

경제와 조직, 그리고 유교문화

김 태 만*

1. 세계의 문화, 문화의 세계

문화를 산업 요소로 여기는 문화산업론자들은 문화에 대한 인식에서 커다란 차이를 갖는다. 그들은 “문화를 경제의 종속변수쯤으로 보는 것은 극히 위험한 발상이 아닐 수 없다. 오히려 경제가 국제화의 다른 측면인 특화를 가능케 하는 문화의 힘을 배경으로 하지 않을 수 없다”¹⁾고 지적한다. 다가오는 21세기를 흔히 정보사회라고 한다. 무한적인 경제 전쟁에서 문화상품이 차지하는 비율이 점차 늘어난다는 사실을 감안한다면, 이는 쉽게 이해될 수 있을 것이다. 1999년 2월 25일에서 26일 사이에 서울에서 <민주주의와 시장경제>에 관한 국제세미나가 개최된 바 있었다. 이 대회에서 1998년 노벨경제학상 수상자인 케임브리지 대학 아마르티아 센 교수는 유교적(아시아적) 가치가 한국 사회에 미친 영향이 무엇인 가라는 질문에 대해 “특정한 문화가 경제에 특별한 영향을 미치므로 어떤 문화는 도움이 된다는 식으로 단순화하는 것은 안 된다. 따라서 독일·프랑스·영국은 기독교문화가, 동아시아는 유교문화가 좋다는 식의 단순논리는 곤란하다. 문화의 특수성과 경제성장 여부는 직접상관이 없다고 본다”²⁾라고 답변함으로써 문화와 경제의 무관성을 주장했다. 그러나, 문화의 특징은 우리가 <전통(tradition)>이라고 지칭할 수 있는 모종의 전달 수단이다. 전통이란 푸이용(J. Pouillon)이 《민족학·인류학 사전》(1991)에서 정의한 바와 같이 “과거로부터 현재까지 지속되어 현재에도 전해지고 계속 살아 움직이며, 그것을 받아들여 다음 세대에 전달하는 사람들의 인정을 받는 그 무엇”³⁾이다. 그리하여 문화는 종교·교육·음식·예술·유희의 행위와 믿음들로 이루어져 있고 때문에 문화는 혈족·가족 그리고 정치 집단의 규칙들과도 연관되어 있다는 것이다.

* 한국해양대학교 국제대학 동아시아학과 조교수

1) 김문환, 『문화경제론』 p4, 서울대학교출판부, 1997년, 서울.

2) 『경향신문』 1999년 2월 28일자.

3) 장-피에르 바르니에(Jean-Pierre Warnier), 주형일 옮김, 『문화의 세계화』 p25, 한울, 2000년, 서울.

구모룡은 해양문화를 논하는 한 글⁴⁾에서 문화가 지니는 사회·정치적 의미를 강조 한 바 있다. 애초 문화(culture)란 낱말이 토양을 경작한다는 뜻을 가진 라틴 어에서 유래한 것임은 주지의 사실이다. 또한 문화는 특정 지역에서 학습된 것이다. <민족국가(nation)>라는 개념이 생긴 것은 인간의 역사에서 아주 최근에 나타난 현상인데 반해 오늘날 전세계가 <국가>라는 일종의 정치적 단위들로 나뉘어져 있고 이에 따라 모든 사람은 그 중의 어느 것, 즉 자신의 여권에 나와 있는 특정 국가에 속하게 되어 있다. 따라서 문화란 한 집단 또는 한 범주를 구성하는 사람들을 다른 집단 또는 범주의 성원들과 달라지게 만드는 집합적 정신 프로그램⁵⁾이라는 흄스테드의 주장은 타당성을 지닌다. 문화의 핵은 가치(values)로 되어 있다. 가치란 <어떤 한 상태보다 다른 상태를 선호하는 포괄적인 경향성>을 말한다. 다시 말해 가치는 화살표가 달린 감정이다. 뿐만 아니라, 가치는 긍정적인 면과 부정적인 면을 지니고 있다. 선(善) 대 악(惡), 깨끗함 대 더러움, 아름다움 대 추함, 자연스러움 대 부자연스러움, 정상 대 비정상, 논리성 대 비논리성, 합리성 대 비합리성 등. 그런데, 일반적으로 문화는 넓은 의미와 좁은 의미의 두 가지 의미를 지닌다. 넓은 의미로 문화를 정의할 경우에는 <지식·신앙·예술·도덕·법·습관, 그리고 인간이 사회의 구성원으로서 획득한 것, 즉 태도나 습관을 포함하는 하나의 복잡한 전체>를 이른다. 반면 경제학에서는 다음과 같은 좁은 의미의 문화, 즉 <자연에 대한 학문·예술·도덕·종교 등 인간정신의 작용에 의해서 만들어지고 인간생활을 한층 높여 가는 데에 새로운 가치를 창출하는 것>에서 출발하는 것이 적절할 것이다. 문화를 상품으로 인식하는 문화경제학이 대상으로 하는 것은 우선 이 좁은 의미의 정의를 전제로 한 문화산업(文化產業)⁶⁾이며, 특히 종전까지는 예술산업(arts industry)이 주요 관심사였다고 할 수 있다.⁷⁾ 문화학의 입장에서 김광역은 《문화의 다학문적 접근》에서 문화의 가치에 대해

4) 그는 문화를 1) 토지·곡식·가축의 경작, 2) 정신·예술·문명의 배양, 3) 사회의 일반적 발전 과정, 4) 민족·집단·계층 등이 시간과 공간 속에서 함께 나누어 가지는 의미·가치·생활방식, 5) 의미를 만들고 실천하는 것 등으로 나누어 볼 수 있다고 하는데 그 중에서도 가장 중요한 의미를 지니는 것은 5)라고 주장한다. 구모룡, <해양인식의 전환과 해양문화>, 부산광역시 《해양수도21(OC21) 포럼》, 2000년, 부산.

5) 흄스테드(Geert Hofstede), 차채호·나은영 역, 《세계의 문화와 조직》 p25-27, p34-35, 학지사, 1996년, 서울.

