

I. 문제설정

중국에서 문화는 근대 전환 이후 지속적으로 중국의 진로와 결부되어 논의되었다.¹⁾ 문화는 신문화운동 시기에는 정치운동의 실패에 대한 대안으로 부각되었고 문화대혁명에서는 거대한 정치투쟁의 상징으로 작용하는 동시에 정치의 부속물이 되었다. 그리고 문화대혁명 종결 이후 80년대 지식인들은 ‘문화열’을 일으켜 문화대혁명으로 입은 상처를 문화의 이름으로 치유하고자 했다. 문화열의 국면에서 복권된 전통문화는 현대화, 마르크스주의와 결합해서 중화민족의 위대한 부흥의 밑거름이 되는 사상자원으로 간주되었다. 간양(甘陽, 1952~)과 왕후이(汪暉, 1959~)는 문화를 이성의 주도하에 형성된 근대사회에 대한 비판의 계기인 동시에 비판의 주체인 지식인이 활동하는 독자적인 공간으로 규정했다. 또한 서구에서 유입된 ‘비판적 문화연구’는 문화를 시장의 힘이 커진 중국사회를 분석하는 틀로 상정했다. 이처럼 문화는 근현대 중국에서 현실을 인식, 비판하고 진로를 전망하는 논의에서 핵심 개념으로 작동했다.

중국의 부상이 현실화된 지금에는 ‘문명’이 주목되면서 중국의 유구한 역사를 기반으로 서구와는 다른 새로운 보편을 만드는 것을 중국의 사명으로 설정하는 이른바 ‘문명-국가론’, ‘문명대국론’이 제기되었다.²⁾ “중국은 이미 ‘부강의 부상’을 실현했다. 그러나 한 걸음 더 나아간 ‘문명의 부상’을 위한 준비가 중국은 되었는가?”³⁾ 쉬지린은 근대 이후 중국 지식인의 사상적 근경을 다룬 자신의 저서 『계몽은 어떻게 기사회생하는가』(2011)의 결론부에서 이렇게 말했다. 이 말의 바탕에는 중국의 경제성장에 따른 국제적 위상 향상에 대한 확신과 자신감이 깔려있다. 그리고 이에 만족하지 않고 강국으로 성장한 중국이 새로 가져야 할 과제를 제시하고 있다. 그 새로운 과제는 ‘문명’이다. 도대체 ‘문명’으로 무엇을 하려는 것일까? 또 여기서 말하는 ‘문명’은 무엇일까? 이 문제에 대한 해답을 찾는다면 좁게는 중국의 진로를 고민하는 지식인의 모색이 어떤 맥락에 있는지를 알 수 있을 것이고, 넓게는 중국의 향방을 가늠하는 하나의 척도를 마련할 수 있을 것 같다. 물론 이것은 중국의 경제성장이 큰 장애를 만나지 않고 진행되어 쉬지린의 확신이 현실에서 적중했을 때의 이야기이다.

그런데 ‘문명’에 대한 관심은 중국에서 쉬지린 한 사람만의 것이 아니다. 2011년 12월 30일 베이징에서는 간양의 신간 『문명·국가·대학』(2012)의 출판을 기념하는 신간발표회가 열렸다.⁴⁾ 이 행사에는 천라이(陳來, 1952~), 왕후이(汪暉, 1959~), 추이즈위안(崔之元, 1963~) 등이 참석해서 책의 전체의 요지를 차례대로 검토하고 토론했다. 이들은 간양이 책에서 던진 화두인 중국의 문화적 자각, 중국의 길, 서양 다시 읽기, 대학의 사명 등을 주제로 토론을 벌였다. 행

본 발표문은 송인재, 「‘문명’의 발견과 해석, 그리고 중국의 비전」, 『유교사상문화연구』 제48집, 2012; 송인재, 「체제전환기 중국의 ‘문화자각’ 담론」, 『시대와 철학』 제26권 6호, 2016의 내용을 기반으로 작성되었음을 밝혀둔다.

1) 송인재, 「포스트사회주의 중국에서 ‘문화’ 담론의 지형」, 『현대중국연구』 제11집 2호, 2010.

2) 甘陽, 『文明·國家·大學』, 北京: 三聯書店, 2012; 許紀霖, 『啓蒙如何起死回生: 現代中國知識分子的思想困境』, 北京: 北京大學出版社, 2011 참조.

3) 許紀霖, 『啓蒙如何起死回生: 現代中國知識分子的思想困境』, 北京: 北京大學出版社, 2011, 403쪽.

4) 「甘陽『文明·國家·大學』新書發布暨研討會」, <http://wen.org.cn/modules/news/view.article.php/199> (검색일: 2012년 1월 1일).

사를 마무리하는 발언에서 간양은 중국인의 문명적 사명을 말하며 중국이 단순히 경제만 발전한 싱가포르나 홍콩과 달라질 수 있는 계기는 다른 아닌 문명에 대한 관심이라고 강조한다. 구체적으로 “‘차축문명(Axial Civilization)’⁵⁾의 계승자인 중국인이 문명에 대한 책임감을 가지고 문명과 문화전통을 보다 깊이 사유하여 중국문명은 무언가 달라질 수 있기를 희망해야 한다.”고 말한다.⁶⁾

문명 이외에 본 발표에서는 전환기 중국에 대한 중국인의 문제의식을 포괄하는 개념으로 ‘문화자각(文化自覺)’에 주목한다. ‘문화자각’ 개념은 90년대에 형성되었고 오늘날까지 세계정세에 따라 정부와 민간의 차원에서 회자되고 전개되었다. ‘문화자각’ 개념은 중국 사회학·인류학의 일대종사(一代宗師)로 불리는 페이샤오통(費孝通, 1910~2005)이 1997년에 최초로 제기했다. 본론에서는 우선 ‘문명’ 담론의 사례로 쉬지린과 간양의 주장을 살펴보고, ‘문화자각’의 문제의식이 페이샤오통에 의해 90년대에 등장한 후 중국 정세의 전개와 맞물려 중국의 진로를 모색하는 과정에서 그 의미가 심화, 확장, 분기하는 양상을 살펴보고자 한다.

II. 문명 담론

1. 패권국가의 보편 ‘문명’

근대 중국에서 ‘문명’은 서양을 만나면서 중국의 낙후성을 깨닫는 각성, 서양을 모델로 한 진보의 추구라는 맥락에서 거론되었다. 그러나 지금은 상황이 다르다. 과거와 달리 중국인들은 자신감이 팽배해있다. 경제성장이 중국인에게 가져다준 자신감은 민족주의가 대두되는 발판이 되었다. 이런 현상은 90년대 초부터 있어왔다. 이런 분위기는 최근에는 ‘제2차 사상해방’, ‘중국모델’ 등을 내세우며 서양과는 다른 길을 갈 것을 주장하는 경향으로 상승했다. 따라서 오늘날 ‘문명’을 거론하는 중국은 20세기 초 서양에 의해 자존심을 구기고 서양을 배우자고 하는 상황과는 다른 국면에 있다고 할 수 있다. 그렇다면 구체적으로 그 차이는 어떻게 나타나는가?

쉬지린은 부강을 실현한 중국의 새로운 과제로 ‘문명’을 제시한다. 이런 주장은 부강과 문명이 근대의 과제라는 인식 위에서 제기되었다. 이런 인식은 벤자민 슈워츠(Benjamin Schwartz, 1916~1999)에게서 연원했다.⁷⁾ 슈워츠는 ‘옌푸가 서양 근대화의 두 가지 비밀이 부강과 문명이 있음을 일찌감치 발견하고 부강은 몸이고 문명은 영혼이라고 보았다.’라고 규정했다.⁸⁾ 그리고 아직 부강을 경험하지 못한 근대 중국 지식인들은 부강을 우선 추구하고 근대 서양이 부

5) 차축문명이라는 말은 차축시대에서 유래한다. 축 시대는 야스퍼스가 제시한 개념이다. 시기적으로는 기원전 500년경 혹은 800년에서 200년 사이의 기간이고 내용적으로는 오늘날 살고 있는 인간이 살기 시작한 시대를 말한다. 그리고 인간 자신에 대한 자각이 발생한 지역으로 중국, 인도, 서양을 꼽는다. 칼 야스퍼스 지음, 백승균 옮김, 『역사의 기원과 목표』, 서울: 이화여자대학교출판부, 1987, 20~22쪽 참조. 차축시대는 한국 학계에서 ‘기축시대’ 혹은 ‘축시대’라고도 번역된다. 본 논문에서는 위 책의 번역에 따라 차축시대라는 용어를 채택한다.

6) 『甘陽『文明·國家·大學』新書發布會上的講話』, http://www.21ccom.net/articles/read/article_2012011852185.html (검색일: 2012년 5월 3일).

7) 許紀霖, 『啓蒙如何起死回生: 現代中國知識分子的思想困境』, 北京: 北京大學出版社, 2011, 391~392쪽.

8) Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth & Power: Yen Fu and the West*, Harvard University Press, 1964.

상하게 된 또 다른 비결인 ‘문명’을 잠시 버렸다고 한다. 슈워츠의 이러한 진단이 쉬지린의 주장과 결합하면 서양적 근대의 두 핵심요소가 만나면서 퍼즐이 맞추어진다. 한 세기 전부터 추구되어온 부강과 아주 오래 뒤에 그 가치를 주목받게 된 문명이 결합하게 되는 것이다. 근대 서양에서 ‘문명’은 진보의 성공에 따른 자의식의 표상이었다. 부강은 어느 정도 이루었으니 이제 ‘문명’을 이루어보자는 쉬지린의 주장도 그와 같은 논리를 띤다. 이에 따라 쉬지린의 맥락에서 ‘문명’의 처지는 서양의 진보를 따르려는 근대의 상황과는 달라진다. 이제는 서양과 동등한 입장에서 문명을 추구하자고 주장하게 된 것이다.

세계의 강국이 된 중국이 추구해야 하는 ‘문명’의 핵심가치로 쉬지린은 보편을 제기한다. 이 점에서 쉬지린은 중국의 성장을 중국의 독자적인 길로 연결하려는 논자들과 선을 긋는다. 그는 베이징컨센서스, 중국모델론 등 성공적 경제성장에 고무되어 서양과는 다른 중국의 독자성을 추구하는 사조에 반박한다. 또한 이런 사조를 ‘역사주의’라고 명명하며 그 특징으로 반계몽, 보편적 이성주의에 대한 반향을 꼽는다. 그리고 역사주의의 위험성은 민족적 특성, 주체성을 지나치게 강조하다보니 궁극적인 도덕적 가치와 보편적 가치가 상대적으로 소홀히 취급되는 것이라고 지적한다. 역사주의 비판을 통해 쉬지린이 일관되게 경계하는 것은 문화상대주의와 허무주의의 경향이다. 여기에 계몽과 근대성의 어두운 면을 비판했던 19세기 독일의 낭만주의가 결국 히틀러로 귀결되는 역사의 비극을 지적하며 국가주의적 경향에 강한 경계심을 표하고 있다.⁹⁾ 쉬지린은 보편과 특수 문제를 쉬지린은 ‘문명’, ‘문화’ 개념의 차이로도 해석한다. 그는 ‘문화’는 민족 간의 차이와 집단적 특징을 가리키고, ‘문명’은 인류공통의 가치나 본질을 의미하는 것으로 이해한다. 마찬가지로 ‘문화’를 내세우며 민족의 본성을 강조한 독일의 역사주의 역시 보편적 가치를 부정하는 가치 허무주의라고 규정한 미국의 정치철학자 레오 스트라우스(Leo Strauss, 1899~1973)의 견해를 인용해서 역사주의를 비판하고 있다.¹⁰⁾ 이러한 논의를 통해서 쉬지린은 특정한 민족성보다는 궁극적인 도덕적 가치와 보편적 가치의 중요성을 주장하게 된다. 그는 이러한 보편의 필요성을 근대 서양 열강의 흥망성쇠가 보여주는 교훈에서 찾는다.

