1900년대 오뢰천 기독론의 사회주의적 경향성

강 지 연*

〈차 례〉

1. 서론
2. 종교와 지식인
3. 기독교 지식인과 국가주의 논쟁
4. 오뢰천과 국가주의 논쟁
5. 오뢰천의 종교 교육론과 사회개혁
6. 유물론과 기독교
7. 결론

【국문초록】

본고에서는 1910년대에서 1940년대까지 이론적, 실천적으로 활동했던 중국기독교학자 오뢰천(吳雷川) 기독론의 역사적 맥락과 사회주의적 특색을 고찰해보고자 한다. 오뢰천은 이 문제를 기독교의 사회적, 실천적 맥락으로 풀어냈으며, 필자는 오뢰천의 천국론이 유가의 '대동' 사상적 특성을 닮아있다는 점을 주장하고, 중국 기독교가 지닌 특징에 대해 잘 분석하고자 한다.

오뢰천(吳雷川)은 20세기 중국의 대표적인 기독교사상가, 교육자

* 이화여자대학교 철학연구소

로서 동양 고전과 기독교 사상을 중국의 역사적 상황에 녹여 내어 매우 독창적인 중국 기독교 사상을 형성시켰다. 이 글은 한국에 그동안 소개되지 못했던 중국의 대표적인 기독교사상가이자 교육자인 오뢰천의 사상 중 다음의 논의에 초점을 맞추었다. 본고에서는 그의 이론 분석과 역사적 맥락을 추적하면서, 중국기독교가 민족·국가와 어떻게 관계 맺어 왔는지 살펴보기 위해, 중화민국 개국 이후 국가주의 담론을 중심으로 중국 기독교의 국가주의 논쟁을 고찰하였다. 제1차 세계대전 끝난 후, 중국에서는 국가주의에 대한 논의도 활발해졌는데, 기독교인들도 국가주의에 대한 자신의 입장을 전개했다. 오뢰천 역시 자신의 기독론을 국가주의와 연관하여 전개하였다. 오뢰천의 기독론은 사회주의에 대해서 수용적이었다. 그는 사회주의체제에서 기독교의 역할에 대해 사회적, 실천적 맥락에서 설파하고자 노력했다고 평가된다.

주제어 : 중국사회주의, 오뢰천, 기독교, 국가주의, 유물론, 현대중국학

1. 서 론

본고에서는 1910년대에서 1940년대까지 이론적, 실천적으로 활동했던 중국기독교학자 오뢰천(吳雷川) 기독론의 역사적 맥락과 사회주의적 특색을 고찰해보고자 한다. 이것은 중국기독교가 어떻게 민족 위기에 대응하고, 그것이 국가주의와 연관을 맺는지에 관해 역사적으로 해명하는 작업이다. 또한 이것은 사회주의 건설과 기독교라는 모순된 주제가 어떤 방식으로 융합될 수 있었는지에 대해 드러내는 작업이기도 하다. 필자는 본문에서 중화민국 개국 이후 국가주의 담론을 중심으로 중국 기독교의 국가주의 논쟁과

이에 대한 오뢰천의 이론적 대응, 그의 기독론 내의 사회주의적 특색을 분석할 것이다.

오뢰천(吳雷川)은 1870년에서 1944년까지 생존했던 인물인데, 중국의 종교, 철학, 역사, 정치, 사회에 깊은 영향을 미쳤던 실천적 교육자이자, 사회운동가, 대표적인 20세기 중국기독교학자이다. 1900년대 중국사회에서 기독교 교육과 기독교의 토착화를 고민했던 중국의 대표적인 지식인인 오뢰천은 새로운 중국 사회 건설을 위해 일평생 매진했던 인물이었다. 그러나 이제까지 오뢰천은 한국학계에 거의 알려져 있지 못했다.[1)]

오뢰천 사상의 뿌리는 기독교의 실천적 역할에 대한 그의 고민과 긴밀하게 연결되어 있다고 필자는 본다. 중국 사회에서 종교의 역할에 대한 그의 고민은 이론적으로나 실천적 형태로 드러났다. 특히 당시 기독교와 사회주의와의 관계 등을 고민하는 과정은 그의 사상을 이해하는데 매우 중요하다. 왜냐하면 1910년대부터 사회적 갈등과 분열의 상황에서 마르크스주의가 민족운동의 주도적 이념이자 세력으로 자리잡아가면서 기독교와의 갈등이 불가피하게 등장했고, 이 문제에 관해 오뢰천 자신은 심각하게 고민하는 과정을 거쳤

---

1) 본 논문을 심사해주신 익명의 심사위원 세 분께 심심한 감사를 드린다. 아래의 논문을 더 참조하라는 한 심사위원님의 조언은 짧은 교정 시간 기한으로 인해 진행되지 못했으나, 이후 연구에 참조할 것을 기약해본다.
민두기, 「近代 동아시아에서의 基督敎徒: 그 存在樣態의 槪觀」, 『아시아문화』 4호, 山本澄子, 「『基督敎與中國文化』に見える吳雷川の思想 - 中國に於けるキリスト敎思想受容の一側面」, 『中國硏究』 4, 1960., 山本澄子, 「中國のキリスト敎會思自立運動について」, 『近代中國硏究』 1, 1958., 李時岳, 『近代中國反洋敎運動』, 人民出版社, 1958., 查時傑, 「民國基督敎會史(二), 非基督敎與本色運動時期(1922- 1927)」, 『國立臺灣大學歷史學系學報』 10-11合期, 1984.
또한 오뢰천에 관한 국내연구성과는 다음과 같다. 강지연, 오뢰천(吳雷川)의 『묵적과 예수(墨翟与耶穌)』 연구, 『철학연구』, 2012년 11월 30일,
강지연, 「오뢰천의 기독론에서 유교 사상의 영향 연구」, 『東方學』, 2012년 8월 31일. 오뢰천 기독론의 성격에 대해서 이 논문을 참조할 수 있다.

기 때문이다. 사회주의 건설과 기독교라는 모순된 주제가 중국에서 어떤 방식으로 융합될 수 있었는지에 대해 드러내기 위해서는 오뢰천의 기독론 중 국가주의와 기독교에 대한 논쟁, 유물론과 기독교 관계에 대한 그의 입장을 추적해야 한다. 필자는 본논문에서 특히 오사(五四) 운동 이후 기독교와 사회주의, 국가주의와의 관계를 구체적으로 추적하고자 한다. 오뢰천의 기독론은 사회주의에 대해서는 비교적 수용적이었다. 그는 중국 사회주의 속의 기독교의 역할을 사회적, 실천적 맥락에서 설파하고자 노력했다고 평가된다.[2)]

2. 종교와 지식인

중국 지식인과 기독교에 대한 문제는 이미 19세기에 중국사회를 뒤흔들었던 반기독교(反基督教)운동에서부터 1920년대 중반의 비기독교(非基督教)운동까지 일련의 과정을 겪는다. 특히 신문화운동, 5·4운동, 국공합작, 5·30운동, 비기독교운동, 교육권회수운동, 학생애국운동 등은 당시 지식인들, 특히 그리스도 지식인들에게 많은 영향을 미쳤다. 근대 중국의 지식 지형이 기독교에 대해 어떤 반응을 보였는지에 대한 분석이 필요하다는 점에서, 다음과 같은 설명이 필요하다고 본다.

제1차 세계대전 끝난 후, 중국에서는 국가주의에 대한 논의가

---

2) 오뢰천(吳雷川)은 이제까지 한국학술계에 거의 소개되어 있지 못했으므로, 본 논문에서는 후속연구를 위해 생애 연대표를 부록으로 첨가하였다. 이것은 李烜著, 「國家興亡, 教會有責－吳雷川的基督教救國思想評析」, 『理論界』, (2009年, 第2期), 趙紫宸, 「当代中國信徒之介紹－－吳雷川先生小傳」, 『眞理与生命』, (1937年 1月), 查時杰, 『中國基督教人物小傳』, (香港 : 中華福音神學院出版社, 1983). 등을 참조하여 작성하였다.
또한 오뢰천의 글은 중문 간자체로 쓰여져 있으므로, 본문, 주석에서 중문 간자체 표기가 불가피했음을 밝힌다.

