

# 동학 천관(天觀)의 존재론적 전환

윤상현\*\*

텍스트의 시층(時層) 분석을 중심으로\*

**초록** 본 연구는 19세기 조선의 천관(天觀) 변천이라는 지성사적 맥락 속에서 동학 천관의 독자적 위상과 존재론적 전환의 의미를 규명하고자 하였다. 이를 위해 『동경대전』과 『용담유사』를 저술 시기에 따른 시층(時層)별로 분석함으로써, 최제우의 천 인식의 고정된 교리가 아니라 역동적으로 진화해 온 과정임을 밝혔다.

분석 결과, 최제우의 천관은 크게 세 단계의 존재론적 전환을 거쳤다. 1단계는 신비체험 이전의 시기로, 천(天)은 인간의 보편적 운수를 결정하는 외재적·규정적 실체로 인식되었다. 2단계는 신비체험 이후의 전환기로, 이때의 천은 인격적 소통의 대상인 ‘하늘님’인 동시에 ‘지기’(至氣)와 ‘귀신’(鬼神)이라는 기화(氣化)의 원리가 중첩되는 다면적 실체로 확장된다. 3단계는 수행의 완성기로, 외재했던 신성이 주체의 내면과 통합되어 우주적 권능을 운용하는 ‘무궁한 나’로 확장되는 지점이다.

본 연구는 이러한 분석을 토대로 동학의 천관을 ‘내재적 신비주의’로 규정하며, 이를 기존의 범재신론적 해석과 차별화한다. 범재신론이 신에 의한 세계의 포섭이라는 존재론적 초월을 지향한다면, 동학은 ‘시’(侍)의 관계적 실천 속에서 개체가 우주적 지평으로 확장되는 ‘관계적 초월’을 추구한다. 특히 수운이 서학을 ‘기화가 없는 신’(身無氣化之神)이라 비판한 지점은, 신성을 매개적·외재적 대상으로 간주하는 태도를 부정하고 주체의 내면에서 발현되는 신령과 기화의 무매개적 일치를 강조한 존재론적 선언으로 풀이된다.

이 글은 이러한 분석을 통해, 최제우 천관의 개념적 변화가 포교 대상에 따른 용어 전략이 아니라 수운의 사유가 실질적으로 심화된 결과임을 시층 분석으로 입증하였다는 점에서 방법론적 의의를 지닌다. 나아가 동학의 천관은 서구 신학의 창조주나 성리학의 추상적 리(理)와 구별되는 동아시아 천관사의 독자적 분기점으로서, 19세기 조선의 민초

\* 이 연구결과물은 2023학년도 경남대학교 대학특성화사업비 지원에 의한 것임.

\*\* 경남대 역사학과 조교수

들이 천정(天定)의 굴레를 벗어나 스스로 운수를 짓는 신성내재적 주체로 거듭날 수 있는 토대가 되었다.

주제어 최제우, 신비체험, 동경대전, 용담유사, 시천주

## 1. 머리말

동아시아 사상사에서 천관(天觀)은 단순히 종교적·철학적 관념의 차원을 넘어, 인간의 존재론적 지위, 사회적 위계, 보편적 가치에 대한 이해를 결정하는 핵심 범주였다.<sup>1</sup> 기존 연구들이 천관을 인격천/비인격천, 자연천/의지천 등 유형별로 분류하거나 특정 사상가의 천관을 개별적으로 분석하는 접근법을 취했다면, 본 연구는 19세기 조선 천관의 역사적 전개를 통시적 관점에서 고찰하여 동학 천관의 독자적 위상을 규명하고자 한다.

특히 본 연구는 동학을 천관(天觀)의 범주에서 접근한다. 일부 선행 연구에서는 동학을 ‘신관’(神觀)으로 분석하여 범재신론 등 서구 신학 개념으로 해석했으나, 이는 동학을 동아시아 사상 전통의 맥락에서 분리시킬 위험이 있다. 최제우는 천(天), 천도(天道), 상제(上帝), 천주(天主) 등 동아시아 ‘천’ 전통의 용어를 일관되게 사용했으며, 1860년 수운의 신비체험은 인격신적 요소를 강하게 갖지만, 이는 ‘천’과 인간의 새로운 관계 방식을 여는 체험이었다. 따라서 본 연구는 동학을 상고 시대 상제 숭배에서 성리학의 천즉리를 거쳐 동학에 이르는 동아시아 천관의 역사적 변천 속에서 이해한다.

최수운의 천/신관에 관한 국내 연구는 대체로 세 가지 경향으로 나뉜다. 첫째, 종교학적 접근은 최수운의 신비체험을 강조하며 천주(天主), 지기

1 동아시아에서 ‘천’의 함의에 대해서는 다음의 논의들을 참고할 것. 풍우란(1999), 박성규 역, 『중국철학사』, 서울: 까치; 미조구치 유조 외(2011), 김석근 외 역, 『중국사상문화사전』, 책과함께; 미조구치 유조(2012), 조영렬 역, 『중국제국을 움직이는 네 가지 힘』, 글항아리, pp. 14-197; 이상익(2020), 『한국 성리학사론』 1, 삼산, pp. 23-244.

(至氣), 신령(神靈), 기화(氣化) 등을 화이트헤드의 과정신학 개념으로 분석하여 범재신론(pantheism)으로 보는 견해로, 동학의 천주가 만물에 내재하면서 초월하는 신적 존재라는 해석이다.<sup>2</sup> 이는 동학을 서구 근대 철학과 소통시키려는 선구적 시도였으나, 정적 개념틀로 역동적 과정을 포착하는 한계가 있다. 화이트헤드식 범재신론은 신이 세계와 상호작용하는 과정을 설명하지만 여전히 신과 세계의 미세한 존재적 분리를 전제한다. 반면 최제우가 체험한 통합 이전의 인격적 하늘님, 통합 순간의 지기 강림을 거쳐 우주적 주체로 확장되는 ‘무궁한 나’라는 존재론적 통합을 설명하기는 어렵다.

둘째, 서양철학 및 정치철학적 접근은 최제우의 주문을 화이트헤드의 과정철학으로 분석하여, 천주와 지기를 ‘인격신적 요소’와 ‘비인격적 궁극자’의 결합으로 해석한다.<sup>3</sup> 이러한 경향은 동학을 서로 모순되는 사상 요소들의 결합으로 보는 특징이 있다. 그러나 이는 논리적 형이상학 범주로 최제우의 체험적 역동적 개념을 설명하려 함으로써 범주와 실재를 혼동한다. 화이트헤드 철학과 달리 최제우는 천주와 지기를 모순적 관계로 인식하지 않았다는 점에서도 한계가 있다.

셋째, 유학사상사적 접근은 최제우 부친의 영남 계열 성리학 배경과 천주학의 영향을 강조하며, 1855년 수운이 『천주실의』를 접한다는 ‘을묘천서사건’을 경신년 신비체험에 버금가는 중요한 사건으로 본다.<sup>4</sup> 이러한 연구들은 다산 천주학과 의 연관성을 제기한 점에서 의의가 있으나 다음과 같

- 
- 2 김경재(1999), 「수운의 시천주 체험과 동학의 신관」, 『동학연구』 4; 성해영(2017), 『수운 최제우의 종교체험과 신비주의』, 서울대학교출판문화원.
  - 3 김상일(2001), 『수운과 화이트헤드: 동학주문 12자에 대한 과정철학적 풀이』, 지식산업사; 노태구(2002), 「동학의 지기와 천주의 변증법적 관계에 대해: 조화의 정치사상을 위해」, 『동양정치사상사』 1(2).
  - 4 김용휘(2005), 「동학 신관의 재검토: 수양론적 관점에서 본 신관」, 『동학학보』 9(1); 김용휘(2007), 『우리 학문으로서의 동학』, 책세상; 김용욱(2021), 『동경대전 1』, 통나무; 김용욱(2023), 『동경대전 2』, 통나무; 백민정(2022), 「上帝와 心 개념으로 비교한 정약용과 최제우의 사유」, 『民族文化』 61.

은 몇 가지 문제가 있다. 우선 ‘을묘천서사건’은 제자들의 기억으로 편찬된 『도원기서』 등 기록들에서만 나타나고 최제우의 직접 저술인 『동경대전』과 『용담유사』 어디에도 이 사건이 언급되지 않는다. 또한 최제우는 천주교를 “신무기화지신”(身無氣化之神, 몸에 기화하는 신이 없다)이라 비판하며 자신의 도를 “무위이화”(無爲而化)라 선언함으로써, 천주교와의 근본적 차이를 강조했다. 동학을 유학과 천주학의 결합으로 보는 것은 『동경대전』과 『용담유사』에서 반복적으로 강조되는 1860년 경신년 신비체험과 그 이후 3년간의 수행을 통한 독자적 존재론적 전환을 간과한다.

