『종교와 문화』 제32호
서울대학교 종교문제연구소, 2017, pp.165-207.

캉유웨이(康有爲)의 공자 신성화 논리

-『논어주(論語注)』를 중심으로 -*

임 부 연**

1. 『논어주』의 문제의식과 공자 신성화의 과제
2. 『논어』속에 묻혀있는 공자의 미의(微義)
3. 공자의 도덕(道德)과 불가지의 신성(神聖)
4. 캉유웨이 공자 신성화의 특성과 의의

1. 『논어주』의 문제의식과 공자 신성화의 과제

19세기 후반 서구 중심의 근대체제로 강제 편입된 중국은 서구의 선진적인 근대문물과 제도를 수용하면서 동시에 국권과 민족적 정체성을 보호해야 하는 양면의 시대 과제에 직면하였다. 유교전통에 기초하여 이러한 과제를 선두에서 인식하고 그 해법을 적극적으로 제시한 인물이 바로 캉유웨이(康有爲, 1858~1927)였다. 주지하다시피 그는 기존의 유교전통을 '공교(孔敎, Confucian Religion)', 곧 공자(孔子)를 교주(敎主)로 하는 종교로 재편하는 운동을 전개하였다. 비록 근대 중국의 역사에서 사회적 공감대를 획득하지 못하고 실패로 끝났지만, 그가 추진한 공

* 이 논문은 2014년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2014S1A5B5A07040580)
** 서울대학교 강사

교운동은 유교의 종교성과 근대성을 새롭게 모색한 미완의 개혁운동으로 평가받는다.

소위 '서구의 충격Western Impact'에 대한 대응 과정에서 캉유웨이가 추진한 '유교(儒敎)의 종교화(宗敎化)'와 '공자의 교주화(敎主化)'는 서구의 기독교와 중국의 유교, 기독교의 예수와 유교의 공자를 대응시키려는 의도를 반영하였다. 가령 량치차오(梁啓超, 1873~1929)는 캉유웨이가 기독교의 존숭이 유럽과 미국에서 강력한 통치의 근본이라고 오인(誤認)한 결과 항상 공자를 예수에 필적시키려고 참위설(讖緯說)을 잡되게 인용함으로써 공자가 '신비성(神秘性)'을 띤 교주의 이미지를 갖게 되었다고 평가하였다.[1] 곧 공자를 예수에 필적하는 신비성을 가진 종교적 교주로 만들려는 캉유웨이의 시도는 기독교에서 문명발전의 원인을 찾은 인식의 오류에 기인한다고 평가되었다. 량치차오는 기독교라는 종교가 근대문명의 발전에 장애가 된다고 판단해서 공자 교주화를 비판하였지만, 기독교를 서구 근대문명의 정신적 원천으로 인식한 캉유웨이는 공자를 중국 인민 전체가 존숭하는 종교적 교주로 전환시킴으로써 국민통합과 문명발전의 원동력으로 삼으려했다.

그런데 공자를 종교적 교주로 만들기 위해 캉유웨이가 도모한 공자의 신성화(神聖化)는 유교 전통의 맥락에서 추진되었기 때문에 기독교의 방식과 다를 수밖에 없었다. 기독교 전통에서는 성령(聖靈)에 의해 출생하고 하느님과 본질이 같은 독생자(獨生子)로서 예수가 인간의 죄를 대속하기 위해 십자가의 희생으로 보편적 사랑을 실천한 신이자 인간이라고 정의되었다. 캉유웨이가 이런 예수의 정의를 그대로 모방해서 공자에게 적용할 수는 없었다. 청조(淸朝) 고증학(考證學)의 공자상(孔子像) 속에는 제자백가(諸子百家)의 한 사람, 흑제(黑帝)의 정기(精氣)로 강생(降生)한 신비한 출생의 종교적 공자, 진보주의자(進步主義者)・평등주의자(平等主義者)로서 개명적(開明的)인 공자라는 이미지가 있었으며, 공교(孔敎)에서 이러한 이미지들을 종합했다고 평가받는다.[2] 이러한

1) 梁啓超, 「淸代學術槪論」, 『飮氷室專集』 第6冊(臺北: 臺灣中華書局, 民國61[1972]), 56-58.

평가를 따른다면, 청조 고증학의 공자 이미지 가운데 공자의 신성화는 출생의 신성한 기원에 관한 이야기에 국한될 뿐이다.

하지만 캉유웨이의 공자 신성화는 단순히 신비한 출생에 관한 이야기가 아니라 유교 경전에 대한 재해석을 통해 체계적으로 추진되었다. 그는 유흠(劉歆, 기원전 53?-25)의 고문경학(古文經學)을 비판한 『신학위경고(新學僞經考)』(1891)와 『공자개제고(孔子改制考)』(1898) 등의 저술을 통해 육경(六經)의 저자이자 중화문명의 제도를 창시한 인물로 공자를 규정하였다. 더 나아가 경전에 대한 재해석은 무술변법(戊戌變法, 1898)이 실패하고 16년 동안 파란만장한 망명생활을 하는 동안에도 지속되었다. 곧 그는 20세기 초 금문경학(今文經學)의 전통 위에서 유교의 '사서(四書)'에 대해 새로운 주석을 시도하였다. 그 결과 캉유웨이가 공자의 언행(言行)을 기록한 『논어』라는 텍스트 전체를 체계적으로 재해석한 『논어주(論語注)』가 저술되었다.[3] 특히 이 『논어주』에는 신비한 출생이나 경전의 저자라는 기존의 시각을 벗어나 공자에게 신성한 성격을 부여하는 고유한 사고가 담겨 있다.

따라서 공자를 신성화하는 캉유웨이의 관점과 논리를 체계적으로 알기 위해서는 『논어주』의 핵심 내용에 대한 이해가 필요하다. 이러한 이해의 필요성을 반영하듯이 현재 중국의 유학계(儒學界)에서는 캉유웨이의 『논어주』에 대한 연구 성과가 서서히 나타나고 있는데, 한국에서는 『논어주』를 본격적으로 분석한 논문이 아직 없는 실정이다.[4] 중국학자

---

2) 島田虔次, 「辛亥革命期의 孔子問題」, 『中国思想史の研究』(京都: 京都大学学術出版会, 2002), 556-560.

3) 캉유웨이의 『논어주(論語注)』는 원래 1902에 저술되었지만 실제로는 1917년이 되어서야 간행되었다. 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.

4) 『논어주』에 대한 중국학자의 연구결과로는 다음과 같은 논문들이 있다. 孔祥骅, 「论康有为的『论语』学」, 『上海交通大学学报(哲学社会科学版)』 4期(上海: 上海交通大学, 1999); 马永康, 「『论语』注解中的"公羊学"取向-刘逢禄『论语述何篇』和康有为『论语注』比较」, 『孔子研究』(济南: 中国孔子基金会, 2008[3]); 柳宏, 「康有为『论语注』诠释特点论析」, 『广东社会科学』6期(广州: 广东省社会科学院, 2008); 唐明贵, 「康有为『论语注』探微」, 『中国哲学史』(北京:中国社会科学院哲学研究所, 2009[2]). 현재 한국학계에서 캉유웨이의 사서(四書)에 대한 주석을 분석한 글

들이 캉유웨이의 『논어주』를 해석하는 경향은 대략 두 가지로 구분할 수 있으니, 첫째는 금문경학의 전통에 속하는 『춘추』의 공양학(公羊學)에 근거해 『논어주』를 "공양화(公羊化)"의 차원에서 해석하는 경향이고, 둘째는 서구의 진화론(進化論)이나 자유(自由)와 평등(平等) 등 근대의 사상과 관념을 중심으로 "근대화(近代化)"의 색채를 강조하는 경향이다. 캉유웨이는 금문경학의 전통 위에서 서구 근대의 새로운 관념과 사상을 적극적으로 흡수하였기 때문에 그의 『논어』 해석에는 "공양화"와 "근대화"의 양면성이 혼재하기 마련이다. 그 결과 『논어주』에서는 『춘추』의 삼세설(三世說)이나 『예운(禮運)』의 대동(大同) 사상뿐만 아니라 '자유'와 '평등'이라는 서구적 근대의 이념도 자연스럽게 발견할 수 있다.

하지만 "공양화"와 "서구화"라는 대략의 경향성을 인정하더라도 『논어주』를 저술한 캉유웨이의 고유한 문제의식을 주목할 필요가 있다. 우선, 그는 공자의 언행(言行)을 기록한 『논어』가 자기 몸을 지키고 단속하는 "수약(守約)"을 학문의 종지로 삼는 증자(曾子; 曾參)의 후학(後學)에 의해 편집됨으로써 공자의 도가 매우 축소되었다고 보았다. 따라서 공자의 저서인 육경(六經)과 비교할 때 증자의 학문이 위주인 『논어』는 단지 덧붙여진 말단의 전기(傳記)로서 공자의 대도(大道)를 크게 밝히기에 부족하다는 평가를 받았다.[5] 둘째, 캉유웨이는 『논어』가 고문경학(古文經學)으로 인해 왜곡되어 전승되었다고 평가하였다. 곧 『논어』가 경전은 아니지만 육경의 부속물[附庸]이 되고 또한 육경과 서로 보조[相輔助]가 되는데 공자의 도통(道統)을 찬탈하고자 위경(僞經)을 지어 진경(眞經)을 빼앗은 고문경학자 유흠(劉歆)에 의해 왜곡되었다는 것이다.[6] 예를 들어, 유교를 창시하고 제도를 개혁한 공자에 대해 "기술하

로는 『중용주(中庸注)』를 『춘추(春秋)』의 관점으로 해석한 다음 논문이 유일하다. 신정근, 「康有爲 『中庸』 해석의 특징-『중용』의 『春秋』化를 중심으로」, 『대동문화연구』 제72집(서울: 성균관대학교 대동문화연구원, 2010).

5) 『論語注』 「序」, 1, "『論語』二十篇, 記孔門師弟之言行, 而曾子後學輯之. … 曾子之學專主守約. … 故夫『論語』之學實曾學也, 不足以盡孔子之學也. 蓋當其時, 六經之口說猶傳, 『論語』不過附傳記之末, 不足以大彰孔道也."

6) 같은 곳, "多孔子雅言, 爲六經附庸, 亦相輔助焉. 附傳記之末, 六經附庸, 亦相輔助, 不幸而劉歆簒聖, 作僞經以奪眞經."

되 창작하지 않았다[述而不作]."고 한 『논어』의 유명한 구절은 유흠이 성통(聖統)을 찬탈하고자 주공(周公)에 가탁하여 개제(改制)의 설을 공격하기 위해 만든 위조라고 평가되었다.[7)]

따라서 캉유웨이의 『논어주』는 증자가 공자의 도통(道統)을 계승했다고 보는 주자(朱子; 朱熹, 1130~1200)의 사서(四書) 체계[8)]와 달리 증자의 학문이 오히려 공자의 도를 축소시켰으며, 또한 주공을 높이고 공자를 낮추려는 유흠의 고문경학에 의해 공자의 지위가 왜곡되었다는 두 가지 비판의식 위에 저술되었다. 그러므로 『논어주』에서 시도한 캉유웨이의 공자 신성화의 방식을 이해하기 위해서는 공자 학통 내부의 축소와 고문경학의 왜곡에 의해 가려진 공자의 "미언대의(微言大義)"를 먼저 파악할 필요가 있다. 이러한 문제의식에 따라 본 논문에서는 우선 캉유웨이가 금문경학에 기초해 『논어주』에서 발굴한 공자의 "미의(微義)", 곧 '대동(大同)'의 유토피아, 태평(太平)을 이루는 주체적 근거인 '신명(神明)', 세계의 본질이자 중생 구제의 이치인 '인(仁)'을 먼저 검토하고자 한다.[9)] 그 다음에 이러한 미언대의를 제시할 수 있었던 공자의 '도(道)'와 '덕(德)', 그리고 언어와 이성을 초월하는 불가지의 신성을 밝힘으로써 공자 신성화의 방식을 체계적으로 분석하고자 한다. 캉유웨이가 제시한 공자 대의(大義)는 바로 공자의 신성에 기초하기 때문이다.

---

7) 『論語注』「雍也」, 77, "儒敎爲孔子所創. 劉歆欲簒孔子之聖統, 假託周公, 而滅孔子改制創敎之跡."

8) 주자의 사서(四書) 체계에서는 공자(孔子)→증자(曾子)→자사(子思)→맹자(孟子)로 이어지는 도통(道統)을 전제로 『논어(論語)』→『대학(大學)』→『중용(中庸)』→『맹자(孟子)』로 이어지는 경전의 계보를 설정하였다.

9) 캉유웨이는 '대동(大同)'·'신명(神明)'·'인(仁)'에 대한 공자의 "미언대의"를 두 글자로 줄여서 "미의(微義)"라고 표현하였다. 『論語注』「序」, 4.

2. 『논어』 속에 묻혀있는 공자의 미의(微義)

1) 자유(自由)와 평등(平等)의 유토피아, 대동(大同)

19세기 말 제국주의(帝國主義) 열강(列强)의 위압 속에 서구 중심의 근대 체계에 강제로 편입되고 국권의 위기상황을 맞이하면서도 캉유웨이는 모든 경계와 차이를 넘어 하나가 되는 '대동(大同)'의 이상을 간직하였다. 그가 『논어주』를 비롯해 사서(四書)에 대한 전면적인 주석 작업을 수행한 20세기 초는 의화단(義和團)사건을 처리하면서 서구의 열강들과 불평등조약인 소위 '신축조약(辛丑條約, 1901)'을 맺어 중국의 국권이 심각하게 훼손되던 시절이었다. 이처럼 암울한 시대에 중국이라는 국가를 보존[保國]하고 중국인이라는 민족을 보존[保種]하려고 캉유웨이가 가졌던 '구세(救世)'의 열망은 강렬하였다. 그럼에도 불구하고 그는 당시의 비참한 중국의 현실을 뛰어넘어 소위 『춘추』의 '삼세설(三世說)'로 설명되는 진화(進化)의 과정을 거쳐 미래에 인류가 도달할 대동의 유토피아를 제시하였다.

> 『춘추』의 의리에는 거란세(據亂世), 승평세(升平世), 태평세(太平世)가 있다. … 인도(人道)의 진화에는 모두 정해진 위상이 있으니, … 군주제를 경유하고 나서 점차 입헌제를 행하고 입헌제를 경유하고 나서 점차 공화제를 행한다. … 거란에서 진보하여 승평이 되고 승평에서 진보하여 태평이 되는 것이니, 진화는 점진적이다. … 공자의 생애는 거란세에 해당하였는데 오늘날에는 대지가 이미 통하고 유럽과 미국이 크게 변화하였으니, 세계가 진보하여 승평의 세상이 된 것이다. 훗날 대지의 대소(大小)와 원근(遠近)이 하나와 같이 되어 국토가 이미 없어지고 인종과 부류가 구분되지 않고 풍속과 교화가 동일하게 된다면, 하나처럼 태평하게 될 것이다. 공자가 이미 그것을 미리 안 것이다.[10]

---

10) 『論語注』「爲政」, 27, "『春秋』之義, 有據亂世, 升平世, 太平世. … 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, … 今者, 大地旣通, 歐美大變, 蓋進至升平之世矣. 異日, 大地大小遠近如一, 國土旣盡, 種類不分, 風化齊同, 則如一而太平矣. 孔子已豫知之."

