

중국 기독교 역사적 관점에서 본 기독교와 동서평화의 과제*

오 동 일**

장로회신학대학교

【요약】

지난 200년간의 동서양 문명의 충돌 속에서, 기독교는 자신이 처한 역사적 한계성 속에서도 동서양 문명의 소통과 연대에 큰 기여를 했다. 기독교 선교사들은 복음에 대한 열정을 지니고 서양 문명을 중국에 소개하고, 중국 문화를 서양에 전달하면서 동서양 두 위대한 문명의 만남에 큰 족적을 남기었다.

본 논문은 우선 중국 기독교의 역사를 살펴보고, 동서 문명의 대화와 소통에 있어서의 기독교의 기여와 한계를 분명히 하는 것을 목적으로 한다.

기독교가 중국에서 경험한 긴장과 갈등은 기독교 자체가 갖는 문화 초월적 특징에 기인한 것 외에도, 서구 기독교 신학이 동서양 사유 방식의 차이를 극복하지 못한데 있었다고 생각한다. 어떤 면에서 그것은 복음의 본질적 충돌에서 발생했다기보다 그 복음을 담아내는 문화 양식의 차이에서 비롯되었다고 생각한다. 필자는 이에 루이 알튀세르(L.P. Althusser)가 말했던 '지식학적 단절'(epistemological break)과 같은 것이 존재했었다고 생각한다.

본 논문은 동서양 사유방식의 차이에서 형성된 '지식학적 단절'을 극복하기 위하여, 동서양 사유방식의 차이를 극복할 수 있는 기독교 신앙에 기초한 새로운 보편성 이해를 제기하려 한다. 그것은 "소통적 보편성"(通性)이다. 어느 하나가 다른 하나의 기준이 되는 것이 아니라, 다원 일체적으로 서로의 다름을 인정하면서 공존하는 능력이다. 바로 이런 인식을 바탕으로 할 때, "서구신학을 넘어선 아시아 신학"은 의미가 크며 따라서 이를 적극 지향한다.

주제어 : 인식론적 단절, 수평적 보편성, 동서양, 아시아 신학, 기독교

* 이 논문은 2019년 장로회신학대학교 두레교회신진석좌교수 연구지원에 의해 수행됨.

** 장로회신학대학교 교양학과 교수, 1748310547@qq.com

I. 들어가는 말

트럼프가 “아메리카 퍼스트”를 내세우며, 미국을 중심으로 하고 동맹을 기초로 한 새로운 국제 질서 구축에 나섰다. 시진핑도 중국의 경제 발전에 기초하여 “인류운명공동체”라는 동양적 가치관에 기초한 새로운 국제 질서 구축에 나서고 있다. 이는 근대화 과정에서 서양 문명이 일방적으로 비 서구문명을 압도하던 데로부터, 중국의 부상으로 동서양 문명이 새로운 경쟁구도에 진입했음을 의미한다. 그것도 지역적 차원을 넘어선 전 세계적인 차원으로 전개되고 있다.

사무엘 헌팅턴은 동서 냉전 종식 이후 달라진 세계정치의 성격을 문명충돌론으로 규명했다. 그는 문명충돌론에서 사회주의가 폐퇴하고 자본주의 단일체제로 유지되는 미래사회에서는 이데올로기나 경제문제가 갈등의 근본원인이 되지는 않을 것이며, 각 문명권간(서구권, 유교권, 일본권 등)의 문화차이가 분열과 갈등의 지배적 요인이 될 것이라고 했다. 미래에는 문명의 충돌이 지구촌의 정치를 지배하게 되고 문명 간의 경계선이 곧 미래의 전선이 될 것이라고 했다. 그는 냉전질서 해체 된 이후 세계의 역학구도를 크게는 서구문명 대 비서구문명의 대결 구도로 파악하고, 서구적 가치와 이익을 지키기 위해 서구문명권의 경제력과 군사력의 우위를 계속 유지해야 할 것을 주장했다. 이에 에드워드 사이드는 헌팅턴의 이론이 서양 대 비서양의 대립구도를 부추기면서 서구 지배의 당위성을 계속 유지하려는 제국주의적 오리엔탈리즘의 또 다른 변형이라고 비판하였다.

이론적으로는 에드워드 사이드의 관점에 공감 할 수도 있으나, 우리는 사무엘 헌팅턴이 말하는 문명이 충돌하는 현실을 살고 있음을 부인할 수 없다. 그러므로 세계 평화를 위하여 동서 문명 간에 상호이해와 소통을 위한 창구를 찾아내는 것은 우리에게 주어진 시급한 과제가 된다. 물론 헌팅턴이 오늘 세계의 갈등과 대립 관계를 문명 간의 충돌로만 보고자 하는 것도 문제가 있다. 어찌하면 로자 룩셈부르크(Rosa Luxemburg)가 말했던 “자본의 축적”(capital accumulation)을 위한 확대 재생산과 시장 확보가 더 근본적인 원인이 될 수 있다.

그러나 본고에서는 자본에 대한 비판보다는 중국 기독교의 역사적 경험을 통하여 동서 문명 간의 소통과 충돌을 분석하고 동서양 문명의 화합을 위한 기독교적 대안 모색을 시도해보려 한다. 중국 기독교의 역사가 동서 문명의 충돌과 소통을 위한 하나의 창구가 될 수 있는 것은 기독교의 중국 선교 과정에서 발생했던 많은 충돌과 소통은 모두 기독교 자체에 원인에 기인했다기보다는 많은 부분은 서양 기독교가 내포하고 있었던 서양 문화와 정치적 요소들과 중국 문화와 정치적 요소들 간의 충돌에서 비롯

하기 때문이다. 필자는 기독교의 이 같은 문화 정치적 요소들에 대한 내재화를 부정적으로 보기보다는 오히려 서로 다른 문화와 정치가 소통할 수 있는 기회를 열어줄 수 있다고 생각한다. 기독교가 문화 간 소통의 통로가 될 수 있는 것은 자기가 속해 있는 문화와 제도에 어느 정도 적응성을 가짐과 동시에 보편성과 초월성도 가지기 때문이다. 이는 단순히 이론적 차원에서가 아니라 중국 기독교사에서 어느 정도 드러나는 부분이다. 우리는 역사에서의 실패의 경험을 교훈으로 삼고, 긍정적인 부분에 대해서는 적극 전승 발전시킴으로써 새로운 역사를 펼쳐 나갈 수 있다고 생각한다.

II. 천주교 선교 과정에서 발생한 동서 문명의 충돌과 대화

북경 중화세계전당의 중앙 홀에 걸린 벽화에 지난 몇 천 년 간 중국 문화에 공헌한 사람들 100명의 그림이 걸려 있는데 그 중 외국인이 2명이다. 한 명은 마르코 폴로(Marco Polo, 馬可波羅)이고, 다른 한 명은 마태오 리치(Matteo Ricci, 利瑪竇)이다. 마태오 리치의 《기독교 중국 전래사》(基督教進入中國史)는 17세기 유럽의 문학과 과학, 철학과 종교에 끼친 영향은 막대했고, 서양 근대 계몽운동의 대기들도 이 책에서 많은 사상적 자원을 얻었다. 이처럼 예수회 선교사였던 마태오 리치는 동서양 문명의 교류에서 큰 족적을 남겼던 것이다.

1. 소통: 문화적 차원과 정치적 차원

마태오 리치가 유럽에서 중국으로 올 당시 중국은 명나라 말기로 해금정책(海禁政策)을 펴면서 외국인들은 일체 중국 내륙으로 들어올 수 없었다. 선교사들의 중국 포교도 당연히 금지 되어 있었다. 이런 여건 속에서도 리치의 중국 선교는 매우 성공적이었다고 할 수 있겠다. 그것은 그가 모든 정성과 노력을 다하여 중국의 문화를 이해하고 중국 정치제도에 적응하려는 노력을 했기 때문이다. 그가 서구의 문화와 제도의 메카니즘을 넘어, 중국의 문화와 제도 메카니즘에 적응할 수 있었던 것은 그에게 초월의 하나님에 신앙과 열정이 있었기 때문에 가능했다고 생각한다. 그리하여 그는 결국 중국에서 복음 전파의 “새로운 길”을 열 수 있었다.

1) 과학선교와 문화적 소통

1583년에 마태오 리치는 루지에리(Michele Ruggieri, 羅明堅) 신부와 함께 쑤우칭(肇慶)으로 들어가, 그 지역 관리(知府)에게 자명종을 선물하고 그 지역에 머물 수 있게 허락을 받았다. 그는 중국인들 특히 중국 관리들로부터 신뢰를 얻으려고 승려 복장을 입었다. 그리고 1584년에는 중국어로 된 세계지도를 출판하였는데 그것이 『산해여지전도』(山海輿地全圖)다. 이 지도를 통해 중국인들은 처음 근대 지리학 지식을 접하게 되었고 중국인들의 안목을 열어주기에 충분했다. 1585년에는 드디어 선화사(仙花寺)라는 이름의 자그마한 교회당을 짓게 되었다.

