李炳憲의 批孔論에 대한 반박과 민족주의적 역사인식

금 장 태*

目 次

1. 시대적 도전에 대한 공교사상의 대응
2. 비공론에 대한 유교지식인의 반론
3. 이병헌의 비공론(批孔論) 인식과 반론
4. 이병헌의 민족주의적 역사인식과 대민족사관
5. 비공론에 대한 대응논리와 대민족사관의 의미

1. 시대적 도전에 대한 공교사상의 대응

1910년 황성신문(皇城新聞)의 논설에서는 우리나라 유학이 융성함은 다른 나라에 못 미치지 않지만 국가의 위기를 만회하고 도탄에 빠진 백성을 구제하는 데 아무 역할도 못하는 사실을 지적하며, 그 원인을 '지리'(地理) 관계와 '적습'(積習)관계로 진단하고 있다. 곧 '지리'관계는 견문이 넓지 못하고 지식이 미치지 못하여 세계 대세와 학술에 어두워서 외국 문물을 오랑캐의 것으로 배척하는 것이요, '적습'관계는 학문에서나 정치에서나 새로운 견해나 비판을 혹독하게 억압해온 습관을 지적하였다. 이에 따라 유교의 학문 전통과 사회적 기능의 폐단을 절실하게 비판하고 있다.

> "학문·이론의 채용과 정치·법률의 변통을 꿈에도 생각하지 못하다가 마침내 남들은 진보하나 나는 퇴보하여, 대세가 이미 가버린 다음에 비록 자기 몸을 희생하고 자기 뼈를 바스러지게 한들 한치의 공적도 세울 수

* 서울대 교수, 종교학

있겠는가? … 옛 유학자의 기존이론을 맹종하여 일종의 노예학문을 이루었을 뿐이니, 어찌 천하 고금의 무궁한 학문·이론을 대하여 단점은 버리고 장점은 취하는 실지 연구가 있으리오?"[1)]

이처럼 당시 조선의 유림을 이루고 있는 대다수 도학자들의 배타적 폐쇄성과 권위적 억압의 맹목성은 '노예학문'이라 혹독하게 비판당하였다. 그만큼 이 시대 다수의 유교인들은 비록 외세의 침략에 의리를 지켜 순절하는 숭고한 태도를 지녔지만, 시대 변화의 대세에 적응할 능력을 잃고 퇴락해 가는 모습을 보여준다. 그러나 이 논설에서는 "지나간 실패를 거울삼아 경계하면 장래의 방침을 요량할 것이니, 우리나라 유가(儒家)의 고유한 의리로 근저를 삼아 세계 학술의 새로운 지식을 구해서 이용하면, 시국은 변천이 일정함이 없고 기회는 천지에 가득하니, 어찌 해 저물 때 수습할 수 없겠는가"라고 하여, 유림의 개방과 개혁을 통해 새로운 사회적 역할이 가능함을 기대하고 있다. 그것은 이 신문의 유교비판이 유교에 대한 애정을 전제로 반성적 비판을 하는 것이요, 유교를 전면적으로 거부하는 반유교적 비판을 한 것이 아님을 보여준다.

그러나 유교전통이 새로운 시대변화에 적응하지 못하고 사회변혁의 요구에 대해 보수적 저항세력으로 자리를 잡자, 전근대적 구질서에 집착하는 유교를 시대역행적이고 반문명적 세력으로 성토하며, 새로운 근대적 질서를 건설하기 위해서 유교전통을 파괴하는 것을 기본과제로 삼는 개혁세력이 등장하였다. 이러한 반유교적 비판운동은 유교의 폐단에 대한 비판을 넘어서 공자의 근본정신을 비판하는 데로 나아갔으며, 이를 '비공(批孔)운동'이라 일컫고 있다.

중국에서 신해혁명(1911) 이후 공화제와 민주주의를 정치체제의 기본으로 정립하면서, 유교전통을 전제주의로 거부하는 차별화가 일어나게 되었고, 5·4운동(1919)기간 동안 공자에 대한 비판이 격렬해지면서 비공운동이 전면적으로 등장하기 시작하였다. 이처럼 공자를 비판함으로써 전통의 낡은 굴레를 극복하여 새로운 근대 서구적 질서를 이루겠다는 의식은 중국에서 광범하게 확산되어 갔을 뿐만 아니라 우리나라에도 전파되었다. 그러나 우리나라에서는 일본의 식민통치세력의 통제가 엄격한 상황에서 자율적으로 개혁이 추진하는 것도 제한되어있는 형편이었으며, 또한 식민통치세력에 대해 저항세력이라는 점에서는 같은 입장에 놓여있는 보수적 유림과 근대적

1) 『皇城新聞』, 1910년 1월24일 論說, '我國儒林論'.

개혁사상가들이 적(敵) 앞에서 분렬과 갈등을 계속하기도 어려운 형편이었다. 그만큼 국내에서는 '비공'의 주장이 일어나긴 했지만 미약하였고, 이에 대한 반박이 강경하게 등장하였지만 논쟁이 지속되지는 않았던 것이 사실이다.

국내에서 '비공'의 주장에 대한 반박은 두 가지 방면에서 제기되었다. 하나는 보수적 도학자들이 보였던 격렬한 비난의 대응이요, 다른 하나는 이병헌을 비롯한 유교개혁론자들이 전개했던 '비공'의 논리에 대한 이론적 반박이었다. 이와 더불어 유교개혁론자들에 의해서 스스로 유교사회의 전통과 관습이 지닌 폐단과 모순에 대한 반성적 비판이 다양하게 제기되었던 것도 사실이다.[2] 이병헌의 경우 중국과 국내에서 제기된 '비공'의 논리에 대한 반박은 바로 자신의 공교운동을 정당화하는 기본과제의 하나였다고 할 수 있다.

20세기 초반에서 유교개혁운동을 전개하는 입장에서는 이 시대에서 받아야 할 도전이 여러 가지 있지만, 그 가운데 가장 뚜렷한 것의 하나는 유교에 대한 근본적 비판을 제기한 '비공'운동이요, 다른 하나는 국가와 민족의 자율성을 근원적으로 말살하려고 하는 식민통치세력이라 할 수 있다. 먼저 '비공'운동은 유교개혁론자들과 유교전통에 대해 비판적 극복을 추구하고 있다는 점에서 공통적 요소를 지니고 있지만, '비공'론이 유교를 전면적으로 부정하는 데 반하여 유교개혁론은 전통의 모순을 극복하면서 유교의 진실성을 새로운 질서 속에 실현하고자 하는 점에서 상반된 것이다. 또한 식민지배에 대해서는 보수적 전통유학자들이 의리론으로 강한 저항정신을 지키고 있는 데 비하여, 유교개혁론에서는 민족주의 의식을 고취함으로써 유교개혁론을 실현할 수 있는 사회적 기반을 확보하고자 하였던 것을 볼 수 있다.

이병헌의 유교개혁론은 당시의 격렬한 반유교적 '비공'론에 대응하는 한편, 이와 더불어 식민지배 아래 민족의 정체성이 위기에 놓인 현실에서 민족의식을 각성함으로써만이 민족문화의 전통기반을 이루고 있는 유교를 개혁하고 되살릴 수 있는 가능성도 확보할 수 있다고 보았다. 이에 따라 그는 유교개혁론을 민족사의 인식과 연결시키려는 시도를 하게 되었던 것이고, 여기서 공자와 유교를 우리 민족사의 연원에 연결시켜 해석하는 자기중심적 민족사관을 제시하는 것을 볼 수 있다. 나아가 동아시아의 중심에

---

2) 금장태, 『한국현대의 유교문화』, 서울대 출판부, 1999, 40-47쪽.

조선을 자리잡게 하고, 조선을 중심으로 여러 나라를 통합하는 하나의 민족 체계를 설정하는 '대민족사관'을 통한 역사인식을 보여주는 사실을 주목할 필요가 있다. 따라서 이러한 민족사의 인식과 민족사관의 정당성에 대한 성찰과 더불어, 그 의도가 지닌 성격과 의미를 검토하는 것이 중요한 과제인 것이다.

2. 비공론에 대한 유교지식인의 반론

1) 중국에서 비공론의 전개와 반론

유교에 대한 비판은 신해혁명(1911)이 일어나 중화민국이 성립되면서 중국사회의 전통제도가 폐기되고 전통적 질서가 붕괴되는 과정에서 활발히 일어나고 있었다. 당시 중국의 진보적 지신인들 사이에서는 민주주의와 과학을 신봉하면서 봉건적 전제군주제도와 종교적 미신을 거부하는 것이 공통의 추세였다고 할 수 있다. 유교를 비판하고 공교(孔敎)의 국교화 요구를 거부한 대표적 인물로는 채원배(蔡元培, 1868-1940)·진독수(陳獨秀, 1879-1942)·오우(吳虞, 1874-1949)·호적(胡適, 1891-1962)을 들 수 있다.

채원배는 과학과 종교가 본질상 대립적인 것으로 보고, 과학이 발전하면 종교는 반드시 쇠락할 것이라고 파악하였으며, "종교는 다만 인류 진화과정 중간의 일시적인 산물이요, 영속하는 본성이 없다"[3]고 규정하였다. 그것은 최종적으로 종교가 사라질 것으로 보는 견해이며, 과학을 진리의 기준으로 확고하게 신뢰하는 입장을 밝히고 있는 것이다. 여기서 채원배는 "무지한 사람만이 종교를 믿는다. … 공자의 위대함은 사회와 정치의 문제를 제일로 한 점이다"라고 언급하여, 유교 자체를 비판한 것은 아니지만, 유교는 절대로 종교가 될 수 없다고 인식하여 유교의 국교화를 통렬히 반대하였다.[4]

이어서 5·4운동(1919)을 전후하여 일어났던 중국의 신문화운동에서 진독수와 호적을 선두로 당시의 진보적 지식인들은 "공자를 타도하자"(打倒孔家店)라는 구호를 부르짖으며, 유교에 대한 전면적 비판과 공격을 일으키고

---

3) 牙含章·王友三 主編, 『中國無神論史』(下), 중국사회과학출판사, 1992, 965쪽에서 재인용.

4) 왕치찬, 『근대중국종교의 동향』, 형설출판사, 1987, 21쪽.

