

博士学位论文

东学思想与大巡思想自生性近代性比较研究

—— 以天观·地观·人间观为中心 ——

为获得哲学博士学位提交之论文

指导教师：高南植

崔元赫

大真大学校 研究生院 大巡宗学科

2024年7月

目录

I. 绪论

绪论

研究的背景与必要性

研究的目的与范围

前人研究分析

II. 自生性(自生的)近代性与阈限性

自生性(自生的)近代性与阈限性

近代性与自生性近代性

阈限性与再活化

东学思想的自生性近代性与作乱的阈限性

侍天主(侍天主)天观(天觀)的自生性近代性

III. 东学思想的自生性近代性与作乱的阈限性

造化定(造化定)地观(地觀)的自生性近代性

永世不忘(永世不忘)人间观(人間觀)的自生性近代性

大巡思想的自生性近代性与治乱的再活化

人身降世(人身降世)天界观(天界觀)的自生性近代性

IV. 大巡思想的自生性近代性与治乱的阈限性

天地诚敬信(天地誠敬信)地界观(地界觀)的自生性近代性

成事在人(成事在人)人界观(人界觀)之自生性近代性

东学思想与大巡思想的自生性近代性比较

天观(天觀)之自生性近代性比较

地观(地觀)之自生性近代性比较

V. 东学思想与大巡思想自生性近代性的比较

人间观的自生性近代性比较

东学思想与大巡思想天地关系之自生性近代性比较

东学思想与大巡思想天人·地人关系之自生性近代性比较

结论

VI. 结论

参考文献

I. 绪论

绪论

研究的背景与必要性

东学思想(東學思想)主要被作为宗教思想加以研究,而从“东学(東學)”这一名称中所体现的东方自生性(自生的, autogenous)近代性(近代性, modernity)及其哲学性思维方法论的层面上,尚未得到主体性的关注。这一情况对于主张“真东学”¹⁾的大巡思想(大巡思想)同样适用。²⁾当时“西学(西學)”是以物质文明与人类中心为代表的西方近代性的另一种当时的称谓,而“东学”则是与之相对应的自生性近代性及哲学性思维方法论的另一种表述。³⁾大巡思想同样强调:西方近代性的起源是利玛窦(Matteo Ricci, 利瑪竇, 1552-1610)⁴⁾所传播的东方文明,且其出现背景在于偏重物质的西方近代性所引发的全球性危机。⁵⁾事实上,大巡思想也正是从这一层面出发,使用了“真东学”而非“东学”这一用语。

东学思想与大巡思想之所以未能从自生性近代性的层面被加以研究,是因为长期以来未能关注东方的自生性近代性,而西方的“近代性”被普遍认为是源自其自身的。然而,正如大巡思想最早所揭示的那样,近来人们发现西方的近代性起源于利玛窦传至西方的东方文明,因而作为东方自生性近代性的东学思想与大巡思想也正得到重新评价。

对东西方近代性的这种重新评价,起始于:随着当今 IT 技术的发展,西方近代性黎明期所撰写的文献通过 Google(google.com)等在线平台免费开放,被掩盖的西方近代性的东方起源得以重新被照亮。事实上,韦伯(Max Weber, 1864-1920)曾主张近代性的起源在于加尔文的救恩预定说(救恩預定說, Predestination in Calvinism),⁶⁾但已被揭示的是:将加尔文神学制度化为本主义的启蒙主义(啓蒙主義, enlightenmentism)实际上始于利玛窦所传播的中国伦理文明——即无须唯一神宗教的伦理文明,亦即儒家文明。⁷⁾这些记录显示:在东方被指为近代化障碍因素的儒教,在西方反而是近代性的起源。⁸⁾

随着主张启蒙主义具有东方起源的西方学者的论点通过在线资料得以印证,黄台渊(황태연)等东方学者也正在揭示:西方启蒙主义的起源,实际上根植于曾被贬为前近代迷信的东方伦理性反思与宗教性学问。⁹⁾此领域的代表性学者,在中国可举朱谦之(朱謙之, 1899-

1972)10);在西方则有以依附理论闻名的弗兰克(Andre Gunder Frank, 1929-2005)11)、霍布森(John Montagu Hobson, 1962-至今)12)、顾立雅(Herlee Glessner Creel, 1905-1994)13)、莱希魏因(Adolf Reichwein, 1898-1944)14);在韩国国内则可举黄台渊 15)、赵惠仁(조혜인)16)、全洪奭(전홍석)17)、李英宰(이영재)18)、李东熙(이동희)19)等。

因此,西方“后现代性(post-modernism)”理论家——尤其是弗朗索瓦·朱利安(Francois Jullien, 1951-至今)等——一直持续致力于在东方寻找作为西方近代性替代方案的后现代性思想之研究。朱利安虽未主张启蒙哲学直接受到孟子(孟子, BC372? - BC289?)的影响,但他表明:启蒙哲学家的意识与孟子的意识极为接近。20)

这种西方近代文明长期被担忧将引发核武器、环境问题等人类灭绝的危机,而该危机如今已成为现实。因此,构建替代性近代性(alternative modernities)已成为迫切的现实问题。21)当下以“后现代性”讨论为替代性近代性作准备的后现代主义思想家们,也与自生性近代性一样,在“伦理性反思”22)与“宗教性回归”23)中寻找近代性的替代方案。学者们一致指出:沉溺于人类傲慢与物质的近代文明,如果没有对不断征服自然的文明进行的反思(reflexivity)与宗教性回归(Religious Turns),那么“解构(Deconstruction)”、“哀悼(mourning)”等众多后现代思想所提出的替代方案都不可能成功。

在全球思想界这种流动性变化之中,早已强调近代文明危机以及作为替代性近代性的宗教性回归的东学思想与大巡思想,如今正作为东亚的自生性近代思想被重新关注。24)

东学思想与大巡思想已从多个层面被作为自生性近代性加以研究,但在已有的研究中,关于“东学”这一名称所预设的东方哲学性思维方法论——亦即东方式、韩国式哲学思维方法论的研究尚显不足。相反,西方学界早已从东方思想的哲学性思维方法论中寻找东方思想的特征,并持续将其视为对西方近代理性的替代性合理性而加以关注。

迄今为止,关于东学相关思想的研究并未以哲学性思维方法论为对象,这多少有些出人意料。对东西方哲学性思维方法差异的理解不足,导致东学相关思想的自生性近代性所具有的世界思想史价值未能得到充分彰显。所谓东学相关思想,是指包括东学之后以“真东学”自我表述的大巡思想在内,凡受东学影响的思想或与东学相关的思想,例如圆佛教与统一教等,均可称为东学相关思想。25)

事实上,东学思想正是作为针对东西方文明冲突所引发身份危机之回应——如东道西器论(東道西器論)、中体西用论(中體西用論)、西学中源论(西學中源論)等——以“学(學)”的形态主张“东学”而出现的。在“东学”一词最早出现的《东经大全》之《论学文》中,东学思想多处将东学呈现为与西学相对照的“学(學)”。²⁶⁾由于东学的失败,这一课题遗留给了东学相关思想去承担。

将宗教从“学”这一学术性视角加以理解,是性理学(朱子学)之后在东亚流行的独特宗教理解方式。在以“学”这一表述理解宗教的东亚,“宗教”这一表述的引入是后来才发生的事,即便在今天,“宗教”这一概念仍存在诸多争议。²⁷⁾

当然,在东亚,“学”这一概念也常被评价为“宗教”概念进入之前所使用的、前近代未分化的宗教概念。²⁸⁾然而,在海外,对“学”这一概念已展开了大量研究,将其作为涵盖“学”所产生之社会背景及其政治意涵的广义概念加以探讨,尤其将性理学的“学”概念评价为极为整体性的思维体系。²⁹⁾

自性理学开始所提出的“学(學)”这一概念,被评价为具有与近代教育中知识或技能的获取、甚至与文化获取都截然不同的逻辑结构。性理学所谓“学”的主要部分,虽然论述的是似乎与人类社会的具体现象最为脱节的“心(心)”的问题,但据说这种看似仅是抽象形而上学的理论,实际上对于理解现实问题极为重要。³⁰⁾“学”展示了:以“学”为身份认同的精英阶层与非精英阶层的“民(民)”是如何区分以及构建怎样的关系;他们如何能够在不由国家或特定机构等正式赋予权力的情况下仍具有现实权力并使之正当化;精英阶层与政府、国家、君主之间的关系是如何被规定的。

关于东学之“学(學)”的评价,在韩国国内有时被扩展并重新评价为修养论,³¹⁾有时被重新评价为韩国式人文学、韩国哲学,³²⁾而在海外则通过后现代科学论争进一步被重新评价为东亚的替代性科学。³³⁾在科学哲学中,东方之“学”可以成为替代性科学这一观点,早已在欧洲科学哲学中对欧洲前近代科学哲学——“地水火风(地水火風)”四元素说(四元素說)的科学性重新评价中有过讨论案例。

西方前近代的科学理论“地水火风”理论之所以也作为科学哲学得以重新评价,是从巴什拉(Gaston Louis Pierre Bachelard, 1884-1962)发现地水火风的科学哲学开始的。³⁴⁾由巴什拉开启的法国科学哲学,与当今被视为科学哲学代表的库恩(Thomas Samuel Kuhn, 1922-1996)的范

式(paradigm)论以及波普尔(Karl Raimund Popper, 1902-1994)的可证伪性(反证可能性, Falsifiability)等英美科学哲学,共同二分了世界科学哲学界。库恩与波普尔的英美科学哲学局限于科学领域,且不具备如“地水火风”那样具体的体系,而以地水火风的科学哲学为起点的法国科学哲学,与英美科学哲学不同,扩展到人文社会科学领域,并以“地水火风”这一传统实体为前提。

与将科学的条件视为理论的可证伪性或科学共同体的共识的波普尔与库恩的英美科学哲学不同,巴什拉将科学的特征视为认识论性的断裂(Epistemological Break)。即:科学并非由绝对存在的具有普遍有效性的理论及其可证伪性或协约所构成,而是由相互断裂的理论独立出现并共存。代表性的例子便是“地水火风”与原子论性科学的共存。这种共存,巴什拉在库恩之前便命名为“范式”。将“认识论性断裂”视为范式的巴什拉科学哲学,成为如今仍威风不减的后现代主义代表性哲学家——阿尔都塞(Louis Pierre Althusser, 1918-1990)、拉康(Jacques Lacan, 1902-1981)、福柯(Michel Foucault, 1926-1984)、德勒兹(Gilles Deleuze, 1925-1995)、塞尔(Michel Serres, 1930-2019)、迪朗(Gilbert Durand, 1921-2012),以及系统科学理论家——马图拉纳(Humberto Maturana, 1928-2021)、瓦雷拉(Francisco Javier Varela Garcia, 1946-2001)、卢曼(Niklas Luhmann, 1927-1998)等人——的理论基础。

“地水火风”不仅是欧洲,也是佛教、印度教、埃及及中国部分地区的科学观,在近代之前是代表全世界的科学观。尽管过去辉煌,但近代科学以后衰落的地水火风科学观被巴什拉作为科学哲学理论加以复兴的契机,反而正是其指出地水火风科学观问题的过程。³⁵⁾早期巴什拉在发现地水火风的问题点的过程中,从“地水火风”中发现了超越科学、属于科学之前的要素——想象力的根源。巴什拉发现:地水火风并非妨碍科学的要素,相反,科学也是人类想象力的发现,故科学必须借助地水火风才能发展。³⁶⁾巴什拉指出:现代科学反而妨碍了地水火风的想象力,使现代人陷入想象力匮乏的痛苦之中,而想象力的匮乏正是现代一切问题的原因。³⁷⁾巴什拉的这种主张以各种方式被演绎并发展,形成了世界科学哲学的主流。

地水火风的科学哲学之所以对理解东学的“学”概念至关重要,是因为它显示出东学在学术上所依据的东亚科学理论——阴阳五行³⁸⁾——也具备被重新评价为现代科学哲学的余地,阴阳五行也具有像地水火风的科学哲学那样为东方现代科学哲学作出贡献的可能性。

大巡思想很早就通过“真东学”这一用语,表明大巡思想正是对东学思想所提出的“作为东亚思维方法论之‘东学’”这一课题的最终解决方案。尽管大巡思想与东学思想已有非常广泛的

研究,但目前两方面的研究者从“作为东亚哲学性思维方法论之‘东学’”视角进行的研究仍属罕见。

在大巡思想的经典《典经》中,有“西有大圣人东有大圣人曰东学(西有大聖人東有大聖人曰東學)”³⁹⁾之语,将由东方圣人所产生的宗教与学问,与西方的西学相对照,表述为“东学”。从《典经》的表述中可以看出,“东学”也被作为东亚宗教的哲学性思维方法论而提出。⁴⁰⁾使用“大巡真理”中“真理”这一学术性表述也反映了这一点。

在东学中,这一用语也被作为哲学性思维方法论而提出,这是顺理成章的事。据说“东学”一词最早出现的《东经大全》之《论学文》,其原题原本是《东学文》。⁴¹⁾集水云韩文歌辞之大成的《龙潭遗词》与汉文著作《东经大全》均出自水云本人之手,故属于初期东学。⁴²⁾本论将水云活动的四年间时期的东学称为“初期东学”,并依循大巡思想将“初期东学”视为甑山思想的立场,本文所论东学思想仅限于初期东学。⁴³⁾但为便于与大巡思想进行比较,亦会使用一些对初期东学思想加以特定解释的后世用语。

在大巡思想中,东学思想被表述为“主张后天之事的宗教⁴⁴⁾”。虽然“后天”一词在《龙潭遗词》或《东经大全》中并未直接出现,但大巡思想实际上与“东学”、“开辟”、“地上仙境”等初期东学最早出现的用语共享了许多概念。

大巡思想被表述为东学之完成、即真东学的另一依据,是对作乱与治乱的提及。⁴⁵⁾“作乱(作亂)者乃水云(水雲),治乱(治亂)者乃甑山(甑山)”这一段表明:对“东学”的最初问题提起由水云完成,而其解决则由甑山的真东学实现。将初期东学与大巡思想所共享的用语作为东方哲学性思维方法论加以考察,以揭示大巡思想之真东学如何完成东学思想之东学,这一工作对于研究大巡思想、理解大巡思想的逻辑融贯性而言是不可或缺的研究。

正如西方近代性始于哥白尼的地动说一样,作为学问之“近代性”起始之处,在于对宇宙观自生性理论的构建——这是广为人知的事实。⁴⁶⁾因此,东学作为自生性近代思想,也是从重新构建东方宇宙观——即天观、地观、人间观——出发的,但长期以来对此与对东学哲学性思维方法的研究都不充分。鉴于此,本研究将以天观、地观、人间观的自生性近代性为中心,从哲学性思维方法的层面考察东学思想与大巡思想,以探讨东学思想与大巡思想之自生性近代性的广度与深度。

研究的目的与范围

本论的目的在于揭示:“东学”相关思想通过东方哲学性思维方法,构建了融合东西方的天观、地观、人间观,并导出相生(相生的)的天界观(天界觀)、地界观(地界觀)、人界观(人界觀),从而确立了对抗西方近代性的自生性近代性。本文将从这一视角对东学思想与大巡思想进行比较。

作为哲学性思维方法之“东学”这一主题,是与东亚文明身份认同相关的广泛而重要的主题。自东西方文明全面冲突的帝国主义时代以来,作为对抗西方之替代方案的东方哲学性思维方法的探索,对东方人而言是关乎生存的课题。具有讽刺意味的是,自生性近代性对西方人而言,在如今亦是为解决西方文明所引发的现代文明危机、追寻替代性近代性的重要课题。

大巡思想与东学思想比已有的东方思想更为明确地呈现出东方思想的哲学性结构与逻辑性融贯性。大巡思想虽与东学思想共享许多用语,但它对东学思想最初提出的用语进行了根本性的重新定义与补充,并将此称为“真东学”。考虑到“东学”一词是以东方哲学性思维方法论之意涵而出现的,大巡思想与东学思想的差异需要从东方哲学性思维方法论的层面加以重新考察。⁴⁷⁾ 尤其大巡思想所谓真东学,也可以理解为比东学思想更忠实于东方哲学性思维方法论之意。从东方哲学性思维方法论的层面比较东学思想与大巡思想,可以为我们更本质地理解作为自生性近代性确立之“东学”提供可能性。

本文在已有研究——将东学思想与大巡思想之自生性近代性的特征界定为相关性思维(correlative thought)的阈限性(Liminality)与再活性化(Revitalization Movements)——的基础上,从构建东西方融合性天观、地观、人间观这一层面进行考察。相关性思维(相關的 思维, correlative thinking)的阈限性(Liminality)是百余年来摸索西方近代性替代方案的现代西方思想史中,用以说明替代性合理性的代表性概念。

相关性思维是先看万物之整体,再从其脉络与关系中观察部分的思维体系,与先看部分再看整体的西方实体论性、存在论性的分析性思维(analytical thought)相对应,是东方的全息性(全息的)⁴⁸⁾、整体性(Holistic)的生成性思维体系。相关性思维理论认为:与写地址时从最近的地址写起的西方不同,东方具有从最远的国名写起的独特关系论性思维体系。⁴⁹⁾ 相关性思维是与“小狗、哲洙”等先教导的西式教育不同,在“天地玄黄”等先教导的传统东方教育方式中

所体现的思维体系。相关性思维由东方宗教早期研究者葛兰言(Marcel Granet, 1884-1940)提出,此后持续发展。50)

其次,阈限性理论是通过通过仪礼来说明宗教性变化的理论。特纳(Victor Turner, 1920-1983)用通过仪礼中出现的变化之前与变化之后的中间地带——阈限性这一概念,来说明宗教性变化。51)从意指边界或中间地带的“Limen”衍生而来的阈限性概念,亦是与西方二元论性思维不同,主张阈限性这第三中间地带可以说明诸如通过仪礼般的个人与社会性变化的理论。两种理论均为在西方为寻找替代性思维而发展起来,如今正被应用于东方思维与制度的特性研究中。

另外,再活性化理论与重视近代性变化的阈限性理论不同,是说明对外部变化的应对过程的理论。由人类学家华莱士(Anthony F. C. Wallace, 1923-2015)首次引入 52)的再活性化理论,是说明面对外部威胁、利用传统进行应对过程之变化的另一种人类学仪礼理论。与重视内部变化过程的阈限性理论不同,再活性化强调外部威胁与对传统的利用。个人在受到身份认同可能被瓦解的威胁时,会立足于自身的优势,重新整顿其信念体系,并将变更后的信念体系付诸实践,以变更自己在社会中的位置。华莱士将社会在面临其社会性身份认同可能被瓦解的危机时,通过复活各社会既有文化传统的优点而改变社会性信念体系的过程,命名为再活性化。如果说阈限性现象说明的是变化机制,那么再活性化则很好地说明了变化维持的机制。事实上,再活性化的内部变化可以用阈限性加以说明。53)因此,在说明自生性近代化时,中间阶段的阈限性与变化维持原理的再活性化这两种视角都必须同时具备。54)

为达成研究目的,本论按以下顺序与范围展开研究。第一,作为自生性近代性条件的东西方思维体系之差异,以及可成为东西方思维体系之中介的阈限性与再活性化。第二,本文将范围限定于天观、地观、人间观,追溯两种思想中所呈现的自生性近代性。考察两种思想中所体现的传统天观、地观、人间观之近代性变化,并追溯其原理。第三,比较两种思想的自生性近代性,并在结论中提出作为天观、地观、人间观之自生性近代性的评价与展望。

具体而言,本文按以下顺序展开研究。首先,第I章分析与近代性相关的前人研究。第II章说明近代性与自生性近代性的差异,并提出作为自生性近代性条件的阈限性与再活性化。具体而言,第II-1 章考察作为圣(聖)俗(俗)统摄(統攝)的近代性之定义、近代性与自生性近代性的东方共同起源、作为自生性近代性形式体系的“学”、作为自生性近代性哲学性思维方法的相关性思维;第II-2 章考察作为自生性近代性变化机制的阈限性与作为持续机制的再活性化。

第Ⅲ章以天观、地观、人间观为中心,将东学思想中所体现的东西方传统之延续与变化——即共通点与差异点——分为三部分加以说明。具体而言,第Ⅲ-1 章将东西方的传统天观(天觀)分别区分为同化性(同化的)与形相性(形相的)天观加以说明,并考察东学思想之侍天主(侍天主的)天观中所体现的自生性近代性。第Ⅲ-2 章将东西方的传统地观(地觀)分别区分为凝缩性(凝縮的)与质料性(質料的)地观加以说明,并考察东学思想之造化定(造化定)地观中所体现的近代性。第Ⅲ-3 章将东西方的传统人间观分别区分为接化性(接化的)与成长论性人间观加以说明,并考察东学思想之永世不忘(永世不忘的)人间观中所体现的近代性。

第Ⅳ章以天观、地观、人间观为中心,将大巡思想中所体现的东西方传统之延续与变化——即共通点与差异点——比较后分为三部分加以说明。第Ⅳ-1 章将大巡思想之天观说明为人身降世(人身降世)之天界观(天界觀),并与传统天观比较后考察其样态与特征。第Ⅳ-2 章将大巡思想之地观(地觀)说明为天地诚敬信(天地誠敬信)之地界观(地界觀),并与传统地观(地觀)比较后考察其样态与特征。第Ⅳ-3 章将大巡思想之人间观说明为成事在人(成事在人)之人界观(人界觀),并与传统人间观比较后考察其样态与特征。

第 V 章从两种思想之延续与变化的层面,比较东学思想与大巡思想的天观、地观、人间观。第 V-1 章以东学思想与大巡思想的天观为中心,比较两种思想的自生性近代性。第 V-2 章以东学思想与大巡思想的地观为中心,比较两种思想的自生性近代性。第 V-3 章以东学思想与大巡思想的人间观为中心,比较两种思想的自生性近代性。

在第 VI 章结论中,概括以上论述,阐明本研究的局限与意义,并综合东学思想与大巡思想的自生性近代性比较。

前人研究分析

关于东学的研究,以东学学会、韩国东学学会等相关学会为中心,已发表逾 1,000 篇论文,研究持续扩展。主要论述是作为对既有韩国近代性理论将其起源归于“实学”的反驳,而将其起源归于“东学”。⁵⁵⁾在前人研究中,被强调为东学思想之自生性近代性起源的部分,是由金芝河(김지하)⁵⁶⁾等开启的将东学思想之现代哲学面向——即与生命哲学、过程哲学等西方现代哲学面向——加以比较的研究。⁵⁷⁾

与近代性相关的东学思想前人研究,大致可分为三类:东学民众运动研究、东学宗教思想研究,以及东学哲学性思维方法研究。第一,东学民众运动是关于东学农民革命的历史性研究,与其说是研究宗教与思想,不如说主要以社会科学方法研究由东学思想所引发的社会运动的历史。第二,东学的宗教思想以东方宗教的宗教学方法或思想史方法加以研究。第三,东学的哲学性思维方法则从科学哲学或文明史角度,作为东方学问的方法论加以研究。

与本文相关的前人研究,主要是将东学思想与大巡思想作为宗教思想加以研究的第二类研究,以及将其视为东方思维方法论的第三类研究。第二类研究又可分为在韩国宗教思想史整体中探索东学思想与大巡思想之意义的研究,以及集中探索东学思想与大巡思想的研究。第一类——在韩国宗教思想史整体中探索东学思想与大巡思想之意义的研究——可举张秉吉(장병길)⁵⁸)、郑镇弘(정진홍)⁵⁹)、尹以钦(윤이흠)⁶⁰)、崔钟成(최종성)⁶¹)、姜敦求(강돈구)⁶²)、卢吉明(노길명)⁶³)、金洪喆(김홍철)⁶⁴)、唐·贝克(Don Baker)⁶⁵)、柳东植(유동식)⁶⁶)、金钟瑞(김종서)⁶⁷)、金益斗(김익두)⁶⁸)、黄钟元(황종원)⁶⁹)等;第二类——集中比较探索东学思想与大巡思想的研究——其代表性研究者可举金芝河(김지하)⁷⁰)、金卓(김탁)⁷¹)等。

若分别详察各研究者:首先,最早开创性地研究大巡思想、并于首尔大学出版部出版《典经》初版的张秉吉,将东学思想与大巡思想理解为底层民众的灵性世界观,并指出与之相应而出现的大巡思想中,根据天地变化的原理,神明观、人间观、价值观等也伴随着整体性的变化。⁷²)韩国代表性宗教学者郑镇弘将韩国宗教史整理为:作为模仿(mimesis)的道教、作为神话(Mythos)的佛教、作为逻各斯(Logos)的儒教、作为神格(Theos)的东学,并将解放后基督新教的发展视为东学的延续。⁷³)他指出:东学虽出现时间短暂,却在韩国宗教思想史上具有作为神格(Theos)开端的重要意义。⁷⁴)崔钟成承继郑镇弘的研究,主张需要以“神格实践(Theopraxy)”这一仪礼为中心来研究东学。如果说郑镇弘的研究以教义为中心来研究东学思想的意义,那么尹以钦则以最高神的形态来说明东学思想的意义,并指出东学既是新思想,但也共享了此前《郑鉴录》的变革性世界观,并成为之后出现的新宗教之范本。⁷⁵)

试图将世界宗教学潮流应用于韩国新宗教研究的姜敦求,从韩国宗教差异化的层面强调《正易》的作用,并强调:在反映《正易》的韩国新宗教中,韩国式特性十分突出。特别是强调《正易》的大巡思想,很好地呈现了韩国式特征。⁷⁶)卢吉明指出:当今韩国新宗教虽成立于旧韩末,但经济开发以后又重新受到关注,从这一点而言,它是可与后现代性相关联的现代性现象

。因此,大巡思想的解冤相生也应作为甑山预见到西方近代性将引发未来危机而提出的替代性近代性加以考察。77)

金洪喆将金山寺与真表律师指为东学思想与大巡思想出现的地理背景,以阐明百济复兴运动与弥勒信仰之再活性化之关系作为两种思想的背景。东学农民革命与大巡思想恰巧均以与百济灭亡相关的金山寺及弥勒为中心展开。78)唐·贝克将东学相关思想视为构成韩国人之灵性(靈性)的“神(神)”与“道(道)”的结合。如果“神(神)”是如基督教或巫俗般的人格神概念,那么“道(道)”则可视作如儒佛仙般的理法神(理法神)。79)柳东植主张“风流(風流)”神学,认为神灵决定论、占卜预言信仰、风水地理是韩国民间信仰的三大主流,而东学思想与大巡思想则处于其延长线上。风流之“风(風)”是可与“气(氣)”替换的、先于“气(氣)”的“气(氣)”概念,而“气(氣)”一直构成韩国民间信仰的主要支柱——神灵决定论、占卜预言信仰、风水地理。80)金钟瑞介绍了普鲁纳(Gernot Prunner, 1935-2002)将强调社会革命层面的近代东学思想与关注人类救赎的大巡思想相比较的研究。81)

在东学思想与大巡思想中心地井邑主导“井邑学”的金益斗,作为专门研究戏剧的国文学者,评价这两种思想为将重视冲突的亚里士多德(Aristotle, B.C.384-322)之西方冲突框架转换为韩国式相生的划时代思想。金益斗指出:由于宣泄(catharsis)是辩证法的母体,而宣泄以神之冲突为母题的西方神话为母题,因此后现代主义试图在西方寻找其所追求的替代性近代性的计划已告失败。相反,金益斗关注金芝河在东学思想与大巡思想中寻找后现代主义所追求的替代性近代性的研究,并以阈限性的视角解释金芝河的研究。金益斗指出:金芝河从两种思想中发现的“白色阴影美学”这一替代性近代性,之所以可能,是因为它根植于以神之和合为母题的韩国神话——与西方神话不同。82)

另外,李英兰(이영란)曾师从最早将阈限性应用于表演学、并从阈限性视角高度评价韩国巫俗的理查德·谢克纳(Richard Schechner, 1934-至今)学习表演学,故从表演学视角将阈限性解释为“存在(being)”与“生成(becoming)”两个轴,并将天地人之天观、地观、人间观与西方后现代性的代表性思想综合为一表。具有“存在”与“即是”两种含义的“be”动词,在海德格尔存在主义中被作为说明世界的核心工具加以应用;谢克纳将此应用于表演学,将阈限性解释为“存在(being)”与“生成(becoming)”。东亚虽没有“be”动词,但存在同时指称部分与整体的“一(한)”概念。李英兰将这一概念如《天符经》般应用于天地人,解释为天(1)、地(2, 1+2)、人(3, 1+2, 1+2+3, 1'=1+2+3),并主张这一“一(한)”概念比 be 动词更易于解释阈限性。83)本文在阈限性的

定义上主要参考金益斗与李英兰的定义,并将其应用于东学思想与大巡思想的自生性近代性。

黄钟元指出:东学思想与大巡思想独创性地综合了东西方宗教的三种渊源,从而构筑了创造性的近代性。东学思想与大巡思想是在采取对抗开化派与卫正斥邪派之第三方向的思想之中,与朴殷植般的儒教大众化路线不同,从客观立场协调东西方,从而成为成功的自生思想。这与汪晖所指出的中国梁启超的案例极为吻合。

其次,考察专注于东学思想与大巡思想之近代性比较的研究:首先,金芝河将东学思想与大巡思想大致区分为政治性近代思想与文化性近代思想。金芝河指出:如果说东学思想强调的是政治性近代性,那么大巡思想则从日常的细微实践开始应用,追求的是文化性近代性。金芝河以易于直观理解的美学方法比较两种思想,他认为:东学思想以人为且传统的民众反叛之组织性方法追求动世开辟(動世開闢),具有强烈的政治思想性质;而大巡思想则在日常实践中展示了文化性靖世开辟(靖世開闢)的运动,具有强烈的文化运动性质。⁸⁴⁾金芝河尝试从综合科学与神学的德日进(Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955)思想的角度,对两种思想的近代性特征进行比较分析,⁸⁵⁾特别是与后现代性代表性思想家吉尔·德勒兹(Gilles Deleuze, 1925-1995)的生成哲学进行比较,最终导出了“混沌秩序(Chaosmos)”这一共通点。⁸⁶⁾金芝河经过生命思想、⁸⁷⁾律吕(律呂)以及“白色阴影美学”的阶段加以表述。⁸⁸⁾意为东方和音、但又象征宇宙和谐的“律吕”,是金芝河对相关性思维之自生性近代性的美学表述。金芝河将东学思想与大巡思想解释为自生性近代性与后现代性,⁸⁹⁾虽强调相关性思维的特征,但主要使用美学性表述,并未如本文这般尝试将阈限性与再活性化等人类学概念与相关性思维相连结的比较。

金卓则以对两种思想的详细文献考证,从人间中心主义的层面具体比较两种思想与既有思想相联结的传统延续与变化。尤其因大巡思想可被称为真东学,故充分展示了东学思想与大巡思想所共享之用语的说明。但他对两种思想背景中所呈现的相关性思维尚未进行研究。⁹⁰⁾除这两位研究者之外,亦有部分关于两种思想之近代性的比较研究,本文将在论述展开过程中随主题出现时逐一论述。⁹¹⁾

第三,考察东学思想与大巡思想之思维方法层面的前人研究,大致可分为过程哲学、相关性思维及共时性研究。但这些研究虽已应用于东学思想或大巡思想的个别研究,却几乎未应用于两种思想的比较。关于以西方学问应用于东方思想这一方法论的第三种方法的论争至今仍在进行。尽管在大巡思想中,西方近代科学与人文社会思想是由利玛窦与震默大师(震默,

1562-1633)将东方思想传播至西方所产生的——这一观点存在争议,但东学思想与大巡思想之思维方法层面的前人研究,仍是应优先加以考察的前人研究。事实上,黄台渊通过分析谷歌在互联网上公开的利玛窦同时代约 400 年前的英文著作,撰写了既有的二十余本书,分析了利玛窦之后传入的东方思想如何转变为西方的科学与人文社会科学,从而展示了在东学相关思想中,源自东方思想的西方近代性是如何被占有挪用的。92)

若按研究者来看:首先就过程哲学而言,代表性研究者有金京宰(김경재)与金相日(김상일)。始于怀特海(Alfred North Whitehead, 1861-1947)的过程哲学,经约翰·柯布(John B. Cobb, 1925-至今)等发展为过程神学,对古今东西方修养论传统的宗教神观 93)之理解作出了划时代的贡献。金芝河也以美学方式接受过程哲学并将其应用于东学思想与大巡思想,亦有朴在柱(박재주)将作为东亚思维方法论之起源的《周易》思想本身从过程哲学角度加以分析的研究,94)但将东学思想正式与过程哲学相关联的研究者则是金京宰与金相日。金京宰接受奠定过程神学的哈茨霍恩(Charles Hartshorne, 1897-2000)的概念,95)将东学的神观解释为超越者内在性地共在的泛在神论,从而率先提出了以哲学性思维方法理解东学的可能性。96)金相日则应用进一步扩展哈茨霍恩概念的约翰·柯布过程神学,将东学定位为新西学(新西學)。97)金相日此后亦将过程哲学与现代分形科学相结合,尝试将其应用于与肯·威尔伯(Ken Wilber, 1949-至今)相关的永恒哲学等大巡思想的后现代性等多种研究。98)近来对过程神学的研究正发展为对东学思想之全一性(全一性)的研究。99)

其次,就相关性思维而言,代表性研究者可举金炯孝(김형효)、李昌一(이창일)、郭信焕(곽신환)、郑友镇(정우진)、朴正镇(박정진)、金基(김기)、白承钟(백승종)、李奉鎬(이봉호)、金白铉(김백현)等。将相关性思维正式介绍到韩国国内的研究者是李昌一,100)但在此之前 30 余年前便有金炯孝将后现代主义与东方思想相结合的研究,101)之后又有韩国国内的朴正镇 102)等以及海外研究的后续。103)在儒教研究者中,对相关性思维进行正式研究的有郭信焕的研究。郭信焕介绍台湾关于相关性思维的研究,104)并将其应用于包括韩国新宗教思想在内的退溪以后的韩国思想研究。105)金基也发表过综合国内外儒教层面相关性思维研究的博士学位论文。106)追溯《郑鉴录》影响的白承钟,也追溯了构成《郑鉴录》之力量背景的相关性思维所体现的心之力量的东方传统。107)

在道教研究者中,对相关性思维的正式研究由郑友镇等推进。郑友镇反映了将韩医学与相关性思维相连结的近来东亚道教研究潮流,108)区分相关性思维与共时性思维,109)并对汇集

东亚科学的“身体”提出了多样见解。110)金喜贞(김희정)将相关性思维确立的时期视为《黄帝四经》确立的汉代时期,并通过相关性思维追溯了身体、国家、宇宙整合为一体的东方科学的发生过程。111)追溯徐命膺(徐命膺, 1716 年-1787 年)等以相关性思维应对西学的道教学者之相关性思维的李奉鎬,112)亦以太一为中心,将相关性思维最早出现的《易传》之发生追溯为易学的诞生过程。113)李奉鎬如权泽英(권택영)114)一般,追溯了作为后现代性理论代表性人物的拉康结构主义之起源的索绪尔与老子《道德经》结构的相似性。115)金白铉则从气化论(氣化論)的层面综合了相关性思维的起源。116)

对相关性思维的批判性研究,亦有金英健(김영건)从分析哲学立场出发、主张相关性思维不能成为分析性科学之替代性科学的批判性研究,117)但若应用费耶阿本德(Paul Karl Feyerabend, 1924-1994)主张科学不必只能有分析方法的科学哲学,那么在解决当今现实问题方面无能的分析性思维,完全可以由相关性思维加以充分补充。118)

关于共时性的研究,正如《秘密(The Secret)》119)热潮所见,是当今以“宗教与科学之会通”为代表、堪称宗教学未来的领域。韩国的精神科学学会虽已解散,但 1968 年成立、持续举办科学与宗教国际学术大会的国际科学与宗教学会(International Society for Science & Religion)120)每年位列世界宗教学界顶级学会之一。121)关于共时性的研究表现为分形(Fractal)科学之多种领域——其主张整体在部分中重复出现。122)与共时性相关的东学思想与甌山思想领域的前人研究者可举许熏(허훈)、朴炳勋(박병훈)等。许熏通过“永恒哲学(Perennial Philosophy)”展望大巡思想,123)朴炳勋则通过对东学之降笔(降筆)的研究,发掘了共时性的案例。124)

在既有的东学思想近代性论述中,关注相关性思维的研究以对金芝河的研究最为开创性。作为几乎唯一同时研究东学思想与甌山思想的早期研究者,金芝河 125)亦发表过众多文学作品,其作品所呈现出的一致性正是阴阳五行。126)金芝河本人也主张:洪龙熙(홍용희)以阴阳五行解释其思想展开过程的评论与自身论旨最为吻合。127)洪龙熙比较金芝河的早期作品《黄土路》与后期作品《爱怜》,指出金芝河将东学思想解释为阳的近代性,将甌山思想解释为后现代性。金芝河将从东学思想到甌山思想的展开,说明为生命、律吕、白色阴影这三个阶段。

在西方,随着后现代主义的流行,在世界范围内亦出现将相关性思维解释为后现代性的研究。西方后现代主义建基于如相关性思维般的非线性思维。尤其复杂系统(複雜系, complex

system)等理论,不仅作为人文社会科学,也作为现代自然科学的替代方案受到关注。128)在韩国,金相日等也展开了《周易》立足于后现代之逻辑 129)、并与过程哲学相关联的演绎性理论。130)然而这些前人研究执着于日常性或微观理论,并未论述作为近代性根基的宏观天观、地观、人间观。

以修养论研究东学思想的研究者,其相关性思维研究亦较为不足。131)这是因为缺乏如“阈限性”这种将相关性思维与修养论相连结的中介概念。具有认识论与修养论两方面属性的阈限性概念,与东学思想的“调化”概念具有共通属性,故可将东学思想之相关性思维研究与修养论相连结。曹龙日(조용일)对“调化”的传统性研究 132)与李英兰对“阈限性”的研究 133)可以将两概念加以连结。

“调化”与“侍天主”同为东学思想的核心思想,但曹龙日之后的后续研究较为缺乏。“调化”所涵盖的广泛领域与含义,使其核心属性极难明晰化。广义上的“调化”,如金芝河 134)所提出的“律吕”、“白色阴影美学”或金相日的“一(한)”概念 135)也可解释为“调化”的另一种概念。

在博士论文中关于“调化”概念,曹龙日运用东学思想中出现的“不然(不然)”与“其然(其然)”概念,将“调化”概念解释为德语 be 动词“ist”所内在的“存在(being)”之实体与“生成(becoming)”之属性的双重含义。同样,李英兰从表演学视角解释“阈限性”的双重属性,将其解释为“生成(becoming)”与“存在(being)”。进一步,李英兰将这两种属性应用于德里达派与德勒兹派的后现代主义比较,提出了理解后现代性的一种框架,并同时呈现了近代性与东方思想之间的连结。这一研究,将奉天主于身、力图最大化修养论的侍天主通过修养论所追求的“调化”样态加以形象化,从而呈现了东学相关思想的自生性近代性。

关于东学思想与大巡思想的研究,不仅本文所采取的方法论——相关性思维、阈限性与再活性化以及与近代性相关的领域——已有大量研究,在思想层面亦有诸多研究,本文将在具体论述中加以补充提及。136)

其次,考察与上述三种方法相关的大巡思想研究者的研究,代表性研究者可举高南植(고남식)、李京源(이경원)、车善根(차선근)、朴尚奎(박상규)、金太洙(김태수)等的研究。首先,高南植以文本为中心的研究方法,发掘了诸多此前未受关注的隐藏概念,如真东学 137)、五十年功夫 138)、两次启示(啓示)139)、三界观(三界觀)140)、地人(地人)关系 141)、南朝鲜 142)、日本解冤 143)、神道(神道)144)、理定心法(理定心法)145)等。尤其与第一项研究

相关,他从真东学的层面研究了东学思想与大巡思想之成立与展开的全部过程。¹⁴⁶⁾高南植首先从作乱(作亂)、动乱(動亂)、治乱(治亂)的视角研究真东学的成立与展开过程;其次围绕构成真东学的解冤与地上天国建设,从始于日本解冤¹⁴⁷⁾的韩国解冤、大巡思想中的两次启示等所构成的、与东学不同的民族主义实现¹⁴⁸⁾等出发,论证道主赵鼎山的功夫以五十年功夫终毕作结,从而力图证明大巡思想即为真东学。

高南植曾将大巡思想的展开过程说明为真东学的展开过程。高南植的研究为将宗教学理论应用于真东学之发展过程从而扩展为多种研究提供了契机。鉴于此,本文以可视为宗教人类学成长论的通过仪礼理论为中心,关注东学之“学”,以说明真东学的发展过程。事实上,在大巡思想中,以征服自然之名不断犯下罪恶的近代文明,被评价为应当通过符合相关性思维的天观、地观、人间观与通过仪礼而加以克服的文明。本文通过考察东学思想与大巡思想为以通过仪礼之阈限性克服近代文明危机,如何以新的思维方法论提出天观、地观、人间观,以展示这两种思想即为自生性近代性与后现代性。

李京源将对东学思想与甌山思想的宗教学分析比较为对“终极实在”的宗教学探究。¹⁴⁹⁾李京源展示了将东学思想与大巡思想中所成立的前所未有的韩国人格神概念,可解释为“终极实在”这一人类普遍宗教学概念的案例,从而提出了两种思想可被解释为自生性近代性的端绪。¹⁵⁰⁾亦以有机体哲学理解大巡思想的李京源,论述“终极实在”这一概念是东学思想与大巡思想共通的神观特征,展示了可超越泛在神论概念的理解。¹⁵¹⁾李京源通过“终极实在”这一概念,展示了不仅可解释大巡思想的三界观,¹⁵²⁾还可解释新宗教整体¹⁵³⁾乃至韩国宗教¹⁵⁴⁾之特征。此外,李京源在对大巡思想中所体现的天观念之近代性变化的研究中,比较说明了东学思想以天外天(天外天)出现为代表的天观与大巡思想以九天(九天)之人身降世(人身降世)为代表的劝化性(勸化的, avatar)天观。¹⁵⁵⁾在关于大巡思想之近代性与变革思想的研究中,他将解冤思想说明为真近代性,将天地公事说明为变革思想。无解冤的近代性如同没有过往清算的未来投资,很好地说明了近代性愈推进则问题愈大的当今近代性之问题。本文将在神秘性天观与变革思想上加入阈限性,在劝化性天观与真近代性上加入再活性化,在近代性上加入相关性思维,予以考察。

车善根则将乔纳森·史密斯(Jonathan Zittel Smith, 1938-2017)的方法论——即在比较宗教学中即便使用宗教现象学方法,比较也不应是两种宗教的整体比较,而应按个别宗教进行脉络性比较,这样才能呈现该宗教的固有性——应用于大巡思想的比较研究。大巡思想不仅与东

学思想,还与道教思想、正易思想、巫俗思想等韩国诸多其他宗教传统共享多种特性,故已有大量比较研究。对此,车善根强调:对大巡思想的既有研究集中于宗教现象学中整体比较两种宗教的宗教现象学方法,这导致作为比较对象的两种宗教之固有特征被掩盖,而脉络性比较则有利于凸显被掩盖的特征。¹⁵⁶)他强调:尽管东学思想与大巡思想之间存在共通点,仍须明确区分其差异,并按宗教学范畴对差异进行细致区分。¹⁵⁷)车善根特别通过东学思想之“气化(氣化)”¹⁵⁸)与大巡思想之“德化(德化)”概念的差异,从宗教学角度论证大巡思想并非东学思想的替代思想,而是固有思想。¹⁵⁹)东学思想的“道气长存邪不入(道氣長存邪不入)”¹⁶⁰)与大巡思想的“真心坚守福先来(真心堅守福先來)”¹⁶¹)很好地展示了气化与德化的差异。本文亦依循车善根所提议的脉络性比较方法,仅在“学问”与“相关性思维的天观、地观、人间观”这一脉络下有限地比较两种思想。

在与三界观或宇宙论相关的大巡思想研究中,可举朴尚奎的研究。首先,朴尚奎在关于三界观(三界觀)中天界观(天界觀)的论文中,¹⁶²)比较了区分为欲界、色界、无色界的佛教三界的二十八天与大巡思想的三十六天天界(天界),以及道教的三十六天,展示了三种天界观可以彼此调和。朴尚奎指出:通过无极道当时之道场——无极道场之灵台(靈臺)与兜率宫(兜率宮)的双重结构,这一双重结构呈现出三界(三界)内之天与作为三界(三界)外之天的九天(九天)所构成的天界双重结构。朴尚奎指出:在将天界以双重结构加以说明时,三个天界可通过多种方法相互连结。大巡思想认为儒佛仙是依据太极之气动作用的“天地之用”十二运星原理而形成的,¹⁶³)因此儒佛仙之天界观相吻合是理所当然之事。

最后,就阈限性而言,金太洙曾从阈限性视角分析大巡思想之天地公事。¹⁶⁴)金太洙将天地公事本身视为基于阈限性的仪礼,并依据阈限性理论详细分析了天地公事。本文与从最高神立场应用阈限性概念的金太洙不同,从修道人修养论视角应用阈限性,并将其与东学思想从相关性思维与近代性的层面进行比较,这是本文的不同之处。

研究东学思想之近代性的三种方法——即东学民众运动、宗教思想、思维方法论——虽然各有差异,但三者相互有机相连。作为哲学性思维方法论而研究东学,并不会使作为民众运动或宗教思想之东学思想的特征褪色。相反,对哲学性思维方法的考察反而可使其他两种特性加倍。对东学思想的哲学性思维方法论研究,使我们不仅能从思想层面、还能从逻辑层面理解东学思想理论产生的原因,从而对东学思想产生更多共鸣。对东学思想的逻辑性理解,亦

能使人们对将东学思想付诸实践的东学民众运动之动机进行合理且普遍的理解。因此,对东学思想的哲学性思维方法论理解,亦是使大巡思想得以普遍被理解的极为重要的研究。

尽管与其他两个领域相比研究并不缺乏,但将哲学性思维方法论应用于大巡思想的研究,与东学思想相比仍相对不足。研究不足的原因与历时性研究的缺失以及理想世界这一研究范围相关。第一,就历时性研究的缺失而言,既有的关于东学之哲学性思维方法的研究,停留于比较同时代东西方哲学性思维方法论的既有共时性方法,难以与关注时代变化的其他两个领域相联动。这是因为既有的共时性方法将对东学思想之哲学性思维方法论的理解局限于科学哲学领域,未能提出可影响其他两个已活跃的研究领域的有机方法。尤其既有的前人研究,未关注以研究随时间变化而出现的变化的历时性方法所揭示的东学思想与大巡思想之差异。历时性方法的研究,通过将东学历时性地呈现为东学思想之前的东学与大巡思想出现之后的东学,可以以对东学思想之哲学性思维方法论的理解来说明东学思想的出现与东学民众运动的出现。

大巡思想未能从思维方法论的层面被理解的另一原因,在于大巡思想中东学的完成将东学的范围扩展至东方思想理想世界的实现。正如“随我者将获永久福祿,长生不老,享永远仙境之乐,此即真东学也”¹⁶⁵)这段所示,在大巡思想中,东学超越民众运动的层面,其范围实际扩展至东方理想社会的“后天”,因此宗教性理解比学术性理解似乎更为适合。然而,若不在实证层面、而在东方哲学性思维方法这一方法论层面理解东学所谓后天之理想世界,则可提出以思维方法理解包含理想世界在内的大巡思想之真东学的方法。

此外,东学思想与大巡思想还有诸多研究成果。仅就大巡思想与宇宙论及三界观而言,可举李在源(이재원)¹⁶⁶、金龙焕(김용환)¹⁶⁷、金贵满(김귀만)¹⁶⁸),以及车善根比较大巡思想与正易思想之宇宙论的研究¹⁶⁹)与未来观研究¹⁷⁰)、崔元赫(최원혁)比较大巡思想与东学思想之三界观的研究¹⁷¹)、关于理想社会的比较研究¹⁷²),以及发表于SCI级等海外期刊的多种研究和专著。¹⁷³)其他补充性的前人研究将在此后论述展开过程中随主题出现时逐一论述。

脚注

1) 李正雨,《世界哲学史 3:近代性的卡托格拉菲》,首尔:Gil,2021,pp.164-165。

2) 李道欽,《作为后现代思想的东方哲学之可能性与局限》,《东学学报》10,2005,p.9。

- 3) Charles Harrison,《现代主义》,坡州:悦话堂,2003,p.6
- 4) 据称韦伯关于近代性的论旨集中体现于著名的《宗教社会学论丛》之《作者序言》中。金尚俊,《孟子之汗、圣王之血:重层近代与东亚儒教文明》,首尔:Acanet,2011,p.52 转引;马克斯·韦伯著,金德英译,《新教伦理与资本主义精神》,首尔:Gil,2010,pp.11-38。
- 5) Vincent Descombes 著,朴成昌译,《同者与他者:现代法国哲学(1933-1978)》,首尔:人间爱,1991。
- 6) 李正雨,《世界哲学史 3:近代性的卡托格拉菲》,首尔:Gil,2021,pp.164-165。
- 7) 李正雨,《世界哲学史 3:近代性的卡托格拉菲》,首尔:Gil,2021;李正雨,《世界哲学史 4:后近代思维的视野》,首尔:Gil,2024。
- 8) Alan Sokal、Jean Bricmont 著,李熙宰译,《知识的骗局:后现代思想家们如何滥用科学》,首尔:韩国经济新闻韩经BP,2014。
- 9) 郑日权,《勒内·吉拉尔与现代思想家们的对话:模仿理论、后结构主义与解构主义哲学》,首尔:东研,2017。
- 10) 后结构主义是将结构变化可能性更为灵活地加以考量的第二代结构主义。在广义范畴中,其代表性理论家可举拉康、福柯、德里达等。
- 11) 李道欽,《作为后现代思想的东方哲学之可能性与局限》,《东学学报》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 等 Eisenstadt(2002), Eisenstadt, Riedel, Sachsenmaier(2002), Wittrock(1998), Anarson(2001), Kaya(2004), Hung (2004)。S. N. 艾森斯塔特著;林贤镇[等]译,《多重近代性的探究:比较文明的视角》,坡州:Nanam,2009;金尚俊,《孟子之汗、圣王之血:重层近代与东亚儒教文明》,首尔:Acanet,2011,pp.35-36 转引;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 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)。金尚俊,《孟子之汗、圣王之血:重层近代与东亚儒教文明》,首尔:Acanet,2011,pp.35-36 转引;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) 金尚俊,《孟子之汗、圣王之血:重层近代与东亚儒教文明》,首尔:Acanet,2011,p.41。
- 15) 轴心时代是指圣人几乎同时出现、世界进入以宗教为中心之文明的公元前 800-200 年间,该词由雅斯贝尔斯(Karl Jaspers, 1883-1969)首次使用。
- 16) 据称:通过圣俗再配置而强化神圣性、藉此推动历史发展,是隐藏于中国思想史中的发展公式。(汪晖著,朴慈英、崔正燮、陈晟洙等 3 人译,《现代中国思想的兴起》,坡州:石枕,2024)
- 17) 金尚俊,《孟子之汗、圣王之血:重层近代与东亚儒教文明》,首尔:Acanet,2011,pp.33-79;172-182。
- 18) 《典经》《教运》1-9。
- 19) 乌尔里希·贝克著,洪性泰译,《风险社会:迈向新的近代(性)》,首尔:新物结,1997。
- 20) 齐格蒙特·鲍曼,《液态现代性》,首尔:Gang,2009。
- 21) 金德英,《还原近代:为韩国近代化与近代性的社会学普遍史》,首尔:Gil,2014,p.41。
- 22) 朴容淑,《天符经 81 字波罗蜜》,坡州:小东,2018。
- 23) 考察伯尔曼(Herold J. Berman)的开创性方式是有益的。他于 1983 年出版了一本研究西方法律传统形成的著作。据其所言,我们重新叙述过去时必须“超越马克思与韦伯”,并克服西方多种民族主义的错误、宗教偏见以及 19 世纪的历史唯物论与理想型分析等。例如地区名称亦是如此。东亚、东南亚的区分并非基于历史实际与内部逻辑结构,而是二战之后美国战略性地域构图所形成的随意区分,若处理不当将成为可使知识探究瘫痪的

- 错误惯例。亚历山大·伍德赛德著,闵丙熙译,《失落的近代性》,Beyond Books,2012年,p.18;金德三、李京子、崔元赫,《关于近现代范式转换与内在性的考察——以传统与近代的韩国式再思(再考)为中心》,《人文科学研究》23,2014,pp.115-142。
- 24) 汪晖著,白元淡译,《现代中国思想的兴起》,坡州:石枕,2024;李宗珉,《中国思想与替代性近代性:汪晖〈现代中国思想的兴起〉的阅读与书写》,首尔:玄岩社,2017。
- 25) 可被称为近代性象征的20世纪现代主义,即便在日常中最为明确显现的美术领域,也被解释为始于16世纪全面化的远东亚文化向欧洲传播所产生的文化变种。(俞炫准,《现代主义:东西方文化的混合体》,首尔:Miseum,2008,pp.73-92)主张西方近代性具有东方起源的学者们认为:即便对重层近代性而言,西方近代性本身已是远东亚文化向欧洲传播所产生的文化变种,因而不是足以说明现实的充分近代性概念。
- 26) 尹胜溶,《关于新宗教反结构(communitas)性格之小考:以朝鲜末期宗教现象为中心》,首尔大学硕士学位论文,1982。
- 27) 李善敏,《关于韩国自主近代化的反思》,坡州:Nanam,2021;赵惠仁,《自东向西传播的近代公民社会》,坡州:集文堂,2013;黄台渊,《儒教式近代的一般理论》,首尔:韩国文化社,2023。
- 28) 李善敏,《关于韩国自主近代化的反思》,坡州:Nanam,2021。
- 29) 使用“东学”一词,可谓表达了东学独特的问题意识。“运则一(運則一),道则同(道則同),理则非(理則非)。”运为一,道相同,而理不同。水云批判西学没有元亨利贞之理。水云敏锐地指出西学的弱点:由于没有元亨利贞这一全一之理,而是根据情境来理解真理,故没有中心。(裴永淳,《东学与西学差异性问题:以“运则一·道则同·理则非”为中心》,《大邱史学》73,大邱史学会,2003,pp.203-210)崔水云在《东经大全》《论学文》中指出:西方因分析性而随情境改变其言,似信神而实不信,故终陷于虚无。在抗击西方帝国主义的全世界文明中,唯独韩国的东学如尼斯贝特般,将学问方法论作为抵抗的主要主题。迄今为止,东学仅从民众抵抗运动的视角被研究,因而需要从范式与思维方法论这一内在性的立场重新加以讨论。
- 30) 金德三、崔元赫、李京子,《关于近现代范式转换与内在性的考察——以传统与近代的韩国式再思(再考)为中心》,《人文科学研究》23,2014,pp.115-142。
- 31) 郑在植,《传统的延续与变化》,首尔:Acanet,2004。
- 32) 韦伯指出由新教清教徒精神所开启的早期资本主义与如今只专注于经济效率的现代资本主义有所区别。(丹尼尔·帕尔斯著,赵秉莲、田重炫合译,《关于宗教的八种理论》,高阳:韩国基督教研究所,2013)韦伯指出作为近代性特征的资本主义性质已经改变,这一观点是正确的,但韦伯认为资本主义只能在西方基督教立场下产生的理论,在如今东方超越西方的现实中,无论从理论上还是实践上均已被驳倒。(托马斯·梅茨格,《摆脱困境:从朱熹、王阳明到唐君毅、冯友兰的新儒学与中国政治文化》,民音社,2014,pp.62-65)
- 33) 高南植,《水云与甌山民族主义要素比较》,《新宗教研究》26,韩国新宗教学会,2012;李京源,《大巡真理的近代性与变革思想》,《东学学报》第10辑,东学学会,2005。另有分析认为:韩流引发世界性热潮,在于其体现了如大巡思想般的韩国宗教哲学。(朴宗炫,《韩流文化现象的宗教哲学起源与分析》,《神学论坛》76,延世大学神科大学联合神学大学院,2014)
- 34) 全洙俊,《从新科学到东方学》,首尔:大元出版,1995,pp.281-283。
- 35) 朱谦之著,全洪爽译,《中国所塑造的欧洲近代——近代欧洲的中国文化热潮》,清溪,2003。
- 36) 托马斯·梅茨格,《摆脱困境:从朱熹、王阳明到唐君毅、冯友兰的新儒学与中国政治文化》,民音社,2014。
- 37) 金德三、崔元赫、李京子,《关于近现代范式转换与内在性的考察——以传统与近代的韩国式再思(再考)为中心》,《人文科学研究》23,pp.115-142。
- 38) 《典经》《教运》1-9;安信,《关于利玛窦与大巡思想之关系性的研究:对大巡思想中基督教宗长的宗教现象学解释》,《大巡思想论丛》36,2020,
- 39) 《典经》《公事》3-15;金太洙,《对〈震默祖师遗迹考〉与〈典经〉中所呈现震默故事差异之再解释:以文献传承与口传传承之差异为中心》,《大巡思想论丛》41,2022,
- 40) 李奉鎬,《正祖之师徐命膺的哲学(朝鲜学者对西方科学的应对)》,高阳:东与西,2013。

- 41) 黄台渊,《儒教式近代的一般理论:西方国家的儒教式近代化与儒教国家的西方式近代化》,首尔:韩国文化社,2023。
- 42) 苏健生著,曹敬熙、林素延译,《宋朝的悲伤》,坡州:Geulhangari,2021。
- 43) 黄台渊,《孔子与世界:拼接文明时代的孔孟政治哲学》,坡州:清溪,2011;黄台渊,《儒教式近代的一般理论:西方国家的儒教式近代化与儒教国家的西方式近代化》,首尔:韩国文化社,2023。
- 44) 赵惠仁,《自东向西传播的近代公民社会:儒教礼治(禮治)与自由观念的发展及其向西方的传播》,坡州:集文堂,2013;赵惠仁,《受伤的节操、收翅的发展:儒教遗产与韩国资本主义的浮沉》,坡州:Nanam 出版,2007。
- 45) 李英宰,《关于孔子“恕(恕)”概念的共情道德论解释》,《韩国政治学会报》47(1),2013,p.37。
- 46) 保罗·费耶阿本德著,郑炳勋译,《反对方法》,首尔:Greenbee,2019。
- 47) 郑炳勋,《费耶阿本德:超越客观主义与相对主义》,《科学哲学》,坡州:创批,2011。
- 48) 保守的科学哲学将科学限定为可证伪的学问。将科学视为集体约定之范式的库恩派科学哲学强调两种科学的不可通约性,但即便由于方法论差异而不可通约的两种科学,只要如拉卡托斯的研究纲领般以既有科学的术语说明新科学并阐明其关系,理论上的兼容性即可被视为另一种可证伪性。所谓理论上的兼容性,例如相对论可完全说明牛顿理论、量子力学可完全说明相对论之特性。(申仲燮,《波普尔与现代科学哲学》,首尔:瑞光社,1992,pp.209-214)在大巡思想中,东方科学与西方科学具有理论兼容性的原因,正如大巡思想中所示,可以说是利玛窦将东方科学传入西方。(《圣经》《教运》1-9)
- 49) 在传统儒教与近代之间,亦存在另一种试图超越这种非此即彼之极端、以较为均衡的视角进行适当取舍的潮流。这便是在儒教框架内外进行的儒教改革运动。朝鲜的儒教改革大致由两种潮流构成。一是在儒教框架内由朴殷植—李承熙—李炳宪所延续的改革运动;另一是在儒教框架外由崔济愚与崔时亨所推进的更为激进的革新运动。据说,朴殷植与崔济愚是最早尝试向这两个方向转变之人,但两人持相反态度。(黄钟元,《崔济愚与朴殷植的儒教改革方向、平等观及对西方近代文明的态度》,《退溪学与儒教文化》49,2011,pp.318-319。
- 50) 金容沃,《东经大全 2》,通木,2021。
- 51) 安信,《苏格兰宗教现象学派之“起源”:以尼尼安·斯马特与安德鲁·沃尔斯为中心》,《宗教文化研究》9,2007,p.230。
- 52) 由尼尼安·斯马特正式推进的、作为宗教现象学研究对象的世界观之引入,远可追溯到以解释学论证人文科学相对于自然科学之存在价值的解释学奠基者狄尔泰(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)。(李吉鎔,《从修养论看韩国新宗教的结构性特征——以东学与甌山教为中心》,《东学报》25,2012,p.153)
- 53) 李吉鎔,《宗教学的理解》,首尔:Handeul 出版社,2007。
- 54) 尼尼安·斯马特的理论也可像伊利亚德的理论一样被批评为另一种类型论,但伊利亚德的类型论除模糊之处外,作为呈现宗教特性的有用说明体系,已为乔纳森·史密斯所承认。
- 55) Van Gennep 除范盖纳普外,亦被译为范热内普、范海内普等多种译法。本文按一般罗马字发音原则译为“范盖纳普”。
- 56) 金太洙,《天地公事中所体现礼仪性格之研究》,大真大学博士学位论文,2013。
- 57) 李英兰,《阈限性》,首尔:东方印刷公司,2020;Thomassen, Bjørn, Liminality and the modern, Surrey: Ashgate, 2014。
- 58) 托马斯·S·库恩著,金明子译,《科学革命的结构》,首尔:Kkachi 书房,2013。
- 59) 金明镇,《(EBS 纪录片)东与西》,首尔:Yedam,2008。
- 60) A. C. 葛瑞汉著,李昌一译,《阴阳与相关性思维》,清溪,p.264,2001。
- 61) 金庚秀,《老庄(老莊)的生成论》,首尔:文史哲,2015。
- 62) 郑友镇,《东方科学的逻辑:关于感应类型的研究》,《道教文化研究》42,2015,p.122。
- 63) 理查德·尼斯贝特著,崔仁哲译,《思维的版图:东方与西方观看世界的不同视角》,2004,金英社,pp.83-106。
- 64) 冯友兰,《中国哲学的精神(新原道)》,郭信焕译,首尔:瑞光社,1993。
- 65) 金弼年,《东西文明与自然科学》,首尔:Kkachi,1992。
- 66) 朴东焕,《东方的逻辑在何处》,首尔:高丽院,1993。

- 67) 崔凤永,《“社会”概念所预设的个体与整体之关系及类型》,《东方社会思想》1,1998,pp.88-101。
- 68) 列维-斯特劳斯著,安正南译,《野性的思维》,首尔:Hangil 社,1996。
- 69) 中泽新一著,金玉熙译,《对称性人类学:从无意识中发现的替代性智性》,东亚出版,2004,pp.197-221。
- 70) 在循环性世界观中,实在的起点不是实体,而是感应。(弗朗索瓦·朱利安,刘炳泰译,《运行与创造:东西方文化比较试论》,首尔:K-Academy,2003,pp.55-69)弗朗索瓦·朱利安指出:东西方虽都指向对立的统一,但不假定实体的东方内在性虽缺乏实体概念,却能够摆脱如西方般的独断。(弗朗索瓦·朱利安,《孟子与启蒙哲学家的对话(奠定道德之基,卢梭、康德)》,Hanul 学术出版,2009,pp.174-180)感应成为东方思想以感应方式理解事物的前哨。
- 71) 申智英,《何为内在性》,首尔:Greenbee,2009。
- 72) 弗朗索瓦·朱利安,《事物的趋势:中国人的思维方式》,Hanul 学术出版,2009,pp.27-37。
- 73) 申智英,《何为内在性》,首尔:Greenbee,2009。
- 74) 弗朗索瓦·朱利安,《孟子与启蒙哲学家的对话(奠定道德之基,卢梭、康德)》,Hanul 学术出版,2009,pp.174-180。
- 75) 李宗珉,《中国思想与替代性近代性:汪晖〈现代中国思想的兴起〉的阅读与书写》,首尔:玄岩社,2017,pp.14-30 转引。
- 76) 林宪奎,《从孔子到茶山丁若镛:儒教人文的东西方哲学性反思》,首尔:Para Academy,2019,pp.350-381。
- 77) 金英健,《关于东方哲学的分析性批判》,首尔:Ratio 出版社,2009。
- 78) 黄台渊,《儒教式近代的一般理论:西方国家的儒教式近代化与儒教国家的西方式近代化》,首尔:韩国文化社,2023。
- 79) 李载杰,《康德有机体论之“自我组织化”概念与分形理论的交叉研究:关于有机体、生命性、无限(無限)的美学性预设》,《文化与融合》44(9),2022,pp.419-433。
- 80) 《典经》《教运》1-9。
- 81) 《典经》《公事》3-15。
- 82) 《典经》《教法》2-56。
- 83) 据说,水云在东学《论学文》开篇所言的东学与西学之差异,迄今为止由于将“西学”不解释为西方学问之总称,而仅局限解释为天主教,因而存在理解上的困难。(黄钟元,《崔济愚与朴殷植的儒教改革方向、平等观及对西方近代文明的态度》,《退溪学与儒教文化》49,2011,p.330)
- 84) 咸英大,《18~19 世纪西学中源论(西學中源論)的展开及其意涵——朝鲜学者对西学(西學)的应对逻辑》,2020。
- 85) 郑友镇,2015,《东方科学的逻辑:关于感应类型的研究》,《道教文化研究》42,pp.119-140。
- 86) J. J. Clarke 著,赵贤淑译,《西方与道教的相遇》,首尔:艺文书院,2014,p.152。
- 87) 据说相关性思维的科学性可能性的探讨,始于李约瑟与卡普拉,经考夫曼等圣塔菲研究所发展而成。(J. J. Clarke 著,赵贤淑译,《西方与道教的相遇》,首尔:艺文书院,2014,pp.141-144;167-177)
- 88) A. C. 葛瑞汉著,李昌一译,《阴阳与相关性思维》,清溪,2001。
- 89) 金基,《关于阴阳五行说之朱子学应用样态的研究》,成均馆大学博士学位论文,2012,p.4
- 90) A. C. 葛瑞汉著,李昌一译,《阴阳与相关性思维》,清溪,2001;D. L. Hall and R. T. Ames, Anticipating China, Albany: State University of New York Press, 1995.
- 91) 约翰·亨德森著,文重阳译,《中国的宇宙论与清代的科学革命》,2004,p.45。
- 92) 郑友镇,《东方科学的逻辑:关于感应类型的研究》,《道教文化研究》42,2015,p.122。
- 93) 理查德·尼斯贝特著,崔仁哲译,《思维的版图:东方与西方观看世界的不同视角》,2004,金英社。
- 94) 弗朗索瓦·朱利安,《孟子与启蒙哲学家的对话(奠定道德之基,卢梭、康德)》,Hanul 学术出版,2009。
- 95) 罗哲海(Roger Ames)著,张元锡译,《东洋哲学,其生命与创造性:和而不同——比较哲学讲义》,成均馆大学出版社,2005,pp.155-199。

- 96) 金炯孝,《原始返本与解冤思想之哲学性省察——甌山思想的一种研究》,《东西哲学之主体性记录》,首尔:高丽院,1985,pp.38-67;金炯孝,《德里达与老庄的读法》,韩国精神文化研究院,1994。
- 97) 朴正镇,《宗教人类学》,首尔:佛教春秋社,2007;朴正镇,《哲学的礼物、礼物的哲学》,首尔:松树,2012。
- 98) 朴容淑,《天符经 81 字波罗蜜》,坡州:小东,2018。
- 99) 金正民,《萨满圣经》,首尔:Global Contents,2023。
- 100) 金相日,《关于大巡思想四大宗旨的文明史考察》,《大巡真理学术论丛》1,2007。
- 101) 金大铉,《大巡思想与海德格尔“良心”概念的比较研究:以朝向本源的“良心”回归性特征之讨论为中心》,《大巡思想论丛》28,2017,pp.243-265;金大铉,《通过黑格尔劳动(勞動, Arbeit)概念看天地公事(天地公事)研究》,《大巡思想论丛》32,2019,pp.175-199;金大铉,《关于德勒兹体系形成背景的研究:康德先验哲学体系——从其深渊的逆流》,《大巡思想论丛》37,329-355,2021;金大铉,《大巡真理之解冤(解冤)思想的解构(解體)论性理解:以雅克·德里达(Jacques Derrida)的解构论为中心》,《大巡思想论丛》39,2021,pp.69-97。
- 102) 范盖纳普著,徐永大译,《通过仪礼》,仁川:仁荷大学出版部,1986。盖纳普的原音也被读为范热内普、海内普,但本文遵从一般罗马字发音及其他译著的用例,译为“盖纳普”。
- 103) 范盖纳普著,徐永大译,《通过仪礼》,仁川:仁荷大学出版部,1986,p.13。
- 104) 范盖纳普著,徐永大译,《通过仪礼》,仁川:仁荷大学出版部,1986,p.13。
- 105) 范盖纳普著,徐永大译,《通过仪礼》,仁川:仁荷大学出版部,1986,p.14。
- 106) Z. Bauman, “A Revolution in the Theory of Revolutions?”, International Political Science Review 15(1): 15-24, 1994.
- 107) 维克多·特纳著,姜大勋译,《人间社会与象征行为:社会戏剧、结构、共同体》,首尔:黄牛之步,2018,pp.5-12。
- 108) 齐格蒙特·鲍曼著,郑日俊译,《沦为垃圾的人生:现代性与其放逐者》,首尔:新物结,2008。
- 109) S. N. 艾森斯塔特著,林贤镇[等]译,《多重近代性的探究:比较文明的视角》,坡州:Nanam,2009。多重近代性也是涵盖如自生性近代性般之替代性近代性的概念。
- 110) A. Szakolczai, “Liminality and experience: Structuring transitory situations and transformative events”, International Political Anthropology 2(1), 2009, p.160.
- 111) 鲍曼于 1992 年获得社会学及社会科学领域的欧洲阿马尔菲奖,1998 年获得法兰克福市的西奥多·阿多诺奖。
- 112) B. Thomassen, Liminality and the modern, Surrey: Ashgate, 2014, p.4;金光建,《阈限性(liminality)概念的多角度理解》,《神学与实践》78,2022,pp.700-701 转引。
- 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) 金益斗,《韩国民族表演学》,坡州:知识产业社,2013。
- 116) 李英兰,《阈限性》,首尔:东方印刷公司,2020。
- 117) 金惠淑,《新阴阳论》,首尔:梨花女子大学出版部,2014;金英珠,《西方二分法与东方阴阳法的克服——太极二分法》,《社会思想与文化》4,2001,pp.37-80。
- 118) 维克多·特纳著,金益斗译,《(维克多·特纳的)从仪式到戏剧》,首尔:民俗院,2014。
- 119) 维克多·特纳,《象征之林》,首尔:知识制造者出版社,2020。
- 120) 维克多·特纳著,朴根元译,《仪礼的过程》,首尔:韩国心理治疗研究所,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.
- 123) 亦有以电影《杯》导演而闻名的不丹精神领袖钦哲诺布将表演学与佛教相联结而进行的前人研究。Norbu, Khyentse, 《人間是劇場》,北京:新星出版社,2016。
- 124) 齐格蒙特·鲍曼著,李一洙译,《液态现代性》,首尔:Gang,2009。
- 125) 伊娃·易洛思著,朴亨信、权五宪译,《消费浪漫乌托邦》,首尔:理学社,2014。

- 126) 姜仁哲,《5·18 光州共同体》,首尔:人之纹理,2020。
- 127) 布鲁诺·拉图尔著,洪哲基译,《我们从未现代过:为对称性人类学》,首尔:Galmuri,2009。
- 128) A. Szakolczai, "Permanent (trickster) liminality: The reasons of the heart and of the mind", *Theory & Psychology* 27(2), 2017, pp.231-248.
- 129) 李英兰,《阈限性》,首尔:东方印刷公司,2020,pp.231-232。
- 130) 维克多·特纳著,金益斗译,《(维克多·特纳的)从仪式到戏剧》,首尔:民俗院,2014,pp.47-48。
- 131) 在大巡思想中,亦曾以表层宗教与深层宗教之宗教经验差异,将阈限性作为宗教体验加以研究。(李恩熙,《从表层与深层视角观看大巡真理会:从宗教经验的视角》,《大巡思想论丛》27,2016)
- 132) 黄弼镐,《宗教辩护学·宗教学·宗教哲学》,首尔:哲学与现实社,2004,pp.220-235。
- 133) 天外之天被称为超越天或天外天。在大巡思想中,本文将“天外之天”在大巡思想的情形下称为“九天”;在其他情形下,当强调与内在天相对照之意义时称为“超越天”,当强调空间性差异时则称为“天外天”。
- 134) 金芝河,《金芝河全集 1》,首尔:实践文学社,2002。
- 135) 金益斗,《相生·解冤·大同的“天地巫祭”愿景与神明创出的文体》,《千年之始》11(3),2012,pp.12-25。
- 136) 李英兰,《阈限性》,首尔:东方印刷公司,2020,p.162。
- 137) 尹胜溶,《关于新宗教反结构(communitas)性格之小考》,首尔:首尔大学大学院,1988。
- 138) 郑镇弘,《韩国宗教文化的展开》,首尔:集文堂,1988。
- 139) 理查德·尼斯贝特著,崔仁哲译,《思维的版图:东方与西方观看世界的不同视角》,坡州:金英社,2004。
- 140) 赵晟桓,《东学的自生性近代性:以海月崔时亨的人间观与世界观为中心》,《神学与哲学》(36),2020,pp.223-243。
- 141) 李昌一,《邵康节的哲学》,首尔:心山,2007,p.479。
- 142) 伊哈布·哈桑著,郑正浩、李素映译,《后现代主义概论》,首尔:翰信文化社,1991。
- 143) Wallace, Anthony F. C., *Religion; an Anthropological View*. New York: Random House 1966, p.166.
- 144) “它在功能上必不可少,以使社会中的所有人在系统的所有层面上以减少变化压力的方式行动,从而维持其对社会、文化、自身身体及行为规则的精神意象。我称之为‘迷宫路径’的这一意象……[它是]一个人所看到的自然、社会、文化、人格、身体的意象。”(金主官,《从跨文化比较看作为重生运动的东学》,《东学学报》35,p.244 转引)
- 145) 崔亨根,《宣教与文化变化》,《宣教神学》16,2007,p.272。
- 146) 金主官,《从跨文化比较看作为重生运动的东学》,《东学学报》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.
- 149) Wallace, Anthony FC, "Revitalization Movements." *American anthropologist*, 1956, pp.266-267.
- 150) 坎贝尔的 17 循环如下:I.第 1 幕:1.日常世界,2.冒险的召唤,3.对召唤的拒绝,4.与精神导师的相遇,5.通过第一关。II.第 2 幕:6.试炼·协助者·敌对者,7.接近洞穴最深处,8.磨难,9.报偿。III.第 3 幕:10.归还之路,11.复活,12.携灵药归还。坎贝尔的 12 循环由分离-通过-归还三阶段构成。在分为三阶段时,亦可再细分为 17 阶段。I.出发、分离:1.凡俗的日常世界,2.冒险的召唤,3.对召唤的拒绝,4.超自然的协助,5.通过第一关,6.鲸鱼之腹。II.下降、入门、通过:7.磨难,8.与女神的相遇,9.作为诱惑者的女性,10.与父亲的和解,11.人格化,12.终极的恩惠。III.归还:13.对归还的拒绝,14.不可思议的逃脱,15.来自外部的救援,16.(归还)关门的通过,17.人生的自由。克里斯托弗·沃格勒著,咸春成译,《神话、英雄与剧本写作》,Muusu,2005,p.51;约瑟夫·坎贝尔著,李润基译,《千面英雄》,民音社,1999,pp.44-45,54-59,315,333-337;赵得昌、金德三、崔元赫,《通过坎贝尔神话理论的嫁接重新审视京剧》,《艺术人文社会融合多媒体论文志》7(1),2017,pp.979-987;金贤子,《坎贝尔的神话论》,《宗教与文化》6,首尔大学宗教问题研究所,2000。
- 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.
- 153) 郑镇弘、金泰渊、张锡晚、李镇求、林贤洙,《韩国宗教学》,首尔:大韩民国学术院,2021,pp.398-431。
- 154) 金卓,《贯穿韩国新宗教的理念——人间中心主义》,首尔:民俗院,2023。
- 155) 卡尔·曼海姆著,林锡珍译,宋虎根解题,《意识形态与乌托邦》,坡州:金英社,2012。
- 156) Anthony F. C. Wallace 著,金钟硕译,《宗教人类学》,天安:Aune,2010,pp.146-149。
- 157) 赵慧珍,《作为抵抗仪礼的“五广大游戏”与“东学”、“三一运动”的相关性——小说〈土地〉的叙事特征与抵抗仪礼研究》,《现代文学研究》78,2022,pp.63-102。
- 158) 金太洙,《关于〈圣经〉中所呈现入门仪礼的研究》,《大巡思想论丛》24(2),2015,pp.85-115;金太洙,《天地公事中所体现仪礼性格之研究》,大真大学博士学位论文,2013。
- 159) 关于东学思想与开化思想、东学思想与儒教思想之共同体意识等,已有比较研究。(陈宝成,《19 世纪后半叶朝鲜社会变革性公共意识的两个分支》,《人文社会》21) 13(2),2022;陈宝成、金钟坤,《东学的连带性共同体意识与近代之路》,《大同哲学》104,2023)
- 160) 金主官,《从跨文化比较看作为重生运动的东学》,《东学学报》(35),2015,pp.237-272。
- 161) 金汉求,《关于东学天道教的文化人类学一考察》,《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." *Religiskifilozofiski raksti* 30(2), 2021, pp.134-162.
- 163) 高南植,《大巡思想中所体现东学的位相与甌山之真东学的展开》,《大巡思想论丛》16,2003,pp.1-23。
- 164) 将自己作为第三者陌生化地审视的反思与讨论,在大巡思想中将教化称为真理讨论这一点便已得到强调。(《大巡指针》,第 1 章第 5 节;严慧珍,《大巡真理会教化方法之讨论教育性进路》,大真大学硕士学位论文,2019)
- 165) 关于“无自欺”概念与大巡思想之相生相联结之处,已有从西方哲学视角进行的研究。金太洙,《大巡思想之无自欺(無自欺)中所体现的相生伦理——以与康德及密尔的伦理观对比为中心》,《大巡思想论丛》27,2016。
- 166) “无自欺”与汇集大巡思想之天地人关系的地上天国、地上神仙的实现一同,与大巡思想的目的——即理想社会——相吻合。(罗权秀,《大巡真理会的理想社会论研究》,大真大学博士学位论文,2016)
- 167) 金龙焕,《无极与太极相关联的大巡宇宙论研究》,《大巡思想论丛》33,2019,pp.31-62。
- 168) 金贵满,《大巡思想之宇宙论研究》,《圆佛教思想与宗教文化》74,pp.285-323
- 169) 车善根,《正易思想与大巡思想之比较研究——以宇宙论为中心》,《宗教研究》60,2010,pp.35-59。
- 170) 裴圭汉,《关于人间与世界之未来的解冤相生思想研究》,《大巡思想论丛》30,2018,pp.1-57。
- 171) 崔元赫,《东学思想与大巡思想之自生性近代性比较研究》,《Studies on Humanities and Social Sciences (SHSC)》6(1),2024,pp.287-305。
- 172) 罗权秀,《大巡真理会的理想社会论研究》,《大巡思想论丛》21,2013,pp.409-452。
- 173) Rigal-Cellard, Bernadette, "Daesoon Jinrihoe In Light Of Anthony Fc Wallace's Revitalization Theory", *Religiskifilozofiski 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"", 《台湾宗教研究》20(1), 2021。近来亦出版了与大巡思想相关之经典的英文博士论文。Jason Greenberger, *Searching for the Historical Jeungsan while Beholding the Hagiographical Jeungsan*, 大真大学博士学位论文, 2024; Kim, D.W., *Daesoon Jinrihoe in Modern Korea: The Emergence, Transformation and Transmission of a New Religion*. Cambridge Scholars Publishing, 2020.

