

중국 전통시대 ‘用夏變夷’ 사상의 論理와 그 전개 양상 연구*

-중국 전통시대 漢化의 논리와 적용범주 문제를 중심으로-

이 춘 복**

목차

- I. 머리말
- II. 『맹자』 用夏變夷 사상의 本意와 西漢 초기 그 의미 변화
- III. 한족왕조 하 대외적 用夏變夷의 전면부정
- IV. 정복왕조 하 用夏變夷의 대외적 확대주장
- V. 대내적 用夏變夷와 用夷變夏에 대한 서로 다른 길
- VI. 맺음말

I. 머리말

중국 전통시대 등장하는 用夏變夷 사상은 역사적으로 화이를 구분하는 중요한 척도 중 하나였다. 대일통 논자이든 화이준별 논자이든, 정복왕조

* 이 논문은 2013년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2013S1A5B8A01053851).

** 중앙대학교 문화콘텐츠기술연구원 연구교수

이든 한족왕조이든 정도의 차이는 있지만 역대 중국문인들 대부분은 유가적 문화가치(禮義와 仁義 여부)를 화이구분의 중요한 척도로 상정하고, 대내 혹은 대외의 이적을 중원문화로 교화시키는 用夏變夷를 강조했다. 특히 用夏變夷의 다양한 요소 가운데 어느 부분을 강조했는가라는 부분은 각 왕조의 성격과 한족문인들의 정치·사상적 입장을 파악하는 데 있어 중요한 의미를 지닌다. 따라서 이적의 한화문제를 다루는 국내외 관련연구들은 用夏變夷라는 용어를 키워드로 사용하는 경우가 대다수이다. 그러나 동시에 用夏變夷 사상 문제를 전문적 혹은 전반적으로 다루는 연구는 손에 꼽을 수 있을 만큼 적기도 하다.

근래에 중국 학계에서 用夏變夷 문제를 중심으로 삼은 연구가 증가하고 있는 것은 그나마 다행이며, 또 관심을 갖고 지켜보아야 할 대목이다. 用夏變夷 사상에 대한 대륙학계의 연구 가운데 가장 눈에 띄는 현상은 위진남북조 시대 북방왕조와 금말원초 사상가인 郝經 등 정복왕조 하 한족문인의 用夏變夷 사상 연구가 다수를 차지한다는 점이다.¹⁾ 이들 연구는 대부분 用夏變夷 사상의 대외적 확산에 초점을 맞추고 있는데, 오늘날 중국정부의 ‘민족대가정’ 및 ‘통일적다민족국가’ 이론과 궤를 같이하고 있는 듯하다. 물론 한족왕조 하의 用夏變夷 사상에 대한 연구가 없지는 않으나, 漢代 흉노와의 화친관계 연구나 명대 티베트의 한화문제와 결부시키는 등²⁾ 用夏

1) 楊雨舒, 『魏晉南北朝時期“用夏變夷”思想與治理東北邊疆』, 『社會科學戰線』第3期, 2007년, 169~172쪽; 樊文禮, 『略論郝經對儒家“用夏變夷”思想的發展』, 『孔子研究』第1期, 2006년, 91~98쪽; 允春喜, 『能行中國之道則中國之州—郝經“用夏變夷”思想和實踐』, 『北京工業大學學報』第5期, 2010년, 53~57쪽; 蔣戎, 王小歐, 『元朝的“用夏變夷”思想在東北地區的實施和影響』, 『東北史地』第6期, 2007년, 42~46쪽.

2) 李大龍, 『“用夏變夷”與西漢初期劉敬的“和親”建議』, 『內蒙古社會科學』第3期, 2000년, 50~54쪽; 鄧前程, 『“用夏變夷”:明朝對邊緣藏區的儒學化趨向』, 『西南民族大學學報』第12期, 2004년. 이 외에 근대 이후 서구와 관계에서의 用夏變夷 연구가 있지만, 이는 전통적 의미가 아님으로 논의로 하겠다. 熊呂茂 肖高華, 『從“用夏變夷”說看近代中西文化衝突』, 『求索』第5期, 2006년, 216~218쪽 참조.

變夷 사상의 다양한 모습을 보여주지 못하고 있다는 한계가 있다. 국내학계의 경우에는 用夏變夷 관련 연구가 있기는 하지만, 맹자의 用夏變夷 사상에 대한 시비판단과 상대주의적 가치판단의 시각에서 用夏變夷를 분석하는 철학분야의 연구가 대다수이고,³⁾ 역사적 환경 하에서 用夏變夷가 어떠한 범주에서, 어떻게 적용·작동·전개되었는가라는 사상사적 연구는 공백상태라 해도 과언이 아니다.

2000년 이후로는 用夏變夷의 문제를 특정시대나 인물로 국한하지 않고, 중국 역사의 거시적 안목에서 바라본 연구성과가 있어 주목된다. 이 가운데 用夏變夷 문제를 전문적으로 다루지는 않았지만, 이를 중국 역사 속 중화제국에 적용할 경우 두 개의 ‘邊境’, 즉 內境과 外境으로 구분하여 보아야 한다는 이성규의 연구는 타견이라 아니할 수 없으며, 본 연구의 진행에도 시사하는 바가 크다.⁴⁾ 특히 대륙학자인 樊文禮는 중국의 오랜 역사 속에서 用夏變夷 사상은 시대에 따라 다르게 나타난다고 보고, 그 적용범위와 그 한계 및 새로운 발전 추세 등을 종합적으로 추적하여 의미 있는 연구성과를 도출한 바 있다.⁵⁾ 다만, 역사 속 用夏變夷 사상의 전개양상이 ‘夷狄을 外에두고, 正朔이 더해지지 않은’ 화이준별에서 ‘華夷一統’이라는 단일통 사상으로 발전하였고, 또한 ‘이적에게 중국의 군주가 되지 못하게 해

3) 철학분야의 국내 연구성과로, 김상희, 「맹자의 王道論과 華夷사상」, 『동양철학』 Vol.30, 2008년, 183~213쪽; 김철운, 「중국 華夷分別論의 정형화 과정과 그 비판적 고찰-『尊王攘夷論』·『用夏變夷說』·『羈縻論』을 중심으로-」, 『양명학』 제31호, 2012. 291~340; 김철운, 「孟자의 用夏變夷說」, 『中國學報』 제72집, 2015년; 김철운, 「班固의 羈縻不絶과 華夷分別론-화친론 정벌론 기미론 중심으로」, 『철학연구』 제52집, 2015년. 1~33쪽.

4) 이성규, 「中華帝國的 팽창과 축소: 그 이념과 실제」, 『역사학보』 第186輯, 2005년, 92~102쪽. 본고에서는 외경과 내경이라는 용어를 직접적으로 사용하는데 아직 유보적 입장이다. 이 용어대신 전통적으로 쓰였던 ‘내지 이적’ 혹은 ‘변경 밖 이적’ 등의 용어를 사용할 것이다.

5) 樊文禮, 「中國古代儒家“用夏變夷”思想與理論的變遷」, 『煙台大學學報』第3期, 2005년, 340~345쪽.

야 한다'에서 '中國의 道가 실행되면 중국의 군주가 될 수 있다'는 사상으로 발전하였다는 그의 주장은 논쟁의 여지가 있다. 이 주장은 일면 타당해 보이지만, 이는 정복왕조 통치 하에서 등장하는 用夏變夷 사상을 그가 희망하는 발전의 방향적 목표점으로 규정한 시각으로, 중국역사의 절반이상을 차지하는 한족왕조 하에서도 과연 그런 시각이 적용될 것이지는 의문스럽다. 더구나 정복왕조 하의 郝經의 用夏變夷 논리가 시대가 가면 갈수록 중국인들의 보편적인 인식이 되었다는 주장은 논리적 비약이라는 비판에서 자유로울 수 없다. 또한, 번문례의 연구는 用夏變夷의 본래 취지와 달리 중원문화의 축소를 뜻하는 정복왕조들의 여진화·몽고화·만주화 정책에 대한 의미 분석이 이루어지고 있지 않고 있다. 요컨대 번문례의 연구는 역사 속 用夏變夷 사상을 종합적이고 거시적인 시각에서 바라보기는 했지만 한족왕조와 정복왕조 하에서 상이하게 나타나는 用夏變夷의 다의적 범주와 다양한 논리 전개양상에 대해 구체적인 분석을 결여하고 있다. 이는 기존연구에 대한 필자의 문제의식이자 본 연구를 통해 밝히고자 하는 연구대상이기도 하다.

필자는 기존연구에서 用夏變夷의 사상적 기반위에서 등장한 당태종과 주원장의 대일통 사상과 중의일가 주장을 간략히 살펴보기는 했지만 중국 전통시대 用夷變夏에 대한 전반적인 논의는 유보한 바 있다.⁶⁾ 본 연구는 그 후속연구인 셈이다. 특히 필자의 기존 연구가 중국 화이관의 종합적인 면에 초점을 맞추었다면⁷⁾, 본 연구는 중국 화이관의 구성요소에 가운데 문화적인 요인인 用夏變夷만을 특정하여 한화의 범주와 그 한계를 규명하려는 일종의 Case연구라 할 수 있다. 본 연구에서는 맹자가 제기한 用夏變

6) 拙稿, 「중국 전통시대 中華와 夷狄를 식별하는 구성요소 試論」, 『중앙사론』 제41집, 2015년, 197쪽 참조.

7) 拙稿, 「전통 華夷관과 근대 민족주의의 연속성 연구」, 『중국근현대사연구』 제68집, 2015년, 48~56쪽 참조.

夷 사상의 본래 의도와 서한 초기 그 의미변화를 먼저 살펴보려 한다. 이를 바탕으로 한대 이후 用夏變夷 사상의 전개양상을 한족왕조와 비한족왕조로 분리해서 다루려 한다. 한족왕조에서는 한족문인들의 대외적 用夏變夷의 전면부정과 대내적 用夏變夷의 허용, 그리고 대내적 이적화를 비판하는 논리적 근거와 그 사상적 계승관계에 초점을 맞추고자한다. 정복왕조에서는 用夏變夷의 대외적 확대주장, 강압적 이적화 정책 실시와 그에 대한 한족문인들의 침묵 등을 집중적으로 살펴볼 것이다. 요컨대 본고에서는 민족적으로 서로 다른 성격의 왕조 치하에서 형성된 用夏變夷의 적용과 한계에 대해 논의하고, 用夏變夷와 用夷變夏의 논리 전개양상에 대한 전체적인 윤곽을 그려보고자 한다.

Ⅱ. 『맹자』 用夏變夷 사상의 本意와 西漢 초기 그 의미 변화

전통시대의 ‘用夏變夷’는 중국 화이관의 핵심적인 개념으로, 맹자가 처음 화두를 던졌다. 이는 후대 한족문인들의 화이관과 대일통사상, 나아가 漢化와 夷狄化의 범주와 그 한계를 규정하는데 중요한 요인으로 작동한다.

이적문화가 중원문화에 교화되는 漢化 문제와 이와 상반되는 夷狄化 문제를 처음으로 제기한 것은 공자이다. 공자는 管仲을 평가하면서 관중의 戎狄을 물리치는(攘戎狄)⁸⁾ 방어 전쟁이 없었다면 중국은 이적이 되었을 것이라고 지적한다.⁹⁾ 공자에 이어 이적화의 우려와 用夏變夷의 중요성을

8) 왕필의 해석에 의하면 ‘관중이 융적을 물리쳐 男服에 封해다고 해석하고 있다(管仲攘戎狄而封之南服)’. 주희는 ‘주왕실을 높이고 이적을 물리쳤다(尊周室, 攘夷狄)’ 해석하고 있다. 여기에서는 왕필의 해석을 따랐다. 程樹德撰, 『論語集釋』 第3冊(卷29: 憲問中), 中華書局, 1990년, 991쪽 참조.

제기한 인물이 맹자이다. 주지하다시피 用夷變夏라는 용어는 『맹자』의 「등문공 상」편에서 “나는 用夏變夷한 것은 들었지만, 夷에 의해 변했다는 것은 들은 적이 없다”¹⁰⁾라고 한 문구에서 따온 것이다. 오늘날 이 발언은 禮義를 핵심가치로 하는 중원문화가 대외적인 확장 가능성으로 풀이하는데 즐겨 사용되고 있지만, 애초 맹자가 의도한 본의는 이와는 달랐다. 여기에서 맹자는 이적에서 중화로(소위 한화)의 전환 가능성은 물론, 중화에서 이적으로(소위 이적화)의 전환 가능성이라는 서로 상반되는 두 가지 가능성을 이야기 한다.

〈표 1〉 『맹자』에 등장하는 用夷變夏 관련 인물유형과 사상전환여부

| 인물유형 | 출생지/華夷 | 거주지역 | 사상전환여부-과급효과 | 맹자입장 |
|--------------------|--------|------|------------------------------------|---------|
| 陳良(진상 형제의 처음 스승) | 蠻夷(楚) | 중국내지 | ① 이적출신 → 대내적 用夏變夷(교화, ○)-중원문화의 확대 | 칭찬 |
| 許行(진량 사후 진상 형제 스승) | 蠻夷(楚) | 중국내지 | 이적출신, 이적문화습득 | 평화-이론비판 |
| 陳相兄弟 | 諸夏(宋) | 중국내지 | ② 제하출신 → 대내적 用夷變夏(이적화, ○)-중원문화의 축소 | 비판-부정 |
| 曾子 | 諸夏(魯) | 중국내지 | 제하출신 → 先王의 道와 공자의 德을 계승 | 모범사례-옹호 |

宋代 주희가 해석한 것처럼, 해당문구에서 用夏變夷를 통해 이적에서 중화로 전환한 인물은 전국시대에 제하 사람들이 蠻夷의 하나로 인식한 楚 출신인 陳良을 지칭하고(①), 반대로 중화에서 이적으로 변화한 이는 諸夏(宋) 출신인 陳相 형제를 가리키고 있다.¹¹⁾ 진량은 제하의 도(周公과

9) 孔穎達, 『論語注疏』 卷一四, 『十三經注疏』, 中華書局(이하 공영달 주소의 유가경전은 『注疏』로 약칭), 1991년, 2512쪽.

10) 孔穎達, 『孟子注疏』 卷 5(滕文公上), 2706쪽.

11) 朱熹, 『四書章句集注』, 中華書局, 1983년, 260쪽.

공자의 道를 좋아하여 북쪽 ‘中國’으로 가서 중원문화를 습득하였고 이에 제하 사람들에게 ‘豪傑之士’로 불린 인물이다. 이는 用夏變夷를 통한 ‘周公과 孔子의 道’가 이적출신인 진량에게 확장된 경우이다. 문제는 중원문화에 의한 用夏變夷와는 반대로 用夷變夏에 의한 이적화가 될 가능성과 위험성이다. 이적에 의해 학문적 전향을 한 제하출신의 陳相 형제는 그 대표적 사례다. 진상 형제는 스승인 진량이 죽자 스승의 학문인 ‘周公과 孔子의 道’를 버리고 許行에게 만이의 문화를 배우게 된다. 즉 用夷變夏가 작동한 것이다. 따라서 맹자가 언급한 ‘이적에 의해 변했다는 것(變於夷)’은 用夷變夏(이적화)를 통한 ‘周公과 孔子의 道’가 축소될 가능성과 위험성을 내포한다고 볼 수 있다. 요컨대 위 문구에서 맹자는 用夏變夷를 통한 중원문화의 확장 가능성과 用夷變夏에 의한 중원문화의 축소 가능성이라는 두 가지 화두를 동시에 던진 셈이다.

이 두 가지 가능성 가운데 맹자가 주목한 부분은 전자가 아닌 후자의 위험성과 그 방지책이다. 왜냐하면 진량의 用夏變夷에 대해 비록 豪傑之士라는 긍정적 평가를 했지만, 진량이 초를 떠나 중국내지인 중원지역에 거주한 점을 감안한다면 맹자의 用夏變夷의 대상은 중원문화의 대내적 확장(①)을 말하는 것이지, 공간상의 제하 밖에 거주하는 이적에 대한 대외적 확장(③, 용하변이의 대외적 확장을 ③이라고 칭함)을 의미하는 것은 아니었기 때문이다. 한편, 맹자는 이적화된 진상 형제(②)의 잘못된 선택을 반박하면서 그들이 중국에 들어온 만이 출신 許行에게 이적의 학문을 배우려는 것을 ‘잘 변하지 못했다(不善變)’라고 비판하고 있다. 이는 맹자가 用夷變夏를 통해 이적화된 진상 형제를 근본적으로 부정했음을 의미한다. 맹자는 여기에서 진상 형제와 심도 있는 논변을 진행하는데, 당시 사람들이 왜 이처럼 논변을 즐기는지 이유를 묻자 “사람들의 마음을 바로잡기 위해, 邪說을 그치게 하고(息), 치우친 행동을 막으며(距), 음탕한 언사를 내쳐(放), 三聖(禹, 주공, 공자)을 계승하고자 한다”¹²⁾라고 답한다. 이 말을 진상 형제와의 논변에 적용해 보면, 공간적으로 진상 형제와 같은 제하에

거주하는 사람들이 이적화의 상태로 전락될 가능성과 그 위험성을 바로잡기 위해, 이적의 학설을 그치게 하고, 치우친 행동을 방지하며, 음탕한 언사를 내쳐, 궁극적으로 중원문화(‘주공과 공자의 道’)를 계승·보존하려는 방어기제가 작동했다고 풀이할 수 있다. 요컨대 두 가지 가능성을 열어 두고 있지만, 맹자가 말한 用夏變夷의 범주는 대외적 확장이 아니라 진량의 경우처럼 중국 내지에서의 확장(①) 가능성에 국한된다. 그가 비록 진량의 用夏變夷를 언급하고는 있지만, 이는 진상 형제와 같이 중국인들이 用夷變夏에 의한 이적화(②)된 사례의 반박으로 제시한 것이고, 궁극적으로 이적화의 저지와 중원문화의 계승에 근본적 취지가 있었던 것이다.

