

# 주체와 유토피아

- 간양(甘陽)의 1980년대 '문화론'에 대한 비판적 고찰 -

皮垆勳\*

## <목 차>

1. 들어가며
2. 정체성의 형이상학
3. 주체와 유토피아
4. 나가며

## 1. 들어가며

쉬지린(許紀霖)은 중국의 '민족'과 '정치' 사이의 관계를 논하면서 “중국은 민족적 정체성과 정치적 정체성이 분리되어 있다.”<sup>1)</sup>고 언급한 바 있다. 쉬지린의 언급은 곧 중국의 문화 담론에 있어 '민족' 문제와 '정치' 문제가 서로 탈구되어 존재함으로써 '민족' 그 자체가 '정치적인 것(the political)'<sup>2)</sup>을 추동시키는 기재로 활용되지 못하고 있음을 지적한 것이다.

쉬지린의 언급을 의미심장하게 받아들여야 하는 것은 '문화대혁명(이하 '문화혁')이 종결된 후, '민족'이 곧 '신문화 건설'의 핵심 단어였음에도 불구하고 그

\* 우송대학교 중국학부 강사.

1) 許紀霖, 《當代中國的啓蒙與反啓蒙》(北京: 社會科學文獻出版社, 2011), 116쪽.

2) 여기서 언급하고 있는 '정치적인 것(the political)'은 실제적인 권력투쟁으로서의 '정치'를 의미하는 것이 아니라 새로운 가치를 제기하고 논의하는 좀 더 포괄적이고 광의적인 측면에서의 '정치'를 가리킨다. 이에 대해서는 상탈 무폐 지음, 이보경 옮김, 《정치적인 것의 귀환》(서울: 후마니타스, 2012), 85쪽을 참조.

것이 '계몽 주체'를 함몰시키는 결과를 초래하고 말았기 때문이다. '문혁' 이후 중국 지성사의 흐름에 그 정초를 놓았다고 평가되는 '문화열(文化熱)'의 과정에서, '민족'과 그 대상물로서의 '전통'<sup>3)</sup>은 그 '熱'의 발원지였던 것이 사실이지만 과연 그것이 아무런 권위에도 의지하지 않고 오로지 자신의 사고로써 사유하는 '계몽 주체'<sup>4)</sup>의 구축에 성공했는지는 보다 비판적으로 음미해봐야 할 것이다.

실상 현재까지 '문화열'의 특징은 일반적으로 '반전통(反傳統)'과 '계몽'으로 요약·논의되고 있다.<sup>5)</sup> '현대화'를 기치로 했던 당시의 지적 흐름을 중국 전통 문화에 대한 비판과 거부로 인식하고 있는 것이다. 하지만 본고는 '전통과 현대' 혹은 '반전통'이라는 개념을 통해 '문화열'을 사고하는 관점을 비판적으로 음미하고 '주체의 임계점으로서의 전통'이라는 시좌(視座)를 통해 '문화열' 속의 '전통 문화론'과 그 의미를 고찰하려 한다.

특히 '문화열'의 여러 담론들 중에서도 간양(甘陽)의 문화론은 '민족과 전통 그리고 주체'의 상관관계를 논하는 데 있어 매우 중요한 위치를 차지하고 있다. 간양은 《走向未來》, 《中國文化書院》과 함께, 1980년대 '문화열'의 '3대 지식 총서'로 평가되는<sup>6)</sup> 《文化: 中國與世界》를 주도한 인물로 <八十年代文化討論的幾個問題>(1985), <古今中西之爭>(1985), <從"理性的批判"到"文化

3) '민족'과 그 대상물로서의 '전통'에 대해서는 지적의 다음과 같은 언급을 참조할 수 있을 것이다. "'민족'은 순전히 상징적인 결속의 네트워크만으로 해결되지 않는다. 거기에는 언제나 일종의 '실재의 잉여'가 있다. '민족적 정체성'은 스스로를 정당화하기 위해 '공통의 뿌리', '피와 대지' 같은 우연적인 물질성에 호소해야 한다." 지적이 지적하고 있는 것은 결국 '민족'은 그 자체로 존재할 수 없으며 그것에 실재성을 부여하는 모종의 '물질'을 필요로 한다는 것이다. 그리고 그 물질은 바로 '전통'으로 명명된 것으로 환원된다. 때문에 '민족'은 항상 '전통'을 그 대상물로서 수반할 수밖에 없다. 슬라보예 지젝 지음, 박정수 옮김, 《그들은 자기가 하는 일을 알지 못하나이다》(인간사랑, 2007), 171쪽.

4) 임마누엘 칸트 지음, 이한구 편역, 《칸트의 역사철학》(서광사, 2012), 13쪽.

5) 예컨대 李澤厚는 80년대를 '반전통의 시대'로 요약하고 있으며, 賀桂梅 역시 80년대의 '문화열'을 '전통과 현대의 충돌'이라는 이분법적 패러다임으로 분석하고 있다. 李澤厚와 賀桂梅의 관점에 대해서는 리쨰허우 지음, 류쉬위안 외 역음, 이유정 옮김, 《중국철학이 등장할 때가 되었는데》(글항아리, 2013), 93쪽과 賀桂梅 著, 《'新啓蒙'知識檔案》(北京: 北京大學出版社, 2010), 231쪽을 참조.

6) '문화열'과 당시의 '3대 지식 총서'에 대한 언급은 陳來의 <思想出路的三動向>, 甘陽 主編 《八十年代文化意識》(上海: 上海人民出版社, 2007年版) 참조.

의批判">(1987) 등을 발표하여 중국 전통 문화의 현재적 의미를 혁신하고자 했다.

하지만 그 '혁신'을 구상했던 의식구조가 과연 1980년대의 핵심적 가치였던 '계몽', 즉 '어떠한 외적 표상 혹은 권위에도 의존하지 않고 오직 자신의 이성으로 사유하는 주체'를 구축할 수 있는 사유의 가능성을 내포하고 있었는지에 대해서는 보다 비판적이고도 심도 있는 고찰이 필요할 것이다.

## 2. 정체성의 형이상학

앞서 언급한대로 본고는 1980년대 '문화열'을 대표하는 간양의 '전통'과 관련된 문화담론이 '계몽 주체'의 구축에 그 한계를 노정했다고 보고 있다. 요컨대 간양의 문화론이 구축하고 있는 '전통과 주체'의 관계가 서로 독립적인 관계라기보다 후자가 전자에 의존하는 혹은 전자로 회귀하는 양상을 보이고 있는 것이다. 이러한 관계를 그 의식 구조의 측면에서 분석하기 위해서는 우선 '민족과 전통 그리고 주체'라는 세 가지 축의 관계를 분석하기 위한 사유의 패러다임들을 검토해 보아야 할 것이다.

“민족의 영역이란 정치 아래 가로 놓인 영역, 즉 사회 및 문화의 영역이고 거기에 참가하고 있는 사람들에 의해서조차 좀처럼 분명히, 혹은 자각적으로 의식되지 않는 것이다.”<sup>7)</sup> '민족'은 그 실체를 규정하기 어려우며 본질적인 '그 무엇'이라기보다는 언어를 통해 구축되어야 하는 것이다.<sup>8)</sup>

구성적 개념으로서의 '민족'은 베네딕트 앤더슨에 의해 '상상의 공동체'로 표현되었는바, 앤더슨에 따르면 '민족'은 본질적인 것이 아닌 '상상된 것'이다.<sup>9)</sup>

7) 프랜시스 후쿠야마 지음, 이상훈 옮김, 《역사의 종말》(서울: 한마음사, 2013), 319쪽.  
8) '민족'과 '언어'와의 관계에 대해서는 가라타니 고진 지음, 조영일 옮김, 《문자와 국가》(도서출판b, 2011)의 <문자론>을 참조.  
9) 베네딕트 앤더슨 지음, 윤형숙 옮김, 《상상의 공동체》(서울: 나남출판, 2005) 참조.

