
문화상대주의와 반문화상대주의

유 명 기*

1. 머리말

“문화는 다양하며 인간의 인식과 가치관은 문화에 따라 다르다.” 이러한 문화상대주의의 명제는 1930년대 미국의 두 인류학자 베네딕트(R. Benedict)와 허스코비츠(M. Herskovits)에 의하여 대표적으로 주창된 이래 다른 문화를 이해하고자 하는 인류학자들의 기본적 인식이 되어 왔다. 문화는 다양한 형태로 존재하며 개별문화는 자율성과 독자적인 가치체계를 갖는다는 것, 그리고 인간의 사고방식과 행동은 그가 속하는 문화의 가치판단에 따라 규정된다는 것, 따라서 개인의 인식과 행위는 각 문화의 맥락에서 이해되고 평가되어야 한다는 상대주의적 문화이해의 입장은 오

* 경북대 고고인류학과 교수

랫동안 많은 인류학자들에게 자명한 것으로 받아들여져 왔다.

다른 문화를 이해하기 위한 기본인식으로서 여겨져 왔던 문화상대주의는 그러나 70년대 후반 들어 인류학 내외의 거센 비판에 직면하고 있다. 주관주의, 니힐리즘, 일관성의 결여, 윤리적 백치, 미적맹목 등의 격렬한 표현들이 반문화상대주의에 의한 문화상대주의 비판에 동원되고 있다(Geertz 1984 : 263). 반문화상대주의는 스스로의 가치판단을 포기한 문화상대주의의 지적 불모성을 비판하며 진정한 비교문화연구는 인간과 문화이해에 보편적으로 통용될 수 있는 일반원리와 개념을 규명함으로써 이루어질 수 있다고 주장한다. 반문화상대주의 흐름은 여러 갈래에서 전개되고 있지만 그 중에서도 문화와 인간에 대한 생물학적 해석을 통하여 보편적 '인간성'을 구하는 사회생물학이나 보편적인 합리성의 추구를 통하여 문화차나 지역차를 넘어서는 '인간정신'을 찾고자 하는 철학에서의 신험리주의 등은 반문화상대주의의 입장에 서서 문화와 인간의 근저적 보편성을 확보하고자 하는 노력의 대표적인 예로 볼 수 있다.

문화상대주의와 반문화상대주의의 대립은 기본적으로는 문화이해의 본질과 보편적 인간정신의 규명이 가능한가 하는 문제를 둘러싼 이론적 논의의 양상을 띠고 있다. 그러나 동시에 이러한 논의는 도덕적 이데올로기와 지식에 관한 서구사회와 비서구사회 사이의 지적 헤게모니를 둘러싼 갈등의 씨앗을 내포하고 있다는 점에서 단순한 이론적 논의를 넘어선 정치적이며 실제적 의미를 함축한다.

이러한 점에 비추어 서구사회의 인류학과는 그 성립배경과 발전의 토대를 달리할 수밖에 없는 한국인류학의 입장에서 문화상대주의와 반문화상대주의의 대립적 구도가 의미하는 것을 살펴보는 것은 비교문화연구의 실천적 관점의 확립을 위해서도 중요한 의미를 갖는 것으로 생각된다. 이 글은 이러한 점에 비추어 두 입장이 나타내고 있는 문화이해의 관점의 차이를 살펴봄과 동시에 그러한 차이가 내포하고 있는 이론적, 실제적 함의를 검토할 목적으로 쓰여졌다. 이하에서는 먼저 문화상대주의적 관점의

특성을 그 성립배경에 비추어 살펴보고자 한다.

2. 문화상대주의의 성립배경

문화상대주의는 영국인류학에서의 기능주의에 비교될 수 있는 미국 인류학의 특징이라고 이야기될 수 있다. 물론 영국인류학의 기능주의에서도 문화상대주의의 시각은 함축되어 있다. 말리노프스키(B. Malinowski)나 레드클리프-브라운(A.R. Radcliffe-Brown)에 의해 제시된 '기능적 전체'의 개념 등은 이미 개별문화의 자율성과 독자적 가치체계의 존재를 암시해 주고 있었다는 점에서 문화상대주의의 관점을 내포하고 있었던 셈이다. 그러나 영국의 기능주의는 일차적으로 민족지 자료의 조직화와 기술, 비교분석을 위한 방법론으로서의 의미가 강조되어 온 데 비하여, 문화상대주의는 엄격한 의미에서의 방법론이나 이론이라기보다는 인류학자가 연구대상에 대하여 취하는 일반적 태도나 입장으로서 미국인류학에서 특히 그 중요성이 강조되어 왔다(Marcus & Fisher 1986 : 20).

문화상대주의의 '입장'은 크게 보아 두 개의 서로 연관된 관점을 내포하고 있다(Jarvie 1984 : 68). 하나는 도덕상대주의라고 부를 수 있는 것으로서, 어떤 행위나 사상의 옳고 그름이나 좋고 나쁨은 특정 문화적 맥락에서 규정된 가치체계에 따라 판단되어야 한다는 관점이다. 다른 하나는 인식상대주의로서, 인간의 세계관과 사물관, 즉 인간이 자신을 둘러싼 제현실을 분류하고 조직화하는 방식은 문화에 의해 조건지워지며, 따라서 인간의 사고방식은 문화적 배경에 따라서 상대적으로 파악되어야 한다는 점이다. 이들 두 가지 관점이 공통적으로 함축하고 있는 것은 문화나 인종, 민족간에 지적 능력이나 도덕적 가치의 본질적 차이가 없다는 관용적, 평등주의적 시각과, 이와 아울러 특정 문화와 인간의 인식과 가치는 보편적, 절대적 기준에 의하여 판단될 수 없다는 다원주의적 시각이

라고 할 수 있다.

이러한 문화상대주의적 시각은 크게 보아 인류학의 연구대상이 갖는 다양성과 그 원심적 성격—다른 인종, 다른 문화, 먼 지역—에서 필연적으로 배태된 것이다(Geertz 1984 : 264-265). 다양한 문화들을 관찰 연구하면서 접하게 된 다른 문화들의 타자성(otherness)을 있는 그대로 기술, 해석하기 위하여, 인류학자들 스스로가 자기사회의 가치판단이나 개념규정을 무분별하게 다른 문화에 적용하는 것을 삼가게 된 것은 지극히 자연스런 현상으로 볼 수 있다.

문화상대주의가 하나의 학문적 경향으로서 인류학내에 자리잡게 된 것은 보아스(F. Boas) 등 미국인류학자들에 의한 문화진화론에 대한 비판이 그 직접적 계기가 되었다. 잘 알려진 대로, 19세기 중반에서 후반에 걸쳐서 성행하였던 문화진화론은 通文化 비교의 시각에서 유럽산업사회를 인류문화의 최정점으로 상정하고 야만—미개—문명으로 이어지는 단선적 도식 위에서 인류문화의 발달단계를 복원, 재구성하고자 하였다. 이러한 유럽중심적 발상에서 암묵적으로 전제된 것은 인류문화의 진보는 지식과 기술-경제의 수준에 따라 객관적으로 측정될 수 있다는 가정이었다. 문화진화론자들은 지구상에 존재하는 다양한 제문화의 특수성 속에서 기술-경제의 수준이라는 객관적 척도에 입각한 보편성을 추출함으로써, 비교문화연구를 통한 인류문화발전의 보편적 법칙의 발견을 목적으로 한 ‘문화과학’으로서의 인류학을 확립하고자 하였던 것이다.

