

근대 중국 사학(史學)의 형성과 변용*

정지호(경희대 교수 · 사학과)

- I. 머리말
- II. '신사학'(新史學)과 '중국', '중국사'(中國史)의 창출
- III. '국수사학'(國粹史學)과 종족혁명(種族革命) 고취
- IV. '의고사학'(疑古史學)과 민족신화 비판
- V. '마르크스주의 사학'과 계급투쟁
- VI. 맺음말

주제어

민족국가, 중국 근대사, 민족 만들기(people making), 신사학(new history), 중화민족론(cinocentrism)

한글 초록

중국 근대사학의 기본적인 목표는 천하관에서 국가관으로의 전환이었으며, 민족의식과 국민의식을 부여하기 위한 계몽적 서사였다고 볼 수 있다. 량치차오의 신사학에서부터 리다자오의 마르크스주의 사학에 이르기까지 근대사학의 여정은 각각 다양한 방식을 통해 중국이라고 하는 국민국가를 어떻게 건설해 나갈 것인가에 초점을 맞추고 있었다. 그런데 각각의 논의는 비록 역사의 주체로서 민족의 개념 및 범위를 어떻게 설정할 것인가에 대해 논란이 분분했지만, 결국 '민족 만들기'라고 하는 큰 틀을 벗어나는 것은 아니었다.

그러나 '중화민족론'은 역사적으로 '중국'이라고 생각해 본 적이 없는 비(非)한족집단을 위협하여, 규모가 큰 소수민족 공동체의 정체성을 오히려 강화하는 역기능을 낳았다는 점에 유의할 필요가 있다. 오늘날에도 '중화'라고 하는 거대한 용광로 속에 각 민족의 역사적·문화적 특성을 모두 녹여서 하나로 만들려고 하는 노력이 여전히 진행되고 있는 점을 볼 때, 근대사학의 '민족 만들기' 작업은 진행형의 과제로 남아 있다.

I. 머리말

근대 중국 사학계의 커다란 변화를 나타내는 것 가운데 하나는 역사상의 ‘혁명’에 대한 재검토와 ‘혁명사관’(革命史觀)에 대한 비판적 시각이 제기되고 있는 사실을 들 수 있다. 이에 따라 중국 근현대사에 대한 시각도 ‘신해혁명’(1911)과 ‘중국혁명’(1949) 등을 단절적으로 이해하는 시각에서 벗어나 역사 발전의 ‘연속성’을 중시하는 견해가 부각되고 있다. ‘혁명사관’의 입장에서 이야기하듯이 1949년 중화인민공화국의 성립은 이전 시대와 전혀 다른 새로운 체제 질서를 낳았기 때문에 이 시기를 기점으로 시대의 단절을 부인할 수는 없다. 하지만 중화인민공화국의 성립을 청나라 말기 이후 지식인들이 일관되게 추구했던 근대 국민국가 건설(nation-building) 과정의 일환으로 이해한다면 여전히 진행형 과제로 연속선상에서 파악해야 한다.

국민국가 건설은 배타적 영역을 경계 짓는 물리적 측면 이외에 집단적인 역사적 주체로서 ‘민족(국민) 만들기’와 운명을 같이해 왔다고 할 수 있다. 이는 중국에서도 예외는 아니다. 전통적으로 뿌리 깊은 중화사상에 입각한 ‘천하관’을 탈피하여 국민국가를 단위로 한 세계체제로의 자발(또는 타발)적 편입 과정에서 국가의 주체로서 ‘민족 만들기’ 작업은 무엇보다도 절실한 과제였다. 청말 이후 ‘민족 만들기’라는 당면 과제는 새롭게 ‘역사’의 중요성을 부각시켰는데, 이것이 바로 근대 중국 사학의 출발점이라고 할 수 있다.

그런데 근대 중국 사학의 특징을 보면 정치·사회적 변화에 따라 그 내용에 상당한 변주가 생겨난다. 따라서 이 글에서는 근대 중국 사학의 형성과 변용을 고찰하고자 한다. 종래 근대 중국 사학의 특징에 대해서

* 이 논문은 2009년도 정부 재원(교육과학기술부 학술연구조성사업비)으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었다(NRF-2009-362-B00011).

는 개별적으로 많은 연구 성과가 있으나 ‘민족 만들기’라는 시각에서 통시적으로 살펴본 연구는 그다지 많지 않다. 이에 여기서는 20세기 초에 전통 사학을 비판하면서 새롭게 등장한 ‘신사학’(新史學)을 기점으로 중화민국 시기의 마르크스주의 사학에 이르는 사학 사조(思潮)의 특징을 ‘민족 만들기’라는 관점에서 검토함으로써 근대 중국 국민국가 건설 과정에서 ‘역사’ 의식의 변화를 살펴보고자 한다.

II. ‘신사학’과 ‘중국’, ‘중국사’의 창출

20세기 초 이른바 ‘신사학’을 주창하여 근대사학의 단초를 연 최초의 인물은 량치차오(梁啓超)일 것이다. 량치차오는 중국의 근대 ‘국민국가’ 건설을 위해 정치·법률·경제·사학·철학·문학·교육 등 인문·사회 과학 전 분야에 걸쳐 자신의 주장을 전개했으며, 이를 실현하기 위해 일생을 바쳤다고 해도 과언이 아니다. 이러한 그의 주장은 ‘경제혁명’(經濟革命), ‘사학혁명’(史學革命), ‘시계혁명’(詩界革命), ‘소설계혁명’(小說界革命) 등의 제기에서 알 수 있듯이 매우 과감하고 혁신적인 것으로서 그가 개척하고자 했던 새로운 세계는 당시 모든 중국인이 일찍이 경험해 보지 못한 미지의 영역에 속했다.¹⁾

량치차오는 Kang Yuwei(康有爲)를 만나기 전 서계여(徐繼畬)의 『영환지략』(瀛環志略)을 입수하여 중화(中華)는 전체가 아니라 세계의 일부이며, 중화 이외에도 수준 높은 문명을 지닌 서양 세계가 존재한다는 사실을 인식하게 되었다.²⁾ 청말 지식인에게 중화와 대등한 수준의 또 다른 문명 세계가 있다는 인식의 전환은 매우 커다란 변화였음에 틀림없을 것이다.

1) 鄭址鎬, “梁啓超의 近代의 歷史敍述과 國民國家”, 『梨花史學研究』, 32(梨花史學研究所, 2005), p. 2.

2) 狹間直樹編, 『梁啓超-西洋近代思想と明治日本』(みすず書房, 1990), p. iii.

무술변법운동이 실패한 후 일본에 망명한 량치차오는 ‘문명 진보’적인 차원에서 중국과 서구문명 간의 괴리를 통감하고 그 원인을 규명하기 위해 전력을 기울였다. 량치차오는 괴리감 규명의 단서를 양측의 ‘국체’(國體)의 동이(同異)에서 찾으려 했다. 그에 의하면 중국은 춘추전국시대까지 서구와 ‘국체’의 차이는 없었으나, 진시황제의 통일 이후 분기가 시작되었다. 즉 서구는 로마제국 이후에도 열국(列國)이 병립하여 경쟁하는 가운데 귀족정치가 지속되었지만, 중국은 진한(秦漢) 제국 이후 통일이 이루어지고 신분제도가 해체됨에 따라 중국과 서구는 무계급과 유계급으로 ‘국체’의 변화가 일어났다는 것이다.³⁾

그런데 ‘문명의 공례(公例)’에 비추어볼 때 열국이 병립하여 경쟁하는 것보다 하나로 통일되는 것이 우월하고, 유계급 사회보다 무계급 사회가 우월함에도 불구하고 2000년 전에 이미 대일통(大一統)과 무계급 사회를 이룩한 중국이 분열과 유계급 사회의 서구에 비해 문명 진보의 측면에서 뒤떨어지게 된 이유는 무엇인가?

량치차오는 ‘대일통’ 사회와 무계급 사회가 분열과 유계급 사회에 비해 문명적으로 뒤쳐진 원인으로 우선 열국이 병립하는 서구의 국가와 국민은 생존경쟁을 위해 끊임없이 노력하여 국정이 잘 다스려지고 국민의 기강이 바로 잡혀 진보를 이룩했다. 반면 중국은 이미 통일된 지 오래되었기 때문에 위정자는 국가의식이 없이 스스로 만족하여 세계정세의 변화를 알지 못하고 인민을 억압해서 혼란을 미연에 방지하려고만 했다. 이에 정치는 쇠퇴해져 수습할 길이 없어졌고, 인민은 탄압을 받은 지 이미 오래되어 속박에서 벗어나 독립하려는 정신이 없어 뒤쳐지게 되었다. 둘째로 서구를 비롯해 인도와 일본은 근래까지 신분계급이 존재했으나 금세기 이래 천부인권사상의 보급에 따라 모든 국민이 평등하다는 의

3) 梁啟超, “論中國與歐洲國體異同”, 『飲水室文集』(이하 『文集』) 4, pp. 63-66. 『飲水室合集』(中華書局, 2003) 所收, 이하 동일.

식이 퍼져나갔다. 이에 소수의 귀족에 대해 다수의 평민이 저항함으로써 국민의 기세가 날로 강해졌다. 이에 반해 중국은 이미 오래전부터 피치자(被治者)도 자신의 능력에 따라 치자(治者)가 될 수 있었기 때문에 천부의 권리가 어느 정도 주어졌다고 할 수 있지만, 그로 인해 인민은 사회적인 억압구조에 대한 문제의식이 없이 오로지 자신의 부귀만 추구함으로써 서구와 같이 국민으로서의 자각, 즉 민권(民權)의식이 성장하지 못했다고 지적하고 있다.⁴⁾

그러나 량치차오는 중국의 ‘국체’를 부정적인 것으로만 본 것은 아니다. 중국이 수천 년 전에 이미 ‘대일통’의 국가를 이룩했다고 주장하는 이면에는 두 가지 중요한 암시가 담겨 있다. 우선, 그 이전까지 역사상 전혀 존재하지 않았던 ‘중국’이라는 국가를 수천 년 전부터 존재한 것으로 전제하고 있다는 점이다. 둘째로 그 ‘중국’은 분열됨이 없이 ‘대일통’의 국가를 형성했다는 것을 암묵적으로 주장하고 있다는 점이다. 량치차오는 이 두 가지 사실을 은연중에 내세움으로써 자신이 구축하고자 하는 근대 국민국가로서의 ‘중국’을 전혀 이질감이 없는 본연의 것으로 환원함으로써 위화감을 느끼지 못하게 했던 것이다.⁵⁾

여기에서 량치차오는 서구 제국(諸國)과 같이 ‘중국’의 국가의식과 국민의식을 고취하기 위해서는 왕조 중심의 전통적인 역사의식에서 벗어나 일원적 가치판단을 공유하는 ‘내셔널 히스토리’로서의 ‘국가사’, ‘국민사’로의 전환이 필요하다고 역설한다.

