

북한의 종교-유교적 유산을 통하여

조 혜 인

목 차

- | | |
|----------------|---------------|
| 1. 종교성의 차원 | 5. 공민종교와 주체사상 |
| 2. 반종교적 태도의 연원 | 6. 인신숭배의 문제 |
| 3. 유교적 유산 | 7. 가부장주의의 문제 |
| 4. 주자학적 공민종교 | 8. 전 망 |

1. 종교성의 차원

종교문제에 관한 한 아직까지 외부에 알려지지 않은 중요한 자료가 북한에 감춰져 있는 것 같지는 않다. 이 논문은 현재 대체로 잘 알려져 있는 북한의 종교적 상황을 사회학적으로 해석해 보려는 것이다. 기독교나 불교등의 제도종교를 놓고 보았을 때 북한에서는 종교가 거의 자취를 감추다시피 하였다.¹⁾ 그러나 인간의 종교성 religiosity은 제도종교 안팎에 걸쳐 작용하는 인간 본연의 차원이라는 점을 생각할 때 북한에서 종교는 사라졌다고 간단히 말해 버릴 수는 없는 일이다.²⁾ 뒤르케임

* 이 연구는 1991년도 教育部 社會主義圈 研究 支援金으로 서강대학교 동아연구소가 주관하여 이루어진 것임.

1) 최석우, 『북한의 종교실태(천주교)』, 민족통일중앙협의회, 1981. 민경배, 「북한의 기독교, 북한의 종교」, 『신인간』(1980, 3). 고재우, 「반종교선전의 '자유'와 불교부재의 땅-북한」, 『북한』(1987, 5).

2) 모든 사람이 이 단어를 이러한 의미로 사용하는 것은 아니다. 실증주의 전통에서는 종교성이라는 단어를 주어진 제도종교의 가치를 개인이 내면화한 정도를 가리키는 개념으로 사용한다.(Charles Y. Glock and Rodney Stark, *Religion and Society in Tension*(Chicago : Rand MacNally, 1965).

Durkheim에 의하면 인간에게는 대상을 신성한 것 the sacred과 비속한 것 the profane으로 나누어 보려는 경향이 본원적으로 존재한다.³⁾ 제도종교가 쇠퇴해가고 있는 현대서구사회에서 사람들은 이념, 성, 심지어 폭력같은 세속적인 대상을 종교의 대체물로 삼는 경향이 늘어나고 있는 것이다.⁴⁾ 북한사회에서도 사람들은 어떤 종교적 대체물을 지니고 있을 가능성이 크다. 다만 그곳에서는 제도종교의 쇠퇴가 좀더 비자발적인 상황에서 극단적으로 일어난 것처럼 종교성의 전치도 비자발적인 방식으로 이루어졌다는 점에 유의해야 할 것이다. 소위 인신숭배 personality cult란 바로 이점과 관련이 있는 문제이다. 이 비자발성 때문에 개인에 대한 숭배현상의 배후에 있는 존재로서 베버 Weber가 강조한 카리스마 charisma의 개념을 적용해 보는데는 조심성을 요한다고 할 수 있다.

그런데 제도종교가 세속적 대체물로 교환될 때 그 세속적 대체물은 기존 제도종교의 여러가지 가치 내지 행동적 지향을 상당한 정도 계승하게 된다.⁵⁾ 물론 그렇게 되려면 그 제도종교는 그 사회에 오랫동안 포괄적인 영향을 미친 것이라야 한다. 그점에서 북한의 반종교정책이 시작되었을 때는 이미 제도종교가 아니었지만 바로 전시대인 조선 오백년간 우리 사회에 “국교”라는 이름으로 절대적인 영향력을 행사해 온 유교의 지속적 영향력을 생각해 보아야 한다. 그것이 오늘날 제도종교로 분류되고 있지 않고 따라서 자신을 그 신자라고 생각하는 사람이 많지 않음에도 불구하고 실제적인 영향력에 있어서는 어느 제도종교 못지 않는 존재라고 할 수 있는 것은 바로 그토록 오랜기간 미쳤던 절대적 영향력이 사람들의 의식 및 행동구도에 깊이 새겨져 있기 때문인 것이다.⁶⁾

3) Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York : The Free Press, 1965).

4) Talcott Parsons, *Action Theory and the Human Condition* (New York : The Free Press, 1987), pp. 254-259.

5) Parsons, 앞의 책. Victor M. Lidz, “Secularization, Ethical Code, and Religions in Modern Societies”, *Sociological Inquiry*, Vol. 40, No. 2-3(1970).

6) 오경환, 『종교사회학』, 서광사, 1990, 108쪽 참조.

실은 그러한 것을 전제하고 예의 인신숭배 문제와 유교적 유산을 결부시키려는 시도들이 많이 있어 왔다. 그런데 그러한 연구들은 많은 경우 인신숭배 현상에 대해서 뿐만 아니라 유교에 대한 오해 내지 피상적인 이해에 기초하고 있다. 그 두가지에 대한 보다 정확한 이해에 기초한다면 둘 사이의 연결과정이 그렇게 단순하지 않음을 보여 줄 수가 있을 것이다.

사실 유교의 영향은 북한의 반종교정책 그 자체에서부터 발견할 수 있다. 따라서 우리는 북한의 반종교정책의 연원부터 살펴보고자 한다.

