

화와 이의 전변(華夷之變)*

— 화어계 연구의 새로운 시각

왕더웨이(王德威) 저**, 고운선 역***

<目 次>

1. 서론
2. 화와 이의 자리바꿈(華夷變態)
3. 화와 이가 뒤섞이다(華夷混同)
4. 화이풍이 불다(華夷風起)
5. 화와 이의 전변(華夷之變)
6. 맺음말

* 원문은 『中國現代文學』 第34期(臺北: 中國現代文學學會, 2018.12), 1-28쪽에 게재됨.

** 미국 하버드대학교 중국문학·비교문학 Edward Henderson 강좌교수.

*** 고려대학교 기초교육원 강사, pink1208@hanmail.net

(1) 원문의 각주가 총100개이므로, 역주는 독해에 방해가 되지 않도록 [] 표시로 보충했음을 밝혀 둔다. (2) 현재 학계에서 통용되고 있는 시노폰(Sinophone)의 중국어 역어는 다양하다. 가장 널리 알려진 것이 스수메이(史書美)의 ‘華語語系’이고, 그 외 ‘華語風’(陳慧樺), ‘華夷風’(王德威), ‘漢聲’(劉俊) 등이 있는데, 왕더웨이는 최근에 스수메이와 차별화하기 위해 ‘화이풍’을 사용하는 것으로 보인다.(본문 5장 참고) 왕더웨이의 논지 흐름에 맞추기 위해 ‘시노폰’을 ‘화어계’로 옮기도록 하겠다. (3) 왕더웨이가 참고한 문헌 중 한국어로 소개된 것도 있는데, 한글판 서명·논문 제목이 원서와 다른 경우도 있다. 이후 ‘한글판 서명(원서명)’으로 표기하도록 하겠다.

1. 서론****

‘화/이 구분(華夷之辨)’은 중국 연구에서 시간이 흐를수록 더욱 의미있는 문제이다. ‘화/이’와 관련된 담론은 멀리 상고 시대까지 거슬러 올라갈 수 있다. 황하 중하류의 한족 거주지에 형성된 농업문명은 스스로를 화하(華夏, 諸夏)로 일컬으며, 주변의 유목문명·수렵문명과 구분하여 ‘화/이’라는 관념을 형성했다. 이 관념은 애초 방위를 기준으로 ‘중국(中國)’과 ‘동이(東夷), 서융(西戎), 남만(南蠻), 북적(北狄)’으로 구분하였다. 하지만 그 속에는 이미 문화의 우열이라는 기준을 내포하고 있었다. ‘화/이 구분’ 담론은 중국 역사에서 끊임없이 이어졌고, 그 영향은 일본에서부터 한국에 이르기까지 동아시아 전체에서 상당히 구체적이면서 섬세한 반향을 불러일으켰다.¹⁾

청말 이래 중국이 세계 근대화의 충격에 직면하여 동양과 서양이 빈번하게 접촉하면서 화이 질서 또한 변화를 맞이하게 되었다. 이 기나긴 상호 과정에서 오늘날의 ‘중국성’을 과연 어떻게 설명하고 정의할 것인가 하는 점이 끊임없이 논박되는 화제가 되었다.

20세기의 중국은 내우외환을 겪으면서 민족국가주의가 정치사상 담론을 주도하게 되었으며, 심지어 인민 독재(民粹極權)로 나아가기도 했다. 21세기로 접어들어 ‘중국굴기’, ‘천하’, ‘왕도와 패도’, ‘조공체계’ 등과 같은

**** 본문의 초고는 거자오광(葛兆光), 류슈메이(劉秀美), 가오자첸(高嘉謙) 교수에 근거하여 작성되었고, 이후 리위양(李浴洋), 중즈웨이(鍾秩維), 장쓰샹(張斯翔)의 비판적 견해와 자료 제공을 통해 보완되었다. 이 지면을 통해 모두에게 감사 인사를 드린다.

1) 관련 연구가 상당히 많으므로 본문에서는 굳이 반복해서 다루지 않겠다. 최근 연구로는 황싱타오(黃興濤), 『다시 만든 중화: 근대 중국의 ‘중화민족’ 관념 연구(重塑中華: 近代中國「中華民族」觀念研究)』(北京: 北京師範大學出版社, 2017), 야오다리(姚大力), 『‘우리’의 근원 찾기: 중국 역사상의 민족과 국가의식(追尋「我們」的根源: 中國歷史上的民族與國家意識)』(北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2018)이 있다.

전통 이론이 권토중래하기 시작했다. 이와 동시에 학자들은 ‘무엇을 중국이라고 하는가’에 관해서 새롭게 이해하고 반성할 필요가 있음을 분명히 제기했다. 쉬취윈(許倬雲) 교수는 화하(華夏)문명이 고대부터 복잡하고 다양했음을 강조하며, 오늘날의 중국은 수천 년 동안 내부와 외부, ‘나’와 ‘타자’가 교전·교류한 결과라고 보았다.²⁾ 거자오광(葛兆光) 교수는 ‘주변에서 본 중국(從周邊看中國)’이라는 방법론을 제시하여, 중국을 이해하기 위해서는 중국 주변에 있는 여러 지역과 국가에서 중국을 어떻게 상상하고 기록·접촉해 왔는가를 먼저 살펴봐야 한다고 생각했다.³⁾

최근 화어계 연구가 흥기하여 반디아스포라(反離散)·탈중국(去中國)·현지화(在地化)의 물결이 여기저기에서 일어나고 있으며, 심지어 ‘이가 될 지언정 화는 거부하겠다(寧夷勿華)’는 결론까지 도출되고 있다. 논자들의 입장은 존중할 만하지만 이론 제일주의에 비해 역사관과 역사적 지식은 부족한 편이다. 그러므로 이러한 담론들 속에서 근세 화이 담론의 성쇠를 회고하는 것은 절박한 의미가 있다. 주목할 만한 것은 만약 화이 담론이 21세기 오늘날에도 담론적 가치를 가진다고 한다면, 우리는 어떻게 문제를 제기하고 답을 찾아야 할 것인가? 이에 근거하여 본문은 다음 네 부분으로 나누어 살펴볼 예정이다. 먼저 근세 이래 일본과 한국에서 제기된 ‘화이 자리바꿈론(華夷變態論)’과 중국의 반응에 관해서 살펴보고, 다음으로 현대 중국의 ‘화이 공동체’ 구축 과정에 관해서 살펴보고, 세 번째로 21세기로 들어선 이래 ‘화이풍이 부는(華夷風起)’ 현상에 관해서 살펴본 후, 마지막으로 ‘화/이의 전변(華夷之變)’에 관한 기초적인 논의를 전개하고자 한다. 앞 두 부분은 대부분 다른 연구자들의 선행 연구에서 도출받은 것이고, 본고의 중점은 세 번째와 네 번째에 있다.

2) 許倬雲, 『나와 타자: 중국 역사상의 안과 밖(我者與他者: 中國歷史上的內外分際)』(臺北: 時報出版公司, 2009), 제1-3장.

3) 葛兆光, 『이 중국에 거하라: ‘중국은 무엇인가’에 대한 새로운 탐구(宅茲中國: 重建有關中國的歷史論述)』(臺北: 聯經出版社, 2011)[이원석 역, 파주: 글항아리, 2012], 제1장. 다른 글로는 『전통시기 중국의 안과 밖: ‘중국’과 ‘주변’ 개념의 재인식(歷史中國的內與外: 有關‘中國’與‘周邊’概念的再澄清)』(香港: 香港中文大學出版社, 2017)[김효민 외 역, 서울: 소명출판, 2019] 참고.

지난 300년간 화이 담론의 격렬한 전환이 우리에게 어떤 성찰을 제공해 줄 수 있다고 한다면, 나는 이것이야말로 화이의 ‘구분(辨)’과 ‘전변(變)’ 사이의 변증성이라고 생각한다. 마찬가지로 역사를 살펴보면, 화이의 구분은 종족·문화·정치적 입장을 구분하는 ‘영토화’(territorialization)⁴⁾ 설정을 내포하고 있으며, 화이의 전변은 ‘바람(風)’과 ‘추세(勢)’의 능동성을 빌어서 화이 관계를 갱신하거나 심지어 뒤집는 것이다. 내가 생각하기에 화이의 ‘구분’과 ‘전변’의 관건 중 하나는 ‘문(文)’ 즉 문자, 문학, 문화, 문명에 관한 고찰이다. 또 바로 이 때문에 중국과 주변의 관계가 또한 차례 뒤섞이는 시대에 직면하여 인문학자의 화이 담론에 관한 새로운 해석이 그 무엇도 대신할 수 없는 지위를 점유할 수도 있을 것이다.

2. 화와 이의 자리바꿈(華夷變態)

‘화이’라는 용어는 상고 시대에 황허 강 중하류 지역에서 생활하던 화하족(華夏族, 諸夏) 즉 한족의 조상을 부르는 옛 명칭에서 시작되었다. 화하는 비교적 일찍 농업 문명에 진입했고, 주변의 유목 또는 수렵을 중심으로 하는 종족들과 왕래하는 과정에서 문명의 발달 정도에 따라 구분했기 때문에 ‘화이’라는 관념이 발아하게 되었다. 중앙의 땅, 중원 또는 중국과 상대적으로 주변 지역을 ‘동이, 서융, 남만, 북적’이라고 불렀다. ‘이’의 최초의 의미를 따라가 보면, ‘이’와 ‘적’에는 사실 분명한 포퓰의 의미가 없다. 다만 이와 하(夏)를 구별하다 보니 화하는 ‘이’와 ‘적’에 비해 문

4) 이것은 들뢰즈(Gilles Deleuze)와 가타리(Felix Guattari)가 『앙티 오이디푸스(Anti-Oedipus)』(1972)에서 언급한 것으로 ‘영토화’와 ‘탈영토화(deterritorialization)’ 개념이다. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane 역, *Anti-Oedipus*(London and New York: Continuum, 2004). 많은 화어계 논자들이 중국의 패권에 직면하여 ‘탈영토화’를 주장하지만, 담론의 틀은 여전히 전통적인 정치 지리에 근거한 안과 밖이라는 틀에서 벗어나지 못하고 있다.

화적 우월감을 함축하게 되었다.⁵⁾ 고고학자들은 여러 차례 우리에게 초기의 화하 부족들이 이·적·만·융과 제각각의 비율로 섞여 있었기 때문에, 소위 ‘화이’라는 구분이 결코 절대적인 판단 기준이 아니었다고 밝힌 바 있다.⁶⁾

진시황이 중국 역사상 최초의 중앙 집권 체제를 확립하고, 화이 질서의 기초를 처음으로 구축했다. 양한(兩漢) 시기에 일본 열도의 왜노국(倭奴國)과 한반도의 삼한(三韓), 그리고 인도차이나 반도와 동남아시아의 여러 나라를 이 체계에 포함시켰다. 화이 질서는 당대(唐代)에 장족의 발전을 이루었는데 심지어 중앙아시아와 아라비아 제국을 넘어서 이슬람 문명권과 교전했다. 송대(宋代) 전후반 내내 북방의 요(遼)·금(金)·서하(西夏) 정권의 위협을 받았지만, 동쪽과 남쪽으로 진출하여 당을 계승하는 동시에 이를 넘어섰다. 몽골이 세운 원(元) 제국은 화이 질서의 틀을 유지했지만 군사 정벌 외에는 이 체계의 문화적 함의를 확대시키지 못했다. 명대(明代) 초기 정화(鄭和, 1371-1433)가 당시 세계 최대 규모의 함대를 이끌고 일곱 차례나 서쪽 바다를 항해하여 아프리카 동쪽 해안에까지 이르러 한때를 풍미했으나, 조공체계를 기준으로 하는 국제관계가 최고조에 이르렀다고 할 수 있다.⁷⁾ 그러나 명대 후기에 화이 체계가 질적으로 변하기 시작했다. 선교사 문화와 식민 세력이 동쪽으로 이동하고,

5) 이러한 관점에 호응한 학자로는 미야자키 이치사다가 있다. “‘文’의 유무에 따라 ‘화’와 ‘이’의 구분을 확정할 수 있다. 다시 말해서 ‘文’은 오직 ‘화’에만 존재한다. 동시에 ‘文’이 있어야 ‘화’는 비로소 ‘화’가 될 수 있었음을 가리킨다.” 宮崎市定 著, 中國科學院歷史研究所 번역팀 역, 『중국문화의 본질(中國文化的本質)』, 『宮崎市定論文選集』 下卷(北京: 商務印書館, 1965), 304쪽. 원본은 『亞細亞史研究』 제2권에 게재되었으며, 東方學術協會에서 발표되었다. 그 외에 쉬지린(許紀霖)의 논의, 『가국천하: 현대 중국의 개인, 국가와 세계 인식(家國天下: 現代中國的個人, 國家與世界認同)』(上海: 上海人民出版社, 2017), 55쪽을 참고했다.

6) ‘중국’의 ‘천하’에서 민족국가까지의 담론과 ‘화이’ 관계가 변화하는 역사에 관해서는 왕커(王柯), 『중국, 천하에서 민족국가까지(中國, 從天下到民族國家)』 증보판(臺北: 政治大學出版社, 2017)을 참고했다.

7) 단조 히로시(檀上寬) 저, 왕샤오핑(王曉峰) 역, 『영락제: 화이질서의 완성(永樂帝: 華夷秩序的完成)』(北京: 社會科學文獻出版社, 2015)[한중수 역, 완주근: 아이필드, 2017].

만주족의 청(淸)이 중원으로 진입하면서 화이 관계가 전대미문의 충격을 받았다.

1644년 만주족은 명을 멸망시키고 청 황조를 건립했다. 한족 지식인들은 이것을 정통 왕조의 멸망으로 보았으며, 하늘과 땅이 와해되는 진동을 동아시아 여러 나라에서도 느끼지 않을 수 없었다. 일본 막부 시대의 유학자 하야시 하루가즈(林春勝, 1618-1680)와 하야시 노부아츠(林信篤, 1644-1732) 부자(父子)가 편찬한 『화와 이의 자리바꿈에 관하여(華夷變態)』는 명·청 교체기 중국의 각종 변화를 기록한 책이다.⁸⁾ 하야시 하루가즈는 서문(1674)에서 다음과 같이 말했다.

승정제(崇禎帝)가 흥거하고 홍광제(弘光帝)는 달로(黠虜)[한족이 만주족을 앞잡아 부르는 말]에게 패하였다. 당왕(唐王)이라든가 노왕(魯王)이 겨우 남쪽 구석에서 간신히 버티고 있을 뿐 달로가 중원을 횡행하고 있다. 이것은 화가 이로 변하는 형세이다. 구름 덮인 바다 멀리서 일어난 일이라 사건의 시말을 상세히 알 수 없지만 말이다. 『초툼소설(剿鬪小說)』, 『중흥위략(中興偉略)』, 『명계유문(明季遺聞)』 등에 개략적으로 기록되어 있을 뿐이다. 주씨(朱氏[명나라 조정])가 권좌를 잃은 것은 우리 소호(正保[1644-1648년 사이 일본의 연호]) 연간의 일이다. 그 후 30년이 되었다. 복주(福州)·장주(漳州)의 상선이 나가사키를 왕래하며 들은 정보가 에도(江府)에까지 이르렀다. 그 중 정부에 제출하면서 그것을 읽고 일본어로 해석해 드릴 때 우리 가문이 참여하지 않은 적이 없다. 이것을 기록해둔 초안이 산더미처럼 남아 있는데, 잃어버릴까 걱정되어 순서대로 서술하고 책자로 만들어 『華夷變態』라고 이름하였다. 최근에 듣자하니 오삼계(吳三桂)와 정경(鄭經)이 각 성(省)에 격문을 보내어 [명 조정의] 회복을 위한 군사를 일으켰다고 한다. 그 승패는 알 수 없었지만 만약 이가 화를 대신하는 형세가 된다면, 비록 다른 지역(異方)의 일임에도 이 어찌 근사한 일이 아니겠는가?⁹⁾

-
- 8) 『華夷變態』에 수록된 문건은 1644년부터 시작하여 1728년[왕더웨이의 조사와 달리 속편인 ‘崎港商說’을 포함한다 하더라도 1724년(옹정2년/향보9년)까지 이다]까지이고, 기록한 자료를 통해 중화가 이적으로 변하는 과정을 보여준다. 1958년 『華夷變態』는 일본의 동양문고(東洋文庫)에서 상중하 3권, 보유(補遺) 1권의 형태로 간행되었다.
- 9) 林春勝·林信篤 엮음, 우라 렌이치(浦廉一) 해설, 『華夷變態』(東京: 東方書店, 1981), 1쪽. 孫文, 『당선풍설: 문헌과 역사 — 『화와 이의 자리바꿈』 초탐(唐船風說: 文獻與歷史——『華夷變態』 初探)』(北京: 商務印書館, 2011), 39-40쪽.

『화와 이의 자리바꿈에 관하여』는 도쿠가와(德川) 막부 시대의 당선풍설(唐船風說)¹⁰에서 비롯되었다. 이는 중국어에 능통한 관원이 중국을 왕래하는 선박을 상세히 조사한 보고서로, 중국과 일본의 무역, 천주교의 지하활동에 관한 내용뿐만 아니라 중국과 세계의 형세에 관한 내용을 담고 있다. 하야시 하루가츠는 당시 일본학자의 명의 멸망에 관한 시각을 충분히 보여주고 있다. 소위 ‘화와와 이가 자리바꿈 하는 형세’란, 명에서 청으로의 교체는 사실은 예의의 나라인 화하가 만이로 변하는 과정의 의미이다. 기존의 화이 질서가 와해되는 상태에 이르렀다는 것이다. 그러므로 일본이 보다 높은 위치에 서서 화하의 정통으로 자칭하겠다는 미묘한 입장을 은밀하게 담고 있다.

명이 망한 뒤, 일본·조선·베트남은 처음에 모두 청 조정을 인정하지 않았다. 이때 동아시아와 동남아시아에 만연하던 ‘소중화(小中華) 관념은 더욱 격화되었다.¹¹ ‘소중화’는 중국 밖에 있지만 문화의 뿌리는 중국에 있음을 암시하기도 하고, 중화를 ‘제거’하고 그 자리를 대신하고자 하는 야심도 내포하고 있다. 조선과 응우옌(阮朝) 왕조, 그리고 일본은 각자 스스로를 중국 밖으로 확장된 화하의 정통으로 바라보았다. 일본 유학자 야마가 소코(山鹿素行, 1622-1685)는 『중조사실(中朝事實)』에서 일본을 ‘중화’로 불렀다.¹² 조선은 청의 황제를 ‘오랑캐 왕(虜王)’으로 부르고, 응

10) 쑨원의 논의를 보라. 당통사(唐通事)에 관한 또 다른 연구로는 라오자오형(廖肇亨), 『수역 지대 거주자의 충성과 반역: 17세기 일본 당통사의 지식구조와 인생 도상(領水人の忠誠與反逆: 十七世紀日本唐通事の知識結構與人生圖像)』을 참고했는데 평사오옌(彭小妍) 주編, 『번역과 트랜스문화 연구: 지식구조, 텍스트와 문체의 전파(翻譯與跨文化研究: 知識建構, 文本與文體的傳播)』(臺北: 中央研究院文哲所, 2015), 371-400쪽에 수록되어 있다.

11) 백영서(白永瑞), 『중화와 탈중화의 문화정치 — ‘소중화’ 다시 보기(中華與去中華的文化政治——重看‘小中華’)』, 장륜장(張崑將) 엮음, 『동아시아 지평을 통해 본 ‘중화’의식(東亞視域中的‘中華’意識)』(臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2017), 299-314쪽 수록. 쑨웨이궈(孫衛國), 『대명 명분과 소중화 의식: 조선 왕조의 존주사명 문제 연구(大明旗號與小中華意識: 朝鮮王朝尊周思明問題研究(1637-1800))』(北京: 商務, 2007).