활발해졌는데, 기독교인들도 국가주의에 대한 자신의 입장을 전개했다. 오뢰천 역시 자신의 기독론을 국가주의와 연관하여 전개하였다. 본장에서는 국가주의 논쟁 전에 청말, 중화민국성립시기 전후에 종교에 대한 지식인들의 태도와 입장을 먼저 살펴보겠다. 당시 이런 시대배경을 이해하는 것은 오뢰천 이론의 현실적 이유를 이해하는데 도움이 될 것이다.

양무(洋務)운동 시기에, 많은 지식인들이 종교의 원리와 필요성 여부에 관한 자기 입장을 드러냈다. 당시 종교를 반대하는 관점을 주장했던 지식인들은 이홍조(李鴻藻), 증국번(曾國藩), 좌종당(左宗棠), 이홍장(李鴻章), 황체방(黃体芳) 등이다. 1890년대까지, 주한(周漢), 홍기생(洪棄生)은 「대명성인지도(大明聖人之道) 이라는 비교문(非教文)에서 많은 종교를 구체적으로 공격했다.[3] 서양학을 환영하는 태도를 지닌 일파도 예외는 아니다. 예를 들어 청말 사상가인 풍계분(馮桂芬)은 『채서학의(采西學議)』 중, 예수가 과연 도를 아는 존재인지조차 모르겠다고 부정적 의문을 제기했고, 전도사와 친밀한 관계를 가졌던 유신(維新)시기 계몽사상가인 왕도(王韜)와 정관응(鄭觀應)도 종교에 대해 부정적인 의견을 가지고 있었다.[4]

그런데 유신(維新)시기에 이르러, 대부분 지식인들은 종교에 대해 많이 누그러지고 온화해졌다.[5] 그러나 그들이 종교에 대한 관

---

3) 왕명론(王明倫) (편), 『반양교문게첩선(反洋教書文揭貼選)』, (齊魯書社, 1984년), p. 33.

4) 예를 들어 정관응은 다음과 같이 말한다. “彼佛老浮游之論, 天主天方荒唐牽强之辭, 何足与我中士圣道王言互相比擬？” 하동원(夏東元) (편), 『정관응집(鄭觀應集)』(상권), (上海:人民出版社, 1982년), p. 491.

5) 강유위(康有爲), 양계초(梁啓超), 엄복(嚴復) 등은 모두 불교에 대해 어느 정도 관심을 갖고 있었다는 점에서 종교에 대한 입장을 그렇게 정리할 수 있다. 양계초는 『청대학설개론(清代學術概論)』 중 “‘청나라 말기의 새로운 학자 중, 불학과 관계가 없는 이가 거의 없다” (晚清所謂新學家者, 殆无一不与佛學 有關系), 그러나 이것은 진정한 신앙과 거리가 멀다고 말한다.”

점이 일관되었다고 말하기 어렵다. 그들은 대부분 실용주의 태도로 종교를 보았다고 볼 수 있는데, 그들은 불교 같은 종교를 일정한 정치적 목적의 공구로서 보며, 종교에 대해 반신반의하는 태도를 지녔다. 예를 들어 엄복(嚴復)은 “세계의 모든 종교는…… 모두 미신이다, 그 중 의심스러운 부분은 한 가지가 아니다.”[6]라고 한다. 이에 관해 양계초(梁啓超)은 “종교라는 것은 … (중략) … 이성적으로 해부하기는 불가능하다.”[7]라고 말했다. 엄복과 양계초는 모두 종교 완전 폐지에 동의하지 않았지만, 서구인처럼 열심히 종교를 받아들이려 하지 않았다. 그들의 이런 반신반의적인 태도, 종교를 비이성적 인류의 감정으로 보는 관점은 오사운동 시기 지식인과 일반대중에게 영향을 주었다.

중국 신문화운동의 시작은 일반적으로 진독수(陳獨秀)의 『신청년(新青年)』 창립 시기부터라고 알려져 있다.[8] 그들은 종교의 초

양계초(梁啓超), 『양계초역사학논저서4종(梁啓超史學論著四种)』, (長沙: 岳麓書社, 1985년), p.95. 이에 관련하여 강유위(康有爲), 종숙하(鐘叔河) (편), 「유럽11개국 여행기 2가지(歐洲十一國游記二种)」, 『세계로 향하는 총서(走向世界叢書)』, (岳麓書社, 1985년), p. 124, 嚴復, 왕식(王栻) (편), 「与諸儿書(三)」, 『嚴復集』(제3권), (北京 : 中華書局, 1986년), p. 825를 참조하기를 바란다.

6) “世間 一切宗教……一一皆有迷信, 其中可疑之点, 不一而足”, 嚴復, 왕식(王栻) (편), 「与諸儿書(三)」, 『嚴復集』(제3권), (北京 : 中華書局, 1986년), p. 825

7) “宗教這樣東西 …중략… 要用理性來解刨他, 是不可能的”, 이화흥(李華興) (편), 『梁啓超選集』, (上海 : 人民出版社, 1984년), p. 787.

8) 1919년 오사(5 · 4)운동은 신문화 운동의 일환이었는데, 오사 운동은 최초의 학생시위행진으로부터 시작하여 전국 범위의 애국구국운동으로 변화, 발전하여, 중국의 정치, 사회, 문화에 큰 영향을 주었다. 특히 사상적으로는 중국의 몇 천 년 동안 내려 온 유가 사상을 모두 부정하고, 서양에서 온 “민주”와 “과학”의 새로운 사상으로서 이것을 대체하고자 하였다. 서구 사상의 영향을 받은 신지식인은 중국 근대 초기의 개혁적 사상가의 주장을 계승하여 서구의 각종 학설 및 이론을 소개한다. 그들은 거의 외국 유학한 배경이 있고 중국과 서양 사상 체계의 차이점을 느끼며, 중국 국제관계의 난국을 직시했다. 그들은 중국 전통적 유가문화 체계를 버릴 것을 강력하게 요구하고 서구의 민주 체계를 모방하며, 현대 과학 지식을 흡수하고 배웠다. 그들은 공자를 구시대 유물, 유가의 우상이라고 공격하면서, 서양의

(超)자연성적 성격에 대해 의심하고 부정하는 태도를 가졌다. 그리고 이 때 중국 종교의 필요성 여부, 종교가 서양 문명의 일부분인가 등 관련 문제에 대해 토론을 진행한다. 이 때 소년중국학회[9]에서는 구성원들이 종교 신앙을 갖는 것을 금지할 정도로, 종교에 대한 사회적 반감은 이미 최고조에 도달했다.[10]

그런데 1915년, 『청년잡지(青年雜志)』를 발간했던 진독수는 신문화 운동의 발기인이라 할 수 있는데, 그는 종교에 대해 매우 이성적 태도를 견재했다. 우선, 그는 종교가 존재하는 합리성을 부정하지 않고 "종교가 구문화(舊文化)에서 주요 부분을 차지하고 있기 때문에, 신문화(新文化)에서도 없어서 안 된다."고 말했다.[11] 즉, 사회에 종교가 필요하다면 이것을 반대해도 소용없다는 의미이다. 그가 반대하는 것은 격이 떨어진 "구종교"이며, "비교적 좋은 종교를 제창하여 종교적 수요를 만족시키고, 그것으로써 비교적 안 좋

과학과 진보적인 사상이 중국을 구할 수 있다고 믿어 의심치 않았다.