그렇다면, 맹자의 본의와 다르게 用夏變夷의 대외적 확장가능성(③)이 제기된 것은 언제일까? 청말 혁명파이자 고문학자인 유사배는 맹자가 사용한 用夏變夷가 대외적으로 전환된 책임을 금문학파의 공양학적 해석 탓으로 돌린다. 그는 공양학파가 삼세설·대일통·王者無外 등을 근거로 공간상 내외와 중외의 경계를 흐려 놓았다고 지적한다. 예컨대 청대 공양학자인 劉逢祿은 「論語述何」에서 중국과 이적의 구분을 ‘禮義’의 유무로 구분하면서, “九州 밖에 거주하는 사람을 모두 이적이라고 할 수는 없다”라고 하여 구주 밖의 이민족도 예의를 갖추면 중국이 될 수 있다고 해석한다. 유봉록의 이러한 주장은 맹자의 본의(①과 ②)를 계승한 것이 아니라, 用夏變夷를 대외적으로 확대해석한 것(③)이다.¹²⁾

그런데 用夏變夷의 대상을 대내적(①)에서 대외적(③)으로 확대해석하

12) 孔穎達, 『孟子注疏』 卷 5(滕文公下), 2715쪽. 맹자는 『시경』에 보이는 ‘戎狄是膺, 荆舒是懲’라는 응징으로 무력사용을 허용하는 문구를 진상형제를 비판 할 때와 墨家와 楊朱를 비판할 때에도 동시에 인용한다. 상황은 서로 다르지만, 맹자가 논쟁 과정을 거쳐 비판하고 설득한다는 형식은 일치하다. 이러한 측면에서 진상형제와의 논쟁의 의도는 목가와 양주를 비판할 때 해명한 것과 같이 진상형제의 이적화를 막기위한 방법으로 주공의 응징으로 무력사용을 허용하는 동시에, 그가 선택한 것은 논변의 방식이다.

13) 劉師培, 『攘書』(夷夏篇), 『儀徵劉申叔遺書』 제5책, 廣陵書社, 2014년, 1844~1845쪽.

기 시작한 것은 清代에 출현한 것이 아니라 한대 금문학과와의 주장으로까지 소급할 수 있다.¹⁴⁾ 소위 “『춘추』에서는, 그 國을 內로하고 諸夏를 外로 하다가, 諸夏를 內로 하고 夷狄을 外로 하였다. 王者가 天下를 하나(통일)로 하고자 한다면, 어찌 內外라는 言辭로서 말을 하겠는가?”라는 『공양춘추』의 문구가 그것이다. 이 문구를 東漢말기 공양학자의 대표적 인물로 알려진 何休의 삼세설에 적용해 등식화시키면 아래와 같다.

〈표 2〉 『공양춘추』와 하휴의 삼세설 등식화

| 『公羊春秋』 ¹⁵⁾ | 內其國而外諸夏(㉑) | 內諸夏而外夷狄(㉒) | 王者欲一乎天下, 曷爲以外內之辭言之(㉓) |
|-------------------------|------------|------------|--------------------------|
| 『公羊春秋注疏』 ¹⁶⁾ | 傳聞之世 | 所聞之世 | 所見之世 |
| 何休의 三世說 | 據亂世 | 升平世 | 太平世 |

이는 청대 금문학자인 공자진이 해석한 것처럼, 거란세와 송평세와는 달리 태평세에 이르면 내외 구분이 없는 대일통의 대동사회가 구현된다는

14) 대외적 用夷變夏로 해석할 수 여지가 있는 것은 공자가 말한 “子欲居九夷, 或曰陋, 如之何? 子曰: 君子居之, 何陋之有? (孔穎達, 『論語注疏』(子罕篇), 2491쪽); “樊遲問仁, 子曰: 居處恭, 執事敬, 與人忠, 雖之夷狄, 不可棄也! (孔穎達, 『論語注疏』(子路篇), 2507쪽); “子張問行, 子曰: 言忠信, 行篤敬, 雖蠻貊之邦行矣(孔穎達, 『論語注疏』(衛靈公篇), 2517쪽); 素夷狄行乎夷狄(『禮記』(中庸篇), 1627쪽)” 등의 문구가 그에 해당될 수도 있다. 대륙학자인 樊文禮는 ‘君子居之, 何陋之有’의 문구를 用夷變夏의 대외적 확산으로 해석하고 있다(樊文禮, 『中國古代儒家“用夏變夷”思想與理論的變遷』, 『煙台大學學報』 第3期, 2005년, 340). 하지만 이 세 문구에는 이적에 거처하고자 한 공자가 누추한 지역이라 하여(혹은 외부 환경에 좌우되지 않아) 군자로서의 자기의 정체성 유지하고, 혹은 이적에 간다하더라도 중국인의 도덕인 恭敬을 버리지 말 것이며, 蠻貊의 나라라 할지라도 그곳에 간 중국인의 言行이 忠信하고 篤敬하게 되면 거기에서도 통할 것이라는 뜻으로, 이적화에 물들지 말고 모두가 중국 고유의 정체성을 지킬 것을 요구하는 것들이지, 중국 밖에 이적을 중화로 교화시킨다는 用夷變夏의 의미와는 거리가 있다 할 것이다.

15) 李宗侗註譯, 『春秋公羊傳今註今譯』 卷 18, 臺灣商務印書館, 1985년, 406쪽.

16) 何休解詁, 『春秋公羊傳注疏』 卷 22 北京大學出版社, 2000년, 551~552쪽.

의미로 해석할 수 있겠다.¹⁷⁾ 하지만 한대를 태평세(㉓-㉔)로 볼 것인가 아니면 승평세(4-2, ㉕, 후술)로 규정할 것인지는 금문학과 내에서도 서로 다른 시각이 있었던 듯하다. 이 가운데 『염철론』에 등장하는 현량과 문인들은 그들이 살고 있는 當代를 태평세로 설정하고, 맹자의 用夏變夷를 대외적으로 확대해석한(㉓) 첫 번째 시도로 보인다. 그들은 ‘인의’와 ‘예의’를 강조하여 당시 秦 이후 공간상 내외를 구분한 만리장성과 그 부속 군사시설을 무력화시킨다.

德에 있는 것이지 (장성의) 견고한 것에 있는 것이 아닙니다. 진실로 仁義로 막고, 道德으로 변방(塞)을 삼아, 賢人을 병사로 하고, 聖人으로 지키게 하면 들어올 수 없을 것입니다. 이와 같게 되면 중국은 개가 짖어 되는 警戒(경보음)를 울리는 소리가 없을 것이고, 변경에서는 (이적이 쳐들어와) 사슴이 놀라거나 이리가 돌아보게 되는 우려하는 행위가 없을 것입니다.¹⁸⁾

소위 강철 같은 견고한 城(金城)은 흙을 쌓아 땅을 높이고, 땅을 굴착하여 연못을 깊게 하는 것이 아닙니다. 소위 예리한 무기란, 吳越의 쇠덩이와 干將의 劒이 아닙니다. 道德으로 城을 만들고, 仁義로 郭을 삼으면, 이를 감히 대적하지 못하고, 감이 막아내지도 못하게 됩니다. 湯武가 이려하였습니다. 오늘날 공격할 수 없는 城을 건설하지 않고, 막아내지 못하는 兵(무기)을 만들지 않고서(즉 도덕과 인의의 성곽을 만들지 않고서), 필부에게 병역을 맡겨 삼척의 칼을 휘두르게 하려는 것으로는 역시 (그 효과가) 미미합니다.¹⁹⁾

다시 말해 『염철론』의 문학과 현량은 당시 만리장성을 견고히 하고 성곽과 병기 등 군사시설을 정비하지는 어사대부 桑弘羊의 주장을 반박하고,

17) 龔自珍, 「五經大義終始答問」, 『龔自珍全集』, 上海古籍出版社, 1999년, 48쪽.

18) 桓寬 著, 王利器 校注, 『鹽鐵論校註』 卷 50(險固), 中華書局, 1992년, 525쪽.

19) 桓寬 著, 王利器 校注, 『鹽鐵論校註』 卷 51(論勇), 536~537쪽.

‘인의’와 ‘도덕’이라는 유가적 城郭으로 대체시킨다. 뿐만 아니라, 현량과 문학은 (정치적인) 敎諭은 순종하지 않을 수도 있지’만, 유가적으로 ‘敎化 되지 않는 백성은 없다’고 주장하여, 변경 밖 ‘戎狄’들을 교화의 대상으로 편입시킨다.²⁰⁾ 나아가 그들은 ‘王者는 博愛를 멀리 펼쳐서, 内外가 합해져 같아지는(内外合同)’, 즉 『공양춘추』의 본문과 하휴의 해석처럼 천하통일과 내외를 구분하지 않는 태평세를 상징한 논리를 펼치고 있다. 만약 내외가 합해져 같아지는 세상이 오면, “四海(의 이적)들은 각각 그 직분에 맞게 와서 제사지낼 터인데, 어찌 (이적들을) 쳐서 (강역)을 넓힐 필요가 있겠는가?”²¹⁾ 반문하고 있다. 즉 내외의 실질적 공간기준이 사라지고, 용적들에게 인의와 도덕으로 무장하여 박애를 널리 만방에 펼치게 된다면 변방 밖 용적들도 用夏變夷(③)가 되어, 사해를 무력으로 정복 혹은 징벌할 필요가 없어지게 된다는 계산이다.

이처럼 맹자의 用夏變夷이 대상이 대내적 이적에 국한되어 사용된 본래의 의도와 전혀 다르게, 문학과 현량들은 用夏變夷 대상을 대외적 흉노(용적)들에게까지도 확대 적용시킬 수 있다는 가능성을 새롭게 제기하고 있는 것이다.

Ⅲ. 한족왕조 하 대외적 用夏變夷의 전면부정

서한 이후 用夏變夷의 논의는 그 대상을 대내적으로 국한하여 적용할 것인지 아니면 대외적으로 확장할 것인지를 둘러싸고 첨예하게 대립되는 양상으로 중국역사에 출현한다.

20) 桓寬 著, 王利器 校注, 『鹽鐵論校註』 卷 48(和親), 514쪽.

21) 桓寬 著, 王利器 校注, 『鹽鐵論校註』 卷 50(險固), 526쪽.

用夏變夷의 범주를 대외적으로 확장하자는 주장(③)은 앞서 살펴 본 서한시기 문학과 현량들의 주장 외에도, 중국 문헌 속에 등장하는 ‘守在四夷’·‘王者無外’·‘胡越一家’·‘四夷一家’·‘一視同仁’ 등으로 표현하는 역대 대일통 사상에서 확인할 수 있다.

기실 用夏變夷의 대외적 확장 가능성은 대일통 논자는 물론이고 화이준별 주창자들 역시 중화사상의 보편적인 가치를 일정부분 긍정하고 있다. 가령 명말청초의 왕부지는 이민족왕조인 淸을 근본적으로 부정하였지만 유가사상의 보편주의는 긍정했다. 그는 “君臣父子의 倫理와 詩書禮樂의 교화는 聖人이 어찌 普天率土에 그것으로 沐浴(교화)시키고 싶지 않았겠는가?”²²⁾라 한 바 있는데, 이는 중국은 물론이고 이적의 땅(普天과 率土)에도 중화의 교화를 이루는 것이 최종 목적임을 드러낸다. 西晉시대 말기 이적들을 당시 중국의 변경 밖으로 몰아내자고 주장한 江統이 ‘천자가 도덕을 갖추게 되면 방어하는 곳이 四夷지역에 있게 된다(天子有道, 守在四夷)’라고 언급한 것 역시 동일선상에서 이해할 수 있겠다. 흔히 중국학자들이 대일통 논자의 대표적인 인물로 꼽고 있는 당태종 역시 “夷狄 역시 사람일 뿐이다. 그들의 정서는 中華와 다르지 않다.²³⁾ 人主(군주)는 德澤이 더해지지 않을 것을 걱정해야지 異類(이적)을 猜忌할 필요가 없다. 대게 덕택을 주는 것이 흡족해지면 四夷는 一家(如四海一家)처럼 부릴 수 있다”²⁴⁾라고 하거나, “자고로 모두가 中華를 귀히 여기고, 夷狄을 천하게 취급하였으나, 짐만은 하나 같이 사랑한다(一視同仁). 그런 까닭에 그 종족의 부락은 모두 짐을 부모처럼 의지하고 있다”²⁵⁾라고 언급한 사실을 보면 그가 이적을 用

22) 王夫之, 『讀通鑑論』 권 3, 『船山全書』 第10冊(이하 『船山全書』 약칭), 嶽麓書社, 2011년, 138쪽.

23) 羅志田, 『民族主義與近代中國思想』, 三民書局, 1998년, 68쪽.

24) 司馬光, 『資治通鑑』 卷 197, 中華書局, 1992년, 6215~6216쪽.

25) 司馬光, 『資治通鑑』 卷 198, 6247쪽.

夏變夷의 대상으로 삼고 있는 것이 분명하다. 당태종의 발언은 용적들에게 인의와 도덕으로 무장하여 박애를 만방에 펼치면 용적들이 用夏變夷 될 수 있다고 한 서한초기 문학과 현령들의 논리와 연장선에 있는 셈이다.

대일통 논자와 화이준별 논자들의 또 다른 공통점은 당태종이 그러했던 것처럼 중화와 이적 간의 관계에서 군주의 덕택, 즉 중국천자의 높은 수준의 도덕적 수양을 강조한다. 전국시대 저술로 알려진 『국어』는 이를 잘 묘사한다. 『국어』에서 보면, 周나라 穆王이 戎狄를 정벌하려 하자 謀父라는 인물이 五服의 통치자들이 주 천자에 대한 의무를 불이행한다면 그 책임은 오복이 아니라 천자에게 있다고 주장하는 구절이 나온다. 그리하여 천자의 뜻·언사·문장·명분·덕 등을 스스로 검토해 보고, 모두 문제가 없다고 판단되면 비로소 형벌·공벌·징토·명령·언사를 통해 적절한 조치를 취하게 되는 것이다. 문제는 이적과 동일시되었던 ‘要荒’ 즉 요복과 황복의 이적들이 의무를 불이행을 하였을 때 천자의 대응 조치가 매우 제한적이라는 점이다. 요복과 황복이 계속하여 의무를 불이행 할 경우 천자의 대응은 자신의 덕을 수양하는 방법뿐이다. 무력을 통한 정복은 백성을 힘들게 하므로 피해야 할 사항으로 제시된다.²⁶⁾ 모보의 논지를 충실하게 따랐던 역사적 사례는 당태종이 대외정복사업으로 전환하기 이전 사례에서 그 일단을 엿볼 수 있다. 예컨대 고구려의 연개소문이 영류왕을 시해한 사건이 발생하자(643년), 당태종은 太常丞 鄧素를 고구려로 파견하는데, 그가 돌아와 懷遠鎮에 수비병을 증가시킬 것을 요청하자 “면 곳의 사람이 복종하지 아니하면 文德을 닦아서 오게 할 것이요(遠人不服 則修文德以來之). 1, 2백 명의 수비병으로 능히 멀리 떨어져 있는 자를 威服시켰다는 말을 듣지 못했다”라고 답한다.²⁷⁾ 要荒 지역에 위치한 고구려가 복종하지 않으면, 모보와 공자의 주장²⁸⁾처럼 천자 자신의 문덕을 수양해야지, 무력

26) 작자미상, 尙學鐸 等 譯注, 『國語』, 中華書局, 2007, 5쪽.

27) 司馬光, 『資治通鑑』 卷 197, 6198쪽.

을 통한 복종은 그 전례가 없다는 것이다. 뿐만 아니라 “지금의 병력으로 고구려를 취하는 것이 어렵지 않으나, 단지 백성을 수고스럽게 하고 싶지 않다(但不欲勞百姓)”²⁹⁾고 한 것 역시 모보가 전쟁은 백성을 힘들게 하니 피하여야 한다는 논지를 충실히 이행하고 있는 셈이다.

