

청말 혁명파의 用夏變夷 논리체계와 그 적용범주 연구*

이 춘 복**

목차

- I. 머리말
- II. 교화의 방향성과 이적화의 모순
- III. 用夏變夷의 공간적 적용범주와 한계
- IV. 정복왕조의 한화정책과 用夏變夷 실현가능성 부정
- V. 맺음말

I. 머리말

청말 개혁파와 혁명파는 1905년을 전후로 하여 ‘민족’·‘민권’·‘민생’을 둘러싸고 일련의 논쟁을 벌인다.¹⁾ 논쟁의 핵심적인 요소 가운데 하나는 만주족 등 이민족 왕조(혹은 정복왕조)의 同化, 즉 漢化가 가능한가의 여부와 그 적용 범위에 대한 것이다. 논쟁의 주된 발언자는 혁명파 이론가인

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

** 중앙대학교 문화콘텐츠기술연구원 연구교수

1) 元冰峰 著, 『清末革命與君憲의論爭』中央研究院近代史研究所專刊(19), 中央研究院近代史研究所, 1980年.

汪精衛와 개혁파의 논객 梁啓超였고, 왕정위가 아젠다를 제시하면 양계초가 반론을 제기하는 형식으로 전개되었다. 왕정위는 『민보』의 창간호에서 당시 현존하는 동화의 4가지 유형을 제시한다. 첫 번째는 세력이 동등한 여러 민족이 융합하여 하나의 새로운 민족을 형성하는 유형으로, 스웨덴과 미합중국 등을 꼽고 있다. 두 번째는 다수의 정복자가 소수의 피정복자를 흡수하여 동화시키는 유형으로, 중국 고대의 묘족, 한대 서역·서남 개통을 통한 이민족 흡수 등을 꼽고 있다. 세 번째는 소수정복자가 비상한 세력으로 다수의 정복자를 흡수하여 그들을 동화, 즉 夷狄化(혹은 만주화)시키는 유형으로, 청조의 중국통치를 꼽고 있다. 마지막 유형은 소수의 정복자가 다수의 피정복자에 의해 동화되는 유형으로, 위진남북조 시기의 북조와 오호십육국 등을 제시한다.²⁾

동화 유형에 대한 왕정위의 이러한 분류와 제시한 사례들이 적절한가는 논쟁의 여지가 있지만, 동화의 형식을 네 가지로 나눈 것은 정말 개혁파와 혁명파의 논쟁을 들여다보는데 중요한 의미가 있다. 특히 왕정위는 당시 중국의 상황을 세 번째 유형이라 규정하여, 소수민족인 만주족에 의해 다수의 한족이 동화, 즉 만주화된 상태로 보고 있다. 반면 양계초는 정말 중국은 왕이 꼽은 마지막 유형, 즉 오호십육국이나 위진남북조의 북조 등과 같이 소수의 정복자가 다수의 한족에게 동화된 상황이라고 진단하고 있다.³⁾ 혁명파의 입장에서는 양계초의 반론은 결코 용납할 수 없는 주장이었다. 만약 그의 말처럼 만주인이 한화되어 중국인이 되었다고 한다면, 만주족을 몰아내고 한족 중심의 공화국을 건설하자는 혁명파의 존재의미 자체가 흔들리기 때문이다. 이 때문에 만주화인가 한화인가의 문제를 놓고 두 세력은 치열한 논리싸움을 펼칠 수밖에 없었다.

본고는 정말 중국이 한화되었는지 아니면 만주화가 되었는지에 대한 중

2) 汪精衛, 『民族的國民』, 『民報』(創刊號), 科學出版社 影印本, 1957年, 5쪽-10쪽.

3) 梁啓超, 『申論種族革命與政治革命之得失』, 『新民叢報』第76期, 新民叢報社, 1905年, 50쪽.

국 대륙학자와 미국의 신청사 연구자들의 논쟁에 참여할 의도는 없다.⁴⁾ 본고의 초점은 개혁파와 혁명파 간 논쟁의 승패나 우열이 아니라 논쟁과 연관되어 제기된 제반요소들이다. 즉 王化·한화·用夏變夷(한화)⁵⁾와 用夏變夷(이적화)의 주체와 범주, 역대 정복왕조의 동화정책 사례 등에 주목하고자 한다. 그런데 이런 문제들은 단지 청말에만 제기되었던 것이 아니고, 전통시대 문인들이 상투적으로 거론한 문제였다. 따라서 청말 혁명파-개혁파 간의 논쟁이 전통시대 用夏變夷 논쟁과 어떤 연결고리를 가지고 있는가를 추적한다면 청말 동화사상의 연원은 물론 그 계보학적 혹은

-
- 4) 청조시기를 만주화된 상태로 볼 것인지 아니면 한화된 상태로 볼 것인가를 둘러싸고 중국 대륙학자와 미국의 신청사 학자들 양자가 첨예하게 대립하고 있다. 2000년대 신청사의 조류가 형성되기 이전 대륙 학계의 청대 민족정책에 대한 연구는 대부분이 한족중심의 동화이론에 근거하였다(대표적인 성과로, 戴逸編, 『簡明清史』, 人民出版社, 1980년; 孟森, 『明清史講義』, (臺北)里仁書局, 1982년; 蕭一山, 『清代通史』(一冊~五冊), (北京)中華書局, 1985년 등이 있다). 이러한 추세는 2000년대 이후에도 지속되고 있다. 2000년 이후 대표적인 연구성과로는 孔定芳, 『明遺民與清初滿漢文化的整合』, 『古宮博物院刊』, 第4期, 2005년; 李治亭, 『清代民族大一統觀念的時代變革』, 『社會科學輯刊』, 第3期, 2006년; 王柏青·魯淪生, 『清代民族文化關係在構建和諧社會中的借鑒意義』, 『滿族研究』, 第2期, 2007년; 趙英蘭, 『從滿化,漢化, 到民族多元一體化』, 『東北亞論壇』, 第5期, 2007년; 陸勇, 『八旗科學與滿人中原文化認同』, 『湖北經濟學院學報』, 第6卷, 2009년 등이 있다. 미국 신청사 학자들의 견해는 Evelyn S. Rawski, *Re-envisioning the Qing*, *The Journal of Asian Studies* 57, No.1(1998), pp.123-155; Evelyn S. Rawski, *Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History*, *The Journal of Asian Studies* 55, No.4(1996), pp.829-850; Evelyn S. Rawski, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*, University of California Press(2001). Pamela K. Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, Berkeley, University of California Press(1999). Mark C. Elliot, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, Stanford California, Stanford University Press(2001). 등 참조. 국내 한화적 입장의 연구성과로는 임계순, 『清史: 만주족이 통치한 중국』, 신서원, 2004년; 拙稿, 『청대 만주본위의 민족정책과 문화충돌』, 『다문화콘텐츠연구』, 제12집, 2012년 등이 있고, 만주화 정책에 대한 연구로는 拙稿, 『청대 전기 華夷觀과 청조의 滿漢 융합』, 『다문화콘텐츠연구』, 제14집, 2013년 등이 있다.
- 5) 用夏變夷는 중국의 문화로서 이적을 변화시킨다는 뜻으로, 漢化의 또 다른 표현으로 본고에서는 한화와 用夏變夷를 혼용하여 사용하기로 하겠다.

내재적 연속성을 일정부분 조망할 수 있으리라 보인다.

사실, 혁명파와 개혁파 인사들이 동화문제를 논의하면서 전통시대의 한화·用夏變夷 관련 용어들을 자주 사용한 이유는 그들의 학문적 배경과 밀접한 관련이 있다. 주지하다시피, 개혁파의 대표인 康有爲와 양계초 등은 청말 금문학파의 대가였고, 혁명파의 요인 章太炎과 劉師培 등은 고문학파의 대가였다. 다시 말해, 이들은 청말 학술계에서 논의된 쟁점과 상대방의 허점을 누구보다 정확히 파악하고 있는 인물들인 셈이다. 따라서 개혁파이든 혁명파이든 그들의 華夷 관련 동화사상을 이해하기 위해서는 用夏變夷 논쟁의 내적 계보와 연속성을 반드시 추적할 필요가 있다.

이 주제를 ‘내재적 발전론’의 시각으로 다룬 연구는 아직 찾기 어려워 보인다. 다만, 청말 민족주의를 用夏變夷나 고문학 등과 연계시키는 경향이 있는데 국내학자 琴地樹의 중국어 논문과 중국 대륙학자인 熊呂茂, 李帆, 鄭師渠 등의 연구는 본고와 일정부분 연구성과를 공유한다. 熊呂茂의 연구는 아편전쟁 이후 중서 문화충돌이 청조의 用夏變夷 때문이라 진단한다.⁶⁾ 그러나 그가 말하는 用夏變夷는 청조가 이미 한화되었다는 것인데 아편전쟁 전후 청조의 상황과 실제로도 부합하는가 여부는 다소 논쟁의 여지가 있다. 李帆은 청말 금문학과 대가인 강유위와 고문학파 대가인 유사배의 근대 민족주의에 보이는 전통적 夷夏之辨과 동중서의 『春秋繁露』에 대한 상이한 입장을 분석한 연구이다.⁷⁾ 특히 이적과 중국이 호환 가능하다는 ‘進吳楚說’의 근거 가운데 하나인 ‘至邠之戰(B.C 597)’에 대한 해석 차이에 주목하여, 유사배와 강유위의 민족주의를 구분하는 시각은 본 연구의 진행에 시사한 바가 크다. 청말 혁명파와 전통 고문학학파의 전반적인 관련성을 강조한 鄭師渠의 청말 국수학과 연구 또한 주목할 필요가 있

6) 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, 2006年, 216~218쪽 참조.

7) 李帆, 『夷夏之辨之解說傳統的連續與更新』, 『近代史研究』第6期, 2011年, 93-101쪽.

는데, 그는 ‘進吳楚說’에 근거한 금문학파의 대동사상에 대해 장태염 등 고문학과 인물들이 제기한 비판적 입장을 소개하고 있다.⁸⁾ 다만, 이들 연구는 ‘至邠之戰’이나 ‘進吳楚說’ 외에 『춘추』에 등장하는 다양한 한화사상을 다루지 않았고, 用夏變夷 사상을 내포한 『논어』·『맹자』의 관련 문구에 대한 다양한 해석 역시 분석하지 않았기 때문에 주의할 필요가 있다. 국내 학자인 금지수의 경우에는 장태염의 정치활동과 고문학의 관계를 종합적으로 정리한 바 있는데,⁹⁾ 이 역시 연구방법론 면에서 본 연구에 많은 도움을 준 연구성과이다.

한편, 필자는 기존연구에서 중국 중심의 내재적 발전론 시각에서 전통시대 用夏變夷 사상의 논리체계에 나타나는 연속성을 살펴본 바 있다.¹⁰⁾ 그러나 기존의 연구는 고대부터 청말에 이르는 시기를 거시적으로 다루었기 때문에, 청말 혁명기에 대한 기술은 소략할 수밖에 없었다. 또, 이 연구성과 이후 청말 금문학파의 대민족주의와 用夏變夷 사상에 대한 연구는 일정부분 진행했지만¹¹⁾, 혁명파의 用夏變夷 사상에 대한 체계적인 연구는 진행하지 못했다. 특히 청말 혁명파의 用夏變夷의 논리체계와 그 적용범주의 공간(九州와 塞外)적 제한 등에 대한 포함해 전반적인 보완이 필요했다. 이는 기존연구에 대한 필자의 문제의식이자 본 연구를 통해 밝히고자 하는 연구대상이기도 하다.

이 글의 분석대상은 청말 혁명파 가운데 고문경학에 정통한 인물에 국한시키려 한다. 따라서 왕정위·朱執信·鄧實 등 동화와 용화변이에 관련된 혁명파의 주장을 일부 다루기는 하겠지만, 청말 고문학파의 대가로 용

8) 鄭師渠, 『晚清國粹派-文化思想研究』, 北京師範大學出版社, 1993年.
 9) 琴地樹, 『探析章太炎政治活動與其古文經學』, 『동북아문화연구』12, 2007年.
 10) 拙稿, 『중국 전통시대 ‘用夏變夷’사상의 論理와 그 전개 양상 연구』, 『중앙사론』 제43집, 2016年, 193-246쪽.
 11) 拙稿, 『청대 公羊學派의 대일동사상과 청말 개혁파의 대민족주의』, 『중국근현대사연구』 제71집, 2016年, 27-59쪽.

하변이 사상이 뚜렷한 계승관계가 보이는 유사배·장대염·黃節 등의 발언에 보다 주목할 것이다. 신해혁명시기 청말 혁명파가 제기한 用夏變夷의 주체와 방향성·적용범주 및 정복왕조의 한화정책과 용하변이의 실현 가능성 여부에 대한 논의를 분석함으로써, 이들의 주장이 개혁파의 用夏變夷 사상과 어떠한 차별성을 가지며, 또 한족왕족 하의 문인들이 거론한 華夷峻別 사상과는 어떠한 연속성을 가지는가를 종합적으로 살펴보도록 하겠다.