『춘추』의 삼세설은 역사가 거란세→승평세→태평세의 과정으로 발전한다는 이론인데, 캉유웨이는 『예운(禮運)』에 나오는 '소강(小康)'과 '대동(大同)'을 삼세설과 연계시켜 승평세는 소강에, 태평세는 대동에 대응시켰다. 주지하다시피 그는 서구 근대의 사회진화론(社會進化論) 혹은 역사진화론(歷史進化論)에 영향을 받아서 『춘추』의 삼세설을 인류의 보편적인 역사 발전의 과정에 대한 이론으로 재해석하였다. 역사의 발전은 기존의 전통에 대한 계승과 변혁의 양면을 띄기 마련이므로 삼세의 발전 역시 점진적인 진화의 과정으로 설명되었다. 다시 말해 인도의 진화에는 정해진 위상이 있으므로 단계를 비약해서는 안 되고 점진적으로 거쳐서 상승해야 한다. 가령, 정치제도의 경우 거란세의 군주제→승평세의 입헌제→태평세의 공화제로 발전하는 단계를 거쳐야 한다. 이런 맥락에서 캉유웨이는 당시 격변의 시대상황 속에서도 정치상 급격한 혁명 대신 점진적인 개량을 주장하였다.

캉유웨이는 서구 근대의 과학기술과 자본주의 경제의 성장에 따라 교통과 운송 수단 등의 발전으로 대지가 통하게 된 당시를 승평세로 인식하였다. 따라서 중국의 국권이 위협받는 위기 상황이었지만 그는 당시 세계사의 전개에 대해 긍정적으로 평가하였으며, 궁극적으로는 국토와 인종, 문화의 장벽과 경계가 사라지고 모두 하나처럼 되어 태평을 성취하는 대동의 유토피아를 꿈꾸었다. 이런 의미에서 공자 자신은 비록 거란세의 시대를 살아서 부득이하게 소강(小康)의 법을 말하였지만 그의 정신은 항상 대동에 있었다고 해석되었다.[11] 곧 공자의 근본적인 관심은 당시의 현실이 아니라 미래의 이상에 놓여 있었다는 의미이다.

『논어』는 법제와 형벌[政刑]에 의한 통치와 덕과 예절[德禮]에 의한 통치를 비교하여 인민에게 내면적인 부끄러움이 없는 전자의 경우와 인민이 부끄러워하고 또 올바르게 되는 후자의 경우를 대비시켰다.[12] 캉유웨이는 이 구절을 시대의 변천에 따른 통치방식의 차이로 독해하였으

11) 『論語注』「爲政」, 18, "孔子生亂世, 雖不得以爲小康之法, 而精神所注常在大同."

12) 『論語注』「爲政」, 子曰:「道之以政, 齊之以刑, 民免而無恥. 道之以德, 齊之以禮, 有恥且格.」

니, 곧 법제와 형벌의 통치는 승평세와 소강의 정치이고 덕과 예절의 통치는 태평과 대동의 정치라고 대비시켰다.[13] 그는 『논어』에 나오는 덕과 예절을 태평과 대동의 세계와 연계시켜 해석함으로써 공자가 대동의 이상을 미리 예견하고 준비하였다고 주장하였다. 가령, 천하를 사적으로 소유[自私天下]하는 패주(覇主)의 전제(專制) 정치와 달리 승평세의 공화(共和) 정치에서는 사람마다 천하를 공유[天下爲公]하여 대동과 태평을 성취하는 무위(無爲)의 덕치(德治)가 실현된다.[14] 이러한 대비는 공자의 덕치가 단지 군주의 전제를 정당화하는 수단이 아니라 군주가 없어진 미래에 '민주(民主)'가 실현되도록 만드는 이상적 정치라는 점을 보여준다. 이렇게 민주가 실현된 대동의 시대에 이르러야 사람은 '자유'의 권리를 완전하게 누릴 수 있다.

> 사람은 하늘이 낳았으니 사람마다 하늘에 직접 속하고 사람마다 자립(自立)하고 자유롭다. 자립할 수 없어 남에게 침해를 받는 것은 여섯 가지 불길(不吉) 가운데 하나인 약함으로서 강덕(剛德)이 없는 것이니, 자연의 진화[天演]는 이를 따르지만 사람의 도리[人理]에서는 불가하다. 사람은 각기 경계가 있으니 만약 남의 경계를 침범한다면, 이는 남의 자립과 자유를 억압하고 하늘이 정한 공리(公理)를 어기는 것이니 더욱 불가하다. … 근래 세상이 승평에 가까워 자유의 의리가 점차 밝혀지게 되었는데, 실은 자공이 자유의 의리를 제시한 조상이며 모두 공자 학문의 한 가지요 한 지체이다.[15]

캉유웨이는 태평과 대동의 정치가 시행되어야 사람마다 관대하고 만물은 화목하여 자립하고 자유롭게 된다고 보았다.[16] 이러한 맥락에서

---

13) 같은 곳, "政刑者, 升平小康之治也. … 德禮者, 太平大同之治也."

14) 『論語注』「爲政」, 16, "德無爲也. 升平世則行立憲之政, 太平世則行共和之政. 人人共之以成大同, 故端拱而致太平 … 無他, 有天下爲公, 故無爲而治也. 覇主專制爲治, … 無他, 惟自私天下, 故欲治無成也."

15) 『論語注』「公冶長」, 61, "人爲天之生, 人人直隷于天, 人人自立自由. 不能自立, 爲人所加, 是六極之弱而無剛德, 天演聽之, 人理則不可. 人各有界, 若侵犯人之界, 是壓人之自立自由, 悖天定之公理, 尤不可也. … 近者, 世近升平, 自由之義漸明, 實子贛爲之祖, 而皆孔學之一支一體也."

16) 『論語注』「爲政」, 16, "行太平大同之政, 人人在宥, 萬物熙熙, 自立自由."

그가 꿈꾸는 대동의 세상은 무엇보다 '자유'가 완전히 실현되는 유토피아였다. 일찍이 공자의 제자 자공(子贛)은 공자에게 "저는 남에게 침해받기를 원하지 않으며, 저 역시 남을 침해하지 않고자 합니다."라고 발언한 적이 있다.[17] 이러한 발언은 공자가 자공에게 "자기가 남에게 받고 싶지 않은 일을 남에게 저지르지 말라."[18]고 제시한 '서(恕)'의 의미를 담고 있다. 그런데 캉유웨이는 이 구절에 대한 해석에서 자유라는 관념의 원천을 찾아낸다.[19] 곧 당시 승평세를 맞이하여 전 세계에 자유의 의리가 확대되는 현상을 공자의 학문으로 환원시켰다. 이러한 해석은 서구적 근대에서 중시한 '자유' 이념의 원조를 자공으로 규정할 뿐만 아니라 '자유'가 공자 학문의 한 지류라고 평가한다는 점에서 다소 견강부회의 혐의를 피하기 어려울 것이다. 서구적 근대가 성취한 자유의 이념과 권리가 바로 공자의 학문을 실현하는 것으로 둔갑하기 때문이다.

하지만 자공의 발언을 자유의 이념과 연계시켜 해석한 캉유웨이의 시각에는 계발적인 점이 존재한다. 우선, 그는 서양의 천부인권(天賦人權) 개념과 유사하게 사람이 누려야하는 자유의 근거를 생명의 원천인 하늘에서 찾고 있다. 다시 말해 선천적으로 사람은 하늘에 직접 속하므로 누구나 자유로울 권리가 있으며 타인에게 이 권리를 침해받아서는 안 된다. 이런 맥락에서 그는 약육강식의 논리가 작동하는 '자연세계의 진화[天演]'와 선천적 자유를 보장하는 '사람의 도리[人理]'를 구분하였

---

17) 『論語』「公冶長」, 子贛曰: 「我不欲人之加諸我也, 吾亦欲無加諸人. 」子曰: 「賜也, 非爾所及也. 」

18) 『論語注』「衛靈公」, 子贛問曰: 「有一言而可以終身行之者乎? 」 子曰: 「其恕乎! 己所不欲, 勿施於人. 」

19) 19세기말에서 20세기 초까지 서양의 'liberty'는 자주(自主), 자립(自立), 자유 등으로 번역되었는데, 『만국공법(萬國公法)』 등 서양선교사들의 저술에 영향을 받은 캉유웨이는 자주지권(自主之權)을 평등과 연계시켜 유교의 윤리적 규범인 '충서(忠恕)'로 이해하는 경향을 보여주었다. 곧 자기와 타자의 상호평등이라는 점에서 충서의 덕목에는 자주와 평등의 이념이 반영되었다. 따라서 캉유웨이는 19세기에 새로 생성된 자유와 평등의 이념과 공자의 일관된 가르침인 충서가 모순 없이 양립할 수 있다고 보았던 것이다. 양일모, 「번역의 사상사 – 강유위와 엄복」, 『중국학보』 제40집(서울: 한국중국학회, 1999), 437-443 참조.

다. 비록 자연세계와 마찬가지로 현실의 인간사회나 국제질서에서는 무자비한 약육강식의 논리가 작동하지만 사람의 경계를 침범해서 타인의 자유를 침해하는 일은 하늘이 정한 공리(公理)에 위배된다. 캉유웨이가 당시 서구 제국주의 세력에 대한 비판을 명확하게 제시하지 않았지만 서(恕)와 자유(自由)를 연계시켜 타자의 자유를 침해하는 일을 보편적인 공리의 차원에서 비판하였던 것이다.

> 천지는 생명의 근본이고 중생은 하늘에 근원을 두므로 모두 동기(同氣)가 된다. 그러므로 만물은 일체이고 본래 귀천(貴賤)의 차별은 없으니 공리로 논하자면 원래 살생(殺生)을 경계해야 한다. 다만 진화에는 차례가 있으니, 바야흐로 거란세의 시대에는 짐승이 사람을 핍박하여 사람이 오히려 짐승과 생존을 위해 경쟁한다. … 만일 이 시대에 살생을 경계하는 논의를 외치면 짐승이 대지를 뒤덮어 인류가 먼저 끊어질 것이다. … 진화도 점진이고 사람을 인으로 대하는 것도 점진이며 짐승을 사랑하는 것 또한 점진이다. … 인도가 아직 서로 경쟁하고 서로 살생하는 상황은 중생이 평등한 세상으로부터 멀리 떨어진 것이다. 미래에 대지가 모두 하나가 되어 인민이 평등하고 사람을 인으로 대하는 교화가 이미 다 발휘되어 짐승을 사랑하는 데로 진보해 나가야 한다. … 화학(化學)이 날로 정밀해져 별도로 새로운 제품을 제조하여 육식(肉食)을 대체한다면 인으로 대하고 사랑하는 마음을 보존할 뿐만 아니라 혈기를 빼앗는 참혹을 벗어날 것이다. 이때에 사람과 짐승은 함께 양육되면서도 서로 해치지 않으며 중생은 화목하여 춘대(春臺)에 올라가게 되니, 태평세의 태평이요 대동의 대동이 된다.[20]

캉유웨이는 대동을 '자유'뿐만 아니라 '평등'의 이념도 완전히 실현되는 유토피아로 상상하였다.[21] 원래 서구적 근대에서 말하는 '평등'은 인

---

20) 『論語注』「述而」, 100, "天地者, 生之本, 衆生原出于天, 皆爲同氣, 故萬物一體, 本無貴賤, 以公理論之, 原當戒殺. 惟進化有次第, 方當據亂世時, 禽獸偪人, 人尙與禽獸爭爲生存. … 若于時倡戒殺之論, 則禽獸徧地, 人類先絶矣. … 蓋進化有漸進, 仁民有漸進, 愛物亦有漸進, … 人道尙相爭相殺, 其去衆生平等之世甚遠也. 他日大地皆一, 人民平等, 仁民之化旣盡, 則當進至愛物. … 化學日精, 別製新品以代肉食, 旣存仁愛之心, 又除血氣之慘. 斯時, 人物並育而不害, 衆生熙熙而登春臺, 乃爲太平之太平, 大同之大同."

21) 상업의 발전으로 물질적 조건의 향상이 인간관계의 사회화를 촉진하면서도 서로의 독립성을 요구하는 문명화를 성취시킨다. 이처럼 개체의 자립=자유를 보

간의 정치적, 사회적인 차별의 타파를 의미한다. 그런데, 그는 만물의 존재론적인 원천이 하늘이므로 모든 생명체는 동기(同氣)이고 만물일체(萬物一體)이므로 평등하다고 주장하였다. 평등의 지평이 인간의 사회를 넘어서 중생 혹은 만물의 차원으로 확장된 것이다. 만물이 일체이므로 다른 생명을 해치는 살생은 원칙상 불가하지만, 점진적 진화의 논리에 따라 태평세가 되기 전에는 불상생(不殺生)의 원칙이 실현되기 어렵다. 거란세와 승평세를 지나 사람 사이의 평등이 달성된 이후에야 사람과 짐승의 평등이 실현될 수 있기 때문이다.[22] 곧 사람을 인(仁)으로 대하는 인민평등(人民平等)의 단계를 지나 궁극적으로는 태평세의 대동에 도달해야 중생평등(衆生平等)이 달성된다. 특히 캉유웨이는 근대 과학기술의 발전에 대한 낙관주의에 기초하여 미래에 육식을 대체하는 새로운 제품을 제작하면 불상생의 원칙을 실현할 수 있다고 예상하였다. 이런 의미에서 그의 대동 세계는 존재론적인 일체를 구성하는 만물이 평등한 관계를 형성하여 화목하게 공존하고 과학기술의 발달에 의해 살생하지 않는 유토피아라고 하겠다.

2) 태평(太平)을 이루는 주체적 근거, 신명(神明)

캉유웨이는 인류의 문명이 마침내 자유와 평등이 완전히 실현된 태평과 대동의 유토피아에 도달한다고 주장하였는데, 이러한 주장은 얼핏 보면 역사결정론(歷史決定論)인 것처럼 보인다. 곧 거란세→승평세→태평세로 상승하는 역사의 과정은 인간의 주체적인 노력과 상관없이 거치게 되는 필연적인 경로인 것처럼 보일 수 있다. 하지만 대동과 태평의 유토피아는 인류가 지향하는 종착점으로서 인간의 주체적인 노력을 전제한다. 원칙상 자유와 평등이 타고난 권리이지만 자유와 평등이 완전

편화하는 원칙에 입각한 학술이 '자유평등의 학[自由平等之學]'이다. 캉유웨이에게 문명화는 기술과학과 자본주의 경제 및 자유평등의 학이라는 세 가지 조건에 기초해서 완성된다. 이규성, 「강유위(康有爲)의 세계의식과 이상사회」, 『철학사상』 17(서울: 서울대 철학사상연구소, 2003), 86-87 참조.

