

후기 근대 유학담론의 두 유형: 뚜웨이밍(杜維明)과 에임스(Roger Ames)를 중심으로*

李 承 煥

- I. 서론: 유학을 둘러싼 담론의 역사
- II. 뚜웨이밍(杜維明)과 ‘유학 제3기발전론’
- III. 에임스(Roger Ames)의 포스트모던적 공자해석
- IV. 결론: 유학의 신화화/탈신화화/재신화화와 동양의 현실

I. 서론: 유학을 둘러싼 담론의 역사

유학을 둘러싼 담론은 중국의 춘추·전국시대로부터 시작하여 21세기를 목전에 둔 현재까지도 계속되고 있으며, 그 담론의 역사는 무려 2,500여 년이나 된다. 무덤 속의 공자는 자신의 의사와 상관없이 한때는 성인(聖人)의 지위에 오르는 영예를 얻기도 했지만, 때로는 비난과 매도의 대상이 되기도 하였으며, 담론 주체의 관심과 이해관계에 따라 예찬과 폄하의 영욕(榮辱)을 거듭하며 오늘에 이르고 있다. 동·서양의 역사적 인물을 망라해서 공자처럼 이렇게 격심한 평가를 받으며 지속

* 이 논문은 1997년도 교육부 학술연구조성비(인문사회과학 중점연구)의 지원에 의해 연구, 완성되었음.

적으로 담론의 대상이 되었던 경우는 찾아보기 힘들 것이다.

중국 역사를 두고 볼 때, 정치적 격변기에는 어김없이 문화에 관한 담론이 수면 위로 부상하였으며, 문화적 담론에는 언제나 공자와 유학이 담론의 소재로 등장하였다. 담론의 좌표에 따라 유학은 때로 혼란을 가라앉혀 줄 수 있는 치료제로, 그리고 때로는 변혁을 위해 제거되어야 할 악성 종양으로 치부되는 부침(浮沈)의 길을 걸어왔다. 한(漢)·송(宋)·명(明)·청(淸)대의 사상가들은 각 시대의 위기를 해결하기 위한 해법으로 제각기 '새로운 유학'을 전면으로 내세웠으며, '새로운 유학'이라는 담론 질서에는 항상 공자가 재등장하였다. 근대에 들어 아편전쟁 직후 봉건주의를 비판하고자 했던 지식인들은 공자를 '사람잡는 예교'(吃人禮敎)의 원흉으로 지적하였으며, 태평천국의 영수 홍수전(洪秀全)은 공자를 '요마작괴'(妖魔作怪)의 주범으로 몰아세웠다. 신해혁명 직후 제국주의를 등에 업은 원세개(袁世凱)는 공자에 대한 신앙을 국교화시켜(孔敎會) 제위(帝位)에 오르려고 했다. 그러나 5·4운동 시기를 맞이하여 공자는 다시금 미신·봉건의 대변자로 매도되었다(打倒孔家店).¹⁾ 모택동과 대적했던 국민당의 장개석(蔣介石)은 유교를 등에 업고 자신의 세력을 키워 나갔으며, 대만 천도 후에는 도통(道統)이라는 문화적 상징의 재생산을 통하여 파시즘적 정권을 유지하였다. 문화대혁명 기간 중 강청(江青) 일파는 주은래(周恩來) 세력을 와해시키기 위하여 공자 비판을 구호로 내세웠으나(非林非孔), 제11기 3중전회(1978년) 이후 등소평의 실용주의 노선 아래 공자는 다시금 복권되었다. '자본주의를 수용하는 사회주의' 그리고 '중국적 특색을 지닌 사회주의 건설'을 표방하는 현 시점에도 공자 사상의 계승을 표방하는 '현대 신유가'와 '유교 부흥론'은 현대 중국이 직면한 문화적 위기를 극복하기 위한 지배 담론으로 새롭게 지위를 굳혀가고 있다. 중국이 현 시점에서 유교의 부흥을 전면으로 내세우는 이유는 유교사상이 자본주의 도입으로 인한 정신오염의

1) 匡亞明, 『孔子評傳』(南京: 南京大學 出版部, 1990), 367-385쪽 참조.

치료제로 이용될 수 있으며, 나아가서는 화교 자본 유입의 활성화와 대만 지역의 흡수 통일에 필요한 민족적 동질성을 확보하기 위해 ‘문화적 상징’으로 재활용될 수 있다고 보기 때문일 것이다.²⁾ 결국 중국인들은 예나 지금이나 정치적 위기가 닥칠 때마다 항상 공자라는 문화적 상징을 재포장하거나 해체시킴으로써 그 해결책을 강구했으며, 공자를 둘러싼 담론은 때로는 지배 이데올로기로 그리고 때로는 대항 이데올로기로 사용되어왔음을 알 수 있다.

공자와 유교에 대한 평가는 담론의 공간에 따라 그리고 담론 주체의 관심에 따라 끊임없는 명암의 굴곡을 걸어왔다는 사실이 꼭 중국의 경우에만 해당되는 것은 아니다. 서양인들 역시 공자에 접할 때 자신들의 관심으로부터 출발하였으며, 같은 사료를 놓고도 이해관계에 따라 그리고 자신들의 목적에 따라 폄하와 예찬의 양극을 달렸다. 17세기의 선교사들은 전교 목적을 위하여 공자를 기독교의 교의에 맞게 재해석하였으며, 신유학에 대해서는 자신들의 교의에 맞지 않는다는 이유로 철저히 배척하였다. 계몽 시기(18세기)에 들어 프랑스의 볼테르는 절대왕정을 비판하기 위해 공자 사상을 ‘개명군주’(開明君主)의 통치 이념으로 이상화하였지만, 영국에서는 역으로 세습 귀족들이 신혼 자본계급을 억누르기 위하여 유교의 정치 이념을 미화하여 소개했다. 디드로는 종교의 권위에 대항하기 위하여 공자 사상을 이신론(理神論)이라고 치켜세웠지만, 몽테스키외는 삼권 분립을 수립하기 위하여 공자의 정치 이념을 전제적이라고 비난하였다. 산업 혁명의 성공과 상업 자본의 팽창으로 이어지는 18세기 후반부터 서양인들은 동양을 상품 경제 속으로 끌어들이고 시장 지배를 용이하게 하기 위한 관심에서 동양문화에 접근하였고, 동양의 자연경제 조직을 절멸시키기 위하여 계획적으로 동양의 후진성을 드러내고자 하였다. 근대 서양 사학의 아버지라고 불리는

2) 참고, 「실용주의 노선 채택 이후 대륙에서의 중국철학사 연구경향과 방법론상의 전환」, 『시대와 철학』 제12호(1996년 봄호) 참조.

랑케는 중국을 가리켜 '영원한 정지 상태에 있는 정체적인 국가'라고 비난하고, 당시 독일에서는 공자(Konfusius)를 독일어로 발음이 비슷한 '혼란에 빠진 자'(Kofusions)라고 불러 조롱하기도 하였다. 제국주의 시기 서양인들의 폄하적 공자관 그리고 정체적(停滯的) 동양관은 상업 자본의 확보와 잉여 생산 수단의 확보를 위하여 시장과 자원을 점탈하지 않으면 안되었던 제국주의적 합리화의 결과였다. 20세기 중후반에 이르는 냉전 시기 동안에도 서양인들의 눈에 비친 공자와 유교 문명은 정체성과 전근대성의 상징이라는 종전의 평가를 크게 벗어나지 않았다.³⁾

유학을 둘러싼 동·서양의 담론사를 살펴볼 때, 모든 담론이 그러하듯이, 유학을 둘러싼 담론은 이러한 담론을 형성시켜 주는 특정한 형태의 사회·정치적 '공간'을 전제로 하고 있으며, 또한 담론에 참가하는 주체들의 특정한 '관심'을 반영하고 있다. 그리고 세계사적 구도에서 볼 때, 서양인들의 유학에 대한 담론은 정복주의적 선교 활동이나 제국주의적 시장개척, 그리고 냉전 질서의 주도권 확보와 같은 서양의 동양에 대한 '영향사'와 밀접한 관련을 맺고 있음을 알 수 있다. 그러나 계몽 시기부터 시작하여 제국주의를 거쳐 냉전 시기에 이르는 서양의 공자와 유학에 대한 폄하적 담론은 1980년대 후반에 들어 서양 후기 산업 사회에 만연하기 시작한 포스트모더니즘의 기류를 타고 급격하게 일변하기 시작했다. 즉 이전에는 정체성과 전근대성의 상징으로 대표되던 공자와 유학이 이제는 정반대로 예찬의 대상으로 돌변하게 된 것이다. 20세기 후반 서양의 후기산업사회에서 대두되고 있는 유학 예찬론의 선두는 바로 뚜웨이밍(杜維明)과 에임스(Roger Ames)라고 할 수 있다. 20세기 후반에 들어 이러한 새로운 형태의 공자관과 유학관을 가능케 한 담론적 공간은 무엇이며, 유학 예찬론을 유포시키는 이러한 담론 주체들의 궁극적 관심은 무엇인가? 그리고 유학에 대한 새로운 예찬과 미화는

3) 줄고, 「구미의 유교사상 연구 현황과 방향」, (성균관 대학교 부설 유교 사상 연구원 개원 5주년 기념 국제 학술 대회 발표 논문집: 1995. 9. 1.) 참조.

중국이라는 담론적 공간 그리고 서양이라는 담론의 공간에서 각기 어떠한 영향력을 파급시킬 것인지 궁금하지 않을 수 없다. 이 글에서는 두웨이밍과 에임스를 후기근대사회에서 유학예찬론의 두 전형으로 보고, 이 두 학자의 견해를 중점적으로 분석한 후 각기의 주장이 지니는 허(虛)와 실(實), 그리고 각기의 주장이 동양사회에서 내포하는 잠재적 영향력을 검토해보기로 한다.

II. 두웨이밍(杜維明) '유학제3기발전론'

철학에는 국경이 없지만, 철학자에게는 국적이 있다. 철학은 보편성을 지향하는 학문이지만, 철학자가 부동켜안고 고뇌하는 주제는 구체적이고 생생한 문제의식 속에서 배태된다. 그리고 이러한 문제의식은 철학자가 몸담고 있는 사회현실과 문화환경 그리고 시대정신과 결코 무관할 수 없다. 물론 철학의 어떤 영역은 현실세계로부터 독립하여 그야말로 초연하게 학문의 상아탑을 구축해 나갈 수 있는 가능성이 있기도 하다. 그러나 동양철학, 특히 유가철학에서는 이렇게 현실과 유리된 추상적 이론을 추구해 나가는 일은 애당초 불가능하다고 해도 과언이 아닐 것이다. 유가 철학의 목표는 '수기'(修己)에서 시작하여 '치인'(治人)에 이르는 현세간적 이상의 실현에 있기 때문이다. 따라서 두웨이밍(杜維明)⁴⁾이 주장하는 <유학 제3기 발전론>을 정확하게 이해하기 위해서

4) 두웨이밍(杜維明)은 1940년에 중국 운남성(雲南省) 곤명시(昆明市)에서 태어났다. 1961년에 대만 동해대학을 졸업하고, 후에 하바드(Harvard)-옌칭(燕京) 장학금을 받아 미국에 유학하여 1968년에 철학박사 학위를 획득했다. 후에 프린스턴 대학과 캘리포니아 주립대학(버클리)에서 가르치다가, 1981년부터 현재까지 하바드 대학 중국역사·철학 교수로 재직 중이며, 최근에는 잠시 하와이에 있는 동서문화센터(East-West Center)의 소장을 역임하기도 했다.

저서로는 『Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth』(1976), 『Centrality and Commonality: Essay on Chung-yung』(1976), 『Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought』(1979), 『今日儒家倫理: 新加

는 근대이래 서구문화의 충격에 직면하여 전통문화에 대한 재해석을 통하여 민족적 위기를 극복하려 했던 ‘현대 신유가’의 고뇌와 갈등을 심도있게 살펴보지 않으면 안될 것이다.

1. 중국의 근대와 ‘현대 신유가’

1840년 중국이 아편전쟁에서 영국에게 패배한 이래, 서구열강의 제국주의적 침략에 직면하여 민족존망의 위기를 느낀 지식인들은 “서양으로부터 배우자”는 ‘향서방학습’(向西方學習)을 시작했다. 그러나 관성의 법칙은 자연계뿐 아니라 인간세계에도 적용되는 법. 구질서와 전통을 옹호하려는 보수진영의 반발도 만만치 않았다. 보수세력은 끊임없이 공자와 경서(經書)에 대한 존숭을 통하여 황제권의 부활을 획책하였고, 역사의 흐름을 거슬러 전청(前淸) 시대로 되돌아가고자 하였다. 천신만고 끝에 청조(淸朝)를 타도하는데 성공한 신해혁명이 다시금 중국판 ‘양시앙 레짐’이라고 할 수 있는 원세개(袁世凱)의 황제복벽으로 귀결됨에 따라, 진보적인 지식인들은 마침내 비판의 화살을 ‘유교 전통’으로 돌리게 되었다.

5·4운동(1914) 시기 중국 지식인들의 당면 과제는 유교의 삼강오륜과 결별하고 서구의 민주와 과학을 받아들이는 일이었다. 따라서 철저하게 자신의 전통을 비판하고 서구문화를 수용하려는 ‘전반서화론’이 시대정신으로 부상하게 되었다. 전통의 포기, 우상(公祖)의 타파, 문화의 개조, 과학과 민주... 등은 이 시기 신문화 운동의 기본 방향이 되었으며, 이러한 목표를 쟁취하기 위하여 지식인들은 철저한 반전통의 입장에 서게 되었다. 신문화 운동기 수많은 지식인들의 논저 속에는 노신의 “중

坡的挑戰》(新加坡課程發展總署, 1984), 『儒學第三期發展的前景問題』(臺北: 聯經出版事業公司, 1989), 『道·學·政: 儒家知識分子論集』(新加坡東亞哲學研究所, 1989), 『中心與普遍: 儒家宗教性論集』(State University of New York, 1989) 이 있다.

국 책을 읽지 말자”는 주장과 전현동의 “한자폐지”와 같은 격렬하고 반 전통적인 주장들이 되풀이되어 인용되곤 하였다.

그러나 한편으로 전통에 깊은 애정을 지닌 일군의 지식인들은 전반 서화론자의 ‘반전통’ 구호에 맞섬으로서, 마침내 1923년 ‘과학과 현학 논쟁’(科玄論戰)이 벌어지게 되고, 이 중 ‘현학파’의 입장을 계승하는 학자들에 의해 ‘현대 신유학’의 장이 열리게 된 것이다. ‘과학파’의 입장을 계승한 자유주의자, 무정부주의자, 그리고 초기 마르크스주의자들은 연합전선을 구축하고, 중국민족의 위기는 고금(古今)의 문제 즉 봉건사회와 근대사회의 시대적 차이에 관한 문제로 귀결된다고 파악하였다. 따라서 이들 ‘과학파’의 후예들은 과학과 민주를 축으로 하는 근대서양의 문물을 적극 수용하려는 태도를 보인다. 이들은 중국이 다시 태어나려면 반드시 유가전통과 결별해야 한다고 생각하고 ‘타도공가점’(打倒孔家店)을 부르짖었다. 5·4이래 중국의 지성계를 대표하는 주도적 사상의 흐름은 바로 이러한 ‘반전통주의’라고 할 수 있다. 그러나 이에 대립하는 국수파(國粹派), 학형파(學衡派), 동방문화파(東方文化派)로 대변되는 일군의 지식인들은 서구 문화의 충격에 대응하기 위하여 전통 문화의 우수성을 발굴·옹호하는 일에 주력하게 된다.

역사적으로 중국에 침입했던 이민족들(예를 들어 몽고족과 만주족)은 비록 군사적으로는 우세했을지 몰라도 결국은 다시 중화 문화의 거대한 흐름에 동화되곤 했었다. 그러나 근대에 들어 새로이 겪게된 서구의 침략만은 예외적이었다. 근대 서구의 침략은 단순한 군사적 침략이 아니라, 중국인들이 이전에는 경험해 보지 못했던 강력한 외래문화로부터의 도전이었다. 문화 보수주의의 색채를 강하게 지니는 ‘현대 신유가’는 중국민족이 당면한 위기의 근원은 문화 문제에 있다고 보고, 동·서 문화의 장점을 조화롭게 융합함으로써 자신들이 직면하고 있는 역사적 위기에서 벗어나고자 하였다.