리치는 중국문명에 대해서도 높이 평가하였다. 그는 중국에 온 이유를 중국을 흠모하여 먼 서양에서 왔으며, 중국에서 살기를 원하며, 천주를 섬기면서 중국에서 죽기를 원한다고 했다고 한다. 그는 중국을 동양에서 가장 놀라운 국가라고 평가하였고, 신성한 천주교 신앙이 없는 외에 중국의 위대함은 세계에서 놀랄 정도라고 했다. 그는 유학사상은 서양 철학이 비교하기 힘들 정도로 훌륭한 사상이라고 높이 평가했고, 중국인들의 사상에 큰 영향을 미친 《사서》(四書)를 라틴어로 번역하기도 하였다.

남창(南昌)에 이르러서는 중국어로 『교우론』(交友論)을 출판했다. 이 책은 서양의 우정에 대해 아리스토텔레스와 키케로 등의 우정론을 바탕으로 중국인들이 수용하기 편리하게 편집한 것이었다. 이 책은 벼를 중시하는 유교 전통의 지식인들에게 큰 호응과 반향을 일으켰고, 중국 부동한 지역에서 여러 차례 재판되기에 이른다. 이 책은 청나라에서 편찬한 『사고전서』(四庫全書)에 수록된다. 그는 남창(南昌)에 있을 동안, 장항(章潢)이라는 중국 사대부의 요청으로 그 당시 중국에서 유명한 서원이었던 백노동서원(白鹿洞書院)에서 강의를 하기도 했다. 그리고 남창(南昌)에 분봉된 황족인 건안 왕(建安王)과 낙안 왕(樂安王)과도 좋은 친분을 쌓았다고 한다.

이처럼 남창(南昌)에 이르러 리치의 중국 선교전략이 거의 형성된다. 그리하여 흔히 그의 선교모델을 “남창선교모델”(南昌傳教模式)이라 부른다. 그것은 종교를 최소화하고, 중국 지식인들과의 소통을 중요시하고, 서양에서 온 유사(儒士)로 불리면서, 중국 관원과 학자들을 만나 서양의 과학 기술로 교류하고, 유가 경전으로 천주교 교리를 전파하는 것이었다. 그는 중국인들이 흔히 쓰는 상제(上帝) 개념으로 기독교의 하나님을 지칭했다. 그리고 훗날 그의 불후의 명작이 된 『천주실의』(天主實義)를 남창에서 쓰기 시작하였다.

2) 정치 권력의 적극적인 활용

리치는 1601년에는 북경에 도착하여 자명종, 성경, 만국지도(萬國圖志), 피아노 등 16건의 선물을 준비하여 황제에게 올렸다. 완리(萬曆) 황제는 리치의 공품(貢品)들에 아주 흡족해 하였다. 그는 십자가 상의 예수를 “살아있는 신선”(活神仙)이라고 부르고, 성모상은 어머니인 자성태후(慈聖太后)에게 드렸다. 황제는 그 중에서 크기가 다른 두 개의 자명종을 매우 좋아하여, 작은 종은 주변에 두고 늘 가지고 놀았고, 큰 것은 누각에 두어 시간을 알리게 하였다. 자명종의 내부 구조가 복잡하여 정기적으로 유지 보수해야 하기에, 선교사들을 정기적으로 궁에 들어와 점검 수리하도록 했다. 황제는 피아노에 대해서도 큰 관심을 보여, 리치의 조수였던 판토하(Pantoja, 龐迪我) 신부가 내시에게 악기를 가르치고, 리치는 찬송가를 본 따 8개 곡을 만들고 중국어 가사를 붙여 《서친팔곡》(西琴八曲)이라는 제목을 달아, 궁중에서 자주 연주했다고 한다. 이처럼 르네상스의 우수한 성과물들이 리치가 궁중 대문으로 들어가는 길을 열었고, 결국 중국 황제의 인정을 받아 리치는 북경에 계속 머물 수 있었다. 리치 일행은 유럽 사절단의 명의로 북경 자금성에 머물렀고, 죽을 때까지 조정의 봉급을 받으며 살았다. 리치는 동서양을 아우르는 식견으로 많은 중국의 사대부들과 사귀었고, 그들과 천주, 영혼, 천당과 지옥을 담론했다.

그리하여 1605년경에 북경에만 200여 명의 천주교 신봉자가 나타났고, 그 가운데는 공경대신(公卿大臣)들도 여러 명 있었다고 한다. 가장 유명한 사람들로는 “중국 천주교 세 주춧돌”(聖教三柱石)로 불리는 서광계(徐光啓), 이지조(李之藻)와 양정균(楊廷筠)이 있었다. 1607년에는 서광계와 합작하여 유클리프의 『기하학 원본』(幾何原本)의 앞 6장을 번역하여 출판했다. 1610년 5월 11일 59세를 일기로 북경에서 돌아갔고, 1611년에 완리(萬曆) 황제는 북경 서쪽 지역에 있는 얼리꺼우(二里溝)에 리치를 매장하도록 허락했다. 당시 관례로는 서양 선교사들은 마카오에 매장하도록 되어 있었는데, 내각수보(內閣首輔) 예쌍꼬우(叶向高)와 같은 사람들의 요청에 의하여, 파격적으로 리치를 북경 서쪽 교외에 매장토록 황제가 허락한 것이다. 이로써 리치는 북경에 묻힌 첫 서양 선교사가 되었다.

3) 동학서진(東學西漸): 중국 고전 번역

예수회 선교사들의 노력으로 서양의 문명과 기독교 신앙이 중국의 심장부에 깊숙이 자리 잡게 됨과 동시에 중국 성인들의 가르침이 서양에 전해지기도 했다. 리치는 《사서》(四書)를 라틴어 번역하여 본국으로 보냈고, 그리고 다른 선교사들에 의해서 『대

학』, 『중용』, 『논어』, 『주역』 등 중국 고전들이 유럽 언어들로 번역되어 소개되었다. 고전 번역뿐만 아니라, 예수회 선교사들은 중국의 역사에 관한 책들도 써 나갔다. 18세기 중 후반, 프랑스 선교사 마이야(P. Mailla, 馮秉正)은 『자치통감』(資治通鑑)을 기초로 하여 『중국통사』(中國通史) 13권을 출간 하여 중국 역사를 체계적으로 유럽에 소개했다.

선교사들에 의해 일어난 동학서진(東學西漸) 운동으로, 유럽에도 중국 열풍이 불기 시작했고, 일부 유럽 계몽 사상가들도 중국 역사와 문화를 높이 평가하기도 했다. 퀸스나브(F. Quesnav, 揆內)는 『논어』는 선한 정치와 도덕을 내용으로 하고 있으며, “이 책의 도덕의 원리는 그리스 7성자의 가르침을 초월한다.” 할 정도였다.¹⁾ 볼테르도 유학과 공자에 대해 높이 평가하면서, 공자의 책은 신을 이야기하지 않으면서도 순수한 도덕을 이야기 하고 있고, 중국인들은 도덕적 원리를 통하여 사람들 간의 관계를 조화시키고 있는데, 유럽이 신의 이름을 지배하는 것보다 훨씬 낫다고 했다. 그는 더 나아가 철학자로서 세계에서 발생하는 일을 알려면, 먼저 동양에 주의를 기울여야 한다고 했다.²⁾

물론 반대의 목소리도 등장했다. 루소는 중국 성현들의 가르침은 그대로 중국민족의 낙후한 모습을 보여준다고 하였고, 몽테스키외(Charles-Louis de Secondat)는 중국은 독재와 공포로 세운 나라이며, 국민들의 도덕은 별볼 것 없다고 하였다. 그들의 평가와 상관없이 선교사들은 동서양 문화 교류의 교량을 역할을 톡톡히 해낸 셈이다. 그 당시 서로 상대방을 이해하는데 여러 가지 제약이 따랐지만 그래도 동서양이 사상적 대화가 간접적으로나마 이루어 질 수 있었던 것은 이들 선교사들의 공로였음은 틀림없다.

2. 동서 충돌: 문화충돌에서 정치 충돌로

리치가 죽은 지 백년이 안 되어, 중국의 황제와 로마 교황 간에 “제의 논쟁”(禮儀之爭)이 불붙는다. 제의 논쟁은 천주교 내에서 먼저 발생했다. 중국에 들어온 몇 개의 수도회 가운데 가장 영향력이 있는 예수회는 주로 포르투갈을 배경으로 하고 있었고, 도미니칸회와 프란치스코회는 스페인을 배경으로 하고 있었다. 예수회는 기본적으로 리치의 선교 전략을 따랐으나, 도미니칸회와 프란치스코회는 리치의 선교모델은 기독교의 기본원리에 어긋난다고 했다. 뿐만 아니라 그들은 예수회를 교황에게 이단적인 방

1) 利奇溫, 『十八世紀歐洲與中國的接觸』(北京: 商務印書館, 1962), 94面.