22) 『論語注』「雍也」, 85, "不殺衆生之義, 亂世升平未能行之, 須至人人平等之後, 至人物平等之時, 太平世之太平, 乃能行之."

히 실현되는 대동의 세상에 도달하려면 인간의 의식적인 노력을 통해 문명을 점진적으로 발전시켜야하기 때문이다. 이런 맥락에서 캉유웨이는 문명 진화의 원동력으로 무엇보다 사람의 경쟁심을 중시하였다.

> 진화의 도는 전적으로 사람 마음의 경쟁에 의지해야만 문명에 도달하고, 타자로부터 모욕을 방어하는 도는 또한 사람 마음의 경쟁에 의지해야만 자기 보존을 도모할 수 있다. 그렇지 않으면 인도는 퇴화하여 야만으로 돌아가거나 혹은 자기 보존을 할 수 없어 강자에게 병탄되어 버린다. … 경쟁은 없을 수 없지만 또한 극한에 이르러서는 안 된다. 23)

캉유웨이는 경쟁에 의지해야 문명의 발전이 성취된다고 보았다. 더욱 높은 수준의 문명으로 향상하려는 경쟁이 없다면 오히려 문명이 진화하지 못하고 퇴화하여 야만의 상태가 되기 때문이다. 또한 타자로부터 모욕을 당하지 않고 자기를 보존하려면 경쟁에 의지해야 한다. 경쟁을 통해 타자로부터 자기를 보존할 수 있을 정도의 힘을 갖추지 못하면 현실의 강자에게 병탄되어 비참한 상태에 이르기 때문이다. 인간의 역사와 사회에서는 자기와 타자의 대대(待對)관계에서 경쟁이 발생할 수밖에 없다. 따라서 경쟁 자체는 문명과 삶에 필수적인 원동력이라 할 수 있다. 다만 경쟁이 없을 수 없더라도 극한에 이르러 혼란과 살생을 야기해서는 안 된다. 성인의 치교(治敎)는 경쟁을 통해 문명의 진보와 자기 보존을 성취하면서도 극단적인 혼란과 살생을 피하도록 만든다. 그리고 이러한 성인의 치교는 사람을 주체적인 성숙과 변화의 길로 인도한다.

> 사람이 태어나면 '백(魄)'이 생기는데 양(陽)은 '혼(魂)'이라 한다. 혼은 정밀하고 시원하니 곧 신명(神明)이요, 백은 기질(氣質)이 되니 거칠고 탁하며 뭉쳐있고 막혀있다. … 공자의 도는 내성(內聖)과 외왕(外王)으로 원래 표리(表

---

23) 『論語注』「八佾」, p.33 進化之道, 全賴人心之競, 乃臻文明; 御侮之道, 又賴人心之競, 乃能圖自存. 不然, 則人道退化, 反于野蠻, 或不能自存而併于强者. … 爭旣不可無, 而又不可極 … 卽萬國全合太平大同, 而兩黨互爭之義施之于政敎藝業, 蓋不可廢者. 蓋太極兩儀之理, 物不可不定于一, 有統一, 而後能成; 物不可不對爲二, 有對爭, 而後能進. 且當據亂世, 人之爭心太極, 故以尙讓革之. 若當平世, 人之亂殺漸少, 則以激爭進之. 故亂世不可尙爭, 惟平世而後尙爭.

> 裏)와 정조(精粗)를 합쳐서 통일한다. 하지만 세상의 다스림은 결국 거친 흔적이 되니, 신명의 수정(粹精)을 길러야 비로소 인도 태평의 근본이 된다. 사람마다 신명이 맑고 순수하게 하면 인종(人種)은 저절로 선해져서 일체의 치법(治法)은 없앨 수 있다. 그러므로 공자가 신명을 기르는 일을 중시한 것이 더욱 심하였다.[24]

캉유웨이는 사람의 출생과 함께 갖춰지는 혼과 백의 분류에 차등적인 가치를 부여하고 있다. 곧 신체성의 계열에 속하는 백은 거칠고 탁해서 더 열등한 성격을 가진데 비해, 정신성의 계열에 속하는 혼=신명은 정밀하고 시원해 더 우월한 성격을 갖는 것으로 평가받았다. 이러한 차등적 대비는 인도의 흥망과 연계되어 있으니, 비어있고 맑으며 약한 혼이 아니라 채워져 있고 탁하며 강한 백이 전횡하여 감각기관을 통해 외부와 교제하면서 외물(外物)에 유혹되면 인도(人道)가 망하기 때문이다.[25] 이런 맥락에서 강한 백을 억제하고 약한 혼을 기르는 것이 요청된다. 비록 신혼(神魂)과 체백(體魄)의 분류에 근거하여 "공자가 성품과 생명을 아울러 수련하고 혼과 백을 함께 길렀다."는 점에서 다른 종교보다 우월하다고 주장[26]하였지만, 캉유웨이는 신체성의 백 보다는 혼=신명을 더 중시하였다.[27]

---

24) 『論語注』「雍也」, 72, "蓋人生而有魄, 陽曰魂, 魂爲精爽, 則神明, 魄爲氣質, 粗濁凝滯. … 孔子之道, 內聖外王, 原合表裏精粗而一之. 然治世究爲粗跡, 若養神明之粹精, 乃爲人道太平之根. 令人人神明淸粹, 則人種自善, 而一切治法可去. 故孔子之重養神明, 尤甚也."

25) 『論語注』「顔淵」, 176, "夫備魂魄而爲人, 魂虛而魄實, 魂淸而魄濁, 魂弱而魄强. 以其濁魄强實, 必專橫用事, 與其六鑿交外, 則必物誘陷溺, 此人道所以凶."

26) 신혼(神魂)과 체백(體魄)의 이분법에 기초해서 캉유웨이는 양면을 동시에 중시한 공자의 입장을 한 쪽에 치우진 다른 종교나 후학과 대비시켰다. 첫째, 오로지 신혼을 중시하고 신체를 사랑하지 않는 불교와 기독교, 이슬람이다. 둘째, 오로지 백을 중시하고 장생(長生)을 추구하는 경우로 노자의 학문과 도가(道家)이다. 셋째, 오로지 신체를 중시하여 전전긍긍하며 몸을 지켜 임종시에 손과 발을 열어 보인 증자의 경우이다. 『論語注』「泰伯」, 109, "蓋人之生也, 有神魂體魄. 專重神魂者, 以身爲傳舍, 不愛其身, 若佛耶回皆是也. 專重魄者, 載魄抱一, 以求長生, 若老學道家是也. 專重體者, 戰兢守身, 啓手啓足, 若曾子是也. 三者各有所偏, 孔子則性命交修, 魂魄並養, 合乎人道, 備極完粹."

공자의 도가 포괄하는 내성과 외왕의 두 영역 가운데 캉유웨이는 외왕에 해당하는 세상의 교화를 '거친 흔적[粗跡]'에 불과하다고 보았다. 이에 비해 내성의 영역에 해당하는 내면적 주체인 신명의 순수와 정밀이야말로 태평의 근본이 된다. 심지어 신명이 맑고 순수해지면 사람이 저절로 선해지게 되어 외면적인 치법(治法)은 필요 없게 된다고 예상하였다. 이와 같이 외왕 영역의 정치와 교화 없이도 자발적인 선이 실현될 수 있다고 보았기 때문에 공자가 신명을 기르는 일을 더욱 중시하였다고 해석되었다. 대동의 세상을 제대로 살기 위해서는 사람의 신명을 순수하고 정밀하게 변화시켜서 유지해야 한다. 이처럼 순수하고 정밀한 신명에서 나오는 '충신(忠信)'의 마음이야말로 대동 세계의 내면적 근본으로 제시된다.

> 충신(忠信)은 사람 마음의 근본이다. … 인도에 충신이 있음은 마치 곡식에 씨앗이 있고 물에 원천이 있는 것과 같다. … 그러므로 일체의 치교(治敎)는 모두 충신을 기본으로 삼는다. 충신이 있으면 치교가 있게 되고 충신이 없으면 치교는 곧바로 망한다. … 비록 대동의 세상이더라도 또한 신(信)을 강구하고 화목을 도모하여 사람마다 충신하게 되는 것에 불과하다. 그러므로 인도는 충신에서 시작하고 충신에서 끝난다.[28]

캉유웨이는 『논어』에서 공자가 중시한 충신을 마음의 근본이자 모든 치교의 기본으로 규정하였다. 그에 따르면, 사람은 태어나면서 충신의 마음을 갖게 된다.[29] 곡식의 씨앗이나 물의 원천에 비유되는데서 알 수

---

27) 캉유웨이는 혼을 명덕(明德)과 동일시하여 매우 맑은 데 비해 백은 신체로서 매우 탁하며 사람의 허물은 백으로 인해 발생한다고 보았다.[『論語注』「公冶長」, 70, "魂者, 明德, 甚淸; 魄者, 軀體, 甚濁. 人之有過, 魄爲之也."] 더 나아가 신명을 존숭하는 사람은 신체를 천하게 여긴다[『論語注』「里仁」, 49, "尊神明者, 賤口體."]고 하여 신명을 신체보다 중시하였다.

28) 『論語注』「學而」, 5-6, "忠信者人心之本也. … 人道之有忠信, 與穀之有種, 與水之有源. … 故一切治敎, 皆以忠信爲基, 有忠信乃有治敎, 無忠信則治敎立亡矣. … 雖大同之世亦不過講信修睦, 人人忠信而已. 故人道始于忠信, 亦終于忠信."

29) 『論語注』「雍也」, 80, "人之生有忠信之心." 캉유웨이는 『논어』에서 제시한 효제를 사람 집단의 근본으로, 충신을 사람 마음의 근본으로 비교해서 정의하고

있듯이 인도에서 충신이라는 근원적 생명력과 원천이 없으면 치교라는 외왕의 영역은 제대로 성립되지 않는다. 인도가 완성되는 대동의 세계 역시 사람마다 충신해지는 것으로 규정됨으로써 작위(作僞)와 대비되는 충신의 마음이 인도의 시작과 끝으로 평가되었다.

하지만 캉유웨이가 유교 전통인 성선(性善)의 테제를 그대로 수용하지는 않았다. 본성이 신명, 곧 '지기(知氣)'나 '영혼(靈魂)'과 동일시되는데[30], 그는 "본성은 서로 가까우며 학습에 따라 멀어진다.[性相近, 習相遠]"는 공자의 입장에 따라 선과 악의 범주로 본성을 설명하는 모든 담론을 비판하였다. 곧 맹자의 '성선(性善)', 순자(荀子)의 '성악(性惡)', 고자(告子)의 '성무선무불선(性無善無不善)', 양자(楊子)의 '선악혼(善惡混)' 등은 모두 선과 악의 범주에 빠져서 말한 것이라고 비판받았다. 공자가 본성에 대해 선악(善惡)이 아니라 원근(遠近)을 말한 까닭은 선과 악이 타고난 것이 아니라 교주(敎主)가 확립하는 범주이기 때문이다.[31] 곧 내면 주체인 신명에서 시작하는 인도는 교주가 확립한 선을 학습하고 정치와 문화의 영역에 자연스럽게 실현함으로써 완성되는 것이다.

3) 세계의 본질이자 중생 구제의 이치, 인(仁)

캉유웨이는 순수하고 정밀한 신명에 기초해서 성취되는 태평과 대동의 세계를 『논어』에서 공자가 최고의 가치로 강조한 인(仁)과 연계시켰다. 곧 그는 "태평세에 대동의 정치를 실행해야만 비로소 대인(大仁)이 된다."[32]고 하였으니, 이 발언은 모든 존재가 화목하게 공존하는 태평과 대동의 단계 이전에는 '인'이 완전히 실현될 수 없다는 의미이다. 인은 개인 차원에서 자신을 정결하게 하는 등의 윤리적 완성에 그치는 것

있다. 『論語注』「學而」, 5, "孝弟者人羣之本也 … 忠信者人心之本也."

30) 『論語注』「公冶長」, 62, "性者, 人受天之神明, 卽知氣靈魂也."

31) 『論語注』「陽貨」, 258, "孟子則言性善, 荀子則言性惡, 告子則言性無善無不善, 楊子則言善惡混, 蓋泥於善惡而言之. 孔子則不言善惡, 但言遠近. 蓋善惡者, 敎主之所立, 而非天生之事也."

32) 『論語注』「子路」, 195, "蓋太平世行大同之政, 乃爲大仁."

이 아니라 세상을 구제하는 "제세(濟世)"의 차원으로 확장된다.[33] 다시 말해 천하의 문명을 보호하고 구제하는 일이야말로 가장 커다란 인으로 평가되니, 문명의 진화는 공공(公共) 진화의 소관이기 때문이다.[34] 대동의 유토피아가 인이 완성되는 역사의 목적지로 설정됨으로써 인간의 문명 진화는 인의 점진적인 실현 과정으로 규정되었다. 이러한 '인의 공공화(公共化)'는 만물이 인이라는 세계의 본질을 선천적으로 공유하고 있다는 사고에 기초한다.

> 하늘은 인이다. 하늘은 만물을 덮어서 기르니, 이미 만물을 변화시켜 발생시키고 또 길러서 성취시킨다. 사람은 하늘로부터 명(命)을 받고 인(仁)을 취해서 인하게 된다. 노자는 천지와 성인을 불인(不仁)하다고 여겼지만 공자는 하늘과 사람을 인이라 여겼다. 그러므로 공자의 입교(立敎)는 일체 인을 근본으로 삼는다. 그리하여 산천, 초목, 곤충, 조수 모두 통일되지 않는 것이 없다. 태평의 세상에는 원근과 대소가 하나와 같이 되고, 대동의 세상에는 자신의 친족만 친근하게 여기거나 자기 자식만 자식으로 여기지 않으며 노인은 마침이 있고 젊은이는 쓰임이 있으며 어린이는 성장이 있으며 홀아비・과부・고아・자식 없는 노인・장애자와 병든 사람 모두 봉양을 받게 되니, 인의 지극함이다.[35]

만물을 생성하고 양육하는 존재론적 근원인 하늘의 본질이 인으로 정의되었으니, 하늘로부터 발생하는 우주의 만물은 자연스럽게 인이라는 본질을 공유하게 된다. 따라서 하늘로부터 생명을 받아 태어난 사람의 본질도 인이다. 이런 의미에서 캉유웨이는 인을 선천적인 본성에 차원에서 접근하여 하늘로부터 받은 "본성의 덕[性之德]이자 사랑의 이치

---

33) 『論語注』「憲問」, 205, "苦心潔身之事, 絶己之事, 絶己之欲, 而不能濟世, 非孔子所貴也."

