

‘하나의 중국’은 가능한가

– 일국양제(一國兩制) 정책의 폭력성, 형용사적 종교론, 그리고 세계시민주의적 대안* –

이 찬 수

서울대 통일평화연구원

〈요 약〉

이 글에서는 중국대륙(중화인민공화국)의 대만(중화민국) 통일정책, 즉 일국양제(一國兩制) 정책의 의미, 역사, 한계 및 이에 대응하는 대만의 대륙에 대한 입장에 대해 고찰하고자 한다. 중국이 공산당 통치의 사회주의 정책 아래 대만의 자본주의를 포섭하려는 ‘일국양제’ 정책을 고수하고, ‘하나의 중국’을 이루기 위해 여러 종교와 이념을 이용하고 통제하는 일국주의적 시도의 폭력성을 비판적으로 분석할 것이다. 이를 위해 칼 슈미트, 미셸 푸코, 막스 베버, 발터 벤야민 등의 국가론을 이용해 ‘폭력’을 ‘권력’으로 탈바꿈시키는 정치적 원리에 대해 탐색함으로써, 평화적 종교교육의 가능성에 대해 상상하는 기회로 삼고자 한다.

그리고 자기중심적 폭력으로 나타나는 명사적 일국주의에 대한 대안으로 윌프레드 캔트웰 스미스의 형용사적 종교론을 벤치마킹하면서, 올리히 벡의 세계시민주의 관점을 이용한 ‘중국적’ 가치의 가능성에 대해 탐색할 것이다. 종교가 신분, 혈연, 민족을 넘어 세계적 보편성을 확보해가면서도 자신만의 경계를 내세우고 새로운 배타적 경계를 설정해가는 모순을 비판적으로 성찰하면서, 중국의 일국주의적 경계짓기도 결국 기존의 경계를 넘어 세계화를 추동했던 종교에 의한 도전에 직면하게 될 것이라는 사실을 지적할 것이다. 본격적으로 거론하지는 않겠지만, 이를 통해 국경 중심의 국민국가 시대에 보편을 지향하는 종교적 정체성은 어디서 확인해야 하는지, 종교교육은 어떻게 이루어져야 하는지 그 구체적 방법론을 함축적으로 살펴보는 기회로 삼고자 한다.

핵심주제어: 일국양제, 일국주의, 세계시민주의, 형용사적 종교, 폭력, 권력

* 이 논문은 2010년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임.
(NRF-2010-361-A00017)

I. 유교, 양안의 문화적 공통성

중국대륙과 대만은 큰 틀에서 일국적(一國的) 공통성을 보인다. 언어는 물론 대만문화의 근간이랄 수 있는 푸젠성(福建省) 문화, 도교신앙 등은 대륙과 대만이 공유하는 것들이다.¹⁾ 최근 대륙에서 유교부흥운동을 벌이고 대만에서도 학생들 대상의 유교경전읽기 운동이 전개되는 등 양측 모두 유교적 가치 내지는 문화에 관심을 기울이는 현상도 이들의 문화적 공통성을 말해준다. 대륙의 정부가 한 때(1966년~1976년 문화대혁명 기간 중) 유교 전통을 봉건적 구습이라며 배격하기도 했지만, 문화혁명 이후에는 민족정신, 시대정신, 애국주의, 문명전승 등을 내세우며 이천년 이상 중국대륙의 지배적 사상 체계 중 하나였던 유교를 옛 전통과 현 사회 체제의 연결고리로 활용하려는 시도를 다양하게 전개해오고 있다.²⁾ 중화적 가치의 핵심으로 유교를 내세우면서, 소수민족 문제, 계층 간 갈등 문제를 잠재우고, 체제를 통일하기 위한 문화정책의 일환으로 활용하고 있는 것이다. 유교가 부각되는 분위기는 홍콩이나 싱가포르를 물론 인도네시아처럼 중국인이 많이 진출해 있는 동남아시아 권에서도 감지되고 있다.

대만에서도 중화 문명의 적통으로 유교를 주목하고 전통 문화를 계승해오고 있다. 한 예로 1994년 왕차이구이(王財貴)가 어린이를 대상으로 시도했던 경전교육운동은 ‘전국경전시험대회’로 보편화되고 있고, 이 경전읽기 운동은 문화 콘텐츠 차원에서 대륙으로 수

1) 이화승·홍성화, 『전쟁과 교류의 역사: 타이완과 중국 동남부』(서울: 동북아역사재단, 2012)가 푸젠성 등 대륙 동남부 지역과 대만의 밀접한 관계를 잘 정리하고 있다.

2) 아편전쟁으로 중화적 질서가 무너진 이후 20세기 초 중국사상가들이 자신들의 전통인 유교는 충분히 민주적이었음에도 불구하고 서구에서와 같은 민주주의적 제도를 정착시키지 못한 이유에 대해 반성적으로 고찰했다. 유교의 의미와 가치를 높게 산 강유웨이(康有爲, 1858-1927)는 ‘공교구국설’(孔教救國說)의 입장에서 유교를 국교로 삼아야 한다고 주장했고, 이러한 입장에 근거해 1세대 신유교 학자들은 서양의 자유, 민주, 과학의 가치를 긍정하면서 중국의 유교문화가 현대 서양의 문화와 대립적이지 않다는 사실을 규명하고자 했다. 모우쥙산(牟宗三, 1909-1995) 같은 2세대 신유학자들은 유가가 도덕적 주체는 준비되었지만 정치적 주체가 그에 미치지 못한 탓에 서양에서와 같은 민주적 제도가 마련되지 못한 것이라고 해석했다. 그러면서 유교문화와 서구문화가 상보적 관계 속에 있다는 사실을 밝히고자 했다. 나아가 3세대 유학자들은 유가의 사상적 자원을 현대성을 극복하는 수단으로 적극 수용하며 재해석해나갔다. 1980년대 개혁개방 초기부터 중국은 마르크스주의와 자유주의를 엮으려 했지만, 자유주의가 공산당 정부의 정체성에 도전적이었던 까닭에 자유주의 보다는 마르크스주의와 유교를 동맹시키는 쪽으로 방향을 잡았다. 1990년대부터 유교의 바람이 거세지기 시작한 것이다. 특히 1989년 이른바 ‘천안문사태’로 드러난 민주주의적 도전을 극복해낸 공산당 정부는 “인민 민주주의 전제정치”라는 역설적인 헌법 규정을 통해 중국식 민주를 추구했다. 유교(『禮記』, 『禮運』)의 대동(大同)사상과 공산주의는 대동소이하다 보고서, 유교적 이상을 공산당 통치이념에 적극 결합시키기 시작한 유학자들도 대거 등장했다. 문화대혁명으로 폐쇄해진 전통문화를 복구하고 중국적 정체성을 확립하기 위해 유교부흥운동을 전개해나가고 있는 중인 것이다. 2004년부터는 문화보수주의자들에 의해 유교를 국교로 삼아 권위주의적 왕도정치를 해나가야 한다는 주장도 등장하고 있다. 원영호, 「현대 중국의 유학 연구 동향과 전망」, 『동양사회사상』 제25집(동양사회사상학회, 2012.5), 126-138쪽 참조.

출되었다.³⁾ 경전 교육의 상당수가 유교 관련 고전들이라서, 경전 읽기 시험에 참여한 학생들은 자연스럽게 유교적 가치를 몸에 익히게 된다. 2011년 마잉주(馬英九) 국민당 총통 후보가 이러한 사실을 정책 자료로 만들면서 국민당이 대륙과 통하는 문화적 정체성을 선도한다 홍보했을 정도로, 경전읽기 운동은 국민당 재중국화 정책의 주요 내용으로 활용되고 있다.⁴⁾ 이렇게 언어와 종교 문화적 차원에서 대륙과 대만은 별개의 국가라고 할 수 없다.