2. 반종교적 태도의 연원

사회주의체제의 지도자들이 종교에 대해 비판적 태도를 취하는 이유는 일반적으로 크게 두가지가 있다. 먼저, 종교가 무지의 산물이라는 것이다. 그것은 세계에 대한 과학적 이해에 기초한 것이 아닐 뿐 아니라 과학적 이해를 저해하는 역할을 한다. 그것은 존재하지 않는 피안에 대해 여러가지 가공적 개념을 창출해내서 사람들을 미혹에 빠뜨린다. 그리고 영혼의 개념을 통하여 세계의 물질적 기초를 과소평가하게 하고 관념의 역할을 과대평가하게 만든다. 그런데 이러한 인식론적 이유는 반종교적 “감정”을 낳지는 않기 때문에 그것이 비판적 태도의 가장 큰 부분을 설명해 주는 것은 아니다.⁷⁾ 사회주의체제의 지도자들이 종교에 대해 지니는 비판적 태도의 가장 큰 부분을 설명해 주는 것은 종교가 지배세력과 결탁해서 그들을 도와 주고 있다는 인식이다. 이러한 인식은 인식의 차원을 넘어 반종교적 감정을 낳게 된다. 이것은 비단 사회주의 운동가들 뿐 아니라 일반적으로 반체제운동가들이 특히 정교분리

7) 맑스는 원시사회의 종교를 자연종교라하여 무지이외의 악의가 없는 것으로 본다.

이러한 무지가 문명(계급)사회의 종교에 계속되어 있는 것이 이 첫번째의 이유가 첫점을 맞추고 있는 측면이라고 할 수 있을 것이다. Karl Marx, *The German Ideology* (Moscow : The Progress Publishers, 1976), p. 44.

의 정도가 약한 곳에서 극렬하게 반종교적인 태도를 보여 주는 이유이다. 프랑스의 진보적 지식인들이 영국이나 독일의 진보적 지식인들보다 훨씬 강한 반종교적 자세를 전통적으로 보여 주는 것이다.⁸⁾ 그런데 이 두가지 이유는 사회주의 체제의 나이가 많아짐에 따라 필연적으로 그 구속력이 약화될 수 밖에 없다. 체제가 오래될 수록 그 지도자들을 지배하는 동기는 계몽에서 체제유지로 점차 바뀌어 간다. 따라서 좀더 인식론적인 문제—무지에 대한 계몽—와 관련된 첫번째 이유에는 사람들이 큰 관심을 기울이지 않게 된다. 옛체제가 새체제로 교체되고 새체제가 자리를 잡아가면 이제 타도해야 할 구지배계급이 더 이상 존재하지 않는 상황에서 두번째 이유도 그 구속력을 상실하게 된다. 이런 이유 때문에 비교적 오래된 사회주의 국가에서 종교에 대한 관용성이 점점 증대하는 것이다.⁹⁾

북한의 경우에도 이러한 두가지 이유가 다 있지만 그것이 상당히 독특한 맥락 속에서 표출되고 있다. 편의상 두번째 이유부터 먼저 살펴보자면, 기존의 제도적 종교가 뒷받침해 주던 지배세력으로서 우리사회 내부만의 전통적 지배계급보다는 외세와 관련시켜서 그 비호적 기능을 수행했다는 점에 초점이 맞추어 진다. 다시 말해서 기존의 종교들이 어떻게 친일, 친미 행각을 벌였느냐 하는 것을 문제시 하는 것이다. 이것은 북한에서 사회주의 이상으로 민족주의적 지향이 강조되어 온 특수성과 연결이 된다. 그런데 외세가 지배적인 존재에서 단지 “위협”적인 존

8) 종교사회학자 마틴은 이것을 제도종교의 다원주의적 차세의 강약이 세속적 이념에 이어지기 때문이라고 설명한다. David Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford : Basil Blackwell, 1978).

9) 물론 사회주의국가들에서는 자본주의국가들과의 민주적 가치에 대한 경쟁심리, 선전심리 등으로 처음부터 공식적으로는 “종교의 자유”를 천명했었다. 냉전기간 소련에서의 종교 특히 기독교의 현황을 파헤친 연구로 Christel Lane, *Christian Religion in The Soviet Union : A Sociological Study*(London : George Allen & Unwin, 1978).

재로 변해 갈 때 이 측면에서 비롯되는 반종교적 감정도 약화될 것이지만 그 구속이 완전히 사라지지는 않을 것이다. 다른 사회주의 국가에서 자유화가 진행되고 북한이 더 고립되어 있는 현 시점에서 “위협”은 새로운 의미를 부여받게 될 가능성이 있을 것이다. 그러나 어떻게 보든 이 특수성이 오히려 북한의 반종교적 자세를 완화시킬 가능성이 없는 것도 아니다. 왜냐하면 문제에 대한 민족주의적 시각의 강화는 사회주의적 시각의 약화를 불가피하게 초래하기 때문이다. 즉 첫번째 이유로서의 인식론적 이유는 “과학”으로서의 사회주의적 이념관에 기초한 것인데 민족주의 “정열”의 강조는 그러한 인식론적 반종교적 의식을 증화시킬 가능성이 있는 것이다. 실은 이것이 아직까지는 제도종교에 대한 관용성의 증대로 나타나지는 않고 있지만 나중에 논할 북한의 체제적 “종교”에 대한 자기비판의 가능성을 약화시키는 한 요인이라고 할 수 있는 것이다.

역순이 되지만 여기서 첫번째 이유, 즉 인식론적 이유가 북한에서 표출되는 그 특수한 맥락은 바로 가장 강력한 종교적 유산으로서의 유교 전통과 관련되어 있다. 유교란 세계에 대해 불완전하지만 상당한 정도 유물론적인 전망을 내포하고 있다. 비록 사람을 구성하고 있는 요소로서 혼백이라는 정신적 존재를 부정하지는 않고 그 연원으로서의 하늘이라는 초월적 존재를 중시하지만 사후에 혼백이 영혼으로서 삶을 계속한다든가 하는 피안적 명제를 백안시하는 것이다.¹⁰⁾ 주자학자들이 불교나

10) 여기에 대해서 두가지 방향의 오해가 있다. 첫번째는 중국과학사의 대가인 니덤도 동참하는, 주자학은 완전한 유물론이라는 오해이다. 이것은 베버도 그의 『중국의 종교』에서 보여주고 있는 오해의 방향이다. 주자는 혼백의 존재를 부정하지 않고 사후소산-소멸이 아니지만-을 얘기하고 있을 뿐이다. 그 반대쪽의 오해는 주자학에서 혼백이 사후에 소산되지 않고 그대로 존속을 한다고 주장한다고 생각하는 것으로서 이것은 주자학의 교리에 대해 거의 알지 못하는 사람들이 쉽게 하는 오해이다. 주자학자들이 조상에 제사를 지낼 때는 그 영혼이 살아있다고 생각해서 그러는 것이 아니라 생전의 조상을 기리기 위해서 그러는 것이다. 진영철, 『주학논집』(대북: 학생서국, 1988증정재판)참조.