9) 소년중국학회는 1918년 6월 30일, 李大釗 등이 기획하고 건립한 학술성 정치 단체인데, 1919년 7월에 정식으로 성립되었다. 이 학회의 취지는 "과학의 정신은 사회적 활동이며, 소년 중국을 창조하기 위함이다"(本科學的精神爲社會活動, 以創造少年中國)라고 한다. 여기에는 분투, 실천, 완강, 소박이라는 네 가지 규율이 있고, 종교 신앙자, 첩을 들이는 자, 벼슬이 있는 자는 이 학회에 가입하지 못하며, 이미 가입한 자 중 규정을 위반한 것이 드러나면 바로 퇴출해야한다. 학회 간행물로 『少年中國』이라는 월간지가 있고, 李大釗가 편집 주간이었다.

10) "우리는 지금 이 두 분(민주주의와 과학정신을 뜻함)만이 중국의 정치, 도덕, 학술, 사상 등 모든 암흑을 구할 수 있다고 본다. 이 두 분을 지지함으로 인해 모든 정부의 압박, 사회의 공격과 비웃음, 머리를 자르고 피가 흘러도 사양하지 않을 것이다." 『신청년(新青年)』 범죄사건 답변서(罪案之答辯書), 진독수(陳獨秀), 「신문화운동은 무엇인가(新文化運動是什么)」, 박문광(朴文光) (편), 『陳獨秀文選』, (四川: 四川文藝出版社, 2009년), pp. 1-2. p. 6을 참조하길.

11) "宗教在旧文化中占很大的一部分, 在新文化中也自然不能沒有他", 진독수(陳獨秀), 「신문화 운동은 무엇인가 (新文化運動是什么)」, 『陳獨秀文選』, p. 7.

은 종교를 대체하도록 해야 한다"라고 말한다.[12] 그는 과학으로서 종교를 대체하자고 결론짓는다. 필자는 진독수의 입장이 "인류의 진실한 신앙을 개척"하기 위해 당시 종교에 대해 일종의 도구적 목적성을 가진 입장이었다고 평가한다.[13]

3. 기독교 지식인과 국가주의 논쟁

제1차 세계대전 끝난 후, 중국에서는 국가주의에 대한 공격이 심해지고 이에 관한 논의도 활발해졌다. 당시에 국가주의를 민족주의 혹은 제국주의의 대명사로 여기는 사람이 많았다. 국가주의의 문제점에 대한 의견도 여러 가지로 열거되었다. 대체로 무정부주의자, 공산주의자들은 국가주의의 문제점을 중심으로 비판적으로 지적했다. 반대로 국가주의를 지지하는 사람들도 적극적으로 자신의 주장을 펼쳤다.[14]

---

12) 진독수(陳獨秀), 「유교 문제를 다시 논하다(再論孔教問題)」, 같은 책, p. 65.

13) 진독수(陳獨秀), "開拓吾人眞實之信仰", 같은 책.

14) 이황(李璜)은 "국가주의에 대한 해석(釋國家主義)"란 자신의 글에서 "국가주의"에 대해서 다음과 같은 정의를 내렸다. "국가주의는 한 나라의 국민들이 이 나라에 대해 갖고 있는 지원이고, … 압력을 주는 국가성에 필요한 정치적인 요구이다 …". 간단히 말하면, 그는 국가주의와 애국주의는 긴밀한 관계가 있다고 보았다. 그는 다음과 같이 말한다. 국가가 어려운 상황에 처하고 있는 상황에서 지식인은 "중국인은 국가에 대한 관념이 있지만, 실은 매우 약하고, 은밀하고 간단하다"는 인식을 하고, 상황을 바꾸려면, 국민 의식을 향상시켜야 한다. 국민들의 애국심이 강력해지도록 향상시켜야 한다. 형식적으로만 통일된 중국이 아니라, 정신적, 인식적으로 통일시키는 것은 중요하다. 그리고 그는 학교의 교육체제도 바꿔야 한다고 생각한다. 그저 지식을 알게 가르치는 것만 아니고, 인격의 함양 등 교육의 질이 제일 중요하다. 이가성(易家鉞), 『國家主義概論』, (商務印書館, 1926년), p. 6. 그리고 '국가주의'라는 말은 'nationalism'의 번역어로 당시 '민족주의'라는 말과 혼용되었다는 심사위원의 지적이 있었다. '국가

이 국가주의 논쟁에서 기독교 지식인의 입장도 빼놓을 수 없다. 이영방(李榮芳), 박신광(博晨光), 사도뢰등(司徒雷登) 등 지식인들은 각자의 관점을 기독교적 관점에서 발표했다. 그들은 국가주의에 대해 기독교인의 책임, 기독교의 교육문제, 그리고 국가주의에 대한 생각 등에 대해서 설명했다. 구체적으로 말하면, 여기서 박신광 등 기독교지식인들은 국가주의에 대한 태도를 두 가지로 구분해서 보고 있다. 즉 그들은 "나라와 민족을 발전시킬 수 있고, 민족의 특성, 문화를 발전하고, 국가의 발전에 도움이 된다면, 적극적으로 (국가주의를) 지지한다."고 말한다. 그러나 국가주의에서 "자기를 위해 남에게 피해를 주는 것, 남에게 무리하게 욕구하는 것, 혹은 침략자와 근접하는 것"이 있다면, 기독교인은 그것을 배척해야 한다. 그리고 "진정한 국가주의에 대해서는 기독교인들은 반드시 지지한다"[15]고 표현했다. 이렇게 이들은 중국 당시 상황을 연결시켜 두 가지 국가주의로 구분하는데, 하나는 제국주의적 경향이고, 또 하나는 이성적인 국가주의적 경향으로 구분한다. 제국주의적 경향은 물질적 국가주의이고, 기독교는 이것이 아닌 이성적인 국가주의적 경향을 지지한다고 말한다.[16] 또한 함모의(恒慕義)는 중국 국가주의의 특징을 말하는데, 먼저 "중국인의 충성심은 중국 정부를 향하는 것이 아니라 중국문화에 향해 있다고 말한다. 이렇게 "강제적이지 않고, 도덕적으로 교육시키는 국가주의"만이 "오래 존재

주의'는 하나의 학파를 이루었고(증기, 이황, 여가국 등) 이들이 말하는 nationalism은 진독수, 호적 등의 일반적인 민족주의 지식인들과는 차이가 있으니 '국가주의"란 개념은 여기서 '민족주의'로 바꾸는 것이 낫다는 지적이었다. 그런데 국가주의 안에 민족주의적 성격 문제, 그들이 국가주의란 표현을 쓴 것이 과연 완전히 nationalism번역어의 의미인가 등 여러 논의가 진행되어야 하므로 국가주의란 표현을 그대로 두었다.

15) 박신광(博晨光), 「關于國家主義的几篇文章: 基督教与國家主義」, 『生命』(1925년 5권 4기), p. 8.

16) Ennis, T., 「關于國家主義的几篇文章: 基督教与國家主義: 中國的歧路」, 같은 책, p. 12.

할만한 가치[17]"가 있다고 한다.

또한 기독교와 국가주의의 관계에 대해서, 개인주의와 국가주의를 나누어 논의를 전개하기도 한다. 박신광(博晨光)은 개인주의에 대해서 "역사적으로 보면, 기독교는 개인주의 발전에 도움을 주었다"고 말한다. 개인주의에서 자유란 남을 방해하지 말고, 남을 도와야 하고, 자기를 위해 생각한 방식대로 남을 생각해야 하는 것을 말한다. 그는 개인주의를 국가주의와 연결해서 다음과 같이 설명한다. "중국에서 평민주의와 민족 자존심은 기독교의 힘으로 인해 드러나도록 추진되었다.[18]"고 한다. 여기서 기독교의 개인주의적 의의가 드러난다. 또한 기독교는 개인에게 개인의 자유를 신장시킬 뿐 아니라, 집단활동 방면에서도 긍정적인 의미가 있음을 강조했다. 이것은 현실기독교의 조직원리를 간파한 지적이라고 보인다.

