

유교적 유산과 중국 경제 발전의 관계*

趙惠仁

- I. 유교의 경제적 역할에 대한 기초적 고찰
- II. 현대 중국 사회 속의 유교적 지향
- III. 개혁 개방 정책에 작용한 유교적 지향
- IV. 기업 생산 활동에 미친 유교적 지향
- V. 결론

I. 유교의 경제적 역할에 대한 기초적 고찰

1. 개신교 윤리 유추 연구

이 글에서는 최근의 중국 경제 발전과 유교적 유산 속의 경제적 지향과의 관계에 대한 다분히 사회학적인 분석이 중국인 자신의 의식에 대한 현지 방문 면접 조사 결과를 크게 활용하면서 이루어 질 것인바, 동아시아의 경제 발전에 유교가 기여했다는 주장 (MacFarquhar, 1980;

* 이 논문은 1996년도 교육부 학술연구조성비(해외지역연구)의 지원에 의해 연구되었음.

김일곤, 1985; Berger, 1986; Tu, 1996) 은 원래 베버 M. Weber 의 『개신교 윤리와 자본주의 정신』(1958) 의 주제를 유교에 대해 유추 적용하는 맥락에서 출발하였다. 베버는 그 글에서 서구에서 자본주의가 발전하는데 개신교의 금욕적 윤리가 커다란 기여를 했다고 주장하였었다. 마찬가지로 동아시아의 이른바 신흥 공업 국가들이 모두 과거에 유교의 영향하에 살았던 사람들이 사는 곳이라는 점에서 유교가 서구에서 개신교가 한 역할을 한 것이 아니냐는 생각을 하게 된 것이다. 그러나 그러한 주장에 대해서는 많은 반론도 제기되어 왔다 (Jacobs, 1985; Pye, 1985; Kim, 1994). 무엇보다도 유교는 옛날부터 있었는데 왜 경제 발전은 이제야 이루어지고 있느냐 하는 문제 제기가 있다. 그러한 문제 제기와 결부시켜 제기되는 또 하나의 비판은 유교 같은 관념적 요소에 결정적 역할을 부여하는 것은 베버의 관점에 대한 오해라는 것이다. 이것은 타당한 비판으로써, 사실 베버는 결코 서구에서 개신교 윤리가 일방적으로 자본주의를 낳았다고 주장한 것이 아니었다. 베버는 개신교 윤리와 함께 지배 구조, 계층 구조, 도시의 특성 등 많은 다른 요인들이 함께 서구에서 자본주의 발전의 배경에 작용했다고 보았던 것이다 (전성우 편, 1996). 따라서 동 아시아의 상황에서도 유교만을 봐서는 안되고 그동안 있었던 여러 가지 제도적 변화를 같이 보아야 한다는 주장이 나오게 되었다. 그리하여 그러한 주장은 유교의 역할을 궁극적으로 인정하는 사람들에 의해 받아들여져 동 아시아 사회들의 제도들이 오늘날에 와서 상당히 개선되었기 때문에 과거에는 작용하지 못했던 유교의 잠재적인 순기능이 비로소 작용하게 된 것이라는 명제로 가다듬어 지고 있다 (Bellah, 1976; 김호기, 1992).

2. 좀더 세밀하게 살펴본 베버의 입장

1) 금욕주의의 현세화라는 변동

그러나 시간의 문제를 설명할 수 있는 또 한가지 맥락은 종교 자체의 변동 가능성에 있다. 이 점에 관해서 베버의 입장을 좀더 세밀하게 살펴 보면 베버가 결코 개신교라는 종교를 갑자기 무에서 출현한 것으로 본 것이 아니라는 점을 알 수 있다. 베버에 의하면 개신교는 기독교가 원래 지니고 있던 금욕주의 (asceticism) 라는 지향을 세속적 영역에서 구현시킨 존재라는 것이다. 일상적인 의미에서 금욕주의는 인간의 욕구 예컨대 성적인 욕구를 억제하는 것을 의미한다. 중세 기독교에서 일반적으로 신부, 수사, 수녀 등이 이점에서 얼마나 금욕적인 생활을 했는지는 말할 필요가 없을 것이다. 그들 사제 계급은 비단 성적인 욕구 뿐 아니라 재물욕 등 다른 욕구도 일반적으로 억제해야 했다. 그런데 베버에 의하면 그들은 그렇듯 욕구를 억압하는 것에서 그친 것이 아니라 예컨대 수도원에서라면 일과표에 따라 끊임없이 노동하는 근검한 삶을 살아야 했다. 한편 이자를 취하는 대금업을 죄악으로 간주하였듯이 상공인을 포함하는 평신도들의 세속적 삶은 당시 기독교가 적극적으로 수용하지 않고 금욕주의 바깥에 방치해 두고 있었다. 베버는 이렇듯 중세 기독교하에서 금욕적 활동을 주로 사제 계급만이 종교적 영역에서 집중적으로 추구하던 상태를 내세적 금욕주의 (other-worldly asceticism) 라고 불렀다. 베버의 주장은 개신교에서는 이것이 현세적 금욕주의 (inner-worldly asceticism) 로 변했다는 것인데 이제 이윤 추구를 윤리적인 활동으로 수용하면서 그 만큼 상공인을 포함하는 평신도들도 금욕적인 삶을 살라고 요구하게 되었다는 것이다.¹⁾

이렇듯 베버는 금욕주의를 내세적 단계와 현세적 단계로 나누어 생각하였다. 쉽게 말해서 내세적 금욕주의에서는 돈을 벌지도 말고 쓰지도 말라는 것이며 그것을 사제 계급에게만 적극적으로 요구하고 평신도는 아무렇게나 살도록 방치한다는 것이고 현세적 금욕주의에서는 돈을 쓰지는 말되 벌기는 하라는 것이며 평신도에게 그렇게 살도록 적극

1) 금욕주의의 좀더 자세한 정의에 관해서는 조혜인 (1996) 참조.

적으로 장려한다는 것이다. 그렇게 되면 물론 중세에는 없었던 획기적인 자본 축적 따라서 근대 자본주의가 발전하게 된다. 결국 베버는 단순히 개신교의 특성을 논한 것이 아니라 기독교 전통에 장기적으로 일어났던 현세화라는 변동을 논했던 것이다 (余英時, 1993; 조혜인, 1996).²⁾

2) 이념적 정당화

위에서 말했듯이 베버는 종교가 일방적으로 경제에 영향을 미친다고 보지 않고 여러 가지 제도와 어우러져서 작용한다고 보았다. 베버는 특히 종교와 계층구조 사이의 관계를 중시하였다. 베버에 의하면 종교는 흔히 그것을 뒷받침하는 특성의 계층을 전제한다. 예컨대 기독교는 도시민을 그러한 계층, 즉 담지자 (carrier) 로 하여 출범한 종교였다. 주지하다시피 예수의 인간쪽 특성의 하나는 목수 집안에 태어났다는 것이며 그의 제자들 가운데도 그러한 도시민 계층 출신이 제 비율을 넘어 있었다고 할 수 있다. 베버는 그리하여 끝내 기독교는 비단 유태교의 랍비뿐 아니라, 힌두교의 브라만, 유교의 선비처럼 주지주의적 엘리트를 주된 담지자로 하는 다른 종교들과 달리 생산에 종사하는 도시민 계층을 그 주된 담지자로 하는 독보적인 종교로 남게 되었다고 본다 (Weber, 1968: II, 510-517). 바로 이러한 지향이 개신교에서 더욱 강화되어 도시민계층이 성장한 부르조아가 그 담지자가 되었다는 것이다. 이윤추구를 승인하는 개신교 윤리는 그만큼 자본가계급의 지위를 도덕적으로 정당화시켜 주는 측면이 있다. 그럼시 A. Gramsci 가 말하는 이념적 헤게모니라는 개념은 결과적으로 이러한 점에 좀더 명시적으로 초점을 맞추고 있는 개념이라고 할 수 있다.³⁾

2) 아이젠스타트는 그리하여 그 모든 변동을 포괄적으로 보아야 한다고 주장한다 (Eisenstadt, 1971).

3) 그러한 맥락에서 베버와 그람시를 종합하려는 시도가 근래에 나타나고 있다 (전성우, 1995, 전성우, 247).

