

한국, 일본, 중국의 문화·문명적 구조

오구라 기조 *

요 약

이 글은 한국 문화를 이해하고자 하는 일본인이 한국 문화를 이해하는 하나의 방법을 제시하고자 한 것이다. 어떤 문화를 본질화하여 이해하는 것은 위험한 일이지만 오히려 본질주의적 접근이 한국 문화를 제대로 이해하는 방안이라고 생각하였다. 필자는 먼저 문화와 문명은 모두 <2=문명>, <1=문화>, <0=무가치의 지평> 사이에서 다양하고 복잡한 운동을 펼치면서 ‘문화 생태계’를 형성하고 있음을 전제하였다. 그리고 이 <2·1·0>의 도식을 동아시아 3국을 이해하는 데 적용해 보았다.

우리는 각 나라의 사상가들이나 권력자들이 중국은 <2>, 한국은 <1>, 일본은 <0>로 스스로를 규정하고 있음을 볼 수 있었다. 이와 같이 각 나라를 유형화하여 규정하는 것은 물론 사실과 다른 일종의 착시이지만, 그러나 이러한 틀을 가지고 세 나라를 살펴볼 경우 세 나라의 관계를 보다 선명하게 파악할 수 있고 세 나라 사이의 문화적 갈등의 문제도 해결할 수 있는 실마리를 찾을 수 있지 않을까 생각한다. 문화와 문명 간의 마찰, 다문화주의의 애로, 역사 인식의 문제 등 여러 문제를 해결하려면 서양근대적인 세계관이 아닌 ‘다중주체주의’가 유효한 방법이 될 것이다.

주제어 : 문화, 문명, 동아시아, 한국문화, 문화본질주의, 다중주체

* 교토대학 인간환경연구과 교수

들어가는 말

나는 일본 교토대학에서 한국에 관한 연구를 하고 또 가르치고 있다. 이 일을 하면서 항상 느끼고 있는 것이 있는데, 그것은 한국문화라는 것이 도대체 무엇이나 하는 것이다. 보통 일본 사람은 한국문화라고 하면 한글, 김치, 온사마, 대장금 등을 상기할 것이다. 한국 대중문화의 힘이 엄청난 역할을 했다는 것은 사실이다. 그러나 한국의 더 깊은 문화나 사상에 대해서는 보통 일본사람들은 관심을 가지지 않는 경향이 있다. 그것은 나와 같이 일본에서 한국 문화를 연구하는 사람의 실력이 모자라기 때문이라는 이유도 크지만, ‘한국문화는 쉽게 말해서 어떤 것이냐’라는 물음에 적당히 답할 수 있는 무언가가 모자라다는 이유도 있는 것 같다. 중국문화와 한국문화는 어떻게 다른가? 한국문화를 상징하는 표상은 어떤 것인가? 이러한 단순하고 초보적인 물음에 대해 답하려고 할 때, 우리는 약간 망설일 경우가 있다. 한국의 어떤 특정한 문화를 ‘한국 문화’라고 부르면, 한국문화를 너무 지나치게 본질화시킬 우려가 있는 것이 아닌가하는 망설임이다.

그러나 한국문화의 어떤 특별한 모습을 우리가 제시하지 못하면, 보통 일본 학생들이 한국이라는 사회에 대해 관심을 가질 수 있는 기회가 지극히 적어지는 것도 사실이다. 나는 일본이라는 사회에서 매일 이와 같은 고민을 안고 한국이라는 대상과 대화하려고 하고 있다. 그러한 고민 속에서 생각하고 있는 것을 몇 가지 간단하게 이야기하도록 하겠다.

1. 문화본질주의와 관계성

한국문화, 중국문화, 일본문화를 본질화시켜서 인식하는 문화론의 유형이 있다. 일본에서는 국학(國學)이 그 전형적인 예이고, 한국에서도

이런 유형의 문화론이 많이 있어 왔다. 포스트 모던적인 세계관에서 보면, 이런 문화본질주의는 잘못된 생각이라 할 수 있다. 문화의 순수성을 주장하는 입장이 가지고 있는 정치성을 파헤치는 것이 문화연구(Cultural Studies)의 주요 관심사였다. 그러나 나는 문화본질주의에 대해서 다른 생각을 가지고 있다. 만약 문화연구에서 말하듯이 문화 본질주의가 나쁜 정치성을 지니고 있다고 한다면, 정치외교적인 환경으로 인해, 혹은 지정학적으로 어쩔 수 없이 문화본질주의적인 입장을 취할 수밖에 없는(혹은 없었던) 존재에 대하여 어떤 평가를 내릴 것인가?

나는 문화본질주의에는 나름대로의 의미가 있다고 생각하는 입장이다. 조선시대 노론이 ‘주자학적 조선’이라는 측면을 본질화시켰던 것도, 최남선이 ‘결론적 불교의 조선’을 본질화 시켰던 것도, 그 담론들의 정치성을 파헤치는 것만으로는 잘 이해할 수 없다고 생각한다. 왜냐하면, 문화본질주의의 담론은 그 궤모양과는 달리 타자와의 관계성을 충분히 의식한 담론이기 때문이다. 문화의 순수성을 주장하는 담론도, 표면적으로는 타자와의 관계성을 거부하는 듯한 인상을 주지만, 사실은 그렇지 않다. 동아시아에서는 문화순수주의야 말로 타자와의 관계성을 인식하는 틀의 하나로 강력히 기능했던 것이다. 예를 들자면 일본의 사상가들은 일본문화의 본질을 ‘無’, ‘無思想’ 등으로 파악하고자 하는 경향이 강하다. 유명한 국학자인 모토오리 노리나가(本居宣長, 1730-1801)는 중국문화는 이성적이고 개념적이지만, 일본문화는 그런 면이 전혀 없다고 했다. 일반적으로 생각하면 이성적이고 개념적인 인식이 더 선진적이고 수준 높은 문화라고 생각하겠지만, 모토오리 노리나는 그렇게 생각하지 않았다. 그는 이성의 부재, 즉 이성적으로 세계를 인식하는 행위가 없다는 측면이 일본문화의 본질이라고 규정하였다. 그리고 정치사상가인 마루야마 마사오(丸山眞男, 1914-1996)나 소설가인 시바 료타로(司馬遼太郎, 1923-1996)도 ‘일본은 중국의 理에서 일찍 벗어날 수 있었다’라

는 인식을 가지고 있던 ‘일본특수론자’ 들이다. 이러한 담론에 공통된 주장은, ‘일본은 중국의 理에서, 즉 중화중심주의적인 세계관에서 벗어날 수 있었던 특수한 존재다’라는 명제이다.

