

現代中國의 宗教理解 *

金 勝 惠

(西江大 宗教學科 교수)

[차 례]

머 리 말

I. 康有爲와 梁啓超의 종교이해

II. 20세기 전반기의 종교연구: 楚辭비판을 중심으로

III. 中國社會主義的 종교관의 특성

맺 음 말

머 리 말

중국역사에서 가장 큰 변혁의 시기였던 지난 백 년 동안 중국학계에서 종교가 어떻게 파악되고 연구되었는가를 살피고 오늘날 중국이 표방하는 사회주의적 종교관이 지닌 특성을 분석하고자 한다. 백 년이라는 시간을 크게 셋으로 나누어 19세기 말에서 20세기 초의 개혁시기, 5·4운동 이후 사회주의의 정착시기, 문화혁명을 거친 후 1979년으로부터 시작된

* 본 연구는 1991年度 教育部 社會主義圈研究支援金を 받아 西江大學校 東亞研究所가 주관하여 이루어진 것임

유화적 종교정책시기로 구분할 수 있다

제1시기는 서구문명의 자극을 받으며 현대화 운동에 박차를 가하던 때로 급진적 개혁운동을 주도했던 康有爲(1858-1927)와 梁啓超(1873-1929)의 종교관을 살펴보겠다. 그들은 孔子의 가르침이야말로 중국문화의 특색을 이룬다고 보아 그 안에서 개혁의 이론적 근거를 찾으려고 하였다. 따라서 그들은 종교의 본질이나 구원의 문제보다는 종교가 사회에 기여할 수 있는 역할에 관심을 두었다. 일면 종교의 사회적 기능을 중시하면서도 종교 역시 믿음이라는 점에서 迷信과 밀접한 관계를 가지고 있다고 보았기 때문에 그들은 인류의 문명이 극치에 도달하면 종교란 자연히 사라질 것으로 간주하였다.

제2시기는 新文化 운동이 보급되고 사회주의 사상이 중국 지성계를 침투한 20세기 전반기로서 종교적 사료들이 어떻게 다루어졌는가를 살피기 위해 楚辭 연구를 한 예로 들겠다. 楚辭는 고대 남중국을 대표하는 楚나라의 문학을 모은 작품으로서 天問 등 天人관계를 다루고 招魂이나 九歌 등 종교적 의례에 쓰이던 노래들을 담고 있다. 초기에는 楚辭의 저자인 屈原의 역사성 자체가 회외되다가 郭沫若은 굴원을 위대한 민족주의자요 혁명적 白話詩人으로 칭송하였다. 그러나 侯外應은 굴원이 귀족적 세계관을 지니고 있었기 때문에 人民과 하나가 될 수는 없었다고 비판하였다. 두 학자 모두 평가기준을 굴원이 정치혁명에 어떤 영향을 미쳤는가에 두고 있었다.

제3시기는 1979년 이후로서 문화혁명 때에 입은 상처를 회복해가는 종교공동체들의 현황과 최근에 제시된 국가의 종교정책을 중심으로 하여 고찰하겠다. 1987년 上海社會科學院이 출판한 《中國社會主義時期的宗教問題》는 제급투쟁을 완화시키는 아편의 역할을 하던 종교가 제급이 없어진 사회주의 사회에서도 잔존하는 이유는 무엇인가를 밝히려고 하였다. 구체적 현황보고서들은 국가가 공식적으로 인정하는 五教, 즉 불교, 도교, 이슬람교, 개신교, 천주교를 대상으로 하고 있고, 민간신앙은 迷

信으로 제외되었다. 단지 다른 종교들의 보고서 안에 산발적으로 民間信仰이 비쳐지고 있다.

최근에 나온 《中國社會主義時期的 宗教問題》에서 五教만을 宗教로 받아들이고 그 밖의 민간신앙은 迷信으로 부정하는 자세를 취했는데, 이것은 20세기 初 梁啓超가 신앙을 正信과 迷信으로 나누는 것과 그 기본입장이 같다. 또한 신앙이란 과학문화가 완전해질 때까지 잠정적으로만 필요한 것이라는 입장에서도 같다. 20세기 전반기의 조사연구가들 역시 조사와 결원을 평가할 때 그들이 인민의 혁명수행에 어떠한 영향을 주었는가에 초점을 맞추고 있었다. 한마디로 현대 중국의 종교이해는 전통적 중국인이 지녔던 天理라는 궁극적 실재나 그 天理가 인간본성에 뿌리박혀 있다는 신앙을 상실하고 종교의 기능에서만 그 유용성을 인정하고 있다. 이러한 天理에 대한 신뢰의 상실은 비록 오늘날 종교에 대한 국가정책이 화해의 방향으로 가고는 있지만 종교가 지향하는 궁극성이나 초월적 존재에 대한 관심을 소외시키고 종교의 문화윤리적 기능만을 인정하게 하는 종교이해의 한계성을 갖는다

I. 康有爲와 梁啓超의 宗教이해

康有爲는 보통 중국 현대사상의 시작이며 전통적 유교의 최후를 장식하는 사상가라고 평해진다. 사실 우리는 그의 사상 안에서 이미 유교의 해체를 볼 수 있다. 光緒帝에게 《孔子改制考》를 드리면서 올린 上奏文에서 그는 孔敎會를 열어 孔子紀年을 채택하자고 건의하였다. 서구세계에 힘을 주는 그리스도교에 대항하기 위하여 중국은 儒敎를 종교로 내세워야 한다는 것이다. 그러나 康有爲가 孔子를 그리스도와 비슷한 위치에 올려놓고자 했던 이유는 孔子가 가르친 道나 仁의 완성에 대한 신념에서가 아니었다. 康有爲에게 중요한 것은 孔子의 깃발아래서 제도를 개혁하

여 중국을 개화하자는 것이었다. 곧 종교가 사회에 미치는 영향에 관심을 둔 것이다

사실 康有爲의 이상국가론인《大同書》를 읽어보면 孔子를 비롯한 모든 聖人の 구제는 일시적이고 부분적이어서 여성을 비롯한 인류를 완전한 해방으로 이끌지는 못했다고 말한다. 이제까지 인류의 모든 종교는 亂世에서 升平世로 올리는데는 기여했다. 그러나 太平의 시대인 평등한 大同사회를 만들기 위해서는 去界, 곧 모든 장벽과 한계를 없앨 수 있어야 한다. 康有爲가 이상으로한 大同세계는 가족제도는 물론 신분, 국가, 남녀, 종교, 인종의 차별이 모두 사라진 완전한 평등사회이다.¹⁾ 가족 속에서의 孝悌가 필요없게 되고 天理에 따른 禮義가 그 효용성을 잃게될 때 유교란 지속될 수 없는 것이다. 天理라는 불변의 도덕률 대신에 康有爲는 고통과 樂이라는 지극히 주관적인 규범을 제시하였다. 모든 인간관계는 쾌락을 더해줄 때에만 지속될 가치가 있다고 본 점에서 康有爲는 天理라는 궁극적 도덕규범에 기초한 人倫에 대한 전통적 믿음을 포기한 것이다. 그리고 바로 이 때문에 그는 중국의 전통사회를 관통해 온 종교적 끈을 자신의 손으로 끊었다고 보겠다. 이로부터 종교는 인간본성의 도덕적 근저를 이루는 본질적 가치를 상실하고 인류의 지성이 미숙한 시기에 잠정적으로 필요한 역할을 담당해주는 보조원의 위치로 하락하였다. 孔子敎에 대한 康有爲의 모든 제안에도 불구하고 康有爲는 孔子가 지녔던 道에 대한 신념, 곧 “아침에 道를 들으면 저녁에 죽어도 좋다”(論語 里仁 8)는 종교적 확신을 갖고 있지 않았다. 그리고 바로 이점에서 그는 현대 중국의 종교이해를 표명하기 시작한 시발점이 된다

1) 《大同書》, 康有爲 지음 / 李聖愛 옮김, 民音社, 1991, 283-285쪽. 결혼계약은 1년 단위로 잠정적으로 하여 원하는 바에 따라 갱신하도록 되어 있다. 1927년 南京정부에서 새로운 결혼법으로 3년마다 결혼을 계약하도록 하는 안을 가지고 토론한 적이 있었다. 왕치찬의《近代中國宗教의 動向》앞머리의 孔子敎 운동이 서술되고 있다.