3. 유교의 성격 규정

1) 베버의 수정

결국 베버의 개신교 윤리 명제를 좀더 의미 있게 활용하기 위해서는 현세화라는 과정과 계층과 같은 사회구조와의 상호작용 속에서 종교의 역할을 보아야 하며 그것은 곧 주어진 사회의 구체적 역사의 흐름 속에서 종교의 역할을 살펴야 한다는 것이 된다. 그런데 바로 이점에서 베버 자신이 내린 유교의 성격 규정은 적지 않게 수정되어질 운명을 지니고 있었다고 할 수 있다. 당시 베버에게는 동아시아에 관한 충분한 역사적 자료가 주어져 있지 않았던 것이다. 그러나 베버를 수정하는데 있어 베버의 개념을 버릴 필요는 없고 오히려 그것을 활용할 때 수정 작업은 더욱 빛을 보게 된다.

2) 금욕주의 및 그 현세화

유교 전통에도 강한 금욕주의가 나타나는데 그것은 성리학의 이기론에 의해 공식화되었다.⁴⁾ 한마디로 요약했을 때 하늘이 준 이성(理)을 좇아 사람의 욕구 내지 기운(氣)을 누르는 것(存天理 遏人欲)이라는 성리학의 실천적 목표는 금욕주의의 너무도 평이한 낱말풀이라 아니할 수 없다.⁵⁾ 성리학자들이 어떻게 남녀 사이에서 그리고 재물욕 등 허다한 인간의 욕구에 관해서 그러한 금욕적 생활을 추구하려고 하였는지는 흔히 들어온 말이다. 그런데 그러한 상태는 앞에서 살펴 본, 베버가 내세적 금욕주의라고 부른 상태에 해당하는 것이라고 할 수 있다. 의로움(義)을 이로움 내지 이익 추구(利)보다 앞세우는 것은 특히 경제적 영역에 있어서 그러한 내세적 금욕주의가 하나의 구체적 교설로서 표현된 것이라고 할 수 있는데 이자 수익을 죄악시 하던 중세 기독교보다 어떤 점에서 더 광범위한 교설이라고 할 수 있다. 그렇지

4) 성리학의 발전은 베버가 몰랐던 것 중의 하나이다 (정재식, 1982).

5) 이기론이 내포하는 금욕주의적 구도의 좀더 상세한 분석은 조혜인 (1988).

만 그러한 의로움의 추구를 선비에게만 적극적으로 요구하고 상인의 이윤 추구 활동은 그러한 금욕적 규범 바깥에 상당한 정도 방치되어 있었다는 점에서 중세 기독교의 내세적 금욕주의와 기본적으로 평행한 구도를 보여준다. 여기서 유교의 금욕주의가 기독교의 금욕주의와 똑 같다는 것은 결코 아니다. 어느 정도의 차이가 있는데 무엇보다도 기독교의 금욕주의에서 욕구를 죄악과 결부시키는데 반하여 성리학에서는 욕구를 죄악과 결부시키기 보다 그것이 절제되지 않은 상태를, 좀더 실무적인 맥락에서, 피해야 할 것으로 본 것이다.

그런데 이로움과 의로움 사이의 관계에 대한 규정에는 장기적인 변화의 추세가 있어 왔다. 고대 중국에서의 시원적 유교 사상가들은 부에 대해서 상당히 현실주의적인 태도를 지니고 있었으며 그들이 의로움을 강조한 것은 부의 추구를 백성의 복지라는 좀더 궁극적일 수 있는 목표에 맞추기 위함이라는 맥락을 지니고 있었다. 그리하여 이 시점에서는 마치 기독교 전통에서의 구약시대 (Weber, 1968: II, 614-623)에서 처럼 부에 대해 상당히 자연주의적인 입장이 지배하면서 아직 금욕주의적인 지향이 철저하게 자리잡지 않았다고 할 수 있다. 그러나 시간이 많이 흘러 유교가 성리학으로 발전하면서는 의로움으로 이로움을 철저히 통제하려는 지향이 자리잡게 되었던 것이다. 그것은 이성을 따라 욕구를 억제한다는 구도로 공식화된 성리학의 금욕주의가 중세 기독교에서처럼 기본적으로 내세적인 차원의 금욕주의임을 보여 주는 한가지 구체적 측면이다.⁶⁾ 그러나 다시 세월이 흘러 전통 시대의 뒷부분에 가면 상인의 이윤추구 활동을 상당히 전향적으로 포용하려는 동적지 않은 변동이 나타나고 있었다. 유교 전통에서도 장기적으로 금욕주의의 현세화의 추세가 나타나고 있었던 것이라고 할 수 있다. 그러

6) 벌링과 여영시 (Berling, 1985; 余英時, 1993)는 전통시대의 좀더 이른시기에 내세적인 상태에 있다가 송 대를 전후해서 현세화가 시작된 것으로 보는데 체계적인 접근을 한다면 원래는 좀더 자연주의적인 상태에 있다가 송 대를 전후해서 내세적 금욕주의로 변한 것이라고 보아야 한다 (조혜인, 1988).

나 그것이 완전한 현세적 금욕주의로 발전하기 이전에 서구의 충격을 만나게 되었으며 그러한 발전과정은 큰 혼돈의 와중으로 빠져 든 것이라고 할 수 있다. 그러나 이제 중국의 정신은 그러한 혼돈에서 서서히 빠져 나오고 있는 중이며 아마도 서구의 충격에 힘입어서도 더욱 현세화된 모습으로 나타나고 있는 것이 아닌가 생각된다. 그러한 사정은 우리가 이번 중국 방문 시 만난 수많은 지식인들이 다시 심각하게 이로움과 의로움의 관계를 생각하고 있었으며 그 대부분이 이로움을 의로움에 더욱 전향적으로 포용하려는 자세를 보여 주는 데에서 엿볼 수 있었다.

3) 인본적 합리성

그런데 이로움과 의로움의 관계에 대한 것을 포함하여 유교 전통에서의 여러가지 논의를 살펴 볼 때 애초부터 눈에 띄는 것은 그 실무적 맥락이다. 유교 전통에서는 그러한 논의를 할 때 어떤 절대적인 규범---다른 종교 전통들에서 흔히 율법이라고 불리워지는 것---에 종속되지 않고 수단과 결과를 저울질 해가면서 탄력적으로 실천적 이정표를 수립해가려는 자세가 상대적으로 더 강하다. 그리하여 어떤 새로운 상황을 만나게 되면 그러한 과정을 되풀이하여, 기존의 방침에 완전히 구애되지 않으면서 그에 대처할 수정적 지침을 능동적으로 마련하려 드는 융통성이 상대적으로 더 크다.⁷⁾

유교의 이러한 성격은 유교 전통이 출현할 당시의 중국의 사회구조적 환경에서 어느 정도 이해될 수 있다. 종교와 사회구조적 환경 사이에 있어서는 맑스, 베버를 거치며 인식되어온 상호적인 관계가 그 큰 틀에 있어 오늘날 대체로 받아들여 지고 있다고 할 수 있는데 (양영진, 1995),⁸⁾ 애초에 하나의 종교 전통이 출현할 때에는 그 사회를 둘러싸

7) 이것을 박성환은 유교의 "공리주의적 현세성"이라고 말하고 있다 (박성환, 1994).

8) 다만 어떻게 상호적이냐 하는 세부적인 틀에 있어서는 좀더 세밀하게 규정되어야 할 여지가 아직 많이 남아 있다고 할 수 있다 (Tenbruck, 1980; Treiber, 1985).

고 있는 환경의 영향을 적지 않게 받고 출현한다고 할 수 있다 (Swanson, 1960). 유교는 일찍이 관료제화되어 가고 있던 주대의 중국에서 공자라는 사상가의 손에서 본격적으로 합리화되어 출범한 종교 전통이다. 유교는 따라서 상당한 정도로 관료제화되어 있던 당시 중국의 사회문화적 분위기를 흡수하고 있는 측면이 있다. 중동이나 인도에서 기원한 종교전통들과는 달리 초자연적 힘---신---대신에 인간 자신의 이성애 호소하는 정도가 대단히 강한 종교로 출범한 것이다. 이 점에서 고대 그리스-로마의 인본주의 전통과 맥을 같이 하고 있는 측면이 상당히 있는데 이들 사회 역시 관료제화가 많이 진행되어 있었던 것이다 (Weber, 1968: II, 554).⁹⁾ 그러나 유교에는 동시에 공자를 비롯한 창시자 집단의 고유한 숨결이 많이 배어 있어서 군주의 가산 관료제적 통치를 일방적으로 강화할 것을 주장했던 법가와 달리 유가는 군주의 가산 관료제를 운영할 지식인들---선비---로 하여금 군주와 그리고 스스로를 채찍질하는 자기비판적 자세를 겸하여 갖도록 하게 하였던 것이다 (Cheng, 1991: 330-331). 그리하여 가산 관료제는 궁극적으로 백성을 위하여 운영될 때에 그 정당성이 성립되는 것이었다. 결국 유교는 관료적 합리성과 그에 대한 비판적 합리성 그리고 그 토대로서 백성을 위하는 지향을 그 가장 핵심적 요소로 하고 출범하였던 것이다 (Cho, 1996).

