

크리스티안 볼프의 중국과 헤르더의 중국*

- 18세기 독일에서의 중국관 변화에 대한 소고 -

안 성 찬

(서울대학교 인문학연구원)

1. 중국이라는 신기루상

이 논문의 목표는 18세기 독일에서 나타난 중국관의 급격한 변화를 크리스티안 볼프의 중국관과 헤르더의 중국관을 중심으로 살펴보고, 그 원인과 배경을 고찰하는 데 있다. 근대 서양인들에게 동양문명을 대표해 온 중국의 유교문명은 18세기를 거치면서 깊은 관심과 열렬한 예찬의 대상(라이프니츠, 크리스티안 볼프, 볼테르)¹⁾에서 문명의 불편함에 대한 예

* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2007-361-AL0016).

1) 서양 계몽주의자들의 중국예찬에 대한 연구는 Willy Richard Berger(1990), *China-Bild und China-Mode im Europa der Aufklärung*, Köln, Wien, Böhlau, pp. 52-85 참조. 또한 데이비드 문젤로, 『동양과 서양의 위대한 만남 1500~1800』, 휴머니스트, 200-206쪽.

주제어: 크리스티안 볼프, 헤르더, 오리엔탈리즘, 중국예찬, 중국혐오
Christian Wolff, J. G. Herder, orientalism, sinophilism, sinophobia

증(루소, 하만, 리히텐베르크, 청년기 괴테)으로 그리고 심지어 “방부 처리된 미라”(헤르더)²⁾로 급격한 추락을 겪었다. 이러한 변화의 추이는 서양의 지성사가 이성의 보편성을 강조한 전기 계몽주의운동으로부터 개별적 감성과 역사철학적 자의식을 발견한 후기 계몽주의운동으로 넘어가는 과정과 깊은 연관을 맺고 있다. 이 시기에 생겨난 부정적 중국관은 서구 시민사회의 지식인들이 19세기 말 서양이 직면한 사회적, 정신적 위기로부터 벗어나기 위한 탈출구를 동양적 사고방식과 세계관에서 찾으려 중국문화에 새로운 관심의 눈길을 돌릴 때까지 지속되었다. 흥미로운 사실은 18세기 서양의 지식인들은 당시 그들이 추구했던 이성적 문화와 합리적 사회체제를 중국의 유교문명에서 발견하였던 반면에, 세기말의 서구 지식인들은 서양의 물질문명이 보여준 한계에 대한 대안을 동양의 심오하고 비의(秘義)적인 세계관에서 찾았다는 것이다. 물론 이 시기에 서양이 발견한 동양적 세계관의 정수는 유교가 아니라 노장사상과 불교였다.

서양에서 이처럼 착종된 모습으로 나타나는 중국의 이미지는 연구자들에 의해 다양한 방식으로 해석되고 평가되어 왔다. 그중 대표적인 것은 서양인들의 의식에 비친 중국의 모습이 실상이 아니라 ‘신기루상’(Mirage)에 불과하다는 것이다.³⁾ 이는 물론 나름의 타당성을 지닌 주장이다. 하지만 이것이 근대 서양의 중국관에 대한 궁극적인 평가가 될 수는 없다. 자아의 의식이 타자에 대해 신기루상을 만들어내는 것은 문화적 접촉과 교류에서 나타나는 한갓 잘못된 변수에 불과한 것이 아니

그리고 J. J. 클라크(1997), 『동양은 서양을 어떻게 계몽했는가』, 장세룡 옮김, 우물이 있는 집, 61-85쪽 참조. 독일 근대문학에 나타난 중국의 모습에 대해서는 Ed. Horst von Tschärner(1939), *China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik*, München 참조.

2) J. G. Herder(1989), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Frankfurt a. M., p. 438.

3) 대표적인 예로는 Willy Richard Berger, op.cit. p. 293 참조.

라, 문화수용에서 불가피하게 나타나는 상수이기 때문이다. 현대해석학에서 지적하고 있듯이 인간은 선이해에 의거한 이해지평⁴⁾을 통해서만 타자와 타문화를 수용하고 이해할 수 있다. 이러한 선이해의 지평은 고정된 것이 아니라, 다른 지평과 만나 지평융합을 이루면서 시대의 흐름에 따라 부단히 변화한다. 여기에서 문제는 우리의 의식에는 이해지평 위에서 구성된 상만 지각될 뿐이고, 그것을 구성해내는 이해지평 자체는 잘 드러나지 않는다는 것이다. 인간의 일상적 의식에서는 그 윤곽조차 제대로 포착되지 않는 이해지평이 가장 명료하게 드러나는 경우는 그것이 이질적인 것, 즉 타자의 도전에 반응하는 순간이다. 이러한 인식을 문화사적 차원으로 확대하면, 특정한 시대의 어떤 문화가 타문화를 이해하여 수용하는 방식과 양상을 고찰함으로써 그 시대의 이해지평을 조명하여 그 윤곽을 보다 명료하게 그려낼 수 있다는 추론에 이르게 된다.

18세기 독일의 중국문화수용은 이러한 추론을 검증해볼 수 있는 흥미로운 사례를 제시한다. 서두에서 언급했듯이 이 시기에 전기계몽주의의 대표적 철학자 크리스티안 볼프에 의해 현실에 구현된 플라톤의 이상국가라고까지 찬양되었던 중국의 유교문명은 후기계몽주의의 선도적 사상가 헤르더에 이르러 “방부 처리된 미라”로 극단적인 추락을 겪게 된다. 이 시기 독일에서의 중국수용은 오늘날 오리엔탈리즘⁵⁾ 비판이라는 학문

4) ‘선이해’(Vorverständnis)와 ‘이해지평’(Verstehenshorizont)은 가다머가 정립한 철학적 해석학의 핵심개념들이다. 가다머는 해석학적 이해와 역사적 전통의 관계를 조명하기 위해 이 개념들을 사용하고 있지만 필자는 이 개념들이 ‘간문화적 해석학’(Interkulturelle Hermeneutik)에도 적용될 수 있다고 믿는다. Hans-Georg Gadamer(1986), *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 5. Aufl. (durchges. u. erw.), Tübingen; Mohr. 한스게오르크 가다머(2012), 『진리와 방법 1』, 이길우(외) 옮김, 문학동네. 한스게오르크 가다머(2012) 『진리와 방법 2』, 임홍배 옮김, 문학동네.

5) 원래 오리엔탈리즘은 1830년대에 프랑스에서 동양학이라는 의미로 사용되기 시작하였다. 하지만 에드워드 사이드의 유명한 연구가 나온 이래로 이 용어는 아시아에 대한 서양의 패권주의에서 생겨난 일련의 식민주의적 지식체계와 관점을 의미하게

적 조류의 맥락에서 여러 연구자들에 의해 재조명되고 있다. 여기에서 크리스티안 볼프는 그의 스승 라이프니츠와 더불어 오리엔탈리즘과는 다른 시각에서 중국을 바라보았다는 이유로 새로이 주목을 받고 있고⁶⁾, 헤르더는 독일의 역사철학이 자행한 오리엔탈리즘의 원조 중 하나로서 비판의 대상이 되고 있다.⁷⁾ 이러한 관점에서 이루어진 기존 연구의 주된 의도는 대부분 서양에 의해 일방적으로 규정된 동양의 모습을 교정하려

되었다. 원래 에드워드 사이드에게서 오리엔탈리즘이란 중동지역에 대한 근대 서양의 관점과 태도를 의미하지만, 이제 학문 패러다임의 지위를 획득한 오리엔탈리즘은 중국, 동양 그리고 인도 등에 대한 서양의 식민주의적 관점과 지식체계 일반을 지칭하는 용어로 널리 사용되고 있다. 에드워드 사이드(2009), 『오리엔탈리즘』, 박흥규 옮김, 교보문고.

- 6) 크리스티안 볼프의 중국문화와 유교철학에 대한 연구는 독일과 유럽의 계몽주의 사상운동이 전개되는 과정에서 매우 중요한 영향을 미쳤다. 그럼에도 불구하고 이에 대한 연구는 오랫동안 거의 이루어지지 않았었다. 1980년대 이전에 발표된 연구로는 Donald F. Lach(1953), “The Sinophilism of Christian Wolff(1679-1754)”, *Journal of the History of Ideas* 14, pp. 561-574 그리고 Artur Zempliner(1962), “Die chinesische Philosophie und J. Ch. Wolff”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 10, pp. 758-778 정도가 있을 뿐이다. 1985년 Michael Albrecht가 *Oratio de Sinarum philosophia practica*를 독일어로 번역하고 상세한 해설과 주석을 붙여 내놓으면서 볼프의 유교철학 수용이 비로소 학계의 주목을 받게 되었으며, 이 저서는 이후 연구의 초석이 되었다. 이후 1992년에는 라이프니츠와 볼프의 중국 관련 텍스트들을 영어로 번역하고 해설한 책이 출간되었다. Julia Ching/Willard G. Oxtoby(1992), *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*, Nettetal. 이 책에는 볼프의 두 편의 글 “중국인의 실천철학에 대한 강연”과 “통치하는 철학자와 철인왕”이 실려 있다. 볼프의 철학과 유학의 관계에 대한 국내의 연구 또한 이 두 저서에 주로 토대를 두고 있다. 이 주제에 관한 국내의 연구로는 안중수(1991), 「볼프의 실천철학과 중국유학」, 『인문과학』 제65집; 안중수(2001), 「볼프와 유학」, 『철학연구』 제5집; 이은정(2008), 「크리스티안 볼프, 중국 그리고 유교」, 『담론201』 11권 1호; 김선희(2012), 「실천철학으로서의 유학: 크리스천 볼프와 다산 정약용의 비교 연구」, 『다산 탄신 250주년 기념 학술대회-다산 연구의 새로운 모색』 등이 있다. 볼프의 철학과 유학의 관계에 대한 국내의 가장 상세한 연구는 황태연(2011), 『공자와 세계 2』, 청계, 527-586쪽 참조.
- 7) 이러한 시각의 국내 연구로는 김기봉(2004), 「독일 역사철학의 오리엔탈리즘-칸트, 헤르더, 헤겔을 중심으로」, 『담론 201』 7(1), 248-272쪽이 있다.

는 데 있는 것으로 보인다. 즉, 이들은 대체로 전기계몽주의자들이 동서양 사이의 평등하고 호혜적인 문화교류의 가능성을 추구했다는 점에 대해 우호적인 평가를 내리면서도, 이들이 유교철학을 오해한 부분에 대해서는 엄밀한 비판을 가하고 있다. 그리고 헤르더 이래의 오리엔탈리즘에 대해서는 독일의 역사철학적 관점에서 바라본 동양과 중국의 모습이 어떻게 왜곡되어 있는가를 조명하는 데 초점이 맞춰지고 있다.

이 연구는 다음과 같은 점에서 기존의 연구와는 다른 관점에서 18세기 독일의 중국문화 수용양상을 조명하고자 한다. 즉, 이 연구의 목표는 크리스티안 볼프와 헤르더가 바라본 중국의 모습이 옳은가 그른가를 분석하고 평가하는 데 있지 않다. 이 연구가 주목하고자 하는 것은 당시 독일 지식인들이 중국에 대해 만들어낸 신기루상의 옳고 그름이 아니라, 그것이 어떤 지평 위에서 형성되었는가 하는 것이다. 이를 위해 이 연구는 ‘절합’(articulation)⁸⁾의 개념을 핵심적인 관점으로 삼고자 한다. 크리스티안 볼프와 헤르더가 자신들에게 주어진 중국에 관한 자료들을 어떤 방식으로 분절하고 다시 통합하여 각자의 중국상을 구성해냈는가를 보여줌으로써 전기계몽주의와 후기계몽주의가 세계를 바라본 이해지평의 변화양상을 추적해 보는 것이 이 연구의 주된 의도이다.

8) 여기에서 ‘절합’은 해석학적 개념으로서의 articulation을 번역하기 위해 만들어진 조어로서 문화적 대상을 분절하고 다시 통합하여 재구성하는 것을 의미한다. 절합은 문화이해에서 생겨나는 보편적인 현상이지만, 특히 타문화에 대한 이해에서 보다 분명하게 나타난다. 이 개념에 대해서는 Ernesto Laclau/Chantal Mouffe(2000), *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien, p. 155 참조. 크리스티안 볼프에 대한 이은정의 논문은 이 절합의 개념을 핵심으로 하고 있다는 점에서 본 논문의 시도와 많은 부분 공유점을 지닌다. 이은정, 앞의 논문, 199-200쪽 참조.

2. 크리스티안 볼프의 중국예찬과 헤르더의 중국혐오

2.1. 진기한 나라 중국 - 18세기까지 유럽과 독일의 중국수용

자신들이 살고 있는 세상의 ‘저 너머’에 위치한 대제국의 존재가 막연하게나마 알려진 고대부터 동서양 사이의 상호교류가 급속히 확산된 근대에 이르기까지 서양인들에게 중국은 항상 ‘진기한 나라’⁹⁾였다. 이미 그리스 로마시대부터 중국은 인간이 생산해낸 가장 화려한 직물인 비단이 만들어져 전해져오는 나라¹⁰⁾로서 서양인들의 호기심을 자극하였다. 로마제국의 서쪽 영토를 겨르만 부족들이 분할하여 지배하면서 유럽이 세계사의 무대에서 고립된 이래로 동쪽 제국의 존재는 오랫동안 서양인들에게 잊혀졌다.