미국인류학의 아버지라 불리우는 보아스는 문화진화론의 연구방법인 ‘비교법’은 자료의 비교가능성 자체가 입증되지 않은 선형적 추론에 근거한 것이라고 비판하고, 이에 대신하여 엄밀하게 정의된 소규모의 지리적 영역내에서 문화적 현상의 역사를 연구하는 ‘역사적 연구방법’을 제시하였다. 보아스는 인류학은 역사과학이어야 한다고 주장하였다. 그에 따르면 역사과학은 개별적 현상의 개별성을 있는 그대로 표현하고 현상 그 자체의 이해를 목적으로 하는 것으로서, 보편적 개념의 구성이나 법칙의 발

견을 목적으로 하는 자연과학과 구별되어야 한다. 그의 역사적 연구방법이 중시하는 것은 특정문화의 맥락이며 개개요소의 이해와 분석은 그것이 생성된 맥락으로부터 분리되어서 이해될 수 없다는 점이다. 보아스의 이러한 관점은, 인류학의 문화개념이 ‘자연민족’과 ‘문화민족’의 대비에서 보이는 바와 같은 진화적 의미를 포함하는 단수형의 문화개념에서, 각각이 상대적으로 조망되지 않으면 안되는 개개의 통합된 문화적 양식을 갖는 복수형의 문화개념으로의 이행을 의미하는 것이며(Stocking 1982a : 203), 근대 미국인류학에 문화상대주의가 본격적으로 뿌리를 내리기 시작하였음을 의미한다.

보아스의 제자들은 20세기 초반과 중반에 걸쳐 그의 문화상대주의적 관점을 민족지 연구에서 실천하거나 이론적으로 정치화하기 위하여 노력하였다. 문화를 관통하는 역사적 가치질서이며 또한 그것의 통일적 표현 형태이기도 한 개별문화의 에토스를 강조한 베네딕트나, 개인의 퍼스널리티나 행동양식은 문화적으로 조건지워진다는 점을 민족지 현실에서 강조한 미드(M. Mead) 등이 이러한 작업을 선도하였다. 이중에서도 특히 허스코비츠(M. Herskovits 1972)는 문화상대주의의 이론적 기초를 확립하고자 노력하였다. 허스코비츠는 문화상대주의가 문화연구의 기본적 입장이 되어야 한다는 가장 주요한 이유로서 판단은 경험에 기초하며, 경험은 개인의 문화화라는 맥락에서 그 사람 자신에 의하여 해석된다는 사실을 강조한다. 따라서 개인의 행위는 문화적 배경에 비추어 평가되어야 하며, 공간적으로나 시간적으로도 모든 사람에게 해당하는 도덕적 표준이라는 것은 존재하지 않는다는 것 등의 이유를 들고 있다. 허스코비츠는, 문화상대주의는 특정 문화의 사고나 행위를 선협적인 가치기준에 따라 판단하지 않고 최대의 객관성을 확보할 수 있는 태도이기 때문에 통문화적 비교 연구를 촉진하는 데 공헌할 수 있는 것으로 보았다.

물론 이러한 상대주의적 시각이 인류학내에서 독자적으로 시작된 것은 아니다. 절대주의, 보편주의에서 상대주의에로의 전환은 20세기가 시

작되면서 학문과 사상 일반에서 폭넓은 흐름을 형성하고 있었던 시대적 현상이었다. 아인슈타인(A. Einstein), 프로이드(S. Freud), 맑스(K. Marx) 등이 이러한 상대주의적 사상의 시대적 발흥을 주도하였다(Johnson 1983 : 11). 아인슈타인의 상대성이론은 ‘과학적 진리’조차 상대화함으로써 절대적으로 확실한 객관적 세계 — 시간이든 공간이든 — 는 존재하지 않는다는 점을 보여 주었다. 프로이드는 의식의 근저에 존재하는 무의식을 규명하고, 초자아(superego)에 의해 지배되는 의식이란 본능적 충동에 의해 지배되는 무의식을 규율하기 위한 문화적 재구성물에 지나지 않음을 보여 주었다. 또한 이와 비슷한 맥락에서 맑스의 유물론도 현상적 실체의 이데올로기적 허구성을 폭로함으로써 경험적으로 확인되는 ‘객관적 세계’와 ‘참세계’는 반드시 상용관계가 아님을 보여 주었다.

그러나 문화상대주의가 하나의 학문적 경향으로서 인류학내에 자리잡을 수 있었던 가장 큰 이유는, 동시대에 구미사회에 확산되고 있던 서구중심적 가치관에 대한 비판과 반성에서 찾을 수 있다. 자본주의의 발달과 이에 따른 사회적 모순의 심화, 러시아의 공산혁명, 제 1차 대전 등의 요인에 의해 팽배한 ‘서구의 몰락’의 위기감은 서구인들로 하여금 서구사회가 살아남기 위한 대안으로서 비서구사회의 문화와 가치에 눈을 돌리게 하였다. 자연에의 경외, 밀착된 공동체 생활, 영적 비전(vision) 등, 서구사회는 이미 상실해 버린 중요한 가치들을 ‘미개’사회는 보존하고 있음이 재인식되었고 이러한 인식은 서구문명에 대한 비판적 성찰의 소재가 되었다(Marcus & Fisher 1986 : 129). 서구를 정점으로 인류문화의 발달단계를 서열화하는 견해는 붕괴되고, ‘미개’사회를 포함하여 모든 문화의 독립적 가치가 존중되어야 한다는 견해가 대두되었다. 각 문화에 고유한 규범체계의 타당성과 가치를 인정하는 문화적 다원주의는 시대적 정신으로 자리잡았다.

이러한 경향은 자본주의 사회의 일반적 모순에 덧붙여 인종차별이라는 또 다른 문제를 안고 있던 다민족 국가인 미국에서 특히 현저하였다.

개인적 자유의 확대, 성차별과 인종차별의 폐지를 통하여 민주주의와 평등사회의 구현을 갈망하였던 미국의 자유주의자(liberalist)들은 이러한 문제들에 대한 해결책을 인류학자들에 의한 다른 문화 연구에서 찾고자 하였다. 뉴기니사회의 성역할에 대한 비교연구를 통하여 남성, 여성의 성역할은 생물학적 요인이 아니라 문화적 요인에 의해 결정된다는 사실을 밝혀 줌으로써 미국내 여성해방운동의 이론적 배경을 제공해 주었던 미드(M. Mead)의 연구도 이러한 시대적 요구에 대한 하나의 응답이었다. 미국의 자유주의(liberalism)는 문화상대주의가 확고한 학문적 태도로서 인류학내에 자리잡게 된 배경이 되었고 이에 대하여 문화상대주의는 자유주의의 이론적 무기를 제공해 주었던 것이다. 이 때문에 문화상대주의는 학문내부에 머물지 않고 일반 지식사회에 대한 넓은 영향력을 갖게 되어 이민법이나 인종차별금지에 관한 제법률의 제정 등 정책수립에도 효력을 미치게 되었다.