본고에서는 최제우의 경신년 체험을 다룰 때, 신비체험을 ‘궁극적 실재(Ultimate Reality)와의 합일’로만 규정하는 특정 종교학적 정의를 무비판적으로 수용하지 않는다. 이러한 정의는 서구의 인격신적 전통에 치우쳐 있어, 신과의 ‘합일’이 아닌 ‘인식’이나 ‘조우’, 혹은 불교적 ‘깨달음’과 같은 다양한 층위의 영성 체험을 포괄하는 데 한계가 있기 때문이다. 종교적 신비체험에 관한 관점은 다양하다. 신비체험은 그 사람이 속한 문화, 언어, 교리적 배경에 의해 사전에 구성된다는 구성주의적 관점, 뇌과학으로 설명하는 신경신학적/인지과학적 관점 외에도 모든 신비체험에 공통된 핵심이 있다는 본질주의적 관점이 있다.<sup>5</sup> 현상학적 종교학자인 요아힘 바하에게 ‘궁극적 실재’는 주관적인 환상이 아니라, 인간 외부에서 인간을 압도하는 객관적인 실재를 의미한다.<sup>6</sup> 반면 심리학자인 윌리엄 제임스는 신비체험을 “언표불가능성(ineffability), 통찰성(noetic quality), 일시성(transiency), 수동성(passivity)”으로 정의하였으며, 실재와의 만남을 중시하는 존재론적 신비주의와 달리 ‘의식의 확장’과 보이지 않는 세계와의 ‘연결감’을 중시하였다. 즉 그는 형언할 수 없으나 “추론적 지성으로는 이해 불가능한 진리의 깊이를 통찰하게 되는 상태”, 이 상태는 ‘일시적’이며 “반복되면 발전하여 내적 풍부성과

5 Peter Moore(2005), *Mysticism*, 1st Ed., *Encyclopedia of Religion* 9, pp. 6341-6355.

6 요아힘 바하(1988), 김중서 역, 『비교종교학』, 서울: 민음사, pp. 106-120[Joachim Wach(1958), *The comparative study of religions*, New York : Columbia University Press].

중요성을 느끼게” 되며, 이에 도달하는 것은 “그 자신의 의지가 마치 정지되어 있는 듯이 느끼고, 때때로 자신이 어떤 상위의 힘에 사로잡혀 있는 것처럼 느끼기도 하는 것”으로 정의했다. 또한 그는 신비적 상태가 “반복되는 사이에 주체의 내적 삶”이 변형되는 단계도 발견했는데, 이러한 공통된 특징들을 신비주의(신비적 경험, 신비적 상태)로 정의했다.<sup>7</sup> 맥락주의적 종교학자인 피터 무어는 제임스의 네 가지 특징에 ‘통합’(integration)을 추가하여, 신비체험이 개체의 의식을 확장시켜 더 높은 실재(a higher reality)와 합일하되, 동일화가 아니라 내재와 초월의 긴장이 유지되는 통합임을 강조함으로써 신비체험의 종교적 성격을 규정하였다.<sup>8</sup>

본 연구에서는 제임스의 신비체험 정의와 피터 무어가 추가한 통합(integration)개념을 수용하되, 수운의 체험을 분석하기 위해서 다음과 같이 재정의하고자 한다. 신비체험은 일상적 의식의 한계를 넘어서는 직접적인 자각으로서, 언어로 완전히 포착할 수 없고, 깊은 통찰을 동반하며, 제한된 시간 동안 지속되는, 개체의 의지를 넘어선 수동적 경험이되, 이를 통해 개체가 신성 혹은 궁극자와 통합되는 과정에서 합일 속에서도 개체성과 초월성의 긴장이 유지되는 경험이다. 본 연구는 신비체험의 대상이 외부의 객관적 실재인가 주관적 구성인가라는 존재론적 논쟁에 개입하지 않는다. ‘궁극적 실재’가 외부에 객관적으로 존재하는가라는 형이상학적 질문보다, 최제우가 무엇을 체험했고, 그것을 어떻게 이해했으며, 그 체험이 그의 천관을 어떻게 변화시켰는가라는 사상사적 질문에 집중한다. 또한 경신년 신비체험 이후 최제우가 3년여(1860~1863)에 걸쳐 겪은 수행과 점진적 깨달음의 과정은 단일한 ‘신비체험’과 구별하여 보다 포괄적인 ‘종교체험’(religious experience)으로 표현한다.

이 글의 구성은 다음과 같다. 2장에서는 19세기 조선의 천관 지형을 개

7 윌리엄 제임스(2000), 김재영 역, 『종교적 경험의 제모습』, 한길사, pp. 461-516[William James(1902), *The varieties of religious experience*, New York: Random House].

8 Moore(2005), p. 6342.

괄한다. 보유훈적 천주관, 정약용의 주재적 상제, 19세기 조선 천주교의 구원론적 천주관을 분석하여, 최제우 이전의 천-인 관계 구조—매개와 차등—를 밝힌다. 3장에서는 텍스트의 시간적 층위 분석을 통해 최제우 천관의 형성 과정을 재구성한다. 먼저 『도원기서』의 비판적 검토를 통해 ‘을묘 천서사건’, ‘상제의 아들’ 등 후대의 기독교적 윤색을 배제한다. 이어 『동경대전』과 『용담유사』 각 편의 저술 시기를 확정하고, “경신년 사월” 등 시간적 표지와 천 관련 용어의 변화를 추적한다. 이를 통해 천(天)·천주(天主)·천도(天道)·상제(上帝)·지기(至氣)·귀신(鬼神)과 『용담유사』의 하늘님·음양 등이 시기에 따라 어떻게 사용되고 변화했는지, 그리고 이들 사이에 어떤 관계가 존재하는지를 분석한다. 4장에서는 최제우 천관의 역동적 전환 과정을 세 단계로 나누어 분석한다. 1단계는 신비체험 이전의 외재적 천관이며, 2단계는 1860년 신비체험 이후 천주·지기·귀신 등 다면적 실체가 출현하여 인격과 원리가 통합되는 과정이다. 마지막 3단계는 1863년 이후 등장하는 ‘조물자’와 ‘무궁한 나’의 의미를 분석함으로써 신성 내재화의 순간이 지닌 존재론적 함의를 규명한다.

이 글은 최제우 천관이 역동적으로 전환한 과정과 그것이 동아시아 천관사에서 갖는 존재론적 의미를 밝히고자 한다.

## 2. 천주 개념의 동아시아적 전개:

### 『천주실의』에서 19세기 조선까지

#### 2.1. 『천주실의』의 천주관과 다산의 상제관

『천주실의』(天主實義)는 마테오 리치(Matteo Ricci, 1552~1610)에 의하여 저술되어 1603년 간행되었는데, 여기에는 당대 신학사상의 신관과 더불어, ‘적응주의선교’관에 따라 현장의 선교사 개인으로서 보유훈적 신관도 포함

되어 있는 교리서였다.<sup>9</sup> 『천주실의』에서 그의 신관과 관련된 주요 요소는 크게 네 개로 구분할 수 있는데, 당시 주자학의 리(理)의 비인격성에 대한 비판과 창조신으로서 천주의 인격성, 신인합일 불가능성에 기초한 신의 실재성과 외재적 초월성, 천주와 상제 개념의 모순성, 그리고 도덕적 주재자로서 신관 등이다.<sup>10</sup>

그는 우선 리(理)의 비인격성을 비주재성으로 연결시켰다. 그리고 천주를 형이상학적 제1원인자로 제시하며 신인합일을 거부함으로써 초월적 외재성을 확립했다. 반면 보유론적 관점에서 당대 유학자가 받아들일 수 있는 한계를 설정함으로써 천주와 상제를 혼용하여 삼위일체설을 명시하지 않았다. 이러한 개념적 모호함은 이후 조선 천주교 수용 과정에서 조상 제사 문제로 현실화되었다.<sup>11</sup> 단지 조상에 대한 제사 승인 여부의 문제뿐만 아니라 그 내부에는 천주와 상제 용어에 내재한 개념이 주는 상반된 연원과 그 연원이 가진 기의의 차이가 현실적 문제로 드러난 사건이었다.

한편 다산 정약용(1762~1836)은 리를 “지각이 없는 허탕한 것”으로 비판하며 천을 인격적 상제로 규정했다.<sup>12</sup> 그에게 천(天)은 사계(四季)를 운행하

- 
- 9 안수강(2021), 「개혁주의신학 관점에서의 마테오 리치(Matteo Ricci)의 『天主實義』 분석」, 『역사신학 논총』, pp. 39-92; 권태경·문태순(2023), 「마테오 리치의 신학 사상 비평적 분석: 『천주실의』와 『기독교강요』를 중심으로」, 『개혁논총』 63, pp. 197-228; 오재환(2014), 「『천주실의(天主實義)』의 상제(上帝)와 정다산(丁茶山)의 상제관(上帝觀)」, 『한국사상과 문화』, pp. 75-137; 이종우(2015), 「정약용과 정약중 사상에서 천, 천주의 인간에 대한 분노와 상벌: 『천주실의』와 관련하여」, 『인문과학』, pp. 56-95; 정현수(2014), 「마테오 리치의 천학(天學)과 성리학(性理學)의 수양론(修養論) 연구(研究): 『천주실의(天主實義)』를 중심으로」, 『유교사상문화연구』, pp. 56-157.
- 10 『천주실의』 원문은 마테오리치, 송영배 외 역(1999), 『천주실의』, 서울대학교 출판문화원; 리마두(2023), 노용필 역, 『천주실의』, 한국사학을 참조하였다.
- 11 동아시아 중국 전통의 창조신으로부터 ‘상제’ 개념은 다음을 참고하였다. 장영백(1992), 「古代 中國의 ‘天’思想初探(-)」, 『중국어문학논집』 4, p. 111; 김영주(2011), 「공자와 노자의 天·鬼神·道개념과 그 사회사상적 의미」, 『사회사상과 문화』 24.
- 12 『여유당전서』 II-6, 36, 「맹자요의」, “理者本是玉石之脈理… 靜究字義 皆脈理治 理法理之假借爲文者.” 정약용, 이지형 역(1994), 『역주맹자요의』, 현대실학사[임현규(2008), 「다산 정약용의 상제관 연구」, 『철학연구』, p. 244 재인용].