1. 이적의 변덕스런 천성론(④-1)

그러나 이와 같은 대응방식에는 중국의 천자에게 도덕적 수양을 통한 제한적 조치만을 요구했을 뿐, 요복과 황복 등 이적 집단이 조공과 복종의 의무를 계속해서 이행하지 않거나 무력으로 중국을 침략할 경우에는 더 이상 상응하는 조치를 내릴 수 없다는 한계가 있다. 이 때문에 대외적 用夏變夷(③)와 대일통 사상을 이적에게 일괄적으로 적용할 수 없는 원인을 중국의 천자가 아니라 이적의 태생적 성격(④-1)에서 찾는 주장이 대두된다. 西晉 혜제 시기 「사용론」을 제기한 江統의 논리는 그 대표적인 사례이다. 그는 천자가 도덕을 갖추게 되면 ‘방어하는 곳이 四夷지역에 있게 된다(天子有道, 守在四夷)’라는 보편가치를 인정하면서도, 훌륭한 덕을 갖춘 군주가 출현한다 하더라도, 보편적인 교화로서 이적을 회유할 수 없는 한계 상황이 존재한다고 주장한다. 강통에 따르면 이것은 중국 천자의 문제가 아니라 이적의 교활하고 난폭한 품성, 만족하지 못하는 탐욕, 그리고 복종과 반란을 반복하는 변덕스러움 탓이며, 이러한 태생적 성격 때문에 周代 이래로 이적의 복종과 반란이 반복적으로 출현하게 되었다는 것이다. 아이러니하게도 이러한 주장은 用夏變夷의 대외적 확장을 처음 주창한 한대 금문학자 동중서의 언설에서도 확인된다. 동중서는 강통과 같이 ‘王者의 사랑은 四夷까지 미친다

28) 당태종이 무력 보다 도덕을 중시한 것은 『국어』의 모보의 입장이자, 공자의 견해를 계승한 것이기도 하다. 공자가 ‘遠人不服, 則修文德以來之’(孔穎達, 『論語注疏』(季氏), 2520쪽)라 한 것이 그것이다.

29) 司馬光, 『資治通鑑』 卷 197, 6202쪽.

(王者愛及四夷)³⁰라는 보편원칙을 주장하지만, 당시 현안인 흉노의 처리문제에 대해서는 “義로움은 君子를 움직이게 하니, 이익은 탐욕스런 사람을 움직이게 하니, 匈奴와 같은 자는 仁義로써 설득할 수 없습니다(非可以仁義說也)”³¹라고 말한다. 흉노는 이익을 탐하는 탐욕스런 천성을 지녔기 때문에 중국의 仁義로 설복, 즉 교화시킬 수 없다는 것이다. 이와 같은 시각은 상홍양의 주장에서도 보이는데, 그는 “흉노는 여러 차례 和親하였으나 항상 먼저 약속을 위반하였고, 침략을 탐하고 도적을 몰아, 오랫동안 기만을 모의하는 나라이다. 반복적으로 신임이 없고, 백번 약속을 하면 백번 위반하니, 마치 朱(帝堯의 아들)·象(帝舜의 동생)이 고칠 수 없고, 商均(帝舜의 아들)이 교화되지 않았던 것과 같다”라고 말한다.³²

흥미로운 것은 문학과 현량의 用夏變夷를 통한 내외일가의 가능성은 이민족인 흉노출신에 의해 계승되어 도리어 漢에 요청했던 반면, 흉노를 대외적 用夏變夷의 대상에서 배제하는 견해는 한족관리에 의해서 제기된다는 점이다. 한 元帝시기 흉노의 호한야 선우는 “上谷(오늘날 북경 북부)에서 敦煌에 이르는 변방지대의 변방경비(邊備)와 변경(塞)를 지키는 吏卒들을 철폐하게 해달라”는 변경폐쇄론을 제기한다. 당시 한 원제는 비록 변경폐쇄론을 받아들이지는 않았지만, 선우가 변경폐쇄론을 주장한 논리는 ‘禮義를 鄉慕하여 民을 위해 계책을 세움이 매우 두터운 것이’라 진단하고, ‘이는 長久한 계책으로 짐은 이를 매우 가상하게 여긴다’라고 칭찬한다.³³ 중화와 이적 사이에 변경과 군사시설과 같은 장애물을 제거하지는 흉노의 주장은 만리장성을 도덕과 인의의 성곽으로 대체하여 내외를 합쳐 갈게 만들자(內外合同)는 『염철론』의 문학과 현량이 제기한 주장의 구체적인

30) 董仲舒·남기현 譯, 『春秋繁露』(仁義法), 자유문고, 2005년, 261쪽.

31) 班固, 『漢書』 卷 94下(匈奴傳)이하 『漢書』로 약칭, 中華書局, 1962년, 3831쪽.

32) 桓寬 著, 王利器 校注, 『鹽鐵論校註』 卷 48(和親), 514쪽.

33) 班固, 『漢書』 卷 94下(匈奴傳), 3805쪽.

구현인 셈이다(③). 하지만 아이러니 하게도 변경 밖 이적을 대상으로 하는 用夏變夷를 확대해서 일괄적용하자는 주장은 이후 한족왕조가 아닌 정복왕조에 의해 계승되고, 한족왕조 하의 한족문인들은 이를 전면 부정하는 입장을 취하는 경우가 많았다.

그 중 변경폐쇄론에 반대했던 侯應의 주장은 이적에 대한 用夏變夷의 확장가능성을 공간적 군사시설물의 유지와 보수를 통해 근본적으로 차단 하자는 주장이어서 중국의 화이관을 이해하는데 중요한 의미를 갖고 있다. 그는 10가지 변경폐쇄 불가론 가운데 두 번째 항목에서 “이제 聖德이 널리 끼쳐 하늘처럼 흉노를 뒤덮었으니, 흉노는 온전히 살려준 은혜(全活之恩)를 입어 머리를 조아리고 절하며(稽首) 와서는 신하가 되었습니다. 무릇 夷狄의 성정은 곤궁해지면 겸손해지고 순종하고(卑順) 강성해지면 교만해지고 거스르니(驕逆) 그들의 천성이 그러합니다.”라고 말한다.³⁴⁾ 이와 같이 반란과 복종을 반복해온 이적의 기존 행태에 비추어 흉노는 근본적으로 믿을 수 없기 때문에 그들이 반란을 일으키든, 복종을 표시하든 중화와 이적을 명확히 구분하는 공간상의 장성과 군사시설을 유지·강화해야 하고, 군사적 시설물 밖에 있는 이적들을 用夏變夷의 교화 대상에서 배제해야 한다는 주장이다. 이처럼 후웅은 서한시기 상홍양과 서진시기 강통과 같이 천성 때문에 천자의 성덕으로는 교화할 수 없다고 하여 흉노를 用夏變夷 대상에서 배제시키고 있다.

이와 같은 주장은 唐代 魏徵의 사용론과 宋代의 『冊府元龜』에서도 확인

34) 후웅의 邊境閉鎖 불가에 대한 전문은 반고의 『漢書』(班固, 『漢書』 券 94下(匈奴傳), 3803~3805쪽, 두우의 『통전』(杜佑, 『通典』 卷 195(匈奴上), 中華書局, 1992년, 5537~5547쪽), 약사의 『太平實字記』(樂史撰, 王文楚校, 『太平實字記』 券 191(四夷 20), 中華書局, 2007년, 3654~3656쪽), 王欽若의 『冊府元龜』(王欽若 등 편찬, 周助初 등 校訂, 『冊府元龜』 券 988(外臣部·備禦一), 鳳凰出版社, 2006년, 11442~11443쪽), 사마광의 『자치통감』(司馬光, 『資治通鑑』(제29권), 942~943쪽), 鄭焦의 『通志』(鄭樵, 『通志』 券 199(四夷 6), 中華書局, 1990년, 3188~3189쪽), 馬端臨의 『文獻通考』(馬端臨, 『文獻通考』 卷 341(四夷考 18), 明馮天駟刻本) 등 역대 주요한 역사 전적에 반복적으로 등장한다.

된다. 이를테면 위징은 “돌궐 사람들은 人面獸心이라 우리와 같은 족속의 종류가 아니어서, 강하면 반드시 약탈과 도둑질을 하고, 약하면 비굴하게 굴복하면서도 은혜와 옳음을 생각하지 않는 것이 그들의 천성입니다”³⁵⁾ 라고 했고, 『책부원구』는 “天子가 守在四夷해야 한다는 보편적인 用夏變夷를 주장하면서도, ‘(이적은) 그 풍속이 포악하고 오만하며 기만(詭詐)하는 것만을 알고 있으니, 荒服의 천성이다’라 규정하고, 用夏變夷 즉 ‘教化는 하나같이 揆理할 수 없다’고 주장한다. 즉 用夏變夷를 일괄적용(一揆理)할 수 없음은 ‘荒服’에 거주하는 사이들의 천성 때문이고, 그들이 복종을 주장하든, 반란을 일으키든 중국은 항상 경계태세를 갖추는 동시에 用夏變夷의 교화 대상에서 배제해야 한다는 주장이다.³⁶⁾

이처럼 이적의 변덕스런 천성론을 근거로 이적을 用夏變夷의 대상에서 배제시킨 사례는 당태종의 대일통사상에서 화이준별로의 사상전환을 설명하는 데도 유효하다. 앞서 언급한 것처럼, 당태종 胡越一家 혹은 四夷一家의 포용적 입장에서 투항한 돌궐부족 10만 명을 중국내지에 안착시키는 정책을 실시한다. 이러한 측면에서 그의 대일통사상은 한족문인들이 화이준별 강조한 역사적 경험원칙과는 차별성을 지닌다고 하겠다. 하지만, 당태종의 이러한 대일통 사상은 일시적인 것이지 시종일관 관철된 것은 아니다. 그의 거처가 639년 돌궐에 의해 습격을 받은 ‘구성궁 습격사건’이 발생한 후 그의 대일통사상은 돌변한다. 이 사건이 발생 후 당태종은 화이준별을 강조하는 역사적 경험원칙을 받아들이지 않은 것을 후회하면서, 주의 신하들에게 이렇게 말한다.

35) 吳兢撰·謝保成 集交, 『貞觀政要集校』卷 36(議安邊), 中華書局, 2003년, 499쪽; 司馬光, 『資治通鑑』卷 193, 6076쪽. 돌궐의 내지 이주 여부관련 논의 기사는 『정관정요』와 『자치통감』에서 모두 보이지만, 기록상 약간의 차이가 있다. 여기에서는 좀 더 상세하게 기술된 『자치통감』의 기사를 참조하였다.

36) 王欽若, 『冊府元龜』券 998(外臣部·姦詐), 11546쪽.

“중국의 백성은 실제로 천하의 根本이고, 사이는 枝葉이다(이대량의 말 - 필자). 근본을 잘라서 가지와 잎을 두텁게 하면서 편안함을 구한다면 얻을 수가 없다. 애초에 魏徵의 말을 받아들이지 않아 끝내 힘을 쓰는 것과 비용이 날로 심해져 장구히 안정된 정책을 거의 잃을 뻔했다.”³⁷⁾

이러한 후회는 결국 돌궐의 중원 내지로의 안착정책은 잘못 되었음을 스스로 인정하는 것이었다.³⁸⁾ 뿐만 아니라 단순한 후회에 그치지 않고 한 걸음 더 나아가 위징과 이대량이 간언한 것처럼 돌궐의 옛 부락인 황하이북(오로도스의 황하이북)으로 그들을 돌려보내는(還其舊部於河北) 사용정책의 실행이 이어지게 된다.³⁹⁾ 그의 후회와 돌궐에 대한 사용정책은 ‘胡越一家’, ‘四夷一家’ 혹은 중화와 이적을 ‘하나같이 사랑한다(一視同仁)’라는 언설을 스스로 부정하는 것으로 이세민 역시 강통·위징·이대량 등 한족

37) 吳兢撰·謝保成 集交, 『貞觀政要集校』 卷 36(議安邊), 500쪽; 司馬光, 『資治通鑑』 卷 195, 6149쪽. 이는 杜佑, 『通典』 券 197(邊防 13), 5413~5414쪽 에서도 보임. 돌궐을 내지에 거주시킨 것을 후회한 것 외에도, 당태종은 고창국을 평정한 후, 고창국을 당의 州縣으로 편입시키지 말고 麴文泰(?~640年)의 후손에게 왕이 되게 하여 과거처럼 고창국을 유지하게 하자는 魏徵과 褚遂良의 건의를 받아들이지 않은 것을 후회하기도 한다.(吳兢撰·謝保成 集交, 『貞觀政要集校』, 507~508쪽).

38) 『舊唐書』에서는 두우의 『통전』을 그대로 인용해 “結社率이 반란을 일으키고서부터, 태종은 그것을 근심하기 시작하였다. 또 상서를 올리는 사람들이 돌궐을 중국(내지)에 거처하는 것이 특히 거북하다(非便) 말하여, 이에 河北에 이주시켰다”고 기술하고 있다(杜佑, 『通典』(卷 197(邊防 13), 中華書局, 1992년, 5415쪽; 劉昫等, 『舊唐書』 卷 194上(突厥傳上), 中華書局, 1975년, 5163쪽). 『新唐書』에서는 돌궐을 중국에 거처하는 것이 옳지 않다는 것을 ‘황제 역시 그것을 근심하여(帝亦患之)’, ‘돌궐을 모두 이주시켜 故地를 돌려보냈다(悉徙突厥還故地)’로 묘사하고 있다(歐陽修, 『新唐書』(卷 215(突厥傳上), 中華書局, 1975년, 6039쪽). 두우의 통전에 의하면, 당태종이 돌아가도록 허락한 故地는 ‘남으로는 大河(오로도스 북쪽 황하)에서 북으로 후허호트(呼和浩特) 서북쪽까지’로 특정하고 있다(杜佑, 『通典』, 5416쪽). 요컨대, 당태종이 돌궐의 내지 거주를 근심한 것이 돌궐을 오로도스 황하 이북인 그들의 故地로 돌려보내는 사용정책을 실행한 결정적인 원인이다.

39) 하남에 거주한 돌궐을 오로도스 이북인 河北으로 이주시킨 기사는 『정관경요』에서도 확인된다. 吳兢撰·謝保成 集交, 『貞觀政要集校』 卷 36(議安邊), 500쪽.

문인들과 별다를 바 없이 화이준별과 用夏變夷 불가를 강조하는 역사적 경험원칙의 큰 조류에 합류했음을 보여주는 방증이라 하겠다.

2. 중화와 이적의 구분하는 객관적 형세론(㉔-2)

이적의 태생적 성격 외에 用夏變夷의 대외적 적용불가의 원인을 공간상의 거리라는 객관적 형세(㉔-2)로 설명하는 주장도 출현한다. 동한 말기 荀悅의 주장은 대표적인 사례인데, 그는 “『춘추』의 대외에 의하면, 왕자는 안팎을 구별하지 않고(王者無外) 천하를 통일하고자 했다…… (그러나) 융적은 거리가 멀어 중간에 사람의 흔적이 끊어지고, 正朔이 이르지 않았으며, 禮敎가 더해지지 않았으니 그들을 존중해서가 아니라 그 형세가 그러한 것⁴⁰⁾이라고 말한다. 『춘추』의 ‘王者無外’ 원리는 공간상 거리문제 때문에 현실적으로 적용 불가능하다는 것이다. 따라서 정삭이 다르고, 예교가 미치지 않아 융적이 중국과 구분되는 것은 하나의 객관적인 형세로 간주된다. 기실 이러한 객관적 형세론으로 화이의 내외를 구분하는 해석은 한대 공양학자들에게 새삼스러운 것은 아니었다. 가령 동중서는 공자의 『춘추』를 삼세설로 해석하고 있지만, 諸夏와 夷狄과의 내외관계를 단계적으로 적용하여 등식화시키지는 않고 있다는 점에서 하휴(혹은 문학과 현량)의 태평세 주장(㉓-㉔)과 다르다. 그는 『春秋繁露』에서 이적과 제하의 관계를 다음과 같이 설명한다.

가까운 것을 친하게 하여 멀리 있는 이들을 오게 하는 것이지, 가까운 것을 우선하지 않고, 멀리 있는 사람을 이르게 하는 것은 없었다. 그런 까닭에 그 國을 內로 하고 諸夏를 外로 여기다가, 제하를 內로 여기고 이적을 外로 여기니(內其國而外諸夏, 內諸夏而外夷狄), 가까운 것들로부터 시작한다는 것을 말한 것이다(言自近者始也).⁴¹⁾

40) 荀悅, 『漢記』 卷 20, 中華書局, 2002년, 356~357쪽.

위의 인용문에서 보듯이 하휴가 주장하는 태평세에 이르면 내외가 구분되지 않는 대일통(㉓-㉔)이 구현된다는 의미는 어디에도 찾아 볼 수 없다. 오히려 제하와 이적 사이의 공간상 내외와 업무처리상의 선후관계를 분명하게 드러내고 있다(㉔-2, ㉕). 이와 같은 내외의 공간상 차이를 객관적 형세로 받아들이는 공양학의 관점은 한나라 선제 시기 한에 입조한 흉노에 대한 의례문제를 논의할 때에도 확인된다. 당시의 한조정은 京師와 諸夏(㉖) 그리고 諸夏와 夷狄(㉗)의 先後 위계질서를 엄격히 구분할 것을 주장한다(先京師而後諸夏, 先諸夏而後夷狄)⁴²⁾. 이 객관적 형세론은 동한시기 班固에 의해서 보다 구체화된다.

先王들은 땅을 헤아려, 封畿를 중원에 세우고, 九州를 나누고, 五服을 구획하며, 각지의 공물을 바치게 하고, 內外를 구분하여, 혹은 刑政을 손질하고, 혹은 文德을 밝혀, 遠近의 형세(勢)를 다르게 했다. 이것이『春秋』에서 諸夏가 안에 있으나 夷狄은 밖에 있다고 한 까닭이다(內諸夏而外夷狄)……이 때문에 밖을 안으로 하지 않고, 소원하면서 친하게 대하지 않으니, 政敎는 그들에게 미치지 않고, 正朔은 그들에게 더해지지 않는다.⁴³⁾

위 인용문에서 ‘內諸夏而外夷狄’의 문구(㉗)로 표현된 객관적 형세론은 『춘추공양전』과 동중서의 견해는 물론이고 금문학 천하였던 서한시기 고

41) 董仲舒·남기현 譯, 『春秋繁露』(王道篇), 123쪽.

