

미륵, 개벽, 요나오시

: 동아시아 종교사에서의 위기와 혁신 인식*

한승훈**

1. 머리말
2. 풍요의 미륵과 반란의 미륵
3. 태초의 개벽과 미래의 개벽
4. 회복의 요나오시와 파괴의 요나오시
5. 맺음말

1. 머리말

종교는 위기를 다룬다. 그런 의미에서 종교는 위기상황의 처리를 위한 상상의 구조와 테크닉의 체계로 정의될 수 있다. 위기의 양상은 다양하다. 어떤 위기는 개인적이다. 흔히 종교는 일상의 욕구를 충족시킬 자원의 확보와 재앙의 회피에 도움이 된다고 여겨진다. 이것은 기복(祈福)의 차원이다. 세계와 자아의 관계에 대한 존재론적이고 실존적인 위기인식도 있다. 여기에 필요한 것은 구도(求道)의 실천들이다. 어떤 위기는 집단적, 제도적이다. 정치적, 사회적 질서가 어그러지는 것은 명백한 위기의 징후다. 이 경우 호국(護國)의 기능이 필요해진다. 몇몇 역사적 국면에서는 기존 질서의 유지만으로는 감당할 수 없는 위기가 감지되기도 한다.

* 이 논문은 2017년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2017S1A6A3A02079082)

** 원광대학교 동북아시아인문사회연구소, HK연구교수

그럴 때에는 기존 체제의 전면적인 전복과 혁신에 대한 상상과 실천이 작동하기 시작한다. 이 경우에 요청되는 종교의 역할을 혁세(革世)라고 부르도록 하자.

이 논문의 표제어인 미륵(彌勒), 개벽(開闢), 요나오시(世直シ) 등은 동아시아 종교사상에서 그런 혁세의 국면에 제시되어 온 개념들이다. 이들은 각각 불교 경전, 유교의 고전 전통, 일본의 민속종교에서 유래하였지만, 특정한 역사적 맥락 속에서 세계의 급진적인 변혁이라는 의미를 포함하도록 재편된 문화적 구성물들이라는 점에서 좋은 비교 대상이 된다. 따라서 이들 종교 사상들을 이해하기 위해서는 개념 그 자체의 본질이나 유래를 검토하는 것만으로는 충분하지 않다. 특정한 집단, 특정한 사건들 속에서 미륵, 개벽, 요나오시 등은 일상적, 표준적인 맥락을 벗어나 새로운 의미를 가지게 된다. 따라서 혁세의 종교는 종교현상학보다는 종교사적 접근에 적절한 주제다.

종교사 연구에는 얼핏 보기에는 상반되어 보이는 두 가지 방법이 절충되어 있다. 하나는 개별 사건이나 현상에 대한 미시적 서술이고, 다른 하나는 보다 거시적인 관점의 비교 연구이다. 이 논문과 같은 총론적인 논의에서는 후자의 비교 연구가 주된 방법이 된다. 그러나 그것은 개별 사례를 다루는 각론을 위한 이론의 구성이 되어야 하고, 또 사례 연구를 통해 보완, 수정되어야 한다. 이런 순환이 효과적으로 이루어지기 위해서는 개별 역사, 민속자료에서 실제로 출현하는 표현들과 학문적, 사상적으로 재구성된 개념들을 방법적으로 분리하는 것이 필요하다. 특히 오늘날 요나오시나 (후천)개벽 등의 의미는 전례 없이 확장되어 있어 전근대의 용례와는 일치하지 않는다. 이 또한 장기적으로는 분석의 대상이지만, 이 논문에서는 20세기 이후에 전개된 종교사상적 담론보다는 당대에 각 개념이 등장하는 맥락에 집중하고자 한다.

필자는 통시적, 교차문화적인 관점에서 보았을 때 이들 개념들의 의미가 역사적 상황과 조건에 따라 변화되어왔음을 주장하려 한다. 그리고 그 변화에는 패턴이 있다. 특히 위기상황은 종교적 관념들을 혁세적인 것으로 전환시키기에 적합한 조건이다.

2. 풍요의 미륵과 반란의 미륵

일찍이 미야타 노보루(宮田登)는 일본과 한국 사이의 비교민속학을 전개하기 위한 중요한 주제로 미륵신앙을 제시한 바 있다. 미륵신앙은 두 지역 모두에서 불교 신앙의 범위를 벗어나 민속종교의 중요한 표상이 되어 있기 때문이다. 이 비교에서 특히 흥미로운 것은 두 지역 민속종교에서 나타나는 미륵신앙, 특히 “미륵세상”에 대한 인식에 드러나는 차이이다. 미야타는 일본과 한국의 미륵신앙에서 나타나는 “미륵세상”의 구조를 다음과 같은 도식으로 제시하였다. 일본에서의 미륵세상은 풍년과 기근의 세상이라는 대립개념에서 드러나 있는 공시적 개념이다. 미륵의 해는 어떤 경우에는 풍요로운 시절이고, 다른 경우에는 기근이 닥치는 세월이다. 그래서 민속적 미륵신앙은 풍요로운 미륵의 해를 맞이하거나, 반대로 기근을 회피하고자 하는 양상을 띤다. 그러나 어느 경우에는 미륵세상에 대비되는 세계가 상징되지 않기 때문에 중립론적 의식은 대단히 미약해진다. 반면, 한국의 경우에는 미륵세상이 미래에 다가올 이상세계이기 때문에, 그와 대비되는 현재의 말세적인 상황이 강조된다.¹⁾

일 본	한 반 도
미륵세상 / \ 현재=기근의 세상 ⇔ 풍년의 세상=현재	미륵세상 (원초의 세상) ↓ ↓ 현재=선천세계 = 석가세상=현재 ↓ ↓ 후천세계 = 미륵세상
공시성을 가진 표현	통시성을 가진 표현
미륵세상의 도래는 막연하게만 의식됨	미륵세상의 도래는 명확하게 의식되고 있음

<표 1> 미야타의 비교 도식

1) 宮田登, 『ミロク信仰の研究』(東京: 未來社, 1975), 323-324.

이 비교의 문제점은 비교 범주 설정에 있다. 그는 일국(一國) 민속학에 대한 대안으로서 비교 방법을 제안하고 있지만, 이 경우 각각의 ‘민족’이 비교의 단위가 된다. 그 결과 일본과 한국이라는 두 비교항의 특징을 강조하기 위해 각 민족 문화의 내적인 차이는 생략되어버린다. 이를테면 미야타는 일본 신종교의 미륵세상 인식에 종말론적인 측면이 있다는 것, 한국 민속의 미륵신앙에 풍요와 다산에 대한 기대가 있다는 점을 언급하고 있음에도 불구하고, 이 도식에는 포함시키지 않았다. 남은 것은 개별 민족의 본질화된 문화적 특성이다. 이런 관점에서 보면 미륵세상의 관념은 민족별로 다르고, 역사적 차이에도 불구하고 그 원형적 특질은 보존된다.

그러나 비교 범주를 다른 방식으로 설정한다면 전혀 다른 이해도 가능하다. 일례로 오오모토교(大本教)는 미륵세상을 “시원(始源)의 세상”으로 보며, 이것이 회복되면 평화롭고 이상적인 세계가 올 것이라고 설하고 있다.²⁾ 이것은 위의 도식에 따르면 미야타가 한반도형으로 분류한 ‘통시적’ 모델에 가깝다. 반면 한국 자료에서 “미륵의 세상(태초 혹은 미래)”과 “석가의 세상(현재)”을 대비시키는 인식은 북부지방을 중심으로 한 무가(巫歌)들과 몇몇 조선시대 자료에서만 제한적으로 등장한다.³⁾ 한국 민속현장의 미륵신앙 상당수는 특별히 시대의 전환이나 이상세계를 상정하지 않는, 미야타의 표현을 따르자면 ‘공시적’인 것이다. 그러므로 한국 및 일본의 미륵신앙 각각을 관통하는 구조 같은 것은 존재하지 않는다.

