과 관계되는 자생성이란 측면도 있지만 동학사상은 물질적 근대문명에 대한 비판과 대안적 미래전망을 가진 사상이란 점이다. 동학사상은 물질적 근대문명을 천주교인 서학의 유산으로 간주하고 서학은 겉으로는 평등을 주장하지만 수행과정에서는 각자위심으로 하늘을 배신하는 점이 있다고 비판한다.⁷⁴⁾

동학사상의 오늘날 현황은 동학사상 자체로는 미비하지만 동학 이후 발생한 동학관련 사상의 확대로 큰 영향을 오늘도 미치고 있다. 동학관련 사상은 대부분 대안으로서 개혁을 제안하였다. 특히 동학이 단기적이고 외부적이고 사회적인 개혁을 지향했다. 반면 대순사상은 장기적이고 종교적인 신명에 의한 개혁을 지향하였다.

식민지로 전락하여 5,000년간 유지해온 민족 전체의 정체성이 절멸할 암울한 시점의 당시 동아시아에서, 유레가 드물게 한국 신종교는 장밋빛 미래 전망을 제시했고 당시 민중들에게 큰 호응을 얻었다. 실제 그 전망은 해석에 따라서 현재까지 적중되어 오늘날에도 당시 신종교는 종교적 영향이 지속되고 있다.

당시 왕후장상의 미래전망이 실패하여 좌절해 있던 동학 참가자에게 증산은 동학 실패의 원인과 대책으로 해원과 개혁의 참동학을 제시한다.

상제께서 어느 날 경석을 데리고 농암(籠岩)을 떠나 정읍으로 가는 도중에 원평 주막에 들러 지나가는 행인을 불러 술을 사서 권하고 “이 길이 남조선 뱃길이라. 짐을 많이 실어야 떠나리라”고 말씀하시고 다시 길을 재촉하여 三十리 되는 곳에 이르러 “대진(大陣)은 일행 三十리라” 하시고 고부 송월리(松月里) 최(崔)씨의 재실에 거주하는 박 공우(朴公又)의 집에 유숙하셨도다. 공우와 경석에게 가라사대

72) 『전경』 「교법」 2-3.

73) 대순진리회 벽화는 해원상생을 나타내는 오선위기가 이해로 표현되고 있다.

74) 김용욱, 『동경대전 2』 통나무, 2021, p.135.

“이제 만날 사람 만났으니 통정신(通精神)이 나오노라. 나의 일은 비록 부모형제일 지라도 모르는 일이니라” 또 “나는 서양(西洋) 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와서 천하를 대순하다가 삼계의 대권을 갖고 삼계를 개벽하여 선경을 열고 사멸에 빠진 세계 창생들을 건지려고 너희 동방에 순회하던 중 이 땅에 머문 것은 곧 참화 중에 묻힌 무명의 약소 민족을 먼저 도와서 만고에 쌓인 원을 풀어 주려 함이노라. 나를 좇는 자는 영원한 복록을 얻어 불로불사하며 영원한 선경의 낙을 누릴 것이니 이것이 참 동학이니라. 궁을가(弓乙歌)에 “조선 강산(朝鮮江山) 명산(名山)이라. 도통군자(道通君子) 다시 난다”라 하였으니 또한 나의 일을 이름이라. 동학 신자 간에 대선생(大先生)이 갱생하리라고 전하니 이는 대선생(代先生)이 다시 나리라는 말이니 내가 곧 대선생(代先生)이로다”라고 말씀하셨도다.

위 예문에서 증산은 무명의 약소민족인 한국을 도와 전 세계에 쌓인 만고의 원을 풀어 지상천국을 제시하는 것이 원래 동학의 취지이며 동학은 원래 취지를 살리지 못해 실패했을 뿐 향후 동학의 취지는 참동학을 통해 실현될 것이라고 말하고 있다. 실제 증산 이후 한국은 오히려 일본의 지배에 넘어갔으나 일본의 지배 이후 한국은 실제 증산의 전망대로 당시 세계 최하위 국가에서 식민지를 경험한 나라 가운데 한강의 기적이라 불리우는 정치·경제·문화적 선진국이 되었다. 대순사상은 동학사상의 “기화(氣化)”로 초래된 불안한 미래에 대해 “지덕(地德)”을 강조함으로써 안심안신의 생활이 가능하게 했다.

나. 노이무공(勞而無功)과 천지성공(天地成功)

동학사상과 대순사상의 차지관(地觀)에 있어 그 차이를 선명하게 드러내는 용어가 노이무공(勞而無功)과 천지성공(天地成功)이다. ‘노력했지만 성공하지 못했다’는 ‘노이무공’은 천외천이 신명으로만 출현한 동학사상에서 자신의 업적을 설명한 용어이고 천지성공은 구천의 인신강세 이후 천지에 대해 구천이 표현한 용어이다.

전통 음양오행에서 천지성공과 대비되는 용어는 천지화육이다.⁷⁵⁾ 천원지방,

75) 『전경』 「교운」 1-66.

천도지덕과 같은 이상적 삼재개념에서 천지는 가문의 성공을 위해 자식을 키우는 부모와 같이 인간을 화육하여 천지를 성공시키고자 한다. 노이무공은 성공의 사례가 없었다는 의미가 된다. 동양사상에서 ‘천원지방’과 같은 천지에 대한 많은 용어가 있음에도 천지성공에 대한 개념의 단초가 나오는 곳은 동학사상이 유일하다. 동학사상에서 천지성공은 천주의 “노이무공(勞而無功)”이라는 표현으로 나타난다. 동학사상의 노이무공은 대순사상의 천지성공을 이해하는 관문이 된다. 천지성공은 곧 땅과 하늘이 음양합덕되는 지상천국이고 천주의 성공이 된다.

노이무공은 동학사상에서 천지를 천주, 곧 귀신으로 깨닫는 장면에서 나타나므로 노이무공을 이해하기 위해서는 기존 동양의 귀신 개념을 이해할 필요가 있다. 동학사상에서 귀신은 천외천을 의미하지만 천외천을 귀신이란 용어로 표현한 것을 이해하는 데는 전통적인 귀신 개념의 이해가 필요하다.

주자는 “귀신과 관계되는 일은 본디 제이의적인 것이다 형체도 없고 그림자도 없는 귀신은 이해하기가 어려우니, 굳이 이해하려들 필요가 없고, 우선 일상의 긴요 한 곳에 나아가 공부해야 한다”고 말한다.⁷⁶⁾ 귀신론은 몸으로 ‘사(事)’를 익히는 소학 단계의 담론이 아니라 마음으로 ‘이(理)’를 궁구하는 대학단계의 담론이다. 송명이학을 주자학과 양명학으로 대별하고 양자를 대립적으로 보기도 하지만 실은 양자는 공부론적으로는 달라도 본체론적으로는 다르지 않다. 본체론으로 말하면 ‘이(理)의 체(體)’가 무(無)이고 허(虛)가 된다.⁷⁷⁾

결국 대순사상의 지계관은 음양오행에서 음양오행의 중심을 의미하는 ‘토’의 중요성으로 나타난다.⁷⁸⁾ 노이무공과 천지성공은 토로서의 구천의 역할을 표현하는 다른 이론이다. 인신강세 이전을 노이무공으로 인신강세 이후를 천지성공으로 표현한 것이다.

이에 동학의 지관은 땅의 생명사상을 강조하는 형태로 이해되기도 한다. 동학이 생명사상으로 재조명되면서 땅에 대한 동학의 강조도 재조명된다. 오늘날 한국의 유기농 농법도 동학사상의 땅 중심 사상에서 비롯되었다고 한다. 그리

76) 『朱子語類』 卷3, 中華書局, 33夸.“鬼神事自是第二著.那箇無形影底,是難理會底. 末消去理會,且就日用緊切處做工夫”.

77) 최진덕, 「朱子學의 理氣論과 鬼神論」, 『양명학』 23, 한국양명학회, 2009. pp.381-382.

78) 『전경』 「행록」 2-16.

나 정작 동학사상에서 땅에 대한 하늘만큼의 중요성은 강조되지 않는다. 여기서 동학은 대순사상의 『전경』에 따라 초기동학까지만 언급하므로 초기동학만 간주하기로 한다. 『전경』에 동학으로 주로 언급되는 것은 동학가사와 수운가사다.

천지성공은 천지가 역할을 분담해서 일을 이룬다는 개념으로 동학사상과 달리 신명을 강조하는 대순사상에 나타나는 용어이다. 동아시아의 전통적 지관에서 땅은 ‘천지’라는 용어와 같이 표면적으로는 하늘과 동격으로 나타난다. 대표적으로 천원지방은 하늘이 둥글다는 지동설로 밝혀진 천동설의 잘못된 주장을 말하는 것이 아니라 “천도지위방(天道之謂圓 地道之謂方)”의 준말로 시간을 나타내는 “주(宙)”의 1차원적 성격, 공간을 나타내는 “우(宇)”의 2차원적 성격을 말한다 할 수 있다. 주역의 하늘은 “건”이라 하는데 이 “마를 건(乾)”은 “새 을(乙)” 작용을 하는 시간의 마른 속성을 나타낸다.

대순사상은 억음존양(抑陰尊陽)을 정음정양(正陰正陽)으로 바꾸는 천지공사를 통해 전통적인 지관을 실체화한다. 이에 땅도 따라서 천문과 같이 재정렬된다. 대순사상은 삼신산⁷⁹⁾에서 출발하고 부모산인 회문산과 모악산이 정비되고 산왕과 해왕의 혈자리가 정렬된다.⁸⁰⁾ 천지 음양합덕의 결과인 지상천국은 삼계가 상관적으로 작용하는 대순사상의 지계관을 대표하는 용어이다.

불연기연의 동학적 지인관계가 포태된 이후 양생되는 것은 삼신산과 부모산을 다시 비정한 대순사상의 지계공사의 재활성화에 기인한 바 크다. 대순사상에서 삼계착란은 지인관계에서 지기불통(地氣不通)에 따른 세계 전쟁과 물질문명의 인류교만으로 나타난다. 대순사상에서 세계 분쟁의 원인으로 지목된 지기(地氣)의 부조화는 지기통일공사로 통일된다. 마테오 리치의 동서양 신명 교류 개통 이후 지하 문명신의 천상교류와 인세에 대한 시혜로 근대 문명은 개척되었다. 그러나 근대 문명은 인류의 교만과 물질문명의 치우침으로 천하진멸 위기로 귀결되었다.⁸¹⁾ 이에 지계공사로 물질문명에 대한 도술문명으로 지상신선의 지인관계를 대순사상은 구축하고자 한다.

79) 『전경』 「행록」 1-2.

80) 『전경』 「공사」 3-6.

81) 『전경』 「교운」 1-9.

최수운은 일본을 임진왜란 때 우리나라를 침략한 원수이며, 따라서 멸해야 하는 복수의 대상으로 파악하고 있었다.⁸²⁾ 반면, 증산은 오히려 일본이 임진왜란 때 서울에 들어오지 못하고 무고한 인명이 많이 살해되었고, 오히려 조선에게 모 심는 법을 가르침으로 인해 원한을 맺었으므로 이를 풀어주기 위해서⁸³⁾ 조선을 일본에 맡기는 공사를 보았다. 또한 증산은 일본에 대적하지 말고 순종할 것을 말하면서,⁸⁴⁾ 앞으로 일본은 패망하여 품삯도 못 받고 돌아갈 것이라고⁸⁵⁾ 예언하였다. 기존의 많은 연구에서 증산이 서양 세력에서 조선 민족을 보호하기 위해 일본에게 잠시 조선을 맡기는 공사를 본 것은 증산이 일시적으로 일제의 동아시아 맹주론을 활용하였음을 보여준다고 보기도 한다.⁸⁶⁾

3. 인간관의 자생적 근대성 비교

가. 인내천(人乃天)과 신인조화(神人調化)

사람이 곧 하늘이라는 “인내천(人乃天)”은 초기동학에서 수운이 한 표현은 아니지만 내유신령, 외유기화라는 동학사상의 천인·지인 관계 중 초월적 측면을 배제하고 내재적 측면을 극대화하여 서구적 근대성에 부합되도록 한 개념으로 평가받고 있다.⁸⁷⁾ 천도교 이후 수운의 사상을 해석한 천도교에서 “인내천” 동학사상의 근대성을 대표하는 문구로 사용되고 있다. “인내천(人乃天)”이 동학사상의 근대성을 대표하는 용어로 지칭된 것은 “인내천(人乃天)”이 내포하고

82) 최수운은 자신의 7대조 진립(震立)이 임진왜란, 병자호란 때 많은 공을 세우고 전사하여 사후에 병조판서의 벼슬과 정무공의 시호를 받았던 것에 대해 자부심을 갖고 있었으며 ‘안심가’에서는 “개같은 왜적(倭敵)놈아”, “그 역시 원수로다.”라는 표현을 통해 일본을 적대적 관계로 설정하고 있었다. (박광수, 『한국신종교의 사상과 종교문화』 서울: 집문당, 2012, pp.199-201).

83) 『전경』 「예시」 74.

84) 『전경』 「예시」 57.

85) 『전경』 「공사」 2-4.

86) 강돈구, 『한국 근대종교와 민족주의』, 서울: 집문당, 1992; 박재현, 「한국 근대시기 대순사상의 특질 - 초민족주의와 근대 및 탈근대 가치를 중심으로」, 『대순사상논총』 24, 2014.

87) 황종원, 「20세기 초엽 천도교의 인내천 교의 및 심성론에 대한 비판적 연구」, 『대동철학』 44, 2008, pp.92-93.

있는 평등사상 때문이었다. 백정과 여자, 어린이까지도 하늘이 될 수 있다는 “인내천”은 “천자”만이 하늘이 될 수 있는 전 근대 사회에서 신명세계를 제외한 인간세계에서 평등을 주장할 수 있는 사상으로서 매우 앞선 사상이었다.

“인내천”사상이 많은 호응을 받았음에도 불구하고 동학사상이 실패로 돌아간 이유를 대순사상에서는 “해원”으로 보았다. 대순사상에서 평등사상은 혁명과 같이 순간에 오는 것이 아니라 해원과 그에 따른 상생으로 오는 점진적인 것이었다.

또한 대순사상은 “인간이 하늘”이라고 표현하지 않는다. 대순사상에서 하늘은 기존의 천지로 나뉜 하늘뿐 아니라 삼라만상을 주재하는 구천으로서의 하늘도 의미한다. 하늘의 은혜를 강조하는 대순사상에서 인간은 하늘과 동등한 존재가 될 수 없다. 그러나 인신강세가 이루어진 대순사상에서 인간의 지위는 동학사상과 다른 방법으로 지위가 격상된다. 초기동학인 수운의 사상도 “오심즉여심”이었지 “인내천”은 아니었다. 대순사상은 오히려 천지의 은혜를 망각한 인간과 근대성을 문제의 원인으로 지적하고 천지를 존중할 것을 주장한다.

事之當旺在於天地 必不在人

然無人無天地 故天地生人 用人

以人生 不參於天地用人之時 何可曰人生乎 88)

위 예문에서 일의 시작과 끝은 천지에 있는 것이지 인간에 있는 것이 아님을 명확하게 하고 있다. 결국 대순사상은 인내천이 지향하는 평등 세상을 이루려면 천지에 대한 보은과 그를 위한 인간의 해원이 우선 되어야 하며 변혁이 아니라 해원이 진정한 근대성임을 보여주고 있다.⁸⁹⁾

따라서 변혁을 위한 인내천에 대하여 대순사상이 제시하는 것은 신과 인간의

88) 『전경』 「교법」 3-47. 사지당왕재어천지, 필부재인, 연무인무천지, 고천지생인용인, 이인생불참어천지, 용인지시하가왕인생호. 어떠한 일이 이루어지는 것은 그 근본 원인이 천지에 있는 것이지 반드시 사람에게 있는 것은 아니다. 그러나 사람이 없으면 천지가 무용하므로 천지(天地)가 사람을 내서 그 사람을 쓰는 것이다. 이러할진대 천지가 사람을 쓰고자 할 때 사람이 천지의 뜻에 따르지 않는다면 어찌 이를 인생이라 할 수 있으리오.(교무부, 「천지생인용인」, 『대순회보』 13, 1989)

89) 이경원, 「대순진리의 근대성과 변혁사상」, 『동학 학보』 9(2): 43. 2005.

조화, 곧 신인조화다. 여기에서 조화(調化)는 조화(調和)의 조(調)와 조화(造化)의 화(化)를 합하여 만들어진 합성어로 기존 사전에는 없는 대순사상에만 나타나는 단어이다. 조화(調化)는 조화(調和)의 조화(造化)의 장점만을 모은 결합이라 할 수 있다.⁹⁰⁾

동학사상에는 나타나지 않는 대순사상의 신명과 인간과의 관계는 동학사상과 대순사상 인간관의 자생적 근대성 차이에서 차이의 핵심이 되는 부분이다. 동학사상은 근대성 문제의 원인을 각자위심이라는 인간의 문제로 보았지만 대순사상에서 근대성 문제의 원인은 천지신명의 은혜를 모르는 인간의 어리석음이다. 대순사상의 관점은 구천의 관점을 반영한다. 대순사상에서 인내천과 같이 인간을 하늘과 같은 존재로 생각하는 것은 인류의 교만이며 어리석음이다. 인간이 천지의 은혜를 모르거나 천지에 반하는 일을 한다면 어떤 일도 성공할 수 없다.⁹¹⁾ 이에 대순사상은 천지의 은혜를 알게 해 준 요임금을 매우 모범적 인간의 표본으로 간주한다.

상제께서 정미년 설달 스무사흘에 신 경수를 그의 집에서 찾으시니라. 상제께서 요(堯)의 역상 일월성신 경수인시(曆像日月星辰敬授人時)에 대해서 말씀하시기를 “천지가 일월이 아니면 빈 껌데기요, 일월은 지인(知人)이 아니면 허영(虛影)이요, 당요(唐堯)가 일월의 법을 알아내어 백성에게 가르쳤으므로 하늘의 은혜와 땅의 이치가 비로소 인류에게 주어졌나니라” 하셨도다. 이때 상제께서 일월무사 치만물 강산유도 수백행(日月無私治萬物 江山有道受百行)을 가르치고 오주(五呪)를 지어 천지의 진액(津液)이라 이름하시니 그 오주는 이러하도다.

新天地家家長歲 日月日月萬事知
侍天主造化定永世不忘萬事知
福祿誠敬信 壽命誠敬信 至氣今至願爲大降
明德觀音八陰八陽 至氣今至願爲大降
三界解魔大帝神位願趁天尊關聖帝君⁹²⁾

90) 이경원, 『대순중학원론』, 서울: 문사철, 2013.

91) 『전경』 「교운」 1-66.

92) 『전경』 「교운」 1-30.

위 예문에서 요임금의 가장 큰 공헌은 “하늘의 은혜와 땅의 이치”를 인류에게 전해준 것, 곧 천지의 은혜를 인간이 알게 해 준데 있다고 한다. 인내천에 대해 대순사상은 오히려 인간과 신의 조화 곧 신인의도(神人依導)를 인간의 가장 큰 과제로 제시한다.⁹³⁾

동학사상에서 천주와 상제는 언급되지만, 신명(神明), 신도(神道)에 대한 표현은 거의 나타나지 않는다. 이는 삼재(三才)에도 적용되어 동학사상에는 신명계를 전제로 하는 삼계라는 표현도 거의 나타나지 않는다. 대순사상은 동학사상이 유교의 전현으로 수용할 수 없었던 신도를 통하여 동학사상이 제시했던 인도의 한계를 초월한다.

대순사상은 인내천이라는 인류의 교만에 대하여 삼계라는 표현을 전면으로 내세운다. 인간은 하늘과 같아지는 것이 아니라 구천이 묵은 하늘을 새 하늘로 바꾼다. 강증산을 신앙하는 종단 중에서도 대순사상은 ‘대순(大巡)’이라는 용어가 “삼계대순 개벽공사”의 준말이라는 점에서 특히 삼계를 전면으로 내세우는 사상이다.

대순사상을 삼계를 중심으로 설명한다면 상제에 의해 조화된 삼계가 인간의 원한으로 인해 삼계 착란에 이르게 되고 나아가 삼계진멸의 진경에 이르자 신성·불·보살의 호소로 상제는 삼계 대순으로 삼계를 진단한 후 삼계공사로 삼계개벽을 이루는 일련의 과정이 삼계대순이고 이에 수반된 사상이 대순사상이 된다.

신명에 의해 운행되는 대순진리회의 삼계는 수많은 신명에 의해 운행된다. 대순사상에서 삼계가 신명에 의해 운행되는 것은 신명은 진리에 지극한 존재이기 때문이다.

김 광찬과 신 원일이 상제를 모시고 있던 정미년 정월 어느 날 상제께서는 그들에게 “귀신은 진리에 지극하니 귀신과 함께 천지공사를 판단하노라” 하시면서 벽에 글을 다음과 같이 써 붙이셨도다.⁹⁴⁾

위 예문에서 ‘진리에 지극하다’는 것은 신명의 역할과 경계에 충실하다는 의미이다. 혼백을 같이 가진 인간처럼 다양성을 구비한 대신 한 역할에만 충실할

93) 『대순진리회 요람』 「취지」.

94) 『전경』 「교운」 1-19.

수 없는 인간과 달리 대순사상에서 신명은 혼백 중 하나만 가진 존재이므로 한 역할에 충실할 수 있어 천지의 운행을 할 수 있다. 따라서 대순사상에서 삼계는 삼계를 운행하는 신명과 인간의 조화가 새로운 천지운행에 있어 핵심이 된다.

천지의 운행 뿐 아니라 대순사상에서 삼계는 오늘날 과학기술과도 연관되어 있을 만큼 현실과 밀접한 관계가 있다. 대순사상의 삼계관에서 천계는 천상계, 명부가 포함되며 지계는 지하계가 포함되며 이 중 천상계와 지하계는 오늘날 과학문명의 기원이 되고 명부는 천지 성경신에 대한 인간의 보은이 평가되기도 한다.