고 만물의 생장을 주재하며, 지각 능력에 기초해 명령을 내리는 주재적 존재인 ‘상천’(上天) 혹은 ‘상제’(上帝)였다. 다산은 선진 고경(古經) 궁구를 통해 주자학적 이(理) 관념의 현실적 무력함을 비판한 뒤 『천주실의』를 접했을 가능성이 높다. 이러한 맥락에서 그의 상제관은 외래 신학의 일방적 수용이라기보다, 선진 고경의 상제 개념에 천주적 요소를 섭입하고 도학적 요소를 흡수한 유학적 세계관 내의 재구성으로 보인다.<sup>13</sup>

이 점에서 다산의 천관은 마테오 리치의 천주관과 일정한 거리를 유지한다. 리치가 천주를 만물의 밖에서 창조하고 주재하는 초월적 인격신으로 규정한 반면, 다산에게 상제는 하·은·주 삼대의 제사 전통 속에 놓인 귀신 중의 으뜸, 곧 도덕성의 원천이자 도덕적 근원자로서 흠양과 효칙의 대상에 가까운 것으로 파악된다.<sup>14</sup> 어디에나 편재하며 늘 관찰하는 이 인격적 상제의 임재는 다산의 심학에서 신독(慎獨)의 실천적 근거가 되거니와, 이는 상제를 제사하고 그 선행을 본받아 수양에 정진하는 유교적 도덕 실천의 형태로 구체화된다.<sup>15</sup> 요컨대 다산은 『천주실의』라는 외부적 자극을 주자학 극복의 계기로 삼으면서도, 그 귀결점은 고대 유교적 전통으로의 회귀와 현실적 구현에 있었다는 점에서, 그의 천관은 천주보다 상제의 관념에 좀 더 근접했던 것으로 여겨진다.

## 2.2. 『주교요지』와 19세기 조선 현실

천주교 서적들은 17세기 초반부터 연행사와 천주교 신자들을 통해 조선에 유입·전파되기 시작하여 19세기까지 지속되었다.<sup>16</sup> 1801년 조선에 전

13 이관호(2006), 「다산사상에서 상제의 도입 경로와 성격」, 『실학시대의 사상과 문학』, 지식산업사.

14 Donald Baker (2009), “Shamans, Catholics, and Chong Yagyong: Tasan’s defense of the ritual hegemony of the Confucian state,” *Journal of TASAN Studies*, No. 15, pp. 139-179.

15 백민정(2022), pp. 152-157.

16 원제연(2010), 「18세기 후반 북경 천주당을 통한 천주교 서적의 조선 전래와 신앙공동체

래되어 있던 한문 서학서는 120여 종(199책)으로 알려져 있으며 이 중 대략 83종(128책)이 한글로 번역된 것으로 알려져 있다. 1860년대 초 한양에 2만여 권의 천주교 서적이 간행되어 전국으로 보급되고 있었다고 추정된다.<sup>17</sup> 1836년 이후 프랑스 선교사들이 입국하면서 조선 천주교회는 교리의 체계화, 의례의 정착, 신자 공동체의 조직화가 진행되었고, 박해 속에서도 교세가 확대되었다. 1860년 경신년 당시 조선의 천주교는 이미 프랑스 파리의 방 전교회 선교사들이 활동하던 시기였으며, 1839년 기해박해, 1846년 병오박해를 거치면서도 교세가 확대되고 있었다.

이러한 박해 속에서도 1801년 신유박해 직전 정약중(1760~1801)이 저술한 『주교요지』는 19세기 조선 천주교의 핵심 교리서로 확산되었다.<sup>18</sup> 상하 두 편 96장으로 이루어진 『주교요지』는 천주의 존재 증명과 속성, 권선징악과 종말론을 다루되, 『천주실의』가 신의 존재론과 인식론에 집중했다면 『주교요지』는 예수의 강생과 구속, 재림 심판 등 구원론에 집중했다.<sup>19</sup> 천주의 속성에서 “천주는 세 위(位)이시고 한 체(體)이시니라”, “푸른 하늘이 천주가 아니니라”라 하여 삼위일체와 천주의 인격성을 강조했고, “옥황상제라 하는 말은 허망하니라”, “잡귀신을 위하는 것은 큰 죄이니라”라 하여 전통적 상

의 성립: 이승훈의 역할을 중심으로, 『동양한문학연구』 30.

- 17 조광(2006), 「조선 후기 서학서(西學書)의 수용과 보급」, 『민족문화연구』 44권. 1681년 재중국 제수이트회원 쿠플레가 유럽 귀환 시 가져간 선교사들의 한문지역서만도 486권(과학서 89종, 종교서 126종)에 이르렀다고 한다. 計翔翔(2002), 『十七世紀中期漢學著作研究』 29, 上海: 上海古籍出版社, p. 29 [전홍석(2008), 「17세기 한역서학서의 조선 전래와 수용」, 『교회사연구』, p. 204 재인용]; 이석원(2018), 「18~19세기 천주교 서적의 이해(諺解): 이해 주체와 대상 서적」, 『韓國思想史學』 No. 60.
- 18 한국가톨릭대사전편찬위원회(2004), 『한국가톨릭대사전』, pp. 7810-7812; 정민(2022), 『서학, 조선을 관통하다』, 김영사, pp. 576-579. 『주교요지』는 대체로 1794년 이후부터 정약중이 순교하기 전인 1801년 사이에 저술된 것으로 추정되고 있다. 한민택(2019), 「정약중의 『주교요지』에 나타난 하느님 이해와 신앙교육」, 『가톨릭신학』, pp. 37-39; 안수강(2013), 「정약중(丁若鍾)의 “주교요지(主教要旨)” 고찰」, 『역사신학 논총』 26, pp. 110-113.
- 19 정약중(2012), 『주교요지』, 서울: 한국고등신학연구원.

제관과 조상 제사를 명시적으로 부정했다.<sup>20</sup> 이는 천주와 상제를 혼용했던 『천주실의』의 보유론과 결별했음을 의미하며, 상선벌악의 도덕적 주재자로서 천주관을 확립한 것이었다. 이로써 19세기 조선에서 천주교의 천주는 전통적 동아시아 천관과 분리된 외재적 인격신으로 자리잡았다.

### 3. 『용담유사』·『동경대전』의 시층(時層) 분석<sup>21</sup>

#### 3.1. 저술 시기 추정

『최선생문집도원기서』(崔先生文集道源記書, 이하 『도원기서』)는 책의 「후기」를 통해 1879~1881년 사이에 수운과 최시형의 제자 강시원, 이유원, 김윤식에 의해 저술된 책임이 명시되어 있어서, 수운의 경전 저술 시기를 추정할 수 있는 최고(最古)의 수운 관련 저서로 알려져 있다.<sup>22</sup> 그러나 『도원기서』는 최제우 사후 제자들에 의해 편찬되었기에, 수운의 생애와 신비체험에 대한 제자들의 사후적 신격화와 서학적 서사의 혼입이라는 한계를 갖는다. 『도원기서』는 수운의 경신년 사월 신비체험을 묘사하면서 “미친 듯 취한 듯 비틀거리다 넘어짐”<sup>23</sup>이라 하여 무속적 강신 장면을 연상시키는 표

20 『주교요지』, pp. 141-144.

21 여기에서 시층 분석(時層分析, stratigraphic analysis / temporal layer analysis)은 문헌학·종교학·고고학에서 차용된 분석 방법론으로, 하나의 텍스트 혹은 전승 자료 안에 서로 다른 시간적 층위(層位)가 중첩되어 있다는 전제 아래, 각 층위를 형성·구성·편집한 시기를 변별하고 그 선후 관계를 재구성하는 작업을 가리킨다.

22 윤석산 역(2012), 『도원기서』, 모시는사람들; 조성환(2022), 「동학 문헌 『도원기서』와 『대선생주문집』의 선후 관계: 최제우 전기의 성립연대에 관한 비판적 고찰」, 『원불교사상과 종교문화』 94.

23 “精神渾迷 如狂如醉 顛沛倒之 抵至廳上”, 『崔先生文集道源記書』, 한국사데이터베이스 조선시대 사료DB 동학농민혁명자료총서, <https://db.history.go.kr>

현을 썼으나, 정작 수운 자신은 “꿈일런가 잠일런가”,<sup>24</sup> “여몽여각”<sup>25</sup>이라 하여 말로 표현하기 어려운 신비체험으로 묘사하였다. 또한 『도원기서』는 상제가 수운을 ‘아들’이라 부르거나, 조화를 부르보라고 시험하는 장면 등을 삽입하고 있다.<sup>26</sup> 이는 기독교 복음서에서 예수가 광야에서 시험받는 일화 등을 직접적으로 연상시키는 대목으로, 당시 유입된 서학적 담론이 제자들의 기억과 서술 과정에 투영되었을 가능성을 배제하기 어렵다. 수운 자신의 저술인 『동경대전』이나 『용담유사』 어디에도 자신을 ‘신의 아들’로 설정하거나 천주와 자신을 동일시하는 묘사는 나타나지 않는다. 오히려 수운은 천주의 “주는 존칭이며 부모와 같이 섬긴다는 것”이라 하여 천주와 자신을 명확히 구분했으며, “해롭고 이로움은 천주에게 달려있지 나에게 있지 않다”라 하여 자신이 천주의 아들이거나 신적 능력을 가진 존재임을 부정했다.<sup>27</sup> 따라서 『도원기서』의 이러한 묘사는 수운의 독자적 신관을 보여주기보다는, 제자들이 수운의 종교적 권위를 세우기 위해 당시의 익숙한 종교적 모티프를 차용하여 각색한 결과일 가능성이 높다.

