

후스(胡適)의 한대 유교 이해

— 중국 종교사의 관점에서

이 연 승*

<목 차>

1. 緒言
2. 漢代의 일반적 성격: '종교화'의 시대
 - 2.1 후스가 보는 漢代의 시대상
 - 2.2 漢代 사상 관련 기술에 나타나는 '儒家'와 '儒敎'의 용례
3. 漢代 儒敎의 사상적 토대: 齊學의 전개로서의 '新儒敎'
 - 3.1 齊學의 존재와 그 영향력의 발견
 - 3.2 齊學의 요소를 갖춘 新儒敎
4. 漢代 儒敎의 지위와 그 역할: 통일제국의 國敎
 - 4.1 漢代 유위적인 유자들의 활동: 국교화로의 여정
 - 4.2 통일 제국의 유교적 국가의례 체계
5. 結語

1. 緒言

후스(胡適, 1891-1962)¹⁾는 신문화 운동의 탁월한 기수로서, '孔家店打倒'의 기치를 들었던 인물로 알려져 왔다. 그가 '공가점타도'라는 말을 사용했던 것은 맞지만, 이는 《吳虞文錄》에 序文을 쓰면서 우위(吳虞)를 '공가점을 타도한 사천성의 노영웅(四川省只手打孔家店的老英雄)'이라고 칭찬할 때 사용했

* 서울대학교 인문대학 종교학과 부교수(anastasia@snu.ac.kr)

1) 이 글의 인명 표기는 辛亥革命 이후에 활동한 인물의 경우 처음 나올 때 한자를 괄호 안에 병기하고, 두 번째 이후에는 중국어 발음으로만 표기한다.

던 것으로, 후스가 아니라 우위에 대한 말이었다.²⁾ 또한 후스는 <공가점을 타도하려 하지 않았다>라는 문장에서 자신은 공자나 맹자에 대해서는 항상 존송했으며, 본질적으로 유가를 반대하는 사람이라고 할 수 없다는 뜻을 뚜렷이 밝혔다.³⁾ 그러나 그렇다고 해서 그가 유가를 비판하지 않았던 것은 아니다. 후스는 《中國哲學史大綱》⁴⁾—앞으로는 《大綱》이라고 약칭한다—에서 공자나 맹자·순자에 대하여 가치판단적인(normative) 태도가 아니라 서술적인(descriptive) 태도를 취했지만, 공문 제자의 학설을 설명하면서 유가의 일부 사상에 대하여 비판을 가했다.⁵⁾ 예컨대 그는 공자의 ‘효의 철학’이 공문 제자들에 의하여 ‘효의 종교’가 되어갔다고 비판하였으며,⁶⁾ 예란 본래 윤리의 명분을 규정하고, 인정을 절제하며 성정을 함양하고, 또 도덕적 습관을 양성하는 작용을 하는 것인데, 공문 제자들은 이를 극단으로 밀고나가 예의 진정한 의의를 잃고 형해화의 길로 치달았다고 지적하였다.⁷⁾ 그밖에 후스는 여러 단편적인 문장에서 유교에 대하여 혹독한 비판을 가하였는데, “오랜 기간에 걸쳐 발전했던 유교에 대한 나의 비판은 매우 엄하고 가혹하다”⁸⁾고 스스로 말할 정도였다. 후스는 공자와 맹자·순자를 유가의 위대한 哲人으로 긍정하고 존송했지만, 이들의 사상적 精髓를 제외하고 유교사의 전개에서 나타난 사상과 의례

2) 董德福, <胡適'反孔非儒'評議>, 《天津社會科學》, 1995年 第3期, 102쪽.

3) 胡適, <并不要打倒孔家店>, 《胡適全集》 第18卷, 424쪽.

4) 정확하게는 《中國哲學史大綱》(上卷)으로, 이 책은 1919년 2월 商務印書館에서 初版이 나왔고, 1930년에 이르기까지 모두 15판을 발행했다. 1931년에 萬有文庫에 들어갈 때 후스의 제의를 거쳐 《中國古代哲學史》라고 제목을 바꾸었고, 1958년 타이완 商務印書館에서 개정판을 발행할 때 후스는 정오표를 만들어 첨부하였다. 姜義華 主編, 《胡適學術文集》 上冊, 1쪽.

5) 후스는 공문 제자 중에 공자의 철학을 충분히 발휘하여 한층 발전시켜 나간 사람이 없었고, 맹자, 순경에 이르러 비로소 가치 있는 새로운 철학이 나왔다고 하였다. 《大綱》, 101쪽.

6) 후스는 《禮記》<祭儀>편에 실린 樂正子春의 효에 대한 언설, 부모님께 받은 것을 조금도 손상시키지 않기 위하여 전진공궁했던 증자의 이야기, 부모의 유체를 받들어 제사하기 위하여 감히 위험한 곳에 가지 못한다고 했던 王陽, 그밖에 삼년상 등의 예를 들었다. 《大綱》, 92-95쪽.

7) 《大綱》, 97-100쪽.

8) 胡適, <并不要打倒孔家店>, 《胡適全集》 第18卷, 424쪽. 전집의 정리자 선지(沈寂)의 설명에 따르면, 이 글은 《胡適口述自傳》에 실린 것으로서, 1950년 초판에 작성한 글이라고 한다.

등에 대해서는 비판적인 태도를 견지하였던 셈이다. 이는 귀신이니 영혼이니 하는 비가시적인 존재를 철저히 부정하고, 어떠한 종교적 신념이나 실천의 가치도 인정하지 않았던 후스의 일관된 무신론적 태도와 무관하지 않을 것이다.

《大綱》의 상권은 선진 시대에서 그쳤고 하권은 나오지 않았으나, 후스는 1919년에서 1937년까지 북경대학에서 여러 차례 중고철학사와 근세철학사를 강의하였는데, 그 중에서도 중고철학사를 더 여러 번 강의하였고⁹⁾, 이 시기에 발표된 논문과 저서 가운데 상당 부분은 중고철학사 연구에 관한 것이었다.¹⁰⁾ 그 가운데 본 논문에서 주목하고자 하는 것은 후스의 漢代 유교에 대한 연구로서, 이는 주로 《中國中古思想史長編》과 《中國中古思想小史》에 실려 있으며,¹¹⁾ 여기에서 볼 수 없는 연구 성과들도 2003년 安徽教育出版社에서 출간된 《胡適全集》 중의 여러 권에 분산되어 실려 있어 참고할 수 있다.¹²⁾

《中國中古思想史長編》과 《中國中古思想小史》—앞으로는 각각 《長編》과 《小史》라고 약칭한다—의 서명에서 알 수 있듯이, 후스는 ‘철학사’라는 말 대신 ‘사상사’라는 말을 사용하고 있는데, 그가 점차 ‘철학’이라는 말을 쓰지 않게 된 원인에 대하여 왕판선(王汎森)은 푸스넨(傅斯年)의 영향이 컸으며, 당시의 시대사조와도 관련이 있었을 것이라고 지적하였다.¹³⁾ 그런데 이는 단순히

9) 러우위리에(樓宇烈)에 따르면, 1919년, 1921년, 1922년에 中國中古哲學史를 강의하였고, 1931-1932년에는 중고사상사를 강의하면서 《中國中古思想史的提要》를 엮어서 북경대학에서 조판, 인쇄하였다. 마지막으로 1937년 강의에 대해서는 강의 내용이 기록되어 있지 않으나 漢代-唐代 사상사에 관한 내용이었으리라 짐작된다. 樓宇烈, <胡適的中古思想史研究述評>, 《現代學術史上的胡適》, 北京: 三聯書店, 1993, 46-48쪽.

10) 樓宇烈, <胡適的中古思想史研究述評>, 《現代學術史上的胡適》, 45쪽.

11) 《胡適全集》 중에서 해당 부분의 정리자인 장칭(章淸)에 따르면, 《中國中古思想史長編》은 1930년에 쓴 것이며, 후스는 매 장을 쓰고 나면 上海中國公學에서 油印하여 친구들에게 주어 비평하게 하였고, 후에 부분적으로 발표하여 여러 책에 나누어 실리게 되었다고 한다. 또, 《中國中古思想小史》는 후스가 1931-1932년에 북경대학에서 가르쳤을 때 써서 엮은 교재다. 이는 앞의 주해에서 말한 《中國中古思想史的提要》가 너무 간단하다고 생각하여 후에 다시 보완한 것이라고 한다. 이 글에서는 姜義華 主編, 《胡適學術文集》(上冊)에 실린 《中國中古思想史長編》과 《中國中古思想小史》를 자료로 사용할 것이다.

12) 예를 들면, 《胡適全集》 第3卷에 실린 <漢初儒道之爭>, 第8卷에 실린 <儒教在漢代被確立爲國教考> · <儒教的成立>(목차만 있음), <新儒教的成立> · <董仲舒的哲學> · <五行考> · <兩漢魏晉的思想趨勢> 등으로, 저작 연대가 불분명한 미간행 원고가 대부분이다.

철학(사)에서 사상(사)으로의 변화만을 의미하는 것이 아니라, 후스가 종교(사)를 비중 있게 다루지 않으면 안 된다고 여겼음을 나타내는 것으로 보인다. 《小史》의 第3講인 <통일제국 하의 종교>에서 후스는 “사상사는 종교사와 떼려야 뗄 수 없는데, 그 이유는 예로부터 철학사상은 대체로 모두 각 시대의 종교 신앙과 밀접한 관계가 있기 때문”이라고 하였다.¹⁴⁾ 또한 《小史》의 第7講 <중고시대 제1기의 終局>에서 후한 시대의 사상을 간략히 설명한 것을 끝으로 漢代 사상에 대한 서술을 마치고, 第8講 이하에서는 모두 불교에 관한 내용만을 다루고 있다.¹⁵⁾ 이런 사실만을 보아도 《大綱》에서 《長編》 및 《小史》로의 과정은 ‘철학사에서 사상사로’라는 평가만으로는 부족하며, 후스 자신이 자각하고 있었던 아니든 특히 漢代 사상, 그 중에서도 漢代 유교에 대한 서술은 종교사 연구의 관점에서 중요한 의미가 있는 성과를 보여주고 있다.