34) 『論語注』「憲問」, 214, "文明敎化乃公共進化所關 … 蓋孔子之道貴仁, 有可以救人者則許之, 至于保救天下之文明, 則仁大莫京."

35) 『論語注』「學而」, 3, "天, 仁也. 天覆育萬物, 旣化而生之, 又養而成之. 人之受命于天也, 取仁于天而仁也. … 老子以天地聖人爲不仁, 孔子以天人爲仁, 故孔子立敎, 一切以仁爲本. 山川、草木、昆蟲、鳥獸, 莫不一統. 太平之世, 遠近大小若一; 大同之世, 不獨親其親、子其子, 老有終, 壯有用, 幼有長, 鰥寡孤獨廢疾皆有養, 仁之至也."

[愛之理]"라거나 "천성(天性)의 원덕(元德)"이라고 정의하였다.[36] 사람의 본질은 동시에 만물의 존재론적인 본질과 동일하기 때문에 인에는 개체의 한계를 넘어서 만물이 하나가 될 수 있는 우주적인 생성과 양육의 힘이 함축되어 있다.

천지와 성인을 불인(不仁)하다고 규정한 노자(老子)는 하늘과 사람의 본질을 모두 인으로 여긴 공자와 대비되었다. 노자는 『도덕경(道德經)』에서 "천지는 불인하여 만물을 풀 강아지로 여기고, 성인은 불인하여 백성을 풀 강아지로 여긴다."[37]고 주장하였다. 이런 주장은 제사를 지낼 때 필요해서 사용하다가 제사를 마치면 버리는 풀 강아지[芻狗]처럼 우주의 운행이나 국가의 운영에서 만물이나 백성을 냉정하게 대하는 태도를 함축한다. 이에 비해 일체의 근본을 인으로 생각하는 공자는 사람뿐만 아니라 산천초목과 동식물에 이르기까지 만물이 인을 통해 존재론적으로 통일[一統]된다고 보았다. 곧 인은 개체의 차이를 초월해서 만물의 존재론적인 통일을 이루게 하는 원천이자 본질이다. 따라서 태평과 대동의 세계에 대지와 가족의 경계를 넘어서 모든 구성원을 서로 아끼고 돌보는 풍경이야말로 지극한 인의 표출로 인식될 수 있었다.

> 하지만 천지는 생명의 근본이요 부모는 동류의 근본이다. 생명의 근본에서 말하자면 하늘은 아버지요 땅은 어머니이니 중생은 동포다. 그러므로 공자는 인으로 그것을 체득하였다. 동류의 근본에서 말하자면 부모가 낳아주고 길러주며 형제는 동기이다. 그러므로 공자는 효도[孝]와 우애[弟]로 그들을 섬기게 하였다. 이 장은 난세를 다스리기 위해 의리를 세운 것이다. 공자의 입교는 인에 달려 있으나 그것의 실행은 먼저 효도와 우애에서 시작한다. … 어찌 갑자기 태평((太平)・대동(大同)・자유(自由)의 경계를 다 이루겠는가? 공자는 시대에 근거해서 약을 처방하였다. … 그러므로 거란세의 법도에서는 먼저 소강을 구한 다음에 서서히 대동으로 인도하는 것이다. 효도와 우애란 먼저 한 집안의 소강을 인도하고 서서히 천하의 태평으로 미루어나가는 것이니, 이것이 치교(治敎)의 필연적인 순서이다.[38]

---

36) 『論語注』「述而」, 102, "仁者, 人也. 受仁于天, 而仁爲性之德愛之理."; 『論語注』「顔淵」, 176, "仁者, 天性之元德."

37) 『道德經』 5장, "天地不仁, 以萬物爲芻狗; 聖人不仁, 以百姓爲芻狗."

인은 시대의 단계를 뛰어넘어 곧바로 실현될 수 없고 태평과 대동의 세계에 도달해야만 완전히 실현될 수 있다. 역사의 발전 단계에 따라 인도 점진적인 확대의 과정을 겪을 수밖에 없기 때문이다. 이런 맥락에서 한 집안의 소강에서 천하의 태평으로 확대되어 나가는 과정이 치교의 필연적인 순서로 규정되었다. 가령 『논어』에서 공자의 제자 유자(有子; 有若)은 "효도와 우애는 인을 행하는 근본이다."[39]라는 유명한 발언을 하였는데, 이 문구는 공자 당시 혼란과 살생이 만연한 난세를 다스리기 위해 세운 의리로서 우선 가족 사이에 효도와 우애의 관계를 실현하라는 의미로 풀이되었다. 가족 사이의 효도와 우애를 통해 소강을 성취한 다음 서서히 가족의 경계를 넘어 천하에 인을 실현하는 태평의 단계로 확장되는 것이다.

생명의 근본인 천지와 동류의 근본인 혈육의 부모를 구분하는 논법을 통해 캉유웨이는 인을 만물의 존재론적인 통일의 본질로 정의하는 동시에 구체적인 실행은 가족관계에서 시작하도록 규정하였다. 이러한 논법은 공자의 뜻[志]이 하늘의 본체가 되는 인을 완성시키는 『춘추(春秋)』에 있고 공자의 행실[行]이 복을 내려주는 효도를 완성시키는 『효경(孝經)』에 달려 있다고 본 관점과 상통한다.[40] 생명의 근본이 되는 하늘의 시선에서 중생을 보면 만물일체이므로 모두 사랑해야 하지만, 동류의 근본이 되는 조상의 시선에서 후손을 보면 동류는 동기(同氣)이므로 서로 친하게 지내는 데서 인이 시작되기 때문이다. 특히 그는 '황제(黃帝)'를 중국인의 조상으로 규정함으로써 가족의 효도와 우애의 범위를 중국 민족 전체로 확장하여 중국인 모두 친하게 지내야 하는 동포(同胞)로 여겼다.[41] 이러한 관점은 국가나 민족을 확장된 가족으로 여

---

38) 『論語注』「學而」, 3, "然天地者, 生之本; 父母者, 類之本. 自生之本言之, 則乾父坤母, 衆生同胞, 故孔子以仁體之; 自類之本言之, 則父母生養, 兄弟同氣, 故孔子以孝弟事之. 此章爲撥亂世立義. 孔子立敎在仁, 而行之先起孝弟. … 何能遽致太平大同自由之域? 孔子因時施藥, … 故撥亂之法, 先求小康, 而後徐導大同. 孝弟者, 先導其一家之小康, 而徐推于天下之太平, 此蓋治敎必然之次序也."

39) 『論語』「學而」, 孝弟也者, 其爲仁之本與!

40) 『論語注』「學而」, 3, "孔子志在『春秋』, 以成其體天之仁; 行在『孝經』, 而成其錫類之孝."

기는 소위 민족주의nationalism 관념을 반영하는데, 공자의 뜻은 이러한 민족적 가족의 단계를 거쳐 최종적으로는 지구촌 전체에 인을 완성시키는 세계주의universalism에 있었다.

인간 집단의 기초인 가족의 효도와 우애를 인의 시작으로 규정한 배경에는 공자가 생명을 좋아한다는 기본인식이 놓여있다. 캉유웨이에 따르면, 공자의 도는 생명을 좋아하고 살생을 싫어하므로 경쟁과 살생, 그리고 혼란은 난세의 가장 불인(不仁)한 일이다. 따라서 효도와 우애의 도는 경쟁과 혼란의 근원을 끊어버리고 인의 사랑을 실행하는 근본이 된다.[42] 곧 그는 경쟁과 혼란, 살생과 대비시켜 공자의 도를 생명과 사랑으로 규정하고 그 시작을 가족의 효도와 우애에서 찾았다. 생명과 사랑의 인은 사람됨의 본질이기 때문에 사람은 모두 인의 책임을 가지고 서로 사랑하고 서로 구제해야 한다.[43] 이러한 관점에서 인은 개체성을 넘어서는 보편적인 사랑, 곧 '박애(博愛)'로 정의되었다.

> 박애(博愛)를 인이라 부른다. 인자는 날마다 인민에게 베풀고 중생을 구제하는 것을 일로 삼는 사람이기 때문이다. … 하지만 또한 만물이 함께 길러져도 서로 해치니, 백성에게 널리 베푸는 일이 이미 극도로 어려운데다 중생을 널리 구제하는 일은 더욱 어렵다. 중생을 죽이지 않는다는 의리는 거란세와 승평세에서는 실행할 수 없고 모름지기 사람마다 평등해진 뒤에 사람과 짐승이 평등해진 때, 곧 태평세의 태평에 이르러야 비로소 실행할 수 있다. … 미루어 실행하는 데에는 차례가 있는 법이다. 그러므로 친족을 친근하게 여긴 다음에 백성을 인하게 대하고 백성을 인하게 대한 다음에 짐승을 사랑한다. 공자는 이치상 백성과 짐승이 다르지 않지만 종류(種類)상 백성과 짐승에 차이가

41) 『論語注』「八佾」, 36, "天者, 生之本也; 祖宗, 類之本也. … 故自天而視衆生, 萬物一體也; 自祖而視裔孫, 同類皆同氣也. … 推天祖之心, 則凡天之所生, 皆當愛之; 凡祖之所生, 皆當親之. 三代皆出于黃帝, 中國人多黃帝子孫也. 以黃帝配上帝, 則凡黃帝之子孫, 皆吾同胞之親也, 于禘時念之, 則當親之. 大地黃白黑赤棕人, 各種皆自天生, 而與吾分支者, 皆吾同類之民也, 于禘時念之, 則當仁民. 鳥獸昆蟲草木, 皆天所生, 而與吾異形者, 皆吾同氣之物也, 于禘時念之, 則當愛物."

42) 『論語注』「學而」, 3, "孔子之道好生惡殺, 故乾曰大生, 坤曰廣生, 天地之大德曰生. 而爭殺作亂, 乃亂世最不仁之事 … 故發孝弟之道, 以絶爭亂之源, 而爲仁愛之本."

43) 『論語注』「泰伯」, 112, "仁者人也, 故人人皆有仁之責任, 人人皆當相愛相救."

> 있다고 생각하였다. 그의 생애는 거란세를 맞이했으므로 단지 백성을 구제할 수 있었을 뿐 아직 짐승을 구제할 수는 없었다. 그러므로 자신이 몸에 나아가 은혜를 미루어나가고 자리에 따라 세우거나 영달시켰으니, 모두 사람에게 이르러 멈추었다. 이것은 인의 뜻이 아니요 또한 인의 한 가지 방법으로 그 당시에 실행할 수 있는 것이었다. 인이란 두 사람이 서로 사람 짝[人偶]이 되므로 자기와 남에게 나아가 말한 것이다.44)

캉유웨이는 박애로 정의되는 『논어』의 인을 중생 구제의 의미로 독해하였다. 다시 말해 사람에게 널리 베푸는 단계를 넘어 뭇 생명을 구제하는 이치로 인을 정의하였다. 다만 아직 사람과 짐승이 경쟁하여 서로 해치는 거란세와 승평세의 단계에서는 중생 구제의 인이 실현될 수 없다. 불살생의 의리는 사람뿐만 아니라 중생이 모두 평등해지는 태평세의 태평에 도달해야만 실행할 수 있기 때문이다. 중생의 생명을 구제하는 박애로서의 인은 만물의 존재론적인 평등이 단순히 원칙상 전제되는 데 그치지 않고 현실상 실현되는 태평세의 태평에 이르러서야 비로소 완성될 수 있다. 하늘의 초월적인 시선에서 보면 만물은 일체이므로 당연히 서로 사랑해야 한다는 당위가 성립하지만, 현실에서는 생명의 분류에 따라 개체의 차등이 있기 마련이므로 인류문명이 살생에서 불살생으로 전환하는 과제는 미래의 이상세계에 도달해야 실현될 수 있다.

따라서 캉유웨이는 맹자가 제시한 친친(親親)→인민(仁民)→애물(愛物)45)의 순서를 박애의 인에 연계시켜 인의 점진적인 실현을 뒷받침하였다. 곧 효도와 우애에 기초해 친족을 친하게 대하는 '친친'에서 시작하여 사회와 국가의 구성원을 인으로 대하는 '인민'을 거쳐 마지막에는 만물을 사랑하는 '애물'에 이르러서야 인이 완성된다. 문명의 진화가 거

---

44) 『論語注』「雍也」, 85, "博愛之謂仁. 蓋仁者日以施人民、濟衆生爲事者. … 然且萬物並育而相害, 博施于民已極難, 博濟衆生爲尤難. 不殺衆生之義, 亂世升平未能行之, 須至人人平等之後, 至人物平等之時, 太平世之太平, 乃能行之. … 推行有次, 故親親而後仁民, 仁民而後愛物. 孔子以理則民物無殊, 而類則民物有異. 其生逢據亂, 只能救民, 未可救物, 故卽身推恩, 隨處立達, 皆至人而止. 此非仁之志, 亦仁之一方, 而今可行者也. 仁者, 二人相人偶, 故就己與人言之."

45) 『孟子』「盡心 上」, 孟子曰: "君子之於物也, 愛之而弗仁; 於民也, 仁之而弗親. 親親而仁民, 仁民而愛物."

란세→승평세→태평세의 단계를 거치듯이 인의 실현도 친친→인민→애물의 단계를 거치며 확대되기 때문이다. 이런 맥락에서 자기[己]와 남[人]이 짝을 이루는 인간관계를 중심으로 은혜를 베푸는 것은 인을 실현하는 한 가지 방식에 불과하다고 평가받았다. 가령 『논어』에서는 "인자(仁者)는 자기가 서고 싶으면 남을 세우고 자기가 영달하고 싶으면 남을 영달시킨다."[46]고 하였는데, 이러한 인은 경쟁과 혼란이 만연한 거란세에서 공자가 인민을 구제하는 "구민(救民)"의 차원에서 제시한 방법에 불과하지 인의 근본적인 뜻[志]은 아니다. 캉유웨이에게 인의 뜻은 인간을 넘어 중생을 구제하는 "구물(救物)"에 있었기 때문이다.

3. 공자의 도덕(道德)과 불가지의 신성(神聖)

1) 신도(神道)보다 인도(人道), 외왕(外王)보다 내성(內聖)

캉유웨이가 『논어』에서 발굴해낸 공자의 대표적인 미언대의, 곧 대동과 신명, 그리고 인은 '인도(人道)'의 영역에 속한다. 그에 따르면, 공자가 유교(儒敎)를 창시할 때 스스로 자신의 몸에 근본을 두고 인민에게서 징험하며 인정(人情)에 근거함으로써 사람이 떠날 수 없는 인도를 만들었다.[47] 곧 공자의 인도는 사람의 보편적인 인정에 근거하므로 모든 사람이 실행할 수 있는 도리가 된다. 이런 의미에서 천리(天理)를 벗어나 고심(高深)한 노자와 예수의 도가 공자의 인도와 대비되었다. 가령, 천지와 성인을 불인(不仁)하다 하여 만물과 백성을 풀 강아지로 여기는 노자의 초월적인 시선에서 보면 덕(德)과 원망[怨]이 평등할 수 있고, 원수도 사랑하라고 말한 예수의 '과도한 인[過仁]'은 덕으로 원망을 갚으라는 메시지로서 실제 사람들이 실행할 수 없다. 이에 비해 사

46) 『論語』「雍也」, 夫仁者, 己欲立而立人, 己欲達而達人.

