

# G2시대 중국 지식인의 ‘중국’재발견과 한국 인문 중국학의 과제\*

李旭淵\*\*

## < 목 차 >

1. 서론 : ‘중국의 꿈’ 시대 한국 인문 중국학 연구
2. 중국 지식인 사회의 ‘중국’ 재발견 양상
  - 2.1. 서구 근대성 비판과 중국 근대성의 재발견
  - 2.2. 중국 가치와 중국 경험의 재발견
3. 한국 인문 중국학은 G2시대 중국을 어떻게 볼 것인가?  
- ‘비판적 중국학’과 관련하여
  - 3.1 중국 지식인 사회의 논의를 보는 한국의 몇 가지 시각
  - 3.2 비판적 중국학과 근대 이종과제론의 결합
4. 맺음말

## 1. 서론: ‘중국의 꿈’ 시대 한국 인문 중국학 연구

중국 공산당 총서기와 중국 국가 주석으로 새로 선출된 시진핑(習近平)은 취임하자마자 ‘중국의 꿈’(中國夢)의 실현과 중화 민족의 부흥을 강조하였다. 중화 민족의 부흥이라는 중국의 꿈을 실현하겠다는 의지를 전 세계를 향해 공표한 것이다. 중국의 꿈이 어떤 형태로 구현될 것인지, 중국의 꿈이 중국에게도 길몽이자 세계에게도 길몽이 될 것인지, 아니면 중국에는 길몽이지만 세계에는 악몽이 될 것인지 지금 세계는 G2대국으로 부상한 중국이 실현하고자

\* 이 연구는 2013년도 경제인문사회연구회 인문정책연구의 지원을 받아 이루어졌음.

\*\* 서강대 중국문화학과 교수.

하는 꿈의 행방에 주목하고 있다.

중국이 G2대국으로 부상하면서 중국의 부상과 중국의 꿈을 실현하겠다는 중국의 미래 전략이 어떤 영향을 미칠 것인지에 대한 관심이 세계적 차원에서 일어나고 있지만, 중국과 인접한 한국으로서는 다른 어느 나라보다도 초미의 관심거리가 아닐 수 없다. 국가의 미래 전략이나 생존 전략과도 직결된 문제인 것이다. 중국의 부상이 어떤 영향을 미칠 것이고, 그 의미가 무엇인지를 검토하는 일이 어느 특정 분야에만 해당되는 것이 아니라 국가 전체의 과제인 것이다. 그런데 중국의 부상이 한국에 미치는 영향과 의미와 관련하여, 그것을 좀 더 시야를 넓혀서 사고할 필요가 있다고 본다. 중국의 부상을 경제 강국의 부상이나 군사 강국, 정치 대국의 부상이라는 차원에서만 보는 것이 아니라 중국의 부상의 의미를 좀 더 넓은 차원까지 확대해 볼 필요가 있다는 것이다. 중국의 부상이 한국 경제와 정치, 외교, 안보 등에 미칠 영향을 검토하고 이에 대한 대응전략을 수립하는 것은 무엇보다 우선해야 할 국가 과제이지만, 이와 동시에 중국의 부상이 갖는 의미와 영향을 가치와 사상, 문화, 근대성(modernity) 등 인문적 차원에까지 확대하여 살피고, 학문적 차원에서나 국가 정책의 차원에서 대응책을 모색할 필요가 있다는 것이다. 이러한 필요가 있다고 판단하는 것은 '중국의 꿈'을 실현하겠다는 중국 정부 및 중국 공산당의 동향과 중국 지식인 사회의 흐름 때문이다.

먼저, 중국 정부와 중국 공산당의 동향에서 주목되는 것은 시진핑이 중국 공산당 총서기와 국가 주석으로 당선되자마자 중국의 꿈을 실현하는 과제를 제기하면서, 중국의 꿈을 실현하기 위해서는 반드시 중국 정신을 드높이는 한편 중국 자신의 길을 가야하며, 중화문명의 부흥을 실현하여야 한다고 강조한 점이다.<sup>1)</sup> 중국의 꿈을 실현하는 것이 중국 정신과 중국 전통 문명에 토대를 두어야 하며, 서구의 길을 추수하는 것이 아닌 중국의 길을 가야한다고 강조하고 있는 것이다. 시진핑의 이러한 언급을 '중국 특색 사회주의'라는 현 중국의

1) <習近平：實現中國夢必須走中國道路>，〈人民網〉

[http://news.xinhuanet.com/2013lh/2013-03/17/c\\_115053043.htm](http://news.xinhuanet.com/2013lh/2013-03/17/c_115053043.htm)(2013.8.17 검색)

권위주의적 억압체제를 합리화 시키는 정치적 수사라고 볼 수도 있을 것이다. 하지만 분명한 것은 중국이 중화문명 전통과 중국 정신을 토대로 서구와 다른 길, 요컨대 중국 고유의 길을 가면서 중국의 꿈을 실현하겠다는 천명이기도 하다는 점이다. 그럴 때, 흔히 중국의 미래를 예측하면서, 특히 서구 세계 전문가들이, 중국이 결국은 서구 근대 체제에 수렴될 수밖에 없으며, 서구 근대가 걸어온 길을 가는 것 이외에 다른 길이란 없다고 보는 관점은 좀 더 신중해야 한다고 본다.

그런데 주목할 것은, 중국의 미래와 관련하여 시진핑과 중국 정부, 중국 공산당만 중국의 길을 강조한 것이 아니라 중국의 부상 이후 중국 지식인 사회 역시 서구 근대에 도전하면서 중국 가치와 중국 역사 경험에 바탕을 둔 중국의 길을 강조하는 지적 흐름이 형성되고 있다는 점이다. 중국모델론이 대표적으로 그러하지만, 최근에는 그러한 지적 흐름이 중국모델론 논의만이 아니라 다방면으로 확산되고 있고, 특히 중국 인문 지식인 사회에서 문명담론이 빠르게 부상하는 것도 이러한 흐름과 관련되어 있다. 이종민의 지적대로 “중국 지식계에는 경제적 부강을 넘어 세계의 공감을 받을 수 있는 보편적 가치와 제도를 어떻게 정립할 것인가에 관한 ‘문명’ 담론이 부상하”는가 하면, “21세기 ‘문명’을 전통 및 근현대 중국의 사상자원을 통해 새롭게 모색하”<sup>2)</sup>는 흐름이 강화되고 있는 것이다.

중국 정부와 중국 공산당, 그리고 중국 지식인 사회가 이러한 차원에서 중국의 꿈을 강조한다고 할 때, 중국의 부상에 대한 학문적, 정책적 대응이 좀 더 다변화될 필요가 있다. 세계적으로도 그러하고, 특히 중국 부상의 영향을 직접 받는 한국의 경우 더더욱 그러하다. 중국의 꿈 시대 중국의 부활의 의미와 영향을 경제, 안보, 외교 차원만이 아니라 근대성과 가치, 문명의 차원에게까지 폭을 넓혀 검토해 볼 필요가 있다. 이 연구는 중국의 부상이 한국의 경제, 외교, 안보에는 물론이고 문화와 가치, 근대를 보는 시각 등 인문 지식의 차원까지 영향을 미칠 수 있다고 보고, 이를 한국 인문 중국학의 차원에서 어떻게

2) 이종민, <근대 중국의 세계적응과 자기모색>, 《중국문학》 제76집(2013.8.31.), 269쪽.

보고 어떻게 대응할지에 대해 제언하기 위한 것이다. 이를 위해 이 연구에서 주목하는 것은 중국 지식인 사회의 ‘중국’ 재발견이라는 지적 흐름이다. 여기서 ‘중국’ 재발견이란 중국 전통 가치와 전통 사상, 문명 전통, 역사 경험 등 중국적인 것을 재사고하고 재발견하는 지적 흐름을 망라한다.

21세기 들어 중국 지식인 사회에서는 서구 근대에 대한 비판에 토대를 둔 문명 전환 담론과 대안적 근대의 모색이라는 차원에서 중국적인 것을 재사고하고 재검토하는 지적 담론이 크게 유행하고 있지만, 그 씨앗은 일찍이 1990년대 중반부터 뿌려졌다. 중국의 전통적 ‘천하체계’(天下體系)를 서구 근대체제와는 다른 중국 부상 이후 중국이 주도할 세계질서의 대안으로 검토하는 학자인 중국 사회과학원 자오팅양(趙汀陽)이 지적한 대로 “1990년대 이후 (중국 지식인 사회의) 가장 중요한 사상운동”이 된 ‘중국 다시 생각하기’(重思中國) 내지는 ‘중국 다시 구축하기’(重構中國) 흐름이<sup>3)</sup> 바로 G2시대 중국 지식인 사회의 담론의 상징이 되고 있는 것이다. 자오팅양은 1990년대 중반 이후 중국 지식인 사회의 ‘중국 다시 생각하기’라는 사상운동은 아편전쟁 이후 과거 100년 동안의 지식인 사회는 주로 부정적, 비판적 차원에서, 그의 용어에 따르면 ‘자이비판’의 차원에서 ‘중국을 다시 생각’(檢討中國)했다면, 최근에는 ‘긍정적 차원’에서 중국을 다시 생각한다는 점에서 다르다고 진단한다. 그리고 이러한 사상운동이 갖는 역사적 의미는 중국 스스로의 사상 능력을 회복하고 중국이 스스로의 사고 틀과 기본 관념을 건립하고, 자신의 세계관을 새롭게 건립하는 것이자, 중국의 앞길과 미래의 이념, 세계 속에서 중국의 역할과 책임을 사고하는 데 있다고 본다.<sup>4)</sup> 요컨대 1990년대 중반 이후 중국 지식인 사회의 주요 사상 흐름인 ‘중국 다시 생각하기’ ‘중국 다시 구축하기’는 중국의 미래, 그리고 중국 미래의 이념과 연결된 것으로, 미래 중국의 길에 관한 사상을 건립하는 사상운동의 성격을 지니는 것이다.

G2대국으로 부상한 중국에서, 서구 근대성과 서구 근대에 대한 대안으로

3) 趙汀陽, 《天下體系》(江蘇教育出版社, 2005), 6쪽(번역본 노승현 옮김, 《천하체계》(도서출판 길, 2010), 15쪽)

4) 위의 책, 7쪽.

중국의 역사경험과 중국적 가치 등을 재검토하면서 '중국'을 다시 생각하고 재발견하여 중국을 다시 구축하려는 흐름이 주류 담론으로 부상하고 있다는 점은 중국 부상의 의미와 영향에 대한 한국의 인문적 대응 전략이 필요하다는 것을 말해준다. G2대국으로 부상한 중국을 전제로 한국이 대응 전략을 수립할 때, 한국의 지정학적, 지경학적 조건과 관련하여 경제와 외교, 안보 차원에서 대응 전략을 수립하는 것 못지않게 G2대국 중국 지식인 사회, 특히 중국 인문 지식인 사회에서 중국을 재발견하는 흐름을 한국 인문 지식인들이 각별히 주목하고 여기에 인문적 대응을 할 필요가 있다는 것이다.

물론 중국 지식인 사회의 중국 재발견이라는 사상적 흐름은 중국 경제 성장에 따른 경제적, 정치적 패권주의의 인문적 표현 혹은 문화적 표현이라는 성격도 지니고 있고, 중국 공산당과 중국 정부가 말하는 중국 특색 사회주의와 궤를 같이하는 인문적 표현 혹은 문화적 표현으로 볼 여지도 많다. 이 차원에서 보자면 한국 인문 지식인들이 진지하게 대응할 필요를 느끼지 못할 수도 있다. 굳이 논의에 개입할 필요도 없는 수준 미달의 국가주의 담론이나 폐쇄적인 민족주의 담론, 또는 동아시아 근현대 사상사에 반복적으로 출현한 바 있는 쇼비니즘과 전통주의가 결합된 반서구, 반근대 담론의 부활로 치부할 수 있는 것이다.

하지만 G2시대 중국 지식인 사회의 중국 재발견이라는 사상적 흐름을 이러한 차원에서만 규정하는 것도 지나치게 단순한 해석이라고 본다. 1980년대 중국 지식인들이 중국/서구의 이분법을 바탕으로 전면적인 서구화에 빠져 있다가 1990년대 중반 이후부터 서구와 다른 근대를 고민하고 최근 들어 중국을 재발견하는 흐름으로 나아가는 최근 30여 년 동안의 긴 흐름을 감안하면, 최근 중국 지식인 사회의 중국 재발견이라는 흐름에는 민족주의나 국가주의 혹은 중국 중심주의 차원의 기획만이 아니라 대안적 근대를 모색하려는 문명론적 고민이 동시에 담겨 있다는 것이다. 중국 지식인들이 중국을 재발견하는 지적 흐름이 지닌 이러한 다중적인 의미 때문에 G2로 부상하는 중국과 갈수록 관계가 밀접해지고, 중국 부상의 영향을 크게 받을 수밖에 없는 지정학적, 지

경학적 위치에 처한 한국의 인문학계가 중국 재발견이라는 흐름을 민감하게 주목할 필요가 있고, 한국 인문학의 입장에서 주체적으로 개입할 필요가 있다.

이 연구는 1990년대 중반부터 태동하기 시작하여 중국이 G2대국으로 부상하면서 중국 지식인 사회에서 빠르게 확산되고 있는 중국 가치와 중국의 역사 경험, 중국 근대성 등 중국적인 것을 재발견하고 중국을 다시 사고하는 일련의 다양한 지적 담론을 분석하고, 이를 토대로 인문 지역학으로서 한국의 중국학이 여기에 어떻게 대응할지를 검토하기 위한 것이다. 이와 관련하여 이 연구에서는 먼저 개혁개방 이후 중국 지식인의 정체성이 어떻게 변화했으며, 그러한 정체성 변화와 맞물려 중국의 현실에 대한 판단, 중국의 미래에 대한 전망이 어떻게 변화했는지를 검토할 것이다. 그리고 그러한 배경 속에서 중국이 시장화, 자본화 되어 가는 한편 대국으로 빠르게 부상하면서 중국을 재발견하는 배경과 양상을 분석할 것이다. 이 연구에서는 중국 재발견의 양상을 크게 두 차원에서 살핀다. 첫째는 중국 근대성의 재발견이라는 차원이고, 다른 하나는 중국 가치와 역사 경험의 재발견이라는 차원이다.

그런데 중국 지식인 사회의 중국 재발견 양상에 대한 이해 보다 더 중요한 것은 그러한 중국 지식인 사회의 사상 흐름을 한국 인문 중국학 입장에서 어떻게 볼 것이냐는 점이다. 최근 일부 국내 중국학자들이 제기하고 있는 비판적 중국학은 바로 그러한 문제의식의 소산이라고 본다. 이 연구에서는 그러한 비판적 중국학의 필요성에 공감하는 한편, 비판적 중국학과 ‘근대 적응과 근대 극복’이라는 근대 이중과제의 관점을 결합시킬 것을 제안한다. 그래야만 지금 중국 지식인 사회에서 대두하는 일련의 중국 재발견의 흐름을 유효하게 읽어 낼 수 있을 뿐만 아니라, 한국 중국학이 중국만이 아니라 한국에도 보다 깊이 뿌리내리고 한국 사회에 적극 개입할 수 있다고 보는 것이다. 이 연구에서는 근대 적응과 근대 극복이라는 근대 이중과제론의 차원에서 한국과 중국에 공동으로 개입하는 비판적 중국학을 제안하고, 이 차원에서 1990년대 중반 무렵부터 시작하여 2000년대 이후 본격화된 중국 지식인 사회의 중국 재발견의 흐름을 살펴볼 것이다.

## 2. 중국 지식인 사회의 '중국' 재발견 양상

### 2. 1. 서구 근대성 비판과 중국 근대성의 재발견 : 중국 재발견의 양상 1

#### 2. 1. 1 '포스트주의 학파'의 중화성 구축

개혁개방 이후 중국 지식인 사회에서 중화성 개념이 집중적으로 등장하면서 관련 논의가 시작된 것은 1995년을 전후하여 포스트모더니즘(後現代主義)과 탈식민주의(後殖主義)라는 이른바 포스트주의(Post-ism, 後學)가 유행하고, 포스트주의 지식인들이 출현하면서부터다. 중국 지식인 사회에서 포스트주의라는 개념은 매우 포괄적이고, 어찌 보면 매우 혼란스럽게 사용되고 있다. 포스트모더니즘, 탈식민주의, 제3세계론, 후기구조주의 등이 다양하게 뒤섞여 있는 것이다. 포스트주의란 개념의 이러한 혼란과 모호함이 바로 중국 포스트주의로 불리는 사상 조류의 특징이라고 말할 정도이다.<sup>5)</sup> 하지만 이처럼 다양한 포스트주의 이론들 가운데 중국 지식인 사회에서 가장 이론적 영향력과 관심이 컸던 것은 포스트모더니즘과 탈식민주의이고, 일반적으로 중국 지식인 사회에서 포스트주의라고 할 때는 이들 두 사상 조류를 일컫는다.<sup>6)</sup> 포스트모더니즘과 탈식민주의의 문제의식이 혼재된 가운데 형성된 것이 중국의 포스트주의다. 때문에 중국의 포스트주의를 분석할 때 중국의 포스트주의를 서구의 포스트모더니즘이나 탈식민주의와 비교하는 것은 그리 의미 있는 일이 되지 못한다. 이보다는 상이한 지적 배경과 이론 체계를 가진 두 가지 이론을 어떤 차원에서 하나의 개념으로 수용하여 중국판 포스트주의라는 지적 흐름을 형성하였는지를 분석하는 것이 중요할 것이다.

포스트주의파 지식인들이 포스트모더니즘과 탈식민주의에서 발견한 것은

5) 汪暉, 余國良 編, 《90年代的後學論爭》(香港中文大學出版社, 1998)의 편자 서문 참조.

6) 王岳川, 《後現代後殖民主義在中國》(首都師範大學出版社, 2002), 33쪽.

