『종교와 문화』 제 38호
서울대학교 종교문제연구소, 2020. pp 137-176.

캉유웨이(康有爲)의 정교관계(政敎關係) 담론*

- 공교(孔敎)의 국교화(國敎化)를 중심으로 -

임 부 연**

Ⅰ. 근대 중국의 전환기 정교관계의 문제
Ⅱ. 국가의 종교적 재편(再編)
1. 공자 제사 중심의 국교화 방안
2. 국가의 원천이자 국혼(國魂)인 공교(孔敎)
Ⅲ. 서구적 근대의 공교화(孔敎化)
1. 정체(政體)의 진화와 정치이념
2. 정교분리와 신교자유의 원칙
Ⅳ. 캉유웨이 정교관계 담론의 성격과 의의

Ⅰ. 근대 중국의 전환기 정교관계의 문제

19세기 말 청일(淸日)전쟁의 패배와 서구 열강의 압박으로 생존의 위기에 처한 청나라 조정에서는 1898년 소위 무술변법(戊戌變法)으로 불리는 각종 제도개혁을 통해 근대적인 국가 체제로 전환을 모색하였다. 이 개혁정책은 불과 몇 개월을 넘기지 못하고 실패하였지만 중국 근대 역사의 한 장을 장식하게 되는데, 이 변법을 주도한 인물이 바로 남해(南海) 캉유웨이(康有爲, 1858~1927)였다. 그는 시종일

* 이 논문은 2017년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임. (2017S1A5B5A07061613)
** 서울대학교 종교학과 강사

관 입헌군주(立憲君主)의 정체(政體)를 통해 정치적 안정을 유지하면서 중국 문화의 정체성을 보존하고 근대적 개혁을 도모해야 한다고 주장하였다. 역사의 변화에도 입헌군주제를 일관되게 고집한 결과 그의 정치적 활동에 대한 평가는 대체적으로 양 극단을 왕래하였다. 청나라 황제의 전제군주제(專制君主制) 아래에서 추진된 무술변법은 진보적이었지만 1911년 신해혁명(辛亥革命) 이후에도 민주정치에 반대하고 입헌군주와 복벽(復辟)을 주장함으로써 혁명의 흐름에 역행하였기 때문이다.[1] 특히 근대 중국 역사가 민주혁명으로 귀결되는 방향에서 보면 캉유웨이가 고집한 입헌군주의 담론과 정치활동은 현실 정치에서 결국 실패했다고 평가할 수 있다.

정치적으로 입헌군주제를 고수하여 양 극단의 평가를 동시에 받았던 캉유웨이는 중국 문화의 정체성을 유지하는 방안으로 공자(孔子)를 교주(敎主)로 삼아 숭상하는 소위 '공교(孔敎)의 국교화(國敎化)'를 추진하였다. 서구 근대문명의 정신적 배경에 기독교라는 종교가 있다고 생각한 그는 기독교의 예수에 버금가는 교주로 공자(孔子)를 변모시키려 노력하였다. 이러한 노력의 일환으로 금문경학(今文經學)의 관점에서 공자는 유교 경전인 육경(六經)의 저자이자 개제(改制)의 교주로 신성화되었다. 하지만 량치차오(梁啓超, 1873~1929)는 공자를 종교적 교주로 만드는 캉유웨이의 보교론(保敎論)이 기독교 확산에 대한 두려움에서 발생했으며 공자를 존숭하는 올바른 길이 아니라고 비판하였다. 서구의 계몽주의 영향을 받은 량치차오에게 공자는 종교가(宗敎家)인 교주가 아니라 철학가・경세가・교육가이며 서구 근대 문명의 진보는 종교개혁(Reformation)이 아니라 문예부흥(Renaissance)을 통해 사상의 자유를 확보한 결과였다.[2] 특히 유교 전통의 타파를 주장한 5.4 신문화운동(新文化運動)이 전개되고 종교와 공자의 가치를 부정하는

1) 캉유웨이를 현대유학의 시작으로 평가한 샤오궁취안(蕭公權)마저 무술변법(戊戌變法)에서는 공자를 가탁하여 제도를 개혁하고 유신(維新)을 추구하던 캉유웨이가 중화민국 성립 이후에도 입헌군주와 보황(保皇)을 주장하여 '수구(守舊)' 내지 '반동(反動)'의 인물이 되었다고 비판하였다. 蕭公權, 『中國政治思想史』, 崔明・孫文鎬 譯 (서울대출판부, 1998), 1136-1158 참조.

2) 『飮氷室文集』(上), 「保敎非所以尊孔論」, 613-618. 본 논문에 나오는 『飮氷室文集』(上・下)는 1977년에 以文社에서 영인한 廣智書局本이다.

공산주의 체제가 성립하면서 캉유웨이가 추진한 공교의 종교화와 국교화는 부정될 수밖에 없었다.

19세기 말에서 20세기 초 중국 근대의 격변기를 살았던 캉유웨이가 시도한 정치적, 종교적 개혁은 비록 현실에서 실패했지만 그가 서구적 근대 문명의 충격 속에 근대적 민족국가를 구성하기 위해 새롭게 제시한 정교관계(政敎關係) 담론은 성찰할 가치가 있다. 일찍이 그는 과거 중국 주변의 오랑캐가 단지 군사력으로 침범한 것과 달리 당시 치법(治法)과 지학(智學)의 방면에서 우월한 서구 열강의 압박을 "중국에서는 수천 년 동안 없었던 변국(變局)"[3]이라고 표현하였다. 미증유의 위기의식으로 격변의 시대를 맞이했던 남해(南海)는 서구적 근대의 성취를 모방하는 동시에 중국의 정치적 안정과 문화적 정체성을 유지하는 방향으로 새로운 정교관계 담론을 모색하였다. 우선, 그는 서구적 근대의 새로운 언어로서 일본에서 '종교(宗敎)'로 번역한 'religion'의 개념을 선구적으로 도입하고 중국사회에서 국교화 논쟁을 통해 종교 개념이 정착되는데 큰 역할을 수행하였다.[4] 더 나아가 전제(專制)와 입헌(立憲), 공화(共和) 등의 정체(政體), 그리고 정교분리(政敎分離)와 신교자유(信敎自由) 등의 국가운영 원칙 등 서구적 근대 언어를 적극 활용하여 자신의 국교 운동을 뒷받침하였다. 따라서 그의 정교관계 담론을 살펴보면, 서구적 근대의 정치적, 종교적 언어들이 유입되어 기존의 유교 전통과 서로 조율하면서 결합된 새로운 형태를 확인할 수 있다. 더욱이 중국문명 전체를 하나의 문화적 통일체로 설정하고 공교에 귀결시켰으니, 그의 정교관계 담론은 서구와 중국의 대립 구도에서 유교가 중국문명의 주류 전통이라고 생각하는 중국의 지식인이 취하는 하나의 전형(典型)을 보여준다.[5]

---

3) 『康南海先生遺著彙刊』 12 「七次上書彙編・上淸帝第四書」 【光緖二十一年閏五月初八日】, 76, "夫泰西諸國之相逼, 中國數千年來未有之變局也. 曩代四夷之交侵, 以强兵相陵而已, 未有治法文學之事也. 今泰西諸國以治法相競, 以智學相上, 此誠從古諸夷之所無也." 본 논문에서 인용하는 캉유웨이 저작의 판본은 『康南海先生遺著彙刊』(蔣貴麟 主編, 臺北: 宏業書局, 民國65[1976])이며, 이하에서는 『康南海彙刊』으로 약칭한다.

4) 양일모, 「근대중국의 지식인과 '종교' 문제」, 『종교문화비평』 4 (서울: 한국종교문화연구소, 2003), 94-101 참조.

5) 가령 중국 대륙에서 淸日전쟁이 발발한 지 120년이 되는 2014년 캉유웨이의 고향

캉유웨이는 소위 '서구의 충격(Western Impact)'에 대응하는 방안으로 유교전통에 '종교'라는 새로운 정체성을 부여하고 동시에 공교를 '국교(國敎)'로 만들어 국가 공공의 역할을 담당하는 정교관계 담론을 구성하고자 하였다. 그 결과 공교의 국교화를 중심으로 종교와 국가의 관계, 근대 서구의 입헌과 공화의 정치 제도, 자유・평등・박애의 정치이념, 그리고 정교분리와 신교자유의 국가 원칙 등 다양한 주제가 논의되었다.[6] 특히 공교의 국교화는 종교를 공공의 영역에서 배제하고 사적인 신앙의 영역으로 제한시키는 정교분리, 그리고 국가권력이 개인의 종교 문제에 개입하지 않는 신교자유의 국가원칙과 충돌할 가능성이 있었다. 중국 문명의 주류 전통이자 국교로서 공교가 갖는 공공적 가치를 강조할수록 계몽주의 종교 담론처럼 종교를 사적인 신앙의 문제로 제한하는 종교의 사사화(私事化, privatization)를 수용하기 어렵기 때문이다. 따라서 남해(南海)의 정교관계 담론에서 공교국교화가 전체를 관통하는 중심축으로 작동하면서 근대국가의 다양한 정치적, 종교적 주제들을 조율하였으리라는 작업가설을 세울 수 있다. 본고에서는 이러한 문제의식을 가지고 캉유웨이가 공교의 국교화와 연관된 다양한 근대적 정치-종교 문제들의 충돌이나 모순의 가능성을 조율하면서 구성한 새로운 정교관계 담론을 살펴보고자 한다.

廣東省 南海에서 "康有爲与制度化儒學"이란 제목으로 토론회가 개최되었는데, 소위 대륙신유가 학자들은 "중국이 무엇으로 중국이 되는가[中國何以爲中國]"하는 문제와 관련해 그의 현재적 의의를 탐구하였다. 곧 늙고 큰 전통 帝國을 현대의 민족국가로 전환시키는 불가피한 흐름과 강력한 서방 문명의 "他者"를 대면하여 儒學(敎)制度化 건설의 방안을 생각하고 전통내부에서 새로운 문명형식의 창출을 소망했던 캉유웨이의 사상을 논의하였다. 甘陽 外, 「康有爲与制度化儒學」, 『開放時代』 257 (广東省广州市: 广州市社會科學院, 2014) 참조. 이러한 사실은 근대 전환기에 형성된 남해의 사상이 중국의 근대적 정체성 문제와 관련해 하나의 원점처럼 성찰할 가치가 있음을 보여준다.

6) 과문(寡聞)한지 모르겠지만 한국 종교학계에서 캉유웨이의 정교관계 담론을 본격적으로 탐구한 글은 드문 실정이다. 량치차오의 계몽주의 종교 담론과 비교해서 캉유웨이의 종교 담론을 人道와 神道의 분류체계를 중심으로 분석한 논문도 있지만[임부연, 「중국의 '종교'와 '유교' 논쟁-캉유웨이康有爲와 량치차오梁啓超를 중심으로」, 『退溪學報』 137 (서울: 퇴계학연구원, 2015)] 정치 문제가 전반적으로 논의되지는 못하였다.

Ⅱ. 국가의 종교적 재편(再編)

1. 공자 제사 중심의 국교화 방안

유교를 공교(孔敎)로 종교화시키는 공교(孔敎) 운동을 전개할 때 캉유웨이는 공자를 기독교의 예수에 버금가는 교주(敎主)로 전환시키는 과제에 직면하였다. 이러한 과제의 해결을 위해서 한편으로는 경학(經學) 전통 내부에서, 다른 한편으로는 서구적 근대의 분류 범주 속에서 일존(一尊)이 되는 교주의 위상을 확보할 필요가 있었다. 우선, 금문경학(今文經學)의 이론적 토대 위에서 남해(南海)는 공자를 중국의 교주로 신성화시켰다. 곧 춘추전국시대에 발흥한 제자(諸子)가 신교(新敎)를 창제하였지만 오직 공자만이 천명(天命)을 받아 인륜(人倫)을 중심으로 삼대(三代)의 문명을 집대성하고 육경(六經)의 뜻을 선정(選定)하며 제도를 개혁한 '소왕(素王)'으로서, 한(漢) 무제(武帝) 때 유학(儒學) 일통(一統)이 되어 노자(老子)와 묵자(墨子)의 이교(二敎)가 패망함으로써 중국의 교주가 되었다는 것이다.[7] 유흠(劉歆)의 고문경학(古文經學) 전통에서 공자를 육경의 단순한 기술자로서 '선사(先師)'에 불과하다고 보았는데, 캉유웨이는 공자를 육경의 저자로서 문명을 설계하고 역사를 초월한 중국의 교주로 격상시켰다.

캉유웨이가 공자를 기독교의 예수와 같은 '교주'로 새롭게 정의할 때 중국의 지식인 사회에서는 자연스럽게 논란이 발생하였다. 가령 량치차오는 남해의 공교 운동을 비판하면서 공자는 석가나 예수와 같은 종교가(宗敎家)가 아니라 소크라테스와 함께 불리는 철학가(哲學家)・경세가(經世家)・교육가(敎育家)라고 규정하였다.[8] 서구 계몽주의 관점에 따라 종교를 '미신(迷信)'의 영역에 속한다고 생각한 량치차오는 캉유웨이가 종교를 문명의 발전 원인으로 오해하고 서구의 기독교를 맹목적으로 모방한 결과 공자를 귀신처럼 신격화시켰다고 비판하였다. 하지만

---

7) 『康南海彙刊』 12, 「戊戌奏稿・請尊孔聖爲國敎立敎部敎會以孔子紀年而廢淫祀摺」【六月】, 30.

8) 『飮氷室文集』(上) 「保敎非所以尊孔論」, 613.