이러한 주장은 바로 문화본질주의로 볼 수 있기 때문에 타자와의 관계성을 중요시하는 포스트 구조주의적인 세계관에서 바람직하지 않다. 그러나 사실은, 이러한 일본특수주의자의 논리는 동아시아(한국, 중국, 일본)의 긴밀한 관계성을 내포한 논리였다고 할 수 있는 것이다. 왜냐하면, ‘일본은 중국의 理에서 일찍 벗어날 수 있었다’라는 인식의 배후에는 ‘한국은 중국의 理에서 일찍 벗어날 수 없었다’라는 인식이 깔려 있는 것이고 그러한 의미에서 일본특수주의의 담론은 오히려 일본을 중국과 한국에 강하게 연관시키는 인식의 유형이었기 때문이다. 만약 ‘한국이 없었다면 일본은 중국의 理에서 벗어날 수 있었는가’라고 물으면, 이런 특수주의의 담론이 내포하고 있는 질은 관계주의의 성격이 잘 나타나는 것이다.

2. 문명은 <2>이다

문명은 언제 시작되는 것인가? 내가 여기서 묻고 있는 것은, 문명의 계보학(系譜學)에서의 시간적·역사적 기원이 아니다. 무릇 인류가 ‘문명’이라는 것을 지니고 자연 속에서의 자기 모습을 자각적으로 명확하게 파악 할 때 그 최초의 순간에는 무엇이 일어나고 있는가라는 철학적 물음인 것이다.

예를 들어 ‘불을 사용한다’라는 행위를 생각한다면, 자연세계에서 불을 공포하는 단계의 ‘문명이전’과 인공의 불을 통제하고 이용하는 단계의 ‘문명이후’를 나누는 것은, 자연을 이용 가능한 ‘대상’으로 인식하는가의 여부에 달려있다. 이 ‘자연의 대상화’라는 행위는 틀림없이 근원적

인 세계관 전체의 혁명적 전환이며, 이것을 해내는 전과 후의 인간은 전혀 다른 존재일 것이다.

그리고 이 ‘자연의 대상화’라는 순간에 일어나고 있는 것은 아마 ‘자연의 분절화’라는 현상일 것이다. 즉 그 순간 이전까지는 분절이 없는 하나의 평평한 세계로 표상되어 있던 자연이 갑자기 번개같이 둘로 나누어진다.

어떤 ‘둘’이냐하면, 자기가 이용하는 ‘불’과 그 ‘불’을 부각시키고 있는 ‘바탕’으로서의 ‘자연’이다. 바꿔 말하면 ‘불’과 ‘불이 아닌 것(불의 외부)’이 분리되는 것이다. 즉 ‘불을 사용한다’라는 ‘문명’이 탄생하는 순간에는 분절이 없는 ‘바탕’에서 갑자기 ‘불’이라는 대상이 떠오르고, 절단되고, 분절되는 것이다. 이것을 단순하게 말하면, 문명이 탄생되는 순간에는 세계가 둘로 나누어지는 것이다.

세계가 둘로 나누어진다고 해도 이것은 이원론을 말하고 있는 것은 아니다. ‘둘’이라는 것은 ‘복수’라는 의미인 것이다. 그 순간까지 ‘하나’라고 생각하고 있었던 자연에서 어떤 계기로 어느 특정한 대상이 분리된다. 그 순간 세계는 둘로, 즉 복수가 되었던 것이다.

분절이 없는 ‘하나’가 분절화되어 ‘둘’이 되는 순간이 ‘문명의 탄생’이라고 생각한다면 지금까지의 문명관이 크게 수정될 것이다. 즉 문명이란, ‘이집트’나 ‘인도’나 ‘중국’ 등의 특정한 지역과 반드시 결부시켜서 말해야 되는 개념도 아니고, 또 ‘근대’라든가 ‘해양’ 등의 특정한 성질과 꼭 결부시켜서 말해야 되는 개념도 아니다. 좀 과장해서 말하자면 우리가 일상생활을 하고 있는 순간마다 문명의 계기는 늘 일어나고 있는 것이다. 길을 걸어가다가 문득 멈춰 서면서 바람 속에 지금까지와는 다른 물질이 섞여 있는 것을 느낀다. 순간적으로 세계는 그 물질을 분절화했던 것인데 조사해 본 결과 그 물질이 황사인 것을 알아내면 그 다음엔 이 물질이 어디서 어떻게 날아온 것인가에 대한 탐색이 시작된다. 이것

이 바로 문명적 행위인 것이다. 바람 속의 이질적인 물질을 느낀 사람은 그 순간에 문명을 시작했다고 할 수 있다.

헤겔(1770-1831)은 이성의 발전으로서의 세계사 속의 영웅을 ‘세계사적 개인’(『역사철학』)이라고 불렀는데, 수많은 문명이 쉴 틈이 없이 점멸하는 우리의 문명사에서는 이름도 없는 한 개인이 갑자기 새로운 문명을 창조할 수도 있는 것이다. 이것을 ‘문명사적 개인’이라고 해도 좋을 것이다.

