

【논문】

## 중화주의로서의 유학\*

김영환

【주제분류】 문화철학, 중국 고대철학

【주요어】 한자, 예, 인, 천하, 화이론

【요약문】 유학은 동아시아 전통 철학의 주류를 이룬다. 그 주요 내용은 모두 차이나가 역사적으로 처한 상황, 즉 혼란과 내전, 이민족의 침입이라는 문제를 해결하려는 의식에서 출발하였다. 동아시아에서 차이나만이 가장 오랫동안 문자를 갖고 있었다. 한자는 차이나의 통일을 유지시켜 준 중요 매체였으며 표어 문자로서 차이나의 고대 역사와 문화를 연상시키기 쉽다. 한자는 차이나 편향적인 문자였다. 유학의 중심 개념인 예, 인, 천하 및 천명, 화이론은 모두 차이나 중심적인 성격을 강하게 띠고 있다. 존왕양이라는 춘추 시대의 과제와 밀접히 연관되어 나타나는 개념이다. 유학은 차이나의 힘이 약할 때에는 차이나를 지켜주는 구실을 하지만 차이나의 힘이 강할 때에는 주변의 민족과 대등한 공존하게 만든다. ‘오랑캐’를 차이나 중심의 질서에 도전할 수 있는 잠재 세력으로 보고 제거함으로써 팽창을 추구하였다. 예(禮)는 차이나의 전통적 관습 및 도덕과 긴밀히 연관되어 있고 인(어짊, 仁)은 차이나의 혼란을 극복할 지도자의 자질론이란 성격을 갖고 있다. 천하 체제는 차이나와 사이의 관계에서 중국과 동일시된 차이나를 중심에 놓는 국제 질서였고 차이나의 군사적 우위와 문화적 우위를 동시에 전제하는 개념이다. 천하 체제를 대외적 관계에서 문화적 개념에 초점을 두면 화이론이 성립한다. 주변 민족과 차이나와의 문화적 차이는 차이나보다 열등한 증거로 여긴 경우가 많다. ‘오랑캐’란 규정은 군사적 침략을 정당화하는 명분이 되기도 했다. 유학은 처음에는 추상적 개념과 원리로 짜인 철학이나 형이상학이 아니라, 차이나의 정치적 안정과 대일통을 추구하

\* 이 논문은 부경대학교 2008년도 기성회비 지원에 의하여 작성되었음.

는 데서 생겨났다. 그렇지만 통일된 제국을 유지하고 경영하는 데 더 적합함이 입증되었다. 이런 여러 가지 이유로 유학은 보편적 사상 체계라기보다 춘추 전국 시대라는 역사적 배경에서 생겨난 실천적이고 구체적인 문제를 해결하려 한 사상 체계로 이해할 수 있다. 유학의 강한 중화주의 색채는 유학에 따라 나라를 경영한 조선이 사대 문화의 원칙에 매우 충실했던 데서도 잘 나타난다.

## I. 머리말

유학을 중화주의로 보는 관점은 유학을 다르게 해석하는 관점이 불가능하다는 말이 아니다. “로서의”라는 표현은 여러 다양한 관점을 전제하며 어느 한 관점이 다른 관점보다 더 낫다는 것을 뜻하지도 않는다. 다만 중화주의적 성격이 짙은 유학을 여러 측면에서 전체적으로 살펴보려는 것이고 이런 접근이 나름대로 나은 점이 있다고 말할 수는 있을 것이다. 역사적 맥락에서 보면 형이상학적인 주자학도 단순히 이기심성론이나 예론에 그치지 않으며 불교라는 외래 문화에 대한 반작용이었고, 중국 중심의 천하 질서로서 동아시아의 독특한 국제 질서를 규율하던 이념이었다. 특히 조선 시대 유학이 보여 준 교조적 사대와 문화의 뿌리가 어떤 것인가를 밝히는 것이 중요하다. 초기 유학이 역사적으로 해결하려 했던 문제가 무엇인가를 살펴보고, 그러한 문제 의식에서 유학의 중심 개념이 어떻게 그 문제에 대한 대담으로 제시되었는가를 살펴봄으로써 유학의 중화주의적 성격은 분명해질 것이다.

‘공자의 조선’이 되고자 했던 조선조의 교과서적 사대 문화는 중화주의의 풍부한 예를 제공한다. 우리에게 좀 더 주체적인 관점에서 유학에 접근하는 방법이 필요하다. 오랫동안 우리에게 차이나 한족의 문화는 보편적인 문화 그 자체였다. 작은 중화 건설은 한 없이 자랑스러운 것이었다. 이런 태도는 유학의 보편성을 소박하게 전제하였기

때문에 나온 것이다. 유학을 이상적이고 완성된 사상 체계로 받아들였기 때문이라고 할 수 있다.

먼저 유학이 우리에게 전달된 한자라는 매체를 중립적이고 투명한 것으로 보지 않을 것이다. 동아시아 문자 체제는 효율성이나 전달의 적절성이 아니라, 외교적 정치적 용인에 의해 결정되었고, 특히 다른 나라보다 조선이 그랬다. 천하 체제에서 조선의 위치는 유학 경전에 규정된 제후국의 자리였다. 결코 차이나와 대등한 것이 아니었다.<sup>1)</sup> 고전적 주자학에 따른 사대와 모화의 이념은 유학의 ‘천하, 중국, 화이론’ 등의 개념과 떼어내서 이해될 수 없다. 유학 경전의 내용은 혼란한 시대를 극복할 방법으로 제안된 것이지만 혼란이 극복된 뒤에 제국을 조직하고 경영하는 데 매우 유용하다는 게 입증되었다. 유학의 문제 의식은 매우 구체적이고 실천적인 데서 출발하였다. 이는 춘추 시대에 “존주양이”로 표현되었고,<sup>2)</sup> 『맹자』에는 전쟁을 끝내고 정치적 통일을 이룰 지도자에 대한 기대가 짙게 나타나 있다. 대외 관계에서 유학은 춘추전국 시대에는 방어적 성격이 강하지만 차이나의 힘이 강할 때 이민족에 대한 침략을 정당화하는 이데올로기를 제공하였다. 그들은 사납고 차이나 질서에 위협적인 존재로 묘사되고 있다. 이들의 이름부터 멸시하는 뜻을 담고 있었다. 유학의 중화주의적 성격은 중화 체제를 받치던 유학의 주요 개념들이 보편적이라기보다는 차이나 역사의 한 특정한 시기에 등장한 것이며 대외적으로 방어적으로 기능하기도하고 공격적으로 기능하기도 했음을 보여줌으로써 입증할 수 있다.

1) 이 논문에서 “중국”의 뜻이 지리적이고 국가적인 단위를 가리킬 때에는 “차이나”를 사용하였다.

2) 이 논문에서 “존주양이(尊周攘夷)”는 “존왕양이(尊王攘夷)”는 같은 뜻으로 쓸 것이다.

## II. 몸말

### 1. 한자

한자는 그 자체가 유학의 일부는 아니지만 차이나 고전의 매체이고 또 차이나 문화를 동아시아 전역에 전파하는 중요한 수단이었다. 이 매체는 지성사에서 결코 소홀히 할 수 없는 구실을 하였다. 한자와 다른 문자 체계가 동아시아에서 발생하는 데 긴 시간이 걸렸다. 그동안 한자는 중국어와 큰 차이가 있는 여러 민족들의 언어를 적는데 대대적으로 차용되었다. 특히 우리나라는 새 문자의 창제가 늦었다. 오랫동안 한자는 우리에게 참 글자였고 학문과 교육의 매체였다. 한자는 알파벳과는 달리 글자마다 의미를 갖는 표의 문자이다. 따라서 한자의 꼴과 의미를 캐다 보면 끝없는 차이나의 고대 문화와 역사의 바다와 만나게 된다. 이를테면 “孝”는 아들이 늙은 아버지를 업고 있는 이미지를 보여 주고 이는 효에 대한 가장 구체적인 보기를 보여준다. “明”은 해와 달이라는 밝은 것과 연관하여 이해된다. 알파벳이 의미를 버리고 형식화한 국제적인 글자임에 비추면 한자는 어디까지나 고대 문화와 역사의 꼬리표를 달고 다닌다. 한자가 유학과 필연적인 관계에 있는 것은 아니지만, 한자를 가름할 문자 체제가 오랫동안 없었고, 있었다 하더라도 별 관심을 끌지 못하였다. 또 한자는 차이나 안의 다양한 방언의 차이를 극복하고 차이나를 하나로 묶어주는 끈이기도 하다. 글을 읽고 쓸 수 있다면 중국인은 출신지가 어디든 같은 책을 읽을 수 있다. “만약 그들이 표음 문자 체계를 갖고 있었다면, 어쩌면 이탈리아와 프랑스, 스페인이 그러했듯이 몇 조각의 민족 집단으로 쪼개어졌을지도 모른다.”<sup>3)</sup> 한자는 차이나 중심의 천하체제가 성립하고 유지되는 데 아주 중요한 요소라고 할 수 있다. 한자가 갖는 상형 문자라는 특성은 음성을 반영하지 않고 독자적으로

3) 존 K. 페어뱅크 & 에드윈 O. 라이샤워, 『동양문화사』, 김한규 외 옮김, 을유문화사, 1998, 35쪽 참조.