이러한 '민족' 개념에 대한 해체적 논의에 따르면 '민족'은 상상된 것으로서 일종의 '허상' 내지 '허구적인 이데올로기'로 정의된다. 하지만 '민족' 개념을 허구적인 것으로 규정한다고 할지라도 그것의 역할과 의미가 소멸하는 것은 아니다. 오히려 '민족'은 모든 국민에게 정체성을 부여하는 근대 국가의 핵심 기제로서 존재하며 '민족'을 아무리 '상상된 것'으로 환원시켜도 그것은 사라지지 않는다.<sup>10)</sup>

때문에 '민족'의 불가피성 혹은 그것이 정체성을 형성하는 데 있어 행하는 역할을 적극적으로 고찰한 관점에 주목해볼 필요가 있다. 두아라(P. Duara)는 '본질적 가치(authentic regime)'라는 표현을 통해 '민족' 개념이 수행하는 역할을 고찰한다. 그의 논의에 따르면 '민족'은 특정 공동체의 정체성을 형성하는 핵심 기제로 작용하며 때문에 '민족' 혹은 '민족주의'는 '민족의 정수'를 향한 모종의 의지(will)를 내포한다.<sup>11)</sup>

시간을 초월한 민족의 불변적인 통일성은 그것의 본질적 기호들에 의해 표시되어야 한다. 이러한 본원적인 통일성의 정통성은 민족을 통해 가상적으로 구축된 순수하고 영광스러우며 선(the good)하고 정신적인 가치들에 의해 표상되고 보증된다. …… 단일한 시간적 흐름을 통해 자신들을 진보하고 진화하는 주체로 보는 모든 민족과 사회는 그들의 항구적으로 변화하는 환경 속에서 자신들을 재조직하기 위해 '불변의 내핵(unchanging core)'을 구축할 필요가 있다.<sup>12)</sup>

두아라의 관점은 '민족'을 일종의 의지로 해석하고 있으며 하나의 민족 공동체는 그러한 '민족'의 의지를 형상화시킬 '민족적 정수'(즉 '전통')를 필요로 한다는 점을 가리키고 있는 것이다. 앞서 주석을 통해 제시한 지척과 고진(柄谷行人) 그리고 두아라의 관점을 '민족'을 단순히 '상상의 산물'로 보는 관점과 대

10) 근대 국가의 핵심 기제로서의 '민족'과 그것의 불가피성에 관한 논의는 가라타니 고진, 《네이션과 미학》(도서출판b, 2009)을 참조. 또한 金觀濤의 《探索現代社會的起源》(北京: 社會科學文獻出版社, 2010)의 논의 역시 베버의 논의에 기대어 '일종의 종교로서의 민족'에 관해 논하고 있다.

11) Prasenjit Duara, *The Regime of Authenticity, History and Theory*, Vol.37, No.3, Oct., 1998.

12) 같은 논문, pp.290~291.

조해 보면 '민족'의 불가피성 혹은 그것의 끈질긴 생명력을 목도할 수 있다. 요컨대 '민족'은 단순한 '상상의 공동체' 그 이상으로서 쉽게 해체될 수 없으며 정체성을 형성하는 '내핵'으로서 존재하는 것이다.

그렇다면 '민족'과 그 대상물로서의 '전통'을 그 정체성의 내핵으로 수반하는 근대 국가에서 '민족'과 그 표상으로서의 '전통'으로부터 탈각된 '계몽된 주체'를 형성하는 것은 완전히 불가능한 것인가? 보다 구체적으로 말해 '민족사의 하중(荷重)'으로부터 한 발 벗어나 그것을 비판적으로 재-전유(re-appropriation)할 수 있는 주체<sup>13)</sup>를 구축하기 위한 사유의 원리를 마련할 수 없는 것인가라는 질문이 제기되어야 하는 것이다.

Werner Marx는 서구의 사유를 관통하는 전통과 주체에 대한 사유 방식의 도식들을 비교 고찰하면서, 특히 헤겔과 하이데거의 사유를 대조하여 '전통과 주체'에 관한 하이데거 사상을 소개하고 있다. Marx의 견해에 따르면 헤겔의 사유 체계 안에서 존재, 본질 그리고 개념은 만물이 창조되기 전, 본질 그 자체로서의 신(God)의 표현이다.<sup>14)</sup> 때문에 헤겔의 사유 안에서 존재, 본질 그리고 개념은 위계적인 질서 속에 위치한다.

하지만 하이데거는 존재(sein) 개념의 우위를 역설하면서 존재의 외부적 범주가 오히려 존재에 종속되어 있음을 강조한다. 하이데거는 존재의 외부에 존재하는 위계적 질서, 즉 전통은 결코 주체의 진실성을 담보하지 못한다고 주장한다.

'존재'라는 단어는 한 발 더 나아가 인간 존재가 전통적 실존(traditional existentia)을 통해서 이해될 수 없다는 것을 입증해야 한다. 왜냐하면 이 범주(즉 '전통적 실존' - 인용자)는 손 - 안에 - 있음(Being - on - hand)<sup>15)</sup>으로부터 그

13) 호미 바바 지음, 나병철 옮김, 《문화의 위치》(소명출판, 2012), 319쪽. "국민이란 (동질적이고 합의된 공동체로서) '사회'의 총체적 권력과 (주민들 내의 논쟁적이고 불평등한 이해들 및 정체성들에 대한)보다 특수한 언표를 의미화 하는 힘들 사이의 날카로운 한계성을 나타낸다."

14) Werner Marx, *Heidegger and the Tradition*, Northwestern University Press, 1971, p.45.

15) '손 - 안에 - 있음(Being - on - hand)'라는 용어의 의미는 '도구존재성' 혹은 '객체존재성'

의미를 갖기 때문이다. 인간은 ‘손 안의’ 무엇이 아니다. 인간은 그의 존재에 있어 자기 관계적인 운동(the movement of a self-relation)이다. (중략) 하이데거에게 ‘진리’의 진정한 의미는 현존재 그 자체의 세계적인 열어젖힘에 놓여 있다.<sup>16)</sup> (중략) 마찬가지로 현존재는 언제나 그 진리를 세계 내 존재로부터 그리고 ‘숨겨짐’으로부터 비틀어 떼어내야 한다.<sup>17)</sup>

Marx가 설명하고 있는 전통과 주체 사이의 관계에 대한 하이데거의 급진성은 결국 외부적 상징체계, 즉 시간을 따라 계승되어온 전통으로부터 독립된 주체의 가능성이다. 하이데거가 상징하고 있는 주체 혹은 존재는 자기 관계적이며 때문에 자신의 내적 부정성이 외부적인 상징체계보다 우위의 위치를 차지하게 된다. 때문에 오직 주체의 능동성이 있고난 후에야 비로소 ‘전통’이 주체에 의해 그 위치와 체계를 부여받게 되는 것이다.

실상 하이데거 역시 ‘민족과 그 현현으로서의 전통’으로부터 자유롭지 못했던 것이 사실이다. 만년의 하이데거는 자신이 구축한 이론 체계에도 불구하고 결국 게르만 전통으로의 회귀로 경도되었고 이는 곧 그 스스로도 ‘전통’으로부터 독립된 주체성의 구축에 실패했음을 보여주고 있는 것이다.<sup>18)</sup> 하지만 그럼에도 불구하고 하이데거가 남긴 ‘민족과 전통 그리고 주체’ 사이의 관계성에 관한 ‘정체성의 형이상학’은 여전히 심도 있는 사유의 과제들을 던져주고 있다.

만약 하이데거의 언급처럼, ‘전통적 실존’의 범주로부터 탈각될 수 있는 ‘자기 관계적’ 혹은 ‘자기 부정적’ 주체를 상징할 수 있다면 그러한 주체는 특정하게 규정된 시·공간적 틀 속에서 자신만의 그것을 재구축할 수 있을 것이다. 그리고 특정하게 규정된 시·공간으로서의 민족·국가 속에서 주체는 그 시·

---

으로도 해석되는데, 이는 곧 어떤 존재가 그 자체의 의미로서가 아닌 ‘무엇을 위한 것’으로서 존재함을 뜻한다. Werner Marx가 ‘전통적 실존’을 하이데거의 ‘손 - 안에 - 있음’으로 이해한 것은 곧 전통적 실존이 주체 그 자체로서의 의미가 아니라 ‘전통을 위한 존재’, 즉 전통에 의존하여 존재하는 것임을 나타내기 위한 것이다. ‘도구존재성’에 대한 해석은 기타 겐 외 엮음, 이신철 옮김, 《현상학 사전》(도서출판 b, 2011), 79쪽 참조.

16) 같은 책, pp.87~88.

17) 같은 책, p.92

18) 하이데거의 게르만 민족 전통으로의 회귀에 관한 언급은 가라타니 고진 지음, 조영일 옮김, 《트랜스크리틱》(서울: 도서출판 b, 2013), 145쪽 참조. (“하이데거가 말하는 현존재는 동시에 본래적으로 공동존재 - 그에게 있어서 그것은 민족을 의미한다 - 이다.”)

공간적 조건에 종속되는 존재가 아닌 오히려 그것에 균열을 내고 그것의 임계점을 드러내는 '주체'로서 등장해야 한다.

