

제1회 우수리포트 공모대회 우수상 수상작

儒敎의 宗敎性에 대한 小考

- 眞菴 李炳憲의 儒敎 改革 思想을 中心으로

이름: 이호빈

학과: 인문대학 종교학과

학번: 99114-013

강좌명: 유교개론(2004년 2학기)

담당 교수: 금장태

【 목차 】

1. 유교의 종교성에 대한 물음
2. 이병헌의 유교 개혁 사상과 그 분석
 - 2.1 유교 개혁 사상의 시대적 배경
 - 2.2 神 - 신비와 초월의 영역
 - 2.3 孔子 - 절대적 상징, 절대적 성상
 - 2.4 孔敎 - 공동체의 차원
3. 실패, 그리고 새로운 궁리

【 본문요약 】

유교의 종교성을 묻는 물음은 지난 세기 동안 많은 논설들을 낳았으며 지금도 끊임없이 회자되는 유교의 주된 주제 중 하나이다. 이에 대해 본 보고서는 조선 말기의 유학자, 진암 이병헌의 유교 개혁 사상을 통해서 당시 제기된 ‘종교로서의 유교’에 대한 의문에 대한 이병헌의 대답을 초월적 세계관, 상징과 성상, 공동체 등의 세 영역으로 나누어 살펴보고 그 함의를 살펴 보도록 한다. 그리고 이병헌의 개혁운동이 실패한 이유를 살핌으로써 유교의 종교성에 대한 해답의 방식에 내재한 의미를 고찰하고 이 작업이 가진 의의를 점검하려 한다.

1. 서론 - 유교의 종교성에 대한 물음

유교는 종교인가. 유교를 종교라고 부를 수 있는지에 대한 물음은 유교를 둘러싼 주요 논제 중 하나이다. 이때 ‘종교로서의 유교’에 대한 판단이 곧 유교라는 체계, 사상, 문화에 내재한 ‘종교성religiosity’ 혹은 ‘종교다움’에 대한 긍정이나 부정에 다름 아님을 상기한다면, 우리는 이 물음을 유교의 ‘종교성’에 대한 물음으로 치환할 수 있다. 그렇다면 유교가 종교인지 아닌지를 묻는 일은 ‘종교성’이라는 모호한 작업가설적인 용어에 대한 정의에서부터 시작해야 함은 자명하다. 또한 ‘종교성’이 얼마만큼의 넓이와 깊이로 한 체계 내에 수용되었을 때 그것을 비로소 ‘종교’라고 일컬을 수 있는지에 대한 정리도 필요하다.

주지하다시피, 이 물음은 수많은 논설들을 낳았다. ‘종교로서의 유교’를 지지하는 입장에서는 유교 사상 체계 안에 궁극 존재로서의 天에 대한 신념, 절대자와 피안의 존재들과의 소통을 위한 실천적 도구로서의 의례체계, 사후 세계에 대한 관념 등이 존재함을 확증함으로써 신앙 주제로 하여금 ‘종교성’을 경험케 하는 유교, 즉 ‘종교로서의 유교’를 주장한다. 그리고 한 걸음 더 나아가, 유교가 종교인지 아닌지의 여부를 묻는 질문을 낳은 서구 근대성에 기초한 인식 체계를 비판하기도 한다.¹⁾

그런데 이 물음의 형성과 그에 대한 나름의 해답의 제시가 최근 들어서 처음 이루어진 것은 아니다. 19세기 말부터 중국 유교계의 康有爲, 梁啓超, 陳獨秀 등은 이 문제를 두고 논란을 벌였고, 비슷한 시기의 조선 사회에서도 중국 유교계의 변화에 자극받은 일련의 신진 유학자들이 같은 문제를 두고 각기 다른 방식으로 접근해 갔다. 이 보고서에서는 그 중에서도 20세기 전반기에 활약한 조선 유학자인 眞菴 李炳憲의 유교 개혁 사상에 비춘 유교의 모습을 고찰함으로써 유교의 종교성이라는 테마에 대한 그의 공헌과 의의를 되짚어 보려고 한다. 그럼으로써 ‘종교로서의 유교’라는 물음에 이병헌이 어떻게 대답하였고, 이병헌 이후를 살고 있는 우리들은 또 그것에 어떻게 대응할 수 있는지를 살펴볼 것이다.