6) 문화사업을 담론, 소리, 영상, 예술 그리고 “사회 구성원인 인간에 의해 획득된 모든 다른 능력과 습관”을 생산하고 상품화하는 산업 활동, 그리고 위에서 언급한 문화의 특성을 여러 가지 측면에서 가지고 있는 산업 활동이라고 정의해보자. 이러한 의미에서 모든 산업적인 대량 생산 체제는 문화를 전파하고 <상품화>한다. 이러한 특성은 비단 문화산업에만 국한된 것은 아니다. 장-피에르 바르니에, 앞의 책 p29-30.

7) 아케가미 준·우에키 히로시·후쿠하라 요시하루, 황현탁 역, 《문화경제학》 p105, 나남출판, 1999년, 서울.

다음과 같이 정리⁸⁾하고 있다. 즉, 문화는 인간의 의식적인 활동의 결과이기 때문에 인간현상이며, 인간의 모든 의식적인 활동은 평가의 대상이 될 수 있고, 평가는 그와 비슷한 다른 활동에 영향을 끼치고 변화를 가져온다. 그러므로 문화에 대한 반성에서 평가의 요소가 결여되면 그것은 문화의 한 중요한 요소를 등한히 하는 것이고 반성적인 사고가 가질 수 있는 핵심적인 의미를 상실하는 것이라 할 수 있다.

구체적으로 문화의 가치에 대한 고려는 <어떤 특정한 문화가 다른 문화보다 우월하거나 열등하다 할 수 있는가?>라는 질문과 관계되는 문제에서 출발할 수 있다. 그러나 20세기 초반에 몇몇 문화인류학자들이 가치 중립성을 강조하는 실증주의적 방법론을 채택함으로 문화상대주의가 본격적으로 논의되기 시작했다.

거기에는 과거 서구 제국의 식민지였던 나라들이 독립을 얻은 뒤 자신들의 정체성을 회복하기 위한 노력의 일환으로 전통문화를 복구하고 서양문화 중심주의에서 탈피하려고 노력한 것도 문화상대주의의 출현과 확산에 상당한 공헌을 한 것이다. 이는 근대 이후 사상적 흐름과도 무관하지 않다. 근대의 시작은 이성의 절대성에 대한 도전으로부터 시작되었다고 할 수 있는데 피히테, 니체, 쇼펜하우어, 키에르케고르, 마르크스, 프로이트 등에 의하여 이루어져 왔다. 이로부터 이성보다 의지, 힘과 이익에 대한 욕망, 성욕 등이 인간의 사고와 행동을 결정하며, 보편적이고 논리적인 계산이 아니라 독특한 개인의 실존적 결단이 더 중요시되어야 한다는 주장들이 나타나 이제까지 권좌에 앉아 있었던 이성의 권위에 도전장을 던진 것이다. 이것은 어떤 면에서 역설적인 발전이라 할 수 있다. 실증주의 그 자체가 서구의 문화적 배경에서 출현하였고 전형적으로 서구적인 특성을 가지고 있음에도 불구하고 그 방법론을 문화연구에 적용함으로서 문화 우월주의에 대한 비판적인 태도가 생겨나고 문화상대주의가 강화되었기 때문이다. 물론 전통적인 서양 문화에 대한 서양인들의 실증, 현대 서양 문화의 정신적 배경을 이루었던 기독교의 약화, 그리고 무엇보다도 과거 식민지 국가들에 대한 압제와 착취에 대한 서양인들의 죄의식 등이 문화상대주의의 확산을 더욱 부채질한 것도 사실이다. 그리고 최근 일본, 대만, 한국 같은 비서양 국가들이 상당한 경제력을 소유하게 되고 그들의 고유한 문화에 대한 자긍심을 높힌 상황도 문화상대주의를 강화하는 데 적지 않은 공헌을 하였을 것이다.

그러나 이런 문화상대주의에 대해 여러 가지 문제를 제기할 수도 있다는 점은 수긍한다. 모든 상대주의가 그런 것처럼 문화상대주의도 이론적으로 일관성 있게 정당화하는 데 어려움이 있고 그것은 단순히 논리적인 문제일 뿐 아니라 그것을 주장하는 사람들의 가치관에도 그대로 반영되고 있기 때문이다. 즉, 비록 어떤 특

8) 김광억 외, 『문화의 다학문적 접근』 p47-55, 서울대학교출판부, 1998년, 서울.

정한 문화가 모든 면에서 다른 문화보다 더 우월하거나 열등하다고 평가될 수 없을지도, 각 문화가 가지고 있는 윤리적 가치들은 보편적인 기준에 의하여 평가되지 않을 수 없다는 사실이다. 기본인권과 평등한 자유가 보장되는 문화와 그렇지 않은 문화, 특정 인간이 다른 인간에 의하여 고통을 많이 당하는 문화와 적게 당하는 문화, 자연환경을 보호하는 문화와 파괴하는 문화를 구별하지 않을 수 없다. 비록 다른 분야에서는 보편적인 기준을 인정하지 않고 상대주의적인 입장을 취할 수 있을지는 모르나 적어도 윤리적 행위에 있어서는 보편적 가치 기준을 전제하고 존중하지 않을 수 없기 때문이다.

일반적으로 말해서 문화의 어떤 요소가 윤리적 가치와 관계가 가까우면 가까울수록 그것에 대한 보편적인 기준이 더 확실하게 요구되고 그 기준에 의한 분명한 판단이 더 중요해질 수 있는 것에 반해 그 관계가 멀면 멀수록 상대적인 것으로 두어도 큰 문제가 되지 않는다 할 수 있다. 예를 들어 정치제도는 미적인 가치보다 윤리적 가치와 더 긴밀하게 관련되어 있으므로 미적인 가치보다는 훨씬 더 보편적인 기준에 의하여 판단되어야 한다는 것이다. 그러므로 모든 문화의 예술작품이 동일한 미적 기준에 의하여 평가될 필요는 없을지 모르나 경제적 혹은 정치적 이해가 문제되는 인간관계는 모든 사회에서 동일한 윤리적 규범에 의하여 이루어져야 할 것이다. 바로 이 점에 있어서 유교자본주의에 대한 문화적 가치 평가가 쉽지만은 않다는 사실이 인정된다. 그럼에도 불구하고 경제발전이라는 대전제에 대해 유교적 가치의 윤리적 측면을 어떻게 보편성과 특수성으로 구분해 고려할 것인가라는 문제에 대한 대답은 확연하다.

