

清末 梁啓超 소설에서의 문학적 상상과 의미^{*}

- 《新中國未來記》를 중심으로 -

李賢馥^{**}

<목 차>

1. 서
2. 사회적 관계의 재구축
3. 문화적 전통의 확인과 변용
4. 결

1. 서

마사 누스바움은 휘트먼을 빌어 문예가는 정치에 개입되어 있다고 말한다.¹⁾ 여기서 언급된 정치는 여러 정치 세력이 정치적 권력을 획득하기 위해 각축하는 것을 이야기 하는 아니라 그들 사이의 중재와 합의를 뜻한다. 여기서 중요한 것이 이성이다. 냉철하고 객관적인 계산에 따라 현실적 이해의 득실을 따져가며 자신에게 유리한 것이 무엇인지, 그리고 전체에게 유리한 것이 무엇 인지를 판단하고 이를 통해 합의가 이루어져야 한다. 근대의 功利主義적 관점에서 최대 다수의 최대 행복의 효율성은 사회를 유지하는 가장 큰 미덕이었다. 이성적 인간들은 이익에 대한 수학적 판단으로 합의할 수 있고 그것을 통해

^{*} 이 논문(저서)은 2011년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF-2011-35C-A00621).

^{**} 상명대학교 중국어문학과 강사.

1) Martha C. Nussbaum, 박용준 역, 《시적 정의》(서울: 궁리, 2013), 11쪽 참조.

더 나은 삶을 만들어 나갈 수 있을 것으로 기대됐다.

그런데 마사가 소설을 중재를 의미하는 정치적·법률적 행위와 연결시킨 것은 이성적 합의의 이면의 감정 상 동일시, 즉 동감의 문제를 제기하기 위해서였다. 그리고 이것은 소설과 같은 문학작품에서 이루어진다. 그는 법의 계산적 판단에 문학적 상상력이 개입하지 않는다면 “사물들은 괴상하거나 과도해지거나 온전치 않게 된다²⁾”고 말했다. 타인의 삶과 타인의 감정에 대한 고려 없이 이익만을 계산하게 된다면 그 세계는 인간성을 잃어버린 괴물 같은 세계가 된다. 이익의 측면에서만 본다면, 사실 이성은 합의에 다가서는 것이 아니라 오히려 충돌을 야기한다. 더 나은 이익을 낸다는 전제 하에 경쟁은 치열해지고 타인에 대한 배려는 사라져 간다. 공동의 이익이라고 규정된 무엇이 보편성을 띠게 되고, 이성적 사고는 그것을 받아들이는 것을 우선시한다. 합리적 사고는 이성의 이름으로 제시된, 이익을 위한 기준을 따르는 것이 된다. 국가나 사회의 차원에서 그것은 점차 범제화되고 인간의 판단과 행위는 그것에 대한 합치의 여부에 의해 결정되는 것이 당연시 된다. 그 때 수많은 변수를 가진 살아 있는 개인은 사라져 간다. 보편성을 따라가는 이성과 달리 감성은 수많은 현실에 반응하는 개인에 고유하다. 세계는 추상적이고 보편적인 것과 구체적이고 개별적인 것의 긴장과 갈등으로 채워져 있다. 인간의 사고, 판단, 행위 등은 그 가운데 있다. 통일되고 보편적인 추상적 이성과 독립적이고 개별적인 인간적 감정이 함께 공존하는 것이 세계이다. 이성과 그에 대한 합리성이 강조될 때 삶과 세계의 반은 사라져 버리고 만다. 문학은 그 반에 대한 이야기를 하고 있는 것이라고 할 수 있다.

마사는 문학적 상상력이 정치, 즉 중재와 형평성 조절의 과정에 개입하고 있음을 말한 것이다. 사회를 유지하는 합의는 이성애의 합치, 즉 슬림만이 아니라 同情, 즉 타자와의 감정의 공유에 의해서도 이루어져야 한다. 그녀는 “문학적 상상력을 옹호하는 정확한 이유는 그것이 우리와 동떨어진 삶을 살아가는 타인의 좋음에 관심을 갖도록 요청하는 윤리적 태도의 필수적인 요소로 보

2) Martha C. Nussbaum, 박용준 역, 《시적 정의》(서울: 궁리, 2013), 12쪽.

이기 때문이다³⁾”라고 말한다. 다른 이의 삶의 좋음에 관심을 갖는 것은 인간이 사회를 구성하며 살아가기 때문이다. 사회는 다수의 사람들의 결합으로 이루어진다. 그 사회가 유지되기 위해서는 공통의 이익을 내야하는데, 그 이익이 계산적인 이익만을 뜻하는 것은 아니다. 생존을 위한 행위에는 경쟁만 필요하지 않으며 합의와 협조 또한 필요하다. 합의와 협조는 서로 간의 인간적 신뢰를 바탕으로 해야 한다. 믿음은 다른 이와 같은 경험을 공유할 때 더 커진다. 이러한 경험은 실제 행위와 함께 그 행위를 통해 갖게 되는 생각과 느낌을 포함한다. 문학작품으로서 소설에서 이루어지는 타자의 삶의 경험은 당연히 실제 물리적이고 직접적인 경험이 아니라 상상 속에서 이루어지는 것이다. 이상상은 감정과 연관이 된다. 독자와 감상을 통해 작가가 제시한 타인의 삶을 독자는 상상을 통해 이해하고 상상을 통해 타자의 생각과 감정을 공감하며 상상을 통해 심적으로 구현한다. 이성에 의해 타인의 삶을 분석하고 결정하여 행위하지만 일련의 과정에 감성적 동감이 개입한다. 이것을 통해 인간은 변화함으로써 그의 존재를 확인받거나 새로운 존재로 거듭난다. 아울러 개별적 인간의 판단과 행위는 문학적 상상력을 통한 타인의 삶에 대한 경험에 따라 사회적 차원으로 확산된다. 성원들은 문학을 통해 함께 행위하고 비슷한 느낌을 가지며 서로를 이해한다. 인간은 여기에 이성적 판단을 결합하여 자신의 행위를 숙려하고 실행한다. 그 과정 전체를 통해 인간들은 서로 신뢰하게 되며 각자의 이익과 공통의 이익 사이의 긴장을 유지하게 된다. 그것이 사회를 유지하게 만든다.

그러나 동감이 개인이 사회와의 긴장 속에 이루어지는 전적으로 자유롭고 독립적인 행위가 되는 것은 쉽지 않다. 엄연히 존재를 좌우하려는 권력이 상존하는 현실에서 동감은 타자와 나의 동등함을 확인하는 것이 아닌 특정한 이념의 내면화를 뜻할 수 있다. 아니면 동등함의 확인 자체가 착각이거나 기획일 수 있다. 본질적인 것은 은폐되고 기획자에 의해 개별적 존재들의 시선은 다른 곳을 향하도록 이끌린다. 숨어 있는 각자의 본질에 다가가거나 그것을 드러내

3) Martha C. Nussbaum, 박용준 역, 《시적 정의》(서울: 궁리, 2013), 16쪽.

는 순간 기획자의 세계에서 개별적 존재들은 부재하게 될 수 있다.

권력에 얽혀 있는 사회에서는 그것을 장악한 기획자의 특정한 이념과 이익이 추상화된다. 그들은 사람들에게 이것을 교육하여 전승함으로써 그들의 사회와 세계를 유지하고자 한다. 개인은 물론 그들을 둘러싼 사회 전체, 그리고 기획자들까지 전체가 진실의 은폐 속에서 추상적 이념에 동감하고 그것이 만들어 낸 틀을 반복함으로써 존재를 유지한다. 만일 이것에 동의하지 못한다면 개인은 사회와 갈등하고 불만을 품은 채 그 사회에 남아 있기도 하고, 그 사회를 떠나기도 한다. 반면 사회는 동일시하지 못하는 개인을 만들고 싶어 하지 않으며 추상적 이념과 이익을 각인시키고 동일시할 수 있는 교육을 강구하기 마련이다.⁴⁾ 사회는 개인의 집합이다. 그런데 여기서 실질적으로 충돌하는 것은 집합으로서 사회와 성원으로서 개인이 아니라, 정치적 사회에서 권력의 위위에서 이념과 제도, 문화를 추상화하고 보편화려는 특정한 이들과 그것을 벗어나 다른 '존재'로 화하려는 개인이라고 할 수 있다. 전자는 후자를 교육하려고 하며 후자는 그들의 존재의 진실을 드러내려고 한다. 여기서 문학은 이 양자에 걸쳐 도구로서 작용한다.