상제께서 어느 날 김 형렬에게 가라사대 “서양인 이마두(利瑪竇)가 동양에 와서 지상 천국을 세우려 하였으되 오랫동안 뿌리를 박은 유교의 폐습으로 쉽사리 개혁할 수 없어 그 뜻을 이루지 못하였도다. 다만 천상과 지하의 경계를 개방하여 제 각기의 지역을 굳게 지켜 서로 넘나들지 못하던 신명을 서로 왕래케 하고 그가 사후에 동양의 문명신(文明神)을 거느리고 서양에 가서 문운(文運)을 열었느니라. 이로부터 지하신은 천상의 모든 묘법을 본받아 인세에 그것을 베풀었노라. 서양의 모든 문물은 천국의 모형을 본뜬 것이라” 이르시고 “95)

위 예문은 첫째, 천상의 신과 지하의 신이 교류함으로써 천지가 운행되고 인간계도 변화된다는 대순사상의 신인조화를 보여준다. 둘째 대순사상에서 천계는 천상의 신이 있는 천상계가 포함되고 지계는 지하신이 포함됨을 보여준다. 셋째, 천상신과 지하신의 교류가 인간계와 서로 밀접하게 연관되어 있으며 천상과 지하의 경계가 인간계에 있었던 인물에 의해 변화될 수도 있다는 삼계의 교류를 보여준다.

상제께서 “선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다. 그러므로 내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여

95) 『전경』 「교운」 1-9.

만고의 원한을 풀고 상생(相生)의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라. 무릇 크고 작은 일을 가리지 않고 신도로부터 원을 풀어야 하느니라. 먼저 도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어 인사가 저절로 이룩될 것 이니라. 이것이 곧 삼계공사(三界公事)이니라”고 김 형렬에게 말씀하시고 그 중의 명부공사(冥府公事)의 일부를 착수하셨도다.⁹⁶⁾

위 예문은 첫째, 천지와 인간은 상호 성장되고 성장시키는 존재임을 보여준다. 둘째 명부는 천지신명이 인간을 평가하는 곳임을 보여준다. 그러나 그 상호 성장은 상극에 의해 지배된 인간 사물에 의해 제대로 된 평가가 이루어지지 않고 원한만 커져 버렸고 이것이 삼계 혼란의 원인임을 보여준다. 셋째 위 예문은 명부가 천계에 속하며 명부가 삼계의 일이 종합되는 곳임을 보여준다.

우주의 운행을 넘어 과학기술과 명부에서의 인간 운명에까지도 천지의 신명에 의해 결정되는 대순사상의 삼계관은 인간계의 일에 천지가 우선되며 이는 만사의 결정에까지 이른다고 한다.

事之當旺在於天地 必不在人⁹⁷⁾,

萬事分已定 浮生空自忙⁹⁸⁾

위 두 구절에서 첫째 구절은 대순사상의 삼계관에서 천지가 일의 순서에 있어 인간에 비해 우선순위임을 명백히 보여준다. 자식이 부모보다 훌륭해졌다 해도 부모의 은혜로 인한 것이어서 부모가 우선이듯 천지와 인간과의 관계도 유사함을 보여준다. 둘째 구절은 나아가 천지보다 인간이 더 성공했다 하더라도 이는 이미 천지에 의해 이미 정해진 것이라는 것을 보여준다.

96) 『전경』 「공사」 1-3.

97) 『전경』 「교법」 3-47. 사지당왕재어천지, 필부재인, 어떠한 일이 이루어지는 것은 그 근본 원인이 천지에 있는 것이지 반드시 사람에게 있는 것은 아니다. (교무부, 「천지생인용인」, 『대순회보』 13, 1989)

98) 『전경』 「교법」 3-47. 만사분이정 부생공자망, 모든 일은 분수가 이미 정해져 있는데, 세상 사람들이 부질없이 스스로 바쁘게 움직인다.(교무부, 「만사분이정」, 『대순회보』 148, 2013)

지금까지의 논의를 통해 본 대순사상의 인계관은 다음과 같다. 먼저 대순사상의 삼계관은 최고신인 구천의 상제와 상제에 의해 조화된 천지인의 삼계로 구성된다. 대순사상에서 삼계관은 상제를 대신하여 천지가 만물을 화육하되 상제는 관감만천한다. 관망을 뜻하는 관감만천(觀鑑萬天)⁹⁹⁾이 숨은 신과 공통되는 부분은 있으나 천지라는 매개체를 구체적으로 개입시킨다는 점이 다르다.

천지 또한 삼라만상을 화육할 때 각 부분을 맡는 무한한 신명에게 일을 맡긴다. 천지는 승강하면서 서로 만나게 되는데 천지는 음양이므로 천은 기획하고 지(地)는 시행한다.¹⁰⁰⁾ 따라서 건정곤순(乾定坤順)에 보이듯 천상문명은 기획하고¹⁰¹⁾ 지하신은 본떠 만들어 인세에 베푼다.¹⁰²⁾ 천지는 성경신으로¹⁰³⁾ 진리에 지극하게¹⁰⁴⁾ 인간을 화육한다. 지극한 성경신을 통한 천지의 화육으로 생과 수명과 복록을 받은 인간은¹⁰⁵⁾ 천지와 같이 성경신으로 보은할 의무가 있다. 그러나 현대과학으로 천지와 겨룰 수 있게 된 인간은 천지를 배신하고 천지신명이 없다하고 천지를 개발, 정복한다. 이에 천지 또한 사람을 죽이려고만 하는 삼계혼란의 시대가 되어¹⁰⁶⁾ 신성·불·보살의 호소에 의해 상제가 인세를 대순하게 되고 먼저 수운에게 천명과 신교를 내린 바¹⁰⁷⁾ 이에 동학사상이 출현한다. 비록 천명과 신교를 수운이 받았으나 수운이 유교의 한계를 넘지 못하여¹⁰⁸⁾ 상제가 삼계로 인간의 몸을 빌어 직접 탄강하니¹⁰⁹⁾ 이는 구천의 인신강세라는 대순사상 인계관의 배경이 된다.

대순사상에서 신명으로 가득한 삼계의 존재와 역할이 음양오행으로 이루어짐이 명확히 밝혀졌지만 동서양 또한 고대로부터 대순사상과 같이 신명으로 가득하고 인간계에 개입하는 천계, 지계를 상정해왔다. 대순사상의 삼계관은 오히려

99) 『대순진리회 요람』, p.7.

100) 『전경』 「교운」 2-42.

101) 『전경』 「교운」 1-9.

102) 『전경』 「교운」 1-9.

103) 『전경』 「교운」 1-66.

104) 『전경』 「교운」 1-19.

105) 『대순진리회 요람』, p.20.

106) 『전경』 「공사」 1-11.

107) 『전경』 「교운」 1-9.

108) 『전경』 「교운」 1-9.

109) 『전경』 「행록」 1-10.

근대 이전의 동서양 우주관과 공통적인 요소를 많이 가지고 있다. 이에 대순사상의 삼계관 또한 천지인과 신명계를 포함하므로 동서고금의 천계, 지계, 인계에 대한 관념 또한 삼계라는 개념으로 통칭하여 서로 비교해 볼 수 있다. 대순사상의 삼계관은 근대가 폐기한 고대 동서양의 우주관을 근대과학과 통합한 재활성화의 우주관과 가깝다.

위와 같은 대순사상의 인간관을 압축적으로 표현한다면 신인의도(神人依導)의 인간관이라 할 수 있다. 동학사상이 서양의 존재론적 삼계관에서 생성론적 삼계관으로의 리미널리티를 이루었다면 대순사상은 신인의도를 통해 생성론적 삼계관에 내재된 신명과 인간의 관계를 재활성화했다.

나. 불연기연(不然其然)과 성사재인(成事在人)

동학사상과 대순사상의 인간관의 결론적인 차이는 성사재인이다. 대순사상의 성사재인은 일의 성공 여부에 대한 결정이 과거 하늘에 있던 것을 이제는 인간으로 바꾼다 의미이다. 동학사상의 천외천 출현과 대순사상의 구천 인신강세의 차이는 최종적으로 성사재인으로 나타난다.

사람들끼리의 싸움은 천상에서 선명신들 사이의 싸움을 일으키나니 천상 싸움이 끝난 뒤에 인간 싸움이 결정되나니라.¹¹⁰⁾

위 예문에서 “천상 싸움이 끝난 뒤에 인간 싸움이 결정된다”는 표현은 선천의 성사재천(成事在天)을 의미하다. 신명 개념이 나타나지 않는 동학사상에서 싸움이 결정되는 것은 기운이지만, 대순사상의 경우 싸움을 결정하는 것은 신명이 된다. 대순사상에서 인간 싸움을 결정하는 신명이라는 원리도 상제의 인신강세 이후 인간과 신명의 위치가 바뀐다.

선천에는 “모사(謀事)가 재인(在人)하고 성사(成事)는 재천(在天)이라” 하였으되

110) 『전경』 「교범」 1-54.

이제는 모사는 재천하고 성사는 재인이니라. 또 너희가 아무리 죽고자 하여도 죽지 못할 것이요 내가 놓아주어야 죽느니라.¹¹¹⁾

위 예문에서 “이제는 모사는 재천하고 성사는 재인이라”는 표현은 구천의 인신강세 이후 결정권의 위치가 신명에서 인간으로 바뀌었다는 것이다. 인신강세 이후 모사(謀事)와 성사(成事)의 위치가 바뀌는 것은 구천의 인신강세로 인간의 궁극적 가치가 비로소 밝혀졌기 때문이다. 몸과 정신이라는 음양을 다 가진 존재로서의 인간의 가치가 구천의 인신강세로 밝혀졌기 때문이다. 인신강세 이전에 천하사가 천지신명에 의해 이루어졌다면 인신강세 이후는 인간에 의해 이루어진다는 것이 성사재인의 의미가 된다.

상제께서 박 공우가 아내와 다투고 구릿골을 찾아왔기에 별안간 꾸짖으시기를 “나는 독하면 천하의 독을 다 가졌고 선하면 천하의 선을 다 가졌노라. 네가 어찌 내 앞에 있으면서 그런 참되지 못한 행위를 하느냐. 이제 천지신명이 운수자리를 찾아서 각 사람과 각 가정을 드나들면서 기국을 시험하리라. 성질이 너그럽지 못하여 가정에 화기를 잃으면 신명들이 비웃고 큰일을 맡기지 못할 기국이라 하여 서로 이끌고 떠나가리니 일에 뜻을 둔 자가 한시라도 어찌 감히 생각을 소홀히 하리오” 하셨도다.¹¹²⁾

위 예문에서 “천지신명이 운수자리를 찾아서”라는 표현은 구천의 인신강세 이후 인간은 성사(成事)를 하는 운수자리로 바뀌었다는 의미가 된다. 구천의 인신강세로 인간과 신명의 위치가 바뀌는 것은 신명은 비겁(否劫)에 빠지고 인류는 재겁(災劫)에 빠졌기 때문이다. 동학사상과 대순사상의 인간관을 비교하면 대순사상은 동학사상에 비해 상관적 사유의 확대로 프랙탈 사유가 강화된다는 점이다. 대순사상에서 인간은 양, 신명은 음의 역할을 한다¹¹³⁾ 신인조화 또한 음양합덕의 원리로 이루어진다.

성사(成事)와 모사(謀事)는 조리(調理)와 기화(氣化)의 음양오행으로 이해될

111) 『전경』 「교법」 3-35.

112) 『전경』 「교법」 1-42.

113) 『전경』 「제생」 43.

수 있다. 조리와 기화의 관계가 선천과 달리 후천에서는 반대가 된다. 동학사상에서는 목화금수를 조리하는 토의 존재가 신명이 된다.

성사재인(成事在人)의 관계에서 조리와 기화는 인간의 조리와 신명의 기화로 나타난다. 이는 오행에서 토와 목화금수의 관계와 유사하다. 특히 대순사상에서 인간의 조리와 신명의 기화는 인간을 중심으로 하는 음양오행의 원으로서의 순환이다.

토와 같은 인간의 조리와 목화금수의 신명의 기화는 동서양의 전통에도 있어 왔다. 동양의 전통사상에서도 목화금수와 같이 사방을 나타내는 존재는 사신도(四神圖)라는 형태의 동물로 신을 표현해왔다. 서양에서도 신은 동물로 표현되어 왔다. 서양의 사신도에 해당하는 지수화풍은 바슐라르에 의해 인간 상상력의 기본 콤플렉스로 간주되었다.¹¹⁴⁾

바슐라르를 이은 질베르 뒤랑은 상상력의 끝은 인간의 상징이 신(神)이 되어 만나는 것이며 인간의 상징은 동물이 되고 마침내 신이 된다고 한다. 지금까지는 인간이 신이 되고자 하였으나 한국의 심정문화에서는 특히 신이 인간이 되고자 한다고 한다.¹¹⁵⁾

공자가 도교의 은자들에게 전했다는 선천 역학의 이기론은 성리학의 후천 역학 이기론과 달리 태극과 음양오행이 이기의 성격을 모두 가지므로 유불선과 서교를 모두 수용한다. 그러나 소강철의 이기론마저 선천의 음양 자체의 왜곡과 근대 과학에 대한 설명력 부족으로 마테오 리치의 비판에 제대로 대응하지 못하고 동양의 신인관계는 무너졌다.¹¹⁶⁾

대순사상에서는 인계관의 리미널리티 속성 또한 강화된다. 인류의 교만과 물질주의는 반성되고¹¹⁷⁾ 인간 최초의 원이 해원된다. 인간의 살을 상징적으로 떼

114) 당현선, 『질베르 뒤랑의 상상계 연구』, 홍익대학교 대학원 석사학위논문, 2009, pp.28-30.

115) 박정진, 『(예술인류학서설) 한국문화 심정문화』, 미래문화사, 1990, pp.130-146.

116) 음양오행설에는 긍정적인 측면과 부정적인 측면이 모두 있어 서양학자 들의 경우에는 음양오행을 최대한 객관적으로 평가해 최소한 원시적 형태의 과학 정도로는 평가한다. 대표적 인 인물이 마르셀 그라네, 앤거스 그레이엄, 벤자민 슈워츠, 조셉 니덤 등을 들 수 있다. (김기, 「음양오행설의 주자학적 적용양상에 관한 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 2012, p.4) 반면 오히려 동양의 학자들은 반대로 음양오행을 더 미신적인 것으로 간주한다고 한다. (방인, 「고대중국의 宇宙論의 한 형태로서의 陰陽五行說」, 『宗教研究』 4, 1988, p.71)

117) 『전경』 「교운」 1-9.

어주고¹¹⁸⁾ 말점도에서 귀양을 가며¹¹⁹⁾ 백의장군 백의장상 도수로 재활성화가 확대된다.¹²⁰⁾

대순사상의 인계관에서 인간의 지위상승은 동학보다 명확히 표현된다. 신명계를 도입하지 못한 동학사상은 신인조화가 ‘불연기연(不然其然)’으로 표현된다. ‘불연기연(不然其然)’은 인간으로서 이해가 어려운 불연(不然)이란 부분도 언젠가는 수도를 통해 이해할 수 있는 기연(其然)이 된다는 뜻이다. 대순사상에서는 동학에서 많은 불연(不然)이었던 부분이 기연(其然)으로 나타난다. 인간은 몸속에 갇힌 신이기에 내부의 신을 깨워 외부의 신과 소통할 수 있다. 몸을 통해 새로운 신명으로 변화, 발전하는 것이 인간이 태어난 목적이 된다.¹²¹⁾ 내부의 신을 찾아야 잃어버린 자신을 찾고 천지를 성공시키는 인간이 가는 길을 갈 수 있다. 따라서 대순사상에서 개벽은 천지가 성공하는 것으로 이는 도통군자의 배출 이후에 가능한 인존의 도통진경 세계다.

대순사상에서 신인조화는 인간을 통해 천지가 성공하는 개벽의 원리가 된다. 신인조화가 가능한 이유를 대순사상에서는 금화교역(金火交易), 토극수(土克水)라는 음양오행의 원리로 설명한다. 비겁에 빠진 신명, 재겁에 빠진 인간이라는 용어에서와 같이 대순사상에서 천계와 지계에 해당하는 신명과 인간은 속성과 실체로 서로 양립하기 어려운 두 속성을 가지고 있다. ‘신인의도(神人依導)’의 양상으로 나타난다.¹²²⁾ 천지가 기반하고 있는 천지신명 또한 신명이기에 신명은 디지털같이 진리에 지극하되 한 방향만을 가지고 있고, 인간은 정밀하지는 못하되 변화에 신축적으로 적용할 수 있는 몸을 가지고 있다.¹²³⁾ 천원지방처럼 속성은 원과 같이 양방향, 실체는 네모 방과 같이 한 방향으로 움직이므로 두 속성을 합치면 신인조화가 되어 문제가 해결되는 것이다. 상반되는 실체와 속성 두 요소를 통합하는 원리를 금지하는 “흰그늘의 미학”으로 표현한 바 김익

118) 『전경』 「공사」 3-14.

119) 『전경』 「공사」 2-1.

120) 『전경』 「행록」 3-53.

121) 『전경』 「제생」 43.

122) 이어령, 『디지털로: 한국인이 이끄는 첨단정보사회, 그 미래를 읽는 키워드』, 서울: 생각의 나무, 2006.

123) 『전경』 「예시」 46.

두는 이를 리미널리티로 해석한 바 있다.¹²⁴⁾ 대순사상의 자생적 근대성은 상관적 사유의 리미널리티와 재활성화를 강조한다.

동학사상에서 천인관계는 도교적 발전이 재활성화되지 못하였지만, 대순사상에서는 구체적으로 재활성화된다. 대순사상은 증산을 신앙의 대상으로 하는 종교단체 중 유일하게 최고신의 신격위를 구천응원뇌성보화천존강성상제로 존칭하고 있다.

4. 동학사상과 대순사상 천지관계의 자생적 근대성 비교

가. 천지귀신(天地鬼神)과 천지성경신(天地誠敬信)

천지귀신과 천지성경신은 각각 동학사상과 대순사상에서 처음 출현하는 두 사상의 천지 관계를 대표하는 용어이다. 천지귀신과 천지성경신 또한 천외천의 출현을 강조하는 동학사상과 구천의 인신강세를 강조하는 대순사상의 차이를 명확하게 보여주는 두 개념이다. 먼저 동학사상에서 천지가 초월천의 음양이치로 만들어진 존재라는 뜻의 천지귀신의 경우 ‘귀신’은 동학사상의 천외천을 의미하고 신명을 의미하지 않는다. 한편 천지의 성경신에 의해 천지가 운행되고 천지가 화육되어 인간의 복록과 수명도 결정되다는 대순사상의 천지성경신은 신명의 성경신을 강조한다.

동학사상과 대순사상 모두 하늘 위의 하늘, 곧 초월천을 강조하므로 여기서 천지는 전통적인 동양사상의 음양으로서의 천지개념과는 다르다. 하늘을 초월천으로 간주하면 상대가 되는 땅은 천지 모두에 해당된다. 천지귀신(天地鬼神)과 천지성경신(天地誠敬信)은 모두 초월신과 초월신에 대한 천지신명의 태도를 의미한다.

세부적으로 살펴보면 먼저 대순사상에서 삼계는 먼저 신명과 공존하며 신명

124) 김지하, 『(미학강의) 흰 그들의 미학을 찾아서』, 서울: 실천문화사, 2005; 김익두, 「동아시아 사상 속의 화해와 상생—한국의 근현대 전복의 사상운동과 그 전개 양상」, 『제93회 동아시아고대학회 학술대회 자료집』, 2023.

의 성경신에 의해 운행된다.

天地誠敬信¹²⁵⁾

생(生)과 수명(壽命)과 복록(福祿)은 천지(天地)의 은혜(恩惠)이니 성(誠)·경(敬)·신(信)으로써 천지(天地) 보은(報恩)의 대의(大義)를 세워 인도(人道)를 다하고,¹²⁶⁾

위 두 구절은 인간의 생과 수명과 복록은 천지(天地)를 운행하는 여러 신명들의 성경신(誠敬信)에 의해 베풀어진 은혜이므로 인간 또한 천지를 본받아 성경신(誠敬信)으로 보은을 해야 천지의 은혜를 받을만한 사람으로서 자격을 갖출 수 있다는 의미가 된다. 이는 대순진리회 신조 중 삼요체가 성경신이 되는 배경이 된다.¹²⁷⁾

초월신의 최초 출현이라는 의미를 강조하는 동학사상에 비해 구천의 인신강세를 강조하는 대순사상은 천지의 다른 부분을 강조한다. 먼저 동학사상의 천지귀신이란 초월천의 지기(至氣)의 기화작용(氣化作用)이라는 것을 강조하는 의미이다. 동학사상이 출현하기 전 성리학에서도 천지를 귀신이라고 표현하였지만 성리학에서 나타난 천지가 귀신이라는 것은 음양 작용의 실체적 설명이었다. 그러나 동학사상은 성리학에서 나아가 초월천을 강조한다. 천지가 귀신이라는 의미는 음양의 작용이 아니고 초월천의 기화작용임을 강조하여 성리학에 새로운 근대적 전기를 마련했다.¹²⁸⁾

천지역시(天地亦是) 귀신(鬼神)이오 귀신역시(鬼神亦是) 음양(陰陽)인줄
이같이 몰랐으니 경전(經傳)살피 무엇하며
도(道)와 덕(德)을 몰랐으니 현인군자(賢人君子) 어찌알리 ¹²⁹⁾

125) 『전경』 「교운」 1-66.

126) 『대순진리회 요람』, 「훈회」.

127) 『대순진리회 요람』, 「신조」.

128) 『전경』 「교운」 1-6.

129) 『용담유사』, 「도덕가」.

위 예문에서 ‘귀신’과 ‘도덕’은 초월천의 의미가 되며 ‘경전’과 ‘현인군자(賢人君子)’는 동학이 극복하고자 하는 하늘 아래 하늘의 도를 말한다. 동학사상은 초월천을 통해 성리학을 뛰어넘는 근대성을 추구했지만, 신명 개념까지 수용하지 못해 유교의 전현을 넘지 못하게 된다.

귀신 개념을 초월천의 의미로만 수용하고 초월천의 명령을 듣는 신명 개념을 수용하지 못한 동학사상은 신명 개념의 부재로 성공적인 근대성에 도달하지 못한다. 이에 대순사상은 신명 개념을 수용하여 천지를 귀신이라고 표현한 동학사상에 대하여 천지를 성경신으로 표현한다.

성경신이란 음양오행으로 이루어진 상관적 사유의 동양사상에서 초월천과 인간의 관계를 핵심적으로 표현하는 용어이다. 동학사상 또한 동학사상 자체를 ‘성경신 사상’이라고 표현한다.