이해될 가능성이 있기 때문이다. 유럽의 분열에 고심하던 라이프니츠는 이런 한자의 성격을 매우 바람직하다고 보고 이를 예찬하였다. 한문은 보편 언어의 모델로 인식되었다.<sup>4)</sup>

차이나 통일에 대한 생각은 유교 경전 내부에도 잘 표현되었다. 『중용』의 ‘동문동궤(同文同軌)’는 천하 통일의 구체적인 표현이다.<sup>5)</sup> 본디 ‘동문’은 차이나 각 지역의 글자체가 다른 것을 통일하는 것을 가리켰다. 그러나 이 표현은 차이나를 넘어 조선, 베트남, 일본 등이 한자를 차이나와 공통으로 쓴다는 뜻으로도 확대되어 쓰였다. 최만리에게도 새 문자를 반대하는 이유로 ‘동문’이란 표현이 나타나는데 이는 차이나와 다른 일체의 글자를 쓰지 않음이란 뜻으로 ‘동문’의 가장 엄격한 해석에 속한다.<sup>6)</sup> 어떤 형태로든 한자가 쓰인다는 점에서 이런 쓰기 체제는 문화는 곧 차이나의 것이라는 생각에 젖게 만들기 쉬웠다. 동문에 필수적인 진서와 대비하여 보면 ‘언문’의 의미도 더 분명해진다. ‘언문’은 나날의 말을 적는 글자로서 학문과 교육의 언어와 분리되어 있었다. 최만리는 그 유명한 상소문에서 언문은 학문에 방해되는 글자라고 강조하였으며, 일부 실학과 학자들은 훈민정음이 훌륭하다는 생각마저 한자로 적어 놓았다. 한자는 그 매체로서 이미 중국 역사와 문화를 담고 있으며, 그 내용에서도 유학이 본류를 이루므로 한자는 결코 국제적이거나 중립적인 매체가 아니다. 한자는 차이나 편향적인 매체이며 차이나가 세계 문화의 중심이라는 가장 직접적인 증거처럼 보이게 만든 것이라 할 수 있다.

한자와 한문을 극단적으로 숭배했던 조선조에서는 국가 공식 기록의 압도적인 부분이 한문으로 씌었다. 동아시아에서 “문자”는 곧 한자를 가리켰다. 한자 외는 문자다운 문자가 거의 쓰이지 않았기 때문이다. 한자를 표기 수단으로 적는 것은 소리마디가 많고 교착어인 우

4) 자크 데리다, 『그라마톨로지』, 동문선, 2005 141쪽 참조. 프란시스 사비에르와 마테오 리치의 경우는 다케다 마사야, 『창힐의 향연』, 2004, 69-71쪽 참조.

5) 본디 표현은 “車同軌, 書同文”이다.

6) 김영환, 『유학적 모화 의식에 따른 동문 의식에 대하여』, 『한글』 284호, 한글학회, 2009, 199-200쪽.

리말을 적는 데 무척 불편하였으며 이는 우리 역사와 문화의 기록과 보존에 매우 불리하였다. 우선 편리한 매체가 없으므로 인해 우리 역사에 대한 기록이 많지 않고 중국인의 관점에서 기록된 자료에 의존해야 우리 역사의 초창기 모습을 알 수 있는 경우가 많다. 이런 상황은 우리 역사를 가난하게 만든 주요 조건이었다. 우리말에 걸맞은 글자를 뒤늦게 갖게 되었지만, 그마저도 제대로 활용하지 않았다. 한글 창제가 역사의 큰 전환점이 된다는 것은 한글을 잘 만들었다는 데 그치지 않는다. 그만큼 컸던 한자로 쓰기 체계의 불편함을 죄다 떨쳐낼 수 있다는 측면이 강하다. 한자는 지식의 대중화에도 크게 불리하였다. 이는 우리 역사에 대한 근본적인 제약이었다.<sup>7)</sup> 조선조에서 지배층이 되기 위해서는 유학 경전에 나타나는 차이나 역사와 차이나 문학, 차이나 사상을 공부하였고 그것을 한자로 쓰는 것이 학문과 교육의 대부분을 차지하였다. 한자는 우리에게 유학 숭상에 따른 사대 모화의 상징이라 할 수 있다. 일본의 훈독 전통에서는 일본의 자주성이 살아 있을 수 있으나 우리가 한문을 읽는 방식은 중국어의 한 변종이 된다. 한자와 너무 다른 한글은 언문으로 알잡아 보았고 중국과 계통과 구조가 완전히 다른 우리말은 우리가 중화가 아니란 결정적 증거였다. 따라서 우리말은 ‘오랑캐말(夷語), 야비한 말(俚語)’을 면하지 못하였다. 우리말을 일컫던 ‘방언(方言)’도 우리를 천하의 한 부분이라는 전제하 후에 하는 말이다. 전통 사회에서 어떤 문자를 채택하여 쓸 것인가는 글자 체계의 효율성과 적절성이 아니라 정치적 이데올로기에 따라 결정되었다.

한자는 기본적으로 변화하지 않은 문자의 형태 때문에 차이나 문화의 시간적 연속성을 보장하는 기호였다. 한자 덕분에 시간적으로도 그리스나 로마에 대해 서양 사람들이 느끼는 것보다 더 강하게 차이 나인들은 고대의 차이나에 대하여 동질감과 연속성을 느끼게 된다.<sup>8)</sup>

7) 일찍부터 일본어에 맞는 쓰기 체계를 개발해 온 일본과 대비하면 이는 분명해진다. 존 K. 페어뱅크, 『동양문화사』, 을유문화사, 1998, 363쪽 참조.

8) 존 K. 페어뱅크 & 에드윈 O. 라이샤워, 『동양문화사』, 김한규 외 옮김, 을유문화사, 1998, 29쪽 참조.

한자는 천하의 대일통을 뒷받침해 주는 기본적인 문화의 하부 구조였다. 이런 한자의 성격은 근대기에 이르러 집중적인 비판의 대상이 되었다. 한문 숭상에 대한 비판으로 한문 폐지론이 고개를 들었다. 이에 대하여 ‘한자를 폐지하려는 자는 공자의 도를 폐지하려고 하는 자’라는 반대에 부딪혔다. 이에 신채호는 고대에 우리나라가 차이와 왜의 침입을 능히 물리쳤으나 고려 이래로 국력이 고대에 비해 손색이 있고 인민의 용감성이 떨어진 것은 한문을 수입하여 숭상한 탓이라 진단하였다.<sup>9)</sup> 이 주장은 유학 망국론과 다를 바 없다. 한문과 유학을 떼어서 생각하기 어려웠고 한문의 내용이 유학이었기 때문이다. 그 뒤로도 유학이 조선에 끼친 사대-모화적 성격에 대한 비판은 권덕규의 논설 『가명인(假明人) 두상에 일봉(一捧)』이 가장 대중적으로 알려진 경우가 될 것이다.<sup>10)</sup> 최현배는 『조선 민족 갱생의 도』에서 한자가 “우리에게 망국의 문자”라고 하였다.<sup>11)</sup> 현상윤도 『조선유학사』에서 사대 모화를 유학의 공과를 논하면서 언급한 적이 있다.<sup>12)</sup> 아쉽게도 이런 비판적 논의는 사대 모화가 유학에 내재한 중화주의에서 유래함을 분명하게 말하지도 못하고 또 뒤로 이어지지도 못했다. 한문 망국론이 국권 상실이라는 절망적 상황에서 나온 극단적 논의가 아니라 우리 역사에 대한 주체적 문제 의식의 표현으로서 충분히 비판적 검토의 대상이 되어야 하리라 본다. 이런 유학 망국론이 식민사관과 어떤 점에서 친연성을 갖는다는 우려도 이런 비판적 문제 의식을 갖지 못하게 한 원인으로 볼 수 있다. 과거에 대한 강렬한 비판은 미래에 대한 비판을 함축하지는 않는다.

9) 본디 『대한매일신보』 1980.3.17-19의 논설로 실린 글인데 신채호가 썼으리라 추정하고 있다. 강명관, 『한문 폐지론과 애국계몽운동의 국한문 논쟁』, 『한국한문학회연구』 8집, 한국한문학회, 1985, 223쪽 참조.

10) 『동아일보』 1920.5.8-5.9.

11) 최현배, 『조선 민족 갱생의 도』, 1962, 58쪽. 1926년에 처음 발표한 글임. 더 자세한 내용은 김영환(2007, 201쪽) 참조.

12) 현상윤, 『조선유학사』, 현음사, 2000(1947 초간), 6쪽.

## 2. 예(禮)

예 개념은 여러 차원을 가진 복합적 개념이다. 오늘날 철학 연구자들은 예에 형이상학이란 관점에서 접근하고 있고, 일반인들은 예를 일상적인 예절의 차원, 관혼상제 등으로 알고 있다. 그러나 예에 대한 이러한 인식은 예의 중요한 역사적 구실을 놓치고 있다. 원래 신들에 대한 제사에서 유래한 예는 처음에는 종교적이었다. “禮”에서 “豊”은 제기를 나타내는 것이라 한다.<sup>13)</sup> 예는 천지에 대한 교제(郊祭)와 조상의 혼령에 대한 묘제(廟祭)의식을 중핵으로 삼았다. 처음에는 개개의 구체적인 의용(儀容) 및 그 총체가 예로 불렸을 뿐이다. 고대에 이런 종교적 차원의 예는 정치적 기능과 분리되지 않는 것이었다. 그러나 사회가 단순히 분화됨에 따라 예의 종교적 차원은 점차 중요하지 않게 되었다. 종교적 의례에서 행동하는 일정한 양식만 남아 예는 관습을 주로 가리키게 되어, 점차 행위를 규제하는 규범으로 되었다. 유교 국가에서 예는 다스림(治)이란 차원에서, 즉 지배 계층 안에서의 위계 질서 확립과 피치자에 대한 교화라는 관점에서 문제되었다. 예는 이미 『논어』에서 이런 관점에서 논의되고 있는데 인(仁, 어짊)과 밀접하게 연관되어 나타난다. 많은 해석자들이 예가 일차적이고 인은 이차적이라는 해석을 내놓고 있다. 지배자의 덕목이란 관점에서 보면 다음과 같은 주장은 정당하다고 할 수 있다.

