

한국에서 중화(中華)의식과 기독교적 문명의식의 비교사적 고찰*

이경구 | 한림대학교 한림과학원 HK 교수

■ **논문분야** 한국사, 사상사

■ **주제어** 문명, 중화, 서구문명, 내면화, 송시열, 이승만, 윤치호, 기독교, 가중심

■ **요약문**

17세기 중반과 20세기 초반 새 문명을 건설한 한국인들은 일정한 공통점을 보였다. 주자학의 가르침대로 사회를 재건하려 했던 방식은 서양 기독교 문명을 추종하며 사회를 개혁하려 한 방식과 유사하였다. 주자학과 기독교는 본질적으로 이상을 향한 진보를 긍정하고, '이적'·'야만'이라는 절대적 타자를 상정하며, 물질과 이익을 규제하는 가치 영역을 갖고 있다는 점에서 유사하다. 엘리트들의 역할 역시 유사했다. 19세기 후반 이래 한국인들은 서양 문물을 수용하면서 점차 기독교를 서양 문명의 정수로 확인하였고, 몇몇은 기독교 국가 건설을 구상하였다. 그것은 현상은 확실히 일본, 중국과는 다르다. 아마 17세기 이래 유교 문명의 정수인 중화를 보편 진리로 확신해 왔던 경험 때문일 것이다. 보편성을 역사적으로 내면화해 온 한국의 지식인들은 보편의 진리 앞에 비교적 단일한 태도를 보였다. 그것은 사회의 위기 상황 앞에서 자신에게 보편 문명을 덧씌우는 형태로, 말하자면 자기 자신을 가중심으로 스스로 맞추는 과정이었다.

* 이 논문은 2010년 7월 9일에 한림대학교 한림과학원과 서울대학교 인문학연구원이 공동주최한 국제학술대회 <동아시아 문명의 근대적 전환: 개념의 변역과 창조>에서 발표한 내용을 토대로 하여 구성된 것이다.

접수일(2010.12.6), 심사 및 수정(2010.12.15), 게재확정일(2010.12.16)

1. 머리말: 중화와 ‘문명’,¹⁾ 동질성과 이질성

19세기 후반 이래 한국인의 서양 문물 수용 태도에 대해서는 통상 세 가지 그룹—위정척사, 동도서기, 문명개화(衛正斥邪, 東道西器, 文明開化)—의 흐름을 주목하고 연구하였다. 이 분류가 적실성과 역사성을 지니고 있음은 두 말할 나위 없다. 그렇지만 그 인식의 파장 아래 가려지는 지점 또한 있다고 본다. 그 정렬화를 보면서 은연중에 동양과 서양의 문명을 대립항으로 설정하고 일직선상에 그 위상을 고정시키는 패러다임을 구상하기 때문이다. 그 패러다임 속에서 동양과 서양의 문명 개념은 유사점을 찾기 어려운 먼 길 위에 대립해 있다. 양 극의 위상이 뚜렷하여 서로 배제하는 양상을 띠는 위정척사·문명개화의 경우 대립은 선명하고, 두 흐름의 어느 한 지점을 절충점으로 삼는 동도서기 역시 대립에서 출발하기는 마찬가지다.

그러나 시선을 흐름 에서부터 흐름 안으로, 다시 말해 관찰자에서 참여자로 개입해 들어가면 중화와 ‘문명’은 행동을 유발하고 판단과 선택을 요구하는 가치 기준이라는 면모가 부각될 수 있다. 세 그룹은, ‘지킬 것인가, 융합할 것인가, 바꿀 것인가’라는 선택을 놓고 중화와 ‘문명’을 대극이 아니라 ‘앞으로 도달해야 할 무엇’이라는 목표로 본다. 선택을 앞에 둔 지점에서 두 개념은 비교 대상이란 동 의 위상을 공통적으로 확보할 수 있다.

사실 16세기 이래 몇몇 지식인들은 동양과 서양 모두가 보편 문명이 갖는 중요한 요소를 갖고 있다고 확신하며 문명간 소통에 힘을 기울였다.²⁾ 동서양의 문명 개념은 이상(理想)을 향한 진보 혹은 개조를 긍정하고 있고, 이적(夷狄)과 야만(野蠻)이라는 절대적 타자를 상정하는 차별 기제를 갖고 있으

며, 강력한 가치 영역인 ‘教’(유교와 기독교)를 통해 물질·이익과 관련한 영역을 강력히 규제하고 있다. 게다가 그 개념의 내용을 규정하는 주요 요소들 즉 문화, 지역, 종족·인종이라는 범주 역시 흡사하다.

따라서 두 개념이 갖는 유사한 측면에 주목한다면, 문명에 대한 태도 역시 문명화에 찬성하고 동참하는 흐름과, 문명에 반발하는 더 정확히 말해 문명에서 기인한 차별과 부작용에 반발하는 흐름으로 나누어 주목할 수도 있다. 말하자면 중화 혹은 ‘문명’을 고집하고 일원적 잣대로 보편을 전유(專有)하려는 그룹과, 보편 문명이라는 이상을 설정하고 현실 문명(중화와 ‘문명’)의 부작용을 비판하고 한계를 반성하는 그룹이다.

필자는 중화와 ‘문명’의 유사성을 간략히 고찰하고 두 문명에 비판적이었던 전근대, 근대 동아시아 지식인들을 추출하여 대안적 문명 비판의 흐름을 고찰한 적이 있다.³⁾ 반성적 사유의 유사성은 역설적으로 두 문명의 유사한 측면을 드러내고 있었음을 확인할 수 있었다. 본고에서는 중화와 ‘문명’의 유사성에 주목하고자 한다.

필자와 비슷한 시각을 지닌 정치학 연구도 있다.⁴⁾ 다만 그 경우 두 개념의 개괄적 범주화와 중화의 정치적 기능에 주목하였다. 본고는 제 측면의 분석·열거보다는, 두 개념을 구체적 상황 속에서 내면화했던 방식에 더 주목하였다. 보편 혹은 중심으로 여겨지는 문명에 대한 한국인의 가치 판단과 심성에서 일정한 흐름과 유사한 측면을 드러내고 있었기 때문이다.

1) 본고에서 특별한 표기 없이 사용한 문명은 중화를 포함한 문명 일반을 가리킨다. ‘문명’ 혹은 서양 문명은 자본주의와 더불어 발흥한 서양 근대 문명을 가리킨다.

2) 마테오 리치(Matteo Ricci)와 예수회 후계자들, 서광계(徐光啓)·이지조(李之藻)와 같은 중국의 지식인들, 정약용(丁若鏞)·홍대용(洪大容)·최한기(崔漢綺)와 같은 한국의 지식인들을 말한다.

3) 이경구, 2009, 「華夷觀과 文明·野蠻觀의 思惟 接點과 批判的 省察」, 『儒敎思想研究』 35.

4) 강정인, 2004, 『서구중심주의를 넘어서』, 아카넷; 강정인은 제1부 4장 「서구중심주의와 중화주의」에서 중화주의와 서양중심주의의 ‘기원과 적용범위’, ‘인종주의’, ‘종교(이념체계)와의 관계’, ‘전개과정’, ‘국제질서관’, ‘고상한 야만’의 제 측면에 대하여 동일점과 차이점을 고찰하였다. 그 고찰은 본고의 작성에도 도움이 되었다.