吾道博而約不用多言義
別無他道理誠敬信三字¹³⁰⁾

성경신은 중용의 성(誠) 사상에서 점차 경(敬), 신(信)으로 확대하여 동학사상에서 성경신을 함께 일컫는 용어로 나타났다. 동학사상에서 성경신을 함께 일컫는 것은 정기신과 같이 성경신에 내포한 각각의 천지인의 요소를 동시에 표현하고자 하기 때문이다. 실제 성(誠)은 오늘날 서양 연구자들에게는 창조성으로 번역되기도 한다.¹³¹⁾

그러나 같은 “성경신”이라는 용어가 사용되지만 “성경신”개념은 동학사상과 대순사상, 나아가 유교사상까지도 가장 큰 차이가 나는 부분이다. 유교사상부터 성(誠)이 강조된 것은 하늘과 인간이 연결되는 부분이 성(誠)이었기 때문이다. 지극한 정성을 하면 하늘과 일치하듯이 성(誠)은 하늘과 인간의 주요 통로, 인

130) 『동경대전』, 「좌잡」. 오도박이약 불용다언의 별무타도리 성경신삼자. 우리 도는 넓고도 간략하니

많은 말을 할 것이 아니라, 별로 다른 도리가 없고 성·경·신 석자이니라.

131) A. N. Whitehead, D. R. Griffin and D. W. Sherburne, 『Process and reality』, New York: Free Press, 1929. pp.10-11. 로저 에임스, 데이비드 홀 지음 ; 장원석 옮김, 『일상사에 초점 맞추기: 『중용』의 번역과 철학적 해석』, 성남: 한국학중앙연구원출판부, 2019. pp.50-51에서 재인용.

간 활연관통의 주요 방법이였기에 성(誠)은 유교사상에서 가장 중시되었다. 유교로 서학을 접한 이벽과 같은 초기 서학 사상가도 성(誠)을 유교와 서교의 연결고리로 간주하였다. 동학사상은 유교 전통이 사라진 것을 재활성화하는 측면에서 성(誠)을 강조하지만 유교와 다른 것은 천지의 천이 아니고 천지를 만든 초월천에 대한 성(誠)이라는 점이다. 반면 대순사상은 나아가 이 성(誠)이 구천에 의해 지어진 천지에도 적용되어 대순사상의 성(誠) 개념은 구천, 신명, 인간의 삼각구도 속에 나타난다는 점이 차이점이다. 인간이 성(誠)으로 보은하는 것이 대순사상에서는 구천과 천지 양자에 다 해당한다.

또 귀신 개념 또한 대순사상과 동학사상, 나아가 유학사상이 가장 큰 차이나는 부분이다. 천지성경신이라는 표현이 나타나듯이 대순사상의 귀신 혹은 신명개념은 신명개념에 성경신이 연결되지만 동학사상이나 유교사상에는 성경신이 연결되지 않는다. 대순사상에서는 유교사상이나 동학사상에 명시되지 않았던 천지신명의 역할이 강조된다. 이를 보다 세부적으로 살펴 보면 다음과 같다.

자연철학적 입장에서 흠어지는 기로 설명되는 귀신 개념은 제사의 대상이 되는 귀신의 영원성을 보장해 주지 못하였고, 제사의 의의를 뒷받침하기 위해 영원성을 보강한 종교적 귀신 개념은 기의 유한성을 전제로 하는 성리학설에 무리없이 부합되는 이론이 아니었다.

성리학의 자연철학적 입장에서 해석된 귀신은 이와 기의 합으로서 본체와 현상, 유와 무의 사이를 오고가는 존재이다. 그와 같은 귀신의 개념을 인간의 일에 적용하면, 그것은 원초적인 무에서 탄생으로 이르는 과정, 그리고 죽음에서부터 원초적인 무로 다시 돌아가는 과정에 있는 존재를 가리키게 된다. 이기론에서 귀신은 이해할 수 없는 초자연적 실체가 아니라, 자연 속의 여러 사물과 현상이 생겨나고 소멸하는 그 중간 과정으로서, 이(理)와 기(氣)로 이루어진 자연을 그 변화 운행의 측면에서 파악한 개념이라는 것이다. 그는, “겉으로 드러나는 것은 기(氣)요 그 은미하게 내재해 있는 것은 이(理)니 이를 총괄하여 귀신이라 한다.”¹³²⁾고 하였다.

귀신이라는 것은 이나 기와 같이 근원적 존재의 차원에 있는 것은 아니지만,

132) 남효온 지음, 박대현 옮김, 『추강집』, 서울: 민족문화추진회, 2007, 권5, 35b.

이와 기가 함께 묶여져서 자연 속에 실재하며 스스로 변화를 일으키는 주재력(主宰力)을 발휘하는 것으로 이해한 것이다. 귀신을 기(氣) 한 가지로만 이해하면 그것은 철저히 물질적인 것으로만 인식될 것이며, 반대로 이(理)로만 간주하면 원리적, 추상적 존재에 머물게 될 것이다. 따라서 귀신이 스스로 주재력을 갖는 신묘한 존재가 되기 위해서는 이와 기 두 가지 요소를 다 가져야만 된다. 단, 귀신을 설명할 때 그 두 가지 중 어느 쪽에 더 비중을 둘 것인지, 이기가 함께 있는 것이 병존(並存)인지 합일(合一)인지의 문제가 후대 성리학자들 사이에서 지속적인 논의 주제가 되었다.

성리학에서는 인간의 몸도 다른 사물과 마찬가지로 기(氣)로 이루어져 있다고 생각한다. 한 인간의 탄생은 어머니의 태 속에서 아버지 어머니의 기, 그리고 그 시점에 주위를 떠돌던 기가 합쳐져서 하나의 독립된 생명체를 형성함으로써 이루어진다. 인간의 죽음은 그 과정이 거꾸로 돌아가는 것이다. 독립된 개체로 존재하던 한 인간의 생명이 다하게 되면 그 몸을 이루고 있던 기가 자연 속으로 흩어져 사라지게 된다는 것이다. 그런데 이때 이 기가 흩어짐은 사람이 죽는 순간 곧바로 일어나는 것이 아니라 긴 시간을 두고 서서히 진행되는 것이다. 조선시대에 왕실과 사대부가에서 온갖 정성을 모아 부단히 시행해 왔던 갖가지 제사가 허구나 관념이 아니라 실재하는 존재를 대상으로 하는 것이라는 논리는 바로 이것을 근거로 설명된다. 제사의 대상이 되는 죽은 사람의 귀신, 즉 인귀(人鬼)라고 하는 것은 비록 소멸의 과정에 있는 유한한 것이기는 하지만 완전한 소멸에 이르기 전까지는 실재하는 존재로서 제사를 흠향할 수 있다고 하는 것이다.

이기(理氣)의 역할을 구분하여 작위(作爲)의 능력을 기에만 부여하고 이에는 원리적인 성격만을 갖도록 한 성리학의 이기이원론의 전제에 비추어 볼 때 일부 성리학자들은 영혼불멸설이 무리한 이론이라고도 한다. 그러나 우리가 의미 있게 파악해야 할 점은, 조선시대 성리학자들이 생각한 이(理)라고 하는 실체는 단순히 무정의(無情意)·무조작(無造作)의 자연적, 윤리적 원리에 그치는 것이 아니라, 인간 존재의 영원성을 담보해 주는 영명(靈明)한 존재로 인식되기도 했다는 점이라고 한다.¹³³⁾

동학사상과 대순사상의 천지·지인관계에서 두드러지는 차이는 서양에 대한 인식의 차이에 있다. 자생적 근대성을 최초로 주장한 동학의 경우 동학이라는 명칭에서 보듯 서학에 대립하는 입장을 강조한다면 대순사상은 대순이라는 용어에서 보듯이 포용하는 점을 강조한다. 이에 대순사상은 자생적 근대성과 관련하여 서양 근대성의 동양적 기원을 제시한다. 자생적 근대성과 관련된 동학 사상의 성립에 대한 최근까지의 연구들을 개괄한다면 동학사상은 서양 근대성의 동양적 기원에서 출발하여 역으로 서학과 함께 동양에 재수입되고 다시 동양에서 자생적으로 발전한 난단도교와 같은 중국 근세 도교가 기존의 성리학과 종합되면서 천사문답(天師問答)이라는 상제의 계시의 형태로 성립한다.¹³⁴⁾

나. 도기장존(道氣長存)과 상생(相生)

상생 개념은 대순사상과 동학사상의 땅에 대한 관념 중 가장 대표적 차이가 나타나는 용어이다. 상생이란 개념이 해원상생과 같이 추상적 개념과 연결되어 사용되는 것은 증산사상 가운데서도 대순사상에 처음 나타난다. 음양오행에서 사용되던 상생이 추상적인 개념과 더불어 대순사상에 사용될 수 있는 것은 조리와 기화에서 보듯이 토에 의한 목화금수의 중재라는 구천과 신명의 관계를 배경으로 한다.

음양오행 개념이 동학사상에도 나타나고 동증서 이후 2000여 년 동안 동양에서 과학의 표준으로 기능했지만 음양오행의 핵심 개념이 해원상생과 같이 사용되는 것은 삼계와 삼재, 선천과 후천같이 구천의 관점에서 바라본 음양오행의 이론적 도출이다. 대순사상에서 음양오행은 음양합덕, 삼재확립, 오행구비라는 「무극도 취지서」에 나타나듯이 오행은 음양, 삼재와 더불어 구천이 삼계를 운행하는 원리이다.

대순사상에서는 하도, 낙서라는 음양오행의 배치 방법에 따라 구천이 음양오행을 운행하며 이에 따라 성장염장의 무위이화가 발생한다. 신명은 구천의 의

133) 한국사상사연구회, 『조선 유학의 개념들』, 예문서원, 2002.

134) 김윤경, 『한국도교사』, 서울: 문사철, 2020.

도에 따라 무한중첩되며 천지신명의 역할을 다한다는 것이 구천에 의해 제시된 대순사상의 자생적 근대성에 의한 세계관이다.

여기에 상극과 상생은 음양오행의 운행원리를 넘어 삼라만상의 핵심원리로 격상된다. 전통적인 상극과 상생은 자생적 근대성에 일용사물에 적용되며 일용사물을 평가하고 판단하는 기준이 된다.¹³⁵⁾

동학사상에도 음양오행은 출현하지만, 상극과 상생은 강조되지 않는다. 상극과 상생은 인신강세 후 천지공사로 구천이 음양오행을 조리하는 가운데 중요성이 강조된다.¹³⁶⁾ 음양오행은 동학사상에서 강조하는 무극뿐 아니라 태극의 중요성으로도 나타난다.

태극은 음양에서 삼재 오행으로 전개되어 결국 음양오행이 되고 음양오행에서 변하지 않는 것은 가운데 중심인 토(土)가 된다. 동중서가 결합한 음양과 오행은 소강절이 재발굴한 하도낙서를 통해 비로소 완전히 결합된다. 소강절은 공자가 전설적으로 도교 사상가들에게 전했다는 복희의 하도낙서와 팔괘도를 공개하며 음양오행과 팔괘를 통일했다.¹³⁷⁾ 하도낙서로 통일된 소강절의 음양오행 해석에 따르면 우주는 음양오행의 무한한 반복이며 음양오행은 가운데 토(土)를 중심으로 목화금수가 상극상생으로 운동하는 움직임이다. 음양오행이 끝없는 변화를 의미한다면 태극과 같이 음양오행이 끝없이 변화하도록 하게 변하지 않는 존재가 있는데 그것이 곧 이(理)이고 기(氣)의 음양오행과 대응하여 원형이정이라는 속성을 가지게 된다.¹³⁸⁾ 결국 소강절 체계에서 이(理)는 오행에서 가운데 보이지 않는 토(土)이고 원형이정이며 기(氣)는 오행에서 주변에 현상하는 목화금수이고 음양오행이다.¹³⁹⁾

음양오행에서 상극은 상생과 더불어 꼭 필요한 것이다. 다만 상극과 상생은 균형이 중요하므로 상극에 치우쳐도 상극이 극대화될 우려가 있다. 동학사상의

135) 『전경』 「제생」 43.

136) 『전경』 「제생」 43.

137) 고회민 지음, 박신환 옮김, 『소강절의 선천역학』, 서울: 심산, 2007.

138) 실제 원형이정이라는 개념은 봄·여름·가을·겨울, 아침·점심·저녁·밤, 초년·장년·중년·노년과 같이 순환하는 주기의 4가지 공통된 속성을 일컫는 말로 사용되고 있다. 원형이정은 무한 중첩순환처럼 일사일물에도 원형이정이 있고 만사만물에도 원형이정이 있다고 한다. (윤용남, 「주자(朱子) 이설(理說)의 재구성」, 『東洋哲學研究』 8, 1988, pp.52-54)

139) 최진덕, 「朱子學의 理氣論과 鬼神論」, 『양명학』 23, 한국양명학회, 2009, pp.381-383.

자생적 근대성은 도기장존(道氣長存), 기화(氣化), 척왜를 강조하는 것과 같이 상극의 힘을 추구한다.

동학사상에서 도기장존(道氣長存)이란 단어는 수운이 천사문답 직전 경신년 입춘에 공부에 매진할 것을 다짐하며 쓴 글 “입춘시”에 나오는 구절이다.

道氣長存邪不入, 世間衆人不同歸¹⁴⁰⁾

위의 글은 공부에 대한 굳은 다짐으로 단순하게 생각할 수 있으나 상극과 상생이란 관점에서 중요한 의미가 숨어 있음을 『전경』은 밝히고 있다

최 수운의 가사에 “도기장존 사불입(道氣長存邪不入)”이라 하였으나 상제께서는 “진심견수 복선래(眞心堅守福先來)”라 하셨도다.¹⁴¹⁾

위 예문에서 수운의 도기장존(道氣長存)은 진심견수(眞心堅守)와 대비된다. 위 예문에서 도기장존(道氣長存)은 진심견수(眞心堅守)와 대비하여 힘에 대해서 힘으로 대항하는 의미가 강조된다. 힘에 대해 힘으로 대응하는 것에 대해서 『전경』은 다음과 같이 언급한다.

악을 악으로 갚는 것은 피로 피를 씻는 것과 같으니라.¹⁴²⁾

악을 악으로 갚지 말라고 해서 『전경』에서도 부당한 상대방의 요구를 들어주라고 하는 것은 아니다. 오히려 전경에서는 부당한 요구를 거부 못하는 것을 나약하다고 비판한다. 다만 문제를 해결하는 데 있어 상극을 상생으로 풀어야 함을 강조한다.

동학사상과 대순사상의 자생적 근대성에서 상극과 상생이 가장 두드러지게 드러나는 부분은 서양과 일본과 관계되는 부분이다. 먼저 서양의 경우를 보면

140) 도기장존사불입 세간중인부동귀. 도의 기운을 길이 보존함에 사특한 것이 들어오지 못하고, 세간의 못사람과 같이 돌아가지 않으리라.

141) 『전경』 「교법」 2-3

142) 『전경』 「교법」 1-34

東有大聖人曰東學 西有大聖人曰西學¹⁴³⁾

위 예문에서 대순사상은 서학을 동학과 같은 성인의 반열로 간주한다. 서양에 대해 큰 경계심을 드러낸 동학사상과 달리 대순사상은 동양과 서양을 음양합덕의 상생관계로 간주한다. 마테오 리치 같은 경우는 동서양의 경계를 뚫고 천상의 문명을 땅에 전한 인물로도 나타난다. 실제 조선 후기 실학에서도 서학에 대해 양가적 태도가 있었다.

조선 후기 실학의 대표적 학파인 성호 학파 학인들에게 사이에서 영향력을 펼친 기독교 사상은 크게 세 가지 유형의 대응을 유발하였다고 보인다. 그 첫 번째는 안정복의 경우처럼 과학으로서의 서학에서는 배울 것이 있음을 인정하되 종교 또는 철학으로서의 기독교 사상에 대해서는 명백히 거부하는 입장을 취한 것이고, 두 번째는 그와 반대로 기독교 사상을 종교로 수용하여 그것을 신앙하는 단계에까지 나아간 것이다. 성호의 제자 중 신서파(信西派)로 불리우는 이벽(李穡, 1754~1786), 권철신(權哲身, 1736~1801), 이승훈(李承薰, 1756~1801), 이가환(李家煥, 1742~1801) 등이 이에 해당한다.) 세 번째는 기독교 사상의 자극을 고대 유교의 본원적 입장으로 돌아가는 계기로 삼아 자연과 인간 문제에 대한 새로운 이론 체계를 정립하고자 한 노력이다. 조선 후기 실학의 대표적 인물로 꼽히는 정약용(丁若鏞, 1762~1836)의 철학이 그 세 번째의 경우에 해당한다.¹⁴⁴⁾ 당시 대표적인 학자였던 정약용은 상제와 이기론은 인정하되 천지신명의 이론적 기반이 되는 음양오행은 부정했다고 한다.¹⁴⁵⁾

다음 일본의 경우를 보면 증산의 화천 이후 가장 먼저 실현된 천지공사는 ‘일본해원’이었다.¹⁴⁶⁾ “개같은 왜적놈”이라는 동학사상에 비해 대순사상은 일본

143) 『전경』 「행록」 5-38. 동유대성인왕동학 서유대성인왕서학. 동쪽에 대성인이 있어 가로되 동학이요, 서쪽에 대성인이 있어 가로되 서학이라 한다.(교무부, 「돌병풍」, 『대순회보』 119, 2011)

144) 한국사상사연구회, 『조선 유학의 개념들』, 예문서원, 2002.

145) 김선희, 「유학자가 바라 본 유신론적 세계」, 한국종교학회학회 발표자료집, 한국종교학회, 2014; 전성건, 「다산 영지설의 신학적 가능성」, 한국종교학회학회 발표자료집, 한국종교학회, 2014)

146) 고남식, 「근·현대기 강증산(姜甌山) 전승에 나타난 일본(日本) 관련 기록의 양상과 의미 - 『대순전경(大巡典經)』(1929-1965)을 중심으로-」 『일본근대학연구』, 2023.

은 일본 사람이니 말대접이라도 후하게 하라고 한다.¹⁴⁷⁾

상제께서 어느 날 가라사대 “조선을 서양으로 넘기면 인종의 차별로 학대가 심하여 살아날 수가 없고 청국으로 넘겨도 그 민족이 우둔하여 뒷감당을 못할 것이라. 일본은 임진란 이후 도술신명 사이에 척이 맺혀 있으니 그들에게 맡겨 주어야 척이 풀릴지라. 그러므로 그들에게 일시 천하 통일지기(一時天下統一之氣)와 일월 대명지기(日月大明之氣)를 붙여 주어서 역사케 하고자 하나 한 가지 못 줄 것이 있으니 곧 인(仁)이니라. 만일 인 자까지 붙여주면 천하가 다 저희들에게 돌아갈 것이므로 인 자를 너희들에게 붙여 주노니 잘 지킬지어다”고 이르시고 “너희들은 편한 사람이 될 것이오. 저희들은 일만 할 뿐이니 모든 일을 밝게 하여 주라. 그들은 일을 마치고 갈 때에 품삯도 받지 못하고 빈손으로 돌아가리니 말대접이나 후덕하게 하라” 하셨도다.

『전경』은 일본과의 상극보다는 백제의 패망과 그 후 임진왜란까지도 연결되는 일본의 해원이 된 이후 조선은 중국의 보은을 받아 상등국이 될 수 있는 상생의 길을 자생적 근대성의 역사해석으로 제시한다.

5. 동학사상과 대순사상의 천인·지인 관계의 자생적 근대성 비교

가. 인도(人道)와 신도(神道)의 천인관계

대순사상은 ‘천명’과 ‘신교’라 하여 인간에 의한 인도(人道)와 신명에 의한 신도(神道)를 구분하고 있다.

상제께서 구천에 계시자 신성·불·보살 등이 상제가 아니면 혼란에 빠진 천지를 바로잡을 수 없다고 호소하므로 서양(西洋) 대법국 천계탑에 내려오셔서 삼계를 둘러보고 천하를 대순하시다가 동토에 그쳐 모악산 금산사 미륵금상에 임하여

147) 『전경』 「공사」 2-4.

三十년을 지내시면서 최 수운에게 천명과 신교를 내려 대도를 세우게 하셨다가 갑자년에 천명과 신교를 거두고 신미년에 스스로 세상에 내리기로 정하셨도다.¹⁴⁸⁾

신도와 인도의 핵심적인 차이는 신명은 천지를 구성하는 요소이므로 신도는 구조적 변화를 수반한다는 점이다.¹⁴⁹⁾ 따라서 천지공사와 병행되는 신도는 천인관계의 재정립이라는 형태로 나타난다.

신도(神道)로써 크고 작은 일을 다스리면 현묘 불측한 공이 이룩되나니 이것이 곧 무위화니라. 신도를 바로잡아 모든 일을 도의에 맞추어서 한량없는 선경의 운수를 정하리니 제 도수가 돌아 닿는 대로 새 기틀이 열리리라.

지나간 임진란을 최 풍헌(崔風憲)이 말았으면 사흘에 불과하고, 진묵(震默)이 당하였으면 석 달이 넘지 않고, 송 구봉(宋龜峰)이 말았으면 여덟 달에 평안하였으리라. 이것은 다만 선·불·유의 법술이 다른 까닭이니라. 옛적에는 판이 좁고 일이 간단하므로 한 가지만 써도 능히 광란을 바로잡을 수 있었으되 오늘날은 동서가 교류하여 판이 넓어지고 일이 복잡하여져서 모든 법을 합하여 쓰지 않고는 혼란을 능히 바로잡지 못하리라.¹⁵⁰⁾

위 예문에서 “운수가 돌아 닿는 대로 새 기틀이 열리리라”는 표현은 신명은 천지를 구성하는 요소이므로 신도는 구조적 변화를 수반한다는 것을 나타내고 있다. 결국 대순사상은 동학사상이 ‘천명’과 ‘신교’라는 신도를 충분히 이해하지 못해 신명을 거의 언급하지 않고 인도에서 크게 벗어나지 못했음을 아쉬워한다. 전통적으로 인도는 인위적인 도, 신도는 자연법칙과 같은 자연의 필연적인 도라는 의미를 가지고 있다. 대순사상에서도 또한 인도와 신도에 대한 전통적인 구분을 따르고 있다.¹⁵¹⁾

동학사상에서 천외천의 출현은 획기적이었으나, 신명의 존재와 역할을 설명할 수 없었으므로 천외천과 인간의 관계는 유교적인 인도의 범위를 벗어나지

148) 『전경』 「예시」 1.