3. 문화는 <1>이다

이상과 같은 새로운 문명관에서는 ‘문화’는 과연 어떻게 파악되는 것일까? ‘문화’의 정의는 다양하지만, 여기서는 ‘어느 일정한 지역이나 공동체 등에 특유한 양식’으로 정의해 두기로 한다면 이 ‘문화’는 이미 주어져 있는 것으로 그 지역이나 공동체 등에 소속되어 있는 인간의 생활이나 세계관을 지배한다. 즉 세계를 보는 시선을 미리 규정하는 것이 ‘문화’이며 이 시선은 고정되어 있다. 이것을 나의 표현으로 말하자면 “문화”는 세계가 미리 분절화되어 있는 대로 세계를 보는 일이며 그것은 <1>인 것이다.

분절이 없는 세계를 분절화하는 순간, 즉 <2>의 순간에 문명이 탄생한다고 했다. 그 문명이 천천히 고정화되고 어느 지역이나 공동체의 모든 성원들이 그 분절을 인지하여 그것에 속박될 단계에 이르렀을 때 문화는 탄생하는 것이다. 이것은 ‘지금 여기에 이미 있는 분절화’만 공인하는 것이기 때문에 분절은 고정화되고 ‘복수’였던 세계는 다시 ‘단수’가 된다. 그러므로 <1>인 것이다.

“현상은 언제나 벌써 단순한 감성적 여건 이상의 어떤 것으로서 나타

난다. 지금 들린 소리는 자동차의 경적으로서, 창밖에 보이는 것은 소나무로서 직각적으로 나타난다”¹⁾라고 히로마쓰 와타루가 말할 때, 이것은 ‘의식은 반드시 어떤 것을 어떤 것으로서 의식하는 구조를 가지고 있다’라는 명제의 예이지만 이것을 문화론적으로 말하자면 ‘지금 들린 소리’가 ‘자동차의 경적’으로서 또 ‘창밖에 보이는 것’이 ‘소나무’로서 나타나는 것은, 그러한 세계의 분절 방법이 이미 우리 안에 <1>로서 구축되어 있기 때문이다.

4. 문명과 문화

물론 이렇게 정의했다고 해도 실은 ‘문명’과 ‘문화’의 경계는 애매하다. 그것은 앞에서 ‘그 문명이 천천히 고정화되고’라고 했던 부분에 밀접하게 연관한다.

문명은 운동이다. 그것은 애당초의 기원에서 세계가 분절화되고 <2>로 변화한 순간의 놀라움과 힘을 그대로 방사하면서 확산해 간다. 이 확산을 나는 ‘보편운동’이라고 부르고 있다. ‘보편’이란 ‘보편적인 것’을 말하는 것이 아니다. ‘보편적인 것이 되려고 끊임없이 자기를 확장하는 것’이 ‘보편’이며 이 확장이 ‘보편운동’이다. 문명은 이 보편운동을 전개하여 자기의 세계관 즉 ‘무엇이 어떻게 분절화되어서 세계가 <2>로 보이는가’를 일방적으로 이야기하면서 종래의 분절이 없는 세계관을 쫓아낸다. 운동은 자기 운동의 ‘외부’를 부정적으로 의식하면서 전개하기 때문에 ‘외부’가 존재하는 <2>의 세계관인 것이다. 이 운동이 잘 전개되어 일정한 지역 내지 공동체 등에 침투되면 그것은 사전적 의미로서의 ‘문명’이라고 불리게 된다. 전 인류적인 차원까지 침투되어가는 ‘문명’도

1) 廣松涉 (1972), 『世界の共同主觀的存在構造』, 勁草書房, p. 24.

있고 특정한 지역 내지 공동체의 차원에만 침투된 ‘문명’도 있다. 그러나 어떤 문명이든 지금 운동하고 있다는 점은 다름이 없다. 그것은 문명의 <2>라는 세계관이 늘 부정적인 외부로 가지고 있기 때문이다. 그래서 문명은 언제나 충돌하는 것이며 거꾸로 말하면 충돌하지 않는 문명은 존재하지 않는다.

그러나 같은 문명이라도 운동을 거의 정지한 것, 또는 완전히 정지한 것도 있다. 이것이 앞에서 이야기한 ‘고정화된 문명’인 것이다. 그러나 문명은 운동이기 때문에 ‘고정화된 문명’이라는 말은 모순이 된다. 그러므로 나는 이것을 ‘문화’라고 하는 것이다.

문화는 운동을 정지한 문명이다. 그러나 정말로 그런 것이 있는 것인지는 단정지을 수 없다. 즉 모든 문화는 사실 정지하고 있지 않는데도 정지하고 있다고 착각되고 있을지도 모른다. 그러나 착각되고 있다고 하더라도 그렇게(즉, 정지하고 있다고) 인식되고 있다는 사실이 중요한 것이다.

즉 문명이 운동을 정지하고 문화가 되면 세계는 단수가 된다. 문명과 문화의 경계가 애매하다는 것은, 문화가 문화로서 특정 영역에 정착하기까지는 자기를 확산시키는 보편운동을 전개하는 것이기 때문에 그것은 문명인 것이고, 어떤 단계에서 그 운동이 정지하고 문화가 되었다 하더라도 내부의 운동성은 완전히 사멸한 것은 아니라 마치 유식사상(唯識思想)에서의 아라야식(阿羅耶識)과 같이 여태까지의 모든 운동의 흔적과 더불어 저장되고 활동하고 있기 때문이다. 그래서 어떤 원인에 의해 자극을 받아 다시 활동을 시작하면 그 세계관은 즉시 <2>로 이행하는 것이다.

5. <2·1·0>… 동아시아의 문명의식

이상과 같은 문명과 문화에 관한 전제하에서 동아시아(여기서는 한국·중국·일본에 한정해서 생각한다)에서의 문명관을 고찰해 보겠다.

결론을 먼저 이야기하자면 동아시아 삼국(내지 세 지역)은 문명론적인 자기의식을 <2·1·0>으로 파악하고 있다. 즉 중국은 <2>, 한국은 <1>, 일본은 <0>로 생각하고 있는 것이다.