예는 피치자인 백성에게 요구된 것이 아니고, 먼저 통치 주체 곧 군주에게 요구된 것이므로 정치 윤리의 기본 덕목으로서 백성의 교화 또는 이상적인 윤리 사회의 실현에 꼭 필요한 것이었다.<sup>14)</sup>

유학에서 예치를 미화하는 경향은 성문법에 따른 통치에 부정적이었던 공자에서 뚜렷이 나타난다.

13) 허신의 『설문해자』에 따른 풀이이다.

14) 유근호, 『조선조 대의 사상의 흐름』, 성신여대 출판부, 2003, 434쪽 참조.



백성들을 법으로 이끌고 형벌로 다스린다면 백성들은 형을 면하기만 하면 부끄러워할 줄을 모를 것이다. 백성들을 덕으로 이끌고 예로 다스리면 백성들은 부끄러워할 줄도 알고 스스로 잘못을 바로잡을 것이다.<sup>15)</sup>

이런 발언은 넓은 의미에서 종교적 관습이나 도덕이 정치적 관점에서 통제와 규율의 대상이 되었음을 보여준다. 군주가 예치를 내세울 경우 그것은 국가 권력으로 강제되었고, 법치보다 더 넓은 권력을 요구하는 구실이 되기도 했다. 더 쉽게 개인을 통제할 수 있게 된다. 이러한 경향은 고대 그리스와 매우 달랐다. 고대 그리스가 관습의 자의성과 상대성에 대해 눈을 뜨고 이를 해체하려는 강한 움직임은 보인다. 반면에 중국에서는 예가 정치의 한 수단이 되어 버렸다. 개인적이고 사적인 영역이 강력한 통치력의 통제 아래 들어갔다. 예가 본질적으로 차이나의 관습이라는 점에서 예치는 윤리의 권력화와 권력의 윤리화를 만들어 냈다. 즉 각종 인륜 관계에 의존해서 균일화된 통치 질서를 만들어 내면서 권력의 윤리화와 도덕화를 불러왔다.<sup>16)</sup> 이런 경향은 후대에 유교가 국교로 되면서 점점 강하게 나타난다. 예는 구체적으로 예교(禮敎)로 나타나는데 구체적 내용은 충효였다. 조선 시대의 유교 윤리의 줄기찬 보급과 유통에서도 이를 확인할 수 있다. 조선은 고전적 예교 국가였다.<sup>17)</sup>

예를 행위를 지배하는 규범이라 보았을 때, 예는 관혼상제와 같은 공동체 관습, 가족과 마을 공동체에서 지켜야 할 예절, 개인들 사이의 관계, 학교와 공동체에서의 관계를 가리켰다. 관료들의 행위 규범은 물론이고 궁정의 위계 질서를 분명히 하는 데도 적용되었다. 중화와 오랑개의 위계 질서인 화이론도 예와 밀접한 연관이 있다. 중주국과 제후국 사이의 관계에도 예라는 범주를 적용하였기 때문이다. 이런 생각은 『예기』 「명당」에서 체계적으로 표현되었다.

15) 『논어』 「위정」 子曰，道之以政，齊之以刑，民免而無恥，道之以德，齊之以禮，有恥且格.

16) 류짜이푸 외, 『전통과 중국인』, 플라넷, 2007, 255쪽, 307쪽 참조.

17) 책의 출판을 통한 유교 이데올로기의 생산과 유통을 다룬 책 주영하 외, 『조선시대 책의 문화사』, 휴머니스트, 2008 참조.

옛날에 주공이 명당의 자리에서 제후들을 조회하였다. 천자께서 도끼 모양의 병풍을 등지고 남쪽을 향하여 서고, 3공(三公)은 가운데 계단 앞에 서되 몸은 북쪽을 향하되 동쪽을 상좌로 하였다. 제후들은 동쪽 계단에 서되 몸은 서쪽을 향하되 북쪽을 상좌로 하였다. …구이(九夷)는 동문 밖에 서되 몸은 서쪽을 향하되 북쪽을 상좌로 하였다. 팔만(八蠻)은 남문 밖에 서되 몸은 북쪽을 향하되 동쪽을 상좌로 하였다. …이처럼 변방의 나라들이 다 천자를 향해 아뢰었다. 이것이 주공이 세운 명당의 제도였다. 명당이란 제후의 존비를 밝히는 것이다.<sup>18)</sup>

존비를 밝히는 것은 예이므로 천자의 조정과 제후의 조정 사이의 관계도 예로 개념화되었고 존비에 따른 의례(儀禮)도 명시되고 있다. 이, 적, 만, 읍 등은 명당의 자리에 들지 못하고 대문 밖 멀찍이 서 있을 수 있었다. 유교 경전에 따르면 사대는 강자의 약자에 대한 강제가 아니라 문화를 가르쳐 주는 차이나의 은혜요 자연스러운 질서로서 예가 된다. 유학의 경전에 나타나는 천하의 설계도에는 차이나의 문화적 우월성이 전제되어 있다. 차이나에 대한 주변 민족의 복속을 강제하는 것은 현실적으로는 군사력밖에 없었다.

중앙 집권적 통일 전제 왕조를 추구하고 있던 전국 시대의 제자들 가운데 유가는 위로 천자로부터 아래로는 서인(庶人)에 이르기까지 정연한 계급제를 이루는 예 질서에 의한 통일의 구상을 내놓고 있었다.<sup>19)</sup> 이런 화하적인 질서에 반하는 자, 혹은 그런 질서에 포함되지 않는 존재는 ‘오랑캐’로 되었다. 여기서 예는 당시의 관습이나 생활 방식이므로 인위적으로 만든 차이나 중심의 제도임이 분명해진다. 그리고 ‘오랑캐’는 궁극적으로 천자의 덕에 교화되어 천하가 화하가 된다. 유교적 덕치 또는 예치 개념은 이런 데서 보듯이 오랑캐가 중화로 동화됨을 전제한다.

개인이나 집단의 자율적 행위 규범으로서 예는 정치와 관련이 없

18) 昔者周公朝諸侯于明堂之位 天子負斧依南鄉而立 三公 中階之前 北面東上 諸侯之位 阼階之東 西面 北上 …九夷之國 東門之外 西面 北上. 八蠻之國 南門之外 北面 東. …四塞 世告至. 此周公明堂之位也. 明堂也者, 明諸侯之尊卑也.

19) 류짜이푸 외, 『전통과 중국인』, 플래닛, 2007, 309쪽 참조.

어 보이기도 한다. 그러나 현실적으로는 옛 성왕이 제정한 형식과 내용으로서 오히려 그 준행이 철저하게 요구되었다. 예 질서의 유지는 궁극적으로는 천명을 받았다는 천자의 몫이었다. 예는 어떤 때는 법과 대립되다가 또 어떤 때는 법과 맞먹는 기능을 담당하기도 한다. 고전적 개념에 따르면 사대의 예는 매우 자랑스러운 것으로서 야만스럽지 않다는 증거가 되었다. 조선조 때, 사대는 국가의 기본 정책으로 예조의 소관이었다. 주자학에 빠질수록 중국의 동쪽 울타리(東藩), 예의지국이란 자리에 만족하게 되었다. 다음과 같은 보기가 고전적으로 쓰인 경우다.

예로부터 조선은 예의 나라라고 일컬어 정성껏 사대하였다. 보기를 들면, 송나라가 남으로 옮겨가 중국이 다 오랑캐의 소유가 되었어도 오히려 예를 잃어버리지 않고 바다를 건너서 조하(朝賀)를 갓고, 현종이 난리를 피하여 촉(蜀)으로 갔는데도 신라에서는 양자강을 거슬러 조하 간 것과 같은 것이다.<sup>20)</sup>

천 년이 넘게 지속된 차이나 중심의 동아시아 국제 질서는 ‘천조 예치 체제’라고도 불리웠다.<sup>21)</sup> 차이나는 천자가 있는 조정이고 예로써 차이나와 주변의 야만족을 가르치고 다스린다는 뜻이다. 조선에서는 실질적으로 차이나의 사회적 관습, 정치 제도인 예가 19세기 말에 만국 공법 체제에 적응하는 데 커다란 걸림돌로 작용하였다.<sup>22)</sup> 예는 중국 한족의 풍속에 동화하는 것을 이상으로 여겨 ‘이속(夷俗), 이풍(夷風)’이라 표현된 고유 풍속을 없애는 것을 강요받거나 자랑스럽게 여기는 경우가 많았다.<sup>23)</sup> 최만리의 훈민정음 창제 반대나 끈질긴 불

20) 『세종실록』 31년 12.22(무진) 自古朝鮮號稱禮義之邦, 至誠事大, 如宋南遷, 中國盡爲胡有, 猶不失禮, 越海以朝. 玄宗避亂幸蜀, 新羅亦泝江以朝.

21) 이 개념에 대한 간단한 설명으로는 윤휘탁, 『신중화주의』 푸른역사, 2006, 324-325쪽 참조.

22) 예치 질서와 달리 만국 공법 체제가 공평했다는 말은 아니다. 만국 공법의 유럽 중심주의와 팽창주의적 성격은 김용구, 『세계관 충돌의 국제정치학-동양 예와 서양 공법』, 나남출판, 1997 49-53쪽 참조.

23) 세종 17년 4월2일 (계묘), 문종 즉위년 11월22일(임술).

교 억제 정책도 모두 화이론에 근거하여 오랑캐 풍속을 없애야 한다는 원칙에서 나온 것이다.