12) 王柯, 『중화사상에서 ‘중화사상’까지(從‘中華’思想到‘中華’思想說)』, 『민족주의와 근대 중일 관계 — ‘민족국가’, ‘변경’의 역사 인식(民族主義與近代中日關係——‘民族國家’, ‘邊疆’歷史認識)』(香港: 香港中文大學出版社, 2015),

우옌 왕조는 ‘중하(中夏)’라 자칭하며 인도차이나 반도에서 ‘강력한 중앙 집권화 및 지방에 대한 통제를 강화(改土歸流)’하고 ‘하 문화로 동남아시아 사회를 교화(以夏變夷)’했다.¹³⁾ 당시 일본의 도감(圖鑑)과 서적에서는 명과 청을 별개의 나라로 보았다. 청나라가 다년간 조정을 공고히 하자 비로소 일본 등의 국가는 만주족이 화하를 통치한다는 사실을 인정했지만, 청 조정을 화하의 정통으로 볼 것인가의 여부는 별개의 문제로 취급했다.

일본은 일찍이 한대(漢代)에 초기의 화이 질서에 편입되었고, 이후 여러 부락 간의 정복 전쟁을 통하여 통일된 정치공동체를 형성하였으며, 중국에 사절단을 파견하고 조공의 예를 행하여 중국 왕조로부터 권위를 인정받았다. 하지만 일본의 천황은 이른 시기부터 중국과 대등하다는 인식을 가지고 있었다. 서기 607년 쇼토쿠 태자(聖德太子, 574-622)는 오노노 이모코(小野妹子, 생몰연대 미상)를 ‘당(唐)’으로 파견하면서 국서에서 천황을 ‘태양이 뜨는 곳의 천자(日出處天子)’라 칭하여 수나라 양제(楊帝)를 불쾌하게 했다. 결국 양제는 일본을 압박하여 바다 끝에 거주하는 ‘오랑캐(夷人)’임을 인정하게 만들었다. 이후 일본은 스스로 화이 질서를 세우고 조선을 ‘서번(西藩)’이라 불렀으며, 다이카 혁신(大化革新) 이후에는 당을 비롯하여 한반도의 여러 나라 및 일본 열도의 여러 부족을 ‘교화가 미치지 못하는 곳(化外)’으로 취급했다.¹⁴⁾ 이후 1000년 동안 일본과 중국의 관계는 한쪽이 흥성하면 다른 한쪽이 기우는 방식으로 유지되었다. ‘세계 제일(三國一, 중국·일본·인도)’에서부터 ‘신고쿠관(神國觀)’까지,

267-300쪽.

13) 張崑將, 「조선과 베트남의 중화의식 비교(朝鮮與越南中華意識比較)」, 張崑將 엮음, 『東亞視域中的「中華」意識』 제8장, 213-236쪽.

14) ‘교화가 미치지 못한 곳’에는 ‘이웃 국가(隣國)’, ‘오랑캐 나라(番國)’, ‘오랑캐(夷狄)’가 포함된다. ‘이웃 국가’는 당(唐, 中國)을 가리키고, ‘오랑캐 나라’는 신라를 중심으로 하는 조선 반도의 여러 나라를 가리키며, 일본 열도 남단·북단에 있는 예조(蝦夷[오늘날의 홋카이도 지역]), 하야토(隼人[규슈 남부에 살던 종족]), 탐라(耽羅), 스라바스티(舍衛[인도 갠지스 강 중부 유역의 코살라국의 수도])에 위치해 있는 곳, 그리고 다도해 지역(多樹島)의 폴리네시아 등을 천황의 은택으로 감화되지 못한 ‘오랑캐’라고 보았다. 화이 사상은 일종의 정치사상으로서 율령 체제에서 관찰되었다.

아시카가 요시미쓰(足利義滿, 1358-1408)가 일본의 국왕으로 책봉되어 도요토미 히데요시(豊臣秀吉, 1537-1598)에 이르기까지 조선을 두 차례 공격하며 종주국으로서의 명나라의 지위를 뒤흔든 것을 예로 들 수 있다. 주자학에서부터 고가쿠(古學), 고쿠가쿠(國學)에 이르기까지 도쿠가와 시대 때 일본의 사상은 메이지 시대 이데올로기의 바탕이 되었고, 여기에 서세동점 이후의 ‘와콘요우사이(和魂洋才)’가 더해져 ‘화와 이가 자리바꿈했다’는 인식이 지속되었다고 할 수 있다.

한반도에서 ‘기자 조선(箕子朝鮮)’은 각 시대별로 다르게 해석되었다. 16세기 성리학(주자학)이 크게 부흥하자 더욱 적극적으로 해석되었지만, ‘기자’ 대신 ‘단군’을 시조로 삼는 설이 나중에는 우세하게 되었다. 어쨌든 ‘소중화’ 사상은 끊이지 않고 계속 이어졌다. 임진왜란 이후 조선에서는 전반적으로 승화(崇華) 사상이 유행하고 ‘승명(崇明)’의식이 고조되어, 갑신정변으로 거대한 충격을 받을 때까지 유지되었다. 18세기에 이르러 사대부 김종후(金鍾厚, 1721-1780)는 청나라 사신으로 갔던 홍대용(洪大容, 1731-1783)에게 편지로, “명나라 이후 중국이 없어졌다고 생각하오. 그래서 나는 저들이 명나라를 생각하지 않음을 꾸짖는 것이 아니라 중국을 생각하지 않음을 꾸짖는 것뿐이오”라고 답했다.¹⁵⁾ 나아가 조선은 중국에 대해서는 “중화를 귀하게 여기는 것은 그 땅(居) 때문이오 아니면 그 혈통(世) 때문이오? 땅 때문이라면 만주족(虜隆)도 그러하고, 혈통 때문이라면 오나라·초나라와 남쪽의 오랑캐(蠻戎) 중 성현의 후예가 아닌 자가 드물 것이오”라고 생각했다.¹⁶⁾ 박지원(朴趾源, 1737-1805)의 경우 ‘오랑캐(夷狄)를 가까이하여 모범으로 삼자’고 하였지만, 생활을 보다 윤택(經

15) 葛兆光, 『조전』에서 ‘연행’으로 — 17세기 중반 이후 동아시아 문화공동체의 해체(從‘朝天’到‘燕行’——17世紀中葉後東亞文化共同體的解體), 『中華文史論叢』 81(2006.1), 30쪽. 그리고 조선, 일본, 베트남과 중국 간의 문화 상호 영향과 상상의 변천에 관해서는 葛兆光, 『이역을 상상하다: 조선 연행 사절단의 연행록을 중심으로(想像異域: 讀李朝朝鮮漢文燕行文獻劄記)』(北京: 中華書局, 2014)[이연승 역, 서울: 그물, 2019]를 참고했다.

16) 앞의 책. 그리고 우정웨이(吳政緯), 『명대 문화에 대한 애착: 조선 사대부의 중국 담론과 문화 심리(眷眷明朝: 朝鮮士人的中國論述與文化心態(1600-1800))』(臺北: 秀威資訊, 2015), 12쪽을 참고했다.

世厚生)하게 하고자 하는 실학적 입장에서 착안한 것이었다.

우리는 근대에 이르러 타이완이 역사의 표면으로 떠오른 것에도 주의를 기울여야 한다. 17-18세기에 한족이 타이완으로 대거 이민하기 전에, 타이완에는 이미 여러 곳에서 온 토착민들이 살고 있었다. 이 토착민들이 대부분 남도어계(南島語系[Austronesian])에 속한다고 하지만 언어문화와 사회 조직상으로는 복잡했다. 1661년 정성공(鄭成功, 1624-1662)이 타이완을 함락하고 네덜란드 식민지배자를 축출한 뒤 내세운 이름이 바로 ‘명나라 초토 대장군(明招討大將軍)’이었다. 이후 23년 동안 정씨 가문이 타이완을 통치하며 중국 바깥에 있는 정통으로 자처했다. 1683년 정극상(鄭克塽, 1670-1707)이 청에 항복하자, 명나라 종실의 후예인 영정왕(寧靖王) 주술계(朱術桂, 1622-1683)가 타이난(臺南)에서 스스로 목을 메었고, 명나라의 명맥은 타이완에서 끝이 나버렸다.

양루빈(楊儒賓)이 지적했듯이, 명이 망한 뒤 전통 유가 학자들의 종실에 대한 충성은 끊이지 않았다. 복왕(福王)을 중심으로 한 유종주(劉宗周, 1578-1645), 당왕(唐王)을 중심으로 한 황도주(黃道周, 1585-1646), 영락제를 중심으로 한 왕부지(王夫之, 1619-1692)와 방이지(方以智, 1611-1671), 노왕(魯王)을 중심으로 한 황종희(黃宗羲, 1610-1695)와 주순수(朱舜水, 1600-1682)를 그 예로 들 수 있다. 비록 타이완의 정성공을 뒷받침해 준 유학자는 없었지만, “나라가 망하고 천하의 질서가 무너지는 이중의 압력 하에서, 중국 동남부 지역의 사대부들이 정씨를 따라 타이완에 들어가서 정권을 세우려 했다는 것은 상상할 수 있는 일”이었다.¹⁷⁾ 하지만 타이완은 명나라 종실을 대표하는 중화의 정통을 유지하고자 했을 뿐만 아니라 이와 동시에 동아시아와 동남아시아에서 ‘화와 이의 자리바꿈(華夷變態)’을 촉진시켰다. 정씨 가문은 명나라 말기부터 동아시아와 동남아시아 수역을 중흥무진했다. 일본과는 혈연적 관계가 있었을 뿐만 아니라 활발한 무역 활동을 했기 때문에 에도문명에도 그 영향이 많이 나타난다. 일본의 선종(禪宗)인 황벽종(黃檗宗)을 개창한 은원선사(隱元禪師)

17) 楊儒賓, 「명대 정씨 가문의 몰락 후 중국이 없어지다(明鄭亡後無中國)」, 『中正漢學研究』 31(2018.6), 1-32쪽.

가 일본으로 갈 때 정씨의 수군이 호위를 하기도 했다. 또한 필리핀에서 식민 정권을 유지하고 있던 스페인은 정성공과 정경(鄭經)의 병력을 두려워하여 마닐라에 있는 한족들을 고도로 탄압했으니, 구조적인 요소들을 깊이 있게 탐구해볼 수 있다.¹⁸⁾

더 중요한 것은 화이의 구분이 중국 내부에서도 생기기 시작했다는 점이다. 만주족이 중원을 차지한 뒤에도, 명의 유민 지사(遺民志士)들이 다양한 방식으로 청 조정에 저항하는 것을 종식시키지 못했다. 이에 만주족은 제도를 바꾸어, 정통의 흥망이 하나의 가문, 하나의 성씨에 국한된 종실에 있는 것이 아니라 유구한 역사를 가진 예악에 기반한 도덕정치(禮樂道統)에 있음을 호소했다.¹⁹⁾ 고염무(顧炎武, 1613-1682), 왕부지와 같은 유민은 나라가 망한 것은 작은 일이요, 천하의 질서가 무너진 것은 큰일이라고 역설했다. 고염무는 일찍이 나라가 망하는 것과 천하가 무너지는 것에 관해서 “성씨를 바꾸고(易姓) 연호를 바꾸는 것을 나라가 망했다(亡國)고 한다. 인의(仁義)가 막혀서 짐승을 몰아 사람을 잡아먹게 하고 사람들이 서로 잡아먹는 지경에 이르게 된 것을 천하가 무너졌다(亡天下)고 한다”라고 했다.²⁰⁾ 여류량(呂留良, 1629-1683)은 다음과 같이 말한 바 있다. “화와 이의 구분은 군신의 윤리보다 크다. 화와 이를 구분하는 것은 인간과 그 외의 것들(物)을 구분하는 것으로, 이것은 영내에서 으뜸가는 이치(第一義)이다.”²¹⁾ 이러한 논의는 여러 자료 곳곳에서 확인할 수 있으니 더 이상 채언하지 않겠다.

옹정제(雍正帝) 때 중국 전역에 대한 통치가 견고해졌지만, 분수에 맞지 않게 화하(華夏)의 정통을 참람한다는 목소리는 끊이지 않고 계속되었

18) 앞의 책.

19) 顧炎武, 「正始」, 『顧炎武日知錄原抄本』 卷17(臺北: 臺灣明倫書店, 1970), 378-379쪽. 그리고 楊念群의 논의 「강남은 어디인가: 청나라 황제의 강남 지식인 길들이기(何處是江南: 清朝正統觀的確立與士林精神的變異)」(北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2010)[명청문화연구회 역, 파주: 글항아리, 2015] 제6장을 참고했다.

20) 顧炎武, 「正始」, 『顧炎武日知錄原抄本』, 379쪽.

21) (清) 雍正皇帝 편찬, 『大義覺迷錄』 卷上(呼和浩特: 遠方出版社, 2002), 130-131쪽.

다. 1728년 한족 문인 증정(曾靜, 1679-1735)과 장희(張熙, 생몰연대 미상)는 여류량의 화이론에 영향을 받아, 천심(川陝) 총독이었던 악종기(嶽鍾琪, 1686-1754)에게 반청(反淸) 모반을 권유했는데, 이 사실이 발각되어 하옥당했다. 옹정제는 이 사건을 직접 처리하면서, 조서와 자백 및 증정의 『귀인록(歸仁錄)』등을 하나의 책으로 엮어냈다. 이것이 바로 『대의각미록(大義覺迷錄)』이다. 전국적으로 발행하여 증정 등 모반자가 주장하는 것에 대한 반론을 진행함으로써 만주족이 세운 청나라의 정통적 지위를 더 강력하고 설득력있게 설명하고자 했다. 옹정제는 청나라 정권이 천명을 받들었음을 공언하고 ‘화/이 구분’을 부정하지 않았다.

종래로 화와 이에 관한 설은 각기 한 곳에서 옹거하던 진·송 육조(晉·宋六朝) 시대 때부터 있었다. 서로 영토의 크기가 비슷하고 통치자의 덕이 고만고만하여 서로 숭상하지 못했으니, 이 때문에 북쪽 사람들은 남쪽 사람들을 섬 오랑캐(島夷)라 얕잡아 보았고, 남쪽 사람들을 북쪽 사람들을 머리 땅은 오랑캐(索虜)라고 불렀다. 오늘날 사람들이 덕을 수련하고 인을 행하는데 힘쓰지 않고, 세치 혀로 상대방을 비방하니 일찌감치 참으로 비루한 세상에 이르렀다. 지금 천하가 통일되고 화이가 하나가 되었음(華夷一家)에도, 역적은 함부로 중(中)외(外)를 구분하면서 그릇되어 화만 내고 있으니, 이 어찌 천명을 어기고 인륜에 어긋난다고 하지 않겠는가? 부모가 없고 군주가 없다면 개미와 벌보다 못하지 않은가?²²⁾

옹정제는 『맹자』의 구절을 활용하여 이렇게 강조했다. “우리 왕조가 만주 출신이라는 것은 중국에 본관(籍貫)이 있는 것과 같음을 이해하지 못하는구나. 순(舜)임금은 동쪽 오랑캐(東夷)였고, 문왕(文王)은 서쪽 오랑캐(西夷)였지만, 그것이 그분들의 성덕(聖德)에 무슨 누가 되었는가!”²³⁾,

22) 앞의 책, 3쪽.

23) (淸)雍正皇帝 편찬, 『大義覺迷錄』 卷上, 3쪽. 맹자 가라사대, 「순(舜)은 제풍(諸馮)에서 태어나 부하(負夏)로 옮겨다가 명조(鳴條)에서 별세했는데 동이 사람이다. 문왕(文王)은 기주(岐周)에서 태어나 필영(畢郢)에서 별세했는데 서이 사람이다. 지역 간의 거리로 따지자면 천여 리나 되고 시간적으로 따져도 천여 년이나 되지만, 뜻을 얻어 중국에서 도를 행함에 있어서는 부절(符節)을 맞춘 듯 딱 들어맞는다. 선대의 성인이든 후대의 성인이든 그 헤아림은 마찬가지이다.” 류샤오둥(劉曉東), 「옹정·건륭 시기 청조의 ‘새로운 화이 구분론’과 ‘만주 숭상’(雍乾時期淸王朝的華夷新辨與‘崇滿)’, 張崑將 엮음, 『東亞視域中的中華意識』, 85-101쪽 수록을 참고했다.

“오직 덕이 있는 자만이 천하의 군주”²⁴⁾라 할 수 있음을 강조했다.

하지만 옹정제가 지역·종족의 후예·혈연이 아니라 문화와 덕행으로 화이를 판단하는 근거로 삼은 것은, 아이러니하게도 (꼭 실천된 것은 아니지만) 전통적인 화이 담론의 이상에 호응한 것이었다. 상대방의 논법을 가지고 상대를 제압하는 식이었으니, 옹정제의 논리는 교묘하게 한족의 정통관에 호응했던 것이다. 물론 만일 이와 하(夏)의 경계가 진실로 성현의 덕(聖德)과 현명한 군주(明君)의 고하에 따라 나뉘었다고 한다면, 것처럼 복잡하고 폭력적인 역사는 없었을 것이다. 문화와 덕의 저변에 숨겨져 있는 각종 동기의 합종연횡을 가볍게 볼 수는 없다. 기존의 학계에서는 청나라 황제의 고압적인 통치방식을 많이 강조하였지만, 오늘날 양넨쥘(楊念群)과 같은 학자들은 청의 회유 정책의 효과를 밝히고 있다. 특히 강남(江南)지역의 사대부들이 갑신(甲申[1644년 무렵]) 이후 격렬한 반항을 거쳐서 어떻게 점차 입장을 바꾸어 청나라 황실이 새롭게 반포한 역법을 받아들이게 되었는지 살펴본 바 있다. 이것은 이와 하의 경계라는 의식의 전환이 대단히 어려웠음을 의미할 뿐만 아니라, 또한 그 시대의 시무(時務)를 아는 자가 타협을 하거나 심지어 청의 각종 정책에 공모하고 호응했음을 의미하기도 한다.²⁵⁾

좌우지간 명·청 교체기를 거치면서 17세기의 ‘중화’는 이미 만주족으로 교체되었고, ‘오직 덕이 있는 자만이 천하의 군주’라는 ‘대중화관(大中華觀)’이 형성되었다. 한편 중국 밖에서는 ‘소중화’가 일본, 조선, 베트남 등지에서 더욱 확대되고 발전했다. 후지이 미치아키(藤井倫明) 같은 학자는 17세기 말 일본 야마자키 안사이(山崎闇齋) 학파를 예로 들면서, 이때부터 발전한 화이 담론이 도덕풍속의 우열, 주객·자타의 관계, 지리적 환경이라는 세 갈래 다른 방향으로 나아갔음을 지적한 바 있다. 첫 번째 도덕풍속 우열론은 우리가 잘 알고 있는 문화 결정론으로서 종족과 혈연이 화이를 구분하는 절대적인 요소가 아님을 강조한다. 장기간 축적된

24) (清) 雍正皇帝 편찬, 『大義覺迷錄』 卷上, 1쪽.

25) 楊念群, 『何處是江南: 清朝正統觀的確立與士林精神的變異』 참고.

문화야말로 결정적인 요소가 된다는 담론이다. 두 번째는 주체 중심의 자아결정론으로서 정치 실체가 자신의 입장을 출발점으로 삼아 자아와 타자를 구분함을 강조하는 담론이다. 세 번째는 환경결정론으로서 지리적 환경이 화이를 가르는 요소가 될 수 있음을 강조한다.²⁶⁾ 백영서(白永瑞)는 한국을 예로 들면서, 동아시아의 여러 국가들이 ‘[기존의] 중화를 제거’하고 ‘[새로운] 중화를 재건’하는 장력 속에서 전통적인 ‘절대적 화’를 상대화시켰고 심지어 이질화하여 이것을 통해 정치적 ‘틈새(際)’를 만들었으며, 이것을 절충하여 스스로 ‘유연한 주체’를 만들었다고 분석했다.²⁷⁾

각각 입장이 달랐음에도 불구하고 이러한 논자들은 동아시아 주변의 입장에서 중화외식을 고찰해본 것이며, 문화·주체·지리적 요소에서부터 으레 그렇다고 생각한 중원 중심의 화하 전통에 도전한 것이었다. 이러한 과정을 통해 화이 구조가 변하기 시작하더니 극단에 이르러, 심지어 ‘중화 문화’의 모체인 중국조차도 ‘중화’의 밖으로 축출될 판국이였다. 17세기의 일본은 ‘화와 이의 자리바꿈’ 정황에 관해 이미 향후 중국을 능가하고자 하는 야심을 붓 아래에 숨기고 있었다고 할 수 있다.²⁸⁾ ‘중국’ 또는 ‘중화’는 끊임없이 확산되고 치환되는 시공간이자 상상의 공동체였다. ‘중국’은 허와 실이 단절되었다가 이어졌다가 하면서 결국 일종의 블록체인(bloc chain[중앙집중적 시스템 없이 지속해서 증가하는 정보를 블록으로 만들어 사슬처럼 연결하는 데이터 저장방식. 정보가 모든 참여자에게 공개되며 추가 정보를 처리할 때 모든 참여자의 의견을 합의하여 처리함]) 같은 관계를 형성했다.