국민은 단순한 역사적인 결과물만이 아니며 애국적인 정치단체만도 아니다. 국민은 또한 사회적 참조관계를 지닌 복합적인 수사학적 전략이기도 하다. 즉 국민이 대표의 표상이 되려는 요구는 의미작용과 담론적 언설의 과정에서 위기를 불러 일으킨다. 따라서 우리는 국가 내의 국민을 이중적인 시간 속에서 생각해야 하는 논쟁적인 개념적 영토를 갖게 된다. 국민은 민족주의적 교의(pedagogy)의 역사적 '대상'이다. 민족주의적 교육은 미리 주어진(혹은 구성된) 과거의 역사적 기원에 근거한 권위를 담론에 부여한다. 그러나 국민은 또한 의미작용과정의 '주체'이기도 한데, 의미작용의 과정은 동시대성으로서 국민의 거대한 살아 있는 원리를 보여주기 위해, 국가와 민족의 선행하는 기원적 현존을 지워버릴 것이다. 즉 국민은, 국가적 삶이 재생산과정으로서 재생되고 반복되는 것을 매개하는 현재의 기호로서 작용한다.<sup>19)</sup>

호미 마마가 세밀하게 그려내고 있는 것은 민족사와 현재적인 권력공간으로 환원되는 민족-국가 내부의 시간과 공간이다. 민족-국가의 '시간'은 권력을 담지한 균질적인 민족사(national history)를 구축하는 동시에, 그러한 시간적 권력은 또한 평면적인 현재의 공간 속에서 구현된다. 이러한 시·공간적 일개를 전제로 한 뒤, 호미 바바는 국민을 시·공간의 그물망에 분열을 일으키는 존재로 설정한다. '국민'은 민족-국가의 시간과 공간 그 어디에서 속하지 않으며, 독립적인 주체의 문화적 인식은 '주체의 소격화(alienation)'를 그 조건으로 한다.<sup>20)</sup>

이러한 관점에서 보았을 때, '계몽' 혹은 '현대성(modernity)'을 '일종의 태도로서의 비판 그 자체'로 해석한 푸코(혹은 칸트)의 관점<sup>21)</sup>을 기반으로, 이른

19) 호미 바바 지음, 나병철 옮김, 《문화의 위치》(소명출판, 2012), 317~318쪽.

20) 같은 책, 326쪽. "주체는 오직 '말하는 것/말해진 것' 사이에서만, '여기/어떤 다른 위치' 사이에서만 파악될 수 있으며, 그 같은 이중적인 상황에서 문화적 인식의 조건은 바로 주체의 소격화이다."

21) Michel Foucault, edited by Paul Rainbow, *Ethics*, The New Press, 1997, pp.308~309

바 ‘우리의 현대성(our modernity)’라는 개념을 제안한 파르타 차테르지(Partha Chatterjee)의 관점은 ‘제3세계’라는 인식론에 기대어 ‘현대성’ 혹은 ‘계몽’을 거부하려는 움직임에 일침을 가하고 있다고 할 수 있을 것이다.

인도는 우선 계몽되어야 한다. 그리고 **우리로 하여금 제국주의가 불법이라는 것을 알게 한 것 역시 현대성의 논리와 같은 것이다.**(강조는 인용자) (중략) 이성의 책임, 자유를 향한 열망, 권력을 향한 욕망과 그것에 대한 저항. 이 모든 것이 현대성의 요소들이다. 권력 관계로부터 이탈된 현대성의 약속된 땅은 존재하지 않는다.<sup>22)</sup>

차테르지의 언급은, ‘의지로서의 민족’을 해석해낸 두아라의 관점을 포함하여, 하이데거와 호비 마마의 ‘민족, 전통 그리고 주체’의 상관관계의 핵심을 짚어내고 있다.

두아라의 언급처럼, ‘민족’과 그 현현으로서의 ‘전통’은 정체성의 형성에 있어 불가피한 것인지도 모른다. 하지만 차테르지의 관점을 통해 확인할 수 있듯 민족과 전통은 오직 그것이 작동하는 권력관계를 ‘소격’시키고 그것을 비판적으로 재-전유할 수 있는 비판 주체 혹은 계몽 주체를 상정할 때 비로소 ‘비판적인 자원’, 즉 ‘우리의 현대성’이 될 수 있다. 요컨대 주체의 외부에 놓여 있는 문화의 체계 안에서 자신을 그 자체로 ‘환경세계의 영점(零點)-객체’<sup>23)</sup>로 환원시키고 그것을 비판적으로 재사유할 수 있는 ‘계몽 주체’가 결락되어 있다면 그것은 ‘권력 비판’의 기재로서 기능할 수 없는 것이다.

그렇다면 이제 ‘민족과 전통 그리고 주체’의 관계에 있어 문제가 되는 것은 단순히 그 대상이 ‘우리 민족의 것인가’에서 그치지 않는다. 이제 핵심적인 물

22) Partha Chatterjee, *Our Modernity*, The Netherlands : SEPHIS : Dakar, Senegal : Codesria, 1997.

23) 에드문드 후설 지음, 이종훈 옮김, 《유럽학문의 위기와 선험적 현상학》(한길사, 1997), 507쪽. 물론 여기서 후설이 언급하고 있는 ‘영점-객체’와 하이데거가 언급하고 있는 ‘자기 관계적 자아’가 일정 부분 통하는 측면이 있지만 엄밀한 학적 맥락에 있어서 구분되다는 사실 역시 염두에 두어야 할 것이다. 하지만 여기서 그에 대한 본격적인 논의는 차치하기로 한다.



음은 전통을 '어떻게 비판적으로 사용할 것인가' 그리고 그것이 사용되는 '시·공간의 구조는 어떻게 설정되는가'의 문제로 전환된다. 또한 이와 더불어 가장 핵심적인 문제인 전통을 비판적으로 재전유할 수 있는 '계몽된 주체'의 자리가 마련되어 있는가의 문제가 제기되는 것이다.

### 3. 주체와 유토피아

현재까지 간양의 '문화론'에 대한 평가는 대체로 '철저 재건론자'에서 '문화 보수주의자'로 전환되어 온 것으로 정리되어 왔다. 예컨대 한국 학계에 1980년대 중국의 '문화열'을 최초로 소개한 《현대중국의 모색》(서울: 동녘, 1994)의 경우, 간양의 관점을 '철저 재건론'으로 분류하고 있다.<sup>24)</sup> 이러한 관점에 의하면, 간양의 '문화론'은 유학을 비롯한 중국 문화에 대한 철저한 비판과 거부로 요약되며 그러한 거부를 통해 중국 문화를 완전히 새롭게 구축해야 한다는 관점으로 정리된다.

하지만 간양을 '철저 재건론'로 평가하는 관점은 이후 연구가 진행되면서 점차 비판적으로 검토되고 최근에 이르러서는 그의 '문화론'이 전통을 완전히 부정하는 관점이 아닌 '문화 보수주의'로 경도되고 있다는 평가가 점차 설득력을 얻어 가고 있다. 송인재의 경우, 그 초기 단계라고 할 수 있는 <八十年代文化討論的幾個問題> 등을 비롯한 1980년대 간양의 문화론을 '철저 재건론'으로 규정하는 시각을 비판하고, "간양의 문화의식은 단순한 전통의 부흥이나 비판자가 아닌 그 창조의 참여자로서의 주체의식과 현대화 자체에 대한 일정한 거리감을 가지고 있음을 알 수 있다"<sup>25)</sup>고 해석하고 있다.

그러나 간양의 관점에서 전통에 대한 주체적이고도 창조적인 '주체의식'을

24) 한국철학사상연구회 논전사분과, 《현대중국의 모색》(서울: 동녘, 1994) 참조.

25) 송인재, <1980년대 중국의 문화의식에 대한 재조명>, 《동아연구》 Vol.55, 2008.

추출해 내는 것은 그의 ‘문화론’에 대한 발본적이고도 비판적인 평가라고 할 수는 없을 것이다. 실상 송인재의 평가에서도 드러나듯, 최근 간양의 관점은 시간이 흐르면서 점차 체제융합의 방향으로 경도되고 있다.