서양의 중세시대에 몽골족이 대제국을 건설하여 동서양 사이의 교역로가 다시 열리고, 이 교역로를 활동무대로 하였던 마르코 폴로가 광대한 영역과 엄청난 인구, 고도로 발달된 정치, 경제, 문화를 자랑하는 카타이라는 대제국과 지상의 어느 군주보다도 더 큰 권력과 호사를 누리며 이 제국 위에 군림하는 칸의 위용을 서양에 소개하면서 당시 서양인들이 알고 있던 이슬람세계 ‘저 너머’에 있는 동쪽 끝의 나라는 다시 서양인들

9) “진기한 나라 중국”은 예수회 중국 선교사들이 이루어낸 중국학의 업적을 연구한 데이비드 먼젤로의 탁월한 저서의 제목이기도 하다. 먼젤로는 이 저서의 원제인 “Curious Land”에서 “curious”를 이 단어의 일반적인 의미가 아니라 라틴어 “curiosus”라는 특정한 맥락에서 사용하고 있음을 밝히고 있다. 하지만 먼젤로는 물론 서구인들이 중국에 대해 느꼈던 다양하고 중첩된 이미지를 이 단어가 한 마디로 포괄해준다는 점도 고려했을 것이다. 이 글에서 필자는 ‘진기한’이라는 용어를 먼젤로가 자신의 저서에서 정의한 특정한 의미가 아니라 이 단어의 일반적인 의미를 함께 고려하여 포괄적으로 사용하고자 한다. 데이비드 먼젤로(2009), 『진기한 나라, 중국: 예수회 적응주의와 중국학의 기원』, 이향만·장동진·정인재 옮김, 나남.

10) 그리스와 로마에서 중국을 가리키던 이름 세레스(그리스어 Σῆρες, 라틴어 Sères)는 ‘비단의 나라’를 의미한다.

에게 커다란 호기심의 대상이 되었다. 마르코 폴로가 전한 소식은 이 진기한 나라에 도달하려는 열망을 서양인들에게 불러 일으켰으며, 이는 대항해시대의 개막을 초래하는 중요한 원인이 되었다.

대항해시대가 시작되어 동서양을 연결하는 항로가 열리면서 비단과 도자기, 차와 향료 등 중국에서 생산되는 진귀한 물품에 대한 수요가 크게 증대함에 따라 동서양 사이의 교역도 엄청난 속도와 규모로 증가하였고¹¹⁾, 빈번한 상호접촉에 따라 이 나라의 면모에 대한 지식도 크게 확장되었다. 특히 종교개혁 이후 서양에서 약화된 가톨릭의 입지를 해외에서 찾으려 한 반종교개혁의 선봉 예수회 선교사들의 노력으로 동서양 사이에 문화적, 학문적 교류의 가교가 놓이게 되었다. 당대 서양 최고의 지식인 집단이었던 예수회 소속 선교사들은 수학, 천문학 등 서양의 과학을 동양에 전하고, 중국의 경전을 번역하여 서양에 소개하였다. 예수회 선교사들의 궁극적 목표는 물론 서양의 기독교를 중국에 전교하는 데 있었다. 하지만 잘 알려져 있듯이 이들의 목표는 결국 실패로 돌아가고 말았으며, 오히려 이들이 소개한 중국의 사상, 역사, 제도, 문물 등에 관한 지식이 서양의 계몽주의자들에게 널리 수용되어, 기독교의 독단적 교리에 대한 계몽주의자들의 사상적 투쟁을 승리로 이끄는 무기가 되었다는 것은 그야말로 역사의 간계라고나 할 것이다. 계몽주의자들은 예수회 선교사들이 전해준 중국에 대한 지식에 의거하여 유교의 합리성에 대비되는 기독교의 비합리성을 비판함으로써, 18세기를 경계로 서양 사상과 문화의 중심이 종교에서 학문과 예술로 옮겨가게 되는 중요한 전기를 마련하였다.

18세기까지 중국은 문명화의 수준에서 서양을 훨씬 능가하거나, 혹은

11) 16세기 이후 동서양 사이의 문물교류의 전개양상에 대해서는 데이비드 문젤로(2009), 앞의 책, 260쪽 이하 참조(이 책의 저자 데이비드 문젤로는 주 1)의 데이비드 먼젤로와 같은 인물이다. 저자의 이름이 번역한 책에 따라 다르게 표기되어 있어, 여기에서도 그대로 표기하였다).

적어도 대등한 나라로 인정받고 있었다. 계몽주의자들은 그들이 소망한 합리적이고 도덕적인 정치가 중국에서는 이미 고대에 구현되어 당대까지 지속되어 왔다고 여겼다. 유교 사상에 입각한 중국의 안정된 정치체제와 화려하고 세련된 문화는 그들의 깊은 관심과 열렬한 예찬의 대상이었다. 계몽주의 지식인들에게 중국의 존재는 계시종교인 기독교가 아니라도, 자연이 인간에게 부여한 이성의 힘에 의거하여 바람직한 사회와 국가를 이룩할 수 있다는 사실에 대한 증거였다. 이러한 입장에서 계몽주의자들은 중국을 지상에 구현된 플라톤의 이상국으로 찬미하기도 하였다. 이러한 중국관은 서양에서 18세기 후반까지 지속되었다. 하지만 19세기 이후 서세동점이 본격적으로 시작되면서 중국은 변화와 진보를 거듭해온 서양과 달리 고대의 상태가 현대까지 현존하는 나라, 서양의 자극과 도움이 없이는 결코 정체의 늪에서 스스로 빠져나올 수 없는 나라로 낙인찍히게 된다. 오늘날 오리엔탈리즘의 시각에서 비판적으로 재조명되고 있는 이러한 중국관은 제국주의 시대를 거쳐 최근까지도 지속되어 왔다.¹²⁾

동서양 교류사의 이러한 변천과정 속에서 중국에 따라붙는 수식어 ‘진기한’(curious)의 의미도 커다란 변화를 겪는다. 즉, 중국은 서양으로 전해지는 진귀한 물품과 놀라운 풍문으로 인해 커다란 호기심을 불러일으키

12) 에드워드 사이드 이전에도 서양의 문화패권주의적 시각에 입각한 편향된 중국관을 교정하려는 시도가 중국학자나 서구에서 활동하는 중국계 학자에 의해 이루어져 왔다. 주검지와 조지프 니담은 그 대표적인 예라고 할 수 있다. 주검지(2003), 『중국 이 만든 유럽의 근대—근대 유럽의 중국문화 열풍』, 전홍석 옮김, 청계. 이 책은 1940년 商務印書館에서 출간된 『中國思想對於歐洲文化之影響』을 번역한 것이다. Joseph Needham(1971), *Science and civilisation in China*, Cambridge[Eng.]: University Press. 그러나 서구의 패권주의적 중국관이 근본적으로 비판되는 중요한 전기를 마련한 것은 에드워드 사이드의 오리엔탈리즘 비판이다. 근대 독일과 프랑스 계몽주의자들의 우호적 중국관이 국내외의 여러 학자들에 의해 재조명되고 있는 것 또한 학문적으로는 주로 에드워드 사이드의 영향을 받은 것이고, 상황적으로는 중국의 정치적, 경제적 부상에 힘입은 것이라 할 수 있다.

는 나라에서(고대에서 근대 초까지), 라틴어 ‘curiosus’의 의미인 엄밀하고 깊이 있게 연구할 가치가 있는 나라¹³⁾라는 의미를 거쳐(예수회 선교사들에서 계몽주의자들까지), 동일한 것이 영원히 반복되는 기묘한 나라로(19세기 초에서 20세기 말까지) 전락하게 된다. 18세기 독일의 중국수용사에서는 이러한 세 가지 의미에서의 ‘진기한 나라 중국’의 이미지가 급격히 교차되고 있을 뿐만 아니라, 이러한 상이한 중국관이 학문적 담론으로 정립되어 당대와 이후 시대에 커다란 영향을 미쳤다는 점에서 주목을 요한다.

30년 전쟁의 참화와 더불어 근대국가체제로의 진입을 시작하였고, 게다가 봉건적 영주들이 다스리는 300여 개의 영방(領邦)국가로 분열되어 서양의 후진국으로 머물러 있던 독일은 대항해시대에 동참할 여력을 갖지 못했으며, 따라서 중국과 직접적으로 접촉할 기회도 얻지 못하고 있었다. 그러나 영국, 프랑스, 네덜란드, 포르투갈 그리고 러시아 등 당시 중국과 직접교역을 하고 있던 나라들을 통해 중국의 문물은 독일 땅에도 전해지고 있었다. 비단으로 만든 중국식 의복을 입고, 중국 자기로 식사와 차를 즐기는 것은 당시 서양의 군주들과 독일 제후들이 누리려 하던 최고의 호사 중 하나였다. 이러한 분위기 속에서 절대왕정 시대를 대표하는 군주인 프랑스의 태양왕 루이 14세 시대에 이른바 시누아즈리라고 하는 중국취미가 상류사회에 널리 유행하였으며, 이는 곧 독일지역에도 흘러 들어갔다. 절대왕정 시대에 오스트리아, 프로이센, 작센, 바이에른을 위시한 독일 영방(領邦)국가의 제후들은 중국 황제가 누리는 권력과 호사를 선망하여, 중국문물을 수입하고 연구하는 일에 많은 재력과 노력을 쏟아 부었다. 작센의 아우구스트 강건왕(August der Starke, 1670-1733)은 그 대표적 인물이다. 그는 중국 문물에 대한 연구를 장려하였으며, 특

13) ‘진기한’(curious)이라는 단어의 이러한 의미에 대해서는 데이비드 먼젤로, 앞의 책, 12쪽 이하 참조.

히 당시 황금과 같은 가치를 지니고 있던 중국 자기에 깊은 관심을 쏟아, 자신의 신하들과 과학자들에게 중국 자기 제작기술의 비밀을 연구하도록 명하여, 마침내 서양 최초의 자기인 마이센자기(드레스덴 차이나)를 생산하는 데 성공하였다.

이러한 역사적 배경 하에서 독일에 이른바 원시 중국학자라고 불리는 최초의 중국학자들이 생겨났다.¹⁴⁾ 예수회 소속 독일인 신부 키르허(Athanasius Kircher)가 글과 그림을 통해 중국문화를 소개하고 해설한 『중국도설』(China Illustrata), 중국어와 한자의 체계를 해명하려 한 뮐러(Andreas Müller)와 멘첼(Christian Mentzel)의 『중국어 비결』(Clavis Sinica) 등이 독일 원시 중국학자들이 역사에 남긴 중요한 업적들이다. 이들의 중국학 연구는 주로 중국문화에 대한 제후들의 호기심과 중국어에 대한 지식인들의 호기심에 부응하기 위한 것이었다. 이에 뒤이어 사상사적으로 중요한 의미를 지니는 중국철학에 대한 연구가 독일의 초기계몽주의 자들에 의해 이루어졌다. 중국의 유교철학과 당대 서양의 합리주의 철학을 비교하고 연결하려 하였던 라이프니츠와 크리스티안 볼프의 시도가 그것이다. 독일지역을 넘어 당대 서양을 대표하는 지식인이라고 할 수 있는 이 두 사람은 중국 문화에서 서양보다 ‘우월한’ 측면들을 깊이 연구하여 서양에 도입함으로써 절대왕정시대의 ‘타락한’ 문화와 도덕을 개선하려 하였다. 18세기 한 세기 동안 이처럼 여러 경로와 계기를 통해 독일로 흘러들어간 중국의 문학, 예술, 학문 등의 정신문화 그리고 의복, 도자기, 정원 등의 생활문화는 독일에서 중요한 문화적 요소가 되어 당시 독일에서 이루어진 사회적 변화에 커다란 영향을 미쳤다.¹⁵⁾

14) 원시 중국학자는 예수회 선교사들과 달리 중국 땅을 밟아보지 못하고, 예수회 선교사나 교역자들을 통해 서양에 전해진 자료들에 의거하여 중국에 대해 연구한 학자들일 것이다. 독일의 원시 중국학자들과 이들의 주요 학문적 업적에 대해서는 데이비드 먼첼로, 앞의 책, 217쪽 이하 참조.

15) 18세기 독일에서 이루어진 광범위한 중국문화 수용에 대해서는 Willy Richard

그러나 18세기 후반에 이르러 ‘위로부터의 계몽’을 기획하였던 전기계몽주의가 ‘아래로부터의 계몽’을 요구하는 후기계몽주의에 자리를 내주면서 중국은 고대 이래로 동일한 역사가 영원히 반복되는 ‘기묘한’ 나라로 전락하고, 이러한 변화를 주도한 사상가 헤르더에게 와서 중국의 이미지는 계몽주의자들의 이상국에서 “방부 처리된 미라”로 급전직하하게 된다. 헤르더 이후로 중국을 정치와 문화의 모범과 이상으로 찬양했던 계몽주의 시기의 중국관은 오랫동안 학문역사의 재고창고에 파묻혀 잊혀져버리고¹⁶⁾, 헤르더의 역사철학적 사유를 계승한 헤겔과 마르크스를 거쳐 20세기에 이르기까지 서양의 학문적 담론에서 중국은 아직까지 숨이 붙어있는 진기한 고대의 미라로 간주되었다.