4) 선비가 관리하는 공동체적 복지

민본주의라는 말로 잘 알려져 있듯이 유교는 백성을 위한다는 것을 핵심적 지향으로 삼고 출범한 종교였다. 그러나 유교는 백성이 백성

9) 그러나 고대 그리스-로마의 인본주의 전통은 이들 사회에서 그 이전에 존재했던 상당히 자연주의적인 종교와 별도로 발전해 나간데 비해 유교는 그러한 종교를 합리화시켜 흡수해 버린 측면이 있었다. 하늘과 토지신과 조상신을 섬기는 의식이 그 주술적 요소가 많이 배제된 채 흡수되어 있는 것이다. 말하자면 종교와 인본주의가 합쳐져 있는 것이다.

스스로를 통치해야 한다는 생각은 정확히 갖지를 않았다. 사대부라는 지식 엘리트가 백성을 보살피는 주체가 되어야 한다고 보았던 것이다. 이점에서 기독교와 달리 유교는 지식인의 신분을 농민이나 도시 상공업자 위에 두는 엘리트 주지주의를 지니고 있었다. 이념적 헤게모니가 관료적 지식인---비판적 자세를 내포하는---으로서의 선비에게 부여되었던 것이다.¹⁰⁾

유교가 기독교와 또 다른 점은 기독교 전통에서는 신과 각 개인의 일대일 교신을 중시하여 그것이 개신교에서 강화됨으로써 서구 개인주의의 밑바탕이 되었으나 유교에서는 부락과 친족 등의 공동체가 삶의 중심이 되는 것을 대단히 중시하였다. 이것을 다른 말로 하면 기독교 전통에서는 사적인 삶을 좀더 중시한 반면 유교 전통에서는 공적인 삶을 좀더 중시하였다고 할 수 있다. 공동체적 지향과 관련하여 유교는 사물의 공적인 관리를 강조한다. 특히 토지에 대해 완전한 사유제를 승인하지 않는 것은 이를 배경으로 하여 유교적 통치체제에서의 현실적 관행이 된 지향이다.¹¹⁾ 더 나아가 토지에 관해서 모든 농민이 기본적으로 균등하게 그 경작권을 갖게 하자는 것이 하나의 이상으로서 계승되어 내려온 관념이었다. 강자가 약자의 토지를 겸병해가는 현상은 유교에서 기본적으로 바람직하지 않은 현상으로써 적어도 그것이 극단적으로 발전하기 전에는 손을 써야 될 현상으로 간주되었다. 토지 뿐 아니라 일반적으로 부의 집중은 그렇듯 바람직하지 않은 현상으로써 궁극적으로 공적인 통제를 받아야 할 현상으로 간주되었다. 이러한 관점은 앞서 논한 선비적 헤게모니와 결부되어 있었다. 한마디로 선비는 그러한 부의 집중현상을 중국적으로 방지하지 않음으로써 백성을 지킬 임무와 권한을 지니는 지도집단으로 자임되어 있었던 것이다. 거의 모

10) 베버가 유교를 관리 내지 관리적 지식인의 종교로 본 것은 옳은 것이었으나 그러한 지식인의 비판적 합리성의 차원까지를 내포할 수 있는 종교라는 것을 미처 들여다 보지 못한 것이라 할 수 있다 (Weber, 1968: II, 502-504).

11) 아시아적 생산양식의 논쟁은 실로 이를 두고 벌어진 것이다 (이영훈, 1988).

든 고등 종교는 다소간에 경제적으로 공동체적 지향을 지닌다 (Weber; 1968: II, 579-583). 유교의 특징은 그것을 비판적인 관료적 지식인이 제도상으로 실무적 관리를 하려는데 있었다고 할 수 있다. 그러나 공적으로 관리한다는 것이 꼭 정부 조직이 관리한다는 것을 의미하는 것은 아니었다. 유교는 이 점에서 각 공동체가 스스로 다스리도록 많이 위임하는 지향을 지니고 있었다. 공적인 관리의 주체로서 국가에 못지 않은 위상을 지역, 친족, 직업 공동체들이 지니고 있었던 것이다 (Cho, 1996).

II. 현대 중국 사회 속의 유교적 지향

1. 사회주의의 선택과 유교적 지향

유교는 전통 시대의 동아시아 사회에서 지배적 지위를 유지했던 종교였지만 20세기의 도래를 전후하여 서구로부터 새로운 체제를 도입하는 과정에서 그 제도적 요소가 많이 와해된 이후 제도 종교로서는 더 이상 존재하지 않는다고 해도 과언이 아니다. 다만 그 기본적 지향만은 아직도 사람들의 생활 가치와 행동 양식에 많이 남아 있어 그것이 오늘날의 경제 발전에 기여했다는 것이 유교에 대한 개신교 윤리 유추 연구의 기본 취지였다. 그러한 연구들은 그동안 주로 동아시아의 자본주의 사회들에 대해 이루어졌었고 중국과 같은 사회주의 사회에 대해 이루어진 것은 거의 없었다고 할 수 있다. 그렇듯 중국을 대상으로 한 연구가 없었던 것은 중국의 본격적인 경제 발전이 70년대 말의 개혁 개방 정책 도입 이후에 이루어진 것이 그 큰 이유의 하나라고 할 수 있다.

여기서 중국이 애초에 사회주의를 선택했을 때에는 유교적 지향의

역할이 없었는가를 한번 고찰해 볼 필요가 있을 것이다 (송영배, 1992). 생각해 보면 사회주의든 자본주의든 다 역사적으로 서구에서 발전해 온 것이므로 다른 역사적 토양에서 발전해 온 유교의 지향들과 어느쪽도 정확히 맞아떨어지기란 힘든 일이었다고 할 수 있다. 그리하여 유교적 지향에는 자본주의와 닮은 부분도 많지만 사회주의와 닮은 부분도 적지 않다는 것이 결코 모순된 일일 수는 없는 것이다.¹²⁾

사실 중국이 사회주의의 길을 선택했을 때, 사람들은 흔히 중국이 자유 민주주의를 경험해 보지 않은 상태에서 그런 선택을 하게 된 것이라고 말하곤 하였다. 중국의 역사적 경험과 사회주의의 친화성을 좀더 적극적으로 논한 사람들은 무엇보다도 우리가 유교의 관료적 합리성이라고 요약한 지향이 사회주의와 맞는 점이 있었던 것이라고 말하였다 (Jernet, 1982). 또 유교에는 관료적 합리성 말고도 민본주의라고 일컬어 지는 공동체적 지향이 있음을 우리는 살펴 보았는데 어떻게 보면 토지에 대해 궁극적으로 사유를 허락하지 않는 것은 사회주의적 지향과 어느 정도 유사성을 지니고 있다고 할 수 있다. 중국 혁명에서는 주지하다시피 농민의 선택이 큰 역할을 하였는데 농민은 바로 이러한 이해관계에서 사회주의를 바라 본 측면이 있다고 할 수 있다. 그리하여 한때 서방에서는 중국 혁명의 지도자를 단순히 토지 개혁주의자로 간주하기도 하였던 것이다. 사실 알고 보면 애초부터 자본주의를 택한 경우를 포함하여 금세기에 들어 동 아시아의 모든 나라에서 토지개혁이 어떤 형태로든 이루어 졌었는데 그 배경에는 그러한 유교적 지향이 있었다고 할 수 있다.

2. 유교에 대한 공식적 입장의 변화

12) 그리고 물론 그전에 자본주의와 사회주의 사이에도 닮은 부분이 있다고 할 수 있다.

