

아시아 경제의 성공과 좌절*

김 태 만**

The Success and Break of Asian Economy

Tae-Man Kim

< 목 차 >

- | | |
|-----------------|----------------|
| I. 아시아의 위기와 IMF | IV. 유교자본주의의 자리 |
| II. 다시 읽는 베버테제 | V. 마치면서 |
| III. 편견과 부정 | 참고문헌 |

中文提要

與其說亞洲的經濟危機和IMF狀況是亞洲自身的經濟危機的話，不如說這是在以美國為首的世界巨大資本家們策劃的全球性資本化的過程中導致出來的問題，本論文就是站在這個立場上對新自由主義進行批判的。

首先就Max Weber的綱領進行批判。他的綱領主要強調的是在亞洲資本主義的發展是不可能的。另外一個主要強調的觀點是由于儒教的傳統觀念，對先祖的崇拜，以情為主的人際關係，無條件的肯定現況等原因使資本主義不能發展。我懷疑Weber指出的觀點到底是不是亞洲的問題，我們都知道東亞社會是受儒家文化影響的地區，在現代化的過程中亞洲人的經驗應該完全是亞洲人的事。所以本論文將對於儒家思想是怎樣與經濟發展相關的問題進行更為嚴密，更具有精密的論述。

為了批判Weber的綱領，杜維明，Theodore de Bery等與在西方最有權威的孔子研究專家H.G. Creel和金耀基等合力來糾正Weber的偏見。并通過他們的看法來給儒教重新奠定它的位置。

最后，概括各個儒家專家們關於真正的儒教資本主義的地位的談論。并通過它來探討亞洲經濟危機的本質和意義。

* 한국해양대학교 학술진흥회 연구비 지원으로 조성된 논문임.

** 한국해양대학교 국제대학 동아시아학과 조교수

국문초록

본 논문에서는 아시아의 경제위기와 IMF 상황에 대해 아시아 자체의 경제위기라는 측면보다는 미국을 비롯한 세계 거대 자본이 획책하는 전지구적 자본화 과정에서 야기된 것이라는 입장에서 신자유주의를 비판하고 있다.

이를 위해 아시아 자본주의 발달의 불가능성을 강조했던 Max Weber의 테제를 비판적으로 점검한다. 그리하여 베버의 테제에서 강하게 지적하고 있는 것처럼 과연 유교문화권의 전통주의, 애니미즘적 조상숭배, 정의적 인간관계, 무조건적 현세긍정 등의 요인이 자본주의 미발달의 원인이라는 지적에 대해 비판한다. 나아가 오히려 베버가 지적한 점들이 과연 아시아적인 것일까에 대해 회의한다. 동아시아 사회가 유가 문화의 영향을 받아 온 지역이라는 사실은 전혀 새삼스러운 것이 아니다. 현대화 과정에서 체험한 아시아인의 경험은 온전히 아시아인의 것이다. 그런 만큼 베버테제는 아시아인의 유가 윤리가 어떻게 경제 발전과 관련되어 있는지에 대해 보다 엄밀하고 정치한 새로운 연구의 필요성을 제공해주는 단서이자 출발점이 될 것이다.

베버를 비판하기 위해 杜維明(Tu Wei Ming), Theodore de Bery 등과 서구의 대표적인 공자연구가 H. G. Creel 및 金耀基(Jin Yao Ji) 등에 힘입어 베버의 편견에 대해 교정하고자 한다. 이를 통해 유교에 대한 진정한 자리매김의 단초를 마련한다.

마지막으로 진정한 유교자본주의의 자리에 대해 홍순목, 김일곤, 조성원, 이승환, 허창무 등에 이르는 유교자본주의 연구자들의 담론을 개괄한다. 이를 통해 아시아 경제위기의 본질과 그 의미에 대해 검토해 보았다.

I. 아시아의 위기와 IMF

공동체주의에 기초한 유교주의와 개인의 자유에 기초한 서구 민주주의에 대한 우위 비교야말로 다양한 종교의 우위를 따지는 일만큼 복잡하고도 무모한 일이다. 다만 아시아적 가치가 빛어 놓은 아시아 경제발전과 위기를 논하면서 수많은 학자들이 적든 많은 이 아시아적 가치를 언급하지 않은 이유를 미루어 볼 때 이 자리에서 한번쯤 정리하고 넘어 가야할 의미가 있을 것이다.

이에 대해 전제국은 다음과 같이 정리한다. 즉, “아시아적 가치의 핵심은 무엇보다도 개인보다 가족·사회·국가를 앞세우는 공동체주의, 권위에 대한 존중과 사회질서·기강의 중시, 경쟁·대결보다 합의·조화의 강조, 숭문(崇文) 사상과 높은 교육열, 근검 절약 정신 등에 있으며, 바로 이러한 가치규범이야말로 건강한 사회를 창출하고 경제 기적을 낳은 원동력이다. 다시 말해, 공동체주의적 유교문화에 뿌리박은 아시아적 가치가 질서정연한 사회, 안정된 정치, 역동적 경제를 창출하는 데 있어서 개인주의 전통에 기초한 서구적 가치보다 훨씬 우월”¹⁾하다는 것이다. 그리고, <아시아적 가치>에 대해 부정적 혐의를 두는 많은 사람들의 지적처럼 아시아적 가치와 민주주의는 과연 양립할 수 없을 것인가. 결론은 “유교문화 전통에도 국민 주권론에 상응하는 민주주의 사상이 내포되어 있으며, 따라서 아시아

1) 전제국, <‘아시아적 가치’ 논쟁의 재평가-민주주의와 인권 문제를 중심으로>, 《동아시아 비평》 제2호, 1999년, 한림대학교아시아문화연구소.

에서도 얼마든지 민주주의가 성장·발전할 수 있다. 민주주의가 서구문명에서 비롯되었다는 이유 하나만으로 서구 사회에만 맞고 아시아적 문화 풍토에는 맞지 않다는 주장은 유교문화에 대한 이해의 부족에서 나왔거나 또는 <민주화하지 않겠다>는 권위주의자들의 의지 표명에 지나지 않는다”²⁾고 단언한다.

그렇다면 도대체 아시아적 가치란 무엇인가? 다른 말로 <유교자본주의>라고도 불리는 이 아시아적 가치란 70년대부터 90년대에 이르기까지 서방 선진국들이 고작 2~3%정도 성장하는데 그치는 동안 동아시아 경제는 지속적으로 연간 7~9%씩 성장을 보이는 등 이러한 아시아의 경제기적을 일컬어 서방의 경제학자들이나 금융전문가는 물론 IMF나 IBRD같은 기구에서 이를 칭송해 명명해준 수식어였다. 당시 서구인들은 <인의예지신(仁義禮智信)>으로 표현되는 가치, 다시말해 <사람간의 관계를 중시하는 가치>에 주목했다. 그리하여 인간관계에서 계산적이기보다는 인정을, 개인보다는 집단을, 분석보다는 종합을, 논리보다는 직관과 통찰을 중시하는 유교적 가치를 경제에 적용시키면서 이러한 유교적 가치야말로 아시아 경제기적의 원동력이었다고 추켜 올렸던 것이다. 그러나, 아시아에 경제위기가 발생하기 전에는 연공서열, 종신고용을 기초로 한 인간주의적 경영의 긍정적 측면을 부각해 찬양하던 니 아시아에 경제 위기가 발생하면서는 반대로 정경유착, 뇌물관행, 불투명성, 정실인사 등의 부정적인 측면을 들어 바로 이것이 아시아 경제위기의 핵심이라 폄하하기 시작했다.

아시아 각국이 IMF의 구제금융으로 극심한 정치적·심리적 공황에 직면하게 되면서 이를 조장한 직접적 책임이 있을 미국을 비롯한 서구 세계는 <아시아적 가치>의 한계를 들먹이며 아시아 지역문화가 세계화의 흐름을 외면해서 위기가 초래됐다는 논조를 유포시키기 시작했다. 즉, 아시아 각국은 족벌주의, 연고주의에 빠져 합리주의에 입각한 서구적 자본주의 질서에 적응하지 못했기 때문이라 강변하기에 이르렀다. 어떤 의미에서 볼 때 그들이 지적하는 바의 <아시아적 가치>의 부정적인 측면으로 뇌물관행이나 친인척 연고주의 및 가족을 중심으로 하는 족벌주의 등은 일견 세계적 보편성을 갖기 어려운 아시아적 관행인 것처럼 보이는 것은 사실이다. 하지만 이런 문제들이 아시아의 경제상황을 악화시키는 요인일 수는 있겠지만 그렇다고 금융위기 발생의 근본 원인일 수는 없다. 기독교 문화를 이해하는 동양인이 서구인들의 개인주의나 수평적 인간관계를 당연한 것으로 인정하듯이, 유교문화권에서 가족을 돕고 친구에게 최선을 다하는 정서가 존재한다는 사실 역시 서구인들이 인정해야 할 일이다. 따라서 아시아 경제위기 발생을 서구적 시각으로 단정짓는 것은 대단히 비과학적 태도가 아닐 수 없다.

보다 엄밀히 따져 동아시아의 경제위기는 서구인들이 조장한 측면이 강하다. 7~90년대까지의 동아시아 경제발전을 고수익의 기회로 삼으려 한 서방의 달러가 이 기간에 대거 동아시아로 몰려들 즈음 이와 때를 같이해 일정정도 차입경영을 통해 부를 축적하려던 동아시아 각국 기업들이 이를 이용해 과잉투자를 시도했었으나 마침내 이러한 과잉투자가 거품으로 이어졌다. 물론 국제 금융시장을 떠돌아다니는 뭉치돈의 위력을 알지 못했던 아시아 각국 정부 역시 책임을 면키는 어려우나 이러한 일련의 과정이 합쳐져 마침내 아시아 경제는 붕괴일로로 치달았던 것이다. 그러나, 분명한 것은 아시아에서 세계화라는 미명으로 자행되는 세계경제의 독재를 받아들이든가 자국의 경제성장을 포기하든가라는 양자택일의 도그마는 거부되어야 한다. IMF프로그램이라는 것도 따지고 보면 <보편적 합리성>에 의거한 필연적 원칙이 아니라 주도권을 손에 쥔 세계 자본세력들이 치밀하게 만들어 낸 전략적 고안일 뿐이다. IMF가 강력히 요구하는 이러한 구조조정으로 예상되는 결과는 사회적 틀의 해체, 임금 교섭권

2) 전제국, 전개논문.

의 상실, 빈부격차의 심화, 환경의 파괴, 국가주권의 외국자본에의 예속 등임은 주지의 사실이다. 물론 자본주의 전통이 일천한 아시아 기업의 성장 배경에는 정경유착이나 여러 가지 부패 요인이 존재하는 것은 사실이다. 그러나, 개인보다 집단적 가치를 중시하는 유교적이고 가부장적인 오너 경영체제 역시 부정적 역할만 했던 것만도 아니고 이 같은 경영이 아시아적 경영모델로 긍정되기도 했던 이상 아시아가 지닌 장점을 깡그리 부정할 수는 없는 것이다. 다만 싱가포르의 이광요(李光耀) 전 총리나 말레이시아의 마하티르 모하메디 총리³⁾ 및 박정희 전 대통령이 주도한 바와 같이 강력한 권위주의 정권이 추동한 국가주의 경제모델은 일정정도 재검토되어야 할 것이다. 뿐만 아니라 그들의 독재통치를 정당화하기 위한 논리로서 <아시아적 가치>가 과장되게 선전되는 것은 분명히 경계해야 할 것이다.