부정할 수 없는 것은 화이 관계의 변화가 비록 문화와 문명을 중심으로 전개되었음에도 불구하고, 정치·경제·군사·민족 심지어 환경적 요소는 시종 피할 수 없는 문제였다는 점이다.²⁹⁾

26) 藤井倫明, 「일본 야마자키 안사이 학파의 중화외식 탐구(日本山崎齋學派의 中華意識探析)」, 張崑將 엮음, 『東亞視域中的‘中華’意識』, 177-207쪽 수록.

27) 白永瑞, 「中華與去中華의文化政治」, 314쪽.

28) 바바 키미히코(馬場公彦), 「근대 일본의 대중국 인식의 전환(近代日本對中國認識中脈絡의轉換)」, 『東亞視域中的‘中華’意識』, 271-295쪽.

29) 브룩이 지적했듯이, 元·明, 明·清 교체기와 자연기후의 변화, 환경 재난은

3. 화와 이가 뒤섞이다(華夷混同)

청말 시기, 화이 질서가 또 한 차례 급변했다. 17세기 이래 서유럽 각국은 정치와 산업혁명을 두루 경험하고 국가, 자본, 식민주의를 중심으로 하는 정치 체제를 발전시켰으며 이것을 전세계로 확장시켰다. 이러한 배경하에서 진한(秦漢) 이래 거의 2000년간 이어진 화하 정통이 곧 무너질 듯 위태로워졌다. 1840년 임칙서(林則徐, 1785-1850) 등은 서구의 군사적 위협에 직면하여 국제관계의 변화를 직시하기 시작했다. 1842년 위원(魏源, 1794-1857)은 임칙서의 부탁을 받고 『해국도지(海國圖志)』를 저술했는데, 이 책에서 전혀 예상치 못한 놀라운 이론, ‘오랑캐의 우수한 기술(長技)을 배워서 오랑캐를 물리칠 것’을 제시했다. 전통적으로 화이 담론에서는 줄곧 천조(天朝)로서의 중국 조정을 주체로 생각하고 그 외 사방의 오랑캐를 종속적으로 생각해왔다. 이것을 바탕으로 확립한 것은 정치적·문화적 질서뿐만 아니라 윤리적 질서였다. 설사 옹정제와 건륭제가 만주족 입장에서 화이론을 주장했다 하더라도 모두 ‘중국’을 중심으로 생각했다.

위원의 화이론은 두 가지 의미가 있다. 먼저 ‘오랑캐의 우수한 기술을 배워서 오랑캐를 물리친다’는 말에는 공리주의가 충만한데, 독으로 독을 제거하겠다는 뜻을 암시하고 있다. 일반적으로 이것은 청말의 중체서용론(中體西用論)의 시초이자 양무운동(洋務運動)의 기초이기도 하다. 당시 현상 유지에 힘쓰던 무리는 서구의 기술이 기이하고 현혹적인 것(奇技淫巧)에 불과하다고 생각했다. 그러나 위원은 나침반이 주공(周公) 때 제작되었고 설호(挾壺)가 『주례(周禮)』 시기에 만들어졌으니,³⁰⁾ 고대의 성헌

밀접한 관계가 있다. Timothy Brook 저, 라오옌보(廖彥博) 역, 『곤경에 빠진 제국: 기후, 경제, 사회와 남중국해 교역의 원·명사(掙扎的帝國: 氣候, 經濟, 社會與探源南海的元明史)』(臺北: 麥田, 2016)[조영현 역, 서울: 너머북스, 2014], 제3장, 제5장, 제10장 참고.

들이 “배를 깎고 노를 만들어 통하지 않는 곳을 건넜고, 활을 다듬어 깎아서 천하를 위협”³¹⁾한 것을 어찌 ‘하찮은 도구(形器之末)’에 불과하다고 할 수 있는지 반문했다. ‘오랑캐의 우수한 기술을 배운다는 것’은 사실 성현의 ‘도(道)’에 부합하는 것이자 심지어 창조적인 전환이었다.

위원의 주장은 ‘이’라는 용어의 여러 겹을 풀이하여 청말 화이 세계의 풍경을 새롭게 자리매김하는 데서 더 빛을 받았다. 위원은 소위 ‘만(蠻)·적(狄)·강(羌)·이(夷)’라는 명칭이 중국의 주변에 거주하고 있는 아직 ‘교화’되지 못한 소수민족을 가리키며, 구미에서 온 고도의 문명을 가지고 있는 서양인을 가리키는 것은 아니라고 생각했다. 구미에서 온 외국인을 비록 ‘이’라고 부르지만 실제로 그들은 중국이 전통적으로 인정하는 ‘이’와 다른 점이 있었다. 그들은 “예절에 밝고 도리에 맞는 일을 하며, 위로는 천문에 능통하고 아래로는 지리를 살피며, 사물의 이치에 밝아 고금을 관통”하니³²⁾, 천하의 ‘비범한 자(奇士)’이자 역외의 ‘좋은 벗(良友)’으로서 중국의 식자들이 배울만한 사람들이었다.

다시 말해서 위원은 중화가 서양의 ‘이’를 평등한 입장에서 동경하게 하는 한편, 전통적이고 광의적인 ‘이’에 대해서 가치 평가가 내재되어 있다는 판단을 내렸다고 할 수 있다. 즉 ‘서양 오랑캐(西夷)’가 중국 주변의 만·적·강·이를 능가하므로, 동등하게 대할 수 있는 또 다른 예의지국(禮儀之國)이라고 생각했다. 뿐만 아니라 이러한 ‘이’의 차이는 주체로서의 중국이 ‘제대로 배우는가 그렇지 않은가’를 판단하는 데까지 영향을 끼쳤다. 소위 ‘제대로 배운다는 것’은, 오랑캐의 종법·역사·지식을 제대로 장악하고 시대를 통찰하여 일거에 효과를 보는 것을 의미한다. 이러한 것에 영향을 끼치는 것은 단지 지식이나 기술이 아니라 외교 기술을 장악하는 것이다. 즉 적과 벗을 구분하는 것이 지금까지 이처럼 애매했던 적이 없었기 때문이다.

30) “설호씨는 설호(병)를 매달아 군대의 우물이 있는 곳을 표시했다.” 「夏官·挈壺氏」, 『十三經注疏·周禮』(臺北: 藝文印書館), 461쪽.

31) 魏源, 『海國圖志』(鄭州: 中洲古籍出版社, 1999), 103쪽.

32) 앞의 책, 63쪽.

화와 이를 구분하는 담론의 미묘한 변화는 청조 마지막 70년 동안 끊임없이 전개되었다. 곽송도(郭嵩燾, 1818-1891)는 청말 최초의 외교관으로서 서구에 파견된 인물이다. 그는 유럽에서 보고 들은 것을 통해서 서양문명은 선조들의 이상이 포괄할 수 있는 것이 아니며, [뭇든지 중국에는] ‘옛날부터 이미 있었다’는 식의 논리를 반드시 바꿔야 한다는 것을 이해했다. “(하·은·주) 삼대(三代) 이전에는 중국만이 교화되었다. 그래서 [만(蠻)과 이(夷)가 입는] 요복(要服)과 [융(戎)과 적(狄)이 입는] 황복(荒服)이라는 말이 있는데, 모두 중국으로부터 멀리 있어서 ‘이적’이라 불렀다. 그런데 한(漢) 이래로 중국에서의 교화는 나날이 쇠퇴한 반면, 유럽의 각국은 정치와 종교, 풍속이 발전하여 중국을 삼대의 태평성대 때 이적을 보듯 하고 있다. 중국의 사대부들 중 이러한 이치를 알고 있는 자가 없으니, 슬프도다!”³³⁾ 다시 말해서 이와 하의 기준이 문화·문명의 유무를 판단하는 데 있다고 한다면, 서구 각국은 이미 중국을 초월했으며, 중국은 삼대 시기의 이적과 비슷하게 되었다는 뜻이다. 청말의 중요한 문인 왕도(王韜, 1828-1897) 역시 화이 구분의 유동성에 대해 다음과 같이 새롭게 설명했다. “(공자가) 『춘추』의 법도에 관해서 말하기를, 제후가 오랑개의 예(夷禮)를 사용하면 그들을 오랑개로 생각했고, 오랑개라 하더라도 예가 중국만큼 나아가면 그들을 중국으로 생각했다. ... 그래서 오·초지역이 모두 문명과 제도가 있는 곳이었지만 『춘추』에서는 모두 ‘이’라고 했다. 그러나 화와 이의 구분은 (지리적) 안과 밖에 달려 있는 것이 아니다. 예의 유무에 달려 있는 것이 분명하다. 진실로 예가 있다면 ‘이’라 하더라도 나아가 ‘화’가 될 수 있으며, 예가 없으면 화는 이로 변할 수 있으니, 어찌 득의양양하며 우쭐거리고 자신에게는 후하면서 남에게는 야박할 수 있겠는가?”³⁴⁾

33) 郭嵩燾, 『런던과 파리에서의 일기(倫敦與巴黎日記)』 第4卷(長沙: 嶽麓書社, 1984), 491쪽.

34) 王韜, 「화/이 구분(華夷辨)」, 『菀園文錄外編』(北京: 中華書局, 1959), 296쪽. “『춘추』에서 말한 소위 이적과 중국이란 처음부터 지역을 가리키는 말이 아니었다. 그러므로 중국만큼 나아가면 중국이 되고, 이적으로 전락하면 이적이 된다고 한 것이다. 오로지 문명 교화의 진퇴가 어떠한가를 지칭한 것일

특히 담사동(譚嗣同, 1865-1897)은 살펴볼 만하다. 청년 시절의 담사동 역시 중체서용을 추종했지만 청일전쟁 이후 사상적으로 변하기 시작한다. 「당발승에게 보내는 편지(與唐鈞丞書)」에서 “30년 후 새로운 학문이 놀랄 만큼 변하여, 이를 기점으로 마치 두 사람이 된 듯하다. 내 나이 30살 갑오년에 이르러 지구의 전체 추세가 갑자기 바뀌었고, 나 담사동의 학술은 더 크게 변하였다”³⁵⁾라고 썼다. 담사동은 서구에 관해서 이렇게 생각했다. “그들에게 중국의 성현(聖人)은 없지만 뛰어난 사람(才士)은 결코 부족하지 않다”³⁶⁾라고 생각했다. 또한 성현의 도가 중국에만 있는 것이 아니라 외국에도 있다고 생각했다. “도는 성현만 가지고 있는 것이 아니다. 중국만 가지고 있는 것은 더더욱 아니다.”³⁷⁾ 성현의 도가 천리(天理)와 인심(人心)을 따르는 것이라고 할 때, 만약 중국이 서구만 못하다고 한다면 서구를 배워도 무방하다고 생각했다. “성인의 도는 성품을 다 하고 천명(命)에 이르는 것으로서, 천인(天人)에 관철하여 경계의 밖까지도 직접 아우를 수 있고, 세상 어느 곳(四海)에 놓아도 기준이 된다.”³⁸⁾

뿐이다. 만약 지역으로 말하게 되면, 중국의 상(湘)·초(楚)는 『춘추』에서 말하는 이적이 되는데 지금은 어떠한가? 우리나라의 오만함은 여기에서 그치지 않고 걸핏하면 서양인(西人)이 인륜 도덕(倫常)이 없다고 비난하는데 이것은 정말 그렇지 않다. 인륜 도덕이 없는데 어찌 나라가 있을 수 있는가? 인륜 도덕이 없는 자들이 오늘날과 같이 태평성세를 이루었다고 한다면, 나라를 다스리는 데 어찌하여 인륜 도덕이 필요하겠는가? 인륜 도덕이 절대로 없어서는 안되었기 때문에, 서양인은 인륜 도덕을 최선을 다해 탐구하였으며, 더욱 정밀하고도 더욱 실질적이었다. 즉 민주와 같이 임금과 백성이 함께 주인이라는 것은 윤리 도덕이 내포하고 있는 사회적 공평함(大公)이 아니겠는가? 譚嗣同, 「학자는 교만해서는 안 된다(論學者不當驕人)」, 『譚嗣同全集』 卷一(北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 1951), 131쪽.

35) 譚嗣同, 「與唐鈞丞書」, 『譚嗣同全集增訂本』(上)(北京: 中華書局, 1981), 259쪽.

36) 譚嗣同, 「술 한 병과 짧은 글로 푸는 단상 — 패원징에게 보내는 편지(思緯壹壺短書——報貝元徵)」, 『譚嗣同全集』, 396쪽.

37) 앞의 책, 391쪽.

38) 앞의 책, 394쪽. 류허(劉禾)는 일찍이 『제국의 담론 정치(帝國的話語政治)』(Clashes of Civilizations)에서 중국 고대에는 ‘이’라는 글자에 폄하하는 뜻 없이 지리 정치학적 방위의 경계로 사용되었다고 지적한 바 있다. 이에 근거하여 류허는 중국과 영국이 외교를 맺는 과정에서 영국인이 특별히 ‘이’자를 영어 barbarian(야만인)으로 번역했음을 지적했다. 이것은 청나라 조

어쨌든 하늘의 계시를 받았다고 하는 태평천국(太平天國) 운동에서부터 청나라를 일으키고 양인을 멸망(扶清滅洋)시키고자 한 의화단(義和團) 사건에 이르기까지, 어린 학동들을 미국으로 유학 보낸 것(幼童留美)에서부터 무술변법(戊戌變法)의 새로운 정치적 실천에 이르기까지, 화와 이 사이의 신앙·지식은 물론 정치·종교 체제에 이르기까지 팽팽한 긴장을 보여주지 않은 적이 없었다. 그리고 이러한 긴장감은 오늘날까지 계속 이어지고 있다. 그러나 청말의 이러한 화이 담론은 서양과 동양에 대한 자각으로 인한 반응에 불과하다. 마찬가지로 중국 내부의 화이 질서도 변하기 시작했기 때문이다. 8국 연합군이 중국 북방 지역을 석권할 무렵, 남방의 혁명 세력이 흥기했다. 그리고 혁명 세력이 호소했던 것은 다름이 아니라 ‘달로를 쫓아내고, 중화를 부흥시키자’ 라고 하는 강렬한 한족주의였던 것이다.³⁹⁾ 스스로를 ‘화’라고 명명했던 청나라는 또다시 ‘이’의

정이 서양인을 멸시했기 때문이며, 결국 영국은 이것을 빌미로 중국을 공격하는 핑계로 삼았다고 분석했다. 그래서 1858년 텐진(天津)조약에서 ‘이’자의 사용을 엄격하게 금지했다고 보았다. 이러한 번역/외교의 과정에 대한 류허의 시각은 참으로 독창적이기는 하지만, ‘이’자의 오역을 청말 시기 중국과 서양의 관계가 급변하는 핵심 사안으로 확대 해석하여, 부분으로 전체를 개괄한 측면이 강하다. 류허는 전통적으로 중국의 ‘이’라는 글자에 폄하하는 의미가 없었다고 하지만, 우리가 화이 질서의 역사를 조금만 섭렵해 보더라도, 소위 중국(天朝)이 사방의 ‘이’에 대해서 자신의 높은 위치를 기준으로 지역(地)과 종족(番)을 나누고, 근대에 이르기까지 유동적인 책략 또는 편견으로 가득 차 있었다는 사실을 알 수 있다. ‘이’라는 글자가 내포하고 있는 의미는 반드시 역사화해야 한다. 옹정·건륭 황제가 ‘화’와 ‘이’에 대해서 자신들이 한족을 대신한다는 식의 해석을 한 것은 나름의 정치적·문화적 맥락이 있다. 어찌 대영 식민제국이 ‘이’라는 글자가 내포하고 있는 ‘원래의 뜻’을 왜곡하여 오역을 통해 역사를 뒤집을 때까지 기다릴 필요가 있겠는가? 류허의 본래 의도는 서구 식민 지배자들의 자아가 투사된 야만의 본질을 비판하고자 하는 데 있었겠지만, 다른 이들도 지적했다시피 류허의 포스트 식민 입장은 서구의 유명을 떨쳐버리지 못했다고 할 수 있다. 영국인이 이 /barbarian으로 번역한 권력을 과도하게 강조하는 것은 사실상 중국의 문화정치가 원래 맥락 속에서 능동적이었음을 부정하는 것이다. 나아가 서구의 무소불위의 패권을 간접적으로 묵인하는 것이자 심지어 강화하는 것이다. Lydia Liu, *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World Making*(Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), chapter2. 청나라 조정의 중화 담론에 관해서는 黃興濤, 『重鑄中華』 제1장을 참고하시오.

39) 許紀霖, 「천하주의, 화이의 구분 및 근대의 변이(天下主義, 華夷之辨及其在

위치로 돌아갔다.

거자오광 교수는 최근 중화와 역외에 관한 연구에 많은 심혈을 기울이고 있는데, 「사방의 종족을 수용하여 중화로 받아들이다(納四裔入中華)」에서 청말의 반만주족 담론이 두 개의 서로 다른 동력을 내포하고 있다고 지적한 바 있다. 대표 논자로 각기 장태염(章太炎, 1869-1936)과 양계초(梁啓超, 1873-1929)를 들 수 있다. 1901년 이래 장태염은 일련의 문장들(「만주족 적대시를 바로잡으며(正仇滿論)」(1901), 「중하 망국 242년 기념회(中夏亡國二百四十二年紀念會書)」(1902), 「강유위의 혁명 반대에 대한 반박(駁康有爲論革命書)」(1903)을 발표하여 중국은 옹황의 자손이자 화하의 후예임을 반복해서 강조했다. 아주 작은 동쪽 오랑캐(東胡)가 “산해관(關內)을 넘어 침입하더니, 제위(神器)를 훔쳐서 중화에까지 그 독이 퍼졌다”⁴⁰⁾는 것이다. 「만주족 적대시를 바로잡으며」 마지막 부분에서 장태염은 심지어 한족에 대해서 다음과 같이 말했다. “일본과 가깝고 만주족과는 거리가 있다.” “민족으로 말하자면, 만주족과 일본 모두 황인종이지만 일본은 같은 종족(同族)인 반면 만주족은 같은 종족이 아니다”⁴¹⁾라고 했다. 장태염은 「중화민국에 관해서(中華民國解)」라는 글에서 또다시, 중국을 ‘중국’이라고 부를 수 있는 이유는 ‘사방의 종족(四裔)’과 상대적이기 때문⁴²⁾이며, 만주는 말할 것도 없이 티베트·몽골·위구르와 같은

近代的變異), 『家國天下: 現代中國的個人, 國家與世界認同』, 59-67쪽.

40) 章太炎, 「만주족 토벌 격문(討滿洲檄)」, 『章太炎全集』 第四冊(上海: 上海人民出版社, 1985), 『太炎文錄初編』 卷二, 190쪽. 이하 장태염의 논의 및 자료는 거자오광 교수의 「納四裔入中華」, 『思想』 27(2014.12), 1-58쪽을 참고했다.

41) 章太炎, 「正仇滿論」, 張枬·王忍之 編, 『辛亥革命前十年間時論選集』 第1卷上冊(北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 1977), 98-99쪽 참고.[역주: 장태염은 만주족 정권이 중원 또는 한족의 ‘받아들임/수용’을 기다리지 않고 ‘약탈’했다고 생각했기 때문에, 같은 황인종이라도 만주와 한족은 다르다고 생각했다. 한편 1894년 청일전쟁을 겪었지만 이 글을 쓸 당시 장태염은 일본과 연대하여 어떻게 ‘백인’에게 대항할 것인가에 집중했기 때문에 이렇게 생각하기도 했다. 하지만 일본이 청나라 조정으로부터 넘겨받은 이권을 유지하기 위해 혁명당의 활동을 제한하고 『민보(民報)』의 발행을 금지시키면서부터 일본은 자국의 이익만 추구하는 nation-state임을 자각하기 시작했다고 한다.(출처: 黃斌, 『近代中國知識人のネーション像: 章炳麟, 梁啓超, 孫文のナショナリズム』, 東京: 御茶の水書房, 2014, 122쪽 참고).]