그러나 미야타의 작업은 미륵신앙의 비교를 위한 모델을 설정하였다는 점에서 의의가 있다. 우리가 유형들을 각 국가의 민족문화에 대응시키는 대신 다른 방식으로 적용한다면 보다 엄밀하고 적절한 비교가 가능할 것이다. 미륵과 미륵세상에 대한 인식은 그 개념들의 원점에 있는 불교 경전들에서도 단일하지 않다. 불교적 미륵신앙은 두 가지 유형, 즉 상생(上生) 신앙과 하생(下生) 신앙으로 구분된다.⁴⁾

2) 宮田登, 『ミロク信仰の研究』, 248-250.

3) 이 모티프를 다루고 있는 무가 자료들과 그에 대한 해석은 다음 책을 참조. 김현선, 『한국의 창세신화』 (서울: 길벗, 1994). 현재를 석가의 세상(시대)이라고 부른 사례는 1444년의 문공치(文恭治) 사건, 1688년의 여환(呂還) 사건 등에서 명시적으로 나타난다. 『世宗實錄』 권103, 세종 26년(1444) 2월 辛卯(11일); 『逆賊呂還等推案』.

상생신앙은 수행과 선행을 통해 미륵보살이 머무는 도솔천(兜率天)에 왕생할 것을 지향하는 내용이다. 한편 하생신앙은 미륵불이 세상에 내려와 설법하게 될 용화(龍華)의 회상(會上)에 대한 내용이다. 전자는 미륵이 머무는 세계가 영원한 천상에 있고, 후자는 미래의 인간 세상에 있다.⁵⁾

그러나 이런 경전들에서 나타나는 미륵신앙에는 혁세적이거나 종말론적인 지향이 거의 드러나지 않는다. 도솔천에의 상생신앙은 후대에 좀 더 우세하게 된 정도에의 왕생사상과 마찬가지로 탈속적이고 비정치적이다. 하생신앙의 경우, 흔히 미륵신앙의 혁명적 측면과의 관계가 지적되어 왔으나, 실제로는 통치체제의 호국적 이데올로기에 활용된 경우가 흔했다. 미륵이 하생하는 세계는 전륜성왕(轉輪聖王)에 의해서 평정된, 이미 평화롭고 번영하는 시대다. 미륵은 세상을 변혁하러 오는 것이 아니라 이미 모든 세속적 문제가 해결된 세계를 완성하러 온다. 게다가 그 시기 또한 아득한 미래(대표적으로 “56억 7천만 년 후”)로 지정되어 있다. 여기에는 임박한 미래의 종말에 대한 인식이나 세계의 급진적인 변화에 대한 기대가 결여되어 있다.

그렇다면 전근대의 정치적 반란이나 종말론적인 종교운동에 흔히 등장하는 미륵신앙은 어디에서 비롯한 것인가? 이것은 미륵의 현실 개입이나 생불(生佛) 형태의 출현에 대한 대망(待望)이라는 면에서 경전의 “미륵하생” 신앙과 구분되는 “미륵출세(彌勒出世)” 신앙이라고 부를 수 있을 것이다. 여기에 대해서는 몇 가지 전과론적인 가설이 있다. 대표적으로 대승불교의 형성과 마니교와의 접촉 등의 과정을 통해 이란의 종말론적 사상이 영향을 미쳤을 가능성이 지적되어 왔다.⁶⁾

4) 한역 경전 가운데 미륵상생경에 속하는 것은 「佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經」 등이 있고, 미륵하생경에 속하는 것은 「佛說彌勒下生經」, 「佛說彌勒下生成佛經」, 「佛說彌勒下生成佛經」, 「佛說彌勒大成佛經」, 「佛說彌勒來時經」 등이 있다.

5) 내티어는 미륵신화에 대한 좀 더 정교한 유형론을 통해 여기/나중(there/now) 유형과 여기/지금(there/now) 유형을 미륵하생신앙에, 저기/나중(there/now) 유형과 저기/지금(there/now) 유형을 미륵상생신앙에 속하는 것으로 구분하였다. Jan Nattier, “The Meanings of the Maitreya myth: a Typological Analysis” in Alan Sponberg, Helen Hardacre, ed., *Maitreya, The Future Buddha* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988).

6)鈴木中正 編, 『千年王國的民衆運動の研究』(東京: 東京大學出版會, 1982), 38-59.

‘이란 가설’의 문제는 미륵출세 사상과 그에 기반을 둔 운동들이 동아시아에서 집중적으로 발생했다는 사실을 명쾌하게 설명해주지 못한다는 데 있다. 우리가 주목해야 할 부분은 여러 전통을 통해 형성되어 왔을 메시아니즘적 사유가 정치적 위기상황 속에서 미륵이라는 표상을 통해 표현되었다는 것이다. 동아시아 역사에서 미륵출세를 반란의 명시적인 슬로건으로 내세운 사례에는 수(隋)의 송자현(宋子賢)과 향해명(向海明), 북송(北宋)의 왕칙(王則), 원(元)말의 한산동(韓山童) 등이 있다. 이들 사례에서 눈에 띄는 것은 미아타가 한반도형(통시적 미륵세상)이라고 부른 유형에서 두드러지는 “석가세상”과 “미륵세상”의 대비가 드러나는 왕칙 반란의 사례다. 왕칙의 추종자들은 “석가부처는 쇠하여 물러나니 미륵부처가 세상을 차지할 것[釋迦佛衰謝, 彌勒佛當持世]”이라 믿었다고 한다.⁷⁾

미아타는 현재의 세상을 석가세상이라고 부르고, 장차 올 세상을 “미륵세상”이라 부르는 사례를 손진태에 의해서 조사된 함경도의 무가(巫歌) 자료에서 가져오고 있다. 여기에서 미륵은 태초의 세상을 창조한 신이지만, 석가의 속임수 때문에 자신의 지배권을 잃어버리고 물러난다. 이후 이 유형의 “석가와 미륵의 경쟁담” 신화들에 대한 연구가 진척되면서 여타 지역의 무가와 오키나와, 중국 등에서 비슷한 자료들이 다수 연구자들에 의해 다루어졌다.⁸⁾ 문제는 이런 신화 유형에 속하는 무가 자료의 절대 다수가 태초의 미륵세상과 현재의 석가세상에 대한 인식을 보여주고 있으나, 미래에 다시 미륵세상이 도래할 것이라는 언급은 좀처럼 나타나지 않는다는 것이다. 이들 자료가 장차 있을 미륵의 출현을 암시하고 있다는 해석은 “미륵은 미래불”이라는 선입견에서 나온 착시다.

그러나 몇몇 예외적인 자료에서는 석가에 의해 물러난 미륵이 석가세상의 쇠락과 함께 돌아와 다시 세상을 차지할 것이라는 전망이 드러난다. 그것은 반란 집단

7) 『隋書』 권23, 志18, 「五行 下」, “唐縣人宋子賢善爲幻術, 每夜樓上有光明能變作佛形, 自稱彌勒出世…其後復有桑門, 向海明於扶風, 自稱彌勒佛出世, 潛謀逆亂.”; 『宋史』 권292, 열전51, 「明鑑」, “相與習《五龍滴淚》等經及圖讖諸書, 言, ‘釋迦佛衰謝, 彌勒佛當持世.’”; 『元史』 권122, 열전 10, 「韓林兒」, “元末, 林兒父山童, 鼓妖言, 爲天下當大亂, 彌勒佛下生.”