근대, 특히 서구 근대에 대한 비판과 서구 중심주의에 대한 비판이다. 포스트 모더니즘과 탈식민주의를 반서구(근대성) 이론 차원에서 받아들인 것이다. 이들은 서구와 중국을 이분법적으로 나눈 가운데 서구와 중국의 관계, 서구 근대성과 중국 근대성 사이의 관계와 중국 근대성 특징과 역사를 재검토한다. 포스트주의 학파 지식인들이 제기한 중화성이라는 개념은 이러한 검토의 결과물로써 제기된 것이다. 포스트주의 학파의 인식을 상징하는 문건인 쟡파(張法), 장이우(張頤武), 왕이추안(王一川) 세 사람이 쓴 <근대성에서 중화성으로>(從現代性到中華性)라는 글이 대표하듯이, 포스트주의 학파 지식인들은 아편전쟁(1840) 이후 중국의 역사는 서구 근대성을 이식하고 추구하는 역사였고, 이 과정에서 중국은 자아를 잃고 타자로 되었다고 본다. 요컨대 중국 근대성 추구의 역사는 중국 타자화의 역사였고, 이 과정에서 중국은 식민화되고 실어 상태에 빠졌다는 것이다.<sup>7)</sup> 그런 서구 근대성이 중국이 타자화, 식민화되는 과정이 중국 근대성의 역사였고, 그 과정은 1980년대까지 계속되었다고 본다. 왕닝(王寧)은 5.4시기(1915-21)에 중국문화가 1차로 식민화되었고 1980년대에 2차로 식민화되었다고 보았다.<sup>8)</sup> 이들의 이러한 인식은, 쉬뻬(徐賁)의 비판대로, 일종의 본토주의(nativism)인데, '본토(중국)/타자(서구)'라는 이분법을 토대로 서구와의 접촉 또는 서구문화의 유입으로 원래 중국 본토 문화가 가지고 있던 순정함과 자족성(autonomy)이 훼손되었다고 보는 것이다.<sup>9)</sup>

이렇게 중국 근대성의 역사가 서구 근대성을 이식하는 역사였고 그로 인해 중국은 타자로, 식민지로 되었다는 인식을 토대로 식민화, 타자화 된 중국 근대성에서 벗어날 수 있는 대안적인 근대성 차원에서 중화성(中華性) 추구를 제시한다. 포스트주의 지식인인 장이우에 따르면 중화성은 "새로운 지식 형

7) 이러한 인식에 대해서는 張頤武, 王一川, 張法, <從現代性到中華性>, 《文藝爭鳴》 1994年 2期(總 52期), 10-20쪽, 陶東風, 王一川, 張法 等, <邊緣, 中心, 東方, 西方>(좌담), 《讀書》 1994年 1期, 151쪽, 陶東風, <中國文化與學術中的西方影響-兼論中國學術的本土化問題>, 《原道》 2集, 352-353쪽 참조.

8) 王寧, <全球化語境下的後現代和後殖民研究>, 王寧, 薛曉源 主編, 《全球化與後殖民批評》(中央編譯出版社, 1998), 123쪽.

9) 徐賁, 《走向後現代與後殖民》(中國社會科學出版社, 1996), 200쪽.



태”<sup>10)</sup>이다. 포스트주의 지식인들은 근대성과 중화성의 차이를 강조하는데, 근대성은 서양의 눈으로 세계를 보는 것이며, 직선적 진보관, 보편적 기준 등을 강조하면서 중국을 완전히 서구화시키는 것을 목표로 하는데 비해 중화성은 중국의 눈으로 세계를 보는 것이며, 차이를 존중하고, 특수성, 다양성을 존중한다<sup>11)</sup>고 말한다.

그런데 포스트주의 학파 지식인들이 제기한 중화성이라는 개념은 그 민족주의의 경향 때문에 중국 학계에서조차 비판을 받으면서도,<sup>12)</sup> 2000년대 이후 중국 학술계는 물론이고 문화 예술계에서도 유행어가 되면서 더욱더 확산되고 있다. 특히 후진타오 시대(2002-2012)에 문화강국 전략을 채택한 이후 문화에서 중화성이 문화강국 전략과 관련하여 중요하게 부각되고 있다. 문화강국 건설의 핵심 요소로 중화성을 강조하는 것인데, “현대 중국 문화의 발전 과정에서 서구화의 추세가 쉽 없이 진행되었고 현대 문화의 중화성을 건립하는 여정은 오늘날까지도 여전히 멀었다”는 인식을 바탕으로, “중국 문화의 선명한 독립성과 독자성의 표현”인 중화성이 문화강국 건설의 핵심(內核)이라는 차원에서 중화성을 보는 것이다.<sup>13)</sup> 중국 지식인 사회에서 중화성 논의는 반서구 반근대성 담론이자 서구(유럽) 중심을 중국 중심으로 대체하려는 것으로 서구(유럽) 중심주의의 인식 틀인 <서구/중국> 사이의 이분법적 인식을 그래도 차용하여, 중국 중심으로 그것을 전도(顛倒)시키려는 지적 담론이다.

## 2.1.2 신좌파의 중국 근대성의 재발견과 마오쩌둥 사회주의 재평가 : 왕후이를 중심으로

중국 지식인 사회에서 신좌파는 개혁개방 시기인 1980년대 계몽주의, 그리

10) 위와 같음.

11) 張頤武, 王一川, 張法, <從現代性到中華性>, 《文藝爭鳴》 1994年 2期(總 52期), 18쪽.

12) 중국 학술계에서 중국성, 중화성이 화제의 개념이 되는 현상에 대한 비판적 지적으로는 王峰, <學術一定要‘中國’嗎?—對‘中國性’的批判性思考>, 《雲南大學學報》(社會科學版), 第 8卷 第3期(2007年 5月), 89-93쪽 참조.

13) 馬建輝, <建設文化強國應着力構建中華性>, 《人民論壇》 2011年 11期(總346號), 17쪽

고 그 연장이자 심화라고 할 수 있는 1990년대 자유주의를 비판하면서 중국 지식인 사회에서 사상적 입지를 확보했다. 신좌파는 중국이 시장화 개혁으로 인해 이미 기본적으로 세계 자본주의와 연결된 시장사회로, 자본화된 사회로 변했다고 판단한다. 신좌파를 대표하는 지식인인 왕후이(汪暉)의 언급대로, “중국 사회주의 개혁은 이미 중국의 경제와 문화의 생산과정을 전 지구적 시장 속으로 편입시켰”고, “자본의 운동이 사회생활 각 분야에까지 스며들고 있는 역사적 상황”이라고 중국의 현실을 진단하는 것이다.<sup>14)</sup> “왕후이의 이러한 판단은 1990년대 중국 사회의 변화에 대한 중국 지식인 사회의 민감한 반응을 표현한 것이자, 신좌파가 중국 문제를 보는 기본 관점이기도 하다”.<sup>15)</sup> 중국 현실에 대한 이러한 인식은 중국 정부가 추진하는 시장화 개혁과 그로 인해 파생되는 빈부격차의 문제 등을 겨냥한 것이다. 1990년대 중국의 시장화는 80년대 계몽사상이 주장한 현대화가 그 이념적 토대를 이루는데, 이제는 시장화 자체가 중국의 문제로, 중국 사회가 극복해야 할 모순으로 변했다고 보는 것이다. 왕후이는 이와 관련하여 “80년대 중국의 계몽사상이 약속했던 ‘좋은 사회’는 경제 시장화와 함께 도래하지 않았고, 시장사회 자체가 새로운, 어떤 의미에서는 훨씬 극복하기 어려운 모순을 드러냈다”<sup>16)</sup>고 비판한다.

그런데 왕후이가 1980년대 계몽주의와 1990년대 자유주의를 비판하는 것은 일차적으로는 1990년대 중국에서 세계화가 빠르게 진행되고 시장주의 개혁이 확산되면서 나타난 부작용이 확산되고 있다는 판단 때문이다. 사회양극화, 국유기업 민영화에 따른 국부 유출과 부패, 노동자 농민의 생계 압박 등의 문제가 발생한 것에 대한 지적 대응인 것이다. 하지만 왕후이와 신좌파가 계몽주의와 자유주의를 비판하는 궁극적 이유는 이들이 서구 근대성과 서구 근대를 비판적으로 인식하는 가운데 대안적인 중국 근대성과 대안적인 현대화를 추구하기 때문이다. 서구 일부 학자들이 왕후이와 신좌파 지식인들을 포스트

14) 왕후이, <중국 사상계의 현황과 근대성 문제>, 왕후이 지음, 이욱연 외 옮김 《새로운 아시아를 상상한다》(창비, 2003), 44쪽.

15) 許紀霖 羅崗 等著, 《啓蒙的自我瓦解》(吉林出版有限責任公司, 2007), 201쪽.

16) 왕후이, 위의 글, 43쪽.

모더니스트라고 분류하는 것도 이와 관련되는데, 왕후이와 신좌파 지식인들은 중국이 서구의 길을 가야하는지, 갈 수 있는지에 대해 의심하기 시작하였고, 서구에 대한 탈신화(demythification)를 시도한 것이다.<sup>17)</sup> 왕후이는 근대 이후 중국 지식인들이 중국 문제를 해부할 때 〈서구/중국〉〈현대/전통〉을 이분법적으로 대립시킨 가운데 사고하는 것과 비교하여, “일부 서구, 특히 미국에 거주하면서 서구의 비판사상에 영향을 받은 지식인들은 ‘서구의 길’이 중국의 모델이 될 수 있을지 의심하기 시작했다”<sup>18)</sup>고 말하였다. 신좌파 지식인들은 중국 문제를 서구 근대의 기준으로 중국을 보는 것이 아니라 서구 모델과 다른 대안적 근대성과 대안적 근대를 사고하면서 중국 문제를 보는 것이다.

신좌파를 대표하는 지식인인 왕후이가 중국 근대성의 특징을 재발견하는 것도 서구 근대와 다른 대안적 근대성, 대안적 근대 모색이라는 중국의 미래 변혁 전망 차원이다. 그는 먼저 중국 근대성의 특징과 관련하여, “근대성에 대한 회의와 비판 자체가 중국 근대성 사상의 가장 기본적인 특징이라고까지 할 수 있다”고 말한다. 왕후이는 중국 근대성이 내부에 자기모순적인 특징을 지닌 채 전개되어 왔다고 보는데, 한편으로는 서구 근대성을 추구하면서 다른 한편으로는 그것에 대한 비판적 성찰을 담고 있다고 보는 것이다. 근대 이후 중국의 현대화 운동은 현대화를 추구하면서도 “어떻게 하면 서구 자본주의 근대성의 갖가지 폐단을 피할 수 있을 것인지를 사고하지 않을 수 없었다”<sup>19)</sup>는 것이다. 그는 이와 관련하여 중국 근대성의 특징을 ‘반근대성적 근대성’(反現代性的現代性)이라고 규정한다.

중국 근대성에 대한 이러한 규정의 연장선에서 왕후이는 최근 들어 ‘대안적 근대성’(另類現代性, Alternative modernity), ‘다원적 근대성’(多元的現代性) 등의 개념을 제기한다. 그는 “다원적 근대성이란 한편으로는 현대의 여러 가지

17) Joseph Fewsmith, *The enlightenment tradition under challenge*, Conference on China's intellectuals and social power in the 21st century(Colorado College, Oct. 26-28, 2001), 18쪽.

18) 왕후이, 앞의 글, 42쪽.

19) 왕후이, 앞의 글, 48쪽.

불가피함과 가치를 인정하면서 다른 한편으로는 다른 전통과 사회 조건 속에서 출현하였던 다른 근대 모델을 인정하는 것<sup>20)</sup>이라고 말하는데, 이는 중국이 서구 자본주의 근대 체제와 다른 발전 모델을 모색해야 한다는 문제의식의 소산이다.

왕후이가 마오쩌둥 사상과 마오쩌둥 시대를 재평가하는 것도 대안적 근대성과 대안적 근대를 추구하는 데서 연유한다. 중국 근대성의 특징 차원에서 보자면 마오쩌둥 사상이 중국 근대성의 특징을 여실히 체현하고 있고 대안적 근대성의 성격을 지닌다고 보기 때문이다. “반근대성적 근대성이론’은 마오쩌둥 사상의 특징이자 청말 이후 중국 사상의 중요한 특징 가운데 하나<sup>21)</sup>”라고 보는 것이다.

마오쩌둥 사상과 마오쩌둥 시대에 대한 재평가는 왕후이만이 아니라 추이쯔위엔(崔之元), 광신넨(廣新年), 간양(甘陽) 등 신좌파 지식인들의 공통적인 사상 경향으로, 이는 신좌파를 자유주의 지식인들과 구분시키는 중요한 기준이다. 자유주의 지식인들은 중국 현실의 주요 문제를 마오쩌둥 사회주의 시대의 유제가 채 청산되지 않은 데서 파생하는 사회주의 체제의 문제로 보고 시장화를 통해 그 유제를 청산하려고 한다. 이에 비해, 왕후이와 신좌파 지식인들은 중국 현실의 주요 문제가 시장화, 자본화, 세계화로 인해 초래되고 있다고 보는 가운데 중국 현실 문제를 해결하고 대안적 현대화를 추구하려는 차원에서 마오쩌둥 사상과 마오쩌둥 사회주의 역사 경험의 합리적 요소를 재 발굴하는 것이다.<sup>22)</sup> 예를 들어 추이쯔위엔이, 마오 시대에 대한 재평가를 바탕으로 한 새로운 제도 창출을 언급하면서 “서구 자본주의가 유일한 모델인가?”라고 묻는 것은 그러한 맥락에서 나온 것이다. 추이쯔위엔은 이러한 질문과 더불어 마오

20) 汪暉 인터뷰, <中國製造與另類的現代性>, 《裝飾》, 總第181期(2008年5期), 8쪽.

21) 왕후이, 앞의 글, 48쪽.

22) 마오쩌둥 시대에 대한 평가 등, 자유주의와 신좌파 지식인들 사이의 사상 차이에 대해서는 다음을 참조. 김도희, <지식계의 사회변혁 담론: 신좌파와 자유주의를 중심으로>, 정성홍 편, 《체제전환의 중국 정치》(에버리치홀딩스, 2010), 205-237쪽. Joseph Fewsmith, *China since Tiananmen*(Cambridge UP, 2001), 124-139쪽, 許紀霖 羅崗 等著, 《啓蒙的自我瓦解》(吉林出版有限責任公司, 2007) 194-215쪽 등.

쩌둥 시대의 경제 모델을 재평가하면서 마오쩌둥 시대 경영방식인 이른바 '양참일개삼결합(兩參一改參結合)'을 경제 민주의 모델로 부활시키려 하고, 중국 자유주의자들을 겨냥하여 서구 특정 국가의 시장 작동 방식이나 정치제도를 절대적인 보편 모델로 생각하는 서구 제도에 대한 물신주의에 빠져 있다고 비판한다.<sup>23)</sup>

보시라이(薄希來)가 추진한 이른바 '충칭(重慶) 모델'로 불리는 충칭 실험을 두고 자유주의 지식인들과 중국 정부는 마오쩌둥 시대와 문혁을 재현하고 있다고 비판하였지만, 왕후이와 추이쯔옌 등이 이를 높이 평가하는 것도 대안적 현대화, 대안적 발전 모델이라는 차원에서 충칭 모델이 마오의 사회주의와 연관성을 지니고 있다고 본 때문이다. 추이쯔위옌은 신좌파 지식인 중 가장 적극적으로 충칭 실험에 직접 참여하였고, 충칭의 실험을 기존 발전 모델을 넘어선 '자유 사회주의'의 사례로, 그의 지론인 '새로운 제도 창출(制度創新)로 보았다.<sup>24)</sup> 그런가 하면, 왕후이 역시 신자유주의를 대체할 새로운 대안적 발전 모델이라는 차원에서 충칭 실험을 높게 평가하는데, 그는 "기존의 중국 체제와 발전모델을 넘어서기 위한 어떠한 구체적인 방안도 마련되어 있지 않은 조건 하에서 충칭 실험은 지방 당정 기구의 조직과 추동, 군중의 적극적 참여, 지식계의 공개적 토론을 통해 추진되었던 정치, 경제, 사회에 대한 국부적 개혁이었다"<sup>25)</sup>고 평가하면서, "신자유주의 이데올로기가 붕괴 위기에 처해 있으며 새로운 세대의 젊은이들은 바야흐로 신자유주의 이데올로기의 환상으로부터 벗어나기 시작"<sup>26)</sup>한 때 추진되었다면서 의미를 부여했다. 중국을 포함하여 세계적인 차원에서 진행되는 신자유주의 발전모델에 대한 대안 발전 모델로서 충칭의 실험을 높게 보고 있는 것이다.

그렇다면 대안적 근대 추구라는 차원에서 볼 때, 중국이 G2대국으로 부상

23) 崔之元, <制度創新與第二次思想解放>, 《二十一世紀》1994年 8月號(總第24期), 10쪽.

24) 崔之元, <'重慶經驗進行時:國資增殖與藏富於民並進>,《政治經濟學評論》2010年10月 第1卷 第4期, 73-80쪽.

25) 왕후이, 성근제 옮김, <충칭사건-밀실정치와 신자유주의의 권토중래>, 《역사비평》99호(2012.5) 160쪽.

26) 위의 글, 171쪽.

한 것은 어떻게 볼 수 있는가? 왕후이는 중국의 부상을 미국 중심의 근대 세계 질서와 미국을 정점으로 한 세계 패권구조를 바꾸는 계기로서 본다. 그는 “이렇게 긴 문명사와 근대 일백여 년 동안 그렇게 고통스러운 모색을 한 우리는 “그저 피라미드의 꼭대기에 오를 것인지 아니면 진정으로 그것의 구조를 바꿀 것인지” “철저히 생각해야 한다”고 말한다. 중국이 미국을 중심으로 한 현재의 세계질서를 바꾸어야 한다고 보는 것이다. 그에게 미국 중심의 세계 패권 질서를 바꾸는 일은 근대(성)에 대해 질문하면서 그것을 재구축하는 일과 하나이다. 그래서 그는 “근대를 철저히 문제로 삼아야 문제를 제기할 수 있으며, 그렇지 않으면 그 패권 아래서 살게 될 것이다”<sup>27)</sup>고 말하는 것이다. 이런 맥락에서 보자면 중국의 부상은 미국 패권 질서를 변화시키는 중요한 계기가 된다. 그래서 그는 “중국 굴기의 다른 중요한 성취는 세계적인 패권구조를 변화시킨 것이다”면서, “미국 패권의 쇠락은 분명 중국의 굴기와 관련 있다”고 본다.<sup>28)</sup>

중국의 부상이 미국의 패권 질서를 변화시키는 계기가 되고 있다는 왕후이의 인식은 최근 중국 현실에서 대안적 근대에 대한 경험이 형성되고 있다고 인식을 토대로 한다. 중국 지식인 사회의 지적 담론 차원에서도 중국 정부의 정책 차원에서도 대안적 근대 모색 작업이 진행되고 있다고 보는 것이다. 그에 따르면, 1990년대 말과 2000대 이후 지식인 사회와 중국 사회에서 대규모의 토론이 있었고 현재는 사회보장이나 의료 제도, 농촌문제, 환경문제 등을 훨씬 더 중요하게 생각하게 되었고, 아직 미약하기는 하지만 기존의 발전 모델을 다시 생각하기 시작했다는 것이다.<sup>29)</sup> 왕후이의 이러한 진단이 17차 당 대회(2007)이후 후진타오 정부가 과학적 발전관과 조화 사회 등의 가치를 내걸면서 정책 방향을 전환한 것과 관련을 지니고 있다는 것은 쉽게 짐작할 수 있다. 그리고 중국의 부상과 중국 정부의 정책에 대한 이러한 판단은 왕후이와 신좌파가 2000년대 이후 국가주의자로 변했거나 관방의 씽크 탱크 역할을 하고 있다고 비판받는 중요한 원인이 되고 있다.<sup>30)</sup>

27) 汪暉인터뷰, <中國製造與另類的現代性>, 《裝飾》, 總第181期, 2008年5期, 9쪽.