결론적으로 자본주의적 경제발전 경로가 굳이 세계 공통적인 동일한 문화적 배경이나 양상을 띠는 것이어야 한다는 주장에는 동의할 수 없다. 일본을 비롯해 홍콩이나 싱가포르 및 한국의 급속한 경제성장 속에 유가적 윤리, 특히 튼튼한 가족제도가 어느 정도 유지되어 왔을 뿐 아니라 이것이야말로 경제발전의 원동력으로 작용했던 점을 간과해서는 안된다는 점이다. 다만 다가오는 21세기에는 보다 차원 높은 투명성, 정직성, 실용성, 합리성 등의 가치가 강조되기를 기원할 따름이다. 결국 이러한 보편적 가치를 인정과 의리, 가족과 집단 등을 중시하는 아시아적 가치 체계에 접목시켜 서구적 보편가치와 아시아적 특수가치의 장점을 융합함으로써 21세기적으로 여하히 변용해 갈 것인가가 가장 중요한 점이다.

II. 다시 읽는 베버테제

서구 문화의 자양을 수액받은 가치체계의 입장에서 유교를 프로테스탄티즘적 자본주의와 대비시킴으로써 유가적 가치가 자본주의 발전에 치명적 장애였음을 밝힌 연구는 주지하다시피 막스 베버(Max Weber)에게서 처음으로 보여진다. 그러나, 그의 분석은 학문적 정치함과 탁월한 분석력 등 감복할만한 수많은 미덕을 지니고 있음에도 불구하고 그의 언술에는 서구적 가치에 충실한 나머지 중국, 중국인, 중국문화에 대한 몰이해에서 야기된 지독한 편견과 독선이 가득차 있음을 확인할 수 있다. 그는 《유교와 도교》⁴⁾라는 저서에서 중국 사상사를 유교라는 입장에서 일별하면서 특히 중국 전통사회의 계층구조를 기초하는 독서인(지식인, 지식엘리트)의 존재에 주목한다. 그는 지난 이천년 이상 동안, <독서인>들이 중국을 통치해 온 지배계급이었다고 여긴다. 그리고 이들로 인해 구축되어 온 위로 군주와 아래로 일반 백성들과 맺는 관계 즉, 전통사회의 관료체계를 규명하고 있다. 그에 따르면 독서인들은 자신들의 지위가 공고해지게 되면 특수한 <신분적> 특전을 누릴 수 있었으나, 그들이 이러한 지위에 오르기까지의 준비기간 동안에 지출된 비용과 그리고 대명기(待命期) 동안의 비용은 실제로 그들의 <가족(씨족)>이 부담해야 했다. 왜냐하면 이들 가족은 그들이 지지해 온 성원이 관직이라는 목표에 도달하는 순간 그 동안 지출된 비용을 회수할 수 있을 것이라는 기대를 지니고 있었기 때문이라고 한다.

3) 그런 점에서 인도네시아의 마하티르 총리는 매우 과감하게 주장한다. 1998년 5월 11일 개발도상 15개국 정상회담 참석차 이집트를 방문했던 그는 “아시아의 위기는 <아시아적 가치> 때문이 아니라 국제 환투기꾼 때문”이라고 말하면서, “IMF에 굴종하느니 차라리 가난하게 살겠다”고 선언한 적이 있다. 마하티르는 신자유주의적 <세계화> 추세를 <야수적 자본주의(rapacious capitalism)>라고 비판하면서, 아시아에 불어닥친 경제위기는 유대자본이 화교자본을 견제하기 위한 것이며 미국이 21세기의 경쟁자로 떠오르는 중국을 일찌감치 견제하기 위해 이를 조장했다고 본다.

4) 막스베버, 이상률 역, 《유교와 도교》, 문예출판사, 1990년, 서울.

이러한 까닭에 독서인, 즉 관료후보생은 생래적으로 자력의존성이 희소한 존재라는 것이다. 베버는 유교도를 푸리틴에 비교해 다음과 같이 정의한다. 즉, “전형적인 유교도는 자기가 문학적인 교양을 얻고, 시험을 위해서 학업을 쌓아, 신분적으로 고귀한 생활의 토대를 얻기 위해서, 자기와 자기 가족의 저축을 소비한 반면, 전형적인 푸리틴은 돈을 많이 벌고 적게 소비하면서, 금욕을 통해 애쓴 절약의 결과로서 자기의 소득을 다시 합리적인 자본주의적 경영에 투자”⁵⁾한다는 것이다. 결론적으로 유교도는 자본 소비자요 푸리틴은 자본 생산자라는 것이다.

중국의 사유체계에 대해서도 문제를 지적한다. 서구의 논리학이 순전히 가산 관료제의 실천적 제 문제와 신분적 이해(利害)를 지향해 오면서 동시에 경서(經書)에 속박된 비변증법적인 중국 철학과는 완전히 다르다고 한다. 그래서, “중국의 철학은 헬레니즘의 기초 위에 있는 서양이나 근동 오리엔트처럼 전문적인 <논리학>을 추구하지 않았기 때문에 어떠한 스킨라 철학도 탄생시키지 못하였다”⁶⁾라고 단정한다. 그의 독단은 여기에 그치지 않는다. 나아가 자연법 및 형식적 법 논리도 결여됐고, 자연과학적 사유도 결여됐다고 주장한다. 중국인의 내재적인 태도에 비해 어떠한 것, 즉 합리적인 과학, 합리적인 예술활동, 합리적인 신학·법학·의학·자연과학 및 기술, 신적인 권위, 또한 동격의 인간적인 권위 경쟁 대상이 될 수 없었다고 한다. 그 까닭은 즉, 씨족 내에서의 전통적 힘에 대한 고려와 정령신앙에 의해서였다는 매우 독설적인 결론을 내리고 있다.

종교적 측면에서 그는 유교가 불교와는 달리 전적으로 현세적인 <속인인륜(俗人人倫)>이기 때문에 현세와 그 질서 및 관습에의 적응이었을 뿐만 아니라 궁극적으로는 교양있는 세속인을 위한 정치적 준칙(準則)과 사회적 예의범절을 규정한 거대한 법전에 불과하다고 여긴다. 즉, 유교의 핵심은 다름 아니라 <자제된 침착성과 온당한 몸가짐, 그리고 의례에 따라 순서를 준수하는 긍정살롱적 의미와 우아함과 품위>를 기초로 하는 <예(禮)>의 구현에 있다고 보았다. 이는 고대 이슬람의 봉건적 전사의 정열이나 과시 등과 대비되는 것으로써 주의깊은 자제, 내성 및 신중함 등은 곧 중국의 군자가 지녀야 할 덕목이었다. 특히 중국의 군자들에게 정열이란 환희의 형태를 포함한 모든 형태에 있어서, 모든 선의 근원인 영혼의 평형 및 그 조화를 깨뜨리는 것으로 받아들여졌기 때문에 정열이 억제되어 있다는 것이다. 나아가 이것은 곧 현세에의 순응(順應)을 위해서였다고 한다. 이점은 희랍(希臘)의 철학사상과 성경만이 현대인의 행동과 사회과학이론의 기초가 된다는 데에서 기인하는 서구 우월주의에 다름아니다.

봉건제도를 떠바쳐 온 다른 하나로 공순(恭順, 孝)을 지적한다. 즉, 봉건제후에 대한 공순은 곧 부모, 스승 및 관직 서열에서의 장(長)과 관리 일반에 대한 연장선상에 있는 것이었다. 왜냐하면 그들 모두에 대해 효라는 것이 원칙적으로 동일한 성격을 지니고 있었기 때문이다. 따라서 중국에서 봉건제후에 바쳐지는 충성의 기본적 성격은 어쩌면 봉건적인 것이 아니라 가부장적이었던 것이다. 효가 모든 복종관계에 전용(轉用)되는 가산제 국가에서 효는 모든 덕의 근원이자 출발점으로 여겨졌다. 따라서 관리에게 효의 덕목을 요구하는 것은 관료제의 핵심인 신분상의 의무, 즉 무조건적인 규율의 이행을 담보해주는 관건일 수밖에 없었다고 파악한다.

베버는 중국의 지적 엘리트인 유교적 <신사, 君子 또는 君主 같은 사람>의 신분적인 고귀함이라고 하는 이상은 사회적 경향을 지녔던 플라톤의 이상과는 자못 대조적이었으며, 또한 금욕적인 프로테스

5) 베버, 앞의 책 p349.

6) 베버, 앞의 책 p187.

탄티즘의 직업개념과는 더욱 강한 긴장대립의 관계에 있었다고 지적한다. 이들에게 있어서 다면성에 기초한 이러한 덕(德), 즉 자기완성은 단지 일면화(一面化)에 의해서 획득되는 부(富)보다 더 위대한 것이었다. 교양에서 생기는 덕이 없다면, 제아무리 영향력 있는 지위에 있더라도 세계에서는 어떠한 일도 수행할 수 없다고 하면서 부보다 덕을 추구하는 군자의 경제관을 지적한다. 유교도에게 있어서 부는 공자의 가르침에 명시된 바와 같이 유덕한, 즉 품위있는 생활을 하기 위한 것이자 동시에 자기의 완성에 전념할 수 있게 하는 가장 중요한 수단일 뿐이었다. 즉 군자는 세계적응을 통한 자기 완성이라는 점이 궁극적인 자기 목적이었을 뿐 그 외 여하한 종류의 실용적 목적을 위한 수단이 아니었기 때문이다.

그에 따르면 독서인, 관료, 군자 등뿐만 아니라 일반 중국인의 천성에도 문제가 있다. 즉, 문헌 속에 부각되어 나타나고 있는 중국인 성격의 일반적 특징들을 관찰해 볼 때 “유럽인이 지닌 모종의 특수한 의미에서의 <신경(神經)>의 기이한 결여, 한도를 모르는 인내와 자제된 정중함, 습관에 대한 완강한 고집, 단조로움에 대한 완전한 무감각과 휴식 없는 노동능력, 새로운 자극에 대한 반응의 더딤, 특히 지적 영역에 있어서의 그러함 등”⁷⁾ 한눈에도 게으르고 미련하기 짝이 없는 모습으로 묘사되어 있는 이러한 것들이 중국인을 징표하는 특징으로 설명되고 있다.

그러한 중국인이 가장 중요하게 다루는 인간적 유대 및 혈연관계에 대해 베버는 다음과 같이 지적한다. 즉, 유교적인 중국인의 의무내용은 결코 신성한 <사상>이나 <이념>에 대한 경건(敬虔)으로서의 초세속적 신에 대한 것이 아니라, 언제 어디서고 살아있건 죽어있건 간에 구체적인 인간, 다시 말해 주어진 질서에 의하여 그에게 가까이 있는 인간에 대한 경건이었다. 이처럼 인간관계를 중시하는 원리는 개인을 객관적인 임무(경영)에 연결시키는 것이 아니라, 항상 내적으로 그의 가족성원 및 가족의 확대 범주로 결합되어 있는 동료나 <인물(人物)>에 연결시키는 경향을 갖고 있다. 때문에 모든 거래관계의 기초는 <신용(信用)>이다. 하지만 중국에서는 항상 근친관계 또는 근친적인 아니면 완전히 정의(情誼)적인 관계에 근거하고 있었다. 이것은 유교경제의 매우 중대한 특징이다. 이에 대해서 특히 프로테스탄티즘의 윤리적·금욕적 제 종파의 업적은 가족적 유대를 <타파>했다는 데 있으며, <혈연>공동체 심지어는 가족에 대해서조차 상당한 정도로까지 신앙단체 및 <윤리적인> 생활양식의 공동체적 우월성을 확립했었다는 것이다. 반면에 유교윤리는 이러한 관계만을 윤리적으로 빛나게 하였기 때문에, 결국 군후(君侯)와 신하, 상관과 부하, 아버지나 형에 대한 아들이나 동생, 스승과 제자, 친구와 친구간의 그러한 인간과 인간사이의 정의적 관계에 의해 만들어진 인간적인 공순의무 이외에 어떠한 사회적인 의무도 이해 할 수 없었다고 지적하면서 중국의 혈연중심적 인간관에 대해 신랄하게 비판하고 있다.