2. 이병헌의 유교 개혁 사상과 그 분석

2.1 유교 개혁 사상의 시대적 배경

유교를 통치이념으로 삼고 500여년을 내려온 조선 사회는 19세기 말에 근대화된 서구 문물을 앞세운 서구 자본주의 열강의 침략에 직면하게 된다. 전통적 도학의 학풍을 고집하던 대다수의 유학자들로 대변되는 유교적 가치 체계가 급변하는 사회 변동에 적절하게 대응하지 못했음은 자명하다. 그래서 유교 자체도 새로운 근대 사회에 부합하는 종교로 개혁되어야 한다는 변화의 필요성이 신진 유학자들에 의해 제기된다. 이 신진 유학자들의 사상적 기반이 이미 중국의 개혁정치론의 중심에 서 있던 강유위의 사상에 기초하고 있음은 사실이지만, 강유위의 영향 아래서도 나름대로 조선 사회의 유교 현상에 대한 안목을 갖추고 유교 개혁을 이룩하려는 노력이 전개되었다. 이들 중의 대표적인 인물로는 朴殷植, 李承熙, 이병헌 등을 꼽을 수 있다.

이 중에서도 이병헌은 독특하다. 그는 孔敎運動을 중심으로 공교의 경학적 기초인 今文經學의 연구를 통해 유교의 개혁과 유교의 종교성 확립에 매진했고, 당시 유교 개혁론 가운데에서도 가장 체계화되고 정밀한 유교 개혁 이론을 제시하는 데 앞장 선 인물이었다. 특히

그의 『儒教復原論』은 당시 시대 상황 하에서의 유교 개혁의 불가피성을 주장하면서 유교만이 가지고 있는 특징적인 요소들을 부각시킴으로써 유교 개혁 운동의 새로운 방향을 제시한 저작으로 평가된다.

물론 그의 사상을 ‘종교’라는 맥락 안에서만 파악하는 것은 곤란하다. 서구 열강의 근대성의 물결로 몇 차례의 고비를 넘긴 국운이 마침내 일제의 침략 아래 쇠락해진 당시의 시대 배경 아래, 유교 개혁론자들이 민족의 문제를 배제한 종교의 문제에만 골몰했다고는 상상할 수 없다. 실제로 그들에게 있어서 민족 정신의 수호와 민족적 자주성의 확립은 가장 시급한 문제였다. 이병헌의 유교 개혁 사상 역시 이러한 맥락을 간과하지 않을 수 없고, 실제로 그의 역사관은 그의 개혁적 의지를 살필 수 있게 하는 중요한 대목이다. 그러나 본 보고서에서는 그의 유교 개혁 사상의 의미를 종교적인 테두리에 국한하여 살펴 논의의 범위를 좁힘으로써 유교의 종교성이라는 원래의 주제의 초점을 흐리 않으려 한다.

2.2 神 - 신비와 초월의 영역

이병헌의 시대에 이미 조선 사회에 널리 퍼져 있던 기독교는 사회적으로 집단화, 체제화하여 광범위하게 일반 대중에게 영향력을 행사하고 있었지만, 유교는 전통 관습에 함몰되어 그 기능과 역할에서 심각한 漏水를 경험하고 있었다. 이에 뒤따라 유교를 철학, 도덕, 교육, 정치로는 볼 수 있지만 종교로 볼 수 없다는 견해가 제기되었고, 이에 대해 이병헌은 유교의 종교성을 확인함으로써 종교로서의 유교를 되찾으려고 하였다.²⁾ 그 始發은 유교의 신비성을 되찾는 일이었다. 즉, 유교의 근본이 人道의 합리성에만 머물지 않고 신앙과 신비를 내포하는 神道の 가르침에도 찾아볼 수 있음을 확인하는 것이다.