II. 교화의 방향성과 이적화의 모순

중국 전통시대 교화사상은 시대에 따라 다양한 모습을 보이고 있지만, 크게 두 가지로 구분할 수 있다. 하나는 한족의 유가문화를 유일한 고급문화로 규정하고 그것을 습득하는 과정을 用夏變夷 혹은 교화라 보는 것인데, 여타의 어떠한 이적화도 용납하지 않는 한족왕조시기의 문인들의 화이준별 시각이 대표적이다. 또 다른 하나는 유가문화의 습득이 한화의 방향성이라는 점은 인정하지만, 이적왕조가 정체성을 지키기 위해 추진한 이적화 정책에 대해서는 묵인하거나 긍정하는 정복왕조 하 한족문인들의 대일통 시각이다. 청말 혁명파는 금문학과인 개혁파가 바로 후자에 해당하는 것으로 보고 이적화 문제에 대한 그들의 회피 혹은 침묵을 매섭게 비판한다.

중화와 이적의 직위가 상호 변화할 수 있다는 가능성을 처음으로 제기한 인물은 맹자이다. 맹자는 『등문공 상』편에서 당시 蠻夷로 여겨진 楚나라 출신인 陳良이라는 인물이 諸夏 사람들에게 ‘豪傑之士’로 불렸음을 언급하는데, 맹자는 이를 用夏變夷가 작동한 사례로 지목한다. 그런데 또 맹자는 제하의 사람들 역시 이적문화에 물이 들면 이적화 될 가능성이 있다고 본다. 陳相 형제가 그 대표적 사례다. 諸夏 출신인 진상 형제는 그들

스승의 학문인 ‘周公과 孔子의 道’를 저버리고 이적출신 許行에게 蠻夷의 문화를 배웠는데 이들에게는 用夷變夏, 즉 이적화가 작동하였다는 것이다.¹²⁾ 이처럼 맹자의 用夏變夷 사상에는 중화와 이적의 호환 가능성이 전제로 깔려있다. 이러한 중화와 이적의 호환 가능성은 당대 문장가인 한유의 언설에서도 확인된다. 그는 『原道』에서 “공자께서 『춘추』를 쓰시니, (중국의) 제후들이 夷禮를 쓰면 夷로 여기고, 夷라도 중국(문화)에 나가면 중국으로 여긴다”라고 말한다.¹³⁾ 이는 중국과 이적의 위상은 고정불변한 것이 아니라, 특정 조건에 따라 변화가 가능한 유연한 상태임을 전제로 하는 것이다.

그런데 맹자와 한유는 화이의 호환 가능성을 인정하면서도 유가문화만을 유일한 중심문화로 규정하고 있다. 유가문화의 습득만을 교화의 일방적 방향으로 고정시킨 것이다. 실제로 맹자는 “나는 用夏變夷했다는 것은 들었지만 夷에 의해 (諸夏가) 변했다는 것은 들은 적이 없다(吾聞用夏變夷者, 未聞變於夷者)”¹⁴⁾라고 언급한 바 있다. 이 문구에서 맹자는 교화의 방향성으로 用夏變夷만을 인정하고, 이적에 의해 변화된 자를 들은 적이 없다고 하여 이적화에 대해 부정적인 판단을 한다. 그렇다면 陳相 형제의 사례는 어떻게 보아야 할까? 맹자는 이에 대해 진상 형제의 이적화는 ‘잘 변하지 못했다(不善變)’라고 함으로써 가치 판단을 명확히 한다. 다시 말해 제하출신인 진상 형제의 이적화는 비판의 대상으로, 이적출신 진량이 ‘周公과 孔子의 道’를 습득한 것은 用夏變夷로 규정함으로써 교화 방향이 한쪽으로 고착되는 것이다. 한유 역시 당대 중국인들이 이적의 문화인 불교를 수용한 것에 대해 비판하고 있다.

12) 孔穎達, 『孟子注疏』卷5(滕文公上), 『十三經注疏』, 中華書局(이하 공영달 주소의 유가 경전은 『注疏』로 약칭), 1991年, 2706-2715쪽.

13) 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, 1997年, 10쪽 참조.

14) 孔穎達, 『注疏』, 2706쪽.

경서에 夷狄에게 군주가 있는 것은 諸夏에서 없는 것보다 못하다고 하였다. 『시경』에 戎狄을 응징하고, 荊과 舒를 징벌하였다고 했다. 그런데 지금은 이적의 法(불교)을 先王의 가르침 위에 덧붙이니 얼마 후에는 모두 夷가 되지 않겠는가?¹⁵⁾

한유는 춘추시대 중국내지의 제후들이 夷禮를 사용하였기 때문에 이적으로 간주될 수 있는 것처럼 당대에도 이적의 法人 불교를 유가(선왕)의 가르침보다 상위에 놓고 있어, 머지않아 중화가 이적으로 변할지 모른다고 우려하는 것이다.¹⁶⁾ 이처럼 맹자나 한유의 用夏變夷는 유가적 문화가치를 화이구분의 주요 척도로 상정하고 그 습득을 통한 일방적 교화만을 인정했던 것이다.

유가적 문화가치의 우월성을 전제로 제기된 用夏變夷 사상은 한족왕조 시기의 문인들이 주창한 한화사상의 전형적인 모습이다. 뿐만 아니라, 정복왕조에 협력한 한족문인들의 언설이나 정복왕조가 추진한 한화정책에서도 한족문화의 습득은 긍정적인 현상으로 제시된다. 그러나 이와 동시에 정복왕조들은 자신의 정체성 유지를 위한 고유문화의 보존과 피정복민에 대한 이적화 정책 역시 함께 진행했다. 일종의 이원정책을 실시한 셈이다. 정복왕조의 이적화 정책은 한족왕조시기 문인들의 用夏變夷 사상과는 양립 불가능한 것이었다. 따라서 청말 혁명과 인사들이 用夏變夷의 일방적 방향성과 배치되는 이적화 문제를 비판적으로 바라본 것은 매우 자연스러운 일이었다.

청대 금문학파의 시각에 대해 가장 적극적으로 논박한 인물은 고문학과

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

16) 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』(제2기), 2000년, 70쪽 참조.

의 대가이자 혁명파 인사인 유사배였다. 고문학과는 금문학과와의 대일통사상을 비판하지만, 중화사상의 보편적인 가치를 인정한다는 점에서 그 출발점은 동일하다. 그러나 유사배는 ‘공양학과는 중국의 用夏變夷를 미화해 이야기하지만, 공자는 후세들이 用夷變夏될 것을 우려하는 이야기를 하고 있다’면서, 금문학과와의 用夏變夷 사상과 공자의 교화사상은 그 주체와 방향성이 다르다고 말한다. 즉 금문학과는 用夏變夷에 대해 지나치게 낙관적이어서, 공자와 맹자, 한유 등이 제기한 用夏變夷의 주체, 특히 用夏變夷의 방향성과 정면으로 배치되는 이적화에 대한 우려를 곁여했다는 것이다.

유사배의 평가에 따르면, 공자와 맹자가 사용한 用夏變夷는 화이준별에 따라 공간상의 중국내지 중국인에게만 적용되는 것인데, 중국 밖의 이적도 주체가 될 수 있다는 해석은 금문학과만이 주장하는 특이한 시각일 뿐이다. 그리고 그 이유는 금문학과가 삼세설·대일통·王者無外¹⁷⁾ 등을 근거로 공간상 내외와 중외의 경계를 흐려 놓았기 때문이라고 진단한다. 예컨대 청대 금문학자인 劉逢祿이 『論語述何』에서 중국과 이적을 ‘禮義’의 유무로 구분하면서, “九州 밖에 거주하는 사람을 모두 이적이라고는 할 수 없다”라고 한 것이나, 같은 금문학과인 龔自珍이 삼세설의 태평세 단계에 이르면 공간상 ‘이 경계와 저 경계를 구분하지 않는다’라고 하여 구주 밖의 이민족도 예외를 갖추기만 하면 用夏變夷의 주체가 될 수 있고 중국이 될 수 있다고 해석했다는 것이다. 이런 시각에 대해 유사배는 ‘(금문학과와의) 학설의 최고 流弊는 경문을 끌어다가 거짓으로 꾸며(援飾), 건주 胡虜(만주인)에게 아부한 것이다’라며 직격탄을 날린다. 즉 『춘추』 경문에 등장하

17) 이 외에 유사배는 공자가 말한 “子欲居九夷, 或曰陋, 如之何? 子曰; 君子居之, 何陋之有?” 것과 기자가 조선(韓)을 교화시킨 것, 太白이 뒷에 가고 文翁이 蜀을 인도한 것은 용화변이의 효염으로 간주하고 있다. 劉師培, 『攘書』(夷裔篇), 劉師培著/萬什國點校, 『儀徵劉申叔遺書』第5冊(이하 『儀徵劉申叔遺書』), 廣陵書社, 2014年, 1844쪽 참조.

는 이적이 중화로 나아갈 수 있다는 문구는 蠻族에게는 적용할 수 없다(夫『春秋』之文, 非蠻族所能語)는 것인데, 금문학과가 이 야만적 만주인에게 아첨하기 위해 청조도 用夏變夷의 주체가 될 수 있다는 정당성을 부여했다는 것이다.¹⁸⁾ 유사배는 청대 금문학과의 이러한 주장은 현대 금문학과대가인 何休가 ‘예의가 없는 자(이적)에게 예의가 있는 자(중화)를 통제하지 못하게 해야 한다’라고 한 문구와도 정면 배치된다고 지적하면서, 用夏變夷의 주체는 예의를 갖춘 문명민족인 華夏민족만의 전유물로 한정한다(不使無禮義制治有禮義). 만약 유봉록이나 공자진처럼 야만인 이민족에게도 문명인 중화를 통치할 수 있는 가능성을 부여하게 되면, 蠻夷에 의해 中夏가 어지럽혀지는 變局이 발생하고 궁극적으로는 ‘華夏라는 명칭은 바뀌지 않겠지만, 실질적으로는 이미 화하가 아닌(華夏之稱未改, 而華夏之實已非)’ 이적화가 작동하게 된다는 것이다¹⁹⁾.

사실 이적화의 가능성에 대한 유사배의 우려와 비판은 정복왕조의 이적화 정책에 대한 한족문인들의 침묵과 묵인을 염두에 둔 것이다. 이러한 사례는 정복왕조의 역사 속에서 어렵지 않게 찾을 수 있다. 가령 금조는 1126년 풍속을 고치는 改俗습을 내려, 삭발과 이적 복식인 左衽을 강요한 바 있다. 금조의 이러한 여진화정책이 얼마나 강압적이었는지는 금의 통치로부터 탈출하여 남송으로 도망쳐 온 歸正人들²⁰⁾의 증언에서 확인된다.

18) 한족인 중국인에게만 용하변이의 주체가 될 수 있다는 주장은 같은 혁명과의 黃節의 언설에서도 확인된다. 황절은 유사배의 언설을 좀더 구체화하여, 용하변이의 주체(用夏變夷, 由其主人) 황제자손(則吾黃帝之子孫)으로 특정하고, 何休의 전거를 들어 ‘예의가 없는 것으로 예의가 있는 것을 다스리지 못하게 한 것(不使無禮義制治有禮義)’이 春秋에서 攘夷의 大義 가운데 하나로 규정하고 있다. 黃節, 『春秋攘夷大義發微·自敘』, 『國粹學報』第20期(學篇), 國學保存會, 1906年, 7쪽 참조.

19) 劉師培, 『攘書』(夷裔篇), 『儀徵劉申叔遺書』第5冊, 1845쪽 참조.

20) 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』第4期, 2003年, 117~131쪽; 徐東昇, 『宋朝對歸明·歸朝·歸正人政策析』, 『廈門大學』

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 입은 피해를 이루다 기록할 수 없다.²¹⁾

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.²²⁾ 입관 후, 청조가 한족에게 “머리를 남기려면 머리카락을 남기지 못할 것이고, 머리카락을 남기게 되면 머리는 남기지 못할 것이다”²³⁾라며 강압적인 포고령을 발포한 것 역시 이적화 정책의 연속으로 이해할 수 있다.²⁴⁾ 그런데 앞서 언급한 것처럼, 이러한 이적화정책은 중국문화 습득을 골자로 하는 전통적 用夏變夷 사상에 익숙한 한족문인들로서는 도저히 받아들일 수 없었다. 이러한 이적화와 한족문인들이 고수해 온 用夏變夷 사상의 충돌은 엄청난 대가를 치러야 했다. 가령 청대 초기 ‘양주에서의 십일간의 학살(揚州十日)’, ‘가정현에서의 세차례 도살(嘉定三屠)’ 및 ‘강음에서의 학살(江陰屠城)’은 그 대표적인 사례이다.²⁵⁾

學報』第1期, 2012年, 41~48쪽; 張冲, 『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, 2013年, 124~127쪽 등 참조.

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

22) 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, 北京大學出版社, 2000年 참조. http://military.china.com/zh_cn/history/2/06/11027560/20050421/12258141.html 참조.

23) 計六奇 輯, 『明季南略』券九(續記·難民口述), 清鈔本 (“留頭不留髮, 留髮不留頭”).

24) 청말 혁명파는 금조의 이적화 정책에 대해 비판적인 입장을 취하고 있다. 가령 유사배가 金朝와 元朝가 중국을 침략하여 중국인과 잡거하면서 중국내지를 그들의 유목장으로 삼고, 『金史』 천회 3년(1129년)에 漢服을 금지하고 삭발령을 내린 것을 야만으로 同化된 것으로 규정하고, 이적화 정책에 한탄하고 있다(劉師培, 『中國民族志』, 『儀徵劉申叔遺書』第5冊, 廣陵書社, 2014年, 1814쪽 수록).