당시 기독교 지식인들은 국가주의에 대해 절대적으로 반대하지도 않고, 완전히 수용하여 지지하지도 않았다. 국가라는 존재보다 예수의 인격을 먼저 숭배해야 함을 강조하는 것은 기독교 지식인 단체에서 공통적으로 드러낸 바이다. 이런 분위기에서 오뢰천(吳雷川)이 사회 속 예수 같은 모범적인 인격의 의미를 강조하는 주장은 자연스런 결과였다. 그는 국가주의에 대해서 토론할 때도 예수의 인격성과 연결시키면서 진행했다. 다음은 오뢰천이 국가주의에 대해 취한 태도와 평가를 서술할 것이다.

4. 오뢰천과 국가주의 논쟁

본장에서는 중국에서 일어났던 국가주의 논쟁에 기독교가 어떻

17) 항모의(恒慕義): 「關于國家主義的几篇文章: "超國家的" 國家主義」, 같은 책, p. 16.
18) 박신광(博晨光), 「關于國家主義的几篇文章: 基督教与國家主義」, 같은 책, p. 8.

게 뛰어들고 자기 정체성을 확보했는가라는 문제에 접근하면서 기독교 사상의 본토화를 지향하면서, 중국적 기독교 사상을 형성하는데 기여한 오뢰천의 입장을 검토하고자 한다. 오뢰천은 자신의 이론을 통해 사회주의 국가에서도 가능한 기독교의 사회적 역할에 대해 설파하고자 노력했다. 오뢰천(吳雷川)이 국가주의에 대해 논하는 글은 "국가주의와 기독교는 충돌하는가?"라는 논문에서 드러난다.[19] 이 글에서는 예수의 인격, 기독교 교지 중 하나인 "자신을 사랑하듯 남을 사랑하라"에 대해 논술했고, 유태인의 민족성과 역사성으로부터 유추하여 볼 때 기독교와 국가주의는 모순되지 않다는 것을 논증했다.

그는 먼저 역사적 사례로서 당시 유태인 국가에서 기독교의 역할에 대해 논하는데, 유태인국가에서 정치, 예의풍속의 중심이 바로 종교인 기독교라고 했다. 그래서 예수는 이런 현실을 고려해서, 사회를 혁신시키기 전에 종교를 혁신시켰다고 한다. 오뢰천은 유태인이 종교를 통해 강력한 민족 응집력을 가졌었고, 이 점을 중국인들이 배워서 중국인의 산만한 단점을 보완해야 한다고 보았다.[20] 그는 기독교에서는 인간이 자기를 사랑하게 가르치고, 사회를 사랑하게 하며, 나라를 사랑하게 가르치는 종교라고 강조했다. 이 때 기독교는 국가주의와 충돌하지 않는다.

이를 통해서 오뢰천은 국가주의를 일정 정도 지지하는 입장을 드러낼 수 있었다. 그는 국가주의가 기독교와 충돌한다는 관점을 반대하고 있다. 당시 중국에 다른 기독교 지식인과 같이, 오뢰천(吳雷川)도 국가주의에 대해 두 가지 입장을 가지고 있었다. 대체적으로, 그는 기독교인의 입장에서 기독교를 민족의 어려움을 같이 견뎌 주는 동반자로 묘사하고 있다. 이것은 유가 사상과 전통

---

19) 오뢰천(吳雷川), 「國家主義与基督教是否冲突」, 『生命』, (1925년 5권 4기) p. 2.
20) 「國家主義与基督教是否冲突」, 『生命』, pp. 4-5.

중국문화의 영향을 깊이 받은 중국인으로서, 국가가 어려움을 처한 상황에서 나타난 자연스러운 반응으로 보인다. 즉 이것은 유가의 우국정신(憂國情神)의 연장선상으로 해석될 수 있다. 그런데 국가주의란 개념 자체는 원래 정치와 긴밀한 관계가 있다. 국가주의에 관통하는 대립점은 중화민족과 침략자인 제국주의 세력 간의 모순이었다. 1920년대 중기에 "오주운동(五卅運動)"의 폭발은 이 모순의 표현이었다. 이것은 결국 국가주의와 기독교, 기독교인의 관계에까지 영향을 미쳤다.

그는 사회 혼란 상황에서 기독교인의 적극적 참여를 강조하는 발언을 자주 했다. 1925년 5월 30일에 경찰과 충돌, 많은 사람이 죽고, 상해의 대학교도 닫히게 되는 "오주운동(五卅運動)"이 일어난 후, 제국주의와 침략자인 제국주의에 대한 증오는 전국에서 반(反)제국주의를 부르짖는 애국운동으로 발전되었다. 지식인은 이 사건에 대한 입장이 평화파, 격렬파와 중간파, 이렇게 세 부류로 나뉘었다.[21] 오뢰천은 자기가 어떤 파에 속하는지에 관해 직접적으로 언급한 적이 없었다. 다만 그는 오주운동(五卅運動) 사건과 기독교의 관계에 대해서 토론했다. 이 때 그는 그의 글 속에서 기독교인이 해야 하는 일까지 구체적으로 이야기했다. 그는 "(사람들에게) 기독교에 대한 관념이 바뀌길 바란다"고 하면서, 기독교인은 하나님의 사랑만 의뢰하면 안 되고, 자신을 바로 잡아야 한다. (하나님에 대한) 큰 사랑만 생각하지 말고, 나라를 소홀히 하면 안 된다. 이 점에 관해서는 개인과 조직단체, 두 가지 관점에서 논술할 수 있는데, 자아 수련은 개인적 범위에 속하고, 국가는 조직단체적 범위라고 한다. 중국인은 진정한 중국 교회를 설립해야 한다고 주장한다. 여기서 그는 기독교 교의와 교회의 의미를 정의내리면서 기독교인의 사회적 참여의식을 고취시킨다. 그에 따르자면, 기독교

21) 「編輯滬案特号的一点意見」, 같은 책, p. 4.

교의는 사회를 인도하면서 세계를 바꾸는 역할을 한다. 그런데 교회는 세계의 변화에 따라서 자신을 조절하면서 세계 변화에 적응해야 한다고 말한다.[22]

이 때 오뢰천은 국내 교인들이 국가에 대한 관심이 많아졌다는 점에 적극적 지지를 표명한다. 또한 그는 기독교 지식인들이 실제 행동하는 방법만으로는 현실 세계를 완전히 바꿀 수 없다는 점[23]을 지적했다. 그는 이런 상황에서, 중국지식인들에게 모범으로서의 예수상을 말하면서 지식인이 감당해야 할 책임을 말했다. 그는 고대 시기의 이윤(伊尹)으로서 예를 든다.[24] 그는 이윤(伊尹)이 말한 "천하의 일은 자신의 일로 생각하고 책임진다.(自任以天下之重)"란 사상과 같은 인식이 인류 진보를 추진하는 동력이라고 말한다. 이런 추진력은 시대를 진보시키기 위해 중요한 요소이고, 지식인은 청년을 인도하는 책임이 있다고 그는 주장한다. 그가 보기에 청년을 인도하기 위해 유일한 방법은 그들로 하여금 예수를 모방하게 하는 것이다. 대의 앞에서 자신을 희생하는 그의 모습은 청년들이 배워야 할 모범이라고 말한다.[25] 이런 이윤에 대한 서술은 이윤의 현대적인 상을 예수와 기독교인의 책임의식과 연결시키려는 시도라고 파악된다.

