

# James H. Grayson, 강돈구 역, 『한국종교사』

(민족사, 1995, 421쪽)

신 광 철\*

## 1

정신문화연구원의 강돈구 교수의 정성어린 노력으로 그레이슨(James Huntley Grayson, 한국명 金正玄)의 『한국종교사』(원서명은 *Korea: A Religious History*, 원서 간행 년도는 1989년)가 번역되어 국내의 독자들도 이 책을 손쉽게 접할 수 있게 되었다.

그레이슨은 한국종교에 깊은 관심을 가지고 있는 대표적인 외국인 학자이다. 그레이슨은 미국에서 인류학과 신학을 전공한 후, 영국의 에딘버러대학에서 박사 학위를 받았다. 그는 일찍부터 한국과 깊은 인연을 맺어 왔다. 그는 1971년부터 1987년까지 미국 연합감리교회 한국선교사로 일하는 동안, 경북대학교(1973-1976)와 계명대학교(1978-1982) 그리고 감리교신학대학(1982-1987)에서 인류학과 신학 그리고 종교학 등을 가르쳤다. 현재 그는 영국의 셰필드대학 동아시아학부 한국학과 과장으로 재직하고 있다. 강돈구 교수는 역자 서문에서 한국종교사와 관련된 그레이슨의 저서와 논문들을 일목요연하게 정리해 주고 있다.

역자는 한국종교사를 적절히 소개하는 책이 거의 없다시피 하는 상황에서 그레이슨의 한국종교사 서술이 지니는 의의를 두 가지로 제시하고 있다. 첫째로, 외국의 한국학자들이 한국종교사를 쉽게 이해할 수 있는 길을 열어 놓았다는 점이다. 뿐만 아니라 한국종교사에 대한 이해가 동아시아 종교사에 차지하는 위상에 주목함으로써 서구에서의 한국종교사 연구의 관심을 촉구하였다는 의의를 지닌다는 점이다. 둘째로, 한국종교사의 서술을 한국종교학의 주요 목표 가운데 하나로 설

---

\* 서울대학교 강사

정하고 있는 한국의 종교학계에 한국종교사 서술의 한 모델을 제시하였다는 점이 다. 필자는 역자의 이와 같은 의견에 대체로 동의한다. 다만 역자는 아마도 지면의 제한 때문이었겠지만, 그레이슨의 한국종교사 서술이 지니는 한계에 대해서는 별 다른 언급을 하지 않고 있다. 따라서 필자는 그레이슨의 한국종교사 서술이 지니는 의의와 함께 그 한계를 지적하고 나아가 바람직한 한국종교사 서술의 가능성을 모색해 보고자 한다.

그레이슨은 제1장 서론에서 자신의 문제의식과 한국종교사 서술의 관점을 밝히고 있다. 그레이슨은 동아시아 종교의 특성을 이해하고자 하려면 한국종교사를 이해하는 것이 필요하다고 말하고 있다. 이와 같은 그의 문제의식은 몇 가지 사실을 근거로 한 것이다. 그의 이러한 문제의식은 우선 “근대 이후 동아시아에서 가장 정통적이고 전통적인 불교의 역동적인 형태는 한국에서 발견할 수 있다.”는 판단에서 비롯되고 있다. 뿐만 아니라 유교가 중국에서 비롯된 철학적, 종교적 체계이지만 사회 전체가 완전히 유교화한 나라는 한국뿐이라는 점과 아시아에서 기독교가 과거 200년 동안 민족문화의 중요한 구성 요소로 성장한 나라는 한국뿐이라는 점도 그러한 문제의식의 기반을 형성하고 있다. 그레이슨은 이와 같은 의미에서 한국종교사에 대한 이해가 동아시아 종교사에 차지하는 위상에 대하여 주목하고 있는 것이다.

그레이슨은 이와 같은 문제의식을 어떠한 ‘관점’으로 엮어 나갔는가? 그레이슨은 다섯 가지의 설명을 통해서 한국종교사를 서술하는 그의 관점을 나타내 주고 있다. 첫째로, 이 책에는 저자 개인의 역사관과 역사 이해의 관점이 어느 정도 반영될 수 밖에 없다는 점을 고백하고 있다. 특히 저자 자신이 개신교의 목사라는 점이 그의 한국종교사 서술에 어느 정도 반영될 수 밖에 없다는 점을 고백하고 있다. 둘째로, 그레이슨은 한국종교사를 서술함에 있어서 다양한 종교전통들을 개별적으로 다루는 방식을 취할 것임을 밝히고 있다. 그의 이러한 서술 방법은 “한국종교가 눈으로 볼 수 있는 객관적인 ‘대상’으로 존재한다고 생각하지 않는다. 우리가 살펴볼 수 있는 것은 단지 한국종교들, 좀더 사실적으로 말해서 한국의 종교전통들이라고 할 수 있다.”라는 판단에 기인하고 있다. 셋째로, 그레이슨은 한국종교를 歷史를 중심으로 서술함을 밝히고 있다. 그는 “한국종교를 추상적인 현상으로 서가 아니라 시대에 따라 성장과 발전을 해온 한국문화의 한 구성요소로서 다룰 것”이라는 점을 밝히고 있다. 넷째로, 한국역사의 각 시기에서 특정의 종교전통이 다른 종교전통들에 구조적으로, 그리고 교리적으로 영향을 미치면서 주도적인 힘

을 발휘하고 있는 점에 주목하고 있다. 다섯째로, 한국의 전통종교인 무속이 근대 이후의 기독교를 포함해서 한국 역사의 전 기간의 모든 종교들에 심대한 영향을 끼쳤음에 주목하고 있다.