2. 미덕이냐 진리냐?

홉스테드(Geert Hofstede)는 문화의 문제를 서구적/동양적이라는 거친 이분법적 개념이 아니라 가치체계 상의 <차원>의 문제로 파악한다. 그에 의하면 차원이란 즉, 여러 문화들에 대해 측정할 수 있는 문화의 한 측면을 말하는데 권력거리(power distance)의 크기, 집합주의(collectivism)/개인주의(individualism), 여성성(femininity)/남성성(masculinity), 불확실성 회피(uncertainty avoidance)의 강도라고 부르는 차원들로 구성된다. 이것들을 종합하여 국가문화간의 차이에 관한 차원모델(4차원)을 구상한다. 더 최근에 와서 그는 국가문화간 차이에 제5의 차원이 존재함을 확인했다. 이것은 곧 인생에 대한 장기지향(long-term orientation) 대 단기지향(short-term orientation)의 차원⁹⁾을 일컫는다. 이 연구

9) 이 새로운 차원은 다년간 극동지역에서 활동해온 캐나다 출신의 마이클 본드(Michael

는 문화적 편견을 제거하기 위해 탈중심주의를 채택하면서 전 세계에 흩어져 있는 22개국 출신의 학생 100명(남자 50명, 여자 50명)에게 <중국적 가치조사 (Chinese Value Survey, CVS)>라는 설문조사를 실시해 다음과 같은 흥미로운 결론을 얻었다. 즉, 중국식 질문에 대해 전세계 사람들이 응답한 내용에서 서양식 질문으로는 발견할 수 없었던 새로운 차원을 발견했고 이것을 <유교적 역동성 (Confucian dynamism)>이라고 명명했다. 이는 곧 공자의 가르침¹⁰⁾을 일컫는 것으로 실제적인 의미는 다름 아닌 인생에 있어서의 장기지향-단기지향을 지칭하는 것이다. 장기지향은 끈기, 지위에 관한 인간관계의 서열화 및 이러한 질서의 존중, 절약, 염치를 아는 것 등이고, 단기지향은 변함없는 사람됨됨이, 안정성, <체면>유지, 전통의 존중, 인사치례, 빛갚기 및 받은 선물 되갚기(은혜갚기) 등이 포함된다.

그러나 이전에 이런 구상이 없었던 것은 아니었다. <주자학적 가설 (Neo-Confucian hypothesis)>을 창안했던 미국의 미래학자 칸(Herman Kahn) 역시 동아시아 국가의 최근 경제적 성공이 깊은 역사적 뿌리를 지닌 공통된 문화의 소산임을 제안한 바 있었다. 그러나 칸과 같은 <문화주의자>들은 유교문화의 유산을 하나의 설명으로 사용했으며 이것은 단지 아이디어에 불과했다. 동아시아

Harris Bond)가 <동양인>(이 경우는 <중국인>)들이 작성한 설문지로 세계 각 국가의 가치를 연구하면서 발견한 것이다. 흉스테드, 앞의 책 p236.

- 10) 공자의 가르침에는 종교적 내용은 없으며 실용적 윤리기준에 교훈을 주는 것들이다. 즉, 유교는 종교가 아니라 공자가 중국의 역사에서 얻은 교훈을 토대로 하여 끌어낸 실용적 일상 생활 규칙의 집합이다. 공자의 가름침의 주요원리는 다음과 같다. 1. 사회 안정은 사람들 사이의 불평등 관계를 전제로 한다. 오륜(五倫), 즉 다섯 가지 기본적 인간관계는 군신(君臣), 부자(父子), 장유(長幼), 부부(夫婦), 봉우(朋友)이다. 이 관계들은 쌍방적 의무와 상호보완적 의무에 기반을 두고 있다. 아랫사람은 윗사람을 존경하고 복종해야 하며, 윗사람은 아랫사람을 보호하고 배려해야 한다. 2. 가족은 모든 사회조직의 원형이다. 사람은 일차적으로 개인이 아니라 한 가족의 구성원이다. 아이들은 가족 안에서 조화를 유지하기 위해(겉으로만이라도) 개인주의를 버리고 자신을 자제하는 법을 배워야 한다. 그러나 생각은 자유로이 할 수 있다. 조화는 모든 사람이 체면(품위, 자존심 및 명성을 합친 뜻의 의미)을 유지하는 데에서 찾을 수 있다. 체면은 집합주의 가족과 사회에서 중요성을 지닌다. 중국의 전통에서 품위를 잃는 것은 곧 자신의 눈, 코, 입을 잃는 것과 마찬가지이다. 모든 사람의 체면을 유지하는 방향으로 사회적 관계들이 실행되어야 한다. 어떤 사람을 존경하는 것은 <체면을 살려주는 것>이라고 말한다. 3. 타인에 대한 덕(德)있는 행동이란 자기가 대우받고 싶지 않은 방식으로 남을 대우하지 않는 것을 의미한다(중국의 황금률은 부정적 구문으로 되어있다). 타인에 대한 기본적인 인간적 자비심이 있지만, 이것은 원수를 사랑하라는 기독교의 계명에까지는 미치지 못한다. 공자는 아마도, 만약 우리가 원수들을 사랑한다면 친구들에게 남는 것이 무엇이겠는가 반문했음직하다. 4. 인생에서 자기의 일에 관한 미덕은 기술을 획득하고 교육을 받으려 노력하는 것, 열심히 일하는 것, 필요 이상으로 낭비하지 않는 것, 참는 것, 그리고 끈질기게 노력하는 것이다. 눈에 띠는 소비는 자제력을 잃는 것과 마찬가지로 금물이다. 모든 일에 중용을 지켜야 한다. 흉스테드, 앞의 책 p241-242.