문화상대주의와 liberalism의 접목은 또한 서구세계의 한계를 벗어나지 못하고 있었던 서구 휴머니즘을 非서구사회까지 포괄하는 인간주의로서 확대, 발전시켰다. 이리하여 문화상대주의는 제 1차 대전 후에 대두된 민족자결주의의 기초와 반제국주의운동의 이념적 기반이 되었다. 또한 개별문화의 독립적 가치의 인식은 제 2차 대전 후 독립한 신흥국가들의 국가적 정체성의 확보와 제 3세계 출현에의 큰 이론적 지주가 되었던 것이다(靑木 1988 : 21-22). 문화상대주의의 이념은 지배문화의 보편주의적 횡포에 대한 해독제로서 소수민족의 주체성 보존과 권익 확보를 위한 수단이었다. 이런 의미에서 볼 때, 문화상대주의는 항거의 이념이고 해방의 이념이었다(김여수 1991 : 64).

3. 문화상대주의의 도덕성

반문화상대주의는 앞서도 언급했듯이 70년대 후반 들어서 본격적으로 대두된다. 물론 문화상대주의가 등장한 이래 이에 대한 비판이 없었던 것은 아니다. 크뢰버(A. Kroeber), 클럭혼(C. Kluckhohn), 레드필드(R. Redfield), 화이트(L. White) 등은 어떠한 문화의 가치도 우열없이 취해야 한다는 문화상대주의의 입장에 불만을 표시하며 적어도 물질적인 측면에서는 그 차이가 존재한다는 점을 인정해야 한다고 주장하였다. 그러나 이들도 문화상대주의를 전면적으로 부정하는 것은 아니었다. 1920~30년대에 부분적으로 그 타당성이 논의되었던 문화상대주의는 40년대 후반 이후 일반적으로 연구대상을 대하는 인류학자의 포괄적 입장으로 수용되면서 이후 오랫동안 별다른 이론적 논란의 대상이 되지 않았다 (Marcus & Fisher 1986 : 20).

70년대 후반에 등장한 반문화상대주의는 이전과 같은 문화상대주의에 대한 단순한 비판이 아니라 그것의 전면적 부정을 목표로 하는 격렬한 성질의 것이다. 반문화상대주의자들은 스스로의 판단기준 없이 모든 것을 있는 그대로 받아들이는 문화상대주의의 태도야말로 무사려한 관용, 이념적 난교, 평등주의적 위선에 지나지 않는다고 주장한다. 문화상대주의는 인식적, 도덕적 가치판단의 보편원리를 부정함으로써 인간행위와 사물에 대한 판단, 그리고 통문화적 비판과 의사소통을 불가능하게 하는 지적 허무주의일 뿐이라고 비판한다. 스페베르(D. Sperber 1982)의 말을 빌면, “상대주의는 옹호될 수 없는 ‘입장’ 정도가 아니다. 그것은 도대체 ‘입장’이라고 말할 수 없다.”

문화상대주의에 대한 비판은 특히 도덕상대주의의 관점에 집중되어 있다. 반문화상대주의자들은 상대주의가 보편적 도덕과 윤리를 부정하고

문화와 시대에 따라 도덕적 가치를 상대화함으로써 나치스와 유대인 학살과 같은 비인간적 행태에 대해서도 가치판단을 유보할 수밖에 없는 윤리적 백치라고 비난한다. 또한 이들이 보기에는 문화상대주의에 내재된, 또는 문화상대주의가 조장하는 분열된 가치관이나 다원적 세계관은 인류 사회에 심각한 부정적 결과를 낳고 있다. 히틀러, 아민, 일본 군국주의의 발흥 등 금세기를 특징짓는 ‘혼돈 속의 세계’는 모두가 문화상대주의의 유산이라는 존슨(P. Johnson)의 『현대』(1983)는 이러한 시각의 표현이다. 블룸(A. Bloom)은 1987년에 출간된 그의 저서 『미국정신의 폐쇄』에서, 현대 미국사회에서 발견되는 대학의 지적 황폐에서부터 성윤리의 문란, 사회제도의 혼란 등은 모두 가치나 과학적 진리를 상대화시켜 버리고 만 문화상대주의에서 그 원인을 찾을 수 있다고 주장한다. 상대주의는 문화적 통합에의 지적 욕구를 차단함으로써 미국사회의 구심점과 보편주의적 역동력을 상실케 한 반면 개인이나 집단의 이기적 관심에 집착하게 하는 상대주의적 자폐증을 조장한다고 본다.

문화상대주의는 또한 그것이 옹호하고자 하는 非서구사회에 대하여 오히려 퇴행과 저발전을 가져오는 요인이 되었다는 비판을 받는다. 이러한 비판은 주로 문화상대주의가 함축하고 있는 안정된 통합체라는 문화의 개념 설정에 관계된다. 반문화상대주의자에 따르면 이러한 개념 설정이 암시하는 것은, 개별문화가 독자적 가치체계를 갖고 안정된 통합체로서 존재하기 위해서는 그 전통적 생활상이 변하지 않은 채 보존되어야 한다는 생각이다. 이러한 생각은, 문화도 사회도 끊임없이 변하고 있는 현대의 지구촌에서 생활의 향상과 기술의 진보를 통하여 변화와 발전을 열망하고 있는 비서구사회의 사람들을 “그들로 하여금 그들만의 세계에 살게 하자”고 하는 새로운 인종분리정책(apartheid)이며(Sperber 1982 : 179), 비서구사회의 기술-경제상의 후진성을 정당화시키는 신인종차별주의를 조장할 뿐이다(Stocking 1982b : 176).

반문화상대주의자들은 더 나아가 문화상대주의는 서구문화에 대한

‘역인종차별’의 무기로서 사용되고 있다고 비난한다. 미국의 대표적 반문화상대주의 인류학자중의 한 사람인 스피로(Spiro 1978 : 336 ; cf. 青木 1988 : 30)는 원래는 인종차별이론 일반, 특히 열등한 ‘미개인의 정신’이라는 개념에 대한 비판으로서 유효하였던 문화상대주의가 근래에 와서는 서구문화와 그것이 낳은 정신의 가치를 ‘역차별적’으로 비판하는 데 사용되고 있다고 주장한다. 즉 정직하고 도덕적인 ‘미개인’과 유토피아로서의 ‘미개사회’의 이미지가 ‘문명사회’ 비판의 무기로서 서구문화의 적자생존적 경쟁성이나 폭력성을 탄핵하는 데 동원되고 있다고 본다. 그는 또한 문화상대주의적 시각은 서구사회에서 배척되고 있는 것들 중, 예를 들어 편집증(paranoia)이나 동성애, 복혼 등의 문화요소들이 많은 비서구사회에서는 원래 금지되고 있지 않았다는 점을 들어 서구문화의 편향성을 ‘역차별적’으로 부각시키고 있다고 주장한다.