남해는 공자의 교주화를 추구하면서 기독교 신자들의 전일한 존숭(尊崇)의 자세를 모범으로 삼았다. 그의 눈에 비친 구미(歐美)의 기독교 신자들은 진실로 종교[神敎]의 뜻을 획득하고 종교를 존숭하는 마음을 잃지 않는 모범이었다. 그들은 하느님에게 기도하고 교주인 예수에게만 제사를 드리며 7일마다 목욕재계하고 꿇어앉아 절하면서 성경(聖經)을 암송하고 함께 찬송하면서 타고난 양심[天良]을 일깨우고 엄숙한 마음을 가졌기 때문이다.[9] 따라서 캉유웨이는 량치차오처럼 철학·교육·정치 등 특정 분야의 전문가로 공자를 생각하는 것은 전일한 존숭의 자세를 낳지 못하므로 성인을 헐뜯는 벌레 같은 말[謗聖之蜚言]이라고 혹독하게 비판하였다.[10] 공자를 경전의 저자로 만들고 종교 영역에서 교주의 지위를 부여한 남해는 민간(民間)의 자유로운 공자 제사를 허용하는 정책으로 국민적인 존숭의 문화를 형성하고자 노력하였다.

> 민간의 사당에서 선성(先聖)인 공자에게 제사 드리는 일을 허락해주시고 음사(淫祀)를 없애서 국교(國敎)를 존중하게 해 주십시오 … 중국에서는 아직도 다신(多神)의 풍속을 행하고 교주(敎主)를 전심으로 받들어 덕의 마음을 일으킬 줄 모르고 있습니다. 그리하여 자식을 기원할 때는 장선(張仙)을 받들고 재물을 구할 때는 재물신에게 공양하며 장인은 노반(魯般)을 받듭니다. 심지어 사인(士人)과 통학(通學)조차도 춤추는 귀신에게 절하며 '괴성(魁星)'이라고 부릅니다. … 시골구석에도 반드시 사당이 있어 기도와 굿에 의지할 수 있지만 소와 뱀의 귀신이 날마다 향불을 훔쳐가고 산의 정기와 나무의 도깨비를 위해 사당을 잘못 설치하고 있습니다. 이 때문에 사람들의 마음은 도덕적인 격려를 받지 못하고 세속의 풍습은 풍도(風導)되지 못하여, 단지 요괴와 무당이 기만하고 현혹시키며 귀신과 도깨비가 사람을 놀라게 만들어 희생제의의 재물을 허비하고 날마다 향불의 비용을 갉아먹으니 유럽과 미국의 유람객들은 이를 '야만(野蠻)'이라고 봅니다. … 역대 조정에서 간혹 강직하고 바른 대신(大臣)이 있어 때로는 음사의 엄금(嚴禁)을 청하고 현명한 군주가 혹 채택하여 시행하더라도 얼마 지나지 않아 음사가 부흥하여 민간에 두루 퍼졌습니다. 그 까닭을 미루어 찾아보니 조정에서

9) 『康南海彙刊』 12, 「戊戌奏稿·請尊孔聖爲國敎立敎部敎會以孔子紀年而廢淫祀摺」【六月】, 29.
10) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集·中國學會報題詞」, 131.

> 비록 경교정학(敬敎正學)을 말하지만 단지 허울뿐이고 천하의 인민이 선성(先聖)을 전심으로 제사 드리게 하지 못하였기 때문입니다.[11]

캉유웨이가 추진한 '변법(變法)' 속에는 공교를 중심으로 중국의 종교 문화를 재편하려는 소위 '종교개혁'의 내용이 포함되어 있었다. 서구의 부강한 근대 문명의 정신적 배후에 기독교가 있다고 생각한 그는 기독교의 예수처럼 공자를 전일하게 존숭하는 방향으로 개혁을 추진하였다. 남해(南海)의 눈에 비친 중국의 종교 문화는 한마디로 유학자에서 서민에 이르기까지 모두 공자에 대한 진실한 존숭이 결여된 채 기복(祈福)의 상태에 머물러 있었다. 민간에는 다신교 풍속이 만연하고 음사(淫祀)가 유행하여 근대 문명의 타자인 서구인의 시선에서 볼 때 아직 '야만(野蠻)'의 상태에 머물고 있다고 비판되었다. 캉유웨이는 중국의 종교 문화가 기복의 야만 상태에 머문 근본 원인을 조정의 공자 제사 금지 정책에서 찾았다. 그에 따르면, 명나라 때까지 민간의 공자 제사가 허용되었는데 청나라 강희제(康熙帝) 때 민간의 공자 제사를 금지한 결과 성교(聖敎)가 인민에게 미치지 못하고 음사가 날로 성행하게 되었다.[12] 이는 민간의 공자 제사를 금지하는 과존(過尊)의 폐단으로 인해 역설적으로 공교(孔敎)와 민간이 단절되어 민간에 음사가 유행하게 되었다는 진단이었다. 남해는 민간의 다양한 기복(祈福)이나 정령(精靈) 신앙을 올바르지 않은 '음사(淫祀)'로 규정하고 그 원인을 공자 제사의 금지정책에 귀결시켰으니, 민간의 다양한 종교적 욕구를 공자 제사라는 하나의 문제로 환원시키고 종교 정책의 변화를 통해 전일한 공자 존숭의 문화를 인위적으로 조성하고자 노력하였

---

11) 『康南海彙刊』 12, 「戊戌奏稿・請尊孔聖爲國敎立敎部敎會以孔子紀年而廢淫祀摺」【六月】, 27-28, "乞設立敎部敎會, 並以孔聖紀年, 聽民間廟祀先聖, 而罷廢淫祀, 以重國敎 … 惟中國尙爲多神之俗, 未知專奉敎主, 以發德心. 祈子則奉張仙, 求財則供財神, 工匠則奉魯般, 甚至土人通學, 乃拜跳舞之鬼, 號爲魁星, … 鄉曲必廟, 禱賽是資, 而牛神蛇鬼, 日竊香火, 山精木魅, 謬設廟祠. 于人心無所激厲, 于俗尙無所風導, 徒令妖巫欺惑, 神怪驚人, 虛糜牲禮之資, 日竭香燭之費, 而歐美遊者, 視爲野蠻 … 歷朝間有剛正之大臣, 時請爲淫祀之嚴禁, 明主在上, 亦或採行, 乃不旋踵而淫祀復興, 徧于民間. 推原其故, 蓋朝廷雖言敬敎正學, 只等貝文, 而未令天下人民專祀先聖故也.

12) 『康南海彙刊』 12, 「戊戌奏稿・請尊孔聖爲國敎立敎部敎會以孔子紀年而廢淫祀摺」【六月】, 29.

던 것이다.

캉유웨이는 인민이 모두 평등한 하늘의 자식으로서 하늘과 공자에 제사를 드리고 조상을 배열하여 짝해야 한다고 역설하였다. 원래 전제군주(專制君主)의 제도에서는 정치권력을 가진 황제 한 사람만 천단(天壇)에 나아가 드리는 제천(祭天) 의례를 독점하고 선조를 배향(配享)하였다. 하지만 남해는 '문왕(文王)', 즉 '교주(敎主)'인 공자로 상제에게 짝해야 한다고 주장하면서 군주가 사라지고 공화(共和)의 정체로 전환된 시대에 공덕이 없는 전제군주의 조상보다 "신명(神明)의 성왕(聖王)인 공자로 상제에 짝하는 것이 더 낫지 않겠는가?"라고 반문하였다.[13] 특히 그는 현실에서 지위가 낮은 인민 역시 하늘이 낳은 자식, 곧 '천자(天子)'이므로 하늘에 제사를 드려야 한다고 주장하였다. 누구나 하늘에 기도와 제사를 드리는 것이 공맹(孔孟)의 대의(大義)일뿐만 아니라 기독교 신자가 하느님[上帝]에게 절하는 것은 헌법(憲法)의 대의인 신교의 자유에 해당되어 금지할 수 없는 상황이므로 민간의 사천(祀天) 의례를 인정할 필요가 있었다.[14] 이와 같이 정체(政體)의 변화에 근거하여 하늘과 공자에 대한 보편적인 제사의 권리를 인정한 캉유웨이는 근본적으로 하늘-공자-조상-인민으로 이어지는 새로운 제사의 구조를 제안하였다.[15] 이런 맥락에서 향읍의 사당에서는 모두 상제와 공자의 상을 세우고 세시(歲時)에 집단으로 제사를 드리며, 집안의 감실(龕室)에서는 위로 상제와 공자에게 제사를 드리고 아래로 조상을 배열하여 짝하는 것이 진정 모든 경전의 뜻이자 보본(報本)의 의례가 되었다.[16] 남해는 자기 동류(同類)의 근원이 되는 조상에 대한

---

13) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・以孔敎謂國敎配天議」, 68, "昔之所謂文王, 卽今之所謂敎主也. 中國數千年, 皆歸往孔子, 而尊爲敎主, 以文王配上帝, 卽以敎主配上帝也, 於非以孔子配上帝而何也? 昔之專制之君主, 以其無德無功之祖宗配上帝, 今共和之國民, 以神明聖王之孔子配上帝, 不猶愈乎?"

14) 『康南海彙刊』 12, 「戊戌奏稿・請尊孔聖爲國敎立敎部敎會以孔子紀年而廢淫祀摺」【六月】, 30.

15) 기존의 전제군주제에서는 상제-조종(祖宗)-군주(君主)로 이어지는 천자(天子) 중심의 제천 구조였다면 군주가 사라진 공화제에서는 상제-공자-조상-인민으로 이어지는 인민 중심의 제천 구조로 전환된 것이다. 임부연, 「중국의 '종교'와 '유교' 논쟁-캉유웨이康有爲와 량치차오梁啓超를 중심으로」, 『退溪學報』 137 (서울: 퇴계학연구원, 2015), 310-302.

제사뿐만 아니라 천지 생명체의 근원인 하늘, 그리고 교주로서 중국문명의 창시자인 공자로 이어지는 제사의 구조 속에서 민간의 공자 제사를 중국인의 국민통합을 이루는 개혁 방안으로 제안했던 것이다.

> 조칙을 내리시어 교부(敎部)를 설립하고 행성(行省)으로 하여금 교회(敎會)와 강생(講生)을 설립케 하고 민간에서는 사당을 두어 모두 오로지 공자에게 제사를 드려 하늘과 짝하게 하시고 아울러 공자 기년(紀年)을 시행하여 국교(國敎)를 존숭하게 하시옵소서. 사전(祀典)에는 예전부터 거짓되고 범람된 바가 많아서 혹 사람과 신이 뒤섞여 있고 요괴(妖怪)와 사기(邪奇)은 혹 공덕도 없으니 응당 예관(禮官)으로 하여금 경전에 고거(考據)해서 도태시킬 것을 엄정하게 논의토록 해야 할 것입니다. 각 종교가 유행한 지 오래되어 인민의 봉교(奉敎)의 자유를 들어주고 사전(祀典)에서 분명하게 제시한 것을 제외하고 모든 음사(淫祠)를 소재지의 관리에게 명하여 곧바로 없애 모두 공묘(孔廟)로 고치거나 학교를 만들어서 망령된 경비를 절약하고 교속(敎俗)을 바로잡아 주십시오.[17]

중국 민간에서 기복의 음사(淫祀)가 유행한 근본 원인을 공자 제사 금지 정책에서 찾았던 캉유웨이는 모든 음사(淫祠)를 없애서 공묘(孔廟)나 학교로 변경할 것을 요청하였다. 우선, 그는 국가의 사전(祀典) 체제 자체를 부정하지 않았지만 경전에 근거가 없는 사전의 정비를 통해 음사(淫祀)의 귀신을 도태시키고 음사가 거행되는 음사(淫祠)의 존재 의의를 근본적으로 부정하여 그 혁파를 주장하였다. 이러한 사전의 정비와 음사의 혁파를 통해 수도에서 지방의 마을에 이르기까지 모두 공자묘를 세워서 배천(配天)하고 인민들이 모두 제사 드리고 배알해서 석전제에서 꽃을 받들고 성경(聖經)을 묵송하도록 허용할 것을 요청하였다. 남해는 공교를 개별 종교를 초월하는 국교로 만들어 중국인 전체가 공자 제사를 수행함으로

---

16) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・人民祭天及聖祔配以祖先論」, 82.

17) 『康南海彙刊』 12, 「戊戌奏稿・請尊孔聖爲國敎立敎部敎會以孔子紀年而廢淫祀摺」【六月】, 33, "乞明詔設立敎部, 令行省設立敎會講生, 令民間有廟, 皆專祀孔子以配天, 並行孔子紀年以崇國敎. 其祀典舊多誣濫, 或人神雜揉, 妖怪邪奇, 或無功德, 應令禮官, 考據經典, 嚴議裁汰. 除各敎流行久遠, 聽民奉敎自由, 及祀典昭垂者外, 所有淫祠, 乞命所在有司, 立行罷廢, 皆以改充孔廟, 或作學校, 以省妄費, 而正敎俗."

써 공자를 존경하는 마음으로 하나가 되는 국민통합을 소망하였다. 더 나아가 모든 향시(鄉市)에 공교회(孔敎會)를 설립해서 육경(六經)과 사서(四書)에 통달한 강생(講生)을 선발하여 7일마다 공자의 성경(聖經)을 강론할 뿐만 아니라 봉사생(奉祀生)을 겸하게 하여 성묘(聖廟)의 제사와 청소를 담당케 할 것을 주장하였다. 학교에서도 경학(經學)을 가르치는 자리를 두어 종사(宗師)→대종사(大宗師)→전국교회의 장[全國敎會之長]=교부상서(敎部尙書)로 지위가 올라가는 전국 단위의 공교 조직표를 제안하였다.[18] 이러한 남해의 국교화의 구상은 한편으로 음사(淫祠)—음사(淫祀)—음귀(淫鬼)로 이어지는 민간의 종교문화를 공자 제사 중심으로 재편하여 모든 중국인의 국민 통합을 추구하고, 다른 한편으로 시대의 변화에 맞게 공자의 교의(敎義)를 학습하는 교학(敎學)의 새로운 종교 조직을 창출하려는 개혁안이었다.