<2·1·0>이라는 규정은 문화결정론은 아니다. 그리고 지정학적인 본질주의도 아니다. 즉 중국=<2>, 한국=<1>, 일본=<0>이라는 부동하고 불변의 가치를 본질적으로 규정하고자 하는 것은 아니다. 오히려 실패는 반대이며, 중국=<2>, 한국=<1>, 일본=<0>이라는 등식은 자의적일 뿐만 아니라 자기의식으로서의 착각에 가깝다고 할 수 있다. 그리고 모든 중국인, 한국인, 일본인이 그러한 자기의식을 가지고 있지 않은 것도 말할 나위가 없다.

그러나 이 동아시아 세 지역에서의 문명관이 (비록 착각일지라도) 중국=<2>, 한국=<1>, 일본=<0>라는 자기의식에 의해 형성되고 단련된 것은 사실이며 또 특히 각각의 지역에서 힘을 가지는 권력자들이 그러한 자기규정에 의해 국민을 통합하거나 자기의 권력을 강화하고 타자를 배제하는 일이 행해져 왔던 것이다. 이것을 각각의 지역에서의 ‘자기 오리엔타리즘’이라 불러도 될 것이다. 그러므로 이 세지역의 문명론적 자기의식을 <2·1·0>이라는 형태로 규정하는 것의 여부도 포함해서 우리는 이 틀을 검토해야 되는 것이다.

6. 중국=<2>

우선 동아시아에서 가장 거대한 문명인 중국문명을 생각해 보자.

중국의 고전에는 고대 중국인이 문명이라 말할 수 있는 것을 가졌던 순간에 관한 많은 기록이 있다. 그러한 문명들은 다양하고 그 기원에서는 ‘중국문명’이라든가 ‘중국의 것’이라는 규정에서는 자유로운 돌발적이고 비체계적인 <2>의 순간들이다. 시간이 지남에 따라 그러한 다양한 <2>의 놀라움과 힘이 정합적으로 편집되고 논리적 맥락을 지니고 이질적인 <2>들을 결부시키거나 제외함으로써 특정한 학파를 형성하기에 이른다. 그런 식으로 해서 예를 들어 유가(儒家)라는 학파도 형성되었다. 물론 유가라는 문명이 형성되기 전에 중국에는 이미 한자라는 문명이 존재했었고, 또 유가 내부에서도 자기의 문명적 기원에 관해서는 요순의 사적(事蹟)부터 자세하게 기록해 왔다. 다양한 기록들 중 어느 것이 유가라는 학파의 근본으로서, 즉 ‘세계의 분절화’라는 의미에서 더 중요한 것인가에 대해서는 사람마다 견해가 다를 것이다. 또 유가의 문명관이 형성되어가는 과정에서 중국의 개벽신화(예를 들어 반고의 전설)를 괴력난신(怪力亂神)의 부류로 삼아 자기의 문명에서 배제한다. 이러한 ‘언급되지 않는 것’에 대한 관찰도 중요하다.

앞에서 <2>는 이원론과는 다른 개념이라고 했는데, <2>의 세계관의 한 유형으로서 이원론이 있다고는 할 수 있다. 예를 들어 ‘음/양(陰/陽)’이나 ‘도/기(道/器)’ 등의 이원적인 세계관은 관찰자가 자연을 관찰하고 있던 어느 순간에 갑자기 세계가 그러한 이원적인 원리에 의해 분절화된 놀라움에서 출발하고 있는데, 이 이원적 세계관은 그것이 발생한 시점의 소박한 놀라움의 차원을 넘어 수많은 사상가(문명사적 개인)에 의한 노력과 논쟁을 거쳐 정치한 이론으로 성장해간다.

중국적 문명에는 이 이원적 세계관 내지 이원론의 경향이 짙으며 ‘음/양’이나 ‘도/기’ 등의 세계관은 그 강력한 생명력으로 동아시아 전체를 지배했다고 해도 과언이 아니다. 그리고 그러한 이원적 세계관 내지 이원론 중에서 정치사상으로도 기능하면서 가장 확고한 영향력을 행사한

것으로서 ‘이기(理氣)’라는 틀이 있다. 이것은 남송의 주자(1130~1200)에 의해 집대성되었다는 사실 때문에 ‘주자학’이라 불리는 학파에서 주축이 된 세계관이며 20세기에 이르기까지 중국뿐만 아니라 한국도 거의 전면적으로, 또 일본도 부분적으로 지배했던 문명이다.

중국에서의 이기론의 기원에 관해서는 미조구치 유조(溝口雄三)의 「중국에서의 이기론의 성립」에서 자세히 언급되어 있다.²⁾ 이것은 이기론의 역사적 기원에 관한 분석이지만 나는 이것과는 달리 이기론의 논리적 기원의 문제에 대해 고찰해 본 적이 있다.³⁾ 거기서 고찰한 것은 왜 주자학이라는 새로운 세계관이 성립할 수 있었든가, 그리고 왜 주자학이라는 하나의 세계관이 정착해 버리면 거기에는 ‘외부’가 없어져 버리는가(아니면 그렇게 착각되는가)라는 점이었다. 그것을 나는 주자학적 사유에서의 주체의 내재적 위계성이라는 개념으로 파악하려고 했다.

물론 주자학적 문명으로부터 자유로운 ‘외부’는 존재하지 않았다는 것은 아니다. 그러나 예를 들어 명나라의 왕양명(1472-1528)은 주자학의 세계관에서 완전히 자유롭지 못했기 때문에 주자학의 격물(格物)을 실행하려고 마당에 있는 대나무의 리를 궁격(窮格)하고자 신경을 해치고 병을 얻었다. 그리고 나서 소위 ‘용장의 대오’를 경험한 것이다.

이렇게 참담한 고생을 하면서도 왕양명이 주자학을 극복할 수 있었던 이유는 무엇인가? 왕양명의 ‘대오(大悟)’는 선(禪)에서 말하는 ‘돈오(頓悟)’, ‘점오(漸悟)’와는 달리 왕양명 이외의 수행자도 거기까지 다다를 것을 미리 기대받고 있는 것 같은 도달점은 아니다. 정명도(1032-1085)나 육상산(1139-1192)과 같은 왕양명적 철학의 선구자들은 있었지만 그

2) 溝口雄三 (1994), 「中國における理氣論の成立」, 『アジアから考える[7]世界像の形成』(溝口雄三・浜下武志・平石直昭・宮嶋博士編, 東京大學出版會), pp. 77~130.