II. 自生性(自生的)近代性与阈限性

自生性(自生的)近代性与阈限性

近代性与自生性近代性

近代性与圣(聖)·俗(俗)的统摄(統攝)

“近代性(Modernity)”这一概念,作为使人类从黑暗的枷锁中解脱、重新找回理性力量的特征,在东西方都被作为文明的象征而备受推崇。可以将“近代性”界定为:以科学技术作为认识世界的基础,资本与国家与之结合,从而对自然与人类进行对象化、高效管理的生活样态。1) 近代性是人类经过漫长历史的反复试错所发现的普遍价值,因此“近代性”成为世界共同追求的方向。在近代到来之前,人类处于权力的统治之下,经过共同努力从绝对权力中解放出来之后,才寻得了近代性。李道欽对近代的力量作了如下表述。

人类摆脱了作为“巫术的花园”的中世,开启了由理性与科学所主导的现代。现代的力量实在惊人。它通过理性与科学颠覆了愚昧与野蛮所统治的世界,并依据合理性原则与科学重新加以设计。2) 在超过百万年的人类进化史中,近代是首次让人类摆脱自然与饥饿这一物质恐惧的时期,尽管存在相对剥夺感,但普通市民可以享受过去帝王般物质丰裕的空前绝后的时期。曾经不足 30 年的人类寿命在近代以后扩展到今天的 80 岁,登上神一般地位的人类最终大多成为了无神论者,转而成为了物质主义者。

近代化(modernisation)、近代性(modernity)、现代主义(modernism)是被作为现代社会核心议题处理的领域,据说近代化(modernisation)、近代性(modernity)与现代主义(modernism)相比,在定义方面的分歧并不大。近代化(modernisation)指的是与工业革命及其影响相关的一系列技术、经济、政治的发展,而近代性(modernity)可以说是作为这些发展结果而出现的社会条件与经验方式。3)

然而,作为放纵欲望的结果,近代再次使人类陷入前所未有的灭绝危机,作为近代批判理论的后现代性(post-modernism)理论也广为流行。尽管对近代性的批判十分激烈,但这恰恰是因为近代给人类带来了空前绝后的恩惠,只是人类尚在研究为何会被赋予这些恩惠。

首先,作为古典近代性的代表性理论家而广为人知的韦伯,将近代性概括为“整个社会的合理化”,并细分为①合理的资本主义、②合理的法-行政体系(法治国家)、③合理的社会分化。4)在韦伯的著述中,近代性即被压缩为“合理性”。对此,作为近代性批判理论家的后现代论者将这种合理性指认为近代性的核心问题。后现代论者认为,近代的合理性可以概括为基于笛卡尔(Rene Descartes, 1596-1650)的“我思故我在(Cogito, ergo sum)”这一方法论的怀疑(methodological skepticism)的理性中心主义,并指出这种合理性正是近代性诸多问题的根源。后现代论者主张,否定理念或神,从“我”出发重新确立有关认识、存在、价值的所有法则的、作为自恋(narcissism)的同一者的近代性,最终只能得出萨特(Jean-Paul Sartre, 1905-1980)所谓“他人即地狱”那样的结论。5)因此他们认为,需要一种接纳他者的、相互关联性的、生成性、过程性、解构性的合理性。后现代性可被界定为在抵抗这种近代性的同时,寻求其替代方案的倾向。6)

对笛卡尔还原主义合理性的批判,远者始于斯宾诺莎(Baruch Spinoza, 1632-1675)、莱布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)的表现主义形而上学,其现代契机则由尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)、柏格森(Henri-Louis Bergson, 1859-1941)、胡塞尔(Edmund Husserl, 1859-1938)在各自不同领域加以发展,直至福柯、德勒兹、德里达(Jacques Derrida, 1930-2004)、拉康等代表性的后现代性理论家。7)后现代主义由今日被誉为基督教救星的勒内·基拉尔(Rene Girard, 1923-2015)介绍至美国,在以分析哲学为主导的美国也罕见地大为活跃,如今成为欧美人文社会科学的主要思潮。由此,对既有英美哲学8)或正统近代性立场的批判也日益增加。9)

近代相较于前代所实现的发展,以及近代之后的变化,即后现代论者所主张的“近代性”与“后现代性”之差异,概括起来可如<表 1>所示。本文中“后现代性”与“超现代性”同义使用。

后现代主义争论由 1968 年 5 月法国学生运动所引发,1990 年代在韩国也大为活跃。后现代主义争论在欧洲尤其法国,始于萨特的存在主义(Existentialism)与列维-斯特劳斯(Claude Levi-Strauss, 1908-2009)的结构主义(Structuralism)之争,但其后此争论延伸为对以萨特存在主义为代表的近代合理性与共产主义的批判,并形成了后结构主义(post-structuralism)理论等现代哲学的巨大潮流。10)

<表 1> 中世·现代·后现代概览 11)

后现代性讨论之所以日益重要,是因为实现了划时代发展的近代,反而以更大的危险逼近人类。因此,不仅出现了致力于近代性批判的后现代性论的研究,也出现了诸多关于替代性近代性的研究。关于替代性近代性的研究,不像后现代性论那样以理论探索为主,而是以关注西方以外其他文化圈所呈现的近代性历史的多元近代性(multiple modernity)概念为中心展开。多元近代性与替代性近代性有所区分。据说多元近代性论是在 1998 年学术刊物《Daedalus》“early modernities”特辑号中首次显露其阵容的。艾森斯塔特(Shmuel N. Eisenstadt, 1923-至今)、维特罗克(Bjorn Wittrock, 1945-至今)、阿纳森(Johann Pall Arnason, 1940-至今)等比较历史社会学家代表这一立场。¹²⁾ 另一方面,替代性近代性论则在文化理论、文艺-政治批评、人类学等多个领域被提出。¹³⁾

进而,他们认为今日的近代性应被理解为包含西方近代性的全球近代性(global modernity),并且如中国宋朝的事例所示,这是由多种文明相互交流所形成的中层近代性(Multilayered Modernities)。也就是说,在西方近代性之前存在原型近代性(proto modernity),在西方近代性之后存在殖民-被殖民近代性(colonizing-colonized modernity),而今日则成为称为全球近代性的中层近代性。¹⁴⁾ 其论旨是:将近代性视为仅源自西方的欧洲物神主义(fetishism of European modernity),如今已成为构建替代性近代性的重大障碍。

替代性近代性论者将统摄(統攝, encompass)模式作为以笛卡尔式合理性为中心的西方近代性的替代模式。统摄并非威尔逊(Edward Osborne Wilson, 1929-2021)所提出的生物学统摄,而是转换圣(聖)与俗(俗)边界的宗教社会学近代性模式。统摄是指中心不排斥外部,而是将其包含但加以控制。所谓近代性,是指自轴心时代(Axial Age)¹⁵⁾以来,从圣(聖)统摄俗(俗)的“统摄 1”向俗(俗)统摄圣(聖)的“统摄 2”的转换。统摄 2 中,圣(聖)在统摄过程中也只是从控制的位置退出,并未消失,反而变得更为重要。这一统摄理论既能很好地解释韦伯所阐释的加尔文救赎预定论等西方近代性,也能很好地解释并非西方近代性而是通过性理学所实现的宋朝早期近代发展。这是因为如宗教社会学所阐释的那样,通过圣(聖)与俗(俗)的重新布置而强化神性(神性),即圣(聖)与俗(俗)的统摄关系,是人类普遍的现象。¹⁶⁾

统摄能够解释合理化背后的宗教化,从而很好地说明儒教在尚未被充分理解的东西方近代性中所扮演的相反角色。与韦伯同时代的、中国代表性近代化理论家梁启超(梁啟超, 1873-1929)试图通过儒教推进中国近代化但归于失败,其原因即为典型例证。韦伯指出:梁启超不了

解西方的近代合理性是内里统摄了宗教性的近代性,而试图以剥离了宗教性的儒教来实现近代性,这正是梁启超的儒教式近代化失败的原因;这一指出据说是准确的。17)

据说多元近代性也可适用于东学。东学可被解释为壬辰倭乱以后直至丁若镛的、朝鲜“全民两班化”思潮的集大成。东学与作为西方近代性发端的宗教改革的相似性,已被多位学者指出。如果近代性是俗(俗)统摄圣(聖)的统摄转换,那么东学思想就可被理解为替代性近代性。事实上,在距今 120 多年前东学思想之后出现的大巡思想已预见到:这种近代反而会成为人类的巨大威胁与灾难。18)

120 多年后,近代性确实被指认为现代人类灭绝危机的根源,为寻求其重新确立的解决方案,进行了大量研究。后现代性讨论如今也被讨论为强调对近代性进行反省的贝克等的反思性近代性 19),或鲍曼(Zygmunt Bauman, 1925-2017)强调阻碍决策的过程性与流动性特征的液态近代性(Liquid Modernity)。20)如今后现代主义(Postmodernism)已成为欧洲大陆与英美思想界的主流思想之一。然而正如世界社会科学的代表性知性人哈贝马斯(Jurgen Habermas, 1929-至今)所言,尽管已有诸多研究,但近代仍是尚无法谈论后期近代的未完成方案,也是需要重新确立的对象。21)事实上,追溯“近代(modern)”一词的词源,近代性本身就可能同时具有近代与后现代的含义。

牛津词典将近代性(Modernity)的词源 mode 界定为“现在,此处”。尽管历经长期争论,该词源的根源仍未明确。关于近代性虽有诸多理论,但对于为何将针对中世的新思潮命名为近代性(Modernity),至今尚未阐明。只是有理论认为,自罗马时代以前便使用的、意为“现在,此处”的 mode,与汉字“巫(mu)”也相关,与基督教之前的灵知主义传统相关,因此作为基督教对抗文化而起步的近代,为强调其对抗性而采用了这一名称。22)由于近代性与后现代性在今日现实中重叠呈现,“现在,此处”可同时意味着近代性与后现代性。近代性(Modernity)的词源至少表明,近代性自身可同时具有“近代”与“后现代”的含义。

本文将自生性近代性(Autogenous Modernity)作为可以综合替代性近代性、多元近代性、后现代性、中层近代性、反思性近代性、液态近代性等的近代性概念加以关注。所谓自生性近代性,是指我们的传统中本就存在近代性,且存在一种相对于西方近代性、活用了我们传统的近代性。若能克服韦伯式的近代意识、摆脱西方视角,则可从基于历史的客观视角,在东学思想与大巡思想中发现自生性近代性。23)日本与中国的情形,已由京都学派(京都學派)和汪晖等人尝试并广为人知。24)

在西方,近代性是通过宗教改革等宗教世俗化,夺回因教会权力而丧失的个人自由、实现工业化的概念;在东方,近代性虽然遭受了西方造成的诸多损害,但却是将百姓从不合理压迫中解放出来的概念。因此,谈论近代性时,西方主要强调通过宗教改革、工业革命所实现的祛魅(dis-enchantment),而东方则主要强调自生性,即民族主义运动。25)

自生性近代性同样同时呈现出近代性与后现代性两种性质。如同西方以外地区压缩式地实现物质近代化一样,替代性近代性也压缩式地建构了近代性与后现代性。后现代性理论家们认为,相比在西方寻找的后现代性,在西方以外地区出现的自生性近代性更适合作为替代性近代性。这被称为“外部之思”,自结构主义以来成为后现代理论的重要依据。况且近来日益受到强调的西方近代性的东方起源,使人更关注作为后现代性的多元近代性,即自生性近代性。新科学之后,众多研究者已实际从东方思想中寻找近代性的替代方案。后现代主义出现后,不仅在科学领域,也扩展至人文社会科学,特别是近代性与后现代性形成了东西方宗教思想相遇的接合点。近代性在与中世及后现代性的比较中,其特征总能清晰显现。

如同多元近代性的统摄理论或反思性近代性理论所示,今日近代性成为反思,即试图越出界限的力量,亦即圣与俗之边界,即阈限性的问题。尤其在东方,这成为作为东方哲学思维方法论的相关性思维的阈限性问题。终极的阈限性是欲在圣与俗中择圣的意志 26)。人类不断地脱离俗而趋向圣,因此产生了寻求终极实在的宗教。

与此相关,今日韩国的近代性正从东学中寻找。27) 据说韩国的国民国家概念最早自东学产生。然而,自东学开始的近代性概念存在颇多争议。殖民地近代化论者将东学视为意识形态。对殖民地近代化论者而言,东学不过是无能力民众的抵抗罢了。28) 对内在发展论者而言,东学是近代萌芽的体现,但缺乏思想背景。然而,东学与东方思想的内在性相关,即基于“宇宙原理具备于身,故民心即天心”这一思想的东方自生性近代性,亦即相关性思维的阈限性。29) 与传统一样,近代性也需要均衡的视角。30)

鉴于此,本文将以哲学思维方法研究东学思想的既往研究,从“传统的连续与变化”这一侧面历时性地呈现,31) 以深层方式理解东学思想的哲学思维方法论,并由此理解东学思想与大巡思想所提出的自生性近代性的脉络与正当性,是一种尝试。

早在 120 多年前,大巡思想就预测了由排除东方的扭曲的西方近代性概念所引起的人类灭绝危机。32) 大巡思想所提出的、东西方融合的解冤相生的近代性概念,作为对近代性概念重

建问题的新解法而备受关注。33) 大巡思想所提出的近代性概念,如其他东方思想一样,只有在西方科学发展至尖端的今日,其真意才得以揭示。在当时被西方物质文明华丽包装的西方近代性所遮蔽下,大巡思想综合东西方思想所提出的近代性几乎未被理解。直至西方近代性成为现代危机的震源,经由后现代主义等无数重建近代性的努力,西方人文、社会、自然科学整个领域在本体论、认识论、价值论上发生新科学式的转变,并将东方学作为新科学的下一阶段加以提示,才出现了理解的端绪。34)

西方近代性与自生性近代性的东方共同起源

非西方文明中,唯有东亚三国实现了超越西方的经济增长,与过去将东亚评价为停滞文明的看法不同,如今关于西方近代反而受到东方影响的研究层出不穷。根据近来东亚文化研究的成果,迄今为止被视为旧时代独立遗产的近现代韩国自生性近代性,也正在被重新评价。35)

考察与不识汉字的韦伯不同,识汉字并运用韦伯方法却得出与韦伯相反结论的梅茨格(Thomas A. Metzger, 1933-至今)的研究,似乎可以开始理解东方的“自生性近代性”。36) 与近来关于西方近代文化的东方影响说相关,所揭示的东方近代性萌芽,是使韩国的自生性近代性与传统得以重新建构的要素。此外,朱利安、弗兰克、霍布森、克里尔、伍德赛德(Alexander Woodside, 1938-至今)等西方学者从东方视角解释东方文化的近代性,也是使韩国的自生性近代性与传统得以重新审视的因素。37)

东学相关思想在与当时世界其他宗教运动相区别的特征,在于主张了西方近代性的东方起源。东学中以“东学”、“再开辟”等间接表述呈现的关于西方近代性的东方起源,在主张参东学的大巡思想中,则以使东方的文明神与道通神分别移至西方的利玛窦 38)与震默 39)大师事例,得以明确呈现。在东学思想成立的当时,中国也盛行着西方学问起源于中国的“西学中源论”,韩国自徐命膺以后也获得了进一步发展。40)

自中国五四运动以来,东方传统学问被诋毁为不合理的前近代学问,但当时在欧洲否定东方传统学问也是不到 100 余年的现象。相反,在欧洲,自利玛窦之后直至启蒙时期,正如所谓“中国热潮”所言,伏尔泰(Voltaire, 1694-1778)、亚当·斯密(Adam Smith, 1723-1790)、卢梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)等今日构成近代思想起源的学者们,异口同声地从利玛窦传来的中国思想中寻找其主张的依据。欧洲将中国文明视为前近代,是自启蒙主义之后殖民地统治开始之时。今日公开的当时记录,清晰地呈现了被遮蔽的西方近代性的东方起源。41)

观察当时记录可知,虽无宗教却比欧洲更为道德的中国社会,对于以宗教不在导致道德沦丧为名、不惜进行宗教战争这一骨肉相残的欧洲社会而言,显露出是一个优秀的替代方案。在当时基督教传统强劲、连科举制这种自由平等的基本机会都不具备的欧洲,具备了能够在不出现皇帝专制属性这一副作用的情况下接纳中国世俗化合理传统的土壤。⁴²⁾实际上,今日代表近代性的斯密的“看不见的手”(invisible hand)、卢梭的天赋人权说(Natural Right),据说都是当时研究中国文明的欧洲知识分子从东方思想中受到启发而开发的概念。⁴³⁾

韦伯将合理性界定为人类普遍价值的近代性,其出发点似乎是黑格尔的绝对理性(Absolute Geist)。“普遍”一词的词源源自“天主教(catholic)”,因此在西方似乎是一个非常传统的问题。西方将基督教称为“天主教 catholic”,以之为普遍真理,但经历了中世诸多矛盾。再到近代,西方为重新确立普遍性而进行的努力,即是从笛卡尔开始的西方近代思想。黑格尔则处于笛卡尔到康德的谱系之中。

韦伯所发现的合理性,似乎着眼于通过辩证法自我发展的黑格尔的普遍价值或绝对理性。黑格尔将西方近代社会假定为最发达的近代社会,将东方社会等置于其下,以辩证法说明从原始社会到西方近代社会的过程。韦伯接受了黑格尔将东方社会视为绝对精神发展程度低于西方社会的观点,将东方社会指认为前近代社会或家产官僚体制,这便成为韦伯的东方社会论。

韦伯的东方社会论之所以在今日重要,是因为韦伯的理论至今仍是西方看待东方社会的视角,或受西方影响占主导地位的东方社会中,东方知识分子看待东方社会的基本视角。韦伯提出东方社会论已近 100 余年,但至今仍未出现以思维方法论为中心的反驳,这在论及自生性近代性的起点上,只能是首要的出发点。

梅茨格运用了韦伯的理论,但与韦伯不同,他主张正是东方人具有如新教徒般的紧张感。东方人对世界的紧张感以忧患意识呈现,这一点可从西方民主主义思想传入时,为实现民主主义而献身者的种种事迹中看出。从东方的视角看,民主主义与其说是自下而上的革命,不如说是官僚主义的扩大,而官僚主义的扩大是内圣外王的过程,因此官僚主义的扩大才是真正的发展。今日东亚的独步发展,证明了东亚视角的合理性。事实上,东学思想具有对性理学进行宗教改革的性质,确有研究表明朝鲜社会比西方市民社会更具市民社会属性。⁴⁴⁾

运用梅茨格的理论,东方社会反而是更接近近代性的社会。那么东方社会为何没有比西方更早实现近代化?探究东方为何比西方更早地萌发近代思想成为关键。如梅茨格所言,即使韦

伯所言的忧患意识东方早于西方,东方近代化却晚于西方,其原因与东方文化强调共感有关。东方文化通过共感在近代性方面领先,但在将近代性产业化的近代化方面落后于西方。

进一步压缩韦伯所主张的东方社会论,可概括为:东方没有合理性,即没有一贯性。韦伯此处所言的一贯性,是指康德影响占主导地位的德国社会所说的康德式的一贯性。在韦伯看来,首先性理学虽强调“理”但毫无论证。由于没有论证,性理学的理就不是韦伯所说的合理性(rationality)。

然而近来揭示,韦伯的理论之所以如此,是因为受当时康德的影响而排除了康德之前的讨论。康德之前的西方,东方思想与康德不同,本身就是合理性。反而在启蒙主义时期,作为西方宗教的基督教教义象征着迷信,因此以启蒙主义之名接纳中国的合理性,试图消除基督教教义的不合理性。

正如以五四运动为代表所示,东学思想发生之时,中国与明治维新的日本一样,大多以西方化为近代性的范本,但东学相关思想却把握了西方近代性的东方起源,并寻求东西方的整合。尤其针对西方近代性所引发的全球危机,两种思想试图探求应对方案。因此,韩国的近代性可成为应对近代性危机的替代性近代性。与常识相反,近代性反而起源于东方,而比中国性理学更发达的韩国,在其中亦是领先的近代性。

18 世纪的休谟、亚当·斯密将利玛窦传授的孔子儒教思想解释为“共感”,试图为西方道德理论奠定新的基础。⁴⁵⁾ 孔子儒教与启蒙主义的共通性早已受到关注,曾有将两种理论的共通性视为偶然的中层近代性理论被提出,但近来通过共感理论的发展与历史资料的再发掘,正在揭示其受到了直接影响。

西方从东方学得通过共感实现伦理是可能的之后,从对神的单方面服从中反省并发展出近代性。然而西方的近代性很快偏向物质,招致人类的傲慢,引发诸多问题。由此再度对近代进行反省的反思性近代性与后现代性被加以探讨。东方的自生性近代性之所以重要,在于东方的近代性是比西方近代性更强调反思的反思论近代性。尤其据说成为西方近代性起源的共感,只有与反思相结合时才产生意义。

自生性近代性提出的背景是后现代主义所提出的近代性与后现代性争论。近代性相较中世实现了诸多发展,但也引发了许多严重问题,因此引发了对替代性近代性的探索。

作为自生性近代性形式体系的“学(學)”

随着西方学问的危机暴露,曾独断地仅将西方学问主张为科学的科学哲学也出现了反省之声。今日西方科学哲学中,科学一词也被以费耶阿本德(Paul Feyerabend)那样基于方法论自由主义(Anarchistic Theory of Knowledge)的科学含义使用。⁴⁶⁾所谓科学的方法论自由主义,如同邓小平所言不论白猫黑猫只要抓住老鼠就是好猫的“白猫黑猫论”,只要具有一贯性且预测与结果一致,就可以不论是否符合作为学界标准的常规科学的理论框架,均可称为科学,这正是现代科学哲学。⁴⁷⁾本文也基于方法论自由主义的视角使用东方学问的科学性这一含义,但使用得更为有限。本文所主张的东学的科学性,在既有东方科学已具备的方法论自由主义之外,还包括能够以分析性的体制内科学的理论结构进行比较说明的可证伪性。⁴⁸⁾

作为宗教思想的东学,与其他宗教最为显著区别之处,在于以“学(學)”这一学术术语表述宗教。以“学”一词表述宗教思想,与长期以来将儒教称为“性理学”的东亚传统相吻合。事实上,天主教在东亚也被称为“西学”,即其他宗教亦以“学”这一学术术语表述。东方传统上将宗教表述为学的原因之一,在于东方的宗教具有天文地理这一自然科学背景,如同主张灾异说的董仲舒(董仲舒, BC 176?-AD 104)的事例所示,有将天文地理置于宗教之上的倾向,且具有与自然科学不可分割的整体属性。

“东学”一词最初出现的《东经大全》之《论学文》中说明,东方宗教与西方宗教的差异在于如西学的“各自为心(各自為心)”这样的思维方法论。⁴⁹⁾东学思想中提出对应于西学的东学,被认为是针对利玛窦的《天主实义(De Deo Verax Disputatio·天主實義)》中所主张的西学方法论优于东方的观点而作出的对应。⁵⁰⁾

研究东亚宗教时,方法论上首先需解决的课题是“学”的宗教现象学意义的确立。早就有讨论指出,以当今宗教学的主要方法论之一的宗教现象学(phenomenology of religion)研究东方宗教,需要东亚特有的现象学。⁵¹⁾

事实上,近来关注东学之“学”的研究已多有尝试。然而既有关关注“学”的研究多在如今受关注的东学“修养论”层面展开,关注作为韩国宗教特有的哲学思维方法的宗教现象学与宗教人类学研究则颇为罕见。

今日,“学”这一哲学思维方法,在宗教现象学上大致属于世界观范畴。世界观在今日宗教现象学中作为研究对象被正式凸显,始自尼宁·斯马特(Roderick Ninian Smart, 1927-2001)。⁵²⁾

尼宁·斯马特折衷了伊利亚德的原型(Archetype)理论的宗教现象学与范德利乌的“力”中心现象学,开发出了“跨文化”现象学。“跨文化”现象学将作为宗教学研究对象的 worldview 大致分为两类。在尼宁·斯马特的跨文化现象学中,宗教可以被视为人类理解世界并赖以生存所需的系统,这又可分为“世界说明体系”(Welterklaerungssystem)与“人生问题克服体系”(Lebensbewael-tingungs system)。53) 尼宁·斯马特又将之分为 7 个维度,从“学”这一宗教方法论层面来看,这两种区分尤为重要。54)

如此将宗教区分为“世界说明体系”(Welterklaerungssystem)与“人生问题克服体系”(Lebensbewael-tingungssystem)时,宗教现象学便可与将宗教作为人类问题解决过程加以研究的宗教人类学相接合。在宗教人类学中,通过宗教解决人类问题的研究大致从原理、过程、结构三个方向展开。

首先在原理方面,可举出范·热内普(Arnold Van Gennep, 1873-1957)55)的“通过仪礼(通過儀禮, rite of passage)”理论以及由“通过仪礼”理论出发的特纳的阈限性(Liminality)理论。说明个人成长为成人的过程的通过仪礼理论,在宏观上成为变化一个社会的阈限性理论。将其应用于东学思想研究,则可将东学思想及其后的大巡思想视为一个通过仪礼。金芝河曾将东学相关思想的阈限性性质表述为“白色阴影的美学”,大巡思想中也有从阈限性的仪礼视角研究天地公事的研究。56) 金泰洙关注此前未受重视的天地公事的仪礼性层面中的形式性层面,基于阈限性理论进行了详尽研究。本文以金泰洙关于形式性层面的研究为基础,运用阈限性最新研究成果 57),专注于与近代性相关的内容性层面。

其次,从结构层面来看,这是一种主张各传统中呈现出独有结构、各宗教可由结构差异来说明的理论。如果说原理层面将作为宗教的世界观视为“人生问题克服体系”,那么结构层面的说明则更接近“世界说明体系”。从结构层面解释宗教的人类学,其方法论大致源自英美圈与大陆圈的科学哲学。英美圈与大陆圈都以范式(paradigm)一词说明“学”。然而,其含义不同。英美圈的范式与共同体的认同有关。58) 在范式理论中,特定真理不过是一系列连锁假设的集合,因此若改变方法,其他事物便可能成为真理。范式如同一种思维框架,当新理论具有不同问题框架时,既有科学家会认为其不是常规科学(Normal science)。爱因斯坦的相对论被认可为科学,经历了科学集团长期的合意。今日东方阴阳五行未被纳入科学,与其说是科学性问题的,不如说是因为将仅承认还原主义为科学的规范(paradigm)所致。

从范式层面来看,东方的“学(學)”以“相关性思维”为其独有规范。“相关性思维”是与“分析性思维”相对的术语,与万物独立、必须分解事物才能认识的分析性认识论不同,相关性思维是认为万物相互联结、不可分割,因而以相关关系来认识的思维方法。

也曾有大规模实验证明,东西方学问的方法论差异,实际也适用于现代东西方人的思维方式。⁵⁹⁾另外,作为代表性相关性思维理论的阴阳理论,也有研究揭示出分析性思维其实是潜在的相关性思维。⁶⁰⁾从相关性思维层面来看,分析性思维其内里也是循环性思考,最终是未显露出来的相关性思维。郑友镇有关于东方相关性思维的概括性研究。基于这些研究,今日被视为东西方哲学思维方法论的,大致可二分为东方的生成论方法与西方的本体论方法。⁶¹⁾相关性思维属于具有自上而下生成、演绎原则的东方生成论思维方法,而东方的这种生成论思维方法,大致表现为相关性思维与同时性。⁶²⁾

接下来从过程层面来看,作为世界观的宗教可被视为再活化。再活化是宗教学家华莱士的再活化模式中所提到的概念。再活化出现于在文化接触过程中接纳其他学问的过程中,这是考察作为世界观的宗教的重要方法。即使外部发生变化也不改变的宗教世界观,可被理解为传统的连续与变化过程,而这是通过再活化实现的。

考虑上述作为哲学思维方法论的“学(學)”概念,本研究为比较东学思想与大巡思想,拟立体地同时使用宗教人类学的三种方法——在传统的连续与变化中研究作为世界观的宗教的方法。东学思想与大巡思想中所呈现的传统的连续与变化,主要表现在术语与概念的意义变化上。因此,本文将关注两种思想的主要术语,但运用结构、原理、过程这三种视角全部来立体地把握术语所具有意义的连续与变化。由此,以作为世界观的宗教这一层面,以大巡思想对东学所继承的东西方传统的连续与变化忠实到何种程度为指标,检验其作为参东学的意义。

作为自生性近代性理论背景的东西区分

在东学思想与大巡思想中,东西概念,即东西方的区分,作为如东学或参东学般非常根本的区分而呈现。如果东西方的区分在哲学思维中呈现为根本性的区分,则有必要就东西方的区分标准及东西方区分之所以根本性重要的原因加以审视。

关于东学与西学差异的研究,已在东西方思维方法论差异等多个层面展开。首先,关于东西方人思维方式差异的认知心理学(認知心理學, cognitive psychology)的实证研究,最近由尼斯贝特(Richard Eugene Nisbett, 1941-至今)以实验心理学加以证实。尼斯贝特在实验中提出,对

亚洲人而言世界是复杂的,且呈现为集体控制的对象而非个人控制,对西方人而言世界相对简单,且是极个人化的控制对象,两个世界实在不同。事实上,尼斯贝特指出,看到飞过的鸟,西方人记住鸟的数量,东方人记住背景。63)

关于东西方思维方式差异,已有多种说明。首先冯友兰(馮友蘭, 1894-1990)曾以商业与农业文化的差异来说明。冯友兰主张东方没有认识论,东方没有认识论的原因在于:不同于需要区分交易对手的本质与实体的商业在西方发达,自然环境优越的东方在农业中直观认识更为重要,因此无需如西方般区分本质与实体的认识论。64)

除了商业与农业的差异外,金弼年还以集体性与个人性所概括的东西方差异之起源,分析了东西方文明的轴心时期希腊与春秋战国所处的地理环境差异。金弼年指出,西方是多人种聚居,为了明确传达意见而发展了逻辑;而中国在春秋战国时期问题是政治问题,因此发展了内在伦理。65)

与环境决定论不同,被评价为开发出韩国式逻辑学的朴东焕,以语言学模型说明东西方差异,特别是韩国的差异。据其所言,韩国的逻辑是与西方与中国不同的、由周边决定中心的虚词决定的循环性逻辑学。韩国逻辑学因为是虚词决定论的逻辑学,具有任何新理论都能融合的循环性特征。66)

就东西方差异而言,实际东西方文化如尼斯贝特所言,可被类型化为整体与部分的关系。崔奉永指出,各文明可依据是从个体观点还是整体论观点看待个体与共同体来加以分类:西教从将神与人视为隶属关系的统体-隶属者世界观,转向近代的个别者-合体的世界观;中国是统体-部分者(部分者的)世界观;印度是统体(统体)-缘起者(缘起者的)世界观。67)

就西方而言,以列维-斯特劳斯为代表的结构主义人类学家通过与存在主义的争论证明:原始部族的思维也具有与存在主义等西方思维毫不逊色的结构原理。结构主义人类学将原住民的思维体系称为“野性的思维(Savage Mind)”68),并指出这是由阴阳般的对称性思维(Symmetrical thinking)构成的。将结构主义人类学的原理应用于东西方,东西方差异产生的根本原因便成为野性思维即对称性思维因地区不同而有不同应用。根据结构主义人类学,东方思维即整体论思维更接近对称性思维,这可能比西方分析性思维更为合理。特别是佛教被认为是最接近循环的对称性思考。佛教因具有对称性思考的极致——空(空),与万物的对称性相一致。69)

结构主义人类学出现后,西方试图通过内在性(Immanence)这一概念来寻找能反思西方思维的“外部之思”。所谓内在性,是指在特定文化中共有的、若非从外部便无法知晓的隐性约定。例如对于一生只生活在水中的鱼而言,水便是若不出水便难以知晓的内在性。以后结构主义者为中心,西方所发现的西方的内在性,是利玛窦在批判作为东方相关性思维的阴阳五行论时所使用的实体论(substance theory)。亚里士多德的实体论指:要对变化作出逻辑说明,就必须以变化过程中具有属性的实体——原子、地水火风、神等加以说明。受亚里士多德影响的利玛窦的实体论认为:由于终极实体是神,而阴阳五行与理气论像神那样不以实体说明变化,因此不合逻辑。70)

德勒兹(Gilles Deleuze, 1925-1995)、福柯(Paul-Michel Foucault, 1926-1984)、德里达(Jacques Derrida, 1930-2004)等后结构主义者之所以欲寻找“外部之思(Outside Thinking)”71)即西方的内在性,是因为他们在西方思想中发现了独断的痕迹。既使存在得以被发现,又使存在被驱逐的西方思想的交叉点,即在于实体所具有的独断。德里达等以“语音中心主义”(Grammatology)等批判独断,但正如金益斗所言,造成西方独断的,是亚里士多德的悲剧理论中也呈现的实体论,而西方未能为此找到替代方案。72)

创立内在性概念的德勒兹批判了实体性,但未批判东方。73)朱利安通过德勒兹的内在性概念,在东方找到了“外部之思”。朱利安关注了东方那种追求对立统一却不假定实体的内在性。据其所言,东方的整体论思维虽缺乏实体概念,却能摆脱西方那样的独断。进而朱利安表明,东方的内在性与西方完全相反,源于东方内在性的孟子修养论性实存概念与西方近代思想的道德基础在性质上相同,可成为西方思想替代性解决问题的事例。74)

事实上,长期从中国思维中寻求替代性近代性的汪晖(汪暉, 1959-至今)主张:东方相关性思维在自古以来变化的过程中,可找到适用于现代的替代性近代性。汪晖指出:周代封建秩序崩塌后,以帝王与贵族为中心的夏商周三代儒教思维发生了转换。汪晖指出既有解释——将孔子之仁(仁)思想视为将源于萨满教的周代礼乐神圣性理性化——的错误,并主张其实是欲恢复此种神圣性。基于同一原理,他认为从封建制转向中央集权强烈的郡县制的汉唐(漢唐)时代之灾异论(災異論),或以官僚制为主的宋元明清时代的理气论,也是为恢复崩塌的神圣性。在鲁迅研究中指出既有研究错误而获得世界声誉的汪晖,主张基于中国思维的替代性近代性也只有与传统恢复一道才有可能。75)汪晖的替代性近代性理论,在以圣俗变化说明近代性这一点上,与以圣俗的统摄变化说明近代性的西方替代性近代性论相契合。

基于分析哲学的心身关系即心身关系论研究儒教思想的林宪奎指出:作为性理学根基的孟子关于落入水中的孩童相关的心心的共感论解释,在心理哲学上虽尚未得到证明,但若得到证明,可以成为综合解决现代心理哲学的心身关系所不能解决的问题的重要的心身关系哲学理论。76) 这可成为针对以分析哲学批判相关性思维的讨论的分析哲学式反驳。77)

自利玛窦以后探寻西方近代性所呈现的合理性的东方起源的黄泰渊指出:事实上西方的合理性并非韦伯所说的康德意义上的合理性,而是康德以前接纳中国哲学的孔孟儒教式合理性。78) 据其所言,今日代表合理性的分析哲学,与儒教式合理性相比,反而可被视为潜藏于西方实体性中的独断。

总结而言,东西方思维体系的差异虽由多种原因产生,但最终概括为:西方部分者的实体与东方整体论属性这一内在性差异。关于西方的实体与东方的属性,东方思想的说明可解释为如《黄帝内经》等所呈现的阴阳的属性差异。在《黄帝内经》中,人的经络(經絡)中具有阴属性的阴经络(陰經絡)自下而上,具有阳属性的阳经络(陽經絡)自上而下。将《黄帝内经》所阐释的阴阳差异应用于东方与西方,具有阳属性的西方人就如阴经络般自下而上,即拥有从自我走向宇宙的实体性思维体系;具有阴属性的东方人则如阳经络般自上而下,即拥有从宇宙走向自我的、属性性的整体思维体系。在地气(地氣)为阳的东方,人为了阴阳的平衡而成为具有阴属性的阴人(陰人);在地气为阴的西方,人则成为具有阳属性的阳人(陽人)。在东学思想中将此称为西方的各自为心(各自為心),大巡思想中也在钟韵(鐘韻)中以“天气下降(天氣下降)地气上乘(地氣上乘)”加以表述,斥责以阴的原理从自我上升性地思考世界的西方近代性最终陷入了物质性的财利(财利)。

以法国为中心的欧洲结构主义哲学所开始的内在性思维,既以新科学(New Age Science Movement)、自组织理论(Self-organization Theory)等实证研究而发展,也跨越至英美圈发展为相关性思维与阈限性理论。相关性思维与阈限性理论将结构主义的二元对立(binary opposition)对称性思维应用于东方思想,以相关性思维这一思维特征与阈限性这一思维变化样态展开。相关性思维以分形(Fractal)理论等实证主义方向发展 79),阈限性理论作为液态近代这一后现代性理论受到关注。

接下来考察东西区分的标准。在比东学思想中东西方区分事例更多的大巡思想经典《典经》中,东西方区分的标准与历史上东亚文化圈所使用的东西方区分标准相一致。《典经》中年代最早的东西方区分始于利玛窦区分东方与西方的地点。这与地理上以昆仑山为基准、

以西为西方、以东为东方的传统概念相一致。以西方为基准,东方(orient)包括中东,但在东亚文化圈中,中东属于西方。区分东方与西方的标准成为昆仑山。此外,《典经》中区分东西方的事例,也以神明界的样态呈现。从利玛窦以前东西方各自坚守、神明互不往来的事例⁸⁰⁾,或震默大师率领东方所有道通神渡向西方的内容⁸¹⁾中可以看出,《典经》中东西方的区分甚至呈现为神明界的区分标准。神明界也以东西方区分,意味着东西方的区分标准在世界构成上是非常核心的。

大巡思想中东西方的区分之所以呈现为神明界的区分,与作为大巡思想世界观的阴阳,以及作为大巡思想神观的天尊、地尊、人尊相关。在将万物视为太极所分化阴阳的大巡思想世界观中,东方与西方承担阴阳的一轴。大巡思想中东方与西方的区分扩大至阴阳一轴中神明界区分的标准,是因为人类历史的时代是神明被奉安于大地的地尊时代(地尊時代)。⁸²⁾若人类历史时代是神明被奉安于大地的地尊时代,则区分大地的东方与西方的区分,便成为延伸至神明区分的核心概念。

若东方与西方成为区分神明的核心概念,那么在认为神明内在于万物的大巡思想构架中,东方与西方可理解为:作为阴阳基准点的太极原理,适用至神明界。依据这一原理,东方与西方的日用事物全都如阴阳般以相反形态呈现。因此,在认为普遍原理内在于日用事物的东方便问中,东学与西学的区分成为根本性区分;事实上,东学与西学如阴阳般以相反的属性呈现。⁸³⁾

东学与西学不仅是区分神明的核心概念,在西方文明可能崩溃东方文明的东西方冲突情境下,也是理解西方的重要概念。如东道西器论、中体西用论、西学中源论等,当时已存在试图区分理解东西方的理论。⁸⁴⁾然而,从思维方法层面将东方与西方区分为阴与阳的、既近代又更符合传统的区分,在韩中日中以东学为最早。

事实上,在东方接受西方文明百余年之后,关于东西方思维方法论的人类学与文化学比较已经推进至今,当时东学思想与大巡思想中所呈现的作为根本文化区分的东西方区分被证明十分恰当。东方与西方在文化、语言乃至思维方式上都呈现相反样态,从这一点看,东学可以说从名称上就已实现了传统的连续。

作为自生性近代性的哲学方法论的相关性思维

今日,东方科学的逻辑被定位为与西方不同的相关性思维。⁸⁵⁾相关性思维是将结构主义应用于东方思想,把万物视为相互联结的理论,是西方对东方思维中所呈现的合理性的重新评

价。相关性思维(相關的 思维, *correlative thinking*)是部分与整体同时运动的思维方式。其认识方法是认为部分中含有整体、万物相互关联,除西方之外大多数文明都拥有这一思维体系。⁸⁶⁾ 此前被认为是迷信思考的相关性思维,如今在被现代科学验证之时,反而正作为新科学被探讨其可能性。⁸⁷⁾ 近来甚至连分析性科学的理论事实上也被揭示是相关性思维的一种。其中,尤其构成大巡思想第一宗旨的东方代表性传统理论——阴阳理论,作为使分析性思维其实是潜藏的相关性思维这一点表面化的代表性相关性思维体系,正受到关注。

迄今为止,西方科学一直在进行万物独立运动的个体性思维。例如,虽然男女彼此相反,但其运动是彼此分离的。因此一直认为万物可分解为某种粒子(原子、分子、量子),事物即是这些部分的集合。接受西方教育长大的现代东方人大多也在进行分析性思维。如此因为万物独立而分解事物加以认识的方法,即被称为分析性认识论。与此相反,认为万物因相互关联而无法分解、以相关关系认识的生成论思维方法,即被称为相关性认识论。⁸⁸⁾

相关性思维理论自首次对作为东方思维代表性逻辑理论的阴阳五行说作出肯定评价的格拉内开始,延续至格雷厄姆(Angus Charles Graham, 1919-1991)、艾姆斯(Roger T. Ames, 1947-至今)、霍尔(David L. Hall, 1937-2001)、史华慈(Benjamin Isadore Schwartz, 1916-1999)、李约瑟(Joseph Terence Montgomery Needham, 1900-1995)等。相关性思维理论将兼具正面与负面侧面的阴阳五行说尽可能客观地加以评价,评价为原始形态的科学。⁸⁹⁾ 尤其美国结构主义东方思想家 A. C. 格雷厄姆将结构主义与中国哲学结合,证明了东方思想中区别于西方个体性的东方的相关性科学性。⁹⁰⁾ 在格雷厄姆等的研究之后,西方才开始理解东方的科学性,东方反过来通过西方学习东方思想,寻找着自身的认同。

亨德森(John B. Henderson)将相关性思维区分为四类。⁹¹⁾ 第一,人与宇宙,即小宇宙与大宇宙之间的关系。第二,李约瑟所谓的国家比拟,即宇宙领域的天与地上领域的王朝或国家官僚体系之间的关系。第三,如五行那样的数秘学相关体系。第四,周易体系。⁹²⁾

相关性思维是区别于西方的东方特征,这一点在今日认知心理学领域得到实证。首位以相关性思维视角对东方与西方认知心理学差异进行理论化的尼斯贝特表明:东方人因相关性思维而呈现出比西方人更复杂的世界。东方人是集体控制的对象而非个人控制的对象。对西方人而言世界是相对简单的地方,是极个人化的控制对象。他指出二者实在是不同的两个世界。⁹³⁾ 虽然东方也有多种层次、国家间差异也很大,但在进行相关性思维这一点上是共通的。

相关性思维是东方世界观的共通认识框架,因此在传统的连续与变化中,其原理表现为相关性思维。以阴阳五行与太极为代表的东方思维,以是否契合太极与阴阳五行来说明传统的连续与变化。因此,东学思想与大巡思想中所呈现的传统与连续的变化,可在阴阳五行与太极概念中加以考察。

就相关性思维而言,今日重新评价东方文化的西方讨论,从启蒙主义时期就集中的焦点可以说是孔子(孔子, B.C.551-479)的一以贯之(一以貫之)。孔子以忠恕(忠恕)这一共感概念将自己的理论一以贯之。况且孔子说,自己的一以贯之方法论并非自己的理论,而是自古传下来的述而不作(述而不作)的方法论。事实上不仅孔子,一以贯之也是东方文化整体的特征。东方反而比西方更执着于一贯性。康德以前的欧洲,孔子的思想被解释为共感的一以贯之,成为新西方道德的基础。只是东方的一贯性与西方不同,是内在性的一贯性,因此对康德以后的研究者而言,儒学只能呈现为杂学水平。

若以共感的一以贯之这一层面重新解释孔子思想,既往被视为主观理论的东方思想便呈现出客观的一贯性。首先,作为所有东方思想根基的易(易)的基本思想天地人,也可从共感层面加以理解。东方传统中,天地人相互共感被表述为感应。在东方思想中,天地人与人类皆出自一物(一物),因此成为不得不相互感应的存在。共感也处于感应的延长线上,而非感应是共感的拟人化。

今日以共感理解东方思想的西方研究中,大致以朱利安的内在性理论与进化人类学为代表。两者分别是代表今日西方合理理论传统与经验论传统的研究,在研究的最前沿,是异质学问相遇的事例。首先继承合理理论传统的朱利安的研究继承了德勒兹与福柯的研究。朱利安在研究西方区别于东方的内在性,即从外部看西方时所具有的固有特性的过程中,发现了孟子与启蒙哲学家的共同点。⁹⁴) 启蒙哲学家卢梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)之所以受到当时人们的瞩目,是因为他引入了西方哲学中难以发现的东方内在性即共感。共感是东方的内在性,即区别于西方的东方最具代表性的特征。

朱利安所指认的西方内在性,是在说明变化过程中所使用的实体概念。亚里士多德与柏拉图(Plato, B.C 424-348)不同,完成了三段论法(三段論法, syllogism),将变化必须以实体所具有的属性加以说明这一点公式化。例如,A 变为 B 的情况,在东方或亚里士多德之前的西方,可以通过共感般的感应而变化。然而,亚里士多德之后,从 A 到 B 的变化必须有内在于 A 的 B 的实体。在这一传统中,主张感应是变化要素的东方内在性最终连结至共感,这一共感即成为启蒙主

义思想的基石。启蒙主义在西方是异质的思想,西方将启蒙主义的异质性很好地发展为替代神的道德基础,从而构建了近代文明。

将利玛窦所传孔子思想的核心解释为“共感”的另一理论是英国经验论。经验论因其自身的实用性,未受亚里士多德内在性概念的束缚,因此从一开始便自然地将东方思想接受为“共感”。康德以后东方思想与大陆的交流虽然趋缓,但英国经验论持续以进化论与进化人类学发展之。进化论与进化人类学接纳近来脑科学的镜像神经元理论之发现,进一步扩展了共感理论。事实上,受英国经验论影响的美国实用主义(pragmatism, 實用主義)尤其通过杜威(John Dewey, 1859-1952)对中国产生了重大影响,据说这是因为与孔子思想非常相似。⁹⁵⁾

西方将东方思想解释为共感,其实并非始于今日。西方自康德以前接触利玛窦的译作时起,就一贯地将东方解释为共感。可以说启蒙主义与英国经验论始于中国的影响。如果说西方近代性是基于利玛窦所传儒教合理性的近代性,那么通过阈限性占有西学的东学思想,可以说是自生性近代性。

由此,将东方的相关性思维与作为后现代性的后现代主义相关联的研究持续推进。金亨孝早就关联至甌山思想,将后现代主义与东方思想加以连结⁹⁶⁾,后世许多西方学者对此作出了响应。朴正镇从宗教学视角对金亨孝的研究取得了诸多实质性研究成果。⁹⁷⁾ 朴龙淑从文明史视角研究了古代萨满教的東西會通⁹⁸⁾,金正民则探索实证资料。⁹⁹⁾ 这一点在大巡思想研究中也有所体现。韩哲学的倡导者金相日也以过程哲学等阐明了大巡思想的意义¹⁰⁰⁾,金大铉则将大巡思想与黑格尔、海德格尔、德里达、德勒兹加以比较。¹⁰¹⁾

阈限性与再活化

作为自生性近代性的圣(聖)·俗(俗)变化机制的阈限性

在东学思想与大巡思想所聚焦的相关性思维与近代性之间,连接二者的西方代表性人文社会科学理论中,有阈限性(Liminality)理论。阈限性是范·热内普在人类学中为表述“通过仪礼”所共同呈现的属性而最初创立的术语。¹⁰²⁾ 拉丁语“Limen”是指作为边界领域的门槛(Threshold)的词语,阈限性是从“Limen”派生的术语。阈限性也被译为“边界性(境界性)”、“易置性(易置性)”等,但因不足以充分传达其义,一般直译为“阈限性”。

范·热内普发现了作为世界宗教仪礼共同属性的“通过”(通過, passage, Transition)概念。103) 热内普指出,世界的通过仪礼(通過儀禮, rite of passage)共同由分离仪礼(分離儀禮, rite of separation)、过渡或转移仪礼(轉移, 過渡 rite of transition)、合并仪礼(統合儀禮, rite of incorporation)这三种仪礼构成。104) 范·热内普将通过仪礼从第一阶段移向第二阶段,即从分离移向过渡的边界领域,表述为阈限性。105)

范·热内普指出,通过仪礼以边界领域为中心,又可区分为边界前仪礼(pre-liminal rites)、过渡仪礼(liminal rites)、边界后仪礼(post-liminal rites)。阈限性因暂时脱离价值,具有模糊、未定、暧昧的属性。106) 由于这一原因,阈限性常被比喻为死亡或子宫、黑暗、男女双性、荒芜、日蚀与月蚀等。阈限性样态之所以具有这种双重性与暧昧性,是因为通过仪礼的宗旨并非仅是为维持既有社会秩序的、仪式性的社会形式性行为,而是实际谋求无法预想的新创生。通过仪礼前后的变化,无论是参加通过仪礼的人还是周围帮助的人都无法预想,因此具有意义。只是通过仪礼之后的变化,是包含通过仪礼之前的状态又超越之的“包越”状态。

阈限性理论的优点在于:将变化的形式与内容详尽公式化,很好地阐明了仪礼中变化过程的象征在变化中所起的作用与意义。因此,阈限性理论为今日难以理解宗教意义的现代人,提示了能够与宗教沟通的快捷方法。107)

后现代主义争论以后最受关注的近代性概念之一——齐格蒙特·鲍曼 108)的“液态近代(Liquid Modernity, 液體近代)”与什穆埃尔·艾森斯塔特(Shmuel Noah Eisenstadt, 1923-2010)109)的“多元近代性(Multiple Modernities, 多重近代性)”——两种理论皆与阈限性概念相关。110) 阈限性之所以作为近代性理论受到关注,是因为它能分析以既有近代性理念为代表的黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)的辩证法所无法提示的现代社会问题。一生执着于近代性概念的鲍曼晚年以“液态近代”这一概念吸引了世界的关注。所谓液态性(Liquidity),是用以指称被认为是近代性特征的“两价性(兩價性, ambiguity)”的话语,其中蕴含着阈限性这一肯定性意义。此外,以重新界定圣俗概念的统摄概念叙述近代性的多元近代性,呈现的也是处于圣俗边界转换中的阈限性概念。

阈限性虽如同正反合所构成的辩证法那样具有对极合一的属性,但指出了辩证法所乐观解释的对极合一中内在的两价性问题,并将这种两价性解释为今日现代性极度的萎靡与不确定性,即永久阈限性,亦即液态近代(Liquid Modernity)等。阈限性概念呈现:颠覆既有价值的近代

性,造成了为洗澡水而把婴儿也一同丢弃的结果,被认可为是出色分析后现代性混乱的理论。

111)

阈限性理论发展为作为辩证法替代理论解释近代性的理论,经历了三个阶段。第一阶段是范·热内普的阈限性理论遭到当时及今日仍是社会学主流理论的涂尔干(David-Emile Durkheim, 1858-1917)的批判,仅作为通过仪礼(Ritual Process)理论被保留下来的阶段。范·热内普所发现的作为仪礼共同属性的“通过”概念,是当时人类学长期追寻的概念。继发现了作为人类学共通原理的——森林祭司传承中所呈现的“金枝(The Golden Bough)”——的弗雷泽(Sir James George Frazer, 1854-1941)之后,人类学一直在寻找人类构建社会的共通原理。承继弗雷泽、发现了欧洲-印度语系所共有的三功能体系的杜梅齐尔(Georges Dumézil, 1898-1986)与同时代的范·热内普,发现了作为仪礼共通的通过与作为通过核心的阈限性概念,此后对伊利亚德等宗教学也产生了重大影响。

范·热内普所发现的作为仪礼共同属性的“通过”概念,是超越人类学、能够说明构成社会的核心原理的颇具影响力的理论。112) 然而,这与当时构成社会学主流的“功能”与“维持”的社会学理论相违背。今日社会学主义,即认为宗教现象是社会现象反映这一理论的最早主张者并形成主流理论的涂尔干,批判了强调行为而非结构的范·热内普的阈限性理论,使最初作为普遍概念出发的阈限性概念缩减至通过仪礼理论领域。范·热内普所发现的阈限性概念,与孔德等社会学最初产生背景的法国大革命相契合,也与当时与康德同样具有重大影响的帕斯卡的“会思考的芦苇”等所呈现的阈限性概念相契合。然而此后阈限性在宗教社会学中几乎成为被遗忘的概念。

第二阶段是被埋没的阈限性概念因维克多·特纳的偶然发现而复活的阶段。当时研究恩登布(Ndembu)部族通过仪礼的维克多·特纳,在试图建立既有结构功能主义人类学理论所无法说明的恩登布部族通过仪礼的独有概念过程中,发现了范·热内普的阈限性理论,并引入结构概念,发现了连范·热内普也未能说明的阈限性概念的隐藏意义。113) 维克多·特纳关注分离、过渡、合并这一通过仪礼中的过渡阶段,发现此时所呈现的阈限性现象不仅可说明通过仪礼,也是能够说明宏观社会整体变化的、如同辩证法般的概念。114) 发现阈限性的社会戏剧性特征后,特纳与谢克纳(Richard Schechner, 1934-至今)等一起将仪礼的共同属性界定为表演学,以民族表演学(ethno-performance studies)展开研究。第三阶段是特纳去世后,其妻伊迪丝·特纳(Edith Turner, 1921-2016)将阈限性概念扩展至各种日常分析中,而齐格蒙特·鲍曼与什穆埃尔·

艾森斯塔特实际将之引入近代性概念分析,其后广泛扩散至人文社会领域,经由金益斗 115)、李英兰 116)等扩展至个别民族文化的后现代性理论的阶段。

早就有人将辩证法与作为相关性思维理论的阴阳理论的共通点与差异作为东西方差异加以比较。117) 阈限性理论作为中介阴阳理论与辩证法的概念,解释了东西方近代性中所呈现的共通点。阈限性理论最初是源自通过仪礼这一仪礼与祭仪理论的文化人类学概念,但通过特纳决定性地扩展为适用于社会文化变动整体的普遍概念。

维克多·特纳的阈限性理论大致分为阈限性与 *communitas*。阈限性与 *communitas* 是社会戏剧仪礼理论。其中社会戏剧概念是将范·热内普的通过仪礼理论重新解释为社会变动的戏剧理论。据范·热内普所言,人在面临生存危机或穿越陌生领域或经历身份变化时,会经历通过仪礼。通过仪礼包含“分离→过渡→合并”的过程。象征比较文化人类学家特纳将范·热内普的通过仪礼概念视为不仅是仪礼而是社会普遍的原理与结构。维克多·特纳将范·热内普的通过仪礼概念扩展至社会、文化、宗教所有领域,并因其如同以社会为背景的戏剧,称之为“社会戏剧(Social Drama)”。118)

Communitas 是关于人类相互关系性的术语,维克多·特纳提出了两类人类关系性。即并列式相互关系与二选一相互关系。阈限性与 *communitas* 几乎同时出现,根据强调点的不同被赋予不同名称。前者指既有社会的结构性状态,即政治、法律、经济地位被结构化与分化的社会样态;后者意指仪礼转换期组织尚未完整的、相对未分化的社会样态。后者正对应于反结构(anti-structure)。在这一意义上,*communitas* 可以说是超越结构维度的“反结构”或废弃结构的“无结构”状态的脱结构共同体。

维克多·特纳的社会戏剧对于伊利亚德而言,扩展为发挥神话般功能。只是对伊利亚德而言,神话是与唯一神圣时代相关联的故事,与之相反,特纳主张神话因广泛提供横跨意识边界的经验,服务于当下心理与社会目的。这与神话学中接纳祭仪学派主张相同。祭仪学派为了证明祭仪本身的正当性而将神话与祭仪相联结,而特纳则关注神话与祭仪同样发挥着帮助人们更顺利通过痛苦人生转换过程的心理功能,以此将祭仪与神话相联结。维克多·特纳的社会戏剧理论在危机情境解释中受到关注,是因为它最全面而详尽地告知克服危机的方法。*Communitas* 如今不仅应用于仪礼,也应用于社会、政治、宗教、文化、艺术等领域。

维克多·特纳在研究非洲恩登布(Ndembu)部族时发现了独特事实。¹¹⁹⁾ 该部族成员勇猛、坚韧、富有责任感。通过村庄传统举行的 13 岁男孩成人式活动获知:成年男性在适当时机偷偷进入宿舍,用包袱裹住男孩们将其绑架。其后成年男性把孩童们带至完全陌生的地方便消失。这些孩童被丢弃的场所正是边界性(阈限性)。从未遭遇过此种危机的孩童们,得知自己被丢弃在完全陌生的山中。起初相互哭闹一片混乱,但他们的哭泣并不能让父母前来。部族长老每月来访一次,问候安否并给予建议。在此种环境中,孩童们学会了生存之法。孩童们形成了“要在此活下来,我们必须团结”这种非常强烈的协作精神、同志意识、凝聚力,具有强烈的社会连带感与归属感。经历这一过程后回到村庄进行成人式。如此孩童们在举行成人式之前,自发作为共同体一员一同生存并加以学习的共同体,即称为 *communitas*。

维克多·特纳指出,社会性戏剧是说明“全世界发生的普遍社会文化现象”变化的理论。据维克多·特纳所言,所有社会戏剧与冲突都经过“结构(structure)→反结构(anti-structure)→结构(structure)”的辩证法,具体经过违反—危机—矫正/治愈—再合并/分裂的阶段。相比范·热内普关注成年式、婚礼、葬礼、生育与怀孕等人生危机中所举行的祭仪,维克多·特纳关注大多数祭仪或事件具有通过这一过程或形式的事实。维克多·特纳关注 3 阶段中第二阶段的过渡,即既不属于此阶段也不属于彼阶段、位于边界之间的门槛这一时空,认为这第二阶段的过渡即反结构是解决危机的关键,运用阈限(liminal)、阈限性(liminality)、阈限样(liminoid)、*communitas*、反结构、文化的虚拟样态(subjunctive mode of culture)等术语,正式展开对仪礼象征体系的研究。

构成反结构的 *communitas* 与阈限性密切关联又有所区分。阈限性是关于人或群体的存在样态、情境、条件的。与之相对,*communitas* 是关于阈限性中所呈现的人类相互关系样式的。

阈限性是脱离既有社会、文化体系或秩序或象征体系,丧失既有地位、为再整合至新体系所要经历的、充满所有可能性与潜在力量的中间状态与过程。*Communitas* 本质上是具体而异质性质的个体之间的关系。这些个体并非以角色或身份相区分,而是形成个体间自由的关系。

反结构的特征如下。第一,匿名性。在 *communitas* 中,人通常成为匿名的存在。仪礼参与者身着同一服装、作为无所有者被表象。他们在既有社会中所持有的地位、财产、职业、序列、身份、特权等世俗识别意识均消失或同质化。第二,平等性。在既有社会地位或身份等

全部被消解的状态下,修炼者之间强烈的同伴意识与平等意识得以增长,并积极接纳平等主义。120) 第三,弱者的悖论性力量。在反结构情境中,社会角色与权威发生反转,出现弱者掌握权威、强者丧失权威的现象。处于下位的人攀升至高位,处于低身份或地位的人永久或暂时具有神圣属性。这是以社会建构其存在方式为目的。

维克多·特纳去世后,其妻伊迪丝·特纳进一步扩展了 *communitas* 的适用范围,说明几乎在所有生活领域中都会出现。她不仅提示了通过仪礼、庆典、音乐、体育中发现的 *communitas*,还提示了劳动、解放、抵抗、灾难的 *communitas* 等新范畴。121)

特别是伊迪丝·特纳指出,在灾难情境中 *communitas* 的应对很重要。这是违反—危机—矫正/治愈—再合并/分裂的社会戏剧 4 阶段中的矫正/治愈阶段。122) 今日在社会戏剧中,对矫正/治愈影响最大的是包括 SNS 在内的各种社会舆论。然而,如新冠 19 一样仅靠社会舆论无法解决矛盾时,被凸显出来的是宗教性应对。

在这一点上,先行研究未能充分凸显大巡思想的修行论传统。整合这些的阈限性属性,如戏剧治疗中那样,具有从修行论层面综合修行论后现代性的强烈侧面。然而,阈限性是在保留修行论固有特性的同时,包含社会文化要素时所能解释的良好框架。123) 东西方近代性如灾难情境般在危机瞬间到来。就西方而言,近代性发生于蒙古入侵与黑死病流行这一中世危机及其反省之上、与中国及印度尝试交流的过程中。东学思想也作为帝国主义对亚洲统治中种族清洗危机中的克服危机的通过仪礼而发生。

另一方面,意味着包含许多变化可能性但极不稳定状态的“液态近代”这一术语,很好地说明了“阈限性(Liminality)”代替辩证法在近代性危机话语中受到追捧的原因。在“液态近代”理论中,近代性被解释为因永久阈限性而呈现的极端流动性变化状态。克服封建价值而诞生的近代,因未能确立替代性价值而像液体般处于永久阈限性状态,这正是“液态近代”概念。124) 阈限性概念是对浪漫之爱等 125) 虽然日常但属于近代代表性神话概念,或光州民主化运动 126) 等近代难解事例提出明快解释的有用理论。尽管如此,通过圣俗的重新布置实现近代性的阈限性,也提示了陷入永久阈限性的近代人的问题。今日近代人从未真正成为近代人 127), 因此近代始终只能作为未完成的改革而存在。

与此问题相关,将作为近代性核心概念的阈限性 128) 扩展至呈现于相关性思维中的自生性近代性的研究者是金芝河、金益斗、李英兰。在东学思想中发现了不同于西方辩证法的东

方生成性思维方法、主张了生命思想的金芝河,在东学思想中发现了自生性近代性,以律吕思想与白色阴影美学将研究扩展至大巡思想。金益斗将人类学的阈限性概念应用于金芝河的白色阴影美学,揭示自生性近代性与阈限性概念相连结。李英兰认为,与后现代性相关联的阈限性概念与辩证法相比的核心差异,在于个体发生重复系统发生。例如在天地人三才中,若天、地、人分别记作 1、2、3,从天(1)到地(2)的变化即阈限性,会在地(2)中呈现地(1, 2, 1+2)的创生属性,从而呈现阈限性样态。同样,从天(1)到人(3)的变化,需在(3)中呈现人(1, 2, 3, 1+2, 1+2+3)的属性,要构成 3 才则须再成为更大的 1。李英兰指出,阈限性样态中之所以个体发生重复系统发生,是因为“身体”中存在变化累积的身体原理。李英兰指出,通过身体,阈限性样态同时作用,因此即便在当下也是被作用的现象本身。129)

特纳也将阈限性定义为新第三要素的出现。特纳认为,他重新发现的阈限性与范·热内普最初所言阈限性的差异在于阈限性的不确定性。既有的阈限性主要以为社会再整合的形式性行为般性质的阈限性作为通过仪礼;但实际上阈限性样态在社会中发挥作用的原因,正是因为阈限性的不确定性。130)

此外,特纳指出,这种不确定性即第三要素的出现,这第 3 要素具有整合既有要素与新要素所有矛盾的“加一倍”性质。如同科学革命中,要让范式发生改变,新范式须能解释既有范式所解释的一切,并能解释新现象,新范式才能代替既有范式。131)

东方早就以加一倍法(加一倍法)与“化(化)”这一术语来说明阈限性。加一倍法是邵康节在易中所言:从一个维度变化至下一个维度时加 1 之意。此处加一倍意指 2 的倍数。例如以阴阳不能说明时,在阴阳上加一倍即乘以 2 成四象就能说明。事实上,东方的阴阳五行结构是阴阳(2, 2^1)-四象(4= 2^2)-八卦(8= 2^3)。此处 2、4、8 按 2 的倍数运动,但 2 的指数则为 1、2、3 的加一倍。以卦表示则成为一、二、三、☵的加一倍。

此时,加 1 之意的加一倍意味着在既有基础上再加一数,与李英兰所言阈限性的内容性特征相吻合。这一原理同样适用于东方的六爻(六爻)或西方的九型人格图(enagram)、塔罗(Tarot)、卡巴拉(Kabbalah)等的数字变化。在周易的 6 卦即六爻中,后一爻具有前一爻的要素。九型人格图、塔罗等中,后一数字也具有前一数字的特征。接化属性强烈的韩国之所以在宗教接纳上自由,也可由此说明。即韩国在接纳宗教时并非改宗,而是“可宗(可宗)”。黄弼浩指出,可宗是韩国宗教文化的特征。132) 例如佛教传入时也只是在既有萨满教上添加了佛教这一要素,其后儒教与基督教也是如此。在东方传统上将其表述为包越、接化或化(化)——既包

含又超越。接化属性强烈的韩国文化,即便同样是东方文化,相较于同化属性强烈的中国或凝聚属性强烈的日本,与天上之天即超越天接近的属性更强烈。¹³³⁾ 东方 3 国中唯有韩国是超越天宗教即基督教与天主教得势的国家。接化是兼及精神与身体两者的概念。同样,通过仪礼中精神与物质都需克服通过仪礼。如同身体,精神变化时也以加一倍法原理变化,因此传统上以意指化学变化的“化(化)”加以表述。“化(化)”如《正易》中将造物主称为“化无翁(化无翁)”那样,表征了超越天运用事物的原理。

东学思想与大巡思想中所呈现的相关性思维的阈限性,由金芝河、金益斗、李英兰等加以更详尽阐释。在狱中实际体验了东学思想所赋予生命的阈限性的金芝河,出狱后留下了大量关于东学思想与大巡思想中所呈现的自生性现代性与后现代性的著述。金芝河将从东学思想到大巡思想的展开,以生命、律吕、白色阴影这三个阶段加以说明。关于东学思想与大巡思想的差异,金芝河主张甑山思想比东学思想更强调日常。¹³⁴⁾ 金芝河在东学中发现“生命”,找出了相对于物质中心的唯物论西方近代性的自生性近代性。然而,发现了“生命”、“阴阳”、“侍天主”的东学,因未能找到使“生命”、“阴阳”、“侍天主”在日常中可持续的根基,无法超越“欲速不达”这一儒教典宪,于是出现了作为自生性后现代性的大巡思想——他如此解释。

对于金芝河理论 3 阶段发展,揭示其变化中心在于白色阴影的阈限性概念的是金益斗。金芝河因找不到与自己所构思的白色阴影概念相似的西方理论概念,令周围研究者颇为困惑,而解决此问题的是金益斗。金益斗指出,白色阴影的双重属性与阈限性样态所呈现的双重属性一致,金芝河理论的 3 阶段发展对应于阈限性样态所具有的 3 阶段发展。金益斗不仅提示了白色阴影所具有的阈限性属性的共同点,也提示了差异点,从而推演出金芝河所阐释的东学思想与大巡思想的固有性。作为专业戏剧研究者,金益斗以戏剧分析东西方神话,发现东西方神话样态的决定性差异在于亚里士多德的冲突理论。他说明:这一亚里士多德的冲突理论也延续到阈限性理论,阈限性的东西方差异连结至金芝河所发现的自生性后现代性与西方后现代性的差异。因此,金益斗揭示,金芝河所发现的呈现于东学思想与大巡思想中的自生性现代性与后现代性,正是西方后现代主义苦苦寻觅的替代性近代性。¹³⁵⁾

金益斗的研究因揭示阈限性是后现代主义共同属性的李英兰的研究,得以更精密地与西方理论结合,发展为自生性现代性与自生性后现代性理论。李英兰将阈限性理论分析为后现代主义中所呈现的共同现象。李英兰发现,后现代性理论家批判近代的几个概念的共同点中存在阈限性样态。因此,阈限性被视为综合现代东西方思想的关键词。李英兰从表演学视角,如<

表 2>所示,将梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961)的身体现象学、德里达的解构主义、怀特海的过程哲学、德勒兹的生成哲学、金相日的韩思想、韩国仙道思想以阈限性理论加以整合提示。136)

上述从表演学视角概括阈限性与后现代性的表,提供了将相关性思维的阈限性表述为自生性近代性的主要视角。当魂与魄、身体与精神的结合是天观·地观·人间观中赋予人的核心课题时,结合身体与精神的表演学可提示主要方法论。事实上,将身体引入现象学的梅洛-庞蒂被评价为对现象学发展作出独创性贡献的哲学家,后现代性的核心主题也是“身体”的引入。此外,李英兰将作为后现代性的阈限性的特征界定为重复系统发生的个体发生,明示与辩证法的差异。李英兰指出,阈限性过程中所出现的反结构、分离等阶段,可被理解为须重复系统发生的个体发生的过程。即阈限性的二元对立合并过程,成为须重复系统发生的个体的通过过程。事实上,特纳也将过渡阶段的消解过程说明为前阈限阶段与后阈限阶段的合并。

<表 2>. 表演学视角的阈限性与后现代性概括

如此,李英兰因将阈限性概念应用至后现代性,为金益斗的研究开辟了可进一步扩展的契机。李英兰以阈限性综合东方相关性思维与西方后现代性概念中所呈现的相似性。由此,李英兰的研究为东学思想与大巡思想的自生性近代性可成为与后现代性相连结的替代性近代性奠定了理论基础。金益斗与李英兰共同从特纳与谢克纳的表演学中,找到了对应于天地人的身体与精神相结合的东方表演学的阈限性。因此阈限性可成为理解两种思想的近代性的重要哲学思维方法。如此看来,作为相关性思维的阈限性的自生性近代性,即实体中心的西方天观·地观·人间观与属性中心的东方天观·地观·人间观的系统发生性融合,即传统的连续与变化,自生性后现代性则包含自生性近代性。

首次将以东学思想与大巡思想为代表的新宗教以阈限性加以解释的研究有尹胜龙的研究。137) 尹胜龙在对阈限性与新宗教的分析中,以阈限性与 *communitas* 解释了前所未有的韩国新宗教的成功。然而当时韩国尚未引入后现代主义,尹胜龙未将阈限性连结至自生性近代性。若将尹胜龙的先行研究扩展应用至金芝河研究,并与综合了韩国宗教精神史的郑镇弘的研究结合 138),则东学思想与大巡思想便可被理解为自生性近代性。

近代性处于剧烈变化之中,这一点使近代性如通过仪礼般具有阈限性属性,有助于出现作为反结构的近代思想——平等与自由。例如即将面临婚礼这一通过仪礼的男女呈现出既非未

婚也非已婚的边界性,通过仪礼之前会部分允许与通过仪礼相反的脱轨与反结构。面临近代这一大变革的社会,也在脱离前近代属性之前,经历如法国大革命般的平等与自由时期。东方曾有洪秀全的太平天国之乱或东学的农民革命运动。

西方与东方都通过天观·地观·人间观构建阈限性、实现近代性,但具有自我向宇宙扩展之合理性的西方,与从宇宙向自我扩展合理性的东方,近代性的阈限性形态各异。¹³⁹⁾ 西方误解了这一差异,认为东方没有近代性,将东方掠夺为殖民地。所幸日本在日俄战争中奇迹般地战胜俄罗斯,东方虽以日本为中心但成功东山再起。在殖民地经营遭遇局限的西方将斗争方向转向内部,彼此同归于尽,东方由此找到了独立这一出路。

阈限性与强调对立要素调和的东方相关性思维具有相似性。事实上,后现代主义之后,东方的儒佛仙也作为后现代思维的原型被重新评价,以儒佛仙为基础的阴阳五行的相关性思维所具有的近代性也被重新评价。在东亚三国中以自生性三界观构建近代性的事例,尤其是韩国的东学思想与大巡思想。与以五四运动与明治维新排斥传统三界观的中国、日本不同,东学思想与大巡思想共同强调与自生性三界观相关的开辟。韩国的近代性实是从作为自生性三界观变化的“开辟”开始近代性的¹⁴⁰⁾。

从这一视角看,在理想情境下,相比分析性思维,相关性思维中实现了更多元的平等与自由,但在累积怨恨的扭曲情境下,反而出现相关性思维的负面侧面,自由与平等可能比分析性思维更受压抑。相关性思维的负面侧面被表述为“完美图式的谬误”。内在于传统天观·地观·人间观的相关性思维,在一个宇宙之中确保了事实与价值不冲突的稳定与持续。然而作为代价,因无情吞噬新经验并井然有序地分类的完美图式,不得不付出忘却冒险与挑战的高昂代价。¹⁴¹⁾ 尤其在面临外部环境急剧变化的东方,迫切需要开辟被怨恨扭曲的三界的新自生性思想。

作为自生性近代性的圣(聖)·俗(俗)持续机制的再活化

作为近代性的阈限性,因帝国与殖民地的不同,对传统的态度差异鲜明地呈现。¹⁴²⁾ 在以对传统的反作用界定身份的西方近代性中,阈限性强调对传统的否定立场;而具有殖民地经验的非西方国家的近代性中,作为对西方的反作用,呈现出强调对传统的肯定立场的阈限性样态居多。非西方近代性中强调对传统肯定立场的阈限性形态,被称为再活化运动。再活化理论是在特纳的阈限性理论出现之前的理论,因此与阈限性理论相比扩展可能性受到限制,但在阈限性理论中对传统的连续与变化部分提出了更为明确的说明。

据华莱士所言,社会信念体系发生改变,是通过社会成员所拥有的精神图像(mental image)即迷宫路(Mazeway,认知地图,原义为迷宫)实现的。¹⁴³) 据华莱士所言,社会成员都作为社会有机体的一部分,不仅对自身身体与身体行为的规则性,也对自身所属的社会与文化拥有精神图像,这一图像即对应于“迷宫路”。¹⁴⁴) 华莱士将人类社会视为巨大的有机体,迷宫路是各社会成员适应这一社会有机体的方式。迷宫这一概念不仅包括对生活于社会环境中的物理客体的认识,也包括为最小化既定压力个人调整的方式,以及与社会成员一起调整与重构这一迷宫的方式的认识。¹⁴⁵)

当社会的身份危机到来时,个人这一迷宫路便陷入危机,这不仅是物质危机,更连结至构成社会的意识形态危机,因此对社会成员而言,是比物质危机更大的威胁。由此,社会以多种宗教再活化运动作出反应,部分宗教运动甚至扩展为政治运动。帝国主义扩张的 19-20 世纪,对众多殖民地国家领导人而言,最具威胁的并非物质危机而是身份危机。延续数千年的传统被西方文明禁忌化为迷信,受尊敬的领导人沦落为助长迷信的骗子,传统社会的信念体系再也无法维持社会秩序,个人的社会地位也无可挽回地坠落。

对一般大众而言,传统的崩塌也作为强烈的精神压力发挥作用。新的西方信念体系与已崩塌的传统信念体系一样,是源自悠久传统、随时可能崩塌的信念体系,但在唯有自己的信念体系被否定的情境下,一般大众与领导人所能选择的方法,便是重新解释既有传统的传统挪用即再活化。再活化适用于时间、空间、人。就时间而言,呈现为新时代将到来的千年王国运动(Millennarianism);就空间而言,则成为新乌托邦将到来的地上天国运动。就人而言,有混合宗教学说的混合主义出现,政治上也有无抵抗主义出现。19-20 世纪大部分宗教运动可被归类为再活化类型,东学则综合了所有这些类型。

再活化理论始于 1952 年印第安人部族之一的塞内卡(Seneca)部族预言者汉森·莱克(Handsome Lake, 1735-1815)所开展的、19 世纪初出现于易洛魁族(Iroquois)的长屋运动(Long House movement)的探究,作为评价宗教团体诞生与发展的理论而出发。如同以中国为中心的悠久宗法秩序作为世界整体被了解的朝鲜,因日本与西方的资本主义物质文化而引发身份危机一样,长期以来拥有文化自豪感生活的印第安人,被以刀枪摧毁自己权威的西方文化与西方人,成为巨大冲击逼近他们。

对于位于纽约的美国东北部代表性印第安部族易洛魁族而言,这一冲击更为巨大。作为易洛魁族之一的塞内卡部族领导阶层一员的汉森·莱克,也是因美国殖民政策严重经历身份危机

的人物。汉森·莱克所生活的时期是美国金矿被发现、淘金热进行的时期,随着这一淘金热产生,过去与美国对等、彼此进行国家对国家契约的印第安人地位,与韩日合并时丧失国家资格的朝鲜一样,沦为保护国。

与即便合并也为统治而保留既有两班地位的日本不同,美国不承认印第安人领导阶层的地位。如其他失意的印第安人领导人一样,汉森·莱克也步入酒与放纵的生活,某日迎来开悟的转机。如出现于水云面前的上帝般,汉森·莱克也经历了神秘体验,呈现于汉森·莱克的神圣存在,向汉森·莱克启示印第安人再活化的未来,并以节制规律的生活作为条件。

从神秘体验中醒来的汉森·莱克结束放纵生活,亲身实践神秘体验中所经历的体验与所学的教诲,并广为传播给他人,众多印第安人也如汉森·莱克般结束放纵生活,加入规律运动。他们聚集之处是汉森·莱克所在的长屋(Long House),因此被称为“长屋运动”。汉森·莱克之后,北美印第安人社会中,也曾流行依据“跳舞印第安人乌托邦便会快速到来”的启示而进行的鬼舞(ghost dance),也出现了食用“培奥特”这一药草的“培奥特仪礼”。146)

汉森·莱克的事例呈现出再活化的典型阶段。华莱士通过汉森·莱克的事例发现众多再活化的事例的共通阶段。华莱士将再活化运动定义为“社会成员为构建更为满意的文化而进行的慎重、有组织、有意识的努力”。再活化运动产生于人们感到现行系统不令人满意因而有必要这样做之时。人们革新新功能、新系统,这又导致连锁反应效应。活化是意味着将社会视为有机体的理论,由涂尔干首次引入。147) 受到变化压力时,社会为保存“个别成员的生命维持体系(Matrix)”的不变性而采取紧急措施。148)

阈限性理论与再活化理论虽然都是关于变化的理论,这是共通点,但阈限性是关于变化机制的理论,而再活化(R revitalization Movements)理论可以说是关于持续机制的理论。阈限性理论主要以变化来解决危机问题,而再活化理论以传统来解决危机问题,这是其差异。当个人面临严重压力、意识到自身迷宫不能提供安心感时,便面临选择。是延续传统还是变化的二选一。“为使迷宫与‘现实’相一致,可能需要改变‘实际’系统。为允许更有效的压力减少而试图让迷宫路与‘实际’系统的变化共同运作,这也是为活化的努力。还有,众多人协作于这种努力,即再活化运动。”149)

阈限性理论与再活化理论作为文化变化理论受到关注,是因为它在内部与外部的变化中找到了多种变化中共通的公式。就神话而言,在伊利亚德所发现的众多神话中,约瑟夫·坎贝尔

(Joseph John Campbell, 1904-1987)发现了英雄循环这一公式,将此公式应用于好莱坞剧本创作,产生了众多大制作电影。¹⁵⁰⁾事实上,西方近代性始于希腊·罗马文化再活化即文艺复兴,伊斯兰与印度也通过再活化构建着自生性近代性。

佛家以十牛图呈现了通过修道的众多变化过程的共通点。大巡思想也将十牛图改编为寻牛图,要求在修道过程中加以奋发。在这一脉络中,坎贝尔的英雄循环 17 阶段,如寻牛图 6 幅画般遵循再活化阶段。再活化过程遵循“多少有所重叠的 5 个阶段”:

1. 稳态
2. 个人压力期
3. 文化扭曲时代
4. 活化期(发生迷宫路重构、沟通、组织、适应、文化转化与日常化的功能)
5. 新的稳态。¹⁵¹⁾

在宗教学中,阈限性属于通过仪礼,再活化属于再活化仪礼。这类似于儒教中的内圣外王。阈限性接近于修养内部的内圣,再活化接近于与外部沟通的外王。东学也以内圣对应反封建、外王对应反外势。

在相关性思维中,从阈限性到再活化的过程,与儒教经典《大学》中“格物致知—正心修身—齐家平天下”的阶段相似。如果相关性思维以格物致知的方法推导出东学的认识论,阈限性如同正心修身般呈现出东学的内部成长方法,再活化理论则如齐家治国般呈现出东学对西学的外部应对。

“东学”这一名称具有整合既有儒佛仙的再活化端绪,“参东学”具有完成这点的含义。大巡真理会是今日东学相关众多团体中,以东方传统教团名称与教理体系构成大教团的唯一团体。从阈限性视角看,可被视为是从阈限性样态中所实现的变化得以持续的唯一 *communitas*。若将东学思想视为持续生成的阈限性,则大巡思想的“会”可对应于 *communitas*。对此,“会”这一特征,帕特里克·劳德(Patrick Laude, 1958-至今)曾解释为东方的近代性。¹⁵²⁾

大巡思想作为教团出现的无极道开始,再活化比阈限性更适合。如此,东学思想与大巡思想的相关性思维中所呈现的自生性近代性,可通过宗教人类学的阈限性与再活化理论得到更普遍的说明。与侧重工业化的近代化不同,近代性强调文化变化。在西方工业化传播的非西方社会中,近代性比起近代化更突出文化变化与持续这一侧面,因此阈限性与再活化成为说明

非西方社会自生性近代性的恰当术语。西方的近代化在工业化之前也可以阈限性与再活化加以说明。在西方,据说近代性的契机也是东西方冲突,即蒙古入侵与黑死病流行。蒙古入侵与黑死病流行招致了以基督教为代表的既有天观·地观·人间观的危机与反省。最终西方作为对基督教的对应理论,构思了原子论这一新的天观·地观·人间观。他们以文艺复兴之名通过再活化构思原子论,持续了变化。进一步,西方接纳东方共感文化,通过启蒙主义构建近代性。