한국종교사를 서술하는 그레이슨의 관점에 대해 몇 가지 문제를 제기해 보도록 하겠다. 우선 그레이슨은 한국종교사를 서술함에 있어서 다양한 종교전통들을 개별적으로 다루는 방식을 취하고 있다. 그런데 한국종교사의 흐름을 개관한 학자들 가운데에는 이러한 서술 방식이 한국인의 종교경험의 역사를 총체적으로 보여줄 수 있는가에 대해서 회의적인 입장을 표명하는 사람들이 적지 않다. 윤이흠 교수는 “유교 불교 도교와 같이 외부에서 들어온 종교와, 무속과 같이 전통적인 토착 종교들이 고대로부터 공존하여 왔기 때문에, 이들에 관한 개별적인 역사를 모두 모은 것이 곧 한국종교의 역사를 전체적으로 보여 주는 것이 되지 못한다.”는 사실을 지적하면서, “여러 종교들을 전체적으로 연결시켜 주는 요인을 통해서 들여다보았을 때만이 비로소 종교의 역사적 흐름을 전체적으로 이해할 수 있게 된다”고 말하였다.<sup>1)</sup> 금장태 교수 역시 “한국사회의 역사적 발전과 그에 상응하는 종교문화의 특질을 시간적 추이로 서술하는 것이 한국종교사”라고 정의하면서, “한국종교사 서술의 이상은 개별 종교전통들의 병렬적 합이 곧 한국종교사일 수 없다”는 점에 의견을 같이 하고 있다.<sup>2)</sup>

다음으로 그레이슨은 한국종교에 대한 역사적 접근을 취하고 있다. 그러면서도 그는 각 종교전통들의 구조적인 연관성에도 주목하고 있다. 하지만 그의 이러한 문제제기가 구체적인 한국종교사 서술 과정에 치밀하게 적용되지는 못한 것으로 보인다. 이것은 아마도 그가 한국의 각 종교전통의 역사적 전개과정을 서술하는데 관심을 집중하였기 때문으로 여겨진다. 따라서 그레이슨의 한국종교사 서술은 역사적인 서술과 아울러 그러한 역사적 현상을 가능케 한 “構造”를 발견하는 것까지 달성하지는 못했다. “종교는 통시적인 시각에서의 기술이 가능한 역사적 실체가 될 뿐만 아니라 공시적인 시각에서의 접근을 통하여 종교에 관한 유형론적 범주화가 또한 가능할 수 있다”<sup>3)</sup>는 판단은 한국종교사의 서술에도 적용될 수 있는 것이다.

1) “한국종교 개관”, 『한국인의 종교』, 문덕사, 1994, 27쪽.

2) “한국종교의 역사와 성격”, 『유교사상과 종교문화』, 서울대학교 출판부, 1994, 5-6쪽.

3) 정진홍, “한국종교문화의 전개”, 『한국종교문화의 전개』, 집문당, 1986, 16쪽.

## 2

그레이슨은 한국의 종교사를 크게 (1) “고대종교”, (2) “고려시대의 종교”, (3) “조선시대의 종교”, (4) “근대 이후의 종교”의 4부로 나누어서 서술하고 있다. 이러한 시기 구분은 혼란의 여지가 있는 것으로 여겨진다. (1)과 (4)의 시기 설정의 근거는 “고대-중세-근대 및 현대”라는 시간에 대한 서구적 삼분법에 기인하는 것이며, (2)와 (3)은 한국사의 왕조 변천을 근간으로 한 것이다.

제1부 “고대종교”에서는 선사시대의 종교, 삼국시대의 종교, 신라와 발해의 종교를 서술하고 있다. 제2장 선사시대의 종교에서 그레이슨은 고고학적 증거들을 통해서 볼 때, 한국의 “선사시대인들의 물질문화가 동부 시베리아나 만주 지방에 분포한 구석기 아시아인들의 문화와 비슷하다”는 것을 알 수 있으며, 이는 한국의 고대문화가 “중국에서 유래된 것이 아니라는 사실”을 입증해 주는 것이라고 말하고 있다. 그레이슨은 한국의 문화 발전과정에 대한 북부와 남부의 시간적 차이를 지적하기도 했으며, 매장시의 의식이나 장식품을 시체와 같이 묻은 것은 사후개념이 있었다는 것을 시사해준다고 말하기도 하였다. 그리고 청동제품에 말, 호랑이, 새 등을 새긴 것은 오늘날 시베리아 신앙과 비슷한 샤머니즘적 신앙을 반영하고 있다는 사실을 언급하기도 하였다. 하지만 그레이슨의 “선사시대 종교” 서술은 너무 간략하게 처리되었다는 한계를 지닌다. 이 점은 한국인들의 구원론(soteriology)의 뿌리를 생각하는 일을 미궁에 빠뜨릴 여지를 남겨 주었다고 할 수 있다. 그레이슨 자신이 언급한 것 처럼 “한국에서 왜, 그리고 어떻게 유교와 불교 그리고 기독교가 수용되었으며, 도교와 神道가 성공을 거두지 못했는가”를 알기 위해서는 우선 한국의 고대종교의 성격을 이해하는 것이 필요하다. 그레이슨은 “하늘을 경험하면서 빚어진 해답의 상징체계”(하늘님 신앙)와 “사체를 통하여 힘과 만나는 제의적 삶의 참여”(巫敎)에 대해서 언급하고는 있지만, 그러한 종교 경험의 열개를 명확하게 그려내지는 못한 것으로 보인다. 그레이슨은 한국의 고대종교가 “땅의 풍요를 위한 기도, 병의 치료, 사자의 영혼을 달래고 저승으로 보내는 것” 등의 세가지 주요한 성격을 지니고 있다고 말하였다. 이러한 논의는 한국 고대종교의 특성을 설명하기에는 부족함이 따르는 논의로 여겨진다. 특히 그레이슨은 “하늘님 신앙”과 “무교”의 구조적인 연대에 그다지 주목하지 않고 있다. 고대 한국인의 신앙은 제의를 통하여 가장 뚜렷하게 나타났으며, 이 제의의 대상은