47) 『論語注』「雍也」, 79, "孔子創敎, 自本諸身, 徵諸民, 因乎人情以爲道, 故曰道不可離. 蓋爲人道, 而異乎鳥獸道, 鬼神道也."

람의 일상에서 멀지 않은 공자의 도는 지극한 인정에 근거하고 공정한 사람의 도리[人理]에 순응하여 사람마다 실행할 수 있는 중도(中道)가 된다.[48] 공자의 인도는 사람의 인정에 근거하여 일상을 벗어나지 않는 중도이기 때문에 누구나 실천할 수 있는 보편성을 확보할 수 있었다.

> 성인은 '일상'을 말하지 '괴이함'을 말하지 않으며, '덕(德)'을 말하지 '힘'을 말하지 않으며, '다스림'을 말하지 '혼란'을 말하지 않으며, '사람'을 말하지 '귀신'을 말하지 않는다. … 괴이함・힘・혼란・귀신의 일은 올바른 이치가 아니므로 본디 인성을 심하게 해친다. … 지금 인도(印度)에서 수많은 신을 받드는 양상을 보면, 소를 이끌고 사당에 들어가거나 코끼리・원숭이・양・돼지의 모습을 새겨서 그것을 섬기니 백성들이 귀신에 미혹된 것이니, 공자가 귀신을 제거한 공을 알 수 있다. 괴이함・힘・혼란・귀신은 난세의 일이요 태평의 세상에 이르면 괴이함・힘・혼란만 없을 뿐만 아니라 귀신 역시 신묘하지 않게 된다. 공자가 이러한 것에 대해 말하지 않는 것은 인도가 태평에 들어가게 하기 위해서 그 난세의 성근(性根)을 끊어버리고 태평세의 선성(善性)을 미리 심었던 것이다.[49]

사람의 일상생활을 중시한 공자는 괴이함・힘・혼란・귀신[怪・力・亂・神]에 대해 말하지 않았다고 『논어』에서 전하고 있다.[50] 캉유웨이는 괴이함과 일상, 힘과 덕, 혼란과 다스림, 귀신과 사람의 대비를 통해 공자의 도가 일상과 덕, 다스림과 사람에 중점을 둔다고 해석하였다. 특히 중국과 인도의 비교를 통해 짐승을 신격화해서 수많은 신을 섬기

---

48) 『論語注』「憲問」, 220, "老子之道, 皆不因天理, 加高深以行之, 佛氏耶氏亦然. 然老子以天地聖人皆不仁, 百姓萬物皆芻狗, 寃親平等, 故德怨可平等. … 孔子亦未嘗不美以德報怨者爲寬仁, 然不可立爲中道而責之人人. … 孔子之道不遠人, 因人情之至, 順人理之公, 令人人可行而已 … 耶氏過仁, 亦以德報怨, 或以此尊之, 然實不能行."

49) 『論語注』「述而」, 97, "聖人語常而不語怪, 語德而不語力, 語治而不語亂, 語人而不語神. … 怪力亂神之事, 非理之正, 固深害乎人性. 卽鬼神之迹, 雖非不正, 然令擧國若狂, 以供木石, 或方士以光影符術惑人, 亦非所宜也. 觀今印度奉神之多, 牽牛入廟, 刻象猴羊猪而事之, 民惑于鬼, 乃知孔子掃除之功也. 蓋怪力亂神者, 蓋亂世之事, 至太平之世, 則不獨怪力亂無, 卽神亦不神也. 孔子不語, 蓋爲人道預入太平, 絶其亂世之性根, 因預植太平世之善性也."

50) 『論語』「述而」, 子不語怪、力、亂、神.

는 인도의 미혹된 다신교(多神敎) 문화를 비판하고, 공자가 잡다한 귀신을 섬기는 문화를 제거한 공로에 대해 칭송하였다. 그에 따르면, 천명을 받아 교주가 된 공자는 만세를 위한 제도를 제작하였다.[51] 가령 공자는 제례(祭禮)를 정할 때, 제사의 대상을 하늘과 조상에 제한시킴으로써 기타의 신에게 제사를 드려 아첨하고 복을 구하는 상고(上古) 시대의 '음사(淫祀)'를 일소시켰다.[52] 다시 말해 공자가 고대 중국에 만연했던 잡다한 귀신 숭배의 풍습을 일소함으로써 인도 중심의 문화로 전환시켰다는 것이다.

중국 고대 문화의 전환과 별개로 공자가 괴이함・힘・혼란・귀신, 곧 '괴력난신(怪力亂神)'에 대해 말하지 않은 사실은 인도(人道)가 도달하는 미래의 태평세를 예비하는 의미를 갖는다. 괴력난신은 난세의 일에 불과하니, 태평의 세상에 이르면 괴이함・힘・혼란이 사라질 뿐만 아니라 귀신 역시 신묘하지 않게 되기 때문이다. 사람이 일상에서 덕으로 다스림을 완성하는 태평세에 이르면 괴이함・힘・혼란은 자연히 사라지게 되고, 귀신 역시 복을 내리는 능력을 상실하게 된다. 예를 들어 귀신에게 드리는 '기도[禱]'는 신이 죄를 사하고 복을 내려주기를 바라는 행위인데, 공덕(功德)이 없으면 기도로 복을 부를 수 없으며 도리로 천하를 다스리면 귀신은 신묘하지 않고 사람을 해칠 수 없게 된다. 따라서 기도는 거란세의 일로서 태평세에는 효력이 없다.[53] 종교진화론(宗敎進化論)의 입장에서 캉유웨이는 태평세가 되면 귀신 자체가 없어지지는 않지만 사람이 도리에 맞게 다스리는 문명이 건설되므로 귀신이 사람에게 복을 내리거나 사람을 해치는 능력을 상실한다고 보았다.

옛 사람은 귀신을 섬기는 일을 좋아하였는데 공자는 오로지 인민의 의로움에

---

51) 『論語注』「八佾」, 43, "孔子爲受命之敎主, 垂制作于萬世也."

52) 『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."

53) 『論語注』「述而」, 105, "禱者, 悔過遷善, 以祈神之赦罪賜福也. … 人苟無功德, 亦豈禱所能邀福? … 以道治天下者, 其鬼不神, 其神不傷人. 故禱者, 據亂世之事, 而非太平世之事也."

> 힘썼으며 또한 옛날의 다신교(多神教)를 쓸어버려 거의 없앴다. … 중국이 인도처럼 되지 않아 날마다 귀신을 섬기지 않고 오로지 인도를 말하는 것은 공자의 큰 공적이다. 하지만 고원한 담론으로 귀신을 미혹되게 믿지 않는 사람이 곧바로 일체를 씻어버린다면, 어리석은 인민은 거리낌이 없이 함부로 악을 저지르게 된다. 공자가 또한 이렇게 되기를 바라지 않아서 신도의 가르침을 보존하여 인민의 마음을 두렵게 하였던 것이다. 다만 공경하되 멀리하도록 하였다.[54]

캉유웨이는 중국 고대의 다신교 문화를 일소하고 오로지 인도를 말하게 한 공자의 공적을 찬양하면서도 태평세 이전에는 인민의 귀신 숭배가 불가피하다고 진단하였다. 귀신에 대한 미신(迷信)을 일소해버리면 어리석은 인민이 거리낌 없이 악을 저지를 수 있기 때문이다. 이런 이유로 공자는 '신도(神道)의 가르침[教]'[55]을 보존하여 인민의 마음을 두렵게 하였다. 캉유웨이는 소수의 지식인과 대중의 인민을 구분하고 후자의 경우 태평세 이전에는 윤리 행위를 유도하기 위해 신도의 가르침이 필요하다고 보았다. 가령 유교에서 중시하는 '제사(祭祀)'도 인민이 마음대로 악을 저지르지 못하게 만든 신도의 가르침으로 규정되었다.[56] 따라서 공자의 도에는 인도뿐만 아니라 신도도 포함되며, 인도의 가르침뿐만 아니라 신도의 가르침도 보존되어 있다. 다만 인도와 신도가 공

---

54) 『論語注』「雍也」, 81, "古者好事鬼神, 孔子乃專務民義, 又古之多神教掃除殆盡, … 中國之不爲印度, 不日事鬼而專言人道, 蓋孔子之大功也. 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, 仍存神道之教, 以畏民心, 但敬而遠之."

55) 캉유웨이는 근대의 전환기에 서구 근대 언어인 religion의 번역어로 일본에서 만들어진 '종교(宗教)' 개념을 중국사회에 선구적으로 소개하고 전파한 인물인데, 그는 종교의 유교적 해석 과정에서 인도(人道)와 신도(神道)의 분류에 따라 인도교(人道教)와 신도교(神道教=神教)라는 새로운 범주를 만들어 유교의 종교적 정체성을 제시하였다. 그에 따르면, 문명의 발전과정에서 불교와 기독교 등 신교(神教) 보다는 인도교가 더 진보적이며 유교는 신도와 인도를 겸비한 종교, 곧 신교이면서 동시에 인도교가 된다. 林富淵, 「중국의 '종교'와 '유교' 논쟁- 캉유웨이康有爲와 량치차오梁啓超를 중심으로」, 『退溪學報』 제137집(서울: 퇴계학연구원, 2015), 294-297.

56) 『論語注』「泰伯」, 114, "如以神道設教, 則民以畏服, 若明言鬼神無靈, 大破迷信, 則民無所忌憚, 惟有縱欲作惡而已. 故可使民重祭祀."

존하더라도 인도가 중심이 된다. 태평세에 도달하는 과정에서 인도의 영역은 확대되고 신도의 영역은 축소되기 때문이다.

> 2천 년 동안 공자의 도를 깨달은 사람이 적었다. 그리하여 공자가 오로지 형체(形體)만을 말하였다고 여겨 공자가 영혼(靈魂)을 말한 사실을 알지 못하고, 공자가 오로지 인간 세상만을 말하였다고 여겨 공자가 천신(天神)을 많이 말하였다는 점을 알지 못하였다.[57]

인류 문명이 발전하면서 신도가 축소되고 인도가 확대된다고 진단하면서도 캉유웨이는 영혼과 천신 등 신도의 영역에 대해 공자가 전혀 말하지 않았다고 보는 일각의 관점을 비판하였다. 유교를 철저하게 인문주의(人文主義)나 인도주의(人道主義) 관점에서만 접근하는 시각은 인도와 신도가 공존하는 유교의 전체성을 간과하고 축소시키기 때문이다. 특히 캉유웨이는 사후(死後) 세계와 관련해 흔히 불교의 교리로 인식되는 '윤회(輪迴)'를 공자의 가르침으로 제시하였다. 곧 『주역』에 나오는 "원시반종(原始反終)", "통호주야(通乎晝夜)"라는 문구[58]를 윤회의 의미로 해석하여, 공자는 윤회하면서 변화하는 이치를 정밀하게 밝혔으므로 사후를 말하지 않았다고 평가해서는 안 된다고 주장하였다.[59] 공자의 도는 모든 곳에 편재하므로 일상의 '인도'뿐만 아니라 천신이나 사후세계 등 초일상(超日常)의 '신도' 역시 포함하였다.

캉유웨이는 종종 공자의 도를 『장자(莊子)』의 「천하(天下)」편에 나오는 '내성외왕(內聖外王)'으로 표현하였다. 곧 내성과 외왕이라는 내면과 외면의 영역을 포괄하는 공자의 도는 원래 표리(表裏)와 정조(精粗)를 합쳐서 통일하지만 '치세(治世)'는 거친 흔적[粗跡]으로 규정된다.[60] 표

---

57) 『論語注』「子張」, 295, "二千年來, 得見孔子之道者寡矣. 以爲孔子專言形體, 而不知其言靈魂, 以爲孔子專言人世, 而不知其多言天神."

58) 『周易』「繫辭上傳」, "原始反終, 故知死生之說, 精氣爲物, 遊魂爲變, 是故知鬼神之情狀. … 通乎晝夜之道而知, 故神无方而易无體."

59) 『論語注』「先進」, 163, "原始反終, 通乎晝夜, 言輪迴也. 死於此者復生於彼, 人死爲鬼, 復生爲人, 蓋輪迴爲之. … 孔子發輪迴游變之理至精, … 或言孔子不言死後者, 大愚也."

리와 정조라는 표현에서 암시되듯이, 내면[裏]과 정밀[精]은 내성의 영역을 가리키고 외면[表]와 거침[粗]은 외왕의 영역에 해당한다. 따라서 거친 흔적으로 표현되는 치세, 곧 정치와 교화라는 외왕의 영역보다 내면적 주체의 성숙에 속하는 내성의 영역이 우선한다. 캉유웨이가 비록 구세(救世)의 열망으로 다양한 치세의 개혁을 추진하여 제도의 현실 차원에서는 외왕의 영역을 우선시하였지만, 가치의 원칙 차원에서는 내성의 영역을 더 중시하였던 것이다.

2) 유언(有言)의 교화(教化)와 무언(無言)의 지덕(至德)

캉유웨이가 공자를 기독교의 예수에 버금가는 교주로 만들려고 시도했을 때 가장 중시한 요소는 공자에 대한 중국 인민 전체의 제사(祭祀)였다. 그는 1898년 光緖帝에게 올린 상소문에서 청나라의 중앙과 지방 곳곳에 교회(教會)를 세우고 공자묘(孔子廟)을 건립하여 인민이 자유롭게 제사할 수 있도록 해야 한다고 청원한 적이 있다. 이러한 청원은 천자의 독점적인 제천(祭天) 의례의 권한을 해체함으로써 기존의 상제[=하늘]–조종(祖宗)–군주(君主)로 이어지던 천자(天子) 중심의 제사 구조를 상제(上帝)-공자(孔子)-조상(祖上)-인민(人民)으로 이어지는 인민(人民) 중심의 제사 구조로 전환시키려는 구상을 담고 있었다.[61] 그 결과 이 구상에는 중국 인민을 통합하는 초월적 교주로 공자를 활용하려는 민족주의 색채가 농후하였다. 하지만 공자의 도에 인도와 신도가 겸비되어 있고 인도에 내성과 외왕의 영역이 공존하다고 주장했을 때, 캉유웨이의 마음속에 있는 공자는 특정한 국가나 시대에 한정되지 않는 보편적인 교주의 이미지였다.

공자의 생애는 거란세에 해당하므로 특별히 양보의 의리를 밝혀 구제한 것이

---

60) 『論語注』「雍也」, 72, “孔子之道, 內聖外王, 原合表裏精粗而一之. 然治世究爲粗跡.”