선교에 대해 비판적인 입장을 지니고 있었던 것도 이러한 인식론적 자세와 결부되어 있었던 것이며 그것은 그들이 나중에 기독교에 대해서도 부정적인 시각을 가지게 된 하나의 배경을 이루고 있었던 것이다. 사회주의적 유물론은 북한지도자들이 지니고 있는 이러한 전통적인 “의사유물론”을 활성화시키고 둘 사이에는 상당한 융화작용이 발생하고 있는 것이다.

3. 유교적 유산

북한당국은 물론 유교에 대해서도 맹렬한 인식론적 비판을 가했다.¹¹⁾ 그러나 그들은 유교라는 이름에 대해서 만큼 그 실체에 대해서 타격을 가하지는 못했다. 유교란 북한의 지도자를 포함한 사람들의 의식구조와 생활양식 모두에 깊이 새겨져 있는 존재이기 때문이다. 그것이 유교인지 알더라도 쉽게 지울 수 없을 정도로 깊이 새겨져 있는 것이다. 그러나 신원의식 identity상에서는 이제 유교를 떠나 있는 그들은 자기들의 의식구조와 생활양식에 깊이 박혀 있는 그것이 유교인지조차 제대로 알지 못한다. 그들이 종교를 비판하는 바로 그 의식의 한 모퉁이에 유교의 “의사유물론”이 있다는 것을 모르고 있는 것이 그 단적인 예이다. 유교를 따른다는 것은 사서삼경을 읽고 공자에게 절하는 것만을 의미하는 것이 아닌 것이다.

그런데 유교가 북한당국의 반종교정책에 의해 다른 종교보다 타격을

11) “유교는 사대주의를 적극 고취함으로써 우리 인민의 민주주의의식을 말살하여 버리려 하였고 또한 명분이니 3강 5륜과 같은 썩어빠진 봉건착취자들의 룬리 도덕을 퍼뜨려 놓음으로써 우리 인민의 고유한 미풍양속과 고상한 도덕 품성의 발전을 백방으로 저해하였다.” 『철학사전』, (평양: 사회과학출판사, 1971), 「유교」. 북한에서는 이론적 수준의 사회주의적 가치와는 달리 생활가치는 “전통적”인것을 크게 벗어나지 못하고 있음을 보여주는 연구로 이온죽, 『북한사회연구』(서울대학교 출판부, 1988).

덜 받고 살아 남은데에는 그것이 현대의 직전시대에서 한국사회성원을 전면적으로 지배했었다는 것 말고 그것이 이미 제도종교가 아니었다는 역설적 이유가 있다. 유교의 제도적 요소는 조선왕조가 일본에 의해 멸망했을 때 해체되었던 것이다. 정교미분의 주자학체제에서는 조선의 정부조직이 동시에 주자학의 교회조직의 노릇을 하고 있었는데 총사제인 왕을 비롯하여 양반이라는 사제집단은 해체되었다. 과거, 사직, 문묘등의 제사같은 총체적 의식 역시 폐지되었다. 성균관, 향교, 서원은 유적으로 변했다. 사서삼경은 더 이상 성전이 아니었다. 현시적 과녁으로서의 제도를 지니지 못한 종교였던 것이다.¹²⁾ 그러면서도 일본은 제도 이하의 유교적 지향은 적극적으로 공격하지 않았기 때문에 유교적 가치와 생활방식은 제도적 우산 없이도 살아 갈 수 있는 생명력을 어느 정도 갖추게 되었던 것이다.

특히 지도자 자신들의 생활양식과 뇌리 속에 유교적 지향이 살아 남아 있을 때 그것은 그들의 “반유교”정책을 무력하게 만들 것이다. 더욱이 그러한 유산이 체제유지에 위협이 되지 않고 오히려 도움이 될 수 있을 때 더욱 그러할 것이다. 잘 알려진 바와 같이 유교는 정치적 지배질서를 승인해 주려는 자세를 기본적으로 지니고 있다. 새체제의 지도자들을 지배하는 동기가 개혁에서 질서유지로 바뀌어 갈 때 유교를 적대해야 할 이유는 그만큼 더 약해지는 것이다.

(1) 금욕주의

그러나 지배질서의 승인이 유교가 지니고 있는 태도의 전부는 아닌 것이다. 주자학은 금욕주의적 종교이다. 주자학은 지배질서를 무조건 승인해 주는 것이 결코 아닌 것이다. 주자학은 그 지배질서가 기본적으로

12) 좀더 자세한 과정은 Hein Cho, *Secularization of Neo-Confucianism and Industrialization of Korea*, Ph. D. Dissertation, University of Pennsylvania, 1989, pp. 243-247.

세상을 개혁해 나갈 것을 요구하는 것이다.¹³⁾ 이것이 북한의 지도자들이 주자학적 유산을 물려받을 때 같이 물려받은 조건인 것이다. 북한당국이 끊임없이 발전계획을 세우고 그 성취를 주민들에게 보여주고 싶어하는 것은 바로 그러한 맥락 속에서 이해될 수 있는 것이다. 물론 그 기본적인 유형은 소련에서 성립되어 파급된 것이라 할 수 있지만 그것의 의례적으로 수행하는 이상의 노심초사하는 분위기는 다만 북한체제의 연령이 보다 어리다는 것만 가지고는 충분히 설명할 수가 없는 것이다. 그것은 그들의 머리 깊숙한 곳에 사회주의 이념과 별도로 주자학적 세계관이라는 유산이 자리잡고 있으면서 작용하고 있다는 것의 반영인 것이다. 또 그 발전계획을 성취하기 위한 작업에 북한주민들이 강제적으로나마 동원되어 땀을 흘려 온 것도 근면을 낳는 주자학적 금욕주의의 반영이다. 기본적으로 열심히 일을 할 수 있는 능력은 체제의 효율성과는 별도로 존속하고 있는 것이다.