량치차오는 1902년에 발표한 문장에서 서구에서 민족주의가 발달하

4) 梁啓超, “論中國與歐洲國體異同”, 『文集』 4, pp. 63-67.

5) 실제로 통일을 긍정적으로, 분열을 부정적으로 보는 것은 근대사학의 출발점이기도 하다. 국가의 통일과 국민의 번영은 불가분의 일체라고 하는 관점에서 모든 가치판단을 내셔널 히스토리로 환원함으로써 현재의 국가를 기준으로 해서 과거 또는 미래의 역사를 투영하는 것이다. 량치차오 역시 바로 이러한 관점에서 ‘내셔널 히스토리’로서의 중국을 전제한 것이라고 할 수 있다.

고 문명이 날로 진보하는 데에는 사학(史學)의 공이 절반을 차지한다고 평가하면서, 중국은 전통적으로 사학이 융성했음에도 불구하고 유럽에서와 같은 기능을 담당하지 못했다고 비판하고 있다.⁶⁾ 그 원인으로 중국의 전통 사학은 (1) 조정(朝廷)이 있음을 알았으나 국가(國家)가 있음을 알지 못하고, (2) 개인(個人)이 있음을 알았으나 군체(群體, 곧 사회)가 있음을 알지 못하고, (3) 과거의 사적(事跡)이 있음을 알았으나 현재의 급무(急務)를 알지 못하고, (4) 사실(事實)이 있음을 알았으나 이상(理想)이 있음을 알지 못했다고 지적하고 있다.⁷⁾

(1)에서 논하는 국가란 전통적인 가치 관념에 따르면 개개의 왕조, 즉 ‘조정’을 의미하는데, 량치차오는 국가의 의미를 조정을 초월해서 존속하는 것으로 새롭게 규정하고 있다. (2)의 개인⁸⁾과 대비되는 ‘군체’는 사람들의 집단을 의미하는 것으로 민족을 지향하고 있는 것이라고 하겠다. 이러한 의미에서 그는 중국의 역사적 전통은 중국인의 민족의식 성장과 국민국가 형성이라는 현실 문제를 해결하는 데 아무런 도움이 되지 못한다고 강하게 부정하고 있다. 19세기까지의 역사 서술에서 역사의 주체로 국민을 상징하고 국민국가를 의식해야 한다는 기대 자체는 지극히 비역사적이라는 비난을 받을 수밖에 없지만, 현실 문제에서 출발해 과거의 사실을 재구성하려는 것이야말로 량치차오의 ‘신사학’이 지향하는 바였다.⁹⁾

6) 梁啓超, “‘新史學’中國之舊史”, 『文集』 9, p. 1.

7) 梁啓超, “‘新史學’中國之舊史”, 『文集』 9, pp. 3-4.

8) 여기에서 말하는 개인이란 제왕장상의 가계를 의미하는 것으로서 량치차오는 이탈리아를 통일한 3명의 영웅에 주목한 것에서 알 수 있듯이 영웅사관 자체를 부정하지는 않았다.

9) 吉澤誠一郎, “中国における近代史学の形成-梁啓超‘新史學’再讀”, 『歴史學研究』 863(2010), p. 3. 량치차오가 군론(群論)을 통해 국가론을 전개했다는 것에 대해서는 楠瀬正明, “梁啓超の國家論の特質—群概念の分析を通して”, 『史學研究』 132(広島史学研究会, 1976) 참조.

량치차오는 역사란 우선 “진화(進化)의 현상을 서술하는 것”이고, 다음으로 “인군(人羣)의 진화 현상을 서술하는 것”이며, 마지막으로 “인군의 진화 현상을 서술하여 그 공리공례(公理公例)를 추구하는 것”이라고 설명하고 있다.¹⁰⁾ 즉 역사란 사회(인군)의 진화 현상을 서술하여 보편적인 원리를 획득하는 것에 있다는 것이다. 그는 진화론적 역사발전론을 기반으로 중국의 전체 역사를 포괄하는 개념으로서 ‘중국’과 ‘중국사’(中國史)를 창출했다. 그가 종래의 역사서를 국민의식과 국가의식이 결합되었다고 강하게 비판한 것은 바로 종래의 개별 왕조를 초월해서 시대를 관통하는 단선론적이고 진보적인 중국사를 창출하기 위해서였다고 할 수 있다.¹¹⁾ 량치차오를 근대사학, 신사학의 선구자라고 부르는 것은 바로 여기에서 기인한다.

그렇다면 ‘중국사’라는 단선적인 구도 속에서 종래의 개별 왕조사를 어떻게 재구성했는가? 량치차오는 서양 역사의 시대구분법에 따라 중국사를 상세(上世: 즉 古代 黃帝에서 秦의 통일)-중세(中世: 秦의 통일에서 乾隆帝 말년)-근세(近世: 건륭제 말년에서 현재)라는 세 시기로 구분하고 있다.¹²⁾ 이 시대구분을 통해 태초부터 이미 중국이 존재했다는 사실을 암시하고 있는데, 이는 앞에서 언급했듯이 근대 국민국가로서의 중국이 외부로부터 유입된 이질적인 것이 아니라 본원적이고 순수하다는 사실을 암암리에 주장하고 있는 것으로 이해할 수 있다. 또한 고대를 중국 속의 중국, 중세를 아시아 속의 중국, 근대를 세계 속의 중국¹³⁾이라고 하여 중국 민족(한족 및 비한족의 결집체)을 역사의 주체로 부각시키고 있다.

10) 梁啓超, “‘新史學’中國之舊史”, 『文集』 9, pp. 7-11.

11) Prasenjit Duara(문명기·손승희 옮김), 『민족으로부터 역사를 구출하기-근대 중국의 새로운 해석』(삼인, 2004) (原題: *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*), p. 65.

12) 梁啓超, “中國史敘論’時代之區分”, 『文集』 6, pp. 11-12.

13) 梁啓超, “中國史敘論’時代之區分”, 『文集』 6, pp. 11-12. .

그는 다른 글에서 황제(黃帝) 이전을 야만자유시대(野蠻自由時代), 황제에서 진시황제까지를 귀족제정시대(貴族帝政時代), 진시황제에서 건륭제까지를 군권극성시대(君權極盛時代), 건륭제에서 현재를 문명자유시대(文明自由時代)로 구분¹⁴⁾하여 중국의 전체 역사를 야만에서 문명이라고 하는 단선론적이고 진화론적인 관점에서 파악하고 있다.¹⁵⁾ 또한 서구 국가사상의 변천을 기준으로 해서 가장주의시대(家長主義時代), 추장주의시대(酋長主義時代), 제국주의시대(帝國主義時代)(이상 과거), 민족주의시대(民族主義時代), 민족제국주의시대(民族帝國主義時代)(이상 현재), 만국대동주의시대(萬國大同主義時代)(미래)로 구분¹⁶⁾한 후, 현재의 서구는 민족주의에서 민족제국주의로 이행하고 있으며, 아시아는 제국주의에서 민족주의로 이행하는 시대에 해당한다고 했다. 그는 이 민족주의야말로 “세계에서 가장 광명정대하고 공평한 주의이다”¹⁷⁾라고 인식했다.

그런데 민족을 구성하는 주체를 둘러싸고 량치차오는 ‘멸만흥한’(滅滿興漢)의 기치 아래 청조 타도를 외쳤던 혁명파의 주장을 편협한 ‘소민족주의’(小民族主義), ‘민족복구주의’(民族復仇主義)라고 비판하면서 중국의 위기를 극복하고 서구와 같은 민족제국주의로 나아가기 위해서는 한족을 포함해 ‘대민족주의’(大民族主義)로 나아가야 한다고 주장했다.¹⁸⁾ 그는 대민족주의는 혈통이나 언어, 풍속을 초월해서 “나는 중국인이다”, “나는 중화민족의 일원이다”라고 스스로 자각하는 민족의식에 의해 발현되는 것이라며, 역사는 바로 ‘중화민족의 관념’, ‘중화민족의 일원’이라는 의식이 어떻게 형성되어 왔는가를 연구해야 한다고 했다.¹⁹⁾

14) 梁啓超, “堯舜爲中國中央君權濫觴考”, 『文集』 6, pp. 25-26.

15) 小野川秀美, 『清末政治思想研究』(みすず書房, 1969), pp. 374-375.

16) 梁啓超, “國家思想變遷異同論”, 『文集』 6, p. 18.

17) 梁啓超, “國家思想變遷異同論”, 『文集』 6, p. 20.

18) 梁啓超, “政治學大家伯倫知理之學說”, 『文集』 13, pp. 75-76.

19) 梁啓超, “中國歷史上民族之研究”, 『飲水室專集』(이하 『專集』) 42, pp. 1-2. 『飲水

량치차오는 이러한 역사의식을 바탕으로 개별 왕조사를 초월한 ‘중국통사’(中國通史)를 집필하고자 했다. 유감스럽게도 그는 ‘중국통사’를 집필하지 못하고 사망했기 때문에 각각의 내용에 대해서는 구체적으로 알 수 없지만, 「국사연구육편」(國史研究六篇) 附 「原擬中國通史目錄」²⁰⁾을 통해서 그가 재구성하려고 했던 ‘중국사’의 내용 및 의도를 간접적으로나마 살펴볼 수 있다. 그는 ‘중국통사’를 정치부(政治部: 여기에는 朝代, 民族, 地理, 階級, 政制組織, 政權運用, 法律, 財政, 軍政, 藩屬, 國際, 清議及政黨), 문화부(文化部: 여기에는 言語文字, 宗教, 學術思想, 文學, 美術, 音樂劇曲, 圖籍, 教育), 사회 및 생계(經濟)부(社會/生計部: 家族, 階級, 鄉村都會, 禮俗, 城郭宮室, 田制, 農事, 物產, 虞衡, 工業, 商業, 貨幣, 通運)로 나누어 광범위하게 다루고 있다.²¹⁾ 여기에서 정치부의 경우를 보면, 우선 조대(朝代)에서는 신화(神話)시대에서 시작해서 주(周)에서 춘추(春秋), 전국(戰國)에서 진(秦), 양한(兩漢)에서 남북조(南北朝), 수당(隋唐)에서 오대(五代), 송(宋)에서 원(元), 명(明), 청(淸), 민국(民國)으로 시대를 구분해서 역대 왕조의 정치상황 및 문화관계를 서술하고 있는데, 이는 앞에서도 설명했듯이 개별적 왕조사를 초월해서 전체의 역사적 흐름을 통시적으로 파악하고자 하는 의도를 담고 있다. 다음으로 민족(種族)과 지리(地理)를 우선적으로 배치한 것도 주목할 만하다. 그 배경에는 역사의 주체로서 민족의 중요성을 강조하고, 나아가 근대국가로서 ‘중국’ 영토는 어디까지인가라는 관념을 암시적으로 알리고자 하는 의도가 담겨 있는 것이라고

室合集』(中華書局, 2003) 所收, 이하 동일. 민족의 개념을 혈통이나 언어, 풍속 등 객관적인 요소뿐만 아니라 민족의 일원이라고 스스로 여기는 주관적인 요소를 가미한 량치차오의 민족 관념은 현재 중화인민공화국에서 강조하는 ‘중화민족론’의 이론적 근거를 제공하고 있다는 점에서 매우 흥미롭다.