그러나 맑스로부터 시작하여 사회주의에서는 공식적으로 종교를 인민의 아편으로 간주하고 그에 대해 탄압정책을 실시하여 왔던 것도 역시 잘 알려진 사실이다. 하지만 일단 사회주의 정부가 수립되어 종교가 더 이상 지배계급의 도구가 아닌 셈이 되었을 때는 종교에 대한 적대감이 많이 줄어 드는 것도 또한 일반적 추세였다 (조혜인, 1992: 102). 그것이 나중에 사회주의 정부들이 종교에 대해 이른바 이중 정책 (전성홍, 1995) 을 취할 수 있는 한가지 중요한 이유였다.

중국에서도 크게 보아 그러한 일반적 부침 과정이 전개되어 오면서 다음과 같은 특수한 상황이 덧붙여 졌었다고 할 수 있다. 즉 사회주의 정부가 수립된 후 일단 유교는 과거 봉건 체제의 지배 이념이라는 인식이 공식화되었으나 유교에 대한 실질적 적대감은 애초에는 그렇게 강하게 자리잡지 않았었다. 그러다가 문화 혁명의 기간 중에 유교가 반동적 문화의 대표적인 존재로 본격적으로 낙인 찍혀 유교 및 유교적 유산에 대한 우상 타파적인 비판과 파괴가 극단적으로 이루어졌다. 그러다가 사인방이 실각한 이후 개혁 개방이 이루어지면서 사태는 서서히 반전되기 시작하였다. 유교적 자원에 대한 극단적인 파괴가 멈추어 졌고 유교적 전통에 대해 더 이상 적극적인 비판이 가해지지 않았으며 유교에 대한 호의적인 자세가 서서히 그러나 가속적으로 증가해 왔다고 할 수 있다. 그리하여 작년 (1996년) 에 열린 중전대회에서는 "충효인례 (忠孝仁禮) 로 나라를 안정시키자 (治國安邦)" 는 등의 구체적 유교적 개념들이 수반된 "정신문명건설"의 구호가 공식적인 구호로 제창되기에 이르렀던 것이다.

3. 유교에 대한 정서적 애착

유교에 대해 그렇듯 호의적인 자세가 근래에 이르러 부상하고 있는 이유로는 물론 개혁 개방 정책의 유연성을 먼저 들 수 있다. 그러나

우리가 생각해 볼 수 있는 또 한가지 중국의 특수성은 서구와의 심리적 관계에 있다고 할 수 있다. 중국인들, 특히 개혁 개방 정책을 선택하고 받아들이는 중국인들에게 있어서 그들의 체제에는 비단 중국의 내부적인 상황에 대한 고려만이 아니라 서구에 대해 열등한 위치를 만회하려는, 우리가 민족주의라고 부르는 동기가 강하게 같이 들어 있는 것이다. 바로 이점에서 중국의 신원을 대표해온 유교라는 전통에 대해 중국의 사회주의가 지니는 자세는 서구의 사회주의가 기독교에 대해 지니는 자세보다 좀더 호의적일 수 있는 것이다. 어떻게 본다면 문화혁명기에 표출된 극단적 자기 파괴는 그러한 자기 연민이 자기학대로 병적으로 표출된 과도기적 현상이라고 할 수도 있다.

이번 현지 조사에서 수없이 확인할 수 있었던 것은 유교에 대해 중국 지식인들이 지니는 강한 애착심이었다. 학자나 관리들의 경우 유교에 대한 애착은 흔히 중국의 공식적인 입장을 전면에 내세운 상태에서 신중하게 표출되고 있었다. 중전대회에서의 구호 라든지 동소평 동지의 사상 이라든지 하는 공식적 권위를 언급하면서 자신들의 의견을 말하는 경우가 많았던 것이다. 그러한 공식적 입장보다 선불리 앞서 나가는 언명을 삼가려는 것은 과거의 정치적 격동기에 말때문에 박해가해지는 것을 적지 않게 경험하고 목도한 것이 그 한 요인임은 추측하기가 어렵지 않다. 그러나 그러한 권위를 동원해 가면서라도 유교에 대한 긍정적 의견을 한사코 토로하려 드는 것에서 그들이 유교에 대해 갖는 애착심이 그러한 공식적 입장보다 더 강할 수 있다는 것을 직감하기는 역시 그렇게 어렵지 않다. 그리고 그다지 예상치 못했던 발견으로 이번 방문 조사의 큰 소득 중의 하나는 중국의 경영자들이 보여준 유교에 대한 강한 존경심이다. 그들은 좀더 직설적으로 유교에 대한 그들의 그러한 존경심을 토로하곤 했다. 유교가 상공인을 그다지 존중하지 않아 왔음에도 그들이 그러한 자세를 보여 준다는 것은 유교적 의식이 그 전통적 담지자인 선비계층을 넘어서 널리 하향침투해 있

있던 사정을 말해 준다. 유교에 대한 그들의 강한 애정에는 그렇게 하여 유교의 사랑을 그들도 당연히 확보할 수 있다는 본능적 전제가 깔려 있는 것처럼 느껴졌다.

4. 의식과 잠재의식

우리는 앞서 유교적 지향에 들어 있는 사회주의와의 친화적 요소가 애초에 중국이 사회주의를 선택하는데 작용하였을 가능성을 생각해 보았다. 그러나 그러한 친화성을 당시의 행위자들이 의식하고 있었을 가능성은 크지 않다. 오히려 초기에는 반유교의 기치가 공식적 입장일 뿐 아니라 특히 지식인들의 전반적인 의식을 형성하고 있었다고 할 수 있다. 말하자면 사람들의 잠재의식속에 들어 있는 유교적 지향이 의식 속에서는 다른 동기---흔히 서구적 개념으로 서술되는---로 표현되거나 결합하여 사회주의를 선택하게끔 하였을 가능성이 큰 것이다. 앞서 논한 바와 같이 서구와는 별개의 토양에서 발전해 온 유교의 지향들 가운데에는 사회주의와 친화적인 요소도 있지만 그렇지 않고 자본주의와 친화적인 요소, 또는 그런 서구적인 전통들과는 전혀 상관없는 요소 등이 다 있을 수 있는 것은 매우 자연스러운 일이다. 그동안 많은 서구인들이 중국을 방문했을 때 중국인들이 사회주의 체제하에서도 그들의 전통적 태도와 행동을 상당한 정도로 보여주고 있다는 인상을 토로했었다 (Fox and Swazey, 1984). 이 때 그들의 눈에 중국의 전통적 모습이라고 비친 것은 사회주의든 자본주의든 서구적인 전통들과는 별로 상관이 없는 요소들에 국한된 것이었을 가능성이 크다. 그렇지만 그것이 확인해 주는 것은 중국인들이 전반적으로 종래의 지향을 사회주의 혁명 이후에도 많이 유지해 왔을 개연성이다. 중국인들 자신이 서구와 닮은 것과 닮지 않은 것을 구별하여 다루었을 리는 없을 것이기 때문이다. 다만 그 중에서 서구와 닮지 않은 것만 서구인들의 눈에

는 띄었던 것이라고 할 수 있다.

이제 반유교가 더 이상 중국의 공식적 입장이 아니고 지식인 일반의 유교에 대한 애착은 그보다 더 강한 것일 수 있을 때, 과거에는 잠재의 식에서만 작용하던 유교적 지향들이 아예 의식속으로 올라 와서 작용할 가능성이 있다. 특히 중국의 현 정책과 친화적인 지향은 그렇게 될 가능성이 크다고 할 수 있다. 이번 방문조사에서는 그러한 가능성이 일부 실현되고 있음을 발견할 수 있었다. 예컨대 등소평의 개혁개방정책이 유교적 지향과 관계가 있다는 것을 자의식하는 흐름이 있었던 것이다. 그렇지만 중국의 현 상황과 친화적인 모든 것이 그렇게 중국인들 스스로에 의해 의식되고 있었던 것은 아니었으며 친화적이지 않은 지향에 대해서는 말할 것도 없을 것이다. 그러나 중국에서 친유교적인 분위기가 앞으로 계속 강화되리라 전망할 때 의식적인 수준에서 작용하는 유교적 지향도 그만큼 확대되리라 예측할 수 있다.

5. 유교와 경제 발전의 관계에 대한 의식

앞서 동아시아의 경제 발전에 유교가 한 기여를 좀더 정확히 살펴 보기 위해서는 종교와 제도적 변화를 같이 보아야 한다는 수정적 입장을 살펴 보았다. 중국의 경우 제도적 변화의 중요성을 더욱 절실하게 느껴지게 하는 것이 개혁 개방이 실시된 이후와 이전의 확연한 불연속성이라고 할 수 있다. 당연히 중국인들 스스로는 개혁개방이야 말로 지난 십수년간의 눈부신 경제발전의 가장 큰 원인이라고 생각하게 될 가능성이 크다. 조사결과 과연 중국인들은 그렇게 생각하고 있었다. 경제발전에 대해 유교가 미치는 영향에 대해 중국 지식인들 스스로가 의식하는 맥락은 대체로 다음과 같은 것이었다.