梁啓超는 그리스도교가 서구세력의 사상적 기초가 되고 있다고 康有爲가 잘못 판단했었다고 회고한 바 있다. 그러나 두 사람은 종교를 대하는 기본적 자세에 있어서 많은 공통점을 지닌다. 〈宗教家와 哲學家의 長短得失〉이라는 그의 논문에서 梁啓超는 “철학은 의심을 귀하게 여기는데, 종교는 믿음을 귀하게 여긴다. 믿음에는 바른 믿음(正信)과 미혹된 믿음(迷信)이 있는데 바르든지 미혹되었든지 참으로 모두 믿음인 것이다”라고 하였다.²⁾ 그는 같은 믿음이라는 점에서 종교 역시 迷信과 인연을 맺고 있기 때문에 종교는 인간의 지혜가 성숙하고 세상이 발전하는 데 방해가 된다고 본다. 그래서 그는 학문에 종사하는 사람은 迷信을 적으로 여길뿐 아니라 미신과의 인연 때문에 宗教 역시 적으로 여길 수 밖에 없다고 말한다. 이 주장은 양계초가 〈中國學術思想變遷의 大勢〉(1902)에서 중국은 다른 나라와 달리 종교가 없었다고 단언하기도 하고 중국역사에서는 학술사상이 종교보다 항상 우월한 지위에 있었다고 강조한 것과 상통한다. 그러나 〈종교가와 철학가의 長短得失〉에서 양계초는 조금 더 세련된 이론을 전개시켰다. 그는 믿음을 正信과 迷信으로 구별한 후에 종교의 迷信적인 면은 없애버려야 하지만 종교의 道德의인 기능을 소멸시켜서는 안된다고 종교의 유용성을 부분적으로나마 긍정했다. 종교도덕이 없어진다면 小人들이 무서워 할 것이 없어서 사회를 유지하기가 어렵다고 보기 때문이었다. 그래서 양계초는 철학의 합리성을 높이면서도 역사적으로 위대한 업적을 남긴 사람이 종교사상이 중에서 많이 나왔다는 사실에 주목했다.

梁啓超는 〈중국의 종교개혁을 논함〉이라는 1899년에 쓴 논문에서 그의 스승인 康有爲가 중국 종교에 일종의 혁명을 시도하고 세계 종교를 통합

2) 《飲水室文集》上, 廣智書局, 〈論宗教家與哲學家之長短得失〉(1902), 604면. 「哲學貴疑, 宗教貴信. 信有正信有迷信, 勿論其正也迷也, 苟既信矣」.

하여 하나로 만들려고 했다는 사실에 대해 언급하였다.³⁾ 중국이 고대에는 서양에 못지 않은 문화를 일으켰으나 근대에 와서 서양보다 떨어지게 된 것은 六經의 바른 뜻을 이해하지 못하고 孔子의 가르침을 제대로 알아듣지 못한 데 기인한다고 보았다. 漢 이후 황제들이 유교를 기탁하여 백성들을 바보스럽게 만들기가 2천년을 넘게되었다는 것이다. 양제초는 東方의 세력을 진흥시키기 위해서는 孔子의 진정한 가르침을 드러내어야 한다는 강유위의 개혁의지를 지지하였다. 그들은 유교를 大同派와 小康派로 나누어서 荀子를 위시한 小康派는 임금을 위하는 권위주의를 증진시켰고 孟子를 위시하여 백성을 존중하는 大同派는 사회적 평등과 진화를 촉진시켰다고 보았다. 물론 孔子 본래의 가르침은 평등과 개혁을 위한 것이었고 박애, 독립, 보편 등 현대적 모든 가치를 그 사상 안에 포함한 것으로 해석하였다. 따라서 그들은 孔敎야말로 세계종교를 합일할 수 있는 사상이라고 단정하였다.

3년 후에 양제초는 孔敎를 종교의 극치라고 보는 입장을 포기하고 〈종교를 보호하는 것이 孔論을 존중하는 것이 되지 못함〉이라는 논문을 썼다. 그가 孔子의 가르침은 종교가 아니라고 주장하게 된 이유는 孔敎의 성질이 종교와 다르다고 보았기 때문이다. 梁啓超는 서양에서 종교를 논할 때에는 미신을 지칭하는데, 孔敎는 그렇지 않다고 말한다.⁴⁾ 즉, 서양종교는 육체와 물질을 경시하고 영혼을 중시하여 예배의식을 행하고 열반이나 천국을 목적으로 한다. 따라서 종교는 현세에서 인류의 진화를 막는 도구가 된다. 인류 進化의 제1기에는 종교의 功이 어느정도 있지만 제2기에는 폐단이 더 크다는 것이다. 이와같이 내세를 지향하는 종교와는 달리 孔敎는 국가적 현세일에 관심을 두고 윤리도덕의 근원이

3) 같은 책 605면. 〈論支那宗教改革〉은 1899년에 기록된 것으로 앞의 논문보다 3년 앞선다

4) 같은 책 613면. 〈論孔敎之性質與群敎不同〉은 〈保敎非所以尊孔論〉(1902)의 제2조에 있다

되며 미신이나 예배등의 종교행위도 없다. 그래서 孔子는 종교가가 아니라 철학가이며, 經世家이고 교육가이다.⁵⁾ 梁啓超가 孔敎를 종교에서 제외시킨 것은 선례를 남겨서 오늘날 중국사회주의 종교정책에도 반영되어 국가에서 인정한 五敎 가운데에서 儒敎는 제외되고 있다. 그리고 梁啓超가 제시한 비전, 곧 종교는 인류가 진화하면서 점점 쇠퇴할 것이고 과학과 자유의 세계가 도래하리라는 진화론적 역사관 역시 오늘날까지 지속되고 있다. 한가지 차이가 있다면 오늘의 중국 지성인들은 공산혁명에도 불구하고 인류발전의 속도가 더디다는 사실을 절감하고 있다는 점일 것이다. 이런 체험이 신앙의 자유를 법적으로 보호해야 한다는 양제초의 주장을 좀더 쉽게 받아들이게 하고 있는지 모르겠다.