149) ‘신도’를 궁극적 실재로 보고, 해원상생의 근거로 보기도 한다.(김의성, 『大巡思想의 哲學的 探究』, 성균관대학교 박사학위논문, 2017)

150) 『전경』 「예시」 73.

151) 『대순지침』 1장 1절.

못했다. 동학사상은 인간으로서 할 수 있는 최선을 다함으로써 천외천과 소통하는 인도(人道)의 길을 택했다.

하루는 종도들이 상제의 말씀을 좇아 역대의 만고 명장을 생각하면서 쓰고 있는데 경석이 상제께 “창업군주도 명장이라 하오리까”고 여쭙니 상제께서 “그러하나라” 말씀하시니라. 경석이 황제(黃帝)로부터 탕(湯)·무(武)·태공(太公)·한고조(漢高祖) 등을 차례로 열기하고 끝으로 전 명숙을 써서 상제께 올리니 상제께서 그에게 “전 명숙을 끝에 돌린 것은 어찌된 일이뇨” 물으시니 경석이 “글을 왼쪽부터 보시면 전 명숙이 수위가 되나이다”고 답하였도다. 상제께서 그 말을 시인하시고 종도들을 향하여 “전 명숙은 만고 명장이라. 백의 한사로 일어나서 능히 천하를 움직였도다”고 일러 주셨도다.¹⁵²⁾

위 예문에서 동학농민운동은 천인을 우대하여 양반을 만들어 주려 하였으며, 청·일전쟁으로부터 러·일전쟁, 1·2차 세계대전에 이르기까지 이르는 일련의 사건에 도화선이 되었다. 동학사상은 당시 뿐 아니라 오늘날에도 프랑스대혁명보다 진정한 원조의 근대 사상운동으로 평가되어 정읍에서 세계혁명도시 연대회의가 매년 개최되기도 한다. 그러나 대순사상에서는 천인관계에서 천외천과 직접소통하려는 동학사상의 인도(人道)보다 천지신명과 함께 소통하는 신도(神道)를 더 강조한다.

水生於火 火生於水 金生於木 木生於金 其用可知然後 方可謂神人也
陰殺陽生 陽殺陰生 生殺之道 在於陰陽 人可用陰陽然後 方可謂人生也
人爲陽 神爲陰 陰陽相合然後 有變化之道也
不測變化之術 都在於神明 感通神明然後 事其事則謂之大仁大義也¹⁵³⁾

152) 『전경』 「공사」 1-34.

153) 『전경』 「제생」 43. 수생어화 화생어수 금생어목 목생어금 기용가용연후 방가위신인야. 음살양생 양살음생 생살지도 재어음양 인가용음양연후 방가위인생야. 인위양 신위음 음양상합연후 유변화지도야. 불측변화지술 도재어신명 감통신명연후 사기사칙위지대인대야. 수(水)가 화(火)에서 생기고 화(火)가 수(水)에서 생기며 금(金)이 목(木)에서 생기고 목(木)이 금(金)에서 생기는 그 쓰임(用)을 알 수 있는 연후에 바야흐로 신인(神人)이라 이를 수 있다. 음을 죽이면 양이 살고 양을 죽이면 음이 사니 생살(生殺)의 길은 음양에 있다. 사람이 능히 음양을 쓸 수 있는 연후에야 바야흐로 인생이라 이를 수 있다. 사람은 양이 되

위 예문에서 인간은 양, 신명은 음이고(人爲陽 神爲陰), 인간은 음양을 쓸 줄 알아야 인간이라 할 수 있으므로(人可用陰陽然後 方可謂人生也),¹⁵⁴⁾ 인간은 신명과 함께 일을 할 줄 알아야(感通神明然後 事其事) 음양을 쓸 줄 아는 인간으로서의 최소조건을 갖추게 된다.

상제께서 “선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다. 그러므로 내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생(相生)의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라. 무릇 크고 작은 일을 가리지 않고 신도로부터 원을 풀어야 하느니라. 먼저 도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어 인사가 저절로 이룩될 것이니라. 이것이 곧 삼계공사(三界公事)이니라”고 김 형렬에게 말씀하시고 그 중의 명부공사(冥府公事)의 일부를 착수하셨도다.¹⁵⁵⁾

위 예문에서 “무릇 크고 작은 일을 가리지 않고 신도로부터 원을 풀어야 하느니라.”는 내용은 동학사상과 서구적 근대성은 신명과 원한이라는 부분을 이해하지 못해 크고 작은 일들에서 성공적인 결과를 보여주지 못했음을 밝혀준다.

대순사상에서 유교의 특징은 유지범절이라 하여 신명을 강조하지 않는 인간 중심의 교리체계로 간주한다. 실제 유교는 전통적으로 경이원지(敬而遠之)라 하여 신명을 인정은 하되(敬) 가까이 하지 않는다(遠之)는 전통을 고수해 왔다.¹⁵⁶⁾

고 신은 음이 되니 음양이 서로 화합한 다음이라야 변화의 길이 있다. 아니면 변화의 방술(方術)은 모두 신명(神明)에게 있으니 신명에 감통(感通)한 다음에 그 일이 성사되면 이를 대인대의(大仁大義)라고 이른다.(양무목, 「救援 眞理로서의 陰陽合德과 民主主義」, 『대순사상논총』 2, 1997, p.175-176)

154) 대순사상에서 강조되고 추구되는 음양개념은 정음정양(正陰正陽)과 조화를 통한 합덕(合德)을 주장하는 것이며, 그를 통해 이상세계가 건설될 수 있음을 보여준다고 한다.(이호열, 『大巡思想의 陰陽論에 관한 연구』, 대전대학교 석사학위논문. 2015)

155) 『전경』 「공사」 1-3.

156) 樊遲問知, 子曰: “務民之義, 敬鬼神而遠之, 可謂知矣”.(『논어』 「옹야」)

삼계관의 재정립이 천인관계와 연결되는 것은 조리와 기화라는 신인관계의 재정립을 통해서이다. 구천의 인신강세 이후 조리와 기화는 이제 상극을 상생으로 바꿀수 있게 되어 신명의 조화와 인간의 해원을 사람을 통해 가능하게 한다.

천외천의 출현을 강조하는 동학사상과 구천의 인신강세를 강조하는 대순사상이 차이로 공감을 통한 인간의 모순 중재, 곧 인간이 음양을 쓰는 것은 인간의 조리와 신명의 기화를 통해서이다. 소강절은 『전경』과 같이 마음의 공감과 정의를 통해 인간이 신명을 조리할 수 있음을 보여준다.

나. 심급도유(心急道儒)와 도통군자(道通君子)의 지인관계

동학사상과 대순사상의 지계관(地界觀)에서 가장 두드러지는 차이점은 대순사상의 개벽은 금강산을 통해 일만이천군자의 도통과 그 이후의 도통진경을 명시한다는 점이다. 신명을 개입하지 않는 동학사상에서 도의 실현은 사회적 실천으로 나타났다. 당시 사회에서 도의 실현은 백성도 왕후장상이 될 수 있다는 현세적 욕망이었다. 동학사상을 실천하는 사람들에게 천외천 출현의 의미는 심급도유(心急道儒)로 귀결되었다.¹⁵⁷⁾

심급도유는 말기 저작으로 추정되는 『동경대전』 「탄 도유심급(歎道儒心急)」에 나타나는 동학교도에 대한 수운의 당부를 전하는 대상을 말한다.¹⁵⁸⁾ 수운은 동학교도를 도유(道儒)라고 불러온바 수도의 결과가 빨리 나타나기 바라는 동학교도를 심급도유라 하여 이 시를 통해 경계하고 있다. ¹⁵⁹⁾

157) 유지연, 「황현(1855-1910)의 동학에 대한 인식과 비판: 『오하기문(梧下記文)』을 중심으로」, 『梨院학술논집』 2, 2004, pp.1-54.

158) 김기승, 「수운 최제우 저작의 연대기적 검토」, 『동학학보』 3, 2002, pp.159-162.

159) 산하의 큰 운수가 다 이 도에 돌아오니 그 근원이 가장 깊고 그 이치가 심히 멀도다. 나의 심주를 굳건히 해야 이에 도의 맛을 알고, 한 생각이 이에 있어야 만사가 뜻과 같이 되리라. 흐린 기운을 쓸어 버리고 맑은 기운을 어린 아기 기르듯 하라. 한갓 마음이 지극할 뿐 아니라, 오직 마음을 바르게 하는데 있느니라. 은은한 총명은 자연히 신선스럽게 나오고, 앞으로 오는 모든 일은 한 이치에 돌아가리라. 남의 적은 허물을 내 마음에 논란하지 말고, 나의 적은 지혜를 사람에게 베풀라. 이와 같이 큰 도를 적은 일에 정성드리지 말라. 큰 일을 당하여 헤아림을 다하면 자연히 도움이 있으리라. 풍운대수는 그 기국에 따르느니라. 현묘한 기틀은 나타나지 않나니 마음을 조금히 하지 말라. 공을 이루는 다른 날에 좋이 신선의 연분을 지으

山河大運 盡歸此道 其源極深 其理甚遠 산하대운 진귀차도 기원극심 기리심원
 固我心柱 乃知道味 一念在茲 萬事如意 고아심주 내지도미 일념재자 만사여의
 消除濁氣 兒養淑氣 소제탁기 아양숙기
 非徒心至 惟在正心 隱隱聰明 仙出自然 비도심지 유재정심 은은충명 선출자연
 來頭百事 同歸一理 내두백사 동귀일리
 他人細過 勿論我心 我心小慧 以施於人 타인세과 물론아심 아심소혜 이시어인
 如斯大道 勿誠小事 臨勳盡料 自然有助 여사대도 물성소사 임훈진료 자연유조
 風雲大手 隨其器局 玄機不露 勿爲心急 풍운대수 수기기국 현기불로 물위심급
 功成他日 好作仙緣 心兮本虛 應物無迹 공성타일 호작선연 심혜본허 응물무적
 心修來而知德 德惟明而是道 심수래이지덕 덕유명어시도
 在德不在於人 在信不在於工 재덕부재어인 재신부재어공
 在近不在於遠 在誠不在於求 재근부재어원 재성부재어구
 不然而其然 似遠而非遠 불연이기연 사원이비원

반면 구천의 인신강세로 신명이 도입되는 대순사상에는 현세의 지상신선과 지상천국을 실현하되 동학사상과 같이 왕후장상을 욕속부달로 원하는 것이 아니었다.¹⁶⁰⁾ 대순사상은 멀리 후천까지 내다보는 장기적인 안목으로 일상에 충실했다. 후천을 생각하는 대순사상에는 동학사상에는 나타나지 않는 금강산과 개벽 이후의 도통군자의 출현을 명시하며 도통군자의 배출을 지향하는 것이 참동학이라고 한다.¹⁶¹⁾ 대순사상의 삼계관은 도통군자의 배출을 우선과제로 지향하므로 지인관계(地人關係)도 도통군자를 중심으로 전개된다. 동학사상의 지인관계(地人關係)에서 도통군자와 금강산은 명시되지 않지만 인결은 지령이라는 구절과 신선에 대한 언급으로 나타난다.

“온나라 양반 만들기”의 실천적 사례가 되었던 동학사상이 나아가 “온나라

리라. 마음은 본래 비어서 물건에 응하여도 자취가 없는 것이니라. 마음을 닦아야 덕을 알고, 덕을 오직 밝히는 것이 도니라. 덕에 있고 사람에게 있는 것이 아니요, 믿음에 있고 공부에 있는 것이 아니요, 가까운 데 있고 멀리 있는 것이 아니요, 정성에 있고 구하는데 있는 것이 아니니 그렇지 않은 듯하나 그러하고 먼 듯하나 멀지 아니하니라. 『천도교경전』

160) 『전경』 「공사」 3-41.

161) 『전경』 「권지」 1-11.

왕후장상되기”까지 평등사상의 실천 강도를 극대화 하였지만 『전경』에서는 수운이 유교의 전현을 못 넘은 것으로 해석하고 있다.¹⁶²⁾

상제께서 어느 날 김 형렬에게 가라사대 “서양인 이마두(利瑪竇)가 동양에 와서 지상 천국을 세우려 하였으되 오랫동안 뿌리를 박은 유교의 폐습으로 쉽사리 개혁할 수 없어 그 뜻을 이루지 못하였도다. 다만 천상과 지하의 경계를 개방하여 제각기의 지역을 굳게 지켜 서로 넘나들지 못하던 신명을 서로 왕래케 하고 그가 사후에 동양의 문명신(文明神)을 거느리고 서양에 가서 문운(文運)을 열었느니라. 이로부터 지하신은 천상의 모든 묘법을 본받아 인세에 그것을 베풀었노라. 서양의 모든 문물은 천국의 모형을 본뜬 것이라” 이르시고 “그 문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 흔들고 자연을 정복하려는 데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러 신도의 권위를 떨어뜨렸으므로 천도와 인사의 상도가 어겨지고 삼계가 혼란하여 도의 근원이 끊어지게 되니 원시의 모든 신성과 불과 보살이 회집하여 인류와 신명계의 이 겁액을 구천에 하소연하므로 내가 서양(西洋) 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와 천하를 대순(大巡)하다가 이 동토(東土)에 그쳐 모악산 금산사(母岳山金山寺) 삼층전(三層殿) 미륵금불(彌勒金佛)에 이르러 三十년을 지내다가 최 제우(崔濟愚)에게 제세대도(濟世大道)를 계시하였으되 제우가 능히 유교의 전현을 넘어 대도의 참뜻을 밝히지 못하므로 갑자(甲子)년에 드디어 천명과 신교(神敎)를 거두고 신미(辛未)년에 강세하였노라”고 말씀하셨도다.¹⁶³⁾

위 예문에서 ‘대도의 참뜻’은 물질에 치우치고 인류의 교만을 조장한 서양의 근대성에 대한 대안적 근대성으로서, 대순사상은 동학사상의 취지를 유교를 뛰어넘은 사상으로 제시하고 있다. 계통발생을 개체발생이 반복하듯 ‘대도의 참뜻’은 유교를 뛰어넘어 모든 이치의 장점만을 모은 새로운 진리여야 했다. 따라서 동학이 구현하지 못한 참동학은 ‘온나라왕후장상만들기’의 근대성을 뛰어넘어 ‘지상신선’을 실현하는 것이었다.

162) 김상준, 「온 나라가 양반 되기-조선 후기 유교적 평등화 메커니즘」, 『사회와 역사(구 한국사회사학회논문집)』 63(0), 2003, pp.5-29

163) 『전경』 「교운」 1-9.

상제께서 어느 날 경석을 데리고 농암(籠岩)을 떠나 정읍으로 가는 도중에 원평 주막에 들러 지나가는 행인을 불러 술을 사서 권하고 “이 길이 남조선 뱃길이라. 집을 많이 실어야 떠나리라”고 말씀하시고 다시 길을 재촉하여 三十리 되는 곳에 이르러 “대진(大陣)은 일행 三十리라” 하시고 고부 송월리(松月里) 최(崔)씨의 재실에 거주하는 박 공우(朴公又)의 집에 유숙하셨도다. 공우와 경석에게 가라사대 “이제 만날 사람 만났으니 통정신(通精神)이 나오노라. 나의 일은 비록 부모형제일 지라도 모르는 일이니라” 또 “나는 서양(西洋) 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와서 천하를 대순하다가 삼계의 대권을 갖고 삼계를 개벽하여 선경을 열고 사멸에 빠진 세계 창생들을 건지려고 너희 동방에 순회하던 중 이 땅에 머문 것은 곧 참화 중에 묻힌 무명의 약소 민족을 먼저 도와서 만고에 쌓인 원을 풀어 주러 함이노라. 나를 좇는 자는 영원한 복록을 얻어 불로불사하며 영원한 선경의 낙을 누릴 것이니 이것이 참 동학이니라. 궁을가(弓乙歌)에 “조선 강산(朝鮮江山) 명산(名山)이라. 도통군자(道通君子) 다시 난다”라 하였으니 또한 나의 일을 이름이라. 동학 신자 간에 대선생(大先生)이 갱생하리라고 전하니 이는 대선생(代先生)이 다시 나리라는 말이니 내가 곧 대선생(代先生)이로다”라고 말씀하셨도다.¹⁶⁴⁾

위 예문에서 동학의 원래 취지는 유교적인 ‘반봉건 반외세’를 주장하는 것을 넘어 새로운 세계인 후천으로 가는 자생적 근대성, 곧 참 동학으로 발전하는 것으로 나타난다.

새로운 세계인 후천은 지상신선과 도통군자의 세계이며 지상신선은 음양관계인 땅과 인간의 또 다른 음양합덕의 양태이다. 지상신선의 구호는 오늘날 현실로 나타나고 있다. 그동안 동학사상과 대순사상에 나타난 자생적 근대성에 대한 연구에서 주목받지 못한 음양오행이라는 상관적 사유를 도입하면 지상신선은 다음과 같이 땅과 인간의 음양합덕 관계로 이해할 수 있다.

천지인 삼재 개념부터 인간은 천지와 동격으로 간주해 왔지만 인간이 왜 천지와 동격일 수 있는가에 대한 설명은 거의 없었다. 대순사상은 인간이 천지와 호환될 수 있어 인간이 있어야 천지가 성공할 수 있다는 천지 매개의 인간 중

164) 『전경』 「권지」 1-11.

심성을 신인조화라고 명확하게 언급한다. 대순사상에서 인간은 천지에 비해서 규모나 기능이 비교할 수 없을 정도로 작지만 천과 지의 두 가지 모습을 음양으로 결합하고 있다는 점에서 천지와 호환될 수 있는 인간은 유기적으로 천지와 동격의 존재가 된다. 대순사상 이전에 인간은 삼재, 삼계를 통해 인간의 지위를 형식적으로만 천지와 동급화 했다. 대순사상 출현 이전에는 실제로 천지와 비교하여 인간은 티끌같은 존재였다. 인간의 도통을 통해 인간은 천지를 매개시키고 호환시키는 존재가 될 수 있다는 것이 대순사상 지인관계(地人關係)의 특징이다.

대순사상은 동학으로부터 동학농민혁명을 거쳐 증산사상에 이르는 과정을 작란(作亂), 동란(動亂), 치란(治亂)이라는 조화의 과정으로 표현한 바 있다.¹⁶⁵⁾ 동학사상에서 시작한 “조화”라는 개념의 상관적 사유를 “리미널리티”로 해석하면 실제 상관적 사유가 집약된 삼계관 개념을 중심으로 동학과 참동학으로서의 대순사상에 나타난 근대성을 비교할 수 있다. 참동학을 주장한 대순사상은 실제 동학사상에 비해 음양합덕, 삼재확립, 오행구비라는 초기 무극도 취지서로부터 음양오행을 사상적 자생성으로 구체화하고 있다.¹⁶⁶⁾

165) 『전경』 「교법」 3-30; 고남식, 「조선말기 강증산의 역사인식과 조선관」, 『동아시아고대학』 59, 2020, pp. 239-270. 259.

166) 무라야마 지준, 「무극도취지서」, 『조선의 유사종교』. 대구: 啓明大學校 出版部. 1991.

VI. 결론

동학농민운동은 오늘날 프랑스 대혁명에 버금가는 근대적 운동으로 재평가되고 있고, 대순사상은 동양의 전통적인 사유체계로 근대 이후의 세계변화를 설명할 수 있는 사상으로 주목받고 있다. 이 글은 동양 철학의 사유 방법으로서의 “동학(東學)”이라는 개념을 중심으로 두 사상이 각각 천관·지관·인간관의 재구성을 통해 동아시아의 자생적(自生的) 근대성을 구축하였음을 입증하고자 한 글이다.

이 글에서 밝힌 일련의 논의를 요약하면 다음과 같다. 위기에 처한 서양 근대성의 대안은 동학사상과 대순사상의 천관·지관·인간관이 보여주는 대안적 근대성에서 찾을 수 있다. 그 이유는 서양 근대성 위기의 원인은 만물의 변화를 실체로만 보는 서양의 내재성에 있는 반면, 동양은 만물의 변화를 속성으로 설명하는 상관적 사유를 가지고 있기 때문이다. 서양의 탈근대성이론은 오랜 논의 끝에 동양의 합리성을 상관적 사유와 리미널리티로 설명하게 되었다. 이에 동학사상과 대순사상이 구축한 새로운 대안적 천관·지관·인간관은 상관적(相關的) 사유의 리미널리티(Liminality)로 설명할 수 있다.

리미널리티는 문지방, 경계의 뜻으로 통과 의례에서 경계의 통과, 곧 변화를 위해 상호 대립하는 두 요소를 모두 포함하여 상호 대립을 조화하는 것으로 음양의 조화를 추구하는 동양 사유의 카오스적인(Chaos) 동태적 특성을 드러낸다. 반면 상관적 사유는 만물이 상호 연결되었다는 프랙탈적인(Fractal) 정태적 특성을 드러낸다. 두 가지 특성을 종합하는 상관적 사유의 리미널리티에 의해 동서양의 천지인은 서로 연결된다. 천지는 인간에게 군사부와 같은 존재가 된다. 인간관계에서도 신하, 제자, 자식은 군사부의 뜻을 받들어 실현하는 존재인 것처럼, 인간은 천지로부터 은혜를 받고 은혜를 갚으며 천지와 같은 능력을 배우는 여천지동의 존재가 된다.

동학사상에서 천사문답(天使問答)이 이루어질 때 천외천(天外天)의 취지는 천지인의 삼계에 상관적 사유의 리미널리티를 재활성화시키는데 있었다. 이에 동학사상에서는 천외천의 출현에 기반한 천관·지관·인간관을 새롭게 제시한다. 동

학사상이 새롭게 제시한 천관·지관·인간관은 시천주(侍天主)의 천관, 조화정(造化定)의 지관, 영세불망(永世不忘)의 인간관으로 구성된다. 동학사상의 삼계는 다시 귀신론적 천지관계에 기반하여 기화론적(氣化論的) 천인관계, 왕후장상의 지인관계(地人關係)로 서로 교류한다. 그러나 동학사상의 천관·지관·인간관은 유교의 전현을 충분히 넘지 못하여 중단된다.

이에 대순사상은 구천의 인신강세에 기반하여 신명과 원한 개념을 도입하고, 신인의도적(神人依導的) 삼계관으로 동학의 천관·지관·인간관에 나타난 유교의 전현을 극복한다. 대순사상은 인신강세의 천계관, 천지성경신의 지계관, 성사재인의 인계관을 제시한다. 대순사상의 삼계는 여천지동(與天地同)의 원리로 상호 교류하며 지상천국의 천지관계에 바탕하여, 천지보은의 천인관계와 지상신선의 지인관계를 구축하고 이를 천지공사와 수도로 실현한다.