이병헌이 주목한 것은 ‘天’, ‘上帝’ 등의 궁극적 실재에 대한 유교에서의 인식 내용이었다. 그는 상제의 偏在性和 無形狀性을 제시했고, 이에 덧붙여 상제와 太極, 그리고 理를 일치시켰다. 이 세 개념을 일치시키는 논리는 성리학에서 이미 제시된 바 있지만 이병헌은 상제의 존재를 ‘神’으로 밝히고 성리학에서 말하는 理에 한정될 수 없음을 논리화시킴으로써 궁극적 주재자로서의 상제가 ‘神’임을 확인했다.³⁾

天和上帝라는 실재에 대한 서술이 전통 유교 사상에 全無한 것은 아니다. 神 개념은 본래 天神, 地祇, 人鬼, 즉 자연신과 조상신 전체를 포괄하는 개념으로 다양한 변용 과정을 거쳐 『周易』 등에서 초월적 경지를 표상하는 것으로 정립된 바 있다.⁴⁾ 그러나 그 궁극적 실재와의 ‘만남’에 대한 논의는 희박했었다. 이병헌은 상제의 神性을 규명하는 데 그치지 않고 하늘의 상제와 인간의 心이 같은 神이라는 새로운 해석을 제시했다. 인간은 心을 밝힘으로써 神을 드러낸다. 이때 心은 인간의 誠을 통해서 神과 소통할 수 있다. 誠을 매개로 한 心과 神의 소통은 인간과 상제의 소통에 다름 아니다. 그러므로 유교는 人道에 그치지 않는 神道로서 탈바꿈한다. 그는 유교가 ‘종교적인 것’이 되기 위해서는 궁극적인 것, 즉 초월적이고 절대적인 본질과 한 주체와의 ‘만남’이 전제되어야 함을 간파했던 것이다. 이때 주체는 그 궁극적 실재를 志向하게 되는데, 이 志向性이 종교적 행위로 가는 첫걸음임은 자명하다. 이는 또한 역으로, 인간의 역동적인 종교적 지향의 명료한 대상을 상제라는 특수한 유교적 실재로 설정했다는 점에서도 그 가치를 가진다. 그리고 그것과의 소통의 가능성을 활짝 열어두었다는 점에서도 또한 의의를 찾을 수 있다.

2.3 孔子 - 절대적 상징, 절대적 성상

막스 베버Max Weber는 일찍이 교회(church)를 일컬어 ‘그 지도자가 가지는 카리스마가 일상화routinization의 과정을 거친 결과로서 발생하는 종교 집단’이라고 정의내린 바 있다.⁵⁾ 이에 동의하지 않더라도, 기독교의 예수나 불교의 석가모니, 이슬람의 마호메트의 예에서 보여지듯, 어떤 제도 종교들에는 그들 종교의 사상과 신앙, 실천의 혁명성을 최초로 제시했던 선지자prophet들이 존재하고 그들이 각기 종교 집단의 형성화와 체제화에 핵심적인 역할을 했음을 알 수 있다. 이때 이들은 그 종교 집단의 가치와 진리성을 함축한 하나의 상징으로 기능하게 된다고 볼 수 있다. 그리고 그 상징은 그 종교 집단의 구성원에게 있어서 선 상징인 동시에 신앙과 欽崇의 대상으로 받아들여지고, 그것은 다시 그 종교 집단의 결속력을 묶어내는 힘으로 작용한다.