(2) 순결의식

금욕주의는 강한 순결의식을 수반하는데 주자학적 금욕주의도 예외는 아니다. 쾌락추구의 생활양식을 부정한 것으로 경멸하고 그것으로부터 자기의 깨끗한 생활양식을 지키려는 강한 방어의식을 지니는 것이다.¹⁴⁾ 북한 주민들이 바깥 세상 특히 서방세계를 혼탁한 곳으로 보는 것은 북

13) 베버는 그의 『중국의 종교』에서 주어진 세계를 개혁하려는 금욕주의적 종교로서의 개신교에 반해 유교는 주어진 세계에 동조하려는 종교라고 하였으나 베버가 이용한 것은 아주 단편적이고 피상적인 2차자료였었다. 오늘날의 유교연구자들은 특히 주자학같은 신유학이 본격적인 개혁지향적 종교임을 밝혀 내고 있다. Wm. T. de Bary(ed.), *The Unfolding of Neo-Confucianism*(New York: Columbia University, 1975). Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*(New York: Columbia University Press, 1977).

14) 이 순결의식은 예컨대 청교도 puritan(즉 순결교도)라는 이름에도 들어 있다. Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People* (New Haven: Yale University Press, 1972), p.91 참조

한당국의 정보통제만 가지고 설명할 수 있는 것이 아니다. 설사 북한 주민들이 서방세계가 경제적으로 훨씬 부유하고 정치적으로 훨씬 민주적인 사회라는 것을 좀더 잘 알게 된다고 하더라도 그러한 순결/타락의 평가는 그와는 일단 별개의 차원에서 이루어질 것이기 때문이다. 서방 세계의 생활방식은 기본적으로 엄숙한 주자학적인 삶에서 너무 이탈되어 있는 이완된 삶으로 비쳐질 것이기 때문이다. 정치적 민주화와 경제 발전은 그러한 이완된 생활양식과 분리시켜 보아야 할 것으로 여길 것이다. 자기문화를 도덕적으로 순결하고 이방의 문화는 “이단적” 삶으로 보려는 태도가 남아 있는 한 그러한 관점은 쉽게 바뀌지 않을 것이다.

(3) 정통주의

주자학이 낳은 순결의식과 선민주의란 궁극적으로는 정통주의 orthodoxy라고 불리우는 태도의 구체적 표현들이라고 할 수 있다. 정통주의란 한 종교가 다른 종교에 대해 정/사의 자세를 취할 때를 가리킨다. 모든 종교에 자기중심주의가 다소간에 들어있는 것은 사실이지만 그것이 다른 종교를 완전히 백안시하는 태도로 늘 이어지는 것은 아니다. 유교만 하더라도 고려의 경우를 생각해 보면 쉽게 알 수 있듯이 주자학 이전의 유교는 불교나 선교등의 타 종교에 대해 상당히 관용적인 태도를 취하고 있었다.¹⁵⁾ 최악의 경우 무관심의 차원을 넘지 않았던 것이다. 그러나 주자학 이래의 소위 신유학 Neo-Confucianism은 타종교를 적극적으로 반대하고 탄압하려는 자세를 취하는 것이다. 그것은 비단 불교나 선교뿐 아니라 일반적으로 유교가 아니면서 세계관과 생활방식을 규정하는 신념체계-종교가 광의로 쓰일 때 이 의미가 된다-가 있을 때 그것을 탄압하게 하는 것이다. 그것은 유교 안에서도 주어진 교리체계에 반대하는 경향에 대해 정통-이단의, 때로는 유교 바깥에 대한 탄압보다 더 강한, 탄압을 하는 자세를 낳는다.¹⁶⁾ 이 주자학의 정통주의의

15) 예컨대 유승국, 『한국의 유교』, 세종대왕기념사업회, 1976, 165쪽 참조.

16) P. A. Cohen, *China and Christianity* (Cambridge:Harvard University Press, 1963).

유산은 주자학의 제도적 해체와 더불어 몇가지로 분기가 된다. 첫째, 제도적 해체에도 불구하고 아직도 주자학적 신념체계를 고수하고 있는 사람들에게는 그것이 온전하게 승계되어 외래의 종교 내지 이념을 일반적으로—기독교뿐 아니라 사회주의도—거부하게 한다. 잘 알려져 있는 바와 같이 우리사회에서 사회주의를 싫어하는 사람들의 많은 경우가 사회주의가 부모와 선생을 어른으로 공경하지 않는다는 상호감시에 의해 가족을 파괴한다든가 하는 이유를 드는데 그것이 바로 이 방향이라고 할 수 있다. 둘째, 주자학적 신념체계 전체에 온전하게 고착되어 있지 않고 그 부분적 요소(들)만을 계승한 경우이다. 이때 정통주의적 자세는 그것만 홀로 또는 다른 요소(들)와 더불어 승계되어 있지만 그 좌표의 원점을 주자학에서 다른 종교 내지 이념으로 이동시킨 경우이다. 기독교를 믿게 된 사람이라면 기독교 그 중에서도 소속교파를 정으로 보고 다른 모든 종교 내지 이념을 사로 보는 것이다. 이 때 그 사람이 실제로는 많은 유교적 가치, 생활양식을 보여준다면 그것은 유교의 그러한 요소들을 정통주의와 함께 물려 받고 있다는 것을 의미한다. 물려받지 않은 것은 유교라는 신원의식인 것이다. 물론 기독교 자체에도 그러한 정통주의는 있지만 세속화의 역사가 앞서는 기독교는 오늘날 아주 다원주의적이어서 그 강도가 유교에서 나오는 그러한 정통주의보다 훨씬 약하다.