“삼황복(三荒服) 지역은 독립하든 그렇지 않든 그들에게 맡기고”, 중화민국의 국경 내에 한정할 필요가 없다고 생각했다. 이와 상대적으로 조선, 베트남과 미얀마는 ‘비록 옛땅은 아니지만’, 문화적으로 오랫동안 중국의 영향을 받았기 때문에 오히려 자신의 논의에 맞춰 역내에 포함시킬 수 있다고 생각했다.

하지만 장태염의 사상은 복잡하기 때문에 우리는 반드시 신중하게 살펴 봐야 한다. 린샤오양(林少陽) 같은 학자는 장태염의 민족주의(民族主義)가 ‘광의의 뜻이 있다’고 낱낱이 명확하게 한 바 있다. 또한 장태염의 종족주의(種族主義[장태염은 당시 지식인 사이에서 유행하던 ‘민족주의’에 반대하며 ‘종족관’을 내세웠음])는 한족 중심론에 국한되어 있는 것이 아니며 다른 약소민족의 비장한 염원에 협조하고 그들을 해방하고자 하는 내용을 포함하고 있다고 분석했다. 이것은 장태염의 ‘문(文)을 통한 혁명(鼎革以文)’이라는 정치 문화적 입장과 관계가 있을 뿐만 아니라 그가 장자 사상과 불교학으로부터 깨달은 ‘개체는 참이요, 단체는 허상(個體爲眞, 團體爲幻)’이라는 사상을 마지노선으로 삼고 있기 때문이다.⁴³⁾ 장태염 종족주의 담론의 또 다른 점은 [어떠한 조건에서도 변함없는 실체 같은 것은 없음(無我)을 자각한] 그의 무정부, 무취락, 무인류, 무중생, 무세계인 ‘5무론(五無論)’이다. 이러한 주장으로부터 형성된 이율배반적인 관계는 기계적인 근대적 국민-국가주의와 현저한 차이가 있다.

마찬가지로 1901년 양계초는 「중국사 개설(中國史敍論)」을 발표하여 한족, 묘족, 티베트와 미얀마, 몽골, 흉노, 퉁구스 모두를 중국의 범주 안에 포함시켜야 한다고 생각했다. 비록 양계초가 민족주의를 지지했다 하더라도 그의 관점은 장태염과 대조를 이룬다. 장태염은 화와 이의 구분을 내부 종족 혁명을 동원할 수 있는 역량으로 생각한 반면, 양계초는 화와 이의 구분을 중국을 단결시켜 서구 제국주의 — 서양이라는 ‘이’ —

42) 「중국이라는 명칭은 ‘四裔’와 다름을 말하고자 함이다.」 章太炎, 「中華民國解」, 『章太炎全集』 第四冊, 252쪽.

43) 林少陽, 『문을 통한 혁명: 청말 혁명과 장태염의 복고적 신문화운동(鼎革以文: 清季革命與章太炎復古的新文化運動)』(上海: 上海人民出版社, 2018), 298쪽.

에 대항하는 통합 관념으로 생각했다.⁴⁴⁾ 1905년 양계초는 또 「중국 민족에 대한 역사적 관찰(歷史上中國民族之觀察)」을 발표하여 재차 ‘중화민족’을 강조했다. 즉 일반적으로 말하는 한족 또한 결코 하나의 혈연으로 구성된 단일 민족이 아니라 여러 민족이 혼합되어 이루어졌다는 것이다. 역사적으로 각종 민족이 점차 융합되었기 때문에 “오늘날의 중화민족은 처음부터 본디 하나의 민족이 아니라 실은 다수의 민족이 혼합된 것이다.”⁴⁵⁾ 그러므로 ‘이족(異族)’은 당연히 ‘중국’ 내에 포함될 수 있다. 양계초가 가리키는 민족의 본질은 역사적 과정에서 끊임없이 융합되는 것이고, 한족도 원래는 단수가 아니라는 것이다. 비록 한족이라는 호칭이 황제의 자손임을 뜻하지만 그들이 “과연 같은 하나의 조상에서 비롯되었겠는가?”⁴⁶⁾ 양계초가 상상하는 ‘중국’에 근거하면, 중국이 비록 18개 성(省)으로 구성되어 있지만, 만주·몽골·회족 지역(回部)·티베트와 같은 속부(屬部)도 당연히 포함해야 하며, “중국은 천부적으로 대일통(大一統)의 국가로, 인종·언어·문화·가르침(教義)도 일통(一統)하다.”⁴⁷⁾ 양계초가 고취한 화이 관념은 20세기 초의 정치 문화 운동을 거쳐서 점차 국가 주

-
- 44) “민족주의란, 세계에서 가장 광명정대하고 공평한 주의로서 다른 민족이 나를 침범할 자유가 없고, 나 또한 다른 민족을 침범할 자유가 없다. 이것은 본국에 있어서는 사람을 홀로 서게 하며, 세계로 말하자면 국가를 홀로 서게 한다.” 梁啓超, 「국가 사상 변천의 같은 점과 다른 점(國家思想變遷異同論)」, 『飲冰室合集』文集6(北京: 中華書局, 1989), 20-21쪽. 거자오광의 지적대로, 분명 양계초는 『진화론(天演論)』을 읽은 뒤 ‘권력이 곧 이치’라는 제국주의를 끌어냈겠지만, 그럼에도 불구하고 양계초는 ‘민족주의’를 통해 ‘제국주의’에 대항하고자 했다고 할 수 있다.
- 45) 梁啓超, 「歷史上中國民族之觀察」, 『飲冰室合集』文集41, 4쪽. 거자오광의 지적대로, 역사적 연원에 관해 논의할 때 양계초는 중화민족의 원류가 ‘염황 일파의 화족(한족) 바깥에 있다고 생각했다. 그리고 8개 민족 즉 묘만족(苗蠻族), 촉족(蜀族), 파저족(巴氏族), 서회족(徐淮族), 오월족(吳越族), 민족(閩族), 백월족(百粵族), 백복족(百濮族)을 포함하고 있다고 보았다. 그중에서 묘족(苗族)과 복족(濮族)을 제외하고 모두 이미 ‘화족’에 융화되었다고 보았다. 『新民叢報』第56號(光緒31년 2월 15일), 57號(光緒31년 3월 1일).
- 46) 梁啓超, 「중국사 개설(中國史敍論)」, 『飲冰室合集』文集6, 5-7쪽.
- 47) 梁啓超, 「중국 지리의 큰 틀(中國地理大勢論)」, 『飲冰室合集』文集10, 77-78쪽. 거자오광의 「納四裔入中華」에서 인용. 또한 黃興濤의 『重塑中華』, 60-70쪽 참고.

류 담론이 되었다. 쑨중산(孫中山)이 제기한 ‘오족공화론(五族共和論)’은 현재의 56개 소수민족 공화론과 일맥상통한다.⁴⁸⁾

주목할 만한 것은 5·4 이후 한 무리의 학자들이 용감하게 화이 시가를 새롭게 가졌는데, 가장 저명한 인물로는 구제강(顧頡剛, 1893-1980)을 꼽을 수 있다. 구제강은 1920년대에 ‘고사변(古史辨)’ 운동을 추동하여 기존에 당연시해오던 3대의 역사와 경전, 그리고 전설을 새롭게 살펴보았다. 그는 ‘누층적 고대사 조성’을 제창하면서, 소위 중화민족을 상징하는 염제·황제, 요·순·우라든가 심지어 역사 자체의 부단한 누적과 변천 까지도 모두 후대인이 신화적으로 재구성했다고 생각했다. 1923년 「첸셴통 선생과 고대사에 관해 논한 글(與錢玄同先生論古史書)」에서 구제강은 (1) ‘믿을 수 없는 역사(非信史)’를 뒤집고, ‘민족 일원론적 관념을 타파할 것’, (2) ‘영역(地域)이 애초부터 일통(一統)이었다는 관념을 타파할 것’, (3) ‘고대사를 인격화하는 관념을 타파할 것’, (4) ‘고대가 황금시대였다는 관념을 타파할 것’을 제기했다.⁴⁹⁾ 구제강의 역사관은 훗날의 소위 [역사 서술 자체에 대한 의심을 보여주는] ‘메타적 시각’으로 충만하며, 화와 이의 나뉘는 역사화되었을 뿐만 아니라 심지어 서사화되었음을 보여준다. 이와 같이 형성된 중국관 ‘상상의 공동체’는 자연히 전통적인 역사가들에게 받아들여지기 어려웠고, 심지어 나라의 근본(國本)을 뒤흔든다는 비판을 야기했다.

구제강이 먼저 바람을 일으키자 고대에는 ‘무엇을 중국이라고 했는가’에 관한 학자들의 연구가 끊이지 않았다. 왕국유(王國維, 1877-1929)를

48) 여러 학자들이 지적하기를, 양도(楊度)가 ‘오족공화’를 최초로 제창한 사람이라고 한다. 1907년 양도는 자신이 제작한 『중국신보(中國新報)』에서 ‘다섯 민족 군현정(五族君憲政)’을 고취하고 ‘금철주의(金鐵主義)[역주: 비스마르크의 군국주의적 철혈(iron and blood)정책 개념과 다른 부와 권력에 대한 생각을 설명하기 위해 양도가 사용한 완곡한 개념이 ‘금철(gold and iron)’이다]’를 주장했다. 그러나 그의 시각에서 다섯 민족은 평등하지 않고 진화 정도에 따라 차별된다.

49) 顧頡剛, 「與錢玄同先生論古史書」, 『努力』周報 增刊 『讀書雜誌』 제9기, 顧頡剛, 「고대사 학자 류산리(劉揆黎), 후진런(胡荊人) 선생에게 보내는 글(與劉胡二先生書)」(원본은 『讀書雜誌』 第11期, 1923년 7월 1일 게재), 『古史辨』 第1冊(上海古籍出版社重印本, 1982), 96-102쪽 수록.

사사한 수중수(徐中舒, 1898-1991)는 1927년에 「고서 속의 은·주 민족을 추적하다(從古書中推測之殷周民族)」를 발표하여, 삼대가 하나의 근원에서 비롯되었다는 전통적 관념을 뒤집고 은·주가 다른 민족에 속했음을 밝혔다. 같은 해 멩원통(蒙文通, 1894-1968)의 『고사견미(古史甄微)』는 ‘고대사의 세 가지 계통설(古史三系說)’을 제시하면서 중국 상고민족은 강한(江漢[양쯔강 중하류 일대]), 해대(海岱[산둥성 및 그 연해 지역]), 하락(河洛[허난성 뤼양 일대]) 세 가지 계통으로 나뉘고, 부락·성씨·거주 지역이 각각 다르며 경제 문화도 각각의 특징이 있다고 제시했다.⁵⁰⁾ ‘세 가지 계통설’과 ‘고사변’ 학파의 관점은 현저히 다르지만, 역사를 바라보는 저자의 식견이 파격적이라는 점에서는 함께 거론할 수 있을 것이다. 1933년 푸쓰넨(傅斯年, 1896-1950)은 「이하가 동쪽에서 서쪽으로 이동한 설(夷夏東西說[푸쓰넨에 따르면, 夷와 商은 동쪽 계통, 夏와 周는 서쪽 계통이다])」을 발표하여, 상나라는 동쪽의 이와 서쪽의 하가 점차 융합되어 이루어진 것이라고 주장했다.⁵¹⁾ 동쪽과 서쪽에서의 소수민족의 대치, 교류, 융합이 화하 문명을 형성한 것이다. 상기 학자들은 학술적 계보도 다르고 관심 분야도 달랐지만, 중화민족의 구성에 대해서는 한결같이 여러 갈래라는 다원적 특징을 강조했다. 이는 두말할 나위도 없이 5·4 이래의 계몽 정신의 촉발과 세계 문명 관념의 변화를 반영하고 있는 것이다.

좌익 방면에서는, 이미 1922년 중국 공산당 상하이 제2차 전국대표회의 「2대 선언(二大宣言)」에서, 몽골·티베트·위구르 세 지역에서 자치를 실행하여 민주자치방(民主自治邦)을 구성하고, 아울러 자유 연방제를 통해 중화연방공화국을 건립해야 한다고 강조했다. 초기 중국 공산당의 민족 연방관은 소비에트 민족 정책의 영향을 많이 받았다.⁵²⁾ 그러나 당

50) 거자오광의 「納四裔入中華」를 참고. 아울러 羅志田, 「무슨 일이든 홀로 일어나지 않는다, 반드시 그 조건이 있다: 멩원통 선생과 사상사의 사회적 시각(事不孤起, 必有其隣: 蒙文通先生與思想史的社會視角)」, 『四川大學學報』(哲學社會科學版), 2005년 제4기, 101-114쪽 참고.

51) 傅斯年, 「이하 동서설(夷夏東西說)」, 『民族與古代中國』(石家莊: 河北教育出版社, 2002)[정재서 역, 서울: 우리역사연구재단, 2011], 3-60쪽.

시의 ‘자치’와 현재의 ‘자치구’가 내포하고 있는 자치의 뜻은 완전히 다른 데, 민족자결[소수민족이 독립적으로 자신의 nation-state를 건설하는 것을 인정]의 가능성이 더욱 많았다. 문화 정책에 있어서는 쉰치우바이(瞿秋白, 1899-1935) 등이 국제 공산혁명의 입장에서 ‘문화혁명’을 제창하며, 한자·한문을 폐지하고 라틴화로 대체할 것을 주장한 바 있다. 쉰치우바이의 상당히 급진적인 논리를 따르게 되면, 분명 화와 이가 동시에 사라지고 국가와 민족을 뛰어넘은 무산계급 세계혁명을 위한 길을 마련했을 수도 있다.⁵³⁾

그러나 이와 같이 다양했던 ‘화’에 대한 분석은 중일전쟁 전야에 갑자기 딱 끊어졌다. 일치단결하여 일본의 침략에 저항하기 위해서, 상술한 학자들은 노선을 바꿔 민족 통일의 필요성을 강조했다. 화이 담론은 내부 민족의 다양함에서 다시 대외적으로 일치하는 민족 대의로 전환되었다. 구제강은 일찍이 종족 역사 다원론을 강력하게 주장했지만, 1939년에 그 유명한 「중화민족은 하나(中華民族是一個)」를 발표하여, “우리는 오직 하나의 중화민족이며, 오랜 세월 이러한 중화민족으로 존재해왔다!”, “우리는 대내적으로 어떠한 민족의 구분도 없으며, 대외적으로 오직 하나의 중화민족!”⁵⁴⁾임을 주장했다. 이와 동시에 중국 공산당의 민족 자치에 관한 주장에도 변화가 생겼다. 왕커는 1934년 「중화 소비에트 공화국 헌법 대장(中華蘇維埃共和國憲法大章)」에서부터 1944년 저우언라이가

52) 王柯, 『中國, 從天下到民族國家』 제10장[한글판은 김정희 역, 『민족과 국가: 중국 다민족통일국가 사상의 계보』 제11장 「민족자결」에서 「민족자치」로: 중국공산당의 민족정책 결정 과정](동북아역사재단, 2005, 361-387쪽 수록).

53) 湛曉白, 「방언에 발음 병기하기: 민족시기 한자 라틴화운동과 국어운동의 단결과 분열(拼寫方言: 民族時期漢字拉丁化運動與國語運動之離合)」, 『學術月刊』 2006년 제11기, 164-179쪽. 초기 공산당은 사실 민족자결을 지지했는데, 이 입장은 중일전쟁 시기에 수정되었다. 王柯, 『中國, 從天下到民族國家』, 247-248쪽 참고.

54) 顧頴剛, 「中華民族是一個」, 『益世報, 邊疆週刊』 제9기(1939년 2월 13일). 1939년의 대변론에 관해서는 마롱(馬戎) 主編, 『중화민족은 하나: 1939년 이 의제를 둘러싼 대토론(中華民族是一個: 圍繞1939年這一議題的大討論)』(北京: 社會科學文獻出版社, 2016)을 참고했다.

제시한 민족 정책, 「중국 국경 내의 민족 자결권(中國境內的民族自決權)」에 이르는 변화에 주목했다. 중국 공산당 초기의 민족 자결권은 일찍이 민족 독립을 승인하는 선택지가 있었지만, 후기의 민족 자결권에서는 민족의 독립을 부정하고 중화 국가 내의 평등한 연합 관계를 주장하는 방식으로 전환되었다.⁵⁵⁾

그러나 ‘민족’이란 또 무엇인가? 구제강의 민족에 대한 정의는 다시 많은 논전을 불러일으켰다. 구제강은 중국 국내의 각 ‘종족’은 원래 경계가 없다고 강조하면서 수천 년의 세월을 거치면서 서로 뒤섞이며 각각으로 나뉘었다고 강조했다. 하지만 서구와 일본 제국의 압박 하에서는 반드시 연합해서 적을 물리쳐야 했다. 다른 한편 저명한 인류학자 페이샤오통(費孝通, 1910-2005)은 각 소수민족의 특징을 말살해서는 안 됨을 강조했다. 설사 단결하여 항전해야 한다는 처지에 놓여 있더라도, 반드시 다원 민족이 존재한다는 사실을 정시(正視)해야 한다고 강조했다. 구제강과 페이샤오통은 첨예하게 대립하였는데, 각기 치우친 바가 있었다. 구제강은 법리적 의미에서 하나로서의 민족-국가(nation-state)를 강조한 반면, 페이샤오통은 인류학적 의미에서 다원적인 민족-에스닉에 치중했다. 후티첸(胡體乾)이 지적한 바와 같이, 구제강이 민족을 정치적으로 해석하면서 이미 국가주의적 경향이 있었다고 한다면, 다른 한편 페이샤오통은 종족 간의 어긋남이 초래하는 정치적 마찰을 과소평가했으니, 그가 후일에 한 명언인 ‘다원일체’로써 누그러뜨릴 수 있는 것은 아니었다.⁵⁶⁾ 유용태(柳鏞泰) 교수가 지적한 바 그대로다. 민국 시기의 영토와 변경에 관한 논의가 한편으로는 현대 국가의 주권·영토·자결에 대한 호소를 야기하기도 했지만, 다른 한편으로는 전통적인 황제 체제(특히 청나라 시대)의 번속(藩

55) 王柯, 『中國, 從天下到民族國家』, 248쪽.

56) 費孝通, 「중화민족의 다원일체 구조(中華民族的多元一體格局)」, 『北京大學學報』 第4期(1989), 1-19쪽. 胡體乾, 「중화민족은 하나에 관하여(關於中華民族是一個)」, 『新動向』 第2卷 10期(1939년 6월 30일), 費孝通, 「민족 문제에 관한 토론(關於民族問題的討論)」, 『益世報, 邊疆週刊』 第19期(1939년 5월 1일). 黃興濤, 『重塑中華』, 제4장, 278-279쪽에서 인용. 또한 馬戎 主編, 『中華民族是一個: 圍繞1939年這一議題的大討論』 참고.

屬)과 조공국에 대한 상상에서 여전히 벗어나지 못하고, 베트남에서 조선, 미얀마에서 오키나와에 이르기까지 모두 포함시켜 중화 국경 밖으로 확장되기도 했다.⁵⁷⁾

초점을 해외로 돌려보자. 근현대의 ‘이’ 개념은 단번에 모습을 바꾸어 중국 이외의 이족, 이국의 화신이 되었다. 역설적인 것은 화인 이민 또는 유민이 처음 타지에 도착했을 때, ‘화’와 ‘오랑캐(夷)’, ‘외족(番)’, 야만족(蠻), 외국놈(鬼) 등을 가지고 자신의 종족적·문명적 우월성을 구분하는 방식으로 삼았다. 그런데 뜻밖에도 타지에 있다 보니 처한 위치가 바뀌게 됨으로써 (현지인의 눈에는) 화인 자신이 타자·외국인(外人)·이족, 오랑캐(夷)가 되어버렸다. 그러니 세월이 흐르고 흘러 다시 중원의 고국(故土)으로부터 상대적으로 타자이자 외국인이 되어버린 것은 더 말할 나위도 없다. 유민도 세습되지 않고 이민도 세습되지 않는다. 이민과 유민 세계의 반대편은 왕조 교체(易代), 타향, 이국, 타민족(外族)이다. 누가 ‘화’이고 누가 ‘이’인가 하는 신분의 지표는 사실 유동적이기 그지없다.