이하에서는 18세기까지 유럽과 독일의 중국수용사에 대한 이러한 인식을 토대로 크리스티안 볼프에서 헤르더에 이르는 사이에 중국관이 얼마나 급격한 변화를 겪는가에 대해 구체적으로 살펴보고자 한다.

2.2. 플라톤의 이상국 - 크리스티안 볼프의 중국

크리스티안 볼프(1679~1754)는 라이프니츠와 칸트 중간시기의 독일 합리주의철학과 계몽주의운동을 대표하는 철학자이다. 그는 쉐레지엔의 브레슬라우(현재는 폴란드 브로츨라프)에서 태어나, 예나대학에서 수학, 자연철학, 철학을 전공하였다.¹⁷⁾ 1703년 강사(Privatdozent) 자격을 획득,

Berger, op.cit. 참조.

16) Michael Albrecht는 1985년에 Christian Wolff의 라틴어 강연문 『중국인의 실천철학에 대한 강연』을 독일어로 번역하고 자세한 해설과 주해를 달아 출간하면서 “한때 중국이 유럽의 사유에 행사했던 매혹이 이제는 사라지고 잊혀져버렸다”는 사실을 지적하는 것으로 서문을 시작하고 있다. Christian Wolff(1985), *Oratio de Sinarum philosophia practica, Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, übersetzt, eingeleitet und hrsg. v. Michael Albrecht, Hamburg, IX.

17) 볼프의 생애에 대해서는 Wolfgang Drechsler(1997), “Christian Wolff(1679~1754): A

1706년까지 라이프치히대학에서 강의하다가 1706년 라이프니츠의 추천으로 할레대학의 수학과 자연철학 교수로 임용되었다.

볼프는 데카르트에서 시작되어 스피노자와 라이프니츠로 이어진 근대 서양의 합리주의 철학 계보에 속하는 철학자이다. 특히 그는 라이프니츠의 철학을 바탕으로 당대의 모든 지식을 분류하고 체계적으로 집대성하는 것을 자신의 철학적 과업으로 삼았다. 오늘날 그는 사상사적으로 대개 라이프니츠의 합리주의철학과 칸트의 비판철학 사이를 이어주는 독일 계몽주의의 대표적 철학자로 자리매김되고 있다.¹⁸⁾ 그는 인간의 모든 인식과 지식을 사물의 가능성을 탐구하는 철학적 인식, 이것이 현실화된 것을 증명하는 역사적 인식, 양의 결정을 연구하는 수학적인 것으로 분류하였다. 그리고 그는 철학을 이론철학(*philosophia rationalis*)과 실천철학(*philosophia practica*)으로 분류하고 제1철학(*philosophia prima*)으로서의 존재론, 우주론, 합리적 심리학, 자연신학을 전자에 그리고 윤리학, 경제학, 정치학을 후자에 귀속시켰다. 그가 이론 또 하나의 중요한 학문적 업적은 라틴어로 되어있던 학문언어를 독일어로 옮기는 일에 많은 노력을 기울였다는 것인데, 이를 통해 그는 독일어로 된 학문언어와 철학언어가 뿌리를 내리는 데 크게 기여했다.

위에서 언급했듯이 볼프의 철학적 위치는 라이프니츠의 계승자로 자리매김되는데, 중국에 대한 그의 깊은 관심 역시 라이프니츠의 영향에 의한 것이었다. 라이프니츠처럼 볼프 또한 예수회 선교사들이 번역한 중국경전에 의거하여 중국철학을 연구하였다.¹⁹⁾ 예수회 선교사 노엘은 공

Biographical Essay”, *European Journal of Law and Economics* 참조.

18) 이로 인해 볼프의 철학에 대한 국내의 연구 또한 칸트 철학에 대한 그의 영향에 한정되어 있다. 볼프의 철학에 대한 국내의 연구로는 김수배(1999), 「칸트철학의 선구자 볼프」, 『칸트연구』 제5집 그리고 이엽(2009), 「칸트의 볼프 윤리학 비판」, 『칸트연구』 제23집 등이 있다.

19) 1721년의 『중국인의 실천철학에 대한 강연』은 프랑수아 노엘(François Noel)이 『사서』와 『효경』, 『소학』 6권의 중국고전을 번역한 『중국의 육경 *Sinensis imperii libri*

자의 가르침은 근본적으로 실천철학이며, 그 핵심사상은 인간의 이성이 사물의 근본이치에 대한 탐구를 통해 선과 악에 대한 정확한 개념도 해명할 수 있다는 것이라고 하였다. 1718년 볼프는 “보편적 실천철학”에 있어 자신의 사상과 중국의 사상이 완전히 일치한다고 천명하였다.²⁰⁾

중국의 유교철학에 대한 볼프의 깊은 관심과 연구는 그의 개인적 삶뿐만 아니라 독일 계몽주의 운동에도 중대한 결과를 초래하는 사건으로 이어진다. 1721년 7월 12일 볼프는 할레의 프리드리히대학교 부총장의 임기를 마치고 후임자에게 자리를 물려주면서 관례적으로 행하는 기념강연의 주제로 “중국의 실천철학”을 선택했다. 당시 그는 모국어로 강의하는 것을 원칙으로 삼아 이를 실천하여 왔으나, 이 자리에서는 관례에 따라 라틴어로 강연을 행했다. 이 강연의 요지와 의도는 다음과 같은 것이었다.²¹⁾

당시 서양 사람들에게 중국의 철학은 공자라는 이름에 의해 대표되었으며, 이에 따라 대다수의 서양인들에게 공자는 중국철학의 창시자로 알려져 있었다. 그는 청중들의 관심을 끌기 위해 이러한 일반적인 견해가 잘못되었다는 사실을 지적하는 것으로 강연을 시작한다. 서론의 요지는 이러하다. 공자는 중국의 지혜를 창시한 최초의 철학자가 아니다. 그 이전의 아득한 고대에 이미 중요한 철학자들이 존재했는데, 이들은 철학자이자 군주로서 스스로 모범을 보여 백성들이 자신을 모방하도록 함으로써 나라를 다스렸다. 중국이 분열되려 할 때, 신의 섭리는 공자를 이 땅

classici sex』(1711)에, 그리고 1726년 강연문과 함께 출간된 주해는 필립 쿠플레(Phillipe Couplet)가 편찬을 주도한 『중국의 철학자 공자 *Confucius Sinarum Philosophus*』(1687)에 주로 의존하고 있다.

20) Michael Albrecht(1985), “Einleitung” zu *Oratio de Sinarum philosophia practica*(1721), Hamburg XXXII 참조.

21) 이하에서 서술한 볼프 강연의 요지는 Christian Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica, Rede über die praktische Philosophie der Chinesen* 그리고 Michael Albrecht(1985)를 참조하였다.

에 보내 그의 가르침을 통해 이 나라가 다시 올바로 설 수 있게 하였다. 그런 의미에서 중국인들에게 공자는 유대민족의 모세, 아랍민족과 터키민족의 모하메드, 기독교국가의 예수와 같은 존재이다. 공자의 가르침은 고대의 철인왕들에 대한 기록에서 나온 것으로서, 그는 단지 이들의 가르침을 새롭게 해석하여 제시한 것일 뿐이다. 강연의 제목을 “공자의 실천철학”이 아니라 “중국인의 실천철학”이라고 한 것은 바로 이 때문이다 (Albrecht, XXXIX).

이러한 서론에 이어 볼프는 중국의 실천철학을 평가하기 위한 시금석을 설정하는 일로 본론을 시작한다. 여기에서 볼프는 자연(natura)의 힘, 즉 자연에 의해 인간본성에 주어진 능력인 이성을 평가의 기준으로 제시한다. 여기에서 문제의 핵심은 중국의 철학이 보편적 실천철학의 시금석 역할을 할 수 있는가 하는 것이다. 이에 대한 볼프의 답변은 단순명쾌하다. 중국인들 자신이 바로 이성을 그들의 사유의 기준으로 삼아 왔기 때문에, 중국의 철학은 그러한 시금석으로서 매우 적합하다는 것이다. 이와 관련하여 볼프는 우선 덕의 세 단계를 제시한다. 오로지 자연의 힘에만 기초한 덕, 이성에 의거하여 신의 속성과 섭리의 지배를 인식하는 자연종교에 기초한 덕 그리고 계시의 진리에서 생겨난 덕이 그것이다. 중국인들은 이 세 가지 덕 중에서 계시에 대해서는 전혀 알고 있지 못하고, 자연종교와도 거의 관련이 없으므로 그들에게 남아있는 것은 첫 번째 것 뿐이다. 바로 그렇기 때문에 중국이라는 나라는 서양인들에게 중요한 실험의 장이 될 수 있다. 중국은 자연의 힘, 즉 인간의 본성인 이성의 능력이 이루어낼 수 있는 것, 그리고 이로부터 생겨난 덕의 모습을 보여주게 될 것이다(Albrecht, XI).

중국인의 덕에 대한 태도의 근본특징은 다음과 같다. 중국인들이 걱정하는 것은 오로지 영혼의 “완전성”을 강화하고 교육하는 일에만 마음을 쏟으며, 이 영혼의 완전성에 대립되는 악덕에 대해 걱정하는 것은 단지

백성들이 악덕에 너무 무지한 상태에 있는 경우뿐이다. 따라서 많은 기독교 신학자들의 반대를 무릅쓰고 중국인들은 악덕과의 싸움을 통하지 않고도 덕에 도달하였다고 말할 수밖에 없다. 따라서 자연이 부여한 이성 은 선과 악을 구분하는 능력을 지니고 있다는 결론을 내릴 수 있다. 더 나아가 행동의 결과에 대한 통찰력은 객관적인 선과 악에 대한 인식에 연결되어 있으며, 이는 인간으로 하여금 선을 행하고 악을 멀리하도록 만든다. 중국은 이를 입증해주는 세 가지 역사적 증거를 보여준다 (*Ibid.*).

첫째 증거는 중국의 교육체제이다. 중국의 교육체제는 두려움과 희망에 의해 생겨나는 덕 그리고 이성과 자유로운 결단에 의거한 덕을 근본적으로 구분하고 이를 교육적 실천에 탁월하게 적용함으로써 훌륭한 성과를 이루어내고 있다. 요컨대 중국의 교육체제는 유소년을 위한 교육과 성인을 위한 교육으로 크게 구분된다. 여기에서 볼프가 말하는 두 가지 교육체제란 소학과 대학을 각각 가리킨다. 유소년을 위한 교육, 즉 소학에서는 두려움, 즉 어른과 노인과 상급자에 대한 공경이 강조되어 미풍양속을 익히도록 만드는 일에 주력하는데, 이는 이들의 성장단계에 매우 적합한 것이다. 이에 반해 성인들을 위한 교육, 즉 대학에서는 사물의 이치를 스스로 탐구하여, 자립적이고 자율적인 덕을 함양하는 데 주력한다. 이러한 교육제도는 중국의 다른 많은 것들과 마찬가지로 국가 질서에 매우 유익한 결과를 가져다준다(Albrecht, XL-XLI).

둘째 증거는 교육철학이다. 중국의 경전인 대학은 이성을 완전하게 만드는 것이 도덕적 통찰과 유덕한 행동의 전제라고 가르친다. 중국 경전을 번역하여 서양에 전한 예수회 선교사 노엘은 이러한 가르침이 심오한 지혜에 바탕을 두고 있다는 것을 인정하지 않았다. 하지만 합리주의 철학자 볼프는 이에 반대하여 이러한 가르침이 인간의 본성에 대한 심오한 통찰에 입각한 것이라고 주장한다. 비록 중국인들의 실천철학은 명료한

인식론을 토대로 하고 있지 않지만, 그들의 언어와 행위의 바탕에는 볼프가 “자연법의 총괄개념”(Inbegriff des Naturrechts)이라고 부른 것이 가로놓여 있다는 것이다. 이러한 연관관계를 제시함으로써 볼프는 기독교 신학자들의 견해와는 달리 중국철학이 근본적으로 이성에 기초해 있으며, 참되고 올바른 덕을 알고 있다는 사실을 입증하려 한다(Albrecht, XLI).

셋째 증거는 중국에는 임신한 여성들에게 음악과 문학을 통해 유덕한 생각을 하도록 권하는 태교의 관습이 있다는 것이다. 중국의 철학사상과 문화제도에서 주변적인 것에 불과한 태교관습을 볼프가 특별히 중요하게 여긴 것은 이것이 인간존재의 근본적인 이성적 본성을 믿는 그의 철학사상에 잘 합치하는 것이기 때문이었다. 크리스티안 볼프는 수학과 자연과학에서 출발한 철학자였다. 그가 학문적 사유의 토대로 삼은 근대 이래의 자연과학은 어머니와 태아 사이에 육체적, 정신적 결합이 존재한다는 것을 인정한다. 이러한 생각은 당대에는 아직 낯선 것이었다. 세상에 나오기 이전의 태아에게 이성적으로 덕을 교육하는 중국의 태교관습을 볼프는 중국의 실천철학이 이성적 토대를 지니고 있다는 것에 대한 중요한 예증이라고 생각했다(Albrecht, XLI-XLII).