东西方阈限性与再活化共通展开,但主要差异在于相关性思维。今日如相关性思维般的认识论也在认知宗教学领域被加以解释,正超越后现代性进化为人与机器结合成为问题的后人本主义(Post-humanism)。153) 然而,在西方近代性流入之时,相关性思维被指认为使东方近代性停滞的因素,作为自生性近代性的基础在主流社会中被排斥。然而韩国新宗教将其作为自生性近代性的基础。这一点在今日应被重新评价。若说贯穿韩国新宗教的思想可被称为以人中心主义 154),那么这可被解释为能够对抗超越新唯物论的人工智能时代的后人本主义。

相关性思维理论呈现出东方传统总是与西方呈现相反倾向的特征与原因。特纳的阈限性理论提示了为何在危机时代需要宗教性阈限性。进一步,华莱士的再活化理论呈现传统重构得以实现的样态。

相关性思维理论、特纳的阈限性理论、华莱士的再活化理论的共通点在于:都是论述一个社会与文化传统的连续与变化的代表性理论。如果说相关性思维理论是告知东西方文化根本差异、说明东方文化传统连续与变化的理论,那么阈限性理论与再活化理论则很好地呈现一个社会的既有秩序如何变化、变化如何持续。

如同代表客观性的科学也可能不过是范式(paradigm)的库恩科学哲学一样,学问的方法论作为维持、改变一个社会的思维框架(Frame)运作,这一框架形成各社会的意识形态与乌托邦。曼海姆早就将一个社会的秩序维持与变化概括为意识形态(Ideology)与乌托邦(Utopia)。155) 意识形态是欲维持既有秩序的理念与态度,乌托邦则是欲变革既有秩序的理念与态度。阈限性与再活化理论是说明宗教中呈现的意识形态与乌托邦的宗教人类学发生与变化过程的理论。156) 始于社会内部成员变化的通过仪礼理论的阈限性理论,若聚焦于社会秩序的内部变化与成长,那么始于文化接触理论的再活化理论则强调对外部冲击的应对。两种理论都是说明宗教的意识形态功能与乌托邦功能的代表性理论。

东学从其名称中即呈现出对西学这一外部意识形态的应对样态。与此相关,东学首先强调了“东”这一侧面,即作为东方认识论方法的含义被强调。此处“东”意味着相关性思维这一方法论应对。第二,从追求内部变化与成长的“学”这一侧面,包含了作为通过仪礼理论的阈限性理论。第三,从对“西学”这一外部意识形态冲击的应对角度,也包含再活化的特性。如此,立体地应用三种理论来研究东学相关思想时,在宗教学上可推导出人类普遍价值。

相关性思维理论几乎未被应用于东学思想或大巡思想,而将阈限性理论分别应用于东学思想 157)与大巡思想 158)的研究虽有,但并未在东学思想与大巡思想比较层面展开研究。阈限性理论在两种思想的比较研究中可作为具体研究加以应用,从这一点上可用于更明确地呈现其思想差异与意义。159)

华莱士的再活化理论也被应用于研究与基督教及传统宗教相遇相关的世界各种事例,在东学思想单一领域 160)、连结东学思想与天道教的研究 161),以及大巡思想中,也有伯纳黛特·里加尔·萨拉德(Bernadette Rigal-Cellard)进行的研究。162)

然而,伯纳黛特的研究并未比较东学思想与大巡思想的阈限性。因此两种思想差异中所呈现的阈限性差异与相关性思维未能凸显。由此,本人认为:若从东方思维方法论层面比较东学思想与大巡思想,并应用阈限性与华莱士的再活化理论,称为参东学的大巡思想与东学思想的差异便可清晰呈现。

从参东学层面连续地把握东学思想与大巡思想的研究有高南植的研究。163) 本文以将大巡思想从东学思想的连续与变化层面加以考察的先行研究为基础,综合既往关于东学思想的先行研究,并应用东方思想的学术方法。但本文从宗教人类学层面对此加以具体考察,从而更细致地观察大巡思想中将东学的范围扩展至东学所提示的理想世界的实现这一层面。特别是要从传统的连续与变化层面考察大巡思想是如何在东学再活化失败的地点重新激活东学的。由此,以应用综合东学思想与大巡思想另两个方面的研究——民众运动与宗教思想以及实现理想世界这一实践东学研究——的有机方法,来呈现两种思想作为人类普遍思想的价值。

阈限性与再活化以自我反省与创造性接纳为共同特征。作为通过仪礼的阈限性中,呈现出能够整合二元对立的低谷体验与通过反省的新创造。再活化理论也通过将自身文化陌生化,使自身文化中具有的肯定性侧面得以重新被照亮。164) 这与大巡思想中作为修道根本所强调的无自欺(毋自欺)属性相吻合。无自欺通过反省将自己陌生化,使通过低谷体验与反省的新

创造,以及自身内具有的肯定性侧面得以重新被照亮。165) 关注这一点,本论文欲通过阈限性与再活化,阐明:相关性思维的天观·地观·人间观接纳西方天观·地观·人间观、得以重新被再创造,即成为东学思想与大巡思想的自生性近代性。166) 西方近代性的东方起源与对相关性思维合理性的误解,也影响了对东学相关思想中所呈现的自生性阈限性与再活化的评价。相关性思维的阈限性样态与分析性思维的阈限性不同之处在于:分析性思维的阈限性如辩证法般调和相互对立的两个要素,而相关性思维的阈限性则调和互补的两个要素之边界。由此,本研究在考虑东学相关思想所内含、大巡思想所关注的西方近代性的东方起源的前提下,追溯两种思想作为相关性思维的阈限性以实现作为自生性近代性的再活化的进程。

东学思想的自生性近代性与作乱的阈限性

侍天主(侍天主)天观(天觀)的自生性近代性

西方的形相性(形相的)天观

以西方近代性为代表的地动说与加尔文的救赎预定论,都是关于天观·地观·人间观视角的变化。天观·地观·人间观是与人类实存与生存直接相关的最基本基础,因此划分时代界限的如近代般的变化,以天观·地观·人间观的变化为尺度。1)

天观·地观·人间观虽然是以天地人三才为代表的东方思想宇宙观中区分宇宙的主要术语2),但在与北方萨满教相关的宗教共同起源的西方思想中,天观·地观·人间观也曾以三功能体系呈现。3) 天观·地观·人间观自神话时代起,在西方就是区分宇宙的基础概念。4) 因此天观·地观·人间观可成为比较东西方思想的概念。

西方思想中天地人三才可被称为基础概念,这一点也从作为西方哲学根基的柏拉图哲学的宇宙观中呈现——其也由如天地人般的宇宙、神、人三个维度构成。5) 众所周知,柏拉图阐释:眼可见的宇宙是眼不可见的理念世界的反映。此时,眼不可见的理念世界对应于东方的天,眼可见的世界对应于东方的地,以眼观察的存在对应于人。

如怀特海所言西方哲学是柏拉图哲学的注脚一语长久流传一样6),柏拉图哲学对西方思想的影响巨大。柏拉图的思想由其弟子亚里士多德更为适于现实说明地加以变形,亚里士多德将理念解释为形相,将地解释为质料。对亚里士多德而言,以形相的天、质料的地的形态呈

现的宇宙,是天的形相以地为质料加以变形的世界。人则被视为帮助天的形相在地上呈现的存在。

始于亚里士多德的西方天观·地观·人间观,因在说明变化时假定实体,可以说是本体论性的。本体论与生成论在今日成为区分东方与西方的主要思维体系。7) 在从整体到部分、自上而下思维的东方思想体系中,形成了在说明变化时不需实体而能说明变化的生成论思维体系;在从部分扩展到整体的西方思想体系中,则成为从部分开始以实体说明变化的本体论思维体系。

将德勒兹的内在性理论应用于东方思想的弗朗索瓦·朱利安也将以实体说明变化的西方视为本体论,以属性说明的东方视为生成论。代表性地,就医学而言,东方医学因以活人为对象,解剖图贫乏;西方因以死人为对象,解剖图详尽。从以实体论为代表的西方本体论立场来看,无论是今日代表西方的原子论,还是中世西方所代表的唯一神,或古代西方所代表的柏拉图的理念,都同样可以说是作为实体的形相性(形相, form, eidos)天观(天觀)。在本体论的天观·地观·人间观中,变化的实体过去被设定为神,但在否定神的近代,则只能在没有神的情况下仅以物质说明变化。

亚里士多德的实体论是本体论性理论,主张要使变化过程成为逻辑说明就必须以实体加以说明。例如水要变为火,亚里士多德的理论认为必须有具有使水变为火属性的实体,否则就不是逻辑性学问。相反,阴阳五行的分形性(fractal)8)感应原理可以毫无实体地变化。

这一变化的实体性原因是4因,引起变化的质料则是4元素。亚里士多德认为宇宙由地水火风这4种元素构成。基于同一原理,宇宙也由形式因、目的因、动力因、质料因这4因构成。9) 在4因中,构成事物的质料因与形式因内在于事物,但使事物运动并实现目的的动力因与目的因存在于事物之外。东方阴阳五行与西方4因说和4元素说的差异在于:是否以实体说明变化。10)

如果形相与质料相结合的目的与作用是实体形成的4因,那么质料的区分则是地水火风之4大。当将4元素说解释为循环时,4元素便成为循环的4局面:收敛(水)—压缩与爆炸(地)—扩展(火)—膨胀(风)。亚里士多德将恩培多克勒之前的地水火风理论进一步实体化。杜梅齐尔认为,在由上升与下降构成的印度-欧洲语系想象界的人类学结构中,实体论性宇宙观被构造为火与风之上升、地与水之下降的4元素说。11)

4 因说直至利玛窦所处的 17 世纪仍被视为说明宇宙的西方最合理理论。因此,在西方的形相性天观中,与地水火风分离的第 5 元素——柏拉图的理念或基督教的唯一神——成为天观的中心。与东方不同,边界明确的西方天观·地观·人间观中,不是内在性的阈限性,而是通过第 5 元素这一实体的阈限性样态得以成立。

亚里士多德的 4 因说作为利玛窦在《天主实义》中所主张地水火风宇宙论比阴阳五行宇宙论更科学的论据使用。利玛窦以亚里士多德的“4 因说”证明天主的存在。《天主实义》是利玛窦所撰的关于西学的概述,首次在东方著述,其后对东学思想与大巡思想产生重大影响。

12) 两种思想看似相似,但阴阳五行以属性说明变化,而地水火风则以实体说明,这一差异使东西方的近代性呈现出重大差异。在西方,如同中世建筑与美术所示,神的属性也以地水火风的 4 种属性呈现。

4 元素说与 4 因说可以说密切相关。在具有地水火风世界观的印度,也发展出如 4 因说般的逻辑学,可以说说明 4 元素变化的过程便连结至 4 因说。

今日大部分东方人将不承认神明的西方传统天观·地观·人间观偏好为科学性世界观。然而,以东方天观·地观·人间观为标准看,不承认神明的西方天观·地观·人间观也是在特定假定下成立的天观·地观·人间观。西方天观·地观·人间观可以说是以以实体说明变化的本体论为背景的本体论性天观·地观·人间观。

总之,西方的本体论性天观·地观·人间观以始于亚里士多德的地水火风世界观为代表。在自下而上观察事物的西方,本质与现象作为实体被区分,因此现象是作为本质的形相将作为现象的质料以实体加以变化。与之相反,生成不预设实体,因此东方不区分现象与本质,如阴阳五行般现象与本质统一为一,以一元论说明变化。

东方的同化性(同化的)天观

传统上,东方的“天”概念以“天地”区分,有两种天(天)概念:与天地相对应的“天”概念,以及天地区分之前生天地的无极、太极之天,即天上之天、天外天(天外天)。13) 这如同西方中亚当与夏娃分开之前,亚当分为夏娃,分开之后也仍被称为同一个亚当一样。由此,天地人概念若将天设定为天地之外的天外天,则地(地)成为天外天所造的天地,以天地所区分之天为天,则地(地)又成为天地所区分的地(地)概念。天概念这种重义性使用,也成为东方天观、地观的讨论困难与混淆的原因。本文在天概念说明之前明示天外天之天与天地所区分之天的区分。

这同样适用于神(神)概念。当天(天)概念用作创造天地的天外天概念时,神意味着“上帝”;在天外天所造之天地中,作为运行天地的主体的神则成为天地神明或神明。然而,当与人区分时,将上帝与神明合称为神,因此神概念也需区分。东学思想中上帝或天主意味着天外天之神,因此区别于既往东方思想中神明之神居多的神概念。与西方相比,西方统一地以神主要强调天外天的上帝;而东方的天,在夏商周三代时期强调天外天之意,在性理学中则几乎用作天地之一即天的概念,即理法天(理法天)。

理法天(理法天)是强调天的理义性侧面而非人格性侧面的术语。这反映了天上之天依理义造天地、因此天下之天按法则运行的东方思想。天下之天因按理义造成,人格属性相对不足,但因有天上之天,理法天也是可变的,但东方思想中以理法天固定了天的属性。

不仅神概念,这一点也同样适用于地(地)概念。当将天用作天外天时,地概念即成为由既有天外天所造的“天地”概念,此时地呈现为天外天的“造化”或“无为而化”的作用对象与结果,因此在东学思想中“造化”、“无为而化”、“气化”等术语成为意味着对应于天外天之“地(地)”的术语。

天(天)、地(地)、神(神)概念被重义性使用,这一点东西方相似。然而,东方比西方更多重义性使用的原因在于:与实体论性的西方不同,以感应而变化的东方,以相关性思维的变化说明天、地、神。在以属性为中心说明的东方,天、地、神依情况具体所指范围不同,但属性相同。

相关性思维在西方思想中对应于审美秩序,因此东方的天、地、人可以美学术语更明确地加以定义。¹⁴⁾由此,以天圆地方(天圓地方)、天道地德(天道地德)为代表的、以阴阳所区分的东方的天观(天觀)可区分为同化性(同化的, *assimilation*)天观,地观(地觀)可区分为凝缩性(凝縮的, *condensation*)地观(地觀),人间观(人觀)可区分为接化性(接化的, *grafting*)人间观。¹⁵⁾

同化(同化)是表述对地方(地方)的天圆(天圓)、对地德(地德)的天道(天道)所共同呈现属性的术语,如“碳同化作用”中的“同化”一样,是将异质性质或样式使其相同。同化使彼此异质之物整合为一并形成主从关系¹⁶⁾,因此呈现出整合之圆与秩序之道的性质。东方的精神文化儒佛仙也呈现出同化属性:道教同化于自然,儒教同化于内在,佛教同化于法。¹⁷⁾与分析、支配的西方不同,东方有自然与人为一体的有机体自然观,因此追求同化。

凝缩是表述对天圆(天圓)的地方(地方)、对天道(天道)的地德(地德)所共同呈现属性的术语,如“水蒸气凝缩”中的“凝缩”一样,表述彼此不同的要素相互纠缠而坚固的现象。凝缩并非如同化般成分本身改变,而是将异质性存在压缩,形成一个小的统一体,因此如方般呈现四角棱角但以精确的德为特征。凝缩与同化都追求统一,但力的方向相反。同化是以自我为中心向外不断扩张的力,凝缩则是向内部收缩的力。18) 若说同化为中和(中和),凝缩则如回归(回歸)。东方的物质文化美术、音乐、武术,如同留白之美,追求以最小的工作实现最大的效果。

接化(接化)是表述对地方(地方)的天圆(天圓)、对天道(天道)的地德(地德)等相互对立的存在相遇融合为一的术语,如“接化群生”之接化般,表述两种存在对等相遇、保存异质性的整合。同化指向中心,凝缩指向完美主义,而接化则以相克(相克)的协调表方混合主义。这适合圆方角中所呈现的天圆(天圓)与地方(地方)的融合,以及道德君子中所呈现的天道(天道)与地德(地德)的融合即人的属性。

此时,东方的天、地、人构成与李英兰系统发生重复个体发生的阈限性定义相同的关系。乾健坤顺(乾健坤順)19)意味着天定则地行,若以建为天(1)、坤为地(2),此时地之顺(順)具有包含天之健(健)的 1+2 之意。同样,接化天与地的人,在天(1)、地(2)、人(3)中构成 3、1+2+3、(1+2+3)’的关系。即凝缩包含同化,接化包含同化、凝缩及第三存在。

另一方面,相较于生成论性东方思维,本体论性西方思维对应于同化的反面——异化(異化, differentiation)或分化(分化, segmentation),且这对应于本体论性秩序,因此遵循作为西方本体论基石的亚里士多德的本体论,西方的天观可区分为形相性天观,地观可区分为质料性(質料, matter, hyle)地观,人间观可区分为成长论性(成長論的, growth theory)人间观。

在自无极与太极自我分化的东方生成论性天观·地观·人间观中,东方天观成为整合万物为一体的同化性天观。如果说道教的天观是对作为天之作品的自然界的同化性天观,那么儒教的天观可以说是对天之名品(名品)即人内在之心的同化性天观。东方中最接近本体论的佛教的天观,也可以说是对天这一存在的本体论的同化性天观。20)

东方的天观·地观·人间观与以实体说明变化的西方三才不同,以属性说明变化,因此东方的天观如万物般适用阴阳五行的法则。以属性运作的阴阳五行不仅适用于物质,也适用于神明,东方的天由适用阴阳五行的众多神明构成。

东方的神并非西方绝对神般的单一概念,而是由最高神上帝与天地神明、祖先神所区分的复合概念。与西方少数天使不同,东方有“一尘埃中也有众多佛”之说,众多神明充满宇宙万物,如计算机般运行宇宙,是依阴阳法则具有各自固有领域的存在。²¹⁾ 东方神明依阴阳法则守护各自所区分的领域,因此东方的上帝即使是上帝,也无法干涉神明之事,以致东方最高神的存在几乎被法则化、非人格化,几近被遗忘。²²⁾ 在东方神人关系中,神明与所有其他存在一样,是上帝以阴阳与人造就的存在;人死后所成为的祖先神与神明不同,不参与天地运行,而是掌管人类后孙修道并与神明以阴阳结合的存在。

如果说西方传统的本体论性三才的构成原理是地水火火的原理,那么东方传统的生成论性三才的构成原理便是阴阳五行。如果说西方天观·地观·人间观始于希腊·罗马神话、印度神话所呈现的三功能体系,经地水火火,在亚里士多德这里很早就确立为质料-形相的本体论性天观·地观·人间观,那么东方的生成论性天观·地观·人间观则是在儒佛仙与阴阳五行相互交流中长期形成。

东方传统的天观·地观·人间观大致区分为周易的三才观与佛教的三界观。如果说以天地人原理构成的周易三才观是东方传统生成论性三才观,那么佛教的三界观更接近本体论性三才观。东方传统的天观·地观·人间观首先形成道教性的周易三才观之后,引入佛教的本体论性三界观,与性理学性的儒教性三才观相综合。事实上,儒教在佛教引入之前几乎没有本体论性宇宙论,首先引入了阴阳五行的生成论性宇宙论。在生成论性东方思维体系中,天观·地观·人间观直至佛教的本体论性思维体系被引入之后才能发展为三才观,这是自然的事。

因自然环境与文化环境的差异,东方比西方发展了生成论性天观·地观·人间观,东方的三才观是以天地人与阴阳五行为代表的相关性思维的天观·地观·人间观。历史上据说各自独立发生的阴阳、五行、三才理论,因共有相关性思维,从董仲舒的天人感应论的儒学开始得以整合,但真正得到整合是从作为性理学根基的周敦颐(周敦頤, 1017-1073)的《太极图说(太極圖說)》开始。周易所说的阴阳,经过与欧洲三功能体系相似的亚洲萨满教的天地人三才,以及五行的顺序发展。简要观察相关性思维的发展过程如下。

阴阳、三才、五行、八卦虽起源不同,但各自分别是看待同一三才的视角差异,因此若理解视角差异便可相互整合。它们各自是依视角看待三才的最小体系。阴阳、三才、五行、八卦依邵康节的加一倍法(加一倍法),成为可详尽解释同一三才的整合原理。

首先,阴阳作为全世界共通的二元对立要素,是直观区分事物的第一阶段与原理性属性。在强调属性的生成论性三才观中,阴阳成为根源性原理。在无形体 23)世界中,若阴阳呈现二元对立属性,则这一属性要在现实中具有实体,就须形成立体,因此须发展为构成三维立体的最小体系即三才(三才)。此时三才以天地人三才为代表,三才是阴阳发展为形体的产物,因此天地人中,天为阳,地为阴,人则具有调和天地之中(中)的作用。

若三才构成立体,正如在物质中粒子须同时具有波动性才能存在,粒子也须能以波动循环、构成四象(四象)体系。元亨利贞(元亨利貞)、生长敛藏(生長斂藏)、春夏秋冬之四象体系,构成与地水火风所构成的四象体系相似的体系。只是此处地水火风的四象体系与阴阳五行的四象体系的不同在于:地水火风是自下而上的实体性思维体系,因此不是发展为构成事物共通属性即阴阳五行的属性性思维体系。

四象体系为持续形成循环,须形成相克(相克)与相生(相生),因此发展为相克相生的最小体系——五行(五行),并需要作为中心角色的中心土(土)。24) 然而,五行仍属于尚未具有构成事物之阴阳的生数(生數)存在,因此这一生数若要具备在现实中具有变化的阴阳,五行须变化为能以偶数构成相克相生最小体系的 8 卦。25) 8 卦又需要中心,因此成为九宫八卦,这一九宫八卦(九宫八卦)成为说明宇宙的相关性思维的基本体系,发展为河图洛书(河圖洛書)。

河图洛书的九宫(九宮)要作为实际运行天地的实体呈现,须添加时间要素,呈现为 10 干(干)12 支(支)。10 干 12 支中如辰戌丑未般,土(土)的要素被布置于时间中,调和时间的变化。26) 分别布置于天地的 10 干 12 支,为天地化育(天地化育)而进行天气下降、地气上升,即通过天地升降(天地昇降),进行作为天地之用(天地之用)27) 的 12 运星(運星)之作用,即胞胎(胞胎)、养生(養生)、浴带(浴帶)、冠旺(冠旺)、衰病(衰病)、死藏(死藏)的作用。如果 10 干 12 支如物理学中的原子,那么作为天地之用的 12 运星可比拟为原子结合而呈现完全不同性质的分子。

12 运星是将天地升降的天地化育以生命的一生加以表述。28) 如男女相遇般,作为阴阳的天地天降地升(天降地昇)而在地上播下生命种子的胞胎开始,地养生命种子,种子离开地或离开身体,被天的雨露(雨露)沐浴,束带成为另一个体即构成浴带,又承担工作旺盛活动达至冠旺,后衰、病、藏,即 12 阶段。29) 这呈现出与坎贝尔原型神话的 12 阶段或 7 个角色 30)、寻牛图相同的过程。金芝河将其表述为律吕。31) 天地之用呈现:天地的运行并非由自然机械实现的,而是由天地至诚至敬至信实现的。从东方思想立场看,西方原子论性近代性最忽视的便

是在机械论性自然观中遗漏了神明的诚敬信。在东学思想与大巡思想中将其称为“无道病(無道病)”。32)

天地之用不仅影响日用事物,也影响三才体系,儒佛仙呈现为天地之用的反映。天地的胞胎以虚无的仙道呈现,天地的养生以寂灭的佛道呈现,天地的浴带以儒道的以诏(以詔)呈现。33) 如果说西方的天观以地水火风的实体性属性说明天的特征,那么东方则以阴阳五行的4种属性表述天的属性。如果说西方天观因实体性,在近代以后如原子论般个别地无数分化,那么东方天观在原子、分子、个体、社会等各单位内部,呈现出阴阳、三才、五行、八卦、十干、12支等统一性结构。

近代东西方天观的冲突与相克化(相克化)

天观的冲突

以地水火风的属性表述的西方天观与以阴阳五行表述的东方天观存在相似之处。事实上,投身于东方传教的利玛窦,在性理学之前的儒教经典《书经》中所呈现的东方天观与西方天观相似,反而有更优之处,对此感叹并对东方传教抱有希望。

在欧洲所知的所有异邦人国家中,我从未见过像中国古人的思想这样错误较少之处。事实上,我在他们的书中发现:他们始终崇敬被他们称为天之王(天帝)或天地(天地)的最高存在。或许在他们的观念中,天地是有生命的,构成唯一的肉体(體),而这一肉体的最高存在,与灵魂相似。34)

利玛窦以地水火风的天观·地观·人间观追求东方传教。利玛窦所发现的《书经》中天观,所呈现的创造主天、天的摄理、天的审判、主宰者天的属性与西学几乎相似。35)

天地是万物的父母,人是万物的灵长。36) - 创造主天

皇天眷顾命之,使其成为治理全世界的天下之君主 37) - 天的摄理

天降罚乃因有罪 38) - 天的审判

天道于善者降福,于恶者降祸 39) - 主宰者天的属性

利玛窦认为他发现与西方天观相似的《书经》之天思想,延续至周代、孔子、性理学,作为人格神的属性褪色而变化为理法神,这种变化是堕落,并为之惋惜。然而,从将之理解为俗统摄圣的多元近代性属性的今日视角看,反而认为神圣性更为强化。40)

事实上,作为东亚最为性理化社会的朝鲜知识分子接触《天主实义》,作为可阐明儒教原意的思想加以欢迎。光庵李滉、丁若镛等当代知识分子,甚至冒着生命危险接纳西学。相反,以撰写《西学辨(西學辨)》的慎后聃(慎後聃, 1702-1761)为代表的众多知识分子也对西学表达了忧虑。41)

脚注

- 1) 李正雨,《世界哲学史 3:近代性的地图志》,首尔:吉,2021,pp.164-165。
- 2) 李道欽,〈作为后现代思想的东方哲学的可能性与界限〉,《东学学报》10,2005,p.9。
- 3) 查尔斯·哈里森,《现代主义》,坡州:悦话堂,2003,p.6。
- 4) 据说韦伯关于近代性的论旨集中体现于著名的《宗教社会学论丛》之〈作者序言〉中。金尚俊,《孟子之汗 圣王之血:中层近代与东亚儒教文明》,首尔:Acanet,2011,p.52 再引;马克斯·韦伯著,金德永译,《新教伦理与资本主义精神》,首尔:吉,2010,pp.11-38。
- 5) 万生·德贡布著,朴成昌译,《同一者与他者:现代法国哲学(1933-1978)》,首尔:人间爱,1991。
- 6) 李正雨,《世界哲学史 3:近代性的地图志》,首尔:吉,2021,pp.164-165。
- 7) 李正雨,《世界哲学史 3:近代性的地图志》,首尔:吉,2021;李正雨,《世界哲学史 4:后现代思维的视域》,首尔:吉,2024。
- 8) 艾伦·索卡尔、让·布里克蒙著;李熙宰译,《知识的骗局:后现代思想家如何滥用科学》,首尔:韩国经济新闻韩经BP,2014。
- 9) 郑一权,《勒内·基拉尔与现代思想家的对话:模仿理论、后结构主义与解构主义哲学》,首尔:东研,2017。
- 10) 后结构主义是将结构变化可能性视为更具弹性的第二代结构主义。从大范畴看,代表性理论家包括拉康、福柯、德里达等。
- 11) 李道欽,〈作为后现代思想的东方哲学的可能性与界限〉,《东学学报》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 等 Eisenstadt(2002), Eisenstadt, Riedel, Sachsenmaier(2002), Wittrock(1998), Anarson(2001), Kaya(2004), Hung (2004)。什穆埃尔·N·艾森斯塔特著;林贤镇 [外] 译,《多元近代性的探究:比较文明视角》,坡州:Nanam,2009;金尚俊,《孟子之汗 圣王之血:中层近代与东亚儒教文明》,首尔:Acanet,2011,pp.35-36 再引;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 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)。金尚俊,《孟子之汗 圣王之血:中层近代与东亚儒教文明》,首尔:Acanet,2011,pp.35-36 再引;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) 金尚俊,《孟子之汗 圣王之血:中层近代与东亚儒教文明》,首尔:Acanet,2011,p.41。
- 15) 轴心时代是指公元前 800-200 年间——巧合地几乎同时代圣人出现、世界进入以宗教为中心的文明的时代,由雅斯贝尔斯(Karl Jaspers, 1883-1969)首次使用。

- 16) 通过圣俗的重新布置强化神圣性,据说是隐藏于中国思想史中的发展公式。(汪晖著,朴子英、崔静燮、陈圣洙等3人译,《近代中国思想的兴起》,坡州:石枕,2024)
- 17) 金尚俊,《孟子之汗 圣王之血:中层近代与东亚儒教文明》,首尔:Acanet,2011,pp.33-79;172-182。
- 18) 《典经》〈教运〉1-9。
- 19) 乌尔里希·贝克著,洪性泰译,《风险社会:迈向新的近代(性)》,首尔:新潮流,1997。
- 20) 齐格蒙特·鲍曼,《液态近代》,首尔:江,2009。
- 21) 金德永,《还原近代:为韩国近代化与近代性的社会学普遍史》,首尔:吉,2014,p.41。
- 22) 朴龙淑,《天符经 81 字波罗蜜》,坡州:小同,2018。
- 23) 考察伯尔曼(Herold J. Berman)的先驱性方式很有助益。他 1983 年曾出版关于西方法律传统形成的研究著作。据其所言,在重述过去时须“超越马克思与韦伯”,并须克服西方各种民族主义的谬误、宗教偏见以及 19 世纪历史唯物论与理想型分析等。例如地区名称也是如此。东亚、东南亚的区分并非依据历史实际与内部逻辑结构,而是二战后美国战略地区构图的任意区分,稍有不慎可能成为麻痹知识探究的错误惯例。亚历山大·伍德赛德著,闵秉熙译,《失落的近代性》,Neomerbooks,2012 年,p.18;金德三、李京子、崔元赫,〈近现代范式转换与内在性考察——以传统与近代之韩国式再考为中心〉,《人文科学研究》23,2014,pp.115-142。
- 24) 汪晖著,白元淡译,《近代中国思想的兴起》,坡州:石枕,2024;李钟敏,《中国思想与替代近代性:汪晖〈近代中国思想兴起〉之阅读与书写》,首尔:玄岩社,2017。
- 25) 可称为近代性象征的 20 世纪现代主义,在最日常、最明确呈现的美术领域,也被解释为 16 世纪开始正式由极东亚文化向欧洲传播所形成的文化变种。(柳贤俊,《现代主义:东西方文化的混合体》,首尔:美塞乌姆,2008,pp.73-92)。主张西方近代性的东方起源的学者们,即便对于中层近代性,也认为西方近代性自身已是极东亚文化向欧洲传播所形成的文化变种,因此不是足以解释现实的近代性概念。
- 26) 尹胜龙,〈关于新宗教反结构(communitas)性性质的小考:以朝鲜末期宗教现象为中心〉,首尔大硕士学位论文,1982。
- 27) 李善敏,《关于韩国自主近代化的反思》,坡州:Nanam,2021;赵惠仁,《自东向西扩散的近代公民社会》,坡州:集文堂,2013;黄泰渊,《儒教近代的一般理论》,首尔:韩国文化社,2023。
- 28) 李善敏,《关于韩国自主近代化的反思》,坡州:Nanam,2021。
- 29) 使用东学一词,可以说表达了东学独特的问题意识。运则一(運則一)、道则同(道則同)、理则非(理則非)。运为一、道相同但理不同。水云批判西学没有元亨利贞之理。水云敏锐地指出,西学因没有元亨利贞这一全一性之理而依情境视为真理,从而没有中心。(裴永淳,〈东学与西学的差异问题:以“运则一、道则同、理则非”为中心〉,《大邱史学》73,大邱史学会,2003,pp.203-210)崔水云在《东经大全》〈论学文〉中说,西方因分析性而依情境言语相异,看似信神实未信,故终陷虚无。在抵抗西方帝国主义的全世界文明中,唯有韩国的东学如尼斯贝特般将学问方法论作为抵抗的主要主题。迄今为止东学仅从民众抵抗运动视角加以研究,因此有必要从范式与思维方法论这一内在性立场加以新讨论。
- 30) 金德三、崔元赫、李京子,〈近现代范式转换与内在性考察——以传统与近代之韩国式再考为中心〉,《人文科学研究》23,2014,pp.115-142。
- 31) 郑在植,《传统的连续与变化》,首尔:Acanet,2004。
- 32) 韦伯认为,由新教清教徒精神所发起的早期资本主义与今日仅集中于经济效率的现代资本主义有所区分。(丹尼尔·帕尔思著,赵丙莲、田重铨译,《关于宗教的八种理论》,高阳:韩国基督教研究所,2013)韦伯指出近代性特征即资本主义的性质发生变化是正确的,但韦伯关于资本主义只能从西方基督教立场产生的理论,在今日东方超越西方的现实面前,在理论上与实践上均被驳倒。(托马斯·梅茨格,《摆脱困境:从朱熹·王阳明到唐君毅·冯友兰的新儒学与中国政治文化》,民音社,2014,pp.62-65)
- 33) 高南植,〈水云与甌山的民族主义要素比较〉,《新宗教研究》26,韩国新宗教学会,2012;李京远,〈大巡真理的近代性与变革思想〉,《东学学报》10 集,东学学会,2005。此外,有分析指出韩流引起世界性热潮源于如大巡思想中很好地呈现的韩国宗教哲学。(朴钟铉,〈韩流文化现象的宗教哲学起源与分析〉,《神学论坛》76,延世大学神科大学联合神学大学院,2014)

- 34) 全寿俊,《从新科学到东方学》,首尔:大原出版,1995,pp.281-283。
- 35) 朱谦之著,全弘锡译,《中国造就的欧洲近代——近代欧洲的中国文化热潮》,清溪,2003。
- 36) 托马斯·梅茨格,《摆脱困境:从朱熹·王阳明到唐君毅·冯友兰的新儒学与中国政治文化》,民音社,2014。
- 37) 金德三、崔元赫、李京子,〈近现代范式转换与内在性考察——以传统与近代之韩国式再考为中心〉,《人文科学研究》23,pp.115-142。
- 38) 《典经》〈教运〉1-9;安伸,〈关于利玛窦与大巡思想关系性的研究:大巡思想基督教宗长的宗教现象学解释〉,《大巡思想论丛》36,2020。
- 39) 《典经》〈公事〉3-15;金泰洙,〈《震默祖师遗迹考》与《典经》中震默叙述差异的再解释:以文献传承与口传传承差异为中心〉,《大巡思想论丛》41,2022。
- 40) 李奉镐,《正祖之师,徐命膺的哲学(朝鲜学者对西方科学的应对)》,高阳:东与西,2013。
- 41) 黄泰渊,《儒教近代的一般理论:西方国家的儒教式近代化与儒教国家的西方式近代化》,首尔:韩国文化社,2023。
- 42) 苏建生著,赵京熙、林小妍译,《宋朝的悲伤》,坡州:Geulhangari,2021。
- 43) 黄泰渊,《孔子与世界:拼布文明时代的孔孟政治哲学》,坡州:清溪,2011;黄泰渊,《儒教近代的一般理论:西方国家的儒教式近代化与儒教国家的西方式近代化》,首尔:韩国文化社,2023。
- 44) 赵惠仁,《自东向西扩散的近代公民社会:儒教礼治(禮治)与自由观念的发展及其向西方的传播》,坡州:集文堂,2013;赵惠仁,《受伤的节操、折翼的发展:儒教遗产与韩国资本主义的兴衰》,坡州:Nanam 出版,2007。
- 45) 李英在,〈关于孔子"恕(恕)"概念的共感道德论性解释〉,《韩国政治学会报》47(1),2013,p.37。
- 46) 保罗·费耶阿本德著,郑炳勋译,《反对方法》,首尔:绿色批评,2019。
- 47) 郑炳勋,〈费耶阿本德:超越客观主义与相对主义〉《科学哲学》,坡州:创批,2011。
- 48) 保守的科学哲学将科学限定为可证伪的学问。在将科学视为集体约定的范式的库恩科学哲学中,虽强调两科学之不可通约性,但即便因方法论差异而不可通约的两种科学,如拉卡托斯的研究纲领般,以既有科学的术语解释新科学并阐明其关系,理论上的兼容性也可成为另一种可证伪性。所谓理论兼容性,例如指相对论可全部解释牛顿理论、量子力学可全部解释相对论的特性。(申重燮,《波普尔与现代科学哲学》,首尔:西光社,1992,pp.209-214)在大巡思想中,东方科学与西方科学具有理论兼容性的原因,可如大巡思想所呈现的,可以说是利玛窦使东方科学传入西方。(《典经》〈教运〉1-9)
- 49) 在传统儒教与近代之间,还有一种试图超越这种二选一的极端、呈现相对均衡视角、适当取舍的潮流。即在儒教框架内外进行的儒教改革运动。朝鲜的儒教改革大致由两种潮流构成。一是在儒教框架内由朴殷植—李承熙—李炳宪所延续的改革运动,另一是在儒教框架外由崔济愚与崔时亨进行的更为激进的革新运动,朴殷植与崔济愚是首次在这两个方向上转换的人物,但呈现出彼此相反的态度。(黄宗源,〈崔济愚与朴殷植的儒教改革方向、平等观、对西方近代文明的态度〉,《退溪学与儒教文化》49,2011,pp.318-319)
- 50) 金容沃,《东经大全 2》通木,2021。
- 51) 安伸,〈苏格兰宗教现象学派的'起源':以尼宁·斯马特与安德鲁·沃尔斯为中心〉,《宗教文化研究》9,2007,p.230。
- 52) 由尼宁·斯马特正式开启的将世界观作为宗教现象学研究对象的引入,远可追溯至以解释学论证人文科学相对于自然科学的存在价值的解释学奠基者狄尔泰(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)。(李吉容,〈以修养论看韩国新宗教的结构性特征——以东学与甌山教为中心〉,《东学学报》25,2012,p.153。)
- 53) 李吉容,《宗教学的理解》,首尔:Handle 出版社,2007。
- 54) 尼宁·斯马特的理论如同伊利亚德理论一样可被批判为又一类型论,但伊利亚德的类型论除模糊点外,作为呈现宗教特性的有用说明体系,已为乔纳森·史密斯所认可。
- 55) Van Gennep 除范·热内普外,还被译为方兹内夫、范·赫内普等多种语汇。本文按一般罗马字发音原则译为范·热内普。
- 56) 金泰洙,〈天地公事中所呈现的仪礼性研究〉,大真大学博士学位论文,2013。

- 57) 李英兰,《阈限性》,首尔:东方印刷公司,2020;Thomassen, Bjørn, *Liminality and the modern*, Surrey: Ashgate, 2014。
- 58) 托马斯·S·库恩著,金明子译,《科学革命的结构》,首尔:Kkachiglbang,2013。
- 59) 金明镇,《(Ebs 纪录片)东与西》,首尔:艺谈,2008。
- 60) A. C. 格雷厄姆著,李昌一译,《阴阳与相关性思维》清溪,p.264,2001。
- 61) 金敬洙,《老庄(老莊)的生成论》,首尔:文史哲,2015。
- 62) 郑友镇,〈东方科学的逻辑:关于感应类型的研究〉,《道教文化研究》42,2015,p.122。
- 63) 理查德·尼斯贝特著,崔仁哲译,《思维的地图:东西方观察世界的不同视线》2004,金英社。pp.83-106。
- 64) 冯友兰,《中国哲学之精神(新原道)》,郭信焕译,首尔:西光社,1993。
- 65) 金弼年,《东西文明与自然科学》,首尔:Kkachi,1992。
- 66) 朴东焕,《东方的逻辑在何处》,首尔:高丽院,1993。
- 67) 崔奉永,〈“社会”概念中所预设的个体与整体关系及类型〉,《东方社会思想》1,1998,pp.88-101。
- 68) 列维-斯特劳著,安正南译,《野性的思维》,首尔:Hangilsa,1996。
- 69) 中泽新一著,金玉熙译,《对称性人类学:从无意识中发现的替代性知性》,东亚细亚,2004,pp.197-221。
- 70) 在循环性世界观中,实在的出发并非实体而成为感应。(弗朗索瓦·朱利安,刘秉泰译,《运行与创造:东西文化比较试论》,首尔:KCAcademy,2003,pp.55-69) 弗朗索瓦·朱利安指出,东西方都追求对立统一,但不假定实体的东方内在性虽缺乏实体概念,却能摆脱西方那样的独断。(弗朗索瓦·朱利安,《孟子与启蒙哲学家的对话(奠定道德基础,卢梭康德)》,Hanul 学院,2009,pp.174-180) 感应成为东方思想事物理解方式即感应的前哨。
- 71) 申智英,《何谓内在性》,首尔:绿色批评,2009。
- 72) 弗朗索瓦·朱利安,《事物的倾向:中国人的思维方式》,Hanul 学院,2009,pp.27-37。
- 73) 申智英,《何谓内在性》,首尔:绿色批评,2009。
- 74) 弗朗索瓦·朱利安,《孟子与启蒙哲学家的对话(奠定道德基础,卢梭康德)》,Hanul 学院,2009,pp.174-180。
- 75) 李钟敏,《中国思想与替代近代性 汪晖〈近代中国思想的兴起〉之阅读与书写》,首尔:玄岩社,2017,pp.14-30 再引。
- 76) 林宪奎,《从孔子到茶山丁若镛:儒教人文的东西哲学反思》,首尔:Para 学院,2019,pp.350-381。
- 77) 金英健,《关于东方哲学的分析性批判》,首尔:Ratio 出版社,2009。
- 78) 黄泰渊,《儒教近代的一般理论:西方国家的儒教式近代化与儒教国家的西方式近代化》,首尔:韩国文化社,2023。
- 79) 李在杰,〈康德有机体论的‘自我组织化’概念与分形理论的交叉研究:有机体、生命性、无限(无限)的美学前提〉《文化与融合》44(9),2022,pp.419-433。
- 80) 《典经》〈教运〉1-9。
- 81) 《典经》〈公事〉3-15。
- 82) 《典经》〈教法〉2-56。
- 83) 据说东学论学文开篇水云所言东学与西学的差异,迄今为止因将西学不解释为西方学问一般、而仅限于解释为天主教而存在理解困难。(黄宗源,〈崔济愚与朴殷植的儒教改革方向、平等观、对西方近代文明的态度〉,《退溪学与儒教文化》49,2011,p.330)
- 84) 咸荣大,〈18~19 世纪西学中源论(西學中源論)的展开与其含义——朝鲜学者对西学(西學)的应对逻辑〉,2020。
- 85) 郑友镇,2015,〈东方科学的逻辑:关于感应类型的研究〉。道教文化研究 42,pp.119-140。
- 86) J. J. Clarke 著,赵贤淑译,《西方,与道教相遇》,首尔:艺文书院,2014,p.152。
- 87) 据说相关性思维的科学性可能由李约瑟与卡普拉开始探索,由考夫曼等圣达菲研究所加以发展。(J. J. Clarke 著,赵贤淑译,《西方,与道教相遇》,首尔:艺文书院,2014,pp.141-144、167-177)

- 88) A.C. 格雷厄姆著,李昌一译,《阴阳与相关性思维》,清溪,2001。
- 89) 金奇,〈关于阴阳五行说的朱子学应用样态的研究〉,成均馆大学博士学位论文,2012,p.4。
- 90) A.C.格雷厄姆著,李昌一译,《阴阳与相关性思维》清溪 2001;D. L. Hall and R. T. Ames, *Anticipating China*, Albany: State University of New York Press, 1995。
- 91) 约翰·亨德森著,文中养译,《中国的宇宙论与清代的科学革命》,2004,p.45。
- 92) 郑友镇,〈东方科学的逻辑:关于感应类型的研究〉,《道教文化研究》,42,2015,p.122。
- 93) 理查德·尼斯贝特著,崔仁哲译,《思维的地图:东西方观察世界的不同视线》2004,金英社。
- 94) 弗朗索瓦·朱利安,《孟子与启蒙哲学家的对话(奠定道德基础,卢梭康德)》,Hanul 学院,2009。
- 95) 罗杰·艾姆斯著,张元锡译,《东洋哲学,其生与创造性:和而不同:比较哲学讲义》,成均馆大学出版部,2005,pp.155-199。
- 96) 金亨孝,〈关于原始返本与解冤思想的哲学省察——甌山思想的一项研究〉,《关于东西哲学的主体性记录》,首尔:高丽院,1985,pp.38-67;金亨孝,《德里达与老庄的读法》:韩国精神文化研究院,1994。
- 97) 朴正镇,《宗教人类学》,首尔:佛教春秋社,2007;朴正镇,《哲学的礼物,礼物的哲学》,首尔:松树,2012。
- 98) 朴龙淑,《天符经 81 字波罗蜜》,坡州:小同,2018。
- 99) 金正民,《萨满圣经》,首尔:Global Contents,2023。
- 100) 金相日,〈关于大巡思想 4 大宗旨的文明史考察〉,《大巡真理学术论丛》1,2007。
- 101) 金大铉,〈大巡思想与海德格尔的'良心'概念的比较研究:以围绕'良心'之向源回归特性的讨论为中心〉《大巡思想论丛》28,2017,pp.243-265;金大铉,〈通过黑格尔的劳动(劳动, Arbeit)概念看天地公事(天地公事)研究〉《大巡思想论丛》32,2019,pp.175-199;金大铉,〈关于德勒兹体系形成背景的研究:从康德先验哲学体系之深渊的逆流〉《大巡思想论丛》37:329-355. 2021;金大铉,〈大巡真理之解冤(解冤)思想的解构(解體)论性理解:以雅克·德里达(Jacques Derrida)的解构论为中心〉《大巡思想论丛》39,2021,pp.69-97。
- 102) 范·热内普著,徐永大译,《通过仪礼》,仁川:仁荷大学出版部,1986。热内普原音也称方兹内夫、赫内普,但此处按一般罗马字发音及不同译书的用例译为"热内普"。
- 103) 范·热内普著,徐永大译,《通过仪礼》,仁川:仁荷大学出版部,1986,p.13。
- 104) 范·热内普著,徐永大译,《通过仪礼》,仁川:仁荷大学出版部,1986,p.13。
- 105) 范·热内普著,徐永大译,《通过仪礼》,仁川:仁荷大学出版部,1986,p.14。
- 106) Z. Bauman, "A Revolution in the Theory of Revolutions?", *International Political Science Review* 15(1): 15-24, 1994。
- 107) 维克多·特纳著,姜大勋译,《人间社会与象征行为:社会戏剧、结构、Communitas》,首尔:黄牛步,2018,pp.5-12。
- 108) 齐格蒙特·鲍曼著,郑一俊译,《沦为垃圾的人生:现代性与其放逐者》,首尔:新潮流,2008。
- 109) 塞缪尔·N·艾森斯塔特著,林贤镇[外]译,《多元近代性的探究:比较文明视角》,坡州:Nanam,2009。多元近代性也是包含如自生性近代性般的替代性近代性的概念。
- 110) A. Szakolczai, "Liminality and experience: Structuring transitory situations and transformative events", *International Political Anthropology* 2(1), 2009, p.160。
- 111) 鲍曼于 1992 年获得社会学与社会科学领域欧洲阿马尔菲奖,1998 年获法兰克福市西奥多·阿多诺奖。
- 112) B. Thomassen, *Liminality and the modern*, Surrey: Ashgate, 2014, p.4;金光建,〈阈限性(liminality)概念的多角度理解〉,《神学与实践》78,2022,pp.700-701 再引。
- 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) 金益斗,《韩国民族表演学》,坡州:知识产业社,2013。

- 116) 李英兰,《阈限性》,首尔:东方印刷公司,2020。
- 117) 金惠淑,《新阴阳论》,首尔:梨花女子大学出版部,2014;金英柱,〈西方二分法与东方阴阳法的克服——太极二分法〉,《社会思想与文化》4:2001,pp.37-80。
- 118) 维克多·特纳著,金益斗译,《(维克多·特纳的)从祭仪到戏剧》,首尔:民俗院,2014。
- 119) 维克多·特纳,《象征之林》,首尔:制作知识的知识,2020。
- 120) 维克多·特纳著,朴根源译,《仪礼的过程》,首尔:韩国心理治疗研究所,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。
- 123) 以电影《杯》导演而闻名的不丹精神领袖钦哲诺布也有将表演学与佛教相关执行的先行研究。Norbu, Khyentse, 《人间是剧场》,北京:新星出版社,2016。
- 124) 齐格蒙特·鲍曼著,李一秀译,《液态近代》,首尔:江,2009。
- 125) 伊娃·伊鲁兹著,朴亨信、权五宪译,《消费浪漫乌托邦》,首尔:理学社,2014。
- 126) 姜寅哲,《5·18 光州 Communitas》,首尔:人之纹,2020。
- 127) 布鲁诺·拉图尔著,洪哲基译,《我们从现代过:为了对称性人类学》,首尔:Galmuri,2009。
- 128) A. Szakolczai, "Permanent (trickster) liminality: The reasons of the heart and of the mind", *Theory & Psychology* 27(2), 2017, pp.231-248。
- 129) 李英兰,《阈限性》,首尔:东方印刷公司,2020,pp.231-232。
- 130) 维克多·特纳,金益斗译,《(维克多·特纳的)从祭仪到戏剧》,首尔:民俗院,2014,pp.47-48。
- 131) 在大巡思想中也有以表层宗教与深层宗教的宗教经验差异将阈限性作为宗教体验加以研究的事例。(李恩熙,〈从表层与深层视角看大巡真理会:从宗教经验视角〉,《大巡思想论丛》27,2016)
- 132) 黄弼浩,《宗教辩护学·宗教学·宗教哲学》,首尔:哲学与现实社,2004,pp.220-235。
- 133) 天上之天被称为超越天或天外天。在大巡思想中,本文中天上之天就大巡思想而言称为九天,其他情况下与内在天相对、强调对立含义时称为超越天,强调空间差异时则称为天外天。
- 134) 金芝河,《金芝河全集 1》,首尔:实践文学社,2002。
- 135) 金益斗,〈相生·解冤·大同的'天地巫祭'愿景与神明创出的文体〉,《千年的诗作》11(3),2012,pp.12-25。
- 136) 李英兰,《阈限性》,首尔:东方印刷公司,2020,p.162。
- 137) 尹胜龙,〈关于新宗教反结构(communitas)性性质的小考〉,首尔:首尔大学大学院,1988。
- 138) 郑镇弘,《韩国宗教文化的展开》,首尔:集文堂,1988。
- 139) 理查德·尼斯贝特著,崔仁哲译,《思维的地图:东西方观察世界的不同视线》,坡州:金英社,2004。
- 140) 赵成桓,〈东学的自生性近代性:以海月崔时亨的人观与世界观为中心〉《神学与哲学》(36),2020,pp.223-243。
- 141) 李昌一,《邵康节的哲学》,首尔:深山,2007,p.479。
- 142) 伊哈布·哈桑著,郑正镐、李素映译,《后现代主义概论》,首尔:翰信文化社,1991。
- 143) Wallace, Anthony F. C., *Religion; an Anthropological View*. New York: Random House 1966, p.166。
- 144) 其是,社会所有人在功能上必要的,在系统所有水平上为了以减少变化压力的方式行动,维持社会与文化、自身身体与行为规则的精神图像。我称之为'迷宫路'的这一图像.....[它]是一个人所看到的自然、社会、文化、人格、身体的图像。(金周观,〈以交叉文化比较看作为重生运动的东学〉,《东学学报》35,p.244 再引)
- 145) 崔亨根,〈传教与文化变化〉,《传教神学》16,2007,p.272。
- 146) 金周观,〈以交叉文化比较看作为重生运动的东学〉,《东学学报》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。

- 149) Wallace, Anthony FC, "Revitalization Movements." *American anthropologist*, 1956, pp.266-267。
- 150) 坎贝尔的 17 循环如下。I.第 1 幕:1.日常世界,2.对冒险的召唤,3.对召唤的拒绝,4.与精神导师的相遇,5.第一关的通过。II. 第 2 幕:6.试炼·协助者·敌对者,7.向洞穴最深处的接近,8.试炼,9. 报偿。III. 第 3 幕:10.归还之路,11. 复活,12. 携灵药归还。坎贝尔的 12 循环由分离-通过-归还 3 阶段构成。3 阶段又被细分为 17 阶段。I.出发,分离:1.凡俗的日常世界,2. 对冒险的召唤,3.对召唤的拒绝,4.超自然的助力,5.第一关的通过,6.鲸鱼之腹。II. 下降,入门,通过:7.试炼,8.与女神的相遇,9.作为诱惑者的女性,10.与父亲的和解,11.神格化,12.终极恩惠。III. 归还:13.归还的拒绝,14.不可思议的逃脱,15.外部的救援,16.(归还)关口的通过,17.生之自由。克里斯托弗·沃格勒著,咸春成译,《神话英雄与剧本创作》,无忧树,2005,p.51;约瑟夫·坎贝尔著,李允基译,《千面英雄》,民音社,1999,pp.44-45,54-59,315,333-337;赵得昌、金德三、崔元赫,〈通过坎贝尔神话理论的嫁接对京剧的再考察〉,《艺术人文社会融合多媒体论文志》7(1),2017,pp.979-987;金贤子,〈坎贝尔的神话论〉,《宗教与文化》6,首尔大学宗教问题研究所,2000。
- 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。
- 153) 郑镇弘、金泰渊、张锡晚、李镇求、林贤洙,《韩国宗教学》,首尔:大韩民国学术院,2021,pp.398-431。
- 154) 金铎,《贯穿韩国新宗教的理念,以人为中心主义》,首尔:民俗院,2023。
- 155) 卡尔·曼海姆著,任锡镇译,宋虎根解题。《意识形态与乌托邦》,坡州:金英社,2012。
- 156) Anthony F. C. Wallace 著,金钟硕译,《宗教人类学》,天安:阿乌乃 2010,pp.146-149。
- 157) 赵惠珍,〈作为抵抗仪礼的'五广大游戏'与'东学'、'三一运动'的相关性——小说《土地》的故事叙事特征与抵抗仪礼研究〉,《现代文学的研究》78,2022,pp.63-102。
- 158) 金泰洙,〈关于《典经》中所呈现入门仪礼的研究〉,《大巡思想论丛》24(2),2015,pp.85-115;金泰洙,《天地公事中所呈现的仪礼性研究》,大真大学博士学位论文,2013。
- 159) 关于东学思想与开化思想、东学思想与儒教思想的共同体意识等已有比较研究。(陈普成,〈19 世纪后半叶朝鲜社会变革性公共意识的两条脉络〉,《人文社会》21》13(2):2022;陈普成、金钟坤,〈东学的连带性共同体意识与近代之路〉,《大同哲学》104,2023。
- 160) 金周观,〈以交叉文化比较看作为重生运动的东学〉。《东学学报》(35),2015,pp.237-272。
- 161) 金韩九,〈关于东学天道教的文化人类学一考察〉。《社会科学论丛》9,1990,pp.143-172。
- 162) Rigal-Cellard, Bernadette, "Daesoon Jinrihoe in Light of Anthony Fc Wallace's Revitalization Theory." *Religiskifilozofiski raksti* 30(2), 2021, pp.134-162。
- 163) 高南植,〈大巡思想中所呈现东学的地位与甌山的参东学展开〉《大巡思想论丛》16,2003,pp.1-23。
- 164) 将自己作为第三者陌生化的反省与讨论,从大巡思想中将教化称为真理讨论这一点起即被强调。(《大巡指针》,1 章 5 节;严慧珍,〈大巡真理会教化方法的讨论教育性接近〉,大真大学校硕士学位论文,2019)
- 165) '无自欺'概念与大巡思想相生相连结的着眼点,已从西方哲学视角加以研究。金泰洙,〈大巡思想之无自欺(無自欺)中所呈现的相生伦理——以与康德及密尔伦理观的对比为中心〉,《大巡思想论丛》27,2016。
- 166) '无自欺'与作为大巡思想天地人关系所凝聚的地上天国、地上神仙实现一同,符合大巡思想的目的即理想社会。(罗权洙,〈大巡真理会的理想社会论研究〉,大真大学校博士学位论文,2016)

III. 东学思想的自生性近代性与作乱的阈限性

然而,作为天的第五元素属性最大化的地水火风之天观、地观、人间观,与作为地的土的属性最大化的阴阳五行之天观、地观、人间观,正面相冲突。所幸在利玛窦时代,以补儒论为契机,两种天观、地观、人间观维持了合作关系;但利玛窦以后,因补儒论之争,两种天观、地观、人间观相互排斥,走向对立的关系,最终东方如印加或玛雅帝国一般,陷入文明被西方所灭的危机。东方未能超越儒教之典宪,西方亦无法包容东方。

尤其太极之“理”是否为自立之存在,成为两种天观的核心问题。在以实体说明变化的西方形相性天观中,万物乃被创造,故太极之“理”不可能是自立之存在;而在以天地开辟掌管天地运营的东方同化性天观中,太极之“理”是自立的,故两种天观必然冲突。

围绕“理”是自立存在(substantia)还是偶然存在(accidentia)的区分,《天主实义》中利玛窦阐明“理”不能自立的西方实体论立场⁴²);而作为性理学者的慎后聃,则在《西学辨》中以东方的属性论逻辑回应⁴³):理与事物完全相连,有理则有事物,有事物则有理。

原本对西方友好的一般民众,在西方支配正式化的《北京条约》之后,对西方的天观、地观、人间观立场也转为否定。被西方力量所压制的东方,如今需要能够应对西方力量的通过仪礼之阈限性,以及新的天观、地观、人间观的再活化。于是在东亚,中国发生了一贯道、太平天国之乱、辛亥革命等运动,日本也有明治维新、天理教等新兴宗教运动新生或扩散。

对阴阳五行之天观、地观、人间观崩溃反应最敏锐之处,是东亚三国中儒教化进展最深的韩国。韩国进一步发展了西学源于东方的西学中源论,并从东方观点解释西学。从徐命膺开始的韩国式西学中源论,经丁若镛与崔汉绮之后,在东学思想中迎来了转换的临界点。⁴⁴)东学思想透过侍天主这一阈限性,提出地水火风之人格神与阴阳五行之理法神之间的调和。

在东方,天界、地界、人间界的创造主隐藏,但与西方不同的是,天界、地界、人间界依《周易》以天地人及阴阳划分,构成自律且一贯的神明体系。在西学中,因唯一神而天界、地界、人间界的其他神消失;而在道教中,因《周易》的影响,天界、地界、人间界之神以阴阳这一自律且一贯的体系运作。这与东学的“无为而化”、“天地鬼神”⁴⁵)之调化思想相连。

西学中源论传入朝鲜后,针对利玛窦对阴阳五行的批判,产生了阴阳五行论之反驳。徐命膺以邵康节(邵雍,1011-1077)的阴阳五行论反驳利玛窦的《天主实义》。另一方面,丁若镛

(1762-1836)虽部分接受利玛窦的观点以批判性理学,但这是为了维护东方价值。如此,东学之前关于相关性思维的东西方论争,已成为当时学界的重要议题。“东学”诞生于强调对“西学”的东方学问固有方法论的时代氛围之中。

对当时的东方人而言,东亚自生性近代性的确立已不仅是选择问题,更是生存问题。透过鸦片战争实感西方力量的东方意识到,若自生性近代性确立失败,亚洲也可能沦落至如非洲或美洲原住民般文明丧失的境地。况且对比西方人更勤奋生活的东方人而言,西方的冲击不仅是巨大的物质威胁,更是使过往努力化为乌有、丧失意欲的精神威胁。

帝国主义时代的东方人不仅面临物质威胁,更迎来连身份认同都丧失的精神危机,因而无批判地接受西学,或依赖东方的神秘主义。透过东方的合理性即相关性思维确立自生性近代性,日益成为东亚生存的核心问题。东学背负着沉重的课题而成立。以阴阳五行这一相关性思维为基础的东学概念既已确立,“无极大道”、“天地鬼神”、“上元甲”、“再开辟”等概念也得以重新确立。

天观的相克化

随着阴阳五行与地水火风之天观、地观、人间观相冲突,天观的相克化日趋加深。阴阳五行与地水火风两种思想其理想的天观、地观、人间观相同,相克化的样态也相似。在地水火风的世界观中因人之罪、在阴阳五行的世界观中因不完整的世界结构,理想世界分别被相克化为水火风三灾、阴阳乱杂。利玛窦以后展开的东西交流使东西方因不同理由否定神,天观的相克化由此推进。

利玛窦以后展开的东西方神人关系的混乱,从人死后的灵魂不灭说开始。⁴⁶⁾ 利玛窦以后,东方所持“四代之后气即消散因而灵魂亦消失”的理气论受到怀疑,西方所持“神之世界仅由绝对神一位与少数天使构成”的观念也受到怀疑。⁴⁷⁾ 利玛窦以后,东方否定阴阳五行与天地神明,西方则形成了如东方般由无数理法神或机械构成的无神论世界观。

东西方思维方式的差异,早在利玛窦的《天主实义》及围绕《天主实义》的论争中已详细呈现。以今日标准看,地水火风的世界观比近代机械性科学观更近似利玛窦所批判的阴阳五行之天观、地观、人间观;但在说明变化时强调实体这一点上,正如弗朗索瓦·朱利安所指出⁴⁸⁾,地水火风的世界观与近代机械性科学观更为接近。利玛窦实际上批判:东方阴阳五行之天

观、地观、人间观虽与相关性思维之科学共享某些属性,但说明变化时不以实体说明 49),而以属性说明,乃是非科学的解释。

如补儒论之争所示,天主教否定了利玛窦传达的东方世界观,但在世俗社会中反而受到欢迎。以“我思故我在”(Cogito ergo sum)为代表的笛卡尔为先驱,西方漂白既有的神观 50),构筑无神(神)的机械论世界观。另一方面,在道德上则扩大强调福音重于律法的理论。51) 即加尔文的预定救赎说转变为无神社会中的共感。近代性集中于新的阈限性。从人性角度看,这种神观的变化一直被解释为积极变化,但在近代问题最大化的今日,反而成为反省的契机,以及寻求新的替代性近代性的契机。

在相克化的神尊人卑之天人关系中,人唯有通过解脱、脱俗或死亡离开天界、地界、人间界,才能脱离生老病死之苦。在相克化的天观中,神明亦被束缚,各守自界、囿于本职本域,沦为否劫之中的存在。人因而各受地气影响,兴起不同文明,相互纷争。又因相克化之天导致雨露失调,人陷于水火风三灾之苦。相克生相克,天地与人惨遭错乱,转入尽灭之境,这正是今日之现实。

东学思想之侍天主天观所呈现的阈限性

东学思想的侍天主(侍天主)天观(天观)

当性理学的理法天(理法天)在东亚、特别是朝鲜社会无法解决新时代的问题时,东学以天上之天即天外天,亦即无极之天这一新天观,提出了解决方案。东学试图以天观包容西学的学问。这与蒙古与伊斯兰对西方的入侵成为西方近代性背景的情形相似。东学新提出的天观,与性理学的理法天不同,乃是与天上之天,即天外天(天外天)的直接沟通。侍天主之天,即作为天外天的天之概念。

东学思想强调既有天观、地观、人间观中未被关注的天外天概念,以谋求天观、地观、人间观的自生性近代性。在多重近代性理论中,近代性正是如东学思想般,通过对既有天观、地观、人间观中被疏远部分的再活化,改变圣-俗顺序,使俗能容纳圣的统摄与阈限性中产生。东学思想通过与天外天的直接沟通,追求在日常世俗中体验圣的圣-俗顺序的再配置,并通过守心正气尝试解决既有重叠问题的阈限性。

水云将与既有性理学之“天”不同的“天上之天”的直接沟通称为侍天主(侍天主)。水云毕生为与“天上之天”的直接沟通投入了自己所有能力。经过近四十多年的长期努力,水云终于在庚申年达到天师问答(天师问答)。52) 东学思想的天观以与上帝相遇的天师问答而成立。据说水云于 1860 年(庚申)阴历 4 月 5 日接受上帝的首次启示。

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

不料四月间心中冰冷、身体颤抖,既无法把握是何种病症,也难以言语形容之际,忽有某位神仙之言传入耳中,惊起追问后,答道:“勿惧勿恐。世人称我为上帝,你不识上帝吗?”问其缘由,答曰:“我亦无功,故生你于世间,教人此法,勿疑勿疑。”问曰:“那么以西道教人吗?”答曰:“不然。我有灵符,其名曰仙药,其形为太极,又形为弓弓;受我此符,救人疾病;受我咒文,教人为我,则你也将长生,布德于天下。”53)

水云的天师问答持续约六个月,经过约一年的思索后,水云在《龙潭遗词》与《东经大全》中详尽表达。因此李敦化将水云的修行分为天师问答与内部讲话。然而据说在《龙潭遗词》与《东经大全》之后撰写的《道源记书》中,记载水云在其后直至被捕前夕仍数次与上帝沟通的段落。54)

东学思想在近代宗教,乃至古今中外宗教史上最具特色之处,据说在于创始人的宗教经验被极为详尽且长时间地表达。首先,如东学思想般以创始人的宗教体验开启宗教的,几乎只有伊斯兰教;其他宗教如佛教则以创始人的修道经验等开始,关于宗教体验的记录并不出现。55) 而且伊斯兰教的经验也表达得非常简略。东学思想在儒教传统深厚的韩国社会能够短期内获得众多支持者,这详尽的天师问答所引发的信赖功不可没。

在水云解释天师问答六个月间所进行对话内容的过程中,东学得以成立。水云在《论学文》中首先强调与西学的区别作为东学的认识论背景。水云告知自己所遇的上帝乃整合东西方之天的天上之天,特别主张其为高于西学之天的天。水云在“学(学)”的性质中阐明此点。如《论学文》题目所示,在抵抗西方帝国主义的全世界文明中,唯有韩国的东学以认识论主题“学问”

为主要议题。关于东西方的差异源于认知结构这一根源部分的论断,在东学的《论学文》中首次出现。

在《东经大全·论学文》中,水云提到西方因分析性而言辞随情境变化,看似信神实则不信,故终陷于虚无。水云首先以“运则一 道则同 理则非”(运则一,道则同,理则非)之语明示东学与西学之差异。

日與西道 無異者乎

问:与西道并无差异吗?

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

答:洋学与此相似但有差异,似祈祷而无实质。

然而运数则一,道则同,而理则相异。56)

上述例文中水云说东方与西方的学问目标相同但方法论不同。对此先行研究裴泳淳曾整理。裴泳淳指出既有先行研究未详尽解明东学所言运(运)、道(道)、理(理)的差异,并详述其差异。裴泳淳认为侍天主“侍天主造化定 永世不忘万事知”(侍天主 造化定 永世不忘万事知)中,“侍天主”相当于天(天),“造化定”相当于地(地),“永世不忘万事知”相当于人(人),以此分析侍天主为天地人的相关性思维。

裴泳淳又将侍天主套用到运(运)、道(道)、理(理),将道(道)配为“侍天主(侍天主)”,运(运)配为“造化定(造化定)”,理(理)配为“永世不忘万事知(永世不忘万事知)”。结论是东学与西学的差异在于天地虽同而合一,但侍奉天主的人之理则有所不同。裴泳淳说,在东学中东西方所共享的春夏秋冬之天(道)相同,但东方与西方的土地却因气运(运)而有所不同。57)

东学与西学之理的差异,在东学中作如下说明。

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

“为何如此呢?”“我所受之道乃顺天主之意而自然教化世界。”各自守其本心、正其气运,顺其天性而受天主教诲,则自然教化成就。对此,信仰西学的西方人,其言无正确次第,其文无清晰条理。而且全无为天主之实,只为自身之利祈祷而已。所以既无身与灵气合一之奇妙境地,

也无天主真正教诲,只有形式而无实质。看似念及天主却并不真心为天主。如此,其道几乎内容空虚,其宗教不为天主。怎能说没有差异呢?58)

上述例文被视为《东经大全》中最难解的部分,据说理由是上述例文中批判对象主要被理解为天主教或天主教信徒;若将上述例文中的批判对象视为西方人整体、西方学问整体,则可以理解。59)

在上述例文中,裴泳淳指出东学所指出的东学与西学的决定性差异在于“气化之神(气化之神)”。这里所谓气化(气化),意指天之气运凝缩于身体。西学只是向天主祈祷,但没有能自行气化(气化)的咒文(咒文),也没有守心正气(守心正气)的修炼。水云在此以同样逻辑批判无气化的西学,正如他批判西学中神父与一般信徒被严格垂直区分一样。

实际上水云在东学创道中最自豪之处也正是守心正气(守心正气),据说这不仅针对西学,对儒学(儒学)他也作如是言。60) 水云认为东学与西学的差异在于有无修炼方法,这是关于东西方学问的卓见。据称整合了东西方灵性的著名超个人心理学家肯·威尔伯(Ken Wilber, 1949-)也曾指出,即便是德国观念论这样体系性的哲学也无修养论,这是西方思想最大的弱点。61) 肯·威尔伯认为,现代思想最紧迫的问题是将西方的认识论进路转向修养论进路。62)

在东学思想中上帝的出现,从正统性理学立场看,属于怪力乱神,是异例而异端的样貌。水云的天师问答看似更为异例,因为水云的家系属于韩国性理学的正统系列。作为不如庶孽的再嫁女之子,水云出生不幸,但其父近庵崔瑬(近菴 崔瑬,1762-1840)的学术谱系属于退溪李滉(李滉,1501-1570)师弟谱系中的正统系列。不仅对儒学者,对一般百姓而言上帝的出现也是异例情形,但出乎意料地,当时与上帝对话的水云的天师问答不分阶层都获得了认可。东学思想得益于儒佛仙的诸多传统,得以克服此局面。

对水云的天师问答得以广泛接受的背景,近期研究指出东学发生当时新近流入的中国道教的影响。特别是朝鲜后期鸾坛道教(鸾坛道教)的影响被凸显。这是由于今日鲜为人知的中国道教的传入,据说因清朝的混乱,许多清朝道士进入朝鲜,当时朝鲜形成了称为“无相坛(无相坛)”的最早道教集团。甚至高宗皇帝也将道教经典作为国家事业刊行。水云的天师问答能被认可为与上帝的天师问答,其背景在于因鸾坛道教传入而正在变化的当时朝鲜社会的氛围。63)

道教对东学成立的影响也表现在咒文修炼与东学歌辞中。东学能在儒教社会中获得认可,据说正是因为流入的道教的影响。东学思想还包含了集东亚传统文明之大成的道教。“东学

歌辞”也可解释为因与神明感应而下笔的“降笔”。64) 据说甌山也是承蒙东亚智性三大精髓,即邵康节的知识、李太白与杜甫的诗、苏秦与张仪的辩才这三种气运昭显。65) 实际上水云后来被甌山任命为与道教相关的后天仙道之宗长(宗长)。这表明东学继承了道教的精髓。甌山将此表述为天地之作用(天地之用)中的十二运星(运星)之胞胎(胞胎),以及具体形态上的“造化”。66)

在东方思想中天观与修炼方法相关。在修炼方法中,天观有所凝聚之处。东学修炼的最大特征是咒文修炼。即便从正统性理学立场看,这也作为例外被接受。咒文(咒文)在儒教中也有部分引入,如咏歌舞蹈(咏歌舞蹈)的“正易”案例或时调朗诵的案例。“咒文”在佛教中早已作为念佛广泛运用,但在朝鲜儒教主流社会中是例外的,反倒因这种例外性,东学得以更广泛传播。67) 咒文修炼是今日西方灵性修炼也在运用的古今中外普遍的修炼方法,但在韩国,直到东学才被引入一般大众的自我修炼,其后被新兴宗教广泛使用。68)

儒教对东学的成立也起到很大作用。东学实际上被甌山评价为未能超越儒教的典宪。69) 首先,东学如代表性咒文“侍天主”案例中“至气今至愿为大降(至气今至愿为大降)”所示,强调性理学也强调的气(气)的作用。如“道气长存邪不入(道气长存邪不入)”70)般,东学在重“气”轻“理”的立场上,但东学除上帝之外几乎不出现道教神明的内容,在此意义上并未大幅脱离儒教层面的“气”。

未强调道教神明的水云的上帝观,亦未大幅脱离儒教天观的影响。安有京指出,东学虽强调“气”,但在东学成立背景中,可以看到从退溪奠定理(理)到茶山一脉相承的关系。东学之所以能在韩国成为可能,退溪的影响很大。71)

整体而言,在水云对东学的理解中,上帝观等理论层面在儒教典宪之内,而术数等形而下学部分则积极接纳了道教。72) 实际上东学得以广为大众所知,“术数”之力也起到很大作用。在东学农民运动中,东学农民运动得以持续的重大力量之一,正是对术数的信仰。

在形而上学层面位于儒教典宪之内,在形而下学的术数层面则擅长道教术数,这反而起到了进一步强化东学儒教典宪的作用。如黄玔(黄玔,1855-1910)的《梧下记闻(梧下记文)》所示,东学实际上吸纳了各阶层之人,其加入目的极为多样。73) 甌山实际上高度评价同为东学参与者中为身份解放努力的全明淑(全明淑,1855-1895),并洞察众多东学参与者表面高喊辅国安民、内心却梦想王侯将相的实情。74) 覬覬王侯将相而参与东学者判断,在擅长术数的东学中足

以实现自己的梦想。尹以钦因此认为,东学在一般人中表现为《郑鉴录》思想的进一步扩展,并成为其后新兴宗教的范本。75)

佛教对东学成立的影响是间接的。佛教的影响在于水云避难之处为隐寂庵,以及东学的咒文与念佛相似的关系。东学农民运动最初活跃起来,也与接主孙华仲(孙华仲,1861-1895)从禅云寺弥勒像腹中取出李书求(李书求,1754-1825)所写之书有关。然而对前世与祖先的信仰,如因缘法等并未在东学中得到强调,故大巡思想中那样的解冤思想在东学思想中也未出现。

除儒佛仙之外,对东学成立产生重大影响的是阴阳思想。阴阳思想虽也可纳入广义的道教范畴,但若分开来思考,东学未能大幅脱离儒教易经思想中所呈现的天地观,如“天地即鬼神,鬼神即天地”这样的儒教阴阳观。东学虽从强调天外之天开始,批判西学与儒佛仙并试图超越之,但未能引入神明这类概念的东学思想,尚未大幅脱离儒教。这与强调神明的大巡思想的阴阳观有所不同。

除儒佛仙等思想背景之外,东学得以成立,据说还因当时对外势的恐惧及其反作用之民族情感的影响,水云与甑山的思想中呈现出对开港期西方侵略的对抗意识。76)

我亦生于东方,受于东方,道虽为天道(天道),学则为东学(东学)。77)

东学从对日本的抗争进一步扩展到对西方的抗争。东学之后,“东”的概念据说从相对于中国的指代韩国之意,转变为相对于西方的指代东方之意。然而,如“性理学”那样以社会运动之“学”概念出发的东学,经过日本殖民期之后,据说趋于内面化。78)

东学成立之时,东学领导者们对国际情势的认识仅局限于中国范围。东学歌辞中对日本的强烈敌意,亦近于以中国为中心解释世界的儒教典宪。

归结而言,水云对东学的理解,建立在水云波澜万丈的人生历程、深厚的学问与纯粹的心地之上,并以郑鉴录的民族主义影响、对身份制度废除的意志、对国际情势的无知等为背景而形成。其后展开的东学农民运动也深受这种成立背景的影响。东学不像大巡思想那样强调理,而是强调气运;金芝河指出,相比东学思想,大巡思想更强调日常。

东学思想的天观,最终是在如此对立样态中作为解决方案而出现的:与强调作为天外天的超越天、不强调以天地划分的内在天的西方天观不同,东方天观强调以天地划分的内在天而不强调作为天外天的超越天。东学思想之天观所具的自生性近代性,在此解决方案中重新编排圣与俗,并包含且超越古今东西之天观。东学思想的天观尽量接纳东方儒佛仙的优点,也试

图包容西方天观的优秀之处。东学思想的天观所具的此双重性,早已被金敬宰等人称作泛在神观。⁷⁹⁾然而,既有的泛在神观未能通过与近代性的连接充分揭示其发生背景。

近代性在西方是科学问题,但对东方人而言,却是是否遭种族清洗的生存问题。今日近代性问题在学术层面被讨论,但当时近代性具有生存问题的性质。进而,今日的近代性已不仅是东方的问题,而扩大为人类灭绝的问题。来之不易而成立的东学思想之天观,以多样样态呈现。

侍天主(侍天主)天观的阈限性样态

东学在需要自生性近代性之时,首先提出“无极大道(无极大道)”这一概念作为新天观。“无极大道”与天上之天,即太初之宇宙相关。这可与西方近代性在伊斯兰与蒙古入侵这一东西冲突情境中发展到原子论这一新天观相比拟。东学之天观通过天外天包含并超越东西方天观,以个体发生重演了东西方天观的系统发生。这显示了通过重新配置圣与俗的边界而成就的阈限性之自生性近代性。

身体剧烈颤抖,外感神灵之气运,内闻教诲之言降下;欲看不见、欲听不闻,心中反而怪异、疑惑,于是收敛心神、端正气运,问道:“何以如此?”答曰:“吾心即汝心[吾心即汝心]。人岂能知此?知天地而不知鬼神,鬼神者亦我也。汝已至无穷无穷之道,可修而炼之,著文教人,正法布德,使汝长生而光照天下。”我又修炼了近一年,推度之下,无非自然之理,故一面作咒文,一面作受神灵之气[降灵]之法,一面作不忘天主之文,程序与道法唯以二十一字[咒文]而成。”⁸⁰⁾

上述例文为水云接受无极大道之时的叙述。所谓“无极大道”为何、为何能将东学表述为“无极大道”,在上述例文《东经大全·论学文》中清楚呈现。将东学表述为无极大道的部分,在《龙潭遗词》中亦多次出现⁸¹⁾,但上述例文最为详尽。

所谓无极,是指阴阳分立以前的状态、亦即比太极更早的状态,故与太初之宇宙相关。从天观的层面看,相当于天外之天即天外天(天外天)。因此无极大道意味着超越阐明太极之理的既有性理学、阐明天主的西学、领悟宇宙实体的佛教,即天外之天的道。故如上述例文“汝已至无穷无穷之道”所言,无极大道便成为“无穷无穷之道”。

无极大道之所以为“无穷无穷之道”,上述例文以“吾心即汝心[吾心即汝心]”说明。这里“我之心即吾心(吾心)”乃“天上之天”即天外天之心,“你之心即汝心(汝心)”是以水云为代表的人之

心。这意味着天外天即无极之心即为人之心。这是说作为天地人起源的天外天之心与人之心相同,人在宇宙中的地位成为与无极心心相通的存在,故为“无极大道”。

既有的无极与东学的“无极大道”在天观层面最大的不同,在于如天师问答、降笔般直接与人沟通的“无极”即上帝首次出现。甚至水云在初期天师问答中持续怀疑上帝的意图,坚持自己的主张,反而获得了上帝的信任。直接与人沟通的无极这一东学天观,呈现为无冲突地调和东方的同化性天观与西方的形相性天观的天观。

就东方而言,“无极大道”首先在其名称上,典型呈现了东方代表性相关性思维即无极-太极-阴阳五行之传统。这与东方的同化性天观相契合。“万古无有之无极大道”的表述,可视为相关性思维之完成的意涵。⁸²⁾进而,“无极大道”的表述,也表明东学思想继承了在东方作为宗教展开的儒佛仙的相关性思维。事实上,儒佛仙都以天地人合一的相关性思维为背景;有先行研究指出,东学代表性的侍天主思想是将绝对存在内在化方向发展而来的儒佛仙趋向超越天而成熟的形态。⁸³⁾

其次西方形相性天观的情形,体现在东学的“无为而化”概念中。东学中首次使用的“无为而化”,可视为连接道教的“无为自然”与西学的“造化”的概念。无为而化具有这样的意义:将阴阳调化即天界、地界、人间界内的调化,连接至将创造主与三界相连接的天外天之调化。东学再度活化以创造概念为重心的“造生者”即人格神性的天外天概念。水云在解释咒文时阐明:“造化(造化)”意指“无为而化(无为而化)”,“定(定)”意指“合其德,定其心(合其德,定其心)”。⁸⁴⁾

据说东学思想的天观与东方天观的差别在于侍天主中的“造化”概念。造化是东学思想的核心主题词,是超越东方天观、连接东西方天观的核心主题词。⁸⁵⁾

造化在东西方传统思想中以多样形态呈现。其一,从词源上是创造与进化的略语;表现为成与生成、保存与创造、阴阳的原理等多样形态。其二,在实际宗教用语中表现为阴阳之造化、阴阳五行造化神将等。在大巡思想中,东学思想的“作乱”与大巡思想的“治乱”都被称为造化⁸⁶⁾;据说西学中相当于创造主的造化主原名为“九天大元造化主神(九天大元造化主神)”。⁸⁷⁾