근대적 소설은 문제적 개인이 사회와 충돌하고 갈등하는 양상을 담아 왔다. 개인은 자신을 억압하는 사회와 국가와의 긴장 속에서 문학을 통해 개인의 진실을 은폐하지 않고 드러낸다. 그럼으로써 그들은 자리한 그곳에서 다른 세계를 창출하고 그들의 존재를 확인한다. 반면 근대적 국가와 사회는 문학을 하나의 제도로서 만들어왔다. 제도로서의 문학은 특히 교육 시스템 속에서 집단의

4) 전근대가 종교나 왕조에 의해 개인이 속박되어 있었던 반면, 근대는 개인의 사회에 대한 독립을 점차 강조했다. 근대적 주체로서 개인은 사회나 국가와 같은 외적인 조건과 갈등하며 탄생했다. 이 두 가지 경향으로부터 이제는 개인과 사회의 관계가 새로이 정립되어야 할 필요가 있다. 개인은 사회를 통해 존재하면서 그것으로부터 독립을 유지하려 하며 사회는 개인으로 구성되면서 개인 각자에게 사회에 대한 동일시를 요구한다. 양자의 긴장된 관계에서 사회가 개인을 일방적으로 지배하거나 지도해서도 안 되며 사회에 대해 개인의 독립만이 강조되어서도 안 된다. 개체로서의 개인이 살면서 사회 전체도 살아야 한다. 개인은 사회의 구성원으로서 독립된 성격을 가지고 독립된 판단과 행위를 하면서도, 그가 몸담고 있는 사회의 공동의 이익을 함께 생각하는 방향으로 가야한다. 개인의 행위와 사회의 행위, 개인의 판단과 사회의 판단이 독립적이면서도 하나가 되어야 한다.

특정한 이념이나 이익을 보편적인 것으로 제시하고 이를 전수시키고자 했다. 이러한 상황에서 특정한 이들이 권력의 중심에 자신들을 위치시키고 그것을 보편이라는 이름으로 치장할 때, 그리고 그들이 국가나 사회의 중심이 되거나 마치 국가나 사회 그 자체가 될 때 이러한 경향은 심화된다.

清末의 중국은 정치적 급변기로서 새로운 사회를 모색하는 과정에서의 다양한 갈등과 충돌이 나타났다. 그 가운데 사회와 개인, 그리고 문학과 정치가 개입된 변화는 핵심적인 문제가 될 수 있었다. 清末 維新派는 개혁의 명목으로 스스로를 권력의 중심에 놓고자 했으며 그들의 이념과 목표를 보편적인 것으로 만들고자 했다. 유신은 당대 세계에서의 중국의 생존뿐 아니라 장기적으로 그들을 세계의 중심에 다시 놓으려는 계획이었다. 그 가운데 소설은 이들의 기획을 실현해가는 중요한 수단의 하나가 되었다. 무엇보다 그것에는 그가 계획했던 사회적 관계의 구축이 이루어졌다고 볼 수 있다. 국가와 사회, 개인이 새로이 정의되고 그들의 실천이 갖는 의미가 새롭게 고민되었다. 여기에 문학은 도구로서 이용되지만 이러한 관계와 의미를 구축하는 중요한 역할을 했을 것이라 본다. 본고에서는 이를 정치소설을 중심으로 한 그의 소설개혁의 주장과 그의 작품 중 하나인 《新中國未來記》⁵⁾를 통해 살펴보고자 한다.

2. 사회적 관계의 재구축

청말 ‘개인’은 지배와 종속이 보편화되어 있던 불평등한 전근대적 국가로부터 독립적이되 전체의 하나의 부속으로 결합해야하는 유기체적 국가로 전환의

5) 梁啓超가 1902년 《新小説》에 연재했으며, 1936년 《飲冰室合集》에 수록되었다. 정치소설로서 서기 2052년 유신 성공 기념식의 일환인 강연회에서의 孔老 선생의 강연을 실고 있다. 공로 선생의 정치 강연, 유신과 혁명을 대표하는 지사 간의 논쟁, 러시아가 진주한 대련과 위해에 대한 르포가 혼합된 형식의 소설로, 서두에서 밝히고 있듯이 다양한 문체로 작가의 정치론과 청말의 현실을 담아내려 했다. 본고는 《飲冰室合集》에 수록된 작품을 참고했다.

과정에서 형성되기 시작했다. 그 속에서 개인은 유기체로서 전체의 추상적 이념에 종속되는 추상적 존재로 정의되었다. 梁啓超가 변법을 이야기하고 유신을 도모하는 가운데 언급했던 四民이나 新民과 같은 근대적 주체에 근접한 존재들 역시 추상적으로 정의된 개인들이라고 할 수 있다. 각 개인들은 사회적으로, 정치적으로 참여할 수 있어야 했다. 외적으로는 이들에게 독립과 자유가 부여되었다. 그들은 자유롭게 판단하고 행위할 수 있는 이들로 제시되었다. 그러나 한편으로 그들은 국가나 사회의 부속으로서 소속되어야 하고 이것과 자신을 동일시해야 하는 존재이기도 했다. 추상적 이념에 의해 그들은 정의되고 실재하는 존재였다. 문제는 그것이 현실이 아니라 아직은 이루어지지 않은 상상이라는 것이다.

梁啓超의 방법의 변화는 현재에 연기된 미래를 실현시킬 수 있는 제도를 만들어 내고 그것을 통해 문화를 유지하고 전승하는 것이었다. 근대적 국가, 그리고 그 제도는 미래로 연기된 것이었다. 현실은 그것과 부합하지 않으며 연기된 미래의 실행은 현실에서의 이념의 확인일 수밖에 없다. 이때 추상적 이념을 만들어 내는 이들은 현실적 권력을 갖는다고 할 수 있다. 그것은 인간과 세계를 정의하고 분리할 수 있는 힘이 된다. 梁啓超는 당장의 개명된 이들이 참여하는 정치적 공간과 未明한 백성을 교육하는 기제를 만들고자 했다. 그들의 이념은 현실적으로 보이는 제도와 연결되어 이것에 참여할 수 있는 가부에 따라 구분하고 정의하는 기준이 된다. 여기에 들지 못하는 이들은 깨닫지 못한 이들로 정의된다. 그들에게는 추상적 이념과 사회에 대한 동일시가 요구되며, 그 속에서만 그들의 존재를 인정받을 수 있다. 대신 그것을 기획할 수 있는 이들은 깨어있는 이들로서 현실에 참여하고 또 그것을 만들 자격을 갖는다. 그에게 소설은 이러한 현실 속에서 개명되지 못한 이들을 교육하는 도구가 된다. 교육은 동일시를 위한 수단이었다.

梁啓超는 《新中國未來記》를 통해 그의 소설에 대한 생각을 전한다.

이 작품은 세세한 정견을 발표함으로써 애국자이자 지식에 정통한 군자들에게

가르침을 청하기 위한 것이다... 한 사람의 사사로운 말일 뿐이라 반드시 그렇게 될 것이라 믿을 수는 없지만..... 갖가지 문제를 제출하여 연구하고 국내 학자들의 의견을 구하는 것이다.⁶⁾

“때문에 이름을 원고라고 한다. 이후 수시로 개정하여 명류들의 교정을 구하고 문체를 완전하게 하여 정본으로 고쳐 쓸 것이다.”⁷⁾

“설부인 듯 하면서 설부가 아니고, 비사인 듯 하면서 비사가 아니고, 논저인 듯 하면서 논자가 아니어서, 어떠한 문체인지 알 수 없다..... 정견을 발표하고, 국가의 계획을 논하려는 까닭에 그 체제가 보통의 설부와는 다르고, 편중에 종종 법률, 장정, 연설, 논문 등이 실려 있다.”⁸⁾

그는 강연을 통해 사사로운 정견이 다수의 대중 사이에 소통되기를 희망한다. ‘사사로운’이라는 겸양의 수식어를 붙이고, 독자의 질정을 겸손하게 바라지만, 이미 작자는 연설자의 권위를 빌어 그의 이념과 이상을 설파하고 있다. 강연은 그것을 효과적으로 교육하고 전달하기 위한 소설 내에서 하나의 장치로 기능한다. 강연 뿐 아니라 전통의 설부, 비사, 논저 등 다양한 문체 역시 그것을 위해 안배되었다. 孔老 선생은 자신의 강의가 國史이지만 학술적 체례나 강의의 규칙에 얽매이지 않고 쏘사를 다루어 희비애락의 감정 방면의 동감을 불러일으키려고 한다고 말했다.⁹⁾ 그는 그의 역사 강연의 효과를 높이기 위해 정규 교과 내지 정식 학문으로서의 역사나 역사가의 서술 방법이 아니라 일문쇄

6) 茲編之作，專欲發表區區政見，以就正於愛國達識之君子……一人之私言耳，非信其必可行也……廣征海內達人意見……<新中國未來記>，《飲冰室合集·專集之八十九》(上海：中華書局，1936)，1쪽.