II. 20세기 전반기의 종교연구: 楚辭비판을 중심으로

黃中模의 《現代楚辭批評史》는 清末의 고증학적 영향과 辛亥革命 및 5·4운동 이후의 신사조가 결합되어 나온 屈原否定論과 이에 대한 반박으로 형성된 屈原肯定論 및 屈原思想의 모순에 대한 비판적 연구 등을 상세히 서술하였다. 여기서는 초사와 굴원에 대한 문제 자체에 초점을 맞추기보다는 그런 문제들이 제기된 20세기 전반기의 중국의 학문적 동향에관심을 두겠다. 특별히 초사가 지니고 있는 종교적 성격이 이들 연구가들에 의해서 어떻게 비판되고 있는가를 살펴으로써 사회주의 체제가 확립되어 가는 이 시기에 중국인 학자들이 지녔던 종교관을 파악해 보고자 하는 것이다. 또한 이 학자들이 표명한 종교에 대한 입장에 대해서 저자 黃中模가 가하는 비판에도 주의를 기울이고자 한다.

우선 屈原否定論에 대하여 살펴보겠다. 1920년대에 과학과 民主를 기

5) 〈論孔敎之性質與群敎不同〉, 飲水室文集 上, 宗教, 613면. 여기에서 양제초는 중국인들 중 종교가라고 할 수 있는 사람은 張道陵과 같은 사람이라고 지적한다

치로하여 봉건문화를 청산하려는 운동이 일어나면서 楚辭의 저자로 알려진 屈原이 역사적 인물이 아니라는 학설이 대두하였다. 清末의 今文學者인 廖季平(1852-1932)은 《楚辭講義》를 쓰고 그 안에서 다음 세가지를 주장하였다. 첫째, 史記의 〈屈原列傳〉은 역사적인 기록이 아니며 초사는 秦나라 博士들의 손에서 나온 후기작품이다. 둘째, 초사는 詩經의 방계적 작품으로 天學적 색채를 띤다. 셋째, 招魂이나 大招와 같은 초사의 작품들은 道家의 神游說과 관계된 것으로 굴원과 직접적 관계가 없다.⁶⁾ 료계평이 초사의 성격을 天學 내지는 天人의 관계를 밝히는 것이라고 지적한 데 주목할 필요가 있다. 료계평은 天學이란 말로 서구의 천문학적 연구가 밝혀놓은 自然世界를 지칭하기도 하고 神通한 지해를 갖춘 작품이라는 전통적 의미로도 쓴다. 이렇게 두가지 의미를 융합시킴으로써 신사조와 전통사상을 조화시키려 했다고 보겠다. 그런데 《현대초사비평사》를 쓴 黃中模는 료계평이 봉건주의적 신학을 고집했으며 귀신, 지옥, 천당등의 有神論을 긍정함으로써 사상적 낙후성을 드러냈다고 비판한다.⁷⁾ 이 비판에서 종교적 믿음은 봉건주의적인 것이며 낙후된 것이라는 사회주의적 기본입장이 분명히 드러난다

胡適(1891-1962)은 료계평에 이어서 屈原否定論을 보급시킨 대표적 학자이다. 미국유학 후 5·4운동에 참여하여 우익 文人을 대표하던 호적은 1922년에 〈讀楚辭〉를 《讀書雜誌》에 기재하였다. 호적은 굴원이 실제로 살았던 역사인물이 아니라 충신을 대표하기 위하여 전설적이며 가공적으로 만들어진 故事라고 주장하였다. 따라서 〈굴원열전〉은 역사성이 없고, 초사 역시 굴원의 작품이 아니라 漢代 古文學者들에 의해서 만들어진 복합적 문학서라고 하였다. 현대초사비평사의 저자인 黃中模는 호적의 결론에는 논리적 비약과 가설이 많다는 점과 초사비판에 서양적 논

6) 《現代楚辭批評史》湖南教育出版社, 1990, 4-10면.

7) 같은 책 14-15면.

리를 그대로 수용한 문제점을 지적하였다. 또한 屈原의 역사성을 부인함으로써 굴원이 지닌 민족적 성격을 배격하여 제국주의의 문화 침략에 일익을 담당하였다고 힐책한다.⁸⁾ 호적에 대한 이런 비판은 현대중국에서 학문연구의 기준이 되는 것은 학문적 객관성뿐 아니라 정치적 이념이 크게 작용한다는 것을 보여준다.

屈原肯定論은 호적의 〈讀楚辭〉가 발표되자 그 반발로 일어난 것으로 梁啓超, 魯迅, 郭沫若 등이 대표적 인물이다. 梁啓超의 〈屈原研究〉는 1922년의 강연으로 서방문화와 전통문화를 결합시키려는 그의 시도에서 나온 것이다. 양계초는 인류의 예술작품에는 양대사조가 있는데 곧 현실주의와 낭만주의라고 하였다. 그런데 고대 중국문학에서 《시경》이 현실적 작품이라면 《초사》는 낭만적 작품으로서 초사는 풍부한 상상력과 감정의 진실성을 동반하고 있다. 그는 서구의 문학이론을 적용하여 초사를 연구하기 시작한 학자라고 하겠다. 중국문학은 굴원에서 시작한다고 말할 정도로 양계초는 굴원을 개성과 인품 및 예술성을 지닌 역사인물로 칭송하였다.⁹⁾ 양계초는 초사안에서도 종교적 색채가 가장 짙은 巫歌인 九歌를 단테의 神曲과 비교하여 그에 대등할만한 예술적 독창성을 지녔다고 평가하였다. 앞에서 보았듯이 양계초가 종교에 잠정적인 가치만을 부여한 것은 사실이지만 초사를 先秦시대 楚國의 文學으로 판정하고 전국후기의 작품으로 높이 평가한 것은 주목할만한 사실이다.

魯迅은 1926년에 〈屈原과 宋玉〉이라는 논문을 출판하여 《사기》의 〈굴원열전〉을 존중하고 굴원의 역사성을 긍정하였다. 그는 굴원을 離騷, 天問, 九歌의 저자로 보고 굴원은 중국의 위대한 애국시인이며 革命家라고 평하였다.

8) 같은 책 25면. 이외에도 許篤仁和 何天行 등 굴원부정론을 편 학자들은 모두 史記의 굴원열전이 지닌 역사성을 부정하고 초사는 漢代학자의 작품이라고 보았다

9) 같은 책 83면.

郭沫若(1892-1978)은 1942년 《屈原研究》라는 책을 내어 굴원은 중국의 가장 위대한 혁명적 白話詩人이라고 찬양하였다. 우선 그는 초사가 秦代의 작품이 아니라 전국시대에 쓰여진 것이며 시경의 四言의 格律을 배척하고 六字句로 詩 체제의 해방을 가져왔음을 지적하였다. 곧, 문체에 있어서 남방문학의 특색을 살리고 민간의 가요풍 형식을 수용하여 口語를 시에 활용하는데 성공했다는 것이다. 내용에 있어서도 천국을 묘사하고 자연을 의인화하며, 상상의 세계를 대담하게 그렸다. 그런데 광탈약은 초사에서 굴원이 軸을 많이 언급하면서도 문장의 장식적 역할을 하게 하였을뿐 신앙을 실천적 규범으로 삼지는 않았다는 점을 지적하였다. 그의 이런 지적은 종교가 문학에 미치는 영향은 긍정적으로 보면서도 종교가 생활의 규범이 되면 오히려 인간에게 속박을 준다고 본 것임을 알 수 있다. 광탈약은 굴원이 자유로운 남방의 문화적 특색을 살리면서도 실제 규범으로는 유가를 받아들여 忠貞의 德을 실천했다고 본다. 곧 굴원은 남북문화의 장점을 종합하였다는 것이다.

