

# 華夷 너머의 相生

- 中華 관념이 해체된 동아시아는 가능한가?

김성환\*

<목 차>

1. '동아시아'의 귀환
2. 사조 남용
3. 중화의 재흥
4. 중화의 확산과 변용
5. 유교문화권의 상상
6. 포스트중화의 미래

## 1. '동아시아'의 귀환

지난 20여 년 간 넓고도 험란한 스펙트럼을 펼쳐온 동아시아론의 시선이 이제 그 담론을 낳은 지식의 본성과 근거 자체를 검토하는 인식론(epistemology)의 자궁으로 귀환 중이다. 예컨대 동아시아론을 지구화와 문명의 '실재에 대한 서술'인 동시에 '실재의 변화를 유도하는 하나의 구상'으로 보는 장인성이 "현대 한국 동아시아론의 인식론적·존재론적 근거를 규명함으로써 동아시아에 연루되는 한국인의 존재방식과 동아시아 정체성의 성격을 비판적으로 검토"1)할 것을 제안했고, 중국의 孫歌가 <동아시아 시각의 인식론

\* 군산대학교 철학과 교수

1) 장인성, <한국의 동아시아론과 동아시아 정체성 - '동아시아의 새로운 상상'과 '국제사회로서의 동아시아'> (《세계정치》 제26집 제2호, 서울대 국제문제연구소, 2005), 4쪽.

적 의의>2)에서, 그리고 다시 박상수가 <한국발 ‘동아시아론’의 인식론 검토>3)에서 인식론으로의 귀환을 표방했다.4) 여기서 논자들이 말하는 존재론과 인식론이란, 사유 대상의 실재성(존재론)과 사유의 구조·방법·과정·경향(인식론) 등을 탐구한다는 함의이다.5) 직설적으로 말하자면 “동아시아가 정녕 실재하는 것이냐?” 그리고 “(동아시아론이) 대체 동아시아에 대해 무슨 생각을 해온 것이냐?”를 되묻고 있는 것이다.

흔히 한국(남북한)·중국(중국·대만)·일본을 일컫는6) ‘동아시아’가 긴밀하게 결합된 실재인가의 문제는, 철학적이고 역사·문화적이며 정치·경제·사회적인 차원에서 다각도의 치밀한 논의를 필요로 한다. 동아시아는 통상 역사적으로 ‘한자’와 ‘유교’를 공유했던 하나의 문화영역 혹은 문화권으로 정의된다. 동아시아에 관한 많은 진술이 이런 전제에서 출발한다. 그러나 공통된 특정 문화의 분포와 지리적 근접성의 문맥에서 정의되는 이런 동아시아는, 사실 역사적이거나 문화적이라기보다 아주 현실적이고 이데올로기적인 동기에서 ‘발명’됐다.

주지하다시피 그것은 근대 일본의 발명이었다. 서구의 타자로 발견되고 상상된 ‘아시아’의 토대 위에 다시 일본을 정점으로 하는 ‘동아’, ‘동아 협동체’ 혹은 ‘대동아 공영권’이라는 옥상옥이 지어졌다. ‘한자와 유교를 공유하는 동아시아’의 관념이 이를 뒷받침했다. 일본의 아시아주의는 초기에 큰 호응을 받았으나 폭압적 근대의 한 정점이었던 일본제국주의의 이데올로기로 기능하면서 아

2) 孫歌, <동아시아 시각의 인식론적 의의>(《아세아연구》 통권135호, 고려대 아세아문제연구소, 2009).

3) 박상수, <한국발 ‘동아시아론’의 인식론 검토-동아시아 연구, ‘초국가적 공간’으로부터 접근하자>(《아세아연구》 통권139호, 고려대 아세아문제연구소, 2010).

4) 이 두 논문은 한국과 중국 지식인의 상이한 시각에서 최근까지의 동아시아 담론을 정리하고 그 인식론적 토대를 검토했다는 점에서 주목할 만하다.

5) 엄밀한 철학의 잣대에서 보자면 이런 상식적 함의의 존재론·인식론에 이의가 없을 수 없지만, 그동안 진행된 담론의 대상이자 방법인 ‘동아시아’를 반성적으로 성찰한다는 차원에서 나름대로 그 의미를 찾을 수 있을 것이다.

6) 통상 한·중·일을 동아시아로 보지만, 하버드대학의 동아시아학(East Asian Studies)은 몽골과 베트남을 포함하고 독일 쾰대학(Kiel univ)에서는 러시아부터 한국까지를 동아시아로 포괄하는 등에서 알 수 있듯이, 사실 ‘동아시아’의 공간적 범주는 보는 시각에 따라 유동적이다.

시아 제민족의 동의를 얻는데 실패했고, 태평양전쟁에서 일본이 패망하면서 결국 파탄을 선고했다.<sup>7)</sup> 전후의 일본 사회에서 군국주의와 아시아 침략에 대한 반성은 역사적 당위로 받아들여졌다. 아시아 혹은 동아시아 지역의 통합에 관한 논의는 원천적으로 '대동아'의 망령을 떠올리게 했다.<sup>8)</sup> 더구나 남/북한·중국/대만·일본은 곧 세계적인 냉전의 한복판에 휘말렸고, 급기야 한국전쟁의 참상을 겪으면서 '동아시아'는 담론 대상으로서 존재감을 거의 잃고 말았다.

망각의 심연에서 '동아시아'를 건진 구원의 손길은 뜻밖의 곳에서 찾아왔다. 전후 일본과 이른바 아시아의 네 마리 작은 용(한국·대만·홍콩·싱가포르)의 눈부신 경제성장이 이어지면서, 1970년대부터 구미 학자들에게서 '유교자본주의론'이 발신되고 자본주의의 기적을 이룬 동아시아가 '유교문화권'으로 회자되었다. 그러다가 1990년대 후반에 아시아 금융위기가 발발하자 거의 반사적으로 유교자본주의론은 움츠러들었다. 대신 싱가포르의 리관유와 말레이시아의 마하티르 등이 내세운 '아시아적 가치(Asian Value)'가 주목받게 되었다.<sup>9)</sup> 이런 논의가 동아시아 담론을 촉발하는 한 계기였음은 분명하지만, 그것은 또한 시류에 영합하고 정치·경제적인 의도에 동원되는 이데올로기라는 혐의도 짙게 받고 있다.<sup>10)</sup>

보다 의미심장한 동아시아의 귀환은 세기말 지구촌의 문명을 뿌리부터 뒤흔든 탈근대의 여파로 이뤄졌다. 잔혹한 제국주의와 연이은 세계대전을 겪은 끝

7) 일본의 아시아주의는 특히 러일전쟁을 계기로 동아시아 지식인들에게 크게 환영받았다가 일본이 패권주의로 나아가면서 다시 좌절과 우려를 낳는다. 안중근의 <동양 평화론>과 孫文의 <대아시아주의>에서 당시의 상황과 분위기를 대표적으로 읽을 수 있다. 두 사람의 글은 《동아시아인의 동양 인식: 19-20세기》(문학과지성사, 1997)에 실려 있다.

8) 양일모, <일본의 동아시아공동체론>(《오늘의 동양사상》제15호, 예문동양사상연구원, 2006), 154쪽.

9) 김석근, <유교자본주의? 짧은 유행과 긴 여운 그리고 남은 과제>(《오늘의 동양사상》제14호, 예문동양사상연구원, 2006). 김석근은 溝口雄三을 인용해 '유교문화권' 개념이 이 시기에 생겨났다고 하는데, '유교'로 동아시아의 정체성을 설명하는 방식은 20세기 초에 이미 일본에서 제기되고 중국과 한국의 지식인 사이에서도 유행한 사고방식이었다. 이런 주장은 당시에 이미 서양에 소개되었고 이에 근거해서 서구 지식인들이 유교자본주의론을 제기했다는 점에서, '유교문화권'의 설정을 서구 지식사회의 책임으로 돌리는 것은 설득력이 약하다.

10) 이승환, 《유교 담론의 지형학》(푸른숲, 2004), 288쪽.

에 근대의 진원지였던 서구에서 이성과 보편의 도그마로부터 탈주가 시작됐다. 절대이념을 거부하는 탈근대는 탈이념의 정치 이론과 현실을 추동했고, 그 직·간접적 영향에서 탈냉전이 이어졌다. 하지만 동아시아에서 탈냉전은 거의 예기치 못한 외부로부터의 ‘충격’이었고, 그 충격 끝에서 비로소 탈근대를 실감하게 된다. 탈근대는 보편 이성이 해체된 자리에서 지역 이성에 눈뜨는 계기를 제공했는데, 이는 곧 동아시아가 (좌·우를 막론하고) ‘서구=보편’이라는 근대이념의 족쇄에서 풀려났음을 의미했다. 탈근대의 철학적 통찰에 힘입어 1978년 저술된 에드워드 사이드(Edward Wadie Said)의 《오리엔탈리즘》이 이즈음 번역되어 서양에 의해 날조되고 상상된 동양이라는 인식이 널리 회자되었고, 또한 탈냉전 이후 진행된 전 세계적인 지역블록화도 동아시아의 지역협력을 보다 구체적인 현실로 부각시켰다.

거시적인 안목에서 볼 때, 지난 20세기에 동아시아는 서구로부터 밀려든 근대를 소화하고 내면화하는 동시에 자기를 타자화하고 지배하려는 근대 제국주의의 욕망과 상대하는 이중의 과제를 수행해야 했다. 그런 가운데 서구로부터 근대가 막을 내렸다는 소식이 날아들자, 곧 오해와 변용이 발생했다. 근대세계의 시작점이자 중심이었던 서구에서 탈근대란 자기 근대성의 해체이자 극복의 문제였지만, 근대화가 식민화의 이미지와 중첩됐던 동아시아에서 탈근대는 곧 탈식민화의 계기로 인식되었다.<sup>11)</sup> 즉 제2차 세계대전이 끝나면서 아시아에서 대부분의 식민지가 물리적으로 해방되었다면, 세기 말의 탈근대 현상은 정신적 식민화의 압박에서 아시아 혹은 동아시아의 해방을 추동했다고 할 수 있다.

하지만 외부로부터 주어진 해방은 이내 한계에 봉착했다. 마치 잃어버렸던 ‘조국’이 자력 아닌 타력으로 급작스레 귀환한 해방공간에서 한반도가 큰 시련에 빠졌던 것처럼, ‘동아시아’가 불현듯 사상의 해방공간에 귀환하면서 혼란이

11) 한국과 중국은 말할 것도 없고 일본 역시 이런 인식에서 자유롭지 못하다. 아시아에서 일본이 제국주의 식민화의 피해당사자가 아니라 가해자였던 것은 분명하지만, 일본의 근대화와 제국주의화 근저에 압도적 서구에 의한 식민화의 두려움이 내재되어 있었고, 또한 패전 이후 전승국인 미국의 지배 혹은 영향력에서 기인하는 상실감도 일본의 엄연한 현실의 일부를 이뤘기 때문이다.

가중되었다.<sup>12)</sup> 서구의 탈근대가 철저한 자기 부정과 극복의 드라마였다면, 동아시아의 탈근대는 서구에 의해 구겨진 자존심을 구질서에 대한 긍정의 연장에서 위로하는 신파극으로 변질될 소지가 다분하고 이는 어느 정도 현실로 나타났다. 그리하여 낙관과 비관이 공존하고, 선량하고 음흉한 의도가 교착하며, 서로 다른 진단과 처방이 내려지는 가운데 아직 '미래'가 도래하지 않은 동아시아의 '현재'가 지속되고 있다.

## 2. 사조 남용

대략 1990년대 중반부터 동아시아에 대해 많은 논의들이 제기되고 또 정밀해졌다. 담론이 양적으로 쌓이고 질적으로 진화하자 이를 다시 유형별로 나누고 분석하는 시도가 이뤄졌다.<sup>13)</sup> 물론 이런 분류는 임의적이고 후행적인 구획이어서 연쇄적으로 교착하고 파상으로 전개되는 담론의 현실을 그 안에 가둘 수 없다. 그래도 유형화는 담론의 지형을 살피는데 나름대로 유용한 시야를 제공한다. 이런 담론비평의 선상에서 최근 박상수는 지난 20년 간 한국에서

12) 물론 이것은 낡은 시대에서 다른 시대로 넘어가는 과도기, 하나의 패러다임이 해체되고 새로운 패러다임이 아직 모습을 드러내지 않았을 때 나타나는 전환기적 혼돈으로 볼 수 있다. 혼몽한 가운데의 안개는 그것이 걷힌 뒤의 청명한 시야를 예고한다. 하지만 인류 역사상의 모든 전환기가 그랬듯이, 새로운 시대로 나아가는 길을 찾은 자는 맑은 하늘을 보겠지만 길을 잃는다면 영영 안개에 갇히고 말 것이다.