이러한 흥미로운 관습에 대해 이야기함으로써 청중들의 관심을 끈 후에 볼프는 후임 부총장에게 전하는 인사말로 강연을 맺고 있다. 이 강연을 통해 볼프가 지향한 목표는 단순히 중국의 철학을 소개하려는 것이 아니라, 이를 통해 도덕철학의 자율성이라는 근본원칙을 천명하려는 데 있었다. 볼프가 이성에 입각한 덕을 (보다 높은) 덕의 다른 두 단계와 비교한 것은 전적으로 이성에만 입각한 ‘철학적 덕’이 인간 행위를 평가하는 척도가 될 수 있을 뿐만 아니라, 덕의 다른 두 단계를 이미 그 안에 내포하고 있다는 것을 보여주기 위한 것이었다. 기독교 문화권이 아닌 중국의 실천철학은 이성이 인간행위의 평가척도로서 충분하며, 따라서

보편적 실천철학이 가능하다는 사실을 입증해주는 분명한 예증이라고 볼프는 생각했던 것이다. 계시의 진리는 덕을 추구하려는 동기를 강화시켜 줄 수 있다는 점에서 의미를 지니지만, 합리적 이성을 통해서도 도달할 수 없는 고유한 덕의 원천은 아니라는 것이 볼프의 입장이었다. 이성 에 입각한 보편적 실천철학과 신학적으로 정초된 실천철학이 경쟁을 벌이고 있던 당시의 상황에서 볼프는 은밀하게 전자의 입장을 표명해 왔다. 그러다가 그는 이제 글을 통해서가 아니라 교수들과 학생들을 앞둔 공개강연 자리에서 보편적 실천철학이 가능하다는 입장을 공개적으로 천명하고 중국의 실천철학을 그 예증으로 제시한 것이다(Albrecht, XLII-XLIII).

합리적 이성의 철저한 신봉자로서 신학적 진리에도 수학적 명증성을 요구하였던 볼프의 철학적 입장은 독일 경건주의 신학의 중심지였던 할레대학 신학부 교수들의 입장과 갈등을 빚고 있었다. 이러한 상황에서 그가 “중국인의 실천철학”에 대하여 행한 강연은 대학 내에 심각한 마찰을 불러 일으켰다. 진리의 근거를 신의 은총에 두고 있던 경건주의 신학자들은 동양의 이교도 교주에게 진리의 자격을 부여한 그의 강연에 격분하였다. 이들은 볼프 강연의 핵심사상을 무신론적 도덕철학이라고 규정하고 볼프를 무신론자라고 비난하였다. 대학 내의 볼프의 적들은 그를 대학에서 축출하기로 모의하여, 병영국가인 프로이센의 국왕 프리드리히 빌헬름 1세에게 볼프는 무신론자이고 결정론자이며 이런 사상이 확산된다면 탈영한 군사들이 자신의 행위는 이미 필연적으로 결정된 일이므로 벌을 받을 수 없다고 주장하게 될 것이라고 모함하였다. 이에 격분한 국왕은 그의 교수직을 박탈하고, 48시간 내에 프로이센 영토에서 나가야 않으면 교수형에 처한다는 명령을 내렸다. 이 사건은 18세기 독일 대학에서 일어난 최대의 스캔들 중 하나로 역사에 남게 되었다.²²⁾

22) 할레대학에서의 볼프의 추방과 관련된 보다 상세한 보고는 Albrecht, *Ibid.* XLVI-LIII

볼프는 즉시 프로이센을 떠나 전부터 그에게 교수직을 제안하였던 헤센-카셀 영주의 호의를 받아들여 마르부르크대학의 교수로 취임하였다. 이 추방사건으로 인해 그는 계몽사상의 양심적 수호자이자 희생자로서 전 서양에 명성을 떨쳤다. 그가 취임한 후 5년 만에 마르부르크 대학의 입학생 수는 50%나 증가하였고, 그의 철학은 도처에서 토론되어 1737년까지 그의 철학에 대해 찬반의 입장을 표명한 저서와 소책자가 200권이 나왔다. 그리고 볼프 자신은 많은 추종자들을 얻어 독일 최초의 철학 학파를 거느리게 되었다. 1740년 프리드리히 빌헬름 1세가 죽고 프리드리히 대왕이 프로이센 국왕으로 즉위하였을 때, 대왕이 취한 첫 조처는 볼프에게 할레대학으로 돌아오라고 청한 것이었다. 1740년 볼프의 할레대학 재임성은 개선행진을 방해케 하는 것이었다. 추방과 복귀에 이르기까지 볼프사건은 유럽 전역에서 지식인들의 관심사가 되었다. 이 사건이 지니는 중요한 의미를 처음부터 통찰하고 끝까지 이 사건에 주목하였던 볼테르는 볼프를 “불타는 질투가 오류의 힘으로 그 나라에서 내쫓은 이성의 순교자”²³⁾라고 칭하였다. 그리고 그는 볼프를 추방한 프리드리히 빌헬름 1세를 “귀 얹게 중상모략을 듣고 위대한 인물을 바보들의 광기에 희생”²⁴⁾시킨 어리석은 군주라고 조롱하고, 볼프를 할레대학 부총장으로 복귀시킨 그의 아들 프리드리히 대왕을 “왕좌에 오른 소크라테스”²⁵⁾라고 찬양했다. 1743년 볼프는 할레대학의 총장이 되었다.

할레대학을 떠나 마르부르크대학 교수로 재직하던 시기에 볼프는 중국에 관한 문헌들을 더욱 광범위하고 깊이 있게 연구하여, 『중국인의 실천철학에 대한 강연』에 방대한 분량의 주석을 덧붙여 출간하였다. 1730년에 발표한 「철인왕과 통치하는 철학자」에서 그는 다시금 중국의 윤리

그리고 황태연, 앞의 책, 530-535쪽 참조.

23) 황태연, 앞의 책, 534쪽에서 재인용.

24) 위의 책, 578쪽.

25) *Ibid.* 534쪽.

와 정치제도를 서양의 모범으로서 제시한다.²⁶⁾ 이 두 편의 글에 그려진 중국의 모습은 가히 전기계몽주의 시기를 풍미한 중국예찬의 총결산이라고 할 수 있다. 그러나 전기 계몽주의에서 후기 계몽주의로 넘어가면서 중국은 예찬의 대상에서 혐오의 대상으로 극단적인 평가절하를 경험한다.

2.3. 방부 처리된 미라 - 헤르더의 중국

요한 고트프리트 헤르더(1744~1803)는 독일의 질풍노도 문예운동을 이끈 문필가이자 후기계몽주의를 선도한 사상가이다. 다양한 방면에 걸친 그의 활동은 계몽된 군주와 계몽주의 지식인들이 주도하였던 ‘위로부터의 계몽’을 시민계급을 중심으로 하는 민중이 주도하는 ‘아래로부터의 계몽’으로 전환시키려는 노력으로 요약될 수 있다. 동프로이센의 모룽엔에서 태어난 헤르더는 쾨니히스베르크 대학에 입학하여 신학을 전공하면서 칸트의 제자가 되었으나, 종교사상가 하만의 정신적 감화를 받아 종교적, 문예적 감성의 중요성에 눈뜨면서 칸트와 사상적으로 대립하게 되었다.²⁷⁾ 대학시절부터 문예비평가로 활동하며 일찍이 명성을 얻은 그는 괴테를 비롯한 시민계급 청년 지식인들에게 커다란 정신적 영향을 미쳤다. 그가 이끈 질풍노도 문예운동의 근본목표는 당시 외래문화, 특히 프랑스 문화의 식민 상태에 놓여있던 독일을 정신적, 문화적으로 독립시키는 데 있었다. 이를 위해 그는 화려한 프랑스의 궁정문화와 이를 모방하는데 급급하던 독일 제후들의 궁정문화를 비판하고, 소박하고 자연스러운 민중들의 감성을 솔직히 표현하는 새로운 문학과 예술을 청년세대에게 요구하였다.

26) Julia Ching/Willard G. Oxtoby, *Ibid.* pp. 187-218.

27) 헤르더의 생애에 대해서는 F. W. Kantzenbach(1970), *Herder*, Reinbeck bei Hamburg 참조.

1776년 그는 괴테의 주선으로 바이마르의 교구감독이 되어, 이곳에 이미 자리 잡고 있던 계몽주의 문학가 빌란트, 후에 이곳으로 온 실러와 더불어 ‘바이마르의 네 별’로 불리며 독일에 신인문주의가 뿌리내리는 데 공헌했다. 헤르더는 문예비평 외에도 신학, 철학, 미학, 교육학, 언어학, 역사학 등 인문학의 거의 모든 분야에서 중요한 업적을 남겼다. 하지만 독일 사상사에서 그가 차지하고 있는 가장 중요한 위치는 독일 역사철학의 창시자라는 것이다. 20대 청년기에 발표한 저서 『인류의 교육을 위한 새로운 역사철학』²⁸⁾에서 이미 그는 역사철학적 사유의 근본구상을 세우고 이에 입각하여 인류사를 개관한 바 있다. 그가 품었던 최대의 학문적 기획은 엄밀하고 광범위한 역사철학의 이념체계를 정초하여 그 안에 당시 알려진 문명권 전체를 포괄하는 역사철학 대계를 집필하는 것이었다. 이러한 야심을 그는 『인류의 역사철학에 대한 이념』(*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*)에서 실현하였다.

‘역사철학’이라는 용어의 창시자 볼테르는 그의 방대한 역사서의 서문에서 “우리 서양 무역상들이 그들의 해안으로 가는 길을 발견한 이후 끊임없이 방문한 민족들의 천재를 배우는 것”이 서양의 의무라고 말하고, 중국을 그의 저서의 첫머리에 놓았었다.²⁹⁾ 헤르더 역시 그의 저서에서 중국을 역사서술의 시작으로 삼았다. 하지만 헤르더가 중국으로부터 역사서술을 시작한 것은 볼테르와는 다른 역사철학적 입장에서 비롯된 것이었다. 그는 당시의 통념대로 중국이 가장 오래된 문명이라는 것을 인정하여, 이 나라를 역사서술의 첫머리에 놓았다. 하지만 중국문명에 대한 그의 평가는 볼테르와 크리스티안 볼프를 위시한 전기계몽주의자들과 완전히 상반된 것이었다. 헤르더는 중국에 대한 장의 첫머리를 다음과 같이 시작하고 있다.

28) 헤르더(2011), 『인류의 교육을 위한 새로운 역사철학』, 안성찬 옮김, 한길사.

29) 조너선 스펜스(2007), 『칸의 제국』, 김석희 옮김, 이산, 132쪽 참조.

아시아 동북의 산맥 아래쪽에는 역사와 문화에 있어 세계 모든 나라들 중 으뜸이라고 자부하는 나라, 스스로를 세계의 중앙에 있는 꽃이라고 부르는 나라가 있다. 적어도 이 나라가 세계에서 가장 오래된 나라들 중 하나이고 가장 기이한 나라라는 것은 틀림없다. 바로 중국이다. 유럽보다 면적은 작지만, 수많은 민족들로 이루어진 유럽대륙과 비교할 때 훨씬 많은 인구수를 이 나라는 자랑한다. 세금을 내는 농부가 2,520만, 대도시와 중소도시가 1,572개, 1,193개의 성채, 3,158개의 석교, 2,796개의 신전, 2,606개의 사원, 10,809개의 오래 된 건축물 등이 이 나라에 대해 알려진 수치들이다. 18개 주로 이루어진 이 제국에서는 산과 강, 무사와 학자, 산품과 상품에 대한 긴 목록이 매년 작성된다. 여러 여행자들의 일치된 의견에 따르면 유럽과 고대 이집트를 제외하고는 어떤 나라도 중국만큼 많은 도로와 하천, 다리와 운하, 인공산과 암벽을 지닌 나라는 없다고 한다. 만리장성을 포함하여 그 모든 것들이 근면한 인간의 손에 의해 만들어진 것이다. 광동에서 북경 근교에 이르기까지 배가 다니고, 산과 사막으로 나누어진 제국 전체가 도로와 운하와 하천으로 연결되어 있으며, 수많은 수상도시들이 있어, 지역들 사이의 내부교역이 매우 활발하다고 한다. 농업이 국가체제의 근간으로서 논밭이 곡식으로 그득하고, 황무지가 인공적으로 급수되고 있으며, 산악지역까지도 개간되어 있다고 한다. 식물과 야채가 재배되어 이용 가능한 모든 것들이 이용되고, 채굴이 금지된 금 외의 금속과 광물도 마찬가지다. 땅에는 수많은 동물들이, 바다와 강에는 수많은 물고기가 살고 있고, 누에 하나만으로도 부지런한 수많은 사람들이 먹고 산다. 모든 계급, 모든 연령의 사람들, 심지어 죽기 직전의 사람, 맹인, 병어리까지도 일을 한다. 온순과 유순, 공손한 예절, 점잖은 태도가 중국인들이 유년기부터 평생에 걸쳐 익혀야 하는 기본관습이다. 행정과 입법은 엄격한 규율과 질서에 따라 실행된다. 신분들 사이의 상호관계와 의무가 존경에 기초하고 있어, 아들은 부친에게 백성은 국부에게 존경을 표해야할 의무를 지니고, 국부는 모든 관청을 통해 백성을 자식처럼 보호하고 다스려야 할 의무를 지닌다. 인간을 다스리는 데 이보다 더 훌륭한 원칙이 존재할 수 있을까? 세습귀족이 아니라, 공직을 지닌 귀족만이 모든 신분의 사람들에게 인정을 받고, 시험을 통과한 사람들이 존경받는 공직에 오르게 되며,