의 발전에 기여한 문화의 역할을 증명하고 다섯 마리 용의 경제적 성공을 설명하기 위해서 동아시아적 방법인 CVS를 사용했다는 사실은 매우 흥미로운 일이다. “문화는(우리가 살아가고, 성장하고, 관리하고, 관리되고, 그리고 죽는 방식과 같은) 우리의 일상적 사건뿐 아니라, 이러한 사건을 설명하기 위해 우리가 개발해내는 이론에까지도 영향을 준다. 우리 생활의 어느 구석도 문화의 영향에서 벗어날 수 없다”¹¹⁾고 주장한 흄스테드는 이러한 <유교적 역동성>이라는 범주를 통해 문화의 의미와 힘을 강조하였다.

이광요(李光耀)에게 있어서 유교는 동아시아에 있어서 부인할 수 없는 문화의 숙명적 요소이고 동시에 유교문화는 아시아 경제발전의 결정적 요소로 인식되었다. 그는 쟈카리아와의 대담에서 “한국, 일본, 중국, 베트남 등 동아시아에서 가족은 친족집단의 일부이며, 나아가 친구집단과 보다 큰 사회의 일부입니다. 가족은 사회를 건설하는 밑바탕인 것입니다. 수신·제가·치국·평천하(修身齊家治國平天下)가 바로 그것입니다. 싱가포르는 경제적 성장을 진작하기 위해 가족을 활용했습니다. 한 개인과 그의 가족의 야망을 우리의 계획 속에 중요한 요소로 유입시켰던 것이죠. 또한 우리는 다행히도 근면과 성실에 대한 믿음, 대가족 속에서의 효도와 충성, 또 무엇보다 학문과 배움에 대한 존경, 이러한 문화적 배경을 가지고 있습니다. 분명히 동아시아에는 격렬한 변화가 일어나고 있습니다. 우리 동아시아는 한두 세대에 걸쳐 급격히 산업화된 농업사회입니다. 서구에서 200년 이상에 걸쳐 일어났던 일들이 불과 50년도 못돼서 다 일어났던 것입니다”¹²⁾라고 응답했다. 이런 그의 주장에 대한 자카리아의 평가는 매우 회의적이다. 물론 사람들은 문화를 인간 삶의 가장 심오하고 결정적인 측면이라 인정한다. 그러나 그의 생각으로는 만약 문화가 곧 숙명이라 할 때, 한 문화가 어떤 시기에는 실패하고 다른 시기에는 성공하는 현상을 설명할 수 없다고 여기기 때문이었을 것이다. 즉, 이광요식의 <문화결정론>에 대한 반론인 셈이다.

이광요는 재벌의 존재나 민주주의 문제에 관해서도 아시아적 형태를 옹호하고 나선다. 한국 재벌이 기존의 경영방식을 혁명적으로 바꾸어 투명성, 새로운 경영 체제, 책임경영 등 새로운 시스템을 받아들여야만 했었지만 그러나 재벌이 없었더라면 한국의 성공은 불가능했을 것이라고 한다. 유교와 민주주의와의 관계에 있어서도 유교에서 강조하는 것은 사회 속에서의 인간의 권리이기 때문에 동아시아의 민주주의를 개인의 권리와 자유를 강조하는 서구의 것과 동일한 것으로 보아서는 안된다고 주장한다.¹³⁾

11) 흄스테드, 앞의 책 p243-244, p249.

12) 이광요/쟈카리아, <문화는 숙명이다>, 《아시아적 가치》, 전통과현대, 1999년, 고양.

13) 리관유/홍석현·김영희, <금융위기와 아시아적 가치>, 《아시아적 가치》, 전통과현대, 1999년, 고양.

이광요가 과거 박정희정권과 다분히 유사한 논리를 구사하고 있는 반면 김대중은 이와는 분명 일정 거리를 두고 있는 듯 하다. 즉, “국가 내에서뿐만 아니라 저개발국가들을 포함한 모든 국가 간에도 자유와 번영과 정의를 도모하는 새로운 민주주의, 즉 전지구적 민주주의를 창출해야만 한다. 급격한 산업화로부터 야기되는 사회적 교란에 대해 서구의 문화를 희생양으로 삼기보다는 아시아 사회의 전통적 장점을 찾아내어 그것이 어떻게 더 나은 민주주의를 만들어낼 수 있는가를 고찰하는 것이 보다 더 합당한 일일 것”¹⁴⁾이라고 주장함으로써 정치적 민주가 부정되는 경제발전에 대해 일정한 비판적 거리를 유지하는 것으로 보여진다. 김대중이 유교 자본주의나 아시아적 가치에 대해 얼마만큼 정확한 거리를 견지하고 있는지는 필자로선 알 수 없는 노릇이다. 공식적으로 구체적인 입장표명이 없었기 때문이다. 아마 보편가치로서의 민주주의나 자유주의에 대해서는 주장할 수 있겠으나 한국 사회에서 유교 자본주의 자체에 대한 부정적 태도는 얻는 것도 있겠지만 읽는 것이 더 클지도 모른다는 계산의 결과였을지도 모른다.

장현근은 문화적 이해의 중요성에 대해 누구보다도 잘 인식하고 있는 듯하다. <문화적 전통이 없는 사회는 야만사회>라고 단정하면서, “전통문화가 있는 데도 없애버리고 완전히 새로 수입한 틀로 변형하는 것은 마찬가지로 스스로의 문화가 없다고 공정하는 야만이 아닌가? 전통이 나쁜가 좋은가의 가치판단은 유보하더라도 자신의 뿌리인 전통을 매도하는 것은 스스로의 존재에 대한 부정이 아닌가?”¹⁵⁾라고 강하게 반문한다. 그래서 우리는 이 땅과 관련된 모든 것을 우리 식으로 해석하고, 우리 문화에 기반을 둔 해답을 마련해야 한다고 주장한다. 그에 의하면 <근대>라는 개념이 서양에서 출발했다고 해서, 동양 <근대성>의 모든 것 까지 서양의 잣대로 재단해 왔던 지금까지의 <근대화> 과정을 반성·재고할 필요가 있다는 것이다. 다만 우리에게 필요한 건 유교비판이 아니라고 해서 봉건윤리를 회복하자는 것은 더더욱 아니고 서양 닮아 가기도 아니라고 주장한다. 결론적으로 그는 우리에게 근대란 역사의 연속성이 회복되고, 주체적으로 자기변화를 모색하고, 전통과 현대가 조화하고, 동양과 서양이 화해하는 내적 변화과정이어야 하기 때문에 자본경쟁에서의 승리를 꿈꾸며 생존경쟁·적자생존·약육강식·자연도태 이론으로 부국강병을 꿈꾸었던 19세기적 애국자들의 자기문화 비하운동에 관심 둘 필요가 없다고 주장한다.

