

1980년대 중국의 문화의식에 대한 재조명

- 甘陽의 전통·현대에 대한 인식을 중심으로

송인재*

I. 머리말

II. 1980년대 문화의식의 지형도에 대한 재고

III. 간양의 문화의식에 대한 재조명

IV. 간양의 문화의식의 인식론적 기반

V. 맺음말

본 논문은 기존에 전통/현대, 중국/서구라는 틀 속에서 과격한 반전통론, 혹은 철저재건론으로 간주되었던 간양의 문화의식의 의미를 재조명한다. 이 작업은 이러한 평가를 한 중국의 관변매체와 일본과 한국의 중국철학연구자들의 논의에 대한 비판에서 시작한다.

1980년대에 형성된 간양의 문화의식은 극단적 반전통론, 혹은 전적인 현대화론으로 간주할 수 없다. 그의 전통관은 과거의 고정된 전통에 대한 시비를 가리는 것이 아닌 문화 창조자로서의 현재적 주체의식을 강조했다. 또한 현대화론에도 현대화의 필요성을 인정하는 동시에 그에 대한 성찰적인 의식이 투영되었다. 이러한 인식의 철학적 기반은 카시러를 비롯한 유럽의 인문주의이다. 그는 이들 철학이 가지는 근대성에 대한 성찰의식과 공명하고 이를 자기화 하는 핵심 개념으로 문화를 선택하여 이를 사회현실을 비판하는 계기로 위치 지웠다.

이렇게 형성된 성찰적 문화의식은 1990년대 중반 이후부터 현재까지 개혁으로 인한 체제전환이라는 현실에 비판적으로 접근하고 개혁이 다수대중의 이익보장을 위한 방향으로 향하기를 희망하는 간양의 가치관에 내적 동력으로 작동한다.

주제어: 문화, 전통, 1980년대, 근대성, 성찰, 중국현대화

* 성균관대학교 동양철학과 박사과정 수료

I. 머리말

이 논문의 목적은 1980년대 중반 중국에서 문화의식이 존재했던 지형을 재조명함으로써, 그 당시에 존재했던 문화의식의 지성사적 의미와 그 속에서 제기된 문화 관념의 인식론적 의미를 규명하는 것이다. 글에서는 이 일련의 작업을 위한 중요한 계기로 1980년대 문화의식의 한 경향을 대표했던 간양(甘陽)의 문화의식을 채택하여 그 특성을 살펴볼 것이다.

1980년대 중반 중국에서 문화의식은 다수의 지식인들이 참여하여 전통에 대해 대규모로 논의를 진행한 “문화열(文化熱)”을 통해 형성되고 표출되었다. 당시 중국의 관변매체인 『광명일보(光明日報)』에서는 이것을 ‘전통문화와 현대화에 대한 논의’이며 중국 전통철학 연구의 부흥으로 인식하고 유학을 중심으로 하는 중국의 전통문화에 대한 입장의 차이에 따라 당시의 문화의식을 네 경향으로 구분하여 소개했다.(包霄林·李景瑞 1988, 12월 26일) 한국과 일본에서도 중국철학 연구자들이 이러한 인식의 영향을 받아 당시의 문화의식을 전통/현대, 중국/서구-정확히 말하자면 전통적인 중국과 근대적인 서구-의 틀 속에서 형성되었다고 간주하고 관심의 초점을 이 시기 지식인들의 근대 이전의 전통에 대한 태도에 두었다.(吾妻重二 1989; 한국철학사상연구회 논문사분과 1992) 여기서는 전통을 긍정적으로 보는 관점이 보수적 성향을, 전통을 비판적으로 보는 관점이 급진적 성향을 이루는 요소로 판단했다.

위와 같은 판단에는 한 가지 전제가 있었다. 그것은 바로 문화열에 참가한 지식인들이 모두 경제성장을 목표로 설정하고 진행되던 중국현대화의 흐름을 일단 긍정한다는 인식이다. 다시 말해 당시 문화열의 참가자들은 전통적인 가치를 중시하던 근대적인 가치를 중시하던 중국현대화의 흐름에 대한 태도는 큰 차이가 없다는

말이다. 이는 사회경제적인 차원 이외에 학문적인 차원에도 해당되는 말이다. 문화열은 1980년대에 중국의 철학계에서 진행된 “진리의 기준 문제에 관한 논의”(1978-1980), “인도주의와 소외문제에 관한 논의”(1980-1984), “전통철학의 체계와 철학적 관념의 변혁에 관한 논의”(1987-1988) 등과 더불어 문화대혁명 10년을 극복하기 위해 이루어진 인간과 인간의 주체성을 주제로 진행된 논의의 하나로 간주된다.(包霄林·李景瑞 1988, 12월 12일)

이에 근거한다면 현대화의 흐름에 긍정하면서 신계몽의 경향을 띠었다고 말해지는 문화열¹⁾(황희경 2001. 63)이 처해있던 문화의식 전환의 상황은 근대 이전의 전통이 지배하던 시대로부터의 전환이 아니라 근대 이전의 전통을 누르고 그 자리를 대신했던 가치로부터의 전환이었다고 할 수 있다. 그리고 당시 문화열 참가자들이 말하던 옛 것, 즉 전통은 새로운 상황과 마찰을 일으키며 지킬 것인가의 여부를 판정받아야 과거가 아닌 현대화라는 새로운 상황에서 다시 살리고 가져 와야 할 것인가의 여부를 판정받아야 하는 또 하나의 새로운 것이었다고 판단할 수 있다.

이에 필자는 1980년대 중국의 문화의식을 전통문화에 대한 태도에만 근거해서 문화적 보수나 급진으로 구분하는 방법은 재고되어야 한다고 생각한다. 그리고 그 대신 문화대혁명까지의 중국이라는 과거에서 벗어나는 새로운 흐름인 현대화와 또 다른 새로움으로 등장하게 된 전통에 접근하는 다양한 시도로 이들 논의를 판단해야 할 필요성을 제기한다.

1) 간양은 신계몽은 원래 개혁개방초기의 중국 공산당 내부의 개혁파 지식인의 경향일 뿐이었고 80년대 당시 지식계를 신계몽으로 설명하는 이도 많지 않았다고 한다. 간양에 따르면 신계몽이라는 용어는 1980년대 중국 지식계의 사상적 경향을 회고하는 입장에서 개괄할 때 많이 쓰인다고 한다. 1980년대 민간 영역에서 문화의식을 표출했던 “중국문화서원” 그룹과 “문화: 중국과 세계” 그룹은 신계몽의 범주에 포함할 수 없으므로 이 용어로 1980년대 이후 중국의 지식계를 규정하는 것은 부적절하다는 의견을 내놓는다.(甘陽 2000, 32)

본 논문에서는 이러한 문제의식의 해결을 위해 다음과 같은 방향으로 논의를 진행하려 한다.

우선, 광명일보와 그것의 영향을 받은 한국-중국의 연구자들이 전통/현대, 중국/서구의 틀 속에서 1980년대의 문화의식을 급진과 보수의 선상에서 구분했던 방법을 검토하며 그것이 정당하게 설명하지 않았던 것이 무엇이었는지를 밝힐 것이다. 그 연장선상에서 근대 이전의 전통, 호응해야 할 시대적 조류로서의 현대화로 설명할 수 없는 속성을 당시의 문화의식에서 발견할 수 있음을 밝혀 새로운 이해를 시도하려 한다. 이 점은 당시에 근대 이전의 전통에 긍정적이지 않다고 평가받던 간양의 문화의식을 분석하면서 이루어 질 것이다. 그리고 마지막으로 간양이 가지고 있던 문화 관념의 철학사적 의미를 규명하고 그 현재적 연속성을 논할 것이다.

II. 1980년대 문화의식의 지형도에 대한 재고

1. 1980년대 문화의식 이해의 한 경향

한국의 학계에서 중국의 1980년대 문화논의는 1992년에 『현대 중국의 모색- 문화전통과 현대화 그리고 문화열』(이하 “현대중국의 모색”)이라는 책을 통해 최초로 소개되었다. 소개될 당시 이 작업은 현대 중국을 이해하게 해주는 선도적이면서도 체계적인 학술적 성과라는 평가를 받았다.(송영배 1993, 397; 김세은 1993, 227) 그리고 최근까지도 한국의 학계에서 1980년대의 문화논의를 논할 때 근거로 사용되고 있다.(이옥연 2004; 박자영 2004) 현재까지는

1992년의 소개에 참여했던 당사자가 회고적 성격으로 소개하였지만 당시 연구의 방법과 시각을 대상화해서 심층적으로 검토하지는 않았다.(이철승, 2006) 한국학계에서는 여전히 이때 제시한 구도에 따라서 1980년대 중국의 문화논의를 이해하고 있는 셈이다. 그런데 이 때 제시한 구도는 당시의 문화 현상에 대한 독자적인 분석의 결과물이 아닌 중국과 일본 학계의 인식을 그대로 받아들인 것이다.