13) 최근 박상수는 한국발 동아시아론을 대략 세 유형으로 대별했다. 첫째 서구 근대를 극복하고 이를 대체할 새로운 문명이 동아시아에서 출현할 것을 기대하는 대안문명론, 둘째 고유의 동아시아적인 것에 주목하고 동아시아를 하나로 사고하는데 집중하는 정체성론, 셋째 동아시아 지역통합 구상과 연관된 공동체론이다. (박상수, 위의 글) 이에 앞서 장인성은 아시아적 가치론·유교자본주의론·유교민주주의론처럼 전통적 가치의 관점에서 동아시아를 설명하는 담론, 동아시아 공동체론, 민간 차원의 연대론, 동아시아 자체의 존재방식을 따지는 성찰적 동아시아론을 나눴다. (장인성, 위의 글) 한편 중국의 쑨거는 전통 유학의 시각, 일본 영향의 근대화 시각, 전쟁 상흔의 기억 시각으로 '동아시아 시각'을 분류하기도 했다. (孫歌, 위의 글) 그밖에도 한국에서만 박명규, 이육연, 임우경, 고성빈, 이정훈, 박승우, 류준필 등이 담론비평의 차원에서 동아시아론을 검토했다.

생산된 동아시아 담론을 총평하면서, “모든 억압에 저항하고 인간 해방을 지향하는 평화와 공영의 ‘대안’ 세계와 새로운 ‘공동체’를 제시하고 그를 위해 동아시아 ‘정체성’을 찾는데 고심한다”고 평가했다.<sup>14)</sup> 여기서 방점은 대안, 공동체, 정체성에 찍혀있다.

한국에서 동아시아 담론을 주도해온 이른바 ‘창비 그룹’의 육성은 한결 생생하다. “(동아시아) 개별 정치사회의 역사와 현실에 대해 비판적 시각을 견지하되 그것을 동아시아적·전지구적 근대성의 맥락과 연결해 파악함으로써 동아시아의 근대질서, 나아가 근대 세계질서에 대한 근본적인 문제제기를 통해 새로운 대안으로서의 미래, 전 지구적 희망의 근거지로서의 새로운 동아시아의象을 모색”<sup>15)</sup>한다. 미래에 대한 이런 의욕은 단지 한국의 동아시아론에 그치지 않고, 이 담론에 참여해온 일본과 중국의 지식인에게서도 공통적으로 발견된다. 이 지점에서 “아시아적 가치란, 그저 아시아만을 문제 삼기 위해서가 아니라 다가올 세기에 세계가 직면할 문제성을 예시하면서 새로운 질서원리나 개인의 존재양식, 그리고 그 속에서 일본의 위치를 분명히 하기 위해서 거론하는 것”<sup>16)</sup>이라는 야마무로 신이찌(山室信一)의 발언이 보충될 수 있을 것이다. “동아시아 시각의 현재적인 의의는 그것이 혼란 상태에서 우리들을 인식론적 자각으로 견인해주는데 있으며, 인식론적 시각으로서의 ‘동아시아’는 미래의 새로운 사유자원과 사상자원에 이바지하게 될 것”<sup>17)</sup>이라는 쉰거의 전망도 일맥상통한다.

대체 동아시아의 무엇이 한·중·일의 지식인들을 이처럼 낙관적이고도 의욕적인 미래로 이끄는 것일까? 사실 여기서 말하는 미래란 의욕이 개입된 기대 내지는 목표에 가깝다. 따라서 담론은 단지 동아시아를 진술하는 것을 넘어 ‘기획’하고, 여기서 동아시아는 ‘과제’이면서 동시에 ‘방법’이 된다.<sup>18)</sup> 앞서 말

14) 박상수, 앞의 글, 85쪽.

15) 백영서·이연옥·이육연·임성모, <비판적 지성이 만드는 동아시아> (‘동아시아의 비판적 지성’ 시리즈 기획의 말, 창비, 2003).

16) 山室信一, 임성모 옮김, 《여럿이며 하나인 아시아》(창비, 2003), 160쪽.

17) 孫歌, 앞의 글, 56쪽.

18) 90년대 중반 이후 한국 동아시아 담론의 발신처로 주목받아온 이른바 ‘창비’ 그룹에 의해

했듯이 이런 기획의 의욕은 탈냉전을 계기로 동아시아에 가해진 탈근대의 충격에 그 뿌리를 둔다. 다른 것은, 서구가 근대로부터 ‘탈주’했다면 동아시아는 탈근대를 ‘기획’하고 있다. 마치 서구가 근대에 ‘도달’했지만 동아시아는 근대를 ‘달성’한 것처럼.

그러나 현실이 언제나 이런 의욕적 기획에 부합하는 것은 아니다. 현실이 기대와 다르기 때문에 기획한다는 게 더 정확한 표현일지 모르겠다. 그러므로 동아시아론은 이내 현실성의 결여, 더 나아가 관념적이고 당위적이라는 비판에 직면하게 된다. 동아시아론이 더 이상의 정제된 표현을 찾기 힘들만큼 신중하고 정밀한 언어들에 구사하지만, 그렇게 구상된 ‘동아시아’가 현실의 조건을 얼마나 반영하는지, 또 어떻게 실현될 수 있는지에 관해서는 설득력 있는 답을 찾기 어려운 것도 사실이다. 당장에 ‘왜 동아시아인가?’라는 의문이 제기된다. “평화와 공영의 목표를 달성하는데 ‘동아시아’여야만 하는 이유”<sup>19)</sup>를 설명하기 쉽지 않기 때문이다. 아주 기초적인 의문이지만, 이 질문이야말로 동아시아론에서 간과하기 쉬운 허술한 통념의 정곡을 건드린다.

서로 다른 통념들이 교착하며 세간에 떠다닌다. 첫째는 모순극복론이다. 여기서는 동아시아, 특히 한국(남북한)이야말로 제국주의와 식민화, 냉전(분단)으로 이어지는 근대세계의 모든 역사적이고 현실적인 모순의 정점이자 질곡이라고 인식한다. 그리고 이 질곡이 풀릴 때 근대를 넘어서는 새로운 세계가 열릴 것을 상상한다.<sup>20)</sup> 둘째는 동아시아 부흥론이다. 서구 중심의 세계, 구체적

---

‘기획으로서의 아시아’, ‘과제로서의 아시아’, 그리고 ‘방법으로서의 아시아’ 등의 개념이 주로 생산되거나 (특히 일본에서) 소개되었다. 이 그룹은 동아시아를 “지리적으로 고정된 경계나 구조를 가진 실체가 아니라 이 지역을 구성하는 주체의 행위에 따라 유동하는 역사적 공간”으로 판단한다. 지리적 실체성을 인정하지 않지만 동아시아가 단지 실체성을 결여한 ‘문화적 구성물’일뿐이라는 견해에는 반대하며, 대신 긴밀히 연관된 문화적 가치나 역사적으로 지속돼온 지역적 교류 등의 실체가 있고, 특히 근대에 들어와 제국주의와 냉전의 시공간적 상황 속에서 가진 공통의 경험으로 인해 ‘역사적 실체’로 규정할 수 있는 지역이라고 본다. 그리고 지금이야말로 “동아시아가 역사적 실체로서 허용하고 요구하는 미래지향적 과제를 한층 더 적극적으로 감당해야 할 시점”이라며, 이것을 ‘실천과제(또는 프로젝트)’로서의 동아시아라고 부르고, “새로운 동아시아는 목하 형성 중”이라고 선언한다. (백영서 등, 위의 글).

19) 박상수, 앞의 글, 85·88쪽.

20) 대표적으로 한반도를 ‘동아시아 모순의 결절점인 동시에 세계적인 제국주의 체제의 모순

으로는 미국 주도의 국제질서가 퇴조하고 동아시아가 지구촌의 경제·정치·문화의 중심으로 흥기할 것을 전망한다. 동아시아의 경제적 성장, 국제정치적 위상의 증대, 특히 중국의 부흥이 이런 전망의 근거가 된다. 그리고 셋째로 전통문화론이다. 서구 근대와 그 부산물인 산업화의 폐단을 치유할 묘약을 동아시아(주로 자기 나라)의 전통문화에서 찾을 수 있다고 생각한다.

그런데 이런 통념들은 서로 충돌하는 가치관과 이념을 반영한다. 우선 모순 극복론은 부흥론과 양립할 수 없다. 전자는 자본주의·패권주의·보편주의 등으로 표상되는 근대세계의 실패와 몰락을 전제로 하고, 후자는 반대로 현재적 질서 안에서의 세속적 성공을 근거로 삼기 때문이다. 전통문화론은 각자의 필요에 따라 그때그때마다 전가의 보도처럼 활용된다. 儒學과 道家와 佛敎가 혹은 和魂과 東學이, 서로 상치되는 논의와 주장 안에서 탈맥락적으로 불쑥불쑥 고개를 내민다. 그 내용과 논리구조에서 애초부터 함께 동거하기 어려운 철학과 사상들의 차이가 '동아시아'의 이름아래 간과되곤 한다.

신중하고 정밀한 언어들을 구사하기로 유명한 동아시아론의 논객들이 이처럼 허술한 함정에 빠지는 이유는 무엇일까? 그것은 이 담론에서 동아시아가 다른 모든 가치를 상회하고 포섭하는 용광로가 되기 때문이다. '동아시아가 자기의 대립항으로 서양을 설정하고 이를 논리전개의 근거로 삼는 까닭이다. 예컨대 '억압에 저항하고 인간 해방을 지향하는 평화와 공영'의 대안을 동아시아에서 찾을 수 있다는(혹은 찾아야 한다는) 기대(내지는 당위)의 저변에는 억압하고 패권적인 서구라는 이미지가 전제되어 있다. 여기서 단지 오리엔탈리즘의 반작용으로서 '동양의 시각에서 구성되고 날조된 서양'에 관한 옥시덴탈리즘의 문제를 지적하고자하는 것이 아니다. 문제는 보다 복잡하고 중층적이다.

서구/(동)아시아의 공간관념에 더해 근대/탈근대의 시간관념이 대립하면서

의 결절점으로 보는 최원식은, "동아시아는 특수한 지역사가 아니라 세계사의 향방에 관건으로 작용할 가능성을 풍부하게 내포한 세계사적 지역이다. 그 관건의 중심에 중·일과 미·러가 착종한 한반도가 자리하고 있다"고 한다. 최원식, <탈냉전시대와 동아시아적 시각의 모색>(<창작과비평> 1993년 봄호: 통권 79호, 1993).

도 교직한다. 거기에 다시 식민/탈식민이라는 동아시아의 역사적 경험과 현실의 과제가 결합한다. 여기서 나타나는 반응의 하나로, 포스트모더니즘과 탈식민주주의의 영향을 받은 중국의 이른바 '後學' 그룹의 논의를 예로 들 수 있다. 그들은 아편전쟁 이래 중국 근현대사에서 모더니즘의 신화가 만연했고, 그런 신화에 기초한 현대화가 서구 현대성에 의해 식민화돼가는 과정, 주체를 잃는 타자화 과정이었다고 본다. 때문에 그동안 식민화로 '실어' 상태에 놓인 민족문화의 주체적 지위를 회복하면서 서구문화의 패권을 견제할 것을 주장한다. 그 구체적인 방안으로, 現代性和 中華性を 대립시킨 가운데 민족문화의 주체적 지위를 회복하는 본토성·중화성의 회복을 추구한다.<sup>21)</sup> 심지어 필자는 1990년대 후반 중국의 지식계 일부에서 毛澤東을 포스트모더니즘의 선구로 재해석했던 것을 기억한다. 유럽의 탈근대를 추동한 이른바 '68세대'가 마오이즘(Maoism)의 영향을 받았다는 사실이 그 주장의 논거였다.<sup>22)</sup> 이것은 결과로서의 탈근대, 그리고 탈근대의 기법과 수사만을 가져다가 탈역사·탈맥락적으로 자기정당화에 활용하는 思潮 남용의 부작용을 잘 보여준다.