19세기 말 서구 열강뿐만 아니라 1895년 청일(淸日) 전쟁에서 패배한 청나라의 유교 지식인-관료들은 국가의 재정이 열악한 상황에서 시급한 교육 개혁의 경비를 마련하기 위해 민간 사당의 재산으로 학교를 만들자는 소위 '묘산흥학(廟産興學)' 운동을 전개하였다. 1898년에 중체서용설(中體西用說)로 저명한 장즈퉁(張之洞, 1837~1909)이 『권학편(勸學篇)』을 지어 광서제(光緖帝)에게 임시변통이자 간이(簡易)한 정책으로 불교와 도교의 수많은 사관(寺觀) 중 70%를 학당(學堂)으로 변경할 것을 주청(奏請)하였다.[19] 캉유웨이 역시 1898년 무술변법 시기에 교육 개혁을 주도한 인물로서 서원(書院)과 음사(淫祠)를 학당으로 변경하자고 주청하였다.[20] 당시 광서제는 이러한 주장에 호응하여 1898년 7월 민간의 사묘(祠廟) 가운데 사전(祀典)에 등록되지 않은 경우 모두 학당으로 변경해서 경비를 절약하

---

18) 『康南海彙刊』 12, 「戊戌奏稿・請尊孔聖爲國敎立敎部敎會以孔子紀年而廢淫祀摺」【六月】, 31-32.

19) 張之洞, 『勸學篇』「外篇・設學 第三」(北京: 中華書局, 1991), 113-114, "可以佛道寺觀改爲之, 今天下寺觀何止數萬, 都會百餘區, 大縣數十, 小縣十餘, 皆有田産, 其物業皆由布施而來. 若改作學堂, 則屋宇、田産悉具, 此亦權宜而簡易之策也. … 大率每一縣之寺觀取什之七以改學堂, 留什之三以處僧道, 其改爲學堂之田産, 學堂用其七, 僧道仍食其三."

20) 『康南海彙刊』 12, 「補錄代草奏議・請飭各省改書院淫祠爲學堂摺」【五月】, 36.

고 교육을 융성하게 만들라는 상유(上諭)를 반포하였다. 비록 무술변법(戊戌變法)이 실패하면서 묘산흥학의 정책도 일시적으로 취소되었지만 이후 민국(民國)시기까지 지속적으로 추진되었다.[21] 하지만 유교 지식인-관료와 국가권력이 교육개혁의 명분 아래 추진한 묘산흥학은 민간의 종교시설을 강제로 변경하는 정책이었으므로 각 지방에서 그 정책을 시행하는 과정에서 정치권력과 종교단체의 충돌과 갈등이 발생할 수밖에 없었다.

캉유웨이는 묘산흥학의 정책으로 과거시험을 위한 팔고(八股)나 고거(考據)와 사장(詞章)의 학문처럼 무용(無用)한 학문에 몰두하던 기존의 교육기관을 중서(中西)의 학문을 함께 익히는 학당으로 개편하고, 민간에 편재한 향읍(鄉邑)의 음사(淫祠)를 소학당(小學堂)으로 개조할 것을 주청(奏請)하였다. 특히 귀신에 미혹되어 곳곳에 편재한 모든 음사(淫祠)를 소학당으로 변경해 그 공산(公産)을 공비(公費)로 사용하여 위로 삼대(三代)의 문화를 본받고 서양의 다양한 실용 학문을 채용하여 교육시킬 것을 제안하였다.[22] 남해는 경전에 근거하지 않는 사전의 음사(淫祀)를 혁파하고 민간의 음사(淫祠)를 모두 교육기관으로 변경하는 방안을 제시했다는 점에서 광서제보다 급진적이라 평가할 수 있다. 캉유웨이가 제시한 교육개혁의 방안은 공교의 국교화라는 종교개혁에 기초하였으니, 중서(中西)의 학문을 겸해서 배우는 교육개혁의 방안에서 중학(中學)의 기본 내용이 바로 공자가 유교경전을 통해 제시한 경의(經義)였기 때문이다.

캉유웨이가 공교의 국교화 방안으로 제시한 음사(淫祠)의 혁파 속에는 장즈퉁과 달리 불교와 도교 등 다른 종교의 모든 시설이 포함되지는 않았다. 남해 역시 당시 봉교(奉敎)의 자유, 곧 신교(信敎)의 자유를 보편적인 공리(公理)로 인정하였기 때문이다. 하지만 실제로 수 십 년에 걸쳐 묘산흥학의 정책이 시행되는 과정에

---

21) 1898년 무술변법 시기 光緖帝가 교육와 종교의 개혁을 겸한 묘산흥학의 정책으로 사당 철폐를 지시한 상유(上諭)는 근대 중국의 종교 관리에서 전환점으로 평가받는다. 비록 무술변법의 실패로 취소되었지만 이후 중국의 역사는 민간 사당의 몰수와 파괴가 지속되었기 때문이다. Vincent Goosaert, "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?," *The Journal of Asian Studies* 65(2), 2006, 307-315 참조.

22) 『康南海彙刊』 12, 「補錄代草奏議・請飭各省改書院淫祠爲學堂摺」【五月】, 36-38.

서는 음사(淫祀)와 종교[敎]를 구분하지 않고 불교의 사찰이나 도교의 도관(道觀) 등을 훼손한 사례들이 빈번하였다.[23] 각 지방에서 정치권력이 불교와 도교의 종교 시설을 강제로 교육 기관으로 변경하는 과정에서 종교재산의 침탈행위가 자행되고 해당 종교단체와 갈등이 발생하였다. 이에 비해 남해는 종교와 음사의 위상을 명확하게 구분하였으니, 사전에 등재되지 않은 기복의 음사는 공묘(孔廟)나 학교로 개편되어야 하는 혁파의 대상이었지만 교리와 실천, 그리고 이론의 체계를 갖춘 불교와 도교 등의 종교시설은 혁파의 대상이 아니었다. 음사를 혁파하라고 주장한 남해의 글 뒤에는 "음사와 종교는 차이가 있는데 천자의 유지가 내린 뒤 관리가 명을 불선(不善)하게 봉행하여 사찰과 도관(道觀)이 많이 훼손되었으니, 이는 서리(胥吏)가 사기를 쳐서 빼앗은 결과이지 천자의 뜻이 아니다."[24]라는 제자의 주석이 달려 있다. 이 주석은 묘산흥학의 정책을 시행할 때 각 지방의 정치권력이 불교와 도교의 종교 시설을 자의적으로 훼손한 종교 탄압이 천자뿐만 아니라 남해의 본래 취지가 아니라는 변호였다.

캉유웨이가 주장한 음사(淫祠)의 혁파가 모든 종교시설의 훼손을 의미하지 않듯이 음사(淫祀)의 비판이 모든 신과 종교의 부정을 뜻하지는 않았다. 그는 서구적 근대의 번역어로 새로 도입된 '종교(Religion)'의 개념을 신도(神道)와 인도(人道)의 분류와 전통적인 '교(敎)'개념의 기초 위에서 수용하였다. 곧 서구의 religion은 일본에 의해 '종교(宗敎)'로 번역되었는데 그 실제 의미는 '신도(神道)'를 말하는 '신교(神敎)'의 뜻인데 비해, 원래 신과 인간의 구분 없이 '교(敎)' 개념만 있던 중국에서 공자는 신도보다 더 문명(文明)이 진보한 인도의 교를 제시하였다는 내용이다.[25] 특히 공자는 다른 교주와 달리 신도(神道)에 의탁하지 않고 교주가 되었다는

---

23) 당시 묘산(廟産)으로 흥학(興學)하자는 교육 진흥의 본래 목적과 달리 이른바 '土豪劣紳'과 지방군대, 경찰 등이 사원의 재산을 침탈하는 상황이 전개되어 중국 근대불교에서 역대의 '三武一宗'의 法亂에 버금가는 위기를 맞이하였다. 김진무, 「淸末 廟産興學과 근대불교학의 부흥」, 『불교학보』 45 (서울: 동국대 불교문화원, 2006), 69-74 참조.

24) 『康南海彙刊』 12, 「戊戌奏稿・請尊孔聖爲國敎立敎部敎會以孔子紀年而廢淫祀摺」【六月】, 32, "【按淫祀與敎有異, 然奉上諭後, 有司奉行不善, 寺觀多毁, 此胥吏訛索所致, 非上諭意也. 此摺可證. 麥仲華注.】"

25) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・孔敎會敍(二)」, 58-59. 인도-신도의 이분법으로 구성

점에서 진정한 문명 시대의 교주로 평가되었다.[26] 중국 종교의 역사 차원에서도 공자는 제사의 대상을 하늘과 조상에 한정시키고 망령되게 구복(求福)하는 고대의 음사(淫祀)을 일소(一掃)함으로써 음사가 많은 인도(印度)와 다른 중국 문화를 만들어 큰 공적을 쌓았다고 평가받았다.[27] 신도와 인도의 분류 속에 서구의 religion 개념을 '신교(神敎)'로 규정하여 수용하면서도 남해는 인류가 인도(人道)의 문명(文明), 곧 '인문(人文)'을 중시하는 방향으로 발전해간다는 인식에 근거해서 신도를 보존하면서도 인도에 중점을 둔 공교의 우월성을 주장하였다.

하지만 역사의 점진적인 발전을 중시한 캉유웨이는 모든 종교를 미신으로 여기고 부정하는 합리적 이성주의이나 모든 신을 부정하는 무신론(無神論)에 동조하지 않았다. 대동(大同)의 문명이 극치에 이르는 머나먼 미래에는 혹 존천(尊天)하지 않고 폐신(廢神)할 수도 있겠지만 당시의 역사단계에서는 마치 군주와 마찬가지로 하늘과 신의 존재를 없앨 수 없기 때문이다.[28] 그는 모든 재상(災祥)과 화복(禍福)으로 권선징악(勸善懲惡)하는 도덕적 기능을 매우 중시하여 미신(迷信)을 공격하고 멸신(滅神)하면 안 된다고 주장하였다. 남해는 "성인이 신도로써 가르침을 펼치니[以神道設敎] 천하 사람들이 복종하였다."는 『주역』에 근거해서 신도를 부정하면 사람들이 두려워하는 바가 없어져서 악을 저지르게 된다고 보았다.[29]

된 남해의 종교 관념이 개인적 독창이 아니라 전통문화의 교양이념을 계승하여 관방(官方)의 입장에서 지식인들이 공유하는 종교 감정을 반영한다고 평가된다. 곧 한편으로는 유가(儒家)의 인도적 이성교양을 중시하고 다른 한편으로는 현실과 타협해서 神道設敎의 존재 의의를 긍정하는 이원 대립적 종교 관념과 태도를 보여준다는 것이다. 鄭志明, 「康有爲的宗敎觀」(上), 『鵝湖月刊』 267 (台北市: 鵝湖月刊雜誌社, 1997), 18-20 참조.

26) 『康南海彙刊』 12, 「戊戌奏稿・請尊孔聖爲國敎立敎部敎會以孔子紀年而廢淫祀摺」【六月】, 30, "夫大地敎主未有不託神道以令人尊信者, 時地爲之, 若不假神道而能爲敎主者, 惟有孔子, 眞文明世之敎主, 大地所無也."

27) 『論語注』「爲政」, 29, "孔子定禮, 祭止天祖, 其他皆爲淫祀, 妄祭而求福, 是行諂媚也. 蓋上古淫祀之鬼甚多, 孔子乃一掃而空之. 觀印度淫鬼之多, 則知孔子掃除中國淫祀之力矣. 본 논문에서는 중화서국(中華書局)에서 발간한 『論語注』(樓宇烈 整理, 北京: 中華書局, 1984)를 저본으로 삼아 인용한다.

28) 『康南海彙刊』 16, 「歐人立憲必立君主且必仰異國或異族人爲君主之奇異說」, 234.

29) 『康南海彙刊』 15, 「中華救國論」, 55.

캉유웨이는 신도 가운데 음귀(淫鬼)와 연결되는 음사(淫祀)나 정령숭배 형태의 기복적 민간신앙을 혁파해야 한다고 주장하면서도 신도 전체를 미신으로 부정하지 않고 신도가 갖는 도덕적 가치를 중시하였다. 이런 맥락에서 공자 역시 사람의 마음을 두렵게 해서 방자하게 악을 저지르지 못하도록 신도의 가르침[神道之敎]을 보존하였다고 평가되었다.[30] 남해가 서구의 신교만을 종교로 불러서는 안 되고 인도를 중시하는 공교 역시 '종교'라고 역설하였을 때, 그 종교의 핵심은 사람의 내면을 두렵게 하여 악행을 방지하는 '설교(設敎)', 곧 도덕적 교화의 역할이었다. 다만 '신도'가 '설교'에 일방적으로 종속되는 관계는 아니니, 신도의 존재가 없이 인도만으로 마음을 두렵게 하는 도덕적 교화가 이뤄지기는 어렵기 때문이다. 공자가 음사를 제거하되 제사의 대상을 하늘과 조상에 제한시켜 신도를 보존하였듯이, 캉유웨이는 인도-신도의 분류에 기초해 서구적 종교 개념을 수용할 때 민간의 기복적인 음사 문화를 배척하되 공자 제사를 중심으로 신도의 구조를 개편하고 신도가 수행하는 도덕적 교화의 역할을 보존하였다.

2. 국가의 원천이자 국혼(國魂)인 공교(孔敎)

캉유웨이가 추구한 공교의 국교화는 필연적으로 정치권력의 동의와 협조를 전제하므로 국가와 종교의 관계에 대한 새로운 논의가 필요하였다. 특히 그는 국가와 종교의 관계를 국민(國民)의 교육과 연결시켰으니, 가령 인심(人心)을 다스리고 풍속을 안정시키려면 공교회(孔敎會)를 설립하고 공자의 태평세와 대동의 의리를 선택해서 국민을 교육해야 한다고 주장하였다.[31] 기존에 군주의 백성에 불과하던 인민들은 군주가 사라진 새로운 정체 속에서 국가를 구성하는 기본인 국민으로 전환될 필요가 있었다. '국민(國民)'이란 새로운 용어에서 알 수 있듯이, 국(國)과 민(民)이 유기적 전체와 부분의 관계를 구성한다. 국가의 성립은 인민의 축적으

30) 『論語注』「雍也」, 81, "然高談不迷信鬼神者, 卽拂棄一切, 則愚民無所憚而縱惡, 孔子又不欲爲之, 仍存神道之敎, 以畏民心, 但敬而遠之."