이러한 분위기 속에서 정복왕조 치하의 한족문인들은 이적화 정책의 문제점을 회피하거나 혹은 묵인하면서 살아가는 길 외에는 다른 방도가 없었다. 청 중기 금문학과인 대가인 장존여·유봉록·공자진 등은 물론이고, 청말 금문학과인 강유위·양계초 등이 用夏變夷를 통한 동화력과 한화의 중요성을 역설하면서도 역대 정복왕조가 추진한 여진화·몽고화·만주화 등에 대해서는 침묵한 것 역시 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 이렇듯 用夏變夷를 주장하면서도, 정복왕조의 이적화 정책을 비판하지 못한 금문학과 계열 인사들의 입장은 자연히 청말 혁명과 인사들의 대대적인 비난을 불러일으키게 된다.

유사배는 중국인의 이적화를 이적의 내지 이주와 침략의 탓으로 돌리고 있다. 그는 중국의 이적화는 춘추시대 말기 戎狄蠻夷 등 이민족이 중국을 번갈아 침략하면서 호로와 중화의 잡거가 출현하게 되었다고 보고 있다. 또 역대 徙戎論²⁶자들이 주장했던 것처럼, 중국에 투항한 이적을 수용해 그들의 중국내지 거주를 방치했기 때문에 끝내 오호십육국 같은 대혼란을 초래했다고 인식한다. 유사배는 전한시기 蠻夷를 변경에 거주하게 했던 ‘縣道’제도²⁷나 전한말기와 후한시기에 강족과 저족의 투항자를 받아 들여 내지에 거주하게 한 ‘屬國’제도, 馬援이 강족의 잔여세력을 관중지역으로 끌어들이는 것, 후한 광무제가 흉노 南單宇를 塞內的 西河美稷에 거주하게 한 것, 曹魏가 烏桓을 산동으로 이주시킨 것 등의 사례들은 모두 이적을 귀화시킨다는 미명으로 그들의 치적을 治裝한 것에 불과하다고 평가절하 한다. 실상은 중국 내지에 잡거한 이적들에 의해 도리어 오호십육국이

25) 체발령과 한족의 저항운동에 대한 국내연구로, 김명희, 『순치초기의 반청운동 연구』, 『숙대사론』 제10집, 1979 참고.

26) 중국 역사상 한족문인들의 徙戎담론에 대한 종합적인 연구는 拙稿, 『중국 역사 속 ‘徙戎’담론 형성과 그 영향』, 『동양사학연구』 第135輯, 2016, 159-210쪽.

27) 漢代시기 縣道제도의 변천에 대한 관한 연구로, 楊建, 『略論秦漢道制的演變』, 『中國歷史地理論叢』第4集, 2001年 참조.

라는 대혼란을 일어났고, 이로 인해 선비족인 북위와 북주가 뒤이어 잇달아 일어나 중국의 사직은 폐허가 되며 백성들은 도탄에 빠지고 말았다는 것이다.²⁸⁾ 뿐만 아니라 이적의 잡거로 인한 이적화의 방치는 수당제국 하에서도 근절되지 않고, 당말까지 이어져 당이 멸망한 주요 원인이 되었다고 분석한다.²⁹⁾ 한편 수당 이래 이적의 무리(돌궐·위구르)를 중국 내지로 이주시키는 당조의 회유정책과 금·원·청 정복왕조의 침략으로 인해 이적의 군대(당대의 番將, 금대의 屯田軍, 원대의 몽고군과 色目軍, 청대의 駐防 팔기군)가 중국 내지에 깊이 들어오는 계기가 되었고³⁰⁾ 이로 인해 中土의 신성한 땅(神阜)이 더럽혀 지고, 이민족이 中邦의 氏族을 사칭했으며, 혼인과 관리들이 뒤섞이게 되었고, 이적의 관할지역에 거주했던 중국인들은 중화의 예의를 버리고 無知의 습속을 따르는 등 이적화가 가속화되었다고 진단한다. 이 결과 화이준별의 노인들은 쇠약해져 사라지고(가령 송대의 吳樓나 王權), 백성들은 이적의 풍습에 점차 익숙해져 중화의 예의인 염치의 도가 사라지게 되었고, 더 나아가 중국의 山河를 할양하여 내팽개치고 오히려 이적을 받들어 그들의 羽翼이 되어 중국(神州)을 넘겨주기까지 하고(한대의 中行說, 송대의 張元과 吳昊, 청초의 洪承疇와 吳三桂), 금

28) 劉師培, 『攬書』(變夏篇), 『儀徵劉申叔遺書』 第5冊, 1868~1869쪽. 그는 『중국민족지』에서 전한시대의 縣道제도와 동한의 屬國제도를 투항한 이족을 거주하게 하는 같은 성격의 제도로 규정하고 있다.(劉師培, 『中國民族志』(第8章), 『儀徵劉申叔遺書』 第5冊, 1783~1784쪽)

29) 劉師培, 『中國民族志』(第11章), 1804쪽. 유사배는 수당 이후 한족왕조가 회유책을 실시하게 되자, 부족을 거느리고 투항하거나 포로로 잡힌 이민족(백제계 黑齒當之, 말갈계 李謹行, 선비계 尙可孤 등)에게 변방을 지키는 장수(番將)를 제수하고 군단과 여단의 중책을 맡긴 것, 그리고 시간이 점차 누적되면서 당의 수도(京師)의 내외의 직책을 대부분 胡人에게 제수한 것 등이 발단이 되어, 당 중엽이후 안사(소그드계인 안록산과 돌궐족 후예인 사사명)의 난과 僕固懷恩(철륵인) 반란의 원인을 제공하였다고 진단한다.

30) 황철 역시 유사배와 같이 金朝와 元朝에 둔전군과 몽고군이 중국 내지에 들어와 주둔하고, 漢姓과 남인(한족)의 복식을 금지하는 강압적인 이적화 정책을 비판한다. 黃節, 『黃史』(防漢第10), 『國粹學報』 第2期(史篇), 4쪽.

기야는 이적의 추장(酋豪)을 추대하여 황제(元后)로 추대하는 등 고국을 마치 헌신짝 버리듯이 하는 사람들이 나타나고 말았다는 것이다. 덧붙여 유사배는, 만약 이처럼 이적화의 상태가 지속된다면 향후 100년 후에 반드시 중국의 문화가 소멸되어 모두가 이적이 될 것이고, 1,000년 후에는 生理가 모조리 끊어져 태초와 같은 원시상태로 돌아가 禽獸로 전락할 것이라고 경고하고 있다.³¹⁾

사실 한족왕조의 회유책과 정복왕조의 강압적 이적화 정책으로 인한 이적화의 폐단을 비판하는 유사배의 견해는 새삼스러운 주장도, 그만의 독특한 견해도 아니다. 같은 혁명파인 朱執信은 이적화를 한족왕조와 정복왕조 시기로 구분하여, 이적의 한화는 불가능하다고 단정하고 그 원인을 구습(정체성)을 유지하려는 이적의 관성에서 찾고 있다. 유사배와 마찬가지로 주집신은 후한과 曹魏가 회유정책을 펴서 이적을 중국에 잡거시켰으나 그들은 자신의 정체성을 유지하고 끝내 중국에 순화되지 않아 결국에는 오호의 난을 초래하였다고 진단한다. 그리고 이적들을 동화시킬 수 없었던 이유로 그들이 한족에게 가진 원한과 독기가 뿌리 깊었기 때문이라고 보고 있다. 여기에 더해 그들 스스로가 소멸될 수 있다는 두려움 때문에 정체성(舊慣)을 보존하고 한족에 동화되지 않고자 한 것은 필연적이었다고 말한다. 주집신에 따르면 이처럼 한족왕조가 통치하던 시기에도 이적의 동화가 어렵기 때문에, 여진의 금조나 만주의 청조 같은 비한족왕조의 경우에는 한화가 더더욱 불가능하며,³²⁾ 이 때문에 흉노·선비·토번·거란·金源(여진)·몽고·알탄·만주 등은 모두 중국인으로 동화가 불가능한 부족으로 규정된다.³³⁾

31) 劉師培, 『攘書』(變夏篇), 『儀徵劉申叔遺書』第5冊, 1869~1870쪽.

32) 같은 논리로, 주집신은 정복왕조의 한화정책도 이적을 동화시키는 것은 불가능하다고 보고 있다. 그 대표적인 사례로 金朝의 世宗이 한화정책을 실행하였지만, 이는 한족과 같게 동화된 적이 없다고 단정한다. 朱執信, 『論滿洲雖欲立憲而不能』, 『民報』(創刊號), 38쪽; 廣東省哲學社會科學研究所歷史研究室 篇, 『朱執信集』上集, 5쪽.

혁명파의 또 다른 주요인사인 왕정위 역시 비관의 대열에 동참한다. 왕정위는 유사배나 주집신과 달리 비관의 칼날을 청조의 이적화 즉, 만주화에 겨누고 있었다. 왕정위는 만주족이 한족에 교화(혹은 동화)되는 식의 用夏變夷는 불가능하다고 주장한다. 왜냐하면 청조는 그들 고유의 정체성을 고수하기 위해 두 가지 정책을 시종 유지했기 때문인데, 하나는 한족에 동화되는 것을 방지하는 정책이고, 다른 하나는 한족에 대한 강압적 만주화 정책이 그것이다. 전자의 예로는 만한 통혼 금지, 만주의 고유 관습 보존, 騎射 등 만주족의 장점 유지 등을 꼽고 있다. 후자의 예로는 剃髮令과 易服令, 한족문인들에 대한 문자옥 등을 제시한다.³⁴⁾ 이와 같이 만주족에게는 한화를 방지하고 그들의 정체성을 유지하게 하는 동시에, 한족에게는 만주족의 두발과 복식을 강조하고 문자옥이라는 사상통제를 자행하는 이중의 압박을 가했기 때문에 청조의 통치 하에서는 한족문화의 유지와 보존을 목표로 하는 用夏變夷는 불가능하다는 것이 왕정위의 주장이었다.

Ⅲ. 用夏變夷의 공간적 적용범주와 그 한계

청대 금문학과 대일통사상의 두드러진 특징은 用夏變夷 여부를 판단하는 기준으로 공간적·혈연적 구분을 배제하고 문화적인 요소만을 강조하는 점이다. 이러한 논리는 옹정제의 대일통 사상에서뿐만 아니라, 아편전쟁 이전 유봉록이나 신해혁명시기의 강유위의 대민족사상 등에서 공통적으로 확인된다. 그러나 고문학과-혁명파의 입장에서 보자면 문화적 요소를 用夏變夷의 유일한 척도로 인정하는 주장은 기존 한족왕조 하의 전통적인 해석을 무시한 사고방식이나 다름없었다.

33) 朱執信, 『民報』(創刊號), 37-38쪽; 『朱執信集』上集, 5쪽.

34) 汪精衛, 『民族的國民』, 『民報』(창간호), 10쪽-22쪽.

웅정제와 금문학과가 문화적인 요소를 用夏變夷의 유일한 척도로 여긴 근거는 유가경전의 재해석으로부터 비롯된 것이다. 이 문헌상의 전거는 크게 다음 세 가지를 벗어나지 않는다.

1. 吳와 楚가 중원문화에 교화되어 이적에서 중국인으로 탈바꿈되었다는 『춘추』의 ‘進吳楚說’
2. 이적에게도 군주가 있을 수 있다는 『논어』 八佾篇 관련 기사
3. 『맹자』의 離婁篇 下의 ‘文王 西夷說’과 ‘帝舜 東夷說’
이를 간략하게 살펴보면 다음과 같다.³⁵⁾

첫 번째 ‘進吳楚說’은 전한시기 금문학대가인 동중서가 주창한 이래로, 역대 금문학과 문인들이 자주 인용한 주장이다. 동중서는 『춘추번로』의 『竹林』과 『觀德篇』에서 吳는 鍾離의 맹회(B.C. 576)까지만 해도 서열상 君으로 밖에 불리지 않아 이적으로 기술되었지만, 吳가 三晉과 맹회를 맺은 潢池之會(B.C. 482) 이후 필법이 바뀌어 중국과 동등하게 작위(爵)가 부여되었다고 주장한다. 『춘추』에 이적으로 기록된 楚 역시 至郟之戰(B.C. 597) 이후 패권을 장악한 후에는 ‘君子’로 필법이 바뀌었다고 해석한다.³⁶⁾ 이처럼 춘추필법에서는 이적에서 중국으로 변하는 것에 대해 고정된 언사(常辭)가 아닌 유동적인 필법을 사용했다는 것이다. 반대로 원래 중국의 구성원으로 기록했던 晉도 夷狄으로 변할 수 있다는 것이다. 즉 이적과 중국은 그 위치가 바뀔 수 있다는 호환설이다. 이 화이 호환을 결정짓는 척도로 동중서는 유가의 가치인 ‘禮(予中國爲禮)’를 제시하고 있다.³⁷⁾ 요컨대 『춘추』에 등장하는 이적과 중국은 고정불변이 아니라, 중국이었다 할 지라도 중국의 예의가 없으면 이적으로 바뀌고, 반대로 이적도 중국의 예

35) 『논어』八佾篇과 『맹자』離婁篇 下 해당문구에 대한 다양한 구체적인 해석은 拙稿, 『전통 華夷관과 근대 民族主義 연속성 연구』, 2015년, 38-52쪽 참조.