8) 심재관 외, 『석가와 미륵의 경쟁담』 (서울: 씨아이알, 2013).

및 민간종교결사와 관련된 기록들이다. 반란 자료에서 이런 인식은 앞서 언급한 왕칙 반란 외에도 조선의 여환 사건에서 명백하게 나타난다. 여환 사건의 참여자들은 “석가의 시대는 (수명을) 다할 것이고, 미륵의 시대가 될 것”이라고 믿으며 반란을 모의했다.⁹⁾ 다른 한 부류의 자료는 명·청 시대의 보권(寶卷)들에 보이는 민간종교들의 신화들이다. 이 문헌들에서 태초에 석가가 미륵의 세상을 빼앗았고 그 때문에 세계의 악이 시작되었다는 부분은 앞서 다룬 민담이나 무가들과 일치한다. 그러나 명대 원돈교(圓頓敎)의 경전인 『고불당래하생미륵출서보권(古佛當來下生彌勒出西寶卷)』, 베트남 한놈연구원 소장 『미륵도세진경(彌勒度世眞經)』 등에는 물러난 미륵이 석가 때문에 쇠락한 세상을 구제하러 올 것이라는 내용이 이어진다.¹⁰⁾

이것은 미루쿠(미륵)가 풍요를 가져온다는 신앙이 두드러지게 나타나는 오키나와 제도의 자료들과 좋은 대조를 이룬다. 이 지역에도 “석가와 미륵의 경쟁담”은 분포하고 있지만, 미륵세상[ミルクウ: 彌勒世]은 미래가 아니라 풍년이 드는 해를 말한다. 이 세상은 현재의 세계가 소진된 후 도래하는 것이 아니라, 주기적으로 바다를 건너오는 미륵을 맞이함으로써 이루어진다.¹¹⁾ 이것은 미야타가 제시한 ‘공시적 미륵세상’ 유형에 전형적으로 들어맞는다. 한편 유사한 유형의 신화를 담고 있는 한반도 북부지역의 무가 자료들은 오늘날 그 의례적 맥락을 확인하기 곤란하다. 그러나 많은 판본들은 석가가 차지한 세상의 타락에 대한 묘사 이후에 미륵의 복귀가 아니라 석가 스스로에 의한 세상의 회복과 치유 과정을 언급하고 있다.¹²⁾ 이것은 현존하는 불완전한 세상의 기원에 대한 해명이다. 결코 미래의 구원이나 변혁에 대한 서사가 아니다.

이상의 검토를 통해 우리는 미야타가 제시한 미륵세상의 두 유형이 한국과 일본

9) 『逆賊呂還等推案』, 戊辰(1688) 7월 29일, “釋迦代將盡, 彌勒代將出.”

10) 김선자, 「창세신화, 미륵의 귀환을 꿈꾸다」, 심재관 외, 『석가와 미륵의 경쟁담』, 91-96.

11) 정진희, 「오키나와 미륵·석가 경쟁담의 실제」, 심재관 외, 『석가와 미륵의 경쟁담』, 54-64, 66-76.

12) 보다 구체적으로는 미륵과 함께 사라진 해와 달의 회복, 불과 물의 획득 등이다. 다음에 수록된 자료들을 참고. 김현선, 『한국의 창세신화』, 227-352.

이라는 민족 간 차이가 아니라 ‘일상의 국면’과 ‘특수한 국면’ 간의 차이라는 것을 확인할 수 있다. 일상의례의 상황에서 무가나 민요를 통해 묘사되는 미륵세상은 ‘역사를 초월한 시간[illud tempus]’의 특성을 가진다. 그것은 태초의 완전한 세계 이면서 주기적으로 회복하고 돌아가야 할 시간이기도 하다. 반란이나 신종교운동과 같은 특수한 상황에서 미륵의 시간은 역사적 미래에 놓인다. 이런 맥락에서 현재의 세계(석가세상)는 치유, 회복, 갱신의 대상이 아니라 쇠락하고 멸망해야 할 낡은 세계로 인식된다. 그리고 그럴 경우에만 미륵세상은 쇠락한 세계를 대체할 새로운 시대, 곧 혁세의 상징이 된다.

3. 태초의 개벽과 미래의 개벽

개벽(開闢)은 20세기 이후 많은 한국 신종교들의 핵심 개념이 되었다. 동학계, 증산계, 원불교 등의 종교들에서 이는 새로운 시대에 대한 종교적 전망과 그를 위한 사회적, 문화적, 영적 실천을 상징하는 교의다. 흥미로운 점은 개벽 개념이 동아시아가 공유하는 고전 전통에서 유래했음에도 불구하고 이런 용법은 오직 근현대 한국종교에서만 나타난다는 것이다. 중국과 일본, 그리고 근대 이전의 한국 문헌에서 개벽은 세상의 급격한 변화가 아니라, 태초에 일어난 우주의 발생 [cosmogony]을 가리키는 말이다. 필자는 이 문제에 대해 전근대 한국 종교사에서 개벽 개념이 어떻게 “후천개벽”, “다시 개벽” 등으로 표현되는 세계의 재창조라는 의미로 변형되어왔는지 그 계보를 밝힌 바 있다.¹³⁾ 여기에서는 그 개략을 다시 서술하고 근대 이후 혁세적 개벽 개념이 주목받게 된 맥락을 추가적으로 검토하겠다.

전근대 동아시아에서 개벽은 문자 그대로 (세계의) “열림”을 말하는 것이었다. 이런 ‘세계의 형성’으로서의 개벽은 “천지개벽(天地開闢)”의 줄임말이었다.¹⁴⁾ 역

13) 한승훈, 「개벽(開闢)과 개혁(改闢): 조선후기 묵시종말적 개벽 개념의 18세기적 기원」, 『종교와 문화』 34 (2018).

사상 유래가 없는 일을 말할 때에는 “개벽이래(開闢以來) 처음”이라고 하였다. 춘추시대 이전의 상고시대를 말할 때에는 “개벽으로부터 획득(獲麟)에 이르기까지”라고 했다. 일반적으로 개벽의 시점은 명확하게 제시되지 않았고, 미래에 다시 새로운 개벽이 일어나리라는 식의 관점도 드러나지 않는다.