문명대국, 담론적 지도권 혹은 문명적 경쟁력을 갖춘 대국만이 전 세계의 존중을 받을 수 있다. 근대 전지구의 패업사(霸業史)는 이 점을 분명하게 증명했다. 가장 먼저 항해술을 이용해서 전 지구를 탐험하고 식민지 확장을 한 나라는 포르투갈과 스페인이었다. 그러나 그들의 영화가 오래가지 못하고 안정적인 세계의 맹주가 되지 못한 원인은 바로 그들이 확장하는 힘만 가졌고 모범이 되는 근대문명을 결여해서 결국 자리를 내줄 수밖에 없었기 때문이다. 영국은 19세기에 전 지구에서 장장 1세기 동안 패권을 차지했다. 해가 지지 않는 이 제국은 산업혁명이 제공한 강한 경제력을 갖추기도 했지만 가장 중요한 것은 근대자본주의 문명의 핵심원소인 고전적 자유주의와 완결된 사회경제정치제도를 갖추었다는 사실이다. 20세기에 와서 미국이 영국 대신 세계의 패자가 된 것도 이와 마찬가지로이다. 미국에는 전 세계를 이끄는 높은 과학기술·고등교육·가치관념이 있었다.¹¹⁾

9) 독일의 낭만주의가 직접 히틀러로 귀결된 것은 아니다. 쉬지린은 자국의 특수성을 지나치게 강조한 문화상대주의가 극단화했을 경우를 경계하는 의미에서 이렇게 말한 것이다. 이 점을 유의할 필요가 있다.

10) 문화와 문명 개념의 대립에 대해서는 쉬지린과 다른 견해가 존재한다. 문명을 보편의 관점에서 보고 문화를 특수의 관점에서 본 사례는 19세기의 독일과 프랑스의 관계에서 찾아진다. 그러나 그런 구분은 특수한 경우에 불과하고 둘의 차이는 그리 명확하지 않으며 많은 경우 동의어 또는 대체어로 사용되었다고 지적된다. 외르크 피쉬(Jörg Fisch), 안삼환 옮김, 『코젤렉의 개념사사전1- 문명문화』, 서울: 푸른역사, 2010 참조.

11) 許紀霖, 앞의 책, 2011, 397~398쪽.

여기서 쉬지린은 맹주의 자격을 열강에게 부여했던 ‘문명’의 조건으로 모범을 꼽는다. ‘문명’이 보편성을 지니려면 타국의 공감을 얻을 수 있어야 한다는 주장이다. 이 모범적인 보편 ‘문명’을 만드는 길에서도 역사주의 비판의 기조는 유지된다. 그 예로 ‘다른 근대성’을 표방하며 세계의 패권을 장악하려 했던 20세기 독일과 일본의 실패를 거론한다. 그리고 어떤 근대성 실험도 보편 ‘문명’의 핵심가치를 벗어나서는 안 된다고 강조한다. 아울러 이 보편문명은 ‘고정 불변의 것이 아니라 시대의 변천에 따라 더 많은 문명이 개입하고 그 의미도 부단히 재구축되는 과정에 있는 것’으로 정의된다.¹²⁾

그런데 쉬지린이 역사주의를 비판하고 다양한 문명의 협력을 통한 문명의 부단한 재구축을 주장하면서 얻고자 하는 성과의 수혜자는 여전히 중국이다. 왜냐하면 그에게 문명의 필요성은 마틴 자크의 예언대로 2050년에 중국이 서양을 압도하게 되더라도, 문명이 제대로 서지 않는다면 그것은 중국의 승리가 아니라 서양정신의 승리가 될 것이라는 우려에서 오는 것이기 때문이다.¹³⁾ 또한 문명의 요소가 체제를 뒷받침하며 체제를 안정시켰던 사례의 하나로 ‘인정(仁政)을 베풀어 백성을 안빈낙도를 누리게 하며 심신이 균형을 이루는 예약질서’를 유지했던 중화제국의 조공시스템도 언급한다. 그리고 쉬지린이 말하는 보편이라는 것은 단순히 여러 국가가 공감하고 공유한다는 의미에 머물러 있지 않다. 그는 보편을 초월과 연결한다. 초월적 보편의 사례로는 전근대의 종교가 되고 초월적 세계의 자리를 계몽이 대신한 근대에는 문화상대주의와 허무주의가 등장하여 보편의 힘이 약화된다고 주장한다. 이처럼 초월세계를 형성했던 종교와 중국의 유교는 보편의 가치를 재확인하는 역사적 근거로 제기된다. 쉬지린은 ‘부강의 성취’ 그리고 진정한 대국으로 나아가기 위한 방도로 ‘문명’을 제기하면서 ‘문명의 구축’을 말하지만 그 모범사례로 근대 이전의 상태를 말하며 뒤를 돌아보고 있다. 뿐만 아니라 구축되는 문명은 모범이 되고 공감을 이끌어내야 하는데 이 점에서는 향후 문명의 중심이 새로운 모습이 아니라 패권유지에 성공했던 20세기 열강의 모습이 역사적 모범으로 인식되고 있다. 결국 쉬지린은 역사주의를 비판하면서 중국의 독자노선을 경계하는 것 같지만 오히려 이 주장은 보편주의와 결합하면서 세계적인 모범창출과 중국적 문명의 확산을 꾀하고 있다.

2. ‘문명-국가’의 지향

다음으로 간양의 경우를 살펴보겠다. 그는 21세기 중국의 중심 과제가 중국을 ‘문명-국가’로 거듭나게 하는 것이라 주장하며 ‘문명’을 중국의 국가적 과제로 지정한다.¹⁴⁾ 여기서 간양은 ‘문명-국가’ 구상이 서양식 민족국가 논리를 뛰어 넘는 것이라 주장한다. 이때 간양은 중국의 ‘민족-국가’와 ‘문명-국가’ 개념의 연원을 량치차오에게서 찾는다. 량치차오는 1902~1905년에 집필한 『신민설(新民說)』에서 민족주의가 유럽의 발달과 세계의 진보의 원동력이 되었다고 인식하고, 중국인들에게는 부락의식만 있고 국가의식이 없다고 비판했다. 그리고 서구열강에 저항하려면 국가의식을 가져야 한다고 주장했다. 간양은 이런 량치차오의 주장을 ‘민족-국가’ 사상으로 해석한다. 그런데 간양은 이와 동시에 ‘민족-국가’를 뛰어넘는 ‘문명-국가’의 이념도 량치차오에게서 찾고 있다. 량치차오는 1915년에 상하이에서 잡지 『대중화(大中華)』를 창간하

12) 許紀霖, 앞의 책, 2011, 397~398쪽.

13) 許紀霖, 앞의 책, 2011, 6쪽 참조.

14) 甘陽, 「導論: 從“民族-國家”走向“文明-國家”, 『文明、國家、大學』, 北京: 三聯書店, 2012. 이 글의 발표 시기를 밝히면, 이 글은 『21世紀經濟報道』 2003年 12月 27日자에 요약문이 실렸고, 전문은 『書城』 2004年 第2期에 실렸다.

고 이 잡지의 발간사에서 다음과 같이 ‘국성(國性)’이라는 개념을 제시했다. 그는 ‘국성’에 대해 ‘눈과 귀로 느낄 수 있는 실체가 아니라 언어·문자·사상·종교·풍속·제도 등으로 온 나라 사람들을 지혜롭게 하고 서로 협심하게 하는 속성으로서 쉽게 변하거나 없어지지 않는 것’으로 정의한다.¹⁵⁾ 간양은 이 ‘국성’ 개념을 ‘문명성’으로 해석하고 이것이 근대국가의 근본적 토대라고 주장한다.

여기서 간양은 “‘민족-국가’에서 ‘문명-국가’로의 전환”이라는 슬로건을 제시하면서 조셉 레벤슨(Joseph Levenson, 1920~1969)이 중국의 근대화에 방해가 된다고 지적한 중국의 문명을 중국의 지속적 발전을 이룰 수 있는 핵심적 가치로 재조명한다. 이는 ‘문명’이 과거에는 근대화의 장애가 되었고 국가에 대한 위기의식 속에서 20세기 초에는 ‘민족-국가’ 건설이 우선시 되었지만, 21세기에는 중국이 다시 문명의 길을 가야 한다는 주장으로 이어진다. ‘문명’을 다시 국가적 생존의 과제에서 복권시키려는 것이다. 그렇다면 그 이유는 무엇일까? 그리고 여기서 말하는 ‘문명’은 어떤 ‘문명’일까? 이 두 문제에 대한 답은 ‘역사적 연속성’에 대한 간양의 애착과 연결된다.

우선 ‘역사적 연속성’에 대해 알아보자. 간양은 ‘역사적 연속성’의 원리를 공양학의 ‘춘추대일통(春秋大一統)’에 대한 해석을 통해 도출한다. 그리고 ‘역사문명공동체’로서의 중국에서 ‘춘추대일통’의 의미로 다음 세 가지를 꼽는다. 첫째 “공동체 내에서 인민이 소유하고 향유하는 문화적 전통과 습속 및 예법”, 둘째 “하나의 통일된 정치적 공동체로서 정치적 통일성을 가지고 정치적 분열을 반대하는 것”, 셋째 “고도의 역사적 연속성을 가지고 각 시기에 새로 일어나는 전통이 충분히 자각적으로 이전 시대의 문화적 전통을 융합시키는 것”이다.¹⁶⁾ 이 셋 중에서 간양은 세 번째 요소인 ‘역사적 연속성’에 주목했다. 그리고 ‘역사적 연속성’을 구체화한 것이 ‘새로운 시대의 통삼통(通三統)’ 담론이다. 여기서 간양은 지난 30년간 중국의 개혁 성공이 공자의 전통, 마오쩌둥의 전통, 덩샤오핑의 전통이 융합한 결과라고 주장한다.¹⁷⁾ 여기서 간양은 ‘역사적 연속성’이 중국의 진로에 유익하다는 점을 주장하고 있다. 물론 언급된 공자의 전통은 전통문헌에서 발견되는 유교사상이 아니고 중국의 경제성장과정에서 해외 화교가 보여준 고국 중국에 대한 온정과 향토의식이다. 즉, 간양의 맥락에서 공자의 전통은 국가적 과제를 향한 중국인의 응집력으로 해석될 수 있다.

다른 한 편으로 간양은 고전문명 자체의 가치에 대해서도 적극 긍정하는 태도를 보인다. 이 논리는 중화인민공화국의 함의를 해석하면서 드러난다.

중화인민공화국의 함의는 이렇습니다. 중화의 뜻은 중화 문명이며 중화문명의 골간은 유가를 위주로 도가와 불교 그리고 다른 문화적 요소를 포괄한 것입니다. 다음으로 인민공화국의 의미는 이 공화국은 자본주의공화국이 아니고 노동자·농민, 그리고 대중이 주체가 된 인민 전체의 공화국임을 의미합니다. 이것이 사회주의공화국입니다.¹⁸⁾

여기서 간양은 중국의 공식국호를 해석할 때 중국의 고전문명을 핵심요소로 편입시키고 있다. 그리고 ‘새로운 시대의 통삼통’의 맥락에서 중화문명을 ‘유가’로 대체하면서 ‘유가사회주의공화국’이라고 부른다. 물론 이것은 현재 상태에 대한 해석에 그치는 것이 아니라 중국이 지속

15) 甘陽, 앞의 책, 2012, 3쪽 참조

16) 甘陽, 「關於「通三統」」, 『通三統』, 北京: 三聯書店, 2007, 1~3쪽 참조.