동학사상과 대순사상은 공통적으로 상관적 사유의 재활성화(Revitalizatuion)를 통해 리미널리티를 이루어 자생적 근대성을 제시한다. 동학사상이 단기적인 리미널리티에 치중하여 재활성화의 진입에 기여했다면, 대순사상은 동학사상이 실패한 자리에서 동학사상을 재활성화하여 참동학을 제시한다. 이에 동학사상은 작란(作亂)과, 포태(胞胎)의 리미널리티라는 자생적 근대성의 속성을 가지며, 대순사상은 치란(治亂)과 관왕(官旺)의 리미널리티라는 자생적 근대성의 재활성화를 나타낸다.

대순사상이 재활성화한 동학사상의 상관적 사유는 대순사상의 천관·지관·인간관 재구성에서 보다 구체적으로 나타난다. 대순사상의 상관적 사유는 음양합덕, 삼재확립, 오행구비로 나타난다. 대순사상은 동학사상과 달리 천계관에서 태을주를 통해 무극, 태극을 정립하여 이법천(理法天)과 인격천의 음양합덕을 이루고 천문을 재정립한다. 또 삼신산과 부모산, 산왕(山王)과 해왕(海王)을 재정립하여 땅의 지리를 재구성한다. 이는 인간에게로 연결되어 혈통줄을 바로잡고 해원을 통해 황극신과 명부 등 신명계도 일치시킨다.

종교인류학의 리미널리티와 재활성화가 의례로만 그칠 수 있는 불완전한 통과의례라면, 정치와 교화가 합쳐진 대순사상의 통과의례는 실천까지 연결되는 통과의례로 실제 오늘날까지 면면히 이어져 대순진리회의 실체로 연결되고 있

다. 이는 도교의 동시성, 과정철학의 불교, 상관적 사유의 유교 등과도 조화하여 동서양 근대성이 조화되는 자생적 근대성을 이루고 있다.

두 사상에 나타난 자생적 근대성을 세부적으로 요약하면 다음과 같다. 오늘날 대중에게 근대성은 ‘세속화’를 의미하지만 ‘근대성’ 연구자에게 근대성은 오히려 ‘성(聖)과 속(俗)의 재배치’, 곧 리미널리티(liminality)에 의한 신성(神性)의 강화였다. 오늘날 ‘세속화’의 대표적 사례인 서구의 근대성마저도 시작은 켈빈의 구원예정설과 데카르트의 코기토 에르고 숨(Cogito ergo sum, 나는 생각한다, 고로 나는 존재한다)이었다. ‘근대성’이 인류 역사상의 수많은 변화 중에서도 가장 큰 변화였던 것은 근대성이 처음에는 켈빈이나 데카르트처럼 물질과 정신에 걸친 ‘성과 속’의 영구적이고 거대한 변화, 곧 신성의 강화였기 때문이다. 그러나 근대성은 처음의 취지와는 반대로 속(俗)만을 강조하는 세속화로 바뀌어, 지상에서 신성이 사라지는 위기에까지 봉착했다.

동학사상과 대순사상은 탈근대성의 현대철학과 비교하여 동아시아의 자생적 근대성으로 학계에서 일찍이 개별적으로 많이 논의되어 왔다. 그러나 기존의 자생적 근대성 논의는 서구 근대성과 공유하는 동양적 기원을 강조하지 않았다. 아울러 두 사상은 “동학(東學)”이라는 개념에 나타난 자생적 근대성의 형식과 원리 측면에서 서로 비교 연구되지 않았다. 이 글은 ‘성(聖)과 속(俗)의 재배치’라는 다중적 근대성 개념에 바탕하여, 상관적 사유라는 동양의 철학적 사유 방법으로 천관·지관·인간관에서 이룬 두 사상의 자생적 근대성을 비교하고, 두 사상의 사상적 가치를 보다 명확히 보여주고자 했다.

‘세속화’이든 ‘성속의 재배치’에 따른 ‘신성의 강화’든 근대성은 정치적 민주화, 경제적 산업화, 문화적 다양화로 나타난다. 오늘날 식민지 국가로서는 거의 유일하게 위 3가지를 다 이룬 한국의 경우 다른 나라에서는 찾아볼 수 없는 자생적 근대성이 있었다. 바로 동학사상과 대순사상으로 대표되는 천외천(天外天) 사상이다. 천외천(天外天) 사상은 제국주의 침략 전 마테오 리치가 제기한 문제에 대한 답변이었다. 마테오 리치는 동아시아의 천관·지관·인간관은 천지인의 속성적 특성만 강조되는 이법화(理法化)가 지나치게 강조되어 천외천(天外天)의 인격신적 특성을 잃어 버렸다고 비판하였다. 이에 대해 동학사상과 대순

사상은 각각 천외천의 출현과 구천의 탄강이라는 개념을 통해 동서양의 천관·지관·인간관을 통합한 자생적 성속(聖俗)의 재배치를 답변으로 제시하였다. 상관적 사유에 기반한 천외천인 두 사상의 구천은 동서양 천·지·인의 장점을 통합할 수 있었다.

두 자생적 근대성에 대한 비교의 세부적 방법론으로 이 글은 그레이엄(A.C. Graham) 등의 상관적 사유론, 빅터 터너(Victor Turner)의 리미널리티(liminality) 이론, 앤소니 월라스(Anthony Wallace)의 재활성화(revitalization movement) 이론 등 세 가지 방법론을 사용했다. 세 이론을 동시에 적용하는 이유는 세 이론이 비교연구에서는 서로 유기적으로 작용하기 때문이다. 첫째, 상관적 사유론은 동양과 서양의 사유방식의 인식론적 차이를 명확히 보여주어 자생적 근대성과 근대성의 차이를 명확히 보여준다. 둘째, 성속(聖俗)의 재배치라는 근대성에서 재배치 과정 설명에는 리미널리티 이론이 유효하고 셋째, 재배치 과정에 나타난 전통의 계승에 대한 설명은 재활성화 이론이 유용하다.

실체를 중시하는 서양사상의 천관·지관·인간관이 분화적(分化的)이라면, 속성을 중시하는 동양사상의 천관·지관·인간관은 각각 동화적(同化的), 응축적(凝縮的), 접화적(接化的) 특성이 나타난다. 이에 대해 동학사상은 초월천의 천관, 그리고 그에 따른 땅의 기화(氣化), 그리고 인내천적 인간관을 제시하여 동서양의 통합을 시도하였다. 황제로부터 기원을 잡는 동아시아 4,600여년의 문명사에서 처음 출현한 동학의 천외천은 당시 조선 사회에 큰 반향을 일으켜 대규모 농민 운동으로까지 발전하였다. 그러나 유교의 한계를 넘지 못한 동학사상은 오히려 큰 작란(作亂)과 동란(動亂)으로 남게 되었다.

이에 대순사상은 구천(九天)의 인신강세(人身降世, Incarnation)라는 전제하에 천지신명의 개념을 도입하여 동학사상이 제시한 천관·지관·인간관을 다시 재활성화했다. 대순사상은 해원상생·보은상생이라는 종교적 법리로 동학사상을 재해석하고, 일용사물에까지 적용할 수 있는 상관적 사유로, 천지와 신명이 기화론(氣化論)적으로 결합한 자생적 근대성을 구축했다. 음양합덕·신인조화·해원상생·도통진경이라는 대순사상의 원리에 따라 대순사상은 삼계(三界), 후천(後天), 상생(相生), 신도(神道), 지상천국(地上天國), 지상신선(地上神仙) 등과 같은 자

생적 근대성의 천관·지관·인간관을 제시하였다.

이상의 논의에 바탕한 이 연구의 가치와 의의는 다음과 같다. 첫째 이 연구는 위기에 처한 오늘날 서구의 근대성에 대한 대안적 근대성으로서 두 사상의 자생적 근대성을 제시하였다. 동학사상과 대순사상의 자생적 근대성 담론은 오늘날 소수 담론이지만 세계에 남아있는 유일한 동아시아 상관적 사유의 근대성 담론이다. 철학사에서 위기의 시대는 소수 담론이 주류 담론으로 바뀌는 사례가 많았다. 특히 기후위기, 핵위협 등 근대성의 총체적 위기에 대한 대안적 근대성의 부재로 인류 절멸을 고민하는 오늘날, 동학사상과 대순사상의 자생적 근대성은 동서고금의 천관·지관·인간관의 장점을 상관적 사유의 리미널리티로 통합한 담론으로 일상 속에서 실천가능한 대안적 근대성을 제시할 수 있다.

둘째, 이 글은 정체된 동아시아 근대성의 성장에 대한 해결방안으로 상관적 사유의 재활성화를 제시하였다. 지난 150여 년간 구천상제를 정점으로 하는 신도(神道)를 주장하여 서구의 근대성을 배워 온 동아시아 특히 한·중·일 삼국은 어느덧 경제면에서는 서구를 능가하였다. 그러나 더 이상 서구로부터 배울게 없게 된 동아시아는 이제 새로운 성장을 위해서 자생적 근대성에서 새로운 성장의 모델을 찾게 되었다. 이에 동아시아 삼국 중 유일하게 상관적 사유에 기반하여 자생적 근대성을 구축해 온 동학사상과 대순사상은 동아시아에서 잃어버린 근대성을 되찾아 줄 모델을 제시해 준다. 이는 공동체 뿐 아니라 정체성 혼란에 따른 동아시아의 개개인에게도 적용 가능하며, 비교 지상주의문화의 서구적 근대성을 극복하고 자생적 근대성으로 새로운 생존 전략을 구축하게 해 줄 수 있다.

셋째, 이 글은 동학사상과 대순사상에 대한 동서고금의 비교사상적 이해에 일조할 수 있다. 천관·지관·인간관을 중심으로 두 사상의 자생적 근대성을 서양의 근대성과 비교하는 이 연구는 두 사상에 내재한 의의와 가치를 보다 용이하게 이해시켜 준다. 동학사상과 대순사상은 기존의 동서양 사상과 오늘날 과학사상과의 비교를 통해 그 특성이 더 용이하게 이해된다.

아울러 이 연구의 한계는 다음과 같다. 첫째, 이 연구는 자생적 근대성에 대해 상관적 사유의 천관·지관·인간관에 치중하여 기존 근대성에 대한 연구를 충

분히 수용하지 못했다. 근대성은 총체적인 현상으로 상관적 사유 외에도 생태학 분야에 이르기까지 다양한 분야에서 연구되어 왔다. 향후 자생적 근대성 또한 기존 근대성 연구의 성과를 바탕으로 후속 연구가 필요하다.

둘째, 이 연구는 천관·지관·인간관의 광범위한 연구 영역으로 인해 세부적 논의가 부족했다. 연구의 방법론을 중심으로 요약적으로 두 사상을 비교한 이 연구는 학제간 연구로 보완될 필요가 있다.

셋째, 이 연구는 상관적 사유의 자생적 근대성이 성공적으로 구현되는 구체적인 실례에 대한 소개가 부족했다. 상관적 사유의 자생적 근대성이 실제 대안적 근대성으로 적용될 수 있으려면 다양한 적용 사례와 연구모델이 있어야 한다.

[참고문헌]

1. 경전류

- 대순진리회 교무부, 『典經』, 여주: 대순진리회 출판부, 2010.
_____, 『대순지침』, 여주: 대순진리회 출판부, 2012.
_____, 『대순진리회 요람』, 여주: 대순진리회 출판부, 2010.
천도교 중앙총부, 『天道敎經典』, 서울: 천도교중앙총부출판부, 1982.
『佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經』
朱熹. 『文集』
『논어』
『서경』
『朱子語類』
『심경(心經)』

2. 단행본

- 갈홍, 『抱朴子內篇』, 北京: 中華書局.1985.
강기철, 『후과학단계의 세계관』, 서울: 文藝出版社.1994.
강돈구, 『한국 근대종교와 민족주의』, 서울: 집문당.1992.
_____, 『종교이론과 한국종교』, 서울: 박문사.2011.
강인철, 『시민종교의 탄생』, 서울: 성균관대학교출판부, 2019.
_____, 『5·18 광주 커뮤니티스』, 서울: 사람의 무늬, 2020.
고회민 지음, 곽신환 옮김, 『소강절의 선천역학』, 서울: 예문서원, 2011.
공자 지음, 성백효 옮김, 『(懸吐完譯)論語集註』, 서울: 傳統文化研究會, 1990.
곽신환, 『조선유학과 소강절 철학』, 서울: 예문서원, 2014.
국사편찬위원회, 『하늘, 시간, 땅에 대한 전통적 사색』, 서울: 두산동아, 2007.
권영민, 『陰陽五行說의 季節 區分에 관한 考察』, 공주대학교 석사학위논문, 2017.
권일찬, 『동양과학개론』, 충북대학교출판부, 2010.

- 권택영, 『라캉·장자·태극기』, 서울: 민음사, 2003.
- 금장태, 『귀신과 제사: 유교의 종교적 세계』, 서울: 제이앤씨, 2009.
- 김경수, 『노장(老莊)의 생성론』, 서울: 문사철, 2015.
- 김광식, 『土着化와 解釋學』, 서울: 대한기독교출판사, 2001.
- 김기, 『음양오행설의 이해』, 서울: 문사철, 2016.
- 김남희, 『하늘과 인간 그리고 개벽』, 서울: 夏雨, 2022.
- 김덕영, 『환원근대: 한국 근대화와 근대성의 사회학적 보편사를 위하여』, 서울: 길, 2014.
- 김명진, 『(EBS 다큐멘터리) 동과 서』, 서울: 예담, 2008.
- 김백현, 『도가철학연구』, 강릉: 동녘출판기획, 2002.
- 김상일, 『초공간과 한국문화: 피비우스, 에셔, 러셀로 본 한국인의 초공간 의식 구조』, 서울: 교학연구사, 1999.
- _____, 『동학과 신서학』, 서울: 지식산업사, 2000.
- _____, 『수운과 화이트헤드』, 서울: 지식산업사, 2004.
- _____, 『易과 탈현대의 論理』, 서울: 지식산업사, 2006.
- _____, 『<오징어게임>과 라캉의 욕망이론』, 서울: 동연, 2023.
- 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피: 중층근대와 동아시아 유교문명』, 서울: 아카넷, 2011.
- 김상환 외 지음, 『사물의 분류와 지식의 탄생』, 서울: 이학사, 2014.
- 김선희, 『마테오 리치와 주희, 그리고 정약용』, 서울: 심산, 2012.
- 김성환, 『17세기 자연 철학: 운동학 기계론에서 동력학 기계론으로』, 서울: 그린비, 2008.
- 김성환, 『우주의 정오』, 고양: 소나무, 2016.
- 김승호, 『주역원론1-6』, 서울: 선영사, 2009.
- 김영건, 『동양철학에 관한 분석적 비판』, 서울: 라티오출판사, 2009.
- _____, 『이성의 논리적 공간』, 서울: 서강대학교출판부, 2014.
- 김영균, 『텃줄코드』, 서울: 민속원, 2008.
- 김영덕, 허용구, 김병수, 『중국문학사』, 서울: 청년사, 1992.
- 김용옥, 『동경대전 1, 2』, 서울: 통나무, 2021.
- 김용천, 『東學思想 展開의 諸問題』, 서울: 오암동학사상 연구소, 2004.
- 김용휘, 『우리 학문으로서의 동학』, 서울: 책세상, 2007.
- 김의성, 『大巡思想의 哲學的探究』, 성균관대학교 박사학위논문, 2017.

- 김익두, 『한국 민족공연학』, 파주: 지식산업사, 2013.
- _____, 『한국신화를 찾아 떠나는 여행 : 우리 문화의 근원, 그 오래된 미래의 탐구 : 정본 한국신화집』, 파주: 지식산업사, 2021.
- 김익두, 최영성, 이선아, 김범수, 『일제 이항의 사상·학문·이론에 관한 새로운 시각들』, 서울: 문예원, 2014.
- 김익두, 허정주, 『한국 신화 이야기』, 파주: 지식산업사, 2012.
- 김익두 외 지음, 『정읍사상사』, 서울: 민속원, 2017.
- 김익철, 『창의적 문제해결 天地人』, 대구: 영남DPS, 2012.
- 김정민, 『샤먼 바이블』, 서울: 글로벌콘텐츠, 2023.
- 김중서, 『서양인의 한국 종교 연구』, 서울: 서울대학교출판부, 2006.
- 김지하, 『제3세계』, 서울: 두레, 1985.
- _____, 『동학 이야기』, 서울: 솔, 1994.
- _____, 『예감에 가득 찬 숲 그늘』, 서울: 실천문학사, 1999.
- _____, 『김지하전집』, 서울: 실천문학사, 2002.
- _____, 「원그늘의 미학을 찾아서 II」, 『민족미학』 4, 2005.
- _____, 『(미학강의) 원 그늘의 미학을 찾아서』, 서울: 실천문학사, 2005.
- _____, 『디지털 생태학』, 서울: 이룸, 2009.
- 김채수, 『알타이 문명론』, 서울: 박이정, 2013.
- 김탁, 『증산교學』, 서울: 미래향문화, 1992.
- _____, 『(한국종교사에서의)동학과 증산교의 만남』, 서울: 한누리미디어, 2000.
- _____, 『증산 강일순』, 파주: 한국학술정보, 2006.
- _____, 『일제강점기의 예언사상』, 성남: 북코리아, 2019.
- _____, 『증산사상과 한국종교』, 서울: 민속원, 2022.
- _____, 『한국신종교를 관통하는 이념, 인간중심주의』, 서울: 민속원, 2023.
- 김태규, 『당신의 때가 있다』, 고양: 더메이커, 2015.
- 김태연, 「종교학이라는 학문의 탄생배경」, 『한국 종교학』, 서울: 대한민국의학술원, 2021,
- 김태운, 「동학(東學)의 유교적 전헌(典憲) 고찰」, 『대순회보』 155, 2014.
- 김필년, 『동-서문명과 자연과학』, 서울: 까치, 1992.
- 김현자, 『조르주 뒤메질, 인도-유럽 신화의 비교 연구』, 서울: 민음사, 2018.
- 김형효, 「原始返本과 解冤思想에 대한 哲學的 省察-飮山思想의 한 研究」 『東西哲學에 대한 主體的 記錄』, 서울: 고려원, 1985.

- _____, 『데리다와老莊의독법』, 한국정신문화연구원, 1994.
- 김혜숙, 『新음양론』, 서울: 이화여자대학교출판부, 2014.
- 김호종 외 지음, 『(창의설계) 실용트리즈: 한국형』, 서울: 진샘미디어, 2011.
- 김홍철, 『증산교사상연구』, 익산: 원광대학교 출판국, 2000.
- 김흡영, 『道の 신학』, 서울: 다산글방, 2005.
- 김희정, 『몸 국가 우주 하나를 꿈꾸다: 황제사경, 관자사편, 회남자, 황제내경 연구』, 서울: 궁리, 2008.
- 나정원, 『한국 종교와 근대화의 정치사상』, 서울: 엠애드, 2018.
- 나카자와 신이치지음, 김옥희 옮김, 『대칭성인류학: 무의식에서 발견하는 대안적 지성』, 동아시아, 2004.
- 남효온 지음, 박대현 옮김, 『추강집』, 서울: 민족문화추진회, 2007.
- 노사광 지음, 정인재 옮김, 『중국철학사: 고대편』, 서울: 탐구당, 1989.
- 노자 지음, 김경수 옮김, 『노자역주』, 서울: 문사철, 2009.
- 당현선, 『질베르 뒤랑의 상상계 연구』, 홍익대학교 석사학위논문, 2009.
- 대니얼 펠스 지음, 조병련, 전중현 공역, 『종교에 대한 여덟 가지 이론들』, 고양: 한국기독교연구소, 2013.
- 도광순, 『도교와 과학』, 서울: 比峰出版社, 1990.
- 동광벽 지음, 이석명 옮김, 『도가를 찾아가는 과학자들: 現代 新 道家의 사상과 세계』, 서울: 예문서원, 1994.
- 라이프니츠 지음, 이동희 편역, 『라이프니츠가 만난 중국』, 서울: 이학사, 2003.
- 레비 스트로스 지음, 안정남 옮김, 『야생의 사고』, 서울: 한길사, 1996.
- 로저 에임스, 데이비드 홀 지음, 장원석 옮김, 『일상사에 초점 맞추기: 『중용』의 번역과 철학적 해석』, 성남: 한국학중앙연구원출판부, 2019.
- 론다 번 지음, 김우열 옮김, 『시크릿: 수 세기 동안 단 1%만이 알았던 부와 성공의 비밀』, 파주: 살림, 2007.
- 리처드 니스벳 지음, 최인철 옮김, 『생각의 지도: 동양과 서양, 세상을 바라보는 서로 다른 시선』, 파주: 김영사, 2004.
- 리하르트 셰플러 지음, 이종진 옮김, 『종교의 현상학』, 서울: 夏雨, 2023.
- 마르셀 그라네 지음, 유병태 옮김, 『중국사유』, 파주: 한길사, 2010.
- 마테오 리치 지음, 송영배 [외] 옮김, 『천주실의』, 서울: 서울대학교출판문화원, 1999.