36) 董仲舒/남기현 譯, 『春秋繁露』(觀德篇), 자유문고, 2005년, 282쪽.

37) 董仲舒/남기현 譯, 『春秋繁露』(竹林篇), 36쪽.

를 갖추면 중국이 될 수 있다는 것이다. 이와 같이 『춘추』 문헌상에 등장하는 吳楚를 사례로 들어 화이의 호환 가능성을 주장하는 논리는 정복왕조인 청조의 언설에서 어렵지 않게 확인된다.³⁸⁾ 청대 공양학과인 유봉록 역시 한대 동중서와 같이 ‘황지의 맹회’를 거론하면서, “『춘추』를 읽다보면 하늘이 吳楚로 하여금 중국을 잇달아 주관하게 한 것과 중국에서 내침을 당하기도 하고 중국에 나아가기도 한 의미를 알게 된다”라고 하면서, 이는 공간을 초월한 문화적 요소인 ‘禮義’의 작동에 의해서 결정된다고 주장한다.³⁹⁾ 이러한 논리는 청말 개혁파이자 금문학과인 徐勤⁴⁰⁾과 그의 스승 강유위⁴¹⁾에게서도 확인된다. 요컨대 한대 동중서 이후 청대 금문학과에 이르기까지 ‘進吳楚說’을 주장하는 전제는 이적인 吳楚가 중국적 예의와 도덕 등을 습득하여 用夏變夷가 이루어지면 중국이 될 수 있다는 것이다. 이들이 『춘추』의 문헌상의 吳楚를 예를 들어 공간상의 내외구분을 부정하는 이유는 정복왕조인 청조의 用夏變夷 가능성과 한족통치의 정당성을 부여하기 위한 것이다.

두 번째는 이적에게도 군주가 있을 수 있다는 『논어』의 八佾篇에 대한 청대 금문학과와 해석이다. 청대 이전의 해석에서도 ‘이적에게도 군주가 있을 수 있다’라는 풀이는 있었지만, ‘이적이 중국이 된다’라는 해석은 청대 금문학자인 유봉록에 의해 이루어진다. 그런데 유봉록은 『논어』의 해당 문구 해석의 전거로서 『춘추』나 『춘추』의 해석서를 제시한다는 측면에

38) 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), 485쪽.

39) 劉逢祿, 『春秋公羊經何氏釋例』 卷7(秦楚吳進黜表進黜表序), 『續修四庫全書』129冊(經部·春秋類), 續修四庫全書編纂委員會編, 上海古籍出版社, 2002年, 533쪽.

40) 徐勤, 『春秋中國夷狄辨』 卷1, 上海點石齋書局, 1897年, 2쪽. 서근은 동중서의 ‘進吳楚說’을 인용하여 이적과 중국은 호환할 수 있음을 주장하고 있다.

41) 康有爲, 『答南北美洲諸華商論中國只可行立憲不能行革命』, 姜義華等編校, 『康有爲全集』第6集(이하 『康有爲全集』 약칭), 中國人民出版社, 2007年, 327쪽.

서 『춘추』의 재해석이라고도 할 수 있다. 즉 그는 『춘추』에 등장하는 滌子(이적 신분)와 같이 예의를 갖춘 夷狄에게 군주가 있다는 것은 衛나 邾(제하 구성원)와 같이 예의를 구비하지 못한 중국에 군주가 없는 것보다 낫다고 해석하고 있다.⁴²⁾ 이와 같은 해석은 강유위의 해석에서도 확인된다. 다만 유봉록이 후한시기 하휴의 학설을 전거로 하고 있다면, 강유위는 전한시기 동중서의 주장을 근거로 제시하고 있다. 강유위는 ‘進吳楚說’의 전거는 물론이고, 『논어』의 해당문구를 풀이할 때에도 동중서 『춘추변로』의 「죽림편」의 『춘추』에서는 통용되는 용어(通詞)가 없으니 (중국과 이적은) 변화여 이동한다’는 문구를 인용하여 ‘이적이라 할지라도 德을 갖추면 중국이 되고, 중국이라도 덕이 없으면 이적이 된다’고 주장한다.⁴³⁾

마지막으로 『맹자』의 離婁篇 下에 등장하는 ‘文王 西夷說’과 ‘帝舜 東夷說’의 해석이다. 이 구절의 해석과 관련한 논쟁이 처음 등장한 것은 한대이지만,⁴⁴⁾ 중요 쟁점으로 부상한 것은 비한족왕조가 중원을 장악한 오호십육국 시대에 이르러서이다. 가령 흉노족 출신으로 前趙를 건립한 劉淵은 기존 한족문인들의 화이관과 전혀 다른 논리를 제시한다. “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.”⁴⁵⁾ 이러한 논리는 갈

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

43) 康有爲, 『論語注』, 『康有爲全集』 第6集, 395쪽.

44) 『맹자』의 문구를 문자 그대로 받아들여 제순과 문왕을 구주 내에 살았던 중국인이 아니라 ‘이적’ 그 자체로 표현하는 해석은 서한 전기 『엄철론』에 등장하는 문학과 현량들의 언설로까지 소급하여 찾아볼 수 있다. 『엄철론』에서 문학과 현량들은 “禹는 西羌 출신이고, 文王은 北夷에서 태어났지만, 盛德이 세상보다 높고, 萬人의 제능을 가졌으며, 무리를 뛰어넘는 임무를 맡았다”라고 말한다. 그런데 이는 화이준별 논자들이 엄격하게 구분하는 공간상의 내외구분을 부정하는 의미로 해석할 수도 있지만 그 표현은 아직 모호하다. 실사 문학과 현량의 주장에 이민족을 긍정하는 의미가 있다하더라도 漢代부터 東晉시대까지 『맹자』 관련 주석을 감안해 볼 때 이런 주장은 소수의 의견에 지나지 않았고, 현실 정치에 직접 반영되지도 않았다.

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

족 출신으로 後趙를 건립한 石勒에게 포로로 잡혀온 한족 출신 장수인 邵續(?~320)에게서도 확인된다. “文王은 東夷에서 나왔고, 大禹는 西羌에서 나왔으니, 제왕의 일어남은 天命에 속해있고, 德이 부른 것인데, 어찌 응당 영원한 것이 있겠습니까?”라고 한 것이 그것이다.⁴⁶⁾ 이와 유사한 논리는 이민족 군주가 한족관원을 회유하는 상황에서도 확인된다. 선비족 출신으로 後燕을 건립한 慕容廆는 서진의 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.⁴⁷⁾ 이와 같은 이민족 정권의 정당성을 제공하는 ‘문왕 서이설’과 ‘제순 동이설’은 청조에 이르러 더욱 빈번하게 이용된다. 옹정제⁴⁸⁾와 건륭제⁴⁹⁾는 『맹자』의 해당문구를 전거로, 지금까지 중국인들이 성왕으로 받들고 있던 제순과 문왕이 한족문인들이 멸시하던 夷狄지역의 출신이라는 것을 여러 차례 각인시키고 있다. 이런 논리는 유봉록⁵⁰⁾이나 강유위⁵¹⁾에 의해 계승된다. 요컨대 ‘제순 동이설’, ‘문왕 서이설’ 및 ‘대우 서강설’ 등은 이민족 정권의 정당성, 혹은 이민족 정권에 투항한 한인들의 자기 합리화, 그리고 이민족 군주의 한족 회유책 등과 밀접한 관련을 가지며,

46) 전조의 유연(홍노족) 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』第1期, 1998年, 71쪽 참조.

47) 房玄齡, 『晉書』券108(慕容廆載記), 2813쪽.

48) [淸]雍正帝 撰, 『大義覺迷錄』. 옹정제는 『大義覺迷錄』에 ‘舜爲東夷之人’, ‘文王爲西夷之人’이라는 문구를 총 6번 언급하여, 중화와 이적의 공간적으로 내외와 중외를 구분하는 것이 아니라 문화적인 요인인 德과 ‘예’로만 구분할 것을 주장한다.

49) 乾隆帝, 『乾隆皇帝上諭』(건륭 42년(1777년) 8월 19일), [淸]阿桂 등 撰, 『滿洲源流考』, 遼寧民族出版社, 1988年, 28쪽 수록.

50) 趙爾巽, 『淸史稿』(列傳269·儒林三)卷482, (臺北)明文書局, 1985年, 13266쪽.

51) 康有爲, 『孟子微』, 姜義華 등 編校, 『康有爲全集』第6集(이하 『康有爲全集』 약칭), 中國人民出版社, 2007年, 417쪽.

이는 공간상의 내외구분 보다 도덕과 天命 등 문화적인 요소를 통한 교화, 즉 이적도 用夏變夷 될 수 있다는 가능성을 보여주는 전형적 해석이다.

그런데 앞서 지적했듯이 청대 금문학자들이 『춘추』·『맹자』·『논어』의 해당문구를 전거로 하여 문화적 요소를 用夏變夷의 유일한 척도로 인정하는 논리는 기존 한족왕조시기 문인들의 전통적 해석은 물론 청말 고문학자이자 혁명과 인사들의 用夏變夷 인식과도 정면 배치되는 해석이다. 앞서 살펴 본 것처럼 청대 금문학과 인사들이 화이 호환 가능성을 제시한 근거는 세 가지 문헌이지만, 그 근거로 인용된 출처별로 분류해 보면 두 가지로 구분된다. 하나는 ‘進吳楚說’과 ‘이적도 군주가 있다(夷狄之有君)’는 주장은 모두가 『춘추』나 『춘추번로』, 『춘추해고』와 같이 『춘추』와 그 해석서를 전거로 인용하고 있다는 공통점을 지니고 있다. 다른 하나인 ‘문왕 서이설’과 ‘제순 동이설’은 『맹자』의 해당문구를 전거로 하고 있다. 따라서 여기에서는 먼저 역대 한족왕조의 문인들의 『맹자』의 해당문구와 『춘추』에 등장하는 이적에 대해 어떠한 입장을 취했는지 짚고 넘어가도록 하겠다.

우선, ‘문왕 서이설’과 ‘제순 동이설’이 등장하는 『맹자』의 해당문구에 대한 전통적인 해석은 금문학과와 해석과는 커다란 차이가 있다. 금문학과가 공간적 구분을 무시한 것과 달리 전통시대 고문학과는 ‘九州’와 밀접하게 연결시켜 논리를 전개하는데, 이런 논리는 사마천의 『사기』에서 시작된 것으로 보인다. 사마천은 『사기』에서 제순은 『禹貢』에 규정된 ‘九州’ 가운데 하나인 ‘冀州(하북성)’ 출신이라고 말한다. 후한시기의 趙岐(109~201)도 『맹자정의』에서 『사기』를 근거로 제순은 冀州 사람이며 그가 태어난 諸馮 역시 기주에 속해있다고 보고 있다. 후한 말의 鄭玄(127~200) 같은 경우는 제순이 옮겨간 負夏를 魏의 땅, 즉 후한 시기 13주 가운데 하나인 兗州에 예속된 東郡이라고 특정하고 있으며, 孔安國은 『古文尙書傳』에서 제순이 사망한 鳴條를 安邑(지금 산서성 안읍현)의 서쪽으로 추정하고 있다. 서진시기에 『사기』의 주석을 단 皇甫謐(215~282)은 제순이 아내를 맞이한 곳을 서진시기 河東郡 太陽縣(오늘날 산서성)으로 특정하고 있다.⁵²⁾ 요

컨대 제순이 태어나고 이주·결혼·사망한 곳을 모두 중국의 공간적 범주인 구주 이내로 한정한 것이다. 이는 중국인들이 성현으로 받드는 제순이 흉노 등 이쪽이 거주하는 구주 밖 출신이라는 가능성을 근본적으로 차단해 버린 것이다.

이런 인식은 이후의 한족왕조시기 문인들에게서도 계속 발견된다. 가령 송말원초의 鄭思肖(1239~1310)는 제순이 기주 출신일 뿐 아니라, 黃帝의 후손이라고 주장하여 ‘제순 동이설’을 부정하고 있다. 더불어 그는 ‘문왕 서이설’ 대해서도 “문왕의 선조들이 이적의 재난을 피한 적은 있지만, 동이나 서이의 언설을 가지고 굳세하게 帝舜과 文王을 논할 수 없다”고 하여 논의 자체를 부정하고 있다.⁵³⁾ 명말청초 왕부지도 정사초와 유사한 논리를 전개한 바 있다. 왕부지는 제순과 문왕의 활동 영역이 모두 중국 고대의 ‘九州’ 이내인 ‘중국’으로 보았고, 그들을 모두 ‘중국인’으로 간주하고 있다.⁵⁴⁾ 반면 진한 이후에 등장하는 흉노·선비·돌궐·토번·사타·거란·여진·몽고 등은 ‘구주’를 침략하거나 점거하는 이적으로 보고 있다.

이와 같이 제순과 문왕의 활동 영역을 중국의 구주 이내로 특징하는 관점은 청대 초기 顧祖禹(1631~1692)의 『讀史方輿紀要』이나 청 중기 焦循(1763~1820)의 『孟子正義』의 해설에서도 확인된다.⁵⁵⁾ 뿐만 아니라 帝舜

52) 조기의 맹자정의, 정현 해석 및 황보밀의 『사기』관련 해석은 孔穎達의 『孟子注疏』(2725쪽 참조)에 집약적으로 기술되어 있다.