본 논문에서는 후스가 어떤 함의를 가지고 ‘儒家’와 ‘儒敎’ 및 ‘宗教’라는 용어를 사용하는지 염두에 두면서 그의 漢代 ‘儒敎’에 대한 이해를 살펴볼 것이다. 《長編》은 ‘漢代 思想史’라고 해도 좋을 만큼 漢代 사상, 특히 秦代로부터 前漢까지의 사상사만을 집중적으로 다루고 있으며, 유교에 대한 후스의 연구에서 漢代 유교 관련 연구가 차지하는 비중이 높은 편이다. 그러나 관건인 타일 수도 있겠지만, 《長編》에 서술되어 있는 후스의 漢代 思想에 연구는 아직 발견하지 못했다.¹⁶⁾ 본 논문에서는 후스의 漢代 유교에 대한 연구를 사상사를 넘

13) 왕판쥬(王汎森)은 푸스넨(傅斯年)이 1926년 8월 후스에게 보낸 편지에서 중국에는 ‘哲學’이 없고 오직 ‘方術’이 있을 뿐이라고 하였고, 또 영국에 가서 철학책을 보니 하나도 모르겠다고 하면서 오히려 만족스럽다고 하였는데, 후스는 1926년에 회신하면서 푸스넨의 견해에 완전히 동의하는 입장을 표명했다고 하면서 푸스넨의 영향을 지적하였다. 시대사조의 영향이란 1920-30년대 중국의 지식인들은 서구의 학계에 매우 민감한 상황이었는데, 1930년대 전후 서구에서는 점차 전통적 철학에 대하여 회의 내지 폐기의 주장이 생겨나고 있었고, 후스 역시 당시의 듀이의 실증주의나 비트겐슈타인의 논리실증주의 등을 비롯한 서구학계의 분위기를 민감하게 관찰하였으리라는 것이다. 王汎森, <從哲學史到思想史: 胡適的英文《中國思想史大綱》草稿>, 《四川大學學報(哲學社會科學版)》, 2017年第3期(總第210期), 7-8쪽.

14) 《小史》, 473쪽.

15) 후스는 불교가 중국에 전래되어 중국을 인도화했던 것 자체를 일대 불행이라고 했을 만큼 비판적인 입장이었으나, 이러한 평가의 시비를 떠나 중국사에서 중대한 현상이라는 것은 인정했던 것이다. 《胡適全集》 第18卷《胡適口述自傳》, 422쪽.

어서 일종의 문화사, 그 중에서도 중국종교사라는 관점에서 고찰하고자 한다. 2장에서 후스가 漢代를 어떻게 규정하고 있는지 살펴본 다음, 3장에서는 齊學의 전개로서의 漢代 유교의 사상적 측면을, 4장에서는 후스가 말하는 國敎로서의 漢代 유교의 양상을 살펴볼 것이다. 이로써 후스가 의도했던 아니든, 중국종교사에서 종교적 전통으로서 漢代 유교의 존재와 그 의미를 부각시켜준 성과를 평가해보려는 것이다.

2. 漢代의 일반적 성격: ‘종교화’의 시대

2.1 후스가 보는 漢代의 시대상

후스의 漢代 사상에 대한 이해의 기초는 이미 《大綱》의 마지막 편인 第12篇 <고대철학의 終局>에서 발견된다. 그 가운데 第3章 ‘고대철학의 中絶’에서 후스는 중국 고대철학의 종단을 선언하면서, 일반인들은 중국 고대철학이 중도에서 사라진 원인을 진시황의 분서와 갱유라는 두 사건으로 돌리지만, 그 진정한 원인은 ①莊子の <제물론>에서 보이는 회의주의적 철학 ②荀子나 韓非子에서 보이는 협의의 공리주의 ③荀子·韓非·李斯 등에서 보이는 전제적인 一尊主義, 마지막으로 ④方士와 迷信의 성행이라는 네 가지라고 지적한다.¹⁷⁾ 그 중에서 후스가 특히 비중 있게 다루는 것은 마지막 조항으로, 불과 몇 글자 안 되는 짙막한 기술 안에서 《長編》에서 전개되는 漢代 사상사와 漢代 유교에서 전개될 결정적인 단서들을 지적하고 있다. 첫째, 후스는 신화적

16) 후스의 漢代 사상사에 대한 연구는 단 한 편도 발견하지 못했지만, 라오스광(勞思光)의 漢代 사상에 대한 이해는 후스의 사고를 거의 그대로 계승한 것으로 보인다. 라오스광은 후스를 전혀 언급하지 않았으나 라오스광의 《中國哲學史》에서는 ‘漢代에 중국철학이 쇠락하였다’고 하면서 유학의 몰락과 도가사상의 와해를 주장하였다. 勞思光, 《新編中國哲學史》(二), 初版 1981年; 增訂五版 1990年, 臺北: 三民書局, 9-22쪽.

17) 《大綱》, 259쪽.

미신이 거의 없는 것이 중국의 고대철학이 갖는 하나의 특색이라고 하면서, 노장 계열의 천도관이 중국 자연철학의 중심적 관념을 이루었고, 유가의 공자와 순자도 그러한 관념의 영향을 받아서 미신적 정신을 이미 타파하였다고 하였다.¹⁸⁾ 둘째, 중국 고대에 유행하던 뿌리 깊은 종교와 미신이 모두 제거되지는 않았는데, 의지와 지각이 있고 상벌을 내릴 수 있는 천제에 대한 믿음, 천지·일월·산천 등을 제사하는 자연계의 힘에 대한 미신, 사람이 죽어도 지각이 있어서 화복을 줄 수 있으니 반드시 제사를 지내야 한다는 귀신에 대한 미신 등이 고대 중국의 국교였고 그 교주는 천자라는 것이다.¹⁹⁾ 셋째, 철학이 발생한 이후 종교와 미신은 타격을 받았지만 후에 또 몇 가지 원인으로 인하여 위세를 떨치게 되었으니, 묵가의 明鬼尊天主義·유가의 喪禮祭禮·전국시대에 발생한 神仙迷信·음양오행설·仙藥과 장생술 등의 미신이 뒤섞여 방사의 종교를 만들어냈다고 하였다.²⁰⁾ 후스는 전국 말에서 진시황 시기의 상황을 이와 같이 서술하면서 고대 철학의 중단을 선언하였다. 그러나 《大綱》을 출간할 때만 해도 후스는 이어서 중국철학사를 지속적으로 집필할 예정이었다. 그러나 1920-30년대 중고철학사 혹은 중고사상사라는 제목의 강의를 여러 차례 담당하면서, 漢代 이후에는 언급할 만한 철학이 거의 없다고 여기게 되었으며, 전반적인 사상계의 흐름을 ‘종교화’라고 파악했던 것으로 보인다.

후스는 《小史》에서 秦代로부터 北宋 眞宗 시대, 즉 기원전 220년부터 1020년의 약 1200년을 중국의 중고시대라고 한 다음, 중고사상의 특별한 색채를 세 가지 꼽았는데, 그 하나가 ‘사상의 종교화’라고 하면서 그 구체적인 내용으로 ①황로지학 ②漢 및 그 이후의 유가 ③도교 ④불교를 들었다.²¹⁾ 물론 이 내용이 모두 漢代에 국한된 것은 아니지만, ‘사상의 종교화’를 漢代로부터 현저하게 나타나는 성격이라고 본 것은 분명하다.

18) 《大綱》, 266-267쪽.

19) 《大綱》, 267쪽.

20) 《大綱》, 267-268쪽.

21) 《小史》, 470쪽; 후스는 《大綱》에서도 고대철학·중세철학·근세철학으로 시대구분을 했는데, 중세를 둘로 나누어 漢에서 끝까지를 중세 제1기, 동진 이후로부터 북송까지를 중세 제2기라고 하였다. 《大綱》, 12쪽.

2.2 漢代 사상 관련 기술에 나타나는 ‘儒家’와 ‘儒敎’의 옹례

“나는 열 한 두 살 때에 이미 무신론자가 되었다”²²⁾라고 했던 후스 자신의 회고를 문자 그대로 수용할 필요는 없겠지만, 그는 사마광의 《자치통감》 第136卷에서 范縝이 불교를 반대하는 취지로 썼던 <神滅論>을 읽고 ‘無鬼神’의 길로 들어섰다고 하였다.²³⁾ 아이러니한 것은 범진의 경우 神이 없다는 것이 아니라 形이 사라지면 神도 사라진다는 것으로, 후스가 말하는 무신론(atheism)과는 다른 맥락의 주장이다. 그럼에도 불구하고 그에게는 사마광이 인용한 <신멸론>의 문장이 뇌리의 무수한 귀신을 쫓아버렸을 뿐 아니라 부지불식간에 鬼도 神도 없다고 여기게끔 하는 막대한 영향력을 끼쳤다는 것이다.²⁴⁾ 이 말에서 짐작할 수 있듯이, 사실상 후스는 십대 이후로 그 어떤 종교적 현상이나 종교적 문화도 긍정적으로 평가하지도 않았고, 인간 삶의 궁극적인 질문과 맞닿아 있는 영역으로 진지하게 수용하지도 않았다. 중국의 민간종교 및 불교, 도교에 대한 연구를 하였으나 그는 역사학자의 객관적이고 비판적인 태도를 견지하였다. 도교와 불교에 대한 후스의 기본적인 관점은 《胡適口述自傳》²⁵⁾의 제12장에 실린 <진지하게 거짓을 꾸미는 승려와 도사를 폭로함>이라는 글에서 확인할 수 있다. 후스는 “의심할 바 없이 도교는 이미 오늘날 일반적으로 학술계가 미신 덩어리에 불과하다고 폄하되고 있다. 도교에서 말하는 聖書인 《道藏》은 처음부터 끝까지 진지하게 거짓을 꾸미는 僞書일 뿐”이라고 말했다.²⁶⁾ 또한 불교에 대해서도 “나는 줄곧 불교가 중국에 전파된 후 천 년간(동한으로부터 북송까지) 중국의 국민생활에 유해무익했으며, 그 폐해가 지극히 심대했다고 여겨왔다”고 하였다.²⁷⁾ 단적으로 말하자면, 후스는

22) <從拜神到無神>, 《四十自述》, 《胡適全集》 第18卷, 44쪽.