기존 유교 전통이 공자를 그들 유학 체계의 始祖로 받들고 성인의 칭호를 부여함으로써 공자가 유교 전통에서 특별한 위치를 점하고 있었음은 주지의 사실이다. 이병헌은 이 점을 부각시키고 공고히 한다. 그는 유교를 ‘孔子之教’라고 정의하면서 공자가 유교의 교주이며 그가 하늘과 짝하는 도량이 있어 만세의 백성을 구원할 수 있는 존재로 선포한다. 그래서 유교는 ‘세상을 구제하는 희망이 가장 원대하며, 또 신명에 들어가는 길을 열어주는’ 교로 자리매김한다.⁶⁾ 그에 따르면, 공자의 교는 천하에 영원토록 드리워지고 공자의 도는 크고 갖추어져 있다.⁷⁾ 공자를 시조 혹은 성인에 한정시키던 기존 도학전통에 대한 비판인 동시에, 공자를 교주의 위치에 놓음으로써 공자를 유교의 상징으로 이해하려는 의도가 드러난 것이다.

이는 앞의 ‘神과의 소통가능성’과도 일정한 관련성을 가진다. 보이지 않는 神, 즉 역사성을 배제한 타자로서의 神이나 이 땅에 실존했던 역사적인 인물인 공자 모두가 유교적인 주체로 하여금 의미 있는 실재로 받아들여지기 때문이다.⁸⁾ 여기서 의미란, 유교적인 주체의 삶을 재편하고 그의 사유와 행동 양식에 영향을 미칠 수 있는 존재론적인 의미를 말한다. 그러므로 공자라는 상징은 유교적 주체에게 있어서 자신의 유교적인 경험들을 미루어 판단할 수 있는 기준으로 성립하게 된다.

이병헌은 여기서 한걸음 더 나아간다. 그는 우리가 앞으로 다루게 될 ‘교당’을 세워 그곳에 先聖 공자의 聖像을 두어 받들어야 함을 주장한다. 기존 유교 전통의 성균관과 향교의 전통적인 문묘에는 공자의 神主만이 존재했으며 성상은 설치하지 않았다.⁹⁾ 그런데 중국 曲阜의 孔廟에서 공자의 성상을 모사해서 모셔 와 공자를 받들어 유교 교조로서의 공자의 위치를 확고히 하겠다는 것이다. 성상이란 무엇인가. 성상은 빛어진 물질이다. 그것은 가시적이다. 이때 성상은 성상과 마주한 주체로 하여금 성상 너머의 실재와의 만남으로 인도하는 기호 sign의 기능을 수행한다.¹⁰⁾ 그러므로 성상은 성상이 기호하고 있는 실재에 대한 주의를 환기시키고 주체로 하여금 기존의 경전 등의 언어적 텍스트보다 더욱 용이하게 주체로 하여금 실재에 대한 접촉을 이끌도록 한다. 성상은 언어보다 상징성이나 재현성을 주체의 감각에 직접적으로 수놓기 때문이다.

따라서 우리는 이병헌이 기존 유교 텍스트를 접할 기회가 없었던 당시의 대중들에게 보다 손쉽게 초월적 실재와의 만남을 실현하도록 하기 위해 유교에 성상 개념을 도입했으리라고 추측할 수 있다. 또는 그것을 이병헌이 꿈꾸던 ‘종교로서의 유교’ 확립 작업에 뒤따라 나온 부차적인 효과로도 볼 수 있다. 분명한 것은, 이병헌이 단지 ‘성상에 의거한’ 유교의 종교성 확립과 대중화를 꾀한 것은 아니었다는 것이다. 그의 유교개혁작업은 그의 유교 개혁 사상의 핵심인 공교 조직에 대한 추구에서 구체화된다. 여기서 그는 쇠퇴한 전통 유교 집단의

폐쇄성을 직시하고 이를 ‘열린 종교로서의 유교’를 통한 유교 대중의 확보로 타개하려는 의지를 보인다.