그런데 사회주의란 유태-기독교의 정통주의를 상당한 정도 고수하고 있는, 유태-기독교가 탈바꿈한 세속적 종교라 할 수 있다.¹⁷⁾ 사회주의가 다른 종교나 이념뿐 아니라 내부의 분파들에 대해서 정/사의 자세를 취하고 있다는 것은 긴 설명을 요하지 않을 것이다. 현대한국사회에서 사회주의로 좌표를 바꾼 사람들에게 있어서는 주자학 기원의 강한 정통주

17) 사회주의를 서구의 기존종교전통의 맥락을 잇는 세속적 종교로 보는 작업은 이미 Weber에 의해서 행해지고 있다. Weber, *Economy and Society* (New York: Bedminster Press, 1968), Vol. II, pp. 515-516.

의에 사회주의적 정통주의가 강한 친화력을 발휘하고 있는 것이다. 이것이 북한에서의 반종교적 자세가 다른 사회주의국가에서 보다 다소 강한 이유중의 하나이다. 이 정통주의가 주자학의 그 “의사유물론”적 세계관과 더불어 북한의 반종교적 자세의 인식적 기반을 형성하고 있는 것이다.

4. 주자학적 공민종교

원래 이러한 정통주의적 복합체는 조선사회성원들에게 주자학적 공민종교라 할 선민주의를 심어 놓았다.¹⁸⁾ 그것은 우리나라가 중국과 더불어 유교에서 가르치는 올바른 삶을 살아가는 문명의 세계를 이루고 있다는 자의식으로부터 출발하였다. 그 세계에서도 원대 이후 주변의 “야만족에 의해 상당히 더럽혀진” 중국에 비해 유교에서 가르치는 생활양식을 좀더 완벽하게 구현했다는 점에서 중국보다도 나은 사회라는 자부심이 있었다. 중국이 “야만족”인 만주족에게 다시 유린당하고 비유교적 생활방식 속으로 더욱 타락해 들어간 이후로는 중국을 비추던 문명의 빛이 결정적으로 중국을 떠나 조선으로 오고 이제 조선만이 야만의 캄캄한 어둠속에서 홀로 비추는 문명세계라는 소위 소화사상이 자리잡게 되었다.¹⁹⁾ 그것은 그러한 자존의식과 함께 그러한 문명을 지켜내고 그 방향으로 금욕주의적 개혁을 지속시켜 나가야 한다는 사명감이 때로는 그에 도전하는 외부적 환경앞에서 위기의식으로까지 가지치는 모습

18) 공민종교 civil religion란 원래 벨라 Robert N. Bellah가 자기사회인 미국을 대상으로 제시한 개념이다. 그것은 미국인이 자기 나라를 자유와 평등의 세속적 덕목을 추구하도록 신에 의해 뽑힌 나라로 여기는 의식에 뿌리박은, 미국 기존제도종교의 한 변형으로서의 세속적 종교이다. 현재는 이 개념이 다른사회에 대해서도 일반화되는 등 가치를 치고 있다. Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context* (Belmont, Cal., Wadsworth), pp. 151-180.

19) 그 논리도 결국은 주자학적 정통주의인 “백이단사상”의 연장선상에 있었던 것이다. 금장태, 『유교와 한국사상』, 성균관대학교, 89-90쪽 참조.

을 보여 준다는 점에서 벨라 Bellah의 공민종교 개념의 핵심적 요소를 모두 충족시키는 존재라고 할 수 있다.²⁰⁾ 벨라가 논했듯이 공민종교란 일본의 신도와 같이 단순히 자기나라라는 구체적 대상에 대한 물신숭배적 종교가 아닌 것이며 자기나라의 정체 내지 사회체계에 구현된 어떤 보편적이고 추상적인 이상을 신봉하는 차원의 것이다.²¹⁾

그런데 이러한 공민종교란 자민족중심주의를 보편적 이상이라는 평가 기준으로 합리화시킨 것이라는 측면이 있다. 그것이 신봉하는 보편적 이상이 절대적인 보편성을 자임할 때 그것은 보편성에 대한 다른 전통에서의 접근방식으로부터 신혈을 주입받는 것을 방해하는 역할을 할 수가 있다. 이것이 그러한 공민종교를 갖지 못하고 자기집단에 대해 단순한 물신숭배적 태도를 지닌 일본이 소위 화혼양기론으로 다른 문명에서 접근해 들어간 “보편성”을, 그쪽의 자기중심적 요소를 여과하여, 보다 쉽게 흡수할 수 있었던 데 반해 조선은 그렇게 하지 못한 한 중요한 요인이었던 것이다. 구체적으로 말해서 일본은 서구의 기술에서, 일본 기존의 문화를 크게 해치지 않으면서 도입하여 이용할 수 있다는 의미에서의 보편적 우월성을 힘들이지 않고 인식할 수 있었던 데 반하여 조선인은 오랫동안 그에 대해 일말의 보편적 우월성도 인정할 수가 없었던 것이다. 꼭 그래야만 되었던 것은 아니었지만 결과적으로 조선인은 서구문명의 보편적 우월성을 인정하기 위하여 자기 기존문명의 보편적 우월성을 고스란히 버린 셈이 되었다. 이제 조선인의 의식속에서 유교문명은 전체로써 서구문명으로 대체되어야 할 존재가 되어 버린 것이다. 그러한 전화과정에서 일본인이 주입시킨 자기비하적 민족관은 조선인으로 하여금 의식상에서 자신의 과거를 철저히 부정하도록 만들었다.

그리하여 조선인이 지녔던 공민종교는 이제 그 의식을 상실한 채 그 감정만을 가지고 현대의 한국인을 지배하게 되었다. 그 의식의 차원에

20) 이것이 척화로 요약되는 쇄국주의의 의식적 배경이었던 것이다.