61) 임부연, 「중국의 ‘종교’와 ‘유교’ 논쟁- 캉유웨이康有爲와 량치차오梁啓超를 중심으로」, 『退溪學報』 제137집(서울: 퇴계학연구원, 2015), 301-302.

> 다. … 공자는 국가의 의리를 심하게 말하지 않았으니, 성인의 언론은 모두 천하 만세를 위해 공률을 세운 것이지 구구하게 한 국가를 위해 계획을 세우지 않는다.62)

캉유웨이는 공자가 어느 한 국가의 의리, 곧 '국의(國義)' 보다는 천하 만세에 통용되는 보편적인 '공률(公律)'을 세웠다고 평가하였다. 따라서 그가 비록 민족주의 관점에서 중국 인민을 통합하는 상징적 구심점으로 공자를 활용하였지만, 공자의 언어는 특정한 시공간의 조건에 한정되지 않는 보편적인 진리를 제시한다고 해석되었다. 이러한 방식의 해석은 '공자의 중국화(中國化)'를 넘어 '공자의 세계화(世界化)'가 추진되었음을 보여준다. 가령 역사적 실존 인물로서 공자는 경쟁과 살생으로 혼란에 빠진 거란세에 활동하였기 때문에 '양보의 의리[讓義]'를 제시한 것이며, 이 의리는 중국에 한정되지 않고 역사의 발전단계가 거란세에 해당하는 지역 어디에서나 통용된다. 이러한 맥락에서 공자의 입교(立敎) 역시 중국인만을 위한 것이 아니라 모든 사람의 본성에 기초해 선한 도를 익힘으로써 진화(進化)하는 데 목적이 있었다.63) 이처럼 보편적인 공자의 가르침은 육경(六經)의 언어로 표현되었다.

> 공자는 천명(天命)을 미루어 우러르고 시대의 변화를 굽어 살펴서 미래를 관찰하여 예측이 무궁하였다. 그러므로 난세를 다스리는 법도를 만들어 『춘추(春秋)』에 게재하였고, 『서경(書經)』을 정리하여 민주(民主)로 요순을 우두머리로 삼아 태평(太平)을 밝혔으며, 『시경(詩經)』을 정리해서 군주(君主)로 문왕을 우두머리로 삼아 승평세(升平世)를 밝혔고, 『예경(禮經)』으로는 소강(小康)을 밝히고, 『악경(樂經)』으로는 대동(大同)을 드러내었으며, 『주역(周易)』「계사(繫辭)」로는 음양(陰陽)의 변화, 유명(幽明)과 사생(死生), 신혼(神魂)의 도를 지극하게 제시하였다. 『춘추』를 저술하여 삼통(三統)과 삼세, 혼란의 다스림과 승평, 태평의 법도를 밝혔다. 그러므로 『논어』에서 "문왕(文王)이 이미 죽었으니 문명이 나에게 있지 않은가?"라고 하고 또 "하늘이 나에게 덕을 주었다."라고 말하였다. 비록 사대(四代)의 의지해서 손익(損益)하

---

62) 『論語注』「里仁」, 51, "孔子生當據亂之世, 故特發讓義以救之. … 孔子不甚言國義, 蓋聖人言論皆爲天下萬世立公律, 不暇爲區區一國計也."

63) 『論語注』「陽貨」, 258, "聖人立敎, 務在進化, 因人之性, 日習之於善道."

> 였지만 천명을 받아 개제(改制)하였으니, 공자는 실로 창작(創作)의 신왕(新王)이자 교주(敎主)이다.64)

캉유웨이는 천명을 우러르고 시대의 변화를 살피며 미래를 관찰하여 무궁하게 예측하는 공자의 능력에서 육경의 언어가 나왔다고 평가하였다. 다시 말해 "문명[文]이 나에게 있지 않은가?"라거나 "하늘이 나에게 덕을 주었다."고 한 발언에서 알 수 있듯이, 공자는 천명을 받아 개제하고 창작한 새로운 왕이자 교주(敎主)라는 소명의식을 갖고 있었다. 캉유웨이에 따르면, 공자가 천명의 소명의식에 따라 저술한 육경 가운데 초년에 지은 『시경(詩經)』과 『서경(書經)』, 『예경(禮經)』은 난세를 다스리기 위해 지은데 비해 만년에 지은 『주역』과 『춘추』는 하늘과 사람의 정미함을 담고 있는 만년정론(晩年定論)으로서 소수의 사람을 선택해서 전수한 경전이었다.65) 따라서 육경의 진리는 크게 『춘추』의 삼세설(三世說), 그리고 『주역』의 음양(陰陽)과 신혼(神魂)에 대한 이론으로 수렴된다. 삼세설에서 승평세와 태평세는 소강과 대동에 대응되므로, 민주(民主)의 태평세를 제시한 『서경』과 군주(君主)의 승평세를 제시한 『시경』뿐만 아니라 소강을 밝힌 『예경』과 대동을 밝힌 『악경(樂經)』도 결국 『춘추』로 귀결되기 때문이다. 하지만 『주역』과 『춘추』를

---

64) 『論語注』「述而」, 87, "孔子推仰天命, 俯察時變, 却觀未來, 豫測無窮, 故作撥亂之法, 載之『春秋』, 刪『書』, 則民主首堯舜, 以明太平; 刪『詩』, 則君主首文王, 以明升平; 『禮』以明小康; 『樂』以著大同; 『繫易』則極陰陽變化, 幽明死生, 神魂之道. 作『春秋』以明三統三世, 撥亂升平太平之法. 故其言曰:「文王旣沒, 文不在玆?」, 又曰:「天生德于予.」 雖藉四代爲損益, 而受命改制, 實爲創作新王敎主."

65) 『論語注』「述而」, 96, "蓋『易』與『春秋』爲孔子晩暮所作, 『詩』·『書』·『禮』則早年所定, 故『易』與『春秋』晩歲擇人而傳, 『詩』·『書』·『禮』則早年以敎弟子者. 然『詩』·『書』·『禮』皆爲撥亂世而作, 若天人之精微, 則在『易』與『春秋』. 孔子之道, 本末精粗無乎不在, 若求晩年定論, 則以『易』『春』爲至也. 其後學, 荀子傳『詩』·『書』·『禮』, 孟子傳『春秋』, 莊子傳『易』." 캉유웨이가 공자의 후학 가운데 순자는 『시경』·『서경』·『예경』을 전수하였고 맹자는 『춘추』를 전수하였으며 장자는 『역경』을 전수하였다고 평가한 사실을 주목할 만하다. 그는 일반적인 경학사(經學史)의 관점과 달리 장자를 유학의 계보에 포함시켜 공자에서 자공으로, 그리고 자공에서 장자로 이어지는 학통을 제시하기 때문이다. 『論語注』「公冶長」 61-62, "莊子傳子贛微妙之說. … 莊子傳子贛性天之學."

중심으로 제시된 육경의 진리도 공자의 전체를 드러내기에는 부족하다.[66] 육경의 언어는 결국 말단에 불과하기 때문이다.

> 목소리와 얼굴빛으로 인민을 교화시키는 일은 말단이다. 정신의 운용과 명덕의 비춤은 고요하여 움직이지 않다가 감응하면 마침내 통한다. … 신성(神聖)은 비록 모든 이치를 두루 밝히고 모든 행실을 두루 펼쳤지만 반드시 소리도 없고 냄새도 없는 곳으로 돌아가야만 지극한 덕이 된다. 말이 있으면 흔적이 있게 되는데, 사람들은 말을 하는 까닭을 이해하지 못하기 때문에 도리어 그 흔적에 얽매여 잘못 빠지게 된다. 그러므로 말이란 교화시키는데 부득이하게 사용하는 것이지 대교(大敎)의 근본은 무언에 있다. … 변통하고 윤회하는 오묘한 몸이 있고 만물을 발육시키는 정신이 있으며 절대 언어가 없이 자연히 운행하고 생성시키니, 이것이 하늘의 조화이다. 신성 또한 변통하고 윤회하는 오묘한 몸이 있고 또한 만물을 발육시키는 정신이 있으며 언어를 기다리지 않고 단지 교화와 생성을 드러내니, 이것이 신성의 조화이다. 공자가 이를 본받았다. 육경과 논기(論記)에서 비록 말이 많고 대동과 소강에 비록 법도가 많지만 모두 인민을 교화하는 말단이며, 성인은 오히려 무언(無言)일 뿐이다.[67]

공자는 『논어』에서 "나는 말하고 싶지 않다.[予欲無言]"고 하여 '무언(無言)'의 욕구를 드러내었다. 캉유웨이는 무성무취(無聲無臭)로 표현되는 공자의 지극한 덕[至德]과 경전의 언어를 통한 인민의 교화를 대비시켜 후자는 흔적에 불과하다고 평가하였다. 공자가 신성으로서 모든 이치를 밝히고 모든 행실을 펼쳤지만 이런 가시적인 언어와 행실은 결국 감각을 넘어선 지덕에 근거하기 때문이다. 이런 의미에서 『춘추』의 '태평(太平)', 『예운』의 '대동(大同)', 『주역』의 '군룡무수(羣龍無首)'와

---

66) 『論語注』「公冶長」, 62, "天下之善讀孔子書者, 當知六經不足見孔子之全."

67) 『論語注』「陽貨」, 267, "聲色之化民, 末也. 精神之運, 明德之照, 寂然不動, 感而遂通. … 神聖雖徧發萬理, 徧陳萬行, 而必歸之於無聲無臭, 乃爲至德. 蓋有言卽有迹, 人不解其所以言之, 故反將滯於其迹而誤泥矣. 故言者, 化物之不得已也, 若大敎之本, 則在無言. … 有變通輪迴之妙體, 有發育萬物之精神, 絶無語言, 自然行生, 此天之造化也. 神聖則亦有變通輪迴之妙體, 亦有發育萬物之精神, 不待語言, 但見化生, 此神聖之造化, 孔子肖之. 蓋六經論記雖多言, 大同小康雖有多法, 而皆化民之末, 聖人仍是無言而已."

같은 핵심적인 대의(大義)도 단지 거친 흔적[粗跡]으로 전해졌다고 평가되었다.[68] 곧 육경의 언어는 인민을 교화하기 위해 부득이하게 사용한 가시적인 흔적에 불과하고 대교의 근본은 '무언', 곧 언어를 초월한 '지덕(至德)'이다.

공자는 "어찌 말하겠는가? 사시(四時)가 운행되고 만물이 생성하는데 어찌 말하겠는가?"[69]라고 말하였는데, 캉유웨이는 하늘의 조화와 공자로 대변되는 신성의 조화를 대응시켜 이 발언을 해석하였다. 곧 변통하고 윤회하는 오묘한 몸, 만물을 발육시키는 정신을 가지고 언어가 접근할 수 없는 자리에서 하늘이 자연스럽게 사시를 운행하고 만물을 생성시키듯이 신성은 인민을 교화하는 조화를 보여준다는 것이다. 다만 인민을 교화하는 성인의 특출한 공적[功業]과 문장(文章)은 유화(游化)하며 드러내는 흔적에 불과하고 지덕과는 무관하다. 가령 요·순(堯·舜)처럼 군주가 되어 민주(民主)의 일을 창시하거나 공자처럼 인민으로서 교주(敎主)의 과업을 수행하더라도 그러한 방식으로 인민을 교화하는 일은 말단에 불과하다.[70] 따라서 육경이나 경전에 대한 해설[論記]에 나오는 수많은 언어, 대동과 소강의 수많은 법도는 모두 인민을 교화하는 말단의 흔적이고 그 근본은 바로 성인이 가진 무언의 지덕이 된다. 공자는 무언의 지덕에 근거해서 육경의 언어를 제시하였고 만물을 발육시키고 인민을 교화시키는 공적을 성취했던 것이다.

---

68) 『論語注』「子張」, 295, "今以粗跡所傳, 若『春秋』之'太平', 「禮運」之'大同', 『易』之'羣龍無首', 朱子尙疑之, 況其餘乎?"

69) 『論語注』「陽貨」 經文, 子曰: 「夫何言哉? 四時行焉, 百物生焉, 夫何言哉? 」 이 경문(經文)은 캉유웨이의 관점에 따라 『논어주(論語注)』에서 인용한 것이다. 주자(朱子)의 『논어집주(論語集註)』에서는 이 구절의 경문에 '夫'자 대신 '天'자가 쓰여 "하늘이 어찌 말하겠는가?[天何言哉?]"라는 의미로 해석되었는데, 캉유웨이는 天자에 대해 夫자의 "或寫誤"라는 교감주를 달았다. 『論語注』「陽貨」, 268.

70) 『論語注』「泰伯」, 119, "雖有非常之功業文章, 亦不過游化示現之粗跡, 于其至德無與也. 其示現之跡, 或以君而創民主之事, 或以民而爲敎主之業, 廣大高明, 血氣尊親, 然聲色之化民, 末也."

3) 양단(兩端)을 겸비한 신성과 역사적 실존의 운명

공자는 『논어』에서 자신을 스스로 '성인'이라고 자처한 적이 없지만, 공자에게 학문을 직접 배운 공자의 제자들이나 공자의 학문을 계승한 후학은 일찍이 공자를 위대한 성인으로 평가하고 존숭하였다. 그런데 캉유웨이는 육경의 저자로서 공자가 무언의 지덕이라는 근본에 기초해 육경의 언어로 사람들을 교화하는 말단의 공적을 성취했다고 주장하였다. 이러한 주장에 비추어 보면, 공자의 제자들도 언어를 넘어선 공자의 지덕을 완전히 알지는 못한 채 각자 자신의 학문 수준에 맞게 공자의 학문을 배우거나 계승한 셈이 된다. 곧 공자의 고제(高弟)나 걸출한 후학들조차 공자가 도달한 정신적 경지 전체를 파악하지 못한 채 자신의 수준에 맞게 공자 학문의 일단(一端)을 인식하고 평가할 수 있을 뿐이다. 이런 맥락에서 캉유웨이는 제자와 후학의 평가에 등급을 매기는 방식을 통해 이성적으로 헤아리기 어려운 신성으로 공자를 제시하였다.