있었다. 이때 공자에 대한 비판이 집중되었던 시기는 1911년에서 1928년 사이이지만, 가장 맹렬한 공격은 1930년대에 들어서면서부터 전개되었으며, 그 가장 강경한 비판자로는 호적·진독수·오우 등이 있다.5)

먼저 진독수는 「재론공교문제」(再論孔敎問題, 1917)에서 "일체의 종교는 모두 폐기되는 대열에 있다" 하고, "나의 주장은 과학으로 종교를 대치하는 것이다"라고 선언하였다.6) 이처럼 그는 과학을 신봉하는 입장에서 종교를 사라져갈 낡은 질서로 거부함으로써, 공교를 국교로 삼으려는 요구에 대해서 강력히 거부하였다.

나아가 그는 유교가 현대의 평등사상에서는 용납될 수 없다고 보아, 유교의 신분적 차별의식을 비판함으로써 유교의 정치원리와 사회기능에 대한 비판을 제기하였다. 그는 「공자와 중국」(孔子與中國, 1937)에서 공자의 가치를 '비종교미신적 태도'와 '군·부·부(君父夫)의 3권(三權)을 일체로 하는 예교(禮敎)의 건립'이라 규정하고, "과학과 민주는 인류사회 진보의 두 가지 주요 동력이다. 공자가 신비하고 괴이한 것을 말하지 않은 것은 과학에 가까우나, 공자의 예교는 민주에 반대되는 것이다"7)라고 언급하였다. 그만큼 공자의 근본적 가르침인 예교의 질서는 반민주적인 것이므로 폐기되어야 할 것이라고 규정하였으며, 오직 반종교적 요소만이 과학적인 것으로 인정할 수 있다고 보는 것이다.

또한 오우는 「설효」(說孝)에서, "그들이 '효'를 가르치는 것은 '충'을 가르치기 위함이다. … 중국을 '순종하는 백성(順民)을 제조해내는 큰 공장'으로 만들고자 하는 것이 '효'자의 큰 공용인 것이다"8)라고 하여, '효'나 '충'의 유교적 도덕규범이 순종을 요구하는 전제적 질서를 뒷받침하는 규범이라고 비판하고 있다. 그는 「흘인여예교」(吃人與禮敎)에서 공자의 예교(禮敎)에 대해 강한 적대감으로 전면적 비판을 하여, "공자 선생의 '예교'를 궁극적인 데까지 추구하면 반드시 사람을 죽이고 또 사람을 잡아먹게 된다. … 우리는 지금 분명히 깨달아야 한다. 사람을 잡아먹는 사람이 곧 예교를 말하는 사람이다!(吃人的就是講禮敎的) 예교를 말하는 사람이 곧 사람을 잡아먹는 자인 것이다!(講禮敎的就是吃人的呀)"9)라고 외쳤다. 인의(仁義)의 도덕

5) 위의 책, 25쪽.
6) 胡明 編選, 『陳獨秀選集』, 天津人民出版社, 1990, 43쪽.
7) 위의 책, 230쪽.
8) 송영배, 『중국사회사상사』, 사회평론, 1998, 328쪽에서 재인용.
9) 위의 책, 332쪽에서 재인용.

을 내세우고 예교의 법도를 강론하는 유교인은 바로 이에 어긋난다고 판단되는 다른 인간에 대해 경멸하고 적대하며 없애려는 적개심에 차있게 되며, 이것이 바로 예교가 "사람을 잡아먹는다"(吃人: 食人)는 표현으로 나타난다. 그만큼 유교적 도덕규범의 비인간적 억압성을 비판하면서 그 폐해를 극단적으로 지적하였던 것이다.

호적은 종교를 '상제의 존재'와 '영혼의 불멸'에 대한 신앙을 최소한의 조건으로 삼고 있다고 보고, 과학적 합리성을 기준으로 삼아 도교·불교·기독교의 신앙이 거짓된 것이라 규정함으로써, 종교에 대한 전반적 비판 입장을 제시한다. 여기서 그는 송학(宋學)이 불교에서 금욕적 종교의 영향을 받은 것은 인정에서 벗어난 것이라 비판하고, 대진(戴震)이 송유(宋儒)에서 퍼져나온 폐단을 후세의 유자(儒者)들이 '이치로써 사람을 죽이는 짓'(以理殺人)을 하게 하는 것이라 언급한 사실을 들고, 이를 당시 오우 등이 말하는 '사람을 잡아먹는 예교'(吃人的 禮敎)와 같은 맥락의 비인간적 태도임을 지적하여, 유교에 대한 비판적 입장을 밝히고 있다.[10] 그러나 호적은 "유교는 근대과학사상을 개발하는 데 대단히 비옥한 토양을 제공하였다는 것이 나의 견해일 뿐만 아니라, 유교는 근대과학정신과 태도에 지극히 적합한 많은 전통을 가지고 있다"[11]고 언급하여, 유교에 대한 긍정적 평가의 입장도 간직하고 있음을 보여준다.

이처럼 신문화운동 기간에는 비공론으로 유교에 대한 격렬한 비판이 제기되었지만, 이와는 달리 유교에 대한 긍정적 재평가도 일어나고 있었다. 강유위를 중심으로 한 공교회의 긍정적 변론은 말할 것도 없고, 엄복(嚴復, 1853-1921)·하증우(夏曾佑, 1865-1924) 등 명망있는 지식인들도 공교의 국교화를 요구하는 청원서에 서명하였으며, 제임스(Reginold F. James) 같은 외국인도 공교회에 가입하고 유교의 국교화에 동의함을 밝혔다.[12] 또한 장동손(張東孫)은 공자가 50에 천명을 알았다고 하는 신앙이 있는 사실이나, 하늘이 자기에게 덕을 부여하였다고 하여 하늘로부터 받은 사명의식이 있다는 사실 등 6조목을 들어 유교를 종교로서 입증할 수 있다고 주장하였다.[13] 그밖에도 손문(孫文)·양수명(梁漱冥)·장개석(蔣介石)·곽말약(郭沫若) 및 미국인 크릴(H.G. Creel) 등이 신문화운동에서 비공론이 격렬할

10) 牙含章·王友三 主編, 앞의 책, 994쪽.
11) 왕치찬, 앞의 책, 32쪽에서 재인용.
12) 위의 책, 17쪽.
13) 위의 책, 24쪽.

때 유교에 대한 긍정적 재평가의 입장을 제시하였던 사실을 볼 수 있다.[14]

2) 국내에서 비공론의 대두와 반응

1910년 대한제국이 망국의 위기에 놓이자 반유교적 지식인들로부터 조선왕조 5백년간의 구질서를 지탱하던 이념으로서 유교에 대해 망국의 책임을 묻는 격렬한 비판이 일어났다. 『대한매일신보』(1033호, 1910년 2월28일자)에서는 「유교계에 대한 일론(一論)」이라는 논설에서, "한국은 유교국이라 오늘에 한국의 쇠약이 이에 이르렀음은 오직 유교를 신앙한 까닭이 아닌가?"라는 질문을 던지고 이에 대해 "유교를 신앙함으로 쇠약함이 아니오, 유교의 신앙이 그 도를 얻지 못하였기 때문에 쇠약이 이에 이르렀다"고 대답하고 있다. 이 질문은 바로 당시 국가가 쇠망하게 된 책임이 유교에 있다는 비판론을 소개한 것이고, 이에 대한 대답은 유교의 본질에 과오가 있는 것이 아니라 유교를 그 시대와 사회에 실현하는 방법에 과오가 있었음을 지적하는 입장을 보여주는 것이다. 이 논설에서는 진심으로 유교의 도덕을 실천하지 않고 허위와 부패에 빠진 유교지식인을 비판하며, "유교를 높이 받드는 것이 아니라 유교를 반대함이며, 유교를 간직하고자 함이 아니라 유교를 멸망시키고자 함이로다"라고 하여, 낡은 형식을 중시하고 보수에 집착하여 새로운 사업을 반대하는 대다수의 유교지식인을 성토하고 있다. 이러한 비판은 유교전통이 진실성을 잃고 허위에 빠진 데 대한 반성적 비판이라 할 수 있다.

또한 장지연(韋菴 張志淵)은 조선왕조의 멸망에 대한 유교의 책임을 묻는 비판에 대답하면서, 유교에 대한 역사적 비판으로 거슬러 올라가서 대답을 찾고 있다. 곧 그는 양웅(揚雄)이 『법언』(法言)에서 "노(魯)나라는 유자(儒者)를 등용했다가 쇠약해졌다"는 비판에 대해, "노나라가 진유(眞儒)를 등용하지 않았기 때문이다"라고 해명한 사실을 인용하여, 유교사회가 쇠약해진 현상은 유교의 본질에 과오가 있는 것이 아니라 참된 유교정신을 실현하지 못한 과오임을 밝히고 있다. 또한 장지연은 역사적 사실로서 송(宋)나라에 도학(道學)이 융성하였으나 금(金)·원(元)의 침략을 당하였고, 우리나라도 도학을 존숭하던 조선왕조는 쇠약해져서 나라가 망하는 데까지 이르렀다는 비판이 있음을 제시하였다. 여기서 그는 유교지식인들이 지배하던 조선사회에서 참혹한 사화(士禍)나 붕당(朋黨)의 해독이 있었던 사실

14) 위의 책, 29-32쪽.

에 따라 유교를 비판하는 견해에 대해서도, "유교의 이름을 빌어 세상과 임금을 속이면서도 부끄러움을 알지 못하는 자들의 죄이니, 이는 다만 선왕의 죄인일 뿐만 아니라 곧 공자·맹자의 죄인이다"[15]라고 언급하여, 정치를 담당하였던 유자들의 과오를 지적하고, 유교의 과오가 아님을 밝히고 있다. 그것은 진실한 유교인과 거짓된 유교인을 분별함으로써, 유교전통사회의 폐단에 대한 비판은 인정하지만 유교의 본래적 가치를 비판하는 것은 반대하는 것이요, 비판의 초점을 거짓된 유교인의 책임에 맞추고 있는 것이다.

