

중국의 보편주의와 역사주의: 쉬지린(許紀霖) 교수와의 인터뷰

일시: 2010년 10월 16일 오후 3시

장소: 국민대학교 중국인문사회연구소 자료실

참가자:

허기림(화동사범대학 역사학과 교수)

김경남(덕성여자대학교 중어중문학과 교수)

박영순(국민대학교 중국인문사회연구소 HK연구교수)

최은진(국민대학교 중국인문사회연구소 HK연구교수)

朴: 您主要进行思想史研究, 请问促成您进行这方面研究的原因或学术上的动机是什么? 不知道有没有对您的思想背景产生过深刻的影响的人士或思想。

许: 我之所以对思想史有兴趣, 是因为我是1980年代成长起来的学者。在中国1980年代中期, 思想界有一个“文化热”, 现在叫新启蒙运动。我是在80年代这样的背景里面成长起来的。我在1982年在华东师范大学毕业留校任教, 当时担任的工作是研究现代中国的民主党派。就是除了共产党、国民党之外的中间小党派, 比如民主同盟、民促, 93学社、民革、民建等等。我对这些党派兴趣不是很大, 但是我对那些党派中的人物非常有兴趣。他们大部分都是民国时期很有名的知识分子, 比如说张君勱, 罗隆基, 黄炎培, 章乃器等等, 这些都是当年的一时才俊。民国的这些知识份子, 他们也处于一个和80年代类似的环境里面, 缺乏民主和法治的制度环境, 言论自由受到控制, 政治也比较黑暗。民国的不少媒体知识分子, 比如办报纸的黄远生、张季鸾、黄云生等, 在一个有限的有限的舆论空间里面, 如何能够说真话, 内心如何在良知与生存之间挣扎, 我阅读他们的时候, 发现他们面临的生存处境和内心挣扎, 与我所处的80年代, 有非常相同之处,

所以我转变了一个角度，不再从党派史，而是从知识分子的心态史角度去研究这些知识分子，。从我1982留校任教，到我发表第一篇文章，差不多坐了5年的冷板凳。我的最早的两篇有关知识分子的文章，都是在1987年发表，一篇是《中国知识分子群体人格的历史探索》，刊登在《走向未来》杂志第一期，另外一篇是《从中国的《忏悔录》看知识分子的心态人格》，发表在《读书》杂志第一期。前一篇文章我考察了古代的知识分子到现代知识分子人格的历史演变。后一篇文章我是从民国初年的著名记者黄远生写的《忏悔录》来看中国知识分子“灵与肉”之间的冲突。从此一发不可收拾，从1887到1989年连续发表了数篇关于中国知识分子的系列研究文章。这些文章在当时的“文化热”受到了普遍的关注，《新华文摘》在一年时间里三次转载。我几乎是一夜暴得大名，完全是我最初意想不到的。我开始做这些研究没有任何功利的想法，只是出自内心的问题关怀和热情驱使。这些文章为什么引起如此大的反响？现在回过头分析，应该有两方面的原因。我是一个很幸运的人，在八十年代中期，中国思想界恰恰出现了“文化热”，现在被称为“新启蒙运动”。它的主题与“五四”新文化运动一样，所关心的是为什么中国的现代化屡受曲折？问题究竟在哪里？当时的知识分子觉得，很重要的一个原因是文化，是中国的传统文化阻碍了现代化的发展。因此，“文化热”的主题就是用西方文化来批评中国传统文化。反思传统文化，同时也反思文化的主体——知识分子本身。我的文章之所以能够引起强烈反响，与当时中国思想界这个热点有关系，所以这里面有一些幸运的成分。当然，这也与我的思想比较敏锐有关。我并不是一个仅仅满足于专业兴趣的人，对于当下思潮的变迁常常有一些观察和思考，从中发现一些问题，并将当下的问题意识转化到历史研究中去，当时我提出的一个核心观点是：中国知识分子总体上说缺乏独立人格，这成为中国现代化的障碍之一，也是中国文化的缺陷之一。这是我当年提倡的一个中心理念，它在当时的中国思想界引起了普遍的反响。

至于谁是对我最有影响的前辈，我是文革之后第一批进大学的大学生。我们那一代正好经历并参与了八十年代思想解放运动，对权威的反抗意识很强烈，可以称得上是打倒父亲的一代，身上有弗洛伊德所说的弑父情结。但非常奇怪的是，我们对那些更上一代的老先生们却非常尊敬。我将它称为隔代遗传现象。这些老先生，他们大都是在1949年之前受的教育，有的是留学归来，有的师承五四一代大师，大都中西学皆能融会贯通。在我自己的知识分子研究中，我将他们称为后五四一代的知识分子。我们对这批老先生反而有一种亲近感。比如当时我们的系主任冯契先生，他是西南联大的毕业生，金岳霖先生的弟子，是当时中国最好的哲学家之一。我对他也是非常崇敬，可惜我不学哲学，也没有能够师承于冯契先生门下。对于我个人来讲，我当时基本上没有老师来带，几乎是在一个人摸索，整天在图书馆中不求甚解的读书，乱读一气。但是，对我而言，也存在着“隔代遗传”。对于我整个的学术生涯而言，有三个老师对我影响非常深刻。他们在精神、人格和学术上都对我有很大影响。这三位老师是陈旭麓先生、王元化先生和张灏先生。

陈旭麓先生是华东师范大学历史系的名师，他是那一代中国历史学家中研究近代中国最杰出的一位。他的著作《近代中国社会的新陈代谢》今天也能给研究者很多启示。1987年时，我在《读书》、《走向未来》等杂志上发表了一系列知识分子研究的文章。陈旭麓老先生看到之后，给我很大鼓励，我硕士论文答辩时，陈旭麓先生是论文答辩委员会的主任。那篇论文，现在来看，感觉非常一般。可是陈先生在当时却不吝赞誉之词。陈先生的高明之处。他的方法是一种“无法之法”。陈先生对历史的感觉特别好，非常有“史感”，有深邃的史识——这些史

识，既不是靠理论，也不是靠史料，而是老先生在历史之中浸润几十年，用心灵和生命慢慢体

会出来的。

第二位对我影响很大的老师是王元化先生。他是对我影响最大、也是关系最为密切的一位老师。王先生是华东师范大学中文系的博士生导师。同时，也是当时上海思想界的领袖人物。非常有趣，与陈旭麓先生一样，他也是在《读书》和《走向未来》上看到我的文章之后，发现了我。王元化先生对我的影响是非常全面的——从做学问到做人。他对我教诲，虽然有很多言教，但影响最大的，还是身教。大概主要有两个方面。首先，王先生对知识和学问有一种纯粹的敬仰和热爱，这构成了他的书生本色。其次，他还是一个有深刻关怀、深邃思想的大知识分子。王元化先生有一句名言：“有思想的学术和有学术的思想”。他不太同意学术与思想的二分法，在他看来，学术和思想的最高境界，就是二者的完美结合。王先生已经过世二年多了，有时候当我要就某个事情做选择时，会暗自揣摩，如果是先生面对这件事情，他会怎么做？

而从专业角度可以称之为我导师的，当属我的第三位老师：张灏先生。九十年代中期，就在我苦苦寻觅适合自己的治学方法和学术传统时，很偶然地读到了张灏先生的著作《幽暗意识与民主传统》，顿时感到有如电击：这不就是我要寻找的思想史研究传统吗？张灏先生思想史的研究方法，细微而复杂，深刻继承了史华慈先生的传统。张先生身为台湾中央研究院院士，可以算全球顶尖的华人学者了。但他非常淡泊，淡于名利，淡于交际，淡于抛头露面。这并不是说他不关心外部世界的问题，而是他以此来保持内心的平静，又以平静的内心去思考大问题。他给我非常重要的启发就是。学者要能够耐得住寂寞，要有隔离的智慧来思考现实世界；而要保持思想的深邃，就不能与时代贴得太紧、所谓“后退一步，远眺彼岸”，就是说，拉开一定的身位和心理距离，反而看得更全面、更深刻。更能领悟时代的精神。张先生几乎从来不写时评，但却始终关怀着无穷变换的国际和海峡两岸的时事，他是从更长的历史长河和更深的思想深谷来冷眼观察和研究这个难以把握的时代。张先生在此时则不仅能给我提供了一个研究范式，更重要的是他启示了我一种“隔离的智慧”。令我印象深刻的是他身上所凝聚的儒雅品质——身为纯然学者，又胸怀大世界。关于什么是知识分子，当然有很多种说法，但在我看来，这就是知识分子，一个醇厚的知识分子。

崔：您现在在华东师范大学担任现代思想文化研究所常务副所长，我想问一下，这研究所主要研究课题是什么？目前正进行哪些研究？还有现在您主要关心的研究课题是什么？请您简略的说明一下。

许：我在华东师范大学的角色是多重的，一个是在历史系任教，是历史系中国近现代史学科的负责人，是中国现代思想和知识分子研究的教授，每年要带4-5位硕士和博士研究生，还要给本科生开课。此外还兼任两个研究所和研究院的行政工作，华东师范大学的人文学科非常好，在全国也是一流的。因为在这方面它有很好的传统。华东师大的前身之一，是1925年在上海建立的光华大学，这所大学是在五卅运动中从著名的教会大学圣约翰大学当中分离出来，一时云集了全国最优秀的人文社会科学大名家，是当时最好的私立大学。光华大学留下的传统被华东师大继承并且

发扬光大了。在人文学科领域，华东师大现在有两个跨学科研究机构，一个是中国现代思想文化研究所，是中国的COE，教育部的人文社会科学重点研究基地。教育部的一百多家COE里面，中国思想文化类的综合性研究机构，只有两家，一家是中国传统文化研究，在武汉大学。另一家是中国现代思想文化研究，在华东师范大学。这是一个文史哲综合的研究所，包括研究哲学，历史，文学的，这些都涉及到思想文化。思想文化是跨学科的，这个研究所已经有10年的历史，每年有两个教育部所提供资助的重大研究项目，同时每年都会组织一次国际会议，以及其他的学术交往等等。我除了在中国现代思想文化研究所担任常务副所长之外，还在另一个研究院兼任常务副院长。那就是思勉人文高等研究院，研究院是以20世纪中国最著名的四大史学家之一的吕思勉先生的名字命名的，吕先生生前一直是光华大学和华东师范大学的教授。思勉人文高等研究院比较年轻，至今只有3年多的历史，其背景来源于国家的985工程。985工程是中国国家建设国际高水平一流大学的计划，在全国共有39所985大学，985大学承担着建立一流大学的使命，华东师范大学是其中的一所。985工程有专项资金用于一流大学和一流学科的建设，华东师大为了推进跨学科的人文研究，建立了思勉高等研究院。如今中国的许多985大学比如北大、复旦、南京大学等，都仿照美国普林斯顿大学的模式，建立有高研院。我们的思勉高研院的特点在于，是一个真正的实体性机构，招收跨学科的研究生，包括硕士生和博士生，组织学者进行跨学科研究，有古典中国思想研究、现代中国思想研究、当代中国文化建设、还有江南学、城市社会文化研究等等若干个方向。思勉高研院还与国外的著名大学合作建立联合研究中心，目前已经建立的是与美国康奈尔大学建立了跨人文比较研究中心，正在推动的是与加拿大的UBC(英属哥伦比亚大学)建立中国研究联合研究中心、与纽约大学、东京大学合作的批评理论中心等。

崔：我读过了您的文章《都市空间视野中的知识分子研究》这篇文章在2006年被译成韩文，而且给我留下深刻的印象，您在文中说，在上海这样的城市，能从各种角度与层次观察到知识分子的网路，不过我觉得这篇文章看起来着重于理论上的介绍。请问您现在有没有进行一些使用实证方法来研究知识分子的网路。

许：我才刚刚知道这篇文章在2006年被翻译成韩文。这篇文章实际上是探讨知识分子研究的一个新的途径。我过去做得比较多的是思想史研究，并且从这个角度研究中国的知识分子。从80年代开始到2000年，差不多有20年的研究。我觉得在这方面的研究，已经非常成熟了，甚至有点烂熟。这些年史学界有一个很大的转向，就是从原来的政治史、思想史为中心，转向了社会史、文化史为中心，我就在思考，有没有可能将社会文化史与知识分子研究结合起来？有没有可能从社会史，文化史的角度，来开拓知识分子研究新的空间和领域？到了近代以后，知识分子基本都离开了乡村，生活在大城市里面。知识分子与城市是什么样的关系？知识分子不仅是城市的居民，同时也是都市文化、都市空间的创造者和阐释者，他的活动空间又受到了整个都市文化氛围的制约和影响。所以我当时写这篇文章乃是从理论上提出一些设想。试图将城市研究与知识分子研究结合起来。自2004年以来，我先后为华东师大历史系的博士生和硕士生开设了新社会文化史的课程，系统研习国内外新社会文化史的基本理论、核心理念、研究方法和经典著作。与此同时，我带领我的研究生们做了一个研究，就是从晚清到1949年的中国知识分子的公共生活。我与我的学

生们尝试以这一新的研究方法，从知识分子的公共交往、私人脉络、共同体形成以及与城市公共空间的关系等角度入手，梳理1895 - 1949年间近代中国知识分子的社会史。任何一种创新都意味着巨大的风险。最初，无论是我本人，还是学生们，对知识分子的社会史究竟从何入手、如何确立问题意识、建构框架和论述风格，都有点朦朦胧胧。除了阅读上述经典著作之外，就这一课题的研究，我们在三年多时间里，先后开过10多次专题讨论会，从样章到初稿，再到修改定稿，每位作者差不多都是三易其稿，互相切磋，反复讨论，终于形成了一个研习共同体的集体成果。这就是上海人民出版社在2008年出版的《近代中国知识分子的公共交往》。这本书和我以前做的研究不一样，以前我主要从思想的角度来研究，而这次是从社会和文化角度研究知识分子为何会分为不同的群体，除了观念上和政治立场上的差别之外，是否还有其他的文化的社会的因素？比如学缘关系，他们出身于什么学校，留学日本的，还是留学英美，或者是欧陆的？还有一个原因是他们不同的文化趣味和学术趣味也会分化为不同的群体。第三个原因是乡缘和地缘关系。中国人重视乡情，比如说《新青年》杂志的作者中最早大都是安徽人，后来是浙江人。虽然同乡关系不是主要的原因，但一个知识分子团体能够凝聚在一起，各种非政治的乡缘、学缘因素以及共同的文化趣味，显然也是起了作用，这是过去的思想史和政治史研究中比较忽略的。此外我们研究的是知识分子的共同体的内部是如何交往的，不同的知识共同体之间如何交往的，领袖是怎么产生的，内部是怎么分工的，这些在过去也研究比较少，我们在这本书里面也作了初步的研究。

完成了知识分子共同体的公共生活研究之后，现在我正在指导我的研究生们进行另外一个研究，即知识分子私人生活的研究。过去大家比较注重知识分子与公共政治和公共社会生活的一面，但他们的日常生活、他们的文化趣味和家庭、婚姻和私密生活领域究竟如何，研究是不够的。五四之后，个人意识在中国知识分子之中崛起。个人意识，不仅表现在观念形态，而且也体现在他们的日常生活之中。我指导一个硕士研究生，研究的就是五四时期上海知识分子日常生活中的个人意识。这个日常生活，包括他的卧室、他的住所，他的日记、他的身体，他的情感，到了近代之后如何开始与家庭分离，具有了私密性，在私密性之中，个人如何独立出来，成为受到现代观念认可和法律保护的个人自主领域。另外一个研究生研究的是晚清之后士大夫家庭的孩子们。这些孩子在什么样家庭氛围中成长、从小受到什么样的家教，被鼓励成为什么样的人，童年启蒙时期受到什么教育，与父亲、母亲以及兄弟姐妹的关系如何。另外还有知识分子的休闲生活、如何把玩诗书琴画，如何吃喝玩乐，如何外出旅游、如何通过日常生活的文化趣味，塑造知识分子的自我认同和文化品味等等。类似这些日常生活史研究如今在全球史学界非常流行，已经有大量的研究成果，但在中国史学界还刚刚开始。我做的虽然是一个精英的文化史或者精英的日常生活史，这是文化史的内容，日常生活史，但是我不想把它做成一个纯粹的私人生活史，做成一个与历史无关的吃喝玩乐的消费史，我真正感兴趣的问题是：知识分子的日常生活与公共生活究竟存在着什么样的关系，二者到了近代之后真的公的领域与私的领域完全分离了吗？还是依然互相镶嵌在一起？五四建立起来的各种公共观念，比如权利意识、个人意识、民主意识和科学意识，是如何在私人生活领域建立起权威性的？

崔：一般认为，您在国内是一位西方学术方面造诣很高的学者，主要研究知识分子问题，在中国知识界属于自由主义者，请问您如何看待韩国国内对您的这种看法？另外，不知道您目前思想或立场是否有所变化？如果又请您说明一下。

许：我虽然是一个自由主义者,却是一个左翼的自由主义者。在当代中国自由主义内部,光谱是比较复杂的,大致有三种不同的类型。第一种是经济自由主义,又称为发展主义。发展主义的代表者主要是一批目前在中国经济学界占主流地位的自由主义经济学家,他们的理论渊源主要是弗里德曼的新古典自由主义经济理论、制度经济学。发展主义相信当今中国最重要的问题是经济发展,而经济发展的主要动力应该来源于企业的制度创新和企业家的创新精神。要实现这一目标,最重要的是推动产权的私有化改革,解决国有资产的“所有者缺位”问题,发展主义以发展至上为中心,将中国改革定位在企业创新、私有化改革和落实私有产权的合法化这几项经济目标上,至于社会的分配不平等问题,他们认为这是经济发展中不可避免的阵痛,可以等到经济发展以后再来解决。至于政治的自由和民主问题,也被发展主义的发展至上的理念展示搁置在一边。发展主义到90年代已经体制化,成为了国家主流意识形态的一部分,而且明显地代表了经济精英的利益和诉求。

第二种自由主义是哈耶克式的新古典自由主义,他们是一批传统的社会主义体制坚定的反对者,他们奉哈耶克的新古典自由主义为自己的理论圭臬,相信中国改革的目标就是建立一个自由的市场和宪政民主制度,而其前提就是要在法治框架之内,落实包括人身、财产、言论和出版自由在内的最基本的人权。他们虽然与发展主义一样赞成私有化,但认为目前的私有化是不公正的,而社会不平等的症结,在于权力远远没有退出市场,是“看得见的脚”干扰了“看不见的手”,唯一解决的途径是全面彻底的市场化,切实落实私人的财产权,将权力完全逐出市场,以实现自由主义的机会平等和程序正义。在政治领域,哈耶克式的自由主义坚信,中国目前所有问题,包括腐败和市场问题的症结所在,是因为政治上缺乏民主宪政和现代法治,特别是缺乏公民的基本自由权利。他们呼吁要在政治改革上着手,全面落实和保障个人的“消极自由”。

而我属于第三种自由主义,所谓左翼自由主义。左翼自由主义是在自由主义与新左派大论战中逐渐分离出来的,虽然也被认为是自由主义者,但与哈耶克式的自由主义有着明显的区别,对新左派虽然有批评,也有部分的同情性了解。在我们看来,哈耶克式的自由主义太“右”,而新左派太“左”,对于中国来说,需要超越“左”与“右”的两极,探求一条兼顾自由与公正的“第三条道路”。而罗尔斯、哈贝马斯和吉登斯这些欧美的左翼自由主义和社会民主主义的思想,成为左翼自由主义的重要思想来源。我们认为,在中国,不仅需要落实个人的自由,也需要解决社会的不公。我们不像哈耶克式的自由主义那样迷信市场,认为有好的市场,也会有坏的市场——即权贵资本主义垄断下的市场。在这一被权力扭曲的市场中,哈耶克式的交易公正是不够的,也是很难实现的,必须还有分配的公正,通过国家的制度化力量,在不违背自由的优先性原则之下,使社会资源的分配向弱势群体倾斜。而在政治上,在赞成宪政民主的自由主义民主的同时,又提出公民共和主义和商议性民主(deliberative democracy)作为补充,在选举民主之外重视公民文化、公民参与和公共领域的公共讨论。

自从1990年代末那场自由主义与新左派的大论战之后,外界对中国知识分子的分野有一种简单化的误解,似乎非“左”即“右”。我经常被问到:你是属于哪一边?我一直开玩笑说我是属于蝙蝠型的人物——王元化先生生前也常常这样自我形容——哺乳动物与鸟类开会都不接纳它。同样,自

由派与新左派两边都不认我，不把我看作是同路人。这与我的左翼自由主义立场有关。无论是新古典自由主义，还是新左派，我都怀有一份同情性的了解，但又保持着距离。这不是乡愿，而是有我独特的思考。儒家将“中道”，中道不是乡愿，而是避免极端，取对立双方各自的合理性，弃其过犹不及的成分。