주로 천신天神이었다. 그리고 이러한 제의를 통해서 신과 인간과 자연 사이의 조화(또는 융화)와 질서를 체험하게 되었던 것이다. 이러한 조화의 정신은 한국종교사를 관통하는 중요한 원리를 형성하였다. 그레이슨도 각 시대의 종교들이 한국 고대종교와 일정한 관련을 가졌다는 점에 주목하고 있다. 이 점은 그레이슨이 다른 서양 연구자들과는 다른 진지함을 보여주는 대목이며, 이 책의 중요한 공헌이기도 하다. 하지만 그레이슨의 관심은 한국종교사 상의 어떤 계기(moment)에 머물고 만 느낌이 강하다. 예컨대 그레이슨은 眞表나 慧超의 밀교와 “한국 고대종교” 내지는 “신라 고유종교”와의 “유사성”에 주목하거나 한국 개신교의 부흥회와 “신앙치료 의식”과의 관련성을 언급하기도 하였다. 하지만 그레이슨은 이 문제를 한국종교사의 흐름을 관통하는 원리로 보는 차원까지 이르지 못하는 것으로 보인다.

그레이슨은 삼국시대의 종교(제3장)를 다룸에 있어서 불교, 유교, 도교의 수용 및 전개과정을 잘 설명해 주고 있다. 그레이슨은 이 시기에 “중국문자와 유교의 고전들에 대한 지식이 세 사회 모두의 상층 계급 교육에서 중요한 요소가” 되었으며, 불교 역시 “새로운 종교사상과 보다 세련된 예술 형식을 소개”하였다는 점을 잘 지적해 주고 있다. 다만 아쉬운 것은 이들 외래종교들이 수용되는 과정에서 한국의 고대종교와 어떻게 만나게 되었는가에 대한 물음에 대한 해명이 부족하다는 점, 그리고 이 종교들의 관계성에 대한 설명이 부족하다는 점이다. 이러한 문제들은 근본적으로 한국종교사를 개별 전통별로 서술하는데서 비롯된 것이다. 예컨대 삼국시대에 유교, 불교, 도교의 3대 종교는 기본적으로 상호융화 정신에서 사회통합과 삼국통일의 원동력으로서 역할하였다는 점 등이 제대로 서술되지 못한 것이다. 그레이슨은 삼국시대의 종교에 대한 서술에서 몇 가지 논쟁적인 주제를 언급하기도 하였다. 그레이슨은 “한국에서 유교는 조선시대 전까지는 주로 정치적, 문화적 영향을 미쳤을 뿐, 사회적 영역에는 거의 영향을 미치지 못하였다”고 주장하였는가 하면, “한국인들이 도교 개념에 대해 알고 있는 것들은 대부분 주희의 신유학의 형이상학을 통해 알려진 것”이라는 주장을 제기하기도 하였다. 필자는 그레이슨의 이러한 주장들이 지나친 것이라고 생각한다. 그레이슨 스스로도 “삼국 시기에 유교는 신라에 대해서는 간접적인 영향만을 미쳤던 것”으로 보면서도, “세속오계의 셋이 유교적 사고에서 비롯된 것”으로 지적하면서 “당대의 가장 뛰어난 불교 지도자가 근본적인 유교적 개념을 그 사상의 기반으로 삼은 것은 유교의 영향에 대한 확실한 증거”로 해석하고 있다. 그리고 삼국시대의 도교적 신앙의 개념

을 설명하면서 주희의 신유학을 언급하는 것은 맥락 자체가 잘못된 것으로 보인다. 삼국시대의 도교를 서술함에 있어서 오히려 우리가 관심하여야 할 것은 “우리 나라에 도교가 전래된 것은 삼국시대 말기이다. 그러나 그 이전에도 도교적인 문화현상으로 볼 수 있는 산악신앙이나 신선설 및 각종의 방술이 행해지고 있었다”는 점이다(금장대, 앞의 책, 14쪽). 이러한 문제에 대한 해명은 중국의 유교-불교-도교, 일본의 유교-불교-신도와 대비되는 한국의 유교-불교-선교 전통의 특성과 관계구조를 설명하는데 도움이 될 것이라고 생각한다.