在西方,“造化(Harmony)”是意指“和平”的圣经主题词。在圣经中,造化是意指“秩序”与“和平”的天之象征。在西学与东方道教中,造化也被强调为天、地、人之属性。然而西学的造化是分析性思维之造化,道教的造化是相关性思维之造化,两者不同。在人类学中,如造化般相反

要素的新组合一直被理解为意指边界的阈限性 88),而东学思想以新的相关性思维之造化概念连接两种造化。东学思想的造化分别表现为“侍天主”、“无为而化”、“天地鬼神”、“内有神灵外有气化”等。这四种造化是既有道教与西学之造化相连接的概念,虽为天观,但从超越天立场看属天地之性质,故亦相当于地观。

首先,“造化”在东学思想中以“无为而化”的形态呈现。89) 考察“无为而化”,水云据说将东学之核心总结为“无为而化(无为而化)”。90) 水云称东学为“无为而化”,无为而化是指神灵之至气之造化作用之全体 91),并解释道:守心、正气、顺性、受教,则在自然之中造化即出。他所敬之天主乃主宰宇宙万物的气化(气化)之神灵(神灵);他所迎接之神通过无为而化之造化作用,遍在于世界一切处。他说:“所谓气(气),乃虚灵苍苍(虚灵苍苍),关涉一切事,命令一切事的浑元(浑元)的一气(气)”92)。

东学通过无为而化连接东方与西方,是以阈限性中介传统与近代二重对立的过程。事实上,《诗经》中所呈现的东方传统的作为创造主的上帝,据说与《圣经·诗篇》的创造主共享五种人格性属性。93) 其中显示创造主属性的文句,据说在中国古典中也透过《说文解字》94)与《诗经》95)清楚显现。

在与人格性天灵接神之后,水云也将天主的教诲与道教联系,解释为非人格性的自然之造化与运动原理。被问及自己的体验与洋学(洋学,西学)有何不同时,他补充说:天运(天运)亦同、天道(天道)亦同,但其理[理]不同。水云所言之理的差异,据说可看作所指为学习方法即学(学)的差异。96)

水云的天师问答又反过来让人推知天为何选择水云。水云像击退魔鬼诱惑的耶稣那样,拒绝上帝提出的现实成功的建议,甚至拒绝通过既有儒佛仙的成功。97) 东学的侍天主概念,正以与上帝这种真诚的对话为背景。这种信任关系在东学农民运动时,扩展至东学农民运动参与者可以挡住子弹的信念。

水云的天师问答得以获得他人信赖的一点是,天选择了如水云这般最具问题性的人物作为自己显现的对象。天并未在既有既得权益者或下层之中,而在中间性极强的水云身上显现。

水云是当时那个时代所能产生的最不幸的 *Homo sacer*(神圣人)。98) 水云有一位身处最正统性理学宗统中的最卓越学者之父,但他必须处于比庶子更低的再嫁女后裔之地位;甚至父亲去世、家中又遭火焚后,水云必须流浪全国维持生计。最终因流浪也难以以为继,他回到家中

。正因为天所显现的对象是水云这样的存在,人们反而感到信赖。水云虽不幸,但他也有不亚于父亲的非凡才能,且有意为“擅长术数”的雅号“福术”。

东学思想之造化概念与西方不同之处,在于它是相关性思维之造化。除了先行研究指出东学侍天主思想所呈现的相关性思维在儒佛仙思想传统中更清楚地表现为传统的连续与变化之外,从认识论层面的先行研究也很活跃。关于东学思想中所呈现相关性思维在认识论层面的连续与变化,已有许多先行研究,故先透过先行研究分析可概览其要。

若要考察东学思想中所呈现相关性思维的先行研究,需先从相关性思维之定义开始了解。以阴阳五行为代表的相关性思维,使用部分与部分相互关联之意的“相关”一词;但部分与部分相连接,归根究底是从整体中部分相连,故可称为将整体与部分统一观之的有机体理论,或从整体观点考察部分的整体论(holistic)理论,亦或全息(全息的)观点。亦即,相关性思维若扩大定义,则包含有机体性思维或全息(全息的)思维。

若将作为东方思维的相关性思维扩展至全息论(全息论)或有机体论,关于东学的相关性认识观点的先行研究在国内外都扩大为非常广泛的研究。前面已考察了海外案例,故就国内而言,从狭义范围说,可举出向国内翻译介绍相关性思维的李昌一的研究。虽未积极应用于东学思想,但李昌一的研究将西方东方思想研究的主要方法论——东方思想研究首先应以相关性思维进行——引入国内,并以相关性思维方法论分析了对东学思想有重大影响的邵康节的哲学。99)

东学似乎通过“开辟”一词主张与东亚传统断绝的思想,但东学思想中所呈现的东学之定义,如最早出现“东学”一词的《论学文》所示,东学被定义为以相关性思维代表性理论阴阳五行为基础之学问。事实上,被相关性思维理论家指为代表性的相关性思维理论家的新儒学阴阳五行理论家邵康节,被指为对东学思想亦有重大影响的思想家。100) 东学思想的“再开辟”一词也是在邵康节影响之下 101) 朝鲜后期知识分子广泛使用的术语。102)

若扩展至全息论(全息论)或有机体论,东学思想中所呈现相关性思维的国内先驱性研究由金相日推进。金相日将东学定义为“新西学”,将东学解释为怀特海过程思想的先驱性东方版本。103) 此后金相日将东方思想命名为“韩哲学”,将东方思想扩展至分形科学,与古今西方思想整体作比较,从理论上展开东学相关性思维所呈现的特征。

在东方,造化概念所呈现的代表性术语是侍天主。表现为东方无极大道与西方无为而化的东学天观,在侍天主中得以总合。侍天主尤其是代表东学思想天观的概念。如东学代表性咒文“侍天主造化定”所示,侍天主乃造化之根本。研究东学与性理学共通点的研究者认为,东学侍天主之造化在内容上类似性理学意义之造化,是统摄东学其他段落“气化”、“无为而化”的概念。东学《论学文》中“侍(侍)”被解作“内有神灵,外有气化,一世之人,各知不移(内有神灵,外有气化,一世之人,各知不移)”。¹⁰⁴⁾ 这是说,“侍天主”之义乃持守神灵之心与气化之身,普世之人觉悟此点并维持其状态,即创造性进化[造化]之本体[体]亦即“至气”同归一(归一)。因此侍天主即同归一体,即“造化”。¹⁰⁵⁾

侍天主即内在性超越这一点上,东学思想与既有儒教及道教共享修养方法。¹⁰⁶⁾ 不过东学思想与儒教不同,将理法如道教般实体化;又与道教不同,出现了作为创造主的人格神。透过“侍天主”的东学思想之造化,与儒教或道教不同,出现了“隐藏之神”。比起在造化中只强调进化层面的道教传统,东学思想中从东西融合层面强调了创造层面。

“侍天主”与西学共享的共通点,不仅是人格神的出现,还有与人格神相遇之场景。对此强调与西学共通点的研究者指出,水云的天师问答与使徒保罗的经验相似。据说过去韩国人的宗教体验中并无如水云般直接遇见神的案例。在此点上,东学的天主也被评价为受到基督教影响。但水云据解释将东方的自省方法即内面性超越与韩国传统的对神信仰相调和。¹⁰⁷⁾

东学思想的天观所呈现的自生性近代性,是天外天与人之心的沟通,以及由此进行的圣与俗的再配置,亦即脱边界之阈限性的出现。这在政治、社会思想上既意味着将贱民变为两班的身份上升,也意味着在天地人关系中受到冷落的土地与人之地位上升。通过天外天的出现而包越东西方天观的东学之天观,以个体发生重演东西方天观所呈现的系统发生,显示了通过阈限性的自生性近代性。

造化定(造化定)地观(地观)的自生性近代性

西方的质料性(质料的)地观

天观是否强调作为天外天的超越天,或者是否强调以天地划分的内在天,地观(地观)也随之不同。从超越天立场,地(地)成为包含以天地划分的天地之全部的表述;在不视天地为阴阳之

内在天的、以实体为主的西方存在论宇宙观中,天地——尤其是大地——便成为形相得以实现的质料性存在。

西方的质料性地观,因将作为天外天的超越天视为理念、唯一神或唯物论的理性而有所不同。在将作为天外天的超越天视为唯物论之理性的今日,质料性的西方地观成为了原子论的世界观。

在万物由不能再分割的原子与分子构成的近代原子论世界观出现以前,如利玛窦之例所示,西方也持地水火风的存在论性相关性思维 108)。只不过西方“地水火风”这一相关性世界观与东方阴阳五行之相关性思维不同之处,如利玛窦等耶稣会神父所言,在于地水火风是以实体构成的相关性思维,阴阳五行则是以属性构成的相关性思维。109) 原子论世界观乃是以分析方法极大化地水火风之实体论属性的理论。

“万物之根源为水”——泰利斯的世界观,是以“水”这一实体说明万物的实体论相关性思维之代表性例证。其后恩培多克勒的四元素说得以扩展,被柏拉图与亚里士多德所接受,直至利玛窦时构成西方世界观。地水火风亦适用于柏拉图的理念世界 110)与亚里士多德的形相论,呈现为四元素中央的第五元素与其他四元素达成均衡的体系。111)

地水火风虽由恩培多克勒所引入,但地水火风此前已作为欧洲—印度语族共同的世界观传承下来;古印度婆罗门的宇宙观中也呈现地水火风,继承之的佛教世界观也以地水火风构成。地水火风甚至影响中国,成为中国的水火风三灾论。在呈现佛教天界观的《阿毘达磨俱舍论》之世界观中,世界呈现为浮于地水火风之轮上的存在,其上有称作“铁围山”的“金刚山”守卫宇宙中心,在该中心之上须弥山构成二十八天而存在。112) 此地水火风之天界观与中国道教之三才观结合,成为三十六天,后世大巡思想的天界观中亦呈现。113)

之所以能将地水火风连接至西方相关性天观、地观、人间观理论,是因为地水火风内在的相关性原理。在印欧语族中共同出现的另一共通点是三功能体系,这是杜梅齐尔所揭示的。杜梅齐尔曾揭示,印欧神话三功能体系发展为欧洲天观、地观、人间观的背景在于:三功能体系与地水火风以上升与下降这一相同原理构成。114)

杜梅齐尔指出:在印欧语族想象界的人类学结构中,天观、地观、人间观中上层为宗教功能、中层为军事-政治功能、下层为生产-美学功能。杜梅齐尔曾揭示:希腊-罗马神话特洛伊战争中所呈现的三位女神赫拉(宗教)-雅典娜(政治)-阿芙罗狄忒(生产)的三功能,与印度神话的

密特拉-伐楼拿-雅利安曼结构相同。115) 三功能体系也呈现为与佛教三界即欲界、色界、无色界相似的结构。

地水火风与三功能体系源于中亚,广泛影响东西方。东亚的天地人三才中也呈现其影响。以天地人三才为根据的东方三界,即天界、地界、人界,与西方三功能体系在空间区分上相似,但有强调“属性”重于“实体”的差异。同样是“水(水)”、“火(火)”,地水火风之“水(水)”“火(火)”与阴阳五行之“水(水)”、“火(火)”不同,正是实体与属性的差异。因此比较两体系,“水(水)”“火(火)”的功能时而呈现相反。

作为天外之天即超越天形相得以实现之意的西方质料性地观,为近代物质文明的发展作出了贡献。然而偏重物质的西方质料性地观,将新宇宙的神明体系连根崩坏,反而成为将天下引向尽灭之境的契机,成为近代性危机的起点。

东方的凝缩性(凝缩的)地观

西方的质料性地观依超越之天的属性而以理念、唯一神、唯物论形相之质料性地观呈现各异;与之不同,东方的凝缩性地观依超越天与以天地划分的内在天以及天地神明的角色,呈现为三种不同样态。

首先,将天视为超越天时,地包含天地之全部,而对于作为超越天的上帝而言,作为大地概念的天地呈现为以神明分担实行上帝天地化育之意的存在。此时天担同化、地担凝缩的角色,大地遂成为将天地之气以形体或器(器)实现的存在。这在易学中以乾坤表述。随着角色分担,天之神担同化角色,地之神担凝缩角色。然而担任此角色的神明之任命由天调整,故传统上天神为天神(天神)、地神为地示(地示)、人则为人鬼(人鬼)。116)

今日天地人三才与阴阳五行构筑共同理论体系,强调“属性”重于“实体”。阴阳、三才、五行各以不同观点表述天与地的关系。阴阳又可细分:既有像西方那样包含形相性超越天与内在性天地的、作为质料性大地概念的阴阳;也有像东方那样强调内在天的、以同化之天与凝缩之地划分的。另一方面,三才则整合了东西方之天观。即超越天、内在天、内在地三者汇聚成三太极三才。五行则是阴阳与三才相遇,使三才观以阴阳、阴阳以三才观扩展之概念。追溯三种思想的起源,可发现三种思想在不同出发点相遇。地水火风与阴阳五行究竟由哪一方影响而来并不明确,但在相互关系中阴阳、五行、三才思想得以产生,并在属性层面结合而呈现。117)

东方的天、地、人因系统发生重演个体发生,故说明天地关系的乾健坤顺(乾健坤顺)中,大地的凝缩包含天的同化。传统上东方的坤道(坤道)在《易传(易传)》中详尽呈现。

至哉!坤元!万物资生于坤元。乃顺承天道,坤之载物之厚德无疆,含弘光大,品物咸亨。118)

上述例文中,大地以坤之作用呈现为凝缩天所同化之气运的器与形体之作用。从李英兰阈限性诠释的观点看,这是天(1)发展为地(1+2)之阈限性。119)

在东亚传统神话中,天界、地界、人界之区分自尧舜时代最高文明民族共工族开始出现。120) 据说在遗物与记录上则自战国时代起出现。如大巡思想中所呈现的地下文明神一样,东亚最早的文明民族共工族在神话中呈现为地下神。121) 地下出现文明神,源于以相关性视角看待天地的相关性思维。

从内在天的立场看待的大地,远比从超越天立场看待的大地更与生命相关、比重增大。风水地理与祭祀是传统文化的标志。在生态学中,大地的重要性今日被强调至与天等同。可称为东亚自生性地理学的风水地理学是东亚传统的地观,这在阴阳五行中表现为意指阴阳五行中心的“土”之重要性。在天观、地观、人间观中相关性思维之所以重要,是因为相关性思维提供了相生的依据。大地的重要性占据相生性天观、地观、人间观的主要部分。尤其能力虽更强但地位低下的大地之地位提升,即正阴正阳(正阴正阳),对于人之解冤(解冤)、即相生(相生)也是核心。东学思想的“再开辟”与大巡思想的“三界开辟”之巨大差异也在于相生。大巡思想的三界开辟讲相生,为相生而讲解冤。解冤通过神明而可能,相生在阴阳地位均衡达成后通过解冤而成就。

在东亚传统地观中,大地的重要性透过“天地”这一术语所代表的用语显现。代表性地,“天圆地方”并非由“天圆地动”地动说所揭穿的天动说的错误主张,而是“天道之谓圆 地道之谓方(天道之谓圆 地道之谓方)”的略语,可谓表达时间的“宙”之一维性、空间的“宇”之二维性。122) 周易之天称为“乾”,此“乾”作“乙”之作用,呈现时间“干”的属性。

三天两地(三天两地)是天以三之原理、地以二之原理运行的周易核心概念。周易将象征自然的天地人理解为父-母-子的家族关系,创造了大量对比父母即天地属性的命题。三天两地(参天两地)、天圆地方(天圆地方)、天长地久(天长地久)、天道地德(天道地德)都表达父-天意指三(参)-圆(圆)-长(长)-道(道),母-地(地)具有两(两)-方(方)-久(久)-德(德)的属性。天地人与精神分析学的复杂系性诠释,几乎可与俄狄浦斯情结(Oedipus Complex)类比。作为精神分析学复

杂系理解的三数分化(三数分化)体系,可视为分形美学之一,三数分化体系所具的对称性乃希腊美学的基本命题。

在传统思想中,大地担当地天人相关关系的一翼。传统思想此前多被理解为神学或神话而非自生性近代性,通过大宗教等出现了试图将其理解为自生性近代性的动向。¹²³⁾ 三数分化体系是将万物视为天地人三种构成物的复杂系性扩展的体系。三数分化体系在西方被视为康德的三元体系、佛洛伊德的父-母-子、圣父-圣子-圣神,在东方则为天地人体系,各被认为是万物共通的内在结构。¹²⁴⁾ 三数分化体系从俄狄浦斯结构所具的对称性观点看东西方共通。三数分化体系整合性地照亮人文-社会-自然科学。

郑在书指出,中国神话学是反俄狄浦斯神话学,与西方神话学相区别。¹²⁵⁾ 基督教神学中也出现了不仅强调父之角色,还强调大地与人之角色的天地人神学。生态神学等中所强调的大地与人之角色,能与既有神学整合的契机,呈现于檀君神话与韩国固有的三数分化性世界观即天地人思想中。¹²⁶⁾ 不过天地人神学也是没有道教性神明观的基督教神学,故未能主张大地之神是母亲般的神。¹²⁷⁾ 许浩益将与天地人神学相关的神学研究者列举为尹圣范¹²⁸⁾、金光植¹²⁹⁾、朴宗天¹³⁰⁾、柳东植¹³¹⁾、李正镕¹³²⁾、李恩善¹³³⁾、徐南同¹³⁴⁾等。¹³⁵⁾ 金洽荣以类似逻辑,要求将既有神学转换为强调父的逻各斯中心神学、以母为中心的实践(praxis)神学,以及强调第三方即宇宙-基督的道-神学(此为可取之神学)。¹³⁶⁾ 李恩善作为女性学者,与黄弼浩共同将韩国神学之特征解释为天地人之加宗(加宗)。¹³⁷⁾

能将太极理解为作为创造与保存原理之复杂系科学概念的阴阳概念,由以存在论方式研究东方哲学的中国哲学家牟宗三首次提出。他指出,西方哲学透过“实体”(实体)观念理解人格神(人格神, personal God),而中国哲学透过作用(作用, function)概念理解天道(天道)。从那种作用之观点看存在时,乾元是创造性原则,坤元则是所谓保存的原则。¹³⁸⁾ 大巡思想认为太极源于圆,故与牟宗三将太极视为圆运动作用一致;由于将万物视为复杂系性圆运动,故可说将太极视为复杂系之基本原理。圆运动中可产生对称性、非对称性与超对称性。

与西方从天外之天以形相之质料视角看大地不同,东方地观作为超越天天地化育实践得以凝缩之处,与西方不同,不将大地视为支配与征服的对象,反而像风水地理一样视为崇拜的对象。然而随着性理学排除超越天,东方的大地沦为仅作为内在天之配,东方的相关性思维因而固着化。西方的实体性思维有强化相克基调的倾向,因而两种地观在近代发生冲突。

东西方地观(地观)的冲突与相克化(相克化)

地观(地观)的冲突

对视大地为崇拜对象的东方人而言,将大地视为质料的西方人带来巨大冲击。原本相互均衡的两股势力,自利玛窦以后急剧倾向西方。与地观相关的东西方冲突大致呈现为两个阶段。其一是利玛窦《天主实义》中所呈现的基于超越天的质料性地观所带来的世界观冲突,其二是补儒论(补儒论)之争后从东方退却的西方再度拿起武器出现的物质性冲突。

先看世界观冲突,这是西方质料性地观所前提的存在论世界观,与东方地观所内在的凝缩性地观之冲突。东方的理气论是东方思想中最接近亚里士多德存在论的思想¹³⁹),但其在利玛窦的批判下崩溃,是因为亚里士多德的地水火风四元素说与四因说,在当时科学水准下看似在逻辑上能很好地说明神。¹⁴⁰) 在当时科学水准下,不另外承认实体的阴阳五行与理气论,按亚里士多德理论便成了不合逻辑的理论。

与西方地水火风相比,阴阳五行中土与木火金水的关系,是东西方差异明显之处。¹⁴¹) 西方地水火风也有与东方阴阳五行的土担任同样角色的第五元素以太。¹⁴²) 不过西方第五元素如唯一神般是与地水火风分别的存在,而阴阳五行的土虽是分别的存在,却又是与木火金水共同运行的内在性存在,这是其不同处。邵康节阴阳五行性的神人关系能同时容纳超越性的西方神人关系与内在性的东方神人关系,因而日后被重新审视。

利玛窦批判阴阳五行时,提出阴阳五行说如地水火风一样无法以亚里士多德的四因说解释。¹⁴³) 四因说直至利玛窦所处的十七世纪都被视为西方说明宇宙最合理的理论。利玛窦也是当世最高水准的科学家¹⁴⁴),但他批判阴阳五行并非站在原子论立场,而是基于今日看来与阴阳五行无大差异的地水火风理论。¹⁴⁵)

对佛教之后首次接触存在论自然观的当时东方知识分子而言,地水火风虽属相关性思维,却带来足以使世界观崩溃的巨大冲击。西学在东方接受过程中最大的问题是祭祀问题。西方的礼仪之争是教皇厅立场的问题,但新出现的东方西学信徒们却必须冒着生命危险信仰西学。世界观的冲突因西学被禁,看似以东方胜利告终。

接下来的物质性冲突,在水云创导东学时点前后急速出现。北京条约等中国对西方的失败,是天崩般的冲击。如鲁迅(鲁迅,1881-1936)《阿 Q 正传》所生动呈现的,陷入冲击的中国人因恐惧将被西方支配而遭种族清洗,陷入如精神胜利法般的精神分裂之境。中国如战国时代周

朝封建体制崩溃般,又一次经历了天崩之经验。这就像苏联向月球发射火箭后,全美国人不得不恐惧俄国核威胁的情况。据说水云透过流浪生活,得以较早获知西方信息。《龙潭遗词》中出现生动描绘当时冲突的部分。由此自生性近代性在东方成为非常迫切的问题。

天地关系的相克化

天观与地观的变化也使传统天地关系发生变化。首先,在西方,利玛窦的东方文化介绍使东方内在性天观、地观引入由超越性天观、地观构成的西方文明,呈现为科学技术的急剧发展。原本为说明天地属性关系而设计的阴阳五行,跨海到了西方应用于说明实体性关系的自然科学,带来了科学技术的发展。利玛窦之后,西方引入质量、元素、体积、重力、速度等与亚里士多德科学不同的新科学概念¹⁴⁶),迅速应用于科学技术,社会以快速度走向资本主义化。

内在天被引入科学技术使物质文明得以发展,但西方反而沦为由第五元素与地水火风所代表的天地关系堕落为唯一神与万物的相克关系。接着,连地水火风的相关性属性也消失的原子论世界观使天地关系更进一步相克化。近代科学以客观性为名分,从天观、地观、人间观中清除地水火风的属性,但从相克角度看,客观性亦可视为名分。

就天地关系而言,地水火风之天地关系相克化呈现为对唯一神的天尊地卑。在西方地水火风概念中,天相当于第五元素、地相当于地水火风。地水火风出现之时,如电影《第五元素》所示,第五元素是连接既有地水火风的中心要素。这第五元素被以物质与财利(财利)即理性所取代。

西方的第五元素与东方“土”概念角色相似,但西方不同之处是,第五元素如东方所不同,是超越性的立体。西方以第五元素之概念承认立体,因而比东方发展。问题只是,西方未能连接此第五元素再以平面方式内在化,反而使之停留于立体而被固着。第五元素与基督教结合之后,第五元素反而被固着为超越性。

在西方,地水火风之相克化呈现为粒子论。被剥夺神明地位的地水火风,如今沦为原子与分子般的零件,置于人的支配之下。天与地的关系绝地通天(绝地通天)化,相互关系不复存在;人欲支配,而被改名为自然的天地,如生态学所说,成为对人施以自然报复的存在。

拒绝西方超越天的东方天地关系也迅速固着化。排除超越天的天地关系因缺失阈限性要素而固着化。以天圆地方、天文地理等为代表的东方古典天地关系¹⁴⁷),趋于天尊地卑、阳尊阴卑的天地关系之相克化。

作为东方传统天地关系的阴阳五行天地关系,即便神明奉安于地之至尊状况下,也被抑阴尊阳与阳尊阴卑的世界观所排除。如“一阴一阳之谓道”、“天道地德”、“天圆地方”等概念,天地关系本是水平性对应关系,但随历史推进,天尊地卑关系趋于公式化。东方也依“神奉于天(神奉于天)、神奉于地(神奉于地)”的概念知晓存在至尊之时代,但奉安于地的至尊神明沦为以明堂为名的祈福对象。

在东方,天尊地卑这一相克化的进展,与地水火风的情形相反,源于土之内在化所带来的对上帝概念的遗忘。在阴阳五行的天观、地观、人间观中,相克化的天地关系呈现为土的实体化。原本同时意指天与地的阴阳五行之土概念,随着相克化天之概念褪色而沦为地之概念。在阴阳五行的天地关系中,展开了与西方第五元素被唯一神化的极端化截然相反的相克化。如《抱朴子》中所示的土克水(土克水)般¹⁴⁸),在阴阳五行中,土与五行之阴阳是同样的核心要素。此土克水的物质化,直到大巡思想才转换为再活化。

东学思想之造化定(造化定)地观(地观)所呈现的阈限性

东学思想的造化定(造化定)地观(地观)

随东学思想对超越天的强调,在地观(地观)上东学思想也呈现与既有地观不同的地观。若将天假设为天上之天即超越天,则大地呈现为既有的天地,即超越天的调化对象、无为而化、气化之存在。因此东学思想的地观中大地之意义未明确显现,而强调造化、无为而化、气化等概念。

若说东学思想的天观以天师问答开始,则东学思想的地观在天师问答之后随水云的思索与经验渐渐形成。水云的诸多经验与知识与天师问答融合,作为地观逐步成立。

实际上东学思想的成立,既有西方近代性这一西方影响,也有东方思想内在发展的影响。在东学自生性近代性成立中,围绕东学思想的外部环境如上所述,内部则有中国近世成立的鸾坛道教等传入。不仅天观,在地观形成中道教影响亦被强调并已有相关研究。

细察之,可分为通神道教(通神道教)的传入与内丹道教(内丹道教)的传入。引入朝鲜的既有道教是修炼为主的内丹道教,如北窗郑礪(北窓 郑礪,1506-1549)的《龙虎秘诀(龙虎秘诀)》

或权克中(权克中,1585-1659)的《周易参同契注解(周易参同契注解)》所示。然而壬辰倭乱之后关云长信仰被引入,在中国被禁书化的《玉枢宝经》在巫俗等中广为流布,朝鲜也随之广为流布与内丹道教相对的通神道教与鸾坛道教,即以咒文与符篆直接与神沟通的道教。强调与神沟通的通神道教,与具有符篆相关名称的鸾坛道教,虽名称不同,但与内丹道教相比都有强调神的共通点。时间上内丹道教比通神道教更先传入。内丹道教主要传给两班,通神道教则影响大众。两种道教的传入在以性理学为主的朝鲜社会鲜为人知,但在当时知识分子社会的影响力与西学相当。中国也在清朝混乱期,许多道士迁居韩国。

新传入的道教在朝鲜围绕西学呈现新发展。当时朝鲜如旧韩末进入朝鲜的外国人记录所示,丧失一切希望,劳动意欲枯竭,大部分百姓处于放弃劳作的状态。韩国代表性天主教遗址“天主教海美国际圣地”中,有许多如“耶稣坟”般的一般百姓殉教者之坟。当时一般百姓若得保障,死胜于生,故鸾坛道教的通神道教或西学的天主信仰,在一般百姓中获得巨大响应。

长期积累的以性理学为中心的传统价值体系迎来危机,朝鲜社会整体陷入身份认同危机。就朝鲜而言,随着《天主实义》与西学中源论同时被接受,引发认同争论。如 1798 年任沔川郡守的燕岩朴趾源(朴趾源,1737-1805)说服天主教徒后宽大释放的案例所示,当时性理学知识分子熟知西学与东学的方法论差异,对西学颇有兴趣。

由此,新传入的道教作为对西学的回应吸引了视线。鸾坛道教的传入,也说明了为何部分两班阶层并无大反感地接受了当时极为激进的咒文与灵符这一东学仪礼。东学当时也有以部分两班为中心独立从事鸾坛道教相关修行的团体,这在后世东学或大巡的宗团史中出现。归根究底,东学是在东西方世界观冲突之中,作为救济西方近代性弊害暴露并陷入危机的东方而提出的思想。

若说东学思想成立的背景是西方近代性的东方起源、鸾坛道教的传入与西学的流行,那么从相关性思维角度看,东学思想的概念性成立大致以东学、无极大道、天地鬼神、上元甲之再开辟等顺序出现。关于按时间顺序的东学成立的先行研究已有许多,但对概念性成立顺序的研究尚不充分,使东学思想的概要把握略显困难。在比较两种思想时,概念史尤其重要。

按上述概念成立顺序考察,首先就“东学”而言,先行研究大致从两种立场说明水云采用“东学”一词的理由。¹⁴⁹⁾ 其一是将东学视为与西学对立之意¹⁵⁰⁾,其二是以代表性观点将东学视为整合东西方学问的立场。¹⁵¹⁾

东学的地观成立背景中道教影响很大,但实际的地观成立是在天师问答之后水云一年多的思考之后,随东学思想的展开而成立。围绕自生性近代性确立所考察的东学思想之展开,大致呈现为四个阶段。其一是天师问答消失而在隐寂庵著述的阶段,其二是只告知躲避矢石之方法的阶段,其三是水云去世后直至东学农民革命的阶段,其四是东学农民革命失败后转向天道教的阶段。

东学思想的成立,若说从 1860 年 4 月 5 日的神秘体验到隐寂庵为东学思想的成立,则从隐寂庵之后到天道教的设立可谓东学思想的展开。东学歌辞是由直至 1864 年大邱监营的天师问答与水云的著述,以及对散失资料由崔时亨与东学徒们的记忆所成立。大巡思想中也指出在此期间水云正在领受天命与神教。152) 据说水云于庚申年 9 月 15 日自行体悟天主之言后,再无需进行天师问答。153) 据说水云自上帝处受劝布德、阐明“东学”并开始著述《东经大全》与《龙潭遗词》也是从此时开始。结果之后的东学反映了水云的诸多思惟。

《典经》中提到,之后展开的水云对东学思想的理解,最初是包含邵康节的知识、李白、杜甫之诗、苏秦、张仪之辩才这三种气运的卓越理解,但遗憾未能超越儒教典宪,故不得已收回天命与神教。154) 实际上癸亥(1863)年 10 月 28 日水云在自己的生日宴上做了一个梦后,水云仅能通过天师问答听到躲避箭矢的方法。155) 与崔时亨分别时,据说水云连躲避箭矢的方法也无法得知,上帝的辅佐已断绝。水云于 1863 年 12 月 20 日被朝廷派遣的宣传官(宣传官)郑云龟(郑云龟)在庆州被捕。实际上当时水云对自己的被捕完全未能预料。崔时亨记录与崔水云会面问答内容的《道源记书》中有如下记录。

不知不觉到了 10 月 28 日,迎来 40 岁诞辰。“先生原本对设宴心怀不安”,但(以神师为首的)弟子们暗中准备,在盈德接设大宴。受宴席的先师举起匙箸说:“世人将称我为天皇氏”。所谓天皇氏,是指文化前时代开启文化时代的最初帝王。大神师被解释为以自己重新开启了新世界之意自称为天皇氏。撤席之后大神师让弟子们逐一讲(讲)<兴比歌>,然后讲述了数日前所做的奇异梦境。“梦中太阳的杀气照射,化为火,在我大腿上长久画出人(人)字。醒后察看大腿,留下一处紫色痕迹,3 天都不消退。从那以后再无上帝的教诲。”156)

关于天皇氏的提及,在大巡思想中与金山寺相关而出现。157) 自宣称“称为天皇氏”之日起,天师问答即断绝,实属巧合。水云也曾豪言进行东学修炼可在 3 年内通达,这些部分都与儒教典宪相关。

从隐寂庵开始水云开始留下《龙潭遗词》与《东经大全》的记录,《龙潭遗词》与《东经大全》处处都说水云的记录工作如天师问答般在似梦非梦间进行。如此,正如《典经》中“东学歌辞中昭显三种气运”的章句 158),《龙潭遗词》与《东经大全》中也含有许多天命与神教的内容。东学思想研究者将 1860 年到 1864 年的东学称为初期东学。大巡思想所主张与大巡思想相关的东学思想即至初期东学为止。

殖民地国家大部分的自生性思想止于少数群体的思想;相比之下,东学思想发展为一般大众的新兴宗教运动。东学的成立时期对国际情势昏暗的百姓而言是危急状况,故东学成为得以聚集无所依靠百姓的重要契机。

东学思想在当时受剥削最严重的古阜发展为农民运动。当时东学的接主分布全国,教祖伸冤运动发生使东学教势为世所知,既成为压制对象,同时也成为活跃的契机。

东学思想的地观,正如水云批评西学“无气化之神”而信仰上帝之言所示,是水云持续修行的结果而体得。从超越天立场而言,天地皆相当于地,人之修行也成为造化、气化的领域,故东学思想的地观由水云持续的修行而成立。

从将既存之大地视为地观的东方地观,转变为以修行检验的地观,在当时是划时代的变化。在唯有君王能受大地之气运并向大地祭祀的儒教社会中,一般百姓能通过修炼与超越天沟通的地观,成为圣俗边界重新编排的自生性近代之端绪。

造化定(造化定)地观(地观)的阈限性样态

西方近代性的地观与东学思想的地观呈现相反的样态。西方近代性的地观,始于从超越天运动的天动说到由内在天运动的地动说。在地动说中,内在天之作用优先于超越天之意。天不动而地动的地动说被称为哥白尼式转换,带来颠覆既有一切价值的变化。159) 过去依神之摄理而决定的价值都受到怀疑。地动说在社会学上意指劳动者更重要,成为近代性的理论基础。东学思想也使由天主主宰的大地不再是过去天尊地卑的附属自然,而呈现为如同天主一般应当奉侍的生命之存在。

另外,东学思想中大地被解释为超越天之作用。在重新强调超越天的东学思想中,从既有东方思想之大地概念扩展为超越天的造化、气化、无为而化作用之全体。因此与既有东方思想的地观相比,东学思想的地观中生命思想突出。由此东学在后世作为生命思想与环境思想受到关注。

随着东学被作为生命思想重新审视,东学对大地的强调也被重新审视。今日韩国的有机农法源于东学思想的大地中心思想。然而事实上东学思想中对大地的提及并未被强调。此处东学仅论及至初期东学,故仅以初期东学视之。视为东学者乃东学歌辞与水云歌辞。

天地亦是鬼神,鬼神亦是阴阳,如此不知,贤人君子何能知?(《龙潭遗词·道德歌》)。160)

上述例文若应用于大地,则意为大地以与天的阴阳关系而提升。周易之阴阳因未强调“鬼神”之表述,隐蔽了大地的重要性。161) 实际上在东学中,水云最早布德的人是象征大地的妇人,并以重视女性之权利作为东学修行之始。东学思想的上述例文,至今主要被研究为传统思想影响之下性理学地观的表达。东学虽未能超越儒教典宪,但上述例文中所呈现的东学思想之地观,若透过“至气”与“无极大道”之概念类推,则蕴含了如同道教的“地界(地界)”概念。

东学共有道教灵符(灵符)与咒文这一道教要素的一点已被多有强调,但东学也内含道教地观(地观)的一点尚未被强调。东学的地观概念虽未应用神明扩展至地界,但因接纳地界的道教影响,蕴含了其可能性。“天地即鬼神”这一上述表述,虽是性理学中也出现的概念,但在接纳道教的东学思想中,可解释为超越性理学概念而扩展至道教的地界概念。

道教的地界概念蕴含阴阳概念的无限扩展。阴阳概念的无限扩展意味着多神体系。道教的地观蕴含多神体系(多神体系)。然而虽同为多神教,印度教的多神体系与道教的多神体系,在具备阴阳原理无限扩展之一贯性这一点上,与印度教的多神体系相区别。印度教的多神体系也有解释为印欧传统三功能体系无限扩展的余地。

因此上述例文“天地亦是鬼神”的表述,显示东学思想的地观如同天观一样,呈现出与具有道教官僚体系所内在之神明界之理的西学不同的地观。上述例文表明,东学思想的地观既不同于排除精神的唯物论性西学的无味干燥之地观,也不同于仅按理法体系运转的性理学性地观,乃是一种新的地观。

另外,上述例文中所呈现的东学思想之地观,在阴阳之无限扩展这一点上与道教的地观共通,但道教的地观因未强调依天上之天的原理,而与东学思想不同。强调天上之天的东学思想之地观,比道教思想的地观更强调地观的可变性。若道教思想的地观强调依乾坤原理的法则性,东学思想的地观则强调由天上之天而来的可变性。进而东学思想从侍天主与至气的概念出发,认为大地也是依天主原理之世界,故呈现为可与侍天主之人相对应的调化论性地观。

将大地规定为依天上之天即上帝之命的总体性神明体系的东学思想,进而对大地的中心与周边重新设定。东学思想将明堂位置比定为韩国,暗示大地的中心可成为上帝出现的韩国。这以明堂表述,而明堂又扩展至小中华与大中华的问题。性理学中明堂也是中国,韩国有小中华之思想;而东学则强调韩国即为明堂。东学的地观其内容如天观一样极为革新,但其价值被隐藏,该价值在大巡思想的地界观中明确显现。

东学思想之鬼神论性(鬼神论的)天地关系所呈现的阈限性样态

首次提供奉侍天之发想的东学之天观,在东学思想中最受瞩目。关于东学思想天观特征的先行研究大致分为形式层面与内容层面两大类。

在形式层面,东学思想的天观以基于“天地即鬼神,鬼神即天地”这一传统阴阳论的天地观为代表。东学思想所言天地与鬼神之同一性,与儒教所说鬼神与天地之同一性表述相同,但天地这一概念之天地是超越天还是内在天,在这一点上有巨大差异。随着东学思想中天概念扩展至天外天,既有的天地与鬼神概念也被重新配置。强调作为超越天的天地与鬼神同一性的表述,在东学思想中多样出现。

东学思想首先将既有的作为内在天使用的鬼神概念,首次应用于超越天。

知天地而不知鬼神,鬼神者亦我也。162)

(知天地而無知鬼神,鬼神者吾也)

上述例文中“鬼神者亦我也”之意,显示阴阳之作用,即作为天地内之天而仅被知晓的“鬼神”一词,实际上乃由天外之天即天外天之作用而成。东学思想中作为天外天的鬼神,给予人之心心灵,赋予人能脱离充满苦痛之天地之希望。这作为天外天之鬼神概念,也被用作对仅知天外天而不知内在天之西学之批判。

“说‘天上(天上)的上帝(上帝)在玉京台(玉京台)’,如同亲见而说,姑舍(姑舍)阴阳理致(阴阳理致),岂非虚无之说(虚无之说)?汉(汉)朝巫蛊事(巫蛊事)传至我东方(我东方),家家所祀(为),凡有名色(名色)便称鬼神(鬼神)。请观此知觉(知觉):天地亦是(天地亦是)鬼神(鬼神),鬼神亦是(鬼神亦是)阴阳(阴阳),如此不知,察经传(经传)又何益?不知道与德,贤人君子何能知?”163)

上述例文中“说如亲见,姑舍(姑舍)阴阳理致(阴阳理致),岂非虚无之说(虚无之说)”是这样的批判:仅知天外天而无以天地划分的内在天之概念的西学之天观,因无体验天之实际作用的

内在天的阴阳之理,实可能成为空洞主张无根据希望的言论。反之,东学思想主张:在重视内在天的东方思想基础上,加入东方所欠缺的天外天之天观,提出了可贯穿经典内容的整合性观点。

此处西学被比作汉代以力代理而惑世诬民的巫蛊之祸(巫蛊之祸)。巫蛊(巫蛊)指为巫术用稻草、木头等所制类似人体的雕像。巫蛊之祸指汉武帝介入王子继承问题时利用巫蛊导致众多人死亡的事件。归根究底,无内在天而仅强调超越天的西学,据说将如巫蛊般结出虚无之果。

人之手足动静,此亦是鬼神,
善恶之心用事,此亦是气运,
言语笑谈,此亦是造化。164)

上述例文显示作为天外天的鬼神也作用于以实体为主的日用事物中之存在,亦接纳西方之天观。又,鬼神之后所连接的气运、造化,最终显示鬼神与造化、气运乃同一作用。

与侍天主相比,东学的阴阳天地观未受瞩目。东学思想的阴阳天地观因东学思想欲承袭儒教典宪的部分倾向,而被视为儒教性鬼神观。然而东学思想所提出的阴阳天地观,在乃天外天之天地观这一点上,是与儒教天地-鬼神观不同的概念。然而在缺乏神明概念的东学中,阴阳-天地观未得充分说明,而在包含神明概念的大巡思想中得到具体说明。

天上之天这一超越天之天观变化,也使天人关系与地人关系发生变化。透过变化的天人关系与地人关系,自生性近代性愈加突出。被指为西方近代性发轫的加尔文的预定救赎说,以天人关系的变化为代表。据说预定救赎说为通过努力得救——而非通过神父得救——这一近代性奠定基石,韦伯将此称为成为资本主义起源的新教精神。东学思想所提出的天地、天人关系,否定了过往理气论中存在两班与贱民之差别的气质之性。东学思想欲取东西方天地、天人关系中的优点。

东学思想的天地关系作为鬼神论性天地关系在多处被表述。就天地鬼神而言,天地鬼神是道教与西学与东学相区别的又一要素。天地鬼神与道教不同,在东学思想中意指天主;与西教不同,亦意指内在性超越。先看意指超越性存在的情形,称作“鬼神者吾也(鬼神者吾也)”,并明示“鬼神亦无异于天主”,将鬼神明示为天主。165) 然而此鬼神又以多样方式被描绘为内在性

超越。如“我(天主)之心即你之心(吾心即汝心)”、“天之心即人之心(天心即人心)”¹⁶⁶)、“人之手足之动,此亦鬼神也。”¹⁶⁷)等。

传统上在东方,据说朱子(朱子,朱熹,1130-1200)对天的论述简明地整理了天(天)与鬼神(鬼神)、上帝(上帝)之原理上的同一性。“指其显露之状而言,称为天(天);指其主宰(主宰)之面而言,称为帝(帝,上帝);指其作用之面而言,称为鬼神(鬼神)。”¹⁶⁸)在东学思想出现之前,据说性理学的理法天中已可见上帝观之端绪。¹⁶⁹)

东学思想中作为鬼神的天地,与传统性理学中朱子的鬼神不同,在阴阳之意之外还包含了天主之意。东学思想之鬼神中,人格神与理法神之意同时呈现。

东学思想中所呈现的包含天主之意的作为鬼神的天地概念,为天尊地卑的天地关系提供了阈限性的反结构属性。继侍天主所变化的天人关系与地人关系之后,侍天主也通过造化使天地关系发生变化。以天地为代表的万物万事被以至气整合。

鬼神论性天地关系将天道地德这一天尊地卑的天地关系,再活化为阴阳五行传统性平等的天地关系。由此水云最先选择夫人作为布德对象,通过性理学性夫妇关系中所未见的正阴正阳之夫妇关系,实践东学思想所调化的天地关系。东学信徒遵循水云之先例,将原本以夫妇与父子等抑阴尊阳之阴阳关系构成的古来人际关系转化为正阴正阳之关系,作为第一项修行。

鬼神论性天地关系呈现为无为而化(无为而化)之实践。无为而化是同时蕴含基于阴阳五行的无为自然(无为自然)与基于地水火风的西方造化(造化)概念的新概念。无为而化在东学中也被解释为内有神灵 外有气化之意,这是将侍天主所呈现的造化概念具体化并详述的表述。从天尊地卑的关系看,神灵与气化也处于尊卑关系。通过侍天主奉侍位于三界之上超越位置的天主,使尊卑关系转换为对等的阴阳关系,即可视为内有神灵 外有气化之意。无为而化进而发展为以神灵与气化的内外关系而使无为自然之造化在心中得以实践的状态,这是东学思想中之意。无为自然在阴阳五行思想中被解释为阴阳五行之调和,但随阴阳五行相克化,为加入使相克化的阴阳五行得以变化的阈限性概念,无为而化在东学思想中被强调。

永世不忘(永世不忘)人间观(人间观)的自生性近代性

西方的成长论性(成长论的)人间观

在自下而上看世界的西方天观、地观、人间观中,在进化的天地之间,人指向成长。在指向实体性的西方传统中,人从将理念之理想在地上质料中实现的、如普罗米修斯般孤军奋斗的人,到因原罪而从天失乐园、为从地上重返天而专注于救赎的人。在神已消失的近代,作为与天地分离的单独性存在,西方之人成为在分化的世界中独自追求成功的现象学性成长论,即实存性的人。

与因须与天地紧密关系中参与天地化育之义务感而忧患意识居先的东方之人不同,西方比起与天地相关的忧患意识,与天上之天直接相关的实存意识居先。西方的原罪思想,与东方的性恶说不同,并未禁止人对自然进行工具性操纵。

西方的成长论性人间观在神话学与心理学领域有所研究。在神话学中,西方的成长论如英雄之循环般集中于个人之成长进行研究。坎贝尔等学者将世界神话整体解释为英雄神话。东方与西方不同,即便是同样的成长,也优先考虑胞胎养生浴带冠旺衰病死葬这一天地化育之天地之用,即天地之成长。¹⁷⁰⁾西方心理学迄今认为西方近代性人间观如精神分析或行为主义般偏向否定性人间观,以成长论性人间观更强调成长。东方心理学家评价:将人之一切欲望视为性欲求之变换的精神分析或视为物质欲望的行为主义般的西方人间观,与东方相比是自我肯定的人间观。¹⁷¹⁾

西方的人间观集中表现在成长论性人间观及其反映即近期的后人类主义人间观上。成长论性人间观,是相对于将人之欲望视为否定性且采取技术导向进路的行为主义与精神分析学,将人之欲望视为肯定性并以内在精神为主进路的实存主义性心理理论之人间观。按成长论性人间观,人之欲望并非否定性的,人只是具有多样需求而已。成长论性人间观以人之需求阶段性潜在为前提,强调这些需求由下级(下级)向高级发展显现这一成长面向的人间观(人间观)理论之总称。成长论性人间观针对基于性恶说指向技术中心问题解决的古典性人间观,提出基于性善说指向自我实现性问题解决的人间观。属此类成长理论的人间观理论,包括 1940 年代中期出现并奠定其后成长理论基础的马斯洛(A.H. Maslow)的需求层次理论,以及 1960 年代提出的麦格雷戈(D. McGregor)的 X 理论·Y 理论、赫茨伯格(F. Herzberg)的双因素理论(二要因

理论)、奥尔波特(G. W. Allport)的特质主义理论、阿吉里斯(C. Argyris)的不成熟·成熟理论等。

后人类主义以第四次工业革命为基础,而第四次工业革命也被解释为成长论性人间观所说的自我实现阶段的产业革命。172) 进而也有人指出实存主义终于在后人类时代得以成就,与韩国新兴宗教所言之未来展望相一致。173)

与既有性恶说性心理学性人间观相对照,成长论性人间观所提出的肯定性人间观,在马斯洛的情形中尤其分别呈现为对欲望、成长、世界的肯定。其一,关于欲望,马斯洛指出:在下位需求皆获满足之后出现的自我实现需求,是个人对自我提升(self-enhancement)的渴望,是实现作为潜能所拥有一切的欲望,以此肯定欲望。

其二,肯定成长。马斯洛认为需求层次中下位四种需求,即生理、安全、归属、尊重等“下位”需求,皆是因外在条件之缺乏而出现的“缺乏动机(deficiency motive)”。这种缺乏动机之作用大致遵循“紧张减少模型(tension-reduction model)”。相较之下,最上位的自我实现需求是图谋自身成长的“成长动机”(growth motives)。这“与其说源于自身缺乏状态,毋宁出自存在(being)本身,所追求的是紧张增加而非紧张减少。故称之为‘存在动机’(being motives)”;据说这“追求与实现个人潜能的先天冲动相关的远端目标,通过拓展经验丰富生活,从而增加生活之乐”。174)

其三,对世界的肯定。马斯洛批判当时美国心理学第一势力精神分析所重视的人之精神病理面向,以及第二势力行为主义心理学(behaviorism)所重视的机械面向、还原论性、决定论性世界观,尊重作为统一性存在(integrated being)的人之主体性与整体性所基础的个人之潜在可能性(human potentiality),并追求自我实现。马斯洛以追求并理解人之合乎人性的本性、指向有助于人之成长与幸福之世界的心理学理论,成为当时年轻人的偶像。175)

据说马斯洛所主张的人之肯定性属性,与后人类可取代的人之属性是相反属性。后人类之所以对人类社会极具冲击,是因为机器在迄今被视为机器无法取代的代表人之属性即理性、尤其相当于工具性理性的计算能力上超越了人。176) 然而越是研究人工智能,越发现人具有与人工智能相反的智能,人擅长的事人工智能做不好,人做不好的事人工智能擅长,出现了莫拉维克悖论。177) 这一莫拉维克悖论通过批判性后人类主义者塞尔(John Searle)的中文房论证表明,即使是通过图灵测试被判定为具备智能的人工智能,后人类所具有的智能也难以被视为人之智能,显示了其局限。178)

在后人类时代,如今唯有当人专注于人比机器更擅长的智能,共进化方可实现,其中代表性者被指为人之成长智能。颇为巧合的是,东方的神人关系也具有有机体性之人与机械论性之神明的特性。人之所以与机器不同地具有成长智能,是因为人长期以生存为目标,故人的智能并非特定部分特化的弱人工智能,而是在所有领域虽缓慢却均匀发展的通用人工智能之属性。179) 形成象征与共同体而能自行进行自我发展的成长智能,被瞩目为人独有之智能。事实上,人进行实存主义性存在努力已数万年,在此过程中通过人工智能无法模仿的众多象征开发智能,并获得自我实现动机,乃肯定性存在。180) 人终于从集体走向个人完成自我实现。181) 马斯洛的四阶段成长过程可与大巡思想的冠旺和东学思想的胞胎相比较。

西方的成长论性人间观引领近代科学技术发展,实现了多样的社会发展;然而排除天地的独断性人之发展,反讽性地因天地之背叛使人类陷于尽灭之境。欲望之缰已松,但西方人间观无重新系缰之方,因而需要新的替代性近代性。

东方的接化性(接化的)人间观

与强调天上之天的西方不同,东方强调天内之天即内在天的天地,与连接天地之间的人之角色。由此东方的人间观具有相关性思维突出的接化性特性。关于能使东方人间观得到理解的相关性思维,在金相日之后,沈光铉等人推进了现代哲学性的后续研究。东方的接化性人间观因相关性思维之属性,在韩中日中尤其在韩国的美学特征上显著呈现。182)

沈光铉将韩国文化的特征定义为分形,与西方后现代主义详细比较后,应用于韩国文化整体。沈光铉指出:今日所谓东方科学——“相同结构之反复”——一语概括为分形结构 183);韩流获得世界人支持,也是因为在一切实文化皆基于阴阳五行的世界中,韩流具有最分形的特性。184) 在分形特性中东方的接化性人间观清晰呈现。

分形理论,从意指部分的 *fractal* 出发,主张整体之结构呈现于部分之结构;即宇宙如计算机般无论多么复杂,都如阴阳般是 0 与 1 之反复,是相同结构之反复的理论。天的阴阳五行结构也存在于地与人,知人的阴阳五行结构便可知地、亦可知天之原理——东方的阴阳五行乃是典型的分形理论。东方将此称为理,人同时具备天与地之理,故人能参与且应当参与天地之化育——此即东方的接化性人间观。

东方的接化性人间观高度评价人之能力这一点与西方的成长论性人间观共通,但不同的是:东方并非视天地为人之能力应实现之对象,反之乃认为人之能力是天地之恩赐,人须报答天地

之恩。东方的天地非质料与形相,而是化育万物的同化与凝缩,故东方知识分子的忧患意识——担忧不能契合并参与天地化育之努力——优先于个人成长之实存意识。

随西方近代化,东方的接化性人间观甚至在东方知识分子中也被视为前近代性的启蒙对象;但随东西方交流,今日得到多样的重新评价。首先,将东方相关性思维扩展至西方认知心理学层面的研究者是崔仁哲。崔仁哲与尼斯贝特合作研究,以认知心理学方法论证东方思维之相关性认知,开创了该领域的学问。透过他们,东方与西方分别以集体性与个人性为代表,这一点今日通过心理学实验也得到验证。185)

实际将崔仁哲的研究扩展至东方心理学的是赵肯镐。赵肯镐展示:从整体把握部分的东方认知体系,影响了人之心理性伦理观,在东方尤其儒教中构建了与西方不同的儒学心理学体系。186) 实际上,东方一直强调全人性中庸而非专门性。187)

将相关性思维以语言教育学方式扩展的研究者是赵玉九。赵玉九以东方传统千字文教育“天地玄黄”(从“天”、“地”起学)与西方式现代教育“小英、小哲”(从孩童姓名起学)的差异,作为东西方认知体系差异的说明,提出东方的相关性思维可成为近代文明的替代性科学。188)

李御宁等既有元老学者也加入,提出与西方分析性思维相对抗的东学相关性思维理论;但综合这些理论、系统说明相关性思维体系的是朴在柱。朴在柱以怀特海思想为中心进行了综合整理。189)

依自上而下思维的东方生成论性思维,在相关性思维中宇宙中人的地位成为具备天地全部属性、与天地接化之存在。因此天地需要人来中介天地,故将天地中最秀异之气赋予人。

阴阳五行之气在天地间流入,秀异者为人,渣滓为物。秀异中之秀异者为圣人、为贤人,秀异中之渣滓者为愚人、为不肖者。190)

天地之气运接化而生的人,与天地一同参与天地化育万物,这是人的义务。天地以诚敬信化育人,人以诚敬信回报天地。191)

唯天下至诚,能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。192)

上述例文中,接化性的人乃是各自承受天地气运的存在,称之为性(性),将此性以诚尽之并返还天地的存在。以相关性思维翻译东方思想的安乐哲与郝大维将《中庸》译为“聚焦日常

事”,并主张:天地之诚(诚),从西方实体性世界观解释时,应解释为脱近代性哲学家怀特海在其过程思想中所说的创造性(Creativity)。怀特海本人也曾对此有所提及。

在一切哲学理论中,因偶然性而有实际的终极者存在。[...]在有机体哲学中,此终极被称为“创造性”。[...]在一元论哲学中[...]此终极者是神,亦被冠以“绝对者”之名。在此一元论哲学构架中,对终极者,某种超越一切偶然性的终极“卓越实在性”被不当地许可。从此观点看,有机体哲学似乎比起西亚或欧洲思想,与印度、中国哲学学派更为接近。193)

将诚(诚)解释为创造性时,天地生人(生人)也是创造性,人之回报也是创造性。在接化中,创造性概念成为核心。东方的接化性人间观追求与自然之调和,不追求过度发展,但因固着于相关性思维,陷入忘却相关性思维之前的思维即天上之天、拒绝新事物的固着状态,因而无法妥善应对利玛窦等西方的批判。由此唯有在西方冲击之后,东方才开始摸索自生性近代性。

从李英兰阈限性理论立场看,继天(1)、地(2,1+2)之后,人(3,1+2,1+2+3)是能再次超越人变化为第三存在(1+2+3=1')之存在,此变化可能性的阈限性样态正是人的接化性特性。人具备天地所赋阴阳即魂与魄,能自行变化,因而能成为知晓宇宙所演天地化育之公演的知人(知人)。进而人须达到直接在宇宙中表演的存在。在西方冲击下的自生性近代性人间观中,阈限性准备理想人间观的实现。

近代东西方人间观的冲突与相克化(相克化)

人间观的冲突

东西方人间观在东西方交流之前已蕴含许多问题。东西方人间观独自发展时,各自人间观之缺点也凸显。首先就地水火风而言,随着第五元素的唯一神化,首先在西方地水火风的神明体系消亡。194) 在弱化的地水火风之天观、地观、人间观中,地水火风之神明被冷落而退出,天人关系被以唯一神与人之间的契约关系私有化。人在唯一神面前沦为罪人,成为必须悔改受救的存在,死后方能往极乐之地位。东方也随相关性思维的固化,两班与贱民的差别加深。这通过东西方交流而迎来变化契机。

正如劣币驱逐良币的经济学法则,东西方交流时虽相互交流优点,但人间观上缺点更凸显。东西方交流中,西方超越指向性人间观先转变为内在指向性人间观。透过利玛窦得知即使无超越性神也可有伦理性人类社会的西方,不再盼望神之救赎,神之位置被物质所取代。

东西方人间观的冲突,从以东方思想成就近代性的西方以富国强兵之策养成国力之后所发生的帝国主义时期开始发生。东西方冲突时,原本作为地水火风之中介者的地水火风之天即第五元素,内在神之属性消失而呈现为超越神。对于超越的唯一神,大地被作为人可享用的支配、征服对象提供,东方亦在其中。

东西方天观、地观、人间观虽有表面差异,但追溯到古代有时具有共同起源。大巡思想中也出现的三十六天,在道教的三十六天天观中亦出现,这与佛教以前东西方共通的天观、地观、人间观起源相关。在道教灵宝经(灵宝经)经典中所呈现的道教三十六天天观,据说与《阿毘达磨俱舍论》中所呈现的佛教二十八天天观相关。佛教的天观即二十八天按欲界、色界、无色界垂直划分,道教的三十六天据说也可按东西南北四方水平划分;但佛教的二十八天也据说如道教般与天文二十八宿相关。¹⁹⁵⁾ 首次出现佛教二十八天的《阿毘达磨俱舍论》是被视为佛教教诲的小乘经典,但佛教二十八天理论被视为佛教成立以前印欧三功能体系(trifunctionalism)之遗产,据说这进一步追溯,源自东西方共通的天文思想。¹⁹⁶⁾

所谓三功能体系是这样的理论:在使用共同语言、跨越古代印度与欧洲广阔地域的神话与社会组织中,都如天地人般出现:如天般的宗教阶级——婆罗门(Brahman)、如人般的战士(战士)阶级——刹帝利(Kshatriya,刹利种,刹利种)、如地般的生产阶级——吠舍(Vaishya)——首陀罗(Shudras)系列之体系。实际上首次发现三功能体系理论的杜梅齐尔以五十多种语言调查古代文化,据说三功能体系在希腊-罗马神话所呈现的特洛伊战争或印度神话中都共同出现。实际上希腊神话特洛伊战争据说是象征生产与美的阿芙罗狄忒、象征宗教的赫拉、象征政治的雅典娜之间的战争。¹⁹⁷⁾ 在印度,佛教中也出现的弥勒系列的密特拉与伐楼拿一同掌管宗教,金刚山系列中出现的雷电之神伐折罗与因陀罗一同掌管政治。¹⁹⁸⁾ 据说作为佛教固有教诲的《阿毘达磨俱舍论》中包含佛教以前的教诲,其缘由与小乘佛教与之相冲突的大乘佛教教理被纳入佛教的过程相关。据著名科学性佛教经典解释者佐佐木闲(佐佐木闲)所言,如阿育王碑文所示,通过两次佛教结集,被作为佛教性内容接纳的范围大幅扩展。¹⁹⁹⁾ 因此,大巡思想中也出现的、在佛教天界观中担任重要角色的金刚山,也具有与印度古代神话雷电之神伐折罗(Vajra)形成三功能体系的结构。

若说佛教的三功能体系具有时间性垂直之性格,则因古代东西方交流而变化的中国天观、地观、人间观,以天地人这一空间性配置之三才观更突出。道教三十六天天界观将佛教二十八天天界观包含于内。²⁰⁰⁾ 在强调空间性配置的东亚天观、地观、人间观中,三才循环之动

力亦呈现为祖先与子孙之胜负(胜负),而非个人业报之轮回。因此在东亚,天观、地观、人间观在神话上以代表性文明族共工族作为地下文明神出现,其遗物则呈现为地下神。201)

作为西学的天主教,在天观、地观、人间观中也反映了欧洲-印度的三功能体系。常被视为亚伯拉罕系列宗教起源的琐罗亚斯德教,亦基于以成为弥勒起源的密特拉神为起源之三功能体系,强调死后天界与冥府。202)

以三功能体系为代表的西方天观、地观、人间观与以天地人为代表的东方三才观虽具共通点,但两种天观、地观、人间观在时间与空间强调点之差异之外,在区分三界之创造主与三界的方法上也有差异。西方天观、地观、人间观相较东方三才观,创造主持续干预,甚至在西学中,天界、地界、人间界之神全部消失,成为唯一神体系。反之,东方三才观中创造主呈现为隐藏之神(*Deus absconditus*)。东学思想与大巡思想中所呈现的上帝,因东方隐藏之神与西方唯一神之属性同时呈现 203),故在西学与道教看来似有相似部分。

东西方人间观所内在的共同起源,成为东西方交流时形成自生性近代性人间观之背景。沉迷于相关性思维的东方人间观也因超越天的介入而获得变化之契机,西方也获得重新确立被物质化的东方内在天的契机。

天人(天人)·地人(地人)关系的相克化

东西方各自发展时,阴阳五行与地水火风的天观、地观、人间观各自朝不同方向相克化,但两种思想体系趋于精致化。在阴阳五行的世界观中,天人关系从《诗经》、《书经》的人格性天人关系 204),转换为汤王、桀王之善恶分别的理法性天人关系,战国时代阴阳、三才、五行思想在理论上结合 205);其后随佛教的引入,实体化了的理法(理法)之天界、地界、人界之三界在道教中完成。206)在《玉枢宝经》中完成的超越论性神明体系也弱化,人与神之内在性阴阳关系趋于褪色。

在东西方天观、地观、人间观冲突之前,看利玛窦以前的西方神人关系,西方神人关系的结构是:有主宰森罗万象一切之事的全知全能唯一神即绝对神,其下有仅在特殊情况下执行唯一神之事的天使,而天国与地狱中有人之灵魂。207)西方虽然遗忘了运行自然的天地神明,但东方有记忆被遗忘的神明之存在的优点。西方的唯一神得力于游牧文化与小麦农耕的影响,与东方的上帝不同,并非按法则主宰,而是无特定法则可任意而为之存在;天使也与东方神明不同,并非特别担任特定领域固有业务的存在。因此人与天使最大的罪并非如东方般未能执行

自己固有领域之任务,而是不顺从任意变化的唯一神之命令。在西方,唯一神之权威虽具压迫性但确凿。

以超越神为前提的西方传统天人关系,由以基督教为代表的西方思想所提出。以亚里士多德术语表述自身的基督教,其超越者模型也以亚里士多德的第五元素模型呈现。亚里士多德的神犹如地水火风宇宙论的第五元素,是在超越地水火风循环的位置上观望的存在。208)

原本作为地水火风之中介者的第五元素即地水火风之天,内在神之属性消失,呈现为超越神。在西方,进入近代后,地水火风的宇宙观只留下实体之性格,排除地水火风的相关性。由此随被唯一神化的天尊,人类的傲慢也倍增。

不仅天人关系,地人关系也相克化。在西方,大地是质料、是支配对象,但东西方交流后,如今沦为以内在性科学技术操纵的操纵对象。在东方,大地在天地关系中角色固化,沦为仅遵循天之指示的存在。

无论东西方,天人关系最初都是相生性关系。在西方,人间世界是理念所投影之处,神依自己的形象造人。在东方,人间界是为从神明界往更高处去而修炼之所。然而随天人关系、地人关系相克化,通过人间界对天上界的发展不再持续,天地之化育也中断。甚至宇宙整体之混乱加速,进入尽灭之境。由此,在天人、地人关系中,圣俗之再配置即近代性之阈限性样态被要求。

东学思想之永世不忘(永世不忘)人间观所呈现的阈限性

东学思想的永世不忘(永世不忘)人间观

由超越天介入所致的天观变化,与地观的变化一道,也带来人间观的变化。如同因超越天而大地之概念转变为造化与气化之概念、大地之地位提升而使天与地之地位相等;人也被提升为能与超越天“吾心即汝心”即相通之心的存在,从而人之地位被提升为与天地同级之存在。

东学思想的人间观也如地观一样,随东学思想的展开渐渐显现。东学思想越展开,水云对东学思想的态度也越变化。在天师问答与布德活动、殉道(殉道)209)、以及殉道之后持续变化。东学思想的人间观尤其在水云殉道前后发生变化。

东学教祖崔水云近乎自杀地回归庆州后,如预期般消失于刑场之露;但他所撒之火星,历经千辛万苦,因崔时亨之努力开始复燃。崔时亨依靠记忆并在同道协助下,复原了水云苦心留下

却已散失的《龙潭遗词》与《东经大全》。崔时亨复原的《龙潭遗词》与《东经大全》分发全国,东学以东学农民运动的形态复活;甑山将此比作蚩尤(蚩尤),说东学之作乱开始了。210)

东学农民革命运动成为韩国农民革命史上前所未有的大运动,看似将成功,却招致日本介入,反而成为最大悲剧之运动。然而东学中所呈现的上帝之意得到广泛弘布,留下希望。211) 幸存的东学信徒们再度参与新兴宗教或东学之变身的诸多运动。

东学可谓新兴宗教中最早出现者。根据部分新兴宗教的研究,东学对新兴宗教的影响延伸至统一教。212) 因为圆佛教、统一教中也出现东学相关的提及。东学也是 1980 年代以后新兴宗教复兴期最多知识分子研究的领域。另一方面,新兴宗教的主张与东学的主张相反。在东学之后的新兴宗教中,一般认为东学是为东学之后新兴宗教出现的前奏曲。东学与东学之后新兴宗教的主张,可透过相互间共通教理体系的检视而了解。东学的教理体系中,尤其与东学之后新兴宗教共有的教理体系是相关性思维的循环性。

若东学之后的新兴宗教中东学的影响成为争议,则东学方面既有宗教的影响也成为问题。东学的教理体系与既有宗教的关系是东学研究者主要研究课题之一。然而东学与儒教、道教、基督教的亲和性问题已被多有研究,但从东学教理体系之循环性属性即相关性思维角度,迄今尚未得到充分研究。

东学如仙道般形式上书符篆、念咒文,但内部具有辅国安民、忠孝烈、诚敬信等性理学之体系。又与西教共享天主一词。如大巡真理会对东学的评价,东学可归纳为:主张仙道,但因儒教典宪而失败。213)

1980 年代以后以东学学会为中心被重新评价的东学之循环性教理体系,是不仅东学、大部分新兴宗教共有的三太极体系。214) 东学在教团期以相关性思维之循环为核心教理,相对地,东学教理体系所呈现固有的天观、地观、人间观未得充分研究。

东学中至今受高度评价的相关性思维之循环性,与其说是教理体系内部之评价,不如说是外部循环即东学农民运动之平等主义部分。215) 东学虽主张东学之后新兴宗教中所呈现的循环是东学的影响,但因共享与东学共通呈现的三太极传统,东学之后多样呈现的相关性思维,难以视为东学的影响。

《东经大全》最末出现的不然其然(不然其然),从《东经大全》整体脉络看,据说相当于人的地位变化与东学之神存在证明之内容。《东经大全》以强调降启示于崔水云的上帝之思想

为主,而非崔水云之思想。事实上,海月所记水云与之对话的《道源记书》中,水云从上帝处持续受教,在上帝之教断绝后,预感自己之死,极为不安。

崔水云之后的东学也与崔水云的东学呈现不连续。即便在《东经大全》或《龙潭遗词》之中,前期与后期也被不同评价。东学内部既有不连续,可知东学与其他新兴宗教距离颇大。

李康五的新兴宗教资料主要集中于宗团的离合聚散,关注教理体系的共通性而非差异。东学将东学之后的新兴宗教视为东学之影响,是因为信仰东学之后新兴宗教的人物主要是东学党员。东学党员在东学失败之后活跃于南方佛教、圆佛教等。

东学之主张——东学之后新兴宗教乃东学之影响——的东学教理根据,是东学整合了儒佛仙三教。然而东学几乎无佛教影响,虽念咒文与符篆,但因不强调包括先灵神在内之神明世界,故尚未大幅脱离儒教范围之处颇多。216)

东学强调相关性思维之循环,不如说是在东学之后新兴宗教出现、东学重新整顿理论体系的 1919 年三一运动之后才可说成。因日本对无教理体系之宗教的镇压政策,东学以李敦化为中心开始确立教理体系。217)

永世不忘(永世不忘)人间观的阈限性样态

由超越天提升地位的东学人间观样态,在前期与后期不同呈现。在初期天师问答中,通过侍天主使人之地位提升为可奉侍上帝之地位,是水云刻苦努力的结果。

正如《典经》所述,参加东学农民运动者表面主张辅国安民、内心却怀有王侯将相之念,人在困境下任谁都易偏向物质,但水云如耶稣般拒绝天的提议。对历经四十多年万古风霜的水云而言,物质的诱惑如吕洞宾般不能通行。在持续的试炼与水云的绝食斗争之后,上帝向水云揭示了“吾心即汝心”这一人之地位提升。

然而归根究底,即便到了后期,水云也未能充分理解“吾心即汝心”的旨趣。尽管通过侍天主人之地位被提升为可奉侍上帝之地位,水云却因未能超越儒教典宪而未能充分理解该旨趣。水云通过不然(不然)与其然(其然)解决人的问题。“难以理解者为不然,易于理解者为其然。”若以人之理性可理解、可经验的世界为其然,则不然为人之理性无法理解、无法经验的世界。如此,不然便与理(理)、道(道)、一心(一心)、天(天)相通。然而此处重要的是,不然与其然并非二分法之对立项。通过经验领悟经验之外的真理,如同从眼前事物得到觉悟般,可透过经验

达至终极实体 218)——“吾心即汝心”大致被理解到这种程度。不然其然对东学思想研究者而言被理解为卓越的认识论,但若与大巡思想的道通真境相比,则是有所距离的理解。

东学思想之永世不忘性人间观,与西学在两点上有重大差异。首先代表性的是废除神父与信徒之差别。东学思想批判西学中神父与信徒的严格区分。东学思想高度评价西学相对儒佛仙更平等地看待人,但对神父与信徒间之阶级性差别则给予很大批判。东学思想之永世不忘性人间观在人间观的宗教思想史层面所呈现的突出之点是:在“侍天主”的范围内未对神父与信徒做区分。由此东学思想中,如今日咸锡宪等之无教会主义般,信徒与神父之区分消失。这正是东学人间观特征即接主制(接主制)的意义。若西方的宗教改革废除神父之特权,则东学思想连牧师之特权也废除。

与西学相区别的永世不忘性人间观的第二项特征,是“各自为心(各自为心)”与“各知不移(各知不移)”的差异。西学之天主以位于外部的表层宗教性特征被优先强调,而东学思想之侍天主则天主位于内部的深层宗教之特性强烈呈现。因此修行方法上,西学如韦伯所指出,如加尔文主义般,救赎之证明乃世俗成功,信仰形态以“各自为心”出现。这成为西方近代性的基础。然而东学思想中救赎之证明在内部,故在于自行实行内部之省察性伦理的道德性修行,即“各知不移”。

若与西学相对照的东学人间观特性呈现为废除神父与信徒之差别、强调省察性伦理重于世俗成功,则与儒佛仙相对照的东学人间观特性呈现为对小宇宙性人之强调。后期东学将此扩展至“人乃天”一词,但初期东学的人间观毕竟是天地之内的人。只是透过侍天主,人通过“内有神灵 外有气化”之修行,成为能参与依天主无为而化的天地化育之存在。

能否将“内有神灵 外有气化”的范围扩展至人乃天,东学思想与大巡思想的人间观因此产生差异。219) 此后展开过程中发展为天道教的东学思想,将“内有神灵 外有气化”的范围扩展至人乃天。由此也批评仅将人规定为参与天地化育之存在的大巡思想为前近代性思想。初期东学思想的人间观,实际上在大巡思想中得到更具体的展开。

东学思想的人间观以东学思想的侍天主性人共同聚集呈现的地上天国一词扩展。在后期东学中,地上神仙不再被理解为初期东学中所呈现的人界与地界交流的结果,而是被理解为领悟侍天主之人之意。地上神仙聚集而成就的地上天国一词,在初期东学中也意涵随天地相互交流而来的天与地之位相变化,即随由天尊地卑转向天尊地尊之关系变化而来的地上之地位

提升;但在后期东学中被描绘为侍天主性人聚集而成就的自生性近代之世界。初期东学的地上天国概念反而在大巡思想中得到再诠释。

从东方的内在天再活化的东学思想之超越天,不仅在无为而化这一地观,在人间观上也带来巨大变化。东学思想的人被提升为与超越天直接沟通之人。由此圣-俗关系被重新编排,一般百姓也将此解释为自己可达至王侯将相的地位上升。如地上天国与地上神仙之表述所呈现,东学最初的旨趣是超越儒教典宪,但该旨趣未得充分实现。东学思想的人间观重新配置圣-俗关系,为一般百姓提供参与近代性阈限性的动机,准备了自生性近代性的契机。

东学思想之内有神灵(内有神灵)天人(天人)关系所呈现的阈限性样态

将东学思想之核心特征视为侍天主与开辟的研究众多,但对连接两概念的“造化”之研究稀少。作为侍天主结果的造化,在东学思想中被多样地解释为气化、至气。虽然至气这一概念被视为新概念,但若说其在“气”这一概念外延之内,则东学思想与既有西学或性理学相区别的最具特征性的概念便是“造化”;该造化应用于人之内面者即内有神灵,应用于个别日用事物之外部者可谓气化。该造化从天人关系看呈现为神灵,从地人关系看以气化呈现为无为而化与造化。

在强调天上之天的东学思想中,地观也随上帝之气化作用而变貌,因此天与人之间的关系变貌为内有神灵(内有神灵)的关系。

侍天主之“造化”呈现为内有神灵(内有神灵),克服了西学唯一神性天人关系的神尊人卑。与严格区分的西学唯一神不同,侍天主之上帝如“吾心即汝心”般复活了被废弃的天人合一之境。东学思想虽天上之天介入,但与西教不同也包含天内之天即天地概念,故一般信徒也能与天上之天以心相连。由此东学思想虽与天上之天相通,但与西教不同,神父与信徒间无位阶之天人关系成立,即社会与个人之关系也发生变化。

东学思想中,与性理学中两班与贱民由天禀赋之气有差别不同,与西教中神父与信徒有差异不同;信徒也成为能持有与天上之天相同之心的存在,人之地位得以提升。由此圣与俗之边界被重新配置的自生性近代性之阈限性样态,在东学思想的天人关系与地人关系中得以实现。

东学思想之外有气化(外有气化)地人(地人)关系所呈现的阈限性样态

“造化”一词在东学思想当时也是自然之主要特性,但性理学主要强调凡节(凡节)这一人类社会之特性,并未强调造化在自然中所呈现的特性。相比人类社会有节度之变化即凡节,自然之造化是与诞生新生命之创造性相关联的概念;东学当时朝鲜社会凡节横溢,但能使造化与创意得以发扬的文化因儒教而受压抑。

压抑意指创造与进化的造化的,不仅是性理学,在当时传统朝鲜百姓眼中西学也是如此。将祭祀迷信化、神父与信徒位阶秩序严格的西学唯一神之压抑,带来超越性理学的权威主义。由此社会陷入需要新反结构的状况 220),需要能调化此状况的新思想。

造化向来是解决相互相反之矛盾问题的过程。如阴阳之调化、新旧之调化般,造化总以相反要素为前提。在宗教人类学中造化最接近的概念,可举出阈限性(Liminality)概念。源自意指门槛、边界的 *Limen* 一词的阈限性,是人类学家范热内普所研究的大多数通过仪礼中共同呈现的相反要素之边界点。例如婚礼般的通过仪礼,在结婚前与结婚后之间,有反结构性脱离时期之蜜月旅行或闹洞房之类的仪礼。事实上日常通过仪礼总发生的大门处,西方有两面的雅努斯,东方则有太极。太极与雅努斯都意味着在边界点允许脱离即调化。

侍天主之所以意指造化即阈限性,很大程度上源于当时相克最大化的神尊人卑之天人关系。当时常民从性理学立场看是充满浊气之存在,从西学立场看是罪人;但因侍天主获得了奉侍上帝的阈限性。

由侍天主开始的天人关系之变化即阈限性的天人关系,以东学为中心扩展至社会全面。由此大地与人之间的关系,即基于大地的社会与人之间的关系发生变化。东学早期便不被称为“信”而被称为“做”,呈现为因阈限性所带来的反结构性社会即共契社群(communitas)的反结构性行为之实践。经过朝鲜时代性理学几乎未受尊重的创造性与“造化”一旦受到尊重,从朝鲜时代最受压抑的女性与儿童的待遇开始得以开辟。

由东学思想中所呈现超越性天的介入所带来的天观变化,所致的大地与人之地位提升,使传统地人关系出现反结构性性格的阈限性样态。在性理学中,从天地禀赋清气的两班守护圣(圣)之领域,而禀赋浊气的百姓则位于俗(俗)之领域;但因人之地位提升而发生变化。如今百姓也确保了能成为王侯将相的宗教正当性,自生性圣-俗的再配置得以发生。

细察地人关系:与像魂之性质般能自由运动的天相比,像魄之性质般具形体而性质沉重的大地之属性,即便在东方,如抑阴尊阳、阳尊阴卑般,大地也是对人而言带来束缚的存在。如天文地理一语般,在东方大地如自然科学之理法般以物质性法则限制人之日常的存在。在西方当然,人被逐出伊甸园所去之处是大地,佛教中大地也是苦痛的温床。

东学思想所强调的造化也给传统大地与人之间的关系带来变化。东学思想的侍天主因奉侍天而开新天,透过再开辟,东学思想造就了新的地人关系。

东学思想透过侍天主之造化谋求过去被禁的大地角色变化。在东学思想中,地人关系是已过下元甲之好时节 221)之循环。地人关系以“人杰乃地灵”为代表,名贤达士入教东学。222)

在东学思想中,大地因再开辟成为可成为地上天国与地上神仙之处。在透过大地之理不同的东方学问即东学而开辟的大地上,东学思想也获得克服西学之力。东学代替败于西方的中国,赋予韩国克服西方之力,使新国家得以诞生。东学思想中所呈现的东方之力,以大报坛之誓 223)战胜侵犯中国的妖孽西洋敌。

天人、地人关系的变化也使社会中对人之地位的认识发生变化。如全明淑供词中所示,东学农民运动之契机与“全国皆为两班”之企划相一致。224)这在《典经》中如下呈现。

全明淑起义之时心怀“使贱民为两班、使贱人成贵”之念,故死后高升成为朝鲜冥府。225)

东学思想进而具有令东学农民运动参加者心怀登用之梦的平等思想,谋求所有市民成为官僚。然而参加者尚内含成为王侯将相之欲望,东学思想处于未能完成地上天国实现的“欲速不达”之状态。当时外国人眼中所见的韩国人形象,据说是劳动意欲之丧失。在收获也会被夺走的情况下,成为王侯将相之路最为现实。实际上《典经》中众多东学参加者实际参加之理由便是谋求王侯将相。

上帝于十二月起完成多项公事后,着手于调整逆度(逆度)之公事。京石、光赞、乃成往大兴里,元一往申京元家,亨烈与自贤往铜谷。上帝向留下的文公信、黄应钟、申京守等说:“京石诚(诚)敬(敬)信(信)至极,本欲另行使用,既然自请,无可奈何。”又说:“本来东学主张辅国安民(辅国安民),不过呼喊后天之事而已,但心中各望王侯将相(王侯将相);未能实现愿望而被拘去致死,死者达数十万,怨恨冲天。若任其神明,后天将被逆度(逆度)所累、政事紊乱,故欲定其神明们之解冤头目,而京石言及十二帝国,此乃自请。其父为东学中坚被拘致死,他自己也曾任东学总代,因此自此将东学神明们全部托付给京石。由此地起,王侯将相(王侯将相)之解冤将成就。”

并在纸上书写,禁外人出入,“他日观之。金钱消费将增多,人也将多于甲午年。需先解开,后天才无任何阻碍。”如此结束话语。226)

上述例文显示参加东学的大部分人表面高喊辅国安民、内心却谋求王侯将相。具有外有气化特性的东学思想之地人关系扩展至多种方面。

大巡思想的自生性近代性与治乱的再活化

人身降世(人身降世)天界观(天界观)的自生性近代性

作为天观(天观)的天界观(天界观)