서구가 합리주의와 과학성을 기초로 <진리>를 추구해 왔다면 동아시아의 전통문화는 <미덕>에 의존해 왔다. <진리>냐 <미덕>이냐 하는 문제야말로 일방이 타방을 완벽하게 굴복시키는 가치일 수는 없다. 다만 그것은 전통의 부분으로 품

14) 김대중, <문화는 숙명인가>, 『아시아적 가치』, 전통과현대, 1999년, 고양.

15) 장현근, <문화 내적 근대화를 향하여>, 『아시아적 가치』, 전통과현대, 1999년, 고양.

어 안은 두 전통의 상대적인 차이일 따름이다.

3. 유교라는 문화

서구와는 달리 동아시아의 근·현대국가에서는 오래도록 공동체가 끈질기게 남아 있었음이 분명하다. 개인 위에 혈연 공동체가 의연하게 남아 있고, 물질 바깥에 무엇인가 인간적인 것이 역할을 하고 있다. 일본을 비롯한 몇몇 나라들은 주지하다시피 제2차 세계대전 이후 근대화라는 이름으로 자연·혈연 공동체를 없애고 개인화의 과정을 밟아왔다. 그 과정에서 자연공동체는 거의 무너져 갔던 반면 혈연공동체는 아직도 남아 있다.¹⁶⁾ 공동체란 유교적 가치의 효와 충으로 조직되는 사회조직의 최저 단위이다. 따라서 이것은 아시아를 아시아답게 하는 가장 중요한 특징이 될 수 있을 것이다.

이제 한국 사회의 유교문화에 대해 본격적으로 분석할 순서가 되었다. 금장태는 한국의 <유교문화와 사회구조>¹⁷⁾라는 글에서 가족의식과 국가적 규범간의 관계에 대해 다음과 같이 주장한다. 한국인의 도덕의식은 친족의 일체감과 가족 관계의 강한 유대감에 뿌리를 내리고 있다. 그 핵심을 이루는 것은 <부모-자식(夫-子)> 관계요, 넓게는 일가친척의 씨족의식이다. 부모의 자식에 대한 자애는 본능적이라 할 수 있다 하더라도, 특히 한국인의 의식속에 유교적 도덕규범이 가장 철저히 침투하고 있는 것은 자식의 부모에 대한 효도이다. 효도의식은 살아 계신 부모에 대한 공경(恭敬)뿐만 아니라 사후(死後)의 부모와 조상에 대해서도 공경하는 마음으로 연장되고 있다. 돌아가신 부모와 조상을 공경하기 위한 유교적 행동양식은 제사의례로 나타나고 있으며, 제사는 아직도 한국사회에서 광범위하게 유지되고 있는 현상이다. 제사를 지냄으로서 시조(始祖)에까지 소급되는 조상(祖上)들과 만날 수 있으며, 이를 통하여 <집안, 문중(門中)>이라는 혈연적 공동체의식을 강하게 유지하고 있다. 이처럼 연속적인 <핏줄> 속에서 보면 개인이란 긴 사슬을 이어가는 하나의 <고리>로 볼 수도 있다.

그만큼 한국인의 의식 속에는 자신의 개체적 독립성보다도 가족적·혈연적 연속성이 강하게 작용하고 있다. 이러한 혈연적 유대감을 우리의 부모들이 자식을 위해 자신의 평생을 희생할 수도 있고, 자식이 성공하는 것을 보면서 자기 자신의 성취감을 완전하게 얻게 하고 있다. 서구문화의 영향으로 개인주의 의식이 상당히 확산된 것은 사실이지만, 아직도 우리는 강한 가족적 일체감과 씨족적 유대

16) 가지노 부유끼(加地伸行), 김태준 옮김, 『유교란 무엇인가』, 지영사, 1996년, 서울.

17) 금장태, <유교문화와 사회구조>, 『한국유학의 탐구』, 서울대학교출판부, 1999년, 서울.

감을 지니고 있다. 명절에 혹심한 교통지옥을 끓고 인구대이동을 벌이면서 <귀향길>에 나서는 것은 제사에 참례하고 집안 어른을 찾아뵙으로써 그 <가족-집안>의 유대감과 일체감을 재확인하고 유지케 하는 정기적 <의례>이다. <가족-집안>의식이 유교사회의 전통으로 우리시대에 작용하면서 어떤 의미에서는 아직도 한국사회의 기반을 이루고 있으며, 또 한국적 특성을 보여 주는 것이라 할 수도 있다. 그러나 <가족-집안>의식이 왜곡되거나 폐쇄적 혈연중심으로 흐름으로써 우리사회의 폐단을 야기하고 있다는 문제점도 지적되어야 할 것이다. 우리의 기업이나 교육기관이 전문적 경영질서를 확보하기 어렵고 <가족-친족적> 경영체제를 유지하고 있는 사실도 가족적 폐쇄성의 일례이지 않은가.