20) 梁啓超, 『專集』 49, pp. 15-18. 이 목록에 이어 나오는 附 “原擬中國文化史目錄”, 『專輯』 49, p. 19을 아울러 참조.

21) 李潤和, “梁啓超와 申采浩史學의 比較試論”, 『歷史教育論集』 17(1992), pp. 141-142.

할 수 있다.

‘신사학’을 통한 역사의식의 개조는 ‘사학혁명’(史學革命)이라고 할 정도로 당시 사회 전반에 커다란 영향을 끼쳤다. ‘신사학’이 발표된 후 얼마 지나지 않아 사회진화론을 바탕으로 한 통사 형식의 ‘중국사’ 관련 저술이 다양하게 출판되어 민족 역사의 부재를 외치는 담론이 사회 전반에 확산되었으며, 특히 근대 학제 개혁과 함께 다양한 종류의 ‘중국 역사 교과서’가 출판되었다는 점은 주목할 만하다.²²⁾

한편, 량치차오와 마찬가지로 장빙린(章炳麟)도 비슷한 시기에 ‘중국통사’ 집필을 계획하고 있었다. 장빙린 역시 사회·정치적 진화와 퇴보의 원리를 명확히 밝히고, 국민의 기상을 고무하여 장래의 이상을 바로 세울 것을 목표로 하고 있었으나 량치차오와 달리 전통적인 서술체제 양식을 채택하고 있다는 점에서 구별된다. 다음에서는 장빙린의 사학에 대해서 살펴보고자 한다.

III. ‘국수사학’(國粹史學)과 종족혁명(種族革命) 고취

량치차오가 사회진화론적 입장에서 중국의 역사적 전통을 부정하고 서구적 이념과 방법을 수용하여 중국의 역사를 새롭게 개척하려고 했다면, 국수주의를 통해 강렬한 민족주의를 주장한 대표적 인물은 장빙린일 것이다. 그는 1905년 덩스(鄧實), 황지에(黃節), 류스페이(劉師培) 등과 함께 국수(國粹) 보존을 중지로 하는 ‘국학보존회’(國學保存會)를 결성하고

22) 당시 출판된 중국 역사 교과서에 대한 소개로는 이춘복, “개항과 청말 ‘민족국가’ 관념의 형성-국가사(國家史)로서 근대 ‘중국사’의 탄생을 중심으로”, 『중앙사론』 27(2008), pp. 66-67 참조. 이 중국 역사 교과서는 지식인이 창출해 낸 역사 담론이 구체적으로 어떻게 소비되어 갔는가를 보여주는 중요한 사례라고 생각하는데, 이에 대한 분석은 금후의 과제로 돌린다.

『국수학보』(國粹學報)를 출판했다.²³⁾

장빙린은 일찍이 변법운동에도 참여하고 사회진화론을 수용한 적도 있지만, 적자생존, 우승열패(優勝劣敗)를 중지로 하는 사회진화론이 제국주의 열강의 침략을 정당화한다는 점에서 이를 비판하고 ‘국수’를 통해 전통문화의 회복과 민족주의를 주창했다. 『국수학보』에 가장 많은 글을 투고한 덩스는 중국의 고대사에서 근대사에 이르는 과정을 ‘군사’(君史)의 쇠망과 ‘민사’(民史)의 흥기로 설명하고 있다. 그는 또한 천하의 학문을 ‘군학’(君學)과 ‘민학’(民學)으로 구분하여 전자는 ‘위민지학’(爲君之學)이지만, 후자는 ‘위국지학’(爲國之學)으로 국학이야말로 시세(時世)를 염려하는 학문이며 오늘날과 같은 위기상황에서 반드시 힘써야 하는 것이라고 역설했다.²⁴⁾

1903년 ‘소보사건’(蘇報事件)²⁵⁾으로 투옥되었다가 1906년 6월 29일 상하이 조계(租界) 감옥에서 풀려난 장빙린은 일본으로 건너갔다. 그는 같은 해 7월 15일 일본 도쿄의 유학생 환영회 연설에서 청초(淸初)의 ‘문자옥’(文字獄) 등의 사건을 접하면서 “이민족이 중화를 어지럽히고 있다는 사실을 통감했다”²⁶⁾라고 하였다. 그리고 유학생들의 열렬한 지지와 성원 속에서 “이전부터 배만복한(排滿復漢)의 마음은 한 사람 한 사람의 가

23) 千聖林, “國學과 革命-淸末 國粹學派의 傳統學術觀”, 『真檀學報』 88(1999), pp. 434-435; 姜義華, 『章炳麟評傳』(南京大學出版社, 2002), pp. 675-676.

24) 千聖林(1999), pp. 436-437.

25) 장빙린은 1903년 6월 잡지 『소보』(蘇報)에 “駁康有為論革命書”를 연재하였다. 이 글은 Kang유웨이(康有為)가 해외 화교에 대해 중국이 나아갈 올바른 길은 입헌이지 혁명이 아니라는 주장을 반박한 것이다. 이 글은 쩌우룽(鄒容)의 저서 『혁명군』(革命軍)과 함께 공공연히 청나라를 타도할 것을 주창한 것으로 당시 지식인 사회에 커다란 반향을 불러일으켰다(장빙린은 또한 『혁명군』의 서문을 썼다). 이로 인해 장빙린과 쩌우룽은 체포되었다. 쩌우룽은 감옥에서 옥사했지만, 장빙린은 3년간 복역 후 석방되어 일본에 망명했다. 이 사건을 ‘소보사건’이라고 한다.

26) 章炳麟, “演說錄”, 西順藏 編, 『原典中國近代思想史』, 第3冊(岩波書店, 1977), pp. 218-219.

숨속에 잠재하고 있었지만 지금에 이르러 비로소 현저히 드러나게 되었다”²⁷⁾라고 역설했다.

이어서 그는 ‘배만혁명’(排滿革命)을 위해서는 국수를 제창해야 한다”라고 주장했다. 여기에서 그는 “국수란 무엇인가? 왜 국수를 제창하는가?”라고 자문한 뒤 “국수를 제창하는 의도는 공교(孔敎)를 신봉하자는 데 있는 것이 아니라 우리 한종(漢種: 漢族)의 역사를 사랑하고 아끼기 위함이다. 여기에서 역사란 넓은 의미에서 어언문자(語言文字), 전장제도(典章制度), 인물사적(人物事跡)을 포괄하는 것이다”²⁸⁾라고 했다. 나아가 그는 근래 서구를 추종하는 사람들이 중국인(漢族)은 서구인에 비해 열등하기 때문에 마침내 사라질 것이라고 했는데 이는 서구 지상주의에 빠져 중국의 장점을 올바르게 인식하지 못했기 때문이라고 역설했다. 여기에서 중국의 장점이란 위에서 언급한 어언문자, 전장제도, 인물사적을 가리키는데, 특히 어언문자는 전 중국을 하나로 연결시켜 주는 매우 중요한 것으로 ‘중국의 국보’라고까지 높이 평가하고 있다. 또한 전장제도 가운데 균전제(均田制)는 사회주의에 가까운 것으로 중국이 특별히 자랑할 만한 것이라고 높이 평가하고 있다.²⁹⁾

장병린은 그의 대표적 논문이라고 할 수 있는 「혁명도덕설」(革命道德說: 1906년 10월 『민보』에 게재)에서 “널리 세계 국가의 역사를 살펴보면, 흥망이 일정하지 않고 성쇠를 반복하면서도 이민족에게 멸망되어 노예로 전락한 예는 매우 드물다. 만일 있다면 본래 법률과 정치가 없고 인

27) 章炳麟(1977), pp. 219-220.

28) 章炳麟(1977), pp. 229.

29) 章炳麟(1977), pp. 229-232. 근대 국민국가의 특징 가운데 하나는 모든 구성원(국민)이 서로 의사소통을 하는 데 전혀 지장이 없도록 통일된 언어를 구축한다는 것이다. 따라서 표준어 교육은 국민국가를 건설하는 데 매우 중요한 위치를 차지하고 있다. 장병린이 언어문자, 구체적으로는 한자를 중국의 국보로 높게 평가한 것은 바로 이러한 맥락에서 이해할 수 있다.

민이 우매하고 무지하기 때문이다”라고 하면서 “중국의 학술은 매우 찬란하고, 인민은 우매하다고 할 수 없다. 진한(秦漢) 이후 정치는 비록 전제(專制)이지만, 관부에 명문화된 헌장(憲章; 법전)이 있고 나아가 인민을 위한 좋은 정치와 법률도 왕왕 존재했다”³⁰⁾라고 역설하고 있다.

이상과 같이 장빙린은 부분별하게 서구문화를 수용하는 것에 대해 경계함과 동시에 중국의 전통문화의 우월성을 아울러 강조하고 있다. 그러나 단순히 전통문화로의 회귀를 의미하는 것은 아니다. 그는 상고(上古)를 중시하고 근대(近代)를 소홀히 하며, 문화를 중시하고 정치를 소홀히 하는 당시의 교육풍조의 폐단을 지적하면서 이러한 폐단을 해결하기 위해서는 국성을 보존하고 발양하는 의식 있는 역사교육이 필요하다고 했다.³¹⁾

장빙린은 국수를 바탕으로 민족국가 건설을 지향했는데, 그가 구상하는 민족국가는 량치차오의 이상과는 거리가 멀었다. 그는 「복구시비론」(復仇是非論)에서 중국은 한족이 개척한 것으로 이민족이 한족 고유의 국토를 훔쳤기 때문에 한족은 이를 배척해야 한다며 한족을 중심으로 한 민족국가 건설의 신념을 피력했다.³²⁾ 이 ‘멸만흥한’(滅滿興漢) 의식은 이후 혁명파의 기본 입장으로 정착되는데, 이 배만운동을 이민족의 지배를 거부하는 것으로 확대 해석하면 구미 열강의 중국 침략에 반대하는 반제국주의적인 의미도 동시에 내포하고 있었다고 해석할 수 있다. 이는 량치차오의 입장과는 상당한 차이를 보이고 있다.

이미 언급했듯이 량치차오는 역사란 “인군(人群)의 진화 현상을 서술

30) 章炳麟, “革命道德說”, 『太炎文錄初編』, 章氏叢書下冊(世界書局, 台北, 1958), p. 795; 西順藏 編, 『原典中國近代思想史』, 第3冊, p. 238.

31) 章炳麟, “勸治史學並論史學利弊”, 馬勇 編, 『章太炎講演集』(河北人民出版社, 2004), p. 86.

32) 章炳麟, “復仇是非論”, 周弘然 選, 『章太炎選集』(帕米爾書店印行, 1979), p. 54.