2. 조선 후기 중화(中華)의 내면화 양상

1) 17세기 이전 중화 개념의 추이

중국에서 기원한 중화 개념은 애초 공간, 종족의 차이에서 자연스레 발생했지만 공자, 맹자의 해석을 거치며 보편 문명이 갖는 중의성(重義性)을 획득하였다. 중국을 선진 문명으로 설정하고 주변을 열등한 타자(夷狄)로 만들어 배척하는 기능이 기본 축이었지만, 타자의 변화 및 추월 가능성⁵⁾을 제기하면서 주체(中華)의 변화를 추구하는 논리가 또 다른 한 축이었다. 화이관(華夷觀)은 송대 성리학에서 『춘추(春秋)』의 존왕양이(尊王攘夷)라는 도덕률과 결합하여 가치 기준으로 고착, 강화되었다. 성리학자들은 夷의 변화 가능성을 이론상 부인하지는 않았다. 하지만, 이적(鎡)의 무력에 압도되었던 남송(南宋)에 살았던 주희(朱熹, 1130~1200)는 중화를 보편 가치로 격상하고 미래에 대한 기대를 설정하여 저항과 배척의 이데올로기로 전화시켰고 그것은 후대에 일종의 전형이 되었다.⁶⁾

고려 후반 이래 한국에서 문명의 주류적 상징 역시 중화였다. 고려 후반 이래 성장한 사대부들은 중화를 유교 문명의 이상적 모습으로 간주하고 새로운 국가 건설의 모델로 삼았다. 새 국가 조선은 명을 중화로 조선을 소중화로 간주하고 유교 문명국끼리의 국제적 연대 의식을 쌓아 나갔다. 조선에서 중화는 국가 건설과 국제 질서의 사상이었다.

16세기 사림이 등장하며 중화는 국가, 국제 질서 차원을 넘어 일상으로 침투하기 시작하였다. 조헌(趙憲, 1544~1592)의 「동환봉사(東還封事)」는 그 과정을 잘 보여 주고 있다.⁷⁾ 조헌은 명을 중화로 상징하는 데서 그치지 않고,

5) 우월한 타자의 설정은 이른바 '고상한 야만'의 설정과도 통한다(강정인, 2004, 앞의 책, 141~142쪽).

6) 이경구, 2009, 앞의 논문, 112~116쪽

7) 「동환봉사」는 조헌이 질정관(質正官)으로 중국에 다녀온 후 올린 「賈正官回還後先上八條疏」와 「擬上十六條疏」를 안방준(安邦俊, 1573~1654)이 편집한 책이다.

중화-소중화 질서의 핵심을 예의(禮義)로 보고 조선의 일상을 개조하려 하였다. 예의의 정수를 구현한 명의 제도와 풍속을 과감히 수용하는 것이다. 명의 제도를 중화의 유풍으로 파악하는 의식은 18세기 북학파에까지 영향을 미쳤다.⁸⁾ 조헌이 강조한 명 제도 수용론은 외부 문명이 갖는 현실 개혁적 측면을 보여 주지만, 외부 기준에 대한 이상화와 이식(移植)이라는 수용론의 이중성을 잘 보여 주었다.

2) 17세기 중화의 내면화와 동일시

소중화를 자처했던 조선이 중화 자체에 자신을 강하게 투영하기 시작한 것은 17세기 명·청 교체를 경험하면서였다. 홀로 남은 유교의 명맥인 조선에 중화를 실현하여 중화를 계승하자는 이른바 '조선중화주의(朝鮮中華主義)'의 등장이다.⁹⁾ 조선중화주의의 등장은 16세기 이래 진행되어 왔던 중화의 수용이라는 지향을 결정적으로 굳힘과 동시에 새 지평을 열기도 했다. 수용을 넘어선 내면화와 동일시가 진행되었기 때문이다. 내면화는 중화의 핵심인 의리와 예의를 보전하여 미래를 위한 기지가 되어야 한다는 책임의식을 기반으로 진행되었다. 동일시는 위기 상황의 유사성에서 기인하였다. 난세라는 위기 상황에 태어나 춘추대의를 밝혔던 공자와 화이분별에 엄격했던 주희의 실천을 계승해야 한다는 의식으로서, 유사한 처지에서 동일한 실천을 전개한다는 의식이다. 가치의 내면화와 역할의 동일시는 양란 이후 새로운 사회 질서 수립이라는 현실적 목표와도 잘 부합하여 강력한 사회 재건 이데올로기가 되었다.

과거에 주희가 그러했던 것처럼, 중화를 향한 새로운 지향을 만족시키고 시공을 넘나드는 보편 가치로 중화를 격상하는 논리는 송시열(宋時烈, 1607~

8) 朴齊家, 『北學議』, 「序」.

9) 조선중화주의의 의미와 역사적 전개에 대해서는 정옥자, 1998, 『조선후기 조선중화사상연구』, 일지사 참조.

1689)이 쓴 「여사제강서(麗史提綱序)」에 잘 드러나 있다. 서문의 전반부는 다음과 같다.

고려 470년간 잘 다스려진 시기는 적었고 어지러운 때가 많았는데 중엽 이후가 특히 심했다. 그 까닭은 거칠고 게으르고 방자하여 修身齊家의 도리를 잃었기 때문인데 끝내 夷狄과 금수가 되고 말았다.¹⁰⁾ 특히 忠宣王, 忠惠王 이후에는 스스로 胡元和 結親하여 편안함을 도모하고 自治에는 뜻이 없었다. 때문에父子가 서로 자리를 노리고, 군신이 서로 헐뜯고, 비빈이 임금을 원망하여 (원나라에) 쟁송하였다. … 千乘의 임금이 단지 수십 명의 겸인만을 거느리고 그곳(중국 남해)으로 유배되어 가다가 끝내 길에서 죽었다. (그보다 더 먼) 吐蕃으로 귀양 간 경우는 차마 더 말할 게 없다. 오랑캐와 결탁하여 얻은 친밀함을 어찌 믿을 수 있는가.¹¹⁾

송시열은 고려가 쇠퇴한 이유를 내부의 태만과 방자함으로 들면서 그 윤리성 상실의 표본으로, 보통 중화의 대칭으로 쓰이는 ‘이적(夷狄)과 금수’를 부각시켰다. 은연중에 중화가 수신제가의 목적으로 등치되면서, 중화를 버리고 이적과 결탁한 고려 후반에 대한 본격적인 비판이 등장한다. 비판의 절정은 원 간섭기에 맞추어져 있다. 이 시기에 고려는 윤리성을 극단적으로 상실하여 내부의 분열이 극에 달했고 군주가 타국의 변방에 유배당하고 죽은 전대미문의 참극을 겪었다. 그 원인은 오랑캐와 결탁하고 윤리를 내면화(自

10) 『송자대전(宋子大全)』에서 ‘끝내 이적과 금수가 되고 말았다(卒爲夷狄禽獸之歸)’는 구절은 『여사제강(麗史提綱)』에는 ‘끝내 윤리강상이 어그러지게 되었다(卒爲倫綱非正之歸)’로 되어 있다. 『여사제강』의 표현이 일반적인 데 비해, 『송자대전』에서 보편 윤리를 갖추지 못한 존재로 이적과 금수를 직설적으로 표현한 점이 주목된다.

11) 송시열, 『송자대전』 권137, 「여사제강서」: “然四百七十年之間, 治日絕少而亂日甚多, 至於中葉以後則其亂尤甚矣. 然究其所以然, 則莫不由荒怠淫佚, 以喪其修齊之道, 故卒爲夷狄禽獸之歸. 逮自宣惠以後, 則又自以爲結親胡元, 可恃以爲安, 而無意於自治. 故卒至父子相圖, 君臣相讎, 妃匹亦相恨訟其君. … 而顧乃以千乘之君, 與十僮徒, 投畀於此, 而卒死於道. 至於吐蕃之謫, 則又不忍言矣. 羈縻之愛, 其可恃哉.”