제4장 “신라와 발해의 종교”의 서술도 제3장과 대체로 유사한 경향을 보여 준다. 그레이슨은 통일신라 시대의 불교사를 교종의 성장과 선종의 출현으로 정리하고 있다. 그레이슨은 특히 신라 불교의 예술적, 문화적 업적에 대해서 주목하고 있는 바, 사천왕사, 불국사, 석굴암 등이 지니는 의미를 상술하고 있다. 그는 사찰을 만다라로 이용하는 것과 경전을 독송하는 것이 무속의례의 중요한 요소인 복을 비는 행위와 유사하다고 보고 있다. 뿐만 아니라 그레이슨은 “성스러운 공간인 사찰은 부족시대의 소도와 비교될 수” 있으며, “사천왕사 같은 사찰의 주지는 소도에 거주하였던 무당과 비교될 수” 있다고 주장하고 있다. 그리하여 그는 이것을 “한국의 고대종교가 불교의 옷을 입고 나타나는 좋은 예”로 보면서, “8세기까지만 하여도 한국의 고대종교는 외래종교에 의해 변화된 것이 아니라 오히려 외래종교를 한국종교로 변형시키고 있었다”고 주장하고 있다. 또 그레이슨은 선종의 출현에 대해서 한편으로는 “많은 사람들이 시대의 불확실성에 회의를 느끼게 되자 선 불교가 점차 호소력을 얻게 되었다”는 점, 다시 말해서 신라가 정치적으로나 사회적으로 누수현상을 보이고 있을 때 선종이 역할을 담당하기 시작했음을 지적하였는가 하면, “신라 사회가 혼란의 길을 걷고 내적인 관조를 강조하는 개인주의가 출현함에 따라 성장할 수 있었다”는 점도 지적하고 있다. 한편 그레이슨은 유교전통이 확립된 것을 삼국의 통일이 달성된 뒤로 보고 있다. 특히 그는 성덕왕 때의 문묘 설립이 지니는 의미에 주목하고 있다. 그레이슨은 “문묘의례가 불교의례를 대체한 것이 아니라 이미 있었던 국가의례와 함께 공존하였다”는 점을 지적하고 있다. 그레이슨은 통일신라시대 유교의 가장 중요한 특징을 “유학자 집단의 형성”에서 찾고 있다. 그레이슨은 또한 신라 하대의 유교를 기본적으로 형이상학적 색채를 띠지 않은 윤리체계로 보고 있으며, 공자와 그의 제자들을 기리는 국가적인 의례가 있기는 하였지만 그 당시의 유교는 상식적인 의미의 종교와는 거리가 있었다고 말하였다. 이러한 문제는 “종교”라는 개념을 어떻게 정의하느냐에 따라서

달리 해석될 수 있다고 본다. 제4장에 대해서 제기하고 싶은 또 다른 문제는 발해의 종교에 대한 서술이 지나치게 소략하게 이루어졌다는 점이다. 또 통일신라의 종교와 발해의 종교를 과연 “고대종교”에 국한시켜서 서술할 수 있는가도 또 하나의 문제이다. 통일신라의 종교와 발해의 종교를 “남북조 시대 및 고려의 종교”로 묶어서 한데 서술하는 것도 하나의 방법이 될 수 있으리라고 본다.

다음 제2부 “고려시대의 종교”는 고려전기의 종교(제5장)와 고려후기의 종교(제6장)로 나누어 서술되고 있다. 고려시대 종교의 서술은 전체 4부의 한 부분을 구성하는 것으로서는 적은 분량으로 서술되어 있다. 특히 고려시대의 도교에 대한 서술이 빠져 있는 점이 크게 아쉬운 대목이다. 현재 한국종교사 연구에서 고려시대의 종교에 대한 연구성과가 상당히 축적되고 있음에 비추어 이 부분은 보완되어야 하리라고 생각한다. 그레이슨은 고려 시대의 유교를 서술함에 있어서 신유학의 유입에 주목하고 있다. 그는 신유학의 유입이 “국가의 기반을 흔들 정도였고, 불교와 유교의 관계를 변화시켰다”고 말하고 있다. 그리하여 “고려시대의 막이 내리고 조선시대라는 새로운 막이 오르는 시기에 사회를 움직이는 주도권은 불교에서 유교로 넘어갔다. 과거에는 불교와 유교가 서로 조화를 이루고 상보적인 관계를 유지하고 있었으나 이제는 공개적으로 갈등이 표출되었다”라는 진단에 이르고 있다. 그리고 “한국의 유교는 실천적인 윤리에서 궁극적인 실재에의 도덕적인 참여를 목표로 하는 형이상학으로 변화했다. 따라서 윤리는 더 이상 사회적인 규범의 문제가 아니라 궁극적인 종교적 관심의 문제였다”라고 설명하고 있다. 그레이슨은 신유학의 유입을 “사회체계가 유교화 과정을 겪는 출발점”이라고 규정하고 있다. 이러한 설명은 대체로 타당하고 생각한다. 다만 그러한 종교지형의 변동과정을 좀더 역동적으로 설명했다라면 좋았을 것이라고 생각한다. 그리고 그러한 변동과정에서 지속된 한국종교의 “전통”은 무엇이었는가에 대한 해명도 있어야 하리라고 본다.