하여 그 공리공례(公理公例)를 추구하는 것³³⁾이라고 하여 생존경쟁과 우승열패의 사회진화론을 중시했다. 이 사회진화론의 입장에서 현재 최고의 발전 단계는 서구의 민족제국주의(民族帝國主義) 단계이므로 중국도 이를 추구해야 한다고 하여 서구의 제국주의 자체를 부정하지는 않았던 것이다. 이에 반하여 장빙린은 헤겔의 목적론적 진화론을 비판하면서 ‘진화’가 갖고 있는 인류문명 발전의 긍정성에 대해 의문을 제기하고 있다. 장빙린은 그의 독특한 ‘구분진화론’(俱分進化論)에서 모든 생물은 진화의 과정을 거치지 않을 수 없는데, 그 과정에서 선(善)과 악(惡), 고(苦)와 낙(樂)은 항상 동시에 병존하며, 서로 뒤섞여 있다고 한다.³⁴⁾ 즉 도덕적인 차원에서 보면 선이 진화하면 동시에 악도 진화하고, 즐거움이 진화하면 고통 역시 진화하는 것으로서 일방적인 진화는 존재하지 않는다는 것이다.³⁵⁾ 장빙린은 ‘구분진화론’의 견지에서 생존경쟁과 우승열패를 추구하는 사회진화론의 입장을 비판하고 있으며, 그것은 나아가 제국주의에 대한 비판적인 의식도 내포하고 있는 것이다.

한편, 장빙린 역시 량치차오와 마찬가지로 ‘중국통사’의 집필을 계획했다. 그는 1902년 량치차오에게 보낸 서신에서 자신이 구상하고 있는 ‘중국통사’의 목록을 오표(五表), 십이지(十二志), 십기(十記), 팔고기(八考紀), 이십칠별록(二十七別錄)으로 구별하고 있다.³⁶⁾ 이 목록은 장빙린의 초기 논문집에 해당하는 『구서』(鳩書: 1906년 重訂本, 도쿄에서 간행)에 부록으로 수록되어 있는데, 여기에서는 오표(五表), 십이전(十二典), 십기(十記), 구고기(九考紀), 이십오별록(二十五別錄)으로 되어 있어 약간의 변화

33) 本稿, 註 10) 참조.

34) 章炳麟, “俱分進化論”, 朱維鈺 編, 『章太炎全集』 4(上海人民出版社, 1970), p. 389.

35) 章炳麟(1970), p. 389.

36) “章炳麟來簡”, 『新民叢報』, 13號(1902), 요시자와 세이지로(정지호 옮김), 『애국주의 형성-내셔널리즘으로 본 중국』(논형, 2006), pp. 136-137.

를 보이고 있다.³⁷⁾

‘중국통사’는 종래의 정사가 왕조별 단대사에 그친 점을 비판하고 고대로부터 역사를 통괄하려는 데 의도가 있었지만, 량치차오가 생각하는 ‘신사학’에 비해 예전의 역사 서술 양식을 가능한 한 살리면서 새로운 역사 서술 방법을 모색하고 있다는 점에 특징이 있다. 가령 ‘오표’와 ‘십이지(典)’는 『사기』(史記), 『한서』(漢書)의 표(表)와 지(志)를 답습한 것이지만, 십이지 가운데 ‘종족지’(種族志)를 제일 앞에 배치한 것은 흥미롭다. ‘십지’는 사회적 상황을 통시적으로 설명하기 위한 것으로 1902년에는 ‘혁명기’(革命紀)를 제일 앞에 배치했으나, 1906년에는 여섯 번째로 위치가 변경되어 있다. 그리고 ‘호구기’(胡寇記)와 ‘광복기’(光復記)³⁸⁾를 설정해 북방민족, 특히 만주족의 중국 침략을 묘사하고 이를 물리치고자 하는 의도를 담고 있다는 점에 특색이 있다.

고기(考紀)는 종래 정사(正史)의 본기(本紀)에 해당하는 것으로 진시황제에서 청나라 삼제(三帝)에 이르기까지 왕조의 창업자를 수록한 것이다. 흥미로운 점은 1902년에는 홍수전(洪秀全)에 대해 “이것은 고기(考紀)에 넣어야 할지 모르겠다”라고 고민한 흔적이 보이는데,³⁹⁾ 1906년에는 홍수전을 고기 마지막에 넣어서 분류하고 있다. 홍수전은 중국 정사상 반란군의 수장에 불과하지만, 그가 일으킨 태평천국운동이 반청(反淸) 운동의 선구적 위치를 차지하고 있다는 점에서 높게 평가된 것이 아닐까 생각한다. 배만혁명을 지향하는 장빙린의 민족주의적 입장이 반영된 결과라고

37) 章炳麟, “中國通史目錄”, 『愼書』, 羅炳良主 編(華夏出版社, 2002), p. 275.

38) 장빙린은 「혁명도덕설」에서 ‘광복’의 의미를 “멸망한 민족이 이민족 지배를 타도하여 자기를 회복하는 것”이라고 해석하고, 이어 “중국의 종족을 광복하고, 중국의 주군(州郡)을 광복하고, 중국의 정권을 광복하는 것을 혁명이라는 이름으로 포괄하는 것이다”라고 말하고 있다. 章炳麟, “革命道德說”, 『太炎文錄初編』, p. 795; 西順藏 編, 『原典中國近代思想史』第3冊, p. 238.

39) 요시자와 세이치로(2006), p. 136.

하겠다.⁴⁰⁾ 이외 ‘별록’은 종래 정사상의 열전에 해당하는 것으로 신하에 대한 전기를 수록하고 있다. 1902년에는 27개의 별록이 있었으나 1906년에는 25개로 줄어들었다.

장빙린은 ‘중국통사’의 취지를 “사회·정치 진화와 퇴보의 원리를 명확히 하고 민(民)의 기상으로 고무하여 장래의 기상으로 삼는다”⁴¹⁾고 밝히고 있다. 진화와 퇴보의 원리를 명확히 한다는 것은 ‘신사학’의 사회진화론에 대한 비판으로 제기된 것이다. 이미 언급했듯이 장빙린은 진화가 될 수 있는 것은 단지 일방적인 방향으로 직진하는 것이 아니라 ‘선’과 ‘악’이라는 양방향으로 아울러 진화한다는 이른바 ‘구분진화론’을 주장하여 서양문명을 전적으로 수용하는 것에 대해 경계함과 동시에 중국의 전통문명에서 문제의 해법을 찾으려 했던 것이다. 다만, 중국의 전통문명이라고 했을 때 그것의 실체는 어디까지나 장빙린에 의해 기획된 현재적 의미를 함유하는 것이라는 사실에 주의할 필요가 있다. 이러한 점에서 량치차오와 장빙린은 서로 다른 입장을 보이면서도 같은 길을 걸었다고 할 수 있다.

IV. ‘의고사학’(疑古史學)과 민족신화 비판

프라센지트 두아라는 20세기 초 중국의 상황에 대해 “취약한 국가와 강력한 국가주의 담론”이 지배한 시대라고 하면서 국가주의 담론이 국가가 사회에 대해 자신의 역할과 지배력을 정당화했다. 그러나 국가건

40) 흥미로운 점은 입헌군주제를 지향하던 량치차오 역시 진승(陳勝)과 오광(吳廣)에서 청말의 홍수전 등을 예로 들면서 이들 반란 지도자들은 실패했기 때문에 역적으로 취급받지만, 왕조의 시조가 되었다면 그들의 덕을 찬양하는 칭호를 부여했을 것이라고 평가하고 있다. 梁啓超, “新史學論正統”, 『文集』 9, p. 25. 요시자와 세이치로(2006), pp. 135-136.

41) 요시자와 세이치로(2006), p. 137.

설 프로젝트는 효율적이지도 성공적이지도 않았다. 질서 유지는 실패하고 국가건설 프로젝트는 시민사회를 불구로 만들거나 해체시키는 것으로 끝나버렸다⁴²⁾라고 단언한다. 신해혁명 이후 등장한 ‘중화민국’은 중앙의 힘이 지방 구석구석까지 균질적으로 미치는 강력한 국민국가로서 등장한 것이 아니며, 오히려 각지에서 균벌이 난립함으로써 중국의 분열상이 더 악화되었다는 점을 고려해 볼 때 그의 견해는 타당해 보인다.

국내외적인 혼란 속에서 위안스카이(袁世凱)의 제제운동(帝制運動)의 정치적 요구에 따라 캉유웨이(康有爲)에 의해 ‘존공독경’(尊孔讀經)의 이념 아래 국수를 발양(發揚)하고, 국속(國俗)을 보호하며, 공교(孔敎)를 국교로 정하는 복고주의 운동이 일어났다. 당시 신식교육을 받은 지식인들은 제제운동과 복고주의를 맹렬히 비판하면서 신문화운동을 일으키게 된다. 이와 같이 과학(science)과 민주(democracy)라는 서구적 요소를 도입해 전통적 신념체계와 가치관, 특히 유가사상을 비판하는 풍조 속에서 ‘의고사학’(疑古史學)이 등장했는데, 그 중심에 선 인물이 구제강(顧頡剛)이다.

구제강은 캉유웨이의 『공자개제고』(孔子改制考)를 읽은 후 중국의 고대사를 바로잡아 보겠다는 계획을 세웠다고 한다. 구체적으로는 첫째 위사(僞史)의 내용이 어디에서 유래하여 변천해 왔는지를 고찰하고, 둘째로는 위사의 내용을 조목조목 열거해서 비교하며, 셋째로는 위서(僞書)를 저술한 작자들의 공통적인 특징을 유형화해서 밝힌다는 것이다.⁴³⁾ 그는 우선 20세기에 들어와서도 여전히 강고한 영향력을 발휘하고 있는 유교적 신념체계 및 공자사상을 해체하기 위해서는 그것의 근원을 뒤흔들 필요가 있다고 생각했다. 이에 따라 유교(공자)가 신화화되는 과정을 연구하여 살아 있을 당시에는 성인이나 신격화와는 전혀 거리가 멀었던 공자

42) Duara(2004), p. 243.

43) 顧頡剛, 『古史辨』第1冊, 「古史辨自序」(上海書店, 1992), p. 43, 김병준 역주, 『고사변자서』(소명출판, 2006), pp. 81-82.

가 이후 시대의 필요에 따라 신화 만들기 작업이 진행된 결과, 봉건사회의 절대적 권위를 지닌 신화로 굳힘하게 되었다는 것을 밝히고 있다.