“현대중국의 모색”에서는 1980년대 문화논의를 현대화 국면에서 근대 이전의 전통의 가치에 대한 입장을 판단기준으로 설정하고 당시에 등장했던 문화의식을 네 가지로 분류했다. 이 넷을 전통에 대한 친화성을 순서로 나열하여 “유학부흥”, “비판계승”, “서체중용”, “철저재건” 순으로 언급하고, 유학부흥을 전통에 대해 가장 보수적인 입장이고 철저재건을 가장 급진적인 입장으로 그려내고 있다.

이러한 구분법의 궁극적인 연원은 중국의 관변매체 『광명일보(光明日報)』가 1988년 12월 12일과 26일 양 일간에 걸쳐 연재한 개혁개방 10년의 철학동향에 대한 특집기사(包霄林·李景瑞 1988)이다. 특히 12월 26일의 기사에서는 문화열에 대해 구체적으로 소개하여 소개한다. 기사에서는 전통문화의 보급과 연구를 활발히 전개했던 “중국문화서원”이라는 단체의 활동과 중국의 전통문화가 현대화에 장애가 된다는 메시지를 담은 다큐멘터리 “하상(河殤)”의 내용과 그에 대한 반향을 비중 있게 소개하면서 개혁개방의 시기에 전통문화가 세계문화와 현대화의 국면에 대응하는 문제를 논하고 있다. 그리고 이와 함께 당시 중국의 문화의식을 앞서 소개한 네 가지 부류로 나누어 소개하고 있다. 네 가지 부류를 지칭하는 용어와 그 구성요소는 한국의 연구와 일치한다.

그런데 이러한 광명일보의 구분법은 일본의 지식인을 거쳐 한국의 연구에 도입된 것으로 확인된다. 한국에서 문화열 소개에 참

가했던 당사자는 자신들 분석의 틀이 일본의 중국철학 연구자 아즈마주지(吾妻重二)의 구분법을 잠정적으로 수용한 것이라고 밝히고 있다.(황희경 1992, 97) 중국의 현대신유가에 관심을 가지고 있던 아즈마주지는 그 과정에서 문화열을 접하고 소개하게 되는데 여기서 그는 광명일보에서의 분석틀을 일반적인 방법이라고 소개한 후 문화열을 인식하고 있다.(吾妻重二 1989, 84; 100) 그 역시 이러한 틀 속에서 유학부흥론과 철저재건론을 1980년대 문화의식의 양극단으로 판단하고, 비판계승론을 두 입장의 중간자적 입장으로, 서체중용론을 철저재건론의 서구 배우기와 비판계승론의 역사에 대한 냉정한 평가를 결합한 입장으로 규정한다.(吾妻重二, 1989, 85-87) 이러한 사정은 1980년대의 문화의식을 유학부흥, 비판계승, 서체중용, 철저재건의 구도로 인식하는 방법이 광명일보에서 연원하여 아즈마주지를 거쳐 한국학계로 유입되었음을 확인시켜준다.

이상에서 언급한 사정은 세 경우에서 근대 이전의 전통을 급진과 보수의 일직선상에 놓고 파악하는 관점에서 만들어진 동일한 틀 속에서 1980년대 중국의 문화의식을 파악하는 현상이 반복되고 있음을 보여준다. 이러한 현상에 대해서 본 논문이 논하고자 하는 것은 1980년대 중국의 문화의식을 파악할 때 그 구분법의 현실 적합성과 관점의 유효성 여부이다. 그리고 전자에 답하기 위해서는 문화열의 현실적 진행양태를 다시 살펴보고, 후자에 대해서는 앞의 과정에서 문제의 중심으로 부각된 내용에 대한 분석을 진행할 것이다. 본 단락에서는 우선 전자에 관한 논의를 진행하겠다.

2. 1980년대 문화의식 지형도의 원형

사실 문화열에 대한 판단은 일본과 한국에서 수용한 광명일보

의 기사가 유일하고 절대적인 것은 아니었다. 문화열이 진행되던 당시 광명일보의 그것과는 다른 각도로 문화열의 구도를 이해하는 경우가 적지 않게 발견된다.(陳來 1988; 劉述先 1989; 陳韋平 2005) 이들의 경우는 당시의 문화의식을 문화열에 참가한 실물적 주체에 근거해서 이해하고 있다. 그런데 이러한 논의 방법에 근거해서 광명일보식의 분석방법을 접하면 둘 사이의 충돌을 발견하게 된다. 한국의 문화열 연구에서도 광명일보와 다른 방식의 이해를 인지하고 있었지만(황희경 1992, 98-99) 이를 중요하게 고려하지는 않았고²⁾ 그 무렵 광명일보식 구도 파악의 문제점을 지적한 사례(송영배 1993, 400)가 있기는 하지만³⁾ 이러한 지적에 대한 사후 대응과 논의의 흔적은 찾아볼 수가 없다. 이처럼 현재까지도 공개적으로 이런 사항을 재검토하지 않은 채 방치해 왔고 별다른 반성 없이 그 틀을 그대로 답습하게 되었다. 그로 인해 발생하는 문제는 문화열에 참가했던 실물적 주체에 대한 파악과 그에 근거한 이해 방식을 살펴봄으로써 드러난다.

문화열은 학문적 지향점을 공유하는 지식인들이 결성한 문화담론생산 그룹의 활동과 상호 교류를 통해 진행되었다. 이들 그룹은 모두 셋이었는데 그들의 구성과 활동 경향을 간략히 소개하면 다음과 같다.

그 셋 중 시간 순으로 가장 먼저 등장한 그룹은 자연과학에 학

2) 황희경은 陳來의 글(1988)을 참조하여 간양의 『문화: 중국과 세계』편집위원회의 경향이 진관타오 계열의 과학주의와 대립하고 있다고 말한다. 그럼에도 불구하고 이 점을 고려하지 않고 다른 연구자의 틀에 의존하여 이 두 지식인 집단을 동질적으로 파악하고 있다.

3) 송영배는 분류법의 세 가지 문제점을 꼽는다. 첫째는 유학부흥의 대표적 논자로 해외 중국인 학자를 꼽는데 그들의 움직임을 대륙학계의 정통적 움직임으로 보기에는 문제가 있다는 점, 둘째는 진관타오와 간양의 철저재건론이 보여주는 극단적 서구화론에는 리쩌허우의 ‘서체중용’론의 영향과 고무가 있다고 생각하지 않을 수 없다는 점. 셋째는 전반서화론에 대립하는 비판계승론의 논의는 현대신유가와의 연관 없이 충분히 설명되기가 어렵다는 점을 지적한다.

문적 기반을 둔 진관타오(金觀濤)와 류칭핑(劉青峰)이 이끈 “미래를 향하여” 그룹이다. 1984년부터 활동한 이들은 잡지 『미래를 향하여(走向未來)』와 동명의 시리즈를 발행하면서 그들의 문화적 입장을 전파하고 서구의 이론서를 소개하는 활동을 전개했다. 이론적으로는 시스템론이나 사이버네틱스 등 자연과학적 방법을 역사학에 응용하여 중국사를 해석하면서 과학주의적 경향을 띠었다. 그리고 전통시대부터 마오쩌둥 시대까지를 지배했던 의식구조의 성격을 동일한 시스템으로 간주하면서 현대화를 위해서는 이들로부터의 탈피가 필수적이라는 입장을 제시했다.

두 번째로 등장한 그룹은 “중국문화서원(中國文化書院)”이다. 이 집단은 량수밍(梁漱溟), 평여우란(馮友蘭) 등 중국철학 분야의 저명 학자와 당시 베이징대학교 철학과 교수였던 장따이니엔(張岱年), 탕이지에(湯一介) 등의 발의로 중국의 내외를 망라한 중국전통 연구자들이 뜻을 모아 1984년 10월에 결성했다. 그리고 뚜웨이밍(杜維明), 류수시엔(劉述先) 등 중국 밖에서 활동하던 지식인들도 그 활동에 참가했다. 1985년 1월부터 본격적으로 활동한 이 그룹은 중국문화에 관한 강연이나 세미나 등을 통해 중국의 전통문화의 가치를 전파하고 중국 사회 내에서의 가치를 대체로 긍정적으로 평가하는 경향을 보였다.(陳來 1988, 544)

세 그룹 중 가장 나중에 등장한 이들은 해석학 전공자인 간양(甘陽)이 주도한 “문화: 중국과 세계(文化: 中國與世界)” 그룹이다. 이들은 1985년부터 실존주의, 현상학, 해석학 등 유럽의 인문주의적 전통에 있는 저작들을 번역 소개하는 시리즈를 기획·출간했으며 동명의 잡지를 1986년 1월부터 발간하면서 문화논의에 참가했다. 간양은 이 그룹의 문화의식을 대표했는데 그는 전통의 부흥이나 계승 비판이라는 입장과 거리를 둬으로써 논의의 쟁점을 형성했다.