42) 班固, 『漢書』 卷 78(蕭望之傳), 3282~3283쪽. 승상과 어사의 비교적 온건한 주장은 중화와 이적을 엄격히 구분한 상태에서 이적을 제한적으로 포용하는 입장으로, 이 주장을 계승 발전시킨 관점은 동한시대 순열의 『漢記』(荀悅, 『漢記』 卷 20, 356~357쪽)과 북송시대 호안국의 『春秋傳』(권1)에서 확인 할 수 있다. 또다시 순열과 호안국의 입장에 손을 들어주어 이적의 제한적 포용을 주장한 사례는 사마광의 『資治通鑑』(27권 한기 19, 885~886쪽), 구준의 『大學衍義補』 卷 145(1284쪽), 왕학명의 『등단필구』 卷 22(轉譯言說) 등에서 확인 할 수 있다.

43) 班固, 『漢書』 卷94下(匈奴傳), 3833~3834쪽.

위관원들의 상투적으로 애용하는 전거였던 것이다. 반고는 이러한 객관적인 형세가 내외와 원근으로 나누어졌기 때문에, 이적은 정교와 정삭 등 用夏變夷가 미치는 교화의 대상이 될 수 없다고 단정한다. 이처럼 반고는 금문학과이지만 문학과 현량 및 하후의 태평세(㉓-㉔)를 주장하는 것이 아니라 동중서처럼 한대를 승평세(㉕-2, ㉖)로 규정한 셈이고, 중화와 이적을 구주와 오복 등 공간상 객관적인 기준으로 내외와 원근이 존재함을 강조하고 있는 것이다.

3. 성리학적 내외구분(㉕-3)

이상과 같은 한대 공양학적 화이준별의 객관적 형세론과 한대에서 당대에 이르는 이적의 천성론은 송대의 성리학적 사유방식(㉕-3)에 의해 통합되어 계승된다. 북송시기 호안국은 강통이 말한 '守在四夷'와 순열이 말한 '王者無外'라는 보편원리가 이적에게 일괄 적용할 수 없다는 주장에 대해 "이들의 언설은 그 内外의 의미(旨)를 알고, 응적을 억누르는 道를 밝혔다"고 칭찬한다. 호안국이 순열이나 강통과 다른 점은 화이의 관계를 성리학적 體用論의 시각으로 바라본 점이다. 즉 '왕자무외'와 '수재사이'의 또 다른 표현인 '하늘은 덮지 않은 것이 없고 땅은 신지 않은 것이 없다'라는 '天覆地載'의 상황을 '王德의 體'라 명명하고, 본체론의 시각에서는 내외와 화이는 구분되지 않는 보편성을 갖고 있다고 주장한다. 그러나 중국을 內에 두고 四夷를 外에 두어(內中國而外四夷), 각자가 그 처한 곳에서 편안하게 살아야 하는 것은 '王道의 用'으로 규정하고 있다.⁴⁴⁾ 그는 송대 체용론의 이름으로 강통의 이적 천성론(㉕-1)은 물론이고 순열과 한대 동중서·반고 등 금문학과와 형세론(㉕-2, ㉖)을 계승하고 있다. 호안국의 이론을 좀 더 정치학적으로 설명한 이는 그의 조카인 胡寅이다. 호인은 성리학적 天理

44) 胡安國, 『春秋胡氏傳』(권 1 은공 2년), 欽定四部叢刊全書, 369쪽.

와 人理로 구분하여 화이관계를 규정한다. 보편적인 원리인 천리는 호안국의 본체론에서와 같이 화이와 내외가 구분되지 않지만, 이적들이 ‘不仁不義하고 얻는 것을 탐하고 살인을 좋아’하는 점은 중국인들이 가진 人理와 다른 점이라고 보고 있다. 이 人리가 다르기 때문에 중국이 이적들을 천시하고 그들을 外로 두게 되었다는 것이다.⁴⁵⁾ 이후 원말명초의 인물인 胡翰 같은 경우는 천지 사방의 六畝과 萬民의 大衆에게는 각각 紀(기강)가 있어야 한다고 하면서, 이 기강은 天紀, 地紀, 人紀로 나누어지고, 중국과 이적을 내외로 구분하는 것은 地紀에 해당한다고 말한다. 여기에서 그가 말하는 地紀란 중화의 구체적인 공간을 가리키며, 이 구체적인 내외공간을 기준으로, “중국이 중국을 다스리고 이적이 이적을 다스리는 것이 형세가 지극히 順한 것이다”라는 객관적 형세론을 성리학적으로 풀이하고 있다.⁴⁶⁾ 이와 같은 호한의 성리학적 형세론은 명말청초 黃宗羲에게 이어졌는데, 그는 중국과 이적을 내외로 구분하면서 “중국이 중국을 다스리고, 이적이 이적을 다스리는 것은 마치 사람이 짐승에게 섞일 수 없는 것과 같고, (역으로) 짐승 역시 사람에게 섞일 수 없는 것과 같다”⁴⁷⁾라고 주장한다. 왕부지 역시 중화와 이적이 다른 이유를 자연의 형세에서 찾는다. 즉 天氣가 다르면 태어난 기질(生質)이 다르고, 地氣가 다르면 풍속과 숭상하는 것이 다르게 된다는 것이다.⁴⁸⁾ 그는 이러한 이유 때문에 이적들은 그들의 생활양식과 습속 및 제도를 유지하였을 때가 가장 강성하고, 중국에도 해가 없다고 판단한다. 반대로, 만약 유가의 보편주의를 공간적 차이

45) 胡寅, 『致堂讀史管見』, 江蘇古籍出版社, 1988년, 439~440쪽.

46) 胡翰, 『正紀論』, 黃宗羲, 『宋元學案』, 『黃宗羲全集』 第6策, 浙江古籍出版社, 1985년, 270쪽 수록. 한편, 호한의 화이관 가운데, “중국이 중국을 다스리고 이적이 이적을 다스리는 것이 형세가 지극히 順한 것이다(中國之與夷狄, 內外之辨也。以中國治中國, 以夷狄治夷狄, 勢至順也。)라는 주장은 후에 황종희의 이적관에 중요한 영향을 미친다.

47) 黃宗羲, 『留書』, 沈善洪 主編, 『黃宗羲全集』 第11冊, 浙江古籍出版社, 1985년, 12쪽.

48) 王夫之, 『讀通鑑論』 卷 2, 110쪽.

가 있는 이적에게 인위적으로 적용하면 도리어 혼란이 가중되고, 설사 잠시 중국이 패권을 장악할 수는 있어도 궁극적으로는 이로 인해 이적이 쇠약하게 된다고 그는 주장한다.⁴⁹⁾ 요컨대 호안국의 ‘體用’론과 호인의 ‘人理’, 호한의 ‘地紀’, 왕부지의 ‘천기’ 혹은 ‘지기’ 등의 용어는 송대 이후 성리학적 개념을 빌려 쓰긴 했지만, 결국 한대 이후 당대에 이르는 한족문인들의 이적 천성론과 화이구분의 객관적 형세론을 계승한 것으로 用夏變夷의 대외적 확산을 부정하는 논리의 연장선이라 할 수 있다.

4. 역대 정복왕조의 한화정책 부정(④-4)

이처럼 用夏變夷의 대외적 확장 가능성을 부정하는 한족문인들은 한 걸음 더 나아가 역대 정복왕조의 한화정책을 부정하는 견해를 피력하기도 한다. 예컨대 한유는 「원도」의 후반부 문구에서 ‘夷라도 중국에 나아가면(進) 중국으로 여긴다’⁵⁰⁾라고 했지만 이를 공간적 의미의 用夏變夷를 말한 것은 아니었다. 한유의 제자 皇甫湜 역시 스승처럼 화이를 구분하는 요인으로 공간보다 문화를 강조한다. 그는 이를 위해 중원지역을 점거한 이민족 왕조인 북위의 사례를 들고 있다. 그는 “元魏가 점거한 것은 중국인가?”라는 질문에 답하기를, 북위의 중원 점거는 그들이 중국이 되는 것과 아무런 관계가 없다고 대답한다(非系于地也). 다시 말해 북위는 비록 중원의 땅을 점거하였지만 점거 그 자체만으로는 중국이 될 수 없고 여전히 이적이라는 것이다(정복왕조의 한화를 부정하는 것을 ④-4로 표기). 그는 중국과 이적을 구분하는 척도는 禮義의 유무라 말한다. 따라서 그는 비

49) 王夫之, 『讀通鑑論』 卷 2, 1094쪽.

50) 한유가 “諸侯用夷禮 則夷之,夷而進於中國 則中國之”라고 한 후반부 문구 가운데 ‘進於中國’에 대한 해석은 공간적으로 ‘중국에 들어간다’라는 의미가 아니라, 전반부의 ‘夷禮를 사용한다’는 어구와 서로 대응되는 어구로 ‘중국의 문화에 나아간다(혹은 다가간다)’라고 해석하는 것이 적절하다.

록 북위 효문제가 ‘성씨를 바꾸고 법을 고치’는 한화정책을 실시했지만, 用夏變夷에는 ‘거의 미치지 못했다’라는 부정적인 평가를 내리고 있다.⁵¹⁾

황보식과 같이 정북왕조의 정통성과 한화정책을 부정하는 견해는 송대 이후 한족왕조의 문인들의 공통된 인식이었다. 가령 성리학 대표주자인 朱熹는 夷狄 ‘원숭이론’을 제기하면서, 夷狄이 언어를 구사한다는 측면에서 원숭이보다 우월하지만 원숭이가 자기의 본성을 고치기 어려운 것처럼, 이적 역시 꼭 막혀 있는 것(蔽塞)을 근본적으로 고칠 수는 없다고 하여 이적에 대한 用夏變夷를 대외적 확산 가능성을 전면 부정한다.⁵²⁾ 이와 유사한 논리는 원대 남송 遺民인 鄭思肖의 이적 ‘牛馬論’에서도 엿볼 수 있다. 그는 북위의 한화정책을 ‘牛馬’를 장식하는 것에 비유하면서, 우마에게 사람의 말귀를 알아듣게 하고 털과 꼬리에 옷을 입히고 네 발에 치마를 입혀 치장한다 해도 사람이 될 수 없는 것처럼 이적들이 한화정책을 시행한다 하더라도 ‘用夏變夷’는 불가능하다고 보고 있다. 그럼에도 불구하고 이적이 굳이 중국의 문화를 모방한다면 이는 ‘친하에서 가장 불길한 일’로 도리어 그들에게 재앙이 되리라 단정하고,⁵³⁾ 가장 자연스러운 것은 이적이 그

51) 皇甫湜, 『東晉元魏 正閏論』, 饒宗頤, 『中國史學史上之正統論』, 上海遠東出版社, 1996년, 86쪽 참조.

52) 黎靖德編, 『朱子語類』券4(性理), 『朱傑人等主編, 『朱子全書』 第14冊, 上海古籍出版社 2002년, 185쪽 수록. “然在人則蔽塞有可通之理. 至於禽獸, 亦是此性. 只被他形體所拘, 生得蔽隔之甚, 無可通處. 至於虎狼之仁, 豺獺之祭, 蜂蟻之義, 卻只通這些子. 譬如一隙之光, 至於獼猴形狀類人, 便最靈於他物, 只不會說話而已. 到得夷狄, 便在人與禽獸之間, 所以終難改.”

53) 이적이 그들의 정체성을 잃고 漢化하는 것을 재앙으로 보는 견해는 漢代 초기 흉노에 투항하여 흉노의 한화를 반대한 中行說(司馬遷, 『史記』 卷 110(匈奴列傳). 中華書局, 2009년, 1674쪽)과 唐代 중기 흉노의 장점을 그들 고유의 문화 보존으로 보았던 薛謙光的 언설에서도 확인된다(설경광의 상서문은 『新唐書』 卷 112(列傳 37)에서 중요내용을 발췌하여 기록하고 있고, 『冊府元龜』 卷 544(直諫 11), 6219쪽; 卷 532(規諫), 6034쪽)과 『日知錄』(顧炎武 著, 張京華 校釋, 『日知錄校釋』(이하 『고염무의 『日知錄』 약칭), 岳麓書社, 2011 1152~1154쪽) 등에서는 全文이 확인된다. 이 외에도 명말청초 고염무와 왕부지(王夫之, 『讀通鑑論』 卷 2, 110쪽) 역시 이적이 한화를 그들의 정체성을 잃는 재앙으로 보고 있다.

들 고유의 것을 실행하는 것이라고 주장한다.⁵⁴⁾ 이적왕조의 用夏變夷 불가론은 명말청초의 시기 한족 문인들에게서도 확인된다. 이를테면 명말청초 고염무는 당시 중국의 문인들이 ‘단지 用夏變夷의 말만 외우고 있지, 족류를 구분하는 도리가 없음’을 개탄하며 맹자가 말한 用夏變夷 본래 의도 가운데 하나인 화이간의 혈연적 성씨를 엄격하게 구분할 것을 주문하고 있다.⁵⁵⁾ 또한, 고염무는 이적이 한화정책을 실행하는 것은 ‘자기의 장점을 버리고 다른 사람의 단점을 본받는 것’이라 하여 금이 한화정책을 전면 금지하고 여진의 정체성을 유지했던 여진화 정책을 긍정적으로 평가하고 있다.⁵⁶⁾ 설사 북위와 같은 이민족이 중국을 점거한다 하더라도 그들은 군주로서의 자격도, 用夏變夷를 통해 한화가 될 가능성도 인정되지 않으며, 부득이하게 이적의 나라에 거처한다 해도 ‘中國之道’를 잃어서는 안 된다고 주장한다.⁵⁷⁾ 이외에, 명말청초 한족문인 가운데 이적의 ‘用夏變夷’를 근본적으로 부정한 대표적인 인물은 왕부지이다.⁵⁸⁾ 주희가 중화와 이적을 사람과 원숭이에 비유하여, 원숭이와 이적은 인간과 다르게 본성을 고칠 수 없다고 한 것처럼, 왕부지 역시 이적을 원숭이에 비유하면서 원숭이는 원숭이일 뿐 아무리 치장하여도 사람이 될 수 없음을 피력하고 있다.⁵⁹⁾ 심지어 왕부지는 이적의 대외적 用夏變夷와 이를 통한 교화를 당

54) 鄭思肖, 『古今正統大論』, 饒宗頤, 『中國史學史上之正統論』, 上海遠東出版社, 1996년, 122쪽 참조.

55) 顧炎武, 『日知錄校釋』, 919~920쪽.

56) 顧炎武, 『日知錄校釋』, 1149~1151쪽. 고염무의 이 시각은 청대 趙翼에 의해 계승되어 이적의 用夷變夏를 부정하고 다. 趙翼著/王樹民校註, 『廿二史劄記』(魏孝文遷洛), 中華書局, 1984년, 306~307.

57) 顧炎武, 『日知錄』(素夷狄行乎夷狄), 296~297쪽.

58) 왕부지의 화이관에 대한 연구로 拙稿, 「왕부지의 中華의식, 그리고 이주와 문화융합에 대한 이중성」, 『중앙사론』 제37집, 2013, 191~250쪽; 拙稿, 「왕부지의 공간으로 中國 인식과 주변 종족의 漢化」, 『다문화콘텐츠연구』 16집, 2014, 126~155쪽 참조.

59) 王夫之, 『春秋家說』 券中, 『船山全書』 第5冊, 2011, 229쪽.

나귀와 노새와의 관계로 보며 근본적으로 부정하고 있다.⁶⁰⁾ 이와 같은 시각은 청말 혁명파인 유사배의 시각에서도 확인된다. 그는 송대의 정소남의 ‘우마론’과 명말청초 왕부지의 ‘원숭이론’을 직접 인용하여 이적의 用夏變夷의 가능성을 전면 부정하고 있다.⁶¹⁾ 그에 따르면 북위의 한화정책은 ‘중국의 수천 년의 道를 흠치는 것’으로 왕부지의 말처럼 ‘원숭이에게 관을 씌운’ 것이라 하여 用夏變夷의 가능성을 부정하고 있다.⁶²⁾ 즉 역대 이민족 왕조들의 한화정책은 그들에게 정통성을 제공하는 명분에 불과하며 이들의 대외적 用夏變夷는 원숭이가 사람이 되지 못하는 것처럼 불가능하다는 것이다. 요컨대 한족왕조의 통치 아래에서와 이민족왕조의 왕조교체시기 한족문인들은 한유가 말한 ‘夷라도 중국에 나아가면(進) 中國으로 여긴다’라는 문구를 역대 정복왕조의 한화정책으로 해석하는데 부정적이다.

IV. 정복왕조 하 用夏變夷의 대외적 확산주장

다음으로 위진남북조 이후 정복왕조 하에서 나타난 用夏變夷의 대외적 확대 가능성 논의를 정리해 보겠다.

대외적 用夏變夷의 가능성의 여부를 결정하는 결정적인 전거는 『맹자』의 離婁篇 下 첫 구절에 나오는 “帝舜은 諸馮에서 태어나 負夏로 옮겼다가 鳴條에서 卒하였으니, 東夷사람이다. 文王은 岐周에서 태어나 畢郢에서

60) 王夫之, 『讀通鑑論』 卷 14, 518쪽.