7) 故名之曰稿本，此後隨時訂改，兼得名流之駁正，或冀體段稍完，再寫定本耳。<新中國未來記>，《飲冰室合集·專集之八十九》(上海：中華書局，1936)，1쪽.

8) 似說部非說部，似裨史非裨史，似論著非論著，不知成何種文体……既欲發表政見，商榷國計，則其體自不能不與尋常說部稍殊，編中往往多載法律章程演說論文等……<新中國未來記>，《飲冰室合集·專集之八十九》(上海：中華書局，1936)，2쪽.

9) 這部講義雖是堂堂正正的國史，卻不能照定那著述家的體例，並不能像在學校講堂上所講的規矩。因有許多零零碎碎瑣聞逸事，可喜可悲可驚可笑的都要將他寫在裏頭。還有那緊要的章程，壯快的演說，亦每每全篇錄出明知不是史家的正格，但一則因志士所經歷的最能感動人心，將他寫來，令人知道維新事業。<新中國未來記>，《飲冰室合集·專集之八十九》(上海：中華書局，1936)，6쪽.

사를 선택했다고 말한다. 그런데 이는 뒤집어 보면 역사의 서술을 말하는 것이 아니라 소설의 서술을 말하고 있는 것이다. 오히려 그는 正史에 이러한 소설의 요소를 도입함으로써 일사가 가지고 있는 장점, 즉 개인의 감정적 도발과 공감을 이끌어 내고자 했던 것이다. 그가 이야기한 소설의 중요한 기능은 공감과 상상이다. 그러나 이것은 평등한 성원의 정견의 표출과 소통을 위한 공감과는 다른 것이다. 직접적으로 지적하는 소설 독자의 문제가 아니라 소설에서 전해져야 하는 내용과 민중에 대한 시선을 주목해야 한다.

근대적 문학은 작가-작품-독자의 연결선에서 작가와 독자 두 주체를 필요로 했다. 당시 중국에서는 다양한 인쇄매체가 창간되고 유통되어 글쓰기의 주체로서 작가들이 출현할 수 있는 조건들이 마련되기는 했다. 그러나 작가, 곧 글을 쓰는 사람들은 가능성을 가진 보통의 대중이 아니라 특수한 사람들이었다. 그들의 작품을 소비할 독자의 상당수는 독자이기 보다는 聽者로서 깨우치지 못한(未明한) 대중이었다. 이러한 관계에서 특수한 능력을 가진 이로서 작가와 대중으로서의 독자는 다른 층위의 존재였다. 둘의 관계는 작품을 매개로 하여 평등하게 맺어지지 않으며 그들 사이의 정보의 교환은 상호 평등하게 이루어지지 않았다. 작가는 독자, 혹은 청자로서의 대중에게 특정한 이념과 이상을 동일시하도록 교육하고자 했다.

梁啓超는 《論小說與群治之關係》에서 초점을 깨우치지 못한 독자의 교육에 맞췄다. 그는 소설이 사람들이 공감을 통해 維新의 도덕과 사회적 구상을 상상적으로 경험하도록 만들 수 있을 것이라고 보았다. 여기서 관심은 작자의 글쓰기 보다는 독자 내지 청자가 어떻게 특정한 이념을 이해할 수 있는가에 초점이 맞춰져 있다. 경전으로 대표되는 전통적 이념을 이해할 수 있는 '주체'는 확대되었다. 깨우치지 못한 사람들에 대한 계몽은 서구적 기준과 문명 뿐 아니라 중국의 역사적 전통과 이념을 포함하고 있다. 여기에서는 이것을 이해하는 자를 규정하는 것이 일차적으로 문제가 된다. 과거라고 한다면 이들은 특정한 사람들에 국한되어 있었다. 경전에 대한 이해는 하나의 문화적 전범으로서 교육을 통해 전수되어 왔다. 경전을 암송하고 그 속에서 깃든 의미를 해석하는

독법은 특정한 사람들, 곧 문자를 이해하고 그로부터 지식을 획득한 사람들에게서 가능한 것이었다. 이것은 理智的 행위로서 특정한 이들에게 가질 수 있는 능력이었다. 반대로 그럴 능력을 갖고 있지 못한 이들에게 理智的일 수 없는 이들이었다. 이지를 가진 이들의 이해와 그렇지 못한 이들의 이해는 다른 층위에서 이루어지는 것이었다. 근대를 직면했던 이 시기 여전히 직접적인 독자는 정통한 학자들이고 지사였지만, 이념을 이해해야 하는 자, 혹은 그것을 배우고 전수받아야 하는 자들은 확대되었다. 다만 그들은 경전의 요체를 이해할 수 없는 非理智的, 非合理的 대중이었다. 그들은 재미와 같은 감정적 동요에 민감한 이들로 규정되었다.

梁啓超가 소설의 특성으로서 들었던 熏, 浸, 刺, 提는 독자들이 감정적으로 고양되어 가는 단계라 할 수 있다. 熏은 연기가 스며드는 것이다. 연기가 어떤 공간에 스며들 듯이 인성에 스며들어 변화를 가져온다. 浸은 물에 젖어드는 것과 같다. 시간이 지남에 따라 건조한 상태에서 점점 습한 상태로 그리고 완전히 젖듯이 소설은 인간의 심성에 변화를 조금씩 불러일으키고 다른 경계로 완전히 젖어들게 한다. 熏과 浸이 점진적인 변화를 의미한다면, 刺는 순간적인 변화를 의미한다. 소설이 묘사하는 情狀과 사실이 갑자기 독자에게 밀려들어와 갑작스러운 깨달음을 준다. 이들 熏, 浸, 刺가 인간의 심성에 가해지는 외부적 자극이라면, 마지막 提는 인성 내부에서 일어나는 내적인 변화이다. 熏, 浸, 刺를 통해 변화를 받아들이며 인간 스스로 자신을 고양시키는 행위가 이루어지는데 이것이 곧 提이다. “提의 힘은 안으로부터 나오는 것이다.”¹⁰⁾ 이 네 가지는 독자가 작품을 읽거나 들으면서 그 안에서 이야기되는 사물, 사건, 인물, 그리고 이념 등등에 대해 공감을 느끼는 과정이다.

그런데 문자 이해력을 갖춘 1차적 독자가 있다면 당시에는 이 1차적 독자를 거쳐서 이해하는 2차적 聽者가 있었다. 이들은 대부분 문맹인 일반 민중이다. 문자 이해력이 없기에 자연스레 독서의 능력을 갖추지 못했고, 또 그래서 세계에 대한 이해가 떨어지는 미명한 민중들은 지사들이 제시하는 이상을 한 번

10) 提之力自內, 而脫之使出, <論小說與群治之關係>, 《新小說》 제1호(1902.11.14).

더 타인을 통해 상상하게 된다. 이러한 구도에서 개명한 지사와 그들의 글을 읽고 이해할 수 있는 이들은 그렇지 못한 일반 민중에 대해 우월한 위치에 놓이게 된다. 그런데 이것은 텍스트의 독서와 청취의 틀 내에서의 우열만이 아니라 현실의 정치적 관계에서의 위치에도 연결된다. 하나는 권력에 가깝고 다른 하나는 이들로부터 지도받는 위치에 놓인다.

梁啓超는 이러한 불평등의 정당성을 제시하려고 했다. 이것은 두 가지 측면에서 이루어지는데 하나는 당시의 현실적 조건에서 직접적으로 규정하는 것이다. 즉, 일반 민중의 부족한 부분을 제시하고 이를 통해 그들을 열등하고 보호받아야 하는 존재로 규정하는 것이다. 《新中國未來記》에서 유신지사로서 유학생 黃毅伯은 혁명에 경도되어 있던 李去病과의 논쟁에서 책임 있는 이들이 정책에 간섭해야 자유로운 정책으로 갈 수 있다는 주장을 펼친다. “民智가 未開하고 民力이 불충분한 상태에서 국민은 어린아이와 같다. 부모의 착실한 관리와 지도가 있다면, 장래에 성인이 될 수 있다.”¹¹⁾ 어린아이에게 성인의 보호가 필요하듯 아직 미개한 국민에게는 특정한 이들이 있어야 한다. 여기서는 특정한 이념과 사회체제가 하나의 기준으로 제시되고 있다. 그것은 교육을 통해 전수되어야 하는 것인데 이것을 통해 깨우치지 못한 民은 사회화를 통과한 어른과 같은 존재로 성장할 수 있다. 반면 사회화가 이루어지지 않은 순수한 어린아이와 같은, 깨우치지 못한 民은 黃毅伯의 구상하는 사회에서는 책임을 질 수 없는 이들이다. 그는 이들에게 새로운 판단과 새로운 행위를 기대하지 않는다. 또한 그들이 아직은 새로운 사회를 만들어 낼 수 있다고 생각하지 않는다. 대신 무책임한, 깨우치지 못한 민중은 언젠가는 주인이 될 수는 있겠지만 이러한 존재의 확인은 미래로 연기되어야 했다. 대신 현실을 장악한 책임 있는 이들의 간섭과 지도가 필요했다. 당시의 현실에서 본다면 책임질 수 있는 이들은 聖主와 名臣, 즉 개명한 전제군주와 소수의 유신지사였다. 정치적 권력이 개입하는 현실에서 앎과 깨우침에 의해 서로 간의 상하가 분별된다. 梁啓超가 구상

11) 當民智未開民力未充的時候，卻是像小孩兒一般，要做父母的著實管束教導他一番，將來纔能成人。〈新中國未來記〉，〈飲水室合集·專集之八十九〉（上海：中華書局，1936），26쪽.