김택영(滄江 金澤榮)은 당시 공화제를 주장하는 사람들이 공자의 정치사상을 '전제'정치라 규정하여 공자를 원수처럼 여기는 비판론을 주목하면서, 이에 대해 군·신(君臣)이나 상·하(上下)의 질서를 잃은 상태인 '전제'(專制)와 군·신이나 상·하가 각각 제자리를 지니는 '명분'(名分)을 대립시키면서, 유교는 '전제'의 강압원리가 아니라 '명분'의 질서원리임을 강조하였다. 곧 "『춘추』의 큰 법도는 오늘의 '입헌'(立憲)이요, 요·순의 읍양(揖讓: 禪讓)은 오늘의 '공화'(共和)이다"라고 언급하여, 명분의 보편적 원리에 따르는 유교는 전근대적 전제군주의 제도의 원리가 아니라 현대적 민주주의 제도(立憲·共和)의 원리를 내포하는 것이라 제시하고 있다.[16]

또한 장지연은 『장자』(「外物」)에서 "유자는 시경과 예경을 들먹이면서 남의 무덤을 파낸다"라고 비판한 사실을 들면서, "유학으로 거짓 꾸미며 세상을 속이고 명망을 도둑질하는 자들이 어찌 '남의 무덤을 파낸다'는 비난을 면할 수 있겠는가"[17]라고 하여, 거짓된 유자에 대한 장자의 비판을 수용하고 있다. 이처럼 당시의 반유교적 비판에 대한 장지연의 태도는 그 비판 자체가 잘못되었다는 거부가 아니라, 비판의 대상을 '유교의 전반'이 아니라 '거짓된 유교'로 한정함으로써, 진정한 유교와 혼동하여 유교 전반에 대한 비판으로 적용시키지 말 것을 요구하였던 것이다.

1920년 『동아일보』(32-37호, 5월4일-5월9일자)에 6회에 걸쳐 실린 「조선 부로(父老)에게 고함」은 조선사회의 '부로'(父老)들이 가장권(家長權)을 남용하는 폐단을 지적하고, '부로'로서의 의무를 행할 것과 자녀로 하여금 수성혼인(獸性婚姻: 早婚)을 강제하지 말 것과 '부로'된 책임을 다할 것을

15) 張志淵, 『조선유교연원』, 193쪽, '儒敎者辨', "假儒名而欺世主, 醫然不知爲恥者之罪也, 是非但先王之罪人, 卽孔孟之罪人也."

16) 『김택영전집』(2), 104쪽, '孔子專制辨', "今說者, … 遂以共和之仇視孔子乎, 夫春秋之大法, 夫春秋之大法, 卽今之立憲也, 堯舜之揖讓, 卽今之共和也."

17) 張志淵, 『조선유교연원』, 192쪽, "莊周曰, 儒以詩禮發塚, 憤此世排儒之言, 然假儒學而欺世盜名者, 惡得免發塚之譏歟."

요구하고 있다. 이러한 논설은 유교를 직접 공격하는 것은 아니지만, 유교사회의 가부장적 권위주의에 따른 폐단을 절실하게 지적하고 변혁하도록 요구하고 있는 만큼, 유교인들에게는 신랄한 비판의 소리로 들리지 않을 수 없었을 것이다. 같은 시기에 『동아일보』(36-37호, 5월8일-5월9일자)에 '환민(桓民) 한별'이라는 필명으로 국어학자인 권덕규(崖溜 權悳奎, 1890-1950)가 쓴 논설인 「가명인 두상(假明人頭上)에 일봉(一棒)」은 "가짜 명나라 사람의 머리 위에 방망이 한 대를 내리치다"라는 뜻의 제목에서 보여주듯이 숭명배청(崇明排淸)의 의리를 내세우며 사대주의에 빠져있는 조선사회의 도학파 유림들을 '가짜 명나라 사람'(假明人)으로 지목하여 직접 공개적인 비판을 하였던 것으로, '비공'론으로 까지 나가지는 않았지만 유교전통에 대한 강경한 비판 입장을 밝힌 것이다.18)

이에 대해 보수적 전통 도학자들의 항의와 비판이 들끓어 큰 물의를 일으켰다. 오진영(石農 吳震泳: 艮齋 田愚의 문인)은 「조선 부로에게 고함」·「가명인 두상에 일봉」의 논설을 보고서 「경고세계문」(敬告世界文)을 지어 격렬하게 성토하였다. 여기서 오진영은 "상제는 말이 없는 공자요, 공자는 말을 하는 상제이다"(上帝無言之孔子, 孔子有言之上帝)라고 하여 상제와 공자를 일치시킴으로써 공자의 권위를 확고하게 정립하여, 공자에 대한 모독을 상제에 대한 모독으로 성토하고 있다.

권덕규는 자신의 논설에서 일본의 유학자들 사이에 '공자가 제자들과 무리를 거느리고 침략해 온다면 어떻게 하겠는가'라는 가정법의 질문에 대해, "먼저 공구(孔丘: 공자)의 목을 베고 다음에 그 죄를 묻는다"고 대답한 일본 유학자의 견해를 칭송하였다. 이에 대해 오진영은 권덕규의 글에서 "먼저 공자의 목을 벤다"는 말이 나왔다는 사실에 대해, 아비와 임금을 시역한 것보다 더 혹독한 난적(亂賊)이라고 토죄하고 있다.19)

한편, 1931년 민족운동의 변호사로 명망이 있던 이인(愛山 李仁, 1896-1979)은 공자를 비판하는 글을 발표하면서, '공부자'(孔夫子)의 '부'(夫)자를 썩을 '부'(腐)자로 고치고, 공자의 이름 '구'(丘)를 원수 '구'(仇)자로 고쳤으며, "부자(夫子)로서 살인한다"고 언급하여 공자에 대해 직접 공

---

18) 權悳奎의 「假明人 頭上에 一棒」이라는 논설이 물의를 일으키자, 동아일보에서는 「'假明人頭上에 一棒'과 儒敎의 眞髓」라는 해명의 논설을 4회에 걸쳐(『동아일보』 45-48호, 1920년 5월17일-5월20일) 수록하면서, 비판의 초점이 유교인의 일부에 맞춰진 것이지 유교인의 전부가 아니요 유교 자체도 아님을 해명하고 있다.

19) 『石農集』, 권16, 24, '敬告世界文', "權悳奎謂先斬孔某, 噫嘻痛矣, 弑父弑君者有之, 而矯誣欺天下耳, 未有此賊之公肆慘毒矣."

격적인 비난을 하였는데, 이각종(李覺鍾)이 이 글을 『신민』(新民: 1925창간-1932폐간) 잡지에 실어 간행하였다고 한다.[20] 이것은 국내에서 '비공'론의 가장 대표적 사례라 할 수 있다.

이에 대해 오진영과 권순명(陽齋 權純命: 艮齋 田愚의 문인)은 각각 「주토이각종이인문」(誅討李覺鍾李仁文)이라는 같은 제목의 성토문을 짓고, 공학원(道峯 孔學源: 蘆沙 奇正鎭의 문인)은 「성토이인문」(聲討李仁文)을 지어, 이인과 이각종을 격렬하게 배척하였다. 여기서 공학원은 "이인아! 하늘을 매도한다고 하늘이 낮아지겠느냐? 해에게 주정을 한다고 해가 떨어지겠느냐? 성인은 하늘에 근본을 두었는데 하늘과 땅이 썩더냐? 공자는 일·월과 같은데 일·월을 원수로 삼을 수 있겠느냐? 너의 '부·구'(腐仇)라는 언설은 하늘과 태양을 끊는 것인데도 아직도 하늘과 태양 아래서 죽지 않고 살아있으니 하늘과 태양은 이다지도 너그럽구나"[21]라고 하여, 격렬한 비판의 성토를 하고 있다.

이러한 도학자들의 격렬한 배척은 '비공'론의 확장을 막는데 엄청난 압력이 되었을 것이지만, 도학전통의 신념을 재확인한 것에 불과하며, '비공'론의 새로운 조류에 대한 이론적 반박이 아니라는 점에서 설득력을 발휘할 여지는 없었다.

3. 이병헌의 비공론(批孔論) 인식과 반론

1) 중국의 비공론에 대한 인식과 반론

이병헌은 유교에 대한 다양한 비판이 심화되어 비공론에 이르고 있는 현실에 특별히 관심을 기울였다. 그의 유교개혁운동이 현실인식에서 출발하는 것인 만큼, 유교에 대한 비판이 일어나는 현실에 대해 강한 적개심으로 즉각적인 성토를 하는 보수적 전통유학자와는 달리, 그의 유교개혁론도 유교에 대한 비판이 쏟아지는 현실을 발판으로 삼고 출발해야 할 것이라는 인식의 산물이었다.

당시의 대부분 유교지식인들은 서양근대문명을 수용하고 서양근대질서로

---

20) 『石農集』, 권16, 25, '誅討李覺鍾李仁文', "仁賊於夫子之夫, 變作腐, 聖諱幻作仇, 又以夫子爲殺人的, 而覺賊刊布其文於所謂新民誌."

21) 금장태·고광직, 『유학근백년』, 박영사, 1984, 358쪽에서 재인용.

전환하는 근대적 변동과정에서 유교전통의 관습적 형식에 사로잡혀 변혁이 다급하게 요구되는 현실을 외면하여 시대상황에 대해 무지하기도 하였으며, 나아가 어떠한 변화도 거부하는 수구론을 내세움으로써 사회변혁의 과정에 장애요인으로 지목되고 있었다. 이러한 근대적 전환기에서 서구문물의 신학문을 수용하는 개혁론자들은 유교전통에 따라 초래되었던 많은 폐단과 모순을 과감히 비판함으로써 개혁의 기반을 확보하고자 하였다. 여기서 이병헌은 그 스스로 개혁론적 입장에 있다는 점에서 유교전통의 폐단을 인식하고 있었으며, 유교에 대한 비공론의 비판에 대해서도 그 발상의 배경을 폭넓게 이해하고 재평가함으로써, 비공론을 극복할 수 있는 이론적 토대를 마련하였던 것이다. 특히 유교로는 나라를 위할 수 없고, 유교 때문에 나라가 망하였다는 비판에 대해 "조선의 멸망과 중국의 쇠약함은 유교를 잘하지 않았기 때문이며, 소통하고 변화시키는 권도에 어두웠기 때문이다"[22] 라고 하여, 당시 유교가 망국의 원인이라는 비판에 대해 유교를 잘못 시행한 사람의 책임이요, 유교 자체에는 나라를 구원할 원리가 있음을 역설하였다.