> 고금에 공자를 찬양한 사람이 많았다. 재아(宰我)는 공자가 "요・순(堯・舜)보다 현명하다."고 칭송하였고, 자공(子贛)은 공자에 대해 "백왕(百王)이 어기지 않는다."고 칭송하였으며, 자사(子思)는 "만물을 발육하고 높이가 하늘에 이르렀다."고 칭송하였고, 장자(莊子)는 "신명(神明)에 짝하고 천지에 순수하며 만물을 기르고 모든 방향으로 통하고 열려 적건 크건 정밀하고 거칠건 그 운행이 있지 않는 곳이 없었다."고 칭송하였으며, 안자(顔子)는 "우러르면 더욱 높아지고 뚫으며 더욱 견고해지며 눈앞에 있다가 홀연히 뒤에 계신다."고 칭송하였다. 다섯 사람이 모두 공자의 덕행을 잘 말하였다. 하지만 비록 힘을 다해 묘사해도 끝내 안자의 형용만한 것이 없다. 그 다음은 장자, 그 다음은 자사, 그 다음은 자공, 그 다음은 재아 순이다. 안자의 형용은 이른바 "성스러워 헤아릴 수 없음을 신이라 한다."고 한 것이다.[71]

---

71) 『論語注』「子罕」, 130-131, "古今爲孔子贊者多矣: 宰我則稱賢于堯舜, 子贛則稱百王莫違, 子思則稱發育萬物, 峻極于天, 莊子則稱配神明, 醇天地, 育萬物, 六通四闢, 小大精粗, 其運無乎不在, 顔子則稱仰彌高, 鑽彌堅, 瞻之在前, 忽然在後. 五子皆善言德行者, 然雖極力鋪寫, 終不若顔子之形容矣. 次則莊子, 次則子思, 次則子贛, 次則宰我. 若顔子之所形容, 所謂聖而不可測之謂神. … 天生大聖, 以莊子顔子之聰明不可測, 知吾亦只得曰不可測知而已."

캉유웨이는 공자를 찬양한 제자와 후학의 등급을 정하였으니, 곧 재아(宰我)→자공(子贛)→자사(子思)→장자(莊子; 莊周)→안자(顔子; 顔回)로 올라가는 평가의 등급을 제시하였다. 우선, 공자의 제자 재아와 자공의 평가는 원래 『맹자』에 나오는 내용으로[72] 통치자와 비교해서 공자의 위대한 행실을 칭송한 것이다. 곧 재아는 한 시대의 임금으로 요·순이 성취한 공적보다 육경을 저술하여 진리를 밝힌 공자의 공적이 더 크다고 평가하였고, 자공은 공자가 제정한 예법과 음악에 담긴 정치와 덕은 후대의 모든 왕도 어길 수 없는 보편적인 가치를 갖는다고 칭송하였다. 그 다음 공자의 손자인 자사는 『중용』에서 공자의 정신이 사람의 경계를 넘어 만물을 발육시키고 공자의 도가 지극히 크고 높아 하늘에 도달하였다고 평가하였다.[73] 『장자』에서 장자는 공자의 정신이 만물을 기를 뿐만 아니라 모든 존재와 소통하고 모든 장소에 편재한다고 칭송하였다.[74] 마지막으로 『논어』「자한(子罕)」편에 나오는 안자의 평가는 공자의 도가 무궁무진하여 도달하거나 파악하기 어려운 경지에 있음을 형용하고 있다. 따라서 캉유웨이는 안자의 칭송을 최고로 평가함으로써 공자가 '성스러워 헤아릴 수 없는' 신성한 인격임을 주장하였다.

공자는 『논어』에서 "나를 알아주는 이가 없구나! … 나를 알아주는 이는 하늘일 것이야!"라고 탄식한 적이 있다.[75] 이 탄식에는 수많은 제자들이 배우고 있지만 자신을 제대로 아는 사람이 없다는 의미가 담겨 있는데, 캉유웨이는 이 구절에 대해 "신성은 하늘과 덕이 합치하므로 오직 하늘만이 신성을 안다."고 해석하였다.[76] 사람이 다 알기 어려운 하늘은 만물의 존재론적인 원천으로서 모든 장소에 편재하면서 만물을 발육시킨다. 오직 소리도 냄새도 없이 조화의 능력을 발휘하는 하늘만

---

72) 『孟子』「公孫丑 上」, 曰: "宰我子貢有若智足以知聖人. 汙不至阿其所好. 宰我曰: '以予觀於夫子, 賢於堯舜遠矣.' 子贛曰: '見其禮而知其政, 聞其樂而知其德. 由百世之後, 等百世之王, 莫之能違也. 自生民以來, 未有夫子也.'"

73) 『中庸』, 大哉聖人之道! 洋洋乎! 發育萬物, 峻極于天.

74) 『莊子』「天下」

75) 『論語』「憲問」, 子曰: 「莫我知也夫! … 知我者其天乎! 」

76) 『論語注』「憲問」, 221, "神聖與天合德, 故惟天知之也."

이 공자라는 신성과 덕이 합치하고 공자를 파악할 수 있다. 따라서 하늘이 사람의 이성으로 파악할 수 없는 불가지(不可知)의 존재이듯이 공자 역시 불가지의 신성이 되는 것이다. 다만 역사적 실존 인물로서 공자가 사람을 교화시키는 영역은 앎의 대상으로 인정된다.

> 목소리와 얼굴빛으로 인민을 교화시키는 일은 말단이니 유지(有知) 때문이다. 하늘의 일은 소리도 없고 냄새도 없으니 지극하도다, 무지(無知)여! … 양단(兩端)이란 유무(有無), 음양(陰陽), 상하(上下), 정조(精粗), 종시(終始), 본말(本末)이다. 무릇 사물에는 반드시 대대(對待)가 있기 마련이므로 양단을 다 발휘하였다. 곧 '위'를 말하면서 '아래'를 버리지 않고, '이치'를 말하면서 '사물'을 버리지 않으며, '정밀'을 말하면서 '거침'을 버리지 않고, '근본'을 말하면서 '말단'을 버리지 않으며, 사방을 영롱하게 비추고 팔면을 완전하게 가득 채우니, 이것이 공자가 신성이 되는 까닭이다.[77]

캉유웨이는 '유지(有知)'와 '무지(無知)'라는 구분을 통해 양단(兩端)을 포괄하는 공자의 신성을 뒷받침하였다. 곧 한편으로는 현실의 경험세계에서 언어를 통해 인민을 교화시킨 공자의 공적을 '유지'에 배속시키고 다른 한편으로는 소리와 냄새가 없는 하늘처럼 초이성적이고 초경험적인 공자의 지덕을 '무지'에 배속시킴으로써 공자의 포괄적인 양면성을 제시한 것이다. 우선, 공자가 모든 방면으로 통하고 열려 있어 그 운행이 세상에 편재한 것은 하늘처럼 언어로 가리킬 수 없고 원기(元氣)처럼 이성으로 헤아릴 수 없는 무지의 차원을 보여준다.[78] 동시에 만물에는 반드시 대대(對待)의 관계가 성립한다는 기본 관점에 따라 공자에게는 무지의 영역뿐만 아니라 유지의 영역이 배속되었으니, 곧 공자가 언어를 통해 인민을 교화한 공적과 경전이 여기에 해당한다. 이와 같이

---

77) 『論語注』「子罕」, 128, "有若無, 實若虛, 至極則反. 物從無而生有, 理從有而歸無, 非有非無, 亦有亦無, 聲色之以化民末也, 有知乎哉. 上天之載, 無聲無臭, 至矣無知也! … 兩端者, 有無、陰陽、上下、精粗、終始、本末. 凡物必有對待, 故兩端盡之. 蓋語上而不遺下, 語理而不遺物, 語精而不遺粗, 語本而不遺末, 四照玲瓏, 八面完滿, 此孔子所以爲神聖也."

78) 『論語注』「爲政」, 23, "孔子, 則本末精粗, 六通四闢, 其運無乎不在, 蕩蕩則天而不能名, 混混合元而不可測也."

만물대대론(萬物對待論)에 따라 캉유웨이는 공자의 도와 정신이 모든 양단을 포괄하고 다 실현하기 때문에 공자가 신성이 된다고 주장하였다. 따라서 공자의 신성은 비록 초이성적인 차원이 근본이지만 이성적인 말단의 차원을 겸비하는 포괄성을 획득할 수 있었다.

> 충신은 타고난 바탕의 아름다움이다. 아름다운 바탕에 학문을 좋아하면 하늘과 사람에 관해 궁극의 경지에 도달하여 신성이 된다. … 성인과 보통 사람의 차이는 학문이 지극한지 그러지 않은지에 달려 있다. 학문이 지극하게 되면 신명(神明)이 변화하여 방향도 없고 형체도 없게 되니, 성스러워 알 수 없는 신의 경지에 이르는 것 또한 학문에서 유래할 뿐이다.[79]

공자가 유지와 무지의 양단을 겸비하고 있다고 하더라도 초이성적인 무지의 차원에 해당하는 공자의 정신적 경지는 이해하기 어렵다. 따라서 공자와 같은 신성은 보통 사람이 후천적인 학습을 통해 도달하기 불가능한 경지처럼 보일 수 있다. 하지만 캉유웨이는 누구나 가진 충신(忠信)의 마음에다 후천적인 학문의 지극한 노력이 더해지면 내면의 주체인 신명이 변화하여 신성의 경지에 도달할 수 있다고 믿었다. 곧 "성인은 사람의 구제를 일로 삼기 때문에 입교(立敎)하였다. 사람마다 모두 자신의 명덕(明德)을 밝히고 사람마다 모두 성인이 되기를 바란 것이다."라고 주장되었다.[80] 이러한 주장은 공자의 가르침을 지극하게 학습함으로써 누구나 자신의 명덕=신명을 밝히고 성인이 될 수 있다는 낙관주의를 보여준다. 이런 맥락에서 캉유웨이는 송대(宋代)의 도학(道學)에서 확립된 "성가학(聖可學)", 곧 "성인은 배워서 될 수 있다."고 여긴 전통을 계승했다고 평가할 수 있다.

> 공자의 도는 허재(虛齋)이므로 머무는 바가 없이 흔적을 끊으며, 공자의 도는

---

79) 『論語注』「公冶長」, 70, "忠信, 生質之美也. … 美質好學, 則窮極天人, 爲神聖, … 聖人與常人之殊, 在學之至極與不至也. 學之至極, 則神明變化, 無方無體, 至聖而不可知之神, 亦自學來耳."

80) 『論語注』「衛靈公」, 244, "聖人以濟人爲事, 故立敎也. 欲人人皆明其明德, 人人皆得爲聖人, 故無論種類之高下智愚而皆敎之, 無所別擇, 收之爲徒, 視之猶子, 此聖敎所以爲大也."

> 시중(時中)이므로 옳거나 그르거나 고집함이 없이 의리와 함께 하며, 공자의 도는 혼원(渾圓)하므로 가능도 없고 불가능도 없이 적당하다. … 모든 가르침에는 사의[意], 기필[必], 고집[固], 자아[我]가 모두 큰데 오직 공자만이 이 네 가지가 없다. 그러므로 현상 밖으로 초월하면서도 포괄하지 않음이 없고 세상 속에 깊이 들어가면서도 얽힘이 없다.[81]

원칙상 학문을 통해 누구나 성인의 경지에 도달할 수 있다고 믿더라도 실제로 공자와 같은 성인이 되는 일은 매우 어렵다. 공자는 현상을 초월하면서도 포괄하고 세상에 들어가면서도 얽힘이 없는, 한 마디로 말해 자유자재(自由自在)한 정신의 소유자이기 때문이다. 『논어』에서는 공자가 네 가지, 곧 사의[意], 기필[必], 고집[固], 자아[我]를 끊었다고 말하고 있다.[82] 이 네 가지를 갖고 있지 않은 공자의 도가 허재(虛齋)와 시중(時中), 혼원(渾圓)의 성격을 가지므로 공자는 현상을 초월하면서도 포괄하며 세상에 참여하면서도 집착하지 않을 수 있었다. 특히 자기중심의 자의식을 비워 현상세계를 초월하면서도 역사적 실존으로서 세상에 참여하되 '수구(守舊)'에 집착하지 않고 시대의 변화를 중시했다는 점에서 공자는 '시성(時聖)'으로 정의되었다.[83] 이런 맥락에서 비록 인류문명의 발전법칙을 간파하고 태평과 대동의 이상을 제시했지만 공자는 본인이 살았던 거란세의 시대 조건에 맞는 의리를 제시할 수밖에 없었다.

> 인생에서 부유와 존귀, 가난과 천함, 장수와 요절, 곤궁과 형통은 모두 정해진 운명[定命]이 있으니 사람의 힘으로 할 수 있는 바가 아니다. … 학자가 운명을 믿고 깨달으면 삶과 죽음의 큰일에 대해서도 저절로 초탈할 수 있고 곤궁과 형통의 경우에도 얽매이지 않는다. 이미 따로 할 바가 없으므로 오로지 힘써 인(仁)을 행하게 되니 비록 성인이 되는 일도 가능하다. 어찌 군자가 되

---

81) 『論語注』「子罕」, 126, "孔子之道虛齋, 故無所住而絶迹; 孔子之道時中, 故無適莫而比義; 孔子之道渾圓, 故無可無不可而適宜. … 凡諸敎之意、必、固、我皆大, 惟孔子無此四者. 所以超絶象外而無不包, 深入世中而無所滯也."

82) 『論語』「子罕」, 子絶四: 毋意, 毋必, 毋固, 毋我.

83) 『論語注』「學而」, 1-2, "孔子爲時聖, 學之宗師也 … 以時爲中, 不得守舊泥古. 此爲開宗明義第一旨, 故上『論』一書以時始以時終, 以明孔子之道全達于時."

> 는데 어려움이 있겠는가? 이것이 도에 들어가는 문이요 타고난 인생을 즐기는 법도로서 단번에 뛰어넘어 곧바로 고뇌를 제거하여 없앤 경지에 이르게 하니, 공자가 사람을 구제하는 신묘한 방도이다. 그러므로『논어』의 종편(終篇)에서 위대한 성인께서 다급하게 외친 것이 여기에 있었던 것이니, 공자께서 천하의 사람을 돕고 구제하려는 바가 지극히 절실하도다![84]

『논어』의 마지막 문구에 "운명[命]을 알지 못하면 군자가 될 수 없다."는 내용이 나오는데,[85] 캉유웨이는 문명의 발전 단계라는 시대의 공통적인 제약 조건뿐만 아니라 사람이 겪는 개별적인 운명의 실존적 제약에 대해 말하고 있다. 곧 수명(壽命)과 빈부(貧富), 귀천(貴賤) 등으로 표현되는 운명에는 각기 정해진 분수[定分]가 있어서 사람의 힘으로 변경할 수 없다는 것이다. 보통 사람들은 불가피한 실존적 운명의 조건을 알지 못하고 자신의 수명과 사회적 궁통(窮通)의 문제 때문에 두려움이나 고통에 빠지기 마련이다. 따라서 공자가 운명에 대한 믿음과 인식을 통해 생사의 문제에 초탈(超脫)하고 궁통의 상황에 얽매이지 않게 함으로써 이러한 삶의 고뇌를 제거하고 타고난 인생을 즐기는[樂天] 길로 인도했다는 것이다. 캉유웨이의 이런 해석에는 자신의 파란만장한 삶이 반영되어 있다고 짐작할 수 있다. 청나라 말기에 변법유신(變法維新, 1898)의 제도개혁을 추진하였지만 실패하고 그는 해외로 망명하여 수많은 국가를 떠돌아다녔으며,『논어주』는 바로 이 망명시절에 저술되었기 때문이다.