먼저 유교의 중요성은 부차적이라는 것이다. 사람들은 이구동성으로 개혁 개방 정책이 경제 발전의 가장 중요한 요인이라고 말하였다. 그

리하여 사회주의의 장점과 자본주의의 장점만을 취사선택한 현 체계가 가장 중요한 요소라고 부연하여 말하는 것이었다. 거기에 유교가 더해져서 경제 발전이 일어난 것이라고 말하였다. 그렇지만 의미심장했던 점은 부차적이라고 하면서도 유교가 긍정적인 역할을 했다는 것을 완전히 부정하는 사람은 단 한 사람도 없었다는 것이다. 또 논리적으로 보면 유교가 긍정적인 역할과 함께 부정적인 역할을 다른 측면에서는 할 수 있음을 말할 수도 있는 것인데 우리가 만나본 사람 중 경제 발전에 유교가 그렇듯 부정적인 역할을 할 수 있다는 말을 꺼내는 경우가 거의 없었다. 경제 발전과의 관계를 논하기 전에 일반론적인 차원에 유교가 앞으로 개혁되어야 할 측면이 있다고 생각하느냐는 물음에 아주 인색하게 대답하던 사람들도 막상 이렇게 구체적인 측면을 두고 그 기여를 논할 때는 그 마저도 잊게 된다는 인상을 받았다.

그렇지만 그들로 하여금 유교와 그들의 경제 발전의 관계에 대해 심각하게 생각하게 만든 애초의 한가지 중요한 자극은 외부로 부터 오고 있었다. 우리가 유교와 경제 발전에 대한 그들의 생각을 물었을 때 많은 사람들이 다른 동아시아 사회에 대해 일찍부터 이루어져 있던 연구들을 언급하였고 그들이 그러한 연구에서 자극을 받았다는 점을 굳이 숨기려 하지 않았다. 그들은 마치 그들의 경제 발전의 시작 자체가 다른 동아시아 사회에 비해 늦었다는 것에 알게 모르게 초조함을 보여주는 것처럼 그러한 연구에 대해서도 비슷한 초조감을 보여주는 것 같았다. 그러한 감정은 바로 자기들이 유교의 본산이라는 자부심에 의해 묘하게 증폭될 수 있는 감정이다. 그렇지만 그러한 자부심은 비록 늦게 시작했지만 보다 철저하게 문제를 파헤치게 하는 쪽으로 작용할 수 있다. 예컨대 어떤 사람들은 다른 동아시아 사회에서 유교적 지향이 자본주의와 결합하여 작용하는 것과는 달리 중국에서는 사회주의적 시장경제와 결합하여 작용하는 것의 차이까지를 비교하려는 관점을 갖고 있었다. 그런 맥락에서 우리에게 "그럼 이 문제에 대한 당신들의

견해는 무엇이나”고 되묻기까지 하는 그들의 자세에서 이 문제에 대한 학문상의 변증법적 상호작용이 바야흐로 태동하려 하고 있다는 느낌이 들었다.

III. 개혁 개방 정책에 작용한 유교적 지향

1. “실사구시”

이미 언급하였듯이 유교적 지향이 개혁 개방의 결정 과정 자체에도 작용하는 측면을 자의식적으로 고찰해 보려는 사람들이 중국에는 나타나고 있었다. 이점에 대해 우리 자신의 고찰을 먼저 해 볼 필요가 있을 것이다. 앞서 논하였듯이 유교에는 상황이 주어졌을 때 문제를 실무적으로 다루려는 자세가 상대적으로 더 강하게 내포되어 있다. 물론 유교도 다른 종교와 마찬가지로 기본적으로 주어진 규범적 덕목들을 그대로 따라야 하는 가치 합리성을 기반으로 하고 있지만 새로운 상황에서 그것을 넘어가려는 지향이 대부분의 다른 종교에서보다 조금 더 강한 것이다. 중동에서 기원한 종교 중에서는 유대교나 이슬람교에 비해 기독교가 그러한 목적 합리성을 가치합리성과 결합시키면서 더 강하게 갖췄고 그것이 세계를 더 나은 상태로 끊임없이 개선하게 함으로써 근대 서구 문명의 한 기반이 되었음을 빼버는 논한 바가 있다 (조혜인, 1986: 41-42). 중국이 19세기에 산업화된 서구의 도전을 받았을 때 많은 사상가들로 하여금 유교를 스스로 개혁하게 하려는 시도를 하게 한 것도 궁극적으로 유교의 그러한 특성에 많이 기인한다. 비서구 지역의 많은 다른 종교전통에서는 그에 상응하는 강도의 움직임이 등장하지 않았었다고 할 수 있다. 그러한 지향은 다시 동소평이 개혁 개방을 주창하고 중국의 지도자와 국민이 그것을 지지하고 따라오는 데에

도 작용하였을 가능성이 크다. 특히 동아시아의 다른 나라들이 중국이 사회주의적 노선을 걸어가는 동안에 자본주의적 경제 발전의 길을 걸어 기존의 선진국에 빠른 속도로 접근해 갔다는 사실을 접했을 때 스스로 "그동안 잠을 자고 있었다"고 자성을 할 수 있게 한 하나의 중요한 요인이었을 가능성이 큰 것이다. 이 점은 적어도 같은 강도의 자성을 다른 종교적 전통하에 있는 많은 개도국 사회들이 아직 하지 않고 있는 것에서 지지를 받을 수 있을 것이다.

이 문제를 다루는 중국인들 자신의 말로는 등소평의 개혁 개방 정책이 유교 전통 중에서도 "실사구시"적 흐름의 반영이라고 한다. 그 말이 의미하는 바는, 예컨대 등소평은 "자본주의나 사회주의냐의 논쟁은 해로운 것이며 중요한 기준은 생산력의 발전에 유리한가 아닌가, 인민들의 생활수준을 향상시키는 데 유리한가 아닌가에 두어야 한다"고 주장했다는 뜻이다. 그리하여 그는 어떤 특정한 경제이론을 절대적인 규범으로 받아들이지 않고 주어진 현실에 비추어 융통성있는 정책을 수립하려는 것이었다고 말해진다. 중국인 학자들은 등소평의 이러한 모습이 예컨대 19세기의 강유위와는 유교적 전통에서도 조금은 다른 자원을 활용하려는 것이라고 말한다. 강유위는 대동(大同)이라는 완전히 이상적인 상태를 전제했지만 등소평은 3장에서 김승혜 교수가 잘 소개하고 있듯이 소강(小康)이라는 좀더 현실적인 수준에서 문제를 해결하려 했다는 것이다. 그러나 사실 그러한 자세는 유교의 어떤 특정 흐름에 국한된 지향이라기 보다는 앞서 인문적 합리성이라고 요약했던, 유교의 본원적 속성에 관련된 것이라고 생각된다. 그리고 그것은 개혁 개방을 제창한 등소평 만이 견지하고 있는 지향이라기 보다는 그것에 호응하고 따라 준 중국인 전체가 지니고 있는 지향이라고 판단된다. 어쨌거나 중국의 학자들이 그러한 고찰을 명시적으로 하고 있는 데에서 유교를 계속 살아 있는 전통으로 전제하는 태도를 발견한 셈이었고 또 그렇게 살기 위하여는 변화하는 현실에 적응해야 하고 또 비록 특

정의 흐름에 결부시켜서이긴 하지만 그렇게 적용할 수 있는 역량을 갖춘 것으로 유교를 스스로 바라보는 중국인들의 내면을 들여 다 본 셈이 되었다.

2. 개혁의 구체적 내용과 유교적 지향의 친화성

유교는 그렇듯 개혁 개방의 필요성에의 인식을 할 수 있게 한 힘으로만 작용한 것이 아니라, 개혁 개방의 구체적 방향과도 상당히 평행한 지향을 가지는 힘이기도 하였다. 앞서 유교적 지향과 사회주의와의 상당한 친화성을 살펴 보았고 그것이 중국이 사회주의를 선택하게 하는 배경에 있었을 가능성을 살펴 보았었다. 그러나 유교와 사회주의는 유사성 못지 않게 많은 차이점을 지니고 있었으며 사회주의를 비교의 기준으로 삼는다면 오히려 자본주의와의 친화성이 훨씬 더 강하게 느껴지는 측면이 유교적 지향에는 많이 내포되어 있었다.