4. 반문화상대주의의 배경

우리는 위에서 살펴본 것과 같은 반문화상대주의의 도덕적 문화상대주의에 대한 비판을 어떻게 평가해야 할 것인가? 반문화상대주의가 제기하는 문제점들은 일견 보아 상당한 타당성을 지닌 듯하다. 그러나, 기어츠(Geertz 1984)도 지적하고 있듯이 반문화상대주의가 비난하고 있는 문화상대주의의 문제점들은 실상 상대주의 스스로가 규정하고 있는 관점에 대한 것이라기보다는 오히려 반상대주의에 의하여 ‘재정의’된 ‘상대주의의 관점’으로부터 도출된 것이라 할 수 있다.

문화상대주의에 대해 가치판단을 포기한 윤리적 백치로서 평가하는 반문화상대주의의 견해에 동의하기는 어렵다고 생각된다. 문화상대주의는 도덕이나 윤리에 대한 가치판단의 포기를 선언한 것이 아니라 그 보편성이 입증되지 않은 가치기준에 의한 판단을 유보할 뿐이다. 영아살해의

관습을 그 문화적 맥락에 의해서 이해하고자 하는 것이 살인을 정당화하고 있다고는 평가할 수 없다. 비유적으로 말한다면 신을 믿지 않는다는 것이 악마를 믿는다는 것을 의미하는 것은 아니다.

마찬가지로, 문화의 독자적 가치체계와 안정된 통합성을 강조하는 견해가 새로운 인종분리정책으로 비유되는 것도 납득하기 어렵다. 문화상대주의가 개별문화의 자율성과 독자적 가치체계를 강조하는 것은 '박물관 속의 문화보존'을 의도한다거나 문화의 자폐증을 지지하는 것이 아니라 문화적 맥락으로부터 이탈된 변화와 혁신이 가져올 수 있는 폐해에 대한 경계일 뿐이다. 각 사회에 고유한 문화적 가치를 도외시한 채 물질계의 유용성과 효용성의 증대를 최우선시하는 서구형 발전모델에서 도출된 근대화이론이 지금까지 제 3세계사회의 발전에 어떠한 부정적인 영향을 미쳤는지를 생각해 보면 이러한 경계의 정당성을 확인할 수 있다.

나아가 문화상대주의가 서구문화에 대한 '역차별'의 무기로 되고 있다는 주장에 이르면 반문화상대주의의 문화상대주의에 대한 비판이 냉철한 논리에 의해서라기보다는 무엇인가 다른 차원에서 이루어지고 있다는 느낌을 갖게 되며 그 배경이 궁금해진다(靑木 1988 : 33). 이런 점에 비추어 반문화상대주의가 본격적으로 대두된 1970년대에 이르는 시대적 상황을 살펴보는 것도 의미가 있을 것이다.

미국의 월남전 참여와 패배는 60년대의 역사적 사건이었다. 월남전에서의 패배는 무력을 바탕으로 한 초강대국의 자존심에 심각한 타격을 가하였으며 세계정치질서가 미국 우위의 미소양극체제에서 다극체제에로 전환될 것임을 예고해 주었다. 이와 아울러 일본의 경제대국화, 중국의 개방, 그리고 70년대 초반의 오일쇼크에 이은 아랍세계를 중심으로 한 오일파워(oil power)의 부상은 세계경제질서의 다극화를 촉진하였다. 국내적으로는, 특히 미국의 경우를 본다면, 무역에서의 국제 경쟁력 상실과 달러화의 하락, 인종문제의 심화, 이혼율의 증가 등 제반 사회적 문제가 노출되고 있었다. 이중에서도 특히 전통적으로 미국문화의 근간을 이루어

왔던 서구중심주의에 대한 문화적 다원주의의 도전은 미국사회의 정체성에 대한 심각한 위협으로 대두되고 있었다. 미국내 문화다원주의의 도전은 60년대초의 민권법의 통과와 이에 따른 소수민족들의 지위향상, 그리고 이를 전후한 일련의 개방적 이민관련입법으로 인한 비유럽계 이민인구의 증가와 유색인종의 인구비율증가에 의하여 촉발되었다. 인구면으로나 정치경제적으로 무시 못할 비중을 갖게 된 이들 비유럽계 소수민족들은 종래 용광로(melting pot)에 비유되던 미국의 서구중심적 주류문화에 용해되기를 거부하고 자기들 고유의 관습과 언어의 가치를 고집하기에 이르렀다. 이러한 상황은 미국사회가 문화적으로 와해되고 있다는 위기감은 물론 미국문화의 존속가능성에 대한 심각한 의문을 제기하게 하였다.

이러한 여건 변화의 결과 지식층은 물론 일반 대중사회에도 서구일반-미국사회의 향후 전망에 대한 비판론이 확산되었다. 앞서 언급한 블룸의 『미국정신의 폐쇄』는 이러한 우려의 단적인 표현이다. 그러나 이러한 비판론은 동시에 사회적 통합과 이를 통한 부국강병의 국가적 염원을 생성시켰다. 70년대 후반 서구와 미국에서의 신보수주의의 등장은 이러한 염원의 반영에 다름아니었다. 지금까지 자유와 평등이라는 기치 아래 용인되었던 가치관의 다원성은 비판되고 국가사회의 통합에 이바지할 수 있는 중심적 규범과 가치가 추구되었다. 또한 월남전에서의 패배의 결과 무력에 의해서가 아니라 문화적 가치에 의한 국제사회에서의 영향력 확산에 대한 관심이 높아졌다.

요컨대 반문화상대주의의 등장은 60~70년대의 세계정세의 변화와 이에 따른 서구-미국사회의 위상변화와 무관하지 않은 것이다. 1930년대의 문화상대주의의 등장이 자유주의(liberalism)와 밀접히 연관된 것이라면 1970년대 후반의 반문화상대주의는 쫓기고 있는 서구-미국사회의 복권을 추구하는 신보수주의의 맥락에서 나타난 것으로 볼 수 있다. 이런 관점에서 볼 때, 반문화상대주의의 맹목적 호응은 서구문화의 중심적 가치의 재발견으로 귀결될 수도 있다는 靑木(1988: 36)의 우려가 전혀

근거 없는 것은 아닌 것이다.