물론 정치적으로까지 하나는 아니다. 기본적으로 대륙과 대만에서 유교를 강조하는 정치적 저의가 다르고, 공산당이 통치하는 대륙의 사회주의 체제와 자본주의 경제 체제를 따르는 대만의 정치 상황도 많이 다르다. 특히 많은 대만인들이 대만만의 정체성의 확립을 시도하면서, 대륙과의 정치적 통일을 경계하고 반대한다. 대륙에의 흡수통일을 염려하는 대만 시민사회 및 정치적 세력이 더 크고 많다. 이런 상황을 염두에 둔다면 대륙과 대만은 분명히 하나가 아니다.⁵⁾

그러나 통일에 대한 경계나 거부는 대만에서만 나타나는 현상이다. 대만에서는 현행 두 국가 체제의 유지 내지는 독립을 바라는 정서가 통일을 바라는 정서보다 더 크다.⁶⁾ 하지만 대륙의 입장은 그렇지 않다. 대륙에서 보면, 현재 양안이 서로 다른 제도를 유지하고

3) 대만에서 시작된 학생들 대상의 경전읽기 운동, 특히 유교경전읽기 운동이 홍콩, 마카오, 중국대륙으로 전해지면서, 중국대륙에서도 자본주의 시장경제의 도입으로 급격하게 균열된 사회질서를 안정시키려는 의도 하에 경전읽기운동을 도덕교육의 일환으로 강화시키고 있다. 보도에 따르면, 2003년 말까지 유교 경전읽기 운동에 참가한 전국의 어린이들이 500만 명이었고, 2004년에는 1000만 명 정도였다고 한다. 전국에 공자묘와 문묘를 세워 홍콩, 대만 등 18개 시와 연합 행사를 하고, 한국, 일본 등 해외 10개 시의 문묘에서 동시에 공자 제사를 지내기도 한다. 세계 여러 대학에서 공자학원(Confucius Institute)이 운영될 수 있도록 운영비의 20~30%를 대륙의 교육부가 지원해주기도 한다. 외형적으로만 보면 공자학원이 유교 교육기관이라기보다는 중국어 내지 문화 교육기관이지만, '공자'라는 이름을 내세운다는 사실에 이미 대륙의 유교 부흥 정신이 함축되어 있다는 사실을 추측할 수 있다. 무엇보다 2011년 1월에 천안문 광장에 높이 9미터가 넘는 공자상을 세운 것은 중국 유교부흥 운동의 분위기를 가장 말 말 해준다. 구체적인 내용은 진성수, 「중국과 대만의 경전읽기운동 연구」, 『儒學研究』 제27집(忠南大學校 儒學研究所, 2012.12), 498-504, 507쪽, 원영호, 앞의 글, 132-138쪽.

4) 진성수, 앞의 글, 504-507쪽.

5) 특히 대만 독립파의 입장에서 보면, 대만의 역사 내지 정체성은 대륙(중화인민공화국) 정부에서 말하는 '중국'(中國)의 역사와 다른 길을 걸어왔고, 문화적 정체성도 많이 다르다는 해석을 내놓기도 한다. 대만 독립파의 입장에서 보면, '중국'은 예나 이제나 정식 국호였거나 고정된 지명이었던 적이 없고, '중국'을 공식 명칭으로 사용한 왕조나 정권도 없다. 그런 점에서 '하나의 중국'을 규명하는 일은 대륙에서 생각하듯 간단치 않다는 것이 대만 독립파의 기본 시각이다.

6) '중화민국(대만)행정원대륙위원회'의 2015년 7월 중국과의 통일 및 대만 독립 관련 민의조사에 의하면, 응답자의 86.1%가 '현상 유지'를 택했다. '독립' 지지 여론은 4.0%, '즉각통일' 지지 의견은 2.3%였다. 이것은 대만인이 통일이나 독립을 원하지 않는다는 뜻이라기보다는, 내심 독립을 바라는 이들 중에도 현실적으로는 완전 독립이 어렵다고 판단하는 이들이 늘어난다는 뜻이다. 실제로 조속한 독립 지지자가 2008년에는 14.8%(현상 유지 후 독립 지지자 12.49% 포함하면 27.29%)였다가 4.0%로 줄어들었다. 2008년 광의의 현상유지 지지자는 78.6%였다. (<http://www.mac.gov.tw/mp.asp?mp=1>)

있기는 하지만, 대만은 본래부터 대륙과 하나였기에 지금도 ‘하나의 중국’, 사실상 대륙의 일부라는 입장을 견지해오고 있다. 대만과는 새삼스럽게 통일해야 할 이유도 없을 정도로, 체제는 서로 다르지만, 대만은 이미 ‘하나의 중국’이라는 생각을 가진 대륙인들이 많다. 이런 관점을 반영한 대륙의 ‘하나의 중국’ 정책이 ‘일국양제’(一國兩制)라는 말 속에 담겨 있다. ‘일국양제’는 대륙의 사회주의 정치 제도와 대만의 자본주의 경제 제도를 하나의 국가 체제 하에서 통제하고 운영한다는 대륙의 통일 정책이다.

하지만 근대 국민국가 체제에서 한 국가 안에 상이한 제도가 공존한다는 것은 논리적으로나 행정적으로나 간단한 일이 아닐뿐더러, ‘일국’에 담긴 중국의 일방적 해석에 부담을 느끼는 대만에서는 ‘일국양부’(一國兩府) 또는 ‘일국양구’(一國兩區) 개념을 제시하기도 한다. 자국 중심의 ‘일국’ 개념과 지평을 확대해 ‘양제’를 포섭하려는 대륙의 시도에 반발하며 대만의 독립성을 좀 더 확보하려는 시도의 산물이다. 그에 반해 대륙에서는 한결같이 ‘일국양제’(一國兩制) 정책을 내세우며, ‘양제’를 ‘일국’적 지평 안에 포섭하려 한다. 이러한 정책을 추동하는 근대의 일국적 체제란 무엇이고, 그에 기반한 ‘일국양제’란 무엇이며, 이들은 과연 가능한 말인 것일까.

이 글에서는 중국대륙의 종교적 상황을 염두에 두고서 근대 국민국가 체제에 대해 비판적으로 성찰하는 가운데 ‘일국양제’의 의미와 한계에 대해 좀 더 구체적이고 비판적으로 검토해보려고 한다. 본격적으로 거론하지는 않겠지만, 이를 통해 국민국가 시대에 보편을 지향하는 종교적 정체성은 과연 어디에서 찾아야 하는지, 종교교육은 어떻게 이루어져야 하는지 그 의미와 방법론을 함축적으로 살펴보는 기회로 삼고자 한다.

II. ‘일국’에 대한 두 가지 입장

대륙에서 공산당과 싸우던 국민당의 장제스(蔣介石)가 대륙 수복을 꿈꾸며 1949년 대만으로 패퇴하고 난 뒤에도 대만의 국민당 정부와 대륙의 공산당 정부는 저마다 ‘하나의 중국’ 원칙을 고수했다. 대륙의 공산당 정부는 1949년 중화인민공화국이 건국되면서 중국에 대한 실질적인 정통성은 대륙 정부에 귀속되며, 대만은 주권적 지위가 인정되지 않는 하나의 지방정부라며 평가절하했다. 반면 대만은 대륙의 정부가 현재 대륙에 대해 실질적인 지배권을 행사하고 있기는 하지만, 그들은 일종의 반란단체로서, 쑨원(孫文)의 영도 아래 1912년 수립된 ‘중화민국’은 상황상 피치 못하게 대만으로 천도하였을 뿐 여전히 중국의 정통성을 계승하고 있다고 주장했다.⁷⁾

일제의 패망 이후 정국 구상을 둘러싸고서 공산당과 국민당이 저마다 쑨원의 삼민주의

7) 최강호, 『대만의 중국대륙정책』(서울: 문사철, 2011), 27쪽.

를 계승한다고 주장했을 때, 이미 ‘하나의 중국’에 대한 ‘두 입장’은 대립적으로 지속되어 온 것이나 다름없다. 대만에서 독립 움직임이 일어나기 전까지, 대륙에서나 대만에서나 ‘중국은 하나’였다. 물론 관점은 많이 달랐다. ‘하나의 중국’에 대한 대만의 입장에서 살펴보자.

1. 대만의 ‘추상적 일국’

장제스와 함께 대만을 통치해온 장징궈(蔣經國) 사후(1988) 그의 총통직을 계승한 대만 본토 출신 리덩후이(李登輝)는 이전의 ‘하나의 중국’ 개념을 다소 다르게 해석하기 시작했다. 그는 사실상 양국론(兩國論)이나 다름없는 일국론(一國論)을 제기했다. 그에게 ‘하나의 중국’은 1949년 이전의 중국, 즉 1912년 성립된 중화민국 혹은 미래의 통일 중국을 의미하는 것이지, 현재의 대만도 대륙도 ‘하나의 중국’이라고 할 때의 그 중국은 아니었다.⁸⁾ 리덩후이는 중국은 하나이되, 현재의 대륙과 대만은 독립된 통치영역이자 서로 예측되지 않는 주권 국가라는 입장을 견지했다. 이것은 한반도에서의 남북관계가 국제사회에서 두 분단국가들로 인정받고 있듯이, 대만과 중국도 분단을 통한 주권국가라는 입장을 국제사회로부터 확보하려는 의도의 표현이었다. 그 뒤 대만에서 말하는 ‘하나의 중국’은 현재의 대륙 공산당 정부도, 대만의 국민당 혹은 민주진보당 정부도 아닌, 옛 중화민국 내지는 향후 두 체제 통합으로 성립될 미래적 중국을 의미했다. 그러면서 ‘일국양부’(一國兩府) 통일정책을 제시했다.

‘일국양부’는 1990년 6월 대만의 국시회의(國是會議)에서 제기된 개념으로, 중국은 본래 하나였되, 대륙과 대만에 각각의 정부가 존재해오고 있는 것도 현실이므로, 하나로 가 정된 국가 안에 두 개의 독립적 정부 체제를 갖자는 의도가 담긴 정책이었다.⁹⁾ ‘일국양부’가 대륙 정부의 반발을 불러일으키자, 같은 해 10월 국회시정보고에서는 ‘일국양구’(一國兩區)라는 말로 변형시키기도 했다. 제도와 정부를 분리한 기존의 개념과는 달리, 하나의 중국을 전제로 대륙지구와 대만지구의 양 지구로 나누어 각 지구의 정치적 실체를 상호 인정하자는 취지의 대만식 통일방안이었다. 일국양제나 일국양부보다는 대만이 대륙과 대등한 정치경제적 실체라는 사실을 더 포괄적으로 의식한 표현이라고 할 수 있다.