53) 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, 1996年, 122쪽에 수록. 鄭思肖가 원나라의 정통성을 반박하는 아래의 언설에서 확인할 수 있다. 우선 夷狄이 한족과 같은 공통조상을 가졌다는 것에 대해 그는 “(북위의 척발씨와 북방부락의 사람들은) 결코 중국인의 種類가 아니고, 개벽 이후 그들이 존재하였고, 황제의 후손이며, 하후씨의 후손이라고 말하는 것은 잘못되었다”고 반박하고 있다. 또한, 맹자의 帝舜과 文王 이적설을 인용하여 이적의 중국통치를 정당화 하는 견해에 대해서, 그는 “맹자가 제순과 문왕이 東夷·西夷의 사람이다”고 말하였으나, 『사기』에 의하면 ‘帝舜은 기주(冀州: 우왕의 구주)사람이다’고 하였고, 황제의 자손인 창(昌意)의 7세손이다”라는 근거를 들어 반박하고 있다.

54) 王夫之, 『四書訓義·論語8』券32, 『船山全書』第8冊, 嶽麓書社, 2011年, 466~467쪽.

과 大禹 등을 구주와 연계시키는 주장은 청말 고문학의 대가이자 혁명과 인사인 장태염의 언설에서도 등장한다. 그는 특히 청말 강유위가 내외구분을 하지 않은 것과 대조적으로 중화와 이적(四裔)의 공간상 구분을 주장하면서, ‘중국’이라는 호칭은 공간상의 ‘四裔’와 구별하여 만든 용어임을 분명히 하고 있다. 특히 『맹자』의 해당문구에 등장하는 帝舜은 西城에서 거주하였는데, 『世本』에 근거하면 ‘西城’은 한대 漢中郡의 속현이고, 이는 제순이 漢陽에서 牧羊을 했던 지역과 일치하며 구주 가운데 하나인 梁州에 해당한다고 풀이한다. 또, 위진남북조 시기에 禹王 西羌說을 근거로 비한족 왕조의 정당성을 제공했던 것과 달리 장태염은 우왕의 출생지를 石紐로 특정하고, 이 역시 구주 가운데 하나인 梁州에 해당한다고 주장한다. 이 뿐만 아니라, 신화 속의 인물인 神農의 출생지와 黃帝가 거처한 곳 역시 모두 구주 가운데 하나인 雍州 땅임을 분명히 하고 있다. 그는 고대 중국 성왕들이 태어난 곳을 보면 민족의 중심이 되는 곳(輿區)과 뿌리가 되는 지역을 알 수 있다면서, 구주를 중화민족의 근간으로 보고 있다.⁵⁶⁾ 요컨대 전통적인 한족문인과 청말 장태염 등은 웅정제·건륭제 및 청대 금문학과의 시각을 전면 부정하고 있다. 다시 말해 구주 내의 문왕과 제순 등은 구주 밖에서 태어나고 자란 흉노·선비·몽고·만주족과는 별개이며, 이들 이족들은 중국의 군주가 될 수 없다는 공개적인 선언이라 할 수 있다.

다음은 『춘추』에 등장하는 이적을 어떻게 해석하느냐의 문제이다. 한대는 물론이고 청대 금문학과의 특징은 『춘추』 문헌상에 등장하는 중국과 이적은 고정된 용어(常辭)가 아니라 상호 이동이 가능한 유동적인 용어라는 동중서의 학설을 따르고 있다는 것이다. 문제는 동중서의 화이 호환 가

55) 顧祖禹, 『讀史方輿紀要』券41(山西4), 中華書局, 2005年, 1922쪽; 焦循, 『孟子正義』, 中華書局, 1987, 537~538쪽.

56) 章太炎, 『中華民國解』, 『民報』第15號, 1쪽, 이 글은 『章太炎全集』第4冊(이하 『章太炎全集』第4冊 약칭), 上海人民出版社, 1985年, 252쪽에 수록됨.

능성을 한대 이후 흥노·선비 등 이민족에까지 확대해서 적용할 수 있는
 나의 문제이다. 옹정제는 물론이고 유봉록이나 강유위 등 청대 금문학과
 는 확대 가능성을 긍정해서, 흥노를 중국의 同種으로 간주하였고, 만주족
 역시 用夏變夷를 통한 화이 호환의 대상에 포함시킨다.⁵⁷⁾ 하지만 이러한
 주장은 강유위가 화이 호환의 전거를 제공해 주었던 동중서의 견해와도
 배치되는 부분이 있다. 즉 동중서는 『춘추』의 문헌상의 해석과 현실상의
 흥노를 구분하는 입장을 취하고 있었던 것이다. 그는 『춘추번로』에서 화
 이 호환 가능성을 주장하고, 심지어 ‘王者의 사랑은 四夷까지 미친다⁵⁸⁾’라
 는 유가적 원칙을 이적에게 확대 적용하는 보편성을 주장하지만, 당시 현
 안인 흥노의 처리문제에 대해서는 “義로움은 君子를 움직이게 하니, 이익
 은 탐욕스런 사람을 움직이게 하니, 匈奴와 같은 자는 仁義로써 설득할 수
 없습니다(非可以仁義說也)”⁵⁹⁾라고 하여 흥노를 用夏變夷 즉, 교화의 대상
 에서 배제하는 모순된 입장을 취하고 있다.⁶⁰⁾ 즉, 『춘추』 문헌상의 화이에
 대한 해석에서는 후대 강유위 등 금문학과와 동일한 해석을 하고 있지만,
 한대 이후 흥노에 대한 用夏變夷 확대가능성에 대해서는 강유위와 상반되
 는 시각을 가지고 있었던 것이다.

이처럼 『춘추』라는 문헌에 등장하는 이적과 진한 이후 중국 역사에 등
 장하는 역사상의 이적을 명확히 구분하여 취급하는 해석은 명말청초 왕부
 지의 화이관에서 확인된다. 왕부지는 『讀通監論』에서 『춘추』에 등장하는
 ‘戎狄’ 혹은 ‘夷’는 진한 이후 역사상 등장하는 용적과 구분하여 취급할 것
 을 주문하고 있다. 즉 “『춘추』에 쓰여 있는 戎狄은 모두 塞外 황무지에서

57) 康有爲, 『與同學諸子梁啓超等論印度亡國於各省』, 『康有爲全集』 第6集, 346쪽. 이와 유
 사한 내용은 『南北美洲諸華商論中國只可行立憲不能行革命』(『康有爲全集』 第6
 集, 328쪽)에서도 확인된다.

58) 董仲舒/남기현 譯, 『春秋繁露』(仁義法), 261쪽.

59) 班固, 『漢書』 券94下(匈奴傳)(이하 『漢書』로 약칭), 中華書局, 1962年, 3831쪽.

60) 班固, 『漢書』 券94下(匈奴傳), 3831쪽.

멀리 활을 들고 고기를 먹는 족속이 아니다”⁶¹⁾라고 한 것이 그것이다. 또한, 그의 공자 춘추에 대한 연구서 가운데 하나인 『春秋稗疏』에서도 춘추에 등장하는 “戎狄은 모두 塞外の 胡虜, 즉 진한 이래로 중국의 근심이 되었던 자(호로)들이 아니다”⁶²⁾고 명시하고 있다. 이처럼 그는 『춘추』에 등장하는 이적과 진한 이후 역사상 유적을 시간적·공간적(塞外)으로 구분하여 취급하고 있는 것이다. 특히 한대 동중서의 『춘추변로』나 청대 강유위의 ‘進吳楚說’의 전거가 된 楚나라에 대해서도 왕부지는 한대 이후 이적과 명확히 구분할 것을 주문한다.

왕노릇 하는 사람은 이적을 다스리지 않는다.....周나라는 땅을 분할하여 楚를 봉하고, 服을 내려 초에 작위를 주니 초와 중국은 진실로 더불어서 盟會와 朝覲을 묻는 일을 경험하였다. 그런 까닭에 다스리지 않는다는 것은 한대의 목특이나 송대의 完顏雍(금 세종)을 말하는 것이지 楚를 가리키는 것은 아니다.⁶³⁾

楚는 周에게는 이적이 되지만, 천하 만세의 이적은 아니다. ⁶⁴⁾

九州 안에 夷는 夷가 아니다.”⁶⁵⁾

요컨대 『춘추』에 나오는 ‘戎狄’ 혹은 ‘夷’, 그리고 화이 호환설의 근거가 되는 楚 등은 한대이후의 중국에 재앙을 안겨준 이적과 별개인 단절성을

61) 王夫之, 『讀通鑑論』 권12, 『船山全書』第10冊, 436쪽. 즉, “春秋所書戎狄, 皆非塞外荒遠控弦食肉之族也”

62) 王夫之, 『春秋稗疏』卷上, 『船山全書』第5冊, 41쪽. 즉, “要此, 戎狄皆非塞外之虜, 秦漢以下爲中國患者.”

63) 王夫之, 『春秋家說』, 『船山全書』第5冊, 174쪽.

64) 王夫之, 『春秋家說』, 『船山全書』第5冊, 224쪽. 즉 楚者, 於周爲夷也, 非天下萬世之所夷.

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

가진다는 것이다. 따라서 왕부지는 “중국 이적의禍는 목특 선우(한대 흉노족)에서부터 시작되었다”⁶⁶⁾라고 단언하면서, 후한 시기의 남흉노, 오호 십육국 시대의 갈족·저족·흉노족, 남북조시대의 선비족, 요의 거란족, 금의 여진족, 원의 몽고족 등을 모두 ‘夷狄’으로 열거하고 있다.⁶⁷⁾ 즉 공간상의 ‘새외’와 ‘구주’를 기준으로 구주 밖의 이적은 用夏變夷의 대상에서 제외시킨 것이다.

청말 혁명파의 주요인물들 상당수는 바로 왕부지의 이러한 시각을 승계했는데, 특히 黃節과 장태염은 주목할 만하다. 황절은 동중서의 『춘추번로』에서 교화가 가능한 ‘進吳楚說’의 吳楚는 한대 이후의 이적과 달리, 일시적인 이적이라고 주장한다. 그는 그 근거로 왕부지가 ‘楚는 周에게 이적이 되지만, 천하 만세의 이적은 아니다’라고 한 해석을 근거로 제시한다.⁶⁸⁾ 황절은 왕부지가 공간상 구주를 기준으로 화이를 구분했던 것처럼, 吳楚는 ‘王化’ 이내의 이적이기 때문에 用夏變夷가 가능하다고 풀이한다. 즉, 吳楚는 그 땅이 구주 가운데 하나인 荊蠻이라는 곳에 위치하고, 그곳에서 군림하여 통제하는 사람은 중국의 種族(吾種族)이어서 공간적(由其地)으

66) 王夫之, 『讀通鑑論』卷12, 『船山全書』第10冊, 85쪽.

67) 王夫之, 『春秋世論』, 『船山全書』第5冊, 385쪽. 즉 “劉,石,符,堅,赫,連,拓,跋,耶,律,完,顏,奇,渥之閭統,非荊吳徐越”. 왕부지는 여기에서 진한 이후의 중국의 근심이 되는 종족으로 ‘劉(劉淵, 남흉노)석(石勒, 갈족), 符,堅(저족), 赫,連(흉노), 拓,跋(선비족), 耶,律(거란족), 完,顏(여진족), 奇,渥(몽고족)’을 말하면 신진 시대의 ‘荊(호북, 호남), 吳,徐,越(강소, 절강, 복건, 광둥 일대)’이 용적과 구분하고 있다. 이 밖에도 왕부지는 좀 더 세부적으로 당대의 북방 종족인 突厥, 奚, 契丹(王夫之, 『宋論』, 『船山全書』(第11冊, 336쪽.) 및 고려(讀通鑑論) 『船山全書』第10冊, 720, 721, 781, 783쪽)) 역시 이적으로 간주하고 있고, 서쪽의 吐番, 回紇, 沙陀(王夫之, 『讀通鑑論』, 『船山全書』第10冊, 1031-1032쪽 참조)도 이적의 다른 표현인 ‘虜’와 ‘敵’으로 묘사하고 있다.

68) 黃節, 『黃史』(攘夷上第7), 『國粹學報』第2期(史篇), 1-2쪽. 황절은 영원한 이적으로 춘추 시대의 陸渾을 제시하고 있지만, 왕부지는 獯粥을 지목한다. 즉, “북쪽의 끝 변방 밖의 狄은 周나라에 獯粥(훈족-진한진국 시대의 흉노에 해당함)이 되고, 漢나라에 匈奴가 되어, 중국에 내통하지 못했고, 왕과 작위를 받지 않은 종족이다”(王夫之, 『春秋稗疏』卷上, 『船山全書』第5冊, 41쪽 참조).