17) 전반적인 내용은 甘陽, 앞의 책, 2007, 4~13쪽 참조.

18) 21世紀經濟報道, 「香港大學亞洲研究中心研究員甘陽放談: 關於中國的軟實力」, 『創新中國路線圖』, 上海: 文匯出版社, 2006, 8쪽.

시켜가야 할 사회체제를 의미한다. 그리고 분명 여기서 유가·도가·불교 등 고전문명의 요소들이 앞으로의 중국을 이루는 핵심적 요소의 자리를 차지하고 있다. 또한 이런 고전문명의 요소와 사회주의가 기초가 될 때 개혁개방 이후에 대두된 자유의 전통이 ‘매판주의·반(半)식민주의·자기노예화에 빠지지 않고 온전히 발전할 수 있다’고 주장한다.¹⁹⁾ 이처럼 간양은 고전문명을 중국의 지속가능성과 연관시키며 ‘역사적 연속성’의 중요성을 강조하고 있다.

또한 간양은 ‘역사적 연속성’을 유지해야하는 이유를 터키 근대화의 교훈에서도 찾는다. 그는 터키가 오스만제국 해체 후에 근대화 과정에서 자신이 이슬람문명에 속해 있음을 무시하고 라틴자모를 선택하는 등 철저한 유럽화 전략을 시행한 사례를 거론한다. 그리고 그 결과 터키가 전통과 단절되고 유럽의 일원으로도 인정받지 못해서 자기분열사회가 되었고 터키인의 문화·정신적 생기도 질식되었다고 지적한다. 간양은 중국이 터키와 같은 길을 가서는 안 된다고 말하고 있다.²⁰⁾

터키의 교훈은 당위적 차원의 ‘역사적 연속성’을 확인하기 위한 사례이다. 간양은 그것을 넘어서서 역사적 연속성을 원론적 차원이 아니라 현실 속에서 중국이 견지해야 할 필연적 방향으로 규정하고 있다. 서론에서 언급했듯이, 간양은 차축문명의 계승자인 중국이 다른 국가와 달라야 하고 문명에 대한 책임감을 가져야 한다고 생각한다. 그리고 다음과 같이 문명국가로의 지향과 낙관적 전망을 분명히 한다.

중국은 보통의 작은 국가가 아닙니다. 중국의 유구한 문명의 역사는 중국이 ‘문명적 욕망’을 지닌 대국, 자신의 ‘문명적 이익’을 지닌 대국이 되게 했습니다. 따라서 중국은 터키와 같은 3류 국가가 되는 데 만족할 수도 없고 서양의 부속물이 되는 데도 만족할 수 없습니다. …… 현재 30세 전후의 중국 신세대 지식인은 사상·지식·경향의 측면에서 그들의 선생님 세대와 상당히 다릅니다. 그들은 중국의 문명에 대해 아주 긍정적인 태도를 지녔고 중국의 고전에 강한 관심을 보입니다. 앞으로 중국의 문명 전통을 마음대로 깎보는 사람을 새로운 세대의 지식인들은 문화적으로 천박하고 교양 없다고 여길 것입니다. 이 모든 것들이 중국이 21세기에 민족국가에서 문명국가로 향하는 원동력이 될 것입니다.²¹⁾

이 발언에는 중국이 차축문명의 계승자로서 일반적인 국가, 더구나 터키와 같은 ‘3류’국가가 아닌 그보다 높은 차원의 ‘문명대국’ 되어야 한다는 바람이 적나라하게 드러난다. 그리고 대국으로서의 위상을 굳히기 위해 고전문명 혹은 문명 전통의 역할이 필요함을 다시 한 번 강조한다. 그는 현재 중국이 과거에 그랬듯이 보통의 국가보다 높은 차원에서 ‘문명’이라는 이름으로 세계의 한 축이 되기를 바라고 있다. 여기서 현재 중국이 그러한 위상을 가질 수 있는 근거는 철저하게 과거의 역사적 문명 전통이다. 이로써 간양은 중국의 지속가능성을 이루는 사명을 고전문명에 부여한다. 여기서 중국은 세계적 대국으로 부상한 지위를 유지해야 하고 차축문명의 계승자로서의 지위도 유지해야 하는 것으로 사유되고 있다. 이것이 간양이 말하는 ‘문명-국가’의 본질이다.

3. 독자성과 보편성의 이중주

지금까지 쉬지린과 간양의 ‘문명’ 담론을 살펴보았다. 두 사람은 1990년대 지식지형도에서 각각 ‘자유주의자’와 ‘신좌파’로 분류되며 공통점보다는 차이점이 크다고 파악되던 인물들이다.

19) 21世紀經濟報道, 앞의 책, 2006, 7쪽 참조.

20) 터키의 사례에 대한 언급은 甘陽, 앞의 책, 2012, 4~8쪽 참조.

21) 甘陽, 앞의 책, 2012, 14~15쪽.

그런데 중국의 부상국면이 대두한 21세기에 들어서서 두 사람이 제기하는 문제의식에는 비슷한 점이 많다. 구체적인 내용은 다음과 같다.

우선 보편성에 대한 주목이다. 앞에서 보았듯이 쉬지린은 ‘문명’이 가져야 할 핵심적인 속성으로 보편을 꼽았다. 그리고 이것은 세계질서에서 패권국가가 헤게모니를 획득·유지하는 계기로 규정되고 있다. 간양 역시 ‘소프트파워’ 개념을 제기하면서 타 국가의 공감을 얻는 보편성 확보를 추구한다. 간양이 중국의 소프트파워로 제기하는 것은 바로 사회주의이다. 그 이유에 대해 간양은 사회주의가 전 인류 공통의 문제인 자본주의의 병폐를 해결하기 위한 문제의식을 담고 있기 때문에 전 인류의 공감을 확보할 수 있는 계기를 지니고 있기 때문이라고 주장한다. 방법적으로 쉬지린은 열강의 역사적 사례에서 보편적 문명의 정당성을 찾았고 간양은 소프트파워 이론을 통해 사회주의적 가치를 내세운다는 점에서 차이를 보이지만, 이 방법들이 모두 인류의 공감을 이끌어낼 수 있는 보편성 획득하기 위한 것이라는 점에서는 공통점을 보인다.

중국 문명의 독자적 속성에 주목했다는 점도 공통점이다. ‘차축문명’을 근간으로 해서 서양과는 다른 ‘문명-국가’의 건설을 지향하는 간양의 주장은 독자성의 가치를 선명하게 표방한다. 아울러 그는 다른 한편으로 서양과는 다른 중국의 독자노선 추구를 ‘제2차 사상해방’이라 명명하며 그 정당성을 강변한다.²²⁾ 그런데 쉬지린도 언뜻 보기에는 역사주의를 비판하면서 독자성과는 선을 긋는 것 같지만 그에게도 중국의 독자성은 중요한 의미를 갖는다. 이런 생각은 중국이 서양을 압도하게 되더라도 문명 차원의 부상이 제대로 이루어지지 않으면 그것은 서양 정신의 승리이지 중국의 승리가 아닐 것이라는 우려에서 드러난다.

쉬지린도 ‘차축문명’의 한 축이었던 중국의 과거를 의미 있게 회상한다. “차축문명시대부터 특정한 문화적 배경 속에서 싹튼 각종 고급문명은 모두 특정된 지역성을 뛰어넘어 세계적으로 본래 민족을 초월하는 보편성을 획득하려 했다.”²³⁾ 이 발언에는 차축문명이었던 중국의 고전 문명은 비록 지역적 특수성을 가지지만 보편성을 담지한다는 생각이 담겨있다. 이런 생각대로라면 보편성을 구현한 진정한 중국의 승리는 고전문명에 근거해서 서양과 차별화되는 독자적 속성을 만들어내고 정착시킴으로써 이루어지게 된다. 따라서 ‘보편주의’를 강변하던 쉬지린 역시 ‘문명’의 틀에서 중국의 앞날을 전망할 때는 독자성 구현에 무게를 두었다고 할 수 있다. 게다가 쉬지린은 간양처럼 고전문명을 기반으로 한 연속성을 직접 주장하지는 않았지만 전근대 중국의 유교적 가치에도 상당히 호의를 보이고 있다. 앞에서 보았듯이 쉬지린은 유교를 전근대 사회에서 보편을 구현했던 초월적 가치를 담당했던 사상체계로 간주했다. 그리고 유교를 헌정(憲政)과 결합시키려는 동시대 중국의 유교사상가들의 주장에 호의를 표하며, 자유주의와 유교의 정치적 지혜가 결합하여 창조적으로 전환할 수 있다고 기대한다.²⁴⁾ 이는 유교라는 중국의 독자적 전통이 쉬지린의 보편주의 기획에서 그것의 성패를 좌우할 요소로 기능할 가능성이 농후함을 보여준다.²⁵⁾

22) 甘陽, 『從第一次思想解放到第二次思想解放』, 『文明·國家·大學』, 北京: 三聯書店, 2012, 125~132쪽 참조.

23) 許紀霖, 앞의 책, 2011, 387쪽.

24) 許紀霖, 『儒家憲政的現實與歷史』, 『開放時代』 2012年 第1期 참조. ‘儒家憲政’은 유교의 본질적 생명력이 심성론이 아니라 정치에 있다는 생각을 가진 공양학 계열의 유교사상가들이 내놓은 정치적 지향인 ‘정치유학’의 발전태이다. 그들이 견해는 정치를 통해 유교가 현재적 생명력을 획득할 수 있다는 생각에 기초한다. 그 주장의 핵심과 논란의 지점은 별도로 분석하려 한다.

25) 참고로, 쉬지린의 ‘역사주의’의 혐의를 질게 부여하고 있는 사조 중 하나는 바로 중국의 독자적 길을 강조하는 간양의 담론이다. 그러나 필자는 쉬지린 역시 그런 주관적 의식과 달리 ‘문명’의 틀 속에서 서양과 차별되는 중국의 독자성 구현을 심각하게 고민하고 있다고 생각한다.

이와 더불어 문화나 문명의 형성원리를 대하는 두 사람의 사유방식에서도 유사한 점이 발견된다. 쉬지린은 문명에 대해 ‘고정불변한 것이 아니고 끊임없이 재창조하는 것’이라고 규정했다. 그런데 이런 생각은 간양이 1980년대 중반에 벌어진 문화열에서 해석학 이론에 근거해서 제기했던 문화관과 일치한다. 당시 간양은 전통을 ‘아직 규정되지 않은 것이고 현재에도 계속 창조되고 있는 무한한 가능성을 가진 존재’라고 규정했으며, 이를 통해 내일의 모습은 “과거에 집착한 단순한 부흥이나 비판적 계승을 넘어 철저한 변화를 보여준다.”라는 견해를 밝혔다.²⁶⁾ 그리고 그는 그로부터 20년 후에 이런 사유의 연장선상에서 ‘새로운 시대의 통삼통’, ‘유가사회주의공화국’ 담론을 제시하며 역사적 연속성과 미래의 지속가능성을 모두 지향했다. 이런 점에서 볼 때 두 사람은 문명이나 전통을 지속적 창조가능성이라는 각도에서 바라본다는 점에서 공통점을 지닌다.