원래 ‘신유가’라는 용어는 하린(賀麟)이 1941년 『사상과 시대』에 발표

한 “유가사상의 새로운 전개”라는 글에서 처음 사용했으며, ‘현대 신유가’라는 용어는 5·4이후에 유가사상의 부흥을 통하여 서양 문화의 충격에 대응하려 했던 현대의 유가사상을 전통유학과 구분하기 위하여 사용하게 된 것이다. ‘현대 신유가’로 분류될 수 있는 인물들의 다양성에도 불구하고 이들이 지닌 사상적 특징은 다음과 같이 요약될 수 있다.

① 5·4이후의 격렬한 반전통 조류(전반서화론)에 대항해서 도통론(道統論)에 입각한 전통문화의 회복을 주장한다는 점, ② 유가사상을 중국문화의 중심(혹은 정통) 위치에 놓고 여기에 서구 문화를 선별적으로 수용하여 전통문화의 근대화를 추구한다는 점, ③ 전통유학 특히 송명유학이 지닌 인본주의·도덕주의·정신주의적 가치를 선양함으로써 민족문화의 부흥을 고취한다는 점 등이 그 것이다. ‘현대 신유가’에 속하는 인물들은 크게 3세대로 분류된다. 1세대에 속하는 인물로는 1930-40년대에 활약했던 옹싹력·양수명·장군매·하린 등이 있고, 2세대에는 1950-60년대에 활동했던 전목·당균의·모종삼·서복관·방동미 등이 있으며, 3세대에는 1970년대부터 현재까지 활동하고 있는 두웨이밍(杜維明)·유술선(劉述先)·성중영(成中英) 등이 이에 속한다.

‘현대 신유가’는 마르크스주의에 비판적이었기 때문에 그동안 중국대륙에서는 논의될 수 없었다. 그러나 모택동 사후 덩소평의 개혁개방에 따라 각종 학술사조가 백화제방(百花齊放)을 이루게 되자, 이러한 시대적 조류를 타고 ‘현대 신유가’의 입장도 다시금 논의의 대상으로 부상하게 된 것이다. 특히 두웨이밍은 개혁개방이 시작되는 시점인 1980년에 북경 사범대학 역사과에서 9개월 간 진수(進修)과정을 밟으며 ‘현대 신유가’의 관점을 중국대륙에 소개하기 시작하였고, 1985년에는 폴브라이트 교환교수의 자격으로 북경대 철학과에서 ‘유가철학’을 강의하면서 전국을 순회하며 강연과 발표를 통하여 <유학 제3기 발전론>을 선양해 왔다.⁵⁾ 1980년대 중반에 중국대륙에서 일었던 ‘유가열’(儒家熱) 역시

5) 1985년 두웨이밍이 중국대륙에 체류하면서 발표했던 문장들은 1989년에 대만의

뚜웨이밍의 이러한 노력과 맥을 같이 한다고 할 수 있다.

2. 뚜웨이밍의 ‘유학 제3기 발전론’

뚜웨이밍은 자신이 ‘현대 신유가’의 제3세대라고 자부할 뿐아니라, 자신은 “1966년이래 유가의 정신가치를 현양(顯揚)하는 일에 필생의 노력을 다해왔다”⁶⁾고 심경을 털어놓은 적이 있다. 뚜웨이밍의 <유학 제3기 발전론>은 자기 전 세대인 ‘2세대 현대 신유가’의 주장을 그대로 이어 받고 있다. 따라서 뚜웨이밍의 입장을 살펴보기 위해서는 먼저 그의 스승인 모종삼(牟宗三)의 철학체계를 고찰해 볼 필요가 있다. 앞서 살펴본 것처럼, 서구 제국주의의 침략과 아편전쟁 그리고 무술정변을 통하여 자신의 무력함을 절감하게 된 중국의 지식인들은 서양의 ‘민주’와 ‘과학’에 눈을 돌리는 한편 ‘전통’에 비판을 가하기 시작했다. 20세기초 중국에서 양무파(洋務派)와 공교회(孔教會)의 대립, 반전통주의와 전통 옹호론자의 대립, 과학과 현학의 논전(論戰)…… 등은 ‘민족모순’과 ‘계급모순’을 동시에 해결하지 않으면 안되었던 위기상황 속에서 필연적으로 생겨날 수밖에 없는 갈등이었다.

모종삼이 칸트철학과 중국 철학의 비교를 통하여 유학을 새롭게 중건(重建)하려고 했던 배경에는 이러한 민족적 위기를 극복하기 위한 우환의식이 담겨 있다. 모종삼은 무조건적으로 전통을 옹호하려는 ‘국수파’(國粹派)나 무조건적으로 전반서화를 외치던 ‘양무파’(洋務派)의 극단적인 노선을 피하여, 서구문화와 전통문화의 절충적 종합을 시도한다. 모종삼은 서양의 민주와 과학을 수용하면서, 동시에 유가전통의 인문정신과 도덕의식을 계승하고자 했던 것이다. 그는 칸트의 현상계(phenomena)와 예지계(noumena)의 구분에 의거하여, 근대 서양은 현

연경출판사업공사에서 『儒學第三期發展的前景問題』이란 단행본으로 출간되었다.

6) Tu Wei-Ming, *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1979) p. xx.

상계(물질세계)의 인식에는 투철하였.했지만 예지계(도덕실체)에 대한 '지적 직각'(智的直覺)에는 실패했다고 본다. 그리고 유가철학은 이와 대조적으로 예지계(도덕실체)에 대한 직각에는 뛰어났지만 현상계의 인식에는 부족했다고 본다. 모종삼은 이러한 문화적 성찰에 입각하여, 현상계의 인식과 관련해서는 민주와 과학으로 대변되는 서양의 성과를 수용할 것을 주장하는 한편, 예지계의 직각과 관련해서는 유가전통의 '도덕 형이상학'을 계승할 것을 주장한다. 즉, 모종삼은 민주와 과학은 서양으로부터 수용하되(新外王), '내성'(內聖)에 있어서는 유가의 '심성 지학'을 계승하고자 했던 것이다. 서양문화와 유가 전통의 질충적 종합 -- 이것이 당시의 역사적 위기에 대처하려고 했던 모종삼의 해법이였다.

모종삼의 이러한 견해는 제자인 푸웨이밍에게 그대로 전수되며, 푸웨이밍은 스승의 사상을 이어받아 과학뿐 아니라 인문정신을 강조하고, 민주 뿐만 아니라 도덕을 강조하며, 보편성 못지않게 문화의 개별성을 강조한다. 푸웨이밍은 5·4운동이 지닌 진보적 의미에 대해서는 긍정하지만, 한편으로는 '전반서화론'이 지녔던 '반전통주의'에 대해서는 비판적인 시각으로 바라본다. 반전통주의는 제국주의 항거하는 애국주의에서 비롯되었지만, 다른 한편으로는 중국의 문화전통에 막대한 타격을 가하는 계기가 되었기 때문이다. 푸웨이밍은 5·4운동 당시 지식인들의 강렬한 '반전통'의 조류가 중국인들로 하여금 '문화적 정체성'(cultural identity)을 상실하게 만드는 계기가 되었다고 본다. 푸웨이밍은 당시 지식인들의 전통부정이 동서 문화의 비교에 있어서 '약자정책'(弱者政策)의 기반 위에서 이루어진 것이라고 지적한다. 소위 '약자정책'이란 제국주의 시기 서구의 문화학자들이 사용하던 '강인정책'(強人政策)과 대비되는 개념이다. '강인정책'은 서구문화의 우수한 부분을 타 문화 속의 열등한 측면과 서로 비교함으로써, 서구 문화의 우월성을 입증하려는 비교방식을 말한다. 특히 헤겔에서 히틀러에 이르는 동안 게르만 민

족은 이러한 ‘강인정책’을 사용해 왔다. 이와 상반되게, 5·4운동 시기의 지식인들은 자기 문화의 열등한 부분을 서구문화의 우수한 부분과 서로 비교함으로써, 중국이 직면한 문화적 위기에서 벗어나고자 하였다. 호적(胡適)은 전족(纏足)과 아편을 중국문화의 전부인 것처럼 말하였고, 노신(魯迅)은 ‘노예근성’을 중국인의 민족성인 것처럼 선전하였다. 호적과 노신은 중국문화의 열등한 부분을 서구의 자유·민주·평등·박애 등과 비교하면서, 몽롱한 잠에 빠져있는 민중들에게 “깨어나라!”(醒來吧!) 그리고 “일어서라!”(站起來吧!)고 부추겼다는 것이다. 푸웨이밍은 호적과 노신의 이러한 동·서문화 비교는 ‘약자정책’에 의거한 불공정한 비교라고 비판한다.⁷⁾

푸웨이밍은 특히 ‘문화적 정체성’의 개념을 가지고 전반서화론자들의 입장을 비판한다. 푸웨이밍에 의하면, 근대이래 중국인들은 ‘근대화’를 ‘서구화’로 착각해왔다. 그러나 서구에서도 ‘근대화’는 각 문화권의 정체성을 무시하는 무조건적 ‘획일화’를 의미하지는 않았다. 근대화의 과정을 거치는 동안 영국·프랑스·독일·미국은 각자의 구체적인 독특한 ‘문화적 정체성’을 유지해 왔으며, 그들이 이룩한 ‘근대성’에도 각기 차이점이 존재한다는 것이다. 근대화의 과정에서 서구 각국은 자신들의 정체성을 독특하게 표출하는 ‘문화적 다원성’을 견지해 왔으며, 소위 ‘근대화’라는 이름으로 전통문화의 가치를 송두리째 부정해버리는 ‘전반서화론자’들의 주장은 서구문화의 다원성에 대한 이해의 부족에서 나온 소치라는 것이다.⁸⁾ 푸웨이밍은 “뿌리없는 나무는 반드시 말라죽고 만다”(無本之木終必枯亡殆盡)는 격언을 들어, 중국의 근대화는 반드시 전통 문화의 토양을 기초로 이루어져야 한다고 역설한다.

‘문화적 정체성’의 회복이라는 대전제 아래, 푸웨이밍은 유학을 축으

7) 杜維明, 「儒學第三期發展的前景問題」, 『儒家傳統的現代轉化』(中國光播電視出版社, 1993), 245-246쪽 참조.

8) 杜維明, 「儒學第三期發展的前景問題」, 『儒家傳統的現代轉化』(中國光播電視出版社, 1993), 254-255쪽 참조.

로 하는 전통문화의 회복을 주장한다. 푸웨이밍에 의하면, 5·4운동이래 유학은 몰락의 내리막길을 걸었다. 유학은 봉건의 대명사가 되고, 공자는 중국을 낙후하게 만든 주범으로 지목받았다. 비록 소수의 학인들이 연구를 지속하기는 하였으나, 이는 어디까지나 순수 학술적인 연구로서 광범위한 문화적 역량으로 형성되지는 못했다. 더욱이 1949년 ‘중화 인민공화국’의 성립이후 전통문화의 가치를 옹호하던 ‘현대 신유가’는 대만과 홍콩으로 쫓겨나 실낱같은 자신들의 운명을 이어나갔다. 그러나, 푸웨이밍에 의하면 유학은 가치를 완전히 상실한 것이 아니며, 생명력이 완전히 사라진 것도 아니라고 본다. 1970년대에 들어 유교문화권에 속하는 동아시아의 다섯 마리 용들은 서양의 자본주의도 아니고 사회주의도 아닌 ‘제3의 공업문명’을 이룩하였다. 이들 신흥 공업발달국(NCIs)들은 민족도 다르고 정치체제에 있어서도 서로 다르지만, 유교문명권이라는 점에서 공통점이 있다는 것이다. 푸웨이밍은 이들 ‘제3공업문명’과 ‘유교전통’ 사이에 모종의 연관관계가 있을 것이라는 ‘유교 자본주의’의 입장에 주목한다.⁹⁾ 일본·한국·대만·홍콩·싱가포르 등 ‘신흥 공업발달국’의 비약적인 경제 발전은 실낱같은 생명을 이어가던 ‘현대 신유가’들에게 고무와 격려를 주었고, 이제 이들의 후예들은 대담하게 “유학은 제3의 발전단계에 접어들었다”고 주장하게 된 것이다.

유학의 발전단계를 세 단계로 처음 구분했던 사람은 푸웨이밍의 스승인 모종삼(牟宗三)이다.¹⁰⁾ 모종삼은 1940년대 말에 유학을 공·맹·순·동 중서를 축으로 하는 제1기와 송명시대의 정·주·육·왕을 축으로 하는 제2기, 그리고 근대이후의 새로운 발전 단계인 제3기로 나누었다. <유학발전의 제3기>에는 소위 ‘현대 신유가’라고 하는 장군매(張君勱), 양수명(梁漱溟), 웅십력(熊十力), 방동미(方東美), 당군의(唐君毅), 서복관(徐復

9) 杜維明, 「儒學第三期發展的前景問題」, 『儒家傳統的現代轉化』(中國廣播電視出版社, 1993), 275쪽 참조.

10) 杜維明, 「儒家人文主義的第三期發展」, 『儒家傳統的現代轉化』(中國廣播電視出版社, 1993), 300쪽 참조.

觀), 모종삼(牟宗三) 등이 속하며, 뚜웨이밍은 자신을 ‘현대 신유가’의 제3세대라고 자부하고 나서는 것이다.

뚜웨이밍은 <유학발전의 제2기>에 유학이 인도 불교의 도전에 창조적으로 대응했던 것과 마찬가지로, <유학의 제3기 발전>이 가능하기 위해서는 유학이 서구문화의 도전에 창조적으로 응답하지 않으면 안된다고 본다. <유학의 제3기 발전>을 위하여 뚜웨이밍이 ‘유학의 과제’로 생각하는 세 가지 문제는 다음과 같다. 첫째로 종교적 차원에서 유학은 기독교의 초월적 세계관에 대해서 창조적인 회응(回應)을 하지 않으면 안되며, 둘째로 사회·경제적 차원에서 유학은 마르크스주의와의 심층적인 대화를 통하여 서로간에 조화할 수 있는 해결책을 내놓지 않으면 안된다. 그리고 셋째로 심리학적 차원에서 유학은 프로이트의 정신분석학에서 이야기하는 인성(人性)의 어두운 측면에 대해서 만족스러운 답변을 내놓지 않으면 안된다는 것이다. 뚜웨이밍은 이러한 작업들이 만족스런 성과를 거두기 위해서는 최소한 1백년의 시간은 족히 걸릴 것으로 내다본다.¹¹⁾

뚜웨이밍에 의하면, 중국이 서구문화와 교섭하기 시작한 이래, 진정으로 공정한 입장에서 대화가 이루어진 적은 없으며, 앞으로 이러한 대화를 이끌어 나가는 것이 자신을 포함한 ‘3세대 현대 신유가’의 사명이라고 말한다. 그러나 과연 유학은 제3기의 발전을 이룩할 가망성이 있는 것일까? 만약 가능하다면 유학은 장차 어떤 방향으로 발전해 나가야 하는가? 이러한 질문에 대하여 뚜웨이밍은 이렇게 답한다. “유학의 제3기발전을 어떻게 추진시켜 나갈 것인가? 장차 강장(強壯)한 발전이 가능할 것인가? 그리고 어떤 형태로 발전하게 될 것인가? 이러한 문제에 대한 해답은 미지수로 남아있으며, 나는 다만 ‘일양래복’(一陽來復)¹²⁾의 관점에서 앞날의 상황을 바라다 볼 뿐이다.”¹³⁾

11) 杜維明, 『儒學第三期發展的前景問題』, 『儒家傳統的現代轉化』(中國廣播電視出版社, 1993), 235-277쪽 참조.

12) ‘일양래복’(一陽來復)은 『주역周易』의 <복復>괘에 대한 공영달(孔穎達)의 <소

3. 중국에서 뚜웨이밍을 바라보는 시각

뚜웨이밍은 비록 유학과 마르크스주의의 지속적인 대화를 강조하기는 하지만, 그의 스승인 '2세대 현대 신유가'들은 철저한 반공주의자였다. 중국의 여러 철학사학자들이 지적하듯이 '현대 신유가'가 탄생된 토양은 자산계급의 세계관이다. 즉, 무산계급의 철학이 중국사상계의 신경향을 대표하게 되자 몰락하게 된 자산계급은 전통 속의 유가철학과 손을 잡게 되었고, 이것이 '현대 신유가'의 출발점이었던 것이다. 반마르크스주의적 태도를 견지하는 대만과 홍콩의 2세대 현대 신유가들은 지속적인 강연과 출판을 통하여 유가사상의 정통성을 선양하는 동시에 대륙의 정권을 '빨갱이 도적떼'(赤匪)라고 비난해왔다. 비록 현대 신유가들이 근대 이후 중국민족의 위기를 본질적으로 문화적 위기라고 보고 전통문화의 재건과 동서문화의 융합을 통해 민족의 위기를 극복할 것을 주장했지만, 이러한 입장은 순수 문화적 차원을 넘어서 반공·보수·일당독재로 요약될 수 있는 국민당 정권의 이데올로기적 버팀목으로 작용해 온 것이 사실이다. 현대 신유가가 간직하고 있는 관념론적·자산계급적·반공주의적 성향 때문에, 대륙에서는 사상의 백화제방이 일어나던 1980년대에 이르기까지 현대 신유가에 대한 논의는 이루어질 수 없었다. 그러나 개혁·개방의 물결을 타고 변진 '문화열'(文化熱)의 열기와 함께 1980년대 후반에 들면서 현대 신유가에 관한 논의가 활성화되기 시작했다.