로 用夏變夷가 가능하고, 인적 구성(由其主人)으로는 黃帝의 자손이기 때문에 중국으로 변화가 가능하다는 것이다. 이와 반대로 ‘공간상 王化의 바깥 지역(其地在王化以外)’의 경우는 군림하여 통제하는 사람이 중국 종족이 아니어서 이적의 用夏變夷는 불가능하다고 단정한다.⁶⁹⁾ 장태염 역시 황절과 마찬가지로 吳楚의 지역을 구주 이내로 한정한다. 그는 강유위 등 금문학과가 『춘추』를 인용하여 吳楚를 처음에 이적인 外로 취급하다가 끝에서는 중국과 동등하게 다루었다는 화이 호환 주장은 吳楚의 근거지인 荊과 揚이라는 두 지역이 구주 이내라는 점을 고려하지 않았기 때문이라고 하며, 荊과 揚 두 지역은 『禹貢』에 의해 이미 九州가 가운데 하나로 배치된 지역임을 분명히 하고 있다.⁷⁰⁾ 장태염의 또 다른 문장인 『中華民國解』에서도 吳楚의 封域은 荊과 揚 즉 『禹貢』이 구획한 구주의 땅(九州之地)을 벗어나지 않았다⁷¹⁾고 한 것 역시 같은 맥락에서 이해할 수 있겠다. 이러한 근거로, 황절은 『춘추』에 등장하는 이적들은 用夏變夷가 가능하여 ‘進吳楚(오초가 중화로 나아가다)’라 할 수 있지만, 육훈과 한대 이후의 이적들은 用夏變夷가 가능하다는 ‘進夷狄(이적이 중화로 나아가다)’이라는 말은 들어보지 못했다고 주장한다.(『春秋』進吳楚則有之, 未聞進夷狄也).⁷²⁾ 장태염 역시 『춘추』에서는 제하(중국)가 이적과 같게 되는 것을 폄하한 적은 있지만, (구주 밖) 이적이 나아가 제하(중국)와 같게 되었다고 한 적은 없다⁷³⁾고 한 것은 이적과 중화의 호환이 가능한 用夏變夷의 공간상의 범주를 구주(혹은 왕화) 이내만 국한시킨다는 것을 의미한다. 요컨대

69) 黃節, 『春秋攘夷大義發微·自敘』, 『國粹學報』第20期(學篇), 1906年, 7쪽 참조.

70) 章太炎, 『駁康有爲論革命書』, 『章太炎全集』第4冊, 174쪽 참조. 장태염은 여기에서 구주 내의 吳楚와 구주 밖의 이적인 만주족을 구분하고 있다.

71) 章太炎, 『中華民國解』, 『章太炎全集』第4冊, 255쪽 참조.

72) 黃節, 『黃史』(攘夷上第7), 『國粹學報』第2期(史篇), 2쪽.

73) 章太炎, 『中華民國解』, 『章太炎全集』第4冊, 255쪽 참조.

청말 혁명파는 왕부지 등 고문학과와 화이관을 계승하여 『춘추』 문헌상에 등장하는 구주 이내의 이적에게는 화이 호환 가능성을 긍정하지만, 진한 이후의 역사상 등장하는 이적은 공간상으로 用夏變夷가 불가능한 구주 밖의 이적이므로 분리하여 취급할 것을 주문한다.

청말 고문학과가 이처럼 이적에 대한 선긋기를 분명히 한 것은 『춘추』의 用夏變夷가 가능한 이적과 진한 이후의 현실적인 이적과의 연결고리를 끊으려는 의도 때문인 듯하다. 또 이를 통해 공자가 지은 『춘추』는 춘추시대를 설명하는 역사서로 국한시켜, 이를 한대 이후 이적이거나 이적 출신인 정복왕조에까지 확대해 적용시키는 금문학과와 托古改制를 차단하려는 의미를 지니고 있다. 혁명파-고문학과와 用夏變夷의 입장에 따르면, 개혁파-금문학과는 『춘추』에 등장하는 이적과 진한 이후 구주 밖에서 들어온 이적들을 구분하지 않고 일반화시킨 학문적 허술함을 가지고 있으며, 금문학과는 이러한 일반화의 오류를 근거로 태평세에 이르면 內外와 遠近이 하나로 통일된다는 ‘大同학설’을 주장했다고 정리할 수 있겠다.⁷⁴⁾

IV. 정복왕조의 한화정책과 用夏變夷 실현가능성 부정

청말 혁명파는 『춘추』와 『맹자』에 등장하는 이적과 이후의 이적 간의 시간적·공간적인 단절성을 강조함으로써 인제, 금문학과와 用夏變夷라는 학문적 근거를 일정부분 무력화시킬 수 있었다. 그러나 한대 이후 출현하는 비한족왕조의 한화정책과 用夏變夷의 가능성 문제는 혁명파가 극복해

74) 黃節, 『黃史』(攘夷上第7), 『國粹學報』第2期(史篇), 2쪽. 황절은 대동학설이 『춘추』를 가탁해서 구주 밖의 이적이 중국에 나아가는 것은 『춘추』의 기록이 아니라고 주장한다. 장태열 역시 금문학자인 皮錫瑞의 주장을 비판하면서, ‘大同이라는 것은 본래 『春秋』의 뜻이 아니다’라고 일갈한다. 章太炎, 『春秋平議駁皮錫瑞』, 『國朝文匯』(丁集券17), 『續修四庫全書』(集部·總集類), 675쪽 참조.

야할 또 다른 문제였다.

비한족왕조의 한화정책과 이를 통한 用夏變夷의 가능성을 가장 선명하게 제시한 인물은 금나라 통치 하에서 살다가 원에 투항하여 쿠빌라이의 통치에 적극 협력한 한족문인 郝經을 꼽을 수 있다. 그는 북위의 한화정책을 실행한 효문제를 ‘賢君’으로 치켜세우고, 효문제를 ‘중국의 道’를 실천한 천명의 원수자로 극찬하고 있다. 이민족왕조 역시 ‘중국의 도를 실행할 수 있으면 중국의 군주가 된다⁷⁵⁾’는 用夏變夷의 가능성을 제시한 것이다. 그는 이러한 이적의 用夏變夷가 실현된 또 다른 이적왕조로 금조를 꼽고, 금조의 한화정책은 북위왕조보다 높았다고 평가하면서 원대 한화정책의 ‘거울로 삼을 수 있다’고 제안한다.⁷⁶⁾ 이와 같이 정복왕조 하의 한화정책을 통한 用夏變夷의 가능성을 긍정한 입장은 동시대에 원나라에 적극 협력한 許衡에게서도 찾아볼 수 있다.⁷⁷⁾ 한편, 청말 강유위와 양계초 등 개혁파는 학경과 허형과는 다른 경로인 금문학적 시각을 통해 이민족의 用夏變夷 가능성을 긍정한다. 가령 강유위는 위진남북조시대 氏羌鮮卑가 중하에 들어와 군주가 되었고, 북위 효문제는 성씨를 고쳐서 그들 자손이 중국에 넓게 퍼져 이미 중국의 사람이 되었다고 주장한다.⁷⁸⁾ 뿐만 아니라, 청조 통치 하 동삼성·신강·몽고·서장 등의 종족들은 화하의 문화에 ‘동화’되어 한족과 같이 되었다면서 이민족 왕조에 의한 用夏變夷의 가능성을 전면 긍정한다.⁷⁹⁾ 그의 제자인 양계초 역시 중국 문화의 동화력에 주목하고 있

75) 郝經, 『與宋國兩淮制置使書』, 『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年, 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. 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, 『姚樞·許衡列傳』, 『元史』券158, 3718~3719쪽 참조)

78) 康有爲, 『南北美洲諸華商論中國只可行立憲不能行革命』, 『康有爲全集』第6集, 326~327쪽.

다. 그는 “그들 민족(이민족)이 중국에 일단 들어오면 그들의 본성을 잃고 漢人에 동화된다”라며 중국 문화의 동화력을 강조한다.⁸⁰⁾ 이 동화력 때문에 만주족 역시 다수인 피정복민인 한족에 동화된 유형에 포함시킬 수 있으며, 用夏變夷의 대상임을 분명히 하고 있다.⁸¹⁾

그러나 이와 대조적으로 한족왕조의 한족문인들이나 그들을 계승한 청말 혁명파는 이적왕조의 用夏變夷 가능성을 전면 부정한다. 가령 한유의 제자 皇甫湜(777~834)은 중원지역을 점거한 이민족 왕조인 북위의 한화 정책에 부정적인 평가를 하고 있다. 그는 “元魏가 점거한 것은 중국인가?”라는 질문에 답하기를, 북위의 중원 점거는 그들이 중국이 되는 것과는 별개의 문제라고 대답한다. 다시 말해 북위는 비록 중원의 땅을 점거하였지만 점거 그 자체만으로는 중국이 될 수 없고 여전히 이적이라는 것이다. 따라서 그는, 비록 효문제와 ‘성씨를 바꾸고 법을 고치’는 한화정책을 실시했지만 用夏變夷에는 ‘거의 미치지 못했다’라고 평가하고 있다.⁸²⁾ 이와 같이 정복왕조의 정통성과 한화정책을 부정하는 견해는 송대 이후 한족왕조 시기 문인들의 공통된 인식이었다. 가령 성리학의 대표주자인 朱熹는 夷狄 ‘원숭이론’을 제기하면서, 夷狄이 언어를 구사한다는 측면에서 원숭이보다 우월하지만 원숭이가 자기의 본성을 고치기 어려운 것처럼, 이적 역

79) 康有爲, 『與同學諸子梁啓超等論印度亡國於各省』, 『康有爲全集』 第6集, 346쪽. 이와 유사한 내용은 『南北美洲諸華商論中國只可行立憲不能行革命』(『康有爲全集』 第6集, 328쪽)에서도 확인된다.

80) 梁啓超, 『政治學大家伯倫知理之學說』, 『梁啓超全集』 第2冊, 北京出版社, 1999年, 1069-1070쪽. 즉, “中國同化力之強, 爲東西歷史家所同認……今謂滿洲已盡同化於中國……合漢合滿合蒙合回合苗合藏, 組成一大民族. 이 외에 역사상 한족에 동화된 주변 민족 집단에 대한 논의는 梁啓超의 『中國史統論』의 第5節 人種(『梁啓超全集』 第1冊, 450~451쪽)에서 보이고, 중국사의 지리적 범주 설정은 같은 책 第4節 地勢(『梁啓超全集』 第1冊, 449쪽)에 보인다.

81) 梁啓超, 『申論種族革命與政治革命之得失』, 『期新民叢報』 第76期, 1905, 50쪽. 즉 ‘吾則以爲滿洲在中國, 實如彼所學第四例之位置’

82) 皇甫湜, 『東晉元魏 正閏論』, 饒宗頤, 『中國史學史上之正統論』, 86쪽 참조.

시 꼭 막혀 있는 것(蔽塞)을 근본적으로 고칠 수는 없다고 하여 이적에 대한 用夏變夷의 가능성을 전면 부정한다.⁸³⁾ 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 ‘用夷變夏’는 불가능하다고 보고 있다. 그럼에도 불구하고 이적이 굳이 중국의 문화를 모방한다면 이는 ‘천하의 가장 불길한 일’로 도리어 그들에게 재앙이 되리라 단정하고,⁸⁴⁾ 이적이 그들 고유한 정체성을 유지하는 것이 가장 자연스럽다고 주장한다.⁸⁵⁾

이적왕조의 用夏變夷 불가론은 고염무나 왕부지 등 명말청초의 시기 한족 문인들에게서도 확인된다. 이를테면 고염무는 당시 중국의 문인들이 ‘단지 用夏變夷의 말만 외우고 있지, 족류를 구분하는 도리가 없음’을 개탄하면서 맹자가 말한 用夏變夷의 본래 의도 가운데 하나인 화이 간의 혈연적 성씨를 엄격하게 구분할 것을 주문하고 있다.⁸⁶⁾ 그는 설사 북위와 같은

83) 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 2002年, 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, 豺獮之祭, 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.”

84) 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, 2009年, 1674쪽)과 唐代 중기 흉노의 장점을 그들 고유의 문화 보존으로 보았던 薛謙光의 언설에서도 확인된다(설경광의 상서문은 『新唐書』券112(列傳 37)에서 중요내용을 발췌하여 기록하고 있고, 『冊府元龜』券544(直諫11), 6219쪽; 券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. 이외에도 명말청초 고염무와 왕부지(王夫之, 『讀通鑑論』卷2, 110쪽) 역시 이적의 한화를 그들의 정체성을 잃는 재앙으로 보고 있다.

85) 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.

이민족이 중국을 점거한다 하더라도 그들은 군주로서의 자격도, 用夏變夷를 통해 한화가 될 가능성도 없으며, 부득이하게 이적의 나라에 거처한다 해도 ‘中國之道’를 잃어서는 안 된다고 주장한다.⁸⁷⁾ 왕부지 역시 이적의 ‘用夏變夷’를 근본적으로 부정한다.⁸⁸⁾ 주희와 마찬가지로 왕부지 역시 이적을 원숭이에 비유하면서 원숭이는 원숭일 뿐 아무리 치장하고 변장하여도 사람이 될 수 없음을 피력하고 있다.⁸⁹⁾ 심지어 왕부지는 이적의 대외적 用夏變夷와 이를 통한 교화를 당나귀와 노새의 관계로 보며 근본적으로 부정하고 있다.⁹⁰⁾

이와 같이 이적을 우마 혹은 원숭이 등 동물과 비유하여 이적의 用夏變夷 가능성을 전면 부정하는 시각은 청말 혁명파의 일반적인 시각이다. 가령 유사배는 송대의 정사초의 ‘우마론’과 명말청초 왕부지의 ‘원숭이론’을 직접 인용하여 이적의 用夏變夷의 가능성을 전면 부정하고 있다.⁹¹⁾ 그에 따르면 북위와 북주의 한화정책에 대해 일부 논자들이 ‘이적이 중화의 문화에 나아가는 것이라’고 미화하고 있지만, 북조의 한화정책은 ‘헛된 문장(虛文)과 하찮은 부분(末節)을 흠치고, 氍毹의 호로들이 중국의 성왕을 흉내 내는 것으로 이는 治統을 흠친 것이자 중국 수천 년의 道를 흠치는 것’

86) 顧炎武, 『日知錄』, 919-920쪽.