21세기의 강국으로 떠오른 중국에서 간양과 쉬지린의 주장이 갖는 공통점은 비중이 적지 않다. 두 사람은 인류의 공감을 이끌어내는 보편성을 지향하고, 문명의 부상이라는 과제를 실현하기 위해 과거의 경험과 자산을 긍정적으로 돌아본다. 아울러 진행형을 강조하는 동태적 문명/문화관을 갖고 있다. 이처럼 중국이 세계에서 인정받는 진정한 강국이 되어야 한다는 것을 과제로 설정한 두 사람은 ‘문명’이라는 화두를 동시에 제기하면서 손을 잡고 있다.²⁷⁾

Ⅲ. ‘문화자각’의 담론

1. ‘문화자각’ 개념의 연원과 의미

본 장에서는 ‘문화자각’의 개념과 ‘문화자각’이 중국의 지식장에서 등장하고 사용된 추이를 살펴보고자 한다. CNKI에서 ‘문화자각’이 논문 제목으로 사용된 논문을 검색하면 2014년까지로 한정해서 검색을 하면 총2659건이 검출된다.²⁸⁾ 그 연도별 추이는 <그림1>로 나타난다.

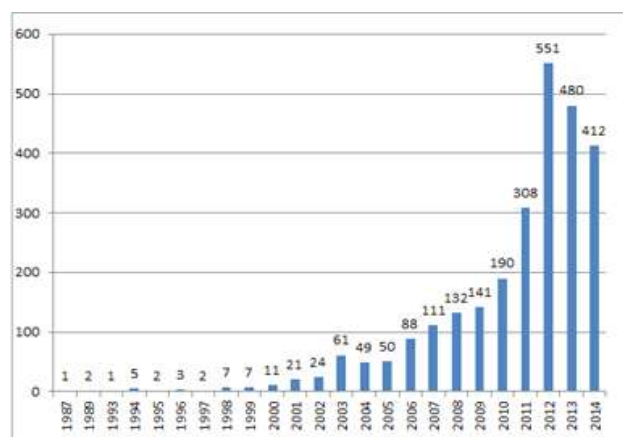


그림1. ‘문화자각’이 제목에 등장한 연도별 추이 (자료출처: CNKI)

26) 甘陽, 「八十年代文化討論的幾個問題」, 『文化: 中國與世界』第1輯, 北京: 三聯書店, 1987, 24쪽.

27) 이 점에서 필자는 ‘문명’ 개념이 현대 중국의 사상지형 재편을 이해하는 열쇠가 될 수 있으리라 생각한다. 간양과 쉬지린의 사례에서 보듯이 1990년대부터 현재까지 중국의 지식계 이해의 큰 틀이었던 이른바 ‘신좌파와 자유주의’의 유효성이 ‘문명’의 지향 속에서 균열되고 있기 때문이다.

28) 검색 시점인 2015년인 점을 감안해서 가변성을 방지하기 위해 연도범위를 2014년으로 한정한다.

<그림1>에 따르면 ‘문화자각’이라는 용어는 80, 90년대에는 그리 많이 사용되지 못하다가 21세기에 들어서서 서서히 사용빈도가 증가해서 2012년에 정점을 찍고 다시 감소한다. 2012년은 사용빈도가 정점일 뿐 아니라 1년 전에 비해 두 배 가까이 된다. 여기에는 필히 어떤 결정적 계기가 있을 것이라 추정된다.

다음으로 검색리스트를 바탕으로 검색된 논문들 중 가장 영향력 있고 지명도가 높은 논문을 선정해보았다. 선정 기준은 검색결과로 제시되는 논문의 피인용횟수와 다운로드횟수다. 그 결과가 바로 <표1>이다. <표1>에는 100회 이상 인용된 논문을 수록했다. 수록 순서는 영향력을 나타내는 피인용횟수를 따랐고, 우측에 다운로드 순위와 횟수를 참고정보로 추가했다.

<표1>에서 피인용횟수와 다운로드횟수 1위는 모두 페이샤오통이 1997년에 발표한 「성찰, 대화, 문화자각」이다. 피인용횟수가 2위의 3배 이상이므로 결과치로만 보면 해당 글은 중국 지식계에서 ‘문화자각’을 논의할 때 주된 근거로 인식되고 있는 것으로 판단된다. 그리고 페이샤오통의 글이 피인용횟수 2, 4, 5, 7, 8위에도 올라있으며 다운로드 순위에서도 6, 3, 15, 18, 31위로 전반적으로 높은 순위에 올라 있다. 이 자료를 통해 중국에서 페이샤오통이 중국의 문화자각 담론에서 전반적으로 영향력이 크다는 것을 확인할 수 있다. 비록 문화자각이 논문의 제목으로 처음 사용된 해는 1987년이지만 다운로드와 피인용 횟수에 따르면 페이샤오통 이전에 사용된 문화자각이라는 개념은 별로 주목할 만한 가치가 없는 것으로 간주되었고 페이샤오통을 통해 문화자각이라는 개념이 체계화되면서 관련 담론이 본격화되었다고 판단된다.

한편, <표1>에서 페이샤오통과 함께 높은 인용횟수를 보이는 글의 필자는 원산(雲杉)이다. 동일한 제목으로 연재된 것으로 확인되는 원산의 글 두 편은 다운로드 순위에서도 10위 안에 들면서 그 높은 영향력을 보여준다. <표1>의 순위를 페이샤오통과 원산의 글이 양분하다시피 하고 있다는 점으로부터 ‘문화자각’이라는 논제에서 두 사람의 영향력이 가장 크다고 추론할 수 있다. 따라서 두 사람이 사용한 문화자각의 개념과 견해가 체제전환기 중국의 문화자각 담론의 기반이 되었다고 판단할 수 있다. 그 구체적인 내용을 파악하기 위해서는 페이샤오통과 원산의 논의를 자세히 살펴볼 필요가 있다. 그 요지는 아래와 같다.

페이샤오통이 1997년에 발표한 「성찰, 대화, 문화자각」은 그해 1월 베이징대학에서 열린 『제2차 사회학, 인류학 고급 워크숍(第二次社會學人類學高級研討班)』 폐회사다. 이 강연에서 그는 자신의 학문적 경험을 반추한 뒤 ‘문화자각’을 워크숍의 목표이자 그 자리에 모인 중국의 사회학, 인류학 연구자들에게 가야 할 길로 제시했다. 강연에서 문화자각은 당시 중국이 처한

피인용		제목	필자	연도	다운로드	
순위	횟수				순위	횟수
1	1040	反思·對話·文化自覺	費孝通	1997	1	8044
2	271	關於‘文化自覺’的一些自白	費孝通	2003	6	3649
3	227	文化自覺，文化自信，文化自強 - 對繁榮發展中國特色社會主義文化的思考(上)	雲杉	2010	4	4171
4	206	文化自覺的思想來源與現實意義	費孝通	2003	3	4424
5	203	從反思到文化自覺和交流	費孝通	1998	15	2243
6	147	文化自覺，文化自信，文化自強 -	雲杉	2010	10	2982

		對繁榮發展中國特色社會主義文化的思考(中)				
7	131	百年中國社會變遷與全球化過程中的‘文化自覺’ —在“21世紀人類生存與發展國際人類學學術研討會”上的講話	費孝通	2000	18	2096
8	109	文化自覺和而不同 —在“二十一世紀人類的生存與發展國際人類學學術研討會”上的演講	費孝通	2000	31	1697
9	108	應對全球化: 提昇文化自覺	魯潔	2003	32	1665

표 1. 제목에 ‘문화자각’을 사용한 논문 중 피인용횟수 100회 이상을 기록한 논문. *피인용과 다운로드 순위 모두 10위 이내인 논문은 진하게 표시 (자료출처: CNKI)

문화적 상황에 대한 판단에서 나온다. 중국은 전환기에 처해있고 그 전환기는 다양한 문화가 접촉하는 세계적 맥락 속에 있다는 것이 그 요지다. 문화자각은 이런 상황 속에서 “스스로 명확히 아는 것(自知之明)”, 스스로가 걸어온 길, 과정, 특색, 진전 방향을 아는 것을 의미한다. 페이샤오통에 따르면, 이러한 자각은 전환기에 필수불가결한 문화적 선택에서 주도권을 갖는 기반이 된다. 그래서 문화자각을 하게 되면 다원문화 세계에서 자신의 위치를 확립시킬 수 있다. 아울러 문화자각은 어떤 배타성도 거부한다. 그러므로 복고, 전반서화, 전반타자화는 문화자각에 어울리지 않는다. 따라서 문화자각의 궁극적 지향은 “자주적 적응을 거쳐 다른 문화와 함께 장단점을 취사선택하고 모두가 인정하는 기본질서와 여러 문화가 평화적으로 공존하면서 각자의 장점을 발휘하고 함께 발전할 수 있는 공존수칙을 수립”하는 것이다. 발언을 마무리하면서 페이샤오통은 바로 이 문화자각에 인류학의 미래가 있다고 말하며 그 성격을 최종적으로 이렇게 정리한다. “각자가 지닌 미를 아름답게 여기고 타인의 미를 아름답게 여긴다. 미가 함께 공존하는 것이 바로 천하 대동이다.(各美其美, 美人之美, 美美與共, 天下大同)”²⁹⁾ 문화전환기 다양한 문화주체의 공존을 희망하는 인류학자 페이샤오통의 전망을 담은 개념이 바로 문화자각이다.

다음으로 <표1>에서 페이샤오통의 글 다음으로 영향력을 보여주는 원산의 「문화자각, 문화자신, 문화자강 - 중국식 사회주의의 변형·발전에 대한 사고」(상)³⁰⁾를 살펴보겠다. 이 글은 2010년 8월 중국공산당 관변이론지 『홍기문고(紅旗文稿)』에 총3회 게재된 연재물의 첫 편이다. 이 글에서는 문화자각을 논하고 그 다음 편에서 문화자신, 문화자강을 차례로 논한다. 시기적으로 1997년과 거리가 있고 수록 간행물의 성격도 학보가 아닌 당 기관지라는 측면에서 페이샤오통의 글과 차이가 있다. 표제어상에는 ‘문화자각’을 사용하고 있지만 본문에서는 페이샤오통을 전혀 언급하지 않고 개념 정의도 다르다. 이 글의 저자는 문화자각, 문화자신(文化自信), 문화자강(文化自強) 셋을 병렬하고 이들이 각각 ‘어떤 태도로 문화를 인식하는가(문화자각)’, ‘어떤 생각으로 문화를 대하는가(문화자신)’, ‘어떤 방식으로 생각으로 발전시키는가(문화자강)’와 관련된다고 규정한다. 그리고 “이 문제를 해결함으로써 문화발전의 목표를 확립하고,

29) 費孝通, 「反思, 對話, 文化自覺」, 『北京大學學報(哲學社會科學版)』 1997年 第3期, 22쪽. 이 연설은 바이두 백과사전 ‘문화자각’ 항목의 자료로도 사용된다. <http://baike.baidu.com/view/89627.htm> (검색일: 2014년 11월 16일)

30) 雲杉, 「文化自覺, 文化自信, 文化自強 - 對繁榮發展中國特色社會主義文化的思考」(上), 『紅旗文稿』 2010年 第15期, 4~8쪽.

문화발전의 전략을 수립하며, 문화발전을 위한 조치를 제시하고 나아가 중국식 사회주의의 장기적 발전을 추진하는 데 아주 중요한 의미를 지닌다.”³¹⁾고 평가한다. 특히 문화자각에 대해서는 “하나의 민족, 정당이 문화적으로 깨우치고 각성하는 것”이라고 정의하며 그 대상에는 문화의 지위와 역할, 발전법칙, 책임감도 포함한다고 부연한다. 스스로의 문화적 처지에 대한 인식을 논한다는 점에서는 페이샤오통의 “스스로 명확히 아는 것”과 통하는 면이 있지만 그 의미를 역사적 책임, 민족과 정당의 번영과 직결시킨다는 점에서 목적을 보다 공식화하고 있다. 무엇보다 문화자각이 중국공산당 16차 당대회에서 문화건설을 현대화의 중요한 구성요소로 삼은 것, 17차 당대회에서 중화민족의 위대한 부흥을 제기한 것 등의 연장선상에 있음을 강조하며 국가와 당을 대변하는 관변의 색채를 덧씌우고 있다.