즉 『시경』(詩經)과 『書經』(서경) 속의 성인(聖人)은 총명한 사람 정도의 의미에 불과했으나 『논어』(論語)에 이르러 성인은 신격화되었다고 밝히고 있다. 『논어』, 「자한」(子罕) 편을 보면 태재(太宰: 官名)가 자공(子貢)에게 “부자(夫子: 공자)는 성인(聖人)입니까? 어찌 여러 가지 일에 능하십니까?”(夫子聖者與, 何其多能也)라는 물음에, 자공이 “물론 하늘이 내리신 대성이시며, 또한 여러 가지 일에 능하십니다”(固天縱之將聖, 又多能也)라고 대답하고 있다. 구제강은 이 문답에 대해서 다음과 같이 해석하고 있다. 즉 태재는 성인을 여러 가지 일을 잘하는 사람의 표상으로 말했으나, 자공은 하늘이 공자를 성인으로 만들었으며, 여러 가지 일에 능한 것은 부수적인 것이라고 하였다. 이로 인해 여러 가지 일에 능한 사람의 의미인 성인이 하늘이 내린 신적인 존재로 그 의미가 변화하게 되었다고 논하고 있다. 이에 공자는 ‘천종지장성’(天縱之將聖)이 아니라 ‘인종지장성’(人縱之將聖)이라고 그 실상을 풍자하고 있다.⁴⁴⁾ 구제강은 이어서 공자는 각 시대마다 다양한 얼굴을 하고 있는데, 춘추시대에는 군자(君子), 전국시대에는 성인, 전한(前漢)시대에는 교주(教主), 후한(後漢)시대에는 성인, 그리고 현재에는 다시 군자가 되었다고 하면서 공자를 군자라고 하는 것은 그를 박대하는 것이 아니라 실상을 말한 것으로 우리들은 실상의 공자를 기념하고 숭배해야 한다고 한다.⁴⁵⁾ 이와 같이 구제강은 공자의 신격화에 대한 비판적 검토를 토대로 전통문화를 비판적으로 다시 볼 것을 주장했다.

44) 顧頡剛, 『古史辨』第2冊, 「春秋時代의 孔子和 漢代의 孔子」, p. 134. 아울러 공자가 신화화되는 과정에 대한 구체적인 분석은 李容周, “顧頡剛의 신화연구-방법과 의도-古史(신화) 批判을 통한 儒教 傳統의 해체-”, 『大同文化研究』42(2003), pp. 349-350 참조.

45) 顧頡剛(2003), p. 139.

그는 학문적으로 뜻을 같이하는 첸쉬안통(錢玄同)⁴⁶⁾ 선생에게 보내는 글에서 중국의 고사에 전해오는 전설에 대해 흥미로운 지적을 하고 있다. 우선 “시대가 후대로 갈수록 고사의 시대는 더 이전으로 거슬러 올라간다”는 것이다. 예를 들면 주대(周代)에 가장 고인(古人)은 우(禹)였으나, 공자시대에는 요(堯)와 순(舜), 전국시대에는 황제(黃帝)와 신농(神農), 진대(秦代)에는 삼황(三皇), 한대(漢代)에는 반고(盤古) 등이다. 둘째로 “시대가 뒤로 내려갈수록 전설 속의 중심인물에 대한 내용이 더욱 풍부해진다”는 것이다. 예를 들면, 순은 공자시대에는 단지 ‘무위이치’(無爲而治)의 성군(聖君)이었으나 『요전』(堯典)에서는 “집안을 다스린 후에 나라를 다스린” 성인으로, 맹자시대에는 효자의 모범이 되었다. 셋째로 우리들이 어떤 사실의 정확한 상황은 비록 알 수 없어도 전설 속에서의 그 사실의 최초의 상황은 알 수 있다는 것이다. 예를 들면 동주(東周)시대의 동주사(東周史)는 알 수 없어도 적어도 전국시대의 동주사는 알 수 있으며, 하상(夏商)시대의 하상사(夏商史)는 알 수 없어도 적어도 동주시대의 하상사는 알 수 있다는 것이다.⁴⁷⁾ 이 지적에서 알 수 있듯이 우리가 알고 있는 역사란 그것이 발생했을 당시의 ‘실제적 사실’이 아니라 각 시대의 필요에 따라 가공된 일종의 ‘허구적 사실’이 누적된 것⁴⁸⁾이라는 점을 강조하고 있다.

한편, 량치차오와 장빙린이 역사의 주체로서 민족을 내세움으로써 근대사학의 기틀을 마련했다고 한다면, 구제강은 민족적 주체로서의 한족

46) 첸쉬안통은 자신의 필명을 ‘의고현동’(擬古玄同)이라고 할 정도로 구제강과 함께 의고학파의 핵심인물이라고 할 수 있다.

47) 顧頡剛, 『古史辨』 第1冊, “與錢玄同先生論古史書”, p. 60; 楊向奎, “古史辨派의 성격”, 閔斗基 編, 『中國의 歷史認識·下』(創作과批評社, 1985), pp. 702-703; 李有鎮, “顧頡剛을 통해서 본 신화와 역사”, 『중국어문학논집』, 26(2004), pp. 557-558.

48) 구제강은 이를 ‘누층적으로 만들어진 중국 고사’라고 부르고 있다. 顧頡剛, 『古史辨』 第1冊, “與錢玄同先生論古史書”, p. 60.

의 정체성을 회복한다는 근대사학의 기획에 가장 적극적으로 도전한 인물이라고 평가받고 있다.⁴⁹⁾ 그는 고사(古史)를 올바르게 이해하기 위해서는 첫째, 민족이 하나의 갈래에서 나왔다고 하는 일원론적 관념을 타파해야 한다고 주장한다.⁵⁰⁾ 구제강은 “화하민족(華夏民族)은 도대체 어디에서 온 것인가?”라고 자문한 뒤 고서(古書)를 보면 주대(周代)에는 각각의 민족이 각각의 시조를 가지고 있어 서로 섞이지 않았다. 시(詩)·서(書)에 ‘유하’(有夏), ‘시하’(時夏), ‘제하’(諸夏) 등의 표현이 자주 등장하는데, 여기에서의 하(夏)는 사이(四夷)에 대해 ‘중국’을 의미하는 것으로 강역 자체도 넓지 않았으며, 종족의 의미를 내포하고 있는 것으로 우(禹)와는 관계가 없다고 하였다. 춘추시대에 이르러 종족관념이 날로 쇠퇴해지고 ‘제하’의 경계가 확장됨에 따라 마침내 하와 우를 합치시켜, 제하는 하대(夏代)가 되고 우는 하대의 시조가 되었다고 하여 한족의 전설상의 시조인 우왕(禹王)에 관한 고사가 후대에 만들어진 것임을 지적했다.

또한 은나라는 동방에서 일어나 점차 지금의 허난 성(河南省) 일대에 정착한 것으로 이민족과 관계가 많았다는 사실을 통해 한족의 순수성에 대해 의문을 제기했다. 즉 은(殷)과 주(周)는 각각 서로 다른 시조신화를 가진 다른 종족이며, 진시황제가 통일의 대업을 이룩한 뒤에도 황하 하류의 민족을 화하(華夏: 漢族)라 불렀고 그 나머지는 만이(蠻夷)라고 불렀다고 한다. 이와 같이 고대에 서로 다른 계통에 속해 다양한 문화를 대표하는 신들이 아비와 자식, 장인과 사위, 임금과 신하 등의 관계로 재배치되어 질서정연하게 시간적 선후관계 속으로 변질되었다는 것이다.⁵¹⁾ 이로 인해 중국인이 다원적 기원을 지니고 있다는 사실을 명확히 함으로

49) Duara(2004), p. 76.

50) 顧頡剛, “答劉胡兩先生書”, 『古史辨』, 第1冊, p. 99.

51) 顧頡剛, 『古史辨』, 第4冊 序, pp. 5-6; 顧頡剛, “答劉胡兩先生書”, 『古史辨』, 第1冊(1992), p. 99.

써 단일적 민족기원론을 통해 한족이라는 민족적 주체를 확립하고자 한 시도의 허구성이 명확히 드러나게 되었다. 한걸음 더 나아가 구제강은 한족의 실제 자체를 부정하고 있다. 그는 홍외련(洪煥蓮)에 보내는 서신에서 말하기를 “중국에는 이른바 한족은 없다. 한족이란 단지 일종의 문화적으로 통일된 허다한 소민족을 가리키는 것이다”라고 하고 “이 일종의 문화란 국가와 종족을 초월해서 ‘평천하’에 뜻을 두고 있는 것이다”⁵²⁾라고까지 주장한다. 즉 한족이란 민족의 실체로서 존재하는 것이 아니라 여러 소민족이 문화적으로 통일되는 가운데 형성된 것에 불과하다는 것이다.

나아가 중국인을 ‘삼황·오제’(三皇·五帝)의 자손이라고 하는 민족신화는 종족관념이 희미해지면서 통일의 관점이 강해진 시대의 정치적 산물에 불과하다고 주장했다. 공통된 제왕의 자손이라는 허구적 신화는 인심을 통합하는데 유력한 정치적 작용을 했으나 후세 역사적으로 쉽게 설명할 수 없는 ‘삼황·오제’라는 고질병을 낳았으며, 영원히 진실된 역사를 가리는 폐단을 초래했다고 비판하고 있다.⁵³⁾ 그는 신화를 통해 작동하는 은폐된 정치적 이데올로기의 실상을 간파하고 있었던 것이다.⁵⁴⁾

또한 그는 중국이라는 지역이 처음부터 통일되어 있었다는 관념을 타파해야 할 것을 주장했다. 중국의 통일은 진(秦)에서 시작되었으며, 춘추전국시대 이전에는 종족의 관념만 있었을 뿐 통일에 대한 관념조차 없었다. 춘추시대 이래 대국이 소국을 병합하여 종족의 관념이 약해지면서 통일의 관념이 점차 강해지게 되었다.⁵⁵⁾

52) 顧頡剛, “編中國歷史之中心問題”, 顧洪 編, 『顧頡剛學術文化隨筆』(中國青年出版社, 1998), p. 3.

53) 顧頡剛, 『古史辨』第4冊 序, p. 6.

54) 李容周(2003), p. 356.

55) 顧頡剛, “答劉胡兩先生書”, 『古史辨』第1冊(1992), pp. 99-100.

구제강은 고대를 이상사회로 여기는 제도적 신화를 해체하려고 했다. 즉 고대 이상사회라는 것은 춘추전국시대를 분열과 혼란의 시대로 인식했던 유가가 이를 극복하기 위한 열망에서 만들어낸 것으로서 일종의 상상의 역사로서 만들어낸 신화라는 것이다. 게다가 이러한 허구가 이후의 정치적 의도와 결합하여 실제 존재했던 역사적 사실인 것처럼 중국인의 정신세계를 사로잡아 왔다는 것이다.⁵⁶⁾

중국 민족의 일원적 관념을 비판한 구제강은 이민족이 중국 문명의 발전에 커다란 영향을 끼쳤음을 강조한다. 그는 전국시대 중국의 문화는 다양한 민족의 결합으로 인해 매우 강건했으나, 한대 이후 전제군주제와 유교의 제도화로 인해 ‘국민’의 신체는 모두 유약해지고 지혜는 천박해졌으며 패기가 사라졌다. 따라서 가령 오호(五胡), 거란, 여진, 몽골 등이 침입하여 한족에게 새로운 혈액을 수혈해 주지 않았더라면 한족은 아마 오늘날까지 존재하지 않았을 것이라고 하여 중국 문명에 대한 이민족의 공헌을 높이 평가하고 있다.⁵⁷⁾ 나아가 가장 오래된 문명을 자랑하는 한족의 문화는 오늘날 노쇠하여 멸망할 날을 눈앞에 두고 있지만 그것은 서민을 제외한 지식인 문화에 불과하다. 그리고 만주족·몽골족·회족·티베트족 등은 다행히 지금도 수렵과 목축을 하고 있어 한족 문화권에서 벗어나 있기 때문에 이들 종족은 아직 장성하지는 못했지만, 노쇠했다고는 볼 수 없다. 따라서 각 민족이 상당한 정도의 교육을 받아 자각할 수 있다면, 중국의 앞길을 희망적이라고 주장하고 있다.⁵⁸⁾

이러한 구제강의 연구는 전통문화에 대한 관념뿐만 아니라 한족 중심의 배타적 민족주의 국가를 건설하려는 움직임에 대한 비판이기도 했

56) 顧頡剛(1992), pp. 101-102.