엄복, 양계초, 쑨중산 등을 대표로 하는 화이 담론을 돌이켜 보면, 우리는 그 속에 뒤섞인 요소가 있음을 발견하기 어렵지 않다. ‘한족’, ‘오족(五族)’, ‘대중화’, ‘대아시아’ 내지 ‘세계’의 정체성에 관한 정의는 동일한 사상가가 서로 다른 시기 또는 심지어 같은 시기에 언급한 것이다. 강유위에서 양계초에 이르기까지, 쑨중산에서 리다자오(李大釗), 마오쩌둥에 이르기까지 모두 열렬한 민족주의자로서 (광의의) 아시아주의에 찬성했으며, 또한 모두 세계주의 감성을 가지고 있었다. 그들은 종족론과 문명론 사이에서 끊임없이 흔들리며, 전통적인 화와 이에 대한 구분을 돌이켜봤을 뿐 아니라 화이의 전변(華夷之變)을 바라보고 있었다. 쉬지런이 지적한 바와 같이 “고대의 천하주의와 이하의 구분이 복잡하게 한데 얽혀 있었던 것과 마찬가지로, 근대 중국의 특수한 종족론과 세계 문명론

57) 유용태(柳鏞泰), 「사이번속을 중화영토로: 민국시기 중국의 영토상상과 동아시아 인식(以四夷藩屬爲中華領土: 民國時期中國領土的想像和東亞認識)」, [한글 원문은 『동양사학연구』 130, 2015, 199-232쪽 게재], 王元周 編, 『중국 질서의 이상, 사실, 그리고 상상(中國秩序的理想, 事實, 與想像)』(南京: 江蘇人民出版社, 2017), 180-204쪽 참고.

역시 서로 각자의 사상 활동에 파고들면서 서로 이해하는 배경적 패러다임이 되었다.”⁵⁸⁾ 어느 것이 지배적인 위치를 차지했는가는 역사의 대세에 의한 것이자 시대·지역·사람이 달라짐에 따른 우연한 기회에 의한 것이었다.

4. 화이풍이 불다(華夷風起)

21세기로 접어들자 화이 담론이 권토중래한 듯하다. 중국 국내에서는 지난 세기말 『No라고 말할 수 있는 중국』, 『대국굴기』 출판 이후부터 민족 국가주의가 마치 날개를 단 듯 ‘새로운 시대’의 공통된 담론이 되었다. ‘다원 일체’, ‘오직 하나의 중화민족’, ‘문명 등급’은 엄연히 관방과 좌익학자가 민족담론을 처리하는 데 있어서 금과옥조가 되었다. 중국 밖의 ‘일대일로(一帶一路)’, ‘공자학원(孔子學院)’ 등의 정책은 세계를 향해 국제적인 관점을 확립했을 뿐 아니라 멀리 황제 체제의 전통 시대와 호응했다. 본고는 두 가지를 모두 화이 질서에 대한 오늘날의 호응이라고 보겠다.

해외에서 가장 주목받고 있는 담론으로 화어계 담론만 한 것이 없다. 이 계보에는 최소한 두웨이밍(杜維明) 교수의 ‘문화중국’, 왕정우(王賡武) 교수의 ‘로컬적/실천적 중국성(地方/實踐的中國性)’, 리어우판(李歐梵) 교수의 ‘이동하는 중국성(游走的中國性)’, 왕링즈(王靈智) 교수의 ‘중국/거주지의 이중 지배 구조(中國/異國雙重綜合性)’ 등의 입론이 포함된다. 그리고 저우레이(周蕾) 교수의 ‘반혈통적 중국성(反血緣中國性)’, 이언 앙(洪恩美, Ien Ang) 교수의 ‘중국어 못하는 (반) 중국성(不能言說中文的(反)中國性)’, 하진(哈金) 교수의 ‘영어로의 망명(流亡到英語)’ 등도 고려할 수 있다. 이 학자들은 각자 해외의 한 곳에 거주하면서 또 각기 입론의 동기를 가지고 있다. 개괄적으로 말하자면, 앞의 학자들은 화인의 디아스포라적

58) 許紀霖, 『家國天下: 現代中國的個人, 國家與世界認同』, 72쪽.

처지를 인정하면서도 실낱처럼 끊어지지 않는 문명의 가닥을 찾으려 노력하며, ‘꽃과 열매가 시들어 떨어지더라도, 영혼의 뿌리를 통해 자생(花果飄零, 靈根自植)’할 가능성을 상상한다. 뒤의 학자들은 ‘승인’ 정치[nation-state를 주권의 단위로 승인하는 시스템]를 의심하며, 혈연·언어·서사를 해체하고 ‘중국’ 공동체를 실천 혹은 상상하는 합리적인 합법성으로서의 주권마저도 뿌리째 뽑아내려는 시도를 하려 한다.

현재 화이 담론의 양극단으로는 왕후이(汪暉, 1959-)와 스수메이(史書美, 1961-)를 대표로 꼽을 수 있다. 왕후이는 중국 대륙 신좌파로 첫 번째 손꼽히는 인물이다. 그의 『현대 중국 사상의 흥기(現代中國思想的興起)』는 조공 체계 각도에서 중화 제국이 내외 관계를 처리한 책략과 이상(理想)까지 거슬러 올라간다. 최근에 왕후이는 국가-민족주의 쪽으로 향하면서 티베트 문제, 한국전쟁, 심지어 오키나와 귀속에 이르기까지 특정한 견해를 보여주고 있다.⁵⁹⁾ 그는 지역, 심지어 세계사의 각도에서 문제를 해석하는 것에 뛰어난데, 중국의 근대 경험이 서구의 이론에 둘러싸여서는 안 되며, 스스로 근대성에 저항하는 근대성(反現代的現代性)을 이뤄야 한다고 주장한다. 티베트를 예로 들면, 그는 이 지역의 복잡성을 단일한 민족-국가주의로 해석할 수 없으며, 반드시 티베트의 독특한 정교 합일/세속의 전통과 서구 식민 세력, 오늘날의 경제 시장주의 등이 서로 결합한 유기적인 관계가 있음을 고려해야 한다고 주장한다.⁶⁰⁾ 더 나아가서 그는 ‘트랜스 시스템 사회(跨體系社會)’를 제시하며 “각기 다른 문화,

59) 강조해둘 것은 ‘민족주의’와 ‘국가주의’가 결코 완전히 동등할 수 없다는 점이다. 현재 대륙의 당-국가체제의 구체적인 언어 환경 속에서는 더욱 그렇다. 왕후이는 민족주의자라기보다 국가주의자라고 하는 편이 낫다. 설사 그가 「동양과 서양 사이의 ‘티베트’ 문제(東西之間的‘西藏’問題)」 등의 글을 썼다고 하더라도, 그의 담론 틀 속에서 관심을 가지고 있는 것은 국가 본위이다. 심지어 일정 정도상 국가(인민공화국)는 그의 이론이 구축되는 (역사적/가치의) 원점이자 기본 단위이다. 그러므로 그가 보기에 마오쩌둥 시대와 개혁 개방 시기는 결코 단절되어 있지 않다. 비록 두 시대의 사회 성질과 구조가 상당히 다름에도 불구하고, 국가 이데올로기의 차원에서는 결코 어떠한 변화도 발생하지 않았으며 오히려 부단히 강화되었다.

60) 汪暉, 「東西之間的‘西藏’問題」, 『아시아는 세계다: 중국역사에 관한 해석(亞洲視野: 中國歷史的敘述)』(香港: 牛津大學出版社, 2010)[송인재 역, 파주: 글항아리, 2011], 89-184쪽.

다른 민족(族群), 다른 지역은 교류와 전파 그리고 병존을 통해 상호 연관된 하나의 사회와 문화 형태를 형성했다”⁶¹⁾ 라고 보았다. 왕밍밍(王銘銘)의 ‘초사회시스템[supra-societal systems]’ 문명론이 왕후이에게 끼친 영향을 분명하게 알아볼 수 있다. 하지만 왕밍밍의 인류학 방향은 자신의 담론을 왕후이만큼 그렇게 선명하게 드러내지 않았다. ‘민족(國族)’과 ‘문명’ 사이에서 동요하면서 왕밍밍은 행간을 통해 암시하고 있다고 해도 무방하다.⁶²⁾

왕후이의 저술은 다양한 고전 경전과 사료들을 인용하여 세밀하게 논증하고 있지만, 이론이 (심지어 이데올로기가) 선행하는 경향이 있다. 왕후이가 주장하는 ‘트랜스 시스템 사회’는 ‘조공 시스템’을 잇고 있는데, 사실은 굳이 말하지 않더라도 중국 중심론적인 색채를 가지고 있다. 설사 왕후이 또한 그 중심이 스스로 해체되는 가능성을 상상하고 있음에도 말이다.

‘하나의 인류사회’로서의 국가는 물질문화, 지리, 종교, 의식, 정치구조, 윤리와 우주관 및 상상된 세계 등 각종 요소와 연관되어 있을 뿐만 아니라 서로 다른 시스템의 물질문화, 지리, 종교, 의식, 정치구조, 윤리와 우주관 및 상상된 세계와도 연결되어야 한다.⁶³⁾

사실상, 조공 — 번속(藩屬) — 번지(藩地) 등의 관계는 결코 균질적이지 않다. 이 관계는 항상 참여자들의 특징에 따라 변이했다. 그러므로 유가 사상의 정치성은 이것이 자신의 경계에 대해 때로는 엄격하게 때로는 융통성 있게 지속적으로 정의내리는 지점에서 드러난다. 형세가 달라질 때마다 화와 이, 안과 밖을 구분하는 것은 엄격하면서도 상대적이었다. 시대가 달라질

61) 汪暉, 「중국어 그 근대를 어떻게 해석할 것인가(如何詮釋中國及其現代)」, 『亞洲視野: 中國歷史的敘述』(香港: 牛津大學出版社, 2010), x쪽.

62) 王銘銘, 『超社會體系: 文明與中國』(北京: 生活·讀書·新知三聯出版社, 2015) 참고. 왕밍밍의 인류학 훈련은 일종의 ‘문명’으로서의 중국에 대한 검토에서도 엿볼 수 있다. 그의 이론은 사회주의 ‘국가-민족주의’와 그가 말한 ‘초사회시스템’ 사이에서 동요하고 있다. 현재 중국의 정치적 분위기 속에서 이러한 그의 논의는 간단히 언급할 수 있을 뿐 상세하게 다루기 어렵다. ‘문명’에 대한 정의는 거시적 역사 서술로 무한히 방대해질 수밖에 없을 뿐 아니라 특정한 국가에 대한 논의를 빌리는 방식으로 정형화될 수밖에 없다.

63) 汪暉, 「如何詮釋中國及其現代」, 『亞洲視野: 中國歷史的敘述』, xiv쪽.

때마다 유학자 — 정치가들은 서로 다른 경전과 그 해석 전통에 근거하여 일련의 해석을 제기했을 뿐만 아니라 이러한 해석을 제도적이면서도 예외적인 실천으로 전화(轉化)시켰다.⁶⁴⁾

앞서 지적했듯이, 왕후이가 역사적 시스템의 복잡성을 얼마나 강조하든지간에 중국의 다원일체는 항상 하나의 ‘초안정적인 구조’이다. 과거에는 조공 시스템으로 지탱되었고 오늘날에는 트랜스 시스템 사회로 그것을 대신한다는 말이다. 일원론이라는 의문에 대해 왕후이는 “하나”라는 말의 뜻은 ‘트랜스 시스템’이라는 의미상에서만 이해될 수 있으며, ‘반(反) 시스템적’ 또는 ‘통합적인’ 의미로는 이해할 수 없다”고 응답한다.⁶⁵⁾ 이러한 문맥에서 ‘하나(一)’가 바로 ‘다양한 여럿(多)’이며, ‘다양한 여럿(多)’ 또한 ‘하나(一)’가 된다. 그렇다면 하나(一)와 다양한 여럿(多)의 변증으로 그가 존경하는 장태염의 「제물론석(齊物論釋)」 중 ‘가지런하지 않음의 가지런함[저마다의 차이를 아우르는 공존](不齊之齊)⁶⁶⁾이라는 논리를 가지게 된다. 하지만 그럼에도 불구하고 ‘트랜스 시스템’이라는 비전의 빈틈을 가릴 수 없다. 상기 인용한 바와 같이 왕후이의 화이 질서에 대한 해석은,

64) 앞의 책, xv쪽.

65) 앞의 책, xiii-xiv쪽.

66) 여기에서 말하고자 하는 것은 장태염의 「齊物論釋」에 대한 왕후이의 창조적인 해석이다. 왕후이는 이것을 현재 중국 민족정치의 이상적인 방안으로 삼았다. 왕후이의 관점을 가장 높이 평가하는 영미권의 학자로는 머시(Viren Murthy)가 있다. *The Political Philosophy of Zhang Taiyan: The Resistance of Consciousness*(Amsterdam, Brill, 2011)에서 장태염, 루쉰, 왕후이를 현대 중국 정치사상의 3대 거인으로 보았다. 중국어 번역본 장춘텐(張春田)의 역, 『장태염의 정치 철학: 의식의 저항(章太炎的政治哲學: 意識之抵抗)』(上海: 華東師範大學出版社, 2018) 제6장을 참고. 하지만 왕후이든 머시든 장태염에 관한 논의를 통해 장태염의 유식(唯識) 철학의 영향을 받은 사상과 현대 중국의 정치를 어떻게 접목시킬 것인가 하는 난제에 직면해 있다고 할 수 있다. 만약 장태염의 ‘네 가지 미혹을 깨기(破四惑)’, ‘5무(五無)’에 대한 기초가 부족하다면 ‘하나(一)’가 바로 다양한 여럿(多)’이라는 제물론을 어떻게 다룰지, 현재의 국가 민족정책을 위해서 잘 모르면서 억지로 아는 체 하는 점이 있음을 피하기 어렵다. 왕후이에게는 장태염의 결연한 ‘틀을 깨부수기(破)’ 또는 ‘규정성을 가진 실체 없음(無)’의 정치 결심이 없거나 사상적으로 준비가 되어 있지 않는 것이 분명하기 때문에 그의 장태염에 관한 논의는 애매하다고 할 수 있다.

‘엄격하면서도 상대적이다’ 처럼 모호한 기술적 연구 분석[descriptive research]이라고 보아도 무방하다. 더욱이 소수 에스닉에 대한 오늘날 국가 패권의 폭력적인 압제에 관한 서술은 피하고 있다. 왕후이의 한국전쟁에 관한 글은 진지하면서도 일리가 있었다.⁶⁷⁾ 이 글에서 말한 혁명, 해방, 자결에 관한 논의에 따르면, 그는 티베트를 포함한 지역의 과거와 미래에 대해서도 똑같이 개방적인 변증적 태도를 가지고 있어야 한다. 그러나 티베트는 중국에 속하며, 모든 것이 ‘안정’ 지상으로 귀결되었다. 이어져 대상에 따라 말이 달라지는 그의 모순을 보여주는 것이 아니겠는가?⁶⁸⁾

‘대국굴기’ 이후의 거대담론을 따라 최근 대륙 학계에서는 문명론에 관한 관심이 새롭게 일기 시작했다. 논자들은 이제 다시는 중국 문명의 기원을 한쪽으로 정하지 않고 역사 발전에 따른 ‘각종 요소들이 얽힌(滿天星斗)’ 형세를 강조하는데, 고고학자 쑤빙치(蘇秉琦)의 연구는 이런 점에서 긍정될 만하다.⁶⁹⁾ 하지만 다른 한편으로, 이러한 다원 복수의 문명 기

67) 왕후이, 「20세기 중국 역사의 시각에서 본 한국전쟁(二十世紀中國歷史視野下的抗美援朝戰爭)」, 『文化縱橫』 2013년 제6기, 78-100쪽[백원담 역, 『황해 문화』 83(새얼문화재단, 2014.06), 78-118쪽].

68) 왕후이의 통찰과 비통찰에 관해서는 야오신용(姚新勇)의 평론, 「직면과 회피: 왕후이의 ‘동양과 서양 사이의 ‘티베트’ 문제’ 평가(直面與回避: 評汪暉『東西之間的漢藏問題』)」, 『二十一世紀』 132期(2012년 8월), 110-119쪽을 참고. 王柯의 지적에 근거하면, 중국 공산당의 소수민족 정책에 관한 논의에는 초기의 민족 ‘자결’에서 ‘연방제’를 거쳐 이후 민족 ‘자치’에 이르기까지, 진실로 복잡한 역사·외교 그리고 국가 민족주의의 합법성 고려의 문제가 있다. 이 문제 또한 청대 ‘이번(理藩)’ 제도의 성쇠와 근현대 몽골·티베트·위구르 관계의 친소와 관련이 있다. 王柯, 『中國, 從天下到民族國家』 제10장 참고. 이유를 막론하고 폭력적인 요소가 통치자와 피통치자 사이에 여태껏 깊은 곳에 숨겨져 있다. 근현대 시기 변경 지역 역사 속의 각종 유험 폭동이나 진압과 같은 불안정한 요소는 애초부터 ‘트랜스 시스템 사회’ 내부에 포함되어 있는 것이지 바깥에 있는 것이 아니다. 통합과 분리의 힘겨루기는 반드시 진지하게 대면해야 하는 것이지 이론으로써 ‘탈정치화’해서는 안 된다. 특히 우리는 푸코(Michel Foucault)가 비판한 생명정치(bio-politics)가 수행한 마이크로 거버넌스(micro governance[역주: 관료제 방식에 따른 일방적 통치가 아니라 사회 내 다양한 기관이 다양한 행위를 통해 통치에 참여·협력함])의 폭력을 명심해야 한다.

69) 蘇秉琦 著, 趙汀陽·王星 選編, 『하늘에 가득한 별: 쑤빙치의 고대 중국에 관한 탐구(滿天星斗: 蘇秉琦論遠古中國)』(北京: 中信出版, 2016). 그밖에 허

원론은 오히려 앞에서 말한 바와 같이 왕후이의 ‘하나가 바로 다양한 여럿(一就是多)’이며, ‘여럿이 바로 하나(多就是一)’라는 결론을 향하고 있다. ‘천하론’으로 유명한 자오팅양(趙汀陽)의 경우 심지어 중국을 하나의 ‘정치신학’[신을 통해 존재의 구원을 약속하는 종교처럼 정치 또한 결국 지상에서 유토피아를 만드는 것이 목적이라는 이론] 개념으로 보았다. 즉 카를 슈미트(Carl Schmitt, 1888-1985)가 처음 사용한 ‘정치신학’이 중국 혼에서 재현되었다고 할 수 있다. 자오팅양은 “최대의 물질 이익과 최대의 정신 자원을 쟁탈하기 위한 초기 중국의 사방 만민(萬民)들의 경쟁이 중원을 핵심으로 하는 ‘소용돌이’ 동력 모델을 형성했고, 일단 형성된 소용돌이는 거부할 수 없는 구심력과 자신을 강화하는 힘을 가지게 되었다. 그래서 다수의 참여자들로 하여금 벗어날 수 없게 했을 뿐 아니라 굳이 벗어나고 싶지 않게 만들었으며, 결국 이로써 하나의 거대한 소용돌이를 형성하여 중국의 존재 규모와 실질적인 개념을 정의했다.”⁷⁰⁾ “중국의 정신적 신앙은 바로 중국 자체이다. 혹자는 중국이 바로 중국인의 정신 신앙이라고 했는데, 하늘의 이치를 따르는 것을 존재 원칙으로 삼는 중국이 바로 중국의 성스러운 신념이다.”⁷¹⁾ 이것은 맹자가 말한 “(군자가) 지나는 곳은 교화가 되고, 마음을 둔 곳은 신묘해진다”는 것을 새롭게 해석한 것이다.