治)하지 못한 데 있었다. 보편 가치를 저버리고 변화무상한 존재에 기댄 참혹한 결과를 소개한 이 단락은 이어지는 단락의 내용과 의도를 극적으로 고양시킨다.

그러나 南宋 사람들이 오히려 고려의 좋은 풍속을 칭송했던 것은 왜인가? 오랑캐가 천하를 뒤덮었을 때에도 송나라에게 신복했기 때문이다. … 실로 天理가 없어지지 않았기에 당시 고려의 예의바른 풍속이 中朝(남송)로부터 이처럼 칭송되었던 것이다. … 아마 이른바 陰이 가득 쌓여도 陽이 없던 적은 없었다라는 것인가 보다. … 우리 조선의 풍속과 교화는 오로지 程子·朱子の 학문을 숭상하여 고려의 풍속을 개변했으니, 만일 주자께서 보셨다면 그 칭송이 어떠했겠는가? 또 지금 (명이 멸망한 상황에서) 또 무어라 하시겠는가?¹²⁾

하지만 예의의 종주인 남송에서는 고려를 칭송하였다. 핵심적 이유는 중화와의 연계 때문이었다. 송과 고려는 천리(天理)라는 불변의 기반을 공유하는 존재들이며, 현실의 부정적 측면(陰)을 언젠가 극복하는 ‘기대 가치’(과거에 존재했고 미래에 다시 밝아질 陽)의 담지자들로 미래를 전유(專有)한다.¹³⁾

과거에 대한 평가와 미래에 대한 기대는 궁극적으로 현재의 행동을 규정하기 위해서이다. 송시열은 고려의 풍속을 개변한 조선의 자부심을 상기시

12) 송시열, 『송자대전』, 앞의 글: “然南宋之人, 尙稱其風俗之好, 何也? 蓋當夷虜充塞之時, 以嘗臣服於宋朝也. … 此實天理之不泯者, 故時有禮義之俗, 而見稱於中朝如此. … 豈所謂積陰之中, 陽未嘗無者耶. … 我朝風教, 專尙洛建, 一變麗俗, 使當朱子之世, 則其所稱道, 又當如何? 而謂今日又以爲如何也?”

13) 음(陰)이 성한 위기의 시대에 양(陽)은 비록 미약하지만 미래에 치성하리라는 기대는 『주역』 박괘(剝卦)의 ‘碩果不食(큰 과일은 먹지 않음)’으로도 표현되었다. 송시열도 세도 표현의 방법으로 사용하였으며(송시열, 『송자대전』 권39, 「與權思誠-庚辰九月十日」), 19세기 후반 서양의 압박으로 인한 위기 상황에서 유교의 명맥을 지켜 다시 일으킨다는 의미로 유학자들이 종종 사용하였다(金平默, 『重菴集』 卷45, 「祭柳義元-始秀-文」; 田愚, 『良齋集後編』 卷7, 「答金東夷-壬子」; 柳麟錫, 『毅菴集』 卷17, 「與李敬器-宜慎-丁酉十月」; 奇宇萬, 『集』 卷19, 「司僕內乘贈兵曹參議李公旌閭記」).

킨 후 마지막으로 간략하게 ‘지금, 여기서 무엇을 해야 하는지’를 반문하며 맺는다.

송시열의 이 글은 역사를 춘추의리로 재해석하고, 미래에 대한 기대를 상기시키며, 현재 중화를 수립해야 한다는 당위성을 고양시킨다. 시공을 넘나들며 보편 가치를 논할 수 있었던 근거는 ‘조선=중화’를 전범(典範)으로 내면화하고, 위기 상황의 유사성에서 기인한 역할의 동일성이었다.

3) 18세기 중화의 자기화 과정과 반성

18세기 이후 조선에서, 중화는 좀 더 복잡한 의미를 지니게 되었다. 유교적 문명화를 비교적 성공적으로 달성했다고 자부했지만, 중원을 안정적으로 경영하는 청의 발전 모습은 중화와 이적에 대한 근본 물음을 던졌기 때문이었다. 본래 중화 개념은 보편성을 강조할수록, 조선의 경우처럼 주변의 중심화를 가능하게 하며, 따라서 새로운 중심을 정의하는 논리가 가능한 구조를 갖고 있었다. 아닌 게 아니라 18세기 동아시아를 구성하는 청, 몽골, 조선, 일본, 유구, 베트남, 미얀마 등은 유교식 화이관 외에도 불교적 세계관, 고유한 선민 의식 등을 처지에 따라 다양하게 활용하며 중심 이탈과 새 중심 만들기를 시도하고 있었다.¹⁴⁾ 18세기 이후의 동아시아 제국(諸國)은 가히 중화의 ‘자기화’ 혹은 ‘국수화(國粹化)’ 시대를 열고 있었던 것이다.

조선도 예외는 아니었다. 조선이 이룩한 유교 문명의 성과에 대한 자부심은 다양한 방식으로 전개되었다. 송시열의 사고를 계승한 노론은 예의와 의리를 중화의 핵심 요소로 보고 조선이 중화의 전통을 이었다고 보았다. 송시열의 재전 제자인 한원진(韓元震, 1682~1751)은 조선의 위치와 규모는 중국보다 작지만 갖출 것은 다 갖추었고 정치·풍속·문화·유학이 중국과 같다

14) 18세기 전후 청, 조선, 몽골, 일본, 유구, 베트남, 미얀마의 중화·자국 의식에 대해서는 인하대학교 한국학연구소 엮음, 2009, 『중국 없는 중화』, 인하대학교 출판부 참조.

고 보았고 또 오랑캐가 천하를 좌우한 지 100년, 조선만이 홀로 문명을 보존하고 있다고 보았다.¹⁵⁾ 남인의 경우도 논리가 비슷했다. 영조대 남인 관료 오광운(吳光運, 1689~1745) 역시 중국은 오랑캐의 세상이 되었으므로 문화의 정수는 조선으로 건너와 소대(昭代)의 세상이 열렸다 하며 문화에 대한 자부심을 피력하였다.¹⁶⁾ 그 같은 인식은 삼대(三代), 중국 한족(漢族) 왕조, 조선의 수도를 병칭하고, 조선을 천하의 제일국, 유교 문화를 간직한 성현의 나라, 삼대(三代)에 필적하는 문명(文明)·문치(文治)의 나라 등으로 극찬한 1840년의 「한양가(漢陽歌)」에서 절정에 이른다.¹⁷⁾

그러나 조선의 자부심은 그들이 있었다. 청을 비롯한 일본, 베트남 등도 그들 문화의 안정과 발전을 문명화로 여기며 자랑하고 있었던 것이다. 그들이 이 성과에 대한 승인은 특별한 존재로서의 조선에 대한 부정이었다. 그렇다고 기존의 입장을 고수하는 것은 현실 변화를 무시하고 타성에 빠지게 된다. 특별한 존재로서의 조선을 계속 강조할 것인가 아니면 변화한 현실을 직시하고 인정할 것인가?