5. 인식상대주의: 언어通約性的의 문제

앞에서 본 바와 같이 도덕상대주의에 대한 비판은 주로 그것으로부터 파생된 이념과 그 사회적, 정치적 함의에 집중되어 왔다. 이에 비하여 도덕상대주의와 표리관계에 있다고 볼 수 있는 인식상대주의에 대한 비판은 다른 문화이해의 본질을 둘러싼 보다 이론적인 것으로서, 인간 이성, 인지의 속성이나 사물의 본성을 둘러싼 철학의 근본적 주제들에 대한 논의가 포함되어 있다. 이 글에서 그러한 논의들을 망라하여 검토할 수는 없으며 이 글의 주제도 아니다. 그것은 사실 철학에 대한 깊이있는 이해를 갖고 있지 못한 필자의 능력 밖의 일이기도 하다. 여기서는 다만 반상대주의가 공통적으로 지적하고 있는 인식상대주의의 문제점중 인류학 연구에 직접적으로 관련된 사항들, 즉 1) 인식상대주의는 문화집단간의 개념이나 인식명제의 非通約性을 상정하고, 2) 보편적 이성이나 합리성의 존재를 부정함으로써, 3) 궁극적으로 다른 문화의 이해를 불가능하게 한다는 점에 대하여 각각 간략하게 살펴보고자 한다. 먼저 다른 언어집단의 개념적 비통약성의 문제를 검토해 보자.

인식상대주의의 기본적 명제는 “다른 집단의 사람들은 다른 세계에 산다”는 것이다. 이 명제를 뒷받침하고 있는 것은 “다른 문화와 집단은 다른 개념에 의하여 경험을 조직한다”는 개념상대주의라 할 수 있다. 여기에는 개별언어의 의미론적 구조는 비통약적이며, 따라서 특정언어에 영향받아 형성되는 사고와 행위도 비통약적이라는 뜻이 내포되어 있다. 미국의 언어인류학자 사피어(E. Sapir)와 그의 제자 워프(B. Whorf)는 이러한 인식상대주의의 관점을 인류학내에서 가설화하여 제시한 사람들이다. 사피어에 따르면, ‘현실세계’는 무의식적으로 집단의 언어관습 위에

서 구축된다. 왜냐하면 우리가 보고, 듣고, 경험하는 방식은 우리가 몸 담고 있는 공동체의 언어관습이 가능한 많은 해석중에서 특정의 해석을 미리 규정해 주는 데 따르기 때문이다. 따라서 다른 사회의 사람들이 살아 가는 세계는 단지 이름만을 달리 붙인 동일한 세계가 아니라 전혀 별개의 것이다(Sapir 1929 : 209).

사피어의 가설은 이후 대체로 두 가지 방향에서 해석되었다. 하나는 “사고는 언어에 의존한다”는 강한 언어결정론적 해석이며, 다른 하나는 “언어적 카테고리 는 언어사용자의 인식에 영향을 미친다”는 약화된 해석이다. 전자는 주로 인식상대주의를 반대하는 사람들에 의한 해석이며 후자는 개별 언어집단의 인식상대성을 인정하려는 사람들이 택하는 해석이라 할 수 있다. 어느 쪽의 해석을 받아들이든 우리는 사피어의 인식상대주의에서 두 가지의 관점을 찾을 수 있다(Hollis and Lukes 1982 : 8). 하나는, 어느 정도 언어는 인식되는 것을 형성하거나 구성한다는 점이다. 이런 점에서 볼 때 한 문화집단의 언어개념은 다른 집단의 개념으로 치환되기 어려운 독자적 의미영역을 갖는다. 다른 하나는, 우리가 인식하는 것은 인식되는 사물의 본질에 의해서는 설명될 수 없다는 것이다. 달리 말하면, 우리의 인식은 객관적 진실과 상용관계에 있지는 않다는 것이다.

언어와 사고, 언어와 인식, 언어와 문화 사이의 상관관계와 언어개념의 비통약성에 관한 이같은 주장은 수용하는 입장에 따라 다소간의 해석상의 편차가 있기는 하지만, 낯선 문화와 낯선 언어 속에서 다른 문화의 사람들이 갖는 의미와 사고를 있는 그대로 이해하려는 인류학자들의 인식상대적 연구태도의 기반을 이루어 왔다. 그러나 이와 같은 인식상대주의의 입장은 1960년대 들어 비판되기 시작하였다. 인간발달단계의 보편성을 주장하는 피아제(J. Piaget)의 연구성과를 토대로 발달하기 시작한 인지과학이 이러한 비판을 선도하였다. 인지과학은 인간의 인지활동의 보편성과 그 유전적 기반이 존재한다는 점을 강조하고, 인간의 인식과 사고의 기본적 틀은 언어 이전에 자리잡는 것이며 문화의 차이를 넘어서서 모

든 인류에 동일한 것으로 본다. 촘스키(N. Chomsky)가 제시한 생성문법의 언어학 이론도 이러한 비판의 배경을 이루었다. 생성문법이론은 언어의 표면형식의 개별성을 넘어서는 모든 언어에 공통적으로 내재하는 언어구조의 보편적 규칙, 즉 현실적인 文을 생성하는 규칙의 문법이 존재한다고 본다. 보다 포괄적으로 말한다면, 생성문법이란 대화행위를 가능하게 만드는 대화행위자의 듣고 말하는 잠재능력이며 그 기본적 속성은 모든 언어집단에 동일하다.

이와 같은 인지과학이나 언어학의 연구성과가 말해 주는 것은 각 언어집단에서 사용하는 모든 언어개념이 통약적이지는 않더라도 최소한 사유와 인식의 기본에 관계되는 개념들은 통약적이라는 것이다. 인류학에서는 기본개념의 통약성을 확인하기 위하여 색채나 공간에 관한 개념어들이 주로 연구되었다. 예를 들어, 벌린과 케이(Berlin & Kay 1969)는 개별언어는 인식에 강한 영향을 미친다는 사피어의 견해를 색채용어의 연구를 통하여 반박하였다. 이들은 98개의 다른 언어들을 조사하여 11개의 기초색채어를 추출하고, 각 언어에서의 기초색채어의 분포를 조사하였다. 그 결과, 이들은 개별언어가 갖는 기초색채어의 수는 달라도 초점의 위치는 일정하며, 기초색채어의 수가 증가하는 순서도 일정하고 또 기술-문명의 진화발달단계에 상응하는 것을 발견하였다. 이들에 따르면, 이러한 결과는 색채의 인식은 개별언어에 특유한 색채명칭과 대응관계에 있는 것이 아니라 독립적이라는 사실을 말해 준다.

그러나 이러한 연구는 언어개념이 사유에 미치는 영향을 지나치게 단순하게 살펴본 것이라고 지적된다. 루시와 슈웨더(Lucy & Schweder 1981)는 색채의 초점은 존재하지만, 초점의 색은 원래 대단히 명확한 것이기 때문에 기초색채어만을 실험에 쓰는 것은 적절치 않다고 벌린과 케이의 연구를 비판한다. 이들은 초점, 명명과 再認의 난이도에 관하여 실험한 결과, 개별언어가 갖고 있는 색채명칭은 색채의 전달의 정확성, 색의 기억, 재인에 영향을 미친다는 결과를 얻었다. 마찬가지로 콘크린

(Conklin 1955)도 색채인식의 연구를 위해서는 색채어의 의미분석이 선행되어야 한다고 본다. 콘크린은 語彙素의 대립적 특성을 분석하여 필리핀의 하누누(Hanunoo)족은 서구와는 판이한 색채어휘와 의미론적 체계를 가진다는 것을 밝혀 내었다. 그에 따르면, 서구의 색채는 색상, 명도, 채도라는 세 개의 속성에 의하여 표현되지만, 하누누사회에서는 명/암, 건/습의 속성에 의해서 표현된다.