23) <從拜神到無神>, 45쪽.

24) <從拜神到無神>, 46쪽.

25) 《胡適全集》의 해당 부분 정리자인 선지에 따르면, 《胡適口述自傳》은 후스가 1950년대 초에 미국으로 망명해 있을 때 콜롬비아대학에서 신설한 口述歷史部에서 후스의 구술 역사 조수였던 탕더강(唐德剛)의 정리를 거쳐 이루어졌다고 한다. 《胡適全集》 第18卷, 3쪽.

26) <揭穿認真作假的和尚道士>, 《胡適口述自傳》, 《胡適全集》 第18卷, 421쪽.

도교와 불교를 중국문화 안의 쓰레기라고 하였고, 자신의 임무 중 하나는 이런 추문을 폭로하는 것이라고 하였다.²⁸⁾

그렇다면 유교에 대해서는 어떠한가? 후스가 《大綱》의 第1篇 <導言>에서 중국철학사의 시대 구분을 할 때만 해도 그는 ‘중국철학’의 역사를 시대 순으로 써나가려는 계획을 가지고 있었기에, 중세철학, 즉 후에 그가 ‘중고’라고 했던 시대의 유교적 사상에 대해서도 그는 ‘유가’라고 표현하였다.²⁹⁾ 그 책을 저술했던 당시에는 철학의 범주에 들지 않는 것에 대해서는 고려하지 않았기 때문일 것이다. 第10篇 <순자 이전의 유가>에서는 <대학>과 <중용> 및 맹자를 다루었고, 第11篇에서는 순자를 긴 편폭으로 다루었다. 그 과정에서 후스는 단 한 번도 ‘儒教’라는 용어를 사용하지 않았다. 그러나 《長編》에서 후스는 ‘儒教’라는 용어로 漢代 유자들의 성취를 묘사하였는데, 그 첫 번째 예는 第3章 <진한 사이의 사상 양태>의 마지막 문단에서 叔孫通의 활약을 묘사한 후, “이는 바로 儒教가 國教가 되었던 최초의 모습이었다”³⁰⁾고 한 것이었다. 《長編》에는 여전히 ‘儒家’라는 용어도 등장한다. 예컨대 第7章 <儒家의 有爲主義>에서는 漢初의 도가, 즉 황로적 사상을 취했던 이들의 무위주의와 賈誼·晁錯·董仲舒 등의 유가적 유위주의를 대비시키고 있으며, 특히 董仲舒와 司馬遷을 ‘간섭론과 방임론’이라는 키워드로 대조시키며 설명하였다.³¹⁾ 그러나 《小史》에서는 한 고조 시기의 유자인 叔孫通으로부터 陸賈·賈誼·董仲舒·劉歆·王莽 등을 다룬 第5講의 제목을 ‘儒教’라고 하였다. 第4講에서 전국 말기 이후의 사상은 법가·음양가·도가·한나라의 유가를 막론하고 사실상 모두 雜家라고 하면서, 진한 시대의 황로학을 ‘道家’라는 제목으로 소개한 것과는 달리, 후스는 第5講의 제목을 ‘儒家’가 아니라 ‘儒教’라고 했던 것이다.

27) <揭穿認真作假的和尙道士>, 《胡適口述自傳》, 《胡適全集》 第18卷, 421-422쪽.

28) <揭穿認真作假的和尙道士>, 《胡適口述自傳》, 《胡適全集》 第18卷, 423쪽.

29) 중세 제1기에 대하여 서술하면서 “동중서는 유가의 한 지류”라고 말하였다. 《大綱》, 12쪽. 그러나 4장에서 자세히 살펴보겠지만 《小史》에서는 동중서를 宗教心이 풍부한 方士라고까지 하였다. 《小史》, 480쪽.

30) 《長編》, 343쪽.

31) 《長編》, 455-460쪽.

후스는 왜 ‘漢代 儒家’가 아니라 ‘漢代 儒教’라고 했던 것일까? 그 관건은 바로 후스의 ‘宗教’라는 관념에 있다. 후스는 ‘종교’를 무엇이라고 정의한 적은 없지만, 불가사의하고 증명할 수 없으며 무가치한 것에 대하여 ‘종교’라는 용어를 사용하곤 하였으며, 《大綱》에서도 ‘종교’라는 표현을 간혹 폄하적인 의미로 사용하였다. 예를 들면, 목가에 대한 부분에서 목가의 철학방법과 三表라는 논증법을 소개한 후에, ‘목가의 종교’는 天志를 기본으로 하며, 天志가 요구하는 사항으로서 兼愛·非攻·明鬼·非命·節葬短喪·非樂·尙賢·尙同 등이 墨教의 教條인데 철학사에서는 중요하지 않다고 하였다.³²⁾ 이 시기의 후스가 종교와 철학을 대립적이라고 여겼는지는 확인할 수 없지만, 적어도 상이한 영역이라고 상정하고 있음은 분명하다.

《長編》에서는 ‘종교’라는 용어가 자주 등장하는데, 예컨대 第5章 <淮南王書> 마지막 절의 제목은 ‘음양감응의 종교’로, 후스는 “天人感應의 종교는 본래 음양가의 근본 이론이었으나 점차 道家와 儒教가 공인하는 원칙이 되어갔고, 종교시대 종교의 기본 교조가 되었다”고 하였다.³³⁾ 이어지는 第6章 <통일제국의 종교>는 ①통일 이전의 민족종교 ②진 제국의 종교 ③한 제국 초기의 종교 ④한 문제와 경제 ⑤한 무제의 종교 ⑥巫蠱의 獄이라는 6개의 절로 이루어져 있다. 매 절에서 후스가 나열하고 있는 내용은 대체로 《史記》<封禪書>와 《漢書》<郊祀志> 등에 입각하여 서술한 국가의 제사활동에 관한 것이다. 의례가 종교적 문화에서 매우 중요하긴 하지만, 의례가 곧바로 종교는 아니다. 그러나 이 때 후스가 사용하는 ‘종교’ 개념은 의례적 실천과 거의 등치된다. 《小史》에서도 第3講 <통일제국 하의 종교>는 《長編》의 第6章과 똑같은 양상을 보인다. 그러나 第5講 <儒教>에서 후스는 “儒學이 제국의 儒教가 되었던 것은 한 무제·동중서·공손홍 세 사람의 성취”였다고 하였고, 또 “무제가 건립한 제국의 종교는 실제로 유생과 방사가 합작한 결과”라고 하였는데, 이를 통하여 후스의 ‘儒教’라는 용어에는 그가 상정하는 宗教의 함의가 있

32) 《大綱》, 116-121쪽.

33) 《長編》, 406쪽.

음을 확인할 수 있다. 이러한 사실은 《胡適全集》에 실린 다른 문장들에서도 분명히 드러나는데, 이에 대해서는 이하의 글에서 자연스럽게 확인할 수 있을 것이다.

3. 漢代 儒敎의 사상적 토대: 齊學의 전개로서의 '新儒敎'

후스는 《大綱》은 물론이고 《長編》이나 《小史》에서 '新儒敎'라는 용어를 사용한 적이 없다. 그런데 그는 漢代 유교를 논의한 <新儒敎의 成立>이라는 글³⁴⁾의 모두에서 '新儒敎'라는 용어의 의미를 밝히고 있다. 즉, 공자는 종교와 무관한 儒家의 사상가이지만 공자 이후의 공문 제자들은 孝와 禮를 가지고 부모에게 효도하고 조상을 숭배하는 '종교'를 만들어냈으니 이것이 '原始儒敎'인데, 漢代의 유교는 이와는 또 다른 완전히 새로운 성격의 유교이므로 '新儒敎'라고 한다는 것이다.³⁵⁾ 후스의 '新儒敎'라는 용어는 글자 그대로 이전과는 다른 새로운 유교라는 의미로서, 예컨대 그가 1934년에 발표한 <說儒>라는 글에서는 은나라 유민의 종교였던 유교에 공자가 새로운 정신을 불어넣었다고 하면서 이를 '공자의 新儒敎'라고 평가한 바 있다. 본 장에서는 이러한 漢代 新儒敎의 형성에서 차지하는 齊學의 영향력을 후스가 어떻게 논하고 있는지 비판적으로 고찰해볼 것이다.

34) <新儒敎의 成立>은 <儒敎의 成立>과 함께 실린 未刊의 手稿로서, 《胡適遺稿及秘藏書信》 第8冊(耿雲志 主編), 黃山書社(1994)에 게재되었던 것을 《胡適全集》에 수록한 것이라고 한다. 《胡適全集》 第8卷, 306쪽, 308쪽.

35) <新儒敎의 成立>, 《胡適全集》 第8卷, 308쪽. 1934년에 쓴 <說儒>라는 글에서 후스는 殷나라 儒의 전통을 일신했던 孔子의 면모를 들어 '孔子의 新儒敎'라는 표현을 사용하는데, 이에 관해서는 다른 글에서 다루고자 한다.

3.1 齊學의 존재와 그 영향력의 발견

齊學의 의미와 그 영향력에 주목한 최초의 학자는 후스가 아닐까 한다. 1940-50년대에 후스 외에 귀모뤄(郭沫若)나 구지에강(顧頡剛) 등도 황로학에 대한 글을 쓰면서 稷下學宮을 언급했지만, 후스는 이미 1930년에 '齊學'이라는 학술 범주를 제기하였다. 그 후에 齊學은 지속적인 관심을 끌지 못하다가 1973년 장사 마왕퇴 백서가 발견되고 그 안에 《黃老帛書》라고 불리는 문서들이 출토되어 황로학에 대한 연구가 활발하게 이루어지면서 다시 주목을 받게 되었다.³⁶⁾ 후스의 《長編》 第1章과 《小史》의 第2講은 <齊學>인데, 양자의 내용은 크게 다르지 않으나 전자가 훨씬 상세한 반면, 후자는 간명하게 다듬어져 있다.