28) 위와 같음.

29) 위와 같음.

그런데 왕후이가 보시라이 사건 이후 중국 정부와 중국 공산당 지도부를 강하게 비판하는 것을 보면 왕후이를 국가주의로 전향했다고 규정하는 데 좀 더 섬세한 고려가 필요해 보인다. 2000년대 초반 중국이 대안적 발전의 길을 모색하고 있다는 평가와 보시라이의 추락 이후 중국 정부와 중국 공산당을 비판하는 것에 대한 맥락을 좀 더 고려할 필요가 있다는 것이다. 1990년대 중국 지식인 사회에서 비판적 지식인의 상징이었던 왕후이가 2000년대 이후 관방 지식인이나 국가주의자로 변했다고 본다든지, 2000년대 이후 비판력을 잃고 관방 지식인으로 변한 왕후이가 보시라이 실각 이후 갑자기 중국 정부와 중국 공산당을 비판하는 것은 이해하기 어렵다고 보는 입장<sup>30)</sup> 모두 다소 일면적인 평가일 수 있다는 것이다. 왜냐하면, 왕후이와 중국 정부 혹은 중국 공산당 사이의 관계는 비판과 저항 혹은 지지와 협조 등의 구도 속에서 어느 한쪽으로만 재단할 수 없기 때문이다. 왕후이와 중국 정부 혹은 중국 공산당 사이의 관계를 좌우하는 핵심 열쇠는 왕후이가 추구하는 대안적 근대 추구이다. 주지하듯, 그는 중국 근현대의 역사 속에서 '반근대성적 근대성'이라는 개념으로 중국 근대성의 특징을 재발견하고 마오쩌둥 사상 역시 그러한 중국 근현대 역사 속에 형성된 중국 근대성의 특징을 체현하고 있다고 재평가한다. 이런 차원에서 보자면, 그가 후진타오가 추진한 이른바 '신정'(新政)에 대해 긍정적으로 평가하고 보시라이의 충칭 실험을 긍정적으로 평가하는 것, 보시라이 실험이 좌절된 이후 중국 정부와 중국 공산당을 격렬하게 비판하는 것은 '반근대성적 근대성'

30) 왕후이와 신좌파가 중국 현실에 대한 비판력을 잃고 국가주의자로 변했다는 비판에 대해서는 許紀霖, <近十年來中國國家主義思潮之批判>, <http://www.aisixiang.com/data/41945.html>(2012년 10월 4일 검색), 錢理群, <回顧2010年>, <http://www.howvc.com/Html/economy/macro/china-road/869994158773162.html>(2012년 10월 4일 검색), 백승욱, <중국 지식인은 '중국 굴기'를 어떻게 말하는가>, 《황해문화》 2011년 가을호, 303쪽 등 참조.

31) 예를 들어 백승욱은, 그에게 보시라이 사건 이후 왕후이가 신자유주의를 강하게 비난한 그의 글이 일면 흥미롭기는 했지만 온전히 설득력 있게 읽히지 않았던 것은 왕후이가 최근 몇 년 보여준 행보 때문이었다고 말했다. 백승욱 <역사적 중간물 또는 '모로 서기'의 고독함과 곤란함 : 첸리췌 선생에 대한 토론>, 한국중국현대학회 2012년도 춘계학술대회, <당대 중국의 문제를 새롭게 읽다 : 첸리췌 선생 초청 특별 좌담회> 발표문(2012년 6월 23일), 35쪽.

을 추구하는 그의 입장에서 보자면 나름대로 일관성을 지니고 있는 것이다. 오히려 문제는 대안적 근대를 통해 미국 패권 질서를 변화시켜야 한다는 그의 바람이 반미, 반서구 형식의 좌파 민족주의로 발전할 가능성에 있고, 이런 가운데 중국 공산당과 중국 국가의 역할을 절대적으로 볼 위험성이다. 중국의 부상을 미국 중심의 패권질서를 동요시키는 것으로 보는 그의 입장을 볼 때 그럴 가능성이 있다고 본다. 중국의 부상 자체가 아니라 어떤 중국의 부상인지를 철저히 따지면서, 그가 시종 추구하는 대안적 근대성을 추구하는 중국의 부상을 추구하는 것이 아니라 강한 중국, 부강한 중국이 부상하면서 미국 중심의 패권질서가 흔들리는 것 자체에 의미를 둘 가능성이 있고, 그 과정에서 중국 정부와 공산당의 존재 의미와 역할을 불가피하고 절대적으로 보는 위험이 잠복해 있는 것이다.

## 2.2. 중국 가치와 중국 경험의 재발견 : 중국 재발견의 양상 2

### 2.2.1 전통 가치와 유교의 재발견 : 문화유교, 정치유교, 좌파유교

중국 지식인 사회에서 유교를 중심으로 한 중국 전통 가치를 재발견하는 문화 보수주의가 개별 지식인의 주장을 넘어 하나의 집단적 지적 흐름이자 사회 운동으로서 대두한 것은 2004년 전후이다. 먼저, 2003년에는 대륙 신유교를 대표하는 학자인 장칭(蔣慶)이 유교 경전에서 대표적인 글을 뽑아 <중화 문화 경전 기초 교육 낭송본>(中華文化經典基礎教育誦本) 총서 12권을 발행하고, 그해 여름 후난(湖南)에서 '전국 아동 경전 낭독 경험 교류회'(全國兒童經典誦讀經驗交流會)를 열었다. 이런 흐름 속에서 중국 언론의 보도에 따르면, 2003년 말에까지 중국 500만 가정이 유교 경전 읽기 대열에 합류하기도 했다. 그런가하면 2004년 7월에는 장칭, 천밍(陳明), 홍성, 강샤오광(康曉光) 등 대륙 신유교를 대표하는 학자들이 꾸이양 룡창(龍場)에서 장칭이 세운 '꾸이양



정사(貴陽精舍)에 모여 대륙 신유교파의 창립 대회라고 할 수 있는 <꾸이양 유교 회의>(貴陽儒學會講)를 열었다. 2004년 9월 5일에는 <2004년 문화 지도자 포럼>(2004文化高峰論壇) 폐막식에서 저명 학자 지셴린, 작가 왕명(王蒙), 철학자 린지위(任繼愈) 등 원로 지식인들이 발기한 <갑오문화선언>(甲午文化宣言)이 발표되었다. 이들은 선언문에서 "(중국) 문화전통을 다시 평가하고 재건하며 중화 전통 문화의 핵심 가치를 드높여야 한다"고 주장하였다. 또한 2005년 5월 29일에 런민대학(人民大學)은 국학원(國學院)을 설립하기로 결정하였고, 2005년 6월 14일 중국 사회과학원 세계종교연구소는 '유교 연구 센터'(儒教研究中心)를 설립하기로 했다.<sup>32)</sup>

현재 중국 지식인 사회에서는 대륙 신유교파의 대표적인 학자로 장칭, 천밍, 캉샤오팡 세 사람을 꼽는다. 물론 여기에 홍성을 추가하기도 한다. 중국에서는, 천밍은 '문화유교'를 대표하고, 장칭은 '정치유교'을, 캉샤오팡은 '책론(策論)유교'를 대표한다고 평가하기도 한다. 그런가 하면, 장칭을 정통파, 천밍을 보수파, 캉샤오팡을 개혁파로 규정하기도 한다.<sup>33)</sup> 이들 중 장칭과 캉샤오팡은 문화 특수주의 입장에서 서구 근대성을 비판하면서, 민주주의와 마르크스주의에 반대하고 유교를 국교로 만들 것을 주장하는 점에서 공통점을 지닌다.<sup>34)</sup> 물론 유교를 국교로 지정해야 한다는 주장의 경우 캉샤오팡이 2003년에 이를 주장하였고, 장칭은 유교 국교 주장에서 한 걸음 더 나아가 좀 더 극단적으로 정치기구 개편과 행정기구 개편까지 주장한다는 점에서 보자면 장칭이 가장 극단적인 유교 원리주의자다. 천밍은 이들의 유교 국교론 주장에 대해 그 현실 가능성에 회의적이다.<sup>35)</sup> 대륙 신유교를 대표하는 네 사람 가운데, 장칭과 천

32) 위와 같음.

33) 蕭三匠의 陳明 인터뷰, 230쪽.

34) 張世保, <背景, 立場, 問題及其命運(上)-評20世紀90年代以來的大陸新儒家>, 《貴州師範大學學報》(社會科學版), 2007年第1期(總第144期), 12-18쪽과 <背景, 立場, 問題及其命運(下)-評20世紀90年代以來的大陸新儒家>, 《貴州師範大學學報》(社會科學版), 2007年第1期(總第145期), 7-14쪽 참조.

35) 蕭三匠의 陳明 인터뷰, 蕭三匠 《左右爲難-中國當代思潮放談錄》(福建教育出版社, 2012), 230-231쪽과 周良雨, 楊陽, <儒學展開的新向度-簡評陳明的文化儒學>, 《鄭州輕工業學院學報》(社會科學版), 第14卷 第1期(2013年2月), 48쪽 참조.

밍은 ‘남장북진’(南蔣北陳)이라고 불릴 정도로 대표적인 지식인이며, 정치유교와 문화유교라는 대륙 신유교의 양대 흐름을 상징한다.

정치유교를 주장하는 “장칭의 관심은 중국성(Chineseness)<sup>36)</sup>의 상실과 회복 문제이다.”<sup>37)</sup> 그는 국가나 천하는 망하더라도 회복할 수 있지만 문화가 망하는 것은 가치가 망하는 것으로 다시 회복할 수 없는 재난이라고 본다. 그는 유교를 중국문화의 핵심이자 중국성의 핵심이라고 보는 것이다. 그런데 근대 이후 중국은 정치체도에서부터 가치관 교육방식, 학술여구에 이르기까지 끊임 없이 서구화를 추구해 왔다. 그리고 모든 서구화의 핵심이 바로 정치적 서구화이다. 그에게는 정치가 서구에서 벗어나 유교를 바탕으로 한 중국성을 회복하는 것이 중요한데, 그것은 정치가 문화의 심층 가치관과 연결되기 때문이다. 특정 정치형태가 변하면 특정 문화의 심층 가치관 역시 변하고 심층 가치관이 변한다는 것은 특정 문화가 망한다는 것이다. 정치 형태가 문화 가치관을 대표하는데 만약에 중국 정치를 서구 자유주의에 따라 민주 방향의 개혁을 진행한다면 이는 중국 문화이념과 연결된 고유한 정치 형태가 멸망하는 것이고, 이는 곧 문화의 멸망이라고 보는 것이다.<sup>38)</sup>

장칭이 중국성의 회복을 위해 유교에 바탕에 두고 정치 제도를 바꾸어 한다고 주장하는 것은 정치가 문화와 직결되기 때문이고, 서구의 정치제도를 도입하는 방향으로 개혁하는 것은 중국 전통으로 보자면 국가나 천하의 멸망보다 훨씬 근본적인 문화가 멸망하는 것으로, 이는 돌이킬 수 없는 멸망의 길이라고 보기 때문이다. 그는 유교의 왕도정치를 실현하기 위해 인심과 민의 차원의 정통성을 대표하는 서민원(庶民院)과 역사 문화적 정통성을 대표하는 국체원(國體院), 그리고 초월적 신성의 정통성을 대표하는 통유원(通儒院)을 건립할 것을 제안한다.<sup>39)</sup>

36) 이 연구에서는 포스트주의 학파의 중화성 주장과 관련하여, Chineseness를 중화성으로 번역하였지만, 장칭의 경우, 중국성이라는 개념을 사용하고 있으므로, 여기서는 중국성으로 기술한다.

37) 天心, <葬慶:王道與三重合法性>, 《中國文化》 2007年 11期, 57쪽.

38) 蔣慶, 《政治儒學》(三聯書店, 2003), 2-3쪽.

39) 蔣慶, 위의 책, 210쪽 및 蔣慶, <王道政治是當今中國政治的發展方向>.

중국성 회복을 주장하는 장칭은 민주주의와 마르크스주의를 서구적인 것으로 보고 배척한다. 그는 민주 사상은 서구의 것이자 특정 문화에 속한 것으로서 비중국적인 것이라고 본다. 민주 사상은 서구의 역사전통에 뿌리박은 것이며 서구 철학과 종교, 도덕, 법률, 습속 등의 영향을 받은 것으로 이를 단순한 논리를 통해 전 인류나 중국에 보급할 수 없다고 본다. 서구 민주 사상을 중국에 보급하는 것은 중국문화의 특질을 잃어버리고 것이고 비서구 문화가 문화의 자아를 상실하고 독특한 생명의 활력을 잃어버리고 죽음 상태에 빠지게 된다는 것이다.<sup>40)</sup> 그런가 하면 그는 마르크스주의 역시 중국 것이 아닌 서구의 것이라면서 배척한다. 그는 “오늘날 중국 대륙에서 일종의 외래 이족문화(異族文化)인 마르크스 레닌주의가 국가권력의 보호 아래 ‘국교’의 독존적 지위를 누리고 있다”면서, “유교가 당연히 마르크스 레닌주의를 대신하여 역사적으로 고유하게 존재했던 숭고한 지위를 회복하여 중화민족의 생명과 민족정신을 대표하는 정통 사상이 되어야 한다”고 주장한다. 그는 마르크스주의와 유교는 병존할 수 없다면서, “마르크스주의가 있으면 유교가 있을 수 없고, 유교가 있으면 마르크스주의가 있을 수 없다”고 주장한다.<sup>41)</sup>

장칭의 정치 유교론에서 제기된 서구 근대성 비판과 유가 문화의 재건을 통한 중국성의 회복은 포스트주의 학파 지식인들이 아편전쟁 이후 중국 근대성의 역사를 서구 근대성에 식민화되고 타자로 되어가는 과정으로 이해하면서 중화성 구축을 주장한 것과 상통한다. 1990년대 중후반에는 포스트주의 학파의 문화 보수주의가 유행하였지만 2000년대 들어서는 대륙 신유교파의 문화 보수주의로 발전하면서 훨씬 극단에 치우치고, 폐쇄적 민족주의와 본토주의로 흘러가고 있고, 반서구, 반근대 담론으로 발전하고 있는 것이다. 장칭의 정치 유교론은 그 극단적 상징으로, 극단적으로 표현하자면 유교 소비니즘의 혐의

[http://www.chinakongzi.org/rjwh/ddmj/jiangqing/200705/t20070523\\_2176672.html](http://www.chinakongzi.org/rjwh/ddmj/jiangqing/200705/t20070523_2176672.html)(2013년 8월 2일 검색) 참조.

40) 蔣慶, 위의 책, 284쪽.

41) 張世保, <背景, 立場, 問題及其命運(下)-評20世紀90年代以來的大陸新儒家>, 《貴州師範大學學報》(社會科學版), 2007年 第1期(總第145期), 9쪽에서 인용.

가 질다. 또한 그의 왕도정치 이상은 군자와 소인이라는 유교 이분법을 그대로 오늘날에 적용하고 있다. 그의 왕도정치란 기본적으로 교육 받지 못한 사람들 안에서 두지 않는다는 점에서 유교의 지식인 엘리트 통치론의 부활이다.<sup>42)</sup>

이러한 장칭의 정치 유교론에 대해 문화 유교를 주장하는 천밍은 매우 비판적이다. 그는 자신과 장칭 사이의 차이를 다음과 같이 정리한다. 첫째, 장칭은 유교의 각도에서 세계를 보고 중국의 문제를 보지만 자신은 중국인과 전 인류의 복지와 발전이라는 차원에서 유교를 본다는 것, 즉 장칭의 출발점은 유교를 본질화 시킨 데 있고, 자신의 출발점은 인간의 생존 발전이라는 것이다. 둘째, 장칭이 관심을 갖는 것은 중화성의 상실과 회복이며, 근대 이후 중국이 철저히 서구화 되고, 오랑캐로(夷狄化) 되었다고 보는 반면에, 그는 중화민족의 중흥, 즉 근대 이후 부강을 추구해온 문제가 관심 대상이라는 것이다. 그가 보기에 중화성은 역사적이고 구성된 개념으로 문화의 각도에서 단순히 그것을 본질화시킬 수 없다고 말한다. 셋째 장칭은 근대성에 대한 태도에서 완전히 부정적이지만, 자신은 근대성을 역사적 사실로서 이해하고 그런 뒤 그것을 생존 환경으로서 평가 분석한다는 것이다. 그는 자신이 중체서용(中體西用)을 계승하고 있다고 말한다. 넷째, 유교의 발전 전망에 대해 장칭은 유교를 국교로 할 것을 주장하지만, 그는 ‘공민유교(公民儒教)’를 주장한다는 것이다.<sup>43)</sup>

천밍은 장칭의 ‘국교로서의 유교’ 주장과 달리 ‘공민종교(civil religion)로서의 유교’를 주장한다. 공민종교라는 개념은 원래 루소(Rousseau)의 《사회계약론》(The Social Contract)에서 처음으로 사용한 것으로, 루소는 이를 “한 인간이 그것 없이는 훌륭한 공민이나 충실한 백성이 될 수 없는 사회적 감정”이라고 정의하였다. 천밍은 자신이 제기한 공민유교라는 개념은 벨라(R. N. Bella)가 미국에서 공민종교의 기능을 논한 것과 긴밀하게 연결되어 있다

42) Danniell Bell, *China's New Confucianism*, Princeton University Press, 2008, 191쪽. 徐友漁, <當代中國社會思想: 國學熱和文化保守主義> (南昌大學 강연, 2005년 11월 11일), 《社會科學論壇》 2006年 2期, 72-73쪽.

43) 타이완 陳宜中的 陳明 인터뷰, <公民儒教的進路>, 陳宜中, 《中國關鍵出問》(聯經文庫, 2013), 189쪽.