87) 顧炎武, 『日知錄』(素夷狄行乎夷狄), 296-297쪽.

88) 왕부지의 화이관에 대한 연구로 拙稿, 『왕부지의 中華의식, 그리고 이주와 문화융합에 대한 이중성』, 『중앙사론』 제37집, 2013년, 191-250쪽; 拙稿, 『왕부지의 공간으로 中國 인식과 주변 종족의 漢化』, 『다문화콘텐츠연구』 제16집, 2014년, 126-155쪽 참조.

89) 王夫之, 『春秋家說』券中, 『船山全書』 第5冊, 229쪽.

90) 王夫之, 『讀通鑑論』券14, 518쪽.

91) 유사배가 정사초의 ‘우마론’과 명말청초 왕부지의 원숭이론을 직접 인용한 것은 여러 곳에서 확인된다. 정사초의 ‘우마론’을 인용한 기사는 劉師培, 『攘書』, 『儀徵劉申叔遺書』 第5冊, 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』(鶯道篇), 1871쪽.

이라고 평가절하 한다. 이러한 학문적 근거가 결여된 한화정책은 왕부지가 그랬던 것처럼 ‘원숭이에게 관을 씌운’ 꼴에 불과한 것으로, 이를 통한 用夏變夷는 불가능하다고 주장한다.⁹²⁾ 즉 역대 이민족왕조들의 한화정책은 그들에게 통치의 정당성을 제공하는 명분에 불과하며 이들의 대외적 用夷變夏는 원숭이가 사람이 되지 못하는 것처럼 불가능하다는 것이다. 동시에 유사배는 이적왕조의 한화정책 실행에 협력한 한족문인들을 中國의 ‘賤儒’ 혹은 ‘陋儒⁹³⁾’라고 규정하고, 이들은 ‘中外之防’을 호리고 중국의 도를 흠쳐서 호로의 추장을 성현으로 장식했을 뿐이라고 비판한다. 儒術을 왜곡한 매국인사들이 이민족에게 정통성을 부여했고, 이 때문에 호로의 추장들이 “요망한 것을 제멋대로 하고, 원숭이에게 모자를 씌워 배우는 이를 하게 하니 그들이 聖言을 날조하고 험뜯는 것 역시 심”한 지경에 이르렀다는 것이다.⁹⁴⁾ 이와 같은 유사배의 입장은 한족왕조 하의 황보식·주희·정사초·왕부지·고염무 등이 이적의 用夏變夷 가능성을 부정했던 논리를 계승한 셈이다.

유사배처럼 정복왕조에 협력한 한족문인들을 비판하는 입장은 같은 혁명파인 황절과 鄧實, 장태염의 주장에서도 확인된다. 황절은 갈족 출신으로 後趙를 건립한 石勒를 보좌한 한족 출신 張賓(?~322)과 원대의 許衡을 이민족 전제군주의 奴隸이자, 학문을 팔아 이족 왕조에 아부한 인간으로 지목하고 있다.⁹⁵⁾ 특히 북위왕조가 ‘원숭이에게 관을 씌워, 중화를 더럽히고 어지럽힌’ 죄는 모조리 주살하여도 모자랄 정도로 용납할 수 없다고 주장한다.⁹⁶⁾ 이외에도 황절은 북위부터 원대에 이르기까지 이족 왕조에 협

92) 劉師培, 『中國民族志』, 『儀徵劉申叔遺書』第5冊, 1799쪽.

93) 劉師培, 『中國民族志』, 『儀徵劉申叔遺書』第5冊, 1799쪽.

94) 劉師培, 『攘書』(黨道篇), 『儀徵劉申叔遺書』第5冊, 1871쪽.

95) 黃節, 「國粹學報跋」, 『國粹學報』第1期, 1쪽.

96) 黃節, 「黃史」(攘夷下第9), 『國粹學報』第2期(史篇), 3-4쪽.

력한 한족문인, 즉 북위시기 孫惠蔚·董徵 등과 원대의 郝經·許衡·吳澄·姚樞 등을 학문을 팔고 부끄러운 줄 모른 인물로 지목하고,⁹⁷⁾ 이 儒者들은 『춘추』의 뜻(즉 화이준별)을 모르고, 유가의 經術을 緣飾하여 당시 이적 ‘군주에게 아부’한 인물로 추가시킨다.⁹⁸⁾ 황절과 같은 『국수학보』의 발간인이자 혁명파인 鄧實 역시 원대의 姚樞·허형·竇默(1196~1280)·吳澄 등은 程朱의 학문을 흠쳐 聖道를 전한다고 자처했지만, 진정한 ‘儒者’는 아니라고 비판한다.⁹⁹⁾ 장태염 역시 다른 종족(異種)은 만억년의 시간이 지나도 그 백성을 교화할 수 없다고 단언한다. 왜냐하면 그들을 교화시키는 것은 ‘호랑이에게 모자를 씌우고, 원숭이에게 옷을 입혀서 혼례(醮禮)를 치른 것’과 같아, 그 혼례가 ‘土冠禮’가 되지 못하기 때문이라 규정한다.¹⁰⁰⁾ 그는 청조의 금문학과인 魏源 등 常州학파가 여기에 해당하는 것으로 보고 있는 듯하다. 따라서 이들 상주학파를 지목하면서, 그들을 胡虜(만주족)에 아부한 사람들로, 그 아부가 큰 경우는 漢奸이나 포악한 도적(劇盜)이 되고, 작은 경우는 만주의 식객이 되었다는 부정적인 평가를 내리고 있다.¹⁰¹⁾ 그는 이들 변절자들에 의해 제공된 청조의 한화정책은 공자를 높이고 유술을 받들고 있음을 내세우지만 이는 이족왕조의 통치 술책(南面之術)이자 한족을 속이는 우민화 계획으로(愚民之計), 한족으로의 진정한 교화가 아니라고 주장한다. 상황이 그러함에도 불구하고 만약 滿漢이 同種이라고 주장한다면, 그것은 만주인이 漢種이 되게 한 것이 아니라, 漢人을 만주화(滿種)시키는 것이라고 결론짓고 있다.¹⁰²⁾ 청조의 한화정책은 정치

97) 黃節, 『元魏至元之學傳』, 『國粹學報』第47期(史篇), 1쪽.

98) 黃節, 『元魏至元之學傳』, 『國粹學報』第49期(史篇), 6쪽.

99) 鄧實, 『國學通論』, 『國粹學報』第3期(社說), 7~8쪽. 등실은 원대 남방유학의 대표자인 劉因만을 진정한 유자로 간주하고 있다. 유인은 허형과 다르게 원 조정의 부름에 나아가지 않은 비협력적 인물이다.

100) 章太炎, 『虜書·原人第11』(初刻本), 『章太炎全集』第3冊, 22쪽.

101) 章太炎, 『檢論』, 『章太炎全集』第3冊, 481쪽.

적 계산에서 나온 임시방편이자 우민정책일 뿐이지 진정한 교화 즉, 用夏變夷와는 요원하다는 의미이다.

V. 맺음말

중국 전통시대 교화사상은 시대에 따라 다양한 모습을 보이고 있지만 크게 두 가지로 구분할 수 있다. 하나는 한족의 유가문화를 유일한 고급문화로 규정하고 이 유가문화를 습득하는 과정을 교화 즉 用夏變夷라 하고, 여타의 어떠한 이적화도 용납하지 않는 화이준별 시각으로 주로 한족왕조 시기의 문인들이 주창했다. 또 다른 하나는 유가문화를 습득하는 것이 한화의 목표임을 인정하지만, 이적왕조의 정체성 유지나 이적화 정책에 대해서 묵인하거나 침묵했던 정복왕조 치하 한족문인들의 대일통 시각이다. 청말 혁명파는 바로 후자에 해당하는 금문학과-개혁파를 겨냥해 매서운 비판을 가한다. 본고에서는 用夏變夷의 주체와 방향성·적용범주 및 정복왕조의 한화정책과 용화변이의 실현가능성 여부에 대한 청말 혁명파의 논의를 분석하여 경쟁관계에 있던 개혁파의 用夏變夷 사상과 어떠한 차별성을 가지고, 한족왕족 하의 한족문인들의 화이준별 사상과의 어떠한 연속성을 가지는지를 종합적으로 짚어 보았다.

청대 금문학과는 用夏變夷를 통한 동화력과 한화의 중요성을 역설했지만, 역대 정복왕조의 정체성 유지를 위한 이적화 정책에 대해서는 침묵하거나 회피하는 모순된 입장을 취한다. 이와 대조적으로, 유사배·주집신·왕정위 등 청말의 혁명파는 유가가치의 습득을 목표로 하는 用夏變夷를 인정하는 점에서는 금문학과의 대일통사상과 방향성을 공유했지만, 用

102) 章太炎, 『駁康有爲論革命書』, 『章太炎全集』 第4冊, 1985, 172쪽.

夏變夷의 주제로 한족만을 인정하고 여타 다른 민족을 배제하는 점에서 금문학과와는 대조적인 입장을 가지고 있었다. 또한 혁명파는 정복왕조이든 한족왕조이든 중국내지에 들어와 거주한 이적들의 여진화·몽고화·만주화에 대해 부정적인 입장을 취한다는 점에서 한족왕조시기 문인들의 화이준별 시각을 계승하고 있다.

청대 금문학자들이 『춘추』·『논어』·『맹자』의 해당문구를 전거로 하여 문화적 요소를 用夏變夷의 유일한 척도로 인정한 논리는 기존의 전통적 해석은 물론 청말 고문학자이자 혁명파 인사들의 用夏變夷 사상과는 정면으로 배치되는 주장이었다. 청말 혁명파는 왕부지 등 고문학과와 화이관을 계승하여 『춘추』 문헌상에 등장하는 이적에게는 화이 호환 가능성을 긍정하지만, 시간적으로 『춘추』의 이적과 진한 이후의 이적은 분리해야 하며, 공간적으로도 用夏變夷가 불가능한 구주 밖(혹은 세외)의 이적은 구주 안의 이적과 분리해 취급할 것을 주문한다. 이 때문에 청말 혁명파는 화이준별을 주장하는 전통시대 역대 한족왕조 문인들의 시각을 이어받아, 중국의 성왕인 제순과 문왕, 우왕 등은 모두 구주 이내에서 태어나고 성장하였다고 논증하고 있는데, 이는 『맹자』 八佾篇의 관련문구를 문자 그대로 해석하여 ‘문왕서이설’·‘제순동이설’·‘우왕서강설’등을 주장하는 옹정제와 건륭제 및 청대 금문학과와 주장을 전면 부정하는 것을 의미한다. 구주 밖에서 태어나고 자란 흥노·선비·여진·몽고·만주족은 구주 내의 문왕과 제순 등과는 전혀 다르며, 따라서 한대 이후의 이적들은 중국의 군주가 될 수 없다고 공개적으로 선언한 셈이다. 혁명파가 이처럼 이적에 대한 시간적·공간적 선긋기를 분명히 한 것은 『춘추』에 등장하는 중화-이적간의 상호 위상변화가 유연한 이적과 진한 이후의 현실적인 이적과의 연결고리를 끊으려는 의도가 깔려있다. 즉 공자가 지은 『춘추』는 춘추시대를 설명하는 역사서에 국한시킴으로써, 이를 한대 이후 이적이나 정복왕조에까지 확대 적용시키려는 금문학과와 托古改制를 차단하려 했던 것이다.

역대 정복왕조 치하의 한족문인이나 혹은 청대 옹정제나 금문학과-개

혁과 인사들이 북위·금조·원조·청조 등의 한화정책과 用夏變夷 가능성을 긍정한 것과 달리, 청말 혁명파는 한족왕조시기 문인들의 시각을 계승해 이적왕조의 한화정책은 물론이고 이에 협력한 한족문인들에 대해서도 매섭게 비판했다. 주희와 정사초, 왕부지 등은 이적왕조의 한화정책은 원숭이와 우마를 치장하여 사람처럼 분장하는 것으로 비유해 用夏變夷를 통한 이적의 교화를 부정했고, 청말 유사배와 장태염, 황절 등 역시 우마와 원숭이 등 동물에 비유하여 이적의 用夏變夷 가능성을 부정하는 전통적 논리를 계승한다. 요컨대 유사배와 장태염 등 혁명파는 이적왕조의 한화정책을 화이준별의 정통 유가사상을 왜곡시킨 것으로 규정하고, 이적이 주체가 되는 用夏變夷는 실현 불가능하다고 주장했다. 더불어 혁명파 인사들은 이적왕조의 한화정책에 협력한 한족문인을 중국의 학문을 팔아 이적군주에게 아부한 賤儒나 陋儒 혹은 漢奸이나 도적(劇盜), 만주족의 식객으로 규정했다. 혁명파는 변절자들에 의해 제공된 한화정책은 겉으로는 공자를 높이고 유술을 받들고 있지만 실상은 이적왕조의 정당성과 합법성을 합리화하기 위한 정치적 계산이 깔린 술책이자 한족을 속이는 우민책일 뿐 한족으로의 진정한 교화는 아니라고 주장한다.