이상에서, 유교에 대한 베버의 비판적 분석을 검토해 본 결과 <중국인이 자본주의의 여러 기준에 대해 본래부터 자질이 없었다>라는 판단은 설득력이 그다지 커 보이지 않는다. 중국에서 자본주의의 발생을 방해하였거나 방해하지 않으면 안 되었던 사정들 중 지배자계급 및 관료계급의 가산제적 특징, 거기에 내재된 정치·군사적 자주권의 결여 그리고 화폐경제의 혼란과 미발달 등 많은 요소들은 아시아 뿐만 아니라 서양에서도 존재했었다. 다만 중국이 서양과 비교해 외적으로는 자본주의의 성립을 촉진시킬 수 있는 여러 가지 사정이 있었음에도 불구하고, 중국에서 자본주의가 서양의 고대와 오리엔트의 고대, 인도 또는 이슬람문명권 등과 유사하게 <만들어지지>는 못했던 것이 사실이라고 주장한다. 즉, 관료제를 구성하는 독서인과 군자에서부터 일반 백성에 이르기까지 자본주의 경제인식이 결여되었

7) 베버, 앞의 책 p329.

을 뿐만 아니라 근본적으로 혈연에서 출발하는 효와 충, 그리고 이를 근간으로 하는 예의 범절 사회는 경영마인드를 탄생시킬 수 없었다는 것이다. 뿐만 아니라 이러한 구조 속에서는 자연법이나 형식논리 및 자연과학적 사유가 결여될 수밖에 없었던 것이라고 결론을 내린다. 그러나, 과연 유교문화권의 전통주의, 애니미즘적 조상숭배, 정의적 인간관계, 무조건적 현세긍정 등과 같은 요인을 들어 자본주의 미발달의 원인으로 판단할 수 있을까? 그리고 거꾸로 말해 과연 베버가 지적한 점들이 과연 아시아적인 것일까?

Ⅲ. 편견과 부정

그러나, 베버의 테제는 그 이론적 정밀성이나 탁월한 분석에도 불구하고 수많은 후학들의 비판과 부정에 봉착할 수밖에 없었다. 다시 말해 그의 해박한 독서량이나 통찰력도 역시 중국의 어제를 얘기할 수는 있을지 몰라도 오늘과 내일을 설명하기에는 부족하기 때문일 것이다.

현존하는 중국 최고이자 최고령의 철학자인 장파이넨(張岱年)은 《인민일보》에 다음과 같은 기사를 발표한 적이 있다. 중국문화의 우수한 전통에는 긍정할만한 내용이 많다고 지적하면서 예를 들어 “스스로 노력하여 멈춤이 없으며, 덕이 큰 사람이 큰 일을 할 수 있다(自強不息, 厚德載物)는 문화전통, 민족적 기개를 견지하는 애국정신, 신(神)분위가 아니라 인간분위의 인문사상(人文思想) 등은 모두 주목받고 발양할 만한 가치를 지니는 것”⁸⁾들이라고 주장했다. 일반적으로 유가(儒家)가 상업을 경시한다고 여겨지고 있지만 사실 고대 유가는 결코 그렇지 않았다. 공자 역시 《관자(管子)》의 소위 <곳간이 가득 차야 예절을 알고, 의식이 족해야 영예로움과 욕됨을 안다(倉庫實即知禮節, 衣食足即知榮辱)>는 말을 인용하면서 제자인 대상인(大商人) 자공(子貢)이 <재산을 늘리는 일(貨殖)>에 종사하는 것을 반대하지 않았었다고 주장한다. 이 기사가 발표되게 된 정치적 배경은 알 수 없다. 다만 사회주의 정신문명 건설의 구호에 유교 역시 중요한 지분을 지니고 있음을 확인하는 언술임에는 분명하다. 인문정신을 강조한 중국의 문화적 역량, 특히 유교의 자본주의 정신에 대해 중요한 단초를 제시하고 있다.

중국출신이라는 신원적 배경과 영어권에서 활동한다는 현장성의 이점을 최대한 활용하면서 선봉에서서 유교자본주의론을 정력적으로 전파하는 뚜웨이밍은 유교가 자본주의의 발생과 발달에 얼마나 긍정적인 기능을 해 왔던가에 대해 피력한다. 그는 특히 전통적인 지식인을 형성하는 데 있어서 유가의 뛰어난 공헌, 곧 유학으로 대표되는 엘리트주의의 긍정적인 의미에 대해서 집중적으로 주목하고 있다. 그는 “지식인이란 무엇인가”에 대한 맹자의 고민을 인용하면서 지식인이란 “직접생산 활동에 참가하지는 않지만 그에게는 매우 중요한 임무가 있다. 현대적인 용어를 빌어 말한다면 그는 봉사 계층에 속하는 사람”⁹⁾이라고 지적한다. 그래서 만일 지식인이 사회의 양심으로서 맹자가 말한 <사(士)>처럼 사회의 가치 체계와 사회의 안정, 그리고 사회의 전면적인 발전을 위해 공헌하려는 사람이라고 한다면 그는 대단히 높은 지적 노동을 해야 한다고 주장한다.

그에 따르면 유교적 지식인 즉, <사>는 육체노동과는 일정 거리를 유지하는 사람¹⁰⁾이었다. 그러나

8) 장파이넨(張岱年), <시장경제와 문화전통>(《人民日報》1992년12월13일, 제5판), 《중국 특색의 사회주의》, 김소중 번역, 대륙연구소출판부, 1994년, 서울.

9) 뚜웨이밍, <유가 철학과 현대화>, 《동아시아 문제와 시각》 p353, 정문길·최원식·백영서·전형준 엮음, 문학과지성사, 1995년, 서울.

궁극적으로는 노심(勞心, 지식인)과 노력(勞力, 노동자)의 관계는 상호보충적일 수밖에 없다. 이처럼 중국 전통사회에서 지식인은 사회의 양심이지 어떤 특수한 계급에 복무하는 사람들이 아니었다. 만일 어떤 특수한 계급에 복무하였다면 현대적 용어를 빌어 말할 때 그들은 정치화된 지식인일 뿐 공맹 시대가 요구하던 그런 지식인은 아니었다. 다시말해 인텔리겐차가 아니라 인텔리전스였다는 것이다. 즉, 유교엘리트란 <정치화된 지식인>이 아니라 <사회적 양심> 그 자체였다. 왜냐하면, 유가에서 최고의 인격 형태는 성왕(聖王)이고, 성왕은 도덕의 문제이자 도덕의 내재적 체현과 정치적 기능이 결합된, 이른바 내성외왕(內聖外王)의 존재이다. 이 때문에 유가의 <도(道)> <학(學)> <정(政)> 세 가지는 밀접한 연관을 가진다. <도>는 그것의 영혼이고, <학>은 그것의 문화 사상적 지혜이며, <정>은 사회상의 실질적 기능이다. 물론 이것은 유가를 이상화한 것이긴 하지만 유가 지식인의 이상이기도 했다. 다만 <정치화된 유가>는 성왕이라는 관점으로 이해할 때 성왕, 곧 <성스러운 왕>의 이상을 왕성(王聖), 곧 <왕의 성스러움>이라는 사실로 변화시켰다고 할 수 있다. <정치화된 유가>와 도덕 이상으로써 <정치를 변화시키려고 한 유가>는 중국 문화 속에서 대단히 복잡한 발전 과정을 만들어냈다. 이러한 유가를 만들어 내는 교육은 덕의 배양이 위주가 되어야 하고, 여러 가지 학문을 그에 배합하여서 자신의 인격을 완성시키는 것이 되어야 한다. 그럼에도 정치화된 유가는 그것을 과거(科擧)라는 고착화된 시험으로 변질시켰고, 사회적으로 인간의 사상을 제약하는 도구로 만들었다는 것이다.

뚜웨이밍은 <유학이 동아시아 문명의 체현자>라고 말한 시마다 겐지(島田慶次)를 언급하면서 유학과 유학의 생명력에 대해 강조한다. 즉, “어떠한 사상이나 문화가 생명력을 가지고 변화·발전하기 위해서는 반드시 새로운 환경에 적응해야 한다. 문화에도 생명이 있으며, 그것은 당연히 개인의 생명보다 길고, 어떤 경우에는 사회 전체의 생명보다도 길다. 유학이 만일 계속적인 발전을 할 수 있다면 그것은 상당히 예외적이고 특이한 것이다. 무엇 때문에 그것은 발전할 수 있는가. 왜 그것에는 내재적인 동력이 존재하는가. 그것은 유학이 자기 동일성의 인식과 적응이라는 측면에서 비교적 균형을 잡고 있으며, 따라서 한편으로는 자기 동일성의 인식, 곧 자신의 영혼을 가지고 있고, 다른 한편으로는 여러 가지 외부적인 도전과 상이한 환경 그리고 상이한 힘에 적응하여 새로운 창조를 해낼 수 있기 때문”¹¹⁾이라고 지적한다. 그럼에도 불구하고 근대시기 유학사상이 퇴조한 까닭은 어디에 있었을까. 그것은 사실 “유가 문화, 즉 공맹의 도를 자기 동일성으로 삼는 그러한 문화는 곳곳에서 실패하고 있는 중이었으며, 국방 문제에서 시작하여 공업문제, 자강 운동, 체제의 변법 문제 그리고 중체서용(中體西用)을 주장했던 장지동(張之洞)의 사상에 이르기까지 아무런 성공도 거두지 못하고 있었다. 사실 신해혁명(辛亥革命) 이후 중국의 주도적 사상은 전반서화론(全盤西化論)이었다. 그것은 낡은 자기 동일성은 보존할 수 없고, 완전한 적응으로써 자기 동일성을 삼아야 하며, 중국의 전통, 특히 유가에 내재해 있고 그것이 체현한 자기 동일성은 아무런 쓸모가 없고, 중학을 <체>로 하고 서학을 <용>으로 한다는 것도 실현될 수 없다”¹²⁾는 관점이었다. 이것이 근대 유학의 운명이었다. 그러나, 1970년대 이후 상황은 달라졌다. 이 시

10) 《墨子·非儒下》에 “음식을 탐하지만 일하는 데는 너무나 게으른 그는 추위와 굶주림으로 죽을 위협에 처해 있다. 봄과 여름에는 곡식을 구걸하고, 추수가 끝나면 장례식에 따라 다니며 자식과 손자들은 데리고 가서 그 음식으로 배를 채운다. 그는 몇 개의 장례식을 치러주기만 하면 된다. 그는 부자집에 喪事가 난 것을 들으면 기뻐서 어쩔 줄 모르고 <음식과 옷을 얻을 기회가 왔다>고 외친다”는 기록이 있다. 노동하지 않는 儒士에 대한 지독한 諷刺이다.

11) 뚜웨이밍, 앞의 책 p372.

12) 뚜웨이밍, 앞의 책 p375.

기 동아시아의 비공산권 지역이 매우 뛰어난 경제 성장을 이룩하면서 이른바 아시아의 <다섯 마리 용(일본·대만·한국·홍콩·싱가포르)>¹³⁾으로 인해 제시된 새로운 경제모델이 운위되기에 이르렀다. 그러나, 동아시아에서 출현한 모델은 시장 경제로 대표되는 자본주의적 모델도 아니고 계획 경제로 대표되는 사회주의적 모델도 아니었지만 거기에는 매우 선명한 공통된 문화적 기초가 존재한다는 것이다. 물론 엄연히 다른 민족구성이나 상이한 정치형태, 자본주의 발전경로와 과정 등 분명한 차이점에도 불구하고 이 지역에서 경제 발전의 문제를 처리하는 방식에는 농후한 동아시아적 색채가 깔려 있었다는 것이다. 뚜웨이밍이 들고 있는 유사성의 예들은 교육, 가족 내지 재벌(족벌)형태, 금권결탁, 높은 저축율, 영구취업, 인간관계, 기업구조 등이다. 이는 앞서 베버가 지적한 바와 같이 속도와 창조력, 개인적인 위신 등에서 서양과는 많은 거리가 있으며 유가적 전통을 계승하고 있는 바로 그 동아시아적 경제방식이 낙후된 것이며, 적극성을 촉발시킬 수 없다는 생각의 근거로 제시되었던 바로 그 점들이었다.