3) 줄고 (1998), 「朱子學의論理的始原」, 『東アジア地域研究』, 第5號, 東アジア地域研究學會, pp. 63~74. 및 줄고 (1999), 「朱子學의思惟における<主體>의內在的階層性」, 『東アジア地域研究』, 第6號, 東アジア地域研究學會, pp. 69~81.

렇다 하더라도 왕양명의 사상은 창조적이며 마치 문명이라고 일컬을 만한 내용을 가지고 있다. 그러나 아인슈타인의 상대성이론이 등장해도 뉴턴의 고전역학이 사멸되지 않았듯이 왕양명 이후에도 주자학이 힘을 잃었던 것은 아니다. 주자학적 패러다임과 양명학적 패러다임이라는 ‘통약(通約) 불가능’한 두 체계는 중국에서 병존하고 있었다. 주자학의 전통에서 양명학이 나온다는 ‘과학혁명’이 아닌 ‘문명혁명’이 가능했던 이유는 중국이 <2>이었기 때문이었다.

7. 한국=<1>

한국은 자기를 <1>로 규정했다.

그것은 한국에서 주자학 존중의 전통이 얼마나 뿌리 깊은 것이었던가를 살펴보면 쉽게 이해할 수 있다. 한국 주자학사는 배불(排佛)부터 시작되어 이윽고 양명학을 이단으로 몰아붙이고 동시에 이기론의 정밀하고 격렬한 논쟁이 그대로 정치적 당쟁에 결부되면서 수 백 년에 걸치는 논의를 끊임없이 하면서 20세기에 들어가는 시기에 맹렬한 이일원론(理一元論)이 되어 표면적으로 소멸된다. 이것은 그야말로 장관이라 말할 수밖에 없는 사회 전체의 주자학화의 궤적이다.

유학뿐만이 아니다. 불교에서도 또한 한국은 <1>을 지향하는 것이었다.⁴⁾ 이러한 한국의 사상적 개성에 대해서는 나의 ‘한국은 하나의 철학

4) 한국불교의 성격에 관해서는 줄고 (2002), 『佛敎』, 『韓國學のすべて』, 新書館, pp. 188~191. 참조. 여기에 한국불교의 <1>성에 대해서 서술했던 곳은 다음과 같다. “현재의 종파로서는 조계종이 압도적인 교세를 과시하고 있지만 이것은 선과 화엄을 두 개의 지주로 한 것이다. 이와 같은 한국불교의 특징은 조선왕조가 1424년에 조계(曹溪)·천대(天台)·충남(淸南)의 삼종을 선종으로 화엄(華嚴)·자은(慈恩)·중신(中神)·시흥(始興)의 사종을 교종으로 통합하고, 특히 1566년에는 양종의 구별도 없던 것에 연유한다. 그 후 서산대사 휴정(休靜, 1520-1604)이 ‘선시불심(禪是佛心), 교시

이다'(1998)에서 자세히 분석했다.

그러나 여기서 강조하고 싶은 것은, 한국이 <1>로 자기 규정한 것은 의도적인 착시였다는 점이다.⁵⁾ 왜냐하면 한국사회의 주자학화라는 운동은 강렬한 보편운동이었기 때문에 이것은 실제로는 <2>인 것이다. 즉, 한국주자학에는 늘 '외부'(아직 주자학화되어 있지 않는 영역)가 있었다. 그러나 이 문명의 원천이 중국이었기 때문에 한국유자들이 주자학화의 운동을 <2>로 인정하고 싶지 않았다. <2>로 인정하면 중국이 주체이고 한국은 객체임을 인정해 버리는 꼴이 되기 때문이다. 그래서 한국유학자들은 자기들의 운동을 <1>로 전략적으로 착시했다. 즉 문명을 문화라고 의도적으로 생각하는 것, 주자학적 한국(문명)을 한국고유의 문화라고 자각적으로 착시하는 것, 이런 혼란을 수 백 년에 걸쳐 실천했던 것이다. 그런 과정에서 무엇을 얻었던 것인가? '한국은 중국보다 중화이다'라는 명제를 얻었던 것이다. 소위 '소중화사상'인데, 이것은 다음과 같은 전략이었다. 즉 노론의 생각으로는 여진족의 청나라는 이미 중화의 전체를 대표=표상하지 않는다. 중화의 전체는 바로 주자학이다.

불어(敎是佛語)로서 '선주교종(禪主敎從)'을 제창하고, 뒤에 '선교일치(禪敎一致)', '선교쌍수(禪敎雙修)'의 풍조가 지배하는 것으로 된 것이다. 江田俊雄은 한국불교의 특징을 네 가지로 들고 있지만(『韓國佛敎要說』, 1957), 그 첫 번째로 '교리적으로 또 종파적으로 단일하면서 동시에 혼합적이라고 하였고, 또 김영태(金煥泰)는 그의 저서 『韓國佛敎史』(1968, 일본어 번역본은 1985)에서 한국불교의 교학적인 면에 있어서의 성격으로 '총화불교', '통불교'를 다음과 같이 강조하였다. '교학면에서는 중국의 교판을 받아들이면서도 한 걸음 나아가 총화적(總和的) 민족 불교를 완성하여 소승, 대승, 일승을 초월한 통불교를 형성하였다. 처음부터 분파적이고 논쟁적인 불교를 지양하고 일대승의 불교를 받아들인 한국불교는 총화불교, 통불교를 완성했던 것이다. 대체로 인도의 부파불교 이래의 분산화의 역사를 통불교로 통일한 것이 한국불교이고, 그것은 또한 불타 그 개인의 이상을 그대로 발휘하고 실현한 것이었다.'" 구체적으로는 신라의 위대한 승려 원효(元曉, 617-686)의 철학적 방법론이 제법제종을 화외하고 화쟁하는 '회통(會通)'적(syncretic)인 것이었기 때문에 이 융합적인 철학이 한국불교의 중심 성격이라고 생각되었던 것이다. 후대의 선교일치 내지 불유일원(佛儒一源) 등의 융합적 경향이 이 회통적 성격으로부터 설명될 수 있는 것도 많이 있다.