### 3. 인(어짚, 仁)

유학의 가장 기본적인 덕목인 인(어짚, 仁)도 중화주의적 색채를 띠고 있다. 이 덕목도 차이나의 정치적 안정과 통일이라는 정치적 맥락에서 나온 것이며, 차이나 통일의 지도자를 대망하는 성격을 갖고 있다. 『시』에서는 ‘남자답다’는 뜻이고, 『서』에서는 재주 많다는 뜻이다. 『좌전』에서는 ‘인(仁)’은 “힘 있다, 능력있다, 남자답다, 너그럽게 받아들이다, 패자답다, 인정있다, 사람답다”의 뜻이다.<sup>24)</sup> 이런 초기의 뜻은 곧 도덕적 탁월성이란 뜻으로 초점이 옮겨 가는데 이런 변화는 라틴말 “vir”(남자, 사람)가 “virtus”와 “virtue”로 발전한 것과 유사한 점이 많다.<sup>25)</sup> 고대 그리스에서 호메로스적 영웅 사회에서 나타나는 “arete”(덕)가 전투와 전쟁의 신을 가리키던 “Ares”에 뿌리를 두고 있는 것과 유사하다. “아레테”의 이런 뜻은 우애와 신의 등의 개념과 연결되어 있었다.<sup>26)</sup> 이런 사회에서 도덕과 사회 구조는 동일하다.

호메로스적인 영웅 사회의 덕을 그것이 처해 있는 사회 구조 내의 콘텍스트로부터 분리시키는 한 그것에 관한 어떠한 적절한 설명도 불가능하며 또한 영웅적 덕에 관한 아무런 덕도 포함하고 있지 않은 한 영웅 사회에 관한 어떤 적절한 설명도 불가능하다.<sup>27)</sup>

도덕은 아직 고유한 것으로 존재하지 않으며 가치 평가적 물음은 사회적 사실들에 대한 물음이 된다. “인, 비르투스, 아레테”에서 나타나는 구체적이고 감각적인 뜻에서 내면적 도덕적인 의미로 바뀌는 것마저 많이 닮았다. 차이나에서는 덕 가운데 인이 특히 강조되어 정치

24) 신정근 『사람됨의 의미』, 이학사, 2005, 182-198쪽.

25) 벤자민 슈워츠, 『중국 고대 사상의 세계』, 살림, 1997, 123쪽.

26) 알래스테어 매킨타이어, 『덕의 상실』, 문예출판사, 1997, 184-185쪽.

27) 알래스테어 매킨타이어, 『덕의 상실』, 문예출판사, 1997, 186쪽.

권력의 정당성을 뒷받침하였다. 발생론적 관점에서 본다면 인(어짚)을 춘추 전국 시대에 지배자에게 요구된 능력이라 볼 수 있다. 덕과 인이 정치가와 연결되어 논의되는 경우가 많은 것도 이 때문이다.<sup>28)</sup> 그 덕은 곧 정치적-군사적 안정을 이루어 줄 지도자에게 요구된 능력이었다.<sup>29)</sup> 인(어짚)은 사회나 세계에서 지도자가 자신이 중심이 되는 질서를 짜기 위하여 때로 지키고 때로 양보하여 원만하게 처신하는 행위 방식과 관련이 있다. 지도자가 포용력 있고, 인정으로 사람을 대우하면 사람과 개별 국가가 그에게 귀속하지만 반대로 처신하면 그로부터 이탈하기 때문이다. 지도자가 상대에게 원만하게 처신하여 단결을 즉 인을 도모했다. 여기서는 극단적 두 주장의 화해와 조화를 지도자의 덕목으로 요구하고 있음을 알 수 있다. 인(어짚)은 세력의 규합, 하나의 중심으로 모으기로 규정할 수 있다.<sup>30)</sup> 인(어짚) 개념의 이런 발생론적 맥락은 차이나 철학의 역사적 맥락이 무엇인지를 잘 보여 준다고 하겠다. 아울러 차이나 철학이 처세론과 뉘 수 없는 관계에 있음을 잘 볼 수 있다. 혼란했던 시기에 이를 끝낼 지도자가 갖추어야 할 덕목과 처신의 방식을 공자는 문제삼고 있었다. 주희가 ‘인’을 마음의 덕, 곧 내면적 덕성이라 규정한 것과 큰 차이가 있다. 이런 실천적 맥락과 구체적인 뜻을 생각한다면 공자의 관중에 대한 다음과 같은 평가는 그 당시 어짚의 전통적인 뜻에 따른 것임을 알 수 있다.

자로가 물었다. 제 환공이 공자 규를 죽게 했고 소홀도 죽게 했는데 관중은 죽지 않았습니까. 인이라 할 수 있는지요.

공자가 대답했다. 환공은 아홉 차례나 제후들을 회동시키면서 무력에 의존하지 않았으니, 관중의 역량이다. 이것이 곧 그의 인(어짚)이다. 이것이 곧 그의 인(어짚)이다.<sup>31)</sup>

28) 인정(仁政) 개념이 좋은 보기다.

29) 이외에도 이와 연관된 여러 뜻이 있다. 신정근, 『사람됨의 의미』, 이학사, 2005, 198-240쪽.

30) 신정근, 『사람됨의 의미』, 이학사, 2005, 242쪽.

31) 『현문』 子路曰, 桓公殺公子糾, 召忽死之, 管仲不死, 未仁乎. 子曰, 桓公九合

이런 경우로 미루어 보면 “인(어짚)”은 우선 차이냐에 무력에 의존하지 않고 세력을 규합하여 질서와 안정을 가져오는 사람에게 적용되고 있다. 철학적 개념이 본디 구체적인 뜻을 갖고 있었음은 흔히 있는 일이다. “인(어짚)”의 의미 변화도 예외가 아니다. 어질다는 정치적 지배자에 대해 우선적으로 적용되는 말이었다.<sup>32)</sup> 『맹자』에 자주 나오는 “仁政”이란 표현에서도 이런 뜻을 알 수 읽을 수 있다. 이것은 춘추시대의 절박한 과제였던 “존왕양이”와 관련이 깊다. 즉 주 왕실의 권위를 높이고 ‘오랑캐’의 침략을 물리쳐 안정과 질서를 가져오는 일이었다. 제 환공은 여러 차례에 걸쳐 제후들을 규합하여 ‘이적’의 침탈을 격퇴하였으며 요새를 구축하여 제하 세계를 보호하였다. 그런 사정은 다음과 같은 문장에서 확인할 수 있다.

자공이 물었다. 관중은 어진 이(인자)가 아니지요. 환공이 공자 규를 죽게 했지만 관중은 죽지 못하고 오히려 환공을 보필했으니까요.

공자가 대답했다. 관중은 환공을 보좌하여 환공이 제후들의 어른이 되어 세상의 질서를 바로잡도록 했으니, 백성들은 오늘날에도 관중의 혜택을 누리고 있다. 관중이 아니었다면 나는 머리를 풀어 헤치고 옷깃을 왼쪽으로 여밀 뻔했다.<sup>33)</sup>

여기에서 춘추 시대의 과제인 존왕양이를 중심으로 한 “인(어짚)”의 본디 뜻이 거의 잊혀지고 개인의 도덕적 품성에 대하여 “인(어짚)”이란 표현을 쓰는 의미 변화가 일어나고 있음을 볼 수 있다. 이 두 쓰임새를 묶어줄 의미의 공통된 기반이 매우 약하기 때문에 이런 물음이 생겨났을 것이다. “인(어짚)”의 여러 뜻 가운데 보편적 인류애로 풀이할 수 있는 부분이 없는 것은 아니지만 어디까지나 일차적인 의미는 아니었다.

---

諸侯，不以兵車，管仲之力也，如其仁，如其仁。

32) 신정근, 『사람됨의 의미』, 이학사, 2005, 247-248쪽.

33) 『헌문』 子貢曰，管仲，非仁者與，桓公殺公子糾，不能死 又相之。子曰，管仲相桓公 霸諸侯，一匡天下，民到于今，受其賜。微管仲，吾其被髮，左衽也

자공이 물었다. 예컨대 누군가가 백성들에게 널리 은혜를 베풀고 많은 사람을 구제한다면 어떻습니까? 그 사람을 인자(어진 이)라고 일컬을 수 있겠습니까?

공자가 대답했다. 어찌 인(어짚) 차원에서 일삼겠는가? 아마도 성인일 게다.<sup>34)</sup>

위에 나타난 인(어짚)은 “어질다”는 우리말과 잘 어울릴 수 있는 것이다. 그렇지만 여기서도 우월한 소수의 다수에 대한 연민이란 뜻이 강하게 배어 있다. 정치적 안정과 질서를 얻기 위한 것으로 보인다. 분디 추상적이고 일반적인 뜻매김이나 원칙은 차이나 초기 사상사에서 나타나지 않는다. “인(어짚)”의 이런 역사적 맥락과 구체적 성격이 그 뒤로 잊혀지면서 주자학 중심의 뜻풀이만 강조되었다. 철학적 개념의 구체적인 의미가 형이상학적 개념으로 변화하여 여러 난문을 일으키는 것은 유럽 철학사에서도 흔히 보이는 일이다. 후대의 추상적이고 형이상학적인 주자학적인 인(어짚)에 대한 논의는 이런 구체적이고 역사적인 뜻을 은폐하는 구실을 하면서 그 보편성을 강하게 내세웠다. 인의 구체적인 의미와 형이상학적 의미의 통일성은 무엇이며 어떻게 여러 복잡한 의미가 공존할 수 있는가라는 물음은 앞으로 많은 논의가 필요하다. 인 개념의 초기에 나타났던 구체적인 뜻은 철학적 문제의식의 신비화를 막는 데 도움을 줄 수 있을 것이다.