朴：您追求“胸怀普世价值，建设中国文化”，这一主张所说的“普世价值”具体内容是什么？此外中国文化不能建立在马克思主义的基础上吗？

许：亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》中，明确区分了两种对普世文明的阐释：一种是在意识形态冷战或者二元式的“传统与现代”分析框架之中，将普世文明解释为以西方为典范的、值得各非西方国家共同仿效的文明，另外一种是在多元文明的理解框架之中，普世文明乃是指各文明实体和文化共同体共同认可的某些公共价值以及相互共享与重叠的那部分社会文化建制。1990年代中期之前，当思想界还沉睡在冷战思维和现代化模式之中时，西方中心主义的确主宰过中国人天真的心灵。近十年来，随着“反思的现代性”思维崛起，普世文明的内涵发生了内在的转变。西方与东方一样，只是众多特殊文明中的一种，所谓的普世文明正是各种特殊性文明中所共享的重合部分，是人类得以和平共处与健康发展的基本价值。普世文明不是一组固定不变的静态要素，而是随着时代的变迁与更多文明的介入，其内涵也处于不断的再建构过程之中。普世文明既是动态的、历史的，又并非边界模糊、可任意解释与发挥。当上帝和天命等各种超越世界解体之后，普世文明便拥有了深刻的后蒙印记，文明是对人之所以为人的制度性守护，是对人性尊严所必须的自由平等的捍卫。这些已经被写入联合国一系列基本公约、并为大多数国家所签订认可的，已经成为人类的核心价值。但我们不能用本质主义的思维来理解普世价值，似乎普世价值是几条固定不变的铁律。要解开现代性的普世性与多元性的内在紧张的死结，维特根斯坦的“家族类似”理论会给我们一条新的路径。维特根斯坦在研究各种词的意义的时候，发现其意义是不确定的，只有放在具体的历史语境之中，一个词才能获得确切的意義，但不同语境下的同一个词的意义又是相似的，他将之称为“家族类似”。也就是说，一个家族的成员，他们的容貌都有相似之处，但并没有共同的本质，维特根斯坦“家族类似”理论对我们理解现代性的普世价值，在不确定的历史语境之下获得确定意义非常有启发。它提示我们，普世价值并不是一种僵硬的本質或确定不移的目的，它意味着一组价值，包括自由、权利、民主、平等、博爱、富强、幸福等等。都是现代性的普世价值。这些价值按照以赛亚·柏林的说法，彼此之间很难和谐，相互之间经常有冲突。于是对于不同的现代性价值需要选择。不同的民族、不同的人在哪种价值具有优先性的问题上理解是不一样的。之所以在当今世界有不同的现代性，乃是它们对何种价值优先的理解和处理不同。比如，英美比较注重自由与法治，法国突出民主，东亚注重发展和富强。不同的现代性，隐含了价值优先性的差异。不过，如果说它们都是现代性的话，一定具备了现代性这组价值中的大部分，具有“家族类似”的特征。不同的现代性既具有相似性，也具有可比性，现代性有品质高下之分，有好的与不好的区别。当一个国家的现代性过于偏重某个价值，比如只注重国家富强，公民缺乏基本的人权保障，或者民主制度有了，却没有相应的法治秩序，贪污贿选成风；或者社会实现了平等，却在普遍的贫穷中挣扎……凡此种种，我们都可以判定不是一种好的现代性。唯

有这样的理解，我们才有可能在走出“文明一元论”泥沼的同时，又不致于陷入“价值相对主义”。

以这样的思路来理解普世价值对于中国的意义，就很清楚了，一方面中国不能与全球的普世价值对着干，将普世价值抛在一边走所谓的中国特殊道路，另一方面，顺应普世价值也不是意味着重复欧美的道路，中国对普世价值，特别是何种价值具有优先性、价值之间如何组合调和，可以有自己独特的理解和实践。普世性与特殊性并非冲突，相反的是，普遍蕴涵在特殊之中，而特殊又必须包含着可推广的普世性。

至于在中国文化重建过程之中，是否仍然需要以马克思主义为基础这个问题，我的看法是：马克思主义本身像自由主义那样，是一种外来文化，但在中国二十世纪的革命实践之中，这种外来文化被内在化了，成为中国现代思想传统和政治遗产的一部分。这个思想传统和政治遗产无论是它的负面性，还是正面的可能性价值，今天的中国知识分子研究依然很缺乏。虽然在中国靠“马克思主义研究工程”吃饭的人很多，但是多是为稻粱谋，马克思主义不是被教条化，就是被庸俗化了。无论你是喜欢还是讨厌马克思主义，你都无法绕开它，因为它毕竟是一个世纪的中国革命留给中国的历史遗产，至今还在发挥着意识形态的重要影响。

朴：我们知道您是《21世纪》杂志编辑委员，这份杂志在韩国也比较有名，我们也知道《21世纪》杂志的目标是根据开放性，创造性及多元性来建设中国文化，这份杂志不仅有中国大陆的学者，而且还网络了许多美国的知名学者，要成为他们的讨论平台。在您看来，《21世纪》杂志实际上是否符合这些目标？杂志热烈讨论与批判性格能一直维持下去吗？此外，对于一些主张文化保守主义或属于新左派的学者，如王晖，甘阳等，不知道你们与这些提出不同意见的学者之间的交流与沟通是否通畅无阻。

许：我在1999年在香港中文大学工作过一年，其中一个工作就是帮助编辑《21世纪》杂志，至今还担任着这个杂志的编委。《21世纪》杂志在90年代的时候在中国的思想文化建设方面，发挥了非常重要的，不可替代的印象，为什么？因为89年64以后中国国内当时一片萧条，很多杂志关闭。很多学者没有地方可以发表文章，创办于1990年的《二十一世纪》杂志但当时就为中国和国外的中国研究学者提供了一个不可替代的交流空间。在90年代初期和中期几乎所有重要问题的讨论都是在《21世纪》首先提出来的，所以这个杂志的影响是非常大的，但是到了90年代末和这10年情况发生了一些变化，中国国内知识分子开始形成了分化，分化以后每一个群体都有自己的同人刊物，大家更多是在自己的刊物里面发表文章，原来像《读书》、《21世纪》这样扮演着公共论坛的杂志，这些年来的公共影响有所减弱，这是很可惜的。我认为，最重要的是不同派别的知识分子，思想上要有交流，不同流派的思想交往一定要通过公共平台，本来《二十一世纪》杂志就是一个难得的公共交流空间。公共刊物的衰落，意味着中国思想界公共性的消解。前几年我领衔所做的“启蒙的自我瓦解——1990年代以来中国思想文化界重大论争研究”，发现通过1990年代几次重大论战，80年代所形成的启蒙阵营，到90年代在思想上发生了巨大的分化。简单地说，1990年代上半期的“人文精神”大讨论，使得启蒙阵营当中人文派与市场派分离；90年代下半期自由主义和“新左派”的论



战，使得改革阵营中分裂成自由派与新左派两大极端。而到了90年代，各种各样的文化保守主义也开始崛起。到了1990年代末，后蒙阵营完全自我瓦解，从此中国思想界内部再没有一个统一的声音，在任何问题上都会出现尖锐对立的两种、乃至多种意见。这也导致了知识大众的思想倾向发生了分化，这种分化不仅是意识形态意义上的，同时也是知识结构和读书趣味的分化。各种对立的思想立场、知识类型和文化趣味，难以调和，无法对话。即使有的话，也是鸡同鸭讲。分裂以后，使得相互之间很难对话，很难交往，更多的是相互的意气用事，相互攻击，在我看来这很不正常。我个人虽然是一个左翼自由主义者，但是我并不画地为牢，我总是希望尽可能地推动与各种各样的思想流派，包括新左派、国家主义、新古典自由主义的对话。在我看来他们都有自己的合理性，只是一旦将自我的合理性扩大出边界，便变得荒谬。中国思想界最重要的，乃是各种不同的合理性相互之间的对话，有可能寻找到一个共识，中国思想界在一些最基本的问题上缺乏共识。你看在欧洲和美国，虽然也有左派和右派，有自由派和保守派，但是在一些核心问题上，他们有一定的共识，能够保持一个国家在核心价值上的完整性。一个稳定的社会，可以有右派和左派，但他们都会趋同，向中间靠拢，争取中间选民，寻找“中道”的价值。但中国如今是撕裂的，整个社会缺乏基本的核心价值，各种意见，无论是保守的，还是激进的，都日益趋于极端，互不相容，激烈冲突。中国成为一个撕裂的社会，不仅是社会的撕裂，而且是价值上的撕裂。

朴：中国知识分子为什么缺少共识？

许：中国知识分子共识的丧失，与1990年代以后知识界出现的大分化有关。首先是利益的分化。90年代中期以后的中国，出现了明显的经济和社会利益的分化，各社会阶层之间产生了严重的等级分化甚至紧张关系。对于知识分子而言，这样的分化具有双重的性质。一方面，在知识分子内部，全体知识人在1992年以前那种均质化的经济收入和社会地位状况发生了很大的变化，文化市场的精英和学院顶尖精英与一般知识人和文化人的收入差距和社会地位明显扩大，知识精英与知识大众利益上的分殊，使得知识分子由于本身的利益差异，而导致对同一问题的立场迥然不同。另一方面，在知识分子的外部，当社会各个阶层的利益发生分化，而且底层的利益和上层的利益发生断裂之后，加速了从传统的知识分子向有机知识分子转变的过程。80年代的知识分子通常宣称他们代表的是民族国家的整体利益或者是普遍真理的化身。到90年代以后，一部分知识分子特别是经济自由主义知识分子，将中国现代化寄托在中产阶级身上，甚至自觉地成为中产阶级在经济、社会和政治利益上的代言人。而另一部分知识分子特别是左翼的知识分子，不满在社会分化过程中社会底层的屈辱地位，以代表底层民众利益、为被压抑者说话而自命。知识分子内部和所倾向的社会利益的分化，使得他们各自对各种问题的看法，具有了截然不同的现实语境。

其次是知识结构的分化。如果说80年代的后蒙者对中国和西方的传统文化的了解是整体主义的、混沌笼统的话，那么，到90年代之后，随着国学热、新一轮翻译西书、留学海外的中国学者加入到中国思想界和知识体制的专业化、学科化，知识分子们对中国文化和西方知识内部异常丰富的思想传统和知识结构已经有了相当的了解。面对各种互相冲突、皆以“新”为标榜的思潮，知识分子的理论背景也迅速发生分化，形成一个个拥有各自知识场域（杂志、会议、体制化空间、文

化资本、知识出身和生活惯习等)的知识共同体。在相当大的程度上,各个共同体之间所借助的知识结构变得不可通约,无法形成有效的对话,乃至缺乏基本的相互理解。这样,一旦形成争论,虽然具有共同的关怀,但各自所借助的知识结构是如此的差异,以至于争论更多地体现为相互的误读、无谓的外部冲突。

最后是目标诉求的分化。在1980年代,现代性是所有启蒙知识分子的共同诉求,但到90年代,由于改革过程中利益的断裂和知识结构的分化,问题变成不是要不要现代性,而是什么样的现代性?现代性从一个历史目的论的普世化价值,变为众说纷纭的多种现代性。而在不同的现代性元话语视野之中,本来具有自明的现代性基本价值,比如自由、民主、市场、公正、平等等等,如今也具有了不同的、甚至是相互冲突的内涵。而这些学理上的争论又不仅仅具有学院的性质,在这些学理选择背后,又与中国改革的具体目标、方案和途径紧密相关,具有直接的实践品格。中国的改革目标究竟是一个个人权利优先的古典自由主义社会,还是一个优先考虑各社会阶层平等的激进民主的社会,或者是自由与公正兼顾的社会民主主义社会,于是共识的匮乏,成为愈来愈严重的知识分子现象。

朴:我们知道,虽然您曾活跃于近代知识分子研究,但您也一直坚持对80年代后至今的知识分子进行研究,有别于80年代,90年代知识界失去了同一性,出现了新左派与自由主义的论争,2000年以后则看起来像从多元化的讨论中寻找出路。能否请您介绍一下目前知识界的新动向或新思潮?

许:我以为,这十年来最值得重视的是三股挑战启蒙的思潮。第一股思潮是国家主义。自十年前中国驻南使馆被炸到去年的火炬传递事件,中国民间出现了一股强烈的民族主义狂飙。民族主义狂飙是一个内部非常复杂的思潮和运动,有文化认同的需求,也有中国崛起的诉求。而国家主义是民族主义思潮之中比较右翼的极端形式。民族主义追求民族国家的崛起,这无可非议。但国家主义主张以国家为中心,以国家的强盛作为现代性的核心目标。虽然民族国家的建立也是启蒙的主题之一,但启蒙的核心不是国家,而是人,是人的自由与解放。如今这股国家主义思潮则把国家作为自身的目的。随着“中国崛起”呼声的日益强烈,国家的确成为这几年的中国思想界的核心。王晓明2008年在《天涯》第6期上反思汶川地震的文章,有一个敏锐的观察,他发现,八十年代启蒙运动的时候,大家都在谈“人”,关键词是“个人”;九十年代随着阶级的产生和分化,核心词变为“阶层”;这几年则转移到了“国家”。那么,国家与启蒙究竟是什么样的关系?从各种宗教、家庭和地缘共同体中解放出来的个人,与现民族国家的关系如何?在传统自由主义理论之中,国家理论比较薄弱。特别是当代中国的自由主义,由于过于迷信国家只是实现个人权利的工具,缺乏对国家的整体论述。于是,在自由主义缺席的领域,国家主义乘虚而入,这几年的卡尔·施米特热、马基雅维里热、霍布斯热,都与中国思想界的“国家饥渴症”有关,构成了对启蒙的挑战。

第二股思潮是古典主义。古典主义有中外两种类型,西方的古典主义在中国是列奥·斯特劳斯特热。

斯特劳斯从古希腊的古典立场批判以后蒙为核心的现代性，他要从现代的多元社会回到柏拉图，回到古希腊的自然正义。从施特劳斯开始，如今在中国思想界掀起了一股重读古希腊的西方经典热。另一种古典主义的类型是中国传统的，论语热、庄子热、先秦诸子百家热，各种各样的读经热。中外的古典主义同样也是面对现代性的两个软肋，一是世俗时代中意义世界的崩溃，二是多元社会中核心价值的匮乏。而古典哲学对意义和价值有着非常丰富的资源。中外古典热如今在中国有汇合之势。一批学者正在致力于打通中西古典，他们的假想敌都是以后蒙为核心的现代性。特别需要指出的是，近年来兴起的古典主义与九十年代初的文化保守主义与新儒家不同。新儒家和文化保守主义虽然不同意八十年代的后蒙者将中国传统看作为一个负数，但他们并没有将传统与现代对立起来，而是寻找二者的接榫点。他们与激进的后蒙者一样，认同现代性的普世目标，只是要寻求普世现代性中的中国特色，而这一特色在他们看来正是中国的文化传统可以提供的。这有点类似日本现代著名思想者丸山真男，承认普世性的现代目标，发掘日本特殊的历史文化传统。然而，今天所出现的古典主义，完全不同。他们不再承认现代社会的正当性基础，古典传统对于现代性而言也不再是实现特殊现代性的本土资源，而是倒过来，试图用回到古典的方式重新奠定现代社会的正当性，创造反现代的另类现代性。

第三股思潮是相对主义的现代性。以往的现代性思潮，都把西方作为当作普世性的典范，非西方的现代性只是个案和特殊性，但这十年来从日本引入的东亚现代性，则完全推翻了西方为普遍的现代性经典模式。在他们看来，太阳不是只有一个，而是有多个，现代性也是多元的。东亚现代性的历史和文化起源与欧洲完全不同，因此其模式也是纯粹东方的。东亚现代性思潮有点类似德国十九世纪的浪漫主义。德国的浪漫主义就是从批判英法后蒙的普世性开始。后蒙所持的是普遍性立场，它不是从个别的民族，而是从普遍的人性和理性出发阐释科学、社会和文化。但浪漫主义一反普遍的理性，从民族国家特殊的语言、历史和文化奠基现代性的独特道路。以此相似的是，如今的多元现代性特别是东亚现代性同样否定现代性所共同约定的普世性价值、东亚与西方，不是特殊对普遍，而是特殊对特殊，东方具有与西方完全不同的多元现代性图景。

这三种挑战后蒙的思潮，是2000年以来的显学，影响非常大，相互之间既平行又有交叉，出现了一个聚焦，两大结盟与三种转向的新格局。所谓“一个聚焦”，乃是无论是国家主义，还是古典主义或东亚现代性，都聚焦于以“中国崛起”为核心诉求的另类现代性，即中国特色、中国本位、中国立场的现代性。“两大结盟”首先表现在激进的新左派思潮与保守的国家主义思潮其部分代表人物有结盟的趋势，本来激进与保守就是一个角币的两面，有着非常吊诡的纠缠关系。另外一个结盟是古典主义与国家主义的结盟，也就是施特劳斯与卡尔·施米特的联姻，他们共同的敌人都是自由主义。而“三种转向”，第一乃是民族主义的诉求从被动抵抗型转向了积极崛起型，从过去屈辱的“反抗政治”转变为如今要求平等对待的“承认的政治”。第二个转向是从文化民族主义转向政治的国家主义。民族主义的正当性基础不再是九十年代初文化保守主义的那种中国独历史、文化和人文精神，而是建立一个强有力的国家。中华民族的象征不再是古老的中华文明，而是一个有实力、有资格“不高兴”的国家。第三个转向是从关注现代性的内部关系转向了关注民族国家的外部关系，特别是中国与西方的关系。这个转向遮蔽了中国现代性内部尚未完成的制度与文化的改革。

面对这三股反后蒙的思潮，假如中国的后蒙捍卫者们只是被动地守住自由、权利、市场等教条概念，不去主动地回应时代所出现的新潮流、新问题，五四以来的后蒙传统到我们这代人真的会中

断，甚至死亡。如果要让启蒙起死回生的话，我们要重新盘点启蒙的家底，看看有哪些正面的资源可以用来重新激活启蒙，回应挑战。自由主义所必须回答的问题至少有三个：第一，面对国家主义掀起的“中国崛起”的狂飙，自由主义有自己的国家理论吗？第二，面对中外古典主义提出的价值失落和生活意义问题，自由主义有自己的伦理学说吗？第三，面对多元现代性否定普世价值、主张文化相对主义，自由主义有自己的文化哲学吗？

朴：目前社会所要求的知识分子的角色是什么？这与您的研究公共知识分子有什么联系？从21世纪以来，市民是如何看待知识分子的，有什么期待？这是第一个。第二个问题是，昨天来采访您的时，你说的知识分子有媒体知识分子和学院知识分子两种。我想问一下你说的知识分子的范畴是什么？

许：中国历史上，一般人对两类职业是有道德期待的，一个是教师，一个是医生。一个是拯救人的灵魂，一个是拯救人的肉体，这两个东西在欧洲都和宗教有关。以前在中国民间，读书人和医生都是德高望重之辈，一般人对他们有道德期待，也就是所说的社会重心。在一个法治的公民社会没有到来之前，是要靠少数德高望重之辈来带领风气的。历史上，一般人不会对经商的有期待，也不会对做官的有期待。但唯独对读书人是有期待的。中国现在还不是一个法治的公民社会，因此一般老百姓对知识分子有期待，期待他们能够代表民众说话，反映民生、民意。在当代中国，公共舆论的影响越来越大。政府的合法性是建立在两个基础上。一个是民生，就是经济的发展。另外一个就是民意，就是舆论所代表的百姓意见。在公共舆论这方面，知识分子还扮演了非常重要的角色。因此知识分子的责任非常之大。当然这并不是说，只有知识分子才能发言。在一个民主社会里，无论你是否是知识分子，只要你是公民，都有表达的自由。都能参与社会公共事务。今天的网络提供了这样的普遍参与的技术可能。即使如此，知识分子依然在公民的各种的行动里面，依然有他独特的作用。知识分子要用自己的理性来为社会奠定一个比较健康的理性基础。不过，中国的知识分子如今也分化为学院知识分子和媒体知识分子两种。九十年代以后，许多知识分子回到了学院，成为专家，不再有公共关怀，失去了公共性，与知识分子学院化的同时，也出现了另外一极，即知识分子的媒体化。有些知识分子，不再读书，不再沉思默想，热衷于在媒体频频出镜亮相，对各种问题发表意见，成为专业的“意见领袖”。这些媒体明星其实不再是知识分子，而只是知道分子。就像波斯纳所批评的那样，“公共太多，知识太少”。而学院知识分子是倒过来，“知识太多，公共太少”，只为自己的同行写作，不再考虑社会公众和知识公众。我在2004年，曾经被评为50位中国公共知识分子之一。我所理解的公共知识分子，应该既有知识，又具有公共的关怀，他有能力从自己的专业立场出发，对社会公共问题表达意见，或者为知识公众写作。公共知识分子应该在知识与公共之间保持平衡，知识分子当他发言的时候，他要有知识，不能仅仅凭常识或者良知来发言。因为他和一般人不一样，常识和良知是所有人都有的，但是知识分子除了良知和常识之外，他还有知识。当今世界的问题原来越复杂。有些问题如果你缺少专业知识的话，你是无法来判别的。这个时候就需要通过专业知识，像福科所说的那样，揭穿知识背后的权力谎言。至于你持什么样的政治立场，这不是主要的，最重要的，你的观点要有理由，要有论证，而不是借助某种道德符号，或者某种“天然正确”的政治姿态。只有不同的声音