21) Robert N. Bellah, *Beyond Belief*(New York : Harper & Row, 1970), p. 179.

서는 자기를 존대하는 것과는 정반대의 무조건적인 자기비하를 의례화 하였고 이것이 여전히 강한 자존적 감정과 결합하여 독특한 모습을 지니게 되었다. 말하자면 공민종교가 전도된 상태로 한국인을 지배하게 된 것이다. 북한당국이 그들의 체제적 종교를 위하여 이용하고 있는 것은 무엇보다도 북한에 살고 있는 우리 국민을 지배하고 있는 전도된 공민종교이다.

5. 공민종교와 주체사상

주체사상은 전도된 공민종교를 나름의 방식으로 이용하려는 이념이라고 할 수 있다. 그것은 세계의 중심에 북한을 놓는다는 점에서 주자학적 공민주의를 반영하고 있다고 할 수 있다. 이 점에서 일견 그것은 일본인의 식민사관에 의해 전도된 주자학적 공민종교를 다시 전도시키려는 기도로 보인다. 그렇지만 주체라는 개념이 보편성을 지향하는 것이 아니고 반대로 북한을 둘러싼 바깥세계의 보편성을—그것이 얼마나 타락한 것이든—전제하고 그에 대해 북한의 특수성을 지키려는 것인 한 보편성을 지키는 선민사상으로서의 조선 공민주의가 전도된 것을 여전히 반영하고 있는 것임을 알 수 있다. 주체사상은 여전히 강한 민족적 피해의식을 그 바탕에 깔고 있는 것이다. 그것은 우월감속에 전도된 열등의식이 폐쇄성을 지향하고 있는 그러한 의식구조이다. 좀 더 단순한 구조의 열등의식이 남한에서 무조건적 개방성을 지향하고 있는 것을 다른 차원으로 다시 전도해 놓은 것이다. 그렇게 출발한 것을 “보편적이론”으로 승화시키려 하면 전도의 구조는 더욱 복잡해 질 것이다.²²⁾

22) 주체는 자주 autonomy의 의미 이전에 수행자 agent의 의미가 있는 점에 착안해서 그 방향으로의 보편화를 시도한 것이 오늘날 제시되는 주체사상이라고 할 수 있다. 그 과정에서 특수주의는 변형된 채로 노출된다. 예컨대 민족의 정의에 레닌이나 스탈린에게서와는 달리 핏줄이 포함되는 것은 강한 배타적 동포의식의 발로라고 할 수 있는 것이다. 신일철, 『북한 ‘주체의 역사관’의 사상적 빈곤』, 김정배 편, 『북한이 보는 우리 역사』(울유문화사, 1989), 37쪽.

그러한 이중적 도치에도 불구하고 주체사상이 기초하고 있는 주자학적 공민주의의 조선시대로부터의 유산에는 선민주의적 순결의식과 같은 정통주의적 요소가 그대로 남아 있는 것이다. 주체사상이 그 주요부를 구성하고 있는 북한의 체제적 종교는 하나의 신흥종교로서 북한 주민의 이러한 선민주의적 순결의식을 종파적인 것으로 변형시켜 나갔다고 할 수 있다. 북한주민은 자신들이 전체로써 “거듭 난” 선민이라는 의식을 지니면서 바깥사회에 대하여 비타협적 자세를 지니는데 이것은 트뤼치 Troeltsch의 종파 sect개념을 그 분석의 맥락을 전체지구사회로 확대해 놓은 것이라고 할 수 있다. 다시 말해서 북한주민은 전세계에 대하여 하나의 종파를 구성하고 있는 셈이다. 그런데 트뤼치에 의하면 종파는 그 비타협적 자세가 강화되었을 때 세계로부터의 철수 withdrawal from the world의 태도를 지니는 신비주의 mysticism로 발전한다.²³⁾ 그런데 신비주의는 주술적 태도와 결부될 수가 있다.²⁴⁾ 북한의 체제종교의 다른 주요부를 구성하고 있는 인신숭배는 원시적 주술문화 자체라기 보다 이렇게 종파적 신비주의가 분출될 때 나타나는 파생적 주술문화와 좀더 결부되어 있다고 하겠다.

6. 인신숭배의 문제

인신숭배라고 일컬어지는 현상에는 크게 세가지 범주가 있다고 할 수 있다. 하나는 소위 카리스마를 지닌 지도자에 대한 자발적 추종을 그 내용으로 하는 것이다. 이것은 많은 경우 그러한 지도자가 기존의 조직적 권력이나 권위에 의존하지 않고 심지어는 그에 의한 박해를 받으면서도 추종이 이루어지는 범주이다. 또 하나는 한 개인을 숭배하는 것이

23) Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches* (New York : Harper & Row, 1960).

24) Weber, *op. cit.*, p. 550.

특정 종교의 불가분의 교리일 때이다. 이 경우는 그 종교를 신봉하는 그 개인을 숭배하는 것이 자발적인 것이라고 할 수 있으나 첫번째 경우처럼 자생적이진 못한 것이다. 마지막으로 지도자에 대한 추종이 조직적 강제력을 배경으로 해서 이루어 지는 경우이다. 그런데 이 마지막 범주의 인신숭배는 좀더 효과적인 목표달성을 위하여 조직적 강제력을 바탕으로 그 개인을 숭배하는 근거를 담은 세속적 이념을 반포하여 형식상 두번째 차원의 양상을 상당한 정도 같이 띠고 있는 경우도 있다. 그리고 그 조직적 강제력이 더욱 더 철저할 경우 여러가지 상징조작을 통하여 그 지도자가 개인적 카리스마를 지니고 있고 주민들이 그것을 숭배하는 것으로 만들 수도 있다. 사회주의 국가의 인신숭배는 바로 이 경우에 해당한다고 할 수 있다.²⁵⁾