한 사회나 그곳에서의 정치는 이들 간의 불평등한 타협이다. 차라리 정치는 통치에 더 접근한다고 할 수 있다.

불평등의 정당성은 또한 문화적 탐색으로부터도 증명된다. 黃毅伯은 미국은 인종적 특질 때문에 강한 자치적 특성을 갖고 있다고 말한다. 역사적으로 압제를 피해 미국으로 건너온 청교도의 전통 등이 그 근거로써 제시되었다. 그는 미국의 民은 역사적, 문화적 원천으로서 합리적 자치 역량을 갖고 있다고 보았다. 그들은 선천적으로 압제에 저항하는 기질을 타고났으며 그러하기에 자치를 실행할 수 있다.¹²⁾ 반면 黃毅伯의 입을 빌어 梁啓超는 중국의 民은 자치성과 독립성을 갖고 있지 않다는 것을 지적한다. 미국과 중국의 民은 그들의 문화적 원질에서부터 결정적 차이를 가지며 그것이 양국의 당대 현실에서 나타나는 차이를 만들어 냈다는 것이다. 중국은 역사적·문화적으로 서구와 같은 자치제도가 없었고 정치사상이 없었으며 조리와 질서를 갖지 못했다.¹³⁾ 즉, 서구적 제도와 사상, 합리성이 결여되어 있다. 문화적 결여와 이에 따른 미경험은 중국의 인민이 완전한 민권은 부여받을 수 없는 이유가 되고 만다. 또한 이것은 혁명으로 기인하는 파괴가 야기할 참상이 클 수밖에 없는 이유이가 되기도 하다. 반면 李去病은 公所, 鄉約, 社學, 團練 등 자치의 전통을 언급¹⁴⁾하면서 문화적으로 근대적 제도와 문명의 기준을 수용할 수 있고, 그래서 서구의 근대에 접근할 수 있음을 말했지만 이러한 자치단체는 서구의 민주정체와는 관련이 없으며 봉건적 제도와 문화의 지역적인 하부 단위일 뿐이었다. 즉, 봉건적 제도의 축소판에 지나지 않았다. 기본적으로 구성원인 民에 대한 개념 자체가 다르며, 그들이 처한 제도와 환경이 다르며, 그래서 이 모든 것이 만들

12) 美國本是條頓種人。向來自治性質是發達的。他們的祖宗本事最愛自由的清教徒。受不得本國壓制，故此移植新地。到了美洲以後又是各州還個州，自己有議事堂、市公會等。那政治上的事情本來是操練慣的，所以他們一旦脫了英國的羈絆便像順風張帆一般，立刻造起個新國來。〈新中國未來記〉，〈飲冰室合集·專集之八十九〉(上海：中華書局，1936)，30-31쪽.

13) 中國人向來無自治制度，無政治思想，全國總是亂遭遭的，毫無一點兒條理秩序。〈新中國未來記〉，〈飲冰室合集·專集之八十九〉(上海：中華書局，1936)，31쪽.

14) 中國地方自治的歷史也就發達的了。你看各省鄉族村落市鎮，那一處沒有公所、鄉約、社學、團練局等種種名目。〈新中國未來記〉，〈飲冰室合集·專集之八十九〉(上海：中華書局，1936)，31쪽.

어 내는 인간 자체가 다를 수밖에 없다. 黃毅伯은 서구의 자치는 자격을 갖춘 민이 권리와 의무에 대한 생각을 갖고 있던 전통으로부터 그 시대 서구의 정치적 발전이 이루어질 수 있었다 생각했다. 자치단체는 국가의 축소판이며 국가는 자치단체의 확대이다. 이미 그들의 생활 곳곳에서 권리와 의무라는 합리적 사상관념이 있고, 그것에 근거한 생활이 이루어졌기 때문에 서구의 민주적 정치체제가 이루어진 것이다. 그래서 서구의 국민은 市民이라 일컬을 수 있고, 市民은 국민이 될 수 있다.¹⁵⁾ 이에 반해 중국의 문화적 전통 아래에 있는 제도나 조직은 새로운 기준을 수용한 근대적 인간을 만들어 낼 수 없다. 인간에 대한 창조성을 기대할 수 없으며, 더 나아가 그들이 만들어 갈 사회의 창조성을 기대할 수 없다. 중국의 민중은 합리성과 스스로 판단할 능력을 갖고 있지 않다. 그래서 그들은 시민이 될 수 없고, 그래서 또 국민이 될 수 없다.

그는 경험할 수 있던 문화의 원천이 중국과 서구의 현실적 차이를 만들어 냈다고 본 것이다. 그런데 이러한 관점에서라면 民은 문화적 경험의 부족과 선천적 소질의 미비로 인해 중국과 서구의 차이를 극복하고 같은 건기 위한 서구에 대한 모방조차 불가능하다. 즉, 근대의 실현은 중국에서는 불가능한 것이 되고 만다. 이에 대해 梁啓超는 정치체제와 관련된 사회적 관계의 재정립을 통해 이 문제를 해결하고자 한다. 아직은 근대를 만들어 낼 자격이 없다고 할 수 있는 민중을 대신해 개명된 군주와 소수의 지사가 책임을 지는 것으로 대체되었던 것이다. 그는 자격이 있는 이들과 없는 이들을 구분하고, 각각에 필요한 행위를 현재와 미래로 분리했다. 자격이 있는 이들은 현재의 권력에 다가서 실천하고 미래를 위해 자격이 갖추지 못한 이들을 교육할 수 있다.

梁啓超는 소설을 빌어 누군가의 정치적 이익을 전체의 이익으로 조작하고 그것을 전체의 보편적 이익으로서 국민에게 교육하고 전수하고자 했다. 유신

15) 中國의自治制度那裏是和今日外國的自治制度一樣嗎? 外國的自治全從權利義務兩種思想發生出來。所以自治團體便是國家的縮本, 國家便是自治團體的放大影相。會了這樣, 自然是會了那樣的。所以泰西的國民亦叫做市民, 市民亦叫做國民。中國豈這麼著嗎? 中國の自治毫無規則, 毫無精神。 <新中國未來記>, 《飲水室合集·專集之八十九》(上海: 中華書局, 1936), 31-32쪽.

과가 추구했던, 一人一姓의 왕조 정치를 대체할 群治는 권력을 둘러싼 세력 간의 소통과 합의를 요한다. 그러나 이것은 다수의 보통 사람이 참여하는 서구의 민주적 정치가 아니다. 대신 집단이되 소수로 구성된 이들이 참여하는 집단적 통치이다. 이 소수는 개명한 군주와 지사이다. 梁啓超는 개명군주와 일반 민중의 결합을 당시의 현재적 시간에서 불가능한 것으로 보았다. 개명군주와 개명한 신사(志士)들은 권력을 두고 소통하고 합의할 수 있는 이들이다. 대신 아직 개명하지 못한 보통의 민중들은 개명할 수 있는 기준을 학습해야 한다. 민지와 문명적 기준의 학습이 이성적 영역에서 이루어지는 것은 군주와 신사에 국한된다. 民智, 民力, 民德을 갖춘 민중의 존재와 그들의 참여로 완성되는 유신의 결과로서 大同은 미래로 연기된다. 黃毅伯은 거듭해서 유신을 '將來'로 밀어버리고 현재의 '責任'있는 행동을 취할 것을 요구한다.