61) 유사배가 정소남의 ‘우마론’과 명말청초 왕부지의 원숭이론을 직접 인용한 것은 여러 곳에서 확인된다. 정소남의 ‘우마론’을 인용한 기사는 劉師培, 『攘書』, 『儀徵劉申叔遺書』 제5책, 1850쪽; 劉師培, 『講民族』, 『劉申叔遺書補遺』 상책(이하 『劉申叔遺書補遺』로 약칭), 廣陵書事, 2008년, 284쪽. 왕부지의 ‘우마론’ 인용한 기사는 劉師培, 『攘書』(鬻道篇), 1871쪽.

62) 劉師培, 『中國民族志』, 『儀徵劉申叔遺書』 제5책, 1799쪽.

卒하니 西夷의 사람이다”라는 문구에 대한 해석에 달려 있었다. 해당 구절의 해석은 대략 두 가지로 나뉜다. 하나는 제순과 문왕의 출생지와 이동지역을 전통적인 공간범위인 ‘九州’와 연결시키는 해석이다.⁶³⁾ 또 다른 하나는 중국의 ‘구주’와 관계없이 ‘동이’와 ‘서이’라는 용어 자체에만 초점을 맞춘 해석이다. 이 가운데 후자의 주장이 用夏變夷의 대외적 확대(③) 가능성에 이론적 근거를 제공한다. 이 관점은 다른 아닌 用夏變夷를 확대하여 이적에까지 일괄적용하자고 주장한 문학과 현량에 의해 처음 제기된다. 예컨대 『염철론』에서 문학과 현량들은 “禹는 西羌출신이고, 文王은 北夷에서 태어났지만, 盛德이 세상보다 높고, 萬人의 재능을 가졌으며, 무리를 뛰어넘는 임무를 맡았다”⁶⁴⁾라고 말한다. 그런데 혈통과 지역을 넘어 ‘성덕’이라는 문화를 강조하는 한대부터 東晉시대까지 『맹자』 관련 주석이 나⁶⁵⁾ 이적의 천성론(④-1) 및 화이의 객관 형세론(④-2) 등 한족문인들의 주류관점을 감안해 볼 때 이런 주장은 소수의 의견에 지나지 않았고, 또 현실 정치에 직접 반영되지도 않았다.

이러한 상황은 비한족왕조가 중원을 장악한 오호16국 시대에 이르러 새로운 양상을 띠게 된다. 가령 흉노족 출신으로 前趙를 건립한 劉淵은 “무릇 제왕이 어찌 영원한(常) 것이 있겠는가? 大愚는 西戎에서 나왔고, 文王은 東夷에서 나왔으니, 오로지 德있는 자에게 내려주시는 것이다”라고 주장한다.⁶⁶⁾ 이 주장은 화이를 구분하는 공간적·혈연적 의미를 부정한다는 측면에서 한족왕조 하 한족문인들의 대외적 用夏變夷 불가론과는 현격한 차별성을 지니고 있다. 제왕의 조건으로 오직 도덕적인 요인인 ‘德’의 유무

63) 孔穎達, 『孟子注疏』, 2725쪽.

64) 桓寬, 『鹽鐵論校注』 卷 28(國疾), 333~334쪽.

65) 帝舜과 文王의 출생지와 이동지역을 ‘九州’와 연결시키는 관련 주석은, 拙稿, 『전통 華夷관과 근대 민족주의의 연속성 연구』, 38~39쪽 참조.

66) 房玄齡, 『晉書』 券 101(劉元海載記), 中華書局, 2008년, 2649쪽.

로만 제시되는 것이다.⁶⁷⁾ 이러한 논리는 羯族 출신으로 後趙를 건립한 石勒에게 포로로 잡혀온 한족 출신 장수인 邵續(?~320)에게서도 확인된다. 그는 “文王은 東夷에서 나왔고, 大禹는 西羌에서 나왔으니, 제왕의 일어난은 天命에 속해있고, 德이 부른 것인데, 어찌 응당 영원한 것이 있겠습니까?”라고 한 것이 그것이다.⁶⁸⁾ 이와 유사한 논리는 이민족군주가 한족관원을 회유하는 상황에서도 확인된다. 鮮卑출신으로 後燕을 건립한 慕容廆는 서진 출신의 고관인 高瞻을 회유하면서 “大愚는 西羌에서 나오고 文王은 東夷에서 나왔으니, 다만 志略이 어떠한지 따져 물을 뿐이지, 어찌 풍속이 다르다는 것으로 투항하는 마음이 없을 수 있겠소”라고 말한다.⁶⁹⁾ 선비족의 정체성을 버리고 한화정책을 전면 실시한 효문제 역시 중원문화의 대외적 확산 가능성을 주장한다. 그는 “‘군주는 고르게 하지 못하고(患於不均)’ 정성을 다할 수 없음을 걱정하는 것이지, 만약 고르게 하고 정성을 다할 수 있다면, 호월의 사람(胡越之人) 역시 兄弟와 같이 친하게 할 수 있다”⁷⁰⁾라고 하여, 중원의 문화가치가 호월에게도 적용될 수 있음을 주장한다. 요컨대 공간·혈연·풍습 보다 도덕과 천명 혹은 균성(均誠) 등 중원문화를 강조하는 대일통 사상은 이민족 정권의 정당성, 혹은 이민족 정권에 투항한 투항자의 합리화나 이민족군주의 한족관원에 대한 회유책, 나아가 중원문화의 대외적 확산 가능성(㉓) 등의 논리를 제공하고 있고, 이들 주장은 모두 이민족 왕조 혹은 이민족 통치 하에서 제시되었다는 공통점을 가지고 있다.

隋代 王通⁷¹⁾이 후, 用夏變夷의 대외적 확산 가능성에 대한 긍정적인 반

67) 房玄齡, 『晉書』 卷 63(邵續列傳), 1704쪽.

68) 전조의 유연(흉노족) 뿐만 아니라, 후조의 石勒(갈족), 전진의 符堅(저족), 전연의 慕容廆(선비족) 등은 文王의 東夷설과 大禹의 西羌설을 근거로 이족왕조의 정당성으로 삼았다. 泰永洲, 「東晉南北朝時期中華正統之爭與正統再造」, 『文史哲』(제1기), 1998년, 71쪽 참조.

69) 房玄齡, 『晉書』 卷 108(慕容廆載記), 2813쪽.

70) 魏收, 『魏書』 卷 7下(高祖紀下), 中華書局, 1974년, 186쪽.

은 거의 비한족왕조에 투항하거나 협력한 한족문인 혹은 정복왕조의 통치자에게서 확인된다. 송대 이후의 사례를 살펴보면, 用夏變夷의 대외적 확산 가능성을 가장 선명하게 제시한 대표적인 인물로는 금나라 통치 하에 살다가 원에 투항하여 쿠빌라이에게 협력한 한족문인 郝經을 꼽을 수 있다. 그는 황보식과 마찬가지로 “夷라도 중국에 (문화적으로) 나아가면 中國으로 여긴다”라는 한유의 「원도」 후반부 발언에 주목한다. 한유의 본래 의도는 중국이 이적의 불교문화에 동화될지 모른다는 ‘用夷變夏’의 위험성을 경고하는 것이었다. 그러나 한유의 의도와는 다르게, 학경은 단순히 用夏變夷의 대외적 확산 가능성만을 선택하면서, 발언의 당사자인 한유를 ‘聖人’이라 추켜세우고 있다.⁷¹⁾ 이는 정치적 의도를 가진 자각적인 斷章取義라 할 수 있다. 만약 그가 「원도」의 전반부에 나오는 구절, 즉 ‘(중국의) 제후들이 夷禮를 쓰면 오랑캐(夷)로 여긴다’라고 한 어구를 인용하였다면 金과 元 왕조에 투항한 한족문인들은 금과 원의 풍습(夷禮)에 의해 이적화되는 것을 막아야만 한유와 맹자의 뜻에 부합하게 된다. 만약 한유와 맹자의 뜻에 의거하여 금과 원의 풍습을 배척하는 주장을 전개하였다면, 자신의 생명의 안전을 담보할 수 없었을 것이다. 이러한 이유로 학경은 한유·맹자·공자의 의도와는 정반대로 ‘夷라도 중국에 나아가면 中國으로 여긴다’라는 후반부 어구만을 인용하여 이적을 중화로 변할 수 있다는

71) 수나라 말기 인물인 王通은 앞서 고염무가 비판한 것처럼 선비족의 북위왕조의 정통성을 긍정하고 있어 그의 대일통사상을 논의할 필요가 있다(樊文禮, 『中國古代儒家“用夏變夷”思想與理論的變遷』, 343쪽 : 樊文禮, 『略論郝經對儒家“用夏變夷”思想的發展』, 92쪽). 하지만 왕통의 저작물들의 眞僞문제에 대한 논쟁이 그의 저서가 출현한 송대부터 오늘날까지 이어지고 있어 여기에서는 논의로 하고자 한다(왕통의 저작물들의 眞僞문제에 대한 연구로 陳啓智, 『王通生平著述考』, 『東岳論叢』 第6期, 1996년, 80~82쪽 참조). 다만 그의 저작물이 진위여부를 떠나 그의 저작물이 출현한 송대 이후 많은 한족문인이나 이족왕조에 투항한 한족문인들이 자주 거론하고 있어 송대 이후의 사상가들을 다룰 때 조금 언급하기로 하겠다.

72) 郝經, 『時務』, 『郝文忠公陵川文集』 卷 32(이하 『郝文忠公陵川文集』 약칭), 山西古籍出版社, 2006, 292쪽.

用夏變夷 논리를 아래와 같이 전개하고 있다.

聖人(한유)이 말하기를 ‘夷라 하더라도 中國에 나아가면 중국으로 여긴 다라 하였으니 만약 善한 것이 있다면 그와 함께 해도 좋고, 그를 따라도 좋은 것이지, 어찌 중국에 있어야 하고, 이적에 있어야 하는 것인가? 符堅은 30년 동안 천하를 잘 다스렸다고 일컬어진다. 元魏는 여러 대를 거쳐 四海를 거의 평정하였지만, 짚은 뭇를 취하고도 끝내 지킬 수 없었고, 隋는 통일을 이루고도 더 이상 勢를 이을 수 없었다. 이를 통해 하늘이 내리는 것을 알 수 있다, (천명을 내리는 것은) 땅에 있는 것이 아니라 사람에게 있고, 사람에게 있는 것이 아니며, 道에 있다. 道에 있는 것이 아니라 반드시 힘써 실천함에 있을 뿐이다.’⁷³⁾

요컨대 학경은 天命은 중국 내지에서 출현한 한족왕조에게만 내리는 것이 아니라 중국 밖에서 발흥한 이족왕조에게도 내릴 수 있다면서 그들에게 정통성과 합법성을 부여한다. 그렇다면 이적이 어떠한 ‘道’를 실천해야 천명의 완성될까? 이에 대해 학경은 북위가 효문제시기에 이르러 낙양에 천도하여 ‘일괄적으로 漢法을 정치로 삼고, 典章과 문물이 전대에 비해 찬란하여, 오늘날에 이르기까지 천하에서 賢君으로 칭송한다’라 하고, 수나라 말기 인물로 알려진 王通이 지은 『元經』의 정통론을 ‘거울로 삼을 수 있다’고 덧붙이고 있다.⁷⁴⁾ 즉 학경은 왕통과 같이 북위가 ‘漢法’을 채택했

73) 동상, 292~293쪽.

74) 郝經, 『郝文忠公陵川文集』 卷 32(立政議), 446쪽. 학경이 인용한 왕통의 『원경』에서 “중국의 道가 떨어지지 않은 것은 효문제의 힘 때문이다”, “중국에 이어지는 것이 있는 것을 분명하게 한 것은 太和연간(북위 477~499)의 힘 때문이다”, “(북위의 황제는) 천지가 받들음이 있었고, 백성들이 보호를 받았으니, 곧 우리의 군주이다”라고 한 바 있다.(王通 著/阮逸 注, 『文中子中說』, 上海古籍出版社, 1989년 참조). 인용문은 순서에 따라 周公篇 · 問易篇 · 述史篇에 보임. 왕통은 후대 황보식 · 고염무 · 왕부지 등과 다르게 선비족이 세운 북위정권의 정치적 皇統은 물론 문화적 道統을 긍정적으로 평가하고 있다.

다면서 효문제를 ‘賢君’으로 추켜세우며 그를 ‘중국의 道를 실천한 천명의 완수자로 극찬하고 있다. 즉 이민족왕조라도 ‘중국의 도를 실행할 수 있으면 중국의 군주가 된다(行中國之道, 則中國之主)⁷⁵⁾’고 주장한 것이다. 나아가 학경은 금이 用夏變夷를 통한 한화를 실천한 것이 북위보다 뛰어나다는 송대 眞德秀의 말을 인용하면서, 금은 漢唐과 견줄 정도로 한화가 이루어졌다고 높이 평가를 한다. 그는 북위와 금을 본받아 元도 正朔을 고치고, 服色을 바꾸며 제도를 손질하는 한화정책을 실시할 것을 주문하고 있다.⁷⁶⁾ 이처럼 학경은 한족왕조의 화이준별 논자들과 달리 공간·혈연적인 요소를 부정하고, 오직 ‘중국의 道’를 통한 이적의 用夏變夷 가능성을 긍정하고 있다. 학경과 같이 이적왕조의 用夏變夷 가능성을 긍정한 것은 동시대에 원나라에 적극 협력한 許衡에게서도 찾아볼 수 있다. 그는 학경과 같이 혈연적 동질성을 비판하면서 종족의 잡거와 융합 가능성을 제기하고 있다.⁷⁷⁾ 또한 북위·요·금 등 이적왕조가 ‘漢法’을 이용하여 ‘한법’을 이용하지 않은 북방왕조에 비해 오래 유지된 경험을 살리되, 한화정책은 급히 추진하면 부작용이 발생할 수 있기 때문에 30년의 시간을 두고 점진적으로 ‘북방의 풍속을 중국의 법으로 고쳐 사용’하는 用夏變夷의 대외적 확장을 주장하고 있다.⁷⁸⁾

학경과 허형의 用夏變夷의 대외적 확산 주장이 이민족왕조에 적극적으로 협력한 한족문인에 의해 제기된 것이라면, 청대 옹정제의 대일통사상은 증원을 점령한 정복왕조의 통치자의 시각을 대변한다. 그의 대일통사

75) 郝經, 『與宋國兩淮制置使書』, 『郝文忠公陵川文集』 卷 32, 515쪽.

76) 금나라를 북위보다 높이 평가한 것으로는 「立政議」(『郝文忠公陵川文集』 卷 32, 446쪽)과 「刪注刑統 賦序」(『郝文忠公陵川文集』 卷 29, 416쪽)에서 확인된다.

77) 許衡, 『齊魯遺書』 卷 2(語錄), 欽定四庫全書本, 12쪽.

78) 許衡, 『齊魯遺書』 卷 7(立國規模), 欽定四庫全書本, 3~4쪽. 이외에도 허형의 한화정책에 관한 건의는 「원사열전」에서도 일부 확인된다(宋濂, 『元史』 卷 158(姚樞·許衡列傳), 中華書局, 1976년, 3718~3719쪽 참조)

상은 위진남북조시대의 ‘제순동이설’ 및 ‘문왕서이설’, 그리고 요금원시기 用夏變夷의 주장을 하나로 집대성 시키고 있다는 점에 중요한 의미를 가진다. 옹정제는 원대의 학경과 같이 공간상의 내외구분을 무력화할 돌파구를 유가 경전의 재해석에서 찾았다. 그의 대일통 논리는 “『춘추』에 화이를 구분하는 기준이 禮義의 有無에 있었지, 지역의 멀고 가까움에 있었던 것은 아니다”라고 『춘추』에 대한 새로운 해석에서 출발한다.⁷⁹⁾ 사실 이는 앞서 살펴본 동한시기 순열, 송대 호안국, 명대 구준 및 왕부지 등이 『춘추』의 宗旨를 공간상의 내외구분을 전제로 해석했던 입장을 전면 부정한 것일 뿐만 아니라(4-2), 송대 이후 성리학적 해석(4-3) 및 강통 등의 이적 천성론(4-1) 비한족왕조의 한화부정론(4-4) 및 한대 동중서·반고 등 금문학과 의 형세론(4-2, ㉔) 역시 전면 부정한 것이다. 옹정제가 대신 화이를 구분하는 척도로 ‘예의’를 제시한 것은 학경과 허형이 말한 ‘중국의 道’ 및 ‘한법’과 일맥상통한다. 또한 그는 위진남북조 시기 이민족 정권의 정당성에 자주 사용되었던 帝舜의 동이설과 문왕의 서이설을 반복적으로 인용하여, 한족 문인들이 성왕으로 받들고 있던 순임금과 문왕이 사실 그들이 멸시하던 夷狄지역의 출신임을 각인시키고 있다. 만약 이 논리가 성립한다면 동이 출신인 만주족 역시 순이나 문왕과 같이 德과 禮義만 갖추기만 하면 성인이 될 수 있음은 물론이고, 만주족이 중국 뿐 아니라 그 이상의 강역을 정복할 수 있다는 팽창주의적 대일통의 논리가 전개할 수 있기 때문이다. 옹정제는 사실 이와 같은 팽창주의적 화이관의 의도를 노골적으로 표출하고 있다. 그는 역대 한족왕조 가운데, 漢·唐·宋의 전성시기에 北狄과 西戎 등의 끊임없는 邊患이 있었음에도 무력으로 정복하지 못한 근본 원인을

79) 雍正帝 撰, 『大義覺迷錄』, 沈雲龍, 『近代中國史料叢刊』第36輯(이하 『大義覺迷錄』으로 통일), 文海出版社, 民國 55年(1966), 486쪽. 즉 “『春秋』之書, 分華夷者, 在禮義之有無, 不在地之遠近”. 『大義覺迷錄』, 108쪽. 즉 “妄意以地之遠近分華夷, 初不知以人之善惡分華夷”

“이 강역과 저 경계를 구분한 까닭”으로 보고 있다.⁸⁰⁾ 청왕조가 이들 한족 왕조와 다른 점은 공간적 화이구분을 하지 않는 것이고, 이 때문에 옹정제는 “중토에 들어와 주인이 되어 군림하고, 아울러 몽고의 끝에 있는 변방 여러 부락이 모두 판도에 돌아왔으니 이는 중국의 疆土가 넓고 멀리 개척된 것으로 중국신민의 大幸이지 어찌 여전히 華夷와 中외의 구분론이 있을 수 있는가?”라면서 속내를 드러내고 있다.⁸¹⁾ 그런데 옹정제의 이러한 대외정복 및 팽창의 합리화는 전통적 화이관의 세례를 받은 한족문인들은 받아들일 수 없는 관점이었다. 청조가 이루어낸 공간상 대외팽창은 ‘모든 사람이 경축과 행운으로 여겨야 하는 것’인데도 불구하고 중국문인들이 오히려 中외와 華夷를 구분하고 있어⁸²⁾ 청조의 공적을 알아주지 않는다는 옹정제의 불만이 그 반증이라 하겠다.