都可以平等地出现，而且互相可以理性的对话和交流，这才具有某种公共性，公共性绝对不是一派独大。

金：我请教许教授，下面几个问题，我的专业是中国当代文学，问一下这方面的问题。中国80年代以来的当代作家，不知道你有没有喜欢的,感兴趣的作家？

许：80年代以来的当代作家，有很多优秀的，我现在的第一反应，能够想起来的，有这样一些名字：王安忆、刘震云、孙甘露、陈染、史铁生、王小波、陈忠实、王朔……

金：作家也算作是一个岗位。中国的知识分子失去了本来该有的能力。你怎么看？

许：今天对中国作家的问题来说，他们的悲哀在于：文学越来越市场化。80年代中国的文学是政治化。承担着非文学的功能、救国的功能，为民请命的功能。但是到了今天，文学被产业化、市场化和娱乐化了。由于网络文学的出现，作家如今成为大众的梦想，成为每个写字人都可以成就的事业了。过去，只有在上海的《收获》杂志上发表小说，才意味着被中国的主流文学承认。今天就不需要了。只要你的作品在网络上有足够的读者，足够的FANS（粉丝），你就有很大的影响。不通过《收获》杂志，你同样可以成为有名的作家。今天所出现的一批网络作家，他们的影响力甚至超过了传统意义上的作家，比如韩寒、郭敬明、安妮宝贝等等。这就使得很多传统的作家抵抗不住诱惑，也走向了市场。写作不再是表现自我，而是满足市场的需求。这是一个非常大的挑战。今天作家所面临的威胁，主要不是创作自由，而是市场的诱惑。

金：你是地地道道的上海人。那些去过上海的作家,鲁迅,矛盾,张爱玲，等那些上海的作家写过上海有关的作品。有这些作家才有上海的海派文化。但是近些年来好像没有听说过上海出了些重要的名人啊，艺术家,作家。是为什么呢？是不是上海失去了以前那样良好的文化背景和文化创造的能力？

许：这个问题非常好，也是这些年我们上海的文化人一直在思考和反思的。在1949年之前，上海一直是全国的文化中心。哪怕1949年以后，文化中心北移到北京，上海也有半壁江山之称，可以与北京抗衡，这个半壁江山局面一直维持到80年代。90年代以后，上海的经济开始飞速发展，重

新成为中国的龙头，而且是世界大都会，但上海并没有重新成为文化的大都会。上海除了王安忆，孙甘露等个别人以外，很难找得出在全国出名的作家。上海的电影过去领先于全国，现在大大落后于北京。究竟什么原因？

一个原因是计划经济传统的影响。这些年中国的经济发展愈来愈地方化，但文化发展却有中央化的趋势。一切以国家标准为衡量尺度、以获得国家的某某奖项作为考核部下、衡量政绩的终极目标。仿佛文化与竞技体育一样，真的有一个统一的“部颁标准”，可以在国立竞技场上分出高下。过去的上海不是这样，北方是北方，南方是南方，上海人不屑与京城相比，各自玩各自的。上海文化之所以丧失了地方自主性和内在尺度，乃在于国家行政意志大规模、直接地参与文化建设、决定文化资源的分配和制定文化竞赛规则。上海作为有悠久“计划经济”传统的城市，官员的管理素质在全国是一流的，对文化的控制力也同样一流。上海有着高效率、全覆盖、垂直型、一元化的权力网络，不像北京那样有多元的权力空间可以博弈。上海不要说博弈的空间，连空子都没有。一个由国营事业单位垄断的城市，自然缺乏舒展的文化空间与繁荣的文化市场。1949年之前上海文化独步天下，笑傲世界，乃是因为存在多元化权力空间的租界，有着混乱却自由的文化市场，因而吸引了大批五湖四海的文化人汇聚海上。如今的上海整齐划一、管理规范。水至清则无鱼，各地文化人纷纷北上，在京城安营扎寨。北京有大批的“北漂族”，全球闻名的798艺术区并非政府规划的结果，最初不过是“北漂族”的聚集地。但在上海没有“海漂族”，不是怕在黄浦江里淹死，而是怕在上海滩上枯死。

上海文化之所以模仿能力强，原创能力弱，从历史原因来看乃是上海缺乏西安、北京那样深厚的本土文化之根。没有根不要紧，一个移民为主体的大都市可以借助外来人的多元文化，创造出杂交的城市文化。纽约是如此，民国时期的上海也是如此。今天的北京容纳得了异己，各种地方文化可以在京城以原生态的方式独立生存，相互独立，又彼此竞争，成就了文化大都市的多元繁华。但上海城市的文化向心力太强，各种亚文化来到上海之后，都被都市性的上海文化改造同化，多元逐渐趋同，逐渐失去了其多元性，呈现出同质性趋向。

都市生活是一种没有根的生活。它不像乡土文学。乡土文学有很深厚的文化的根。上海作为一个城市，也就一个半多世纪，都市生活又是浮光掠影，变化非常快。它会造成人的生活的肤浅和眼光的肤浅。所以今天上海之所以出不了优秀的作家，恐怕和都市生活也是有关系。它缺乏对都市生活深刻的理解和描述。

金：你是怎么看待上海的。我是这么看待上海的。上海表面上非常害怕现代化。上海的文化来自外界。上海本身固有的文化成分从那一点可以看出来？这个问题令人深思。我认为上海文化比较封闭。外界很难迎合他们。这个问题您怎么看。

许：我最近也一直在思考这个问题。上海文化海纳百川，包容万象，很难用一种确切的概念来定位，既无法用江南文化，也不能用某种西方文化来概括。上海文化是八面来风，中西兼容，南北

通吃。作为近代中国最大的、开放的移民城市，上海人来自全中国、全亚洲和全世界，以其宽容和大度，包容了这些五湖四海新移民带来的本土文化。上海文化是一种洋泾浜文化，不中不西，又亦中亦西。上海文化，一字而蔽之，那就是一个“海”字。海何其辽阔，何其博大，容纳得了百川。百川入海之后，就不成为川，而汇合成一个文化大海。白昼夜晚，千变万化，美仑美奂，魅力无穷。就像纽约一样，上海是一个移民的大熔炉，是一个文化的大熔炉，所有的地域文化、宗教传统和高级文明，到了上海之后，互相渗透，互相影响，最后都一一失去了其本真性，演变为极具都市风格或东方神韵的“海派”，所谓海派西餐、海派西装、海派英文（洋泾浜英文）、海派川菜、海派京戏等等，皆是外来文化被融合、被改造的典范。上海这个大都市，既有很强的吞吐能力，胃口奇好，可以吸纳各种互相矛盾、对立冲突的文化，拿来主义，来者不拒；同时又有同样强大的消化能力，能够化腐朽为神奇，或者化神奇为腐朽，将各种不相关的元素结合在一起，做出一道蛮有风味的海派大餐。上海是一个展示的大码头，又是一个文化的搅拌机，她见多识广，眼光挑剔，又宽容并蓄，点石成金。上海文化的优势一是开放，二是杂交。开放加上杂交，便有创新。北京容纳得了异己，各种多元文化、区域文化可以在京城以原生态的方式独立相处，互不相关，有彼此竞争。而上海文化的向心力太强，各种亚文化来到上海之后，都被代表着都市文化的上海文化所改造，所同化，多元逐渐趋同，逐渐失去了其多元性，而呈现出同质性趋向。上海文化的缺点是没有特点，没有独一无二的东西，一切都似曾相识，又有点陌生；但另一方面，没有特点本身，又是上海的最大特点。

相对于中国的其他城市，上海的城市年龄比较年轻，她在全球化的浪潮中诞生，在国际开放中发展。上海的最成功之处，在于抓住了时势。上海人是最懂得时势的，识时务者为英雄。时势不同于传统的天命、天理与天道，天道恒常，有其不易的客观性、稳定性和超越性。但时势不同，时势常新，外部的空间与时间变化了，时势也会随之发生变化。上海处于国际化的前沿，国际风云变幻莫测，国内形势也变化无常。上海作为一个相对来说缺乏历史和文化根基的现代都市，其立于不败之地的法宝便是顺应时势，不断求变、求新。上海人无论出国，还是到外地，适应环境的能力，永远是最强的，不会固执于某些理论的教条或传统的伦理，总是在夹缝中求生存，图发展。生存也好，发展也好，个中的秘诀就是不断求新，求变，与时俱进。上海人很少恋旧，拘泥于传统，对新的东西、新的观念总有跃跃欲试的兴趣，总是愿意走在时代的前面，喜欢把握潮流、领导时尚。上海永远是中国时尚之都，在明清时代的江南文化之中，已有此端倪。到殖民时代，其摩登时尚，不仅独步神州，而且领先东亚，笑傲世界。即使在清教徒精神弥漫的革命年代，上海依然不脱时尚的本色，擅长在整齐划一中把握个性，上海产品当年在封闭的环境下畅销全国，靠的就是这一本领。改革开放年代特别是九十年代之后，上海的“与时俱进”更是显露无遗，所有的文化、所有的观念、所有的建筑与所有的商品，都要同全世界最先进、最时髦的水准接轨。这种精神，成就了上海的摩登、时尚和辉煌，也使得上海文化流质易变，缺乏底蕴；灵活有余，定力不足。有见世面、识大体的聪明，而缺乏北方古城那种自信、稳重的气象。

金：上海人认为哪个范畴是上海本身土生土长的呢？外地来的也变成上海的了。

许：上海实际上是一个世界主义的都市，与纽约一样是非常世界主义的。如今在上海足不出户，就可以坐看全球顶级的明星演唱会、百老汇歌剧、冰上芭蕾、F1赛车、大师网球赛、凡尔赛宫名画。特别是这次万国博览会，更显示出上海已经成为万国来朝的文化大码头。上海从来就是一个世界主义都市。只要是好的、有品质的，特别是西洋的、摩登的、时尚的，一律拿来主义，东西通吃。生活在上海是有福的，因为等于生活在世界，一个流动的、橱窗一般美轮美奂的世界。不过，真正繁荣的与其说是“上海的文化”，倒不如说是“文化在上海”。外来的文化愈是热闹，自家的文化就愈是苍白。说到上海本土的文化，一定与地方方言有关。这几年的上海文化危机，另一种表现是上海话的危机。语言是存在的家，本土文化的生命力存在于地方方言之中。多少年卓有成效的普通话推广，已经使得年轻一代上海人不会说或说不好上海话。与广州不同的是，上海话如今在公共空间被全面禁止，唯独保留的是电视台的沪语节目“老娘舅”，但其庸俗和琐碎，令稍有品味的家长们不敢让孩子观看。普通话是一种人造语言，缺乏日常生活的生动表现力，当上海小孩子习惯于用僵硬的人造语言自我表达时，也就创造不出真正具有地方韵味的上海文化，难以与京片子文化、东北话文化、西北风文化和粤语文化相匹敌了！

金：关于周立波，网上有这样的说法。周立波的海派清口：一件西装，一本记事夹，一个人，一张嘴，一台戏，舞台上，120分钟表演。紧跟时代热点，关注民众民生话题。每场演出能够透露出智慧和幽默。看的人蛮多的。上海人没有不愿意看的。一般老百姓很愿意看。因为很融洽。有人认为，可能是复旦大学教授，周立波无法代表海派文化。但是他创造这样一种形式，出海派清口剧。

许：我认为《余秋雨和周立波是上海文化的两种典型代表，一个代表小资文化，另一个代表市民文化。上海文化正出现一种虚饰化与粗俗化的趋势，余秋雨小资风格的文字，愈来愈缺乏真实和真诚，内中充斥着虚假、做作与拙劣的卖弄，然而在上海余氏作文竟然成为语文老师倾力推荐、中小學生竞相模仿的应试范本。周立波的“海派清口”与他的老师周柏春比较，已经失去了老上海话中那种淡淡的儒雅，而多了一点油滑气，上海人挟洋自重、自以为是的文化傲慢也在“海派清口”之中暴露无遗。周立波很能代表上海的小市民。这个小市民就是所比较见世面。对什么问题都比较有兴趣。对社会也有一定的关心。也有一定的嘲弄，无伤大雅的批评。上海的小市民比较自恋。自我感觉非常好。经常看不起外地人。而且挟洋为重。他嘲笑北方艺人是吃大蒜的，自己是喝咖啡的，声称吃大蒜的，怎么能够与喝咖啡的比呢？这些小市民的种种可爱和可笑之处，在周立波身上有非常典型的表现。

金：周立波现象，我认为是上海市民文化现象。您看来还能持续多久？

许：因为上海有强大的市民社会的基础，他可能还会红。但是能红多久就不知道了。这取决于他有



多大的精力去创新。但是周立波太忙了.他的商业活动太多了。他是很聪明的人，但很有可能他会因为过度的市场化而早早地陷入平庸。周立波的危机也是上海文化的危机。文化说到底不过是人性的本性，上海文化的滑坡意味着上海人精神的危机。朱镕基当上海市长的时候，给上海人下过一个断语：“上海人精明而不高明”。上海人即使从世界范围来说，也是一等聪明之人，见世面，会算计，浑身充满着城市人的机灵劲。我在大学任教近三十年，发现新一代上海出生的年轻学生，只有两种类型：要么是超一流的，要么是三流的。前者是少数，他们见多识广，有宽广的胸怀，又具有理性与实干精神，如同姚明、刘翔、韩寒这几张城市名片一样，即使拿到世界上去比，也是超一流的人才。遗憾的是大多数上海学生，自小在父母庇护下长大，生活环境比外地同学优越得多，胸无大志，不思上进，小富即安，只求毕业之后在上海求一个太平稳当的职业，婚房由父母首付，气象格局小得不能再小。不仅学生如此，学者也是如此。上海学者大部分只关心眼皮底下、苏州河边那点琐碎小事，课题立项多为地方性主题，观点面面俱到，四平八稳，政治永远正确，学术不知所云，今天的上海人不像他们的前辈，缺乏的是文化冒险精神。在民国时代，上海文化有多元的两歧性趋向，既有布尔乔亚的中产阶级保守传统，也有波西米亚的左翼激进文化，两者形成上海历史传统中的可贵张力，如今时光岁月磨去了上海人的锐气，只剩下温吞吞的中产阶级文化。这种中产阶级文化是彻底的世俗化和去政治化的，远离政治的公共领域，紧贴市民的日常生活。在上海，与时尚、休闲、饮食有关的报刊杂志特别繁荣，办得也特别出挑，雅中有俗，俗中见雅。上海文化的主流是市井中的市民文化和洋房里的小资文化，这两种文化之间并没有绝对的界限。大上海、小市民。作为中国最大、世界一流的工商业大城市，上海假如不能像纽约那样同时成为文化大都会，恐怕永远摆脱不了世人的讥讽。

金：最近在韩国，有个歌星叫TABLO，他是美国斯坦福大学硕士，提前一个学期早毕业了。网络上有个人怀疑他是假学历。同意他观点的人于是在网络上开始骂。其实这并不是事实。只是说说而已。现在那个歌星已经无法再出来唱歌了。网络为守护社会正义而做出这样的事情.反驳的人也出来.相互打来打去.但是他受到的创伤无法抹去。网民有这样的权利出来捍卫正义。不知道在中国有没有这样的事情？如果在中国发生，会怎么样？

许：这样的类似事情在中国的网络已经多次发生。甚至发明了一个词叫“人肉搜索”。最早成功的一次“人肉搜索”，是网络上有几张图片，有一个时尚的女人用高跟鞋把一只小猫踏死。引起了网民的愤怒。最后网民们通过各种各样的方式，群策群力把这个人找出来了，将她的姓名、家里住址、工作单位、身份证号码通通在网络上公布，众口痛骂。很多网民又到她家门口和单位去骂。最后让她简直要发疯，无法再正常生活下去。以后这样的例子就经常层出不穷。互联网出现以后，出现了一个网络的大众民主。这个大众民主，一方面它对公权力可以进行有效的监督和反抗。后来的“人肉搜索”，查出了好几起官员腐败的事件。然而，大众民主也有可能侵犯个人的隐私，或者超越法律的授权，对个人的错误进行公开审判。网络如今出现了一种新的无政府主义社会。这个虚拟世界缺乏现实社会当中大家公认的伦理价值标准和有效的法律。什么是可以做的，什么是不能做的。什么是道德上容许的，什么是道德上是不对的，似乎一切都很模糊。大众民主加上无政府主义。它有可能产生一种网络时代的“多数人的暴政”，多数人也会形成暴政，舆论上

의一边倒, 容不得相反的意见. 少数人的声音会淹没在这样一个新的广场喧嚣里面. 在传统的广场民主里面, 成千上万得人聚集在一起, 在领袖的带领下, 汇成一种声音, 少数人的不同声音没有办法发出来. 今天得网络也会产生这种一边倒的多数人暴政. 这种新媒体的出现, 是一个全世界的现象. 在中国、韩国、美国、欧洲和日本都出现了这种情况. 新媒体出现以后, 整个世界的规则会改变吗? 新媒体的发展非常非常快. 再过几年或许通过手机会有更新的互动和交流方式, 信息的互动性会更强, 表达的方式会更自由. 但结果未必是更民主、更平等的. 这个世界已经变成两个世界. 一个是我们现实所生活的世界. 另一个是网络所形成的虚拟的世界. 这两个世界存在着密切的互动, 虚拟世界对现实世界的影响越来越大, 不仅传播着文化, 而且在创造文化、创造我们说不熟悉的新的价值. 现在得年轻人常常扮演着双重角色. 在现实世界之中, 他们是穿着西装, 带着领带上班的彬彬有礼的白领. 下班之后一到网上, 他们会变得非常暴力, 语言充满侵略性, 在各种杀人游戏里面变得非常具有攻击性. 你说哪个是他真实的人格. 还很不好说. 这些问题以前从来没有碰到过. 我觉得网络文化会部分地改变今天的世界. 改变人们的思考方式、生活方式. 我们是印刷媒体的一代, 而年轻人是网络媒体的一代. 他们的思维转换非常快, 但缺乏深邃的思考和足够的积淀. 他们追求的是信息量, 海量的信息, 但是未必会有自己的想法. 这样的新人类是更自由、更独立, 还是更容易被操纵? 在新的世纪里面, 知识分子已经大众化, 人人都拥有平等的信息, 人人都拥有知识——只要你愿意上网——那么, 真正的知识分子是谁? 他与一般的知识大众有什么区别? 这些问题需要我们在一个新的网络时代来临之际, 有自己的体验性思考.

朴 : 선생님께서는 사상사 연구를 주로 진행해 오셨습니다. 이 방면의 연구를 진행하시게 된 원인이나 학술적인 동기가 있습니까? 선생님의 사상적 배경에 깊은 영향을 끼친 인물이나 사상이 있는지에 대해서도 말씀해주십시오.

許 : 사상사에 대해서 흥미를 가지게 된 까닭은 제가 1980년대에 성장한 학자이기 때문입니다. 중국 1980년대 중엽에 사상계에서는 ‘문화 붐(文化熱)’이 일었는데, 지금은 신계몽운동이라고 부르고 있습니다. 저는 80년대에 이러한 배경 속에서 성장했습니다. 1982년 화둥(華東)사범대학교를 졸업하고 계속 모교에 남아 교편을 잡았습니다. 제가 당시 담당했던 업무는 현대 중국의 민주당파 연구였습니다. 공산당, 국민당을 제외한 중간 지대의 작은 당파들 예컨대, 민주동맹(民主同盟), 민촉(民促), 93학사(學社), 민혁(民革), 민건(民建) 등과 같은 당파였습니다. 이런 당파들에 대한 제 관심은 그렇게 크지 않았지만 그 속의 인물들에게는 대단히 큰 관심을 가졌었습니다. 그들 대다수는 중화민국 시대의 유명한 지식인들이었습니다. 예컨대 장쥔리(張君勱), 뤼룽지(羅隆基), 황옌페이(黃炎培), 장나이치(章乃器) 등은 모두 그 당시 걸출한 인재였습니다. 민국의 이런 지식인들도 80년대와 유사한 환경에 처해 있었습니다. 즉, 민주와 법치제도가 결핍되었고, 환경과 언론자유가 통제를 받았으며, 정치 역시도 비교적 암담했습니다. 민국의 많은 매체 지식인, 예를 들어, 신문을 만들던 황위안성(黃遠生), 장지란(張季鸞), 황원성(黃雲生) 등은 제한적인 여론 공간 속에서 어떻게 내심의 진실을 말할 수 있었고, 양식과 생존 사이에서 어떻게 몸부림을 쳤는가. 제가 그들의 자료를 읽을 때, 그들이 처해 있던

생존 처지와 내심의 괴로움이 제가 있던 몸담고 있던 80년대와 너무나 비슷한 부분이 있음을 발견하였기에 저는 각도를 바꾸게 되었던 것입니다. 더 이상 당파사(黨派史)가 아니라, 지식인의 심태사(心太史)라는 각도에서 이런 지식인들을 연구하게 되었습니다.