중국 근현대사를 살펴보면 제국주의를 반대하는 애국운동이 몇 번 일어났는데, 이 운동의 주동자는 모두 청년 학생들이었다. 이들은 제국주의의 침략을 반대하고, 국민정부는 서양 나라들과의 외교에서 강해져야 한다고 요구한다. 그러나 그들의 시위행진은 적극적 지지를 받지 못하고, 정치인들에게 이용을 당하기만 하다가

---

22) 「滬案与中國基督教的前途」, 같은 책, p. 20.

23) 「編輯滬案特号的一点意見」, 같은 책, pp. 3-4

24) "天之生斯民也, 使先知覺後知, 使先覺覺後覺. 予, 天民之先覺者也. 予將以此道覺此民也."『孟子・萬章 上』. 오뢰천(吳雷川), 「我們怎樣能盡引導青年的責任」『眞理与生命』(1929년 4권1기), pp. 4-5.

25) 같은 논문, pp. 6-7

결국 비참하게 파국을 맞았다고 그는 지적한다.[26] 오뢰천은 이 때 예수의 방식을 모방하는 방법이 가장 효과적인 방법이라고 제시한다. 예수는 다른 세력을 이용하는 것을 반대하고, 어떤 세력이든 무조건 이용해서 사회를 개선하는 방식을 거부한다. 그는 예수가 사회를 개선하려는 기획이 매우 합리적이라고 주장한다. 오뢰천은 진리를 위해서, 사회의 개선을 위해서, 희생과 죽음은 필요한 것이고, 예수는 그것을 스스로 보여주었다고 한다. 그는 인간이 생명의 단련과 봉사, 희생을 겪어야 최종의 이상을 실현[27]할 수 있다고 강조했다.[28]

오뢰천은 지식인과 청년 학생 모두 민족이 위급한 상황을 처하면 자발적으로 위기감을 인식해야 한다고 말했다. 이 때 대중들이 모범으로 삼는 대상도 중요한 역할로서 구실하는데, 그는 예수를 완벽한 도덕 모범으로서 세웠다. 그는 근현대 중국의 상황과 연결시켜서 예수를 윤리적인 모범으로 만들었다. 이 이념은 고대 유가 사상에서 나온 "성인"의 전통과 일맥상통한다. 오뢰천은 이런 사고 방식을 예수와 연결해서 적시에 드러냈다.

이상 당시 중국현실사회에 대한 그의 이론적 대응에 대해 필자는 다음과 같이 평가한다. 당시 그의 기독론에서는 국가주의의 폐해성을 지적할 수 있는 종교의 초월적 기능은 거의 드러나지 않았다고 보인다. 자본주의 국가인 한국에서도 역시 국가주의와 기독교는 결합했던 역사를 가지고 있다. 그것은 예수의 복음을 전해야

---

26) 1926년 3월 18일에, 북경 국무원 앞에서 '삼일팔 학살 사건'이 바로 이런 사례에 속한다. 여기서 오뢰천은 이 사건의 원인이 잔인무도한 정부의 잘못으로 보고 있지만, 이를 통해서 앞으로 청년들이 자신의 애국심을 어떻게 표현해야 하는지, 이에 관해 역사적 교훈을 얻어야 한다고 평한다. 「說青年運動」, 『眞理与生命』, p. 207

27) 「与愛國青年說耶穌」, 같은 책, p. 3

28) 오뢰천은 중국 정치가 개선되는 기미가 이제 나타나고 있는데, 이것은 바로 청년 운동 덕분이라고 그는 말한다. 「說青年運動」, 같은 책, p. 208

할 교회가 국가 이데올로기의 창구로 전락했던 것으로 필자는 해석한다. 예를 들자면 당시 한국기독교가 쏟아낸 전쟁 담론은 사랑이나 평화, 정의 같은 기독교 가치가 아니라 국가 안보 또는 국가 이익에 근거하고 있음을 확인할 수 있다. 중국사회주의 국가에서 국가주의와 기독교의 결합에 대해서도 이와 비슷한 폐해를 염려하고 비판할 수 있다고 본다. 그러나 한국에서 기독교가 국가주의에 함몰될 수밖에 없는 이유는 기득권체제에 안주하려는 교회 권력의 출현이었던 반면, 오뢰천의 경우에는 이상 개술한 역사적 맥락이 있었음을 우리는 확인할 수 있었다. 이것은 기독교의 사회적 실천성, 유용성을 강조한 것으로 볼 수 있다 하지만, 이것은 또한 하나님 나라와 초월 신앙이 갖는 장점 대신 국가주의에 사로잡혀 '뒤틀린' 기독교로 진행될 잠재적 가능성을 내포하고 있었다고 필자는 본다.

5. 오뢰천의 종교 교육론과 사회개혁

1920년대 중후반, 국민들과 당시 중국정부는 외국인에게 넘겨졌던 교육권을 다시 되찾기 위해서 노력했었다. 특히 당시 종교교육에 대한 사회적 반발과 부정적 의식에 대해 오뢰천은 이론적으로, 실천적으로 대응해야 했다.

교회 학교에 다니는 중국 학생들은 애국 열풍에 영향을 받아 애국운동에 가입했고, 단체로 기독교 학교를 퇴학하는 현상도 발생했었다. 이런 현상은 교육계 지식인들의 관심을 끌었다. 중국의 대표적 기독교지식인 사도뢰등(司徒雷登)이 기독교 학교의 교육권을 회수하는 문제에 대해서 다음과 같이 논술했다. 그는 "기독교 교육은 중국에서 중국적 특색을 갖추도록 변할 것이다. 앞으로 이에 관련된 경제, 관리, 유지할 책임은 다 중국 교인들이 감당하고

스스로 완성해야 한다."라고 했다.[29] 이것은 당시 교회 학교에 대한 중국인의 주도성을 강조한 발언이다. 당시 오뢰천(吳雷川)은 1926년부터 부총장으로 연경(燕京)대학교(지금의 北京大)에서 일하게 되었다. 그는 교육권 되찾기 운동에 적극적으로 참여했다.

오뢰천(吳雷川)은 여러 글을 통해서 교육은 한 나라의 가장 중요한 사업으로 정부의 관심을 받아야 한다고 주장했다.[30] '종교교육'이란 명칭에 대해서, 그는 종교는 사람의 천성 방면의 문제로서 고유한 성격을 지니므로, 다른 지식, 기능적 교육과 함께 논할 수 없다고 한다. 종교교육은 정신적인 수양으로써 자아의 체험일 뿐이다. 우리는 이것을 가르칠 때 다만 수양하는 방법만 알려 줄 수 있을 뿐이라고 그는 말한다.[31]

그런데 오뢰천(吳雷川)은 종교교육과 국가 교육 사이에 긴밀한 관계가 존재하고 있다고 주장한다. 그는 "국가교육은 하나의 권력이고, 이것이 종교 교육을 대신할 수 없다. 학교 설립과 선교는 구

---

29) 사도뢰등(司徒雷登), 「關于國家主義的几篇文章: 基督教教育問題」, 같은 책, p. 9.

30) 그는 교육의 목적에 대해서 다음과 같이 분석했다. 그는 '교(教)'의 의미를 분석한 후에 교육의 의미는 사람을 선하게 가르치는 것이라고 주장했다. 교육의 목적은 그 시대에 사람들에게 '덕목'이 무엇인지에 관해 가르치는 것이고, 인간에게 완전한 인격을 세워주는 과정이다. 당시 국가에서 도덕, 지혜, 체육을 중심으로 가르치는 것은 완전한 인격을 배양하는 것이었다. 오뢰천은 당시 학생운동에서 학생들이 훌륭한 인격을 표현했다고 하면서 적극적으로 학생운동을 지지했다. 그리고 그는 민국 시대부터 교육 사업의 발전에 대해서 다음과 같이 정리했다. 교육 사업은 시기에 따라서 네 단계로 개혁을 정리하는 시기, 개혁 유지하는 시기, 개혁이 고갈되는 시기, 분란이 멈추는 시기로 나누었다. 그가 얻은 결론은, 그는 민국시대부터 정부가 교육 사업에 대한 관심이 부족하다는 것이다. 그러나 그는 학생들의 애국정신과 희생정신에서 그들의 인격성의 정체성을 보았고, 그것으로 위로를 받는다고 말했다. 오뢰천(吳雷川), 「中華民間教育事業之經過及其將來」, 같은 책(1927년 1월 4일).