제3부 “조선시대의 종교” 역시 전기(제7장), 후기(제8장)로 나누어서 서술되고 있다. 이러한 시기 구분은 조선시대 종교의 열개를 그리는데 있어서 너무 포괄적인 구분이 아닌가 싶다. 조선시대의 종교 지형은 (1) 유교국가의 체계화(15세기) (2) 士族의 성장과 사족지배체제의 확립(16-17세기) (3) 사족지배의 해체(18-19세기) 과정과 맞물려 이해할 수 있을 것이다. “조선 전기의 종교”의 서술은 유교와 불교를 중심으로 이루어지고 있다. 조선전기의 종교사 서술에서도 역시 도교나 민간신앙에 대한 서술이 빠져 있다. 그레이슨은 초기 유교사상을 반영하는 3가지 공

통점으로서, (1) 두 물질적인 우주 속에 존재하는 질서와 인간 사회 속에 존재하는 질서 사이에 직접적인 상관관계가 있다는 논리, (2) 인간의 본질은 선하고 그의 인격은 제례의 수행이나 사회적인 덕을 통해서 더 낮거나 완전한 상태에 이를 수 있다는 논리, (3) 모든 관계에 있어서 통일과 조화가 중요하다는 점 등을 꼽고 있다. 그레이슨은 혁명적인 유교 정부의 출현과 함께 불교가 쇠퇴의 길을 걷게 되었다고 보고 있다. 그럼에도 불구하고 조선시대의 불교에 대해서 “공식적인 차원에서는 불교를 억압하고 개인적인 차원에서는 불교를 신봉하는 왕들의 불교에 대한 이중적인 태도”에 대해서 지적하고 있는 대목은 날카로운 지적이라고 할 수 있다. 그레이슨은 조선전기의 불교계 인물 가운데 특히 휴정(서산대사)에 대해서 주목하고 있다. 그레이슨은 휴정의 會通 사상에 대해서 “세 종교전통의 유사성을 강조하는 것은 16세기 중반 무렵까지 불교가 약세에 놓여 있었다는 점을 보여준다. 이것은 불교를 관용해달라는 함축적인 호소였던 것이다”라고 논평하고 있다. 또 僧兵 활동에 대해서 “휴정과 유정의 행위가 애국적으로는 보일지는 몰라도, 그것은 불교의 핵심적인 교리 중의 하나를 명백히 거부하는 것이었다. 따라서 승려들이 전쟁에 참여하는 행위는 국교화된 유교로부터 호의를 얻고자 하는 시도로서 조선조의 불교가 쇠퇴해 가는 과정을 보여주는 표식이라고 할 수 있다”라는 다소 이색적인 주장을 하고 있다.

“조선후기의 종교”의 서술은 유교, 불교, 천주교를 중심으로 이루어지고 있다. 여기에서도 역시 도교와 민간신앙에 대한 서술이 빠져 있다. 그레이슨은 이 시기의 학문적 관심을 (1) 17세기에 뿌리를 둔 실학파, (2) 18세기 후반에 발달한 북학파, (3) 국학(역사, 언어, 지리, 문학)의 3가지로 파악하고 있으며, 서구사상 특히 가톨릭이 조선의 전통적인 가치체계를 뒤흔들기 시작한 것을 이 시기의 중요한 주제로서 파악하고 있다. 그레이슨은 이 시기의 유교사에 있어서 실학파와 북학파의 학자들의 출현에 주목하고 있는 바, 이를 동아시아 유교에서 아주 독특한 경향으로 보고 있다. 또 그는 “조선조의 유학이 정치적 성향을 띠었거나 정치적 영향력을 행사한 것은 아니라는 점”을 지적하고 있다. 그리고 “조선후기의 정치적, 지성사적 분위기 속에서 양명학의 발전은 결과적으로 당시 주도적이었던 ‘정통’ 유교 체계에 대한 반대운동을 의미하였다”고 논하고 있다. 이와 같은 그레이슨의 조선 후기 유교사 서술은 조선 후기 유교의 전반적인 상황과는 다소 거리가 있는 것으로 여겨진다. 특히 조선 후기 한국유교의 義理論의 강화 및 성리학의 심화 과정에 대한 관심이 부족했던 것으로 보인다. 그리고 비록 제4절 “천주교의 수용”에서 어



느 정도 다루어지고는 있지만 조선후기 유교의 關異端論이 지니는 종교사적 의미가 잘 다루어지지 못한 것으로 보인다. 조선후기의 불교 서술 역시 소략하게 진행된 감이 적지 않다. 예컨대 이 시기에 이루어진 白坡와 草衣 사이의 禪論爭 등이 지니는 종교사적 의미가 간과되고 있다. 한편 그레이슨은 이 시기 천주교의 역사를 (1) 최초의 선교 시기, (2) 지역 신자들에 의한 최초의 조직 시기, (3) 박해와 지하교회의 성장 시기로 나누어서 고찰하고 있다. 그레이슨은 특히 “조선 가톨릭교회가 자생교회로 출발”한 점에 주목하고 있다. 뿐만 아니라 그레이슨은 이 시기 한국 천주교회가 양반 계층의 新知識 운동에서 민중의 신앙운동으로 전환하는 지점에 관심을 기울이고 있는데, 그에 따르면 신유박해는 귀족 출신의 학자들에 의한 학문적 신앙에 중지부를 찍고 일반 백성들이 주체가 된 지하교회의 시대를 연 조선 가톨릭 역사에서의 분수령이다. 이러한 지적은 매우 날카로운 것이다. 또 그레이슨은 또한 초기 천주교회에 대한 박해가 빚어냈을 신앙 유형에 대해서도 주목하고 있다. 그레이슨은 초기 가톨릭 교인들이 사용한 문헌들에 대한 분석을 토대로 초기 천주교인들이 “사람의 행위에 대한 신의 심판, 이 세상 일에 대한 거부, 영원한 정신에 반대되는 몸의 비하” 등의 교리를 믿고 있었다고 지적하고 있다. 그래서 그들은 “이 세상이 아니라 저 세상에서 그들의 고결한 삶에 대한 보상을 받기를 바랐다”는 것이다. 이러한 지적은 매우 흥미롭고 예리한 것이다.