유교전통은 국가도 가정의 연장선상에서 인식한다. 그러니 부모에게 효도하는 마음을 연장하면 국가에 충성할 수 있다는 것이 유교의 가르침이다. 유신시절 정부가 충효를 사회적 도덕운동으로 이끌어 갔지만, 전통적인 유교의 충(忠) 사상을 현대사회에 적용시켜 <국가-정부>의 권위를 확립하고자 한 시도는 실패하고 말았다.¹⁸⁾ 한편 그는 예교문화의 질서에 관해 다음과 같이 정리하고 있다. 유교사회가 대중을 통제하는 정치의 기본방법으로 예(禮)·악(樂)·형(形)·정(政)을 들고 있다. 그 가운데 한국사회에 가장 깊이 침투하고 있는 문화형식은 <예법>이라 할 수 있겠다. 예라는 것이 본래 상하의 차례를 나누고 윗사람과 타인을 공경하는 데 있는 바, 지위·나이·명망 등으로 끊임없이 나눔으로써 한 공동체의 질서를 확보하고자 하는 것이다. 그러나 이러한 예법¹⁹⁾의 분별은 공동체 전체의 상호 친화력을 잃고 상하가 공경하면서도 멀리하는(敬而遠之) 분화가 일어나기 쉽다. 유교 전통의례의 기본골격을 이루는 관·혼·상·제(冠·婚·喪·祭)의 가정의례가 지나친 형식주의에 빠져 예법의 본질을 잃은 채 번잡하고 낭비적인 폐단을 일으켜 왔다는 사실에서 알 수 있다. 이러한 우리의 전통문화로 확립된 유교문화의 형식을 파괴하는 작업은 일제 때에도 강제적으로 계획되었고, 이러한 유교문화의 형식은 해방 이후 서구의 신문화에 의해 밀렸던 것이 사실이다.²⁰⁾

그에 있어서 유교문화의 한국적 특성은 다음과 같이 파악되고 있다. 기본형식은 <효>의 규범을 기초로 하는 가족공동체의 결속이 국가나 사회체제를 지탱하는 도덕적 기반을 이루는 것이었으며, 이러한 체계에 바탕하여 한국은 유교문화

18) 금장태, 앞의 책 p2~9.

19) 공자에게 있어서 禮의 개념은 무엇인가. 공자에게 <仁>이 무엇인지 질문했을 때 공자는 이에 대해 “자기를 극복하고 예법으로 돌아가는 것이다(克己復禮).”라 하여, 자기의 욕망을 절제하고 예법에 맞게 행동하는 것이 仁을 아는 것이라 밝혔다. 곧 유교이념의 핵심개념인 <仁>의 정신도 <禮>에 의해 그 성격이 규정되고 있는 사실을 확인할 수 있다. 또한 그 구체적 실천방법을 물었을 때 공자는 예법이 아닌 것은 보지도 듣지도 말하지도 행동하지도 말라는 네 가지 조목을 제시했었다.

20) 금장태, 앞의 책 p9~12.

의 국가로서 확고한 전통을 형성하였다. 이처럼 엄격한 의례문화가 신분적 질서를 고착시키는 부정적 측면을 지닌 반면에 조선왕조를 오랜 세월동안 안정하게 유지시켜 주는 데 기능하였던 긍정적 측면도 있다. 그러나 오늘날 한국사회에서 유교의례의 유산은 이미 종파적 문화가 아니라 한국인의 공통적 문화기반을 이루고 있는 것이 사실이다. 주자의 경전해석과 한마디만 달라도 <사문난적(斯文亂賊)>으로 몰아붙이는 폐쇄성은 한국의 유교문화가 가지는 가장 큰 특징의 하나였다. 그만큼 유교전통을 엄격히 수호해 왔지만 동시에 새로운 사상조류를 수용하고 적용하지 못하여 <문화의 경직성>이 심화되고 사회적 폐쇄성에 빠지는 경향²¹⁾이 있었던 것이 가장 큰 폐단이었다는 것이다.

전통윤리의 유교적 인간관계에 관해 국가조직의 안정과 통합을 위한 대표적 규범으로 <충절(忠)>, <효도(孝)>, <정절(烈)> 등을 들 수 있다. 곧 “가정에서는 자식이 부모에게 순종하는 <효도>의 규범, 부부사이에 지어미가 지아비에게 순종하는 <정절>의 규범, 국가에서는 백성이 국가에 봉사하고 순종하는 <충절>의 규범이 각각 요구된다. 이러한 규범은 개인의 자율성을 중시하기보다는 가정 혹은 국가라는 공동체의 통합을 강화하는 인간관과 관련”²²⁾되어 있다. 이러한 전통 윤리의 한국적 성격과 가능성에 대해 “한국의 윤리전통은 그 복합성으로 인해 긍정적 요소와 부정적 요소의 양면을 지니고 있지만, 오늘날 우리시대의 문제를 해결하기 위한 수많은 가능성에 주목할 필요가 있다. 특히 유교윤리의 영향 속에 형성된 가족적 인간관계의 도덕규범적 인식은 사회적 기초를 튼튼하게 하고, 인간을 개인적 고립화와 사회적 소외로부터 보호해 주는 장치로 작용할 수 있다”²³⁾고 지적한 점은 현대화의 부정적 현상을 극복할 대안일지도 모를 탁월한 제안으로 보인다.

유교의 현대적 가능성은 어디에 있는 것일까. 부인할 수 없는 사실은 한국사회 의 저변에서 유교가 오랜세월 뿌리내리고 지켜왔던 가치관이 사회구조나 사회의식의 기층에 두터운 침전층을 형성하고 있다는 점이며, 지금도 많은 부분이 남아서 역동적으로 기능하고 있다. 이러한 유교적 가치관이 일차적으로 표출되는 것은 <가족주의> 의식이다. 오늘날 학가족화가 진행되면서 유교적 전통의 대가족적 가족의식으로부터 이탈되고 있으나, 아직도 부모에 대한 효도와 형제간의 우애는 우리의 가족제도를 지탱하는 기둥으로 작용하고 있다. 혈연적인 가족의식에 뿌리를 둔 <경로효친(敬老孝親)>이 강조되면서 노부모에 대한 봉양의 의무감이 고취될 수 있다면, 우리의 불완전한 사회보장제도를 보완하는 기능적 장치가 작

21) 금장태, 앞의 책 p23-24.

22) 금장태, 앞의 책 p28.

23) 금장태, 앞의 책 p42.

동되고 있음을 확인할 수 있을 것이다.