주잉(何九盈)은 언어 고고학 입장에서 “화이어계설(華夷語系說) 즉, ‘화’와 ‘이’는 문화적 다름, 언어적 다름일 뿐 결코 종족 상의 차별이 아님”을 분석했다. 그는 강융(羌戎), 묘만(苗蠻), 백월(百越), 화하(華夏) 4대 어족의 친속 관계와 역사적으로 오래 나뉘져 있으면 반드시 합쳐지는 과정을 증명할 수 있기를 바랐다. 『화이어계의 이론과 증거 재검립(重建華夷語系的理論和證據)』(北京: 商務印書館, 2015) 참고.

70) 소용돌이 이론은 틀이 너무 커서 포함되지 않는 것이 없을 정도이다. 이 이론은 자오팅양의 천하론을 복제한 것처럼 보이지만, 원인을 결과로 잘못 파악한 가능성이 없지 않다. 중화문화와 비교적 거리가 먼 몽골, 티베트는 지금 여전히 중국의 소용돌이 내에 있는데, 어찌하여 중화문화와 관계가 비교적 가까운 한국과 일본, 베트남의 경우 오히려 중국의 소용돌이 밖에 있는가? 아니면 국가 민족주의를 정치신학으로서의 중국이 중요하게 생각하지 않는 것인가? 자오팅양, 『혜택받은 중국: 신성한 개념으로서의 중국(惠此中國: 作爲一個神性概念的中國)』(北京: 中信出版, 2016), 17쪽.

71) 趙汀陽, 『惠此中國: 作爲一個神性概念的中國』(北京: 中信出版, 2016), 17쪽.

왕후이 등이 국가-민족론 입장으로 편향되어 있는 것과 달리 스수메이는 포스트 식민 — 반제국주의 입장에서 화어계 연구를 진행하고 있다. 그녀는 청 제국 이래 중국의 (티베트·몽골·위구르 및 기타 소수민족의 후예에 대한) ‘대륙식민주의(continental colonialism)’를 강조하는 한편, 해외로 이주한 중국인들이 이주지에서 약탈적인 ‘이주정착자 식민주의(settler colonialism)’를 보여준다고 하면서, 정착지에서 뿌리를 내린 ‘반디아스포라(anti-diaspora)’를 주장하고 있다.⁷²⁾ 중국의 식민지 패권을 강하게 비판하겠다는 전제 하에서 스수메이는 연구 범위를 해외 화어 지역과 중국 대륙 내부의 소수민족 지역으로 한정한다. 그녀는 전통적인 대륙의 한어(漢語) 지역을 연구에서 완전히 제외하는데, 이것은 의심할 바 없이 민족과 일체시 한 것으로, 사실 자기도 모르게 오늘날 중국의 한족 중심 주권을 ‘승인’하게 된다. 스수메이는 화인이 일단 해외로 이주하게 되면 현지에서 뿌리를 내려 현지 문화에 융화되어야 한다고 생각한다. 심지어 그녀는 화인 사회가 타이완에서 말레이시아까지, 다시 구미에 이르기까지 확장되고 있기 때문에 탈중국화는 피할 수 없는 추세라고 생각한다. 즉 오랜 세월이 흐르면 ‘화’의 신분은 점점 희박해져서 자동적으로 ‘화’와 더이상 관련이 없는 ‘이’로 바뀐다는 말이다.

스수메이의 ‘이를 존중하고 화를 배척한다(尊夷攘華)’는 주장은 매번 해외의 반중 정서와 공명해왔다. 그녀의 이론적 자원은 미국 아카데미의 포스트 식민주의, 제국주의 비판, 다원문화론, 자유파의 인도적 마르크스주의 등을 포괄하고 있다. 분명 우리는 여태껏 (현대) 중국에 관해 논의할 때 대부분 주권 실체로서의 대륙을 정종(正宗)으로 간주해왔다. 하지만 이는 그에 따른 국가-민족주의 콤플렉스, 정통 신화, 그리고 문화과 역사의 거대 서사와의 필연적인 호응을 수반하기도 했다. 스수메이는 화어계 연구가 다른 길을 제시해 줄 것이라고 생각한다. 그녀는 잡다한 언어들이 뒤섞인 화어를 좌표점으로 삼아 복잡하고 광활한 화어 세계의 청사진을 투사해낸다. 이것은 헤테로글로시아(heteroglossia)의 세계이자 변

72) Shu-mei, Shih, “The Concept of the Sinophone”, *PMLA* vol.126, No.3(May, 2011), 709-718쪽.

동이 잦은 세계로서, 그야말로 대륙에 존재하는 같은 소리 같은 느낌의 중주 정운(中州正韻)과 대비를 이룰 뿐만 아니라 더 나아가 시간이 갈수록 더욱 멀어진다. 이러한 이론이 암시하고 있는 길항적인 정치 태도는 말하지 않아도 알 수 있을 것이다.

그러나 스수메이의 입론은 결점이 있다. 그녀는 이론 제일주의를 강조하여 중국이나 중화 역사의 복잡성에 대한 이해와 관심이 부족한 편이다. 그녀의 논의는 포스트 식민주의에서 출발하여 중국 각 왕조 시대를 모두 식민 제국의 다양한 판본으로 일괄하는데, 약소민족에게 압제를 행사했다는 것이다. 우리는 중국의 각 왕조 시대와 국가의 역사가 종종 패권을 행사했음을 은폐할 필요는 없다. 하지만 식민 제국이라는 이름으로 개괄하는 것은 분명히 어느 한 부분을 가지고 전체를 평가하는 것이다. 중국 민족, 지리사, 또는 본고가 관심을 가지고 있는 화이 질서의 역사에 관해서 조금만 섭렵해 보더라도 바로 그 오류를 알 수 있을 것이다. 중국 문명의 기원에는 각종 요소들이 얽혀 있었다. 실사 한족 내부라 하더라도 지역·문화·시대의 차이에 따라 수많은 다른 구조가 만들어졌다. 미개한 종족이 알아들을 수 없는 말을 하는 지역으로 취급했던 5호16국 시대 이전의 남방이 훗날 화하의 중심이 된 것이 바로 그 한 가지 예다. 역대 한족(漢)과 다른 종족(胡)의 각종 교섭 현상, 자기 종족에서 벗어나 한화하거나(脫胡入漢) 한족에서 벗어나 다른 종족화(脫漢入胡)하는 다원적 요소가 뒤섞인 결과는 줄곧 역사가들에게 중시되었으므로, 소위 다른 종족(異族)이 침입한 뒤 건립한 정권에 대해서는 더 이상 논할 필요 없을 것이다. 몽골이 세운 원나라, 만주족이 세운 청나라는 가장 명백한 예시일 뿐이다. 역사적 관점에서 말하자면, 이 어찌 화어계 제국 세력이 한족을 ‘식민’한 실례가 아니겠는가?

포스트 식민주의론을 운용하기 위해서 스수메이는 대륙 식민과 이주정착자 식민 등의 현상을 강조하지만, 해외 화인들의 역사적 언어 환경에 관해서 더 세밀하고 깊이 있는 이해를 보여주지는 못했다. 화어계 이론의 원류는 사실 영어·프랑스어 등 식민 언어 연구에서부터 시작되었다. 그러나 꼭 서구의 담론을 그대로 복제할 필요는 없다. 그녀는 해외 화인들

이 결국 고향으로 돌아가게 된다는 생각에 반대하고 ‘반디아스포라’를 역설하지만 화인들이 정착지 국가에서 매년 당하는 차별 대우는 소홀히 한다. 이들은 식민 지배자인 동시에 피식민자일 수 있으며, ‘디아스포라를 당했’을 수도 있다. 21세기에 이르러 개인과 정보의 여행이 이미 이렇게나 빈번하게 되었다. 디아스포라가 투사하는 평면적인 공간·지역의 이탈과 복귀를 입체적인 심지어 전혀 다른 차원의 공간에 놓고서 다시 생각해볼 필요가 있다. 하물며 ‘도(道)가 행해지지 않기 때문에, 뗏목을 타고서 바다를 향해하는’ 우리는 ‘재이산(再離散)’이 내포하고 있는 정치적 장력과 주체 자결의 행동력을 쉽게 포기할 수 없는 것이다.⁷³⁾

왕후이와 스수메이는 당대 학계에서 가장 존경할 만한 학자들이다. 전자는 현재 중국 정권의 합법성을 고심해서 정의하고, 후자는 중국의 해외 화어 사회와의 연관성에 대해 심혈을 기울여 질문한다. 두 사람의 접점이 없는 것처럼 보이지만, 각자 자신의 생각을 풀어내는 과정에서 오히려 부절(符節)을 맞춘 듯 꼭 들어맞는 지점이 있다. 스수메이는 해외 화인들에게 중국의 영향에서 벗어나 정착지 국가의 다원 문화에 융화되어야 하며 다른 반제국·반식민 세력과의 연합 전선을 형성해야 한다고 주장한다. 이는 왕후이가 소수민족에게 계속 ‘트랜스 시스템’화하여 ‘하나가 바로 다양한 여럿(一就是多)’이며 ‘다양한 여럿이 바로 하나(多就是一)’인 중국문명에 융화되라고 건의하는 것과 어찌 오십보 백보의 차이가 아니겠는가? 왕후이가 제시한 “각기 다른 문화, 다른 민족(族群), 다른 지역은 교류와 전파 그리고 병존을 통해 상호 연관된 하나의 사회와 문화 형태를 형성했다”는 것은, 트랜스내셔널의 업그레이드판이다. 두 사람 모두 좌파라고 자처하지만 마지막 혁명의 유토피아에서는 서로 다른 길을 바라보면서도 다다른 곳은 같다는 사실이 우리를 미소짓게 만든다. 그들이 각자 극단의 이론을 좇는 사이에서 우리는 화이 담론의 새로운 시각

73) 스수메이의 이론 문제는 나의 다른 글에서 이미 다룬 바 있다. 왕더웨이, 「뿌리의 정치, ‘추세’의 시학: 시노폰 담론과 중국문학(根的政治, ‘勢’的詩學: 華語論述與中國文學)」, 『中國現代文學』 24(2013.12), 1-18쪽 참고[김혜준 역, 『시노폰 담론, 중국문학』, 고양: 학고방, 2017, 235-277쪽 수록].

을 생각해볼 수 있다. 나는 이러한 시각을 ‘화이풍(華夷風)’이라고 명명하겠다.⁷⁴⁾

5. 화와 이의 전변(華夷之變)

다음 네 가지는 화이풍 연구의 기점이라고 할 수 있다. 화어계(Sinophone)연구와 상대적으로, 나는 화이(Sinophone/Xenophone)의 구분/전변의 방향을 제시해 보고자 한다. Sinophone 또는 ‘화어계’ 연구는 20세기 말부터 시작해서 스수메이 등의 제창자를 거치면서 광범위한 관심을 받는 학설이 되었다. 중국의 담론들에 직면하여 화어계 연구는 전략적으로 우세한 점이 있다. 그러나 스수메이는 주권 국가·역사적 발전 과정·문명의 축적 또는 ‘상상의 공동체’ 등으로서의 ‘중국’에 대해 모든 방면에서 일거에 해체해버리고 언어만 (나날이 점차 사라지고 있는) 공통 분모로 남겨두었다. 스수메이의 입론에 근거는 있지만 이행하는 과정에서는 오히려 이원적인 정치 대립으로 단순화시켜버렸다. 본고에서 살펴본 화와 이의 맥락 속에서, 만약 중화인민공화국의 패권만을 겨냥하여 ‘화어계’를 제창한다면, 설사 정당한 이유가 있다 하더라도 이것이 아니면

74) 2014년 여름, 나와 가오자첸(高嘉謙) 교수는 말레이시아 화인 연구 센터(華社研究中心)의 초청으로 제2회 화인연구국제학술회에 참석했다. 학회를 마친 뒤 황화상(莊華興), 장진충(張錦忠) 교수 등과 말라카(Malacca)를 방문했다. 말라카 해협을 지킨 말라카는 수백 년 동안 유럽과 아시아의 경제 무역과 군사적 충돌의 산증인이자 동남아시아의 다양한 문화의 집결지가 되었다. 화인은 일찍부터 이러한 현장에서 부재하지 않았다. 계절 무역풍을 따라서 화이 행상과 이민 왕래가 남중국에 끊이지 않아 한때 전성기를 이뤘다. 오래된 중국식 도시의 거리를 천천히 걸으면서 우리는 당시의 시끌벅적함을 생각할 수 있었다. 그러다가 어떤 한 가게의 대련에서 다음과 같은 문구를 발견했다. “사람들의 집에는 고금의 보물이 소장되어 있고, 예술계에서는 화와 이의 바람이 크게 일어나네(庶室珍藏今古寶, 藝壇大展華夷風)” 이 대련 자체는 별 것 아니겠지만, 우리의 화어계 문화 현상에 대한 사고를 자극했다. 장진충 교수는 Sinophone을 특별히 ‘화이풍’으로 번역할 수 있겠다고 제시했다.

저것이라는 오류의 틀에 빠지는 걸 면하기 어렵다. 즉 중국 중심론과 반 중국 중심론이 대립적으로 보이겠지만, 사실상 둘은 표리를 이루게 된다.

첫째, 이러한 오류의 틀에서 벗어나려면, 최근 중국 대륙에서 다시 중시되고 있는 화이 담론을 새롭게 사고하는 동시에 상대방의 논거로 상대를 자기모순에 빠트리는 것이 좋다고 생각한다. 앞에서 살펴봤듯이, 화하와 사방 오랑캐(四夷)의 문제는 예부터 존재해왔고 청말과 근대에 이르러 더욱 복잡해졌다. 그러나 현재 진행되고 있는 논의들은 여전히 ‘화이 전변(華夷變態)’의 다양한 가능성에 관해서 거의 다루지 않는다. 두웨이밍 교수는 오래 전 ‘문화중국’ 개념을 사용할 때 중화문화가 가 닿지 않는 곳이 없으며, 설사 문화권 바깥의 ‘이’라고 하더라도 알게 모르게 감화를 받아서 ‘화’가 될 수 있다 주장했다.⁷⁵⁾ 그러나 이 또한 온갖 물길은 결국 하나의 강물로 합쳐진다는 사고방식일 뿐이다. 주변의 시각으로 중국을 바라볼 때, 우리는 소위 ‘이’ — 타자, 외국인, 지향과 견해가 나와 다른 사람(異己), 다른 민족, 다른 나라 — 와 ‘화’가 서로 영향을 주고받은 역사적 다양성을 정시(正視)해야 한다. ‘이’의 콘텍스트 안에서 ‘[~하지 않을] 잠재성으로서의 이(潛夷)’와 ‘[언어 안에서] 말할 수 없는 화(默華)’[‘잠재성’과 ‘침묵’은 아감벤의 개념]가 어떻게 중국에 대응해왔는지도 우리는 생각해봐야 한다. 심지어 ‘이’도 (사실 그 의미가 끊임없이 유동하고 있는) 그 ‘화’를 감화시키고 바꿀 수 있는 것이다.

‘이’는 ‘화’의 바깥에 존재하고 있을 뿐만 아니라, 심지어 ‘화’의 내부에 존재하고 있었다. 역사적 관점에서 보면, ‘이’가 동쪽에서 서쪽에서 이동(夷夏東西)하며 교착하고 함종연횡한 것이 고대 시기부터 이미 그러했다. 그러므로 왕밍커(王明珂)교수가 다소 포스트 모던한 색채의 수사로 말한 것을 빌려 표현하자면, ‘화’를 확립하고자 한다면 반드시 먼저 ‘이’를 전제해야 한다.⁷⁶⁾ 내가 생각하기에 ‘이’는 ‘화’에게 ‘밖으로 배제’ 당했다기

75) 杜維明, 『문화중국의 인식과 배려(文化中國的認知與關懷)』(臺北: 稻香出版社, 1999), 8-11쪽. 관련 확대 토론으로는 Tu Wei-Ming, *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*(Stanford: Stanford University Press, 1994) 참고.

76) 王明珂, 『중국 화하 변경과 중화민족(華夏邊緣: 歷史記憶與族群認同)』(臺北:

보다는 오히려 [자신을] ‘바깥에 ‘포함’시킨(‘包括在外’) 것이다.⁷⁷⁾ ‘바깥에 포함시키기’는 주권을 설명하는 방식으로, 한편으로는 정치·헌법적이며 다른 한편으로는 비판적이다. 전자는 권위와 설정 및 유지에 관한 것이고, 후자는 ‘반대로 이행하기(reverse operate)’로서 자각적 또는 자결적인 저항 방법이다.

오늘날 중국 문학 연구는 해외 화문 문학에 대해서 보고도 못 본 척하거나 중국 문학의 지류로 바라봄으로써 자신들의 중심 경전적 역할을 부각시키고 있다. 이 어찌 ‘바깥에 포함시키는(包括在外)’ 정치적·법률적 권위의 조작이 아니겠는가? 이와 반대로 화이 담론은 안과 밖이라는 질서를 뒤집어 엎으면서, 화이가 ‘자리바꿈하는(變態)’ ‘예외상태’가 실은 역사적으로 늘 있는 일이었음을 일깨워준다. 더구나 한 걸음 더 나아가서 포함하지 않은 것이 없다고 일컬어지는 중화문명이 오히려 ‘바깥에 포함되기(被包括在外)’를 바랐다는 것을 일깨워준다. 이는 곧 ‘승인 정치’의 역방향을 만들어낸다. 이 두 가지 ‘바깥에 포함(包括在外)’하는 행위는 공간 또는 장소의 경계를 충분히 조절하여, 밖에 있는 듯하지만 실제로는 내

允晨文化, 1997)[이경룡 역, 서울: 동북아역사재단, 2008].

77) 화어계의 독립성에 관한 논의는 별개의 것이지만 우리는 중국 대륙 정권의 존재와 그 압력이 부재하는 곳이 없음을 무시할 수 없다. 그러므로 대응할 수 있는 방식의 하나가 ‘바깥에 포함시키는(包括在外)’ 담론 공간을 만드는 것이다. ‘나를 바깥에 포함시켜 주세요(把我包括在外)’라는 말은, 장아이링(張愛玲)이 『聯合報』의 요청을 완곡하게 거절하면서 쓴 짧은 편지(『聯合報』副刊, 1979년 2월 26일)에서 가져왔다. 장아이링은 할리우드 영화 제작자인 새뮤얼 골드윈(Samuel Goldwyn)의 명언 ‘나를 거기 포함시킨 사람들 중에서 빼 줘(Include me out)’가 대중적 관습어로 정착된 화법(또는 제외시킨 사람 속에 너를 포함시켜(Exclude you in, 把你排除在外))를 빌려 번역하는 방식으로 모호한 입장을 표현했다. 본고에서 사용한 이 어휘는 또 다른 이론적 근거를 가지고 있다. ‘바깥에 포함시키는 것(包括在外)’과 조르지오 아감벤(Giorgio Agamben) 등이 제시한 ‘예외상태(state of exception, 중국어로는 例外狀態 또는 緊急狀態로 번역됨)’는 관련성이 있다. 원래는, 정치가 예외적 상태에 처할 때 주권자가 법질서의 외부에서, 나와 지향·견해가 다른 자(異己) 또는 다른 것(異類)의 범위를 정하고 배척함으로써 주권자로서의 위치를 보여줄 권리가 있음을 의미한다. Giorgio Agamben, trans. Keven Attell, *The State of Exception*(Chicago: University of Chicago Press, 2005).[역주: 주권은 정상적인 상태에서는 효력을 가지는 법질서에 속하는 한편, 극단적인 비상사태에서는 언제 헌법 자체가 중단되어야 할지 결정하기 때문에 법질서의 외부에서 있기도 하다.]

부에 있고, 내부에 있는 듯하지만 실제로는 밖에 속하는, 고정되어 있지 않은 관계를 형성할 수 있을 것이다.

