

【특집】

강유위(康有爲)의 세계의식과 이상사회*

이 규 성**

【주제분류】 사회사상

【주 요 어】 세계의식, 유토피아, 대동(大同), 초월, 내재, 소통성, 인(仁)

【요 약 문】 이 글은 강유위가 자본주의의 세계적 규모로의 확산과정과 연관하여 대동의 유토피아를 어떻게 구성했는지에 대한 연구이다. 그는 중국과 같은 일국에 한정된 국가의식을 넘어선 세계의식에 도달하였으며, 이 의식은 우주의 무한성으로의 초월로까지 확장된 것이었다. 이러한 우주적 초월과 여기에서 오는 우주적이고 평등한 소통성[通]과 연대성[仁]에 토대해서 고통[苦]없는 세계이상이 논의된다. 인간성의 형이상학적 자기완성과 역사변형에의 실천적 참여 즉 내외합일(內外合一)이 강유위의 이상주의가 산출되는 철학적 근본틀이 된다. 이 글은 강유위의 세계의식과 이상론을 이러한 구조와 연관해서 비평적으로 음미하고 그 의의를 논해 보는 것이다.

* 이 논문은 2002년 학술진흥재단의 지원에 의해 연구되었음(KRF-2002-074-AS1035).

** 이화여자대학교 인문학부 철학전공

서론 : 문제제기와 주제

강유위(康有爲, 1858-1927. 號는 長素, 廣東 南海人)는 매우 복합적인 풍부한 인격의 소유자로서, 중국사상사에서 공자와 노자를 제외한다면 그만큼 다양한 평가를 받았던 사람도 없을 것이다. 그는 사회개혁가로 혹은 유토피아주의자로 혹은 공교(孔敎)라는 종교 제창자로, 또는 고전 비판가나 수구적 보수주의자 등으로 여러 관점에서 평가되어 왔다.

그를 사회개혁가로 보는 사람들은 주로 그와 그의 추종자들이 허약한 광서제(光緒帝)의 권력을 강화하여 근대적인 제도개혁[變法]을 하려는 상소운동을 전개하고, 1898년 군벌 원세개(袁世凱)의 군사력을 빌어 실권자 서태후를 제거하려다 실패한 사건 즉 무술변법(戊戌變法) 운동에 주목한다.¹⁾ 강유위의 개혁사상의 구체적 대안들(과학기술과 산업의 발전, 외국문물과 정치제도의 도입, 교육개혁 등)은 1888년부터 7차례 걸친 광서제에의 상소문에 실려 있다. 강유위의 개혁사상과 행적에 관한 연구는 그가 분명 근대 부르주아 산업의 지지자이자 근대 정치제도의 제창자임을 보여준다. 이 맥락에서 중국의 많은 연구가들이 역사·사회적 관점에서 그를 자산계급 사상가로 분류하고 있는 것도 일리가 있어 보인다.²⁾

1) 제도개혁가로서의 면모는 대부분의 소개서에서 다루어지고 있지만, 주로 역사가들의 주목의 대상이 되었다. 민두기, 『中國近代史研究』(일조각, 1973, pp.332-363). 이 책에서는 변법운동이 정말 사대부 신사(紳士) 층의 위기의식과 연관되어 있고, 그들의 의회제도론 역시 신사층의 사회세력화를 반영한다는 것을 입증하고 있다. 또한 그들은 당시 상공업 계층의 지원을 의식적으로 요청하거나, 상공업 계층의 지적 자기주장에도 동조하였다(민두기, 『중국의 전통과 근대』, 평민사, 1979, pp.85-122). 중국에서는 무술변법에 관한 자료(『戊戌變法』(1-4), 上海人民出版, 2000)를 발간하였고, 그밖에 王曉秋·尚小明 編, 『戊戌維新與清末新政』(北京大出版, 1998)과 劉振崗, 『戊戌維新運動專題研究』(首都師范大出版, 1999) 등이 있다.

그러나 강유위는 변법의 실패 이후 3차에 걸친 외국여행의 경험과 제국주의 침략에 의한 국가의 분할[爪分]에 대한 우려 및 손문(孫文)의 동맹회(同盟會)가 이끄는 국민혁명의 조류에 대한 불만 등으로 인해, 급진 민주혁명보다는 입헌군주제에 입각하여 황제의 폐위를 반대 한다.³⁾ 장태염(章太炎, 1869-1936)이 만주족인 청조 타도를 공화제의 수립과 직결시키는 것과는 달리 강유위는 자신이 ‘虛君共和’라고 부르는 입헌군주제와 청조의 유지를 연결시킨다.⁴⁾ 또한 강유위는 국가를 정치적 조직체라기보다는 문학적 통일체로 파악하여 문학적 ‘국수(國粹)’와 공자를 교주로 하는 ‘공교(孔教)’를 주장하였다. 심지어 그는 신해혁명(1911)에 의해 폐위된 황제를 복위시키자는 ‘복벽(復辟)’ 운동을 하게 된다. 이러한 그의 행동은 금문경학(今文經學)의 전통에 따라 재해석된 신격화된 공자상을 강조하는 자신의 유가사상이 진정한 유교라고 간주하는 관념과 분리되기 어렵다. 이 맥락에서 보면 그를 애국적 사상가로 이해한다 하더라도, 그가 수구적 보수주의자의 면모를 갖고 있다는 것 또한 사실이다.⁵⁾

그러나 강유위의 경학(經學)에는 유교적 국수주의와 연관될 수 있는 것 이외에도 여러 가지 비판적이고 개방적인 원리들이 있다.⁶⁾ 그의 견해 가운데 주요한 관념들은 초기 젊은 시절(1884)부터 의식되었

-
- 2) 일례를 들면, 馮契, 『中國近代哲學的革命進程』, 上海人民出版, 1999, p.85.
“강유위는 중국 19세기 말 자산계급 유신파의 지도자이다.” 李澤厚는 강유위가 전시기에 걸쳐 자본주의를 찬양하고 이상화했다고 간주하여 그의 「대동서」도 자본주의를 미화한 찬송가라고 평가했다(『中國近代思想論』, 天津社會科學出版, 2003, p.119).
 - 3) 이 시기의 그의 행적에 관해서는 馬洪林, 『康有爲大傳』, 遼寧出版, 1988, pp.355-442.
 - 4) 章太炎, 「駁康有爲論革命書」, 選集, 上海人民出版, 1981, pp.155-186.
 - 5) 喻大華, 『晚清文化保守思潮研究』, 人民出版, 2001, pp.53-81. 체스타 탄, 『중국현대정치사상사』, 민우기 역, 지식산업사, 1977, pp.27-31. 전자는 강유위의 공상적 사회주의의 성격을 지적하면서 그의 보수주의를 논하지만, 후자는 그의 보수적 측면만을 강조하고 있다.
 - 6) Antonio S. Cua, *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Routledge, 2003, p.337. “강유위는 금문경학의 비판적 사상가이자 논쟁적 유가철학자이다.”

던 ‘대동(大同)’의 원리를 중심으로 형성된 것으로서, 그의 주저 「大同書」(1902년에 완성)에서 구체화된다. 대동 관념은 인간과 인간, 인간과 사물 사이의 모든 폐쇄적 ‘경계[界]’를 타파하는 평등한 유대관계 즉 무차별적 ‘소통성’[通]을 본질로 갖는다. 이 관계는 기계적이거나 논리적인 조합의 관점에서 외적으로 서로 분리된 요소들의 외연적 관계가 아니라 내적으로 서로 감응하는 혈맥소통적인 연대성의 관계이다. 이러한 관념을 규정하고 설명하기 위해 강유위는 ‘仁’을 개체의 ‘자립(自立)’과 ‘자주(自主)’를 선행조건으로 하는 소통적 연대성에 입각하여 재해석하는 동시에, 불교와 장자(莊子) 및 열자(列子)의 관념들을 끌어들이게 된다.⁷⁾

또한 이러한 전통 관념에 대한 재해석의 지평을 열게 한 것은 주관적으로는 억압의 고통[苦]에 대한 연민이었으며, 객관적으로는 아시아와 경제적·군사적으로 관계를 맺게 된 서양에 대한 확장된 지리적 의식과 이에 따라 알게 된 서양의 문물과 정치사상(공화주의적 정치사상과 공상적 사회주의 및 실증주의적 사조)의 영향이었다.⁸⁾ 그는 전통적 관념을 근대에 적용하면서도 자신이 새로이 의식한 관념들을 과거의 관념에 투영하였다. 과거와 현대의 투사적 교차에 의해 형성된 새로운 사상을 그는 미래의 지평에 투영함으로써 자신의 세계이상을 설정하였다. 이제 그는 공간적 지평을 확대한 세계의식에 도달하였고, 시간적으로는 과거를 회상함으로써 전통적 정체성을 획득하고 미래를 대망함으로써 역사의 생성진화를 신뢰할 수 있게 되었다. 이렇게 시·공간의 지평이 확대되었지만, 역설적이게도 전 지구는 전통적 의식이 닿을 수 없는 먼 것이 아니라 ‘하나의 지구[一統地球]’로 축소된 것이었다. 미래는 각 나라의 서로 다른 미개척지가 남아있는 것이 아니라 지구 전체의 단일한 이상향으로 수렴된 것이었다. 이러

7) 이러한 재해석의 관점에서 강유위는 「論語注」(1902), 「孟子微」(1901), 「中庸注」(1901), 「大學注」(1902), 「禮運注」(1897)를 저술한다.

8) 서양 정치사상과의 연관에 대해서는 Kung-chuan Hsiao, *A Modern China and a New World*, University of Washington Press, 1975, pp.497-506. 藏世俊, 『康有為大同思想研究』, 廣東高等教育出版, 1997, pp.53-59, 257-283.

한 시·공 의식에 따라 강유위는 「孔子改制考」(1898)를 저술함으로써 공자의 인격을 입법가이자 개혁가로 규정하여 자신의 역사적 정체성을 확정한다. 또한 그는 「新學僞經考」(1891), 「春秋董氏學」(1897)에서⁹⁾ 『춘추공양전(春秋公羊傳)』의 세계의 ‘광대한 통일[大一統]’의 관념과 삼단계 역사진화론인 삼세론(三世論)을 결합시킴으로써 ‘전 지구적[大地]’ 단일한 이상론을 정당화하려 한다. 「大同書」가 비록 나중에 (1902) 완성되었다고는 하지만, 그의 초기의 이상론이 논의되는 「實理公法全書」(1888)와 「康子內外編」(1886)은 대동의 관점을 이미 함축적으로 내포하고 있다.¹⁰⁾

이상의 문맥에서 보면 강유위는 개방적이고 진취적인 사고를 하는 ‘중국 최초의 유토피아 지향적 작가’이다.¹¹⁾ 강유위의 유토피아적 성격에 주목하는 연구가들은 「대동서」를 중심으로 전·후기의 일관된 그의 이상주의에 초점을 맞추고, 중국의 사회주의나 서양의 사회주의 사조와 비교하여 검토하려는 경향이 있다.¹²⁾ 이 논문에서 논의될 것 이지만 그의 유토피아론에는 분명하게 서양 근대 공상적 사회주의의 영향이 나타나고 있다. 이런 의미에서 양계초(梁啟超, 1873-1929)가 강유위의 철학을 ‘박애파(博愛派) 철학’, ‘사회주의파 철학’, ‘진화파 철학’으로 규정한 것도 그의 보수성을 제외한다면 충분히 이해가 된다.¹³⁾ 이 논문의 주제는 바로 이와 같은 측면(무술개혁기의 변법론과 보수성을 제외하고) 즉 강유위의 세계주의와 이상주의를 해명하고 비평하려는 것이다. 소공권(蕭公權)도 그의 연구서 『근대 중국과 신세계(A Modern China and a New World)』(1975)에서 강유위의 사상 속

9) 위의 세 저작의 저술과정에 대해서는 齊春曉·曲廣華, 『康有爲』, 哈爾濱出版, 1996, pp.135-158.

10) 「實理公法全書」의 저술과정과 성격에 대해서는 『康有爲大同論二種』, 三聯書店, 1998, 導言.

11) Kung-chuan Hsiao, 앞의 책, p.437.

12) 예를 들어, Kung-chuan Hsiao, 앞의 책, pp.409-513. 최성철, 『강유위의 정치사상』, 일지사, 1988, pp.200-284. 藏世俊, 앞의 책, pp.108-305. 劉善章·劉忠世 編, 『康有爲研究論集』, 青島出版, 1998, pp.89-115.

13) 梁啓超, 「康南海傳」.