이러한 청왕조의 논리는 아편전쟁 이전 莊存與·劉逢祿·龔自珍 등 금문학파의 『춘추』에 대한 새로운 해석에 의해 이론적으로 뒷받침되기도 한다. 금문학파는 이민족 왕조인 청조를 부정하는 것이 아니라 청조의 정통성과 합법성을 긍정하는 방향으로 논의를 전개하게 된다. 금문학파가 이적의 합법성을 긍정하게 된 것은 『논어』 八佾篇에 보이는 ‘夷狄之有君，不如諸夏之亡也’이라는 문구에 대한 재해석으로부터 시작된다. 기존의 전통적 해석⁸³⁾과 다르게, 금문학적으로 재해석을 시도한 대표적인 인

80) 雍正帝 撰, 『大義覺迷錄』, 9쪽.

81) 雍正帝 撰, 『大義覺迷錄』, 9쪽~10쪽.

82) 雍正帝 撰, 『大義覺迷錄』, 258~259쪽. 즉 凡屬生民皆當慶幸者, 尙何中外, 華夷之可言哉!

83) 이문구에 대한 해석은 대략 두 가지로 나누어진다. 하나는 송대, 『논어』에 疏解를 달았던 邢昺가 “이적은 비록 君長이 존재하지만 禮義가 없고, 중국은 비록 뜻하지 않게 군주가 없게 되나, 가령 주나라 周公과 召公의 共和연간의 경우 禮義는 폐지하지 않았다. 그러므로 이적에게 군주가 있다 해도 諸夏에 없는 것만 못하다”라고 한 해석이다 (孔穎達, 『論語注疏』, 2467쪽에 보임). 또다른 하나는 송대 주희가 程顥 등의 해석을 계승하여 “이적조차 군주가 있는데 제하에서 분수를 모르고 질서를 어지럽게 하는 것

물이 劉逢祿이다. 유봉록은 『춘추』의 이적과 중국을 구분하는 기준은 禮義라 보고 있다. 이를 근거로, 그는 『춘추』에 등장하는 潞子와 같이 예의를 갖춘 夷狄에게 군주가 있다는 것은 衛·邾와 같이 예의를 구비하지 못한 중국에게 군주가 없는 것보다 낫다고 해석하고 있다⁸⁴). 즉 『논어』의 해당 문구 자체만으로 예의를 갖춘 이적은 중국이 될 수 있다는 논리가 성립이 되고, 이는 『맹자』의 재해석을 통해 제기한 ‘문왕 서이설’ 및 ‘제순 동이설’과 같이 이민족, 즉 만주족의 중국통치를 정당화하는 논리로 새롭게 제시된다. 유봉록과 같이 금문학적 입장을 취하면서, 유가경전을 『오경』으로 확대 재해석한 화이관은 龔自珍의 대일통사상에서도 확인된다. 그는 「五經大義終始答問七」에서 기존 송명시대 화이준별을 주창한 한족문인들이 『춘추』를 이해하지 못했다고 비판하고, 공양학 특유의 ‘三世說’을 끌어들이며, ‘보이는 세상(所見世, 즉 태평세)’에서는 『시경』에 나오는 것처럼 공간상 ‘이런 저런 경계가 없는’ 상태가 된다고 설명한다. 그는 삼세의 기준으로 볼 때, 창조는 이미 ‘내외일가’를 이룬 태평세로 인식하고 창조의 대외통일을 팽창주의의 완성으로 보는 듯하다. 공자진의 이러한 중외일가의 금문학적 시각은 한대 문학과 현량의 탁상공론과 하후의 학술적 해석에 그쳤던 用夏變夷의 대외적 확산 가능성 논의를 정복왕조의 현실정치에 직접 적용시키고 있는 점에서 이례적이다. 요컨대 전통 유가경전에 대한 금문학적 재해석을 통해 새롭게 등장한 用夏變夷의 대외적 확장과 그에 따른 대일통사상은 이적왕조의 정통성을 보장해 주는 것은 물론이고 청왕조의 대외팽창을 정당화하는 논리로 사용되었던 것이다. 아편전쟁 전후 금문학과와의 이러한 用夏變夷와 대일통사상은 청말 금문학과와의 대표 주자이자 무술변법을 추동한 주역인 강유위와 양계초에 의해 계승된다.

과 같지 않다(준왕)라 풀이하고, 공자가 ‘상하구분’이 없는 혼란한 상태를 개탄한 것으로 파악한 해석이다(朱熹, 『四書章句集注』, 中華書局, 1983, 62쪽).

84) 劉逢祿, 『論語述何』, 阮元, 『清經解』 第7冊(卷 1297), 上海書店, 1988년, 445쪽 수록.

V. 대내적 用夏變夷와 用夷變夏에 대한 서로 다른 길

한족왕조 하의 문인들은 대외적 用夏變夷를 부정했지만 대내적 用夏變夷
까까지도 부정한 것은 아니다. 이는 중국내지에서의 이적화를 비판하여,
궁극적으로 중원문화가 이적문화에 잠식되어 축소되는 것을 막기 위한 자
구책인 셈이다.

1. 한족왕조 하 대내적 이적화의 비판과 대내적 用夏變夷의 허용

이적의 침략에 의한 이적화를 방지하기 위해 무력사용의 정당성을 처음
으로 인정한 것은 공자이다. 앞서 살펴본 것처럼, 융적을 물리친 관중의
공을 평가하면서 “관중이 없었다면 우리는 머리카락을 풀고 오른쪽 쇄를
왼쪽 쇄 위에 여미는 옷(被髮左衽)을 입는 夷狄의 풍속을 따르게 되어 이
적이 되었을 것이다”⁸⁵⁾라고 한 바 있다. 공자가 복식과 두발이라는 외형적
인 것에 중점을 두었다면 맹자는 문화적인 요소에 중점을 두고 진상 형제
와 같이 用夷變夏를 통한 중국 내지에서의 이적화를 저지하고, 주공과 공
자를 핵심사상으로 하는 중원문화를 계승할 것을 주장한다. 이와 같은 맹
자의 논리는 唐代 말기 한유의 『원도』에서 보이는 “공자가 『춘추』를 지어,
(중국의) 제후들이 夷禮를 쓰면 오랑캐(夷)로 여기고, 夷라도 중국에 나아
가면(進) 중국으로 여긴다”라는 구절에서도 제시된다.⁸⁶⁾ 이는 두 가지 측
면에서 중요한 의미가 있다. 하나는 맹자의 발언, 즉 “나는 用夏變夷했다
는 것은 들었지만(①), 夷에 의해(諸夏가) 변했다는 것은 들은 적이 없다

85) 孔穎達, 『論語注疏』 券一四, 2512쪽.

86) 韓愈·李道英 評注, 『唐宋八大家文集: 韓愈文』(原道篇), 人民日報出版社, 1997년, 10쪽
참조.

(㉔)⁸⁷⁾라는 어구의 후반부를 수정해야하기 때문이다. 다시 말해 맹자의 경험과는 다르게 당말에는 이적에 의해 제하가 변해 버린 상황이 등장했다는 것이다. 사실 이 말은 당말 시인인 司空圖(837~908)의 詩에서도 확인된다. 사공도가 당시 吐蕃이 河湟 지역을 침략한 상황을 목격하고, ‘漢族의 아동들이 전부 호로 아이들(胡兒)의 언어를 사용하여, (중국 측) 성벽 위를 향해 漢人을 욕하고 있네⁸⁸⁾’라고 읊은 시구는 당시 한족문인들이 이적화에 대한 심각한 우려를 가지고 있었음을 시사한다. 맹자와 한유의 공통점을 살펴보면, 한유의 문구는 맹자가 말한 用夷變夏의 논리의 연장선에서 이해할 수 있다. ‘제후들이 夷禮를 쓰면 오랑캐로 여긴다’라는 한유의 발언은 맹자가 말한 用夷變夏(㉔)를 당나라 후기의 상황을 반영해 재현한 唐代 판본이라 할 수 있다. 그는 맹자와 같은 의도에서 用夷變夏에 의한 이적화에 대한 우려를 아래와 같이 기술한다.

『경서』에 夷狄에게 군주가 있는 것은 諸夏에서 없는 것보다 못하다고 하였다. 『시경』에 戎狄를 응징하고, 荊과 舒를 징벌하였다고 했다. 그런데 지금은 이적의 法(불교)을 先王의 가르침의 위에 덧붙이니 얼마 후에 모두 夷가 되지 않겠는가?⁸⁹⁾

한유는 춘추시대 중국내지의 제후들이 夷禮를 사용하였기 때문에 이적으로 간주할 수 있는 것처럼 唐代에도 이적의 法인 불교가 유가(선왕)의 가르침보다 위에 놓여 있어, 머지않아 중화가 이적으로 변하게 될 것이라는 경각심을 나타내고 있다.⁹⁰⁾

87) 孔穎達, 『孟子注疏』, 2706쪽.

88) 司空圖, 「河湟有感」, 『全唐詩』 卷 633, 清文淵閣四庫全書本.

89) 韓愈·李道英 評注, 『唐宋八大家文集：韓愈文』(原道篇), 10쪽.

90) 한유의 유교를 숭상하고 불교를 배척하는 사상에 대한 연구로, 馬蘭州, 「韓愈崇儒反佛思想論析」, 『天津外國語學院學報』 第2期, 2000년, 70쪽 참조.

한유와 동시대 인물인 陳黯(約 805~877)과 程晏(894~898)은 이를 좀 더 직설적으로 표현한다. 가령 진암은 지역으로서의 華夷는 공간적인 땅(地)을 기준으로 구분할 수 있지만, 敎化로서의 화이는 지역으로 구분할 수 없다고 본다. 즉 교화로서의 화이 구분은 禮義에 대한 마음의 개별적인 趣向에 의해 결정되고, ‘중국(中州)에서 태어났으나 禮義에 어긋난 행위를 하는 자가 있으면, 이는 형상은 華이나 마음이 夷를 품고 있는 것(有生於中州而行戾乎禮義, 是形華而心夷)’으로, 이적(夷人)으로 간주해야 한다는 것이다.⁹¹⁾ 程晏 역시 출생지가 중국(華) 이든 異域이든 공간적인 장소와 관계없이 中華의 仁義忠信을 사모한다면 ‘華’ 즉 중화인 되고, 그렇지 않고 仁義忠信을 망각하고 저버리게 된다면 ‘夷’가 된다면서 이를 ‘중국출신의 夷(中國之夷)’라고 규정한다. 특히 중국의 백성 가운데 항상 王化에 교화되지 않고 고집을 피우거나, 仁義忠信을 망각하여 저버리는 사람들은, 비록 육신은 華에서 출생했으나 마음은 夷에게로 달아나고 있으니(雖身出於華), 자신은 이를 華라 부르지 않겠다고 선언한다.⁹²⁾ 그런데 한유가 동시대 인물인 진암과 정안에 비해 한 발짝 더 나아간 점은 중국인의 이적화를 막기 위한 해결책을 제시하고 있다는 것이다. 다시 말해, 한유의 발언은 중국이 이적의 불교문화에 동화되어, 즉 맹자가 들어보지 못했다는 대내적 用夷變夏가 이루어져 중화가 궁극적으로 이적화 될지 모르는 심각한 상황에 직면했고, 이를 막기 위해서는 중국의 고유문화인 선왕(유가)의 가르침을 유지해야 한다는 취지였던 것이다.⁽²⁾ 그가 해결책으로 증원문화의 유지를 제시하고 있는 점은 맹자와 서로 일맥상통하는 논조인 셈이다. 차이점은 맹자는 증원출신 진상 형제 등 개인적인 인물을 사례로 들고 있고, 진암·정안 등은 이적화를 개인적이 취향선택으로 설명하고 있다면,

91) 陳黯, 『代河湟父老奏』, 董誥, 『全唐文』 第8冊(卷 767)(이하 『全唐文』으로 약칭), 中華書局影印, 1983년, 7983~7984쪽 참조.

92) 程晏, 『內夷檄』, 『全唐文』 第9冊(卷 821), 8650쪽.

한유는 집단적 의미의 ‘중국’·‘제후’, 그리고 ‘夷狄’으로 일반화 시키고 있다는 점이다.

또 하나는 한유가 언급한 이적을 중국의 문화로 변화시키는 이른바 ‘用夏變夷’의 범주와 한계의 문제이다. 앞서 살펴본 것처럼 用夏變夷는 맹자가 말한 대내적 用夏變夷(②)와 문학과 현량의 주장과 같은 대외적 用夏變夷(③)으로 구분된다. 흥미로운 점은 대외적 用夏變夷의 불가능성을 주장한 대부분의 한족문인들이 중국내지에 거주하는 이적들에 대한 대내적 用夏變夷의 가능성에 대해서는 적극 지지했다는 부분이다. 한대 『염철론』에 등장하는 상홍양은 대표적인 인물이다. 상홍양은 흉노는 약속을 어기는 변덕스런 천성(④-1)을 가졌다는 이유로 대외적 用夏變夷의 가능성을 부정하였지만, 한무제의 대외정복으로 인해 변군지역에 편입된 내지의 이적에 대한 用夏變夷에 대해서는 적극 지지하는 입장을 표명한다. 그는 내지의 이적을 포용해야 할 근거로 “王者는 포함하는 것이 아우르고 덮어야 하고, 보편적으로 사랑하여 사사로움이 없어야 하며, 가깝다 하여 두텁게 베풀어서는 안 되고, 멀다고 은혜를 잊어서는 안 된다”는 보편주의를 제시한다. 물론 여기에서의 보편주의는 변경 밖 이적을 배제하고 내지의 이적에 게만 적용된다는 점에서 상대적 보편주의이다. 그는 이러한 상대적 보편주의에 근거할 때, 내지의 이적 역시 ‘모두 백성이자 신하’이기 때문에, 그들에게만 좁고 험한 땅에 살며 강한 호로의 괴롭힘(強胡之難)을 막는 온갖 전쟁(白戰)을 하게 하면서, 中國人(내지의 중국인)들은 달콤하게 누워있게 하는 것은 균등하지 않은 부당한 처사로 보고 있다.⁹³⁾ 따라서 이를 해결하기 위해서는 내지 이적이 거주하는 邊境 지역을 강화해야 한다고 주장한다. 그러나 상홍양이 변방을 강화해야 한다는 것과 보편적이 사랑이 사사로움이 없어야 한다는 것이 대내적 이적을 교화시키는 用夏變夷인지는 모호하다.⁹⁴⁾

93) 桓寬 著, 王利器 校注, 『鹽鐵論校註』 卷 16(地廣), 207쪽.