- 막스 베버 지음, 김덕영 옮김, 『프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신』, 서울: 길, 2010.
- 모종삼 지음, 정병석 옮김, 『동양철학과 아리스토텔레스: 原題:四因說漢講錄』, 부산: 소강, 2001.
- 무라야마 지준, 「무극도취지서」, 『조선의 유사종교』. 대구: 啓明大學校 出版部, 1991.
- 문광, 『탄허 선사의 사교 회통 사상』, 서울: 민족사, 2020.
- 미르치아 엘리아데 지음, 이용주 옮김, 『세계종교사상사1: 석기시대에서부터 엘레우시스의 비의까지』, 서울: 이학사, 2005.
- 미르치아 엘리아데 지음, 최종성, 김재현 옮김, 『세계종교사상사2: 고타마 붓다에서부터 기독교의 승리까지』, 서울: 이학사, 2005.
- 미셸 세르 지음, 이규현 옮김, 『헤르메스』, 서울: 민음사, 2009.
- 미쓰카 요시코 지음, 장원철, 이동철 옮김, 『도교 사상』, 서울: AK(에이케이 커뮤니케이션즈), 2022.
- 미치오 카쿠 지음, 박병철 옮김, 『평행우주: 우리가 알고 싶은 우주에 대한 모든 것』, 파주: 김영사, 2006.
- 박경환, 「동학과 불교사상」 동학학회 (편), 『동학과 전통사상』, 서울: 모시는사람들, 2004.
- 박광수, 『한국신종교의 사상과 종교문화』, 서울: 집문당, 2012.
- 박대생, 『상단에 대순사상의 적용에 관한 연구』, 대전대학교 석사학위논문, 2011.
- 박동, 『영산강 마한 태양족의 기원과 발전』, 과천: 凡信, 2020.
- _____, 『동이 삼국지』, 서울: 책과나무, 2024;
- 박동환, 『동양의 논리는 어디에 있는가』, 서울: 고려원, 1993.
- 박성현, 『상징의 탄생: 600만 년에 걸친 초(超) 사회성 진화』, 서울: 심볼리쿠스, 2017.
- _____, 『개인이라 불리는 기적』, 서울: 심볼리쿠스, 2017.
- 박용숙, 『천부경 81자 바라밀』, 파주: 소동, 2018.
- 박원길, 『유라시아 초원제국의 샤마니즘』, 서울: 민속원, 2001.
- 박재주, 『주역의 생성 논리와 과정 철학』, 수원: 청계, 2001.
- _____, 『동서양 세계관과 윤리관의 만남』, 서울: 철학과현실사, 2011.
- 박정진, 『(예술인류학서설)한국문화 심정문화』, 서울: 미래문화사, 1990.

- _____, 『종교인류학』, 서울: 불교춘추사, 2007.
- _____, 『철학의 선물, 선물의 철학』, 서울: 소나무, 2012.
- _____, 『네오샤머니즘』, 파주: 살림, 2018.
- 박종천, 『相生의 神學』, 서울: 한국신학연구소, 1991.
- _____, 『기어가시는 하느님』, 서울: 감신, 1995.
- 반 계넵 지음, 서영대 옮김, 『通過儀禮』, 仁川: 仁荷大學校 出版部, 1986.
- 백승중, 『중용, 조선을 바꾼 한 권의 책』, 서울: 사우, 2019.
- 백영서, 『동아시아의 귀환』, 서울: 창작과비평사, 2000.
- 베이커, 돈, 『한국인의 영성』, 서울: 모시는사람들, 2012.
- 벵쌍 데퐁브 지음, 박성창 옮김, 『동일자와 타자 : 현대 프랑스철학 (1933-1978)』, 서울: 인간사랑, 1991.
- 브뤼노 라투르 지음, 홍철기 옮김, 『우리는 결코 근대인이었던 적이 없다: 대칭적 인류학을 위하여』, 서울: 갈무리, 2009.
- 빅터 터너 지음, 장용규 옮김, 『상징의 숲』, 서울: 지식을 만드는 지식, 2020.
- 빅터 터너 지음, 강대훈 옮김, 『인간 사회와 상징 행위: 사회적 드라마, 구조, 커뮤니티스』, 서울: 황소걸음, 2018.
- 빅터 터너 지음, 김익두 옮김, 『(빅터 터너의) 제의에서 연극으로』, 서울: 민속원, 2014.
- 빅터 터너 지음, 박근원 옮김, 『의례의 과정』, 서울: 한국심리치료연구소, 2005.
- 사무엘 N. 아이젠스타트 지음, 임현진 외 옮김, 『다중적 근대성의 탐구: 비교 문명적 관점』, 파주: 나남, 2009.
- 사사키 시즈카 지음, 범장 옮김, 『과학의 불교: 아비달마 불교의 과학적 세계관』, 서울: 모과나무, 2017.
- 서남동 지음, 죽재서남동기념사업회 편집, 『민중신학의 탐구』, 서울: 동연, 2018.
- 세계신학연구원, 『상생신학: 한국신학의 새 패러다임』, 서울: 조명문화사, 1992.
- 소건생 지음, 조경희, 임소연 옮김, 『송나라의 슬픔: 근대의 문턱에서 좌절한 중국 문명을 반성하다』, 파주: 글항아리, 2021.
- 송재룡, 『포스트모던 시대와 공동체주의』, 서울: 철학과 현실사, 2001.
- 스튜어트 보이틸라 지음, 김경식 옮김, 『영화와 신화』, 서울: 을유문화사, 2005.

- 스튜어트 카우프만 지음, 국형태 옮김, 『혼돈의 가장자리: 자기조직화와 복잡성의 법칙을 찾아서』, 서울: 사이언스북스, 2002.
- 스티븐 스트로가츠 지음, 조현욱 옮김, 『동시성의 과학, 싱크』, 파주: 김영사, 2005.
- 신명아, 『현대철학의 종교적 회귀: 벤야민, 데리다, 레비나스 아감벤, 지젝, 들뢰즈, 가타리』, 서울: 경희대학교 출판문화원, 2021.
- 신용국, 『인드라망의 세계 : 유기체 세계, 인식자로서의 인간 (관계론적 존재관과 세계관의 조망)』, 서울: 하늘북, 2003.
- 신중섭, 『포퍼와 현대의 과학 철학』, 서울: 서광사, 1992.
- 신지영, 『내재성이란 무엇인가』, 서울: 그린비, 2009.
- 심광현, 『홍한민국 : 변화된 미래를 위한 오래된 전통』, 서울: 현실문화연구, 2005.
- _____, 『프랙탈』, 서울: 현실문화연구, 2005.
- 심원사상연구회, 『심원 김형효의 철학적 사유와 삶』, 파주: 보고사, 2023.
- 아라 노렌자안 지음, 홍지수 옮김, 『거대한 신, 우리는 무엇을 믿는가: 신은 인간을 선하게 만드는가 악하게 만드는가』, 파주: 김영사, 2016.
- 안드레 군터 프랑크, 『리오리엔트』, 서울: 이산, 2003.
- 알폰소 바뇨니 지음, 이종란 옮김, 『공제격치(空際格致)』, 파주: 한길사, 2012.
- Anthony F. C. Wallace 지음, 김종석 옮김, 『종교인류학』, 천안: 아우내, 2010.
- 앨런 소칼, 장 브리크몽 지음, 이희재 옮김, 『지적 사기: 포스트모던 사상가들은 과학을 어떻게 남용했는가』, 서울: 한국경제신문 한경BP, 2014.
- 야노 미치오 지음, 전용훈 옮김, 『밀교점성술과 수요경』, 서울: 동국대학교출판부, 2010.
- 양계초, 풍우란 지음, 김홍경 옮김, 『음양오행설의 연구』, 서울: 신지서원, 1993.
- 양력, 『주역과 중의학』, 서울: 법인문화사, 2015.
- 에드가 모랭 지음, 김명숙 옮김, 『인간과 죽음』, 서울: 東文選, 2000.
- 에바 일루즈 지음, 박형신, 권오현 옮김, 『낭만적 유토피아 소비하기: 사랑과 자본주의의 문화적 모순』, 서울: 이학사, 2014.
- A.N. 화이트헤드 지음, 오영환 옮김, 『과정과 실재 : 유기체적 세계관의 구상』, 서울: 민음사, 1994.

- H.G.크릴, 『중국사상의이해』, 서울: 경문사, 1992.
- 엘프리드 W. 크로스비 지음, 김병화 옮김, 『수량화 혁명 : 유럽의 패권을 가져온 세계관의 탄생』, 서울: 심산, 2005.
- 오바야시 다료, 고다마 요시요 지음, 권태효 옮김, 『신화학 입문』, 서울: 새문社, 2003.
- O. 슈팽글러 지음, 박광순 옮김, 『서구의 몰락』, 파주: 범우사, 2001.
- 왕후이 지음, 백원담 외 3인 옮김, 『근대중국사상의 흥기』, 파주: 돌베개, 2024.
- 우드사이드 A. 지음, 민병희 옮김, 『잃어버린 근대성들』, 서울: 너머북스, 2012.
- 우실하, 『전통 문화의 구성 원리』, 서울: 소나무, 1998.
- _____, 『전통 음악의 구조와 원리: '삼태극의 춤'동양 음악』, 서울: 소나무, 2004.
- _____, 『3수 분화의 세계관: 동북아 모태문화 유라시아 모태문화』, 서울: 소나무, 2012.
- 울리히 벡 지음, 홍성태 옮김, 『위험사회 : 새로운 근대(성)를 향하여』, 서울: 새물결, 1997.
- 유동식, 『민속종교와 한국문화』, 서울: 현대사상사, 1978.
- _____, 『풍류도와 예술신학』, 서울: 한들출판사, 2006.
- 유장림, 『황제내경』, 서울: 청홍, 2011.
- 윤석산, 『초기 동학의 역사』, 서울: 신서원, 2000.
- _____, 『도원기서』, 서울: 모시는사람들, 2012.
- 윤성범, 『효란 무엇인가: 동양윤리. 기독교윤리. 서양윤리를 비교한 효의 연구』, 서울: 삼일서적, 1994.
- 윤승용, 『한국 신종교와 개벽사상』, 서울: 모시는사람들, 2018.
- 윤이흠, 『한국의 종교와 종교사』, 서울: 박문사, 2017.
- 윤중빈, 『정역과 주역』, 서울: 상생, 2009.
- _____, 『한국역학연구의 기초』, 서울: 문경출판사, 2012.
- 이경원, 『한국 신종교와 대순사상』, 서울: 문사철, 2010.
- _____, 『한국의 종교사상: 궁극적 실재의 문제』, 서울: 문사철, 2010.
- _____, 『대순진리회 교리론』, 서울: 문사철, 2013.
- _____, 『대순종학원론』, 서울: 문사철, 2013.

- 이기훈, 『동이 한국사 : 한국 고대사의 모든 비밀』, 서울: Pubple(퍼플), 2014.
- 이길용, 『종교학의 이해』, 서울: 한들출판사, 2007.
- 이돈화, 『천도교창건사』, 서울: 경인문화사, 1970.
- 이동희, 『라이프니츠가 만난 중국』, 서울: 이학사, 2003.
- 이봉호, 『정조의 스승, 서명응의 철학(서양 과학에 대한 조선학자의 대응)』, 고양: 동과서, 2013.
- _____, 『주역의 탄생』, 서울: 파라아카데미, 2021.
- 이븐 알렉산더, 프톨레미 톰킨스 지음, 고미라, 이진 옮김, 『나는 천국을 보았다』, 파주: 김영사, 2013.
- 이석주, 『인공지능과 제자백가의 사랑』, 파주: 고반, 2021.
- 이선민, 『한국의 자주적 근대화에 관한 성찰』, 파주: 나남, 2021.
- 이성배, 『유교와 그리스도교: 이벽의 한국적 신학원리』, 경북: 분도출판사, 1979.
- 이세동, 『서경』, 서울: 을유문화사, 2020.
- 이승수, 『중의 원리』, 서울: 지지닷컴, 2008.
- 이승재, 『팔괘의 과학적 탐구』, 서울: 미래터, 2016.
- _____, 『자미두수의 과학적 탐구』, 서울: 미래터, 2017.
- 이어령, 『디지로그: 한국인이 이끄는 첨단정보사회, 그 미래를 읽는 키워드』, 서울: 생각의 나무, 2006.
- 이영란, 『리미널리티』, 서울: 동방인쇄공사, 2020.
- 이영의, 『신경과학철학: 뇌중심주의에서 체화주의로』, 파주: 아카넷, 2021.
- 이윤선, 『한국인은 도깨비와 함께 산다』, 서울: 다할미디어, 2021.
- 이은선, 『잃어버린 초월을 찾아서: 한국 유교의 종교적 성찰과 여성주의』, 서울: 모시는 사람들, 2009.
- _____, 『한국 페미니스트 신학자의 유교읽기: 神學에서 信學으로』, 서울: 모시는사람들, 2023.
- 이정용 지음, 이세형 옮김, 『易의 신학』, 서울: 대한기독교서회, 2001.
- 이정우, 『세계철학사 1: 지중해세계의 철학』, 서울: 길, 2011.
- _____, 『세계철학사 3: 근대성의 카르토그래피』, 서울: 길, 2021.
- _____, 『세계철학사 4: 탈근대 사유의 지평들』, 서울: 길, 2024.
- 이정우, 김시천, 김교빈 외 지음, 『기학의 모험: 1, 동서양 철학자, 유배된 氣의 부활을 말하다』, 서울: 들녘, 2004.

- 이종민, 『중국 사상과 대안 근대성: 왕후이의 『근대 중국 사상의 흥기』 읽기와 쓰기』, 서울: 현암사, 2017.
- 이진우, 『(사서와 고고발굴 자료로 밝히는) 움니버스 한국사』, 서울: 한국문학방송, 2021.
- 이준한, 『홈스, 고대사 비밀을 밝히다: 한국 고대사의 주인공, 월지족의 뿌리를 찾아서』, 서울: 북랩, 2021.
- 이창일, 『소강철의 철학: 先天易學과 상관적 사유』, 서울: 심산, 2007.
- 이합 핫산 지음, 정정호, 이소영 옮김, 『포스트모더니즘 개론: 현대문화와 문학이론』, 서울: 翰信文化社, 1991.
- 이현중, 『역경과 사서』, 서울: 역락, 2004.
- 임병학, 『역학과 하도낙서』, 파주: 한국학술정보, 2008.
- 임현규, 『공자에서 다산 정약용까지』, 서울: 파라아카데미, 2019.
- 임환영, 『아리랑 역사와 한국어의 기원』, 서울: 세컨엔터프라이즈, 2015.
- 장병길, 한국종교문화연구소, 『한국 종교와 종교학』, 서울: 청년사, 2003.
- 장석만, 「종교개념의 내면화와 제도화」, 윤해동 (편), 『종교와 식민지 근대』, 서울: 책과함께, 2013.
- 장입문 외 지음, 안유경 옮김, 『리의 철학』, 서울: 예문서원, 2004.
- 전수준, 『신과학에서 동양학으로』, 서울: 대원, 1995.
- 정승태, 『찰스 하츠혼의 철학적 신학』, 대전: 침례신학대학교 출판부, 2013.
- 정우진, 『몸의 연대기: 동아시아 몸의 역사와 철학』, 고양: 소나무, 2021.
- 정운표, 『티끌 속의 무한우주: 무한중첩우주의 비밀』, 부산: 프랙탈북스, 2010.
- 정은혜, 『유교 명상론』, 서울: 성균관대학교, 2014.
- 정인석, 『트랜스퍼셔널 심리학: 동서 예지의 통합과 자기초월의 패러다임』, 서울: 大旺社, 2009.
- 정일권, 『르네 지라르와 현대 사상가들의 대화: 미메시스 이론, 후기구조주의 그리고 해체주의 철학』, 서울: 동연, 2017.
- 정재서, 『양띠 오이디푸스의 신화학: 중국신화학의 새로운 정립을 위하여』, 파주: 창비, 2010.
- _____, 『사라진 신들의 귀환』, 파주: 문학동네, 2022.
- 정재식, 『전통의 연속과 변화』, 서울: 아카넷, 2004.
- 정진홍, 『한국종교문화의 전개』, 서울: 集文堂, 1988.
- 정진홍, 김태연, 장석만 외 지음, 『한국 종교학』, 서울: 대한민국학술원, 2021.

- 정형진, 『천년왕국 수시아나에서 온 환웅』, 서울: 일빛, 2006.
- J.J. Clarke 지음, 조현숙 옮김, 『서양, 도교를 만나다』, 서울: 예문서원, 2014.
- 조경달, 『이단의 민중반란』, 서울: 역사비평사, 2008.
- 조공호, 『유학심리학의 체계 3: 인간 삶의 목표 추구하고 보편심리학의 꿈』, 서울: 학지사, 2021.
- 조셉 니덤 지음, 콜린 로넌 축약, 김영식, 김제관 옮김, 『중국의 과학과 문명 : 사상적 배경』, 서울: 까치글방, 1998.
- 조셉 캠벨 지음, 이윤기 옮김, 『(천의 얼굴을 가진)영웅』, 서울: 민음사, 1999.
- 조옥구, 『백자초문』, 의왕: 이아, 2014.
- 조용일, 『동학조화사상연구(東學造化思想研究)』, 서울: 東星社, 1988.
- 조철수, 『(고대 메소포타미아에 새겨진)한국신화의 비밀』, 서울: 김영사, 2003.
- 조혜인, 『상처받은 절개, 날개접은 발전 : 유교적 유산과 한국 자본주의의 부침』, 파주: 나남출판, 2007.
- _____, 『동에서 서로 퍼진 근대 공민사회: 유교 예치(禮治) 및 자유 관념의 발전과 서구에의 전파』, 파주: 집문당, 2013.
- 존 핸더슨 지음, 문중앙 옮김, 『중국의 우주론과 청대의 과학혁명』, 서울: 소명출판, 2004.
- 존 홉슨, 『서구 문명은 동양에서 시작되었다』, 정경옥, 서울: 에코리브르, 2005.
- 주검지 지음, 전홍석 옮김, 『중국이 만든 유럽의 근대: 근대 유럽의 중국문화 열풍』, 파주: 청계, 2010.
- 지그문트 바우만 지음, 이일수 옮김, 『액체근대』, 서울: 강, 2009.
- 지그문트 바우만 지음, 정일준 옮김, 『쓰레기가 되는 삶들: 모더니티와 그 추방자들』, 서울: 새물결, 2008.
- 질베르 뒤랑 지음, 진형준 옮김, 『상상계의 인류학적 구조들』, 파주: 문학동네, 2007.
- 차선근, 『현대종교학과 대순사상』, 서울: 박문사, 2023.
- 첸카이 톡, 『고대 중국 속의 하나님』, 서울: 순출판사, 2009.
- 최광진, 『한국의 미학 : 서양, 중국, 일본과의 다름을 논하다』, 고양: 미술문화, 2015.
- 최동희, 이경원, 『새로 쓰는 동학(사상과 경전)』, 서울: 집문당, 2003.
- 최민자, 『동학사상과 신문명』, 서울: 모시는 사람들, 2005.

- 최종성, 『동학의 테오프락시 : 초기동학 및 후기동학의 사상과 의례』, 서울: 민속원, 2009.
- 최진덕, 『주자학을 위한 변명: 나정암의 이일분수(理一分殊) 철학』, 서울: 청계, 2000.
- 크리스토퍼 보글러 지음, 함춘성 옮김, 『신화, 영웅 그리고 시나리오 쓰기』, 서울: 無憂樹, 2005.
- 토마스 S. 쿤 지음, 김명자 옮김, 『과학혁명의 구조』, 서울: 까치글방, 2013.
- 토머스 메츠거 지음, 나성 옮김, 『곤경의 탈피』, 서울: 민음사, 2014.
- 툼 지그프리트 지음, 고중숙 옮김, 『우주, 또 하나의 컴퓨터: 양자컴퓨터에서 M이론까지, 정보물리학으로 본 우주』, 서울: 김영사, 2003.
- 파울 파이어아벤트 지음, 정병훈 옮김, 『방법에 반대한다』, 서울: 그린비, 2019.
- 평천창 지음, 이호근 옮김, 『印度佛敎의 歷史 (上)』, 서울: 民族社, 1991.
- 표영삼, 김용옥, 『동학』, 서울: 통나무, 2005.
- 풍우란 지음, 박성규 옮김, 『중국철학사』, 서울: 까치, 2005.
- 풍우란 지음, 박신환 옮김, 『중국철학의 정신(新原道)』, 서울: 서광사, 1993.
- 뤼스텔 드 쿨랑주 지음, 김응중 옮김, 『고대도시 : 그리스·로마의 신앙, 법, 제도에 대한 연구』, 서울: 아카넷, 2000.
- 프랑수아 줄리앙, 유병태 옮김, 『운행과 창조: 동서문화비교시론』, 서울: 케이시아카데미, 2003.
- 프랑수아 줄리앙 지음, 허경 옮김, 『맹자와 계몽철학자의 대화: 도덕의 기초를 세우다』, 파주: 한울, 2006.
- 프랑수아 줄리앙, 박희영 옮김, 『사물의 성향: 중국인의 사유방식』, 파주: 서울, 2009.
- 프리츠포 카프라 지음, 김용정, 김동광 옮김, 『생명의 그물 : 생물 시스템에 대한 새로운 과학적 이해』, 서울: 고양, 1998.
- 프리츠포 카프라 지음, 이성범, 김용정 옮김, 『현대 물리학과 동양사상』, 고양: 범양사, 2015.
- 카를 만하임 지음, 임석진 옮김, 송호근 해제, 『이데올로기와 유토피아』, 파주: 김영사, 2012.
- 켄 윌버, 『감각과 영혼의 만남』, 고양: 범양사, 2007.
- 한국도교문화학회, 『증산사상의 다층적 분석』, 서울: 청홍, 2015.

- 한규성 원저, 한필훈 역음, 『주역에 대한 46가지 질문과 대답』, 서울: 동녘, 1996.
- 한동석, 『우주변화의 원리: 陰陽五行原理』, 서울: 대원출판, 2001.
- 한미문화사편, 『한국역학대계』, 서울: 韓美文化社, 1998.
- 한장경, 『주역정역』, 서울: 삶과꿈, 2001.
- 한태동, 『사유의 흐름』, 서울: 연세대학교 출판부, 2003.
- 허호익, 『한국 문화와 천지인 조화론』, 서울: 동연, 2020.
- _____, 『천지인신학: 한국신학의 새로운 모색』, 서울: 동연, 2020.
- 헬렌 S. 정, 『나는 왜 일하는가: 심리학, 뇌과학, 진화생물학, 양자물리학이 답하는 일과 삶의 모든 의문들』, 파주: 인라잇먼트, 2012.
- 홍용희, 『김지하 문학 연구』, 서울: 시와시학사, 2000.
- _____, 『김지하 마지막 대답』, 서울: 작가, 2023.
- 황선희, 『동학·천도교 역사의 재조명』, 서울: 모시는사람들, 2009.
- 황태연, 『공자와 세계: 패치워크문명 시대의 공맹 정치철학, 1-5』, 파주: 청계, 2011.
- _____, 『한국 근대화의 정치사상사이비근대화론(실학·북학·친일개화론)의 청산과 진정한 근대화 철학(조선중화론·신존왕주의·민국사상·구본신참론)의 정립을 위하여』, 파주: 청계, 2018.
- _____, 『극동의 격몽과 서구 관용국가의 탄생: 유교제국의 무제한적 관용사회의 서천』, 서울: 솔과학, 2022.
- _____, 『유교제국의 충격과 서구 근대국가의 탄생: 1.근대 내각제·관료제·학교제도·시장경제·복지제도의 기원. 2, 중국 자유시장의 충격과 서구 시장경제의 탄생』, 서울: 솔과학, 2022.
- _____, 『유교적 근대의 일반이론: 서구국가의 유교적 근대화와 유교국가의 서구적 근대화』, 서울: 한국문화사, 2023.
- _____, 『근대 영국의 공자 숭배와 모럴리스트들』, 서울: 한국문화사, 2023.
- _____, 『근대 독일과 스위스의 유교적 계몽주의』, 서울: 한국문화사, 2023.
- _____, 『근대 프랑스의 공자 열광과 계몽철학』, 서울: 한국문화사, 2023.
- _____, 『공자와 미국의 건국: 유교적 민주공화국의 탄생』, 서울: 한국문화사, 2023.
- 황필호, 『종교변호학·종교학·종교철학』, 서울: 철학과현실사, 2004.