2.4 孔敎 - 공동체의 차원

전통 유교 집단은 조선 사회의 제도와 관행에 대해 대체로 보수적이었다. 그들은 조선 사회를 지지하거나 긍정적인 태도를 보였고, 비판의 논리를 제시하거나 개혁의 추진에 힘쓰지는 않았다. 그런데 이때 ‘유교 집단’이라는 용어에 주목할 필요가 있다. 조선 사회에서 ‘유교 집단’이란 사회 구조에서 분화되어 나간 독립적인 조직체가 아니라 기존의 사회 내 공동체들인 가족, 부락, 국가 조직 등의 형태인 자연 집단적인 성격이 강했다. 이때 유교는 그 집단에 속한 사람들의 일상적 삶의 범위를 규정하고 의미지우는 역할을 수행하게 된다. 그러나 ‘유교’라는 사상, 문화가 가질 수 있는 목표성과 방향성에 대한 진지한 반성과 성찰은 상실되기 쉽다. 그것은 이미 사람들이 입고 있는 옷과 같은 것으로 하나의 당위로 받아들여지기 때문이다.

이병헌은 전통 유교와 대비되는 개념으로 孔敎라는 개념을 내세운다. 전자는 향교식 유교이고 후자는 교회식 유교로서, 앞에서 살펴본 대로 전자는 공자를 비종교가로 보지만 후자는 공자를 종교가이자 敎祖로 설정하는 새로운 개념을 적용시킨다.¹¹⁾ 그래서 그는 공자만을 배향하고 섬길 수 있는 ‘자리’의 실현을 위해 培山書堂을 건립한다. 이는 사회로부터 분화된 종교적 조직체의 ‘자리’를 확립했다는 점에서 앞의 유교 전통 집단과는 뚜렷이 구분된다. 이 자리는 주체로 하여금 일상적 삶의 세계에서 구현되던 전통의 유교 경험들을 일상에서 이탈한 비일상적인 세계에서 경험하도록 만든다. 그러므로 이 ‘자리’는 이곳에 모인 사람들의 경험 내용을 공유할 수 있는 수평적 소통의 場이 됨으로써 共同體化를 가능하게 만드는 비일상적인 자리이다. 부연하자면, 기존 유교 전통 집단의 자리가 자연 공동체에서 출발하여 응집된 유교적 정신을 실현하는 자리였다면, 이 자리는 반대로 공자라는 정상체를 중심으로 새로운 유교적 경험을 실현함으로써 그 경험을 범주화시킬 수 있는 공동체를 만들게 하는 자리라고 하겠다.

이 대목에서 우리는 이병헌이 공교의 傳敎의 필요성을 인식하고 전교의 방법론을 제시하고 있다는 사실에 주목해야 한다. 전교의 대의적 명분은 참된 모습으로 복원된 ‘공자의 도’를 통한 모든 사상과 종교의 통합이지만, 그 실질적인 목적은 말할 것도 없이 ‘孔敎人’의 확보이다. 그래서 그는 교당과 聖經의 배포, 敎士의 양성을 통하여 공교 운동을 펼칠 수 있는 일종의 조직을 모색한다. 앞의 논의를 보자. 전통 유교의 개념에 따르면 따로 ‘유교인’은 없었다. 사회 조직체 내의 모두가 유교인이었고 따라서 자연 집단의 모두가 유교적 실체들이었다. 그러나 이병헌의 공교는 공교라는 체계를 추종할 수 있는 무리들을 사회 조직체에서 분리시킨다. 배산서당으로 대변되는 공교 교당이라는 자리가 전제되어야 가능한 일이다. 공자라는 배향의 대상을 공유하는 무리들이 자신의 경험을 공유할 수 있는 자리가 확보되지 않은 채, 타인에게 자신의 경험을 공유할 수 있는 매개가 있으리라고는 생각하기 어렵다. 또한 교사의 양성이라는 것은 공교 내에서의 공교 경험의 분화와 체계화를 의미한다. 교사라는 특수한 직위를 설정함으로써 공교 경험의 공유와 확산을 신속히 할 수 있는 기제를 형성시키고 그 경험의 재생산¹²⁾을 유도하게 할 수 있기 때문이다.