5) 이러한 논점에 대해서는, 줄저 (2002), 「<小中華패러다임>의 코스모스로 균열… 전통·근대·탈근대의 한국문화」 『韓國, ひき裂かれるコスモス』, 平凡社 참조.

조선은 그 주자학=전체를 이미 체현한 존재이기 때문에, 중화를 부분적으로 대표=표상하는 청나라보다 서열적으로는 상위에 있다. 즉 주자학의 보편운동이 문명적인 <2>의 움직임이라고 하면, 조선은 그러한 운동을 통해서 중화의 실체=주자학을 중원에서 조선으로 옮기는 작업을 완료했기 때문에 주자학을 문화화하는데 성공했다. 다시 말하면 조선은 <2>=<1>, 즉 운동=실체라는 등식을 실현할 수 있었다. 이것이 노론의 소위 ‘문화자존’의 내용이었다.

8. 일본=<0>

지금까지 중국=<2>, 한국=<1>의 내실을 보았다. 또 그것이 다분히 착시이었다는 것도 지적하였다. 그러나 여기에 또 하나의 지평이 숨겨진 채 놓여있다. 그것은 <0>의 지평이다.

<0>은 <2>도 <1>도 피안의 일로 상대화시킨 지평이다. 그래서 <0>은 니힐리즘을 가리키는 것도 아니며 ‘무사상’을 말하는 것도 아니지만 현상적으로는 그것들에 가까운 것을 낳기도 하고 소위 가치의 0지점을 형성하기도 한다.

일본의 전통적인 시(詩)인 ‘화가(和歌)’의 이론에 <0>의 전형적인 예를 볼 수 있다. 그것은 일본의 역사가 시작되자마자 화가도 나왔다고 주장하는데 이것은 순수한 문명의 탄생 즉 <2>의 선언이라기보다는 중국의 한시(漢詩)라는 <2>의 압박에 대해서 그것을 상대화하는 <0>지평의 전격적인 시작을 선언하고 그 지평에서 <2>를 선언했다고 생각할 수 있는 것이다. 또 “주자학의 격물치지궁리의 가르침이야말로 대단히 바보스러운 것이다”⁶⁾라고 했던, 모토오리 노리나가(本居宣長, 1730-1801)도

6) 本居宣長, 『玉勝間』, 岩波書店.

<0>의 전형임은 말할 나위도 없다.

그러한 일본특수론을 거론하지 않아도 유교라는 세계관 자체에서조차 일본에서는 다양한 유학관이 병존·혼재가 가능했다. 주자학적 패러다임과 양명학적 패러다임은 ‘통약 불가능’했다. 그러나 중국에서는 명말의 동림학파에서 볼 수 있듯이 이 두 학파가 교착할 때도 있었다는 것은 사실이다. 그러나 한국에서는 양명학은 공적으로는 존재가 허용되지 않았다(최근 강화학파에 관한 연구가 진행되어 이런 견해에 수정이 생길지는 모르지만). 일본에서는 양명학과 주자학 중 어느 쪽이 완전한 지배권을 장악하는 양상은 없었다. 야마자키 안사이(山崎闇齋, 1618-1682) 처럼 주자학과 신도를 융합시키는 사상가도 있었다. 이것은 문명으로서의 <2>도 문화로서의 <1>도 아닌 제3의 가치의 지평 즉 <0>인 것이다. 이 <0>지평에서 새로운 <2>나 <1>이 혼재할 수 있었던 것이다.

9. <2·1·0>의 오류

원래 세계가 분절화되어 있는가 아니면 분절이 없는가에 의해 <2>의 세계관과 <1>의 세계관을 나누었던 것이다. 따라서 이러한 <2>나 <1>이 <2>=중국, <1>=한국 등으로 특정한 지역과 결부되는 것은 당연한 일도 자연스러운 일도 아니다.

오히려 앞에서 말했듯이 <2>의 계기는 어떤 개인에게도 일상적으로 찾아올 가능성이 있는 것이며 우리가 길을 걸어가다가, 아니면 버스를 기다리거나 커피를 마시다가 갑자기 <2>를 경험할 수도 있는 것이다.

이것은 개인뿐만 아니라 특정한 지역 내지 사회에서도 마찬가지이다. 그래서 어떤 지역 내지 사회가 <2>와 <1> 중 어느 것을 전면으로 내세우느냐는 자유라고 할 수도 있다. 그러나 역사적으로 보면 교통이나 통

신 기타 정보 전달의 발전 여부에 따라 변화하고 또 안전보장상의 틀에 따라 변화하기도 하지만 그 변화 속에서 특정한 지역내지 사회가 <2>와 <1>중 어느 한 쪽에 대한 경향성을 지니는 것은 중국과 한국의 예에서도 잘 알 수 있을 것이다.

중국·한국·일본의 관계에서는 ‘세계의 문명적 중심=<2>’인 중국에 대한 군사적 및 문명론적 안전보장으로 한국은 <1>이라는 전략을 취했다. 그리고 한국이 직면해 있던 군사적, 문명론적 위협에서 상대적으로 자유로웠던 일본은 <0>의 입장을 선택할 수 있었다. 그리고 한국은 <1>을, 일본은<0>을 각각 자기의 문명론적 자존의식으로 키워나갔던 것이다(한국의 노론의 경우 <1>은 단순한 <1>이 아니라 중국이 벌써 <2>가 아니다라는 인식 아래 <2>=<1>이라는 등식이 바로 문화자존이었다).