이상의 영향력 지수와 그 내용에 따르면, 향후의 ‘문화자각’ 담론은 인류학의 문제의식에서 출발해서 문화전환기 다양한 문화공존이라는 페이샤오통의 정의와 중국사회주의 번영과 연관된 문화의식이라는 원산의 규정에 근거해서 분기할 가능성을 내포하고 있다.

2. 21세기 초의 ‘문화자각’

- 다문화 평화공존의 기반

피인용 지수 상위에 랭크된 페이샤오통의 글을 살펴보면 페이샤오통 개인의 단독 원고나 연설문 이외에 ‘문화자각’을 주제로 설정해서 구성된 특집의 일부로 게재된 경우도 있음을 확인할 수 있다. 이는 페이샤오통이 제기한 문화자각이 인지되는 수준을 넘어 여러 지식인들에 의해 공론화되었고, 그 개념이 재인식되고 의미가 풍부해졌음을 말해준다. 2003년에 발표한 글들이 이 경우에 해당한다. 1998년의 글은 『독서』 잡지에 실린 글로서 1997년의 주장을 구체화 한 것이고, 2000년에 발표된 글은 인류학 국제학술회의에서의 연설원고다. 따라서 본 장에서는 2003년에 페이샤오통이 참여한 특집의 원고들을 검토함으로써 문화자각이 최초로 제기되고 6년이 지난 후 공론화되고 확장되는 양상을 논할 것이다.

2003년의 문화자각 특집은 각각 우한대학 중국전통문화연구센터(武漢大學 中國傳統文化研究中心)에서 발행하는 『문사철(文史哲)』, 광둥성 사회과학계연합회에서 발행하는 『학술연구(學術研究)』에서 기획한 것이다. 여기서 페이샤오통의 글 두 편³²⁾은 모두 특집의 첫 번째 글로 실렸으며 ‘문화자각’ 개념을 제기하게 된 경위와 문화자각의 핵심정신, 지향을 밝히고 있으며 양자 간의 문장이나 내용이 겹치기도 한다. 이 중 『학술연구』의 특집에는 페이샤오통 이외에 두 사람의 글이 실렸다. 한 편은 페이샤오통의 생애에 대한 조망 위에서 문화자각론을 해설하고 있으며³³⁾ 다른 한 편은 인문학 연구에 문화자각이 주는 의미를 탐색하고 있다.³⁴⁾ 두 편에서는 공통적으로 페이샤오통의 ‘문화자각’론이 당시 중국의 학술연구에서 발휘할 수 있는 의의를 탐색하고, 문화자각의 이념에 입각한 중국의 학술이 중국을 넘어선 인류의 차원에서 공헌할 수 있다고 판단한다. 차이가 있다면 전자는 중국문화에 대한 심화된 연구를 논했고, 후자는

31) 雲杉, 같은 글, 4쪽.

32) 費孝通, 「文化自覺的思想來源與現實意義」, 『文史哲』 2003년 第3期; 費孝通, 「關於‘文化自覺’的一些自白」, 『學術研究』 2003년 第7期. 이 글들은 모두 2002년에 집필되었다. 이 중 『學術研究』에 발표한 글은 중국민주동맹에서 발행하는 『群言』 2003년 4월(總217期)에도 같은 제목으로 수록되었다. 여기에 이 글의 집필일시가 2002년 8월 6일이라고 표기되어 있다.

33) 王俊義, 「一位世紀學人的文化情懷 — 費孝通先生‘文化自覺’論解讀」, 『學術研究』 2003년 第7期, 9~16쪽.

34) 張凱之, 「文化自覺與人文學術研究」, 『學術研究』 2003년 第7期, 17~18쪽.

과학기술 시대에 대한 인문학의 대응을 논하는 맥락에 있다는 점이다.

『문사철(文史哲)』의 특집은 그보다 더 시의성을 띠고 중국의 진로에 대한 거시적 구상을 ‘문화자각’론과 연관 지어 논한다. 특집 제목은 “문화자각과 사회발전”이고 형식은 ‘필담’으로 설정되었고 필자들의 견해를 자유로운 형식으로 기술한 글들로 구성되어 있다. 특집 취지문은 “경제적 세계화가 야기한 여러 지역의 문화 충돌과 융합이 ‘문화자각’이라는 문제를 점점 긴박하게 두드러지게 하고 있다.”³⁵⁾고 기획 배경을 밝힌다. 그리고 ‘문화자각’을 성취해야 최대한 충돌을 피하고 합리적 융합을 지향하고 지속적 발전을 이룰 수 있다는 입장을 제시한다. 그리고 그 결과 성취하는 세계상이 바로 페이샤오통이 97년에 제기한 ‘천하대동’일 것이라고 주장한다. 여기에는 페이샤오통이 ‘문화자각’을 제기할 때의 지향인 ‘천하대동’에 대한 공감이 드러난다. 이는 최초로 인류학 연구의 경험에서 제기된 지향인 ‘문화자각’이 2003년에 이르러서는 당시 세계정세에 대응하는 전략의 차원에서 논의되고 있음도 의미한다.

특집에서는 페이샤오통 이외에 역사학자 장카이즈(張凱之, 1927~), 비교문학자 웨다이윈(樂黛雲, 1931~), 철학자 청중잉(成中英, 1935~), 중문학자(閻純德, 1939~) 그리고 우한대학 중국전통문화연구센터의 펑톈위(馮天瑜, 1942~) 등 원로학자들이 각각 사회발전, 문명충돌, 문명도전, 인류평화, 중화지혜 등을 문화자각과 연관 지어 당시 세계정세에서 중국의 진로에 대한 견해를 밝힌다. 기획자도 밝히고 있듯이 이 특집은 냉전 시대 이후 이념대립을 대신해서 등장한 문화/문명권 간의 충돌이 문제시되는 정세를 고려하면서 구성되었다. 특히 특집을 기획하기 1년 전에 발생한 9.11 테러가 문명 간 충돌의 극단적 사례로 인지되었고 이에 따라 이 문제와 관련된 이론으로 헌팅턴의 ‘문명충돌론’이 거론된다. 특히 웨다이윈³⁶⁾과 청중잉³⁷⁾은 문명충돌을 직접 거론하면서 충돌보다는 조화와 공존이 각기 다른 문화권이 살아갈 길이라고 주장한다. 옌춘더³⁸⁾는 9.11 테러로 현상화 된 문명충돌에 주목하고 그것을 극복할 평화 구축의 길을 문화자각에서 찾는다. 그 주된 논지는 다음과 같다.

웨다이윈은 전쟁과 갈등을 야기하는 문명충돌에서 왜곡된 문화자각을 읽어낸다. 즉 자문화만의 가치를 배타적으로 옹호하는 경향을 문화패권주의, 문화분할주의, 원리주의라 지칭하며 언뜻 보기에는 이 경향들이 자신의 문화를 고수하고 그것을 전 세계에 보급되기를 바라는 욕망이 자문화에 대한 애정과 보호를 지향하며 이것이 ‘문화자각’인 듯 보이지만 사실은 그 반대라는 것이다. 웨다이윈은 진정한 문화자각은 자문화에 대한 맹목적 옹호가 아니라 ‘자문화의 장단점에 대한 정확한 이해’가 기반이 되어야 한다고 주장한다. 이러한 긍정적인 ‘문화자각’의 사례로 ‘서구의 몰락’을 제기한 슈팽글러 등 서구의 자문화 반성 사례를 거론한다. 이때 자문화에 대한 반성은 자기 파괴가 아니라 부단한 갱신이고 현대화를 위한 토대로 간주된다. 그래서 ‘전통문화에 대한 현대적 해석’, ‘세계 문화건설에 대한 기여’ 등을 문화자각의 실천적 경로로 제시한다.³⁹⁾ 따라서 그가 제시하는 중국의 문화적 진로는 배타적인 자문화중심주의인 ‘문화 패권주의’, ‘문화 할거주의’를 경계하고 서양의 자기반성 사례를 참고삼아 자신을 정확히 인식한 기반 위에서 “중국 전통문화의 강점을 충분히 발휘하고 현대적으로 해석함으로써 세계 다원문화를 새롭게 건설하는 데 참여하는 것”이다.⁴⁰⁾ 이처럼 웨다이윈은 문화다원주의의 입장에서 문명충돌의 현실에 대응하면서 문화자각 담론을 전개한다. 문화자각을 통해 자문화

35) 「文化自覺與社會發展(筆談)」, 『文史哲』 2003年 第3期, 15쪽.

36) 樂黛雲, 「文化自覺與文明衝突」, 『文史哲』 2003年 第3期, 17~19쪽.

37) 成中英, 「文化自覺與文明挑戰」, 『文史哲』 2003年 第3期, 19~23쪽.

38) 閻純德, 「文化自覺與人類和平」, 『文史哲』 2003年 第3期, 21~22쪽.

39) 樂黛雲, 같은 글, 18쪽.

40) 樂黛雲, 같은 글, 19쪽.

의 장점과 단점을 인식하면서 내용을 풍부하게 하고 이것을 기반으로 다원문화 재건을 해야 한다는 것이 웨다이윈의 주장이다. 이로써 페이샤오통 ‘문화자각’ 담론의 정체성 자각과 다원주의 정신과 맥을 계승하고 있다.

청중잉의 주장은 문명충돌론에 대한 비판에서 시작한다. 그는 문명을 탈냉전시대에 새로운 국제적 갈등의 근거로 문명충돌론을 지목하고 두 가지 문제를 거론한다. 하나는 문명 충돌의 이전 단계로 문명도전이 있다는 점이고 다른 하나는 문명도전이 반드시 충돌과 전쟁으로 귀결되지 않는다는 점이다. 문명도전에 대해 그는 이렇게 말한다. “문명도전이 있어야 우리가 개별 문명의 특수성을 넘어 평화적 수단으로 문명의 보편성을 실현하고 개별 문화 속에서 문명의 보편성을 실현할 수 있다. 이를 통해 문명의 개별성 또는 특수성과 문명의 보편성이 효과적이고 유기적으로 결합함으로써 세계의 대동일체, 인류 다원병존의 이상적 경지에 도달한다.”⁴¹⁾ 여기에는 여러 문명 간의 접촉이 퇴행이 아닌 이상적 상태를 창출할 수 있다는 낙관적인 견해가 투영되어 있다. 여기서 문화자각은 낙관적인 미래를 구축하는 인식론적 기초다. 그는 문화자각의 핵심문제로 “인류가 자기반성을 통해 스스로를 초월하는 것”⁴²⁾을 제시한다. 따라서 이러한 문제를 다루는 문화자각은 자아에 대한 적실한 판단이 폐쇄적인 자아관 형성을 방지하고 자아의 테두리에서 벗어나도록 하는 기반이고, 자아의 테두리에서 벗어나는 것은 다양한 주체가 조화를 이루고 공존하는 전제조건이다. 청중잉의 견해는 다양한 문명이 조화롭게 공존할 수 있으리라는 낙관에 기반을 둔 ‘문명조화론’이라 할 수 있다. 이런 점에서, 청중잉의 발언에서 문화자각은 다원성을 담보하는 심리적 기초로 자리매김하고 있다. 당시 정세와 연관 지어 보면 9.11테러를 경험한 뒤 문명충돌을 경계하고 다원성을 추구하기 위한 발판으로 문화자각이 언급되고 있는 것이다.

웨다이윈과 청중잉이 다양한 문명이 존재하는 조건으로 다원과 공존, 조화의 원리에 주목한 데 비해 엔춘더는 문명론보다는 평화의 문제에 상대적으로 관심을 더 둔다. 이런 관심은 문화자각에 대한 다음과 같은 정의에서 확인할 수 있다.