비판은 두 갈래로 진행되었다. 하나는 자부심 속에 은폐된 위선에 대한 비판이었다. 진정으로 춘추의리를 계승하려 한다면, 치욕을 무릅쓰고라도 청의 발전상을 인정하고, 이기기 위해서라도 배우자는 주장이다.¹⁸⁾ 다른 하나는 좀 더 진지하다. 이적인 조선이 중화가 될 수 있었듯이, 중화는 그 보편성 때문에 누구에게나 열려 있다. 나아가 이상, 보편 자체가 자기를 중심으로 설정된 상대적인 것이므로 중심-주변 자체는 인위적이며 부자연스럽고 따

15) 한원진, 『南塘集』卷38, 「雜識-外篇下」, 1쪽: “我國僻在東隅, 地方僅比中國一州之大, 而風氣之寒熱, 土地之所產, 皆兼有四方之異, 比之中國, 具體而微. 王業之興, 自北而南, 亦與中國同. 風俗之美, 人才之出, 禮樂文物之盛, 道學儒術之興, 又與中國相埒.”; 11쪽: “四海腥膻百年之久, 而一隅偏邦, 獨保文明.”

16) 오광운, 『藥山漫稿』卷15, 「昭代風謠序」: “今天下皆已佚離, 勃碣之風, 渡江以遷, 亭毒煽鼓於一區文物之邦, 而又求其風之所翕, 則漢京是已. … 不一泄以啓昭代之文化.”

17) 漢山居士, 『漢陽歌』.

18) 청의 발전을 인정하고 그들을 이기기 위해서라도 배우야 한다는 문화수용 및 역전론을 견지한 사상 그룹은 박지원(朴趾源)과 박제가(朴齊家)가 대표적이다.

라서 모든 사물은 스스로 고유한 가치를 갖는다는 논리였다.¹⁹⁾

3. 19세기 후반 ‘문명’ 개념의 수용과 내면화 과정

1) ‘문명’의 등장과 보편화

서구의 civilization이 ‘문명’으로 번역, 소개된 것은 1870년대 일본에서였고 조선에서는 1880년대 이후 개화와 짝을 이루며 부각되었다. 이 과정은 단순히 새 개념의 번역과 소개가 아니었다. civilization·barbarism에 상응하는 중화·이적이란 개념들이 있었고, 또 문명이란 용어 자체가 유교 경전과 조선 역사 속에서 ‘문덕이 빛나는 통치’, ‘세도가 실현된 이상사회’, ‘중화’ 등으로 쓰였기 때문이었다. 따라서 새 번역어 ‘문명’은 중화·문명이 함의하는 여러 의미와 상호 작용을 전개하지 않을 수 없었다.

1866년에 반포된 「척사음음(斥邪論音)」 앞머리에는 ‘문명’이 소개되기 직전의 중화, 문명, 서양에 대한 용례가 드러나 있다.

모두 正學을 밝히고 강상윤리를 익혀 기강과 근본을 세웠다. 때문에 밝고 융성한 교화가 中華와 견주어 마침내 천하의 文明한 나라가 되었다. 불행하게도 70, 80년 사이에 이른바 西洋學이 신해년(1791)에 생기고 신유년(1801)에 퍼져 많은 성들이 물들어 바로잡을 수 없게 되었다.²⁰⁾

19) 홍대용은 「의산문답(醫山問答)」에서 중화-이적의 구조 즉 중심-주변주의를 해체하고, 보편 이상(天)의 시각으로 볼 때 만물은 균등한 가치를 갖는다고 주장하였다.

20) 『고종실록』 권3, 3년 8월 3일 기축. “罔不以明正學敍彝倫，爲修紀立極之本。故聲明峻茂之教，嬋倖中華，遂稱天下文明之國。不幸七八十年之間，有所謂西洋學者，濫觴於辛亥，滋蔓於辛酉，民興胥漸，罔克胥匡。”

윤음에서는 문명을 윤리에 기반한 추상적 유교 문화로 사용하여, 중국의 의미로 쓰인 중화와 차별하고 있었다. 적어도 도덕 차원에서 조선이 우월하다는 인식이 문명이란 용어를 빌려 표현되었다고도 볼 수 있다. ‘서양(학)’은 그 문명의 적대적 타자였다. 따라서 문명이라 용어는 이미 중화가 함의하는 문화, 인종, 지역 가운데 문화라는 의미를 한층 보편화하는 의미로, 말하자면 ‘천하문명’이 될 가능성이 있었다.²¹⁾ 그런데 civilization이 문명이란 용어로 번역되자, 문명은 보편문명과 서양문명을 동시 지칭하는 말이 되었고 문명 일반의 지위를 빠르게 획득해 나간 듯하다. 1890년대 이후에는 위정척사 계열의 지도자들도 문명을 보편 술어로, 중화나 서양을 특수 문명으로 표현하기 시작하였다. 문명이 동·서양을 아우르는 표준이 되자 종족·지리·문화적 성격이 혼재하였던 중화 개념 가운데 보편 문명의 의미는 축소되고 단순히 중국을 지칭하는 경우가 많아지기 시작하였다.²²⁾

중화의 의미 축소는 현실 문명의 변화를 함께 동반하였다. 유길준과 같은 개화론자들은 문명의 단계를 구분 짓고 중국과 조선을 문명에 못 미치는 반개(半開)에 위치 지었다. 비록 중국의 영광스런 과거를 부인하지는 않았으나, 대체로 중세 이후 서양에 뒤떨어진 상태로 파악하였다. 현실의 중국은 반개를 넘어 때론 미개(未開)로 전락하기도 했다.²³⁾

문명으로서의 중화가 실종된 반면, 부강과 서구화는 빠르게 문명의 지위를 획득하였다. 『독립신문』 등에서 서양을 문명으로 규정하는 일은 흔했고 때론 ‘개화가 바로 요순(堯舜)’이라 하여 서양 문명에 대한 전통적 수사를 여

21) 서양문명을 중화의 대칭 문명으로 생각했다면 civilization의 번역어는 ‘서화(西華)’로, 내용상으로는 ‘서구중심주의’가 되어야 할지도 모르겠다. 서구중심주의에 대해서는 강정인, 2004, 앞의 책 참조.

22) 이경구, 2009, 앞의 논문, 127~129쪽.

23) 윤치호(尹致昊)에게 중국은 “은 물이 권 웅덩이, 날아빠진 집, 늙은 바보영감으로 완전히 평가절하되었다(허동현, 2006, 「개화기 윤치호의 해외체험과 문화수용」, 『한국문화연구』 11, 133~134쪽).

유롭게 전용(轉用)하기도 하였다.²⁴⁾ 용어의 전용은 문명의 내용을 서양 문명으로 파악하여 수용하거나 조합하는 단계를 벗어나, 서양 문명 자체가 보편적이라는 인식의 생성이란 점에서 주목된다. 기존 자체의 변화인 것이다. 서양 문명이 보편이란 관점은 『독립신문』이 전형적이다. 서양은 종교, 정치, 풍속을 아우른 표준으로 모든 것을 서양화하는 것이 바로 개화라는 인식이 빠른 속도로 퍼져나갔다.²⁵⁾

2) 기독교 문명의 내면화

서양 문명이 중화를 압도했지만 문명을 규정하는 범주적 요소의 구조마저 다르게 설정되지는 않았다. 중화를 구성했던 종족·지리·문화의 세 요소는 내용이 서양 문명으로 바뀌었다 할지라도 범주적 동일성을 그대로 유지하였다. 다만 차이가 있다면 무대가 동아시아에서 세계로, 종족에서 인종으로 지평을 확대했다는 정도였다.

세 가지 범주 가운데 문화는 자연적이거나 고착적이지 않고 인위적이고 가변적이다. 중화를 보편 문화로 해석하여 이적을 변화시키고 문명의 반열에 올렸던 경험을 동아시아인들은 역사적으로 경험하였다. 서양 문명 역시 주변의 개조를 가능하게 할 수 있는 보편성을 지녔음을 예감하지 않을 수 없었을 것이다. 물론 반대로, 보편의 가면 뒤에 문명이 지리·인종 범주와 결합하여 열등한 타자를 위계화하고 배제하는 논리 또한 가능하였다.