그리고 중국=<2>, 한국=<1>, 일본=<0>이라는 등식이 만들어지면 이 세 지역의 문명론적 아이덴티티는 고정화되어 상호간의 창조적인(즉 문명적인) 교류는 단절되어 버린다. 또는 조선통신사와 같이 한국이 <1>로서의 유교문화를 일본에 과시하거나 명치시대 이후의 일본이 ‘서양근대문명’이나 ‘일본문화(일본문명)’를 새로운 <2>의 보편운동으로 한국에 강제적으로 이입한다는 식의 관계만 구축하게 된다.⁷⁾

그러나 중국=<2>, 한국=<1>, 일본=<0>이라는 세 개의 닫혀있는 등식이 오류인 것은 사상 내지 문명의 탄생의 순간을 보면 명백한 것이다.

중국에서 주자의 사상은 불교나 도가사상이나 이민족에 대한 문명적 내지 군사적 위협에 대항하여 만들어진 것이다. 생생한 생명력을 지닌 <2>로서의 불교, 도가 문명에 비해 유학은 생명력을 상실한 <1>로 타락해 가고 있다는 것이 송대의 유학자들의 위기의식이었다. 또 북방 이민족의 활발한 침략에 대하여 한민족은 문명적 활력을 상실하여 <1>로 위축해가고 있다는 강렬한 위기감도 가지고 있었다. 그리고 자기들의 사

7) 일본이 가장 먼저 서구 문명을 흡수했던 것은 일본이 <0>이었기 때문이다.

상을 구축해 나가는데 그 때 전통적인 유학의 체계에 불교나 도가의 사상을 결정적인 요소로 혼입시킨다. 그런 일을 가능케 했던 것이 당나라 이후 중국에서의 가치상대적인, 다시 말하면 <0>적인 사상 풍토였다.

한국=<1>이라는 등식의 오류에 대해서는 이미 앞에서 언급했다. 그리고 일본의 모토오리 노리나가도 주자학을 결정적으로 상대화시킬 수 있기 전에는 주자학과의 혼신적인 대면의 시기가 있었던 것이며 주자학을 비판하려고 해도 할 수 없었던 시기를 거쳐야 신도적인 세계관을 성립시킬 수 있었던 것이다. 즉 모토오리 노리나가는 처음부터 가치의 <0>지점에서 자유롭게 사색을 했던 것이 아니라 중국의 <2>의 압박을 강력히 받으면서 서서히 자기의 문명론적 입장을 구축해 나갔던 것이다.

이런 사실로부터 알 수 있는 것은 중국·한국·일본의 문명론적인 입장은 각각 <2>, <1>, <0>으로 자폐적으로 분리되어 있는 것이 아니라 실제로는 서로 교통하면서 또는 <2>, <1>, <0>의 과정을 순서없이 번갈아 가면서 창조적으로 하이브리드한 자기상을 창출하고 있다는 사실이다. 따라서 중국=<2>, 한국=<1>, 일본=<0>이라는 고정적인 등식은 오류이며 조건과 능력에 따라 세 지역과 그 성원은 언제나 <2>, <1>, <0> 중 어느 것도 선택할 수 있는 것이다.

그 전형적인 예가 1980년대 이후의 한국의 민주화일 것이다. 이것은 동아시아의 역사에서 획기적인 정치적 창조로서의 문명=<2>이었다. 최근 한국문화의 약동감과 창조력도 이 민주화라는 <2>의 생명력에서 나오고 있다. 향후 동아시아의 정치적 관계는 한국의 민주화=<2>에 대해 어떤 회답을 하느냐라는 점에서 전개해 나갈 것으로 추측된다.

10. <2·1·0>의 창조성

중국=<2>, 한국=<1>, 일본=<0>이라는 등식이 착시인 것은 명백하다.

그러나 동아시아 세 지역의 사상가들이나 권력자들이 그렇게 자기규정을 했다는 사실의 이면에는 역설적으로 말해서 이 세 지역이 서로 의존하고 있다는 무의식적인 관계성이 있기도 하는 것이다. 거기에 우리가 어떤 가능성을 찾아보는 것도 의미있는 것으로 생각된다.

즉 <2·1·0>이라는 문명론적인 구조를 명확하게 의식함으로써 지금까지 보이지 않았던 것이 보이게 된다.

예를 들어 일본과 한국의 관계에서 현저한 것은 문명론적인 자기규정 속에서 서로 상대를 무시하는 경향이 굉장히 강하다는 점이다. 일본의 사상가들은 동아시아에서 일본의 문명론적 입장을 고찰할 때 ‘중국 대 일본’이라는 도식으로 생각할 때가 많다. 또 한국의 사상가들도 한국의 문명론적 입장을 고찰할 적에 ‘중국 대 한국’이라는 도식으로 생각한다.⁸⁾ 전자에는 한국이 결여되어 있고 후자에는 일본이 없다. 다시 말하면 서로 보이지 않는 것이다. 즉 전자는 <2·0>이라는 구조만 보고 있고, 후자는 <2·1>이라는 구조만 보고 있다.

그러나 여기에 각각 한국과 일본을 시야에 넣음으로써 처음으로 <2·1·0>이라는 구조가 가시화되는 것이다. 오히려 이 <2·1·0>이라는 구조는 한국=<1>, 일본=<0>이라고 규정하는 사상가나 권력자가 무의식적으로 전제하지 않으면 성립할 수 없는 것이라고 할 수 있다.

그리고 이 <2·1·0>이라는 구조가 가시화된 이후에는 만약 중국에 한국이나 일본으로의 시선이 모자라고, 한국에 일본으로의 시선이 모자라고, 일본에 한국으로의 시선이 모자란다면 그러한 시선들을 가지도록 요청할 수도 있을 것이다. 또 사상가들이나 권력자들이 중국=<2>, 한국=<

8) 예를 들면 식민지시대의 최남선(崔南善, 1890-1957)은 ‘인도 및 서역의 서론적 불교, 중국의 각론적 불교에 대해서 조선의 최후의 결론적 불교’라는 유명한 테제를 남겼다(최남선, 『조선불교-동방문화사사상에 있어서 그 지위』, 1930). 한국 불교의 문명적 입장을 천명하면서 ‘인도 및 서역’은 물론 시야에 넣었지만 일본은 제외하고, 한국이야 말로 집대성의 땅이라는 자기규정을 하고 있다.