고 말한다.<sup>44)</sup> 종파 다원주의 혹은 종교 다원주의 나라 미국에서 종교적 신앙을 기반으로 하나의 미국시민이라고 믿게 되는 미국의 새로운 국민적 신앙인 공민종교 개념과 역할에 영향을 받았다는 것이다.<sup>45)</sup> 천밍은 공민종교로서의 유교와 종교로서의 유교의 차이에 대해, 종교로서의 유교는 주로 한족(漢族) 등 유교에 찬동하는 집단을 대상으로 하지만 공민종교로서의 유교는 정치공동체로서의 국가 구성원(國族)을 대상으로 한다고 보며, 전자가 시간적 성격을 지닌다면 후자는 공간적 성격을 지닌다고 말한다. 그는 공민종교로서 유교가 다민족, 다문화 사회인 중국의 특성을 반영한 것으로, 중국의 다민족 다신앙의 에스닉(ethnic) 집단을 하나의 국가 안에 통합하려는 데 그 뜻이 있는 것이다.<sup>46)</sup> 그는 미국에서 기독교의 역할이 그렇듯이, 유교를 최대공약수, 공동인식, 공동선으로 삼아 에스닉 집단 사간의 통합을 이루도록 하겠다는 구상을 하고 있다. 다만 공민종교로서 유교는 국교로서의 유교와 달리 기독교도와 무슬림, 불교도까지를 포함하며, 유교는 비교적 큰 사상 비중을 차지할 뿐이라고 말한다.<sup>47)</sup> 그의 공민종교로서의 유교 개념은 명백히 미국 사회에서 기독교가 수행하는 역할을 염두에 두고서, 중국에서 유교가 그러한 역할을 수행하면서 다른 인종, 민족, 종교 집단을 하나도 통합하고 응집시키는 한편 생활 방식과 국가 정신의 토대 역할을 하길 기대하는 것이다.

대륙 신유교를 대표하는 장칭과 천밍은 각각 정치유교와 문화유교를 제창한다는 차이점을 지니지만, 서구 근대성에 대한 대응 차원에서 유교를 부흥시키고 정치 차원에서도 문화차원에서도 유교를 중국 미래 국가 전략의 핵심으로 삼는다는 점에서 둘 다 문화 보수주의, 혹은 문화 민족주의 흐름으로 규정할 수 있을 것이다.<sup>48)</sup> 이들 문화 보수주의 흐름의 대륙 신유교 지식인들은 마르

44) 위의 책, 196쪽.

45) 미국 공민종교의 성립과 역할, 기능, 그리고 미국 공민종교에 대한 R. N. Bella의 연구에 대해서는 김중서, <미국적 신앙의 뿌리와 공민종교의 성립>, 《종교학연구》 15호 (1996.12), 1-15쪽 참조.

46) 閻恒, <即用見體, 公民宗教-陳明文化儒學思想評述>, 《當代儒學》 第3集, 179쪽.

47) 타이완 陳宜中的 陳明 인터뷰, 199쪽.

48) 장칭과 천밍, 강샤오광 등 유교 부활론자들의 주장을 문화 보수주의라고 규정하고 분석한 연구로는 원영호, <현대 중국의 유학연구 동향과 전망-유교부흥운동과 문화보수주의를

크스주의를 서구 근대성으로 하나로 보고 비판하고 부정한다. 이른바 대륙 신 유교 지식인들의 ‘숭유반마’(崇儒反馬, 유교를 숭상하고 마르크스주의에 반대한다) 경향 속에서 이들은 중국 공산당을 개조하여 유교화(儒化共產黨) 시키려 하는 것이다.<sup>49)</sup> 이데올로기 차원에서든 문화의 차원에서든 마르크스주의를 유교로 대체할 것을 주장하면서, 유교와 마르크스주의는 공존하거나 융합할 수 없다고 보는 것이다.

그런데 이들이 유교와 마르크스주의를 대립적으로 보는 것과 달리 유교와 사회주의의 결합을 시도하는 주장이 등장하고 있다. 유교와 마르크스주의의 결합을 시도하면서, ‘유교 사회주의’를 주장하는 지식인들이 늘고 있는 것이다.<sup>50)</sup> 신좌파 지식인인 간양(甘陽)이 ‘유교 사회주의’(儒家社會主義)<sup>51)</sup>를 중국 미래 정치이데올로기로 생각하는 것이 대표적으로 그렇다.<sup>52)</sup> 간양에 따르면 ‘중화인민공화국’이라는 국호의 함의는 ‘유교 사회주의 공화국’이다.<sup>53)</sup> ‘중화’(中華)는 중화문명이라는 뜻하며 그 핵심인 유교로 도교와 불교, 기타 문화요소를 포용하는 것이다. 다음으로 ‘인민공화국’은 이 공화국이 자본의 공화국이 아니라 노동자, 농민과 기타 노동자를 주체로 한 전체 인민의 공화국이라는 뜻이며, 이는 사회주의 공화국이라는 것이다. 결국, 간양은 국호로 보자면, 중화인민공화국의 실질은 결국 ‘유교 사회주의 공화국’이라고 본다. 간양이 중국이라는 국호에서 출발하여 중국은 유교 사회주의 국가라고 말하는 것은 중국은 유교 사회주의이어야 한다는 그의 바람을 표현한 것이다. 그가 “중국 개혁은 유교 사회주의의 깊은 뜻을 깊이 발굴해야 한다”면서 “이것이 중국 21세기

중심으로>, 《동양사회사상》 제25집(2012), 125-150쪽 참조.

49) 張世保, <評崇儒反馬的大陸新儒學思潮>, 《思想理論教育導刊》 2010年 第6期(總 第138期), 60-62쪽.

50) 유교 사회주의 주장은 중국 공산당의 현 정치체제와 정책을 지지하고 합리화시키기 위한 차원에서 나온 관방파 지식인들과 간양 같은 일부 신좌파 지식인들이 제기하고 있다.

51) 간양은 ‘유가 사회주의’란 개념을 사용하고 있지만, 한국에서는 중국처럼 유교, 유가, 유교를 엄밀하게 구분하여 사용하는 것이 아니어서 한국어의 사용 관례에 따라 ‘유교 사회주의’라고 칭한다.

52) Daniel Bell, *China's New Confucianism*, Princeton University Press, 2008, 178쪽.

53) 甘陽, <中國道路:三十年與六十年>, 《文明 國家 大學》(三聯書店, 2012), 36쪽.

의 최대 과제”<sup>54)</sup>라고 하는 것은 이 때문이다. 중국의 미래를 유교 사회주의에서 찾고 있는 것이다.

간양이 중국은 유교 사회주의 국가라고 규정하는 것은 21세기 중국의 문명 국가 부상 전략과 연결되어 있다. 간양은 20세기에 중국은 현대 민족-국가(nation-state)를 건립하는 것이 과제였지만, 21세기에 중국은 민족-국가의 논리를 넘어서 문명-국가(civilization-state)로서 중국을 다시 세우는 길을 가야한다<sup>55)</sup>고 본다. 그는 중국은 서구적인 의미의 민족-국가가 아니며 문명-국가일 수밖에 없다면서, 21세기에 중국은 민족-국가를 문명-국가로 전환시켜야 한다고 주장한다. 그의 관심은 중국이 문명-국가로서 “현대적이되 서구적이 아닌 길”을 가는 데 있고, 이 차원에서 유교 전통을 재발견하는 것이다. 그가 최근에 지속적으로 제기하고 있는 이른바 ‘통삼통(通三統)’ 주장도 같은 맥락에서 나온 것이다. 그의 ‘통삼통론은 공자 전통과 마오쩌둥 전통, 덩샤오핑 전통의 상호 작용을 말한다. 그는 “중국은 반드시 중국 현대 사회주의 전통과 중국 고전 문명 전통을 기초로 할 때 자유주의가 진정으로 발전할 수 있다”면서, 사회주의, 보수주의, 자유주의 이 세 전통의 결합을 중국이 서구 근대와 다른 중국의 길을 가고 중국이 문명-국가로 나아가는 조건으로 보는 것이다.<sup>56)</sup>

간양은 중국이 유교전통, 사회주의 전통, 개혁개방 전통을 결합해야 한다고 주장하면서, 신좌파 지식인답게 마오쩌둥 시대의 전통에 대해서는 농촌기업 등 비교적 여러 가지를 거론하고 있지만, 유교와 덩샤오핑 전통의 어떤 요소를 적극적으로 발굴할지에 대해서는 면밀하게 논의하고 있지 않다. 유교 전통으로서는 인정, 가정관계 등만 거론하고 있고, 덩샤오핑 전통으로는 시장경제를 거론하고 있다. 서구의 좌파 중국학자로서 칭화대학 교수인 다니엘 벨(Daniel A. Bell)이 유교와 사회주의가 결합된 좌파 유교가 중국 대륙에서 가장 전망이 있다고 보면서 전통적 사회주의관 유교의 가치관 중 상호 결합한 특징으로, 물질생활에 대한 관심이나 소수집단에 대한 관심 등을 거론한 것과 비교하더

54) 위의 같음.

55) 위의 책, 1쪽.

56) 위의 책, 25쪽.

라도<sup>57)</sup>, 간양의 ‘통삼통’론에서 유교에 대한 인식은 깊이가 떨어진다. 다분히 문제 제기 수준인 것이다.

사실, 간양의 ‘통삼통’론은 이론적 차원보다는 중국의 현실 정치적 차원에서 그 의미가 더 크다고 볼 수 있다. 그의 ‘통삼통’론이 중국 현실 정치에서 후진타오 시대 이후 중국 공산당이 추진하고 있는 일련의 정책을 신좌파적 입장에서 정당화시키는 정치적 이데올로기로 작용하고 있다는 것이다. 간양이, 중국 공산당 16기 5중전회(2005)에서 사회적 공평, 그리고 공동 발전과 공동으로 부유해지는 길을 강조한 것을 두고 ‘개혁에 대한 새로운 공동의 인식’(新改革共識)이 이루어졌다고 평가하면서, 이를 ‘통삼통’론의 “초보적 실현”으로 보는가 하면, 후진타오 시대의 ‘조화사회’(和諧社會) 건설을 두고 이는 의심할 바 없이 중국 유교 전통에 뿌리를 둔 개념으로서 조화사회의 실질적 목표는 ‘공동 부유’(共同富裕)라고 평가하는 점을 볼 때 그러하다.<sup>58)</sup> 이점 때문에 첸리쥬(錢理群)은 간양의 유교 사회주의 주장을 새로운 국가이데올로기로서 공자를 내세우는 것으로 국가주의 조류라고 비판하기도 한다.<sup>59)</sup> 그의 ‘통삼통’론이 후진타오 체제에 합법성을 부여하는 체제 이데올로기로 작용할 소지가 있는 것이다.

2000년대 이후 중국 지식인 사회의 가장 중요한 지적 조류는 전통과 유교의 재발견이다. 이런 지적 흐름에 가장 비판적인 사람들은 자유주의 계열의 지식인이다. 자유주의 입장에서 볼 때, 중국은 자본주의라는 역사적 단계를 거치지 않았고 2천 년 동안의 봉건체제로 그 부패의 뿌리가 깊으며, 정치, 사상, 문화 영역에서 봉건을 비판하는 역사적 임무가 아직도 힘겨운 상태에서 전통문화의 불량한 전통에 대한 비판을 소홀히 해서는 안 된다고 보는 것이다.<sup>60)</sup> 대표적인 자유주의 지식인 가운데 한 사람인 쉬요위(徐漁)가 중국 지식인 사회의 유교 재발견 조류와 관련하여, 중국 전통 사상 속에는 전체주의와 등급주의적

57) 貝淡寧, <儒家學說與社會主義的和解?>, 《開放時代》 2010年 11月, 26-33쪽.

58) 甘陽, 앞의 책, 34-35쪽.

59) 錢理群, <孔子在當下中國的命運>.

[http://www.21ccom.net/articles/sxpl/sx/article\\_201005219982.html](http://www.21ccom.net/articles/sxpl/sx/article_201005219982.html)(2013.5.20. 검색)

60) 許全興, <‘儒家復興’之管見>, 《中國思潮評論》 第4集(2012.3), 284쪽.



인 것은 많은 반면에 민주와 자유에 근접한 것은 아주 적다고 보는 것이 대표적으로 그러하다.<sup>61)</sup> 쉬요위는 중국 지식인 사회에서 유교 재발견이 자유나 민주주의라는 현대 가치에 대한 진지한 검토 없이 일방적으로 부정하는 것을 비판하고 있고, 유교 부활론자들이 유교의 근본인 삼강육기와 같은 수직적 위계 질서를 아무런 비판의식 없이 복원시키는 것을 비판한다.

현재 중국 지식인 사회에서 폭넓게 일어나고 있는 전통 가치와 유교 재발견의 흐름은 문화 보수주의 지식인만이 아니라 좌파 지식인 사이에서도 일어나고 있다. 그런데 이런 흐름은 다분히 반서구주의, 반서구 근대의 차원에서 유교를 재발견하는 성격이 강하다. 대륙 신유교 지식인들이 반서구 민주주의 반마르크스주의 차원에서 유교를 재발견하고 있다면, 좌파 지식인들의 경우 반서구 자본주의, 반서구 민주주의 차원에서 유교를 재발견하고 있는 것이다. 물론 이런 흐름과 더불어, 후진타오 체제 이후 중국 공산당과 중국 정부가 유교 가치를 재발견하고 사회주의 핵심 가치로 유교를 비롯한 전통 가치를 재발견하는 가운데, 관방 지식인들이 중국 특색 사회주의를 유교와 사회주의의 결합으로 해석하는 흐름도 확대되고 있다. 이런 상황을 감안하면, 첸리첸이 현재의 공자 열기는 식어야 한다면서, 지금의 공자 열기는 이데올로기화, 정치화, 상업화, 종교화 되어 있으며, 마땅히 탈이데올로기화, 탈정치화, 탈상업화, 탈종교화 되어야 한다고 주장한 것은 경청할 필요가 있다.<sup>62)</sup>

중국 지식인 사회의 유교 부활 운동, 특히 2000년대 이후 중국 지식인 사회에서 활발하게 진행되고 있는 전통 가치와 유교 재발견은 근대성의 복합성에 대한 진지한 고민이 선행되지 않은 채 반서구, 반근대 담론의 형태로 확대되고 있는 점이 문제다. 이러한 경향은 정치유교와 문화유교를 내세우는 문화 보수주의 흐름에서 분명한데, 근대를 서구 근대와 동일시한 가운데 반서구 중화 문화민족주의 차원에서 근대성 비판과 유교 위주의 전통문화 복원이 이루어지고 있는 것이다. 때문에 유교를 중심으로 한 중국 전통과 전통 가치의 재발견

61) 徐友漁, <當代中國社會思想: 國學熱和文化保守主義>(南昌大學 강연, 2005년11월11일), <社會科學論壇> 2006年2期, 72쪽.

62) 錢理群, 앞의 글.

이 근대 극복을 위한 새로운 문명 자산으로서 철저한 검증을 통해 복원되지 않으면서, 이것이 반서구 민족주의와 문화 민족주의와 쉽게 결합하는 양성이 나타나고 있는 것이다.

### 2.2.2 중국 역사 경험의 재발견

중국 지식인 사회에서 일어나고 있는 중국 전통과 유교에 대한 재발견이 서구 근대와 서구 근대성에 대한 비판적 인식과 맞물려서 진행되고 있듯이, 중국 역사 경험의 재발견 역시 기본적으로 서구 근대에 대한 비판적 인식과 동전의 양면을 이루고 있다. 중국 역사적 경험의 재발견은 서구 근대 정치, 경제, 국제질서에 대한 비판적 인식을 바탕으로 중국 역사의 정치, 경제, 국제질서에 관한 경험과 원리를 재발견하는 것으로, 이때 중국 역사란 가깝게는 마오쩌둥 시대를 비롯한 사회주의 중국의 역사 경험을, 멀게는 아편전쟁 이후 근대는 물론이거니와 근대 이전 시기 모두를 포함하기도 한다. 이러한 지적 흐름은 2008년 미국 등 서구 세계가 금융위기에 직면하는 상황과 이른바 중국모델론이 등장하면서 빠르게 부상하였다. 서구 근대의 정치, 경제 모델 혹은 워싱턴 모델(Washington model)로 상징되는 신자유주의 모델이 한계에 직면하였다는 인식을 바탕으로 중국의 전통적 정치, 경제, 사회의 원리가 지닌 대안적 가치와 미래적 전망을 다시 발견하는 것이다.

이러한 지적 흐름은 인문학적 문제의식과 사회과학적 문제의식이 결합되어 있는데, 이 연구에서는 정치와 경제, 그리고 국제질서 차원에 두루 걸쳐 있는 이들 논의의 구체적인 내용에 대해 분석하기 보다는 인문학적 차원에서 그 토대가 되는 인식을 주로 살피도록 하겠다.

먼저, 중국모델론의 핵심적 이론가 중의 한 사람인 판웨이(潘維)는 정치, 경제, 사회 등 거의 전 방위적 차원에서 서구 근대 정치, 경제, 사회 모델을 비판하고 중국 전통 정치, 경제, 사회의 원리를 재발견하는 대표적인 학자이다. 판웨이는 중국 모델의 토대는 중화문명의 연속성이며, 그런 의미에서 중국 모델

은 21세기의 신판 중화체제라고 본다.<sup>63)</sup> 과거의 중화문명을 토대로 새로운 국가 모델을 기획하는 것인데, 그는 경제, 정치, 사회 세 차원에서 서구 근대 모델과 다른 중국모델을 제안한다. 경제모델로는 국민경제, 정치모델로는 민본정치, 사회모델로는 사직(社稷)체제가 그것이다. 이러한 모델은 서구의 모델과 분명한 차이를 지니고 있다. 예를 들어 경제에서 국민경제 모델의 경우 '국'(가)과 '민'(간)의 균형을 강조하면서, 국가가 시장에 간여하는 것을 적극 지지한다는 점에서 서구와 같은 시장 원리주의, 자본지상주의에 반대한다. 정치에 있어서도 그는 민본주의와 서구 민주주의를 대비시킨다. 중국의 민본적 민주주의는 초당파적이고 중립적인 정치를 지향하지만 서구 민주주의는 이익 집단이 당파를 조직하고 다수표 지지에 따라 정치권력을 획득하며, 정치권력을 획득한 뒤에는 정치권력을 통해 소속 집단의 이익을 보호하는가하면, 다수가 소수를 억압한다는 점에서 차이가 있다고 본다. 또한 사직체제의 경우 중국은 서구처럼 국가와 사회가 분리되어 있지 않으며, 서양이 개인을 단위로 사회를 구성하는 데 비해 중국은 가족을 단위로 사회를 구성한다고 본다.