그러다가 대만의 독립을 주장하던 민주진보당의 천수이볜(陳水扁) 정부 시절인 2003년에는 대만해협을 사이에 두고 한 쪽에 한 국가가 존재한다는 ‘일변일국’(一邊一國)론을 주

8) 1994년 7월 발표된 「臺灣海峽兩岸關係說明書」에서도 “‘하나의 중국’은 역사상, 지리상, 문화상, 그리고 혈연상의 중국을 가리키며, 1949년 이전의 중국과 통일 이후의 중국을 의미한다. 현재의 양안은 두 개의 대등한 정치 실체이며, 中華民國은 하나의 독립국가이다.”라고 명시하고 있다. 최강호, 위의 책, 28쪽 참조.

9) 최강호, 위의 책, 38쪽.

장하기도 했다. 하지만 이내 대륙의 강한 반발에 부딪쳐 양안 관계가 경색되면서, 대만의 권력은 다시 하나의 중국을 내세우는 국민당 마잉주(馬英九) 정부로 옮겨갔다. 일국양부, 일국양구, 일변일국 등 대만의 다양한 대륙 관계 정책들은 자신의 정체성을 살리고 ‘하나의 중국’이라는 표현을 포기하지 않으면서 대륙의 도발도 억제할 수 있는 대만의 생존 전략적 카드들이었다.

주변국의 입장에서 보면, 대만의 대(對) 대륙관은 한편에서는 당연한 제안이고 어느 정도 합리적으로 보이지만, 그 속내를 보면 대륙의 무력도발을 초래할지도 모를 ‘양국론’을 제기할 수도, 그렇다고 해서 명분상의 ‘일국론’을 포기할 수도 없는 대만의 딜레마를 잘 보여주는 교육지책들이었다는 사실을 알 수 있다.

더욱이 1947년 장제스와 함께 해협을 건너온外省人(外省人) 중심의 ‘중화민족주의’와 17세기 이래 대만으로 건너와 자리 잡았던本省人(本省人) 중심의 ‘대만민족주의’ 간 갈등까지 극복하고¹⁰⁾ ‘하나의 대만’을 만들기 위해서라도, 어느 한 쪽을 일방적으로 선택할 수 없는 대만의 난제가 함축된 표현들이었다. 어쨌든 대만식의 ‘하나의 중국’에 담겨있는 ‘중국’은 미래적으로 투사되었거나 양안의 갈등을 최소화하려는 이상을 반영한 추상화된 중국이었다.

2. 대륙의 ‘구체적 일국’

이에 비해 대륙의 입장은 분명하고 단호했다. 대륙에서는 늘 현실적 자국중심주의를 견지했다. 대만의 정치적 독립성을 인정하는 순간 영구 분단의 가능성이 커질 것이라 보고서, 대만의 ‘일국양부’나 ‘일국양구’와 같은 표현을 부정했다. 대륙의 입장에서 ‘하나의 중국’은 통일의 기초이고 전제였다. 그리고 그 ‘하나의 중국’은 중화인민공화국 정부가 통치하는 아주 구체적인 국가와 동일했다. 중국은 오직 하나 뿐이며, 대만은 대륙의 일부분으로서, 중앙정부는 베이징에 위치한다는 입장을 견지했다. 대륙의 입장에서 보면, 중국대륙과 대만이 일시적인 분열 상태에 놓여있기는 하지만, 이러한 상태는 한반도의 분단이나 통일 이전의 독일과는 본질적으로 다른 것이었다. 즉, 중국 대륙은 하나가 둘로 나누어진 것이 아니라, 원래부터 하나였고, 현 국제법상으로도 여전히 하나이기 때문에, 대만이 주장하는 ‘두 개의 대등한 정치적 실체’ 또는 ‘양국론’(兩國論)과 같은 것은 절대로 수용할 수 없다는 것이다. 이른바 ‘양안문제’는 대륙의 문제, 중국 내부의 문제이기때문에, 양안문제에 대해 국제사회가 어느 한쪽을 편들며 개입한다면, 그것은 사실상 내정간섭에 해당한다는 입장을 보여왔다. 더욱이 1895년 시모노세키조약에 의해 대만이 일본에 할양되었던 사건은 근대 중국대륙의 치욕으로서, 대만이 온전히 중화인민공화국 안으로 회복될 때 중

10) 외성인과 본성인의 ‘에스닉’(族群)한 갈등 상황에 대해서는 왕푸창, 지은주 옮김, 『갈등의 정체성: 현대 대만사회의 에스닉 상상』(과주: 나남, 2008) 참조.

국의 진정한 통일도 이루어진다는 것이 대륙의 입장이었다.

대만이 상상하는 추상적이고 타협적 혹은 통합적 중국과 달리, 대륙에서 말하는 중국은 본래부터 하나였던 지극히 현실적이고 일원론적인 중화인민공화국 정부였다. 이러한 중국의 대만정책이 ‘일국양제’(一國兩制)라는 말 속에 집약되어 있는 것이다.

Ⅲ. 일국양제 정책의 ‘폭력성’

‘일국양제’는 대만의 ‘일국양부’ 또는 ‘일국양구’ 이전부터 대륙에서 사용되던 표현이다. ‘일개국가양종제도’(一個國家兩種制度)의 줄임말로써, 간단히 전술했듯이, 중화인민공화국의 사회주의 정치 체제 안에 대만의 자본주의 경제 체제를 사실상 조건부로 공존시킨다는 취지로 1982년부터 공식적으로 사용된 중국의 통일정책을 담은 말이다.

1975년 저우언라이(周恩來) 수상이 “대만해방을 위하여 인민해방군을 사용하지 않을 것”이라며, 무력 보다는 평화적 해결을 도모하겠다고 천명한 바 있고, 1981년 9월에는 중국전인대상무위원장인 예젠잉(葉劍英)이 대만문제에 대한 ‘9조 평화방침’¹¹⁾을 제기했으며, 1982년에는 덩샤오핑(鄧小平)이 ‘9조 평화방침’이 ‘일국양제’를 의미한다고 정리한 바 있다. 그리고 1983년에는 덩샤오핑이 “조국통일 6개 원칙”¹²⁾을 발표해 대만의 현 체제와 군사력을 보장하고 외교관계 및 자치권을 인정한다고 천명한 뒤, 1984년 5월에는 자오쯔양(趙紫陽)이 통일 후 대만에 “일국양제” 방침을 시행하겠다고 정식으로 “정부공작보고”를 제출해 통과되었다. 그리고 덩샤오핑이 홍콩 기업인들과 접견한 자리에서 홍콩과 중국의 관계를 “일개국가양종제도”라는 말로 재정리한 바 있다. 1997년 영국으로부터 반환받은 홍콩과 1999년 포르투갈에서 반환받은 마카오를 특별행정구로 운영하면서 넓은 의미에서 일국양제의 원칙을 실험하고 있다.

하지만 중국 입장에서 일국양제의 주요 대상은 대만이다. 대만과의 ‘하나됨’이 온전한 중화인민공화국을 만드는 길이라는 입장인 것이다. 대만에 고도의 - 실제로는 일정한 한계를 지닐 수밖에 없는 - 자치권을 부여하고 자율권은 보장하되, 그렇게 규정하는 주체는

11) “9조 평화방침”의 요지는 다음과 같다: ① 국공합작으로 통일대업을 완성한다 ② 삼통(通航, 通郵, 通商)을 실현한다 ③ 국가 통일후 대만은 특별행정자치구로서 군대도 보유할 수 있다 ④ 대만의 현행 사회 및 경제제도, 생활방식은 불변한다 ⑤ 대만당국은 정치기구의 지도직무를 담임할 수 있다 ⑥ 대만지방 재정에 중앙정부가 보조할 수 있다 ⑦ 대만인은 대륙에서도 차별받지 않는다 ⑧ 대만의 대륙 투자에 합법적 이익을 보장한다 ⑨ 대만인의 국시 공동 토론을 환영한다.

12) “조국통일 6개원칙”의 요지는 다음과 같다: ① 중국은 대만에 군사 및 정부요원을 파견하지 않는다 ② 대만의 독립적인 입법권과 사법기구 유지를 보장한다 ③ 대만의 독자적인 군대 보유도 허용한다 ④ 대만의 대외 사무처리 권한을 보장한다 ⑤ 대만은 대외적으로 ‘중국대만’위 칭호를 사용한다 ⑥ 대만의 자위권을 허용한다.