由超越天介入所致的东学思想之天观、地观、人间观的变化,在大巡思想中以上帝之人身降世再活化。若东学思想的超越天仅止于人世出现,则在大巡思想中则以人之身直接降世。大巡思想的天界观成立过程,在以下概括说明东学思想出现过程的章句中更为明确地呈现。

上帝在九天之时,神圣、佛、菩萨等向上帝陈情:非上帝不能匡正陷入混乱的天地。故上帝降临西洋(西洋)大法国天界塔,游览三界、大巡天下,行至东土时停于母岳山金山寺弥勒金像,寓居三十年。其间向崔水云降下天命与神教,使其立大道;甲子年收回天命与神教,定于辛未年亲自下世。1)

超越天在东学思想中首次出现于人世,但仅以出现人未能理解其意,故终以人之形貌降世。其背景是因利玛窦而物质中心的西方近代性招致天下尽灭之状况。近代东亚思想中超越民族主义、警告西方近代性所具人类灭绝危机者,除大巡思想之外难以寻见。上帝之人身降世,也如东学思想中超越天之出现一般,给天观、地观、人间观带来总体性变化。

如今天也要拆改、地也要拆改,密不透风地编排了度数,故依各自限度而到时,新机将开。又使神明能出入人之腹中,改其体质与性格而用之;此乃即便木桩,只要附气也成有用之物的缘故。唯当怜恤愚、贫、贱、弱者,慎防由心、口、意所起的一切罪,勿与人结惕。富、贵、智、强权者皆将被惕缠绕,如拔豆芽般;陈旧之气充塞之处难以承担大运之故。富人之家厅、房、仓中,杀气与灾殃满盈。2)

在大巡思想中,超越天被称为九天。3) 九天降世是为了重新修治长期运作的天与地。不在天上修治天与地、而是亲自作为人出生来修治,是因为唯有作为人出生,才能从人的立场看

见天与地的样貌。太初将天与地分开的九天,如今成为人,转化为亲自拆改自己所造天与地的存在。

上帝某日在众宗徒聚集之处说:“陈旧之天只看着杀人之公事。此后日用百物皆将匮乏,无法活下去,如今不拆改不行。”遂行三日公事。上帝公事完毕后说:“勉强使其延命下去,但壮丁也不能填饱肚子,饥饿之声将达九天。”⁴⁾

既有宗教中被视为终极存在的“天”,从天上之天立场成为陈旧之天的天观变化,以九天之人身降世呈现。迎来乱世,改变结构的解法由九天提出。九天在此并非如东学思想般追求革新既有天的“再开辟”,而是以拆改之改造方式指向“后天开辟”。天观近代性由九天所揭示的再活化形态,呈现为拆改天与地、加以改造的天地公事之形态。拆改天的公事从冥府开始。

上帝向金亨烈说:“先天人间事物皆被相克所支配,世上累积纠结之怨恨充塞三界,故天地失其常道(常道),种种灾祸兴起,世上变得惨酷。故我整理天地之度数,调化神明,解万古之怨,以相生(相生)之道开后天之仙境,以救世界民生。凡事不分大小,皆须从神道解冤。先使度数稳固而调化,以此为机,人事自成。此即三界公事(三界公事)。”遂着手其中冥府公事(冥府公事)之一部分。⁵⁾

上述例文中“先使度数稳固而调化,以此为机”之意,即重新更换万物之根源即天地之意。东学思想中所呈现的超越天之出现与大巡思想中所呈现的九天之人身降世,其差异在于超越天是否具有实体。超越天具有实体乃由人身降世。由超越天所致的大地与人之地位提升,透过具有实体的人身降世得以扩展,终于地观与人间观也具有实体。上帝之人身降世意味着人与超越天不仅能心通,身体亦能相通的存在;且大地也实现了上帝可现身之存在的地位提升。

九天人身降世之后欲拆改天与地,运行既有天与地的神明便出现。由此大巡思想中出现东学思想中所未呈现的由神明界构成的天界、地界、人间界。因此大巡思想天观的特征以三界(三界)中天界(天界)一词为代表。大巡思想中三界一词用作意指天界、地界、人间界,以下章句予以呈现。

该三界公事即开辟天、地、人之三界;此开辟非循人所造而行,乃新造,前所未有亦今所无,亦非承袭于人,非运数中之事,唯依上帝所造之事。⁶⁾

上述例文中天界、三界之界(界)一词,与谈及天地人三才(三才)时的才(才)相对。三才(三才)具有三种大才木、材料、才能之意。上述例文中三界之界(界)即世界(世界)之界(界);三才

与三界不同处在于,三界比三才表达了如神明界般复杂多样的内部世界即系统。基于此神明系统,大巡思想的三界使天、地、人之间动态而现行的变化同时进行,这是其与既有三才不同的差异。

大巡思想的三界(三界)与仅意指天界的佛教三界不同。三界一词在东方宗教中首次明确使用是在佛教中,但佛教的三界由欲界(欲界)、色界(色界)、无色界(无色界)构成,意指天界;故与包含天界、地界、人间界的大巡思想三界不同。大巡思想的三界更接近于强调天地人三才(三才)中内部系统的表述。

在佛教中,三界(三界,trailokya 或 triloka)指欲界(欲界,desire realm)、色界(色界,form realm)、无色界(无色界,formless realm),但佛教三界概念受到印度传统三界的影响,其更早的三界据说源自东西方共通的天文。在道教中也将天地人称为三才(三才),但将三界明确表述为天界、地界、人界的案例,大巡思想是最早的。

天观、地观、人间观英语可称为 Cosmology。世界观为 worldview,宇宙观为 Universe theory;作为 Cosmology 的天观、地观、人间观英语上更接近 anthropocentricity 即以人为中心的宇宙观,与以自然为中心的宇宙观 Astronomy 有所不同。三界观也接近 anthropocentricity。

在大巡思想天界观的成立中,并未出现阶段性变化之类,但可区分为天地公事之前与之后的天界观,并随说明天界观的阶段,天界观明确呈现。因此大巡思想天界观的成立可透过大巡思想天界观所呈现的过程来考察。在大巡思想中,天界观自水云的天师问答开始呈现。大巡思想的《预示》篇如下表述。

拆改先天之度数,开后天无穷仙境之运路,解先天因相克所致的一切怨恨,以相生(相生)之道(道)救济世界苍生,上帝之意已弘布于世。7)

上文中所谓弘布,最终指甌山降下天命与神教之东学思想。东学思想在短期内如燎原野火般蔓延,但甌山思想为世广知是稍晚的普天教与无极道时期。因此可知大巡思想将东学思想视为甌山的思想。透过《典经·预示》部分的上述章句,可知大巡思想将东学思想中所呈现的“天地即鬼神,鬼神即阴阳”章句与“称上帝为鬼神”的东学思想之天观,解释为与大巡思想的天界观相同。8)

若以“天地即鬼神,鬼神即阴阳”一句为代表的东学思想之天观,在东方属性性天观中部分反映了鬼神这一实体概念;则大巡思想的天界观中,作为实体的神明概念在“界”这一系统中以

极详细的样态呈现。若天师问答对东学的成立是决定性的,则大巡思想的情形则以利玛窦肇始的近代文明之弊害作为上帝人身降世的决定性背景,下面例文更详细呈现这一点。

上帝某日向金亨烈说:“西洋人利玛窦(利玛窦)来东方欲建地上天国,但因长期扎根的儒教弊习不能轻易改革,未能成其志。但他开放了天上与地下的边界,使原本各守己域、互不往来的神明相互往来;他死后率东方文明神(文明神)往西方,开了文运(文运)。从此地下神效法天上一切妙法,在人世施行。西方一切文物皆是仿照天国之模型。”又说:“其文明偏于物质,反而助长人类之骄傲,终于动摇天理,在欲征服自然之中不断犯下一切罪恶,损坏了神道之权威;故天道与人事之常道乖违,三界混乱,道之根源断绝。原始一切神圣与佛与菩萨会集,向九天陈诉人类与神明界之劫厄……向崔济愚(崔济愚)启示济世大道(济世大道),但济愚未能超越儒教之典宪、阐明大道之真意;故甲子(甲子)年终于收回天命与神教(神教),辛未(辛未)年降世。”⁹⁾

大巡思想说明:因利玛窦所引发的近代文明危机,神圣、佛、菩萨请求九天上上帝之人身降世;依此向水云降下天命与神教之后未见成果,故亲自人身降世。东西方相会所引发的西方近代性所酿弊病,成为大巡思想天观的成立背景。

东学思想所提出的圣-俗的再配置与相关性思维之阈限性,由大巡思想的再活化得以成就。大巡思想将此成就称为整合万物之理的开辟,也称为万物成熟的西神司命(西神司命)。神明是依天外之天即九天¹⁰⁾之命,以天地化育人之存在。¹¹⁾大巡思想之天观能开辟与西神司命,是因为引入了东学思想之天观中所未见的神明概念。¹²⁾

大巡思想与东学思想不同,得以介入神明,乃因上帝之人身降世。与停留于启示形态的东学思想不同,大巡思想以上帝之人身降世为契机,神明能出入人之心并介入。在东学思想中人被提升为能与天外之天沟通之存在,如今则被提升为九天降世之存在。这便是九天之人身降世,大巡思想之天观以人身降世为特征。人身降世由此完成由东学思想开始的圣-俗再配置与阈限性。

人身降世(人身降世)的天界观(天界观)

大巡思想的天界观样态以上帝之人身降世与天界观的细分为总结。大巡思想的天界观可细分为:上帝所在的天外之天即天地人之外的天,受上帝使命的天地神明所主宰的以天地人划分的天,以及先灵神所在的另一天等。这首先在宗徒金松焕的问答中显现。

某日金松焕(金松焕)请问上帝:“天上之上是否还有天?”上帝答:“有。”又问:“其上是否还有?”上帝答:“还有。”如此回答了九次,然后说:“到此为止罢了。”上帝后来评他为万事不成(万事不成)。

上述例文显示大巡思想的天界观由九层以上重叠的天界构成。大巡思想的天界观首先区分为天外之天即九天,与依上帝之命化育万物的以天地人所分的天地人之天,以下章句予以呈现。

所谓雷声(雷声)乃天令(天令)、亦是仁声(仁声)。雷(雷)由阴阳二气(阴阳二气)之结合(结合)而成雷(成雷)。雷(雷)为声(声)之体(体),声(声)为雷(雷)之用(用),以此分天地(天地),以动静进退(动静进退)之变化(变化)使天气(天气)与地气(地气)升降(升降),并使万物(万物)生长(生长),意指生成变化(生成变化)、支配滋养(支配滋养)。13)

上述例文呈现九天生成天地之背景。上述例文是说明大巡思想中信仰对象“九天应元雷声普化天尊姜圣上帝”神位中“雷声”部分之文。上述例文显示:其一,在“分天地”部分,天地由上帝以雷声分开而造成;其二,“使天气(天气)与地气(地气)升降(升降)”显示天界与地界透过相互升降化育万物的原理乃上帝所意图;其三,“使万物(万物)生长(生长)、生成变化(生成变化)支配滋养(支配滋养)”显示天地不仅由上帝创造,而且正在调化中。

在大巡思想中,天界观之所以须复杂构成,是因为天地之运行需极为体系化。下面章句呈现大巡思想之天(天)以上帝之命所执行的角色与功能。

上帝在众宗徒聚集之处说:“七山(七山)海里所捕之黄鱼,也是定好将食者之人然后入网;农事亦如此,定好将食者之人然后结实。无饿死之事。”14)

上述例文显示,包括人之吉凶祸福在内的天地化育依神明之天地运行而决定。天甚至连七山海里所捕黄鱼之数也已定。上述例文之三界观与今日科学中所谓与我们所居宇宙相同的另一宇宙可存在的平行宇宙观相似。15)

在大巡思想中,如此决定人间界万事的天地本身,也是由上帝调化而成。在大巡思想中,天地神明主管天地之运行的过程如下呈现。

上帝某日向金亨烈说:“主宰三界大权,以调化开辟天地、开后天仙境(后天仙境),欲广救沉沦苦海之众生。”又说

“如今迎来末世,前来无极大运(无极大运)之开启,

凡事谨慎,勿与人结惕,远离罪过,

以纯洁之心参与天地公庭(天地公庭)。”

并为他开了神眼,使他参观神明的会散与听令(听令)。16)

上述例文中可知,天地神明透过会散(会散)而听令(听令)上帝之天命。然而此听令与会散唯有依天地至极的诚敬信之努力方可成就。天地兴起风雨也需诸多努力。

话毕,上帝对公又说:“以天地之造化兴起风雨需无限功力。万事不学无知;郑北窻(郑北窻)般之才,入山三日后方能知天下事。”17)

上述例文显示,兴起风雨也需无限功力,意即天界由复杂体系构成,故天也可成为陈旧之天18),也可换新成为新天。

上帝某日在众宗徒聚集之处说:“陈旧之天只看着杀人之公事。此后日用百物皆将匮乏,无法活下去,如今不拆改不行。”遂行三日公事。上帝公事完毕后说:“勉强使其延命下去,但壮丁也不能填饱肚子,饥饿之声将达九天。”19)

上述例文显示:其一,上帝所分之天若长久也可成陈旧之天;其二,三界混乱时三界可达相互残杀之冲突状况。天也须拆改,此乃上帝所意图。20)

大巡思想中所呈现的天观,相对于将天视为终极存在的既有天观,呈现为包越既有天观之天观。与“神已死”而全面否定既有天观、否定天之存在本身的西方近代性天观不同,大巡思想承认既有之天,但以既有之天陈旧而换为新天的加宗(加宗)概念提出天观。透过此点,神明的听令与会散等既有天的概念也未被废弃而被继承。作为西方超越天与东方神明也以实体相互融化的天观,大巡思想重新配置圣-俗的关系,圣进入日常之中,从而完成自生性近代性并扩展至自生性脱近代性。

人身降世(人身降世)天界观(天界观)所呈现的东西方天观(天观)之再活化

人身降世(人身降世)天界观(天界观)所呈现的儒佛仙天观(天观)之再活化

以人身降世实体化的大巡思想之九天天观,对东亚天观的细部样态也提出了整合性的再诠释。大巡思想中所呈现的儒佛仙天观与大巡思想天观的差异,在于儒佛仙与大巡思想所共有的阴阳五行原理中“土”之解释差异。

并且上帝某日说:“我即弥勒。金山寺(金山寺)弥勒殿(弥勒殿)六丈金身(六丈金神)以手承如意珠,而我则以口含之。”然后上帝向众宗徒露出下唇,其上有一红点;上帝龙颜与金山寺弥勒金身极为相似,双眉之间有圆形白毫珠(白毫珠),左手掌有壬(壬)字,右手掌有戊(戊)字,众宗徒亲见此象。21)

上述例文中“左手掌有壬(壬)字,右手掌有戊(戊)字”,从大巡思想修炼姿势中右手在左手之上一点看,正显示典型的“土克水”之样貌。

土克水是《抱朴子》中所述五行之五要素可压缩为土与水二要素之内容。此处水若以地水火风言之,代表地水火风;土相当于第五元素。五行在河图(河图)中也如地水火风般,第五元素分离同时存在;但当属性中心的相关性思维相克化而成为洛书时,第五元素被纳入内部,由此仅余内在神,超越神则作为隐藏之神而有名无实。从此东方权力专制化,儒教之典宪强化。22)

脚注

- 1) 《典经·预示》5。
- 2) 《大巡真理会要览》,第7页。
- 3) 《典经·教运》1-17。
- 4) 《典经·教运》1-9。
- 5) 《典经·预示》10。
- 6) 《典经·教运》1-9;《典经·教运》2-6。
- 7) 《典经·预示》17;《典经·权智》1-21。
- 8) 《典经·行录》5-38。
- 9) 《典经·预示》7。
- 10) 《典经·公事》3。
- 11) 《典经·教运》1-30。
- 12) 《大巡真理会要览》,第9页。
- 13) 《典经·公事》1-2。
- 14) 《大巡真理会要览》,《信仰的对象》。
- 15) 《大巡真理会要览》,《信仰的对象》。
- 16) 《典经·教运》1-17。
- 17) 《典经·教运》1-9。
- 18) 《典经·预示》10。
- 19) 《典经·教运》1-9;《典经·教运》2-6。
- 20) 《布德教化基本原理》,《沿革概要》。
- 21) 《典经·教运》1-9。
- 22) 《典经·公事》1-5。
- 42) 韩泰东,《思惟的流向》,延世大学校出版部,2003。

- 43) 韩长庚,《周易·正易》,生活与梦,2001。
- 44) 韩东锡,《宇宙变化的原理:阴阳五行原理》,大原出版,2003。
- 45) 李承秀,《中之原理》,首尔:支持 dot.com,2008。
- 46) 金承浩,《周易原论》(1-6),宣英社,2009。
- 47) 尹宗彬,《正易与周易》,相生出版,2009。
- 48) 李炫中,《易经与四书》,亦乐,2004。
- 49) 林炳学,《易学与河图洛书》,韩国学术情报,2008。
- 50) 尹宗彬,《韩国易学研究之基础》,闻庆出版社,2012。
- 51) 金相日,《易与脱现代之逻辑》,知识产业社,2006。
- 52) 安成镐,《17 世纪初利玛窦〈天主实义〉与 19 世纪詹姆斯·理雅各的中国儒教经典英译本中所使用的术语“上帝(上帝)”之间的神学连续性》,《韩国基督教与历史》32,韩国基督教历史研究所,2010,第 302-304 页;陈开同,《古代中国中之上帝》,首尔:顺出版社,2009。
- 53) 安成镐,《关于约翰·罗斯的中国儒教原始一神论与中文圣经翻译之术语论争的神学立场》,《韩国基督教与历史》40,(韩国基督教历史研究所,2014),第 228 页。
- 54) Legge, The Notions of the Chinese concerning God and Spirits, p.33;转引自安成镐,《17 世纪初利玛窦〈天主实义〉与 19 世纪詹姆斯·理雅各的中国儒教经典英译本中所使用的术语“上帝(上帝)”之间的神学连续性》,《韩国基督教与历史》32,韩国基督教历史研究所,2010,第 315-316 页。
- 55) 孙江,《黄帝(黄帝)来自巴比伦:拉古伯里的“中国文明西来说”及其在东亚的传播》,《概念与沟通》5,2010,第 79-26 页。
- 56) 百千天子奏天伎乐之同时,持天曼陀罗花[曼陀罗花]与摩诃曼陀罗花散于其上,赞叹曰:“善哉善哉。善男子,汝于阎浮提广修福业,故来生此处。此处即兜率陀天,今此天主(天主)之名为弥勒,汝当皈依。”(《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经》:“百千天子作天伎乐持天曼陀罗花摩诃曼陀罗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”,东国大学校佛教记录文化遗产档案库)。九天大元造化主神亦可将九天之“天”与造化主之“主”合而称为“天主”。
- 57) 崔钟奭,《甌山教(甌山教)中所呈现的佛教要素:以弥勒信仰之接纳为中心》,《禅文化研究》23(-),2017,第 254-255 页。
- 58) 《典经·济生》43。天用(天用)、地用(地用)与人用(人用)乃调和纲纪(纲纪)之事,统制天与地;此称为造化(造化)之手段(手段)。(梁茂穆,《作为救援真理的阴阳合德与民主主义》,《大巡思想论丛》2,1997,第 175-176 页)
- 59) 《典经·教运》1-30。
- 60) 据说大巡思想发生地井邑,在理气论中也有实质论性理气论即一斋李恒之传统。金益斗、崔英成、李善娥、金范秀著,《关于一斋李恒的思想、学问、理论的新视角》,首尔:文艺院,2014。
- 61) 《典经·济生》43。理虽高出于无极太极之表,不离开日用事物之间。理虽高超,出于太极与无极之外,但不脱离日用(日用)事物之间。
- 62) 朱子“各具太极、统体太极(各具太极,统体太极)”之表述与《华严经》之重重无尽(重重无尽)相通。(金钟旭,《作为复杂系之生态系与法界》,《哲学思想》41,2011,第 7-36 页)
- 63) 张立文等著,安有京译,《理的哲学》,首尔:艺文书院,2004,第 30-36、46、49、106 页。
- 64) 《典经·教运》2-33。元亨利贞,大经大法,道正天地,数正天法,理正心法;道(道)正天地,数(数)定千法(千法),理(理)正心法。(崔致峰,《关于大巡思想之太极的研究》,《大巡思想论丛》23,2014,第 403 页)
- 65) 《典经·教法》2-42。
- 66) 今日西方“死亡学”中,西方也承认先灵神之存在。虽始于以善终(Well-dying)为目标的临终关怀运动,但现代西方死亡学透过数万件濒死体验案例证明:西方也如东方般,在死后世界中与生前从未见过的先灵神相遇。(伊本·亚历山大、托勒密·汤普金斯合著,高美罗、李珍合译,《我看见了天堂》,坡州:金英社,2013,第 124-130、190 页)

- 67) 米歇尔·塞尔将天使概念视为如东方神明概念般非简单概念,而是形塑西方认识论框架的决定性契机。(米歇尔·塞尔著,李奎贤译,《赫尔墨斯》,首尔:民音社,2009,第 299-303 页)
- 68) 《典经·教运》2-55。
- 69) 白珉廷,《以上帝与心之概念比较丁若镛与崔济愚的思惟》,《民族文化》61,2022,第 149 页。
- 70) 《东经大全·论学文》。
- 71) 孙炳旭,《东学与佛教念佛禅的修证体系比较》,《东学学报》23,2011,第 107 页。
- 72) 《典经·教法》2-3。
- 73) 大巡真理会壁画以代表解冤相生的五仙围棋以“理解”表现。
- 74) 金容沃,《东经大全 2》,通木,2021,第 135 页。
- 75) 《典经·教运》1-66。
- 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) 崔晋德,《朱子学的理气论与鬼神论》,《阳明学》23,韩国阳明学会,2009,第 381-382 页。
- 78) 《典经·行录》2-16。
- 79) 《典经·行录》1-2。
- 80) 《典经·公事》3-6。
- 81) 《典经·教运》1-9。
- 82) 崔水云对自己的七代祖震立(震立)在壬辰倭乱、丙子胡乱时立下众多功劳战死、死后受兵曹判书之爵与定武公之谥号一事颇为自豪;在《安心歌》中以“似狗之倭敌(倭敌)之徒”、“彼亦寇仇也”等表述将日本设定为敌对关系。(朴光洙,《韩国新兴宗教之思想与宗教文化》,首尔:集文堂,2012,第 199-201 页)。
- 83) 《典经·预示》74。
- 84) 《典经·预示》57。
- 85) 《典经·公事》2-4。
- 86) 姜敦求,《韩国近代宗教与民族主义》,首尔:集文堂,1992;朴在贤,《韩国近代时期大巡思想之特质——以超民族主义与近代及脱近代价值为中心》,《大巡思想论丛》24,2014。
- 87) 黄宗源,《20 世纪初叶天道教之人乃天教义及心性论的批判性研究》,《大同哲学》44,2008,第 92-93 页。
- 88) 《典经·教法》3-47。事之当旺在于天地,必不在人;然无人则无天地,故天地生人用人,人生不参于天地,用人之时何可曰人生乎?某事得成,其根本原因在天地,不必在于人。然若无人则天地无用,故天地(天地)生人而用之。如此,当天地欲用人时,人若不顺天地之意,何能称为人生?(教务部,《天地生人用人》,《大巡会报》13,1989)
- 89) 李庚源,《大巡真理的近代性与变革思想》,《东学学报》9(2):43,2005。
- 90) 李庚源,《大巡宗学原论》,首尔:文史哲,2013。
- 91) 《典经·教运》1-66。
- 92) 《典经·教运》1-30。
- 93) 《大巡真理会要览·宗旨》。
- 94) 《典经·教运》1-19。
- 95) 《典经·教运》1-9。
- 96) 《典经·公事》1-3。
- 97) 《典经·教法》3-47。事之当旺在于天地,必不在人。某事得成,其根本原因在天地,不必在于人。(教务部,《天地生人用人》,《大巡会报》13,1989)
- 98) 《典经·教法》3-47。万事分已定,浮生空自忙;万事之分已定,世人徒自忙碌。(教务部,《万事分已定》,《大巡会报》148,2013)
- 99) 《大巡真理会要览》,第 7 页。

- 100) 《典经·教运》2-42。
- 101) 《典经·教运》1-9。
- 102) 《典经·教运》1-9。
- 103) 《典经·教运》1-66。
- 104) 《典经·教运》1-19。
- 105) 《大巡真理会要览》,第20页。
- 106) 《典经·公事》1-11。
- 107) 《典经·教运》1-9。
- 108) 《典经·教运》1-9。
- 109) 《典经·行录》1-10。
- 110) 《典经·教法》1-54。
- 111) 《典经·教法》3-35。
- 112) 《典经·教法》1-42。
- 113) 《典经·济生》43。
- 114) 唐贤善,《吉尔贝·杜朗的想象界研究》,弘益大学研究生院硕士学位论文,2009,第28-30页。
- 115) 朴正镇,《(艺术人类学序说)韩国文化·心情文化》,未来文化社,1990,第130-146页。
- 116) 阴阳五行说兼具肯定与否定两面,西方学者尽量客观评价阴阳五行,至少视为原始形态的科学。代表人物可举葛兰言(Marcel Granet)、葛瑞汉(Angus Graham)、史华慈(Benjamin Schwartz)、李约瑟(Joseph Needham)等。(金基,《关于阴阳五行说之朱子学性应用样态的研究》,成均馆大学校博士学位论文,2012,第4页)反之,东方学者反而将阴阳五行视为更为迷信。(方仁,《作为古代中国宇宙论一种形态的阴阳五行说》,《宗教研究》4,1988,第71页)
- 117) 《典经·教运》1-9。
- 118) 《典经·公事》3-14。
- 119) 《典经·公事》2-1。
- 120) 《典经·行录》3-53。
- 121) 《典经·济生》43。
- 122) 李御宁,《Digilog:韩国人引领的尖端信息社会——读懂其未来的关键词》,首尔:思考之树,2006。
- 123) 《典经·预示》46。
- 124) 金芝河,《(美学讲义)寻找白色阴影之美学》,首尔:实践文学社,2005;金益斗,《东亚思想中之和解与相生——韩国近现代全北的思想运动及其展开样态》,《第93届东亚古代学会学术大会资料集》,2023。
- 125) 《典经·教运》1-66。
- 126) 《大巡真理会要览·训诲》。
- 127) 《大巡真理会要览·信条》。
- 128) 《典经·教运》1-6。
- 129) 《龙潭遗词·道德歌》。
- 130) 《东经大全·座箴》。吾道博而约,不用多言义,别无他道理,诚敬信三字。吾道宽广而简约,不必多言,无别的道理,唯诚、敬、信三字。
- 131) A. N. Whitehead, D. R. Griffin and D. W. Sherburne, 《Process and reality》, New York: Free Press, 1929, pp.10-11;转引自罗杰·安乐哲、大卫·郝大维著,张元锡译,《聚焦日常事:〈中庸〉之翻译与哲学性诠释》,城南:韩国学中央研究院出版部,2019,第50-51页。
- 132) 南孝温著,朴大铉译,《秋江集》,首尔:民族文化推进会,2007,卷5,35b。

- 133) 韩国思想史研究会,《朝鲜儒学的诸概念》,艺文书院,2002。
- 134) 金允经,《韩国道教史》,首尔:文史哲,2020。
- 135) 《典经·济生》43。
- 136) 《典经·济生》43。
- 137) 高怀民著,郭信焕译,《邵康节之先天易学》,首尔:沁山,2007。
- 138) 实际上元亨利贞这一概念被用于指代春夏秋冬、朝午夕夜、初年壮年中年老年般循环周期之四种共同属性。元亨利贞如无限重叠循环般,既一事一物有元亨利贞,万事万物亦有元亨利贞。(尹龙南,《朱子(朱子)理说(理说)之再构成》,《东洋哲学研究》8,1988,第 52-54 页)
- 139) 崔晋德,《朱子学的理气论与鬼神论》,《阳明学》23,韩国阳明学会,2009,第 381-383 页。
- 140) 道气长存邪不入,世间众人不同归。道之气运长存,邪僻之物不能进入,不与世间众人同归。
- 141) 《典经·教法》2-3。
- 142) 《典经·教法》1-34。
- 143) 《典经·行录》5-38。东有大圣人曰东学,西有大圣人曰西学。东方有大圣人称为东学,西方有大圣人称为西学。(教务部,《石屏风》,《大巡会报》119,2011)
- 144) 韩国思想史研究会,《朝鲜儒学的诸概念》,艺文书院,2002。
- 145) 金善熙,《儒学者所见的有神论世界》,韩国宗教学会发表资料集,韩国宗教学会,2014;全成乾,《茶山灵知说的神学可能性》,韩国宗教学会发表资料集,韩国宗教学会,2014。
- 146) 高南植,《近现代期姜甌山(姜甌山)传承中所呈现的日本(日本)相关记录之样态与意义——以〈大巡典经(大巡典经)〉(1929-1965)为中心》,《日本近代学研究》,2023。
- 147) 《典经·公事》2-4。
- 148) 《典经·预示》1。
- 149) 亦有将“神道”视为终极实在并视为解冤相生根据者。(金义性,《大巡思想的哲学探究》,成均馆大学校博士学位论文,2017)
- 150) 《典经·预示》73。
- 151) 《大巡指针》第 1 章第 1 节。
- 152) 《典经·公事》1-34。
- 153) 《典经·济生》43。水生于火,火生于水,金生于木,木生于金;能知其用之后,方可谓神人也。阴杀阳生,阳杀阴生,生杀之道在于阴阳;人能用阴阳之后,方可谓人生也。人为阳,神为阴;阴阳相合之后方有变化之道。然变化之方术皆在神明,感通神明之后,事成则称之为大仁大义也。水(水)生于火(火)、火(火)生于水(水),金(金)生于木(木)、木(木)生于金(金),知其用(用)之后,方可谓之神人(神人)。杀阴则阳生,杀阳则阴生;生杀(生杀)之道在于阴阳。人能用阴阳之后,方可谓之人生。人为阳,神为阴;阴阳相合之后方有变化之道。否则变化之方术(方术)皆在神明(神明),感通(感通)神明之后事成,即称之为大仁大义(大仁大义)。(梁茂穆,《作为救援真理的阴阳合德与民主主义》,《大巡思想论丛》2,1997,第 175-176 页)
- 154) 据说大巡思想中所强调与追求的阴阳概念,乃倡导正阴正阳(正阴正阳)与透过造化之合德(合德),并显示由此可建设理想世界。(李镐烈,《关于大巡思想阴阳论的研究》,大真大学校硕士学位论文,2015)
- 155) 《典经·公事》1-3。
- 156) 樊迟问知,子曰:“务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣”。(《论语·雍也》)
- 157) 刘智延,《黄玔(1855-1910)对东学的认识与批判:以〈梧下记闻(梧下记文)〉为中心》,《梨园学术论集》2,2004,第 1-54 页。
- 158) 金基承,《水云崔济愚著作的编年考察》,《东学学报》3,2002,第 159-162 页。
- 159) 山河之大运皆归于此道,其根源最深,其理甚远。当稳固我心柱,方知此道之味;一念至此,万事方能如意。扫除浊气,养清气如育婴儿。岂止心至,唯在正心。隐隐聪明自然生神仙之姿,将来诸事归于一理。勿在心中议论他

人小过,以我小慧施于人。如此勿以小事敬大道。当遇大事而尽量度,自有助。风云大数随其器局。玄妙之机不显,勿急于心。成功他日,可结神仙之缘。心本虚,应物而无迹。修心而知德,唯明德为道。在德而不在人,在信而不在工夫,在近而不在远,在诚而不在求;似不然而然,似远而不远。《天道教经典》

- 160) 《典经·公事》3-41。
- 161) 《典经·权智》1-11。
- 162) 金尚俊,《全国皆成两班——朝鲜后期儒教性平等化机制》,《社会与历史》(原《韩国社会史学会论文集》)63(0),2003,第5-29页。
- 163) 《典经·教运》1-9。
- 164) 《典经·权智》1-11。
- 165) 《典经·教法》3-30;高南植,《朝鲜末期姜甌山的历史认识与朝鲜观》,《东亚古代学》59,2020,第239-270页,第259页。
- 166) 村山智顺,《无极道趣旨书》,《朝鲜之类似宗教》,大邱:启明大学校出版部,1991。
- 167) 李东熙,《莱布尼茨所遇之中国》,理学社,2003,第92-93页。
- 168) 安钟洙,《斯宾诺莎与儒学》,《哲学论丛》44(2),2006,第172-173页。
- 169) 李英宰,《透过现代共感理论对孔孟哲学的再照明》,《精神文化研究》35(2),2012,第427页。
- 170) 李东熙,《近代德国哲学家对佛教的对立性理解与接受》,《黑格尔研究》29,2011。
- 171) 朱谦之著,全弘哲译,《中国所造之欧洲近代:近代欧洲的中国文化热潮》,清溪,2010,第378页。
- 172) 许贞华,《华严思想与现代物理学的比较研究》,东国大学校硕士学位论文,2003。
- 173) 在《内经》一书中,可以看到道家、墨家、名家、阴阳家等学派的思想痕迹,这是不可否认的事实。徐仪明,『性理与岐黄』,中国社会科学出版社,1997, p.23.
- 174) 苏炳善,《朱子学与多玛斯主义的哲学比较》,韩国学中央研究院博士学位论文,2005;朴正镇,《哲学之礼物 礼物之哲学》,首尔:松树,2012;李正雨、金时天、金教斌等,《气学之冒险:1,东西方哲学家,谈被流放之气的复活》,首尔:野谷,2004。
- 175) 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68回学術大会紀要)」,『宗教研究』83-4,日本宗教学会,2010, pp.180-81, 1272-73.
- 176) 米尔恰·伊利亚德著,崔钟成、金在贤译,《世界宗教思想史2:从乔达摩·佛陀到基督教之胜利》,理学社,2005,第299、490-491页。
- 177) 《典经·预示》88,道通天地报恩。
- 178) 《大巡真理会要览》,第20页。
- 179) 《典经·教法》2-36。
- 180) 《典经·教运》2-41。至极之宝即我之心灵。心灵相通则可与鬼神交谈,可与万物同序。(教务部,《包谕文》,《大巡会报》184,2016)
- 181) 《典经·公事》1-9。
- 182) 《典经·行录》2-9。
- 183) 《典经·行录》5-24。
- 184) 《典经·公事》2-19。
- 185) 《典经·预示》30。
- 186) 《典经·预示》30。
- 187) 《典经·预示》30。
- 188) 《典经·公事》1-30;《典经·教运》1-30;《典经·预示》1-21。
- 189) 《典经·行录》5-38。
- 190) 《大巡指针》第18页。

- 191) 《典经·行录》3-44。
- 192) 《典经·教运》2-33;高南植,《以正心法与守心之终极倾向》,《大巡思想论丛》13,2001。
- 193) 高南植,《先天天观与上帝之超越性:与上帝之神道、三界大权相关》,《大巡思想论丛》8,1999,第 562-563 页。
- 194) 黄泰渊,《孔子的共感性无为·现世主义与西方宽容思想的东亚起源(上)》,《韩国学》36(2),2013,第 73-74 页。
- 195) 在大巡思想中,象征解冤的五仙围棋壁画被表述为“理解”。解冤成为相生之自然科学基础。(朴龙澈,《关于解冤相生之实现的考察》,《大巡思想论丛》4(-),1998,第 213-241 页)
- 196) 《典经·行录》5-38;赵英淑,《关于〈东医宝鉴〉宇宙本体论的研究》,《道教文化研究》33,2010,第 141 页;金美林,《〈东医宝鉴〉之养生观研究》,外国语大学校博士学位论文,2009,第 163-165 页。
- 197) 《典经·济生》43。
- 198) 《典经·行录》5-38。
- 199) 崔元赫,《东学思想与大巡思想之自生性近代性比较研究》,《Studies on Humanities and Social Sciences (SHSC)》6(1),2024。
- 200) 神冢淑子(Yoshiko Kamitsuka)著,张元哲、李东哲译,《道教思想》,首尔:AK(AK Communications),2022,第 116-121 页。
- 201) 郑在书,《消失之诸神的回归》,坡州:文学村,2022。
- 202) 金英德、许容求、金炳秀著,《中国文学史》,首尔:青年社,1992,第 133 页;转引自金采洙,《阿尔泰文明论》,首尔:博而精,2013,第 691 页。
- 203) 据说劳思光(劳思光,1927-2012)认为,“中国古代思想中神(神)与犹太教不同;提及如犹太教神般的一神(一神)性之神时,使用‘天(天)’或‘帝(帝)、上帝(上帝)’”。劳思光,《中国哲学史(古代篇)》,郑仁在译,《中国哲学史(古代篇)》,首尔:探求堂,1988,第 44-45 页;转引自金英浩,《〈诗经(诗经)〉之天(天)属性与〈诗篇(诗篇)〉之神(神)属性比较研究》,《圆佛教思想与宗教文化》71,第 201-236 页。
- 204) 金英浩,《〈诗经(诗经)〉之天(天)属性与〈诗篇(诗篇)〉之神(神)属性比较研究》,《圆佛教思想与宗教文化》71,2017,第 201-236 页。
- 205) 李承宰,《八卦的科学性探究》,首尔:未来之地,2016。
- 206) 崔秀彬,《道教所观之他世界——反映于神仙(神仙)与死者(死者)世界中的道教性世界观与救赎》,《道教文化研究》41,2014,第 303-350 页。
- 207) 据说世界之死亡观以救赎与化身(avatar)两种形态呈现。(埃德加·莫兰著,金明淑译,《人与死亡》,首尔:东文选,2000,第 147-164 页)马克斯·韦伯也指出世界宗教分为他力信仰之救赎宗教与自力信仰之非救赎宗教。(全成佑,《马克斯·韦伯之儒教论——批判性再构成》,《南冥学研究》16,2003,第 310-314 页)近期研究指出,即便同为东亚,欧亚神话尤其以弥勒与檀君为代表的韩国神话乃天(天)、阳(阳)、火(火)、仙(仙)的三数分化性 Manism,以佛教、道教为代表的中国神话则是地(地)、阴(阴)、水(水)、道(道)的 Animism 之双重结构。(全济勋,《韩国古代神话的 Manism 性照明》,圆光大学校博士学位论文,2013,第 11-12 页)
- 208) 如天道地德所象征,传统上在东方,大地以“德”这一属性被表述。因此“德”成为比较东西方地观的主要要素。尤其在西方世界观构筑中起中枢角色的亚里士多德之德概念,与大巡思想之德概念成为重要比较对象。(朱所妍,《大巡思想之德伦理研究》,大真大学校博士学位论文,2024)
- 209) 殉道(殉道)如殉教(殉教)般,意指因道而死。
- 210) 《典经·教法》3-30。
- 211) 《典经·预示》6。
- 212) 金铎,《贯穿韩国新兴宗教的理念——以人为中心主义》,首尔:民俗苑,2023,第 405 页。
- 213) 《典经·教运》1-9。
- 214) 崔敏子,《从东西方思想观点照亮东学;肯·威尔伯的全息层级整体主义(holarchic holism)与水云的“侍(侍)”中所呈现的整合性愿景》,《东学学报》23,2011。

- 215) 据说“奉侍”在实践层面具有平等之义。意即所有东学徒透过咒文、祈祷等内在修炼,竭诚奉侍我内所侍之天主;并铭记日常生活中所不断接触的他人也是各自内心奉侍天主之存在,以待之为天主。东学研究者强调东学之天主亦是人内在性存在时常引用的下列章句,事实上同时蕴含此两种意义。“我都不信,但信天主吧。你身已侍之,何以舍近取远?”(《龙潭遗词·教训歌》)“你身已侍之”一语,从存在论层面意指人已是奉侍天主之存在;“我都不信,但信天主吧”一语,在实践层面意指应有内外两方向的“奉侍”之行为这一平等观。(《崔济愚与朴殷植的儒教改革方向、平等观、对西方近代文明之态度》,《退溪学与儒教文化》49,2011,第328页)
- 216) 也有将东学的不然其然与佛教相连接、并以崔水云一直以庵子为中心活动而与佛教相连接的研究。(朴庆焕,《东学与佛教思想》,《东学与传统思想》,奉侍之人,2004)
- 217) 今日有以金容沃主张东学之原名为无极大道之理论或山均论等为中心、试图将东学把握为循环原理之动向。金芝河将不然其然、律吕等视为复杂系性循环原理。金芝河说:“以天与阳为中心、以宇宙(cosmos)为中心的中国史观或周易的核心象征是太极,延伸至阴阳、四象、八卦的稳定数,即宇宙秩序。反之的弓弓是1·3·5·7·9之动态数。由天地人三极构成的我国固有意义与数理秩序1·3·5·7·9,正是混沌(chaos)。”(金芝河,《充满预感之林荫》,实践文学社,1999,第35页)
- 218) 李道钦,《作为脱现代思想的东方哲学之可能性与界限》,《东学学报》10,2005,第22页。
- 219) 据说19世纪东学的中心教义是侍天主(侍天主)即奉侍天主。其后东学改称为天道教并进行组织改编后,核心教义转换为人乃天(人乃天),天(天)之人格性大幅弱化。(黄宗源,《李敦化的宇宙观与人观所具的东西哲学融合性特征及生命哲学意义:以〈新人哲学〉为中心》,《儒学研究》36,2016,第590页)
- 220) 尹胜龙,《关于新兴宗教反结构(communitas)性性格的小考》,首尔大学校硕士学位论文,1982。
- 221) 《龙潭遗词·梦中老少问答歌》。
- 222) 《龙潭遗词·龙潭歌》。
- 223) “以大报坛盟誓,报恨之仇也。”《龙潭遗词·安心歌》。此处大报坛是1705年肃宗时,以纪念壬辰倭乱时派军救援之明(明)万历帝之恩德为宗旨而首次建立的祭坛,后改为圆丘坛。
- 224) 金尚俊,《全国皆成两班——朝鲜后期儒教性平等化机制》,《社会与历史》(原《韩国社会史学会论文集》)63(0),2003,第5-29页。
- 225) 《典经·教法》1-2。
- 226) 《典经·公事》2-19。

IV. 大巡思想的自生性近代性与治乱的國限性

土克水之所以在五行中重要,是因为河图洛书的核心原理——使直线转化为循环的原理便是金火交易。金火交易是在五行中,金与火彼此互换位置而使五行得以循环的原理。阴阳五行以河图(河圖)和洛书(洛書)为背景,故金火交易乃理解河图与洛书变化的主要钥匙。²³⁾ 河图与洛书在东方思想中被视为超越天的宇宙创造与宇宙变化之原理,成为说明森罗万象的原理,即理(理)。实际上东方至今仍将汇集说明宇宙万物原理之书籍的处所,各取河图与洛书中的图(圖)和书(書)二字,称之为图书馆(圖書館)。以相生为主的河图中,五行按木→火→土→金→水的原理以相生关系循环;以相克为主的洛书中,五行则按水→火→金→木→土的原理以相克关系循环。河图的相生与洛书的相克相遇,宇宙森罗万象便如经纬纵横般彼此变化。

在阴阳五行的变化中,金火交易与土克水之所以核心性地凸显出来,其一在于河图与洛书的转换,其二在于洛书的循环部分。先看河图与洛书的转换,河图与洛书的差异在于金与火彼此互换位置。即金与火彼此互换位置便是金火交易,相生变为相克,相克变为相生,故金火交易成为阴阳五行的核心原理。也就是说,金火交易乃是为了把洛书中位于南方的金像河图那样移至西方,而在洛书中将西方之火与南方之金彼此换位(交易)。在洛书中,按水克火→火克金→金克木→木克土→土克水以逆时针方向展开;若将金火之位互换,则按金生水→水生木→木生火→火生土→土生金的相生顺序展开。

“做学问的人都说方位变了,但他们怎能知道我已将天地反转过来呢?”如此说道。²⁴⁾

上述例文中,“他们怎能知道我已将天地反转过来呢”这一表述,意味着如金火交易那样以八卦顺序的变更来改变宇宙运行。在易的世界中,天上之天通过天地化育森罗万象,而天地由八个门——即乾坎艮震巽离坤兑(乾坎艮震巽離坤兌)的八门(八門)所构成,通过改变八门的方位,以生长敛藏、元亨利贞的河图洛书之理而运行天地。天地的方位由八门构成这一表述,在以下章句中具体呈现:

上帝某日写下“天地大八门(天地大八門) 日月大御命(日月大御命) 禽兽大道术(禽獸大道術) 人间大积善(人間大積善) 时乎时乎鬼神世界(時乎時乎鬼神世界)”,交予与申京洙同住的公又(公又),令其贴于京洙家壁上,曰:“于京洙家定寿命所(壽命所),凡待人,只取其长,纵见其短,亦善加宽宥,勿生憎恶。”此时又对亨烈(亨烈)曰:“所谓法(法),乃自京城始,推及万方(萬方)者,故须

借用名中带‘京(京)’字之人的气运。是故于京洙(京洙)家定寿命所(壽命所),于京学(京學)家定大学校,于京元(京元)家定福祿所(福祿所)。”²⁵⁾

上述例文中,“天地大八门(天地大八門) 日月大御命(日月大御命) 禽兽大道术(禽獸大道術) 人间大积善(人間大積善)”是指在表现为“乾坤坎离巽离坤兑”的天地八门中显现出日月这一时间。这表明以与禽兽大道术普遍相通的人间大积善来化育天地,其中内含九天之意图。元亨利贞与生长敛藏归根到底如同河图洛书,皆源自此八门之顺序变化。

在进行金火交易(金火交易)时,作为基准的便是土克水(土克水)。土克水之所以成为金火交易的关键,是因为洛书相克顺序中由水克火→火克金→金克木→木克土→土克水所构成,正是由于存在“土克水”。阴阳五行中,兼具阴阳的存在唯有土。又,在仅具阴阳之一的木火金水中,按洛书顺序最强者为“水”,最弱者为“木”。故五行欲行相克之循环,须由兼具阴阳之存在——土,去克最强之“水”,并由“土”被最弱之存在——木所克,如此五行方以相克循环。此理同样适用于相生关系的河图,从相克之火转向金的循环,中间须有土的中介调和。

归根结底,土在五行中占据木火金水土中的一个位置,却是与木火金水有所分离的存在。恰如天上之天即超越天,再次介入分化为天地之天,与天地内的诸要素相协调而显现为内在天。阴阳五行之土最终显示出天的超越天与内在天之性格。土的双重性格与阈限性的胞越性(胞越性)极为契合。东方思想中早已洞察此点,曾把握阴阳五行的核心便是土克水(土克水)。

五行之义 土克水也 ²⁶⁾

大巡思想在“九天即弥勒”的表述中提及“土克水”,通过重新激活“土”的存在,显示出大巡思想的差异性。实际上大巡真理会的修道时间是在土之时辰——辰戌丑未时奉行祈祷。作为“土”之存在的九天之样貌,在大巡思想中以“九天大元造化主神”的表述呈现。

拥有无上(無上)智慧(智慧)、无边(無邊)德化(德化)与伟大(偉大)权能(權能)之所有主(所有主)、历史性(歷史性)大宗教家(大宗教家)的姜甌山(姜甌山)圣师(聖師),作为九天大元造化主神(九天大元造化主神),主宰(主宰)三界大权(三界大權),大巡(大巡)天下(天下)之后,大降(大降)于人世(人世),整理(整理)失去常道(常道)的天地度数(天地度數),开启后天(後天)无穷(無窮)仙境(仙境)之运路(運路),建设(建設)地上天国(地上天國),为广济堆积于否劫(否劫)之神明(神明)与陷入灾劫(災劫)之世界苍生(世界蒼生),巡回(巡回)周游(周遊)而行(行)大公事(大公事)。以阴阳合德(陰陽合德)、神人调化(神人調化)、解冤相生(解冤相生)大道(大道)之真理(眞理),依

神人依导(神人依導)之理法(理法),以解冤(解冤)为主(爲主),以报恩(報恩)终结(終結)天地公事(天地公事)。由解冤(解冤)、报恩(報恩)两原理(兩原理)之道理(道理),万古(萬古)积累之一切冤郁(冤鬱)得以化解,世界(世界)成为无相克(相克)的道化乐园(道化樂園),此即大巡(大巡)之真理(真理)也。27)

上述例文显示大巡思想将九天表现为九天大元造化主神(九天大元造化主神)。大巡思想依据“土克水”之原理,展示三界如何以道德被天地化育。

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)

上述例文比《周易》中仅以“天地化育”表述的过程更为详尽地展现出来。展现实体性九天的大巡思想表明:道与德皆源自九天,以天道地德之原理化育亿兆苍生,而化育的最终目标在于上帝人身降世所致天地与人之成功,即如唐尧那般出现知天地之恩、能报答天地之至人。29)

由于“土”的双重属性,以属性为主的东方思想天观遗忘了九天的存在,大巡思想指出此即东方天观之主要问题。九天之被遗忘:第一,体现于利玛窦试图建立地上天国却因儒教积弊而未能成功;30) 第二,九天之遗忘深化为遗忘天外天与天地诚敬信、丧失忠孝烈之天下皆病(天下皆病);第三,随东西方交流而出现背叛天地的背天地(背天地)之阶段。

上帝某日对金亨烈曰:“西洋人利玛窦(利瑪竇)来至东方,欲建地上天国,然因儒教根深蒂固之积弊,难以轻易改革,未能遂其志。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)

上述例文出现在首次提及利玛窦并阐述天地公事概要的章句、化天之后留下的《病势文》以及《玄武经》中所载的核心章句之中。这显示大巡思想出现的背景在于东西方对九天的遗忘。

人身降世(人身降世) 天界观(天界觀)中显现的西方天观(天觀)的再激活

整合了一贯主张实体论性天外天的西方天观与属性论性东方天观,并加入实体论性天观的大巡思想天观,其与其他天观相比最为显著的差异在于:九天之中附加了属性性的阴阳五行原理。首先,此差异体现于大巡思想天外天的神位——“九天应元雷声普化天尊姜圣上帝”。若西

方的天外天仅以 God、宙斯、安拉等名称呈现,反映了东方属性性天观的大巡思想九天之神位,则明确表现出阴阳五行性的属性。在大巡思想中,阴阳五行即元亨利贞,乃九天天地化育的原理。这在“九天应元雷声普化天尊姜圣上帝”神位中的“九天”与“普化”部分得以明确呈现。先看“九天”

所谓九天(九天),

如典经(典經)所载:“...诸神圣(神聖)、佛(佛)、菩萨(菩薩)会集(會集),向九天(九天)申诉...(教运一-九)”,意即向总辖此宇宙(宇宙)、居于至高位(位)之天尊(天尊)申诉,其九天(九天)即上帝(上帝)统察(統察)三界(三界)、调理(調理)乾坤(乾坤)、调炼(調鍊)运化(運化)所居之最高位(位)。34)

上述例文中,大巡思想的九天倾听神明——神圣、佛、菩萨之意见。“总辖宇宙(宇宙)、居于至高位(位)之天尊(天尊)”这一点与西方的超越天相通,但其差异在于通过神明而统察(統察)三界(三界)、调理(調理)乾坤(乾坤)、调炼(調鍊)运化(運化)。大巡思想与西方天观中是否有神明介入,是两者特征性的差异。

西教因薄待神明甚剧,不敢成功。35)

《典经》中上述例文指出:西方天观虽因强调超越天而较东方天观有其优长之处,但其否定内在神——神明,故纵使西教天观属于实体论性天观,亦是难以成功之天观。此处“成功”一词,如父母养育出胜过自己之子女,谓“青出于蓝(青出於藍)”而称子女教育成功;在大巡思想中,“成功”意指天地以阴阳相会化育万物,孕育出与天地相齐之人的成就。

上帝曰:“此后乃天地成功之时。西神(西神)司命,裁制万有,汇聚一切之理而大成,此即开辟。如万物随秋风而落,或亦成熟;真者得大果而其寿长昌,伪者枯落而长灭。故振神之威以肃清不义,或施仁爱以助义人。求福求生者,当勉力之。”如此说道。36)

如上述例文所示,大巡思想之超越性天观通过内在性天观,以生长荣藏之原理化育天地,人与天地皆受西神(西神)之审判以定成功与否。大巡思想之天观乃东方属性性天观与西方实体性天观之结合,呈双重实体化。九天向天地下达化育万物之命这一点尤为不同。此点在九天神位中的“普化”部分体现:

所谓普化(普化),

意即宇宙(宇宙)之万有(萬有)化成(化成)有形(有形)无形(無形),皆为天尊(天尊)之德化(德化)。37)

上述例文意为:最初以雷声将天地分为阴阳,正是九天意欲化育天地之普化。此处“普化(普化)”之“普(普)”表现了使用“普遍的(普遍的)”一词时“普(普)”的含义。在宗教思想中,普(普)与化(化)是象征天外天的字眼。例如西方意指天外天的“天主教(catholic)”原义为“普遍”,而“化(化)”乃东方化育万物的天概念。“普化(普化)”一词具有东西方超越天概念相融合而化育万有之意。

“普化”概念中,主张创造万物的西方超越天概念,与主张创造并化育万物的大巡思想九天概念之差异显著呈现。若大巡思想九天神位中所示的“雷声”如同西方超越天之天观具有“创造”之意,则“普化”关涉所创造万物之进化。围绕西方超越天之天观,自进化论兴起以来,创造论与进化论间多有争论,但在大巡思想的天观中,这一争论得到解决。

西方实体性超越天,在希腊罗马表现为第五元素,在基督教表现为唯一神,但两种天观皆有第五元素这一共同背景。早期耶稣门徒中精通希腊罗马哲学的保罗,曾运用希腊罗马哲学来阐释耶稣的思想。地水火风自基督教出现以来,直至近代构成圣经的宇宙论,在此意义上第五元素在基督教中亦扮演超越天的角色。将“土”的双重属性应用于超越天阐释的大巡思想之九天,既包含又超越西方第五元素之意涵。大巡思想所实体化的超越概念与内在的双重天观,综合了近代出现的东西古今之天观、地观、人间观,超越近代性而发展为后近代性。大巡思想的实体性九天观乃是包含并超越东方属性性天观(1)、西方实体性天观(2)及东学思想超越性天观(3)的自生性近代性之阈限性样态,达至再激活(1+2+3=1')的阶段。

鉴于大巡思想的活跃化并非旧韩末,而是 1980 年代以后的现代韩国社会,与其将大巡思想单纯视为旧韩末的新宗教,不如从 1980 年代后现代主义维度进行研究的取向也备受瞩目。考察将大巡思想视为后现代主义领域的研究,有作为宗教学研究的李京源 38)以及作为宗教心理学研究的高南植之研究。39) 朴玛丽亚关于作为后现代主义思想之大巡思想的正式研究论文 40),将大巡思想作为现代后现代主义所致多元主义问题之解决方案而提出。

姜敦求指出,在“宗教与近代性”及“宗教与后近代性”这一主题下,试图说明当今世界宗教变动的尝试确实存在过。41) 然而,如今作为后结构主义等含义所使用的后现代主义概念中,缺失了阿诺德·汤因比(Arnold Joseph Toynbee, 1889-1975)最初指称时之新的实存概念,而过度

地以结构主义意涵来使用。阿诺德·汤因比所谓的后现代主义之“实存主义以后之实存”概念,较今日之后结构主义更强调实存。42) 关于阈限性概念,特纳亦曾揭示其乃针对列维-斯特劳斯结构主义人类学过度强调结构的一种实存性反弹。43)

实际上后现代主义之开花是 90 年代以后,即便往早算起也尚未到达 60 年代之前,实存性的历史学家阿诺德·汤因比即已展望 50 年并命名为后现代主义。在被称为后现代主义的后期现代西方哲学中,德勒兹、拉康、德里达等追求与理气(理氣)概念相似的西方思想全一化,然至今其限度仍可被看见。44)

天地诚敬信(天地誠敬信)地界观(地界觀)的自生性近代性

作为地界观(地界觀)的地观(地觀)

通过人身降世而同时具有属性与实体两种性格的大巡思想天观,如同东学思想一样具有多重性的地观(地觀)。首先,若将大巡思想的天观比定为作为超越天的九天,则大巡思想的地观也如东学思想一样涵盖九天之下的天地概念。与东学思想不同的是:若东学思想的地观主要以无为而化、气化、造化等不可见之实体表现,则大巡思想以涵盖神明界的地界具体化加以表现。

又上帝曰:“因地气未能统一,生于其中之人类各有歧异之思想,各自思虑而反目争斗。欲除此者,当以解冤调和万古神明,调整天地度数;此事既成,则天地开辟,仙境得立。”如此说道。45)

上述例文中,相对于九天,天地皆为具形体之存在,而其中地是具形体之代表存在。地亦由神明所构成,故改变地亦自神明开始。因此,与薄待神明之西教不同,优待神明之朝鲜得以凸显,而上帝人身降世之地亦为朝鲜。大巡思想地界观之成立,始于九天限于东土、人身降世落于朝鲜。

上帝某日带京石从笼岩(籠岩)启程往井邑途中,经原坪酒馆,招呼路过行人买酒相劝,曰:“此路乃南朝鲜船路。须多装行李方能启航。”遂再促行三十里,至古阜松月里(松月里)崔氏斋室住居之朴公又(朴公又)家留宿。对公又与京石曰:“今已见当见之人,通精神(通精神)由此而出。吾之事,纵父母兄弟亦不得知。”又曰:“我自西洋(西洋)大法国(大法國)天启塔(天啓塔)下降,大巡天下后,持三界大权,开辟三界,启仙境,济陷于死灭之世界苍生,巡至尔东方,留此地者,乃欲先助沉于惨祸之无名弱小民族,化解万古积冤。从我者,得永远福禄,不老不死,享永远仙境之乐,

此乃真东学也。《弓乙歌(弓乙歌)》云:‘朝鲜江山(朝鮮江山)名山(名山)也,道通君子(道通君子)再生’,亦言我之事。东学信者间传大先生(大先生)将重生,此乃言代先生(代先生)再出,我即代先生(代先生)。”如此说道。(46)

上述例文显示:人身降世之所以发生于朝鲜,有“先助沉于惨祸之无名弱小民族,化解万古积冤”这一表述所示之解冤旨趣。土地之解冤乃天地公事中解冤公事的主要旨趣之一。

今逢解冤时代,无名之人得势,被弃之地复得气运。(47)

然当时朝鲜之外亦多有无名弱小民族,故《典经》另作补充说明。

如朝鲜般善待神明之处,世上无之。神明欲报其恩,各依所愿,丰盛奉承,故道人于天下事无任何牵挂,皆得专心从事。(48)

上述例文表明:人身降世之所以发生于朝鲜,不仅因朝鲜为无名弱小民族,更因朝鲜在无名弱小民族中亦为最善待神明之国。又,人身降世之地处于朝鲜之中拥有三神山的井邑,这一事实显示人身降世之背景亦包含三神山般土地圣地(聖地)之意。

此地自古以来便有蓬莱山(蓬萊山)、瀛洲山(瀛洲山)一名神仙峰(一名 神仙峰)、方丈山(方丈山)三山,被称为三神山(三神山)。(49)

上述例文中,如同天界以北极星为中心、通过北斗七星及周围二十八宿而分为三十三天或三十六天,土地亦以如同天之北极星般的三神山为背景而成就人身降世。土地之中心山虽为昆仑山,但从天地阴阳合德的角度看,在意义上三神山可成为土地之中心。以九天人身降世为背景,圣-俗得以重新编排。一旦人身降世完成,即以天地公事之形式呈现。

上帝常发船声,众弟子问其缘由,答曰:

“为使我国成为上等国,须召唤西方神明前来。今依装运于船上的货物票而过来,故如此。”如此说道。(50)

上述例文中,神明随货物票渡至朝鲜,虽源于天地公事,亦合乎天地公事之原理。天地公事之原理包含原始反本之原理,故天地公事中地界观成立之原理亦以原始反本为基准。

戊申年四月某日又对众弟子曰:“此世之姓氏,先有风(風)姓,然未能传下,仅存风采(風采)、风身(風身)、风骨(風骨)等形容身姿之称谓。其次出现姜(姜)姓,即姓之原始。故值开辟时代,因原始反本,姜(姜)姓得任其事。”如此说道。(51)

将上述例文应用于地界观,则朝鲜之所以成为人身降世发生之地,乃因有土地中心三神山之故。进而,朝鲜成为天地公事背景,既因无名弱小民族之冤,亦包含更大的历史背景。先就近处而言,大巡思想地界观成立之始的金山寺可上溯至利玛窦,再远者可与古代史相联系。

不偏于物质的替代性近代性,可通过无名弱小民族成功之解冤而被提出。依甌山所示相生之原理,适用先化解对日本积怨之日本解冤方式。日本得到解冤,方能得中国之报恩;得中国之报恩,则可经由五仙围棋而解冤全世界,并借全世界之助而成上等国——这便是真东学地界观中所现之解冤方案。⁵²⁾ 实际上,天地公事开始之时 GNP 处于世界最末位的韩国,此后在拥有殖民地经验的国家中唯一成就了政治民主化、经济产业化、文化先进化等近代性。大巡思想把握东学思想失败之原因为“解冤”思想之缺失,将“东学”思想复活为真东学。

仅以南接便在全州势如破竹的东学军,加上北接合力进军牛禁峙时,遭遇日军以世界最早之机枪——加特林机枪(Gatling Gun)给予致命打击,这是做梦也未曾想到的反击。东学军起义乃韩国史上数千年来首次全国规模之起义,然结果却是史无前例之大失败。在义兵成就众多成功之韩国民众运动史上,东学军几乎是首次同时经历大成功与失败,且无法理解其成功与失败之意义。据说,甌山欲准备天地公事之时期,正是东学农民革命被平定、两班们举行庆贺之诗会(詩會)之时。⁵³⁾

对国际形势昏暗、不解日本与韩国之差异的东学信徒而言,甌山之说明令人难以理解。每只受日本侵略的朝鲜,反而需让日本对朝鲜行解冤——甌山之说明与公事,在当时实属难以接受。甌山言:日本需解冤者,乃壬辰倭乱时所生之三种怨;称日本为“三恨堂(三恨堂)”,将化解日本之冤列为天地公事中与世界局势相关之地界公事的优先事项。⁵⁴⁾ 据说日本壬辰倭乱所经历之三种恨,乃未能擒获君主、低效率地造成过多人命损失、教授二期作技术使朝鲜经济复兴。⁵⁵⁾

甌山在日本解冤公事之后,做了按常识本应为人界公事首位的人类最初之冤——丹朱解冤公事。据说人间冤恨之始的尧帝之子丹朱之冤得以化解,处于日本解冤后顺行至中国报恩之过程中,⁵⁶⁾ 故日本解冤作为地界公事被列为先于人界公事之优先事项。甌山主张,与一般常识相反,中国因长期受朝鲜进贡,故应对朝鲜行报恩;⁵⁷⁾ 日本因对朝鲜有所亏欠而须解冤。⁵⁸⁾

甌山又反将日本称为“做事(看事)”之“日本人(日本人)”,⁵⁹⁾ 谓要让日本击败当时英国之竞争对手俄罗斯,把日本推上世界舞台之巅,以保护东亚免遭如西方殖民地所受之种族歧视。⁶⁰⁾

甌山未来展望中,给当时民众留下深刻印象之处,首推东学败亡之预言 61) 与日俄战争中日本之胜利。62) 甌山于牛禁峙战役同期发生之金开男清州战役 63) 中,跟随自己之弟子安弼成与金亨烈同行,为其准备战败后之避难之路而救其性命。又日俄战争中日本之胜利,乃全世界列强亦未能预测之事。甌山预先预见日俄战争中给予日本胜利之意外东南风的言行,曾受到诸多瞩目。64)

大巡思想依渡江而西(渡江而西)65) 之原理,按自满洲而来的道主赵鼎山五十年功夫终毕 66) 之进程,躲过 6·25,以蛇头龙尾之势发展。突遭光复与 6·25,先发制人地将道场迁至釜山甘川太极村的无极道,改名为太极道,67) 后于 1969 年于首尔以朴牛堂之大巡真理会延续。68)

与原始反本之原理同为大巡思想地界观近代性成立之重要要素的乃解冤。以对未来之展望废弃过去的西方近代性,如同未能确保归途、仅向前迈进之危险登山。无过去解冤之西方近代性,使过去之冤更被放大,致使人类陷于无法归回之尽灭之境——此乃大巡思想对西方近代性之评价。真正的近代性始于解冤,此乃大巡思想中所现自生性近代性之原理,且始于较天界观相对冤多之地界观,人身降世以后方为可能。

天地诚敬信(天地誠敬信)的地界观(地界觀)

在使超越天得以再次出现于东方思想之契机的东学思想中,对地之理解以造化(造化)、无为而化(無爲而化)、气化(氣化)等概念提出。然在九天以实体出现的大巡思想中,地[地]以天地神明之概念被理解。

上帝某日对众弟子曰:“非吾欲承担此公事。天地神明聚集,谓非上帝则不能匡正天地,故吾虽苦不堪言,亦不得不承担。”如此说道。69)

上述例文显示,大巡思想中所现九天之出现,非出于九天之意志,而是为拯救陷入尽灭之境之天地、应天地神明之呼吁而不得已之结果。在九天具实体之大巡思想中,地观以地界观之形式蕴含多重意义。东学思想中,以气化、造化、无为而化等较抽象且理法性的样貌呈现天地,但在超越神具实体之大巡思想中,天地以人格性神明之样貌向人间显现。其结果,大巡思想中作为相对于九天之地观概念的地界,以天地神明之系统——三界呈现其样貌。

丁未年正月某日,金光赞与申元一侍奉上帝时,上帝对他们曰:“鬼神至于真理,故吾与鬼神共判天地公事。”遂将文字写贴于壁上如下:70)

上述例文中,“至于真理”之表述指示“一心”与“沉浸与偏重”两种意涵。“一心”意指于某一领域卓越,其背后可解释为:于其他领域则有别的神明存在。又,作为特化机械性神明之神明特征,与相对具有有机性肉体之人间形成对比。若神明如专家般于某一领域卓越却不知其他领域,则人间如同负责人般通晓全局,但于个别领域较神明逊色。此意味着人是具有有机性性格、能补足特化神明使之相互调和之存在。

具体而言,大巡思想中神明由特化于特定领域、如同机械般于一领域卓越却不介入其他领域之众多神明所构成。大巡思想最终展现宇宙乃由专擅一领域真理之机械性神明,与并非一领域专家但通晓诸领域之有机性人间——此两种存在所运行之东方三才之隐藏原理。天地之运行不容差错(差錯)之失误,故由至于真理之神明所运行。

天地间充满神明,纵一草叶,神若离开则枯;泥涂之壁,神若迁去则塌。71)

上述例文中,据说泥涂之壁代表无生物,草叶代表生命。上述例文阐明大巡思想中三界之系统。三界之“界”意指充满神明之系统。大巡思想之三界由神明之系统——天界、地界与人之系统——人间界所构成。故三界运行之原理在天界、地界与人间界中各有差异。神明因至于一领域之真理,对自己所司之领域,有时连九天之指示亦不遵从。

上帝某日对众弟子曰:“吾召扶安地方之神明而不应,欲知其情,不得已往该地一观,乃元一公夫之时,该地方神(地方神)守护未能离去之故。观此事,岂可怠于功夫?”如此说道。72)

上述例文中,九天召扶安地方之神明,但扶安地方之神明因其领域内有事,至于真理之程度,连上帝之召唤亦不应。至于真理之点亦蕴含问题。于是九天提出神与人之相互调和作为解决问题之方法。

大巡思想中,天地虽如机械般精确运行,然其运行亦非随意所予,而是由运行天地之神明至诚之诚敬信(誠敬信)所运行。天地之化育由天地之诚敬信所达成这一事实,在大巡思想之《典经》中首次明确显示。

天地誠敬信 73)

诚敬信(誠敬信)乃由单一概念诚(誠)、敬(敬)、信(信)合并之用语,意指为成就一事所需努力之总体。大巡思想中神明之诚敬信,在众多诚敬信适用之事例中亦以最为至诚之诚敬信表现。人间与神明共有此诚敬信而行解冤与报恩,故诚敬信成为自然之原理亦为人间修道之原理。大巡思想中人间与神明以诚敬信构成神人依导关系,并构成解冤与报恩之关系。

神人以陰陽成造化...(中略)

神無人後無托而所依人無神前無導而所依 74)

上述例文显示大巡思想之互补性神人关系,亦显示在天地之运行中,彼此不同之神与人的神人依导(神人依導)乃关键。神人依导意指:因无肉身而通晓特定领域之神明可引导人(導),亦因无肉身而依赖于人之关系(依)。人与神明乃阴阳关系,无人则神无所托,无神明则无引导之存在。上述例文显示人与神明之关系成为天地运行之核心关系。故依导(依導)之关系中,神人间之恩冤关系,即解冤与报恩成为关键。地界亦如天界一样具有系统之意涵,大巡思想之地界公事之研究主要以地气统一公事而被研究。大巡思想之地界主要以解冤之方法,通过土地之解冤而走向相互和解之统合境界。

“解冤”以当今人类学所谓阈限性(liminality)的方式进行。阈限性意为“门槛”,是指既非此亦非彼之境界状态。75) 人类学中遍布全世界的通过仪礼乃解冤之代表,如婚礼、葬礼等通过既非此亦非彼之阈限性仪式来接受“解冤”这一变化。例如韩日合并即非日本亦非韩国之阈限性状态,日本通过此而解冤。阈限性如“灵魂结婚式”般成为易地而处之状态。日本解冤乃表现解冤公事即天地公事之实在性的客观象征,日本解冤为耗时三十六年之重要公事。

大巡思想中,天界乃如神圣、佛、菩萨聚集而向上帝申诉般,天上公庭得以举行之处;76) 地界则是利玛窦死后开放之天地间,地下之文明神升至天上学习文明,施行于人世之文明与形体之世界。77) 属性性自然与实体性人通过文明神而调和。此三界因人之冤而秩序乖戾,为重整三界而出现之思想即大巡思想,此中显现东西方融合之痕迹。

若以大巡思想之天为实体性之九天,则天地神明相当于地,故向九天申诉者为神圣、佛、菩萨。与近代性相联系来看,从大巡思想之视角观之,神明施恩于人,但人偏于物质而遗忘神明之恩,致使天地尽灭。大巡思想之天界中所现之神明,不仅契合仅意味属性的东方天概念,亦契合强调实体之西方神概念。

大巡思想中,地是神明可被奉安之处。神明不仅奉安于天,亦随时代之变化迁移至地与人。

人尊大于天尊与地尊,今乃人尊之时代。当勤勉其心。78)

上述例文中,天尊意指神奉安于天之天尊时代的天尊,地尊意指奉安于地之地尊。使神明得以奉安于人之人尊得以可能的、基于大巡思想之相关性思维的阈限性与再激活,可谓阴阳合德、三才确立、五行具备。

因人身降世而致实体论性九天之出现,表现为天地关系之胞越。东学思想中因九天出现而变化之天地关系,在神明出现之大巡思想中转化为实体性关系。以金刚即“雷声”之概念连结三界的大巡思想,79) 通过正阴正阳以再激活解决了即便以东学思想之“天地鬼神”80) 概念亦未能解决之天地关系相克化。

上帝某日为调整后天之阴阳度数,令众弟子修炼五咒。众弟子结束修炼,各自坐定,上帝分发纸条曰:“吾欲观后天阴阳度数。各人以他人不知之方式点点为记。”众弟子依心中所想点点呈上。“应钟二点,京洙三点,乃成八点,京石十二点,公信一点,无九点者。自古‘一男九女’之言不可解。”遂问乃成:“因有‘八仙女’之言,故点八点乎?”又对应钟与京洙曰:“老人欲娶二妻,岂能堪当?”彼等反问:“后天难道不会有新气力?”答曰:“似乎如此。”又上帝问京石:“尔何故欲娶多达十二妻?”答曰:“于十二帝国各置一妻,方为满足。”闻此言,上帝再曰:“似乎如此。”回顾公信曰:“京石欲娶十二之多,尔何独想一?”答曰:“唯有乾坤(乾坤),不可有二坤(二坤);一阴一阳乃原理。”上帝曰:“尔言为是。”又曰:“公事既毕,当善待来宾。”公信奉命行之。上帝结束此阴阳度数公事,对公信曰:“尔乃正阴正阳度数,当善承其气,以正心修炼。”又曰:“有文王(文王)度数与伊尹(伊尹)度数,欲承此度数,极为艰难。”如此说道。81)

上述例文中,正阴正阳(正陰正陽)意指天与地在先天多重对应,在后天则一对一对应。阳尊阴卑(陽尊陰卑)、抑阴尊阳(抑陰尊陽)、天尊地卑(天尊地卑)之相克性天地关系,转为大巡思想之正阴正阳性相生,天地关系转化为地上天国。地上天国意指天国于地上得以成就,地即成天国,代表大巡思想中天地阴阳合德所示之天地关系相生化的概念。大巡思想中地上天国虽由正阴正阳公事所成就,但自天地分离之始,即以天地化育之十二运星原理呈现。

年月日時分刻輪廻 皆是元亨利貞天地之道也 82)

上述例文显示象征春夏秋冬气运之元亨利贞乃无限重叠适用于年月日时之原理,83) 并明确言及佛教之轮回亦为年月日时分刻轮回之一。依圆(圓)之原理,轮回(輪廻)非如佛教仅止于生(生)之轮回,而是在极大与极小之时空界以分形原理运作。84) 《典经》中元亨利贞亦表现为宇宙一切变化之根本原理大经大法(大經大法)。85)

上述例文中,元亨利贞与十二运星呈体用关系。大巡思想阐明:迄今未知其发生与运作原因的命理学十二运星(運星)与天地之道——元亨利贞乃体用之关系。如同体(體)之五运在现实中表现为六气之用(用),元亨利贞——天地之道之体(體),表现为胞胎养生浴带冠旺衰病死葬十二运星之用(用)。

胞胎养生浴带冠旺衰病死葬乃运气学中所言之十二运星,或称胞胎法(胞胎法)。胞胎指婴儿于母腹中着床,养生指着床之胎儿发育,浴带指婴儿自母腹出生,冠旺指戴冠帽而旺盛活动。胞胎养生浴带冠旺衰病死葬(胞胎養生浴帶冠旺衰病死葬)是今日亦称十二运星的“阴阳休旺说”之用语。“阴阳休旺说(陰陽休旺說)”乃易学五运六气(五運六氣)中相当于六气(氣)之气的运动,例如木气甲(甲)于寅(寅)木处最盛而为冠(冠),于与木相克之金——申(申)处气运初起为胎(胞)。

阴阳休旺说虽于今日命理学中部分使用,但在易学中并非如天地之用(天地之用)般普遍使用之概念。然《典经》中却作为与元亨利贞构成体用关系之天地之用而被引用并加以强调。易学既呈示一切循环之根本模式,可谓易学中作为循环核心的气之循环——阴阳休旺说在《典经》中被言及为天地之用。大巡思想中,阴阳休旺说成为问题解决之基本框架。问题解决之原理——知所先后(知所先後)与厚薄(厚薄)⁸⁶⁾显示按理与气之顺序,即按阴阳休旺之顺序成事。

十二运星乃将生命怀胎、长大、成大活动之全部成长过程分为十二阶段之典型成长理论。⁸⁷⁾十二运星乃阴阳与五行理论相遇时必然产生的‘阴杀阳生’与‘阴阳顺逆之说’所致。‘阴杀阳生’指阴衰即阳生,‘阴阳顺逆之说’指反之亦然。实际上《典经》中亦出现‘阴杀阳生’与‘阴阳顺逆之说’。

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⁾

《淮南子》、《白虎通义》中所现之十二运星,体现在五行与八卦相遇而生长敛藏之阴杀阳生中。⁸⁹⁾十二运星乃十干及于十二支之样态。《黄帝内经》运气学(運氣學)十二运星之被言及,显示《典经》中反映了运气学大宇宙与小宇宙之区分。大巡思想中,土地作为与天地一同行十二运星变化之存在,其地位被凸显。大巡思想将十二运星二分,称天地之用为六用(用),称六用为天地人之三德(德)。

六用三德 三德則天德地德人德也 統合謂之大德也(中略)

天地之用 胞胎養生浴帶冠旺衰病死葬而已 90)

故十二运星分为胞胎、养生、浴带、冠旺、衰病、死葬之六用,胞胎、养生、浴带相当于天地人之三德。天地化育由此天地人之三德所达成,此再与关涉天地人之儒佛仙相联动。

在九天以实体出现之大巡思想中,造化、无为而化、气化等东学思想地观之概念以天地神明之概念具体化,十二运星与元亨利贞之体用关系等构成要素之关系变得明确。91) 扩展至天地之用的大巡思想之地界观,吸收了东方之凝聚性地观(1)、西方之质料性地观(2)、东学思想之造化定性地观(3),展示出新的天地之用地界观。由此,东西方统合的圣-俗之再配置,即近代性得以确立,进而转换为后近代性。

天地誠敬信(天地誠敬信)地界觀(地界觀)中所現东西方地觀地觀之再激活

天地誠敬信(天地誠敬信)地界觀(地界觀)中所現儒佛仙地觀(地觀)之再激活

大巡思想中,儒佛仙据说与天地之用之十二运星相关。

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)

依十二运星之原理,以天地之胞胎气运——虚无生出仙道,以天地之养生气运——寂灭生出佛道,以天地之浴带气运生出儒教之以诏。大巡思想中,天地之成长过程适用于宇宙万物,故人之成长亦可以天地十二运星之成长原理来解释。大巡思想以十二运星之一贯性说明人之成长。仙道、佛教、儒教分别以胞胎、养生、浴带关系作为相连之存在。考察儒佛仙通过胞胎、养生、浴带所行之角色:

佛之形體仙之造化儒之凡節 93)

佛教行养生而造形体,仙道以造化合德阴阳而行胞胎。出腹之婴儿便学凡节。若人按仙(胞胎、天)-佛(养生、地)-儒(浴带、人)之顺序发展,天地之生成则反之按儒(子、天)-佛(丑、地)-仙(寅、人)之顺序生成。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)

大巡思想之地界观即在实际土地上实现此儒佛仙之地界观。神明可被奉安之地,亦如天一样再激活,如天文般土地亦被重新排列。大巡思想之地界观自三神山出发,经父母山——回文山与母岳山之整備,而山君与海王之穴位得以排列。

此地自古以来便有蓬莱山(蓬萊山)、瀛洲山(瀛洲山)一名神仙峰(一名 神仙峰)、方丈山(方丈山)三山,被称为三神山(三神山)。

先就三神山而言,三神山是显示古代道教思想——神仙思想与风流思想——以大巡思想发祥地井邑为中心兴起的代表性地名。井邑亦为东学农民运动发生之地。96) 井邑紧邻当时据说沉入渤海水中之三神山所在位置,全国三神山中唯井邑之三神山闻名全国。如金圣焕、郑在书等先行研究所述,井邑可能是秦汉时代代表神仙思想的徐福(徐福, BC 255-?)寻不老草所经行程之要道。97) 若三神山是九天可应之地,则父母山即九天所造之天地神明所能对应之处。

上帝于各处行抽取精气之公事。为抽取江山精气并使之合一,先行父母山(父母山)之精气公事。曰:“父母山乃全州母岳山(母岳山)与淳昌(淳昌)回文山(回文山)。回文山有二十四穴,其中有五仙围棋形(五仙圍碁形),棋变(碁變)乃唐尧(唐堯)所创以授丹朱,故丹朱之解冤自五仙围棋始而大运开通。其次须综合四明堂(明堂)之精气。四明堂为淳昌回文山(淳昌回文山)之五仙围棋形、务安(務安)僧达山(僧達山)之胡僧礼佛形(胡僧禮佛形)、长城(長城)巽龙(巽龍)之仙女织锦形(仙女織錦形)、泰仁(泰仁)拜礼田(拜禮田)之群臣奉诏形(群臣奉詔形)。又扶安边山有二十四穴,与回文山之穴数相对,因临海岸而应海王(海王)之度数。回文山为山君(山君),边山为海王(海王)。”遂抽取其精气。98)

土地阴阳之始可谓的父母山中,相当于‘父’之回文山,亦为大巡思想中世界和平始发之五仙围棋穴所在之处。一般风水地理在微观上常论及家事(家事)或国事(國事),而大巡思想之风水地理则宏观上关联于天下事(天下事)。

又上帝令长根酿食醯一缸,当夜初更将食醯盛于大器置于人定钟下,曰:“将围棋之祖丹朱(丹朱)之解冤度数附于回文山(回文山)五仙围棋穴(五仙圍碁穴),以转朝鲜国运。五仙中一仙为主人,袖手旁观;四仙摆局,彼此结伴争吃,故时日迟延,胜负未决。今请崔水云作证,以决胜负;此食醯乃款待水云之物。”又问:“尔等所持文集(文集)中之文句知否?”数人答:“有所记忆之句