《長編》의 <齊學> 제1절에서 후스는 기원전 6세기 이래의 三大 사상으로 공자·노자·묵자의 사상을 들어 설명한다. 이 시기에는 이들이 각각 개별적인 정신을 가지고 있었으나 기원전 4세기에서 3세기 사이에 혼합의 형세로 흐르게 되었고, 그 시기에 동방에서 위대한 사상의 대혼합이 일어났는데 이 대혼합의 사상 집단이 바로 음양가이며 이를 '齊學'이라고 할 수 있다는 것이다.³⁷⁾ 결국 제나라 직하학궁에 모여들었던 다양한 사상가들의 만남에서 일어난 사상의 융합이 음양가적 사유를 중심으로 하여 서로 혼합되었는데, 이런 현상이 제나라에서 일어났기 때문에 齊學이라고 말하는 것이다. 후스는 《史記》<太史公自序>의 六家要旨에서 말하는 음양가 및 《漢書》<藝文志>의 諸子略 중의 음양가가 바로 齊學의 정통이며, 그 핵심은 바로 陰陽消息과 五德의 변화를 근거로 四時의 흐름에 따라 정교를 베푸는 것이라고 하였다.³⁸⁾ 《漢書》<藝

36) 아직도 황로학의 기원과 형성, 그 명칭의 의미와 범위 등에 대한 학계의 공통된 의견은 없다. 추측컨대, 《史記》<樂毅列傳>에 언급된 황로술의 계보나 《한서》와 《後漢書》에 언급된 황로사상과 관련된 기사들에 주로 漢代의 상황에 시선을 두고 있었던 것에 비하여, 황로사상의 문헌이 출토되면서 황로학을 정의하고자 하는 의도에서 그 기원과 형성의 문제로 눈을 돌리게 되고, 이에 다시금 齊學에 대하여 주목하게 되었으리라 생각한다.

37) 《長編》, 274쪽.

38) 《長編》, 284쪽. 《小史》에서 후스는 齊學의 정통은 후연의 오덕종시설인데, 음양소식과 오행상생을 근거로 하는 일종의 역사철학이라고 간명하게 말한다. 《小史》, 472쪽.

文志>는 제자백가가 모두 王官에서 비롯되었다는 입장(諸子出於王官說)에서 서술된 것이므로, 음양가 역시 羲和의 官職에서 나왔다고 되어 있다. 그러나 후스는 음양가적 사유를 중심으로 하는 齊學의 근원은 民間宗教이며, 齊學은 기본적으로 길흉화복의 미신 위에 건립된 因時改制의 정치사상이라고 하였다.³⁹⁾ 필자가 보기에 '齊學이 민간에서 나왔다'는 후스의 말은 근거 없는 추측에 의한 단언으로서, 齊學에는 철학적 의미가 결여되었고 미신적인 성격이 농후하다는 후스의 판단을 보여주는 것일 뿐이다.

음양가가 齊學의 정통이라면 후스가 생각하는 齊學의 대표적인 지류는 신선가와 황로도이다.⁴⁰⁾ 후스는 《史記》에서 본래 '方仙道'라고 불렀던 신선가에 대하여, <封禪書> 해당 대목의 文理가 그리 분명치 않다고 하면서도 전적으로 이에 의존하여 서술하였고, 燕·齊 지역 출신의 방사들이 다수 등장하는 이유에 대해서는 바다와 연접해 있다는 지역적 특성과 관련지어 설명하였다.⁴¹⁾ 후스는 신선설과 추연은 직접 관계가 없지만, 齊 지역에 널리 유행하던 음양오행학이 燕·齊 출신의 방사들에게도 영향을 미쳐서 음양가의 사상으로써 방선도를 발휘하게 되었으며, 나아가 이러한 사상은 진시황과 한 무제를 거쳐서 중국 국교의 일부분이 되었다고 하였다.⁴²⁾

앞에서 언급했듯이, 《黃老帛書》의 출현으로 활발하게 연구되었던 황로학은 연구자들에 따라 그 기원이나 범위에 대한 견해에 차이가 있지만 대체로 노·장의 도가사상과는 구별되는 전국 말에서 漢代에 이르는 시기의 정치학설이라는 점에서는 이의가 없다. 그런데 후스는 진나라 이전의 고서에는 '道家'라

39) 《長編》, 285쪽.

40) 兵家에서 음양의 이치를 응용한 사례나 五行術數 역시 음양가의 한 지류이며, 그밖에 天文·曆譜·雜占·形法·醫經·房中 각 가가 모두 음양오행과 밀접한 관련이 있는데, 그 중의 일부는 음양가의 지류이고 일부는 음양가의 祖宗이라고 하였다. 《長編》, 285-286쪽.

41) 후스는 지역적 특성에 대한 설명을 이어가지 않았지만, 후쿠나가 미츠지가 蓬萊神仙說을 설명하면서 해안의 기상 상태 때문에 발생하는 신기루 현상을 지적한 바 있는데, 이는 하필 燕·齊 지역의 방사들이 신선술에 대한 다양한 논의를 펼쳐나갔던 이유를 설명하는 데에도 유용할 것이다. 福永光司, <封禪說の形成>, 《道教思想史研究》, 岩波書店, 1987, 234쪽.

42) 《長編》, 287-288쪽.

는 말이 없고, 道家란 바로 전국 말기에서 秦漢 사이에 새로 일어난 黃老學이었다고 하면서, 황로학은 齊學에서 기원하였고 齊學이 황로학이 된 것이라고 주장한다.⁴³⁾ 후스는 黃帝가 전국 말년에 홀연히 유행하는 인물이 되었던 이유는 齊學의 범위가 나날이 확대되어가면서 醫學과 占卜·星占과 相術 등을 비롯하여 도덕·정치·과학마저 두루 포함한 방대한 사상과 미신의 집단에 教主가 필요하였기 때문이라고 보았다. 이 때 노자·공자·묵자 중에 노자가 자연의 천도를 주장했기 때문에 음양가의 간판 노릇을 할 수 있었으나 노자만으로는 부족했기 때문에, 燕·齊 지역의 방사들은 마침 추연이 오덕종시실에서 최초의 제왕으로 꼽았던 黃帝를 노자 앞에 덧붙이게 되었다는 것이다.⁴⁴⁾ 후스의 이러한 추론은 최근 황로학을 연구하는 연구자들도 대체로 공유하고 있다.

후스는 齊學의 큰 흐름을 음양가·신선가·황로학이라는 세 가지로 나누어 설명하면서 오직 신선가에 대해서만 중국 국교의 일부가 되었다고 말했을 뿐, 漢代 유교를 齊學의 전개라고 직접 언급하지는 않았다. 그러나 사실상 음양오행의 우주론이나 五德終始說 및 한초 70년간 황실과 관료들에게 지배적인 지도 이념의 역할을 했던 황로사상의 보편적인 영향력을 생각한다면, 齊學의 전개라는 시각에서 후스의 漢代 유교를 이해할 수 있다고 생각한다.

3.2 齊學의 요소를 갖춘 新儒教

《胡適全集》 第8卷에 수록된 <儒敎의 成立>은 아쉽게도 목차만 남아있고, <新儒敎의 成立>은 내용이 실려 있지만 의외로 전자의 목차와는 전혀 다른 구도로 되어 있는데, 후자는 미완성 원고가 아닌가 짐작된다. <儒敎의 成立>의 목차는 儒生의 有爲의 개혁(I)·儒家가 儒敎로 변함(II)·劉歆과 王莽(III)이라는 세 장으로 이루어져 있는데, 이 중에 II장은 董仲舒와 <洪範五行

43) 《長編》, 288쪽. 후스는 노·장의 사상도 道家라고 부를 수 있겠지만 이는 道家라는 명사의 협의에 해당된다고 지적했다. 《長編》, 295쪽.

44) 《長編》, 288-289쪽.

傳>의 음양오행의 재이설·宣帝 이하 전한 말기까지의 재이설을 펼쳤던 유생들 및 국가의례 논의를 다루고자 했던 것으로 보인다. 여기에서 우리는 두 가지 사실을 확인할 수 있다. 첫째, 후스의 종교 개념을 이루는 두 축은 그가 '미신'이라고 불렀던 신념체계와 '의례'라는 실천체계라는 것이다. 둘째, 그가 생각하는 '儒敎'의 내용은 인격성을 띤 天에 대한 믿음과 음양오행의 災異와 符節에 대한 믿음, 그리고 국가 의례라는 사실이다.

후스는 漢代 新儒敎와 原始儒敎의 가장 뚜렷한 차이가 유교의 敎育·정치·종교라는 세 요소 가운데 '종교'에 있다고 본다. 즉, 원시유교는 종교적 요소가 희박하고 윤리적 측면에 편향된 종교임에 비하여 漢代 유교는 종교적 분위기가 농후하다는 것이다. 후스가 이렇게 판단하는 핵심적 원인은 인격성을 띤 天에 대한 믿음과 그에 따른 천인감응에 대한 믿음으로서, 이는 漢代 儒敎 특유의 성격이기에 '新儒敎'라고 하였던 것이다.⁴⁵⁾ 후스는 이러한 新儒敎의 특징을 가장 잘 드러내는 儒者로 동중서를 꼽는다. 《長編》에서 후스는 동중서를 무위방임적인 당시의 도가적 인물들과의 대비 구도에서 유위적인 유가 사상가라고⁴⁶⁾ 설명하였던 반면, 《小史》에서는 “유교의 大師 동중서는 求雨와 止雨를 할 수 있다고 믿었던 종교심이 풍부한 방사였으며, 그의 사상은 墨敎의 信徒를 닮아 上帝를 尊信하였고 兼愛와 非攻을 주장했다”고 하였다.⁴⁷⁾ 후스가 동중서에 대하여 언급하는 문장에서 빠뜨리지 않고 인용하는 다음 문장은 《漢書》<董仲舒傳>에 실린 세 번째 대책문의 일부로, 《춘추》의 災害와 怪異에 관한 기록은 人事와 관련이 있다는 주장을 담고 있다.

45) <新儒敎의 成立>, 《胡適全集》 第8卷, 309-310쪽.