#### 4. 천하

천하 개념은 유가에만 고유한 것은 아니다. 도가나 법가에서도 널리 쓰이는 개념이다. 그러나 이것은 근원적으로 유가에 의해 형성된 것이라 보지 않을 수 없다.<sup>35)</sup> 유가의 윤리가 평천하라는 정치적 이상과 연결되어 있기 때문이다.

『장자』 「천하편」의 내성외왕 사상은 유가와 법가를 융합한 것이다. 천하는 우선 하늘 아래의 모든 것을 가리키는 세계란 의미와 함께

34) 『옹야』 自貢曰, 有博施濟衆, 以能濟衆, 如何. 子曰, 何事於仁, 必也聖乎.

35) 김충렬, 『중국의 천하 사상』, 민음사, 1988, 125쪽 참조.

천명을 받은 천자가 통치하는 지역을 가리킨다. 천하란 개념은 ‘천(하늘), 천명, 천자’ 등의 개념과 밀접히 연관되어 있다. 본디 주나라의 수호신이었던 천(하늘, 天)의 섭리 아래 있는 모든 지역과 모든 것을 포괄하는 보편 개념이었다. 『대학』의 “치국평천하”라는 표현은 천하가 국(나라)들로 이루어짐을 뜻한다. 군현제 실시 이후로는 천하는 군현의 집합체로 볼 수도 있다. 이 경우에는 천하는 지리적 의미의 차이와 같아진다. 그렇지만 이보다 더 넓게 쓰일 때는 차이와 사이(네 오랑개, 四夷)를 합쳐 천하라 부를 수 있다.

차이나에서 처음으로 형성된 통일 제국은 은이다. 자기 씨족 중심의 천하일통이었지만 주나라에 그대로 전해졌고 주의 봉건주의적 대일통도 씨족 중심의 조직을 바탕으로 한 것이다. 주나라에서는 씨족 중심의 정치 조직을 도덕적으로 운용할 것을 요구하여 치자 계급의 도덕적 책임을 강조하고 주족이 부덕할 경우 천명(天命)이 다른 씨족으로 옮겨갈 수 있음이 강조되었다. 주나라에서 인격신적인 천(하늘, 天)개념이 빠르게 발달한 것은 은주 교체와 연관되어 있었다. 천은 신격화되었고, 또한 군주의 칭호로서 “왕(王)”과 더불어 “천자”가 쓰이게 되었다.<sup>36)</sup> 이런 이름이 왕권의 강화와 연관되어 있음을 쉽게 알 수 있다. 그렇지만 천자의 지배를 받는 세계 전체를 가리키는 ‘천하’ 개념의 성립은 이보다 뒤에 나타났다. 『서』에는 몇몇 쓰인 보기가 있으나 서주 시대의 금문(金文)에는 보이지 않는다. 『서』에 나타나는 자료는 후대의 것이라 생각된다.

천과 연관된 천명, 천자 등의 관념이 생겨났으나 곧바로 천하 개념이 생겨난 것은 아니었다. ‘중국’에서 볼 때, 주변의 나라들은 다양한 이민족이 사는 땅으로서 그들과 늘 다투어야 하는 처지였다. 천하 개념이 발생하기 위해서는 지상에 있는 이민족이 갖는 정치적 경제적 문화적 다양성이 더 동질화될 필요가 있었다. 대우정(大盂鼎)에 나타나는 “민(民)을 받고, 강토를 받아”란 표현은 서주의 지배자, 곧 천자

36) 야마구치 유우조 의 엮음, 『중국 철학 사전』, 김석근 의 옮김, 민족문화문고, 2003, 280쪽 참조.



가 하늘에서 민과 강토를 받았다고 여겼음을 보여 준다. 여기서 “민”은 사방의 민을 말하며 “강토”는 이민족이 사는 영역을 포함해서 경제적 부를 산출하는 토지나 산림, 천택(川澤) 등을 가리켰다. 일찌감치 주나라 초기에 그런 다양성을 가진 여러 민족이 함께 사는 세계를 하나로 통합하려는 사상적 근거가 천명에 의해 주어져 있었다. 현실에서는 다른 민족이 거주하고 ‘반란’이 많았지만 서주의 군주는 하늘로부터 민과 강토를 같이 받은 것으로 여겼다. 주나라 때도 초기부터 천명 사상은 사방의 지배를 정당화했다. 천(하늘)으로부터 받은 민과 강토라는 생각은 천의 아래에 있는 민이나 토지라는 관념을 낳게 된다. 『서』, 『시』에 “하국(下國), 하민(下民), 하토(下土)” 등의 표현이 나타난다. 조상신이 상(위)에 있다고 한다면 왕을 포함한 자신들은 지상 세계를 하지(아래땅, 下地)로 여기는 것은 자연스럽다. 『시』 『북산』의 “넓은 하늘 아래(普天之下)”란 표현도 천하 관념의 원형이 형성되는 것을 보여 주는 표현이다. 하지 세계가 현실에 통합될 수 있는 기반은 주초의 사방에 분봉돼 나갔던 제후들에 있었다. 그들은 왕이 준 권한을 이용하여 이족에 대한 정치적 군사적 지배권을 강화해 나갔다. 유학의 고전에서는 이들 민족은 언제나 사납고 분쟁이나 일으키고 야만적이라고 묘사되고 있다. “견융(犬戎), 적(狄), 만(蠻)” 등의 이름부터 이민족에 대한 편견과 증오를 읽어내기는 어려운 일이 아니다. 그러나 그들이 보기에 이른바 제하족도 언제나 침략의 불씨를 갖고 있는 종족으로 보였을 것이다. 제후들은 춘추 시대 이후에 그 세력을 키워 서로 교류를 늘려 갔으며 그때까지 대읍을 중심으로 한 씨족적 도읍적 국가에서 넓은 영토를 지배하는 영토 국가가 된다. 제후 열국과의 견병이나 제후의 규합 등으로 패자가 나오면서 아래땅 세계의 동질화가 빠르게 진행되었다. 이런 과정으로 많은 나라들이 정치적 경제적 공통성을 갖게 되어 천하 관념의 성립을 보게 되었다.<sup>37)</sup> 전국 시대는 천하 관념이 고양되었으며 『좌전』, 『국어』에 이미

37) 야마구치 유우조 외 엮음, 『중국 철학 사전』, 김석근 외 옮김, 2003, 282쪽 참조.

“천하”란 표현이 나타나고 있다. 전국 제자가 부르짖었던 국들 사이의 전란의 종결, 그것이 천하의 통일이었다. 주나라 초기에 보였던 이족이 거주하는 사방의 통일이 아니라 이미 동질성을 갖는 열국의 통합, 중국과 등치될 수 있는 천하의 통일이었다. 유가의 ‘평천하’는 단순한 정치적 안정을 말하는 것이 아니라 도덕적 색채가 가미되어 있다. 천하의 정치가 맑고 공정하며 백성이 안락하다는 뜻으로 쓰이고 있고 이는 평천하의 이상적 경지는 지극한 선에 머뭇이라 할 수 있다. 사람의 본성을 모두 발휘하여 사물의 본성을 다하여 천지와 그 덕을 합하는 경지라고 할 수 있다.<sup>38)</sup> 평천하의 흔히 “도덕과 정치를 합하여 하나가 된 것으로 어떤 지역, 일부의 사람의 이익에 전일하는 것이 아니라 국가를 넘어서 모든 사람이 공유하고 함께 평화롭고 안락한 생활을 영위해 가는 천하국”<sup>39)</sup>이라 한다면 이는 유토피아와 다름이 없는 이상국의 설계도가 된다. 유토피아로서의 천하 사상에도 존왕양이라는 시대적 과제가 한족 중심, 중원 정권 중심의 대일통 사상으로 남아 있다. 유학이 지향하는바, 천하의 평화는(平天下)는 한족만의 통일을 가리키거나 한족 중심의 통일 국가와 네 주변을 함께 가리킬 때도 있다. 어느 문화권이나 자민족 중심적인 색채는 어느 정도 있었으나 중화 사상만큼 긴 시기에 걸쳐 주변 여러 주변 민족에 대한 우위가 확립된 경우는 드물었다. 또 그런 이데올로기를 뒷받침할 정치적 힘이나 군사력의 우위가 지속적으로 확보된 경우도 드물었다. 유학이 그리는 천하의 모습은 인종주의적 색채, 지역주의적 색채가 뚜렷하다.<sup>40)</sup> 유학이 상상해 낸 천하상의 구체적 실현은 그러나 도덕적이고 평화적인 방법으로 이루어지지는 않았다. 평천하는 범가적인 방법에 따른 대일통(大一統)으로 중국 역사에 나타났다. 유가적 도덕적 이상론에 세워진 천하상은 춘추 전국 시대와 같은 혼란기에는 단순한 이상론에 그칠 수밖에 없었다. 그것이 비록 평화 시기에 제국

38) 김철운, 『유가가 보는 평천하의 세계』, 철학과 현실사, 2001, 284쪽 참조.

39) 김철운, 『유가가 보는 평천하의 세계』, 철학과 현실사, 2001, 298쪽 참조.

40) 물론 차이나 안에서도 이런 천하 모델이 낳은 중화주의에 대한 자각이 없는 것은 아니다.