벌린과 케이가 대변하는 언어개념의 보편론과 콘크린 등의 상대론은 실상 아직도 평행을 그으며 언어인류학의 논의내에 머물러 있다. 그러나 80년대 이후 발달심리학이나 언어학, 언어인류학의 새로운 연구성과들은 종래의 인지과학이나 언어학이 상정한 '보편적 인지구조와 언어구조 속의 보편적 인식행위'의 관념은 상당 부분 과장된 것임을 밝혀 주고 있다. 이러한 점은 언어상대주의의 재검토를 목적으로 최근 열린 한 심포지움의 참가자들에 의해서도 확인되고 있다(Gumperz & Levinson 1991). 인류학, 언어학, 인지과학, 발달심리학 등 다방면으로부터의 참가자들은 인간의 인식활동의 보편적 기초는 인정하면서도 이러한 보편적 기초가 특정 사회문화적 맥락에 접하면서 생성하는 의미와 행위의 다양성에 보다 주목해야 한다는 데 의견을 모으고 있다. 언어개념의 의미는 언어구조에 구속되는 것이 아니라 실제의 담론상의 사용에서 생성된다는 슬로빈(D. Slobin)의 견해나, 인지과정은 개인의 머리속에서 이루어지는 것이 아니라 물리적 외계, 사회적 상호작용, 언어사용간의 교호작용에서 나타나는 인지의 외화(externalization)에서 이루어진다는 후친(E. Hutchins)의 견해도 이러한 맥락이다.

언어가 사고를 '결정'한다는 단순한 믿음에서 언어개념의 비통약성을 주장하는 인식상대주의자는 없다. 그러하다고 주장하는 것은 反상대주의에 의해 재구성된 상대주의의 '허구'일 뿐이다. 인식상대주의는 개별문화 집단의 언어개념을 당해집단의 역사적, 문화적 경험의 결정이라 보고 이러한 경험의 결정이 사회적 행위자의 사유체계에 미치는 영향을 중시할

뿐이다. 언어개념의 통약성의 전제 위에서 작위적으로 선택된 보편적 개념의 잣대로 다른 문화의 가치와 사유체계를 평가하는 것보다는, 이러한 경험의 결정을 개별성 그대로 파악하고 이해하려는 인식상대주의의 태도야말로 올바른 문화이해를 위해서 보다 바람직하다 할 것이다.

6. 인식상대주의: 보편적 합리성의 문제

인식상대주의에 대한 두번째의 주요한 비판은, 인식상대주의는 보편적 이성이나 합리성의 개념을 부정함으로써 객관적 진리와 가치의 탐구를 포기한 지적 허무주의에 지나지 않는다는 점이다. 반상대주의는 인식상대주의가 모든 문화의 인식체계에 동등한 가치와 타당성을 부여함으로써 상반되는 인식체계의 진, 위를 가릴 수 있는 보편적 합리성의 개념을 없애 버렸다고 비판한다. 이러한 비판은 주로 주지주의적 입장의 학자들에 의해서 제기되고 있다.

예를 들어, 호튼(Horton 1982 : 260)은 모든 인간집단은 자신을 둘러싼 세계를 설명하는 인식체계를 갖고 있으며 이러한 인식체계는 합리성과 타당성에 비추어 통문화적으로 평가될 수 있다고 주장한다. 그는 그 예로서 아프리카인과 서구인의 사고와 담론에서 나타나는 인식체계를 비교하여 '인식적 전통주의'와 '인식적 현대주의'로 대비한다. 호튼에 따르면, 아프리카인의 인식체계는 의인적 영교주의(anthromorphic spiritualism)에 의해 지배되는 지적 비판정신이 결여된 비합리적인 전통종중의 사고방식이다. 이에 비하여 서구인의 인식체계는 인과적 인식을 확대, 유추를 통하여 존재의 숨겨진 실체를 파악가능하게 하고, 또한 다른 해석이나 이론간의 경쟁적 관계와 비판을 조장함으로써 과학의 누적적 진보를 가져온 합리적인 것이다.

겔르너(Gellner 1982)도 또한 호튼과 비슷한 맥락에서 서구인의 인

식체계의 기초를 이루고 있는 ‘합리성’은 범문화적 가치판단의 기준으로서 보편적 정당성을 갖는다고 주장한다. 서구의 합리주의는 정보를 원자화(atomization)하여 대칭적 분석을 가능하게 함으로써 질서정연한 설명체계를 이루는데 이것이야말로 ‘참된 지식’의 전제조건이다. 그리고 이 점은 현대의 과학과 산업기술이 이론 업적에 의하여 증명되고 있다. 합리주의라는 거울을 통한 비전(vision)은 많은 가능한 비전중의 단지 하나가 아닌, 그리고 서구의 국지적 비전이 아닌, 사물의 실제 존재방식에 대한 바른 설명이다. 인식상대주의는 이성이나 합리성을 상대화시킴으로써 과학적이며 객관적인 가치판단을 불가능하게 만들 뿐이다.

이상에서 본 인식상대주의와 반상대주의의 기본적 관점의 차이는, 인식상대주의는 이성이나 합리성은 문화집단에 따라 단지 차이가 있을 뿐이라는 점을 강조하는 데 대하여 반상대주의는 특정의 기준에 의하여 이들을 차등화하려 한다는 점이다. 반상대주의는 이러한 차등화를 통하여 개별문화를 합리성과 비합리성, 진실과 허위라는 이분적 논리에 의하여 구분짓는다(Barnes and Bloor 1982 : 25). 반상대주의가 차등화를 위하여 동원하는 기준은 이성과 ‘객관적 진실’간의 상용관계를 나타내는 타당성(validity)의 정도이다. 반상대주의자들은 산업문명의 발달을 통하여 그 유효성을 입증한 ‘서구의 합리성’은 개별문화의 타당성을 평가할 수 있는 초문화적 보편적 규준으로서 사용될 수 있다고 본다.

우리는 서구 합리주의의 산물인 자연과학이 발전시킨 현대 물질문명의 폐해나 그것이 안겨 줄 불확실한 인류의 미래에 대하여 심각한 우려를 갖고 있기는 하지만, 서구의 합리주의가 적어도 인간을 둘러싼 물질계의 이해와 분석에 있어서는 어떤 다른 설명의 틀보다 우월성을 갖고 있음을 부정할 수 없다. 그러나 물질계 이외의 사회제도나 인간의 정신, 도덕, 종교적 신념의 평가에 있어서 서구의 합리주의적 이성이 보편적 규준이 될 수 있는가에 대해서는 의문을 품지 않을 수 없다. 그러하리라고 믿는 것은 단지 선형적 가정일 뿐이다.