비록 정도의 차이는 있지만, 오늘날 동아시아론은 이런 사조 남용에 직·간접적으로 연루돼 있다. 거기서는 서구/(동)아시아, 근대/탈근대, 식민/탈식민의 공간·시간·내용적인 이항대립의 사유가 중층적으로 교직한다. 특히 장인성의 지적처럼, 이런 대립적 이항구도는 타자를 주관적으로 포착하고 타자의 시선을 의식하면서 자기를 규정하는 자기상을 만들어낸다. 대립구도를 강하게 의식할수록 타율성은 커진다. 대신 동아시아의 자율성을 담보하려면, 동아시아 공간의 구성과 성질에 관한 내적 성찰이 요구된다.<sup>23)</sup> 무엇보다 자기를 펴막 받는(혹은 받았던) 수난자로 인식하는 익숙한 관습에서 벗어나야 비로소

21) 이육연, <개혁개방 이후 전통 문화의 재평가와 변용-전통에 대한 인식 변화와 관련하여> (《중국현대문학》제31호, 2004), 14~15쪽.

22) 한국에서도 포스트모더니즘이 소개되면서 그것이 조선의 절대왕정에 대한 향수, 박정희의 이른바 '한국적 민주주의'를 정당화하는 도구로 남용되었다. 이런 문학적 작업에 앞장선 작가가 '後現代'의 기수로 알려지고 중국에 소개되기도 했다. 이런 현상은 단지 몇몇 작가나 논객의 차원을 떠나, 탈근대가 탈식민과 중첩된 이미지로 유통되는 동아시아 문화조류의 한 특성을 반영한다.

23) 장인성, 앞의 글, 17쪽.

정신적 식민성, 즉 정신적 노예상태에서 벗어날 수 있다. 그리고 자기 안의 문제로 시선을 돌리고, 이를 해결하는 방안을 스스로 찾을 뿐만 아니라 실제로 해결할 때라야 동아시아의 '대안' '미래' 그리고 '문화'를 정당하게 말할 수 있을 것이다.

동아시아를 하나의 덩어리로 상상하며 그 외연의 정체성과 특징을 진술하는 화려한 수사의 외피를 짓는데 치중해온 동아시아론은, 그 외피가 동아시아가 아닌 다른 고객에게도 어울린다는 지적에 답해야 한다. 동아시아가 근대적 모순의 정점에 있으며 따라서 거기서 새로운 대안이 나온다는 '모순극복론', 세속적 성취로 세계의 차세대 중심이 된다는 '부흥론', 그리고 고유한 문화에 근대 서구의 질병을 치유할 묘약이 있다는 '전통문화론'은, 사실상 20세기에 근대화 와 식민화·냉전을 겪었고 오늘날 경제·국제정치적으로 성장하며 유구한 문화전통을 가진 모든 지역에 적용될 수 있다. 굳이 동아시아가 아니라도, 서남아시아, 인도, 중앙아시아, 동남아시아, 라틴아메리카, 아프리카의 여러 지역과 나라에서 그 담론의 잠재적 고객들을 얼마든지 발견할 수 있다. 따라서 다시 '왜 동아시아인가?'라는 원초의 질문에 직면한다. "평화와 공영의 목표를 달성하는데 '동아시아'여야만하는 이유"는 동아시아의 피상적 정체성에 대한 진술을 통해 설명될 수 없다.

### 3. 중화의 재흥

나는 동아시아가 자기 문화 안에서 새로운 미래의 대안을 찾을 수 없다고 말하려는 게 아니다. 그 가능성은 열려있고 또 그렇게 되길 바란다. 그러나 근대를 넘어서는 대안의 거점이 '동아시아'라는(혹은 동아시아여야 한다는) 자기 충족적 관념이나 당위에는 동의할 수 없다. 동질성과 자기중심성에 갇힌 관념이야말로 평화와 공존의 희망을 배반하며, 따라서 이런 자의식으로 충만한 문

화가 서구 근대를 넘어서는 미래의 대안이 될 수는 없기 때문이다. 동아시아에서 정말로 대안적 세계질서와 삶의 방식이 출현한다면, 그것은 곧 동아시아인들이 더 이상 '동아시아'를 영토화하고 중심화하지 않게 될 때일 것이다.

중심을 향한 질주, 자기를 언제나 세계의 중심에 두고자 하는 인간의 욕망이야말로 근대 세계를 낳은 원동력이다. 하지만 이런 욕망이 근대의 발명인 것은 아니다. 중심에 대한 인간의 갈망은 원시 종교의 관념에서 이미 나타난다. 종교적 인간은 가능한 한 세계의 중심에 가까이 살려는 염원을 가진다. 그는 자신의 나라가 대지의 중앙에 있으며, 자신들의 도시가 우주의 배꼽을 이룬다고 생각한다.<sup>24)</sup> 그런데 문명이 출현하고 국가·권력·계급이 분화하면서 자기중심성을 공고히 하며 타자를 배제하고 주변화하는 의식의 균열이 심화되었고, 그것은 집단과 국가 내부의 종적질서는 물론 국제관계를 규제하는 원리로까지 확대되었다. 특히 근대는 이른바 '이성'과 '보편'의 이름으로 주체의 자기중심성을 극대화했으며, 주체이자 중심인 서구와 타자(객체·대상)이자 주변인 비서구의 이분법을 전 지구적으로 관철시켰다. 그 파괴적인 결과로 제국과 신민지의 긴장과 균열을 겪었고, 세계적인 규모의 전쟁과 학살이 벌어졌다. 또한 인간을 주체로 설정하고 자연을 대상화·타자화하는 인간중심주의의 영향 아래 무절제하게 이뤄진 자연 파괴의 결과로, 극심한 자연재앙의 부메랑이 돌아오고 심지어 인류의 종말에 대한 묵시론적 공포가 전 세계적으로 확산되기에 이르렀다.

따라서 지금 인류가 찾는 근대 극복의 대안은 근대의 중심이었던 서구를 대체하는 새로운 중심을 건설하자는 기획이 아니다. 그것은 주체-타자의 상호 배제라는 근대의 아포리아를 넘어서는 세계질서와 삶의 원리를 찾는 모색이어야 한다. 그러나 오늘날 '동아시아'의 복권은 단지 서구에 의해 타자화·주변화되었던 지역의 자존심을 되찾고 그 중심성을 회복하자는 수준에 머무른다. 물론 그 과정에서 동아시아 역내 국가들의 호혜, 평화, 대등하고 수평적인 관계 같은 연대의 원칙들이 운위되지만, '중심'으로의 귀환을 꿈꾸는 구상에서 이런

24) Mircea Eliade, 이은봉 옮김, 《성과 속》(한길사, 1998), 71쪽.

원칙들이란 한갓 口頭禪에 그칠 공산이 크다. 설령 동아시아가 긴밀히 연대해 배타적 지역주의 공동체를 구축하고 세계의 중심으로 부상한다고 하더라도, 그것이 지구촌 전체에서 '축복'이 될지 아니면 '재앙'이 될지는 가늠하기 어렵다.

오늘날 동아시아에서 지역연대의 구상과 지역패권에 대한 우려는 동시적이다. 한 세기 전 국민국가를 초월한 아시아주의는 약소국에게 비현실적 이상주의로 나타났고 강대국에게는 패권주의를 정당화하는 이념으로 작용했다.<sup>25)</sup> 전통사회에서 동아시아의 국제질서를 결박했던 中華主義는 중심과 주변을 위계적으로 구조화하는 중심주의의 한 전형이다. 그런데 이런 중화주의의 유행이 다시 동아시아를 배회하고 있다. 무엇보다 2000년대 이후 미국과 함께 세계의 주요 이슈를 이끌어가는 'G2(Group of Two)'의 신흥강국으로 지목받는 중국이 은밀하게 때로는 노골적으로 중화의 부흥을 도모하고 있다.

중국은 동북공정으로 한국에도 널리 알려진 多民族統一國家論을 토대로 '중화민족'이라는 새로운 민족 개념을 구축하는가하면, 5.4 운동 이후 專制와 封建의 주범으로 지목되던 유교를 근 백년 만에 대대적으로 부흥하고, 밖으로는 전 세계에 수백 곳의 공자아카데미(孔子學院)와 공자교실(孔子課堂)을 건립해 유교문화와 중국어를 보급하는 등<sup>26)</sup>, 국가의 정책적이고 학술적인 역량을 총동원해 유교와 중화를 부활시키고 있다. 심지어 어떤 학자들은 유교를 서구의 기독교처럼 중국인들의 정신적 '신앙'의 반열로까지 끌어올려야 한다고 주장한다. 더 나아가 일부 헌법학자들은 유가의 인의예지신 사상을 토대로 '유가헌정주의' 개념을 도입할 것을 제안하기도 한다. 康有爲의 '孔子教'가 21세기 버전으로 재현하는 셈이다.

물론 이런 일련의 추세들을 죄다 중화패권주의로만 단정할 수는 없다. 국학

25) 장인성, 앞의 글, 17쪽.

26) 2009년 11월까지, 전 세계에 282곳의 孔子學院(한국명 '공자아카데미')과 272곳의 孔子課堂(한국명 '공자교실')이 건립되어 모두 554곳이 88개 국가에 분포한다. 孔子學院은 84개국에 282곳이 있으며, 그 가운데 아시아 27개국에 70곳, 아프리카 15개국에 21곳, 유럽 29개국에 94곳, 미주 11개국에 87곳, 대양주 2개국에 10곳이 있다. 孔子課堂은 28개국에 모두 272곳이 있으며, 그 가운데 아시아 10개국에 27곳, 아프리카 4개국에 4곳, 유럽 7개국에 34곳, 미주 6개국에 205곳, 대양주 1개국에 2곳이 분포한다. 중국 국가대의 중국어지도사무실(國家漢辦) 사이트(<http://www.hanban.edu.cn/kzxy.php>) 참고.

의 진흥, 민족문화의 중시, 자국 문화의 해외 보급과 홍보는 근대민족국가의 정상적 활동의 일부이고, 따라서 중국의 경우만 색안경을 끼고 비난하면 곤란하다. 김희교는 중화주의에 대한 향간의 우려가 미국의 중국에 대한 ‘黃禍論’류의 견제 논리에 의해 과장되었다고 주장한다. 그는 20세기 일본의 팽창적인 아시아주의와 달리, 중국의 아시아 인식은 ‘애국주의’라는 자민족 중심주의에도 불구하고 팽창주의로 전화된 적이 없는 저항적 민족주의였다고 평가한다. 더 나아가 전통사회의 중화주의 역시 자기 문화를 상위에 두었기에 우월주의였으나 정치경제적 불평등체제를 만들지 않았던 문화주의였으며, 상대방이 인정할 경우 공존을 도모하는 수구적 자영도 중심주의였고, 중국이 강제한 일방적 관계가 아니라 조공국의 필요도 개입된 쌍방적 관계였으며, 전 국가적 지배-종속 관계가 아니라 왕조와 왕조 간의 의례문제가 중심인 지배계층간의 일종의 교환제도로, 근대의 제국주의적 팽창주의의 인식체계와 동일시하는 것은 불가능하다고 한다.<sup>27)</sup>

그러나 중국의 중화주의와 유교 부흥을 패권주의로 보는 우려를 사실무근으로만 돌리기는 어렵다. 근대 중국의 중화주의가 단지 저항적 민족주의였다는 주장은 사실과 다르다. 항일전쟁과 국공내전 기간을 거쳐 일단 중국 전역이 통제된 이후, 중국 당국의 민족정책은 역내 소수민족의 입장에서 볼 때 결코 평화적이지도, 수평적이거나 쌍방적이지도 않았다. 1951년 중국이 티베트를 무력으로 점령하는 와중에서 이미 수많은 인명 살상과 문화파괴가 자행되었다. 문화대혁명 기간에는 이른바 ‘민족 분열주의자’ 처단의 명목으로 수백만 명의 소수민족이 희생당하고 전통문화가 파괴됐다. 내몽골에서만 ‘분리주의자’로 지목된 79만 명이 박해받았으며 그 중 2만2천9백 명이 학살당하고 12만 명은 불구가 되었다. 티베트에서는 6천 개의 수도원이 파괴됐고, 위구르와 回族의 무슬림, 雲南의 소수민족들도 많은 살상자를 내고 극단적 전통파괴를 겪었다.<sup>28)</sup> 개혁개방 이후에도 국민의 92%를 점하는 압도적인 한족을 앞세운 소수

27) 김희교 <한국의 동아시아론과 ‘상상된’ 중국> (《역사비평》 2000년 겨울호 통권 53호, 2000).