결국 중화인민공화국 정부라는 입장을 담은, 대다수 대만인과 주변국의 입장에서 볼 때는 다소 일방적 정책이다. 이러한 대륙의 입장이 도전받을 경우, 불가피하다면 중국으로 하여금 무력도 불사하게 만드는 대전제로 작동하는 것이 일국양제인 것이다.

종교사상적 차원과 비교해 보면, 이것은 가톨릭에서 인간이 신의 은총으로 창조된 그 자체로 귀한 피조물이기에 인간은 천부적으로 존엄하고 자율성도 부여받았다고 선포하면서도, 그 존엄성과 자율성도 결국 교회에 의해 승인될 때에만 진정성이 인정된다는 식의 가톨릭적 자세 내지 구조와 비슷하다. 인간성이 교도권 안에서 긍정되면서 존엄성을 부여받듯이, 대만의 자율성(은 물론 티벳, 신장위구르 등의 자율성)은 대륙 정부가 인정하는 틀 안에서 확보된다는 모순적 역할을 대륙 정부가 자임하고 있는 것이다.

이렇게 ‘양제’의 ‘일국성’이 ‘빅브라더’ 역할을 자임하는 대륙의 권력을 전제로 성립된다는 점에서 그것은 어느 정도 폭력적이다. 폭력(violence)이 ‘사나운[暴] 힘[力]’ 혹은 ‘힘(vis) 또는 위반(violo)’에서 나온 말인듯이, ‘양제’를 포괄하려는 대륙의 일국주의는 대만에게는 정도가 ‘지나친 힘’, 즉 폭력이다. 이러한 폭력성은 일국양제가 홍콩, 마카오는 물론 대만과의 합의 하에 성립된 정책이 아니라, 대륙의 일방적인 정책이었다는 사실에 이미 함축되어 있다고 할 수 있다.

물론 이러한 폭력성이 가능해지는 이유는 대륙의 세력이 압도적으로 우세한 데서 비롯된다. 애당초 ‘국가’라는 것이 압도적인 폭력이 다른 폭력을 제압하는 과정에, 그리고 폭력의 영향력 안에 있는 이들이 그 폭력을 묵인하거나 동의하면서 ‘권력’으로 만들어주는 과정에 형성되어왔다는 역사적 사실에서 확인할 수 있듯이, 대륙과 대만의 힘의 불균형 혹은 비대칭성이 폭력을 가능하게 한다. 대만이 대륙에 적극적으로 저항하지 못하거나 현 상태를 유지하려 하는 사이에 대륙의 힘이 정당한 정치적 권력으로 자리 잡아가고 있는 것이다.

IV. ‘무거운 일국’과 ‘가벼운 양제’

‘일국양제’가 대륙의 일방적인 언어라는 사실은 차치하고라도, 공산당 일당(一黨)이 통치하는 사회주의 정치 제도와 다당제에 기반한 자본주의 경제 제도는 부조화하거나 모순적이다. 그럼에도 불구하고 대륙에서는 사회주의든 자본주의든 중국에서 분화되고 추구되었기에, 그 중국을 정당하게 통치하고 있는 공산당 중심의 중화인민공화국 입장에서 일국과 양제에는 모순이 있을 수 없다고 본다. 그뿐 아니라 자본을 통제하는 역할을 공산당이 맡는다는 전제도 견지한다. 중국사학자인 기타무라 미노루(北村稔)는 이와 같은 정책을 “경제 부문은 자유 경제지만 정치권력은 공산당이 독점적으로 장악한다는 의사표시에 지나지 않는다”며 비판한다.¹³⁾ 물론 대륙 내부에서 공산당의 역할과 사명에 대한 반성적 의

식과 개혁이 수반되어야 한다는 요청도 등장하고 있기는 하지만, 그렇게 요청하는 이들조차 결국은 제도에 대한 공산당의 선도를 능가할 수 있는 것은 없다는 전제를 늘 놓지 않고 있는 것이 현실이다.¹⁴⁾

이런 식으로 중국은 ‘일국적’ 관점을 강력하게 유지하면서 ‘양제’의 상위자 역할을 자임한다. 외부자의 눈으로 보면, 일국과 양제의 모순을 더 큰 힘, 즉 ‘폭력’으로 메우되, 그것이 인민적이고 평화적인 것이라는 인식을 확산시켜, 중화인민공화국 정부의 정당성을 확보하려는 시도들이라고 할 수 있다. ‘일’과 ‘양’은 애당초 비대칭적이고 불균형적이라는 점에서, 일국양제는 ‘무거운 하나[一]’와 ‘가벼운 둘[兩]’ 사이에 벌어지는 불균형적 변증법의 한 형식이라 규정해볼 수 있을 것 같다.¹⁵⁾

양안의 한 축인 대만으로서의 이 불균형적이고 비대칭적인 힘에 끌려가다가 저항하는 가만 남아있는 처지라고 할 수 있다. 물론 티벳이나 신장 위구르 등 중국 내 이른바 ‘소수민족’들의 처지도 과히 다를 바 없다. 전반적으로는 이들 대부분이 이 거대한 힘에 적극 저항하지 못하거나 자의반 타의반 동의해오고 있는 중이며, 그러한 동의 과정 속에서 대륙의 권력 역시 자의반 타의반 정당성을 확보해하고 있는 중인 것이다.

홉스(T. Hobbes), 푸코(M. Foucault), 아렌트(H. Arendt) 등 여러 사상가들이 지적한 바 있듯이, 권력은 폭력에 어떤 형식으로도 동의하는 이들에 의해 확보된다.¹⁶⁾ 그리고 폭력이 권력이 되는 순간 권력자의 정당성이 확보된다. 권력의 무게중심이 이동하면서, 양안의 경우에는 그 무게중심도 대륙 쪽으로 이동하게 된다. 게다가 주변국에서도 일국·양제에 대해 적극 동의하지도, 비판하지도 않는 모호한 태도로 일관하는 까닭에, 일국과 양제의 관계에 담긴 모순성이 폭로되기는커녕 별반 공론화되지도 않는다. 가령 미국의 경우는 소련을 봉쇄하고 동아시아에서 패권을 강화하려는 전략적 의도에 따라 중국과 수교했고, 수교국인 중국의 요청에 따라 대만과는 공식적으로는 단절했지만, 비공식적으로는 대만과 교류를 더 지속해오고 있다. 비공식적 외교 라인(대만)을 공식적으로 활용하면서 공식적 외교 라인(중국)을 비공식적으로 견제하는 미국의 전략적 모호성(strategic ambiguity) 정책이 일국과 양제를 모순도 일치도 아닌 모호한 관계로 만드는 주요 변수로 작동하고 있는 것이다.

13) 기타무라 미노루, 김동욱 외 옮김, 『사회주의 중국은 행복한가: 혁명사로 본 사회주의 중국의 허상』(파주: 한울, 2014), 191쪽.

14) 엔이룽 외, 성균중국연구소 옮김, 『중국 공산당을 개혁하라』(서울: 성균관대학교출판부, 2015), 제1장 참조.

15) 싱가포르국립대의 피터 유(Peter Kien-hong YU)는 공산당과 인민해방군, 대륙의 정치군사적 차원과 대만의 관계, 그리고 이들에 대한 국제질서의 이중적 인식을 살펴보면, 이들을 통일과 독립이라는 두 축을 오가는 변증법으로 분석한 바 있는데(Peter Kien-Hong YU, *Bicoastal China: A Dialectical, Paradigmatic Analysis*, New York: Nova Science Publishers, 1999), 양제를 포섭하는 일국주의의 무게중심이 워낙 큰 탓에, 이 글에서는 ‘무거운 하나’와 ‘가벼운 둘’이라는 은유적 표현을 사용해보았다.

16) 카야노 도시히토, 김은주 옮김, 『국가란 무엇인가』(고양: 산눈, 2010), 제2장 참조.

그러면 그럴수록 ‘하나의 중국’이 대륙의 입장을 중심으로 재편되어가는 과정은 국제정치적 차원에서도 힘을 얻는다. 대만으로서는 자신들이 대륙의 한 성에 제한되고 만다는 사실까지 스스로 인정할 수밖에 없는 위기 상황 속으로 내몰리고 있는 것이다. 이것이 대만의 근본적인 딜레마이다.

V. 일국주의적 권력

이렇게 중국에서는 ‘일’을 ‘양’의 상위에 두며, ‘여럿’을 제한하고 압도할 수 있는 ‘하나’라는 전제를 내내 견지한다. 그 ‘하나’의 역할을 공산당 정부가 자임한다. 이런 상황을 역전시키지 못하는 한, 대만의 주권은 중국 주권의 하위 개념에 머물 수밖에 없게 된다. 주권(sovereignty, 主權)이 ‘국가의 의사를 최종적으로 결정하는 권력’이라면, 실질적으로 대만의 주권에는 통일 국가를 판단하고 정책을 결정할 수 있는 최종 권력이 없다고 해도 과언이 아니다. 국가의 의사를 최종적으로 결정하는 권력에 자율성과 주체성이 있을 때 국가가 성립된다면, 대륙의 일국주의에 휘둘릴 수밖에 없는 대만은 근대 국민국가적 차원에서 국가라고 할 수 없다는 뜻이기도 하다.