1) 사적 경영

유교적 지향은 사람들에게서 땅을 몰수하여 집단농장으로 경영한다는 것이 아니라 기실 정반대로 모두에게 자기가 경작할 땅을 갖게 하려는 것이었다. “경작자에게 땅을!” (耕者有田)의 말은 그런 맥락에서 나왔던 것이다 (윤현섭, 1995: 156-157). 평등 지향성에서 유교는 사회주의적 지향과 유사하지만 평등하게 각각 경영하자는 것이지 각자에게서 땅을 빼앗아서 사회 전체가 경영하자는 것은 아닌 것이다. 결국 유교는 상당한 정도 평등성과 사적 생산 의욕을 동시에 살리고 있었던 것이고 사회주의적 집단 영농은 그러한 지혜를 외면하고 있었던 것이었다고 할 수 있다. 유교의 그러한 안목은 흔히 균등 (均) 이라는 말로 표현되어 왔었다. 그런데 개혁 개방하에서도 특히 농업에 있어서 아직까지 사적인 경영의 주체는 현실적으로 개인적인 농업 자본가라기

보다 가족공동체 전체이다. 따라서 아직까지는 중국의 농업이 자본주의적 영농으로 변했다기 보다는 집단영농의 주체가 지역 공동체에서 가족 공동체로 분화되었다고 할 수 있을 것이다 (장경섭, 1993). 물론 서구에서도 과거에는 이러한 가족적 영농이 많았고 지금도 어느 정도 존재하고 있지만 가족적 유대를 좀더 명시적으로 강조하는 유교적 지향은 중국에서의 그러한 경향을 좀더 강하게 유지시켜 주는 한가지 힘으로 작용하고 있을 가능성이 있는 것이다.¹³⁾

비농업부문에 있어서의 시장경제의 도입은 농업에서 보다 조금 늦게 시작하였지만 차근차근 개혁이 심화되고 있다.¹⁴⁾ 민간기업의 비중이 늘어나고 있는 반면 국유기업의 비중은 그에 상응하여 줄어 들고 있다. 그 변화속도는 특히 90년대에 들어 가속화되고 있다. 그리하여 비농업 부문에 있어서도 사적인 기업경영의 비중이 계속 커지고 있는 것이다. 그리고 가격, 무역, 외환, 금융을 포함하는 전반적인 경제제도상에 있어 시장경제적 원리가 점진적으로 확대되어 왔다. 그러는데 있어 사적인 경영을 전제하는 유교의 원천적 지향이 적어도 걸림돌로 작용하지는 않았다고 할 수 있을 것이다.

2) 공적 관리

그러나 중국의 개혁정책에는 동유럽에서와 같은 대대적인 사유화 정책이 존재하지 않는다. 생산수단의 관리 문제에 있어서는 사적인 경영이 허용 내지 장려되지만 생산수단의 소유 문제에 있어서는 궁극적으로 공유제를 유지한다는 방침인 것이다. 그런데 이것은 바로 원칙적 국유, 실질적 사영이라는 전통 시대의 모습과 크게 다르지 않다. 물론

13) 특히 과잉인구가 많이 존재하는 곳에서는 가족 내지 집단 영농이 생산성과 고용을 서로 크게 회생시키지 않는 절충적 선택일 수가 있다 (Putterman, 1988). 이 경우 유교적 지향을 따르는 것과 그러한 경제적 선택을 하는 것이 상호강화 작용을 일으킨다고 할 수 있을 것이다.

14) 앞의 김수용 교수 논문 참조.

현재 중국인들 자신에게는 흔히 그것이 사회주의적 원칙의 보전이라고 의식되고 있지만 종래 사회주의적 원칙이라고 여겨지던 것과는 크게 달라진 것임에는 틀림없다. 그런데 그 변화를 개혁이라는 일반적인 개념으로는 설명할 수 없다는 점은 동구에서의 개혁은 대대적인 사유화로 곧장 가고 있다는 사실이 잘 말해 준다. 중국에서의 개혁을 그렇듯 일견 절충적인 수준에서 무게 있게 닦을 내리도록 하는 데에는 바로 그러한 모습을 당연시하는 세계관이 사람들의 머리 깊숙한 곳에서 작용하기 때문일 가능성을 생각할 수 밖에 없으며 그러한 세계관은 우리가 살펴 본 것처럼 바로 유교적인 세계관이었던 것이다. 이제 시간이 흐르면서 그러한 중국의 개혁 개방과 유교의 본원적 지향의 상관관계를 스스로 의식하는 중국 지식인들이 나타나고 있으며 최근에는 그에 대해 이론적 체계화도 시도되고 있다.¹⁵⁾ 그것은 한마디로 공과 사의 결합이라는 말로 요약할 수 있을 것이다. 다만 이른바 "소유와 경영의 분리"라는 말로 잘 표현되듯이 자본주의 경제에서도 공과 사는 일정하게 결합되고 있기 때문에 (Parsons and Smelser, 1956) "공이 우선하는" 공과 사의 결합이라고 하여 그와 구분을 시도하고 있는 것으로 여겨진다.

중국에서 공이 우선한다는 것은 소유가 공이고 관리가 사라는 점에서, 무엇보다도 소유가 사고 관리가 공인 자본주의에서의 기업의 사회화와는 구별하겠다는 것이다. 그러나 그것이 중국에서 관리가 완전히 사로 위임되고 있다는 것은 아니다. 특히 경제 및 사회 변동을 정부가 통제해야 한다는 생각은 강하게 견지되고 있다. 그러한 공적 관리의 모습은 예컨대 도시화 과정에서 잘 드러난다 (홍영림 외, 1993). 중국 정부는 이농 인구가 몇몇 대도시로 과잉유입될 가능성을 생각하여 각 지방의 중간도시들을 상당히 인위적으로 육성하고 있다. 호적 이동이 상당히 제한되어 있는 것도 결국 그러한 우려에서 나온 것이라고 할

15) 앞의 정인재 교수 논문 참조.

수 있을 것이다. 그리하여 다른 대부분의 사회에서와는 달리 수도 북경이나 그를 대신한 어떤 다른 도시의 수준이 여타 도시들보다 현격하게 앞서서 이른바 종주 도시(primacy city)의 현상은 아직까지 벌어지지 않고 있다. 그리고 이것은 전통 시대의 중국과도 다른 모습이다. 그 점에서 현재의 공적 요소는 전통 시대보다도 큰 것이라고 할 것이다.

공과 사의 결합은 시간적으로도 이루어 지는 측면이 있다. 등소평의 생각은 모두가 동시에 발전할 수는 없고 먼저 일부가 앞서나가는 과정이 있는 후에 다시 그 부가 모두에게 확산되는 과정이 있게 된다는 말로 풀어서 설명할 수 있다. 그 동안의 개혁 개방은 말하자면 첫번째 과정을 실현하려는 것이었다고 할 수 있을 것이다. 그 결과 개인간, 도농간, 지방간의 격차가 상당히 벌어지게 되었다. 그러자 중국 정부는 그 동안의 사적 자율화의 증대에 상응하여 커진 그러한 격차들에 대해 손을 써야 된다는 생각을 근래 들어 하고 있는 것으로 여겨진다. 그리하여 예컨대 내륙 지방을 좀더 중시하는 발전 계획을 세운다든지 지방 공동체 사이에 자매 결연을 장려하는 정책 등 여러 가지 조정책이 마련되고 있다.