28) MacFarquhar · Roderick · Schoenhals · Michael, *Mao's Last Revolution*(Harvard

민족 동화정책이 공공연하게 진행됐으며, 최근 티베트와 신강·위구르의 민족 분류에 대한 폭력적 대응에서도 나타나듯, 중국의 민족주의가 패권주의가 아니라는 것은 지나치게 순진하고 단편적인 인식이다.

중국의 민족정책을 근대민족국가로서 통합을 유지하기 위한 불가피한 선택으로 보는 시선이 있다. 그리고 그것이 대외적 패권주의와는 다른 차원이라고 항변한다. 물론 그런 측면이 있다. 그러나 내가 문제 삼는 것은, 한족의 민족주의로서 중화주의에 내재된 패권적 사고방식과 그것이 발현된 현실이다. 특히 중국 경내의 소수민족이 중국 밖의 여러 민족과 대부분 중첩되는 아시아의 현실에서, 중화주의의 '대내적 구현'과 '대외적 패권'이란 단지 힘의 강약과 국면의 차이에 지나지 않는다. 모든 중심주의는 본질적으로 타자와의 평화적이고 대등한 수평적 관계를 인정하지 않는다. 힘이 충분치 않으면 대내적 단속으로 만족하지만, 힘이 강해지면 어떤 폭압적 수단을 쓰더라도 대외적으로 자기 논리를 관철시키려 드는 것이 중화주의 같은 '중심주의'의 공통된 특징이다.

태동단계부터 근세까지 중화이념의 형성과 변용을 주밀하게 탐색한 이성규는 이렇게 말한다. "(중화주의는) 강자에게 관용의 미덕과 문명보급의 의무란 명분으로 지배의 논리를, 힘의 한계를 인식한 자에게는 절제(필자 주: 타협?)의 논리를, 약자에게는 보편적인 문명가치에 대한 참여와 그 수호란 이름으로 복종의 논리를, 단절과 고립을 원하는 자에게는 타자(外·他·異)를 (이적=금수)로 여기며 배척 또는 저항할 수 있는 논리를, 정복과 팽창을 원하는 자에게는 무한한 통합의 원리를 모두 제공하지만, 국가와 민족 심지어 개인 간의 평화적 대등 관계를 인정하는 논리는 결여"<sup>29)</sup> 한다. 이것은 역사학적 실증의 촘촘한 그물에서 건져 올린 탁월한 인식론적 통찰이다.<sup>30)</sup>

University Press, 2006), p.258.

29) 이성규, <중화사상과 민족주의> (《철학》 제37집, 한국철학회, 1992), 66쪽.

30) 더 나아가 이성규는 이렇게 지적한다. "他와 異類에 대한 동물적 공포와 증오, 여기서 유래하는 상대의 부정 및 차별과 지배욕구, 가치의 상대성을 부정하는 유일·최고·최선의 우월의식, 이에 기초한 허구적인 사명의식, 상대의 부정을 통하여 자신의 존재의미를 확인하지 않을 수 없는 비합리적 생존양태, 이것을 모두 본원적으로 청산하지 못하는 단계에서는 인류에게 어떤 이상을 약속하는 이념과 사상도 실제 중화사상과 본질적인 차이를 자랑하기는 어려울 것이다. 그러나 실제 그것이 극복된 단계에서는 그토록 정치하고 세련된 사상은

지금 중국은 아편전쟁 이후 근 150년 만에 원초의 기력을 거의 회복한 ‘중화’의 유행을 고대와 중세의 무덤에서 다시 불러내고 있다. 중국 당국과 지식계가 한 목소리로 오래된 중화의 이념인 유교를 호명하고, 자신들이 한 세기 전에 부정하고 거꾸러뜨렸던 공자의 像을 더 높고 크게 세우는 중이다. 관방이 학술과 대중적 담론을 주도하고 기획하는 현실로 인해 의혹은 더욱 커진다. 역사의 교훈에 비취볼 때, 늘 중심을 꿈꾸는 권력과 보편·절대를 상상하는 지식의 자기중심적 시선이 결합하는 국면이야말로 패권주의의 괴물이 태어나고 자라는 온상이 되었기 때문이다. 국력이 그야말로 육일상승하는 중국에서 이는 유교와 중화 부흥의 열기를 두렵게 바라보지 않을 수 없는 이유이다.

게다가 유교는 중국이 동아시아 담론에 참여하는 핵심 전략이다. 과거에 동아시아 시각을 결여했다고 비판받던 중국이 최근 이론은 물론 정책의 측면에서 동아시아론을 국가적으로 생산하기 시작했는데, 그 최전방에 유교를 포진하고 있다. 이에 대해 쉰거는 이렇게 말한다. “최근 20여년 남짓 일본과 한국 사회의 동아시아 서사가 중국에 영향을 미치고, 이와 동시에 시장과 자본의 기제가 동아시아를 상대적으로 총체화시켰을 때, 여기서 서구로부터 유래된 동아시아 시각이 중국지식계에 미친 영향이 더해지면서 중국의 동아시아 서사는 창졸간에 출전할 수밖에 없었다. 이런 상황에서 동원할 수 있는 사상 자원은 ‘유학’이라는 이미 고도로 비역사화 된 기호뿐이었다.”<sup>31)</sup>

동아시아 지식인들이 서구에 대항하는 [혹은 서구를 극복하는] 대안으로서 동아시아를 상상하고 그것을 하나로 결합하는 정체성과 통합의 원리에 몰두하는 동안, 그 안에서 다시 중심을 꿈꾸는 중화와 보편·절대를 표방하는 이념의 명령이 되살아나고 있는 것이다. 앞서 말했듯이, 탈근대를 단지 서구중심주의의 폐기와 이를 대체하는 동아시아 복권의 계기로 받아들이고 자기 안의 중심주의에는 눈감은 결과이다. 내 눈 안의 대들보는 안 보고 남의 눈의 티끌만 보는 격이 된 셈이니, 이런 수준의 담론에서 서구근대를 넘어서는 대안 문명의

더 이상 필요가 없을지도 모른다.” 이성규, 위의 글, 67쪽.

31) 孫歌, 앞의 글, 47쪽.

가능성을 말하는 것은 그야말로 우물가에서 숭늉 찾기에 지나지 않는다. 오늘날 동아시아 담론이 직면한 가장 큰 도전은 동아시아의 문화와 현실에 내재된 중심주의와 절대주의의 욕망을 어떻게 해체하고 극복하는가에 있다고 해도 과언이 아니다.

#### 4. 중화의 확산과 변용

흔히 ‘중화’ 혹은 ‘중국’으로 불리는 종족(민족)적이고 국가적인 실체가, 특히 유교를 매개로 시종일관 동아시아의 국제질서와 문화를 압도했다고 상상한다. 그 대칭에는 중화에 대해 분산적이고 낙후된 오랑캐가 있다. 세계의 항구적 중심으로 華(華夏)인 중국이 주변의 夷(夷狄)에 대해 절대적 우월성과 지배의 정당성을 가진다는 문맥에서 중화관념은 곧 華夷를 양분한다. 그리고 四夷 중앙의 중국인(華夏, 漢族)에 의한 ‘중국 영토의 통일과 중앙집권적인 국가의 형성’ 그리고 ‘중국문화의 (단선적) 발전’이 역사의 사실로 용인된다. 즉 종족(민족)적, 지리적, 문화적 중국이 역사적 실체로 받아들여진다. 그러나 이성규의 지적처럼 “이와 같은 행복한 결합은 역사상 존재하지 않았다.”<sup>32)</sup> 동아시아의 중화주의는 한족의 패권주의라는 시각에서만 볼 수 없다. 그것은 중심을 갈망하는 모든 권력의 로망이었으며, 그들의 갈망에 따라 하염없이 동아시아를 배회한 유령이었다.

선진시기에 출현한 중화와 이적의 분변(華夷之辨)은 내우외환에 처한 중국을 보위하는 이념이었다. 외적으로부터 왕실을 지키는 ‘尊王攘夷’의 명분은 또한 춘추전국의 패자들이 자기 세력을 키우는 구실이기도 했다. 익히 알다시피, 화이지변이 중국의 수동적인 자기보전에서 적극적인 세계지배의 이념으로 전화한 것은 漢제국 때이다. 특히 武帝가 유교를 국교로 채택하고 대외적으로

32) 이성규, 앞의 글, 37쪽.

팽창정책을 취하면서 중화이념이 완성되었다. 이른바 '위대한 통합[大一統]'의 시대에 황제는 정치권력만이 아니라 사회·문화·교육의 수장이면서 인간과 자연 그리고 신의 세계의 중개자가 되었고, 經學으로 재생된 '공자'와 '유교'는 세계를 광정해서 질서를 부여할 문화통치[文教]와 夷族과 구분되는 화족 문명 [(中)華教]의 세계화를 이뤄야하는 책임을 부여받게 되었다.<sup>33)</sup> 어쨌거나 이 시기에 '중국'은 아직 균열되지 않았다. 지리적·종족적 실체로서의 중국을 떠난 관념의 제국, 즉 고도로 추상화된 문화적 중화의 형이상학은 출현하지 않았다. 이때의 중화주의는 절대적으로 우월한 한족이 야만 상태의 이적을 항구적으로 지배할 것이라는 낙관적 신념에 뿌리를 두었다.

그러나 동아시아의 실제 역사는 이런 중화의 이념을 실현하기보다 배반해왔다. 무엇보다 중화 관념의 지리적 실체인 '중국'을 지배한 왕조의 주체가 한족이 아닌 오랑캐인 경우가 태반이었다. 중국의 절반 이상 혹은 전체가 이적에게 점령당한 이른바 정복왕조 기간이 秦의 통일(BC.221) 이후 신해혁명(1911)에 이르는 약 2천1백년의 1/3인 7백년 이상에 달한다. 그 오랑캐들은 대개 중국의 유교적 예교와는 아주 거리가 먼 북방의 야만(?)세계에서 온 유목민들이었다. 이것은 실로 중화이념에서 가장 경고하는 '蠻夷猾夏'<sup>34)</sup>의 국면이었다.<sup>35)</sup> 게다가 진·한 이래 한족의 왕조에서 중국의 강역이 거의 담보나 축소되었던 반면, 이민족이 건립한 원·청의 영토는 그 이전의 중화 왕조를 훨씬 초과했다. 오늘날 중화인민공화국이 청나라의 강역을 고스란히 이어받은 사실이 암시하듯, 정복왕조야말로 지리적 중국의 확대에 결정적으로 기여했다. 중화사상에서 그토록 자부해온 민족적이고 문화적인 '중국'이 아이러니하게도 이적에게 정복당해 그 강역을 넓혀왔다는 역설이 성립하는 셈이다.

한족의 입장에서 치욕인 이런 현실은 일찍부터 중국 지식인들의 골칫거리였다. 지리적 중국을 중국인(華夏, 漢族)이 지배할 때 이민족을 배제하고 멸시하

33) 신정근, 《동중서: 중화주의의 개막》(태학사, 2004), 79쪽.

34) 오랑캐가 중국을 어지럽힌다는 뜻의 '蠻夷猾夏'는 《尙書·堯傳》에 보이는 구절로, 舜임금이 堯陶에게 말한 것으로 되어있다.

35) 이성규, 앞의 글, 33쪽 각주4와 53쪽 참고.

는 이념으로 성립된 화이지변이 현실에서 무력해졌기 때문이다. 중화질서 관념이 이처럼 현실과 유리되는 국제정치적 상황이 장기간 지속되었을 때, 기존의 중화 관념은 변용을 겪었다.<sup>36)</sup> 시기별로 지역별로, 그리고 운용의 주체에 따라 중화사상이 분화하고 변화했다. 따라서 그 양상을 한두 갈래로 단순화하기는 어렵지만, 익히 알려진 바처럼 중국 문화로 이적을 교화한다는 ‘用夏變夷’가 적극적으로 재해석된 것이 특기할 만하다.<sup>37)</sup> 이는 정복왕조의 지배를 인정하지 않을 수 없었던 한족 엘리트들이 현실과 타협하는 방법이었다. 이적에 의한 지리적 중국의 통치를 기정사실화하면서 문화적 중국의 존속에 만족하게 된 것이다.