- Appadurai, Arjun. *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minn.: University of Minnesota Press, 1996.
- Deane, Ashayana. *Voyagers: secrets of Amenti*. Columbus, NC: Wild Flower Press Columbus, 2002.
- Eisenstadt, S. N. *Multiple modernities*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2002.
- Feyerabend, Paul K. *Farewell to reason*. London; New York: Verso, 1987.
- Gilroy, Paul. *The black Atlantic: Modernity and double consciousness*. Harvard University Press, 1993.
- Hall, David L. and Ames, Roger T. *Anticipating China*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Kim, D.W. *Daesoon Jinrihoe in Modern Korea: The Emergence, Transformation and Transmission of a New Religion*. Cambridge Scholars Publishing, 2020.
- Ong, Aihwa. *Flexible citizenship: The cultural logics of transnationality*. Duke University Press, 1999.
- Reichwein, Adolf. *China and Europe: intellectual and artistic contacts in the XVIIIth century*. trans. by J. C. Powell, London; New York: Routledge, 1996.
- Thomassen, Bjørn. *Liminality and the modern*, Surrey: Ashgate, 2014.
- Turner, Edith L. B. *Communitas*, New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Wallace, Anthony F. C., *Religion: an Anthropological View*. New York: Random House 1966.
- Yang, CD. *Complex Mechanics, Progress in Nonlinear Science*. Asian Academic Publisher, Hong Kong, 2010.
- Norbu, Khyentse, 『人間是劇場』, 北京: 新星出版社, 2016.
- 徐儀明, 『性理与岐黃』: 中國社會科學出版社, 1997.
- 王存臻, 宇宙論 and 嚴春友, 『宇宙全息統一論』: 山東人民出版社, 1991.
- 蔣錫昌, 『莊子哲學』, 上海: 上海書局, 1992.
- 陳鼓應, 『莊子今注今譯』, 北京: 中華書局, 1985.

3, 논문류

- 강돈구, 「현대 한국의 안티 종교운동」, 『대순사상논총』 29, 2017.
- 강용균, 「五行과 八行의 수학적 모형」, 『한국정신과학회 학술대회 논문집』 10, 1999.
- 고남식, 「선천 천관과 상제의 초월성: 상제의 신도, 삼계대권과 관련하여」, 『대순사상논총』 8, 1999.
- _____, 「이정심법과 수심의 궁극적 성향」, 『대순사상논총』 13, 2001.
- _____, 「통합적 삼계관과 지·인관계의 인존 논리: 지상신선실현 관련 공사를 중심으로」, 『대순사상논총』 14, 2002.
- _____, 「대순사상에 나타난 동학의 위상과 증산의 참동학 전개」, 『대순사상논총』 16, 2003.
- _____, 「단주(丹朱) 해원(解冤) 전승(傳承)에 대한 문학치료적 접근」, 『문학치료연구』 4, 2006.
- _____, 「수운과 증산의 민족주의적 요소 비교」, 『신종교연구』 26, 2012.
- _____, 「조선말기 강증산의 역사인식과 조선관」, 『동아시아고대학』 59, 2020.
- _____, 「한일 근대 신도(神道)사상 비교: 신도의 출현배경과 목적을 중심으로」, 『일본근대학연구』 72, 2021.
- _____, 「강증산의 강세지(降世地)인 정읍시(井邑市)에 나타난 구천상제(九天上帝) 신앙과 그 양상: 전북 정읍시 망제봉·객망리·시루산의 암시 및 정읍 관련 천지공사와 관련하여」, 『대순사상논총』 40, 2022.
- _____, 「근·현대기 강증산(姜甌山) 전승에 나타난 일본(日本) 관련 기록의 양상과 의미: 『대순전경(大巡典經)』 (1929-1965)을 중심으로」, 『일본근대학연구』 81, 2023.
- _____, 「개화기 강증산(姜甌山)사상에 나타난 천지인(天地人) 삼계의 상관원리: 음양(陰陽) 및 신도(神道)와 관련하여」, 『국학연구론총』 32, 2023.
- 고윤숙, 「천지(天地)를 ‘본받음[以]’의 철학: 『주역(周易)』 건·곤괘(乾·坤卦) 「대상전(大象傳)」을 중심으로」, 『한국 철학논집』 70, 2021.
- 교무부, 「천지생인용인」, 『대순회보』 13, 1989
- _____, 「유기서 배천지지약즉수원물 기물난성」, 『대순회보』 30, 1992.

- _____, 「공자」, 『대순회보』 84, 2008.
- _____, 「선자사지(善者師之) 악자개지(惡者改之)」, 『대순회보』 115, 2010
- _____, 「정오지심기 입오지의리 구오지심령 임상제지임의」, 『대순회보』 115, 2010
- _____, 「돌병풍」, 『대순회보』 119, 2011
- _____, 「만사분이정」, 『대순회보』 148, 2013
- _____, 「포유문」, 『대순회보』 184, 2016
- 김경재, 「수운의 시천주 체험과 동학의 신관」, 『동학연구』 4, 1999.
- 김광건, 「리미널리티 (liminality) 개념의 다각적 이해」, 『신학과 실천』 78, 2022.
- 김광년, 「불신간아족지각(不信看我足知覺)」, 『대순회보』 136, 2012
- 김귀만, 「서양 근대문명의 태동과 대순사상의 문명관 연구」, 대전대학교 석사학위논문, 2014.
- _____, 「대순사상의 우주론 연구」, 『원불교사상과 종교문화』 74, 2017.
- _____, 「大巡思想의 冠旺論 研究」, 대전대학교 박사학위논문, 2019.
- 김기, 「음양오행설의 주자학적 적용양상에 관한 연구」. 성균관대학교 박사학위논문, 2012.
- 김기승, 「수운 최제우 저작의 연대기적 검토」, 『동학학보』 3, 2002.
- 김대현, 「대순사상과 하이데거의 ‘양심’ 개념에 대한 비교연구 : 근원을 향한 ‘양심’의 회귀적 특성에 대한 논의를 중심으로」, 『대순사상논총』 28, 2017.
- _____, 「헤겔의 노동(勞動, Arbeit) 개념을 통해 본 천지공사(天地公事) 연구」. 『대순사상논총』 32, 2019.
- _____, 「들뢰즈 체계의 형성 배경에 대한 연구 : 칸트 선형철학 체계 그 심연으로부터의 역류」, 『대순사상논총』 37, 2021.
- _____, 「대순진리의 해원(解冤)사상에 대한 해체(解體)론적 이해: 자크 데리다(Jacques Derrida)의 해체론을 중심으로」, 『대순사상논총』 39, 2021.
- 김덕삼, 최원혁, 이경자, 「근현대 패러다임의 전환과 내재성에 대한 고찰-전통과 근대에 대한 한국적 재고(再考)를 중심으로」 『인문과학연구』 23, 2014.
- 김란희, 「카오스모스 시학과 김지하 담시의 구조형성방식 - 「비어(蜚語)」와

- 「똥바다」를 중심으로」, 『국제어문』 45, 2009.
- 김미림, 「『東醫寶鑑』의 養生觀 研究」, 한국외국어대학교 박사학위논문, 2009.
- 김봉률, 「자동화사회와 불교, 그리고 섹슈얼리티」, 『새한영어영문학회 학술 발표회 논문집』 2022(10)
- 김상일, 「대순사상의 4대 종지에 대한 문명사적 고찰」, 『대순진리학술논총』 1, 2007.
- _____, 「과정 신학의 신의 두 본성과 대순사상의 신인조화에 관한 연구」, 『대순진리학술논총』 3, 2008.
- 김상준, 「온 나라가 양반 되기-조선 후기 유교적 평등화 메커니즘」, 『사회와 역사(구 한국사회사학회논문집)』 63, 2003.
- 김선희, 「유학자가 바라 본 유신론적 세계」, 『한국종교학회학회 발표자료 집』, 한국종교학회, 2014.
- 김성환, 「한국 선도의 맥락에서 보는 증산사상: 전북 서부지역의 선맥(仙脈)을 중심으로」, 『대순사상논총』 20, 2009.
- _____, 「조선단학과와 강증산의 신계통치사상 연구: 진인통신眞人統神에서 천지공사天地公事로」, 『도교문화연구』 54, 2021.
- 김수인, 「所南 鄭思肖 의 『太極祭鍊內法』 修行論 研究」, 원광대학교 박사학위논문, 2011.
- 김영건, 「도가철학과 칸트의 심미성」, 『철학논집』 20, 2010.
- _____, 「상관적 사유와 심미적 질서」, 『철학논집』 26, 2011.
- 김영균, 「햇줄과 숫자 3 연구」, 『비교민속학』 44, 2011.
- 김영주, 「서양 이분법과 동양 음양법의 극복- 태극 이분법」, 『사회사상과 문화』 4, 2001.
- 김영호, 「『시경(詩經)』의 천(天) 속성과 『시편(詩篇)』의 신(神) 속성 비교 연구」, 『원불교사상과 종교문화』 71, 2017.
- 김용준, 「동학의 신관과 생명관: 이돈화의 해석을 중심으로」, 『동학학보』, 2009.
- 김용환, 「무극과 태극 상관연동의 대순우주론 연구」, 『대순사상논총』 33, 2019.
- 김용휘, 「동학에 나타난 도교적 요소 재검토」, 『道敎文化研究』 24, 2006.
- _____, 「수운 최제우의 아국의식(我國意識)과 동학의 어원적 의미 -서학과 유학과의 비교를 중심으로」, 『한민족문화연구』 20, 2007,

- 김윤경, 「조선후기 민간도교의 전개와 변용: 동학 증산교를 중심으로」, 『도교문화연구』 39, 2013.
- _____, 「19세기 조선 최초의 교단 도교, 무상단(無相壇) 연구: 『문창제군몽수비장경』을 중심으로」, 『한국철학논집』 63, 2019.
- 김의성, 「大巡思想의 哲學的探究」, 성균관대학교 박사학위논문, 2017.
- 김익두, 「상생·해원·대동의 ‘천지국’ 비전과 신명 창출의 문제」, 『천년의시작』 11(3), 2012.
- _____, 「국문학자가 본 증산 강일순의 사상」, 『정읍사상사: 샘골사상의 21세기적 비전』, 서울: 민속원, 2017.
- _____, 「동아시아 사상 속의 화해와 상생—한국의 근현대 전복의 사상운동과 그 전개 양상」, 『제93회 동아시아고대학회 학술대회 자료집』, 2023.
- 김중서, 「한국의 종교사상 연구의 의의」, 『철학사상』 16, 2003.
- _____, 「현대 종교학의 비교방법론」, 『철학사상』 16, 2003.
- _____, 「동서 종교간 충돌과 현대 한국의 역동적 신앙」, 『종교와 문화』 16, 2009.
- 김종욱, 「복잡계로서 생태계와 법계」, 『철학사상』 41, 2011.
- 김주관, 「교차문화적 비교로 본 재생운동으로서 동학」, 『동학학보』 35, 2015.
- 김지하, 「흰그늘의 미학을 찾아서 II」, 『민족미학』 4, 2005.
- 김탁, 「동학사상의 종교적 전승-증산사상을 중심으로」, 『충청문화연구』 25, 2021.
- _____, 「동학교 ‘도로 선천(先天)’사상의 내용과 의의」, 『대순사상논총』 48, 2024.
- 김태수, 「천지공사에 나타난 의례적 성격 연구」, 대전대학교 박사학위논문, 2013.
- _____, 「[전경]에 나타난 입문의례에 관한 연구」, 『대순사상논총』 24(2), 2015.
- 김태수, 「대순사상의 무자기(無自欺)에 나타난 상생윤리: 칸트와 밀의 윤리관과의 대비를 중심으로」, 『대순사상논총』 27, 2016.
- _____, 「『진목조사유적고』와 『전경』에 나타난 진목 설화의 차이에 대한 재해석: 문헌 전승과 구전 전승의 차이를 중심으로」, 『대순사상논총』 41, 2022.

- 김학권, 「『易傳』에서 修養의 문제」, 『동양철학』 31, 2009.
- 김한구, 「동학천도교에 관한 문화인류학적 일고찰」, 『社會科學論叢』, 1990.
- 김현자, 「캠벨의 신화론」, 『종교와 문화』 6, 2000.
- 김흡영, 「도(道) 그리스도론(Christotao) 서설」, 『宗教研究』 54, 2009.
- 나권수, 「大巡眞理會의 理想社會論 研究」, 大眞大學校 박사학위논문, 2016.
- 노길명, 「광복 이후 한국 신종교운동의 전개와 연구 동향」, 『종교와 문화』 3, 1997.
- _____, 「세계화와 '해원상생」, 『대순진리학술논총』 4, 2009.
- 대순종교문화연구소, 「도주님의 봉천명(奉天命)Ⅱ」, 『대순회보』 174, 2015.
- 도광순, 「도교의 과학사상」, 『道敎學研究』 5(1), 1990.
- 류혜춘, 「동학가사에 나타난 근대의식과 남녀평등」, 『어문학』 140, 2018.
- 문영빈, 「통합적 생명이해와 사회윤리학적 함의」, 『기독교사회윤리』 12, 2006.
- 민병희, 「The republic of the mind: Zhu Xi's "learning (xue)" as a sociopolitical agenda and the construction of literati society」, [S.l.]: 하바드대학교 박사학위논문, 2007.
- _____, 「동아시아 전통지(傳統知)의 구조와 근대적 전환 ; 성리학(性理學)과 동아시아 사회; 그 새로운 설명 틀을 찾아서」, 『史林』 32, 2009.
- 박대생, 「상단에 대순사상의 적용에 관한 연구」, 대전대학교 석사학위논문, 2011.
- 박마리아, 「포스트모던사회와 한국신종교 포스트모던 사회와 대순진리회 -다원성의 구현을 중심으로」, 『신종교연구』 20, 2009.
- 박맹수, 「동학계 종교운동의 역사적 전개와 사상의 시대적 변화」, 『한국종교』 37, 2014.
- 박병훈, 「동학 강필 연구」, 『종교연구』 80, 2020.
- 박상규, 「근대 한국 신종교의 조직 연구」, 성남: 한국학중앙연구원 박사학위논문, 2022.
- _____, 「대순 신앙의 천계(天界) 관념: 무극도를 중심으로」, 『종교연구』, 2022,
- _____, 「해월의 동학 도통전수 담론 연구: 문헌 고증을 중심으로」, 『대순사상논총』 48, 2024.
- 박성우, 「旺相休因死 理論 研究」, 공주대학교 석사학위논문, 2006.

- 박승식, 「陰陽合德의 意義와 思想的 價值」, 『대순사상논총』 2, 1997.
- 박성주, 「東學의 창도와 기존 宗教와의 관계」, 『동학연구』 28, 2010.
- 박용철, 「해원상생의 실현에 대한 고찰」, 『대순사상논총』 4, 1998.
- _____, 「도통진경(道通眞境)에 대한 이해(理解)」, 『대순사상논총』 5, 1998.
- 박인규, 「한국 신종교의 주문 수행: 동학계와 증산계 신종교를 중심으로」, 『종교와 문화』 32, 2017.
- 박재현, 「한국 근대시기 대순사상의 특질: 초민족주의와 근대 및 탈근대 가치를 중심으로」, 『대순사상논총』 24, 2014.
- _____, 「대순진리회의 신앙의 대상에 대한 연구: 종교철학적 방법론을 중심으로」, 대전대학교 석사학위논문, 2014.
- 박정호, 「수운 최제우의 신관」, 『통일인문학』 74, 2018.
- 박종천, 『相生의 神學』, 서울: 한국신학연구소, 1991.
- 박종천, 「‘서발턴(subaltern)’의 관점에서 본 한국의 자생 신종교 사상: 수운, 증산, 소태산의 비교를 중심으로」, 『대순사상논총』, 2021.
- _____, 「신선사상으로 본 동학과 증산도」, 『民族文化研究』 96, 2022.
- 박종현, 「한류문화 현상의 종교철학적 기원과 분석」, 『신학논단』 76, 2014.
- 박준영, 「중국 선진시기 귀신관념의 형성과 전개 연구: 『설문해자』 “귀(鬼)” 부(部)를 중심으로」, 명지대학교 석사학위논문, 2012.
- 박진원, 「近代化에 對한 韓國 新宗教들의 對應樣相에 關한 研究」, 서울대학교 석사학위논문, 1992.
- 박찬국, 「인간과 인공지능의 미래: 인간과 인공지능의 존재론」, 한국포스트휴먼학회 (편), 『인공지능과 새로운 규범』, 과주: 아카넷, 2018.
- 박태봉, 「韓國의 思想과 文化에 나타난 三數原理 研究」, 공주대학교 박사학위논문, 2020.
- 방인, 「古代中國의 宇宙論의 한 형태로서의 陰陽五行說」, 『宗教研究』 4, 1988.
- 배규한, 「인간과 세계의 미래에 관한 해원상생사상 연구」 『대순사상논총』 30, 2018.
- 배문규, 「증산교에 나타나는 동학의 모습 고찰 - 『대순전경』 초판에 나타난 ‘동학 관련 내용들’을 중심으로」, 『동학학보』 41, 2016.
- 배영기, 「東學思想과 龜山思想의 對比論」, 『고조선단군학』 6, 2002.

- 배영순, 「동학과 서학의 차별성 문제: “運則-道則同 理則非”를 중심으로」, 『대구사학』 73, 2003.
- 백낙청, 박맹수, 김용옥, 「다시 동학을 찾아 오늘의 길을 묻다」, 『창작과 비평』 가을, 2021.
- 백민정, 「上帝와 心 개념으로 비교한 정약용과 최제우의 사유」, 『民族文化』 61, 2022.
- 석창훈, 「초국적 이주 현상에 대한 환대의 종교사상 고찰: 대순사상의 ‘양심’을 중심으로」, 『대순사상논총』, 2022.
- 성해영, 「수운(水雲 최제우(崔濟愚) 종교체험의 비교종교학적 고찰: ‘체험-해석틀’의 상호관계를 중심으로」, 『동학학보』 18, 2009.
- 소광섭, 「오행의 수리물리학적 모형」, 『한방성인병학회지』 1(1), 1995.
- 소병선, 「朱子學과 Thomism의 哲學的 比較」, 韓國學中央研究院 박사학위논문, 2005.
- 소재학, 「陰陽五行說에 관한 研究」, 원광대학교 동양학대학원 박사학위논문, 2005.
- 손병옥, 「동학과 불교 염불선의 수증체계(修證體系) 비교」, 『동학학보』 23, 2011.
- 손윤락, 「아리스토텔레스의 요소 이론: 『생성소멸론』에 나타난 요소들의 생성-소멸 메커니즘을 중심으로」, 『西洋古典學研究』 31, 2008.
- 송봉구, 「맹자의 호연지기와 동학의 수심정기 비교연구」, 『동학학보』 66, 2023.
- 송종인, 「인식론적 방법으로서의 ‘상상력’에 대한 시론」, 『철학과 문화』 21, 2010.
- 송태현, 「가스통 바슐라르: 과학철학에서 상상력철학으로」, 『한국프랑스학논집』 42, 2003.
- _____, 「과학과 시: 가스통 바슐라르의 이원성과 통일성」, 『世界文學比較研究』 36, 2011.
- 송하명, 「대순진리회 박우당 도전의 종교활동과 그 의의」, 대진대학교 석사학위논문, 2020.
- 쑨웨이지에(孫偉傑), 「동진(東晉)시대부터 송원(宋元)에 이르는 도교의 ‘삼십육천설(三十六天說)’ 발생과정과 층적(層積)」, 『대순종학』 4, 2023.
- 쑨장, 「황제(黃帝)는 바빌론에서 왔다: 라쿠페리의 “중국 문명 서래설”과 동아

- 시아로의 전파」, 『개념과 소통』 5, 2010.
- 안성호, 「17세기 초 마테오 리치의 『천주실의』와 19세기 제임스 레그의 중국유교경전 영어번역본에서 사용된 용어 '상제(上帝)'간의 신학적 연속성」, 『한국기독교와 역사』 32, 2010.
- _____, 「존 로스의 중국유교 원시유일신론과 중국어 성서번역의 용어논쟁에 관한 신학적 입장」, 『한국기독교와 역사』 40, 2014.
- 안신, 「스코틀랜드 종교현상학과와 '기원': 니니안 스마트와 앤드류월스를 중심으로」, 『종교문화연구』 9, 2007.
- _____, 「종교와 과학 그리고 종교학: 관계유형의 다양성과 종교학의 역할」, 『종교와 문화』 19, 2010.
- _____, 「마테오 리치와 대순사상의 관계성에 대한 연구: 대순사상의 기독교 종장에 대한 종교현상학적 해석」, 『대순사상논총』 36, 2020.
- 안유경, 「조선 중·후기 종교적 천관(天觀)의 전개양상: 퇴계, 다산, 수운, 증산을 중심으로」, 『대순사상논총』 36, 2020.
- _____, 「유학과 대순사상의 생명론 비교 고찰」, 『대순사상논총』 42, 2022.
- 안중수, 「마테오 리치의 리기관(理氣觀)」, 『哲學論叢』 60(2), 2010.
- 안현숙, 「김일부의 정역사상과 대순사상 비교연구」, 대전대학교 석사학위논문, 2021.
- 양무목, 「救援 眞理로서의 陰陽合德과 民主主義」, 『대순사상논총』 2, 1997.
- _____, 「解冤相生의 實踐方案에 관한 研究」, 『대순사상논총』 4, 1998.
- 엄혜진, 「대순진리회 교화방법의 토론교육적 접근」, 대전대학교 석사학위논문, 2019.
- 오석, 「大巡思想의 靈魂論 研究」, 대전대학교 박사학위논문, 2019.
- 유권중, 「유교문화 전통연구에 관한 통합학문의 전망」, 『철학탐구』 22, 2007.
- 윤상철, 「『易經』의 天人合一觀 연구」, 서울: 성균관대학교 박사학위논문, 2014.
- 윤승용, 「신종교의 반구조(communitas)적 성격에 관한 소고: 조선말기 종교현상을 중심으로」 서울대 석사학위논문, 1982.
- 윤용남, 「주자(朱子) 이설(理說)의 재구성」, 『東洋哲學研究』 8, 1988.
- 이강하, 「김지하 시집 『타는 목마름으로』 연구: 한계상황에서의 리미널리티의 성공과 실패」, 『비평문학』 81, 2021.