1982년부터 학교에 재직하게 되면서 첫 번째 논문을 발표하기까지 저는 거의 5년 동안 별다른 주목을 받지 못 했습니다. 지식인에 관한 최초 두 편의 글이 모두 1987년에 발표되었습니다. 그중 한 편은 「중국 지식인의 군체 인격의 역사적 탐색(中國知識分子群體人格的歷史探索)」으로 『미래를 향하여(走向未來)』제1기에 실렸고, 「중국의 『참회록(懺悔錄)』에서 본 지식인의 심태 인격(從中國的『懺悔錄』看知識分子的心太人格)」이라는 다른 한 편은 『독서(讀書)』제1기에 수록되었습니다. 앞의 글에서 저는 고대 지식인에서 현대 지식인에 이르기까지 인격의 역사적 변화를 고찰했습니다. 뒤의 글에서 저는 민국 초기의 저명한 기자 황위안성이 쓴 『참회록(懺悔錄)』의 관점에서, 중국 지식인의 ‘정신과 육체’ 사이의 충돌을 살펴보았습니다. 여기서부터 견잡을 수 없었습니다. 즉, 1987년에서 1989년까지 중국 지식인에 관한 연구의 글들을 수 편이나 계속 발표했습니다. 이런 글들은 당시의 ‘문화붐’ 속에서 폭넓은 관심을 받아, 『신화 다이제스트(新華文摘)』의 경우 1년에 3차례 전재(轉載)하기도 했습니다. 저는 거의 하룻밤 사이에 유명해졌는데, 이는 완전히 생각지도 못했던 일이었습니다.

제가 처음 이런 연구를 시작할 때는 어떠한 실용적 생각도 없었습니다. 다만 내심에서 비롯된 문제에 대한 관심과 열정이 촉발시켰던 것입니다. 이런 글들이 왜 이처럼 큰 반향을 일으켰는가? 지금 돌이켜 분석해보자면, 두 가지 원인이 있었던 것 같습니다. 저는 운이 좋은 사람이었기 때문이었습니다. 80년대 중반 중국 사상계에는 현재 ‘신계몽운동’이라 불리는 ‘문화 붐’이 마침 출현했습니다. 그 주제는 ‘5.4’신문화운동과 마찬가지로 관심을 기울였던 것이 왜 중국의 현대화가 수차례 왜곡되었는가, 문제는 도대체 어디에 있는가 였습니다. 당시의 지식인들은 매우 중요한 한 가지 원인이 문화이고, 중국의 전통문화가 현대화의 발전을 가로막았다고 여겼습니다. 그러므로 ‘문화붐’의 주제는 바로 서양문화로 중국 전통문화를 비판하는 것이었습니다. 전통문화를 되돌아보고, 동시에 문화의 주체인 지식인 자체를 되돌아보아야 했던 것입니다. 제 글이 강렬한 반향을 일으킨 까닭이라면 당시 중국 사상계의 이 핫이슈와 관계되었기 때문이며, 그러므로 여기에는 운 좋은 부분이 있었다고 했던 것입니다. 물론 이것 역시도 저의 비교적 민감한 사상과 관련이 있었습니다. 저는 전공에 대한 흥미에만 만족하는 사람이 결코 아니었습니다. 당시 사조의 변화에 대해서 언제나 관찰하고 사고하면서 그 가운데 몇 가지 문제들을 발견하여 당시의 문제의식을 역사 연구 속으로 전환시켰습니다. 당시 제가 주장한 핵심적 관점은 이렇습니다. 중국 지식인은 전체적으로 말해서 독립인격이 결핍되었다. 이것이 중국 현대화의 장애 중 하나가 되었고, 중국 문화의 결함 중의 하나이기도 했다. 이것이 제가 당시 제창했던 중심적 이념이었고, 당시 중국 사상계에 보편적 반향을 일으켰던 것입니다.

누가 제게 가장 큰 영향을 끼친 선배 인물인가라는 문제에 대해서 말씀 드리겠습니다. 저는 문혁 후 처음으로 대학에 들어간 학번입니다. 우리 그 세대의 학번들은 80년대 사상해방운동을 겪으면서 한창 참여하고 있었습니다. 때문에 권위에 대한 반항의식이 매우 강하여 부친을

타도한 세대로 불리웠고, 프로이트가 말한 오이디푸스 콤플렉스를 가지고 있었습니다. 하지만 대단히 이상하게도 우리들은 조부 세대의 나이 드신 분들에 대해서만큼은 대단히 존경했습니다. 이런 분들은 대부분 1949년 이전에 교육을 받았습니다. 혹자는 유학에서 돌아왔는가 하면, 혹자는 5·4세대의 큰 인물을 스승으로 모시기도 하면서 대부분 중국과 서양의 학문에 모두 정통했습니다. 제 자신의 지식인 연구에서, 저는 그분들을 ‘5·4 후세대 지식인’이라고 불렀습니다. 우리들은 이런 나이 드신 분들에게 오히려 친근감이 있었습니다. 예를 들어, 당시 우리 학과의 학과장 펑치(馮契) 선생님은 서남연학대학(西南聯大)의 졸업생으로 진웨린(金岳霖) 선생님의 제자로서 당시 중국 최고의 철학자 중의 한 분이셨습니다. 저는 그분 역시 대단히 존경했지만, 안타깝게도 저는 철학을 배운 것이 아니라서 펑치 선생님 문하에 들어가지 못했습니다. 제 개인에 대해서 말씀드리자면 당시 저는 지도해주는 선생님이 안 계셔서 거의 독학으로 탐색하느라 하루 종일 도서관에서 깊은 탐구를 요하지 않는 읽을거리들을 되는 대로 단숨에 읽었습니다. 그러나 제게 대해서는 역시 ‘세대를 뛰어넘는 유전’이 있었습니다. 제 전체의 학술생애에 대해서 말하자면, 세 분의 선생님의 영향이 대단히 깊었습니다. 그들은 정신과 인격 그리고 학술적인 면에서 모두 제게 큰 영향을 끼쳤습니다. 이 세 분 선생님은 천쉬루(陳旭麓) 선생님과 왕위안화(王元化) 선생님 그리고 장하오(張灝) 선생님입니다.

천쉬루 선생님은 화둥(華東)사범대학 역사학과의 유명한 교수입니다. 그분은 그 세대의 중국역사학자 중 근대 중국연구 분야에서 가장 걸출한 한 분입니다. 그의 저작 『근대 중국사회의 신진대사(近代中國社會的新陳代謝)』는 오늘날에도 연구자들에게 많은 계시를 줄 수 있습니다. 1987년 당시, 제가 『독서(讀書)』, 『주향미래(走向未來)』등의 잡지에 지식인 연구에 관한 몇 편의 글들을 발표했습니다. 천쉬루 선생님께서는 보신 후, 저를 크게 격려해주셨습니다. 제 석사논문 심사 당시, 천쉬루 선생님은 심사위원장이시기도 했습니다. 그 논문은 지금 보면 평범하기 그지 없습니다. 하지만 천 선생님께서는 당시에 칭찬의 말을 아끼지 않으셨습니다. 이것이 바로 천 선생님의 고명하신 부분입니다. 그의 방법은 일종의 ‘법이 없는 법(無法之法)’입니다. 천 선생님의 역사에 대한 감각은 특히 훌륭합니다. ‘역사적 감각(史感)’이 대단하시고, 깊이 있는 역사 인식을 가지고 계셨습니다. 이러한 역사 인식은 이론에도 의지 않고 사료에도 의존한 것이 아니라, 당신께서 역사 속에서 수 십 년 깊이 천착하여 심령과 생명으로써 천천히 터득하신 것입니다.

제게 영향을 크게 주었던 두 번째 선생님은 왕위안화(王元化) 선생님이십니다. 그분은 제게 가장 큰 영향을 끼쳤고, 또 가장 밀접한 관계였던 선생님이십니다. 왕 선생님은 화둥(華東)사범대학 중문과의 박사과정 지도교수입니다. 동시에 당시 상하이 사상계의 지도적인 인물이기도 하셨습니다. 대단히 재미있는 것은 천쉬루 선생님처럼, 그분도 『독서(讀書)』와 『주향미래(走向未來)』에서 제 글을 보신 후, 저를 발견하셨습니다. 왕위안화 선생님의 제게 대한 영향은 학문에서부터 인간적인 면모에 이르기까지 대단히 전면적이었습니다. 그분의 제게 대한 가르침은 비록 많은 말씀을 통해서 이루어지긴 했지만, 영향이 가장 컸던 것이라면 역시 몸소 실천을 통한 가르침이었습니다. 여기에는 대체로 두 가지 측면이 있습니다. 우선 왕 선생님의 지식과 학문에 대한 태도는 일종의 순수한 경의와 열애였고, 이것이 당신께서 배우셨던 본모습을 이루었습니다. 다음으로는 그분은 역시 사상에 관심을 기울이고 정통한 위대한 지식인이셨습니다. 왕위안화 선생님에게는 ‘사상이 있는 학술과 학술이 있는 사상’이라는 명언이 있었습니다. 그분은 학술과 사상의 이분법에 그다지 찬동하지 않았습니다. 당신이 보기에 학술과 사상의

최고 경계란 양자의 완벽한 결합이었던 것입니다. 왕 선생님이 돌아가신 지 어언 2년이 넘었습니다. 가끔 어떤 일을 저더러 선택하라고 할 때, 저는 속으로 남모르게 만약 선생님께서는 이 일을 어떻게 하셨을까 생각하곤 합니다.

전공각도에서 제 스승이라 불릴 수 있는 세 번째 선생님은 장하오(張灝) 선생님입니다. 90년대 중반에 제가 제 자신에게 적합한 연구방법과 학술전통을 애써 찾고 있을 때, 매우 우연하게도 장하오 선생님의 저작 『심원한 의식과 민주 전통(幽暗意識與民主傳統)』을 보고 이것이 바로 내가 찾던 사상사연구 전통이 아닌가라는 생각에 갑자기 온몸에 전율이 느껴졌습니다. 장하오 선생님의 사상사 연구방법은 세밀하면서도 복잡합니다. 스화츠(史華慈) 선생님의 전통을 진지하게 계승하셨던 것입니다. 장 선생님은 타이완 중앙연구원 원사(院士) 출신으로 세계 최고의 중국학자라 할 수 있습니다. 하지만 대단히 담박하십니다. 공명과 이익을 별로 중요하게 여기지 않으시고 교제도 뜸하시며 좀처럼 얼굴을 내밀지 않으셨습니다. 이는 그분이 외부세계의 문제에 관심이 두지 않는다는 뜻이 아니라, 그런 자세로써 내심의 평정을 유지하시고, 또 평정한 내심으로써 커다란 문제를 사고한다는 의미입니다. 그분이 제게 주신 가장 큰 가르침이라면 이런 것입니다. 학자는 모름지기 적막을 충분히 이겨내야 하고, 격리된 지혜로 현실세계를 사고해야 한다. 뿐만 아니라 사상의 깊이를 간직하려면 시대와 너무 가까이 해서는 안 된다. 이른바 ‘한 걸음 뒤로 물러서서 현실을 멀리 조망하라’는 것은 일정한 거리(물리적, 심적 거리)를 두면 오히려 더욱 전면적이고 깊이 있게 볼 수 있고, 시대의 정신을 더욱 분명히 깨달을 수 있다는 의미입니다. 장 선생님께서는 시사평론글을 거의 쓰지 않으셨지만, 끊임없이 변하는 국제와 해협 양안의 시사에 관심을 가지고, 보다 긴 역사적 안목과 보다 깊은 사상적 깊이로 이 이해하기 어려운 시대를 냉철하게 관찰하고 연구하셨습니다. 장 선생님의 이와 같은 모습은 제게 하나의 연구 패턴을 제공해줄 수 있었을 뿐 아니라, 더욱 중요한 것은 일종의 ‘격리된 지혜’를 제게 가르쳐주었다는 점입니다. 제게 가장 깊은 인상이라면 당신의 깊은 학문과 의연한 태도였습니다. 즉, 순수한 학자로서 큰 세상에 관심을 기울이면서, 무엇이 지식인지에 대해서 물론 여러 종류의 견해가 있지만, 제가 보기에 이분이야말로 신중하면서도 온후한 지식인이셨습니다.

崔 : 선생님께서는 현재 화동사범대학 현대사상문화연구소 상무 부소장을 맡고 계신데요, 이 연구소의 주요 연구과제는 무엇이고, 현재는 어떤 연구들을 진행하고 있으며, 또 선생님께서 주로 관심을 가지고 계신 연구과제는 무엇인지에 대해서 간략하게 설명해주시겠습니까?

許 : 제가 화동사범대학에서 맡고 있는 일은 여러 가지입니다. 하나는 역사학과에서 재직하면서 중국 근현대사 학과의 책임을 맡고 있는 중국현대사상과 지식인연구 분야의 교수로서 매년 4-5명의 석, 박사과정생을 지도하고 학부 학생들에게도 수업을 하고 있습니다. 그 외로 두 개의 연구소와 연구원의 행정업무를 겸임하고 있습니다. 화동사범대학의 인문학과는 정비가 매우 잘 되어 있는 전국 일류 수준입니다. 왜냐하면 이쪽 방면에 매우 훌륭한 전통이 있기 때문입니다. 화동사범대학의 전신 중의 하나가 1925년 상하이에 세워진 광화(光華)대학이었습니다.

다. 이 대학은 5.30운동 가운데 유명한 교회대학 세인트존스대학(Saint John's College)에서 분리되어 나와 전국의 가장 우수한 인문사회과학의 대가들이 운집해있던 당시의 가장 훌륭한 사립대학이었습니다. 광화대학이 남긴 전통은 화동사범대학으로 계승, 발전되었습니다. 인문학과 분야에서 화동사범대학에는 현재 두 개의 융합학과연구기구가 있습니다. 하나는 중국현대사상문화연구소로서 중국의 COE 즉, 교육부의 인문사회과학중점 연구기지입니다. 교육부의 100대 COE 속에 중국 사상문화 류의 종합적 연구기구는 오직 두 곳뿐입니다. 하나가 우한(武漢)대학에 있는 중국 전통문화연구이고, 다른 하나는 화동사범대학에 있는 중국 현대사상문화 연구입니다. 이 기구는 문사철(文史哲) 종합연구소로, 철학, 역사, 문학연구가 포괄되어 있고, 이런 것들은 사상문화와 관련됩니다. 사상문화는 융합학파이기 때문이죠. 이 연구소는 이미 10년의 역사가 있어서 매년 교육부가 자금을 제공한 중요한 연구항목이 있고, 동시에 매년 한 차례의 국제회의를 개최하며 기타 학술교류 등을 합니다. 중국 현대사상문화연구에서 말고 있는 상무 부소장 외로, 저는 다른 연구원의 상무 부원장을 겸임하고 있습니다. 그것은 쓰몐인문고등연구원(思勉人文高等研究院)입니다. 이 연구원은 20세기 중국의 가장 저명한 4대 역사학자 중의 한 분인 뤼쓰몐(呂思勉) 선생님의 이름을 따라 지은 것입니다. 뤼 선생님은 생전에 줄곧 광화대학과 화동사범대학의 교수였습니다. 쓰몐인문고등연구원은 비교적 젊어 현재까지 고작 3년이 넘는 역사에 불과하지만, 그 배경은 중국의 985공정에서 기원했습니다. 985공정이란 국가가 국제적 수준의 일류 대학을 건설한다는 계획으로서, 전국에 각지 39곳의 985개 대학이 일류 대학을 건설한다는 사명을 떠안고 있습니다. 화동사범대학은 그중의 하나입니다. 985공정에는 일류대학과 일류학과 건설에 쓰일 전용기금이 있어서, 화동사범대학은 융합학과의 인문연구를 추진하기 위해 쓰몐고등연구원을 세웠습니다. 지금 중국의 베이징대(北京大), 푸단대(復旦大), 난징대(南京大) 등 많은 985대학들이 모두 미국의 프린스턴대학의 패턴을 따라 고등연구원을 세웠습니다. 저희 쓰몐 고등연구원의 특징은 진정한 실체적인 기구로서, 융합학과의 석사과정과 박사과정의 대학원생을 수용하고, 학자들이 고전중국사상연구, 현대중국사상연구, 당대중국문화건설, 강남학(江南學), 도시사회문화연구 등의 몇 가지 방향에서의 융합학과연구를 진행하도록 조직했습니다. 쓰몐고등연구원은 해외의 저명한 대학과 연합연구센터를 합작하여 세우기도 했습니다. 현재 이미 수립된 것은 미국 코넬대학과 융합인문비교연구센터를 세웠고, 한창 추진 중인 것은 캐나다의 UBC(영국의 컬럼비아대학에 속함)과 중국 연구연합연구센터, 뉴욕대학, 동경대학과 협조한 비평이론센터 등입니다.

崔 : 저는 선생님의 논문 「도시 공간 시야 중의 지식인 연구(都市空間視野中的知識分子研究)」(이 논문은 2006년에 한국어로 번역되었습니다)라는 글을 읽고 깊은 인상을 받았습니다. 선생님은 이 논문 속에서 상하이라는 도시는 여러 각도와 단계에서 지식인의 네트워크를 관찰할 수 있다고 하셨지만, 이 글은 제가 보기에는 이론적 소개에만 치중되었다고 생각합니다. 지금 선생님께서는 실증적 방법으로 지식인의 네트워크 연구를 진행하고 계시지 않으십니까?

許 : 저는 방금 전에야 이 논문이 2006년에 한국어로 번역되었다는 사실을 알았습니다. 이 글은 실제로 지식인 연구의 한 새로운 경로를 탐색했습니다. 제가 이전에 비교적 많이 한 것은

사상사 연구였고, 이 각도에서 중국의 지식인을 연구하여, 80년대부터 2000년까지 거의 20년이 되었습니다. 저는 이 방면의 연구가 이미 대단히 무르익어 심지어 약간은 너무 많이 익은 정도까지 이르렀다고 생각합니다. 근간에 역사학계에 커다란 변화가 있었습니다. 즉, 원래의 정치사, 사상사 중심에서 사회사, 문화사를 중심으로 이동했습니다. 그래서 저는 사회문화사를 지식인 연구와 결합시킬 수 있는지, 사회사, 문화사의 각도로부터 지식인 연구의 새로운 공간과 영역을 개척할 수 있을지를 생각하고 있습니다. 근대 이후에 이르러 지식인은 기본적으로 모두 시골을 떠나 대도시에서 생활하게 되었습니다. 지식인과 도시는 어떤 관계인가? 지식인은 도시의 거주민일 뿐 아니라 도시문화, 도시공간의 창조자이자 해석자인 동시에 그의 활동공간은 전체 도시문화 분위기의 제약과 영향을 받습니다. 때문에 제가 당시 이 논문을 쓴 것은 바로 이론적으로 몇몇 가설을 주장하기 위해서였습니다. 도시연구를 지식인 연구와 결합시키고자 하였던 것이죠. 2004년부터 저는 화동사범대학 역사학과 박사과정생과 석사과정생을 위하여 신사회문화사 과정을 개설하여 국내외의 신사회문화사의 기본 이론과 핵심 이념, 연구방법과 경전 저작을 체계적으로 깊이 연구했습니다. 이와 동시에 저는 제 대학원생들을 데리고 만청(滿清)에서 1949년까지의 중국 지식인의 공공생활에 대한 연구를 진행했습니다. 저와 제 학생들은 이 새로운 연구방법으로 지식인의 공공 교류, 개인적 혈통, 공동체 형성 및 도시 공공 공간의 관계 등의 각도에서부터 착수하여 1895년에서 1949년 사이의 근대 중국 지식인의 사회사를 정리했습니다. 어떠한 종류의 창신도 모두 거대한 위험을 의미합니다. 처음에 저 자신이나 학생들을 막론하고 지식인의 사회사에 대하여 어떻게 시작하고 어떻게 문제의식을 확립하며 틀과 논술 스타일을 세울 것인지 모두가 어느 정도 방향을 잡지 못했었습니다. 상술한 경전 저작을 읽는 것 외로는 이 과제의 연구에 대해서 우리가 3년이 넘는 시간 동안 특정 주제에 대한 토론회를 10여 차례나 개최했습니다. 발췌문에서 초고까지, 다시 수정원고에 이르기까지 모든 필자들은 거의 모두 자신의 원고를 3차례 고치면서 서로 다듬고 반복해서 토론하여 마침내 깊이 있는 공동체의 집체 성과물을 마련했습니다. 이것이 바로 상하이인민출판사가 2008년에 출판한 『근대 중국지식인의 공공 교류(近代中國知識分子的公共交往)』이었습니다. 이 책은 제가 이전에 해왔던 연구와 다릅니다. 이전에 저는 주로 사상의 각도에서 연구했지만, 이번에는 사회와 문화의 각도에서 지식인이 왜 각기 다른 군체로 구분되었는지, 관념과 정치 입장에서 차이 외로 기타의 문화적 사회적 요소가 더 있는지 연구했습니다. 예를 들어, 학연관계는 그들이 어떤 학교 출신이고, 일본에서 유학했는가 아니면 영국 미국에서 유학했거나 아니면 유럽대륙인가? 그 외의 원인으로서 그들의 서로 다른 문화적 취미와 학술적 취미가 역시 각기 다른 군체로 구분짓게 되었습니다. 세 번째 원인은 고향과 지연관계였습니다. 중국인은 고향의 정을 중시합니다. 예를 들어 『신청년(新靑年)』잡지의 작가 중 최초는 대부분이 안후이(安徽) 출신의 사람들이었다가 나중에 저장(浙江) 사람들로 대체되었습니다. 비록 고향관계가 주된 원인이 아니지만, 지식인 단체가 하나로 뭉치는 데 있어서 각종의 비정치적 고향, 학연의 요소 및 공동의 문화 취미 역시 분명히 작용을 했습니다. 이점을 과거의 사상사와 정치사 연구에서는 비교적 소홀히 했습니다. 그밖에 우리가 연구한 것은 지식인의 공동체 내부가 어떻게 교류를 하고, 각기 다른 지식 공동체 사이에는 어떻게 왕래가 있었으며, 지도자는 어떻게 탄생되고 내부는 어떻게 분업이 되었는지였습니다. 이런 문제들은 과거에도 연구가 비교적 적었지만, 우리는 이 책에서 역시 초보적 연구를 해보았습니다.