에 있는 ‘세계화(Universalization)’¹⁴⁾와 ‘유토피아의 길’에 주목하고, ‘세계와의 화해와 화평’이라는 미래적 신념이 없이는 세계사는 무의미할 것이라고 주장하고 있다.¹⁵⁾

그러나 이제까지의 연구는 강유위의 세계주의적 이상주의에서 현실과 이상 혹은 당위 사이의 갈등과 괴리에 착안하여 이상적 가치를 단지 초월적인 것으로 생각하는 관점에서 벗어나지 못하고 있는 것으로 보인다. 그러나 강유위의 세계의식에서 획득된 이상적 가치는 세계사의 근대적 흐름 속에 내재된 것을 사상으로 승화시킨 측면이 있다. 그가 적극적 가치로 주장하는 무차별적 소통의 원리는 기존의 주기론(主氣論)에서 논의했던 만유의 일원적 소통성이나 화엄학(華嚴學)의 무애(無碍) 관념에서 전승된 것이기도 하지만, 강유위는 그것을 근대의 세계 자본주의적 운동 속에서 실현되는 내재적 양상으로도 인식한다. 또한 그는 자본주의적 상공업의 전개가 기존의 신분구속에서 개인을 해방시키는 개별화(individualization)를 촉진한다는 것을 인식하고, 근대 서양사상에서 배운 자주성의 원리가 당시의 시대 현실에서도 승화되지 않은 형태로 내재되어 있음을 확인한다. 세계사의 의미는 역사 밖에서 그 안으로 침투해 들어오는 수직적인 것이기도 하지만, 역사 내재적 경향성들이 점차적으로 수평적으로 확산되어 감에서 실현되고, 가치를 추구하는 인간은 그러한 경향성들에서 가치를 지시하는 암호를 해독할 수 있어야 한다. 세계사의 객관적 경향성을 주관적 이상으로 승화하여 내면화하고 이 내면화된 것을 다시 객관화(구체화)하는 실천적 기술에 강유위의 ‘세계주의적 유토피아(Universalistic utopia)’¹⁶⁾가 기초하고 있다.

따라서 이 논문의 주제를 다룸에 있어 필자는 역사에 대한 그의 초월적 관점만이 아니라 내재적 관점에도 주목하고, 그것이 갖는 의

14) ‘世界化’라는 번역은 汪榮祖 譯, 『近代中國與新世界』(江蘇人民出版, 1988)에 의거.

15) 汪榮祖 譯, 앞의 책, p.533.

16) Jerome B. Grieder, *Intellectuals and the State in Modern China*, The Free Press, New York, 1981, p.129.

의와 문제점을 살피고자 한다. 또한 그의 세계주의적 이상론이 객관과 주관의 통일 즉 주체성으로의 상승(승화)과 객관으로의 하강(실현)의 종합[内外合一]에 기초한다면, 이것을 그의 사상의 근본구조[틀]로서 설정할 수 있을 것이다. 이렇게 함으로써 그의 사상의 복합성이 비록 세부적으로는 혼합성을 면치 못한다 하더라도, 이질적 요소들의 '절충주의(Eclecticism)¹⁷⁾로서 파악되기보다는 단일한 근본형식을 갖는 체계로서 인식할 수 있는 이점을 얻을 수 있을 것이다.

I. 세계의식과 문명

강유위의 지리적으로 확장된 세계[大地, 地球] 의식은 그의 청년시기부터 나타나고 있다. 그것은 천하(天下)의 화평과 혼란에 대한 관심을 인격의 필수적 조건 중의 하나로 간주하는 유가적 교육 속에서 자라난 사람이 이전과는 전혀 다른 역사적 조건(서구 열강과 아시아의 충돌)을 문제의식화 할 경우 일어날 수 있는 의식이다. 책임져야 할 세계는 더 이상 중국만이 아니라 정치경제적으로 강·약이 각축하는 가운데 문화와 사상이 교류하는 총체적 연결망으로서의 전지구적 세계가 되었다.

그의 「自編年譜」에 의하면 17세에 뜻 서적을 섭렵하는 가운데 위원(魏源, 1794-1857)의 세계 각국의 역사자리서인 『영환지략(瀛環志略)』과 『해국도지(海國圖志)』를 읽는다.¹⁸⁾ 곧이어(22세) 그는 『서국근

17) 이 어휘는 Joseph R. Levenson, *Confucian China and its Modern Fate, A Trilogy*(University of California Press, 1968, p.82)에서 강유위와 담사동(譚嗣同)의 유토피아를 'eclectic'하다고 규정한 것에서 변형한 것이다.

18) 康有爲, 「自編年譜」, 中國近代史資料叢刊, 『戊戌變法』四, 上海人民出版, 2000, p.112. 원문에는 『영환지략』과 『지구도(地球圖)』를 본 것으로 되어 있는데, 이 시기 이후 그는 『해국도지』를 거듭 숙독하여 서양 각국의 자리, 역사, 문화, 정치, 경제를 이해하게 된다. 齊春曉 等 著, 『康有爲』, 哈爾濱出版, 1996, pp.47-49.

사회편(西國近事彙編)과 『환유지구신록(環游地球新錄)』을 읽고 서양 특히 미국의 경제제도와 사회상을 대략 이해한다.¹⁹⁾

이때에 그는 홍콩을 방문하여 서양인의 건물의 장려함, 도로의 정결한 정돈, 치안의 엄밀함을 보고, 서양에도 치국의 법도가 있음을 알고 과거와 같이 오랑캐로 볼 수 없음을 깨닫게 된다.²⁰⁾ 또한 1880년을 전후하여 서양의 수학, 물리, 화학, 의학, 군사, 지리 등에 관한 많은 서적(上海에서만 98종)이 선교사들과 국립 번역국에서 번역이 된다. 강유위는 이 번역서들을 구매하여 서학을 본격적으로 연구한다.²¹⁾

이러한 인식의 확대는 그가 1891(34세) 만목초당(萬木草堂)을 열어 강학하기 위해 「장홍학기(長興學記)」를 저술할 때 일종의 교과목 개설표를 작성하는데, 이 개설표에 반영되고 있다. 그는 교과과정을 『論語』(述而)의 四言(道, 德, 仁, 藝)에 의거하여 4항목으로 분류하고 藝의 항목 중에 ① 義理之學, ② 經世之學, ③ 考據之學, ④ 詞章之學을 설정한다.²²⁾ 이 각 항목은 과거의 의미와는 달리 외연이 확장되어 있다. ①에는 유가, 불가, 송명이학 이외에 서양철학(泰西哲學)이, ②에는 중국정치사와 정치원리 이외에 서양정치 발전사와 사회학[群學]이, ③에는 중국 역사와 역사서 이외에 서양사, 지리학, 수학, 자연과학이, ④에는 중국문학 이외에 서양언어와 문학이 들어가 있다.²³⁾ 나

19) 齊春曉 等, 앞의 책, pp.43-45.

朱義祿, 『康有爲評傳』, 廣西教育出版, 1996, p.8.

20) 康有爲, 「自編年譜」, 앞의 책, p.115.

21) 위와 같음. 당시의 출판상황과 강유위와의 관계에 관한 연구는 최성철, 『강유위의 철학사상』, 일지사, 1988, pp.38-40. 馬洪林, 『康有爲大傳』, 遼寧人民出版, 1988, pp.32-42.

22) 四言: 志於道, 據於德, 依於仁, 游於藝(도에 뜻을 두고, 덕에 근거하며, 인에 의지하고, 예를 몸에 익힌다 —游는 편력하여 안다는 의미. 程樹德, 『論語集釋』).

23) 馬洪林, 앞의 책, pp.103-114.

Carsun Chang, 이진표 역, 『신유학 사상의 전개(The Development of Neo-Confucian Thought, 1962)』 II, 형설출판, 1997, pp.499-500.

중에 그는 수학 가운데 대수와 미적분학을 강조한다.

서학 가운데 자연과학에 대한 강유위의 관심은 그의 우주에 관한 형이상학적 견해에도 반영되고 있지만, 무엇보다도 자국의 부강에 대한 현실적 관심과 인류 행복의 증대라는 낭만적 이해관계에 의거한 것이다. 특히 기술(Technology), 그 가운데에서도 운송·통신 기술[철도, 선박, 전기, 전신, 전화]은 이미 중국에서도 부분적으로 활용되고 있었는데 이 상황은 강유위에게는 크게 고무적인 것이었다.²⁴⁾ 전통적 ‘역사’와 새로운 서구적 ‘가치’의 갈등에 초점을 맞추고 그 결합의 실패를 보려는 J. 레벤슨(Joseph R. Levenson)의 관점은 기술의 발전과 세계주의적 관점의 사상적 접합가능성을 못 보게 할 수 있다.²⁵⁾ 강유위는 통신기술의 발전과 재해석된 전통관념인 세계의 일원적 의사소통 체계[大一統, 大同]를 이념적으로 연관시킨다. 그는 전통의 원리에 대한 재해석과 시대현실의 특징적 조건을 자신의 경학적 저술 도처에서 언급하고 있다. 가장 단적인 언급은 「맹자미(孟子微)」(1901)에서 ‘천하가 하나로 평정될 것이다(將定於一)’는 말에 대한 다음과 같은 해석이다.

“원나라는 아시아 전체를 획득하였으나 아주 먼 장거리를 말을 타고 갈 수는 없었다. 이것은 물론 길이 없었기 때문이기도 하지만 길이 멀었기 때문이기도 하다. 당시에 코카사스 지방을 가는 데에는 말로 3년을 가야 도착할 수 있었으니, 어찌 말을 타고 갈 수가 있었겠는가? 오직 지금의 철도와 전선(汽路電線)이 땅을 축약하는[縮地] 방법을 갖게 된 이후에야 쉽게 하나로 통일되게 된 것이다. 하나로 통일된다는 맹자의 말은 공자의 광대한 통일의 원리[大一統之義]에서 나온 것이다. 미래에는 반드시 지구를 혼합하여(混合地球), 다시는 국토를 분별하지 않게 될 것인데, 이것이 定於一과 大一統이 실현된 징표가 될 것이다. 이렇게 되어야 태평대동(太平大同)의 효과가 이루어지게 된다. (元得亞洲, 而卒不能長駕遠馭, 固由無道, 亦由道遠故也. 當時往欽察, 須馬行三年乃到, 安能駕馭. 惟今汽路電線, 縮地有方, 然後乃易定於一.)

24) 馬洪林, 앞의 책, pp.307-314.

25) Joseph R. Levenson, *Confucian and Its Modern Fate, A Trilogy*, University of California Press, 1968, pp.79-85.

孟子此言，蓋出於孔子大一統之義。將來必混合地球，無復分別國土，乃爲定於一大一統之徵，然後太平大同之效乃至也。」²⁶⁾

이처럼 시간을 속도로 환원하는 시대적 경향에서 강유위는 공간의 축약을 읽어낸다. 시공간 압축이라는 세계사적 사건에서 그는 ‘一統地球’의²⁷⁾ 이상을 실현가능한 것으로 전망한다. 그것은 당위일 뿐만 아니라 역사의 현실적 추세이자 방향, 즉 ‘진화의 자연스러운 법칙[進化自然之理]’이다. “모든 대지는 작은 것으로부터 병합하여 큰 것으로 나아가는데, 미래의 지구도 반드시 하나로 합치할 것이다. 이것은 사물의 법칙상 점진적으로 통합되는 것이 자연스러운 이치이기 때문이다. 다만 그 처음에 도로가 소통하지 못하고, 문물이 완비되지 않아, 먼 곳을 다스리기가 어려워 시일이 필요하지 않을 수 없었을 뿐이었다(凡大地皆自小併至大，將來地球亦必合一，蓋物理積併之自然。但其始道路不通，文物未備，難於治遠，故不能不需以時日耳)。²⁸⁾ 문명화의 과정은 운송·통신 기술의 발전으로 상징되며, 이 발전은 속도의 극대화 과정이다. 속도의 극대화는 공간적 지평의 확장이자 공간의 축지화이다.

J. 그리더(Jerome B. Grieder)는 강유위를 논의하는 가운데 강유위의 시대에 나타난 획기적이지만 작은 사건이 초래할 미래의 전망을 언급한다. 1883년 11월 로버트 하트(Robert Hart, 북경주재 해안 관세청 고문)는 광동의 관세청장으로부터 한 장의 전보를 받았다. 이 통신은 기존의 전령체계로는 전<속력>으로 달리더라도 한 달 이상 걸리는 <거리>를 24시간 이내로 단축한 것이었다. 이 사실에 고무되어 하트는 ‘이것이 어떤 <진보>를 보여주는 것이 아닌가?’라고 런던의 직원에게 편지를 썼다. 그는 이러한 보잘 것 없지만 혁신적인 것의 도입은 새로운 삶을 얻게 할 것이고, 밖으로 확산되어 대중의 본성을 변화시킬 것이고, 미래의 위대하고 거대한 중국을 탄생시킬 것이라고 전망한다.²⁹⁾ 사실 강유위의 전망도 그러한 것이었다. 그에게도 ‘물질

26) 康有爲, 「孟子微」, 仁不仁第七, 中華書局, 1987, p.78.