1986년 10월29일부터 11월4일까지 북경에서 열린 <중국 철학·사회과학 제7기 5개년계획 회의>에서는 '현대 신유가'의 사상이 중점 연구과

疏>에 나오는 말이다. 매년 하지(夏至)가 되면 양기가 다하고 음기가 새로 나오며, 매년 동지(冬至)가 되면 음기가 다하고 양기가 다시 나오기 시작한다. 공영달은 이렇게 음기가 극성할 때 아래로부터 하나의 양기가 다시 솟아 오르기 시작하는 '일양래복'(一陽來復)의 현상으로 <복復>패를 설명하는 것이다.

- 13) 「現段階儒家發展與現代化問題」, 타이베이 『中國論壇』 제19권 제6기(1984. 12. 25)와 제7기(1985. 1. 10)에 연재된 뚜웨이밍과 여무길(呂武吉)의 학술좌담 기록.

제의 하나로 채택되어, 남개대학의 방극립(方克立)교수와 중산대학의 이금전(李錦全)교수가 연구책임자로 위촉되고, 전국 16개 대학 및 연구소에서 발탁된 47명의 소장 학자들이 연구과제를 맡게 됨으로써 현대 신유가에 관한 연구는 국가의 적극적인 지원 하에 이루어지게 되었다. 개방적 마르크스주의자임을 자처하는 방극립의 주도하에, 이들 신유가 연구조는 1987년 9월10일부터 12일 사이 안휘성 선주(宣州)에서 <제1차 전국 신유가 학술사조 토론회>를 개최하여, 현대 신유가의 학술내용·사상특징·대표인물·형성원인·발전단계·연구방법에 관한 토론을 벌였으며, 이로써 대륙에서 현대 신유가에 관한 최초의 공식적 논의가 이루어졌다. 이 회의에서는 향후 연구 계획으로, 『현대신유학 연구총서』(20권)와 『현대신유가 학안』(3책), 그리고 『현대신유학 연구논집』(5 내지 8집)을 10년에 걸쳐 지속적으로 집필해내기로 결정하였다. 연구조는 이듬해인 1988년 현대 신유학 관련 논문 18편을 모은 『현대신유학 연구논집』 제1집을 출간하였고¹⁴⁾ 1991년에는 관련논문 22편을 모은 『현대신유학 연구논집』 제2집을 출간하였다. 연구조의 일원인 정가동(鄭家棟)은 1990년 『현대신유학 연구총서』 시리즈의 제1권인 『현대신유학 개론』¹⁵⁾을 출판하였으며, 이를 기점으로 현대 신유가에 대한 연구성과는 지속적으로 출간될 것으로 보인다.

현재까지 대륙의 현대 신유가에 관한 연구는 아직 ‘정리’ 차원을 벗어나지 못하고 있다. 그 예로, 정가동(鄭家棟)은 그의 『현대신유학 개론』에서 현대신유가를 1대·2대·3대로 나누어 그들의 사상을 요약·정리하는데 그치고 있으며, 1992년에 연쇄적으로 출간된 『현대신유학 집요총서』 시리즈는 당균의·모종삼·방동미 등의 저작을 간추려 편집한 것에 불과하다. 또한 나의준(羅義俊)의 『평신유가』¹⁶⁾ 역시 대만·홍콩 등지에

14) 方克立·李錦全 主編, 『現代新儒學研究論集』, (中國社會科學出版社, 1989).

15) 鄭家棟, 『現代新儒學概論』, (廣西人民出版社, 1990). 이 책은 한국철학사상연구회 논전사분과위원회에서 번역하여 『현대 신유학』(예문서원, 1993)이라는 제목으로 국내에 이미 소개된 바 있다.

서 발표되었던 현대신유가에 관련된 논문들을 간추려 편집한 것이다.

현대 신유가를 바라보는 중국학자들의 관점은 그렇게 긍정적이지는 않은 것처럼 보인다. 정가동(鄭家東)은 『현대신유학 개론』의 「서문」에서 ‘현대 신유가’가 지니고 있는 문제점을 두 가지로 요약하고 있다. 한 가지는 이미 전통유학에서 보여주었듯이 유가사상은 민주·자유와 같은 근대적 가치와 양립할 수 없으며, 다른 한가지로 유학의 ‘내성외왕’이라는 사유방식은 외양만 화려할 뿐 현실문제 해결에 있어서는 공허하고 활력이 없다는 점이다.

진정부(陳正夫)의 현대 신유가에 대한 평가는 정가동에 비해 훨씬 더 비판적이다. 진정부가 지적하는 ‘현대 신유가’의 난점은 다음과 같다. ① ‘현대 신유가’는 전통유학에 사상적 근원을 두고 있는 관계로 봉건주의에 철저하게 반대하지 못할 뿐 아니라, 자산계급의 세계관을 반영하고 있어서 제국주의에 적극적으로 대응할 수 없다는 점, ② ‘현대 신유가’가 지닌 반마르크스주의적 태도는 ‘사회주의의 현대화’에 부정적으로 작용할 수 있다는 점, ③ ‘현대 신유가’는 과학에 대해 비판적 태도를 지니고 있는 관계로 중국의 근대화를 위한 과학적 이론을 제공해 줄 수 없다는 점, ④ ‘현대 신유가’가 강조하는 인간의 내면세계에 대한 탐닉은 의식을 사회로부터 차단시켜서 비판정신을 마비시킨다는 점, ⑤ 푸웨이밍과 같은 제3세대 신유가가 주장하는 ‘유교 자본주의’는 동아시아 각국의 객관 사실과 부합하지 않을 뿐 아니라 중국의 현실 상황에도 맞지 않는다는 점 등이 그것이다.¹⁶⁾

이외에도 푸웨이밍의 입장은 ‘문화낙관론’ 혹은 ‘문화결정론’이라는 점에서 비판을 받기도 한다. 즉, 푸웨이밍은 동아시아의 경제발전에 주목하면서 유교 문화의 재건만이 중국을 근대화로 이끄는 최선의 길이라고 주장한다는 점에서 지나치게 모든 문제를 문화문제로 환원시켜

16) 羅義俊, 『評新儒家』, (上海人民, 1989).

17) 陳正夫·何植靖, 『孔子, 儒學與中國現代化』, (福建教育出版社, 1992), 239-242쪽.

버리고 있다. 특히 내포가 풍부한 중국문화를 간단하게 유가문화로 압축시켜버릴 뿐아니라, 문화의 사회적 역할을 지나치게 강조함으로 말미암아 모든 사회문제를 문화문제로 환원시켜 버리는 우를 범하고 있다.¹⁸⁾

또한 비록 뚜웨이밍은 동·서문화에 대한 공정한 비교를 주장하고 전통에 대한 개방적 반성을 주장하기는 하지만, 그의 입장은 지나치게 민족주의적이라는 점에서 비판받기도 한다. 원래 '현대 신유가'의 주장에는 서구문화에 대한 중국문화의 우월성을 주장하려는 민족주의적 색채가 농후하게 배어있는 것이 사실이다. 이를 이어받은 뚜웨이밍의 입장은 중국의 문화적 전통을 반성적으로 계승하려 한다는 점에서 긍정적인 측면이 있지만, 그의 논저나 대담 등에 나타난 '중화 중심주의'적 태도는 앞으로도 우리가 경계하지 않으면 안될 부분이라고 여겨진다.¹⁹⁾

'현대 신유가'에 냉소적인 어떤 학자들은 뚜웨이밍을 비롯한 '3세대 현대 신유가'가 아직 학문적으로 성숙하지 못했다는 점을 들어 비판하기도 한다. 즉, 유학발전의 제2기에는 '이'(理)라는 철학적 범주가 있었으며, 자신들의 기본저작(예를 들면 주자의 『사서집주』)이 있었다. 그러나 소위 <유학발전의 제3기>에 이르러서는 전형적인 철학 범주가 제시되지 못했을 뿐 아니라, 『사서집주』에 비견될만한 주요 저작이 없기 때문에 <유학발전의 제3기>를 설정하는 일은 무의미하다는 것이다.²⁰⁾ 특히 방극립(方克立)에 의하면, 3세대 '현대 신유가'는 아직 중요한 학술이론을 건립하지도 못했으며, 2세대 현대 신유가가 간직하고 있는 이론적 한계를 넘어서지도 못했다고 혹평한다.²¹⁾ 방극립 뿐 아니라 현대 신유가를 비판적으로 바라보는 사람들에 의하면, 뚜웨이밍은 전 시대

18) 李宗桂, 『中國文化概論』, 이재석 옮김, (동문선, 1991), 443-444참조.

19) 宋仲福, 趙吉惠, 龔大洋 共著, 『儒學在現代中國』, (河南: 中州古籍出版社, 1991), 458쪽 참조.

20) 張春波, 「杜維明교수의 유학발전의 전망문제에 관하여」, 『中國哲學史研究』(1987년 제1기), 123쪽 참조.

21) 方克立, 「現代新儒學的 發展歷程」, 『南開學報』1990年 第6期, 42쪽 참조.

현대 신유가의 주장을 그대로 되풀이하고 다니는 선전요원에 불과하다고 본다. 1세대와 2세대 '현대 신유가'는 국가 존망의 위기 속에서 강렬한 우환의식을 느끼고 전통의 중건을 통하여 민족적 위기를 극복하고자 했던 사람들이었다. 그러나 두웨이밍과 같은 3세대 현대 신유가는 현실상황에 대한 감수성이 부족하며, 다만 상아탑 속에 갇혀서 선배학자들의 작업을 정리해서 선전이나 하고 다니는 사람들에게 불과하다는 것이다.²²⁾

이 외에도 두웨이밍의 유가 해석이 지닌 '탈맥락주의'적 성격에 대한 비판도 만만치 않다. 두웨이밍은 유가철학을 '철학적 인류학'과 '도덕형이상학'의 양측면에서 해석한다. 두웨이밍에 의하면 유가철학은 천도(天道)와 인도(人道), 개인의 인격발달과 공동체의 완성 등의 문제에 대한 해결책이 들어 있는 보편적 사상체계라고 본다. 그러나 장대년(張大年)은 두웨이밍의 이러한 해석이 유가사상의 복잡다단한 발전단계를 고려하지 않은 편면적 견해이며, 역사성을 무시하는 '탈맥락주의'라고 반박한다. 장대년에 의하면, 유가에서 논하는 인간 관계는 추상적이고 평등한 인간 관계가 아니라, 군/신 부/자 등의 관계처럼 지극히 구체적이고 역사적인 관계라는 것이다. 인간의 완성은 이러한 구체적인 맥락 안에서 자기에게 주어진 역할의무를 다할 때 이루어질 수 있는 것으로, 이는 현대 신유가들이 말하는 것처럼 보편적이거나 추상적인 개념이 아니라는 것이다. 또한 유가 '인간학'의 중심은 전근대 사회의 '선비·군자'로서, '선비·군자'는 현대사회에서 역사발전의 주축을 담당하는 계급이 될 수 없다는 것이다. 이런 이유에서 장대년(張大年)은 두웨이밍이 말하는 <유학의 제3기 발전>이라는 개념은 성립하기조차 어렵다고 말한다.²³⁾

22) 方克立, 「現代新儒學的發展歷程」, 『南開學報』1990年 第6期, 42쪽과 霍韜晦, 「第三代新儒家能做些甚麼?」, 羅義俊 編著, 『評新儒家』(上海人民出版社, 1989), 650쪽 참조.

23) 張大年·程宜散, 「비판계승론의 타유와 평가」, 『현대 중국의 모색』(동녘), 306-310

쑤웨이밍의 주장에 대해 중국의 현 실정과 부합하지 않는다는 점에서도 많은 비판이 쏟아지고 있다. 비판자들에 의하면, 현대 중국의 당면과제는 상품경제의 발전과 사회주의 민주와 법제를 건립하는 일이다. 따라서 쑤웨이밍의 서구문명 비판과 전통문화의 옹호는 아직 ‘근대적 이성’이 절실하게 요청되는 중국의 현 실정과 부합하지 않는다는 것이다. 특히 강의화(姜義華)에 의하면, 쑤웨이밍의 입장에는 역사성이 결여된 강렬한 낭만주의적 요소가 섞여있다. 현대 신유가들은 근대화에 수반되는 문제점에 대해 미리부터 겁을 먹고 경계하지만, 근대화에 수반된 문제점들은 근대화가 고도로 진행된 단계에서 저절로 해결될 수 있는 것이며, 근대화가 이루어지기 전부터 문제점에 대해 고민하는 것은 근대화를 가로막는 장애물이 될 수 있다는 것이다. 또한 현대 신유가는 유가전통이 중국의 현실사회에 미치는 부작용을 심각하게 고려하지 않고 있다고 지적을 받기도 한다. 현대 중국은 아직도 근대화의 정도가 미약하며 봉건적 잔재가 완전히 청산되지도 않았다. 많은 사람들은 아직도 봉건시대와 별 차이없이 수공업과 소규모 영세 생산활동에 매달리고 있으며, 저급한 생산력 아래서 물질적으로 궁핍한 생활을 겪어나가고 있다. 이러한 시점에서 전통유학의 우수성만을 외치는 일은 현실을 무시하는 낭만주의의 태도이며, 과거를 지나치게 미화하는 태도라는 것이다. 24)

쑤웨이밍을 비롯한 ‘현대 신유가’가 견지하고 있는 ‘범도덕주의’의 입장에 대해서도 비판의 화살이 쏟아진다. 비판자들에 의하면, 신유가의 사상은 과학적 사고로는 접근할 수 없는 현학적인 사상이다. 신유가는 ‘도덕주체’를 ‘직각’에 의해 ‘체오’(體悟)해야 한다는 ‘도덕적 이상주의’를 설파한다. 그러나 이러한 도덕 형이상학은 외부세계에 대한 객관적 인식을 소홀히 하게 하며, 다만 성현이 되기 위한 내재적 수양만을 강조한다. 신

참조.

- 24) 姜義華, 「20世紀儒學在中國的重構」, 復旦大學歷史系編『儒家思想與未來社會』(上海人民出版社, 1991), 277쪽 참조.

유가는 이렇게 인간 정신의 한 측면만을 과장하여 강조할 뿐, 현실 사회에서의 물질적 조건에 대해서는 아무런 언급이 없다는 것이다.²⁵⁾

뚜웨이밍을 비롯한 '현대 신유가'의 사상이 이처럼 부정적 평가를 받고 있는데도 불구하고 이에 관한 연구가 국가의 전폭적인 지원을 받고 있다는 사실은 무엇을 의미하는가? 여기서 우리는 중국에서 '현대 신유가' 연구가 순수 학술차원이 아닌 현실차원에서 지니는 의미를 다음과 같은 몇 가지로 상정해 볼 수 있다. 첫째는 근대 초기에 1세대 현대 신유가들이 '전반서화'에 맞서서 유가사상의 선양을 통하여 민족의식을 고취하려 했던 것처럼, 현 중국에서 신유가에 대한 논의는 1978년 이래 지속된 개혁·개방의 과정에서 생겨난 지나친 '우편향'과 '전반서화'에의 주장, 그리고 '부르주아적 자유화'에의 요구 등을 잠재우기 위한 차단막으로 작용할 수 있으며, 또한 자본주의적 시장경제의 도입으로 생겨나기 시작한 부패와 정신오염을 방지할 수 있는 이념적 무기로 작용하기도 하는 것 같다. 또한 다른 측면에서 볼 때, 전통문화의 회복과 민족의식의 고취를 통하여 동남아 각지에 흩어져 상권을 장악하고 있는 화교들의 자본을 대륙으로 유입하도록 유도하려는 중국 정부의 현실적인 의도가 숨어있는 것으로 보인다.²⁶⁾

4. 뚜웨이밍이 한국철학에 주는 시사점

동아시아를 중심으로 하는 '신홍 공업발달국'의 문화적 기반이 유교라는 점에서, 뚜웨이밍의 '현대 신유가'에 대한 선양(宣揚)은 문화종주국으로서의 자기확인 작업이라는 의미를 지니고 있다. 더욱이 뚜웨이밍을 중심으로 하는 3세대 신유가들은 유학을 단지 중국의 부흥을 위한

25) 宋仲福, 趙吉惠, 裴大洋 共著, 『儒學在現代中國』(河南: 中州古籍出版社, 1991), 457쪽 참조.