이렇게 등장한 1980년대 중국 문화논의의 주체들은 지면을 통

해 독자적으로 지식을 생산하고 전파하거나, 서로 의견을 교환했다. 그러던 중 1988년 싱가포르에서 유학의 전망을 주제로 개최된 학술회의를 통해서 서로가 가진 의견을 한 자리에서 공유하고 논의하는 기회를 가졌다.(杜維明 1997)

이와 같이 존재했던 문화열에 대해서 그 참가 당사자들은 대체로 그 실물적인 흐름에 기반을 두어 논의를 이해하고 있다. 1988년의 심포지엄 자료집 발간을 책임졌던 두웨이밍, 홍콩중문대학에 재직하던 1989년에 “중국문화서원”의 활동에 참가했던 류수시엔, “문화: 중국과 세계”의 활동에 참가했던 천라이의 이해는 그 점에서 공통적이다.

그중 류수시엔은 문화열에 참가했던 세 그룹을 80년대의 사상적 계몽운동의 서로 다른 경향으로 파악했다. 그는 “중국문화서원” 그룹은 전통문화를 재검토하였기에 전통문화를 말살하는 편향적인 태도를 보이지 않아 해외의 현대신유가와의 접근가능성이 있다고 평가하며 호의를 보였다. 뒤이어 “미래를 향하여” 그룹에 대해서는 진관타오의 중국역사 해석은 새로운 시각이지만 이론의 타당성과 연구의 전문성 및 정교함이 의심된다고 신뢰를 보이지 않았다. “문화: 중국과 세계”그룹의 간양에 대해서는 급진적으로 전통과의 단절을 의도하면서 서양사상을 소개했다고 평가하는 동시에 간양이 『인간이란 무엇인가』(An Essay on Man, 1944)의 저자인 서양의 철학자 카시러(Ernst Cossirer)가 서양철학사의 계보에서 가지는 위치를 오해하고 있다고 비판하는⁴⁾ 등 부정적인 입장을 보였다.(劉述先 1989; 陳韋平 2005, 127)

천라이는 당시 잡지 『문화: 중국과 세계』 편집위원의 한 사람

4) 류수시엔은 간양보다 훨씬 앞선 1959년에 카시러의 An Essay on Man의 번역서(『論人』, 臺中: 東海大學, 1959)를 출판한 바 있다. 간양은 독일어 번역문제와 철학사상의 계보 파악에 대한 류수시엔의 비판에 반박을 하고 있다.(甘陽 2006, 118-119)

으로서 1988년에 타이완에서 간행되는 잡지를 통해 문화열이 진행되던 논의의 세 논의 주체의 성향을 소개하고 향후 논의의 전망을 내놓은 바 있다. 이 글에서 그는 이들의 특성을 각각 “미래를 향하여”는 과학정신, “문화: 중국과 세계”는 과학주의와 대립되는 문화적 경향, “중국문화서원”은 전통에 대한 애정으로 규정한다. 그러면서 “중국문화서원”은 다른 두 그룹처럼 특정한 사람의 문화이론으로 그 문화적 관념을 대표하는 것은 어려우며 탕이지에, 리쩌허우(李澤厚), 팡푸(龐朴) 등 연륜 있는 교수들의 생각이 이 그룹의 문화적 지향에 큰 영향을 미쳤다고 판단한다. 그리고 간양의 “문화: 중국과 세계”그룹이 향후 약간 주류적 지위를 점할 것이라고 예측하면서 세 경향이 가지고 있는 서구의 인문주의 문화, 과학정신, 전통문화에 대한 관심이 결합하면 중국의 문화건설이 더 높은 경지로 향할 것이라는 희망을 내비쳤다.(陳來 1988, 541-547)

이 두 사람은 공통적으로 자신이 관여하는 그룹에 대해서 낙관적 전망을 내렸다. 이와 함께 “미래를 향하여” 그룹의 문화의식에 결합이 있다고 지적한 점도 공통점이다. 류수시엔은 이 그룹의 참신성은 인정하지만 이론의 신뢰성에는 회의적이었고, 천라이는 그들이 자각적 문화의식이 결여되어 스스로의 전위적 지위를 위태롭게 한다고 진단했다. 또한 당시의 문화의식이 현재적 계몽의 논의이고, 이들이 더 진전된 중국문화 건설을 위한 자원이며, 전통에 대한 관심에서 형성된 이들 의식이 새로운 시대의 요청에 부응하는 현재진행형의 속성을 가지고 있다고 파악하는 점도 공통적이다. 필자는 이러한 인식들은 해석자의 관점의 차이와는 별도로 현실적 원형에 충실한 분석법으로 문화열의 지형을 보다 현실적으로 반영했다고 판단한다.

이점에 근거하면 이 글에서 그보다 앞서 거론한 광명일보식의 구분이 1980년대 문화의식 지형도의 원형과 차이가 있음을 알 수

있다. 그것은 바로 “중국문화서원” 그룹을 견해에 따라 여럿으로 나누어 존재비중을 현실보다 확대했고, 그에 비해 “미래를 향하여” 그룹과 “문화: 중국과 세계” 그룹은 하나로 통합시켜 그 존재비중을 현실보다 축소했다는 점이다. 천라이도 인식했듯이 중국문화서원의 문화적 정체성이 특정한 사람으로 대표될 수 있기에 그것을 하나의 경향이라 단정하기란 어렵다.(陳來 1988, 544) 따라서 분석자의 견해에 따라서 이들이 형성한 문화의식의 다양한 측면을 설명하는 것 자체가 아주 불가능하다고 할 수는 없을지도 모른다. 하지만 이 점을 제쳐두고 서로 다른 지식 기반을 가지고 중국의 문화적 진로를 전망하던 두 그룹을 전통에 대한 급진적 태도라는 틀 속에 넣어 하나의 그룹인 양 인식하는 것은 현실을 축소하고 단순화시키는 위험성을 내포한다. 그 위험성은 ‘1980년대 중국의 문화의식의 형성 양상을 중국의 전통에 대한 입장의 분기’ 정도로만 인식하고 중국적 전통이 아닌 가치에 주목하는 시도가 가지는 지성사적 의미와 그들 간의 차이를 간과하기 쉽다는 점이다. 이를 극복하기 위해서는 당시 논의를 전통/현대, 중국/서구이라는 시각에서 벗어나서 접근할 필요가 있다.

III. 간양의 문화의식에 대한 재조명

1. 문화열 국면에 대한 간양의 자기인식

본 장에서는 전통에 대한 급진적 입장으로 동일시되어 온 간양과 진관타오의 문화의식의 차이와 그 의미에 대해 논하고자 한다.

이들의 문화의식은 철저재건론으로 불리는 한편 전반서화론으로 묶여져서 불리기도 했다.⁵⁾ 이 장에서는 1980년대의 문화열 진행 당시의 상황에 대한 당사자의 회고와 인식, 간양과 진관타오의 문화의식이 보여주는 경향성의 차이를 살펴봄으로써 기존의 판정으로는 담아낼 수 없는 속성을 드러내고자 한다.

우선 이와 관련된 당시의 몇 가지 상황을 살펴보겠다. 간양과 진관타오의 문화의식에 대한 재인식은 최근에 진행된 1980년대에 대한 회고를 통해 중요한 실마리를 얻을 수 있다. 2006년 초반 중국에서는 1980년대에 대한 회고가이 대담집, 문집 발간의 형태로 진행되었는데 이 지면을 통해 간양은 자신의 지적 여정과 함께 1980년대 문화논의 당시의 상황을 소개했다.(查建英 2006, 166-245; 甘陽 2006, 1-23; 謝海濤·周長天 2006)

회고는 간양과 진관타오 사이의 일화와 진관타오에 대한 간양의 판단을 설명해준다. 당시 진관타오는 “미래를 향하여” 그룹과 “문화: 중국과 세계” 그룹의 성격이 유사하다고 간주하고 두 그룹의 활동에 모두 참가하고 있던 류동(劉東)에게 두 그룹의 통합을 제안했다고 한다. 그러나 류동의 대답은 간양이 절대 진관타오와 통합해서 활동하려고 하지는 않을 것이라는 것이었다. 게다가 간양은 그들의 이론화 수준을 높이 평가하지도 않았다.(甘陽 2006, 177-178) 이 일화는 두 사람의 문화의식은 그렇게 쉽게 한 부류로 취급할 수 없는 것임을 짐작하게 해준다.