중국 근대성 담론의 가장 중요한 특징 가운데 하나가 〈중국과 서구〉 〈전통과 근대〉의 이원대립 방식으로 중국문제를 해부한 점<sup>64)</sup>이라고 한다면, 판웨이의 인식은 중국과 서구라는 이분법에 토대를 두되, 전통과 근대 사이의 이분법에서 벗어나 있는 점이 특징이다. 그의 중국모델론은 서구 근대 정치, 경제, 사회 시스템과 중국 정치, 경제, 사회 시스템을 비교하는 가운데, 서구 근대 시스템의 문제점과 중국 전통 시스템과 그것의 발현으로서의 중국 모델의 강점을 지적한다. 그런데 중국 시스템의 강점은, 특히 그가 강조하는 중화인민공화국 수립 이후 60년 동안의 성취는, 사회주의 시스템에 기인하기 보다는 중국 전통 시스템에 기인한다. 그는 중국이 “60년 동안에 이룬 유례없는 기적”을

63) 潘維, <當代中華體制-中國模式的經濟, 政治, 社會解釋>, 潘維 編, 《中國模式》(中央編譯出版社, 2009), 5쪽; 번역본 판웨이 지음, 김감수 옮김, 《중국이라는 새로운 국가모델론》(에버리치홀딩스, 2010). 이하 이 책에서 인용은 모두 번역본이며 본문에 쪽수만 표시함. 단 인용 시 원문을 존중하면서 번역문을 고친 부분이 있음.

64) 왕후이, <중국 사상계의 현황과 근대성 문제>, 왕후이 지음, 이옥연 외 옮김 《새로운 아시아를 상상한다》(창비, 2003), 42쪽.

두고 “우연적인 행운이라고 해석할 수 없”다고 보는데, 그것이 우연이 아닌 것은 중국 모델의 근간을 이루는 것은 중화 문명 전통의 연속성이기 때문이다. 요컨대, 중국모델은 중화 문명 전통의 계승으로, 이 맥락에서 보자면 60년 동안에 중국이 “부흥의 길이라는 찬란한 영광을 획득”(205쪽)하게 된 배경에는 중국 문명 전통이 작용하고 있다는 논리다. 중국모델을 서구 근대 시스템의 기준으로 재단할 수 없는 이유가 여기에 있다. 중국모델은 서구적 - 사회주의를 포함하여 - 기원보다는 중화 문명 전통에 그 기원이 있기 때문이다. 그가 마오쩌둥 시대의 대중노선을 전통적 민심 정치와 일치시키고, 인민민주주의와 민본주의를 일치시키는 것도 이런 맥락인데, 여기서 중국 사회주의 시스템은 마르크스 레닌주의보다는 중국 전통 문명과 더 친화적이다. 그는 중국모델의 기원을 유교와 노장 사상 등을 비롯한 수많은 중국 전통 사상에서 찾아낸다. 중국 전통 문명 자원을 통해 중국모델을 정당화시키고, 이를 통해 서구 근대 시스템을 타자의 것으로 한정하는 가운데, 그 보편성을 부정하는 것이다. 그가 “서구의 교조주의를 가지고 중국을 판단하는 것”이나 “서양의 교조를 가져다가 중국의 정치 체제를 바꾸려 하고 고궁을 무너뜨리고 백악관을 지으려고 하는 것”(205쪽)에 지극히 비판적인 것은 이 때문이다.

판웨이의 서구 근대 시스템에 대한 비판은, 미국 시스템에 비교적 밝은 학자로서 서구 근대 시스템의 치명적 약점을 겨냥한 점에서 나름의 설득력을 가진다. 서구 민주주의의 다수결 원칙이나 정당 구조가 갖는 문제, 자본이 국가를 좌지우지한다는 지적 등, 서구 근대 시스템에 대한 그의 여러 비판들은 충분한 적실성을 갖는 것이 많다. 하지만 그의 인식은 기본적으로 중국과 서구라는 이분법을 토대로 하고 있는 까닭에 서구 근대 시스템은 부정적 속성으로만 거론되고 이와 대비하여 중국 전통 시스템, 그리고 그것의 구현으로서의 중국모델은 주로 긍정적 차원에서 부각된다. 서구 근대 시스템에 대한 과잉 비판과 중국 전통 및 중국 모델의 과잉 이상화의 위험이 있는 것이다. 예컨대 서구 민주주의의 근간인 경쟁선거제도와 의회 민주주의를 부정하지만, 서구 민주주의의 제도가 가져다 준 활력에 대한 검토는 없고 다수결 원칙이 갖는 문제점 차

원만 부각되는 점이 그렇다. 또한, 자본이 국가를 좌지우지하고 시장 원리주의에 빠진 서구 근대 체제의 문제는 지적하면서도 국가가 시장을 강력하게 통제하는 국가 자본주의 혹은 국가 사회주의에 내재한 문제점에 대해서는 그 장점만 거론할 뿐 그 폐해에 대해서는 언급하지 않는다. 그런가하면 중국 문명 전통은 서구와 다르다는 차원에서 긍정 일변도로 평가된다. 전통 예치(禮治) 시스템의 수직적 질서가 비판적 성찰 없이 그대로 복원되는 것이다.(151쪽). 이런 그의 인식 때문에 그의 주장은 현 중국 공산당 주도 권위주의 체제의 통치 효율성과 정당성을 제고시키는 보수주의 담론으로 평가되는 것이다.<sup>65)</sup>

판웨이의 말대로, 그의 중국 모델론은 두 가지를 겨냥한다. 하나는 인민공화국 60년의 성공에 관한 이론적 해석, 즉 원인과 결과에 대한 추상이고, 다른 하나는 그 성공의 원인을 분석하여 이상적인 미래상을 도출하는 것이다(9쪽). 요컨대 과거 경험에 대한 이론적 해석인 동시에 미래 지향적 목표인 셈이다. <중국과 서구>라는 이분법을 바탕으로 사회주의 60년 동안의 성취를 정당화시키고, 서구 근대를 비판하려는 열망이 강한 나머지 중국 전통 시스템과 중국 모델이 과잉 이상화되고 서구 근대는 과잉 비판되는 것이다. 그렇기 때문에 중국 현실에서 일어나는 갖가지 문제와 폐단은 중국 모델 자체에서 기인하는 것이 아니라 그것에서 일탈했기 때문에 일어난 것으로 여기게 된다. 그가 중국 현실 정치의 폐단과 관련하여 “여러 가지 폐단이 대부분 중국의 정치모델을 위반했기 때문이”(87쪽)라고 보는 판단이 그러하다. 판웨이는 중국 근대성의 특유한 인식체계인 <전통과 근대>라는 이분법은 극복하고 있지만 중국과 서구라는 이분법은 어떤 지식인보다도 강하게 지니고 있다.

판웨이가 주로 중국 국내 정치와 경제, 사회 차원에서 서구와 다른 발전 모델을 모색하는 과정에서 중국 역사 경험을 재발견한다면, 자오팅양(趙汀陽)은 국제질서 차원에서 서구 근대, 특히 미국이 주도하는 근대 질서에 대한 대안 차원에서 중국 전통의 천하론을 재발견한다. 자오팅양은, 먼저 중국의 전통적

65) 이문기, <판웨이의 '자문형 법치국가론'>, 성균관대학교 동아시아학술원, 《동아시아브리프》 제6권 제3호(통권 21호), 48-54쪽 참조.

사유 방식과 서구의 사유 방식을 ‘대도’(大度)와 ‘관용’(寬容)을 들어 비교한다. 중국 전통 정신은 ‘타자를 막지 않는 것’이며, 오는 것을 막지 않을 뿐만 아니라 많을수록 좋다고 여긴다고 본다. 그는 이러한 태도가 ‘대도’의 태도인데, 대도는 타자를 싫어하지 않고 나를 타자로 바꾸어서 타자를 나이도록 하는 ‘화’(化)라는 중국의 기본 정신과 통한다고 주장한다. 이에 비해 서구의 경우 민족주의 같은 것이 대표적인 서구의 사유 방식인데, 이는 타자를 혐오하지만 참는 관용의 사유이다.<sup>66)</sup>

또한 자오팅양은 외부 세계에 대한 태도에서도 중국과 서구 사이에는 근본적으로 다른 세계관이 존재한다고 본다(15쪽). 자오팅양은 중국 정치철학과 서양 정치철학을 비교하면서 중국 정치철학의 우위를 주장하면서 논의를 전개한다. “서양의 정치철학이 상상한 정치 제도의 가장 커다란 응용 범위는 국가에서 그치기 때문에 국가 밖의 세계에는 제도가 없다”면서, “서양의 정치 제도는 보편적인 의미가 없는 제도”이며, 가장 작은 시야에서 시작하고 가장 작은 정치 실체의 권리를 기초로 한다. 이러한 서양의 정치철학은 어떻게 개인의 권리와 국가의 이익을 보호할지만 해석할 뿐이다. 서구 정치철학의 시야는 국가라는 사유 단위를 뛰어넘을 수 없기 때문에 세계를 단위로 한 정치문제를 정확하게 사고할 수 없다는 것이다(24쪽). 서양 정치철학은 국가를 사유 단위로 하는 이상, 자오팅양에 따르면, 서양은 서양 가치관이 보편적이라고 믿지만, 이는 그저 서양의 지방 관념을 세계에 강요하는 것이지 ‘세계 차원에서 세계를 보는’ 이론이 아니라고 본다(18쪽).

이에 비해 중국 정치철학은 천하를 가장 높은 정치 분석 단위로 간주하는 동시에 우선적인 분석 단위로 생각한다. 그는 이에 대해 “국가의 정치 문제를 천하의 정치문제로 이해하며 천하의 정치문제는 국가의 정치문제의 토대라는 것을 의미한다”고 본다.(17쪽). 요컨대 중국 정치철학은 천하라는 가장 큰 시야에서 출발하여 천하의 규모에서 정치문제를 이해한다는 것이다(24쪽). 요컨

66) 趙汀陽, 《天下體系》(江蘇教育出版社, 2005), 13쪽. 이하 이 책에서 인용은 본문에 쪽수만 표시함.

대 중국 정치철학과 서양 정치철학은 착목(着目) 지점이 다르고 시야의 폭이 다르다. 천하체계는 이러한 중국의 정치적 세계관으로서의 정치 철학이다. 자오팅양은 천하체계를 바탕으로 서구 주도의 제국주의를 비판한다. “제국주의는 국가와 민족 제도의 슈퍼 군사력과 경제력을 토대로 건립된 정치 통제와 경제 수탈의 세계체제”(35쪽)라는 것이다. 자오팅양은 이런 제국주의 논리에 비해 천하체계는 ‘밖이 없다’(天下無外)고 말한다. 그는 이 개념을 천하체계의 핵심적 특징인 동시에 끊임없이 적과 나를 구분하는 기독교 문화를 토대로 한 서구 세계와 구별되는 특징으로 강조한다. “‘밖이 없는’ 원칙은 서구의 뿌리 깊은 질명, 즉 비이성적 종교에 기초한 이교도 의식에서 발전한 가상의 적이나 분열의 정치를 제거하는데 도움이 된다”(33쪽)고 보는 것이다.

여기에 이르면 자오팅양의 천하체계론은 서구의 제국주의 모델과 달리 중국 전통적 천하질서를 재발견하는 가운데 중국판 새로운 제국이론을 구축하려는 차원에서 나왔다는 것을 알 수 있다. 그가 미국의 제국 모델을 두고, 미국 주도의 세계체제는 “그저 미국의 이익을 최대화하고 미국 문화와 가치관을 보편화 시킨” 체제라고 비판하는 것에서 알 수 있듯이, 미국과 다른 제국 모델로서 전통적 천하체계의 미래 가치를 발견하는 것이다. 미국판 세계체제가 보편성 없는 일국의 정치와 문화, 가치를 강요하는 체제라면, 중국의 천하체계의 ‘밖이 없는’ 원칙에 따라 타자에게 훨씬 개방적이며, 세계의 문제를 국가의 이익이라는 차원이 아니라 세계의 차원에서 착목하여 사고하는 체계로 보는 것이다.

이러한 자오팅양의 천하체계론은, 중국은 물론이고 중국 밖에서도 많은 비판을 받고 있다. 그에 대해서, 세계 정치이론이 있다고 해서 좋은 세계가 가능할 수는 없는 일이라는 비판, 종교가 정말 세계와 평화에 해로운지, 중국 문화에는 진정으로 경계가 없는 것인지 등과 관련한 비판이 중국 학계에서 제출되고 있는 것이다.<sup>67)</sup> 그런가하면 중국 밖에서는 그가 이론과 역사적 현실 사이의 간극을 고려하지 않고 있으며, 그의 주장은 민족주의 차원의 제국담론이라

67) 徐建新, <天下體系與世界制度-評天下體系: 世界制度哲學導論>, 《國際政治科學》 2007年 3期(總第10期), 113-142쪽 참조.

는 비판이 제기되었다.<sup>68)</sup> 서구 근대 질서에 대한 비판이 중국 중심주의로, 중국관 새로운 제국담론으로, 서구 중심을 해체하고 중국을 중심으로 세계질서를 구축하려는 전형적인 신 중화주의 담론의 사례로 비판하는 것이다. 자오팅양의 천하론이 지닌 문제점은 앞서 판웨이의 경우처럼 중국 전통 가치와 제도, 역사 경험에 대한 재발견이 자국 현실에 대한 철저한 비판적 인식 속에서 나온 것이 아니라 자국의 현실보다는 서구에 대한 일방적 비판에서 기원하는 데 따른 필연적 문제점이다. 더구나 자오팅양의 경우가 판웨이의 경우 보다 한층 더 문제인 것은 그의 천하론이 중국 전통적 가치관과 역사 경험을 통해 현대 국제질서를 비판한 데 있다. 판웨이의 경우는 사회주의 중국 60년의 역사 경험이라는 근현대의 경험과 서구 근현대 경험을 비교하였다는 점에서 서구 근현대에 대한 대안의 모색이라는 차원-물론 대부분 60년 동안의 정책을 합리화하는 차원이지만-에 나름대로 근접하지만, 자오팅양의 경우 전통 사회를 배경으로 한 '이론'을 '현실'로서의 근현대 세계질서와 비교하는 문제점을 노출하고 있는 것이다. 물론 그의 이러한 비판이 서구 근현대 질서, 특히 보편주의 이념을 내세우며 개별 국가의 이익을 관철시키는 미국 중심의 패권주의 세계질서가 노정하고 있는 문제를 비판적으로 성찰할 수 있는 지적 시각을 제공할 수는 있지만, 그것이 자오팅양의 바람대로 새로운 세계질서 구축으로 현실화되기를 기대하기는 어렵다. 천하체계론이 중국발 대안적 세계체제 이론이라고 할 때, 무엇보다도 먼저, 전통적 천하론의 각도에서 사회주의 중국 60년의 외교 정책을 검증하는 작업, G2시대 중국이 국제질서에서 어떤 역할을 수행하고 있는지에 대한 검증 작업이 이루어져야 한다는 점에서 그렇다. 천하체계론을 마치 선천적으로 보편 가치를 지니고 있는 이론이자 세계를 국가 차원이 아니라 세계 차원에서 보는 이론이라고 단정하는 데서 벗어나서 근현대 현실 속에서 그 이론의 적실성을 검증하는 일이 필요한 것이다.

www.kci.go.kr

68) 백영서, <중화제국론의 동아시아적 의미: 비판적 중국연구의 모색>, 한국중국학회 제 33차 중국학 국제학술대회 《제국전통과 대국화》(2013.8.22) 자료집 23-41쪽 참조.



### 3. 한국 인문 중국학은 G2시대 중국을 어떻게 볼 것인가? - '비판적 중국학'과 관련하여

#### 3.1 중국 지식인 사회의 논의를 보는 한국의 몇 가지 시각

G2시대 중국 지식인 사회에서 중국을 재발견하는 경향이 꾸준히 확대되고 있고, 이런 흐름은 중국 지식인 사회의 지형도까지 변화시키고 있다. 1990년대 중국 지식인 사회는 신좌파와 자유주의가 양대 축이었다면 2000년대 이후 중국 지식인 사회는 포괄적으로 말하여 중국 재발견, 즉 중국 전통 가치와 역사 경험 등 중국적인 것을 재발견하는 지적 조류가 형성되면서 신좌파와 우파 지식인 사회 내부에서도 분화가 일어나고 있고, 신좌파와 자유주의 외에 제3의 사상적 흐름으로까지 자리 잡고 있다. 쉬지린은 2000년대 이후 중국 지식인 사회의 이러한 새로운 흐름에 주목하면서 이를 고전주의라고 부르면서, 이러한 지적 흐름은 중국에서 전 세계적 보편 가치를 지닌 새로운 문명을 발견하고, 동풍(東風)으로 서풍(西風)을 압도하는 중국의 세기를 열려는 것이라고 보았다.<sup>69)</sup> 쉬지린이 고전주의라고 명명한 이러한 지적 경향의 기본 특징은 반서구 전통주의이다. 이때 반서구란 서구의 근대와 근대성을 모두 포괄하며, 반서구 전통주의 경향이란 중국 재발견을 통해 서구 근대와 근대성을 재인식하는 것과 중국 전통과 역사 경험을 재발견하는 것이 하나로 결합된 지적 흐름을 지칭하며, 이를 통해 서구 근대와 다른 대안적 발전모델을 지향하는 특징을 지닌다.

그런데 G2시대 중국에서 대두하고 있는 이러한 지적 흐름은, 필자가 보기에는, 상당 기간 지속될 수 있고, 오히려 더욱 강화될 수 있다. 그렇게 보는 이유는 다음과 같다. 첫째, 이러한 지적 흐름이, 중국 근대성의 중요한 구성 부분인 〈서구/중국〉사이의 이분법을 토대로 한 서구 비판과 2000년대 이후 고

69) 許紀霖, 《啓蒙如何起死回生》(北京大學出版社, 2011), 377쪽.

조되고 있는 중국 민족 부흥 열기 및 민족적 자부심의 회복 분위기, 그리고 민족주의 정서 등이 결합되어 대두하고 있기 때문이다. 반서구 전통주의 차원의 중국 재발전이라는 지적 흐름이 대두하는 배경이 중국 근현대사의 역사 경험과 밀접하게 연관되어 있는 것이다. 과거에 중국이 서구의 침략으로 겪었던 '한 세기 동안 겪은 굴욕'의 역사적 경험, 그리고 최근 중국 민족 부흥 시대를 맞으면서 이른바 '중국의 길'을 새롭게 모색하는 역사적, 시대적 배경과 깊은 연관을 가지고 있기 때문에 이러한 지적 흐름이 상당 정도 지속될 수 있다는 것이다.