《현대초사비평사》의 저자인 黃中模는 광탈약의 굴원연구는 시대정신을 체현한 굴원의 역사적 의의를 역사유물론적 관점에서 제시하였다고 긍정적으로 평하였다.¹⁰⁾ 황중모가 광탈약과 동의하는 점은 굴원이라는 인물의 역사성 문제나 九歌 등이 굴원의 편집을 거쳤는가 등의 학문적 문제뿐만 아니라 그의 사관이 어떠하며 그 사관에 따라 사실을 제대로 이끌어 냈는가에 큰 비중을 둔다. 다시 말해서 초사의 비평사를 서술하고 있는 황중모의 관심은 초사연구에 대한 객관적인 업적평가보다도 사회주의적 시각에서 그 장단점을 평가하는데 있다고 하겠다.

굴원에 대한 郭沫若의 극찬은 侯外慮의〈屈原思想的 秘密〉(新華日報, 1942)이라는 또 하나의 논문을 유발케 했다. 후외려는 굴원의 역사성을 긍정하면서도 굴원이 과연 表里가 일치한 革命詩人이었는가에 대해서는

10) 같은 책 171-2면.

부정적 결론을 내렸다. 굴원이 초나라의 부패된 제도를 폭로하고 몰락의 필연적 결과를 제창함으로써 人民의 이익을 기한 것은 사실이었다. 그러나 굴원은 귀족출신의 大夫로 尊君의 감정을 강하게 지니고 있었고 몰락한 公族制에 동정심을 가졌다. 公族제도를 개선해 보려는 그의 귀족적 세계관 때문에 굴원은 人民과 하나가 될 수 없는 모순을 지녔다는 것이다. 후외려는 離騷나 天問 등에서 굴원이 上帝와 鬼神에 대해 의혹을 드러낸다는 점을 지적하여 굴원이 종교에 대해 맹목적이지 않고 진보적이었다고 평가했다.¹¹⁾ 굴원의 실천적 척도가 된 유가사상에 대해서도 전국 시기의 유교가 혁명적 성격을 내포하고 있었다는 광말약과는 달리 후외려는 유교사상에는 낙후성이 있다고 보았다. 유교는 옛날을 모범으로 하여 현상태와 화해하려 했기 때문에 묵가와 같은 개혁의지가 없었다고 보는 것이다. 후외려는 孔子사상의 핵심인〈克己復禮爲仁〉을 復禮에 초점을 두고 분석하였다. 禮는 周禮라고 단정했기 때문에 先王의 禮로 돌아가기 위해 克己하여 仁을 이룬다는 것은 결국 招魂과도 같이 反動的 성격을 지녔다는 것이다.¹²⁾

《현대초사비평사》의 저자인 黃中樸는 후외려의 이런 해석이 단편적임을 지적한다. 孔子의 仁개념은 전국시대에 이르러 孟子에 의해 仁政으로 발전하여 백성이 가족을 부양하기에 넉넉한 재산을 갖도록 해야한다는 恒產사상으로 발전한 사실을 후외려가 간과하고 있다는 것이다. 1990년에 비평사를 출판한 黃中樸는 중국의 문화를 분석할 때 교조주의적으로 마르크스-레닌주의를 수용하여 일정한 공식을 적용시켜서는 안되며 구

11) 같은 책 181면. 단, 후외려는 종교가 인민을 피폐하게 하는 것을 개혁하려는 의도는 굴원에게 없었음을 지적한다.

12) 같은 책 188면.

체적 역사상황을 잘 파악해야 함을 역설한다.¹³⁾ 후외려와 황중모가 보이는 유가에 대한 태도는 현대중국의 지성계가 걸어온 길을 그대로 대변해 준다고 하겠다.

Ⅲ. 中國社會主義的 종교관의 특성

文化革命 동안의 종교소멸정책에도 불구하고 지속되는 종교공동체의 현실을 지켜보면서 현대중국의 지성인들은 일찍이 周恩來 등이 지적인 종교의 5가지 특성(五性)을 되새기게 되었다. 종교는 群衆性, 民族性, 國際性, 長期性, 및 復雜性을 갖고 있어서 사회주의가 완성되는 시기까지 계속 존재할 것이라는 사실을 받아들이게 된 것이다.¹⁴⁾ 이 五性은 1982년에 반포된 「중국 사회주의시기 종교문제의 기본관점과 기본정책에 관해서」(문서 19)라는 중국 공산당 종교정책의 이론적 기초가 되었으므로 이 5가지 특성을 공산당쪽에서 어떻게 이해하고 있는가를 파악할 필요가 있다. 여기서는 특히 천안문 사건 이후로 출판된 《世界宗教研究》 37집에 실린 江平의 종교 五성에 대한 설명을 소개하겠다. 그는 五성의 문제가 처음 거론된 1953년에는 공산당 지도층이 종교에 대해 아는 바가 적었

13) 같은 책 194면. 좌담악과 후외려의 계속되는 논쟁과 文學界臣에 대한 논쟁, 굴원이 法家詩人인가의 문제등 굴원에 대한 비평사가 계속 소개되나 이 논문의 주제에 중요치 않으므로 이런 문제들은 여기서 다루지 않음.

14) 《中國社會主義時期的宗教問題》主編 羅竹風. 上海社會科學院出版社, 1987, 5면. 이 책은 새로이 머리말과 역자의 말을 첨가하여 영어로 번역되어 출판되었다. Religion under Socialism in China, ed by Luo Zhufeng, tr. by Donald Macinnis & Zheng Xi an, M.E. Sharpe, 1991.

고 경험도 없었다고 고백한다.¹⁵⁾ 그래서 寺廟들을 파괴하고 經書들을 불살랐으며 종교인들을 압박하는 사건들이 일어난 것은 불행한 일이었다고 회고한다. 종교란 사회가 형성되어 발전하는 일정한 단계에 필연적으로

생기게 되는 것으로서 봉건시대의 지배계급이 종교를 이용한 것이지 그들이 종교를 만든 것은 아니라고 설명한다. 그래서 봉건제가 소멸한다고 종교도 따라서 소멸하는 것은 아니다. 공산주의가 단기간에 실현될 수 없는 것처럼 종교도 단기간에 소멸될 수는 없다는 사실을 알아야 종교인들에 대한 바른 정책을 쓸 수 있다는 것이다.

江平이 제시하는 종교의 五性에 대한 설명은 다음과 같다. 첫째, 종교의 群衆性이란 중국인구의 1/10이 五敎의 신도들이고 특히 이슬람교와 티벳불교는 소수민족의 상당수를 차지한다는 숫자적 개념이다. 1989년의 공식통계로 보고된 五敎의 교세는 다음과 같다.¹⁶⁾

이슬람교신도	- 1,400만
티벳어계통 불교신도	- 768만
팔리어계통 불교신도	- 150만
漢民族계통 불교/도교신도	- 정확한 통계 없음
천주교신도	- 300만
개신교신도	- 400만

江平은 현재의 종교인구가 해방초기보다 증가했다는 것을 강조하면서 군중의 종교감정을 존중하여 그들이 종교생활에 만족할 수 있도록 신앙

15) 江平, “于宗教五性的來歷及其現實意義,” 世界宗教研究 1989-3(1989. 9. 1 출판), 137면. 저자는 1920년생으로 中央統戰部 고문이다. 문서 19의 전체 내용은 Religion in China Today: Policy and Practices, by Donald E. Macinnis, Orbis, 1989, PP. 8-26 참조.