46) 《長編》, 436-439쪽, 455-462쪽. 후스는 <董仲舒의 哲學>이라는 미출간 手稿에서 서한의 유생들은 대체로 철학에 대한 흥미가 없고 오직 사회정치적 문제에 주의를 기울였지만, 오직 동중서는 철학자라고 할 수 있다고 평가하면서, 《春秋繁露》<十指>를 중심으로 그의 公羊春秋學을 논하였다. 동중서를 철학자라고 할 수 있다는 후스의 판단은 《春秋繁露》에 실린 <深察名號>에서 보이는 소위 '名學'의 흔적 때문일 것으로 보인다. 《胡適全集》 第8卷, 287-303쪽.

47) 《小史》, 480쪽.

(《춘추》에서는) 나라의 과실을 기록할 때는 천재지변의 번고까지 겹쳐서 술하였고, 그렇게 기록함으로써 인간이 하는 일 가운데 선악의 극단에 이른 것은 바로 천지와 유통하여 왕래하며 서로 감응하게 된다는 것을 보여준 것입니다(人之所爲, 其美惡之極, 皆與天地流通而往來相應).⁴⁸⁾

후스는 항상 밑줄 친 부분만을 선록하여 인용하면서 동중서가 천인감응의 도리를 깊이 믿었다는 증거로 제시하였고, 이야말로 천인감응적 유교의 근본 교의로, 동중서는 바로 이 위에 음양재이학을 건립했다고 하였다.⁴⁹⁾ 또한 동중서의 이 말은 漢代 新儒敎의 ‘神學’의 본질에 대한 간명한 설명이라고도 하였다.⁵⁰⁾ 후스는 목가의 정신이 漢初에 遊俠이라는 현상으로, 또 목가의 종교는 동중서의 신유교로 드러났다고 했을 만큼⁵¹⁾ 목가를 중시하였는데, 이로 인하여 동중서의 天은 墨敎의 天이고, 漢代 유교는 墨敎의 化身이라고 말했던 것이 아닐까 생각한다.⁵²⁾ 더 나아가 후스는 漢代 천인상관설의 전체 면모를 고려하지 않고 일부 측면만을 염두에 두었기 때문에, 동중서의 사상을 음양설과 목교의 인격천이라는 두 가지의 결합으로 이해했던 것이라고 생각한다.

필자가 보기에 漢代의 천인관계에 대한 사고는 두 가지로 나누어 생각할 수 있다. 첫째는 후스가 목자의 天志 사상의 계승이라고 지적했던 人格天에 대한 신념에 바탕을 둔 것으로, 天은 喜怒哀樂이 있고 인간의 세계를 감시하면서 상벌을 내린다는 측면의 천인감응이다. 이때의 ‘人’이란 일반인들 모두를 가리키는 것이 아니라 대체로 군주 한 사람일 경우가 많은데, 이는 위에서 본 동중서의 대책문에서 잘 드러난다. 다만 기존의 연구에서 종종 놓치고 있는 것은 무제의 책문 자체가 이미 천인감응의 사고방식에 입각하여 구성되어 있다는 사실로, 천인감응은 동중서의 사상이라기보다 이미 전한 시기에는 지식인은 물

48) 《漢書》〈董仲舒傳〉, 2515쪽.

49) 《小史》, 480쪽.

50) 〈儒敎在漢代被確立爲國敎考〉, 《胡適全集》 第8卷, 27쪽.

51) 〈新儒敎的成立〉, 《胡適全集》 第8卷, 314쪽.

52) 후스는 동중서가 종종 언급했던 “백성들은 군주를 따르고, 군주는 하늘을 따른다(以人隨君, 以君隨天)”거나 “백성을 굽히고 군주를 펼치며, 군주를 굽히고 하늘(의 뜻)을 펼친다(屈民而伸君, 屈君而伸天)”는 것은 바로 목교의 “하늘(의 뜻)과 같아짐을 숭상하는(上同於天)” 것과 같다고 지적하였다. 《小史》, 482쪽.

론이고 일반인들에게도 공유되었다는 사실이다. 둘째는 굳이 인격신을 상정하지 않고도 가능한 同氣相應·同類相動 등의 사고방식으로, 이는 자연계에서만 인간계에서든, 아니면 양자 사이에서든 실제로 발생할 수도 있고 혹은 비유적으로 설명할 수도 있는 평범하고 일상적인 것이다. 물론 이 두 가지가 명확히 나뉘지는 않는다. 예컨대 鄒衍의 오덕중시설을 보여주는 자료라고 일컬어지는 《呂氏春秋》〈應同篇〉에서 黃帝의 土德 이래 相勝의 순서에 따라 오덕 각각의 祥瑞를 보여준다고 하는 '天'은 분명히 무언가를 인식하고 의지를 발동하는 天이지만, 후스는 月令의 사례와 더불어 五德終始說을 목자의 天과 관련짓지 않았다. 齊學과 인격적인 天에 입각한 목자의 사상과는 계통을 달리 한다고 판단한 후스는 齊學을 자연의 천도에 입각한 사상으로 한다고 여겼으며, 漢代 유교의 종교적인 측면을 오직 목가의 인격천에 대한 신념과 관련짓고 있는 셈이다. 바로 이런 이유로 후스는 漢代 유교를 齊學의 전개라고 천명하지 않았던 것이라 생각된다. 그러나 〈應同篇〉의 사례에서와 같이 초점을 어디에 두는가에 따라 天의 인격적인 측면이 강하게 부각되기도 하고, 천지만물 사이의 상호 관계라는 측면이 강하게 부각되는 것일 뿐, 人格天과 自然天은 명확히 구분되지는 않고, 사실상 양자가 공존하는 경우가 대부분이다. 바로 동중서 학파의 《春秋繁露》에서도 확인할 수 있다.⁵³⁾

황로학과 漢代 유교의 관계를 논의할 때, 景帝 시기 轅固生과 黃生이 革命에 대하여 논쟁을 벌였던 사례나 武帝의 祖母였던 竇太后가 유자들의 등용을 적극 반대했던 사례는 흔히 漢初 유가와 황로학의 대립의 증거자료로 일컬어진다.⁵⁴⁾ 그러나 양자가 항상 대립의 구도만 취했던 것은 아니다. 한초 70년을 지배하던 사상이라면 당시의 지식인들에게 두루 영향을 미쳤을 것이며, 이미

53) 《春秋繁露》의 〈陰陽〉·〈陰陽終始〉·〈陰陽出入上下〉·〈人副天數〉·〈同類相動〉 등의 편에서는 주로 천지자연의 변화와 그 이치를 주로 다루고 있다. 동중서 학파라고 쓴 이유에 대해서는 줄고, 〈동중서: 음양의 조질론자〉(《대동문화연구》 第58輯, 2007), 450-453쪽을 참조할 것. 편의상 앞으로는 동중서라고만 쓴다.

54) 胡適은 〈漢初儒道之爭〉이라는 짤막한 문장을 남겼는데, 그 역시 漢初의 유가와 도가를 대립적으로만 파악하고 있다. 이 글은 《胡適文存》 제3집 제7권에 실려 있으며, 본래 1925년 10월 21일 《北京大學研究所國學門周刊》 第1卷 第2기에 실렸던 글이라고 한다. 《胡適文集》 第3卷, 631쪽.

도가적 사유를 중심으로 제자백가의 여러 사상을 두루 혼합했던 황로학을 접하면서 漢代의 유자들도 그 바탕 위에서 유가적 사유를 중심으로 사상적 감각을 해나갔으리라 보는 것이 자연스럽다. 후스가 중시하는 동중서의 《春秋繁露》에는 황로사상에 입각한 편장들이 나열되어 있으며, 심지어 養生에 관한 편장들도 있다.⁵⁵⁾ 《長編》에서 후스가 경제의 영역에 대한 동중서의 유위적 개입이라는 입장과 사마천의 방임적 무위주의를 대조적으로 서술한 것은 수긍할 수 있지만, 사마천을 도가 혹은 황로학자라고만 할 수는 없을 것이다. 오히려 이 두 인물에게 황로사상이 공유되면서 사안에 따라 각자 강조점을 달리 한다고 보는 것이 옳을 것이다.

필자는 후스가 제시했던 齊學의 세 가지 큰 흐름인 음양오행설·신선도·황로학은 漢代 사회와 정치·문화 전반에 영향을 미쳤으며, 그 가운데 음양오행설과 황로학은 漢代 유교의 종교적 이론체계의 핵심적 요소이며, 신선도는 漢代 유교의 의례체계의 구축 과정에서 지대한 영향을 끼쳤다고 생각한다. 비록 후스 자신이 漢代 新儒教를 齊學의 전개가 이론 성취라고 말하지는 않았지만, 이렇게 이해할 수 있는 기반을 그가 제시한 셈이다.

4. 漢代 儒教의 지위와 그 역할: 통일제국의 國教

후스는 國教라는 용어를 몇 차례 사용했지만, 그 함의가 무엇인지 설명하지 않았고 그럴 필요를 느끼지도 않았던 것 같다.⁵⁶⁾ 그는 불교나 도교에 대하여

55) 《春秋繁露》에서 대표적인 황로학 편장으로서는 <離合根>·<立元神>·<保位權>이 있으며, 그밖에 <考功名>·<通國身>·<循天之道>·<天地之行> 등을 포함시키기도 하는데, 후자의 네 편에는 養生法에 관한 내용도 포함되어 있다.

56) 전한 무제기에 유교가 국교화되었다고 했던 시게자와 토시로(重澤俊郎)의 <董仲舒研究>(1943) 이래, 유교가 국교화되었다고 할 만한 구체적인 조건은 무엇이고, 또 과연 언제 이루어진 것인지 등에 대한 오랜 논의가 있었다. 이에 대해서는 수십 년에 걸친 관련 연구를 정리한 와타나베 요시히로(渡邊義浩)의 《후한 유교국가의 성립》의 서문 <유교의 국교화> 논쟁과 본서의 방법론>을 참조하라. 渡邊義浩 지음, 김용천 옮김, 《후한 유교국가

國教라는 용어를 사용하지 않았고, 漢代 이외에 어떤 시대의 유교에 대하여도 마찬가지로. 오직 漢代의 유교를 國教라고 말했을 뿐이다. 후스가 國教라고 할 때 떠올렸던 내용은 주로 황실과 상층 관료들이 공유했던 신념에 입각하여 가시적으로 드러난 정책이나 제도의 차원과 국가 의례체계였던 것으로 보인다. 따라서 이하 그 두 가지로 나누어 서술하면서 漢代 유교의 지위와 그 역할에 대한 후스의 이해를 검토해 볼 것이다.