둘째는 이러한 지적 흐름이 지식인 사회의 담론 차원을 넘어 중국 정부는 물론이거니와 대중적 지지를 받고 있다는 점이다. 물론 정치유교를 주장하는 장칭 같은 경우 마르크스주의조차 서구의 것으로 보는 가운데 비판하고 있다는 점에서 중국 공산당과 충돌하는 부분이 있지만, 중국 공산당 역시 전통문화 부활에 적극적으로 나서고 있고 전통문화 계승에서 자신의 새로운 정체성을 찾는가하면, 최근 들어 전통 가치와 사회주의 가치를 결합하여 이른바 '사회주의 핵심 가치'를 구성하는 등 지식인 사회의 이런 흐름과 나란히 가고 있다. 그런가하면 대중문화의 흐름으로 볼 때, 위단(于丹) 현상<sup>70)</sup>이나 이중톈(易中天) 현상<sup>71)</sup>이 말해주듯이 《논어》를 비롯하여 전통 사상 관련 책들이 베스트셀러가 되고 전통 경전을 배우는 독경학교(讀經學校)가 유행하는 사회 분위기 역시 중국 지식인 사회의 반서구 전통주의 흐름에 지속적으로 동력을 공급할 수 있다.

셋째는 중국 근현대 지성사의 흐름에서 볼 때 반서구 전통주의가 오랜 지적 계보를 가지고 있다는 점 때문이다. 반서구와 전통주의의 결합이라는 차원만 하더라도 귀모루어(郭沫若)나 량수밍(梁漱溟) 까지 소급할 수 있는 오랜 지적 계보를 가지고 있는 것이다. 현대 중국 지성사에서 이러한 흐름이 지속적으로

70) CCTV <百家講壇>이란 프로에서 논어를 강의한 책이 《논어심득(論語心得)》으로 출간되면서 베스트셀러가 되었다.

71) CCTV <百家講壇>에서 삼국지를 강의한 뒤 인기를 얻었고, 삼국지와 중국인, 중국 역사 관련 책들을 썼고 베스트셀러가 되었다.

소장(消長)하였다는 점, 그리고 전통과 사회주의 가치의 결합을 강조하는 후진타오 정부 이후 이러한 지적 흐름을 뒷받침할 수 있는 정치적, 경제적 조건이 구비되었다는 점에서, 이런 지적 흐름이 상당 정도 지속될 가능성이 있는 것이다.

이처럼 G2시대 중국 지식인 사회에서 중국 재발견이라는 흐름이 상당 정도 지속되거나 더욱 강화될 수 있으며, 이런 흐름이 단순히 지식 담론의 차원만이 아니라 중국의 미래 진로와도 관련을 맺고 있다고 할 때 한국의 중국학계, 특히 인문 지역학 차원의 중국학계는 이러한 흐름을 예민하게 주시할 필요가 있다. 이러한 흐름이 중국 지식인 사회를 이해하는 데 핵심적일 뿐만 아니라 중국의 현재와 미래를 이해하는 데도 핵심적인 조류이기 때문이다.

그렇다면 이런 중국 지식인 사회의 흐름을 한국은 어떻게 해석하고, 어떻게 보아야 하는가? 사실, 앞에서 살펴보았듯이, 중국 재발견의 흐름이라고 해도 여러 가지 다양한 지적 경향을 지니고 있기 때문에 한국 인문 중국학이 어떤 입장에서 어떤 부분에 착목하고, 어떤 논의를 한국 입장에서 의제로 설정하느냐가 중요하다. 어떤 지적 논의를 주목하고 한국적 입장에서 어떤 지적 담론을 한국 인문 중국학의 의제로 설정하느냐에 따라 대응이 판이하게, 심지어 극단적으로 달라질 수 있다. 예를 들어, 중국 재발견 흐름 가운데 자오팅양의 천하론이나 이른바 포스트주의 그룹의 포스트 담론을 바탕으로 한 중화성 구축 주장에 주목하여 이를 한국 지적 담론 차원에서 의제로 삼는 경우와 유교의 부흥을 주장하는 정치유교와 문화유교 주장에 주목하는 경우, 그리고 왕후이 등의 신좌파에 주목하는 경우, 한국 인문 중국학의 대응은 서로 큰 차이를 보일 수 밖에 없다.

먼저, 중국 지식인 사회의 흐름을 문화 민족주의나 문화 보수주의 차원에서 보는 경우다. 이는 포스트주의자와 신유교파의 주장에 주로 주목하는 입장이다. 중국 지식인 사회의 중국 재발견 조류는 반서구 근대 혹은 서구 근대에 대한 비판적 인식을 바탕으로 전통 가치와 중국 역사 경험을 재발견하고 있는데, 이는 근본적으로 2000년대 이후 중국에서 대두하고 있는 중국 문화보수주

의, 문화 민족주의 담론이라고 보는 것이다. 장칭 등의 유교 부활 운동을 문화 보수주의라는 흐름에서 정리하고 이들의 유교 부활 운동에 대해 “현대적 민주주의 원리에 역행한다는 점에서 너무나도 전현대적 사고방식을 고집하고 있다”<sup>72)</sup>고 비판하는 것이 바로 이런 입장에서 있다.

그런가하면 21세기 신 중화질서의 출현이라는 각도에서 볼 수도 있을 것이다. 자오팅양의 천하론에 주목하면서 이를 신판 중화 제국 담론으로 해석한다든가, 판웨이 가 국민경제, 기본정치, 사직체제로 구성되는 당대중화체제를 주장한 것, 그리고 간양의 통삼통론 등에 주목하는 경우가 여기에 해당할 것이고, 경우에 따라서는 포스트주의 학파 지식인들이 서구 근대성을 비판하면서 중화성을 바탕으로 중화문화공동체를 주장하는 것도 포함시킬 수 있을 것이다. 강진아의 지적대로, 중국 지식인 사회의 이러한 경향에 가장 민감한 반응을 보이는 것이 바로 한국 학계인데, 이런 흐름을 “중국의 전근대적 제국전통, 제국적 성격이 오늘날 화려하게 부활하고 있다고 보고 이를 팽창주의적이고 위협적인 것으로 파악”하는 것이다.<sup>73)</sup> 이는 한국 사회에 최근 들어 대두하고 있는 새로운 중국 위협론과도 연관되어 있는데, 조영남의 지적대로, 중국이 부상하면서 2000년대 중반 이후 한국에 중국의 부상을 걱정하고 비판하는 목소리가 등장하고 있고, 국제질서 차원, 자유주의 이념의 차원, 역사적 경험의 차원에서 중국 위협론이 등장하는 현실<sup>74)</sup>과 맞물려 중국 지식인 사회의 제국 담론에 주목하는 것이다. 자오팅양과 판웨이, 간양의 주장을 중화 제국 담론의 부활로 보는 견해는 제국 담론을 팽창주의적인 것으로 보고, 역사적 경험에 근거하여 중국 주도의 조공 체제 등이 다시 등장할 것을 우려하는 견해다.<sup>75)</sup> 즉 동아시아에 중국이 주도하는 ‘신 중화질서’가 도래할 수도 있다는 가정

72) 원영호, <현대 중국의 유학연구 동향과 전망-유교부흥운동과 문화보수주의를 중심으로>, 《동양사회사상》 제25집(2012), 146쪽.

73) 강진아, <역사적 관점에서 본 중국의 개혁개방>, 세교연구소 공개 심포지움, 《중국 사회주의 변화를 어떻게 볼 것인가?》 자료집(2013년 11월 15일), 32쪽.

74) 조영남, 《용과 함께 춤을 추자》(민음사, 2012), 28쪽.

75) 甘陽과 趙汀陽 등의 제국 담론에 대한 비판으로는, 백영서, <중화제국론의 동아시아적 의미 : 비판적 중국연구의 모색>, 《핵심현장에서 동아시아를 다시 묻다》(창비, 2013), 284-313쪽 참조.

깔려 있다고 하겠다.

한국 중국학계에서 중국 지식인 사회의 중국 재발견의 흐름을 문화 보수주의나 신 중화주의라는 각도에서 보는 입장은 대개 G2시대 중국의 지식인 사회가 국가주의와 민족주의에 경사되어 있다고 판단하는 경우다. 중국이 부상하면서 중국 지식인들이 중국 국가 정책에 직접 참여하거나 자신의 정체성을 국가와 민족의 부흥에 두는 국가주의, 민족주의 경향이 크게 대두하고 있다고 보는 것이다. 이는 쉬지런이 2000년대 이후 중국 지식인 사회의 국가주의 경향 속에서 중국 문화와 중국 전통 등 중국을 발견하는 역사주의와 반서구 경향이 대두하고 있다고 본 점<sup>76)</sup>과 맥락을 같이한다.

한국 인문 중국학계의 경우, 중국 전통 가치나 중국의 역사 경험을 재발견하는 흐름에 대해서는 문화 보수주의나 문화 민족주의, 그리고 중국 공산당의 통치를 정당화 하는 국가주의 논리라는 차원에서 부정적으로 보는 시각이 대부분이지만, 왕후이를 중심으로 한 신좌파에 대해서는 긍정적, 부정적 판단이 교차하고 있다. 긍정적 시각의 경우, 대안적 근대 모색 차원에서 왕후이가 중국 근대성의 특징이라고 한 '반근대성적 근대성' 주장이나 신좌파 지식인인 추이쓰위안이 직접 정책에 참여한 충칭모델을 긍정적으로 평가한다.<sup>77)</sup> 하지만 부정적인 시각의 경우, 신좌파 역시 중국의 부상과 더불어 국가주의 논리를 펴고 있고, 그들 역시 관방 지식인, 국가주의 지식인이라고 보고 비판적으로 평가한다.<sup>78)</sup>

G2시대 중국 지식인 사회의 중국 재발견 흐름에 대한 문화 보수주의나 신 중화주의 차원, 그리고 대안적 근대 차원, 그리고 국가주의 차원의 평가들은 충분히 그 근거도 가지고 있고 의미도 있다. 그러나 중국 지식 담론의 특정 주장에 주목하여 특정한 시각에 따라 그것을 과잉 의제로 삼는 경향도 있다고

76) 許紀霖, 《啓蒙如何起死回生》(北京大學出版社, 2011), 380쪽.

77) 이에 대해서는 성근제, <왕후이는 타락하였는가?>, 《동아시아브리프》 제6권 제4호 (2011. 11. 1), 114쪽 및 이육연, <중국 비판적 지식인 사회의 새로운 분화: 첸리현과 왕후이의 경우>, 《동아연구》 제32권 제1호(통권 제64집), 73-103쪽 참조.

78) 백승욱, <중국 지식인은 '중국 굴기'를 어떻게 말하는가>, 《황해문화》 2011년 가을호, 303쪽 참조.

본다. 예컨대 신 중화질서의 대두와 연결시켜 해석하는 입장의 경우 중국 지식인들의 논의 가운데 제국 담론을 동아시아의 역사 경험과 연결시켜 해석하는데 경도됨으로써 동아시아에서 신 중화질서가 다시 도래할 가능성을 암시하게 되고, 이는 한국에서 새로운 중국 위협론으로 작용할 소지가 있다. 역사적 경험과 지금의 제국 담론을 연결시킴으로써 중국은 원래 패권주의, 중화주의 전통을 가지고 있다는 역사적 기억을 확산시키는 가운데 한국이 다시 중국의 속국이 되거나 조공체제로 편입될 수 있다는 불안감을 고조시키는 역할을 할 수도 있다는 것이다. 이는 한국 사회의 중국 인식에서 본질주의적 중국 인식을 확대시킬 수 있고, 신 중화질서가 현재 동아시아에서 구현될 수 있는지, 그것이 현실화될 가능성이 있거나 현실에서 실현되고 있는지 등에 대한 면밀한 검토를 결여한 상태에서 21세기판 중국 위협론을 확대, 재생산하는 기능을 할 수 있다고 본다. 이러한 차원의 중국 위협론은, 조영남의 지적대로, 전통 시대의 경험을 곧바로 현재의 상황에 무리하게 적용하는 것이자, “현재와 같은 중층적인 영역에서 복합적인 주체들이 활동하는 동아시아 지역 질서”에서 ‘신 중화질서’가 만들어 지기 어렵다는 점을 소홀히 여기는 문제가 있다.<sup>79)</sup>

그런가 하면, 신좌파에 대한 평가의 경우처럼, 이들의 사상적 흐름을 대안적 근대라는 차원에서 긍정적으로 보는 입장 역시 서구 자본주의 비판 차원에 과도하게 의미를 부여하면서 이러한 지적 흐름이 다른 한편으로 중국 공산당의 존재와 역할에 과도한 의미를 부여한 가운데 중국 정부와 중국 공산당의 체제 이데올로기와 만날 수 있는 측면에 대한 비판적 인식이 부족한 한계가 있다. 예를 들어 신좌파에 대한 입장의 경우, 신좌파의 서구 근대 체제 비판, 특히 미국 중심의 서구 근대 비판의 의미를 크게 평가한 나머지, 신좌파 지식인인 왕후이가 조공체제를 상호인정과 상호존중의 평등한 관계가 포함되어 있다고 보는 입장<sup>80)</sup>에 대해 정당한 비판적 자세를 취하지 못하는 경우가 그러하다. 미국 중심의 서구 근대 제국주의 정치질서, 미국 주도의 동아시아 질서에

79) 조영남, 《용과 함께 춤을 추자》(민음사, 2012), 128-129쪽.

80) 왕후이, 《아시아는 세계다》(글항아리, 2012), 312쪽 참조.

대한 비판이라는 측면에 과잉 경도된 나머지 미국 중심의 동아시아 질서의 해체가 중국 중심의 동아시아 질서 복원으로 연결될 가능성과 그 문제점에 대한 비판의식이 약한 것이다. 이는 중국 재발견이라는 지적 흐름 속의 반서구 근대 담론에 과도한 의미를 부여한 데서 발생하는 문제점이다. 중국 지식인 사회의 논의에 단순히 문화 보수주의와 민족주의, 국가주의, 혹은 신 중화주의, 혹은 근대 극복 담론으로 귀결시킬 수 없는 부분이 있고, 그런 차원의 한국 지식인 사회의 해석에 일부 문제의 소지가 있다고 할 때, 한국 인문 중국학의 입장에서 이러한 흐름을 분석하고 평가하는 학문적 태도를 되돌아 볼 필요가 있다고 본다. 위에서 살펴 본 대로 한국 인문 연구자가 처한 특정 입장에 따라 중국 지식인 사회의 주장 가운데 특정 부분에 주로 과도한 의미를 부여하고 그것을 의제로 삼는 문제를 극복하기 위해서는 좀 더 종합적이고 체계적인 차원에서 이를 분석하고 평가할 이론체계가 필요하다고 본다. 중국 지식인의 논의 가운데 중국 연구자나 한국 지식인 사회가 보고 싶은 부분 위주로 의제로 삼거나, 이와 반대로 보고 싶지 않은 부분을 의제로 삼는 문제를 극복할 필요가 있다는 것이다.

### 3.2. 비판적 중국학과 근대 이중과제론의 결합

오늘의 중국을 보는 한국의 시각과 관련하여 백영서는 충칭모델이 대두한 이후 충칭모델을 보는 한국과 해외의 시각을 비판적으로 언급하면서 충칭모델을 적극적으로 소개하는 해외 인사들의 경우, “알고 싶은 것’이 주도한 나머지 그 실상과 거리가 멀어져 버린 것은 아닐까”<sup>81)</sup>라고 우려를 표하였다. 그런데 백영서의 이러한 비판적 지적은 충칭모델을 보는 시선에만 국한되지 않는다고 본다. 중국 부상 이후 신 중화질서가 동아시아에 실현될 수 있다고 보는 시각까지 포함하여 G2시대 중국 지식인 사회의 중국 재발견 흐름을 보는 한국의

81) 백영서, <중국, 아는 만큼 보고 있는가>, 《서남통신》 2012.4.25.

시각 전반에 해당하는 지적일 수 있다는 것이다. 중국의 지적 흐름은 물론이고, 중국이 앞으로 이리이러한 길을 갈 것이라는 한국 학계의 진단에는 학문적 차원과 더불어 한국 현실에 대한 각자의 이해를 토대로 한 희망 혹은 우려가 함께 포함되어 있는 것이다. 이런 사정을 극복하기 위해서는 필자는 중국 부상 이후 중국 지식인 사회에서 대두하고 있는 중국 발견이라는 지적 담론을 좀 더 종합적이고 장기적이되, 한국과 중국에 공동으로 적용 가능하고, 두 나라 지식인 담론과 사회에 공동으로 개입할 수 있는 사유체계 혹은 이론 체계가 필요하다고 본다.

이런 문제의식에서 보면 최근 한국 중국학계에서 백영서, 이남주가 제기하고 있는 비판적 중국학의 재구성<sup>82)</sup> 주장은 G2시대 한국 중국학 연구의 방향성은 물론이거니와 중국을 보는 우리의 주체적 시각의 확보, 그리고 중국을 보는 우리의 시각이 어떻게 궁극적으로 우리 사회를 보는 시각으로 환류(還流)할 것인지 등과 관련하여 의미 있는 제안이라고 본다. 이남주<sup>83)</sup>는 우선 지금의 중국 현실이 위기에 직면한 자본주의 세계체제에 돌파구를 제공하고 대안적 세계질서를 낳을 가능성도 있지만, 그것이 지금 중국의 현실에서 현실화되고 있는 것은 아니라고 본다. 그것이 현실화 되고 있다고 주장하는 것은 희망적 사고이다. 그는 백영서의 표현을 빌려 와서 이를 ‘알고 싶은 것’에 주도되는 중국 이해라고 규정한다. 그에 따르면, 이처럼 ‘알고 싶은 것’에 주도되는 중국 이해는 중국 현실과 멀어질 가능성이 높다고 본다. 이러한 중국 이해는 정치적 부패 문제라든가 중국이 자본주의 발전방식의 하위유형에 불과할 수도 있다는 가능성을 소홀하게 보며, 중국 공산당에 대한 비판적 거리를 유지할 수 없다. 이는 곧 “지극적 차원의 자본주의 세계체제에 대한 비판적 의식이 중국의 현실 앞에서는 정지되는 것을 의미”한다. 이남주는 이러한 중국 이해는 비판적 중국 연구와는 거리가 멀다고 본다. 이남주가 제기하는 비판적 중국학은 중국이 자

82) 그것이 재구성인 이유는 과거 냉전 시대 한국의 비판적 중국학의 전통을 비판적으로 계승 하자는 문제의식 때문이다.