화와 이, 안과 밖, 수용과 배제의 경계는 언제나 변화가 끊이지 않았다. ‘바깥으로 배제하는 것(排除在外)’은 간단하게 말하자면 이것이 아니면 저것이라는 행위이다. ‘바깥에 포함시키는 것(包括在外)’이야말로 서로 주고 받는 행위이자 주권자처럼 행하는 판단 — 심지어 결단력 — 의 방법이다. 이 때문에 근세의 ‘대중화(大中華)’, ‘소중화(小中華)’, ‘탈중화(去中華)’, ‘재중화(再中華)’라는 다양한 ‘자리바꿈’에 관해 논의하면서 백영서 교수도 지적했듯, “나는 하(夏)가 ‘이’를 변화시킨다는 것은 들어봤으나 이로 인해 변화되었다는 것을 들어보지 못했다”⁷⁸⁾라고 하는 맹자의 말이 유감스럽지 않을 수 없다. 이 말은 반드시 새롭게 해석되어야 한다. “나는 하가 이를 변화시킨다는 것을 들어봤으며, 이로 인해 변화되었다는 것도 들어보았다.”⁷⁹⁾

둘째, 화이 연구를 ‘화이풍(華夷風)’이라고 명명하고자 한다. 관건이 되는 단어는 phone과 소리가 비슷한 ‘풍(바람)’이다. 장자가 말한 ‘바람이 일어나니 온갖 구멍을 울린다’에서 ‘바람’은 들숨·날숨의 숨으로, 하늘의 소리(天籟), 땅의 소리(地籟), 인간의 소리(人籟)의 근원이기도 하다. ‘바람’은 기류의 진동(풍향·풍세(風勢))이며, 목소리·음악·수사(『詩經·國風』)이고, 현상(풍조·풍물·풍경)이자 교화·문명(풍교(風教)·풍속·풍토)이며, 품행·성격(풍범(風範)·풍격)으로서 신체 안팎의 공혈의 흐름(중풍·감기)이다.⁸⁰⁾ ‘바람은 만물을 움직인다.’ 화어계의 ‘바람’으로 중원과 해외, 고향과 이역 사이에서 요동하면서 화이의 풍경을 자아냈다. 기왕에 ‘바람’의 유동하는 힘과 이르지 못할 곳이 없는 방향을 확인했으니

78) 李學勤 主編, 『滕文公上』, 『孟子注疏』(臺北: 臺灣古籍, 2001), 182쪽.

79) 白永瑞, 「中華與去中華的文化政治——重看‘小中華’」, 314쪽.

80) 구리야마 시게히사(栗山茂久), 「바람과 자아(風의想像與中式身體觀的發展)」, 楊佑羽 역, 劉士永·王文基 主編, 『몸의 노래: 동양의 몸과 서양의 몸(東亞醫療史: 殖民, 性別, 與現代性)』(臺北: 聯經出版, 2017)[정우진·권상욱 역, 서울: 이음, 2013(원제: The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine)], 55-71쪽.

이제 우리는 화이 이론과 역사 사이에서 부단히 ‘바람이 통하는’ 새로운 공간을 추구해야 한다.

그러나 ‘병행 진화론(俱分進化)⁸¹⁾에 따르면 바람의 위험(風險)도 항상 존재한다. 하늘에 예측할 수 없는 풍운이 있듯이 포스트 근대와 포스트 사회주의의 정치 관리는 파고들어갈 구멍이 없고 바람이 통하지 않을 정도로 틀어막혀 있다. 따라서 ‘바람’이라는 이상을 가지는 동시에 ‘위험’에 관한 작은 식견도 필요하다. 위험의 극치는 파괴와 궤멸 — 어떤 이론도 피할 수 없는 블랙홀 — 이다. 하지만 중요한 것은 화이풍이 일어나면, 가장 이상적인 것과 가장 이상적이지 않은 양극단 사이에서도 광활한 유통의 공간이 생긴다는 사실이다. 바로 이 공간에서 ‘바람’의 작용과 실천이 곧 우리가 진심진력하는 바가 될 것이다.

이것이 바로 ‘바람’이 가져오는 정치적 측면이다. 나는 화이‘풍’에 관한 연구와 동시에 ‘추세(勢[『손자병법』 제4-5편에서 다루는 ‘상황(形) 잠재력(勢)을 지칭])’의 시학을 반드시 고려해야 한다고 생각한다.⁸²⁾ ‘추세’는 위치·정세·권력과 활력을 내포하고 있으며 항상 권력적·군사적 배치와도 관계가 있다. 만약 ‘바람’이 일종의 숨, 소리, 파동을 가리키고 일종의 현상 습속을 가리킨다면, ‘추세’는 한 공간의 안과 밖, ‘바람’에 의해 일어난 힘의 증감과 추이를 가리킨다. 전자는 우리에게 일종의 흐름과 에너지를 일깨워주고, 후자는 우리에게 일종의 경향 내지 성향(dispositon/propensity), 일종의 모멘텀(momentum)을 일깨워준다. 이런 경향과 모멘텀은 입장의 설정 내지 방향의 안배와 긴밀한 관계가 있다. 따라서 공간 정치의 의도가 없지 않다. 더욱 중요한 것은 ‘추세’는 어쨌든 이미 일종의 심정과 자세를 암시하고 있다는 것이다. 나아가건 물러나건, 또는 긴박하건 느슨하건 간에, 실제 효과가 발생하기 전이나 발생 중인 힘 내지 끊임없이 솟아나는 변화로 이어지지 않는 것이 없다.

내가 「뿌리」의 정치, ‘추세’의 시학: 시노폰 담론과 중국문학(‘根’의政治,

81) 장태영의 「병행 진화론」을 가리킨다. 즉 선과 악은 동시에 진화하며 상생하고 서로 의존하는 순환 관계를 이룬다.

82) 王德威, 「根的政治, 勢的詩學」, 13-18쪽.

‘勢’의詩學: 華語論述與中國文學)에서 논의한 바와 같이, 정치에 따르거나 거스르는 그 사이에서 ‘추세’는 심미적인 의미, 즉 시대의 징후를 살피고 사태의 변화를 관찰하는 판단력과 현상을 뛰어넘는 상상력을 함양할 수 있게 된다. 일찍이 『문심조룡(文心雕龍)』 「문장의 세를 결정하다(定勢)」에 이미 ‘추세’가 문학 이론의 중요한 항목으로 들어가 있다.⁸³⁾ 당대(唐代) 왕창령(王昌齡, 698-757)과 교연(皎然, 730-799) 등의 문학 이론에서는 ‘추세’가 시문(詩文)의 ‘구법’ 문제나 전략적 배치에 인용되었다.⁸⁴⁾ 왕부지의 논의에서 ‘추세’는 섬세하게 다뤄지며 역사를 읽고 시를 감상하는 지표가 되었다.⁸⁵⁾ 샤오츠(蕭馳) 교수는 여기에서 더 나아가 왕부지 시론이 ‘세를 취하는 것(取勢)’에서 ‘세를 기다리는 것(待勢)’에 이르기까지, ‘세를 쌓는 것(養勢)’에서 ‘세를 남기는 것(留勢)’에 이르기까지, 모든 것을 때를 기다리며 준비를 해나가고 가만히 있는 가운데도 움직임이 있는 시인의 함양을 다루었다.⁸⁶⁾

‘바람’과 ‘추세’가 반드시 정상적인 상태의 움직임만 가져오지 않는다. 역사에서도 미친 듯 날뛰는 역풍과 사나운 역류의 위기를 종종 목격하지 않았는가? 그러므로 ‘바람’과 ‘추세’가 이끄는 화이 시학은 이미 언제나 위기의식을 가지고 있다. 바람 소리를 듣고 추세를 살피는 것은 일종의 일을 잘 처리하기 위해 항상 충분히 준비하는 것, 난처한 국면을 언제나 기지로 잘 이겨내는 경계심을 암시한다.

83) 『文心雕龍』 「定勢」와 관련된 것은 투광서(涂光社), 『추세와 중국예술(勢與中國藝術)』(北京: 中國人民大學出版社, 1990), 158-171쪽을 참고할 만하다.

84) 관련 논의는 샤오츠(蕭馳), 『성인의 도와 시심(聖道與詩心)』(臺北: 聯經出版社, 2012), 144-145쪽 참고.

85) 프랑수아 줄리앙(François Jullien)은 특히 왕부지의 관점을 극찬했다. 왜냐하면 ‘추세’라는 중국의 심미 개념이야말로 서구의 ‘미메시스(mimesis)’와는 전혀 다른 개념에 토대를 두고 있음이 분명히 드러난다. 예술 활동을 모방·재현(representaion),의 과정이 아니라 일종의 실현(actualization)으로 보는 것이기 때문이다. 프랑수아 줄리앙 저, 쥐리(卓立) 역, 『사물의 성향: 중국의 효율성에 대한 관점(勢: 中國的效力觀)』(北京: 北京大學出版社, 2009)[박희영 역, 과주: 한울, 2009(원제: La Propension des choses: pour une histoire de l'efficacite en Chine)], 56쪽.

86) 蕭馳, 『聖道與詩心』, 144-145쪽 참고.

셋째, 화이푹 연구의 정치 지리를 이해하는 동시에 우리는 화이의 전변이 투사해주는 인간의 상황에 대해 깊이 있게 체득해야 한다. 왕후이와 스수메이의 연구는 큰 문제에서부터 착안하여 각자의 정치적 이념과 단단하게 이어져 있다. 왕후이는 단지 현재 중국의 체제를 위해서 고급의 맥락을 연결하고 있다. 그러나 그는 중국을 ‘방법’으로 삼을 때 모자람만 못한 지나침을 보여주고 있다. 그가 심혈을 기울여 제시한 ‘트랜스 사회 시스템’과 ‘구역(區域) 시스템’과의 관계, 그리고 당-국가의 ‘자동 오류 정정 기제’는 미심쩍은 마음이 들게 한다. 스수메이는 중국을 떼어내고, 해외 화어 지역 사회는 중국 내외의 기타 약소민족과 서로 연결 ‘비교’될 수 있으며 ‘관계’의 네트워크를 형성할 수 있다고 상상한다.⁸⁷⁾ 그러나 상술했듯 이 또한 다른 종류의 ‘트랜스 시스템 사회’가 된다.

화어계 연구는 당연히 세계를 향해야 하지만 ‘방 안의 코끼리’ — 중국에서 벗어나지 못하고 있다. 스수메이의 포스트 식민 전략에는 20세기 중반의 냉전적 사유, 즉 적과 나를 나누고 보루를 굳건히 지키는 한편 주위를 깨끗이 치워 적군에게 발붙일 곳을 주지 않겠다는 사유가 남아 있다. 오늘날처럼 (실체적이고 디지털적인) 정보와 (문화·상업·정치) 자본이 빠른 속도로 흘러가는 시대에 이미 흘러가 버린 옛 느낌을 떠올리게 만든다. 왕후이는 역사를 정리하고 분석하는 면에서 스수메이를 훨씬 능가한다. 그러나 초기 교토학파에 의지하던 이후 슈미트의 국가 주권주의를 포용하던 마오쩌둥의 계속 혁명론에 대한 향수든 이 모든 것이 그의 대담한 비평 역량을 제한한다. 국가 주권을 확장하고, 적과 나의 경계선을 분명하게 그을 때, 슈미트의 ‘정치신학’을 향해 가까이 다가가는 그에겐, 일찍이 나치를 지지했던 슈미트의 우익 배경은 거의 문제가 되지 않는 듯하다. 그래서 그가 살펴본 역사는 마치 이론을 위한 것에 불과한 듯하다.⁸⁸⁾

87) Shu-mei, Shih, “Comparison as Relation”, in *Comparison: Theories, Approaches, Uses*, eds. Rita Felski and Susan Stanford Friedman(Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013), 79-98쪽.

88) 楊奎松, 「탈정치화」 문제: 왕후이의 신 ‘역사관’에 대한 질의(也談去政治化「問: 對王暉的新歷史觀的質疑」), <http://www.aisixiang.com/data/71721-4.html>

두 학자의 관심은 위와 같이 오늘날 화이 문제에 관한 정치 공간에 집중되어 있지만, 공간 안에 있는 생명과 생활 상태에 대해서는 더 많은 관심을 가지지 못한 듯하다. 왕후이가 조선 ‘인민’ 전쟁에 목소리를 높이고, 스수메이가 현지에서 뿌리를 내리는 ‘반디아스포라’에 목소리를 높일 때, 사실 이 가운데에는 ‘사람’이 없다. 반면 나는 ‘인간의 조건(the human condition)’⁸⁹⁾이야말로 화이풍이 더욱 깊이 있게 탐색할 수 있는 영역이라고 생각한다. 이것은 두 학자가 인문(人文) 심지어 인도(人道)에 대한 관심이 부족함을 말하고자 함이 아니다. 그보다는 그들이 눈앞의 주권 정치를 전제로 하는 각종 이념과 실천을 강화하거나 극복하고자 노력할 때, 오히려 나무만 보고 숲을 보지 못하여, 생명의 가장 복잡하고 다채로운 일면 즉, 지속되기 어려운 이상, 전혀 생각지도 못한 변화, 타협과 억압, 정상 상태와 ‘전변’의 뒤영킴이 우리가 살아가고 있고 죽기도 하는 지금 이곳을 이루고 있음을 살펴보기 어렵다는 것을 밝히고자 함이다.

인간의 조건에 대한 나의 이해는, 활동적 삶(vita activa[인간이 지상에서 살아가기 위해 묵일 수밖에 없는 ‘노동(labour, 생존을 위한 활동)’, ‘작업(work, 장인과 예술가의 작품과 같은 인공세계에 상응하는 활동)’, ‘행위(action, 복수의 인간들이 세상에 거주한다는 사실에 상응하는 활동)를 포괄하는 실천적 삶])과 관조적 삶(vita contemplativa[‘관조’와 ‘명상’을 목적으로 하는 철학자의 삶의 방식])의 변증적 대화를 강조하는 한나 아렌트의 영향을 받았다. 행위와 언어는 무한한 가능성을 생성해낸다. 그러므로 우리는 [망각하지 않음을 전제하며] 과거를 ‘용서’하고, [타인 즉 다원성을 전제하며] 미래를 ‘약속’함으로써 무한한 가능성에 대한 공동의 조건/상호 조건을 마련해야 한다.⁹⁰⁾ 여기에서 말하는 인간은 공동체·지역·젠더(性別)·나이·계급·심리·사회와 생태 환경 등을 포함하며, 생명 주체의 7정(七情)·6욕(六慾) 심지어 ‘포스트 인류’에 대한 상상까지 포함해야 한다.⁹¹⁾ 화이 연구의 지정학은 어떻게 정의되어야 하는가? 소

89) Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed.(Chicago: University of Chicago Press, 1958).

90) 앞의 책, 237-246쪽.

수 에스닉(弱勢族群), NGO조직, 심지어 퀴어 운동까지도 화와 이가 구분됨에 따라 밖으로 배제되어야 하는가? 아마도 왕후이와 스수메이는 좌파적 입장에 근거하여, 소위 ‘인간의 조건’이란 자유주의와 휴머니즘이 멋대로 규정한 ‘보편적 가치’에 불과하다고 지적할 수도 있을 것이다. 하지만 그들이 이렇게 화이 공간을 ‘재정치화’하는 데 애쓰기만 한다면, 어찌 탁상공론에 빠져 인간 삶의 각종 ‘상호 전변하는’ 양상(變態)을 무시할 수 있는지 반문해볼 수 있을 것이다.

넷째, 인문학자의 전문 영역에서 말하자면, 화이풍(華夷風)이 ‘말(言)’, ‘글(文)’, ‘전변(變)’의 맞물린 변화를 연구하는 의미를 특히 중시해야 한다. 이것은 화이 담론이 언설 방식에 기초를 두고 있기 때문만은 아니다. 언설이 투사해내는 상상의 공동체(그리고 비공동체)에 관해 우리를 문(文)과 ‘문’학(文學)이 시기와 장소에 따라 변하는 층면으로 안내하기 때문이다.⁹²⁾ 화이풍 연구가 헤테로글로시아를 입론의 기점으로 삼는 것은 당연히 생명의 실상과 상상에 관해 생생하게 관찰하기 위함이다. 목소리(聲音)/언설의 정치는 천변만화하니, 언어 자체가 파생시키는 복잡한 문제는 ‘선견지명’이라는 공식으로 정리할 수 없다. ‘언설’과 ‘행위’에 관한 아렌트의 탐구, ‘다성(polyphony)’에 대한 바흐친(Mikhail Bakhtin)의 동경 모두 정치적 의미에서의 목소리(聲音)의 창의력에서 착안한 것이다. 하지만 화이풍의 최대 비판 역량은 언어·언설의 유동성을 관찰하는 데 있으며, 우리에게 소통의 명확실성을 일깨우는 데 있다. 우리는 소리가 끊어질 듯 이어지고, 상세하지 않고 불분명한, 그리고 말 뒤에 의미가 감춰져 있

91) 21세기 중국 SF소설봄이 포스트 휴머니즘 연구에 독특한 시각을 제공해주는 것이 하나의 예이다. 전통적 ‘夷’가 암시하고 있는 다른 민족(異族), 다른 나라(異國)가 새로운 의미, 즉 다른 생명체(異類), 전에 없던 형상(異形), 완전히 다른 차원의 시공간을 보여준다. 포스트 인류 연구에 관한 총론은 Neil Badmington, ed., *Posthumanism: Readers in Cultural Criticism* (New York: Palgrave, 2000)이 참고할 만하다.

92) 린샤오양(林少陽) 교수의 『문을 통한 혁명(鼎革以文)』에서, ‘文’과 혁명의 연관성에 관해 생각해볼 만하다. 그리고 천쉐후(陳雪虎)의 논의 『‘문’의 재인식: 장태염 문론 초탐(‘文’의再認: 章太炎文論初探)』(北京: 北京大學出版社, 2008)를 참고했다.

는 언술 — 그리고 정치적 억압·풍토의 변천·시간의 흐름에 따라서 병어리가 된 목소리(聲音), 어쩔 수 없는 침묵 및 영원한 적막까지 구석구석 살펴야 한다.

언어의 범주를 강조하는 것은 음성 중심주의(phonocentrism)로 흐르기 쉽다. 이것을 고려하여 스징위안(石靜遠, Jing Tsu), 안드레아 바크너(Andrea Bachner)와 같은 일부 학자들은 서구 해체주의의 script(손으로 쓴 문자) 또는 부호를 말(言)과 대응시킨다.⁹³⁾ 그러나 중국의 ‘文[한자 서기체와 그 역사적 축적으로서의 텍스트]’은 글쓰기, 문자, 문학 장르(文類), 부호로 한정할 필요가 없다. 우리는 진한(秦漢) 이래 ‘같은 문자로 글을 쓴(書同文)’ 방대한 정치·종교적 전통이 수만년 심원한 영향을 간과할 수 없다. 그밖에 ‘문(文)’의 의미는 인장(印記), 장식, 문장, 기질, 문예, 문화에서 시작하여 문명으로 귀결된다. ‘문’은 심미의 창조이자 지식의 생성이며, 다스림의 현현이다. 그러나 ‘문’은 또한 착종, 거짓 꾸밈, 은폐의 기예이다. 다시 말해, 우리가 문학을 대할 때는 서구적 모방과 재현(representaion) 관념에 준거하는 데 그치지 않고 여전히 글쓰기에 개입하는 마음의 작용(文心)·문자·문화와 국가·세계를 유기적으로 연결시키는 경향이 있다. 더구나 이것이 기억에 새기고 생명을 해독하는 과정, 내면에서 발원하여 세상에서 각양각색의 ‘드러냄(manifestation)’ — 과감춤(concealment) — 의 형식을 추구하는 과정이라고 간주한다. 이 드러냄 또는 감춤의 과정은 신체, 예술 형식, 사회 정치, 심지어 자연의 맥동에서 체현되는데, 강렬한 동태적 의미를 가지고 있다.

앞서 언급한 미야자키 이치사다의 말을 다시 인용해 보자. “문’의 유무에 따라 ‘화’와 ‘이’를 구분할 수 있다. 다시 말해 ‘문’은 오직 ‘화’에만 존재하며, 동시에 ‘문’이 있어야 ‘화’는 비로소 ‘화’가 될 수 있다.” 이렇게 정의된 ‘문’으로 현재의 화이 질서를 생각한다면, 우리는 ‘문’이 일찍부터 화와

93) Jing Tsu, *Sound and Script in Chinese Diaspora*(Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), Andrea Bachner, *Beyond Sinology: Chinese Writing and the Scripts of Culture*(New York: Columbia University Press, 2014).