26) 한국철학사상연구회 논전사분과 편, 『현대신유학 연구』(서울: 동녘 출판사, 1994), 10-11쪽 참조.

문화 공작의 차원에서 강조하는 것만이 아니라, 장차 유학을 세계문화의 주도 위치에 올려놓으려는 야망을 내보이기도 한다.²⁷⁾ 이런 점에서 '유학 제3기 발전론'은 장차 동아시아에서 '문화적 패권주의'로 작용하게 될 우려가 있으며, 특히 중국이 경제 대국으로 부상할 가능성이 점차 현실로 다가옴에 따라 이러한 패권화의 경향은 경계의 눈으로 지켜보지 않으면 안될 것이다. 현재 중국의 외화 보유고는 세계 제2위를 겨냥하고 있으며, 21세기에는 신흥 경제대국으로 급부상할 전망을 보이고 있다. 이런 시점에서 우리는 푸웨이밍의 '유학 제3기 발전론'을 무분별하게 따라 외칠 것이 아니라, 경계의 눈초리를 기울여서는 안될 것이다.

그러면 푸웨이밍의 <유학 제3기 발전론>을 통하여 우리가 긍정적으로 받아들일 점은 무엇인가? 근대 이래 우리는 근대화를 서구화와 혼동해왔으며, 맹목적으로 물질적 진보를 향해 질주해왔다. 우리의 근대는 중국의 5·4운동처럼 전통에 철저한 반성이나 비판도 해보지 못한 채 외세에 밀려 위로부터의 근대화를 추진해 온 것이다. 19세기이래 우리는 전통을 제대로 성찰해 볼 기회도 갖지 못한 채, 전통을 마치 야산에 암매장하듯 망각의 심연속에 방치하여 두었다. 그러나 '근대화'가 반드시 '서구화'일 필요는 없다는 점, 그리고 '근대화'가 반드시 '반전통'과 동일시될 필요는 더구나 없다는 점을 우리는 푸웨이밍으로부터 겸허하게 경청해야 할 것이다. 더욱이 '보편'이라는 담론은 그동안 전체주의적 폭력을 가지고 다양한 문화적 대안들을 말살해왔다. 또한 우리는 근대화의 과정을 통하여 '진보'를 서구적 경험에 의거한 한가지 지표로 단일화함으로써 이러한 모델을 우리 사회의 유일한 목표로 설정하여 왔다. 그러나 진보를 이렇게 특정시기 특정문화권의 이성에 의거한 모델로 한정시키는 일은 우리 스스로 다양한 대안을 포기해버리는 일이 될

27) 杜維明, 「儒家人文主義的第三期發展」, 『儒家傳統的現代轉化』(中國廣播電視出版社, 1993), 301쪽. “...第三期儒家人文主義的發展不應局限於東亞文化圈之內, 需要從全地球的眼光來看待這個問題, 將其所關心的事務世界化.”

수 있으며, 다른 한편으로는 동일한 잣대로 다양한 의미의 합리성을 재단하려는 문화적 전횡(專橫)이라고도 할 수 있다. 오늘날에도 '보편'을 강조하는 '세계화'의 담론 속에는 제국주의 시기 이래 서구의 패권주의적 요소가 그대로 담겨있으며, 이렇게 서구문명을 중심으로 한 세계화·보편화는 다양한 지역의 문화적 다양성을 말살함으로서 인류가 선택할 수 있는 문화적 대안들을 제거하여 버리는 우를 범할 수 있다. 이러한 점에서 우리는 '식민성의 극복'을 염두에 두면서 서구적 모델이 지니는 한계를 뛰어넘는 '주체적 근대화'를 염두에 두어야 할 것이다.

사실 뚜웨이밍이 주장하는 '심성지학'과 '인문정신'의 부활은 중국의 현 상황에서는 그다지 들어맞지 않는 점이 많다. 중국이 본격적으로 근대화를 추진한 것은 불과 10년 남짓의 일로, 중국은 아직도 '합리성'의 확립과 '물질적 진보'를 지속적으로 필요로 하고 있다. 이러한 시점에서 전통적 가치와 인문정신의 부흥만을 외치는 일은 자칫하면 보수적인 기득권 세력에게 이용당하거나 아니면 새로운 권위주의의 탄생을 부추길 염려도 있다. 그러나 중국에 비해 비교적 일찍 근대화의 길을 걸어온 우리에게, 이제는 물질적·기술적 진보 못지않게 도덕적·문화적 진보도 절실하게 요청되는 사항이다. '진보'를 영역별로 세분하여 살펴볼 때, 우리의 근대화가 추구했던 것은 물질적·기술적 진보였지 문화적·도덕적 진보는 아니었다. 이러한 문화적 공백지에는 상업적 이윤추구에 급급한 문화산업이 침투하여 들었고, 도덕적 공백지에는 천민자본주의와 한탕주의에 편승한 물신숭배가 파고들었다. 기능적 효율성과 물질적 풍요라는 가시적 지표에 가려 인문학의 위상은 갈수록 침체되고 인간 사이의 신뢰감은 자취를 감추어 가고 있다. 이제 물질적 진보가 어느 정도 이루어진 이 땅에서는 더 이상의 '탐욕'과 '개발' 대신 '균평'(均平)과 '절검'(節儉)이 요구되며, 경제적·기술적 효율성 못지않게 인격의 완성과 공동체의 중건(重建)이 절실하게 요청된다. 뚜웨이밍이 강조하는 '인문정신의 부흥'과 '도덕적 인격의 완성'은 문화적·도덕적 진보를 시급

하게 필요로 하는 우리에게 일말의 타산지석(他山之石)이 될 수 있으리라
라고 생각한다.

III. 에임스(Roger Ames)²⁸⁾의 포스트모던적 공자해석

1. 에임스의 저술 동기

에임스와 홀(David Hall)²⁹⁾은 『공자를 통하여 사유하기』『Thinking Through Confucius』³⁰⁾의 서문에서 자신들이 이 책을 저술하게 된 동

28) 로저 에임스(Roger T. Ames)는 캐나다 태생(1947년 12월 12일생) 미국인으로, 캐나다 브리티쉬 컬럼비아 대학에서 학사(1967-70))를 취득하고, 국립 대만대학 철학연구소에서 수료(1970-72)한 뒤, 캐나다 브리티쉬 컬럼비아 대학에서 석사 학위를 취득하였다.(1970-73) 그리고 영국 런던대학 에서 박사학위를 취득한 후 (1978) 현재는 미국 하와이 주립대학의 철학과 교수로 재직하고 있다. 그는 미국 하와이 주립대학 부설 중국학연구소 소장을 맡고 있으며, 아울러 『동서철학』(Philosophy East & West)지와 『국제 중국연구』(China Review International)지의 편집주간을 맡아 미국의 동양철학계에서 매우 활발하게 활동하고 있다. 그의 주요저서로는 『中國哲學問題』(臺北: 商務印書館, 1973), 『The Art of Rulership: A Study in Ancient Chinese Political Thought』(Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), 『Thinking Through Confucius』 with David Hall (Albany: NY, Suny Press, 1987), 『Sun-tzu: The Art of Warfare』 (NY: Del Ray, 1993), 『Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Cultures』 with David Hall (Albany: NY, Suny Press, 1995), 그리고 『Thinking From the Han: Self, Truth, and Transcendence in China and the West』 with David Hall (Albany: NY, Suny Press, 1996) 등이 있다.

29) 데이비드 홀(David L. Hall)은 미국 텍사스 대학(엘파소) 철학과 교수로 재직 중이며, 주요저서는 『Eros and Irony: A Prelude to Philosophical Anarchism』 (Albany: NY, Suny Press), 『The Arimaspiian Eye』 (Albany: NY, Suny Press), 『Richard Rorty: Poet and Prophet of the New Pragmatism』 (Albany: NY, Suny Press), 『The Civilization of Experience: A Whiteheadian Theory of Culture』, 그리고 『The Uncertain Phoenix: Adventures Toward a Post-Cultural Sensibility』 등이 있다.

30) David L. Hall and Roger T. Ames, Thinking Through Confucius (New York: State University of New York Press, 1987). 『Thinking Through Confucius』는 아래에서 TTC로 약칭한다.

기를 다음과 같이 세 가지로 밝히고 있다. 저자들은 저술 동기 중 첫 번째로 기존의 공자 해석과 번역에 대한 불만을 들고 있다. 이들에 의하면, 초기의 공자 해석은 신학적 편견을 지닌 중국학 연구자들(sinologists)에 의해 진행되었으며, 공자 사상의 많은 부분이 신학적으로 채색되거나 왜곡되었다. 현대에 들어 진영철(Wing-tsit Chan)이나 드 베리(Wm. Theodore de Bary)와 같은 학자들은 이러한 문제를 바로잡기 위해 노력했지만, 한 개인이 '중국학'(sinology)과 '철학'(philosophy)의 두 분야에서 요구하는 능력을 두루 갖출 수 없었기 때문에 공자의 참 모습을 밝히는 데는 여전히 실패했다는 것이다. 따라서 저자들은 '중국학'과 '철학'에 정통한 자신들의 공동 작업을 통하여 이전의 해석들이 이루지 못했던 공자의 참모습을 밝혀 내는 데 이 저술의 동기가 있다고 말한다.³¹⁾

저자들은 저술의 두 번째 동기를 비교철학적 관심이라고 밝히고 있다. 이들에 의하면, 비교철학의 목표는 서로 다른 문화권의 철학이 지닌 '유사점'과 '차이점'을 밝히는 데 있으며, 특히 '차이점'에 대한 이해는 문화권 상호간의 철학을 풍부하게 해주는 계기가 된다는 것이다. 즉 한 문화권의 철학이 해결하지 못한 문제에 대한 해법을 다른 문화권의 철학에서 발견할 수 있으며, 이러한 이유에서 공자에 대한 연구는 현대 서양의 철학적 난제와 사회문제 해결에 기여할 수 있다고 보는 것이다.³²⁾

저자들의 세 번째 동기는 현대 서양이 직면하고 있는 문화적 위기의 해결을 위해 공자 사상을 원용하여 새로운 대안을 제시하려는 데 있다. 저자들은 공자를 현대 서양에서 진행되고 있는 포스트모던적 담론의 '잠재적 참여자'로 끌어들여, 현대 서양에 만연한 '문화적 위기' 또는 '철학의 종말'에서 헤어나기 위한 대안으로 삼고자 하는 것이다. 저자들은

31) TTC, 2-3.

32) TTC, 5-6.

이 책의 제목을 『Thinking Through Confucius』라고 명명한 것도 ‘through’라는 전치사가 지닌 두 가지 의미를 살린 것이라고 말한다. 그 한가지는 ‘깨뚫어’라는 의미로서 “공자 사상의 참모습을 깨뚫어 보겠다”는 의미이고, 다른 한 가지는 ‘통하여’라는 의미로서 “공자 사상을 통하여” 현대 서양이 안고 있는 문화적 위기에 대한 해법을 “생각해 보자”의 의미이다.³³⁾

2. 에임스의 방법론

이러한 목적을 달성하기 위하여 저자들은 어원학적 방법, 비교 문화적 방법, 해석학적 선이해의 방법 등 세 가지를 방법론으로 제시한다.

첫째, 어원학적 방법: 저자들은 ‘중국학’과 ‘철학’이라는 두 관점을 다 통하지 않고서는 공자의 참모습에 대한 이해가 불가능하다는 전제 아래, 중국학적 접근은 에임스가 그리고 철학적 접근은 홀이 각기 담당하고 있다. ‘중국학’적 접근을 담당한 에임스는 특히 ‘어원학’을 방법적 도구로 활용하고 있으며, 어원학적 접근을 통하여 재구성된 개념들은 홀에 의하여 다시 철학적으로 해석되고 있다. 예를 들어 ‘성’(聖)이라는 개념의 경우, 에임스는 『설문』(說文), 『이아』(爾雅), 『백호통』(白虎通) 등에 근거하여 ‘성’(聖)의 주된 의미는 ‘통’(通)이라고 해석하고 있으며, 홀은 이에 근거하여 ‘의사소통’의 문제를 다루고, 저자들은 이 둘을 연결시켜 공자는 ‘의사소통의 대가’(master of communication)라는 결론을 이끌어내는 방식을 취하고 있다.³⁴⁾

둘째, 비교문화적 방법: 저자들은 공자를 역사적 맥락 속에서 ‘원래 모습’대로 재구성해 내는 사상사적 방법 대신, 오히려 ‘현재의 관점’에서 공자를 보아야 공자의 참모습이 더욱 선명하게 드러날 수 있다고

33) TTC, 6.

34) TTC, 257-258, 296-304.

생각한다. 저자들은 특히 비교문화적 접근을 통해서만 상대방 문화의 '차별성'이 확연하게 부각될 수 있다는 생각에서, 소위 '비교문화적 무시대주의'(cross-cultural anachronism)를 공자연구의 방법론으로 활용할 것임을 공언한다. 즉 저자들은 '춘추시대' '중국'이라는 구체적이고 역사적인 문맥 안으로 들어가 공자를 원래 모습대로 재구성하는 대신, '현대 서양'의 관점에서 공자를 바라보고자 하는 것이다.³⁵⁾ 소위 '무시대주의'(anachronism)란 흔히 과거의 역사와 사상을 연구할 때 연구자가 갖는 '시대착오적 오류'를 지칭하는 개념으로서, 현재의 관점에서 과거를 바라보는 '현대화의 오류'(fallacy of modernization)와 상통하는 개념이다. 그러나 이렇게 비판적 의미로 사용되어 오던 '무시대주의'를 저자들은 오히려 긍정적인 의미에서 자신들의 '방법론'으로 활용하고자 하는 것이다.

셋째, 해석학적 선이해(先理解)의 방법: 저자들은 기존의 공자 해석자들이 중국의 지적 전통에 내재해 있는 독특한 철학적 전제들을 파악하지 못함으로 인해 공자의 참모습을 밝혀 내는데 실패하였다고 진단한다. 저자들에 의하면, 어떤 문화든 그 기저에는 사회 구성원 상호간의 의사소통을 가능케 해주는 몇 가지 '숨은 전제'들이 깔려 있으며, 공자의 참모습을 밝히기 위해서는 중국의 문화전통이 기저에 깔고 있는 전제들을 먼저 이해해야 한다는 것이다. 17세기 이래 기존의 공자 해석자들은 중국문화 전반에 깔려 있는 전제 대신 오히려 자신들의 전제(신학적, 혹은 서양 형이상학적 전제)를 통하여 공자를 해석하려 하였으므로 공자의 참모습을 이해하는데 실패하였다는 것이다.³⁶⁾ 따라서 에임스와 홀은 공자 이해를 위하여 먼저 중국 문화 전반에 깔려있는 사유 구조의 특징을 가설적으로 제시한 후, 이러한 가설적 전제들을 방법론적 틀로 삼아 공자 사상을 분석해 나간다. 에임스와 홀은 중국의 문화전통이

35) TTC, 7.

36) TTC, 12.

기저에 깔고 있는 철학적 전제들을 다음과 같이 제시한다.