31) 이런 정신을 키우기 위해 학교에서 할 수 있는 일은 선생님들의 행위와 인격으로 점차 학생들을 감동시켜서, 학생들이 체험하고 모방하게 하는 것이라고 말한다. 「我的宗教教育談」, 『教育季刊』(제3권 제2기, 1927년 8월.)

분된 다른 일로 보이지만 기능적으로는 학교를 설립하는 것은 결국 선교가 된다."고 말한다.[32]

오뢰천(吳雷川)이 종교교육에 대해 이런 입장을 밝힌 것은, 국민들이 교회학교 운동을 반대하는 운동을 진정시키려 했기 때문이라고 필자는 본다. 그는 전문적인 종교교육이 국가적으로 반드시 필요한 것은 아니라고 주장했다. 하지만 다른 한 편으로 그는 종교정신을 통해 교육하면 사람들이 완벽한 인격을 키우는 데 도움이 될 것이라고 말한다. 즉, 이것은 종교기관으로서 교회의 절대적 필요성을 설파하기보다 종교기관의 교육적, 기능적 장점을 드러내는 논조라고 보여진다.

오뢰천은 이렇게 '절충'하는 방식으로 당시 비기독교인인 지식인들이 교회 교육을 비판하는 것에 대해 응답하였다. 그도 역시 서구제국주의의 부당한 압박을 느끼는 중국인의 입장을 잊지 않으면서, 당시 기독교 교육과 제국주의의 친화성에 대해 비판하는 사람들의 입장에 동의하는 부분이 있었다. 그래서 그는 종교와 교육은 각자 독립되어 있어야 하고, 교육의 권력은 중국인에게 있어야 한다고 주장했다. 교회 교육 역시 중국인이 설립해야 한다고 말한다. 이런 주장은 외국의 선교사들을 통한 종교교육, 사회교육체계에 대한 견제가 포함되어 있다고 필자는 해석한다. 이런 교육관을 통해 문화적 제국주의의 수용을 경계한 것일 수 있다.

---

32) "(단지) 중국 교회 학교에서 있었던 역사적인 오점 때문에 국민들이 심리적으로 불편해하는 것이 아니다. 더 중요한 여러 문제들이 교회 학교에 존재하고 있다. 그런데 만약 현재 존재하는 문제점이 다 해결된다면, 교회학교의 사회적 영향력도 오르고, 특히 교회 학교에서 배양한 인재는 다른 사람보다 출중한 인격, 품격을 표현하고, 여러 방면에서 기독교인이 어떻게 사람들을 사랑하는지 그 정신을 표현하게 될 것이다. 그렇다면 과연 (이후엔) 어떻게 될 것인가? 사실상 학교를 설립하면 학교를 설립하는 것이고, 선교는 선교하는 것이다. 그런데 기능적으로 보자면 학교를 설립하는 것은 선교하는 활동인 셈이다", 「中華民間教育事業之經過及其將來」, 『教育季刊』, p. 16.

6. 유물론과 기독교

오뢰천은 기독교에 대한 공격이 거세질 때에도 자기의 신앙을 포기한 적이 없었다. 그는 기독교가 사회주의와 여러 면에서 통한다고 믿고 있었다. 기독교는 새로운 사회를 건설하고 중화민족을 부흥하는데 도움이 될 수 있다고 생각했다. 사회주의의 존재론인 유물론과 기독교의 관계에 대해서도 그는 분석했었다.

오뢰천(吳雷川)은 존재가 사고를 좌우할 수 있다는 것이 유물론의 기본 관점의 핵심이라고 말한다. 즉 정신적 변화는 경제적 기초에 제한된다는 것이다. 1940년에 그의 마지막 저작인『묵적과 예수(墨翟与耶穌)』[33]에서, 그는 더 명확하게 유물론적인 설명방식으로 자기의 관점을 설명했다. 그는 "유물론자는 사회 구조를 다음과 같이 설명한다. 경제구조를 바탕으로 둔 다음에, 정치제도(법, 정치)와 의식 형태(종교, 예술, 철학, 과학 등)를 위로 올려놓고 지어가는 것이다. 따라서 사회 변혁은 경제적인 기초의 변화를 의미한다. 이로 인해서 상부구조인 정치와 문화 등으로 지은 큰 몸통도 천천히 변화하거나 급격히 변하게 될 것이다. 이런 설명은 이미 근대 학자들이 인증한 설명이고, 중국 역사에서도 증명된 것이다."고 설명했다.[34]

또 다른 관점에서 보자면, 오뢰천은 유물론에 대해 사상적인 접근보다는 실천적 접근을 했다고 평가된다. 그는 기독교와 유물론은 사회를 개혁하려는 목적을 가진 점에서 같다고 보고 있다. 그러나 기독교가 개인의 수양을 더 중시하고 있다고 그는 강조한다. 그가 장계동(張繼同)의 사상 중 "우주의 진리는 '물본(物本)'이고, 인생의 이상은 '극물(克物)'"[35]이란 '심물관(心物觀)'과 기독교를

33)『墨翟与耶穌』, (上海 : 上海青年協會書局出版社, 1940년), p. 159.
34) 위의 책, p. 159.
35)『基督教与中國文化』, (上海: 青年協會出版社, 1936년 초판), pp. 286-287.

비교한다. 그는 장계동의 '물본생심(物本生心)'을 기독교의 '하나님과 령'의 관계로 이해했다.

그는 기독교가 사회주의라는 새로운 시대와 융합할 수 있다는 것을 증명하려고 노력했다. 그런데 그는 기독교와 유물론의 관계에 대해 설명하는 글 속에서 기독교와 유물론, 둘 사이에 본질적인 차이를 구분하지 못했거나 드러내려 하지 않았다고 보인다. 물론 기독교와 사회주의 사상은 비슷한 점이 많다는 것을 부정할 수 없다. 그는 마르크스주의 사상이 전개되는 과정도 기독교적 관점으로 설명할 수 있다고 말한다. 하지만 마르크스의 새로운 유물론은 변증법적인 유물론, 역사적인 유물론, 실천적인 유물론을 통합한 것이다. 오뢰천(吳雷川)은 경제가 결정적 작용을 하고 있다는 것을 이론적으로 증명했지만, 한편으로는 종교가 사회에서 벗어나 독립되어 있고, 종교는 인간성의 '원소'로서 존재한다고 말한다. 이것을 통해서 그가 마르크스의 변증법적 유물론에 대해서 오해하는 부분이 있다고 해석할 수도 있다.

그는 "종교[36]"라는 존재는 사람들의 보호에 의해서 이루어지고 유지되는 것이 아니라고 말한다. 오뢰천의 이론에 따르자면, 여기에는 인간의 령(靈)적 특성에 대한 이해가 필요하다. 종교의 영향력은 인간의 삶 중 다양한 방식으로 나타나는데, 그것은 사회 발전을 방해하지 않을 뿐만 아니라, 인류 사회의 창조적 원동력이 되기도 한다. 그는 인간에게 종교라는 원소가 없으면 인류도 동물처럼 삶의 의미와 가치를 잃을 것이라고 말한다. 그러므로 사회제도가 어떤 방식으로 변하던지 이 원소는 영향을 받지 않을 것이라고 말한다.[37] 그는 종교가 자본주의이건 사회주의이건 사회체제의 변화에 따라서 형식적 변화는 일어날 것이지만, 그럼에도 불구하

36) 오뢰천(吳雷川)은 이 때 杜威의 '종교의 원소'라는 개념을 빌려서 썼다.
37) 위의 책, pp. 286-287.