제4부 “근대 이후의 종교”는 이 책의 상당부분을 차지하는 것으로서, 그레이슨이 심혈을 기울인 부분이기도 하다. 그레이슨은 근대의 기점을 1872년부터 설정하고 있지만, 그것에 대한 근거를 명확하게 제시하고 있지는 않다. 그레이슨의 서술을 통해서 짐작할 수 있는 기점은 “開港”으로 인한 종교 지형의 변동이라고 할 수 있을 것이다. 그레이슨은 제4부에서도 전통별 서술을 시도하고 있다. 그레이슨은 개신교(제10장), 천주교(제11장), 유교(제12장), 불교(제13장), 이슬람교(제14장), 천도교(제15장), 신종교(제16장), 무속(제17장) 등으로 나누어 근대 이후의 종교를 고찰하고 있다.

그레이슨은 지난 백여년 동안 한국 역사에 가장 큰 영향력을 미친 사건으로 개신교의 전래, 일본의 식민통치, 그리고 한국전쟁을 꼽고 있다. 그레이슨은 개신교의 전래가 한국의 근대화에 크게 기여하였다는 입장을 견지하고 있다. 그는 개신교의 역사를 (1) 조선조의 몰락(1872-1910), (2) 일제의 식민통치(1910-1945), (3) 해방 이후의 시기(1945-1984)로 나누어 고찰하고 있다. 그레이슨은 천주교회의 자생적인 발생과정과 마찬가지로, “1880년대 중반 개신교의 선교사들이 도착하기

이전에 이미 소규모의 개신교 집단이 조선의 변경지대에 존재"하였음을 지적하여 개신교인들의 자발적인 신앙수용에 대해서도 주목하고 있다. 그레이슨은 또한 개신교의 이른바 “文明宣敎” 전략에 대해서도 주목하고 있다. 그는 “조선인들에 대한 직접적인 선교를 조선정부가 완전히 허락하지 않았기 때문에 제1세대 선교사들은 의료사업과 교육사업을 중점적으로 전개”하였다고 말하면서, “이러한 사회적인 관심은 조선인들의 복지에 대한 선교사들의 기독교적인 책임의식 뿐만 아니라 그 당시 선교의 가능성이 불확실하였기 때문이라는 점을 강조할 필요”가 있다고 평하고 있다. 한편 그레이슨은 “조선의 선교사들도 수년전에 중국의 선교사들이 토론을 벌였듯이 기독교의 신을 어떻게 번역할 것인가라는 문제를 가지고 토론을 벌였다”는 점에 대해서도 흥미를 보이고 있다. 그레이슨은 일제하의 개신교에 대해서 개신교의 서로 다른 두 유형이 정립되었음을 지적하고 있다. 두 유형이란 “신학적으로 자유주의를 표방하고 사회적인 활동에 치중”하는 경향과, “신학적으로 보수주의를 표방하고 순수하게 교회의 일에만 전념”하는 경향을 말한다. 그레이슨은 1920년대 이후 한국교회의 주류를 후자에서 찾고 있다. 이러한 유형은 이후의 한국개신교사에서 지속된 것으로 서술되고 있다. 그레이슨에 따르면, 1970년대 개신교는 “교회 성장을 강조하는 부류”와 “사회적 특히 정치적 참여를 강조하는 부류”로 흐름을 달리 했다는 것이다. 해방후 한국개신교사에 대한 그레이슨의 서술은 개신교의 “성장”에 집중되어 있다. 그는 개신교의 급속한 성장 원인으로 한국의 개신교가 교회 성장을 목표로 복음주의적 입장을 견지하였기 때문이라는 점을 지적하고 있다. 이러한 설명은 한국 개신교 성장이 지니는 종교사적 의미를 밝히는 데에는 부족한 설명이라고 여겨진다. 그럼에도 불구하고 그레이슨은 개신교의 성장이 지니는 문제에 대해서도 주목하고 있다. “한국개신교의 성장은 성공적이었음에도 불구하고 적절한 개신교적 양육과 교육이라는 측면에서 많은 문제들을 야기시켰다”는 것이다. 그레이슨은 한국 개신교회의 몇가지 문제들을 지적하고 있는데, 이는 오늘의 한국 개신교회가 止揚해야 할 점들을 잘 정리해주고 있는 것으로 보인다.

그레이슨은 “박해”의 경험이 천주교 신자들에게 상당한 영향을 미쳤음을 지적하고 있다. 그는 “천주교의 게토적인 성격은 천주교의 일반 신도들의 마음 속에 강하게 남아 있어서 1970년대 후반까지도 그 흔적을 찾아볼 수 있다”고 말하고 있다. 그래서 해방전의 천주교회가 “교회의 주변에서 일어나는 사회적인 사건이나 역사적인 사건에 대한 관심이 없이 제도적인 교회의 성장과 발전에 노력을 경주”

하였다는 것이다. 그레이슨은 한국 천주교회의 이러한 성격이 1970년대 천주교회의 민주화운동으로 변하게 되었다는 점을 아울러 지적하고 있다.