2) 董叢林, 『龍與上帝: 基督教與中國傳統文化』, <http://www.doc88.com/p-807118473974.html>

식이라고 고발했다. 거기서 논쟁이 되었던 핵심 이슈는 중국 성도들에게 허락한 “공자를 공경하고 조상에게 제사를 지내는 것”(祀孔祭祖)이었다. 그들의 내부적 논쟁을 한동안 지속되었고, 18세기 초에 이르러서는 교황청과 중국 황제 간의 충돌로 발전하게 되었다.

1700년에 예수회의 장청(張誠) 등은 강희제(康熙帝)에게 중국인들이 “공자를 공경하고 조상에게 제사를 지내는 것”(祀孔祭祖)은 종교적 성격을 갖는가를 물었다. 강희 황제는 그것은 “공경의 예절”(崇敬的禮節)로 종교적 성격이 없다고 했다. 반대파들은 교무에 관한 문제를 교황에게 묻지 않고 이교 국가의 황제에게 묻는 것은 잘못이라고 예수회를 공격했다. 그리하여 1705년에는 교황의 사절인 투어폰(C. M. Tourpon, 多羅)은 신도들을 “공자를 공경하고 조상에게 제사를 지내는 것”(祀孔祭祖)을 금지한다는 공문을 들고 중국에 왔다. 강희 황제는 그들의 제안을 거절하였을 뿐만 아니라, 투어폰을 북경에서 추방하여 마카오에 구금시켰다.

1720년에 또 다른 교황의 사절인 매잡슬바(Mezzabsrba, 滿柴排爾排)가 와서 교황의 정책을 통보해 왔다. 강희 황제는 크게 노하여 천하에 충효를 모르는 신선은 없다고 하면서 이 특사는 상대할 가치가 없는 자라하고, 서양인들이 중국에서 포교를 금지한다고 선포했다.³⁾ 중국 황제는 서양 선교사들을 존중하고 그들의 기술을 활용하면서도, 서양 선교사들이 청나라의 법도를 지키고 중국문화와 저촉되지 말아야 그들의 종교에 대해서도 관용을 베풀 수 있었다.

“중국의 도리는 무궁하고, 문리가 심오하여 서양인들이 논할 바가 되지 못한다. 중국의 도리를 논하려면 반드시 중국의 문리를 깊이 깨닫고 중국의 시서(詩書)를 모두 읽고 난 후에야 가능할 것이다. 나는 서양언어를 모르기에 서양의 일들을 논하지 않는다. 교황이 불통하여 중국 성현들의 가르침을 용납하지 못한다면 중국에서 포교를 포기해야 할 것이다. 그렇게 돼야 세상이 평온하고 논쟁이 잦아 들 것이다.”⁴⁾

이때부터 교황청과 중국 황제간의 충돌은 단순한 문화적 차원의 충돌이 아니라 이미 정치 충돌의 성격을 지니게 되었다. 교황이 중국 신도들의 “제의 문제”를 논한 것은 이미 중국의 내정 간섭이 된 셈이다. 그러면서도 강희 황제는 마태오 리치의 선교 방식은 여전히 인정했다. 그는 중국의 법도를 존중하는 선교사들은 계속 중국에 머물도록 허락하여 돌아가 교황의 핍박을 받지 않도록 하라고 했다. 강희 황제의 금교령이 떨어진 이 후, 청나라는 쇄국정책(閉關鎖國)을 더 엄격하게 집행됐고, 아편전쟁 이전까

3) 北平故宮博物院編, 『康熙與羅馬使節關係文書』, 第十四通(北京: 故宮博物院, 1932), 45面.

4) 위의 책, 46面.

지 계속되었다. 개신교 첫 중국 선교사인 로버트 모리슨(Robert Morrison, 馬禮遜)이 중국에 올 때(1807년) 외국인에게 중국어를 가르치는 행위 자체도 엄벌에 처해졌고, 중국인이 기독교를 믿으면 사형에 처해질 정도였다. 모리슨의 중국어 개인 선생이 가톨릭 신도였는데 주머니에 항상 독약을 갖고 다녔다고 한다. 자신의 신분이 발각되면 독약을 먹고 죽어버리려고 한 것이다. 이처럼 생명을 담보로 숨어서 신앙을 지키는 자들이 계속 존재했지만, 공식적인 가톨릭은 중국에서 그 종적을 감추게 되었다.

역사는 아이러니하게도 “공자를 공경하고 조상에게 제사를 지내는 것”(祀孔祭祖)에 대한 가톨릭 금지령은 약 2백년 후인 1939년 12월8일에 교황 비오 12세에 의해 폐기되었다. 가톨릭의 현재적 입장에서 볼 때 리치는 선구자인 것이다. 교파 간 경쟁과 견제의 차이가, 결국 스스로 선교의 기회를 놓치고 선교의 길을 막아버린 셈이다.⁵⁾

3. 문명 소통에 있어서 마태오 리치의 기여와 한계

1) 마태오 리치의 동서 문명 소통에 있어서의 기여

리치는 효과적인 선교를 위해 동서양 문명의 소통에 주력했다. 필자는 리치가 기독교의 초월적 입장을 가졌기에 동서양 문화와 정치 제도의 차이를 넘어서 조화로 태도를 취할 수 있었다고 생각한다. 우리는 그가 단순히 선교 전략적 차원을 넘어 그것을 가능케 한 그의 사상의 특징을 살펴볼 필요가 있다. 리치가 따르고 있는 신학적 입장은 기본적으로 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)의 신학이다.

리치는 토마스 아퀴나스의 신학과 문화의 융합적 태도를 따라, 중국 문화의 중추인 유가사상에 비추어 복음을 설명하고 전파하였다(以耶釋儒). 그는 중국 사대부들과 유가 경전을 논하며 공감대를 형성하고 심리적 거리감을 줄여갔다. 특히 중국인들이 고대로부터 믿어 왔던 상제에 대한 신앙과 접촉점을 만들어 갔다. 그는 과감하게 자신들의 가톨릭의 유일신을 천주로 부르면서, 이 천주가 바로 중국 고대 경전 속의 상제라고 주장했다. 그는 중국의 유가사상을 기본적으로 하나님 주신 “자연이성의 빛”으로 형성된 사상으로 이해했고, 하나님의 계시로 유학의 부족한 점을 보완해야 한다고 생각했다. 이처럼 기독교를 유학과의 관계 속에 놓음으로써, 중국인들이 기독교로 들어올 수 있는 가능성을 제공했다. 유학에서도 리치는 고전 유학과 신유학의 내적 긴장과 대립을 이용하여, 고전 유학을 높이고, 신유학을 배제하는 방식으로, 승인과 배제의 이

5) 吳雷川, 『基督教與中國文化』(北京: 商務印書館, 2015年), 99面.

중 전략을 사용하여, 유학 내부의 토론에 참여하면서, 중국의 지식 전통 안에서 자신의 학문적 위상을 확립하고자 했다.

2) 마테오 리치의 동서 문명 소통에 있어서의 한계

리치가 승인과 배제라는 이중 전략으로 기독교 신학과 유학 사상 간의 접촉점을 절묘하게 찾아냈지만, 필자는 그가 설정한 기독교와 신유학과의 긴장과 대립을 재고할 필요가 있다고 생각한다. 그것이 진정 기독교와 신유학의 충돌이었는지 아니면 그의 토마스 아퀴나스 신학체계가 갖는 헬라적 토대와 서구적 문화적 특징이 중국의 신유학과 갖는 동서 문화의 긴장이었는가? 여기서 리치의 사상과 신유학 간의 충돌을 단순히 기독교와 신유학 간의 충돌로 볼 수 있겠는가 하는 의문이 든다. 필자는 기본적으로 중국문화와 기독교 신앙과의 긴장도 있었겠지만, 오히려 리치의 헬라 사유와 서구적 사유 방식이 중국 문화가 갖는 사유방식 간의 부조화가 더 컸다고 생각한다. 단순히 기독교와 중국문화 간의 갈등으로 처리할 것이 아니라, 동서 문화와 사유 방식이 충돌이었다고 생각된다. 이처럼 리치의 동서 문명 소통의 길을 열어놓았지만 여전히 그 한계를 갖고 있음을 의미한다.

『천주실의』에서 리치는 신유학을 대변하는 중국 사대부(中士)를 만나 자신의 철학과 세계관으로 가상의 대결을 벌인다. 여기서 리치는 하나님의 진리를 이야기 할 때, 성경의 권위에 호소하기보다는, 자연 이성(自然理性)과 고대 유교 경전(古儒經典)의 권위에 호소하였다. 왜냐하면 중국인들에게 성경의 권위에 의존하여 하는 주장은 무의미하기 때문이다.

우주의 운동성에 관하여:

리치는 신 존재를 증명하기 위해, 만물을 지적인 능력이 있는 존재와 그렇지 않은 존재를 나눈 뒤에, 지적인 능력이 결여된 존재들의 자리와 활동을 지정해주는 것은 외적인 원인이 필요하다고 하여, 이 세계는 신이라는 ‘장기를 두는 손’이 없이는 그 자체로는 움직일 수 없다고 하였다. 이에 반해 신유학자들은 세계는 내외 구분이 없이 스스로의 활동력으로 움직인다고 주장했다.⁶⁾

6) 김선희, 『마테오 리치와 주희, 그리고 정약용』(서울: 심산출판사, 2012), 189쪽.