4.1 漢代 유위적인 유자들의 활동: 국교화로의 여정

앞에서도 말했듯이 후스는 漢初 약 70년간 황실의 궁정과 여러 제후국을 품어주었던 사상은 황로학(=도가)이었고, 점차 도가와 유가는 대립 구도를 이루다가 점차 漢代 유자들이 등용되고 제국의 통치이념 및 실질적 정책과 제도를 갖추는 데에 주도적인 역할을 하는 과정을 통하여 유교는 국교가 되어갔다고 생각한다. 후스는 <儒敎의 成立>의 제1장 '儒生의 有爲의 개혁'에 나열한 漢初에서 武帝 시기까지의 인물들—陸賈·叔孫通·賈誼·晁錯·董仲舒·公孫弘 등—의 활동을 통하여 이 과정을 설명하려 했던 것으로 보인다. 목차처럼 일목요연하지는 않지만 후스는 《長編》과 《小史》 및 그 밖의 여러 글에서 부분적으로 이들에 대하여 다루었다. 史書의 기록에 근거하여 특정 인물의 활동을 중심으로 유교의 국교화 과정을 묘사하는 것은 당시의 역사적인 상황이나 추세를 반영하기 어렵고, 현재의 입장에서 특별한 사상적 성취를 이룬 유자들을 시대적으로 나열하는 것에 불과하다. 또 漢代의 유교를 황제와 궁정의 관리들을 중심으로 상상하게 된다는 한계가 있다. 이런 점을 염두에 두고 유교 국교화의 과정에 대한 후스의 서술을 살펴보겠다.

후스는 《長編》의 第7章 <儒家의 有爲主義> 및 《小史》의 第5講 <儒敎>에서 “말 위에서 천하를 얻었으나 어찌 말 위에서 천하를 다스리겠는가?”

라는 말로 高祖에게 신임을 얻었던 陸賈·朝儀를 제정하여 高祖로 하여금 천자의 위엄을 느끼게 했으며, 후세의 史家로부터 ‘漢家の 儒宗’이라 불렀던 叔孫通·〈過秦論〉과 〈治安策〉으로 文帝 당시의 무위 정책을 비판했던 賈誼·중앙집권을 위하여 削藩策을 주장하고 상업의 폐해를 폭로했던 景帝의 충신 晁錯 등에 대하여 간략하게 서술하였다. 陸賈의 《新語》를 자료로 했으니 그의 사상에 황로학의 사상이 중요한 비중을 차지한다는 것을 지적할 만한데 아무런 언급이 없고, 賈誼와 晁錯의 유위적인 정책을 논의할 때 법가적인 요소가 있음을 지적할 만한데 아무런 언급이 없다. 오직 동중서에 대해서만 墨敎의 信徒이자 求雨·止雨를 할 수 있다고 믿었던 方士일 뿐 아니라, 본래 음양가의 사상이었던 음양오행의 학을 통하여 유자의 宗統이 되었다고 하였다.⁵⁷⁾ 또한 “육예에 속하지 않는 것과 공자의 학술에 속하지 않는 것은 모두 그 진로를 끊음으로써 나란히 세상에 출현하지 못하도록 해야 한다”는 동중서의 대책문을 들어, 그 말과 정신이 李斯의 焚書議와 같다고 하였으니,⁵⁸⁾ 동중서 사상의 법가적인 성격도 지적한 것이다.

최초의 儒生 丞相이었던 公孫弘에 대해서는 옛 제도를 이용하여 박사제자를 50명 정원의 太學生으로 두는 새로운 太學制度를 건의하고, 아울러 選士任官의 방식을 제기하여 武帝의 재가를 받았던 공을 높이 평가하였다. 즉, 書生들에게 출로를 열어주었으며 儒敎經學에 대한 소양으로 관료가 될 수 있도록 함으로써 전국적으로 학문을 진작시키는 결과를 낳았다는 것이다.⁵⁹⁾ 흥미롭게도 후스는 유학이 제국의 유교가 되었던 것은 漢武帝·董仲舒·公孫弘 세 사람이 이룩한 성과라고 하면서, 제도적 방면에서 이들이 이룩한 성과를 다음과 같이 나열하였다. 첫째, 박사제도를 설립하여 태학의 기초가 되게 하였고, 둘째, 경학으로써 관료를 선발하여 하나의 경서 이상에 능통한 자를 관료로 충원하게 한 것은 과거제도의 기원이 되었으며, 셋째, 육경과 공자의 학술만을 존

57) 후스는 다음 인용문의 밑줄 친 부분을 인용하였다. “景·武之世, 董仲舒治《公羊春秋》, 始推陰陽, 爲儒者宗.” 《漢書》〈五行志〉, 1317쪽.

58) 《長編》, 462쪽.

59) 《長編》, 463-465쪽.

숭하게 한 것은 사상과 학술을 통일하는 실천적 방안이었다는 것이다.⁶⁰⁾ 후스는 유교를 국교로 건립한 것, 더 정확히 말하여 국교로 정립하는 과정에서 가장 중요한 조치는 바로 유가 經籍을 정부의 문관을 선발하는 고시제도의 기초로 삼은 것임을 강조하였다.⁶¹⁾ 이에 따라 점점 더 많은 유자들이 중앙과 지방의 각 부문으로 진입하고, 博士가 비록 官品은 높지 않았으나 조정의 집회에 참가하여 국가대사를 결정하며, 특히 법규의 초안이나 토론·觀見과 제사의식에서 중요한 역할을 하게 되었는데, 후스는 이때에 이르러 유교가 한 왕조 제국의 정식 국교 혹은 정통의 교지로 굳건하게 수립되었다고 본다.⁶²⁾ 동중서가 이러한 아이디어를 제공했다면, 공손홍은 그것이 현실화되도록 실질적인 역할을 하였고 무제는 이를 재가하여 한 제국에서 실시했다고 후스는 생각하였을 테고, 따라서 이 세 사람이 제국의 유교를 구축한 장본인들이라고 보았던 것이다. 그러나 필자가 보기에, 실제 이 세 사람이 유학을 제국의 유교로 만들었다기보다는, 《한서》의 저자 班固가 이 세 사람을 제국의 유교를 건립했다는 청사건을 제공했다고 보는 것이 정확하다고 생각한다. 물론 후스는 《한서》뿐 아니라 《사기》도 참고하였지만, 양자의 결정적인 차이를 짚어내지 못했다. 동중서와 동시대에 무제의 궁중에 출입했던 사마천은 동중서의 傳을 따로 세우지도 않았고 <儒林列傳>의 말미에서 간단히 몇 줄 언급했을 뿐으로, 천인 삼책에 대해서는 언급조차 하지 않았다. 출처가 불분명한 天人三策을 동원하여 장편의 <동중서전>을 마련함으로써, 한 무제 시기의 세 사람을 유교 제국의 건설자로 만들었던 것은 바로 班固였다고 하는 것이 적절할 것이다.

4.2 통일 제국의 제도와 국가의례

후스는 漢代 新儒敎의 배경을 원경과 근경의 두 가지로 나누어 설명한다.

60) 《小史》, 279쪽.

61) <儒敎在漢代被確立爲國敎考>, 《胡適全集》 第8卷, 17쪽.

62) <儒敎在漢代被確立爲國敎考>, 《胡適全集》 第8卷, 18쪽.

《詩經》에 나타나는 人格天 관념은 먼 과거로부터의 배경에 해당될 뿐이고, 가깝고 직접적인 배경으로 “왜 漢代에 갑자기 유지한 종교 관념이 유가들에게 수용되어 正宗의 國教가 되었는가?”를 물어야 하는데, 그 물음에 답하려면 漢初 각 민족의 종교적 상황을 연구해야 한다고 말한다.⁶³⁾ 이에 대한 답으로서 후스는 크게 세 지역 민족들—西北의 秦 민족과 東北의 齊 민족, 그리고 남방의 楚 민족—이 각각 믿었던 각종 신격들과 그에 대한 立祠祭神의 양상을 《史記》<封禪書>와 《漢書》<郊祀志>에 입각하여 기술하였다. 두 사료에 가장 상세한 기술이 남아 있는 秦 민족의 종교적 상황에 대하여 후스는 秦 襄公이 세운 西畤와 秦 文公이 세운 鄜畤, 鄜畤를 세우기 전에 이미 雍邑 근처에 있었다는 武畤와 雍邑의 동쪽에 있었다는 好畤 등에 대하여 기술한 뒤에, 秦 文公이 鄜畤를 세운 지 9년 후에 얻은 玉石을 제사지내는 陳寶祠를 진나라의 독특한 종교 현상이라고 하였다. 이어서 秦 宣公이 密畤(靑帝)를, 秦 靈公이 上畤(黃帝)와 下畤(炎帝)를, 秦 獻公이 畦畤(白帝)를 세움으로써 雍의 四畤가 갖추어졌으며, 黑帝를 모시는 畤는 약 200여 년이 지난 뒤 한 고조가 설치했다고 하였다. 아울러 진나라가 천하를 병합한 이후 전국을 名山大川에서 바쳤던 제사와 그 공물들에 대하여 일일이 나열한 뒤에, “이러한 제사를 관찰하니 진 민족의 종교는 일종의 매우 유지한 拜物敎임을 알 수 있으며, 자연계의 힘을 숭배의 대상으로 삼았으니 소박한 조상숭배를 어떻게 詩意로 충만한 자연숭배에 비할 수 있겠는가!”라고 비판하였다.⁶⁴⁾ 동방의 齊 민족의 종교적 상황 역시 <封禪書>의 기록에 근거하여 그들은 예로부터 ‘八神’을 섬겼는데, 그 중의 하나인 天齊神으로부터 齊라는 국명이 유래한 것이라고 하였다. 그 중의 최고신인 天主 이하 八神의 제사 장소와 시간 등을 간략하게 설명한 뒤에 海岸이라는 입지로 인하여 풍부했던 神山과 仙人에 대한 전설을 언급하였다.⁶⁵⁾ 마지막으로 남

63) <新儒敎의 成立>, 《胡適全集》 第8卷, 316쪽.