또한 다큐멘터리 『하상(河殤)』을 바라보는 관점에서도 생각의

5) 이러한 판단에 속하는 것으로 원로학자 장따이니엔의 평가가 있다. 그는 ‘이것(전반서화파)이 엄밀한 의미에서의 이론적 주장도 아니고 무슨 정서적 구호보다 못한 것으로서 정치적 주장이지 문화적 주장은 아니다’라고 부정적 평가를 내리며 전반서화라는 용어를 사용했다. 이는 전통과 현대의 이분법과 짝을 이루는 또 다른 이분법인 ‘문화적 관심을 중국에 두느냐 서구에 두느냐’에 따라 문화의식을 나누어 본 사례이다. (張岱年·程宜山 2006, 321)

차이가 드러난다. 당시 이 프로그램의 고문이었던 진관타오는 작품이 보여주는 일부 지리결정론적 시각 등 일부에는 동의하지는 않았지만 90년대에도 여전히 그 프로그램에 “중국인의 현대 정신의 시작”이라고 의미를 부여하면서 긍정적인 입장을 견지한다.(조경란 1997, 273) 그러나 이 프로그램이 담은 가치관에 대해 간양은 프로그램의 방영 당시 동의가 아닌 공개비판의 형식으로 반응했다.(甘陽 2006, 11) 이것도 간양을 진관타오와 동질적 성향을 지닌 지식인으로 간주하는 시각에 동의할 수 없게 하는 단서이다.

아울러 1988년 10월에 간양은 당시 중국 문화의식의 구분법에 대해 “어떤 유행했던 분류법에서는 리쩌허우의 ‘서체중용’론을 한 부류, 뚜웨이밍 등 해외 ‘신유학’을 한 부류, 나와 다른 몇몇 사람들을 ‘반전통’이라는 한 부류로 본다. 사실 이러한 구분법은 의미가 크지 않고 더욱이 문제를 너무도 단순화 하고 있다.”(甘陽 1988 ii, 7)라고 말하며 부정적인 반응을 보였다. 이 진술은 간양이 지적한 구분법은 광명일보의 특집기사가 나오기 이전부터 중국문화서원이 아닌 그룹을 전통에 호의적이지 않은 현대화론자로 간주하는 경향이 있었음을 말한다. 그리고 이를 지적한 간양의 의도는 그러한 판단에 대한 거부인 것이다.

2. 간양의 전통현대화 인식의 논리

진관타오와 간양을 철저재건론자로 동일하게 규정하면서 제시되는 논리는 다음과 같다. 진관타오의 경우는 그가 시스템론에 근거해서 중국의 전통문화를 초안정구조로 파악하고 이 때문에 중국에서는 어떠한 계몽도 자체적으로 생산할 수 없었으며 계몽을 위해서는 외국의 사상을 수입해야 한다고 주장한 점을 거론한다. 간

양의 경우는 “전통을 계승하는 가장 유력한 방법은 반전통이다”(甘陽 1987 ii, 35)라는 간양의 표현을 근거로 제시하며 반전통주의자로 규정한다. 그리고 이들을 뭉뚱그려서 서구중심주의나 전통에 대한 전면부정에 속한다고 간주한다.(郭齊勇 1986, 10; 吾妻重二 1989, 85; 황희경 1992, 99-100; 張岱年·程宜山 2006, 315) 실천적인 측면에서는 이들이 모두 연구총서 발간을 통해 서구사상을 소개하는 활동을 했던 사실을 근거로 들며 이들 문화의식의 지향이 서구라는 동일한 방향을 향한다고 규정한다. 이러한 언급에서는 간양과 진관타오가 모두 과거 중국에 존재했던 전통을 부정적인 것으로 보았으며 현대적인 삶에서는 현대적인 것, 서구적인 것만이 긍정적이라고 보았고 이를 이론적 실천적으로 보여주는 현대화론자이자 서구화론자로서의 동질적인 지식인으로 그려낸다.

진관타오는 논의를 구체적인 중국 역사의 범주에서 진행했다. 그는 일찍이 중국봉건사회의 구조에 관심을 갖고 이것을 초안정구조로 설명한 바 있다. 이 초안정구조는 봉건지주경제로 구성되는 경제적 구조, 관료정치로 이루어진 정치적 구조, 유가경전으로 이루어진 이데올로기라는 세 개의 하부시스템이 상호작용을 하며 형성된다고 설명했다.(金觀濤·劉青峰 1980, 11) 진관타오는 사회의 구조가 아닌 이성의 구조에도 시스템이론을 적용하여 삼강오륜 등 도덕규범으로 이루어진 사회규범, 유가경전과 그에 대한 반성으로 이루어진 이데올로기, 직관이나 인지상정 등 상식적 합리성으로 이루어진 사유방식이라는 세 개의 하부시스템이 있다고 설명한다.(金觀濤 1990, 546-550) 그리고 이성이 파괴당하는 조건은 “어떤 이론과 이데올로기의 내용이 자체의 발전과정에서 상식과 중국인이 친숙한 인지상정으로 파악할 수 있는 범위를 넘을 때” 생긴다고 설명하고(金觀濤 1990, 551), 중국현대사의 대약진과 문화대혁명의 도덕적 이상주의와 이상형의 추구가 그에 해당한다고 지적하여 이

시기의 이성상실 현상을 비판한다. 이와 같은 이성상실 현상에 대한 비판은 현대화를 위한 실천이었던 중국마르크스주의의 실천이 현대사회에는 적합하지 않는 전통적 가치인 유가의 이성구조에서 벗어나지 못해서 좋지 않은 결과를 낳았다는 주장으로도 풀이된다. 중국 역사에 대한 성찰 뒤에 진관타오는 현대사회에서 사회개혁과 제도를 관리하는 이성의 속성을 제시하는데 그것은 바로 ‘전통적인 직관이성’이 아니라 ‘개방적인 과학이성’이다.(金觀濤 1990, 579)

이러한 역사에 대한 성찰에서 진관타오가 제기하는 주장의 핵심은 현대화의 실천이 전통적인 이성의 구조 - 중국에서는 직관이성-에만 머물러 있다면 성공할 수 없으며 현대화의 국면에서는 그에 걸맞은 새로운 이성이 필요하다는 점이다. 이 주장은 현대화의 진행을 명백한 현재의 당위적 과제로 설정하고 그것과 유가로 특징지어지는 전통적인 가치의 부조화를 설명하고 있으며, 그 계기는 개혁개방 이전 중국 상황에 대한 성찰이었다. 이점에서 진관타오의 문제의식은 현대화에 조응하는 신계몽적 조류의 한 축을 담당하며 전통적인 가치를 부정하는 반전통의 특징을 비교적 선명하게 보여준다.

다음으로 간양의 전통에 대한 언급을 살펴보겠다. 통상 “전통을 계승하고 발전시키는 가장 강력한 수단은 반전통이다”라는 표현은 간양의 반전통적 문화의식을 대변하는 말로 간주되어 왔다. 그런데 이 표현이 등장한 간양의 글 전체의 맥락에서 보았을 때 이 표현은 5.4신문화운동 시기의 지식인을 평가하면서 제시된 표현이었다. 모든 것이 변한다는 근대적 상황이 벌어진 20세기의 중국에서 “수신제가치국평천하”가 아닌 근본적으로 다른 “사회체제”, “문화체제”, “인격체제”를 모색해야 했던 것이 5.4 시기의 지식인의 시대적 요청이었으며 그에 대한 응답이 반전통이었다는 것이 간양이 “반전통”이라는 용어를 제시하는 맥락이다. 여기서 간양은 5.4 신문화

운동 시기의 지식인이 이 반전통이라는 요청에 응답하여 만들어낸 문화는 중국문화의 전통을 단절시킨 것이 아니라 빗냈다고 말한다.(甘陽 1987 ii, 35) 이러한 논지전개는 간양이 제기한 반전통론의 전체 맥락이 과거의 문화적 상황에 대한 인식과 평가 과정에서 나온 용어이지 과거의 것을 모조리 부정해야 한다는 의미를 가지고 제시된 구호가 아님을 말해준다.