반면 『도원기서』의 제자들이 직접 목격하였거나 전문(傳聞)하였을 최제우의 저술 행위 및 그 시기에 관한 기록은 일정한 사료적 신빙성을 지닌다고 판단된다. 따라서 본 연구는 『도원기서』를 저술 시기 추정 of 보조 자료로 활용하되, 그 기록의 타당성을 『동경대전』 및 『용담유사』의 관련 내용과 교차 검증하는 방식을 취하였다.

『도원기서』와 『대선생주문집』에 나온 원문 근거를 토대로 저술 추정 시기를 구분하면 다음 표와 같다.

24 『용담유사』 「교훈가」, 「안심가」.

25 『용담유사』 「용담가」, 「도수사」.

26 “上帝又曰汝即吾子 爲我呼父也”, “先生受教以試之 皆是有世之造化也 先生不應”, 『崔先生文集道源記書』.

27 “主者稱其尊而與父母同事者也”, “有害有德在於天主”, 『동경대전』 「논학문」.

[표 1] 『최선생문집도원기서』 기반의 수문 저술 추정 시기<sup>28</sup>

편명	저술 시기(연·월)	원문 근거
용담가(龍潭歌)	경신년 말-신유년 초 1860	自此以後 修心正氣 幾至一歲 乃作龍潭歌 又作處士歌 而教訓歌 及安心歌 竝出
처사가(處士歌)		
교훈가(教訓歌)		
안심가(安心歌)		
주문		
강령지문 (降靈之文/降靈之法)		
검결(劍訣)	又作降靈之文 又作劍訣 又作告字呪	
고자주(告字呪/告祝文)		
포덕문(布德文)		신유년 6월 1861
도수사(道修詞/修道詞)	신유 선달 그믐-입술 초 1862	時唯臘月 歲律既暮 送舊迎新之懷 今年壬戌
동학론(東學論)		強作道修詞 又作東學論 勸學歌
권학가(勸學歌)		封送學與詞二件/詞與歌詞二件
수덕문(修德文)	입술년 6월 1862	竟至六月 作修德文 又作夢中歌
몽중가(夢中歌)		
도수가(道修歌)	계해년 7월	自罷接後 敝筆書. 是時作道修歌
영소가(詠霄歌)	계해년 8월 1863	八月作詠霄歌 興比歌
흥비가(興比歌)		
불연기연(不然其然)	계해년 11월 1863	至十一月 作不然其然
팔절구(八節句)	계해년 11월, 12월 1863	又作八節句. 十二月八節句 作來者

출처: 『崔先生文集道源記書』, 『大先生主文集』(한국사데이터베이스 조선시대 사료DB 동학농민혁명자료총서, <https://db.history.go.kr/>); 『도원기서』(윤석산 역, 모시는사람들, 2012)를 토대로 작성함.

28 『대선생주문집』이 『최선생문집도원기서』 편명의 차이 등이 있어 이를 “/”로 병기하였다.

『도원기서』와 『대선생주문집』을 참조하고 경전 내용의 시간지표들을 종합하면, 저술 순서는 다음과 같이 추정된다. 최제우는 경신년 신비체험 후 “거의 일 년을 닦아 그것을 헤아리니 자연한 이치가 있어” 주문, 강령지법, 불망지사(가사)를 지었다고 기록했다.<sup>29</sup> 이 신비체험 직후부터 거의 1년 사이인 1860년 경신년 말 1861년 신유년 초 불망지사로서 「용담가」, 「안심가」, 「교훈가」가 가장 먼저 저술되었을 것이다. 「안심가」에 “그것도 모르는 세상사람 한 장다고 두 장다고”라는 표현이 있어 신비체험 후 주변인들에게 영부를 나누어주었음을 나타내고, 「교훈가」에 “오는 사람 가르치니 불승감당 되었더라”, “머나먼 길을 가며 생각은 너희들 뿐”이라는 구절이 있어 불망지사 중 나중에 지었음을 뒷받침한다. 또한, 그는 “포교할 마음이 없었으나” 가족을 안심시키기 위해 한글 가사체를 먼저 저술했으며, 1년 후 선비들이 찾아와 묻기 시작하자 그들에게 강령체험을 설명하기 위해 한문 「포덕문」을 저술했다.<sup>30</sup> 1861년 신유년 6월경 「포덕문」이 저술된 것으로 보이며, 그 후 「도수사」와 「논학문」, 「권학가」가 유사한 시기에 저술되었다면 그 시기는 신유년 설날 그믐에서 임술년 신년 초로 추정된다. 「논학문」에 “신유년에 이르러 사방의 현자들이 나아와 물었다”(日轉至辛酉 四方賢士進我而問曰)라는 기록이 있으니 이 문답 이후에 저술된 것이며, 「권학가」에 “전라도 은적암에 환세차로 소일하니” “송구영신 하여보세”라는 구절이 있으니, 1861년 말 1862년 초 최제우가 고향을 떠나 호남 은적암으로 피신한 시기에, 이 세 글을 저술했을 것이다.<sup>31</sup> 그다음으로 「수덕문」에 “멀리서 호응하나 상사의 그리움을 견디기 어렵고 가까이서 정을 나누려 해도 지목의 혐의가 있다”<sup>32</sup>라는 표현이 있으니 1862년 임술년 6월 이후 「수덕문」이 저

29 『동경대전』 「논학문」, “吾亦幾至一歲修而度之則亦不無自然之理故一以作呪文一以作降靈之法一以作不忘之詞”.

30 『동경대전』 「포덕문」, “不意布德之心 極念致誠之端”.

31 『용담유사』 「권학가」, “전라도은적암의환세차로소일하니”.

32 『동경대전』 「포덕문」, 「수덕문」, “遠方照應而亦不堪相思之懷 近欲敘情而必不無指目之

술된 것으로 보인다. 그 다음으로 1863년 계해년에 「도덕가」, 「흥비가」, 「불연기연」이 최종적으로 저술되었다.

이상의 분석을 정리하면 [표 2]와 같다.

[표 2] 『동경대전』과 『용담유사』의 저술 추정 시기와 지표

도원기서 저술 추정시기	용담유사·동경대전	시간적 지표
경신년 말- 신유년 초 (1860)	용담가(1860)	좋을시고 좋을시고 이내신명 좋을시고
	안심가(1860)	그것도 모르는 세상사람 한 장다고 두 장다고
	교훈가(1860)	오는 사람 가르치니 불승감당 되었더라, 머나먼 길을 가며 생각은 너희들 뿐
	주문	吾亦幾至一歲修而度之, 則亦不无自然之理, 故一以作呪文, 一以作降靈之法, 一以作不忘之詞 (논학문)
	강령지법	察其易卦 大定之數 審誦三代 敬天之理, 修而煉之 莫非自然 覺來夫子之道 則一理之所定也(수덕문)
신유년 6월 (1861)	포덕문(布德文)	轉至辛酉, 四方賢士 進我而問(논학문)
신유 선달 그믐- 임술 초 (1862)	도수사(1861)	불과일년 지낸후에 …급하게 길을 나서니
	논학문(論學文)	.
	권학가(1862)	전라도은적암의환세츠로소일하니, 송구영신하여보세
임술년 6월 (1862)	수덕문(修德文)	遠方照應而亦不堪相 思之懷近欲敘情而必不無指目之嫌
	몽중노소문답가(1861)	.
계해년 7월 (1863)	도덕가(1862)	.
계해년 8월 (1863)	흥비가(1863)	이글보고 저글보고 무궁한 그 이치를 불연기연 살펴내어
계해년 11월 (1863)	불연기연(不然其然)	.

출처: 경주판(慶州版)·목천판(木川版)·무자판(戊子版) 『동경대전』; 계미판(癸未版) 『용담유사』

다만 『도원기서』와 계미판 『용담유사』 사이에 두 가지 불일치가 확인된다. 첫째, 「몽중노소문답가」의 저술 시기와 관련하여, 『도원기서』에는 「몽중가」가 1862년 6월로 기록되어 있으나 계미판본에는 「몽중노소문답가」 1861년으로 나타난다. 이는 『용담유사』 편찬 과정에서 판본에 수록되지 않은 「처사가」와 「몽중가」를 혼동한 결과일 가능성이 있다. 둘째, 「도덕가」는 『도원기서』에서 「도수가」로만 언급되며 그 저술 시기 역시 상이하다. 그러나 이러한 불일치는 본 연구의 3단계 시층 구분의 큰 틀에 영향을 미치지 않으며, 각 사례의 문헌학적 논증은 별고에서 상론할 예정이다.

### 3.2. 텍스트 시층(時層) 분석

『동경대전』과 『용담유사』의 각 편별 저술 시기를 검토해 보면, 모든 텍스트는 1860년 경신년 4월 이후에 기록된 것이다. 그러나 텍스트 내부에는 집필 시점과 별개로 신비체험 이전의 소회, 체험 당시의 묘사, 체험 이후의 존재론적 사각이라는 시간적 편차가 층위(strata)를 이루며 공존한다. 본 연구는 텍스트의 서사 구조를 분석하여 다음과 같이 시층을 분류하였다. 우선 「용담가」, 「안심가」, 「교훈가」, 「수덕문」 등은 경신년 이전의 행적과 1859년(기미년) 전후의 구체적 일화 및 대화를 포함하고 있다.