이것이 하나의 우주론적 관념으로 정교화된 것은 송대 신유교(新儒敎)의 시대였다. 특히 소옹(邵雍)은 불교의 순환적 시간관을 대체할 수 있는 유교적인 세계관을 제시하려 하였다. 마치 인도종교에서 우주의 창조로부터 파괴에 이르는 49억 2천만 년의 겁(劫, Kalpa)이 끊임없이 반복되는 것처럼, 소옹의 『원회운세(元會運世)』에는 129,600년 단위의 원(元)이 제시된다. 하나의 원(元)은 천지가 개벽하여 점진적으로 소모되어가다가 마침내 혼돈(混沌)으로 되돌아가는 기간이다. 주희(朱熹)는 여기에 주석을 달면서 “하늘은 자회(子會)에서 열리고, 땅은 축회(丑會)에서 열리며, 사람은 인회(寅會)에서 일어났다(天開於子, 地關於丑, 人起於寅)”는 개벽의 단계를 제시하기도 하였다.¹⁵⁾

순환적 시간관의 체계가 만들어지면서 개벽은 태초에 일어난 일회적인 사건이 아니라 영원히 회귀, 반복되는 세계의 재창조로 이해되었다. 그러나 그것은 역사적 종말론이 되기에는 너무나 긴 사이클이었다. 세계가 혼돈으로 돌아가려면 아직 수만 년의 시간이 남아 있으므로 미래의 개벽은 현실과는 지나치게 동떨어진 이야기였다. 그럼에도 불구하고 주희는 먼 미래에 세계가 한 번 붕괴하고 새롭게 열릴 것이라는 견해를 여러 차례 피력하였다. 그는 “사람과 사물이 모두 닳아 없어질 때 하늘과 땅도 무너지겠는가”라는 제자의 물음에, “한바탕 혼돈이 될 것이다. 형기(形氣)가 있는데 어찌 무너지지 않을 수 있겠는가? 단지 하나가 무너지고 나면 다시 다른 하나가 나타날 것이다.”라고 답했다.¹⁶⁾

14) “개벽(열림)”이라는 단어가 독자적으로 사용되는 “토지개벽(土地開闢: 개간, 간척)”, “개벽사방지문(開闢四方之門: 사방의 문을 열다)” 등의 표현도 흔히 등장한다.

15) 『性理大全』 권8, 「皇極經世書」 2, 經世一元消長之數圖.

16) 『性理大全』 권8, 「皇極經世書」 2, 經世一元消長之數圖, “問, ‘不知人物消磨盡時, 天地壞也不壞.’ 曰, ‘也須一場鶻突. 既有形氣, 如何得不壞. 但一箇壞了, 便有一箇生得來.’”

‘미륵출세’가 민속자료나 전근대 하층민의 언설에서도 종종 드러나는 것과 비교했을 때, 이러한 개벽 관념은 명백히 엘리트적인 것이었다. 개벽 이전에 세계가 소진, 붕괴하여 혼돈으로 돌아간 상황은 “골돌(鵲突)”, “홍몽(鴻濛)”, “홍황(洪荒)” 등의 고전적인 언어로 표현되었다. 일례로 이수광(李睟光, 1563~1628)은 안변 부사(安邊府使)로 재직할 때 참혹한 해일과 홍수가 발생하자 다음과 같은 기록을 남겼다. “7월 19일 밤. 큰비가 미친 듯이 쏟아졌다. (…) 산은 무너지고 언덕도 꺼졌다. 내와 들은 모조리 뒤집혔다. 마치 홍몽(鴻濛)의 처음과도 같았다. 천지가 ‘다시 개벽[改闢]’하려 했다.”¹⁷⁾ 개벽 개념의 종말론적인 용례, 즉 ‘다시 개벽’은 재난상황을 묘사하는 유자(儒者)의 언어에서 출현한 것이다.

이런 표현은 조선후기 정치담론의 레토릭으로 종종 이용되었다. 17세기 인조반정의 참여자인 정두경(鄭斗卿)은 반정을 “하늘과 땅을 ‘다시 개벽[再開闢]’”한 행위로 묘사하였다.¹⁸⁾ 18세기의 조현명(趙顯命)은 괴로움을 겪으며 반란을 생각하는 백성들이 천지가 “다시 개벽[改闢]”하기를 바란다 고 말하기도 하였다.¹⁹⁾ 나아가 국왕 영조도 당대의 세도(世道)와 인심(人心)이 돌이킬 수 없을 만큼 타락하여 “천지가 ‘다시 개벽[改闢]’한 이후에야 조선을 어찌해 볼 수 있다”고 발언하였다.²⁰⁾ 이런 맥락에서 “再開闢”, “改闢” 등의 표현들은 근대 신종교의 교의에서 나타나는 “다시 개벽”이나 “후천개벽”과 같은, 미래의 종말론적인 개벽 관념을 내포하고 있다. 나아가 영조는 자신의 탕평책(蕩平策)을 “개벽(開闢)”이라고 표현하면서, 국왕인 자신이 지금까지의 혼돈을 수습하고 개벽을 ‘일으킬’ 것이라 주장하기도 하였다.²¹⁾

17) 『芝峯集』 권12, 「鶴城錄」, 登州紀事五百五十言, “七月十九夜. 大雨狂如瀉. (…) 川原摠反覆. 有如鴻濛初. 天地將改闢.”

18) 『東溟集』 권5, 「五言律詩」, 延平府院君挽, “曆數元歸聖, 經綸實藉豪. 乾坤再開闢, 社稷大勳勞.”

19) 『承政院日記』 35책, 영조 3년(1727) 11월 5일, “人情偏苦則思亂. 頃年夜對, 文學趙顯命, 言民願天地改闢, 此言甚悲偏苦. 豈無思亂之心乎?”

20) 『承政院日記』 42책, 영조 9년(1733) 12월 18일, “向者李匡德以爲, 雖天開地闢, 若非大奮發, 無以爲治, 其言似迂闊. 而予亦曰, 天地改闢而後, 朝鮮可爲也. 以今之世道人心, 紀綱規模, 豈有一分可爲之勢乎?”

18세기 말~19세기 초에 이르면 종말론적 개벽 이해가 적어도 식자층 사이에서는 상당 부분 일반화되어 있었던 것으로 보인다. 일례로 1801년에 작성된 『황사영 백서(黃嗣永帛書)』는 정약중(丁若鍾)이 천주교로 투신하기 전 선학(仙學)을 배우고 있었으나, ‘천지의 다시 개벽[天地改闢]’을 믿게 되면서 개종을 결심했다고 서술하고 있다. 그는 신선(神仙)이 되기를 꿈꿨으나 “하늘과 땅이 바뀔 때”는 신선도 소멸할 것이기 때문에 허무감을 느꼈다는 것이다.²²⁾ 최제우(崔濟愚)의 “다시 개벽” 개념이 이런 배경 속에서 출현한 것임은 의심의 여지가 없어 보인다. 그는 19세기 지방 사족(士族)에 속하는 인물로서 고전적인 개념들에 친숙했다. 『동경대전(東經大全)』 및 『용담유사』에 포함된 초기 경전 텍스트들은 유교경전의 용어들을 비교적 자유롭게 사용하고 있다. 그러나 개벽이라는 단어는 오직 『용담유사』의 한글가사들에서만 등장하며 그 빈도도 그다지 높지 않다.²³⁾ 중복되는 표현들을 제외하면 최제우는 총 3번 “기벽(개벽)”을 언급한다.

A. “흐늘님 흐신 말씀 기벽 후 오만 년의 네가 또 흐 침이로다. 너도또한 기벽이후 노이무공 헐다가서 너를 만는 성공하니”

【『용담가』】

B. “십이제국 괴질운수 다시 기벽 안일넌가”

【『안심가』, 『몽중노소문답가』】

-
- 21) 『英祖實錄』 권45, 영조 13년(1737) 8월 甲申(28일), “十夜以前, 付諸混沌, 于今以往, 卽一開闢” 소진형은 이 발언을 ‘시간의 주체’인 왕의 우주론적, 의례적 권위를 과시하는 표현으로 해석하였다. 소진형, 『왕의 시간: 정치 레토릭으로서 개벽(開闢)의 의미와 시간의 주체로서의 왕』, 『한국동양정치사상사연구』 16/1 (2017).
- 22) 『邪學罪人嗣永事推案』, 嘉慶6년(1801) 10월 9일, “丁奧斯定若鐘, 性直志專詳密過人. 嘗有仙學長生之志, 誤信天地改闢之說, 歎曰, ‘天地變改時, 神仙亦不免消泯. 終非長生之道, 不足學也.’ 及聞聖教, 篤信而力行之” 판본에 따라서는 天地改闢이 天地開闢으로 표기된 경우도 있으나, 교황청의 원본 및 추국(推鞠) 기록은 모두 ‘다시 개벽[改闢]’이라는 표기를 택하고 있다. 한승훈, 『개벽(開闢)과 개벽(改闢)』, 211-213.
- 23) 허수의 연구에 따르면, 초기 경전에서 개벽이라는 단어는 단 5번 등장하며, 후천개벽 개념은 나타나지 않는다. 그리고 그 사회개혁적 의미도 대단히 미약한 형태로만 드러난다. 허수, 『동학·전도교에서 ‘천(天)’ 개념의 전개·전에서 신으로, 신에서 생명으로-』, 『개념과 소통』 10 (2010): 142-145.