오로지 이러한 공직만이 권위를 부여한다. 어떤 종교도 백성들에게 강요되지 않고, 국가를 침해하지 않는 어떤 종교도 박해받지 않는다. 공자와 노자와 부처의 추종자들, 심지어 유대인과 예수회조차도 국가가 이들을 받아들이기만 하면 평화롭게 함께 살아간다. 그들의 법은 윤리에 기초하고 있고, 우리는 변함없이 선조들의 경전에 기초하고 있다. 황제는 최고위직 사제, 하늘의 아들(천자), 오래된 관습의 수호자이고 국가라는 신체의 모든 부분에 관여하는 영혼이다. 이 모든 관계가 보존되고, 모든 원칙이 실행된다면, 이보다 더 완전한 국가체제를 생각할 수 있겠는가? 제국 전체가 유덕하고, 훌륭한 교육을 받고, 근면하고, 윤리적이고, 행복한 자식들로 이루어진 가정이 아니겠는가?(Herder, 1787: 430-432)

당시 서양에 알려진 중국의 모습을 그려낸 이 긴 글을 여기에 그대로 인용한 것은 이것이 계몽주의시기에 유럽인들이 머릿속에 그리고 있던 중국의 모습을 탁월하게 요약하고 있기 때문이다. 그러나 위의 글은 헤르더 자신의 중국관을 피력한 것이 아니라, 당시 계몽주의자들이 예찬한 중국의 모습을 개괄한 것일 뿐이다. 이 인용문은 여기에 피력된 우호적 중국관과는 완전히 상반된 헤르더 자신의 혐오적 중국관을 전개하기 위한 전주곡이라고 할 수 있다. 위의 글에 뒤이어 헤르더는 “그러나 마침내 반대극단의 의견들이 흘러들어와 불신이 생겨나고 중국의 높은 문화뿐만 아니라 그 독특한 고유성조차 인정하려 하지 않는 입장이 나타났다”(Ibid, 432)고 하면서, “중국의 법제도와 윤리체계와 오랜 역사 전체에 대한 기본경전들 그리고 몇몇 불편부당한 보고들이 우리에게 주어지기 때문에 이제 과장된 찬사와 비난 사이의 중도노선, 진리의 올바른 길을 찾아내지 않는다면, 이는 잘못된 일일 것”(Ibid, 432-433)이라고 단언한다. 그리고 헤르더 자신은 이러한 중도적 입장에서 중국의 참모습을 보여주겠다고 장담한다. 그러나 이하에서 확인하게 되듯이 중국에 대한 그의 묘사는 “찬사와 비난 사이의 중도노선”이라기보다는 거의 편향에 가까운 것이었다. 헤르더에 따르면 계몽주의자들이 예찬하는 중국의 유

교사상과 이에 입각한 정치, 교육, 예절, 풍속 등은 황제에서 최하층 백성에 이르기까지 모든 사람들을 속박하고 있는 전제적 노예제도에 불과하다. 이러한 전제적 정치제도와 노예적 문화제도로 인해 고대 이래로 거의 변화가 없는 정체상태가 중국이라는 나라의 본질이다. 헤르더에 따르면 중국이 이처럼 역사적으로 정체된 근본원인은 “이 민족이 몽골 출신”(Ibid, 433)이라는 데 있다.

이는 이들의 교육, 조야하고 괴팍한 취향 그리고 심지어 이들의 감성적 인위성과 이들의 문화가 생겨난 최초의 장소에서 확인된다. 중국의 최초의 왕들이 다스린 지역은 북중국이었다. 타타르족의 특성을 보이는 전제 정치는 여기에 기인한다. 이것이 후에 가서 뛰어난 윤리적 금언들로 덮여 지고, 여러 차례의 혁명을 거쳐 남쪽 해안까지 확장된 것이다. 타타르족의 봉건제도가 오랜 세월 동안 조공국가들을 통치자들과 연결시켜주는 끈이었고, 조공국가들 사이의 수많은 전쟁들과 심지어 이들에 의해 왕권이 무너지는 원인이었다. 그리고 이것이 황제가 궁정을 다스리는 태도, 만다린들에 의한 통치의 근거였다. 극히 오래된 이 제도는 징기스칸의 족속과 만주족들이 처음 중국에 도입한 것이 아니었다. 이 모든 것이 이 민족이 지닌 특성과 유전적 성격이 어떤 것인가를 알려주지 않는가? 이것이야말로 의복, 음식, 관습, 가정의 생활양식, 예술과 오락의 종류에 이르기까지 전체와 그 각 부분들을 바라볼 때 결코 눈에서 놓칠 수 없는 특징이다. 인간은 자신의 천성, 다시 말해 타고난 종족적 특성과 체질을 거의 변화시킬 수 없다. 수천 년 동안 지속되어온 그 모든 인위적인 제도를 통해서도 이 북동쪽의 몽골족은 자연이 부여한 천성을 버릴 수 없었다(Ibid, 433-434).

헤르더에 따르면 중국의 정치제도뿐만 아니라 생활양식과 관습 등에서 나타나는 모든 특징은 중국인들의 몽골족 혈통에 기인한다. 위의 글에 이어서 헤르더는 회화, 정원, 건축, 축제, 의복, 생활관습 등 다양한 분야에 걸쳐 중국 문화의 면모를 묘사하고 그 안에서 일관되게 나타나는

근본적 특징을 다음과 같이 규정한다.

이들의 상상력이 만들어낸 용과 괴물, 이들의 그림에서 볼 수 있는 불규칙한 형상에 대한 세세한 주의, 비정형적인 혼합으로 이루어진 정원에서 시각적 즐거움을 찾는 것, 이들의 건축물에서 찾아볼 수 있는 황량한 크기와 엄밀한 세부장식, 차림새와 의복과 오락의 쓸 데 없는 화려함, 연등축제와 불꽃놀이, 긴 손톱과 단단히 졸라맨 발, 시종들을 거느린 요란한 행렬, 머리 숙여 절하기, 제의, 남녀노소의 구별과 예절 등은 몽골족의 체질에 기인한다. 이 모든 것은 진실한 자연스러움에 대한 취향의 결핍, 내적 안정감과 우미와 존엄의 결핍을 보여주며, 그리하여 황폐해진 감수성은 일관되게 그러한 정치문화의 길로 나아가 전적으로 이것에 의해 지배당하게 되었던 것이다. 중국인들은 금박지와 화려한 치장, 복잡한 상형문자의 서체와 아름다운 문장의 음향을 과도하게 사랑한다. 그리하여 그들의 정신도 그러한 금박지와 화려한 치장과 상형문자와 자모음의 음향을 그대로 닮게 되었다. 자연은 이들과 이 지역의 모든 민족들에게 자유롭고 위대한 과학적 독창성의 재능을 주려고 하지 않은 것 같다. 그 대신에 자연은 민활한 정신, 교활한 근면함과 세련됨 그리고 그들의 소유욕에 쓸모 있어 보이는 모든 것을 모방하는 재주를 이들의 작은 눈에 넉넉히 부여하였다. 그들이 영원히 동일한 행보와 영원히 동일한 일 안에서 오가는 이유는 이익과 직무에 있다. 그리하여 아무리 고도의 정치체제 속에서 살고 있다 해도 그들은 유목하는 몽골족이라고 할 수 있다. 왜냐하면 그들은 그 무수한 분업에도 불구하고 아직 분업을 제대로 배우지 못해, 생업을 안정과 짝 지워 모든 일이 그 자리에 필요한 사람을 찾아내게 하는 방법을 터득하지 못하였기 때문이다(*Ibid*, 435).

헤르더가 위의 글에서 비판적으로 묘사한 중국 문화의 다양한 면모는 그가 중국에 관한 자료를 얼마나 부지런히 수집하여 철저하게 연구했는가를 보여주는 좋은 예증이다. 실제로 그는 예수회 선교사들이 집필한 중국에 대한 보고서, 이들이 번역한 중국 경전, 중국과의 교역을 담당한

유럽인들의 여행기와 보고서, 독일의 원시 중국학자들과 계몽주의자들이 저술한 중국에 대한 글 등 당시 나와 있던 중요한 중국 관련 문헌들을 거의 모두 수집하여 집필 자료로 사용했다.³⁰⁾ 그러나 비난으로 일관하고 있는 중국에 대한 그의 부정적 관점은 그보다 앞서 이미 중국의 제도와 문화를 날카롭게 비판하였던 몽테스키외와 루소 두 사람에게서 물려받은 것이다. 몽테스키외는 문명세계의 다양한 정치제도를 전제정과 군주정과 공화정으로 분류하여 제시한 그의 대표작 『법의 정신』에서 중국의 정치제도를 전형적인 동양적 전제주의로 규정한 바 있다.³¹⁾ 그리고 루소는 그의 출세작 『학문과 예술에 대하여』에서 학문과 예술의 발전은 자연이 인간에게 부여한 건전한 이성과 감성을 타락시킬 뿐이며, 이를 입증해주는 대표적인 예가 중국이라고 주장하였다.³²⁾ 중국에 대한 헤르더의 비판적 입장은 이 두 사상가의 중국관에 토대를 두고 있다.

그러나 중국역사의 본질적 특징을 “영원히 동일한 행보와 영원히 동일한 일 안에서 오가는” 것으로 규정한 것은 헤르더 자신의 고유한 역사철학적 입장에서 비롯된 것이다. 헤르더의 역사철학은 한 민족이 살고 있는 지역의 지리적 환경이 그 민족의 역사와 종족적 특성을 규정한다는 풍토이론, 그리고 인류 역사의 과정 전체는 생물의 성장과정처럼 전개된다는 역사유기체론을 두 축으로 하고 있다. 헤르더에 따르면 역사의 주체는 보편적 인간성의 이념으로 환원될 수 없는 독자성과 고유성을 지닌 개별적 민족이다. 헤르더의 이러한 역사철학적 사상은 “인류의 역사에서

30) 조너선 스펜스는 헤르더가 “중국을 비난하는 구절들은 저마다 특정한 출전을 가리키는 것 같아서, 부인할 수 없는 그의 박식함과 부지런함을 보여준다”고 지적한 바 있다. 조너선 D. 스펜스, 앞의 책, 135쪽.

31) 몽테스키외는 『법의 정신』의 여러 곳에서 중국의 정치와 문화에 대해 서술하고 있다. 그중 한 곳에서 몽테스키외는 중국과 유럽 정치체제의 본질적 특징을 각각 “예속”과 “자유”라고 규정하고 그렇게 된 원인을 풍토이론에 입각해 설명하고 있다. 몽테스키외(2009), 『법의 정신』, 이영성 옮김, 홍신문화사, 265-268쪽 참조.

32) 장 자크 루소(2007), 『학문과 예술에 대하여 외』, 김중현 옮김, 한길사, 41-42쪽 참조.

가장 행복했던 민족은 어떤 민족인가?”³³⁾라고 하는 계몽주의시기의 중요한 주제에 대한 헤르더 나름의 응답이었다. 이 질문은 인류 역사상 가장 행복했던 민족을 모델로 하여 인간의 역사를 기획하고 실현해 나가려는 계몽주의시기의 낙관적 진보사관을 바탕으로 하고 있었다. 칸트를 위시한 당대의 계몽주의자들은 이성의 척도에 입각한 보편적 인간성의 이념을 제시함으로써 당대의 역사철학적 질문에 대답하려 하였다.³⁴⁾ 그러나 이미 청년기부터 헤르더는 이 질문에 대해 계몽주의자들과 다른 입장을 표명한 바 있다. 청년기의 역사철학적 저작에 나오는 다음과 같은 구절은 위의 질문에 대한 그의 대답을 명료하게 요약하고 있다. “인간의 본성은 철학자들의 정의처럼 절대적이고 독립적이고 불변적인 행복을 담는 그릇이 결코 아니다. 인간의 본성은 도처에서 가능한 수많은 종류의 행복을 이끌어낸다. 지극히 다양한 상황과 필요와 압박 속에서 다양한 소리를 내는 융통성이 그것의 본질이다. 행복의 이미지 자체도 상황과 지역에 따라 달라진다.”(헤르더, 2001: 74) 이러한 입장에서 헤르더는 어떤 민족이 더 행복한가를 비교한다는 것은 근본적으로 불가능한 일이라고 주장하면서, “모든 구슬이 각기 중심점을 지니고 있듯이 모든 민족은 자체에 행복의 중심을 지니고 있다”(헤르더, 2001: 74)는 유명한 말로 그의 역사철학의 핵심사상을 요약한다. 이러한 개체성의 원리를 통해 헤르더는 독일 역사주의의 창시자가 되었다.