31) 『康南海彙刊』 15, 「中華救國論」, 58-59, "今在內地, 欲治人心、定風俗, 必宜徧立孔敎會, 選擇平世大同之義, 以敎國民."

로 가능하고 인민은 국가를 나눈 작은 자기[小己]이기 때문이다.[32] 남해(南海)는 국가를 구성하는 국민의 마음을 다스리고 국민의 풍속을 안정시키려는 목적으로 공교회의 설립과 공교의 교육을 역설하였다. 그의 눈에 비친 당시 중국인들은 권리(權利)만을 좇아서 이기적 사익만 경쟁하고 자기 집안만 근심하지 국가를 알지 못하였다.[33] 국가의 구성원인 인민이 도덕적인 품성을 갖춰야만 국가 역시 건강하고 도덕적인 전체(全體)를 달성할 수 있다. 그와 반대로 국민의 마음을 다스리는 종교가 보존되지 않으면 국가 역시 제대로 유지될 수 없다.

> 종교가 망하면 국가가 따라서 망한다. 예수살렘은 비록 망하였지만 유대인들은 다른 나라에 떠돌아다니면서도 그 종교를 보존하여 지금 2천년이 되었으니, 종교가 보존되면 인종(人種)이 특별하게 보존될 수 있다. 인도는 비록 망하였지만 브라만들이 그 종교를 굳게 지켜 훗날의 부흥을 기다린다. 멕시코의 멸망은 교화와 문자가 함께 멸망하여 지금 비록 인종은 보존되었지만 모두 에스파냐의 언어를 말하고 모두 에스파냐의 교화를 행하며 모두 에스파냐의 호걸을 흠모하니, 멕시코 인종의 얼굴은 비록 보전되었지만 마음의 혼은 이미 아니니 실은 전멸한 것이다. … 지금 중국인들이 스스로 중국인이라고 여기는 것은 … 어찌 중국에 수천 년 문명 교화가 있어 수많은 성철(聖哲)과 뛰어난 인물들이 그것을 융화시키고 품어서 길러내어 감동적이고 훌륭하게 되니 이것이 곧 중국의 혼으로서 사람들이 중국에 얽혀서 애모(愛慕)하게 만들기 때문이 아니겠는가?[34]

당시 중국의 지식인들은 서구 제국주의 위협 속에서 보국(保國), 보종(保種),

---

32) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・中國顚危誤在全法歐美而盡棄國粹說」, 100, "夫國所與立積民爲之, 民者分國之小己也."

33) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・中國顚危誤在全法歐美而盡棄國粹說」, 116, "今吾國人惟權利之是慕, 各競其私, 各恤其家, 而不知國."

34) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・孔敎會敍(一)」, 52-53, "恐敎亡而國從之. 夫耶路撒冷雖亡, 而猶太人流離異國, 猶保其敎, 至今二千年, 敎存而人種得以特存. 印度雖亡, 而婆羅門能堅守其敎, 而待後興焉. 若墨西哥之亡也, 敎化文字並滅, 今人種雖存, 而所誦皆班文, 所行皆班化, 所慕皆班人之豪傑, 則墨人種面目雖有存乎, 然心魂已非, 實則全滅也. … 今中國人所自以爲中國者, …豈非以中國有數千年之文明敎化, 有無量數之聖哲精英, 融之化之, 孕之育之, 可歌可泣, 可樂可觀, 此乃中國之魂, 而令人纏綿愛慕於中國者哉?"

보교(保敎)의 과제를 담당하는 상황이었는데, 캉유웨이는 이 과제들 가운데 보교(保敎)야말로 보종(保種)과 보국(保國)의 원천이 된다고 생각하였다. 가령 유대인들은 국가를 상실하고 전 세계에 이산(離散) 유대인(Diaspora)으로서 흩어져 살았지만 그 종교인 유대교를 보존함으로써 인종을 보존하고 미래의 부흥을 기약할 수 있었다. 하지만 멕시코는 식민지가 된 이후 언어와 교화, 마음의 혼인 종교를 상실하여 결국 에스파냐의 정신적 노예에 머물게 되었다. 현실의 국가 체제를 상실하고 2천 년 동안 세계를 떠돌아다니면서도 유대인들은 국혼(國魂)이 되는 종교, 곧 유대교를 유지했기 때문에 유대의 민족적 정체성을 보존할 수 있었다. 따라서 국혼이 망하지 않아야 국형(國形)이 보존되니[35], 마치 사람이 혼을 상실하면 미치거나 죽게 되듯이 국혼을 버린다면 국가도 제대로 성립할 수 없다. 국혼이란 정치, 교화, 풍속의 차원에서 인심에 깊이 들어가 인민의 마음과 몸에 스며들어 집단의 풍속을 이루고 오랜 세월을 거쳐 굳게 결속되어 있기 때문이다.[36] 이런 맥락에서 캉유웨이가 염두에 둔 '국혼'의 종교는 당연히 중국에서 수천 년의 문명 교화를 담당한 공교로 귀결될 수밖에 없었다.

캉유웨이는 중국을 구성하는 광대한 영토와 인구, 그리고 장구한 문명을 중국의 혼이 되는 공교에 귀결시켰다. 곧 광대한 일통(一統)의 대국(大國), 4억이 동거하는 대족(大族), 5천 년의 문명을 보존할 수 있는 중국의 혼은 수천 년의 문교(文敎)인 공교(孔敎)밖에 없었다.[37] 공교는 수천 년 중국 문명을 담당한 국혼이므로 현실의 특정한 국가에 종속되지 않는다. 가령 청나라가 이익을 풍속으로 삼아 점차 무너졌지만 중국인들이 공자의 말씀을 귀중하게 여겨 예법을 알고 비록 법령이 미비해도 『논어』로 인해 예의염치(禮義廉恥)를 알았다고 평가되었다.[38] 곧 국혼의 공교가 인심 깊이 들어가 있기 때문에 현실 국가의 풍속과 법률의 문제점에도

35) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・中國學會報題詞」, 132, "國魂不亡, 國形乃存."
36) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・中國顧危誤在全法歐美而盡棄國粹說」, 98.
37) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・中國學會報題詞」, 128-129, "吾何以能爲萬里一統之大國, 吾何以能爲四萬萬人同居之大族, 吾何以能保五千年之文明 … 夫所謂中國之國魂者何? 曰孔子之敎而已."
38) 『康南海彙刊』 15, 「中華救國論」, 53.

불구하고 도덕적 교화의 작용이 자연스럽게 발생하였다는 말이다. 남해가 민간의 공자 제사를 매개로 중국 인민 전체의 국민 통합을 모색하였던 배경에는 공교가 국교로서 개별 종교들을 넘어서 중국 문명의 교화 전체를 책임진다는 인식이 놓여 있었다.[39] 이와 같이 중국 문명 교화 전체를 포괄하는 공교야말로 국혼으로서 현실의 특정한 국가 형태를 넘어서는 초월적 지위를 가지며 중국인이 중국인 되는 민족적 정체성(national identity)의 원천이 된다.

캉유웨이는 국교의 자격을 논하면서 역사와 풍속의 적합성, 인심의 평안함을 그 기준으로 제시하였다. 중국의 역사 속에는 다양한 종교들인 공존하였는데, 그 가운데 역사와 풍속, 그리고 인심의 기준을 통과해야만 비로소 국교의 자격을 갖게 된다. 이런 기준에 따라 인성(人性)에 기초해서 도를 삼았기 때문에 사람이라면 잠시라도 떠날 수 없는 공자의 도야말로 국교로서 독존(獨尊)의 지위를 갖는다.[40] 가령 공교는 '입세(入世)'와 '경조(敬祖)'의 관점에서 불교나 기독교보다 중국에 적합한 국교의 자격을 획득한다고 주장되었다. 중국에 유입되어 오랜 세월 유행한 불교는 몽고와 티베트 지역에서 유행하고 풍속을 형성하였지만 출세(出世)의 말이 많기 때문에 중국 전체에 시행되지 못하고, 구미(歐美)에서 유행한 기독교는 존천(尊天)만 밝히고 사묘(祠廟)의 제사를 통한 경조(敬祖)가 없기 때문에 국교로서 적합하지 않았다.[41] 이러한 종교의 비교에서 볼 수 있듯이 캉유웨이는 현실의 인생과 국가에 중점으로 두고 생명의 근원인 하늘과 동류의 근원인 조상에게 제사를 드리는 공교야말로 중국의 역사와 풍속, 인심에 적합한 국교의 자격이 있다고 역설하였다.

---

39) 고야스 노부쿠니(子安宣邦)는 캉유웨이가 제시한 공자교의 비전vision에 제사적(祭祀的) 천황제국가(天皇制國家)인 일본의 영향을 볼 수 있다고 주장한다. 곧, 공교국교화(孔敎國敎化)의 구상에는 근대일본에서 천황을 최고의 제사자(祭祀者)로 삼는 국가신도(國家神道)를 모든 종교의 상위 레벨level로 두어 성취한 국민의 제사적 통합을 기반으로 근대국가를 성취한 일본의 영향이 강하다는 주장이다. 子安宣邦, 「近代中國と日本と孔子敎- 孔敎國敎化問題と中國認識」, 『環: 歷史・環境・文明』 12 (東京: 藤原書店, 2003), 462-464 참조.

40) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・孔敎會敍(二)」, 55.

41) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・孔敎會敍(二)」, 59-60.

캉유웨이가 공교를 국교로 확립하고 국민을 교육함으로써 인심을 안정시키고 풍속을 안정시키려 했던 배경에는 서구적 근대가 하나의 거울로 작용하였다. 우선, 구미(歐美)의 강성한 원인을 단지 정치가 아니라 물질과 종교에서도 찾아야 한다고 주장되었다. 당시 구미를 잘못 흠모하던 서구화론자들은 정치만으로 국가 운영을 추구하였는데, 남해가 보기에 구미는 정치-물질-교화가 병립해서 균형을 갖추었기 때문에 강성해졌다.[42] 특히 단지 외면만 통제하고 도덕적 부끄러움이 결여된 법률이 아니라 풍속의 근본[風俗之本]이자 인심의 근원[人心之原]이 되는 종교가 어두운 내면에서 다스려 대중들을 화복(禍福)으로 두렵게 만드는 일이 입국(立國)의 원천으로 제시되었다.[43] 곧 국가 성립의 핵심 요소로서 사람의 마음을 두렵게 만들어 악행을 저지르지 않고 도덕적 실천으로 인도하는 종교의 역할이 강조되었다. 남해는 서구에서 기독교가 근대 국가 성립의 핵심적 역할을 수행하였던 것처럼 중국의 공교 역시 법령이 아니라 도덕에 기초한 공화 정체의 원리로서 중시되어야 한다고 주장하였다.

> 공화(共和)의 정체(政體)에서 국가를 세움[立國]은 나를 다스리는 군주를 제거하고 인민이 자치(自治)하게 만드는 것이다. … 그러므로 공화란 도덕을 우선하고 정치를 뒤에 둔다. 지금 구미(歐美)를 모방하고 스승으로 삼는 것들은 모두 그들의 법제(法制)들이고 도덕이 없다. 법제만 있고 도덕으로 근본을 삼지 않으면 법률이 모두 거짓이 되고 정치가 모두 황폐해져서 시행할 만한 것이 하나도 없게 된다. 사람에게 충신(忠信)의 마음의 없으면 단지 그 재주와 지식만 증가할 뿐이다. … 우리나라는 예법[禮]으로 정치를 하고 도덕[道]으로 나라를 다스렸으니, … 소위 '도덕[德]으로 인도하고 정령[政]으로 인도하지 않는다.'는 것이다. 이것이 진정 공자의 위대한 교화이다.[44]

---

42) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・孔教會敍(二)」, 54. 캉유웨이는 「물질구국론(物質救國論)」(『康南海彙刊』 15)에서 유럽과 중국의 강약(强弱)은 도덕철학(道德哲學)이 아니라 물질(物質)에 원인이 있으므로 중국의 구급(救急) 방법은 물질을 흥하게 하는데 있다고 역설하였다.

43) 『康南海彙刊』 15, 「中華救國論」, 52.

44) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・中國顚危誤在全法歐美而盡棄國粹說」, 110-115, "夫共和之立國也, 去其治我者, 而令人民之自治也. … 故共和者, 以道德爲先, 以政治爲後者也. 今所模歐師美者, 皆其法制而無有道德也. 夫有法制, 而無道德以爲之本, 則法律

캉유웨이는 정치제도가 공화정으로 전환되어 국민이 스스로 다스리는 새로운 시대에도 도덕이 정치보다 우선한다고 역설하였다. 충신(忠信)의 마음이 결여되어 부도덕하고 권리만을 쟁투하는 소수의 정당과 거짓에 빠지게 하는 법률에만 의지하면 국민이 도덕적 자율성을 발휘하는 국정운영이 불가능하기 때문이다. 이런 의미에서 그는 구미의 법제만 모방하고 도덕에 무관심한 서구화론자들을 비판하는 한편 국가권력의 강제적인 법제나 정령(政令)이 아니라 예법과 도덕에 기초해서 자율적 도덕성을 확대시키는 공자의 교화를 극찬하였다. 남해는 일찍이 서구적인 정치개혁을 모색한 무술변법(戊戌變法)의 정치가였는데, 그 자신의 뜻은 국혼인 공교를 보전하는 바탕 위에 구미의 물질과 정치를 선택해서 부강한 국가를 건설하는 것이었다고 회고하였다. 이러한 회고에 따르면 국교의 보존이 근본이자 먼저 할 일이 되고 서구의 물질과 정치제도의 수용은 말단이자 나중에 할 일이 된다.[45] 캉유웨이는 국혼의 국교를 버리고 맹목적인 서구화를 추진하면 정신적 노예의 상태가 되어 중국 문명의 문화적 정체성을 상실하게 된다고 생각하였다.