여기서 반드시 확인해야 할 내용은 간양의 전통에 대한 접근 방식이다. 전통을 고정된 과거의 유산으로 보고 비판, 부흥, 부정의 대상으로 취급하는 입장과 각도를 달리한다. 그는 전통을 고정된 성격을 가지고 있으며 불변의 속성을 지닌 존재가 아니라 ‘아직 규정되지 않은 것’이며 무한한 가능성을 가진 존재로 본다. 여기서 간양은 “전통은 결코 우리들이 계승할 수 있는 이미 갖추어진 어떤 것에 그치는 것이 아니라 우리 스스로가 만들어 가는 것이다. 왜냐하면 우리는 전통의 진전을 이해하는 동시에 전통의 진전에 참여함으로써 우리 자신에 의해 전통이 더 낮게 규정될 수 있기 때문이다.”라는 해석학자 가다머(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)의 전통에 관한 언급을 논지의 준거로 제시한다.(甘陽 1987 ii, 25-26) 이렇게 끊임없이 쇄신하는 전통의 속성을 제기하면서 현재가 과거와 대면하는 과정에서 현재가 과거에 매몰되지 않고 끊임없이 대립하여야 무한한 가능성으로서의 미래가 열린다는 점을 강조한다. 간양이 문화열 진행 당시에 ‘유학의 본래 모습’ 등을 주장했던 이들의 견해에 반박한 근거는 바로 이와 같은 전통 관념이었다. 이처럼 그에게 전통은 어떤 고정된 것이 아니었던 것이며 현재에도 끊임없이 만들어 질 수 있는 것이다. 그리고 그가 말하는 반전통은 지금까지 알려져 있는 것으로서의 전통을 나쁜 것으로 규정하고 대립하는 논리가 아니라 전통의 진전을 위해 과거의 무궁한 자원과 대면한다는 의미로 파악해야 정확할 것이다.

또한 간양은 단순한 반전통론자가 아니면서도 또한 단순한 서구화론자이거나 근대화론자가 아니었다. 그는 전통적인 중국과 근대적인 서구라는 틀을 부정하면서 사유했다. 따라서 서구의 속성을 단일하게 보지 않고, 서구에는 근대적 서구만 있는 것이 아니라 전 근대적 서구와 근대적 서구, 근대적 가치를 반성한 서구가 있다고 파악했다. 또한 문화열에 참가하던 당시 서구의 이론을 소개한 그의 문제의식은 단순한 전통 극복을 통한 현대화의 추구에 있지 않았다. 오히려 그가 주목한 점은 상품화 경향이 주도하여 진행된 근대화가 낳은 부조리한 상황에 대한 서구 지식인들의 대응이었다. 문화열 시기에 시기 간양의 주요 관심사는 전통으로부터 벗어나는 현대가 아니라 현대 자체에 대한 성찰이었다.(甘陽 1988 ii, 7)

진관타오가 이전까지의 중국이 가졌던 봉건적 체제를 극복하고 중국 사회의 현대화 성취를 중시한 반면, 간양의 현실적 지향은 단순히 현대화에 머물러 있지 않았다고 할 수 있다. 그가 중국 사회에 소개한 서구의 지식 자원들은 모두 현대를 지향하고 정당화하는 성격이 아니라 서구에서 성취된 현대적 가치에 대한 자기성찰의 성격을 지니고 있는 자원들이었다. 다만 빈곤을 해결해야 한다는 현실적 문제가 있기에 생산력발전이 시대적 요청이라는 점을 인식하고는 있어 현대화의 필요성도 인정을 하고 있기는 하다. 그러나 그의 사유는 여기에 머물러 있지 않다. 현대화를 겪으면서 등장하는 문제를 먼저 겪은 서구의 경험을 통해 중국에서 겪게 될 현대화 과정에서의 갖가지 문제에 효과적으로 대응하려는 의도가 깔려있었다. 이처럼 현대화를 지향하면서도 현대화가 낳는 갖가지 문제에 대해서도 대비하자는 이러한 생각을 간양은 스스로 “이중작전”이라고 부르고 있다.(甘陽 1988 ii, 7) 이러한 “이중작전”의 구상은 간양이 문화열에 참가할 당시 사회의 대세였던 현대화를 목적화 하지 않음을 확인시켜준다.

이처럼 간양은 현대 지향이 아니라 현대에 대한 성찰과 극복에 방점을 찍고 사고했다. 이러한 사정에도 불구하고 간양의 문화의식을 전통에 대한 급진적 인식으로만 규정하면서, 전통과 현대의 대립구도와 전통에 대한 부정적 가치판단과 현대화의 흐름에 대한 지지를 드러낸 진관타오의 문화의식을 동일시할 수는 없을 것이다. 진관타오와 간양의 동일시는 당시 간양이 보여주었던 가치관의 의미를 온전히 설명할 수 없다.

이상의 논의에서 간양의 문화의식은 단순한 전통의 부흥이나 비판자가 아닌 그 창조의 참여자로서의 주체의식과 현대화 자체에 대한 일정한 거리감각을 가지고 있음을 알 수 있다. 여기서 발견되는 현대화에 대한 거리감각은 현대화에 일면적으로 조응하는 문화의식과의 차별성을 보여준다. 또한 이러한 문화의식의 배후에는 근대 유럽철학의 흐름에 대한 간양의 이해와 공감의 깔려 있다. 이점은 다음 단락에서 살펴보겠다.

IV. 간양의 문화의식의 인식론적 기반

1. 간양식 문화적 보수주의의 함의

간양은 스스로의 문화의식을 문화적 보수주의로 표현한 바 있다. 1988년 간양은 유학이 현대사회에서 가질 수 있는 지위를 논한 “유학과 현대”라는 글에서 문화적 보수주의라는 개념을 제기하고 이것을 지식인의 자기정체성 확립의 한 수단으로 규정했다. 그의 문화적 보수주의 개념의 연원은 미국의 사회학자 다니엘 벨(Daniel

Bell)의 “나는 경제의 영역에서는 사회주의, 정치의 영역에서는 자유주의, 문화의 영역에서는 보수주의자이다.”라는 가치관이다.(甘陽 1988 i. 598) 간양은 이렇게 서로 다른 영역에서의 서로 다른 태도를 가지는 다니엘 벨의 방식이 현실에서 충분한 힘을 가진다고 말했다. 간양은 이 문화적 보수주의의 함의를 “근대성 문제의 한 단면인 문화와 가치의 주된 창조자이자 계승자인 지식인 자신의 궁극적 가치의 의지처에 대한 물음, 즉 지식인 스스로의 인격적 이상과 가치관적 근원에 대한 물음”에 대한 응답의 하나로 말했으며,(甘陽 1988 i, 9) 스스로도 문화의 측면에서는 보수주의를 견지한다고 밝혔다.(謝海濤·周長天, 2006, 39)

여기서 제기한 문화적 보수주의는 도구적 이성과 가치 이성(혹은 형식적 합리성과 실질적 합리성)의 영역이 분리 되고 여기서 가치 이성의 독립된 영역이 확립되어야 한다는 간양의 생각에 기반을 둔 것이다. 이런 생각은 가치이성의 요소로 형성되고 지식인에 의해 운영되는 문화적 영역은 도구적 이성으로 형성되고 운영되는 사회적 영역에 의해 이끌려 다니지 않고 독자적인 논리로 존재해야 한다는 생각으로 진행된다.(甘陽 1988 ii, 601-602) 이렇게 독자적인 영역은 근대 사회에서 비판의 역량으로 기능하며 이렇게 보수적으로 구축된 문화의 영역에서 행하는 근대사회에 대한 비판을 간양은 “문화적 입장의 비판”이라고 지칭했다.(謝海濤·周長天, 2006, 39)

이 “유학과 현대”라는 글에서는 문화적 보수주의의 논리를 작동하여 유학을 문화의 한 구성물로 제시한다. 유학은 당시 다른 지식인들에 의해 중국전통의 핵심적 가치로 간주되고 계승·발양의 대상으로 여겨지고 있었다. 간양은 유학을 근대 사회의 순응 요구로부터 구출하고 그 가치가 있어야 할 곳을 찾아주려 했다. 그는 근대적 현실을 설명하고 운영하는 원리로서 유학을 위치 짓기 보다

는 사회의 영역과는 독립된 영역에 두고 그 가치를 인문학적으로 탐색하는 편이 유학을 구출하는 진정한 길임을 역설하였다. 도구적 이성과 가치 이성의 영역분리와 이를 전제로 하고 진행된 간양의 유학의 자리 잡기 논의를 종합하면 간양의 문화적 보수주의는 문화의 구성물을 보호하고 독자성을 지켜내고자 하는 경향이라고 정의할 수 있다.

그런데 여기서 주의할 점은 이러한 간양의 문화적 보수주의는 중국의 사상사에서 등장했던 문화적 보수주의와는 의미 맥락이 다르다는 사실이다. 근대 중국 사상사에서 문화적 보수주의는 '1840년 이후 중국 정세의 변화로 인해 중화중심주의적 의식이 위기를 맞는 시기에 중국문화의 자존심을 지키고 그 가치를 드높이려는 노력으로 등장하여 존재해왔다. 그것을 표현하는 논리는 중체서용의 논리였으며 이를 기반으로 문화민족주의, 국수주의의 모습으로 활동하며 신문화 운동이나 마르크스주의와는 다른 사상적 흐름을 형성'했다.(천성립 2002, 7) 이런 성격의 문화적 보수주의로 평가되는 지식담론은 19세기말 20세기 초반에만 존재한 것이 아니라 간양이 활동하던 시기에도 존재했다. 중국 내에서는 1980년대 문화논의의 국면에서 중국문화서원을 기반으로 활동했고 그 밖의 공간에서도 유학의 가치와 현대사회와의 연관성을 주장하며 유교자본주의론을 내세우던 뚜웨이밍 등 현대신유가가 그들이다.(한국철학사상연구회 논전사분과 1994, 219) 이들은 공히 중국이라는 문화적 공간에서 유학이 가치 중심성과 시대를 초월하는 보편성을 지닌다고 주장하고, 이것을 해당 시대의 사회를 운영하는 중심가치가 될 것을 희망한다.