간양이 과거 1980년대에는 근대적 가치에 성찰적 태도로 접근했고 1990년대에도 자본주의의 폐해에 경계를 표했지만, 시간적으로 그보다 뒤에 제기한 ‘새로운 시대의 통삼통(通三通)’ 논의에서는 양적 성장이 초래한 부작용에 대해서는 언급하지 않고 경제지표상의 성장을 긍정하면서 경제성장이 이루어진 국가의 국민통합을 위한 정치체제와 국가의 방향에 대한 공감대 형성에 관심이 집중되고 있음은 체제에 대한 간양의 태도 변화를 보여주고 있다. 간양이 제시한 국가의 경제성장에 결과론적 공감을 표하는 태도와 경제적 성과를 공고히 하는 형식적 차원의 정치체제의 구상은 민족국가의 연속성과 정체성을 강조하는 사고와 결합하면서, 그의 담론이 이전에 보여주었던 근대성 성찰의 비판적 방향으로 향할 가능성보다 체제융합의 방향으로 경도될 가능성이 높다는 전망을 가능케 하고 있다.<sup>26)</sup>

그럼에도 불구하고 최근 간양의 문화 보수주의로의 전향을 80년대 ‘문화열’에서 제시한 주체적 관점으로부터 이탈<sup>27)</sup>이라고 보기는 힘들 듯하다. 그것은, 뒤에서 더욱 자세하게 논의하게 될 것처럼, 간양이 제시하고 있는 문화 의식의 구조가 보다 근본적인 층차에서 주체의 전통에 대한 소격화(alienation)와는 다소 거리가 있는 형태이기 때문이다.

우선 간양 문화론의 초기 단계라고 할 수 있는 <八十年代文化討論的幾個問題>를 살펴보면, 그는 가다머의 논의에 기대어 전통의 ‘현재성’에 대해 논하고 있다. 간양의 관점이 당시의 맥락에서 혁신적일 수 있었던 이유는 일원론적 역사관에서 탈피하여 과거와 현재 그리고 미래 사이의 관계를 일종의 ‘탈구된 시간’<sup>28)</sup>이라는 관점에서 해석하고 있기 때문이다.

26) 같은 논문.

27) 같은 논문. “1980년대 중반 문화열의 공간에서 중국의 전통 복권 논리를 비판하며 동정이나 반대가 아닌 주체적 창조의 관점을 내세우며 전통에 대한 전향적 접근방식을 제시했을 때와는 다른 모습을 띤다.”

28) 테리다는 《마르크스의 유령들》에서 ‘시간이 이음매에서 어긋나 있다(The time is out of joint)’는 《햄릿》의 문구를 인용하면서 질서 정연한 시간이 아니라 의식에 의해 뒤섞일 수 있는 무질서한 시간에 대해 언급하고 있다. 이렇게 ‘탈구된 시간’은 결국 물리적 시

전통의 ‘현재성’을 구축해내기 위해 간양은 전통에 관한 문제의 초점을 ‘전통이란 무엇인가’, 즉 전통 자체의 본질이 무엇인가에 대한 문제에서 ‘전통 문화를 현재화시키는 것이 필요한가(要不要)’ 그리고 필요하다면 ‘어떻게 현재화시킬 것인가(怎麼要)’의 문제로 이동시킬 것을 주문한다.

첫째, ‘있는가 없는가’(즉 중국 전통 문화는 총체적인 특징으로서의 과학정신을 갖고 있는가) 둘째, ‘필요한가 필요하지 않은가’(즉 만약 이전에는 없었다면 오늘날에는 어떻게 할 것인가) 셋째, ‘어떻게 필요한가’(즉 만약 필요하다면 어떻게 구체적으로 착수할 것인가) ‘하고자 하나 할 수 없는 것인가’ 아니면 ‘할 수 있으나 하지 않는 것인가’를 분명히 하는 것 역시 매우 중요하다. 하지만 만약 근본적으로 ‘필요하지 않다’면 ‘할 수 있음(能)’과 ‘할 수 없음(不能)’은 마찬가지로일 것이다. 그러나 만약 ‘필요하다’면 ‘할 수 없어도’ ‘할 수 있게’ 해야 할 것이고 ‘하지 않는 것’ 역시 ‘해야 하는 것’으로 바뀌어야 할 것이다. 유감스러운 것은 우리들이 문화 문제를 논할 때 거의 항상 첫 번째 문제에 얽매어 있고 두 번째 문제는 대부분 회피하며 세 번째 문제는 거의 제기한 적이 없다는 사실이다. 내가 보기에 이것은 우리가 종종 선입견을 가지고 있기 때문이다. 즉 그러한 것(즉 두 번째와 세 번째 문제의식 - 인용자)은 서구 특유의 것이지 ‘중국문화의 기본 정신’이 아니라고 생각하기 때문이다.<sup>29)</sup>

문제의 초점을 ‘중국 전통의 본질이 무엇인가’ 혹은 ‘중국의 전통이 현대화에 적합한 본질적 요소를 갖추고 있는가’에서 ‘전통을 어떻게 현재화시킬 것인가’로 이동시킨 후, 간양은 “문제의 본질이 중국과 서구의 문화적 차이가 얼마나 큰가에 있는 것이 아니라 중국문화가 반드시 그 전통적인 형태에서 벗어나 현대적인 형태로 진입하는 것에 있다”<sup>30)</sup>고 주장한다.

중국의 전통을 그 본질적, 고정적 형태에서 탈피시켜 현재적 형태로 탈바꿈

간이 아닌 의식에 의해 ‘과거-현재-미래’가 재구성되는 시간이라고 할 수 있을 것이며 간양이 언급하고 있는 전통의 ‘현재성’을 가능케 하는 것 역시 이러한 ‘탈구된 시간’이라고 할 수 있을 것이다. 자크 데리다 지음, 진태원 옮김, 《마르크스의 유희들》(서울: 이제이북스, 2007)의 1장 <마르크스의 명령들> 참조.

29) 甘陽, <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, 1987年), 10~11頁.

30) 같은 책, 17頁.

시키기 위해 간양은 ‘시간성(Zeitlichkeit/temporality)’의 개념을 도입한다. 그리고 이 ‘시간성’의 개념은, 앞서 언급했던 ‘탈구된 시간’과 같이, ‘과거, 현재 그리고 미래’를 서로 통합시키는 기재로 이해된다.

이전의 통상적인 관점은 실상 대부분 ‘전통’을 ‘과거’와 동일시했다. 특히 전통의 중요성을 강조하는 논자들이 언급하는 ‘전통’은 거의 ‘과거’ 혹은 과거의 것이었다. 이것은 곧 ‘전통’이 단순히 ‘과거’에 이미 존재했던 것임을 말하는 것이다. (중략) 이렇게 ‘전통’을 ‘과거’로 보는 개념은 실상 쉽게 알아채지 못하는 하나의 가정을 내포하고 있다. 즉 ‘전통’ 혹은 ‘문화전통’을 ‘이미 정형화된 것’, 일종의 절대적이고 고정된 것으로 생각하는 것이다.<sup>31)</sup>

이렇게 간양은 시간성의 개념을 도입함으로써 ‘전통’ 혹은 ‘전통문화’를 ‘과거의 고정된 무엇’으로 보는 관점을 극복하려 한다. 시간성을 도입함으로써 전통은 “아직 규정되지 않은 것”<sup>32)</sup>이 되고, “우리의 사명은 ‘과거’가 갖지 못했던 것을 창조하고 ‘전통’으로 하여금 우리의 공헌을 함축하고 우리가 규정한 새로운 차원에 맞추어 미래로 나아가게 하는 것”<sup>33)</sup>이 된다.

앞서 제시했던 《현대중국의 모색》을 비롯하여 최근의 연구 성과에 이르기까지 간양의 문화론은 ‘반(反)전통’ 혹은 ‘전통과 현대의 충돌론’으로 해석되고 있다. 간양의 시각을 ‘철저 재건론’으로 분류했던 《현대중국의 모색》과 마찬가지로 賀桂梅 역시 간양의 문화론을 ‘현대화’라는 기준점을 통해 ‘낙후된 중국과 발전된 서구’라는 이분법적 관점으로 해석하고 있다.

간양 문장의 사회적으로 광범위한 영향력을 만들어내고 심지어 학술 ‘신세대’로서의 ‘문화: 중국과 세계’ 편집 위원회의 집단적인 사회적 이미지를 만들어낸 것은 ‘전문적인’ 태도로 실천한 학리적 논증이 아니라 그들이 제기한 ‘전통문화’와 ‘현대문화’ 사이의 충돌이라는 역사적 서사였다.<sup>34)</sup> (중략) 근본적으로 말해 간양은 중

31) 같은 책, 19~20頁.

32) 같은 책, 25頁.

33) 같은 책.

34) 賀桂梅 著, 《“新啓蒙”知識檔案》(北京: 北京大學出版社, 2010年), 231頁.