역사적으로 일관된 지리적·종족적·문화적인 실체로서의 중화가 상상이라면, 그 대칭적 실체로서의 이적 역시 관념 안에 존재하는 허상에 불과하다. 이런 추론은 단지 논리게임에 그치지 않고 동아시아사상사의 엄연한 현실로 구현되었다. 중화사상은 한족뿐만 아니라 이민족에게 수용되는 과정에서도 변용을 겪었다. 5호16국에서 요·금·원·청에 이르기까지 중국(중원)의 일부 혹은 전부를 지배했던 정복왕조, 중화의 문화적 가치를 적극적으로 수용하면서 스스로 小中華를 자부하던 한국·일본·베트남 등의 이민족 왕조에서 그때그때의 국제정세와 국면에 따라 중화사상이 다양한 변용을 겪고 재해석되었다.

한나라 이후, 특히 4세기 초엽부터 변방의 이민족들이 북중국에서 잇달아 정권을 수립하는 5호16국(五胡十六國)시대가 열린다. 일찍이 ‘胡漢體制論’을 제기한 박한제는 夏夷가 서로 적대하고 대립하는 진한제국에서 하이가 서로 융합하는 수당제국으로의 질적인 전이가 바로 이 시기에 비롯되었다고 지적했다.<sup>38)</sup> 흥미로운 사실은, ‘다섯 오랑캐가 중화를 유린했다(五胡亂華)’고 하여

36) 김영민, <중화질서의 이면: 《漢宮秋》에 담긴 국제정치사상> (《아세아연구》 통권132호, 고려대 아세아문제연구소, 2008), 144쪽.

37) ‘用夏變夷’는 본래 《孟子·滕文公上》에 보인다. “吾聞用夏變夷者, 未聞變於夷者也. 陳良, 楚產也, 悅周公仲尼之道, 北學於中國. 北方之學者, 未能或之先也, 彼所謂豪傑之士也.” 남방 초나라의 진량이 주공과 공자의 道를 즐겨 북방의 중원(중국)에서 유학하여 현지의 학자들보다 더 뛰어나게 되었다는 고사를 들어, 유교의 우월성을 강조하는 문장이다. 후대에 이 구절이 이민족의 중국 지배를 정당화하는 이념으로 재해석된다.

38) 박한제, <新胡漢體制論> (《위진수당사연구》 제14집, 위진수당사학회, 1998).

중국 지식인들이 문화적 암흑기로 규정해온 오호의 나라에서 한족의 제도와 사상이 가장 왕성하게 확산됐다는 역설이다. 이를 두고 흔히 유일한 한족 문화가 오랑캐를 교화한 것으로 설명하지만 사태는 그리 단순하지 않다. 이 시기의 ‘동아시아 세계’ 출현에 주목하는 니시지마 사다오(西嶋定生)는 “문화란 (도입) 당사자의 사회적·정치적 변혁에 맞춰 변용된 양상인데, 그것을 단지 문화의 전파 내지는 수용이라는 표현으로 뭉뚱그려 이해하는 것”은 문제라고 지적한다.<sup>39)</sup>

이 글의 논의에서 보다 중요한 것은 “문화권과 정치권은 필연적으로 중복될 수밖에 없으며, 여기서 말하는 문화와 정치란 동전의 양면, 즉 동아시아 세계의 두 측면을 가리킨다”는 점이다.<sup>40)</sup> 다시 말해, 권력과 이념의 상관관계이다. 한나라 이후 華와 夷의 이항대립은 종족적이고 지리적인 한계를 넘어섰다. 그것은 애초의 순수한 ‘중화’가 자기의 대립항인 이적에 대한 지배(혹은 교화)를 완성함으로써 이뤄지지 않았고, 역으로 이적에 의해 침범 당함으로써 달성됐다. 중심에 의해 배제되었던 주변은 예전에 자기를 배제하던 중심과 같은 방식의 권력을 욕망했다. 이념은 그 욕망에 부응했다. 유교와 결합된 ‘중화’는 새로운 주인 앞에 엎드려 종족(민족)의 한계를 넘었고, 고향을 떠나 그를 필요로 하는 모든 권력의 부름에 호응하며 지역성을 초월했다. 이렇게 종족적이고 지리적인 실체성을 탈각한 ‘중화’는, 이제 동아시아 전역을 유령처럼 떠돌며 사람들의 머릿속에 추상적인 관념의 왕국을 건립했다. 그것은 이념의 왕국이기에도 또한 어디에나 건립이 가능했다.

널리 알려진 것처럼, 4세기 한국의 고대 국가에 유교와 율령이 전해졌다. 고구려 소수림왕2년(372)에 귀족교육기관인 太學이 설치돼 유교 교육이 이뤄졌고, 이듬해(373)에는 율령이 반포되었다. 불교도 이 시기에 공인되었다. 백제도 거의 같은 시기에 비슷한 조치들을 취했다고 추정된다. 그런데 이것은 기이한 일이었다. 특히 고구려는 한무제의 조선정벌 이후 설치된 한나라 군현

39) 西嶋定生, 이성시 역음, 송원범 옮김, 《일본의 고대사 인식: '동아시아세계론'과 일본》(역사비평사, 2008), 149쪽.

40) 西嶋定生, 위의 책.

세력과 투쟁하며 성장한 나라이다. 그런데 고구려가 유교와 율령을 도입한 것은, 낙랑군의 멸망(314년)으로 한족 세력이 완전히 패망한 직후의 일이었다. 한족이 지척에서 4백년 이상 직접 중원과의 문물교류를 관리할 때는 일어나지 않았던 문화전파가, 정작 한족을 몰아낸 직후에 급속히 이뤄졌던 셈이다.

이 의문의 해답은 국제정세 변동에서 찾을 수 있다. 고구려가 유교와 불교 그리고 율령을 도입한 것은, 티베트계의 종족인 氏族을 이끌던 符堅 치세의 前秦과의 사이에서 이뤄진 외교조치의 일환이었다. 전진은 당시 북중국에서도 가장 안정되고 광활했다. 특히 부견은 유교를 이용해 자부족의 전통적인 집단 지도체제를 압박하고, 불교를 통해 각 집단의 토착신앙과 종교권력을 견제해 강력한 통치권을 확립했다. 고구려는 이민족을 이끌고 중원에서 성공한 전진의 사례에 고무됐고, 그런 가운데 4세기 후반의 문화 변동이 촉발됐던 것이다. 고구려는 소수림왕대의 체제정비에 힘입어 광개토대왕(375~413)대부터 본격적으로 동아시아의 국제무대에 뛰어들어 중원으로 진출하게 된다.<sup>41)</sup>

흥미로운 것은 당시 고구려가 스스로를 어떻게 자각했는가의 인식이다. 장수왕 3년(414)에 건립된 <광개토대왕비>에는 고구려 왕실이 하느님(天帝)의 후예라는 인식이 뚜렷하며,<sup>42)</sup> 역시 장수왕대의 것으로 추정되는 <중원 고구려비>에는 '高麗大王'의 존칭과 신라를 '東夷'로 낮추는 卑稱이 동시에 나타난다.<sup>43)</sup> 고구려는 성장과정에서 한족과 대립했는데, 前漢 말년에 新을 건국한 王莽이 중화의 시선에서 '下句麗'<sup>44)</sup>라고 모멸할 정도로 눈엣가시 같은 존재였다. 그러나 고구려는 스스로를 이적으로 인식하지 않았으며, 오히려 자기를 세계의 중심에 두고 주변 세력을 이적시켰다. 고대 일본에서도 고구려와 마찬가지로 에미시(蝦夷)나 하야토(隼人)를 이적으로 간주해 자기를 중심으로 하는

41) 김성환, <4세기 동아시아 질서의 재편과 한국사상의 전환 - 佛敎와 儒敎의 수용, 그리고 仙敎적 국가이념의 정비에 대한 재고찰> (《동양철학》 제22집, 동양철학회, 2004).

42) 惟昔始祖鄒牟王之創基也, 出自北夫餘, 天帝之子, 母河伯女郎. 박진석, 《高句麗 好太王碑研究》(아세아문화사, 1996) 釋文에서 인용.

43) 고구려연구회, <中原高句麗碑 新釋文> (《중원고구려비 연구》, 학연문화사, 2000), 100~103쪽.

44) 《三國志·魏志》 '高句麗傳'.

소세계를 구상했다. 유사한 사례가 백제·신라·발해를 비롯해 12세기 이후의 베트남 왕조에서도 확인된다.<sup>45)</sup> 중화주의의 이런 변용은 중세에도 지속됐다. 두드러진 사례로, 명청 교체기(17세기 후반에서 18세기 전반)에 고도로 추상화된 문화적 중화주의는 급기야 조선에서 지리적인 중국을 배제하는 나홀로 '작은 중화[小中華]'의 왕국을 세웠으며, 일본에서는 스스로를 神州·上國·中國으로 부르는 일본중화주의를 건립하고<sup>46)</sup> 任那日本府 같은 자기의 대립항-식민지를 관념 안에 건립했다.

이처럼 중화주의 확산의 결과는 어디에도 이적이 존재하지 않는 '모두 중화'의 동아시아로 나타났다. 중국이 국제관계에서 힘의 우위를 누리고 있을 때, 주변 국가들은 책봉과 조공을 매개로 동아시아 세계에 편입했다. 그러나 그것은 중화관념에서 스스로를 이적으로 자인한 결과가 아니었다. 니시지마 사다오의 지적처럼, 중국 인근의 여러 나라에서 지배자인 군장이 국내적 권위를 확립하고자 책봉을 요구했고, 여러 국가 상호간의 경쟁의 와중에서 이를 유리하게 전개하려는 의도도 있었다.<sup>47)</sup> 다시 말해, 그들은 책봉을 통해 자신의 지배 영역 내에서 권위를 확립할 뿐만 아니라 나아가 그들의 주변에 대해서도 지배적 지위를 얻으려 했다. 그 때문에 책봉 관계가 중국과 주변 수장과의 관계로 설정되면 이는 다시 이들 수장과 그 주변과의 관계로 확대되었다.<sup>48)</sup>

그러나 국제정세는 항구적이고 절대적이지 않았으며 언제나 유동하는 상태로 출렁였다. 지리적 중국을 누가 차지하느냐에 따라 국제 정치(권력)질서와 중화이념이 길항을 반복했고 중심과 주변이 끊임없이 전도되었다. 하지만 이런 현실에서도 자기가 중심이고 타자는 주변이라는 이항대립의 세계인식은 계속 증식했다. 이를 관철하기 위한 '지배의 총동' 그리고 '관념 안에서의 자기정당화' 역시 동아시아에 만연했다. 仁義와 王道의 거점으로서 '중화'라는 명분은

45) 이성시 지음, 박경희 옮김, 《만들어진 고대》(삼인, 2001), 182쪽.

46) 박규태, <근대 일본의 탈중화·탈아·아시아주의>(《오늘의 동양사상》 제15호, 예문동양사상연구원, 2006), 93쪽.

47) 西嶋定生, 앞의 책, 136쪽.

48) 이성시, 앞의 책, 182쪽.

국내와 대외적으로 지배자(지배층)의 권위를 과시하는 이념적 장치였다. 하지만 앞서 인용한 박성규의 말처럼 그것은 “국가와 민족 심지어 개인 간의 평화적 대등 관계를 인정하는 논리를 결여”했고, 대신 나라 안의 백성과 국외의 경쟁자를 통합 혹은 극복의 대상으로 보고 그 위에 군림하는 지배논리를 제공했다.

## 5. 유교문화권의 상상<sup>49)</sup>

흔히 동아시아는 중화주의와 유교를 매개로 고도로 통합된 지역이었다고 알려졌다. 그러나 이런 이념적 요소가 동아시아의 연대성 확보에 기여했다는 주장은 역사성과 현실성이 부족한 상상에 지나지 않는다. 위에서 살펴본 바처럼, 유교와 결합한 중화주의는 동아시아 여러 민족과 국가에서 지배층의 권위확보를 위한 중심화 전략으로 도입되고 활용되었다. 그런데 그것은 본질적으로 각 민족과 국가 간의 차이 그리고 서로간의 대등한 연대를 용납하지 않았고, 단지 主從과 上下로 성립하는 ‘위계’적 질서만을 허용함으로써 그 위계의 상위를 차지하려는 주도권 다툼과 상호 배제의 갈등을 키웠다.