27) 康有爲, 「自編年譜」, 앞의 책, p.117.

28) 康有爲, 「孟子微」, 주9와 같음.

적 진보에 대한 절대적 신뢰’, ‘기술에 대한 낭만적이고 무비판적인 찬양’은 확고한 관점으로 되어 있었던 것이며, 이러한 관점은 공자에 대한 재해석에 의해 확립된 정신적인 자기수양과 덕의 체계를 위협 할 만한 것이었다.³⁰⁾

강유위에 의하면 문명화라는 세계사적 과정은 ‘인도주의적 보편원리(人道公理)’와 ‘화평[和, 平]’의 길을 이념화할 수 있는 형세를 보여 주지만, 그러한 형세는 ‘경쟁[競]’, ‘투쟁[爭]’의 과정을 통해 실현된다.

“오늘날 난세의 인심은 모두가 거대한 조류나 짐승들이 투쟁하여 잡아먹으려고 한 고생물시대로부터 온 것이며, 또한 태고시대의 어렵 으로부터 셀 수 없는 시대를 걸쳐 죽이려는 마음을 쌓아 금일이 있게 된 것이다. 그러므로 탐욕과 살육의 마음이 세상에 가득 차게 되었으니, 인간의 삶[人道]이 어찌 태평을 이룰 수 있었겠는가? 오늘날 무기 [火器]가 날로 증대하고 심지어는 독가스를 제조하여 날이 갈수록 그 침이 없어, 살인의 도구가 날로 진보하고 새로워져서 인간의 이러한 그릇된 종자가 유전되어 끊임없이 탄생하고 있으니, 인간의 삶에 어떻게 태평의 날이 있게 될 것인가?(今者亂世之人心，皆從大鳥大獸，期爭口齧食而來，又從太古漁獵而至，積無量世殺心而有今日。故貪殺之心極盛，人道安能致平。今者火器日盛，甚且製毒煙藥，日加而無已，殺人之器日進日新，謬種流傳，生生無已，人道何從有太平之日乎.)”³¹⁾

문명사에 대한 이러한 염세적 판단에도 불구하고, 강유위는 경쟁을 이상을 향하는 ‘진화의 원리[進化之道]’로서 인식한다. “진화의 원리는 전적으로 인심의 투쟁에 의존하여 문명에 이른다(進化之道，全賴人心之競，乃臻文明).”³²⁾ 그러나 경쟁은 침해에 대한 자기방어의 원리를 낳는다. 여기에서 이상사회의 기본적 전제인 개체의 자기보존[自存]과 ‘독립성[自立, 自主]’의 원리가 도출된다. “침해 방어의 원리는 문명

29) Jerome B. Grieder, *Intellectuals and the State in Modern China*, The Free Press, New York, 1981, p.130.

30) 위와 같음, p.129.

31) 康有爲, 「孟子微」, 앞의 책, p.67.

32) 康有爲, 「論語注」, 中華書局, 1987, p.32.

인심의 투쟁에 의존하여야 자기 보존[自存]을 도모할 수 있다. 그렇지 않으면 인도주의는 퇴화해서 야만으로 돌아가 자기보존을 할 수 없어 강자에 의해 병합될 수도 있을 것이다(禦侮之道, 尤賴人心之競, 乃能圖自存. 不然則人道退化, 反于野蠻, 或不能自存而併于強者).³³⁾ 따라서 대립을 유화(有和)하는 보편적 가치[仁]는 자기보존[存己]을 선행조건으로 하여 타인의 보존[存人]을 지향한다.³⁴⁾ 보편성은 개체보존욕의 일반화에서 온 것이다. 이런 의미에서 보편적 원리를 지키는 것이 곧 개체성의 독립성을 유지하는 것이 된다. 사실상 내면적 도덕이란 이 원칙을 내면화한 것이며, 사회의 정치적 조직원리는 그 원칙을 외적으로 확충(擴充)한 것이다. 이 입장은 루소(J. J. Rousseau)의 일반의지론을 연상시킨다. 1910년대의 강유위는 루소(盧騷)의 견해를 이론상 궁정하면서도 혁명과 연관된 측면에서는 그것을 미래 대동사회의 원리로서 유보한다. 이러한 태도에서도 원리적 측면에서 그들의 공통점이 확인된다.³⁵⁾

서양에서 도시 상공업자(부르주아)들이 하나의 지배계급으로서 형성된 것은 강유위의 시대 이전이었다. 그들의 사회는 사적 이익이 서로 투쟁하는 인욕의 체계로서의 시민사회이다. 이러한 시민사회의 유지와 상공업의 자율성은 기존의 신분예속에서 해방되는 개체화 혹은 탈웅집화를 국가와의 관계속에서 법제화함으로써 합법적으로 성취된다. 강유위의 무술변법 시기의 개혁안에는 상공업자의 자기의식이 수용되어 있다. 민두기의 연구에 의하면, 그도 양계초(梁啓超)처럼 사대부적 주체의식에서 완전히 벗어난 것은 아니었다. 그러나 당시 개혁가들 중 상인계급의 자기의식을 지적으로 대변하는 상인이자 지식인 이었던 정관응(鄭觀應)과 경원선(經元善) 등은 군주제 국가의 법제 하에서 경제활동이 난맥상을 이루는 것에 저항하였다.³⁶⁾ 강유위는 그들

33) 위와 같음, pp.33-34.

34) 위와 같음.

35) 康有爲, 「中國顛危誤在全法歐美而盡棄國粹說」(1913), 湯志鈞, 『康有爲政論集』, 中華書局, 1981, p.894.

36) 민두기, 『중국의 전통과 근대』, 평민사, 1979, pp.85-122. “정관응은 근대 중

의 도움을 얻거나 지지하면서 그들과 구체적 관계를 맺는다. “강유위는 그의 공거상서(公車上書: 上清帝第二書, 1895)에서 ‘一統之世에는 농업이라야 민심을 안정시킬 수 있지만, 幷爭之世(근대 경제세계)에는 반드시 상업으로써 나라를 세울 수 있고 상대방의 利에 맞서 利를 얻을 수 있다’고 하여, 근대국가에 있어서, 따라서 앞으로의 중국에 있어서의 상업의 중요성을 강조하였다.”³⁷⁾

이러한 맥락에서 강유위는 “문명이 더욱 진보하면 난세의 사치[奢]를 문명은 지극히 겸박[儉]하다고 여기고, 시대가 문명화될수록 사치를 송상하는 것이 더욱 증가한다(文明既進, 則亂世之奢, 文明以爲極儉, 世愈文明, 則尚奢愈甚)”고 판단하였다. 겸박은 文이 아닌 質을 송상하는 퇴화의 원인이 된다.³⁸⁾ 물질적 조건의 향상이 인간관계의 사회화를 촉진하면서도, 서로의 독립성을 요구하는 문명화를 성취시킨다. “사람은 사람을 떠나서 독립할 수는 없지만(人不能離而獨立)”, “빈곤 때문에 타인에게 굴복하지 않고, 부유하다 해서 타인에게 피해를 주지 않으면 인도자립의 경계[人道自立之界]를 완성하여 타인의 경계[人界]를 침범하지 않게 된다(若不以貧屈于人, 不以富加于人, 完人道自立之界而不侵犯人界).”³⁹⁾

개체의 자립을 이처럼 보편화하는 원칙에 입각한 학술이 ‘자유평등의 학[自由平等之學]’이다.⁴⁰⁾ 문명화는 기술과학과 자본주의 경제 및 자유평등의 학이라는 세 가지 조건에 기초해서 점진적으로 <문(文)>을 완성한다. 또한 자본주의의 세계적 확장과 운송·통신 기술의 발전에 의한 지구 통일화의 진전이 지시하는 세계적 소통성과의 결합을 통해 개체의 자립성은 전 지구사회의 총체적 연대성[大同]과 통합하게

국에 있어 상인계급의 이념적 합리화를 제시한 최초의 상인이다(주: Yen-ping Hao, *The Comprador in Nineteenth Century China*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1970, p.205).”, p.109.

37) 康有爲, 「上清帝第二書」, 湯志鈞, p.127. 민두기, 앞의 책, p.114.

38) 康有爲, 「論語注」, 앞의 책, p.32.

39) 위와 같음, pp.14-15.

40) 위와 같음.

된다. “지금은 대지가 이미 소통되어 구미사회는 크게 변화하였으니 이는 승평세(升平世: 大同의 전단계로, 난세 다음의 약간 평안해진 시대)로 발전한 것이다. 훗날에 대지는 대소원근이 하나처럼 되어, 국가의 경계가 다 없어지고 인종간·생명체간의 경계가 나누어지지 않아, 삶의 방식이 동질화[齊同]되면, 모두가 하나처럼 되고 태평의 시기가 올 것이다(今者, 大地既通, 歐美大變, 蓋進至升平之世矣. 異日, 大地大小遠近如一, 國土既盡, 種類不分, 風化齊同, 則如一而太平矣).”⁴¹⁾

역사 진화에 대한 이러한 낙관주의는 그가 영향받은 샤를르 푸리에(Charles Fourier, 1772-1837)의 『산업적 협동사회적 신세계』(1829)가 문명화가 갖는 상업주의의 기만과 야만성의 역설을 강조하는 것과는 달리, 문명에 대한 과도한 신뢰를 바탕으로 하고 있다.⁴²⁾ 이러한 신뢰는 사상적으로는 콩트(Auguste Comte, 1798-1857)의 스승이기도 했던 생시몽(C. H. Saint-Simon, 1760-1825)의 실증주의적 경향에 매파된 것이 아닌가하는 추정을 가능하게 한다.⁴³⁾ 이들 실증주의자들은 중세 신학에 반발하여 기술과학의 발전을 신앙하고, 사랑의 감정에 기초한 인류교(Religion of humanity)를 새로운 신앙으로 제창하였다.⁴⁴⁾ 이러한 지상(地上)의 종교는 기술에 대한 극단적 믿음으로 인해 미래에 대한 SF적 환타지를 낳게 하였다. 이러한 공상적 환타지는 미국의 사회주의자 에드워드 벨라미(Edward Bellamy, 貝拉米, 1850-1898)의 SF 유토피아 소설 *Looking Backward, 2000-1887*(『百年

41) 康有爲, 「論語注」, 앞의 책, p.28.

42) Charles Fourier, 이문창 역, 『산업적 협동사회적 새세계』, 형설출판, 1983, pp.317-449. 강유위와의 관계에 대해서는 何金彝, 「康有爲大同書與傅立葉新世界之比較」, 劉善長 編, 『康有爲研究論集』, 1998, pp.89-102.

43) 蕭公權(Kung-chuan Hsiao)의 *A Modern China and a New World* (1975)에서 양자의 유사점을 언급한다. 실증주의는 근대 일본의 산업화에 일익을 담당하였는데, 이 사조는 초기 맙스주의자(陳獨秀, 李大釗)에게서도 확인될 수 있으며, 강유위의 견해에서도 콩트나 생시몽의 이름을 언급하지는 않았지만 뚜렷하게 나타난다.

44) Saint Simon, 이문창 역, 『산업자의 정치적 교리문답』, 형설출판, 1983, pp.155-314. August Comte, 김정석 역, 『실증주의 서설』, 한길사, 2001, 35-90, pp.367-448.

一覺』)을 낳게 하였다.⁴⁵⁾ 이 소설은 1891-1892년 동안 만국공보(萬國公報)에 번역 연재되다가 1894에 광학회(廣學會)에서 단행본으로 출판되었는데, 강유위는 바로 이 소설을 보았다.⁴⁶⁾ 그에 의하면 “미국인이 쓴 『百年一覺』이란 책은 대동의 영상[大同影子]이다.”⁴⁷⁾ 벨라미에 의하면 19세기 인간은 타인을 먹이로 삼는 맹수였다. 그럼에도 이 때까지의 자본의 거대응집은 2000년대의 황금시대를 열기 위한 예비 과정이었다. 황금시대는 자애심에 기초한 개인들의 자기이익과 합리적인 비이기성이 조화된 사회제도를 산업과 기술 위에 창조한 시대이다. 이 시대(빈부격차, 금권정치, 정당정치, 전쟁 등이 없고 공의 관념이 지배하는, 일체의 투쟁이 없는 시대)는 폭력혁명 없이 이상을 실현하였으며, 의사소통의 수단은 목사의 설교를 포함하여 전화로 한다.⁴⁸⁾ 마찬가지로 강유위의 「대동서」에서도 부분과 전체의 조화가 공리(公理)에 의해 성취되고, 모든 통신은 전화로 하는 등 벨라미의 견해가 거의 그대로 활용되고 있다.