또한 이병헌은 20세기 초의 근대적 변혁과정에서 중국이나 한국에서 유교를 반대하던 원인을 네가지 조목으로 열거하고 있다. 첫째, '인권의 유린'(蹂躪人權)으로서, 사대주의에 빠져서 선조를 오랑캐(夷狄)로 남겨놓고 외국인을 짐승(禽獸)으로 지목하여 하늘이 부여한 인권을 유린한다고 비판한다. 둘째, '대세에 역행'(逆抗大勢)으로서, 『춘추』의 존주(尊周)와 전제(專制)를 의리를 고수하여 자기와 다르면 사설(邪說)로 배척하는 것은 신앙(信敎)의 자유에 어긋난다고 비판한다. 셋째, '진리의 오해'(誤解眞理)로서, 하늘은 둥글고 땅은 네모지다는 전통적 자연관인 천원지방설(天圓地方說)에 매달려 과학의 기초적 상식에도 어긋난다고 비판한다. 넷째, '공자는 종교가가 아니다'(孔子非宗敎家)라는 입장에서, 유교는 초월적이고 신비적인 종교의 색채가 없는 현세중심의 정치나 철학에 한정된다고 주장하여 우리나라 청년들이 유교에 복종할 의무가 없다는 것이다.

이러한 유교비판론에 대해 이병헌은 공자가 「예운」(禮運)편에서 특별히 밝힌 '대동'(大同)의 뜻은 오랑캐와 짐승으로 배척하는 태도를 극복하는 것이라 하여, 유교가 '인권의 유린'이 아님을 제시한다. 또한 『춘추』의 '삼세설'(三世說)에서는 '입헌'과 '공화'의 의리가 있으며, 공자가 "이단을 공격하

22) 『李全一上』, 133쪽, '眞菴文稿·禱告文', "朝鮮之亡, 中國之弱, 以不善儒敎之故, 而昧乎通變之權也"

면 해로울 뿐이다"(攻乎異端, 斯害也已)라고 말한 데서도 이단의 배척을 거부하므로 '대세에 역행'이 아니라고 밝힌다. 심지어 공자가 증자(曾子)에게 대답하면서 '땅이 둥글다'(地圓)는 증거를 말한 것으로 증거를 삼아 유교전통에서도 서양과학지식과 일치하는 견해가 있었다 하여 '진리의 오해'에 빠져있는 것이 아님을 해명하고 있다. 끝으로 『주역』에서 "'신도'로서 가르침을 베풀었다"(神道設敎)라고 언급한 사실을 들어 공자가 종교가가 아니라는 견해를 반박하였다.[23] 이러한 이병헌의 해명은 유교에 대한 비판론을 적대적으로 거부하는 것이 아니라, 그 비판에 상반된 내용을 유교경전 속에서 발굴하여 비판이 편파적인 것임을 지적하여 극복하고자 한 것이다.

당시 중국이 신해혁명과 5.4운동을 거치면서, 유교에 대한 비판론은 일차적으로 도학의 배타적 폐쇄성을 공격하다가, 점차 유교 전반과 공자에 대한 비판론으로 심화되어 반유교적 비공론으로 진행된다. 이병헌은 이러한 반유교적 비판의 도전이 심화되어 가는 과정을 주목하고, 반유교적 비판론의 근거를 객관적으로 인식함으로써 이론적 반박과 극복을 위한 논리를 찾아갔던 것이다. 그는 유교의 배타적 태도가 인권을 유린하고 전제군주제도는 시대의 대세에 역행한다는 비판이 근거없다고 반박하는 것이 아니라, 이러한 폐단이 사실임을 인정하면서 이를 극복할 수 있는 유교의 내재적 논리로서 '대동'의 이상이나 '입헌'이나 '공화'의 제도가 유교경전 속에서 발견될 수 있음을 강조한다. 따라서 그는 유교에서 도학전통의 이단배척론을 극복의 대상으로 인정하면서도 이를 극복할 원리를 밖에서 들여와 유교를 대체시키려는 반유교적 입장이 아니라, 유교내에서 찾아 조화와 진보의 새로운 질서를 제시하고 있는 것이다.

또한 이병헌은 상해에서 발간되는 『만국공보』(萬國公報)에 실린 채이강(蔡爾康)의 「송유이화중국론」(宋儒貽禍中國論, 1894?)을 들어 당시의 유교에 대한 비판론의 기본방향을 확인하고 있다. 채이강은 이 글에서 중화를 높이고 오랑캐를 배척하는 송학의 화이론(華夷論)에 따라 외국인을 원수처럼 보고 거부하거나 '신법'(新法) 곧 새로운 지식과 기술과 제도를 외면하고 수용하지 않는 것이 바로 중국이 쇠퇴하지 않을 수 없는 원인이라고 지적하였다. 여기서 이병헌은 송학의 폐쇄적 의식에 대한 비판에 기본적으로 동조하는 입장을 취하고 있으며, 이러한 비판을 현실적인 것으로 받아들이고 있다.

---

23) 『李全-上』, 159-161쪽, '海外書牘抄·警告域內同胞儒林'.

그러나 그는 『만국공보』에서 번역의 책임을 맡고 있던 범의(范禕)가 발표한 「논유교여기독교지분」(論儒敎與基督敎之分, 1904)이 유교 전반을 비판하는 비공론으로 일변한 사실을 지적한다. 범의는 이 글에서 "중국이 전제(專制)로 누적되고 억압되어 있는 현상이 어찌 유교의 결과가 아니겠가"라 하고, "공자는 지극히 '수구'(守舊)하는 인물이요, 유교는 지극히 '수구'하는 '교'이다"라고 하여, 중국의 전제주의와 수구론를 유교와 공자의 책임으로 돌려 비판하고 있다. 또한 범의는 「서임신보통학보」(序任申甫通學報, 1906)에서, "중화에 나라를 세운 것은 옛 신농·황제 이후 5천년이 되었는데, 그 시작은 '조로아스터(?)의 바빌로니아'(汲迦拉底巴比倫)문물을 동쪽 땅에 수입한 것이다"라고 하여, 중국문명의 고유성을 부정하였다. 이에 대해 이병헌은 전제주의가 누적된 것은 '거짓된 유교인의 과오'(僞儒之失)라 하고, 공자를 '수구'에 빠진 인물로 비판한 데 대해서는 공자가 '시중'(時中)의 의리를 말한 사실을 들어 반박하며, 중국이 바빌로니아의 문물을 수입했다는 견해는 역사에 어두워 자신을 속이는 것이라 비판하고 있다.[24] 이러한 반반에서도 이병헌은 부분적으로 유교전통의 폐단을 시인하기도 하고, 경전에서 반박할 수 있는 상반된 언급을 끌어와서 공자를 변호하며, 때로는 전면적으로 부정하기도 하는 다양한 견해를 보여준다.

여기서 그는 송대 유학자에게 책임을 묻는 채이강과 공자에게 책임을 돌리는 범의 두 인물의 비판을 사례로 들고서, 우리나라 유교인으로서 이러한 비판을 처음으로 잇달아 들었을 때 그 감상이 어떠한지를 물으면서, 이러한 유교 비판론은 "우리들 머리 위에 떨어진 새로운 벼락이다"(吾輩頭上新霹靂)라고 하여, 비판의 충격을 진지하게 받아들이고 이를 해결해야 함을 강조하고 있다. 또한 그는 "나는 다만 우리나라에는 전날에 채이강와 같은 의론이 없었던 것을 근심하고, 또한 우리나라에는 오늘에 범의와 같은 의론이 많은 것을 두려워할 뿐이다"[25]라고 하여, 전통유교인 송학에 대한 비판에 동조하는 입장을 밝히면서, 당시에 공자나 유교 자체에 대한 비판이 많아진 것을 해결해야 할 당면의 최대문제로 인식하고 있었다.

이러한 비공론이 심화되면서 중국에서는 신해혁명후 국회의원이 제천(祭天)의례와 공자에 대한 제사를 폐지하도록 요청하였고, 내무부에서 공자에 대한 배례를 금지하고 각 학당에서 공자의 위폐를 철거하고 소학교에서 경

24) 『李全-上』, 263-264쪽, '泣告朝鮮十三道儒林同胞'.
25) 『李全-上』, 264쪽, '泣告朝鮮十三道儒林同胞', "僕則但患吾域內之前日無蔡氏論者, 又恐吾域內之今日, 多爲范氏論者耳."

전의 독서를 폐지하였다. 이에 대해 강유위가 총통과 국회에 항의하는 전보를 보내고, 1916년 곡부의 공교회 총리인 공소점(孔少霑)을 대표로 공교회원 수천명이 총통부에 전보를 쳐서 공교를 국교로 하도록 요구하였다. 이병헌은 이러한 사실을 주목하였으며, 공자와 유교를 비판하는 비공론이 날로 거세지는 현실의 한 가운데서 공자와 유교의 진정한 모습과 진실한 의리를 밝힘으로써 비공론을 극복하는 것을 자신의 과제로 확인하고 있었던 것이다.

2) 국내 언론의 비공론에 대한 인식과 반론

1920-30년대에는 중국에서 유교 전반에 대한 비판으로서 비공론이 확산되면서 그 여파로 국내에서도 유교 비판이 강하게 대두되고 있었다. 이러한 현실을 직시하면서, 이병헌은 일차세계대전 이후 사상과 언론이 심한 변동을 일으켜 중국에서는 공자를 비판하는 사람들이 날로 많아지고 우리나라에서도 그 영향을 받고 있음을 지적하고, 그 사례로서 1920년 『동아일보』에 실린 논설 「조선 부로(父老)에게 고함」과 권덕규의 「가명인 두상에 일방」(假明人頭上에 一棒)을 들고 있다. 그러나 이병헌이 더욱 깊은 관심을 보였던 것은 국내 언론에 소개된 중국의 비공론으로서 공교운동에 대한 진독수(陳獨秀)의 비판론이었다.

이병헌은 1922년 『동아일보』에 실린 기사에 강유위가 원세개 총통과 단기서(段祺瑞) 총리에게 보낸 편지를 반박한 진독수의 「중국사상혁명론」(中國思想革命論: 『新青年』에 수록) 등을 번역하여 제시하고 있는 사실에 깊은 관심을 보였다. 진독수는 강유위가 중국인이 피를 흘려 얻어낸 '공화제'를 반대하고 있다고 비판하였는데, 이에 대해 이병헌은 강유위가 '대동'과 '태평'의 뜻을 밝혀왔던 사실을 강조하고, 강유위의 저술인 『대동서』(大同書)에서는 '입헌'·'공화'의 문제 뿐만 아니라 '사회주의'에 대한 인식도 내포하고 있음을 밝히며, 강유위가 '공화'를 반대하는 것은 원세개정부의 '공화'정책일 뿐이라고 해명했다. 또한 진독수는 강유위가 신분계급을 중시하여 역대 '인민의 적'(民敵)들이 이용해 오던 공교를 제창하는 사실을 비판하고, 공교를 창립하는 것은 근대문명사와 정치사를 모르는 데서 말미암는 것이라 비판하였다. 이에 대해 이병헌은 강유위가 총통·총리에게 보낸 전보의 원문을 제시하여 그 대답을 대신하고 있다. 이 강유위의 전보에서는 "사람은 하늘이 아니면 태어날 수 없고, '교'가 아니면 설 수가 없다. 그러므로 상

제를 공경하고 교주를 예배하는 것은 문명국의 공리(公理)이다"[26]라고 하여, 종교의 확립은 문명국의 보편적 조건임을 제시하였다.