C. “기벽시 국초일을 만지장서 느리시고 십이제국 다브리고 아국
운수 먼저흐네”

[「안심가」]

이 가운데 A는 명백히 태초의 우주창생으로서의 개벽을 말하고 있다. 여기에서의 “개벽 후 오만 년”, “개벽 이후” 등은 “세계가 발생한 이후 지금에 이르기까지”라는 의미이기 때문이다. 한편 B는 전 세계[십이제국]에 전염병이 퍼지고 있는 재앙의 상황, 즉 “괴질운수”를 “다시 개벽”의 징후로 판단하고 있다. 이것은 현존 세계의 파국적인 위기를 새로운 개벽의 전조로 보고 있다는 점에서 미래의 개벽을 이야기하는 것이다. C는 문맥상 두 가지 해석이 모두 가능하지만, 역시 미래의 개벽에 대한 서술로 보는 것이 옳을 것 같다. “흐닐님”이 계시한 “기벽시 국초일”은 일반적으로 “開闢時, 國初日[혹은 ‘國初 일’]”로 읽히는데, 이것은 새로운 시대가 열리는 시점 혹은 그때가 왔을 때 일어날 일들에 대한 예언으로 이해될 수 있기 때문이다. 곧바로 이어지는 구절에서 B에 언급된 “십이제국”과 “운수”가 거론되고 있다는 점도 이런 해석을 강화시킨다.

최제우는 태초에 일어난 개벽과 미래에 다시 올 개벽을 구분하고 있다. 그리고 새로운 개벽의 전조로 괴질운수라는 재앙의 시기를 설정하고 있다. 이것은 한편으로 당시 조선을 포함한 세계전역에 막대한 피해를 끼치고 있었던 콜레라의 유행상황을 묘사하는 것이다. 그리고 최제우가 강하게 인식하고 있었던 서양인의 침공, 청의 위기 등과 같은 국제정세 또한 이런 종말론적 인식에 강한 영향을 미쳤다.²⁴⁾

다소 당황스러운 사실은 동학 개벽 사상의 실천적 표현으로 알려진 동학농민전쟁과 관련된 문헌에서 개벽 개념은 거의 나타나지 않는다는 것이다. 동학계 종교에서 개벽이 오늘날 통용되는 의미로 강조되는 것은 1920년대 천도교 계열 교의서

24) 임태홍, 「최제우의 종말론적 세계관 - 동아시아적 시각에서 본 득도 이전의 천하 인식」, 『동학학보』 6 (2003). 19세기 조선에서의 콜레라 유행 상황에 대해서는 다음의 연구가 있다. 신동원, 「조선말의 콜레라 유행, 1821-1910」, 『한국과학사학회지』 11 (1989), 전염병이 한국 신종교들의 교의에 미친 영향에 대해서는 다음을 참조. 박인규, 「수운 최제우와 증산 강일순의 괴질론」, 『종교학연구』 34 (2016).

와 역사서들에서부터이다. 초창기 교단사인 『도원기서(道源記書)』(1879)나 『대선생사적(大先生事蹟)』(1906년 이전) 등에서 개벽은 오직 태초의 우주창생을 가리키는 용례로만 언급된다.²⁵⁾ 동학의 창도를 “후천개벽(後天開闢)”과 연관시키는 견해가 교단사 서술에서 명시적으로 나타나는 것은 오상준(吳尙俊)의 『본교역사(本敎歷史)』(1910~1914)가 집필된 시기를 전후해서로 보인다.²⁶⁾ 동학농민전쟁과 개벽을 연결시키는 담론은 오지영(吳知詒)의 『동학사(東學史)』 초고본(1926년 이후) 이전으로는 잘 소급되지 않는다.²⁷⁾

혁명적 세계관을 암시하는 ‘미래의 개벽’은 민속적 기반과 번역자들의 언어에서 비롯한 혁세적 미륵세상의 담론과는 달리, 유교적 식자층의 지적 세계관에서 출현하였다. 그것이 좀 더 급진화되고 압박한 위기의식과 연결된 것은 두 시기를 거치면서이다. 첫째 국면은 전염병이 퍼지고 동아시아의 국제정세가 급변을 겪던 19세기 중후반이다. 최재우는 이 시기를 “다시 기벽”이 이루어질 운수라고 보며, 동학의 어휘목록에 이 단어를 도입하였다. 둘째 국면은 식민지시기 동학 운동이 근대적 신종교 교단들로 계승되고 1894년의 봉기에 역사적 의미를 부여하던 때이다. 이때 이후로 ‘개벽’ 개념은 그 자체로 ‘다시 개벽’을 암시하게 되었으며, 이것은 한국에서 독특하게 사용되는 용법이 되었다.²⁸⁾

25) 『崔先生文集道源記書』, “自開闢後世, 或有與上帝, 親侍問答之教歟?; “故開闢之理, 日生子丑以始也” 또한 『도원기서』보다 앞서 성립된 동일 계열의 텍스트인 『대선생주문집(大先生主文集)』에는 “개벽”이라는 표현 자체가 일절 등장하지 않는다. 언급된 문헌들의 상호관계에 대해서는 다음을 참조 김용욱, 『동경대전』 (서울: 통나무, 2021), 69-78.

26) 『本敎歷史』, “吾師는爲後天開闢五萬年之神人이오 亦爲今世三才之主人이라”; “吾道 | 乘五萬年開闢之運호야 創無極之大道호니”

27) 『東學史(草稿本)』, 『倡義文內譯』 “東學軍의 말을 들으면 東學은 朝鮮으로부터 始作하여 원天下의 일을 다 한다고 하며 天地開闢을 맘대로 한다 하며”; “그는 大衆的이오 人類的이오 大開闢 大革命者라함이 可하고”; “그러나 宇宙가 새로開闢되고 萬法이모다 變改고저 하는 이 때에 잇서 萬善萬惡을 모다 獨裁專制하는 者 밋해서 順奴가 되는 것보다 萬人同感의 逆賊이 되는 것이 快한 일이라고 할 것이다 함올며 東學의 道는 累萬年 天堂우에 두고 獨一無二로 爲해오든 玉皇上帝의 나리를 쓴코 사람마다 한올님이 되어 보자는 ■■■를 가진 者로서 逆賊律에 犯한 것이 무엇이 든히 不그려우라” (■■■는 원문의 마멸 부분이다.)

오늘날 여러 한국 신종교들의 교의에 남아 있는 ‘후천개벽’, ‘정신개벽’ 등의 관념들은 이상과 같은 개벽 개념의 혁세적 전환 과정에서 등장한 것으로 보인다. 그것은 수운(水雲), 일부(一夫), 증산(甞山), 소태산(少太山) 등의 종교적 “천재”들로부터 직접 출현했다기보다는 오랜 지성사적 계보를 통해 형성된 ‘미래의 개벽’ 의식이 근대의 사회정치적 위기 상황 속에서 적극적으로 재해석된 결과다.