캉유웨이는 수명과 경제적 조건이나 사회적 지위 등의 문제를 운명으로 처리한 관점은 인(仁)의 실천이라는 과제와 밀접한 관련이 있다. 이러한 문제를 어찌할 수 없는, 곧 인간의 노력으로 변경할 수 없는 운명의 영역으로 처리함으로써 우리가 실천의 영역에 속하는 인에 진력하

---

84)『論語注』「堯曰」, 304, "人生富貴貧賤, 壽夭窮通, 皆有定命, 非人力所能爲. 窮理盡性, 以至于命, 知而樂之, 無入而不自得, 則爲君子. … 學者信得命及, 則于生死大事自能超脫, 窮通境遇無所繫累. 旣無所爲, 惟有盡力以行仁, 雖爲聖人可也, 何有君子乎? 此入道之門, 樂天之法, 一超直至掃除無漏, 孔子度人之神方也. 故『論語』終篇, 大聖疾呼在此, 其所以援救天下生人, 至切矣!"

85)『論語』「堯曰」, 孔子曰:「不知命, 無以爲君子也.」

도록 유도하기 때문이다. 『논어』에서는 공자가 이익[利]에 대해서는 거의 말하지 않고 운명과 인에 대해서는 두루 말하였다고 평가하였다.[86] 이에 대해 캉유웨이는 공자의 언론이 비록 많지만 통달해서 고찰하면 운명과 인에 대한 내용이 가장 많다고 평가하면서 운명은 인도(人道)를 스스로 터득하는 지극한 이치이고 인은 인도에서 교제의 지극한 법칙이 된다고 정의하였다. 운명을 알면 타고난 인생을 즐기게 되어 거짓을 저지르거나 간악하고 교활한 일을 도모하여 남을 해치는 일이 없어지게 되니, 남과 교제할 때 서로 미워하거나 살생하여 인도를 질식시키지 않고 서로 친하고 서로 사랑해서 인도를 완성시키기 때문이다. 이런 맥락에서 '운명'은 공자가 특별히 세운 제일의 대의(大義)가 되고 '인'은 공자가 전념하고 특별하게 여긴 의리가 되어 서로 연계되었다.[87] 따라서 운명이라는 실존적 조건에 대한 인식과 타고난 인생을 즐기는 태도는 사람마다 짊어진 인의 책무를 충실하게 수행하기 위해서 요청되었다고 평가할 수 있다. 결국 운명의 불가피성에 대한 인식과 초탈한 삶의 태도는 인이라는 삶의 본질을 실천하는데 매진하기 위해 필요했던 것이다. 인은 주체적인 의지와 노력으로 누구나 실현할 수 있기 때문이다.

---

86) 『論語注』「子罕」 經文, 123, "子罕言, 利與? 命與仁, 達." 주자(朱子)의 『논어집주(論語集注)』에서는 이 경문에 대해 "子罕言利與命與仁."로 표점을 달았다. 이러한 표점은 경문을 "공자는 이익과 운명과 인에 대해 거의 말하지 않았다."는 의미로 해석한 결과이다. 이에 비해 캉유웨이는 '利與'의 '與'자를 조사(助辭)인 '여(歟)'로 풀이하여 공자가 거의 말하지 않은 대상을 '이익'으로 제한시켰으며, 『논어집주』에서 바로 뒷장에 속하는 '達'자를 가져와서 '命與仁'의 뒤에 덧붙이고 "舊本以達字屬下章, 非."라는 교감주를 달았다.

87) 『論語』「子罕」, 123-124, "蓋命則天賦于人, 貧富壽夭, 貴賤窮通, 各有定分, … 人能知命, 則自能順受其正以樂天, 自不暇竭詐謀險詖以害人. 故命者, 人道自得之至理也. … 與人交偶, 相親相愛, 則人道成; 相惡相殺, 則人道息. 故仁者, 人道交偶之極則也. …聖人言論雖多, 通達考之, 命與仁二者爲最也. … 命爲孔子特立第一大義至明矣. 若仁則尤爲孔子專特之義, 無往而非言仁者.

4. 캉유웨이 공자 신성화의 특성과 의의

본 논문에서는 중국 근대전환의 격변기에 근대적인 유교경학의 효시(嚆矢)라고 평가할 수 있는 캉유웨이(康有爲)가 '공자(孔子)'를 어떠한 관점과 논리로 신성화(神聖化) 했는지 『논어주(論語注)』를 중심으로 살펴보았다. 금문경학(今文經學)의 전통 위에 서있던 캉유웨이는 공자의 미언대의가 잡되고 거짓된[雜僞] 고문경학자 유흠(劉歆)의 학설과 "수약(守約)"에 국한된 증자(曾子)의 학문에 의해 왜곡되고 축소되었다는 문제의식에 따라 기존의 『논어』해석에서 은폐된 미의(微義)를 밝혔으니, 그 핵심내용은 다음과 같다.

첫째, 캉유웨이는 『논어』 속에 은폐되어 있는 제일의 미언대의(微言大義)로 '대동(大同)'의 유토피아를 제시하였다. 그는 문명진화의 결과 인류가 도달하게 되는 '천하위공(天下爲公)'의 대동세계를 근대 서구의 '자유(自由)'와 '평등(平等)'이라는 관념과 연계시켜 해석함으로써 '대동'에 근대적인 의미를 새롭게 부여하였다. 특히 캉유웨이는 자유 개념을 공자의 서(恕) 개념과 연계시킴으로써 자연스럽게 수용하였고, '만물일체(萬物一體)'의 이념에 근거해서 인민평등(人民平等)을 넘어 중생평등(衆生平等)의 차원으로 '불살생(不殺生)'의 지평이 확대된 대동의 이념을 제시하였다.

둘째, 대동과 태평(太平)의 유토피아를 달성하는 사람의 주체적인 근거는 '신명(神明)'으로 정의되었다. 캉유웨이에게 '신명'은 본성=지기(知氣)=영혼(靈魂) 등의 개념과 호환되는 내면적 주체로서 자신과 타자의 구분과 경계를 타파하고 소통과 연대를 통해 대동(大同)을 가능케 하는 근거였다. 이러한 신명에서 나오는 '충신(忠信)'의 마음은 모든 치교(治敎)의 근본으로서 인도(人道)의 시작과 끝으로 규정되었다.

셋째, 캉유웨이는 『논어』의 '인(仁)'을 만물일체를 이루는 본질이자 박애(博愛)의 공덕(公德)으로 정의하여 중생 구제의 이치로 재해석하였다. 특히 그는 박애를 중생 구제[濟衆]의 과정과 일치시켜 친친(親親)→인민(仁民)→애물(愛物)로 설명함으로써 단계적인 사랑을 통해 존재론적

인 통일[一統]을 점진적으로 달성하는 과정으로 설명하였다. 그 결과 태평과 대동은 자연스럽게 '대인(大仁)'의 세계로 정의되었다.

『논어』의 미언대의를 밝히는 동시에 캉유웨이는 공자의 보편적인 도(道)와 불가지의 덕(德)을 우주와 역사의 모든 영역을 포괄하는 차원으로 확장시킴으로써 공자의 불가지한 신성을 뒷받침하였으니, 그 내용은 다음과 같은 특징을 보여주었다.

첫째, 캉유웨이는 공자의 도(道)가 인정(人情)에 근거한 인도(人道)와 초자연적인 신이나 사후세계에 관한 신도(神道)를 모두 포괄하지만 본질은 인도에 있다고 주장하였다. 종교진화론의 관점에 따라 공자가 고대의 다신교(多神敎) 문화를 제거하고 인도에 전념하게 만듦으로써 문명의 진화에 크게 기여하였다고 평가되었다. 특히 문명의 진화를 위주로 하는 인도는 내면과 정밀의 영역인 내성(內聖)과 외재와 조악한 흔적의 영역인 외왕(外王)으로 구분됨으로써 치세(治世)에 해당하는 '태평'과 '대동'의 가르침 보다 내면적인 주체의 영역이 더 중시되었다.

둘째, 캉유웨이는 공자의 지덕(至德)이 언어와 감각, 이성을 넘어서는 초월성을 갖는다고 규정함으로써 공자의 신성을 형이상학적으로 정당화하였다. 특히 천명(天命)을 받아 제도를 개혁한 내용을 담고 있는 육경(六經)의 언어 또한 교화를 위해 부득이하게 제시한 말단의 흔적으로 해석됨으로써 무언(無言)에 속하는 공자의 신성에 우선성이 부여되었다. 다만 공자의 언론(言論)은 천하 만세의 보편적인 공률(公律)이기 때문에 공자는 국가주의/민족주의nationalism의 경계를 넘어서는 성인의 위상을 갖게 되었다.

셋째, 캉유웨이는 공자가 유(有)와 무(無) 등의 양단(兩端)을 겸비한 신성이므로 이 세상에 참여하되 집착하지 않는다고 평가하였다. 이러한 평가는 인민을 교화하는 말단의 '유지(有知)'와 언어나 이성을 넘어서는 '무지(無知)'를 대비시키면서도 역사적 실존 인물로서 공자가 갖는 양면성을 뒷받침한다. 곧 안회(顔回)가 공자를 불가지의 신성으로 평가했듯이 공자의 덕은 형이상학적인 차원으로 규정되지만 동시에 공자는 시대와 운명의 한계 안에서 제약을 받는다. 다만 운명에 대한 인식과 타고

난 인생을 즐기는 자세는 인(仁)이라는 책무의 주체적인 실현을 위해 요청되었다.

우리가 보았듯이, 캉유웨이는 금문경학에 기초하여 『논어주』에서 새로운 논리로 공자의 신성화를 추구하였다. 곧 양단을 겸비하여 육경의 언어로 교화하는 유지(有知)영역도 포괄하지만 공자는 근본적으로 이성을 넘어선 불가지의 신성으로 규정됨으로써 형이상학 차원의 초월적 존재로 전환되었다. 특히 세상에 적극적으로 참여하되 집착하지 않는 공자는 보편적인 교주로서 중국 중심의 국민주의 관점을 넘어 인류문명의 교주가 된다. 이런 의미에서 캉유웨이의 공자 신성화는 '공자의 중국화(中國化)'를 넘어서 '공자의 세계화(世界化)'를 본격적으로 지향한 시도라고 그 역사적 의의를 평가할 수 있을 것이다.

주제어: 캉유웨이(康有爲), 신성화(神聖化), 『논어주(論語注)』,
신성(神聖), 공자세계화(孔子世界化)

원고접수일: 2017년 5월 15일
심사완료일: 2017년 6월 14일
게재확정일: 2017년 6월 23일

참고문헌

康有爲.『論語注』. 樓宇烈 整理. 北京: 中華書局, 1984.
康有爲.『康有爲全集』 전12권. 北京: 中国人民大学出版社, 2007.
梁啓超.「淸代學術槪論」.『飮氷室專集』 第6冊.
臺北: 臺灣中華書局, 民國61(1972).
葛兆光.『사상사를 어떻게 쓸 것인가』. 이연승 역. 경산: 영남대출판부, 2008.
淺野裕一.『공자 신화』. 신정근 외 역. 파주: 태학사, 2008.
신정근.「康有爲『中庸』 해석의 특징-『중용』의『春秋』化를 중심으로」. 『대동문화연구』 72. 서울: 성균관대학교 대동문화연구원, 2010.
양일모.「번역의 사상사 - 강유위와 엄복」.
『중국학보』 40. 서울: 한국중국학회, 1999.
이규성.「강유위(康有爲)의 세계의식과 이상사회」.『철학사상』 17. 서울: 서울대 철학사상연구소, 2003.
林富淵.「중국의 '종교'와 '유교' 논쟁- 캉유웨이康有爲와 량치차오梁啓超를 중심으로」.『退溪學報』 137. 서울: 퇴계학연구원, 2015.
島田虔次.「辛亥革命期의 孔子問題」.『中国思想史の研究』.
京都: 京都大学学術出版会, 2002.
孔祥骅. 「论康有为的『论语』学」. 『上海交通大学学报(哲学社会科学版)』4. 上海: 上海交通大学, 1999.
马永康. 「『论语』注解中的"公羊学"取向-刘逢禄『论语述何篇』和康有为『论语注』比较」.『孔子研究』. 济南: 中国孔子基金会, 2008[3].
柳宏.「康有为『论语注』诠释特点论析」.『广东社会科学』6期. 广州: 广东省社会科学院, 2008.
唐明贵.「康有为『论语注』探微」.『中国哲学史』. 北京: 中国社会科学院哲学研究所, 2009[2].

Abstract

Kang Youwei's Deification of Confucius

- focusing on *Commentary on the Confucian Analects*

Lim, Boo-Yeon(Seoul National University)

This article is aimed to investigate the perspective and logic of Kang Youwei(康有爲, 1858~1927)'s deification (神聖化) of Confucius in *Commentary on the Confucian Analects* (『論語注』) on the basis of New Text Confucianism(今文經學). The former part disclosed Kang Youwei's "great principles in subtle words" (微言大義) in Confucian Analects, namely Great Unity (大同), Spiritual Intelligence (神明), and Benevolence (仁). And then the latter part illuminated the main characters of Confucius' Way (道) and Virtue (德), and the agnostic aspects of Confucius as spiritual sage(神聖).

First, Kang Youwei imagined the utopia of Great Unity (大同) as the world completely realizing the idea of freedom (自由) and equality (平等) introduced from modern West. Especially, the basis of Confucian idea that everything is essentially same (萬物一體), he insisted not only people's equality (人民平等) but also all sentient being's equality (衆生平等). Spiritual Intelligence was defined as the inner subjective ground breaking through all barriers between self and others, and making Great Unity possible. Finally, the Benevolence as the innate essence of

everything and the public virtue of universal love (博愛), was redefined as the gradual salvation of all sentient beings. As a result, the Great Unity was naturally identified with the Great Benevolence (大仁).

Second, Kang Youwei insisted that Confucius' Way, stressing the Human Way (人道) than Spiritual Way (神道), had contributed greatly to the development of human civilization from the perspective of religious evolutionism. In the sphere of Human Way, the inner sage (內聖) had the priority over the outer king (外王). Confucius' Supreme Virtue (至德) was defined as metaphysical dimension beyond language and knowledge while the Six Canon (六經)'s words for education were regarded as branch or trace. Meanwhile, Confucius could become the whole humankind's sage over the national border on the basis of universal language containing public law. Finally, Kang Youwei imagined Confucius as actively participating in the affairs of the world without any attachment. Especially, Kang insisted that the awareness of one's own fate should be necessary for the duty of Benevolence.

From these characteristics, we can conclude that Kang Youwei defied Confucius as fundamentally agnostic spiritual sage (神聖) and universal religious leader (敎主) for all mankind beyond chinese national border. In this sense, he pursued the universalization of Confucius (孔子世界化) over the sinification of Confucius (孔子中國化) based on nationalism.

Key Words: Kang Youwei (康有爲), deification (神聖化), *Commentary on the Confucian Analects* (『論語注』), universalization of Confucius(孔子世界化)