사실 간양의 문화적 보수주의는 1980년대 문화논의의 공간에서 내용적으로 중국문화의 가치를 드높이고 그것을 현실과 접목시키려는 경향에 반박하는 과정에서 등장한 입장이다. 여기서 간양이

반박한 입장은 앞에서 언급한 근현대 중국 사상사의 문화적 보수주의의 입장이었고 간양이 보기에 이는 유학을 부흥시키는 것이 아니고 유학을 제대로 서지 못하게 하는 길이었다. 또한 이는 가치 이성으로 사회적 영역을 지배하려다가 결국 가치 이성의 영역까지도 온전히 서지 못하는 도덕적 이상주의의 구상의 하나에 불과했다. 이에 대한 대안으로 내놓은 사유도 문화적 보수주의의 이름으로 등장했는데 이는 현대신유가의 문화적 보수주의와는 다른 의미를 가진 사유이다. 간양이 생각하는 유학의 모습은 현대신유가가 생각하는 유학의 모습과는 다르다. 간양의 문화적 보수주의에서 말하는 유학의 모습은 보호되는 문화의 영역 속에서 존재가치가 구현되는 가치 이성의 한 구성물이지만 또 하나의 문화적 보수주의에서 생각하는 문화의 영역을 넘어 사회의 영역인 산업이나 정치에 영향을 주려는 욕망을 가진 가치로 설명될 수 있다. 이런 생각을 가진 간양은 현대신유가적 시도가 유학이 현대사회를 주도하기를 피하지만 결과는 그 반대로 유학을 순응시키게 될 뿐이라고 단정했다.(甘陽 1988, 596)

또 하나 거론할 중요한 점은 간양의 문화적 보수주의에서 유학은 독자적으로 구축된 문화의 영역의 구성물이라는 점이다. 간양의 사고에 근거하면 유학을 포함한 이 문화 영역의 가치들은 그 고유의 방법으로 고유의 논리를 다듬어 가는 가운데 비로소 문화 영역의 밖에 그것과 함께 있는 사회 영역을 비판할 수 있게 되는 것이다. 이러한 간양의 문화적 보수주의에서 유학은 근대성에 대한 문화적 비판을 수행할 수 있는 가능성을 가진 가치적 자원의 하나로 자리 잡는다. 1980년대 문화논의의 공간에서 간양은 무조건 유학 등 중국의 전통적 가치를 부정하지 않았다. 그는 부정이 아니라 논의되는 대상을 일반적인 경우와 다른 차원으로 끌어들여 논의의 방법을 바꾸려 했던 것이다. 여기에 간양의 문화의식의 독특성이

있으며 이 독특성은 간양식의 문화적 보수주의로 표현되었다.

2. 문화에 대한 인식론적 이해

1980년대에 독립적인 문화 영역의 구축과 이를 통한 사회적 영역의 비판을 구상했던 간양이 선택한 실천은 『문화: 중국과 세계』 편집위원회를 조직하여 잡지를 발간하고 서구학술서적번역 총서 발행을 기획하는 것이었다. 이를 통해 중국인이 앞으로 맞이하게 될 근대성을 먼저 경험하고 성찰한 서구의 지식담론을 연구하고 소개하며 이에 대한 인지의 필요성을 제기했다. 여기서 그가 주목한 지식담론은 영미 분석철학과 자연철학의 경향에 반발하고 나선 인문주의의 맥락에 서 있는 20세기의 유럽철학이었다.(甘陽 1987 i, 67) 문화 영역에 의한 근대성에 대한 문화적 비판을 추구한 간양은 이 현대 유럽철학 안에서 문화철학의 유산과 그것이 가지는 서구의 근대적 가치관에 대한 반성과 극복의 의미를 찾았다. 이 과정에서 가장 두드러지는 그의 성과는 신칸트학파에서 성장하여 후에 문화철학자가 된 에른스트 카시러(Ernst Cassirer)⁶⁾의 후반기 저서 “인간론”(An Essay on Man)을 번역하고 그것이 가지는 철학사적인 의미의 소개한 점이었다.⁷⁾ 이 과정에서 간양은 카시러의 문화

6) 카시러 철학의 철학 체계를 대표하는 저서로는 3권으로 구성된 『상징형식의 철학 (Philosophie der symbolischen Formen)』이 거론되며, 이 저서는 신칸트주의의 인식론적 관심에서 벗어나며 선험적 이성이 아닌 언어와 신화에 주된 관심을 표명하는 문화철학으로 전환하는 면모를 보여준다고 평가한다. 그의 철학적 관심의 진행과정은 인식론, 문화철학, 인류학, 사회철학의 네 단계로 구분되지만 인류학과 사회철학의 시기라고 불리는 시기에도 상징철학의 토대를 발견할 수 있다고 한다. (Heinz Paetzold 2000 18쪽). 간양은 인식론에서 문화철학으로의 변모 양상에 주목을 하지만 공통적으로 상징철학의 중심적 위상을 근거로 판단하였으므로 둘 간의 차이를 논하는 것은 철학적 사유의 진행을 고찰하는 과정에서는 큰 의미가 없기 때문에 선택적 판단은 하지 않고 참고적으로 소개만 해 둔다.

7) 구체적 서지사항은 Ernst Cassirer 著, 『人論』, 甘陽 譯, 上海: 上海譯文出版社, 1985.

철학을 훗날 유럽의 해석학이나 현상학의 흐름과 관련지어서 이들 철학이 논리 중심적이었던 그 이전까지의 서구적 사유체계를 성찰하고 재구성하였다고 판단한다. 카시러의 인간 이해를 간양은 다음과 같이 소개한다.

카시러는 인간의 본질적 속성을 문화라고 하며 정치를 인간의 본질적 속성으로 간주했던 아리스토텔레스의 인간 이해와 다른 면모를 보였다. 이러한 문화적 인간이 가진 특별한 능력은 상징이었고 이것이 문화 창조의 매개로 작용하며 이 문화 창조를 통해 사람은 진정한 의미의 사람이 되고 진정한 자유를 획득할 수 있다는 것이 카시러의 견해이다. 여기서 창조된 문화의 대표적 요소는 신화, 종교, 언어, 예술, 역사, 과학 등이었다.(甘陽 1984, 97-98)

카시러가 문화를 인간의 본질적 속성으로 보면서 의도한 바는 형이상학이나 천부적인 본성과 같은 추상적인 개념을 인간을 이해하는 방식을 거부하고 구체적이면서 생동감을 갖춘 인간이해의 방식을 제시하는 것이었다. 형이상학이 아닌 구체적인 사람의 활동으로 사람의 본성을 규정하는 카시러의 인식에서는 문화는 이러한 인간이해에서 핵심적 용어로 등장했고 사람이 문화를 만들 수 있는 능력은 상징기능이다. 여기서 카시러는 문화는 “사람의 외화나 대상화이며 상징 활동의 현실화와 구체화”로, 상징은 “가장 중요하며 핵심인 것”으로 가치를 매긴다.(甘陽 1984, 102)

이러한 내용에 대해서 간양은 비록 카시러의 인간 이해는 그 의도에도 불구하고 그의 사유에서는 여전히 추상적이라고 지적한다. 왜냐하면 카시러의 철학 체계에서 사람은 “완전히 ‘상징’ 속으로 녹아들어가고 자신의 감성과 현실적 실존을 잃기 때문이다.” 여기서 “‘상징 활동’이나 ‘상징 기능’이라는 아주 중요한 인류의 활동 능력도 ‘선험적 기능’ ‘선험적 활동’으로 규정될 수 있을 뿐이며,

이는 카시러 본인의 말을 빌자면 우리는 사람의 의식구조에는 일종의 ‘자연적 상징체계’ 즉 ‘선험적 상징구조능력’이 있음을 인정하지 않을 수 없으며, 더 나아가 인류의 문화 전체는 ‘선험적 구조’로 귀결되지 역사의 창조로 귀결되지 않는다고 말할 수 있다.” 이것을 근거로 간양은 카시러의 문화철학을 “문화철학적 비판적 관념론”이라고 지칭한다.(甘陽 1984, 103)