이처럼 대만을 궁극적으로 국가가 아니게 만드는 것은 대륙의 권력이다. 대륙의 권력은 칼 슈미트(Carl Schmitt)가 말한 “대지의 노모스”(der Nomos der Erde)의 기능을 한다. 슈미트는 개개 주권을 넘어선 폭력의 역학에 따라 국경이 획정된다 보고서, 영토에 대한 ‘구성적인 질서행위’를 “대지의 노모스”라고 불렀는데,¹⁷⁾ 일국성을 영토 차원에서도 확보하려 하고, 대만도 사실상 대륙의 연장이라고 보는 권력은 일종의 ‘대지의 노모스’로 작동하는 셈이다.

그리고 전술한 바 있듯이, 이러한 대륙의 권력을 유지하고 정당하게 만드는 것은 폭력이다. 폭력이 다른 폭력을 이기고 그 폭력이 정당화되는 과정에 국가도 성립된다. “국가란 정당한 물리적 폭력 행사의 독점을 실효적으로 요구하는 인간 공동체”¹⁸⁾라는 베버(Max Weber)의 국가론에서처럼, 폭력 행사가 독점적이고 실효적으로 작동하는 과정에 근대 국민국가도 생겨난 것이다. 이른바 국민이 폭력에 동의하며 권력이 되고, 권력에 의해 개인에게 부여된 주권이 다시 위임되면서 근대 국민국가가 유지되고 있는 것이다. 근대 중국도 전형적으로 이러한 구조를 반영하고 있다. 물론 국민당 정부가 ‘하나의 중국’을 꿈꾸며 일보 후퇴해서 만든 대만도 크게 보면 비슷한 구조 속에 있지만, 대만의 권력은 대만에만 제한되고 대륙에까지 미칠 여력이 없다는 점에서 상대적으로 한계가 뚜렷하다.

17) 칼 슈미트, 최재훈 옮김, 『대지의 노모스』(서울: 민음사, 1995).

18) 막스 베버, 전성우 옮김, 『직업으로서의 정치』(과주: 나남, 2007), 9쪽.

푸코(M. Foucault)는 폭력을 행사할지 모른다는 협박만으로도 그 대상을 복종시킬 수 있는 능력을 ‘권력’이라고 규정한 바 있다. 폭력이 수동적으로 당하는 직접적이고 물리적인 위해(危害)라면, 권력은 행위자로 하여금 능동적으로 움직이거나 동의하게 하는 능력이라는 것이다.¹⁹⁾ 이런 점에서는 대륙의 무력행사 가능성을 의식하며 대륙의 입장과 자세를 본격 거부하지 못하는 대만이 - 나아가서는 주변국 전체가 - 피치 못하게 폭력을 권력으로 만들어주고 있는 것이다. 대만인의 86.1%가 중국으로부터의 독립이나 중국과의 통일이 아닌, ‘현상유지’를 원하고 있다는 사실의 이면에서 우리는 대륙의 압도적 권력을 읽어낼 수 있는 것이다. 이런 점에서 울리히 벡(Ulrich Beck)의 다음과 같은 국가론은 적절하다: “강력한 국가는 궁극적으로 폭력을 독점했기 때문이 아니라 시민들의 ‘자발적인 복종’ 때문에 강력한 것이다. 국가가 강한 것은 시민들이 애초부터 국가의 권력 질서에 동의하여 그 권력질서에 갇히는 길을 자초했기 때문이다.”²⁰⁾

VI. 법과 권력의 상호 순환

이러한 권력은 자신 안에 법을 끌어들인다. 법이 법으로 규정되면서 다시 권력이 정당화된다. 그러면서 법 자신도 정당화된다. 실제로 『중화인민공화국헌법』 「서문」에서는 이렇게 규정하고 있다: “대만은 중화인민공화국의 신성한 영토의 일부분이다. 조국통일을 완성하는 대업은 대만동포를 포함하는 전 중국 인민의 신성한 직책이다.” 물론 대한민국 헌법에서도 “대한민국의 영토는 한반도와 그 부속도서로 한다”(제3조)며 북한까지 대한민국의 영토로 규정하고 있지만, 그 표현은 다소 추상적이고 원론적인 수준에 머문다. 이에 비해 중화인민공화국 헌법은, 전술한 일국주의가 그랬듯이, 상당히 구체적이다. “사회주의 제도는 중화인민공화국의 근본제도이다. 어떠한 조직과 개인도 사회주의 제도를 파괴하는 것을 금지한다”(제1조)는 조항에서도 대륙의 사회주의 정부는 대만의 상위 개념이자 조직임을 명확하고 구체적으로 규정하고 있다. 양제의 일국성에서 일국의 주체는 공산당 통치 아래 있는 중화인민공화국이라는 사실을 못박아두고 있는 것이다. 공산당이 주도하며 확립한 중화인민공화국 정부의 헌법이 다시 공산당 정부의 권력을 정당화시켜주고 있는 것이다. 그 권력에 의해 법도 정당성을 획득한다.

나아가 법은 그 영역 안에 있는 이들에 의해 동의되면서 자율성을 획득한다. 법은 타율적 강제가 아니라 구성원들의 의지, 자발적인 동의에 기초하는 형식으로 객관성을 확보해 나간다. 그렇게 ‘사물화된 객관적 주체’로 군림한다.²¹⁾ 그러면서 법의 근거에 놓여있는 권

19) 미셸 푸코, 심세광 외 옮김, 『정신의학의 권력』(서울: 난장, 2014), 제3장 참조.

20) 울리히 벡, 홍찬숙 옮김, 『자기만의 신: 우리에게 아직 신이 존재할 수 있는가』(서울: 길, 2013), 201쪽.

21) 김상봉, 『서로주체성의 이념: 철학의 혁신을 위한 서론』(서울: 길, 2007), 154쪽.

력을 지탱해준다. 이렇게 법과 권력, 나아가 그 근저에 있는 폭력은 상호 순환한다.

벤야민(Walter Benjamin)이 폭력을 ‘법규정적 폭력’과 ‘법유지적 폭력’으로 구분하면서, 법을 만들고 법을 유지시켜나가는 것도 폭력이라 해설한 적이 있는데,²²⁾ 헌법에 못박아둔 중국의 국가론에서 이러한 해설을 적절히 확인할 수 있다. 대륙의 국민에 의해 적극 동의되고, 대만에 의해서는 피치 못하게 유지되고, 주변국의 침묵에 의해 소극적으로 타협되면서, 대륙의 권력과 일국양제 정책은 더욱 더 정당성을 확보해가고 있는 중이다.

Ⅶ. 종교, 탈경계화와 재경계화

대륙 안에서도 민족주의나 국가주의, 전술했던 일국주의에만 머물러서는 안 된다는 개혁의 목소리도 높다. 공산당의 역할과 사명에 대한 반성적 성찰을 통해 중국 사회주의가 위기에 처한 신자유주의에 대한 대안의 길을 보여주고 직접 걸어가야 한다는 요구와 기대들도 많다. 중국대륙으로서도 이러한 요청에 귀 기울이고 그만큼 준비해두어야 할 것이 없지 않다는 뜻이다.

이와 관련해 ‘일국중심주의’에서 ‘세계시민주의’(cosmopolitanism)로 연구방법론을 전환한 사회학자 벡(Ulrich Beck)의 입장을 눈여겨 볼 필요가 있다. 벡은 기존의 일국적 사유 체계에 입각해 세계화 현상을 연구하다가 일국적 방법론으로는 세계화를 설명할 수 없으며 학문의 방법론을 세계시민주의적 관점으로 전환한 바 있다. 그에 의하면, 세계화는 단순히 같은 사태가 세계 여러 나라에서 비슷하게 벌어지는 현상이 아니라, 벌어지는 현상 자체가 일국적 관점으로는 파악되지 않는 중층적이고 위계적이며, 그 정치·경제·문화적 원인도 복잡적이다. 세계화는 단순히 특정 영역이 세계적 차원으로 확장되는 정도를 의미하지 않는다. 셀 수 없이 다양한 특정 영역들이 세계적 차원으로 확장되면서 중첩되어 서로가 서로에게 간섭하고 갈등을 일으키며 새로운 영토를 개척해가는 현상까지 포함한다. 세계화를 선도하거나 설명할 수 있는 단일한 기준이나 계기란 있을 수 없다.

이런 사실을 염두에 두고서 벡은 근대 이후 개인적 혹은 사적 영역으로 제한시켜두었던 종교 현상을 다시 볼 것을 주문한다.²³⁾ 그에 의하면, 종교(유럽의 경우는 그리스도교)야말로 기존의 일국적 경계를 허물면서 새로운 경계를 세워가는 양면적 역동성을 보여주는 세계화의 첨병이다. 그의 눈에 종교는 애당초부터 기존의 영토와 경계를 넘어서는 세계화의 근원이다. 종교는 가령 “유대인이나 그리스인이나 종이나 자유인이나 남자나 여자나 그리스도 안에서 하나”(갈라디아서 3,28)라며 혈연적, 지역적, 신분적 무차별성을 선언

22) 발터 벤야민, 최성만 옮김, “폭력 비판을 위하여”, 『발터 벤야민 선집 5』(서울: 길, 2008), 119-131쪽.