16) 같은 논문 138면. 계속되는 설명은 138-143면 참조.

에 자유를 주어야 할 것이라고 결론내린다.

둘째, 종교의 민족성이란 티벳불교와 이슬람교에서 가장 현저한 것으로 중국의 소수민족들이 자신들의 정체성과 문화를 종교와 불가분의 것으로 인식한다는 사실을 지칭한다. 셋째, 종교의 장기성은, 종교는 단기 일만에 소멸하지 않고 사회생산력이 높아지고 물질이 풍부해져서 고도의 사회주의 민주사회가 건립되어 교육, 문화, 과학, 예술이 완성되는 시기까지 지속되리라는 말이다. 오늘날과 같은 사회주의 초기단계에 종교의 존재는 필연적인 것이며 따라서 종교자유정책이 요구되는 것이다. 넷째, 종교의 국제성은 불교, 이슬람교, 그리스도교등 세계종교에서 드러나는 것으로 일면 종교의 국제성이 국제적 우호관계와 세계평화 증진에 도움이 됨을 인정한다. 그러나 국외의 반동세력이 종교를 이용하지 못하도록 주의를 요한다고 경고한다. 다섯째, 종교의 복잡성이란, 각 종교 안에는 신앙, 감정, 의례, 조직, 교파 등이 복잡하게 얽혀있다는 것이다. 따라서 제국주의가 침투하지 않도록 중국 종교인들은 스스로의 자립적 운영과 애국적 정신을 가져야 한다는 것이다.

사회주의시기에도 종교가 계속하리라는 현실을 인정하게되자, 이제 그것을 제대로 파악하고 국가건설에 동참하게 하기 위해 종교에 대한 연구가 필요하게 되었다. 상해사회과학연구원이 출판한 《중국사회주의시기의 종교문제》 부록에 게재된 신강 이슬람교도들에 대한 보고서의 머리말은 오늘날 중국정부와 중국 지성계가 종교에 대해 가진 입장을 잘 대변해 준다.

종교는 복합적인 사회현상이다(1). 옛 중국에서 종교는 지배계급에 의해 통제되고 이용되어 사회진보에 상당히 부정적 영향을 끼쳤다(2). 해방이후 경제와 사회에 큰 변화가 일어났고 종교제도 안에도 중대한 개혁이 이루어져서 중국의 종교상황은 근본적 변화를 경험하였다(3). 종교문제상의 알력은 이제 주로 인민 내부의 알력에서 일어난다. 사회

이념 및 신앙으로 종교를 믿고 있는 중국인들은 군중의 일부분에 불과하지만 종교는 장기간 존속할 것이다(4). 신앙에는 人民의 과반부 이상이 이슬람교도이다. 따라서 종교와 사회주의 실천의 관계, 이슬람교와 신앙의 개발과 건설의 관계를 연구하는 일은 매우 중요한 이론문제이며 실천문제이다.(5)¹⁷⁾

위의 머리말은 다섯가지 부분으로 나누어 분석해볼 수 있는데, 중국사회주의적 종교관의 특성을 이 단락안에 모두 포함하고 있어서 흥미롭다. 첫째, 종교는 하나의 사회현상, 혹은 사회의 산물이라고 보는 입장이다. 여기서 종교가 사회적 산물이라는 말은 종교가 사회의 영향과 자극을 받는다는 뜻이 아니라 종교는 사회에서 기원하는 것으로 인간본성에 종교성이 내재되어 있는 것이 아니라는 뜻이다.¹⁸⁾ 《중국사회주의시기의 종교문제》를 쓴 저자들은 종교가 사회주의 안에서도 잔존하는 이유를 전통종교의 영향, 문화적 습관, 가족의 영향, 사회적 가난과 후진성의 존속, 국제적 영향, 심리적 요인들로 나열하면서 오늘날에도 어떤 사람들에게는 질병, 죽음 등의 어려움에 처할 때 종교적 위로가 필요하다는 사실을 인정한다. 그러나 그들은 이런 심리적 요소도 결국은 사회적 반영이며 사회에 의해 결정적 영향을 받는다고 본다. 종교에 대한 이런 기본입장은 물론 마르크스주의의 철학적 전제에 근거한 것이다. 따라서 비록 이 책의 저자들이 그들의 연구방법론은 유신론/무신론, 유물론/유심론 등 일물적 구분에서 탈피하여 사회과학적 관점에서 복합적인 종교현상을 연구하려는 자세를 취했다고 표명하고는 있지만,¹⁹⁾ 마르크스적 기본입장은 그대로 준수한다는 것을 말해준다.

둘째, 종교는 계급사회에서 아편의 역할을 해왔다. “종교는 人民의 아

17) 같은 책 “新疆伊斯蘭教與我國社會主義實踐相適應的問題” 247면. 영어본은 P. 224. 1-5까지의 분류는 필자의 것임.

18) 같은 책 118면; 영어본 p. 109.

19) 같은 책 173-4면; 영어본 p. 155.

편이다”라는 말은 종교가 계급투쟁 속에서 사회적 고통을 느끼지 못하게 한다는 뜻이다. 이 말은 포이에르바하, 하이네 등이 쓰던 것을 마르크스가 인용한 것으로 종교에 대한 사회주의의 비판을 대변하는 문구이기도 하다.²⁰⁾ 그러나 저자는 종교가 아편의 역할을 한다는 마르크스와 레닌의 주장은 그들 당시의 독일이나 러시아에서 종교가 보수적인 지배계급과 맺고 있는 관계를 지적한 말이었음을 분명히 한다. 그 시대에는 종교가 사회주의적 혁명을 방해하는 부정적 기능을 하고 있었기 때문이다. 그러나 종교는 시대에 따라 억압받는 사람들이 혁명을 일으킬 수 있는 이념적 무기가 되기도 하였다. 또한 종교의 사회적 기능은 정치적인 면에만 국한되는 것이 아니다. 종교는 문화전반에 침투하여 문학과 예술과 건축양식에 영향을 주었다. 그리고 중국사회주의 시기의 종교문제의 결론부분에서 이런 문화적 유산 안에 살아있는 종교적 형태는 아편이라고 배격해 버릴 수는 없는 것이라고 상당히 여유있는 자세가 표명되고 있다.

셋째, 중국에 사회주의가 확립된 이후로 종교들 안에 상당한 개혁이 이루어졌다. 사실 종교가 아편의 역할을 한 것은 계급사회에서였고 계급이 없어진 사회주의시기에 들어와서 종교는 가난, 질병, 실패, 가족문제 등에 도움을 주는 동시에 현세를 더 잘 건설할 수 있도록 윤리적 규범과 힘을 주고 있는 구체적 예들이 보고되고 있다. 불교의 경우, 사회주의의 영향을 받아 이 세상에 淨土를 세우는 데 주력하게 되고, 보시를 통해 생활하던 경제적 의존성을 탈피하고 스님들 스스로가 일해서 자립하는 사찰농장이 성공적으로 운영되고 있다는 것이다.²¹⁾ 스스로 일하는 스님들은 새로운 자아상과 정신을 갖게 되고, 사회발전에 직접 기여하게 되었다. 또한 이 보고서는 중국에서 비구와 비구니들이 생산활동에 참여하는

20) 같은 책 169면; 영어본 p. 151.