간양은 이처럼 카시러 철학에 대한 전반적인 평가 더불어 그 철학사적 맥락과 의미를 제시하고 있다. 여기서 간양이 주목한 것은 카시러가 문화철학의 체계를 구상하면서 과학과 수학·논리에 대한 방법론적 절대성에 회의를 표명하고 이와 대등한 범주로 문화적 영역인 신화·언어·예술·종교로 눈을 돌린 점이다. 여기서 카시러는 과학적이라고 여겨지던 이성중심적 경향을 띤 기존의 논리 중심적 방법론이 그가 제시한 문화 영역의 상위에 있지 않다고 주장하고 새로운 비판의 중심축을 칸트식의 선험적 이성에서 문화로 옮겨야 한다고 강조한다. 더 나아가 오히려 추상화된 과학과 논리는 인간 활동의 본질적 측면이 아니라 성과이며 반대로 그가 말하는 신화와 언어가 인간 활동의 기점이라고 주장하며 철학의 근본성은 과학이 아닌 인간의 기점인 신화와 언어에서 찾아야 한다고 주장했다.(甘陽 1987 i, 70-73) 사유의 방법에서도 인류 전체의 지식과 문화를 이루는 근본은 논리적 개념과 논리적 사유방법이 아닌 논리적인 것에 앞서는 신화의 은유적 사유방법이라고 제시하며 인식론상의 큰 전환을 보여주었다고 평가했다.(甘陽 1987 i, 78)

간양은 이러한 카시러의 철학적 전향의 문제의식이 딜타이의 이성비판에서 역사비판으로의 전향의 계보 위에 서있는 것이라 말하고, 카시러의 ‘문화적 비판’이 “형식적인 의미로 주로 인식론에서 인문학적 지식에 대해서 비판적 고찰을 한 것”이라면 “이후의 더욱 철저한 급진성을 가진 서구철학가들에게는 이 ‘문화적 비판’

이 진정한 실질적 의미를 획득하게 되었다”고 평가한다. 이것을 그리고 서양근대철학에서 성취한 존재론에서 인식론으로의 전환과 비교하며 여기에서도 이 정도의 전환은 이루어지지 않았다고 지적하며 카시러에서 시작된 철학적 문제의식의 전환은 그에 비해 커다란 혁명적 파급력을 내포하고 있었다고 높이 평가한다.(甘陽 1987 i, 76-77) 뒤이어 이러한 맥락에서 서있는 철학자들로 하이데거·사르트르·메를로 폰티·가다머·폴 리퀴르·후설 등 해석학·실존주의·현상학의 철학자들을 거론하면서 이들의 철학적 탐색은 모두 기존의 이성중심적이며 논리적인 개념으로 구성된 것에 대해 반성하고 논리에 선행하는 것의 존재나 전통적 인식론에 선행하는 차원의 것을 설명하기 위함이었다고 말한다.(甘陽 1987 i, 82)

간양은 이렇게 현대 유럽 철학에서 문화의 대두와 문화적 비판의 흐름과 그 철학사적 의미를 소개하면서 그것이 중국 지식인들에게 가지는 의미를 제시한다. 그 의미는 이들 철학에서는 “몇 천 년동안 뿌리깊이 굳어져 있는 서구의 문화적 전통에 대해서 본체론적으로 철저한 비판적 검토”이자 “문화적 자아비판 의식의 표현”(甘陽 1987 i, 77)이라고 지칭하면서 중국 지식인의 관심을 요청했다.

여기서 간양의 유럽의 문화철학에 대한 소개는 다음과 같은 의미를 가진다.

첫 번째는 1980년대 문화논의의 국면에서 전통적 철학에 대한 성찰을 촉구한 점이다. 특히 간양의 맥락에서 근대화 국면에서 서구의 근대적 가치를 무조건적으로 옹거나 그르다고 생각하는 경향에 대한 반성 촉구의 의미를 찾을 수 있겠다. 간양이 여기서 제시하는 유럽철학의 근대를 지탱했던 이성과 논리 중심의 사고 자체에 대한 깊이 있는 반성과 그 내부적 활력은 문화의 측면에서 서구와 중국을 좋고 나쁨이라는 이분법의 틀이 아닌 다각적 틀을 가지

고 인식하도록 설득하는 기제로도 작동할 수 있을 것이다.

두 번째는 문화의 의미에 대한 주목이다. 여기서 소개되는 카시러의 문화철학에서 문화에 대한 관심은 결코 가벼운 것이 아니라 인식론적 전환의 계기를 가지고 있기 때문이다. 이를 앞에서 살펴본 간양의 문화적 보수주의와 관련지으면 그 의미는 더욱 부각된다. 즉 카시러와 현대 유럽철학의 문제의식을 간양의 문화적 보수주의와 접속시키면 간양의 문화적 보수주의에서 말하는 문화영역의 독립적 확보와 그를 통한 비판은 근대적 사회에서 단순한 특수한 영역이나 이의제기 수준을 넘어서는 인식론의 전환을 도모할 수 있는 가능성으로 그 의미를 부여할 수 있다.

이렇게 간양은 문화적 보수주의를 근대적 사회의 근간을 이루는 도구적 이성애에 대한 비판과 극복의 기제로 파악했다. 그리고 문화를 인식론적인 맥락에서 근대적 가치를 반성하는 주요개념으로 위치 지웠다. 이로써 간양의 문화적 보수주의는 고유의 것·현재의 것에 대한 옹호가 아닌 비판으로 정체성을 드러낸다. 이는 자본주의적 근대화에 동의하고 그것을 추동하려는 현대신유가의 문화적 보수주의와는 완전히 대비된다. 문화의 철학사적 함의에 대한 간양의 이론적 탐색은 이처럼 시대적 문제의식과 긴밀한 상관관계를 가진다.

V. 맺음말

1980년대 문화논의의 구도를 전통과 근대라는 구도에서 파악한 사고방식은 당시에 존재했던 “중국문화서원”의 활동과 그 내부의 논의를 확대해석하는 결과를 낳았다. 이와 동시에 그 외부존재

의 실체를 왜곡 축소하여 설명하는 결과를 낳아 사안에 대한 정확한 인식을 방해하였다. 이러한 결과를 야기한 것은 전통/현대, 중국/서구의 대립구도라는 시야였다. 이러한 시야는 간양의 문화의식을 진관타오와 동질적인 반전통론자 혹은 철저재건론자로 규정하였다.

이러한 규정은 결과적으로 지식 계보의 측면에서 진관타오의 과학주의적 성향과 간양의 유럽 인문주의적 성향에서 보이는 사유 방법이 보여주는 차이를 덮어버렸다. 이는 결국 당시 논의에서 다루어졌던 지식의 자원과 현실적 지향의 다양성에 주목하지 못하게 만들었다. 이런 결과 남는 것은 오직 중국의 전통을 되살리는 문제, 전통연구자들이 골몰했던 문제로만 사람들의 시선이 집중되는 현상이었다. 그리고 실물적으로 전통연구자들과 각각 거의 대등한 영향력을 보이며 존재했던 두 흐름은 논의의 구도에서 비중이 적은 공동 조연으로 밖에 그려지지 않게 하였던 것이다.

또한 진관타오가 극복하고자 했던 대상은 근대 이전의 전통적 가치만이 아니라 현대화를 추구했던 마오쩌둥으로 대표되는 유가화한 마르크스주의의 경향이었음을 확인할 수 있었다. 진관타오가 전통적인 상식에 근거한 직관이성 대신 과학이성만이 현대사회를 관리하는 데 적합하다는 의견은 근대이전의 전통에 대한 입장에서 “중국문화서원”과 대립점을 보인다는 점은 분명하다. 그러나 문화대혁명 시기까지의 의식구조에 비판적 입장을 견지하고 그것을 대체할 가치관을 찾으려고 하면서 현대화의 조류에 대해서는 별다른 성찰적 인식을 보여주지 않았다는 면에서는 중국문화서원의 전통연구자들과 같은 신계몽적 경향을 보인다고 할 수 있다.

이에 비해 간양의 문화의식은 1980년대의 문화의식의 지형을 형성한 중심 구도로 간주되었던 근대 이전의 전통에 대한 급진과 보수라는 선상에서 형성되지 않았고, 신계몽의 경향과도 일치하지 않았다. 그는 문화 창조자로서의 주체의식을 보여주는 전통관을 만

들었고, 유럽 인문주의의 전통에 대한 고찰을 통해 현실을 비판하는 독립적 문화의 역량에 주목하면서 신계몽을 비롯한 현대화 국면에 대한 성찰적 사유의 기초를 만들었다.