유신가로서 黃毅伯은 현재에 대한 책임을 말했다고 혁명에 경도된 李去病은 미래를 위한 현재적 실천을 말했다. 이 구도에서 책임은 합리적 이성과 연결되고 있으며 급진적인 실천은 격앙되고 비이성적인 감정과 연결된다. 黃毅伯은 논쟁의 와중에 감정이 격앙된 李去病을 달래며 흥분을 가라앉힐 것을 부탁한다. 그러면서 "公事에 어찌 意氣가 있겠는가¹⁶⁾"라 말한다. '意氣'와 같은 감정과 그것이 고조되는 상황은 공의 영역에서 배제되어야 하는 것이다. 그들은 자신들의 행위를 국민의 일, 공공의 일로 규정하고 이에 대한 사명감을 갖고 있다. 그러면서도 그는 국민을 불신한다. 왜냐하면 黃毅伯 등의 입장에서 국민은 아직 이성을 갖고 있지 못하기 때문이다. 그들이 경계하는 것은 이성이 배제된 감정이다. 공과 사, 이성과 감성의 구도 속에서 이것은 부정적인 것으로 비취진다. 그는 국민과 국가의 일에 감정이 개입할 여지를 차단한다. 이성적이지 못하고 서구의 합리적 정치사상을 갖추지 못한 인민은 현재를 '책임'질 수 없다. 梁啓超와 黃毅伯에게는 인민의 혁명은 감정적으로 선동되어 일으키는 혁명일 뿐이며 질서 없는 자유에서 비롯되어 현실의 파괴만을 불러일으킬 뿐이

16) 這說的是公事, 那裏有什麼意氣呢 <新中國未來記>, 《飲水室合集·專集之八十九》(上海: 中華書局, 1936), 20쪽.

다. 인민의 자치능력은 평화와 질서 속에서 길러야 하는 것¹⁷⁾으로 아직 평화와 질서를 이야기할 수 없는 현실에서는 이루어지지 못하고 언젠가는 도래할 미래로 연기된다. 현재의 시간에서 책임질 수 있는 이들은 결국 開明君主와 紳士(志士)들밖에는 없다. 개혁은 시간의 문제로 분리되어 버린다. 우매한 민의 각성은 연기되어버리고 이성적 인사들은 ‘현실성’을 장악한다.

레이먼드 윌리엄스는 《기나긴 혁명》에서 근대의 개인과 사회의 관계에 대해 말하며 臣民, 下人, 反逆者, 개혁가·비평가, 혁명가, 망명자, 부랑자를 제기한다. 이러한 구분은 개인과 사회의 관계로부터 결정되는데 臣民은 사회를 자신과 동일시한다. 이것은 복종에 의해서만 그렇다. 하인은 臣民과 비슷하지만 선택에 대한 환상이 주어진다. 그들은 구성원¹⁸⁾으로 착각한다. 반역자는 그가 속해 있는 사회를 부정하고 저항하지만 반면에 어떤 사회적 목적에 대해 강렬하게 개인적 헌신을 하고, 그의 개인적인 존재와 특정한 사회적 노력의 패턴을 적극적으로 동일시한다는 점에서 구성원과 비슷하다. 개혁가·비평가는 구성원이다. 즉, 사회를 자신과 동일시한다. 일반적인 삶의 측면에서 이런 저런 점을 바꾸려고 하는 진실한 열망은 그 삶의 일반적인 가치들에 대한 충성과, 개혁가들과 비평가들이 일상적으로 고수하려는 사회의 본질적인 연속성 내지 통일성과 완전히 양립할 수 있다. 반면 혁명가는 그 사회의 현존하는 형식 내에서 그들의 목적을 성취할 수 있을 것이라고 생각할 수 있도록 해주는 특정한 사회의 구성원 의식이 없다. 사회와 혁명가의 관계는 공공연한 반대와 투쟁의 관계이지만, 그의 특징은 다른 사회를 위해 싸운다는 견지에서 그 사회에 반대한다는 것이다. 한편 예술과 도덕, 종교의 반역자는 새로운 생활 방식, 즉 문화를 제안한다. 망명자는 그가 속한 사회의 생활 방식을 거부한다는 면에서 반역자와 마찬가지로 단호하지만, 그것과 싸우는 대신 떠난다. 그의 사회가

17) 若是養人民的自治力正是要從平和秩序裏頭得來。〈新中國未來記〉, 《飲冰室合集·專集之八十九》(上海: 中華書局, 1936), 32쪽.

18) 구성원(member)은 그 사회에 본질적인 방식으로 속해 있다고 느낀다. 사회는 자신의 목적을 실현할 자연스러운 수단이 되며 사회적 이상, 질서 등을 자신과 동일시한다. Raymond Williams, 성은애 역, 《기나긴 혁명》(서울: 문학동네, 2007), 45-46쪽 참조.

바뀌면 그는 고향을 돌아갈 수 있겠지만, 실제적인 변화의 과정에는 개입하지 않는다. 원칙들을 위해 싸우지 않고 지켜보고 기다릴 뿐이다. 차이점을 보존하고 그의 분리성의 조건인 개인성을 유지하기 위한 것이다. 부랑자는 사회에 머물지만 그 사회의 목적들이 무의미하며 가치관도 부적절하다고 여긴다. 그러나 그에게는 망명자의 자존심, 그리고 원칙을 고수하는 면이 결여되어 있다. 그들은 사회뿐 아니라 자신의 내부에서도 아무런 의미를 발견하지 못한다.¹⁹⁾

이러한 개인 유형의 핵심은 개인의 사회에 대한 동일시이며 개인과 사회 사이의 실제적인 관계이다. 개인의 가치관과 삶의 태도와 그가 속한 사회의 가치관과 삶의 태도의 충돌과 긴장 속에서 만들어진다. 變法維新을 지향했던 이들은 이러한 개인 유형에서 개혁가이자 비평가로서 그들이 속해 있던 사회의 가치와 질서를 그들의 것으로 동일시했다. 그들은 중국적 전통의 기초 하에 이제까지 이어져 온 사회체제를 그대로 유지하려 했다. 다만 거기에 서구의 근대적 정치체제와 서구의 근대적 도덕에서 받아들일 수 있는 것의 일부만을 도입하려 했다. 그들은 분명 서구적 근대를 모방하는 새로운 사회를 만들고자 했다. 그러나 이 모방은 제한된 것이었다. 그들의 계몽에는 서구적 근대의 기준에 대한 깨우침 뿐 아니라 그들의 전통의 復活과 維持가 포함되어 있었다. 梁啓超는 자신이 속한 사회와 자신을 동일시했다고 볼 수 있다. 사회적 구상이 곧 그들의 구상이며 미래였다. 그런데 이 미래는 그들의 전통의 파괴가 아닌 유지와 존속으로부터 도래하는 것이었다. 黃毅伯과 李去病은 각각 유신파와 혁명파로 나눌 수 있지만 결국은 중국과 중화민족의 공동체와 사회에 그들 스스로를 동일시하고 있다. 그들의 학문적 동질성은 문화적 전략을 통해 그들이 지키려고 하는 것이 무엇인지 보여준다. 그들이 상상하는 것은 그들이 발 딛고 있는 사회 바깥이 아니다. 반면 이들의 언설을 통해 제시되는 민중들은 레이먼드 윌리엄스의 분류로 보자면 臣民과 같은 이들이다. 그들은 연기된 미래에 유신이 이루어진 사회의 중추적 인물이 될 수 있지만 清末에는 계몽되지 못한 이들

19) Raymond Williams, 성은애 역, 《기나긴 혁명》(서울: 문학동네, 2007), 151-154쪽 참조 인용.

이다. 즉, 자국의 문화적 전통의 요체와 새로운 서구 문명의 기준 모두를 받아들이지 못한 이들이다. 그들은 글자를 알지 못한다. 그것은 자국의 글자에 대한 전통을 이해하지 못하며, 그로부터 만들어진 그들의 ‘존재’ 자체도 이해하지 못한다. 그들은 중국의 민주적 전통도 서구의 합리적 전통도 알지 못한다. 이것으로 구성될 새로운 사회에 대한 이상도 그들은 갖고 있지 않다. 그래서 그들은 梁啓超의 현재에 있어 계몽의 대상이자 群治의 대상이다.