이른바 ‘유교문화권’이었다는 동아시아에서, 전에 없이 철저한 유교국가로 중화의 적통을 자임했던 조선이 어쩌서 그토록 심한 고립과 외부와의 단절을 겪었는지, ‘仁愛의 동방’을 말하면서 패도의 서양에 대항해 왕도의 동아협동체를 이끌겠다는 일본이 어떻게 다른 민족들을 그토록 멸시하고 짓밟을 수 있었는지, 그리고 오늘날 유교와 중화의 부흥에 매진하는 중국이 왜 그리 주변 국가들로부터 패권주의로 의심받는지, 그 내적인 인식과 논리 구조를 보다 거시적이고도 사실적인 문맥에서 숙고하지 않을 수 없다.

동아시아가 유학을 통해 하나의 통일된 총체가 되었다는 생각은 ‘고도로 추

49) 이 글 제5장과 제6장의 논의는 필자의 저서 《회남자》(살림, 2007) 제1장의 내용과 발상에 의존하며 그 연장선에 있다.

상화된 관념일 뿐이라는 쏜거의 지적에 귀를 기울일 필요가 있다. 그에 따르면 기존의 논의에서 '유학'은 동아시아(기본적으로 한·중·일)의 내재적 차이를 해소함으로써 상호 연관된 통일적인 서사구조를 건립하는 효능을 발휘했다.<sup>50)</sup> 그러나 실제의 역사 과정과 현실은 이런 추상적 서사로 해명할 수 없을 뿐더러 오히려 그 서사와 상반되는 무수한 사례들로 가득하다. 이런 측면에서 보자면, 문화의 표면적인 공통성만으로 동아시아의 정체성을 논하고 더 나아가 지역 공동체를 구상하는 것은 실로 위험한 발상이다.

물론 다른 가설에서 접근할 수도 있다. 동아시아가 유교를 매개로 하나의 공동체를 이뤘다는 가정을 인정하는 것이다. 대신 이 문제에 대해 보다 현실주의적인 접근을 허용해야 한다. '공동체(community)'에 대한 샌델(M. Sandel)의 정의를 참고할 필요가 있다. 그에 따르면 공동체는 그 내부에서 결코 통일적이지 않다. 공동체는 역사적으로 대개 위계적 구조를 가진다. 공통의 의미나 참여 또는 연대가 있는 만큼, 또한 위계적 권력관계에서 비롯되는 대립·억압·갈등이 존재한다.<sup>51)</sup> 이런 정의에서 본다면, 과거의 동아시아에서 유교가 '공통의 의미나 참여 또는 연대'의 매개항으로 그 효능을 발휘했음을 인정할 수 있다. 또한 동아시아가 하나의 공동체였다고 가정할 수도 있다.

사실 쏜거가 지적한 '통일적인 서사'로서의 동아시아 유교 담론은, 대개 서구에 의해 폄하된 유교의 진면목을 회복한다는 문맥에 서있거나 근대를 극복하는 미래대안으로서 유교의 추상적인 가치에 주목한다. 서양과 동양을 양분하는 가운데 현실에서 분리된 유교의 순수함(?) 미덕을 드러내고, 전통사회의 유교 지배 패권을 정당화하는 경향도 강하다. 이런 담론에 대해 '고도로 추상화'되었다는 비판은 여전히 근거가 있다.<sup>52)</sup> 다른 한편에서 동아시아가 '유교

50) 쏜거, 앞의 글, 16·17쪽.

51) M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*(Cambridge/M, 1982), p.149.

52) 흔히 유교를 서구라는 깡패에게 물매 맞아 망신창이가 된 순수하고도 착한 모범생쯤으로 묘사하는 경향이 있다. 이런 이미지는 유교 전통의 순수함과 도덕성에 대한 연민과 동경, 그리고 가해자인 서구에 대한 원한과 분노를 불러일으킨다. 그러나 나는 유교를 우리가 되찾아야 할 실낙원의 선악과 정도로 그려내는 이런 화법에 회의적이다. 동아시아에서 유교는 결코 순수하지도, 또 착하기만 한 모범생도 아니었기 때문이다.

공동체'였다는 것은, 과거에 이 지역이 위계적으로 구조화되었으며 또한 유교가 권력과 결합해 현실을 지배했음을 의미한다.<sup>53)</sup> 하지만 '위계적 권력관계'가 공공연하게 작동하는 이런 모델을 동아시아의 미래로 여전히 받아들일 수 있는가의 문제는 별개의 차원이다.

역사성이 탈각된 유교에 대한 추상적 담론은, 동일 전공자들이 학술회의장에 모여 화기애애하게 토론하는 논의수준을 넘어서기 힘들다. 물론 유교가 과거에 동아시아에서 보편적이었기 때문에 현재 그리고 미래에도 선택되어야 한다는 논리는 더욱 관철되기 어렵다. 여기서 문제는 유교, 더 나아가 동아시아의 전통과 사상에 대한 내적 성찰이 충분치 못하다는 점으로 귀결된다. 내적 성찰을 가로막는 가장 큰 장애는, 박상수의 지적처럼 서양 대 동양의 대립구도에서 동아시아적 대안문명을 찾고 (이런 구도에서 추상적으로 상상된) 동아시아를 통해 근대를 초극하고자 하는데 있다. 그러나 우리는 선언적이고 경화된, 그리하여 담론(권력)화된 '동아시아'를 넘어서지 않으면 안 된다. '동아시아'가 하나라는 강박, '서구를 극복해야 한다'는 당위를 넘어설 때만 동아시아는 새롭게 조명될 여지가 있다.<sup>54)</sup>

여기서 동아시아의 여러 사상 자원 가운데서도 유독 '유교'를 보편적인 것으로 파악하는 인식의 문제를 짚고 넘어갈 필요가 있다. 어찌 보면 동아시아의 다양한 문화현상을 '유교'라는 단일한 문화요소로 환원할 수 있다는 생각이야말로 근대적인 것이다. 동아시아를 하나의 문화권으로 묶는 발상은 일본의 아시아주의에 뿌리를 두고 있다. 그것은 20세기 초 독일 인류학과 地政學(geopolitics)에서 파생한 '문화권'이나 '생활권' 개념을 동아시아에 적용한 이념이었다. 유교나 한자 등의 공통적 요인을 통해 동아시아를 하나로 묶을 수

53) 유교의 성스러움에 대한 숭배는 좋게 말해 도덕에 대한 열정이지만, 도덕에 대한 끔찍한 열정은 소수자와 약자에 대한 억압을 구조화했다. 성인의 가르침에 대한 확신은 좋게 말해 진리에 대한 열정이지만, 진리에 대한 무시무시한 사랑이 타자에 대한 배타와 증오의 감정을 키웠다. 잡다한 것에 대한 거부는 좋게 말해 순수에 대한 열정이지만, 순수에 대한 결벽이 타협을 모르는 파벌의 집단 의식과 배타적인 지배문화를 만들었다. 성스러움·인의·왕도를 추구했던 동아시아는 좋게 말해 도덕의 왕국이었지만, 유교를 절대적이고 보편적인 진리로 숭배하는 사고방식에서 권위·억압·파벌·배타·독단의 문화가 자라나기도 했다.

54) 박상수, 앞의 글, 94쪽.

있다고 생각했는데, 이는 물론 하나로 통합된 권역에서 일본의 주도권을 주장하기 위한 포석이었다. 어쨌거나 '유교'가 동아시아를 연결하는 매개로 재발견되었고, 일본은 중국의 王道儒學 시대가 끝나고 이른바 일본의 '皇道儒學' 시대가 도래했다고 선언했다.

문제는 이런 인식이 일본에서 나왔다는 데 있지 않고, 그것이 반성적으로 검토되지 못한 채 남용되었다는 데 있다. 무엇보다 그것은 문화 단원주의(monism)의 오해를 낳는다. 동아시아 문화를 '유교'라는 단일하고도 결정적인 문화요소로 단순화하게 되는 것이다. 여기에서 다시 '문화적 환원주의'의 오류가 발생한다. 문화의 비슷한 측면을 동일한 것으로 단정하고, 서로 다른 것을 싸잡아 '유교'라는 문화요소로 환원하는 것이다. 그리하여 전통적인 것이라면 의례히 '유교'에서 파생했다고 단정하고, 문화의 복잡성과 다양성을 무시하게 된다. 그러나 동아시아의 문화현상에는 무속과 불교, 중국의 도교, 일본의 신도 등이 복잡하게 교직하고 있다. 이를 '유교'라는 하나의 코드로 단순화하고 환원할 수는 없다.

다른 한편, 유교 개념의 남용은 동아시아 문화가 고착된 어느 지점, 즉 중국에서만 기원한다는 '일원적 문화발생론'에 빠지게 한다. 이는 중국 아닌 지역의 독자적 문화 전변, 비중국 지역으로부터의 문화 유입, 더 나아가 중국을 향한 문화 전파 등의 영향을 과소평가하게 만든다. 그러나 동아시아의 각 민족과 국가에는 '같으면서도 다르고 다르면서도 같은' 문화적 특성이 있고, 또 서로 영향을 주고받은 긴 역사가 퇴적되어 있다. 더 나아가 중앙아시아는 물론 인도나 아랍까지 이어지는 문화 교류의 긴 행렬이 있다. 따라서 중국 기원의 유교라는 단일한 시각에서 동아시아를 가늠 볼 수 없으며, 오히려 복합문화의 견지에서 비교 분석하는 시각이 필요하다.

실제로 동아시아의 복잡다단한 문화현상을 '유교'라는 단일한 문화요소로 환원해 설명할 수 없다는 것은 분명하다. 유교는 자신의 고향인 중국에서조차 단일한 문화요소가 아니었다. 춘추전국시기 내내 무수한 학파와 논객들이 거리낌 없이 담론했다. 한나라에 들어와 유교가 국교로 등극했지만 그것도 잠시,

줄곧 유교만 성행하지는 않았다. 오히려 유·불·도 삼교가 엮치락뒤치락하며 오래 공존했다. 당나라 이후에는 불교와 도교가 더 번성했고 유교는 되려 지리 멀렬해졌다. 이런 현실을 고민한 송나라의 유학자들이 도교와 불교의 사상을 대거 채용해 성리학 이론체계를 구축했다는 것이 학계의 정설이다. 오죽하면 魯迅도 “중국의 뿌리는 죄다 도교에 있다”고 토로할 정도로 중국문화는 다원적이었다.

한국이나 일본에서 유교의 영향은 더욱 단기적이었다. 한국에서는 삼국시대 중엽인 기원후 4세기에야 유교가 불교와 함께 공인되었다. 이는 삼국 사람들이 미개했기 때문이 아니라, 神敎·仙敎·風流 등으로 불리던 고유한 사상과 신앙체계가 강고했던 탓이 크다.<sup>55)</sup> 토착신앙의 영향력은 삼국시대가 끝나는 7세기까지 지속되었고, 그 뒤에도 신라와 고려는 근본적으로 불교국가였다. 그리하여 14세기의 고려 말까지 1천 년 동안, 유교의 위세와 영향력은 불교를 넘지 못했다. 유교 특히 성리학은 기껏해야 조선왕조의 지배이념이었고, 그나마 근대 이후에 급격히 쇠락했다. 일본에서 유교의 영향력은 한국보다 현저히 미약하고 단기적이었으며, 불교와 신도가 오히려 더 확고하게 뿌리내렸다.

특히 주목할 필요가 있는 것은, 유교와 더불어 유교 지배의 패권을 비판하는 경향도 분명한 하나의 흐름으로 존재했다는 사실이다. 흔히 근대에 들어서야 유교가 비판에 직면했다고 알려져 있지만 이는 사실과 다르다. 실제로 동아시아에는 유교만이 아니라, 유교의 보편주의를 극복하려는 철학적이고 현실적인 시도들이 꾸준히 있었다. 예컨대, 중국에서는 老子와 莊子, 黃老學과 玄學·道敎 등이 있었으며, 불교 선종도 이런 맥락에서 이해할 수 있다. 한국에도 유사한 흐름이 있었다. 고대에는 天孫의 신화에 뿌리를 둔 仙敎와 바람타기를 하던 사내들의 風流가 있었고, 국경을 초월해 대륙을 넘나들다 마침내 長安의 終南山에서 신선이 된 신라인 김가기와 발해사람 이광현의 구름 같은 삶이 전해진다. 중세 조선에는 유학의 틀을 벗어나 仙·佛을 가로지르던 허균 같은 천재 지식인, 혁명을 꿈꿨던 당초〔黨取〕에서 전음, 이른바 ‘맹추’ 승려들이 있었고, 동

55) 김성환, 앞의 글 참고.