유교적 가치에 대한 보다 적극적인 긍정은 또 다른 서구 학자 시어도어 드 베리(Wm. Theodore de Bary)에게서 발견된다. 주로 서방이 중국의 정치상황을 비판하려 할 때 동원하는 논리로써 인권문제를 들곤 한다. 즉, 중국과 다른 아시아 국가의 인민들은 오랜 세월 동안 억압에 익숙해져 있고 개인으로서 인간의 존엄성에 대한 어떤 의식도 갖고 있지 않기 때문에 그들에게 인권이라는 개념 자체가 존재하고 있지 않다는 주장이다. 이는 대단히 위협한 편견으로써 두 가지 편향을 낳을 수 있는데 하나는, 서구 전통 바깥의 모든 사람들에 대해서는 도저히 인권 개념을 적용할 수 없다거나 아예 인권 개념 자체가 그들에게는 무의미하다고 보는 태도이다. 다른 하나는 비서구 세계의 인류를 미개하고 반(半)문명화된 민족으로 바라보는 태도이다. 이러한 기존의 태도를 부정하면서 그는 “유교가 유교 문화권 바깥에서 들어 온 사조들의 영향을 받지 않고, 독자적으로 인권 의식을 낳고 인권을 뒷받침할 수 있는 자유주의적 전통을 갖고 있었다”¹⁴⁾ 라는 매우 색다른 주장을 역설한다. 그에 따르면 비록 유교가 각 시대의 특징적인 경향들로 윤색되어 왔기 때문에, 그런 항구적인 가치와 태도들을 단번에 파악하기는 힘든 것이 사실이긴 하더라도 유교의 창시자인 공자(孔子)의 사상에서부터 서구적 가치 중에서도 가장 고귀하게 여겨져 온 <자유>사상이 내장되어 있었다고 한다. 당시 공자는 현재의 상태에 그럭저럭 만족하는 고분고분한 사람이 결코 아니었다. 공자는 당시 기존의 제도들을 비판하기 위한 근거로 삼기 위해 과거의 이상이나 규범들을 끌어왔고, 그런 이상이나 규범들이 하늘로부터 부여받은 인간성의 위대함을 인간 스스로가 깨닫게 해준다고 보았다는 점에서 <자유주의적>¹⁵⁾이었다는 것이다. 그리하여 유교의 개혁주의는 인류의 복지에 적극적으로 관여하고, 보다 나은 개혁의 가능성을 항상 염두에 두고 기존의 제도에 대해 비판적인 태도를 취한다는 전통적 특징을 수천 년 동안 지녀올 수 있었다.

그러나, 근대시기에 이르러 중국 지식인에게서 자유주의 전통이 발견되지 않는 이유는 무엇일까. 그 소이를 밝히기는 결코 쉬운 일이 아니지만 현상적으로 볼 때 5·4운동과 신문화운동에 참여했던 중국의 젊은이들 대부분은 신유학이 억압적이고 반동적인 사상 체계라는 견해를 갖고 있었던 것 같다. 왜냐하면 1920년대의 신문화운동의 적극적 지지자들 대부분은 새로 도입된 서구적 교육을 받음으로써,

13) 뚜웨이밍, 앞의 책 p382.

14) Wm. 시어도어 드 베리(Wm. Theodore de Bary), 표정훈 옮김, 《중국의 '자유' 전통》, 이산, 1998년, 서울.

15) 여기서 <자유주의적>이라는 말은, 욕구를 합법적이고 정당하게 충족시킬 수 있는 기회를 사람들로 부터 박탈하는 옳지 못한 기존의 제도에 대항하여 당당히 맞서는 개혁자의 태도를 뜻한다. 드 베리, 앞의 책 p31.

전통적인 유교적 학문과 철저히 단절되어 있었기 때문일 것이다. 하지만 그럼에도 “그들(5·4지식인)의 사고방식과 사상은 무의식중에 신유학사상의 지속적인 영향을 받고 있었다. 여전히 특권적인 엘리트였던 그들은 서구식 자유주의를 개인의 자율성이라는 관념을 통해 별 어려움 없이 이해했는데, 그런 관념이야말로 과거 사대부(지식인) 문화에서 이미 하나의 중요한 가치로 간주되었던 것이다. 결국 서구에서 들어온 자유주의라는 새로운 사조는 중국의 지식인들이 오래 전부터 이미 알고 있었던 자유사상의 지평을 확장시켜 주었지만, 정작 중국인들에게 더욱 낯설고 이질적이었던 것은 자유라는 관념 자체였다기보다는, 서구인들의 사고방식에서 자유라는 관념이 반드시 수반하고 있는 다른 여러 관념들, 사람들의 자유를 더욱 넓고 굳건한 기초 위에서 보장해 줄 수 있는 법률이나 인권 같은 것”¹⁶⁾이었다고 인식한다. 이 점에 있어서 H. G. 크릴(H. G. Creel)같은 학자는 드 베리의 논지를 뒷받침할만한 매우 색다른 견해를 제시한다. 즉, “라이프티쯔(Leibniz), 볼프(Wolff), 볼테르(Voltaire)를 비롯한 많은 철학자들과 정치가 문필가들이 자신의 논증을 강화하기 위하여 공자의 이름과 사상을 이용하였고, 이런 과정에서 그들 자신도 영향을 받게 되었다. 유교의 자국 아래 세습 귀족정치가 오래 전에 중국에서 폐지되었다는 사실은 영국과 프랑스에서 세습적인 특권을 공격하는 무기로 이용되었으며, 공자의 철학은 유럽 민주주의 이상의 발전 및 프랑스 혁명의 배경에 중요한 역할을 담당하였고, 프랑스의 사상을 통하여 미국 민주주의 발전에도 간접적인 영향”¹⁷⁾을 미쳤다는 것이다. 이런 점을 보더라도 보편가치라고 주장되어 지고 있는 자유니 민주니 하는 것들이 오직 서구에서만 전승되어 내려온 것이라는 신념은 오류일 수 있다는 것이다. 다만 우리는 상호를 긍정하려는 노력 가운데 각자에게 속한 고유한 특징들뿐만 아니라, 인류 공통의 인간성(common humanity)을 발견해 내는 것이 중요할 뿐이다. 다시 말해 특수가치는 우월경중(優越輕重)의 차원이 아닌 수평대등한 차원에서 보편가치와 동일한 의미로 인식될 수 있을 때 참된 의미를 지닐 수 있을 것이다.

중국 역사에서, 특히 중화민족의 형성과정에서 유가사상이 제공한 역할을 평가하기 위해 진관따오(金觀道)는 서구의 시스템론을 응용한 분석을 시도¹⁸⁾한 적이 있었다. 그에 의하면 의식형태의 내부구조는 세 하위시스템으로 이루어진다고 한다. 예를 들면 그것은 국가학설을 주체로 하는 사회관, 윤리관념·행위 준칙을 주체로 하는 가치관, 자연관·방법론·인식론을 대표로 하는 철학관 등으로 구성되는데 이를 공자에게 적용해 볼 때 공자는 이 세 가지의 극히 독특한 개념으로 유가 의식형태구조의 세 하위시스템을 파악했었다고 한다. 이것이 바로 <예(禮)>·<인(仁)>·<천(天)>이라는 세 가지의 범주¹⁹⁾라는 것인데, 이것이 결과적으로 중법일체화구조(宗法一體化構造)를 구축하는 핵심이 되었다는 것이다. 맹자가 <인>의 개념을 국가의 정치학설 속으로 수용하여 <인정(仁政)>으로 발전시켰다는 것

16) 드 베리, 앞의 책 p188-189.

17) H. G. 크릴(H. G. Creel), 李成珪 역, 《孔子 인간과 신화》 p15, 지식산업사, 1983년, 서울.

18) 김관도(金觀道)·유청봉(劉淸鳳), 김수중·박동현·유원중 옮김, 《중국문화의 시스템론적 분석》, 天池, 1994년, 서울.

19) 공자사상 속의 <인>은 인생의 최고행위 준칙이어서 “지사와 인자는 살기 위하여 인을 해치지 않고, 몸을 죽여 인을 이룩한다.” 고 할 정도로 <인>의 가치는 생명보다 높았다. 그러나 <인>은 반드시 <예>와 조화를 이루어야 한다. 유학에서는 <예>가 체현된 중법혈연 관계가 사회조직의 법칙이 된다. “효제는 바로 인을 이룩하는 근본이다.” 라는 말 속의 이 <근본(本)>의 기초 위에서 <인>과 <예>가 완전한 조화를 이루고 있다. 공자가 말한 <천>은 운명의 천 즉 천명(天命)인데, 이것은 하나의 인격신의 존재를 가리키는 것은 아니다. 또한 공자는 귀신의 존재에 대해서도 회의적인 태도를 가지고 있었는데, “공자는 괴변·폭력·난동·귀신 등에 대해서는 말하지 않았다” 라는 표현에서도 보이듯이 그는 “귀신을 공경하되 멀리하는” 것이 현명한 태도라고 생각했다. 진관따오, 앞의책 p153-154.

은 주지의 사실이다. 그래서 맹자가 군주정치를 왕도(王道)와 패도(霸道)로 나누어 <민이 (제일) 귀하고, 사직은 다음으로 귀하고, 군주는 대단하지 않다>는 진보적 사상을 내놓을 수 있었던 점을 들어 유교정치의 비민주성에 대한 서구의 비판에 반박하는 근거로 제시했다.

베버에 대한 보다 직접적인 부정과 비판은 진야오지(金耀基)²⁰에서 보인다. 그는 베버가 《프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신》, 《중국의 종교》 등의 책에서 유가 윤리를 자본주의를 낳을 수 없는, 또 현대 공업화를 낳을 수 없는 구조로 결론 내린 데 대해 매우 불만스런 태도로 비판하고 있다. 그는 기독교 윤리에 대한 베버의 이론이 <어떠한 것도 증명할 수 없었다. 왜냐하면 그것은 증명될 수 있는 어떠한 것도 가지고 있지 않기 때문>이라고 비판했던 사무엘슨(Samuelson)이나 유가윤리 역시 <개인과 개인의 도덕적 자주성을 중시한다>는 점을 지적했던 드 베리 등을 베버 반박의 후원자로 등장시키고 있다.

진야오지는 동아시아 경제발전의 비밀을 푸는 해석방법으로 구조와 문화라는 개념을 제시한다. 즉, <구조적 해석방법>과 <문화적 해석방법>이라는 두 가지 범주를 일컫는 말이다. 첫째, 구조의 관점에 입각한 해석 특히, 경제와 정치 제도적 상황을 강조하는 해석으로서 <구조론> 혹은 <제도론>이라고 부를 수 있을 것이다. 다음으로 문화의 관점에 입각한 해석, 곧 관념과 가치의 성격에 착안하는 해석으로서 <문화론>이라 부를 수 있을 것이다. 대표적인 <구조적 해석>으로 《동아시아의 우세(Thr Eastasia Edge)》를 발표한 호프하인츠(Hofheinz Jr)와 캘더(Calder)를 들 수 있는데 이들은 동아시아 지역을 서양과 비교해볼 때 동아시아의 구조적 특성 또는 우월성은 주로 그들의 정치적 안정을 조성한 예측 가능성(지도층과 상공업 정책에 있어서)에 있으며, 그 구조의 근원은 엘리트로 이루어진 정책 결정층, 곧 직업 관료(계획 입안자 계층, 경제학자, 은행가, 혹은 행정 관료를 포함하는)로부터 나오는 것이라고 여긴다. 이에 반해 보다 큰 잠재적 설득력을 가지고 있는 것은 <문화적 해석>이다. <태평양에서 칼뱅교의 노동 윤리는 이미 유가의 원칙과 서로 결합되고 상호 보충적인 것이 되었다>고 말한 바 있는 하지슨(Hodgson)에게서도 확인할 수 있듯이 동아시아 문화(가치와 관념)를 통한 해석은 오히려 자연스러운 것이다. 하지만 아이러니하게도 서구적 <기독교 윤리>의 대체물로서 동아시아를 가장 동아시아답게 해주는 것은 다름 아닌 베버가 폐기처분하고자 노력했던 바로 그 <유교 윤리>였다는 점이 흥미롭다. 안드레스키(S. Andreski) 역시 베버의 이론을 비판·분석하면서 유가 학설이 기본적으로 실제적이고 이성적이기 때문에 베버가 말한 것처럼 자본주의가 <발생하지 않은> 원인으로 볼 수는 없다고 지적했다. 그 역시 유가가 단지 자본주의에 실제로 많은 장애를 주긴 했지만 그것은 유가의 경제 윤리 때문이 아니라 유가가 관료적 정치 구조를 강화했기 때문이라고 여긴다. 물론 문화적 요소와 제도적 요소의 상호 작용이 병중되어야 하는 것은 당연한 사실이지만 이상의 여러 언급들을 종합해 볼 때 궁극적으로 문화적 요소가 더 이상 도외시되어서는 안된다는 점을 알 수 있다.