3. 결론 - 실패, 그리고 새로운 궁리

이병헌의 유교개혁운동은 실패로 돌아갔다. 실패의 원인을 여러 군데에서 찾을 수 있을 것이다. 당시 보수적인 도학 유림의 맹렬한 비난과 배척은 그 첫 번째 원인으로 꼽힐 수 있다. 그리고 본문에서 다루지는 않았지만, 그의 유교 개혁 사상이 신문물의 근대적 세계관에 지나치게 경도된 것이 아니냐는 비판도 생각해 볼 직하다.¹³⁾

다시 논의의 처음을 상기하자. 우리의 물음은 ‘유교의 종교성’에 대한 물음이었다. 그리고 그 물음은 이병헌의 유교 개혁 사상에 있어서의 종교성에 대한 탐구로 이어졌다. 그렇다면 이제 우리는 ‘종교로서의 유교’를 일관성있게 주창했던 이병헌의 사상의 浮沈을 고찰함으로써 ‘유교의 종교성’이라는 우리의 주제에 어떤 새로운 통찰이 가능하지를 가늠해 볼 수 있을 것이다.

우리는 지금까지 이병헌의 ‘종교로서의 유교’의 성질들을 대략 삼분하여 살펴보았다. 그것은 첫째로는 神의 회복을 통한 초월적 세계관의 정립과 그 초월성과의 열린 소통이었고, 둘째로는 공자의 재해석을 통한 상징성과 성상성의 정립이었으며, 셋째로는 공교의 공동체화와 조직화를 통한 ‘조직적 유교’로의 재편이었다. 이병헌의 이러한 노력들은 두 가지로 나누어 살펴볼 수 있다. 하나는 유교 자체 내에서 유교의 종교적 성격을 찾으려는 노력이고, 다른 하나는 당시 조선 사회에 들어온 외래 종교들의 종교적 형태를 빌려와 유교의 종교성을 증진시키려는 노력이다. 기존 유교 경전이나 성리학에서 유교적 세계관의 새로운 논리를 추출해 낸 것은 전자에 해당하며, 당시 기독교의 제의의 형태에서 성상의 가치를 발견하고 기독교의 조직과 전교 형태를 유교에 적용한 것은 후자에 해당한다.

유교는 분명 현실 중심적, 인간 중심적인 면을 보인다. 유교의 실재관과 화복관은 유교 전통 내에서 뚜렷한 입지를 구축하고 있지 못하며, 유교의 질서관과 실천, 체험의 측면도 ‘종교적’이라고 명명할 만한 부분이 크지 않음을 우리는 일관되게 발견한다.¹⁴⁾ 유교의 종교적 성격을 뚜렷이 부각시키는 데 뒤따르는 이러한 어려움을 생각한다면, 기존 유교 전통에서 종교적 성격을 찾고 이를 꿰뚫을 수 있는 설명 체계를 세워 일상적 세계와 초월적 세계의 이음매를 찾으려 한 이병헌의 노력은 분명 뚜렷한 의의를 지닌다. 유교의 天命사상과 天觀, 神觀 및 祭祀儀禮를 통한 유교의 종교적 성격에 대한 연구, 그리고 성리학의 종교적 성격을 해명하는 연구 결과가 최근 활발히 발표되고 있음을 상기한다면¹⁵⁾, 이병헌 사상의 선진성을 충분히 짐작할 수 있다.