光緒新政의 모태로서 지식들은 농민을 중심으로 한 구체제에 속한 일반민중과 충돌하는 모순적 관계를 갖고 있었다. 의화단 사건은 깨우치지 못한 인민의 역량이 어떠한 수준에 있는지를 그들에게 각인시켰으며 그것이 야기한 파괴와 혼란을 비극으로 각인시켰다. 그들은 유신과 개혁의 기획과 실행 하에서 民을 그들이 정하는 관계 속에서 새로이 규정하고자 했다. 梁啓超는 四民으로부터 新民으로 전환을 기획했다. 四民은 구체제의 인간에 지나지 않는다면 新民은 새로운 정치체제에 요구되는 인간이라고 할 수 있다. 그러나 그들은 새로운 체제에서 정치적 주체가 아니라 여전히 유기체의 부속품이었다. 각 개인은 국가와 사회라는 거대한 유기체²⁰⁾의 하나의 부속품과 같은 것으로서 각각의 영역에서 맡은 바의 역할을 담당하는 이들이다. 여기서 중요한 것은 개별적 요소들의 개별적 경험이 아니다. 성원에게는 보편적 이상에 대한 복종이 요구되었다. 유신지사의 근대적 기획 속에서 개인은 여전히 추상적 존재로서 新民으로 규정되어야 했다. 그들은 아직 유신의 이상을 이해하지 못하는 비이성적이고

20) 청말 중국에는 국가유기체론에 근거한 브룬칠리의 국가론이 되어 유신파의 국가론과 정치론에 영향을 미친다. “국가유기체국민국가란 국민이 모여서 일체를 이루고 스스로 그 이치를 단언하고 그 뜻을 표하고 그 정치를 행하는 것을 가리킨다. 국민의 의지가 곧 국가의 정신이 되고, 헌법은 그 體가 되며 관부와 의회는 그 四肢五官이 되어 하나의 활동체가 되는 것이 국가이다. 이것으로 본다면 국가의 요지란 한마디로 말해, 인민이 없으면 진정한 국가도 없다는 것이다 故民人之意志, 卽國家之精神憲, 法爲其體官府議院爲其四肢五官, 以成一活動體之國家也. 由是觀之, 國家之要旨, 可一言以蔽之, 曰無人民則無眞國家, Johann Kaspar Bluntschli, 《國家論卷一》, 《清議報》 제15책(1899.5.20.)” 객개 국민이 모여 하나의 국가를 이룬다는 사고는 일인 국가에 익숙해 있던 상황에서는 국가와 사회에 대한 생각에 큰 충격을 주었다. 그러나 국가라는 유기체에서 각 개인은 하나의 부속품으로서 추상화된다. 주인이라고 하지만 국가라는 거대한 실체를 움직여 가는 부속품으로서 종속된다.

비합리적인 존재로서 추상적 이상을 감정적 고양 속에서 동일시할 교육의 대상이었던 것이다.

3. 문화적 전통의 확인과 변용

《新中國未來記》에서는 유신의 성공담이 그려진다. 중국은 혁명이 아닌 유신을 통해 이미 대동의 세계로 들어서 있다. 중국은 실현된 대동의 세계에서 서구열강과 일본과 같이 지역의 맹주로서 특정한 지역을 통합하는 국가의 지위에 올라 있다.²¹⁾ “우리나라는 유신 이후 각종 학술의 진보가 매우 빨라 구미 각국이 분분히 학생들을 파견하여 유학케 하고 있으며……이들은 자연스레 중국어를 이해한다.”²²⁾ 이 미래기에서 중국은 유신을 통해 변화와 개혁을 이루어 세계에서 생존했을 뿐 아니라 더 나아가 大同의 세계에서 중심으로 자리 잡았다. 게다가 중국 이외의 국가는 이제는 적극적으로 중국의 문화를 수용하려는 입장이 되어 있다. 梁啓超는 民智를 중국의 문자와 학문에 대한 이해로부터 서구의 문자와 학문에 대한 이해로, 그리고 마지막으로 정치학에 대한 이해로 설명했었다.²³⁾ 그런데 미래 세계에서는 서구가 중국을 이해하기 위해 중국의 문자로부터 출발하며 이것을 바탕으로 중국의 전통 사상과 문화를 익히려

21) 大同은 단계적으로 진행된다. 일단 강대국이 주변의 국가를 복속하고 이어 전 세계적으로 통일을 이룩 하게 된다. 당시 세계를 지배하던 강대국의 그 시대의 정치적·경제적 이해가 그대로 인정되고 유지된다. 康有爲 著, 이성애 譯, 《大同書》(서울: 민음사, 1991).

22) 原來自我國維新以後各種學術進步甚速, 歐美各國皆紛紛派學生來遊學……這些人自然懂得中國話了. <新中國未來記>, <飲水室合集·專集之八十九>(上海: 中華書局, 1936), 4쪽.

23) 國腦者何. 則國民智慧是已……國腦之不能離民智而獨成, 猶國體之不能離民體而獨立也. 信如斯也, 則我中國積弱之源, 從可知也四萬萬人中, 其能識字者, 殆不滿五千萬人也. 此五千萬人中, 其能通文意閱書報者, 殆不滿二千萬人也. 此二千萬人中, 其能解文法執筆成文者, 殆不滿五百萬人也. 此五百萬人中, 其能讀經史, 略知中國古今之事故者, 殆不滿十萬人也. 此十萬人中, 其能略通外國語言文字, 知有地球五大洲之事故者, 殆不滿五千人也. 此五千人中, 其能知政學之本源, 考人群之條理, 而求所以富強吾國進化吾種之道者, 殆不滿百數十人也. <積弱溯源論>, <清議報> 제79책(1901.5.18).

노력하는 것으로 나온다.

작품의 2회는 공자의 후예인 孔老 선생의 강연으로 구성되어 있다. 曲阜 선생이라고도 불리는 孔老 선생은 국가에서 제정한 대례복을 입고 있으며 가슴에는 국민이 준 훈장과 헌법을 연구할 때 각국이 수여한 훈장, 그리고 교육회가 준 훈장을 달고 있다.²⁴⁾ 유신을 기념하는 행사의 주요 강연자가 바로 공자의 후예로 설정되어 있다. 청말 유신파는 서구의 기독교를 본받아 중국에 孔敎를 만들고자 했다. 기독교는 주일에 정기적으로 교회에 나가며, 식사를 비롯한 일상생활 속에서 기도를 생활화하고 있었다. 孔敎의 제창은 이러한 문화적 전통을 중국에도 이루고자 하는 것이었다. 孔敎는 서구의 이성이 아닌 중국의 이성을 바탕으로 하는 유신과 정치개혁, 그리고 사회의 개혁을 이루고자 하는 그들의 구도 하에 있었다. 더 나아가 梁啓超가 구상한 미래에 孔敎는 국가에서 제정한 국가의 이념만이 아니라 세계의 중심적 이념이 되어 있다. 그의 중국과 세계에 대한 공헌은 국민과 세계 각국, 그리고 교육의 주체가 주는 훈장으로 인정받는다. 근대적 국가로 탈바꿈하고 새로운 세계를 여는 데 있어 孔敎로 대표되는 중국의 문화적 전통이 인정받은 것이다.

淸末의 현실에서 서구로부터 밀려들어온 기술과 학문은 서구의 현실적 위력과 결합하여 중국의 학문을 밀어내고 있었지만 유신파들의 구상에서는 이처럼 중국의 전통적 문화가 중심의 자리에 놓여 있다. 이것은 그들이 자국의 학문적 전통에 대해 확고한 믿음을 갖고 있었다는 것을 말해 준다. 유신파가 활동하던 당대의 근대를 향한 기획은 서구를 모방하는 것이 아니라 궁극적으로는 세계에서의 위치의 전복을 꿈꾸고 있었던 것이다.

근대 서구의 승리는 인간의 이성에 있는 것으로 인식되었다. 베버는 《프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신》에서 ‘보편성’을 서구에서만 찾을 수 있는 이유는 무엇인가라는 질문을 던졌다. 여기서의 보편성은 합리성과도 통한다. 베버의 관점에서 서구는 중국 등 서구 이외의 지역에 대해 승리했다. 이러

24) 演述已畢，衆人肅穆毋譁，一齊恭候……只見曲阜先生，身穿國家制定的大禮服，胸前懸掛國民所賜的勳章，與調查憲法時各國所贈勳章及教育會所呈勳章……〈新中國未來記〉，《飲水室合集·專集之八十九》(上海：中華書局，1936)，4쪽.

한 승리는 세계가 합리적인 자본주의로 조직화되는 것을 의미했다. 그는 자본주의는 “근대 과학의 독특함, 특히 수학에 근거한 자연과학과 정밀하고 합리적인 실험 등에 의존한다”²⁵⁾고 말했다. 근대 이후 세계경제체제를 지배한 자본주의의 승리는 철저한 계산과 객관적 세계에 근거한 과학적 판단에 의한 것이라는 것이 그의 생각이었다. 그는 이것을 서양이 가진 사회구조의 특이함에서도 출했으며 구조의 어떠한 부분으로부터 그것이 도출되었는가를 논하려고 하였다. 그리고 그것은 합리적 이성과 사회적으로 확장된 서구의 윤리로 생각했다. 그는 이것을 서구에만 국한된 것으로 보았고, 중국 등 서구 이외의 지역에서 기대될 수 없다고 판단했다. 그것이 그에게는 서구와 비서구의 근대 역사의 성패를 가르는 결정적 기준이었다. 그러나 梁啓超가 베버와 논쟁을 벌였다면 아마 베버의 이러한 주장에 대해 ‘古已有之’로 대답했을 것이다. 梁啓超는 중국의 문화적 전통에서 서구의 합리성에 비견할 만하거나 적어도 그것과 결합할 수 있는 무엇인가를 제시하고 그를 교육하고 전수하려 했다. 적어도 그들에게 중국에서의 계몽은 서구적 이성의 확립 이전에 그들 전통에서 서구적 기준에 근접하는 것을 발견하고 전하는 것이었다.