고 종교 자체가 영원히 존재한다는 결론은 바뀌지 않을 것이라고 말한다. 위에서 서술한 바와 같이 오뢰천은 기독교와 유물론의 기능적인 측면에서 공통점을 찾는 작업을 진행했다.

사회주의체제의 존재론으로서 유물론와 기독교의 관계에 관한 이런 해석은 맑스주의와 기독교에 관해 모두 비교적 수용적인 입장이었으나, 사회주의에 대해 비판적 시선을 거두지 않았던 한국의 사상가 함석헌의 작업방향과 대조된다. 함석헌은 자본주의와 사회주의, 공산주의는 모두 똑같은 물질주의적, 세속적 세계관을 가지고 있다고 본다. 그러므로 이 두 체제에서 모두 진정한 인간적 가치나 인격의 가치 같은 것이 무시된다고 본다. 함석헌은 사회주의와 유물론, 심지어 계급투쟁에 대해서도 부분적으로 인정하지만 사회주의자들의 투쟁방법인 폭력투쟁에 대해서는 결코 동의하지 않았다. 이런 함석헌의 사회주의에 대한 비판적 조망은 사회주의와 기독교의 공통점을 최대한 모색했던 오뢰천의 이론 방향과 많은 대조를 이룬다. 물론 그들의 문제의식은 다른 시대적 배경과 시대적 요구에서 비롯된 것임이 간과되어선 안 될 것이다.

7. 결론

본고에서는 먼저 중화민국 개국 이후 국가주의 담론을 중심으로 중국 기독교의 국가주의 논쟁과 이론적 특징에 대해서 오뢰천의 기독론을 중심으로 고찰했다. 이것에 대해 필자는 다음과 같이 비판할 수 있다. 당시 그의 기독론에서는 국가주의의 폐해성을 비판할 수 있는 종교의 초월적 성격은 거의 드러나지 않았다고 본다. 중국사회주의 국가에서 국가주의와 연결된 기독교에 대해서 필자는 한국의 기독교가 국가주의에 빠졌을 때 받았던 비판점과 비슷한 점을 지적할 수 있다고 본다. 교회 권력이 신학

을 지배하면서 국가주의 담론의 주요 논거로서 활용되고 있는 로마서 13장[38]은 정부의 지배를 묵인하는 것으로 해석할 수 있을 뿐, 현존하는 어떤 정부형태이건 모두 하나님이 인정하므로 국민은 그 권위를 인정해야 한다는 의미는 아니다. 그러나 한국에서 기독교가 국가주의에 함몰될 수밖에 없는 이유는 기득권체제에 안주하려는 교회 권력의 출현 때문이었지만, 오뢰천의 경우에는 사회주의체제 속에서 종교의 유용성, 사회적 실천성을 드러내야 할 역사적 맥락이 있었음을 우리는 확인할 수 있었다. 이것은 또한 하나님 나라와 초월 신앙의 장점 대신 국가주의에 사로잡힌 '뒤틀린' 기독교로 진행될 잠재적 가능성을 내포하고 있었다고 필자는 본다.

현재 중국의 기독교 연구자들은 오뢰천에 대해서 본문에서 상술한 역사적 상황과 역사적 요구로 인해, 사회주의 중국의 사회발전을 위해 종교학자, 교육자로서 큰 역할을 했다고 평가한다. 필자는 본 논문에서 중국에서 일어났던 국가주의 논쟁에 기독교가 어떻게 뛰어들고 자기 정체성을 확보했는가를 사료적으로 접근하면서 근대중국의 지식 지형이 기독교에 대해 어떤 반응을 보였는지 밝히려 했다. 또한 중국에서 기독교 사상의 본토화를 지향했던 오뢰천 사상을 검토하면서 필자는 오뢰천이 기독교에서 유가의 '대동(大同)' 사상적 역할을 모색한 것이 아니었을지 추론한다.

---

38) 로마서 13장 1절, 2절의 내용은 다음과 같다. 각 사람은 위에 있는 권세들에게 굴복하라. 권세는 하나님께로 나지 않음이 없나니 모든 권세는 다 하나님의 정하신 바라. 그러므로 권세를 거스르는 자는 하나님의 명을 거스름이니 거스르는 자들은 심판을 자취하리라.

<부록>

1. 오뢰천(吳雷川) 생애 연대표

시간	오뢰천(吳雷川) 경력	중국 내 역사적 사건 (기독교 관련 포함)
1870년	강소성 소현(현 소주(蘇州))에서 출생.	
1876년	교육받기 시작.	『中英 烟臺 條約』서명.
1886년	항주(杭州)에서 과거시험 통과	『中法 條約』서명 후 2년이 흐름.
1887년	북경에서 항주의 소(邵)씨와 결혼. 향(鄕)급 시험에서 두 번이나 낙제.	1888년에 강유위(康有爲)가 법을 개혁하려 신청.
1889년	아내와 청강포(清江浦)로 돌아가서 부모님을 돌봄.	
1891년	남경에서 6개월을 살고, 그동안 항주에 가서 시험을 봤는데 시험에 낙제.	
1893년	형과 순천(順天)에 가서 시험을 보고 합격. 같은 해, 소(邵)씨가 처갓집으로 돌아감.	
1894-1897년	청강포(清江浦)에서 아버지를 돌봄.	1894년, 일본이 갑오전쟁을 일으킨다. 손중산(孫中山)은 미국에서 흥중회를 창립. 1895년, 중국과 일본은『마관조약』을 서명. 강유위(康有爲) 등은 '공차상서(公車上書)'를 통해서 개혁을 신청. 1897년, 독일은 교주만(膠州灣) 강점.

1898년	진급 시험을 통과해서 한림이 됨		무술변법이 실패
1906-1909년	절강(浙江)성 고등 학당에서 감독관이 됨		1905년, 청나라에서 과거 시험 폐지. 일본에서 중국 동맹회가 설립. 손중산(孫中山)이 총리가 되고,『民報』란 신문을 창립.
	1905년 어머님이 별세.		
	1906년 아버님이 별세.		
	1909년 북경에 가서 진사관(進仕館)에 들어감.		
1910년	항주(杭州)의 중학교 총장을 취임, '한림원 편집'이란 직위 받음		
1911년	신해혁명 후에 항주 시장이 됨		신해혁명이 일어나고, 국호는 중화민국으로 바꿨음
1912년	절강 고등학교 감독관을 하면서, 학교의 일에 대해서 이해하게 됨. 절강교육부 감독을 하고, 후에 북경 교육부 감독이 됨		중화민국 성립 선고.
1914년	중화성공회에 참석하고 기독교 입문 수업을 듣기 시작.		1차 세계대전이 열림
1915년	북경에서 세례를 받고 성공회에 들어감.		일본은『21條』를 제출함. 진독수(陳獨秀)가『青年雜誌』를 창립하고 '과학'과 '민주'를 구호로 하는 신문화 운동이 일어남.
1912-1923년	북경에서 교육부 감독, 문서과 과장이 됨.		1916년, 연경대학교 설립. 1918년, 1차 세계대전이 끝남. 1919년, 5.4운동이 일어났음. 북경에서 기독교 잡지『生命』을 발행. 1920년, 파리에서 회의가 열림. 사도뢰등(司徒雷登)이 연경대학교 총장이 됨. 나소(羅素)가 중
	1920년	다수의 글을 『生命』지에서 발표.	
	1922년	연경대학에서 교수를 겸직.	