몸의 주재자인 영혼과 마음에 관하여:

아리스토텔레스는 “정신”(nous)을 신체를 통제함으로써 자신을 드러내는 것으로 이해하면서 정신은 영혼의 일부로 존재하면서 신체 기관을 가지지 않는다고 했다.⁷⁾ 중국 신유학에서 서양의 영혼 혹은 정신과 대응되는 개념은 인간의 “마음”이다. 맹자도 물질적 대상에 종속되지 않는 마음의 고유한 기능은 앎과 의지라고 한다. 이처럼 중국의 마음과 서양의 영혼은 인간이라는 존재를 그 어떤 제약도 없는 근원적인 세계와 연결 짓는 사다리 역할과 같은 개념이라 할 수 있겠다. 즉 영혼과 마음은 모두 몸의 주재자다.

그러나 이 양자의 기능은 비슷하나 개념의 내포적 의미는 매우 다르다. 주희에 따르면 마음은 리(理)와 기(氣)의 결합으로 생겨난다. 결국 리가 마음에 들어와 성이 되는 것이다(性卽理). 리와 기의 결합을 통해 마음이 이루어지고, 마음에 의해 몸에 대한 주재가 가능해진다. 주희에 따르면, 사람이 말하고 움직이고 생각하고 행위 하는 것은 모두 기이지만, 그 가운데 리(理)가 있다. 리(理)가 발하여 효제충신, 인의예지가 된다. 이처럼 올바르고 도덕적인 지향이 될 수 있는 것은 전적으로 리(理)로부터의 비롯된다. 우리가 체득하는 것은 마음 속에 이미 갖추어져 있는 리(理)다. 그래서 마음을 통해서 리(理)-성(性)을 안다. 이처럼 주희는 마음에 관해서 자연적 계기를 벗어나지 않으면서 인간의 독특하고 특별한 능력으로 설명한다. 여기서 성리학의 마음 이론은 스콜라 철학의 영혼론과 갈라짐을 볼 수 있다. 스콜라 철학에서 영혼은 자연 상태와의 비대칭성을 갖고 있으며 초월적 신과 대응성을 갖는 것으로 이해한다.⁸⁾

만물일체론에 관하여

중국 선비는 “우리 중국의 옛날 선비들은 우주 만물의 본성은 모두 선하며 큰 이치를 가지고 있어서 그것을 다시 바꿀 수 없음을 분명하게 알았다. 사물들이 비록 크거나 극미한 차이는 있어도 그것들의 본성은 동일한 하나의 몸이라고 생각하였다. 그렇다면 천주이신 완전한 하나님은 바로 개개의 사물에 내재하여 만물들과 더불어 하나가 된다.”⁹⁾고 말하였다. 이에 리치는

“무릇 창조된 사물들과 조물주와 같다고 말하는 것은 바로 루시퍼 마귀의 교만한 말입니다. 누가 감히 그렇게 말하겠습니까?, ...

땅 위의 백성들도 망령되게 땅 위의 임금과 견줄 수 없는데, 그들이 하늘의 하나

7) 위의 책, 325-26쪽.

8) 위의 책, 326-327쪽.

9) 마테오 리치, 송영배 역, 『천주실의』(서울: 서울대학교출판문화원, 2010), 190쪽.

님과 같다고 할 수 있겠습니까?”¹⁰⁾

고 대응했다. 중국선비는 다시 “몸을 같이하는 같음을 말한다. 올바른 선비는 천하 만물을 한 몸으로 삼는다. 형체 있는 사물들을 구분하여 너와 나를 나누는 것은 비루한 소인들이다.”¹¹⁾고 하자, 리치는

“만약 그것들이 참으로 한 몸이라고 믿는다면, 장차 인의의 도리를 도리어 없애 버리게 될 것이다. … 인은 자기의 도리로써 남에게까지 미치는 것이며, 의는 사람들이 노인을 노인대접하고, 어른을 어른 대접하는 것이니, 인이나 의는 둘 다 남과 자기의 구별을 함께 요구한다. 남과 자기의 구별을 제거하면 인의의 도리를 모두 제거하는 것이다. 만일 만물은 모두 실제로 자기 한 몸이라고 말한다면, 다만 자기 자신을 사랑하고, 자기 자신을 받드는 것을 인과 의로 보는 것이다. 소인들은 장차 오직 자기만이 존재함으로 알 뿐이며, 남이 존재함을 알지 못하는데도, 그 소인들만 유독 인의를 얻을 수 있겠는가? … 유독 지극히 어진 군자만이 멀리까지 사랑을 베풀어 천하만국을 감싸고 덮어 줄 수 있기에, 사랑이 미치지 못하는 곳은 없다.”¹²⁾

고 했다. 여기서도 리치와 중국 선비는 같은 개념을 다른 차원에서 다루고 있다. 이것은 개념이 속한 언어 체계의 다름이고 논리의 다름이며 사유 방식의 차이에서 형성된 것이라 생각된다. 서양은 상대적인 개념과 본질적 속성의 구별을 강조하면서 우주를 기계적으로 이해하는 경향이 있다면, 중국은 인의(仁義)라는 관점에서 우주를 유기체적으로 이해하려 한다. 만물을 나와의 연대 속에 있는 존재로 보는 것이다. 리치는 “천지만물이 한 몸이라는 논의에 지나치게 집착하게 되면, 하나님을 우습게보게 되고, 상과 벌을 뒤섞어 놓게 되고, 사물의 분류들의 구별들이 제거되어서, 인과 의의 도덕도 없어지게 된다.”¹³⁾고 한다. 서양은 이성적인 구별을 주장하고, 동양은 정서적 동일성을 강조한다. 감정의 차원과 개념적 차원이라는 두 개의 서로 다른 차원에서 이야기가 전개된다고 할 수 있겠다.

위에서 보다시피, 리치는 우주의 운동성이라는 신유학과의 대화의 접점을 찾았으나, 신유학은 우주 운동의 원인을 우주 내재적으로 해석하고, 리치는 우주 운동의 원인을

10) 위의 책, 192쪽.

11) 위의 책, 213쪽.

12) 위의 책, 215-216쪽.

13) 위의 책, 221쪽.

우주 외재적으로 보았고, 인간의 주체자로서의 마음과 영혼이라는 신유학과와의 대화의 접촉점도 찾았으나, 마음이 물질세계의 일부분인가 아니면 물질을 넘어선 초월에 속하는 것인가에 있어서는 넘어설 수 없는 갭을 확인했다. 이것은 단순히 개념 이해의 차이에서 온 것이 아니라, 동서양 사유 구조의 차이에서 온 것으로, 동서양 사유에는 루이 알튀세르(Louis Pierre Althusser)가 말했던 ‘지식학적 단절’(epistemological break)이 존재하기 때문이다.

리치의 스콜라 신학은 고대 헬라 철학 특히 아리스토텔레스 철학의 영향을 받은 사상으로, 헬라 사유는 기본적으로 천국과 세상, 악의 육체와 불후 영혼의 이원 대립적 사유를 갖는다. 그러나 중국 사대부들의 사유는 모든 차별을 없애 버리는 ‘만물일체론’(万物一体論)의 사유다. 그리하여 신유학의 ‘천인합일론’(天人合一論)과 ‘만물일체론’은 리치가 비판했던 주요 내용이 되었다. 리치는 중국인들은 논리 추리 능력이 약하며, 감각적인 지식에 제한되어 무형의 정신적 실체에 대한 상상력과 인식이 결핍돼 있다¹⁴⁾고 비판했다. 리치도 유가와 기독교 간에는 사유방식에 있어서 심각한 차이가 존재한다고도 생각한 것이다. 그러나 필자는 리치와 신유학자들의 대립은 기독교와 신유학의 대립이기보다는 헬라적 사유와 중국적 사유의 차이 즉 동서 문명적 특성의 차이에서 온 것이라고 생각된다.

III. 개신교 중국선교 과정에서 발생한 문명의 충돌과 소통

1. 동서 정치 문화 충돌 그리고 선교사들

강희제는 선교사들이 경공제조(敬孔祭祖)의 논란을 빚자, 1724년 강희제는 서양인의 중국 선교를 전면 금지했다. 융정(雍正), 건륭(乾隆), 가경(嘉慶) 시대를 거쳐 백 년이 지났지만, 금교(禁教) 법령은 계속하여 이어졌다. 그 때 상인 외 외국인은 마카오 체류를 허락하지 않았고, 외국인들과 연결하는 중국인들도 엄히 징계했다. 중국 개신교 첫 선교사인 로버트 모리슨(Robert Morrison)은 중국에 와서 영국 동인도회사의 통역사로 취직하여, 광저우(廣州) 13행과 마카오를 오가며 성경 번역과 중영사전을 편찬하면서 열악한 환경에서 사역을 감당했다.