。”上帝于白纸书写“乞军舞、初乱伊牌、男舍堂、女舍堂、三大致”，曰：“此文即咒文。诵咒时若有笑者必死，慎之。”又曰：“此文有曲调，诵咒时若不合曲调，神仙必笑。”上帝亲自配曲诵读，令众弟子随读，俄而寒气环绕。上帝止读，曰：“崔水云已至，静而听之。”忽闻人定钟之上发声：“家长(家長)严肃，此色岂得有？”问曰：“此言出自何处？”一弟子答曰：“水云歌词(水雲歌詞)中有之。”上帝向人定钟之上以数语应对，众人未能听辨。99)

若回文山为父亲山亦为世界和平之始的五仙围棋始发之地，则可谓土地阴阳之始的母岳山则相当于父母神中之‘母’，有甌山以神明身份停留三十年的金山寺。

随上帝至金山寺时，上帝向众弟子诵以章句：“天皇(天皇) 地皇(地皇) 人皇(人皇)后 天下之大金山(天下之大金山) 母岳山下(母岳山下)金佛(金佛)能言(能言)，六丈金佛(六丈金佛)化为全女(化為全女)。万国活计南朝鲜(萬國活計南朝鮮) 清风明月金山寺(清風明月金山寺) 文明开花三千国(文明開花三千國) 道术运通九万里(道術運通九萬里)。”100)

上述例文中，“母岳山下(母岳山下)金佛(金佛)能言(能言)”意为预示九天将降世于金山寺。比较东学思想之地观与大巡思想之地界观，大巡思想较东学思想因相关性思维之扩大，土地之角色得以增大，阈限性样态得以强化。代表性地，为增强地气而“烧土三尺三寸”乃为扩大再激活，通过甌山所行之地气统一公事而成就。

后天种子一植，每年自根新芽萌发而收获；土地无须耕作，亦成沃土。此乃烧土三尺三寸之故。101)

上述例文中，烧土‘三尺三寸’之缘由乃将土地提升为沃土以建地上天国。‘三尺三寸’乃传统地官(地官)视为土地气运影响所及之范围。据说天气(天氣)为九万里(九萬里)，与今日人造卫星轨道一致。

大巡思想地界观之特征，据说乃非终末而是地上天国之“地上主义(地上主義)”性宗教观。102) ‘地上主义’意指圣俗之界限再配置之契机。车善根将内庭与灵台之关系与道教一并加以讨论。103) 大巡思想中地界观与风水地理一同占有极大比重。

就地界观而言，父母山与二十四穴位得以再整備。以父母山——母岳山与回文山，以及世界之根源山——内藏山为中心，再整備山君(山君)与海王(海王)之二十四穴。

上帝于各处行抽取精气之公事。为抽取江山精气并使之合一，先行父母山(父母山)之精气公事。曰：“父母山乃全州母岳山(母岳山)与淳昌(淳昌)回文山(回文山)。回文山有二十四穴，其

中有五仙围棋形(五仙圍碁形),棋变(碁變)乃唐尧(唐堯)所创以授丹朱,故丹朱之解冤自五仙围棋始而大运开通。其次须综合四明堂(明堂)之精气。四明堂为淳昌回文山(淳昌回文山)之五仙围棋形、务安(務安)僧达山(僧達山)之胡僧礼佛形(胡僧禮佛形)、长城(長城)巽龙(巽龍)之仙女织锦形(仙女織錦形)、泰仁(泰仁)拜礼田(拜禮田)之群臣奉诏形(群臣奉詔形)。又扶安边山有二十四穴,与回文山之穴数相对,因临海岸而应海王(海王)之度数。回文山为山君(山君),边山为海王(海王)。”遂抽取其精气。104)

成为地气统一公事之中心者乃回文山与母岳山。作为父母山的回文山与母岳山之公事、全罗道三神山以及智异山、金刚山、汉拿山之外三神山之运回公事、山君与海王二十四穴公事成为地界公事之中心。借天地公事而排列天界,天人关系由东学思想之造化关系发展为相生关系而再激活。因人身降世而中介天圆地方之天地关系的人之地位得以再激活,天地公事将东西方相克性之地人关系转化为相生。儒佛仙地观各以个别构成,而大巡思想之地界观则以十二运星统合呈现。

天地诚敬信(天地誠敬信)地界观(地界觀)中所现西方地观(地觀)之再激活

西方之世界观乃实体性世界观。西方所言之地并非如东方所言那般是与天感应而共同参与天地化育之存在。其乃天之形象所适用之质料性实体,或乃按天之形象所造、为人所支配管理之对象。是以西方之地,与充满神明之东方之地不同,乃为人之便利而被利用之对象。《典经》中将此表述为苍生之便利。

上帝某日对京石曰:“以往乃尔从我言,今日则我从尔言而处决公事。所问之事,善思而答。”又问:“西方人发明之文明利器,留之为是,抑或撤去为是?”京石答曰:“留之以供利用,似可便于苍生。”帝以其言为是,曰:“彼等之机器,乃仿天国之物。”上帝又问数事,皆以公事决之。105)

上述例文显示对西方近代性地界观所作之总体性性格界定。首先,“西方人发明之文明利器”一句显示西方近代性对土地之特征在于文明利器。文明利器在历史上是总体性地象征西方近代性之象征物。先言以枪、刀、列车等为代表之西方文明利器,反映了近代以后转向原子论之西方天观、地观、人间观。

笛卡尔的“我思故我在(Cogito ergo sum, 我思考,故我存在)”一命题虽是短句,却整体性地含蕴变化后之西方天观、地观、人间观。西方之近代始于加尔文之预定说,但马泰奥·利玛窦以后传入之以属性为主的东方性世界观,使以神为中心构成之西方实体论性世界观中,唯一残存

之唯一神亦被否定,在唯一神消失之世界中,带来了须寻找替代唯一神之新实体的课题。作为对此最有力之应对而出现的便是笛卡尔之“我思故我在”一命题。

笛卡尔之‘我思故我在’主张:既然唯一神已消失,如今可信者唯有‘我思考’这一事实,故将一切天观、地观、人间观皆在‘我思故我在’之上重构——此即代表西方近代性之构成主义(構成主義, *constructivism*)之核心。与笛卡尔相反,亦有主张宇宙整体即神之斯宾诺莎之泛神论(汎神論, *pantheism*),或如气一般存在之莱布尼茨之单子论(單子論, *La Monadologie*),但笛卡尔之构成主义经康德而成为西方近代之天观、地观、人间观,尤其于地观中加速其实践。

近代以后对西方而言,土地不过是由原子构成之物质组合,人之角色乃利用原子之特性以制造文明利器。讽刺的是,原子之法则亦依天观、地观、人间观之原理,但此种主张被掩盖。如今人成为制造文明利器之工具理性之存在,唯西方人成为具有工具理性之人。然上述例文却谓此文明利器乃因马泰奥·利玛窦所开放之天上与地下界限的开放 106) 而使天之文明传至地之神明,土地为人所展开者。是以陈旧之天变为杀人之天。107)

西方之近代性虽是无退路、仅前进之危险近代性,亦是不知神明之恩、自我傲慢而自取灭亡之近代性,然上述例文亦从‘苍生之便利’这一层面对西方近代性之价值予以高度评价。此句中‘苍生’意指后天未得道通而过日常生活之存在。因未得道通,故于经营日常之中,文明利器实为便利之手段。西方之近代性虽排除神明,但于苍生之便利上有所发展,乃源于西方土地之气运,故于各文明长处相统合之开辟中,可获高度评价。108)

上述例文中可确认大巡思想中所现九天对西方近代性作两面性评价。九天对西方近代性作两面性评价,即可说九天有意识地指向西方性近代性之余地。实际上大巡思想之九天极为强调如西方性近代性般物质文明之重要性。

勿学用力之术。火车与轮船可运百万斤。勿学缩地之术。乘云车制风,顷刻间可往返万里之路。109)

上述例文显示苍生之便利凌驾于先天道术之上。大巡思想中强调勿将大巡思想与先天道术混为一谈。大巡思想与东学思想一样是既往出现之真理体系中无可寻见之真理,故劝勿学先天之道术。

天地间水气(水氣)流转之时,万国人不学亦能通语(通語),水气流转之时将发咔嚓之声。110)

大巡思想所言之文明,其范围意味着不仅包括如火车与轮船之实体性内容,亦包括如语言之抽象性内容。天地公事开始百余年后之今日方得实现的技术之发展,在当时即已被预测。

在金山寺跟随上帝时,上帝对众从徒说道

天皇(天皇) 地皇(地皇) 人皇(人皇)后 天下之大金山(天下之大金山)

母岳山下(母岳山下)金佛(金佛)能言(能言)

六丈金佛(六丈金佛)化为全女(化为全女)

万国活计南朝鲜(萬國活計南朝鮮) 清风明月金山寺(清風明月金山寺)

文明开花三千国(文明開花三千國) 道术运通九万里(道術運通九萬里)

之句而念诵之。111)

上述例文表明,大巡思想所言之近代性范围远比西方近代性更为广阔且具长期视角的近代性。此外,《史记》中所载关于天皇、地皇、人皇等文明肇始之言,表明近代性实际上与传统相连。

“于此世广设学校以教化于人,乃将欲使天下大文明而附诸三界之役事,以解神人(神人)之冤;而现今学校之教育却使学者陷于官吏俸禄等卑劣之功利之中,故而于场外成道矣。”言毕而止。112)

上述例文表明,西方近代性虽因利玛窦开启西洋文运时本怀殊胜,然却为只重利益之人所活用,未能延续其初衷。其后西方否定神明、轻慢神明,虽未能存续当初宗旨,然其谋求苍生便利之优点亦应予以肯定。

上帝某日对京石曰:“以前是你听从我言,今日则是我听从你言以处决公事,所问之事须好好思量回答。”又问曰:“西洋人所发明之文明利器宜留存乎?抑宜废除乎?”京石答曰:“留存而利用之,当为苍生之便。”上帝以其言为是,曰:“他们的机械乃模仿天国之物而成。”又问诸事,以公事定之。113)

西方文明能够谋求苍生便利,乃因受地气之影响而显现。然各地之地气差异不仅推动各文化发展,亦可引发反目,故须以统一地气之公事谋求相互发展。

上帝又曰:“因地气未能统一,生于其中之人类思想各异、各执己见而反目斗争。欲除此情,须以解冤调化万古神明,调整天地度数;此事一旦成就,天地即开辟,仙境即建立。”114)

上述例文中所示不同地气之影响,不仅显现于文化领域,亦显现于宗教领域。宗教与地气合并而得以贡献于文化发展。儒佛仙亦能相互形成三合。

四月某日上帝于金宝京家行公事,展开白纸四张,于纸角各书“泉谷(泉谷)”;治福问其意,上帝告之曰:“此乃古时殉节之县令之名。”遂令治福与松焕相对持纸,曰:“其形如丧輿之护防伞(護防傘)矣。”

甲七奉上帝之命外出回归,禀告西天有一片云;上帝再命之,他又出而望天,回来禀告一片云已覆盖整个天空。上帝于白纸中央书“四明堂(四明堂)”,对治福曰:“弓乙歌中所言四明堂更生,非指僧四溟堂,乃是用‘明’字之四明堂。造化在于佛法(佛法),故为胡僧礼佛穴(胡僧禮佛穴);无病长寿(無病長壽)在于仙术(仙術),故为五仙围棋穴(五仙圍碁穴);国泰民安(國泰民安)为群臣奉诏穴(群臣奉詔穴);以仙女织锦穴(仙女織錦穴)而衣苍生以锦衣。六月十五日须行神农氏(神農氏)之祭祀以行公事。今年乃天地之捍门(捍門)。今若不行其事,则其事不成。”

上述例文显示,以儒佛仙为代表的各文明,其基础皆植根于地气,而该等土地各自代表着天意。文中推断为西教部分的乃仙女织锦穴,该例文亦强调以锦衣衣被苍生,即谋求苍生之便利。

九天观念之转换始终是近代性之关键。东学思想中天外天首次出现于东方思想之中,而西方文化原本即以天外天作为天观之基础,故其地观相较于感应于天的东方地观更具实体性。关于西方地观之实用性格,有关苍生便利之内容以“锦衣苍生”一语代表之。大巡思想透过统一地气公事使东西方之地观得以再活化。

地上天国(地上天國)之天地关系所见东西天地关系的再活化

围绕地上天国之论述,大巡思想呈现两大特征:其一为阐明地上天国之理论背景;其二为展示地上天国之现象。

首先,大巡思想阐明地上天国之原理,即地上天国乃依阴阳合德之原理而实现。大巡思想中,天地关系依循“天圆地方”之天地构成原理,以天地神明之相互作用而化育森罗万象。天地各司阴阳之一面,须借人之道通方能成功,以化育道通君子为目标。具魂之性者天无形而司谋划,故如“天圆地方”、“天文地理”、“天道地德”所示,执掌具魂之性之圆(圓)、文(文)、道(道)的职能;而具魄(魄)之性者地有形而司实行,故同样在“天圆地方”、“天文地理”、“天道地德”等情

境中执掌具魄性之方(方)、理(理)、德(德)的职能。大巡思想之咒文中系统呈现了主司天地之二十八宿、二十四节候、天地造化、天地八门、天地遁甲的诸位神明。

传统上,地上天国仅被理解为存在于想象中的希望事项。大巡思想在面临西方这一陌生他者出现之局面时,以阴阳之原理解释东西方关系,开启了自生性地理解西方之契机。同样,大巡思想亦将阴阳原理应用于地上天国,从而使原本由西方所推进之地上天国意义得以从东方角度被理解。

目的(目的)

无自欺(無自欺)

精神开辟(精神開闢)

地上神仙实现(地上神仙實現) 人间改造(人間改造)

地上天国建设(地上天國建設) 世界开辟(世界開闢)¹¹⁵⁾

上述例文是道主赵鼎山于 1925 年乙丑年将九天奉安为九天应元雷声普化天尊上帝(九天應元雷聲普化天尊上帝)之后,阐明大巡思想之宗旨、目的、信条时,作为目的所阐释之部分。当时虽有众多研究甌山思想之学者,然以宗旨、目的、信条明确加以区分大巡思想者,以道主赵鼎山为首。

上述例文中,目的乃明示包括天地公事在内之甌山诸多行迹出于何种意图之部分。文中以“世界开辟”之表述呈现之“地上天国建设”,显示地上天国乃于阴阳合德之开辟层面被理解。

其次考察地上天国之现象,大巡思想透过义理阐明地上天国之样貌。

后天之中,种子一经播种,便年年自根中萌发新芽,可供收获;土地无须耕作亦成沃土。其原因在于地被烧灼三尺三寸之故。¹¹⁶⁾

上述例文乃描述后天之地上天国中“地”的篇章。后天之地,无须播种作物亦自行生长。依阴阳合德之原理,地之地位与天同等提升,其功能亦与天相对应。另一方面,与引领后天之道通君子并肩之道通神明所栖之处,亦位于被视为大地之最秀丽之处的金刚山。

上帝指泰仁道昌岫之井,曰:“此乃乳(乳)泉也。”又曰:“道将应金刚山一万二千峰之气,昌盛为一万二千道通君子。然而后天之道通君子之中,女子甚多。”并云

“上有道昌中有泰仁下有太觉(上有道昌中有泰仁下有太覺)”

如此言之。¹¹⁷⁾

地上天国虽因甌山之人身降世而现实化,然地上天国早在天地形成之初即为所设原理,故于降世以前即已持续被追求。西方宗教大体上将天国与地上分隔,然如新罗之佛国土与花郎等事例所示,东方则持续追求二者之结合。

大巡思想中地上天国之实现,如《传教》所示,乃透过约 4,600 余年历史中现于世间之圣人及儒佛仙之传播所行之人间教化而实现。《典经》对天地阴阳合德、人与神明神人调化、天地成功之后天地上天国作如下描述。

后天之时,天下亦成一家,不用威武刑罚,而以造化使苍生顺从法理而治。为官者开化权,无逾分之法;百姓无冤郁、贪淫等一切烦恼,免于病苦及死亡丧葬,得以不老不死;贫富无差别,可随心往来,天低易于升降,随意而行;智慧明达,通晓过去、现在、未来及十方世界;世间无水、火、风(水火風)三灾,瑞气熔融,化作地上仙境。118)

上述例文中,后天以人通过化育天地为前提,故显示其前提是人的教化与人的转化。如此,大巡思想之地上天国乃在悠久历史中以极为细密之逻辑为基础而逐步成就。

此外,大巡思想中除原理之外,与地上天国相关亦关注三件历史性事件。《典经》中正式致力于追求地上天国之人物为尧帝、利玛竇及震默大师。大巡思想中,首位欲透过阴阳合德建设地上天国之人物为尧帝。

上帝于丁未年腊月二十三日往神京洙之家寻访。上帝述及尧(堯)之“历象日月星辰敬授人时(曆像日月星辰敬授人時)”时曰:“天地若无日月,即为空壳;日月若无知人(知人),即为虚影(虚影)。唐尧(唐堯)察知日月之法以教化百姓,故天之恩与地之理始得授予人类。”此时上帝教以“日月无私治万物 江山有道受百行(日月無私治萬物 江山有道受百行)”,作五咒(五呪),命名为天地之津液(津液)。其五咒如下。

新天地家家长岁 日月日月万事知(新天地家家長歲 日月日月萬事知)

侍天主造化定永世不忘万事知(侍天主造化定永世不忘萬事知)

福祿誠敬信 壽命誠敬信 至氣今至愿为大降(福祿誠敬信 壽命誠敬信 至氣今至願為大降)

明德观音八阴八阳 至氣今至愿为大降(明德觀音八陰八陽 至氣今至願為大降)

三界解魔大帝神位愿趁天尊关圣帝君(三界解魔大帝神位願趁天尊關聖帝君)119)

上述例文中,大巡思想评价唐尧帝(帝堯陶唐氏,公元前 2324-公元前 2255)赐予人天之恩之日月之法,即时间之原理及随之而来之地之理,从而开启了通往地上天国之道路。

其次,在近代相近时期欲实现大巡思想之地上天国者乃利玛窦与震默大师(震默,1562-1633)。大巡思想中,利玛窦之东方传教被高度评价为西学建设地上天国之努力。西学之天堂虽被强调为在死后世界,然实际上大巡思想评价西学之价值乃在于地上天国之建设。利玛窦之前曾欲探索地上天国之其他人物在大巡思想中亦得以重新观照。在这些人物中,有神农氏(炎帝神農氏)、姜太公(姜尚,公元前 1211-1072)、关云长(关羽,?-21)、释迦牟尼等。¹²⁰)

由于儒教之弊习,利玛窦建设地上天国之尝试遭遇挫折。然东西界域得以开放,东方之文明神得以渡至西方,参与西方地上天国之建设。然而,在人之骄慢致使冤恨未得解冤之状态下,此一开放反而导致三界之错乱。

大巡思想中另一致力于地上天国建设之人物为震默大师。震默大师为朝鲜中期被誉为活佛,主宰诸多神异与传说之主角,曾上升天上学得万般妙法,欲于人世施展之,然此举亦因儒者金凤谷之陷害而遭挫折。

东学失败之后,东洋(東洋)形势濒临百尺竿头,其存亡之急迫处于百尺竿头(百尺竿頭)之上;然天地公事之后,以日俄战争为契机迎来复活之转机,延续至今。原先东方早于西方,然东西方关系自利玛窦与震默大师之后发生逆转,东方陷入濒灭之危机后复活。天地公事之后,东西方之交流增幅,东西方之优点融合之文化已于约 150 余年间形成。

成事在人(成事在人)人界观(人界觀)之自生性近代性

作为人界观(人界觀)之人间观(人間觀)

大巡思想人界观之建立始于九天之人身降世。作为实体之九天之人身降世,清晰体现于九天神位中“姜圣上帝”这一用语之上。

姜圣上帝(姜聖上帝)者,

乃以三界大权(三界大權)主宰(主宰)、管领(管領)宇宙(宇宙)森罗万象(森羅萬象),观鉴万天(觀鑑萬天)之全知全能(全知全能)上帝之尊称(尊稱)之意。

“姜圣上帝(姜聖上帝)”借由在神位中加入人界之姓氏,昭示九天已行人身降世之实。因九天之人身降世,人界观得以重新形成。人身降世之后,运行天地之神明开始寻觅与之共享运数席位之人。人身降世之前,人寻神明而至;人身降世之后,神明则寻人而至。

上帝见朴公又与妻子争执后来到铜谷,突然斥责道:“我若毒,则尽有天下之毒;若善,则尽有天下之善。汝何故在我面前行此不诚之事?如今天地神明寻觅运数席位,出入于各家各人之中,以试验其器局。性情若不宽厚而损家庭之和气,则神明嗤笑之,谓其器局不足以委以大事,遂相率而离去;有志于事者,岂可一刻轻忽其念耶?”¹²¹⁾

运数席位指依阴阳合德之原理,后天神明所将共处之人与家庭。因九天之人身降世,人之地位得以提升。大巡思想中,神明与人以生死之界划分;人死则成神,神生则化为人。

金松焕请问死后之事,上帝曰:“人有魂与魄。人死后,魂上天而为神,受后代之祭祀;经四代(四代)之后,或为灵(灵),或为仙(仙)。魄归于地,经四代之后则为鬼(鬼)。”¹²²⁾

神明与人以生死自变其形。即人乃神具肉身之形,人因死而脱离肉身则成神。然修道之人,精与魂相结合凝聚,死后魂不消散,可上升天上;未行修道之人则如烟雾消散一般而散失。

修道之人,其精魂凝固坚固,死后亦不消散,可上升天上;不能修道之人,其精魂稀薄,如烟雾水沫消散一般。¹²³⁾

上述例文中,“精魂(精魂)”之所以异于魂,在于身体所具精气神(精氣神)之中,物质之精(精)与精神之魂(魂)相结合者即为精魂,故精魂乃人活着之时方有之魂。人因修道之程度不同,而决定其精魂之水准。由此,神明与人可形成阴阳关系。

神有人神阴人阳, ...(中略) 神人以阴阳成造化...(中略) 神人和而万事成神人合而百工成神明竣人人竣神明阴阳相合神人相通然后天道成而地道成神事成而人事成人事成而神事成¹²⁴⁾

神存在,人亦存在,神为阴,人为阳。...

神与人以阴阳成就造化。...

神与人和睦相处则万事成就,

神与人协力则百工成就。

神等待(期待)人,人等待(期待)神。

阴阳相合、神人相通之后,

天之道方成,地之道方成。

神之事成则人之事成,

人之事成则神之事成。125)

上述例文中,神与人相互依靠相互提携之缘故在于:具肉身之人能对地上世界产生变化,却无法知悉不可见之部分;神明能见不可见之部分,却无法对地上世界产生变化。当天上之天化育天地之时,区分神明与人并使之相互交流的原因在于:具肉身之人虽可借努力周遍处事,却不能精专一道;无肉身之神明虽可在一道精专,然因无肉身而无法周遍其他领域。然而,人界之神明与天地之神明有所区分。

天地之间神明充满,即便一片草叶,若神离去亦将枯萎;即便涂泥之墙,若神移走亦将倾塌。126)

上述例文显示,大巡思想中天观、地观、人间观乃充满神明之天界、地界、人间界,即神明系统。此显示大巡思想之神人关系由有机之人与机械之神明所构成,此关系反映于天、地、人之上。由此九天提出神人依导(神人依導)之法以应对三界错乱。其核心在于:人身降世后,经三界大巡诊断天下问题之后,“神”与“人”相互协助以改变世界。

以神人依导(神人依導)之理法(理法),以解冤(解冤)为主(爲主),以报恩(報恩)终结(終結)天地公事(天地公事),127)

三才(三才)理论中,人作为中介天地沟通之中介者出现。人界观与人间观之差异在于:“界(界)”所具之系统性使诸事件得以逻辑上相连。若人间观聚焦于个别决策,则三界之人界观更强调系统性。因此人所具有之中介、接化功能亦组织化地呈现。

近代以来约一百余年间,东方与西方相互怀有东方主义与西方主义之两面感情。西方将东方神秘化以正当化对东方之支配,东方亦将西方神秘化以正当化对东方之主体性放弃。一百余年间对西方近代文明源于东方之遗忘,致使当今东方人难以相信西方近代之源泉乃东方。东方之天观、地观、人间观在危机之中等待着新天界观、地界观、人界观之出现。

成事在人(成事在人)人界观(人界觀)

九天出现前与出现后之差异,以神明与人之关系逆转尤为显著。原本一向奉事神明之人,至近代则发展至向神挑战乃至否定神之地步;然上帝之人身降世终成神明承认人并与人协力之契机。

“中察人事意指道通,此乃今后所有权利或任何事物皆为人所拥有之意。如此,人乃居于最高。...(中略)昔日因神封于天(神封於天),万般权能皆由天掌而行使,故为天尊时代;现今因神封于地(神封於地),则由地掌而行使,故为地尊时代。今云地尊时代已尽,然搬迁之时仍要看方位、择墓地等,如此仍依赖于地,正因地掌权所致。今后则因神封于人(神封於人),此权能由人掌而行之。”《都典任训示》(1989.4.12)128)

上述例文表明,东方与西方不同,风水地理等地之力量被强调,几与天等同重要,其原因在于认为神明奉安于地之故。亦显示上帝之人身降世乃将奉安于地之神明转奉于人之重大契机。原本畏惧神明之罪罚的人,因人身降世而提升至与神明同等地位。

因九天之人身降世所致地观与人间观变化之中,最大之变化在于解决“人是什么、为何存在”之疑问。大巡思想以“心”作为对人之存在理由之回答。

心为一身(一身)之主(主),人之一切言语(言語)、行动(行動)皆为心之表现(表現)。其心有两种:良心(良心)、私心(私心)。良心(良心)乃天性(天性)本然之本心(本心),私心(私心)乃因物欲(物慾)而发动(發動)之欲心(慾心)。本来(原來)人性(人性)之本质(本質)为良心(良心),然因被私心(私心)所束缚,而行违背道理(道理)之言行(言動);故应舍私心(私心),专念(專念)恢复人性本然之良心(良心),即天性(天性)。人(人間)一切罪恶(罪惡)之根源(根源)乃源自欺心,故应以人性(人性)本质(本質)之正直(正直)与真实(眞實)断绝一切(一切)罪恶(罪惡)。129)

上述例文中,人之心乃蕴含天性之存在。如西方所言依神之形象所造一般,据称人之心尤可与天之心相通。西方近代百余年间虽领先于东方,然西方人文科学中至今尚无“心”之概念。

在东方传统中作为修行根本机制之“心”,在大巡思想中因九天之人身降世而得以提升至实现地上天国之契机。大巡思想中,心乃天地之至宝 130),天地亦依心而运作,九天之人身降世亦因此而成就。131)神明之所以被封于人,亦因心之故;心因此被称为灵魂之居所,即灵台(靈臺)。东学思想中虽多次提及“至气(至氣)”,然鲜有提及承受“至气”之心。人因具有心,方与天地形成对等之三才;此为人身降世后所揭示之人之存在理由。

六月某日,辛京元(辛京元)在泰仁急遣使者,告以巡检每日来其家中询问上帝所在之处。上帝见使者,斥之曰:“因急事而来之人,何以在途中拖延而至迟?”使者答道:“途中遇有以唐画周易为人占运命者,故略为耽搁,请宽宥。”上帝即写一文交予使者,曰:“将此文交予京元,看过之后即刻焚之。”其文如下:

天用雨露之薄则必有万方之怨(天用雨露之薄則必有萬方之怨)

地用水土之薄则必有万物之怨(地用水土之薄則必有萬物之怨)

人用德化之薄则必有万事之怨(人用德化之薄則必有萬事之怨)

天用地用人用统在于心(天用地用人用統在於心)

心也者鬼神之枢机也门户也道路也(心也者鬼神之樞機也門戶也道路也)

开闭枢机出入门户往来道路神(開閉樞機出入門戶往來道路神)

或有善或有恶(或有善或有惡)

善者师之恶者改之(善者師之惡者改之)

吾心之枢机门户道路大于天地(吾心之樞機門戶道路大於天地)¹³²⁾

上述例文中,天降雨露与地用水土之德,皆系于心。天地为化育而依人之所欲而动,地亦顺人之意而行。人之心乃神明出入之通道与居所。依阈限性原理之加一倍法(加一倍法),亦有研究者预测,在迈向人尊时代之前先经过地尊时代,从地尊时代过渡至人尊时代之过程中将有诸多地之变动。¹³³⁾人乃具心之存在,故于心实体化之恩怨关系(恩怨關係)中决定心之价值。

正吾之心气 立吾之义理 求吾之心灵(正吾之心氣 立吾之義理 求吾之心靈)¹³⁴⁾

出现于〈布喻文〉末段“人心为宝”之上述例文表明,人心之价值取决于平日之心气与义理。由此,地上天国乃于人解冤之后,在义理与报恩消失之无道病世界中重新树立义理与报恩之时来临。

尤其父母与子女,即先灵神与子孙之间的解冤—报恩关系,乃心之实现亦即地上天国实现之关键。若说西方以理性为一切判断之准则,则东方之心以孝为判断之准则。大巡思想中,孝亦为心与生死判断之终极标准。

上帝于大兴里之三十张大幅良纸册,前十五张每张皆书“背恩忘德万死神 一分明一阳始生(背恩忘德萬死神 一分明一陽始生)”,后十五张每张皆书“作之不止圣医雄药 一阴始生(作之不

止聖醫雄藥 一陰始生)”,放置镜面朱砂与一只碟子,对光赞曰:“此事乃定生死之路,须好好思量再说。”光赞答曰:“不知奉先灵神者将不得活。”上帝沉默良久,然后曰:“你言为是。”遂以纸包碟子,沾以朱砂(朱砂),逐页盖印。曰:“此即马牌(馬牌)也。”¹³⁵⁾

上述例文中,对先灵神之报恩成为生死判断之标准。义理与报恩成为生死判断之标准,乃因天地选择人之标准,即心之性能,由义理所决定。

虽西方思想中并无心,然大巡思想亦正面包容西方思想。大巡思想如西方一般肯定成长。然大巡思想与西方所不同者,在于乃包含天地神明与先灵神之成长。大巡思想中,人之成长即为道通。大巡思想之成长所强调者乃天地与祖先之恩,即报恩。然大巡思想中之道通,与道教不同,不仅须凭个人之努力,更须托付于上帝之任意方可达成。

任上帝之任意洋洋上帝在上浩浩(任上帝之任意洋洋上帝在上浩浩)¹³⁶⁾

上述例文显示,作为至宝之心所能成就之道通,在于依循人身降世之九天所示之真法而修行之安心安身。大巡思想中道通如同无为而化之原理,不仅需个人之努力,更需九天之法理。

大巡思想之人界观,虽于天地公事之进行中逐渐显露其意义,然天地公事之前,已于〈传教〉中显现。大巡思想以〈传教〉提示具天地人之气的儒佛仙,作为天地教化人之程序。如孟子所言五百年必有圣人之出,〈传教〉所言以 513 年为周期共九回,在约 4,617 余年间,神圣(神聖)及儒佛仙之圣人及其教导出现,如〈表 3〉所示教化人类。¹³⁷⁾

〈表 3〉儒佛仙与传教

实际上,大巡思想可解释为东方数学之天文、地理,即作为河图洛书数学之扩展的紫微斗数七星¹³⁸⁾、密教天文学之二十八宿¹³⁹⁾、时间函数之二十四节¹⁴⁰⁾、天象分野列次之图的宇宙观与欲界、色界、无色界三十六天之宇宙观¹⁴¹⁾。

依大巡思想之三界公事——融合东西古今时空所现之义理——三界为化育人而得以重整。依天界公事,天象分野列次之图中心之太乙与太乙天上元君结成关系,环绕太乙之七星依七星咒之顺序变化而得以重整。环绕七星之二十八宿与二十四节亦配置各神将,使相关性思维得以实体化。后天三界关系中,与先天最大之不同乃人尊(人尊)、成事在人(成事在人)、道通君子(道通君子)。¹⁴²⁾

由此,与既存宗教之神人关系不同,大巡思想之神人关系乃为相互沟通。人乃肉身所囚之神,故须唤醒内在之神使之与外在之神沟通。大巡思想之宇宙观与人体观细致缜密,使既存宗教之宇宙观与人体观得以更详细、更系统地阐明。

百年前传入东亚之西方思想,对东亚人而言实属熟悉之物。西方曾向孟子学习而发动最初之易姓革命 143);莱布尼茨借《周易》建立了原子论之先驱单子论。144)西方文物传入之时,对东方知识分子而言,西方之民主主义与科学并非陌生,故与其他文明不同,接受甚为容易。

在韩国新宗教中,欧洲近代文明之东亚起源所具之意义,暗示韩国新宗教所具之近代性从今日观点而言,乃后现代主义,即当代式之近代性。近代主流知识分子原原本本地接受了西方之近代性,然看似低劣之新宗教之自生性近代性,实为较西方更更进一步之近代性。韩国新宗教之近代性即后现代主义、即当代性之另一佐证,在于韩国新宗教大行其道之时期乃当代性显露之 1980 年代后期以后。145)

韩国新宗教于发生当时即已追求较西方近代性更高一层之近代性,故韩国新宗教在日本压迫之后欲得复活,必须迎接共产主义崩溃这一后现代主义状况或当代状况。

成事在人(成事在人)人界观(人界觀)所显东西方人间观(人間觀)的再活化

成事在人(成事在人)人界观(人界觀)所显儒佛仙人间观(人間觀)的再活化

大巡思想中所呈现之人界观,如〈传教〉所示,与儒佛仙之人间观相连。大巡思想中,儒佛仙乃天教化人之过程。强调九天之大巡思想中,儒佛仙与天地人之气相对应。然大巡思想强调实体性之神明,与既存儒佛仙强调神明之属性作用,在此存有重大差异。

代表既存仙佛儒思想之虚无、寂灭、以诏,在大巡思想中各自承担天与地之一项功能。仙、佛、儒之虚无、寂灭、以诏,在十二运星中由胞胎、养生、欲带之下一阶段冠旺所整合,大巡思想乃冠旺之道。146)仙道之虚无、佛道之寂灭与儒教之以诏,与性理学中所阐明之心之三种作用——虚灵(虚靈)、知觉(知覺)、神明(神明)——分别对应。

道传于夜天开于子 轍环天下虚灵(道傳於夜天開於子 轍環天下虚靈)

教奉于晨地辟于丑 不信看儿足知觉(教奉於晨地闢於丑 不信看兒足知覺)

德布于世人起于寅 腹中八十年神明(德布於世人起於寅 腹中八十年神明)147)

《心经(心經)》中言心具虚灵—知觉—神明之结构。148)大巡思想中,虚灵—虚无、知觉—寂灭、神明—以诏之三气各自与天地人相对应。虚灵、知觉、神明可对应天地人而解释为本体、作用、主体。149)

大巡思想中,儒佛仙得以与神明产生关联之原理,在于儒佛仙各自具有天地之胞胎、养生、欲带之气。

受天地之虚无仙之胞胎(受天地之虛無仙之胞胎)

受天地之寂灭佛之养生(受天地之寂滅佛之養生)

受天地之以诏儒之浴带(受天地之以詔儒之浴帶)150)

上述例文表明,仙道之虚无思想出自天地胞胎之气虚无;佛教之寂灭思想亦出自天地养生之气寂灭。儒教亦同。

透过以胞胎、养生、欲带为功能之儒佛仙之原理,大巡思想之神人调化可借韩泰东以符号数学表示东方思想之方法更为明确地理解。151)儒佛仙与西教可表示为: X 即 X 、 $-X$ 即 $-X$ 之双重肯定之儒教; X 即 $-X$ 、 $-X$ 即 X 之悖论性道教;以及 X 既非 X 亦非 $-X$ 之双重否定性佛教。儒佛仙在定义朋友与仇人之关系时,其特性显露无遗。学(X)而习(X)之而悦,有朋(X)自远方又(X)来而乐之儒教,认为君(X)须为君(X)、臣($-X$)须为臣($-X$),故于朋友(X)与仇人($-X$)之关系中,朋友(X)即朋友(X)、仇人($-X$)即仇人($-X$)。152)对于推动如同斥力般将仇人与朋友分离之儒教而言,长期与儒教对立之道教则主张:道(X)若言之为道(X),则非道($-X$);有(X)即无($-X$)、无($-X$)即有(X);最弱之水($-X$)即最强(X);最丑($-X$)之人即最美(X);故仇人($-X$)即朋友(X),朋友(X)即仇人($-X$)。153)对将仇人与朋友对称配置之道教而言,长期作为儒教—道教之中介者之佛教,则主张既无朋友(X)亦无仇人($-X$)之一切空(空)。因此,道教与佛教之虚无与寂灭以 $-X$ 表示。154)又,儒教之情形虽无 $-X$,然以以诏(以詔)表示之双重肯定之 X ,可解释为内在之超越。后人类时代需要内在之超越 155),此点透过东方女性所内化之超越所反映之韩流流行得以鲜明显露。156)据云,基于虚无寂灭之内在超越乃后人类时代人与机器共进化之关键。以上十二运星与儒佛仙之关系,可如〈表 4〉所示整理。157)

考察东方儒佛仙之推移,整体而言乃神明之实体性消失而朝强调属性之方向推进。道教之情形,阴阳五行之相关性思维从外丹(外丹)推进至内丹(内丹),阴阳五行之气得以内面化。佛教之情形,相关性思维从严格区分佛与众生之小乘佛教,逐渐推进至众生内在具佛性之如来藏思

想之大乘佛教,最终发展为众生即可顿悟之禅佛教。儒教之情形,自汉朝以后阴阳五行体系与儒教结合,至性理学阶段,儒教发展为内在之修行。然而舍去实体、偏重属性之儒佛仙,终究无法抵挡偏重实体之西方之威胁。

〈表 4〉十二运星与儒佛仙

对此,大巡思想中出现实体性神明之概念。若说西方言“神已死”,则大巡思想之天地公事可归结为“天已老”。在西方,神已死故人须无神而独活;而大巡思想中,对应于神之天并非死亡,只是老化,可由上帝修复并重新确立。

此外,对强调属性要素之东方思想,大巡思想强调实体性要素,将罪与罚之原因不仅归于人性,亦归于天地之结构这一实体,从而表述罪与罚之概念。

过去先天英雄时代以罪而食而生,后天圣人时代将以善而食而生;以罪而食而生岂能长久?以善而食而生方能长久。今已为后天众生定下以善而食而生之度数。158)

上述例文中,“以罪而食而生之先天”这一表述显示,人之罪并非仅为个人之问题。大巡思想之人间观与强调属性人间观之东方儒佛仙之人间观不同,而以先天与后天作为结构性实体,兼具属性与实体,蕴含东方之自生性近代性。

成事在人(成事在人)人界观(人界觀)所显西方人间观(人間觀)的再活化

西方至近代,以唯一神为中心之世界观崩溃后,继之以神观之崩溃,以及人之崩溃。因地动说而崩溃之西方世界观,终致以“神已死”所代表之神观崩溃;今日在人性终结与生态系崩溃之现实中,甚至延伸至人性丧失。

利玛窦传播西教时,西教亦如阴阳五行一般具有地水火风之有机体世界观;然天地公事推行之时,西方人间观已废弃地水火风之人间观,而以笛卡尔—康德构成主义之人间观取代之。

笛卡尔—康德之构成主义人间观,乃以唯一神所消失之位置以人之五感作为实体加以取代之世界观。在唯一神消失而无所可信之状态下,唯一可信者仅为自己之思想这一笛卡尔之主张广为接受;此后至康德,发展为世界乃由各人自身构成之构成主义世界观。

在模仿无神(神)世界之道德社会东方之过程中所出现之此一构成主义世界观,与东方世界观不同,乃是对自然进行支配、操作之危险实体性世界观。构成主义世界观依人之感觉将世界量化、工具化,设计出此前未曾设想之诸多文明利器与科学技术。159)人类似乎日益接近

于神等等,此种构成主义在其成立初期二百余年间被视为成功之典范。然不过三百余年,西方便开始谈论《西方的没落》。160)西方在三百余年间盲目前行从未走过之路,结果发现自身之文明导致人类绝灭,陷入无法回头之绝境。

当初西方所模仿的、被视为无神世界的道德社会的东方思想,其实并非如西方那样的建构主义。东方同样是在无超越神的社会中将自身的法则投射于世界,但他们所投射的乃是被称为理气论的相关性思维之理。此外,东方思想中所呈现的神概念也不同于西方的超越神,因此并无敌对的必要。

东方的鬼神论是一种诸如阴阳或理气般机械性的神概念,这是东西方神观差异最显著的地方。东方神观,从最早出现的殷代甲骨文中所呈现的上帝概念来看,虽具备与西方相似的人格神要素,但随着取代殷代上帝概念的周代天概念登场,人格神的色彩逐渐淡去,理法神的特性逐渐显现。周代的天概念在战国时代三才思想的影响下,发展为天神、地祇、人鬼的概念,及至《周易》体系确立的汉代,终被阴阳概念所取代。机械论式的东方鬼神概念,在佛教与道教的人格神概念流行之时,一度从中国思想史的前台退却。直到邵康节以理气概念将鬼神概念与阴阳五行作为体用关系加以阐释之后,鬼神概念中内在的阴阳与理气概念才得以重新复兴。邵康节的体用关系比战国时期单纯的阴阳关系的神人关系更为气化论式地具体。161)

若说儒佛仙是从属性论的观点说明人间观的概念,则调理(調理)与气化(氣化)乃是从实体论立场说明人间观的概念。大巡思想同样将人间的调理与神明的气化作为人界观的主要特征加以提出。

天用地用 人用之 調理綱紀 統制乾坤 此之謂造化手段也 162)

上述例文中,调理(調理)意指从中心统制乾坤的方法,即由人对土(土)的中介作用。这反映出人作为具有理的存在、统制周围事物的易学观点。这相当于西方建构主义在东方意义上的对应——即人居于世界中心,通过耳目口鼻来操作所感知世界。

与西方建构主义相对应的东方思想,乃是通过共感而进行的人对矛盾的中介,即人的调理与神明的气化。战国时期所谓由人对土(土)的中介之观念,在邵康节的理气概念中被具体化为人的调理(調理)这一概念。163)考察邵康节理气概念中所呈现的“由人调理”概念,可见邵康节关于“由人调理”这一概念同样是从神与人的阴阳关系出发的。164)与邵康节当

时已广泛流传的神仙术不同，邵康节在阴阳五行中发现了更为具体的神人关系结合模型。深入研究河图洛书原理的邵康节所发现的，乃是阴阳五行中土与木火金水的区分。

具体而言，邵康节如同《典经》一样，展示了人能够通过心的共感与正义来调理神明。在邵康节的神人关系中，呈现出作为中（中）与土（土）的人，以及作为四象（四象）与周边的神之配置。¹⁶⁵）人作为具备一切之理的存在，通过耳目口鼻不以外形而以理观察事物的“观物”来调理万物。¹⁶⁶）据称道教的神仙内丹术很好地表达了作为阴阳的调理之人与气化的东方机械性神明。作为阳（陽）的人与作为阴（陰）的神合一的存在——神仙，乃是依循“一切阴阳皆合归于太极”这一易（易）思想的东方神人关系之结论。当《周易》揭示出曾令人畏惧的鬼神具有阴阳的合理属性后，神与人的关系亦被视为阴阳关系，故而与西方不同，在东方鬼神成为可与人结合、可被人活用的存在。阴阳概念确立以后，秦始皇及无数东方知识人之所以沉迷于神仙术，可以说正是源于神仙术中内在的阴阳论这一合理性。阴阳若是神与人可以结合的大前提，则五行便是作为中心的人与作为周边的神得以具体配置的样态。

在西方近代建构主义出现之前，西方的地水火风也比阴阳五行与建构主义有更多相似之处。阴阳五行中土与木火金水的关系，乃是东西方明显有差异的部分。西方的地水火风虽然也如东方的阴阳五行一样拥有“土”一般的第五元素以太（ether），但西方的第五元素如同唯一神一般，是与地水火风分离的存在。相比之下，阴阳五行的土既是分离的存在，同时又是与木火金水共同运行的内在存在。邵康节的神人关系能够同时容纳超越性的西方神人关系与内在性的东方神人关系。

将调理—气化概念予以西方化的，不仅有笛卡尔—康德。莱布尼茨曾将邵康节哲学解释为圆，从而找到了灵魂不灭说与理气概念的交汇点。莱布尼茨说：“神既存于万物之中，又说万物之中也有神（神）。神同时是圆（圓），又是圆的中心。因为神是在任何地方都位于圆中心的圆。”¹⁶⁷）西方代表性的泛神论者斯宾诺莎受气（氣）理论的影响，创立了西方式的多神论。¹⁶⁸）叔本华反映了《周易》的气（氣）与象（象），撰写了《作为意志与表象的世界》。¹⁶⁹）尼采亦在佛教影响下追求超人。¹⁷⁰）自康德起至费希特、谢林、黑格尔，有时将“神”视为道德存在（康德），有时将“神”视为普遍自我（费希特，Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814），又有时将神视为构成世界的统一性绝对观念（黑格尔）。要之，以“理性”为“神”的此种倾向，乃是以哲学的宗教代替正统宗教，所以不能不说皆受到中国哲学的影响。¹⁷¹）

据说现代物理学或佛教《华严经》中也认为，宇宙、物质、人皆非自作（自作）、他作（他作）、共作（共作）、无因作（無因作），而是因被赋予原因之结果而生成的现象，现代物理学所阐明的物质之创生与消灭，乃是基本粒子与能量的性质，即华严所说本性（本性）之性起（性起）。星辰之生灭，无机质向有机质之变化，皆显示一切法界乃重重无尽缘起的。172)

成为理气（理氣）概念起点的《黄帝内经》涵盖了诸子百家。173) 性理学所发展的理（理）概念据说受到佛教《华严经》的影响。今日在比较哲学中，理气概念也与符号学、托马斯主义、斯宾诺莎主义以及受其影响的后期法国哲学被广泛比较研究。174)

意指玉（玉）之纹理的理（理）概念，能够在佛教《华严经》中演变为太极之意，可被理解为玉（玉）所具有的权力意涵与印度婆罗门教中梵—我合一之概念相结合的产物。玉（玉）需要大量劳动力，故玉（玉）本身已可成为权力之象征；而宇宙整体存在的梵与个别存在的我之结合，与“各具太极 统体太极”的太极含义、以及部分与整体呈现相同性格的有机体科学之含义也相一致。

《华严经》实际上是出现于佛教衰退、印度婆罗门教复兴的 6 世纪前后的经典。始于气（氣）之条理（條理）概念的理（理）概念，在独立为《庄子》中作为养生（養生）的调理（調理）概念之后，可以说《华严经》的理（理）概念被翻译之际，伊斯兰与印度教中所呈现的柏拉图思想层面对邵康节的理（理）概念形成产生了影响。伊斯兰的塔乌希德（Tawhīd）作为“合一”或“宣告或承认其为一”的动名词形式，乃是承认唯一神的唯一性（唯一性）、不可分性、绝对性以及作为唯一实在性。塔乌希德作为如新柏拉图主义般流出说的一种变形态，可被视为对《华严经》的事事无碍（事事无涯）与理事无碍（理事无涯）产生了影响。175) 与理（理）概念起源相关的印度、伊斯兰与中国之间的相互关联，显示出理（理）概念之起源——河图洛书与伏羲氏之起源，有可能回溯至古代三机能体系时代的余地。176)

天地报恩（天地報恩）天人（天人）关系中所呈现的东西方天人关系之重新激活

在大巡思想中，人与天的关系凝集于天地报恩。人之所以能够实现地上天国，乃因人是能够通过心来报恩的存在。

道通天地報恩 177)

上述例文中，人之所以能道通，并非如道教所言因人之能力，而是因人能向天地报恩。人被称为天地之最灵者，因而能够知晓天地之恩惠，人之天地报恩可谓人存在之理由。

人所应报恩之事，具体与天地之诚敬信相关。化育人的天地运行，乃是由神明至诚之诚敬信而成，人忘却此事已久，故对神明的报恩成为人之生死的重要因素。

生（生）与寿命（壽命）与福祿（福祿）皆是天地（天地）之恩惠（恩惠），当以诚（誠）·敬（敬）·信（信）确立天地（天地）报恩（報恩）的大义（大義），尽人道（人道）。178)

如上述例文所示，人的寿命、福祿乃天地诚敬信之结果，故而成为人伦道德之核心理由。因此人当致力于报答天地之恩，且人之报恩与由此而来的道通乃天地化育之核心。大巡思想由此指出，人乃借由祖先六十余年之努力，作为魂魄结合之子孙而得以出生 179)，又因魂魄之结合，人方得拥有作为欲望之根源、亦为一切人之能力基础的心。

至寶即吾之心靈也 心靈通則鬼神可與酬酢 萬物可與俱序 180)

上述例文中，当人知晓向天地之恩报恩时，人之心便成为可与鬼神酬酢之通道。在大巡思想中，天地是向人施予无限恩惠的存在。然而虽人之冤恨甚至牵连至天地，但人若行一心之修行，便成为以道通向天地报恩之存在。

为了人之道通及随之而来的开辟，对天地人也有审判。因此上帝亲自借人之身降生，并实际诉说极其痛苦。

上帝某日对众从徒说：“我并非欲承担此公事。因天地神明聚集，谓非上帝则不能匡正天地，故苦痛无量，无可奈何而担当之。”181)

上帝在甌山修行时，时常在山下泉水处之外哭泣，曾有一次父亲送饭上甌峰时目睹此景。182)

上帝面壁而卧，忽对众从徒言：“今普天下皆将灭亡，难以尽救，岂不痛哉！”大为悲伤。183)

上述例文中，九天表达了不得不行天地公事之苦痛。九天对因误解东学思想而枉死的无数冤魂之解冤亦以公事处决。

上帝十二月间结束诸多公事，着手调整逆度（逆度）之公事。京石、光赞、内成赴大兴里，元一往申京元家，亨烈与自贤前往铜谷。上帝对留下的文公信、黄应钟、申京洙等说：“京石的诚（誠）敬（敬）信（信）极为至诚，本欲另作他用，但他自请此事，无可奈何。”又说：“本来东学主张辅国安民（輔國安民），不过是呼喊后天之事，然其心各望王侯将相（王侯將相），未能遂愿而被擒杀者达数万名，冤恨冲天。若任其神明不管，后天必陷于逆度，政事将紊乱，故欲定其神明解冤之首领。京石言十二帝国，此乃自请。其父为东学中坚被擒杀，其本人亦曾任东学总代，故自今起将东学神明皆托付于京石，自此座起王侯将相（王侯將相）之解冤得行。”遂在纸上书写，禁止外人出入，并以言收尾：“他日观之，金钱耗费将增，人亦比甲午年更多。须解放之，后天方无任何挂碍。”¹⁸⁴⁾

上述例文中，作为实体的九天在天地报恩之中首先强调的是森罗万象之解冤。又因唯有通过解冤方能成就道通，故解冤极受重视。先天世界无法解决之解冤，九天将其选为天地·天人关系的最优先解决课题。

具备无上（無上）智慧（智慧）与无边（無邊）德化（德化）及伟大（偉大）权能（權能）之所有主（所有主），又是历史性（歷史性）大宗教家（大宗教家）的姜甌山（姜甌山）圣师（聖師），作为九天大元造化主神（九天大元造化主神），主宰（主宰）三界大权（三界大權），大巡（大巡）天下（天下），降于人世（人世），整理（整理）失却常道（常道）之天地度数（天地度數），开启后天（後天）无穷（無窮）仙境（仙境）之运路（運路），建设（建設）地上天国（地上天國），为广救陷于否劫（否劫）之神明（神明）与困于灾劫（災劫）之世界苍生（世界蒼生），巡回（巡回）周游（周遊）并行大公事（大公事）。以阴阳合德（陰陽合德）、神人调化（神人調化）、解冤相生（解冤相生）大道（大道）之真理（真理），以神人依导（神人依導）之理法（理法），以解冤（解冤）为主（為主），以报恩（報恩）终结（終結）天地公事（天地公事）。以解冤（解冤）报恩（報恩）两原理（兩原理）即道理（道理），万古（萬古）累积之一切冤郁（冤鬱）尽皆解开，世界（世界）成为无相克（相克）的道化乐园（道化樂園）。此即大巡（大巡）之真理（真理）。

上述例文中，“万古（萬古）累积之一切冤郁（冤鬱）尽皆解开”这一部分表明九天天地公事之宗旨在于解冤，而解冤乃近代性之关键。又因甌山的解冤与报恩公事，三界之森罗万象成为后天仙境。此解冤与报恩之顺畅推进即天地之成功，森罗万象解冤报恩之成就亦在甌山权能之下完成。

在大巡思想中，三界之相克化表现为三界错乱，三界之相生表现为天地成功。因冥府错乱乃是大问题，故通过天地公事阻止此神明与人因否劫所生之冥府错乱，从而复权与重新激活天人关系、地人关系。

就人界观而言，乃是天界与地界一切问题之发生与解决皆通过人同时实现之见解。乃是天地为成功而需要人之时期，185) 所谓天地成功 186) 即由天人关系之相生而成就之事。

地上神仙（地上神仙）的地人（地人）关系中所呈现的东西方地人关系之重新激活

在大巡思想中，人与地之关系与地上神仙相关联。在大巡思想中，人之成长与世界发展之关键乃神人调化，神人调化之方法乃阴阳合德。在大巡思想中，神人调化之所以可能，是因神与人皆共同具备阴阳这一太极原理，若能理解彼此对待之立场，则因原理相同便可调化。通过神人之调化，世界以解冤相生与道通真境向前成长，此即大巡思想所提示的与后天相关的人间观。

能够成为地上神仙的大巡思想中，与地相关的人之地位被凝集于宗旨。在大巡思想中，宇宙乃以元亨利贞[理]作无限重叠循环[氣]，而人以共感[心]进行中介——若本文之考察成立，则在大巡思想中，人在宇宙中之地位乃使天地成功之存在。187) 在使天地成功的宇宙中，人之地位在大巡思想中根据共感之方法又如同宗旨般分为四种。无限重叠循环[理氣]与共感[心]乃大巡思想中关于人在宇宙中地位之共同原理。请看大巡思想中所呈现之人的地位。

首先就阴阳合德而言，人须通过时空与天地共感，故可成为知晓时间运行之知人（知人）。188) 人若知时并能依时而变，则生气（生氣）持续而生。189) 一念可改天地一气，人通过不欺心之无自欺，能够实现身心之阴阳合德。人通过名为阴阳合德之共感，能够妥善控制以弦望晦朔之理而自由运行的春夏秋冬之气运。宇宙作无限重叠循环，故阴阳为理，理即境遇。190)

其次就神人调化而言，人是唯一拥有神所未具备之能因肉身而受苦之心的存在。在大巡思想中，神明（神明）可被解释为元亨利贞之气（氣）。人之心是神明出入之处所 191)，如理定心法（理定心法）一般，理可定心。192) 通过安心安身（安心安身）使心潜心（潛心），心若潜心则如住于宇宙（宇宙）之家中的女子般心安，方可与神共感。193) 修道人通过咒文修炼可中介无限重叠循环之宇宙，并通过诚敬信以理（理）与神共感（共感）、感应（感應）。194)

再次就解冤相生而言，人是唯一能以理解开冤之存在。理解（理解）一词可视为“冤（冤）必通过理而得解（解）”之义，故人能够通过理而解冤。195) 人乃共感而中介之存在，故若未能调节人之阴阳，则冤将使人致病 196)，无以称之为入。197) 因此东方与西方虽有道通神，而医统唯独存于朝鲜。198) 人乃于中心治愈宇宙之病而使之循环之存在。宇宙作无限重叠循环，故一人所怀之冤恨亦能使天下气运壅塞。

以上考察大巡思想三界观重新确立中所呈现之自生性近代性，大体可归纳为三点。第一，三界整体之可变性，尤其是天界之可变性。大巡思想将三界观之崩溃视为非三界观自身之问题，而是三界之问题。以“陈旧之天”为代表的大巡思想之天界观，赋予了在整个历史时期、东西方一向至尊存在的天以“可衰老之存在”这一界限，从而重新确立了崩溃的天界观。在大巡思想中，三界并非既有东方思想中不变、君临之三界，而是可因上帝而改变的可变三界。

第二，三界中地界之地位提升。纵观东西方，强调“高举天，亦应将地高举到与天同样地位”之思想，乃以甌山为信仰对象之宗教所几乎独有的。大巡思想将高举地之阴阳合德作为宗旨之首句提出，从而在以甌山为信仰之宗教团体中最为明确地提出了地界地位之提升。

第三，三界之互换性。在大巡思想中，三界整体地变化，内部比重流动，但以作媒介之人为中心而相互互换。大巡思想认为，以共同结构与原理而发生的天地人因冤恨而无法相互沟通，遂引发诸多灾殃。互相交流被阻断之原因在于地相对于天受到轻视，人则作为弱者无原则地被利用。199) 九天人身降世以后所出现的大巡思想之天观·地观·人间观之变化，表现为天地人之可变性、恒常性与互换性。

东学思想与大巡思想的自生性近代性比较

天观（天觀）之自生性近代性比较

三才（三才）与三界（三界）

依据“个体发生重复种系发生”之阈限性原理，大巡思想在东学思想之特征基础上加入了新的特征。因此两种思想之比较可通过新出现之特征加以进行。大巡思想之天观所固有之术语可举出三界与后天，分别对应于东学思想之三才与先天。

首先，大巡思想中三界指天界（天界）、地界（地界）、人界（人界）。道教思想中也个别提及天上界、地下界等，但鲜有将其统称为三界之用例。相反，大巡思想自“大巡”一词起即以“三界”为前提，大巡思想中核心的天地公事也表达为一系列三界公事。

其三界公事即天·地·人三界之开辟。此开辟非依他人所造而为之事，乃新创之事，前所未有，今亦无有，亦非承继他人，亦非运数所在，唯由上帝所作之事。1)

上述例文中，三界被定义为统称天界、地界、人间界。三界作为彰显大巡思想特征之教理核心语而出现。三界（三界）与三才（三才）相对应，乃大巡思想中首次出现并反复使用之概念。例如大巡思想中，九天大元造化主神（九天大元造化主神）作为三界至尊（三界至尊）2)统察（統察）三界并行三界役使（三界役使）3)之中，因神圣、佛、菩萨之诉求，三界混乱（三界混亂）4)发展为三界错乱（三界錯亂）5)，通过三界大巡（三界大巡）6)诊断问题，并以三界大权（三界大權）7)将三界伏魔（三界伏魔）8)进行三界改造（三界改造）9)之三界公事（三界公事）10)，从而三界解魔（三界解魔）11)，使三界透明（透明）12)，开辟三界（開闢）13)。

此种三界（三界）与三才（三才）相比呈现三方面特征。第一，如三界至尊、三界大巡般，显现以九天之立场所看的天观·地观·人间观之特征。第二，三界（三界）中“界（界）”具有系统之含义，故与三才（三才）相比强调神明界。第三，三界（三界）如“界（界）”一词所示，与强调属性的东方式三才（三才）相比，同时强调西方式之实体性。试对照三界使用之用例考察各项特征如下。

第一，三界中如三界之至尊、三界大巡所示，显现以九天立场所观之天观·地观·人间观之特征。天主，即九天大元造化主神（九天大元造化主神），作为三界之至尊（至尊），统察（統察）三界并于三界中役事。

所谓天尊（天尊），

意指以雷声（雷聲）将群生万物（群生萬物）普化万方（普化萬方）的至大至圣（至大至聖）之三界（三界）至尊（至尊）。14)

所谓九天（九天），

如《典经》中“.....所有神圣（神聖）·佛（佛）·菩萨（菩薩）会集（會集），向九天（九天）诉说.....（《教运》一章九节）”所示，乃是向总辖（總轄）此宇宙（宇宙）、居

于最高位（位）之天尊（天尊）诉说之意。该九天（九天）即上帝（上帝）统察（統察）三界（三界）、调理（調理）乾坤（乾坤）、调炼（調鍊）运化（運化）所居之最高之位（位）。15)

“统察（統察）”一词亦与三界一样是国语辞典所无、大巡思想固有之术语。国语辞典中只有洞察（洞察）、通察（通察），统察（統察）之统（統）意为“统率之统”。统察（統察）又与统制（統制）有别，统制（統制）是统率并制约，统察（統察）则是统率大宇宙并观察之。三界统察即作为三界之至尊存在并行用三界大权。九天作为三界之至尊存在，在九天聆听神圣·佛·菩萨之诉求。

「于此世广建学校教导人，乃为将来使天下大文明化，附于三界之役事，以化解神人（神人）之冤。然今之学校教育使学者沉溺于官吏俸禄等卑劣之公利，因此于此局面之外使其成道。」言毕。16)

在先天，神明解冤之方法唯有应于人或重新生于人，以成就更高境界之业绩，而这只能通过学校实现。三界役事在《典经》中仅被提及一次。从三界役事可知，三界之问题以人作为问题之答案而被提出。

第二，三界（三界）中“界（界）”具有系统之含义，故与三才（三才）相比强调神明界。东学思想与大巡思想之自生性近代性，以强调实体之西方天观·地观·人间观之近代性与强调属性之传统东方三才思想之冲突为背景。西方之实体性天观·地观·人间观以成长为主，虽有力量但缺乏稳定性；东方之三才观以稳定为主，虽提示出综合的稳定性但应对现实之力量不足。东学思想试图揭示隐于东方思想中的天外天，以弥补东方三才观所欠缺之力量，但未能成为充分之方法。对此，大巡思想通过三界之概念引入神明概念，提出整合东西方天观·地观·人间观之方法。

大巡思想中，九天因天地神明即神圣、佛、菩萨之诉求，三界混乱（三界混亂）17)发展为三界错乱（三界錯亂）18)，通过三界大巡（三界大巡）19)诊断问题。

大巡真理会乃因天地神明请求匡正失却常道（常道）之三界（三界），九天上帝降临人世（人世），整理失却常道之天地度数以匡救天下（匡救天下），向人界（人界）宣布解冤相生之道理（道理），完成随之而来的大公事（大公事），历经四十年后化天（化天）。20)

“天地神明之呼诉”意指“所有神圣（神聖）·佛（佛）·菩萨（菩薩）会集（會集），向九天（九天）所作之诉求”。由此，所有神圣（神聖）·佛（佛）·菩萨（菩薩）皆以天地神明表达。神明将属性与实体相连，使实体依属性而动，使属性以实体显现。依神明之作用，三界既会陷入混乱，亦能脱离混乱。

...（上略）该文明偏重于物质，反助长了人类之骄傲，终于扰动天理，欲征服自然，由此犯下种种罪恶不断，致使神道之权威跌落。因此天道与人事之常道被违逆，三界陷入混乱，道之根源断绝。原始之所有神圣与佛与菩萨会集，将人类与神明界之劫厄向九天诉说。（下略）...21)

混乱表现为神明界之运作混乱。神明界之混乱发展为神明界之错乱。天界之混乱据说始于冥府之错乱。“上帝言：‘随冥府之错乱，普世皆错乱，冥府公事结束，普世之事即得解决。’自此言后，上帝每日于纸上书写而焚之。22) 这段话表明，神明既是混乱之原因，亦是问题解决之方法。九天通过三界大巡诊断神明界之混乱，通过三界公事匡正神明界之混乱。”大巡真理”乃“三界开辟大巡真理”之略称。

此宗团（宗團）之名称（名稱）所以称为大巡真理会（大巡真理會），其大巡（大巡）之语句（語句）乃出自《典经》（典經）中上帝（上帝）所言

“.....（上略）原始（原始）之所有神圣（神聖）·佛（佛）·菩萨（菩薩）会集（會集），将人类（人類）与神明界（神明界）之劫厄（劫厄）向九天（九天）诉求，我便降临西洋（西洋）大法国（大法國）天启塔（天啓塔），大巡（大巡）天下（天下），至此东土（東土）.....（下略）”等 23)

“.....（上略）我自西洋（西洋）大法国（大法國）天启塔（天啓塔）降临，大巡（大巡）天下（天下），持三界大权（三界大權）开辟（開闢）三界（三界），开启仙境（仙境），救拔陷于死灭（死滅）之世界（世界）苍生（蒼生）.....（下略）”等 24)

“公又（公又）侍奉（侍奉）上帝（上帝）三年（三年），多次随从（隨從）天地公事（天地公事），每当公事（公事）结束时，他即受“向各处（各處）从徒（從徒）巡回（巡回）·演布（演布）”之吩咐（吩咐），并听到“此事即天地之大巡（大巡）”之言。”25) 等言中所含的三界大巡（三界大巡）开辟公事（開闢公事）之意，便是“大巡（大巡）”一词被引用（引用）以命名的来源。26)

上述例文中，“蕴含三界大巡（三界大巡）开辟公事（開闢公事）之意的大巡（大巡）”一表述显示出“大巡真理”乃“三界开辟大巡真理”之略称。

第三，三界（三界）如“界（界）”一词所示，与强调属性的东方式三才（三才）相比，强调西方式之实体性。大巡思想之九天以三界大权（三界大權）27)将三界伏魔（三界伏魔）28)进行三界改造（三界改造）29)之三界公事（三界公事）30)，从而三界解魔（三界解魔）31)，使三界透明（透明）32)，开辟三界（開闢）33)。首先，三界与偏重属性意涵之三才相比，具有如三界大权般之实体，从而带来实质性变化。

上帝某日对金亨烈言：“主宰三界大权，以造化开辟天地，开启后天仙境（後天仙境），广救陷于苦海之众生。”又说：

“今当末世，无极大运（無極大運）将开，
凡事谨慎，勿与他人结隙，远离罪恶，
以纯洁之心参与天地公庭（天地公庭）。 ”

言毕，遂为其开启神眼，使其参观神明之会散与听令（聽令）。34)

上述例文中，九天提及通过神明以造化开辟天地、开启后天仙境（後天仙境）之手段，即三界大权。九天通过神明能够将三界中隐藏之魔即伏魔（伏魔）解魔（解魔）并开辟。

通过三界概念引入神明界以及实体与属性之调和，相较于仅强调天外天出现的东学思想，可通过大巡思想之人身降世及随之而来的天观·地观·人间观之调和加以更具体地说明。以上所考察之三界概念为背景，可比较考察东学思想与大巡思想中所呈现之自生性近代性。

首先若概括东学思想之天观·地观·人间观之特征，则如下。第一，东学思想激活了作为天界外存在之天主概念。东学之天观与之前仅彼此分离之天观不同。第二，东学思想之天观在形式上同时具备西学之超越性与道教之内在性，在内容上则具备西学之内在性与道教之超越性。就东学思想之地观而言，东学思想亦向往地上天国。考察东学思想之人间观，则主张辅国安民。这以地与人之调和、人与人之调和为背景。

纵观东西方，关于人间观与神观之主张与思想持续出现。然而重新确立三界观，并通过三界观之世界观重新确立神观、人间观之思想，几乎唯有大巡思想。正因大巡思想乃不同于既有宗教之三界观重新确立，所以三界观之研究极为罕见。

东方之世界观天观·地观·人间观，自百余年前发生西方入侵以来，今日已不再是东方人所信赖与依靠的世界观。否定天观·地观·人间观即否定东方文明，亦是对东方所成就的五千年历史之否定。因此天观·地观·人间观之重新确立即东方文明之重新确立，亦是东方历史之复兴。

对于东学思想中变化的天观·地观·人间观，大巡思想提出三界概念。三界不仅起源悠久，更超越宏观之世界观，为整个东亚文化提供了微观之框架。三界超越天、地、人之空间世界观，成为东亚之哲学、宗教、科学、艺术、技术之基础的阴阳五行这一方法论之根基。三才作为阴阳理论与五行理论之共同基础，从支配文化到民俗提供了统一之框架。

大巡思想之世界观以三界观（三界觀）为特征。明确以三界观作为世界观提出之宗教，几乎唯有大巡思想。大巡思想中三界指天界（天界）、地界（地界）、人界（人界）。道教思想中也个别提及天上界、地下界等，但鲜有将其统称为三界之用例。相反，大巡思想自“大巡”一词起即以“三界”为前提，大巡思想中核心的天地公事亦表达为一系列三界公事。

主张相关性思维之处，乃是以甌山为信仰对象之宗团，其中大巡思想最为代表性。大巡宗团进一步明示三界并加以强调。大巡思想亦将三界观之确立作为天地公事之最优先课题，理论上也将其置于优先顺位。大巡思想之三界观确立乃是基于相关性思维之阈限性与重新激活，可谓阴阳合德、三才确立、五行具备。此在天地公事中即是实际在天、地、人加以体现。

开辟最为具体化者乃大巡之三界开辟。甌山言三界开辟之前虽有“再开辟”，但三界开辟更明确且具实体性。东学有诸多研究，但与大巡思想关于天观·地观·人间观之比较研究甚少。东学思想与大巡思想之比较，于天观·地观·人间观之变化中表现得最为鲜明。

尽管三界于东亚文化中有广泛之事例，然而对三界之理解，不仅大巡思想自身，亦在整个东方思想研究中仍属未充分之状况。三界研究不足之原因在于，三界这一概念需要实证性与逻辑性之说明。这是超越人文科学领域之跨学科研究领域，即三界所具之广阔领域反而成为障碍。三界并非单纯之象征性框架，而适用于实体性文化，因此在说明三界所具之无限领域时，常有与既有西方科学不相吻合之情况。故而在研究东亚思想时，作为世界观之三界被视为前近代之世界观，仅思想部分被分别研究。

将天地人解释为三界之大巡思想之天观·地观·人间观，与道教之天观·地观·人间观在表面上相符。道教之三界（三界）乃是天地人这一三才之“才”概念扩展为“世界”这一“界”概念而形成之概念。东方之三界大致分为由欲界、色界、无色界组成的佛教三界与道教之天界、地界、人界两类。明确说明物质世界的道教式天观·地观·人间观，与可被理解为精神境界的佛教式三界观，说明领域之差异虽显明，但亦显现共通点。共通点中先就三界这一名称而言，于佛教三界概念之后，道教中亦出现以“界”概念取代三才之天界、地界、人界。又就天之划分而言，佛教三界中所出现之天合计为 28 天，道教除上位天之外亦为 28 天。28 天这一天数之一致，表明道教将三才以佛教三界式之“界”表达，乃显示道教之天界、地界、人界与佛教之三界有共通之处。佛教与道教“界”概念之另一共通点是，在世界认识上应用了三数分化式思维。35)

佛教与道教皆有之三数分化，似乎是佛教与道教共通的对易学式对称性之强调。对称性本身乃阴阳之二数分化，但在维持对称性方面，需要在两轴中心有新的中心轴。如宏观的太阳系或微观的基本粒子界之自然现象一般，形而上学的思想中亦须有三轴方能持续维持对称性。如三位一体概念之世界性遍在（偏在）一般，三数分化的世界观不仅在东方，更在古今东西全世界普遍存在之原因，明确是对称性之维持。这亦是以阴阳合德为宗旨之大巡思想三界观之特征。与大巡思想之三界观相符的道教天观·地观·人间观之所以受到瞩目，另一原因是其科学性格。特别是将宇宙视为单一原理之反复的量子力学之分形式世界观，自 1960 年代新科学家卡普拉等人以来一直受到瞩目。36)

先天（先天）与后天（後天）

东学思想与大巡思想之天观中所呈现的最显著差异，可凝练为先天与后天。如同三界与三才之差异，先天与后天不仅意味着单纯之时代差异，乃是在近代性方面与神明角色与否相关之核心概念。后天之概念以上帝之人身降世为准而分为先天与后天。东学思想之天外天出现与大巡思想之九天人身降世，于构成世界的神明界立场而言乃是无法相比的巨大差异，故后天之分界始于带来神明界与人间界总体地位变化之大巡思想之九天人身降世。因此大巡思想中后天这一概念，乃是与正易思想完全不同的、大巡思想独有之表述。

东学思想中开辟乃具有“倒回先天”意涵之“再开辟”。东学思想之“再开辟”常被解释为“后天开辟”。然而看延续东学思想的东学相关宗团之记录，则“再开辟”似乎并非“后天开辟”之

意，而是“倒回先天”之先天原点回归。“倒回先天”似乎是与“再开辟”形式上相似之用语。使用“倒回先天”一词的“尚州东学”是众所周知大量重新颁布东学相关经典与歌辞之宗团。集中于出版与文献之宗团将“再开辟”解释为“倒回先天”，似乎是从东学经典之脉络上看，“再开辟”被解释为“倒回先天”更为妥当之立场。实际上若仅从儒教观点看当时问题，则当时问题之最佳解决方案乃是再度回到尧舜时代之“再开辟”。37)

相对而言，大巡思想对此主张后天开辟。先天与后天之概念亦依阈限性原理“个体发生重复种系发生”，故与东学思想之先天的比较可通过考察后天之特征加以进行。后天乃是东方属性式天观与西方实体式天观合德之天观。从整合儒佛仙的大巡思想立场而言，“倒回先天”——即尧舜时代再度开始——乃是以儒教之专宪缩小理解大巡思想。

上帝十二月间结束诸多公事，着手调整逆度（逆度）之公事。京石、光赞、内成赴大兴里，元一往申京元家，亨烈与自贤前往铜谷。上帝对留下的文公信、黄应钟、申京洙等说：“京石的诚（誠）敬（敬）信（信）极为至诚，本欲另作他用，但他自请此事，无可奈何。”又说：“本来东学主张辅国安民（輔國安民），不过是呼喊后天之事，然其心各望王侯将相（王侯將相），未能遂愿而被擒杀者达数万名，冤恨冲天。若任其神明不管，后天必陷于逆度，政事将紊乱，故欲定其神明解冤之首领。京石言十二帝国，此乃自请。其父为东学中坚被擒杀，其本人亦曾任东学总代，故自今起将东学神明皆托付于京石，自此座起王侯将相（王侯將相）之解冤得行。”遂在纸上书写，禁止外人出入，并以言收尾：“他日观之，金钱耗费将增，人亦比甲午年更多。须解放之，后天方无任何挂碍。”38)

东学思想之原本宗旨乃后天，但以儒教之专宪理解大巡思想之东学思想，将后天误解为“倒回先天”，将东学思想理解为“举国成两班”思想。进而“两班”之梦延伸至王侯将相，这显示“倒回先天”之解释乃不完整之解释。

如同种系发生于个体发生中得以重复之原理一般，大巡思想认为新时代乃是以整合儒佛仙之新思想在新世界中实现，且必为非倒回先天而是新天新地之后天。

大巡思想中先天并非与后天相对应当扬弃之世界，而是依生长敛藏之原则为奔赴后天所必经之过程。先天之无数冤恨乃后天可以解冤释放之动力。然而先天如倒回先天般首先被重置，并非开辟即大巡思想自生性近代性之含义。大巡思想之自生性近代性所欲追求之开辟与后天，乃如重复种系发生之个体发生一般，是汇集古今东西之理之优点而创造之新世界。

原来‘先天’一词由邵康节首次用于易学史，由朱熹与撰写「书传序文」的蔡沆之父蔡元定完成了先天易学之学问体系。40) 先天易学不同于依据文王之 64 卦占卜之易学，而是探究伏羲 8 卦图与河图洛书所呈现之宇宙变化原理之易学。今日常用之伏羲 8 卦图在邵康节公开之前并不存在。先天易学中“先天”意指在易中“先于天”，指事物相克性运行之前或物质生成之前。邵康节以尧帝发现土（土）之概念为分界划分先后天。先天易学与八卦之配置相关，故《正易》亦可谓广义之先天易学。关于先天易学之现代解释，韩奎成 41)、韩泰东 42)、韩长庚 43)、韩东锡 44)、李承洙 45)、金承浩 46)、柳南相 47)、李炫中 48)、林炳学 49)、尹钟彬 50)、金相日 51)广为人知。

后天之概念始于东学思想中使用天主之概念。区分先天与后天者乃上帝之人身降世。‘天主（天主）’乃马泰奥·利奇（利玛窦）从一名中国青年处听闻之唯一神之名。52) 包括利玛窦在内研究儒教经典之天主教神父与基督教牧师皆认为，原始儒教之上帝呈现纯粹之唯一神论形象。53) 在中国首传西教之天主教神父利玛窦与将《周易》《论语》等四书五经翻译为西方文字的新教牧师詹姆斯·理雅各（James Legge, 1815-1897）几乎如同一人一般，主张中国人乃挪亚后裔迁移而来，故有原始唯一神思想，后来堕落。54) 直至 20 世纪初为欧洲最高中国学者之拉库佩里（Terrien de Lacouperie, 1844-1894）也主张黄帝来自巴比伦。55)

侍天主咒文之‘天主（天主）’之所以重要，乃因东学被镇压之原因便是基于‘侍天主’咒文之‘天主（天主）’的东学之天主教嫌疑。崔水云明知‘侍天主’咒文之‘天主（天主）’有使东学被指为天主教之危险，为何仍坚持‘天主（天主）’，这是学界尚未解决之课题。崔水云乃受上帝教诲之启示，侍天主亦为上帝之启示，故虽有被指为天主教之忧虑而无法更改。‘侍天主’中之天主亦指弥勒上生经中所出现之兜率天主弥勒。56) 利玛窦将 Deus 翻译为天主并非自创之词，乃因当时中国称神之用语即此。后天乃与弥勒下生后之龙华世界相对应之概念。57)

大巡思想中后天乃确立了三才之三界观。三才确立之大巡思想天界观甚至重新整顿天之天文。大巡通过无极神之概念使无极实体化，通过太乙天上元君使太极实体化。后天乃引入神明、从九天视角所见的未来之天界观。后天之天界观如下。

第一，大巡思想之天界观念以两个天界观念呈现。作为上帝之天被新加入。在大巡思想中神有作为上帝之神与天地神明两个神，故天亦有与地相对的太极之天，以及统合天与地上方的太极天。无极与太极皆由上帝主宰。

第二，大巡思想中相较于止于“天地即阴阳”之宣言的东学，理法天比东学思想更为具体化。综合而言，大巡思想天界观之特征为：陈旧之天与新天之交替、太极与理之强调、天之恩惠与地之理之区分、天与地之阴阳合德关系等，呈现比东学思想更为具体之天界观。

东学思想之天界观中所呈现之相关性思维相比大巡思想受到限制。大巡思想之天界观中天人关系与天地关系之更加凸显，显示出大巡思想之天界观中阈限性样貌比东学思想更为强化。进而大巡思想之天界观中强调东学思想中未呈现之相生，重新规定了天之角色，使大巡思想中之重新激活得以扩大。

大巡思想中重新激活之天界观以无极神、太乙天上元君实体化，七星咒之位置配置亦改变，24 咒与 28 宿咒中神明之名得以呼唤，从而天界观得以重新确立。这通过天地公事中之冥府公事得以实现。天上分野列次之图之天文得以重新排列。

大巡思想中所开辟之后天意味着古今东西时空中所呈现一切理之融合。因此东学思想之造化中所呈现的东西方天观·地观·人间观之连接，在大巡思想中通过三界公事发展至融合。

由内有神灵与外有气化所构成之东学思想天地关系之无为而化，于大巡思想中表现为生长敛藏之四仪（四儀）。通过天地公事整顿之 28 宿、24 节候等之结果，10 干 12 支、元亨利贞、12 运星之造化于大巡思想中得以确立。这依大巡思想之无极图取旨书所呈现之阴阳合德、三才确立、五行具备之顺序呈现。

然而既有之天观·地观·人间观由于天地人之关系固定、不均衡且无法互换，主要追求人之救援或从苦中解脱、人之不老长生，而未能追求由人实现世界精神。既有之天观·地观·人间观尚有过去西方文明传至东方时未解之课题。大巡之三界观与既有之天观·地观·人间观之不同处在于三界之可变性、恒常性、互换性。大巡之三界观由上帝赋予可变性、恒常性、互换性。

将近代之问题视为传统三界之问题的视角，于道教中亦未曾出现。大巡思想百余年后之今日仍能熠熠生辉之原因，即百余年后之今日，仍鲜有如大巡思想般从传统东方观点诊断近代文明之案例。须就以三界之衰老与不均衡之观点看待近代诸问题之视角进行差别化之研究。

地观（地觀）之自生性近代性比较

气化（氣化）与调理（調理）

在以超越天之立场规定天观·地观·人间观之东学思想与大巡思想中，地不再是属于既有天地之地，而是与超越天相对应之天地概念即气化（氣化）。然而对于在东学思想中引入神明概念之大巡思想，气化乃由人身降世之超越天所行之调理（調理），即作为土之中介者的角色被附加于气化概念。大巡思想之调理概念亦依阈限性原理“个体发生重复种系发生”，可通过大巡思想中所呈现之调理概念比较东学思想与大巡思想之地观。调理乃将由神明界所造化之大巡思想地界观与东学思想加以对照，使之鲜明呈现之概念。