분류 A(신비체험 이전 시층 포함)

- 용담가: 부친에 관한 회상, 수운 자신의 사십 이전 회상, 1859년 즈음의 심경
- 안심가: 어린 시절 회상, 처자들과 효유 대화, 1859년 즈음의 심경
- 교훈가: 자녀들 효유, 어린 시절 회상과 소회, 1859년 즈음 아내와의 대화 소회
- 수덕문: 천도, 어린 시절에 대한 사건 서술, 1859년 기술

분류 B(신비체험 이후 시층 중심)

- 포덕문: 천도 + 최근 세태 + 경신년 천주교 행태
- 논학문: 천도, 음양, 오행 + 경신년 천주교 행태
- 권학가: 풍속 + 천도 + 어린 시절에 대한 소회 + 경신년 천주교 행태

「교훈가」 등에서 “자이시(자세히) 지낸 일을 역력히 생각하니”라고 서술하며 회상하는 대목들은 체험 이전의 전통적 세계관을 반영한다. 특히 「수덕문」의 ‘여음’(餘蔭)과 같은 표현은 조상의 음덕을 매개로 한 초월 관념의 투영으로서, 본 연구는 이를 제1단계 시층(체험 이전)의 용례로 분류하였다. 주목할 점은 「교훈가」의 도입부에서 나타나는 “오행(五行)으로 생겨나서”와 같은 기화론적 어휘다. 이는 집필 당시 수운이 획득한 사유 체계가 과거의 사실을 기술하는 서두에 반영된 ‘액자적 서술’(framed narrative)에 해당한다. 따라서 이러한 도입부의 개념어는 제2단계 시층(체험 이후)으로 분류되며, 이어지는 회상과 소회 부분은 다시 1단계 시층으로 세분화하여 분석의 정밀도를 높였다. 반면 「포덕문」이나 「논학문」 등은 어린 시절의 편린은 보이나 경신년 이전의 구체적 대화나 사건이 서사적으로 전개되지 않는다. 따라서 본 연구는 신비체험 이전의 존재론적 지평을 확인하는 사료적 범위를 「용담가」, 「안심가」, 「교훈가」, 「수덕문」의 회상 및 일화 서술 부분으로 한정하였다.

신비체험 이후 수운은 “찰기역괘”(察其易卦) “심통삼대 경천지리”(審誦三代 敬天之理)에서 확인되듯 고경 궁구를 통해 신비체험을 해석하려는 지적 과정을 거쳤으며, 이 과정에서 하늘님·상제·천주 등 인격신적 치칭 외에도 지기·귀신·음양·기운 등의 개념어가 집중적으로 등장하여 존재론적 심화를 이룬다. 특히 「논학문」 이후 저술된 경전들에서 ‘상제’가 더 이상 나타나지 않으며 「도덕가」에서 ‘옥경대의 상제’를 비판한다는 사실은 1단계와 2단계를 구분하는 결정적인 텍스트적 근거가 된다.

수행의 과정을 ‘아홉길의 산’을 만드는 과정으로 비유하며, “무궁한 그

이치를 불연기연 살피내”었다고 선언하는 「홍비가」와 「불연기연」 이후의 3단계는 이전 시층과 질적으로 구별된다.<sup>31</sup> 이 시기는 특정 신비체험의 서사가 아니라, 자신의 사유 과정 자체를 대상화하여 철학적으로 성찰하는 단계이기 때문이다.

이러한 분석을 바탕으로 천관의 시층을 다음과 같이 획정한다.

- 1단계(신비체험 이전): 전통적·운명론적 천관(주요어: 신선, 지령, 운수, 천)
- 2단계(신비체험 직후~포덕기): 인격적 조우와 원리적 궁구의 병행. 이때의 ‘하늘님’은 1단계의 막연한 존재가 아니라 ‘소통하고 응답하는 인격적 실재’와 지기·귀신·음양 등의 개념으로 확장된다.
- 3단계(계유년 이후): 존재론적 완성기(주요어: 조물자, 무궁한 나)

이러한 시층별 변화를 1단계(음영), 2단계(백색), 3단계(진한 음영)로 구분하여 천·초월자 관련 용례를 정리하면 [표 3]과 같다.

[표 3] 용담유사와 동경대전의 텍스트 시층과 천·초월자의 지칭 용례

경전명	관습적 우주론적 지칭 (천, 운수, 신선)	인격적 지칭 (하늘님, 천주, 상제)	존재론적 기화론적 지칭	철학적 성찰적 지칭
용담가	신선, 지령, 운수			
	천은, 운수	하늘님 하신말씀		
안심가	사생재천, 천정, 양천탄식, 천불생무록지인, 천정	호천금궐 상제님 하늘님께 명복받아, 하늘님께 명복받아 하늘님이 정하시니,		
안심가	운수	호천금궐上帝님(자칭) 하늘님 하신말씀, 하늘님께 분부받아 하늘님께 받은재주, 하늘님이 주실런가 하늘님께 봉명하네, 하늘님께 福祿정해 하늘님께 봉명해도, 하늘님께 조화받아 하늘님이 내몸내서		

33 『용담유사』 「홍비가」.

경전명	관습적 우주론적 지칭 (천, 운수, 신선)	인격적 지칭 (하늘님, 천주, 상제)	존재론적 기화론적 지칭	철학적 성찰적 지칭
교훈가	천생만민, 명내재천, 천운, 천은, 운수	하늘님이 사람낼 때		
	운수, 오행	하늘님이 정하시니, 하늘님께 아뢰오니 하늘님 하신말씀, 하늘님도, 하늘님을 믿어스라, 하늘님만 전혀믿고		
呪文		侍天主, 爲天主, 侍天主	至氣, 至氣	
布德文	天道, 天命, 敬天命, 順天 天理	天主造化之迹		
	天道, 天德, 天理, 天命	誠至爲天主者	謂我上帝 (자칭)	
도수사	천은, 천명, 천명, 운수			
論學文	天道, 天有九星 天爲五行之綱			
	天道, 天道, 臨死號天 命乃在天, 天生萬民	爲天主之端, 學无天主之教, 學非天主, 至爲天主之字, 有害有德在於天主	鬼神(자칭), 降靈, 氣化 之神, 至氣	
권학가	사생재천, 임사호천, 경천 순천, 불고천명, 경천순 천, 시운, 천우신조, 운수	하늘님을우러러서, 하늘님께 비는말이 하늘님을공경하면, 하늘님을공경하면 하늘님만생각하쇼		
修德文	餘蔭			
	天道之常, 敬天之理			
몽중노 소문답 가	양천하며, 불고천명, 천운 천의인심	하늘님이 뜻을 두면		
도덕가	천의인심, 천명 천리, 기천자	하늘님은 지공무사	귀신, 음양	
흥비가	운수, 명운	하늘님이 높으시나, 하늘님도 모르실까		무궁한 나
不然其 然				造物者

출처: 경주판(慶州版)·목천판(木川版)·무자판(戊子版) 『동경대전』; 계미판(癸未版) 『용담유사』, 한국사데이터베이스 조선시대 사료DB 동학농민혁명자료총서, <https://db.history.go.kr>. 『용담유사』의 현대어 번역 및 윤문은 필자(기존 역주본 참조, 이하 본문 공통).

## 4. 수운 천관의 역동적 전환 과정

### 4.1. 외재적 운명의 주재자: 신비체험 이전의 천관

경신년(1860) 4월 신비체험 이전, 최제우는 극심한 사회적·실존적 곤궁 속에 있었다. 그는 자신의 삶을 반복적으로 “사십평생 해음없이 지내나니”, “무가내라 할길없네”라고 표현했다.<sup>34</sup> 「수덕문」에서는 더욱 구체적으로 “청운의 길에서 멀어졌고…거처도 정해지지 않았으니 누가 천지가 광대하다고 하는가”라며 자신의 처지를 토로한다.<sup>35</sup> 이러한 곤궁함 속에서 이 시기 수운의 세계관에는 천정·천운의 관념만이 아니라 보다 복합적인 전통적 초월 관념이 공존하고 있었다. 「용담가」에는 신선(神仙)과 지령(地靈)이 실재하는 존재로 등장하며, 「수덕문」에서는 조상의 여음(餘蔭)이 후손에게 미치는 것으로 서술된다. 이는 수운이 도교적·민간신앙적 외재 존재, 우주론적 운수, 그리고 혈연을 매개로 작용하는 음덕의 관념을 아울러 공유하고 있었음을 보여준다. 이러한 복합적 전통적 초월 관념의 지반 위에서 천정·천운의 세계관이 작동하고 있었다.

천생만민(天生萬民)하였으니 필수기직할 것이오

명내재천(命乃在天)하였으니 죽을 염려 왜 있으며

천불생무록지인(天不生無祿之人)이라 이도역시 천정(天定)일네<sup>36</sup>

초목군생 사생재천(死生在天)

34 『용담유사』 「교훈가」, “되장부스십평싱히음업시지너너니”; 『용담유사』 「안심가」, “스십평싱이썩인가 무가내라 할길업네”.

35 『동경대전』 「수덕문」, “書無工課之篤意 墜靑雲之地…年光漸益 可歎身勢之將拙 料難八字又有寒飢之慮 念來四十 豈無不成之歎 巢穴未定 誰云天地之廣大 所業交違 自憐一身之難藏 自是由來”.

36 『용담유사』 「교훈가」.