국/서구라는 문화토론의 좌표를 '전통/현대'라는 시간축(軸)에서 '낙후/선진'이라는 판단으로 전환시켜 놓았다. 이것은 서구(유럽)을 중심으로 하고 현대화를 그 표준으로 삼는 인식의 구체적인 표현인 것이다.<sup>35)</sup>

간양의 문화론을 '중국/서구'라는 이분법적 틀로 환원시키고 그것을 다시 '전통과 현대의 충돌'이자 '서구를 표준으로 삼는 현대화 이데올로기'로 해석하는 시각은 아마도 "전통을 계승, 발양시키는 가장 강력한 수단은 바로 '반(反)전통'이다!"<sup>36)</sup>라는 언급에서 비롯된 듯하다. 하지만 이러한 언급을 근거로 간양의 문화론을 '전통과 현대의 충돌' 혹은 '전반서화(全盤西化)'적인 관점으로 해석하는 것은 '문화표상으로서의 전통'과 '태도로서의 전통'을 구분하지 않은 독자적인 관점이다.

<八十年代文化討論的幾個問題>에 나타난 '전통'에 대한 인식을 보다 심도 있는 층차에서 조망하기 위해서는 '전통'이라는 개념의 표층에 머물지 말고 그것을 인식하고 있는 '의식'의 측면에서 접근해야 할 것이다. 지성사적 맥락에서 보았을 때, 간양이 거물 못으로 삼고 있는 가다머의 시간 개념은 후설이 제시한 '과지(retention)'의 개념과 분리될 수 없다.<sup>37)</sup> 후설이 언급하고 있듯, 의식은 곧 '무엇에 대한 의식'이며 때문에 대상을 갖는다. 또한 인식은 대상으로 자신을 투사하는 지향성을 가지는 바, 그러한 대상을 향한 의식을 방향성을 곧 '과지'라고 하는 것이다.<sup>38)</sup>

이러한 '의식의 지향성'라는 각도에서 보았을 때 간양의 문화론은 전통에 대한 의지를 뚜렷하게 보여준다. 반복적으로 강조되고 있는 것처럼 간양은 결코 '전통'을 방기하거나 폐기할 것을 주장하고 있지 않다. 오히려 그가 강조하고 있는 것은 과거의 '전통'을 현재로 길어오는 것이며, 이를 위해 간양은 경험적,

35) 같은 책, 232頁.

36) 甘陽, <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, 1987年), 35頁.

37) 가다머의 후설 및 하이데거와의 연관관계는 윤병렬, <가다머에게서 하이데거 해석학의 유산과 "철학적 해석학">, 《존재론 연구》, vo.15, 2007 참조.

38) '과지(retention)' 개념에 대한 자세한 논의는 에드문드 후설 지음, 이종훈 옮김, 《경험과 판단》(서울: 민음사, 2009) 참조.

선형(線形)적 시간 개념이 아닌 의식 안에서 자유롭게 움직이는 - 즉 과거, 현재, 미래가 서로 뒤엎힐 수 있는 - '시간성'을 도입하고 있는 것이다.

만약 '의식의 지향성'이라는 관점에서 간양의 문화론을 해석할 수 있다면 그의 문화론은 전통에 대한 반대/거부가 아닌 그것에 대한 의식적 의지를 내포하고 있다고 해야 할 것이다. 또한 그의 문화론은 '전통/현대'라는 이분법으로 설명될 수도 없다. 그는 오히려 '시간성'을 통해 과거-현재-미래를 서로 유기적으로 연계시킬 것을 주문하고 있기 때문이다.<sup>39)</sup>

앞서 인용했던 두아라의 관점을 빌어 말해보자면, 간양의 전통에 대한 태도는 '본질적 가치(the regime of authenticity)'에 대한 의지와 중첩된다고 할 수 있을 것이다. 간양에게 전통은 거부되어야 할 것이 아닌 의식을 통해 '포착'되어 현재로 길어져야 할 자원인 셈이다. 결국 간양이 거부하고 있는 것은 표상 체계인 '전통' 그 자체라기보다는 '전통'을 '응결되고 고정된 무엇'으로 파악하는 '태도'이다.

간양 문화론의 시발점이라고 할 수 있는 <八十年代文化討論的幾個問題>를 통해 확인할 수 있는 것은 '전통에 대한 의지'였다. 송인재의 평가대로, <八十年代文化討論的幾個問題>에서 하이데거의 시각과 유사한, 전통으로부터 소격된 주체적 의식의 가능성을 가늠할 수 있을지도 모른다. 하지만 주체 외부에 놓여 있는 표상체계로서의 전통을 자신으로부터 이격시키고 그것을 비판적 사유로서 재전유할 수 있는 주체성의 가능성이 간양의 문화론에 함유되어 있는지를 살펴보기 위해서는 그의 문화론에 대한 다차원적인 접근이 필요할 것이다.

<八十年代文化討論的幾個問題>를 발표한 이후 간양은 1987년 <從“理性的批判”到“文化的批判”>을 발표한다. <從“理性的批判”到“文化的批判”>에서 가장 주목할 만한 부분은 서구의 사상을 그 자체로 보지 말고 그 내적 긴장과 분열을 직시해야 함을 주장한 부분이다. 그는 카시러(Ernst Cassirer)의 논의를 중심으로 이성을 중심으로 한 '로고스 중심주의적' 사유 방식이 이제 그 한

39) 甘陽, <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, 1987年), 30頁.

계에 봉착하고 있음에 주목할 것을 강조한다.

카시러의 ‘확대된 인식론’ 혹은 ‘문화의 비판’은 전통적인 인식론이 배제시켜 버리고 연구 범위에 포함시키지 않았던 광대한 영역을 모두 인식론의 대상으로 하여 철학 안에 포용시키고 있다. 그가 보기에 전통적인 인식론의 근본적인 한계는 바로 한 편으로 그것이 이른바 ‘비이상적인 것’을 이해할 수 없고 황당한 것으로 방기시켜버리고 오히려 신비주의, 비이성주의 심지어 반(反)이성주의에게조차 ‘합리적인 지평’을 남겨두려 했다는 점이다. 다른 한 편으로 그것은 ‘이성적인 것’을 인류의 원시적이고도 천부적인 무엇으로 보고, 이성의 과학적 지식 자체를 근본 없는 근본, 원류 없는 시원으로 변화시켜 설명할 수 없는 ‘비이성적인 것’으로 만들어 버렸다는 것이다.<sup>40)</sup>

간양의 논의가 ‘전반서화(全盤西化)’ 혹은 ‘전통의 회복’과 같은 관점들과 근본적으로 대별되는 점은, 그 논의의 초점이 단순히 서구에 대한 표층적인 이해에 머물지 않고 서구 사유의 근간이 되는 사유의 내핵, 즉 로고스 중심주의의 문제로까지 소급되고 있다는 점이다. 간양은 카시러의 관점을 도입함으로써 ‘서구 그 자체’가 아닌 서구 사유의 임계점인 로고스 중심주의적 사유방식의 위기를 언급하고 있는 것이다.

하지만 여전히 비판적으로 음미해 보아야 할 것은, 간양의 문화론에 있어 서구 사유의 한계에 대한 고찰이 외부적인 문화 체계를 비판적으로 재전유하기 위한 사유 구조를 갖추고 있는가의 문제이다. 간양은 서구의 로고스 중심주의가 그 한계에 봉착했음을 언급한 뒤, 그것의 전면적인 해체는 불가능함을 인정하면서도 중국적 사유 방식의 ‘비이성주의적’ 성격과 그 가능성을 강조하고 있다.

실상 이른바 ‘로고스 중심주의’ 자체는 절대적으로 초월되거나 완전히 해소될 수 있는 것이 아니다. 왜냐하면 언어와 문자는 항상 논리의 기능을 가지고 있기 때문이며 중국의 비(非)음성적인 문자 역시 그 예외가 아니다. 하지만 중국 전통 문화 발전 노선의 가장 기본적인 특징은 확실히 그것이 언어의 논리적 기능과 형식화의

40) 甘陽, <從“理性的批判”到“文化的批判”>, 《古今中西之爭》(北京: 三聯書店, 2006年), 72頁.