역사과정을 의미실현의 과정으로 보는 사회주의적 관점은, 벨라미가 자본의 독점을 모순으로 보면서도 유토피아의 예비단계로 보듯이, 강유위에게도 나타난다. 특히 그는 무술변법 시기에는 민족국가의 형성과 강화를 강조하였지만, 그의 유토피아적 견해에 의하면 전쟁에 의한 소국의 병합은 대동의 전단계이다.⁴⁹⁾ 이 과정은 ‘필연적 형세

45) Edward Bellamy, *Looking Backward, 2000-1887*, Modern Library, New York, 1887. 이 소설에서 보스톤에 사는 주인공 West는 노동자 파업의 혼란 속에서 약혼자와 결혼을 하지 못하고 불면에 시달리다가 자기 집에서 최면술의 도움으로 잠을 자고 깨어보니 2000년의 유토피아적 첨단과학시대였다. 주인공이 인도주의와 기술이 조화를 이룬 이 시기를 1887년에 회상하는 내용이 소설의 주요 부분을 이루며, 자신의 시대의 어린이들은 이 유토피아를 경험하게 될 것이라는 전망을 갖는 것으로 끝난다.

46) 何金彝·馬洪林, 『康有爲』, 吉林文化出版, 1997, p.227.

朱義祿, 『康有爲評傳』, 廣西教育出版, 1996, p.187.

47) 朱義祿, 앞의 책, p.187. 저자에 의하면 인용문은 『全集』에는 없는 「康南海先生口說」, 中山大學出版, 1985, p.31에 있음.

48) Edward Bellamy, 앞의 책, pp.38-47, 225.

[勢]’이다. 그러나 인도주의적 <공리>는 이러한 형세를 타고 그 비참성을 극복하고 실현된다.⁵⁰⁾ 이런 관점에서 공자의 ‘大一統’도 진시황이 구현하기도 했다는 것이다.⁵¹⁾

이상의 논의에서 볼 때 문명사에 대한 강유위의 관점은 실증주의적 유토피아론에 지배되어 있다. 지상의 모든 원시부족이나 국가들은 실증과학이 추동하는 보편사에 흡수되며, 이 흡수 통일의 과정에서 보편적 인간성이 점진적 진보적으로 구현된다. 생의 의미는 인간성 안으로부터도 나오지만, 그것의 구체적 토대는 역사의 전진이 형성해 준다. 역사에서 의미실현의 암호를 독해하려는 이러한 역사주의는 인간의 정신적 주체성까지도 흡수하여 파괴하는 기술 문명의 비참성이 라는 역설을 애써 외면하려는 천진한 낙관주의의 성격을 다분히 가지고 있다.

헤겔(G. W. F. Hegel) 역시 이러한 성격의 역사주의적 사고를 한 사람이지만, 청년 헤겔은 문명창조의 아이러니를 경고한다. 그에 의하면 노동의 ‘기계화’는 ‘노동의 추상화’, ‘단순화’로 인해 인간은 “둔감하고 더욱 비정신적 모습으로 변해 간다. 정신적인 것 즉 충만한 자기의식적 삶은 공허한 행위가 된다.” 물질적으로도 “전체 대중은 자포자기적 빈곤에 처하게 된다.”⁵²⁾ 또한 물질적 풍요는 반대로 주체적인 정신적 풍요의 상실로 귀결된다. K. 만하임(Karl Mannheim)도 지적하듯이 현대사회의 <따분한 무미건조성>과 <유토피아의 증발>은 미국인에게서 전형적으로 드러나듯이 사회적 문제를 기술공학적으로 해결하려 하고, 전체에 대한 정신적 전망을 상실하게 하였다.⁵³⁾ 그러나 그에 의하면 유토피아적 전망과 정신적 가치를 담지한 새로운 인격[지성인]에 의해 역사는 다시 생성해가는 긴장을 얻게 될 것이다.

49) 康有爲, 『大同書』, 龍田出版, 1979, p.104.

50) 위와 같음, p.103.

51) 위와 같음, p.87.

52) G. 루카치, 서유석 · 이춘길 역, 『청년 헤겔(Der junger Hegel)』, 동녘, 1987, pp.134-135.

53) Karl Mannheim, 황성모 역, 『이데올로기와 유토피아』, 삼성, 1976, pp.467-478.

유토피아 의식은 세기말적 <현상상태를 초월>하게 하는 의의를 갖는다.⁵⁴⁾ 이런 의미에서 강유위의 유토피아 의식은 여전히 우리를 현상의 무미건조한 괴폐상을 비판적으로 넘어서게 하는 힘과 의의를 갖고 있다.

그러나 강유위 자신에게 그의 급진적 이상주의는 현재의 시점에서 실천적으로 제약하여 현상과 생동적으로 충돌하게 하는 것은 아니었다. 이것은 그가 사상적으로는 일종의 역사단계론인 공야삼세론(公羊三世論)의 관념에 충실했기 때문이었다.

II. 문명사[三世]와 진보

강유위는 금문경학의 전통에 따라 인간의 사회적 삶의 역사적 변천에 대한 지대한 관심이 있었으며, 또 그것을 삼단계로 구분하는 습관에 익숙했다. 초기의 「萬木草堂口說」(1896)에 의하면 “천지를 삼단계로 나누면, 한 단계는 혼돈의 미개의 천하이고, 다음은 전쟁을 하다가 문화[禮樂]가 최초로 열린 천하이며, 그 다음은 공자로부터 현재에 이르기까지 문명이 성대하게 개화된 천하이다(以天地分三等, 一等爲混沌洪濛之天下, 一等爲兵戈而禮樂初開之天下, 一等爲孔子至今, 文明大開之天下).”⁵⁵⁾ 이러한 삼단계는 각 단계 속에 또 삼단계의 발전이 속한다. 따라서 마지막 문명 단계에서도 공자의 시대는 나중의 단계에 비하면 상대적으로 거란세(據亂世, 亂世)에 속한다.⁵⁶⁾

그러나 공자는 문명적 제도를 창시한 입법가로서의 왕 즉 ‘文王’이며 진화를 가르친 ‘文明進化의 王’이다.⁵⁷⁾ 또한 공자가 ‘시세에 적합한 실천을 하는 성인[時中之聖]’이듯이, 사람은 시대의 단계적 조건을

54) 위와 같음.

55) 康有爲, 「萬木草堂口說」, 全集2, 上海古籍出版, 1990, p.286.

56) 康有爲, 「論語注」, 中華書局, 1984, p.28.

57) 위와 같음, p.32.

초월해서 행동할 수 없고 행동해서도 안 된다. 이전 단계의 폐단도 다음 단계로의 점진적 진화를 위한 ‘순리에 따른 변형[變通]’에 의해 서만 치유될 수 있다.⁵⁸⁾ (공자도) “난세에 태어나 살게 되어 실천의 방식이 그 단계를 뛰어넘기 어려웠다. 비록 태평의 시대를 조용히 생각하였으나 시대는 아직 상승하지 않았으며 혼란은 아직 제거되지 않아, 단계를 채우고 나아가고 순서에 따라 행할 수밖에 없었다(以生當亂世, 道難躡等, 雖默想太平, 世猶未升, 亂猶未撥, 不能不盈科乃進, 循序而行).”⁵⁹⁾

역사는 주관적 의지에 의해 변화된다기보다는 객관적으로 단계에 따라 직선적 상승의 방향과 목적을 갖는다. 이 의미에서는 J. 그리더의 지적대로 강유위는 ‘결정론자(Determinist)’에 접근하는 측면을 갖고 있다.⁶⁰⁾ 그런데 강유위는 그러한 역사법칙이 천(天)이나 천도(天道)에 의해 형성되는 자연질서인 것처럼 주장하거나, 『춘추공양전(春秋公羊傳)』의 <미세한 말이지만 큰 의미를 함축하고 있는 언어[微言大義]>에서 해석된 것으로 신성시한다. 이런 의미에서 그의 역사관은 ‘일종의 형이상학적인 통속 진화관[一種形而上學庸俗進化觀]’이라고 할 수 있을 것이다.⁶¹⁾ 그에 의하면 “천도는 후에 생기하는 것이 이전에 일어난 것을 이기며, 인도는 나중 사람이 이전 사람보다 더 평안한 법이다(天道, 後起者勝于先起也. 人道, 後人逸于前人也).”⁶²⁾

이러한 관점은 I 장에서 다룬 근대 실증주의적 사조와 연관하여 부르주아적 사관이나 이것의 연장 형태인 사회주의적 사관의 단계적 진보론을 연상시킨다. 강유위는 역사가 내적으로 어떤 폐카니즘에 의해 발전해 간다는 것을 구체적으로 지적하지는 않지만, 역사는 발전 형태의 단계적 차이와 상승을 보여준다고 본다. 이때 평가의 기준이

58) 康有爲, 「禮運注」, 中華書局, 1987, p.259.

59) 위와 같음, p.236.

60) Jerome B. Grieder, *Intellectuals and the State in Modern China*, The Free Press, New York, 1981, p.125.

61) 馮契, 『中國近代哲學史』上, 上海人民出版, 1989, p.206.

62) 康有爲, 「日本書目志自序」, 全集3, 上海古籍出版, 1992, p.585.

되는 것은 개체들의 자립성과 평등한 소통적 연대성이다. 이 양자의 결합이 ‘세계 내의 모두가 형제[四海之內皆兄弟]’라는 ‘인류공리[公理]’ 즉 코스모폴리탄적 시민[公民] 원리이다.⁶³⁾ “사람마다 독립적이고 사람마다 평등하며 사람마다 스스로 주체이므로, 사람마다 서로 침범하지 않고 사람마다 서로 친애하면 이것이 인류의 공리이고 진화의 최상의 평화단계이다(人人獨立, 人人平等, 人人自主, 人人不相侵犯, 人人交相親愛, 此爲人類之公理, 而進化之至平者乎).”⁶⁴⁾

인류공리의 실현정도에 따라 다음의 각 측면에서 역사는 <三世> 즉 <據亂世>→<升平世>→<太平世>로 진보한다.

(1) 경제적 측면: 거란세는 농업이 일반화된 시대(大農之世). 승평세는 공업이 일반화되는 시대(大工之世). 태평세는 상업이 일반화되는 시대(大商之世).⁶⁵⁾

「孟子微」에 의하면 승평세는 농·공·상이 거대 기업[公司]화되어 그 규모와 질서 및 체제가 봉건의 한 국가와 차이가 없게 되었다.⁶⁶⁾ “국가의 거대회사가 있으면 모두 소민(小民)이 그것에 의탁하여 먹고 살게 된다(有國大公司, 皆小民所託以爲食).” 그러나 이 단계가 오래되면 “모든 대지는 전부 대회사화되어 하나의 새로운 봉건의 시대를 형성하게 되며, 이때에는 여기 저기서 빈부균등의 학설을 유포한다. 그러나 반드시 태평대동의 시대에 이르러서야 세계는 공리를 실현하게 된다(舉大地盡歸大公司, 而成一新封建之世. 於時紛紛爲均貧富之說以散之, 然必至太平大同世, 天下爲公).”⁶⁷⁾ 세계화는 상공업의 세계화에 기초한 인도주의 도덕의 세계화를 의미한다. 이러한 강유위의 실증주의적인 낙관은 「대동서」에서 산과 계곡을 포함한 자연의人工化를 생태에 대한 고려없이 찬양하는 데에서 절정에 이른다.⁶⁸⁾ 구체적인 사례로

63) 康有爲, 「孟子微」, 中華書局, 1987, p.11.

64) 위와 같음, p.23.

65) 康有爲, 「春秋筆削大義微言考」.

66) 康有爲, 「孟子微」, 앞의 책, p.115.

67) 위와 같음.

68) 康有爲, 『大同書』, 龍田出版, 1979, pp.384-385.

는 독일이나 미국의 대규모 기업의 사회지배력에서 그는 산업주의와 공화제적인 덕[人德]의 결합의 현실적 가능성을 믿는다.⁶⁹⁾

(2) 정치적 측면: 거란세는 군주제, 승평세는 입헌군주제, 태평세는 민주공화제.⁷⁰⁾

정치제도의 진보는 ‘무군주(無君主)’의 ‘民主’ 혹은 ‘다수의 용에 우두머리가 없는 집단(群龍無首)’을 지향한다.⁷¹⁾ 「대동서」에서의 무계급의 사회 이상은 이러한 공화제 원리를 극단으로 밀어부친 것이다.