83) 이남주, 위의 논문, <중국의 변화를 어떻게 볼 것인가>, 《창작과비평》 157호(2012년 가을호), 180-197쪽.



본주의 세계체제에 돌파구를 마련할 가능성이 있기는 하지만 그렇다고 그것이 현실 속에서 현실로 나타나고 있지는 않다는 판단에 기초한다. 이런 중국의 현실을 감안할 때 세계 체제 극복과 대안적 세계 질서에 대한 한국 중국 연구자의 '희망'을 그대로 중국 해석에 개입시키지 말고, 중국에 대한 비판적 거리를 찾아야 한다고 보는 것이다. 이를 그는 “비판적 중국연구는 중국 내에서 서구식 근대성의 현상적인 대항물을 찾아내고 이를 대안적 길로 승인하는 것이 아니라, 지구화에 내재하는 근대성에 대한 성찰과 함께 중국공산당에 대해서도 비판적 거리를 유지하는 이중적 비판의 과제를 감당해야 한다”<sup>84)</sup>고 요약한다.

그런가 하면 백영서의 비판적 중국 연구 제안은 현재 중국을 어떻게 볼 것인지의 문제만이 아니라 중국학을 어떻게 할 것인가는 학문적 방법론까지를 망라하고 있다. 그의 비판적 중국학은 네 가지로 구성되는데, 첫째, 분과 횡단적 연구 지향, 둘째, 연구대상을 고전중국과 현실중국으로 분리하는 이분법 극복 셋째, 당대의 중국 현실과 주류적 사유체제와 비판적 거리를 유지하는 동시에 중국 연구를 통한 각 사회에 대한 인식의 재구성, 넷째, 중국 중심주의의 해체로 구성된다.<sup>85)</sup> 특히 그는 중국과 한국의 주체 간에 서로를 비추는 거울의 관계, 즉 공동 주관성의 관계를 강조하는데, 여기서 공동 주관성은 중국에 관한 연구에 종사하면서도 문제의식을 시종 한국의 사상 자원에 뿌리내리고 한국 사상 탐색에도 기여하는 자세일 뿐만 아니라 “중국 현실에 대해 비판적 자세를 취하는” 일이자 “중국을 우리가 살고 있는 사회현실을 비판적으로 인식하는 방법으로 삼는 자세”<sup>86)</sup>이기도 하다.

백영서, 이남주의 비판적 중국학 제안에 대해 강진아는 두 사람의 중국에 대한 평가가 애매하거나 유예적이라고 지적한다. 이남주의 경우, 중국에 대한

84) 위의 글, 191쪽.

85) 백영서, <중국학의 궤적과 비판적 중국 연구 : 한국의 사례>, 《대동문화연구》 제80집 (2012년 12월), 563-602쪽 및 백영서, 《핵심현장에서 동아시아를 다시 본다》(창비, 2013), 359쪽 참조.

86) 백영서, 위의 논문, 594쪽.

평가가 흔들리고 있고, “중국의 부상이 세계체제 내지 세계 자본주의의 위기를 가중시키고 있는지 아니면 새로운 대안을 만들어가고 있는지 애매하기만 하다”고 본다. 그런가 하면, 백영서의 경우, 6,70년대 새로운 모델로서의 중국의 길을 21세기에 비판적으로 복원할 가능성을 조심스레 제시하면서도 “중국 공산당의 지배성격이나 개발의 생태 파괴적, 자본주의적 성격 때문에 선뜻 중국의 길에 지지를 표명하거나 낙관을 표하지도 못하는 것처럼 보인다”는 것이다.<sup>87)</sup> 그런데 비판적 중국학을 제기하는 백영서와 이남주가 중국 해석과 중국 현실에 대한 판단에서 유예적이거나 애매한 태도를 보인다고 할 때, 그와 같은 유예적이거나 애매한 태도는 어느 한쪽 시각으로 쉽게 평가하거나 그 미래를 쉽게 예단할 수 없는 지금 중국 현실의 복잡성 탓이 크다고 본다. 각도를 바꾸어 달리 생각해 보면, 그런 애매하고 유예적인 판단과 입장이 오히려 중국 현실에 대한 균형 잡힌 시각의 소산일 수 있다는 차원에서 긍정적으로 볼 수도 있다. 중국의 현실을 해석하고 미래를 전망하면서 기존 근대 모델의 추수와 기존 근대 모델의 극복 중 어느 하나로 쉽게 단정하여 해석하는 데서 벗어나 있기 때문이다.

그런데 필자는 백영서와 이남주의 비판적 중국학이 한국과 중국에 이중으로 개입하는 공동 주관성을 바탕으로 제기된다고 할 때, 그렇게 이중으로 개입하는 지적 판단의 기준이 될 이론체계가 필요하다고 본다. 물론 백영서는 이와 관련하여 비판적 중국학과 복합국가론을 연결시키고 있다.<sup>88)</sup> 그가 제기하는 복합국가론은 한반도 문제의 해결뿐만 아니라 중국이 복합국가로 가는 것을 상징하고 있다는 점에서 세계체제 변혁과 연결되어 있고, 따라서 단순한 중국 해석 담론에 그치는 것이 아니라 세계체제 변혁 전망까지를 내포하고 있다. 하지만 필자는 복합국가론 역시 세계체제 변혁을 전제하는 만큼, 근대 세계 질서를 변혁한다는 차원에서 보자면 한국과 중국의 미래를 해석하고 판단하는데 지적 기준 역할을 할 수 있는 보다 추상 수준이 높은 상위의 이론체계가

87) 강진아, <역사적 관점에서 본 중국의 개혁개방>, 세교연구소 공개 심포지움, 《중국 사회주의 변화를 어떻게 볼 것인가?》 자료집(2013년 11월 15일), 26-27쪽.

88) 백영서, 앞의 책, 312쪽 참조.

필요하다고 본다. 필자는 이와 관련하여 백낙청이 한국 사회의 이중과제론으로 제시하는 '근대 적응과 근대 극복의 이중과제'(the double project of adapting to and overcoming modernity)론을 비판적 중국학과 결합시킬 것을 제안한다.

백낙청의 근대 적응과 근대 극복의 이중과제론은, 송승철이 백낙청의 산발적인 주장을 모아 정리한 것을 그대로 옮기자면, 근대성을 우리가 추구해야 할 지향점으로 받아들이면서 동시에 극복해야 할 한계로 설정하는 이론이다. 이 논지는 크게 셋이다. 첫째, 현 시기는 과거와 크게 다르지만 근본적으로 새로운 국면에 들어선 것은 아니며 여전히 근대에 해당한다는 것, 둘째 자발적으로 근대로 이행하지 못하고 자본주의 세계체제에 강압적으로 편입되어 근대에 들어선 한국 사회는 아직도 근대적 가치들을 제대로 성취하지 못한 상황이고, 이를 계속 추구해야 한다는 것, 셋째, 그런데 근대성은 양면성을 지니고 있기 때문에 자발적 근대를 달성하지 못한 우리 사회로서는 근대성을 추구할 때 탈근대적 자세를 함께 갖추어야만 제대로 된 근대 적응이 가능하다는 것이다.<sup>89)</sup>

백낙청의 근대 적응과 근대 극복의 이중과제론은 한국 근현대사와 한국의 현실에 기초하여 한국과 한반도 사회를 해석하고 변혁하기 위한 이론체계이자 한국과 한반도의 변혁이 세계체제 변혁의 일환이라는 시각을 토대로 제출된 것이다. 따라서 이 이론체계가 한국과 중국의 현실에 공동으로 개입하는 비판적 중국 연구를 위한 이론체계로서도 유효할지에 대해서는 논란이 있을 수 있다. 사회주의 혁명까지 경험한 중국의 역사 경험이 한국과 다름뿐더러 현재의 정치체제와 경제체제 등도 다르기 때문이다. 하지만 한국과 중국은 근현대의 경험과 지금 현실 등의 측면을 볼 때 아래와 같은 점에서 유사점을 가지고 있는 것도 사실이다. 첫째, 근대에 강제로 자본주의 체제에 편입한 한국과 마찬가지로 중국 역시 아편전쟁(1840) 시기를 전후하여 그러했다는 점, 둘째, 근대가 시작된 이후 근대의 가치를 제대로 성취하지 못하였고 지금도 근대 추구

89) 송승철, <시민문학론에서 근대극복론까지>, 이남주 엮음, 《이중과제론》(창비, 2009), 210쪽.

혹은 근대 적응이 여전히 필요하다라는 점, 셋째, 백낙청의 지적대로, “마오쩌둥의 거대한 반체제적 노력조차도 개발주의 특성을 드러”<sup>90)</sup> 냈고 이는 사회주의 시장경제가 도입된 지금 더욱 개발주의 특성을 드러내도 있다는 점, 넷째, 중국 역시 한국과 마찬가지로 근대와 근대성이 피할 수 없는 현실이 되어 버렸고, 이런 상황에서 근대에 대한 적응이나 추구를 도외시한 채 근대 극복 혹은 대안적 근대를 모색하는 것은 공허할 수 있다는 점, 다섯째, 중국의 근대가 자발적 근대를 달성하지 못하고 유럽 중심주의 및 식민성과 더불어 출발하였기 때문에<sup>91)</sup> 근대를 추구할 때 근대 극복을 동시에 지향해야 하며, 더구나 중국에는 근대 극복을 위한 역사적, 사상적 경험이 폭넓게 존재하고, 그러한 노력이 중국 지식인 사회 일부에서 여전히 진행되고 있다는 점 등이다.

그렇다면, 근대 적응과 근대 극복의 이중과제론은 G2시대 중국을 보고 해석하는데 어떤 장점이 있는가? 첫째, 오늘의 중국을 보는 단편적 입장에서 벗어날 수 있다. 중국이 결국은 서구 자본주의 세계체제로 수렴될 수밖에 없으며, 그렇지 않을 경우 위기에 직면할 것이라는 차원에서만 중국을 보거나, 아니면 반대로 중국이 궁극적으로 서구 근대 극복의 길을 갈 것이고, 그것이 현실화 되고 있다는 차원에만 주목하는 단편적 입장에서 벗어날 수 있다. 근대 적응과 근대 극복이라는 이중의 과제 차원에서 오늘의 중국을 볼 경우, 어느 한 시각에서만 중국을 해석하는 ‘보고 싶은 것’ ‘희망하는 것’만 보고, 자신의 바람과 기대에 따라 중국 현실과 중국 지식인 사회의 논의를 의제로 삼는 문제가 극복될 수 있다. 예컨대 중국 지식인 사회의 양대 분파라고 할 수 있는 자유주의와 신좌파 지식인들의 주장을 좀 더 균형 있게 볼 수 있는 시각이 확보된다.

둘째, 한국과 중국 두 나라를 변혁하는 과정과 세계를 변혁하는 길에서 한중 공동의 과제와 지향점이 마련되고, 이를 통해 한중 지식인 사이의 지적 연대가

90) 백낙청, <한반도에서의 식민성 문제와 근대 한국의 이중과제>, 이남주 편, 앞의 책, 33쪽.

91) 동아시아 근대의 유럽중심주의, 그리고 그것의 절정으로서의 미국주의(Americanism)와 식민주의에 대해서는 백낙청, 앞의 글, 30-35쪽 참조.

가능해진다. 한국과 중국을 변혁하는 차원만이 아니라 동아시아발 대안체제를 함께 고민하는 사상의 연대가 가능해질 수 있는 것이다.

셋째, 한국과 중국을 하나의 이론체계 속에서 해석하고 비판함으로써, 한국과 중국에 공동으로 개입하고 공동으로 비판하는 시야를 확보할 수 있다. 한국과 중국을 서로 방법으로 삼는 지렛대로서 근대의 이중과제론이 유용하게 역할을 할 수 있다는 것이다. 중국 비판이 한국 현실과 접목되지 못하거나 중국 비판이 한국 사회에 대한 이해와 결합하지 못하는 현상을 극복하는 한편, 중국을 겨냥하여 한국에서 발신하는 진보 차원의 중국 비판이 한국에서는 보수적인 효과를 낳는 경우를 줄일 수 있다.<sup>92)</sup>

넷째, 근대 이중 과제론 차원에서 나온 재평가를 거친 중국 사상계의 흐름의 경우 한국 변혁 운동에 자극을 주고 사상적 자원을 공급해 줄 수 있을 것이다. 근대 극복 담론이 거의 실종된 지금 한국 지식인 사회의 사정을 감안하면 더더욱 그러하다. 사실 중국은 서구와 다른 근대의 길을 갈 때만이 아니라 서구 근대 패턴에 따른 발전의 길을 간다고 하더라도 한국에게 비판적 사유를 자극하는 계기가 될 수 있다. 서구 근대 패턴을 따라 갈 경우에도, 심각한 환경 문제와 자원문제, 세계 경제의 불균형을 야기하면서 어찌 보면 자본주의 발전 패턴 자체에 대한 도전이 될 것이기 때문이다. 최근 중국의 스모그 문제가 한국의 문제가 되듯이 중국이 서구와 같은 발전 패턴을 따른다고 하더라도 그것은 한국에게 근대 발전 패턴을 성찰하는 계기로 작용할 수 있다. 중국의 길을 전망하고 해석하는 일이 비단 중국학의 차원에만 국한되는 것이 아니라 근대 이중의 과제 차원에서 한국 지식인 사회가 근대 적응과 근대 극복을 다시 성찰하는 -현재 한국 지식인 사회에서는 이러한 사상적 의제 자체를 철지난 것으로 치부하는 경향이 있지만- 비판적 사유의 자극제가 될 수 있는 것이다.

그렇다면 이 연구에서 다루는 G2시대 중국 지식인 사회의 중국 재발견이라

92) 예를 들어 중국 지식인 사회의 문화 보수주의나 제국 담론을 비판하는 일이 한국에서 중국 위협론으로 확장되고 한국 민족주의를 강화하는 역할을 한다거나 중국을 대표하는 비판적 지식인인 첸리첸의 마오 시대 비판이 한국에서 반공적 냉전의식과 자유주의를 강화하는 데로 귀결될 가능성 등이 그러하다.

는 지적 경향을 해석할 때 근대 적응과 근대 극복의 이중과제론이라는 이론체계로 중국의 이러한 지적 경향을 판단할 경우, 기존 국내 지식인 사회의 해석과 어떤 다른 점이 있고, 어떤 미덕이 있는가?

첫째, 무엇보다 중국 재발견 흐름의 다양한 지적 경향을 근대 적응과 근대 극복이라는 이중과제 차원에서 판단할 경우, 그 차이가 선명해지고 그 주장의 문제점이 분명하게 드러나게 되는 미덕이 있다. 근대 이중과제 차원에서 보자면 G2시대 중국 지식인 사회의 지적 경향을 세 그룹으로 나눌 수 있을 것이다. 서구 근대 근대성의 추구의 중국 근현대역사를 식민화되고 타자가 된 시기로 보고 중화성 구축을 주장하는 포스트주의 학파와 장칭의 정치유교론, 천명의 문화유교 주장이 근대에 대한 일방적 부정이라는 차원에서 한 그룹으로 묶일 수 있다. 이들은 근대를 오직 서구 타자의 것으로 보는 가운데 중국 중화성을 기반으로 한 중국 중심주의를 구축하려 한다는 문제점을 지니고 있다. 이들은 중화성을 중국이 식민성에서 벗어나 자아를 찾는 탈식민화의 과정이자 근대 극복의 과정으로 보고 있지만, 기실 이들의 주장은 반서구 근대주의 담론에 불과하다.

그리고 판웨이의 중국모델론이나 간양의 통삼통 주장이 다른 한 그룹으로 묶일 수 있다. 이들은 근대 극복을 현재 사회주의 체제와 일치시킨 가운데 서구 근대 체제와 현 중국 공산당, 중국 정부의 정책 사이의 연결을 보지 못한다는 점, 근대 극복을 '중국 특색 사회주의'와 동일시 한다는 점, 근대 민주주의를 다수결제와 정당 정치에서만 편협하게 보면서 근대를 타기해야 할 낡은 것이나 서구 중심주의나 서구 패권주의의 산물로만 보는 가운데 근대가 지닌 보편성과 합리성을 보지 못하는 점이 한계다. 세 번째 그룹은 왕후이를 비롯한 신좌파 그룹이다. 왕후이가 중국 근대성의 특징이자 마오쩌둥 사회주의의 특징으로 들고 있는 '반근대성적 근대성'론은 중국 지식인 사회의 논의 가운데 근대 이중과제론의 문제의식에 근접한 것이 사실이다. 근대를 보는 관점에서 볼 때 그렇다. 하지만 근대 극복, 그의 표현에 따르면 대안적 근대에 상대적으로 큰 비중이 놓이면서 중국 사회의 근대 적응에 대한 문제의식이 부족하고, 근대

적응에 대한 지적, 실천적 관심은 부족하고 근대 비판에 대한 지적, 실천적 관심은 넘치는 점이 한계다. 근대의 가치가 중국 사회를 어떻게 긍정적으로 변화시켰는지에 대한 검토가 부족한 것이다.

둘째, 중국 재발견 경향을 문화 보수주의나 신 중화주의로 보는 한국의 주류 입장을 다시 재검토해 볼 수 있는 장점이 있다. G2시대 중국 지식인 사회의 지적 경향에 대한 한국 인문 중국학계의 기존 연구는 주로 문화 보수주의와 신 중화주의의 부활이라는 차원에서 이를 비판했다. 이런 비판은 물론 타당하고 의미도 있다. 하지만 그럼에도 불구하고 이것이 한국 지식인 사회에 소개되고 유통되면서 한국에서 한국판 중국 위협론을 강화하거나 한국 민족주의의 압력을 높이는 방향으로 작용할 수 있다. 하지만 만약 근대 이중과제론 차원에서 중국의 이러한 지적 논의에 개입할 경우, 그러한 한국의 대응이 민족주의 강화론 차원이나 획일적인 중국 위협론 차원으로 흐르는 것을 방지할 수 있다.

셋째, 근대 이중과제 차원에서 최근 중국 지식인 사회의 논의를 검토하면, 중국 지식인 사회의 중국 재발견 논의는 결국 근대 극복이나 대안적 근대 추구 차원에서 볼 때 함량 미달이라는 점이 분명해 진다. 이들의 논의는 서구 중심주의 혹은 미국 중심주의라는 근대 질서를 해체하고 그것에 대한 대안으로 중국 중심주의를 구축하려는 지적 경향이 강한데, 이는 오리엔탈리즘의 뒷에 자발적으로 걸려드는 것이자 중국판 전도된 오리엔탈리즘(Orientalism 또는 오리엔탈리즘을 뒤집은 옥시덴탈리즘Occidentalism)이다.<sup>93)</sup> 결코 대안적 근대 담론이거나 근대 극복 담론일 수 없고, 오히려 근대 틀은 그대로인 채 미국 중심을 중심으로만 바꾼 근대주의라는 혐의까지 있다. 중국 포스트주의자들이 특히 그러하다.