비교적 풍부한 근대 그리스도교(천주교와 개신교)사 서술에 비하면 근대 유교와 불교에 대한 서술은 상대적으로 미약한 편이다. 그레이슨은 “한국유교의 근대사는 갑오개혁이 일어난 1894년부터 시작되었다”고 보고 있다. 그의 이러한 생각은 유교적인 과거제도가 폐지되었으며, 근대적인 정치제도와 교육제도가 확립되었다는 사실에 근거를 두고 있다. 그레이슨은 근대유교에 대해서 몇가지 중요한 논점을 제기하고 있다. 그는 “사회체계 면에서 유교는 구조적인 측면과 문화적인 측면에 지대한 영향을 미쳤다. 조선시대 말기까지 조선은 동아시아에서 가장 유교적인 국가였다. 이러한 모든 상황이 일본의 영향 아래 1894년에 일어난 갑오개혁으로 대표되는 근대화의 공식적인 시작과 함께 변화하였다”라고 진단하고 있다. 그런데 그는 “조선정부가 유교적인 과거제도와 유교적인 정부조직을 폐기하였음에도 불구하고 조선의 군주는 유교적인 의례체계를 계속 존속”시켰음을 지적하고 있다. 그레이슨은 해방후 전개된 유교 조직의 부활과 두 가지 형태의 성소(문묘와 향교)의 유지에 대해서도 주목하고 있다. 그레이슨은 유교가 “현재 정치적인 영역이나 문화적인 영역에서 그 힘을 더 이상 발휘하지 못하고 있다. 그러나 여전히 한국사회에서 구조적이고 문화적인 측면에서 사회 전반에 많은 영향을 미치고 있다”라고 하여 현대 한국종교사에서 유교가 차지하는 의미에 주목하고 있다. 그는 “형식적인 면에서는 유교가 한국문화에서 사문화되었다고 할 수 있다. 그러나 유교의 역사관이나 유교의 영향은 비록 언급되지는 않더라도 매우 강력하게 남아 있다”라고 말하였다. 이러한 그레이슨의 설명은 매우 의미있는 것이라고 생각한다. 다만 그레이슨의 근대유교의 서술에 있어서 아쉬운 점은 “근대유교개혁운동”이 지니는 종교사적 의미에 대해서 자세한 분석이 이루어지지 않았다는 것이다. 한편 그레이슨은 선교사 클라크가 “한국에서 불교가 사라질 것이라고 예측”했던 것과는 반대로 근현대 한국불교가 성장하였음을 지적하고 있다. 그는 불교 부흥의 요인으로 (1) 모든 종교활동에 대한 제한의 철폐, (2) 기독교의 성장에 자극받은 점, (3) 일본의 영향 등을 꼽고 있다. 그레이슨은 “한국의 근대 불교사는 1895년 오랜 동안 승려의 도성 출입을 금지해 왔던 법령이 폐지된 때부터 시작”되는 것으로 보고 있다. 근대불교의 서술에 있어서도 “불교개혁운동”이 지니는 종교사적 의미에 대해서 자세한 분석이 이루어지지 않고 있다. 또 “현대한국불교사에서 가장 커다란 개혁은 감리교 신자로 대한민국의 초대 대통령이었던 이승만의 조치에 의해서

이루어졌다”는 분석은 편향적인 시각이 아닐 수 없다.

그레이슨은 천도교가 “한국의 전통종교의 중요한 요소를 종합하여 새로운 종교로 발전”시킨 것으로 파악하고 있다. 그레이슨은 천도교의 주요한 특징을 (1) 지고신에 대한 신앙, (2) 신자와 신격의 동일시, (3) 치료의례에 대한 믿음의 3가지로 정리하고 있다. 그는 천도교의 핵심적인 신념체계가 “한국의 무속신앙을 중심으로 도교, 불교, 그리고 어느 정도까지는 기독교의 영향을 받았다”고 규정하고 있다. 이와 같은 그레이슨의 천도교 이해는 대체로 적절한 것이다. 하지만 최제우의 종교체험을 “성격상 완전히 무속적이었다”라고 규정한다든가 하는 부분은 검토의 여지가 있는 것으로 보인다. 그레이슨은 천도교 서술과 장을 달리하여 제16장 “신종교”에서 증산교, 전도관, 통일교, 원불교 등을 다루고 있다. 그레이슨이 제15장 “천도교”와 제16장을 달리 서술하고는 있지만 구체적인 서술과정에서는 같은 맥락을 지나는 것으로 파악하고 있는 것으로 보인다. 그레이슨은 신종교의 개별 전통들을 다루기에 앞서서 제1절 “혼합종교”에서 이론적인 성찰을 시도하고 있는데, 신종교 출현의 시기이기도 한 근대를 “민족의 구원과 지상천국을 갈망하는 혼합적인 종교가 새롭게 확산되었던 시기”로 파악하고 있다. 그레이슨은 한국 최초의 혼합적인 종교운동은 동학운동이라고 주장하고 있다. 여기에서 그레이슨은 왈라스(Anthony Wallace)의 이론을 원용하고 있다. 그레이슨은 동학운동을 ‘한 사회의 구성원들이 좀더 만족할 만한 문화를 만들기 위해 벌이는 임의적이고 의식적인 노력’으로 규정한 부흥운동(revitalization movement)이라는 왈라스의 개념에 완전히 부합하는 종교로 보고 있다. 그레이슨은 동학운동의 전개와 개신교의 전래가 “종교적 심성이 강한 몇몇 사람들에게 많은 영향을 끼쳤다”고 보았다. 이들이 여러 종교전통들을 혼합하여 새로운 종합적인 운동을 전개하였다는 것이다. 그레이슨은 한국신종교사를 (1) 동학운동을 비롯해서 그로부터 파생한 종교, 또는 그로부터 영향을 받은 종교, (2) 일제하에서 발생한 종교들, (3) 한국전쟁 기간 동안 발생하였거나, 또는 그 직후에 급성장한 종교들의 3단계로 살펴 보고 있다. 그레이슨의 신종교 서술은 극히 제한된 범위로 이루어지고 있다. 예컨대 대종교와 같은 커다란 전통 조차도 서술되지 않았다. 이 밖에도 근대 한국 신종교 형성 과정에 끼친 정감록적 민간신앙의 구세주사상과 택지(10승지)사상 등의 영향이 거의 간과되고 있다는 점도 한계로 지적할 수 있을 것이다. 그레이슨은 “현대의 민간신앙”이라는 부제를 통해서 제17장 “무속”에 대한 서술을 함으로써, 한국종교사 서술을 마감하고 있다. 이 부분은 지금까지의 서술에 바추어볼 때, 다소 돌출적인 느