진야오지는 동아시아 현대화의 비밀을 푸는 열쇠로 확실한 <문화론자Culturelist>로서 유가 사상, 특히 <유가 윤리>를 명확하게 지목한 버거(Peter L. Berger)를 인용한다. 버거는 《세속성 : 서양과 동양(Secularity : West and East)》이라는 저서에서 경제적 행위에 진정한 영향을 준 것은 광범위하게 존재하는 <규범 norms>이며, 유가 사상은 그러한 <규범>의 제이의적 혹은 이론적 전제가 된다

20) 진야오지(金耀基), <유가 윤리와 경제 발전-베버 학설의 새로운 탐색>, 《동아시아, 문제와 시각》 p391-420, 정문길, 최원식·백영서·전형준 엮음, 문학과지성사, 1995년, 서울.

고 주장한다. 또한 오늘날 동아시아 현대화의 원동력으로 또 다른 유가 사상, 즉 일반 인민들의 생활 속에 존재하는 노동윤리, 그의 정의를 빌면 <속류 유가 사상(Vulgar Confucianism)>이라는 것이다. 그것이 노동에 힘쓰려는 인민들의 신앙과 가치를 유발시켰고 거기에는 가족을 위해서 개인은 반드시 열심히 일을 해야 하고 저축을 해야 한다는 헌신성이 내재돼 있고 기강과 절약의 규범이 내재돼 있다는 것이다. 가족주의의 근거가 될 수 있는 이 지적은 동아시아 문화전통이 동아시아인들의 일상적 삶 속에 녹아 있는 유가의 일상성이라는 측면에서 매우 탁월한 견해가 아닐 수 없다.

동아시아 사회가 유가 문화의 영향을 받아 온 지역이라는 사실은 전혀 새삼스러운 것이 아니다. 현대화 과정에서 체험한 아시아인의 경험은 온전히 아시아인의 것이다. 그런 만큼 베버테제는 아시아인의 유가 윤리가 어떻게 경제 발전과 관련되어 있는지에 대해 보다 엄밀하고 정치한 새로운 연구의 필요성을 제공해주는 단서이자 출발점이 될 것이다.

IV. 유교자본주의의 자리

유교자본주의라는 용어의 형성과 유교자본주의 논쟁의 전개과정에 대한 상론은 생략한다. 다만 유교자본주의에 대한 연구의 역사적 과정을 다음과 같이 개괄할 수 있을 것이다. 베버(Max Weber)에서 시작되고 칸(Herman Kahn), 버거(Peter L. Berger)를 거처온 서구의 사상사적 궤적은 유교를 기독교 윤리에 대비한다는 측면에서 경제와의 관계에 관련된 연구에 몰두해 왔음을 알 수 있다. 일본에서는 유교에 대한 본격적 연구가 훨씬 이후에 이루어 졌으나 정작 유교자본주의라는 용어를 고안해 낸 것은 일본의 모리시마 미츠오(森嶋通夫)²¹⁾였다. 중국의 경우 현대 신유가의 제3세대에 속하는 위잉쓰(余英時), 뚜웨이밍, 청중잉(成中英) 등이 이 방면 연구의 대표주자로 들 수 있다. 그러나 중국의 경우 이들의 기본적 입장은 유교가 현대사회의 발전에 기여할 수 있다는 것이며, 따라서 그들에게 주어진 과제는 유교를 어떻게 현대문명과 조화시킬 것인가, 곧 유교의 현대화에 더 강조점²²⁾이 있다는 차이를 갖는다.

우리나라에서 유교에 관한 연구는 IMF 전까지는 철학적 측면에서 유교 또는 신유학에 관한 연구가 주류를 이루고 있었다. 그러나 IMF 이후, 한국을 비롯한 아시아의 경제위기에 대한 이론적 탐구 과정에서 경제학계는 물론 정치학·철학·문화학 등 각종 범주에서 유교자본주의 또는 아시아적 가치에 대한 연구가 본격화되기에 이르렀다. 이러한 연구는 매우 다양한 학문적 실천적 갈래를 형성했다. 그러나 매우 유감스럽게도 그 갈래 형성의 근거는 학문적 정합성이나 실천적 엄정성 등에 기인하는 것이라기 보다는 자신의 학문적 자양이나 출신 배경과 더 크게 관련이 있다는 점이다. 다시 말해 유교적

21) 그는 《속 영국과 일본》에서 영국과 일본은 자본주의 형성의 전제를 만족시키는 동일한 역사를 가지고 있었지만, 영국은 청교도 윤리를 기반으로 했기 때문에 신교 자본주의를 탄생시킨 반면, 일본은 충·효·신(信)·경(敬)을 강조하는 유교에 기반하고 있었기 때문에 국가주의적 자본주의 경제를 발전시킬 수 있었다고 하면서, “영국의 자본주의를 신교 자본주의라고 할 수 있다면 일본의 자본주의는 유교 자본주의라고 할 수 있다”고 했다. 김홍경, <유교자본주의론의 형성과 전개>, 《동아시아 문화와 사상》 제2호, 열화당, 1999년, 서울.

22) 이들은 현대, 곧 자본주의와 유교가 결합되는 것이 싫을 리 없으므로 유교자본주의론을 거부하지 않는다. 때문에 제3세대의 현대 신유가들에게서 유교 자본주의론을 쉽게 발견할 수 있다. 특히 위잉쓰가 《중국 근세 종교윤리와 상인정신》(余英時, 《中國近世宗教論理與商人精神》(聯經出版社, 1987), 정인재 역, 대한교과서주식회사, 1993년, 서울)에서 청대 상인의 의식 속에는 유가윤리가 깊숙이 개입하고 있었음을 세밀히 분석해 유교자본주의론의 이론적 지평을 확대시킨 것은 기록해 둘 만하다.

가치를 인정하느냐 부정하느냐의 중요한 판단기준이 서구에서 서구학문을 수용한 경우와 국내 또는 아시아에서 아시아 학문을 수용한 경우에 매우 큰 입장차를 보이는 것이 결코 우연만은 아닐 것이다. 서구는 동양을 몰이해하고 동양도 똑 같이 서구를 이해하지 못한다는 점은 근대화 과정에서 동서양의 올바른 소통경로가 차단되어 있었음의 반증일 아닐까. 서구의 아시아, 아시아인, 아시아문화에 대한 이해는 극단적인 오리엔탈리즘이 주류를 이루듯이 아시아의 서구, 서구인, 서구문화에 대한 인식 역시 옥시덴탈리즘인 경우가 대부분이지 않던가. 보편과 특수를 아울러 동과 서를 가로지를 수 있는 균형과 절제, 양지(良知)와 혜안(慧眼)이 대망된다. 아시아적 가치나 유교적 가치를 둘러싼 최근까지의 국내 논쟁은 이제 수용과 거부라는 저급한 차원을 뛰어 넘어 새로운 차원으로 전이해 가야 할 것이다.

아시아 지역에 있어서 아시아적 가치 또는 유교적 가치가 놓일 수 있는 자리는 과연 어디쯤일까. 아시아의 경제발전에 있어서 유교의 의미는 쉽사리 부정될 수는 없다. 때문에 홍순목은 이들 지역의 경제발전유형을 살펴보는 데 있어서 “유교논리의 기본구조를 재고찰해 보지 않을 수 없고, 아울러 기능적 의미에서의 유교문화가 경제주체인 국가·기업·노동자에게 어떠한 영향을 미쳤는지 살펴보아야 한다”²³⁾고 주장한다. 우선 국가적 측면에서 대부분의 동아시아 국가들은 식민지를 경험했고 제2차 세계대전의 피해를 입었으며 미국과 소련을 중심으로 한 냉전체제 속에서 더욱 강한 정부의 형태를 취하지 않을 수 없었음에 따라 지나치게 국가주도적인 경제발전 유형을 취하지 않을 수 없었다. 이러한 국가주의적 발전동원체제가 정착되고 성공할 수 있었던 데에는 강력한 국가와 통제된 사회라는 사회적 배경과 전통유교윤리의 가치관이 관민(官民) 모두에게 편재되어 있었기 때문일 것이다. 즉, 유교적 가치는 제국주의의 열풍과 민족주의운동이 가속화되면서 근대화의 물결 속에서 근대화의 장애물로 인식되어 사회제도권 속에서 전통적 유교제도는 사라져갔지만 사람들의 일상생활 속에 내재되게 되었다. 이점은 문화는 발현되는 것보다도 생활 속에 녹아 있는 일상적 요소²⁴⁾가 더욱 중요할 수 있다는 측면에서 주목할만한 사항이다.

그렇다고 해서 유교를 불교나 기독교 등과 같이 하나의 종교²⁵⁾로 이해하는 데는 무리가 있다고 보아진다. 그러나 문화주의적 시각에서 본 기능적 의미로서의 유교문화는 흥미롭게도 자본주의와의 조화뿐만 아니라 사회주의와도 결합할 수 있음을 보여준다. 과거의 소련이나 동유럽의 공산주의와 비교할 때 모택동 시절의 중국 사회주의나 북한 사회주의의 특징으로 강력한 개인숭배나 사회 전체에 걸친 폭넓은 국가통제를 지적하는데 이는 권위에 대한 충성과 존경이라는 전통적 유교문화와 사회주의의 결합의 산물²⁶⁾로 해석이 가능하다. 아시아의 경제발전이 국가주도형이라는 점에 있어서 자본주의나 사회주의의 차이는 중요하지 않아 보인다. 다시 말해, 유교 자본주의뿐만 아니라 유교 사회주의의 존재 가능

23) 홍순목, <동아시아의 경제발전유형과 유교>, 《아시아적 가치와 경제논리》, 1999년, 한국국민윤리학회, 서울.

24) 홍순목은 “이러한 국가주의적 발전동원체제가 정착되고 성공할 수 있었던 데에는 강력한 국가와 통제된 사회라는 사회적 배경과 가정이 곧 국가라는 등식의 전통유교논리의 가치관이 관민 모두의 일상생활 속에 내재되어 있음도 그 원인중의 하나일 것이”라고 본다. 홍순목, 전제논문.

25) 종교로서 유교의 교세에 대한 객관적 통계는 1983년의 경제기획원의 <상주인구조조사>가 처음이며, 이때 유교인은 786,955명으로 나타났다. 또한 정부의 <전국인구 및 주택센서스>에 의하면, 유교의 신도수는 1985년에 483,366명이고, 1995년에 210,927명으로 나타나 급격히 줄어들고 있음을 보여준다. 이 사실은 유교인이 대부분 노년층이고 사망에 따라 유교인 숫자가 줄고 있다는 사실과 전반적으로 유교의식이 대중들 속에서 쇠퇴하고 있음을 말해준다. 송재운, <한국적 다종교 상황과 유교>, 《공자 사상과 21세기》, 동아일보사, 1994년, 서울.