지식인 공동체의 공공생활 연구를 완성한 후, 현재 저는 제 대학원생들을 지도하여 다른 연구인 지식인 개인 생활의 연구를 한창 진행 중입니다. 과거에 사람들은 지식인과 공공정치 및

공공 사회생활의 일면에 비교적 주의를 기울였지만, 그들의 일상생활, 그들의 문화적 취미, 가정, 혼인 및 은밀한 생활영역은 도대체 어떤지에 대해서는 연구가 충분치 않았습니다. 5.4이후 개인의식이 중국 지식인 사이에서 고개를 들었습니다. 개인의식은 이데올로기로 표현될 뿐 아니라, 그들의 일상생활 가운데서 드러나기도 합니다. 제가 지도하는 한 석사과정생의 연구가 바로 5.4시기 상하이 지식인의 일상생활 중의 개인의식입니다. 이 일상생활에는 그의 침실, 주거, 일기, 육체, 감정이 포함되어 있고, 근대 이후 어떻게 가정과 분리되면서 프라이버시를 가지게 되었고, 이 프라이버시 가운데 개인이 어떻게 독립되어 나와 현대관념의 인정과 법률적 보호를 받는 개인의 자주적 영역이 되었는지가 포함되어 있습니다. 그밖에 한 대학원생의 연구는 만청 이후 사대부 가정의 아이들입니다. 이런 아이들은 어떠한 가정 분위기에서 성장했고, 어려서 어떤 가정교육을 받아 어떠한 사람이 되도록 격려 받았으며, 어린 시절 철이 들 당시 어떤 교육을 받았으며, 아버지, 어머니와 형제자매의 관계는 어떠했는지를 연구했습니다. 그 외에도 지식인의 여가생활과 어떻게 시서(詩書)와 거문고, 그림을 감상하고, 어떻게 먹고 마시고 놀며 즐겼는지, 어떻게 밖으로 나가 여행을 했는지, 어떻게 일상생활의 문화적 취미를 통하여 지식인의 자기 인식과 문화 감상을 만들었는지 등을 연구하기도 했습니다. 이런 일상생활사와 유사한 연구가 요즘 전 세계의 역사학계에 대단히 유행하여 이미 많은 연구 성과가 있지만 중국 역사학계는 이제 막 시작입니다. 제가 연구한 것은 비록 엘리트 문화사 혹은 엘리트의 일상 생활사로서 문화사와 일상생활사의 내용이지만, 저는 그것을 하나의 순수한 개인 생활사나 역사와 무관한 먹고 마시고 놀고 즐기는 소비사로 삼고 싶지 않습니다. 제가 정말로 흥미를 느끼는 문제는 지식인의 일상생활과 공공생활은 도대체 어떤 관계가 있을까, 양자는 근대 이후에 들어 진정한 공적 영역과 사적 영역으로 완전히 분리되었는가? 아니면 계속해서 서로 간에 한데 뒤섞여져 있었을까? 5.4가 만들어놓은 각종의 공공관념, 예컨대 권리의식, 개인의식, 민주의식과 과학의식이 어떻게 개인 생활영역에서 권위성을 세웠던 것일까? 따위입니다.

최 : 일반적으로 선생님께서는 한국 내에서는 서양 학술향면에 조예가 깊으신 학자로서 주로 지식인 문제를 연구하시고, 중국 지식계에서는 자유주의자에 속한다고 알려져 있습니다. 선생님에 대한 한국의 견해에 대해서 어떤 견해를 가지고 계십니까? 그 외로, 현재 사상 혹은 입장에 변화가 있으신지요? 만약 있으시다면 설명을 해주시기 바랍니다.

許 : 저는 자유주의자입니다만, 그것도 좌파 자유주의자입니다. 당대 중국의 자유주의 내부의 계보만 해도 비교적 복잡하지만, 대체로 세 종류의 서로 다른 유형이 있습니다. 첫째 유형은 경제 자유주의입니다. 발전주의로도 칭해집니다. 발전주의의 대표자는 주로 현재 중국 경제학계에 주류 위치를 차지하고 있는 자유주의 경제학자들입니다. 그들의 이론적 근원은 주로 프리드만(Milton Friedman : 1912-2006)의 신고전자유주의 경제이론과 제도경제학입니다. 발전주의는 목전 중국의 가장 중요한 문제는 경제발전이고, 경제발전의 주요 동력은 의당 기업의 제도 창신(創新)과 기업가의 창신 정신에서 내원한다고 믿고 있습니다. 이 목표를 실현하는데 가장 중요한 것은 재산권을 추동하는 사유화 개혁입니다. 국유자산의 '소유자 공백'문제를



해결하고, 발전주의가 발전 지상을 중심으로 삼아서, 중국 개혁을 기업 창신, 사유화 개혁과 사적 재산권의 합법화를 현실화하는 이 몇 가지 경제목표에 이르도록 하는 것입니다. 그들은 사회적 분배불평등 문제에 대해서, 이는 경제 발전 중에 불가피한 진통으로 경제가 발전된 이후에 해결될 수 있을 것이라 여깁니다. 정치적 자유와 민주문제에 있어서도 역시 발전주의의 발전지상의 이념 때문에 한 쪽으로 밀려납니다. 발전주의는 90년대에 이르러 이미 체제화되어 국가의 주류 이데올로기의 일부분이 되었고, 경제 엘리트의 이익과 요구를 명확히 대표했습니다.

둘째 유형의 자유주의는 하예크(Hayek:1899-1992) 식의 신고전자유주의입니다. 그들은 전통적 사회주의 체제의 확고한 반대자들입니다. 그들은 하예크의 신고전자유주의의 이론 모범을 받들면서 중국 개혁의 목표는 바로 자유로운 시장과 헌정민주제도의 수립이고, 그 전제는 법치라는 틀 내에서 개인, 재산, 언론과 출판 자유를 포함하는 기본적인 인권의 정착이라고 믿었습니다. 그들은 비록 발전주의처럼 사유화에 찬성하기는 했지만, 목전의 사유화는 불공정하고, 사회 불평등의 증상은 권력이 시장에서 멀리 후퇴하는 데 있다고 여겼습니다. 즉, ‘보이는 발’이 ‘보이지 않는 손’을 방해하고 있으므로 유일한 해결 방법은 전면적으로 철저한 시장화, 개인 재산권의 확고한 정착, 시장으로부터 권력의 완전한 축출로써 자유주의의 기회 평등과 절차적 정의를 실현하는 것이었습니다. 정치영역에서 하예크 식의 자유주의는 부패와 시장문제의 증상을 포함하는 현재 중국의 모든 문제가 정치적으로 민주헌정과 현대 법치가 부족하기 때문에 특히, 국민의 기본적인 자유권리가 부족하기 때문이라고 확신했습니다. 그런 까닭에 그들은 정치 개혁 면에서 착수하여 개인의 ‘소극적 자유’를 전면적으로 내실화하고 보장할 것을 호소했습니다.

그리고 저는 세 번째 유형의 자유주의, 이른바 좌파 자유주의에 속합니다. 좌파 자유주의는 자유주의와 신좌파의 대논쟁 중에서 점차 분리되어 나왔습니다. 비록 자유주의자로 인정되기는 하지만 하예크 식의 자유주의와 분명한 구별이 있고, 신좌파에 대해서 비록 비판하기도 하지만 부분적으로 동정적인 이해를 하기도 합니다. 제가 보기에 하예크 식의 자유주의는 너무 ‘우’파이고, 신좌파는 너무 ‘좌’파인 것처럼 보입니다. 중국의 입장에서 말하자면 ‘좌’와 ‘우’의 양극단을 뛰어넘어 자유와 공정을 아우를 수 있는 ‘제3의 길’을 모색할 필요가 있습니다. 롤스(John Bordley Rawls:1921-2002), 하버마스(Jurgen Habermas:1929- )와 기든스(Anthony Giddens:1938- )와 같은 유럽, 미국의 좌파 자유주의와 사회 민주주의의 사상이 좌파 자유주의의 중요한 사상적 내원이 되었습니다. 우리는 중국에 개인의 자유를 내실화해야 할 필요가 있으며 사회의 불공정함을 해결해야 할 필요도 있다고 생각합니다. 우리는 하예크 식의 자유주의처럼 시장을 맹신하지 않고, 좋은 시장도 있고 나쁜 시장(즉, 집권자가 마음대로 하는 자본주의의 시장)도 있다고 생각합니다. 권력에 의해 왜곡되는 시장 속에서 하예크 식의 교역의 공정성은 충분하지도 않고, 실현되기도 어렵습니다. 반드시 분배의 공정함이 있어야 하며, 국가의 제도적 역량을 통해서 자유로운 우선적 원칙을 위배하지 않는 가운데 사회자원의 분배가 약한 집단으로 기울어지도록 해야 합니다. 그리고 정치적인 면에서 헌정 민주주의 자유주의 민주를 찬성하는 동시에 공민 공화주의와 협의적인 민주(deliberative democracy)를 보충하고, 민주선거 외로 공민문화, 공민참여 및 공공영역의 공공토론을 중시해야 합니다.

1990년대 말 자유주의와 신좌파의 대논쟁 후, 외부에서는 중국 지식인 분야에 대한 일종의

단순화한 오해가 있었는데, ‘좌’파가 아니면 바로 ‘자유’파라는 것 같았습니다. 저는 항상 당신은 어느 쪽에 속하느냐라는 질문을 받습니다. 그러면 저는 농담 삼아 저는 박쥐형(왕위안화 선생님께서도 생전에 늘 이렇게 당신 스스로를 표현했습니다)에 속하는 인물이라고 말합니다. 박쥐는 포유동물과 조류가 회의를 하면 모두 수용하지 않지요. 마찬가지로 자유파와 신좌파 두 진영 모두 저를 인정하지 않고 같은 전공 영역의 연구자로 여기지 않습니다. 이는 저의 좌파 자유주의 입장과 관련이 있습니다. 신고전자주의나 신좌파 할 것 없이 모두 저는 어느 정도의 긍정적인 이해를 하고 있지만, 거리를 두고도 있습니다. 이는 신망을 얻기 위해 꾸민 말이 아니라 제 나름대로의 사고입니다. 유교는 ‘중도(中道)’를 내세웁니다. 중도는 신뢰를 얻기 위한 가식이 아니라 극단을 피하는 것입니다. 쌍방 각자의 합리적인 부분을 취하고 각각의 극단적인 요소들을 버리는 것입니다.

朴 : 선생님께서 “보편적 가치를 마음 속으로 생각하면서 중국문화를 건설하자”고 하셨는데, 이 주장에서 말한 ‘보편적 가치’의 구체적 내용은 무엇입니까? 그 외로 중국문화는 마르크스주의의 기초 위에 세워질 수 없는 것입니까?

許 : 헌팅톤(Huntington·Samuel·P:1927-2008)이 『문명의 충돌과 세계 질서의 재건』에서 두 종류의 보편적 문명에 대한 해석을 명확히 구분했습니다. 한 가지는 이데올로기 냉전 혹은 이원적인 ‘전통과 현대’ 분석의 틀 가운데 보편문명을 서양으로 기준을 삼아 비서구권 국가들이 공동으로 모방할 만한 가치가 있는 문명으로 해석하는 것이고, 다른 한 가지는 다원 문명의 이해라는 패러다임 속에서 보편문명이란 바로 각 문명 실체와 문화공동체가 공동으로 인정하는 몇몇의 공공가치와 상호 공동향유하고 중첩되는 사회문화의 건설을 가리키는 것입니다. 1990년대 중엽 이전까지만 해도 사상계는 아직 냉전사유와 현대화 모식 사이에 머물러 있었을 때였기에 서양 중심주의가 확실히 중국인의 천진한 심령을 주재했었습니다. 그러다가 최근 10년간 ‘되돌아보는 현대성’ 사유가 떠오름에 따라 보편문명의 내함에 내재적 변화가 생겼습니다. 서양은 동양과 마찬가지로 다만 수많은 특수 문명 중의 한 가지라는 것이었습니다. 이른바 보편문명은 바로 여러 종류의 특수한 문명 가운데 함께 누리는 중요한 부분으로서 인류가 평화적으로 공존하고 건강하게 발전할 수 있게 해주는 기본적 가치이라는 의미였습니다. 보편문명은 한번 정해지면 변치 않는 정태적 요소가 아니라 시대의 변화와 더욱 많은 문명의 개입에 따라 그 내함도 부단히 재건되는 과정 중에 놓이게 됩니다. 보편문명은 역동적이고 역사적이지만, 카테고리가 모호하거나 임의로 해석하고 발휘할 수 있는 것은 아닙니다. 하느님과 천명 등의 각종의 초월세계가 해체된 후, 보편문명은 심각한 계몽적 기억을 가지게 되었고, 문명은 인간이 인간일 수 있게 하는 제도적 보장이었으며, 인성 존엄에 반드시 필요한 자유평등에 대한 방위였습니다. 이러한 것들은 이미 연합국의 일련의 기본적 공약에 쓰여졌고, 또한 대다수 국가들에 의해 조인된 인류의 핵심적 가치가 되었습니다. 그러나 우리는 마치 보편가치가 몇 항목의 변치 않는 철의 규율이거나 한 것처럼 본질주의의 사유로 보편가치를 이

해해서는 안 됩니다. 현대적 보편성과 다원성의 내재적 긴장관계의 얽힌 매듭을 풀고자 하면 비트겐슈타인(Ludwig Wittgenstein:1889-1951)의 ‘가족유사’이론이 우리에게 새로운 길을 제시해줄 수 있을 것입니다. 비트겐슈타인은 각종 단어의 의미를 연구할 때, 그 의미가 불확정적임을 발견했습니다. 오로지 구체적 역사적 언어환경 속에 놓이게 될 때라야 한 단어의 확실한 의미를 얻을 수 있지만, 서로 다른 언어환경 하의 동일한 단어의 의미는 또 유사하다고 하여 그것을 ‘가족 유사’라고 불렀습니다. 다시 말하면, 한 가족의 성원끼리는 그 용모가 모두 비슷한 곳이 있지만, 본질적으로는 결코 똑같지 않습니다. 비트겐슈타인의 ‘가족 유사’이론이 불확정적 역사 언어환경 아래 확정적 의미를 가진다고 한 것은 우리들이 현대적인 보편가치를 이해하는 데 많은 도움을 주었습니다. 그것은 보편가치가 딱딱한 본질이나 확정불변의 목적이 결코 아니라, 자유, 권리, 민주, 평등, 박애, 부강, 행복 등을 포함하는 가치들을 포함하고 있음을 알려주었습니다. 이런 것들 모두가 현대적 보편가치입니다. 이러한 가치들은 별린(Saiah Berlin)에 견해에 의하면, 피차간에 서로 조화를 이루기 어렵고 항상 상호 충돌하게 된다고 했습니다. 그래서 서로 다른 현대적 가치에 대해서 선택할 필요가 있습니다. 다른 민족과 다른 사람들은 어떠한 가치가 우선적인가에 대한 이해와 처리는 같지 않을 것입니다. 현재 세계에 서로 다른 현대성이 있는 까닭은 바로 그들이 어떤 가치를 우선시 하느냐에 대한 이해와 처리가 다르기 때문입니다. 예를 들어, 영국은 자유와 법치를 비교적 중시하고, 프랑스는 민주가 두드러지며, 동아시아에서는 발전과 부강을 강조합니다. 서로 다른 현대성은 우선적 가치의 차이가 속으로 포함되어 있습니다. 하지만 만약 그것들이 모두 현대적인 것이라고 말한다면 현대성이라는 가치 가운데의 대부분과 ‘가족 유사’의 특징을 틀림없이 갖추었을 것입니다. 서로 다른 현대성에는 유사성이 있기도 하고, 비교성도 있기도 합니다. 현대성에는 품질의 고하의 구분이 있고, 좋은 것과 나쁜 것의 구별이 있습니다. 한 국가의 현대성이 특정 가치에 지나치게 편중되어있다면, 예컨대 국가의 부강만 신경 쓰면 공민은 기본적 인권보장이 결핍됩니다. 혹은 민주제도는 생겼지만 상응하는 법치질서가 없어서 횡령, 뇌물선거가 판을 치게 됩니다. 아니면 사회에 평등은 실현했지만 보편적인 빈곤 중에 몸부림을 칠 수도 있습니다. 이런 여러 가지 상황을 우리는 모두 좋지 않은 현대성이라고 여깁니다. 이러한 이해가 있어야만 우리는 비로소 ‘문명일원론’이라는 늪을 빠져나갈 수 있는 동시에 ‘가치 상대주의’에 다시 빠지지 않을 수 있습니다.

이런 방식으로 보편가치의 중국에 대한 의미를 이해한다면 분명해질 것입니다. 한 측면으로 중국은 세계적 보편가치와 대립해서 보편가치를 한쪽에 내팽개치고 이른바 중국의 특수한 길을 가서는 안 됩니다. 다른 한 측면으로 보편가치에 순응한다는 것은 유럽과 미국의 길을 중복한다는 의미가 아닙니다. 중국의 보편가치에 대해서 특히, 어떠한 가치가 우선적이고 여러 가치 사이들에는 어떻게 조화를 이루어야 하는지에 대해서 중국은 자신만의 독특한 이해와 실천을 가질 수 있습니다. 보편성과 특수성은 결코 충돌적인 것이 아닙니다. 반대로 보편은 특수 가운데 포함되어 있고, 특수는 다시 넓힐 수 있는 보편성을 반드시 포함하고 있어야 합니다.

중국문화의 재건 과정 가운데 계속해서 마르크스주의를 기초로 해야 할 필요가 있는가라는 질문에 대한 제 견해는 이렇습니다. 즉, 마르크스주의 자체는 자유주의처럼 일종의 외래문화입니다. 그러나 중국의 21세기 혁명 실천 가운데 이런 외래 문화는 내재화되어 중국 현대사상전통과 정치 유산의 한 부분이 되었습니다. 이 사상전통과 정치 유산이 그 반면적이거나 정면적

인 가치이거나를 막론하고, 오늘날의 중국 지식인 연구는 여전히 부족합니다. 비록 중국이 ‘마르크스주의 연구공정’에 의지해 밥을 먹고 있는 사람이 많지만, 대다수는 먹고 살기 위해서인 경우가 많아서 마르크스주의는 교조화되었거나 세속화되었습니다. 당신이 좋아하거나 싫어하거나를 불문하고 모두 마르크스주의를 피할 길이 없습니다. 왜냐하면 그것은 어찌되었거나 한 세기의 중국 혁명이 중국에게 남긴 역사 유산으로서 지금까지도 이데올로기의 중요한 영향을 발휘하고 있기 때문입니다.