학 등의 민족종교에서 유교의 지배질서에 균열을 일으키는 개혁과 상생의 염원이 터져 나왔다. 일본도 헤이안 시대에 독자적으로 성립된 수젠도(修驗道)와 음양도(陰陽道) 등이 메이지(明治)정부의 국가신도에 의해 폐지될 때까지 성행했고, 지금도 ‘融通無涯한 다신교’와 ‘神佛習合’의 착종과 교배가 일본 종교의 기본구조로 주장될<sup>56)</sup> 정도로 복합적인 정신문화의 혼종성을 보인다. 유교만으로 상상하는 동아시아란 실은 이런 무수한 차이와 다양성을 가린 채 관념상에서 형해화해 어른거리는 그림자에 지나지 않는다.

## 6. 포스트중화의 미래

중화주의는 동아시아 문화의 모든 기원을 하나의 뿌리, 이른바 ‘華夏’에 집합시킨다. 특정한 고대적 전통에 집착하는 이런 사고방식은 진리가 고대의 순수로부터 나왔다는 믿음에서 유래한다. 특히 유교는 그 태생부터 중화주의와 공생했다. 공자 이래로 유교는 요순의 가르침, 하·은·주 삼대(三代) 특히 주나라의 예악에 집착했다. 여기서 진리의 순결성과 절대성에 대한 확신, 그리고 순수한 진리를 다른 잡된 것으로부터 지켜야 한다는 배타의식이 자랐다. 또한 그것은 요순으로부터 비롯된 것만이 진리이고 다른 것은 비진리라는 이분법을 낳았다. 이는 곧 차별적 이적관으로 이어져, 요순의 도를 이어받은 중화와 야만상태의 오랑캐라는 화이관의 근거가 되었다. 이런 이분법은 ‘중화’의 집단의식을 강화했고, 권력은 이를 지배력 증대의 수단으로 활용했다.

거칠게 보면, 중국에서 유교 절대주의는 孟子가 그 문호를 열고, 董仲舒에 의해 다듬어진 뒤, 朱熹에 와서 완성되었다고 할 수 있다. 맹자는 전국시대의 다채로운 담론 상황에서 楊朱와 墨翟으로 대표되는 이단을 배척하고 유교를 선양하는 사명을 자임했다. 그리하여 “이단(楊墨)을 멀리하면 곧 성인의 무

56) 井上寛司, <일본의 神道>(제1차 仙&道 국제학술대회 논문자료집下, 2009).

리”<sup>57)</sup>라는 맹자의 언명은, 오랫동안 유교 절대주의자들의 지침이 되었다. 동중서는 “다른 모든 학파를 퇴출시키고 오직 유교만을 존중한다(罷黜百家, 獨尊儒術)”는 정책을 제안했고, 한무제가 이를 채택함으로써 정치권력과 유교의 견고한 동맹이 맺어졌다. 그는 “불온한 학설이 소멸해야 사회의 기강이 하나로 통일되고, 법도가 분명해진다”<sup>58)</sup>고 단언했다. 주희는 도교와 불교를 견제해 유교의 道通論 체계를 확립하고, 유교를 제외한 일체의 사상을 배척했으며 심지어 유교를 따르지 않으면 곧 금수와 같다는 극단적 배타주의를 강화했다.

혹자는 이것이 고대 및 중세의 시대적 조건에 유교가 적응하는 과정에서 일어난 변용의 사례라고 주장한다. 일리 있는 항변이다. 하지만 유교가 단지 역사의 희생양이었던 것만은 아니다. 유교는 오히려 고대와 중세의 위계질서를 설계하고 구축한 적극적인 원인제공자였다. 그는 절대주의와 보편주의에 반기를 든 사상들을 제물로 삼으며 역사의 주류 이념으로 등장했다. 유교가 국교로 등극했던 한무제 시기에 동중서가 ‘파출백가’를 제안하며 특히 견제했던 학파가 도가의 황로학이었다. 그 대표작이 淮南王 劉安을 위시한 학자들이 공동집필한 《회남자》였는데, 거기서 단일한 중심과 절대주의를 꿈꾸는 이념에 대한 강력한 비판의 메시지를 읽을 수 있다.

당시 유교 경학이 단일한 이념으로 세상을 지배하고자 할 때, 《회남자》는 다양성이 존중되는 세상을 꿈꿨다. 유교 경학이 한나라 문화의 절대적 우월성을 말할 때, 《회남자》는 모든 나라와 민족 문화의 상대적 가치를 존중해야 한다고 말했다. 유교 경학은 한나라의 중앙권력이 모든 나라와 민족을 지배하는 게 정당하다고 주장했다. 그러나 《회남자》는 모든 국가와 민족이 그들의 역사·사회·문화적 개성을 존중받으며 평화롭게 공존해야 하는 까닭을 밝힌다. 유교 경학이 절대주의적이고 수직적인 집단 의식을 불러일으키는 동안, 《회남자》는 지배적인 집단 의식을 해체하는 집단 지성의 놀라운 개방성과 활력을 보여주었다. 몇 가지 사례를 살펴보자. 《회남자》는 말한다.

57) 《孟子·滕文公下》: 距楊墨者, 聖人之徒.

58) 《漢書董仲舒傳》.

북쪽의 흉노 지역에서는 모피가 생산되고, 남쪽의 오월 땅에서는 시원한 옷감이 난다. 각자가 살아가는 데 필요한 의복으로 건조하거나 습한 기후에 대비하고, 각자가 거처하는 지역의 조건에 따라 서로 다른 의복으로 추위나 더위를 막는다. 이 의복들은 모두 적절한 것으로, 각각의 지역에서 사용하기에 편리하다. 이로써 볼 때, 만물은 본래 자연스러움(自然)에 따르는 것이다.<sup>59)</sup>

이것은 전혀 이해하기 어려운 말이 아니다. 추운 북방에서 두꺼운 가죽과 모피로 옷을 해 입고, 더운 남방에서 거의 벌거벗듯이 가볍게 입는 것은 아주 자연스러운 일이다. 그러나 세상은 하나만 알고 둘을 모르는 사람들로 가득하다. 그들은 자기만 옳고 다른 것은 틀리거나 하찮다고 여긴다. 《회남자》는 이런 부류를 두고 ‘큰 도에 막혔다’고 한다.

지금 전심전력으로 하나의 절도만 지키고 하나의 행위만 밀고나가, 비록 부서지고 멸망하더라도 오히려 더욱 변하지 않는 사람이 있다. 이런 자는 자기가 선호하는 작은 가르침만을 살필 뿐 큰 도(大道)에는 막혀 있다.<sup>60)</sup>

“자기가 선호하는 작은 가르침만을 살필 뿐 큰 도에 막힌” 사람들, 말하자면 그들은 원리주의자들이다. 원리주의를 옹호하는 사람들은 자기 신념을 위해서 숨지 않고 목숨까지 버릴 수 있다. 유교를 이단으로부터 수호하는 것을 평생의 책무로 삼았던 맹자는 ‘목숨을 버리고 의로움을 지키겠다(捨生取義)’고 단언했다. 하지만 맹자가 목숨을 걸고 지키겠다는 의로움이란 곧 공자 이래 유교가 옹호해온 주나라 예악문명의 가치였다. 그 문명을 절대화하는 입장에서 맹자의 결의는 가상했지만, 중국인이 이적으로 멸시하던 다른 민족들에게까지 이런 각오가 의로울 수는 없었다. 이처럼 한 편의 의로움이 다른 편에게 불의가 되는 것, 그것이 원리주의적 정의관의 어쩔 수 없는 한계이자 함정이다. 《회남자》는 바로 이런 독단에 반대한다. 그리하여 유교의 예교만 유일하고 올바

59) 《淮南子·原道訓》: 匈奴出穢裘, 干越生葛絺, 各生所急, 以備燥溼, 各因所處, 以御寒暑, 並得其宜, 物便其所. 由此觀之, 萬物固以自然.

60) 《淮南子·人間訓》: 今捲捲然, 守一節, 推一行, 雖以毀碎滅沈, 猶且弗易者, 此察於小好, 而塞於大道也.

른 예가 아니며, 지역과 민족마다 서로 다른 예법, 다양한 문화가 있음을 인정해야 한다고 말한다. 더 나아가 이민족이나 남의 나라에 가서는 그 현지의 풍속을 따를 것을 권고한다.

사방 이민족(四夷)의 예법이 서로 다르지만, 모두 그 군주를 받들고 그 부모를 친애하며 그 형을 존경한다. 북방 이민족의 풍속도 중국과 상반되지만, 모두 그 자식을 사랑하고 그 군주에게 근엄하다. ... 胡·貉·匈奴의 나라에서는, 머리를 길게 늘어뜨리고 기마자세로 앉으며 혀 말린 소리로 말한다. 그런데도 나라가 망하지 않으니 반드시 예가 없는 것은 아니다. ... 어찌 노나라 유학의 예법만을 예라고 할 수 있겠는가? 그러므로 그 나라에 들어와서는 그 나라의 풍속에 따르고, 남의 집에 들어가서는 그 집에서 꺼리는 바를 피해야 한다.<sup>61)</sup>

중화와 오랑캐의 차이를 사람과 금수의 차이만큼이나 절대적으로 양분했던 전통적 화이관에서 볼 때, 이는 실로 파격적인 사상이 아닐 수 없다. 이런 문화다원주의와 개방적 사고의 철학적 토대는 도가의 자연주의이다. 그것은 세상에 본래부터 정해진 선/악, 존/비, 귀/천 따위의 구분이 없으며, 모든 사물에는 다 道가 깃들어 있고, 만물은 각자의 자발성과 자연스러움(自然)에 따라 운동 변화한다고 보는 철학이다. 《회남자》는 “크고 작고 존귀하고 비천한 따위의 구분은 논할 가치조차 없고, 오로지 도가 깃든 것이 존귀할 뿐”<sup>62)</sup>이라고 한다. 이것은 “도의 차원에서 보면 사물은 귀하고 천한 구분이 없는데, (사람들은) 사물의 관점에서 자기를 귀히 여기고 상대를 천시한다”<sup>63)</sup>는 莊子의 萬物齊同 사상에 뿌리를 둔다. 《회남자》는 “그 귀한 바에 따라 귀히 여기면 사물에는 귀하지 않은 것이 없고, 그 천한 바에 따라 천히 여기면 사물은 천하지 않은 것이 없다”<sup>64)</sup>는 데까지 그 시각을 밀고 나간다. 이런 생각은 “크고 작은 것은

61) 《淮南子·齊俗訓》: 四夷之禮不同, 皆尊其主, 而愛其親, 敬其兄. 獫狁之俗相反, 皆慈其子, 而嚴其上. ... 胡貉匈奴之國, 縱體拖髮, 箕踞反言, 而國不亡者, 未必無禮也. ... 豈必鄒魯之禮之謂禮乎? 是故入其國者, 從其俗, 入其家者, 避其違.

62) 《淮南子·汜論訓》: 大小尊卑, 未足以論也. 唯道之在者爲貴.

63) 《莊子·秋水》: 以道觀之, 物無貴賤, 以物觀之, 自貴而相賤.

64) 《淮南子·齊俗訓》: 由此觀之, 物無貴賤. 因其所貴而貴之, 物無不貴也. 因其所賤而賤之, 物無不賤也.

차등을 뛰어넘을 수 없고, 귀천은 그 정해진 질서를 따른다”<sup>65)</sup>는 유교 경학의 정의관과 정면으로 충돌했다. 여기서 강력한 중앙집권과 절대 권력을 꿈꿨던 한무제가 경학의 손을 들어준 것은 어쩌면 당연했다.