작품 내에서 黃毅伯와 李去病的 논쟁은 당대의 가장 치열했던 政論의 충들을 반영하고 있지만, 사실 이 둘의 학문적 기반은 동일하다. 그들은 모두 琿山 선생의 理學의 영향을 받았다. 중일 전쟁 이후 琿山 선생의 결정으로 둘은 영국으로 유학을 가게 된다. 이때 琿山 선생은 그의 아들인 黃毅伯에게 康有爲의 《長興學記》를 주었다. 孔老 선생은 이를 선사들의 微言大義를 빌어 후학들을 교육하려는 책으로 소개하고 있다. 서구의 새로운 학문을 배우러 가는 이에게 중국의 학문적 전통에 녹아 있는 요체를 잊지 말 것을 주문하고 있다. 이는 이들이 장차 경험하고 습득할 학문과 그들의 학문적 전통의 연결을 기대하고 있기 때문이다. 孔老 선생은 청중들에게 이것을 立身治事의 모범으로 삼을 것을 주문하기도 한다. 그는 또 譚嗣同의 《仁學》도 언급한다. 이 책은 유가의

25) Max Weber, 박성수 역, 《프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신》(서울: 문예출판사, 2013), 17쪽.

‘仁’을 서구의 다양한 근대학문과 접목시켜 그 시기의 중국과 세계를 새로이 해석하고 실천할 수 있는 원리를 제시하였다. 특히 ‘仁’은 물리학을 위주로 하는 과학과 경제학 등과 결합하여 새로이 평등의 윤리로서 제시되었다. 이것은 중국의 학문적 전통이 서구의 합리성과 접목될 수 있다는 것을 보여준 저작이었다. 康有爲나 譚嗣同은 모두 戊戌變法에 참여했던 유신파로서 문화적 전통 속에서 합리성을 확인하고 이를 통해 유신의 실천적 윤리를 모색하려 했던 이들이었다. 이들 지사와 그들의 저작이 언급된 것은 그들의 유신이 어떠한 성격을 가지고 있는가를 말해준다. 이후 黃毅伯과 李去病은 구미로 유학을 가서 중학의 기반 위에 외국의 언어문자와 새로운 학문을 더하게 된다. 黃毅伯은 정치, 법률, 경제를 李去病은 격치(과학), 철학과 무비(군사)를 익힌다. 그런데 이러한 西學의 바탕에는 理學이 놓여 있었다. 그리고 이것은 유신의 정치적 합리성과 연관된다. 이들의 융합의 시도가 해외로 유학의 장도를 떠나는 이들에게 잊지 말아야 하고 항상 손에 놓지 말아야 할 것으로 제시되는 장면이 시사하는 바는 분명하다.

유신을 통해 중국에서 실현하려고 했던 것은 開明專制였다. 비록 이것이 영국과 일본의 입헌군주제의 이념과 문화를 모방한 것이지만, 방점은 문화로서 전제에 있었다. 개명의 이념은 이것으로부터 결정된다. 청말 유신파가 생각한 개명군주는 정치적 실권을 상실하지 않았다. 앞장에서 보았듯 그들은 개명만지사들과 정치적으로 합의하는 존재다. 그래서 開明專制 하에서 황제와 지사는 계몽되지 못한 인민과 달리 이성적 존재여야 했다. 그리고 그들의 합리성은 그들이 만들어진 문화적 전통에서 찾아야 하는 것이었다. 즉, 오랜 시간 존재해 왔던 중국의 專制의 긍정성을 보여야 하는 것이었다. 작품에서 언급된 譚嗣同을 예로 들어보면 그는 《仁學》을 통해 유가적 전통 내에 있던 ‘仁’으로부터 일원적 세계관과 평등의 윤리를²⁶⁾ 읽어 내었는데, 한편으로는 중국의 專制를

26) 仁은 하나일 뿐이다. 무릇 對가 되는 말은 그것을 파괴한 것이다 仁一而已. 凡對待之詞皆當破之. 《仁學》, 《清議報》 제2책(1899.1.2) 공자는 仁이라 했고 元이라 했고 性이라 했다. 목가는 兼愛라 했고 불가는 性海라 했고 慈悲라 했다. 예수는 靈魂이라 했고 남을 자기와 같이 사랑하고 적을 친구와 같이 보라 했다. 格致家は 愛力이라 하고 吸力이라 했다. 孔謂

구현하는 황제의 통치와 실천 윤리이기도 했다. 과거의 국가와 체제의 이념이 서구의 근대 학문의 성과와 연결되어 새로운 사회와 국가를 설명하는 보편적이고 합리적인 이념으로 제시되었던 것이다. 즉, 중국의 전통에 합리성이 있으며 그것이 근대 서구의 합리성과 보편성에 부합할 수 있다는 것이다. 그렇다면 이러한 이념을 담고 있는 專制의 정치체제는 근대화될 수 있는 여지를 갖게 된다.

작품 속의 유신의 정치적 이념을 현실화하는 것은 憲政黨이며 그 당규이다. 우선 憲政黨은 전국 국민이 누려야 할 권리를 옹호함으로써 전국의 평화와 완전한 헌법을 얻는 것을 목적으로 한다. 헌법은 군주이든 민주이든 연방이든, 국민의 公意에서 구해, 국민의 公議를 통해 이루는 것이다. 그리고 이러한 이념에 동의하는 모든 이들이 계급, 계층, 성별을 불문하고 당에 참여할 수 있으며 평등한 권리를 가진다. 이러한 헌정당의 당규는 국가의 헌법과도 같은 역할을 한다. 헌정당의 당규에는 국민을 교육하고 학교를 세우며 사범을 예비하고 교과서를 만들고 역서를 출판하며 실업교육을 행하고 보습교육을 행한다. 문자를 개량하고, 유학생을 파견하고 공상업을 진흥하며 국정을 조사한다. 또한 재정을 조사하고, 민속을 조사하며 民財를 조사한다. 민간의 사업도 조사하고 물산도 조사하며 군정을 조사하고 교육을 조사한다. 회당도 조사한다. 이 모두는 국가의 일이며 국민의 일이다. 이것은 황제부터 지사, 그리고 인민에까지 일원적으로 관철된다. 이념은 모두의 이익을 위한 것이고 그것에 동의하는 누구라도 참여할 수 있다.

그런데 이 때 民主는 평범한 인민이 정치에 참여하며 그들 중 다수의 의견이 관철되는 정치체제이자 이념이 될 가능성을 갖게 된다. 한자적 의미로 살핀다면 인민이 주인이라는 의미도 가지고 있다. 이것은 儒家의 人本主義와도 연결될 수 있는 것으로 통일된 의견을 갖는 인민이 주인이 된다고 한다면, 일당의 독재는 비민주적이라고 말할 수 없다. 일당의 독재나 多黨의 참여냐가 문제가

之仁. 謂之元. 謂之性. 墨謂之兼愛. 佛謂之性海. 謂之慈悲. 耶謂之靈魂. 謂之愛人如己視敵如友. 格致家謂之愛力吸力. 《仁學》, 《清議報》 제3책(1899.1.12.).

아니라 각 의견이 어떻게 모아지고 합의하며 인민이 합의한 것들이 어떻게 재교육되고 전수되느냐가 문제가 되는 것이다. 국민의 공의를 모아 만들었다는 당규가 새로운 체제에서의 헌법과도 유사한 역할을 하는 상황은 곧 黨이 國家가 될 수 있다는 것을 의미한다. 이것은 중국의 근대적 정치 문화의 특성을 여실히 보여주고 있다. 國民黨은 공산당 등 정치적 적대세력을 탄압했고 국가 시스템 내에 용인하려 하지 않았으며, 타이완으로 옮겨 간 뒤에도 오랜 동안 계엄을 빌어 독재를 유지했다. 그러나 그들은 스스로를 비민주적이라 생각하지 않았을 것이다. '국민당'이라는 이름 자체에 국민과 그들의 이익은 이념적으로 그리고 추상적으로 설정되어 있다. 독재가 가능한 현실적 정치 시스템과 맞물리어 이것은 나름의 정당성을 유지했다. 中華人民共和國 역시 공산당의 일당 독재를 유지해왔다. 그곳에서도 역시 당이 곧 국가이다. 그들은 공산당만이 정치적 권력을 행사하는 체제를 비민주적이라고 생각하지 않는다. 여기서 민주주의 정치체제도 토론을 통한 합의의 과정도 아니다. 대신 그것은 民을 主人으로 내세울 수 있으면 되는 것이다. 여기서 民과 그의 이익은 추상으로 제시된다. 나라의 주인으로 위치시키고 그들의 보편적 이익을 추상화해서 나라의 중심에 놓는다면, 그것이 곧 民이 주인이 되는 나라가 될 수 있다. 이는 민주 내지 민주정치에 대한 서구와의 인식의 차이를 보여준다. 이것을 정당화시키는 말은 바로 중국적 특색이었다.