소련에서는 스탈린에 대한, 중국에서는 모택동에 대한 인신숭배가 상당히 장기간 지속되었다. 이들은 앞서 인신숭배의 첫번째 경우로 논한 카리스마적 지도자가 흔히 갖는 기존의 체제에 대한 혁명적 역할을 수행하였다는 점 등에서 카리스마적 지도자의 성격이 상당한 정도 나타나고 있다고 할 수 있는데 불행하게도 그들이 새 체제의 지배자가 된 후에 제도화된 인신숭배가 자발적 추종의 연장이나 하기를 검증하기에는 너무 완전한 지배상황이 존재한다. 물론 자발적인 추종이 주된 역할을 하는 경우에도 완전히 자발적이기만 한 것이 아니고 카리스마의 “강요” 내지 조작이 어느 정도는 작용하는 것이 보통이다. 그러나 사회주의 국가에서는 너무도 강력한 강제력이 애초에 주어진 상태에서 인신숭배의 추종이 있기 때문에 강력한 강제력이 유지되는 한 그러한 강제력이 없을 경우에도 같은 추종이 나타났을 것인지를 판단하기가 용이하지가 않은 것이다.

25) 거시적으로 보면 이것은 정치적 지도자가 종교적 지도자를 겸하는 정교합일의 체제라고 할 수 있다. 소비에트 체제를 신정체제로 보는 예로 니콜라이 베르자예프, 『러시아 지성사』 (이경식 역, 종로서적, 1954), 169쪽.

이러한 인신숭배는 시간적으로 소련에서 시작되어 다른 나라들에 전파된 측면이 있다. 그런데 소련에서 인신숭배가 있었다는 것은 소련을 지배했던 제도종교가 기독교(정교)였다는 점에서 북한에서의 인신숭배를 우리의 고유 종교전통과 연결시키려는 시도에 대해서 상당히 불리한 작용을 하는 것이라고 할 수 있다. 우리의 역사적 상황과 관련이 있다면 인신숭배가 있게 되었다는 점 자체가 아니라 그 구체적 양태라고 할 것이다.

7. 가부장주의의 문제

북한의 인신숭배가 소련이나 심지어는 중국과도 다른 점은 그 훨씬 강한 가부장주의에 있다. 그것은 수령 내지 그 유사어의 애용에서 잘 드러난다. 그것은 그런데 정확히 말해서 유교적 요소인 것이 아니고 유교와 공존할 수도 있는 좀더 원초적인 정치문화라고 할 수 있다. 조선 시대에 주자학적 체제가 잘 확립된 이후의 왕의 개인적 권력은 대단히 미약한 것이었으며 결코 가부장 patriarch-강한 개인적 권력을 지니는 군주-적인 존재가 아니었다. 조선의 체제는 주자학이 이상시 하는 명망가의 집단으로서의 양반에 의한 문치적 지배를 실현한 것이었다.²⁶⁾

금세기에 들어와 유교는 제도적 해체와 그 선민주주의의 전도를 경험한 후 내용에 있어 상당한 질적저하를 겪게 되었다. 따라서 오늘날 흔히 유교적 전통의 유산이라고 말해지는 현상들은 적지않은 경우 유교적 전통 그대로인 것이 아니고 그것이 방기된 채 때로는 적극적인 왜곡과정을 통해 변질된 존재라고 할 수 있다. 그것을 그대로 유교적 전통으로 간주하는 것도 물론 현대한국인들이 신원의식상에 있어서 유교로부터 이탈되어 버린 사정을 말해준다. 남한에서도 있었던 가부장적 지배의

26) 박승길, 「한말신흥종교의 혁세정신과 민중의 자기인식방향과 유형」, 『한국의 종교와 사회변동』(한국사회사연구회 논문집 제7집), p.12.

시도는 주자학적 전통의 계승이 아니라 이점에 있어서 좀더 원시적인 일본적 정치문화의 틈입이었던 것이다. 도리어 남한에서의 그러한 기도들을 끝끝내 성공하지 못하게 좌절시킨 것이 바로 사람들이 역사적으로 계승해 온 주자학적 문치주의의 가치인 것이다. 그것이 새로운 민주적 가치와 결합하여, 불완전하게 시작된 민주적 체제를 교정시켜 나가는 과정이었던 것이다.

가부장적 지배의 시도가 북한에서도 행해졌다는 것은 그들의 의식상에서의 반일에도 불구하고 실제로는 현대한국의 정치문화에 대해 금세기 초에 짧은 기간동안이나마 집중적으로 행해졌던 일본의 왜곡의 짐을 남북이 같이 지고 있다는 것을 잘 보여주는 현상이다. 북한에서 그러한 시도가 더 성공적이었다는 것은 그들이 도입한 새 체제가 그러한 지배와 좀더 친화성이 있다는 것을 의미한다.

8. 전 망

소련이나 중국에서는 인신숭배의 대상으로서의 초기 지도자가 무대에서 사라졌을 때 인신숭배도 대체로 사라졌다. 그들 초기지도자가 카리스마를 어느정도는 지니고 있었다고 할 때 베버가 말하는 카리스마의 일상화가 그 후계자들에 의해 이루어 졌다고도 할 수 있는 것이다. 이때 카리스마의 계승은 상호선출에 의해서 이루어 졌다. 북한은 이와는 달리 혈통에 의한 카리스마의 계승을 시도하고 있다. 이것이 사회주의 전통에서도 정당한 절차가 아닌 만큼 그것을 보완하기 위하여 후계자에 게도 개인적 카리스마를 인위적으로 부여하고자 인신숭배자체를 계승시키려 하고 있다. 이것이 성공할 가능성은 상호선출에 의한 카리스마의 일상화의 경우보다는 훨씬 약할 것이다.