문명이 개조와 변화를 추동하는 강력한 보편성으로 작동하기 위해서는, 보편을 궁극적으로 규정하는 절대적 윤리와 같은 규범 혹은 우주적 차원의 도리(道理)에서 사회·일상의 영역을 아우르는 포괄적 이론을 지닐 때였다. 중화가 우주의 근본 질서와 시비 판단의 윤리 기준을 모두 가지고 있었듯이,

24) 김도형, 2003, 「大韓帝國 초기 文明開化論의 발전」, 『한국사연구』 12, 175쪽.

25) 김도형, 2003, 앞의 논문, 177~178쪽.

새 '문명' 또한 기술·정치제도 등을 넘는 '교(敎)' 차원에서의 진리를 점유했는가 그리고 그것이 일상과 체계적으로 연결되었는가를 질문하지 않을 수 없었다. 서양 문명 가운데 그 정도의 차원을 가진 정신체계는 기독교였다.

조선은 불과 몇 십 년 전만 해도 천주교에 대한 대대적 박해 경험을 가졌던 국가였다. 동도(東道)에 상응하는 서도(西道)인 기독교에 대해 1880~1890년대에도 대항적 인식은 여전하였다.²⁶⁾ 이같은 거부감의 이면에서 우리는 역설적으로 기독교가 '교'의 영역을 잠식할 가장 가능성 있는 잠재태로 인식되었음을 알 수 있다. 유자들은 기독교를, 전통적인 이단이었던 불교·도교를 넘어서는 매우 꺼림칙하고 위협적인 존재로 인식하고 있었다. 18세기 이래 그들은 충효(忠孝)라는 유교의 핵심적 실천 가치를 두고 천주교와 의미 투쟁을 벌인 경험도 있었다.²⁷⁾ 서학 특히 기독교는 언제든 유학의 용어와 지위를 전취하고 전복할 우려가 있는 집단이었다. 위협적인 대국 문명의 정수였던 것이다.

천주교는 상대적으로 서양 문명의 전파에 적극적이지 않았던 데 비해, 개신교는 선교 초기부터 근대 문명의 옹호자이자 주역임을 내세웠다. 샌즈(W. F. Sands, 1874~1946)의 목격에 따르면 프랑스 신부들은 조선의 풍습에 순응하고 서구화하는 데 관심이 없었기에 다른 서구인들로부터 '반문명주의자'로 낙인찍혔다.²⁸⁾ 그와는 대조적으로 미국 선교사들은 병원과 학교에서 서양 지식을 가르치고 서구화와 자유화를 시도하였다. 선교사들의 복음은 종교 행위이자 선교 대상의 마음, 습관, 가정, 민족을 개조하여 결국은 새로운 국가를 창조해 내었던 근대 문명의 산파였다.²⁹⁾ 개항기부터 지식인 사이에

26) 1880년대 『한성순보(漢城旬報)』는 서양의 과학을 동서양에 통용하는 공학(公學)으로 인정하지만 기독교 스타일의 종교를 배척하였다. 고종 및 유럽 일반은 국교로서의 유교를 강조하였다(장석만, 1992, 「개항기 한국사회의 '종교' 개념 형성에 관한 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 41~47, 54~58쪽).

27) 이경구, 2010, 「西學의 개념, 사유 체계와 소통·대립 양상」, 『한국사상사학』 34, 167~168쪽.

28) W. F. 샌즈, 1999, 『조선비망록』, 신복룡 옮김, 집문당, 100~101쪽.

29) 이진구, 1995, 「근대 한국 개신교의 타종교 이해」, 『한국기독교와 역사』 4, 137쪽.

새 문명의 기호로 수용되기 시작한 개신교는 단기간 내에 가장 고귀한 이상을 지닌 가르침 중의 하나로 올라섰고, 개화·부강한 기독교 국가들은 그 확실한 징표였다.³⁰⁾ 요컨대 유교가 중화의 기초였듯이 새 문명의 기초는 기독교였던 것이다.



[그림 1] 『별건곤』 1933년 7월호 표지

새 문명의 각종 장치들로 가득 찬 '모던 金剛 第一峯': 문명의 기기들은 賣笑樓, 음식점, 카페, 호텔, 심지어 자살장까지 다양하다. 그 맨 꼭대기에 禮拜堂이 깃발을 날리며 고고하게 자리 잡은 모습이 인상적이다.

'문명화'를 기독교 선교의 도구로 활용하는 세속적 풍조에 대한 반성이 없었던 것은 아니다. 예컨대 북장로회의 선교사 마펫(S. A. Moffett, 1864~1939)

30) 김도형, 2003, 앞의 논문, 184~187쪽.

은 "(서양)문명은 기독교가 아니다. 서구의 사상 관습 발명품은 기독교의 본질적인 부분이 아니다. 사실 많은 동양의 사상과 관습이 서구 세계의 이상한 개념이나 관습보다 훨씬 더 영적인 사상에 가까우며 서양 문명의 일부로 간주되는 많은 것들의 도입은 영적 생활에 도움이 아니라 방해가 된다. 우리의 사명은 영적 기독교의 소개이지 서양 문명의 소개는 아니다"³¹⁾라며 서양 문명과 기독교를 분리하였다.

그러나 한국에서 전개된 기독교 선교의 두드러진 효과에 기대를 걸었던 선교사들과, 기독교에서 사회 변혁과 우수한 문명을 향한 새로운 동력을 발견한 한국 지식인들의 조우는 새로운 기독교 국가에 대한 희망으로 귀착하였다.³²⁾

종교와 세속적 열망을 함께 충족하는 기독교 국가의 건설을 바란 지식인들은 1890년대 이후 점차 사회의 지도자로 부상하였는데 대표적 인물은 윤치호(尹致昊, 1865~1945)와 이승만(李承晩, 1875~1965)이었다. 윤치호는 기독교를 인간개선과 사회변혁의 윤리, 서양의 문명부강과 자유민주주의를 창출시킨 힘의 종교이자, 또한 약자의 편에 서서 우리나라 교육을 도와주고 인민의 기상을 회복시켜 주는 조선인에게 유일한 구원으로 파악하였다.³³⁾

이승만은 인간(개조)-기독교-국가-문명 건설을 가장 체계적으로 구상하고 실천한 인물이었다. 먼저 주목할 부분은 그가 모든 실천, 변혁의 기초는 사람의 마음 개조에서 비롯한다고 본 대목이다.³⁴⁾ 따라서 만사의 근원은 교

31) 이향순, 2003, 『미국 선교사들의 오리엔탈리즘과 제국주의적 확장』, 『선교와 신학』 12, 240~241쪽 재인용.

32) 두 그룹의 조우를 상징적으로 보여 주는 일이 1919년 4월 14일에 미국 필라델피아에서 개최한 '제1차 한인회의' (The First Korean Congress, '대한인총대표회의')이다. 서재필(徐載弼)은 개회연설에서 미국의 복음 전도는 병원·학교의 건설, 과학·예술·음악의 가르침, 자주독립과 민주주의 정신을 함께 수반했다고 하였다. 톰킨스(F. Tomkins) 목사는 선교사의 호소에 한국처럼 신속하고 강하게 응답해 왔던 나라는 없다고 하였다(안종철, 2009, 『문명개화에서 반공으로』, 『동방학지』 145, 197쪽).

33) 김도형, 2003, 앞의 논문, 183~184쪽.

34) 이승만, 1999, 『독립정신』, 한국독립운동사연구소 엮음, 290~291쪽.