21) 같은 책 188-199면(關於福建省佛教寺廟開展生產勞動情況調查). 영어본 p. 79, 171, 179.

것이 전통적으로 허용되었다는 사실을 중요시 한다. 다른 종교들 안에도 변화가 일어나서 천주교의 경우 토착적인 신학이 형성되고 있다.

이슬람교의 경우에도 낙원을 이 세상에서 이루려는 사회적 정열이 생겨나서 행복은 노동과 神으로 부터 온다는 신앙을 생활화하고 있다. 이와같이 각기의 종교들은 그 전통안에 있던 부정적 요소들을 점차적으로 극복하여 새중국을 이루는데 적극적 기능을 할 수 있게 되어간다는 것이다.²²⁾

넷째, 비록 신앙인의 수효가 인구전체에 비하면 소수이기는 하지만 사회주의 시기에 있어서도 종교는 오래 존속할 것이다. 중국역사에서 종교가 지닌 특성을 논하면서 저자는 전통사회에서도 종교를 실천했던 사람은 항상 소수에 불과했다는 점을 강조한다.²³⁾ 저자가 소수만이 종교를 가졌다고 말할 수 있는 이유는 중국종교 안에서 유교를 제외하고 있기 때문이다. 앞에서도 지적했듯이 오늘날 중국정부가 공식적으로 인정하는 종교는 불교, 도교, 이슬람교, 천주교, 개신교 五教뿐이다. 유교는 종교가 아니라 중국의 전통적 이념으로서 宗法禮教와 윤리관념을 형성했다고 본다.²⁴⁾ 유교전통 안에 있는 종교적 전제인 天이나 天理에 대한 믿음은 인격신에 대한 신앙이 아니라 理性和 이치 혹은 정신을 지칭하는 것이고 天人合一은 자연과 조화된 인간의 독자성을 주장한 것으로 해석한다. 20세기초 梁啟超가 주장했던 유교의 이해와 비슷하다고 하겠다. 특히 孔子를 배격하던 문화혁명의 사조가 뒤바뀌면서 孔子와 유교는 중국의 정신을 대표하는 사상으로 새로이 각광을 받고 있다.

유교와 五教이외의 민간신앙은 迷信으로 간주되어 人民의 육체적, 정

22) 같은 책 84면; 영어본 p. 81.

23) 같은 책 26면; 영어본 p. 29.

24) 같은 책 34면; 영어본 p. 35.

신적 건강에 해롭다는 이유로 법적으로 금지되어 있다.²⁵⁾ 종교는 법적으로 인정되고 박해는 금물이라고 정책적으로 종교의 보호를 약속한다. 그러나 끝ے가서 중국사회주의는 미신뿐 아니라 종교도 과학과 문화교육이 발전하면서 점차로 사라질 것이라는 입장을 고수한다. 현재 중국에서 가장 빠른 속도로 성장하고 있는 개신교가 일반인들에게 매력을 갖는 이유를 설명한 후에 보고자는 다음과 같이 결론을 맺는다:

사람들, 특히 농부들은 현실적이다. 종교 역시 현실성을 지니고 있다. 농부들은 사회주의의 현대화가 크게 진척되어 그들의 물질적, 문화적 생활수준이 충분히 올라가고 과학지식이 보편화되어 실생활에서 겪게되는 질병에서 자유롭게 될 때에야 종교를 떠날 수 있게 될 것이다. 그들의 정신이 충족될 때에만 사회주의에 그들의 희망을 둘 수 있다. 따라서 人民을 고통과 종교의 멍에서 자유롭게 하기 위해서 우리가 해야 할 일은 사회주의적 현대화를 촉진시켜서 사회적 생산력을 증진하고 경제문화생활의 수준을 높이는 일이다. 그들을 자유롭게 하는 또 하나의 중요한 방법은 의료사업을 진보시키고 교육과 문화를 발전시켜서 과학적 지식을 대중화하는 것이다.²⁶⁾

이 결론에서 종교는 현재로는 人民에게 현실적으로 도움이 되고 있지만 결국은 그 멍에서부터 그들을 구원하는 일이 사회주의의 사명임을 표명하고 있다.

사회주의가 완성되기까지 사회주의는 종교와 공존할 수 밖에 없지만, 완성될 때에 종교는 그 유용성을 상실하게 되리라는 주장이다. 그런데 중국사회주의시기의 종교문제에서 이 완성은 오랜시기가 지난 다음에야 이루어지리라는 지적이 반복되고 있다. 그런데 완성시기를 지향하는 사회주의의 종교무용론은 다른 종교들의 종말론과 그렇게 상이한 것이 아

25) 같은 책 209면; 영어본 p.191.

26) 같은 책 267면; 영어본 pp. 240-241

니라는 점이 흥미롭다. 인류역사에서 대표적 종말론을 제시한 조로아스터교, 유대교, 그리스도교, 이슬람교에서도 마지막 때가 오면 인간은 하느님의 얼굴을 직접 뵈게 되어 모든 종교적 상징이 필요없게 되리라고 한다. 불교전통 속의 미륵불 신앙은 모든 사람이 부처가 되는 융화세계를 이상으로 하고 그때가 되면 三寶(佛法僧)는 필요없게 될 것이다. 이런 면에서 사회주의의 유토피아는 종교들의 유토피아와 상통된 점을 지니고 있다.

다섯째, 사회주의시기의 종교는 국가건설에 전력해야 한다. 이 보고서는 신강자치구에 거주하는 人民의 과반수 이상이 이슬람교도이므로 종교와 국가의 관계는 심히 중요한 것이라고 하였다. 다른 지역에서 종교인의 수효는 이보다 훨씬 적지만, 오늘날 중국정부와 지도층은 종교가 윤리실천에 기여하는 바가 크다는 사실을 인정하게 되었다. 국가가 인정한 五教가 사회에 구체적으로 어떤 영향을 미치고 있는가를 조사한 다섯개의 보고서들은 한결같이 신앙인의 사회참여가 비신앙인보다 충실하다는 것을 말하고 있다. 기독교 노동자들이 다른 이들에 비해 윤리적으로 우월하다는 사실을 말하는가 하면, 불교스님들이 운영하는 농장의 생산 수준이 다른 곳을 능가하고 있다는 사실을 보고한다. 이슬람교나 티벳불교가 소수민족에게 민족적, 문화적 정체성과 유대를 강화시켜 준다는 사실도 인정한다. 그러나 소수민족의 민족 감정이 종교와 연계되어 중국이라는 한 국가 형성에 부정적 기능을 해서는 안된다는 점이 조심스럽게 지적된다. 강한 국제적 조직을 지닌 가톨릭교회가 제국주의 침략의 도구가 되어서는 안된다는 것이 여러번 강조된다. 그래서 개신교의 三自운동이나 애국교회의 해방운동이 사회주의시기의 종교가 나아가야 할 방향으로 제시된다.²⁷⁾

사회주의의 목표를 이루기 위해 중국 안에 있는 모든 종교공동체들이

27) 같은 책 53-56면; 영어본 pp. 53-56. 三自란 自立, 自養, 自傳의 원칙으로 운영상의 독립, 경제적 독립, 전교활동의 자립을 말한다.