험한 일을 당하고나니 이도역시 **천정(天定)**이라<sup>37</sup>

신비체험 이전 최제우에게 천은 만민을 낳는 천, “천생만민”(天生萬民)으로 만물을 생성하는 능동적 주체였다. 성리학의 천즉리(天卽理)에서 리(理)는 만물 생성의 근본이지만 만물이 생성되는 소이연(所以然, 그러한 까닭)일 뿐 능동적으로 조작하는 주체가 아니다. 반면 신비체험 이전 최제우의 천은 능동적으로 만민을 낳고, 복록을 정하고 주는 능동적인 주체자다. “명내재천”, “사생재천”으로 목숨과 죽음이 천에게 달려 있으며, 천은 개인의 수명을 주관하는 운명의 주체자이다.

신비체험 이전 최제우의 천관에서 특히 주목되는 점은 “불택선악”의 천관이다.

호천금궐 상제님도 불택선악 하신다네  
 자조정 공경이하 하늘님께 명복받아  
 부귀자는 공경이오 빈천자는 백성이라  
 우리 또한 빈천자로 초야에 자라나서  
 유의유식 귀공자는 양망불급 아닐런가  
 복록은 바리고 구설양화 무섭더라<sup>38</sup>

부귀자와 빈천자는 명을 받은 것뿐이지 도덕적 선악의 결과가 아니며, 여기서 천은 도덕적 심판자가 아니다. 천은 선악과 무관하게 어떤 이에게는 부귀를, 어떤 이에게는 빈천을 정한다. 이것이 바로 “천정”(天定)이다. 「안심가」의 다른 구절에서 최제우는 “하늘님이 정하시니 반수기양(反受其殃)무섭더라”고 함으로써 복과 재앙은 도덕적 선악이 아니라 천의 명령에 대한 순

37 『용담유사』 「안심가」.

38 『용담유사』 「안심가」.

중 여부로 결정됨을 말한다. 이는 “상선벌악(賞善罰惡)하는 인격적 상제”를 복원하고자 하는 정약용의 천관과 달랐다. 다산에게 “나날이 굶어살피 착한 사람에게 복을 주고 나쁜 자에게는 화를 내리는 것”이 천명이며, 상제는 도덕적 심판자이다. 반면 신비체험 이전 최제우의 천은 도덕적 기준이 아니라 “천운”(天運, 하늘의 운수)의 순환일 뿐이다. 다만 “천불생무록지인”에서 보듯이 천이 각자에게 최소한의 복록을 부여한다는 실존적 믿음은 유지하고 있었다. 수운은 자신의 불우한 삶을 “이도역시 천정이라”며 수동적으로 수용하고 있었다. 이때의 천인관계는 인간이 능동적으로 천을 섬기거나 마주하는 관계가 아니라, 일방적으로 주어진 운명을 감내해야 하는 단절된 관계였다.

요컨대, 신비체험 이전 최제우에게 천은 사람을 낳고(生), 사람의 명을 정하고(命), 그들의 복록과 운수를 주관하는(祿·運) 외재적 주재자였다. 그러나 이 천은 인간과의 소통이나 매개가 부재한 채 일방적인 명령권자로만 존재했다. 이것이 1860년 4월, “향할 바를 알지 못하던”<sup>39</sup> 최제우가 신비체험을 맞이하는 천관적 배경이었다.

#### 4.2. 인격적 소통과 기화론적 개념화: 신비체험 직후의 천관

최제우는 1860년 경신년 4월의 체험을, “꿈일런가 잠일런가” 받아낸 “천운이 망극”<sup>40</sup>한 일로 여겼다. 또한 수운은 이 체험을 “시운을 타서 도를 받은 때는 경신년 사월이며 꿈결인지 잠결인지 그 일을 말로 표현하기 어렵다”고 기술했다.<sup>41</sup> 이 체험에서 최제우가 만난 존재는 “노이무공(勞而無功) 하다가서 너를 만나 성공하니”라 하여, 인간을 필요로 하고 함께 이루어가는

39 『동경대전』 「논학문」, “莫知所向之地”.

40 『용담유사』 「용담가」, 「교훈가」.

41 『동경대전』 「수덕문」, “乘其運 道受之節 庚申之四月 夢寐之事 難狀之言”.

인격적 대화 상대였다.<sup>42</sup>

주문의 핵심 구절인 “지기금지 원위대강”(至氣今至 願爲大降)에서 ‘지기금지’는 지기가 이미 현재(現在)하고 있다는 존재론적 선언이며, ‘원위대강’은 그 내재적 원리가 전 우주적 차원으로 발현되기를 갈구하는 실천적 지향이다. 즉, 수운에게 지기는 외부에서 도래하는 초월적 존재가 아니라, 인간과 만물 내부에 이미 갈무리되어 있는 ‘내재적 원리로서의 실재’로 재정의된다. 이러한 지기 개념의 도입은 외재적 인격신인 ‘하늘님’이 개체 내부의 신성(神性)으로 전이되는 결정적 가교가 된다.

기존 연구에서 김경재는 지기·천주·기화지신을 ‘동일한 궁극적 실재의 계기적 현상’으로 보아 외재하는 기와의 합일로 해석하였다.<sup>43</sup> 그러나 이러한 현상론적 접근은 수운이 각 개념을 구분하여 사용한 의도를 가릴 위험이 있다. 만약 두 개념이 동일한 실재의 층위라면, 왜 초기 경전에서는 인격적 지칭(하늘님·상제)이 압도적이었다가 「논학문」 이후 지기·귀신·음양의 언어가 전면화되는지, 또한 왜 주문에서 굳이 지기와 천주의 두 개념을 공존시켰는지 설명하기 어렵기 때문이다.

至氣者虛靈蒼蒼 無事不涉 無事不命 然而如形而難狀 如聞而難見 是亦渾元之一氣也<sup>44</sup>

수운은 「논학문」에서 지기를 “형체와 같으나 형상화하기 어렵고 들리는 듯하나 보기 어렵다”(如形而難狀 如聞而難見)고 서술한다. 이는 지기가 외재하는 실체적 존재가 아니라 특정한 형태로 고정될 수 없는 역동적 원리임을 의미한다. 따라서 “시자 내유신령 외유기화”(侍者 內有神靈 外有氣化)에서 “외유기화”는 외적 지기와와의 합일이라기보다, 강령과 영부라는 매개체를

42 『용담유사』 「용담가」.

43 김경재(1999), pp. 30-34.

44 『동경대전』 「논학문」.

통해 개체 안에서 일어나는 존재론적 변모 과정이 외부로 드러나는 것으로 이해해야 한다.<sup>45</sup> 수운이 천주교인에게 없다고 비판한 “신무기화지신”(身無氣化之神)의 기화가 이를 뒷받침한다. 즉 기화는 외적 존재와의 합일이 아니라 개체 내부의 변화이다. 강령의 순간 내유신령(內有神靈)은 체험의 인격적 관계적 차원이고, 외유기화(外有氣化)는 그 체험이 주체의 기운을 변모시키는 원리적 측면을 체현하는 것이다.

또한 「논학문」에서 수운은 경신년 신비체험을 묘사하며 선어(仙語)를 “귀신자 오야”(鬼神者 吾也)로 표현한다. 이는 「포덕문」의 신비체험에서 들었던 “나는 상제라”는 말을 귀신이라는 주역의 존재론적 언어로 재해석한 결과이다. 수운은 “찰기역괘”(察其易卦)와 “심송삼대”(審誦三代)<sup>46</sup>를 통해 ‘난축자 귀신’이라는 명제를 확보함으로써 자신의 신비체험을 동아시아 사유의 문법으로 번역해냈다. 이 과정에서 서학(西學) 비판은 존재론적 전환의 중요한 외적 계기로 작용한다. 포덕 이후 제기된 서학과의 차별성에 대한 질문은 수운으로 하여금 자신의 체험을 서구적 인격신론과 구별되는 언어로 재기술하도록 압박했기 때문이다. 그러나 서학 비판은 전환의 근본 원인이라기보다, 내적으로 진행되던 철학적 재해석이 서학이라는 ‘타자’를 만나 선명하게 수렴된 결과로 보아야 한다. 실제로 「도덕가」에서 수운은 이미 ‘음양 이치’를 긍정적 준거로 확보한 상태에서 서학의 외재적 상제를 ‘허무지설’로 비판한다.<sup>47</sup> 즉 인격신적 언어의 해체는 단순한 반응적 결과가 아니라, 고경 궁구를 통해 도달한 내적 귀결이 서학 비판의 언어를 빌려 발현된 것이다. 만약 기존의 해석들처럼 「포덕문」은 일반적인 한문 독해층을 위해, 「논학문」은 고경에 익숙한 사대부층을 위해 집필되었기에 ‘상제’에서 ‘귀신’으로 용어의 차이가 발생한 것이라면, 이후 ‘언문’으로 쓰인 「도덕가」

45 『동경대전』 「논학문」.

46 『동경대전』 「수덕문」.

47 『용담유사』 「도덕가」, “현상의상제님이 옥경되계시다고○보는다시 말흐니 음양리치 고스흐고○허무지설 안일년가”.

에서 오히려 한층 심화된 ‘음양’과 ‘귀신’의 언어로 천리(天理)를 표현한 현상은 설명되지 않는다. 이는 용어의 변화가 독자의 수준에 맞춘 전략적 선택이 아니라, 수운의 사유가 인격신적 위계를 넘어 존재론적 보편성으로 나아갔음을 방증한다.

「도덕가」에 이르러 수운의 존재론은 형이상학적 담론을 넘어 인간의 구체적인 생명 활동과 일상의 영역으로 다음과 같이 전면화된다.