57) 顧頡剛, 『古史辨』第1冊, “古史辨自序”, p. 89; 施耐德(梅寅生 譯), 『顧頡剛與中國新史學』(華世出版社, 1984), pp. 293-296 참조(原題: Schneider, *Ku Chieh-Kang and China's New History*).

58) 顧頡剛, 『古史辨』第1冊, “古史辨自序”, p. 90; 施耐德(1984), pp. 297-302 참조.

다. 나아가 현실적으로는 오족공화(五族共和)를 거쳐 한족을 중심으로 소수민족으로 통합하려는 국민당의 민족통합정책에 대한 문제 제기이기도 하다. 구제강의 이러한 연구는 중국 민족의 ‘역사’ 만들기를 통해 중국 문명 건설에 기여했던 다양한 민족을 ‘식민화’하고자 하는 담론에 대한 문제 제기라는 점에서 적지 않은 의미를 지닌다고 할 수 있다. 특히 현재 중국에서 황제와 염제의 거대한 동상을 세우고, 그들을 신화 속의 인물이 아니라 ‘문명시조’, ‘개국시조’로서 중화민족의 국조⁵⁹⁾로 치켜세우고 있는 현실에서 구제강의 연구는 그 허상을 분쇄하고 있는 것이다.

V. ‘마르크스주의 사학’과 계급투쟁

신문화운동은 중화민국 혁명의 좌절과 반성 속에서, 이른바 ‘민국’(民國: 민의 나라)의 이념을 실현하기 위한 지식인의 자각과 분투 속에서 전개되었다. 그 가운데 마르크스주의 사학의 출현은 ‘민주’와 ‘과학’을 기치로 하는 다양한 신사조의 난무 속에서 20세기 중국 사회정치 of 최대 산물이라고 할 수 있다. 중국에 마르크스주의 사학을 체계적으로 소개한 최초의 인물은 리다자오(李大釗)일 것이다.

리다자오는 잡지 『신청년』(新青年)에 마르크스주의에 관한 다양한 글을 발표하여 마르크스주의 유물사관을 체계적으로 소개했다. 그는 「서민(庶民)의 승리」에서 제1차 세계대전의 원인을 자본주의 국가가 자본주의를 발전시키기 위해 일으킨 것으로 보고 있다. 즉 “자본주의 국가가 생산력을 국내에서만 수용할 수 없는 상황에서 대전(大戰)이라는 수단을 통해 국가의 영역을 벗어나 자국을 중심으로 하는 대제국을 건설하여 단일 경제조직을 만들어 자국 내의 자본가계급을 위해 이익을 도모했던

59) 중국의 국조(國祖) 문제에 대해서는 이준갑, “근대 중국의 국조 인식과 민족문제”, 『동북아역사논총』, 20(2008) 참조.

것”이라고 설명하고 있다. 따라서 이 전쟁의 결과는 곧 자본주의의 패배를 의미한다고 평가했다.⁶⁰⁾ 또한 1917년에 일어난 러시아혁명은 비록 한 나라에서 일어났지만, 서민이자 노동자의 위대한 승리로 그 조류와 정신은 곧 전 세계로 확대되어 갈 것이라고 설명하고 있다. 즉 자본주의의 실패와 러시아혁명의 승리라는 인식 아래 리다자오는 앞으로의 세계는 모든 인간이 서민이 되고 동시에 노동자가 될 것이라고 본 것이다.⁶¹⁾

리다자오의 사상은 하부구조의 변혁이 상부구조의 변혁을 불러온다는 유물론적 관점에서 정통 마르크스주의 이론을 전개하고 있다. 그런데도 그는 혁명을 경제적 요인으로만 보는 것이 아니라 혁명운동에 참여하는 변혁 주체의 주체적인 자각 및 행동이 불러일으키는 영향을 중시하고 있다. 리다자오는 「나의 마르크스주의관」이라는 글에서 “우리들은 인도주의로 인류정신을 개조하고 동시에 사회주의로 경제조직을 개조할 것을 주장한다. 경제조직을 개조하지 않고 단지 인류정신만을 개조하려고 하면 반드시 성과를 거두지 못할 것이다. 인류정신을 개조하지 않고 단지 경제조직만을 개조하려고 하면 또한 성공하지 못할 것이다. 우리들이 주장하는 것은 물심양면의 개조이며, 영육일치의 개조이다”⁶²⁾라고 했다. 여기에서 리다자오는 물심양면의 개조를 동시에 추구해야 할 것을 주장하고 있지만, 엄격하게 논하면 ‘하부구조’의 존재 형태가 사회를 규정하고 인간의 의식을 규정한다고 하는, 이른바 ‘정통 마르크스주의’와는 구별되는 것으로서 인간의 의지에 좀 더 비중을 두고 있음을 알 수 있다.⁶³⁾ 리다자오는 일찍이 자본주의의 해악을 지적하는 글에서 “인류가

60)李大釗, “庶民的勝利”(1918年 11月), 『李大釗文集』上(人民出版社, 1984), pp. 594-595.

61)李大釗(1984), pp. 595-596.

62)李大釗, “私の馬克思主義觀”(1919年 5月, 11月), 『李大釗文集』下, p. 68.

63) 모리스 마이스너(권영빈 옮김), 『李大釗-중국사회주의의 기원』(지식산업사, 1992), pp. 186-188.

살아가기 위해서는 의식(衣食) 외에 지식이 필요하고 물질적 욕망 외에 정신적 요구가 필요하다”라고 하면서 “사람들은 자본가가 노동사회의 물질적 과실(果實)을 빼앗아가는 것을 자본가의 최대 포학, 최대 죄악이라고 생각하지만, 그들 자본가는 노동사회의 정신적 수양의 시간을 빼앗아간다. 이 포학·죄악이야말로 재화를 약탈하는 것보다도 한층 더 증오해야만 하는 것이다”⁶⁴⁾라고 역설한 바 있다. 자본주의의 폐해는 물질적 착취뿐만 아니라 정신적 착취에 있다고 함으로써 정신의 중요성을 강조하고 있는 것이다. 그가 모든 해방의 기초는 ‘정신해방’에 있다⁶⁵⁾고 주장한 것은 바로 그러한 맥락에서 이해할 수 있다.

리다자오가 인간의 주체적인 자각 및 행동의 중요성을 주장한 것은 그가 마르크스주의를 받아들이기 전부터이다. 예를 들면 그는 「청춘(青春)에서 “진취적이고 예리한 청년은 모든 장소, 모든 순간 속에서 영원히 소용돌이치며 멈추지 않는 대홍류(大洪流) 속에 서서 마땅히 강의 흐름에 굴하지 않는 정신과 늠름하고 독립적인 기백으로 그 조류에 맞서 그 세력을 제압하고 불변으로써 그 변화에 응하며…… 그 평등으로써 차별을 제어한다. 이리하여 우주의 생애를 나의 생애로 삼고, 우주의 청춘을 나의 청춘으로 삼는다”⁶⁶⁾라고 하여 무한한 우주와 시간의 흐름 속에서 티끌과 같은 보잘것없는 인간이지만, 주체적인 정신과 기백을 갖고 현실의 제 모순과 맞서 싸워나갈 것을 주창하고 있다. 인간의 정신세계의 무장을 통해서 현실을 개척해 나간다고 하는 것은 곧 ‘역사’에 매몰되는 수동적인 인간이 아니라 ‘역사’를 만들어가는 능동적인 인간상을 지향하고 있는 것이다. 이러한 주관적 관념은 역사관에서도 잘 나타나고 있다.

리다자오는 1920년에 저술한 「사관(史觀)에서 “역사관이란 실로 인생

64)李大釗, “勞動教育問題”(1919年 2月 14日, 15日), 『李大釗文集』 上, pp. 632-633.

65)李大釗, “精神解放”(1920年 2月 8日), 『李大釗文集』 下, p. 211.

66)李大釗, “青春”(1916年 9月 1日), 『李大釗文集』 上, p. 196.

의 준거가 되기 때문에 정확한 인생관을 얻기 위해서는 반드시 먼저 정확한 역사관을 얻어야 한다”라고 말한 후, “내가 말하는 역사란 단지 과거의 사실을 기록한 서적을 가리키는 것이 아니다. 즉 역사란 과거의 사실 그 자체(객관적 사실)보다 과거를 어떻게 보는가라고 하는 현재적 인식문제(주관적 관념)에 중점을 두고 있는 것이다”⁶⁷⁾라고 했다. 이와 같이 현재적 인식을 중요시하는 것은 그가 1918년에 쓴 「금(今)의 시각과도 상통한다. “무한한 ‘과거’는 모두 ‘현재’로 귀결된다. 무한한 ‘미래’는 모두 ‘현재’가 연원이 된다. ‘과거’와 ‘미래’의 중간에 ‘현재’가 있어 그것들은 서로 연속하며, 영원을 이루고 있고 시작도 없고 끝도 없는 커다란 실재를 이루고 있다. 현재를 통해 무한한 과거와 미래는 서로 호응한다. 이것이야말로 과거와 미래는 모두 현재의 도리라는 것이다. 따라서 ‘현재’(今)가 가장 귀중한 것이다”⁶⁸⁾라는 관점은 현재적 입장에서 과거를 재해석하고 미래를 창조해 나가려고 하는 의지를 나타내고 있는 것이다.

현재적 입장을 중시하는 그의 역사관은 1924년에 저술한 「사학요론」(史學要論)에서 보다 구체적으로 명시되고 있다. 마르크스주의 유물사학에 대한 최초의 이론서로 평가⁶⁹⁾받고 있는 이 책에서 그는 ‘역사’란 인류생활의 행적이 연속되는 것으로 끊임없이 변화하고 진보하며 움직이는 것으로 그것은 과거와 현재, 그리고 미래의 전 인류의 생활을 관통하는 것⁷⁰⁾이라고 정의하고 있다. 따라서 『사기』(史記), 『이십사사』(二十四事) 등의 기록은 우리들이 중국의 역사를 연구할 때 필요한 중요한 재료가 되지만, 그 자체가 ‘역사’, 즉 ‘살아 있는 역사’를 대변하는 것은 아니

67)李大釗, “史觀”(1920年), 『李大釗文集』 下, pp. 264-265; 모리스 마이스너(1992), p. 187.