(3) 문화적 측면: 거란세는 ‘문교가 개명되지 않은(文敎未明)’ 시대. 승평세는 ‘점차 문교가 있게 된(漸有文敎)’ 시대. 대동세는 ‘지구상의 원근대소가 하나처럼 되어 문교가 완비된(遠近大小若一, 文敎全備)’ 시대.⁷²⁾

문화적 국수주의자이기도 했던 강유위는 산업화와 공화제에 부합하는 문화의 획일적 세계화를 이상으로 제시한다. 지식[智]의 진보는 어떤 종교적 교주(敎主)도 없는 세계를 창조할 것이며, 따라서 태평세에는 산천에 제사를 지내는 등의 종교문화는 소멸한다.⁷³⁾ 정치의 목표는 ‘인지(人智)’와 ‘인덕(人德)’의 개발이며, 덕은 ‘현세적 인간 신체의 보호와 인간의 삶을 즐겁게(保人身, 樂人生)’ 하는 원리이다.⁷⁴⁾

이상의 삼세론은 요평(廖平, 1852-1889)의 영향이기도 하지만, 『춘추공양전』에 대한 동중서(董仲舒, B.C.176-104)와 하휴(何休, 129-182)의 해석을 확대 재해석하고, 그것을 『예기』『예운(禮運)』의 大同·小康의 관념과 연관지음에서 나온 것이다. 『공양전』 애공(哀公) 14년에 所見異辭(공자가 친히 본 시대에 대한 진술), 所聞異辭(공자가 들은 시대에 대한 진술), 所傳聞異辭(공자가 전해들은 시대에 대한 진술)라는 세 시기에 대한 다른 양식의 진술에 대한 언급이 있다.⁷⁵⁾ 동중서

69) 康有爲, 「孟子微」, 앞의 책, p.93, 115.

70) 康有爲, 「大同書」, 앞의 책, p.189(人類進化表).

71) 康有爲, 「論語注」, 앞의 책, pp.32-33.

72) 康有爲, 「春秋董氏學」, 全集2, p.671.

73) 康有爲, 「論語注」, 앞의 책, p.33.

74) 康有爲, 「大同書」, 앞의 책, p.337.

는 시대의 원근에 따른 이러한 구분을 연대기적으로 구체화한다. 노(魯)의 전 역사(242년)는 所見世(哀·定·昭公 재위 기간 61년), 所聞世(襄·成·宣·文公 재위 시간 85년), 所傳聞世(僖·閔·莊·桓·隱公 재위 기간 96년)로 삼분된다.⁷⁶⁾ 하휴는 소전문세를 ‘衰亂’, 소문세를 ‘升平’, 소견세를 ‘太平’으로 나누고 역사를 점진적으로 진보해 가는 것으로 보았다.⁷⁷⁾ 진보의 징표는 『공양전』 隱公 元年의 ‘大一統’ 개념에 의거한다.⁷⁸⁾ 쇠란의 시대는 ‘자기 나라를 안으로 여기고 중국의 나머지 나라를 배제한 시대(內其國而外諸夏)’, 승평세는 ‘중국의 모든 나라를 안으로 여기고 오랑캐를 배제한 시대(內諸夏而外夷狄)’, 태평세는 ‘오랑캐도 작위로 진출하여 천하의 원근대소가 하나처럼 된 시대(夷狄進于爵, 天下遠近大小若一)’이다.⁷⁹⁾

맹자의 ‘장차 천하가 하나로 평정될 것이다(將定于一)’라는 관념과 연관된⁸⁰⁾ 大一統의 개념은 하휴를 통해 문명화 과정은 시간적 진보와 공간적 확대의 과정으로 재해석되었고, 강유위는 이것을 자본주의의 세계적 확대 과정과 연관하여 유토피아적으로 재해석하였던 것이다. 그리고 그의 유토피아는 세계 각 지역의 특수성을 제압한 탈지역화의 성격을 갖기 때문에, 구미 문명의 진보와 인도주의적 도덕성의 결합을 위해 다른 문화의 지역적 풍요성을 삭제하는 단조로움을 갖고 있다.

또한 그의 삼세론은 필연적 기제에 대한 인식이 없는 단계적 진화라는 확신 때문에 자의적으로 자신의 시대적 경향을 규정하였다. 그는 「中庸注」(1901)를 쓸 때까지는 중국을 승평세로 간주하다가 그 이

75) 『春秋公羊傳』, 哀公 14.

76) 董仲舒, 『春秋繁露』.

77) 何休, 『春秋公襄傳解詁』, 隱公元年, 十三經注疏, 北京大, 1999.

78) 『春秋公羊傳』, 隱公 元年.

79) 何休, 앞의 책. 이에 대한 상세한 논의는 黃朴民, 『何休評傳』, 南京大, 1998, pp.89-202.

80) 「춘추공양전」과 맹자의 유사한 연관에 대해서는, 陳其泰, 『清代公羊學』, 東方出版, 1997, pp.3-8.

후에는 중국을 거란세에 해당한다고 판단하여,⁸¹⁾ 승평제의 입헌군주제를 옹호하였다. 이 때문에 그는 자신도 술회하듯이 보수파로부터는 서구화된 급진적 인물로, 급진파로부터는 수구적 인물로 낙인찍히게 되었던 것이다.⁸²⁾ 양계초의 지적대로 그는 ‘점진파(漸進派)’였다.⁸³⁾

그러나 강유위가 『예기』, 「예운」의 ‘대도가 구현된(大道之行)’ 대동의 공동체를 공상적 사회주의 입장으로 투영하여 급진적 유토피아로 재해석한 점에서는 “그의 사상의 혁명성을 승인하지 않을 수 없다.”⁸⁴⁾ 또한 예운편 역시 ‘이기성[爲己]’에 반대되는 ‘비폐쇄성[不閉]’에 의거한 ‘천하공유의 원리(天下爲公)’를 주장하고 있다.⁸⁵⁾ 강유위는 바로 이 원리에서 인간이 공동의 쾌락을 추구하는 한 그것의 초역사적 보편성을 인식하고, 봉건제는 물론 자본제의 모순을 비판적으로 넘어서고자 했던 것이다.

III. 초월[超絕]과 내재[深入]

이처럼 차별적 폐쇄성[閉, 別, 塞]으로부터의 해방을 소통적 연대성[開, 同, 通]에서 찾는 강유위는 세계에 대한 보다 광대한 시야를 가진 관점(perspective)을 논의할 수 있게 된다. 이 관점은 일상의 현상적 경험의 협소한 집착성을 돌파한 우주적 개방성을 갖는 인격의 세계의식이다. 이 인격은 거시적으로는 태양계와 은하계를 넘어 무한의 크기로 확대되는 동시에 미시적으로는 무한으로 작아지는 두 방향의 시야를 통일한다. 그는 망원경의 관점과 현미경의 관점을 하나의 경험으로 합일시킨다.

81) 최성철, 『강유위의 정치사상』, 일지사, 1988, p.104.

82) 康有爲, 「告國人書」.

83) 梁啓超, 「康南海傳」.

84) Kung-chuan Hsiao, 앞의 책, p.456.

85) 康有爲, 「禮運注」, 앞의 책, pp.238-242.

“만배 수천배로 확대할 수 있는 현미경으로 보면, 이(虱)도 수레바퀴처럼 크게 보이고 개미도 코끼리처럼 크게 보인다. 이로 인해 나는 큰 것과 작은 것이 평등하다는 이치(大小齊同之理)를 깨달았다. 전기와 광선이 일초에 수십만 리를 가는데, 이로 인해 느림과 빠름이 평등하다는 이치를 깨달았다. 지극히 큰 것의 밖에는 여전히 큰 것이 있으며, 지극히 작은 것의 내부에는 여전히 작은 것을 포함하고 있어, 하나를 분석해도 끝이 없고, 모든 개체들이 다르게 움직여 같지 않다는 것을 알았다. 그러나 혼륜한 원기(元氣)에 근거하여 태평의 세계를 생각하니, 미래와 과거가 없음을 알게 되어 오로지 <현재>만을 절대 긴요한 것으로 여기게 되었고, 허무란 없다는 것을 알아 오로지 태어나 있는 것만을 길이 보존하고자 생각하였으며(專以生有爲存存), 기(氣)와 그것의 정수와 진수가 되는 정(精)과 신(神)에는 생사가 없음을 알아 오로지 무한의 화신으로 나타내 보이는 것(示現)만을 해탈로 여기게 되었다(因顯微鏡之萬數千倍者，視虱如輪，見蟻如象，而悟大小齊同之理。因電機光線一秒數十萬里，而悟久遠齊同之理。知至大之外，尚有大者，至小之內，尚包小者，剖一而無盡，吹萬而不同。根元氣之渾淪，推太平之世，既知無來去，則專以現在爲總持，既知無無，則專以生有爲存存，既知氣精神無生死，則專以示現爲解脫。)”⁸⁶⁾

이러한 경험은 『莊子』의 「齊物論」과 華嚴學의 一多相攝(하나의 개체와 나머지 다수가 서로 함축하는 관계)의 원리의 영향에 의한 것이다. 송·명의 이학(理學)에서도 근본경험으로 전제되어 있었던 것이다.⁸⁷⁾ 과거의 사건인 전통 형이상학의 경험을 현재 기술과학의 도구로써 재확인한 것으로 되어 있지만, 과거의 경험과 현재의 강유위의 경험은 본질상 같은 것이다. 그리고 그것은 삶의 양식을 새로이 활기시켜 정립하게 하여 생의 의미를 각성하게 하는 것이었다. 이런 의미에서 근본 경험은 <회상적> 진실이자 <반복>되어도 그 새로움이 멀하지 않는 영원의 진리이다. 이것은 외부 사물의 <존재>의 낮설음과 압박을 무한[無極]의 공간과 무한의 시간[無始無終]으로 초월함으

86) 康有爲, 「自編年譜」, 앞의 책, p.117(27세의 기록).

87) 강유위의 불교 연구는 15세 때의 楊仁山(1837-1911)과의 만남에서 시작한다. 강유위의 이상론은 淨土宗에 근간한 그의 불교적 종말론과도 연관성이 있는 것으로 보인다(위와 같음, p.111). 송명이학은 19세 때 朱次琦(九江)에게서 학습하기 시작하였다(위와 같음, p.112).

로써 초극하는 정신의 운동이며, 정신적 경계[意境]이다. 무한과 합치함에서 경험되는 사물의 <존재>의 재수용과 궁정 가운데 초월적 <자유[解脫]>가 경험된다. 동시에 여기서 내재적 참여활동의 원리인 무내외(無內外)의 소통성[仁, 慈悲]이 생산된다.

이러한 절대의 경험은 현상을 넘어서는 형이상학적 경험이기에 일상의 모든 상대적 사물과 가치들을 넘어서서 모든 것을 평등[齊同]하게 보게 한다. 강유위에 의하면 이러한 우주적 관점이 <우주의 자유로운 향유[天游]>(『莊子』「外物篇」)이다. 이 관념은 정치적 발언에서는 잘 드러나지 않지만, 그의 평생의 정신적 고향이 되며, 만년에는 천문학에 대한 정리서인 「諸天講」(1926)을 완성하면서 그 관념에 몰입하기도 한다.⁸⁸⁾

절대의 경험에 따라 그는 “생물의 근원과 인류의 통합 및 모든 천체의 세계와 뜻 별들의 세계”로 사유를 넓혀가고, “모든 방향으로 소통하고 개벽되어 드넓은 자유의 만족감을 얻는다(六通四闢, 浩然自得).”⁸⁹⁾ 이 자유의 힘에 의해 “만나는 것에 순응하여 비난과 칭찬도 없고, 상실과 획득도 없으며, 시작과 끝이 없는 공활한 자유와 포기의 삶을 살게 된다(因於所遇, 無毀無譽, 無喪無得, 無始無終, 汗漫無爲).”⁹⁰⁾ 이러한 무대립의 순수궁정의 경계에서 언제나 <현재>에 머물면서, 대립을 파괴하는 <仁>의 활동을 할 수 있다. 그러므로 “희망할 것도 없고 도피할 것도 없으며, 와서 나타나면 오로지 뜻 생명을 구원할 뿐이다(故無所希望, 無所逃避, 其來現也, 專爲救衆生而已).”⁹¹⁾ 생명구원의 활동은 이러한 경계의 문맥에서는 인위적인 합목적적 행위의 객관적 목적이 아니라, 정신의 내적 영역[心之本體]에서 자발성에 따라 나오는 것이다. 그것은 인간의 궁극적 본성인 것처럼 피할 수 없는 불가피성 즉 내적 필연성을 갖는다. 정신의 발용(發用)인 외부

88) 康有爲, 「諸天講」, 自序, 中華書局, 1990, pp.1-3.

89) 康有爲, 「自編年譜」, 앞의 책, p.118.

90) 위와 같음.

91) 위와 같음.

로의 발현은 내적 본성의 자기실현[體用合一, 內外合一]이다.