일치할 것을 호소하며 종교와 사회주의의 조화가 가능하고 바람직하다는 것으로 사회주의시기의 종교문제의 모든 논문과 보고서들이 끝나고 있다. 사회주의와 종교가 共存하려면 양편의 협조가 필요하다. 종교측에서는 사회의 지속적인 발전을 위해 노력해야 하고, 사회측에서는 종교의 현실을 존중하고 종교를 바르게 대해야 한다.²⁸⁾ 최근 중국의 종교정책은 종교자유와 원칙을 표방하면서 종교에 대한 헌신과 국가에 대한 충성이 사회주의국가 발전이라는 하나의 목표로 모아지도록 하는 데 있다.²⁹⁾

맺 는 말

현대중국의 종교이해를 시기적으로 삼등분하여 살펴보았다. 우선 19세기말에서 20세기초에 이르는 변혁기의 대표적 사상가로서 康有爲와 梁啓超가 종교에 대해 어떤 자세를 취하고 있었는지 고찰하였다. 그들은 종교의 본질인 天理의 실재를 문제삼기 보다는 종교가 사회변혁에 해 줄 수 있는 역할에 기대를 걸었다. 스승 康有爲의 孔敎운동이 지닌 한계성을 자각하고 孔子의 가르침을 종교에서 분리시키고자 한 양계초는 종교 역시 믿음이라는 점에서 迷信과 인연을 맺고 있고 따라서 인류의 문명이 극치에 도달하면 종교는 사라지리라고 보았다. 두 학자의 종교이해에 어느정도 차이가 있긴 하지만 근본적으로 그들의 종교관은 잠정적 기능주의에 가까웠다고 하겠고 종교란 인류가 미숙한 시기에 유용하나 성숙하면 불필요하게 되리라 본 《환상의 미래》(지그문트 프로이트 저, 1927년)와 유사한 점이 많다.

그 다음으로 20세기 전반기에 나온 楚辭에 대한 비판적 연구를 통해서 사회주의사상을 수용한 중국 지성인들의 종교관을 살펴보고자 하였다.

28) 같은 책 144면; 영어본 p. 130.

29) 같은 책 246면; 영어본 p. 223.

廖季平을 비롯한 초기 연구자들은 초사의 저자로 알려진 屈原은 忠臣의 상징으로 漢代에 만들어진 가공인물이라고 보고 그의 역사성을 부인하는 屈原否定論을 주장하였다. 이를 반박하기 위해 등장한 屈原肯定論者들 중에서도 郭沫若과 侯外廬는 굴원이 과연 人民의 이익을 위해 싸운 혁명 시인이었는가 아니면 반동적 낙후성을 지닌 모순적 인물이었는가에 대해 열띤 토론을 벌였다. 楚辭와 屈原에 대한 여러가지 다른 주장 속에서도 그 초점은 항상 굴원이나 초사의 종교사상이 사회변혁에 어떠한 정치적 기능을 하였는가에 모아져 있었다.³⁰⁾

1979년 이후 중국 지성계의 종교관을 대표하는 저술로 上海社會科學研究院이 1987년에 편집발간한 《中國社會主義時期的 宗教問題》(268면)를 분석하였다. 우선 최근의 종교이해는 앞의 두시기 학자들이 지녔던 종교관을 계승하면서도 종교공동체가 지속하고 있다는 현실을 심각하게 받아들이고 있음을 알 수 있다. 이 책의 논문들과 보고서들을 분석한 결과 중국사회주의적 종교관의 특성을 다음 다섯가지로 열거할 수 있다.

1. 현대중국의 종교이해는 종교를 사회적 산물로만 보아 전통적으로 중국인이 지녀왔던 天理에 대한 신뢰가 결여되고 있다.
2. 계급사회에서 종교는 지배계급에게 이용되어 人民의 아편으로 작용하기 때문에 사회변혁을 위한 투쟁을 마비시키거나 완화시킨다는 입장을 고수한다.
3. 사회주의사회에서 종교는 사회주의의 자극을 받아 스스로를 쇄신시키는 종교개혁을 이루고 있다고 본다.

30) 현대중국의 도교연구에 있어서도 1949년전은 역사나 문헌비판에 집중되어 있었고, 종교사상에 대한 것은 거의 없었다. 1949-1979년까지는 도교가 농민반란에 끼친 영향과 연금술에 대한 연구가 주종을 이루었고, 최근에는 좀더 주제가 자유로워졌음이 지적되었다. Man-Kam Leung, "The Study of Religious Taoism in the People's Republic of China(1949-1990); A Bibliographical Survey", (Journal of Chinese Religion 9, 1991).

4. 사회주의 시기에 비록 종교인의 수요는 적지만 종교는 현세적 불완전이 존재하는 한 장기간 계속될 것이기 때문에 공존의 길을 모색한다.
5. 사회주의시기의 종교는 국가에 대한 충성과 종교에 대한 헌신을 일치시켜서 사회건설에 전력할 것을 주장한다.

위에 열거한 다섯가지 특성중에서 2, 3, 4는 宗教史學의 입장에서 고찰해 볼 때 큰 문제가없다고 할 수 있다. 2번을 고려해 볼 때 프랑스혁명시기와 같이 실제로 종교가 아편의 역할을 한 적이 있다. 그러나 동시에 민중의 해방을 위해서 종교 사회변혁에 기여한 적도 있다. 사실 현대 중국학계에서도 도교가 太平道の 봉기 등 억압을 받고 있는 이들의 저항에 이념적 힘을 제공했던 사실을 인정하고 있다. 종교가 발휘할 수 있는 사회기능의 양면성이 이론적으로도 수용될 수 있다면 종교에 대한 좀더 과학적인 사회주의 시각을 형성할 수 있을 것이다. 3번을 보면, 사회주의 사회에서 그 전에 누리던 모든 특권을 빼앗긴 종교인들이 삶의 양식뿐 아니라 내면적으로도 변화한 예를 많이 볼 수 있다. 신앙을 가진 이들이 비신앙인보다 더 충실하게 사회참여에 임한다는 현대중국의 보고는 자본주의사회에서는 쉽게 확인할 수 없는 사실이다. 정치적으로 종교적 자유를 만끽하는 종교인들은 세속화되어서 남과 별로 다를 것이 없는데, 정치적으로 제한을 받거나 빈곤속에 사는 종교인들은 오히려 신앙의 본질을 더 선명하게 드러낸다. 이러한 긍정적 사실에도 불구하고 종교개혁이란 주체적으로 이루어져야 되는 것이기 때문에 개혁의 방향이나 방법이 정치적 권력에 의하여 좌우된다는 것은 바람직하지 않다.

4번은 이미 살펴보았듯이 사회주의의 주장과 종교적 주장에 구조적으로 큰 차이는 없다고 하겠다. 중국 공산당은 사회주의가 완성되는 때에 종교가 사라지리라고 말한다. 그리스도교는 마지막날 하느님의 통치가 완성될 때 종교적 상징등이 필요없게 되리라고 하고, 불교는 모든 중생

이 부처가 되어 피안에 도달하면 배를 버려야 한다고 말한다. 결국 구원이 완성되는 때에는 종교체제와 상징 모두가 사라지리라는 것이다. 물론 사회주의적 종교관은 종교가 잠정적으로 존재할뿐 아니라 종교현상 자체가 迷信과 밀접히 연결되어 있다고 보기 때문에 종교를 벗어나야 할 명에 비한다. 이렇게 종교에 대한 부정적 이미지를 깔고 있기는 하지만 종교의 자유를 인정하고 군중의 종교적 감정과 종교윤리의 중요성을 인정하는 한 종교와 사회주의가 함께 일한다는 것은 가능하다.