33) 이 질문은 스위스의 <베른애국협회>가 1762년에 현상공모논문의 논제로 내놓은 것이었다.

34) 칸트가 『세계시민의 관점에서 본 보편사의 이념』에서 제시한 아홉 개의 명제는 당시 계몽주의적 역사관의 대표적인 예라고 할 수 있다. Immanuel Kant(1995), “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”(1784), *Der Streit der Facultäten und kleinere Abhandlungen*, Werke 6, Köln, pp. 143-161. 이 글에서 제시된 칸트의 역사철학적 입장과 같은 해에 나온 『인류의 역사철학에 대한 이념』에 제시된 헤르더의 입장 사이의 근본적인 차이는 이들 사제 간에 격렬한 논쟁을 불러일으켜 불화의 원인이 되기도 하였다.

개체성의 원리가 역사의 유일한 원리라면 인류는 민족이라는 단위로 완전히 분리되어 상호 절연케 된다. 이러한 문제점을 극복하기 위해 헤르더는 역사유기체론을 제시한다. 이에 따르면 인류의 역사는 인간이나 나무처럼 유년기, 청년기, 장년기의 단계를 거치며 성장한다고 한다. 이러한 입장에서 헤르더는 오리엔트문명을 인류사의 유년기, 그리스문명을 청년기, 로마문명을 장년기에 각각 위치시키고, 근대유럽은 나무가 성장하여 하늘 높이 가지를 뻗은 단계에 유비된다. 위에서 대략 살펴본 중국문명에 대한 헤르더의 평가는 이러한 역사철학적 입장에 근거를 둔 것이다. 그의 역사철학 체계에서 중국문명은 몽골족이라는 불변적인 인종적 특성, 산맥과 바다에 의해 폐쇄된 극동지역의 지리적 특성 그리고 고대라고 하는 인류사의 유년기에 영원히 불박혀 있는 나라로 자리매김된다. 헤르더는 그가 모든 시대의 모든 민족에게 부여한 고유성과 개체성의 원리를 중국에게는 매우 부정적인 방식으로 적용하였던 것이다.

“인류의 역사에서 가장 행복했던 민족은 어떤 민족인가?”라는 질문에 대해 크리스티안 볼프는 당연히 중국민족이라고 대답했을 것이다. 그러나 위에서 살펴보았듯이 헤르더에게서 중국민족은 “영원히 동일한 행보와 영원히 동일한 일 안에서 오가는” 유목하는 몽골족으로 낙인찍히게 되었다. 이러한 관점의 차이에 따라 이들은 중국문화의 다양한 면모에 대해서도 완전히 상반된 평가를 내리고 있다. 이하에서는 그 구체적인 모습을 상세히 살펴보고자 한다.

2.4. 크리스티안 볼프의 중국과 헤르더의 중국 대비

독일 전기 계몽주의의 대표적 철학자 크리스티안 볼프가 본 중국의 모습을 후기계몽주의의 선구적 사상가 헤르더가 본 중국의 모습과 비교하게 되면 중국의 위상이 단 한 시기 동안에 얼마나 커다란 추락을 겪었는

가가 확연히 드러난다. 당시 서양의 중국학이 관심을 기울인 중요한 연구주제는 중국민족, 중국문자, 중국의 과학과 의술, 공자의 이름으로 대표되는 유교철학, 중국의 정치체제 다섯 가지로 대분된다. 이 주제들 안에서 볼프와 헤르더는 중국에 대해 극단적으로 상반되는 평가를 내리고 있다. 이하에서는 볼프의 『중국인의 실천철학에 대한 강연』과 헤르더의 『인류의 역사철학에 대한 이념』에서 위의 다섯 주제에 대해 서술된 내용을 직접 대비함으로써 이 두 사람의 중국관이 얼마나 극명한 대조를 이루는가를 제시하고자 한다.

중국민족

볼프	헤르더
<p>신적 형상의 유산인 자연의 힘을 손상되지 않은 채로 보존하고 있는 민족은 중국인 외에는 없다. 신학자들의 견해에 따르면 시민적 정의는 자연의 힘의 소산이라고 하는데, 이것이 과연 어떤 모습인가를 분명히 알고자 하는 자는 고대 중국인들의 말과 행위에 대해 속고해 보기 바란다. 이 말과 행위의 핵심은 중국 경전에 보존되어 있다. 스스로를 기독교도라고 칭하는 대부분의 사람들이 기독교의 덕과는 멀리 동떨어져 있는 이 시대에 중국인의 철학이 우리에게 알려진 것이야말로 진실로 하나님의 섭리 덕분이라고 나는 생각한다(Ibid, 155-156).</p>	<p>수천 년 동안 지속되어온 그 모든 인위적인 제도를 통해서도 이 북동쪽의 몽골족은 자연이 부여한 천성을 벗어날 수 없었다. 그러한 특성이 지구상의 이 지역에 뿌리내려, 중국의 나침반처럼 결코 서양적인 편차를 지닐 수 없었다. 그리하여 이 지역의 인종들은 결코 그리스인이나 로마인이 될 수 없었다. 중국인은 중국인으로 남았다. 작은 눈과 납작한 코, 평평한 이마와 성긴 수염, 커다란 귀와 불룩한 배를 이 종족은 자연으로부터 부여받았다. 이러한 체질이 산출할 수 있는 것을 이들은 산출했다. 이들로부터 다른 어떤 것을 요구할 수는 없는 것이다(Ibid, 434).</p>

중국문자

볼프	헤르더
<p>왕립 문자 학술원의 회원인 저 유명한 푸르몽에 따르면 중국의 문자는 8만 자에 달한다고 한다. 중국인들은 문자를 만들 때 철학적, 기하학적 질서를 준수하고 있고, 이 발명과 비견될 만한 것이 지금까지 인간의 정신에 의해 고안된 적이 없으며, 이 문자만큼 자연에 대한 포괄적인 인식을 담고 있는 물리적 체계가 또 없기 때문에, 우리는 이 문자에서 중국의 지혜와 학문에 대한 탁월한 증거를 발견하게 된다고 그는 토로한 바 있다. 게다가 이 문자는 지극히 오래전에 발명되었다. 쿠프레의 연대기에 따르면 중국 제국의 창시자인 복희가 이 문자의 여섯 가지 원칙을 세웠다고 한다(<i>Ibid.</i>, 79).</p>	<p>몇 개의 조야한 상형문자를 조합하여 만든 8만 자의 글자와 여섯 가지 이상의 서체로 이 언어를 표현하는 문자는 중국 민족을 지상의 다른 모든 민족들과 구별해주는 특징이다. 이러한 문자를 발명한 것은 전체적으로는 발명능력의 결핍과 세부적으로는 불행한 세련됨을 고스란히 드러내 보여준다. 이러한 문자양식이 그 안에서 사고해야 하는 정신에 영향을 미침으로써 생겨나는 차이는 엄청날 수밖에 없다. 이러한 문자양식은 사상을 그림의 모습으로 이완시킬 것이고, 이 나라의 모든 사고방식을 그려진 혹은 허공에 쓴 자의적인 상형문자로 만들 것이다(<i>Ibid.</i>, 434-435).</p>

중국의 과학과 의술

볼프	헤르더
<p>중국의 과학은 서양에 충분히 그리고 분명하게 알려지지 않고 있다. 중국인들이 연도를 세는 데 사용하는 60년 주기는 복희에 의해 고안되었고 기원전 2697년에 황제에 의해 완성되었다. 충분한 천문학적 지식이 없었다면 이것이 고안될 수도, 완성될 수도 없었다는 것은 쉽게 확인할 수 있다. 천문학이</p>	<p>이런 나라가 서양의 척도로 볼 때 과학적 발명에서 극히 빈약한 성과를 이룬 것은 결코 놀랄 일이 아니다. 이 나라는 수천 년 동안 거의 제자리에 머물러 있다. 그들의 도덕서와 법률서도 항상 제자리를 맴돌며 유치한 의무에 대한 엄격한 가식이라는 동일한 내용을 정확하고 조심스럽게 수백 가지 방식으</p>

볼프	헤르더
<p>대수학과 기하학 없이는 존립할 수 없다는 사실은 잘 알려져 있다. 따라서 고대의 중국인들이 대수학과 기하학에서도 진보를 이루었으리라는 것은 명백하다. 황제는 또한 진맥의 의술을 여러 책에 서술했는데, 이는 오늘날에도 사용되고 있다. 하지만 우리는 이에 관해서도 아무것도 알고 있지 못하므로, 이것에 대해 아무런 판단도 내릴 수 없다(<i>Ibid</i>, 81).</p>	<p>로 이야기하고 있을 뿐이다. 오랜 세월 동안 그대로인 이들의 천문학과 음악, 문학과 전쟁기술, 그림과 건축은 이 영원한 법률과 불변적인 유지한 제도의 산물일 뿐이다(<i>Ibid</i>, 438)</p> <p>그들의 상술처럼 의술도 세련되고 기만적인 진맥에 의존하고 있다. 이 진맥이야말로 감각적 세련됨과 비학문적 무지의 모든 성격을 드러내 보여준다(<i>Ibid</i>, 434).</p>

공자

볼프	헤르더
<p>공자는 여러 사람이 그의 삶에 심각한 위해를 가했고, 때로는 심각한 곤궁에 빠졌음에도 불구하고 가르침을 널리 전하는 일을 지치지 않고 계속했다. 그는 다음과 같은 덕을 지닌 사람으로 칭송되고 있다. 진지함, 자제력, 성실, 평정심, 뛰어난게 부드러운 심성, 부와 명예에 대한 경멸, 가르침을 전하려는 부단한 노력, 탁월한 겸양, 자신의 잘못을 고치려는 각성의 자세.</p> <p>나는 신의 섭리가 타락한 중국을 다시 일으켜 세우기 위해 중국인들에게 보내준 선물이 바로 공자라는 사실에 대해 추호의 의심도 없이 확신한다(<i>Ibid</i>, 99-100).</p>	<p>나는 그 훌륭한 원칙 때문에 중국인들 만큼이나 그들의 경전을 존중하고, 공자라는 이름은 내게도 위대한 이름이다. 하지만 나는 공자가 깊어졌던 속박, 그리고 공자가 정치도덕을 통해 미신적인 민중들과 중국 국가제도에 영원히 부과한 속박을 모르지 않는다. 이를 통해 이 민족은 지구상의 다른 여러 민족들처럼 그 교육단계에 있어 어린아이의 연령에 머물러 있다. 바로 이 윤리적 가르침의 메커니즘이 정신의 자유로운 진보를 영원히 속박하여, 이 전제국가에 또 하나의 공자가 나타나지 못하게 하기 때문이다(<i>Ibid</i>, 441).</p>

중국의 정치체제

볼프	헤르더
<p>공자가 나타나기 오래전부터 이미 중국은 최상의 법률제도를 지닌 훌륭한 나라였다. 제후들은 말과 모범을 통해 백성들에게 최고의 완전성을 가늠하는 전달자 역할을 했다. 스승과 교사들이 아이들을—황제와 왕과 귀족들의 아이들뿐만 아니라 최하층 백성의 아이들까지도—아주 어린 나이에서부터 윤리적 선으로 이끌었고, 성인들에게는 선과 악에 대한 올바른 인식을 강화시켰으며, 제후와 그 백성이 덕의 명예를 놓고 서로 경쟁하였다. 중국의 옛 황제들과 왕들은 동시에 철학자이기도 했다. 철학자가 다스리고 왕들이 철학을 하는 이 나라가—플라톤의 명제에 따라—행복한 나라라는 것이 어찌 놀라운 일이겠는가?(<i>Ibid</i>, 13)</p>	<p>이들은 산맥과 사막 그리고 항만이 거의 없는 바다로 둘러싸여 운명적으로 다른 나라와의 경쟁적 공간에서 벗어나 있는 지구상의 변방민족이다. 만주족이 정복한 후에도 이들의 국가체제가 그대로 유지되고 있는 것은 이들을 지배하고 있는 거친 정복자들이 유치한 노예제도라는 안락의자에서 편안하게 느끼고 있다는 것을 입증해줄 뿐이다. [...] 이 나라는 그들 자신이 세운 국가라는 기관의 모든 부분에 있어 이것이 마치 노예제도를 위해 발명되거나 하였다는 듯이 철저하게 노예적으로 기능한다.(<i>Ibid</i>, 439)</p> <p>이 제국은 상형문자로 장식되고 비단으로 휘감겨 방부 처리된 미래에 불과하다.(<i>Ibid</i>, 438)</p>

이상에서 일목요연하게 대조하여 살펴보았듯이 16세기 초 예수회 선교사들에서부터 계몽주의자들에 이르기까지 경탄과 예찬의 대상이었던 중국민족, 중국의 문자, 과학과 의술, 공자와 유교철학, 중국의 정치체제는 헤르더에게서 극단적인 비난과 폄하를 경험하게 된다. 여기에서 지적하고 넘어가야 할 것은 볼프와 헤르더가 모두 동일한 자료에 입각하여 중국을 연구하였다는 것이다.³⁵⁾ 다시 말해 중국에 대해 이들이 상반된

35) 이러한 사실은 헤르더가 중국문명에 대한 그의 비판적 묘사 및 평가와 관련하여 다음과 같이 단언하고 있는 것에서도 확인된다. “중국의 특성에 대한 이러한 서술

평가를 내리게 된 이유는 그 사이에 중국이 변화하였거나 혹은 이들이 참조한 자료가 달라진 데 있는 것이 아니라, 한 세대 사이에 중국을 바라보는 관점과 지평이 변화한 데 기인한다. 이하에서는 이러한 관점과 지평의 변화가 어떤 원인과 배경에서 생겨난 것인가에 대해 고찰하고자 한다.