그러나 1840년 아편전쟁이 발발 이후, 서양 제국이 강압적으로 맺은 일련의 불평등

14) 위의 책, 283쪽.

조약을 통해 중국 선교의 문은 서서히 열리기 시작했다. 서양과 중국의 협상과정에 중국 사정에 밝은 서양 선교사들은 통역관 이상의 역할을 하면서 선교에 유리한 조건들을 관철시켰다. 난징조약(南京條約) 체결 이후 미국도 중국과 망하조약(望夏條約)을 강요하게 되는데, 그 때 중국으로 온 미국의 첫 선교사들인 파커(Peter Parker, 伯駕)와 프리지먼(Elijah Coleman Bridgman, 裨治文)이 사절단의 중국어 통역 및 비서를 맡는다. 이들 선교사들은 중국은 국가 간 평등의 원칙을 지켜야 하기에 영국과 맺은 남경조약과 같은 조건으로 미국과 망하(望廈)조약을 맺어야 한다고 설득한다. 미국의 중국 협상 대표를 맡고 있던 쿠싱(Caleb Cushing, 顧盛)은 후일에 “파커와 브리지먼은 단순한 통역관이 아니라 자문역할을 하였고, 이는 그들이 중국에서 장기간 거주하면서 중국의 진상을 잘 알기에 가능했다”¹⁵⁾고 했다. 그리고 선교사들은 중국과 치외법권(治外法權)을 맺을 것을 적극 제안했는데, 그것은 “국제법의 각종 규칙과 관례는 기독교 국가 간에 가능하고 중국은 기독교 국가에 속하지 않기에, 서양 국가의 국민이 죄를 범하면 중국 정부가 치죄하게 해서는 안 된다”¹⁶⁾는 것이다. 그들의 치외법권의 이론적 기초는 중국과 서양과 다르기에, 중국은 일정한 기간 감독을 받고, 기독교로 귀의한 후에야 국제 무대에서 다른 나라들과 동등한 지위를 누릴 수 있다는 것이었다.

결국 미국은 영국의 난징조약에 준하는 망하조약을 체결하고, 영사재판권(領事裁判權)에 관해서는 영국과의 조약보다 더 상세하게 하고, 12년 뒤에는 조약을 다시 개정할 수 있다는 조항을 넣는 등 영국 이상의 특권을 얻었다. 이러한 조항들에 대한 정교한 설계는 서양 선교사들이 중국 실정을 깊이 있게 알고 있었기에 가능했다. 결과적으로 중국 선교의 문은 열리게 되었다. 중국과 미국의 첫 정치적 대결의 장에서 선교사 파커와 브리지먼의 학식이 크게 역할을 한 셈이다. 그 후 맺어진 일련의 불평등조약을 통하여, 서구 열강들은 경제·정치·문화·영토 면에서 중국을 침략하고 서구 자본주의의 종속 시장으로서 재편하기에 이른다.

비록 아편전쟁을 통해 조약을 체결했지만, 서양 국가들은 중국에서 자기들의 이익을 계획대로 달성하지 못하자, 조약의 기한이 되는 12년 후인 약 1850년대에 재협상을 요구했다. 청정부가 거부하자 다시 제2차 아편전쟁을 일으켜 천진과 북경을 공격하여 천진조약과 북경조약(北京條約)을 체결하게 된다. 이번에도 선교사들의 활약이 크게 돋보였다. 미국 선교사 윌리엄(S. W. Williams, 衛三畏)과 마틴(W. A. P. Martin, 丁韪良)은 청나라 대표를 만나 설득했다.

15) 黃超, 「美國對華宗教滲透新模式及其意識形態演變」, <http://theory.people.com.cn/GB/49150/49152/17191295.html>

16) 위의 글.

“개신교나 천주교는 모두 사람들을 선으로 인도하고 서로 존중하고 사랑할 것을 가르치기에, 기독교를 전파하더라도 다른 사람에게 해를 끼치지 않을 경우 신앙의 문제로 인해 간섭하거나 박해를 해서는 안 된다. 미국인이던지 아니면 기독교로 개종한 중국인이던지 모두 종교 활동과 기독교 신앙을 전파할 자유를 가져야 한다.”¹⁷⁾

중미 천진조약(天津條約) 종교관용(宗教寬容) 조항에는 “예수 그리스도 거룩한 종교, 천주교로도 하는데, 이들은 사람들에게 선을 권장하고, 다른 이에게서 받고자 하는 대로 다른 이에게 베푸는 자들로, 이후로 자기 본분에 맞게 선교하고 배우는 자들에게는 동정하고 보호하되 멸시하거나 모욕해서는 안 된다. 교회규례에 맞게 선교하는 자들에게 다른 사람은 방해해서는 안 된다”¹⁸⁾고 적혀있다.

천진조약 이후 미국의 중국 첫 선교사 프리지먼(裨治文)은 선교사들을 상해에 초청하여, 종교 관용조례 체결을 축하했다. 이에 대해 미국 선교사이자 역사학자인 라토렛(K. S. Latourette, 賴德烈)은 다르게 평가했다.

“이 조약은 선교사들뿐만 아니라, 중국 성도들도 외국의 보호 하에 두어, 중국인들의 입교에 일정한 보장을 해 준 것으로, 교회의 성장에 중요한 요소가 되었다. 그러나 이것의 부작용은 중국성도들이 중국 정부의 관할을 벗어나게 하고, 교회 단체가 전국 각지에서 외국의 보호를 받게 되는 ‘나라 안의 나라’(国中之国)가 되도록 했다. 이후 거의 모든 안건들은 불신자가 신자를 핍박한 것으로 하고, 외국 공사가 중국 내정을 간섭할 여지를 열어두었다. 그리고 적지 않은 중국인들은 강한 외국세력에 의지하기 위해 회개한 척하고 교회에 가입했다. 그리고 적지 않은 선교사들이 외국의 보호를 명의로 중국인들을 입교시켰다. 그리하여 관용조항은 기독교의 명의를 실추시키는 면이 있었다. 교회는 서양 제국주의 동반자가 된 책임을 벗을 수 없게 되었다.”

라토렛(K. S. Latourette)은 “선교사가 중국 역사에서의 갖는 의미”라는 글에서도 “중국에서 가장 잘 쓰고, 최종적인 역사는 중국인들에게 의해 쓰여 질 것이다. 그들은 그들의 언어를 알고, 자기 민중의 영혼을 이해하고, 그 어떤 외국인들의 나라 사랑도 넘어서기 때문이다.”¹⁹⁾라고 했다.

서양 기독교는 이처럼 중국에서 한 편으로는 사랑과 우애와 중생구원을 이야기했지

17) 같은 글.

18) 丁晚霞, 「衛三畏与早期中美外交(1855-1876)」, <http://www.doc88.com/p-1106338696467.html>

19) 黃超의 앞의 글.

만, 다른 한 편으로는 침략전쟁을 찬양하고 지지하면서 선교사들의 포교 활동이 강한 정치적 색채를 띠게 만들었다. 1858년 10월 2일자 뉴욕 타임즈에 의하면, 어느 미국 외교관은 “지금 선교사들은 이미 세계적으로 하나의 세력을 이루고 있다. 일부 정치가들도 선교사들은 하나의 매개로 그들을 통해 서양의 의지가 중국에 작용할 수 있다고 확신한다.”고 했다. 그래서 “한 명의 선교사가 한 개 대대의 군에 필적한다.”는 말이 돌 정도였다.

아편전쟁 이후, 서양 선교사들은 중국에서 문화 충돌을 겪기도 했지만, 중국인들과의 이익충돌도 수시로 발생시켰다. 중국의 주권이 불평등 조약과 치외법권의 제약을 받으면서, 중국의 사법체계는 서양인들에게 거의 작동하지 못하여, 서양인들과의 충돌로부터 중국 백성들은 정부의 보호를 받을 수 없기에 불만은 더욱 고조되었다. 그리하여 도처에서 서양 선교사들과 교회와 지역 주민들 간의 충돌이 일어났다. 이때 반기독교적 정서는 문화적 차이도 있었지만 침략에 의한 정치적 대립이 더 주요하게 작용했다고 볼 수 있다.

제2차 아편전쟁으로 천진조약과 북경조약이 체결된 이후, 중국인들의 반기독교 정서는 더욱 고조되기 시작했다. 북경조약 이전에는 서양 선교사들의 중국 내재 선교가 이루어졌어도 법의 보호를 받을 수는 없었다. 중국 백성들과 관리들의 반대에 부딪쳐 곳곳에서 크고 작은 “교안”(教案)들이 발생했지만 그 성격이나 규모면에서 아주 제한돼 있었다. 그러나 북경조약이 체결된 이후 서양 선교사들은 중국 각지에 자유롭게 포교할 수 있는 특권을 얻게 되었고 중국 사회에 큰 파장을 가져왔다. 결국 중국 백성들과 관리들의 더욱 강한 저항에 부딪히게 되었고 결국 그것이 의화단 운동으로 발전하면서 중국 교회와 선교에 큰 타격을 주었다. 그때 중국 황허(黃河) 이북의 교회, 병원, 학교, 선교사들의 거처는 거의 다 파괴당했다.