문화자각은 역사적 과정이다. 인류는 자각하지 못하다가도 자각하고, 자각했다가도 자각하지 못하다가 다시 자각한다. 이런 과정은 수없이 반복되고 종종 뼈아픈 대가를 치르기도 한다. 인류역사에서 너를 죽이고 내가 정벌하는 정의롭지 못한 침략전쟁은 아시아에서나 유럽에서나, 고대에나 근대에나, 더 나아가 현대의 양차 세계대전, 오늘날의 국지전까지 또는 도처에 존재하는 강자가 약자를 유린하는 사실들이 문화자각이 제대로 되지 않아 불러일으킨 화다.⁴³⁾

여기서 문화자각은 개인이나 단일한 집단에 국한된 가치가 아니다. 역사적으로 전쟁을 반복했던 세계 역사속의 국가들이 그 시행의 주체로 규정된다. 따라서 전쟁의 참상을 깨닫고 평화와 공존을 지향하는 상태가 자각한 상태로, 전쟁의 교훈을 잊고 탐욕과 침략을 자행하며 충돌하는 상태가 자각하지 못한 상태로 규정된다. 이러한 두 가지 상태는 유교 정치철학의 용어인 왕도(王道)와 패도(霸道)에 빗대어 설명된다. 이때 “왕도는 도리로 남을 설복시키고 패도는 힘으로 남을 굴복시킨다.”는 페이샤오통의 말이 인용된다.⁴⁴⁾ 더 나아가 서로 다른 국가, 민족의

41) 成中英, 같은 글, 19쪽.

42) 成中英, 같은 글, 20쪽.

43) 閻純德, 「文化自覺與人類和平」, 『文史哲』2003年 第3期, 21쪽.

44) 閻純德, 같은 글, 21쪽.

공존 문제 뿐 아니라 대규모 살상무기 개발, 환경 파괴 등 현대 과학기술이 낳은 폐해를 자각하는 문제까지 지적한다. 문화자각은 세계사적 충돌, 근대화의 부작용을 해결하는 해법으로 등장한다. 전쟁의 교훈을 제대로 자각한다면 상호 교류와 대화를 추구함으로써 공존을 이룰 수 있고, 근대화의 부작용을 제대로 자각한다면 무차별한 개발을 방지할 수 있기 때문이다. 이러한 논의를 통해 문화자각은 인류의 평화와 공존을 추구하는 목적의식 하에서 새로운 의미를 부여받고 있다. 그것은 바로 타자를 파괴하고 결국은 자신의 무덤을 파는 욕망의 무제한적 질주를 방지하는 도덕적 기제다. 그러한 성격은 왕도의 가치, 이해와 관용의 가치가 중심에 서면서 획득된다. 더 나아가 옌춘더는 문화자각에 갈등 방지를 수행하는 도덕적 기제를 넘어서 선 적극적 행동을 촉발하는 동기라는 의미도 부여한다. 이는 오늘날 인류의 과제와의 연관성 속에서 논의된다.

21세기 인류의 중대한 임무는 바로 다문화간 교류다. 이 임무를 실현시키는 전제는 인류가 충분히 ‘문화자각’을 하는 것이다. 문화자각을 해야만 인류가 ‘대화’와 교류를 배우고 이해와 관용정신을 발휘할 수 있다. 평등한 교류와 대화는 서로를 친구로 바꾸어 놓을 수 있다. 서로 다른 문화가 서로의 장단점을 보완하면서 장기적 공동발전을 꾀할 수 있다.⁴⁵⁾

이상 세 사람은 다양한 문화의 접촉이 주된 화제가 되는 21세기 초 세계정세에서 공통적으로 자문화에 대한 이성적 자각과 이것에 기반을 둔 다원문화의 평화와 공존을 지향했다. 그것은 갈등과 비판론 중심의 문명충돌론에 대한 이론적 반박이기도 했다. 여기서 문화자각은 특히 자문화에 대한 이성적 자각을 가능하게 하는 심리적 전제조건으로 작동하고 있다.

2003년 『문사철』 특집에서 밝히고 있듯이 ‘문화자각’ 자각은 페이샤오통이 80년대와 90년대에 인류학 연구의 일환으로 중국 소수민족을 현지조사하면서 형성된 문제의식이다.⁴⁶⁾ 삼림에 거주하거나 수렵과 어로로 생계를 유지하던 소수민족이 그들의 터전인 자연조건이 파괴되고 정보사회로 이행하는 시기에 생존하는 방안으로 떠올린 것이었다. 이때 ‘스스로를 명확히 아는 것’이 문화자각 정신의 핵심으로 규정되었고, 문화자각은 통해 전환시대에 능동적이고 자주적으로 대처해서 새로운 시대에 자주적으로 안착하는 심리적 전제로 규정되었던 것이다. 그 후에는 상황이 소수민족에 국한되지 않고 중국문화 전체가 경제적 세계화라는 전환기에 처하면서 문화자각은 페이샤오통에게 중국 전체가 실현해야 할 과제로 상승했다. 그리고 21세기 초 문명충돌의 문제가 현실적으로 두드러지면서 문화자각의 사유 범위는 더 넓어졌다. 그것은 바로 인류의 진로에 대한 고민, 구체적으로 말하면 패권과 충돌, 갈등을 넘어서 다원공존의 미래였다. 이런 구상이 2003년 문화자각으로 인류 문명의 진로를 고민했던 중국인 원로학자들의 사유가 담겨있고 이러한 사유를 통해 문화자각의 사유범위는 소수민족에서 중국을 거쳐 인류로 확장되었다.

3. 중화민족의 위대한 부흥, 문화강국으로의 도약을 위한 문화자각

원산의 문화자각론은 당국의 정책방향의 맥락에서 제기된다. 글의 서두에서는 2010년 7월 23일에 열린 중앙정치국 제22차 집체학습을 거론한다. 이 학습의 주제는 중국의 문화체제 개혁. 심화이고, 이 자리에서 중앙 총서기 후진타오는 “문화의 중요한 지위와 역할을 깊이 이해하고

45) 閻純德, 같은 글, 22쪽.

46) 費孝通, 「文化自覺的思想來源與現實意義」, 『文史哲』 2003年 第3期, 15~16쪽.

높은 책임감과 긴박감으로 시대의 발전 요구에 순응해서 문화체제 개혁을 심도 있게 추진하고 사회주의 문화의 대발전과 대변영을 일구자.”고 강조했다.⁴⁷⁾ 원산은 후진타오의 발언이 문화 건설과 문화발전 법칙에 대한 당의 높아진 인식과 이해를 반영하는 것이고, 중국식 사회주의 문화발전의 길을 보다 깊이 탐색하는 데 방향과 기준을 제시했다고 평가한다.⁴⁸⁾ 원산은 문화 자각을 한 집단의 문화적 각성으로 정의한 뒤 일종의 내재적 역량이자 문명 진보의 강렬한 지향이고 지속적인 추구로서 문화의 번영과 발전을 추진하는 토대이자 선결조건이라고 의미를 부여하고 이것이 한 민족의 운명을 좌우한다고 주장한다.⁴⁹⁾

원산은 21세기 들어 문화의 중요성에 대한 중국공산당의 인식이 지속적으로 향상되었다고 판단한다. 그 중요한 시점은 두 차례의 당대회다. 2002년 11월에 열린 16차 당대회 이후 문화 건설을 현대화 건설의 중요한 구성요소로 인식하면서 문화발전을 당의 핵심 역량의 하나이자 사회주의 조화사회 건설을 위한 중요한 임무로 보았다. 2007년 10월에 열린 17차 당대회에서는 ‘중화민족의 위대한 부흥’을 이루기 위해서는 필연적으로 문화의 번영과 흥성이 수반되어야 함을 선명하게 내세우면서 더욱 자각적이고 능동적으로 문화의 대발전과 번영을 추진하고 문화의 개혁과 발전을 가속화해야 한다는 입장을 표명했다. 문화발전을 추진할 전략부서를 둬으로써 중국식 사회주의 발전에 강력한 사상적 보증이자 여론 지원, 정신적 동력, 문화적 조건을 제공할 것을 천명했다.⁵⁰⁾ 원산은 이에 대해 당이 고도의 문화자각을 갖추었다고 평가한다. 그리고 당내 상황뿐 아니라 국제적 정세에서도 문화의 중요성을 발견한다. 종합국력에서 문화의 지위 상승과 경제발전에서 문화의 역할 확장이 그것이다. 원산은 이것을 대변혁 시기의 특징으로 규정하고 이에 대응하는 보다 높은 차원의 자각이 필요하다고 주장한다. 그것은 바로 지위, 법칙, 책임에 대한 자각이다. 이에 따라 원산은 문화자각을 문화의 지위, 법칙, 책임에 대한 자각으로 구체화하고 세분화해서 논한다. 여기서 자각의 주체는 중국의 집권당으로서 정권을 안정적으로 유지하고 중국의 국제적 위상을 향상시켜야 하는 중국공산당이다.

먼저, 문화의 지위는 세 가지 요소에 근거해서 정의된다.⁵¹⁾ 첫째, “문화는 사회발전을 촉진하는 중요한 수단이자 더 나아가 사회 발전과 문명진보의 중요한 목표다.” 이것은 문화가 사회발전의 수단이 아니라 인류가 “어디에서 와서 어디로 가는가?”라는 문제를 해결하고 인류발전의 보다 깊은 차원, 높은 경지의 목표를 제시한다는 점에서 성립된다. 둘째, “문화는 인심을 응집시키는 정신적 유대로서 민생 행복과 직접 관련된다.” 이는 문화적 수요 충족이 행복충족의 중요한 지수라는 점에서 그렇다. 셋째, “경제성장에 직접 공헌할 뿐 아니라 경제발전에서 중요한 역할을 한다.” 이것은 최근 문화적 소비를 충족시키기 위해 문화가 산업화 해서 급속도로 성장한 문화산업이 실례가 된다. 더 나아가 문화산업은 상대적으로 적은 자원을 소모하고 환경오염도 덜 유발하므로 저탄소 성장, 녹색성장의 전형이다. 이러한 규정은 강한 실용성을 띤다. 문명의 기원과 방향에 대한 물음과 답변이라는 첫 번째 요소 이외에 두 번째 요소는 행복지수 향상을 통한 민생 도모, 세 번째 요소는 산업의 맥락에서 실질적 성과와 연관되기 때문에 그러하다. 따라서 원산이 규정하는 문화의 지위는 당-국가의 문화정책 차원의 성격을 띠고 있다.

다음으로, 문화의 법칙에 대해서도 세 가지 특징을 꼽는다.⁵²⁾ 여기서 원산은 법칙을 과학적으

47) 「中國共產黨第十七屆中央政治局集體學習」, <http://baike.baidu.com/view/10936630.htm> (검색일: 2015년 7월 15일).

48) 雲杉, 같은 글, 4쪽.

49) 雲杉, 같은 글, 5쪽.

50) 雲杉, 같은 글, 5쪽.

51) 雲杉, 같은 글, 5~6쪽.