을 경영하는 유용한 사상 체계가 될 수 있었지만 현실적으로 유교의 경전에 나타난 천하상을 현실적으로 구현할 수는 없었다. 이상을 중시했던 유가와 현실을 직시한 법가는 비록 부분적으로는 충돌할지라도 서로 버릴 수 없는 연관 관계를 갖는다. 중국의 현실 정치는 겉으로는 언제나 유가 사상을 내세웠으나 속으로는 법가 사상이 늘 함께 있었다. 겉으로는 예치 덕치를 내세우고 법치를 배척하였으나 제국 경영을 법가적 수단에 많은 부분 의존하였다. 천하 사상은 일단 성립된 제국을 도덕적 형이상학적으로 그것을 유지하고 경영하는 데 유학은 매우 유용함이 곧 입증되었다. 진시황의 통일은 유가적 천하 대일통 사상이 패권국 중심의 전제군주정의 천하 대일통으로 전환했음을 말한다.<sup>41)</sup> 사상, 문자, 도량형, 거궤(車軌), 풍속의 통일이 시도되었다. 온 천하가 하나의 질서 아래 행동을 통일해 간다는 대일통은 정치 질서도 한 사람의 천자가 통어해야 한다는 것을 뜻한다.<sup>42)</sup> 천하 대일통 사상은 화하족이 점차 다른 민족을 흡수하고 동화시켜 갈 수 있었던 근원이 되었다. 춘추 전국 시기에 성립된 중국 고전의 최대 관심사는 차이나의 통일과 유지라고 할 수 있다. 천하 사상은 점차 문화적 성격이 덧붙여졌고 천명과 같은 명분이 결합하여 작동하였다.<sup>43)</sup> 한대 이후 영토가 확장되어 여러 이민족 국가와 접촉하자 그들을 포용 또는 통치할 때 무력의 뒷받침과 함께 명분이 동원되어 대일통의 필요성, 한족이 천하의 종주국이 되어야 할 당위성을 뒷받침하였다. 유학 경전에 다룰 때, 중원의 한족 국가는 지리적 종족적 정치적 문화적 중심이며 이는 바로 중화 사상 그 자체다. 천하 사상은 어느 정도 개방성을 띤 것도 사실이나, 한족과 중원이라는 종족적이고 지리적인 성격을 끝내 버리지 못한다.<sup>44)</sup> 일본과 베트남은 중화주의의 틀을 빌려 나름대로 자민족 중심적 중화주의를 만들어 냈는데 이점에서

41) ‘대일통’이란 개념이 처음으로 나타나는 것은 『춘추 공양전』 은공 원년 기사이다.

42) 『예기』 「상복사제」 天無二日，土無二王，家無二尊，以一治也.

43) 김충열 외, 『중국의 천하 사상』, 민음사, 1988, 133쪽.

44) 조선이 청나라를 중화로 보지 못하는 요인은 이런 특성에 기인한다.

조선과 차이를 보였다. 청나라는 중화가 되기 위한 기준인 정치적 통일에서 문제가 없었다. 지리적 조건을 본디부터 중원에 살아야 한다고 엄격하게 해석한다면 문제가 있겠으나 현실적으로 중원에 살고 있었으므로 이것도 크게 문제되지 않았다. 중화주의의 인증적 요소만이 문제였다. 청나라에서 유학의 중화주의는 문화적 측면을 강조하며 인증적 성격이 옅어지는 개방적 성격을 띠었다고 볼 수 있다.<sup>45)</sup>

유가에서 미화하여 마지않는 주초의 문무성왕은 유가적 천하상을 보여 준다. 그러나 이것은 역사의 현실상이라기보다 유가적 상고 정신에 힘입어 상상으로 생겨난 것으로 보아야 할 것이다. 힘에 의한 질서유지가 후대와 다를 바가 없기 때문이다. 주(周)의 힘이 약해져 춘추시대에 접어들면서 관중의 존왕양이 사상에 의해, 즉 좀 더 분명하게 현실적인 힘에 의해, 천하상은 간신히 유지되었다. 종교적 도덕적 성격이 강하던 주초의 천하 사상은 법가에 이르러 중원의 한쪽이 주변 민족에 대항하기 위한 것으로서 폐쇄적 성격을 띠어 현존 질서의 유지와 지탱이라는 성격을 강하였다. 전국 시대에 이르러 천하 사상이 추구하는 안정과 질서는 완전히 무너졌다. 춘추 전국시대의 제자백가는 천하의 대일통을 이루려는 문제 의식을 공유하고 있다. 차이나 철학의 출발점에는 애국주의적, 정치철학적 문제 의식이 언제나 놓여 있었다. 선진 유학은 제국적 질서와 성공적으로 만났다. 통일된 전제 군주국은 유학적 도덕 이상을 실현하는 마당으로 될 수 있었다. 유가가 요구한 군주의 덕은 차이나 중심적이었다.<sup>46)</sup> 정치적 지배자를 성인과 일치시키고 일반 관리는 백성의 스승으로 만들었다. 그것은 차이나가 분열에서 통일로 가는 과정과 평행하였으며 일단 통일이 이루어진 뒤부터 그 힘은 이민족에게까지 미쳤다. 조선은 이런 영향을 가장 직접적으로 받은 곳이었다.<sup>47)</sup> 천명 사상과 천하관을 중심으로 하는 유학 정치 사상은 중화주의의 본질을 구성한다.<sup>48)</sup> 천하관은 차

45) 몽골족의 원나라는 유학적 중화주의를 무시해 버렸다. 대동야 공영권은 중화주의의 근대 일본판이라고 할 수 있다.

46) 이춘식, 『중화사상의 이해』, 신서원, 2003, 131-2쪽.

47) 한, 수, 당의 통일 때마다 그들은 조선을 침략하였다.

이나의 정치나 군사에서의 통일을 넘어 문화에서마저 이민족에 대한 패권과 우월감을 옹호하는 이념적 원동력이었다.

## 5. 화이—중국과 오랑캐

천하 사상의 대외적 측면과 문화적 측면이 강조된 것이 유학의 화이론이다. 이 화이론은 천하를 구성하는 중국과 그 주변의 네 오랑캐라는 개념으로 구성된다. 시황제에 의한 차이나 통일은 많은 국들을 진이라는 하나의 국가에 병합하는 형태를 취하였다. 이적으로 여기던 진이 차이나를 대표하게 되어 ‘중국’의 범위는 더 넓어졌다. 역사적으로 ‘중국’이란 딱 그어진 지리적 정치적 실체는 없었다. ‘중국’ 바깥의 오랑캐는 ‘중국’에 동화되거나 정복되어야 천하의 평화가 이룩된다. ‘중국’의 관점에서 보면 주변 민족이나 국가를 침략하는 일은 없으며 혼란을 극복하고 통일하여 천하의 평화를 이룩해 가는 과정이 있을 뿐이다. 이런 과정은 ‘중국’이 갖는 고유한 의미도 점차 없어지는 과정이기도 하다. 이후 군현제 아래에서 한 국(나라)이 천하(중국)를 통치하는 형태가 정착된다. 한대에 들어오면 그 같은 체제의 한편에서 중국의 외부 이른바 이적의 정치 형태를 국으로 간주하고 그 머리를 왕에 임명하여 황제 사이에 군신 관계를 설정하는 방식, 즉 책봉 체제가 출현하였다. 요나라와 금나라는 모두 송나라와 천하를 이분하면서도 천하의 지배자라고 자처하였다. 이것은 통일을 지향하는 천하 이데올로기와 그것을 뒷받침할 군사력이 일치하지 않는 경우였다. 천하 이데올로기는 언제나 이에 걸맞은 군사력과 정치력을 가진 지배 왕조를 불러내고 있었다. 『논어』에도 “천하에 도가 있을 때에는 예약과 정벌이 천자에게서 나온다”<sup>49)</sup>고 하여 천자가 예약의 제정과 유지뿐만 아니라, 군사적 정벌의 궁극적 주체임을 전제하고 있다. 천하는 이념적으로는 세계 규모의 넓이를 갖지만 실제로는 그보

48) 이춘식, 『중화사상의 이해』, 신서원, 2003, 282쪽 참조.

49) 『논어』 「계씨」 天下有道，禮樂征伐，自天子出.

다 적은 차이나를 가리키는 일이 많았다. 고염무와 황중희는 중국이라는 천하에서 왕조 교체로 국(나라)이 망하더라도 천하의 양태에 변화가 없으면 된다는 생각에서 국을 정치체 차원으로 천하를 사회 문화 전체의 체제로 이해하였다.<sup>50)</sup> 이런 천하의 성격은 천하 체제가 갖는 군사적 힘이나 정치적 중심의 억압적 측면을 외면하게 만들면서 국가란 경계를 넘어가는 체제의 모델로 예찬될 가능성마저 있다.<sup>51)</sup> 중국과 네 오랑캐로 이루어진 천하는 차이나 중심의 국제 질서관을 표현한다. 평천하, 또는 존왕양이를 목표로 삼는 유가 경전은 그 자체가 차이나 통일의 철학으로서 주변 여러 민족에 대한 편견과 침략을 문화와 질서 유지라는 이름으로 정당화할 수 있는 사상이다. 천하 체제에 따른 동아시아 국제 질서는 강화도 조약과 시모노세키 조약에 따라 조선이 독립국임을 거듭 확인함으로써 공식적으로 붕괴되었다. 천하 체제에서 근대적 국제 질서로 조선은 타율적으로 전환하였다.