의화단 운동에 대한 보복으로 1900년에 8국 연합군이 북경을 침공하여 신축조약(辛丑條約)을 체결한다. 청 정부는 백은 4억 5천만 냥을 배상하고, 반제국주의에 관여한 관원과 백성들을 징계하고, 외국 군대가 대사관 지역과 북경에서 천진으로 가는 길 연안에 주둔하는 것을 허락하게 되었다. 결국 청 정부는 ‘서양인들의 괴뢰 조정(朝廷)’으로 전락되고 더 이상 개혁의 힘을 잃어 버렸다. 그 후로 조세 반대 운동, 러시아 반대 운동과 미국 제품 반대운동, 그리고 반기독교 운동, 주권 회복 운동 등등 각양각색의 청 정부를 반대하는 운동들이 일어나면서 중국의 역사는 새로운 단계로 진입하게 되었다.

어떤 종교, 어떤 신앙, 어떤 사상이든, 그것이 만약 정치적 힘에 의존하여 전파되고 유지된다면, 그것 자체로서의 생명력을 잃게 된다. 왜냐하면 어떤 식민 침략 활동도 결코 인정될 수 없기 때문이다. 그것이 시대적인 제약에 의해 이루어졌다는 설명은 있

을 수 있으나, 기독교 선교가 제국주의 침략을 동조하고 지지하였다고 하면 ‘제국주의 앞잡이’이라는 역사의 오명에서 자유로울 수 없다. 아편전쟁 이후 서양선교사들은 서양 상인과 정치인들과 공동으로 필요로 하는 중국의 문호를 개방하기 위해, 다양한 방식으로 서양 열강의 중국 정책과 경제 관계에 휘말리게 되고, 심지어 정치적 강압과 군사 행동에까지 동조 및 참여하게 되었다. 이로 인해 그들은 자신의 선교사로서의 신분을 애매모호하게 만들었다.

2. 소통: 선교사들의 문화적 정치적 공조 강화

역사적 한계 속에서도 선교사들의 중국 문화와 정치와의 소통의 노력은 끊이지 않았다. 여기서는 미국 감리교 중국선교사 린러즈(Young John Allen, 林樂知)를 중심으로 선교사와 중국 문화와 정치적 소통을 살펴보고자 한다.

린러즈 부부는 1860년 6월 중국 상해에 왔는데, 당시 중국은 다사다난의 시대였다. 북방에서는 제2차 아편전쟁으로 영불 연합군이 북경에 진입했고, 쉐청(咸丰, 1851~1861) 황제는 열하(熱河)로 도망가고, 중국 남쪽에서는 태평군(太平軍)이 강남을 휩쓸고 있었고, 수많은 백성들은 유리결식의 나날을 보내고 있었다. 그는 “어떻게 하면 중국문화에 더 잘 적응하고 기독교가 중국에서 더 효과적으로 전파할 수 있을 것인가”를 고민하면서 빠르게 길을 찾았다.

그는 사농병상(士農兵商) 4부류 중국인들 가운데 사(士)가 선두주자로, 사(士)를 집중 공략하면 중국 문화와 사회를 정복할 수 있다고 생각했다. 그리하여 그는 19세기 60-70년대에 사(士)와 관(官)과 교류하고 친분을 쌓는다. 거기에는 펑귀이펑(馮桂芬), 리홍장(李鴻章), 장즈둥(張之洞)과 같은 중국 최상류층의 인사들도 많았다. 이들은 사상이 개방되고 새로운 것을 찾고 있었기에, 린러즈의 박학한 서학 지식에 매료되었다.

문화적 소통:

린러즈의 선교방식은, 선교사들은 중국사회에 대한 이해를 깊이 하여 중국문화의 특징에 맞게 중국을 개조해야 하며, 기독교 교리와 중국에서 주도적 위치를 점하고 있는 유가문화와 결합하여, 기독교 문화가 점차 중국 유가문화를 대체하도록 하고, 서양의 선진적인 과학 기술을 수단으로 학교, 병원, 신문(잡지)을 만들어 중국인들의 소질을 높여 주고, 더 많은 중국인들이 복음을 받아들이게 하는 것이었다. 린러즈는 1868년부터 「교회신보」를 창간하여 “소변명교론”(消變明教論)이란 제목의 장문을 5기에 걸쳐 연재했다. 그것은 기독교의 교의와 유가 사상을 결합시킨 내용이었다. 그는 예수의 마

음과 공자와 맹자의 도는 다른 것이 아니며, 유가와 기독교의 기본적인 가르침도 다르지 않다고 말했다.²⁰⁾ 린러즈는 서양 문화와 지식을 전파하여 중국 지식인들의 지식 구조와 사유 방식을 바꾸는 일에도 힘썼다. 그는 상해에 미국식 학당을 만들어 서구의 과학과 문화 지식을 전파하면서 서구화된 중국 인재를 양성하였고, 신문을 발행하여 기독교와 서양 문화 전파에도 힘썼다.

정치적 소통:

린러즈가 「만국공보」(萬國公報)를 발행되던 시기는 중국사회가 급속하게 변화하던 시기였다. 그는 그 당시에 진행되고 있던 양무운동(洋務運動)에 영향을 발휘하기 위해서, 1868년부터 발간하던 「교회신보」(教會新報)를 1874년 9월부터는 「만국공보」로 이름을 바꾸었고, 시사와 시정평론 등 서학전파를 위주로 하는 신문으로 바꾸었다. 그는 양무운동이 중국을 서양화 할 수 있는 좋은 기회라고 생각했고 신문의 독자층을 형성하는 데에도 좋은 기회라고 생각했다. 그 당시 양무운동은 19세기 60년대부터 90년대까지, 근 30년간 진행된 근대화 산업화 운동으로 외교, 광산, 교통, 통신, 교육 등 분야에서 광범위하게 이루어졌다. 양무운동을 주도하던 관료들은 물론 양무운동의 중추였던 총리아문(總理衙門)도 일상 중에 모두 「만국공보」를 통해 중국과 외국의 소식을 접했다. 심지어 양무운동을 반대했던 그 당시 보수 관료들도 상대방을 알기 위해 이 신문을 읽었다고 한다. 비록 「만국공보」가 서구적 문화와 지식을 전파했지만 그 당시 중국의 시대적 변화의 요구에 부응하였고 특히 「만국공보」가 제시한 구체적인 방법과 목표도 중국의 시대 발전에 부합하는 것들이어서 중국인들의 호응을 얻었다. 「만국공보」는 양무운동에 대한 보도와 해석을 통하여 사람들이 양무운동에 갖는 의혹과 오해도 해소해 주고, 양무운동을 새롭게 이해시키는 긍정적인 역할을 하였다. 그래서 총리아문 대신들도 “「만국공보」는 중화제일 신문이다”라고 했다. 뿐만 아니라 「만국공보」를 통하여 일반 지식인들도 국가대사(國家大事)를 접하게 되어 나라 정치와 의정에 관심을 갖게 되었다. 중국 역사에서 볼 수 없었던 ‘진풍경’이 만들어졌던 것이다.²¹⁾

1894년 청일전쟁에서 중국이 크게 패하면서, 중국 지식인들이 위기의식이 고조되었고 새로운 변법 자강운동(戊戌變法)이 추진되었다. 알렌은 새로운 시대적 필요에 맞추어, 「만국공보」에 중국이 일본에 패배하게 된 원인을 분석하여 실었다. 일본은 철도, 전선, 우전, 광산개발, 통상뿐만 아니라 서양의 법과 입법원(국회)과 공민 선거 등 제

20) Adrian A. Bennett, 金瑩 譯, 『傳教士新聞工作者在中國：林樂知和他的雜誌(1860—1883)』(Missionary Journalist in China: Yong J. Allen and His Magazines, 1860—1883)(南寧：廣西師範大學出版社, 2014), 121面.

21) 위의 책, 168-169面.

도적 차원에서조차 배웠으나 중국은 과학과 공업에만 치우치면서 서양의 근본이 되는 제도를 배우지 않았다고 했다. 그러면서 그는 중국도 변법을 시행해야 한다고 주장했다. 그러나 아직 서양 언어와 서양에 대한 경험이 없었던 중국인들에게 서양에 관한 지식을 얻을 수 있었던 루트는 많지 않았다. 서양 선교사들의 번역 서적과 신문이 중요한 정보원이 될 수밖에 없었다. 그 당시 중국 변법 유신파들에게 영향력을 끼친 선교사들로는 리티머타이(Timothy Richard, 李提摩太), 린러즈(林樂知), 리썸마이(Gilbert Reid, 李佳白), 화즈안(Ernst Faber, 花之安) 등이 있는데, 이들은 모두 「만국공보」를 통하여 변법의 목소리를 내면서, 중국의 유신운동에 힘을 실어주었다. Kang Youwei(康有爲), Liang Qichao(梁啟超), Tan Songtong(譚嗣同) 등 유신변법을 주도한 인물들도 교사들의 영향을 크게 받았다. 1895년 Kang Youwei가 광저우 강학회(強學會)에서, “서학을 열람하기를 즐겨, 상하이 광학회(廣學會)에서 출판된 책과 신문들은 거의 모두 구매했다.”고 했을 정도였다. 1895년에 Kang Youwei가 황제에게 올렸던 상소문(奏折)들 중, 변법에 관한 이론과 부국 양민의 법에 관한 내용은 리티머타이(李提摩太)의 “열국의 백성을 다스리는 방법들”(列國治民諸法)이란 글의 재 진술에 가까웠다고 한다.