특징을 발전시키는 것에 별다른 주의를 기울이지 않고 그것을 담화(淡化)·약화시켰다는 데 있다. 중국의 언어문자(특히 문언)은 무관사이며 격변화와 시제가 없으며 연결적인 매개사(계사, 접속사 등)를 적게 사용하거나 거의 사용하지 않는다. 이것은 확실히 중국의 언어문자로 하여금 유럽-인도어 계통의 언어보다 더욱 쉽게 논리와 문법의 속박으로부터 벗어나게끔 해준다. 그리고 더욱 쉽게 언어의 다의성을 확대시키기 쉽게 하고 표현의 은유성과 의미의 확장 가능성을 용이하게 하며 다중적인 가능성을 이해하고 해석하기 쉽게 한다. 확실히 중국의 전통문화는 이른바 '논리에 선형적인 것'을 여실히 발휘되게 하며 매우 심도 있고 두터운 인문 문화 전통을 형성하게 된다.<sup>41)</sup>

'로고스 중심주의' 자체의 철학사적 의미와 중국의 문화 전통이 '로고스 중심주의'로부터 얼마만큼 탈각되어 있는 것인지에 대한 본격적인 논의를 여기서 진행시킬 수는 없을 것이다. 하지만 한 가지 정밀하게 물어야 할 것은 간양의 문화론이 과연 그 공시적 층차(synchronic level), 즉 주체가 대면하는 현재적인 권력 공간 내에서의 문화와 주체성의 구도를 어떻게 구상하고 있는가의 문제이다.<sup>42)</sup>

실상 위의 인용문을 통해서도 드러나듯, 그의 문화론에는 '서구와 다른 중국적 주체'에 대한 언급은 찾아볼 수 있지만 '그 주체(즉 서구와 다른 중국적 주

41) 甘陽, <從“理性的批判”到“文化的批判”>, 《古今中西之爭》(北京: 三聯書店, 2006年), 91頁。

42) 당시의 지식적 상황을 고려하면 간양이 카시리, 하이데거 심지어 데리다를 경유하여 로고스 중심주의적인 서구 사유의 한계를 짚어 낸 것은 매우 선구적인 시도라고 할만하다. 하지만 과연 이렇게 큰 편쪽의 개괄이 그러한 서구 지식사의 문화-정치적 실천으로서의 의미를 제대로 짚어내고 있는지에 대해서는 확인할 수 없을 듯하다. 데리다 등에 의해 제기된 '로고스 중심주의'에 대한 비판은 의식의 일치성에 대한 반발로 인해 제기된 것이지만 그것이 겨냥하고 있는 것은 비단 사변적인 층차에서의 문제만이 아니었다. 로고스 중심주의에 대한 비판은 의식의 단일성, 일치성을 담보하는 사회적 권위에 대한 비판이었으며 주권 질서의 '공시적 재생산'을 단절시키려는 시도의 일환이었다. 때문에 카시리, 하이데거, 데리다를 통틀어 '로고스 중심주의'의 위기와 그 비판으로 총괄하고 그것이 서구 사유의 한계를 드러냈다고 보는 것은 다소 성급한 관점이다. 만약 간양의 주장대로 데리다 등의 로고스 중심주의에 대한 비판이 서구 사유의 총체적 위기로 규정될 수 있다면 데리다가 로고스 중심주의를 타파하기 위해 다시 서구의 사유구조인 프로이드의 '죽음충동'을 도입하는 것은 설명될 수 없다. 또한 뒤에서 더욱 자세하게 논의하게 될 것처럼 간양의 사유에서, 데리다의 시도와 비슷한, 탈로고스적인 중국의 사유구조를 통해 주권 질서의 공시적 재생산을 단절시키려는 시도 역시 분명하게 드러나지 않는다. 데리다의 로고스 중심주의에 대한 비판은 사도 요시유키 지음, 김상운 옮김, 《권력과 저항》(서울: 난장, 2012)의 제4장 <죽음충동, 우발성, 저항> 참조.



체)가 어떠한 현실과 어떻게 대면해야 하는가에 대한 논의는 명확하게 드러나지 않고 있다. 요컨대 간양의 문화론은 '서구와 중국은 어떻게 다른가'라는 문제에 몰두하고 있는 반면, 그 '서구와 다른 주체가 어떠한 현실과 대면해야 하는가, 즉 공시적인 권력장으로서의 '지금-여기의 중국(China here and now)'을 어떻게 대면해야 하는가'의 문제에 대해서는 별다른 주의를 기울이지 않고 있는 것이다.

간양의 문화론 안에서 권력 공간으로서의 현실과 '전통을 통해 구축된 주체' 사이의 탈각된 관계는 <儒學與現代>(1988年)를 통해 더욱 선명하게 드러난다. 본 텍스트에서 간양은 자신의 입장을 '비판정신을 갖춘 문화 보수주의'로 정리하면서 중국 전통 문화의 핵심인 '유학(儒學)'이 과학, 민주, 공업 및 상업 문명과 완전히 독립하여 존재할 수 있다고 주장한다.<sup>43)</sup> 그리고 또한 과학 및 민주 등과 독립하여 존재하는 유학이 현대 문명을 보충 및 조정하며 균형을 잡는 역할을 할 수 있다고도 주장한다.<sup>44)</sup>

이렇게 유학이 현대적 가치와 분리되어 존재할 수 있는 이론적 근거로 간양은 '가치 이성'과 '도구 이성'의 분리라는 베버(Max Weber)의 논의를 끌어 들인다. 그의 이해에 따르면 '가치 합리성'은 그 자체를 목적으로 삼는 것으로 이는 곧 도덕 이상주의로 연결되며 또한 '공산주의적 도덕'과 밀접한 연관을 맺고 있다.<sup>45)</sup> 이에 비해 '도구 이성'은 그 자체로 목적인 것이 아니라 '경제 성장'을 위한 수단이 된다.<sup>46)</sup> 그리고 이 양자 사이의 관계를 아래와 같이 정리하고 있다.

최근 10년 사이의 개혁은 실상 그 '합법성의 근거'를 쟁취하는 과정이었으며 이른바 '개혁'이라는 것의 가장 근본적인 점은 바로 '가치 이성'을 기본으로 하는 사회를 '도구 이성'을 기본으로 하는 사회로 전환시키는 것이며 '도덕 이상주의'를 중시하는 사회를 '경제 성장'을 중시하는 사회로 변화시키는 것이다. 바꿔 말해, '합법성의 근거'가 예전과 다르게 '도덕 이상주의'를 통해 얻어지는 것이 아니라 반드시 '경

43) 甘陽, <儒學與現代化>, 《古今中西之爭》(北京: 三聯書店, 2006年), 120頁.

44) 같은 책, 123頁.

45) 같은 책, 128頁.

46) 같은 책, 131頁.

제 이성주의'에 호소해야 하는 것이다.<sup>47)</sup>

간양이 파악하고 있는 현실 중국의 당면/당위 과제는 곧 '경제 발전'이며 그를 위해서는 '가치 이성'에서 '도구 이성'으로의 전환이 필수적이다.<sup>48)</sup> 하지만 간양 스스로 언급하고 있는 것처럼 전통 문화의 핵으로서 '유학'의 위치는 '곤란함(尷尬)'에 처해 있다. 왜냐하면 "그것(유학)은 자신을 '도구 이성'에 영합하게 할 수도 없으며(이는 곧 투항주의로 이르는 길이다) 또한 '도덕 이상'을 제창하여(이는 공격주의이다) 사회를 되보시킬 수도 없다. 유일한 길은 인문 문화를 지키는 것뿐(보수주의 노선)"<sup>49)</sup>이기 때문이다.

간양의 '유학'에 대한 해석은 그것을 막다른 골목에 몰아넣고 있는 듯하다. '유학'은 현실적인 층차, 즉 '경제발전'에 대한 비판 기제로도 추동 기제로도 사용될 수 없다. 위의 인용문을 통해서도 확인할 수 있듯, 그는 '경제 발전'을 일종의 당위 명제로 삼고 있다("경제 발전은 '개혁'의 합법성의 근거이다"). 때문에 '유학'으로 대표되는 '전통'이 '경제 발전'이라는 외부적 현실에 대한 비판 기제로 활용될 필요가 없다. 동시에 '유학'은 그 자체를 목적으로 삼아서도 안 된다. 왜냐하면 간양의 시각 안에서 유학은 '도덕 이상주의' 혹은 '공산주의 이상'을 추동시킨 문화 요소로서 '사회적 퇴보를 가져올 수도 있는' 문화 요소이기 때문이다. 결국 전통의 핵심 요소로서의 '유학'에게 허락된 유일한 길은 오직 그것의 정수(精髓)를 지키는 것뿐이다.<sup>50)</sup>

47) 같은 책, 130頁.