23) 『자기만의 신: 우리에게 아직 신이 존재할 수 있는가』가 이러한 관점을 반영한 대표적인 책이다.

하고 실제로 기존의 영토와 경계를 넘어서는 능력을 보여주었다. 그렇지만 이와 동시에 “그리스도 안에서”라는 수식어가 함축하고 있듯이, 차별 없는 진리를 인정하게 해준다는 자신만의 전제도 내세운다. 그러다보니 기존의 경계를 넘어서면서도 그 전제에 동의하는 이들을 중심으로 새로운 경계를 세워가는 모순으로 이어진다.

이런 식으로 종교는 애당초부터 탈영토적이고 세계적이면서 동시에 자신만의 영토를 확보하고 경계를 세우려는 양면성도 지닌다. 경계파괴적이면서 경계수립적이기도 하다. 물론 경계수립적 성격의 전제는 경계파괴성이다. 새로운 경계는 기존의 경계가 파괴되면서 세워진다. 그것을 종교현상이 잘 보여준다는 것이다. 이런 맥락에서 기존의 경계를 파괴할 자유를 인정하지 않은 채 새로운 경계만을 세우려 한다면 그것은 폭력이다. 세계성은 특정 가치나 영역이 세계적 차원에서 중층적, 복합적, 그리고 위계적으로 상호관계를 맺는 현상이되, 종교로 인해 촉발되거나 종교가 촉발시키는 측면도 적지 않다는 점에서, 종교는 일국성 안에 가둘 수도 없고 일국주의적 관점으로는 설명되지 않는 현상이다.

Ⅷ. 탈경계적 종교들의 도전

그러나 이미 본대로 대륙의 정부는 자국 중심의 일국적 태도 안에 머물 뿐만 아니라 지향한다. ‘일국양제’도, 이러한 세계화의 경향성은 수용하되, 공산당의 통치 안에 제한하고 그 우산 아래서 해결하는 방식으로 통일성을 견지하려는 자세이다. 대륙의 정부가 티베트의 자율과 자치를 인정한다면서도 달라이라마 14세의 티베트 독립운동을 분리주의자로 규탄하고, 티베트의 정치에 직접 관여하는 양면성은 일국주의 논리가 지닌 필연적인 결과이다. 소수민족의 종교문화를 존중한다면서도 가령 판첸라마를 따르고 존경하는 티베트의 전통문화를 무시하고서 중국대륙의 정부가 직접 ‘어용’ 판첸라마를 내세워 티베트의 중국화를 지속해나간다. 불교는 이미 세계화의 한 축을 담당하고 있지만, 대륙의 정부는 불교의 세계시민성을 자신의 일국성 안에 제한하며 중국적 통일성을 앞세운다. ‘분리주의자’ 달라이라마를 초청하는 행위는 그것이 해외의 어느 단체든 국가든 ‘하나의 중국’에 대한 저항이라며 노골적으로 날을 세우고 압력을 행사한다. 이러한 자국 중심의 이중적 태도로 인해 상당수 세계 불교도는 중국대륙에 따가운 눈초리를 보낸다.

신장 위구르 자치구 내 이슬람에 대해서도 외형적으로는 이슬람을 존중하는 모양새를 취하지만, 공산당 정부를 비판하거나 독립을 지향하는 모습을 보이는 한, 가차 없이 억압한다. 이슬람도 본성상 세계성을 확보하고 있고, 세계적 차원에서 평화와 갈등의 중층적 진원지 역할을 하고 있지만, 대륙의 정부는 그 이슬람의 중층적 세계성도 공산당 정책의 틀 안에서만 인정한다. 중국의 공식적 이슬람 지도자는 당연히 공산당원일 뿐만 아니라, 외형적으로는 종교의 자유, 문화적 다양성을 인정한다면서도, 한족의 대규모 이전을 통해

위구르 지역 무슬림의 정책을 회색시키는 중국대륙의 태도에 대해 중동 지역 무슬림의 마음도 불편하다.

가톨릭의 주교를 교황청이 아닌 대륙의 정부가 직접 세우기도 한다. ‘중국천주교애국회’(中國天主教愛國會)(1957)를 결성한 이후, ‘애국회’에 소속된 교회의 자유만을 인정하는 정책을 유지하고 있다. 그 외의 교회의 건립은 외세의 간섭에 해당한다며 거부하고 있는 중이다. 자치(自治), 자양(自養), 자전(自傳)이라는 삼자(三自) 원칙을 고수하면서, 주교나 신부도 중국에서 임명하거나 해임하는 등 공산당 정부에서 직접 관리를 한다. 공산당의 억압을 피해 숨어든 ‘지하교회’를 제외한다면, 가톨릭의 신앙 원리상 중국대륙의 가톨릭은 사실상 교회라 할 수 없지만, 중국 공산당 입장에서는 삼자주의에 근거한 중국적 천주교 회로 규정하며 중국적 종교화를 도모한다.

불교, 이슬람, 그리스도교에 비하면 대륙에서 발흥했으면서도 조직성이 약한 유교는 상대적으로 중국적 종교의 자유 정책을 선전하기에 유용하다. 유교적 이념에 따랐던 전통적 중앙집권주의와 현대적인 민주주의를 결합시켜, “인민 민주주의 전제정치”(중화인민공화국 헌법 제1조)를 이루려는 시도에는 정치 문화적 의도가 담겨있다. 하지만 유교도 원칙적으로는 세계성을 확보해온 전통적 사유체계이자 문명의 근간이다. 유교적 시각 역시 다양하다. “오늘날에 와서 유교는 자유주의에 접근된 유학, 마르크스주의에 접근된 유학, 모스트 모더니즘의 경향을 띤 유학, 생태주의의 경향을 띤 유학 등 여러 가지 형태의 연구가 진행되고 있다.”²⁴⁾ 유교 역시 다양한 세계에 두루 적용될 가능성이 있다는 말이다. 가족 혹은 혈연적 질서가 부각된 동아시아의 문화적 특징 때문에 유교가 그리스도교나 불교, 이슬람만큼 세계적으로 퍼져있지는 않지만, 원칙적으로 유교는 중국을 넘어 이미 아시아적이고, 그 사상적 차원에서 보면 어느 정도 세계적 보편성을 띤다.

중국대륙에서 강조하는 ‘대동(大同)사상’만이 유교가 아니다. 유교는 위계적 신분사회를 배경으로 형성된 사상체계이기에 작금의 사회주의적 형식에 가깝기는 하지만, 신분사회가 타파되고 인권이 존중되는 오늘날의 맥락에서도 유교가 유의미한 것은 공자의 인(仁), 맹자의 측은지심(惻隱之心), 왕양명의 양지(良知)와 같은 인간의 내면과 따듯한 인간관계에 대한 긍정 때문이다. 유교의 본성(本性) 혹은 인성론(人性論), 이기론(理氣論) 등에 담긴 인간학적 혹은 사상사적 함축성은 보편적일 정도로 크다. 그래서 유교적 인성, 탈영토성, 세계성을 보장하지 않은 채, 중화인민공화국 정책의 수단으로 삼으려는 자국 중심의 일국적 행위는 과거의 봉건적 혹은 제국주의의 다른 모습이라는 비난을 피할 길이 없게 된다. 중국식 사회주의는 사실상 봉건 왕조의 연장이라는 비판이 나오게 되는 것도 이러한 맥락과 무관하지 않다. 기타무라(北村稔)가 “중화인민공화국은 사회주의의 옷을 입은 봉건왕조”라며 기탄없이 비판하는 데에 함축되어 있듯이,²⁵⁾ 공산당에 의한 일당(一黨) 통치는

24) 원영호, 앞의 글, 147쪽.

25) 기타무라 미노루, 앞의 책, 15쪽. 기타무라는 덩샤오핑의 개혁개방 정책의 정당성을 이론적 차원에서

표면적으로 내세우는 자율성과는 달리 ‘문화대혁명’을 포함한 공산당의 권력 투쟁 역사에서 ‘다른’ 권력을 인정하지 못했던 저간의 과정을 은폐하기 위한 불가피한 정책이라 해도 과언이 아니다.

유럽의 경우 종교 갈등에 국가가 개입하면서 벌어진 이른바 ‘30년 전쟁’이 종교를 국가로부터 분리시키고 그 자유를 보장한다는 베스트팔렌조약(1648)으로 이어지면서 영토적 근대국가의 기초가 놓였다는 역사적 사실을 인식할 필요가 있다. 이것은 유럽에서 비롯된 근대 국민국가 체제를 따르는 한 국가 내지 특정 정부가 양심의 자유에 기반한 종교를 통제하기 곤란하다는 뜻이다. 일국주의적 관점 하에서 종교와 양심의 자유가 구속받는다면, 보편성을 지향하는 세계화 주체들의 도전은 언제 어떤 형식으로든 그러한 관점에 도전을 감행해올 것이기 때문이다.