이와 더불어 『동아일보』는 진독수가 강유위를 비판하는 글을 두편 더 소개하고 이에 동의하는 논평을 붙였다. 먼저 진독수의 「헌법급공교론」(憲法及孔教論: 『신청년』 1916년 11월호 수록)에서는 "새로운 국가와 새로운 사회와 새로운 신앙은 공교와 서로 전혀 용납할 수 없다"고 선언하여, 공교를 공화제의 국가체제와 서양문명을 수용한 사회질서에 전혀 상반되는 것으로 인식하는 진독수의 비판적 입장을 보여주고 있다. 이에 대해 이병헌은 공교가 무엇인지를 모르는 것이요, 자기가 가진 보옥을 잊은 채 남이 가진 질이 떨어지는 옥을 부러워하는 것이라 반박하고 있다.

다음으로 진독수는 「공자의 도와 현대생활론」(孔子之道及現代生活論: 『신청년』 1916년 12월호 수록)에서 공교의 남녀차별을 비판하였는데, 『동아일보』의 기자도 이에 동의하여, "남녀의 자유교제가 유행하는 것은 공교의 대의에 반대하는 것이요, 자식이 부모를 배반하는 것은 도덕으로부터 인간을 해방시키는 것"이라 한 데 대해, 이병헌은 남녀의 역할구별과 여성에게 貞操가 중요함을 강조했다. 그러나 "자식이 부모를 배반하는 것은 도덕으로부터 인간을 해방시키는 것이다"라는 언급에 대해서는, 남녀의 자유교제에 대해서 서양에서도 남녀학교의 분별이 있음을 지적하여 해명한 것과는 달리, "자식이 부모를 배반하는 것을 도덕으로부터 인간을 해방시키는 것이라 말하는 것은 또한 오랑캐에 미루어가는 것이 아닌가? 상상도 할 수 없는 일이다"[27]라 하여, 극심한 거부감을 나타내고 있다.

나아가 이병헌은 『동아일보』에 실린 「반공교도덕혁명론」(反孔教道德革命論)이라는 논설을 소개하고 있는데, 이 글에서는 강유위의 '대동론'은 '공화'와 '세계주의'의 공교로서 진독수가 비판한 종래의 공교와는 다른 것이라 지적하여 강유위의 입장을 긍정적으로 평가하였으나, 다만 강유위가 주창한 '대동'의 사상과 '복벽'(復辟: 帝政의 회복)을 추진하는 행위가 합치하지 않은 점을 지적하여 비판하였다. 이에 대해 이병헌은 당시 중국의 실정이 '자유'라는 아름다운 명목에 취하여 '전제'와 '당쟁'의 소용돌이에 빠져있어

---

26) 『李全一上』, 266쪽, '泣告朝鮮十三道儒林同胞', "人非天不生, 非教不立, 故敬上帝拜教主, 文明國之公理."

27) 같은 곳, "東報記者, 極表同情曰, 男女自由交際流行, 反孔教之大義, 以子而叛父, 自道德而解放人間, … 東報之曰, 以子叛父, 自道德而解放人間云者, 抑亦伊於胡底耶, 不堪設想."

서 '공화'를 운용할 능력이 없음을 지적하고, 중국의 '공화'는 통일된 '전제'에서 분열된 '전제'로 들어가서 외국인의 관리와 간섭을 받게 될 것이라고 보았다. 여기서 이병헌은 강유위가 통탄하는 세가지 조목으로 '중국통일의 절망'과 '청조(淸朝)유업의 포기'와 '광서황제의 우대에 보답하지 못함'을 들면서, "중국의 가장 급한 일은 통일에 있으니, 이로써 통일을 이루고 백성의 근본을 안정시켜서 진화하는 기반을 조성하여, 입헌을 하기도 하고 공화를 하기도 하며, 사회주의를 주장하기도 한다"[28]고 언급하고 있다. 그만큼 이병헌은 강유위에게서 '복벽'의 주장이 궁극적 목표가 아니라 중국이 분열하는 현실에서 긴급한 과제를 해결하기 위한 기반으로 통일을 이루기 위한 일시적 방편인 것으로 해명하고 있다.

나아가 이병헌은 『동명주보』(東明週報 11호)에 실린 김창제(金昶濟)의 「유교와 현대」(儒敎及現代)를 검토하고 있다. 여기서 김창제는 중국의 『민국일보』(民國日報)를 인용하면서 "도척(盜跖)의 해독은 한 때에 미치지만, 도구(盜丘: 孔丘)의 재앙은 만세에 끼친다"라고 표현하는 극단적 공교비판론을 소개하고 있는데, 그 요점은 세 가지로 집약된다.[29]

첫째는 '유교의 정치사상적 결함'으로, 공자의 '존주(尊周)주의'를 사대주의라 하고, 공자의 말씀은 군권(君權)만능의 독재·전제를 쉽게 이루고 인민을 노예로 삼아 단지 복종을 요구하여 오늘의 민본주의(민주주의)와 서로 용납할 수 없다는 비판이다. 이에 대해 이병헌은 유교전통이 공자의 원래 정신을 상실하고 고문경학에 의해 왜곡되는 과정을 돌아보면서, "우리나라 유학자는 병통을 받음이 중국 유학자보다 더욱 심하니, 언론계가 유교의 해독을 통렬히 배척하는 것은 그 병통에 절실하게 맞는 것이다. 그러나 공자의 뜻을 살피지 않으면 또한 미혹되는 것이다"[30]라고 하여, 유교비판론이 지닌 정당성을 인정하면서도, 금문경학의 춘추의리를 통해 공자의 본래 뜻이 '존주'나 '전제'가 아님을 인식하도록 요구하고 있다. 둘째는 '유교의 윤리학적 결함'으로, 유교가 삼강·오상(오륜)이 불평등도덕으로 존비의 계급을 구현하고 '삼종지도'(三從之道)·'칠거지악'(七去之惡)은 여자의 인격과 권리를 무시하니, 오늘날 자유·평등·공정의 도덕적 기초 위에서는 자립할 수 없

---

28) 『李全-上』, 267쪽, '泣告朝鮮十三道儒林同胞', "中國最急之務, 在於統一, 以此而成統一·定民本·作進化之基盤, 則或立憲, 或共和, 或主社會主義, 當隨世界之大勢, 因天下之公理, 操縱春秋三世之義, 展布平生之所學矣."

29) 『李全-上』, 269-270쪽, '泣告朝鮮十三道儒林同胞'.

30) 『李全-上』, 269쪽, '泣告朝鮮十三道儒林同胞', "東儒之受病, 比中儒尤甚, 報界之痛斥儒毒, 可謂切中其病, 而不察先聖之志, 則抑惑矣."

다는 비판이다. 이에 대해 이병헌은 오륜의 정당성을 적극적으로 강조하고 '삼강'·'삼종'·'칠거'는 공자의 말이 아니지만 부분적 의미가 있는 것이라고 긍정하고 있다. 그만큼 도덕규범의 인식에서는 이병헌이 여전히 보수적 성격을 지니고 있음을 엿볼 수 있다. 셋째는 '유교는 종교가 아니라는 설'로서, 공자는 '신'(神)을 말하지 않았고 신비적 사상의 종교적 색채가 없으며, 유교는 윤리학·교육학·정치학의 범위를 벗어나지 못하는 것이라는 지적이다. 이에 대해 이병헌은 공자가 『주역』에서 "'신도'로서 가르침을 베풀었다"(神道設敎)고 하여 '출세간'(出世間)의 초월적 세계를 열어놓고 『춘추』에서 '입세간'(入世間)의 현실적 변화를 갖추어서 종교적 세계를 밝혀주었다 하고, 송대 이후로 『사서』를 중심으로 삼으면서 『주역』 등 『오경』이 제대로 읽히지 않음으로써 유교를 종교가 아니라고 보는 견해가 일어나게 되었다고 지적한다.

여기서 이병헌은 후한(後漢)이후로 역대의 전제가(專制家)들이 이용해 온 '구유교'(舊儒敎)로는 오늘에 생존할 수 없는 것이라 지적하고, 오늘의 시대는 공자가 말한 '천하를 공평하게 하는'(天下爲公)의 '대동'이 가까워지고 있는 시대라 제시하고 있다. 여기서 이병헌은 우리나라의 유학자들이 송학에 빠져서 송학에 대한 비판이 공자까지 미치게 되는 사실을 모르고 있다고 지적하고, 유교전통을 고수하고자 하는 우리나라의 도학자들에게 "우리 유학자들이 공자의 진리를 미루어 밝히고 공자를 세계의 대종교가로서 받들게 한다면, 우리나라의 옛 도학자들과 송나라의 여러 선현들도 유교 안의 큰 인물로 남아 있을 수 있지만, 만약 단지 선현들을 받드는 것을 아름답게 여기고 교조에게 재앙이 미치는 것을 돌아보지 않는다면, 어찌 둥지가 부서진 다음에 온전한 알을 얻기를 바랄 수 있으리오?"[31]라고 하여, 공자의 정신을 밝히고 공자를 교조로서 받드는 것이 유교에 대한 비판론에 맞서는 가장 근본적 해결책임을 역설하고 있다. 이처럼 이병헌은 도학의 폐단에 대한 비판이 공자에 대한 비판으로 심화되고 있는 당시의 반유교적 비판에 대응하는 방법으로서, 먼저 공자의 가르침으로 돌아가 유교정신을 개혁함으로써 유교를 수호하는 것이 시급한 과제임을 강조하고, 공자를 지켜 유교 자체를 지킬 수 있으면 결국 도학의 가치도 살릴 수 있는 길이 있음을 제시하여 보수적 도학자들을 설득하였던 것이다.

---

31) 『李全-上』, 271쪽, '泣告朝鮮十三道儒林同胞', "苟使吾儒者, 推明先聖之眞理, 奉孔子爲世界大宗敎家, 則吾東先正, 宋朝諸賢, 可保爲儒門之鉅子, 若徒知尊奉先賢之爲美, 而不顧禍及敎祖, 則烏可望破巢之求完卵哉."