3. 계몽주의 시기 중국관 변화의 원인과 배경

라이프니츠, 볼프, 헤르더는 18세기 독일 사상사의 전개과정을 대표하는 인물들이다. (볼프와 헤르더 사이에 칸트를 집어넣는다면 18세기를 사분기로 나누고 네 시기를 대표하는 독일 사상가로서 이들의 이름을 순서대로 꼽는다고 해도 별 무리가 없을 것이다.) 이 세 사상가는 동시에 18세기 독일의 중국학 연구를 대표하는 인물들이기도 하다. 이들은 공히 예수회 신부들이 번역한 중국의 경전과 이들이 소개한 중국의 문물제도를 토대로 중국의 사상, 역사, 문화를 연구하였다. 그럼에도 불구하고 중국의 유교철학에 대한 라이프니츠의 해석과 크리스티안 볼프의 해석 사이에는 미묘하면서도 중요한 차이가 나타나고, 이들의 중국관과 헤르더의 중국관은 극단적으로 상반된다. 동일한 원전을 연구의 출발점으로 삼았던 이 세 사람 사이에 이러한 차이가 생겨나게 된 원인과 배경은 무엇일까?

사상사적으로 볼 때 이들에게서 나타나는 차이의 근본적 이유는 중국의 유교문명을 해석하는 지평과 관점의 변화에 기인하는 것으로 설명될 수 있다. 이들에게서 나타나는 관점의 변화는 무엇보다도 이들이 중국에

은 결코 그에 대한 적대적 경멸과는 무관하다. 왜냐하면 그 모든 것은 하나하나가 그들에게 가장 우호적인 옹호자들의 보고에서 취재한 것이기 때문이다.” Herder (1989), *Ibid.*, p. 440. 실제로 헤르더가 『인류의 역사철학에 대한 이념』에서 중국문명에 대한 서술에 담아놓은 인용주의 대부분이 중국에 우호적인 입장을 취한 예수회 선교사들의 글이다.

대해 다른 저술의 제목인 『중국인의 자연신학론』, 『중국인의 실천철학에 대한 강연』, 『인류의 역사철학에 대한 이념』에서 분명히 확인된다. 즉, 라이프니츠는 중국의 유교철학을 자연신학이라는 관점에서 해석하였고, 볼프는 이를 실천철학이라는 관점에서 바라보았던 데 반해, 헤르더는 중국이라는 나라를 그의 역사철학의 체계 안에서 자리매김하려 했다. 이러한 철학적 관점의 변화추이는 다음과 같은 함의를 지닌다. 18세기는 흔히 계몽의 시대 혹은 철학의 시대로 일컬어진다. 이는 중세시대에 신학의 시녀역할을 해왔던 철학이 이제 종교를 대신하여 세계관과 가치관의 새로운 기준으로 등장하게 되었다는 것을 뜻한다. 세계관과 가치관의 이러한 세속화과정을 통해 자연세계와 역사세계가 초월적 신의 뜻이 아니라 자체의 고유한 내재적 원리에 따라 운행되는 것이라는 믿음이 생겨나고, 인간의 삶의 목표가 신의 뜻에 복종하는 데 있는 것이 아니라, 현세의 행복을 추구하는 것에 있다는 사고방식이 확산되었다. 18세기 독일에서 중국문화에 대한 철학적 해석이 자연신학에서 실천철학을 거쳐 역사철학으로 옮겨간 것은 그러한 세속화 과정을 뚜렷하게 반영하고 있다.

라이프니츠가 중국문화에 깊은 관심을 기울였던 이유는 인간의 보편적 이성에 의거하여 종교들 사이의 갈등을 조정할 수 있는 단초를 유교철학에서 발견할 수 있다고 믿었기 때문이다. 그의 조국 독일을 황폐하게 만든 30년 전쟁의 막바지에 태어난 라이프니츠는 학자로서 그리고 외교관으로 활동하면서, 서양에 갈등과 혼란을 불러온 종교적, 정치적 반목의 해결에 필생의 노력을 기울였다. 세계가 무한한 수의 단자로 이루어져 있고, 그 단자들은 ‘예정조화’라는 신의 창조원리 안에서 움직인다는 그의 핵심사상은 모든 종류의 양극단을 화해시키려는 그의 지적 노력의 표현이었다. 그가 정초한 철학은 합리적 형이상학으로서의 신학이라고 정의될 수 있는데, 이를 통해 그는 가톨릭과 개신교가 만날 수 있는 신학적 근거를 제시하려 하였다. 라이프니츠가 중국의 고대철학에서 일

신론적 요소를 찾아내려 하였던 마테오 리치의 적응주의 신학에 주목하였던 것도 이러한 입장의 발로였다. 신이 인간에게 부여한 이성의 빛에 기초한 자연신학의 존재를 입증하는 것이야말로 모든 종교의 상호이해와 근본적 통합을 가능케 할 것이라고 그는 믿었다. 그가 중국의 유교철학을 자연신학으로 해석한 것, 그리고 당시 가톨릭 안에서 벌어진 전례 논쟁에서 예수회 선교사들의 적응주의가 패배하는 것을 안타깝게 여겨, 적응주의의 신학적 정당성을 논증하는 일에 적극적으로 나섰던 것은 그러한 사상적 입장에서 비롯된 것이었다.

크리스티안 볼프는 중국의 유교철학이 서양의 혼란스러운 상황을 개선하는 데 도움이 될 수 있다고 믿었다는 점에서 그의 스승 라이프니츠와 시각을 같이 한다. 라이프니츠는 당시의 서양과 중국을 비교하면서 순수한 이론적 지식과 과학에 있어서는 서양이 중국보다 우월하고, 경험 과학과 기술에 있어서는 서로 대등하며, 실천철학에 있어서는 중국이 서양보다 단연 앞서 있다고 평한 바 있다.³⁶⁾ 라이프니츠는 서양에 중국의 실천철학을 도입함으로써 “점점 더 깊은 나락으로 빠져드는” 서양 사회를 개선할 수 있으리라는 희망을 피력하였다. 중국에 대한 볼프의 관심은 바로 여기에서 비롯된 것이다. 그러나 이처럼 실천철학의 관점에서 중국의 유교철학에 다가간 볼프는 라이프니츠와 다른 철학적 입장에 서게 된다. 즉, 라이프니츠가 중국의 유교철학을 자연신학으로 해석하여 이를 신학과 매개하려 하였던 데 반해, 볼프는 이를 실천철학으로 이해함으로써, 신학과 절연케 하였던 것이다. 볼프의 철학체계에서 실천철학은 법, 윤리, 정치, 경제 등 인간사회의 제영역을 다루는 학문영역이었다. 결국 실천철학은 신학과는 별개의 학문영역으로서 자연철학(물리학)과 마찬가지로 전적으로 자연의 힘, 즉 이성에 의해 해명될 수 있는 영역이었다. 이것이 의미하는 바는 인간의 도덕적 선이 신에 대한 두려움이나

36) G. W. Leibniz, *Nov. Sin.* § 2, 3, 4, 10 참조.

신의 은총에 대한 기대 없이도, 순수한 이성적 사유를 통해 이해되고 실천될 수 있다는 것이다. 기독교를 알지 못하면서도 (라이프니츠가 주장했듯이) 서양보다 우월한 실천철학, 다시 말해 고도로 합리적인 윤리와 법제도와 정치체제를 이룩한 중국이라는 나라의 존재는 실천철학에 대한 그의 견해가 옳다는 것을 입증해주는 실험적 예증이라고 볼프는 생각했다. 바로 이것이 그가 할레대학에서 행한 『중국인의 실천철학에 대한 강연』의 요지였다. 기독교적 신의 직접적인 관여나 계시가 없어도 인간은 도덕적으로 행동할 수 있고, 인간사회를 도덕적으로 만들 수 있다는 그의 입장은 신과 계시신학에 대한 불경한 도전으로 받아들여졌다. 신에 대한 개인적, 내면적 체험을 중시하는 경건주의 신학자들이 볼프의 강연에 분격하여 그를 대학에서 축출하려 하였던 것은 종교가 가치와 관습을 지배하던 당시 독일의 상황에서 당연한 일이었다.

크리스티안 볼프와 그의 학파가 체계화한 독일 합리주의 철학의 근본적 목표는 보편적 이성에 의거한 지식체계를 세움으로써 그의 시대를 계몽하려는 데 있었다. 그들이 계몽하려 한 주된 대상은 정치권력을 쥐고 있고, 학문과 예술 등 고급문화를 향유할 수 있던 군주와 귀족 그리고 상층 시민계급이었다. 그들이 지향했던 정치체제는 철학적으로 계몽된 군주가 이성적 능력과 합리적 지식을 지닌 자들을 신분에 관계없이 선발하여, 각각의 재능에 적합한 지위와 역할을 맡겨 나라를 다스리는 계몽 군주체제였다.³⁷⁾ 계몽된 군주와 엘리트 지식인이 결탁하여 통치하는 관료국가가 이들의 정치적 목표였던 것이다. 교육을 통해 지혜와 덕을 쌓은 황제가 과거제도를 통해 덕과 능력을 지닌 만다린을 관료로 선발하여 지방행정을 맡기고 함께 중앙의 국사를 의논하는 중국의 정치체제는 이들 계몽주의자들이 꿈꾸던 이상국가가 현실에 구현된 유토피아로 보였다.³⁸⁾ 독일의 전기 계몽주의를 대표하는 철학자 크리스티안 볼프와 프랑

37) 크리스티안 볼프의 정치적 지향과 국가론에 대한 보다 상세한 설명은 이은정(2011), 201-212쪽 참조.

스 계몽주의의 대표자 볼테르가 중국의 정치제도를 예찬하고, 예수회 선교사들에 의해 서양에 소개된 강희제를 서양 군주의 모범이라고 칭송하였던 것은 세습 귀족들이 권력을 쥐고 있던 서양의 신분제사회와 절대주의 왕정을 계몽군주체제로 개혁하려 하였던 정치적 입장의 발로였다.³⁹⁾

그러나 계몽전제군주를 대표하는 프리드리히 대왕 치하에서 성장한 시민계급의 청년 지식인들이 역사무대에 등장하면서 독일의 문화적 지형에 커다란 변화가 생겨났다. 이들의 정신적 위상은 합리적 도덕과 세련된 문화를 통해 긍정문화와 절대왕정체제를 개혁하려 한 크리스티안 볼프와 볼테르가 아니라, 소박하고 자연스러운 민중문화를 찬양하고 공화제적 정치체제의 이상을 제시한 루소였다. 『학문과 예술에 대하여』에서 세련된 긍정문화를 도덕적 타락의 징후에 불과하다고 질타하고, 『사회계약론』에서 공화국의 이상적 모습을 그려 보인 루소의 사상에 독일의 청년 지식인들은 열광했다. 독일의 초기 루소주의자 중 하나인 헤르더 또한 루소가 가르친 새로운 복음에 입각하여 신문화운동을 전개하고 새로운 철학사상을 수립하였다. 자유와 행복을 근본가치로 내세우는 질풍노도 문예운동, 변화와 진보를 역사의 근본동력으로 여기는 역사철학이 그것이다. 헤르더의 사상이 지향한 근본적 목표는 라이프니츠에서 볼프를 거쳐 칸트에 이르는 전기 계몽주의자들이 추구하였던 ‘위로부터의 계몽’을 시민계급 중심의 ‘아래로부터의 계몽’으로 전환하려는 데 있었다. 이러한 문화적, 정치적 지향의 변화와 더불어 중국의 이미지도 급격

38) 1730년 마르부르크대학에서 행한 특별강연 “통치하는 철학자와 철인왕”(De rege philosophante et philosopho regante)에서 볼프는 이러한 중국관을 상세하고 분명하게 표명한 바 있다. Julia Ching/Willard G. Oxtoby(1992), *Ibid.*, pp. 187-218 참조.

39) 볼프가 지향한 이상적 국가체제로서의 군주제는 계몽된 군주가 학자들의 자문을 구해 통치하는 일종의 집단지도체제로서의 시민관료국가였다. 이 점에서 볼프는 플라톤의 철인왕 개념을 집단적인 것으로 받아들였다고 할 수 있다. 이에 대해서는 이은정, 앞의 논문, 204쪽 그리고 Horst Dreitzel(1991), *Monarchiebegriff in der Fürstengesellschaft*, Köln u.a. 참조.

한 변화를 겪게 된다. 몽테스키외는 이미 중국의 정치제도가 전제정치라고 규정하고, 루소는 중국의 세련된 문화가 인간의 자연적 이성과 감성을 약화시킬 뿐이라고 비판한 바 있다. 이러한 사상적 입장을 계승한 헤르더에게 있어 중국은 철인정치가 구현된 현실의 유토피아가 아니라 황제에서 백성에 이르기까지 노예제도가 철저하게 내면화된 전제국가에 불과했다.