48) 이러한 측면에서 보았을 때 간양의 문화론을 "문화 창조자로서의 주체의식을 보여주는 전통관을 만들었고, 유럽 인문주의의 전통에 대한 고찰을 통해 현실을 비판하는 독립적 문화의 역량에 주목하면서 신계몽을 비롯한 현대화 국면에 대한 성찰적 사유의 기초를 만들었다"(송인재, <1980년대 중국의 문화의식에 대한 재조명>, 《동아연구》 Vol.55, 2008)고 평가하는 것은 지나치게 우호적인 평가라고 할 수 있을 것이다. 인용문을 통해 드러나듯 간양은 경제발전을 중심으로 하는 당시의 시대적 사유에 적극적으로 동조하고 있다. 보다 직접적으로 말해, 간양의 사유 안에서는 '전통'을 통해 경제 발전을 '비판'할 수도 있다는 사유는 결락되어 있는 것이다.

49) 같은 책, 135頁.

50) 송인재, <1980년대 중국의 문화의식에 대한 재조명>, 《동아연구》 Vol.55, 2008, "간양의 문화적 보수주의는 문화의 구성물을 보호하고 독자성을 지켜내고자 하는 경향이라고 정의할 수 있다."

이 시점에서 우리는 ‘문화 체계’와 ‘주체’ 사이의 관계라는 ‘정체성의 형이상학’을 통해 간양의 문화론을 조망해 볼 필요가 있다. 앞서 인용했던 차테르지와 호미 바바의 언급처럼, 하나의 문화 체계 안에서 비판적 주체의 역할은 주체가 외부적인 상징체계를 비판적으로 재전유할 수 있는가를 통해 결정된다. 그리고 그러한 재전유는 곧 공시적인 층차의 권력 관계를 비판적으로 사유하기 위함이다.

이러한 측면에서 보았을 때, 간양의 문화론이 과연 그러한 ‘비판적 주체’ 혹은 ‘문화 체계로부터 일정 정도 소격된 주체’의 자리를 마련하고 있는지를 검토하기 위해서는 몇 가지 점이 보다 분명하게 규명되어야 할 것이다. 우선 간양은 <八十年代文化討論的幾個問題>에서 ‘시간성’의 개념을 통해 ‘주체적 인식의 가능성’을 열어 놓은 동시에, 그것을 통해 ‘민족 전통에 대한 의지’를 보여주었다.

두아라 등의 관점을 통해 언급되었듯이, 민족적 정체성에 대한 의지와 그것을 위한 ‘탈구된 시간’의 활용은 현대 민족-국가의 정체성을 구성하는 불가피한 사유의 구조이다. 하지만 이와 동시에 사유되어야 하는 것은 그러한 의지를 통해 ‘포착’된 전통이 대면해야 하는 현실과 그것에 대한 전통의 ‘비판적 활용’이다. 차테르지가 언급했던 것처럼 전통의 인식과 활용은 공시적인 권력 관계를 비판적으로 사유하는 ‘계몽 주체’가 전제되었을 때만이 비로소 ‘비판적으로’ 사용될 수 있다.

그러나 간양이 <從“理性的批判”到“文化的批判”>과 <儒學與現代>를 통해 제시하고 있는 시좌는 ‘중국적 정체성’, 즉 ‘서구와 다른 중국’이라는 문제에 주목하고 있는 반면 그 주체가 놓여 있는 ‘지금 여기의 중국’의 문제에 대해서는 별다른 문제의식을 보여주지 못하고 있는 것이 사실이다.

앞서 주석을 통해 언급했던 것처럼, 이른바 ‘로고스 중심주의’에 대한 비판과 반발은 “국가 체제의 잔혹성을 교란하고 전복하는 자기-타자 촉발의 전략”<sup>51)</sup>이라는 고도의 정치적 사유를 내포하고 있다. 하지만 간양의 문화론 안

51) 사토 요시유키 지음, 김상운 옮김, 《권력과 저항》(서울: 난장, 2012), 306쪽.

에서 (그 스스로 언급한 대로) ‘탈로고스적인 중국적 사유의 특징’이 공시적인 권력장 그 자체에 대한 비판과 연계되고 있는지는 확실치 않다. <儒學與現代>에서 드러나듯, 간양은 ‘경제발전’이라는 당시의 시대적 정세를 당위과제로 설정하고 있으며 전통의 내핵인 ‘유학’은 그것에 대한 ‘비판적 개입’이 아닌 현실적 조건으로부터 유리된 ‘민족적 정수’로서 ‘보존’되어야 할 것으로 인식되고 있기 때문이다.

요컨대 간양의 사유 안에서 비판적 주체, 즉 전통을 자신으로부터 소격시키고 그것을 비판적으로 재전유할 수 있는 ‘계몽된 주체’의 자리는 분명하게 규정되지 않았다고 할 수 있을 것이다. 간양은 ‘시간성’이라는 개념을 통해 ‘자기 부정(self negation)’으로서의 주체라는 형이상학적 틀을 자신의 사유구도 안에 도입시켰음에도 불구하고 그의 사유체계 안에서 자기 부정적 주체와 그 질료인 ‘전통’과의 관계는 다소 모호하게 규정되어 있다.

“비판적 지식인이란 (중략) 자기 사회에 대한 성찰적 자세를 보여주는 지식인이고, 그 성찰적 자세란 주어진 환경과 언어에 대한 근원적인 질의를 통해 자기 근거조차 의문시할 수 있는 그런 것을 의미한다고 할 것이다.”<sup>52)</sup> 하지만 상술한 것처럼 1980년대 ‘문화열’을 이끌었던 간양의 문화론 안에서 전통은 주체로부터 이격되지 못하고 있다. 그의 문화론은 오히려 ‘전통’을 그 자체로서 일종의 ‘유토피아’<sup>53)</sup>로 승화시키고 있는 것이다.

52) 조경란 지음, 《현대중국 지식인 지도》(글항아리, 2013), 49쪽.

53) 만하임(Karl Mannheim)의 정의에 따르면 ‘이데올로기’는 현실적 상태를 은폐시키는 ‘허위의식’인 반면, ‘유토피아’는 현실과 유리되어 있다는 측면에서는 ‘이데올로기’와 흡사하지만 그것이 현실에 대한 변혁의 힘을 갖는다는 측면에서 ‘이데올로기’와 구분된다. 요컨대 ‘유토피아’는 ‘현실과 유리된 상태’이나 동시에 현실에 대한 변혁의지를 내포하는 ‘이상형(ideal type)’이라는 것이다. 하지만 본고는 ‘유토피아’의 의미를 이와는 조금 다르게 사용하고자 한다. 즉 현실에 대한 변혁의 의지 그 자체는 내합하고는 있지만 그것이 뿌리박고 있는 현실태를 명확히 인식하지 않고 단순히 그것으로의 회귀 혹은 몰입을 통해 현실에 대한 변혁을 지향하는 의식형태를 ‘유토피아’로 정의·사용하고자 한다. ‘유토피아’의 개념에 대해서는 카를 만하임 지음, 임석진 옮김, 《이데올로기와 유토피아》(김영사, 2012) 참조.

## 4. 나가며

총괄적으로 말해, 간양이 자신의 문화론을 구축하면서 제시하고 있는 민족 정수로서의 '전통'을 다루는 방식은 결국 두아라가 제시한 '본질적 가치'와 흡사하다고 할 수 있을 것이다. 간양의 전통 문화에 대한 태도는 그것의 독립성과 순수성을 고수함으로써 중국적 특성을 갖춘 인문 문화의 발전을 통해 현대 사회에 대한 비판적 사유의 자원을 길어낼 수 있다는 입장으로 요약될 수 있을 것이다.

당시의 시대적, 지성사적 맥락을 고려했을 때, 간양의 이러한 노력은 매우 혁신적이었다고 할 수 있을 것이다. 전통 문화로의 단순한 회귀(《中國文化書院》) 혹은 전면적인 서구의 합리적 이성으로의 전환(《走向未來》)이라는 당시의 지적 맥락 속에서 중국의 민족 전통을 재사유하기 위한 새로운 길을 모색했다는 점에서 간양의 문화론의 시대적 의미는 충분히 인정받을 만하다.

하지만 그럼에도 불구하고 그의 문화론에 대한 비판적인 분석이 요구되는 이유는 그 문화론의 사유구조가 모종의 '결락'을 내포하고 있기 때문이다. 그리고 그 '결락'에 대한 본원적인 질문은 1980년대, 즉 '문혁' 이후 중국의 사상 구조를 정초한 '최초의 인간'<sup>54)</sup>과 그 사유구조라는 측면에서 중요성을 갖는다고 할 수 있을 것이다.