朴 : 선생님께서 『21세기』잡지의 편집위원이신 줄 알고 있습니다. 이 잡지는 한국에서도 비교적 유명합니다. 『21세기』잡지는 개방성, 창조성과 다원성에 근거한 중국문화 건설에 목적을 두고, 중국 대륙의 학자는 물론 많은 미국의 저명한 학자들과도 네트워크를 가지면서 그들의 토론 무대가 되었습니다. 선생님이 보시기에 『21세기』잡지가 이런 목표에 부합한다고 보십니까? 잡지의 열렬한 토론과 비판성격이 계속 유지해나갈 수 있을 것 같습니까? 그 외로 왕후이(王暉)나 간양(甘陽) 등의 문화보수주의 혹은 신좌파에 속하는 학자들처럼 견해를 달리하는 학자들 간의 교류와 소통이 원활하게 이루어지는지 모르겠습니다.

許 : 저는 1999년에 홍콩 중문대학에서 1년 동안 일을 했던 적이 있습니다. 그러면서 『21세기』잡지의 편집을 도와주다가 지금까지도 이 잡지의 편집위원을 맡고 있습니다. 『21세기』잡지가 왜 90년대 중국 사상문화 건설 분야에서 대단히 중요하고 대체할 수 없는 인상을 발휘했겠습니까? 1989년 6.4이후 중국 국내의 당시 상황은 적막하고 고요했고, 많은 잡지가 폐쇄되었습니다. 많은 학자들이 글을 발표할 지면이 없었으므로, 1990년에 창간된 『21세기』잡지는 중국과 해외의 중국 연구학자들에게 대체할 수 없는 교류 공간을 제공하게 되었습니다. 90년대 초기와 중기에는 거의 모든 중요한 문제에 대한 토론이 모두 『21세기』에서 먼저 제기하였고, 때문에 이 잡지의 영향력이 대단히 컸었습니다. 그러나 90년대 말과 요 10년에 들어서 몇몇 변화가 생겼습니다. 중국 국내 지식인에 분화가 형성되기 시작했고, 분화 이후 모든 집단들은 자신들의 동인 간행물을 가지게 되었으며, 때문에 사람들은 자신들의 간행물에 글을 더 많이 발표하게 되었습니다. 원래 『독서』, 『21세기』처럼 공공논단을 담당했던 잡지들이 근간에 들어 공공 영향이 줄어든 것은 매우 안타까운 일입니다. 저는 가장 중요한 것은 서로 다른 파벌의 지식인이라도 사상적으로 교류해야 하고, 서로 다른 유파의 사상교류도 반드시 공공의 장을 통해야 한다고 생각합니다. 본래 『21세기』잡지가 바로 귀중한 공공 교류의 공간이었던 것입니다. 공공 간행물의 쇠락은 중국 사상계의 공공성의 해소를 의미합니다. 몇 년 전 제가 제일 먼저 서명했던 ‘계몽의 자기 와해 -- 1990년대 이후 중국 사상문화계의 중대 논쟁연구’에서는 1990년대의 몇 차례 중대한 논쟁을 통하여 80년대에 형성되었던 계몽 진영이 90년대에 와서 사상 면에서 거대한 분화가 발생했음을 발견했습니다. 간단히 말해서, 1990년대 상반기 ‘인문정신’ 대토론이 계몽진영을 인문파와 시장파로 분리시켰던 것입니다. 즉, 90년대 상반기의 자유주의와 ‘신좌파’의 논쟁은 개혁 진영을 자유파와 신좌파라는 두 극단으로 분열시켰습니다. 또한 90년대에 들어서 각양 각색의 문화보수주의 역시 출현하기 시작했습니다. 1990년대 말에 이르러, 계몽진영은 완전히 자기 와해되었고, 이로써 중국 사상계 내부에는 더 이

상 통일된 목소리가 존재하지 않았으며, 어떤 문제에서도 첨예하게 대립하는 두 가지 내지는 여러 종류의 의견이 출현하곤 했습니다. 이는 지식 대중의 사상적 경향 분화라는 결과를 초래했습니다. 이런 분화는 이데올로기적인 것일 뿐만 아니라, 동시에 지식구조와 독서 취미의 분화이기도 했습니다. 각종의 대립적인 사상적 입장, 지식 유형과 문화 취미는 조화를 이루기 어려웠고 대화할 방도가 없었습니다. 설령 있다고 하더라도 역시 대화가 되지 않았습니다. 분열된 이후로 상호간에 대화와 교류가 어렵게 되었고, 더욱 많은 경우 서로 간에 감정적으로 일을 처리하면서 서로 공격하는 모습은 제가 보기에조차 정상적인 모습이라 할 수 없었습니다. 저는 개인적으로 비록 좌파 자유주의자이지만 스스로를 제한하지 않으려 합니다. 저는 언제나 신좌파, 국가주의, 신고전자유주의와 같은 각양각색의 사상유파와 최대한 많이 대화하기를 희망합니다. 제가 보기에 그들에게도 각자의 합리성이 있지만, 자신의 합리성을 극단적으로 확대하기만 하면 황당무계해질 뿐입니다. 중국 사상계에 가장 중요한 것은 바로 서로 다른 합리성 간의 상호대화로서, 공통 인식을 찾아낼 수 있습니다. 중국 사상계는 가장 기본적인 문제들에서 공통 인식이 부족합니다. 유럽과 미국을 보시면 비록 좌파와 우파, 자유파와 보수파가 있지만, 몇몇 핵심적인 문제에 있어서 그들에게는 특정한 공통 인식이 있어서 한 국가가 핵심 가치에 있어서의 완벽성을 충분히 유지할 수 있는 것입니다. 하나의 안정된 사회에는 우파와 좌파가 있을 수 있습니다. 그러나 그들은 모두 같은 방향으로 달려가 중간으로 모여들어 중간에 있는 선거유권자를 확보하고 '중도'의 가치를 찾습니다. 그러나 지금 중국은 갈라져 있습니다. 사회 전체적으로 기본적 핵심가치가 결핍되어 보수적이거나 급진적이거나를 막론하고 각종의 의견은 모두 갈수록 극단으로 치닫고 서로 용납하지 않으면서 격렬하게 충돌합니다. 중국이 분열된 사회가 된다는 것은 사회의 분열이자 가치 면에서의 분열이기도 합니다.

朴 : 중국 지식인에게 왜 공통 인식이 결여되어 있을까요?

許 : 중국 지식인의 공통 인식의 상실은 1990년대 이후 지식계에 출현한 대분화와 관련이 있습니다. 우선 이익의 분화입니다. 90년대 중엽 이후의 중국에는 경제와 사회 이익의 현저한 분화가 나타났고, 각 사회 계층 사이에 심각한 등급 분화 심지어 긴장관계까지도 발생했습니다. 지식인에 대하여 말하자면, 이런 분화는 이중성이 있습니다. 한 측면으로 지식인 내부, 전체 지식인이 1992년 이전의 그런 균질적인 경제 수입과 사회 지위 상황에 큰 변화가 발생하면서, 문화 시장의 엘리트와 대학의 최고 엘리트는 일반적 지식인과 문화인과의 수입 차이와 사회적 지위가 현저하게 늘어났습니다. 엘리트 지식인과 대중적 지식인의 이익에서의 차이는 지식인이라는 사실 자체로부터 말미암은 이익의 차이를 만들어냄으로써 동일한 문제에 대한 현격한 입장 차이라는 결과를 초래하게 되었습니다. 다른 한 측면으로 지식의 외부, 사회 각 계층의 이익에 분화가 발생했습니다. 하층의 이익과 상층의 이익이 단절된 후, 전통적 지식인이 유기적 지식인으로 변해가는 과정이 가속화되었습니다. 80년대의 지식인은 통상적으로 자신들이 민족국가의 전체 이익을 대표하거나 혹은 보편 진리의 화신이라고 선언했습니다. 90년대 이후, 일부 지식인 특히 경제 자유주의 지식인은 중국 현대화를 중산계급에게 맡기고 자각적으로 중산계급의 경제와 사회 및 정치이익 면에서의 대변인이 되기까지 했습니다. 그리고

다른 일부 지식인 특히 좌파 지식인은 사회분화 과정에서 사회 하층의 굴욕적 지위에 불만을 느끼고 하층민중의 이익을 대표하고 피억압자를 위해서 말을 하게 되었습니다. 지식인 내부와 지향하는 사회 이익의 분화가 그들 각자의 여러 문제에 대한 견해에 있어서 너무도 판이한 현실적 담론을 가지도록 했던 것입니다.

그 다음은 지식구조의 분화입니다. 만약 80년대 계몽자의 중국과 서양의 문화전통에 대한 이해가 집체주의적이고 혼돈스럽고 불분명했다면, 90년대 이후에 이르러서는 국학(國學)붐과 새로운 서양서적의 번역 및 해외 유학과 중국학자들의 중국 사상계와 지식체제에 개입으로 이루어진 전문화, 학과화에 따라서, 지식인들의 중국문화와 서양 지식내부에 대한 대단히 풍부한 사상전통과 지식구조는 이미 상당한 이해수준을 구비했습니다. 갖가지 상호간의 충돌과 모두가 '새로움'을 표방하는 사조에 직면해서 지식인의 이론 배경 역시 신속한 분화가 발생하여 각각의 지식영역(잡지, 회의, 체제화 공간, 문화자본, 지식출신과 생활관습 등)의 지식공동체가 형성되었습니다. 그렇지만 대단히 큰 정도로 각 공동체 사이에는 힘을 빌리는 지식구조가 통하지 않게 되었고, 효과적인 대화를 나눌 길이 없었으며 나아가서 기본적인 상호 이해도 결핍되었습니다. 이리하여 일단 논쟁이 만들어지면 비록 공통적 관심이 있어도 각각 빌려 쓰고 있는 지식구조가 다르므로 논쟁은 갈수록 오해와 무의미한 외부 충돌로 변해버렸습니다.

마지막은 목표 추구의 분화입니다. 1980년대에는 현대성이 모든 계몽 지식인의 공통적 추구였지만 90년대에 들어서 개혁과정 중에 발생한 이익의 단절과 지식구조의 분화로 말미암아 현대성을 추구하느냐 마느냐가 아니라, 어떠한 현대성이냐가 문제가 되게 되었습니다. 현대성은 역사목적론의 보편화 가치 면에서 의론이 분분한 여러 종류의 현대성으로 변해버렸습니다. 또한 서로 다른 현대성 담론과 시각 가운데 본래 분명한 현대성의 기본 가치였던 자유, 민주, 시장, 공정, 평등 등의 개념은 또한 현재 서로 다른, 심지어 상호 충돌적인 내함까지 가지게 되었습니다. 이러한 학술이론 면의 논쟁들은 또한 아카데미한 성질을 가지면서 학술이론 선택 배후에는 중국 개혁의 구체적 목표, 방안 및 경로와 긴밀하게 관계를 가지기도 하는 직접적 실천 성격도 가지고 있습니다. 중국의 개혁목표가 도대체 개인 권리를 우선으로 하는 자유주의 사회인지, 아니면 각 사회 계층의 평등을 우선적으로 고려하는 급진적 민주 사회인지, 혹은 자유와 공정을 아우르는 사회민주주의 사회인가? 그래서 공통 인식의 결핍이 갈수록 심각한 지식인 현상이 되었던 것입니다.

朴 : 선생님께서는 일찍이 비록 근대 지식인 연구에 적극적으로 종사하셨지만, 80년대 후부터 현재에 이르는 지식인에 대해서도 연구를 내내 진행하고 계시는 줄 압니다. 80년대와 다르게 90년대 지식계는 동일성을 잃어버리면서 신좌파와 자유주의 논쟁이 출현했고, 2000년 이후에는 다원화된 토론 가운데 출로를 모색하는 듯합니다. 현재 지식계의 새로운 동향이나 새로운 사조에 대해 소개해주실 수 있으신지요?

許 : 저는 근 10년간 가장 중시되어야 할 것으로 계몽에 대한 세 가지 도전 사조라고 생각함

니다. 첫 번째 사조는 국가주의입니다. 10년 전 남슬라브 중국대사관의 폭격과 작년의 올림픽 성화 봉송 사건에 이르기까지 중국 민간에는 강렬한 민족주의 광풍이 휘몰아쳤습니다. 민족주의 광풍은 내부적으로 대단히 복잡한 사조와 운동입니다. 그 속에는 문화적 공감의 수요가 있고, 중국 굴기의 추구도 있습니다. 또한 국가주의는 민족주의 사조 가운데 비교적 우파적인 극단적 형식입니다. 민족주의가 민족국가의 굴기를 추구하는 것은 비난할 수 없습니다. 그러나 국가주의는 국가를 중심으로 삼고, 국가의 강성함을 현대성의 핵심목표로 삼을 것을 주장합니다. 비록 민족국가의 건립 역시도 계몽의 주제 중 하나이지만, 계몽의 핵심은 국가가 아니라 사람이고, 사람의 자유와 해방이었습니다. 최근 이런 국가주의 사조는 국가 자체를 목적으로 삼습니다. ‘중국 굴기’ 외침 소리가 날로 강해져감에 따라서 국가는 확실히 최근 몇 년의 중국 사상계의 핵심이 되었습니다. 왕샤오밍(王曉明)은 2008년 『천애(天涯)』6기에 원촨(汶川) 지진을 되돌아보면서 예리한 관찰 시각을 보여주었습니다. 그는 80년대 계몽운동 당시 사람들은 모두 ‘사람’을 논할 때, 핵심어는 ‘개인’이었지만, 90년대 계몽의 발생과 분화에 따라 핵심어가 ‘계층’으로 변했고, 최근 몇 년의 상황은 ‘국가’로 핵심어가 옮겨갔음을 발견했습니다. 그렇다면 국가와 계몽은 도대체 어떤 관계입니까? 각종의 종교, 가정과 자연 공동체에서 해방되어 나온 개인은 현재 민족국가와의 관계는 어떠한습니까? 전통적 자유주의 이론 가운데 국가이론은 비교적 약합니다. 특히 당대 중국의 자유주의는 국가가 다만 개인권리를 실현하는 도구임을 지나치게 맹신하기에 국가에 대한 총체적 논술이 부족합니다. 그래서 자유주의가 부재한 영역에서 국가주의는 그 틈으로 파고 들게 됩니다. 최근 몇 년 사이에 일었던 칼 슈미트(Carl Schmitt:1888-1985) 붐과, 마키아벨리(1469-1527) 붐 그리고 홉스(Thomas Hobbes:1588-1679) 붐은 모두 중국 사상계의 ‘국가 기갈증(飢渴症)’과 관련을 가지고 계몽에 대한 도전이 되었습니다.

두 번째 사조는 고전주의입니다. 고전주의는 중국과 외국 두 종류의 유형이 있는데, 중국에서 서양의 고전주의는 레오 스트라우스(Leo Strauss:1899-1973)입니다. 스트라우스는 고대 그리스의 고전입장에서 계몽을 핵심으로 삼는 현대성을 비판합니다. 그는 현대의 다원 사회에서 플라톤(Plato:BC 428/427-BC348/347)으로, 고대 그리스의 자연 정의로 돌아가자고 했습니다. 스트라우스에서부터 시작하여 최근 중국 사상계에는 고대 그리스의 서양고전 읽기 붐이 일어났습니다. 다른 한 종류의 고전주의의 유형은 중국 전통의 논어(論語) 붐, 장자(莊子) 붐, 선진제자백가(先秦諸子百家) 붐 등의 갖가지 고전 읽기 붐입니다. 중국과 외국의 고전주의도 마찬가지로 현대성의 두 개의 늑연골(肋軟骨)을 대면하고 있습니다. 하나는 세속 시대 가운데 의미 세계의 붕괴이고, 다른 하나는 다원 사회 중 핵심가치의 결핍입니다. 하지만 고전철학은 의미와 가치에 대하여 대단히 풍부한 자원을 가지고 있습니다. 중국과 외국의 고전 붐은 중국에서 요즘 합쳐지고 있는 추세입니다. 몇몇 학자들은 중국과 서양 고전을 소통시키고자 애쓰고 있습니다. 그들의 가상의 적은 모두 계몽을 핵심으로 삼는 현대성입니다. 특히 지적할 필요가 있는 것이라면 근간에 일어난 고전주의가 90년대 초의 문화보수주의와 신유가와와는 다르다는 점입니다. 신유가와 문화보수주의는 비록 80년대의 계몽자들이 중국 전통을 하나의 음수(陰數)로 간주한데 대해 동의하지 않았습니니다. 하지만 그들은 전통을 현대와 결코 대립시키지 않았고, 양자의 결합지점을 찾았습니다. 그들은 급진적 계몽자와 똑같이, 현대성의 보편적 목표는 오직 보편적 현대성 중의 중국 특색을 탐색하는 데 찬동했으며, 이 특색은 그들이 보기에 바로 중국의 문화전통이 제공해줄 수 있는 것이었습니다. 이는 일본 현대의 저명한 사상가 마루야마 마사오(丸山眞男 : 1914-1996)이 보편성의 현대 목표를 인정하고 일본의 특수한 역

사 문화전통을 발굴한 것과 어느 정도 유사합니다. 그러나 오늘날 출현한 고전주의는 완전히 다릅니다. 그들은 현대 사회의 정당한 기초와 고전 전통의 현대성에 대하여 실현된 특수 현대성의 본토 자원도 더 이상 인정하지 않습니다. 오히려 거꾸로 고전적 방식으로 돌아가 현대사회의 정당성을 새롭게

세 번째 사조는 상대주의의 현대성입니다. 기존의 현대성 사조는 모두 서양을 보편성의 전범으로 삼았고, 서양이 아닌 현대성은 다만 개별성과 특수성일 뿐이었습니다. 그러나 이 10년간 일본에서 들어온 동아시아 현대성의 경우는 서양이 보편적 현대성 경전이라는 틀을 완전히 뒤집었습니다. 그들은 태양이 하나가 아닌 여러 개일 뿐이며, 현대성 역시도 다원적이라고 보았습니다. 동아시아 현대성의 역사와 문화기원은 유럽과 완전히 다릅니다. 그러므로 그 틀 역시 순수한 동양의 것입니다. 동아시아 현대성 사조는 독일 19세기의 낭만주의와 약간 유사합니다. 독일의 낭만주의는 바로 영국과 프랑스 계몽의 보편성 비판에서부터 시작되었습니다. 계몽이 견지한 것은 보편적 입장이었습니다. 그것은 개별적 민족에서가 아닌 보편적 인성과 이성에서 출발하여 과학과 사회 그리고 문화를 해석했습니다. 그러나 낭만주의가 보편적 이성을 반대하면서 민족국가의 특수한 언어, 역사 및 문화로부터 현대적 독특한 길을 닦았습니다. 이와 비슷한 것은 최근의 다원 현대성 특히, 동아시아 현대성처럼 이 현대성이 공통적으로 약속하고 있는 보편적 가치와 동아시아 및 서양 부정입니다. 이는 특수 대 보편이 아니라, 특수 대 특수로서, 동양이 서양과 완전히 다른 다원적 현대성 전망을 가지고 있음을 뜻합니다.

계몽에 대한 도전이라는 이 세 가지 사조는 2000년부터 드러난 학문영역으로 영향이 대단히 컸습니다. 서로 간에 평행을 이루기도 하고 교차되기도 하면서 하나의 초점과 두 개의 결맹 그리고 세 방면의 변화라는 새로운 패턴을 드러냈습니다. 이른바 ‘하나의 초점’이란 국가주의나 고전주의 혹은 동아시아 현대성을 막론하고 모두 ‘중국굴기’를 핵심으로 추구하는 또 다른 종류의 현대성 즉, 중국 특색, 중국 본위, 중국 입장의 현대성으로 모인다는 의미입니다. ‘두 개의 결맹’은 급진적 신좌파 사조와 보수적 국가주의 사조의 내부의 부분적 대표 인물의 결맹의 추세에 우선적으로 표현됩니다. 본래 급진과 보수는 동전의 양면처럼 대단히 기이하게 얽혀 있습니다. 다른 하나의 결맹은 고전주의와 국가주의의 결맹으로서 즉, 스트라우스와 칼 슈미트의 혼인입니다. 그들 공통의 적은 모두 자유주의입니다. 그리고 세 방면의 변화란 첫째 민족주의의 추구가 피동 저항형에서 적극 굴기형으로, 과거 굴욕적 ‘정치 반항’에서 최근 평등하게 대할 것을 요구하는 ‘인정하는 정치’로의 변화입니다. 둘째 변화는 문화민족주의에서 정치적 국가주의로의 변화입니다. 민족주의의 정당한 기초는 90년대 초 문화보수주의의 그런 중국의 역사, 문화와 인문정신이 아니라, 강력한 국가를 건립하는 것입니다. 중화민족의 상징은 더 이상 오래된 중화문명이 아니라, 실력이 있고 ‘불쾌할’ 자격이 있는 국가입니다. 세 번째 변화는 현대성의 내부 관계에 대한 관심에서 민족국가의 외부 관계에 대한 관심, 특히 중국과 서양의 관계에 관심을 가지는 것입니다. 이 변화는 중국 현대성 내부에 아직 완성되지 않은 제도와 문화의 개혁을 감추고 있습니다.