3. 에임스의 동양사상 해석을 위한 가설적 전제

에임스와 홀은 중국적 사유방식에 깔려 있는 고유한 전제 중 첫 번째로 내재적 우주관을 들고 있다. 저자들에 의하면, 중국의 사유 구조는 초월적인 존재나 원리를 철저하게 거부하고 있으며, 대신에 내재주의 혹은 현세주의를 전제로 깔고 있다.³⁷⁾ 중국의 사유구조가 바탕에 깔고 있는 내재적 우주관은 서양 문화전통이 간직해 온 초월주의적 경향과 극명한 대비를 이룬다. 서양철학의 전통에서 보자면, 플라톤은 『티마에우스』(Timaeus)에서 세계와 독립적으로 존재하는 ‘이데아’나 ‘형상’을 이야기하며, 아리스토텔레스는 제1실체로서의 ‘부동의 원동자’를 이야기하고, 데모크리투스나 루크레티우스는 독립적으로 존재하며 불변하는 ‘원자’를 이야기한다. 헤브라이 문명과 헬레니스틱 문명에서 이야기하는 ‘창조론’은 이러한 초월적 우주관을 단적으로 드러낸 것이며, 서양의 초월적 우주관은 유/무, 신의 세계/속세와 같은 이분법적 사유의 단초를 제공해 준다.³⁸⁾ 그러나 서양의 초월에 대한 동경과 달리, 중국 특히 공자는 ‘규범’이나 ‘가치’의 원천을 항상 인문세계의 내재적 ‘맥락’(context) 안에서 도출한다.³⁹⁾

초월적 세계를 지향하는 서양철학은 ‘자아’의 파악에 있어서도 ‘본성’(essential nature) 혹은 ‘실체적 존재’(substantial being)와 같은 ‘실체의 언어’를 사용하며, 이렇게 세계를 ‘실체’로 파악하려고 하는 서양철학은 존재론에 있어서도 당연히 ‘실체의 존재론’(ontology of substance)을 전개하게 된다. 그러나 ‘내재’와 ‘맥락’을 중시하는 중국의 사유방식은 인간의 불변하는 본성 대신, 구체적인 ‘맥락’과 사회적 관계 안에서의 ‘사

37) TTC, 12.

38) TTC, 18.

39) TTC, 12-13.

태'(events) 혹은 '활동'(activities)을 중시한다. 이렇게 세계를 '사태'와 '활동'으로 파악하는 중국적 사유방식을 에임스와 홀은 '사태의 존재론'(ontology of events)이라고 명명하고, 이러한 동태적인 사유구조는 서양에서 니체와 베르그송 그리고 화이트헤드에 와서야 비로소 나타나기 시작했다고 말한다.⁴⁰⁾

서양의 '실체의 존재론'은 세계를 '논리적 질서'(logical order)로 파악하며, 이렇게 '이성'과 '논리'를 중시하는 서양의 존재론은 '신의 의사' '자연율' '실정법' '정언명법' 등과 같은 철학·신학적 명제들에서 잘 드러난다. 그러나 중국적 사유의 기저에 깔려 있는 '사태의 존재론'은 세계를 끊임없이 동탕(動蕩)하는 '미학적 질서'(aesthetic order)로 파악한다.⁴¹⁾ 물론 이때 에임스가 사용하는 '미학적 질서'이라는 개념은 단순히 문자 그대로 '예술적'이라는 의미가 아니라 서양의 이성중심주의와 구별되는 중국철학 사유구조의 전반적 특징을 통칭하는 개념이다. 즉 에임스가 염두에 두고있는 '미학적'이라는 개념은 내재적·동태적·맥락적·유기적 등과 같은 다양한 의미가 함축된 '복합개념'이라고 할 수 있다.

에임스에 의하면, '현실적 세계'를 '초월적 세계'와 이원론적으로 대립시켜 그 중 '초월'을 동경하는 서양의 사유방식은 개념의 운용에 있어서 배타적인 이분법을 사용한다. 즉 존재/비존재, 주체/객체, 정신/육체, 실체/속성, 선/악과 같은 이분법이 그것이다. 그러나 중국적 사유의 기저에 깔려 있는 내재적 우주관은 배타적인 이분법을 거부하고, 대신에 상호연관된 그리고 상호보완적인 '개념의 짝'(conceptual polarity)을 운용한다. 중국에서 상호연관적인 '개념의 짝'의 대표적인 경우는 음/양이라고 할 수 있다. 음과 양은 배타적이 아니라 서로 의존하는 개념들이며, 한 개념의 존립을 위해서는 상대방을 필요로 하고, 또 서로 순환·생성하는 '상호 내재'(mutual immanence) 혹은 '대칭적으로 관련된'(symmetrical

40) TTC, 13-16.

41) TTC, 16.

relatedness) 개념의 짝이다.⁴²⁾ ‘자아관’에 있어서도 중국의 사유방식은 ‘자아’와 ‘타자’를 독립적이고 분리된 존재로 생각하지 않고, 오히려 ‘자아’의 존립을 위해서는 ‘타자’의 존립이 동시에 요청되는 상호연관적 존재로 파악한다.⁴³⁾

서양의 사유방식은 ‘초월’ ‘이분법’ ‘실체’ ‘독립’ ‘논리적 질서’ 등의 개념을 기저에 깔고 있으며, 저자들은 이러한 개념에 기초한 서양의 사유방식을 ‘본질주의’(essentialism)라고 부른다. 반면에 ‘내재’ ‘사태’ ‘상호연관성’ ‘미학적 질서’에 바탕을 둔 중국적 사유방식을 저자들은 ‘맥락주의’(contextualism)라고 명명한다.⁴⁴⁾

에임스와 홀은 중국적 사유의 기저에 깔려 있는 마지막 전제로서 ‘전통에 대한 중시’를 든다. 저자들은 ‘전통’(tradition)을 ‘역사’(history)와 대비되는 개념으로 사용한다. ‘역사’는 ‘행위자’(agent) 그리고 ‘발전’이라는 단어와 긴밀하게 연관된 개념으로, 서양인들은 ‘지성사’를 위대한 ‘인물’에 의한 ‘관념’(Idea)의 ‘발전’ 혹은 ‘발명’의 역사와 동일시해 왔다.⁴⁵⁾ 서양의 ‘역사’는 이렇게 특정한 ‘인물’(혹은 ‘행위자’)에 의해서 만들어져가는데 반해서, 중국의 ‘전통’은 그저 주어지는 것이다. ‘역사’는 인간에 의해서 자발적으로 만들어져가는 것이므로 ‘이성적’인 측면에서 파악이 가능하고, 때에 따라서는 현실 역사의 진행 방향을 ‘비이성적’인 것으로 비판하는 일도 가능하다. 그러나 ‘전통’은 주어지는 것이므로 이성적/비이성적이라는 평가를 떠나서 다만 ‘연대’(solidarity)와 ‘안정’(stability)을 그 특징으로 한다.⁴⁶⁾ 또한 ‘역사’는 ‘규칙’에 대한 복종과 불복종에 대한 평가로서 ‘도덕성’을 강조하는 데 비해, ‘전통’은 개개인들이 각자에게 주어진 문화전통 속으로의 ‘미학적 동화’와 ‘내재적 일

42) TTC, 17.

43) TTC, 18.

44) TTC, 19.

45) TTC, 21.

46) TTC, 22.

치'를 강조한다. '역사'를 중시하는 서양인들에게 사회적 삶이란 '과거로부터의 단절' '반란' '창조' 등으로 점철되어 있는 것이지만, '전통'을 중시하는 중국인들에게 삶이란 주어진 문화적 가치를 보존하면서 전통안에서의 '점진적 개선'과 '연속성'을 더불어 추구하는 과정을 가리킨다.⁴⁷⁾

4. 에임스의 포스트모더니즘적 공자 독해

공자의 사유방식

에임스와 홀은 중국문화의 기저에 깔려 있는 '가설적 전제'에 대한 선이해를 제시한 후, 공자의 재해석에 앞서 서양철학이 걸어온 역사적 행로와 종말을 소개하고, 이러한 종말에 대한 대안으로 공자의 사유방식을 도입하기를 제안하고 있다. 저자들에 의하면, 미국의 철학자 제임스(William James)가 정의했듯이 서양에서의 철학적 작업이란 "명료하게 사유하기 위한 고집스런 시도"에 다름 아니었으며, '명료하게 사유하기'를 목적으로 삼는 서양철학의 역사는 그리스 시대까지 거슬러 올라간다. 그리스 철학의 '대화'(dia-logue)는 '끊임없는 명료화'의 과정이라고 해석될 수 있으며, 이러한 과정은 이전의 사유체계에 대한 끊임없는 비판을 통하여 기존 관념을 폐기하거나 재구성하는 변증법적 작업이었다. '명료성'을 추구하는 서양철학적 사유방식은 필연적으로 '이성'이라는 개념을 요구하며, '이성'이라는 개념은 '수단'과 '목적'이라는 이분법 속에서 오직 '수단'의 성격으로서만 존립하여 왔다. 이러한 수단/목적의 이분법은 나아가서 존재/생성, 실체/속성, 사고/행위, 정신/육체, 예지계/현상계, 이성/감성, 사실/가치, 과학/윤리, 이성/경험, 지칭/대상, 이론/실천 등과 같은 이분법을 만들어내게 되었다. 서양철학에서 '이성'

47) TTC, 23-25.

은 그 자체가 지닌 성격상 ‘주어진 세계’나 ‘몸담고 있는 세계’를 넘어서는 ‘초월적 능력’으로 규정되며, ‘이성’에 부여된 이러한 특성은 서양 철학이 지향해 온 초월의 동경과 궤를 같이한다. 물론 서양문명은 이성의 힘에 의해 과학의 발달을 이끌어내기는 했지만, 이론과 실천의 유리로 말미암아 서양철학적 사유는 현대에 들어 한계를 노정하기 시작했다. 서양의 ‘이성중심주의’가 진 한계를 극복하기 위하여 20세기 후반에 들어 비트겐슈타인은 언어에 있어서의 ‘수행적’(performative) 성격을 강조했으며, 콰인과 셀라즈 그리고 넬슨 굤먼 등의 후기 분석철학자들은 이론/실천의 이분법을 극복하기 위해 노력했다. 이론에서 실천으로의 이행을 위한 노력은 마르크스가 “철학의 목적은 세계를 기술하기 위한 것이 아니라 세계를 바꾸기 위한 것”이라고 말한 데서도 잘 드러난다. 하이텍거는 서구의 과학적·논리적 사유는 이제 완성의 단계에 도달했다고 선언했으며, 이를 ‘철학의 종말’이라고 표현한 바 있다. 로티(Richard Rorty)는 하이텍거, 비트겐슈타인, 데리다와 더불어 ‘토대적 사유’(foundational thinking)로서의 철학은 끝났다고 선언하고, 철학이라는 학문은 문학이나 예술과 같은 다른 장르와 마찬가지로 인류의 ‘대화’에 불과하며, 철학이 초월적이고 보편적인 진리를 발견해낸다고 하는 신화는 이제 폐기해야 한다고 강조한다. 로티는 철학의 목적은 다만 사람들을 ‘교화시키는 일’(edification)이라고 보았으며, 이는 서양철학이 이제 ‘이론’ 위주의 탐구에서 ‘실천’으로, 그리고 초월적인 세계에서 내재적 인문사회로 전환해야 할 필요성을 암시해 주는 것이다.⁴⁸⁾

에임스와 홀은 서양의 이성중심주의가 걸어온 역사와 현재 직면하고 있는 위기를 소개한 후, 획시대적 위기에 직면한 서양철학은 이분법적 전통, 인식론적 전통, 이론과 실천의 유리에 너무도 깊이 오염되어 있기 때문에 서양철학 자체 내에서의 노력으로는 위기 극복이 불가능하다고 진단한다. 서양철학은 자체 내에서의 위기 극복이 불가능하므로

48) TTC, 29-39.

이제 다른 문화권의 철학으로부터 대안적 사유를 배워오지 않으면 안 된다는 것이다.⁴⁹⁾ 따라서 저자들은 이 책을 저술하는 목적이 단순히 공자의 참모습을 밝혀내는 데 있는 것이 아니라, 서양철학이 직면하고 있는 위기를 극복하기 위한 대안적 사유를 다른 문화권으로부터 배워 오기 위해서라고 다시 한번 부연한다.⁵⁰⁾

저자들에 의하면, 공자에 있어서 '사유'(thinking)라는 지적 활동은 '배우기'(learning: 學), '반성적으로 생각하기'(reflecting: 思), '깨닫기'(realizing: 知), '말대로 실천하며 살아가기'(living up to one's word: 信) 등이 상호 결합된 복합적 활동이다. 따라서 공자에게 있어서 '사유'라는 지적활동은 단순히 논리적인 두뇌를 이용하여 박제된 지식을 습득한다는 의미가 아니라 한 개인이 속한 문화 전통에 담긴 지혜를 배워 익히고, 반성적으로 사유하며, 또 실천을 통하여 몸으로 체현한다는 말과 같다. 이러한 공자의 사유방식은 이론과 실천이 유리된 서양철학식의 사유와 극명하게 구별된다.⁵¹⁾ 서양철학은 실천을 외면한 논리만의 사유, 현실을 떠난 초월적 실재에의 탐구, 선행하는 문화전통과 단절된 반란적 사유, 말과 행위가 유리된 이론위주의 사유로 말미암아 위기에 직면하였으며, 현대 서양철학이 직면하고 있는 위기 극복을 위하여 공자의 사유방식은 상당히 고무적인 시사점을 던져 준다고 저자들은 본다.⁵²⁾

공자가 보는 '인간됨'의 의미

서양전통에서 '인간됨'이란 자신에게 '주어진'(given) '본성'(essential nature)을 '실현'(realization)하는 일로 이해되어 왔으며, 인간이 지닌

49) TTC, 39.

50) TTC, 40.

51) TTC, 44.

52) TTC, 43-62.

본성'은 다른 사물들이 부여받은 '본성'처럼 자기 밖에 원인을 가지고 있는 독립적이고 초월적인 용어로 설명된다. 그러나 공자의 사유체계에서 '인간됨'이란 구체적이고 현실적인 사회관계의 '맥락' 속에서 '인간다운 인간을 만들어 나가는 일'(person-making)을 의미한다.⁵³⁾ 서양에서의 '자아실현'은 존재론적으로 주어진 자신의 본성을 그대로 실현시켜 나가는 '규율적'이고 '도식적'인 성격을 지니고 있지만, 공자의 '인간다움'은 각 개인이 속한 구체적이고 개별적인 '맥락' 안에서 만들어져나가는 '인간다움'이기 때문에, 규율을 따르는 것이라기보다 스스로 창조하는 것이고, 초월적 본성을 전제로 하기보다 내재적 맥락 안에서 탄생하는 것이며, 하나의 정형화된 '인간됨'만이 가능한 것이 아니라 다양하고 개성적인 '인간됨'이 가능하다. 저자들은 '논리적 질서'를 중시하는 서양적 사유와 대별되는 공자의 가장 주요한 특징은 바로 이러한 '미학적'인 점에 있다고 강조한다.

저자들에 의하면, 서양에도 공자처럼 '인간됨'을 규정함에 있어서 인간 자신의 창조력과 사회적 맥락을 중시했던 철학자들이 있기는 하다. 즉 실존주의와 실용주의 철학자들이 바로 그들이다. 싸르트르와 같은 실존주의자는 '존재'(existence)가 '본질'(essence)에 선행한다고 하여 인간이 몸담고 있는 내재적 세계와 현재적 상황을 중시했으며, 인간 자신이 '의미의 창조자'라고 하여 인간의 주체적인 측면을 강조했다. 그러나 실존주의는 '즉자'(pour soi)와 '대자'(en soi)를 첨예하게 대립시킴으로 말미암아 사회적 맥락에서 고립된 인격을 만들어내고 말았다.⁵⁴⁾ 또한 듀이같은 실용주의자는 '인격'은 항상 사회적 환경 속에서 영향을 받으며 개발된다고 하여 형이상학이 아닌 '자연'을 강조하고 실제적 본성이 아닌 '사회적 맥락'을 중시했다. 그러나 듀이는 '자연'이라는 용어를 '자연과학'이라는 개념과 동의어로 쓰고 있으며, 이는 인간의 창조적이고

53) TTC, 72.

54) TTC, 74-75.