중국 사회주의적 종교관의 다섯가지 특성 중에서 종교사학적으로 보아 심각한 문제를 제기하는 것은 1번과 5번이다. 1번은 가장 근본적인 문제로 현대중국의 지성계는 天이나 天理 혹은 道에 대한 신뢰 혹은 신앙을 상실한 것으로 보인다. 다시 말해서 인간본성 안에 天理가 내재되어 있어서 종교적, 도덕적 심성이 인간성 안에 뿌리박혀 있다는 사실을 받아들이지 않는다는 말이다. 따라서 종교의 가치는 오로지 사회적 기능에서만 인정된다. 물론 구체적인 역사상황 속에서 종교가 어떤 기능을 하고 있는가를 살피는 사회과학적 연구는 필요한 것이다. 그러나 종교인들이 전제하고 있는 종교의 본질을 사회주의가 인정하지 않을 때 종교공동체들과 사회주의 사이에는 기본적인 입장의 차이에서 오는 간격이 존재하기 마련이다. 물론 세속적 자본주의 사회에서도 유사한 기본적인 시각의 차이가 있는 것은 마찬가지이다. 단 사회주의 사회에서 사회과학은 명시된 목적의식을 지닌다는 점에서 더 큰 간격을 갖는다고 보겠다.³¹⁾

1987년 第四期 《世界宗教研究》에 기재된 呂大吉의 논문은 “마르크스주의 종교학”을 확립시키려는 최근의 노력을 엿보게 한다. 이 논문의 첫부분은 서구에서 시작된 비교종교학의 발전사를 소개하고, 후반부에 가서

31) 현재 종교학계에서도 종교공동체들이 상정하는 궁극적 실재를 수용하면서 종교연구를 해야할 것인가에 의문이 제기되고 있다. 그러나 종교학의 주류는 아직도 인간의 “궁극적 관심”을 종교연구의 1차적 대상으로 하고 있고, 여기에서 현상학적 공감의 중요성을 찾는다.

서구종교학의 한계점을 다음과 같이 지적하고 있다:

서양의 종교학자들은 일반적으로 종교의 역사적 흐름을 단순히 묘사하는데서 그친다. 마르크스주의 종교학은 이와는 다르다. 종교역사의 발전형태와 진행을 연구하는 종교사학에 의거하여 종교의 연역적 역사사유형식을 빌어서, 사회역사적 연구가 사회발전의 규율을 탐색하여 역사발전의 방향을 제시하는 것과 같이, 종교적연구 역시 종교발전의 규율을 탐색하는 것을 근본 목적으로 삼는다. 그래서 종교의 미래를 예측하고, 종교신앙주의를 벗어나서 과학으로 가는 길을 찾으려는 것이다.³²⁾

이 논문은 마르크스주의에 입각한 종교학의 목표를 제시하며 앞에서 살펴본 사회주의시기의 종교문제가 다른 것을 종교학적으로 이론화하려는 노력을 기울인다. 마르크스주의 종교학이란 마르크스주의적 철학과 과학적 무신론이 인류발전의 최고봉이라는 확신에 기초를 둔 종교연구이기 때문에 종교 자체가 제시하는 문제보다는 종교를 극복할 수 있는 길을 지향하고 있다는 점이 특이하다.

이러한 기본입장의 독특성에도 불구하고 오늘날 중국학계에서 종교연구는 활기를 띠기 시작했다. 中國社會科學出版社에서 발간한《宗教史》上下(1984, 1990재판)는 소련학자 克雷維列夫的 책(1975-6)을 번역한 것이다. 이 책은 지중해지역의 고대종교, 기독교사, 이슬람교사, 불교사를 차례로 서술하는데, 기독교사에 할당된 양이 가장 크다는 점이 주목을 끈다. 그 외에도 중국종교학회가 북경사회과학연구원 안에 설립되어 1990년에 국제종교학회에 가입하였고 1992년 4월 6-10일에는 “외래종교와 중국문화”라는 주제로 1차 국제학술대회를 주최하였다. 이 국제학술대회는 중국학계의 종교연구가 국제적 연구에 동참하기 시작하는 상징적

32) 呂大吉, “近代西方比較宗教學的發展談:馬克思主義宗教學的性質和體系構成”
世界宗教研究, 1987年 4期, 36면.

의미를 지닌다고 하겠다.³³⁾

중국사회주의 종교관의 다섯번째 특성을 살펴보면, 종교의 궁극적 목표를 인간구원 대신에 국가건설로 확정하려고 한다. 물론 종교가 사회에 미치는 영향이 지대하고 종교인들이 자신들이 지닌 사회적 위치를 정확히 알고 있는 것도 중요하다. 그러나 종교의 궁극적 목표는 인간성의 완성과 구원에 있는 것인데, 그것을 부차적인 것으로 보고 국가건설로 대체하려는 데에 문제가 있다. 사회주의의 목표를 실현하겠다는 이유로 국가가 종교공동체 안에서 최고의 권위로 군림하면 종교적 구원에 필수적인 인간의 양심과 자유가 속박될 위험도가 크다. 중국정부가 국제적 조직을 가진 종교단체에 갖는 지나친 의구심 역시 외국의 정치적 간섭을 배제하겠다는 정당한 이유와 함께 종교를 국가가 원하는 대로 통제하겠다는 의지에서가 아닌지 모르겠다. 사실 종교가 지닌 사회적 기능 중에 가장 중요한 것이 예언자적 역할인데, 이 역할을 제대로 수행하기 위해서는 국가적 권위에 도전할 수 있는 자유가 필요하다

마르크스주의적 시각을 일률적으로 고집하는한 현대중국의 종교연구에 한계성이 있을수 밖에 없다. 그러나 五教를 인정하고 儒敎를 민족문화적 사상으로 수용하면서 사회과학적 연구방법을 동원하여 종교공동체의 구체적 현실을 밝히고 있는 것은 상당히 고무적이다. 지난 100여년 동안 세계 각처에서 종교학적 연구가 활발히 진행되어 다양한 종교현상의 의미와 역사 및 기본구조가 밝혀져왔다. 여기에 덧붙여서 이제 마르크스주의적 종교학의 흥기는 역사적 현실속에서 종교가 어떻게 기능하고 있는가에 초점을 맞추도록 자극을 주어 이미 증시되고 있는 종교의 사회과학적 연구에 비중을 더해주어 종교연구의 폭을 넓혀줄 것이다. 고전적 종교학에서 이루어진 종교 사상과 의미 중심의 연구가 마르크스주의적

33) 이 학회는 13개국에서는 세계적인 종교학자들과 중국의 종교학자들이 처음모인 자리로서, 중국학자들의 연구방향이 다양화되는 것을 볼 수 있었다. 여기서 발표된 논문들은 중국어본 및 영어본으로 각기 출판될 예정이다.

종교학의 기능연구결과 및 그에 대한 대응 연구에 의하여 보완될 수 있
기를 기대해 본다