또한 그는 당시의 우리나라나 중국의 사상과 언론을 살펴보면 누구나 유교 자체가 이 세상에 생존하기 어렵다는 것을 알고 있음을 지적할 만큼, 유교가 존망의 위기에 놓여있는 사실을 절박하게 인식하고 있었다. 이러한 시대에 쏟아지는 비공론의 반유교적 비판에 맞서서 대응하는 논리로서, 강유위의 핵심적 공교사상을 '신도설교'(神道設敎)와 '삼세·태평'(三世太平)의 의리를 표방하고 공자가 언급한 '대동'의 이상이 현대의 민주적 사회질서에 적합한 것으로 제시하였다. 그러나 이와 더불어 이병헌은 당시 국내에서 절대다수인 보수적 도학자들이 강유위의 공교사상에 대해 적대적 비판론을 제기하는 것도 자신이 대응해야 할 중요한 도전으로 받아들이지 않을 수 없었다. 먼저 전우(艮齋 田愚)가 양계초의 『강남해전』(康南海傳)에서 '대동'의 문제에 관한 언급을 조목별로 비판하고 있는 사실과, 조긍섭(深齋 曺兢燮)이 강유위의 공교를 '짐승의 교'(禽獸之敎)라 배척하였던 사실을 들면서, 이에 대해 후세 유학자들이 지닌 '소강'의 견해에 의거하여 '대동'을 원수처럼 보는 것에 불과하다고 하여 도학의 편협한 견해로 규정하고 있다. 다만 당시 그가 교류하였던 이규준(石谷 李圭晙)에 대해서는 '신도설교'의 의리를 발휘하기도 하고, '대동'을 밝힌 「예운」편의 서문을 짓기도 하고, 『춘추』를 '공화'의 글이라 언급하기도 한 사실을 높이 평가하면서, 그 학문이 옅고 국외정세에 어두워 그 학문을 펼치지 못함을 아쉬워하였다.32)

이렇게 비공론이 공자와 유교를 비판하고 보수적 도학자들이 그와 강유위의 공교사상을 비판하자, 이병헌은 먼저 우리나라 도학자들이 구학(舊學)에 안주하고 있는 태도에 대해 마치 고치 속에 스스로 갇혀서 새로운 천지에 마음을 두기를 원하지 않는 것과 같다고 하고, 자신이 강유위를 변호하는 것에 대해 "내가 강유위를 위해 변명하는 것은 감히 강유위를 변호하려는 것이 아니요, 장차 공자의 뜻을 밝히려는 것이며, 공자의 뜻을 밝히고자 하는 것은 감히 공자에게 사사롭게 하려는 것이 아니요, 장차 세계 대동의 막이 오르는 것을 재촉하려는 것이다"33)라고 언명한다. 이것은 이병헌 자신의 공교를 위한 변호가 궁극적으로 공자가 제시한 '대동'의 이상을 이 사회에 실현하는 것을 목적으로 제시하는 것이며, 이를 위해 강유위를 변호하기도 하고 비공론에 맞서기도 하는 것임을 밝히고 있는 것이다.

---

32) 같은 곳, "李石谷圭晙氏, 雅喜論六經之學, 或發神道設敎之義, 或序禮運大同之篇, 或言春秋爲共和書, … 其所自得, 則亦不可誣也."

33) 『李全-上』, 273쪽, '泣告朝鮮十三道儒林同胞', "僕之爲康公分疏, 非敢爲康公辨護, 將以明孔子之志, 欲明孔子之志者, 非敢私於孔子, 將以趨世界大同之幕也."

4. 이병헌의 민족주의적 역사인식과 대민족사관

1) 공교와 민족의식의 연관적 해석

국권을 상실하고 식민지배를 받는 20세기 전반기의 상황에서 공교운동은 종교운동으로서 초연한 문제가 아니라 민족의 정체성에 대한 자각과 깊이 연결되어 추진되지 않을 수 없었다. 바로 이 점에서 친일유림의 유교개혁운동은 총독부의 어용단체로서 당시에 상당한 세력을 형성하였지만 정통성을 상실하고 있을 뿐만 아니라 대중적 호소력도 없는 것이었다.

이러한 맥락에서 신채호(丹齋 申采浩)는 종교를 '국민에게 감화를 주는 하나의 큰 기관'으로 규정하고, '종교의 노예가 될 뿐이요 국가의 관념이 없는 종교'나 '종교의 신도가 될 뿐이요 국민의 정신이 없는 종교'는 20세기 새국민의 종교가 될 수 없다고 거부하였다.[34] 이처럼 신채호는 유교개혁의 전제로서 국민과 국가의식의 강화를 요구하고 있는 것이다. 또한 유인식(東山 柳寅植)은 20세기초의 당시 현실을 동양과 서양이 충돌하는 치열한 경쟁으로 급변하는 시대임을 지적하면서, 그럼에도 불구하고 "우리 민족은 오히려 소라껍질 속에서 한가롭게 단잠에 빠져 어느 때인지도 모르는 사이에, 나라가 망하고 집이 무너져서 서로 이끌고 남의 노예가 되면서도, 벌레처럼 꿈틀거리며, 편안한듯 눈이 먼듯, 나라가 망하였는지도 모르고 자신이 굴욕을 당하는지도 모르면서, 완고함이나 지키고 먹고 마시기를 일삼고 있다"[35]고 언급하여, 역사를 이끌어왔던 유림이 역사변동의 방향과 망국에 대한 책임의식도 상실한 채 완고한 낡은 관습 속에 갇혀있고 탐욕에나 빠져있는 현실을 통렬하게 비판하고 있다. 한마디로 보수적 유림이 민족과 국가에 대한 책임의식을 결여한 맹목적 존재임을 질책하고 있는 것이다.

이병헌은 공교운동을 전개하면서 그 자신 조선총독부와 일본정부에 청원서를 보내는 등 일제의 식민지배체제를 현실로 받아들이는 태도를 보였던 것이 사실이지만, 다른 한편 공교가 민족의식에 기반함으로써 우리 사회 속에 확고한 기반을 확보할 수 있다는 사실을 철저히 각성하고 있었다. 그는 인간이 받드는 종교를 '자기나라에서 나온 종교'(自國産出之敎)와 '세계

---

34) 『丹齋申采浩全集』(別集), 형설출판사, 1987, 227쪽, '二十世紀新國民'.

35) 『東山全書』(下), 88쪽, '太息錄', "我民族, 尙此優遊酣睡於螺殼之中, 不省何時而於焉之頃, 國破家覆, 相率而爲人之奴隷, 蠢蠢喜喜, 恬然矇然, 罔知其國之亡也, 罔知其身之辱也, 頑固之是守, 飮啄之是營."

안의 지극히 선한 종교'(宇內至善之敎)로서 민족종교와 세계종교를 구분하고 있다. 여기서 그는 우리의 경우 민족종교로서 '대종교'(大倧敎)와 '수운교'(水雲敎: 水雲神師之敎)를 들고, 세계종교로서 '불교'·'기독교'(景敎)·'도교'를 들었다. 여기서 그는 유교가 다른 종교를 이단으로 심하게 배척하는데 지금 다른 종교들이 각각 상당한 지위를 지니고 유교를 적대하게 되면 유교는 명목과 실질을 모두 상실하게 되고 방어의 성벽과 보루를 빼앗겨서 공격하지 않아도 스스로 부서질 것이라 하고, 이러한 유교에 대해 "우리나라로서 말하면 유교는 자기나라 종교가 아니요, 세계로서 말하면 유교는 낙오한 종교이니, 신앙자유의 시대를 만나서 유교는 마땅히 폐지되지 않겠는가?"[36]라고 언급하여, 유교가 이처럼 안팎으로 설 땅을 잃고 무너져가는 극심한 위기에 빠져 있다는 현실을 인정하는 데서 유교를 다시 살려내기 위한 유교개혁론으로서 그의 공교사상을 제시하였다.

여기서 이병헌은 유교의 근원을 '복희에 근원하고, 순임금에서 갖추어지며, 공자에서 이루어졌다'(原於包犧, 備於虞舜, 成於孔子)고 보고, 유교의 역사적 쇠퇴과정을 '신(新: 王莽)왕조에서 변질되어 경전이 이미 어지럽혀지고, 송(宋)에서 안주되어 미언대의가 이미 끊어졌다'(變竄於新而大經已亂, 偏安於宋而微言已絶)고 규정한다. 그것은 공자를 유일한 교조로 높이는 입장이면서 그 근원을 복희와 순임금으로 거슬러 올라가 확인하고, 또한 극복해야 할 유교전통의 폐단으로 신(新)왕조의 유흠이 제시한 고문경학과 송(宋)왕조 도학의 배타적 폐쇄성을 드러내고 있는 것이다. 이처럼 유교가 퇴락한 현실에도 불구하고 그는 우리 민족이 유교를 받들어야 하는 당위성을 다섯 가지로 제시하면서, 그 첫 번째 조건으로 유교가 '자기나라에서 나온 종교'라고 주장하고 있다. 두 번째 조건은 유교가 천하에 유일무이하며 지극히 선하여 상대가 없는 최선의 종교라는 것이고, 세 번째 조건은 유교는 국가의 정수가 깃들어 있는 국민정신의 핵심을 간직한 종교라는 것이며, 네 번째 조건은 유교가 다른 종교들을 통섭할 수 있고 철학이나 과학과 합치할 수 있다는 유교의 포용성과 합리성을 제시한 것이요, 다섯 번째 조건은 유교가 오늘에 적합하고 또한 세계에서 최종적으로 우승할 수 있는 종교라는 것으로 현실적 적합성과 효용성을 제시한 것이다.[37] 따라서 이병

---

36) 『李全-上』, 368쪽, '歷史正義辨證錄·吾族當奉儒敎論', "儒敎之排斥異端, 可謂極矣, 今立異於儒敎者, 各得相當之地位, 將與儒敎爲敵, 則儒敎之名實俱喪, 壁壘已拔, 不攻而自破, 且以吾邦而言, 則儒非自國之敎, 以天下而言, 則儒爲落伍之敎, 當此信敎自由之世, 無乃儒其當廢乎."

헌이 유교와 민족의 결합을 통해 새로운 공교사상을 추구하는 방향에서 주목할 관점은 유교를 우리나라에서 나온 종교로 제시하고 있는 사실이다.