IX. ‘일국주의’를 넘어

널리 알려지지는 않았지만, 근대 국민국가의 기초에는 조직이나 신분 등 외적 제도가 아니라 개인의 내적 신앙을 중시하는 종교적 세계관이 사회화하면서 형성된 개인화 현상이 놓여있다. 개인적 선택을 중시하는 분위기에 따라 “자기만의 신”(올리히 벡)을 추구하는 경향도 생겼고, 이러한 경향이 기존의 수직적 위계와 수평적 경계에 도전하면서 새로운 경계를 세워가는 동력으로 작동해왔다. 혈연이나 지역을 넘어서는 종교적 보편성이 오늘날의 세계화 현상의 견인차 역할을 해온 동력이었다는 말이다. 바꾸어 말하면 새로운 경계를 세워가는 과정에는 이미 자유로운 선택에 입각한 탈지역적, 탈경계적, 나아가 탈국가적 행위들이 선행하고 있다는 것이다.

이런 식으로 기존의 일국주의적 낡은 정치와 변화된 규칙을 적용하려는 새로운 세계 정치가 상호 개입하는, 세계 정치의 ‘메타게임’이 진행 중이다.²⁶⁾ 세계화 시대 정치는 일국적 국경과 국가로부터 이탈하면서, ‘일국적 선형성’이 세계적 경제 행위자와 지구적 시민사회 행위자들에게 게임의 대상이 되면서 전복되어가고 있는 것이다. 이에 따라 벡은 “국가는 더 이상 국제 체제의 유일한 행위자가 아니고 여럿 중 하나에 불과한 행위자이므로 국민국가에 대한 집착을 버리는 것이 옳다”고 말한다.²⁷⁾ 물론 국가 자체를 폐기할 수는 없고 또 폐기되지도 않을 것이다. 벡이 말하려는 것은 국가 정치와 시민 정치가 양

확보하려 했던 리인허(李銀河), 린춘(林春), 왕샤오창(王小強)의 논문을 요약하면서, “봉건시대부터 변하지 않은 생산양식 위에 성립된 중화인민공화국이 중국 역사에서는 왕조 교체의 섭요 가운데 하나이며 새로운 ‘공산당 왕조’의 성립에 지나지 않았다”고 설명하고 있다.(기타무라 미노루, 앞의 책, 35쪽)

26) 올리히 벡, 홍찬숙 옮김, 『세계화 시대의 권력과 대항권력』(서울: 길, 2011), 24-27쪽.

27) 올리히 벡, 위의 책, 36쪽.

자택일적일 수는 없으며, 국가도 세계적 차원의 경제 행위자와 시민 사회 행위자들과 함께 소통하는 구조로 변화해야 한다는 것이다.

이런 관점에서 보건대, 경계를 넘어서는 가능성을 인정하지 않은 채, 일국적 경계를 세우기만 하는 행위는 제국주의적 폭력에 해당된다. 양안관계와 관련짓자면, 중국대륙으로서도 일국에 방점을 두는 정책에서 제도의 다양성을 중시하며 양안의 문화적 공통성과 유기적 관계성을 확보해가는 작업에 방점을 두는 정책이 더 시의적절하다는 뜻도 된다. 그리고 어떤 종교적 이념이 나름의 보편성을 내세우면서 세계화를 도모하지만, 세계화를 지향하는 또다른 보편성에 도전받으며 결국 자기 변화를 도모할 수밖에 없게 되듯이, 중국적 보편성도 세계적 보편성에 도전받으면서 일국 휘하의 양제 정책도 결국 수정하게 될 수밖에 없게 되리라는 예상도 가능하다. 상호 중첩적으로 작용하며 변형되어가는 세계적 상황을 적극적으로 소화하는 자세가 더 요청되는 때인 것이다.

X. ‘일국’에서 ‘일국적’으로

대안은 있을까. 종교사학자 윌프레드 캔트웰 스미스(Wilfred Cantwell Smith)가 명사로서의 ‘종교’와 형용사로서의 ‘종교적’을 구분한 적이 있다.²⁸⁾ 명사 ‘종교’는 경계 안팎을 나누고 경계 밖의 존재를 불신자로 규정하지만, 형용사 ‘종교적’은 자신의 정체성은 유지하면서도 그 정체성의 내용을 경계 밖에서도 확인한다. ‘종교적’은 경계 초월적이고 경계 개방적이며, 다원적 경계성을 인정하기에, 딱히 불신자라 규정할 명백한 경계를 두지 않는다. 형용사로서의 ‘종교적’ 차원에 설 때 세계화의 주역인 종교 현상의 본질도 제대로 파악할 수 있게 되듯이, 중국식 일국주의도 명사로서의 ‘일국’이 아니라, 형용사로서의 ‘일국적’ 자세를 견지할 필요가 있다는 뜻이다. 하나의 ‘중국’보다는 ‘중국적’ 가치와 문명을 중시하되, 중국적 가치가 세계에 두루 통할 보편성까지 갖출 수 있도록 준비해가야 한다. 나아가 그 보편성에 저항하는 또다른 보편성의 도전을 수용할 수 있는 개방성도 갖추어야 한다.²⁹⁾

28) 윌프레드 캔트웰 스미스, 김희성 옮김, 『종교의 의미와 목적』(분도출판사, 1991) 1장에서 ‘종교’ 개념에 대한 이해의 변천사를 정리하며, 종교를 하나, 둘, 셋 셀 수 있는 배타적(명사적) 체계로서가 아니라, 개방적(형용사적) 인간의 삶으로 볼 것을 주문한다.

29) 이 때 ‘중국적’ 가치를 구체적으로 규정하기는 어려운 일이다. 이 글에서도 중국적 가치의 ‘내용’ 보다는, 중국이 형용사적 차원에서 개방적 ‘형식’을 취할 필요가 있다고 제시할 뿐이다. 그렇더라도 중국적 가치의 하나로 유교를 꼽는다고 해도 과도하지 않다. 물론 평천하(平天下) 하기 전에 ‘수신’(修身)과 ‘제가’(齊家)를 먼저 말하고, “가까운 이를 가깝게 한 뒤 백성을 어질게 하고, 백성을 어질게 대한 뒤 사물을 사랑한다”(親親而仁民 仁民而愛物, 『孟子』「盡心」上 45)는 맹자의 말에서처럼, 일반적인 유교에서 만인평등사상 같은 것을 발견하지 힘들다는 목소리도 적지 않다. 유교가 ‘세계시민주의’와 어울리겠는

그러나 현실에서의 중국(특히 대륙)은 일국적 경계짓기가 두드러지고, 대륙의 영향력이 미치는 곳에 대한 ‘명사적’ 통제가 강력하다. 최근 중국의 돋보이는 소장 학자들이 자국에 대한 자부심을 가지고서 “중국 공산당의 정치조직과 제도, 통치방식은 인류 역사상 존재한 적이 없었던 새로운 것”³⁰⁾이라며 대륙의 정치적 구조와 역량을 높이 사는 책을 냈는데, 여기에서도 명사적 일국주의는 두드러진다.

중국 정치의 비결은 현대 정치의 정밀 조직 원칙에 따라 철저한 분업과 다양하고 유연한 정치조직을 만들어, 분산화되고 다원화된 현대사회의 특징에 적응하면서, 동시에 그 속에서 강인하고 광범위하며 유연한 중국 공산당의 영도를 통해 서로 독립적으로 따로 놀면서 오히려 서로 방해만 되는 현대사회의 폐단을 극복함으로써 유연하고 효율적인 정치체제를 구성한 것에 있다.³¹⁾

자국의 정치적 상황과 수준에 대한 소장학자들의 자긍심을 잘 보여주는 구절이다. 하지만 위 문장 가운데 “강인하고 광범위하며 유연한 중국 공산당의 영도”라는 말에 담긴 한계도 역력하다. 이들은 그 밖의 아주 많은 곳에서 중국을 움직이는 주체로 ‘공산당의 영도’를 당연한 듯 전제한다. 신자유주의를 극복하고 서구를 능가할 중국적 문명의 건설 주체는 결국 ‘공산당의 영도’라는 것이다. 북한사회가 그렇듯이³²⁾ ‘공산당의 영도’가 ‘하나의 중국’의 상부구조가 되는 것이다. 사회를 통제하는 중세 종교의 정치적 구조가 인민민주주의를 내세운 중국 정치 구조에서 사회주의의 옷을 입고 재생되었다고 해도 과언이 아닌 듯하다.