그런데 주지하듯이 자본주의를 선택한 많은 동아시아 사회에서도 경제에 정부가 강하게 개입하여 왔으며 흔히 그것이 대표적인 유교적 지향의 하나로 여겨져 왔다. 그리하여 서구 자본주의와는 조금 다른 형태의 경제가 이들 동아시아 사회에는 자리잡고 있다는 말이 나왔던 것이다. 그러나 이들 사회에서는 또한 근래에 이르러 그러한 모습에 대해 수정을 가하려는 담론이 여러 방향에서 이루어지고 있다. 현재 중국 정부가 취하고 있는 행동 유형은 이들 동아시아 자본주의 사회의 발전적 국가의 행동 유형과 평행한 점이 상당히 있다. 그리고 상대적인 후발 주자로서 그것을 연구하여 어느 정도 답습하고 있는 측면도 있다.¹⁶⁾ 그러나 후발 주자는 선발 주자들의 시행착오도 연구하여 그것

을 여과할 수 있는 이점도 지니고 있다. 어쨌거나, 동아시아 자본주의에서 공과 사의 결합은 서구에서 보다는 더 공의 비중이 큰 결합인 측면이 분명히 있지만 좋은 나쁜 공의 정당성을 천명할 수 있는 입지는 그렇게 크지가 않다. 좋은 나쁜 공의 정당성을 천명할 수 있는 입지는 중국에서 어쩔 수 없이 더 크다. 우리는 중국의 사회주의 시장경제가 현재의 사유화 수준에 머물지 아니면 좀더 자본주의적으로 발전할지 확신을 가지고 알 수는 없다. 만약 그것이 더 자본주의화 된다고 한다면 우리는 이념적인 차원까지를 구비한 동아시아적 자본주의의 모습을 제대로 보게 될 지도 모른다.

3) 자율적 공간

앞서 우리는 유교가 공적인 관리를 강조하지만 그것이 꼭 모든 것을 국가가 관리하려 한다는 것이 아니라 국가 바깥의 지역 공동체 등에 상당한 자치를 위임하는 것을 내포하는 것임을 살펴 보았다. 이것이 흔히 전체주의라고 불리우는 소비에트 체제와 유교가 다른 점이다 (Cho, 1996). 중국의 과거 인민공사도 어떤 점에서는 이러한 지역공동체적 자율성의 한 표현이라고 할 수 있다. 그러나 그것은 시장경제와 공존할 수 있는 모습은 아니었으며 개혁 이래 농업의 가족 경영이라든지 비농업부문에서 여러가지 형태로 존재하는 기업들이 바로 그 점에서 시장경제와 공존할 수 있는 자율적 공간임을 알 수 있다. 실은 전통시대에 있어서도 중국에는 상당한 정도의 시장경제가 자리잡고 있으면서 (Elvin, 1973) 가족, 친족, 직업 공동체들이 그렇듯 유교에서 전제하는 상당한 자율성하에서 생활해 나갔던 것이기 때문에 현금의 양태가 유교적 지향에 조금은 더 가까운 것이라고 할 수 있다. 유교와 흔히 연결짓는 공적 질서는 꼭 정부조직만이 그 주체가 아니었으며 이러

16) 현재 중국에서 많이 나오고 있는 이들 동아시아 사회들의 경제발전예 대한 연구서들은 그 징표라고 할 수 있을 것이다. 陳建安 (1995), 鄭勵志 (1996), 李柱錫 (1996) 등은 그 몇 가지 예에 불과하다.

한 여러가지 차원의 공동체도 그 주체였던 것이다. 물론 그 사이에는 상당한 협력관계가 존재하였지만 동방전제론에서 오해하듯 정부가 속속들이 관리하는 전제적 체제가 결코 아니었던 것이다.

중국의 개혁과정은 동구와는 달리 질서있게 차근차근 이루어져 왔다는 특성을 갖는다 (Woo, 1994). 물론 이것은 중국 정부가 좀더 조심스럽게 발걸음을 내딛어 온 것이 크게 작용하였다. 그런데 우리는 정부바깥의 일반 사회의 특성에 대해서도 최소한 두가지를 생각해 볼 필요가 있다. 먼저 한가지는 중국 국민이 정부가 그렇게 하는 것을 당연히 하고 더 이상을 잡자기 요구하지 않았다는 사실이다. 그 이유로 국민이 그렇게 할 수 있는 상황적 자유가 동구에서 더 컸다는 말을 할 수도 있을 것이다. 그러나 그것을 당연시하는 세계관의 작용도 만만치 않았다면 그것이 우리가 논의해 온 점이 될 것이다. 그런데 어쨌든 동구에서는 정부가 개혁을 시작한 그 순간부터 엄청난 무정부상태를 경험하게 되었고 그것이 이들 대부분의 나라에서 아직 완전히 극복되지 못하고 있는 데에서 이들 나라의 경제적 파탄의 많은 것이 설명되고 있다. 그 무질서의 원인을 정부가 한꺼번에 너무 많이 나아가려 한데서만 찾을 수 있는 것일까? 정부가 그렇게 두껍을 거두어 들었을 때 그 공백을 메워줄, 사회 자체에서 유지되던 공동체적 질서가 약했던 데에도 그 원인이 있을 것으로 생각된다. 반면 중국에는 그러한 국가 바깥의 공동체적 질서가 유교적 지향의 하나로써 유지되어 오면서 사회주의하에서도 인민 공사라는 극좌적 형태로 독특하게 변형은 될지언정 결코 사라지지 않았었다는 특성을 고려에 넣을 수 있을 것이다. 그 점을 생각한다면 역으로 밑에서의 그러한 공적 질서가 국가로 하여금 신중하게 처신하게 한 하나의 힘이었다는 생각도 해 볼 수 있다.

어쨌거나 정부적 질서와 그러한 공동체적 질서 사이에 강한 협력관계가 있다는 것은 틀림없는 사실인데 그 점에만 초점을 맞추어 전제적 "문화"가 일원적으로 지배한다고 보려 한다면 우리가 이번 조사에서 만

난 한가지 사례는 그러한 편견에 대한 아주 좋은 반증이 될 수 있을 것이다. 이번 조사에서 우리는 중국정부가 기업과의 관계에서 스스로 작은 정부의 모형을 실험해보고 있는 시범 도시 (pilot city) 들을 최근 지정하였음을 알게 되었고 그 한 곳을 방문할 수 있었다. 복건성의 경우 석사자 (石獅子) 시가 바로 그 곳으로써 중국 정부는 이런 시범 도시들을 통하여 기업들의 자율적 운영을 극대화하는 실험을 하고 있었다. 그것은 역사가 좀더 오래 된 경제 특구와는 또 다른 의미를 갖는다고 할 수 있다. 그것은 단순히 시장 기제를 도입했다는 이상의, 자본주의 사회에서도 최근에 벌어지고 있는, 때로 포스트 포디즘 (Post-Fordism) 이라고 불리우는, 작은 정부로의 개혁 (Block, 1987) 까지에 중국 정부가 마음을 두고 있음을 보여주는 일이기 때문이다. 이런 조류는 자본주의 사회에서 그동안 증가해온 공의 부문을 다시 줄이고 사의 부문을 다시 강화하여 생산성을 제고하려는 움직임인데 그것을 사회주의를 견지하겠다는 중국 정부가 그냥 흘려 버리지 않고 무언가 행동으로 옮기겠다는 것이다. 물론 그 구체적인 내용에 있어서는 자본주의 사회에서의 신보수적 개혁과 같을 수는 없겠지만 중국 정부도 비 정부 부문과의 관계에 있어 스스로의 몸집을 줄이려 들 수 있는 역량을 지니고 있음을 보여 주는 것이다. 자본주의 사회에서도 비대해진 국가를 줄이는 궁극적 주체는 국가 자체이다. 그리하여 사 부문의 자율성을 더욱 강화하려는 것인데 중국의 경우 꼭 사는 아니라도 비 정부 부문의 자율성을 강화하려 한다는 점에서는 일맥상통한 일이며 중국에서 정부 부문과 사회 부문의 연결이 결코 정부가 사회를 누르려는 방향으로만 작용하지 않음을 보여주는 한 좋은 예가 되는 것이다. 물론 애초에 유교에서 정부가 여러 공동체에 자치를 위임하는 전술한 지향은 서구적인 표현으로 하자면 바로 "작은 정부"라고 할 수 있는 것이며 그 특징의 유교적 지향이 여기에서 작용하고 있다고도 말할 수 있을 것이다.¹⁷⁾ 어쨌든, 그것은 중국이 사회주의 시장경제라는 이름하

에 할 수 있는 개혁 개방이 자본주의와의 경계도 상당한 정도 넘나들 수 있는 유연성을 보여주는 일이다.