심지어 광쑤(光緒) 황제도 「만국공보」를 자주 읽었다. 광쑤 황제가 광학회에서 구입한 책만 89여 종류였다. Liang Qichao의 서학 목록에 광학회(廣學會) 서적이 22여 종류가 있었고, 그 중에 최고로 리티머타이의 『서양역사개관』(泰西新史概覽)과 린러즈의 「만국공보」를 꼽았다. 이처럼 「만국공보」는 중국 초기 서양화하는 과정 중에 중요한 역할을 담당했으며, 만국공보의 여정이 곧 중국 학계 개방의 여정이었다고 말할 수 있을 정도다. 1898년에 「만국공보」는 발행 부수가 3.8만부로, 그 당시 가장 큰 발행부수를 가졌던 「스우바오」(時務報)를 훨씬 앞돌았다. 단연 그 당시 중국의 개혁사상에 가장 큰 영향을 미친 신문은 린러즈의 「만국공보」였다 할 수 있다.

3. 문명소통에 있어서의 린러즈의 기여와 한계

린러즈는 중국 지식인들을 가까이하고 이성적으로 유가 사상을 비판하는 것을 자신의 목표로 삼았다. 그러나 그는 그 목표를 달성하기 전에 기독교에 대한 자아 반성이 우선시되어야 한다고 생각했다. 특히 그는 기독교 교리를 단순한 교리나 교조로 이해하기보다는 기독교의 가르침을 광의적으로 해석하기 시작했다.²²⁾ 그는 기독교가 지금까지 하나님과 인간, 인간과 인간의 관계를 중심으로 전개되었는데 사실 그것은 너무

22) 위의 책, 121면.

협소한 생각으로 기독교에 대한 이해가 확장되어야 한다고 천명했다. 그는 기독교의 위 두 가지 관계 외에 인간과 자연의 관계를 추가해야 한다고 했다. 기독교는 하나님과 사람을 연결하는 종교성, 사람과 사람의 관계를 규범화하는 도덕성과 사물의 특성과 용도를 이해하는 과학성으로 구성되어야 한다고 했다. 그리하여 기독교는 포괄적인 사상체계를 이루고, ‘완전한 사람’(完整的人)이 되는 것을 목표로 하여 모든 관계들을 소화해 낼 수 있어야 한다고 말했다. 이런 면에서 기독교가 유일무이하며, 유일한 진리라고 했다. 이러한 기독교가 되어야 서양의 지식과 물질적 자원들도 모두 포괄할 수 있고, 중국의 필요도 모두 해결해줄 수 있다고 말했다.²³⁾ 그는 선교사들에게 파편적이고 분열된 기독교를 전파하지 말고, 모든 면에서 완전한 핵심을 잃지 않은 기독교를 전파해야 한다고 호소했다.²⁴⁾

그는 유가와 기독교는 같은 목표를 가지고 서로 배척하지 않는다고 했다. 그러나 유가는 부분적인 진리를 가르치고, 기독교는 사람과 사람의 관계, 사람과 세계의 관계, 사람과 하나님의 관계 즉 인륜, 물륜, 천륜 등 3륜을 포괄적으로 다룬다는 면에서 차원이 다르다고 했다. 린러즈의 이런 견해는 그 당시 중국에 있던 서양 선교사들 특히 리티머타이(Timothy Richard, 李提摩太), 화즈안(Ernst Faber, 花之安), 딩웨이량(W. Martin, 丁韋良), 웨이랜천(A. Williamson, 韋廉臣), 아이웨쎈(Joseph Edkins, 艾約瑟) 등의 지지를 받았다. 1879년 여름, 화즈안도 중국의 교육문제를 논하는 “속교화론”(續教化論)이라는 한편의 문장을 발표했다. 거기서 그는 종교, 교육 그리고 과학의 관계를 다루었는데, 교육의 핵심은 사람의 세 가지 관계 - 신인관계, 인간관계, 인간과 자연의 관계 - 를 중심으로 이루어져야 한다는 것이었다. 그는 교육은 국가 존속의 관건으로 사람들은 종교 법칙(天理), 도덕 법칙(人理), 자연 법칙(物理)을 교육받아야 한다고 지적했다.²⁵⁾ 그는 어떤 나라들은 교육의 근본을 발견했지만, 어떤 나라들은 그 일부만 가지고 있다고 말했다. 그는 유가와 기독교가 비슷하지만, 다른 점이라면 기독교는 사람들의 사상을 해방하지만, 유교는 사람들의 사상을 속박한다고 말했다. 그는 천리(天理), 인리(人理), 물리(物理) 삼리(三理)의 교육을 하여야 하며 그 중 한 가지라도 부족하면 그것은 온전한 교육이 되지 못한다고 강조했다. 그는 중국인들이 천리(天理), 인리(人理), 물리(物理)를 진정으로 이해할 때라야만, 강성한 나라를 이룰 수 있다고 했다.²⁶⁾

린러즈는 한 걸음 더 나아가 유가가 하나님을 공경하지 않음으로 인해, 참 도를 떠

23) 위의 책, 53面.

24) 위의 책, 121面.

25) 위의 책, 186面.

26) 위의 책, 179面.

나게 되었다고 지적한다. 그 당시 중국사회에 있던 악습들, 물신 숭배, 도적질 등은 바로 이런 참 도를 떠나 있기 때문이라고 천명했다. “도를 얻으면 살고, 도를 잃으면 망한다(得道則存, 失道則亡)”. 오직 하나님을 받아들이고 예수의 말씀의 도를 마음에 두고 한 순간도 도를 떠나지 않도록 해야 한다는 것이 그의 주장이다. 린러즈가 유가에 취한 기본 태도는 “존동구이”(存同求異)였다. 존동(存同)은 기독교 관점에서도 볼 때도, 유가에 정당성이 있는 부분들에 대해서는 그것을 인정하고 그것을 토대로 기독교의 가르침을 설명하고, 구이(求異)는 기독교 관점에서 유가가 부족한 부분들을 짚고 넘어가면서 기독교에 대한 이해에 이르도록 하는 방식이다. 린러즈도 중국 전통 문화에 하나님에 대한 기억이 어렴풋하게 남아 있는 것을 인정하며, 그러나 중국인들이 마음이 열리지 않아, 하나님의 계시를 온전히 깨닫지 못한다고 했다. 유가의 문제는 “온전하지 않은데 있다”(缺而不全)고 했다. 그는 천륜, 인륜, 물륜 등 3가지 관계가 모두 갖추어져야 하는 바 그 가운데 제일은 천륜이라고 말한다. 그러나 유가에는 ‘인륜의 도’(人倫之道)만 강조되어 있고, “윗 것은 부족하고, 아래 것은 소홀 하는”(上交誤, 下交疏)하는 오류를 범하고 있다고 비판했다.²⁷⁾

린러즈의 이 같은 폭넓은 안목과 이해로, 그 당시 급변하는 중국의 변화를 이해하고 선도할 수 있었다. 특히 중국 양무운동과 유신변법 운동의 선구자들에게 직접적인 영향을 미치면서 중국 근대사에 커다란 족적을 남겼다. 기독교 복음을 중국의 현실과 실제 상황에 부합하는 방식으로 전파함으로써 그 시대 국가와 민족이 나아갈 방향을 찾는 중국 지식인들에게 설득력 있게 다가갔다. 중국 근대 사학가였던 요우쑹링(姚松齡) 선생은 린러즈는 중국 유신변법 운동에 큰 영향력을 끼친 몇 명의 외국인 가운데 한 사람이었다고 평가했다.²⁸⁾

그러나 린러즈의 한계는 그 후 좀 더 급진적으로 진행되었던 신해혁명(辛亥革命)에 대해서는 제대로 이해할 수 없었고, 서양 제국주의에 대한 저항으로 일어났던 의화단 운동(義和團運動)에 대해서 이해할 수 없었다는 것이다. 중국 사회의 급진적 변화의 움직임과 중국인들의 마음 깊은 속에 있던 서구에 대한 저항 의식을 정확히 파악하지 못했음 의미한다. 그는 1922년에 ‘서구화된’ 중국 지식인들에 의해 일어난 반기독교운동(非基督教運動)에 대해서도 예견할 수 없었다.

27) 같은 책, 179面.

28) 姚松齡, 『影響我國維新的几个外國人』(台北: 傳記文學出版社, 1971), 115-120面.