- 이경원, 「한국 근대 천사상연구 (韓國 近代 天思想 研究)」, 성균관대학교 박사학위논문, 1998.
- _____, 「대순진리의 근대성과 변혁사상」, 『동학 학보』 9(2), 2005.
- 이광모, 장순희, 「복잡성이론의 적실성에 관한 사례 연구」, 『한국사회와 행정연구』 15(1), 2004.
- 이광주, 「모사는 재천하고 성사는 재인이니라」, 『대순회보』 249호, 2021.
- 이길용, 「수양론으로 본 한국 신종교의 구조적 특징-동학과 증산교를 중심으로」, 『동학학보』 25, 2012.
- 이도흠, 「탈현대 사상으로서는 동양 철학의 가능성과 한계」, 『동학학보』 10, 2005.
- 이동희, 「근대 독일 철학자의 대립적 불교 이해와 수용」, 『헤겔연구』 29, 2011.
- 이봉호, 「공자의 ‘正名’과 노자의 ‘非常名’: 노자의 도와 소쉬르의 언어학: 제대로 된 만남」, 『哲學研究』 148, 2018.
- 이선영, 「신종교와 수행 ; 천도교 수행의 실제: 주문(呪文) 수련을 중심으로」, 『신종교연구』 14, 2006.
- 이영란, 「1890년 북아메리카 평원 인디안의 고우스트 댄스 의식 (儀式) 연구」, 『연극교육연구』 3(-), 1999.
- _____, 「공연학적 관점에서 본 연기현상(演技現象)의 본질에 관한 연구」, 중앙대학교 박사학위논문, 2012.
- 이영의, 『신경과학철학』, 파주: 아카넷, 2021.
- 이영재, 「공자의 ‘서(恕)’ 개념에 관한 공감도덕론적 해석」, 『한국정치학회보』 47(1), 2013.
- 이은선, 「오늘의 ‘포스트휴먼’(posthuman) 시대에 무엇이 인간을 여전히 인간 되게 하는가?: 유교적 페미니즘과 ‘다른 기독교론’(the other Christology)」, 『유교사상문화연구』 52, 2013.
- _____, 「한류와 한국 유교전통 그리고 여성의 살림영성.」 한국문화신학회 (편), 『한류(韓流)로 신학하기』, 서울: 동연. 2013.
- 이은희, 「표층과 심층의 시각에서 바라본 대순진리회 : 종교적 경험의 관점에서」, 『대순사상논총』 27, 2016.
- 이재걸, 「칸트 유기체론의 ‘자기조직화’ 개념과 프랙탈 이론의 교차 연구 - 유기체, 생명성, 무한(無限)에 대한 미학적 전제」, 『문화와 융합』

- 44(9), 2022.
- 이재원, 「대순사상의 우주관 연구: 시간관과 공간관을 중심으로」, 『대순종학』 2, 2022.
- 이종란, 「『전경』의 사상분석으로 살펴본 ‘우리철학’의 방법론」, 『대순사상논총』, 2018,
- 이지영, 「대순사상의 미학적 연구: 송고미, 덕휘미, 조화미를 중심으로」, 대전대학교 박사학위논문, 2024.
- 이진훈, 「12운성에 관한 연구」, 공주대학교 석사학위논문, 2010.
- 이찬구, 「동학의 천도관 연구」, 대전대학교 박사학위논문, 2004.
- 이찬희, 「대종교(大宗教)의 삼일(三一) 철학 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 2020.
- 이철호, 「김지하의 영성(靈性): 1970년대 민중신학과 기독교 생명정치의 한 맥락」, 『동악어문학』 68, 2016.
- 이향만, 「혼백론에서 영혼론으로」, 『가톨릭 신학과 사상』 67, 2011.
- 이현중, 「역학적 패러다임을 통한 한국철학의 사적 이해」, 『동서철학연구』 16(1), 1998.
- _____, 「『正易』의 간지 도수 원리(1)」, 『동서철학연구』 27(-), 2003.
- 이호열, 「大巡思想의 陰陽論에 관한 연구」, 대전대학교 석사학위논문, 2015.
- 임병학, 「소강절의 상수역학(象數易學)이 한국 신종교에 미친 영향: 동학(東學)과 원불교(圓佛敎)를 중심으로」, 『동서철학연구』 78(-), 2015.
- 임영창, 「새 世紀 生活의 要諦 - 誠」, 『대순사상논총』 9, 2000.
- 임태홍, 「동학의 수양론에 나타난 유학적 성격」, 『유교문화연구』 8, 2006,
- _____, 「동학 연구 20 년의 회고 (1995-2014): 신관, 신비체험, 그리고 비교연구」, 『한국철학논집』 45, 2015.
- 장영창, 「판소리 문화 확산에 관한 연구」, 경희대학교 박사학위논문, 2012.
- 전성건, 「다산 영지설의 신학적 가능성」, 『한국종교학회학회 발표자료집』. 한국종교학회, 2014.
- 전성기, 「노자」, 『대순회보』 147, 2013.
- 전성우, 「막스 베버의 유교론 - 비판적 재구성」, 『남명학연구』 16, 2003.
- 전홍석, 「근대 유럽 계몽주의에 대한 송유리학(宋儒理學)의 영향과 그 문화 철학적 의미 -프랑스 데카르트 학파의 좌파 베일과 우파 말브랑슈를 중심으로」, 『東洋哲學研究』 57, 2009.

- _____, 「근대 한국민족종교에 대한 세계문명사적 조명: 문명(종교)기축적 접근을 통한 신종교 연구의 새로운 방향과 방법론 제안」, 『동아시아고대학』 54, 2019.
- 정병훈, 「파이어아벤트: 객관주의와 상대주의를 넘어서」 『과학철학』. 파주: 창비, 2011.
- 정우진, 「상관적 사유의 비관적 고찰」, 『범한철학』 58, 2010.
- _____, 「동양과학의 논리: 감응의 유형에 관한 연구」, 『도교문화연구』 42, 2015.
- 정재서, 「호남 도교의 진인대망론(眞人待望論)과 강증산의 탄강(誕降)」, 『대순사상논총』 41, 2022.
- 제이슨 그린버거, 「Searching for the Historical Jeungsan while Beholding the Hagiographical Jeungsan」, 대진대학교 박사학위논문, 2024.
- 조성환, 「생명으로 읽는 한국사상사 (2) 김지하의 생명개벽사상: 「인간의 사회적 성화」의 동학 해석을 중심으로」, 『문학/사학/철학』 57(0), 2019, pp.95-110.
- _____, 「동학의 자생적 근대성: 해월 최시형의 인간관과 세계관을 중심으로」, 『신학과 철학』 36, 2020.
- 조성환, 이우진, 「‘동학(東學)’ 개념 탄생의 사상사적 의미 - 창도(創道)에서 창학(創學)으로」, 『儒學研究』 58, 2022.
- 조영숙, 「『동의보감』 우주본체론에 관한 연구」, 『道敎文化研究』 33, 2010.
- 조용일, 「東學의 造化思想에 關한 研究」, 동국대학교 박사학위논문, 1986.
- 조현학, 「동양과 서양의 만남」, 『한국정신과학회 학술대회 논문집』 21, 2004.
- _____, 「삼계(三界)Ⅱ」, 『한국정신과학회 학술대회 논문집』 2014(10), 2014..
- 조혜진, 「저항의례로서 ‘오광대놀이’와 ‘동학’, ‘삼일운동’과의 상관성-소설 [토지]의 이야기 서사 특성과 저항의례 연구」, 『현대문학의 연구』 78, 2022.
- 조희영, 「서명응의 선천역학 정립과 시대적 의의」, 『哲學研究』 98, 2012.
- 주검지 지음, 전홍석 옮김, 『중국이 만든 유럽의 근대: 근대 유럽의 중국문화 열풍』, 파주: 청계, 2010.
- 주소연, 「대순사상의 덕윤리 연구」, 대진대학교 박사학위논문, 2024.

- 진보성, 「19세기 후반 조선에서의 사회 변혁적 公共의식의 두 갈래」, 『인문 사회 21』 13(2), 2022.
- 진보성, 김종근, 「동학의 연대적 공동체 의식과 근대의 길」, 『大同哲學』 104, 2023, .
- 진형준, 「신과학 정신과 신인류학 정신」, 『弘大論叢』 19(1), 1987.
- 차남희, 「최제우의 하늘님과 귀신」, 『담론 201』 11(1), 2008.
- 차남희, 유지연, 「황현(1855-1910)의 동학에 대한 인식과 비판」, 『사회과학 연구논총』 15, 2006.
- 차선근, 「정역사상과 대순사상의 비교 연구」, 『宗教研究』 60, 2010.
- _____, 「수운과 증산의 종교사상 비교 연구」, 『宗教研究』 69, 2012.
- _____, 「증산계 신종교 일괄기술에 나타난 문제점과 개선 방향」, 『신종교연구』 30, 2014.
- _____, 「무속과 증산의 해원사상 비교를 통해 본 대순사상 연구 관점의 문제」, 『대순사상논총』 38, 2021.
- _____, 「대순사상의 정체성과 그 연구자료의 문제」, 『대순종학』 1, 2021.
- _____, 「스미스와 스미스, 종교학의 대장장이들-‘종교’에서 ‘종교들’로-」, 『宗教研究』 82(2), 2022.
- _____, 「진법주와 여조전서(呂祖全書)로 살펴본 영대와 내정」, 『대순종학』 4, 2023.
- 최민자, 「동서양 사상의 관점에서 조명해 본 동학: 켄 윌버의 홀라키적 전일주의(holarchic holism)와 수운의 시(侍)에 나타난 통합적 비전」, 『동학학보』 23, 2011.
- 최봉영, 「사회’ 개념에 전제된 개체와 전체의 관계와 유형」, 『사회사상과 문화』 1(-), 1998.
- 최수빈, 「도교에서 바라보는 저세상-신선(神仙)과 사자(死者)들의 세계에 반영된 도교적 세계관과 구원」, 『道敎文化研究』 41, 2014.
- 최원혁, 「동학사상과 대순사상의 자생적 근대성 비교 연구」, 『Studies on Humanities and Social Sciences (SHSC)』 6(1), 2024.
- 최정혜, 최정준, 「아베 타이잔(阿部泰山)의 12운성(運星) 이론 고찰」, 『인문학연구』 48, 2021.
- 최종석, 「증산교(甌山敎)에 나타난 불교적 요소: 미륵신앙의 수용을 중심으로」, 『禪文化研究』 23, 2017.

- 최진덕, 「朱子學의 理氣論과 鬼神論」, 『陽明學』 0(23), 2009.
- 최치봉, 「대순사상의 태극에 관한 연구」, 『대순사상논총』 23, 2014.
- _____, 「주자학으로 본 대순사상의 마음에 관한 연구 : 허령, 지각, 신명을 중심으로」, 『대순사상논총』 31, 2018.
- _____, 「'大巡'에 대한 體用論的 研究」, 대전대학교 박사학위논문, 2020.
- 최형근, 「선교와 문화변화」, 『선교신학』 16, 2007, pp.1-21.
- 하지영, 김태수, 「대순사상에 나타난 『중용(中庸)』의 종교교육적 함의」, 『宗教教育學研究』 73, 2023.
- 한승훈, 「개벽(開闢)과 개벽(改闢): 조선후기 묵시종말적 개벽 개념의 18세기적 기원」, 『종교와 문화』 34, 2018.
- _____, 「미륵, 개벽, 요나오시: 동아시아 종교사에서의 위기와 혁세 인식」, 『종교와 문화』 40, 2021.
- 한형조, 「음양과 귀신: 기의 합리론으로 접근하는 초자연적 현상들」, 『국학연구』 14, 2009, pp.551-586.
- 함영대, 「18~19세기 서학중원론(西學中源論)의 전개와 그 함의 -서학(西學)에 대한 조선학자들의 대응논리」, 『漢文古典研究』 40(1), 2020, pp.243-267.
- 허남진, 「강증산의 '개벽'과 새로운 문명」, 『대순사상논총』 32, 2019.
- 허정화, 「華嚴思想과 現代 物理學의 比較研究」, 동국대학교 석사학위논문, 2003.
- 허훈, 「세계 주요 종교사상의 존재의 대등지 고찰: 대순사상과 비교하여」, 『대순사상논총』 35, 2020.
- 홍용희, 「김지하 문학 연구」, 서울: 경희대학교 박사학위논문, 1998.
- 황종원, 「20세기 초엽 천도교의 인내천 교의 및 심성론에 대한 비판적 연구」, 『대동철학』 44, 2008.
- _____, 「대순진리와 동학의 성·경·신 비교 연구」, 『대순진리학술논총』 8, 2011.
- _____, 「최제우와 박은식의 유교개혁 방향, 평등관, 서구 근대문명에 대한 태도」, 『퇴계학과 유교문화』 49, 2011.
- _____, 「최제우 천주 관념의 세 가지 근원」, 『Aporia Review of Books』 2(8), 2014.
- _____, 「동학의 무위 사상 연구」, 『大同哲學』 66, 2014;

- _____, 「동학 신 개념의 세 가지 사상적 연원-무속,천주학,유학과의 관계를 중심으로」, 『儒學研究』 32, 2015.
- _____, 「이돈화의 우주관과 인간관이 지니는 동서철학 융합적 특징 및 생명 철학적 의의: 『신인철학』을 중심으로」, 『儒學研究』 36, 2016.
- _____, 「김지하의 생명 운동론과 동학사상의 현대적 해석」, 『한국 철학논집』 81, 2024
- 황태연, 「서구 자유시장론과 복지국가론에 대한 공맹과 사마천의 무위시장 이념과 양민철학의 영향」, 『한국학』 35(2), 2012.
- _____, 「공자의 공감적 무위·현세주의와 서구 관용사상의 동아시아적 기원上」, 『한국학』 36(2), 2013.

- Arnason, Johann P. Sternberg, Yitzhak and Ben-Rafael, Eliezer, “Identity, Culture and Globalization.” *The Multiplication of Modernity*. Brill. 2001.
- Baker, Donald L. “Neo-Confucians Confront Theism: Korean Reaction to Matteo Ricci’s Arguments for the Existence of God (韓國 儒學者의 마테오 릿치 神論에 대한 反論)”, 『東亞 研究』 3, 1983.
- Bauman, Zygmunt. “A Revolution in the Theory of Revolutions?” *International Political Science Review* 15(1), 1994.
- Eisenstadt, Shmuel N. and Schluchter, Wolfgang. “Introduction: Paths to Early Modernities: A Comparative View”, *Daedalus* 127(3), 1998.
- Engelke, Matthew. “An Interview with Edith Turner.” *Current Anthropology* 41(5), 2000.
- Hung, Ho-fung. “Early modernities and contentious politics in mid-Qing China, c. 1740 - 1839.” *International Sociology* 19(4), 2004.
- Introvigne, Massimo. “The Flourishing of New Religions in Korea”, *Nova Religio* 25(1), 2021.
- Kaya, Ibrahim. “Modernity, openness, interpretation: a perspective on multiple modernities”, *Social science information* 43(1), 2004.
- Kim, Tae-Soo, “The Ethical Characteristics of “Haewon-sangsaeng”(解冤相生) in Daesoon Thought: With Focus on Its Relation to the Idea of “Guarding Against Self-deception”.” *臺灣宗教研究* 20(1), 2021.

- Laude, Patrick. "Reflections on Civilization, Modernity, and Religion in Light of the Fellowship of the Truth." *Journal of Daesoon Thought and the Religions of East Asia* 1(1), 2021.
- Rigal-Cellard, Bernadette. "Daesoon Jinrihoe In Light Of Anthony Fc Wallace's Revitalization Theory", *Religiski-filozofski raksti* 30(2), 2021.
- Szakolczai, Arpad. "Liminality and experience: Structuring transitory situations and transformative events", *International Political Anthropology* 2(1), 2009.
- Szakolczai, Arpad. "Permanent (trickster) liminality: The reasons of the heart and of the mind." *Theory & Psychology* 27(2), 2017.
- Wittrock, Bjorn. "Early modernities: Varieties and transitions." *Daedalus* 127(3), 1998.
- 松本耿郎, 「イスラームにおける宗教間対話の理論 (宗教間対話の思想-歴史的諸相とそれらの対話-, パネル,< 特集> 第六十八回学術大会紀要)」, 『宗教研究』 83(4), 2010.

ABSTRACT

Comparative Study on Indigenous Modernity of Donghak Thought and Daesoon Thought

– Focusing on the Trinity of Heaven, Earth, and Humanity

Choi Wonhyuk

Department of Daesoon Studies

Graduate School of Daejin University

Today, the Eastern Learning (Donghak 東學) Peasant Movement is being re-evaluated as a modern movement comparable to the French Revolution, and Daesoon (大巡) Thought is attracting attention as a spontaneous ideology that can explain the changes in the modern world through the traditional Eastern thought. This dissertation centers on the concept of “donghak” as a method of thought in Eastern philosophy and aims to demonstrate that the two systems of thought (Donghak and Daesoon) both built East Asia’s indigenous modernity through the reconstruction of trinitarian cosmology of Heaven, Earth and Humankind.

Donghak and Daesoon thought have been widely discussed separately as East Asia’s indigenous modernity in comparison to postmodern philosophy. However, existing discussions of indigenous modernity have not emphasized their shared Eastern origins with Western modernity.

Furthermore, the two ideologies have not been studied in relation to each other in terms of the overarching Eastern philosophical system of thought manifested in the concept of “Donghak.” Based on the concept of multiple modernities as the “rearrangement of the sacred and the secular,” this

dissertation compares the self-generated modernity of the Heavenly, Earthly, and Human views through the Eastern philosophical method of correlative thinking and aims to show the value of the two ideas more clearly.

As a detailed methodological approach to the comparison, this dissertation draws on three anthropological approaches to religion: A.C. Graham's theory of correlative thought, Victor Turner's theory of liminality, and Anthony Wallace's theory of revitalization movements. The reason for applying all three theories simultaneously is that they work well together in a comparative study. First, the correlative theory of thought clarifies the epistemological differences between Eastern and Western ways of thinking, thus clarifying the difference between indigenous modernity and modernity. Second, the theory of liminality is valid for explaining the process of relocation in modernity, which is the relocation of sacred rituals, and third, the theory of revitalization is useful for explaining the inheritance of tradition in the process of relocation.

The indigenous modernity of Donghak and Daesoon Thought began as a response to a problem posed by Matteo Ricci, a Jesuit priest on a mission in the East prior to European imperialist invasions. Matteo Ricci criticized the East Asian view of Heaven, Earth, and Humanity as overemphasizing rationalization, which emphasized only the attributes of Heaven and Earth, while lacking the personal divine qualities of Heaven and Earth. In response, Donghak Thought and Daesoon Thought proposed a reorganization of the sacred and the secular that integrated the Eastern and Western views of Heaven, Earth, and Humanity through concepts of the emergence of an external Heaven and a human avatar of the transcendent Heaven. Based on correlative reasoning, the transcendental Heaven envisioned by these two systems of thought was able to integrate the best aspects of the Eastern and Western views of Heaven, Earth, and Humanity.

Whereas the Western view of Heaven, Earth, and Humanity, which emphasizes substance, has those entities as differentiated, the Eastern Trinitarian Cosmology of Heaven, Earth, and Humanity, which emphasizes attributes, has them as assimilative, condensed, and grafted. In response, Donghak Thought attempted to unite the East and West by proposing the transcendent view of Heaven, the subsequent materialization of Earth, and an anthropocentric view of Humanity as co-equal to Heaven. First appearing in the 4,617-year history of civilization in East Asia, which traces its origins to the Yellow Emperor (黃帝), Donghak's view of Heaven and Earth resonated with the Joseon society and developed into a large-scale peasant movement. However, because it failed to overcome the limitations of Confucianism, the idea of Donghak eventually lost favor and became a disruptive and tumultuous movement.

In response, Daesoon Thought rediscovered the functions of Heaven, Earth, and Humanity latent in Eastern thought by combining the concepts of Heaven, Earth, and Divinity in a materialization theory under the premise of divine incarnation via a human body and the principle that divine beings and human beings are interdependent. The functions of the external Heaven and divine beings latent in Eastern thought were rediscovered through the concept of mutual guidance between divine beings and human beings, and the realms of Heaven, Earth, and Humanity from the perspective of external Heaven, was reactivated as Donghak Thought failed to realize these notions due to the limitations of Confucianism under which they operated. Daesoon Thought redefined Donghak Thought through the doctrines of *Haewon Sangsaeng* (the Resolution of Grievances for Mutual Beneficence) and *Boeun Sangsaeng* (the Grateful Reciprocation of Favors for Mutual Beneficence), and built an indigenous modernity that combined correlative reason among Heaven, Earth, and divine beings that could be applied to

everyday phenomena. In accordance with the Daesoon Thought's tenets of Virtuous Concordance of Yin and Yang, Harmonious Union between Divine Beings and Human Beings, Resolution of Grievances for Mutual Beneficence, and Perfected State of Unification with the Dao, Daesoon Thought presented a new indigenous modernity that is in harmony with correlative ideas such as the Three Realms (三界 samgye) of Heaven, Earth, and Humanity, the Later World, Mutual Beneficence, the Dao of gods, the earthly paradise, and earthly immortality, and presented Trinitarian Cosmology of Heaven, Earth and Humanity as the True Eastern Learning (Chamdonghak).

Keywords: Indigenous Modernity, Eastern Learning (Donghak 東學), True Eastern Learning (Chamdonghak), Daesoon (大巡) Thought, Trinity Of Heaven, Earth And Humanity, Correlational Thought, Liminality, Revitalization, Materialization Theory, Principle that Spiritual Beings and Human Beings are Interdependent (神人依導), Disruption(作亂), Alleviation(治亂)