이 세 가지 반계몽 사조에 직면해서 만일 중국의 계몽 보위자들이 다만 피동적으로 자유, 권리, 시장 등의 교조적 개념만을 지키고 시대에 출현한 새로운 조류와 새로운 문제들에 적극적



으로 반응하지 않는다면, 5.4부터의 계몽전통이 우리 세대의 사람들에게 와서 정말로 중단되고 심지어 죽어버릴 것입니다. 만약 계몽을 기사화생시키고자 한다면 우리는 계몽의 내력을 새롭게 헤아려보고 어떤 긍정적 자원으로 새롭게 계몽을 되살리고 도전에 임할 것인가를 살펴보아야 합니다. 자유주의가 반드시 대답을 해야 할 문제는 최소한 세 가지입니다. 첫째, 국가주의가 일으킨 ‘중국굴기’의 광풍에 대면해서 자유주의는 자신의 국가이론이 있는가? 둘째, 중국과 외국의 고전주의가 제기한 가치쇠락과 생활의의 문제에 대해서 자유주의는 자체적인 윤리학설이 있는가? 셋째, 다원현대성의 보편가치 부정과 문화상대주의 주장에 대해서 자유주의는 자신의 문화철학이 있는가?

朴 : 현재 사회가 요구하는 지식인의 역할은 무엇입니까? 이는 선생님의 공공 지식인 연구와 어떤 관련이 있는지요? 21세기 이후, 시민은 어떻게 지식인을 대하고 어떠한 기대가 있는지요? 이것이 첫 번째 질문이고요, 두 번째 질문은 어제 선생님께 인터뷰를 했을 때, 지식인에 매체 지식인과 대학 지식인 두 부류가 있다고 말씀하셨는데, 선생님께서 말씀하신 지식인의 범주는 무엇인지요?

許 : 중국은 역사적으로 보통 사람들은 두 부류의 직업에 도덕적으로 기대를 걸었습니다. 교사와 의사입니다. 교사는 인간의 영혼을, 의사는 인간의 육체를 구원해주기 때문입니다. 이 두 가지 것은 유럽에서 모두 종교와 관련됩니다. 옛날 중국 민간에서는 글을 읽는 사람과 의사는 모두 덕이 높고 명망을 소중히 여기는 사람들이라서 보통 사람들은 그들에 대하여 도덕적 기대를 가졌었습니다. 즉, 이른바 사회 중심이었던 것입니다. 법치의 공민 사회가 이르기 전에는, 덕이 높은 소수의 사람들이 기풍을 이끌었습니다. 역사적으로 일반 사람들은 장사를 하는 사람들이나 관직에 있는 사람에 대해서는 기대를 하지 않았습니다. 중국은 현재까지 법치의 공민사회가 아직 아닙니다. 때문에 보통 백성들은 지식인에 대하여 기대를 걸고, 그들이 민중을 대표해서 발언해주고, 민생과 민의를 반영해주기를 기대합니다. 당대중국에서 공공 여론의 영향이 갈수록 커지고 있습니다. 정부의 합법성은 이 두 가지 기초위에 세워집니다. 하나가 민생으로서, 바로 경제의 발전이죠. 다른 하나는 민의 즉, 여론이 대표하는 백성의 의견입니다. 공공 여론이라는 이 측면에서도 지식인은 대단히 중요한 역할을 합니다. 때문에 지식인의 책임이 대단히 큰 것입니다. 물론 이는 지식인이자야만 발언할 수 있다는 의미는 아닙니다. 민주 사회에서 당신이 지식인인가 아닌가를 막론하고 공민이기만 하면 모두 표현의 자유가 있고, 모두 사회의 공공 사무에 참여할 수 있습니다. 오늘날의 인터넷은 이러한 보편적 참여의 기술적 가능성을 제공했습니다. 비록 이렇다고 하더라도 지식인은 여전히 공민의 각종 행동 속에서 계속해서 자신만의 독특한 역할이 있습니다. 지식인은 자신의 이성을 이용하여 사회를 위해 비교적 건강한 이성 기초를 다져야 합니다. 하지만 중국의 지식인은 현재도 대학 지식인과 매체 지식인 두 종류로 분화되었습니다. 90년대 이후, 수많은 지식인들은 대학으로 돌아가 전문가가 되면서 더 이상 공공에 대한 관심을 가지지 않았고, 공공성을 잃어버렸습니다. 지식인의 대학화와 동시에 또 다른 극단 즉, 지식인의 매체화가 출현하기도 했습니다. 어떤 지식인들은 더 이상 책을 읽지 않고 깊이 사고하지 않으면서 매체에 모습을 번번히 드러내어 각종

의 문제에 대해 의견을 발표함으로써 전문적 ‘의견을 내는 지도자’가 되었습니다. 이런 매체 스타들은 사실 더 이상 지식인이 아니라 다만 좀 아는 사람일 뿐입니다. 포스너(Richard Allen Posner: 1939-)가 비판한 것처럼, “공공은 너무 많은데 지식은 너무 적습니다.” 이에 비해 대학 지식인은 거꾸로 “지식은 너무 많은데 공공은 너무 적어서”, 자신과 같은 전공을 하는 이들을 위해서만 글을 쓸 뿐, 사회 공공과 지식 공중(公衆)을 더 이상 고려하지 않습니다. 저는 2004년에 일찍이 50명의 중국 공공 지식인 중의 한 사람으로 평가된 적이 있습니다. 제가 이해하는 공공 지식인은 의당 지식이 있으면서 공공에 대한 관심이 있어야만 합니다. 그는 자신의 전공 입장에서 출발할 능력이 있어야 하고, 사회 공공문제에 대하여 의견을 표출하거나 지식 공중을 위해 글을 써야 합니다. 공공 지식인은 지식과 공공 사이에서 의당 평형을 유지해야만 합니다. 지식인이 발언을 하게 될 때, 그에게는 지식이 있어야 하지 상식이나 양식에만 의존해서 발언해서는 안 됩니다. 왜냐하면 그는 일반 사람과 다르기 때문입니다. 상식과 양식은 모든 사람이 가지고 있습니다. 그러나 지식인은 양식과 상식 외로도 지식이 더 있습니다. 현재 세계의 문제는 갈수록 복잡해지고 있습니다. 어떤 문제들은 만약 전공 지식이 부족하다면 판별할 도리가 없습니다. 이때 전문지식을 통할 것을 필요로 합니다. 푸코(Michel Paul Foucault : 1926-1984)가 말한 것처럼, 지식 배후의 권력의 거짓말을 꿰뚫어야 합니다. 당신이 어떤 정치입장을 가졌는지는 중요한 것이 아닙니다. 가장 중요한 것은 모종의 도덕부호를 빌리거나 모종의 ‘자연스럽고 정확한’ 정치 자세가 아니라 당신의 관점에 이 유가 있어야 하고 논증이 있어야 한다는 사실입니다. 오직 서로 다른 목소리라야만 모두가 평등하게 나타날 수 있고, 또한 서로 이성적 대화와 교류를 할 수 있습니다. 이러해야 비로소 모종의 공공성을 갖춘 것입니다. 공공성은 절대 혼자만 잘난 체 하는 것이 아닙니다.

金 : 쉬 교수님께 몇 가지 질문을 드리고 싶습니다. 제 전공은 중국 당대문학이기에 이쪽 방면의 문제를 드리겠습니다. 중국 80년대 이후의 당대작가들 가운데 선생님께서 좋아하고 흥미 있어 하는 작가가 있으신지요?

許 : 80년대 이후의 당대 작가들 중에 우수한 이들이 매우 많습니다. 제가 첫 번째 생각할 수 있는 작가들이라면 왕안이(王安憶), 리우진윈(劉鎮雲), 쑨간루(孫甘露), 천란(陳染), 스테성(史鐵生), 왕샤오보(王小波), 천중스(陳忠實), 왕쑤(王朔) 등입니다.

金 : 작가도 하나의 직업이라고 할 수 있겠는데, 중국의 지식인 작가가 의당 가져야 할 능력을 잃은 것에 대해 어떻게 보십니까?

許 : 오늘날 중국 작가의 문제에 대해 말하자면, 그들의 비애는 문학이 갈수록 시장화되는 데

있습니다. 80년대 중국의 문학은 정치화되어, 비문학적 기능, 구국의 역할을 떠안고 사람들을 위해 명령을 받드는 일을 했습니다. 그러나 오늘날에 와서 문학은 산업화, 시장화, 오락화되었습니다. 인터넷문학의 출현으로 인하여, 작가는 최근 대중의 몽상이 되었고, 글을 쓰는 모든 사람이 이를 수 있는 사업이 되었습니다. 과거에는 오직 상하이의 『수확(收穫)』잡지에 소설을 발표해야만 중국의 주류문학이 승인했음을 의미했습니다. 오늘날에는 그럴 필요가 없어졌습니다. 다만 당신의 작품이 인터넷에서 충분한 숫자의 독자를 가지고 많은 수의 팬들을 거느리기만 하면, 당신에게는 큰 영향력을 있는 것입니다. 『수확(收穫)』을 통하지 않고도 똑같이 당신은 유명한 작가가 될 수 있습니다. 오늘날 출현한 인터넷 작가들의 영향력은 전통적 의미에서의 작가들을 심지어 뛰어넘습니다. 예를 들어, 한한(韓寒), 귀징밍(郭敬明), 안니바오베이(安妮寶貝) 등이 그렇습니다. 이러한 현상은 많은 전통적 작가들이 유혹을 이겨내지 못하게 하여 인터넷 작가들처럼 시장을 향하도록 하게 합니다. 글쓰기는 더 이상 자아 표현이 아니라, 시장의 요구를 만족시키는 것이 되어버렸습니다. 이것은 대단히 큰 도전입니다. 요새 작가들의 당면한 주요한 위협은 창작 자유가 아니라 시장의 유혹입니다.

金 : 선생님은 상하이 토박이이십니다. 과거 상하이의 작가였던 루쉰(魯迅), 마오둔(茅盾), 장아이링(張愛玲) 등은 상하이와 관련된 작품들을 썼었습니다. 이런 작가들이 있었기에 상하이의 하이파이(海派)문화가 있었습니다. 하지만 최근 몇 년간 상하이에 중요한 명인이나 예술가, 작가들이 배출되었다는 소리를 못들어본 것 같은데, 어찌된 일일까요? 상하이가 이전의 그런 훌륭한 문화배경과 문화 창조의 능력을 잃어버린 것은 아닐까요?

許 : 좋은 문제입니다. 요새 우리 상하이의 문화인들이 줄곧 사유하고 되짚어보고 있는 문제이기도 합니다. 1949년 이전에 상하이는 내내 전국의 문화 중심이었습니다. 1949년 이후에도 문화 중심이 베이징으로 옮겨갔지만, 상하이는 반쪽의 강산이라는 칭호가 있기도 했을 정도로 베이징과 균형을 이뤘습니다. 이런 형국이 80년대까지 계속 이어졌습니다. 90년대 이후, 상하이의 경제가 급속도로 발전하기 시작하면서 중국 발전의 선두주자가 되고 세계적인 대도시가 되었지만, 상하이는 다시금 문화의 대도시가 되지 못했습니다. 상하이는 왕안이, 쑨간루 등의 몇 사람을 제외하면 전국적으로 지명도가 있는 작가를 찾기 어렵습니다. 상하이의 영화가 과거에는 전국을 휩쓸었지만 지금은 베이징에 크게 뒤떨어졌습니다. 도대체 어떤 이유에서일까요?

한 가지 원인은 계획경제 전통의 영향 때문입니다. 근간에 중국의 경제발전이 갈수록 지방화 되었지만, 문화발전은 중앙화된 추세였습니다. 모든 것을 국가 기준을 평가척도로 삼아, 국가의 무슨 무슨 상 수상을 근거로 심사하고, 정치 실적의 최종 목표를 평가했습니다. 그러다보니 마치 문화가 체육경기처럼 정말로 통일된 ‘분야별 표준’이 있어 국립경기장에서처럼 점수 고하를 나눌 수 있게 되었습니다. 옛날 상하이는 이렇지 않았습니다. 북방은 북방이고, 남방은 남방이어서, 상하이 사람들은 베이징과 비교할 가치가 없다고 여기고는 자신의 것만 가지고 놀았습니다. 상하이문화가 지방의 자주성과 내재적 척도를 상실한 것은 문화건설과 문화자원

의 분배 및 문화 제정의 경쟁 규칙을 국가 행정이 대규모적이고 직접적으로 참여한 데 있습니다. 상하이에는 유구한 ‘계획경제’ 전통이 있는 도시로서 관리들의 행정업무 능력이 전국 일류였고, 문화에 대한 통제력 역시 마찬가지로 일류였습니다. 상하이에는 고효율, 전방위적 파급력, 수직형이고 일원화된 권력망이 있어서 베이징처럼 도박을 할 수 있을 만한 다원적인 권력공간이 아니었습니다. 도박할 공간은 말할 것도 없고 상하이에는 실제 그럴 만한 겨를조차도 없었습니다. 국영사업 기관이 농단한 도시이기에 당연히 편안한 문화공간과 번영된 문화시장이 부족할 수밖에 없었던 것입니다. 1949년 이전의 상하이 문화가 천하에 독보적이었고 자긍심이 있었던 것은 다원화된 권력공간의 조계가 존재했고 혼란스럽지만 자유로운 문화시장이 있었기에 전국 곳곳에서 상하이로 몰려든 문화인을 유입할 수 있었기 때문이었습니다. 근간의 상하이는 매우 획일적으로 정비되었고, 통제관리도 모범적입니다. 물이 맑으면 고기가 없듯이, 각지의 문화인들은 분분히 북쪽으로 올라가 베이징에서 기반을 잡았습니다. 베이징에 많은 ‘베이징 집시족(北漂族)’이 있습니다. 세계적으로 유명한 798개의 예술구역은 결코 정부가 계획한 결과가 아니었고, 처음에는 ‘베이징 집시족’의 집단거주지였을 따름이었습니다. 그러나 상하이에는 ‘상하이 집시족(海漂族)’이 없습니다. 황푸(黃浦)강 속에 빠져 죽을 것을 걱정해서가 아니라, 상하이탄에서 굶어 죽을 것을 염려했기 때문입니다.

상하이 문화가 모방능력이 강하고 창조력이 약한 까닭은 역사적 원인 면에서 보자면 상하이가 시안(西安)이나 베이징처럼 깊은 본토 문화의 뿌리가 부족하기 때문입니다. 뿌리가 없어도 땀 찹습니다. 이주자들을 주체로 삼는 대도시의 외지인의 다원문화를 통해 뒤섞인 도시문화를 창조해낼 수 있기 때문입니다. 뉴욕이 그러했고, 민국 시기의 상하이도 그러했습니다. 오늘날의 베이징은 자신과 다른 이들을 수용할 수 있음으로 해서, 각종의 지방문화들이 베이징에서 원래의 모습과 방식으로 독립적으로 생존하고, 서로 간에 독자적으로 경쟁하면서 문화 대도시의 다원적 변화함을 이루게 되었습니다. 그러나 상하이 문화의 구심력이 너무 강해서 각종의 아류 문화들이 상하이에 유입된 후, 모두 도시적인 상하이 문화에 의해 개조되고 동화되어 다원성이 점차 동일성으로 향하면서 그 다원성을 상실하여 동질성 경향을 드러냅니다.

도시 생활은 일종의 뿌리가 없는 생활입니다. 그것은 향토문학과 같지 않습니다. 향토문학은 깊은 문화의 뿌리가 있습니다. 도시로서의 상하이는 한 세기 반이 넘도록 도시생활의 인상은 희미하면서도 변화는 대단히 빨랐습니다. 상하이는 사람들의 생활과 안목의 천박함을 만들어 냈습니다. 때문에 오늘날 상하이가 우수한 작가를 배출하지 못하는 까닭은 아마 도시생활과도 관계될 것 같습니다. 상하이는 도시생활에 대한 깊은 이해와 묘사가 결핍되어 있기 때문입니다.

金 : 선생님께서는 상하이를 어떻게 보십니까? 제가 보기에 상하이는 외관상으로 대단히 현대화되어 있습니다. 상하이의 문화는 외부 세계로부터 온 것들인 것 같습니다. 상하이 자체의 고유한 문화 성분은 어떤 측면에서 알아볼 수 있습니까? 이 문제는 심사숙고할 만 합니다. 저는 상하이 문화는 비교적 폐쇄적이라고 생각합니다. 외부세계가 그들에 영합하는 것은 매우 어렵습니다. 이 문제를 어떻게 보십니까.

許 : 저도 최근에 이 문제를 줄곧 사고하고 있습니다. 상하이 문화는 온갖 것들이 모여들어 이루어졌기 때문에 어떤 확정적인 개념으로 단정하기 매우 어렵습니다. 강남문화라고도 할 수 없고, 모종의 서양문화로도 개괄이 될 수 없습니다. 상하이문화는 사방에서 모여든 기풍이요, 중국과 서양을 함께 아우르며, 남과 북을 함께 흡수하였습니다. 근대 중국 최대의, 개방적 이주민 도시로서 상하이인은 중국, 전 아시아와 전 세계에서 몰려든 그 포용력과 크기에서 이 사방팔방의 이주민들이 가지고 온 본토 문화를 포용했습니다. 상하이문화는 일종의 조계지 문화입니다. 중국적이지도 않고 서구적이지도 않지만, 또 중국적이면서 서구적이기도 합니다. 상하이 문화를 한 마디로 개괄하자면, ‘바다(海)’가 될 것입니다. 바다는 대단히 넓고 커서 수많은 강물들을 모두 받아들입니다. 강물이 바다로 흘러들어온 후에는 강물을 이루는 것이 아니라, 문화의 큰 바다를 함께 이룹니다. 밤낮으로 끝없는 변화는 너무나 아름답고 매력이 무궁합니다. 뉴욕과 마찬가지로 상하이는 이주민의 대 용광로요, 문화의 용광로입니다. 모든 지역의 문화와 종교전통 및 고급문명이 상하이에 들어온 후 서로 삼투하고 영향을 주다가 마침내 하나하나가 그 본래의 성질을 잃고 도시 분위기 혹은 동양의 신비함이 가득 묻어나는 ‘상하이 파(海派)’로 변합니다. 이른바 상하이 풍의 서양요리, 상하이 풍의 양복, 상하이 풍의 영어(조계의 영어), 상하이 풍의 쓰촨(四川)요리, 상하이 풍의 경극 등은 모두 외래 문화가 융합되고 개조된 예들입니다. 상하이라는 이 대도시는 매우 강한 흡입력이 있고 비위도 좋아서 각종의 상호 모순적이고 대립 충돌적인 문화까지도 흡수할 수 있고, 어떤 주의나 사람도 거부하지 않습니다. 동시에 똑같이 소화능력도 왕성해서 부패한 것을 신기한 것으로 만들거나 신기한 것을 부패하게 할 수도 있으며, 각종의 상관 없는 원소들을 한데 결합시켜 아주 그럴 듯한 상하이 풍의 만찬을 만들어낼 수도 있습니다. 상하이는 전시하는 큰 부두요, 문화의 혼합기이기도 합니다. 상하이는 식견이 넓고 높지만 안목은 까다롭습니다. 관용적이고 포용적이며 남의 것을 가지고 훌륭하게 만들어냅니다. 상하이 문화의 장점은 첫째가 개방이고, 둘째가 혼합입니다. 개방에 혼합이 더해지면 새로운 것이 만들어지게 됩니다. 베이징은 자신과 다른 것들을 포용할 수 있었기에 각종의 다원적 문화, 지역문화들이 베이징에서 원생태 그대로 독자적으로 존재하면서 서로 상관없이 피차간에 경쟁을 합니다. 그러나 상하이 문화는 구심력이 너무 강하기에 각종의 아류 문화들이 상하이에 온 후로는 도시문화를 대표하고 있는 상하이 문화에 의해 개조되고 동화됨으로써 다원화는 점차 동일화되어 가고, 그 다원성을 차츰 잃어가다가 동질적 경향을 드러내게 됩니다. 상하이 문화의 결점은 특징이 없다는 것입니다. 유일무이한 것이 없고, 모든 것이 비슷비슷하기도 하고 다소 낯설기도 합니다. 그러나 다른 일면으로 특징이 없다는 것 자체가 바로 상하이의 최대 특징이기도 합니다.