중국현대화의 초기에 간양이 보여준 현대적 가치에 대한 거리감각과 비판의식은 현대화의 흐름에 대한 접근방식의 측면에서 당시 문화열의 공간에서 등장한 다른 문화의식과 차별성을 보여준다. 또한 간양이 제기한 현대화를 추구하면서 현대화를 비판한다는 전략은 왕후이가 루쉰, 마오쩌둥, 옌푸, 쑨원, 장타이옌을 통해 설명하는 ‘현대성에 기반을 두고 현대성을 비판’하는 조류(汪暉 2000, 14; 汪暉 2006)와도 같은 경향으로 이해할 수 있다. 이는 간양의 1980년대의 문화의식이 이들 사상과 함께 현대성에 대한 성찰적 접근의 계보 안에서 파악될 수 있음을 설명한다.

또한 지식사적 차원에서 당시 간양이 주목했던 카시러의 철학은 간양뿐 아니라 당시 1980년대의 문화대혁명 시기의 가치를 지양하려는 맥락으로 제시된 신계몽식의 계몽주의 이해에서 벗어나 계몽주의의 내부적 복잡성을 주목하는 데 한 계기가 되었음이 확인된다.(汪暉 1989, 18) 이는 1980년대 당시의 지식계가 신계몽적 흐름만으로 장악되지 않았음을 보여주는 사례로서 당시의 지식계의 지형도에 신계몽이 아닌 요소의 존재를 더욱 선명하게 그려내야 하는 당위성을 보여준다.

유럽의 인문주의에 지적 기반을 두고 현대성을 성찰의 필요성을 제기하면서 신계몽과 다른 경향을 보인 1980년대 간양의 문화의식은 1990년대 중반 이후 중국 개혁개방의 흐름에 대한 지식인들의 인식분화를 보여주는 자유주의 논쟁에서 비판적 입장을 가진 견해로 이어졌다. 그리고 현재까지도 간양은 중국의 소프트파워가 사회주의이어야 함을 역설하면서 중국체제전환이 대다수 인민의 이익을 보장하는 방향으로 나아가기를 희망하고 그를 위해 서구의

앞선 경험에 대한 학습의 필요성을 역설하면서 문제의식을 이어가고 있다.(21世紀經濟報道 2006, 3-8; 甘陽 2005) 이는 1980년대에 형성된 간양의 문화의식이 개혁개방을 통한 체제전환을 성찰적으로 접근하는 내적 동력으로 작동했음을 보여준다.

참고문헌

- 金觀濤. 1990. “중국문화의 이성정신과 그 결함 — 대약진과 문화대혁명 중의 이성상실을 논함”. 한국철학사상연구회 논전사분과. 1992.
- 김세은. 1993. “현대 중국 ‘文化熱’의 체계적 집대성”. 『한국논단』 1.
- 박자영. 2004. “1990년대 이후 중국에서의 문화연구”. 『중국현대문학』 29.
- 송영배. 1993. “80년대 중국의 ‘현대화’문제와 ‘문화’논쟁의 봄”. 『창작과 비평』 80.
- 이옥연. 2004. “개혁 개방 이후 문화의 재평가와 변용-전통에 대한 인식 변화와 관련하여”. 『중국현대문학』 31.
- 이철승. 2006. “현대 중국의 사상 흐름에 대한 한국 철학계의 연구 동향”. 『동양철학』 25.
- 조경란. 1997. “해외 지식인과의 대화: 중국 지식인의 학문적 고뇌와 21세기의 동아시아”. 『역사비평』 40.
- 천성립. 2002. 『근대중국 사상세계의 한 흐름』. 서울: 신서원.
- 한국철학사상연구회 논전사분과. 1994. 『현대신유학 연구』. 서울: 동녘.
- . 1992; 1994 2쇄, 『현대중국의 모색』. 서울: 동녘.
- 황희경. 1992. “철저재건론자들의 중국문화 탐색-김관도(金觀濤)와 감양(甘陽)을 중심으로”. 『시대와 철학』 3.
- 황희경. 2001. “현대 중국의 자유주의 이해: 비판적 지식인의 관점을 중심으로”. 『시대와 철학』 12-1.
- Heinz Paetzold. 2000. 『카시러』. 봉일원 역. 고양: 인간사랑.
- 吾妻重二. 1989. “中國における非マルクス主義哲學”. 『思想』 1989.10. 岩波書店.

- 21世紀經濟報道. 2006. “甘陽訪談：關於中國的軟實力”. 『創新中國路線圖』. 上海：文匯出版社.
- 甘陽. 1984. “卡西爾的文化哲學”. 甘陽. 2006. 『古今中西之爭』. 北京：三聯書店.
- _____. 1987. “從“理性的批判”到“文化的批判”. 甘陽. 2006. 『古今中西之爭』. 北京：三聯書店.(甘陽 1987 i)
- _____. 1987. “八十年代文化討論的幾個問題”. 『文化：中國與世界』1. 北京：三聯書店(甘陽 1987 ii)
- _____. 1988. “儒學與現代”. 杜維明. 1997.(甘陽 1988 i)
- _____. 1988. “初版前言”. 甘陽 主編. 2006. 『八十年代文化意識』. 上海：上海人民出版社.(甘陽 1988 ii)
- _____. 2000. “十年來的中國知識場域”. 『二十一世紀』2000.10.
- _____. 2005. “西方邏輯的解釋中國-生硬的糾纏：“三種傳統的融會與中華文明的復興”系列之二”. www.xschnia.org/show.php?id=4166 (검색일: 2007. 3. 15)
- _____. 2006. 『古今中西之爭』. 北京：三聯書店.
- Ernst Cassirer. 1985. 『人論』. 甘陽 譯. 上海：上海譯文出版社.
- 郭齊勇. 1986. “現代化與中國傳統文化芻議”. 『武漢大學學報』1986.5.
- 金觀濤 劉青峰. 1980. “中國歷史上封建社會的結構：一個超安定系統”. 『貴州師範大學學報』1980.2.
- 杜維明 主編. 1997. 『儒學發展的宏觀透視：新加坡1988年儒學群英』. 臺北：正中書局.
- 劉述先. 1989. “思想危機還是現實危機”. 『大陸與海外』. 允晨文化實業.
- 陳章平. 2005. “1980年代的啓蒙：三種思潮與李澤厚- 臺灣對大陸1980年代“文化熱”的評述”. 『社會科學』2005.7.
- 查建英. 2006. 『八十年代放談錄』. 北京：三聯書店.
- 謝海濤 周長天. 2006. “甘陽：八十年代與現代性批判”. 『書城』2006.9.
- 汪暉. 1989. “預言與危機-中國現代歷史中的“五四”啓蒙運動(上)”. 『文學評論』3.
- _____. 2000. “現代性答問”. 『死火重溫』. 北京：人民文學出版社.
- _____. 2006. “魯迅逝世70周年：一個真正反現代性的現代性人物”. <http://www.cul-studies.com/Article/literature/200611/4607.html>. (검색일: 2006.11.18)

- 張岱年·程宜山. 2006. 『中國文化爭論』. 北京: 中國人民大學出版社.
- 陳來. 1998. “思想出路的三動向”. 甘陽 主編. 2006. 『八十年代文化意識』. 上海: 上海人民出版社.
- 包霄林·李景瑞. 1998. “哲學與歷史之鏡 : 十年哲學發展的簡要回顧”. 『光明日報』(12월 12일)
- 包霄林·李景瑞. 1988. “哲學與歷史之鏡 : 十年哲學發展的簡要回顧 (續)”. 『光明日報』(12월 26일)
- 國學網絡. “中國文化書院簡介”.
<http://www.guoxue.com/study/iacc/iaccindex.htm>(검색일: 2007. 10. 23)

A Reflection on China's Cultural Consciousness in the 1980s

Song In-jae

Ph. D candidate

Sungkyunkwan University

Ganyang's cultural consciousness formed through debating on the Chinese culture in 1980's have subjective consciousness of creating-culture and reflective potential for criticizing modernity. This is deferent from the thought of another intellectual who discussed the cultural problem with him in 1980s, because they only focused on the role of tradition in the progress of the China's modernistic reformation. And in their thought, culture is regarded as a thought or lifestyle that having fixed form of in the specific age. So they could only debate on the culture of the past is helpful for the present or not. But the concept of tradition in Ganyang' thought is the thing that constantly constructed and reformed by the creator of culture, therefore tradition in not fixed one of the past.

Ganyang's cultural consciousness was influenced by Hans-Georg Gadamer's analytics and European-philosophies in 20century. Through studying those theories, Ganyang have an idea that "Culture" is an the core concept for criticizing and reflecting on the problem of modernity. Because of this, from mid-1990s until now Ganyang's cultural-consciousness became an internal energy to criticize the problem of the China's contemporary reformation. And

standing on the basis of this thought Ganyang express that he hope the China's contemporary reformation will be advantageous to multiple masses.

Key Words : culture, reflection, modernity, tradition, 1980s