한편 유교적 가족주의는 인칭주의에 젖어 정실에 치우치고 사회조직의 합리적 운영에 장애가 되어왔던 것이 사실이다. 가족의식은 확대되어 사회의식과 국가의식으로 연결되며, 이러한 가족적 유대의식으로 사회를 인식하는 것이 유교적 사회관이라 할 수 있기 때문이다. 서구적 개념으로서의 <민주>에 관해서도 마찬가지이다. 백성을 근본으로 인식하는 유교전통의 <민본주의> 의식은 백성을 주권자로 인식하는 서구적 <민주주의> 의식과 상당한 차이를 보여주고 있다. 민본주의는 백성과 지배계층 사이에 유기적 연속성과 일체성을 전제로 하고 어느 쪽이 생명의 뿌리인지를 확인하는 것이다. 그만큼 일차적으로 보호되어야 할 뿌리의 중요성을 강조하자는 것이 <민본>의 원리이다. 이에 비해 민주주의는 주객의 분별을 엄격히 하여 주권이라는 권력이 누구의 소유인지를 확인하는 것이다. 여기서 유교적 정치원리인 <민본>의 개념과 서구적 정치원리인 <민주> 개념은 서로 다른 전제 위에서 있는 것이라는 점에서 모순된 것이기보다는 상호보완 기능을 할 수 있는 요소도 있을 것으로 보인다. 민주주의적 국민주권의 확보와 더불어 민본주의적 사회 유기체의 <뿌리-생명>의 보호를 추구한다는 것은 공존 가능한 이념으로 볼 수 있다. 그러한 점에서 동아시아의 전통정치가 법치(法治, government of laws)가 아닌 인치(人治, government of men)였음은 주목할만한 사실이다.

동아시아적 전통에서는 관용과 상호조정, 그리고 중재를 통하여 분규를 해결하고 과제들을 성취해 나간다. 유교적 가치기준인 덕치, 즉 도덕성은 민주주의가 기반으로 삼고 있는 법치주의의 비인격적 합리성이 지닌 한계를 보완해주는 역할을 할 수 있을 것이다. 또한 유교적 가치 질서는 전근대적인 것으로 비판을 받아왔음에도 불구하고 현대사회에서도 능동적 기능을 하는 것으로 평가되기도 한다. 이는 곧 자본주의 경제질서에서 유교적 가치관이 긍정적으로 기능하고 있다는 인식에서 아시아의 유교문화권에 대해 <유교 자본주의>라는 용어가 탄생한 것에서 알 수 있다. 곧 유교적 사회의식은 공동체의 가족적 유대를 중시하고, 교육에 대한 높은 존중의식과 근면에 대한 고취의식 등을 지니고 있으므로, 극단적 소유의 지와 개인주의를 지향하는 데 따른 자본주의의 갈등요인을 해소시켜 주는 기능으로 작용하는 것²⁴⁾이라 볼 수 있기 때문이다.

그러나 우리가 문화로서의 유교를 온전히 받아들이기 위해서는 우리문화의 토착적 기반을 강화해야 할 것이다. 즉, 유교전통의 문화의식이 중화의식에 사로잡혀 중국 지향성을 지닐 수 있기 때문에 중화주의적 의식이 사대주의에 젖어 우리문화의 전통을 비하시키지 않도록 우리문화에 대한 깊은 연구와 통찰이 필요할 것

24) 금장태, 앞의 책 p249-250.

이다. 향후 우리사회 안에서 전통적 요소들이 현대와 충돌하면서 야기하는 많은 문제점들이 드러나고 있다. 유교적 전통문화가 지닌 진정한 가치를 살려내는 창조적 작업을 위해서는 먼저 전통에 대한 철저한 성찰과 비판이 선행되어야 하며, 과감한 변혁이 추구²⁵⁾되어야 할 것이다. 이것이 한국의 유교가 끌어안아야 할 과제와 전망이다.

근대 동아시아에 있어서 중국은 물론 한국과 일본 등에서 유교는 공통적으로 비판·부정당한 역사를 경험했다. 중국의 5·4운동 당시 <공가점 타도(孔家店打倒)>는 일상적인 구호였다. 크릴은 “그것이 중국내 이념투쟁의 불가피한 수단이 될 수밖에 없었다 하더라도, 그것이 중국 전통문화의 총체적인 파괴를 의미한다면 실로 위험한 자기부정의 논리로 빠질 우려가 다분히 있으며, 특히 중국의 근대화가 서구 제국주의와의 대결 속에서 진행되지 않을 수 없는 현실이라면 문제는 더욱 복잡하다. 만약 중국의 근대화가 서구의 충격 없이 순전히 내부적인 요인에 의해서만 진행될 수 있고, 따라서 근대화가 서구를 모델로 하는 서구화와는 전혀 무관한 것이었다면, 그처럼 전통의 총체적인 파괴를 주장하는 문화운동도 전개되지 않았을지 모르며, 설사 그런 것이 주장되어도 민족 유산에 대한 궁지나 민족주의와 충돌하는 문제는 없었을지도 모른다”²⁶⁾고 지적한다. 그러나, 정말 1세기 동안에는 보다 유능하고 독립정신이 강한 학자들간에 이 초기 유교를 부활하려는 운동이 전개된 바 있었다. 쑨원(孫文)은 《삼민주의(三民主義)》라는 유명한 저서에서 중국이 세계에서 정당한 지위를 회복하려면 <중국 고대의 도덕을 부활시키는 것>이 불가결하다고 선언한 후 반드시 실천해야 할 덕목을 열거하였는데, 그것을 자세히 검토해 보면 흔히 유가적인 덕목이라고 부르는 것뿐이었음을 쉽사리 확인할 수 있다. 1938년 라인바거(Linebarger) 역시 유교가 아직도 <중국에서 가장 거대하면서도 유일한 지적인 힘>이라고 지적한 바 있고, 1943년 임어당(林語堂)도 <유교는 중국민족 안에 살아 움직이는 힘이며, 앞으로도 계속 우리 민족의 행동을 결정할 것이다>라고 단언²⁷⁾하였다. 결론적으로, 공자의 철학이 완전히 근대적 의미에서 민주적이라고 말하는 것은 너무 지나칠지 모르나, 반면에 공자를 민주주의의 선구자, 즉 민주주의의 길을 준비한 광야의 외침이었다고 말하는 것은 그렇게 지나친 표현만은 아닐 것이다.

25) 금장태, 앞의 책 p255.