VI. 나오는 말

지난 근 200년 간의 동서양 문명의 충돌 가운데, 특히 제국주의와 자본 축적의 구도 속에서, 기독교는 역사적 한계성을 갖지만 동서양 문명의 소통과 연대에 큰 기여를 했다. 미국의 중국학 학자 먼젤로(Mungello, 孟德衛)는 기독교 선교사들의 복음에 대한 열정이 중국의 문화를 서양에 전달하고, 서양의 문화를 중국에 전파하면서, 동서양 두 위대한 문명의 만남을 이루었다고 했다. 선교 사역은 협의적 복음의 전파가 아니라 문명과 문명 간의 대화로 이어진 셈이다.²⁹⁾ 역사를 통해 우리는 동서 문명의 대화와 소통 면에서 기독교의 역할을 다시 확인하게 되었다.

우리는 역사적 경험에 기초하여 기독교가 가졌던 한계성을 지적하지 않을 수 없다. 기독교가 갖는 배타적 태도도 문제였지만 기독교 신학이 동서양의 사유 방식의 차이를 극복하지 못했다는 것이다. 그것은 복음의 본질에서 발생한 차이보다도 그 복음을 담아내는 문화와 사유방식의 차이에서 비롯된 것이 많았다. 마태오 리치의 신유학자들과의 대화에서 우리는 이를 확인할 수 있었다. 그에 비해 린러즈는 기독교 자체에 대한 새로운 이해를 통하여 다시 중국의 상황 속으로 들어와 복음의 기능을 잘 감당하려 했다는 점에서, 리치보다는 신학 방법론 면에서 앞섰다고 평가한다.

중국 기독교 선교의 역사를 통해 아시아인인 우리에게 제기하는 신학적 과제는 무엇일까?

우선, 우리는 동서양의 정신적 기질과 정서와 사유 방식의 차이와 가치를 인정해야 한다. 그것은 다름이지, 맞고 틀림이 아니다. 그런 의미에서 동서양 사유방식은 서로 배척할 것이 아니라 서로 보완하는 입장을 취해야 한다. 그러나 서로 다른 동서양 문명과 사유방식을 연결하기 위해서는 더 큰 사상 체계가 필요하다. 나는 기독교가 갖는 초월적 차원과 포괄적 차원이 동서양 문명의 성과를 내재화하면서 상호간에 소통과 융합을 이룰 수 있는 가치와 사상의 틀을 제공할 수 있다고 생각한다. 기독교 진리성은 모든 것을 상대화 하면서 비신화화 할 수 있다. 상대화는 모든 신성화를 반대하면서도 모든 악마화도 반대한다. 그러므로 모든 것은 기독교 사상 안에서 자신의 상대적 위치를 찾고 거기서 서로를 만날 수 있다고 생각한다.

두 번째로, 우리는 보편성에 대해 새롭게 이해를 할 필요가 있다. 지금까지 보편성을 서구가 독점하다시피 하면서, 보편성을 이성적 추상으로 이해하여, 모든 것을 이성으로 통일하려는 “높은 보편성”을 강조해 왔다면, 중국은 서로 다른 사상과 문화 간

29) 孟德衛, 『1500-1800: 中西方的偉大相遇』(北京: 新星出版社, 2007), 60面.

에 상호 소통하면서 공존하는 “소통적 보편성”을 추구해 왔다. “유·불·선이 하나다.”고 할 때, 어느 하나가 다른 하나의 기준이 되는 것이 아니라, 다원 일체적으로 서로의 다름을 인정하면서 공존하는 능력을 일컫는다. 서로에게 영향을 주고, 서로를 인정하고, 서로의 발전에 기여하는 ‘통성’(通性)이 바로 아시아적 ‘보편성’ 이해다. 유아독존적으로 “군림하는 보편성”이 아니라 각자를 더욱 각자가 되게 하는 “살려주는 보편성”으로 나아가야 한다. 이를 위해서는 건전한 상호 비판과 경쟁도 필요할 것이다.

오늘에 와서 서구 기독교는 쇠퇴해 가고 있다. 중국 기독교는 현재 자체적 신학과 체제를 갖추는 것을 목표로 하고 있다. 한국 기독교도 새로운 시대적 도전에 직면하여 신학을 재고할 시점에 와 있다고 생각된다. 이에 즈음하여 우리는 동서 문명을 상호 융합하며(中西合璧) 새로운 보편성을 추구하는 신학을 정립해야 하는 사명을 가진다. 20세기 전반에 중국의 저명한 신학자였던 우레이훤(吳雷川)은 동양의 기독교는 서양의 국가주의가 아닌 동양의 세계주의, 서양의 현실주의가 아닌 동양의 미래주의, 서양의 경쟁주의가 아닌 동양의 평화주의, 서양의 학설주의가 아닌 동양의 실천주의로 나아가야 한다고 역설했다. 이제 우리는 아시아적 보편성에 기초한 “서구 신학을 넘어선 아시아 신학”을 전개함으로써 동서 문명의 대화와 협력의 새로운 시대를 열어가야 한다고 생각한다.

동서 문명의 비교적 차원에서, 기독교에 대한 아시아적 안목을 찾는 노력은 기독교 교육에도 반영되어야 할 것이다. 서양으로부터 일방적으로 신학을 전수받는 입지에서, 아시아적 입장에서 성찰하고 새롭게 구성하는 작업으로 나아갈 필요가 대두된다. 이는 지식 전수에서 지식 창출이라는 교육의 시대적 변화와도 일맥상통하는 면이 있다.

참고문헌

김선희, 『마테오 리치와 주희, 그리고 정약용』, 서울: 심산출판사, 2012.

마테오 리치 저, 송영배 역, 『천주실의』, 서울: 서울대학교출판문화원, 2010.

Bennett, Adrian. A., 金莹 譯, 『傳教士新聞工作者在中國：林樂知和他的雜誌(1860-1883)』 (Missionary Journalist in China: Yong J. Allen and His Magazines, 1860-1883), 南寧: 廣西師範大學出版社, 2014.

利奇溫, 『十八世紀歐洲與中國的接觸』, 北京: 商務印書館, 1962.

孟德衛, 『1500-1800: 中西方的偉大相遇』, 北京: 新星出版社, 2007.

北平故宮博物院編, 『康熙与羅馬使節關係文書』第十四通, 北京: 故宮博物院, 1932.

姚松齡, 『影響我國維新的几个外國人』, 台北: 傳記文學出版社, 1971.

吳雷川, 『基督教与中國文化』, 北京: 商務印書館, 2015.

杜文凱, 『清代西人見聞錄』, 北京: 中國人民大學出版社, 1985.

董叢林, 『龍与上帝: 基督教与中國傳統文化』,

<http://ishare.iask.sina.com.cn/f/4849125.html>

黃超, 「美國對華宗教滲透新模式及其意識形態演變」,

<http://www.wenku365.com/p-21819221.html>

丁晚霞, 「衛三畏与早期中美外交(1855-1876)」,

<http://www.doc88.com/p-1106338696467.html>

원고접수일: 2019년 6월 15일 심사일: 2019년 7월 10일 게재확정일: 2019년 7월 20일

연구자 소개: 오동일

① 전공: 기독교 윤리학, 중국 신학 / 소속과 직위: 장로회신학대학교 교양학과 교수

② 관심영역: 중국 신학

③ 주요논저: 『중국어신학 연구』, 『Diverse and Creative Voices』(공저), 『共同增長』(역서), 『荒漠樂園』(역서) 등.

④ E-mail: 1748310547@qq.com

Abstract

Christianity and the Peace Between Eastern and Western World:
From the Perspective of the History of Christianity in China

Wu, Dongri

Liberal Arts Presbyterian University and Theological Seminary

In the midst of the conflicts of the East and the West over the last 200 years, Christianity has made a great contribution to the communication and solidarity of Eastern and Western civilizations, even within the limitations of history. Christian missionaries, with their passion for the gospel, introduced western civilization in China and conveyed Chinese culture to the West, leaving a great mark on the encounter of two great civilizations in the East and the West.

The purpose of this paper is to clarify both the contribution and limitations of Christianity in the dialogue and communication of East-West civilization through the history of Christianity in China. In addition to the cultural tension caused by the transcendence of Christianity itself, the author argues that Christian theology has failed to overcome the difference of thinking in the East and the West. It was not the difference in the nature of the gospel, but the difference between the culture and the way of thinking are contained in the gospel. The difference is not limited to the gap in conceptual understanding but is extended beyond the structural difference of thinking patterns between the East and the West, of which L. P. Althusser referred to as “epistemological break.”

In order to overcome the intellectual disconnections which were formed by the differences of the reasoning methods, this paper argues the importance of the new universality which can connect the difference of different ways of thinking of the East and the West. The author contends for “a horizontal universality”(communicability) that can connect different ideas and cultures. Rather than having one party becoming the standard of the other, the system itself should retain the ability to coexist in recognizing the differences of each other in a pluralistic way. In this way, the development of “Asian theology” can be actively pursued.

Key words: epistemological break, horizontal universality, the East and the West, Asian theology, Christianity