공산당을 앞세운 이러한 전제로 인해 대단히 이상적인 듯한 개혁방안도 결국은 대륙 중심의 일국주의 안에 갇힌다. 이들이 중국 정치의 특징으로 ‘촛촛하고 다원화된 조직의 네트워크 거버넌스’에 대해 말할 때도, 공산당의 통치는 우산처럼 전제되어 있다. ‘공산당의 영도’와 ‘네트워크 거버넌스’의 긴장 및 모순에 대해서는 분석하지 않는다. 이끌고[領] 지도하는[導] 주체는 늘 네트워크 거버넌스의 상위에 있다. 그렇게 명사적 일국주의의 관

나는 것이다. 하지만 역사적 전개과정을 보면 유교도 단일한 사유 체계가 아닌, 다양한 사유 체계의 종합이다. 파문(波紋)이 호수의 중심에서 끝까지 동심원을 그리며 퍼져나가듯, 유교가 설령 가족 중심성에서 출발한다 해도 세계시민성을 거부하는 것은 아니다. 뿐만 아니라 세계시민적 차원을 적극적으로 수용해낼 수 있는 가능성도 적지 않다. 실제로 오늘날 유교도 포스트모던주의는 물론 생태주의적 차원에서도 연구되고 있다. 기독교인의 주류가 배타적인 듯해도, 다양성을 긍정하는 태도가 현대신학의 주류로 자리잡고 있는 것처럼, 유교가 세계시민주의와 이질적일 수 없고, 이질적이어서도 안 된다는 말이다. 유교를 다루는 것이 이 글의 핵심은 아니지만, 유교에 대한 적극적이고 다양한 해석을 통해, 친족이나 국가 중심의 전통적 관점에서 인류 보편성에 기반한 세계시민성까지 나아가야 하는 것이다. 이러한 유교가 세계시민주의와 어울리는 ‘중국적’ 가치의 일환이겠기 때문이다.

30) 엔이룽 외, 앞의 책, 23쪽.

31) 엔이룽 외, 앞의 책, 25쪽.

32) 북한(조선민주주의인민공화국) 헌법 제11조에서도 “조선민주주의인민공화국은 조선로동당의 령도밑에 모든 활동을 진행한다”고 적시하고 있다.

점은 지속된다.

그러나 이것은 동시에 형용사적 세계시민주의의 도전에 직면한다. 대륙의 정부는 이러한 도전과의 관계를 어떻게 맺고 또 어떻게 수용할 수 있을 것인가. 궁극적으로는 ‘공산당의 영도’마저 해체될 수 있는 ‘가능성’까지 열어놓을 때, “중국 공산당의 정치조직과 제도, 통치방식이 인류 역사상 존재한 적이 없는 새로운 것”이라는 자화자찬이 설득력을 얻을 수 있게 되는 것이 아닐까. 이 때 백이 말하는 21세기 사회학적 관점은 참고가 될 만하지 않을까.

일국적 관점은 세계시민적 관점에 자리를 양보해야 하고, 방법론적 일국주의는 방법론적 세계시민주의로 대체되어야 한다. 그리고 구체적인 정치영역은, 즉 주권과 자율성에 집착하는 국가정치는 ‘정치의 정치’로 변화되어야 한다. ‘정치의 정치’란 일국적 정치가 성공하기 위해 정치 영역이 스스로 환골탈태해서 세계시민적 배치와 관련된 문제들을 자신의 문제로 전유하는 것을 의미한다.³³⁾

‘정치의 정치’를 가능하게 하는 디딤돌의 하나로 가령 ‘유교’는 중국의 것이자 동시에 세계의 것이라는 안목이 요청된다. 명사적 일국주의보다 형용사적 세계시민주의의 관점으로 전환해야 한다는 것이다. 중국과 세계를 개방적으로 연결하는 통로를 더욱 다양하게 확보해나갈 때, 중화문명의 세계성은 물론 세계시민주의적 일국성도 확보할 수 있게 되겠기 때문이다.

33) 올리히 백, 『자기만의 신』, 109-110쪽; 올리히 백, 『세계화 시대의 권력과 대항권력』, 5장 참조.

참고문헌

- 김상봉, 『서로주체성의 이념: 철학의 혁신을 위한 서론』, 서울: 길, 2007.
- 김재엽, 『중국·대만의 군사력 균형과 동아시아 지역질서』, 성남: 북코리아, 2012.
- 김진열, 『양안관계와 중국통일』, 서울: 높이깊이, 2013.
- 기타무라 미노루, 김동욱 외 옮김, 『사회주의 중국은 행복한가: 혁명사로 본 사회주의 중국의 허상』, 파주: 한울, 2014.
- 리쩌허우, 임춘성 옮김, 『중국근대사상사론』, 파주: 한길사, 2005.
- 막스 베버, 전성우 옮김, 『직업으로서의 정치』, 파주: 나남, 2007.
- 문홍호·주리시, 『한국-타이완 관계사』, 서울: 폴리테이아, 2015.
- 미셸 푸코, 심세광 외 옮김, 『정신의학의 권력』, 서울: 난장, 2014.
- 발터 벤야민, 최성만 옮김, 「폭력 비판을 위하여」, 『발터 벤야민 선집 5』, 서울: 길, 2008.
- 옌이룅 외, 성균중국연구소 옮김, 『중국 공산당을 개혁하라: 중국 청년학자들의 걱정 토론』, 서울: 성균관대학교출판부, 2015.
- 왕푸창, 지은주 옮김, 『갈등의 정체성: 현대 대만사회의 에스닉 상상』, 파주: 나남, 2008.
- 울리히 벡, 홍찬숙 옮김, 『자기만의 신: 우리에게 아직 신이 존재할 수 있는가』, 서울: 길, 2013.
- 울리히 벡, 홍찬숙 옮김, 『세계화 시대의 권력과 대항권력』, 서울: 길, 2011.
- 원영호, 「현대 중국의 유학 연구 동향과 전망」, 『동양사회사상』 제25집, 동양사회사상학회, 2012.
- 윌프레드 캔트웰 스미스, 김희성 옮김, 『종교의 의미와 목적』, 왜관: 분도출판사, 1991.
- 이종훈, 『양안 통일이 시작되었다: 중국·대만 교류협력 정책 및 법제』, 파주: 한국학술정보, 2009.
- 이화승·홍성화, 『전쟁과 교류의 역사: 타이완과 중국 동남부』, 서울: 동북아역사재단, 2012.
- 진성수, 「중국과 대만의 경전읽기운동 연구」, 『儒學研究』 제27집, 忠南大學校 儒學研究所, 2012.
- 최강호, 『대만의 중국대륙 정책』, 서울: 문사철, 2011.
- 카야노 도시히토, 김은주 옮김, 『국가란 무엇인가: 국가의 본질에 대한 역사적 고찰』, 고양: 산눈, 2010.
- 칼 슈미트, 최재훈 옮김, 『대지의 노모스』, 서울: 민음사, 1995.
- Peter Kien-Hong YU, *Bicoastal China: A Dialectical, Paradigmatic Analysis*, New York: Nova Science Publishers, 1999.
- <http://www.mac.gov.tw>

원고접수일: 2015년 11월 18일 심사일: 2015년 12월 4일 게재확정일: 2015년 12월 7일

연구자소개: 이찬수

- ① 전공: 종교평화학, 비교종교학 / 소속: 서울대학교 통일평화연구원
 - ② 관심영역: 종교와 평화, 동아시아 종교와 사상, 불교-기독교 비교
 - ③ 주요논저: 「유일신론의 종말, 이제는 범제신론이다」, 「다르지만 조화한다 불교와 기독교의 내통」, 「평화인문학이란 무엇인가」(공저), 「폭력이란 무엇인가」(공저) 외
 - ④ E-mail: chansuyi@hanmail.net
-

Abstract

**‘One China’, Is It Possible?:
‘One Country, Two Systems’ - Its Violence, Adjective-like
Religious Logics, And Cosmopolitanistic Alternatives**

Yi, Chan Su

Institute for Peace and Unification Studies Seoul National University

This paper will discuss the meaning, history, limits of China(The people’s Republic of China)’s unification policy targeted for Taiwan(The Republic of China), known as China’s “One Country, Two Systems”(一國兩制) as Taiwan responds to Mainland China.

China’s adherence to socialistic approach of governing, or “One Country, Two Systems” that tries to include Taiwan’s capitalism by incorporating various religions and ideologies in controlling-behavior as a nationalistic tool will be critically discussed. Carl Schmitt, Michel Foucault, Max Webers’ theories of state(nation) will be exemplified to discuss the political principle where ‘violence’ turns into ‘power’, then this paper hopes to provide an opportunity for readers to be mindful of potential peaceful religious education.

Further, this paper will discuss the possibility of ‘Chinese’ - not ‘China’ - value developed by Ulrich Beck’s cosmopolitanistic perspective through benchmarking Wilfred Cantwell Smith’s adjective-like religious theories, as an alternative to noun-like nationalism that may appear in a form of self-centered violence. In the light of religion’s contradictory appearance of being accepted globally regardless of rank, ties, and ethnicity while setting its own exclusive boundary will be critically reflected, and this paper will suggest that China’s construction of nationalistic boundary will be challenged by religions that have triggered globalization beyond pre-existing boundaries. Though it may not be the main focus, this paper wants to provide figurative solutions as to how religious education should work in the time of nation state.

Key words: ‘One Country, Two Systems’, nationalism, cosmopolitanism, adjective-like religious theory, violence, power