세계와의 이러한 화해적 통일은 주차기(朱次琦)와 헤어지기 이전(21세)의 경험에 대한 안정적 재확신이다. 강유위는 수양[養心] 공부를 위해 “조용히 앉아 있을 때 갑자기 천지만물이 모두 나와 일체임을 알게 되어, 광명을 크게 방출하자 스스로 성인이라 간주하여 혼연히 기뻐 웃었다(靜坐時, 忽見天地萬物皆我一體, 大放光明, 自以爲聖人, 則欣喜而笑).” 그러나 “곧 창생이 곤고함을 생각하고는 연민을 못 이겨 울었다(忽思蒼生困苦, 則悶然而哭).”⁹²⁾ 초월의 기쁨과 내재적 공감의 슬픔이 뒤섞인 이러한 경험은 왕양명(王陽明)이 귀양지인 용장(龍場)에서 겪은 만물일체(萬物一體)의 경험을 연상시킨다.

왕양명에게 그러한 만유 일체의 경험은 그의 모든 학설의 근간적 구조를 형성하듯이 강유위에게도 그의 사유와 실천을 지배하는 근본 구조로 자리잡는다. 21세에는 그 경험이 주위 사람들이 이상하게 볼 정도로 광기어린 것이었지만,⁹³⁾ 27세에는 형이상학적 원기론(元氣論)의 확정과 함께 안정적 구조로 정립된다. 그 후 1901-2년에 완성되는 그의 주요 경학적 저작⁹⁴⁾에서 <內外合>의 구조는 도처에서 의식적으로 거듭 확인되며, 「대동서」에서도 도입부(甲部)와 결론부(癸部)에서 다시 나타난다.

『莊子』, 「天下編」은 내외합일의 정신을 내성외왕의 원리[內聖外王之道]로 제시하고 있는데, 강유위는 이 원리를 공자 학술의 전모를 담지하고 있는 것으로 간주한다. 천하편에 의하면 ‘천하대란’의 과정을 통해 ‘도술(道術)’이 분열되어 ‘고인의 전체적 체계[古人之大體]’의 완전성[備]’이 드러나지 않게 되었다. 그리하여 ‘일부분에만 정통한 사람들[一曲之士]’만 있게 되었다. 그러나 완전한 도술은 “천도의 신명에 짹하고 천지에 순응하며 만물의 육성에 참여하여, 세계를 화평하게 하여 혜택이 백성에 미치게 한다. 제도의 기초원리를 이해하고

92) 위와 같음, p.114.

93) 위와 같음.

94) 서론의 주7 참조.

지말적 준칙에까지 연관시키고, 모든 방향으로 소통하고 개벽하여 작고 크고 중요하고 하찮은 것에 이르기까지 그 운용이 삼투하지 않는 곳이 없다(配神明, 醇天地, 育萬物, 和天下, 澤及百姓, 明于本數, 係于末度, 六通四闢, 小大精粗, 其運無乎不在).”⁹⁵⁾

이 인용문은 강유위가 즐겨 활용하는 것이다. 그것은 우주와 인간, 사회와 실천 범위에 대한 포괄적 이해를 제시하고 있다. 이해의 주체는 인간이며, “인간의 본질적 본성은 사람이 천[天; 元氣]의 신묘한 정신성에서 품수받은 것으로서, 인지적 소통의 능력을 가진 기[知氣] 이자 영혼이다(性者, 人受天之神明, 卽知氣靈魂也).”⁹⁶⁾ 신명한 <기>의 인지적 능력과 인간의 비물체적 영혼성은 같은 성질의 것이다. 이러한 영혼에 대한 자각과 자각을 통한 세계와의 화해적 합치를 추구하는 학술이 ‘성천지학(性天之學)’이다.⁹⁷⁾ 그러므로 이 학술의 이념은 “형상의 밖으로 초절(超絕)하되 모든 형상을 포함하지 않음이 없고, 세계 가운데로 바닥까지 개입[深入]하되 응체하는 것이 없는(超絕象外而無不包, 深入世中而無所滯)”⁹⁸⁾ 정신적 차원을 지향한다.

이러한 초절과 심입의 인격이 바로 ‘만물이 일체이고 천하가 한 집 안(萬物一體, 天下一家)’이 되는 대동의 이상의 주체적 기초이다.⁹⁹⁾ ‘인간사가 모두 도의 경계(人事皆爲道境)’이고 ‘인도(人道)’가 곧 ‘피안(彼岸)’이다.¹⁰⁰⁾ 내적 초월과 외부세계에의 내재적 참여의 통일의 정신에 따라, 강유위는 위로는 ‘心力’의 고양에 의한 자기인식을 위해 형이상학과 인성론 및 천문학에 주목하고, 아래로는 기술과학과 역사, 지리, 정치, 경제 등의 실용학문에 관심을 갖게 된 것이다. 그의 관심이 이렇게 광범위하고 이질적 요소들의 혼합인 것처럼 보이는 것은 바로 <内外合>의 이념 때문이다. 따라서 연구자들을 당황하

95) 『莊子』, 「天下編」. 康有爲, 「論語注」, 앞의 책, p.62.

96) 康有爲, 「論語注」, 앞의 책, p.62.

97) 위와 같음.

98) 康有爲, 「論語注」, 앞의 책, p.126.

99) 위와 같음, p.132.

100) 위와 같음, p.136.

게 하는 그의 외면적 혼합성이나 절충성을 넘어서서 그 이면의 학문이념을 파악하면, 그의 학술활동을 이끄는 단일한 구조를 인식하는 것이 될 것이다. 그의 사상의 최고봉이라 할 수 있는 「대동서」도 형 이상학적 자기인식에서 인간의 본질과 우주의 본질이 <元氣>라는 하 나[一]의 원리에 의해 구성된 것임을 직관하는 데에서 나오는 자아와 세계의 동일성에 기초한 것이다. 이 동일성의 가치적 표현이 형제애의 가능근거인 <仁>이며, 이것이 대동을 지향하게 했고, 외적 실용학문에 관심을 갖게 하였다. “천하의 인류는 본래 모두 <천>이 낳았으며, 이 천의 본성[天性]을 동일하게 갖고 있기에, 원래부터 동일한 형제이다(天下之人, 本皆天生, 同此天性, 自同爲兄弟也).”¹⁰¹⁾ 개체들 간의 차별적 투쟁의 고통은 이 우주적 연대성을 몰각한 것이다. 따라서 그의 <대동>은 근본적 사유에 의해 원초적인 것을 회복하는 회귀적 이상이다.

그런데 1900년 이전, 특히 「康子內外篇」(1886)에 반영되고 있는 견해는 제도적 문제와 과학에 상대적으로 많이 지배되어 있으며, 그 이후로 가면서 정신의 힘을 강조하는 성향이 두드러진다. 예를 들어 후기의 <元氣> 개념에는 그것의 불멸의 영혼적 성격[魂質, 靈明, 靈魂, 知氣]이 분명하게 드러난다. 그러나 초기에는 ‘증기를 가진 열의 기(濕熱之氣인 陽氣)’와 ‘건조한 냉의 기(乾冷之氣인 陰氣)’에 의해 만유의 분화과정과 진화를 설명하고, 인성의 형성도 그것들의 결합에 의해 해명한다.¹⁰²⁾ 유물론과 유심론 사이에서 방황한 것처럼 보이지만, 강유

101) 위와 같음, p.178.

102) 康有爲, 『康子內外篇』, 濕熱篇, 全集1, 上海古籍出版, 1987, p.183. 이 때문에 강유위의 세계관을 유물론으로 보는 입장과 유심론으로 보는 입장이 나누어지게 된다. 그러나 Kung-chuan Hsiao는 그의 유물론적 색채와 유심론적 측면을 다같이 부각시키고, 단일한 규정이 그의 사상 전체를 포용하기에는 적합하지 않음을 강조하고 있다(앞의 책, p.145). 또한 蔣國保 등의 지은 『晚清哲學』(安徽人民出版, 2002, pp.502-503)은 강유위가 시종 경학에 의거하였기 때문에 元氣의 元과 天의 개념이 제왕술의 성격을 벗어나지 못했다고 비판한다. 물론 그의 춘추공양학적 저술들에는 그러한 종교적 성격이 여전히 잔존한다. 그러나 이러한 비판을 지나치게 강조하는 것은 그의 혁신적

위는 원기론으로써 인간의 초월적 본성과 감각적 본성을 함께 강조하여, 대동 세계론의 인성론적 기초를 수립할 수 있게 되는 효과를 얻을 수 있었다. 인간의 감각적 본성과 초월적 본성은 <천>으로부터 부여 받은 것이다. 따라서 인간은 ‘하늘의 아들(天之子)’로서 ‘천민(天民)’이다.¹⁰³⁾ 인간에 대한 이 우주적 규정에 따라 그는 천문학적 시야에서 인간을 우주인으로 간주한다. “우리는 별들 가운데에서 태어났으므로 천상에서 생겨난 것이다. 그렇다면 우리 지상의 인간은 모두 천상의 인간이다(吾人既生于星中, 卽生于天上, 然則吾地上人, 皆天上人也).”¹⁰⁴⁾ 인간은 초월적 본성을 자각적으로 실현하여 우주의 근원을 이해하고 우주의 존재를 향유[天游]하는 초극한 인간[至人, 聖人]이 될 수 있고, 감각적 본성[去苦求樂, 고통을 피하고 쾌락을 추구하는 욕망]의 실현을 위해 물질문명을 창조하고 진화시킨다. 「대동서」는 일체의 사회·역사적 규정에서 독립한 개방적 인간성과 사회를 진화시키는 감각·실천적인 인간성을 이상적으로 구체화한 미래의 청사진이다.

IV. 대동(大同)의 이상

이제 강유위는 “정신은 모든 천체의 밖에서 자유하고, 생각은 혈액 순환 같은 미세한 것에 감응해 들어가는(神游於諸天之外, 想入於血輪之中)” 관점에서 인간사를 보게 된다.¹⁰⁵⁾ 초월적 개방이라는 거시적

측면을 너무 평가하지 않은 것이 될 것이다. 만일 강유위의 초기의 氣 개념에도 그것의 전기성(electricity)을 무차별적 소통성과 공감성으로 보는 견해가 있다는 것에 주목한다면, 만유의 본질을 어떤 심리적인 것으로 보려는 범심주의(Panpsychism)적 경향이 강유위 세계관에 내재되어 있다고 할 수 있을 것이다. 그러나 본 논문의 주제가 강유위의 우주론과 인성론은 아니므로 상세한 논의는 생략한다.

103) 康有爲, 「大同書」, 앞의 책, p.16, 79.

104) 康有爲, 「諸天講」, 自序, 앞의 책, p.11.

105) 康有爲, 「大同書」, 龍田出版, 1979, p.1.

시야와 개체들에 대한 미시적 공감을 종합하는 입장에서 강유위는 세계 내의 모든 고통[苦, 苦惱, 疾苦]을 관찰하고, 그 원인과 대안을 제시한다. 이러한 원칙에 따라 구성한 것이 「大同書」이다.¹⁰⁶⁾

거시적 관점에서 만유는 ‘무한정의 원기(浩浩元氣)’에 의해 ‘창조·생기(造起)’된 것이다. 창조는 일종의 ‘영혼-실체[魂質, Soul-substance]’인¹⁰⁷⁾ 원기의 ‘분화과정[分]’이다. 그리고 원기는 모든 개체에 각기 다른 방식으로 내재한다. 따라서 개체들은 정신적 기[神氣]의 ‘분신(分身)’이다. 또한 개체들은 ‘영혼적인 인지적 기[知氣]’에 의해 모든 방향으로 인지적으로 소통되어 있고[智], 연속되어 있어 서로가 서로를 잡아당겨 포용한다[吸攝, 仁]. 이런 의미에서 개체들의 통일적 본원과의 관계는 ‘물방울[涓滴]’의 ‘대해(大海)’와의 관계와 같다.¹⁰⁸⁾

이러한 형이상학적 시야로 보면 ‘대지의 만국의 인류는 모두 다른 형체를 가진 동포(大地萬國之人類皆吾同胞之異體)’이다.¹⁰⁹⁾ 인생사의 ‘무량수의 고통’은 바로 우주적 연대성에 대한 무지에 따라 서로 간

106) 강유위의 대동사상은 대체로 大小齊同의 이치를 깨달았다는 1884년부터 출현한다. 1885년에는 기하학적 방법에 따라 지은 「人類公理」 혹은 「實理公法全書」은 「대동서」의 축약이라고도 할 수 있을 정도로 「人理至公」의 사회를 논하고 있다. 1898년 이전까지 萬木草堂에서의 강학시에 강유위는 대동론을 강의하였으며, 이때 양계초는 「大同學」을 읽었다고 하는데(「三十自述」) 아마도 초고본일 것이다. 1901년에 쓴 양계초의 「康南海傳」은 대동서의 전 규모를 요약하고 있는 것으로 보아 이미 대동서는 완성된 것으로 보인다. 1898년 무술정변 이후 강유위는 일본, 인도와 서구 여러 나라를 여행하고 나서 대동서를 수정·첨가(자본주의와 서구 풍속에 대한 비판은 이때 첨가된 것이다)하여 1902년에 「대동서」를 완성한다. 그러나 너무 급진적이라서 혼란을 일으킬 것을 염려하여 간행하지 않다가 1913에 전반부(甲·乙)를 간행한다. 1935년에는 中華書局에서 전체(10부)를 간행한다. 齊春曉 外, 『康有爲』(哈爾濱出版, 1996, pp.463-469) 참조. 국역으로는 이성애 역, 『大同書』(민음사, 1991). 영역으로는 Laurence G. Thompson, *Ta Tung Shu: The One World Philosophy of Kang Yu-Wei*(London George Allen & Ltd, 1985).