인식상대주의는 인간의 정신활동에서 이성과 합리성을 배제하지 않는다. 인식상대주의가 거부하고자 하는 것은 '진실'의 객관적 판단자로서 초문화적이며 중립적인 보편적 이성의 존재이다. 보편적 이성의 존재가 확인되지 않을 때 문화이해를 위하여 우리가 할 수 있는 최선의 방법은 개별문화의 신념과 인식체계를 경험적으로 연구하고 그러한 신념체계에 대하여 특정집단의 구성원들이 갖는 신뢰와 믿음의 지역적 원천을 파악하는 일이다.

7. 상대주의적 문화이해는 불가능한가

보편적 이성과 가치의 존재에 대한 확신을 갖지 않는 인식상대주의에는 그러나 다른 문화이해를 주된 목적으로 내걸고 있는 인류학으로서 는 부담스럽기 짝이 없는 하나의 논리적 귀결이 포함되어 있다. 그것은 바로 반상대주의가 지적하는 세번째의 문제점, 즉 '문화이해의 불능성'에 관한 것이다.

반상대주의는 인식상대적 입장에서의 다른 문화의 이해는 궁극적으로 불가능한 것이라고 주장한다(Jarvie 1984 : 77-79). 만일 개념과 가치가 문화적 조건에 따라 규정된다면, 그래서 다른 문화에서 사는 사람들은 다른 개념과 가치체계에 의하여 자신의 경험을 조직하고 있다면, 즉 문화적 지평을 넘어서는 공통된 어떤 것이 없다고 한다면 문화간의 의사소통이나 문화 속의 사람들을 이해한다는 것은 논리적으로 불가능한 것으로 된다. 물론 어떤 사고방식이나 행위가 자리잡고 있는 맥락에 대한 검토를 통하여 이런 문제는 어느 정도 해결될 수도 있다. 그러나 다른 문화들이 완전히 같은 맥락을 공유하고 있다고는 볼 수 없다. 즉 상대주의적 명제를 글자 그대로 받아들인다면 다른 문화의 이해는 불가능하다는 것으로 귀결될 수밖에 없다. 뉴턴-스미드(W. Newton-Smith 1982)에 따르면,

문화의 ‘번역’이 가능하다면 그것은 상대주의가 허위라는 의미이며 상대주의가 진실이라면 문화의 번역은 불가능하다.

사실상 ‘원리적’으로 본다면 인류학 또는 다른 문화의 이해는 불가능하다. 이 점은 개인간의 상호이해의 차원에도 그대로 적용된다. 사람들은 담화를 통하여 의사소통을 하지만 담화에 참여하는 당사자들이 과연 어떤 언어를 ‘문자 그대로의’ 같은 의미로 사용하고 있는지는 확인할 수 없다. 의미는 맥락에 의존하지만 동일한 맥락을 인식 속에 공유하고 있다는 보장은 없다. 따라서 사람들간의 의사소통은 원리적으로는 불가능하다. 그러나 중요한 점은 원리적으로는 불가능한 사람들 사이의 커뮤니케이션이 ‘실제로’는 성립하고 있다는 점이다.

인류학에서의 다른 문화의 이해에서 보이는 이와 같은 모순은, 민속방법론(ethnomethodology)의 관점을 빌린 浜本(1985)의 해석에 따르면, 이러한 이해를 매개하는 언어자체의 모순에 의해서 다음과 같이 설명될 수 있다. 즉 언어는 지표성(indexicality)과 반사성(reflexibility)이라는 두 개의 상충된 원리를 갖고 있다. 언어의 지표성에 따르면 ‘말해진 것’의 의미는 맥락에 의존하며 원리적으로 말하여 맥락의 조성은 제한이 없다. 그러나 언어의 반사성에 의하면 맥락의 구축은 역으로 ‘말해진 것’에 의해서 근거가 부여될 수밖에 없다. 언어의 이 두 원리는 말하자면 커뮤니케이션을 논리적으로는 불가능하게 만드는 것이다. 그러나 바로 이러한 ‘어긋남’을 내부에 포함하고 있는 언어의 특성이야말로 다양한, 흔히 예측불가능한 상황에서의 사람들간의 이해와 커뮤니케이션을 가능하게 하는 것이다.

유아의 언어습득과정은 이 점을 잘 말해 준다. 예를 들어 어린이는 ‘유령’의 개념을 특정맥락으로부터의 입력정보에 의해서 스스로 만들 수는 없다. 유령이라는 어휘는 어린이가 유령에 대해서 명확히 알기 전에 그에게는 분명히 혼돈일 수밖에 없는 다른 많은 어휘와 함께 주어진 것이다. 달리 말하면 어린이는 유령이라는 개념의 이해 없이 그것에 대해 이

야기하는 것부터 배우는 것이다. 어린이는 이렇게 반복되는 유령의 이야기를 통하여 유령이라는 어휘에 적합한 맥락을 이해하게 되고 또한 이러한 맥락의 이해로부터 유령이라는 어휘에 부여되는 의미를 배우게 되는 것이다. 인류학자가 자신의 문화적 지평을 벗어난 다른 문화를 이해하는 과정도 유아의 언어습득과정과 유사하다고 볼 수 있다. 인류학자는 자기가 연구하고자 하는 문화에 대하여 거의 무지한 채 그 문화구성원들의 언어를 접하고 이러한 언어를 지침으로 언어와 맥락과의 반복적 연결을 통하여 그가 도달해야 할 최종목표, 즉 해당문화의 개념세계를 이해해 나가는 것이다.

개념의 보편적 정의에 의존하지 않고 개별사례나 문제에 대해 ‘말해 지는 것’으로부터 다른 문화를 이해한다고 하는 문화상대주의적 접근방식은 그러나 일정한 한계를 지니고 있다고 생각된다. 우리는 어린이가 (성인도 마찬가지이지만) 어느 단계에서 어떤 어휘의 개념을 얼마나 ‘정확히’ 그리고 ‘완벽하게’ 이해하게 되는지를 말할 수 없는 것과 마찬가지로 인류학자의 문화이해의 깊이와 해석상의 편차를 평가할 도리가 없다. 기어츠(Geertz 1973 : 29)가 역설적으로 말하고 있듯이 어떤 다른 문화의 주제에 깊이 파고 들어갈수록 그 결과로서 얻어지는 해석은 점점 더 불완전한 것으로 된다. 확실히 이해의 불완전성이야말로 문화상대주의가 치루어야 하는 하나의 대가이다.

그러면 우리는 반문화상대주의자가 주장하듯이 ‘보편’의 세계로 탈출함으로써 문화상대주의에의 집착 때문에 치루어야 할 대가를 피할 수 있을 것인가? 불행히도 그 대답은 그렇지 않을 것 같다. 반문화상대주의자들이 발견할 수 있다고 믿는 ‘보편’은 흔히 서구중심의 편협성을 감추고 있는 형해화된 개념어들이다. 이들이 주장하는 ‘보편’은 보통 포괄적 적용을 목적으로 전문용어로서 재정의된 것들로서 그 내용이 빈약할 수밖에 없기 때문에, 어떠한 행위가 가지고 있는 문화적 의미를 풍부하게 기술하기는 어렵다(浜本 1985 : 117).