유교가 우리나라에서 나온 종교라는 주장은 극단적 애국주의의 관점을 표출한 것으로 보이지만, 바로 여기에 그가 공교사상을 민족의식과 연결시키고자 하는 의도가 명확하게 드러나고 있다. 그는 유교가 우리나라에서 나온 것이라고 볼 수 있는 이유로, '유'(儒)라는 명칭은 공자에서 이루어졌지만 '교'의 근원은 복희와 순임금에서 시작되며, 자신의 저술인 「칠천년역사정의」(七千年歷史正義)에서 복희와 순임금이 조선사람이라는 사실을 자세히 논증하였다고 밝히고 있다.[38] 한 걸음 더 나아가 그는 "사람들이 공자가 중국의 성인임은 알면서도 우리나라의 동족임을 알지 못하고, 공교가 중국의 종교인 줄은 알면서도 우리나라의 종교임을 알지 못하는 것은 아직 생각하지 못한 것이라 하겠다"[39]라고 하여, 공자도 우리나라 사람이라고 주장하기까지 한다. 그렇다면 그가 생각하는 우리 민족의 범위가 지금까지 받아들여지고 있는 것과는 다르다는 것을 알 수 있다.

2) 역사인식과 대민족(大民族)사관

유교가 우리나라에서 나온 종교요 공자가 우리나라 사람이라는 주장은 이병헌이 우리나라의 영토 범위와 민족 개념을 새롭게 해석하고 있음을 의미한다. 조선왕조가 망국의 위기에 놓이게 된 이후부터 일제의 식민지배 아래서 민족의식이 고조되면서 우리 역사에 대한 관심이 매우 고조되었던 것은 사실이다. 이러한 시대배경에서 우리의 상고대 역사를 서술하면서 사실의 고증을 가볍게 여기고 민족의 연원을 상고대로 멀리 소급시키고 설화적 내용을 역사적 사실로 구체화시켜 서술하는 흐름이 등장하였다. 그 가운데 가장 뚜렷한 흐름은 이 시기에 등장한 민족종교로서 대종교(大倧敎)에서 단군신화의 시기를 역사적 사실로 서술하며 우리 민족의 지리적 영역이

---

37) 『李全-上』, 369-370쪽, '歷史正義辨證錄·吾族當奉儒敎論'. 우리 민족이 유교를 받들어야 할 다섯 가지 이유는, ①儒敎爲自國産出之敎, ②儒敎爲天下唯一無二至善無對之敎, ③儒敎爲國粹所寓之敎, ④儒敎可統諸敎, 而又能合哲學科學, ⑤儒敎適合於今日, 又當爲世界最終優勝之敎로 제시하고 있다.

38) 『李全-上』, 369쪽, '歷史正義辨證錄·吾族當奉儒敎論'. 여기서는 이병헌의 「七千年歷史正義」가 『歷史敎理錯綜談』에 수록된 「吾族四入中原論」의 다른 명칭이라 밝히고 있다.

39) 『李全-上』, 254쪽, '蹈海叢談', "人知孔子爲支那之聖, 而不知爲東方之族, 知孔敎爲支那之敎, 而不知爲東方之敎, 則殆未之思也."

나 종족적 범위도 만주지역을 포함하는 것으로 확장함으로써 민족의식을 고취시키고자 하였던 사실에서 찾아볼 수 있다. 이 시기에 출현한 우리의 상고사에 대한 서술로는 『규원사화』(揆園史話)·『환단고기』(桓檀古記) 등 여러 가지가 있는데, 그 서술에서 조작된 부분이 상당히 많은 것으로 평가되고 있다.

이처럼 확장된 민족 개념에 근거한 역사서술에서는 민족의 활동영역을 한반도에 국한시키지 않고 만주지역을 우리 역사의 무대로서 중시하며, 만주지역에서 활동하던 민족들을 우리 민족의 범위에 끌어들이고 있다. 20세기 초반에 대종교에 관여하였던 유교지식인들의 상당수가 이러한 역사인식에 심취되었고, 그 결과로 서술된 역사로서 유인식(柳寅植)은 『대동사』(大東史)에서 단군조선 이후로 고려 이전까지 우리나라를 남조(南朝)와 북조(北朝)로 구분하면서, 특히 만주지역에서 활동하던 북조로서 부여·여진·말갈 등과 고구려·발해를 중시하고, 배달족 안에 조선족과 더불어 북부여족·예맥족·옥저족·숙신족 등을 포함시키고 있다. 이원태(李源台)가 저술한 『배달족강역형세도』(倍達族疆域形勢圖)는 만주지역 바깥까지 넓게 확장된 지역 안에 배달족으로서 우리민족의 여러 종족이 차지하고 있는 강토를 지도상으로 제시하고 있는 것이다. 이러한 확장된 민족의식은 사대주의적이고 배타적인 유교전통의 역사의식이나 일본식민지배 체제의 식민사관(植民史觀)에 맞서서 민족주의적 역사의식을 구현하고자 한 것으로 볼 수 있다. 이렇듯 확장된 민족 개념의 역사의식은 우리 민족을 매우 넓고 큰 범위까지 포괄하고 있다는 점에서 '대민족사관'(大民族史觀)이라 부를 수 있을 것이다.

이병헌은 일찍이 대종교의 창립자들과 만나서 교류하면서 이들의 대민족사관에 대한 이해를 갖게 되었고, 그 영향 아래 자신의 공교사상을 대민족사관에 근거한 역사인식을 통해 해석하였다. 그가 1922년에 저술한 『역사교리착종담』(歷史敎理錯綜談)은 대민족사관에 입각하여 우리의 민족 개념을 몽고족·거란족·만주족까지 포함시켜 역사적으로 우리 민족이 중국을 네 차례나 지배하였던 경험이 있다고 주장하고 있다. 그 첫 번째는 복희(包犧)로서 천하문명의 원조요, 조선민족 발전의 효시라 하였다. 두 번째는 순(舜)이 요(堯)를 계승하여 제왕이 되고 천하의 어질고 성스러운 인물을 선택하여 제왕의 자리를 물려주었으니 세계에 '공화'의 원조가 된다 하고, 조선민족 문명의 대표라 하였다. 세 번째는 여진 완안부(完顔部)의 아골타(阿骨打)는 금(金)을 세워 중원을 지배하였는데, 조선민족 무공(武功)발달의

명확한 경험이라 하였다. 네번째는 여진의 누루하치가 다시 금(金: 後金)을 세우고 태종 때 청(淸)으로 국호를 바꾸어 중원을 점령하였는데, 조선민족 성명(聲明)·문물을 발양하는 극치라 하였다.40) 여기서 그는 복희가 백두산 아래서 일어나 서쪽으로 중원에서 제왕이 되었다고 보고, 『주역』에서 말하는 "제왕이 진에서 나왔다"(帝出乎震)는 제왕은 복희요, 진(震)은 동방인 우리나라를 가리키는 것이라 하여 복희를 우리나라 사람으로 확인하였다. 또한 순이 풍(馮)땅에서 태어났는데 이곳을 단군·기자의 옛 땅이라 보고, 맹자가 "순은 동이(東夷)의 사람이다"라고 언급한 사실에 의거하여 순을 우리나라 사람으로 확인하였다. 금(金)나라의 선조는 고려에서 나왔으며 금나라가 처음 일어났을 때 고려를 '부모의 나라'(父母國)라고 하였던 사실을 들고 있다. 청(淸)나라는 금나라를 이었으니 그 후예이며, 청나라 황실의 성이 '애신각라'(愛新覺羅)인 것을 보면 신라(新羅)의 족속이 틀림없다고 보았다. 그래서 청나라는 우리나라를 한(漢)족의 이전 제왕들에 비교하면 가장 친절하게 후대하였는데도 우리나라는 청나를 배척하고 명나라를 받들어 폐단을 이루었던 것이라고 비판한다.

이처럼 이병헌은 대민족사관에 따라 상당히 심한 견강부회의 해석으로 조선민족이 중원을 지배한 사실이 있는 것으로 논증을 시도하였다. 곧 중국지배라는 사실을 내세워 예속된 역사가 아니라 주체적 역사를 강조하였으며, 복희·요를 끌어들여 우리민족의 문화적 근원성을 제시하고자 하였던 것이다. 이러한 주장은 그 객관적 사실성을 논외로 한다면, 망국의 백성으로서 민족긍지를 끌어올리고 사대주의에 젖어있던 전통유교의 역사의식을 전면적으로 뒤집어엎는 새로운 시각을 열어주는 것이며, 민족정신과 유교를 새로운 논리로 결합시키려는 시도라는 점에서 음미해 볼 필요가 있다.

이병헌은 민족사 인식과 유교경전의 교리적 인식을 결합하여 해석하려는 시도로서 『역사교리착종담』이나 『역사정의변증록』(歷史正義辨證錄)을 통해 유교문화의 시원으로서 복희와 순을 우리나라 사람으로 입증하는 데 많은 문헌을 동원하고 있다. 특히 그는 "고위서(古緯書)에 지(摯)·요(堯)·직(稷)·설(卨)이 모두 제준(帝俊)의 아들이라 하였다. 제준은 동방의 상제이다"41)

---

40) 『李全-上』, 358-360쪽, '歷史敎理錯綜談·吾族四入中原論'. 여기서 조선민족이 중원을 점령하여 지배한 네 차례는 다음과 같다.

①包犧(爲天下文明之祖) → 朝鮮氏族發展之嚆矢.
②虞舜(爲世界共和之元祖) → 朝鮮氏族文明之代表.
③金 太祖阿骨打·太宗 → 朝鮮氏族武功發達之明驗.
④淸 太祖努爾哈赤·太宗 → 朝鮮氏族聲明文物發極度.

라고 하여, 동방의 상제로서 '제준'을 들고, 지(摯: 帝嚳의 長子, 少昊)·요(堯: 帝嚳의 子, 摯의 異母弟라 함)·직(稷: 周의 시조, 棄)·설(卨: 殷의 始祖, 契)의 선조라고 하여, 이들을 모두 동방의 인물로 끌어들이고 있다. '제준'의 명칭을 중국에서는 '섭제천황'(攝提天皇)이라 하는데 '섭제'는 별의 이름으로 동방에 속하는 것이요, 조선에서는 '단목신인'(檀木神人)이라 일컫고, 일본에서는 '고천원일물신대'(高天原一物神代)라 부르는데, '고천원'은 천신(天神)이 사는 곳이다. 이렇게 전해오는 명칭은 각각 다르지만 그 실지는 하나로서 모든 인간의 시조가 되는 것이라 한다. 곧 '제준'이 동방의 신이고 인간의 시조라면, 지(摯)·요(堯)와 같은 중국의 고대 제왕이나 직(稷)·설(卨)과 같은 중국의 고대 어진 신하뿐만이 아니라 모든 인간은 우리나라의 상제에서 나온 것이라 하여, 우리나라를 역사의 근원이요 세계의 중심으로 확인하고 있는 것이다.