자율적 능력보다 사회 환경이 인격 형성에 미치는 영향만을 지나치게 강조하는 ‘환경 결정론’이 되고 말았다. 이로 말미암아 듀이에 있어서 ‘인간됨’이라는 주제는 ‘자연과학’ 속으로 환원되어 버리고 말았다는 것이다.⁵⁵⁾

에임스와 홀은 서양에서 ‘인간됨’이라는 주제가 지나치게 ‘초월적인 본성’ ‘규율’ ‘자아/타자의 구분’에만 초점을 맞추어 왔다고 비판하고, 공자의 ‘의’(義) ‘예’(禮) ‘인’(仁)에 대한 분석을 통하여 서양철학적 ‘인간됨’에 대안이 되는 사례를 보여주려고 한다. 저자들에 의하면, 공자에 있어서 ‘인간됨’이란 사회적인 환경 속에서 구성원 ‘상호간의 의사소통’(interpersonal communication)을 통하여 개인이 사회 환경의 맥락 속으로 동화되어 가는 것을 말한다. 이러한 ‘인간 만들기’의 과정에 필수적으로 요청되는 것이 바로 ‘예’(禮)와 ‘의’(義)이며, ‘예’와 ‘의’의 체현을 통하여 개인은 ‘권위를 간직한 인간’(authoritative person)으로 형성되어 간다. ‘예’는 문화 속에 전해 내려오는 윤리적·미학적 지혜의 보고(寶庫)일뿐 아니라 공동체의 삶을 세련되게 하고 풍부하게 해주는 행위의 패턴이다. ‘예’(禮)는 한 개인이 간직한 ‘의’(義)를 밖으로 드러내 주는 외재적 형식이다. 에임스에 따르면, ‘의’는 ‘예’의 근원이자 동시에 윤리적 상황 속에서 ‘옳음’을 가늠하게 해주는 척도이기도 하다. 에임스는 어원학적 분석을 통하여 ‘의’(義)를 ‘의’(宜)로 해석한다. 따라서 ‘의’(義)는 고정 불변하는 ‘옳음’의 척도가 아니라 변화하는 현실 속에서의 상황윤리적 기준이라는 것이다. 또 그는 진대제(陳大濟)의 해석을 따라 ‘의’는 ‘유연성’(flexibility)을 특징으로 한다고 본다.⁵⁶⁾ 즉 ‘의’는 초월적이고 보편적인 행위의 표준이 아니라 구체적인 상황 속에서의 ‘맥락의존적’(context-dependent) 도덕판단이다. ‘의’는 서양의 규칙중심 윤리처럼 외재적 기준을 따르는 일이 아니라, 자기에게 주어진 독특한 상황 속에서 도덕적으

55) TTC, 76-79.

56) TTC, 95.

로 판단하고 행위하는 ‘창조적 능력’이다. 이러한 의미에서 ‘의’(義)는 논리적·이성적이라기보다 창조적·미학적 특징을 지닌다.⁵⁷⁾ 이러한 해석에 기초하여 에임스와 홀은 성중영(Ch’eng Chung-ying)이나 라우(D. C. Lau)와 같은 기존의 해석자들이 ‘의’(義)를 서양철학적 뉘앙스가 풍기는 ‘보편적 행위의 원칙’(universal principle)으로 잘못 번역하고 있다고 비판한다.

에임스와 홀은 ‘예’라는 형식을 통하여 ‘의’를 창조적으로 실현할 수 있는 인격을 ‘인’(仁)이라고 본다. 에임스에 따르면, ‘인’은 『논어』에서 명사로 쓰일 뿐 아니라 형용사로도 쓰이고, 때에 따라서는 동사로도 쓰인다. 따라서 ‘인’은 종래의 해석처럼 단순한 ‘덕목’이 아니라 ‘인간의 질적 변화’(qualitative transformation of person)를 지칭하는 동태적 과정을 가리키며, 때로는 이러한 질적 변화를 완성한 ‘사람’ 자체를 지칭하기도 한다. 따라서 에임스는 ‘인’(仁)을 ‘권위를 간직한 인간’(authoritative person)이라는 독특한 용어로 번역한다.

‘인’을 이룩하는 과정은 어떤 주어진 목표에 도달하고 끝내버리는 도식적인 과정이 아니라, 개인이 매번 새로운 윤리상황에 봉착할 때마다 그때 그때 창조적으로 헤쳐 나가는 ‘열린 과정’(open ended process)이다. 또 ‘의’의 실천은 서양철학의 ‘정언명법’이나 ‘보편적 행위규칙’과 같이 객관적 표준에 부합하려는 규칙 준수 행위가 아니라, 주어진 맥락 안에서 유연하게 판단하는 미학적 행위 규범이다.⁵⁸⁾ 이렇게 ‘열린 과정’ ‘유연성’ ‘창조성’ ‘맥락’을 특징으로 하는 공자의 ‘인간다움’에 대한 견해는 ‘규칙’ ‘정언명법’ ‘보편성’ ‘논리’ ‘이성’을 특징으로 하는 서양철학적 ‘인간다움’이 결여하고 있는 공백을 메꾸어 줄 수 있다는 것이다.

57) TTC, 95-97.

58) TTC, 127.

공자의 사회철학

에임스와 홀은 중국의 사유구조 전반에 깔려 있는 ‘미학적 질서’라는 개념들을 사용하여 공자의 사회철학을 분석한다. 저자들에 의하면, 서양철학적 사유에서 발견되는 ‘논리적 질서’에 대한 탐구는 그들의 사회철학과 정치철학에서도 여실히 드러난다. 세계를 논리적 질서로 파악하는 서양의 사유구조는 이상적인 사회 질서 역시 논리적으로 잘 짜여진 ‘예정된 패턴’(pre-established pattern)으로 이해한다. 저자들에 의하면, 서양의 형이상학은 극도로 추상화된 ‘보편 과학’(scientia universalis)에 다름 아니며, 서양철학적 사유구조에 결핍된 것은 바로 ‘미학적’인 요소이다. 세계를 ‘논리적 질서’로만 파악하려는 서양의 사유구조는 구체적인 ‘개별자’를 무시한 채 항상 타자로 ‘환치’(換置)될 수 있는 극도로 추상화되고 ‘양화’(量化)된 ‘동일자’만을 탐구의 대상으로 여겨 왔다. 이러한 사유구조에서 탄생한 결과물은 ‘법 앞에서의 평등’ ‘인권’ ‘보편적 본성’과 같은 개념들이다. 이러한 개념을 소재로 하는 서양의 사회철학은 플라톤이나 헤겔에서 엿볼 수 있듯이 지나치게 ‘확일성’과 ‘보편성’을 강조하는 ‘전체주의’로 나타나거나, 아니면 자유주의에서 볼 수 있듯이 일률적으로 양화될 수 있는 개별자들의 ‘극단적 개인주의’로 나타나게 된다.⁵⁹⁾

그러나 세계를 미학적 질서로 파악하는 공자의 사유방식에서는 보편자대신 개별자를 강조하며, 독특한 개성을 지닌 개별자들이 유기적으로 결합된 ‘미학적 조화’(aesthetic harmony)를 이상적인 사회 질서로 여긴다.⁶⁰⁾ 확일성, 보편성, 동일성을 강조하는 서양의 사회철학에서는 전체주의와 개인주의라는 양극의 결과물이 산출되지만, ‘부분’과 ‘전체’간의 유기적 조화를 이상으로 삼는 공자의 사회철학에서는 개인/사회, 사적

59) TTC, 131-138, 148-151.

60) TTC, 136.

영역/공적 영역 사이의 미학적 조화가 결과물로 산출된다.⁶¹⁾

에임스와 홀은 이상과 같이 미학적 질서/논리적 질서라는 개념틀을 통하여 서양과 중국 사회철학의 오감도를 제시한 후, 『논어』에 나타난 ‘민’(民) ‘인’(人) ‘정’(政)에 대한 분석을 통하여 공자의 사회철학을 구체적으로 해석한다. 에임스는 ‘민’(民)과 ‘인’(人)을 계급적 구분으로 이해하는 중국학자들의 견해에 반대한다.⁶²⁾ 에임스는 『논어』에서 필요한 구절을 인용해 가면서 ‘민’과 ‘인’은 계급적 구분이 아니라 ‘문화적’ 구분이 라고 주장한다. 그에 따르면, ‘人’은 수양과 사회화 과정을 거쳐 구체적인 ‘인격’으로 전환된 개인을 지칭하는 개념이며, ‘民’은 이러한 문화적 세련화의 과정을 거치지 못한 ‘무정형의 대중’(indeterminate mass)을 가리킨다고 본다.⁶³⁾ 예를 들어 『논어』 「옹야雍也」편 14장의 “子游爲武城宰。子曰：‘女得人焉爾乎？’……”에서 ‘人’은 인격이 ‘우월한 사람’(superior man)을 가리키는 것이지 결코 ‘특정 계급’을 가리키지는 않는다는 것이다. 에임스는 『논어』에서 ‘人’이 계급적 의미로 쓰이지 않았음을 증명하기 위해 『논어』의 여러 곳에서 ‘人’이 때로는 ‘仁人’의 의미로도 쓰이고 있다는 점을 지적한다.⁶⁴⁾

에임스는 ‘民’(the masses), ‘泯’(confused), ‘歹民’(blinded), ‘恨’(darkened in mind), ‘珉’(pseudo jade) 등에 대한 어원학적 분석을 통하여 ‘民’은 배우지 못하여 무지하고 어리석은 대중이라고 본다. 『논어』 「季氏」 9장에 나오는 “孔子曰：生而知之者上也，學而知之者次也，困而學之又其次也，困而不學民斯爲下矣”라는 구절은 ‘민’이 문화적으로 교화되지 않은 대중임을 나타내는 단적인 예라는 것이다. ‘민’은 문화적으로 교화되지 않은 무지몽매한 대중이지만 공자는 이들도 교화될 수 있다고 여겼다. 공자는 때로 ‘민덕’(民德)이라는 용어를 사용했으며, 『논어』 「泰伯」 2장에

61) TTC, 153.

62) TTC, 139.

63) TTC, 139.

64) TTC, 140.

서는 “民興於仁”이라고 하여 ‘민’도 ‘인’(仁)하게 될 수 있다고 여겼다는 것이다.⁶⁵⁾

『논어』에 나오는 ‘민’과 ‘인’에 대한 용례 분석을 통하여 알 수 있듯이, ‘민’(民) ‘인’(人) ‘인’(仁) 등의 개념은 아래로 부터 위를 향하여 점차 고양되어 가는 문화적 세련화의 단계를 나타낸다.⁶⁶⁾ 이처럼 사회의 질서를 ‘질적인 범주’로 나누는 공자의 사회철학은 ‘평등한 자유’ ‘동등한 권리’로 요약될 수 있는 서양 사회철학의 ‘양적인 범주’와 대비된다. 획일성을 추구하는 기술문명의 세례 속에서, 그리고 오직 ‘양적 선택’만을 자유의 보장으로 여기는 자유주의 체제에서 절실하게 요청되는 대안적 사유는 바로 공자의 사회철학에 나타나 있는 ‘질적’이고 ‘미학적’인 범주라는 것이다.⁶⁷⁾ 저자들은 이외에도 ‘예치’(禮治)와 ‘군자’(君子)에 대한 분석을 통하여, 보편성과 획일성만을 추구하는 서양의 사회철학과 달리 공자의 사회철학은 미학적인 특징을 지니며, 초월적인 존재(God)에서 가치와 규범의 근원을 찾으려는 서양의 사회철학과 달리, 공자의 사회철학은 내재적 인문사회에서의 간주관적 의사소통에 가치와 규범의 근원을 두고 있다고 말한다.⁶⁸⁾

공자의 형이상학

에임스와 홀은 공자의 형이상학을 다름에 있어서 초월/내재라는 개념들을 활용한다. 저자들에 의하면, 공자의 ‘천’(天) 관념은 서양의 초월적 ‘신’과 달리 ‘내재성’을 특징으로 한다. ‘천’은 우주를 생성하는 창조자도 아니며 세계에 앞서 존재하는 초월적 원리도 아니다. 에임스는 특히 모종삼(牟宗三)이 『中國哲學的特質』에서 ‘천’을 초월적이면서 동시에

65) TTC, 140-141.

66) TTC, 146.

67) TTC, 156.

68) TTC, 170-172.

내재적인 존재로 파악하는데 반대한다. 모종삼의 해석은 칸트적인 것으로, 이는 ‘천’(天)에게 ‘현상’에서 독립하여 존재하는 초월적 존재로서의 지위를 부여한다는 것이다. 더욱이 모종삼은 ‘천’이 도덕적 질서를 의미한다고 보고 이를 그리스 철학의 ‘정의’(justice) 개념과 비교하고 있지만, 이는 ‘내재성’을 특징으로 하는 공자의 ‘천’ 개념을 ‘초월적’인 것으로 바꿔 버리는 범주착오의 오류를 범하고 있다는 것이다.⁶⁹⁾

에임스는 또 ‘명’(命)을 ‘destiny’라고 번역하는 라우(D. C. Lau)의 견해를 비판한다. ‘destiny’는 인간이 숙명적으로 복종해야 하는 ‘외재적’이고 ‘초월적’인 조건을 뜻하며, ‘명’을 이렇게 번역한다면 공자는 숙명론자 또는 결정론자가 되어버리고 만다는 것이다. 에임스에 따르면, 공자에게 있어서 ‘명’(命)은 ‘예’(禮)와 마찬가지로 인간의 자발적 노력에 의해 ‘변경 가능’(alterable)한 것이다. 에임스는 『논어』 「先進」 19장의 “賜不受命而貨殖焉，億則屢中”을 예로 들어, 자공(子貢)에 대한 공자의 평가에서 엿보이듯 공자는 ‘명’이 인간의 노력에 의해 바뀔 수 있다고 보았다는 것이다.⁷⁰⁾

‘명’(命)과 마찬가지로 ‘도’(道) 역시 초월적으로 존재하는 형이상학적 원리가 아니라, 인간에 의해 만들어지고 ‘군자’(君子: exemplary person)에 의해 전수되어 가는 문화적 이상(理想)이다.⁷¹⁾ 『논어』 「衛靈公」 29장의 “人能弘道，非道弘人”이라는 구절에 나타나듯, ‘도’는 인간에 의해 만들어지고 역사를 거치면서 누적되어 가는 문화적 가치이다. 라우(D. C. Lau)는 ‘道’를 대문자로 ‘Truth’라고 번역하고, 평가렛(Herbert Fingarette)은 ‘道’를 ‘유일한 절대적 질서’(single, definite order) 혹은 ‘the Way’ ‘the Path’ ‘the one Order’ 등으로 번역하였으나, 이러한 번역들은 공자를 초월적이고 절대적인 형이상학의 신봉자로 오역하고 말았다. 라우와 평가렛은 자발적이고 주체적인 인간의 노력을 중시하는

69) TTC, 204-205.

70) TTC, 214.

71) TTC, 228.

공자의 철학을 제대로 이해하지 못하였으며, 공자의 사상을 서양의 형이상학적 언어로 채색해 버리고 말았다는 것이다.⁷²⁾

공자의 언어관

에임스와 홀은 공자의 언어관을 '실용주의적'이라고 평한다. 공자는 언어 그 자체가 이미 '행위'라고 보았으며, 언어의 '지시적 기능'(referential function)보다 언어에 수반되는 실천적인 효과를 염두에 두었다. 이런 점에서 공자는 언어의 '수행적'(performative) 성격을 강조한 셈이다. 공자는 또한 언어가 지니는 '언표적'(言表的: locutionary) 측면보다는 '언표내적'(言表內的: illocutionary) 측면과 '언향적'(言響的: perlocutionary) 측면을 염두에 두었으며, 이는 그의 정명론에서도 잘 드러난다.⁷³⁾ '正名'이란 객관적으로 존재하는 대상에 상응하는 이름을 붙이는 일이 아니라, 언어의 사용으로 말미암아 얻어지는 '발화 수반효과'를 목적으로 하고 있다. 서양철학에서 언어의 '지시적 기능'에 주된 관심을 기울여 온 것과 달리, 공자는 언어의 '수행적 힘'(performative force)에 초점을 맞춘다.⁷⁴⁾ 공자의 언어관에 두드러지게 나타나는 사실은, 공자는 사물을 '실재화'(entification)하는 언어를 구사하지 않으며, 또 사실에 반대되는 '가정법'이나 '조건법'을 거의 쓰지 않는다는 점이다. 공자 언어관의 제반 특징으로 볼 때, 고대 중국인들은 과학적 성찰이나 이론적 사유에 그다지 관심을 기울였던 것 같지 않다.⁷⁵⁾ 서양언어에서 '추상명사'와 '조건법'은 개인이 속한 현실적 제약에서 벗어나 이론적 사유를 가능하게 해주는 기반이 되지만, 고대 중국의 언어 모델은 '추상명사'와 '반사실적 조건문'에 의지하지 않는 '구체적'이고 '내재적'인

72) TTC, 233-234.

73) TTC, 264.

74) TTC, 270.

75) TTC, 265.