64) <新儒敎의 成立>, 《胡適全集》 第8卷, 319쪽. 秦 민족의 종교적 상황에 대해서는 《長編》, 408-415쪽, <新儒敎의 成立>, 317-319쪽의 내용을 종합, 요약하였다.

65) 秦 민족의 종교적 상황에 대해서는 《長編》, 409-410쪽, <新儒敎의 成立>, 319-320쪽의 내용을 종합, 요약하였다.

방의 楚 민족에 대해서는 두 史書에 기록이 없으므로, 후스는 《楚辭》의 몇몇 작품들—《九歌》 중의 <湘夫人> · <禮魂> · <東皇太一> · <雲中君> 등—로부터 추출할 수 있는 독특한 종교적 문화를 다음과 같이 지적하였다. 첫째, 남방 민족의 종교에서는 매번의 제사 때마다 ‘靈’이 등장하는데, ‘巫’가 이 역할을 하면서 제사를 받으며, 이는 북방민족의 ‘尸’에 해당한다. 둘째, 이들은 소나 말이나 양과 같은 犧牲을 바치는 대신 香草나 鮮花를 공물로 바친다는 것이다. 셋째, 제사를 바칠 때 음악과 가무가 있으며, 넷째, 제사 의식은 매우 활기찬 사교 모임으로 엄숙함 대신 즐거움이 넘쳤다는 것이다.⁶⁶⁾

후스가 많은 편폭을 할애하여 세 계통의 서로 다른 종교적 양상을 나열한 것은 한 제국 초기에 이들을 거의 그대로 수용하여 그야말로 다양하고도 방대한 제사를 모두 지내면서 기복하였음을 들춰내려던 것이었고, 따라서 그는 그 과정에서 종종 ‘유치한 迷信’이라는 표현을 사용하였다. 후스에게는 漢代의 분위 자체가 유치하고 미신적이었으니 그 시대의 산물인 漢代의 종교도 유치하고 미신적인 종교였음을 천명하고자 하는 의도가 있었던 것으로 보인다.⁶⁷⁾ 그러나 중국 종교를 연구하는 이들이라면 이 같은 후스의 의도를 오히려 근거 없는 선입견으로 보는 반면, 그가 세 계통으로 정리한 先秦 및 秦漢 시대의 종교문화에 대한 서술은 그 자체로 매우 가치 있는 성과라고 평가할 것이다.

漢代 유교의 국교화 양상을 설명하는 과정에서 발견하는 후스의 탁월함은 다음의 두 가지 사례에서 잘 나타난다. 첫째, 무제가 건립한 제국의 종교는 유생과 방사가 합작한 결과라고 하면서 漢初에 五帝의 제사를 갖추어갔던 사실을 지적한 점이다. 무제 시기의 방사인 讎忌가 五帝 위에 太一을 제사지낼 것을 건의하여 무제에게 채용되었다고⁶⁸⁾ 기술한 데에서 그치고, 후스는 의례의 정비 과정을 더 이상 이어가지 않았다. 그러나 <儒敎의 成立>의 목차에 ‘元 · 成 · 哀帝 시대의 유교’라는 절의 하부 항목인 ‘宗教改革的 爭論’에서 최고의 권

66) 楚 민족의 종교적 상황에 대해서는 《長編》, 407-408쪽, <新儒敎의 成立>, 321-323쪽의 내용을 종합, 요약하였다.

67) <新儒敎의 成立>, 《胡適全集》 第8卷, 316쪽.

68) 《小史》, 479쪽.

위를 가진 천자의 의례 및 국가의 의례체계가 유교의 禮經에 토대를 두고 점차 변화, 정비되어 가는 과정을 기술하고자 했던 것이 아닐까 생각한다. 둘째, 방사와 유생이 합작한 또 다른 결과로서 《孝經》의 유교를 실행하게 된 것을 지적한 점이다. 즉, 방사들이 제안했던 ‘明堂’을 《孝經》의 “주공이 문왕을 높이어 명당에서 상제와 합사하였다(宗祀文王於明堂, 以配上帝)”는 구절에 근거하여 유생들이 수용하게 되고, 급기야 《漢書》〈武帝本紀〉에는 “고조를 높이어 명당에서 상제와 합사하였다(祠高祖于明堂, 以配上帝)”는 기사가 등장할 정도로 《효경》의 유교가 실행되었다는 것이라고 지적하였다.⁶⁹⁾

후스는 《史記》〈封禪書〉와 《漢書》〈郊祀志〉에 등장하는 수많은 신들과 이에 대한 제사들을 보면서, 당시의 종교적 사상과 관습을 연구하기 위해서는 먼저 노자·공자·장자·순자 등 철학자들의 고상한 사상을 내던져야 하고, 유교나 묵교 등 비교적 이성화된 종교도 내던져야 한다고 조언한다.⁷⁰⁾ 그렇다면 왜 시대에 따라 점차 자신과 주변의 자연 환경에 대한 이해가 축적되어 유치한 미신에서 점차 벗어나게 될 터인데, 왜 춘추 시대의 고상한 철학과 이성화된 종교로부터 유치한 미신적 종교의 시대가 전개되었는가? 필자가 추측하기에 후스 역시 이 문제에 대한 답을 고민했던 것 같다. 그가 내놓은 답은 漢代는 중국 역사상 최초로 하층사회의 인물이 건립한 왕조로, 한나라를 창립한 자들의 출신이 한미하여 각종 미신에 빠져들었다는 것이다. 특히 무제의 모친은 景帝가 태자였을 때 시녀로 입궁한 후에 기적에 가까울 정도의 행운과 야망으로 황후의 자리에 올랐던 인물이며, 女巫들을 가까이 했던 모친의 영향 속에서 한 무제가 성장하였다는 이야기를 장황하게 서술하면서 이것이 바로 한대 유교가 국교의 지위를 얻기 전의 상황이라고 하였다.⁷¹⁾ 후스는 수많은 방사들에 둘러싸여 다양한 제사를 제정하고 실행했으며, 급기야 巫蠱의 獄으로 처참한 비극을 초래했던 한 무제의 종교를 길게 서술했던 것도⁷²⁾ 바로 위

69) 《小史》, 480쪽.

70) 〈新儒敎의 成立〉, 《胡適全集》 第8卷, 324쪽.

71) 〈儒敎在漢代被確立爲國敎考〉, 《胡適全集》 第8卷, 22쪽.

72) 《長編》, 420-433쪽.

의 질문에 대한 대답을 정당화하기 위한 일환이었다고 생각된다. 그러나 漢代에 유치한 미신적 종교의 시대가 되었다는 후스의 진단도 정확한 것은 아니며, 또한 한나라를 창립한 인물들이나 황실의 인물들이 하층사회의 인물이었기 때문이라는 후스의 답안도 적절하다고 생각되지는 않는다. 제자백가들의 사상만을 자료로 춘추·전국시대를 이성적인 시대라고 판단하고, 음양가적 사유에 영향을 받았던 유생들과 방시들의 주장 및 그와 관련된 재이설이나 의례의 실천들을 위주로 하여 漢代를 미신적인 시대라고 판단한 것은 비교의 층위 자체가 올바르지 않다. 또한 특수한 일부 인물들을 통하여 수백 년에 걸친 시대 전체를 설명하는 방식 또한 타당하지 않기 때문이다.

한 가지 덧붙이자면, 후스는 왜 춘추 시대의 철학이 한대에 유치한 미신적 종교로 전개되었는지 답하려 했지만, 오히려 ‘종교에서 철학으로’, 혹은 ‘철학에서 종교로’라는 식의 이해방식 자체가 타당한가를 되물어야 할 것이다. 남아 있는 지극히 적은 사료에 전적으로 의지하면서 고대 문화 전체의 청사진을 그릴 수 있다는 자신감을 내려놓아야 하며, 왜 ‘철학과 종교가 항상 공존하고 있었다’는 생각을 하지 않았는지 반성해야 하지 않을까?

5. 結語

유교가 종교인가의 여부에 관한 문제는 백년 이상의懸案이며, 지금도 여전히 논의가 진행되고 있다. ‘유교’를 ‘유학’이라고 하든 ‘유가’라고 하든, 이 질문의 함의는 달라지지 않는다. 마치 다오이즘(Daoism)이란 도교적 철학(Daoistic Philosophy)과 도교적 종교(Daoistic Religion)를 합하여 그렇게 부르게 된 것으로서, ‘도가는 철학이고 도교는 종교’라는 분류는 편의적이고 상식적일 뿐이라는 지적과 마찬가지로,⁷³⁾ ‘유학(유가)은 철학(사상)이고, 유교

73) 酒井忠夫·福井文雅, <道教とは何か>, 《道教Ⅰ: 道教とは何か》, 東京: 平河出版社,

는 종교'라는 이해 역시 정확하지 않은 상식일 뿐이다. 20대에 미국에서 유학했던 후스는 유학이든 유가든 유교든 모두 컨퓨셔니즘(Confucianism)이라고 영역되는 상황을 경험하면서, 철학(philosophy)·사상(thoughts)·종교(religion)라는 개념의 경계를 늘 의식하고 있었을 것이다. 또한 귀국하여 漢語로 중국철학사 및 사상사를 강의하고 저술할 때, 후스는 컨퓨셔니즘의 철학적 측면과 종교적 측면을 구분하고 있었으리라 생각한다. 《大綱》에서 후스는 논리학을 중심에 두고 중국의 철학사를 썼으며, 그 작업을 이어나가고자 하였다. 緒言에서 보았듯이 1920-1930년대를 거치면서 후스는 '철학'이라는 용어를 포기하고 '사상'이라는 용어를 취하게 되었는데, 여기에는 왕관쑤이 지적했던 푸스넨의 영향뿐 아니라 구체적인 현상을 추구하는 역사학자의 시선도 중요한 원인이 아니었을까 생각한다. 후스의 중국 고대 '철학사'는 제자백가의 텍스트를 통하여 사유의 구조나 방법론을 조명하는 것이었지만, 전국 말기 이후 진한지제와 양한 시기의 텍스트에서 다양한 사유의 혼합을 확인할 수밖에 없었고, 《史記》와 《漢書》에 기술된 진한 시대의 역사적 현장에서 그는 종교적 문화의 부정할 수 없는 영향력을 확인하였을 것이라 생각된다.