캉유웨이는 정치보다 종교가 우선이고 근본이라고 주장하는 동시에 정치와 종교의 영역을 구분하는 관점을 제시하였다. 곧 종교란 비현실적인 논의를 통해 인심을 도덕적으로 기르는 영역인데 비해 정치란 시세(時勢)를 저울질해서 국가의 이익을 다투기 때문에 서로 구분되어 장애가 되지 않는다.[46] 이러한 관점에서 보면, 정치와 종교의 관계에서 종교의 근원성과 더불어 정치의 자율성이 동시에 인정되었다. 한편으로는 풍속의 근본이자 인심의 원천으로서 도덕적인 마음을 배양하는 종교가 국가의 근원이 되고, 다른 한편으로는 고원한 논의를 하는 종교가 현실에서 한 발짝 물러나고 정치가 국가 이익을 위해 시세를 따지는 자율성을 발휘한다.

皆僞, 政治皆敝, 無一可行也. 人無忠信之心, 徒增其才智, … 吾國以禮爲治, 以道爲國, … 所謂導之以德, 而非導之以政也. 此眞孔子之大化."

45) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・中國學會報題詞」, 132, "國魂不亡, 國形乃存. 然後被以歐美之物質, 擇乎歐美之政治, 或不亡耶, 且由此而致强可也. 此則鄙人疇昔變法之志, 本末先後之序."

46) 『康南海彙刊』 15, 「中華救國論」, 58, "言敎者極其迂闊之論, 以養人心, 言政者權其時勢之宜, 以爭國利, 兩不相礙, 而兩不相失焉."

Ⅲ. 서구적 근대의 공교화(孔敎化)

1. 정체(政體)의 진화와 정치이념

캉유웨이는 당시 세계가 100년 동안 기존과는 전혀 다른 새로운 정체의 신세계(新世界)가 되었다고 생각하였으니, 국가가 공유(公有)가 되는 천하의 공리(公理)가 바로 그것이다. 과거에는 '전제(專制)', 곧 국가가 군주의 독점적 소유에 불과하였다가 근대에 이르러 국가가 국민의 공유가 되는 새로운 세계가 열렸는데, 남해가 보기에 이 공유의 대의는 공자가 「예운(禮運)」에서 대동(大同)의 의리를 서술하면서 "대도(大道)가 행해지면 천하는 공유가 된다."고 한 발언에서 가장 먼저 등장하였다.[47] 그는 공자가 소위 삼세설(三世說), 곧 거란세(據亂世)→승평세(升平世)→태평세(太平世)로 발전하는 정치체제, 곧 정체(政體)의 진화 과정을 미리 준비하였다고 생각하였다. 다만 중국에서는 수천 년 동안 전제군주제를 벗어나지 못하여 공자가 준비한 진화를 시행하지 못한 반면 서구에서는 공자의 대의를 먼저 시행함으로써 국가가 공유되는 새로운 세계를 열었던 것이다. 이와 같이 캉유웨이는 서구적 근대에서 먼저 시행한 입헌(立憲)과 공화(共和)의 정체를 공자가 준비한 대의로 환원시키는 정치 담론을 생산하였다.

정치제도를 모두 인도(人道)의 범주에 귀속시킨 캉유웨이는 인도의 진화에 모두 정위(定位)가 있어서 그 순서에 따라 점진적으로 진화가 발생되어야 한다고 보았다. 이런 관점에서 보면 공자의 삼세설은 세 가지의 정치제도와 단계적으로 연결되니, 곧 거란세는 전제군주제, 승평세는 입헌군주제, 태평세는 민주공화제에 대응된다. 거란세에서 진화하여 승평세가 되고 승평세에서 진화하여 태평세가 되듯이 군주제를 거쳐 점차 입헌제가 되고 입헌제를 거쳐 점차 공화제가 되는 것이

---

47) 『康南海彙刊』 16, 「新世界只爭國爲公有而種族君民主皆爲舊義不足計說」, 208-210, "今大地百年來爲新世界矣. … 國爲公有之大義, 旣爲天下之公理 … 國爲公有之義, 最先出于中國. 「禮運」述孔子大同之義曰: 大道之行也, 天下爲公 … 然中國雖有孔孟之大義, 但屬空言. 就事實考之, 則數千年皆屬亂世之時, 而國爲君有, 歐人所謂專制是也."

다.[48] 이러한 역사 발전의 정해진 단계를 어기면 진화의 이치를 위배하는 것이므로 큰 혼란이 발생하게 된다. 야만의 거란세에는 군주를 세워 전제를 함으로써 단체를 결합시키는 것이 마땅하지만 문명세에는 인권(人權)이 밝혀져 공법(公法) 아래 동일하게 다스림을 받게 되고 단지 공의(公議)와 민주(民主)의 구분만 있을 뿐 군주(君主)는 없게 된다.[49] 다시 말해 입헌군주제이건 민주공화제이건 모두 군주가 없어지고 인권이 밝아져서 공법 아래 동일한 다스림을 받는다. 공자는 삼세설을 통해 궁극적으로 국토가 사라지고 종족이 구분되지 않으며 풍속이 동일해지는 태평과 공화제의 이상을 제시하였다. 하지만 남해가 살았던 당시는 지구가 이미 통하게 되고 구미(歐美)가 크게 변동한 승평세였다. 따라서 인도 진화의 정위에 따라 거란세 다음의 승평세에 적합한 입헌군주제를 시행해야 한다.

캉유웨이에 따르면, 원래 국가를 공유한다는 뜻을 담고 있는 서구의 언어 'Constitution'은 일본에서 '입헌(立憲)'으로 번역됨으로써 군주와 국민이 법률 아래에서 동일하게 다스림을 받는다는 뜻이 되었다.[50] 곧 '입헌'의 정체에서는 국가를 군주가 소유하는 것이 아니라 공유하기 때문에 군주와 국민이 평등하게 공법의 지배를 받는다. 이러한 입헌의 취지가 살려면 무엇보다 '군주'라는 존재의 위상이 변해야 한다. 전제군주처럼 국가를 군주가 독점적으로 소유하면 군주 마음대로 전횡을 부려 공법의 위상이 흔들릴 수 있기 때문이다. 따라서 국민과 평등하게 공법의 다스림을 받는 군주로 전환되어야 한다. 그와 동시에 인도 진화의 정위(定位)가 있어서 전제군주제에서 입헌군주제로 발전해야 하므로 여전히 '군주'라는 존재가 필요하다. 이와 같이 군주의 권한을 줄이면서 동시에 군주의 존재를 유지해야 하는 과제 앞에서 캉유웨이는 입헌의 군주를 '신(神)'과 같다고 비유하였다.

---

48) 『論語注』「爲政」, 27, "人道進化皆有定位, … 由君主而漸爲立憲, 由立憲而漸爲共和. … 蓋自據亂進爲升平, 升平進爲太平, 進化有漸, 因革有由."

49) 『論語注』「八佾」, 32-33. "野蠻團體太散, 當立君主專制以聚之, 據亂世所宜有也. 文明世人權昌明, 同受治于公法之下, 但有公議民主, 而無君主."

50) 『康南海彙刊』 16, 「新世界只爭國爲公有而種族君民主皆爲舊義不足計說」, 210, "歐人言國爲公有曰Constitution, 義出希臘卽吾中國之禮也, 但不及鬼神耳. 蓋希人先創之, 日人譯之曰立憲, 以明君民同受治于法律之中."

> 입헌의 군주란 신과 같다. 그러므로 헌법에서 "군주의 신성은 침범할 수 없으니 신처럼 지극하게 받들어야 한다."고 하였다. 신이란 있는 듯 없는 듯 존재하지만 없을 수 없다. 귀신에 밝지 않으면 어리석은 사람들은 깨닫지 못한다. 그러므로 선성(先聖)께서 신도(神道)로써 가르침을 펼치셨다. 그 사당을 아름답게 장식하고 그 제사용 희생과 술, 향과 불을 넉넉하게 장만하여 백관과 백성을 거느리고 정성껏 무릎을 꿇고 섬겼으며 조금이라도 그 비용을 아까워하거나 그 공경을 인색하게 하지 않았다. 불교, 기독교, 이슬람의 교주들은 모두 상제(上帝)에게 의탁하여 사람들에게 임하였으며 사람들의 덕은 이로써 닦여졌으니 어찌 까닭이 없었겠는가? 이승에는 정치가 있고 저승에는 귀신이 있다. 귀신이란 무용(無用)으로 대용(大用)을 삼는 존재이다. 하나만 알고 반만 이해하는 자들이 망령되이 신도를 폐지하고 미신을 제거하려고 하니, 그러면 간사한 사람이 더욱 제멋대로 방자해져서 거리낌이 없게 되니 또 무슨 짓인들 하지 않겠는가? 신이란 이미 무용으로 대용을 삼고 천하가 신을 폐지할 수 없는데다 또 반드시 세워서 존숭한다. 미래에 대동의 문명이 극치에 달하면 혹 하늘을 존숭하지 않고 신을 폐지할 수도 있다. 지금은 아직 불가능하니, 그러므로 폐지할 수 없다. 군주도 이와 같다.[51]

캉유웨이는 입헌의 군주가 신성불가침의 권위를 가져 존숭을 받아야 하지만 동시에 있는 듯 없는 듯 하여 신과 같은 존재라고 규정하였다. 곧 한편으로는 지고의 권위를 가져서 상징적 의례를 통해 존숭을 받지만 정치현실에서는 실제의 권력을 발휘하지 못해 존재감이 미약한 존재라는 말이다. 특히 삼권분립(三權分立)과 군민일체(君民一體)의 관점에서 남해는 존귀하지만 실제 책임을 지지 않는 입헌군주의 필요성을 주장하였다. 전제군주제에서는 한 명의 군주와 소수의 대신이 공치(共治)하는데 비해 국회(國會)의 입법(立法), 법관의 사법(司法), 정부의 행정(行政)으로 성립하는 삼권정립(三權鼎立)의 입헌군주제에서는 군주가 신성처럼

---

51) 『康南海彙刊』 16, 「歐人立憲必立君主且必仰異國或異族人爲君主之奇異說」, 234, "立憲之君主者, 如神乎. 故憲法曰: 君主神聖不可侵, 尊之爲神至矣. 夫神者在若有若無之間, 而不可無者也. 不明鬼神, 則陋民不悟, 故先聖以神道設教. 美飾其廟宇, 厚費其牲醴香火, 率百官萬民, 拳跪以事之, 而不肯少惜其費, 稍吝其恭焉. 佛耶回諸教主, 皆託於上帝以臨民, 而民德以修, 豈無故哉. 蓋明則有政治, 幽則有鬼神. 鬼神者, 以無用爲大用者也. 一知半解者, 妄欲廢神道去迷信, 則奸人益橫肆, 而無所忌憚, 復何所不至哉. 夫神者, 既以無用爲大用, 而天下未能廢神, 且必立而尊之. 他日大同文明旣極, 或不尊天而廢神, 今則未能也, 然則不能廢. 君主猶是也."

존귀하지만 국정을 책임지지 않고 정부가 대행함으로써 군민일체(君民一體)를 이룬다.[52] 캉유웨이는 헌법 아래 군민(君民)이 동등하게 다스림을 받고 국회에서 국가의 정치와 법률을 공동으로 논의할 수 있어야 군주와 국민 사이의 단절을 극복하고 일체가 되어 국가가 부강해질 수 있다고 생각하였다. 다시 말해 정치와 법률은 군주와 국민이 공의(共議)하되 실제 국정의 책임은 삼권(三權)이 담당하고 군주는 신처럼 존숭을 받는 상징적 존재로서 국민통합을 달성함으로써 부강한 국가를 건설할 수 있다는 말이다.

캉유웨이는 있는 듯 없는 듯 한 입헌의 군주를 선성(先聖)의 '신도설교(神道設敎)'와 연결시켜 그 존재의 필요성을 주장하였다. 세계 각 종교의 교주들이 사당을 장식하고 상제에게 드리는 의례에 의탁해서 사람들의 덕을 닦게 하듯이 입헌의 군주는 상징적 존재로서 국민의 통합에 필요하였다. 특히 이승의 정치와 저승의 귀신이라는 대비 속에서 입헌의 군주는 무용(無用)으로 대용(大用)을 일으키는 저승의 귀신에 대응됨으로써 폐지될 수도 없고 반드시 존숭을 받아야 할 존재로 규정되었다. 있는 듯 없는 듯 한 저승의 귀신이 도덕적 교화라는 대용을 일으키듯이 입헌의 군주는 현실정치의 책임을 지지 않으면서 군민일체를 가능케 하는 대용을 일으키기 때문이다. 남해는 종교의 교주들을 신도와 인도의 분류에 따라 전제와 입헌의 군주에 비유하였으니, 이 비유에 따르면 인도의 교주는 입헌의 군주처럼 상징적 권위만 가질 뿐 독존(獨尊)의 지위를 갖지 않는다.[53] 문명이 진화할수록 신도보다 인도가 강조되고 교주의 권위가 독존에서 벗어나듯이 군주 역시 상징적 권위를 갖는 입헌의 군주로 전환된다. 따라서 미래에 대동의 태평세가 극치에 이르면 혹 신과 군주의 존재를 폐지할 수 있을지 모르지만 캉유웨이 당시의 승평세 단계에서는 신과 군주 모두 폐지할 수 없고 반드시 존숭해야 한다.

공자는 "대도가 행해지면 천하는 공유가 되어 현명한 사람과 능력 있는 사람을 선발

52) 『康南海彙刊』 12, 「戊戌奏稿・請定立憲開國會摺」【六月】, 33.

53) 『康南海彙刊』 15, 「中華救國論」, 54, "孔子者, 以人道爲敎, 而亦兼存鬼神. 譬如君主有立憲專制之異, 神道之敎主獨尊, 如專制之君主焉, 人道之敎主不尊, 如立憲之君主焉. 不能謂專制之君主爲君主, 立憲之君主爲非君主."