그러나 우리는 저 두 노력의 흐름들에서 어떤 문제점을 발견한다. 그 문제점은 이병헌이 가지고 있던 종교개념의 이해에서 출발한다. 유교를 종교로 인정하지 않던 서구의 이해에 맞서서 이병헌은 먼저, 서구적 이해의 ‘종교개념’에 대응하는 유교 내에서의 ‘종교개념’을 찾으려 노력했다. 이 작업은 神과의 소통을 중심으로하는 神道を 형성시킬 수는 있었지만, 기존 人道로서의 유교가 가지고 있던 神道적 성격을 돌아보는 데는 오히려 걸림돌로 작용했다. 天과 불가분의 관계인 人 그 자체가 가지고 있는 神道적 성격에 내재된 풍부한 의미를 캐낼 수 있는 기회를 놓친 것이다. 결과적으로 이병헌이 ‘유교’라는 사상 체계가 가진 의미의 반쪽에 치중함으로써 나머지 반쪽에 주의하지 못한 점이 지적된다.

또한 후자의 노력에서도 우리는 미심쩍은 부분을 발견한다. 유교는 하나의 사상 체계로만 존재하지 않는다. 그것은 사상 체계, 혹은 집단, 혹은 전통으로 쪼개어질 수 없는 복합체이고, 따라서 하나의 문화 현상이다.¹⁶⁾ 그렇다면 유교의 ‘종교성’을 논한다는 것은 ‘종교문화로서의 유교’를 논하는 것과 같다. 이러한 복합적인 유교 문화를 쪼개어 유교 사상에서 ‘종

교적'이라고 판단 가능한 부분을 최대한 부각시킨 것이 전자의 노력이라면, 유교 사상 체계 바깥에 존재하는 유교 문화의 다양한 종교적 의미와 현상들을 외면한 채 이루어진 것이 후자의 노력이라고 볼 수 있다. 그러므로 개항기의 기독교 모델의 차용은 '유교'를 이미 '유교 아닌 다른 무엇'으로 만들었다는 것에 다를 아니다. 유교라는 문화 현상 내에 '종교적인 것'이 들어 있다면 그것의 발현과 실천 또한 '유교적인 것'임에 틀림없기 때문이다. 이 점에서 이병헌의 공교는 이미 유교와 다른 무엇이었다. 유교의 종교성의 증폭을 꾀했지만 유교 자체의 변질을 초래함으로써 유교라는 복합 문화의 균형점을 상실해 버리고 만 것이다. 그렇기 때문에 이병헌의 사상은 당대 유포로부터도, 대중으로부터도 지지를 얻지 못하였다. 이병헌의 개혁 사상의 실패의 주된 원인은 여기에 있다.

우리는 이병헌의 실패를 통해 유교의 종교성을 묻는 물음에 대한 해답의 방식에 대해 再考하게 된다. 유교 문화 안에서 '종교로서의 유교'를 지지할 수 있는 근거들을 찾아내는 전통적인 방법이 그 하나다. 이를 통해 이미 상당 부분 '종교로서의 유교'를 지지하는 증거들은 확보되었다. 다른 하나는 유교적 종교성이 발현되는 제도, 체계, 관습, 일상의 모든 영역에서 발견된 종교적 의미를 다시 유교 문화로 하여금 흡수하게 하는 방법이다. 이는 단순히 유교의 어느 영역에 부족한 종교성의 보완을 넘어서는 작업이다. 이는 유교 문화의 종교적 의미의 일면을 밝히고 밝혀진 의미들이 어떻게 유교 문화 자체를 역으로 재평가하고 재창조해 낼 수 있는지를 가늠하는 총체적 재구성의 작업이다. 예를 들어, 이병헌이 유교에 도입하려 했던 성상성은 분명 나름의 의미가 있다. 유교적 新공동체의 希求도 마찬가지다. 그것들은 기존 유교 전통에 대한 새로운 자극의 환기이다. 만약 그러한 종교적인 환기가 유교 문화 내에서 試錐되어 抽出된 의미로부터 구체성을 부여받을 수 있다면 그것은 유교문화의 새로운 종교성의 가능성을 열게 한다. 이때 '유교의 종교성'을 묻는 물음은 갇힌 물음이 아닌 열린 물음으로 거듭난다.