26) 홍순목, 전제논문.

성을 말해 주는 논리이다. 그러한 점은 유교논리의 기본구조를 형성하는 효와 충의 개념에서 연원한다 할 수 있다. 《상서(商書)》에 이르기를 “형벌이 3백가지라 해도 불효보다는 크지 않다”²⁷⁾는 구절이 기재되어 있다는 사실은 가족의 규범인 효가 이미 주대(周代)에 국가의 법으로 상정되었음을 말하며 한편 국가와 가족의 관계가 떼어놓을 수 없는 것임을 증명한다고 볼 수 있다. 공자는 가정의 규범인 효가 곧 바로 나라의 규범이라고 인식²⁸⁾하고 있었는데 국가에 있어서 군신간의 관계와 가정에 있어서 부자간의 관계를 대칭적으로 이야기하고 있음을 통해서도 국가와 가족과의 관계가 하나임을 알 수 있다고 본다. 《중용(中庸)》에서 <군신, 부자, 부부, 형제, 봉우(君臣, 夫子, 夫婦, 兄弟, 朋友)>를 천하의 달도(達道)라고 했고, 《맹자(孟子)》가 이들간의 의무 내용인 <의, 친, 별, 서, 신(義, 親, 別, 序, 信)>을 설명한 것은 모두 봉우를 가족내부로 끌어들이는 결과라 할 수 있다. 이처럼 봉우, 즉 친구를 가족내부로 불러들임으로써 사회의 모든 인간관계가 혈연과도 같은 관계를 맺게 되는 것이다. 이는 마침내 “혈연의 가족 내 논리인 효가 유교논리의 핵심이 되고, 충은 결과적으로 효가 확충된 것”²⁹⁾이라는 의미 있는 주장의 근거가 된다. 이러한 충과 효의 일치는 결국 수신제가(修身齊家)와 치국평천하(治國平天下)의 일치라는, 다시 말해 논리와 정치를 결합시키는 유교 특유의 논리체계를 형성하게 되었다.

가족의 논리와 국가의 규범이 통합된 특이한 전통유교문화의 가치체계는 상하질서를 중시하는 수직적인 사회문화구조를 창출하게 되었다. 비록 근대의 역사적인 소용돌이 속에서 전제왕조들이 문을 닫았고 근대 도시산업화 과정 속에서 농업문화를 바탕으로 하여 생겨난 전통의 유교논리는 그 존립의 기반을 상실하였지만, 국가규범이 아닌 혈연을 중심으로 하는 가족논리이기도 하기 때문에 대중의 생활 속에 본래의 모습을 유지하면서 여전히 자리잡고 있다고 본다. 전통 가족형태에서 근대기업으로 전환되는 동안 전통가치는 극기, 검약, 성실, 권위에의 복종, 기업에의 충성, 노동자간의 화목을 중시하는 직업논리로 변화되어 새로운 기업문화³⁰⁾를 형성하는 근거가 될 수 있었다.

김일곤은 서구의 도전과 근대화에 대한 적응으로 유교 사상이 갖는 기본적인 질서원리 중 경제의 운영과 관련된다고 볼 수 있는 질서원리로 일군만민(一君萬民)의 중앙집권체제, 충효일치의 인간관계, 농본주의의 경계관, 평화주의적 경향과 교육의 중시 등 네 가지 사항³¹⁾을 지적한다. 그러나, 그 중에서

27) “《商書》曰：刑三百，罪莫重於不孝。”《呂氏春秋·孝行篇》。

28) 《齊景公問政於孔子。孔子對曰：君君臣臣父父子子。公曰：善哉！信如君不君，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？》《論語·顏淵》。

29) 《呂氏春秋·孝行篇》에는 다음과 같은 기록이 있다. “증자가 이르기를, 사람과 몸은 부모에게서 낳은 것이며 부모가 물려준 신체를 움직이는 데 있어 어찌操心하고 勤愼하지 않을 수 있겠는가? 平素 恭敬치 않는 것은 효가 아니며, 임금에게 충성 않으면 효가 아니며, 官에 나가 근신치 않는 것은 효가 아니며, 친구를 사귄데 있어 성실하지 않으면 효가 아니며, 싸움에 나가 용감하지 않으면 효가 아니다. 이 다섯 가지의 항목을 행하지 않으면 災殃이 닥칠지언데 어찌 공경치 않을 수 있겠는가?(曾子曰：身者，父母之遺體也。行父母之遺體敢不敬乎? 居處不庄，非孝也。事君不忠，非孝也。莅官不敬，非孝也。朋友不篤，非孝也。戰陳無勇，非孝也。五行不遂，災及乎親，敢不敬乎?)”

30) 유교논리의 기본구조 속에서 기업은 가정이 확대된 것이거나 국가가 축소된 개념의 것으로 자리잡게 된다. 그러므로 가부장적인 성격을 띤 기업의 풍토는 기업에 대한 충성과 노동자간의 협동을 취하여 개인의 능력·능률보다는 노동자의 품성을 강조하는 한편 <한가족>이라는 인식과 기업이 <평생직장>이라는 것을 강조하여 노동자의 자발적인 생산성제고와 아울러 노동의욕을 진전시켰다. 기업주의 권위적인 권력과 年功序列 等 상하 수직적인 조직체계와 운영은 노동자가 <한가족>임을 강조하여 낮은 賃金과 劣惡한 노동조건 하에서도 효과적으로 인력을 관리할 수 있었고, 저임금의 노동력을 확보함으로써 상품에 있어 국제경쟁력을 가질 수 있었다고 본다. 이러한 일련의 특성들은 충성, 근면, 성실, 중용, 조화 그리고 극기 등을 주 덕목으로 하는 전통유교논리의 가치관에 근거한 자연스러운 결과이며 유교논리의 기본구조가 동아시아 기업형태를 결정짓는 한 요인이었음을 보여주는 것이라고 할 수 있다. 홍순목, 전계논문.

도 가족윤리는 사회를 조직화하고 가족적인 인간관계를 체계화하여 사회질서를 유지하려 했던 유교사상 중에서도 가장 중요한 핵심³²⁾이었다. 여기서 가족이라는 것은 개인을 통합하는 기본적 사회집단이며, 가족이라는 끈은 영원하고 개인은 평생 가족에 대하여 충성하는 것이다. 따라서 이러한 차이는 기업의 구성이나 의미에 있어서도 분명한 차이를 나타내게 된다. 즉, 서구의 기업이 기능공동체라 할 수 있다면 유교문화권의 국가에서는 이 기능공동체가 동시에 운명공동체로서의 성격을 지닌다는 것이다. 운명공동체로서의 기업은 하나의 확대된 가족공동체와 같은 것이다. 이것은 <종업원을 가족처럼, 회사를 내 집처럼 생각하는> 일종의 독특한 기업문화를 형성한다. 서구의 경영조직이 직무의 체계를 명확하게 한 계약형인 반면 유교문화권의 기업은 전인적·전면적·무한정의 참여가 이루어지는 소속형이라 할 수 있다. 유교문화권에서 가족집단주의 경영³³⁾이 흔히 발견되는 이유는 여기에 있다. 이 점은 제5장에서 상론하게 될 것이다.

그러한 이러한 가족집단주의가 많은 폐단을 지니고 있음도 사실이다. 전통적으로 한국의 기업들은 구성원들이 조직을 <우리>라는 공동체로서 인식하되 타율적 행동성향을 많이 보이는 기업문화적 특성을 보여 왔다. 이러한 문화풍토 위에서는 기업을 하나의 가정으로 상정하고 경영자는 부모로, 종업원을 그에 따르는 가족으로 간주하는 가부장적 노사관계가 형성된다. 즉, 대체로 한국 기업들은 산업화의 초기에 <가풍적 기업문화>에서 보이는 특성을 지녀 왔다고 볼 수 있다. 이러한 가풍적 기업문화를 가진 기업에서는 품성을 강조하는 인간관 중심의 경영이념을 내세우게 되며, 인간의 됨됨이를 중시하여 자질 중심의 평가방식과 같은 전인주의적 가치와 관행, 제너럴리스트에 대한 선호, 권위와 온정에 기초한 관리자의 리더십, 비공식적 상하관계, 명분과 체면의 중시, 집합주의적 관행과 행동방식, 서열의식과 집단에 대한 복종심, 집단에 대한 동조성 등이 그 특징으로 나타나게 된다. 그 결과 폐쇄적 집단주의, 파벌의식 및 이기주의, 권한과 책임의 불분명성 등 기업문화의 부정적 측면이 많이 나타나게 되며, 또한 경영자들도 권위주의적 경영 방식이나 전체적 리더십 스타일을 보이며 강압적인 자세를 가지고 경영문제를 해결하려는 성향이 강하다. 한국 기업에서 가풍적 기업문화가 두드러진 특성을 갖게 된 것은 한국의 전통사회에서 가치의식이나 행동방식 예를 들어, 효·충성·인화·권위 등과 같은 덕목을 구성원들이 널리 수용하고 있었기 때문으로 보인다. 특히 유교 및 대가족제도에서 중시하던 가치나 행동방식 또는 공동체적 생활방식에서 영향을 받아서 집합주의적 성향이 강하고, 자율성보다는 종속심이나 복종심과 같은 타율적 성향을 갖게 되었다고 보여진다. 그러나, 최근 한국 기업에서는 지

31) 김일근, <유교적 자본주의의 인간존중과 공생주의>, 《동아시아 문화와 사상》 제2호, 열화당, 1999년, 서울.

32) 이 글에서 김일근이 지적한 가족이라는 개념을 서구적 가치와 유교적 가치 차원에서 대비하면 다음과 같은 표를 얻을 수 있다.

	서구	유교
가치	개성, 창의성, 자유, 독립, 자립, 계약	공동체의 공생공영, 동고동락
심리경향	능력본위, 개인평가, 논리성, 자립욕구	집단본위, 종속욕구, 인간성, 정서
사회구성원리	권리의식, 의무준수, 계약준수	의리, 인정, 인륜

33) 가족집단주의 경영이 갖는 특징은 승진에 있어서의 연공서열제, 수시 채용, 해고가 아닌 종신고용제, 사내 복지제도, 인화 단결을 중시하는 상호공생주의의 인간관계 등이다. 이런 기업에서 피고용 노동자는 명문화된 계약이 없어도 특별한 사유가 발생하지 않는 한 평생토록 상호신뢰의 관계를 유지할 수 있다. 기업주는 제품 이전에 인간을 만들려고 하며 사람을 가장 소중히 여기는 인간주의 경영을 실현하고자 한다.

금까지 지배적이었던 가풍적 기업문화와 함께 다른 성격의 기업문화가 혼재되어 방향 감각을 상실³⁴⁾하고 있다. 기업내 세대간 문화차이나 근무태도의 상이함으로 인해 많은 갈등이 발생하기도 한다.