94) 曹魏시대 장군인 鄧艾(195~264)는 비록 투항한 羌族을 한족과 분리거주할 것을 주장하

이러한 모호함을 좀 더 직설적으로 표현하여 대내적 用夏變夷를 명확하고 있는 인물은 앞서 등장한 당말시기 진암과 정안이다. 진암과 정안은 전술한 바와 같이 중국내지의 중국인이 이적화 될 가능성(②)도 인정하지만, 반대로 이역출신이 중국내지에 들어와 증원문화에 교화되는 대내적 用夏變夷(①)도 긍정한다. 가령, 진암은 이역출신 가운데 예의에 부합한 사람이 있으면 그의 모습은 이적이지만 마음이 중화를 품고 있는 것으로 중국인(華人)으로 인정해야 한다는 것이다.⁹⁵⁾ 사실 그가 이러한 말을 하게 된 직접적인 동기는 무슬림 출신으로 과거에 급제한 李彦升에게 중국인과 같은 자격을 부여해 줄 것을 변호하기 위함이었다.⁹⁶⁾ 비록 이적 출신이지만 이연승과 같이 중화의 예의에 부합한 사람은 맹자가 만이 출신인 진량(①)을 긍정한 것처럼 중국인으로 받아들여야 한다는 것이다. 진암 역시 중국에 들어온 이적을 언급하면서 “사이의 民 가운데 오랫동안 여러 차례 통역을 거쳐 와서(重譯而至), 華의 仁義忠信을 사모합니다. 비록 몸은 異域에서 출생했지만 마음은 華로 향할 수 있으니 나는 夷라 부르지 않겠습니다”라고 하여 이적의 대내적 用夏變夷를 긍정한다. 여기에서 重譯을 거쳐 이르게 된 사람이 사신이나 유학생을 가리키는지 아니면 당대의 외국상인을 가리키는지는 모호하다. 하지만 ‘중역을 통해 이르렀다’고 하는 것은 중국 밖을 의미하는 것이 아니라 중국 내지에 이르렀다는 의미가 분명하다. 이적출신으로 중국내지에 들어와 중국(我)의 인의충신을 좋아하는 사람은 夷가 아니고, 그 이름은 夷이나 夷라 할 수 없는 ‘사이출신의 華(四夷之華)’라고 규정한다.⁹⁷⁾

지만, 강족들에게 廉恥의 교화를 숭상하게 하여 간악한 길을 막아야 한다고 제안한다. 내지 거주 이민족에 대한 用夷變夏의 가능성을 이야기 하고 있다. 陳壽撰, 陳乃乾 校點 『魏書』(鄧艾傳)이하 『魏書』, 中華書局, 1959, 776쪽. 『資治通鑑』(2392쪽)에도 보임.

95) 陳黯, 「代河湟父老奏」, 董誥, 『全唐文』, 7983~7984쪽.

96) 陳黯, 「華心」, 『全唐文』, 7986쪽.

97) 程晏, 「內夷檄」, 『全唐文』, 8650쪽.

이와 같이 대내적 用夏變夷를 허용하는 논리는 명말청초의 왕부지에서 도 확인된다. 물론 왕부지는 先秦시대 문헌에 나오는 이적과 秦漢 이후 등장하는 塞外의 이적을 구분한데 비해, 상홍양·진암·정안 등은 그들이 살고 있는 당시의 내지 이적만을 규정하고 있다는 측면에서 用夏變夷의 적용대상이 다르다. 그러나 왕부지 역시 공간상 중국내지의 이적을 교화 대상으로 여긴다는 점은 동일하다. 왕은 『춘추』에서 기록한 戎狄은 모두 塞外의 황무지 멀리에서 활을 들고 고기를 먹는 족속이 아니라고 단정하여, 춘추의 융적과 진한 이후 塞外의 이적을 구분한다. 특히 秦漢 이후 邊郡 설치에 의해 중국의 판도와 행정구역으로 편입된 융적들은 ‘流民’으로 규정한다⁹⁸⁾. 따라서 이들 先秦시대 융적들, 즉 공간으로서의 중국 내에 거주하고 있는 종족들에 대해서는 그는 中國·中區·九州 밖의 夷狄과는 다르게 用夏變夷를 통한 포용과 교화정책을 취할 것을 주장한다. 즉 “中夏가 夷狄을 다스려야 하나 九州의 밖에서 실천할 수 없는 것은 天(하늘의 뜻이다)이다. (그러나) 그것이 九州 안에(있는 夷狄에게)서 실천하지 않을 수 없는 것은 人(사람의 뜻)”⁹⁹⁾이라는 것이다. 즉 이적이라 하더라도 九州안에 거주한다면 중국의 통치자가 그들을 다스리는 것은 당연하다는 논리이다.

2. 정복왕조 하 강압적 이적화 정책과 用夷變夏에 대한 침묵

한족왕조 하 중국문인들이 중국 내지의 이적에 대한 用夏變夷를 주장한 것과 대조적으로, 정복왕조는 공간상 중국내지의 한족을 강압적으로 이적화시키는 정반대의 정책을 실행한다. 그러나 정복왕조 하의 문인들은 이적화 정책에 대해 언급을 회피하거나 침묵했다.

가령 금나라가 실행했던 한화정책을 모방하여 元도 이를 실행하자고 주

98) 王夫之, 『讀通鑑論』 卷 21, 436~437쪽.

99) 王夫之, 『宋論』 卷 6, 『船山全書』 第11冊, 嶽麓書社, 2011, 174~175쪽.

장한 학경의 경우를 살펴보자. 사실 주지하다시피 금은 일정부분 한화정책을 실시했지만 동시에 여진족의 정체성을 유지하고 피정복민인 한족을 여진화시키는 二元정책을 실시했다. 예컨대 금양조는 1126년 풍속을 고치는 改俗습을 내려, 두발의 삭발과 한족이 이적의 복식으로 간주한 左衽을 입게 강요한 바 있다. 금의 여진화정책 얼마나 강압적이었는지는 금의 통치로부터 탈출하여 남송으로 돌아온 歸正人¹⁰⁰⁾의 다음 증언에서 확인된다.

漢服을 금지하고 삭발을 하게 하였는데, 法과 같지 않으면 사형에 처했다…… 정수리의 머리가 조금 길어, 길이(大小)가 法에 맞지 않으면 참수하였다…… 漢服을 입은 것을 질책하며 참수하였다. 무고한 백성(生靈)들이 피해를 입은 것이 이루다 기록할 수 없다.¹⁰¹⁾

금의 여진화 정책은 그 후에도 계속 이어져, 한족성씨(漢姓)를 이족성씨로 고치게 하고, 南人(남송유민)의 복식(衣裝)을 금지하는 조치를 여러 차례(1173년, 1187년, 1207년) 취한 바 있다.¹⁰²⁾ 금말에 태어났던 학경과 허형이 이렇게 강력하게 실행된 여진화 정책에 대해서 모르지는 않았을 것이다. 또 그들은 당시 원의 각종 몽고화정책과 한족에 대한 민족차별정책의 실행을 직접 목격한 당사자이기도 했다.¹⁰³⁾ 그럼에도 불구하고 학경과

100) 남송시기 금의 통치 하의 漢人들 중 남송에 투항한 사람들인 '歸正人'이 수백만이 되었다고 한다. 귀정인에 대한 연구는 裴淑姬, 「試論南宋政府對歸正人的政策」, 『中國史研究』 제4기, 2003년, 117~131쪽; 徐東昇, 「宋朝對歸明·歸朝·歸正人政策析」, 『廈門大學學報』 제1기, 2012년, 41~48쪽; 張沖, 「試論南宋前期軍隊中的歸正人」, 『大慶師範大學學院學報』 제4기, 2013년, 124~127쪽 등 참조.

101) 徐夢莘撰, 『三朝北盟會篇』 卷 132, 建炎三年(1129, 송조), 大化書局, 1979년, 丙 73쪽.

102) 劉浦江, 「女眞의 漢化道路與大金帝國的覆亡」, 『國學研究』 第7卷, 2000, 北京大學出版社 참조, http://military.china.com/zh_cn/history2/06/11027560/20050421/12258141.html 참조.

103) 학경과 허형 생전에 원이 실행한 몽고화 정책은 1269년 쿠빌라이가 몽고어를 새롭게 반포하고 각 지방(諸路)에 몽고어학교(蒙古字學)를 설치한 것을 가리킨다(宋謙, 『元史』 卷 6(世祖本紀三), 122쪽. 至元 6年(1269년)에 기사 참조. 즉 '詔以新制蒙古字頒行

허형은 금과 원의 이적화 정책에 대한 어떠한 언급도 없었다. 오히려 허형의 경우에는 그의 조카인 許師義가 깊이 관여한 몽고어 창제를 묵인하는 입장을 취하고 있다.¹⁰⁴⁾ 이는 그들의 대외적 用夏變夷가 극히 제한적인 수준이었음을 의미한다.

학경과 허형과 같이 대외적 用夏變夷를 주장하면서 중국내지에서의 이적화 정책에 대해서는 침묵한 사례는 청조 하의 한족문인들에게서도 확인된다. 청조의 입관 후, 한족문인들이 가장 민감하게 받아들인 부분은 청조의 체발령과 역복령이었다. 사실 이는 한족문인들만의 사유구조는 아니었다. 청나라의 개창자인 누르하치 역시 공자가 그랬던 것처럼 被髮左衽을 식별기준으로 갖고 있었다. 그는 “명나라와 조선은 언어가 비록 다르지만 머리모양과 옷의 양식(衣飾)이 같으니 이 두 나라는 한 나라인 셈이다. 우리 몽고·여진 두 나라는 언어가 역시 다르나 의식과 풍습이 전부 같으니 한 나라이다”¹⁰⁵⁾라고 하여 언어의 공통성보다는 머리모양과 복식을 민족 식별의 기준으로 보고 있다. 청왕조의 입장에서는 이와 같이 외형상 식별 기준을 특정하여 실행한 체발령과 역복령의 관철을 기준으로 한족의 청조에 대한 복종 여부를 파악하고자 한 것이다. 그리하여 한족에게 “머리를 남기려면 머리카락을 남기지 못할 것이고, 머리카락을 남기게 되면 머리는 남기지 못할 것이다”¹⁰⁶⁾라는 강력한 포고령을 발표하였다. 이러한 만주 본위(首崇滿洲)의 강압정책은 이후 청말 신해혁명에 이르기까지 중단

天下, ‘立諸路蒙古字學’). 원의 민족차별 정책은 민족을 4등급으로 나누어 한족을 가장 천하게 취급하는 정책을 가리킨다. 龔蔭, 『元朝民族等級政治述略』, 『西南民族大學學報』 第6期, 2003년, 47~50쪽 참조.

104) 李治安, 『蒙古漢人受蒙古文化影響考述』, 『歷史研究』 第1期, 2009년, 50쪽.

105) 中國第一歷史檔案館·中國社會科學院歷史研究所 譯, 『滿文老檔』(上), 中華書局, 1990년, 119쪽. “明國、朝鮮, 語言雖異, 然發式、衣飾皆同, 此二國算爲一國也! 蒙古与我兩國, 其語言亦各異, 而衣飾風習盡同一國也.”

106) 計六奇 輯, 『明季南略』 卷九(續記·難民口述), 清鈔本 (“留頭不留髮, 留髮不留頭”).

없이 실행되었다.¹⁰⁷⁾ 옹정제 역시 비록 用夏變夷의 대외적 확산을 주장하였지만, 이와 같은 만주화 정책을 폐지하지도 공자의 ‘피발좌임’과 맹자의 用夏變夷에 내재된 이적화의 비판을 언급조차 않았던 것이다.

청 중기 이후 등장하는 공양학과인 공자진·유봉록·장존여 등은 물론 이거니와, 청말 금문학과인 강유위·양계초 역시 用夏變夷를 통한 역대 이적집단의 한화를 주장하면서도, 역대 정복왕조 하에서 이민족의 정체성 유지를 강화하는 여진화·몽고화·만주화(한족문인의 입장에서 이적화) 등에 대해서는 침묵하거나 회피하는 것으로 일관했다. 이와 같이, 정복왕조 하의 한족문인들이 대외적 用夏變夷를 주장하면서도^③ 정복왕조의 이적화 정책을 비판하지 않는^② 모순된 입장을 취했기 때문에 그들은 경우에 따라서는 진정한 유학자로 인정받지 못하기도 했다. 예컨대 왕부지는 “許衡, 虞集 등이 聖人の 道를 통해 원숭이에게 모자를 쓰게 하니, 천하에 道를 손상시켰다”¹⁰⁸⁾라 하여 이적인 정복왕조(=원숭이)가 한화정책(=원숭이에게 모자를 쓰는 것)을 쓰는 것은 진정한 의미의 用夏變夷가 아니고, 이는 천하의 도통을 해치는 행위일 뿐만 아니라, 이적의 멸망을 자초하는 원인이 된다고 보고 있다.¹⁰⁹⁾ 청말 반만 혁명파인 유사배 역시 이적왕조의 한화정책은 그들에게 협력해 이적과 용만의 우익이 된 한족문인들이 저지른 매국행위이며 ‘中外之防’을 흐리고 중국의 도를 흠쳐서 호로의 추장을 성현으로 장식했을 뿐이라고 보고 있다. 이러한 한족문인을 유사배는 中國의 ‘賤儒’라고 규정하고, 그 대표적인 인물로 원대의 許衡과 청대의 魏象樞를 지목하고 있다.¹¹⁰⁾ 그는 정복왕조 하의 한족문인들이 이러한 모

107) 拙稿, 『청대 만주본위의 민족정책과 문화충돌』, 『다문화콘텐츠연구』 제12집, 2012년, 225~256쪽.

108) 王夫之, 『讀通鑑論』 卷 28, 1097쪽. 이외에도 이것이 진실로 이적·도적·요망한 정성과 부합하여, 원숭이를 나무에 타게하고 모자를 쓰게 하는 사람들이 그것을 팔아서 영예와 이익을 바랬으니 진실로 그들이 마땅히 그런 것이다.(『讀通鑑論』, 480쪽).

109) 王夫之, 『讀通鑑論』 卷 13, 479쪽.

순된 주장을 하게 된 이유에 대해, 후세들이 ‘用夷變夏’를 통한 이적화의 위험성(㉔)을 우려한 공자의 본의를 주의하지 않았기 때문이라고 갈파한다. 유사배는 用夏變夷의 본의는 ‘예의로서 이적을 교화시키는 것(㉓)이지, 예의를 버리고 이적을 따르는 것(㉔)이 아니다’¹¹¹⁾ 라고 규정하고, 역대 정복왕조 하의 한족문인들이 이적화에 순응 혹은 용인한 것을 用夏變夷의 범주에서 제외시키고 있다.

물론 왕부지와 유사배의 이러한 평가는 이적왕조의 한화정책을 전면부정하고 있다는 점에서 논란의 여지가 있을 수 있다. 그러나 이적왕조의 대내적 用夷變夏를 용인하는 것은 중원문화의 축소를 의미하기 때문에 用夷變夏의 이적화를 부정하는 한족왕조 하 문인들의 보편적인 인식과는 첨예하게 대립했음이 분명하다.

VI. 맺음말

전통시대 用夏變夷는 중국 화이관의 핵심적인 개념으로 맹자가 처음 제기했다. 이후 한대에는 맹자의 본의와 달리 ‘인의’와 ‘예의’를 강조해 用夏變夷의 범주가 대내에서 대외로 확장 가능하다는 시각이 제기된다. 서한 이후 用夏變夷의 논의는 그 대상을 대내적으로 국한할 것인지 아니면 대외적으로 확장할 것인지를 놓고 첨예한 대립이 장기간 지속되었다. 본고에서는 중국사의 역대왕조를 한족왕조와 비한족왕조로 분리하고, 서로 다른 성격의 왕조 치하에서 형성된 用夏變夷 사상의 적용과 한계에 대한 논의 및 用夏變夷와 用夷變夏 논리 각각에 전체적인 윤곽을 제시해보았다.

110) 劉師培, 『攘書』(嚳道篇), 『儀徵劉申叔遺書』 제5책, 1871~1872쪽.

111) 2劉師培, 『攘書』(夷夏篇), 『儀徵劉申叔遺書』 제5책, 1844~1845쪽.

본문에서 살펴보았듯이 한족왕조 하의 한족문인들 역시 用夏變夷의 대외적 확장 가능성을 일부 긍정했다. 이를 위해 그들은 중국의 천자에게 높은 수준의 도덕적 수양을 요구한다. 그러나 이들은 ‘守在四夷’·‘王者無外’·‘胡越一家’·‘四夷一家’·‘一視同仁’ 등 대일통 사상을 가진 군주가 출현한다 해도, 보편적인 교화로써 이적을 회유할 수 없는 한계 상황이 존재한다고 주장한다. 이와 같은 한계 상황은 중국 천자의 문제가 아니라 이적의 교활하고 난폭한 품성, 만족하지 못하는 탐욕, 그리고 복종과 반란을 반복하는 변덕스러운 천성 탓(④-1)이라는 것이 한족왕조 하 동중서· 상홍양· 후응· 강통· 위정· 당태종· 『책부원구』의 공통된 견해이다. 이외에 用夏變夷의 대외적 적용이 불가능한 원인에 대해 공간상의 거리라는 객관적 형세(④-2)를 강조하는 동중서· 반고· 순열 등의 주장도 출현한다. 이와 같은 이적의 천성론과 화이준별의 객관적 형세론은 송대와 명대 인물인 호안국의 體用論· 호인의 人理· 호한의 地紀· 황중희의 華夷· 왕부지의 地氣 등의 성리학적 사유방식(④-3)에 의해 통합되어 계승된다. 한 걸음 더 나아가, 황보식·주희· 정사초· 고염무· 왕부지· 유사배 등은 ‘원숭이론’· ‘우마론’ 등을 전개해 역대 정복왕조의 한화정책을 근본적으로 부정했다(④-4).