이 작업은 시대적 변화¹⁷⁾에 나타한 현대 한국 유교를 각성시키고 새 지향점을 찾는 작업과도 맞물린다. 유교 문화가 사회 정화 능력을 재구축하고 건전한 사회 윤리의 모태로서의 유교적 본분을 다하기 위해서는, 앞서 제시된 총체적인 재구성을 통한 유교의 종교적 의미의 재발견과 유교 문화의 쇄신과 각성이 필수적이라 할 것이다. 이때 비로소 우리는 '유교의 종교성'을 묻는 물음을 단지 유교가 종교인지 아닌지를 묻는 물음이 아닌, 새로운 유교 문화를 탐색하는 물음으로 읽을 수 있을 것이다.

-參考文獻目錄- (저자 가나다순)

- 금장태, 『유교 개혁 사상과 이병헌』, 예문서원, 2003
금장태, 『한국현대의 유교문화』, 서울대학교출판부, 1999
길희성, 「한국사회와 유교적 최소주의」, 『宗教研究』, 제31号, 韓國宗敎學會, 2003여름
서경요, 『한국유교지성론』, 성균관대학교출판부, 2003
오경환, 『종교사회학』, 서광사, 1990
유준기, 『한국 근대유교 개혁운동사』, 1994
이창익, 「16세기 종교개혁과 성상과괴론」, 『宗敎學研究』, 제18集, 韓國宗敎學研究會, 1999
정진홍, 『종교문화의 이해』, 청년사, 1995
최영진, 『유교사상의 본질과 현재성』, 성균관대학교출판부, 2002
한국종교연구회, 『종교 다시 읽기』, 청년사, 1999

-註-

- 1) 한국종교연구회, 『종교 다시 읽기』, 청년사, 1999, p.117
- 2) 금장태, 『유교 개혁 사상과 이병헌』, 예문서원, 2003, p.109
- 3) 앞의 책, pp.118~122
- 4) 최영진, 『유교사상의 본질과 현재성』, 성균관대학교출판부, 2002, pp.226~227
- 5) 오경환, 『종교사회학』, 서광사, 1990, p.357
- 6) 금장태, 위의 책, p.259~260
- 7) 『유교복원론』의 제1장 「儒敎名義」를 참고. 유준기, 『한국 근대유교 개혁운동사』, 1994, pp.130~131
- 8) 여기서의 의미는 多價性을 지니는 경험의 결과이다. 정진홍, 『종교문화의 이해』, 청년사, 1995, pp.101~103
- 9) 금장태, 위의 책, p.130
- 10) 이창익, 「16세기 종교개혁과 성상과괴론」, 『宗敎學研究』, 제18集, 韓國宗敎學研究會, p.114~115
- 11) 이병헌은 향교식 유교와 교회식 유교의 특성들을 열거하고 크게 일곱 가지 항목으로 나누어 대조한 '新舊儒敎對照表'를 제시하고 있다. 금장태, op. cit., p.117
- 12) 경험의 재생산은 경험의 공동체가 집단적인 표상으로 기능할 때 가능하다. 정진홍, 위의 책, 144쪽.
- 13) 최영진, 위의 책, p.220
- 14) 금장태, 『韓國現代的 儒敎文化』, 서울대학교출판부, 1999, p.109
- 15) 같은 책, p.160
- 16) 유교는 종교이기만 하다고 볼 수 없을 만큼 다양한 문화양상을 포괄한다. 같은 책, p.9
- 17) 이를 한국 현대 사회의 세속화의 문제와 결부시켜서 생각할 수 있다. 길희성, 「한국사회와 유교적 최소주의」, 『宗教研究』, 제31号, 韓國宗敎學會, 2003 여름, pp. 55~59