로 이해해야 임의성, 맹목성을 방지할 수 있다고 방향성을 제시한 뒤 다음과 같이 말한다. 첫째, “모든 시기의 문화는 역사의 산물이고, 문화 건설은 반드시 현실의 사회경제적 조건 위에 발 딛고 서야 한다.” 그 예로 원시사회, 노예제사회, 봉건사회, 자본주의사회 등 인류가 거쳐 간 사회 형태마다 저마다의 문화 형태를 낳았고 문화의 차이는 그것을 낳은 사회의 차이에서 비롯한다. 둘째, “모든 시기의 문화는 다원일체, 다양공생의 속성을 지닌다. 문화건설을 추진하려면 반드시 주도적이고 장대한 주류를 강화해야 한다.” 문화는 항상 풍부하고 다양한 형식으로 모습을 드러내지만 여기에는 주도적 지위, 지배적 역할을 하는 것이 있다. 전통 중국의 유가문화, 서양의 개인주의적 부르주아 문화, 현대의 미국정신이 그 사례다. 셋째, “모든 문화는 부단한 축적 과정이고” “문화의 변천은 기나긴 과정이다.” 이상에서 거론한 문화의 규칙에 대한 규정은 지위에 대한 것보다 상대적으로 이론적 성격을 띤다. 그러나 그것은 사회주의 이념에 의거한 것이다. 문화가 역사의 산물이라는 것은 역사적 유물론에 기반을 둔 것이고, 다양성을 아우르는 주도성이 중국의 맥락에서는 사회주의 문화로 탈바꿈하기 때문이다. 지위에 대한 논의와 마찬가지로 사회주의 체제를 유지, 강화하는 집권당의 입장이 투영되어 있다.

마지막으로, “책임지는 것에 대한 고도의 자각”을 논한다.⁵³⁾ 여기서는 “책임은 자각에서 오는 것이고 자각은 행동으로 나타난다.”고 말하며, 자각.책임.행동의 연관을 규정한 뒤 책임에 대한 자각의 네 가지 요소로 “선진문화를 일으켜 사회진보를 이끄는 책임을 보다 자각적으로 지는 것”, “민족의 우수한 전통문화를 전승할 책임을 보다 자각적으로 지는 것”, “인민의 정신적 수요를 충족시키고, 인민의 기본적 문화적 권익을 보장하는 책임을 보다 자각적으로 지는 것”, “국가의 문화 소프트웨어를 증진시키고 국가의 문화안보를 보호하는 책임을 보다 자각적으로 지는 것” 등을 제시한다. 여기에서는 문화의 속성과 내용을 선진문화와 전통문화로 규정하고 있다. 선진문화는 사회진보의 토대로서 미래에 해당하는 것이다. 전통문화는 과거에 해당하는 것으로 근대의 문화보수주의자, 국학자, 개혁개방 이후의 전통주의자들이 중시한 가치로서 오랜 기간 민간에서 공인되어온 가치이자 유산이다. 이 둘에 대한 책임을 강조함으로써 문화의 유구한 전통을 포용하는 동시에 향후의 진로를 지시하고 있는 것이다. 인민의 권익보호와 소프트웨어 증진은 문화정책 시행을 통해 집권당이 실현해야 할 과제에 해당한다.

여기서 문화적 책임에 대한 자각을 해야 하는 중국공산당은 “빠르게 부상한 동방대국의 집권당”으로서 “자기 문화의 이상을 고양하고 자기 문화의 가치를 높이 들며 자기 문화의 형상을 수립, 문화의 변형, 발전을 촉진”함으로써 “정권을 잘 유지하고 인민을 이끌어 중화민족의 위대한 부흥을 이끌어야 하는” 주체로 상정된다.⁵⁴⁾ 왜냐하면 “대국으로의 부상은 경제의 강성만으로 이루어지는 것이 아니라 문화의 강성도 수반해야”하기 때문이다. 그리고 여기서 문화의 강성은 그 의미가 국내의 문화산업 발전, 문화적 욕구 충족에만 머무르지 않는다. 당의 문화전략은 중국이 국제적 위상이 날로 향상되면서 동시에 외부로부터 분리, 서구화하라는 위협을 받기 때문에 그것에 대처하기 위해서 필요하다. 문화로 타국의 공감을 확보하는 문화 소프트웨어의 강화가 여기서 핵심적인 역할을 하는 것으로 상정된다.

이상에서 보듯, 원산이 제기한 문화자각은 경제 강국으로 부상한 동시에 외부의 경계를 받고 있는 현재 중국의 국제적 위상을 고려하고 이에 대처하기 위한 목적을 갖고 있다. 이런 맥락에서 자각의 대상이 되는 문화는 새로운 세기의 진정한 대국으로 도약해야 한다는 목적의식 하에서 재정의 되었다. 비록 문화가 수단을 넘어서 ‘어디에서 와서 어디로 가는가?’라는 인류

52) 雲杉, 같은 글, 6~7쪽.

53) 雲杉, 같은 글, 7~8쪽.

54) 雲杉, 같은 글, 8쪽.

차원의 문제에 답변을 주는 것으로도 언급되지만, 발전을 지속해야 하는 중국의 국가적 과제 속에서 문화는 그 발전을 지속해주는 새로운 자양분으로서 더 강하게 규정되고 있다.

4. 문화자각 담론의 성장과 다변화

본장에서는 2장 <그림1>에서 실마리를 찾아 논지를 전개하겠다. 그 실마리는 바로 <그림1>에서 ‘문화자각’을 제목에 사용한 논문수가 전년도에 두 배 가까이 증가하며 전체 통계에서 가장 많은 수치를 기록한 2012년이다. 급증의 원인은 당시 중국의 정치 일정에서 찾을 수 있다. 1년 전인 2011년 10월 15~18일에 중국공산당 17기 6중 전회가 개최되었고 이 자리에서 「문화체제 개혁을 심화하고 사회주의 문화의 대발전·대번영을 추진하는 약간의 중대한 문제에 관한 결정」이 발표되어 2010년 후진타오가 학습에서 제기한 문화체제 개혁과 문화발전에 대한 정책이 심화되었다. 2012년 자료를 기반으로 추출한 <표2>는 그 영향을 보여준다.

<표2>에서 최상위에 위치한 「문화자각 제고, 문화자신 증강, 문화자강 실현 - 당 17기 6중 전회 『결정』의 몇 가지 체득」은 『홍기문고』에 발표된 것이다. 앞 장에서 검토한 문화에 대한 원산의 세 가지 개념인 ‘문화자각’, ‘문화자신’, ‘문화자강’을 그대로 사용하고 있다. 이는 문화에 대한 당 이론가의 개념구조가 2010년 이후로 이어지고 있음을 보여준다. 또한 17기 6중 전회의 결정에 대한 관심이 그것을 해설한 관심으로까지 이어졌다고도 해석할 수 있다. 그 다음 순위의 논문 4편도 문화자신을 함께 논하며 넓은 의미로 문화발전이라는 과제에 대한 문제의식을 투영하고 있다. 이는 페이샤오통의 원고가 압도적으로 많은 전체 통계와는 차이를 보이는 결과이며, 문화대국이라는 당국의 정책적 지향이 문화자각 담론에 영향을 주는 비중이

피인용		제목	필자	다운로드	
순 위	횃 수			순 위	횃 수
36	35	提昇文化自覺, 增強文化自信, 實現文化自強 — 學習黨的十七屆六中全會『決定』幾點體會	啓瑄	579	198
37	34	關於文化自覺和文化自信的思想政治教育反省	齊衛平	1257	47
41	31	論文化自覺, 文化自信需要對待的若干問題	邱柏生	1524	38
54	26	對文化自覺和文化自信的戰略考量	劉芳	1391	41
65	22	文化自覺, 文化自信與社會主義核心價值體系	張雷聲	1930	22
69	21	論高校文化發展與文化自覺	鄭永廷	924	79
81	19	文化自覺的概念界說與本質特徵	張冉	648	153
83	19	以高度的文化自覺和文化自信推動大學文化建設	張傑	583	192
93	17	文化自覺的三重釋義	李艷	1103	54
95	17	論思想政治教育的文化自覺	蘇振芳	778	114

표 2. 제목에 ‘문화자각’을 사용한 2012년 발표논문 피인용횃수 TOP 10 (자료출처: CNKI. *순위는 자료 전체에서의 순위)

증가했음을 보여준다.

그렇다면 2012년 문화자각 담론 전체가 완전히 당국의 문화강국을 향한 지향에 의해 장악된 것일까? 2012년의 몇몇 사례들은 민간 지식인들 사이에서 ‘문화자각’에 대한 문제의식이 심화되고 당국의 주장과는 다른 의미의 문화자각 담론이 형성되었음을 보여준다. 현대중국의 사상과 문화를 지속적으로 연구하고 있는 허구이메이(賀桂梅, 1970~)는 개혁개방 이후 중국의 정체성을 설명하려는 중국 내의 다양한 이른바 ‘중국서사’가 페이샤오통이 제기했던 ‘문화자각’의 문제의식 하에서 기술되었다고 규정한다.⁵⁵⁾ 그 사례로 세계화의 도전에 대응하고 중국의 과거·현재·미래를 재인식하기 위해 결성된 “중국문화포럼”, 80년대와 최근에 “문화: 중국과 세계”의 이름으로 진행된 간양(甘陽, 1952~) 출판과 저술활동, 중국의 다민족 공존 상황을 고찰하고 규범적으로 이론화 한 왕후이의 트랜스시스템사회론, 중국 고유의 발전 모델을 탐색하고 정의내린 중국모델론, 고대 주대 천하질서에서 이상적 세계질서의 상을 찾는 자오팅양(趙汀陽, 1961~)의 천하체제론 등을 거론한다. 이러한 시도들은 중국의 경험과 역사적 기억을 기반으로 중국 자체의 목소리를 내려하는 공통점을 가지고 있는데 허구이메이는 이러한 속성들을 ‘문화자각’으로 아우른다.

당의 정치 일정이 제기한 문화에 대한 주목에 대응해서 기획된 특집도 있다. 『문화縱橫(文化縱橫)』은 2012년 2기 특집 주제를 ‘문화자각’으로 설정했다. 특집 취지문에서는 17기 6중 전회의 결정을 계기로 ‘문화강국’과 ‘문화자각’이 화제가 되었고, 여기서 문화자각이 사회주의 가치관과 동시에 거론되면서 문화강국 건설 담론으로 나아갔다고 평한다.⁵⁶⁾ 이는 특집 구성이 당의 정치 일정이 촉발한 현상을 염두에 둔 것임을 보여준다. 그렇지만 『문화縱橫』의 특집은 당의 정책 결정에 대한 해설이나 이에 근거한 분야별 전략을 구상하는 방향으로 구성되지는 않았다. 여기에는 문화자각의 내포를 이루는 문화적 자산, 중국 문화에서 보편과 특수, 중국의 역사와 미래에서 문화와 정치의 관계, 현존 세계질서에 대한 비판적 문제의식 등이 논의된다. 이러한 논의들은 ‘문화자각’ 개념 자체에 대한 이해와 해설보다는 문화자각의 내와 문화자각을 통해 오늘날 세계에서 중국이 취해야 할 모습과 방향을 다루고 있으며 방향성도 다양하다. 문화자각의 내포를 고민한 추평(秋風, 1966~, 본명 야오중추姚中秋)은 전통시대 유학의 정치 실천에 주목한다. 그는 ‘복고야말로 개신이다’라는 구호를 내걸고 그 역사적 근거를 한대 유학의 역사적 경험에서 찾는다. 그는 동중서가 주도한 한나라의 정치의 혁신은 복고를 통한 것이었고, 구체적으로는 법제 중시 정치에서 문화와 교화 중심의 공자의 통치방식으로의 복고라고 주장한다. 추평은 이 사례를 교훈 삼아 중국이 유학의 가치에 기반을 둔 혁신을 해야 하고 이러한 복고를 통한 혁신이 진정한 의미의 혁신이라고 역설한다. 궁극적으로 고유의 가치에 근거한 이러한 혁신을 통해야만 중국이 당당히 오늘의 세계질서에서 개입할 수 있다고 주장한다.⁵⁷⁾ 반면 쉬지린(許紀霖, 1957~)은 신천하주의(新天下主義)를 내세우며 보편주의의 진로를 제시한다.⁵⁸⁾ 그에 따르면, 신천하주의란 자국 문화의 우월성만을 강조하는 폐쇄적 민족주의가 아니라 타국의 문화도 수용함으로써 동양/서양, 전통/근대를 뛰어넘는 보편적으로 ‘좋은 것’을 육성하는 보편주의 이념이다. 그는 ‘신천하주의’의 핵심정신이 관용과 융화이고 이를 통해 새로운 보편이 창조될 것이라 주장한다. 이는 중국 고유의 경험에만 주목해서 중국의 세계체제 개입 가능성을 타진한 추평의 견해와 대립한다.⁵⁹⁾

55) 賀桂梅, 「‘文化自覺’與‘中國’敘述」, 『天涯』 2012年 第1期, 27~51쪽.