한편, 한족왕조 하의 문인들의 견해와 대조적으로, 정복왕조의 통치자나 정복왕조에 협력한 한족문인들은 用夏變夷의 대외적 확대 가능성을 긍정적으로 표명하였다. 변경 밖 이적을 대상으로 用夏變夷를 확대해 일괄 적용하자는 주장은 한대에 『염철론』의 논자들에 의해 처음 제기되었다. 이러한 주장은 이후 흥노출신 선우가 변경폐쇄론을 주장하는 등 일시적으로 출현하다가 위진남북조 시기에 이르러 前趙의 劉淵, 後趙의 石勒, 後燕의 慕容廆, 北魏의 효문제 등 이민족 통치자에 의해 계승된다. 이후 用夏變夷의 대외적 확산 가능성에 대한 긍정적인 반응은 원대의 郝經· 許衡과 청대의 유봉록· 공자진· 강유위 등 정복왕조에 협력한 한족문인 및 옹정제 등 정복왕조의 통치자에게서 나타난다. 이들 용하변이의 대외적 확대

논리는 이민족 정권의 정당성, 혹은 이민족 정권에 투항한 투항자의 합리화나 이민족군주의 한족관원에 대한 회유책, 나아가 중원문화의 대외적 확산 가능성(③) 등의 논리를 제공하고 있고, 이들 주장은 모두 이민족왕조 혹은 이민족 통치 하에서 제시되었다는 공통점을 가지고 있다.

한족왕조와 비한족왕조 하의 문인들은 대내적 用夷變夏(이적화)와 用夏變夷(한화)에 대해서도 역사적으로 첨예하게 대립되는 양상을 보였다. 한족왕조 하 상홍양·진암·정안·왕부지 등 문인들은 정도의 차이는 있지만 공자와 맹자, 그리고 한유의 본래 의도를 계승하여 중국내지에서 중국인들이 用夷變夏에 의해 이적화 될 가능성을 우려하고, 이에 대해 적극적으로 비판을 가한다. 뿐만 아니라 이들은 仁義忠信이나 詩書禮樂 등 用夏變夷의 유가적 교육을 통해 대내에 거주하는 이적의 한화를 주장한다. 이와 대조적으로 금·원·청 등 정복왕조는 중국내지의 한족을 강압적으로 여진화·몽고화·만주화 시키는 정책을 실행한다. 그러나 정복왕조 하의 문인들은 이적화 정책에 대해 어떠한 대응도 하지 않고 언급을 회피하거나 침묵했으며, 한족의 이적화를 묵인한다. 정복왕조 하의 한족 문인들(학경·허형·공자진·유봉록·강유위 등)이 대외적 用夏變夷를 주장하면서도(③) 정복왕조의 이적화 정책에 대해서는 반대하지 않았다는 사실은(②), 궁극적으로 중원문화의 축소를 의미했기 때문에 왕조교체기나 한족왕조 하의 문인들은 그들을 진정한 유학자로 인정하지 않는 요인이 되었다.

주제어 : 정복왕조, 한족왕조, 용하변이, 용이변하, 연속성, 내지이적, 변경 밖 이적, 이적화, 한화, 투항자, 협력자, 중화, 이적, 화이준별, 대일통

(논문투고 : 2016.6.7 / 논문심사완료 : 2016.6.19 / 논문게재 확정일 : 2016.6.22)

참고문헌

1. 사료

- [戰國] 작자미상·尙學鐸 等 譯注, 『國語』, 中華書局, 2007년.
- [西漢] 司馬遷, 『史記』, 中華書局, 2009년.
- [西漢] 董仲舒·남기현 譯, 『春秋繁露』, 자유문고, 2005, 261쪽.
- [西漢] 桓寬 著, 王利器 校注, 『鹽鐵論校註』, 中華書局, 1992년.
- [東漢] 班固, 『漢書』, 中華書局, 1962년.
- [東漢] 荀悅, 『漢紀』, 中華書局, 2002년.
- [東漢] 何休解詁, 『春秋公羊傳注疏』, 北京大學出版社, 2000년.
- [晉] 陳壽, 『魏書』, 中華書局, 1959년.
- [晉] 范曄, 『後漢書』, 中華書局, 1965년.
- [唐] 司空圖, 「河湟有感」, 『全唐詩』 卷 633, 清文淵閣四庫全書本.
- [北齊] 魏收, 『魏書』, 中華書局, 1974년.
- [隋] 王通 著, 阮逸注, 『文中子中說』, 上海古籍出版社, 1989년.
- [唐] 房玄齡, 『晉書』, 中華書局, 1974년.
- [唐] 杜佑, 『通典』, 中華書局, 1992년.
- [唐] 吳兢撰·謝保成 集交, 『貞觀政要集校』, 中華書局, 2003년.
- [唐] 孔穎達, 『孟子注疏』, 『十三經注疏』, 中華書局, 1991년.
- [唐] 孔穎達, 『論語注疏』, 『十三經注疏』, 中華書局, 1991년.
- [唐] 韓愈·李道英 評注, 『唐宋八大家文集 : 韓愈文』, 人民日報出版社, 1997년.
- [五代] 劉昫等, 『舊唐書』, 中華書局, 1975년.
- [宋] 胡安國, 『春秋胡氏傳』, 欽定四部叢刊全書.
- [宋] 朱熹, 『四書章句集注』, 中華書局, 1983, 260쪽.
- [宋] 樂史 撰, 王文楚 校, 『太平寰宇記』, 中華書局, 2007년.

- [宋] 鄭樵, 『通志』, 中華書局, 1990년.
- [宋] 馬端臨, 『文獻通考』, 明馮天馭刻本.
- [宋] 王欽若 等 編纂, 周勛初 等 校訂, 『冊府元龜』, 鳳凰出版社, 2006年.
- [宋] 司馬光, 『資治通鑑』, 中華書局, 1992年.
- [宋] 歐陽修 等, 『新唐書』, 中華書局, 1975年.
- [宋] 胡寅, 『致堂讀史管見』, 江蘇古籍出版社, 1988년.
- [宋] 鄭樵, 『通志』, 中華書局, 1990年.
- [宋] 馬端臨, 『文獻通考』, 明馮天馭刻本.
- [宋] 朱熹, 『資治通鑑綱目』 卷 39, 朱傑人等主編, 『朱子全書』 第10冊, 上海古籍出版社, 2002.
- [宋] 黎靖德 編, 『朱子語類』 券 4, 朱傑人 等 主編, 『朱子全書』 第14冊, 上海古籍出版社, 2002.
- [宋] 徐夢莘 撰, 『三朝北盟會篇』 卷 132, 建炎三年(1129, 송조), 大化書局, 1979.
- [宋] 胡寅, 『致堂讀史管見』, 江蘇古籍出版社, 1988年.
- [元] 郝經, 『郝文忠公陵川文集』, 山西古籍出版社, 2006년
- [元] 許衡, 『齊魯遺書』 卷 2(語錄), 欽定四庫全書本.
- [明] 宋濂, 『元史』, 中華書局, 1976년
- [明] 邱濬, 『大學衍義補』, 京華出版社, 1999年.
- [明] 王夫之, 『讀通鑑論』, 『船山全書』 第10冊, 嶽麓書社, 2011年.
- [明] 顧炎武 著, 張京華 校釋, 『日知錄校釋』 岳麓書社, 2011年.
- [明] 黃宗羲, 『宋元學案』, 『黃宗羲全集』 第6冊, 浙江古籍出版社, 1985年.
- [明] 黃宗羲, 『留書』, 沈善洪 主編, 『黃宗羲全集』 第11冊, 浙江古籍出版社, 1985년 수록.
- [清] 中國第一歷史檔案館·中國社會科學院歷史研究所 역주, 『滿文老檔』(上), 中華書局, 1990년.

- [淸] 計六奇輯, 『明季南略』, 淸鈔本
- [淸] 雍正帝, 『大義覺迷錄』, 沈雲龍, 『近代中國史料叢刊』 第36輯, 文海出版社, 1966년.
- [淸] 趙翼 著, 王樹民 校註, 『廿二史劄記』, 中華書局, 1984년.
- [淸] 董誥 等 편찬, 『全唐文』 第8冊·9冊, 中華書局影印, 1983년.
- [淸] 劉逢祿, 「論語述何」, 阮元, 『淸經解』 第7冊, 上海書店, 1988년.
- [淸] 龔自珍, 「五經大義終始答問」, 『龔自珍全集』, 上海古籍出版社, 1999년.
- [淸] 劉師培, 『攘書』(夷夏篇), 萬仕國點校, 『儀徵劉申叔遺書』 第5冊, 廣陵書社, 2014年.
- [淸] 劉師培, 『中國民族志』, 『儀徵劉申叔遺書』 第5冊, 廣陵書社, 2014年.
- [淸] 劉師培, 『劉申叔遺書補遺』, 廣陵書事, 2008년.
- [民國] 李宗侗註譯, 『春秋公羊傳今註今譯』, 臺灣商務印書館, 1985년.

2. 연구서

- 羅志田, 『民族主義與近代中國思想』, 三民書局, 1998년.
- 饒宗頤, 『中國史學史上之正統論』, 上海遠東出版社, 1996년.

3. 연구논문

- 김상희, 「맹자의 王道論과 華夷사상」, 『동양철학』 Vol.30, 2008년.
- 김철운, 「孟자의 用夏變夷說」, 『中國學報』 제72집, 2015.
- 김철운, 「班固의 羈縻不絶과 華夷分別론-화친론 정벌론 기미론 중심으로」, 『철학연구』 제52집, 2015년.
- 김철운, 「중국 華夷分別論의 정형화 과정과 그 비판적 고찰-‘尊王攘夷論’·‘用夏變夷說’·羈縻論을 중심으로-」, 『양명학』 제31호, 2012년.
- 이성규, 「中華帝國의 팽창과 축소: 그 이념과 실제」, 『역사학보』 第186輯, 2005년.

- 이춘복, 「왕부지의 공간으로 中國인식과 주변 종족의 漢化」, 『다문화콘텐츠연구』 16집, 2014년.
- 이춘복, 「왕부지의 中華의식, 그리고 이주와 문화융합에 대한 이중성」, 『중앙사론』 제37집, 2013년.
- 이춘복, 「전통 華夷관과 근대 민족주의의 연속성 연구」, 『중국근현대사연구』 제68집, 2015년.
- 이춘복, 「중국 전통시대 中華와 夷狄을 식별하는 구성요소 試論」, 『중앙사론』 제41집, 2015년.
- 이춘복, 「청대 만주본위의 민족정책과 문화충돌」, 『다문화콘텐츠연구』 제12집, 2012.
- 龔蔭, 「元朝民族等級政治述略」, 『西南民族大學學報』 第6期, 2003년.
- 鄧前程, 「“用夏變夷”：明朝對邊緣藏區的儒學化趨向」, 『西南民族大學學報』 第12期, 2004년.
- 馬蘭州, 「韓愈崇儒反佛思想論析」, 『天津外國語學院學報』 第2期, 2000, 70쪽 참조.
- 裴淑姬, 「試論南宋政府對歸正人的政策」, 『中國史研究』 第4期, 2003년.
- 樊文禮, 「略論郝經對儒家“用夏變夷”思想的發展」, 『孔子研究』 第1期, 2006년.
- 樊文禮, 「中國古代儒家“用夏變夷”思想與理論的變遷」, 『煙台大學學報』 第3期, 2005년.
- 徐東昇, 「宋朝對歸明·歸朝·歸正人政策析」, 『廈門大學學報』 第1期, 2012년.
- 楊雨舒, 「魏晉南北朝時期“用夏變夷”思想與治理東北邊疆」, 『社會科學戰線』 第3期, 2007년.
- 熊呂茂 肖高華, 「從“用夏變夷”說看近代中西文化衝突」, 『求索』 第5期, 2006년.
- 劉浦江, 「女真的漢化道路與大金帝國的覆亡」, 『國學研究』 第7卷, 2000년.
- 允春喜, 「能行中國之道則中國之州-郝經“用夏變夷”的思想和實踐」, 『北京工業大學學報』 第5期, 2010년.

李大龍, 「“用夏變夷”與西漢初期劉敬的“和親”建議」, 『內蒙古社會科學』 制3期, 2000년.

李治安, 「蒙古漢人受蒙古文化影響考述」, 『歷史研究』 第1期, 2009년.

蔣戎, 王小歐, 「元朝的用夏變夷思想在東北地區的實施和影響」, 『東北史地』 第6期, 2007년.

張沖, 「試論南宋前期軍隊中的歸正人」, 『大慶師範大學學院學報』 第4期, 2013년.
陣啓智, 「王通生平著述考」, 『東岳論叢』 第6期, 1996년.

中國傳統時代‘用夏變夷’思想的論理及其變化研究

—以中國傳統時代漢化的逻辑及其適用範疇爲主—

李春馥

孟子第一次提出了在傳統時代以用夏變夷爲核心的華夷觀概念。在漢代之後，與孟子本意不同的是，文學和賢良等新地提出了因強調‘仁義’和‘禮義’而將用夏變夷的範疇自對內夷狄擴大到對外夷狄的觀點。因此，西漢以來，用夏變夷的討論主要圍繞其對象是否局限於對內夷狄還是能否擴大到對外夷狄問題進行論議時，互相針鋒相對。在將中國歷史上所出現的王朝分爲漢族王朝和非漢族王朝之基礎上，本稿試圖宏觀上勾畫出了對於兩種王朝之統治下所形成的用夏變夷思想的適用範圍與界限以及用夏變夷和用夷變夏的發展邏輯等整體輪廓。

在漢族王朝的漢族文人也一部分認可用夏變夷的對外擴張可能性。爲了實現，他們對中國天子要求具備良好的道德修養。但他們認爲中國天子像聖賢一樣假使具備了‘守在四夷’、‘王者無外’、‘胡越一家’、‘四夷一家’、‘一視同仁’等大一統思想，也存在着無法以儒家普遍價值爲教化和懷柔夷狄的限界狀況。因此，在漢族王朝下漢族文人不得不做出如下四種選擇。首先，此限界狀況出現並不是中國天子方面出了問題，而是歸咎於怪夷狄的性氣貪婪，凶悍不仁的天性和‘弱則畏服，強則侵叛’的反覆無常，這是在漢族王朝下的董仲舒、桑弘羊、侯應、江統、魏徵、唐太宗以及『冊府元龜』的共同主張，這可以說是‘夷狄天性論’。第二，就‘客觀形勢論’而言，董仲舒、班固、荀悅等認爲於用夏變夷一概無法也不能適用於‘塞外(中國之外)’夷狄。之所以如此是，因爲中華和夷狄在空間上距離遼遠的客觀形勢而決定的，進而將夷狄地域看做‘正朔不及，禮教不加’的要荒。第三，‘性理學的思維方式’。在宋

明代,胡安國、胡寅、黃宗羲、王夫之等將'夷狄天性論'和'客觀形勢論'結合爲性理學思維方式,將之融入體用、人理、地紀、地氣等性理學體系中。第四,皇甫湜、朱熹、鄭思肖、顧炎武、王夫之、劉師培等更進一步否定歷代征服王朝的漢化政策。他們把歷代征服王朝的漢化政策比作爲'升楸冠猴'和'牛馬治裝',夷狄王朝試圖用夏變夷的教化和同化予以否定。

與漢族王朝的迥然不同的是,向夷狄王朝投降和協力的漢族文人以及征服王朝的統治者對將中國之外的夷狄變化爲中華的用夏變夷都予以肯定。以塞外夷狄爲可能用夏變夷的對象,他們進一步擴大而一視同仁地適用對外夷狄的觀點原來是由漢代『鹽鐵論』的文學和賢良第一次提出的。其後匈奴出身的呼韓邪單于暫時出現而提出邊境閉鎖論。到了魏晉南北朝,被前趙的劉淵、後趙的石勒、後燕的慕容廆以及北魏的孝文帝等異民族統治者爲繼承和發展。其後,對於塞外夷狄的用夏變夷都予以肯定的立場可以看到元代的郝經和許衡以及清代的龔自珍、劉逢祿和清末康有爲、梁啓超等向征服王朝積極地協力的漢族文人和雍正帝等征服王朝的統治者。他們的邏輯爲異民族王朝提供合法性,或爲向異民族王朝所投降的投降者也提供自我合理化,也利用異民族君主對漢族官員的懷柔策,進而爲中原文化的對外的擴散可能性提供合法性等,這都具有與異民族王朝或在異民族統治下所提出的共通特點。

漢族王朝和非漢族王朝下的文人對內地的用夷變夏(夷狄化)和用夏變夷(漢化)問題也做出了截然不同的解釋和評價。在漢族王朝下桑弘羊、陳黯、程晏、王夫之等文人盡管有在程道上的差異,但總體而言,在繼承孔子、孟子和韓愈的本來意圖之基礎上,對於中國內地的中國人通過用夷變夏而夷狄化可能性的深深憂慮,進而對內地的夷狄化進行強烈的批判。與此同時,他們提出了以'仁義忠信'或'詩書禮樂'等儒家教育爲教化方式,對中國內地所居住的夷狄進行積極的漢化。與此相反,金、元、清等征服王朝對中國內地的漢族實行并貫徹了惡劣和強壓的女真化、蒙古化、滿洲化政策。征服王朝下漢族文人對於征服王朝的夷狄化問題都持了回避態度并保持沈

默。郝經、許衡、龔自珍、劉逢祿、康有爲、梁啓超等征服王朝下漢族文人一方面主唱對外的用夏變夷，而另一方面對征服王朝的夷狄化政策却没有持反對的立場，這一事實意味着最終導致減少中原文化的影響力而增強夷狄文化的強度。因爲如此，異族王朝的朝代更替時或漢族王朝統治下漢族文人常常將他們(許衡、虞集、魏象樞等)的漢化比做‘教獯而升木’和沐猴而冠，也不將他們看做正統派儒者。

關鍵詞：征服王朝，漢族王朝，用夏變夷，用夷變夏，繼承，內地夷狄，塞外夷狄，夷狄化，漢化，投降，協力，中華，夷狄，華夷峻別，大一統