天用地用 人用之 調理綱紀 統制乾坤 此之謂造化手段也 58)

上述例文显示出与气化相对应之调理乃是与气化同样阐释宇宙运行之核心原理。调理之理（理）以理致或理法等表达。大巡思想中地呈现为成为理之中心之存在。

上帝于丁未年腊月二十三日往申京洙家中寻之。上帝言及尧（堯）之“历象日月星辰敬授人时（曆像日月星辰敬授人時）”，曰：“天地非日月则为空壳，日月非知人（知人）则为虚影（虚影），唐尧（唐堯）解得日月之法以教百姓，故天之恩惠与地之理始得授予人类。”此时上帝教导“日月无私治万物 江山有道受百行（日月無私治萬物 江山有道受百行）”，并作五咒（五呪）名为天地之津液（津液）。其五咒如下。59)

上述例文中，地之理乃依天圆地方之原理，呈现以理与法则为重之地之样貌。理与太极相关联，传统上即呈现。东学思想与大巡思想出现之前，于理气论中理乃中心思想，故东学思想以“气化”概念相对地强调气过于理。大巡思想对此则强调理（理）以前之理（理），即无极太极，并强调适用于日用事物之实质性。60)

理雖高 出於太極無極之表 不離乎日用事物之間 61)

上述例文中“理虽高但出自无极太极之表”之表述显示，理（理）属于无极与太极之主宰者大巡思想之九天。由此即于日用事物之间，即森罗万象中存在理（理）。若理气论中之理（理）乃排除实体性、指向属性之概念，则上述例文中所呈现之理（理）乃强调实体性之理（理）概念。

太极乃宇宙之根源，故非仅存在于最初之根源，而如《华严经》之理（理）一般内在于万物。万物中皆有太极，朱子之‘各具太极 统体太极（各具太極, 統體太極）’之表述，如《华严经》言尘埃中存无数佛 62)一般，意指极大之宇宙与极小之宇宙中太极亦如理一般共同存在。太极与佛教之理（理）不同之处仅在于，太极具体明示太极内部由阴阳构成。理气论之理（理）与《华严经》之理（理）不同之处亦在于，理气论之理（理）较《华严经》之理（理）更呈现元亨利贞之具体属性。

原本理（理）范畴之特征据说是包容性·多样性·动态性。考察性理学以前之理（理）概念，于《说文解字》中事物之纹理因玉（玉）最为细密，故从玉（玉）这一层面，玉（玉）与理（理）相连。理（理）首次出现于《诗经》《左传》《国语》，作为纹理之理用之理（理）概念表现为治理之治理（治理）。其后于《易》中成为天下之理、性命之理，成为孟子之义理、荀子之礼理，又变为道家之天然之理。其后出现董仲舒之理（理）概念与《黄帝内经》之理（理）概念。董仲舒于《春秋繁露》「循环之道」中言‘天地之未达 理（天地之未達 理）’，《黄帝内经》中将生长化成收藏称为‘养生之理（理）’。63)

原本理（理）范畴之特征为包容性·多样性·动态性，乃因其起始于阴阳五行之‘土’概念。大巡思想之‘理’概念通过重新激活此‘土’概念之‘理’概念，相较于偏向‘气化’概念之东学思想，得以引入‘理’概念，由此引入随之而来之神明概念，提示出更为具体之自生性近代性。

元亨利贞大經大法道正天地數定千法而理定心法 64)

在定义道之觉悟的「觉道文」中所呈现之上述例文中，理（理）出现于元亨利贞与意指土之心概念之间，使心成为土。心之能定乃因理之概念，由此显示理（理）与气（氣）之关系即土与木火金水之关系。大巡思想间接强调理气论之起点乃阴阳五行，且乃出自邵康节。

“东学歌辞（東學歌辭）中阐明三种气运。言有苏·张（蘇秦 張儀）之雄辩，知有康节（康節）之知识，文有李·杜（李太白 杜子美）之文章。望好好思之。”65)

理气论之起点乃阴阳五行，久被性理学所遗忘。性理学败于西方之原因，亦在于其自身废弃阴阳五行之点上。阴阳五行虽乃理气论之起点，性理学者接受理气论，却将阴阳五行视为迷信。利玛窦之后，阴阳五行之迷信化进一步加速。徐命膺等以理气论奠基阴阳五行，重新审视邵康节理论，于当时乃属必然之事。

若通过人之调理（調理）实现解冤相生，则东方与西方之神人关系便可相互整合。若作为阴阳五行之神明确实存在，则西方之地水火风亦成为圆之循环之一。在西方虽神明之概念被降格为天使之概念，但天使再次回归至神明之地位。66)

西方之先灵神亦再次回归。在西方亦区分与人相关之先灵神与与自然相关之天地神明。若天使与神明等同，则在西方人亦成为与天使合一之存在。鉴于东西方之性格，西方虽与地下神有亲缘性，但阴阳合德之下西方亦与祖先之魂灵共处。大巡思想言“祖先过四代后既成灵亦成仙”，从而同时解释理气论与灵魂论。若西方之天使概念转换为神明，绝对者之性格亦随之转换。67) 东方将无极、太极般之终极存在理化，而大巡思想亦接受耶稣以父之名将其人格化之西教传统，将无极、太极以无极神等名称具体化，由此东西方之神人关系得以重新确立。重新确立之东西方神人关系亦能如下说明自然之变化。

道主自海印寺归来之翌日聚集众从徒言：「上帝言海印为印牌，若想象为某物体则为错误想法。海印不在远处，而在自己掌中。宇宙森罗万象一切理之根源在于海，故为海印；并有海岛真人（海島真人）之言。看海水。皆为电气。水虽流下，却具上升之性。森罗万象之根源吸收水气而生长。天上有三十六天（三十六天），由上帝统率，掌管电气，支配滋养天地万物，即雷声普化天尊上帝（雷聲普化天尊上帝）。天上之电气在海水中，以海水之电气包养万物。」68)

于东学中“气化（氣化）”概念出现之处乃“内有神灵 外有气化”部分。就内有神灵 外有气化而言，神灵与气化乃东学中连接东西方之另一概念。水云将既人格性又同时非人格性、既外在又同时完全内在之天主之样貌表述为我们“内有神灵 外有气化（内有神靈 外有氣化）”。69) 看《论学文》可知崔济愚比一般之东道西器论（東道西器論）更进一步高度评价了西方之学问与道德。

“西洋人道成立德（道成立德），其造化所及无所不能。以武器攻击，战中无前敌。中国若亡，岂无唇亡齿寒之忧？非有他由。彼称其道为西道，学称天主（学），教称圣教，此岂非知天时、受天命者乎？”70)

另一方面水云批判西教之修行。‘西教中无气化之神灵，学问中无天主之教化’一语中，所谓后者之‘学无天主之教（學無天主之教）’据说意指‘学无天主降话之教（學無天主降話之

教)’,即内在未受降话(降話)之教化。71)水云批判西方人既不知为天主而效力,最终只为自己祷告,乃因他视彼等不知作为我与你之中介、使我与你共属的气化之神灵。

大巡思想已揭示出相较于东学思想,更强调女性之心而非男性之气这一差异。

崔水云之歌辞言“道气长存邪不入(道氣長存邪不入)”,上帝则言“真心坚守福先来(真心堅守福先來)”。72)

东学思想中所强调之男性‘至气’与之相对,大巡思想中所强调之女性之心,乃因强调依理而行之解冤。依理之解冤即“理解”,与“和解”一并在大巡思想中持续被强调。73)今日东学思想被重新审视,乃因东学思想既与韩国自生性近代性相关之自生性方面有关,但东学思想亦具备对物质性近代文明之批判与未来替代展望之思想性质。东学思想将物质性近代文明视为天主教即西学之遗产,批判西学表面主张平等但于修行过程中却以各自为心而背弃天。

74)

东学思想今日之现况就东学思想自身而言虽属未充分,但因东学之后产生之东学相关思想之扩大而至今仍有巨大影响。东学相关思想大多以开辟作为替代方案而提出。特别是东学指向短期、外部及社会性之开辟。相对而言,大巡思想指向长期、宗教性、由神明所行之开辟。

于沦为殖民地、维持五千年之民族整体认同将面临湮灭之黯淡时点,当时之东亚中,韩国新宗教罕见地提出玫瑰色未来展望,于当时民众中获得巨大响应。实际上,该展望依解释而至今仍命中,于今日当时之新宗教仍持续宗教性影响。

对于当时因王侯将相之未来展望失败而陷入挫折之东学参加者,甑山以解冤与开辟之参东学为东学失败之原因与对策而提示。

上帝某日带京石自笼岩(籠岩)启程往井邑,途中至院坪(院坪)酒幕,唤过路人买酒劝饮,言:“此路乃南朝鲜船路,须多载行李方可启程。”遂再催路,至三十里处言:“大阵(大陣)一行三十里。”止于古阜松月里(松月里)崔氏斋室所居朴公又(朴公又)家投宿。对公又与京石言:“今相会者既会,通精神(通精神)将出。我之事虽父母兄弟亦不知。”又言:“我自西洋(西洋)大法国(大法國)天启塔(天啓塔)降临,大巡天下,持三界大权开辟三界,开启仙境,欲拯救陷于死灭之世界苍生,巡回于尔等东方,留于此地,乃为先助陷于惨祸之中无名弱小民族,解开万古积累之冤。从我者得永远福禄,不老不死,享受

永远仙境之乐，此乃真东学。《弓乙歌（弓乙歌）》言‘朝鲜江山（朝鮮江山）名山（名山）也，道通君子（道通君子）再次出现’，亦言我之事。东学信徒间传‘大先生（大先生）将再生’，此乃‘代先生（代先生）再次出现’之言，我即代先生（代先生）。”如是言。

上述例文中，甌山说，帮助作为无名弱小民族之韩国，解开全世界积累之万古之冤、提示地上天国，乃东学原本之宗旨，东学因未能贯彻原本宗旨而失败，今后东学之宗旨将通过参东学得以实现。实际上甌山以后韩国反而沦于日本之统治，但日本统治之后韩国实如甌山之展望，自当时世界最低之国家成为受过殖民统治国家中被称为汉江奇迹之政治·经济·文化先进国。大巡思想对东学思想之“气化（氣化）”所引发之不安未来，通过强调“地德（地德）”，使安心安身之生活成为可能。

劳而无功（勞而無功）与天地成功（天地成功）

东学思想与大巡思想之地观（地觀）中鲜明显现差异之用语，乃劳而无功（勞而無功）与天地成功（天地成功）。意为‘已努力但未成功’之‘劳而无功’，乃天外天仅以神明出现之东学思想中说明自身业绩之用语；天地成功乃九天人身降世以后九天对天地表达之用语。

传统阴阳五行中与天地成功相对应之用语乃天地化育。⁷⁵⁾于天圆地方、天道地德等理想之三才概念中，天地如同为家门之成功而养育子女之父母一般，欲化育人以使天地成功。劳而无功意指无成功之事例。东方思想中尽管有诸如‘天圆地方’般关于天地之诸多用语，然天地成功之概念之端绪所出之处唯有东学思想。东学思想中天地成功以天主之“劳而无功（勞而無功）”一词表现。东学思想之劳而无功乃理解大巡思想之天地成功之关门。天地成功即地与天阴阳合德之地上天国，乃天主之成功。

劳而无功于东学思想中出现于将天地觉悟为天主即鬼神之场景，故为理解劳而无功须了解既有东方之鬼神概念。东学思想中鬼神虽意指天外天，但要理解以鬼神一词表达天外天，则需对传统鬼神概念之理解。

脚注

- 1) 《典经》《预示》5。
- 2) 《大巡真理会要览》,第7页。
- 3) 《典经》《教运》1-17。
- 4) 《典经》《教运》1-9。

- 5) 《典经》《预示》10。
- 6) 《典经》《教运》1-9;《典经》《教运》2-6。
- 7) 《典经》《预示》17;《典经》《权智》1-21。
- 8) 《典经》《行录》5-38。
- 9) 《典经》《预示》7。
- 10) 《典经》《公事》3。
- 11) 《典经》《教运》1-30。
- 12) 《大巡真理会要览》,第9页
- 13) 《典经》《公事》1-2
- 14) 《大巡真理会要览》,《信仰的对象》。
- 15) 《大巡真理会要览》,《信仰的对象》。
- 16) 《典经》《教运》1-17。
- 17) 《典经》《教运》1-9。
- 18) 《典经》《预示》10。
- 19) 《典经》《教运》1-9;《典经》《教运》2-6。
- 20) 《布德教化基本原理》,《沿革概要》。
- 21) 《典经》《教运》1-9。
- 22) 《典经》《公事》1-5。
- 23) 《典经》《教运》1-9。
- 24) 《典经》《权智》1-11。
- 25) 《典经》《教运》1-64。
- 26) 《大巡真理会要览》《大巡真理会》
- 27) 《典经》《预示》17;《典经》《权智》1-21。
- 28) 《典经》《行录》5-38。
- 29) 《典经》《预示》7。
- 30) 《典经》《公事》1-3。
- 31) 《典经》《教运》1-30。
- 32) 《大巡真理会要览》,第9页。
- 33) 《典经》《公事》1-2。
- 34) 《典经》《预示》17。
- 35) 朴泰奉,《韩国的思想与文化中所现三数原理研究》,公州大学博士学位论文,2020。
- 36) 弗里乔夫·卡普拉著,金容正、金东光译,《生命之网:对生物系统的新科学性理解》,首尔:高阳,1998;弗里乔夫·卡普拉著,李成范、金容正译,《现代物理学与东方思想》,高阳:范洋社,2015。
- 37) 金铎,《东学教‘回归先天(先天)’思想的内容与意义》,《大巡思想论丛》48,2024,第199-237页。
- 38) 《典经》《公事》2-19。
- 39) 《典经》《预示》30。
- 40) 赵熙英,《徐命膺先天易学的确立与时代意义;以〈先天四演〉为中心》,《哲学研究》98,2012,第1页。
- 41) 韩奎成原著,韩弼勋编,《关于〈周易〉的46个问题与回答》,东丽,1996;韩奎成,《易学原理讲话》,艺文志,1997。
- 42) 韩泰东,《思惟之流》,延世大学出版部,2003。
- 43) 韩长庚,《周易·正易》,生与梦,2001。

- 44) 韩东锡,《宇宙变化之原理:阴阳五行原理》,大元出版,2003。
- 45) 李承秀,《中的原理》,首尔:支持 dotcom,2008。
- 46) 金昇昊,《周易原论》(1-6),宣英社,2009。
- 47) 尹宗彬,《正易与周易》,相生出版,2009。
- 48) 李贤中,《易经与四书》,亦乐,2004。
- 49) 林炳学,《易学与河图洛书》,韩国学术情报,2008。
- 50) 尹宗彬,《韩国易学研究之基础》,文景出版社,2012。
- 51) 金相一,《易与脱现代之逻辑》,知识产业社,2006。
- 52) 安成镐,《17 世纪初马泰奥·利玛窦〈天主实义〉与 19 世纪詹姆斯·理雅各中国儒教经典英译本中使用之用语“上帝(上帝)”之神学连续性》,《韩国基督教与历史》32,韩国基督教历史研究所,2010,第 302-304 页;陈凯通,《古代中国中的上帝》,首尔:顺出版社,2009。
- 53) 安成镐,《关于约翰·罗斯之中国儒教原始唯一神论与中文圣经翻译用语论争之神学立场》,《韩国基督教与历史》40,(韩国基督教历史研究所,2014),第 228 页。
- 54) Legge, The Notions of the Chinese concerning God and Spirits, p.33, 安成镐,《17 世纪初马泰奥·利玛窦〈天主实义〉与 19 世纪詹姆斯·理雅各中国儒教经典英译本中使用之用语“上帝(上帝)”之神学连续性》,《韩国基督教与历史》32,韩国基督教历史研究所,2010,第 315-316 页转引。
- 55) 孙江,《黄帝(黄帝)来自巴比伦:拉克伯里的“中国文明西来说”与向东亚之传播》,《概念与沟通》5,2010,第 79-26 页。
- 56) 百千天子奏天之伎乐(伎樂)的同时,持天之曼陀罗花[曼陀羅花]与摩诃曼陀罗花散于其上,赞叹曰:“善哉善哉。善男子,汝于閻浮提广修福业,故来生此处。此处即兜率陀天,今此天主(天主)之名为弥勒,汝当归依。”如此云云。(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,东国大学佛教记录文化遗产档案库)。九天大元造化主神亦合九天之天与造化主之主,可称天主。
- 57) 崔钟奭,《甌山教(甌山教)中所现佛教性要素:以弥勒信仰之接纳为中心》,《禅文化研究》23(-),2017,第 254-255 页。
- 58) 《典经》《济生》43。天用(天用)、地用(地用)、人用(人用)调和纲纪(綱紀),统制天地。称此为造化(造化)之手段(手段)。(梁茂木,《作为救援(救援)真理之阴阳合德与民主主义》,《大巡思想论丛》2,1997,第 175-176 页)
- 59) 《典经》《教运》1-30。
- 60) 据说大巡思想发生之井邑,在理气论中亦有作为实质论性理气论之一斋李恒之传统。金益斗、崔英成、李善娥、金范洙著,《关于一斋李恒之思想·学问·理论之新视角》,首尔:文艺园,2014。
- 61) 《典经》《济生》43。理虽高,出于无极太极之表,不离乎日用事物之间。理虽高,出自太极与无极之外,而不脱离日用(日用)事物之间。
- 62) 朱子之‘各具太极 统体太极(各具太極, 統體太極)’的表述与《华严经》之重重无尽(重重無盡)相联系。(金钟旭,《作为复杂系之生态系与法界》,《哲学思想》41,2011,第 7-36 页)
- 63) 张立文等著,安裕京译,《理之哲学》,首尔:艺文书院,2004,第 30-36、46、49、106 页。
- 64) 《典经》《教运》2-33。元亨利贞大经大法道正天地数定千法理政心法,道(道)正天地,数(数)定千法(千法),理(理)政(政)心法。(崔致峰,《大巡思想之太极研究》,《大巡思想论丛》23,2014,第 403 页)
- 65) 《典经》《教法》2-42。
- 66) 今日西方‘死亡学’中,西方亦承认先灵神之存在。虽始于以善终(Well-dying)为目标之临终关怀运动,但现代西方之死亡学通过数万件濒死体验案例,证明西方亦如东方一样,于死后世界中与生前从未谋面之先灵神相遇。(伊本·亚历山大;托勒密·汤普金斯[合]著,高美罗;李真[合]译,《我曾见过天堂》,坡州:金英社,2013,第 124-130、190 页)

- 67) 米歇尔·塞尔将东方之神明概念与天使概念同等看待,认为天使概念并非单纯之概念,而是构成西方认识论框架之决定性契机。(米歇尔·塞尔著,李奎贤译,《赫尔墨斯》,首尔:民音社,2009,pp.299-303)
- 68) 《典经》〈教运〉2-55..
- 69) 白民贞,〈以上帝与心概念比较丁若镛与崔济愚之思维〉,《民族文化》61,2022,p.149.
- 70) 《东经大全》〈论学文〉.
- 71) 孙炳旭,〈东学与佛教念佛禅之修证体系比较〉,《东学学报》23,2011,p.107.
- 72) 《典经》〈教法〉2-3.
- 73) 大巡真理会壁画中,表达解冤相生之五仙围棋以理解之方式呈现。
- 74) 金容沃,《东经大全2》,通木,2021,p.135.
- 75) 《典经》〈教运〉1-66.
- 76) 《朱子语类》卷3,中华书局,33页。“鬼神事自是第二著。那箇无形影底,是难理会底。未消去理会,且就日用紧切处做工夫”。
- 77) 崔振德,〈朱子学之理气论与鬼神论〉,《阳明学》23,韩国阳明学会,2009,pp.381-382.
- 78) 《典经》〈行录〉2-16.
- 79) 《典经》〈行录〉1-2.
- 80) 《典经》〈公事〉3-6.
- 81) 《典经》〈教运〉1-9.
- 82) 崔水云对其七世祖震立(震立)于壬辰倭乱、丙子胡乱中立下诸多功勋而殉国,死后获兵曹判书之官职与贞武公之谥号,深感自豪;〈安心歌〉中以“狗一般的倭敌(倭敌)啊”、“彼亦为仇敌”等表述将日本设定为敌对关系。(朴光洙,《韩国新宗教之思想与宗教文化》,首尔:集文堂,2012,pp.199-201).
- 83) 《典经》〈预示〉74.
- 84) 《典经》〈预示〉57.
- 85) 《典经》〈公事〉2-4.
- 86) 姜敦求,《韩国近代宗教与民族主义》,首尔:集文堂,1992;朴宰贤,〈韩国近代时期大巡思想之特质——以超民族主义与近代及脱近代价值为中心〉,《大巡思想论丛》24,2014.
- 87) 黄宗源,〈对二十世纪初叶天道教之人乃天教义及心性论之批判性研究〉,《大同哲学》44,2008,pp.92-93.
- 88) 《典经》〈教法〉3-47. 事之当旺在於天地,必不在人,然无人无天地,故天地生人用人,以人生不参於天地,用人之时何可曰人生乎。任何事之成就,其根本原因在于天地,并不必在于人。然若无人,则天地无用,故天地(天地)生人用人。如此,天地欲用人之时,若人不顺天地之意,何可谓之人生乎?(教务部,〈天地生人用人〉,《大巡会报》13,1989)
- 89) 李京源,〈大巡真理之近代性与变革思想〉,《东学学报》9(2):43,2005.
- 90) 李京源,《大巡宗学原论》,首尔:文史哲,2013.
- 91) 《典经》〈教运〉1-66.
- 92) 《典经》〈教运〉1-30.
- 93) 《大巡真理会要览》〈宗旨〉.
- 94) 《典经》〈教运〉1-19.
- 95) 《典经》〈教运〉1-9.
- 96) 《典经》〈公事〉1-3.
- 97) 《典经》〈教法〉3-47. 事之当旺在於天地,必不在人,任何事之成就,其根本原因在于天地,并不必在于人。(教务部,〈天地生人用人〉,《大巡会报》13,1989)
- 98) 《典经》〈教法〉3-47. 万事分已定 浮生空自忙,一切事皆有定分,而世人却徒劳奔忙。(教务部,〈万事分已定〉,《大巡会报》148,2013)

- 99) 《大巡真理会要览》,p.7.
- 100) 《典经》〈教运〉2-42.
- 101) 《典经》〈教运〉1-9.
- 102) 《典经》〈教运〉1-9.
- 103) 《典经》〈教运〉1-66.
- 104) 《典经》〈教运〉1-19.
- 105) 《大巡真理会要览》,p.20.
- 106) 《典经》〈公事〉1-11.
- 107) 《典经》〈教运〉1-9.
- 108) 《典经》〈教运〉1-9.
- 109) 《典经》〈行录〉1-10.
- 110) 《典经》〈教法〉1-54.
- 111) 《典经》〈教法〉3-35.
- 112) 《典经》〈教法〉1-42.
- 113) 《典经》〈济生〉43.
- 114) 唐贤善,《吉尔贝·杜兰的想象界研究》,弘益大学校研究生院硕士学位论文,2009,pp.28-30.
- 115) 朴正镇,《(艺术人类学序说)韩国文化心情文化》,未来文化社,1990,pp.130-146.
- 116) 阴阳五行说既有正面亦有负面之处,西方学者将其尽量客观地评价,至少视为原始形态之科学。代表性人物有马塞尔·葛兰言、安格斯·葛瑞翰、本杰明·施瓦茨、约瑟夫·李约瑟等。(金基,〈阴阳五行说之朱子学的应用样相研究〉,成均馆大学校博士学位论文,2012,p.4)反之,东方学者反将阴阳五行更多视为迷信之物。(方仁,〈作为古代中国宇宙论一种形态之阴阳五行说〉,《宗教研究》4,1988,p.71)
- 117) 《典经》〈教运〉1-9.
- 118) 《典经》〈公事〉3-14.
- 119) 《典经》〈公事〉2-1.
- 120) 《典经》〈行录〉3-53.
- 121) 《典经》〈济生〉43.
- 122) 李御宁,《digilog:韩国人引领的尖端信息社会,解读其未来之关键词》,首尔:思考之树,2006.
- 123) 《典经》〈预示〉46.
- 124) 金芝河,《(美学讲义)寻找白色阴翳之美学》,首尔:实践文学社,2005;金益斗,〈东亚思想中之和解与相生——韩国近现代全北之思想运动及其展开样相〉,《第93届东亚古代学会学术大会资料集》,2023.
- 125) 《典经》〈教运〉1-66.
- 126) 《大巡真理会要览》〈训海〉.
- 127) 《大巡真理会要览》〈信条〉.
- 128) 《典经》〈教运〉1-6.
- 129) 《龙潭遗词》〈道德歌〉.
- 130) 《东经大全》〈座箴〉.吾道博而约 不用多言义 别无他道理 诚敬信三字。我道广博而简约,无需多言,别无他道理,唯诚、敬、信三字而已。
- 131) A. N. Whitehead, D. R. Griffin and D. W. Sherburne, 《Process and reality》, New York: Free Press, 1929. pp.10-11. 转引自:罗杰·埃姆斯、戴维·霍尔著;张元锡译,《聚焦于日常事务:〈中庸〉的翻译与哲学诠释》,城南:韩国学中央研究院出版部,2019,pp.50-51.
- 132) 南孝温著,朴大铉译,《秋江集》,首尔:民族文化推进会,2007,卷 5,35b.

- 133) 韩国思想史研究会，《朝鲜儒学之概念》，艺文书院，2002。
- 134) 金允经，《韩国道教史》，首尔：文史哲，2020。
- 135) 《典经》「济生」43。
- 136) 《典经》「济生」43。
- 137) 高怀民著，郭信焕译，《邵康节之先天易学》，首尔：心山，2007。
- 138) 实际上元亨利贞之概念作为指代春·夏·秋·冬，朝·午·夕·夜，少年·壮年·中年·老年等循环周期之四种共通属性而被使用。元亨利贞如无限重叠循环一般，一事一物中有元亨利贞，万事万物中亦有元亨利贞。（尹龙南，「朱子（朱子）理说（理說）之再构成」，《东洋哲学研究》8，1988，pp.52-54）
- 139) 崔振德，「朱子学（朱子學）之理气论（理氣論）与鬼神论（鬼神論）」，《阳明学》23，韩国阳明学会，2009，pp.381-383。
- 140) 道气长存邪不入 世间众人不同归。长久保存道之气运，邪僻之物不能进入；不与世间众人同归。
- 141) 《典经》「教法」2-3。
- 142) 《典经》「教法」1-34。
- 143) 《典经》「行录」5-38。东有大圣人曰东学，西有大圣人曰西学。东方有大圣人称为东学，西方有大圣人称为西学。（教务部，「石屏」，《大巡会报》119，2011）
- 144) 韩国思想史研究会，《朝鲜儒学之概念》，艺文书院，2002。
- 145) 金善熙，「儒学者所观之有神论世界」，韩国宗教学会发表资料集，韩国宗教学会，2014；田成乾，「茶山灵知说之神学可能性」，韩国宗教学会发表资料集，韩国宗教学会，2014。
- 146) 高南植，「近·现代时期姜甌山（姜甌山）传承中所呈现日本（日本）相关记录之样貌与意义——以《大巡典经（大巡典經）》（1929-1965）为中心」，《日本近代学研究》，2023。
- 147) 《典经》「公事」2-4。
- 148) 《典经》「预示」1。
- 149) 将‘神道’视为终极实在，亦视为解冤相生之根据。（金义成，《大巡思想之哲学性探究》，成均馆大学博士学位论文，2017）
- 150) 《典经》「预示」73。
- 151) 《大巡指针》1章1节。
- 152) 《典经》「公事」1-34。
- 153) 《典经》「济生」43。水生于火 火生于水 金生于木 木生于金 其用可用然后 方可谓神人也。阴杀阳生 阳杀阴生 生杀之道 在于阴阳 人可用阴阳然后 方可谓人生也。人为阳 神为阴 阴阳相合然后 有变化之道也。不测变化之术 道在于神明 感通神明然后 事其事则谓之大仁大义也。水（水）生于火（火），火（火）生于水（水），金（金）生于木（木），木（木）生于金（金），能知其用（用）之后方可称为神人（神人）。杀阴则阳生，杀阳则阴生，生杀（生殺）之道在于阴阳。人能行用阴阳之后方可称为人生。人为阳，神为阴，阴阳相合之后方有变化之道。不测变化之方术（方術）皆在于神明（神明），感通（感通）神明之后事其事，则称之为大仁大义（大仁大義）。（梁茂穆，「作为救援（救援）真理之阴阳合德（陰陽合德）与民主主义（民主主義）」，《大巡思想论丛》2，1997，pp.175-176）
- 154) 据云大巡思想中所强调与追求之阴阳概念乃主张正阴正阳（正陰正陽）与通过造化而合德（合德），并显示由此可建设理想世界。（李虎烈，《大巡思想之阴阳论研究》，大真大学硕士学位论文，2015）
- 155) 《典经》「公事」1-3。
- 156) 樊迟问知，子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣”。（《论语》「雍也」）
- 157) 柳智妍，「黄玗（1855-1910）对东学之认识与批判：以《梧下记闻（梧下記文）》为中心」，《梨花学术论集》2，2004，pp.1-54。
- 158) 金基升，「水云崔济愚著作之编年探讨」，《东学学报》3，2002，pp.159-162。

- 159) 山河之大运皆归于此道，其源最深，其理至远。固守我之心柱，方得知道之味；一念在此，万事如意。扫除浊气，养清气如养婴儿。非徒心至，唯在正心。隐隐之聪明，自然神仙般而出，将来诸事，归于一理。莫以他人之微过论于我心，将我之微智施于人。如此之大道，勿致诚于小事。当大事时尽其度量，自然有助。风云大手，随其器局。玄妙之机不显，勿急于心。成功之他日，好为神仙之缘分。心本虚，应物而无迹。修心方知德，惟明其德乃道。在德不在人，在信不在功夫，在近不在远，在诚不在求，似不然而然，似远而不远。《天道教经典》
- 160) 《典经》「公事」3-41。
- 161) 《典经》「权智」1-11。
- 162) 金尚峻，「举国成两班——朝鲜后期儒教式平等化机制」，《社会与历史（旧韩国社会史学会论文集）》63(0)，2003，pp.5-29。
- 163) 《典经》「教运」1-9。
- 164) 《典经》「权智」1-11。
- 165) 《典经》「教法」3-30；高南植，「朝鲜末期姜甑山之历史认识与朝鲜观」，《东亚细亚古代学》59，2020，pp.239-270，259。
- 166) 村山智顺，「无极道取旨书」，《朝鲜之类似宗教》，大邱：启明大学校出版部，1991。
- 167) 李东熙，《莱布尼茨所遇之中国》，李学社，2003，pp.92-93。
- 168) 安钟洙，「斯宾诺莎与儒学」，《哲学论丛》44(2)，2006，pp.172-173。
- 169) 李英载，「通过现代共感理论重新审视孔孟哲学」，《精神文化研究》35(2)，2012，p.427。
- 170) 李东熙，「近代德国哲学者之对立性佛教理解与受容」，《黑格尔研究》29，2011。
- 171) 朱谦之著，全洪爽译，《中国所造之欧洲之近代：近代欧洲之中国文化热潮》，清溪，2010，p.378。
- 172) 许贞华，「华严思想与现代物理学之比较研究」，东国大学硕士学位论文，2003。
- 173) 在《内经》一书中，可以看到道家、墨家、名家、阴阳家等学派的思想痕迹，这是不可否认的事实。徐仪明，《性理与岐黄》，中国社会科学出版社，1997，p.23。
- 174) 苏丙宣，《朱子学（朱子學）与 Thomism 之哲学性比较（哲學的比較）》：韩国学中央研究院博士学位论文，2005；朴正镇，《哲学之礼物 礼物之哲学》，首尔：松树，2012；李正雨、金时千、金教彬等，《气学之冒险：1，东西方哲学家，谈论被流放之气（氣）之复活》，首尔：田园出版，2004。
- 175) 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 68 回学術大会紀要）」，《宗教研究》83-4，日本宗教学会，2010，pp.180-81，1272-73。
- 176) 米尔恰·伊利亚德著，崔种性、金在贤译，《世界宗教思想史 2：从乔达摩佛陀到基督教之胜利》，理学社，2005，p.299，pp.490-491。
- 177) 《典经》「预示」88，道通天地报恩。
- 178) 《大巡真理会要览》p.20。
- 179) 《典经》「教法」2-36。
- 180) 《典经》「教运」2-41。至宝即我之心灵，心灵通则可与鬼神酬酢，可与万物共序。（教务部，「布喻文」，《大巡会报》184，2016）
- 181) 《典经》「公事」1-9。
- 182) 《典经》「行录」2-9。
- 183) 《典经》「行录」5-24。
- 184) 《典经》「公事」2-19。
- 185) 《典经》「预示」30。
- 186) 《典经》「预示」30。

- 187) 《典经》「预示」30。
- 188) 《典经》「公事」1-30, 《典经》「教运」1-30, 《典经》「预示」1-21。
- 189) 《典经》「行录」5-38。
- 190) 《大巡指针》p.18。
- 191) 《典经》「行录」3-44。
- 192) 《典经》「教运」2-33; 高南植, 「理定心法与修心之终极性向」, 《大巡思想论丛》13, 2001。
- 193) 高南植, 「先天天观与上帝之超越性: 与上帝之神道、三界大权相关」, 《大巡思想论丛》8, 1999, pp.562-563。
- 194) 黄台渊, 「孔子之共感性无为·现世主义与西欧宽容思想之东亚起源(上)」, 《韩国学》36(2), 2013, pp.73-74。
- 195) 大巡思想中将象征解冤之五仙围棋壁画称为‘理解’。解冤乃相生之自然科学性基础。(朴龙哲, 「关于解冤相生之实现之考察」, 《大巡思想论丛》4(-), 1998, pp.213-241)
- 196) 《典经》「行录」5-38; 曹永淑, 「《东医宝鉴(東醫寶鑑)》宇宙本体论(宇宙本體論)之研究」, 《道教文化研究》33, 2010, p.141; 金美林, 「《东医宝鉴》之养生观研究」, 外国语大学博士学位论文, 2009, pp.163-165。
- 197) 《典经》「济生」43。
- 198) 《典经》「行录」5-38。
- 199) 崔元赫, 「东学思想与大巡思想之自生性近代性比较研究」, 《Studies on Humanities and Social Sciences (SHSC)》6(1), 2024。

V. 东学思想与大巡思想自生性近代性的比较

朱子说：“与鬼神相关之事本属第二义。无形无影的鬼神难以理解，故不必勉强去理解，而应先就日常切要之处下工夫。”⁷⁶⁾鬼神论并非以身体习“事”的小学阶段之论说，而是以心穷究“理”的大学阶段之论说。虽然人们常将宋明理学大别为朱子学与阳明学，并视二者为对立，然而二者在工夫论上虽有不同，本体论上却并无差异。就本体论而言，“理之体”为无、为虚。⁷⁷⁾

归根结底，大巡思想的地界观体现于阴阳五行中作为阴阳五行核心的“土”的重要性。⁷⁸⁾。劳而无功与天地成功是表现作为土的九天之角色的不同理论。人身降世以前以劳而无功表现，人身降世以后以天地成功表现。

由此，东学的地观有时被理解为强调大地之生命思想的形态。随着东学被重新审视为生命思想，东学对大地的强调亦得以重新发掘。今日韩国的有机农法据说也源于东学思想以大地为中心的思想。然而事实上，在东学思想中，大地与天同等程度的重要性并未受到强调。此处东学依据大巡思想的《典经》只论及初期东学，故仅以初期东学为研究对象。《典经》中作为东学主要被提及的是东学歌辞与水云歌辞。

天地成功是天地各司其职以成就大业的概念，与东学思想不同，是出现在强调神明的大巡思想中的用语。在东亚的传统地观中，大地与“天地”一词一样，表面上与天同格出现。具有代表性的是天圆地方，并非指地动说所揭示的天动说之错误主张——天为圆，而是“天道之谓圆 地道之谓方”的简称，可以说是表示时间的“宙”的一维性、表示空间的“宇”的二维性。周易的天称为“乾”，此“干乾”表现作“乙”作用之时间的干性。

大巡思想通过将抑阴尊阳变为正阴正阳的天地公事，使传统地观实体化。由此大地也随天文一同被重新排列。大巡思想从三神山⁷⁹⁾出发，作为父母山的回文山与母岳山得到整备，山王与海王之穴位得到排列。⁸⁰⁾天地阴阳合德的结果——地上天国，是代表大巡思想三界相关性作用的地界观的用语。

不然其然之东学性地人关系胞胎之后得以养生，很大程度上归因于将三神山与父母山重新比定的大巡思想之地界公事的再活性化。在大巡思想中，三界错乱表现为地人关系上地气不通所致的世界战争与物质文明的人类傲慢。在大巡思想中，被指为世界纷争原因的地气之

不调和，通过地气统一公事得以统一。马泰奥·利奇打通东西方神明交流之后，地下文明神之天上交流及对人世的施惠，开创了近代文明。然而近代文明因人类的傲慢与物质文明的偏颇，导致天下尽灭的危机。81) 因此大巡思想试图以地界公事，建构对物质文明的道术文明、地上神仙的地人关系。

崔水云将日本视为壬辰倭乱时侵略我国的仇敌，因而是必须歼灭的复仇对象。82) 反之，甌山则认为日本反而在壬辰倭乱时未能进入首尔，无辜人命却多被杀害，反倒因教朝鲜插秧之法而结下怨恨，为解此怨恨 83)，遂行将朝鲜托付日本之公事。又甌山言不与日本对抗而当顺从 84)，并预言今后日本将败亡，连工钱也得不到便须归去。85) 既有的许多研究中，亦有观点认为甌山为保护朝鲜民族免受西洋势力侵害，行了将朝鲜暂托日本之公事，这显示甌山一时性地利用了日帝的东亚盟主论。86)

人间观的自生性近代性比较

人乃天与神人调化

“人即天”之“人乃天”，并非初期东学水云所用之表达，而是从东学思想之天人、地人关系——内有神灵、外有气化——中排除超越性侧面、极大化内在性侧面，以契合西方近代性的概念，受到学界评价。87) 在天道教之后解释水云思想的天道教中，“人乃天”被用作代表东学思想近代性的文句。“人乃天”之所以被称为代表东学思想近代性的用语，是因为“人乃天”所蕴含的平等思想。白丁、女子乃至儿童皆可成为天的“人乃天”，在仅有“天子”才能成为天的前近代社会中，作为可在排除神明世界之外的人间世界中主张平等的思想，是极为先进的思想。

尽管“人乃天”思想获得了广泛响应，东学思想最终归于失败的原因，大巡思想将其归于“解冤”。在大巡思想中，平等思想并非如革命般瞬间到来，而是通过解冤及随之而来的相生渐进而至。

另外，大巡思想并不表述“人即天”。在大巡思想中，天不仅指既有的天地之分中的天，亦指主宰森罗万象的九天之天。在强调天之恩惠的大巡思想中，人不可能成为与天对等之存在。然而在已实现人身降世的大巡思想中，人之地位以与东学思想不同的方式得到提升。初

期东学水云的思想亦是“吾心即汝心”，而非“人乃天”。大巡思想反而将遗忘天地之恩惠的人与近代性指为问题之原因，主张当尊重天地。

事之当旺在于天地 必不在人

然无人无天地 故天地生人 用人

以人生 不参于天地用人之时 何可曰人生乎 88)

上述例文明确表明事之始终在于天地，而非在于人。归根结底，大巡思想表明，要实现人乃天所追求的平等世间，必须以对天地之报恩及为此而进行的人之解冤为优先，并表明真正的近代性不是变革，而是解冤。89)

因此，对于以变革为目的的人乃天，大巡思想所提示的是神与人之调和，即神人调化。此处的调化是将调和之“调”与造化之“化”合成的复合词，是既有辞典所无、仅出现于大巡思想中的词汇。调化可以说是仅集合调和与造化之长处的结合。90)

东学思想中不出现的大巡思想之神明与人之间的关系，是东学思想与大巡思想之人间观自生性近代性差异中的核心部分。东学思想将近代性问题之原因视为各自为心这一人之问题，而大巡思想中近代性问题之原因则是不知天地神明之恩惠的人之愚昧。大巡思想之观点反映了九天之观点。在大巡思想中，如人乃天般将人视为与天同等之存在，乃人类之骄傲与愚昧。若人不知天地之恩惠或行违逆天地之事，则任何事皆不能成功。91) 因此大巡思想将让人得以知晓天地恩惠之尧帝，视为极具典范的人之表率。

上帝于丁未年腊月二十三日，亲访申京守于其家。上帝就尧之曆像日月星辰敬授人时之言曰：“天地若无日月，则徒为空壳；日月若非知人，则为虚影。唐尧悟得日月之法以授于百姓，由是天之恩惠与地之理始赐于人类。”此时上帝教以“日月无私治万物 江山有道受百行”，作五咒并名之为天地之津液，其五咒如下。

新天地家家长岁 日月日月万事知

侍天主造化定永世不忘万事知

福禄诚敬信 寿命诚敬信 至气今至愿为大降

明德观音八阴八阳 至气今至愿为大降

三界解魔大帝神位愿趁天尊关圣帝君 92)

上述例文中，尧帝最大的贡献在于将“天之恩惠与地之理”传授于人类，即使人得以知晓天地之恩惠。对于人乃天，大巡思想反而将人与神之调和，即神人依导，作为人最大的课题提示出来。93)

东学思想中虽提及天主与上帝，但对神明、神道之表述几乎不出现。这亦适用于三才，故东学思想中以神明界为前提的三界之表述几乎不出现。大巡思想通过儒教典宪所无法容纳的神道，超越了东学思想所提示之人道的局限。

对于人乃天这一人类之骄傲，大巡思想将三界这一表达置于前面。人并非变得与天同等，而是九天将旧的天换为新的天。在以姜甌山为信仰对象的宗团中，大巡思想之“大巡”一词为“三界大巡开辟公事”之缩略，特别将三界置于前面，是其思想特征。

若以三界为中心说明大巡思想，则由上帝所调化之三界因人之冤恨而陷入三界错乱，进而达至三界尽灭之境，因神圣·佛·菩萨之呼吁，上帝以三界大巡诊断三界后，以三界公事成就三界开辟，这一系列过程即为三界大巡，伴随此过程之思想即为大巡思想。

由神明运行的大巡真理会之三界，由无数神明运行。大巡思想中三界之所以由神明运行，是因为神明乃极致于真理之存在。

金光赞与申元一陪侍上帝之丁未年正月某日，上帝对他们说：“鬼神极致于真理，故与鬼神共同判断天地公事。”并于壁上书写如下文字贴之。94)

上述例文中“极致于真理”之意，即指神明忠实于其角色与界限。与具有魂魄而具备多样性、却无法专注于一种角色的人不同，在大巡思想中神明乃仅具魂魄之一的存在，因而能专注于一种角色，方能进行天地之运行。因此在大巡思想中，三界之运行神明与人之调和，乃新的天地运行之核心。

不仅是天地之运行，在大巡思想中三界与今日之科学技术亦有关联，与现实有密切关系。大巡思想之三界观中，天界包括天上界、冥府，地界包括地下界，其中天上界与地下界乃今日科学文明之起源，冥府则评价人对天地诚敬信之报恩。

上帝某日对金亨烈言：“西洋人利玛窦来到东洋，意欲建立地上天国，然因长期扎根的儒教积弊难以轻易改革，终未能实现其志。仅开放天上与地下之界，使各自固守领域、互不往来的神明得以相互往来，其死后率东洋之文明神前往西洋，开启文运。自此地下神效法天上之诸般妙法，并施于人世。西洋之一切文物，皆是模仿天国之模型。”95)

上述例文显示：第一，天上之神与地下之神交流，由此天地得以运行，人间界亦得以变化，展现了大巡思想之神人调化。第二，大巡思想中天界包括有天上之神的天上界，地界包括地下神。第三，天上神与地下神之交流与人间界相互密切相关，天上与地下之界限亦可能被曾在人间界的人物所改变，展现了三界之交流。

上帝对金亨烈言：“先天人间事物皆受相克之支配，世间冤恨堆积凝结，充满三界，天地失常道，种种灾祸兴起，世间惨酷。故我整理天地之度数，调化神明，解万古之冤恨，以相生之道建立后天之仙境，以救度世界民生。凡大小诸事皆从神道解冤始。先固度数调化之，则成为基础，人事自然得以成就。此即三界公事。”并着手其中冥府公事之一部分。96)

上述例文显示：第一，天地与人乃相互成长且使彼此成长之存在。第二，冥府乃天地神明评价人之所。然而其相互成长因受相克支配之人间事物而未能得到恰当评价，唯有冤恨增大，此乃三界混乱之原因。第三，上述例文显示冥府属于天界，冥府乃三界之事汇总之处。

超越宇宙之运行，乃至科学技术与冥府中人之命运亦由天地之神明所决定的大巡思想之三界观，表明在人间界之事中天地为优先，且此决定及于万事。

事之当旺在于天地 必不在人 97)，

万事分已定 浮生空自忙 98)

上述两句中，第一句明确显示在大巡思想之三界观中，天地在事之顺序上较人为优先。如子女较父母更优秀，亦因父母之恩惠，故父母为先；天地与人之关系亦类似。第二句进一步显示，即便人较天地更为成功，亦是天地已定者。

通过迄今之论述，大巡思想之人界观如下。首先，大巡思想之三界观由最高神九天上帝与上帝所调化之天地人三界构成。在大巡思想中，三界观乃天地代上帝化育万物，上帝则观鉴万天。意为观望之观鉴万天 99)虽与隐藏之神有共通处，但具体介入天地这一媒介，是其不同之处。

天地化育森罗万象时，亦将事务托付于无限的神明，由其各司其职。天地升降中得以相遇，天地乃阴阳，故天主企划，地主施行。100)因此如乾定坤顺所示，天上文明企划 101)，地下神效法制作并施于人世。102)天地以诚敬信 103)极致于真理 104)化育人。通过天地之极致诚敬信之化育而获得生命、寿命与福禄之人 105)，有义务如天地般以诚敬信报恩。然而以现代科学已能与天地相争之人，背叛天地，宣称无天地神明，开发、征服天地。由此天

地亦只欲杀人，成为三界混乱之时代 106)，因神圣·佛·菩萨之呼吁，上帝大巡人世，先降天命神教于水云 107)，由此东学思想出现。虽水云受天命神教，但水云未能超越儒教之局限 108)，上帝遂借三界之人身直接诞降 109)，此乃九天人身降世——大巡思想人界观之背景。

在大巡思想中，充满神明的三界之存在与作用以阴阳五行构成虽得到明确阐明，但东西方自古以来亦如大巡思想般，设定充满神明且介入人间界之天界、地界。大巡思想之三界观与近代之前东西方宇宙观反而具有诸多共通要素。由此，大巡思想之三界观亦包含天地人与神明界，故东西古今对天界、地界、人界之观念，亦可以三界这一概念统称，相互比较。大巡思想之三界观接近于将近代所废弃的古代东西方宇宙观与近代科学整合的再活性化之宇宙观。

如上之大巡思想的人间观若压缩表达，可称为神人依导之人间观。若说东学思想从西方存在论之三界观达成生成论之三界观的阈限性，那么大巡思想则通过神人依导将生成论之三界观中内在的神明与人之间的关系再活性化。

不然其然与成事在人

东学思想与大巡思想之人间观的结论性差异为成事在人。大巡思想之成事在人意为关于事之成败的决定，过去在天，如今变为在人。东学思想之天外天出现与大巡思想之九天人身降世的差异，最终表现为成事在人。

人与人之间的争斗会引起天上先灵神之间的争斗，天上争斗结束之后，人间争斗方得决定。110)

上述例文中“天上争斗结束之后，人间争斗方得决定”之表述意味着先天之成事在天。在不出现神明概念的东学思想中，决定争斗的是气运；但在大巡思想中，决定争斗的是神明。在大巡思想中，决定人间争斗的神明这一原理亦在上帝人身降世之后，人与神明之位置互换。

先天有云“谋事在人，成事在天”，今则谋事在天，成事在人。又汝等纵欲死亦不可死，唯我放汝乃可死。111)

上述例文中“今则谋事在天，成事在人”之表述，意为九天人身降世之后决定权之位置从神明转为人。人身降世之后谋事与成事之位置互换，是因为九天人身降世使人之终极价值方

得彰显。作为兼具身体与精神这一阴阳的存在，人之价值因九天人身降世而得以彰显。人身降世以前天下事由天地神明所成就，人身降世以后则由人成就，此即成事在人之意。

上帝因朴公又与妻争吵而来铜谷，遂突然斥责道：“我若毒，则尽天下之毒；若善，则尽天下之善。汝何以在我面前行此不诚之事？今天地神明寻运数之位，出入于各人各家以试器局。若性情不宽厚而失家中和气，神明便嗤笑之，谓不可托大任之器局，相携而去；志于事者，岂可一时疏忽其念哉？”¹¹²⁾

上述例文中“天地神明寻运数之位”之表述，意为九天人身降世之后，人转变为成事之运数之位。九天人身降世使人与神明之位互换，是因为神明陷于否劫，人类陷于灾劫。比较东学思想与大巡思想之人间观，大巡思想较东学思想在相关性思维扩展上强化了分形思维。在大巡思想中，人扮演阳，神明扮演阴之角色。¹¹³⁾ 神人调化亦以阴阳合德之原理实现。

成事与谋事可理解为调理与气化之阴阳五行。调理与气化之关系在后天与先天相反。在东学思想中，调理木火金水的土之存在即为神明。

在成事在人之关系中，调理与气化表现为人之调理与神明之气化。这与五行中土与木火金水之关系相似。特别是在大巡思想中，人之调理与神明之气化乃以人为中心的阴阳五行之圆形循环。

如土般的人之调理与如木火金水之神明之气化，东西方传统中亦已存在。东方传统思想中，木火金水般表示四方之存在曾以四神图形态的动物表现神。西方亦曾以动物表现神。相当于西方四神图的地水火风，被巴什拉视为人类想象力之基本情结。¹¹⁴⁾

继承巴什拉的吉尔贝·杜兰认为，想象力之终点是人之象征成为神而相会，人之象征成为动物而终成神。迄今为止人欲成神，但在韩国之心情文化中，神尤其欲成人。¹¹⁵⁾

据传孔子传授给道教隐者的先天易学之理气论，与性理学之后天易学理气论不同，太极与阴阳五行皆具理气之性格，故能容纳儒佛仙与西教。然而即便邵康节之理气论，亦因先天阴阳本身之扭曲与对近代科学说明力之不足，未能恰当应对马泰奥·利奇之批评，东方之神人关系遂崩溃。¹¹⁶⁾

在大巡思想中，人界观之阈限性属性亦得到强化。人类之骄慢与物质主义得到反省¹¹⁷⁾，人之最初冤恨得以解冤。象征性地献出人之肉¹¹⁸⁾，从末店岛被流放¹¹⁹⁾，以白衣将军白衣将相度数扩大再活性化。¹²⁰⁾

大巡思想之人界观中，人之地位上升较东学更明确地表达。未能导入神明界的东学思想中，神人调化以“不然其然”表达。“不然其然”意为作为人难以理解之不然部分，终有一天通过修道可成为可理解之其然。在大巡思想中，东学中诸多不然之部分表现为其然。人乃身体中所囚之神，故可唤醒内部之神，与外部之神相通。通过身体变化、发展为新的神明，乃人出生之目的。¹²¹⁾ 唯有寻找内部之神，方能找回失落之自身，走上使天地成功之人之路。因此大巡思想中开辟乃天地之成功，此为道通君子辈出之后方可能的人尊之道通真境世界。

在大巡思想中，神人调化乃通过人使天地成功之开辟原理。大巡思想以金火交易、土克水之阴阳五行原理说明神人调化之所以可能。如陷于否劫之神明、陷于灾劫之人之用语所示，大巡思想中相当于天界与地界的神明与人，在属性与实体上具有难以相互并立的两种属性。表现为“神人依导”之样态。¹²²⁾ 天地所基的天地神明亦为神明，故神明如数字般极致于真理而只具一方向，人虽不精密但具有可灵活适应变化之身体。¹²³⁾ 如天圆地方，属性如圆般双向、实体如方形般单向运动，若合二属性则成神人调化，问题得以解决。统合相反实体与属性两要素之原理，金芝河以“白色阴影之美学”表达，金益斗将之解释为阈限性。¹²⁴⁾ 大巡思想之自生性近代性强调相关性思维之阈限性与再活性化。

东学思想中天人关系之道教性发展未能得到再活性化，但在大巡思想中则得到具体再活性化。大巡思想是在以甌山为信仰对象的宗教团体中，唯一将最高神之神格位尊称为九天应元雷声普化天尊姜圣上帝者。

东学思想与大巡思想天地关系之自生性近代性比较

天地鬼神与天地诚敬信

天地鬼神与天地诚敬信分别是东学思想与大巡思想中首次出现的、代表两种思想之天地关系的用语。天地鬼神与天地诚敬信亦明确显示强调天外天出现的东学思想与强调九天人身降世的大巡思想之差异的两个概念。首先东学思想中天地乃以超越天之阴阳理致所造之存在之意的天地鬼神中，“鬼神”意指东学思想之天外天，而非神明。另一方面，大巡思想之天地诚敬信强调神明之诚敬信——以神明之诚敬信运行天地、天地化育、并决定人之福禄与寿命。

东学思想与大巡思想皆强调天上之天，即超越天，故此处天地与传统东方思想中作为阴阳的天地概念不同。若将天视为超越天，则相对之地包括天地二者。天地鬼神与天地诚敬信皆指超越神与天地神明对超越神之态度。

若详细考察，首先大巡思想中三界先与神明共存，由神明之诚敬信运行。

天地诚敬信 125)

生与寿命与福禄乃天地之恩惠，以诚、敬、信立天地报恩之大义而尽人道。126)

上述两句意为：人之生、寿命、福禄乃运行天地之诸神明以诚敬信所施之恩惠，故人亦应效法天地，以诚敬信报恩，方能具备承受天地恩惠之人之资格。此乃大巡真理会信条中三要谛为诚敬信之背景。127)

相较于强调超越神最初出现之意义的东学思想，强调九天人身降世的大巡思想强调天地之不同部分。首先东学思想之天地鬼神意在强调超越天之至气之气化作用。在东学思想出现之前，性理学亦将天地表述为鬼神，但性理学中所表述的天地之鬼神乃阴阳作用之实体性说明。然而东学思想较性理学进一步强调超越天。强调天地为鬼神并非阴阳之作用，而是超越天之气化作用，为性理学开启了新的近代转机。128)

天地亦是鬼神 鬼神亦是阴阳

如此不知 阅经传何用

道与德皆不知 贤人君子何以识 129)

上述例文中“鬼神”与“道德”意指超越天，“经传”与“贤人君子”指东学所欲克服的天下之天之道。东学思想通过超越天追求超越性理学之近代性，但因未能容纳神明概念，未能超越儒教之典宪。

仅将鬼神概念作为超越天之意接受、而未能接受听从超越天命令的神明概念的东学思想，因神明概念之缺失未达成功之近代性。由此大巡思想接受神明概念，对将天地表述为鬼神的东学思想，将天地表述为诚敬信。

诚敬信乃在以阴阳五行构成的相关性思维之东方思想中，核心地表达超越天与人关系的用语。东学思想亦将东学思想本身表述为“诚敬信思想”。

吾道博而约不用多言义

别无他道理诚敬信三字 130)

诚敬信乃中庸之诚思想逐渐扩展至敬、信，于东学思想中表现为合称诚敬信之用语。东学思想中合称诚敬信，是为了如精气神般同时表达诚敬信所内含之各天地人要素。实际上诚在今日西方研究者中亦被译为创造性。131)

然而虽使用相同之“诚敬信”用语，“诚敬信”概念却是东学思想与大巡思想、乃至儒教思想之间差异最大之部分。儒教思想以来强调诚，是因为天与人相连之处即为诚。如至诚则与天合一，诚乃天与人之主要通道、人之豁然贯通之主要方法，因此诚在儒教思想中最受重视。以儒教接触西学的李檠等初期西学思想家，亦将诚视为儒教与西教之连结点。东学思想在再活性化已消失之儒教传统方面强调诚，但与儒教不同的是其非天地之天，而是对造天地之超越天之诚。相反，大巡思想进一步将此诚亦适用于九天所造之天地，大巡思想之诚概念在九天、神明、人之三角结构中呈现，此为差异点。在大巡思想中，人以诚报恩适用于九天与天地二者。

又鬼神概念亦是大巡思想与东学思想、乃至儒学思想差异最大之部分。如天地诚敬信之表述所示，大巡思想之鬼神或神明概念中神明概念与诚敬信相连，但东学思想或儒教思想中诚敬信不与之相连。大巡思想中强调儒教思想或东学思想中未明示之天地神明之角色。若更详细考察如下。

从自然哲学立场以散逸之气说明的鬼神概念，无法保证作为祭祀对象之鬼神之永远性；为支撑祭祀之意义而强化永远性的宗教性鬼神概念，亦非能毫无障碍契合以气之有限性为前提之性理学说的理论。

从性理学之自然哲学立场所解释的鬼神，乃理与气之合，是往来于本体与现象、有与无之间的存在。将此种鬼神概念适用于人之事，便指处于从原初之无至诞生之过程、以及从死亡复归原初之无之过程中的存在。在理气论中，鬼神并非不可理解之超自然实体，而是自然中诸多事物与现象生灭之中间过程，乃从变化运行之侧面把握由理与气构成之自然的概念。他说：“显于外者为气，隐微内在者为理，统合此者称为鬼神。”132)

鬼神虽非如理或气般处于根源存在之层次，但被理解为理与气共同结合存在于自然中，自行引起变化、发挥主宰力。若仅以气一种理解鬼神，则被认识为彻底物质性者；反之仅视为理，则停留于原理性、抽象性存在。因此鬼神要成为自具主宰力之神妙存在，必须同时具

备理与气两要素。但说明鬼神时，两者之中重心置于何处、理气共存究竟是并存还是合一，成为后代性理学者间持续讨论之主题。

性理学中认为人之身体亦如其他事物般以气构成。一人之诞生在母胎中由父母之气、加上当时周围漂浮之气合而为一形成独立生命体。人之死亡乃此过程之逆转。以独立个体存在之人之生命终结时，构成其身体之气散逸入自然消失。然而此气之散逸并非人死之瞬间立即发生，而是经长时间徐徐进行。朝鲜时代王室与士大夫家不断聚集种种诚意施行的各种祭祀，并非虚构或观念，而是以实在存在为对象之理论，正是以此为根据说明。作为祭祀对象之死者鬼神，即所谓人鬼，虽处于消灭过程中之有限者，但在完全消灭之前作为实在存在可享祭祀。

鉴于性理学区分理气之角色，将作为之能力仅赋予气、理仅具原理性性格之理气二元论前提，一些性理学者认为灵魂不灭说乃不合理之理论。然而我们应有意义把握之点是，朝鲜时代性理学者所认为之理这一实体并非仅止于无情意、无造作之自然、伦理原理，而是被认识为担保人之存在之永远性的灵明存在。¹³³⁾

东学思想与大巡思想之天地、地人关系中显著之差异在于对西方之认识之差异。最早主张自生性近代性的东学若如其名所示强调对西学之对立立场，则大巡思想如其“大巡”一词所示强调包容之点。由此大巡思想在自生性近代性方面提示西方近代性之东方起源。若概观与自生性近代性相关之东学思想成立之最新研究，东学思想从西方近代性之东方起源出发，反向与西学一同再输入东方，并再次在东方自生发展之兰丹道教等中国近世道教与既有性理学综合，以天师问答这一上帝启示之形式成立。¹³⁴⁾

道气长存与相生

相生概念是大巡思想与东学思想关于大地观念中最具代表性差异之用语。相生这一概念如解冤相生般与抽象概念相连使用，乃在甑山思想中亦首次出现于大巡思想。阴阳五行中所使用之相生能与抽象概念一同在大巡思想中使用，是以如调理与气化所示，土对木火金水之中介——九天与神明之关系为背景。

阴阳五行概念虽亦出现于东学思想且自董仲舒以来在东方作为科学标准发挥功能两千余年，但阴阳五行之核心概念与解冤相生一同使用，乃从三界与三才、先天与后天般九天之观

点所瞭望阴阳五行之理论性导出。在大巡思想中，阴阳五行如《无极道趣旨书》所示——阴阳合德、三才确立、五行具备——五行与阴阳、三才一同乃九天运行三界之原理。

大巡思想中按河图、洛书这一阴阳五行之排列方法，九天运行阴阳五行，由此发生生长敛藏之无为而化。神明依九天之意图无限重叠，尽天地神明之职，此乃九天所提示之大巡思想自生性近代性的世界观。

于此，相克与相生超越阴阳五行之运行原理，提升为森罗万象之核心原理。传统之相克与相生在自生性近代性中适用于日用事物，并成为评价与判断日用事物之标准。135)

东学思想中亦出现阴阳五行，但相克与相生未被强调。相克与相生乃人身降世后通过天地公事，在九天调理阴阳五行之中其重要性得到强调。136) 阴阳五行不仅在东学思想中所强调之无极上，亦以太极之重要性表现。

太极从阴阳展开为三才五行，最终成为阴阳五行；阴阳五行中不变者为正中之中心——土。董仲舒所结合的阴阳与五行，通过邵康节再发掘之河图洛书方得完全结合。邵康节公开据传孔子传授于道教思想家之伏羲河图洛书与八卦图，统一阴阳五行与八卦。137) 据以河图洛书统一之邵康节阴阳五行解释，宇宙乃阴阳五行之无限反复，阴阳五行乃以中央土为中心、木火金水以相克相生运动的运动。若阴阳五行意味无尽变化，则有如太极般使阴阳五行无尽变化而不变之存在，此即为理；与气之阴阳五行对应，具备元亨利贞之属性。138) 归根结底，在邵康节体系中，理乃五行中央不可见之土，乃元亨利贞；气乃五行周边显现之木火金水，乃阴阳五行。139)

阴阳五行中相克与相生一同必不可少。但相克与相生须保持平衡，故偏于相克则有相克极大化之忧。东学思想之自生性近代性如强调道气长存、气化、斥倭般追求相克之力。

东学思想中道气长存一词出自水云于天师问答前庚申年立春时立志专心修学所作之文“立春诗”中之句。

道气长存邪不入，世间众人不同归 140)

上文可简单理解为对学问之坚定决心，但《典经》揭示其中隐藏着从相克与相生观点而言的重要含义。

崔水云之歌辞云“道气长存邪不入”，而上帝曰“真心坚守福先来”。141)

上述例文中水云之道气长存与真心坚守相对照。上述例文中道气长存与真心坚守相对照，强调以力对力对抗之意。关于以力对力应对，《典经》言：

以恶报恶犹如以血洗血。142)

并非因不应以恶报恶而《典经》就主张应接受对方不当之要求。反而在《典经》中批评不能拒绝不当要求乃懦弱。仅强调解决问题应以相生解决相克。

东学思想与大巡思想之自生性近代性中，相克与相生最显著之处为与西方、日本相关之部分。首先看西方之情形：

东有大圣人曰东学 西有大圣人曰西学 143)

上述例文中大巡思想将西学视为与东学同等之圣人行列。与对西方表现出强烈警戒心之东学思想不同，大巡思想将东方与西方视为阴阳合德之相生关系。马泰奥·利奇等亦被视为打通东西方边界、将天上文明传至地上之人物。实际上朝鲜后期实学中对西学亦有两面态度。

在朝鲜后期实学之代表性学派星湖学派学人间产生影响力之基督教思想，大致引发三类型之应对。第一种如安鼎福之情形，承认作为科学之西学有可学之处，但对作为宗教或哲学之基督教思想采取明确拒绝之立场；第二种则相反，将基督教思想作为宗教接受，进至信仰之阶段。星湖弟子中被称为信西派者，如李檠（1754~1786）、权哲身（1736~1801）、李承薰（1756~1801）、李家焕（1742~1801）等皆属此类。第三种则以基督教思想之刺激为契机回归古代儒教之本源立场，试图确立有关自然与人新理论体系之努力。被视为朝鲜后期实学代表性人物之丁若镛（1762~1836）之哲学即属第三种。144) 当时代表性学者丁若镛承认上帝与理气论，但否定作为天地神明理论基础之阴阳五行。145)

次看日本之情形，甕山化天后最先实现之天地公事乃“日本解冤”。146) 较“狗般倭敌”之东学思想，大巡思想言日本人乃日本人，至少言语对待应厚重。147)

上帝某日言：“若将朝鲜交予西洋，因人种之差别虐待甚剧，无法存活；若交予清国，其民族愚钝，难以善后。日本自壬辰乱后于道术神明间结有怨结，故须交予彼等方能解结。故赋予彼等一时天下统一之气与日月大明之气以使其行事，唯有一物不可给予，即仁也。若连仁字亦给予，则天下尽归彼等，故将仁字赋予汝等，须好好守护。”又曰：“汝等将为安逸

之人。彼等仅是劳作而已，故凡事须明白行之。彼等劳作完毕归去时，连工钱亦不能受、空手而归，故言语对待应厚重。”

《典经》提示，较之与日本之相克，将连接百济之灭亡及其后壬辰倭乱之日本得以解冤之后，朝鲜受中国之报恩而成为上等国之相生之路，作为自生性近代性之历史解释。

东学思想与大巡思想天人·地人关系之自生性近代性比较

人道与神道之天人关系

大巡思想以“天命”与“神教”区分由人所行之人道与由神明所行之神道。

上帝在九天时，因神圣·佛·菩萨等呼吁若非上帝则陷入混乱之天地无法整顿，遂降临西洋大法国天启塔，游览三界、大巡天下，止于东土，临于母岳山金山寺弥勒金像，经三十年，降天命与神教于崔水云以立大道。甲子年收回天命与神教，定辛未年自行降于世间。148)

神道与人道之核心差异在于神明乃构成天地之要素，故神道伴随结构性变化。149) 因此与天地公事并行之神道，以天人关系之重新确立之形态表现。

以神道治理大小诸事，则成就玄妙不测之功，此即无为化。整正神道使一切事合乎道义，定下无量仙境之运数，依度数运转之处新基开启。

过往之壬辰乱，若由崔风宪担当，不过三日；若由震默担当，不超过三月；若由宋龟峰担当，则八月可平乱。此乃仙·佛·儒之法术不同之故。古时盘面狭、事简单，故仅用一种亦能平定狂乱；今日东西交流，盘面广而事复杂，若不合用诸法，则无法平定混乱。150)

上述例文中“依运数运转之处新基开启”之表述显示，神明乃构成天地之要素，故神道伴随结构性变化。归根结底，大巡思想惋惜东学思想未能充分理解“天命”与“神教”之神道，几乎不提神明，未能大幅超越人道。传统上人道乃人为之道，神道意指如自然法则般自然必然之道。大巡思想中亦遵循对人道与神道之传统区分。151)

东学思想中天外天之出现虽然划时代，但因未能说明神明之存在与作用，故天外天与人之间的关系未能脱离儒教性人道之范围。东学思想选择了以人尽人事而与天外天相通之人道之路。

一日，门徒们遵上帝之言写下历代万古名将。京石问上帝：“创业君主亦可称名将否？”上帝言：“然也。”京石遂从黄帝起依次列出汤、武、太公、汉高祖等，最后写上全明叔奉于上帝。上帝问：“将全明叔列于末尾何故？”京石答：“若从左侧阅文，则全明叔位居首位。”上帝认可其言，向门徒们言：“全明叔乃万古名将。以白衣寒士起身，能动天下。”¹⁵²⁾

上述例文中东学农民运动优待贱民、欲使其成为两班，并成为从清·日战争至俄·日战争乃至第一、二次世界大战之一系列事件之导火索。东学思想不仅在当时，至今亦被评价为较法兰西大革命更为真正之近代思想运动元祖，并邑每年举办世界革命都市联合会议。然而大巡思想中在天人关系上，较之直接与天外天相通的东学思想之人道，更强调与天地神明一同相通之神道。

水生于火 火生于水 金生于木 木生于金 其用可知然后 方可谓神人也

阴杀阳生 阳杀阴生 生杀之道 在于阴阳 人可用阴阳然后 方可谓人生也

人为阳 神为阴 阴阳相合然后 有变化之道也

不测变化之术 都在于神明 感通神明然后 事其事则谓之大仁大义也 ¹⁵³⁾

上述例文中人为阳、神明为阴（人为阳 神为阴），人须会用阴阳方可称为人（人可用阴阳然后 方可谓人生也），¹⁵⁴⁾ 故人须会与神明一同做事（感通神明然后 事其事）方具备作为会用阴阳之人之最低条件。

上帝言：“先天人间事物皆受相克之支配，世间冤恨堆积凝结、充满三界，天地失常道，种种灾祸兴起，世间惨酷。故我整理天地之度数，调化神明，解万古之冤恨，以相生之道建立后天之仙境以救度世界民生。凡大小诸事皆从神道解冤始。先固度数调化之，则成为基础，人事自然得以成就。此即三界公事。”并对金亨烈言之，且着手其中冥府公事之一部分。¹⁵⁵⁾

上述例文中“凡大小诸事皆从神道解冤始”之内容，揭示东学思想与西方近代性因未能理解神明与冤恨之部分，在大小事务上未能展现成功之结果。

大巡思想中将儒教之特征视为儒之矩范，乃不强调神明之以人为中心之教理体系。实际上儒教传统上以“敬而远之”——承认神明（敬）但不亲近（远之）——之传统坚守。¹⁵⁶⁾

三界观之重新确立与天人关系之连接，通过调理与气化这一神人关系之重新确立而实现。九天人身降世之后，调理与气化得以将相克变为相生，使神明之调化与人之解冤通过人成为可能。

强调天外天出现之东学思想与强调九天人身降世之大巡思想的差异，即通过共感进行人之矛盾调停——人之用阴阳，乃通过人之调理与神明之气化进行。邵康节如《典经》般展示了通过心之共感与正义，人可调理神明。

心急道儒与道通君子之地人关系

东学思想与大巡思想之地界观中最显著之差异，乃大巡思想之开辟通过金刚山明示一万二千君子之道通及其后之道通真境。在不介入神明之东学思想中，道之实现表现为社会性实践。当时社会中道之实现乃百姓亦可成为王侯将相之现世性欲望。对实践东学思想之人而言，天外天出现之意义归结为心急道儒。157)

心急道儒乃推定为晚期著作之《东经大全》〈叹道儒心急〉中出现的、对东学教徒水云之嘱托所传达之对象。158) 水云一直称东学教徒为道儒，对希望修道结果速现之东学教徒称为心急道儒，通过此诗加以警戒。159)

山河大运 尽归此道 其源极深 其理甚远 山河大运 尽归此道 其源极深 其理甚远

固我心柱 乃知道味 一念在兹 万事如意 固我心柱 乃知道味 一念在兹 万事如意

消除浊气 儿养淑气 消除浊气 儿养淑气

非徒心至 惟在正心 隐隐聪明 仙出自然 非徒心至 惟在正心 隐隐聪明 仙出自然

来头百事 同归一理 来头百事 同归一理

他人细过 勿论我心 我心小慧 以施于人 他人细过 勿论我心 我心小慧 以施于人

如斯大道 勿诚小事 临勋尽料 自然有助 如斯大道 勿诚小事 临勋尽料 自然有助

风云大手 随其器局 玄机不露 勿为心急 风云大手 随其器局 玄机不露 勿为心急

功成他日 好作仙缘 心兮本虚 应物无迹 功成他日 好作仙缘 心兮本虚 应物无迹

心修来而知德 德惟明而是道 心修来而知德 德惟明而是道

在德不在于人 在信不在于工 在德不在于人 在信不在于工

在近不在于远 在诚不在于求 在近不在于远 在诚不在于求

不然而其然 似远而非远 不然而其然 似远而非远

反之，在因九天人身降世而引入神明之大巡思想中，虽实现现世之地上神仙与地上天国，但非如东学思想般以欲速不达之姿渴望王侯将相。160) 大巡思想以远眺后天之长期眼光忠实于日常。思考后天之大巡思想中，明示东学思想中未出现之金刚山与开辟以后道通君子之出现，主张以辈出道通君子为目标乃真正之参东学。161) 大巡思想之三界观以辈出道通君子为优先课题，故地人关系亦以道通君子为中心展开。东学思想之地人关系中虽未明示道通君子与金刚山，但以人杰乃地灵之句与对神仙之提及表现。

成为“全国两班化”之实践性事例的东学思想，进而将平等思想之实践强度极大化至“全国成为王侯将相”，但《典经》解释水云未能超越儒教之典宪。162)

上帝某日对金亨烈言：“西洋人利玛窦来到东洋，意欲建立地上天国，然因长期扎根之儒教积弊难以轻易改革，未能实现其志。仅开放天上与地下之界，使各自固守领域、互不往来之神明得以相互往来，其死后率东洋之文明神前往西洋，开启文运。自此地下神效法天上之诸般妙法，并施于人世。西洋之一切文物，皆是模仿天国之模型。”又言“其文明偏于物质，反而助长人类之骄傲，终至撼动天理、欲征服自然，由是不断犯诸罪恶，使神道之权威坠落，故天道与人事之常道相违，三界混乱，道之根源断绝，原始之诸神圣与佛与菩萨会集，将人类与神明界之此劫厄诉于九天，故我降于西洋大法国天启塔，大巡天下，止于东土，至母岳山金山寺三层殿弥勒金佛处经三十年，对崔济愚启示济世大道，然济愚未能超越儒教之典宪明大道之真意，故于甲子年终收回天命与神教，于辛未年降世。”163)

上述例文中“大道之真意”作为针对偏于物质、助长人类骄傲之西方近代性的替代性近代性，大巡思想将东学思想之宗旨提示为超越儒教之思想。如系统发生由个体发生重复般，“大道之真意”须是超越儒教、集合一切理致之长处的新真理。因此东学未能实现之参东学，乃是超越“全国成为王侯将相”之近代性，实现“地上神仙”。

上帝某日带京石离开笼岩前往井邑途中，于院坪酒幕请过路人喝酒，言：“此路乃南朝鲜船路也。须载多货方能起航。”再促行三十里处，言“大阵乃一行三十里也”，于古阜松月里崔氏祭室居住之朴公又家中留宿。对公又与京石言：“今遇当遇之人，通精神出矣。我之事虽父母兄弟亦不知之事。”又言：“我降于西洋大法国天启塔，大巡天下，持三界大权欲

开辟三界、开仙境，救陷于死灭之世界苍生，巡历汝东方之中止于此地，乃欲先助沉于惨祸中之无名弱小民族，解开万古累积之冤。从我者得永远之福禄，不老不死，享永远仙境之乐，此乃参东学。弓乙歌中‘朝鲜江山名山也，道通君子再出’亦称我之事。东学信徒间传大先生再生之言，乃指代先生将再出，我即代先生也。”¹⁶⁴⁾

上述例文中东学之原本宗旨被表现为超越儒教性之“反封建反外势”之主张，发展为通往新世界——后天之自生性近代性，即参东学。

新世界——后天乃地上神仙与道通君子之世界，地上神仙乃阴阳关系之地与人之另一阴阳合德之样态。地上神仙之口号今日已成为现实。引入迄今为止在关于东学思想与大巡思想自生性近代性之研究中未受瞩目之阴阳五行这一相关性思维，地上神仙可如下理解为地与人之阴阳合德关系。

自天地人三才概念起，人即被视为与天地同等，但对人为何能与天地同等之说明几乎没有。大巡思想明确言及人与天地可互换，故须有人方能使天地成功——天地媒介之人之中心性即神人调化。大巡思想中人与天地相比规模或功能无法相比小，但在以阴阳结合天与地之二样态这一点上，可与天地互换之人有机地成为与天地同等之存在。大巡思想出现以前，人通过三才、三界仅形式上将人之地位与天地同等化。大巡思想出现以前，实际上与天地相比人乃尘埃般之存在。通过人之道通，人可成为媒介且互换天地之存在，此乃大巡思想地人关系之特征。

大巡思想将自东学经东学农民革命至甑山思想之过程表现为作乱、动乱、治乱之调化过程。¹⁶⁵⁾ 若将始于东学思想之“调化”概念之相关性思维解释为“阈限性”，则可以实际相关性思维之集约——三界观概念为中心，比较东学与作为参东学之大巡思想中所表现之近代性。主张参东学之大巡思想较实际东学思想，从阴阳合德、三才确立、五行具备之初期无极道趣旨书起，将阴阳五行具体化为思想性自生性。¹⁶⁶⁾

结论

东学农民运动在今日被重新评价为可与法兰西大革命匹敌之近代运动，大巡思想作为以东方传统思维体系说明近代以后世界变化之思想受到瞩目。本文以作为东方哲学思维方法之

“东学”概念为中心，旨在论证两种思想各自通过天观·地观·人间观之重构，建构了东亚之自生性近代性。

本文所阐明之一系列论述概括如下。处于危机的西方近代性之替代方案，可从东学思想与大巡思想之天观·地观·人间观所展现之替代性近代性中寻找。其原因在于西方近代性危机之原因在于仅以实体看待万物变化之西方内在性，而东方则具有以属性说明万物变化之相关性思维。西方之脱近代性理论经长期讨论，将东方之合理性以相关性思维与阈限性说明。因此，东学思想与大巡思想所建构之新替代性天观·地观·人间观可以相关性思维之阈限性来说明。

阈限性意为门槛、界限，在通过仪式中包含相互对立之两要素以越过界限、即为变化、调和相互对立，体现追求阴阳调和之东方思维之混沌性动态特征。另一方面，相关性思维则体现万物相互连接之分形性静态特征。通过综合两种特征之相关性思维之阈限性，东西方之天地人相互连接。天地对人而言乃如君师父般之存在。在人际关系中，臣下、弟子、子女如同承奉君师父之意而实现之存在，人从天地受恩惠并报恩，学习如天地般之能力，成为与天地同等之存在。

东学思想中天师问答成立时，天外天之宗旨在于将相关性思维之阈限性再活性化于天地人之三界。由此东学思想新提示基于天外天出现之天观·地观·人间观。东学思想新提示之天观·地观·人间观由侍天主之天观、造化定之地观、永世不忘之人间观构成。东学思想之三界基于鬼神论性之天地关系，以气化论性之天人关系、王侯将相之地人关系相互交流。然而东学思想之天观·地观·人间观因未能充分超越儒教之典宪而中断。

由此大巡思想基于九天之人身降世引入神明与冤恨概念，以神人依导性之三界观克服东学之天观·地观·人间观中所表现之儒教之典宪。大巡思想提示人身降世之天界观、天地诚敬信之地界观、成事在人之人界观。大巡思想之三界以与天地同之原理相互交流，基于地上天国之天地关系，建构天地报恩之天人关系与地上神仙之地人关系，并通过天地公事与修道加以实现。

东学思想与大巡思想共同通过相关性思维之再活性化达成阈限性，提示自生性近代性。东学思想偏重短期性阈限性，为再活性化之进入作出贡献；大巡思想则在东学思想失败之处

再活性化东学思想，提示参东学。由此东学思想具有作乱与胞胎之阈限性这一自生性近代性之属性，大巡思想则表现治乱与官旺之阈限性这一自生性近代性之再活性化。

大巡思想再活性化之东学思想之相关性思维，在大巡思想之天观·地观·人间观重构中更具具体表现。大巡思想之相关性思维表现为阴阳合德、三才确立、五行具备。大巡思想与东学思想不同，在天界观中通过太乙咒确立无极、太极，达成理法天与人格天之阴阳合德，重新确立天文。又重新确立三神山与父母山、山王与海王，重构大地之地理。此连接至人，端正血统并通过解冤使皇极神与冥府等神明界亦一致。

若说宗教人类学之阈限性与再活性化乃可能仅止于仪礼之不完全通过仪礼，则结合政治与教化之大巡思想之通过仪礼乃连接至实践之通过仪礼，实际上至今绵延不绝连接至大巡真理会之实体。此亦与道教之共时性、过程哲学之佛教、相关性思维之儒教等调和，达成东西方近代性相调和之自生性近代性。