거자오광(葛兆光)의 지적처럼, 후스의 《大綱》이 세우량(謝無量)의 《中國哲學史》를 대체했듯이, 펑여우란(馮友蘭)의 《中國哲學史》이 나오자 후스의 《大綱》은 대체되었다.⁷⁴⁾ 펑여우란이 2,500년의 중국철학사를 500년의 子學時代와 2,000년의 經學時代로 나누면서, 유가가 一尊의 지위에 오른 이후 漢代 유가들의 思想을 經學時代에서 다룬 것은 후스가 《大綱》에서 '고대 철학의 종언'을 고한 지점을 떠올리게 한다. 물론 펑여우란은 나름의 일관된 철학사를 기술하면서 금문경학과 고문경학뿐 아니라 참위와 상수학의 흐름까지를 풍부하게 다루고 있으므로, 일방적인 영향관계를 논할 수는 없다. 다만 펑여우란 역시 음양오행과 재이설에 물든 정치사상을 위주로 漢代의 유가사상을 다루었고, 고문경학을 다루는 장에서 예외적인 인물로 양웅과 왕충을 소략하게

1983, 16쪽.

74) 葛兆光 지음, 이연승 옮김, 《사상사를 어떻게 쓸 것인가》, 경산: 영남대학교출판부, 2008, 35쪽.

언급하였을 뿐이다.⁷⁵⁾ 평여우란의 《中國哲學史》가 중국뿐 아니라 세계적으로 지속적인 영향력을 발휘하였고, 아울러 유물론과 유심론의 대립이라는 시각에서 중국사상사를 재정리한 《中國思想通史》가 대륙 중국에서 교과서와도 같은 역할을 하면서, 《長編》과 《小史》에 담긴 후스의 漢代 사상과 유교에 대한 연구는 학계에서 거의 주목받지 못하게 되었던 것이라 생각된다.

후스의 漢代 유교에 대한 연구는 유교가 종교인가 아닌가를 묻기보다는, 당연히 종교라는 사실을 인정하고서 그 종교의 이론적 측면과 사회적 역할을 탐구한 결과이다. 후스는 漢代 新儒敎의 사상이 齊學의 전개라고 천명하지는 않았으나, 漢代 新儒敎의 사상에는 齊學의 요소들이 두루 갖추어져 있음을 당시의 대표적인 유자들을 통하여 확인할 수 있었다. 후스는 동중서의 음양재이설은 漢代 新儒敎로 하여금 고도의 복잡한 ‘神學’이 되도록 해주었다고 하였는데,⁷⁶⁾ 이때의 ‘神學’이란 기독교에도 있고 불교에도 있는 종교의 이론적 체계를 말하는 것이다. 후스의 입장에서 볼 때, 漢代 新儒敎는 ‘유치하고 미신적’인 성격의 종교였다. 그러나 천인감응설과 음양재이설로 뒤덮인 漢代 新儒敎는 통일 제국에서 국교의 지위를 누리면서 교육과 관료의 영역에서 제도적 정비를 하는 역할을 하였다. 후스가 포착한 국교로서의 漢代 新儒學의 역할은 漢 제국이 중국 전역의 다양한 민족의 종교적 관행들과 수많은 신격들에 대한 제사들을 흡수하면서 의례의 체계를 구축해 나갔다는 것이었다. 즉, 출처를 알 수 없는 많은 신격과 제사들을 포괄하면서도 점차 유교 경전과의 접점을 찾아가면서 통일 제국의 국가 의례를 체계화해나갔다는 것이다. 후스의 漢代 유교 연구는 중국 종교사 연구에서 고대 중국에서 종교적 전통으로서의 유교의 존재를 뚜렷이 부각시켜주었다는 점에서 중요한 의미가 있다. 후스 자신은 漢代

75) 평여우란의 《중국철학사》 하권은 경학시대를 다루고 있는데, 제2장 <동중서와 금문경학>과 제3장 <양한 무렵의 참위와 상수학>이 거의 100쪽에 달하는 것에 비하여 제4장 <고문경학과 양웅·왕충>은 35쪽 정도다. 또 평여우란은 고문경학을 음양가의 영향을 받은 금문경학의 괴이한 사상에 반대하는 성격을 가진 것으로 보았기 때문에, 양웅과 왕충을 포함시켰지만, 사실상 양웅은 금문·고문 경학의 성격을 모두 가지고 있으며, 왕충은 경학의 전통에서 다루기에는 적절하지 않다.

76) <儒敎在漢代被確立爲國敎考>, 《胡適全集》 第8卷, 28쪽.

유교에 긍정적인 의미를 전혀 부여하지 않으면서 지극히 비판적인 태도로 역사적 접근을 하였으며, 중국철학이나 사상 연구의 영역에서도 후스의 漢代 유교 연구의 의미에 주목하지 않았지만, 중국 종교사의 관점에서 볼 때, 후스의 漢代 유교 연구는 결코 소홀히 할 수 없는 중요한 성과이다.

< 參考文獻 >

- 《史記》，臺北：宏業書局，1983.
- 酒井忠夫·福井文雅，〈道教とは何か〉，《道教 I：道教とは何か》，東京：平河出版社，1983.
- 《漢書》，臺北：宏業書局，1984.
- 福永光司，〈封禪說の形成〉，《道教思想史研究》，岩波書店，1987.
- 勞思光，《新編中國哲學史》(二)，臺北：三民書局，初版 1981；增訂五版 1990.
- 胡適，姜義華 主編，《中國哲學史大綱》，《胡適學術文集》上冊，北京：中華書局，1991.
- _____，《中國中古思想史長編》，《胡適學術文集》上冊，北京：中華書局，1991.
- _____，《中國中古思想小史》，《胡適學術文集》上冊，北京：中華書局，1991.
- 樓宇烈，〈胡適的中古思想史研究述評〉，《現代學術史上的胡適》，北京：三聯書店，1993.
- 胡適，〈漢初儒道之爭〉，《胡適全集》第3卷，合肥市：安徽教育出版社，2003.
- _____，〈儒教在漢代被確立爲國教考〉，《胡適全集》第8卷，合肥市：安徽教育出版社，2003.
- _____，〈儒教的成立〉，《胡適全集》第8卷，合肥市：安徽教育出版社，2003.
- _____，〈新儒教的成立〉，《胡適全集》第8卷，合肥市：安徽教育出版社，2003.
- _____，〈董仲舒的哲學〉，《胡適全集》第8卷，合肥市：安徽教育出版社，2003.
- _____，〈兩漢魏晉的思想趨勢〉，《胡適全集》第8卷，合肥市：安徽教育出版社，2003.
- _____，〈五行考〉，《胡適全集》第8卷，合肥市：安徽教育出版社，2003.
- _____，〈并不要打倒孔家店〉，《胡適口述自傳》，《胡適全集》第18卷，合肥市：安徽教育出版社，2003.
- _____，〈從拜神到無神〉，《四十自述》，《胡適全集》第18卷，合肥市：安徽教育出版社，

2003.

____, <揭穿認真作假的和尚道士>, 《胡適口述自傳》, 《胡適全集》 第18卷, 合肥市: 安徽教育出版社, 2003.

葛兆光 지음, 이연승 옮김, 《사상사를 어떻게 쓸 것인가》, 경산: 영남대학교출판부, 2008.

渡邊義浩 지음, 김용천 옮김, 《후한 유교국가의 성립》, 서울: 동과서, 2011.

董德福, <胡適'反孔非儒'評議>, 《天津社會科學》, 1995年 第3期.

王汎森, <從哲學史到思想史: 胡適的英文《中國思想史大綱》草稿>, 《四川大學學報(哲學社會科學版)》, 2017年 第3期(總第210期).

이연승, <동중서: 음양의 조질론자>, 《대동문화연구》 第58輯, 2007.

< Abstract >

Hu-Shi's Understanding of the Han Confucianism

Lee, Younseung

It is well known that Hu-Shi(胡適) gradually abandoned the term 'history of philosophy' and began to use the term 'intellectual hoistory' from the late 1920s. I don't think it is just a shift from philosophy to thoughts. It is more appropriate to say that Hu's view has expanded from history of philosophy to cultural history or the history of religions. Hu's study of the Han Confucianism is the result of exploring the theoretical aspects and social role of the Confucianism as a religion. Hu-Shi did not declare that the thoughts of the Han Confucianism were the development of the main streams of Qi Xue(齊學). However, we were able to confirm through the ideas of the representative Confucian scholars of the time that the elements of Qi Xue(齊學) were all contained in the thoughts of the Han Confucianism. From the perspective of Hu-Shi, the Han Confucianism was a religion of childish and superstitious

character, however, the new Confucianism of the Han Dynasty enjoyed the status of national religion in the Han Empire, and it played a role in institutional readjustment in the area of education and bureaucracy. Hu's study on the Han Confucianism is significant in that it clearly highlighted the existence of Confucianism as a religious tradition in ancient China. Hu himself took an extremely critical approach to the Han Confucianism, giving no positive meaning to it. In the realm of Chinese philosophy, Hu's study on the Han Confucianism has never been noted. But from the point of view of Chinese religious history, Hu's study on the Han Confucianism is an important achievement that can not be neglected.

Key words: Hu-Shi(胡適), Han Confucianism(漢代 儒教), Qi Xue(齊學), New Confucianism of Han Dynasty(漢代 新儒教), History of Chinese religions

원고접수일	심사일정	1차수정	게재확정	출간
2020. 04. 30	2020. 05. 11 - 06. 04	2020. 05. 23	2020. 06. 08	2020. 06. 30