<1>, 일본=<0>이라는 등식에 고집할 때 그 구조를 해체시킬 수도 있을 것이다. 구조가 안보이면 그것을 해체할 수도 없는 것이다.

또 하나 중요한 것이 있다. 일본과 한국이 문명론적인 논의에서 서로 상대방을 무시하는 것은, 일본에서는 <1>을, 한국에서는 <0>을 각각 문명론적으로 무가치한 것으로 규정하고 서로 멸시하기 때문이기도 하다. 그러나 <2·1·0>이라는 구조에 의해 서로를 투시해 보면 <1> 및 <0>의 문명론적인 의미의 중요성도 명확하게 가시화되는 것이다.

맺는말

모든 문화·문명은 <2=문명>과 <1=문화>와 <0=상대화의 지평> 사이에 있어 다양하고 복잡한 운동을 펼치면서 ‘문화생태계’를 형성하고 있다. 거기에는 주체의 문제도 깊이 연관되어 있다. 즉 <2>를 개벽하는 주체, 그 <2>를 문명운동으로서 <1>화시켜 나가는 주체, 그리고 <1>로 고정화된 문화를 지키는 주체, 그리고 그 <1>에서 일탈하려고 몸부림치는 주체, 그리고 <0>이라는 잔여의 장으로 도피하는 주체 등 그 모습들은 다양하다. 여기서는 그러한 주체들에 관해서 분석 할 수는 없었다.

이 주체의 문제는 다문화주의의 어려움과도 연관되어 있다. 나는 서양의 다문화주의는 근본적으로 모순을 안고 있는 사상이라고 생각하고 있다. 자유주의의 전통에서 방법론적 개인주의로 인간을 바라볼 때 집합적 아이덴티티를 옹호하는 일은 그다지 쉬운 일이 아니다. 그렇다고 해서 집합적 아이덴티티만을 강조하면 서양근대사상의 토대인 개인의 자유라는 개념 자체가 무너진다.

주체의 단수성(單數性)으로부터 출발하는 논의에서는 그 주체는 어떤 문화적 부하도 받고 있지 않는 가치중립적인 존재임을 전제함으로써 현

실과 동떨어진 이론이 될 수밖에 없다. 그러한 가치중립성이라는 것은 쉽게 말해서 허구인 것이다. 그러나 그렇다고 해서 미리 집합적 아이덴티티가 개인의 주체성을 규정한다고 생각하는 것도 실태와는 다른 정치적 담론에 속한다. 사실은 그렇지 않다. 주체는 <2>의 계기와 <1>의 계기와 <0>의 계기를 동시에 내포하면서 행위수행적(Performative)으로 자기의 주체성을 '문화생태계' 속에서 실천하고 있는 것이다.

나는 기본적으로 한 사람 안에 주체성이 하나 있다는 서양근대적인 인간관에 대해 반대의 입장을 취하고 있다. 인간의 주체성이라는 것은 하나가 아니다. 한 사람 속에 주체성은 다양하게 존재한다고 생각한다. 이러한 생각을 나는 '다중주체주의'라고 부르고 있다. 모든 사람은 자기 안에 다중·다양한 주체를 가지고 있다는 뜻이다.

문화와 문명 간의 마찰, 다문화주의의 애로, 역사인식문제 등 여러 문제를 해결하려면 서양근대적인 세계관이 아니라 '다중주체주의'에 의해 풀어나가야 한다고 생각한다.

참고문헌

- 廣松涉 (1972), 『世界の共同主觀的存在構造』, 勁草書房.
- 溝口雄三 (1994), 「中國における理氣論の成立」, 『アジアから考える [7] 세계像の形成』(溝口雄三·浜下武志·平石直昭·宮嶋博士編, 東京大學出版會),
- 小倉紀藏 (1998), 「朱子學の論理的始原」, 『東アジア地域研究』, 第5號, 東アジア地域研究學會.
- 小倉紀藏 (1999), 「朱子學の思惟における<主體>の內在的階層性」, 『東アジア地域研究』, 第6號, 東アジア地域研究學會.
- 小倉紀藏 (2002), 「佛教」, 『韓國學のすべて』, 新書館.

小倉紀藏 (2001), 「<小中華패러다임>의 코스모스로 균열…전통·근대·탈근
대의 한국문화」 『韓國, ひき裂かれるコスモス』, 平凡社.
本居宣長, 『玉勝間』, 岩波文庫.

◆ 논문 투고일: 2009. 02. 20, 심사 완료일: 2009. 03. 25

ABSTRACT

This paper tries to show how one Japanese, in his attempt to understand Korean culture, a kind of method to understand Korean Culture. Although it is difficult, and dangerous to pin-point one aspect of a culture as its 'essence,' I believe the essentialistic approach is still the best method to understand Korean culture.

I first presupposed culture and civilization are engaged in various and complex activities among three elements, viz. <2=civilization>, <1=culture>, <0=valueless horizon>and in so doing, comprising so-called 'cultural ecosystem.' I applied such scheme to understanding the three East Asian countries.

We could see that thinkers and authority figures of each country identified themselves in such a way that China as <2>, Korea as <1>, and Japan as <0>. Such a way of identifying a country according to a certain schema is again bound to be placed under one biased perspective; however, it is nevertheless useful to examine the three countries under such framework in that the relation among the three can be clarified with a focus, and a clue to resolve cultural conflicts among them is to be provided.

In order to settle various problems such as the conflict between culture and civilization, the difficulty of multi-culturalism, and the question of historical consciousness, it is more effective to replace the modern western *Weltanschauung* with 'multi-subjectivism.'

Key words: Culture, Civilization, East-asia, Korean culture, Cultural Essentialism, Multi-subjectivity