일본의 경우 가족주의 경영은 보다 분명한 특징을 지닌다. 일본의 중국사가 고지마 스케마(小島祐馬)는 “유가경제사상의 원초적인 점을 요약하면 과욕(寡慾)과 균분(均分)의 두 측면으로 귀착된다. 과욕이란 인간의 욕망을 제한하는 것으로서, 주로 지배계급을 향해 요구되는 바이고, 균분은 분배를 균일하게 한다는 것으로서, 서인(庶人)계급에 대한 정책의 근본관념”³⁵⁾이라고 설파한 바 있다. 조성원은 스케마의 유가경제관을 인용하면서 일본의 근대화 과정에 있어서 유교의 역할에 대해 설명한다. 메이지유신 직후 일본의 본격적 근대화 과정에서 유교에 관한 시부사와 에이이치(澁澤榮一)와 후쿠자와 유키치(福澤諭吉)를 통해 확인할 수 있다. 이 두 사람은 실업가와 사상가로 현대화를 몸소 실천해 왔던 경험을 공유하고는 있지만 둘 사이에는 매우 상이한 사상적 거리가 존재한다. 시부사와가 유교를 메이지유신 이후의 <도덕없는 시대의 도덕>으로 삼았다는 점은 주지의 사실이다. 《논어와 주관》이라는 그의 책제목이 단적으로 시사하듯이, 그에게 있어 유교는 자본주의 발전에 장애가 되기보다는 오히려 자본주의를 떠받치는 윤리였다. 그가 말하는 <사혼상재(士魂商才)>나 <정의와 이윤의 결합> 등은 엄밀하게 따지자면 기업가 윤리 내지 기업의 사회적 책임을 논한 것이라고 보아야 할 것이다. 그러나 일본 자본주의의 아버지라 불리는 시부사와가 유교를 신봉했다고 해서 유교를 근대화의 원동력으로 보는 것은 논리의 비약일지도 모른다. 오히려 일본 근대화의 에토스에서 사상적 지주가 되었던 것은 후쿠자와의 <탈아론(脫亞論)>이었다. 후쿠자와의 <탈아>란 다름 아닌 유교문명으로부터 탈피로서의 서구화였던 만큼 메이지시대 일본의 근대화가 후쿠자와의 주장대로 <탈아입구(脫亞入歐)>의 과정이었음은 두말할 필요도 없다. 보다 광범위하게 당시 일본의 전체적인 시대적 흐름과 사조를 대변하고 있었던 사람은 다름 아닌 후쿠자와였다는 점이 간과되어서는 안된다.

조성원은 일본의 경제성장 과정을 예로 들어 분석하면서 문화론적 입장에서 유교적 가치를 수긍한다. 그러나 그에게 있어서 <유교문화권론>은 유교를 통해 동아시아 경제성장의 원인과 그 특질을 밝히려는 데 주안점이 있는 것이지, 다른 문화권에 비해 유교사회에서 자본주의가 발전할 가능성이 더 높다는 것을 주장하는 것은 아니다. 다만, <유교문화권론>이 문화환원주의로 빠져들지 않는다고 전제하는 한, 최소한 논자가 중요하다고 여기는 다양한 요인들이 각각 차지하는 비중과 우열관계에 대해 명확히 언급함으로써 이후 논의의 전개를 위한 여지를 만들자는 것³⁶⁾이다.

이 점에 관해 다른 논자의 관점을 들어보자. 이승환은 한국의 경우를 예로 들어 유교자본주의 내부의 반유교적 요소를 해부해낸다. 그는 한국 자본주의 발전의 <주요 요인>으로 유교를 지목하는 입장에 대해, 경제발전의 요인으로 유교라는 <문화적 변수>를 들고 있다는 점에서 <경제학적 설명방식>

34) 김광익 외, 《문화의 다학문적 접근》 p169, 서울대학교출판부, 1998년, 서울.

35) 고지마 스케마(小島祐馬), 조성원의 <동아시아 경제와 유교>(《동아시아 문화와 사상》 제1호, 열화당, 1998년, 서울)에서 재인용.

36) 조성원은 경제의 문화적 요인에 관한 문제를 다루기 위한 수순(手順)은 당연한 일이지만 <경제현상>을 일단은 경제의 논리로 분석해 보고 그것만으로는 충분히 설명할 수 없는 현상에 대해서는 정치나 문화적 요소를 동원하는 것이 타당하다고 생각한다고 밝히고 있는 데서 스스로 문화결정론자가 아님을 암시하고 있다. 그가 유교 문화와 일정한 관련이 있다고 파악한 사항들은 다음과 같다. 근면과 절약(높은 저축성향), 회사 내지 국가에 대한 충성심, 질서윤리, <일본식 경영>, 국가주도형의 개발체제, 우수한 관료와 행정, 정경유착, 재벌 혹은 가족기업, 공동체주의, 가족집단주의, 교육중시 등등 이 루 헤아릴 수 없다고 한다.

이라기보다는 <문화적 설명방식>이라 할 수 있다고 지적하면서, 과연 “<경제>가 <문화>로 설명될 수 있는 것인가”³⁷⁾라는 문제를 제기한다. 그래서, 탈벌과 부정을 자행하며 <부를 위한 부>만을 추구해 온 한국의 재벌과 기업가, <강한 정부>의 철권정치, 비양심적 관료(지식인)집단, 가족주의와 공동체주의, 재벌들의 족벌경영, 육사출신들간의 권력세습, 극단적인 집단 이기주의, 폐쇄적인 유사 가족주의, 도구적 연고주의 등은 유교적이라기보다는 오히려 반유교적이라고 본다. 반면 근면과 검약은 오히려 전지구적 공통점으로 이해되는 덕목이고 보면 한국의 자본주의는 <유교자본주의>라는 개념보다 <국가독점 자본주의> 혹은 <개발독재 자본주의>라는 개념을 사용할 때 <천민자본주의>라는 특성을 그대로 드러낼 수 있는 것이 아닌가라고 주장한다. 그는 또 한국의 경제가 정치와의 관계 속에서 <조정된 상호의존성> 대신 <부도덕한 결합관계>를 유지해왔다고 여기는 다른 많은 한국 자본주의에 대한 비판자들이 지적하듯, “한국의 자본주의는 <국가와 시장의 미분화(정경유착)>, <공적영역과 사적영역의 미분화(족벌경영, 정신주의)>, <경제활동과 인륜질서의 미분화(유사 가족주의적 노동통제)>, <개인과 국가의 미분화(시민사회의 미발달)> 등을 그 특징”³⁸⁾으로 한다고 생각한다. 때문에 이러한 <어정쩡한 미분화>의 상태는 청산되어야 한다고 주장한다. 그래서 이의 청산을 위해 <유교사회>는 전근대의 산물이지만, <유교정신>은 <성찰적 진보>를 위한 잠재적 대안의 한 방향으로 재해석되어야 할 필요가 있다는 것이 그의 생각이다. 이에 대해 그는 맹자³⁹⁾에서 대안을 찾는다. 그는 한국의 기업가 역시 이러한 <의주리종(義主利從)>⁴⁰⁾의 정신을 되새김으로써 <영혼 없는 경제인>이라는

37) 문화론자들이 흔히 유교적 특징으로 거론하는 요소들로서 강력한 정부, 우수한 관료집단, 가족주의, 높은 교육열, 조직에 대한 충성, 강한 성취욕, 헌신과 협동, 근면과 검약 등이며, 이러한 문화적 요소들이 한국 자본주의 발달의 동력으로 작용했다고 하지만 과연 이러한 설명이 설득력을 가질 수 있는지에 대해 이승환은 회의한다. 이승환, <반유교적 자본주의에서 유교적 자본주의로>, 《동아시아 문화와 사상》 제2호, 열화당, 1999년, 서울.

38) 이승환, 전제논문.

39) 맹자는 “백성이 가장 귀하고, 사직은 그 다음이며, 임금은 가장 가법다(民貴, 社稷次之, 君輕)”고 말한다. 민중들의 향산(恒産)을 보장해 준 연후에야 그들에게서 향심(恒心)을 기대할 수 있다고 말한다. 민중의 이용과 후생을 국정 운영의 우선 과제로 삼고, 균분(均分)과 대동(大同)을 종교적 사회이상으로 삼아 온 유교의 <실질적인 민주주의> 이념은 민주주의의 껍데기만 흉내내고 있는 한국 사회가 반드시 귀찮으로 삼아야 할 사항이다. 나아가 유교의 <대동사회>의 이상은 앞으로 우리 뿐 아니라 인류 전체가 목표로 삼아야 할 보편적 가치라고 주장한다. (이승환, 전제논문). 한편, 이상순도 이승환과 같은 맥락에서 맹자를 인용하면서 다음과 같이 주장한다. 왕도 정치의 시작은 사람을 살 수 있도록 해주고 죽은 사람 장례 치러 주는 평범하고 일상적인 것으로부터 출발하는 것이다. 즉 일상 생활에 있어서의 경제안정과 인륜 도덕을 바탕으로 한다고 하겠다. 일상 생활에 있어서 경제적 기반이 불안하면 심리적 안정(도덕성)을 기할 수 없다는 것이 맹자의 생각이다. 그래서 맹자는 경제기반이라 할 향산(恒産)이 없으면 도덕성의 기반이 되는 향심(恒心)이 있을 수 없다고 한다. 일반 백성과 같은 경우에는 일정한 재산이 없으면 인하여 항상 일정할 수 있는 마음이 없어진다. 진실로 항상 일정할 수 있는 마음이 없으면 방자함, 편벽됨, 사악함, 사치스러움 등을 하지 않음이 없을 것이다. (“若民則無恒産, 因無恒心. 苟無恒心, 放辟邪侈, 無不爲己.” 《梁惠王·章句上》). 경제적으로 안정되면 도덕성이 발휘될 수 있고, 반대로 경제적으로 생활 안정이 이루어지지 않았을 때 도덕 사회의 실현이 불가능하다는 의미에서 맹자는 “有恒産, 有恒心, 無恒産, 無恒心”이라 한다. 이렇게 볼 때, 맹자의 사상은 윤리와 경제라는 두 축을 근거로 하여 형성되었다고 할 것이다. 아무리 물질적으로 많은 부를 축적했다 하더라도 도덕성이 없는 사회는 마음놓고 살 수 있는 안정된 사회라고 할 수 없다. 사람은 道가 있어야 하는데 배불리 먹고 옷 따뜻하게 입고 편안히 거처하면서 가르침이 없으면 금수에 가깝다(“人之有道也, 飽食煖衣, 逸居無教則近於禽獸.” 《孟子·滕文公·章句上》). 사람과 금수를 구별하는 기준이 인륜인데 인륜이 실현되지 않는 사회는 富를 아무리 축적했다 하더라도 금수의 세계에 가깝다는 것이다. (李相璠, <맹자의 경제논리 사상>, 《아시아적 가치와 경제논리》, 한국국민윤리학회, 1999년, 서울).

40) 유학에서 말하는 <의주리종(義主利從)> 혹은 <견리사의(見利思義)>의 정신은 도덕과 경제의 분화를 원칙으로 하되, 이 둘 중 도덕에 우위를 부여하는 입장이다. 명대의 상인들은 상인윤리(賈道)를 잘 지킴으로써, “훌륭한 상인이 어찌 큰 유학자만 못하겠는가”라는 자부심을 갖게 되었다. 이러한 <선비 상

오명을 벗게 될 때, 한국의 자본주의는 한층 더 유교정신에 가까운 자본주의, <인간의 얼굴을 한 자본주의>로 발돋움하게 될 것이라는 전망을 내어놓는다. 이뿐 아니라 유교에서 강조하는 <육망의 절제>와 <자기수양> 역시 광란의 자본주의를 길들이는 데 매우 중요한 시사점이 될 것이라고 한다. 결론적으로 그는 유교가 빚어낸 반자본주의적 요소에 대해 유교적 성찰을 통해 유교자본주의가 새롭게 탄생할 것을 고대하고 있다.