주제어 : 정복왕조, 한족왕조, 용하변이, 연속성, 구주, 새외, 이적화, 한화, 오초, 중화, 이적, 화이준별

(논문투고 : 2016.12.10 / 논문심사완료 : 2016.12.21 / 논문게재 확정일 : 2016.12.22)

참고문헌

1. 사료

『民報』(創刊號·15號, 科學出版社 影印本, 1957年.

『新民叢報』第76期, 新民叢報社, 1905年.

『國粹學報』第1·2·3·20·47·49期, 國學保存會, 1906年

司馬遷, 『史記』卷110(匈奴列傳). 中華書局, 2009年

班固, 『漢書』券94下, 中華書局, 1962年.

房玄齡, 『晉書』券101, 中華書局, 2008年.

孔穎達, 『論語注疏』, 『十三經注疏』, 中華書局, 1991年.

孔穎達, 『孟子注疏』, 『十三經注疏』, 中華書局, 1991年.

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, 1997年.

王欽若等 편찬/ 周勛初 등 校訂, 『冊府元龜』, 鳳凰出版社, 2006年.

徐夢莘撰, 『三朝北盟會篇』卷132, 建炎三年(1129, 송조), 大化書局, 1979年,

郝經, 『與宋國兩淮制置使書』, 『郝文忠公陵川文集』卷32, 山西古籍出版社, 2006年.

許衡, 『齊魯遺書』卷2, 欽定四庫全書本.

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年.

宋濂, 『元史』, 中華書局, 1976年.

饒宗頤, 『中國史學史上之正統論』, 上海遠東出版社, 1996年.

顧炎武, 『日知錄』(顧炎武 著/ 張京華 校釋, 『日知錄校釋』 岳麓書社, 2011年.

王夫之, 『春秋稗疏』卷上, 『船山全書』第5冊, 嶽麓書社, 2011年.

王夫之, 『四書訓義·論語8』券32, 『船山全書』第8冊, 嶽麓書社, 2011年.

- 王夫之, 『讀通鑑論』 권12, 『船山全書』第10冊, 嶽麓書社, 2011年.
- 王夫之, 『宋論』卷6, 『船山全書』第11冊, 嶽麓書社, 2011年.
- 顧祖禹, 『讀史方輿紀要』券41, 中華書局, 2005年.
- 計六奇 輯, 『明季南略』券九(續記·難民口述), 清鈔本.
- 雍正帝 撰, 『大義覺迷錄』, 沈雲龍, 『近代中國史料叢刊』第36輯, 文海出版社, 民國55年(1966).
- 阿 椏 等 撰, 『滿洲源流考』, 遼寧民族出版社, 1988年.
- 劉逢祿, 『春秋公羊經何氏釋例』, 『續修四庫全書』129冊(經部·春秋類), 續修四庫全書編纂委員會編, 上海古籍出版社, 2002年.
- 劉逢祿, 『論語述何』, 阮元, 『清經解』第7冊(卷1297), 上海書店, 1988年.
- 徐勤, 『春秋中國夷狄辨』卷1, 上海點石齋書局, 1897年.
- 章太炎, 『章太炎全集』第3冊, 上海人民出版社, 1985年.
- 章太炎, 『章太炎全集』第4冊, 上海人民出版社, 1985年.
- 劉師培, 『攘書』, 劉師培著/萬仕國點校, 『儀徵劉申叔遺書』第5冊, 廣陵書社, 2014年.
- 康有為, 『康有為全集』第6集 中國人民出版社, 2007年.
- 梁啟超, 『梁啟超全集』第2冊, 北京出版社, 1999年.
- 梁啟超, 『梁啟超全集』第1冊, 北京出版社, 1999年.
- 『國朝文匯』(丁集券17), 『續修四庫全書』.
- 趙爾巽, 『清史稿』(列傳269·儒林三)卷482, (臺北)明文書局, 1985年.
- 董仲舒/남기현 譯, 『春秋繁露』(觀德篇), 자유문고, 2005년.

2. 연구서

- 元冰峰 著, 『清末革命與君憲的論爭』中央研究院近代史研究所專刊(19), [台]中央研究院近代史研究所, 1980年.
- 鄭師渠, 『晚清國粹派-文化思想研究』, 北京師範大學出版社, 1993年.

戴逸編, 『簡明清史』, 人民出版社, 1980年.

孟森, 『明清史講義』, (臺北)里仁書局, 1982年.

蕭一山, 『清代通史』(一冊~五冊), (北京)中華書局, 1985年.

Mary C. Wrigh/ 房德隣 等譯, 『同治中興-中國保守主義的最後抵抗(1862~1874)』, 中國社會科學出版社, 2002年.

임계순, 『淸史: 만주족이 통치한 중국』, 신서원, 2004년

3. 연구논문

龔蔭, 「元朝民族等級政治述略」, 『西南民族大學學報』第6期, 2003年.

孔定芳, 「明遺民與清初滿漢文化的整合」, 『古宮博物院刊』第4期, 2005年.

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年

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, 2012年

楊建, 「略論秦漢道制的演變」, 『中國歷史地理論叢』第4集, 2001年.

王栢青·魯渝生, 「清代民族文化關係在構建和諧社會中的借鑒意義」, 『滿族研究』第2期, 2007年

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, 2006年.

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, 2000年, 北京大學出版社.

陸勇, 「八旗科舉與滿人中原文化認同」, 『湖北經濟學院學報』第6卷, 2009年

李帆, 「“夷夏之辨”之解說傳統的連續與更新」, 『近代史研究』第6期, 2011年.

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

李治亭, 「清代民族“大一統”觀念的時代變革」, 『社會科學輯刊』第3期, 2006年

張沖, 「試論南宋前期軍隊中的歸正人」, 『大慶師範大學學報』第4期, 2013年.

趙英蘭, 「從滿化,漢化, 到民族多元一體化」, 『東北亞論壇』第5期, 2007年.

泰永洲, 「東晉南北朝時期中華正統之爭與正統再造」, 『文史哲』第1期, 1998年

琴地樹, 「探析章太炎政治活動与其古文經學」, 『동북아문화연구』12, 2007년.

김명희, 「순치초기의 반청운동 연구」, 『숙대사론』제10집, 1979년.

裴淑姬, 「試論南宋政府對歸正人的政策」, 『中國史研究』제4기, 2003년

이춘복, 「청대 만주본위의 민족정책과 문화충돌」, 『다문화콘텐츠연구』제12집, 2012년.

이춘복, 「청대 전기 華夷觀과 청조의 滿漢 융합」, 『다문화콘텐츠연구』제14집, 2013년.

이춘복, 「왕부지의 中華의식, 그리고 이주와 문화융합에 대한 이중성」, 『중앙사론』 제37집, 2013년.

이춘복, 「왕부지의 공간으로 中國인식과 주변 종족의 漢化」, 『다문화콘텐츠연구』 제16집, 2014년.

이춘복 「전통 華夷관과 근대 民族主義 연속성 연구」, 『중국근현대사연구』 제68집, 2015년.

이춘복, 「중국 역사 속 ‘徙戎’담론 형성과 그 영향」, 『동양사학연구』 第135輯, 2016년.

이춘복, 「『중국 전통시대 ‘用夏變夷’사상의 論理와 그 전개 양상 연구」, 『중앙사론』 제43집, 2016년.

이춘복, 「청대 公羊學派의 대일통사상과 청말 개혁파의 대민족주의」, 『중국근현대사연구』 第71집, 2016년.

Ping-ti, Ho, The Significanxe of the Ch'ing Period in Chinese History, The Journal of Asian Studies 26, No.2(1967)

Ping-ti, Ho, In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's "Re-envisioning the Qing", The Journal of Asian Studies 57, No.1(1998).

試論清末革命派對用夏變夷的 逻辑體系及其適用範疇

李春馥

本稿用夏變夷的主體、方向性和適用範疇以及征服王朝的漢化政策和用夏變夷的實現可能性與否等問題的清末革命派的討論試圖進行深入的檢討,並且討論他們和有改革派之間對用夏變夷思想的差異,宏觀上探討他們和在歷代漢族王朝下的華夷峻別思想之間有那些的繼承關係。

清代今文學派雖然強調用夏變夷的同化力和漢化的重用性,而歷代征服王朝維持他們自身的認同(故俗)的夷狄化問題却持了回避態度或保持沈默,對其並沒有持反對的立場,這實意味着最終導致減少中原文化的影響力而却增強夷狄文化的強度。如此,用夏變夷的一方向和夷狄化之間就產生自相矛盾。與此不同的是,劉師培、朱執信、汪精衛等清末革命派各有共通點和不同點。就共通點而言,革命派肯定以體得儒家價值為宗旨的用夏變夷,就這點來講,與今文學派大一統思想的大方向是一致的共識。就不同點而言,革命派只漢族才享有作為用夏變夷的主體的資格予以肯定而對其他異民族予以全面否定,從這點來講,與改革派的今文學立場是截然不同的。與此同時,無論征服王朝時期還是漢族王朝時期,革命派對於遷徙轉入中國內地的夷狄集團進行女真化、蒙古化、滿洲化予以全面否定,就這點而言,他們繼承了在漢族王朝下的漢族文人的華夷峻別思想。

清代今文學者以『春秋』、『論語』、『孟子』有關語句為典據只將‘仁政’、‘禮義’、‘人道’等文化價值認作華夷之辨的唯一尺度,這一主張和邏輯,無論傳統的以往解釋還是清末革命派的用夏變夷思想都是背道而馳的。由於清末革命派繼承了王夫之等古文學派的華夷觀,他們在『春秋』文獻上所出現的夷狄對於華夷之間的互換可能性予以肯定,但他們嚴格要求在時間上、空間上的

區別對待。就時間上的界限而言,將先秦時代『春秋』文獻上的夷狄和秦漢以後所登場的歷史上夷狄區別開來。就空間上的界限而言,在空間上將九州之外(或塞外)的夷狄和九州之內(或塞內)的夷加以區別對待。革命派在時間上秦漢以後和在空間上九州之外的夷狄對用夏變夷的實現可能性都予以全面否定。因位如此,革命派繼承傳統時代在歷代漢族王朝文人們的華夷峻別之立場,考證將帝舜、帝禹、文王等中國聖王的出生地和居處都論定為九州以內,這意味著對『孟子』(八佾篇)有關語句進行文字自體的解釋的雍正帝和乾隆帝以及清代今文學派的立予以全面否定。也就是說,革命派認為秦漢以後在九州之外所出生和成長的匈奴、鮮卑、女真、蒙古、滿洲等異民族和在『孟子』文獻上的帝舜、文王在性質上是截然不同的,這可以說是清末革命派公開宣布漢代以後的夷狄都不可以成為中國的君主。要而言之,革命派將夷狄時間上、空間上嚴格地區別開來而可以對待,試圖他們想要斷絕『春秋』所出現的互換可能性的夷狄和秦漢以後的歷史上夷狄的鏈接。也就是說,革命派將孔子的『春秋』地位只限定為說明春秋時代的歷史書,進而可以斷絕了今文學派想要將『春秋』內容擴大適用為漢代以後的夷狄或者征服王朝的托古改制。

無論歷代征服王朝下的漢族文人還是清代雍正帝或者今文學派-改革派,對於北魏、金朝、元朝、清朝的漢化政策和用夏變夷可能性都予以肯定。與此截然不同,清末革命派在漢族王朝下的漢族文人的華夷峻別思想,無論夷狄王朝的漢和政策還是扶持夷族王朝的漢族文人進行了尖銳批判。朱熹、鄭思肖、顧炎武、王夫之等將歷代夷狄王朝的漢化政策比作為『升菴冠猴和牛馬治裝』,進而夷狄王朝試圖用夏變夷的教化和同化予以否定。清末劉師培、章太炎、黃節等也繼承了將其比作為牛馬和猴子等動物,進而對夷狄的用夏變夷可能性予以否定的傳統邏輯。要言之,劉師培、章太炎等革命派把歷代夷狄王朝的漢化政策規定為曲解華夷峻別的儒家思想,認為以夷狄為主體的用夏變夷是根本不可能也無法實現的。與此同時,革命派將扶持和協助夷狄王朝施行漢化政策的漢族文人看做『鬻學』、『獻諛建虜』、『媚時君』的賤儒、『陋儒』或者漢奸、『劇盜』以及滿洲的『食客』,也不將他們看做正統派儒者。革命派看

破了這些漢族變節者替夷狄王朝所提供的漢化政策的真實意圖。從表面上看,它是既尊崇孔子又尊奉儒術,實際上只不過是爲夷狄王朝提供合法性和正當性的‘南面之術’,也隱瞞多數漢族的‘愚民之計’。

關鍵詞 : 征服王朝, 漢族王朝, 用夏變夷, 繼承, 九州, 塞外, 夷狄化, 漢化, 吳楚, 中華, 夷狄, 華夷峻別