인신숭배가 계속되는 한 북한당국이 제도종교를 적극적으로 허용하려 들기에는 한가지 중요한 장애적 동기가 존재한다. 그들의 인신숭배는

자발적 종교가 아닌 만큼 자발적인 종교내지 가치체계와의 경쟁에서는 대단히 취약하다. 이점에 대한 의식적, 무의식적 인식이 작용할 가능성이 큰 것이다. 그러한 인식은 자발적인 종교들의 활성화가 다원주의적 분위기를 가져 오고 그것이 통치체제 자체의 붕괴를 낳는다는 인식으로 이어질 것이다. 그러나 북한당국의 이러한 태도에도 불구하고 시간이 갈수록 인신숭배의 기반은 약해질 수 밖에 없을 것이다. 그것은 인신숭배만큼은 북한주민의 의식속에 자리잡고 있는 우리의 종교적 유산과는 별 상관이 없고 따라서 그만큼 강제력에 점점 더 의존해야 할 것이며 북한 주민의 마음은 시간이 갈 수록 그에 비례해서 그로부터 이탈해 갈 것이기 때문이다.

그러나 주체사상의 경우는 좀 다르다. 그것은 비록 전도된 것이긴 하지만 사람들의 내면 깊숙한 곳에 있는 종교적 유산에 기초한 것이기 때문이다. 주체사상이란 북한에서 어떤 동기에서든 어느 방향으로든 그 종교적 유산을 적극적으로 이끌고 나가려고 한 역사적 행위인 것이다. 인간이 한번 내딛은 역사의 발걸음은 취소할 수가 없다. 주체사상이 북한주민의 공민종교를 자기의 목적으로 끌고 갔다는 것은 북한주민의 공민종교가 그 방향으로 따라 갔다는 것과 같은 말인 것이다. 끌고 갔던 강제력이 사라진다고 하여도 그렇게 따라 갔던 공민종교가 바로 원위치로 돌아 갈 리는 없는 것이다. 인신숭배는 사려져도 주체사상이 북한주민의 태도에 새겨 놓은 자국은 상당한 정도 존속을 할 것이다.

북한에서 인신숭배의 계승 대신 다른 사회주의 국가에서와 같은 카리스마의 일상화가 이루어 졌을 때 새 지도자들은 제도종교에 대한 정책 역시 그러한 국가의 전철을 밟아 개방화의 추세로 나아갈 가능성이 크다. 북한이 적극적으로 제도종교에 대해 유화정책을 펴야 할 이유도 존재한다. 원래 자유라는 개념에의 서방세계의 보편적 신봉을 잘 아는 사회주의 당국은 선전의 이유에서도 종교의 자유를 원칙적으로는 보장한다고 주장하는 이중적 정책을 폈었다. 이제 경제적인 이유에서 뿐 아니

라 정치적인 이유에서도 사회주의 당국에서는 서방세계에 대해 더 유화적인 자세를 취해야 할 필요를 강하게 느끼고 있는 것이다.²⁷⁾

이러한 발전이 이루어 지면 북한 주민은 자신들의 종교성을 그만큼 더 자발적으로 표출할 수 있을 것이다. 그러면 북한주민의 의식에 새겨져 있는 그런 주체사상의 유산은 이제 강제에 의해서가 자발성을 통해 그 영향력을 발휘할 것이다. 먼저 생각해 볼 수 있는 것은 단기적으로 그것은 제도종교의 수용에 불리한 역할을 하리라는 것이다. 그것은 정/사의 정통주의의 의식구조를 가지고 외래종교를 냉담하게 바라보는 자세를 보이게 할 것이다. 더군다나 사회주의-주자학적 “유물론적”전망은 모든 제도종교를 백안시하려는 자세를 첨가할 것이다. 이에 덧붙여 북한은 이제 제도종교가 한번 뿌리뽑힌 채 수십년을 경과한 토양이며 북한의 현주민은 원래 “비종교적”인 사람들이 다수를 점하고 있다는 사실을 유의해야 할 것이다. 북한에 의해 탄압을 받던 종교적인 사람들은 탄압으로 다수 희생되든가 남한으로 이동해 갔다. 탄압에 대해 겉으로만 동조하고 속으로는 신앙생활을 계속해 온 사람들이 그렇게 많이 남아있지는 않은 것으로 추정된다.²⁸⁾ 이러한 여건들 때문에 북한당국이 종교에의 문을 설사 완전개방한다 하더라도 사람들이 빠른 시일 내에 자발적으로 그 종교들로 개종할 가능성은 그리 크지 않다. 다만 남한을 비롯한 외부종교계의 적극적인 전도활동이 허용된다면 사정은 조금 달라질 수도 있을 것이다. 그러나 북한당국이 그러한 외부적 조직의 적극적인 입국활동을 장려하려 들 가능성은 크지 않은 것이다.

그러나 장기적으로는 그러한 정/사의 정통주의는 다원주의에 조금씩

27) 소련에서의 종교정책의 변모에 대해서는 David E. Powell, *Antireligious Propaganda in the Soviet Union* (Cambridge, Ma. : MIT Press, 1975).

28) “지금 지구상에… 하나의 종교도 미신도 없어지게 되어 있는 나라는 영광된 우리조국 조선 민주주의 인민공화국 단 한나라이다.” 라는 자찬은 이와 관련이 있다. 고태오, 『북한의 종교정책』(민족문화사, 1989 개정판).

자리를 허용할 것이다.²⁹⁾ 그러면서도 예의 전치된 공민종교는 여전히 핵심적 요소로 존속을 해 갈 것이기 때문에 그 강한 민족중심주의는 주로 남한에서 들어 올 갖가지 제도종교 및 의사종교들과 결합되어 다시 한번 민족중심적 변형을 일으킬 가능성이 있다. 남한의 각 종교도 이미 상당히 민족중심화가 되어 있는데 이것이 그 방향으로 양적 혹은 질적 탈바꿈을 계속해 갈 가능성이 있는 것이다.

29) 적어도 계층구조상에 있어서 다원주의로의 발전이 장기적으로 불가피할 것이라는 것을 보여주는 연구가 서재진, 「북한사회 계급구조의 재편과 사회변동」, 민족통일연구원 국제학술회의 발표논문, 1991년 10월.