허창무는 아시아적 가치를 구성하는 여러 요소 중 인정주의와 겸양론, 그리고 여기에 토대하는 정의론 등에 주목한다. 그는 인정이란 인간관계를 원만하게 해주는 촉매제로서의 <끈끈함>이지만 그러나, 근대사회로 갈수록 합리성을 앞세워 인정의 공간을 원초적으로 없애버리는 경향이 있는가 하면, 한편에서는 종친회·향우회·동창회 등 혈연·지연·학연을 강화하여 기존의 끈끈한 관계를 그대로 유지하려는 이중적 경향을 띄고 있다고 여긴다. 나아가 인정은 속성상 순기능의 일면과 역기능의 일면이 있는데 역기능으로 이기주의·연고주의·온정주의⁴¹⁾로 흐를 경향성이 있다는 일반적 견해에 동의하면서도, 한국학계는 그동안 인정의 부정적인 측면만을 부각하기 위하여 긍정적인 측면을 애써 회피해 온 점을 비판⁴²⁾한다. 결론적으로 그는 동양사상에서 사회이론을 전개할 때 빼놓지 않고 중심에 자리하고 있는 이론은 다름아닌 <과유불급(過猶不及)>·<화이부동(和而不同)>·<시중여권(時中與權)> 등의 제 요소를 내포하고 있는 중용의 겸양이론이라고 생각한다. 나아가, 겸양론에 근거한 동양의 정의관은 인정의 순기능을 발전시키기 위하여 인륜사상의 토대 위에 형성된 가족공동체 윤리에서 출발해 사회공동체 윤리로 발전된 것으로 여긴다. 그는 이상에서와 같이 도가적 자연인론과는 달리 유교적 중범인론⁴³⁾을 따로 나누어 분석하고 있다.

이상에서 홍순목, 김일근, 조성원, 이승환, 허창무 등에 이르는 학자들은 한결같이 유교적 사상체계가 지니는 경제발전에서 긍정적 요소들을 논의하고 있다. 다만 논자들에게 따라 다소간의 편차를 보이고 있는 것이 사실이지만 하나 유교자본주의의 성립근거와 자리매김을 위해서는 충분한 근거들로 받아들여지고 있다. 아마도 이 지점쯤이 유교자본주의론이 위치할 자리가 아닌가 여겨진다.

인[士商]의 정신은 현대에 들어서도 동남아의 화교 기업가들에게 전수되어, 부의 사회적 환원과 공공이익에 부합하는 경제행위로 명망을 얻은 기업가가 많이 생겨나게 되었다. 공공의 이익을 해치며 개인 이익만 탐하는 졸부들과 달리 이들 <사상(士商)>들은 신뢰감, 명예감, 책임감, 상호이익 등을 목표로 기업활동을 전개한 까닭에 <유학자 상인(儒商)>으로 불리기도 했다. 이승환, 전개논문.

41) 오늘날 아시아의 경제위기를 설명하기 위하여 동원되는 <정실주의>, <연고주의>, <가족주의>, <권위주의> 등의 항목도 사실을 아시아에 대한 경제적 지배를 정당화하기 위한 형이상학적 수사일 따름이다. 사실 우리의 전통문화를 되돌아보면, 연고주의와 정실주의를 방지하기 위한 <상피(相避)>제도가 엄연히 자리잡고 있었으며, 심지어 군주의 독주를 방지하기 위한 대간(臺諫)제도와 상소제도가 정착되어 있었다. 또한 부정과 부패를 방지하기 위하여 공직자와 지배계층들은 <공선사후(公先私後)>의 원칙에 충실하도록 요구받았다. 그리고 조선조 오백년 간 지배이념으로 자리잡았던 성리학의 궁극목표 역시 <치지(致知)>와 <격물(格物)>의 수양공부를 통하여 왕과 관료들의 <정심(正心)>을 확보하는데 있었다.

42) 허창무, <東洋의 合情主義와 그 正義觀>, 《아시아적 가치와 경제논리》, 제6회 한중 논리학 국제학술대회, 한국국민윤리학회, 1999년, 서울.

43) 중범제도란 그 자체가 인륜관계의 형식을 빌어 성립된 사회제도이다. 일례로, 전통사회의 가부장제는 嫡庶弟子와의 관계, 남편과 아내의 관계, 형과 아우의 관계를 빌어 大宗·小宗의 분화현상과 直系·傍系の 차등관계를 명문화하였고, 상하·좌우의 불평등한 관계를 정당화하였다. 둘째, 修齊治平의 논리는 家=國이라는 등식에서 출발하였다. 따라서 유가의 국가관은 통치자가 가족의 중범관계를 활용하여 혈연중심의 王族世襲觀을 정당화시켰다. 결과적으로 부자·형제·부부의 자연스러운 가족관계가 정치체제와 연결된 중범제도에 의해서 군신과 같은 상하관계로 설정됨에 따라 부와 권력의 분배방식 역시 불평등하게 되는 신분제를 탄생시키는 결과를 초래하였다. 허창무, 전개논문.

V. 마치면서

사실 20세기의 8-90년대는 거대한 세기적 변동의 시기였다. 사회주의적 근대화 실현의 이상은 이데올로기의 자기경직성과 폐쇄성으로 인해 점차 효율성이 저하되면서 원래의 기획과는 반대방향으로 진행되어 갔다. 마침내 소련과 동유럽이 붕괴되었다. 이와 달리 중국은 자본의 논리를 실사구시적으로 파악하여 보다 적극적인 개혁개방을 채택함으로써 다행스럽게도 자본을 사회주의 프로젝트 안으로 내화(內化)할 수 있었다. 이러한 역사적 변화는 지구 전체에 거대한 변동을 가져왔을 뿐만 아니라 한반도를 비롯한 아시아 지역에도 막대한 영향을 미쳤다. 이런 상황에서 더 이상의 자기증식이 막다른 골목에 다달았다고 여겨졌던 자본은 허물어진 사회주의의 벽을 타고 넘어 걸잡을 수 없는 기세로 확대되어 갔다.

바야흐로 <모든 것은 시장으로 통한다>는 신자유주의 시대는 이렇게 도래했다. 신자유주의는 <시장에 있다, 고로 지구촌이 존재한다>는 신념을 기치로 내걸며 전지구적 자본화에 일로 매진하고 있다. IMF구제금융 체제는 중남미와 동남아 등 지구 곳곳을 돌아다니며 자본의 집중이나 흐름이 가진자들에게 불리하게 왜곡되는 것을 막기 위해 충실하게 자기역할을 수행하고 있다.

필자는 그 실마리를 <유교>에서 찾아보기로 한다. 다시 말해 <유교>야말로 아시아의 근대화를 이끌어 왔던 원동력이라고 상정하는데 주저하지 않는다. 그리고, IMF를 거치면서 <유교적 가치>의 현대적 변용이야말로 <물살을 거슬러 역류하는 연어>처럼 전지구적 자본화의 물결을 가로질러 나갈 수 있음을 염두해 두기로 한다.

왜냐하면 <아시아적 가치>라는 개념이 미국을 비롯한 서구가 자기이외 지역에 대한 정치·경제·문화적 지배를 합리화하기 위해 동원하는 형이상학적 수사이며, 동시에 개발독재국의 정치가들이 기득권을 고수하기 위해 동원하는 이데올로기적 장치라는 혐의를 벗기 어려운 것이 사실이다. 하지만 과연 <아시아적 가치>가 서구적 오리엔탈리즘에 기초한 권위적 개발독재자들의 자기변론으로서만 존재의의를 가지는 것인가. 그렇게 볼 수만은 없다. 이것이 물론 경제에 관련된 담론이기는 하지만 그것을 포함하는 더 많은 영역들 즉, 철학, 윤리, 사상, 문화 등 여타의 상부구조에도 관련된 개념이기 때문이다. 때문에 지금부터 다방면에 걸친 논의와 점검을 통해 <아시아적 가치>에 대한 논의를 본격적으로 전개해 나가기로 한다.

때문에 필자는 유교에 대한 베버의 비판적 분석을 검토해 본 결과 <중국인이 자본주의의 여러 기준에 대해 본래부터 자질이 없었다>라는 판단에 강한 거부감을 표현하지 않을 수 없다. 나아가 베버의 테제에서 강하게 지적하고 있는 것처럼 과연 유교문화권의 전통주의, 애니미즘적 조상숭배, 정의적 인간관계, 무조건적 현세긍정 등의 요인이 자본주의 미발달의 원인이었을까? 그리고 거꾸로 말해 과연 베버가 지적한 점들이 과연 아시아적인 것일까?에 대한 대답을 찾고자 한다. 동아시아 사회가 유가 문화의 영향을 받아 온 지역이라는 사실은 전혀 새삼스러운 것이 아니다. 현대화 과정에서 체험한 아시아인의 경험은 온전히 아시아인의 것이다. 그런 만큼 베버테제는 아시아인의 유가 윤리가 어떻게 경제발전과 관련되어 있는지에 대해 보다 엄밀하고 정치한 새로운 연구의 필요성을 제공해주는 단서이자 출발점이 될 것이다.

이상에서 1. 아시아의 위기와 IMF, 2. 다시 읽는 베버테제, 3. 편견과 부정, 4. 유교자본주의의 자리 등의 장에서 아시아 경제위기의 본질과 그 의미에 대해 검토해 보았다. 특히 마지막 장에서는 이상에

서 홍순목, 김일곤, 조성원, 이승환, 허창무 등에 이르는 유교자본주의 연구자들의 논의를 개괄하면서 유교자본주의의 성립근거와 자리매김을 위한 충분한 근거를 제공하고자 했다. 그러나 논자들의 입장에 따라 다소간 견해차이를 보이고 있기는 하나 아마도 이 지점쯤이 유교자본주의론이 위치할 자리가 아닌가 여겨진다.

참고문헌

- H. G. 크릴(H. G. Creel), 李成珪 역, 《孔子 인간과 신화》, 지식산업사, 1983년, 서울.
- Wm. 시어도어 드 배리(Wm. Theodore de Bary), 표정훈 옮김, 《중국의 '자유' 전통》, 이산, 1998년, 서울.
《論語·顏淵》.
《呂氏春秋·孝行篇》.
- 김관도(金觀道)·유청봉(劉淸鳳), 김수중·박동현·유원중 옮김, 《중국문화의 시스템론적 분석》,天池, 1994년, 서울.
- 김광억 외, 《문화의 다학문적 접근》, 서울대학교출판부, 1998년, 서울.
- 김일곤, <유교적 자본주의의 인간존중과 공생주의>, 《동아시아 문화와 사상》 제2호, 열화당, 1999년, 서울.
- 김홍경, <유교자본주의론의 형성과 전개>, 《동아시아 문화와 사상》 제2호, 열화당, 1999년, 서울.
- 뚜웨이밍, <유가 철학과 현대화>, 《동아시아 문제와 시각》, 정문길·최원식·백영서·전형준 엮음, 문학과지성사, 1995년, 서울.
- 막스베버, 이상률 역, 《유교와 도교》, 문예출판사, 1990년, 서울.
- 송재운, <한국적 다종교 상황과 유교>, 《공자사상과 21세기》, 동아일보사, 1994년, 서울.
- 李相珣, <맹자의 경제논리 사상>, 《아시아적 가치와 경제논리》, 한국국민윤리학회, 1999년, 서울.
- 이승환, <반유교적 자본주의에서 유교적 자본주의로>, 《동아시아 문화와 사상》 제2호, 열화당, 1999년, 서울.
- 장따이넨(張岱年), <시장경제와 문화전통>(《人民日報》1992년12월13일. 제5판), 《중국 특색의 사회주의》, 김소중 편역, 대륙연구소출판부, 1994년, 서울.
- 전제국, <'아시아적 가치' 논쟁의 재평가-민주주의와 인권 문제를 중심으로->, 《동아시아 비평》 제2호, 1999년, 한림대학교아시아문화연구소.
- 조성원, <동아시아 경제와 유교>, 《동아시아 문화와 사상》 제1호, 열화당, 1998년, 서울.
- 진야오지(金耀基), <유가 윤리와 경제 발전-베버 학설의 새로운 탐색>, 《동아시아, 문제와 시각》, 정문길·최원식·백영서·전형준 엮음, 문학과지성사, 1995년, 서울.
- 허창무, <東洋의 合情主義와 그 正義觀>, 《아시아적 가치와 경제논리》, 제6회 한중 논리학 국제학술대회, 한국국민윤리학회, 1999년, 서울.
- 홍순목, <동아시아의 경제발전유형과 유교>, 《아시아적 가치와 경제논리》, 1999년, 한국국민윤리학회, 서울.