시간적으로 따지자면 천하 개념보다 중국이란 개념이 먼저 생겨났다. 이 개념도 유학과 연관을 갖고 생겨난 것은 아니다. 주나라 초기에 “사방(四方), 사국(네 나라, 四國)”이란 표현이 나타나는데, 이는 이민족에 대한 기술이다. 대우정의 명문에 문왕이 천명을 받았다는 것, 무왕에 이르러 두루 사방을 질서있게 했다고 말하고 있다. 사방은 주나라의 통치력이 미치지 않는 지역을 가리키는 것으로 여겨진다. 이런 용례는 대부분 군사적 정벌의 용어와 더불어 나타난다. 사방 영역에서 다양한 부족이 일으키는 분쟁의 진정이야말로 왕조의 정통성을 보증해주는 필요조건이었다. 중화 체제에도 그 이데올로기와 함께 늘 무력의 뒷받침이 있었다는 점에서 이 사실은 시사하는 바가 크다. “사국”은 서주 금문에는 “동국, 남국” 등과 같이 쓰이는데 그 같은 사방 경영의 중심이 되는 것은 주나라 초기 천신의 거소로 건설된 중국(中國)이었다. 중국은 주위의 사방과 대비되어 그 중앙을 가

50) 야마구치 유우조 외 엮음, 『중국 사상 문화사전』, 김석근 외 옮김, 민족문화문고, 2003, 288쪽.

51) 천하 사상의 현재 의의를 논한 김철운, 『유가가 보는 평천하의 세계』, 철학과 현실사, 2001, 285-298쪽 참조.

리켰다. 처음에는 주나라왕이 거주하던 서울 왕의 직할지 또는 정치적 중심지라는 뜻으로 쓰였다.<sup>52)</sup> 그렇지만 특정 국가의 이름이 아니었다. 가운데 있는 ‘중국’과 그 주변의 네 ‘오랑캐’라는 모형이 이때부터 생겨나기 시작하였다. 이들 부족은 춘추 시대가 되어서도 여러 곳에 흩어져 “이(夷), 용(戎), 적(狄)” 등으로 불리고 있었다. 이들 가운데는 농경을 하고 성벽에 둘러싸인 국을 이루고 있는 경우도 있어 결정적인 단절은 없었다. 중원의 제후가 이, 용과 회맹하기도 하고 통혼도 한 사례가 말해주는 것처럼 둘 사이에 대등한 교섭이 행해지고 있었다. 이, 적, 용 등이 강한 모벌의 뜻을 지닌 채 자주 쓰이고 화이를 엄격하게 차별하는 사고 방식은 춘추 말기부터 전국 시대에 걸쳐 생겨났다.<sup>53)</sup> 이것은 제하국의 정치적 군사적 열세와 평행하여 나타나는 것으로 화이의 구별이 단순히 생활 양식의 차이에 그치지 않음을 보여 준다. 내부에서도 점차 전국 7웅의 지배 지역 내부를 모두 화하라고 여기는 일체감이 생겨났다. 초, 진, 오는 처음에는 오랑캐로 여겨졌으나 화하국으로 점차 인정받게 되었다. 그러자 주변의 이민족은 야만이라는 관념이 더 강화되었다. 북방에 강대한 유목 민족 흉노가 출현하자 이런 관념은 더욱 강화되었다. 구이(九夷)를 비천하다(陋)하다고 해서 화이를 준별하는 관념은 『논어』에도 자주 나타난다.<sup>54)</sup>

유가만 존립하게 된 한나라 시대에 그런 이념이 점차로 제도로 실현되기에 이르렀다. 중화의 통일 왕조는 실현되었지만 현실에 주변 이민족을 모두 직접 지배하는 것은 불가능하였다. 그들을 중화 왕조 아래 포용하려는 것이 책봉 체제다. 책봉이란 주변 여러 나라의 군주에게 중화 왕조의 왕호나 작위를 주고 외신(外臣)으로 삼는 것이다. 한나라 때, 화(華)란 천자의 직할지인 군현과 각지에 봉해진 제후 왕의 국으로 관료, 왕, 후에서 일반 서민까지 한의 예제 법제에 따른다.

52) 배기찬, 『코리아 다시 기로에 서다』, 위즈덤하우스, 2005, 54쪽 참조.

53) 야마구치 유우조 외 엮음, 『중국 철학 사전』, 김석근 외 옮김, 민족문화문고, 2003, 308쪽 참조.

54) 『논어』 「자한」 子欲居九夷, 或曰, 陋如之何.

이(夷)란 한(漢)에 신하로 복속된 군주들만이 한의 예제와 법제에 따르며 그 지배 아래에서 각각 어느 정도는 독자적인 제도, 풍속이 행해지지만 그저 한의 덕을 사모해 조공하는 민족이다. 이 같은 한 왕조의 세계상은 중화 천자의 덕(德)이라는 하나의 가치 원리로 관통되고 있다. 천자의 덕이 행해지고 있는 곳이야말로 세계의 중심(中)이며 문화적으로 가장 뛰어나며(華) 그 외의 지역은 덕화가 두터운가 열은가에 따라 가치가 정해진다. 이런 세계관에 따를 때 각 민족의 특성이나 주체성은 존중될 수 없다. 중화 천자의 덕의 일원적 지배, 다른 민족이 개성을 잃어 버리고 천자의 덕에 동화되는 세계를 추구한다. “중국”은 그냥 지리적 종족적 개념에 그치지 않았다. 부분적으로 보편주의적인 성향이 약하게나마 없는 것은 아니지만, 문화적 자민족 중심주의가 짙게 밴 개념이었다.

“이래서 그 성명(聲名)이 중국을 넘쳐흘러 오랑캐에도 그 혜택이 미친다.”<sup>55)</sup>

“중국”은 도성이나 왕의 직할지라는 단순히 지리적 의미에 그치지 않는다. “중국”은 그냥 나라 이름도 아니었다. “중국”이나 “제하”는 “이적” 또는 “천하”와 대비되어 쓰였다. 도덕적, 이상적 성격을 갖고 있으며 중국은 오랑캐보다 우월하며 오랑캐는 제하를 본받아야 한다고 주장하였다.

이적에 임금이 있어도 제하에 임금이 없는 것만 못하다.<sup>56)</sup>

나는 제하의 문물로 오랑캐를 변화시켰다는 말은 들었지만, 제하가 오랑캐에 따라 변화였다는 말은 들은 적이 없다.<sup>57)</sup>

초기 차이나에서 “중국”은 나라가 아니라 천자가 거주하는 곳, 천

55) 『예기』 「중용」 31장 是以 聲名洋溢乎中國，施及蠻貊.

56) 『논어』 「팔일」 夷狄之有君，不如諸夏之亡也.

57) 『맹자』 「등문공상」 吾聞用夏變夷，未聞變于夷者.



하의 중심, 화하족의 거주지 등을 의미하였다.<sup>58)</sup> 또 “중국”은 “천하” 또는 “구주”와 함께 차이나의 통합 왕조의 이상을 표현하고 있다.<sup>59)</sup> 이는 차이나의 통일된 정치적 문화적 도덕적 이상 국가의 모습을 나타내는 말로서 그리스 철학자들이 생각한 도시 국가 규모의 이상적인 모습과 매우 다르다. 차이나 역사에서 화하족의 활동 범위는 점진적으로 확대되었다. 이런 차이나의 외연 확대 과정은 20세기에는 티벳과 신장 지역을 아우르게 되었다. 이런 역사 과정과 차이나 철학의 문제 의식은 긴밀히 연관되어 있다.

위에서 살펴본 “중국”의 의미와 이에 대한 비판적 논의를 살펴볼 수 있는 몇 가지 역사상의 사례가 있다. 동진 시대에 인도를 다녀온 법현은 그의 『불국기』에서 인도를 “중국”이라고 하고 차이나를 “변방”이라고 하였다.<sup>60)</sup> 여기서는 일단 지역적인 의미가 빠졌는데 “중국”은 문명국 또는 선진국이란 뜻으로 쓰이는 두루 이름씨였다. 이러한 “중국” 개념은 역사적 맥락을 벗어나서 불교적 관점에서 쓰인 것이다. “중국”의 중화주의적 의미는 일본 사상사에서도 논의된 바 있다. 17세기의 아마자키 안사이는 ‘중국’을 문화적 개념이 아닌 지리적 개념으로 상대화한 뒤에 “중국”이란 이름은 자기를 중심으로 한다면 누구나 사용할 수 있는 이름이라고 하였다. 그는 중국을 보편적 문화적 가치가 아닌 지리적 국가적 관념으로 대체하였다.

“당(唐)이 일본을 복종시키려고 요순문무가 대장이 되어서 군대를 동원해 올지라도 돌 불화살로 쳐부수는 것이 대의이다. 예의덕화로서 따르게 할지라도 신하가 되지 않는 것이 옳다. 이것이 춘추의 도이고 천하의 도이다”<sup>61)</sup>

추상적 보편성이란 현실적 이해 관계에서 생겨난 것이며 이것이

58) 윤휘탁, 『신중화주의』, 푸른역사, 2006, 141쪽.

59) 이성규, 『제자의 학과 사상의 이해』, 『강좌 중국사1』 지식산업사, 2009, 190쪽.

60) 류짜이푸 외, 『전통과 중국인』, 오윤숙 옮김, 플래닛, 2007, 567쪽.

61) 유근호, 『조선조 대외 사상의 흐름』, 성신여대 출판부, 2003, 427쪽에서 재인용.

현실적 힘의 관계를 정당화할 수 있음을 꿰뚫어 본 명언이라고 하겠다. 일본에서는 “중국”이란 표현에 붙여진 문화적인 의미의 상대적이고 중화주의적 성격을 꿰뚫어 보고 있었다. 따라서 우리는 중화 체제의 떠받친 군사력을 무시해서는 안 된다.