	1923년	진리사(眞理社)를 만들고『眞理』란 잡지 창간.	국에 와서『非宗教』란 연설을 함. 1922년, 비기독교(非基督教)운동이 시작됨.
1924-1925년	교육부 참사관으로 승진.		1924년, 북경 단체의 이름이 '생명사'로 바뀜. 국민당의 "제1대' 회의를 열고, 혁명의 전선이 통일됨.
1925년	연경대학교 교수가 됨.		'오주운동'이 일어나 왕치심(王治心)등은 '중화 기독교인에게 공평하지 않은 조약을 폐지하는 모임(추진회)' 설립.
1926-1929년	연경대학교 총장이 됨.		1926년, 북벌 전쟁이 일어남. 『眞理』와『生命』이 합쳐서『眞理與生命』을 창립. 1927년, 국민운동이 실패하고 비기독교(非基督教) 운동도 끝남.
	1926년	교육부 참사관을 사직.	
	1928년	교육부 상무 차장을 취임.	
	1929년	상무 차장을 사직, 연경대학교 총장을 취임.	
1933년	학교 총장을 사직하고 교수를 계속함.		
1941년	연경대학교 폐쇄.		
1944년	병으로 별세.		

참고문헌

강지연,「오뢰천의 기독론에서 유교 사상의 영향 연구」,『東方學』24, 2012.8.31, pp. 266-287.
강지연,「오뢰천(吳雷川)의『묵적과 예수(墨翟与耶穌)』연구」,『철학연구』, 2012.11.30, pp. 1-20.
『孟子』
吳雷川,『基督教与中國文化』, 上海 : 古籍出版社, 2008.
吳雷川,『墨翟与耶穌』, 上海 : 上海青年協會書局, 1940.
吳雷川,「國家主義与基督教是否冲突」,『生命』4, 1924, pp. 2-7.
吳雷川,「滬案与中國基督教的前途」,『生命』6, 1926, pp. 2-20.
吳雷川,「編輯滬案特号的一点意見」,『生命』6, 1926, pp. 2-8.
吳雷川,「我們怎樣能盡引導青年的責任」,『眞理与生命』3, 1927, pp. 1-9.
吳雷川,「与愛國青年說耶穌」,『眞理与生命』1-1, 1926, pp. 3-17.
吳雷川,「說青年運動」,『眞理与生命』9, 1926, pp. 102-109.
吳雷川,「中華民間教育事業之經過及其將來」,『眞理与生命』11, 1927. 1.
吳雷川,「我的宗教教育談」,『教育季刊』3-2, 1927.8, pp. 2-10.
吳雷川,「中華民間教育事業之經過及其將來」,『教育季刊』3-1, 1927. 2, pp. 2-13.
吳雷川,「對于提倡中國基督教五年運動的我見」,『眞理与生命』4-14, 1930, pp. 2-10.
吳雷川,「基督教在中國的前途」,『眞理与生命』1-7, 1926, pp. 13-23.
吳雷川,「我所信仰的耶穌基督」,『生命』9,10, 1921, pp. 21-27.
吳雷川,「我个人的宗教經驗」,『生命』3-7, 3-8, 1923, pp. 5-13.
吳雷川,「再論基督教在中國的前途」,『生命』5-10, 1925, pp. 3-12.
吳雷川,「基督教的倫理与中國的基督教會」,『眞理与生命』2-2, 1927, pp. 2-11.
吳雷川,「中國旧道德价值的重估与基督教」,『野聲』2, 1928, pp. 15-22.
吳雷川,「論現代道德觀念的演變」,『眞理与生命』12, 1927, pp. 13-22.
康有爲, 鐘叔河 (編),『歐洲十一國游記二种』,『走向世界叢書』, 岳麓書社, 1985.

博晨光,「關于國家主義的几篇文章: 基督教与國家主義」,『生命』5-4, 1925, pp. 8-16.
朴文光 (編),『陳獨秀文選』, 四川文藝出版社, 2009.
司徒雷登,「關于國家主義的几篇文章: 基督教教育問題」,『生命』5-4, 1925, pp. 9-19.
查時杰,『中國基督教人物小傳』, 香港：中華福音神學院出版社, 1983, pp. 3-89.
梁啓超,『梁啓超史學論著四种』, 長沙: 岳麓書社, 1985.
嚴復, 王栻 (編),「与諸儿書(三)」,『嚴夏集』 3, 北京：中華書局, 1986, pp. 820-835.
吳利明,『基督教与中國社會變遷』, 香港：基督教文藝出版社, 1981.
王明倫(編),『反洋教書文揭貼選』, 齊魯書社, 1984.
王治心,『中國宗教思想史要綱』, 上海: 三聯書店, 1988.
李烜著,「國家興亡, 教會有責－吳雷川的基督教救國思想評析」,『理論界』2, 2009, pp. 33-45.
李榮芳,「關于國家主義的几篇文章: 國家主義潮流中基督教的責任」,『生命』5-4, 1925, pp. 12-20.
李華興 (編),『梁啓超選集』, 上海：人民出版社, 1984.
易家鉞,『國家主義概論』, 商務印書館, 1926.
Ennis,T.「關于國家主義的几篇文章: 基督教与國家主義: 中國的歧路」,『生命』5-4, 1925, pp. 10-17.
李韋,『吳雷川的基督教處境化思想研究』, 宗教文化出版社, 2010.
翦伯贊 (編),『戊戌變法』(1), 上海: 人民出版社, 1957.
趙紫宸,「当代中國信徒之介紹－吳雷川先生小傳」,『眞理与生命』 10-8, 1937.1, pp, 482-486.
曹錡, 彭耀(編),『世界三大宗教在中國』, 北京：中國社會科學出版社, 1991.
恒慕義,「關于國家主義的几篇文章: 超國家的 國家主義」,『生命』4, 1925, pp. 10-17.
夏東元 (編),『鄭觀應集』(上), 上海:人民出版社, 1982.
SinJan Chu, *Wu Leichuan: A Confucian-Christian in Republic China,* New York: Peter Lang. 1995.

Historical Context and Socialist Inclination of Wu Leichuan's Theory of Christianity Against the Backdrop of Chinese Society in the 1900s

Kang, Ji-Yeon

During the late Qing Dynasty and Republic of China, China experienced great changes. Confronting a series of wars and unfair treaties, Chinese intellectuals were deeply worried about the future of China, and began actively looking for the road out of the woods. Among these intellectuals, a group of people had special cultural identity. Wu LeiChuan, whom this study is about, is such an intellectual. The present study attempts to explore how Wu LeiChuan, an intellectual with double cultural identities, would handle the two seemingly incompatible traditions in his hermeneutics of both. From his response of the Anti-Christian movement, his own understanding of the Christian doctrine and his view on how the Chinese culture mixed with the Christian faith, we find that Wu LeiChuan is very much influenced by traditional Chinese culture.

As World War I came to an end, the attack against state-centrism in China became more severe and the number of related theories of this increased. Many of Chinese christians at this time developed and put forth their own respective stances on state-centrism. Among them, Wu Leichuan, developed and formulated his own theory of Christianity in connection with this state-centrism.

The road of revival of China, according to Wu LeiChuan, is essentially how to mix the Christianity and Chinese Socialism essentially. Though Wu LeiChuan believes the combination of the two cultures would bring benefit to each other, he focuses more on the revival of China. According to him, Christianity is the most likely aid to achieve this goal.

Key word : Wu Leichuan, Christianity, Nationalism, Chinese Socialism, Matterialism, Contemporary Chinese studies

강지연
소속: 이화여대 철학연구소
주소: 서울시 서대문구 대현동 이화여대 학관 306-2 철학연구소
전화번호: 010-8892-1107
전자우편: lightsolemn@hanmail.net

이 논문은 2012년 11월 11일 투고하여
2012년 12월 14일까지 심사 완료하여
2012년 12월 24일 게재 확정함.