화(教化)에서 출발한다. 유교는 수천 년간 교화의 역할을 수행한 지극히 선미(善美)한 인도(人道)이긴 하나, 인도이기 때문에 시세의 흐름을 거역할 수 없는 한계가 있다. 그에 비해 기독교는 천도(天道)이고 보편타당하다.³⁵⁾

이승만에게 기독교는 단지 종교와 구원 영역에만 국한되지 않았다. 기독교는 근본적으로 경장하는 주의를 포함하는 사회 변혁의 씨앗이었고³⁶⁾ 그 위력은 실재하는 문명국에서 확인되는 바였다. 그에게 기독교는 일제 시기에는 독립과 문명의 거점화를 가능하게 하는 혁명 사상이었고, 해방 후에는 공산주의와 대립하는 국가 건설의 핵심 가치였다.³⁷⁾ 나아가 인류사회 모든 이들이 이 교에 바탕을 둔다면 모두 상등의 문명국과 동등해져 천국과 같은 상태가 될 수 있다.³⁸⁾ 예전의 유교적 일통의 구상은 이승만에게 마치 새로운 교의 일통으로 대체된 듯하였다.

기독교가 문명의 핵심가치라는 지위를 확보하고 보편 종교로까지 영역을 확장하는 과정은 유교가 문명의 지위를 상실하고 이어 종교 영역에서마저 축소되는 흐름과 짝하고 있었다. 20세기 초까지 국왕과 유림들은 유교를 하나의 종교로 간주하고 있었다. 개신교에 대해 유교는 교조, 경전, 교리, 신앙 대상, 내세관을 결여하였으므로 참 종교가 아니며 하나의 도덕에 불과한 인사교(人事教)에 불과하였다.³⁹⁾ 그것은 서구의 개념대로 종교의 기준을 엄격하게 정의하고 종교의 의미를 전취하여 타자인 유교를 하위 혹은 자신의 위계적 개념 속에 가두는 일이었다.

35) 이승만, 1999, 앞의 책, 291쪽.

36) 안중철, 2009, 앞의 논문, 192쪽.

37) 안중철, 2009, 앞의 논문, 195, 201~202쪽.

38) 이승만, 1999, 앞의 책, 292~294쪽.

39) 이진구, 1995, 앞의 논문, 139~142쪽.

4. 중화, '문명' 내면화의 공유점

1) 상황의 유사성

일반적으로 동양 종교에 부재한 유일신의 초월성과 계시성을 제외하고 철학이 사회사상으로 전화하는 지점만을 살핀다면, 성리학은 기독교와 닮은 점을 상당히 내포하고 있었다. 주희(朱熹)는 천리(天理), 태극(太極)과 같은 절대적 이상, 기준, 가치를 설정하였는데, 그 이상은 실재와 대면하는 순간 악(惡), 열등한 존재와 같은 차별적 타자를 설정한다. 성리학에서 보편성과 차별성은 서로의 존재를 전제하면서 제약하는, 뗄 수 없는 근본적 분열을 내재하고 있는 것이다. 따라서 성리학은 개별 주체들이 개조될 수 있다는 보편성을 강조하면서도 개인, 신분, 민족 단위의 배타성을 언제나 용인하고 절대화할 수 있는 사상이기도 하였다.

기독교의 경우에도 보편타당한 존재(신)가 현실의 복잡다단한 부면에서 작용하는 과정은 적대적 타자에 대한 선한 존재의 외연을 확장하는 것이었다. 오랜 포교의 역사는 신의 의지를 거스른 자연, 악한, 이교도, 이민족에 대한 부정과 개조의 연속이었다. 교학 체계에서도 보편애에 기반한 문명화 논리는 동전의 양면처럼 상호 부수(附隨)하였다. 그리고 마침내 근대 서양 문명과 결합하여 기독교적 오리엔탈리즘으로 전환하였다. 기독교 특히 개신교는 동양 전통에 부재한 계시성과 '문명성'이 충만한 종교로서, 전통적 종교들을 핵심이 결핍된 종교로 평가하며 배제하거나 주변화시켰다.⁴⁰⁾

그러나 전화(轉化)의 양상이 가지는 유사점은 꼭 성리학과 기독교 사이에 서만 찾아지는 것은 아니다. 보편과 차별의 양면 기제는 오랜 역사를 지닌 종교사상이 갖는 공통된 속성이기도 하기 때문이다. 그래서 차별 기제의 공

40) 이진구, 1995, 앞의 논문, 158쪽, 오리엔탈리즘은 서양이 동양을 타자, 주변화시키는 인식 체계이다. 타자화의 인식체계라는 점에 주목한다면 동양의 오랜 중심-주변화 논리, 이른바 화이관 속에도 오리엔탈리즘적 사고는 존재해 있다.

통성 여부를 따지는 것만으로는 내면화 양상의 공유점을 찾는 데 부족하다. 문제는 어떤 역사적 순간에 전화가 발생했는가를 보는 것인데, 그 점에서 주목할 부분은 사회적 상황과 그에 호응하는 엘리트들의 심성이다. 이제껏 주목한 17세기 초중반의 조선과 19세기 후반~20세기 초의 한국은 외적 위협의 증대라는 상황과, 그에 상응한 사회 지도층의 선택이라는 점에서 매우 유사했다.

지도층에 의해 선택된 양 시기 문명화 전략의 실질적 내용이 다른 것은 두 말할 나위 없다. 내용 외에도 차이는 많다. 17세기의 외적 위협은 잠재적이었지만 19세기에는 전면적으로 존재해 있었다. 17세기에는 지역 차원의 문제였지만 19세기는 전지구적 차원의 문제였다. 17세기는 군사, 정치적 위협의 성격이 강했지만 19세기는 군사, 정치 외에 경제, 사회, 문화, 사상 등이 복합적으로 작용하였다.

이상의 차이에도 불구하고 양 시대에 이른바 사명감을 지닌 사상가, 실천가들이 사유하고 구상한 문명 세계의 규모와 강도가 그리 크게 다르지 않았다는 점은 한국의 지도층이 위기 상황을 어떻게 타개해 나갔는지를 추적하는 데 중요한 시사점을 제공해 준다. 17세기의 중화건설론자와 19세기의 문명개화론자들의 성리학파와 기독교에 대한 쓸림이 어느 세대보다 강했다면, 그리고 유사한 위기 상황에서 일어났다면, 그것은 특정한 행동 양식의 재현을 가능케 하기 때문이다.

2) 내면화의 재현과 가(假)중심

17세기는 중화라는 보편 타자의 절대성이 강하게 인식되고 그것을 향하는 책임의식이 유별나게 강했다. 그러나 18세기 중화는 외부적 존재가 아닌 내재화된 것으로 역전한다. 그 역전의 중심에는 문화(적 이념)에 대한 자부가 있었다. 그 양상은 후대에 일정하게라도 유사하게 반복된다고 볼 수 있겠는가?

서양의 학문과 종교에 대한 한국인의 수용은 서학(西學)과 서교(西敎)를 분

리하고 취사하였던 데서 출발하였다. 분리와 취사의 전통은 19세기 후반 서학의 성과를 동양의 도리와 결합하는 동도서기(東道西器)와 같은 새로운 사유 양식으로 발전하였다.⁴¹⁾ 그리고 한국 지식인의 일부는 이내 서교(西敎) 자체를 대면하며 그 핵심으로 인식한 기독교(개신교)를 수용하기 시작하였다.