상제로서 '제준'을 동쪽 땅 우리나라에 연결시켜 확인하는 것은, 바로 우리 땅을 상제의 나라로 신성화시키는 것이다. 상제를 통해 우리나라를 신성화하고 이 상제를 모시는 공자의 역할을 확인하면, 공자가 우리나라 사람이건 아니건 공교와 우리민족사는 깊이 연결되어 해석될 수 있다. 따라서 그는 공자가 상제를 높이면서 우리나라를 소중히 여겼던 사실을 강조하여, "공자는 천제(天帝)가 동방에 살며 인(仁)을 행하는 의리를 깊이 체득하였다. 그러므로 구이(九夷)의 땅에서 살고 싶다거나 뗏목으로 바다를 건넌다는 설은 평일에 스스로 말한 바이니, 뒷날의 유학자처럼 우리나라를 오랑캐로 보는 관념이 있다는 것은 결코 듣지 못했다"[42]고 하여, 공자를 통해 우리를 오랑캐로 보는 중국 중심의 전통적 천하관을 씻어내고자 하였던 것을 확인할 수 있다.

5. 비공론에 대한 대응논리와 대민족사관의 의미

유교전통사회가 서구적 근대질서로 전환하는 격동의 시대에 유교적 신념이 가장 철저하던 조선사회는 새로운 변화질서에 능동적으로 적응하지 못

41) 『李全一上』, 254쪽, '蹈海叢談', "古緯書云, 摯堯稷卨, 皆帝俊之子, 帝俊者, 東方之上帝也."

42) 같은 곳, "孔子深體天帝居東方行仁之義, 故居夷浮海之說, 爲平日所自道, 則決不聞其有後儒夷狄我東方之觀念也."

하면서 국가의 멸망이라는 참담한 현실에 빠졌다. 이러한 상황에서 변화를 주도하는 세력은 보수적 유교전통에 대해 망국의 책임을 묻고, 마침내 유교 자체에 대한 비판론이 일어나게 되었던 것은 필연의 과정이라 할 수 있다.

이병헌은 유교개혁사상가로서, 유교전통의 보수성에 대한 비판에는 사실상 공감하는 입장을 밝히고 있다. 그러나 유교 자체와 공자에 대한 비판의 비공론에는 적극적으로 반박을 하였던 것이다. 다만 이병헌의 비공론에 대한 반박은 공교의 새로운 해석을 통해 유교전통의 폐단을 극복하고 새로운 시대에 효율적으로 적응할 수 있음을 이론적으로 해명하는 방법을 취하고 있다는 점에서 감정적으로 강격한 배척의 입장을 선언하는 보수적 도학자들의 입장과는 분명한 차이를 보여주고 있다. 이때 이병헌이 공자의 사상을 새롭게 재해석하는 논리는 강유위의 금문경학에 근거하여 공자의 정신으로 '대동'의 이상을 강조하여 배타적 거부논리가 아니라 조화적 화합논리로 유교의 근본정신을 재해석하는 것이며, '삼세설'(三世說)의 진보를 통해 서구사상으로서 진화론에 상응하는 역사발전론을 유교적 새로운 역사의식이자 세계관으로 제시하는 것이다.

나아가 유교에 대한 비판이론 가운데는 유교에는 종교적 초월성이나 신비성을 찾을 수 없으므로 유교를 종교로 볼 수 없다는 견해가 강력하게 제기되고 있었다. 당시 유교의 종교성을 부정하는 입장은 유교비판론의 견해뿐만 아니라, 다수의 유교지식인들 사이에서도 유교는 서양종교와 같은 미신적 요소가 없으므로 종교가 아니라고 규정하는 인식이 있었다. 이에 대해 이병헌은 유교를 종교가 아니라고 규정하는 양쪽의 입장에 대응하는 논리로서, 한편으로는 유교에는 『주역』에서 말하는 '신도설교'(神道設敎)의 신비적 세계가 공자의 중심적 특성이라 하여 종교적 신비성이 있음을 강조하고, 다른 한편으로는 유교에는 서양종교와 달리 미신적 요소가 없으므로 서양과학이나 철학과도 긴밀하게 결합하여 근대문명의 합리적 정신과 일치하는 것임을 강조한다. 여기서 이병헌이 유교의 종교성을 강조하고 이를 통해 공교운동을 전개하고 있는 것은 유교의 가르침이 단순히 이론적 지식이나 행동규범의 체계가 아니라 종교적 신념이며, 종교적 신념을 지님으로써 유교를 통해 사회개혁과 미래의 이상을 실현할 수 있다는 확신을 보여주고 있는 것이다.

이병헌의 유교비판론 내지 비공론에 대한 반박의 논리는 유교가 현실의 사회적 폐단과 모순에 책임이 있음을 인정하면서도, 그 폐단이 유교의 잘못된 인식과 구현에서 말미암는 것이므로 올바른 유교의 본래정신을 회복함

으로써 모두 해결될 수 있다고 본다. 따라서 그는 당시의 비공론이 바탕하고 있는 근대적 개혁론과 근본입장에서 대립적 위치에 자리잡고 있는 것이 아니었으며, 개혁을 추구하되 개혁의 방향과 이상에 대한 대답을 서양에서 찾는 것이 아니라, 유교의 근본적 재해석을 통해서 찾아야 한다는 시각의 차이를 보였던 것이다. 그러나 현실적으로 유교의 본질과 공자의 정신을 재해석한다는 것은 보수적 유교전통으로부터 엄청난 적대적 비판을 받지 않을 수 없었고, 유교 안과 밖의 양면으로 적을 만나 대응하지 않을 수 없는 곤경에 놓여있었던 것이 실제의 형편이라 할 수 있다.

또한 이병헌은 유교의 재해석을 통해 공교의 이상을 실현할 무대를 결국 우리 땅에서 찾을 수밖에 없는 현실에서 일제의 식민통치를 받는 민족의 정체성과 유교의 연관성을 확인하는 문제를 해결하지 않을 수 없었다. 그리하여 민족주의적 역사관과 공교의 경학적 해석을 결합하여 해석하면서 극단적 애국주의로 대민족사관을 제시하여 유교가 우리나라에서 나온 종교요 공자도 우리나라 사람이라고 확인하는 데까지 나가고 말았다.

이병헌이 유교를 우리나라에서 발생한 민족종교의 하나로 보는 새로운 견해를 제시한 것은 유교의 발생근원을 민족의식에서 혁신적으로 해석하고 있는 것이 사실이지만, 이러한 견해가 과연 유교를 민족종교로 강조하면서 세계종교로서 가져야 할 보편성을 확보하는 데 실패하지 않았는지를 확인할 필요가 있다. 민족 중심의 해석과 세계를 향한 보편적 해석이 쉽게 조화를 이루지 못하면 두가지 입장이 분리되어 각각 별도로 제시되지 않을 수 없다는 문제가 생긴다. 또한 유교가 우리나라에서 발생하였고 공자가 우리나라 사람이라는 주장이 당시의 우리나라 대중들에게도 얼마나 설득력을 발휘하고 공감을 불러일으킬 수 있었을지 실제로 예측하기도 어렵다. 더구나 중국과 일본을 비롯한 세계 속에서 이러한 대민족사관의 해석이 통용될 수 있기는 처음부터 불가능한 일일 것이다. 그러나 이러한 역사인식이 실제로 민족적 자존심을 향상시키는 데 얼마나 효용성이 있을지는 의문이지만, 그가 대민족사관의 역사인식을 통해 민족적 자존심을 고취시키고 우리 민족을 유교적 신념의 주체로 확인하고자 하였던 의도만은 선명하게 이해할 수 있을 것이다. 실제로 그가 제시하는 대민족사관에 의한 해석은 사실의 고증이라기보다는 자신이 지닌 '공교' 신앙의 일단을 고백하는 것이라 볼 수 있다.

그와 가까웠던 유교운동가요 독립운동가인 박은식(白巖 朴殷植)은 이병헌의 『역사교리착종담』에 붙인 서문에서 "우리나라는 이로부터 비로소 상

고 신대(神代) 역사의 광명에 접하고 또한 새로운 유교의 면목이 있게 되었다" 하고, "역사는 국혼이 간직된 곳이니, 국혼을 강하고 굳세게 하고자 한다면 마땅히 역사의 배양에 의지해야 하며 '신도설교'의 의리로 국혼에 짝을 삼아야 한다"[43]고 하여, 이병헌이 상고시대의 신화를 민족사로 인식하며 이를 유교교리와 결합시켜 해석하는 점을 적극적으로 높이 평가하였다. 그러나 이병헌이 이 저술에서 우리 민족이 중국을 네 번 지배했다고 서술하는 점에 대해서는 박은식이 전혀 언급하지 않고 있는 사실을 보면, 이병헌의 대민족사관이 당시 민족사관에 투철한 인물들에게도 공감을 받기는 어려웠던 것으로 보인다.

---

43) 박은식, 「歷史敎理錯綜談序」(『李全-上』, 357쪽), "吾國自此始接上古神代史之光明, 而亦有新儒敎之面目矣, … 歷史爲國魂所存, 欲强固國魂, 當資歷史之培養, 而神道設敎之義, 配於國魂"

<Abstract>

Byung-Hyun Lee(李炳憲)'s Refutation of Anti-Confucianism and His Nationalist Views of History

Keum, Jang-Tae

Byung-Hyun Lee(李炳憲, 1870-1940) is an outstanding leader of the reformed confucianism in the period of the domination of Korea by Japan. He had accepted Yu-Wei Kang(康有爲, 1858-1927)'s suggestions for confucianist modernization and applied it to Korean confucianism. In those days, conservative confucianists delivered a lot of violent attacks against anti-confucian(批孔) movement. Lee also agreed with them that anti-confucianism is wrong. However, his refutation of anti-confucianism is different from theirs. Because the former is self-reflective, but the latter is non-reflective.

Lee emphasized that confucianism is a religion and developed a sort of religious confucianism movement(孔教運動). The combination of religious confucianism movement and nationalist views of history composes his argument. In his work, confucianism is not a universal thought of the world but a national religion of Korea. It is expressed by the combination of nation and religion.