68)李大釗, “今”(1918年 4月 15日), 『李大釗文集』 上, p. 533.

69)許全興, 『李大釗哲學思想研究』(北京大學出版社, 1989), p. 151.

70)李大釗, “史學要論”(1924年 5月), 『李大釗文集』 下, p. 713.

다.⁷¹⁾ 나아가 역사적 사실이란 “과거의 것이며, 다시는 돌아오지 않는다. 그러나 사실에 대한 우리의 인식은 생동적이며 수시로 변화한다. 이리하여 역사적 사실이 형성된다. 이른바 역사적 사실이란 곧 인식된 사실이며, 이 인식은 살아 있고 진보적이다.”⁷²⁾ 리다자오는 과거에 일어났던 객관적 사실 그 자체에 대한 관심보다는 현재를 살고 있는 ‘우리’가 과거의 사실을 어떻게 인식하는가라고 하는 해석문제에 관심을 기울이고 있었다.⁷³⁾ “과거와 현재 미래를 관통하는 전 인류의 생활로서의 역사는 곧 사회적 변혁을 의미한다”⁷⁴⁾라는 견해에서 우리는 그의 역사를 통한 현실 개혁의 의지를 강하게 내비치고 있다는 것을 감지할 수 있다.

그렇다면 이러한 역사를 연구하는 역사학이란 어떠한 학문인가? 리다자오는 역사학을 “전체 인류의 생활, 즉 사회의 변혁을 연구하는 학문으로 끊임없이 변화하는 인류생활 및 그 산물인 문화를 연구하는 학문”이라고 정의하고 있다. 다시 말하면 “역사학이란 사회변혁을 연구하는 학문으로서 끊임없이 변화하는 가운데 있는 인생 및 그 산물인 문화를 연구하는 학문”이라는 것이다.⁷⁵⁾

여기에서 역사적 사실을 기술하고 정리하는 데에 그 상호 인과적인 관계를 연구하고 종합하기 위한 역사이론(역사과학)을 정립할 필요가 있다고 하였다.⁷⁶⁾ 그는 역사학은 인류가 경험한 제반 사실을 연구대상으로 하기 때문에 세세한 역사적 사실을 조사해서 이를 확정하고 정리·

71)李大釗(1924), pp. 713-714.

72)李大釗(1924), p. 717.

73) 이러한 인식문제의 중요성에 대해 그는 일찍이 “사실은 죽은 것이고 한 번 이루어지면 불변하는 것이지만, 해석(인식·인용자)은 살아 있는 것이고 시대와 더불어 변화하는 것이다”라고 논한 바 있다.李大釗, “史觀”(1920年), 『李大釗文集』下, p. 267.

74)李大釗(1924), p. 720.

75)李大釗(1924), p. 722.

76)李大釗(1924), p. 724.

기술하는 것도 중요한 직분에 해당하지만 여기에 머물러서는 안 된다고 한다. 즉 역사가는 “개개의 세세한 사실을 고증해서 명확히 하는 것뿐만 아니라 사실과 사실 간의 상호영향과 인과관계를 명확히 해서 역사 전반에 걸친 보편적인 법칙을 탐구해야 한다”⁷⁷⁾라고 설명하고 있다. 이 때문에 사실을 기술하는 역사 외에 일반적인 법칙을 토론하는 것을 주로 하는 과학으로서의 역사이론을 세울 필요가 있다고 주장하였다. 리다자오는 1920년대 당시 사학의 현상에 대해 “여전히 사실을 고증하는 데에 온 힘을 기울였으나 이 고증은 단지 세세한 사례 그 자체를 분명히 하려는 것을 목적으로 한 것이지 결코 역사발전 법칙의 일반적인 성질을 규명하기 위한 고증은 아니었다”⁷⁸⁾라고 비판하고 있다.

여기에서 그는 역사이론의 실체에 대해서는 명확히 언급하고 있지 않지만, 마르크스주의에 입각한 사적 유물론(유물사관)을 상정하고 있을 것이라고 생각한다. 리다자오는 일찍이 유물사관을 언급한 글에서 “종전의 역사는 오로지 왕공세작(王公世爵)의 공적을 기술한 것으로, 역사가는 이들의 권세 계급의 환심을 사는 데 급급했다”⁷⁹⁾라고 지적하고 있다. 이러한 역사는 인민의 정신을 마비시켜 그들 자신이 처한 고난을 모두 천명(天命)이라고 인식하게 해 자신들의 운명을 개척하려는 의도를 사전에 방지하고 단지 복종하게 하는 도구에 지나지 않았다고 비판하고 있다.⁸⁰⁾ 따라서 현재 필요한 것은 인민에게 현재와 미래를 창조해 나가는 자신의 위대한 역량을 일깨워 주어야 하는데, 이는 유물사관을 통해 가능하다고 지적하고 있다. 왜냐하면, “모든 과거의 역사는 우리들 자신이 구비하고 있는 인력으로 창조하는 것이지 위인이나 성인이 우리들에게 만들어주

77)李大釗(1924), pp. 724-725.

78)李大釗(1924), p. 725.

79)李大釗, “唯物史觀在現代史學史上的價值”(1920), 『李大釗文集』下, p. 362.

80)李大釗(1920), pp. 362-363.

는 것이 아니며 또한 상제가 만들어주는 것도 아니기⁸¹⁾ 때문이다. 이에 중국 인민이 자각하여 일어나 세계 인민과 연합하여 세계 인민의 새로운 역사를 창조해 나가야 한다고 역설했다.⁸²⁾ 인간을 추상적인 개인으로 파악하지 않고 구체적으로 ‘사회 다수가 공동의 목적을 위해 운동’을 하는 일원으로 인식하고 있는 점에서 그의 사관을 ‘인민사관’(人民史觀)이라고 한다. 인민사관은 대중이 운동 속에서 자기의식을 변혁시켜 세계를 인식할 때 바로 혁명은 참된 혁명으로서 자리하게 된다는 것이다.

그런데 리다자오는 인민의 자각 위에서 중국을 재생하는 문제를 단지 중국의 국내 문제에 국한시키는 것이 아니라 국제사회의 관점에서 설명하고 있다. 리다자오는 제국주의 열강에 압박받는 중국 인민을 ‘세계 프롤레타리아계급’이라고 규정했다. 그는 부르주아와 프롤레타리아가 계급 투쟁을 실천하는 가운데 노동자계급은 역사적 임무를 자각해 나간다고 보았다. 그런데, 당시 중국 사회는 계급분화와 대립이 아직 심각하지 않은 상황으로 과연 사회변혁의 주체로서 프롤레타리아가 존재하는가라는 의문을 제기할 수 있다. 리다자오는 이에 대해 “중국은 구미와 일본 등과 같이 자본주의가 발전하지는 않았지만, 중국의 인민은 자본주의 경제 조직의 압박을 받아 직접 자본주의 압박을 받는 각국의 프롤레타리아계급보다 더 고통을 받고 있다”라고 하고, “중국의 실업을 발전시키기 위해서는 순수한 프롤레타리아계급으로 구성된 정부를 구축하여 국내의 약탈계급을 타파하고 세계자본주의에 저항하는 사회주의 조직을 통해 실업을 경영해야 한다⁸³⁾”라고 역설하고 있다. 즉 계급문제를 일국 내의 계급투쟁으로 설명하는 것이 아니라 자본주의(제국주의) 부르주아와 중

81)李大釗(1920), p. 365.

82)李大釗(1920), p. 365.

83)李大釗, “中國的社會主義與世界的資本主義”(1921年 3月), 『李大釗文集』 下, p. 454.

국 프롤레타리아계급의 대립으로 설명하고 있다. 계급론에 대한 분석으로는 정치함을 결여하고 있지만, 중국 인민이 당면하고 있는 고통이 제국주의 침략에 그 원인이 있고 나아가 그것은 자본주의의 모순이 집약적으로 나타난 것이기 때문에 이에 저항하기 위해서는 사회주의적 조직을 통해 맞서야 한다는 것이다.

이러한 점에서 리다자오 연구의 전문가인 모리스 마이스너(Maurice Meisner)는 그를 ‘중국 민족 전체를 세계 프롤레타리아트와 일체시한 열렬한 민족주의자’⁸⁴⁾라고 평가하고 그의 민족주의적·인민주의적 경향을 ‘프롤레타리아 민족’⁸⁵⁾이라고 묘사하고 있다. 물론 그는 량치차오나 장빙린과 같이 일국적 민족주의자는 아니었다. 예를 들어 태평천국운동은 명(明)나라가 망한 이래의 ‘반청복명’(反淸復明)의 민족혁명운동이지만, 그와 동시에 제국주의의 경제적 압박에 대항해서 일어난 민족혁명운동으로 보고 있다. 나아가 태평천국이 멸망한 이후에도 그 전통은 삼합회(三合會), 가로회(哥老會) 등으로 이어지면서 중국의 민족해방운동은 결코 멈추지 않았으며, 이는 세계혁명의 일부로서 혼연일체를 이루었다.⁸⁶⁾

중국의 문제를 중국 내부에 국한시키는 것이 아니라 세계 문제의 일부로 파악하고자 한 리다자오의 주장은 량치차오나 장빙린의 역사관과는 구별된다. 그러나 여기에서 주의해야 할 점은 리다자오 역시 민족주의라는 커다란 흐름에서는 완전히 자유롭지 못했다는 사실이다. 예를 들면 그는 『사학요론』 말미에서 중국의 민족주의 문제에 대해 신해혁명 이전의 민족주의는 한족과 만주족 간의 문제였으나 신해혁명 이후의 민족주의는 한(漢)·만(滿)·몽(蒙)·회(回)·장(藏) 오족을 일가로 삼는 것을

84) 모리스 마이스너(1992), p. 254.

85) 모리스 마이스너(1992), p. 261.

86)李大釗, “孫中山先生在中國民族革命史上之位置”(1926年 3月), 『李大釗文集』 下, pp. 850-851, 853; 모리스 마이스너(1992), p. 204.

가리켰다—단지 한족 중심에 불과했지만—고 한다. 그리고 국민당 정부에 들어 대외적으로 중국 민족은 어떠한 민족의 침략과 압박에도 굴하지 않고 저항하며, 대내적으로는 국내의 다양한 민족의 자결과 독립을 보장한다는 국민당의 민족주의 해석에 대해 매우 참신하며 타당하다고 긍정적인 평가를 내리고 있다. 나아가 그는 현재 중화민족은 세계민족의 계급전쟁에 대한 준비를 해야 하는데, 중화민족의 세계사상의 공헌은 높고 쇠퇴해졌기 때문에 이를 다시 부흥하기 위해서는 새로운 문화를 받아들이고 새로운 피를 수혈받아야 하며, 중국의 민족정신을 세계사상에 널리 현창해야 한다⁸⁷⁾고 주장하고 있는 것에서 알 수 있을 것이다.