이를 ‘구분’하는 징후 — 문화나 문명이 없는 지역 또는 종족이 ‘이’로 전락할 가능성 — 엮음을 알 수 있다. 그러나 우리가 살아가는 시대에서는 ‘문’ 또한 화와 이의 ‘상호 전변(變)’의 과정임을 이해해야 한다. 문화와 문명은 끊임없이 인코딩과 디코딩의 순서로 현현하거나 소실되고 있다. ‘구분(辨)’은 범주를 나누는 것이고, ‘상호 전변(變)’은 시간의 흐름에 따른 진전을 지향한다.

21세기 이래의 각종 담론, 걱정과 실천을 돌아보면, ‘천하’에서 ‘탈중국’에 이르기까지, ‘통삼통(通三統[마오쩌둥 시대의 경제의 지방분권화·덩샤오핑의 개혁개방·유가적 전통에 기반한 세계 화교자본의 투자가 오늘날 중국의 경제성장을 이룬 동력이라고 분석하고, 이것을 ‘새로운 시대의 세 가지 전통의 융합’이라고 주장하는 대륙학자 간양(甘陽)의 관점])’에서 ‘반디아스포라’까지, ‘정치신학’에서 ‘영혼의 뿌리를 통해 자생’ 하기까지, 결국 화와 이의 ‘구분’과 ‘전변’에 관한 다양한 견해나 담론으로 보지 않을 수 없다. 여기에서 인문학자의 위치는 비할 바 없이 중요하게 된다. 이것은 우리가 언설과 글쓰기에서 시작해서 ‘문(文)’을 협의의 문학에서부터 광의의 정론, 선언, 학설, 운동 및 기타 등등에까지 확장시키기 때문만 아니라 그 변화 속에 직접 참여하기도 하기 때문이다. 탈바꿈(嬗變)과 응변(權變), 불변과 다변 사이에서 형성된 긴장 관계가 바로 우리가 논변을 지속해야 하는 기점이다.

이 시점에서 화이 질서로서의 ‘문(文)’에 대한 추종과 확인의 자취를 검토할 때, 우리는 다시 장태염의 사례로 거슬러 올라가지 않을 수 없다. 장태염은 국가와 민족을 개조하는 근본이 ‘문’에 달려있다고 생각했다. ‘문을 통한 혁명(鼎革以文)’은 한편으로는 절대적 복고성을 지향하며 ‘문’이 여전히 어지러운 세상에 등장한 문명 기호였음을 회복하는 것이었다. 다른 한편으로는, 절대적 혁명성을 지향하여 궁극적으로 모든 것을 해체하고 [연기적 조건 이전에] 어떤 규정에도 갇히지 않고(空) [가능한 변이가 너무 많아서] 하나로 규정할 수 없는 무규정성(無)에 이르는 것이었다.⁹⁴⁾ 이에 근거하면 장태염의 화이 담론은 한족 중심주의와 ‘5무론’ 사이에서 극렬하게 흔들리고 있으며, 중국의 민족-국가 근대성의 양극단을

보여준다. 다시 오늘날로 돌아와서, 화어계 탈중국 논자들은 말할 때마다 모든 것을 깨끗이 청산하려 하지만, 사실은 여전히 떨쳐버릴 수 없는 중화성 속에서 글을 쓰고 있다.(순수하고 싶겠지만 어찌 순수할 수 있겠는가?) 트랜스 사회·트랜스 시스템·대중국(大中國) 논자들은 비록 ‘초월’하고 ‘트랜스’하는 끝없이 확장되는 천하를 과시하지만, 결국에는 어느 한 때 어느 특정 지역의 이데올로기의 굴레에서 벗어나기 어려울 것이다.(마음을 비운다고 하지만 어찌 비울 수 있겠는가?) 다시 말해, 화이 담론의 급진성에도 불구하고, 사실 양자 모두 장태엄 세대가 보고 생각한 바를 따라잡을 수는 없을 것이다.

6. 맺음말

본문을 종합해 보자. 나는 시간이 흐를수록 더욱 의미있는 화이 담론의 계보를 강조했다. 하지만 당연히 내가 보지 못한 것이 있을 것이다. 화이의 ‘구분’에서 ‘상호 전변’으로 바뀔 때 비로소 우리는 진정으로 비판 및 자아비판의 잠재성을 의식하게 될 것이다. 이것은 ‘차이’의 정치학과 관계가 있지만 결코 일종의 본질화된 ‘차이(difference)’를 말하는 것이 아니다. ‘간격(間距, écart)⁹⁵⁾ 개념을 강조하는 것이다. 간격은 이것이 아니

94) 陳雪虎의 논의 『‘文’의再認: 章太炎文論初探』, 70-78쪽 참고.

95) 이것은 François Jullien의 개념이다. François Jullien 저, 林志明 역, 『효율성 논고: 중국과 서양의 사유 사이에서(功效論: 在中國與西方思維之間)』(臺北: 五南圖書出版, 2011), 5쪽. 서구 중문학계에서 줄리앙과 비슷한 관점을 가졌으며 문학적 시각에서 결코 부족하지 않은 자료로는 Stephen Owen, *Readings in Chinese Literary Thought*(Cambridge, Mass: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992), 1-28쪽, 철학 분야에서는 A.C.Graham, *Disputers of Tao: Philosophical Argument in Ancient China*(La Salle, IL: Open Court, 1993) 참고. ‘차이’, ‘간격’ 개념은 자연스럽게 자크 데리다(Jacques Derrida)의 그 유명한 ‘차이(difference)’와 ‘차연(differance)’을 연상하게 만든다. 그러나 양자의 이론적 배경은 완전히 다르다. 가장 기본적으로는, 데리다가 강조하고자 했던 것이 의미의 해체라고 한

면 저것이라는 차이를 만들지 않는다. 너와 내가 서로 오고가고, 진전에 따라 부단히 모습이 변한다는 콘텍스트를 가지고 있다. 린즈밍이 백영서 교수의 말을 빌어서 다음과 같이 말했다. “그것은 자신의 한계를 넘어서면서 (자신의 사상과 간격을 만들어내면서) 동시에 또 사상적으로 하나의 새로운 가능성(타인의 사상과 간격을 생성)을 부여한다.”⁹⁶⁾

이와 동시에 우리는 지속적인 각성 상태에서 화이의 ‘구분’과 ‘상호 전변’의 매개로서의 ‘문(文)’의 의의를 기획해야 한다. “변화의 이치를 깨달으면 마침내 천하의 아름다움(文)을 이룰 것이다(通其變, 遂成天下之文).”⁹⁷⁾ 문학은 다름 아니라 바로 하나의 시대에서 또 다른 시대에 이르는 것, 어떤 한 지역에서 또 다른 지역으로 이르는 것이며, ‘문’의 형식, 사상과 태도의 변화에 대한 기록과 삭제, 드러내거나 감추는 예술이다. 방법으로서의 ‘화이풍’ 연구는 그 이론적 근거가 있기는 하지만, 역사를 마주하고 시대의 흐름에 따르는 판단력을 더 강조한다.⁹⁸⁾ 이것은 다름 아니라 바람은 정해진 방향이 없고 추세에는 상승과 하락이 있으니, 우리는 반드시 바람 소리를 듣고 추세의 변화를 관찰하여 그때 맞춰서 이로움을 끌어내야 한다. 탈중화, 재중화, 대중화, 소중화의 시끌벅적함 속에서는 우리의 화이에 대한 판단력이 정치와 분리될 수가 없다. 그러나 ‘문’을 근본으로 하면서 “변화의 이치를 깨달으면” 언제나 풍부한 심미적

다면, 줄리안이 제기하고자 했던 것은 의미의 효과이다. 후자는 본질/비본질주의를 나누고자 한 것이 아니라 의미가 끊임없이 융솟음치고 형성되는 방법으로서의 차이의 차이 — 간격 — 을 강조한다.

96) 林志明, 「如何使得間距發揮效用」, 『功效論: 在中國與西方思維之間』, 10쪽. 더욱 의미가 있는 것은 그가 시간관의 요소 중 하나를 강조한다는 점이다. “더이상 행동을 고려할 것이 아니라, (사물이 발전하는 과정에서의) 역동적 움직임을 헤아려야 한다.”

97) 『周易·繫辭上』, 제9장.

98) 이것은 ‘文’이 전통이라는 관념을 형성한 것이 전혀 논리적 맥락이 없음을 의미하는 것이 아니다. 거꾸로 ‘文’을 변화시키는 데 기계적으로 적용할 방법이 없음을 설명하는 것이며, 발전의 단초에서 그 결과를 예측할 수 없음을 설명해준다. 그 과정이 한 차례 다시 올 때 어떠한 미세한 요소도 복제될 수 없다. 왜냐하면 보이는 어떠한 방법이라 하더라도 가변적이고 정형화되지 않은 셀 수 없는 단계를 통해 실현되기 때문이다. 우리는 반드시 이러한 변화의 과정을 ‘깨달아야(通)’ 한다.

내함을 가지게 될 것이다.⁹⁹⁾

유협(劉勰)은 『문심조룡(文心雕龍)』 「진변에 대한 깨달음(通變)」에서 다음과 같이 말했다. “[전통을 참작해 자유자재로] 변화하면 오래 갈 수 있고, [바람(風)의 이치에] 통달하면 모자람이 없다.”¹⁰⁰⁾ 유협의 시대는 문학이 생성되던 시대이자 때마침 남북이 갈등하던 시대, 화이가 서로 전변하는 시대이기도 했다.

【 參 考 文 獻 】

(1) 단행본

陳雪虎, 『‘文’의再認: 章太炎文論初探』, 北京: 北京大學出版社, 2008.

杜維明, 『文化中國的認知與關懷』, 臺北: 稻香出版社, 1999.

傅斯年, 『民族與古代中國』, 石家莊: 河北教育出版社, 2002.

Fançois Jullien 著, 卓立 譯, 『勢: 中國的效力觀』, 北京: 北京大學出版社, 2009.

Fançois Jullien 著, 林志明 譯, 『功效論: 在中國與西方思維之間』, 臺北: 五南圖書出版, 2011.

99) 일종의 심미 판단으로서 아렌트의 만년의 정치론에 근거한다. 칸트의 취미 판단으로부터 영감을 받은 아렌트는, 특수한 사건이나 현상에 대한 반성적 ‘판단(品味)[보편적 규칙이 정해져 있지 않은 상황에서 상상력을 발휘하여 개별적으로 사례에 맞는 규칙을 만들어가거나 발견하는 능력]의 원형으로서의 정치판단, [개인적 관심과 이익에서 벗어나] 전체를 조망하는 방식으로서의 정치판단 — 칸트가 말한 ‘목적없는 합목적성’에 이름 — 을 강조한다. 그러나 이러한 판단을 신빙성 있는 것으로 받아들일 수 있으려면, 상황 밖에 있는 관찰자로서 편파성이 개입되지 않는 상상력이 작동해야 하고 타자들과 상호 소통할 수 있는 공통감(common sense)이 있어야 한다. 아렌트는 *The Life of the Mind*를 완성하지 못하고 작고했다. 이에 대한 비판적인 관점은 Andrew Norris, “Arendt, Kant and the Politics of Common Sense”, *Polity* 29, 2(Winter, 1996), 165-191쪽 참고.

100) 劉勰 著, 陳拱 本義, 『文心雕龍本義』 下(臺北: 臺灣商務印書館, 1999), 728쪽.

- 葛兆光, 『宅茲中國: 重建有關中國的歷史論述』, 臺北: 聯經出版社, 2011.
- _____, 『想像異域: 讀李朝鮮漢文燕行文獻劄記』, 北京: 中華書局, 2014.
- _____, 『歷史中國的內與外: 有關‘中國’與‘周邊’概念的再澄清』, 香港: 香港中文大學出版社, 2017.
- 顧炎武, 『顧炎武日知錄原抄本』卷17, 臺北: 臺灣明倫書店, 1970.
- 顧頡剛, 『古史辨』第一冊, 上海古籍出版社重印本, 1982.
- 郭嵩燾, 『倫敦與巴黎日記』第4卷, 長沙: 嶽麓書社, 1984.
- 何九盈, 『重建華夷語系的理論和證據』, 北京: 商務印書館, 2015.
- 黃興濤, 『重塑中華: 近代中國「中華民族」觀念研究』, 北京: 北京師範大學出版社, 2017.
- 李學勤 主編, 『孟子注疏』, 臺北: 臺灣古籍, 2001.
- 栗山茂久, 楊佑羽 譯, 劉士永·王文基 主編, 『東亞醫療史: 殖民, 性別, 與現代性』, 臺北: 聯經出版, 2017.
- 劉鏞 著, 陳拱 本義, 『文心雕龍本義』下, 臺北: 臺灣商務印書館, 1999.
- 林少陽, 『鼎革以文: 清季革命與章太炎復古的新文化運動』, 上海: 上海人民出版社, 2018.
- 梁啓超, 『飲冰室合集』文集6, 文集41, 北京: 中華書局, 1989.
- 馬戎 主編, 『中華民族是一個: 圍繞1939年這一議題的大討論』, 北京: 社會科學文獻出版社, 2016.
- 蘇秉琦 著, 趙汀陽·王星 選編, 『滿天星斗: 蘇秉琦論遠古中國』, 北京: 中信出版, 2016.
- 孫衛國, 『大明旗號與小中華意識: 朝鮮王朝尊周思明問題研究(1637-1800)』, 北京: 商務印書館, 2007.
- 孫文, 『唐船風說: 文獻與歷史——『華夷變態』初探』, 北京: 商務印書館, 2011.
- 『十三經注疏·周禮』, 臺北: 藝文印書館, 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 1977.
- 譚嗣同, 『譚嗣同全集』, 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 1951.
- _____, 『譚嗣同全集增訂本』(上), 北京: 中華書局, 1981.

- 檀上寬 著，王曉峰 譯，『永樂帝：華夷秩序的完成』，北京：社會科學文獻出版社，2015。
- 涂光社，『勢與中國藝術』，北京：中國人民大學出版社，1990。
- Timothy Brook著，廖彥博譯，『掙扎的帝國：氣候，經濟，社會與探源南海的元明史』，臺北：麥田出版社，2016。
- (清) 雍正皇帝編纂，『大義覺迷錄』卷上，呼和浩特：遠方出版社，2002。
- 王柯，『中國，從天下到民族國家』增訂版，臺北：政治大學出版社，2017。
- ____，『民族主義與近代中日關係——‘民族國家’，‘邊疆’歷史認識』，香港：香港中文大學出版社，2015。
- 王明珂，『華夏邊緣：歷史記憶與族群認同』，臺北：允晨文化，1997。
- 王銘銘，『超社會體系：文明與中國』，北京：生活·讀書·新知三聯出版社，2015。
- 王韜，『弢園文錄外編』，北京：中華書局，1959。
- 汪暉，『亞洲視野：中國歷史的敘述』，香港：牛津大學出版社，2010。
- 吳政緯，『眷眷明朝：朝鮮士人的中國論述與文化心態(1600-1800)』，臺北：秀威資訊，2015。
- 魏源，『海國圖志』，鄭州：中洲古籍出版社，1999。
- 許紀霖，『家國天下：現代中國的個人，國家與世界認同』，上海：上海人民出版社，2017。
- 許倬雲，『我者與他者：中國歷史上的內外分際』，臺北：時報出版公司，2009。
- 蕭馳，『聖道與詩心』，臺北：聯經出版社，2012。
- 姚大力，『追尋「我們」的根源：中國歷史上的民族與國家意識』，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2018。
- 楊念群，『何處是江南：清朝正統觀的確立與士林精神的變異』，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010。
- 趙汀陽，『惠此中國：作為一個神性概念的中國』，北京：中信出版，2016。
- 張枬·王忍之 編，『辛亥革命前十年間時論選集』第一卷 上冊，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1977。
- 章太炎，『章太炎全集』第四冊，上海：上海人民出版社，1985。

林春勝·林信篤 編, 浦廉一 解說, 『華夷變態』, 東京: 東方書店, 1981.

A. C. Graham, *Disputers of Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, IL: Open Court, 1993.

Andrea Bachner, *Beyond Sinology: Chinese Writing and the Scripts of Culture*, New York: Columbia University Press, 2014.

Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Jing Tsu, *Sound and Script in Chinese Diaspora*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

Lydia Liu, *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World Making*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

Neil Badmington, ed., *Posthumanism: Readers in Cultural Criticism*, New York, Palgrave, 2000.

Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane trans, *Anti-Oedipus*, London and New York: Continuum, 2004.

Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan: The Resistance of Consciousness*, Amsterdam: Brill, 2011.

(2) 학술논문

葛兆光, 「從‘朝天’到‘燕行’——17世紀中葉後東亞文化共同體的解體」, 『中華文史論叢』 81, 2006.1.

_____, 「納四裔入中華」, 『思想』 27, 2014.12.

廖肇亨, 「領水人的忠誠與反逆: 十七世紀日本唐通事的知識結構與人生圖像」, 彭小妍 主編, 『翻譯與跨文化研究: 知識建構, 文本與文體的傳播』, 臺北: 中央研究院文哲所, 2015.

劉曉東, 「雍乾時期清王朝的‘華夷新辨’與‘崇滿」, 張崑將 編, 『東亞視域中的‘中華’意識』, 臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2017.

- 羅志田,「事不孤起,必有其隣: 蒙文通先生與思想史的社會視覺」,『四川大學學報』(哲學社會科學版) 2005年 第4期。
- 馬場公彥,「近代日本對中國認識中脈絡的轉換」,張崑將 編,『東亞視域中的‘中華’意識』,臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2017。
- 王德威,「根的'政治', '勢'的詩學: 華語論述與中國文學」,『中國現代文學』 24, 2013.12.
- 汪暉,「二十世紀中國歷史視野下的抗美援朝戰爭」,『文化縱橫』 2013年 第6期。
- 姚新勇,「直面與回避: 評汪暉『東西之間的漢藏問題』」,『二十一世紀』 132 期, 2012.8.
- 楊儒賓,「明鄭亡後無中國」,『中正漢學研究』 31, 2018.6.
- 湛曉白,「拼寫方言: 民族時期漢字拉丁化運動與國語運動之離合」,『學術月刊』 2006年 第11期。
- 張崑將,「朝鮮與越南中華意識比較」,張崑將 編,『東亞視域中的‘中華’意識』,臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2017。
- (한)白永瑞,「中華與去中華的文化政治——重看‘小中華」,張崑將 編,『東亞視域中的‘中華’意識』,臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2017。
- (한)柳鏞泰,「以四夷藩屬為中華領土: 民國時期中國領土的想像和東亞認識」,王元周 編,『中國秩序的理想, 事實, 與想像』,南京: 江蘇人民出版社, 2017。
- (일)藤井倫明,「日本山崎闇齋學派的中華意識探析」,張崑將 編,『東亞視域中的‘中華’意識』,臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2017。
- (일)宮崎市定 著, 中國科學院歷史研究所 번역팀 역,「中國文化的本質」,『宮崎市定論文選集』 下卷, 北京: 商務印書館, 1965。
- Andrew Norris, "Arendt, Kant and the Politics of Common Sense", *Polity* 29, 2(Winter, 1996).
- Shu-mei, Shih, "Comparison as Relation", in *Comparison: Theories, Approaches, Uses*, eds. Rita Felski and Susan Stanford Friedman, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013.

_____, "The Concept of the Sinophone", *PMLA* vol.126, No.3, May, 2011.

Stephen Owen, *Readings in Chinese Literary Thought*, Cambridge, Mass: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992.

(3) 기사, 인터넷

費孝通, 「關於民族問題的討論」, 『益世報, 邊疆週刊』 第19期, 1939年 5月 1日.

顧頡剛, 「中華民族是一個」, 『益世報, 邊疆週刊』 第9期, 1939年 2月 13日.

胡體乾, 「關於中華民族是一個」, 『新動向』 第2卷 10期, 1939年 6月 30日.

楊奎松, 「也談‘去政治化’問題: 對王暉的新‘歷史觀’的質疑」,

<http://www.aisixiang.com/data/71721-4.html>