4. 회복의 요나오시와 파괴의 요나오시

일본 학계에서 요나오시(世直し: 세상 고치기)가 학문적 개념으로서 다루어지기 시작한 것은 정치사상사와 민중사 분야에서였다. 특히 에도막부 말기인 1866년(慶応 2)의 “우치코와시(打ちこわし: 때려 부수기)”, 1867년(慶応 3)의 “에에자나िका(ええじゃないか: 좋지 아니한가)” 등의 소요들, 메이지유신 전후에 각지에서 발발한 “요나오시 잇키(世直し一揆)” 등의 집단행동들에서 언급된 요나오시는 새로운 시대를 갈망하는 민중사상의 한 형태로 주목되어 왔다. 이 사상은 근대 이후 신종교들에게도 채택되어 세계의 종말론적 전환을 묘사하는 개념으로 사용되기도 하고, 나아가 “세상 고치기(世直し)는 곧 마음 고치기(心直し)”라는 교의적, 영성적 개념으로 전환되기도 하였다. 이와 같은 의미의 확장은 앞서 살펴본 개벽사상의 전개와도 상당 부분 일치한다.²⁸⁾

한편 막부 말기의 요나오시 사상이 미륵출세 신앙과 마찬가지로 민속적인 기원을 가진다는 점도 주목받아 왔다. 그리고 양자 사이의 관계는 대단히 밀접하다. 와카모리 타로(和歌森太郎)는 에에자나िका 운동에 대해, 미륵이 “요나오시신(世

28) 한국의 종교적, 일상적, 학술적 용어에서 사용되는 개벽 개념과 여타 한자문화권에서의 용례 사이의 차이에 대해서는 한승훈, 「개벽(開闢)과 개벽(改闢)」, 203-206 참조.

29) 安丸良夫·ひろたまさき, 「『世直し』の論理の系譜-下丸山教を中心に」, 『日本史研究』 86 (1966); 渡辺良智, 「『ええじゃないか』の民衆運動」 I, 『青山學院女子短期大學紀要』 46 (1992); 「『ええじゃないか』の民衆運動」 II, 『青山學院女子短期大學紀要』 50 (1996); 鎌田東二, 『世直しの思想』 (東京: 春秋社, 2016); 야규 마코토, 「일본 신종교의 개혁운동 - '요나오시'를 중심으로-」, 『한국종교』 46, (2019).

直し神)”으로서 하생해 풍요로운 미륵세상을 이루어줄 것이라는 기대의 표현이었다고 해석하였다.³⁰⁾ 이 경우 요나오시란 세상을 급진적으로 변혁시키겠다는 혁세적 관념이 아니라, 고통스러운 흉년의 해를 풍요로운 해로 “고친다”는 기복의 표현이 된다.³¹⁾

한편 미야타 노보루는 요나오시 의식은 두 가지 형태로 나눌 수 있다고 주장하였다. 두 가지는 모두 농경의례에 기원을 두지만 그 양태는 매우 다르다. 하나는 주로 연초에 이루어지는, 풍년을 기원하기 위한 의례에서 이루어지는 축원(祝願)의 맥락이다. 이것을 “풍년제형(豊年祭型)”이라고 한다. 다른 하나는 지진, 화산폭발, 해일, 홍수, 역병 등 재난 상황에서 이루어지는, 생산을 저해하는 악한 힘들을 추방하기 위한 요나오시다. 이것을 “신보내기형(神送り型)”이라고 한다. 전자가 정태적이고 종말론을 결여하고 있다면, 후자에는 말세에 대한 위기의식이 표현되어 있다. 특히 지진을 일으키는 동물로 믿어진 메기는 고통스러운 세상을 끝낼 요나오시의 주체로서 기대되기도 하고, 반대로 그런 격변을 막으려는 카나메이시(要石) 신앙이 발달하기도 하였다.³²⁾

박병도는 이 도식을 발전시켜 1855년 안세이대지진[安政の大地震] 당시 제작된 나마즈에(鯰繪: 메기그림)를 분석하며 재난 시기의 요나오시에도 두 가지 차원이 있었음을 밝힌 바 있다. 하나는 지진 이전의 질서와 풍요로운 세상의 회복을 바라

30) 和歌森太郎, 『近世弥勒信仰の一面』, 『史潮』 48 (1953). 비슷한 맥락에서 타카기 슌스케(高木俊輔)는 이들 사건 자료에서는 “요나오시(世直し)”라는 적극적인 표현보다는 “요나오리(世直り)”, 즉 수동적이고 타력에 의한 세계의 회복에 대한 희망이 두드러진다는 점을 지적한 바 있다. 高木俊輔, 『ええじゃないか』(東京: 教育社, 1979), 229-230.

31) 타카시 미우라(Takashi Miura)는 많은 연구자들이 ‘에믹(emic)’ 개념으로서의 요나오시와 ‘에틱(etnic)’ 범주로서의 요나오시를 혼동한다는 점을 지적하였다. Takashi Miura, *Agents of World Renewal : The Rise of Yonaoshi Gods in Japan* (University of Hawaii Press, 2020), 6-8. 민속학 분야에서는 주로 당대인들의 실제로 사용한 언어(에믹)로서의 ‘요나오시’에 주목하는 반면, 사상사 분야에서 다루는 ‘요나오시’는 많은 경우 연구자가 규정한 유형론적 범주(에틱)다. 필자는 에믹 개념으로서의 요나오시는 그 발화 맥락과 상황에 따라 다양한 의미와 지향을 가질 수 있으며, 그 가운데 특정한 형태만이 에틱 범주의 모델이 된다고 본다.

32) 宮田登, 『ミロク信仰の研究』, 216-231.

는 “재생과 회복의 요나오시”고, 다른 하나는 지진이 이전까지의 경제적 불평등을 타파해 줄 것을 기대하는 “변혁의 요나오시”다.³³⁾ 재난을 통해 벌어지는 질서의 붕괴에 대한 이런 두 가지 태도는 재난 이전의 사회, 기존의 질서를 어떻게 평가하는가에 따라 달라진다. 조너선 스미스(Jonathan Z. Smith)의 용어에 따르면 이것은 기존 질서의 정당성을 신뢰하는 위치지정적(locative) 세계관과 그 질서 자체를 악한 것으로 보아 전복하려고 하는 유토피아적(utopian) 세계관 사이의 대립이기도 하다.³⁴⁾

결국 변혁운동에서 나타나는 혁세적 요나오시는 후자의 전복적 세계관에서 출현하는 관념이다. 앞서 언급한 막부 말기, 메이지 초기의 개별 봉기나 민중운동들에서 표명된 요나오시 의식이 과연 어느 쪽에 속하는지는 좀 더 정교하게 검증되어야 할 문제다. 먼저 각지에서 민중이 “ 좋지 아니한가(ええじゃないか)”라 노래하며 광란의 춤을 추었다는 “에에자나이카” 소동들에서 요나오시가 어떤 방식으로 언급되고 있는지를 살펴보자. 다음은 당시의 군중이 불렀다는 노래들이다.³⁵⁾

올해는 요나오리(世直り) 좋지 아니한가/ 요나오리 축하하며 딸이 열다섯이
되었으면/ 부모가 하는 말 안 듣더라도/ 젊은이가 하는 말 잘 듣고/ 사위님께
데려가면 좋지 아니한가³⁶⁾

[아와지(淡路) 지역의 노래]

33) 박병도, 「나마즈에[鯨繪]에 나타난 일본의 지진신앙과 그 변모」, 『역사민속학』 40 (2012).