> 한다."고 말씀하셨다. 그러므로 『서경』에서는 요순(堯舜)을 칭하였고 『역경』에서는 '머리가 없음[无首]을 칭하였으며 『춘추』에서는 거란세 이후 승평세와 태평세가 된다고 하였으며 『예기』에서는 소강(小康) 위에 대동(大同)으로 진화한다고 하였으니, 모두 공화의 의리이다. 내가 예전에 『대동서』를 지어서 그러한 뜻을 밝힌 지 오래되었는데 공화는 도덕과 물질에 있고 정치는 가볍다. 만약 잘못 시행하면 포악한 인민과 무정부(無政府)의 정치가 되어 국가를 망하게 할 수 있다. 지금 공화 성립한지 몇 개월이 지났는데 참상이 두루 퍼졌다. 정치의 체(體)는 인민을 위하는데 중점을 두는 경우도 있고 국가를 위하는데 중점을 두는 경우도 있다. 『춘추』는 본래 '인민이 귀하다'는 것으로 대일통(大一統)하고 국가에 대해서는 간략하였다. 그러므로 맹자는 "인민이 귀하고 사직이 그 다음이다."라고 말하였다. 천하의 학자 가운데 다수는 인민에 중점을 두었지만 관중(管仲)과 상앙(商鞅)의 학문은 오로지 국가에 중점을 두었으므로 제나라와 진나라가 이를 통해 패자(霸者)가 되었다. 공화(共和)를 법으로 삼는 시대에는 천부인권설(天賦人權說)이 성행하니 평민정치(平民政治)에서는 인민이 주인이기 때문이다. 그러므로 개인의 평등과 자유를 밝혀 인민을 중점에 두지 않을 수 없어서 국가는 다소 가볍게 되었다.[54]

캉유웨이는 자신의 시대가 공자가 말한 승평세, 곧 소강(小康)에서 대동(大同)으로, 군주에서 민주(民主)로 전환되는 과도기(過渡期)라고 생각하였다. 따라서 헌법을 세워 군민(君民)의 권한을 정하는 입헌군주제를 시행해야 한다고 주장되었으니, 진화의 단계를 뛰어넘어 거란세의 전제군주에서 민주・평등・대동의 태평세로 비약하면 프랑스 혁명의 사례처럼 수많은 사람의 피를 흘리는 혼란이 발생하기 때문이다.[55] 하지만 1911년 신해혁명(辛亥革命)으로 청나라의 전제군주제가 무너지고 공화제의 중화민국(中華民國)이 등장하였다. 남해는 혁명의 역사를 대면

---

54) 『康南海彙刊』 15, 「中華救國論」, 1-5, "孔子曰: 大道之行, 天下爲公, 選賢與能, 故書稱堯舜而易稱无首, 春秋據亂之後, 爲升平太平之世, 禮于小康之上, 進以大同, 共和之義也. 吾昔著大同書, 久發明之, 惟共和在道德物質, 而政治爲輕. 若誤行之, 爲暴民無政府之政, 可以亡國. 今共和告成數月矣, 慘狀彌布. 夫政治之體, 有重于爲民者, 有重于爲國者. 春秋本民貴大一統而略于國. 故孟子曰民爲貴, 社稷次之, 蓋天下學者多重在民, 管商之學, 專重在國, 故齊秦以霸. 法共和之時, 盛行天賦人權之說, 蓋平民政治, 以民爲主. 故發明個人之平等自由, 不能不以民爲重, 而國少從輕也."

55) 『康南海彙刊』 16, 「答南北美洲諸華僑論中國只可行立憲不可行革命書」, 54-55.

하여 이념과 현실을 구분하는 양면적 태도를 보여주었다. 우선, 당시 현실의 공화정은 도덕과 물질을 갖추지 못하고 정치제도의 변화만 중시함으로써 포학한 인민이 주도하는 무정부 상태에 빠졌다고 비판되었다. 이와 달리 공화정이 지향하는 민주와 공화의 이념은 공자의 대의로서 긍정되었으니, 곧 『서경』의 요순과 『역경』의 무수(无首), 『춘추』의 승평세와 태평세, 『예기』의 대동이 모두 공화의 의리가 되었다. 남해는 특히 인민을 위한다는 『춘추』의 의리를 인민이 주인이 되는 서구적 근대의 평민정치와 직결시킴으로써 공화의 이념 아래 개인의 평등과 자유를 밝히는 천부인권설을 국가보다 인민을 중시하는 대일통(大一統)의 정치철학으로 귀결시켰다.

> 도덕에 어찌 신구(新舊), 중외(中外)의 다름이 있겠는가? 그런데도 지금 신학자(新學者)들은 시끄럽게 떠들면서 "지금 마땅히 신도덕(新道德)으로 구도덕(舊道德)을 바꾸어야 한다."고 말한다. 아! 인의예지(仁義禮智)와 충신염치(忠信廉恥)는 천성(天性)에 뿌리를 두고 인위(人爲)에 적합한데 어찌 신구(新舊)가 있겠는가? … 프랑스는 천년의 봉건 압제를 겪은 뒤에 학자들이 인도(人道)의 의리를 제창하기 시작하였는데, 공화를 말하고 프랑스를 흠모하는 신학자들은 박애・평등・자유의 논의를 들으면 미칠 듯이 기뻐하면서 마치 중국에는 없었던 것이라고 생각해 장대를 들고 깃발을 세워 신도덕으로 삼고 그것으로 구도덕을 바꾸어야 한다고 주장한다. …『논어』에서 "인자(仁者)는 사람을 사랑한다", "널리 사람을 사랑한다"라고 하였고 한유(韓愈)는 「원도(原道)」에서 또 "박애(博愛)를 인이라 부른다."고 말하였으며, 『大學』에서는 "평천하(平天下)"를 말하고 "혈구지도(絜矩之道)"를 말하였으며, 『논어』에서 자공(子貢)이 "남이 나에게 가하는 것을 원하지 않는 일은 나 역시 남에게 가하지 않으려 합니다."라고 말하였으니, 어찌 소위 박애・평등・자유로서 남의 자유를 침범하지 않는 것이 아니겠는가?[56]

---

56) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・以孔敎謂國敎配天議」, 62-64, "道德則豈有新舊中外之或殊哉? 而今之新學者, 竟囂囂然昌言曰: '方今當以新道德易舊道德也.' 嗟夫! 仁義禮智, 忠信廉恥, 根于天性, 協于人爲, 豈有新舊者哉? … 法國經千年封建壓制之餘, 學者乃倡始人道之義, 博愛平等自由之論, 新學者言共和慕法國者, 聞則狂喜之, 若以爲中國所無也, 揭竿樹幟, 以爲新道德焉, 以爲可易舊道德焉 …『論語』曰: '仁者愛人', '汎愛衆', 韓愈「原道」, 猶言'博愛之謂仁', 『大學』言'平天下', 曰'絜矩之道', 『論語』子貢曰: '我不欲人之加諸我也, 吾亦欲無加諸人', 豈非所謂博愛平等自由而不侵犯人之自由乎?"

당시 서구화론자들은 프랑스 혁명으로 대변되는 근대적 정치이념을 신도덕으로 삼아 시대적 적합성을 상실한 유교의 구도덕을 대체해야 한다고 주장하였다. 하지만 캉유웨이는 도덕을 상실한 청나라를 무너뜨리는 혁명에는 찬동하였지만 중국 수천 년의 명운을 책임졌던 교화, 기강(紀綱), 국혼 등의 공교를 바꾸는 혁명에는 찬동하지 않았다.[57] 그는 유교의 전통을 부정하는 서구화론자들에 맞서 공교의 도덕이 보편성을 갖고 있으며 서구 근대의 정치이념 역시 공교의 범위에 원래 있었다고 역설하였다. 우선, 인의예지 등 인도(人道)의 도덕은 천성에 근거하고 인위에 적합하기 때문에 신구(新舊)와 중외(中外)의 차이에 종속되지 않는 보편성을 갖는다고 주장되었다. 곧 남해는 공교가 특정한 시간과 공간의 조건에 종속되지 않고 보편적 도덕성을 갖기 때문에 모든 치교(治敎)의 본원이 된다고 반박하였다. 둘째, 서구화론자들이 모방하고자 했던 서구적 근대의 프랑스 혁명이 제창한 자유・평등・박애의 신도덕이 원래 공교의 범위에 있었다고 주장되었다. 곧 그는 자유・평등・박애를 박애・평등・자유로 변경시키고 박애는 『논어』의 '인(仁)'에, 평등은 『대학』의 '평천하(平天下)', 그리고 자유는 『논어』의 '서(恕)'에 대응시킴으로써 서구적 근대의 정치이념을 모두 공교의 도덕과 등치(等値)시켰다. 특히 남해가 보기에 공자는 하늘과 사람을 인(仁)으로 여겼기 때문에 그 입교(立敎)는 일체인을 근본으로 삼았다.[58] 따라서 인이라는 우주 만물의 사랑을 본질로 삼는 인간의 문명은 궁극적으로 모든 중생이 평등하고 만물이 자유로운 태평세의 대동(大同)을 향해 진화하도록 설계되었다. 이런 맥락에서 자유・평등・박애라는 서구적 근대의 정치이념 역시 공자가 우주 만물의 본질로 제시한 인의 사랑을 실현하는 과정에 귀결되었다.

57) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・中國學會報題詞」, 130.
58) 『論語注』 「學而」, 3, "孔子以天人爲仁, 故孔子立敎, 一切以仁爲本."

2. 정교분리와 신교자유의 원칙

캉유웨이는 기독교가 서구 근대의 국가들이 강성한 정신적 배경이라고 생각하고 중국이 본받아야할 모범으로 삼았다. 따라서 그는 서구 근대의 정치와 종교의 역사를 거울로 삼아 공교의 국교화를 추진하였다. 주지하다시피 서구 근대의 국가 원칙으로 확립되어 전 세계에 확산된 정교분리와 신교자유는 로마 가톨릭 교회의 막강한 종교권력이 무너지고 각국의 정치적 자율성이 확대되는 소위 근대화 과정에서 성립하였다. 다시 말해 중세 유럽의 보편 문명을 형성하고 절대 권력을 향유하던 가톨릭 교회의 위상이 약화되면서 각국의 정치권력이 강화되고 프로테스탄티즘(Protestantism)이 확대되는 역사의 흐름 속에서 두 가지 원칙이 성립하였다. 하지만 중국 역사에서 유교는 한나라 무제(武帝) 시기에 일통(一統)이 된 이래 정치현실에서 중세 가톨릭처럼 전제군주의 국가권력을 초월해서 절대 권력을 행사한 적이 없었다. 다만 유교는 국정운영의 이념을 제시하거나 관료 양성의 지침으로 활용되었을 뿐이었다. 따라서 서로 다른 역사적 배경에서 발생한 서구의 정교분리와 신교자유의 원칙을 남해가 수용할 때 맥락의 변화가 발생하였으니, 공교국교화의 취지가 두 원칙을 도입하는 기준으로 전제되었다. 그 결과 근대 국가의 두 가지 종교 원칙은 종교적 정체성에 기초한 공교의 국교화 방안에 부합되는 방향으로 해석되었다.

캉유웨이는 근대의 새로운 종교적, 정치적 조건 속에서 공교가 종교적 정체성에 기초해서 국교화가 되어야 한다는 주장의 근거를 찾고자 노력하였다. 우선, 그는 근대 이후의 새로운 종교다원상황에서 종교적 정체성에 근거한 공교회의 설립이 필요한 이유를 찾았다. 곧 중국인은 본래 공교 속에 있어서 과거에는 공교회가 필요하지 않았지만 당시 여러 나라가 서로 교류하는데 반드시 국적(國籍)이 있듯이 제교(諸敎)가 병립하는 상황에서 교적(敎籍)이 필요하므로 공교회를 설립해야 한다는 말이다.[59] 인류의 역사가 시작한 이래 다양한 종교들이 공존해 왔지만 근

59) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・孔敎會敍(二)」, 60, "吾國人本皆覆疇於孔敎中, 不待立

대적 종교다원상황은 정교분리와 신교자유의 원칙 아래 전개되었다는 점에서 새로운 현상이었다. 따라서 남해는 두 가지 원칙에 따른 종교병립의 새로운 현상에 기초해서 공교의 종교적 정체성 확립과 국교화 방안의 필요성을 제시하였다. 특히 그는 정교분리의 원칙에 중점을 두고 중국인은 모두 공교 속에 있지만 치교분도(治教分途)를 하려면 공교를 지키는 전문 조직으로 관부의 교부(教部)와 지방의 교회(教會) 등을 설립해야 한다고 주장하였다.[60] 정치와 종교의 영역이 분리되어 각자의 자율성을 가지는 정교분리의 상황에 적응하려면 오히려 기존에 없던 종교적 각성에 기초해서 공교의 조직을 새롭게 설립함으로써 정치와 종교의 병행을 준비할 필요가 있었기 때문이다. 더 나아가 캉유웨이는 '국민의(國民義)'라는 관점에서 정치와 종교의 분리를 긍정하고 공교의 조직화를 정당화하였다. 공자의 도 자체는 정치와 종교를 포괄하고 군신과 부부의 의리를 세운 일통폐관(一統閉關)의 세상에서는 치교합일(治教合一)이지만 오직 '국민의'를 추구하는 당시에는 치교분도(治教分途)해서 현실 정치과 충돌하지 않고 공교를 통해 도덕적 인심을 배양하는 것이 더 낫기 때문이다.[61] 서구적 근대의 역사에서 정교분리의 원칙은 종교의 위상을 축소시키고 정치의 종교적 중립성과 자율성을 확대하는 방향에서 성립되었다. 하지만 캉유웨이는 공교의 종교적 정체성과 조직 구성을 정당화하고 국민국가의 구성에서 종교의 도덕적 자율성을 긍정하는 맥락으로 정교분리의 원칙을 활용하였다.