26) H. G. 크릴, 李成珪 역, 《孔子 인간과 신화》 p4, 지식산업사, 1983년, 서울.

27) 크릴, 앞의 책 p312-317.

4. 마치면서

최근에 한국을 포함한 아시아 지역의 싱가포르, 대만, 홍콩 등과 더불어 <NICs, 일명 아시아 네 마리 용>에게 IMF가 닥쳐왔고, 이로 인해 우리들의 생활은 물론 인식과 가치관에 있어서도 거대한 변동이 발생했다. 나아가 한자와 유교를 공통분모로 하는 문화권에 속하는 이들 나라들이 구가하던 <유교자본주의>식 경제발전에 대한 가치 평가에도 반전이 일어났다. 즉 아시아의 경제위기가 시작된 80년대 중후반부터 시작해 IMF구제금융 체제를 받아들인 90년대 말에 이르러 아시아는 더 이상 <기적>이 아니라 <거품>으로 평가절하 되고 말았다.

그러한 가운데 우리는 영화롭던 과거를 회상하면서 정신과 육체가 모두 황폐해졌음을 확인한다. 우리나라를 비롯한 아시아의 금융위기는 극심한 정치적·심리적 공황으로 말미암은 세기말적 혼돈의 강도를 한층 높여 놓았기 때문이다. 전도된 가치관은 사회전반의 분위기를 바꾸어 놓았다. 그것은 수 천년 동안 공자를 가치기준으로 삼아 왔던 이 땅에 드러내놓고 공자를 욕하는 사람이 탄생한 사실로도 확인되어 진다. 인문학자의 입에서 나온 소리로 믿어지지 않는 <죽이니/살리니> 하는 단어가 버젓이 책제목으로 사용된 사실만으로도 우리 인문학계의 변화를 말해주고도 남는다. 이름하여 <공자가 죽어야/살아야 나라가 산다>는 논쟁이다. 어찌됐건 이 둘 사이의 논쟁 중에서 쌍방간에 교환되는 진지한 화답은 없었다.

이 논쟁을 통해 필자는 소중한 하나의 화두를 얻게 되었다. 21세기로 진입하는 오늘날 우리의 혼란스런 가치를 극복해 낼 수 있는 방도는 무엇인가? 21세기가 요구하는 가치는 과연 무엇일까? 이 화두를 풀기 위해 필자는 그 실마리를 <유교>에서 찾아보기로 한다. 다시 말해 <유교>야 말로 아시아의 근대화를 이끌어 왔던 원동력이라고 상정하는데 주저하지 않기로 한다. 그리고, IMF를 거치면서 가장 치명적으로 파괴당한 <가족의 가치>를 21세기적으로 변용해 발전시켜 나갈 수 있을 때만이 <물살을 거슬러 역류하는 연어>처럼 전지구적 자본화의 물결을 가로질러 나갈 수 있음을 염두해 두기로 한다. 때문에 본 논문에서는 유교라는 문화가 경제발전에 미치는 영향에 대해 천착해 보았다. 이를 위해 서양인으로 중국인의 문화적 가치에 착안한 흡스테드의 <유교적 역동성>이라는 범주를 차용하였다. 이를 통해 문화가 지니는 의미와 힘을 강조하고자 한다.

그리하여 IMF위기란 전지구적 자본화가 빚어낸 위기라는 사실을 강조하면서 그렇기 때문에 동아시아에서 전지구적 자본화에 대항할 아시아적 경제발전의 모델에 대해 다시 천착해 보았다. 궁극적으로 전지구적 자본화에 대항하기 위한 대안으로 <아시아적 가치>의 긍정적 요소를 더 한층 발양시켜야 한다는 결론을 도출하고자 한다.

참고문헌

- H. G. 크릴, 李成珪 역, 『孔子 인간과 신화』, 지식산업사, 1983년, 서울.
- 가지노 부유끼(加地伸行), 김태준 옮김, 『유교란 무엇인가』, 지영사, 1996년, 서울.
- 구모룡, <해양인식의 전환과 해양문화>, 부산광역시 『해양수도21(OC21) 포럼』, 2000년, 부산
- 김광역 외, 『문화의 다학문적 접근』, 서울대학교출판부, 1998년, 서울.
- 김대중, <문화는 숙명인가>, 『아시아적 가치』, 전통과현대, 1999년, 고양.
- 김문환, 『문화경제론』, 서울대학교출판부, 1997년, 서울.
『경향신문』 1999년 2월 28일자.
- 아케가미 준·우에키 히로시·후쿠하라 요시하루, 황현탁 역, 『문화경제학』, 나남출판, 1999년, 서울.
- 이광요/쟈카리아, <문화는 숙명이다>, 『아시아적 가치』, 전통과현대, 1999년, 고양.
- 이광요/홍석현·김영희, <금융위기와 아시아적 가치>, 『아시아적 가치』, 전통과현대, 1999년, 고양.
- 장현근, <문화 내적 근대화를 향하여>, 『아시아적 가치』, 전통과현대, 1999년, 고양.
- 쟝-피에르 바르니에(Jean-Pierre Warnier), 주형일 옮김, 『문화의 세계화』, 한울, 2000년, 서울.
- 홉스테드(Geert Hofstede), 차채호·나은영 역, 『세계의 문화와 조직』, 학지사, 1996년, 서울.

■ Abstract**Economics, Organization, Confucian Culture**

Kim, Tae-Man

Much closer the relationship between an element of culture and an ethical value is, more clearly a universal criterion about it is required and more important the fair judgement made by the criterion is. On the other hand, much further far the relationship is in the distance, less problems it has. For example, political systems should be made out by a much more universal criterion, because it is much closer to an ethical value than to an aesthetic value. Therefore, a work of art of all cultures may not be estimated by an identical aesthetic value, but human relation bringing out economic or political interests should be built by an identical ethical value in all the communities. In this respect, it is accepted that the evaluation of a cultural value about Confucian capitalism is not easy.

This paper focuses on culture meaning and force through a category called 'Confucian dynamism' mentioned by Geert Hofstede, who claims that culture exerts influence on a theory developed by us in order to explain everyday affairs as well as this sort of events.