중국의 다른 도시들과 비교해보면 상하이의 도시 연령은 비교적 젊습니다. 글로벌화의 물결 속에서 상하이는 탄생했고, 국제적인 개방 가운데 발전하고 있습니다. 상하이의 가장 성공적인 점이라면 시세(時勢)를 잘 잡은데 있다 할 것입니다. 시세는 전통의 천명(天命), 천리(天理)와 천도(天道) 다릅니다. 천도는 항상적이라서 변치 않는 객관성, 안정성과 초월성이 있습니다. 그러나 시세는 이와 달리, 항상 새롭고 외부의 공간과 시간이 변하게 되면 시세도 그에 따라 변화가 발생합니다. 상하이는 국제화의 선두에 있습니다. 국제적 위험과 변화는 예측하기 어렵고 국내 형세 역시 끊임없이 변합니다. 상대적으로 말해서 상하이가 역사와 문화적 뿌리가 약한 현대도시임에도 실패하지 않고 자리를 굳세게 버틸 수 있었던 것은 시세에 순응해

서 부단히 변화하고 새로워지기 때문입니다. 상하이인들이 출국하거나 외지에 가거나를 막론하고 환경에 적응하는 능력은 영원히 가장 강합니다. 그들은 어떤 이론적 교조나 전통적 윤리에 매이지 않고 좁은 틈 사이에서 생존을 추구하면서 발전을 도모합니다. 생존도 좋고, 발전도 좋습니다만, 그와 같은 생존발전의 비결은 다름 아니라 부단히 새로운 것을 추구하고 변하면서 시대와 함께 나아가기 때문입니다. 상하이인은 좀처럼 옛 것에 미련두지 않고 전통에 얽매는 것에 반대합니다. 새로운 것과 새로운 관념에 대해서 그들은 늘 시도해보려는 흥미가 있기에, 언제나 시대의 앞에 서서 견고자 하며 조류를 인식하고 유행을 선도하는 것을 좋아합니다. 상하이는 영원히 중국의 유행을 선도하는 도시로서, 명청 시대의 강남 문화 가운데서도 이미 이러한 단초가 있었었습니다. 식민시대에 와서 그 모던한 시대적 풍조는 중국에서 독보적이었을 뿐 아니라, 동아시아를 앞서며 세계를 비웃기까지 했습니다. 설령 청교도 정신이 가득했던 혁명의 세월 속에서도 상하이는 시대적 유행을 여전히 버리지 않고, 획일을 강요하는 중에도 개성을 인식하면서 상하이 생산품이 그 당시 폐쇄된 환경에서도 전국에 널리 팔릴 수 있도록 한 것은 이 재주에 의지했기 때문입니다. 개혁개방의 시대 특히, 90년대 후 상하이가 ‘시대와 함께 나아가는’ 모습은 더욱 남김없이 드러났습니다. 모든 문화, 관념, 건축과 상품들이 모두 전 세계의 가장 선진적이고 가장 유행하는 수준과 궤를 같이 하고자 했습니다. 이런 정신이 상하이의 모던과 유행 및 휘황찬란함을 만들었고, 상하이 문화가 쉽게 흡수하고 잘 변하지만, 뿌리가 약하고, 융통적이지만 힘이 부족하도록 했습니다. 식견이 넓고 전체를 파악하는 총명함이 있지만 복방 옛 도시의 그런 자심감과 진중한 기상은 부족합니다.

金 : 선생님께서는 상하이인이라는 범주가 상하이 출신의 토박이라고만 보십니까? 외지에서 온 사람들도 상하이인으로 변했지 않습니까.

許 : 상하이는 실제로 세계적 도시입니다. 뉴욕처럼 대단히 세계적입니다. 최근 상하이에서는 밖에 나가지 않아도 앉아서 전 세계의 정상급 스타의 콘서트, 브로드웨이쇼(Broadway Show), 빙상발레(Ice Ballet), 포물러원 월드챔피언십, ATP Master 테니스대회, 베르사이유궁 영화를 관람할 수 있습니다. 특히 이번의 엑스포는 상하이가 이미 세계 각국에서 밀려드는 문화의 대규모 항구임을 더욱 두드러지게 나타냈습니다. 상해는 이제까지 세계적 도시였습니다. 훌륭하고 품질이 좋은 것 특히, 서양의 것, 모던하고, 시대적 유행을 나타내는 것이 있기만 하면 모두 가져와 동양 서양을 함께 아울렀습니다. 상하이에서 생활한다는 것은 운이 좋은 것입니다. 왜냐하면 유동적이고 쇼윈도우처럼 아름다운 세계에서 생활하는 것과 다름 없기 때문입니다. 하지만 전정으로 변명한 것은 ‘상하이의 문화’라기보다는 ‘상하이에서의 문화’라고 해야 할 것입니다. 외래의 문화가 변화할수록 스스로의 문화는 더욱 창백한 법입니다. 상하이 본래의 문화를 말하자면 반드시 지역 방언과 관련되어 있다고 할 것입니다. 최근 몇 년간 상하이 문화의 위기는 상하이어의 위기의 다른 표현이었습니다. 언어는 존재의 집이고, 본토 문화의 생명력은 지역 방언 가운데 존재합니다. 꽤 많은 시간동안 효과적인 보통화 보급으로 이미 젊은 세대의 상하이 젊은이들은 상하이어를 못하거나 잘 하지 못하게 되었습니다. 광저우(廣州)와 다른 점이라면 상하이어는 최근 공공장소에서 전면적으로 금지되었고, 유일하게 남겨진 곳

은 텔레비전의 상하이어 드라마인 ‘외삼촌(老娘舅)’일 뿐이었습니다. 그러나 그 드라마는 저속하고 자질구레하며 번거로워 다소나마 수준이 있는 부모라면 아이들더러 시청하지 못하도록 했습니다. 보통화는 일종의 인조적인 언어라서 일상생활의 생동적인 표현력이 부족합니다. 상하이의 어린 아이들이 딱딱한 인조언어로 자신을 표현하는 데 습관이 된 경우, 진정으로 지방의 맛이 있는 상하이 문화를 창조해낼 수 없고, 베이징의 문화, 동북어(東北話)문화와 광둥어(粵語)문화와 서로 필적하기 어려울 것입니다.

金 : 저우리보(周立波:최근 상하이 코미디계를 대표하는 유명한 개그맨-역자)에 대해서 인터넷에 이런 표현이 있었습니다. “저우리보의 상하이풍의 원맨쇼는 양복을 입고, 다이어리 한 권을 든 채, 혼자서, 입 하나로, 한 편의 연극을, 무대에서, 120분 동안 공연한다. 시대적 핫 이슈와 보조를 맞추고 민중 민생의 화제에 관심을 기울인다. 매번 연출마다 지혜와 유머가 넘쳐난다. 보는 사람은 무척 많다. 상하이인이라면 보고 싶어 하지 않는 사람이 없고, 다른 지역의 사람들도 보고 싶어 한다. 매우 딱 들어맞기 때문이다.” 어떤 사람은(아마도 푸단[復旦]대학교 교수였을 것임) 저우리보가 상하이풍의 문화를 대표할 수 없다고 했습니다. 하지만 그는 이런 형식과 상하이풍의 원맨쇼라는 극을 연출했습니다.

許 : 저는 위치우위(余秋雨)와 저우리보 두 사람이 상하이 문화의 두 가지 전형을 대표한다고 생각합니다. 한 사람은 뿌띠부르주아문화를, 다른 한 사람은 시민문화를 대표합니다. 상하이문화는 일종의 가식화와 저속화 추세를 드러내고 있습니다. 위치우위의 뿌띠부르주아 풍의 문자는 진실과 진정성이 갈수록 부족해져서, 내부적으로 거짓과 조작 및 조악함의 과시로 가득 차 있습니다. 하지만 상하이에서는 그의 작품이 뜻밖에도 국어 교사들이 애써 추천하고 초중등학생들이 앞 다투어 모방하는 시험대비 교본이 되었습니다. 저우리보의 ‘상하이풍 원맨쇼’는 그의 스승 저우바이춘(周柏春)과 비교하면 옛 상하이에서의 그런 담담한 깊이의 학문과 의젓함을 이미 잃어버렸고, 뻔들거림이 좀 더 늘었습니다. 상하이인의 서양의 것을 떠받들고 자신의 것을 중시하는 독선적인 문화적 오만함 역시 ‘상하이 풍의 원맨쇼’ 중에 남김없이 드러났습니다. 저우리보는 상하이의 소시민을 매우 잘 대표하고 있습니다. 이 소시민은 세상 물정을 비교적 잘 알고 있고, 어떤 문제에도 모두 관심을 가지고 있으며, 사회에 대해서도 어느 정도 관심을 기울이면서, 약간의 조롱도 하고 전체에 크게 지장을 주지 않는 비판도 합니다. 상하이의 소시민은 비교적 자신을 사랑하고 자아도취적 느낌이 무척 강해서, 항상 타지에서 온 사람을 업신여깁니다. 뿐만 아니라 서양을 높이 떠받들면서 북방의 예술인은 마늘을 먹고 자신을 커피를 마시는데, 어떻게 마늘을 먹는 사람을 커피를 마시는 사람과 비교할 수 있겠느냐며 비웃습니다. 이런 소시민의 여러 가지 귀엽기도 하고 우습기도 한 점들을 저우리보가 대단히 전형적으로 표현해냈던 것입니다.

金 : 저우리보 현상은 상하이 시민문화 현상이라고 생각되는데, 선생님께서는 이 현상이 얼마

나 오래 지속될 수 있으리라 보십니까?

許 : 상하이에는 강력한 시민사회의 기초가 있기 때문에 그는 아마도 계속적으로 환영을 더 받을 것입니다. 그러나 얼마나 오래 지속될 것인지는 모르겠습니다. 이는 그가 얼마나 새롭게 더 많은 노력을 하느냐에 달려 있을 것입니다. 그러나 저우리보는 너무 바쁩니다. 그의 상업 활동이 대단히 많습니다. 그는 대단히 총명한 사람이지만 아마 과도적 시장화로 인해서 일찍 평범해질 지도 모릅니다. 저우리보의 위기는 상하이 문화의 위기이기도 합니다. 문화는 근본적으로 말해서 인간의 본성에 지나지 않습니다. 상하이 문화의 하향화는 상하이인의 정신적 위기를 의미하고 있습니다. 주룽지(朱鎔基)가 상하이 시장(市長)을 할 때, 상하이인을 이렇게 한 마디로 단정했습니다. “상하이인은 계산적이고 똑똑하지만 덕이 고명하지 못하다”는 것이었습니다. 상하이인은 세계적 범위에서 말하더라도 최고로 총명한 사람들이라 할 수 있습니다. 세상 물정을 알고, 계산적이며, 도시인의 영리함이 가득합니다. 제가 대학에서 교편을 잡은 지 30년이 가까워갑니다. 그 사이에 상하이에서 태어난 새로운 세대의 젊은 학생들은 두 유형뿐임을 알았습니다. 초일류의 학생이거나 삼류의 학생입니다. 전자는 소수로서 그들은 건식이 넓고 드넓은 포부가 있으며 이성정신과 실천 정신도 갖추었습니다. 야오밍(姚明), 리우샹(劉翔), 한한(韓寒)과 같은 이 몇 장의 도시 명함처럼, 세계무대에 내놓고 비교해보아도 역시 초일류의 인재들입니다. 안타까운 것은 대다수의 상하이 학생들입니다. 그들은 어려서부터 부모의 보호 아래 자라나 생활환경이 다른 지역 학생들보다 훨씬 좋지만, 마음 속에 큰 뜻이 없고, 더 높은 곳으로 올라가려고 생각하지 않으며 작은 부유함에 이내 안주합니다. 또한 졸업 후 상하이에서 편안하고 안정적인 직장을 구하고, 신혼집을 부모가 마련해줄 것만을 바라는 그야말로 포부가 작아서 더 이상 작을 수 없는 그런 모습들입니다. 학생들만 그런 것이 아니라, 학자들 역시 마찬가지입니다. 상하이의 학자 대부분은 눈앞에 있는, 쑤저우허(蘇州河:상하이시를 관통하여 흐르는 인공 운하-역자) 주변의 소소한 이들에만 관심을 두고 있고, 과제나 항목도 모두 대부분 지역적 주제로서, 관점이 모두 갖추어져 있지만 지나치게 보수적이고 평범합니다. 정치는 영원히 정확하고 학술은 무슨 말인 지 모릅니다. 오늘날의 상하이인들이 그들의 선배들과 다르게 모험정신이 부족합니다. 중화민국 시대에, 상하이문화는 다원적인 두 가지의 분기가 있었습니다. 부르주아 중산계급 보수의 전통이 있었으면서, 동시에 보헤미안의 좌파 급진문화가 있어서, 양자가 상하이 역사 전통 중의 귀중한 장력을 이루었습니다. 하지만 최근 들어 시대와 시간이 상하이인의 예기(銳氣)를 무디게 하면서 이도 저도 아닌 중산계급문화만이 남았을 뿐입니다. 이런 중산계급문화는 철저한 세속화와 탈정치적 경향으로서 정치의 공공영역에서 멀리 떨어지고 시민의 일상생활에 꼭 달라붙어 있습니다. 상하이에서 시대적 유행, 여가, 음식과 관련된 신문이나 간행물 잡지는 특별히 번영합니다. 그런 것들을 만드는 것도 대단히 까다로워서 우아함 속에 저속함이 있고 저속함 속에 우아함이 보여야 합니다. 상하이 문화의 주류는 시정(市井) 중의 시민문화와 서양식집 속의 뽀피부르주아문화로서, 이 두 가지 문화 사이에는 절대적인 한계는 없습니다. 세계 일류로서의 중국 최대의 공업과 상업 대도시 상하이가 만일 뉴욕처럼 문화의 대도시가 되지 못한다면 아마도 세상 사람들의 비웃음을 영원히 벗어나지 못할 것입니다.



金 : 최근 한국의 타블로라는 가수가 있는데, 그는 미국 스탠포드대학 석사를 한 학기 일찍 마쳤습니다. 인터넷에 어떤 사람이 그의 학력이 가짜라는 의심을 제기하자 그의 관점에 동의하는 사람들이 인터넷에서 그를 욕하기 시작했습니다. 사실은 결코 그렇지 않았습니다. 다만 의심의 말에 불과했던 것입니다. 지금 그 가수는 더 이상 나와서 노래를 하지 않습니다. 인터넷은 사회정의를 지키고자 이런 일을 합니다. 반박하는 사람도 역시 나옵니다. 서로 알가불가합니다. 그러나 그가 받은 상처는 어떻게 해도 치유될 길이 없습니다. 네티즌에게는 나와서 정의를 보위할 권리가 있습니다. 중국에서도 이러한 일들이 있는지 모르겠습니다. 중국에서 만약 이런 일이 발생했다면 어떻게 됐을까요?

許 : 이런 일들은 중국의 인터넷에서도 이미 여러 차례 발생했습니다. 심지어 ‘인육 수색’이라는 말까지도 만들어졌습니다. ‘인육 수색’이 최초로 성공한 것은 인터넷에 몇 장의 사진이 올라왔는데, 어떤 멋진 여자가 하이힐로 고양이를 밟아 죽이는 장면이었습니다. 이 사진을 본 네티즌들은 분노했습니다. 마침내 네티즌들은 온갖 수단을 통해서 이 사람을 찾아내어 그녀의 이름, 집 주소, 직장, 주민등록번호를 모두 인터넷에 퍼뜨렸고, 사람들은 심하게 그녀를 욕했습니다. 많은 네티즌들은 그녀 집과 회사까지 가서도 욕을 했습니다. 그 결과 그녀를 미칠 정도로 만들어 더 이상 정상적으로 생활하지 못하도록 했습니다. 이후에 이런 예들이 항상 수없이 일어났습니다. 인터넷이 출현한 이후, 네트워크 상의 대중 민주가 출현했습니다. 이 대중 민주는 한 편으로 공권력에 대해 효과적인 감독과 반항을 할 수 있었습니다. ‘인육 수색’으로 몇 건이나 되는 부패한 관리들의 사건을 찾아내기도 했습니다. 그러나 대중 민주는 개인의 사생활을 침범하거나 법률이 부여한 권리를 초월하여 개인의 잘못에 대한 공개 심판할 수도 있었습니다. 인터넷에 요즘 일종의 새로운 무정부주의 사회가 출현했습니다. 이 가상의 세계에는 현실 사회 가운데 사람들이 공인하는 윤리가치 기준과 효과적인 법률이 부족합니다. 무엇이 해도 되고, 무엇이 해서는 안 되는가, 무엇이 도덕적으로 용납이 되고 무엇이 도덕적으로 옳지 않은가 하는 것은 모두 매우 모호한 듯합니다. 대중 민주에 무정부주의가 가세하면, 아마도 인터넷 시대의 ‘다수인의 폭정’이 만들어질 수도 있습니다. 다수인 역시 폭정을 만들 수 있습니다. 여론이 한 쪽으로 기울어지면 반대되는 의견을 용납할 수 없습니다. 그렇게 되면 소수인의 목소리는 새로운 광장의 떠드는 소리 속에 묻혀버리게 될 것입니다. 전통적인 광장 민주 속에서는 수 천 수 만의 사람들이 함께 모여 지도자의 통솔 아래 한 목소리를 이루면 소수인의 다른 목소리는 아예 들리지도 않게 됩니다. 중국, 한국, 미국, 유럽 및 일본에서 모두 이런 상황이 나타났습니다. 새로운 매체가 출현한 이후 전체 세계의 규칙이 변할까요? 새로운 매체의 발전은 너무나도 빠릅니다. 몇 년이 지나면 아마 핸드폰으로 더욱 새로운 상호전송과 교류방식이 만들어질 것이고, 정보의 상호전송성이 더욱 강해질 것이며, 표현의 방식 역시 더욱 자유로워질 것입니다. 그러나 결과가 반드시 더욱 더 민주적이고 평등하다는 것은 아닐 것입니다. 이 세계는 이미 두 개로 구분되었습니다. 하나는 우리가 현실적으로 생활하는 세계이고, 또 다른 하나는 인터넷이 만들어낸 가상의 세계입니다. 이 두 개의 세계에는 밀접한 상호 영향성이 존재하고 있습니다. 가상 세계의 현실세계에 대한 영향은 갈수록 커져 갑니다. 문화를 전파하고 있을 뿐 아니라, 문화를 창조하고 우리가 익숙하지 않은 새로운 가치를 창조합니다. 현재의 젊은이들은 항상 이중적 역할을 하고 있습니다. 현실세계 속에서 그들은 양복을

입고 넥타이를 매고 출근하는 예의 바른 화이트칼라입니다. 그러나 퇴근 후 컴퓨터 앞에 앉으면 그들은 대단히 폭력적이 됩니다. 언어는 침략적이고, 여러 가지 살인게임을 하면서 대단히 공격적이 됩니다. 어느 것이 그의 진실한 인격이겠습니까? 뭐라고 딱히 말하기 어렵습니다. 이런 문제들은 이전에 겪어보지 못한 것입니다. 저는 인터넷 문화가 오늘의 세계를 부분적으로 변화시킬 것이라고 생각합니다. 사람들의 사고방식, 생활방식을 변화시킬 것입니다. 우리는 인쇄매체의 세대이지만, 젊은이들은 인터넷 매체의 세대입니다. 그들의 사유 전환은 대단히 빠르지만 깊이 있는 사고와 충분한 축적이 부족합니다. 그들이 추구하는 것은 엄청난 분량의 정보들이지만, 자신의 견해가 없을 수도 있습니다. 이러한 새로운 인류는 더욱 자유롭고 더욱 독립적이지만, 더욱 쉽게 조종당할 수 있습니다. 새로운 세기 속에서 지식인은 이미 대중화되었습니다. 인터넷을 하게 된다면, 사람들은 누구나 모두 평등한 정보와 지식을 소유하게 됩니다. 그렇다면 진정한 지식인은 누구이겠습니까? 그는 보통의 지식대중과 어떤 구별이 있을까요? 우리는 새로운 인터넷 시대가 도래할 때, 이런 문제들에 대해서 자신의 체험적 사고를 가질 필요가 있습니다.

쉬지린(許紀霖 : 1957년 중국 상하이 上海 출생)

중국 상하이(上海) 화둥(華東)사범대학 역사학과의 쉬지린 교수는 중국 근현대사상사를 전공한 대표적 사학자로서 현재 화둥사대 중국현대사상문화연구소 부소장, 상해역사학회 회장이며 홍콩 중문대학에서 나오는 <21세기> 잡지의 편집위원으로 활동하고 있다. 1997년 이후 홍콩중문대학, 호주국립대학, 싱가포르, 미국 하버드대학 등에서 연구하며 다양한 서구학문의 사조와 이론을 섭렵하였고 특히 중국지식인에 대한 연구의 권위자이면서 동시에 주목받는 지식인으로서 Timothy Cheek , Xu Jilin and the Thought Work of China's Public Intellectuals라는 논문으로 2006년 China Quarterly 6월호에 “허기림과 중국공공지식인”에서 연구대상이 되기도 할 만큼 활발한 활동을 전개하는 지식인이라 할 수 있다.