간양의 문화론은 1990년대 이후 중국 '신좌파'의 등장과 그들의 보수화라는 문제와 연계되어 있다. '문혁' 이후 주류적 위치를 차지한 '시장화' 혹은 '현대화'라는 시대적 흐름에 매우 비판적이고도 급진적인 견해를 제시했음에도 불구하고

54) 프란시스 후쿠야마는 홉스와 로크 등의 정치이론을 중심으로 그들이 구축시킨 인간관을 근대(modern)을 정초시킨 '최초의 인간'으로 규정하고 있다. 본고 역시 '문혁' 이후 '포스트 사회주의의 중국'의 인간상을 최초로 정립했다는 의미에서 간양의 문화론을 '최초의 인간'이라는 맥락에서 조망하고자 한다. '최초의 인간' 개념에 대해서는 프란시스 후쿠야마 지음, 이상훈 옮김, <14. 최초의 인간>, 《역사의 종말》(한마음사, 2013) 참조.

고 중국의 '신좌파'는 최근 '국가주의' 혹은 '민족 보수주의'로 경도되어 가고 있다는 비판을 받고 있다.<sup>55)</sup>

상술한 것처럼, 1980년대 간양이 제시한 문화론의 사유구조는 오히려 민족과 그 대상물인 전통의 문제를 현실로부터 탈각시키고 그것을 일종의 '정수'로서 유지시키려는 모종의 의지와 의식구조를 배태하고 있었다. 그리고 그러한 의식 구조의 결과로서 '유토피아로서의 전통'이라는 사유구조가 여전히 확대·재생산되고 있다.<sup>56)</sup>

예컨대 간양은 최근 '문혁'을 전후로 한 현당대 중국 60년의 역사를 단절된 과정으로 파악하는 것을 거부하고 그러한 과정을 하나의 통일된 과정으로 보아야 한다는 의견을 피력한 바 있다.<sup>57)</sup> 중국의 역사를 '대일통(大一統)'의 연속적인 관점에서 해석 및 파악하려는 그의 시각은 결코 그의 사상이 급변한 결과가 아니다. 앞서 살펴본 바대로 그가 상정하고 있는 '문화론'은 민족 정수로서의 '전통'을 그 자체로 유지, 보전하려는 보수주의적 의식구조를 초기 단계부터 예비하고 있었으며 그의 사유체계 안에서 민족과 그 대상물로서의 전통 그리고 주체 사이의 관계는 서로 소격되지 못한 채 혼재되어 있다.

“순수한 사건(절대적 통시대)과 순수한 구조(절대적 공시대)란 존재하지 않으며 “모든 역사적 사건은 통시대와 공시대 사이에 분화하는 틈을 만”드는 것이라는 주장<sup>58)</sup>을 참고해볼 때, 신유가와 신좌파가 서로 '민족'과 '전통'이라는 공통분모를 바탕으로 그 사상적 스펙트럼의 격차를 점차 좁혀 가고 있는 시점에서 필요한 것은 결국 모든 상징체계를 소격화할 수 있는 '비판적 주체'다.

하지만 현재까지 1980년대 이후, 즉 '문혁' 이후의 문화론을 정초한 문화담

55) 중국 '신좌파'의 '국가주의화', '민족 보수주의'로의 경도에 관해서는 조경란 지음, 《현대중국 지식인 지도》(글항아리, 2013)의 제6장 <신좌파와 비판적 지식인의 조건>과 許紀霖, <近十年來中國國家主義思潮之批判>, <http://www.aisixiang.com/data/41945.html>, 참조, 2013년 12월 21일 검색 참조.

56) 최근 중국 '문화 보수주의'의 발흥과 확대의 자세한 내용은 조경란 지음, 《현대중국 지식인 지도》(글항아리, 2013) 참조. 하지만 본 연구 역시 1990년대 이후의 관점에 초점을 맞추고 있을 뿐 1980년대대로까지 그 시각을 소급시키고 있지는 않다.

57) 甘陽 著, 《文明 國家 大學》(北京: 三聯書店, 2012), 33頁.

58) 조르조 아감벤 지음, 조효원 옮김, 《유아기와 역사》(새물결, 2010), 145쪽.

론을 ‘비판적 주체’의 정립이라는 관점에서 고찰한 작업은 여전히 부족한 실정이다. 이러한 관점에서 보았을 때, 간양을 비롯해, ‘문혁’ 이후, 즉 ‘포스트 사회주의 중국’의 사유 구조를 정초한 시기의 ‘문화론’을 ‘외부적 상징체계’ 즉, 민족과 그 대상물로서의 전통으로부터 자신을 이격시켜 비판할 수 있는 ‘비판적 주체’라는 시좌를 통해 탐구하는 작업이 요청된다고 할 수 있을 것이다.

### < 參考文獻 >

- 가라타니 고진 지음, 조영일 옮김, 《네이션과 미학》, 도서출판b, 2009.
- 리찌허우 지음, 류쉬위안 외 역음, 이유허 옮김, 《중국철학이 등장할 때가 되었는가》, 글항아리, 2013.
- 배네딕트 앤더슨 지음, 윤형숙 옮김, 《상상의 공동체》, 서울: 나남출판, 2005.
- 사토 요시유키 지음, 김상운 옮김, 《권력과 저항》, 서울: 난장, 2012.
- 슬라보예 지젝 지음, 박정수 옮김, 《그들은 자기가 하는 일을 알지 못하나이다》, 인간사랑, 2007.
- 에드문드 후설 지음, 이종훈 옮김, 《경험과 판단》, 서울: 민음사, 2009.
- 임마누엘 칸트 지음, 이한구 편역, 《칸트의 역사철학》, 서광사, 2012.
- 자크 데리다 지음, 진태원 옮김, 《마르크스의 유명들》, 서울: 이제이북스, 2007.
- 조경란 지음, 《현대중국 지식인 지도》, 글항아리, 2013.
- 조르조 아감벤 지음, 조효원 옮김, 《유아기와 역사》, 새물결, 2010.
- 프랜시스 후쿠야마 지음, 이상훈 옮김, 《역사의 종말》, 서울: 한마음사, 2013.
- 호미 바바 지음, 나병철 옮김, 《문화의 위치》, 소명출판, 2012.
- Michel Foucault, edited by Paul Rainbow, *Ethics*, The New Press, 1997.
- Partha Chatterjee, *Our Modernity*, The Netherlands : SEPHIS ; Dakar, Senegal : Codesria, 1997.
- Pierre Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford University Press, 1991.
- Werner Marx, *Heidegger and the Tradition*, Northwestern University Press, 1971.

甘陽 著, 《古今中西之爭》, 北京: 三聯書店, 2006.

賀桂梅 著, 《“新啓蒙”知識檔案》, 北京: 北京大學出版社, 2010.

許紀霖, 《當代中國的啓蒙與反啓蒙》, 北京: 社會科學文獻出版社, 2011.

송인재, <1980년대 중국의 문화의식에 대한 재조명>, 《동아연구》 Vol.55, 2008

Prasenjit Duara, The Regime of Authenticity, History and Theory, Vol.37, No.3, Oct., 1998.

### < ABSTRACT >

The reason why 1980s China is important is because that period had laid a fundament ground for the rebuilding of the subject after the end of “the Cultural Revolution.” Confronting with the unprecedented disaster, which was the total corruption of the cultural system during “the Cultural Revolution” period, Chinese intellectuals in 1980s had to rebuild their culture system. Under this kind of cultural circumstances, they had wanted to find the sources of the self: the national identity(民族認同).

From the point of Duara’s view, this “finding the self or national identity” is natural, and its willingness for its nation identity is called as “authentic regime.” On the other hand, however, no matter how important it was, “the subject” which is able to alienate itself from its own cultural system, that is the national tradition, is indispensable for “the modern critical subject.” According to Chatterjee and Bhabha view, the crucial thing for the cultural subject in the modern power-field is not the problem whether it is our own or not, but is the problem whether the cultural subject can critically think its own cultural system.

Nevertheless, although Gan Yang’s the cultural discourse in 1980s China accepted the concept “temporality” for rethinking Chinese tradition, but he failed to construct the subject who is able to alienate itself from its own cultural system(傳統). This kind of lack in constructing subject is still



reproducing the subject which is prone to return to its tradition. As “the New Left(新左派)”, Gan Yang is also grouped as “the New Left”, has shown after 1990s, the subject being prone to its tradition could not produce “the critical subject”, and as a result, they became being inclined to “the cultural conservatism(文化保守主義).”

This paper would propose that the root of this cultural conservatism should be related back to the 1980s cultural discourse, and Gan Yang’s cultural discourses could be good samples for that.

Key Words: Gan Yang, cultural discourse, critical subject, the Culture Fever, enlightenment.

원고접수일	심사일정	1차수정	게재확정	출간
2013. 12. 26.	2014. 2. 3.	2014. 2. 19.	2014. 2. 24.	2014. 2. 28.