56) 「文化自覺: 編者按」, 『文化縱橫』 2012年 第2期, 16쪽.

57) 秋風, 「復古才能開新」, 『文化縱橫』 2012年 第2期, 35쪽.

58) 許紀霖, 「特殊主義的文化, 還是新天下主義?」, 『文化縱橫』 2012年 第2期, 23쪽.

59) 쉬지린은 2016년 11월 30일 香港中文大學 中國文化研究所當代中國文化研究中心에서 개최하는 『二十一世紀』銀禧紀念活動에서 「文化自覺還是文明自覺: 新文化運動百年反思」라는 주제로 강연을 한다.

한편 정치와의 관계에서 문화자각을 다룬 논자들도 있다. 여기에도 대립구도가 형성된다. 그 대립은 장쉬둥(張旭東, 1965~)과 왕옌(王焱)의 담론에서 나타난다. 장쉬둥은 문화자각이 역사적으로 정치와 불가분의 관계에 있다고 주장하는 반면 왕옌은 정치가 문화에 침투하고 왜곡했던 현대사를 지적하고 문화와 정치가 각자의 자리에 있어야 한다며 문화의 독립성을 강변한다.⁶⁰⁾ 먼저 장쉬둥은 중국근대사에서 정치와 문화의 불가분성을 이렇게 설명한다.

근대화 과정에서 중국이 겪은 위기는 전례 없는 정치적 위기인 동시에 전례 없는 문화적 위기였다. 이 위기에 대처하고 극복하는 과정에서 ‘정치적 자각’과 ‘문화자각’은 각자 독립된 범주가 아니고 동일한 역사적 경험에서 형성된 의식과 깨우침의 두 가지 측면이다. 중국문화의 연속, 신생, 재조는 한시도 정체(政體)의 존재와 역량에서 떨어진 적이 없다. 현대 중국 정체의 건설도 마찬가지로 문화/정치자각이 정신에 주입되지 않은 적이 없다.⁶¹⁾

이는 근대의 격변이 정치와 문화가 얽혀 있는 것이며 그 대처방안도 정치와 문화가 결합되어서 형성될 수밖에 없다는 주장이다.

이와 대조적으로 왕옌은 정치와 문화의 분리를 주장한다. 그의 견해는 사회의 전체시스템은 정치·경제·사회·문화라는 하부시스템으로 구성되어 있다는 인식에 근거를 두고 있다. 이에 따라 왕옌은 정치와 문화의 미분리가 역사 속에서 부작용의 원인이었다고 지적한다. 왕옌은 중국현대사를 회고하며 문화대혁명 종결까지 건국 30년이 정치라는 하부시스템이 지나치게 팽창한 결과 다른 시스템을 압도해버려서 폐해가 발생했다고 주장한다.⁶²⁾ 그리고 근본적으로 “정치는 정치고 문화는 문화”이므로 “문화문제를 정치가 해결할 수 없고, 정치문제도 단순히 문화로 해결할 수 없다.”고 주장한다.⁶³⁾

왕후이(汪暉, 1959~)는 세계체제 비판의 시야에서 문화자각을 사유한다. 그는 문화자각이 현 세계체제의 부조리와 모순에 대한 비판적 고찰 위에서 형성되는 것이고 “일종의 창조적 태도이며 자신의 가치를 형성하는 것”이라 정의한다.⁶⁴⁾ 그리고 그 의미를 다음과 같이 부연한다.

‘문화자각’에는 반드시 오늘날 주도적 지위를 차지하고 있는 발전 모델과 이데올로기에 대한 질의와 문제제기가 담겨있어야 한다. 오늘날 자본주의가 주도하는 발전 모델은 세계 각 문명을 크게 훼손했다. 이런 의미에서 ‘문화자각’은 바로 오늘날 세계의 발전, 우리 자신의 전근대와 근대 두 측면의 역사적 전통위에 발 딛고 서서 새로운 세계의 서막을 여는 것을 의미한다.⁶⁵⁾

왕후이는 문화자각을 중국적 맥락에서의 보편과 특수, 정치와의 관계라는 틀에서 본 여타 논자들과 다른 차원에서 논한다. 그는 문화자각에 창조적 태도와 가치형성의 의미를 부여했고, 그 행위는 현재 전 인류가 몸담고 살고 있는 현존 세계체제다. 그의 시각에서, 파괴적 결과를 낳은 현재의 자본주의 세계경제는 극복의 대상이고 문화자각은 그 실마리로 자리 잡고 있다.

여기서 쉬지린은 문화를 특수성으로 문명을 보편성으로 파악하는 일관되게 유지하며 보편성의 입장에서 중국의 특수성에 천착한 담론을 역사주의로 비판한 견해를 ‘문화자각’에 대응하는 ‘문명자각’이라는 조어로 새롭게 표현하고 있다. 강좌에 대한 정보는 <http://www.cuhk.edu.hk/ics/rcccc/events/talk151130.html> (검색일: 2015년 11월 20일) 참조.

60) 張旭東, 「離不開政治的文化自覺」, 『文化縱橫』2012年 第2期; 王焱, 「文化與政治應各歸其位」, 『文化縱橫』2012年 第2期.

61) 張旭東, 25쪽.

62) 王焱, 같은 글, 27쪽.

63) 王焱, 같은 글, 27~28쪽.

64) 汪暉, 「面向新世界圖景的文化自覺」, 『文化縱橫』2012年 第2期, 19쪽.

65) 汪暉, 같은 책, 19쪽.

그의 논의를 통해 문화자각 담론은 한 집단의 정체성을 넘어 현존 세계체제를 대신할 체제를 구상하는 대안 담론과도 연계를 맺게 된다.

2012년의 문화자각 담론은 앞서 살펴본 페이샤오통의 문화다원주의적 문화자각론, 중국공산당의 문화강국 건설을 위한 문화자각 담론의 연장선상에서 진행된다. 2011년 17기 6중 전회 당국이 내린 결정은 중국이 문화강국으로 거듭나기 위한 이념에 대한 해설과 갖가지 세부 노선에 대한 구상을 낳았다. 다른 한편으로 민간 지식인은 중국의 길을 찾는 분위기 속에서 고대와 근현대의 역사적 경험을 성찰함으로써 중국의 문화적 진로를 모색했다. 그 가운데 ‘자신의 현실을 명확히 아는 것’을 본질로 하는 문화자각이 지닌 반성적 속성은 현존 세계체제에 대한 비판과도 연결되어 대안적 세계체제를 모색하는 담론으로도 진행되었다.

IV. 나가며

개혁개방 정책 실시로 인해 중국은 80년대부터 성장기이자 전환기를 겪어왔다. 전환의 시기는 중국 지식인들에게 끊임없이 중국의 진로와 정체성을 해결과제로 던져주었다. 여기에 중국의 현실, 역사적 기억, 각종 신구 이론들은 그 과제 해결을 위한 자원으로 사유되었다. ‘문명’에는 역사적 기억을 바탕으로 경제성장을 보완하는 보편성 창출이라는 문제의식이 담겨 있고, ‘문화자각’에는 자신의 현 상태를 명확히 인식하고 세계 체제 안에서 자신의 주도권을 확보해서 생존을 도모하려는 문제의식이 담겨 있다. 특히 ‘문화자각’은 인류학의 관점에서 형성된 뒤 90년대 이후 중국의 진로를 고민하는 한 매개 개념으로 작동해왔다. 20세기 말에 중국 소수민족에 대한 현장조사에서 연원한 다원주의적 지향은 21세기에 들어서는 ‘문화자각’이 9.11 테러로 불거진 문명충돌에 대한 우려에 대응해서 다원 문명의 평화적 공존을 추구하는 사상으로 승화했다. 경제대국으로의 부상이라는 상황에서 ‘문화자각’ 담론은 크게 두 가지 갈래로 나뉘어 새롭게 전개되었다. ‘문화강국’으로의 도약을 통해 발전을 지속하고 세계 강국의 지위를 강화하려는 당국의 의도 속에서 ‘문화자각’은 문화정책이라는 새로운 맥락을 지니고 등장해서 관련 이론의 용어로도 자리 잡았다. 다른 한편으로 중국모델론 등 중국 고유의 경험과 노선이 중심화두가 된 민간 지식계에서는 ‘문화자각’ 담론이 문화적 내포의 보편과 특수, 문화와 정치의 관계, 현 세계체제의 대안체제 모색 등을 중심 논제로 삼으며 다변화했다. 요약하자면 경제적 부상이 현실화된 지금 중국의 길이라는 화두 앞에서 당국은 문화자각 담론을 통해 문화를 다시 그것을 보완하는 요소로 다루고 있고, 민간에서는 문화의 내포와 성격, 대안체제에 대한 다양한 상상을 하고 있다. 이들 ‘문화자각’ 담론은 전환의 시대 자기정체성에 대한 명확한 인식, 그리고 세계 체제 내에서 생존의 길 모색이라는 페이샤오통의 문제의식을 계승해서 시대적 맥락에서 재해석하고 있다.

넓게 보면 아편전쟁이라는 위기상황으로 시작된 중국의 전환은 아직도 진행 중이다. 그래서 페이샤오통이 창안한 ‘문화자각’은 전환시대에 대응하는 자기자각이자 자각을 지속시킬 수 있는 내적 동력인 대동세계의 지향을 담은 미래지향적 개념으로서 그 의미를 발산한다. 아울러 시대 인식과 미래에 대한 규정의 위상을 가지고 있기 때문에 문화는 국가의 지속적 발전을 보조하는 수단으로 머무는 데 만족하지 않는다. 90년대에 전 지구적 시야에서 중국사회를 비판했던 왕후이는 신자유주의에 대한 지적을 넘어 20세기 중국 정치문화에 대한 성찰을 통해 근대 서구에서 연원한 정치 체제를 대체하는 체제에 대한 사유를 지속하고 있다.⁶⁶⁾ 다른 한편으

66) 汪暉, 『短二十世紀-中國革命與政治的邏輯』, Hongkong: Oxford University Press, 2015.

로 문화자각 의식 위에 되살아난 전통은 문화허무주의 극복을 넘어 중국의 신제도와 신보편을 만드는 근간으로 간주되고 있다.⁶⁷⁾ 페이샤오통이 ‘문화자각’을 제시하게 된 계기는 바로 그가 업으로 삼았던 인류학의 현장조사였다. 즉 현실과의 진지한 대면과 대응이 ‘문화자각’이 생명력을 갖는 토대다. 그런데 최근의 문화자각 담론에는 현장과 현실보다는 역사적 기억과 이론의 비중이 더 크다. 중국의 담론이 현실과의 대면을 넘어 미래를 구상하는 단계에 진입한 지금 ‘문화자각’의 생명력은 바로 페이샤오통이 처음 그랬던 것처럼 서재를 벗어나서 현장과 진지하게 대면할 때 확보될 수 있을 것이다.

67) 干春松, 「天下情懷: 文化自覺的論理延伸」, 『探索與爭鳴』 2013年 第1期.