> 구미(歐美)의 각국에서는 정치와 종교가 분리되어 서로 속하지 않음을 향하니, 그 정치와 풍속은 재빨리 새로운 변화에 맡겨 경쟁이 많이 나오지만 기독교를 독실하게 믿는 것은 진부하고 보수(保守)하여 조금도 옮기지 않고 예전과 같다. 그러므로 윗사람

會, 猶吾國人人皆爲中國民, 不待注籍也. 惟今列國交偪, 必有國籍, 諸教並立, 亦有教籍, 則孔教會之立, 不可已也."

60) 『康南海彙刊』 12, 「戊戌奏稿・請尊孔聖爲國教立教部教會以孔子紀年而廢淫祀摺」【六月】, 32, "夫學中國人皆孔教也, 將欲令治教分途, 莫若專職業以保守之, 令官立教部, 而地方立教會焉."

61) 『康南海彙刊』 12, 「戊戌奏稿・請尊孔聖爲國教立教部教會以孔子紀年而廢淫祀摺」【六月】, 31.

> 들은 보수적이고 엄숙하여 도덕을 존중하며 아랫사람들 역시 천신(天神)을 경외할 수 있어 감히 방탕한 짓을 하지 못한다. 그러므로 그 정치와 종교가 병행하니, 마치 함께 실어 나르고 함께 달리는 것처럼 앞서거니 뒤서거니 위로 가거니 아래로 가거니 하면서 서로 끌고 당기며 그 조화를 얻는다. 그러므로 프랑스가 비록 크게 변동하였지만 오히려 종교가 보존되었으니, 우리나라에서 정치와 종교를 함께 없애고 변화시켜 아무 것도 없는 것과 다르다.[62]

캉유웨이는 구미의 각국이 정교분리를 통해 정치와 종교의 조화(調和)를 성취한다는 점을 강조함으로써 공교의 보존을 뒷받침하였다. 역사적으로 보면 서구에서 정교분리의 원칙은 내세나 개인의 내면에 제한되는 종교와 현실 세계에 속하는 세속의 분리를 전제로 성립한다. 하지만 신도와 인도의 구분을 통해 종교 개념을 수용했던 남해는 종교와 세속의 분리를 언급하지 않고 단지 새로운 변화와 경쟁을 추구하는 정치와 신을 경외함으로써 도덕을 함양하는 종교를 구분할 뿐이었다. 그는 프랑스 혁명을 통해 정치가 급변하였지만 종교의 영역에서는 기독교를 보존하였듯이 중화민국의 정치혁명 속에서도 공교를 보존해야 한다고 역설하면서 오히려 정교분리를 시행할 때라고 주장하였다. 특정한 시세(時勢)의 합당함을 헤아려 국가의 이익을 다투는 정치와 고원한 논의를 통해 도덕적 인심을 기르는 종교의 영역이 달라서 서로 장애가 되지 않을 뿐만 아니라 도움을 주기 때문이다.[63] 캉유웨이는 정치와 종교의 영역을 구분하면서도 국가의 이익 추구와 종교의 도덕적 교화가 양립할 수 있다는 논리로 공교의 보존을 뒷받침하였다.

무술변법의 실패 이후 16년의 망명생활 동안 전 세계를 돌아다니다 귀국한 캉유웨이는 1911년 신해혁명으로 전개된 공화정치의 현실을 혹독하게 비판하였다. 그가 보기에 당시 중화민국 정부에서 백성은 도탄에 빠지고 교화가 황폐해져서 말로

---

62) 『康南海彙刊』 15, 「中華救國論」, 22, "歐美各國, 政敎分離, 向不相屬, 任其政俗獧佻新變, 爭競百出, 而篤信基督之敎者, 迂腐保守, 尺寸不移如故也. 故上者保守矜嚴, 道德尊重, 下者亦能敬天畏神, 不敢狂蕩. 故其政敎並行, 亦如雙輸並馳, 一前一却, 一上一下, 相牽相掣, 而得其調和也. 然則法國雖大變, 而尙有敎存焉, 不若吾國之並政敎而盡變之, 空空如也."

63) 『康南海彙刊』 15, 「中華救國論」, 58.

는 공화와 박애, 평등과 자유를 내세우지만 실제는 쟁란(爭亂)과 학살, 귀족계급의 증가, 국민 압박의 심화가 일어났으니, 다수의 폭민(暴民)이 방자하게 법률과 예교(禮敎)를 파기(破棄)한 것에 불과하였다.[64] 곧 서구적 근대의 정치이념이라는 명분과 현실 공화정부의 실상의 괴리가 혹독하게 비판받았다. 심지어 그는 프랑스인보다 치우치고 급격해서 매번 변천할 때마다 구물(舊物)을 반드시 소탕해버리고 공교의 전통을 보수(保守)하지 못하는 중국인의 성품을 '야만의 성품[野蠻之性]'이라고 비판하였다.[65] 남해가 보기에 가톨릭의 구교(舊敎)에서 루터의 신교(新敎)로 교파가 변동하였지만 여전히 예수 그리스도를 존숭한 프랑스 혁명과 비교할 때 중국의 공화혁명은 상제와 공자에 대한 보본(報本)의 제사를 멈춤으로써 수천 년의 대변(大變)을 발생시켰다.[66] 공교의 문화전통에서 벗어나려는 공화정부에 맞서 캉유웨이는 국가권력이 특정한 종교를 사람들에게 강요할 수 없듯이 수천 년의 국교인 공교를 부당하게 소멸시켜서는 안 된다고 역설하였다. 서구의 역사에서는 종교전쟁을 거치면서 종교의 자유를 보호하기 위해 정교분리의 원칙이 중시되었는데, 캉유웨이는 공화정치에 의해 소멸될 위기에 처한 공교의 전통을 보존하기 위해 정교분리의 원칙을 강조하였다.

> 공자의 도는 가르침을 펼침이 관대하였다. 따라서 타교(他敎)를 겸용할 수 있어서 장애가 없었으니, 타교가 반드시 일존(一尊)으로 정해지면 당동벌이(黨同伐異)하지 않을 수 없는 것과 달랐다. 그러므로 타교로 국교를 삼으면 형세상 신교자유의 법률을 엄정하지 않을 수 없었다. 중국의 경우는 유교를 국교로 삼은 지 2천 년이 지났는데 불교, 도교, 이슬람의 신앙을 들어주어 그 가운데 병행하였으니 실제로 신교자유를 시행한지 오래되었다. 그렇다면 공자의 가르침을 존숭한다고 해서 신교자유에 무슨 장애가 있겠는가? 그러므로 국내에서 인심을 다스리고 풍속을 안정시키고자 한다면 반드시 두루 공교회(孔敎會)를 설립하고 평세(平世)와 대동(大同)의 의리를 선택하여 국민을 교육해야 한다.[67]

---

64) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・覆敎育部書」, 69.
65) 『康南海彙刊』 15, 「中華救國論」, 23.
66) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・覆敎育部書」, 70.
67) 『康南海彙刊』 15, 「中華救國論」, 58-59, "蓋孔子之道, 敷敎在寬. 故能兼用他敎而無礙,

캉유웨이는 공자가 “부교재관(敷敎在寬)”, 곧 가르침을 펼침에 관대하였다는 관점에서 종교의 자유와 공교의 국교화가 모순되지 않는다고 역설하였다. 중국 역사에서 유교가 국교의 지위에 오른 지 2천 년 동안 불교와 도교 등 다양한 종교의 신앙을 허용하여 실제 신교자유를 행한지 오래되었다고 여겼기 때문이다. 그는 서구 근대의 프랑스 혁명으로 쟁취한 법 앞의 평등, 집회・언론・출판의 자유, 그리고 신교의 자유 모두 중국의 국교인 공자의 경론(經論)에서 2천 년 전에 선취했다고 생각하였다.[68] 더욱이 프랑스 혁명에서는 100만 명의 피를 흘리고 겨우 신교자유를 획득하여 수십 년 밖에 지나지 않았지만 중국은 공교를 받들어 2천 년 전에 이미 유학자들이 경의(經義)를 다투어 신교자유의 원칙을 알고 시행했다고 자랑하였다.[69] 다소 견강부회의 성격이 강한 이러한 비교는 중국의 종교사에서 신교자유의 법률이 없어도 국교인 공교와 다른 종교의 평화로운 공존이 가능한 이유로 제시되었다. 남해는 특히 관용적인 유교가 국교일 때는 신교자유의 법률이 없어도 종교들의 평화로운 공존이 가능하지만 다른 종교가 국교의 지위에 오르면 타종교에 배타적인 자세를 가지므로 신교자유의 법률을 엄정해야만 개인의 신앙을 보호할 수 있다고 비교하였다.

> 지금 각국이 비록 신교(信敎)가 자유롭지만 반드시 국교를 두어 독존(獨尊)하고 있습니다. … 영국과 독일에서 신교는 지극히 자유롭지만 그 왕은 반드시 프로테스탄티즘을 믿고 … 미국은 지극히 자유로워 그 헌법과 학교에서는 국교를 한정하지 않지만 대통령이 즉위할 때 인민에게 일체를 선서하게 되면 반드시 대승(大僧)이 기독교 신약성서를 들어서 냄새를 맡게 하니 역시 국교가 된다. 멕시코와 중남미 각 공화국들은 비록 신교자유를 들어주지만 모두 로마가톨릭으로 국교를 삼는다. 신교자유란 인민의

不似他敎必定一尊, 不能不黨同而伐異也. 故以他敎爲國敎, 勢不能不嚴定信敎自由之法. 若中國以儒爲國敎, 二千年矣, 聽佛道回並行其中, 實行信敎自由久矣. 然則尊孔子敎, 與信敎自由何礙焉? 然則今在內地, 欲治人心、定風俗, 必宜徧立孔敎會, 選擇平世大同之義, 以敎國民.”

68) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・孔敎會敍(一)」, 51, “中國數千年來奉爲國敎者孔子也 … 貴賤同罪而法平等, 集會言論出版皆自由, 及好釋道之論者, 皆聽其信敎自由, 凡法國革命所爭之大者, 吾中國皆以孔子之經論先得之二千年矣.”

69) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・孔敎會敍(二)」, 56.

> 호상(好尙)을 관대하게 들어주는 것이요, 특립국교(特立國敎)란 독존으로써 민속의 합당함을 밝히는 것이니, 의리상 각기 하는 일이 있어 서로 덮어버리지도 않고 또한 서로 폐를 주지도 않는다.70)

서구와 달리 법률이 없어도 공교의 "부교재관(敷敎在寬)"에 따라 종교의 평화로운 공존이 가능했다고 생각한 캉유웨이는 개인의 종교자유와 공공의 국교를 구분하는 논리로 국교화를 뒷받침하였다. 그는 당시의 세계 각국이 신교자유와 더불어 국교를 병행하는 사례를 열거한 뒤 개인 차원에서 좋아하고 숭상하는 종교를 허용하는 '신교자유'와 공공의 민속 차원에서 국교를 특별히 세우는 '특립국교'를 구분함으로써 양자의 공존이 가능하다고 주장하였다. 결국 남해가 말하는 공존은 이원적인 종교구조, 곧 공공의 민속과 도덕성을 책임지는 국교와 개인 차원의 개별 종교를 구분하는 논리 위에 성립한다. 신도와 인도의 분류를 통해 종교의 도덕적 교화 기능을 강조했던 캉유웨이는 공공의 도덕성 확립이라는 관점에서 국교를 정당화하였다. 심지어 그는 공자의 "부교재관(敷敎在寬)"을 자아를 고집하지 않는 "무아(無我)"에 근거시켜 남의 신앙을 들어줄 뿐만 아니라 유학자의 "겸신(兼信)"까지 주장하였다. 곧 신교자유와 특립국교가 서로 방해하거나 모순되지 않는다는 논거의 하나로 명나라 때 유신(儒臣)이면서 기독교의 예수를 믿었던 서광계(徐光啓, 1562~1633)와 이지조(李之藻, 1565~1630)의 겸신이 제시되었다. 그와 동시에 그는 당시 공화정부가 '신교자유' 네 글자에 꼼짝없이 속박되어 공교를 버려야만 종교의 자유가 가능한 것으로 여기는 것은 노예근성일 뿐만 아니라 대우(大愚)라고 비판하였다.71) 이는 서구에서 종교전쟁을 통해 획득한 신교자유의 법률을 금과 옥조처럼 섬겨 국혼인 공교를 버리려 한다는 점에서 정신적 주체성을 상실한 노예

---

70) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・以孔敎謂國敎配天議」, 66-67. "凡今各國, 雖信敎自由, 而必有其國敎獨尊焉. … 卽英德信敎至自由矣, 然其王必信波羅特士敎 … 卽美至自由, 其憲法及學校, 不限定國敎, 而總統卽位, 及人民一切誓書, 必大僧擧基督新約經而嗅之, 卽亦爲國敎矣. 墨與中南美各共和國, 雖聽信敎自由, 而皆以羅馬敎爲國敎. 信敎自由者, 寬大以聽人民之好尙, 特立國敎者, 獨尊以明民俗之相宜, 義各有爲, 不相蒙, 亦不相累也."

71) 『康南海彙刊』 19, 「康南海文集・以孔敎謂國敎配天議」, 67.

근성이 되는 동시에 신교자유와 국교가 공존할 수 있는데도 모순관계로 설정하기 때문에 대우가 된다는 비판이었다. 캉유웨이는 정교분리 원칙을 통해 공교의 종교적 정체성 확립과 공교회 조직의 설립을 정당화한 것처럼 신교자유의 원칙 역시 "부교재관(敷敎在寬)"의 공교로 환원시킴으로써 공교의 국교화와 병행할 수 있는 길을 제시하였다.

Ⅳ. 캉유웨이 정교관계 담론의 성격과 의의

본 논문에서는 근대 중국의 전환기에 캉유웨이(康有爲)가 공교(孔敎)의 종교화, 국교화(國敎化)를 추진하면서 구성한 정교분리(政敎分離) 담론을 검토하였다. 그는 서구의 충격 속에 기독교를 종교의 모범으로 삼아 공교의 종교적 정체성을 확립하고 공교의 국교화를 추진했을 뿐만 아니라 서구 근대의 정치 제도와 이념, 종교 정책의 원칙에 이르기까지 공교의 문제로 귀결시켜 해석하였다.