깊이 없지 않다. 이전까지는 독립된 전통으로 취급되지 않았던 “민간신앙” 내지는 “무속”이 한국종교사 서술의 마지막 단계에 와서 독립된 장으로 서술된 것은 그레이슨이 이 책의 서두에서 제기했던 문제의식에 기인한 것으로 여겨진다. 그레이슨은 “한국의 전통종교인 무속이 근대 이후의 기독교를 포함해서 한국 역사의 전 기간의 모든 종교들에 심대한 영향을 끼쳤음에 주목”할 것임을 밝힌 바 있다. 하지만 근대 이전의 한국종교사 서술에서 이러한 물음의 해명이 성공적이지는 못했다. 필자가 보기에 이러한 현상은 근원적으로 그레이슨의 한국종교사 서술 방법에 기인한 것이 아닐까 싶다. 그는 처음부터 “총체적인” 한국종교의 개념을 불가능한 것으로 생각했다. 그리하여 그는 “전통별” 서술을 지향하게 된 것이다. 이와 같은 전통별 서술의 과정에서 “무속”이라는 “종교전통”은 역설적이게도 제자리를 차지하지 못했던 것이다.

### 3

이상으로 그레이슨의 『한국종교사』의 내용을 고찰해 봄으로써, 한국종교사의 한 모델을 비판적으로 검토해 보았다. 참고할 만한 한국종교사 통사가 흔치 않은 터에, 서양인 연구자에 의해 “밖에서 본” 한국종교사 서술의 가능성을 엿볼 수 있었다는 것은 “행운”이 아닐 수 없다. 그리고 이러한 행운은 곧 “부끄러움”으로 이어질 수 밖에 없다. 한국종교학의 상당한 연륜에도 불구하고 한국종교학자의 손으로 쓰여진 한국종교사가 아직 존재하지 않는다는 사실에 직면하여 종교학자의 한 사람으로 부끄러울 따름이다. 하지만 우리가 언제까지나 행운과 부끄러움만을 되뇌일 수는 없다. 우리는 “안에서 본”, 그렇지만 “밖의 경험을 포괄하는” 한국종교사의 서술을 토해내야 할 것이다. 다행히 최근 한국의 종교학계는 다양한 채널을 통해서 “한국종교사의 서술”을 시도하고 있다. 지난 1995년도 추계 학술발표회에서 있었던 논의가 대표적인 사례일 것이다. 이 발표회에서 윤이홍 교수는 중요한 문제를 제기하였다. “한국종교사는 한국종교의 역사를 연구하는 분야이다. 그러면 무엇이 한국종교인가? 그 해답은 한국종교사의 정의보다 더 까다롭다. 그러므로 한국종교의 역사를 이해하는 것은 처음부터 하나의 퍼즐놀이와도 같다. (중략) 한국종교사를 이해하기 위해서는 어떤 형태로든 종교가 한국인의 역할 또는 그의 정서와 연결된 연구가 요청된다. (중략) 한국종교사에 대한 보다 바람직한 연구를

위하여 방법론의 재정비가 요청된다는 점을 더 이상 언급할 필요가 없을 것이다. 이는 지금까지의 연구가 방법론적으로 충분한 준비를 하지 않은 상태에서 이루어졌다는 점을 시사하기도 한다.”<sup>4)</sup> 위의 인용문에서 언급된 것 처럼, 한국종교 서술의 방법론에 대한 정비는 한국종교학계의 시급한 현안의 문제라고 할 수 있다. 그리고 한국종교사 서술의 방법론의 정비는 “한국종교”의 개념 정립을 거쳐서 확보할 수 있는 성질의 것이다. 과연 “한국종교 일반”을 설정하는 것은 가능한가? 이 물음은 그레이슨의 『한국종교사』를 읽으면서 끊임없이 제기되었던 물음이다. 그레이슨은 “한국종교가 눈으로 볼 수 있는 객관적인 ‘대상’으로 존재한다고 생각하지 않는다. 우리가 살펴볼 수 있는 것은 단지 한국종교들, 좀더 사실적으로 말해서 한국의 종교전통들이라고 할 수 있다.”라고 말하였다. 이러한 입장은 그의 한국종교사 서술에 일관되게 반영되었다. 그러나 필자는 “한국종교 일반”을 설정하고 그에 대한 경험적이고 이른바 “객관적” 형식으로 대표되는 (비교)종교학적 관점을 제기한 김종서 교수의 견해가 한국종교사 서술에 적용될 수 있다고 본다.<sup>5)</sup>

4) 윤이흠, “한국종교사 연구의 방법론적 과제,” 1995년도 한국종교학회 추계 학술발표회 발표문, 1쪽.

5) 김종서, “한말, 일제하 한국종교 연구의 전개,” 『한국사상사대계』 6, 한국정신문화연구원, 1993, 246쪽