34) Jonathan Z. Smith, *Map is Not Territory* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 101.

35) 이하 분석의 대상이 된 자료들은 渡辺良智, 「「ええじゃないか」の民衆運動」 II, 261-262에 인용된 것들이다.

36) “今年は世直りええじゃないか/世直り祝いに娘十五になったなら/親のいう事きかいても/若いさんのいう事よう聞いて/むこさんに持ち上げりやええじゃないか”

일본국의 요나오리는 좋지 아니한가/ 풍년출은 경사스러워/ 감사참배하면
 좋지 아니한가³⁷⁾

[아와(阿波) 지역의 노래]

이런 노래들은 명백히 신년제, 풍년제 등의 농경의례적 맥락을 드러내고 있다. 특히 이들 사건에서 적극적, 능동적인 “요나오시(世直し)”가 아니라 정태적, 피동적인 “요나오리(世直り)”라는 표현이 주로 나타나는 것에도 주목할 필요가 있다. 니시가키 세이지(西垣晴次)는 이 표현을 적극적으로 해석하여 민중이 스스로 변혁의지를 드러내기보다는 타력(他力)에 의한 도움을 바라고 있었다는 의미라고 보았다.³⁸⁾ 분명 이들 자료에서는 세상을 “고치겠다”라는 의지보다는 좋은 세상이 찾아오는 것을 축원하는 의도가 강하게 드러난다.

따라서 이들 노래가 본래의 농경의례적 맥락을 벗어난 집단행동 과정에서 불렀다 하더라도, 그것은 기존의 세상을 전복시키겠다는 의식에서 이루어진 실천이 아닐 가능성이 높다. 여기에서는 마치 재앙이 물러나고 풍요로운 수확을 거두는 것처럼, 혼란스러운 세상이 다시 질서를 회복할 것을 바라는 세계관이 나타난다. 이것은 기복(祈福) 의례를 호국(護國)의 퍼포먼스로 전용(轉用)한 사례다. 이 경우 의례적 소동을 통해 유발된 혼란은 질서의 재구성을 위한 리미널리티(liminality)의 상태로 보아야 할 것이다.

한편 막부 말기에 부슈(武州), 죠슈(上州), 야슈(野州) 등지에서 일어난 요나오시 잇키(世直し一揆)들은 이와는 다른 유형의 실천으로 이해되어야 한다. 이들 봉기가 집중적으로 일어난 1866~1868년은 메이지유신을 앞두고 텐구당의 난(天狗党の亂, 1864~1865), 제2차 초슈정벌(第二次長州征討, 1866), 무진전쟁(戊辰戰爭, 1868~1869) 등의 내전이 발발하던 혼란스러운 상황이었다. 또한 개항으로 인한 물가변동과 이상기후로 경제불안정 또한 가속화되고 있었다. 이때 농민, 낭인(浪

37) “日本國のよなおりはええぢゃないか/ほうねんおどりはお目出たいおかげまいすりゃええぢゃないか”

38) 西垣晴次, 『ええぢゃないか: 民衆運動の系譜』(東京: 新人物往來社, 1973), 277.

人), 무뢰배 등으로 이루어진 요나오시 세력은 주로 호농(豪農), 미곡상(米穀商), 요코하마(横浜)의 국제무역상 등을 대상으로 돈과 곡식을 요구하며 파괴행위[打ちこわし]와 약탈을 했다. 특히 차용증과 담보물[質地, 質物] 등 부채의 해소와 관련된 파괴행위가 두드러졌다. 조슈의 요나오시 세력은 유곽을 습격해 빚 때문에 유녀(遊女)가 된 여성들을 해방하는가 하면, 영주인 오구리 코즈케노스케(小栗上野介)가 은둔하고 있던 토젠지(東善寺)를 포위, 공격하기도 하였다. 무장한 요나오시 세력들은 번(藩)의 진압군, 지역의 농병대(農兵隊), 부자들이 방위를 목적으로 조직한 성심대(誠心隊) 등과 전투를 벌였다. 이것은 인정(仁政)을 호소하는 시위에 그쳤던 에도시대의 일반적인 잇키(一揆)들과 다른 대단히 폭력적인 봉기였다.

요나오시 세력들은 주로 기층 종교조직을 바탕으로 초기 인원을 결집했다. 부슈의 경우, 봉기 참여자들은 나구리무라(名栗村: 현재의 사이타마현 이루마군)에 있는 사찰인 쇼카쿠지(正覺寺)의 단가(檀家)를 바탕으로 조직되었다. 조슈에서는 오늘날의 타카사키시(高崎市)에 있는 카라시나 신사(辛科神社)가 최초 집결지였다. 그들은 스스로의 파괴행위를 “요나오시”라고 불렀을 뿐만 아니라 자신들의 기치에 “평균요나오시장군(平均世直將軍)”, “요나오시대명신(世直し大明神)” 등 신들의 이름을 내걸었다.³⁹⁾ 이것은 그들의 봉기가 타락한 사회에 대한 신의 심판이며, 그 목적은 경제적 평등[平均]을 지향하는 사회개혁임을 명확히 한 것이었다. 이때의 요나오시란 에에자나िका 운동이 지향하는 질서의 회복에 대한 기원과는 명확히 달랐다.

똑같이 요나오시(세상 고치기)라는 표어를 내건 운동이 이처럼 다른 양상을 띠는 것은 “고쳐야” 할 세상의 문제에 대한 인식의 차이 때문이다. 지진이나 역병과 같은 재난 상황에서 위기는 자연재해에서 온다. 이런 경우에는 재건과 질서회복을 기원하는 요나오시가 이루어진다. 반면 위기가 사회적 현실에서 온다고 여겨진 때에는 사회의 전복과 재구성이 요나오시의 대상이 된다. 이 모든 경우에서 요나오시 개념은 민속적 농경의례에서 유래한 것이지만, 각 운동이 놓인 맥락이 달라

39) 須田努, 『幕末の世直し万人の戦争状態』(東京: 吉川弘文館, 2010), 142-185.

짐에 따라 치유와 회복을 위한 요나오시와 파괴와 재생을 추구하는 요나오시라는 상이한 형태가 나타나게 된 것이다. 이것은 현대 일본 신종교들에서 오늘날 인간 사회가 처한 위기의 근원을 ‘마음’에서 찾아 ‘마음 고치기’를 위한 영적, 문화적 운동을 요나오시라고 부르고 있는 상황과 좋은 대조를 이룬다.⁴⁰⁾

5. 맺음말

지금까지 살펴본 동아시아의 혁세 사상들-미륵, 개벽, 요나오시-은 단어 그 자체로서는 종말론이나 사회개혁과 같은 의미를 담고 있지 않다. 그들은 오직 특수한 맥락, 즉 정치적, 사회적, 자연적 위기의 상황에서만 혁세를 위한 종교적 개념이 된다. 불교전통 및 민속신앙에서 드러나는 미륵신앙은 도술천예의 왕생이나 농경, 출산의 풍요를 비는 형태가 지배적이며, 미륵의 하생은 아예 상정되지 않거나, 먼 미래로 유보된다. 그러나 전근대 중국과 한국의 정치적 격변 속에서는 미륵의 즉각적인 출현을 바라는 사상이 급진적인 무력봉기와 연결되어 등장하곤 했다. 동아시아의 고전적 우주창생론을 구성하던 개벽 개념을 미래의 우주적 변혁인 ‘다시 개벽’으로 이해하는 일이 일반화된 것은 19세기 말의 사회적 위기 이후 한국에서 독특하게 전개된 현상이었다. 이런 의미전환의 맹아는 18세기의 사상사에서부터 확인되지만, 오늘날 한국인들의 일상 언어에까지 사용되는 의미의 종말론적 개벽 개념이 정착한 것은 비교적 최근의 일인 셈이다. 이런 관점은 일본의 요나오시 개념과의 비교에도 적용할 수 있다. 민속신앙에서의 요나오시는 풍요의 기원이나 재난 이후 일상의 회복과 연관되어 있었다. 그러나 막부 말의 민중봉기 상황에서 이는 기존의 체제를 폭력적으로 붕괴시키려는 실천의 근거가 되었다.