이미 2천 년도 더 지난 일과 당시의 사상 논쟁을 이렇게 길게 회고하는 이유는, 그것이 새로운 ‘동아시아’를 꿈꾸는 우리 시대의 반면교사가 되기 때문이다. 《회남자》를 저술했던 유안은 한무제 劉徹의 숙부였지만, 절대적 중앙권력을 건립하던 유철이 주도하는 정국의 소용돌이에서 역모로 몰려 자살했다. 《회남자》의 저술에 참여했던 수천 명의 문인들도 모두 폐죽음을 당했다. 회남자의 이상은 현실에서 좌절됐고, 천하 각 민족과 만물의 차이가 인정되고 대등하게 소통하는 세상의 꿈은 아득하게 멀어졌다. 대신 전제적 지배자(지배층)가 진리와 권력을 독점하는 시대가 펼쳐졌고, 거기에서 생산된 중화주의가 2천년 넘게 동아시아를 배회하며 권력과 지배의 욕망을 키우고 또 그 욕망에 봉사해왔다.

지금까지 동아시아론은 대개 동아시아의 동질성과 정체성에 주목하고, 그것을 하나로 통합하는 원리에 대해 물어왔다. 하지만 이런 요청 자체가 문제라는 생각에는 거의 이르지 못했다. 동아시아가 하나라는 강박은 서구를 극복해야 한다는 당위에 의해 추동되었는데, 어느새 거기에서 선언적이고 경화된 그리고 담론권력화된 ‘동아시아’가 모습을 드러냈다. ‘중화’의 재흥과 ‘유교’의 호명은 그 가장 최근의 징후 가운데 하나이다. 그러나 ‘위대한 통합(大一統)’의 시대는 한순간에 ‘잔인한 파권(분열)’의 시대로 역전할 수 있다. 단일한 원리에 대한 과도한 집착이 이런 타락을 가져온다는 것을 역사는 말해주고 있다.

그러므로 기획·과제·방법으로서의 ‘동아시아’란, 어쩌면 만들고 세우기에 앞서 먼저 허물고 해체해야할 迷妄 그 자체인지 모른다. 목적하고 의도하는 바 대로의 결과를 도출하기 위한 프로젝트(기획)·과제·방법으로서의 ‘동아시아’란 생각이야말로, 세계를 조작가능한 장치이자 대상으로 사고하는 근대적 도그마의 반복이 아닐까? 이런 기획에서 ‘동아시아’는 내재적 차이가 해소되고

65) 《春秋繁露·精華》: 大小不踰等, 貴賤如其倫, 義之正也.

통합된 하나의 거대한 통일체로 상상되곤 한다. 그러나 老子的 말처럼, 천하는 신묘한 그릇(天下神器), 감히 의도하는 바대로 어떻게 할 수 있는 것이 아니다. 그런 의도대로 행하는 자는 천하를 해치고, 천하를 잡으려는 자는 천하를 잃게 된다.<sup>66)</sup> 그러니 단일한 원리로 동질화되는 동아시아가 '있음(有)'을 말하기 전에 그것의 '없음(無)'을 먼저 통찰해야 하지 않겠는가?

사실 우리는 타자의 시선이 아닌 스스로의 내적 시선에서 전통을 無化해본 지 아주 오래되었다.<sup>67)</sup> 하지만 동아시아는 애초부터 하나의 동질성으로 결속된 통일체가 아니라, 그 안에 무수한 차이와 다양성을 담은 '神器'로서의 세계였다. 그렇다면 이런 신기 안의 내재적 차이들을 인멸하는 '중화' 그리고 '仁義와 王道'의 동아시아란, 이른바 기획에 의해 '재건'하기 전에 '해체'부터 해야 할 허환이 아니었을까? 우리가 상상하는 것보다 훨씬 다양하고 풍부한 동아시아를 어느 한두 가지의 결정적 요인으로 포획하거나 정의하려는 시도야말로, 실은 살아서 역동하고 진화하는 동아시아를 압살하는 만행이 아니었을까?

어쩌면 이런 반성에서 화해와 공존의 동아시아로 가는 길이 열릴 것이다. 화해와 공존이란, 곧 동아시아에 내재된 무수한 차이들이 허용되고 소통하고 무애하게 교제함을 의미하는 까닭이다. 서로 자기가 세계의 중심이며 보편의 잣대이기를 꿈꾸는 헛된 미망에서 깨어나, 동아시아 각 민족과 국민이 서로의 신들에게 경배를 올리고 서로의 자연을 경외하며 서로의 문화를 존중하는 사고방식과 삶의 태도를 배워야 할 것이다. 중국인은 한국의 국사당에서 檀君에게, 한국인은 일본의 신사에서 아마테라스(天照)에게, 일본인은 중국의 도관에서 黃帝에게, 그리고 베트남인은 몽골의 오보에서 초원의 山河에 서로 경배를 올리는 동아시아가 아름답지 않겠는가?

그러려면 어떤 단일하고 동질화된 이념으로 동아시아를 통합하려고 의도

66) 《老子》29章：天下神器，不可爲也。爲者敗之，執者失之。

67) 동양을 멸시하는 서양이라는 타자의 시선을 의식하면서, 그것에 동조하거나 아니면 거부해야 한다는 강박에 사로잡혔다. 전통에 대한 '멸시와 푸대접' 그리고 '보존과 존중' 가운데 양자택일만이 가능했다. 그러나 이런 시선에서 전통에 대한 논의의 자율성을 확보하기는 어렵다.

[기획]하기 전에, 우선 수천 년 동안 동아시아의 화해와 공존을 가로막았던 바로 그 단일성과 동질화의 이념부터 해체해야 한다. 탈근대가 서구 문명의 내재적 과제였듯이, 동아시아에서도 脫中華의 내재적 반성과 성찰이 필요하다. 특히 유교의 중화 관념을 극복해야 동아시아 각 국가와 민족들이 華夷의 분별을 넘어 相生하는 미래를 열 수 있다. 훗날 동아시아가 정말로 '근대를 넘어서는 새로운 대안'으로 '전 지구적 희망의 근거지'가 된다면, 그것은 동질화된 동아시아를 잘 '기획'해 만들어서라기보다 먼저 동아시아 안의 낡은 절대주의와 보편주의 관념을 잘 허물고 해 묶은 상처를 잘 치유했기 때문일 것이다. 오래된 굵은 종기가 터지면 새살은 저절로 돋기 마련이다. 있음은 없음에서 나오기[有生於無]<sup>68)</sup>, 세우고 허물기는 막힘이 없어야 한다.[立破無碍]<sup>69)</sup>

#### < 參考文獻 >

- 고구려연구회, <中原高句麗碑 新釋文>, 《중원고구려비 연구》, 학연문화사, 2000.
- 김석근, <유교자본주의? 짧은 유행과 긴 여운 그리고 남은 과제>, 《오늘의 동양사상》 제14호, 예문동양사상연구원, 2006.
- 김성환, <4세기 동아시아 질서의 재편과 한국사상의 전환-佛敎와 儒敎의 수용, 그리고 仙敎적 국가이념의 정비에 대한 재고찰>, 《동양철학》 제22집, 동양철학회, 2004.
- \_\_\_\_\_, 《회남자》, 살림, 2007.
- 김영민, <중화질서의 이면: 《漢宮秋》에 담긴 국제정치사상>, 《아세아연구》 통권 132호, 고려대 아세아문제연구소, 2008.
- 김희교 <한국의 동아시아론과 '상상된' 중국>, 《역사비평》 2000년 겨울호 통권 53호, 2000.
- 《老子》, 中華書局(四部要籍注疏叢刊本), 1998.
- 劉安, 《淮南子》, 上海書店(諸子集成本), 1991.
- 《孟子》, 中華書局(十三經注疏本), 1990.

68) 《老子》 40章.

69) 元曉, 《大乘起信論疏》.

- MacFarquhar · Roderick · Schoenhals · Michael, *Mao's Last Revolution*, Harvard University Press, 2006.
- M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge/M. 1982.
- Mircea Eliade, 이은봉 옮김, 《성과 속》, 한길사, 1998.
- 박규태, <근대 일본의 탈중화·탈아·아시아주의>, 《오늘의 동양사상》 제15호, 예문동양사상연구원, 2006.
- 박상수, <한국발 '동아시아론'의 인식론 검토 - 동아시아 연구, '초국가적 공간'으로부터 접근하자>, 《아세아연구》 통권139호, 고려대 아세아문제연구소, 2010.
- 박진석, 《高句麗 好太王碑研究》, 아세아문화사, 1996.
- 박한제, <新胡漢體制論>, 《위진수당사연구》 제14집, 위진수당사학회, 1998.
- 백영서 · 이연옥 · 이옥연 · 임성모, <비판적 지성이 만드는 동아시아>, '동아시아의 비판적 지성' 시리즈 기획의 말, 창비, 2003.
- 山室信一, 임성모 옮김, 《여럿이며 하나인 아시아》, 창비, 2003.
- 西嶋定生, 이성시 엮음, 송원범 옮김, 《일본의 고대사 인식: '동아시아세계론'과 일본》, 역사비평사, 2008
- 《三國志》, 中華書局, 1991.
- 孫歌, <동아시아 시각의 인식론적 의의>, 《아세아연구》 통권135호, 고려대 아세아문제연구소, 2009.
- 신정근, 《동중서: 중화주의의 개막》, 태학사, 2004.
- 양일모, <일본의 동아시아공동체론>, 《오늘의 동양사상》 제15호, 예문동양사상연구원, 2006.
- 이성규, <중화사상과 민족주의>, 《철학》 제37집, 한국철학회, 1992.
- 이성시, 박경희 옮김, 《만들어진 고대》, 삼인, 2001.
- 이승환, 《유교 담론의 지형학》, 푸른숲, 2004.
- 이옥연, <개혁개방 이후 전통 문화의 재평가와 변용 - 전통에 대한 인식 변화와 관련하여>, 《중국현대문학》 제31호, 2004.
- 장인성, <한국의 동아시아론과 동아시아 정체성 - '동아시아의 새로운 상상'과 '국제사회로서의 동아시아'>, 《세계정치》 제26집 제2호, 서울대 국제문제연구소, 2005.
- 井上寛司, <일본의 神道>, 제1차 仙&道 국제학술대회 논문자료집(下), 2009.
- 董仲舒, 《春秋繁露》, 中華書局(《春秋繁露義證》本), 1992.
- 최원식, <탈냉전시대와 동아시아적 시각의 모색>, 《창작과비평》 1993년 봄호(통권

79호), 1993.

최원식·백영서 공편, 《동아시아인의 동양 인식: 19-20세기》, 문학과지성사, 1997.  
《漢書》, 中華書局, 1990.

### < 中文提要 >

大約從1990年代中葉來, 韓中日知識界對於‘東亞細亞’提出了許多論議而考慮得很精細, 尤其是它在東亞傳統中尋找克服西方近代的新的思想資源及東亞共同體的現實結構, 稱之為‘作為企劃、課題、方法的東亞細亞’。不過, 東亞細亞論還受到尖銳批判, 被做為是從觀念上有一個夢想而缺少現實性。其實, 最近的東亞細亞論受到了西方後現代主義的影響, 其對後現代却有了不徹底的理解, 使之只做為東方文化復興的一個機會。但後現代主義是對西方哲學發展到高峰的質疑, 對盲目追求理性、普遍帶來的哲學危機的批駁, 對現代性和一切中心主義, 如人間中心主義、西方中心主義、國家主義、民族主義等進行的反思, 然而最近的東亞細亞論却是對東方傳統文化與現實缺乏充分的反思, 甚至於因循守舊的中華主義和儒教中心主義都復生了。本文主要研究目的是希望能夠深入了解中華主義、儒教中心主義的意涵, 透過中華觀念的變遷及其思想史展開過程分析研究, 使其能夠找出中華主義在東亞擴散的原因, 進而觀察中華主義對於東亞諸國和諸民族之不同詮釋, 此外本文藉由中國古代思想(尤其是《淮南子》)對中華主義和儒教中心主義的批評, 來探討使中華觀念解體的必要性和正當性, 從此暢想和諧相生的東亞的未來。

關鍵詞: 東亞細亞論, 中華主義, 華夷觀, 儒教文化圈, 後現代主義

원고접수일	심사일정	1차수정	게재확정	출간
2010. 3. 31	2010. 4. 30	2010. 5. 3	2010. 5. 7	2010. 5. 31