동도서기 단계를 거쳐 수용되는 서양의 교학은 이제 동양의 그것과 대등한 문명 가치를 지니게 되었고 그 단계부터는 '신념화'의 문제가 부각한다. 신념화는 가치의 내면화와 그에 따르는 행동을 유발한다. 신념화 단계에서 한국, 중국, 일본의 선택은 달라진다. 현재의 한국, 중국, 일본의 종교 현상을 보면 그 차이가 비교적 뚜렷이 드러난다.⁴²⁾

한국의 문명화와 종교 수용 과정을 중국, 일본, 때론 영미권까지 비교하며 분별하였던 헐버트(H. B. Hulbert, 1863~1949)의 분석에서 한국에서 일어난 종교 신념화의 일단을 감지할 수 있다. 그는 한국의 잠재력과 인종적 우수성에 대한 강조, 중국 문화에 대한 경시를 통해 한국과 중국을 근본에서 분리하였다.⁴³⁾ 일본에 대한 비판은 더 흥미롭다. 그는 일본은 모방적, 세속적 문명이며 서양 문명의 원칙에 근거하지 않은 채 옷만 바꿔 입은 것으로 파악하였다.⁴⁴⁾ 문명화가 기독교적 신념으로 전화되지 않는 점에 대한 비판이다. 그에 비해 한국은 복음이 전해진 기독교 국가 중 제일이었다. 그는 '기독교는 가장 이성적이고 신비로운 종교인데 그런 특성이 한국인에게 가장 적합했다'⁴⁵⁾고 보았다. 나아가 한국인들은 서양의 모든 문화를 동양적 생활과 습관

41) 서학의 수용론과 동도서기론의 형성에 대해서는 노대환, 2005, 『동도서기론 형성과정 연구』, 일지사 참조.

42) 전통적으로 중국은 여러 종교를 회통(會通)하는 경향이, 한국은 보편적 일교(一敎)로 단 일화하는 경향이, 일본은 보편 종교의 일본화 경향이 강했음을 지적할 수 있다. 이 차이는 기독교를 놓고 보면 매우 뚜렷하다.

43) 앙드레 슈미드, 2004, 「오리엔탈 식민주의의 도전: Anglo-American 비판의 한계」, 『역사문제연구』 12, 169~172쪽.

44) 앙드레 슈미드, 2004, 앞의 논문, 174쪽.

45) H. B. Hulbert, *The Passing of Korea*, 33(앙드레 슈미드, 2004, 앞의 논문, 175쪽 재인용).

으로 표현하는 새로운 문명을 고안할 수 있을 것이라고까지 전망하였다.⁴⁶⁾ 그의 사고 근처에 한국인과 앵글로 색슨족을 인종적으로 연결하고, 또 한국을 아시아 선교의 통로로 부각하려는 저의가 있었음을 감안한다 해도, 그가 한국의 기독교 수용의 신념화 과정을 부각한 것만은 분명하다.

허버트의 지적대로 한국의 지식인 일부는, 마치 17세기의 중화가 지녔던 강박의 재현처럼, 기독교 수용을 통해 다른 문명을 배제하고 스스로를 기독교적 보편과 동일시하였다. 배재학당 입학 전까지 신학문을 배우는 친구들을 반역자로 간주하고 서양 문물을 해괴한 것이라 일축했던 이승만이 배재학당 입학 후엔 동도서기자로 변모하고 옥중 회심 사건을 통해 서도서기파로 변화한 것은 그 내면화의 계통적 발생을 연상케 한다.⁴⁷⁾

이승만에 비해 윤치호는 좀 더 복잡한 내면 변화를 보였다. 동시대의 서재필(徐載弼, 1864~1951)이나 이승만과 다르게 그는 기독교화와 서구화 사이에 선을 그었다. 그 원인에는 미국 유학 시절 목격한 인종 편견, 차별, 물질문명의 반기독교성 등의 영향이 컸다. 인종 편견과 차별이 끊임없는 미국을 대신할 문명의 이상형은 개화된 기독교국가였지만, 현실의 모델은 일본이었다.⁴⁸⁾ 기독교적 가치가 변함없는 상수였음은 이승만 등과 다를 바가 없었지만, 그에게 현실 문명의 기준은 늘 요동쳤던 것이다. 일본, 러시아가 기준이 있는가 하면 러·일전쟁을 지나면서는 둘 다 포기되었다.⁴⁹⁾

윤치호는 일찍부터 나라의 생존권을 다른 문명한 나라에 맡길 수도 있다는 생각을 갖고 있었다.⁵⁰⁾ 그의 생각은 자력 근대화를 포기하고 차선책으로 문명국 통치 하의 조선 개혁을 제기한 것으로 읽힌다. 하지만 스스로 그 문명국에 대한 통치를 선택하는 조선의 주체성이 보장되어 있다는 점에서 문

46) 앙드레 슈미드, 2004, 앞의 논문, 176쪽.

47) 허명섭, 2009, 「이승만의 초기 기독교 사회사상」, 『한국교회사학회지』 24, 303~307쪽.

48) 장규식, 2004, 「개항기 개화지식인의 서구체험과 근대인식」, 『한국근현대사연구』 28, 29~31쪽.

49) 허동현, 2006, 「개화기 윤치호의 해외체험과 문화수용」, 『한국문화연구』 11, 148쪽.

50) 허동현, 2006, 앞의 논문, 135쪽.

명국의 우산 아래 문명국을 닮아 가는 조선을 회구한다는 지향을 읽을 수 있다. 때문에 현실의 문명국은 조선의 선택에 따라서 변할 수 있는 것이다.

이승만과 윤치호의 경우에서 공통점은 보편진리에 대한 내면화이자 스스로 중심을 지향하는 의식이었다고 할 수 있고 그것은 17세기의 위기 상황에서 중화를 내면화한 지식인들의 태도와 매우 흡사하였다. 그 점에서 문명이란 보편 가치를 대하는 한국인의 역사적 전형은 절대적 기준 혹은 중심을 향해 주체를 가(假) 혹은 아(亞) 중심으로 만드는 과정이라고 생각해 볼 수 있다.

하지만 두 사람의 차이도 무시할 수 없다. 가중심을 지향한다 할지라도 실제 현실에서의 중심에 대한 태도의 문제가 남는 것이다. 이승만의 경우 이상적 문명과 현실문명의 괴리가 크지 않았으나 윤치호의 경우 현실문명은 상황에 따라 바뀔 수 있었다. 그것은 많은 복잡한 문제를 야기할 수 있다. 전자는 내면화가 강렬해지는 만큼 외부 중심을 향한 주체의 쏠림이 커질 것이고, 후자는 외부 중심을 탄력적으로 사고할 수 있으나 내면화의 전일성을 의심 받을 수 있기 때문이다.

5. 결론

본고는 17세기 중반과 20세기 초반 이른바 문명적 가치를 구현하려는 지식인들의 사유 특징을 통해 이른바 보편 문명을 대하는 한국 지식인의 일반적 양상을 규명하려 하였다. 그리고 거칠게나마 주자학의 가르침대로 사회를 재건하려 했던 17세기와 서양 기독교 문명을 내면화하며 사회를 개혁하려 한 이들의 사유 방식이 유사하다는 것을 보여 주려 하였다.

19세기 후반 이래 한국인들이 서양 문물을 수용하기 시작하면서 그들은 점차 기독교를 서양 문명의 정수로 확인하였고, 몇몇 엘리트들은 기독교 국가 건설을 구상하였다. 그같은 현상은 확실히 일본, 중국과는 달랐다. 아마 17세기 이래 유교 문명의 정수인 중화를 보편 진리로 확신해 왔던 경험 때문

이 아닐까. 말하자면 한국의 지식인들은 문명이란 단순히 물질 차원이 아니라 가치 판단의 근거인 정신적, 도덕적 실체라는 점을 역사적 유산으로 물려 받아서가 아니었을까.