两种思想所表现之自生性近代性详细概括如下。今日对大众而言近代性意味“世俗化”，但对“近代性”研究者而言，近代性反而是“圣与俗之再配置”，即由阈限性所致之神性强化。今日作为“世俗化”代表性事例之西方近代性，其开端亦是加尔文之救赎预定论与笛卡尔之“我思故我在”（*Cogito ergo sum*）。“近代性”在人类历史上诸多变化中最大之变化，是因近代性最初如加尔文或笛卡尔般，乃跨越物质与精神之“圣与俗”之永久且巨大之变化，即神性之强化。然而近代性与最初宗旨相反，转变为仅强调俗之世俗化，乃至面临地上神性消失之危机。

东学思想与大巡思想已与脱近代性之现代哲学相比，作为东亚之自生性近代性在学界早已分别多有讨论。然而既有之自生性近代性讨论未强调与西方近代性共享之东方起源。同时两种思想未在“东学”概念所表现之自生性近代性之形式与原理方面相互比较研究。本文基于“圣与俗之再配置”这一多重近代性概念，以相关性思维这一东方哲学性思维方法，比较两种思想在天观·地观·人间观中所达成之自生性近代性，旨在更明确展现两种思想之思想价值。

无论是“世俗化”还是依“圣俗再配置”之“神性强化”，近代性皆表现为政治性民主化、经济性产业化、文化性多样化。今日作为殖民地国家几乎唯一全部达成上述三者之韩国之情形，存在他国所无之自生性近代性。即以东学思想与大巡思想为代表之天外天思想。天外天思想是对帝国主义侵略前马泰奥·利奇所提出问题之回答。马泰奥·利奇批评东亚之天观·地观·人

人间观过度强调天地人属性特征之理化化，丧失了天外天之人格神性特征。对此，东学思想与大巡思想分别通过天外天之出现与九天之诞降之概念，提示整合东西方天观·地观·人间观之自生性圣俗之再配置作为回答。基于相关性思维之天外天——两种思想之九天，得以整合东西方天·地·人之长处。

作为对两种自生性近代性比较之详细方法论，本文使用了葛瑞汉（A.C. Graham）等之相关性思维论、维克多·特纳（Victor Turner）之阈限性（liminality）理论、安东尼·华莱士（Anthony Wallace）之再活性化（revitalization movement）理论等三种方法论。同时适用三种理论之原因，是因三种理论在比较研究中相互有机作用。第一，相关性思维论明确显示东方与西方思维方式之认识论差异，明确显示自生性近代性与近代性之差异。第二，对作为圣俗之再配置之近代性中再配置过程之说明，阈限性理论有效；第三，对再配置过程中所表现之传统继承之说明，再活性化理论有用。

若说重视实体之西方思想之天观·地观·人间观乃分化性，则重视属性之东方思想之天观·地观·人间观分别表现出同化性、凝缩性、接化性之特征。对此，东学思想提示超越天之天观、随之而来的大地之气化、以及人乃天性之人间观，尝试整合东西方。在从黄帝起源之东亚四千六百余年文明史中首次出现之东学之天外天，在当时朝鲜社会引起巨大反响，发展为大规模农民运动。然而未能超越儒教局限之东学思想，反而留下大作乱与动乱。

由此大巡思想在九天之人身降世（Incarnation）之前提下引入天地神明之概念，将东学思想所提示之天观·地观·人间观再次再活性化。大巡思想以解冤相生·报恩相生之宗教性法理重新解释东学思想，以可适用至日用事物之相关性思维，建构天地与神明气化论性结合之自生性近代性。按阴阳合德·神人调化·解冤相生·道通真境之大巡思想原理，大巡思想提示三界、后天、相生、神道、地上天国、地上神仙等自生性近代性之天观·地观·人间观。

基于以上论述之本研究之价值与意义如下。第一，本研究作为对处于危机之今日西方近代性之替代性近代性，提示两种思想之自生性近代性。东学思想与大巡思想之自生性近代性话语在今日虽属少数话语，却是世界所存唯一之东亚相关性思维之近代性话语。哲学史中危机时代曾多有少数话语转为主流话语之事例。特别在气候危机、核威胁等近代性整体危机下因替代性近代性之缺失而忧虑人类绝灭之今日，东学思想与大巡思想之自生性近代性作为以相关性思维之阈限性整合东西古今天观·地观·人间观之长处的话语，可提示在日常中可实践之替代性近代性。

第二，本文作为对停滞之东亚近代性成长之解决方案，提示相关性思维之再活性化。过去一百五十余年主张以九天上帝为顶点之神道、学习西方近代性之东亚特别是韩中日三国，在经济方面已超越西方。然而再无可向西方学习之东亚，现为新增长在自生性近代性中寻找新增长之模式。由此东亚三国中唯一基于相关性思维建构自生性近代性之东学思想与大巡思想，为东亚提示寻回失落之近代性之模式。此亦适用于因身份混乱之东亚共同体及个人，能克服比较至上主义文化之西方近代性，以自生性近代性建构新生存战略。

第三，本文可在对东学思想与大巡思想之东西古今比较思想性理解上有所助益。以天观·地观·人间观为中心比较两种思想之自生性近代性与西方近代性的本研究，更易使两种思想所内含之意义与价值得以理解。东学思想与大巡思想通过与既有东西方思想及今日科学思想之比较，更易理解其特性。

同时本研究之局限如下。第一，本研究就自生性近代性偏重于相关性思维之天观·地观·人间观，未能充分容纳对既有近代性之研究。近代性乃整体性现象，除相关性思维外亦在生态学领域等多种领域被研究。今后自生性近代性亦须以既有近代性研究之成果为基础进行后续研究。

第二，本研究因天观·地观·人间观之广泛研究领域，详细讨论不足。以研究方法论为中心概括比较两种思想之本研究，需以学际间研究加以补充。

第三，本研究关于相关性思维之自生性近代性成功具体实现之事例介绍不足。为使相关性思维之自生性近代性能实际作为替代性近代性适用，须有多样适用案例与研究模式。

[参考文献]

经典类

大巡真理会教务部，《典经》，骊州：大巡真理会出版部，2010。

，《大巡指针》，骊州：大巡真理会出版部，2012。

，《大巡真理会要览》，骊州：大巡真理会出版部，2010。

天道教中央总部，《天道教经典》，首尔：天道教中央总部出版部，1982。

《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》

朱熹。《文集》

《论语》

《书经》

《朱子語類》

《心经（心經）》

2、单行本

葛洪，《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985。

姜基哲，《后科学阶段之世界观》，首尔：文藝出版社，1994。

姜敦求，《韩国近代宗教与民族主义》，首尔：集文堂，1992。

，《宗教理论与韩国宗教》，首尔：博文社，2011。

姜仁哲，《市民宗教之诞生》，首尔：成均馆大学校出版部，2019。

，《5·18 光州共同体》，首尔：人之纹样，2020。

高怀民著，郭信焕译，《邵康节之先天易学》，首尔：艺文书院，2011。

孔子著，成百晓译，《（悬吐完译）論語集註》，首尔：傳統文化研究會，1990。

郭信焕，《朝鲜儒学与邵康节哲学》，首尔：艺文书院，2014。

国史编纂委员会，《对天、时间、大地之传统思索》，首尔：斗山东亚，2007。

权英民，《陰陽五行說的季節區分之考察》，公州大学校硕士学位论文，2017。

权日灿，《东方科学概论》，忠北大学校出版部，2010。

权泽英，《拉康·庄子·太极旗》，首尔：民音社，2003。

琴章泰，《鬼神与祭祀：儒教之宗教性世界》，首尔：JEI&C，2009。

金敬洙，《老庄之生成论》，首尔：文史哲，2015。

金光植，《土着化與解釋學》，首尔：大韩基督教出版社，2001。

金基，《阴阳五行说之理解》，首尔：文史哲，2016。

金南姬，《天与人及开辟》，首尔：夏雨，2022。

金德荣，《还原近代：为韩国近代化与近代性之社会学性普遍史》，首尔：吉，2014。

金明真, 《(EBS 纪录片) 东与西》, 首尔: 艺谈, 2008。

金白铉, 《道家哲学研究》, 江陵: Dongnyeok 出版企划, 2002。

金相一, 《超空间与韩国文化: 以莫比乌斯、艾舍尔、罗素所见韩国人之超空间意识结构》, 首尔: 教学研究社, 1999。

, 《东学与新西学》, 首尔: 知识产业社, 2000。

, 《水云与怀特海》, 首尔: 知识产业社, 2004。

, 《易与脱现代之論理》, 首尔: 知识产业社, 2006。

, 《〈鱿鱼游戏〉与拉康之欲望理论》, 首尔: 东延, 2023。

金尚俊, 《孟子之汗 圣王之血: 中层近代与东亚儒教文明》, 首尔: 阿卡奈特, 2011。

金尚焕等著, 《事物之分类与知识之诞生》, 首尔: 理学社, 2014。

金善熙, 《马泰奥·利奇与朱熹及丁若鏞》, 首尔: 心山, 2012。

金成焕, 《17 世纪自然哲学: 从运动学机械论至动力学机械论》, 首尔: 绿色比, 2008

。

金成焕, 《宇宙之正午》, 高阳: 松树, 2016。

金升镐, 《周易原论 1-6》, 首尔: 仙影社, 2009。

金英健, 《东方哲学之分析性批评》, 首尔: Ratio 出版社, 2009。

, 《理性之逻辑空间》, 首尔: 西江大学校出版部, 2014。

金英均, 《脐带密码》, 首尔: 民俗苑, 2008。

金英德、许容九、金炳秀, 《中国文学史》, 首尔: 青年社, 1992。

金容沃, 《东经大全 1, 2》, 首尔: Tongnamu, 2021。

金容天, 《東學思想展開的諸問題》, 首尔: 吾岩东学思想研究所, 2004。

金容辉, 《作为我们学问之东学》, 首尔: Chacksesang, 2007。

金义性, 《大巡思想之哲学性探究》, 成均馆大学校博士学位论文, 2017。

金益斗, 《韩国民族公演学》, 坡州: 知识产业社, 2013。

，《寻访韩国神话之旅：我们文化之根源，那古老未来之探究：定本韩国神话集》，坡州：知识产业社，2021。

金益斗、崔英成、李善娥、金范秀，《一斋李恒之思想·学问·理论之新视角》，首尔：文艺院，2014。

金益斗、许政朱，《韩国神话故事》，坡州：知识产业社，2012。

金益斗等著，《井邑思想史》，首尔：民俗苑，2017。

金益哲，《创意性问题解决 天地人》，大邱：岭南 DPS，2012。

金正民，《萨满圣经》，首尔：Global Contents，2023。

金钟瑞，《西方人之韩国宗教研究》，首尔：首尔大学校出版部，2006。

金芝河，《第三世界》，首尔：斗来，1985。

，《东学故事》，首尔：率，1994。

，《充满预感之林荫》，首尔：实践文学社，1999。

，《金芝河全集》，首尔：实践文学社，2002。

，《〈寻找白色阴影之美学 II〉》，《民族美学》4，2005。

，《〈美学讲义〉寻找白色阴影之美学》，首尔：实践文学社，2005。

，《数字生态学》，首尔：Yirum，2009。

金采洙，《阿尔泰文明论》，首尔：朴而精，2013。

金卓，《甌山教學》，首尔：未来香文化，1992。

，《〈在韩国宗教史中〉东学与甌山教之相会》，首尔：Hannuri Media，2000。

，《甌山姜一淳》，坡州：韩国学术情报，2006。

，《日帝强占期之预言思想》，城南：北 Korea，2019。

，《甌山思想与韩国宗教》，首尔：民俗苑，2022。

，《贯通韩国新宗教之理念，以人为中心主义》，首尔：民俗苑，2023。

金泰圭，《您之时机》，高阳：The Maker，2015。

金泰妍，〈宗教学这一学问之诞生背景〉，《韩国宗教学》，首尔：大韩民国学术院，2021。

金泰允，〈东学（東學）之儒教性典宪（典憲）考察〉，《大巡会报》155，2014。

脚注

- 76) 《朱子語類》卷3，中华书局，33页。“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) 崔振德，〈朱子學的理氣論與鬼神論〉，《阳明学》23，韩国阳明学会，2009。pp.381-382。
- 78) 《典经》〈行录〉2-16。
- 79) 《典经》〈行录〉1-2。
- 80) 《典经》〈公事〉3-6。
- 81) 《典经》〈教运〉1-9。
- 82) 崔水云对其七代祖震立于壬辰倭乱、丙子胡乱时立下许多功劳并战死、死后受兵曹判书之官职与贞武公之谥号感到自豪，于〈安心歌〉中以“狗般倭敌”、“彼亦仇敌也”之表述，将日本设定为敌对关系。（朴光洙，〈韩国新宗教之思想与宗教文化〉，首尔：集文堂，2012，pp.199-201）。
- 83) 《典经》〈预示〉74。
- 84) 《典经》〈预示〉57。
- 85) 《典经》〈公事〉2-4。
- 86) 姜敦求，〈韩国近代宗教与民族主义〉，首尔：集文堂，1992。；朴在贤，〈韩国近代时期大巡思想之特质 - 以超民族主义与近代及脱近代价值为中心〉，《大巡思想论丛》24，2014。
- 87) 黄宗源，〈20世纪初叶天道教之人乃天教义及心性论之批评性研究〉，《大东哲学》44，2008，pp.92-93。
- 88) 《典经》〈教法〉3-47。事之当旺在于天地，必不在人，然无人无天地，故天地生人用人，以人生 不参于天地，用人之时何可曰人生乎。任何事之成就，其根本原因在于天地，并非必在于人。然无人则天地无用，故天地（天地）生人而用人。如此则天地欲用人时，若人不顺天地之意，岂可称为人生哉。（教务部，〈天地生人用人〉，《大巡会报》13，1989）
- 89) 李京源，〈大巡真理之近代性与变革思想〉，《东学学报》9(2)：43。2005。
- 90) 李京源，〈大巡宗学原论〉，首尔：文史哲，2013。
- 91) 《典经》〈教运〉1-66。
- 92) 《典经》〈教运〉1-30。
- 93) 《大巡真理会要览》〈宗旨〉。
- 94) 《典经》〈教运〉1-19。
- 95) 《典经》〈教运〉1-9。
- 96) 《典经》〈公事〉1-3。
- 97) 《典经》〈教法〉3-47。事之当旺在于天地，必不在人，任何事之成就，其根本原因在于天地，并非必在于人。（教务部，〈天地生人用人〉，《大巡会报》13，1989）
- 98) 《典经》〈教法〉3-47。万事分已定 浮生空自忙，万事之分已既定，而世人却虚妄自忙。（教务部，〈万事分已定〉，《大巡会报》148，2013）
- 99) 《大巡真理会要览》，p.7。
- 100) 《典经》〈教运〉2-42。

- 101) 《典经》〈教运〉1-9。
- 102) 《典经》〈教运〉1-9。
- 103) 《典经》〈教运〉1-66。
- 104) 《典经》〈教运〉1-19。
- 105) 《大巡真理会要览》，p.20。
- 106) 《典经》〈公事〉1-11。
- 107) 《典经》〈教运〉1-9。
- 108) 《典经》〈教运〉1-9。
- 109) 《典经》〈行录〉1-10。
- 110) 《典经》〈教法〉1-54。
- 111) 《典经》〈教法〉3-35。
- 112) 《典经》〈教法〉1-42。
- 113) 《典经》〈济生〉43。
- 114) 唐玄善，《吉尔贝·杜兰之想象界研究》，弘益大学校大学院硕士学位论文，2009，pp.28-30。
- 115) 朴贞镇，《〈艺术人类学序说〉韩国文化心情文化》，未来文化社，1990，pp.130-146。
- 116) 阴阳五行说既有正面亦有负面，西方学者对阴阳五行尽可能客观评价，至少视为原始形态之科学。代表性人物有马塞尔·葛兰言、安格斯·葛瑞汉、本杰明·施瓦茨、约瑟夫·李约瑟等。（金基，〈阴阳五行说之朱子学性适用样相研究〉，成均馆大学校博士学位论文，2012，p.4）反之东方学者却相反将阴阳五行视为更迷信者。（方仁，〈古代中国之宇宙論之一形态之陰陽五行說〉，《宗教研究》4，1988，p.71）
- 117) 《典经》〈教运〉1-9。
- 118) 《典经》〈公事〉3-14。
- 119) 《典经》〈公事〉2-1。
- 120) 《典经》〈行录〉3-53。
- 121) 《典经》〈济生〉43。
- 122) 李御宁，《Digilog: 韩国人引领之尖端信息社会，读懂其未来之关键词》，首尔：思想之树，2006。
- 123) 《典经》〈预示〉46。
- 124) 金芝河，《〈美学讲义〉寻找白色阴影之美学》，首尔：实践文学社，2005；金益斗，〈东亚思想中之和解与相生——韩国近现代全北之思想运动及其展开样相〉，《第 93 届东亚古代学会学术大会资料集》，2023。
- 125) 《典经》〈教运〉1-66。
- 126) 《大巡真理会要览》，〈训诲〉。
- 127) 《大巡真理会要览》，〈信条〉。
- 128) 《典经》〈教运〉1-6。
- 129) 《龙潭遗词》，〈道德歌〉。
- 130) 《东经大全》，〈座箴〉。吾道博而约 不用多言义 别无他道理 诚敬信三字。吾道博而约，无须多言，别无他道理，唯诚、敬、信三字。
- 131) A. N. Whitehead, D. R. Griffin and D. W. Sherburne, 《Process and reality》，New York: Free Press, 1929. pp.10-11. 罗杰·埃姆斯、大卫·霍尔著；张元锡译，《聚焦日常事：〈中庸〉之翻译与哲学性解释》，城南：韩国学中央研究院出版部，2019。pp.50-51 转引。
- 132) 南孝温著，朴大铉译，《秋江集》，首尔：民族文化推进会，2007，卷 5，35b。
- 133) 韩国思想史研究会，《朝鲜儒学之概念》，艺文书院，2002。

- 134) 金允经,《韩国道教史》,首尔:文史哲,2020。
- 135)《典经》〈济生〉43。
- 136)《典经》〈济生〉43。
- 137) 高怀民著,郭信焕译,《邵康节之先天易学》,首尔:心山,2007。
- 138) 实际上元亨利贞之概念被用作指春·夏·秋·冬·朝·昼·夕·夜·初年·壮年·中年·老年般循环周期之四种共通属性之用语。元亨利贞如无限重叠循环般,一事一物中有元亨利贞,万事万物中亦有元亨利贞。(尹用男,〈朱子(朱子)理说(理說)之再构成〉,《東洋哲學研究》8,1988, pp.52-54)
- 139) 崔振德,〈朱子學的理氣論與鬼神論〉,《阳明学》23,韩国阳明学会,2009, pp.381-383。
- 140) 道气长存邪不入 世间众人不同归。道之气运长保存,邪不能入;不与世间众人同归。
- 141)《典经》〈教法〉2-3
- 142)《典经》〈教法〉1-34
- 143)《典经》〈行录〉5-38。东有大圣人曰东学 西有大圣人曰西学。东方有大圣人,称为东学;西方有大圣人,称为西学。(教务部,〈石屏风〉,《大巡会报》119,2011)
- 144) 韩国思想史研究会,《朝鲜儒学之概念》,艺文书院,2002。
- 145) 金善熙,〈儒学者所见之有神论性世界〉,韩国宗教学会发表资料集,韩国宗教学会,2014;全成建,〈茶山灵知说之神学性可能性〉,韩国宗教学会发表资料集,韩国宗教学会,2014)
- 146) 高南植,〈近·现代期姜甌山(姜甌山)传承中所表现之日本(日本)相关记录之样相与意义 - 以《大巡典经(大巡典經)》(1929-1965)为中心-〉,《日本近代学研究》,2023。
- 147)《典经》〈公事〉2-4。
- 148)《典经》〈预示〉1。
- 149) 亦有将“神道”视为终极实在,作为解冤相生之根据。(金义性,《大巡思想之哲学性探究》,成均馆大学校博士学位论文,2017)
- 150)《典经》〈预示〉73。
- 151)《大巡指针》1章1节。
- 152)《典经》〈公事〉1-34。
- 153)《典经》〈济生〉43。水生于火 火生于水 金生于木 木生于金 其用可知然后 方可谓神人也。阴杀阳生 阳杀阴生 生杀之道 在于阴阳 人可用阴阳然后 方可谓人生也。人为阳 神为阴 阴阳相合然后 有变化之道也。不测变化之术 都在于神明 感通神明然后 事其事则谓之大仁大义也。水(水)生于火(火),火(火)生于水(水),金(金)生于木(木),木(木)生于金(金),知其用之后方可称为神人(神人)。杀阴则阳生,杀阳则阴生,生杀(生殺)之道在于阴阳。人能用阴阳之后方可称为人生。人为阳,神为阴,阴阳相合之后方有变化之道。变化之方术皆在神明(神明),感通(感通)神明之后其事得成,方可称为大仁大义(大仁大義)。(杨武穆,〈作为救援真理之阴阳合德與民主主義〉,《大巡思想论丛》2,1997, pp.175-176)
- 154) 大巡思想中所强调与追求之阴阳概念,乃主张正阴正阳与通过调和之合德(合德),由此理想世界可得建立。(李浩烈,《大巡思想之阴阳论研究》,大真大学校硕士学位论文,2015)
- 155)《典经》〈公事〉1-3。
- 156) 樊遲問知,子曰:“務民之義,敬鬼神而遠之,可謂知矣”。(《论语》〈雍也〉)
- 157) 柳枝渊,〈黄玹(1855-1910)对东学之认识与批评:以《梧下记闻(梧下記文)》为中心〉,《梨院学术论集》2,2004, pp.1-54。
- 158) 金基升,〈水云崔济愚著作之年代记性检讨〉,《东学学报》3,2002, pp.159-162。
- 159) 山河之大运皆归于此道,其根源最深,其理至远。固我心柱方知道之味,一念在此则万事如意。扫除浊气,养护清气如育婴儿。非徒心至,唯在正心。隐隐聪明自然如神仙般出,前来诸事皆归于一理。勿在我心中议论他人小过,将我之小慧施于人。如此大道勿对小事用诚。临大事尽力则自然有助。风云大手随其器局

。玄妙之机不显，故勿心急。功成他日好作仙缘。心本虚而应物无迹。修心方知德，明德乃道。在德不在于人，在信不在于工，在近不在于远，在诚不在于求；似不然而然，似远而非远。《天道教经典》

160) 《典经》〈公事〉3-41。

161) 《典经》〈权智〉1-11。

162) 金尚俊，〈全国成为两班——朝鲜后期儒教性平等化机制〉，《社会与历史（原韩国社会史学会论文集）》63(0)，2003，pp.5-29

163) 《典经》〈教运〉1-9。

164) 《典经》〈权智〉1-11。

165) 《典经》〈教法〉3-30；高南植，〈朝鲜末期姜甑山之历史认识与朝鲜观〉，《东亚古代学》59，2020，pp. 239-270. 259。

166) 村山智顺，〈无极道趣旨书〉，《朝鲜之类似宗教》，大邱：启明大學校出版部，1991。

VI. 结论

金弼年,《东西文明与自然科学》,首尔:鹤出版社,1992年。

金贤子,《乔治·杜梅齐尔:印欧神话的比较研究》,首尔:民音社,2018年。

金炯孝,〈原始返本与解冤思想的哲学省察——甌山思想的一项研究〉,《东西哲学的主体性记录》,首尔:高丽苑,1985年。

,《德里达与老庄的读法》,韩国精神文化研究院,1994年。

金惠淑,《新阴阳论》,首尔:梨花女子大学出版部,2014年。

金浩钟等著,《(创意设计)实用萃思:韩国型》,首尔:进贤传媒,2011年。

金弘哲,《甌山教思想研究》,益山:圆光大学出版社,2000年。

金洽荣,《道的神学》,首尔:茶山书房,2005年。

金喜静,《身、国、宇宙合一的梦想:黄帝四经、管子四篇、淮南子、黄帝内经研究》,首尔:穷理,2008年。

罗政元,《韩国宗教与近代化的政治思想》,首尔:엠에드,2018年。

中泽新一著,金玉熙译,《对称性人类学:于无意识中发现的另类知性》,东亚细亚出版社,2004年。

南孝温著,朴大铉译,《秋江集》,首尔:民族文化推进会,2007年。

劳思光著,郑仁在译,《中国哲学史:古代篇》,首尔:探求堂,1989年。

老子著,金京洙译,《老子译注》,首尔:文史哲,2009年。

唐贤善,《吉尔贝·杜兰的想象界研究》,弘益大学硕士学位论文,2009年。

丹尼尔·帕尔斯著,赵炳莲、田仲铉合译,《关于宗教的八种理论》,高阳:韩国基督教研究所,2013年。

都珖淳,《道教与科学》,首尔:比峰出版社,1990年。

董光璧著,李锡明译,《探访道家的科学家们:现代新道家的思想与世界》,首尔:艺文书院,1994年。

莱布尼茨著,李东熙编译,《莱布尼茨所遇见的中国》,首尔:理学社,2003 年。

列维-斯特劳斯著,安正南译,《野性的思维》,首尔:翰吉社,1996 年。

罗杰·埃姆斯、戴维·霍尔著,张元锡译,《聚焦日常事务:〈中庸〉的翻译与哲学诠释》,城南:韩国学中央研究院出版部,2019 年。

参考文献

朗达·拜恩著,金宇烈译,《秘密:数世纪以来只有 1%的人所知晓的财富与成功的秘密》,坡州:萨利姆出版社,2007 年。

理查德·尼斯贝特著,崔仁哲译,《思维的版图:东方与西方观察世界的不同视线》,坡州:金英社,2004 年。

理查德·谢夫勒著,李钟珍译,《宗教的现象学》,首尔:夏雨,2023 年。

马塞尔·葛兰言著,刘炳泰译,《中国思维》,坡州:翰吉社,2010 年。

利玛窦著,宋荣培等译,《天主实义》,首尔:首尔大学出版文化院,1999 年。

马克斯·韦伯著,金德永译,《新教伦理与资本主义精神》,首尔:吉出版社,2010 年。

牟宗三著,郑炳硕译,《东方哲学与亚里士多德:原题:四因说演讲录》,釜山:小江出版社,2001 年。

村山智顺,〈无极道趣旨书〉,《朝鲜的类似宗教》,大邱:启明大学校出版部,1991 年。

文光,《吞虚禅师的四教会通思想》,首尔:民族社,2020 年。

米尔恰·伊利亚德著,李镛周译,《世界宗教思想史 1:从石器时代到厄琉息斯秘仪》,首尔:理学社,2005 年。

米尔恰·伊利亚德著,崔钟成、金在贤译,《世界宗教思想史 2:从乔达摩佛陀到基督教的胜利》,首尔:理学社,2005 年。

米歇尔·塞尔著,李奎贤译,《赫尔墨斯》,首尔:民音社,2009 年。

三浦芳子著,张元喆、李东哲译,《道教思想》,首尔:AK(艾凯传播),2022 年。

加来道雄著,朴炳哲译,《平行宇宙:我们想了解关于宇宙的一切》,坡州:金英社,2006 年。

朴庆焕,〈东学与佛教思想〉,东学学会编,《东学与传统思想》,首尔:侍人出版社,2004 年。

。

朴光洙,《韩国新宗教的思想与宗教文化》,首尔:集文堂,2012 年。

朴大生,《关于大巡思想在咨询中的应用研究》,大真大学硕士学位论文,2011 年。

朴东,《荣山江马韩太阳族的起源与发展》,果川:凡信,2020年。

,《东夷三国志》,首尔:册与树,2024年;

朴东焕,《东方的逻辑在哪里》,首尔:高丽苑,1993年。

朴成贤,《象征的诞生:跨越600万年的超社会性进化》,首尔:象征出版社,2017年。

,《名为个人的奇迹》,首尔:象征出版社,2017年。

朴溶淑,《天符经81字波罗蜜》,坡州:小同出版社,2018年。

朴元吉,《欧亚草原帝国的萨满教》,首尔:民俗苑,2001年。

朴在柱,《周易的生成逻辑与过程哲学》,水原:清溪,2001年。

,《东西方世界观与伦理观的相遇》,首尔:哲学与现实社,2011年。

朴正镇,《(艺术人类学序说)韩国文化心情文化》,首尔:未来文化社,1990年。

,《宗教人类学》,首尔:佛教春秋社,2007年。

,《哲学的礼物、礼物的哲学》,首尔:松树出版社,2012年。

,《新萨满教》,坡州:萨利姆出版社,2018年。

朴钟天,《相生的神学》,首尔:韩国神学研究所,1991年。

,《爬行的上帝》,首尔:监神出版社,1995年。

范·热内普著,徐永大译,《通过仪礼》,仁川:仁荷大学校出版部,1986年。

白承钟,《中庸:改变朝鲜的一本书》,首尔:사우,2019年。

白永瑞,《东亚的回归》,首尔:创作与批评社,2000年。

贝克(Don Baker),《韩国人的灵性》,首尔:侍人出版社,2012年。

万森·德贡布著,朴成昌译,《同一者与他者:现代法国哲学(1933-1978)》,首尔:人间爱出版社,1991年。

布鲁诺·拉图尔著,洪哲基译,《我们从未现代过:为了对称性人类学》,首尔:葛莱里出版社,2009年。

维克多·特纳著,张龙奎译,《象征之林》,首尔:制作知识的知识,2020年。

维克多·特纳著,姜大勋译,《人类社会与象征行为:社会戏剧、结构、共同体》,首尔:黄牛步伐出版社,2018年。

维克多·特纳著,金益斗译,《(维克多·特纳的)从仪式到戏剧》,首尔:民俗苑,2014年。

维克多·特纳著,朴根源译,《仪礼过程》,首尔:韩国心理治疗研究所,2005年。

塞缪尔·N·艾森斯塔特著,林玄镇等译,《多重现代性的探究:比较文明的视角》,坡州:罗南出版社,2009年。

佐佐木闲著,法藏译,《科学的佛教:阿毗达磨佛教的科学世界观》,首尔:木瓜树出版社,2017年。

徐南同著,竹斋徐南同纪念事业会编,《民众神学的探究》,首尔:东研出版社,2018年。

世界神学研究院,《相生神学:韩国神学的新范式》,首尔:照明文化社,1992年。

苏建生著,赵京熙、林素妍译,《宋朝的悲哀:反思在近代门槛上挫败的中国文明》,坡州:글항아리出版社,2021年。

宋在龙,《后现代时代与共同体主义》,首尔:哲学与现实社,2001年。

斯图亚特·沃伊蒂拉著,金京植译,《电影与神话》,首尔:乙酉文化社,2005年。

斯图亚特·考夫曼著,鞠亨泰译,《混沌的边缘:寻找自组织与复杂性法则》,首尔:科学书籍,2002年。

史蒂文·斯特罗加茨著,赵贤旭译,《同步性的科学》,坡州:金英社,2005年。

申明娥,《现代哲学的宗教性回归:本雅明、德里达、列维纳斯、阿甘本、齐泽克、德勒兹、伽塔利》,首尔:庆熙大学出版文化院,2021年。

申庸国,《因陀罗网的世界:有机体世界、作为认知者的人类(关系论的存在观与世界观的展望)》,首尔:天空北,2003年。

申重燮,《波普尔与现代的科学哲学》,首尔:西光社,1992年。

申智英,《何为内在性》,首尔:绿色出版社,2009年。

沈光铉,《兴韩民国:为变化未来的古老传统》,首尔:现实文化研究,2005年。

,《分形》,首尔:现实文化研究,2005年。

心源思想研究会,《心源金炯孝的哲学思维与人生》,坡州:宝古社,2023 年。

阿拉·诺伦扎扬著,洪智秀译,《巨大的神,我们相信什么:神令人类向善还是向恶》,坡州:金英社,2016 年。

安德烈·贡德·弗兰克,《重新东方化》,首尔:离散出版社,2003 年。

阿方索·瓦尼奥尼著,李钟兰译,《空际格致》,坡州:翰吉社,2012 年。

Anthony F. C. Wallace 著,金钟石译,《宗教人类学》,天安:阿乌内出版社,2010 年。

艾伦·索卡尔、让·布里克蒙著,李熙在译,《知识的骗局:后现代思想家如何滥用科学》,首尔:韩国经济新闻韩经 BP,2014 年。

矢野道雄著,全勇勋译,《密教占星术与宿曜经》,首尔:东国大学出版部,2010 年。

梁启超、冯友兰著,金弘庚译,《阴阳五行说研究》,首尔:新知书院,1993 年。

杨力,《周易与中医学》,首尔:法仁文化社,2015 年。

埃德加·莫兰著,金明淑译,《人与死亡》,首尔:东文选,2000 年。

伊娃·易洛思著,朴亨信、权吾献译,《消费浪漫乌托邦:爱情与资本主义的文化矛盾》,首尔:理学社,2014 年。

A.N.怀特海著,吴永焕译,《过程与实在:有机体世界观的构想》,首尔:民音社,1994 年。

H.G.顾立雅,《中国思想的理解》,首尔:经文社,1992 年。

阿尔弗雷德·W·克罗斯比著,金炳华译,《数量化革命:带来欧洲霸权的世界观的诞生》,首尔:深山出版社,2005 年。

大林太良、儿玉芳代著,权泰孝译,《神话学入门》,首尔:新文社,2003 年。

O·斯宾格勒著,朴光淳译,《西方的没落》,坡州:凡友社,2001 年。

汪晖著,白元淡等四人译,《现代中国思想的兴起》,坡州:石枕出版社,2024 年。

伍兹艾德著,闵丙熙译,《失落的现代性》,首尔:너머북스,2012 年。

禹实夏,《传统文化的构成原理》,首尔:松树出版社,1998 年。

,《传统音乐的结构与原理:‘三太极之舞’东方音乐》,首尔:松树出版社,2004 年。

,《三数分化的世界观:东北亚母胎文化、欧亚母胎文化》,首尔:松树出版社,2012 年。

- 乌尔里希·贝克著,洪性泰译,《风险社会:走向新的近代(性)》,首尔:新浪潮出版社,1997 年。
- 柳东植,《民俗宗教与韩国文化》,首尔:现代思想社,1978 年。
- ,《风流道与艺术神学》,首尔:汉德尔出版社,2006 年。
- 刘长林,《黄帝内经》,首尔:青鸿出版社,2011 年。
- 尹锡山,《初期东学的历史》,首尔:新书院,2000 年。
- ,《道源记书》,首尔:侍人出版社,2012 年。
- 尹圣范,《何谓孝:比较东方伦理、基督教伦理、西方伦理的孝研究》,首尔:三一书籍,1994 年。
- 尹胜龙,《韩国新宗教与开辟思想》,首尔:侍人出版社,2018 年。
- 尹以钦,《韩国的宗教与宗教史》,首尔:博文社,2017 年。
- 尹钟彬,《正易与周易》,首尔:相生,2009 年。
- ,《韩国易学研究的基础》,首尔:文景出版社,2012 年。
- 李庆源,《韩国新宗教与大巡思想》,首尔:文史哲,2010 年。
- ,《韩国的宗教思想:终极实在的问题》,首尔:文史哲,2010 年。
- ,《大巡真理会教理论》,首尔:文史哲,2013 年。
- ,《大巡宗学院论》,首尔:文史哲,2013 年。
- 李起勋,《东夷韩国史:韩国古代史的所有秘密》,首尔:Pubple(紫色),2014 年。
- 李吉勇,《宗教学的理解》,首尔:汉德尔出版社,2007 年。
- 李敦化,《天道教创建史》,首尔:景仁文化社,1970 年。
- 李东熙,《莱布尼茨所遇见的中国》,首尔:理学社,2003 年。
- 李奉镐,《正祖的老师徐命膺的哲学(朝鲜学者对西洋科学的应对)》,高阳:东与西,2013 年。
- ,《周易的诞生》,首尔:Para Academy,2021 年。

伊本·亚历山大、托勒密·汤普金斯著,高美罗、李珍译,《我看见了天堂》,坡州:金英社,2013年。

李锡柱,《人工智能与诸子百家的对话》,坡州:高磐出版社,2021年。

李善敏,《对韩国自主性近代化的省察》,坡州:罗南出版社,2021年。

李成培,《儒教与基督教:李槩的韩国式神学原理》,庆北:粉道出版社,1979年。

李世东,《书经》,首尔:乙酉文化社,2020年。

李承洙,《中的原理》,首尔:知知出版,2008年。

李承在,《八卦的科学探究》,首尔:未来场,2016年。

,《紫薇斗数的科学探究》,首尔:未来场,2017年。

李御宁,《数模拟:韩国人引领的尖端信息社会、读其未来的关键词》,首尔:思考之树,2006年。

李英兰,《阈限性》,首尔:东方印刷公司,2020年。

李英义,《神经科学哲学:从脑中心主义到具身主义》,坡州:Acanet出版社,2021年。

李允善,《韩国人与鬼怪共生》,首尔:多哈传媒,2021年。

李恩善,《寻找失去的超越:韩国儒教的宗教性省察与女性主义》,首尔:侍人出版社,2009年。

,《韩国女权主义神学家的儒教解读:从神学到信学》,首尔:侍人出版社,2023年。

李正勇著,李世亨译,《易的神学》,首尔:大韩基督教书会,2001年。

李正佑,《世界哲学史 1:地中海世界的哲学》,首尔:吉出版社,2011年。

,《世界哲学史 3:近代性的地图学》,首尔:吉出版社,2021年。

,《世界哲学史 4:后近代思维的视野》,首尔:吉出版社,2024年。

李正佑、金时天、金教彬等著,《气学的冒险:1,东西方哲学家、谈被流放的气的复活》,首尔:野出版社,2004年。

李钟旼,《中国思想与替代性近代性:阅读与书写汪晖的〈现代中国思想的兴起〉》,首尔:玄岩社,2017年。

李镇宇,《(以史书与考古发掘资料阐明的)综合性韩国史》,首尔:韩国文学放送,2021年。

李俊汉,《福尔摩斯阐明古代史秘密:寻找韩国古代史主角月支族的根源》,首尔:Book Lab,2021年。

李昌一,《邵康节的哲学:先天易学与相关思维》,首尔:深山出版社,2007年。

伊哈布·哈桑著,郑正镐、李素英译,《后现代主义概论:当代文化与文学理论》,首尔:翰信文化社,1991年。

李铉中,《易经与四书》,首尔:亦乐出版社,2004年。

林炳学,《易学与河图洛书》,坡州:韩国学术信息,2008年。

林宪圭,《从孔子到茶山丁若镛》,首尔:Para Academy,2019年。

林焕永,《阿里郎历史与韩国语的起源》,首尔:Segeon Enterprise,2015年。

张秉吉、韩国宗教文化研究所,《韩国宗教与宗教学》,首尔:青年社,2003年。

张锡晚,〈宗教概念的内面化与制度化〉,尹海东编,《宗教与殖民地近代》,首尔:与书共出版,2013年。

张立文等著,安裕璟译,《理的哲学》,首尔:艺文书院,2004年。

全洙俊,《从新科学到东方学》,首尔:大苑,1995年。

郑承泰,《查尔斯·哈茨霍恩的哲学神学》,大田:浸礼神学大学出版部,2013年。

郑宇珍,《身体的编年史:东亚身体的历史与哲学》,高阳:松树出版社,2021年。

郑允杓,《微尘中的无限宇宙:无限重叠宇宙的秘密》,釜山:分形书,2010年。

郑恩海,《儒教冥想论》,首尔:成均馆大学,2014年。

郑仁锡,《超个人心理学:东西睿智的整合与自我超越的范式》,首尔:大旺社,2009年。

郑一权,《勒内·吉拉尔与现代思想家的对话:模仿理论、后结构主义及解构主义哲学》,首尔:东研出版社,2017年。

郑在书,《反俄狄浦斯的神话学:为中国神话学的新建立》,坡州:创批,2010年。

,《消失的诸神的回归》,坡州:文学村,2022年。

郑在植,《传统的延续与变化》,首尔:Acanet出版社,2004年。

郑镇弘,《韩国宗教文化的展开》,首尔:集文堂,1988年。

郑镇弘、金泰渊、张锡晚等著,《韩国宗教学》,首尔:大韩民国学术院,2021年。

郑炯振,《来自千年王国苏萨那的桓雄》,首尔:一光出版社,2006年。

J.J. Clarke 著,赵贤淑译,《西方,与道教相遇》,首尔:艺文书院,2014年。

赵景达,《异端的民众反乱》,首尔:历史批评社,2008年。

赵兢镐,《儒学心理学的体系 3:人类生活的目标追求与普遍心理学之梦》,首尔:学知社,2021年。

李约瑟著,科林·罗南节略,金永植、金济宽译,《中国的科学与文明:思想背景》,首尔:鹊书房,1998年。

约瑟夫·坎贝尔著,李允基译,《(千面)英雄》,首尔:民音社,1999年。

曹玉九,《百字初文》,义王:이아出版社,2014年。

赵镛一,《东学造化思想研究》,首尔:东星社,1988年。

赵哲洙,《(刻在古代美索不达米亚上的)韩国神话的秘密》,首尔:金英社,2003年。

赵惠仁,《受伤的节操、羽翼的发展:儒教遗产与韩国资本主义的兴衰》,坡州:罗南出版,2007年。

,《从东方传向西方的近代公民社会:儒教礼治及自由观念的发展与西方传播》,坡州:集文堂,2013年。

约翰·亨德森著,文重养译,《中国的宇宙论与清代的科学革命》,首尔:昭明出版,2004年。

约翰·霍布森,《西方文明起源于东方》,郑庆玉,首尔:Ecolivres,2005年。

朱谦之著,全弘锡译,《中国所造就的欧洲近代:近代欧洲的中国文化热潮》,坡州:清溪,2010年。

齐格蒙特·鲍曼著,李日守译,《液态现代性》,首尔:江出版社,2009年。

齐格蒙特·鲍曼著,郑日骏译,《沦为废弃物的人生:现代性及其驱逐者》,首尔:新浪潮出版社,2008年。

吉尔贝·杜兰著,陈亨俊译,《想象界的人类学结构》,坡州:文学村,2007年。

- 车善根,《现代宗教学与大巡思想》,首尔:博文社,2023 年。
- 陈凯通,《古代中国中的上帝》,首尔:纯出版社,2009 年。
- 崔光镇,《韩国美学:论与西方、中国、日本的差异》,高阳:美术文化,2015 年。
- 崔东熙、李庆源,《新编东学(思想与经典)》,首尔:集文堂,2003 年。
- 崔民慈,《东学思想与新文明》,首尔:侍人出版社,2005 年。
- 崔钟成,《东学的神圣实践:初期东学与后期东学的思想与仪礼》,首尔:民俗苑,2009 年。
- 崔振德,《为朱子学辩护:罗整庵的理一分殊哲学》,首尔:清溪,2000 年。
- 克里斯托弗·沃格勒著,咸春成译,《神话、英雄与剧本写作》,首尔:无忧树,2005 年。
- 托马斯·S·库恩著,金明子译,《科学革命的结构》,首尔:鹊书房,2013 年。
- 托马斯·梅茨格著,罗成译,《摆脱困境》,首尔:民音社,2014 年。
- 汤姆·齐格弗里德著,高重淑译,《宇宙、另一台电脑:从量子电脑到 M 理论,以信息物理学看宇宙》,首尔:金英社,2003 年。
- 保罗·费耶阿本德著,郑炳勋译,《反对方法》,首尔:绿色出版社,2019 年。
- 平川彰著,李虎根译,《印度佛教的历史(上)》,首尔:民族社,1991 年。
- 表暎三、金容沃,《东学》,首尔:通木出版社,2005 年。
- 冯友兰著,朴成奎译,《中国哲学史》,首尔:鹊出版社,2005 年。
- 冯友兰著,郭信焕译,《中国哲学的精神(新原道)》,首尔:西光社,1993 年。
- 菲斯泰尔·德·库朗热著,金应钟译,《古代城市:对希腊·罗马信仰、法律、制度的研究》,首尔:Acanet 出版社,2000 年。
- 弗朗索瓦·朱利安,刘炳泰译,《运行与创造:东西方文化比较试论》,首尔:KC Academy,2003 年。
- 弗朗索瓦·朱利安著,许敬译,《孟子与启蒙哲学家的对话:奠定道德的基础》,坡州:翰蔚出版社,2006 年。
- 弗朗索瓦·朱利安,朴熙永译,《事物的倾向:中国人的思维方式》,坡州;首尔,2009 年。

弗里乔夫·卡普拉著,金容正、金东光译,《生命之网:生物系统的新的科学理解》,首尔:高阳,1998 年。

弗里乔夫·卡普拉著,李成范、金容正译,《现代物理学与东方思想》,高阳:凡阳社,2015 年。

卡尔·曼海姆著,林锡振译,宋虎根解题,《意识形态与乌托邦》,坡州:金英社,2012 年。

肯·威尔伯,《感觉与灵魂的相遇》,高阳:凡阳社,2007 年。

韩国道教文化学会,《甑山思想的多层分析》,首尔:青鸿出版社,2015 年。

韩奎成原著,韩弼勋编,《关于周易的 46 个问与答》,首尔:东日出版社,1996 年。

韩东锡,《宇宙变化的原理:阴阳五行原理》,首尔:大苑出版,2001 年。

韩美文化社编,《韩国易学大系》,首尔:韩美文化社,1998 年。

韩长庚,《周易正易》,首尔:生活与梦想,2001 年。

韩泰东,《思维之流》,首尔:延世大学出版部,2003 年。

许浩益,《韩国文化与天地人调和论》,首尔:东研出版社,2020 年。

,《天地人神学:韩国神学的新探索》,首尔:东研出版社,2020 年。

海伦·S·郑,《我为什么工作:心理学、脑科学、进化生物学、量子物理学回答的关于工作与生活的所有疑问》,坡州:Enlightenment,2012 年。

洪龙熙,《金芝河文学研究》,首尔:诗与诗学社,2000 年。

,《金芝河最后对话》,首尔:作家,2023 年。

黄善熙,《东学·天道教历史的再照明》,首尔:侍人出版社,2009 年。

黄泰渊,《孔子与世界:拼布文明时代的孔孟政治哲学,1-5》,坡州:清溪,2011 年。

,《韩国近代化的政治思想史:为清算伪近代化论(实学·北学·亲日开化论)与确立真正近代化哲学(朝鲜中华论·新尊王主义·民国思想·旧本新参论)》,坡州:清溪,2018 年。

,《远东的觉蒙与西方宽容国家的诞生:儒教帝国无限制宽容社会的西迁》,首尔:Sol Science,2022 年。

,《儒教帝国的冲击与西方近代国家的诞生:1.近代内阁制·官僚制·学校制度·市场经济·福利制度的起源。2.中国自由市场的冲击与西方市场经济的诞生》,首尔:Sol Science,2022 年。

,《儒教近代的一般理论:西方国家的儒教近代化与儒教国家的西方近代化》,首尔:韩国文化社,2023 年。

,《近代英国的孔子崇拜与道德学家们》,首尔:韩国文化社,2023 年。

,《近代德国与瑞士的儒教启蒙主义》,首尔:韩国文化社,2023 年。

,《近代法国的孔子热与启蒙哲学》,首尔:韩国文化社,2023 年。

,《孔子与美国的建国:儒教民主共和国的诞生》,首尔:韩国文化社,2023 年。

黄弼浩,《宗教辩护学·宗教学·宗教哲学》,首尔:哲学与现实社,2004 年。

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, 《人间是剧场》,北京:新星出版社,2016年。

徐仪明,《性理与岐黄》:中国社会科学出版社,1997年。

王存臻、宇宙论 and 严春友,《宇宙全息统一论》:山东人民出版社,1991年。

蒋锡昌,《庄子哲学》,上海:上海书局,1992年。

陈鼓应,《庄子今注今译》,北京:中华书局,1985年。

3,论文类

姜敦求,〈现代韩国的反宗教运动〉,《大巡思想论丛》29,2017年。

姜镛均,〈五行与八行的数学模型〉,《韩国精神科学会学术大会论文集》10,1999年。

高南植,〈先天天观与上帝的超越性:与上帝的神道、三界大权相关〉,《大巡思想论丛》8,1999年。

,〈以正心法与修心的终极倾向〉,《大巡思想论丛》13,2001年。

,〈整合性三界观与地·人关系的人尊逻辑:以地上神仙实现相关公事为中心〉,《大巡思想论丛》14,2002年。

,〈大巡思想中所体现的东学的位相与甌山的真东学展开〉,《大巡思想论丛》16,2003年。

,〈丹朱解冤传承的文学治疗学接近〉,《文学治疗研究》4,2006年。

,〈水云与甌山的民族主义要素比较〉,《新宗教研究》26,2012年。

,〈朝鲜末期姜甌山的历史认识与朝鲜观〉,《东亚古代学》59,2020年。

,〈韩日近代神道思想比较:以神道的出现背景与目的为中心〉,《日本近代学研究》72,2021年。

,〈姜甌山降世地井邑市所体现的九天上帝信仰及其样相:与全北井邑市望帝峰·客望里·甌山的暗示及井邑相关天地公事相关〉,《大巡思想论丛》40,2022年。

，〈近·现代时期姜甌山传承中出现的日本相关记录的样相与意义:以《大巡典经》(1929-1965)为中心〉，《日本近代学研究》81,2023年。

，〈开化期姜甌山思想中所体现的天地人三界的相关原理:与阴阳及神道相关〉，《国学研究论丛》32,2023年。

高允淑,〈天地‘以之为本’的哲学:以《周易》乾·坤卦〈大象传〉为中心〉,《韩国哲学论集》70,2021年。

教务部,〈天地生人用人〉,《大巡会报》13,1989年

，〈有基书 配天地之约则水源勿 其物难成〉,《大巡会报》30,1992年。

，〈孔子〉,《大巡会报》84,2008年。

，〈善者师之,恶者改之〉,《大巡会报》115,2010年

，〈定吾之心气,立吾之义理,求吾之心灵,任上帝之任意〉,《大巡会报》115,2010年

，〈石屏风〉,《大巡会报》119,2011年

，〈万事分已定〉,《大巡会报》148,2013年

，〈布喻文〉,《大巡会报》184,2016年

金敬宰,〈水云的侍天主体验与东学的神观〉,《东学研究》4,1999年。

金光建,〈阈限性(liminality)概念的多角度理解〉,《神学与实践》78,2022年。

金光年,〈不信看我足知觉〉,《大巡会报》136,2012年

金贵满,〈西方近代文明的萌动与大巡思想的文明观研究〉,大真大学硕士学位论文,2014年。

，〈大巡思想的宇宙论研究〉,《圆佛教思想与宗教文化》74,2017年。

，〈大巡思想的冠旺论研究〉,大真大学博士学位论文,2019年。

金己,〈阴阳五行说朱子学应用样相研究〉,成均馆大学博士学位论文,2012年。

金基升,〈水云崔济愚著作的编年史考察〉,《东学学报》3,2002年。

金大铉,〈大巡思想与海德格尔‘良心’概念之比较研究:以朝向根源的‘良心’回归性特征论议为中心〉,《大巡思想论丛》28,2017年。

，〈通过黑格尔劳动(Arbeit)概念所见的天地公事研究〉，《大巡思想论丛》32,2019年。

，〈关于德勒兹体系形成背景的研究:康德先验哲学体系深渊的逆流〉，《大巡思想论丛》37,2021年。

，〈对大巡真理解冤思想的解构论理解:以雅克·德里达(Jacques Derrida)的解构论为中心〉，《大巡思想论丛》39,2021年。

金德三、崔元赫、李京子，〈关于近现代范式转换与内在性的考察——以传统与近代的韩国式再考为中心〉，《人文科学研究》23,2014年。

金兰熙，〈混沌秩序诗学与金芝河谭诗的结构形成方式——以〈蜚语〉与〈粪海〉为中心〉，《国际语文》45,2009年。

金美林，〈《东医宝鉴》的养生观研究〉，韩国外国语大学博士学位论文,2009年。

金奉律，〈自动化社会与佛教,以及性〉，《新韩英语英文学会学术发表会论文集》2022(10)

金相日，〈大巡思想四大宗旨的文明史考察〉，《大巡真理学术论丛》1,2007年。

，〈过程神学的神的两本性与大巡思想的神人调化研究〉，《大巡真理学术论丛》3,2008年。

金相俊，〈全国都成两班——朝鲜后期儒教平等化机制〉，《社会与历史(旧韩国社会史学会论文集)》63,2003年。

金善熙，〈儒学者所观的有神论世界〉，《韩国宗教学会发表资料集》，韩国宗教学会,2014年。

金成焕，〈以韩国仙道脉络观甑山思想:以全北西部地区仙脉为中心〉，《大巡思想论丛》20,2009年。

，〈朝鲜丹学派与姜甑山的神系统治思想研究:从真人统神到天地公事〉，《道教文化研究》54,2021年。

金洙仁，〈所南郑思肖的《太极祭炼内法》修行论研究〉，圆光大学博士学位论文,2011年。

。

金永建，〈道家哲学与康德的审美性〉，《哲学论集》20,2010年。

，〈相关思维与审美秩序〉，《哲学论集》26,2011年。

金永均,〈脐带与数字 3 的研究〉,《比较民俗学》44,2011 年。

金永周,〈对西方二分法与东方阴阳法的克服——太极二分法〉,《社会思想与文化》4,2001 年。

金永镐,〈《诗经》之天属性与《诗篇》之神属性的比较研究〉,《圆佛教思想与宗教文化》71,2017 年。

金容俊,〈东学的神观与生命观:以李敦化的解释为中心〉,《东学学报》,2009 年。

金容焕,〈无极与太极相关联的大巡宇宙论研究〉,《大巡思想论丛》33,2019 年。

金容辉,〈对东学中所体现的道教要素的再检讨〉,《道教文化研究》24,2006 年。

,〈水云崔济愚的我国意识与东学的语源意义——以与西学和儒学的比较为中心〉,《韩民族文化研究》20,2007 年,

金允庆,〈朝鲜后期民间道教的展开与变容:以东学甌山教为中心〉,《道教文化研究》39,2013 年。

,〈19 世纪朝鲜最初的教团道教,无相坛研究:以《文昌帝君梦授秘藏经》为中心〉,《韩国哲学论集》63,2019 年。

金义成,〈大巡思想的哲学探究〉,成均馆大学博士学位论文,2017 年。

金益斗,〈相生·解冤·大同的‘天地炁’愿景与神明创出的文体〉,《千年的开始》11(3),2012 年。

,〈国文学者所观甌山姜一淳的思想〉,《井邑思想史:생골思想的 21 世纪愿景》,首尔:民俗苑,2017 年。

,〈东亚思想中的和解与相生——韩国近现代全北的思想运动及其展开样相〉,《第 93 届东亚古代学会学术大会资料集》,2023 年。

金钟瑞,〈韩国宗教思想研究的意义〉,《哲学思想》16,2003 年。

,〈现代宗教学的比较方法论〉,《哲学思想》16,2003 年。

,〈东西宗教间冲突与现代韩国的动态信仰〉,《宗教与文化》16,2009 年

金钟旭,〈作为复杂系的生态系与法界〉,《哲学思想》41,2011 年,

- 金周官,〈以跨文化比较所见作为再生运动的东学〉,《东学学报》35,2015年。
- 金芝河,〈寻找白阴的美学II〉,《民族美学》4,2005年。
- 金鐸,〈东学思想的宗教传承——以甑山思想为中心〉,《忠清文化研究》25,2021年。
- 金鐸,〈东学教‘归先天’思想的内容与意义〉,《大巡思想论丛》48,2024年。
- 金泰洙,〈关于天地公事所体现仪礼性格的研究〉,大真大学博士学位论文,2013年。
- 金泰洙,〈《典经》中所体现入门仪礼研究〉,《大巡思想论丛》24(2),2015年。
- 金泰洙,〈大巡思想中所体现无自欺的相生伦理:以与康德、密尔伦理观的对比为中心〉,《大巡思想论丛》27,2016年。
- 金泰洙,〈对《震默祖师遗迹考》与《典经》中所体现震默说话差异的再解释:以文献传承与口传传承的差异为中心〉,《大巡思想论丛》41,2022年。
- 金学权,〈《易传》中的修养问题〉,《东方哲学》31,2009年。
- 金汉九,〈东学天道教的文化人类学考察〉,《社会科学论丛》,1990年。
- 金贤子,〈坎贝尔的神话论〉,《宗教与文化》6,2000年。
- 金洽荣,〈道(Tao)基督论(Christotao)序说〉,《宗教研究》54,2009年。
- 罗权洙,〈大巡真理会的理想社会论研究〉,大真大学博士学位论文,2016年。
- 卢吉明,〈光复以后韩国新宗教运动的展开与研究动向〉,《宗教与文化》3,1997年。
- 卢吉明,〈全球化与‘解冤相生’〉,《大巡真理学术论丛》4,2009年。
- 大巡宗教文化研究所,〈道主奉天命II〉,《大巡会报》174,2015年。
- 都珖淳,〈道教的科学思想〉,《道教学研究》5(1),1990年。
- 柳海春,〈东学歌辞中所体现的近代意识与男女平等〉,《语文学》140,2018年。
- 文永彬,〈整合性生命理解与社会伦理学含义〉,《基督教社会伦理》12,2006年。
- 闵丙熙,〈The republic of the mind: Zhu Xi's “learning (xue)” as a sociopolitical agenda and the construction of literati society〉,[S.l.]:哈佛大学博士学位论文,2007年。
- 闵丙熙,〈东亚传统知的结构与近代转变;性理学与东亚社会;寻找其新的解释框架〉,《史林》32,2009年。

朴大生,〈关于大巡思想在咨询中的应用研究〉,大真大学硕士学位论文,2011年。

朴玛利亚,〈后现代社会与韩国新宗教,后现代社会与大巡真理会——以多元性的实现为中心〉,《新宗教研究》20,2009年。

朴孟洙,〈东学系宗教运动的历史展开与思想的时代变化〉,《韩国宗教》37,2014年。

朴炳勋,〈东学降笔研究〉,《宗教研究》80,2020年。

朴尚奎,〈近代韩国新宗教组织研究〉,城南:韩国学中央研究院博士学位论文,2022年。

,〈大巡信仰的天界观念:以无极道为中心〉,《宗教研究》,2022年,

,〈海月的东学道统传授话语研究:以文献考证为中心〉,《大巡思想论丛》48,2024年。

朴成宇,〈旺相休囚死理论研究〉,公州大学硕士学位论文,2006年。

朴胜植,〈阴阳合德的意义与思想价值〉,《大巡思想论丛》2,1997年。

朴成柱,〈东学的创道与既有宗教的关系〉,《东学研究》28,2010年。

朴溶哲,〈解冤相生实现的考察〉,《大巡思想论丛》4,1998年。

,〈对道通真境的理解〉,《大巡思想论丛》5,1998年。

朴仁奎,〈韩国新宗教的咒文修行:以东学系与甌山系新宗教为中心〉,《宗教与文化》32,2017年。

朴在炫,〈韩国近代时期大巡思想的特质:以超民族主义与近代及后近代价值为中心〉,《大巡思想论丛》24,2014年。

,〈大巡真理会信仰对象研究:以宗教哲学方法论为中心〉,大真大学硕士学位论文,2014年。

朴正镐,〈水云崔济愚的神观〉,《统一人文学》74,2018年。

朴钟天,《相生的神学》,首尔:韩国神学研究所,1991年。

朴钟天,〈从‘下层(subaltern)’观点看韩国自生新宗教思想:以水云、甌山、少太山的比较为中心〉,《大巡思想论丛》,2021年。

,〈从神仙思想观东学与甌山道〉,《民族文化研究》96,2022年。

朴钟铉,〈韩流文化现象的宗教哲学起源与分析〉,《神学论坛》76,2014年。

朴俊永,〈中国先秦时期鬼神观念的形成与展开研究:以《说文解字》‘鬼’部为中心〉,明知大学硕士学位论文,2012年。

朴镇元,〈对近代化的韩国新宗教的应对样相研究〉,首尔大学硕士学位论文,1992年。

朴赞国,〈人与人工智能的未来:人与人工智能的存在论〉,韩国后人类学会编,《人工智能与新规范》,坡州:Acanet出版社,2018年。

朴泰奉,〈韩国思想与文化中所体现的三数原理研究〉,公州大学博士学位论文,2020年。

方仁,〈作为古代中国宇宙论的一种形态的阴阳五行说〉,《宗教研究》4,1988年。

裴奎汉,〈关于人类与世界未来的解冤相生思想研究〉,《大巡思想论丛》30,2018年。

裴文奎,〈甌山教中所体现的东学面貌考察——以《大巡典经》初版中所体现‘东学相关内容’为中心〉,《东学学报》41,2016年。

裴永基,〈东学思想与甌山思想的对比论〉,《古朝鲜檀君学》6,2002年。

裴永淳,〈东学与西学的差别性问题:以‘运则—道则同 理则非’为中心〉,《大邱史学》73,2003年。

白乐晴、朴孟洙、金容沃,〈再寻东学叩问今日之路〉,《创作与批评》秋,2021年。

白珉静,〈以上帝与心概念比较丁若镛与崔济愚的思维〉,《民族文化》61,2022年。

石昌勋,〈对跨国移居现象的款待宗教思想考察:以大巡思想的‘良心’为中心〉,《大巡思想论丛》,2022年,

成海英,〈水云崔济愚宗教体验的比较宗教学研究:以‘体验—解释框架’的相互关系为中心〉,《东学学报》18,2009年。

苏光燮,〈五行的数理物理学模型〉,《韩方成人病学会志》1(1),1995年。

苏炳善,〈朱子学与托马斯主义的哲学比较〉,韩国学中央研究院博士学位论文,2005年。

苏在学,〈阴阳五行说研究〉,圆光大学东方学大学院博士学位论文,2005年。

孙炳郁,〈东学与佛教念佛禅的修证体系比较〉,《东学学报》23,2011年。

孙润洛,〈亚里士多德的要素理论:以《生成消灭论》中所体现要素的生成—消灭机制为中心〉,《西洋古典学研究》31,2008年。

宋奉九,〈孟子的浩然之气与东学的守心正气比较研究〉,《东学学报》66,2023年。

宋钟仁,〈作为认识论方法的‘想象力’试论〉,《哲学与文化》21,2010年。

宋泰铉,〈加斯东·巴什拉:从科学哲学到想象力哲学〉,《韩国法国学论集》42,2003年。

,〈科学与诗:加斯东·巴什拉的二元性与统一性〉,《世界文学比较研究》36,2011年。

宋夏明,〈大巡真理会朴牛堂都典的宗教活动及其意义〉,大真大学硕士学位论文,2020年。

。

孙伟杰,〈从东晋时代至宋元道教‘三十六天说’的发生过程与层积〉,《大巡宗学》4,2023年。

孙江,〈黄帝来自巴比伦:拉古伯里的‘中国文明西来说’及其向东亚的传播〉,《概念与沟通》5,2010年。

安成鎬,〈17世纪初利玛窦《天主实义》与19世纪詹姆斯·理雅各中国儒教经典英译本中所使用‘上帝’术语的神学连续性〉,《韩国基督教与历史》32,2010年。

,〈关于约翰·罗斯的中国儒教原始一神论与中国语圣经翻译术语论争的神学立场〉,《韩国基督教与历史》40,2014年。

安信,〈苏格兰宗教现象学派的‘起源’:以尼尼安·斯马特与安德鲁·沃尔斯为中心〉,《宗教文化研究》9,2007年。

,〈宗教与科学以及宗教学:关系类型的多样性与宗教学的作用〉,《宗教与文化》19,2010年。

,〈利玛窦与大巡思想关系性研究:对大巡思想基督教宗长的宗教现象学解释〉,《大巡思想论丛》36,2020年。

安裕璟,〈朝鲜中·后期宗教性天观的展开样相:以退溪、茶山、水云、甌山为中心〉,《大巡思想论丛》36,2020年。

,〈儒学与大巡思想的生命论比较考察〉,《大巡思想论丛》42,2022年。

安钟洙,〈利玛窦的理气观〉,《哲学论丛》60(2),2010年。

安贤淑,〈金一夫的正易思想与大巡思想比较研究〉,大真大学硕士学位论文,2021年。

梁茂木,〈作为救援真理的阴阳合德与民主主义〉,《大巡思想论丛》2,1997年。

- ,〈关于解冤相生实践方案的研究〉,《大巡思想论丛》4,1998年,
- 严慧珍,〈大巡真理会教化方法的讨论教育性接近〉,大真大学硕士学位论文,2019年。
- 吴锡,〈大巡思想的灵魂论研究〉,大真大学博士学位论文,2019年。
- 刘权宗,〈关于儒教文化传统研究的整合性学问展望〉,《哲学探求》22,2007年。
- 尹相哲,〈《易经》的天人合一观研究〉,首尔:成均馆大学博士学位论文,2014年。
- 尹胜龙,〈关于新宗教反结构(communitas)性的小考:以朝鲜末期宗教现象为中心〉,首尔大学硕士学位论文,1982年。
- 尹龙男,〈朱子理说的重构〉,《东方哲学研究》8,1988年。
- 李康河,〈金芝河诗集《以燃烧的渴求》研究:极限境况中阈限性的成功与失败〉,《批评文学》81,2021年。
- 李庆源,〈韩国近代天思想研究〉,成均馆大学博士学位论文,1998年。
- ,〈大巡真理的近代性与变革思想〉,《东学学报》9(2),2005年。
- 李光模、张顺熙,〈关于复杂性理论适用性的案例研究〉,《韩国社会与行政研究》15(1),2004年。
- 李光株,〈谋事在天,成事在人〉,《大巡会报》249号,2021年。
- 李吉勇,〈从修养论看韩国新宗教的结构特征——以东学与甌山教为中心〉,《东学学报》25,2012年。
- 李道钦,〈作为后现代思想的东方哲学的可能性与界限〉,《东学学报》10,2005年。
- 李东熙,〈近代德国哲学家对立的佛教理解与接受〉,《黑格尔研究》29,2011年。
- 李奉镐,〈孔子的‘正名’与老子的‘非常名’:老子的道与索绪尔的语言学:真正的相遇〉,《哲学研究》148,2018年。
- 李善英,〈新宗教与修行:天道教修行实际——以咒文修炼为中心〉,《新宗教研究》14,2006年。
- 李英兰,〈1890年北美平原印第安人鬼舞仪式研究〉,《戏剧教育研究》3(-),1999年。
- ,〈从表演学观点看演技现象本质的研究〉,中央大学博士学位论文,2012年。

李英义,《神经科学哲学》,坡州:Acanet 出版社,2021 年。

李英在,〈孔子的‘恕’概念的共感道德论解释〉,《韩国政治学会报》47(1),2013 年。

李恩善,〈今日的‘后人类’(posthuman)时代中,何使人继续之为人?:儒教女性主义与‘另一种基督论’(the other Christology)〉,《儒教思想文化研究》52,2013 年。

,〈韩流与韩国儒教传统以及女性的살림灵性〉,韩国文化神学会编,《以韩流做神学》,首尔:东研。2013 年。

李恩姬,〈从表层与深层视角观大巡真理会:从宗教体验观点〉,《大巡思想论丛》27,2016 年。

李在杰,〈康德有机体论‘自组织化’概念与分形理论的交叉研究——关于有机体、生命性、无限的美学前提〉,《文化与融合》44(9),2022 年。

李在元,〈大巡思想的宇宙观研究:以时间观与空间观为中心〉,《大巡宗学》2,2022 年。

李钟兰,〈以《典经》思想分析所观‘我们哲学’的方法论〉,《大巡思想论丛》,2018 年,

李智英,〈大巡思想的美学研究:以崇高美、德辉美、调和美为中心〉,大真大学博士学位论文,2024 年。

李振勋,〈关于 12 运星的研究〉,公州大学硕士学位论文,2010 年。

李灿九,〈东学的天道观研究〉,大田大学博士学位论文,2004 年。

李灿熙,〈大宗教三一哲学研究〉,成均馆大学博士学位论文,2020 年。

李哲浩,〈金芝河的灵性:1970 年代民众神学与基督教生命政治的一脉络〉,《东岳语文学》68,2016 年。

李香万,〈从魂魄论到灵魂论〉,《天主教神学与思想》67,2011 年。

李铉中,〈通过易学范式的韩国哲学史性理解〉,《东西哲学研究》16(1),1998 年。

,〈《正易》干支度数原理(1)〉,《东西哲学研究》27(-),2003 年。

李浩烈,〈关于大巡思想阴阳论的研究〉,大真大学硕士学位论文,2015 年。

林炳学,〈邵康节的象数易学对韩国新宗教的影响:以东学与圆佛教为中心〉,《东西哲学研究》78(-),2015 年。

林永昌,〈新世纪生活的要谛——诚〉,《大巡思想论丛》9,2000年。

林泰弘,〈东学修养论中所体现的儒学性格〉,《儒教文化研究》8,2006年,
〈东学研究 20 年回顾(1995-2014):神观、神秘体验以及比较研究〉,《韩国哲学论集》
45,2015年。

张荣昌,〈关于盘索里文化扩散的研究〉,庆熙大学博士学位论文,2012年。

全成乾,〈茶山灵知说的神学可能性〉,《韩国宗教学会发表资料集》,韩国宗教学会,2014
年。

全成基,〈老子〉,《大巡会报》147,2013年。

全成佑,〈马克斯·韦伯的儒教论——批判性重构〉,《南冥学研究》16,2003年。

全弘锡,〈近代欧洲启蒙主义中宋儒理学的影响及其文化哲学意义——以法国笛卡尔学派
左派贝尔与右派马勒伯朗士为中心〉,《东方哲学研究》57,2009年。

〈对近代韩国民族宗教的世界文明史照明:通过文明(宗教)轴心性接近提出新宗教研究的
新方向与方法论〉,《东亚古代学》54,2019年。

郑炳勋,〈费耶阿本德:超越客观主义与相对主义〉,《科学哲学》,坡州:创批,2011年。

郑宇珍,〈对相关思维的批判考察〉,《泛韩哲学》58,2010年。

〈东方科学的逻辑:关于感应类型的研究〉,《道教文化研究》42,2015年。

郑在书,〈湖南道教的真人待望论与姜甌山的诞降〉,《大巡思想论丛》41,2022年。

杰森·格林伯格,〈Searching for the Historical Jeungsan while Beholding the Hagiographical
Jeungsan〉,大真大学博士学位论文,2024年。

赵晟桓,〈以生命解读韩国思想史(2)金芝河的生命开辟思想:以〈人间的社会性圣化〉的
东学解释为中心〉,《文学/史学/哲学》57(0),2019年,pp.95-110.

〈东学的自生性近代性:以海月崔时亨的人观与世界观为中心〉,《神学与哲学》36,2020
年。

赵晟桓、李宇镇,〈‘东学’概念诞生的思想史意义——从创道到创学〉,《儒学研究》
58,2022年。

赵英淑,〈《东医宝鉴》宇宙本体论研究〉,《道教文化研究》33,2010年。

赵镛一,〈东学造化思想研究〉,东国大学博士学位论文,1986年。

赵贤鹤,〈东方与西方的相遇〉,《韩国精神科学会学术大会论文集》21,2004年。

,〈三界Ⅱ〉,《韩国精神科学会学术大会论文集》2014(10),2014年..

赵慧珍,〈作为抵抗仪礼的‘五广大游戏’与‘东学’‘三一运动’的相关性——小说《土地》的叙事特性与抵抗仪礼研究〉,《现代文学研究》78,2022年。

曹熙永,〈徐命膺先天易学的建立与时代意义〉,《哲学研究》98,2012年。

朱谦之著,全弘锡译,《中国所造就的欧洲近代:近代欧洲的中国文化热潮》,坡州:清溪,2010年。

朱昭妍,〈大巡思想的德伦理研究〉,大真大学博士学位论文,2024年。

陈普性,〈19世纪后半朝鲜社会变革性公共意识的两支〉,《人文社会 21》13(2),2022年。

。

陈普性、金钟坤,〈东学的连带性共同体意识与近代之路〉,《大同哲学》104,2023年,.

陈亨俊,〈新科学精神与新人类学精神〉,《弘大论丛》19(1),1987年。

车南姬,〈崔济愚的天主与鬼神〉,《话语 201》11(1),2008年。

车南姬、柳智妍,〈黄玗(1855-1910)的东学认识与批判〉,《社会科学研究论丛》15,2006年。

车善根,〈正易思想与大巡思想的比较研究〉,《宗教研究》60,2010年。

,〈水云与甌山宗教思想的比较研究〉,《宗教研究》69,2012年。

,〈甌山系新宗教概括性记述中的问题点与改善方向〉,《新宗教研究》30,2014年。

,〈通过巫俗与甌山解冤思想比较所观大巡思想研究观点的问题〉,《大巡思想论丛》38,2021年。

,〈大巡思想的同一性与其研究资料的问题〉,《大巡宗学》1,2021年。

,〈史密斯与史密斯,宗教学的铁匠们——从‘宗教’到‘宗教们’〉,《宗教研究》82(2),2022年。

，〈通过真法咒与吕祖全书所观灵台与内庭〉，《大巡宗学》4,2023 年。

崔民慈，〈从东西方思想观点照明的东学:肯·威尔伯的全息层级整体主义(holarchic holism)与水云的‘侍’中所体现的整合性愿景〉，《东学学报》23,2011 年。

崔奉永，〈‘社会’概念中所预设的个体与整体的关系与类型〉，《社会思想与文化》1(-),1998 年。

崔秀彬，〈道教所观的彼世——神仙与死者们的世界中反映的道教世界观与救赎〉，《道教文化研究》41,2014 年。

崔元赫，〈东学思想与大巡思想的自生性近代性比较研究〉，《Studies on Humanities and Social Sciences (SHSC)》6(1),2024 年。

崔正惠、崔正俊，〈阿部泰山的 12 运星理论考察〉，《人文学研究》48,2021 年。

崔钟硕，〈甌山教中所体现的佛教要素:以弥勒信仰的接受为中心〉，《禅文化研究》23,2017 年。

崔振德，〈朱子学的理气论与鬼神论〉，《阳明学》0(23),2009 年。

崔致峰，〈关于大巡思想太极的研究〉，《大巡思想论丛》23,2014 年。

，〈以朱子学观大巡思想之心的研究:以虚灵、知觉、神明为中心〉，《大巡思想论丛》31,2018 年。

，〈对‘大巡’的体用论研究〉，大真大学博士学位论文,2020 年。

崔亨根，〈宣教与文化变化〉，《宣教神学》16,2007 年,pp.1-21.

河智英、金泰洙，〈大巡思想中所体现《中庸》的宗教教育含义〉，《宗教教育学研究》73,2023 年。

韩升勋，〈开辟与改辟:朝鲜后期默示终末性开辟概念的 18 世纪起源〉，《宗教与文化》34,2018 年。

，〈弥勒、开辟、世直:东亚宗教史中的危机与革世认识〉，《宗教与文化》40,2021 年。

韩亨祚，〈阴阳与鬼神:以气的合理理论接近的超自然现象〉，《国学研究》14,2009 年,pp.551-586.

咸荣大,〈18-19 世纪西学中源论的展开及其含义——朝鲜学者对西学的应对逻辑〉,《汉文古典研究》40(1),2020 年,pp.243-267.

许南珍,〈姜甌山的‘开辟’与新文明〉,《大巡思想论丛》32,2019 年。

许正花,〈华严思想与现代物理学的比较研究〉,东国大学硕士学位论文,2003 年。

许熏,〈世界主要宗教思想存在大巢穴的考察:与大巡思想比较〉,《大巡思想论丛》35,2020 年。

洪龙熙,〈金芝河文学研究〉,首尔:庆熙大学博士学位论文,1998 年。

黄宗源,〈20 世纪初叶天道教人乃天教义及心性论的批判性研究〉,《大同哲学》44,2008 年。

,〈大巡真理与东学的诚·敬·信比较研究〉,《大巡真理学术论丛》8,2011 年。

,〈崔济愚与朴殷植的儒教改革方向、平等观、对西方近代文明的态度〉,《退溪学与儒教文化》49,2011 年。

,〈崔济愚天主观念的三种根源〉,《Aporia Review of Books》2(8),2014 年。

,〈东学的无为思想研究〉,《大同哲学》66,2014 年;

,〈东学神观念的三种思想渊源——以与巫俗、天主教、儒学的关系为中心〉,《儒学研究》32,2015 年。

,〈李敦化宇宙观与人观所具有的东西方哲学融合特征及生命哲学意义:以《新人哲学》为中心〉,《儒学研究》36,2016 年。

,〈金芝河的生命运动论与东学思想的现代解释〉,《韩国哲学论集》81,2024 年

黄泰渊,〈对西方自由市场论与福利国家论的孔孟与司马迁无为市场理念与养民哲学的影响〉,《韩国学》35(2),2012 年。

,〈孔子的共感无为·现世主义与西方宽容思想的东亚起源(上)〉,《韩国学》36(2),2013 年。

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 (韩国儒学者对利玛窦神论的反论)”, 《东亚研究》 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-filozofiski 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 年。

摘要

东学思想与大巡思想自生性近代性的比较研究

——以天地人三才论为中心

崔元赫

大巡学系

大真大学研究生院

今日,东学(东学 東學)农民运动正被重新评价为可与法国大革命相媲美的近代运动,大巡(大巡)思想则作为能够通过传统东方思想说明近代世界变迁的自生性思想而备受关注。本论文以作为东方哲学思维方法的“东学”概念为核心,旨在论证这两种思想体系(东学与大巡)均通过对天、地、人三才宇宙论的重构,构筑了东亚的自生性近代性。

东学与大巡思想此前作为东亚的自生性近代性,在与后现代哲学的比较中已被广泛、独立地讨论。然而,既有的自生性近代性讨论并未着重强调它们与西方现代性所共有的东方源头。

此外,这两种思想至今尚未围绕“东学”概念所体现的总体性东方哲学思维体系而相互关联进行研究。本论文以“神圣与世俗的重新安排”这一多重现代性概念为基础,通过东方哲学的相关性思维方法,比较两种思想各自天观、地观、人观的自生性近代性,旨在更清晰地呈现两者的价值。

作为比较的具体方法论途径,本论文借鉴三种宗教人类学的研究方法:葛瑞汉(A.C. Graham)的相关性思维论、维克多·特纳(Victor Turner)的阈限性理论、安东尼·华莱士(Anthony Wallace)的复振运动理论。同时运用三种理论的原因在于它们在比较研究中能良好配合。第一,相关性思维理论可阐明东西方思维方式的认知论差异,从而厘清自生性近代性与现代性之间的区别。第二,阈限性理论对于解释作为神圣仪式重新安排的近代性重置过程是有效的;第三,复振运动理论则有助于解释重新安排过程中传统的继承。

东学思想与大巡思想的自生性近代性,始自对欧洲帝国主义侵略之前,赴东方传教的耶稣会士利玛窦(Matteo Ricci)所提出问题的回应。利玛窦批评东亚的天地人观点过度强调合理化,只强调天地的属性,而缺乏天地的人格神性。对此,东学思想与大巡思想通过外在天的显现与超越天的人间化身等概念,提出整合东西方天地人观的神圣与世俗重新安排。基于相关性推理,这两种思想所设想的超越性天能整合东西方天地人观的优秀面向。

强调实体的西方天地人观将该等存在视为分化的,而强调属性的东方天地人三才宇宙论则将其视为同化、凝聚与嫁接的。对此,东学思想试图通过提出超越性天观、其后的地物化以及视人为与天对等的人本主义人观,以统合东西。东学思想首次出现于以黄帝(黄帝)为起源的东亚 4617 年文明史中,其天地观与朝鲜社会产生共鸣,并发展为大规模的农民运动。然而,由于未能克服儒教的局限,东学思想最终失宠,沦为作乱与治乱性运动。

对此,大巡思想通过将天、地、神的概念在以神圣借由人体降生及神人相依原理为前提的物化理论中加以结合,重新发现潜藏于东方思想中的天地人功能。透过神人调化的概念,重新发现潜藏于东方思想中的外在天与神圣存在的功能,而从外在天观点出发的天、地、人三界,则因东学思想在儒教局限下未能实现这些概念,从而由大巡思想重新激活。大巡思想透过解冤相生(解决怨恨以达相互裨益)与报恩相生(感恩回报恩惠以达相互裨益)等教义重新定义东学思想,构筑了一种能够应用于日常现象、整合天、地、神之相关性推理的自生性近代性。依据大巡思想的阴阳合德、神人调化、解冤相生、道通真境等宗旨,大巡思想呈现一种与天、地、人三界、后天、相生、神道、地上乐园、地上神仙等相关性思想相和谐的新自生性近代性,并将天地人三才宇宙论作为真东学(参东学)而提出。

关键词:自生性近代性、东学(東學)、真东学(参东学)、大巡(大巡)思想、天地人三才、相关性思维、阈限性、复振运动、物化理论、神人相依原理(神人依导)、作乱、治乱