체계라고 할 수 있다.⁷⁶⁾

에임스와 홀은 공자의 언어관이 지닌 이러한 특징에 기초하여 ‘聖’을 해석한다. ‘聖’은 『설문』과 『백호통』에 의하면 ‘通’(communication)을 의미하며, ‘聖’은 ‘聰’(듣는 데 예민함) ‘聽’(듣다)과 마찬가지로 ‘耳’를 문자의 구성요소로 하고 있다. ‘聖’은 이처럼 ‘듣는 능력’과 관계가 있으며, 또 ‘望’(드러내 보임)을 포함하고 있는 사실로 보아, ‘聖’은 남의 말을 잘 알아듣고 자신의 의사를 잘 드러내는 ‘간주관적 의사소통’의 능력을 가리킨다. 공자는 『논어』 「爲政」 4장에서 “六十而耳順”이라고 한 것으로 보아 ‘잘 알아듣는 일’은 자아수양에 필수적인 사항일 뿐 아니라 공동체 내에서 의사소통의 기초가 되는 사항이라는 것이다.⁷⁷⁾

에임스와 홀에 의하면, ‘서’(恕)라는 개념 역시 ‘의사소통’과 밀접한 관련을 맺고 있다. 핑가렛은 그의 책에서 공자의 ‘서’(恕)와 칸트의 ‘보편 격률’(universal maxim)의 차이점에 대해 자세히 논증한 바 있다. 칸트의 ‘정언명법’(categorical imperative)은 모든 가능한 상황에서 보편적으로 적용될 수 있는 법률과도 같은 획일성을 요구한다. 그러나 ‘서’는 ‘推己及物’ ‘以己量人’과 같은 표현에서 볼 수 있듯이, 한 개인이 자기와 비슷한 상황에 처한 다른 사람의 입장을 고려해 주는 일이며 동시에 다른 사람과 조화롭게 절충하는 일이다. 따라서 ‘서’(恕)는 칸트식 정언명법의 일률적 적용이 아니라, ‘유사한’ 상황 속에서 상대방의 입장을 헤아려 주는 ‘간주관적 의사소통’의 성격을 지닌다.⁷⁸⁾

에임스와 홀은 서양철학의 역사를 ‘신화’(mythos)에서 ‘이성’(logos)으로의 이행 과정으로 파악한다. 이렇게 ‘신화’와 ‘이성’을 배타적으로 구분하는 서양의 전통에서는 대조적인 성격을 지닌 두 종류의 언어가 대립적으로 존재해왔다. 곧 ‘이성의 언어’(language of rationalization)와 ‘시적 언어’(poetic language)의 대립 혹은 ‘현전의 언어’(language of

76) TTC, 267.

77) TTC, 257-258.

78) TTC, 287-289.

presence)와 ‘부재의 언어’(language of absence)의 대립이 그것이다. 이 두 종류의 언어 중, 전자는 ‘보편 과학’(scientia universalis)의 전통을 형성해 왔고, 후자는 ‘일반 존재론’(ontologia generalis)의 전통을 형성해 왔다. 이렇게 언어를 두 종류로 구분해 온 서양 전통과 달리, 공자는 이성/신화라는 이분법 또는 현전의 언어/부재의 언어라는 이분법을 인정하지 않으며, 또한 이성적(rational)/문자적(literal)이라는 구분법도 인정하지 않는다.⁷⁹⁾ 이런 점에서 공자가 사용하는 언어는 소쉬르가 말하는 ‘차이의 언어’(language of deference)와 유사하다. 소쉬르에 따르면 언어는 기호의 체계이며, 기호는 소리에 기원을 둔다. 기호는 언어 체계 안에서 다른 기호와의 ‘차이’에 의해서 그 기능을 발휘하며, 기호는 고정된 의미없이 떠도는 임의적이고 관습적인 성격을 지닌다. 소쉬르의 언어관은 공자의 언어관과 관련하여 몇 가지 중요한 점을 내포하고 있다. 첫째, 언어의 기능은 ‘지시’ 작용에 있는 것이 아니며, ‘의미’는 언어체계 안에서 기호들 간의 ‘차이’에 의해 생겨난다는 점이다. 둘째, ‘기호’의 의미는 어떤 고정적 지위를 가지는 것이 아니라 다만 ‘차이’에 의존하여 존재 지위를 가진다. 셋째, 언어는 어떤 ‘대상’(object)이나 ‘관념’(idea)을 표상하는 것이 아니라 기호들 간의 ‘차이’에 근거하여 의미를 ‘구성’해 낸다.⁸⁰⁾

언어의 기능을 ‘지시’에 두지 않는 공자의 언어관은 소쉬르의 언어관과 유사할 뿐 아니라 데리다의 ‘차연’(différance) 개념과도 유사하다. 데리다의 ‘차연’(différance)은 ‘차이’(differ)의 뜻뿐 아니라 ‘지연’ 혹은 ‘유보’(defer)의 의미를 가진다. 즉 ‘기의’는 ‘기표’와 단절된 채 끝없이 사방으로 흩어지며, ‘기의’는 자동적으로 ‘연기’되거나 ‘유보’된다는 것이다.⁸¹⁾ 저자들에 의하면, 고대 중국의 언어는 ‘차이’의 체계이다. 공자의 형이상학에서 이미 살펴본 바와 같이 공자의 사유체계에는 ‘보편 과학’

79) TTC, 291.

80) TTC, 292.

81) TTC, 292-293.

도 없으며 ‘일반 존재론’도 없다. 공자는 다만 ‘구체성의 언어’(language of concreteness)와 ‘개별성의 언어’(language of particularity)를 구사하고 있으며, 이는 서양철학의 고도로 추상화된 ‘지시적 언어’와 단적으로 대비된다.⁸²⁾ 추상명사가 결여된 고대 중국어에서는 언어의 지시적 기능을 탐탁하게 여기지 않는다. 공자에 있어서 기호의 의미는 의사소통적 행위를 통한 상호간의 협화음(consonance)에 의하여 ‘드러나거나’(disclosed) ‘다른 역사적 발전 단계를 혼동해서는 안된다고 하는 점이다창조되어진다’(created). 에임스와 홀은 이상과 같은 공자의 언어관이 서양의 로고스중심적 형이상학을 해체하기 위한 데리다의 ‘차연’(différance) 개념과 유사하다고 보는 것이다.

유교중국의 실패, 서양철학의 위기, 그리고 비교철학의 미래

에임스와 홀은 『공자를 통하여 사유하기』의 마지막 장에서 공자 사상을 지도이념으로 채택해 온 중국이 현실 역사에서 실패하게 된 이유와 이성중심적 사유의 길을 걸어온 서양이 위기에 도달하게 된 원인을 각기 서술한다. 그런 후 서로 다른 이유로 위기에 봉착한 서양과 중국은 ‘철학의 재건’(reconstruction of philosophy)에 필요한 대안적 사유를 서로에게서 배울 것을 결론적으로 제안한다.

저자들은 유교중국이 현실 역사에서 실패한 이유는 공자사상이 사회 현실 속에서 ‘제도화’되면서 편협한 ‘지역주의’로 변질되었기 때문이라고 본다. 공자의 사상은 교조화되면서 ‘차등애’ ‘가족주의’ ‘지방색’으로 고착화되었으며, 이러한 현상은 차이나타운의 화교들에게서도 쉽게 발견된다는 것이다.⁸³⁾ 화교들은 폐쇄적으로 묻혀 살며 외부인에 대해 배타적이다. 이러한 ‘차이나타운 현상’을 나타내는 단적인 상징이 바로 만

82) TTC, 293.

83) TTC, 308.

리장성이다. 역사적으로 만리장성은 중국인과 비중국인을 갈라놓는 문화적 장벽이었으며, 심지어 오늘날까지도 중국인들은 외국인에 대해서는 만리장성 입장료를 차등적으로 부과하고 있다.⁸⁴⁾ 이렇게 폐쇄적이고 고립적인 채로 남아 있던 중국은 근대에 들어 서양의 군대·상인·선교사에 의해 억지로 개방되었으며, 유교중국의 실패원인은 바로 '상상력의 결핍'(failings of imagination) 때문이다.⁸⁵⁾ 유교중국의 실패원인은 상상력의 결핍에 있으므로 만약 현대 서양철학이 지닌 '사변적'이고 '창조적'인 측면을 수혈 받는다면 중국문명은 다시금 활기를 회복할 수 있을 것이라고 에임스는 내다본다.⁸⁶⁾

에임스는 다른 한편으로 서양의 이성중심적 사유가 해체의 단계에 직면해 있음을 여러 포스트모던 철학자들의 입을 빌어 증언한 후, 포스트모더니즘의 사유방식은 공자의 사유방식과 유사하다고 결론짓는다. 데리다의 '현전의 언어'(language of presence)에 대한 비판, 로티의 '정초주의'(foundationalism)에 대한 비판, 푸코의 권력/지식의 연계관계에 대한 폭로는 모두 초월적·이성적 사유에 대한 비판이며, 내재성과 간주관성을 강조하는 공자의 사유방식은 이들의 입장과 유사하다.⁸⁷⁾ 서양인들은 '이성중심적 사유'를 통하여 인간의 이성을 지나치게 맹신해 왔고, 과학의 발달을 문명 그 자체의 발달과 동일시해 왔다. 이러한 서양의 이성중심주의는 서양중심적인 '문화 소비니즘'을 만들어 냈으며, 서양이 제3세계에 '경제적 폭군'으로 군림할 수 있는 정당화의 근거를 제공해 왔다는 것이다.⁸⁸⁾ 결국 저자들은 공자의 사유방식이 과학과 이성으로 찢든 서양철학적 사유방식에 치료제로 작용할 수 있으며, 이러한 해체주의적 전략을 통하여 서양철학은 다시금 '재건'(reconstruction)될 수

84) TTC, 309.

85) TTC, 311.

86) TTC, 313.

87) TTC, 313-319.

88) TTC, 324.

있을 것이라는 낙관론을 피력하면서 책을 끝맺고 있다.⁸⁹⁾

5. 에임스의 방법론에 대한 비판

에임스는 『논어』에 등장하는 주요 개념의 이해를 위하여 『이아』 『설문』 『광아』 등에 나오는 훈고학적 전거에 기대고 있다. 그러나 『논어』의 성서 시기가 기원전 5세기경이라는 점을 감안한다면 이러한 후대의 사전에 기대어 『논어』에 등장하는 개념들의 어원학적 의미를 분석하는 일은 무리가 있지 않나 싶다. 『이아』는 한무제 바로 전인 기원전 2세기 경에 성립되었으므로 『논어』와 시대적 거리가 그리 멀지 않다고 할 수 있겠지만, 동한시대(기원후 1-2세기)에 성립된 『설문해자』나 삼국시대(기원후 227년)에 성립된 『광아』는 『논어』의 성서 시기로부터 이미 6-7백년이나 거리를 두고 있기 때문에, 이렇게 후대에 성립된 사전에 기대어 『논어』를 분석하는 일은 마치 20세기판 중국어 사전으로 13세기의 『주자어류』를 연구하는 일과 같지 않을까 생각된다.

저자들은 ‘어원학’을 공자를 이해하는 방법론의 한 축으로 삼고 있으면서도 『十三經注疏』에 실려있는 하안(何晏)의 『집해』(集解)나 형병(邢昺)의 『의소』(義疏)도 참조하지 않고 있으며, 청대의 고증학적 저작들 -- 예를 들면 대망(戴望)의 『논어주』나 유보남(劉寶楠)의 『논어정의』, 그리고 초순(焦循)의 『논어통석』(論語通釋)과 같은 주석서 -- 마저 언급하지 않고 있다. 더욱이 공자는 주(周)의 문화를 이상향으로 삼았고 『논어』 곳곳에 『詩』와 『書』의 구절들이 인용되어 있는 점을 감안한다면, 은(殷)·주(周) 시대의 ‘갑골문’에 근거한 문자학적 설명이 필요할 법도 하지만 이러한 자료에 대한 언급이 전혀 눈에 띄지 않는다.

에임스와 홀은 공자를 통하여 현대 서양철학이 직면하고 있는 위기를 생각해 보겠다고 말해 놓고, 공자의 참모습에 접근하기 위하여 현대

89) TTC, 331.

서양의 관점에서 동양의 과거를 바라보는 ‘비교문화적 무시대주의’를 방법론으로 채택하고 있다. 이를 달리 표현한다면, “A를 통하여 B를 바라보기 위해서, B를 통하여 A를 바라본다”는 형식으로 정리할 수 있을 것이다. 에임스와 홀의 이러한 방법론은 분명히 순환론적이다. 아무리 ‘이해’(understanding)이라는 작업이 ‘해석학적 순환’(hermeneutic circle)을 필요로 한다지만, 에임스와 홀의 방법은 ‘순환’치고는 ‘악성 순환’(vicious circle)에 해당하는 것 같다.

에임스와 홀은 공자의 사유방식 중 ‘내재성’과 ‘맥락’을 중시한다. 그러나 이들이 비교문화적 무시대주의를 통하여 그려낸 공자는 역사적 ‘맥락’이나 사회경제적 ‘맥락’으로부터 철저하게 유리된 ‘초월세계의 공자’라고 할 수 있다. 저자들의 참고문헌에는 공자 당시의 사회적 맥락을 설명해 줄 수 있는 『춘추좌전』과 같은 기본적인 역사서조차 들어있지 않으며, 심지어 공자의 생몰 연대나 출생지, 그리고 일생의 편력 등에 대해서도 일체 언급이 없다. 물론 공자의 사유방식이 지닌 특성을 부각하기 위해서 때로는 비교문화적 성찰이 필요할 때도 있겠지만, 이렇게 처음부터 끝까지 통째로의 ‘탈역사적’ 공자 독해는 ‘시대착오적인 오독(誤讀)’으로 끝나 버리기 쉽다. 과거 동양 사상에 대한 이러한 탈역사적인 해석은 단순한 ‘시대착오적 오독’이 아니라 어쩌면 그 이상의 숨은 의미를 내포하고 있는지도 모른다. 이러한 탈역사적 동양 독해는 혹시 서양인들이 동양에 대한 ‘재신화화’(再神話化)를 통하여 자신들의 문화에 결핍된 부분을 흠쳐보려는 관음증적(觀淫症的) 자위행위는 아닌지?

IV. 유학의 신화화/탈신화화/재신화화와 동양의 현실

뚜웨이밍과 에임스의 공자(및 유교) 해석은 포스트모던적이다. 뚜웨이밍은 서구 근대문명에 수반된 폐해를 지적하면서 이러한 폐해를 유

가의 '심성지학'으로 보완해나가야 한다는 '유학 제3기발전론'을 주장한다. 에임스 역시 서구의 자유주의와 개인주의가 내포한 한계를 지적하면서 대안으로 유가의 유기체적 세계관과 공동체적 윤리관을 제시한다. 이런 점에서 뚜웨이밍과 에임스는 공히 근대성에 대한 비판에 동참하고 있으며, 아울러 탈근대적 사유체계의 대안으로 유학을 채택하고 있는 것이다. 그러나 과연 이들의 포스트모던적 유교해석은 중국사회, 그리고 나아가 동양사회에서 얼마만큼의 '현실 적합성'을 지니고 있는 것일까?

'철학의 종말' 혹은 '역사의 종말'로 대변되는 포스트모더니즘이 의도하는 바는 '이성'과 '보편성'의 이름아래 억압받고 소외되었던 '개별성' '구체성' '다양성'을 복원시키려는 시도라고 할 수 있다. 포스트모더니즘은 특히 근대 서양의 '이성중심주의'가 지향해 온 '전체주의의 정치학'을 거부하고, 개별자의 다원성을 인정하는 '차이의 정치학'을 지향한다. 료파르, 레비나스, 푸코와 같은 포스트 계열의 철학자들은 서양의 '이성'이 근본적으로 제국주의적이고 전체주의적 구조를 가지고 있다고 고백하면서, "이제는 서양중심주의에서 벗어나 문화적 '차이'에 대한 감수성을 정련해 나갈 것"⁹⁰⁾을 권유한다. 로티는 대문자로 시작하는 '진리'(Truth) 개념을 폐기하고 소문자 복수형의 '진리들'(truths)을 사용할 것과 대문자로 시작하는 '철학'(Philosophy)을 폐기하고 소문자 복수형의 '철학들'(philosophies)로 대체할 것을 이야기한다.⁹¹⁾ 넬슨 굤맨은 '유일하고 절대적인 단 하나의 세계관' 대신, 복수형의 "다양한 세계관 만들기"(Ways of Worldmaking)라는 용어를 자기 책의 제목으로 삼고 있다.⁹²⁾ 이처럼 '포스트'로 대변되는 근대적 '이성'에 대한 반란은 --한국

90) J. F. Lyotard, Das Postmoderne Wissen. Ein Bericht (Graz und Wien, 1986), 16쪽.

91) Richard Rorty, Consequences of Pragmatism (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), xiv, xv.

92) Nelson Goodman, Ways of Worldmaking (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985).