維新을 통해 국가를 통일한 憲政黨은 개명전제와 국민의 정치적 합의 결과물라고 할 수 있다. 이 합의는 서구의 입헌군주제를 모델로 하고 있지만 결코 그와 완전히 동일한 것으로 보이지 않는다. 開明專制는 여전히 정치적 영향력을 행사하고 있으며 중앙집권과 분봉의 긴장 관계에 있던 전통적인 중국의 정치문화의 근대적 해석과 적용의 형식을 띠고 있다고 할 수 있다. 專制는 문제시되지 않는다. 개명한 군주가 民을 위해 지사와 합의하여 통치한다면 민주에 어긋나는 것이 아닐 수 있다. 그 체제와 군주 및 지사의 이념과 이익이 추상적으로 선언되고 인민 역시 개별성을 지닌 독립적인 존재가 아니라 추상적인 존재로서 제시되면 된다.

서구에서 근대 등장한 공론장은 시민계급의 이해를 대변하고 그것을 공적인 것으로 인식하게끔 만든다. 특정한 계급과 계층의 이해에 따라 실체가 아닌 가상, 혹은 그 가상의 가상이 실제인 것과 같이 전파된다. 공론장의 효용이 계급의 이익과 관련되는 한 실체적 진실은 중요하지 않다. 그것에 부합하는 이미 지나 이념이 진실로 포장될 뿐이다. 특히 공은 그 이념과 이미지의 정당성을 만든다. 梁啓超가 소설개혁의 주장과 실제의 창작을 통해 전개한 방법도 이와 다르지 않다. 진실의 문제가 중요하지 않으며 지사들의 논술과 언술에 의해 전해지는 특정한 방향의 지식과 이념이 어떻게 민중들에게 공감을 일으키고 그들이 이것을 빌어 유신의 미래 구상을 어떻게 상상하게 하고 그것을 전함으로써 미래에 그것을 실현시키는 것인가가 중요했다. 소설의 효용은 未明한 민중이 개명한 이들의 구상을 감정적으로 경험하고 상상하는 것이다. '開明'은 계몽을 통해 서구의 도덕과 합리성을 받아들이는 것을 지칭한다. 그런데 이들의 관점에서 본다면 여기에 하나가 더 추가되어야 한다. 그것은 이러한 합리성의 바탕이 중국에 있다는 생각이다. 여기서 《新中國未來記》와 같은 소설의 역할은 서구적 기준을 근대의 전범으로 제시하는 것에 머물지 않으며 더 나아가 계몽의 내용에 그들의 문화적 전통이 포함됨을 증명하는 것이다. 계몽의 대상으로서 깨우치지 못한 이들에게 이것은 그들이 따르고 실현해야 할 추상적 이념으로 제시될 뿐이다.

4. 결

문학으로서 소설은 독자로 하여금 타인의 삶과 다른 경계를 상상으로 경험하게 한다. 그것을 통해 독자는 새로운 타인의 삶이 갖고 있는 진실한 면모와 그 고민, 고통을 공감하게 된다. 이것은 사람들 사이의 신뢰를 제고한다. 타인과의 공감 속에서 사회는 유지되고 발전될 수 있다. 그러나 권력이 개입되는

현실 사회에서 권력의 안에 놓이거나 접근할 수 있는 기획자와 성원으로서 개인은 긴장의 관계에 놓인다. 전자는 교육을 통해 체제를 유지하려 하며 후자는 그들의 진실을 드러내려 한다. 문학과 소설은 제도로서의 한계와 개인의 표현으로서의 가능성을 함께 가지고 있다. 모두 상상을 통해 타자의 경험을 제시하지만 각각의 의미는 상이하다.

清末 梁啓超도 소설의 이러한 문학적 상상력을 인정하고 이를 실제 창작으로 실험하고자 했다. 특히 이것은 그의 사회 개혁의 시도와 연결되어 중요한 의미를 지녔다. 그러나 그의 소설론과 작품에서 상상은 평등한 성원의 공감과 합의가 아니라 특정한 이들의 이념과 계획의 감정적 동감이었다. 그것은 일방의 타방에 대한 지도와 지배를 내포하고 있었다. 그는 감정적 고양을 야기하는 독법을 통해 독자나 청자가 다른 경계를 경험할 수 있다고 생각했다. 梁啓超는 다양한 문체를 사용했으며, 강연과 논쟁과 사건을 그 안에 담아냈다. 그는 이러한 시도를 통해 자신의 정치적 견해가 독자나 청자들에게 전해지기를 바랐다.

그런데 그것은 평등한 인간 사이에서 일어나는 것이 아니었다. 소설 읽기에서 일어나는 감정적 고양의 효용이 미치는 이들은 未明한 민중이었다. 그들은 세계와 유신을 이해할 수 있는 이성을 갖추지 못한 이들이다. 그래서 그것은 사람들 사이에 완전히 새로운 관계와 질서를 만들어 내지 못한다. 유신은 새로운 사회적 관계를 만들어 내고 변화된 사회를 창출하는 것을 의도하지만 실제로 그것에 참여하는 지사 자신들이나 추상적으로 상상된 민중들이나 모두 그들이 속한 사회의 가치와 이상을 동일시하는 것에 머물러 있었다.

이러한 관계에 놓인 사람들이 만들어 가는 미래는 과거의 전통을 완전히 벗어날 수 없었다. 미명한 민중을 지도하고 통치하는 개명군주와 지식들의 존재 근거 자체가 전통에 놓여 있었다. 개혁을 통해 새로운 사회를 만들고자 했지만 그들이 만들고자 한 사회의 체제는 孔敎와 專制를 바탕으로 한 것이었다. 다만 그것에 서구적 합리성을 접목시키려 했을 뿐이다. 유신을 통해 구축하고자 한 세계는 군주로부터 국민까지 유기적으로 연결되어 통합된 일원적 세계였다. 유신파는 중국의 학문과 정치 체제의 전통에서 일원론의 전통을 찾고자 했으

며 합리와 평등의 윤리적 단초를 찾고자 했다. 이러한 고유한 문화의 합리성의 전통은 서구적 합리성과 이념적으로 접목될 수 있을 뿐 아니라 실제 제도와 문화적 차원에서의 결합도 이끌어 낼 수 있는 것으로 제시되었다. 梁啓超는 소설의 창작을 통해 전통을 새롭게 해석하고 이를 사람들에게 전수하고자 했던 것이다.

< 參考文獻 >

梁啓超, <新中國未來記>, 《飲冰室合集·專集之八十九》, 上海: 中華書局, 1936.
 _____, <積弱溯源論>, 《清議報》 제79책, 1901.
 _____, <論小說與群治之關係>, 《新小說》 제1호, 1902.
 《國家論卷一》, 《清議報》 제15책, 1899.
 譚嗣同, 《仁學》, 《清議報》, 1899.
 康有爲, 이성애 역, 《大同書》, 서울: 민음사, 1991.
 Martha C. Nussbaum, 박용준 역, 《시적 정의》, 서울: 궁리, 2013.
 Raymond Williams, 성은애 역, 《기나긴 혁명》, 서울: 문학동네, 2007.
 Max Weber, 박성수 역, 《프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신》, 서울: 문예출판사, 2013.

< ABSTRACT >

The novels as a literary makes readers(or listeners) experience different boundaries by imagination. Readers through it can sympathize with others' life, anguish and pain affliction. This enhances the trust among people and thereby society which they belong to can be maintained. Creating novels, Liang Qi Chao(梁啓超) tested its usefulness in real. But it didn't create new social relations. Especially people as listener who were not able to read and

understand letters couldn't understand social reformation and its meaning rationally but could response to it emotionally. So benighted people had to be led and dominated by enlightened men of noble ideals and enlightened monarch. The benighted people need to accept ideals of reformation and reformation itself which enlightened noble men and monarch realize emotionally. The novel which was reformed and created by Liang Qi Chao was useful means which check and educate the cultural traditions of the China.

Key Words: Liang Qi Chao, Chinese Novel, imagination, traditiong, reformation, revolution, rationality, emotion, individual, society, people, enlightenment, monarch, political system

원고접수일	심사일정	1차수정	게재확정	출간
2013. 12. 31.	2014. 2. 3.	2014. 2. 20.	2014. 2. 24.	2014. 2. 28.