나도또한 이세상에

**양의사상** 품기해서 신체발부 받아내어…**천리**야 모를소나

사람의 수족동정 이는 역시 **귀신**이오 선악간 마음용사

이는 역시 **기운**이오 말하고 웃는 것은 이는 역시 **조화**로세

그러나 하늘님은 지공무사 하신마음 불택선악 하시나니

효박한 이세상을 동귀일체 하단말기<sup>48</sup>

수운에게 하늘의 원리는 음양으로 인간을 내며, 사람의 삶과 움직임을 관여하는 귀신이며, 인간의 모든 움직임·정서·언어가 귀신·기운·조화, 즉 천리의 현현이다. 이 단계에서 천리는 더 이상 외재적 주재자가 아니라 인간 존재의 구석구석에 작동하는 내재적 원리이다. 특히 「도덕가」의 “지공무사 불택선악”(至公無私 不擇善惡)은 중대한 의미 변화를 보여준다. 「안심가」의 불택선악이 운명론적 외재적 주재자의 속성을 가리켰다면, 「도덕가」에서의 그것은 모든 존재에 차별 없이 작동하는 보편적 원리를 의미하며, 그 필연적 귀결은 동귀일체로 이어진다. 수운은 “천상에 상제님이 옥경대에 계시다”라는 외재신 관념을 “허무지설”로 일축하면서, 하늘님이라는 인격신적 언어를 소거하는 것이 아니라 그 존재론적 내용을 음양·귀신·기운·조화의 언어로 재정의를 함으로써, 신비체험의 인격적 생동감과 철학적 보편성을 하

48 『용담유사』 「도덕가」.

나의 체계 안에 통합해낸 것이다.

최제우가 천주교의 ‘외재적 초월신’을 비판한 것은, 그의 ‘하늘님’이 세계와 단절된 초월적 타자(Other)가 아니라 주체와 긴밀히 연루된 내재적 속성을 지닌 존재임을 의미한다. 동시에 하늘님이 ‘지공무사한 마음’을 지닌, 단순한 비인격적 법칙(理)으로 환원되지 않는 인격적 주재성을 유지하고 있음을 보여준다. 이 단계에서 수운의 하늘님은 외재적 형상을 띠되 주체와 분리되어 초월하지 않으며, 오히려 주체의 생명 활동 그 자체로 현현(顯現)하는 존재이다. 이러한 존재론적 전환은 인간이 개체적 자아를 넘어 우주적 보편성과 만날 수 있는 결정적 토대가 된다.

#### 4.3. 존재론적 확립: 조물자(造物者)와 ‘무궁한 나’

1860년 신비체험 이후 3년간 지속된 치열한 수행과 성찰을 통해, 수운은 인격적 만남의 경지를 넘어선 우주적 차원의 주체성을 확립하기에 이른다. 이 과정은 “아홉 길의 산을 쌓는” 고통스러운 구도(求道)의 노정이었으며, 그 끝에서 수운은 시천주의 반복적 실천을 통해 개별적 자아를 우주적 지평으로 확장시킨다. 1863년 계해년, 최제우 생애 마지막 저술인 「불연기연」에서 천에 대한 새로운 표현이 나타난다.

수가 정해져 있음이며…운이 스스로 와서 회복됨이며…그 먼 곳을 궁구하니 조물자다(數定…運自來而復之…究其遠則 造物者).<sup>48</sup>

조물자는 “者”(것/자)이며 “하늘님”, “상제님”처럼 인격적 호칭도 아니고, “천주”, “상제”처럼 고유명사도 아니다. 조물자는 만물을 만드는 것/기능이다. 그것은 우주의 근원, 만물 생성의 원리이다. 앞서 「도덕가」에서 외재적 인격신 관념을 ‘허무지설’로 규정하며 예고했던 천관의 객관화·원리화가 여기서 비로소 ‘조물자’라는 궁극적 명명으로 나아간 것이다. 천은 우주의

음양 작용 그 자체이며, 「불연기연」에서 그 우주 작용의 근원이 “조물자”로 정립된다. 조물자는 만물을 낳고 수를 정하고 운을 순환시키는 궁극적 원리이다.

범재신론은 하늘님의 신격을 유지하면서 내재성을 강조하는 틀로서, 신비체험 직후 인격신적 관계가 전면에 나타나는 초기 시층을 설명하는 데에는 일정한 유효성을 지닌다. 그러나 이러한 해석은 두 가지 결정적 한계를 지닌다. 첫째, 「도덕가」에서 인간의 모든 생리적·정서적 발현이 귀신·기운·조화로 환원되는 현상을 충분히 해명하지 못한다. 둘째, 「홍비가」의 ‘무궁한 나 아닌가’에서 신과 나의 경계 자체가 소거되는 신인일여(神人一如)의 지평에 도달하지 못한다. 수운의 사유는 인격신과의 소통에서 출발하여 존재론적 원리의 내재화를 거쳐, 중국에는 신성이 주체의 인격과 합일되는 단계로 심화되었다. 범재신론은 이 역동적인 사유 전개에 중간 지점에 머물러 있을 뿐이다.

「홍비가」에서 수운은 “무궁한 이 울속에 무궁한 내 아닌가”를 선언함으로써, 개인을 넘어선 우주적 차원으로 확장된 자아의 인식 차원을 제시한다. 이는 시천주 체험의 반복과 수행을 통해 ‘내유신령’의 자각이 한 차원 높은 존재론적 순간(瞬間)에 도달했음을 의미한다. 수운이 조우한 귀신(신령)은 우주를 관통하는 지기이고, 만물을 낳는 조물자의 현현이다. 따라서 이 무궁한 우주 안에 무궁한 ‘나’가 있으며, 우주는 내 안에서 작용하고 ‘나’는 우주적 차원으로 확장됨을 체험한다. 그 하늘님이 내 안의 신령이며, 나 자신이 우주적 존재임을 깨닫는다. 이것이 바로 “신성내재적 개체”이다.<sup>49</sup> 우주 연원의 지평으로서 조물자(造物者)(것), 그리고 무궁한 나라는 개체의 발견에 도달했다.

49 ‘신성내재적 개체’ 개념의 이론적 정초에 대해서는 윤상현(2026), 「신성내재적 개체의 기원: 『용담유사』·『동경대전』을 중심으로, 『동방학』 54를 참조.

#### 4. 맺음말

본 연구는 19세기 조선의 천관 변천이라는 사상사적 맥락 속에서 최제우 동학 천관의 독자적 위상과 존재론적 전환의 의미를 규명하고자 하였다.

기존 연구들은 최제우의 천관을 범제신문, 유학사상의 연장, 혹은 무속적 강신체험의 틀로 해석하려 시도해왔으나, 이러한 접근들은 최제우 사상의 부분적 측면만을 포착한 한계가 있었다. 특히 1855년 을묘천서사건과 『천주실의』의 영향을 과대평가하거나, 신비체험 이후의 사유 전개 과정을 간과함으로써 최제우 천관의 역동적 변화를 간과한 측면이 있다. 이 글은 이러한 문제의식에서 『동경대전』과 『용담유사』의 저술 순서를 재구성하고, 각 텍스트에 나타난 천·천주·상제·하늘님·지기·귀신·조물자 등의 개념을 시간적 층위에 따라 분석함으로써 최제우 천관의 개념적 전화 과정을 추적하였다.

분석 결과, 최제우의 천관은 외재적 운명의 주재자(1단계)에서 인격적 소통과 기화론적 개념화(2단계)를 거쳐 신성이 주체의 생명 활동과 합일되는 ‘무궁한 나’(3단계)로 심화되는 세 단계의 존재론적 전환을 거쳤음이 확인되었다. 특히 「도덕가」에서 ‘상제’라는 인격적 지칭이 비판되고 귀신·지기·음양의 언어가 전면화되는 시층적 변모는, 외재적 신성이 주체의 내재적 원리로 전화됨을 보여주는 결정적 근거이다.

이러한 개념적 전화는 단순한 포교 대상에 따른 용어의 변화가 아니라, 최제우의 사유가 신비체험 직후의 강렬한 인격신 경험에서 시작하여, 고경궁구를 통한 철학적 성찰을 거쳐, 최종적으로 신성 내재화의 깨달음으로 심화되는 존재론적 전환 과정이었다. 이는 불교의 돈오점수(頓悟漸修) 논쟁—찰나적 깨달음과 점진적 수행의 관계—을 연상시키는 구조이다. 최제우는 경신년 4월의 순간적 신비체험(돈오)을 겪고, 이후 3년여에 걸친 수행과 성찰(점수)을 통해 그 체험의 의미를 점진적으로 심화시켜 나갔다.

본 연구는 최제우 천관의 이러한 역동적 전개 과정을 텍스트의 시간적

층위 분석을 통해 재구성함으로써, 동학 천관이 전통과 근대, 동양과 서양의 단순한 혼합이나 절충이 아니라 신비체험에 기초한 독자적 존재론적 전환이었음을 밝혔다. 최제우의 경신년 체험은 외부의 절대 타자와 합일하는 것이 아니라, 개체 내면에 현존하는 신성을 자각함으로써 존재론적 위상이 변화하는 역동적 과정이다. 피터 무어가 강조했듯, 신비체험에서의 통합은 자아의 소멸을 뜻하는 완전한 동일화가 아니며 합일 속에서도 내재와 초월의 긴장이 유지된다. 이러한 맥락에서 이 글은 기존 연구들이 사용하는 ‘궁극적 실재’라는 용어가 자칫 실재론적 외재성이나 절대 타자성을 함축할 위험을 경계하며, 최제우의 하늘님을 개체 내면에서 발현되는 신성에 대한 자각이자, 동시에 개체를 초월하는 우주적 원리로 재정의한다. 이는 서구 신학의 창조주나 성리학의 추상적 리와 구별되는 것으로, 외부 실재와의 합일이 아니라 내재적 신성과의 조우를 통한 존재론적 전환이다. 이를 ‘내재적 신비주의’로 이해하고자 한다.