우선, 캉유웨이는 기독교 모델을 모방하여 예수에 버금가는 교주로 공자를 존숭하기 위해 민간의 기복(祈福) 신앙을 비판하고 공자 중심의 새로운 제사 구조로 개편하는 국교화 정책을 제안하였다. 다시 말해 중국 민간의 다신교 풍속, 곧 기복을 추구하는 음사(淫祀)-음사(淫祠)의 구조를 철폐하고 관방의 교부(敎部)와 지방의 교회(敎會), 그리고 각 마을의 공자묘(孔子廟)로 구성된 공교 중심의 새로운 종교 조직을 구성하려 노력하였다. 남해는 신도(神道)와 인도(人道)의 이분법에 따라 서구 근대의 언어인 'religion', 곧 '종교' 개념을 '교(敎)'의 전통과 융합시켜 수용하였고, 공교가 '신교(神敎)'보다는 '인도교(人道敎)'로서 갖는 문명진화의 가치를 더 높이 평가하였다. 하지만 음사(淫祠)의 혁파가 모든 종교시설의 훼손과 동일하지 않듯이 음사(淫祀)의 비판이 모든 신의 부정을 의미하지는 않았다. 그는 "신도설교(神道設敎)"의 경전 근거에 따라 모든 신과 종교의 부정에 대해서는 반대하였으니, 종교의 핵심은 내면에서 사람의 악행을 저지하는 도덕적 교화의 기능이기 때문이다.

둘째, 캉유웨이는 국(國)과 민(民)이 유기적 관계를 형성한다는 관점에서 국교의 종교가 수 천 년의 문명교화를 담당한 '국혼(國魂)'으로서 현실의 국형(國形)을 초월하고 동시에 국가의 원천이 된다고 생각하였다. 그에게 국가는 인민의 축적으로 성립하고 인민은 국가를 나눈 작은 자기로서 상호 유기적 전체와 부분의 관계를 형성한다. 따라서 국가를 구성하는 국민의 마음 깊이 들어가 인심(人心)을 다스리고 풍속을 안정시키는 종교, 곧 국교를 보존해야 국가를 보존할 수 있다. 이런 의미에서 보교(保敎)가 보종(保種)과 보국(保國)의 근원이라고 주장되었다. 남해에게 풍속의 근본이자 인심의 원천이 되는 국교(國敎) 또는 국혼(國魂)의 종교는 역사와 풍속, 그리고 인심의 기준을 통과해야 자격을 얻는다. 따라서 출세법(出世法)이 많은 불교나 경조(敬祖)가 없는 기독교는 중국의 국교에서 배제되고 오직 중국의 문명 교화를 책임진 공교만이 국혼의 국교가 될 수 있었다. 캉유웨이는 한편으로 국교의 보존이 근본이고 서구의 물질과 정치제도의 수용은 말단이라고 주장함으로써 종교의 근원적 위상을 강조하고, 다른 한편으로 도덕성을 배양하는 종교와 시세(時勢)에 따라 국익을 다투는 정치의 영역을 구분함으로써 정치의 자율성을 인정하였다.

셋째, 캉유웨이는 국가가 공유가 되는 "국위공유(國爲公有)"의 신세계(新世界)를 맞아 서구적 근대의 정치제도와 정치이념을 모두 공자의 경의(經義)로 환원시켰다. 우선, 전제군주(專制君主)→입헌군주(立憲君主)→민주공화(民主共和)의 정체(政體)를 『춘추』의 삼세(三世)인 거란세(據亂世)→승평세(升平世)→태평세(太平世)에 대응시킴으로써 정치제도의 변화 단계와 원칙이 공교 속에 이미 준비되어 있다고 주장하였다. 그는 인도(人道) 진화(進化)의 정위(定位)가 있다는 논리로 거란세의 전제군주제였던 중국은 역사 발전 단계상 민주공화제가 아니라 승평세의 입헌군주제를 시행해야 한다고 역설하였다. 남해에게 입헌의 군주는 신(神)처럼 신성불가침의 권위를 갖지만 현실의 책임이 없는 존재였다. 신이 유무(有無) 사이의 존재로서 무용(無用)으로 도덕적 교화의 대용(大用)을 일으키듯이 입헌의 군주는 책임을 지지 않고 국민 통합의 대용을 일으키기 때문이다. 그는 프랑스 혁명의 근대적 정치이념도 공교의 가치로 전환시켰으니, 곧 박애(博愛)・평등(平等)・자

유(自由)의 이념은 인(仁)·평천하(平天下)·서(恕)에 대응되었다. 특히 캉유웨이는 공자의 입교(立敎)가 인(仁)을 근본으로 삼는다고 함으로써 궁극적으로 태평세의 대동을 향해 나아가는 문명의 진화에서 인이라는 보편적 사랑의 실현이라는 목적에 서구적 근대의 정치이념을 귀결시켰다.

넷째, 캉유웨이는 근대 국가의 정교분리 원칙을 통해 공교의 종교적 정체성 확립과 공교회 조직의 설립을 정당화하고 신교자유의 원칙 역시 "부교재관(敷敎在寬)"의 공교로 환원시킴으로써 국교와의 병립을 주장하였다. 우선 그는 근대 이후 새로운 종교다원상황에서 제교(諸敎)가 병립하므로 교적(敎籍)이 필요하고, 국민의(國民義)에 따라 치교합일(治敎合一)에서 치교분도(治敎分途)로 전환하여 정교분리를 시행하려면 오히려 공교의 종교 조직이 필요하다고 역설하였다. 곧 공교의 종교적 정체성과 조직 구성을 정당화하고 국민국가의 구성에서 종교의 도덕적 자율성을 긍정하는 맥락에서 정교분리의 원칙이 활용되었다. 특히 그는 중화민국 이후 공교의 문화전통을 혁파하려는 정부의 정책에 맞서 국교인 공교의 보존을 위해 정교분리의 원칙을 강조하였다. 더 나아가 중국의 종교사에서는 공자의 "부교재관(敷敎在寬)"의 관점에 따라 서구처럼 피를 흘리지 않고도 신교의 자유를 시행해왔다는 사실을 근거로 공교의 국교화가 신교자유를 침해하지 않는다고 주장되었다. 국교인 공교와 타종교의 공존은 이원적인 종교 구조, 곧 공공의 민속과 도덕성을 담당하는 국교와 개인 차원의 신앙을 책임지는 개별 종교로 구성되었다. 이러한 이원적 종교 구조에 따라 공교와 타종교의 공존뿐 만 아니라 겸신(兼信)까지 가능할 수 있었다. 캉유웨이는 서구 역사에서 정교분리를 통해 성취하려 했던 신교자유의 원칙 역시 공교로 환원시킴으로써 공교의 국교화와 병행할 수 있는 길을 제시하였다.

결론적으로 캉유웨이는 공자의 공교를 한편으로는 중국 인민의 공공적 도덕성을 책임지고 특정 국가를 초월해서 문화적 정체성을 구성하는 국혼으로 만들고, 다른 한편으로는 서구적 근대의 정치 체제와 이념, 국가의 기본적 종교 원칙을 공자의 경의(經義)로 환원시키는 관념적 공교화를 통해서 새로운 정교관계 담론을 구성하였다. 이러한 정교관계 담론의 근저에는 중국과 서구의 이분법, 곧 강력

한 타자인 서구에 맞서 중국의 주체성을 확립하려는 의지가 작동하고 있다. 곧 중국인의 문화적 정체성이 공교와 직결(直結)되어 공자-공교-중국의 삼위일체를 구성함으로써 서구에 맞서는 중국 근대의 새로운 주체의 구조를 형성하게 되었다. 그 결과 공자와 공교를 중심으로 새로 구성된 중국적 주체성은 서구적 근대의 타자성을 관념적으로 흡수하는 일존(一尊)의 성향을 띄게 되었다. 다시 말해 중체(中體) 속에 서체(西體)의 근대적 제도와 이념을 환원시켜 내장시킴으로써 변형된 중체서용(中體西用)의 성격을 갖게 되었다.

주제어: 캉유웨이(康有爲), 공교(孔敎), 국교(國敎), 국혼(國魂),
정교분리(政敎分離), 신교자유(信敎自由), 정교관계 담론

원고접수일: 2020년 5월 22일
심사완료일: 2020년 6월 16일
게재확정일: 2020년 6월 19일

참고문헌

康有爲.『康南海先生遺著彙刊』. 전21권 蔣貴麟 主編, 臺北: 宏業書局, 民國65[1976].

梁啓超.『飮氷室文集』. (上・下) 서울: 以文社, 1977.

張之洞.『勸學篇』. 北京: 中華書局, 1991.

甘陽 外.「康有爲与制度化儒學」.『開放時代』257 (广東省广州市: 广州市社會科學院, 2014): 12-41.

강중기.「현대 중국의 유교 논쟁」.『동양철학』35 (서울: 한국동양철학회, 2011): 325-357

금장태.『韓國現代의 儒敎文化』. 서울: 서울대 출판부, 1999.

磯前順一.『近代日本の宗敎言說とその系譜』. 東京: 岩波書店, 2003.

金 俊.「근대 동아시아 儒家 지식인의 종교인식과 대동사상-康有爲의 종교 담론을 중심으로」.『한국학연구』47 (인천: 인하대 한국학 연구소, 2017): 569-603.

김진무.「淸末 廟産興學과 근대불교학의 부흥」.『불교학보』45 (서울: 동국대 불교문화원, 2006): 67-80.

島田虔次.『中國思想史の硏究』. 京都: 京都大學學術出版會, 2002.

島薗進・鶴岡賀雄 編.『宗敎 再考』. 東京: ぺんかん社, 2004.

양일모.「근대중국의 지식인과 '종교' 문제」.『종교문화비평』4 (서울: 한국종교문화연구소, 2003): 71-103.

_____ .「청말 서구 정치 사상의 수용과 유교적 仁政 담론의 전개 : 담사동, 강유위, 양계초, 엄복을 중심으로」.『유교문화연구』4 (서울: 성균관대 유교문화연구소, 2004): 153-183.

윤승용.「한국의 정교분리와 종교정책」.『종교문화비평』25 (한국종교문화연구소, 2014): 195-241.

이규성.「강유위(康有爲)의 세계의식과 이상사회」.『철학사상』17 (서울: 서울대 철학사상연구소, 2003): 75-113.

이연승.「韓國近代儒敎宗敎化運動的思想特色」.『國際中國學硏究』16 (서울: 韓國中國學會, 2013): 249-271.

_____ .「서구의 유교종교론-유교의 초월성에 대한 담론을 중심으로」.『동서철학연구』81 (대전: 한국동서철학회, 2016): 5-32.

이용주.「유교 '국교화'에 관한 의문」.『양명학』31 (서울: 韓國陽明學會, 2012): 341-373.

임부연.「근대 유교지식인의 '종교' 담론」.『종교문화비평』9 (서울: 한국종교문화연구소, 2006): 77-100.

_____ .「중국의 '종교'와 '유교' 논쟁- 캉유웨이(康有爲)와 량치차오(梁啓超)를 중심으로」.『退溪學報』137 (서울: 퇴계학연구원, 2015): 289-333.

子安宣邦.「近代中國と日本と孔子敎-孔敎國敎化問題と中國認識」.『環: 歷史・環境・文明』12 (東京: 藤原書店, 2003): 460-477.

장석만.「개항기 한국사회의 '종교' 개념 형성에 관한 연구」. (서울대학교 박사학위논문, 1992)

鄭志明.「康有爲的宗敎觀」. (上・下)『鵝湖月刊』267・268 (台北市: 鵝湖月刊雜誌社, 1997): 17-28; 22-31

陳熙遠.「'宗敎'-一個中國近代文化史上的關鍵詞」.『新史學』13(4) (台北: 新史學雜誌社, 2002): 37-66.

淺野裕一.『공자 신화』. 신정근 외 옮김. 파주: 태학사, 2008.

Goossaert, Vincent. "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?." *The Journal of Asian Studies* 65(2) (2006): 307-335.

King, Richard. *Orientalism and Religion*. London: New York: Routledge, 1999.

Abstract

Kang Youwei's Discourse on the Relation between Politics and Religion

Lim, Boo-Yeon (Seoul National Univ.)

This article is aimed to investigate Kang Youwei(康有爲, 1858~1927)'s discourse on the relation between politics and religion, focusing on his effort of making Confucian religion(孔敎, Kŏngjiào) as the state religion(國敎) during the modern transitional period in Chinese society.

First of all, Kang Youwei proposed a new religious policy centered on Chinese people's free cult of Confucius by changing all improper temples(淫祠) into schools and destroying improper cults(淫祀) for blessing in order to make Confucian religion(孔敎, Kŏngjiào) as the state religion(國敎). Second, he insisted that Confucian religion responsible for Chinese civilization had been engraved deeply into the hearts of Chinese people as national spirit(國魂) transcending particular forms of states. Third, Kang Youwei, based on his belief in the universal evolution of human way(人道), thought that the Western modern political system and ideology had been already prepared in Confucian scriptures. Fourth, he used the modern

principle of the separation of state and religion(政教分離) to stress the religious identity of Confucian religion in the modern religious pluralism and to protect the Confucian religion against the government's policy of destroying Confucian traditions in public sphere. Moreover, the possibility of the peaceful coexistence of state religion and freedom of religion(信教自由) was insisted on the basis of Confucian tolerance toward other religions and dualistic religious structure divided by state religion of the public morality and the individual religions of private faith.

In conclusion, Kang Youwei's unique discourse on the relation between politics and religion was based on the religious reform to make Confucian religion into the state religion and national spirit taking responsibility for public morality and forming Chinese national identity, and on the Confucianization of Western modernity to reduce the Western modern political system, ideologies, and principles on religion to the Confucian canonical ideas.

Key Words: Kang Youwei(康有爲), Confucian religion(孔教, Kǒngjiào), state religion(國教), national spirit(國魂), separation of state and religion(政教分離), freedom of religion(信教自由), discourse on the relation between politics and religion