넷째, 이들이 주장하는 서구 근대 비판이 갖는 긍정적 의미를 다시 생각해 볼 수 있다. 근대 이중과제론 차원에서 G2시대 중국 지식인들의 반서구 근대 주장을 평가할 때 위에서 살펴본 대로 많은 문제점들을 지닌 것이 사실이다.

93) 이는 백낙청이 민족문학 건설 과정에서 서구문학의 고전적 작품과 근대 세계체제의 '중심'이 낳은 여타 문화적 산물에 대해 우상파괴적 태도를 취하는 것을 비판하는 관점을 인용한 것이다. 백낙청, 앞의 글, 45쪽.

하지만, 다른 한편으로는 서구 근대를 절대적 보편으로 생각하는 주술에서 벗어나는데 이론적 공헌이 있는 것도 사실이고, 전통의 가치에 대해 다시 사고해 볼 여지를 열어준 것도 사실이다. 서구 근대의 보편 신화와 동아시아 전통의 가치를 다시 보게 하는 데 일정한 공헌이 있는 것이다. 한국도 그렇지만 중국 역시 서구 중심주의의 신화가 완강한 현실에서 최근의 서구 근대에 대한 비판적 인식은, 많은 경우 서구 근대 비판이 근대에 대한 극단적 부정으로 귀결되곤 한다. 하지만, 그럼에도 불구하고 그동안 자명하게 전제해 왔던 서구 근대 시스템이 지닌 문제점을 인식하는 시야를 열어준 긍정적 측면도 있다. 또한 전통과 관련해서도 무차별하게 유교를 복원하는 것은 문제이지만, 판웨이의 주장이 대표적으로 그러하듯이, 자본의 요구만을 대변하거나 형식만 남은 서구 대의제 민주주의를 비판하면서 제기하는 전통적 민본주의라든가 민의보다 민심(民心)에 기반을 둔 정치, 그리고 당파적 이익을 대변하는 것이 아니라 전체 국민의 이익을 대변하는 중성적인 관료와 정부를 강조하는 주장 등은 충분히 경청할 가치가 있다고 본다. 이것이 비록 이론적 주장에 그치거나 자칫하면 지금 중국 정치시스템을 합리화 시키는 논리로 전락할 위험성이 있다고 하더라도 근대 시스템을 반성적으로 성찰하게 하는 효과는 분명히 있고, 이는 근대 극복을 사고하는 데 도움이 된다고 본다.

다섯째, 근대 이중과제 차원에서 볼 때, 현재 중국 지식인 사회에는 긍정적, 부정적 가능성이 공존한다는 차원에서 중국 지식인 사회의 지적 담론을 새롭게 평가할 수 있다. 중국 지식인 사회의 지적 논의 가운데 특정 부분만을 과잉 해석하면서 과잉 긍정하거나 과잉 부정하는 문제에서 벗어나 긍정적, 부정적 가능성이 공존한다는 차원에서 새롭게 볼 수 있다는 것이다. 그 긍정적 가능성이란, 서구 근대의 서구 중심주의와 폐단을 검토하면서 대안적 근대를 창출하기 위해 고민하는 지적 흐름이 근대의 이중 과제라는 차원에서 앞으로 건강하게 발전한다면 중국만이 아니라 한국에도 유용한 사상적 자산이 될 수 있는 가능성이다. 그 부정적 가능성은 반서구 근대와 전통주의가 결합하면서 근대 적응에도 함량 미달인 채로 중국판 제국화의 길로 나아가면서 현재의 세계체



제를 악성 복제하여, 기존의 근대 세계 질서와 하등 차이 없이 미국 중심을 중국으로 대체할 뿐인 중국 중심주의로 귀결될 가능성이 있다. 필자는 현재 중국 지식인 사회 흐름으로 볼 때 이 두 가지 가능성이 공존하고 있다고 본다. 이 가능성 가운데 어떤 측면이 미래에 실현될지가 중요한데, 이는 중국의 관심사이자 우리의 관심사이기도 하다. 좋은 중국의 존재가 좋은 한국을 만드는 데도 중요하기 때문이다. 물론 그 역도 마찬가지다. 이런 의미에서 보자면 한국 인문 중국학이 근대 적응과 근대 극복이라는 이중과제 차원에서 중국에 적극 개입하는 일과 한국 인문 중국학이 한국 현실에 보다 깊이 뿌리 내리고 한국 사회에 보다 적극 개입하는 일은 둘이 아니라 하나이다. 적어도 근대 적응과 근대 극복이라는 이중과제가 한국 사회의 과제로서 유용하다고 보는 한 그렇다.

#### 4. 맺음말

G2시대를 맞아 중국 지식인 사회에서 부상하고 있는 중국 재발견은 크게 보자면 반서구 근대와 전통주의를 결합하는 방향에서 이루어지고 있다. 이러한 흐름은 부정적인 차원에서 보자면, 중국 중심주의를 강화하거나 근대 부정을 통해 전통으로 회귀할 가능성, 중국 공산당과 중국 정부의 정통성을 보장해주는 체제 이데올로기로 작동할 가능성이 있다. 그런데 다른 한편에서 긍정적인 차원에서 보자면 서구 근대의 주술에서 벗어나 근대에 대해 다시 성찰하는 가운데 근대와 전통을 이분법으로 가르지 않고 전통의 사상적 자원을 재발견할 수 있는 여지를 열어 주는 측면도 있다. 이 연구에서는 중국 지식인 사회의 중국 재발견 흐름에는 이러한 두 가지 가능성이 상존하고 있다고 보았다. 이처럼 복합적 흐름이 모순적으로 얽혀 있는 중국 지식인 사회를 한국 인문 중국학 입장에서 주체적으로 해석하고 개입하기 위한 방법으로 이 연구에서는 비판적 중국학과 근대 적응과 근대 극복이라는 근대 이중과제를 결합시킬 것을 제안

하였다. G2 대국으로 부상한 중국의 미래가 한국과 미래와 직결되어 있다고 할 때, 중국에는 물론이고 한국에도 동시에 개입하는, 한중 사이의 공동 주권성을 기반으로 한 비판적 중국 연구가 필요하며, 비판적 중국학의 방향성 설정을 위한 이론적 틀로서 근대 적응과 근대 극복의 이중과제론을 제안한 것이다. 이를 통해 지역 인문학으로서 한국 인문 중국학이 중국과 한국의 현실에 보다 밀착하고, 학문적 차원에서 발전할 뿐만 아니라 현실 차원에서도 한국과 중국을 보다 좋은 사회, 보다 좋은 국가로 만드는 데 기여하기를 바라는 차원이었다. 물론 이를 위해서 한국 인문 중국학이 중국의 지적 흐름을 좀 더 민감하게 주시해야 하고, 한중 인문 지식인 사이에 학문적 교류가 좀 더 활성화 될 필요가 있다. 그런데 한중 인문 교류가 활성화되는 것은 바람직하지만 하지만 그보다 더 중요한 관건은 교류 자체에 있지 않다. 관건은 교류를 통해 한중 인문 지식인들이 한국과 중국 사이에서 자국 중심주의에서 벗어나 동아시아 감각을 키우고, 한중 사이에 형성된 식민/제국과 냉전의 상처를 치유하는 학문적 실천의 기회이자 동아시아발 새로운 근대 질서를 꿈꾸는 지적 교류의 장을 만드는 일이다. 한국과 중국을 서로 하나의 방법으로 삼고 자신을 보는 거울로서 상대국을 인식하는 일이 필요하고, 한중 지식인의 교류가 그런 인식을 위한 통로가 되어야 한다. 그런 의미에서 필자는 한국 인문학계에 비판적 중국학이 필요하듯이, 중국 인문 학계에도 비판적 한국학이 태동하고 활성화되길 기대한다.

#### <參考文獻>

- 마틴 자크 지음, 안세민 옮김, 《중국이 세계를 지배하면》 부키, 2010.  
 백영서, 《핵심현장에서 동아시아를 다시 묻다》, 창비, 2013.  
 백원담 편역, <인문학의 위기> 푸른숲, 1999.  
 샤오메이 천, 정진배·김경아 역, 《옥시덴탈리즘》 강, 2001.  
 왕후이 지음, 이육연 외 옮김, 《새로운 아시아를 상상한다》 창비, 2003.  
 왕후이, 《아시아는 세계다》, 글항아리, 2012.

- 이남주 엮음, 《이중과제론》, 창비, 2009.
- 조영남, <용과 함께 춤을 추자>, 민음사, 2012.
- 조영남, 《중국의 꿈-시진핑 리더십과 중국의 미래》 민음사, 2013.
- 甘陽, 《文明 國家 大學》, 三聯書店, 2012.
- 孟繁華, 《1978: 激情歲月》 山東教育出版社, 2002.
- 潘維 編, 《中國模式》, 中央編譯出版社, 2009.
- \_\_\_\_\_, 김감수 옮김, 《중국이라는 새로운 국가모델론》, 에버리치홀딩스, 2010.
- 徐賁, 《走向後現代與後殖民》, 中國社會科學出版社, 1996.
- 蕭三 著, 《左右爲難-中國當代思潮放談錄》, 福建教育出版社, 2012
- 王寧, 薛曉源 主編, 《全球化與後殖民批評》, 中央編譯出版社, 1998.
- 王岳川, 《後現代後殖民主義在中國》, 首都師範大學出版社, 2002.
- 汪暉, 余國良 編, 《90年代的後學論爭》, 香港中文大學出版社, 1998.
- 李澤厚 著, 박형중 역, 《중국현대사상사의 굴절》 지식산업사, 1992.
- 蔣慶, 《政治儒學》, 三聯書店, 2003.
- 張旭東, 《全球化時代的文化認同》, 北京大學出版社, 2005.
- 趙汀陽, 《天下體系》, 江蘇教育出版社, 2005
- \_\_\_\_\_, 노승현 옮김, 《천하체계》 도서출판 길, 2010.
- 陳思和, 《中國當代文學史教程》 復旦大學出版社, 1999.
- 許紀霖 羅崗 等著, 《啓蒙的自我瓦解》, 吉林出版有限責任公司, 2007.
- 洪子誠, 《作家姿態與自我意識》 陝西人民教育出版社, 1998.
- Daniel Bell, *China's New Confucianism*, Princeton University Press, 2008.
- Joseph Fewsmith, *China since Tiananmen*, Cambridge UP, 2001.
- Min Lin, *The Search for Modernity: Chinese Intellectuals and Cultural Discourse in the Post-Mao Era*, St. Martin's Press, 1990.
- Zheng Wang, *Never forget national humiliation*, Columbia UP, 2012.
- 강진아, <역사적 관점에서 본 중국의 개혁개방>, 세교연구소 공개 심포지움, 《중국 사회주의 변화를 어떻게 볼 것인가?》 자료집, 2013년 11월 15일.
- 김도희, <지식계의 사회변혁 담론 : 신좌파와 자유주의를 중심으로>, 정성홍 편, 《체제전환의 중국 정치》, 에버리치홀딩스, 2010.
- 김중서, <미국적 신앙의 뿌리와 공민종교의 성립>, 《종교학연구》 15호, 1996.12.
- 백승욱 <역사적 중간물 또는 '모로 서기'의 고독함과 곤란함 : 첸리쥔 선생에 대한 토론>, 한국중국현대문화회 2012년도 춘계학술대회, 《당대 중국의 문제를 새롭게

- 게 읽다 : 첸리쥔 선생 초청 특별 좌담회> 발표문, 2012년 6월 23일.
- 백승욱, <중국 지식인은 '중국 굴기'를 어떻게 말하는가>, 《황해문화》 2011년 가을호.
- 백영서, <중국, 아는 만큼 보고 있는가>, 《서남통신》 2012.4.25.
- 백영서, <중국학의 궤적과 비판적 중국 연구 : 한국의 사례>, 《대동문화연구》 제80집 2012년 12월.
- 백영서, <한중 정상 회담에 부치는 쓴 소리>, 《서남 포럼 뉴스레터》 190호.
- 성근제, <왕후이는 타락하였는가?>, 《동아시아브리프》 제6권 제4호, 2011.11.1.
- 왕후이, 성근제 옮김, <충칭사건-밀실정치와 신자유주의의 권토중래>, 《역사비평》 99호, 2012.5.
- 원영호, <현대 중국의 유학연구 동향과 전망-유교부흥운동과 문화보수주의를 중심으로>, 《동양사회사상》 제25집, 2012.
- 이문기, <판웨이의 '자문형 법치국가론'>, 성균관대학교 동아시아학술원, 《동아시아브리프》 제6권 제3호(통권 21호).
- 이육연, <중국 비판적 지식인 사회의 새로운 문화 : 첸리쥔과 왕후이의 경우>, 《동아연구》 제32권 제1호(통권 제64집).
- 이종민, <근대 중국의 세계적응과 자기모색>, 《중국문학》 제76집, 2013.8.31.
- 이희옥, <한중 새로운 20년 위해 인문 유대강화 필수>, 《중앙일보》 2013년 6월 24일.
- 陶東風, <中國文化與學術中的西方影響-兼論中國學術的本土化問題>, 《原道》 2集.
- 陶東風, <什麼是文化強國 如何建設文化強國-解讀六中全會決意>, 《當代文壇》 2012年第1期.
- 陶東風, 王一川, 張法等, <邊緣, 中心, 東方, 西方>(좌담), 《讀書》 1994年 1期.
- 馬建輝, <建設文化強國應着力構建中華性>, 《人民論壇》 2011年 11期(總346號).
- 徐建新, <天下體系與世界制度-評天下體系:世界制度哲學導論>, 《國際政治科學》 2007年 3期(總第10期).
- 徐友漁, <當代中國社會思想: 國學熱和文化保守主義>(南昌大學 강연, 2005년11월11일), 《社會科學論壇》 2006年2期.
- 邵業樓, <文化認同與東亞共同體的構建>, 《寧波廣播電視大學學報》 第5卷 第4期, 2007年12月.
- 閻恒, <即用見體, 公民宗教-陳明文化儒學思想評述>, 《當代儒子》 第3集.
- 王峰, <學術一定要中國嗎?-對中國性的批判性思考>, 《雲南大學學報》(社會科學版), 第8卷 第3期, 2007年 5月.

- 汪暉, <中國製造與另類的現代性>, 《裝飾》, 總第181期(2008年5期).
- 魏明, <文化:綜合國力中的軟實力>, 《湖北大學學報》(哲學社會科學版) 2007年3月 第34卷 第2期.
- 李世濤 主編, 《知識分子立場: 民族主義與轉型期中國的命運》 時代文藝出版社, 2000.
- 張世保, <背景, 立場, 問題及其命運(上)-評20世紀90年代以來的大陸新儒家>, 《貴州師範大學學報》(社會科學版), 2007年 第1期(總第144期).
- 張世保, <評崇儒反馬的大陸新儒學思潮>, 《思想理論教育導刊》 2010年 第6期(總第138期).
- 張頤武, 王一川, 張法, <從現代性到中華性>, 《文藝爭鳴》 1994年 2期(總 52期).
- 丁磊, <東亞共同體與中國東亞主義>, 《山東社會科學》 2006年第4期(總第128期).
- 周良雨, 楊揚, <儒學展開的新向度-簡評陳明的文化儒學>, 《鄭州輕工業學院學報》(社會科學版), 第14卷 第1期(2013年2月).
- 周玉淵, <東亞意識與東亞秩序>, 《東南亞研究》 2007年第5期.
- 陳明, <中體西用:啓蒙與救亡之外>, 《原道》 第1輯, 中國社會科學出版社, 1994.
- 陳伯海, <東亞文化與文化東亞>, 《上海社會科學院學術季刊》 1997年第1期.
- 陳曉明, <'文化民族主義的興起'>, 《二十一世紀》 1997年 2月號(總第39期).
- 蔡志棟, <新權威主義的當下變種>, 《二十一世紀》 2012年 4月號(總第130期).
- 天心, <葬慶:王道與三重合法性>, 《中國文化》 2007年 11期.
- 崔之元, <'重慶經驗進行時:國資增殖與藏富於民並進'>, 《政治經濟學評論》 2010年10月 第1卷 第4期.
- 崔之元, <制度創新與第二次思想解放>, 《二十一世紀》 1994年 8月號(總第24期).
- 貝淡寧, <儒家學說與社會主義的和解?>, 《開放時代》 2010年 11月.
- 許紀霖, <文化認同的困境-90年代中國知識界的反西化思潮>, 《戰略與管理》 1996年第5期.
- 許紀霖, <許紀霖談當代中國的三種社會思潮>, 《開放時代》 1998年 第4期.
- 許全興, <'儒家復興'之管見>, 《中國思潮評論》 第4集(2012.3)
- 洪盛, <什麼是文明>, 羅崗, 倪文尖 編, 《90年代思想文選》 第二卷, 廣西人民出版社, 2000.

## &lt;ABSTRACT&gt;

This paper is consisted of two parts. One is an analysis that a new intellectual trend of Chinese intellectual society in the era of Rising China, the other is the proposal and prospect for Chinese studies in Korea. First, this paper explores the Chinese intellectual thought in the G2 era and defines the new tendency of the Chinese intellectual society as 'Re-finding Chineseness, which is including re-finding Chinese modernity and Chinese value, Chinese historical experience. The new tendency of 'Re-finding Chineseness in the Chinese intellectual society means has begun in the middle of 1990s and expanded widely with rising China. This article argues that the tendency is not only an intellectual nationalist movement that is related Sino-centrism, but also an intellectual experiment searching for alternative modernity that is different from Western modernity.

Considering the new trend of Chinese intellectual society, the discourse on the reconstructing Critical Chinese studies in the Korea is an appropriate for responding it. A Critical Chinese studies mainly aim deconstruct the Sino-centrism and keep critical distance from contemporary China. However it is mainly to deconstruct Sino-centrism so that it will step up anti-China nationalistic ethos in Korea. So this paper argues that it is necessary to create a theoretical basis to intervene in a situation of contemporary China and Korea as well, and to combine the critical Chinese studies and the double project of adapting to and overcoming modernity.

Key Words: Chineseness, Chinese intellectual, Critical Chinese Studies

원고접수일	심사일정	1차수정	게재확정	출간
2013. 12. 30.	2014. 1. 29.	2014. 2. 19.	2014. 2. 24.	2014. 2. 28.