VI. 맺음말

이 글은 중국 근대사학의 계보를 ‘민족 만들기’라는 관점을 중심으로 정리한 것이다. 청말 서구열강과 일본의 제국주의 침략으로 인한 대내외적 위기 속에서 당시 지식인은 국민국가 건설을 위한 ‘민족 만들기’ 과제를 통해 난국을 헤쳐나가려 했다.

당시 국민국가를 건설하기 위해서는 크게 두 가지 문제에 대한 해결이 요구되었다. 첫째는 ‘중화=천하’라는 일원론적 세계관에서 벗어나 세계 속의 ‘중국=국가’라고 하는 일국가적 다원론적 세계관으로의 전환이었으며, 둘째는 지역이나 종족 관념의 세계관에서 벗어나 한 국가의 구성원이라고 하는 국민의식(민족의식)으로의 전환이다.

이러한 점에서 중국 근대사학의 기본적인 목표는 천하관에서 국가관으로의 전환이었으며, 민족의식과 국민의식을 부여하기 위한 계몽적 서사였다고 볼 수 있다. 이에 종래의 왕조 중심의 전통적 역사 서술에서

87) 李大釗(1924), p. 772.

벗어나 각 시대를 관통하는 이른바 ‘중국’, ‘중국사’의 창출은 근대사학의 출발점이자 목표점이기도 했다. 량치차오의 신사학에서부터 리다자오의 마르크스주의 사학에 이르기까지 근대사학의 여정은 각각 다양한 방식을 통해 중국이라고 하는 국민국가를 어떻게 건설해 나갈 것인가에 초점을 맞추고 있었다.

그런데 각각의 논의는 비록 역사의 주체로서 민족의 개념 및 범위를 어떻게 설정할 것인가에 대해 논란이 분분했지만, 결국 ‘민족 만들기’라고 하는 큰 틀을 벗어나는 것은 아니었다. 물론, 구제강의 예에서 보듯이 ‘역사를 전체화된 것으로 다루는 것’에 대한 도전이 전혀 없었던 것은 아니라는 사실을 알 수 있다. 사실 이러한 점에서 ‘의고사학’의 민족신화 만들기에 대한 비판은 특정한 시기에 나타난 상당히 돌출적인 주장으로 중국 역사와 문화를 전체화된 것으로 파악하는 것이 지니고 있는 문제점을 상당히 예리하게 지적하고 있다고 할 수 있다. 다만, 구제강 역시 만주사변, 상하이사변 등 일본제국의 침략이 노골화되는 과정에서 『중국강역연혁사』(中國疆域沿革史)를 펴내 “한족이 당대와 그 이전 시기에 만주 또는 몽골, 심지어는 조선으로 영역을 확장했고 따라서 해당 지역에 대한 역사적 권리가 있음을, 일본 제국주의자들에게 알려줌과 동시에 중국인들을 계몽시키기 위해서 이 책을 저술했다”⁸⁸⁾라고 밝혀, 역시 ‘민족 만들기’라는 큰 틀을 벗어나지 못하고 있음을 알 수 있다. 즉 1930년대의 저서에서 그는 중국에서의 한족의 정체성과 이 지역에 대한 역사적 권리를 주장함으로써 민족주의적 기획의 틀을 벗어나지는 못했다고 할 수 있다.

‘민족 만들기’로서의 근대사학은 과연 성공한 것인가 아닌가? 신해혁명 이후 한족을 중심으로 소수민족을 통합한 ‘중화민족론’은 역사적으로

88) 顧頡剛, 『中國疆域沿革史』 民國叢書 6(上海書店, 1991), p. 4; Duara(2004), p. 77.

‘중국’이라고 생각해본 적이 없는 비(非)한족 집단을 위협하여, 규모가 큰 소수민족 공동체의 정체성을 오히려 강화하는 역기능을 낳았다는 점에 유의할 필요가 있다. 오늘날에도 ‘중화’라고 하는 거대한 용광로 속에 각 민족의 역사적·문화적 특성을 모두 녹여서 하나로 만들려고 하는 노력이 여전히 진행되고 있는 점을 볼 때, 근대사학의 ‘민족 만들기’ 작업은 진행형 과제로 남아 있는 것이라고 할 수 있다.

참고문헌

- 김병준 역주, 『고사변자서』(소명출판, 2006).
- 모리스 마이스너(권영빈 옮김), 『李大釗-중국사회주의의 기원』(지식산업사, 1992).
- 閔斗基 編, 『中國의 歷史認識·下』(創作과批評社, 1985).
- 요시자와 세이지로(정지호 옮김), 『애국주의 형성-내셔널리즘으로 본 중국』(논형, 2006).
- 李有鎭, “顧頡剛을 통해서 본 신화와 역사”, 『중국어문학논집』, 26(2004).
- 李容周, “顧頡剛의 신화연구-방법과 의도-古史(신화)批判을 통한 儒教 傳統의 해체-”, 『大同文化研究』, 42(2003).
- 이준갑, “근대 중국의 국조 인식과 민족문제”, 『동북아역사논총』, 20(2008).
- 鄭址鎬, “梁啓超의 近代的 歷史敍述과 國民國家”, 『梨花史學研究』, 32(梨花史學研究所, 2005).
- Prasenjit Duara(문명기·손승희 옮김), 『민족으로부터 역사를 구출하기-근대 중국의 새로운 해석』(서울: 삼인, 2004).
- 狹間直樹 編, 『梁啓超-西洋近代思想と明治日本』(みすず書房, 1990).
- 梁啓超, “論中國與歐洲國體異同”, 『飲水室文集』.
- 梁啓超, 『飲水室合集』(中華書局, 2003).
- 梁啓超, “論中國與歐洲國體異同”, 『文集』 4.
- 梁啓超, “新史學”, 中國之舊史, 『文集』 9.
- 吉澤誠一郎, “中国における近代史学の形成-梁啓超‘新史學’再讀-”, 『歴史學研究』,

863(2010).

楠瀬正明, “梁啓超の國家論の特質—群概念の分析を通して”, 『史學研究』, 132(広島史學研究会, 1976).

梁啓超, “新史學” 史學之界說, 『文集』 9.

梁啓超, “中國史敍論” 時代之區分, 『文集』 6.

梁啓超, “堯舜爲中國中央君權濫觴考”, 『文集』 6.

梁啓超, “新史學” 論正統, 『文集』 9.

小野川秀美, 『清末政治思想研究』(みすず書房, 1969).

梁啓超, “國家思想變遷異同論”, 『文集』.

李潤和, “梁啓超와 申采浩史學의 比較試論”, 『歷史教育論集』, 17(1992).

千聖林, “國學과 革命-清末 國粹學派의 傳統學術觀”, 『眞檀學報』, 88(1999).

姜義華, 『章炳麟評傳』(南京大學出版社, 2002).

章炳麟, “演說錄”, 西順藏 編, 『原典中國近代思想史』, 第3冊(岩波書店, 1977).

章炳麟, “革命道德說”, 『太炎文錄初編』, 章氏叢書 下冊(台北: 世界書局, 1958), 西順藏 編, 『原典中國近代思想史』, 第3冊.

章炳麟, “勸治史學並論史學利弊” 馬勇 編, 『章太炎講演集』(河北人民出版社, 2004).

章炳麟, “復仇是非論”, 周弘然 選, 『章太炎選集』(帕米爾書店印行, 1979).

章炳麟, “俱分進化論”, 朱維錚 編, 『章太炎全集』, 4(上海人民出版社, 1970).

章炳麟, “中國通史目錄”, 『愬書』, 羅炳良 主編(華夏出版社, 2002). 章炳麟來簡, 『新民叢報』 13號(1902).

章炳麟, 『太炎文錄初編』, 革命道德說, 西順藏 編, 『原典中國近代思想史』 第3冊.

顧頡剛, 『古史辨』 第1冊, 古史辨自序(上海書店, 1992).

顧頡剛, 『顧頡剛學術文化隨筆』(中國青年出版社, 1998).

施耐德(梅寅生 譯), 『顧頡剛與中國新史學』(華世出版社, 1984). 『李大釗文集(上)』(人民出版社, 1984).

許全興, 『李大釗哲學思想研究』(北京大學出版社, 1989).

The Formation and Transformation of Modern Chinese History

Jeong Ji Ho(Kyung Hee University)

Abstracts:

This study was conducted based on the view of nation-state construction as the genealogy of modern Chinese history. During the internal and external crisis from Western powers in the late Qing dynasty and the invasion of Japanese imperialism, the intellectuals tried to go through those difficult situations with the project of nation-state construction. As everyone knows, it can be said that the nation-state construction has shared its fate with ‘people(nation) making’ as a collective historical subject as well as physical aspect of determining exclusive area.

In those days China needed to solve two significant problems to construct the nation-state. The first was to divert from the monistic world view of ‘Sinocentric = World’ to the unitary state with pluralistic world view of ‘China= Nation.’ And the second was to divert from the view of local or racial notion to the national consciousness(people’s consciousness) as the member of a nation.

In this aspect, the primary goal of modern Chinese history was to convert from the world view to the nation view and it was a kind of enlightening narrative providing the national and people's consciousness. Therefore the creation of 'China', 'Chinese history' penetrating each age by diverting from the traditional description of history, whose focus was on the dynasty, became the goal as well as the starting point of modern history. The journey of modern history from Liang Qichao's(梁啓超) new history to Li Dazhao's(李大釗) Marxist history had focus on how to build nation state of 'China' through various ways.

Even though there were lots of debates about the concept and range of people as a subject of history, they did not divert much from the big frame of 'people making.' Of course there were some challenges to deal the 'history' with globalization as in the case of Gu Jiegang(顧頡剛). In fact some criticisms on national mythology making of 'doubting antiquity history'(擬古史學) were outstanding during a specific period and acutely mentioned the problem of grasping Chinese history and culture as globalization. Gu Jiegang published his book, zhongguo jiangyu yangeshi(中國疆域沿革史) during the Manchurian incident(滿洲事變) and January 28 Incident(上海事變) resulted from the blatant aggression of Japan but also described "the purpose of writing was to enlighten the Chinese people as well as Japanese imperialist that the Han race had extended its area to Machuria, Mongolia and even to Korea those days and before so it had the right on them in the historical view." It shows that he also did not divert from the big frame of 'people making'.

That is to say, he seemed not to divert from the frame of nationalist project by proclaiming the identity of Han race in China and its historic right on those areas in his book of the 1930s.

Is modern history as ‘people making’ successful or not? It needs to understand that ‘cinocentrism(中華民族論)’ which integrated minorities on the base of the Han race after Chinese revolution resulted in the adverse effect rather reinforcing the identity of large minorities by threatening non-Han race that had never been thought as ‘China’ in history. When considering that there is still an effort, even today, to make historical and cultural traits of each people melted in a large blast furnace of ‘sinocentric’, ‘people making’ project of modern history seems remain in progress.

Keywords:

Nation-state, modern Chinese history, people making, new history, cinocentrism