결국 18세기 서양에서 생겨난 중국관의 급격한 변화는 문화의 중심이 궁정과 귀족사회에서 시민사회로 옮겨가게 된 결과로 설명될 수 있다. 절대왕정시기에 유럽에 수용된 세련되고 화려한 중국의 궁정문화는 귀족계급과 상층 부르주아지를 열광케 하였다. 볼테르는 시민계급 출신이었지만 궁정문화에서 요구하는 교양을 체현하고 있었고, 생활방식도 귀족적 삶을 영위하였던 상층 부르주아지였다. 니체가 “궁정취향의 완성자”라고 일컬었던 볼테르는 유럽에 수용된 중국의 고급문화에 전혀 이질감을 느끼지 않았으며, 오히려 이에 매우 우호적이었다. 하지만 하층 시민계급 출신으로서 화려한 궁정문화에 근본적인 반감을 지니고 있던 루소는 상층계급의 향유대상이었던 중국문화에 결코 우호적일 수 없었다. 루소의 이름하에 내면의 자유와 자연스러움을 가치기준으로 내세우는 새로운 시민문화가 역사의 전면에 등장하고, 이와 더불어 지배계층의 궁정문화가 외양만 화려한 허례허식으로 비판되면서, 유럽 궁정문화의 중요한 한 부분을 차지하고 있던 중국문화의 위상도 전락하게 되었다. 독일의 루소주의자 헤르더가 중국문화의 모든 측면을 부정적으로 서술하고 평가하였던 것은 루소가 제시한 새로운 가치에 입각하여 중국문화를 바라보았기 때문이다. 괴테는 “볼테르와 더불어 하나의 시대가 끝나고 루소와 더불어 하나의 새로운 시대가 시작된다”는 말로 18세기 서양에서 이루어진 문화적 변화의 추이를 간명하게 정리한 바 있다.⁴⁰⁾ 중국

40) 볼테르와 루소의 사상적 차이에 대해서는 안성찬(2011), 「문명은 언제, 어디서, 어떻게

문화가 예찬의 대상에서 혐오의 대상으로 전락한 것은 볼테르와 더불어 궁정문화가 역사의 뒀안길로 사라져가고 루소와 더불어 시민문화가 그 자리에 새로 들어서는 문화사적 배경 속에서 생겨난 현상이었다.

몽테스키외는 중국문명의 본질을 예속으로, 그리고 유럽문명의 본질을 자유라고 규정하면서, 그 이유를 두 지역의 자연의 차이, 즉 지리환경의 차이로 설명하였다. 아시아에서는 “노예상태가 만약 극단적이 아니면 우선 분열이 생길 텐데, 이 지역의 자연이 분열을 허락하지 않기 때문”에 이 지역에서 “권력은 항상 전제적일 수밖에 없다”는 것이다(몽테스키외, 앞의 책, 268). 이에 반해 “유럽에서는 자연적 분할이 법의 지배와 국가의 유지가 양립할 수 있는 중간 크기의 나라를 만들고 있다”고 하면서, 유럽에서는 “이것이 바로 자유의 정신”을 배태시켰고, “반대로 아시아에서는 예속의 정신이 지배하고 있으며, 그것은 아직껏 그곳에서 떠난 적이 없다”고 한다(위의 곳). 『인류의 역사철학에 대한 이념』에서 헤르더는 동서양문명의 근본적인 차이를 풍토이론에 입각하여 설명한 몽테스키외의 이러한 주장을 받아들여 중국문명을 바라보는 자신의 관점의 토대로 삼았다. 이렇게 하여 헤르더에 의해 역사전개의 근본동력인 변화의 힘을 상실한 나라로 자리매김되어 영원히 고대에 불박혀 버린 중국의 이미지는 헤겔과 마르크스의 역사철학 체계에 계승되고, 그 이후에도 막스 베버를 거쳐 20세기 후반에 이르기까지 독일과 서양의 학문적 담론에 고착되었다. 변화가 있었다면 단지 중국의 역사가 “영원히 동일한 행보와 영원히 동일한 일 안에서 오가는” 이유만 학문적 패러다임에 따라 다르게 설명되었을 뿐이다. 그리하여 관념론자 헤겔은 시민정신의 결여를, 유물론자 마르크스는 치수경제체제를, 종교사회학자 막스 베버는 기독교의 금욕주의와 유교의 현세주의 사이의 차이를 중국역사가 정체된 원인으로 제시하였다.

게 시작되었으나, 김민정(외) 『문명 안으로: 문명 개념의 형성과 한자문화권의 변역 과정』, 한길사, 49-53쪽 참조.

참고문헌

1차문헌

- 헤르더(2001), 『인류의 교육을 위한 새로운 역사철학』(1774), 안성찬 옮김, 한길사.
Herder, Johann Gottlieb(1989), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*(1787), Herder Werke Bd.6, Frankfurt a. M.
Wolff, Christian(1985), *Oratio de Sinarum philosophia practica, Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*(1721), übersetzt, eingeleitet und hrsg. v. Michael Albrecht, Hamburg.
Wolff, Christian(1992), “On the Philosopher King and the Ruling Philosopher”(1730), *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*, Nettetal.

2차문헌

- 김기봉(2004), 「독일 역사철학의 오리엔탈리즘 - 칸트, 헤르더, 헤겔을 중심으로」, 『담론 201』 7(1), 248-272쪽.
김선희(2012), 「실천철학으로서의 유학: 크리스천 볼프와 다산 정약용의 비교 연구」, 『다산 탄신 250주년 기념 학술대회 - 다산 연구의 새로운 모색』
김수배(1999), 「칸트철학의 선구자 볼프」, 『칸트연구』 제5집.
안성찬(2011), 「문명은 언제, 어디서, 어떻게 시작되었나」, 김민정(외), 『문명 안으로: 문명 개념의 형성과 한자문화권의 번역과정』, 한길사.
안종수(1991), 「볼프의 실천철학과 중국유학」, 『인문과학』 제65집.
안종수(2001), 「볼프와 유학」, 『철학연구』 제5집.
이 엽(2009), 「칸트의 볼프 윤리학 비판」, 『칸트연구』 제23집.
이은정(2008), 「크리스티안 볼프, 중국 그리고 유교」, 『담론201』 11권 1호.
황태연(2011), 『공자와 세계 2』, 청계.
가다머, 한스게오르크(2012), 『진리와 방법 1』, 이길우(외) 옮김, 문학동네.
가다머, 한스게오르크(2012), 『진리와 방법 2』, 임흥배 옮김, 문학동네.

- 라이프니츠(2003), 『라이프니츠가 만난 중국』, 이동희 옮김, 이학사.
- 루소, 장 자크(2007), 『학문과 예술에 대하여 외』(1750), 김종현 옮김, 한길사.
- 문젤로, 데이비드(2009), 『진기한 나라, 중국: 예수회 적응주의와 중국학의 기원』, 이향만·장동진·정인재 옮김, 나남.
- 몽테스키외(2009), 『법의 정신』(1748), 이영성 옮김, 홍신문화사.
- 문젤로, 데이비드(2009), 『동양과 서양의 위대한 만남 1500~1800』, 김성규 옮김, 휴머니스트.
- 사이드, 에드워드(2009), 『오리엔탈리즘』(1978), 박홍규 옮김, 교보문고.
- 스펜스, 조너선(2007) 『칸의 제국』, 김석희 옮김, 이산.
- 주검지(2003), 『중국이 만든 유럽의 근대 - 근대 유럽의 중국문화 열풍』, 전홍석 옮김, 창계.
- 朱謙之(1940), 『中國思想對於歐洲文化之影響』, 商務印書館.
- 클라크, J. J.(1997), 『동양은 서양을 어떻게 계몽했는가』, 장세룡 옮김, 우물이 있는 집.
- Berger, Willy Richard(1990), *China-Bild und China-Mode im Europa der Aufklärung*, Köln, Wien, Böhlau.
- Drechsler, Wolfgang(1997), “Christian Wolff(1679-1754): A Biographical Essay”, *European Journal of Law and Economics*.
- Dreizel, Horst (1991), *Monarchiebegriff in der Fürstengesellschaft*, Köln u.a.
- Gadamer, Hans-Georg(1986), *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 5. Aufl. (durchges. u. erw.), Tübingen; Mohr.
- Kant, Immanuel(1995), “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”(1784), *Der Streit der Facultäten und kleinere Abhandlungen*, Werke 6, Köln.
- Kantzenbach, F. W.(1970), *Herder*, Reinbeck bei Hamburg.
- Lach, Donald F.(1953), “The Sinophilism of Christian Wolff(1679-1754)”, *Journal of the History of Ideas* 14, pp. 561-574.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal(2000), *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien.
- Leibniz, G. W.(1979), *Das Neueste von China/Novissima Sinica*(1697). u. übers. von H. G. Nesselrath & H. Reinbothe, Köln.

Needham, Joseph(1971), *Science and civilisation in China*, Cambridge[Eng.]: University Press.

Tscharner, Ed. Horst von(1939), *China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik*, München.

Zempliner, Artur(1962), “Die chinesische Philosophie und J. Ch. Wolff”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 10, pp. 758-778.

원고 접수일: 2012년 10월 31일

심사 완료일: 2012년 11월 24일

게재 확정일: 2012년 12월 4일

ABSTRACT

Das Chinabild von Christian Wolff und das von Herder

Ahn, Sung Chan

Im 18. Jh. erfuhr das Chinabild in Deutschland einen grossen Wandel, nämlich von der Sinophilie der Aufklärung zur Sinophobie des Sturm und Drangs, vom mustergültigen Denkmodell und philosophischen Idealstaat (bei Leibniz und Christian Wolff) zum Unbehagen in der Kultur oder sogar zur “balsamierten Mumie” (Herder), vor allem im Hinblick auf Konfuzianismus Chinas. Dieser Bildwandel entspricht ohne Zweifel dem dialektischen Übergang der Kulturgeschichte von der Propagierung der Vernunft zur Entdeckung des Gefühls und des geschichtsphilosophischen Selbstbewußtseins. Dieses negative Chinabild herrschte über den historieorientierten Denkern wie Hegel und Ranke bis zum Ende des 19. Jh., bis sich die Intellektuellen der Jahrhundertwende im Bewußtsein der Kulturkrise wieder auf die chinesische Denkweise und Weltanschauung, aber diesmal meistens im Hinblick auf Taoismus und Buddhismus, ihre Aufmerksamkeit gerichtet haben, um durch die Auseinandersetzung mit denselben die Identität ihrer eigenen Kultur wiederzugewinnen oder in denselben einen möglichen Ausweg von der geistigen Krise zu finden.

Dieses verwickelte Chinabild wird bisher in vielen Fällen als Mirage

interpretiert. Diese Interpretation mag zutreffen, sollte aber nicht die endgültige Beurteilung sein. Denn man versucht das Fremde zu verstehen, indem man sich eine Mirage bildet und es so dem eigenen Weltbild unterwirft. Miragebildung ist geradezu eine Rezeptionskonstante in den Prozessen des internationalen Kulturaustausches. Insoweit ist die Mirage das Produkt der eigenen Kulturzwänge und vertrauten Denkkonventionen, nämlich der Tradition im Sinne Gadamers, auf die sich das Vorverständnis des Menschen, der Verstehenshorizont, gründet. Die Aspekte des Fremdverstehens könnten also den Horizont des Vorverständnisses in den jeweiligen Kulturperioden ans Licht bringen. Durch die kritische Annäherung an die Rezeptionsgeschichte von China könnte eine Seite der deutschen Kultur- und Literaturgeschichte in einem neuen Blickwinkel beleuchtet werden.

Die deutsche Kultur im 18. Jh. hat sich durch die Aneignung und Auseinandersetzung mit räumlich und zeitlich verschiedenen Kulturen entwickelt. Hierin hat China eine besondere Rolle gespielt – als ein Spieglbild, in welchem Europa sich selbst gespiegelt und dadurch seine eigene Figur festgestellt hat. Im Verlauf der Zeit hat auch das Chinabild, wie oben dargestellt, einen grossen Umbruch erfahren, und zwar deutlich entsprechend dem Wandel des Zeitgeistes und Zeitgeschmacks. So bezeugt die Rezeptionsgeschichte von China auf charakteristische Weise die jeweiligen Aspekte dieser Zeit.

Die Geschichte der Aneignung einer fremden Kultur und auch die angeeignete Kultur selber gehört freilich nicht zur ursprünglichen, sondern zur aneignenden. Aber wie durch die Reaktion auf die Herausforderung des Fremden der Zustand oder der Wesenszug von Menschen wie auch ei-

ner Kultur noch deutlicher entdeckt werden kann, der ansonsten für alltägliches Bewußtsein verborgen und deshalb schwer zu konturieren ist, so kann man durch die Betrachtung der Kulturbegegnung nicht nur die Züge einer Kultur in einer gewissen Zeit, wie ihren herrschenden Geschmack, Denktendenz und Überlieferung, die zusammen unseren Verstehenshorizont bilden, sondern auch somit das hermeneutische Phänomen zutage bringen.