107) 이 번역은 Kung-chuan Hsiao, 앞의 책, p.146에 의거.

108) 康有爲, 「大同書」, 앞의 책, p.4.

109) 위와 같음.

에 장벽을 만들어 ‘차별[別]’하는 데에 있다. 그리고 차별은 인간의 감각적 본성[愛惡之情]에 의해 강화되고, 여러 방식의 억압적 사회제도와 관념들에 의해 전승된다. 그는 고통의 종류를 38가지로 열거하고 그것을 7개의 범주로 분류하여 각 종류마다 경험적 자료를 제시하고 비판한다.¹¹⁰⁾ 그러나 그가 열거한 것들은 대체로 경제, 정치, 사회, 문화 및 개인적 감정(사랑과 원한 등)에 관한 것이다. 그것들은 사회철학과 심리학의 관심 대상이 될 수 있다. 예를 들어 인류의 고통 가운데 그의 관심에서 주요한 것으로는 제왕과 종교적 교주의 존재, 남녀차별, 계급의 분열, 국가와 가정의 존재, 질병과 빈곤 및 야만상태 등이 있다.

이러한 인간 조건들[亂世]에 대한 평가의 근거는 “대동의 원리이고, 이것은 지극한 평등이고, 지극한 공리이며, 지극한 사랑이다(大同之道, 至平也, 至公也, 至仁也).”¹¹¹⁾ 이 때문에 강유위는 고통의 원인을 근본적으로는 차별과 적대에 두지만, 물질문명을 선호하는 그의 입장을 고려한다면, ‘결핍[不給]’을 추가해야 한다. 그는 실증주의적 관점에서 야만과 문명을 대립시키고, 멜더스적 관점에서 인구의 무한한 번성과 물자의 유한량의 차이를 기술문명화로 극복하는 것을 감각적 인간성을 만족시키는 것으로 간주한다.¹¹²⁾

이러한 입장에서 강유위는 ‘모든 고통의 근원은 9가지 차별경계[九界]에 있다’고 인식한다. (1) 강토나 부락을 나누는 國界, (2) 귀천 청탁을 나누는 級界, (3) 인종을 나누는 種界, (4) 남녀를 나누는 形界, (5) 사사로이 부자·부부·형제 관계에 집착하는 家界, (6) 농공상을 사유화하는 業界, (7) 불평등하여 소통하지 못하는 차별의 제도인 亂界, (8) 인간과 다른 생명체를 나누는 類界, (9) 무궁한 고통을 유전시키는 苦界.¹¹³⁾

110) 康有爲, 「大同書」, 앞의 책, pp.11-15.

111) 위와 같음, p.10.

112) 위와 같음, p.47. 염세적이건 낙관적이건 인간성을 결핍으로 규정하는 것은 문명사적 관점 안에 갇힌 것이라고도 할 수 있을 것이다.

113) 위와 같음, p.78.

대동의 이상을 위해서는 이러한 협소한 국지화된 울타리 안에 국착시키는 '九界를 파괴[破除九界]'해야 한다. 같은 맥락에서 담사동(譚嗣同, 1865-1898)은 비장하고 격렬한 논조로 '모든 억압적 그물의 파괴 돌파[沖決網羅]'를 「仁學」(1897)에서 주장했지만, 강유위의 「대동서」 대부분은 九界를 파괴하고 이상으로 전환하는 과정을 관찰자의 입장에서 비교적 담담하게 논한다.¹¹⁴⁾ (1) 國界제거→大地를 통일, (2) 級界제거→민족을 평등화, (3) 種界제거→인류를 동질화, (4) 形界제거→남녀의 독립을 보장, (5) 家界제거→우주인[天民]이 됨, (6) 產界제거→생업을 공유, (7) 亂界제거→太平을 건설, (8) 類界제거→모든 생명을 사랑, (9) 苦界제거→극락(極樂)에 도달.¹¹⁵⁾

이러한 9가지 이상적 방향은 객관적으로는 탈국지화 과정을 통한 세계정부[公政府]의 수립에서 정점에 이르며, 주관적으로는 탈물질화 혹은 탈집착의 과정을 통해 영혼의 자유와 불멸을 향유하는 단계에서 끝난다. 만인의 '신선화가 대동의 귀숙이다(神仙者, 大同之歸宿也).'¹¹⁶⁾ 객관적 과정은 경제, 정치, 사회 각 수준에서의 제도의 현실과 이상을 포함하고, 주관적 과정은 인간정신의 고양을 포함한다.¹¹⁷⁾

1. 경제의 전환

강유위에 의하면 농공상의 현행제도가 갖는 최대의 문제점은 사유재산[私產] 제도하에서의 사적 경영방식에 있다.¹¹⁸⁾ 그로 인한 자주경쟁[各自爲謀]은 통제 불가능하게 되어, 대량생산물이 버려지고, '필연

114) 「대동서」는 서문과 1부(甲部) 고통의 조건에 대한 논의를 제외한 나머지 부분(2부-10부)은 九界와 이것의 전환에 대한 논의이다.

115) 康有爲, 「大同書」, 앞의 책, p.79.

116) 위와 같음, p.451.

117) 고통의 조건에 대한 강유위의 염세적 인식은 물질문명의 진보와 인간성의 고양이 낭만적으로 모순없이 통일 가능하다는 역전된 낙관주의로 나간다. 그의 '고집스러운 자기확신의 성격'(梁啓超, 「康南海傳」)도 인류사의 역설을 음미하지 못하게 했던 것으로 보인다.

118) 康有爲, 「大同書」, 앞의 책, p.362.

적으로 빈부가 불균등해짐에 따라 인격도 불평등해진다(貧富必不均而人格必不平).¹¹⁹⁾ 기계가 발달하여 자본가의 지배범위가 확장되었지만, 빈부 격차는 더욱 심해졌다.¹²⁰⁾ 철도, 선박, 전선이 대지를 관통하지만, 노동자와 자본가 사이의 투쟁은 노동자 당[工黨]을 형성하게 했고, 사회학과 사회주의[人群之說, 均產之說]가 나오게 되었다.¹²¹⁾ 자본주의는 수천년 동안 없었던 ‘특이한 세계[異境]’ 즉 해운과 교통의 지구적 규모와 거대한 공장의 출현이라는 ‘신세계(新世界)’를 창조하였다지만, ‘민생의 곤고와 공덕(公德)의 결핍’을 낳았다.¹²²⁾ 강유위가 막스(K. Marx)를 읽었다는 증거는 없다. 그러나 자본주의의 지구적 확산에 의한 세계적 규모의 신세계 출현은 막스도 「공산당 선언」에서 언급한 것이었다.¹²³⁾

자본주의의 폐단에 대한 대안으로서 강유위는 생산량과 분배량을 조정하는 ‘계획경제[統算]’와 노동시간 단축(3-4시간 내지는 1-2시간)을 주장한다. 노동시간 단축을 통해 노동자는 ‘문학과 지식’을 갖는 ‘학인(學人)’이 된다. 그리고 모든 사람이 공덕을 갖춘 ‘인인(仁人)’이 되며, 특히 ‘신기술[新器]’을 창조하는 ‘지인(智人)’이 우대를 받는다.¹²⁴⁾ 이와 연관하여 노동은 희생활동이 아니라 ‘영웅이 채소를 가꾸고 은자가 낚시질하는 것’처럼 ‘지극히 즐거운[至樂]’ 것이 된다.¹²⁵⁾

이러한 노동의 유희화에 대한 관념들은 강유위가 샤를르 푸리에(C. Fourier)로부터 영향받은 것으로 추정된다.¹²⁶⁾ 그것은 공상적 사회주

119) 위와 같음, pp.361-362.

120) 위와 같음, p.355.

121) 위와 같음, p.356.

122) 위와 같음, p.353.

123) K. Marx, 남상일 역, 『공산당 선언(Communist Manifesto)』(1848), 백산 서당, 1989, pp.59-66. 강유위와 막스는 정보산업의 발달로 인한 지구 인류의 산업이외의 대부분의 삶의 영역(문화, 지식, 세포, 두뇌 등)도 자본에 의해 포획되는 것을 경험하지는 못했다. 그러나 그들은 자본의 탈국지화 과정과 탈물질화(문화산업의 성장과 노동과 자본의 지역성 일탈 등)를 인식하였다.

124) 康有爲, 「大同書」, 앞의 책, p.361, 374.

125) 위와 같음, p.370.

의자로부터 맑스에 이르기까지 희생으로서의 착취노동에 대한 비판적 기준으로 여겨져 온 것이며, 노동<으로부터의> 해방을 생각할 때는 언제나 그 이상으로서 가능해 왔던 인간성의 일부였다.

강유위에 의하면 이상의 모든 이상적 조치들은 국가나 사유재산 및 ‘가정에서 독립한[無家]’ 남녀간의 ‘평등독립’과 ‘천부인권’의 전제 아래 가능한 것이며, 궁극적으로는 세계정부가 산업을 공유화하여 계획적으로 실행해야 하는 세계이상인 것이다.¹²⁷⁾

또한 이러한 사회주의적 성격의 유토피아의 견지에서 볼 때, 탕지균(湯志鈞)이 「공산당 선언」의 일방적 판단(공상 사회주의의 수구적 성격을 맑스가 언급)에 따라¹²⁸⁾ 강유위의 대동론을 군중을 마비시키는 반동적 견해라고 한 것은 받아들이기 어렵다. 그러나 이택후(李澤厚)가 강유위의 구미 물질문명 찬양과 당시 자본주의 폐단에 대한 중국내에서의 현실적 경험의 부재 등을 이유로 그가 봉건주의를 비판한 것이지 자본주의 비판상에서 급진적 주장을 한 것은 아니라고 한 것 또한 너무 일면적이다. 물론 강유위의 급진적 이상론은 공상적이며, 노동연대의 계급운동과 정치투쟁에 대해서도 무감각하다. 그러나 그의 이상을 자본주의의 이상화로만 규정하는 것은 유토피아적 상상의 의의를 지나치게 과소평가하는 것이다.

2. 정치 · 사회의 전환

강유위는 군주제와 국가의 억압적 폐단을 지적하고, 公益과 民權이

126) 「대동서」의 ‘英人傳氏’는 프랑스인 푸리에를 의미한다. 푸리에와의 연관은 강유위가 그와 마찬가지로 引力으로 인성을 해명하는 데서도 추정되는데, 그 와의 연관에 대해서는 Kung-chuan Hsiao(앞의 책, pp.453-454, 501-502). 何金彝, 「康有爲」, 吉林文史出版, 1997, pp.215-228.

127) 康有爲, 「大同書」, 앞의 책, p.380-382.

128) K. Marx, 앞의 책, pp.141-151.

탕지균과 이택후의 주장에 대해서는 李澤厚, 『中國近代思想史論』, 天津社會科學出版社, 2003, pp.133-143.

지배하는 대동의 세계정부를 삼단계 과정으로 논한다. 그것은 대지(大地)가 하나의 이상국가로 진화해 간다는 전제 아래 논의된다. 이 진화는 소국들이 자연추세적으로 병합되어 가는 과정이다. (1) 각국이 평등한 주권을 갖는 연방체제인 公議정부(大同중의 거란세), (2) 각국이 자치를 하면서 큰 정치문제는 大정부의 관할인 연합체제(大同중의 승평세), (3) 각국가의 호칭이 없어지고 자치적 주군(州郡)으로 바뀌어 公정부로 통일되는 연합체제(大同중의 태평세). 두 번째 단계는 독일연맹체제와 유사하고, 세 번째는 미국과 스위스의 연방제와 유사하다.¹²⁹⁾ 첫 단계는 백년 안으로 실현될 것이며, 군주제가 사라지고 공화입헌이 일반화되어 가는 것에서 그 징표가 확인된다. 이에 따라 열등한 민족[劣下之民種]은 소멸된다.¹³⁰⁾ 그 후 세계 소통[交通]의 진보에 따라, 이삼백년의 노력에 의해 ‘대동의 실효’를 거두게 된다. 그러나 언어문자의 통일을 거쳐 ‘인종도 없고 국가도 없으며 종교도 없는(無種無國無教)’ 대도의 완전한 실현은 ‘천수백년(千數百年)’을 필요로 한다.¹³¹⁾

이런 의미에서 강유위가 미국의 공화제를 대동의 모델로 본 것은 그 연방제와 물질문명의 발달을 긍정적으로 본 것이지 모든 면에서 대동이상으로 본 것은 아니며, 따라서 대동이상은 미국을 넘어서는 먼 미래의 이상인 것이다.