“중화 체제가 중화 사상이라는 이데올로기를 핵심으로 한다고 해도 그 군사적 의미를 결코 무시할 수 없다. 남월은 처음에는 대등국이었으나 정치 경제적 필요성으로 외신이 되었다. 그러나 한과의 전쟁에 패하자 내신의 열후가 되었으며 그 땅에 한의 군현이 설치되었다. 남월의 변화 과정을 생각하면 (차이나 내부의) 내신, (오랑캐로 조공하는) 외신, (외신보다 좀 더 소원한) 외객신, (너무 멀리 떨어진) 절역의 조공국, (이웃으로 대등한) 인대국은 군사 외교적 세력권의 범위와 정확히 일치한다. 결국 차이나 중심의 패권 체제는 중화 사상이라는 이데올로기와 막강한 경제력과 군사력을 배경으로 하고 있다.”<sup>62)</sup>

중화주의는 중화 체제에 따른 정치력과 군사력을 정당화하는 이데올로기로 기능할 때가 많다. 일본은 화이론의 논리 구조를 들여와 자기 중심으로 일본식 중화주의를 재구성하였다. 야마자키와 동시대인이었던 소코는 일본을 중조(中朝), 차이나를 “외조(外朝)” 또는 “이조(異朝)”라고 부르면서 정치 체제의 안정성과 천황의 혈통이 하나로 내려온 것, 군사적 우월성에서 차이나보다 일본이 우월하다고 하였다.<sup>63)</sup> 차이나는 주위의 ‘오랑캐’와 자신을 구분하는 과정에서 화하 문명의 연합을 형성하였다.<sup>64)</sup>

이방인에 대해 언급한 문구들은 중국인들이 문화적 차이를 자각하기 시작한 결과라기보다 실제 환경에 대응하기 위한 정치적 투쟁과 대외 정책의 변화를 드러내는 경향이 있다.<sup>65)</sup>

62) 배기찬, 『코리아 다시 기로에 서다』, 위즈덤하우스, 2005, 61쪽 따온 글 가운데 괄호 안 부분은 글쓴이가 보탠 부분이다.

63) 배기찬, 『코리아 다시 기로에 서다』, 위즈덤하우스, 2005, 177쪽.

64) 니콜라 디코스모, 『오랑캐의 탄생』, 이재정 옮김, 황금가지, 2005, 133쪽.

65) 니콜라 디코스모 『오랑캐의 탄생』, 이재정 옮김, 황금가지, 2005, 133쪽.

차이나의 통일과 야만족의 격퇴라는 유학의 문제 의식은 기본적으로 정치적 군사적 문제였다. 화이의 엄격한 구별은 잠재적 적대국에 대한 정치적 군사적 적대감의 다른 표현이라고 보아야 한다. 화이론은 차이가 강력한 왕조 아래 통일되었을 때, 팽창주의적 대외 침략을 정당화하였고 중화 질서에 순응하지 않는 잠재적 적대국을 침략할 명분을 제공하였다. 존왕양이는 문화적으로는 제하 전통의 수호를 뜻한다. 유가는 이런 전통의 수호자로 자임하였다. 여기서 차이나의 주변 민족은 언제나 야만적이고 차이나의 통일을 위협한다는 관점에서 서술되고 있다. 차이나와 다른 독자성을 내세울 때, 이런 ‘오랑캐’의 ‘야만성’은 차이나가 침략하는 구실이 되기도 했다.<sup>66)</sup> “중국”이 동질적인 문화와 정치 질서를 가진 통합 왕조를 가리키는 한 유학에 중국과 대비되는 오랑캐는 필수적이다.

### III. 맺음말

유학은 흔히 동아시아의 보편적인 사상이라고 한다. 그러나 유학도 그 당시 해결하려 했던 존왕양이나 차이나의 정치적 통일이란 역사적 과제와 씨름하면서 생겨났다. 모든 사상과 철학은 시대의 아들로서 유학도 당시의 문제에 대한 응답으로 재해석될 수 있다. 유학을 추상적 관념적 사상 체계로만 보는 것은 중요한 측면을 보지 못하는 것이다. 유학은 그 출발점이 되는 문제의식뿐만 아니라 핵심 개념에서도 강한 중화주의적 색채를 드러낸다. 물론 보편적 차원에서 유학을 해석할 수는 있지만 이런 이해는, 유학에 따라 운영된 왕조 시대의 사회 구성이나 차이나와의 관계에 대한 정확한 이해에 많은 한계를 드러내리라고 본다.

유학을 전달하는 매체로서의 한자 및 한문, 그 중심에 자리잡고 있

66) “변경의 주민을 정복하고 그들의 영토를 병합하는 일을 합리화하고자 이방인들의 열등함을 강조하는 자료들을 정치적으로 이용하였다.” 『오랑캐의 탄생』, 19쪽.

는 예, 인, 천하, 화이 등의 여러 중심 개념에서 차이나 중심적인 성격이 뚜렷하다. 조선 왕조의 사대와 모화는 고전적인 유학의 중화주의에 따른 것으로서, 그들에게 자랑스러운 것이었으며 자부심의 뿌리였다. 오늘날 우리는 수많은 나라 가운데 한 나라로서의 차이나와의 관계를 새로 설정해야 하는 과제를 안고 있다. 이런 과제에 비판적 역사 이해는 빼놓을 수 없는 것이다. 위에서 보인 여러 논의가 타당성이 있다면 우리는 유학을 모든 시대에 타당한 사상이라기보다 중국 역사의 특정 시기에 특정한 문제를 해결하기 위한 사상으로 상대화할 수 있다. 그것에 따라 우리가 유학을 받아들이던 무비판적 태도를 반성하여, 유학이 우리 역사에 끼친 부정적 영향력에 대한 심층적 이해에 도달할 수 있을 것이다. 유학의 보편성을 전제한 소박한 경전 읽기도 가능하겠지만, 비판적이고 역사적 맥락에서 유학의 텍스트 읽기로 전환한다면 더 생산적이고 다양한 해석을 낳을 것 같다.

유학의 중화주의를 규명하는 것은 공연히 우리 역사에 자괴감을 갖자는 것이 아니다. 국제 사회에서 우리 문화의 독자성을 높이고 불행한 역사를 되풀이하지 않기 위해서이다. 유학을 대표하는 공자를 조선의 공자로 만들기 위해서 먼저 차이나의 공자란 모습이 선명하게 드러나야 한다.

투 고 일: 2011. 04. 12.  
 심사완료일: 2011. 04. 30.  
 게재확정일: 2011. 05. 02.

김영환  
 부경대학교

## 참고문헌

- 『논어』, 『중용』, 『시』, 『서』, 『춘추좌전』, 『예기』.
- 강명관, 『한문 폐지론과 애국계몽운동의 국한문 논쟁』, 『한국한문학회연구』 8집, 한국한문학회, 1985.
- 김영환, 『유학적 모화 의식에 따른 동문 의식에 대하여』, 『한글』 284호, 한글학회, 2009.
- 김용구, 『세계관 충돌의 국제정치학—동양 예와 서양 공법』, 나남출판, 1997.
- 김철운, 『유가가 보는 평천하의 세계』, 철학과 현실사, 2001.
- 김충열 외, 『중국의 천하 사상』, 민음사, 1988.
- 니콜라 디코스모, 『오랑캐의 탄생』, 이재정 옮김, 황금가지, 2005.
- 다케다 마사야, 『창힐의 향연』, 서은숙 옮김, 이산, 2004.
- 자크 데리다, 『그라마톨로지』, 김용권 옮김, 동문선, 2004.
- 류짜이푸 외, 『전통과 중국인』, 플래닛, 2007.
- 알래스테어 매킨타이어, 『덕의 상실』, 이진우 옮김, 문예출판사, 1997.
- 배기찬, 『코리아 다시 기로에 서다』, 위즈덤하우스, 2005.
- 벤자민 슈워츠, 『중국 고대 사상의 세계』, 살림, 1997.
- 신정근, 『사람됨의 의미』, 이학사, 2005.
- 야마구치 유우조 외 엮음, 『중국 사상 문화 사전』, 민족문화문고, 2003.
- 유근호, 『조선조 대외 사상의 흐름』, 성신여대 출판부, 2003.
- 윤휘탁, 『신중화주의』, 푸른역사, 2006.
- 이성규, 『강좌 중국사1』, 서울대 동양사 연구실, 지식산업사, 2006.
- 이춘식, 『중화 사상의 이해』, 신서원, 2003.
- 주영하 외, 『조선시대 책의 문화사』, 휴머니스트, 2008.
- 전해종 외, 『중국의 천하사상』, 민음사, 1988.
- 최현배, 『조선 민족 갱생의 도』, 정음사, 1962(1926 발표).
- 현상윤, 『조선유학사』, 현음사, 2000(1947 초간).
- 존 K. 페어뱅크 & 에드윈 O. 라이샤워, 『동양문화사』, 김한규 외 옮김, 을유문화사, 1998.

ABSTRACT

## Confucianism as Sinocentrism

Kim, Yeong-Hwan

Confucianism has long been regarded as the mainstream of East Asian traditional philosophy. However, the main problem that Confucianism tried to solve was the security and unity of China. This practical origin has been often forgotten. Unlike the European alphabet, Chinese characters, which have been in use for several centuries, were essentially China-biased because of their ideogrammatic characteristics. Therefore, classical Chinese was also essential for the unity and continuity of Chinese culture.

Central concepts of Confucianism, such as ren(仁) and li(禮), are highly saturated with Chinese history and culture. The idea “All under Heaven(天下)” presupposed that the other East Asian countries were barbarian and inferior to China. The Ruler of China was called ‘the son of Heaven’, excluding the possibility of the existence of other sons of Heaven in other countries. Sinocentrism refused coexistence with many so-called ‘barbarian’ states. Shi-ta and the tributary system are evidence of this fact. The “Middle Kingdom”, whose literal meaning is the ‘Center of All under Heaven’, was the name of unified China, which is a common noun. The strong sinocentrism of Confucianism was fatal to Korean history.

**Keywords:** Chinese Character, All under Heaven, Ren, Li, Chinese World Order, Revere the King, Expel the Barbarians