최제우의 ‘내재적 초월성’은 범재신론과 근본적으로 다르다. 범재신론에서 신은 세계를 포함하되(pantheism) 원초적 본성을 통해 세계를 초월하며, 개체와 신은 여전히 구별된 주체로서 상호작용한다. 반면 동학에서 최제우는 통합의 순간을 “지기”(至氣)로 표현했다. “지기금지”(至氣今至, 지기가 지금 이르렀다)는 강림의 바로 그 순간, 하늘님과 합일하는 순간이다. “내유신령 외유기화”(안으로 신령이 있고 밖으로 기화가 드러남)는 이 통합 순간의 경험이다. 최제우는 반복적 통합을 거쳐 최종적으로 “무궁한 나”에 도달했다. 이는 범재신론의 ‘신에 포섭된 부분으로서의 개체’와 다르다. 범재신론에서 개체는 신 안의 부분이지만, 동학에서 통합 순간(지기 강림)을 반복하며 개체는 우주적 차원으로 확장된다. 초월성은 신 자체의 본성이 아니라 “시천주시(侍)”—모신다—의 관계 속에서 유지되는 긴장이다. 범재신론이 신-세계의 분리를 전제한 존재론적 초월이라면, 동학은 내재 속에서 완전한 동일화를 거부하는 관계적 초월이다. 이러한 의미에서 동학의 천관은 서구 신학의 범주로 포착하기 어려운 내재적 신비주의

이다.

이로써 19세기 조선의 민초들은 천정(天定)의 굴레를 벗어나 스스로 운수를 짓는 '신성내재적 주체'로 거듭날 수 있었다. 최제우의 동학 천관은 19세기 동아시아가 서구 근대와 조우하는 격변기에 나타난 창조적 응답으로서, 인간 존재의 신성함을 외부의 초월적 권위에 의존하지 않고 내면의 신비체험과 수행을 통해 실현하는 존재론적 전환의 가능성을 제시하였다는 점에서 동아시아 천관사에서 독자적 위상을 점한다.

## 참고문헌

### 자료

- 윤석산 주해(1996), 『동경대전』, 동학사.  
 윤석산 주해(1999), 『용담유사』, 동학사.  
 천도교중앙총부 편(2007), 『천도교 경전』, 천도교중앙총부.  
 정약중 저(2012), 『주교요지』, 한국고등신학연구원.  
 마테오 리치 저, 송영배의 역(1999), 『천주실의』, 서울대학교 출판문화원.  
 리마두 저, 노용필 역(2023), 『천주실의』, 한국사학.

### 논저

- 김경재(1999), 「수운의 시천주 체험과 동학의 신관」, 『동학연구』 4.  
 김상일(2001), 『수운과 화이트헤드: 동학주문 12자에 대한 과정철학적 풀이』, 지식산업사.  
 김영주(2011), 「공자와 노자의 天·鬼神·道 개념과 그 사회사상적 의미」, 『사회사상과 문화』 24.  
 김용욱(2021), 『동경대전 1』, 통나무.  
 김용욱(2023), 『동경대전 2』, 통나무.  
 김용휘(2005), 「동학 신관의 재검토: 수양론적 관점에서 본 신관」, 『동학학보』 9(1).  
 김치완(2012), 「다산의 상제관과 서학의 상제관」, 『교회사연구』 39: 163-197.  
 권태경·문태순(2023), 「마테오 리치의 신학 사상 비평적 분석: 『천주실의』와 『기독교강요』를 중심으로」, 『개혁논총』 63: 197-228.  
 노태구(2002), 「동학의 지기와 천주의 변증법적 관계에 대해: 조화의 정치사상을 위해」,

- 『동양정치사상사』 1(2).
- 백민정(2022), 「上帝와 心 개념으로 비교한 정약용과 최제우의 사유」, 『民族文化』 61.
- 안수강(2021), 「개혁주의신학 관점에서의 마테오 리치(Matteo Ricci)의 『天主實義』 분석」, 『역사신학 논총』 39: 39-92.
- 안수강(2013), 「정약중(丁若鍾)의 ‘주교요지(主教要旨)’ 고찰」, 『역사신학 논총』 26.
- 오재환(2014), 「『천주실의』의 상제와 정다산의 상제관」, 『한국사상과 문화』 75.
- 원재연(2010), 「18세기 후반 북경 천주당을 통한 천주교 서적의 조선 전래와 신앙공동체의 성립」, 『동양한문학연구』 30.
- 윤상현(2026), 「신성내제적 개체의 기원: 『용담유사』·『동경대전』을 중심으로」, 『동방학』 54.
- 윤석산(2010), 『동학사상의 이해』, 모시는사람들.
- 윤석산(1998), 「『東經大畧』 연구」, 『동학연구』 3.
- 이관호(2006), 「다산사상에서 상제의 도입 경로와 성격」, 『실학시대의 사상과 문학』, 지식산업사.
- 이석원(2018), 「18~19세기 천주교 서적의 이해」, 『한국사상사학』 60.
- 이종우(2015), 「정약용과 정약중 사상에서 천·천주의 인간에 대한 분노와 상벌」, 『인문과학』 56: 56-95.
- 임현규(2008), 「다산 정약용의 상제관 연구」, 『철학연구』.
- 정현수(2014), 「마테오 리치의 천학과 성리학의 수양론 연구」, 『유교사상문화연구』 56.
- 장영백(1992), 「古代中國의 ‘天’思想初探(一)」, 『중국어문학논집』 4.
- 전홍석(2008), 「17세기 한역서학서의 조선 전래와 수용」, 『교회사연구』.
- 조광(2006), 「조선 후기 서학서의 수용과 보급」, 『민족문화연구』 44.
- 조성환(2022), 「동학 문헌 『도원기서』와 『대선생주문집』의 선후 관계: 최제우 전기의 성립연대에 관한 비판적 고찰」, 『원불교사상과 종교문화』 94.
- 표영삼(1994), 『동학 1』, 통나무.
- 풍우란(1999), 『중국철학사』, 까치.
- 한민택(2019), 「정약중의 『주교요지』에 나타난 하느님 이해와 신앙교육」, 『가톨릭신학』: 37-81.
- 국가지식DB 한국가사문학, 가사포털, <https://www.gasa.go.kr/>
- 한국사데이터베이스 조선시대 사료DB 동학농민혁명자료총서, <https://db.history.go.kr>
- Baker, Donald (2009), "Shamans, Catholics, and Chong Yagyong: Tasan's defense of the ritual hegemony of the Confucian state," *Journal of TASAN Studies*, No. 15.

## ABSTRACT

# The Ontological Revolution of Choe Je-u's Concept of Heaven

Yun, Sang Hyun\*

A Textual Stratigraphy of Early Donghak Scriptures

This study aims to elucidate the distinctive position and ontological significance of Choe Je-u's Donghak concept of Heaven (天觀) within the intellectual-historical context of shifting cosmological worldviews in nineteenth-century Joseon. To this end, the *Donggyeong Daejeon* (東經大全) and *Yongdam Yusa* (龍潭遺詞) are analyzed according to their temporal strata (時層) of composition, demonstrating that Choe Je-u's understanding of Heaven was not a fixed doctrine but a dynamically evolving process of thought.

The analysis reveals that Choe Je-u's concept of Heaven underwent three stages of ontological transformation. The first stage, preceding his mystical experience, is characterized by Heaven (天) as an external and determinative reality that governs human fate and fortune. The second stage, spanning the period immediately following his mystical experience through the years of active proselytization, marks a transitional phase in which Heaven expands into a multidimensional reality: simultaneously a personal deity (하늘님) accessible through intimate dialogue, and a principle

---

\* Assistant Professor, Department of History, Kyungnam University

of pneumatic transformation (氣化) expressed through the concepts of *jigi* (至氣, supreme vital force) and *gwisin* (鬼神, spiritual force). The third stage, representing the completion of his spiritual cultivation, constitutes a moment of radical breakthrough in which the previously external divine becomes fully integrated with the subject's interiority, culminating in the declaration of the "boundless self" (무궁한 나) as the sovereign operator of cosmic power.

Choe Je-u's mystical experience is understood as a process of integration (tongham, 통합) that preserves a sense of transcendence even within union, through which the individual secures autonomous subjectivity without being absorbed into the divine. Furthermore, his critique of Western Christianity as a tradition lacking pneumatic transformation (身無氣化之神), together with his formulation of the Sicheonju (侍天主) proposition, demonstrates the essence of an East Asian model of divine-human unity in which spiritual presence and pneumatic transformation are organically conjoined.

In conclusion, Choe Je-u's transformation of the concept of Heaven constitutes an ontological revolution that elevated the human subject from passive recipient of predetermined fate to sovereign bearer of cosmic life—the "boundless self." This transformation brings into sharp relief the dimension of subjective self-awakening that existing panentheistic interpretations have overlooked, and intimates the possibility of a new mode of subjectivity capable of transcending the atomistic individualism of contemporary society.

**Keywords** Choe Je-u, Mystical Experience, *Donggyeong Daejeon*, *Yongdam Yusa*, Sicheonju