이보다 중요하게 지적되어야 할 것은, 반문화상대주의자들이 주장하는 ‘보편’이란 선협적으로 주어질 수 있는 것이라기보다는 인류학자 자신에 의해서 구성될 수밖에 없다는 것이다. 달리 말하면 ‘보편’의 구축은 인류학자 자신이 주도적 세력을 이루고 있는 서구사회의 문화적 맥락에 의하여 채색되지 않을 수 없는 것이다. 슈나이더(D. Schneider 1984)가 적절히 비판하고 있는 바와 같이 인류학이 전통적으로 보편적 개념으로서 파악해 온 친족, 결혼, 가족 등의 술어들이 실상 서구중심의 혈연개념 위에서 성립된 것에 지나지 않는 것도 하나의 예에 불과하다. 보편주의에로의 탈출은 서구중심의 가치체계로의 편입이라는 더 큰 대가를 치루어야 할 지 모른다.

8. 맺음말

문화상대주의는 모든 문화의 인식과 가치체계에 동등한 타당성을 부여함으로써 객관적 진리의 탐구를 지향하는 知的 비판을 약화시키고, ‘주체적 문화’의 환상속에서 국지적 체계와 전통의 배타성을 강조하는 문화의 나르시시즘에 빠져 들게 함으로써, 문화를 넘어서는 진정한 상호이해를 막고 있다는 반상대주의로부터의 우려와 비판(cf. 김여수 1991; 김재권 1991; 송두울 1991)은 일견 정당한 것처럼 보인다.

그러나 이러한 비판은 앞서 기어쯔의 언급에서도 보았듯이 문화상대주의의 본질에 대한 것이라기보다는 반상대주의가 ‘재정의’한 ‘상대주의의 관점’에서 도출된 것이라고 볼 수 있다. 우리가 오히려 경계해야 할 것은—— 지식의 생산과 소유는 정치적 지배에 직결된다는 푸코의 역사적 통찰이 옳다고 한다면—— 반문화상대주의가 문화와 인간의 차이를 존중하지 않는 조악한 형태의 보편주의에로 귀결될 가능성이다(靑木 1988). 기어쯔(Geertz 1984)가 자신은 “상대주의를 옹호하는 것이 아니

라 반상대주의를 반대한다”고 했을 때 사실상 그는 이 점을 경계하고 있었던 것이다.

보편주의에로의 귀결의 결과는 거의가 서구중심적 가치의 재발견과 서구적 가치에의 수렴으로 될 가능성이 높다. 우리는 문화상대주의가 인류문화의 이해와 비교에 있어 지불해야 할 약간의 대가가 있더라도 이것을 감당하는 쪽이 낫다고 생각한다. 우리는 결코 서구적 전통의 지배구조에 재편입될 수 없는 것이다.

인류학은 기본적으로 인류문화와 지식체계의 다양성, 그리고 그 분포와 변화양식을 설명하고자 하는 학문이다. 인류학이 다른 문화의 이해를 위하여 참여관찰을 통한 현지조사의 작업에 의존하는 한, 보편성이나 법칙성보다는 개별성과 地方性이 우선적으로 고려되지 않으면 안된다는 것은 명백한 사실이다(青木 1988). 보편주의는 문제를 해결하기보다는 보편성의 증명이라는 막대한 부담을 짊어짐으로써 오히려 통문화적 비교연구의 장애가 될 가능성이 높다(浜本 1985 : 114). 따라서 개별문화의 고유한 의미체계를 파악하기 위하여는 단일의 의미로 전문화된 보편적 용어에 의한 범주화의 기도보다는 개개의 사례 내지 문제에 부딪치며 이해를 추구하는 문화상대주의적 입장은 여전히 유효하다고 생각한다.

참고문헌

김 여수

1991 “상대주의 논의의 문화적 위상,” 『철학과 현실』, 1991년 봄, pp.64-81.

김 재권

1991 “현대철학의 상대주의적 경향에 대한 반성,” 『철학과 현실』, 1991년 봄, pp.32-51.

송 두울

1991 “합리주의와 상대주의,” 『철학과 현실』, 1991년 봄, pp.52-63.

浜本 滿

1985 “文化相對主義の對價,” 『理想』 627:105-121.

青木 保

1988 『文化の不定性』, 東京: 中央公論社.

Barnes, B. and D. Bloor

1982 “Relativism, rationalism and the sociology of knowledge,” *Rationality and Relativism*, M. Hollis & S. Lukes, ed., Cambridge, Mass.: MIT Press, pp.21-47.

Berlin, B. and P. Kay

1969 *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley: University of California Press.

Bloom, A.

1987 *The Closing of American Mind*, Simon & Schuster.

Conklin, H.

1955 “Hanunoo color categories,” *Southwestern Journal of Anthropology* 11 (4): 339-344.

Geertz, C.

1973 *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books.

1984 “Anti anti-relativism,” *American Anthropologists* 86(2):263-278.

Gellner, E.

1982 “Relativism and universals,” *Rationality and Relativism*, M. Hollis

- & S. Lukes, ed., pp.181-200, Cambridge, Mass. : MIT Press.
- Gumperz, J. and S. Levinson
1991 "Rethinking linguistic relativity," *Current Anthropology* 32(5):613-623.
- Herskovits, M.
1972 *Cultural Relativism*, New York: Vintage Books.
- Hollis, M. and S. Lukes
1982 "Introduction," *Rationality and Relativism*, M. Hollis & S. Lukes, ed., pp.1-20, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Horton, R.
1982 "Tradition and modernity revisited," *Rationality and relativism*, M. Hollis & S. Lukes, ed., Cambridge, Mass.: MIT Press, pp.201-260.
- Jarvie, I.
1984 *Rationality and Relativism*, Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Johnson, P.
1983 *Modern Times*, New York: Harper & Row.
- Marcus, G. and M. Fisher
1986 *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Netwon-Smith, W.
1982 "Relativism and the possibility of interpretation," *Rationality and Relativism*, M. Hollis & S. Lukes, ed., Cambridge, Mass.: MIT Press, pp.106-122.
- Sapir, E.
1929 "The status of linguistics as a science," *Language* 5.
- Schneider, D.
1984 *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Sperber, D.
1982 "Apparently irrational beliefs," *Rationality and Relativism*, M. Hollis & S. Lukes, ed., Cambridge, Mass.: MIT Press, pp.149-180.
- Spiro, M.

1978 "Culture and human nature," *The Making of Psychological Anthropology*, G. Spindler, ed., Berkeley: University of California Press, pp.330-360.

Stocking, G.

1982a *Race, Culture, and Evolution*, Chicago: The University of Chicago Press.

1982b "Afterword: a view from the center," *Ethnos* 47:172-186.