또한 대동의 사회적 조건들 가운데 강유위가 특별히 강조하는 것은 가정의 해체와 날 때부터 죽을 때까지 공교육을 받고 공적으로 양육된다는 것이다.¹³²⁾ 이러한 삶의 보편적 관리는 남녀평등과 독립

129) 康有爲, 「大同書」, 앞의 책, pp.105-109.

130) 위와 같음. 강유위는 우생학적인 인종주의적 편견을 버리지는 못한 것 같다. 그에 의하면 세계적 잡종화[合種]는 우열경쟁이고 잡종교배의 결과 백인 만 남게 된다(「대동서」, p.182).

131) 위와 같음, p.134.

132) 모든 사람은 人本院에서 태교를 받아 태어나 것을 떼면 育嬰院에 보내져 女保에 의해 양육된다(3세→5세). 다시 6세→10세까지 小學院에 보내져 체육, 음악, 언어 등을 배운다. 11세→15세까지 中學院에서 군대식으로 학문과 덕성을 쌓는다. 16세→20세까지 大學院에서 전문지식을 배우고 사회로

의 원칙하에서 이루어지는 것으로 되어 있다. 남녀는 동일한 ‘우주적 인간[天民]’으로서 ‘각기 자립·자주·자유의 인권’을 ‘천권(天權)’으로서 갖는다.¹³³⁾ 그러나 이 천권에는 필요가 아니라 노동능력에 따른 차등적 분배에 의한 공적 신용카드 이외에는 어떤 재산소유도 인정되지 않는다. 강유위의 이상사회는 자본주의적 소유양식(주요 생산수단의 사적 소유)의 폐기를 넘어서서 소유일반의 폐기라는 군대식 사회조직의 성격을 다분히 갖고 있다.

이와 연관해서 대동세는 4가지 금지 규율이 있다. (1) 나태의 금지: 이것은 대동세가 유희를 즐기는 사회이지만 문명의 진보에 기초한 사회이므로, 퇴보를 방지하기 위한 것이다.¹³⁴⁾ (2) 獨存의 금지: 대동세는 원칙상 모두가 관리자이고 피관리자인, 즉 관(官)도 없고 민(民)도 없는 사회이므로 ‘어떤 지배자도 없다[無首].’¹³⁵⁾ (3) 경쟁 금지: 경쟁은 진보의 추진력이기에 완전히 폐기해서는 안 된다. 그러나 그것이 부추겨지면 사람은 정의[義]를 상실하고 소유욕이 일어나 다시 가정과 국가를 만들게 된다. 따라서 대동을 위해서는 사람이 본래 갖고 있는 ‘사랑의 본성[愛質]’을 확충해야 한다.¹³⁶⁾ (4) 낙태 금지: 이것은 인류의 멸종을 막기 위한 것이다.¹³⁷⁾

이상의 논의에서 볼 때 강유위는 인류의 존속[生生]과 화평이라는 두 이념을 가지고 이상사회론을 구성한 것으로 판단된다. 인류의 존속은 기술문명과 <智>의 진화에 의해 보장되고, 인류의 화평은 주관적으로는 <仁>의 덕의 보편화와 객관적으로는 이 덕에 기초한 제도

나가 공익을 위해 능력을 따라 취업을 한다. 가난한 사람은 恤貧院, 병자는 醫疾院에 간다. 60세에 養老院에 가서 공적에 따라 차등의 지위를 받는다. 죽으면 考終院에 가되, 인간은 天生이고 公衆之身이므로 슬퍼하는 것이 허용되지 않는다. 대동세는 슬픔과 분노가 없는 極樂世界이다(pp.292-352).

133) 위와 같음, pp.203-204.

134) 위와 같음, pp.426-427.

135) 위와 같음, pp.393, 427-428.

136) 위와 같음, pp.428-430.

137) 위와 같음, p.311.

의 수립에 의해 보장된다. 이 입장에서 그는 “문명의 이기[用器]가 진화하면 인간의 지혜[明智]도 날로 진화할 것이며”, “선행도 저절로 진화할 것”이라고 믿는다.¹³⁸⁾ 기계의 진화는 식탁에서도 로보트가 시중을 들 정도로 모든 것을 기계가 대신하여 노동에서 해방되는 즐거움을 인류가 누리게 한다는 것이다.¹³⁹⁾ 기계화에 의한 어떤 모순도 일어남이 없이 역사가 완성되어 간다는 이러한 낭만적 실증주의 입장에서 강유위는 인간성의 완성을 논하는 것으로 「대동서」를 끝낸다. 대동세에는 신체적으로 ‘장생(長生)’할 뿐만 아니라 인간 정신도 초월적 자유를 확대해 가서 대동세 이후에는 선학(仙學)과 불학(佛學)을 하게 된다. 여기에서 인간은 영혼화되어 윤회를 벗어나 ‘무한[無極]’에서 자유하게 된다. 인류사의 궁극적 의미는 인간성의 초월적 완성을 지향하는 ‘天游之學’을 구현하는 데 있다.¹⁴⁰⁾

이러한 견해는 물질문명의 진화가 인간을 물질화하고 기계화하여 그 독립성을 상실하게 한다는 역설을 고려하지 않은 것이다. 그러나 그러한 주장의一面에는 문명의 발달이 역사와 인간성의 창조적 생기와 생성을 가능하게 한다는 것이 아니라, 인간성의 창발적 생성이 문명을 종속적 수단으로서 극복해 가야 한다는 유토피아적 열망을 함축하고 있기도 한 것이다. 이러한 실천적 이념은 개체들의 자주적 연대에 근거한 제도적 실천이라는 그의 급진적 사회구성의 열망과 함께 여전히 음미할 만한 가치가 있는 것으로 보인다.

결론: 유토피아의 의의

이제까지 강유위의 세계의식과 이상을 문명사와 우주와의 연관에

138) 위와 같음, p.448.

139) 위와 같음, p.445. 그리고 태평세에는 산사람이 중시되기 때문에 의사의 권리가 최대화된다고 한다. 은둔하여 도를 닦는 것은 40세 이후에 허용된다 (p.451).

140) 위와 같음, pp.451-453.

서 비평적으로 논하였으며, 그의 견해의 일관된 근본 구조를 초월과 내재의 종합 즉 내외합일(內外合一)로서 파악하였다. 그는 개체의 정치-윤리적 자주성과 보편적 연대성을 기술문명의 세계화적 추세와 연관시키고, 이 연관을 내외합일적 인격에 기초지우고 있다. 이러한 인격은 우주적 무한[無極]에 대한 관조와 자유에 토대해서 인간계 및 생명계와의 사랑의 연관을 맺음으로써 생명의 고통과 세계이상에 개입한다.

그러나 그러한 내외 종합적 인격과 세계이상은 자기파괴적 운명을 내포하는 것이었다. 왜냐하면 강유위는 기술의 세계지배 능력과 속도에 매료되어 그것의 자본주의적 포획성과 폭력적 명령성이라는 제국주의적 속성을 너무 간과하였기 때문이다. 그의 실증주의적이고 물신주의적인 신념은 개체의 정치적 독립성과 유대관계는 물론 형이상학적 관조의 자유를 위협하고 말살하여 인간에 대한 공학적 지배와 도구화를 촉진할 수 있는 것이다. 또한 그의 유토피아 의식은 경학(經濟學)에 속박된 것이자 다음 단계 이후로 유보된 것이기 때문에 현재의 열정적 실천으로서 작동하지 못하는 즉 실천적 필연성을 갖지 못하는 것이었다. 이런 의미에서 양계초(梁啓超)도 공자에 견강부회하는 그의 지나친 보수성을 ‘사상계의 노예근성을 부추기는(煽思想界之奴性)’ 것이라고 비난하였다.^[141]

그러나 그의 사상에는 몇 가지 의의가 숨어 있다.

(1) 그의 유토피아 의식에는 역사의 객관적 발전에 대한 나름대로의 인식에 의거하려는 비추상성이 있다. 문명사가 갖는 시·공간의 축약에 대한 인식에서 나온 그의 세계의식은 예속적 폐쇄성을 해방시키는 개방성의 힘을 갖는다. 다만 기술의 발전이 가져온 시·공간의 압축을 직접적으로 수용하는 태도에서 벗어나 그것을 해방의 실천적 수단으로 삼는 방향에서 개체들의 자주와 세계적 연대를 모색한다면, 강유위의 대동론은 급진적 탈예속화를 지향하는 개방적 이념으로 거듭날 수 있을 것이다.

141) 梁啓超, 『清代學術概論』, 飲冰室合集 8, 中華書局, 1996, p.64.

(2) 그는 심각하게 느끼지 못하였지만, 산업의 상업주의적 일반화는 인간의 인격에서 점차 이상에의 열정과 초월의 능력을 앗아가고 있다. 아마도 자본주의적 세계화 과정에서는 가슴없는 메마른 ‘공허한 인간’인 도구적 인격이 ‘최후의 인간’일지 모른다.¹⁴²⁾ 그러나 유토피아 의식은 역사가 참신한 미래에로 생기하도록 촉구하면서 현실의 무긴장상태에 대항하는 이질적 인격을 창출해낸다. 이러한 맥락에서 칼 만하임(Karl Mannheim)도 인간 자신이 물건으로 되는 역사과정에서 벗어나 초월과 탈자상태[황홀]를 추구하면서도 현실에 대한 비판적 긴장을 유지하는 새로운 지식인의 출현을 예감한다.¹⁴³⁾

강유위가 제시하는 초월과 내재를 종합하는 인격도 거기에서 봉건적 성인상을 제거하면, 비판적이고 개방적인 인격으로 전환될 수 있다.¹⁴⁴⁾ 이 인격은 이기적 자아를 확대한 세계 정복자로서의 영웅이 아니라, 그러한 자아를 불교적으로 하나의 점으로 축소하고 이 축소된 무자아를 무한자와 소통시키면서 우주적 연대성 속에 가라앉는 세계 초극자로서의 인격이다. 자아의 고집을 없애면서 자주적 연대성을 추구하는 유토피아 의식은 위와 같은 인간상으로부터 언제나 참신한 영감을 반복적으로 얻을 것이다.

(3) 유토피아 의식은 현실의 예속상태를 고통으로 인식하기 때문에 즐거움[樂]에 지대한 관심을 갖게 된다. 강유위 역시 예외가 아니다. 이 맥락에서 그는 자연주의적 관점에서 인간의 자연적 본성[欲, 情]을 긍정적으로 강조한다. 또한 대동의 유토피아는 죽음[死]의 위협이 없는 생의 긍정적 즐거움만이 있는 세계이다. 따라서 어디에도 없는

142) Max Weber, 박성수 역, 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』, 문예 출판, 1988, pp.135-6.

143) Karl Mannheim, 황성모 역, 『이데올로기와 유토피아』, 삼성출판, 1976, p.475.

144) 蕭公權, 앞의 책(pp.183-189)은 강유위 사상의 개방성과 H. Bergson의 개방성(개방적 도덕과 종교)의 연관가능성을 논하고 있다. 강유위는 만년에 베르그송의 신(神)이 내재적으로 생성해가는 창조성과 자유에 주목한다(「諸天講」, pp.168-169).

유토피아는 생을 궁정하는 생의 본능이 존재하는 곳에서는 어디에나 있는 것이다. 이런 의미에서 기술문명을 길들여 안락한 사회를 추구 하려는 유토피아 의식의 형성은 “오로지 즐거움 때문이다. 그리고 사랑 때문이다.”¹⁴⁵⁾ 현대 기술사회가 즐거움을 남용하지만, 그것이 생의 생태학적 궁정이 아닌 부정에 입각한 것이라면, 궁정의 즐거움은 현대적 삶의 왜곡을 환기시키는 자각적 기준이 될 것이다.

(4) 강유위의 대동론은 대동 개념을 숙지시키는 데에 커다란 공헌을 하였으며, 홍수전(洪秀全, 1814-1864)의 태평천국 이념과 손문(孫文, 1866-1925)의 삼민주의(三民主義: 民生, 民權, 民族)와 함께 중국에서의 공상 사회주의의 형성에 기여하였다. 그의 사후 20세기 내내 비록 과학적 사회주의의 우월성 주장에 의해 그 가치가 퇴색되기도 했지만, 계급연대뿐만 아니라 자본에 포획되어 있는 모든 개체의 자주적 연대가 모색된다면, 대동의 의미는 언제나 회고되고 새로운 규정을 첨가해 갈 것이다.

145) 티에리 파코, 조성애 역, 『유토피아』, 동문선, 2002, p.96.