보편성을 역사적으로 내면화해 온 한국의 지식인들은 적어도 정치, 사회 사상에 있어서는 보편의 진리 앞에 비교적 단일한 태도를 보이는 것이 특징일 것이다. 그리고 그 과정에서 주체의 부각 작용이 별로 없는 점도 특징일 것이다. 그들은 사회의 위기 상황 앞에서 자신에게 보편 문명을 덧씌우는 형태로, 말하자면 압도적인 보편성을 특수성에 그대로 투사하는 형태로 사회 건설의 이데올로기를 만들어 왔다. 그것은 자기 자신을 가중심으로, 즉 우월한 타자에 자신을 스스로 맞추는 과정이라고 할 수 있다.

그 과정은 물론 긍정, 부정적 요소가 뒤섞여 있다. 선진적 타자 혹은 중심이 도덕성을 핵심으로 하는 문명-종교라는 점에서 그것과의 동질화 과정은 꽤 세련된 명분을 제공해 준다. 그러나 기준이 완결적이라는 것은 그만큼 절대적이거나 전제적이다. 따라서 동질화 과정은 기준끼리의 융합보다는 충돌과 일방의 폐기로 나타날 수 있다.

또 하나의 복잡한 문제가 있다. 전통 시대의 선진(先進) 타자(중화)이건, 근대의 선진(서양문명)이건, 그들의 도덕적 권위가 높을수록 중심을 향한 주체의 쏠림 그리고 결국 주체의 부재라는 체험을 야기하지 않을 수 없다. 이 경우 주체성은 어떻게 보장받을 것인가. 조선 시대에 그것은 17세기 유별난 특수 의식—우리가 보편(중화)을 전유했다는—으로, 18세기 조선의 풍토를 강조하는 의식으로 나타났다. 근대에는 민족과 국가라는 강한 주체 의식이 가중심 의식과 연결되어 있었다.

그럼에도 가중심적 사고는, 중심-주변을 폐기하지 않는 한 본질적으로 주변의 '중심 가면 쓰기'라는 혐의를 떨쳐 버리기 힘들다. 따라서 그 중심은 현실에선 은밀한 중심—한국인들의 서양을 향한 이중적 욕망—으로 나타나는 듯하다.

■ 참고문헌

1. 1차 자료

趙憲, 『東還封事』

朴齊家, 『北學議』

宋時烈, 『宋子大全』

韓元震, 『南塘集』

吳光運, 『藥山漫稿』

漢山居士, 『漢陽歌』

『高宗實錄』

『漢城旬報』

샌즈, W. F. 1999, 『조선비망록』, 신복룡 옮김, 집문당.

윤치호, 2001, 『(국역)윤치호 일기 1』, 송병기 옮김, 연세대학교 출판부.

_____, 2003, 『(국역)윤치호 일기 2』, 박정신 옮김, 연세대학교 출판부.

이승만, 1999, 『독립정신』, 독립기념관 한국독립운동사연구소 엮음, 국학자료원 영인.

2. 2차 자료

김경일, 2008, 「문명론과 인종주의, 아시아 연대론—유길준과 윤치호의 비교를 중심으로」, 『사회와 역사』 78.

김도형, 2003, 「大韓帝國 초기 文明開化論의 발전」, 『한국사연구』 121.

안종철, 2009, 「문명개화에서 반공으로: 이승만과 개신교의 관계의 변화, 1912~1950」, 『동방학지』 145.

슈미드, 앙드레, 2004, 「오리엔탈 식민주의의 도전: Anglo-American 비판의 한계」, 『역사문제연구』 12.

이경구, 2009, 「華夷觀과 文明·野蠻觀의 思惟 接點과 批判的 省察」, 『儒敎思想研究』 35.

_____, 2010, 「西學의 개념, 사유 체계와 소통·대립 양상—마테오 리치의 저작

과 논쟁을 중심으로, 『한국사상사학』 34.

이덕주, 2009, 「이승만의 기독교 신앙과 국가건설론—기독교 개종 후 종교활동을 중심으로(1899~1913)」, 『한국기독교와역사』 30.

이진구, 1995, 「근대 한국 개신교의 타종교 이해; 비판의 논리를 중심으로」, 『한국기독교와역사』 4.

이향순, 2003, 「미국 선교사들의 오리엔탈리즘과 제국주의적 확장」, 『선교와 신학』 12.

장규식, 2004, 「개항기 개화지식인의 서구체험과 근대인식—미국 유학생을 중심으로—」, 『한국근현대사연구』 28.

장석만, 1992, 「개항기 한국사회의 '종교'개념 형성에 관한 연구」, 서울대학교 박사학위논문.

장인성, 2000, 「'인종'과 '민족'의 사이: 동아시아 연대론의 지역적 정체성과 '인종」, 『국제정치논총』 40(4).

허동현, 2006, 「개화기 윤치호의 해외체험과 문화수용」, 『한국문화연구』 11.

허명섭, 2009, 「이승만의 초기 기독교 사회사상」, 『한국교회사학회지』 24.

가쓰라지마 노부히로, 2009, 『동아시아 자타인식의 사상사』, 김정근 등 옮김, 논형.

강상중, 1997, 『오리엔탈리즘을 넘어서』, 이산.

강정인, 2004, 『서구중심주의를 넘어서』, 아카넷.

노대환, 2005, 『동도서기론 형성과정 연구』, 일지사.

류대영, 2009, 『한국 근현대사와 기독교』, 푸른역사.

사이드, 에드워드, 2000, 『오리엔탈리즘』, 박홍규 옮김, 교보문고.

이화여자대학교 한국문화연구원 엮음, 2004, 『근대계몽기 지식개념의 수용과 그 변용』, 소명출판.

인하대학교 한국학연구소 엮음, 2009, 『중국 없는 중화』, 인하대학교 출판부.

정옥자, 1998, 『조선후기 조선중화사상연구』, 일지사.

Abstract

The Internalization of *Junghwa* and Western Civilization in Korea

Kyungku Lee(HK Professor, HAS, Hallym University)

■ Key Word : Civilization, *Junghwa*, Western Civilization, internalization, Song Siyeol (宋時烈), Lee Seungman(李承晩), Yun Chiho(尹致昊), Christianity, quasi-center

My concern is about what was the distinct characteristic of Korea with regard to the construction of its new civilization in the mid-seventeenth and the early twentieth century. I concluded that the thinking system of those who were anxious to re-build their society according to the teachings of Neo-Confucianism in the seventeenth century was quite similar in nature to that of those who did so according to Western Christian civilization. Both civilizations affirm the principles of progression and reformation toward an ideal order, and have proper discriminatory systems that postulate 'the negative other' (*Yijeok*(夷狄) · Barbarism) and 'moral teachings'(Confucianism · Christianity) that control material profits. While beginning to accept western civilization from the late nineteenth century, Koreans regarded Christianity as the essence of Western civilization, and some members of the elite wanted to build a Christian country.

It was a phenomenon different from that of China and Japan. Perhaps it was due to the fact that Confucian civilization, *Junghwa*, had been resolutely considered to be true and universal since the seventeenth century. The Korean intelligentsia, who had historically internalized the universal, showed a relatively united view regarding the universal teachings. They formed an ideology for society building by overlaying themselves with universal civilization in social crises—in other words, by projecting overwhelming universality onto uniqueness. It was a process of making themselves a quasi-center, voluntarily adapting themselves to the superior Other.