세 경우 모두에서 개념들의 일상적인 용법과 혁세적 용법을 가르는 계기는 종교적 상상과 테크닉을 통해 극복해야 할 위기의 강도(強度)에 대한 인식과 관련되어 있다. 연례적인 신년제나 농경의례 또한 엄밀히 말하면 기후나 생산의 불확실성이

40) 鎌田東二, 『世直しの思想』, 92-100.

라는 위기에 대한 대처다. 그러나 그 위기는 상시적이고 일반적이다. 따라서 일상적인 의례와 종교 언어는 가능한 한 재앙을 피하고 행운과 풍요를 끌어들이기 위한 주기적인 기원의 형태가 된다. 그러나 그런 치유, 갱신, 봉합, 회복, 보수의 테크닉만으로는 미처 처리할 수 없는 위기 또한 있다. 지진과 역병과 같은 파국적인 재난, 전쟁이나 내란, 외침 등의 정치적 위기, 빈부격차나 절대적 빈곤과 같은 사회구조의 파탄은 세계의 근본적이고 급진적인 변혁에 대한 의지를 자극한다.

우리는 과거 민중사 연구의 전제-억압받는 민중은 (이데올로기적 교란이 없다면) 본질적으로 사회개혁과 혁명을 지향한다-를 채택하는 대신, 개별 사건에 나타난 표현들과 그를 둘러싼 조건들에 집중할 필요가 있다. 인간은 자신이 속한 사회적, 역사적 조건에 따라 종교적 상상과 실천을 조직하는 방식을 바꾸어 나간다. 따라서 종교사 연구는 개별 사상이나 개념, 의례 행위 자체보다는 상황 및 맥락의 변화 속에서 그것들이 어떻게 변형되어 가는지에 주목해야 한다. 그런 접근을 통해서 우리는 주어진 문화적 재료들을 역동적으로 재구성하여 삶의 위기에 대처해 나가는 인간의 모습을 보다 입체적으로 통찰할 수 있을 것이다.

주제어: 위기, 종말론, 미륵, 개벽, 요나오시

원고접수일: 2021년 4월 27일

심사완료일: 2021년 6월 24일

게재확정일: 2021년 6월 25일

참고문헌

- 『東溟集』
『東學史(草稿本)』
『本教歷史』
『邪學罪人嗣永事推案』
『性理大全』
『世宗實錄』
『宋史』
『隋書』
『承政院日記』
『逆賊呂還等推案』
『英祖實錄』
『元史』
『芝峯集』
『崔先生文集道源記書』

김선자. 「창세신화, 미륵의 귀환을 꿈꾸다」. 심재관 외, 『석가와 미륵의 경쟁담』.

씨아이알, 2013.

김용욱. 『동경대전』 1. 통나무, 2021.

김현선. 『한국의 창세신화』. 길벗, 1994.

박병도. 「나마즈에[鯰繪]에 나타난 일본의 지진신앙과 그 변모」. 『역사민속학』 40 (2012): 189-227.

박인규. 「수운 최제우와 증산 강일순의 괴질론」. 『종교학연구』 34 (2016): 115-138.

소진형. 「왕의 시간: 정치 레토릭으로서 개벽(開闢)의 의미와 시간의 주체로서의 왕」. 『한국동양정치사상사연구』 16(1) (2017): 155-181.

신동원. 「조선말의 콜레라 유행, 1821-1910」. 『한국과학사학회지』 11 (1989): 53-86.

야규 마코토. 「일본 신종교의 개혁운동 -‘요나오시’를 중심으로-」. 『한국종교』 46 (2019): 85-100.

임태홍. 「최제우의 종말론적 세계관 - 동아시아적 시각에서 본 득도 이전의 천하 인식」. 『동학학보』 6 (2003): 223-250.

정진희. 「오키나와 미륵·석가 경쟁담의 실제」. 심재관 외, 『석가와 미륵의 경쟁담』. 씨아이알, 2013.

한승훈. 「개벽(開闢)과 개혁(改闢): 조선후기 묵시종말적 개혁 개념의 18세기적 기원」. 『종교와 문화』 34, 2018.

허 수. 「동학·천도교에서 ‘천(天)’ 개념의 전개-천에서 신으로, 신에서 생명으로-」. 『개념과 소통』 10 (2010): 135-173.

鎌田東二. 『世直しの思想』. 春秋社, 2016.

高木俊輔. 『ええじゃないか』. 教育社, 1979.

宮田登. 『ミロク信仰の研究』. 未來社, 1975.

渡辺良智. 「ええじゃないか」の民衆運動. I 『青山學院女子短期大學紀要』. 46, 1992: 181-198.

_____. 「ええじゃないか」の民衆運動. II 『青山學院女子短期大學紀要』. 50, 1996: 251-284.

鈴木中正 編. 『千年王國の民衆運動の研究』. 東京大學出版會, 1982.

須田努. 『幕末の世直し万人の戦争状態』. 吉川弘文館, 2010.

安丸良夫·ひろたまさき. 「『世直し』の論理の系譜-下丸山教を中心に」. 下 『日本史研究』 86 (1966): 46-65.

和歌森太郎. 「近世弥勒信仰の一面」. 『史潮』 48 (1953): 145-149.

Miura, Takashi. *Agents of World Renewal: The Rise of Yonaoshi Gods in Japan*. (University of Hawaii Press, 2020)

Nattier, Jan. “The Meanings of the Maitreya myth: a Typological Analysis” in Alan

Sponberg, Helen Hardacre. ed., *Maitreya, The Future Buddha*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988.

Smith, Jonathan Z.. *Map is Not Territory*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Abstract

Maitreya, Kaebyŏk, Yonaoshi
: the Crisis and World-subverting Perception in East Asian History of Religion

Han, Seung-hoon (Wonkwang Univ.)

Religion in a crisis works as a system of imagination and techniques to manage the difficulties. In such conditions, existing religious symbols and concepts are reorganized into new meanings. This article deals with the transformation of religious symbols during socio-economic crises in early modern East Asia. (1) Maitreya, the future Buddha, had been a deity to pray for reincarnation into paradise and good fortune in Buddhism and folk religions. However, rebels in premodern China and Korea, who resisted state power, imagined that Maitreya would immediately appear and bring an end to the world. (2) In classical literature, *Kaebyŏk* was a concept to describe the creation of the world. *Kaebyŏk* as a radical cosmological transformation in the future, which have been generally accepted by new religions in Korea until the present, gradually emerged during political crises after the 18th century. (3) The concept of *Yonaoshi*, which had initially meant to pray for the abundance of agriculture, extended its meaning to demanding a radical renewal of the existing world in the period of natural disasters and political upheaval in the 19th century.

Key Words: crisis, eschatology, Maitreya, Kaebyŏk, Yonaoshi