의 어떤 철학자가 이야기하듯이⁹³⁾-- 그 동안 서양중심주의의 그늘 아래 억압받아 왔던 다양한 문화권들의 목소리가 복권될 수 있는 절호의 계기로 작용할 수도 있을 것이다. 이런 점에서 에임스와 홀의 『공자를 통하여 사유하기』도 동양정신의 복권에 대한 가능성을 열어주는 청신호라고 우호적인 평가를 내릴 수 있을 것이다.

그러나 과연 에임스는 진정으로 동양 정신의 복권을 이야기하고 있는 것일까? 과연 『공자를 통하여 사유하기』는 진정으로 서양의 '정복주의적 이성'에 대한 대안을 모색하기 위하여 쓰여진 것일까? 에임스와 홀은 결론부분에서 이렇게 말한다. "(뚜웨이밍과 더불어) 우리는 '제3기유학'(third-wave Confucianism)을 유학이 태어났던 문화권 속으로 역수출할 수 있는 계기를 증진시키기 위해 노력해 왔다."⁹⁴⁾ "우리는 '공자'를 다만 서양적 사유의 보완과 교정을 위해 제시하려는 것이 아니라, 우리는 '공자'를 현대 중국의 '맑시스트'와 '현대신유가'들에게도 보여주려고 한다."⁹⁵⁾ 에임스와 홀과 같은 포스트모더니스트들 덕분에 이제 중국의 맑시스트와 현대 신유가들은 자신들이 직면하고 있는 문화적 위기를 극복하기 위하여 '포스트 공자'라는 최신 치료제에 접할 수 있게 된 셈이다. 그러나 과연 서양 후기 산업사회에서 생산된 '포스트 공자'는 오늘날 중국이 당면한 문화적 위기를 치료해 줄 약이 될 수 있는가? 이에 대한 대답은 당사자인 중국인에게 직접 물어보는 편

93) 이진우 교수에 의하면, 서양의 '이성중심주의'에 대한 내재적 비판으로 시작된 포스트모더니즘은 근대화 과정에서 배제된 동양을 복권시킬 수 있는 절호의 계기가 될 수 있으며, 또한 현대적 위기를 산출한 서양의 '이성중심주의'에 대한 철저한 비판과 인식을 토대로 재구성된 동양정신은 서양적 사유의 한계를 극복한 또 다른 합리주의를 구성할 수 있는 잠재적 가능성을 지니고 있다고 본다. 이진우, 「포스트모더니즘과 동양정신의 재발견」, 『포스트모더니즘의 철학적 이해』 (서광사, 1993), 320쪽.

94) TTC, 313. ".....[W]e have sought to promote the possibilities of exporting third-wave Confucianism back into the culture out of which it emerged."

95) TTC, 333. "..... [W]e are not only offering Confucius as a supplement and corrective to thinking in the West, but we are, as well offering Confucius to the Chinese Marxists and Neo-Confucians within contemporary China."

이 좋을 것이다. 이택후는 그의 『중국 현대사상사론』에서 다음과 같이 말한다.

.....주의해야 할 점은 중국이 현재 직면하고 있는 ‘전근대 사회’로부터 ‘근대화된 사회’로 나아가는 일과 극도로 발전한 선진국이 향하고 있는 ‘후기근대’의 세 가지 서로. 특히 표면적으로 보면 전근대와 후기근대는 몇 가지 유사점을 가지고 있지만, 이것을 냉정한 태도로 구분해야 할 필요가 있다.....

이를테면 자연을 대하는 태도에서 전근대와 후기근대는 인간과 자연의 화해 또는 인간이 자연 품속으로 회귀할 것을 강조하는 점에서 비슷하다. 이에 비해 근대는 자연의 정복, 환경의 개조를 더 강조한다. 전자는 정신의 자유로운 향수(享受)를 강조하지만, 후자는 물질생활의 개선에 착안한다.....

인생을 대하는 데 있어서도 전근대와 후기근대에서는 윤리와 심미가 중요한 위치를 차지하며, 인생 자체가 목적이고 초공리적(超公利的)이며, 이성을 가볍게 여기고, 과학이 인생 문제를 해결해 줄 수 있다는 점을 부정한다. 근대는 ‘도구이성’이 돌출되어 목적·공리·전망과 합리주의에 주된 관심을 부여하며, 인간은 항상 자신의 수단이 된다. 사유방식에 있어서도 전근대와 후기근대는 직각·돈오와 개인의 경험을 중시하나, 근대는 논리와 이지(理智)를 중시한다.....

전근대와 후기근대가 서로 근접하거나 유사한 측면이 있기는 하지만, 양자는 본질적인 면에서 완전히 다르며, 서로 통하지도 않는다.⁹⁶⁾

이택후는 전근대-근대-후기근대를 역사 발전상 각기 다른 세 단계의 발전 과정으로 보고, ‘전근대’와 ‘후기 근대’가 아무리 표면적으로 유사하게 보일지라도 양자는 역사 발전상의 상이한 단계들이므로 혼동해서

96) 李澤厚, 『中國現代思想史論』, 김형중 역, 『중국현대사상사의 굴절』 (지식산업사, 1992), 293쪽. (번역이 어색한 부분은 필자가 약간 수정하였음)

는 안된다고 말한다. 이택후에 의하면, 전근대와 후기 근대가 지닌 표면적 유사성에만 착안하여 양자를 비교하는 일은 마치 '5·7간부학교'97)를 거쳐보지 않은 외국의 좌파 지식인들이 육체노동이야말로 진정한 윤택하고 행복한 것이라고 생각하는 일과 같으며, 또 냉동식품에 입맛이 질린 사람들이 원시적인 생활을 생기와 활력으로 가득찬 것이라고 여기는 것과 같다는 것이다.98) 이택후의 이러한 지적은 오늘날 한국적 상황에서도 비슷한 효력을 지닌다. 도시에 살면서 한 달에 2-3일씩 시골 별장에 가서 농촌의 목가적 삶을 예찬하다 돌아오는 어떤 지식인에게 아예 농부가 되라고 주문한다면 과연 그는 옹할 것인가? 빨간 립스틱에 화려한 의상을 하고 TV 촬영세트에서만 지내다가 어느 날 모처럼 '삶의 현장' 촬영을 다녀와서 어촌의 삶을 예찬하는 탤런트한테 어부에게 시집가라고 권유한다면 그녀는 기꺼이 옹할 것인가?

에임스와 홀은 18세기 이래 서양 제국주의자들이 '탈신화화'시켜 온 공자를 역으로 '재신화화'하고 있는 셈이다. 한때는 서구의 '이성'에 부합하지 않는다는 이유로 미신적·야만적·전근대적인 것으로 비난받아왔던 공자사상이, 이제는 후기 근대에 진입한 서양이 본받아야 할 대안적 사유로 예찬되고 있는 것이다. '과거에 대한 재신화화'는 여타의 '포스트' 철학자들에게서도 종종 발견되는 사항이다. 니이체는 이성이 지배하는 서구 사회에 대한 대안을 그리스의 디오니소스적인 요소에서 찾았고, 하이데거 역시 그리스로의 회귀를 꿈꾸었으며, 맥킨타이어는 아리스토텔레스의 덕윤리로 회귀하자고 외친다. 이러한 '과거로의 회귀'는 후기 산업사회라는 서양적 담론 공간에서조차 종종 '향수병적 낭만주의'(nostalgic romanticism)라는 비판을 받는 마당에99), 아직 비합리적이

97) 문화대혁명 기간동안 모택동의 5·7지시를 관철시키기 위해 간부들을 하방(下放)시켜 농동을 시킨 장소로, 전국 각지에 설치되었다가 문화대혁명 종료 후 폐지됨.

98) 이택후, 앞의 책, 294쪽.

99) Susan Okin, "Humanist Liberalism," in *Liberalism and the Moral Life*, ed. by Nancy Rosenblum (Cambridge: Harvard University Press, 1989), pp. 46-53.

고 전근대적인 요소가 곳곳에 잔존하고 있는 동양사회에서 과연 얼마나 적실성이 있는지 의문스럽다. 동양을 ‘이성에 대한 타자’로 재신화화하는 작업은 위기에 처한 서양철학의 재건을 위하여 일말의 도움이 될지 몰라도, 아직 근대화를 추구하고있는 중국인들에게는 사치스런 고급 문화담론으로 들릴런지도 모른다.

이런 점에서 에임스와 홀의 공자에 대한 포스트적 담론은 현대 중국이 직면하고 있는 사회·역사적 맥락에 대한 검토없이 무분별하게 이루어지고 있는 것처럼 보인다. 또한 뚜웨이밍의 <유학 제3기발전론> 역시 현대 중국이 직면하고 있는 ‘근대화’의 과제와는 상당한 거리가 있다. 이런 점에서 서양의 포스트모던적 동양학자들에 의해 재해석된 유학은 중국적 현실에서는 그다지 적합성이 없어 보인다. 포스트모더니즘이 폭로하고자 하는 것은 바로 ‘근대성’(modernity)을 만들어온 ‘합리성’의 신화이지만, 근대화가 미완성되거나 사회의 많은 측면이 아직 비합리적인 상태로 남아있는 중국사회의 경우 ‘거대 담론’(meta narrative)은 아직도 유효하며, 합리성에 대한 추구는 계속해서 추진되어야 할 미완의 과제라고 할 수 있다. 더욱이 근대화와 합리성의 결핍으로 고뇌하는 제3세계의 경우 무분별한 ‘향수병적 로맨티시즘’은 자칫하면 ‘전통’이라는 미명과 결탁하여 권위주의적 체제를 정당화시켜 주는 우를 범할 수도 있다.

포스트모더니스트들이 비판하고자 하는 대상은 ‘이성’이라는 이름아래 거대담론을 통하여 타자를 억압과 배제의 훈육으로 이끌어 왔던 근대적 ‘주체’(subject)이다. 그러나 중국 전통에서 포스트모더니즘이 해체의 대상으로 삼고자 하는 ‘주체’는 과연 존재한 적이 있었는가? 에임스와 홀이 표현하듯이 중국에는 언제나 ‘맥락 속의 개인’ (person-in-context) --그러나 좀 더 사실적으로 묘사하자면 ‘관계 속에 복속된 개인’만이 존재했으며, 자율적·이성적 주체로서의 ‘개인’은 존재한 적이 없다. 노신의 ‘사람잡는 예교’(吃人禮教)라는 지적은 바로 이러한 점을 비판하고자

했던 것이다. 에임스는 논리적·이성적으로 규제되는 서양 후기 산업사회의 대안으로 ‘미학적’으로 자기조절되는 ‘예’를 동경하고 있지만, 과연 ‘예’는 그렇게 미학적이기만 하였는지 의문스럽다. 『좌전』에서는 “별(別)이 없으면 ‘예’(禮)라고 할 수 없다”¹⁰⁰⁾라고 적고 있다. 상/하, 존/비, 장/유, 친/소, 남/녀 등 수많은 사회적 ‘별’(別) 중, 上·尊·長·親·男에게는 ‘예’가 미학적이었는지 몰라도, 下·卑·幼·疏·女에게도 ‘예’는 그렇게 미학적인 것이었을까? ‘커뮤니케이션의 대가’를 예찬하는 에임스는 왜 미학적인 것처럼 보이는 ‘예교’(禮敎)의 뒷면에서 흘러나오는 신음 소리는 커다랗게 들지 못하는 것일까?

에임스의 저서 『공자를 통하여 사유하기』의 겉표지에 커버 디자인으로 채택한 당(唐)대의 『문원도』(文園圖)는 과거 동양사회의 모습이 생생한 필치로 그려져 있다. 그림 속의 정원에는 한 명의 사대부가 근엄한 태도로 다른 한 명의 사대부에게 말을 건네고 있고, 다른 한 명의 사대부는 붓을 든 채 턱을 피고 사색하는 자세로 허공을 응시하고 있다. 그리고 화폭의 아래쪽에는 남루한 갈옷을 입고 머리를 산발한 노비가 허리를 구부린 채 조심스럽게 먹을 깔고 있다. 이 한 폭의 그림은 과거 동양사회에 내재해 온 야누스적 배리(背理)를 사실적으로 묘사하고 있다. 위를 향한 눈길과 아래로 내려 간 눈길의 조화, 근엄한 낮빛과 공손한 낮빛의 조화, 사모관대와 갈옷의 조화, 사대부와 노비의 조화, 현담(玄談)과 노동(勞動)의 조화. 이 모든 ‘조화’는 ‘미학적’이기도 하지만 동시에 ‘고통’이기도 하다. 그러나 왜 에임스와 홀은 『문원도』의 한 측면만을 감상하고 그림의 전체적인 구도는 읽어내지 못하는 것일까? 이런 점에서 마이클 마틴(Michael Martin)이 『공자를 통하여 사유하기』의 서평에서 에임스에게 한 지적은 아주 적절한 것이다. “아무리 ‘예’(禮)와 ‘화’(和)가 다른 가치들에 비해 바람직한 것이라고 하더라도, 이러한 가치들은 결코 ‘정의’(justice)를 담보해 줄 수 없다.”¹⁰¹⁾

100) 『춘추좌전』 「회공」 22년. “無別, 不可謂禮”

‘이성중심주의’를 전복시키고자 하는 ‘포스트’적 전략 중의 하나는 그동안 ‘이성’ 아래 억눌려 왔던 감성을 복권시키고, ‘보편성’의 이름 아래 배제되어 왔던 ‘개별성’을 해방시키는 일이다. 따라서 근대 서양철학 특유의 ‘이분법’을 해체하고 억압받아 왔던 개념들을 복권시키는 일은 해체주의의 주요한 전략이라고 할 수 있다. 그런데 왜 에임스와 홀은 ‘해체’라는 이름 아래 또 다시 동/서라는 이분법을 강조하는가? 물론 에임스가 묘사하는 공자의 사유구조는 서양철학 일반의 특징들과 비교할 때 그 고유한 특성이 잘 나타나 있는 것이 사실이다. 그러나 양 문화권의 차이점만을 부각시켜 동/서양의 사유구조를 이분법적으로 나누어 보려는 시도는 나카무라 하지메(中村元)의 경우처럼 ‘거친 일반화’가 되기 쉽다. 에임스와 홀이 제시하는 내재적/초월적, 논리적/미학적, 실체/사태, 본질/맥락, 전통/역사라는 극단적인 이분법은 ‘포스트’ 철학자들이 전복시키려고 노력해 왔던 근대 서양철학의 이분법이 아니고 무엇이란 말인가? 과연 ‘미학적’으로만 묘사되는 중국의 사유방식은 그저 미학적일 따름이고 자체내적 합리성의 논리는 없었다는 말인가?

대안은 언제나 대안으로서만 존재한다. 사용자의 목적이 달성되면 대안은 다시 폐기처분될 따름이다. 이러한 역사적 교훈을 우리는 서양의 공자에 대한 담론사에서 재확인할 수 있다.¹⁰²⁾ 계몽시기의 공자에찬론은 계몽적 기획이 정착되어 가면서 제국주의적 침탈이 시작되자 재빨리 공자 폄하론으로 바뀌었다. 후기 산업사회의 위기에 직면한 서양철학자들이 ‘철학의 재건’을 위해 ‘재신화화’하고 있는 공자도 그들의 재건이 완료되면 또 다시 ‘토사구팽’(兔死狗烹)의 운명에 처해지지 않으리라 누가 장담할 수 있겠는가? 동양이라는 현실에 비추어 그 적실성을 따져 볼 틈도 없이 유행처럼 밀어닥치는 포스트적 담론은 뒤늦게

101) Michael R. Martin, "Book Review on Thinking Through Confucius," *The Journal of Philosophy*, Vol. 17, No. 4, p. 501.

102) 줄고, 「구미의 유교사상 연구 현황과 방향」(성균관 대학교 부설 유교 사상 연구원 개원 5주년 기념 국제 학술 대회 발표 논문집: 1995. 9. 1.) 참조.

자본주의에 순치되어가는 동양인들의 비판의식을 마비시키고 고삐 풀린 개인주의를 양산할 우려가 있다. 후기 산업사회에 접어든 서양이라는 담론적 공간과 아직도 근대화를 추구하고 있는 중국이라는 담론의 공간은 같은 20세기에 속해 있으면서도 '역사적 비동시성'을 경험하고 있다. 만약 이러한 사실을 망각한 채 동양인들에게 미제 '포스트 공자'를 수입하도록 권유한다면, 이는 전근대-근대-후기 근대가 어지럽게 뒤섞여 있는 동양사회의 비판의식을 무장해제시키는 결과만 낳게 될지도 모른다.