IV. 기업 생산 활동에 미친 유교적 지향

1. 새롭게 자리한 유교적 지향

유교적 지향은 그러나 상당히 다른 구조적 환경 속에서 부활하고 있다고 할 수 있다. 예컨대 유교적 지향은 더 이상 군주제하에서 되살아나고 있는 것이 아닌 것이다. 우리는 앞서 유교적 지향과 사회주의 사이에 닮은 요소가 몇가지 있어서 그 친화성이 중국이 사회주의를 선택하는 과정에 작용하였을 가능성을 논하였다. 그러나 닮았다고 하여도 완전히 같지 않은 경우도 많으며 더 나아가 사회주의에는 유교와 전혀 다른 점도 적지 않기 때문에 그동안 중국에 남아 있던 유교적 지향은 전통 시대에 결합되어 있던 것과는 사뭇 다른 구조적 환경속에 작용해왔다고 할 수 있다. 이렇듯 다른 환경에서 유교는 과거에서와는 다른 역할을 수행할 가능성이 있다. 그러기 전에 그렇게 다른 환경과 만나면서 사람들 속에서 작용하는 유교의 모습 자체가 어느 정도 변형되어 있을 가능성이 있다. 그리고 사람들 자신이 의식적으로 바라 보는 유교의 모습도 과거에 흔히 인식되던 유교의 모습과 달라져 있을 수 있는 것이다.

17) 그러나 면담시 작은 정부가 유교적 덕목이라는 것을 알고 있느냐는 김승혜 교수의 질문은 메아리를 만나지 못하였는데 이 문제에 있어 유교적 덕목이 그러한 더욱 구체적인 관념으로 작용한다면 아직까지는 주로 잠재의식 수준에서 그러한 것이라고 할 수 있겠다. 큰 줄 알았던 일본의 국가가 실은 작고 그 기능이 사회속에 확산되어 있다는 뱀 울퍼렌의 문제제기는 유교의 이러한 지향을 알면 수 수긍이갈 수 없다 (van Wolferen, 1989).

2. 강화된 공동체 지향성

1) 준가족주의

그동안의 사회주의적 경험은 그동안 유교에 본래 들어 있던 공동체 지향성을 좀더 강화시켜 주면서 한편으로는 그 내용을 약간 변모시킨 측면이 있는 것으로 보인다. 인민공사제도 하에서 빈부격차를 최소화하려고 했다는 것은 각 개인간 그리고 각 가족간의 동질성을 그만큼 강화시킨 측면이 있다고 할 수 있다. 그리하여 원래 유교는 특히 가족 공동체적 유대를 강조하는 경향이 있는데 사회주의하에서는 지역 공동체와 직업 공동체적 동질성이 상당히 강화되었다고 할 수 있다. 그런데 유교의 한가지 특성은 그렇듯 다른 차원의 공동체적 유대를 지향할 때 가족공동체적 지향을 확대유추하게 되는 경향이 있다는 것이다. 이것은 특히 일본 사회에서 잘 구현되어온 특성이다. 일본에서는 노사를 포함하는 각 기업체의 성원들이 서로 하나의 큰 가족을 이루고 있다고 생각하고 행동하는 경향이 강하고 이것이 일본 자본주의의 한 장점으로 많이 평가되어 왔다. 그것을 준가족주의라고 부르기도 하는데 그것은 오히려 원래의 가족을 제치고 사람들의 제일 충성집단이 되는 경우가 적지 않은 상태를 내포하는 개념이다 (Vogel, 1979).

중국은 그러한 상태에 까지 이르지 않는다고 아직도 각 가족이 사람들의 제일 충성집단이 되는 것으로 판단되지만 과거보다는 그러한 유추적 가족주의가 강화되어 있는 것이 느껴진다. 준가족주의가 유효하게 성립되기 위한 한가지 필요 조건은 노동자의 권리가 적어도 노동자 스스로가 느끼기에 경영자에 의해서 존중되고 있다는 분위기이다. 중국의 경우는 그러한 조건이 상당히 충족되어 있다는 인상을 가지게 된다. 그러한 조건이 현실적으로 존재하는 경우 그만큼 경영자는 다른 생각을 하지 않고 그러한 덕목을 그대로 존중하게 될 가능성이 커진다.

2) 인화와 신의의 강조

이번 조사에서 우리가 만나 본 경영자들은 기업의 종류에 상관없이 인화(和)를 기업운영의 중심적인 덕목이라고 말하는 경향이 있었는데 흔히 그것이 유교적 덕목이라는 것을 잘 알고 의식적으로 강조하는 모습을 보여 주고 있었다. 그리고 그러한 취지의 말을 하려 할 때 동원되곤 하는 “가족이 화목하면 모든 일이 이루어 진다”(家和萬事成)이라는 성어가 보여주듯 그것은 의식속에서도 가족적 유대를 준용하는 모습으로 나타나는 것이었다. 비단 경영자들 뿐 만 아니라 우리가 만나본 많은 학자들도 바로 이 인화의 측면이 중국의 경제발전에 기여를 하고 있는 가장 중요한 유교의 구체적 덕목의 하나로 지목하곤 하였다. 사회주의의 평등주의적 집단주의에 의해 발전된 준 가족주의적 분위기가 유교의 그러한 측면을 의식적 차원에서도 더 부각시켜 주는 작용을 했다고 할 수 있을 것이다.

신의(信)라는 말도 준 가족주의의 발전에 의해 그 비중이 더 강화된 덕목이라는 인상을 받을 수 있었다. 노사가 믿음으로 단결하여 여러 가지 난관을 극복할 수 있었다는 말을 경영자로 부터 흔히 들을 수 있었던 것이다. 그런데 개혁개방이래 시장경제가 도입되면서 부터는 이 신의라는 말이 조금 다른 의미까지를 포용하는 쪽으로 변하고 있다는 느낌을 갖게 된다. 즉 자본주의적 “신용”이라는 말을 뜻하기 까지 하는 큰 의미로 변하고 있다는 것이다. 특히 학자들이 이 말을 사용할 때 그러한 차원을 당위로 하여 강조하고 있다는 것을 알 수 있었다. 그것은 기업내에서만 그치는 믿음이 아니라 기업과 기업, 기업과 정부 등 시장경제의 모든 주체 사이에서 작용해야 할 광범위한 믿음의 유형이 되는 것이다. 그런데 그러한 기업간의 믿음은 기업내의, 우리가 쓰는 표현으로 집단이기주의의, 믿음과는 같음을 빗을 수 있다는 점에서 같은 말의 두 가지 차원은 꼭 순차적 관계만은 아닐 수도 있다.¹⁸⁾ 적

18) 베버(Weber, 1946)는 미국 청교도 사이에 개인과 가족 등을 초월하는 믿음의

어도 지금까지는 이 신용이라는 차원은 당위의 차원에 좀더 머물고 있는 것이 아닌가 생각된다.

3) 본래 가족주의의 부상

그러나 개혁개방정책으로 시장경제적 요소가 도입되고 나서는 각 경제주체의 개별성이 강조됨으로써 그러한 준가족주의는 어느 정도 약화될 수 있는 상황을 만나게 되었다. 먼저 지역공동체 안에서 각 가족사이의 빈부격차가 조금씩 증가하게 되었다. 그러나 중국 특유의 가족제도하에서의 거대한 부계 친족집단의 존재와 결합되어 온 유교의 강한 가족주의는 핵가족사이는 말할 것도 없고 확대가족사이에서의 유대를 크게 파괴할 정도로 개인주의적 경영을 허용하지는 않고 있다. 그리하여 경영의 주체는 서구에서보다 훨씬 강한 정도로 개인이 아닌 가족 내지 확대가족이 되고 있다고 할 수 있다. 이것은 기업 공동체에 대해서도 영향을 미쳐 기업 공동체의 인적 구성이 가족성원에 의해 크게 충원되는 중국인 특유의 가족적 기업의 모습이 조금씩 커지고 있다. 그리고 이것은 개혁개방이후 장려되고 있는 해외화교의 모국투자에 의해서 좀더 강화되고 있다. 그것은 화교의 투자가 흔히 모국의 가족 내지 확대가족을 통하여 이루어 지기 때문이고 또 그러한 기업문화자체가 직접, 간접적으로 중국에 들어 오고 있기 때문이다 (Hartland-Thunberg, 1990). 이것은 그동안 강화되었던 준가족주의적 기업문화와 갈등관계를 빚을 수도 있는 것인데 아직까지는 그것이 크게 부각되고 있지는 않지만 더욱 고도의 경제발전으로 나아갈 때에는 부담으로 작용할 수도 있

그리고 신용의 공동체가 사회 전체의 차원에서 형성되어 이것이 자본주의의 한 가지 중요한 토대가 된다고 보았고 중국에는 반대로 그러한 사회적 차원의 신용이 결핍되어 있어 그것이 하나의 중요한 걸림돌이 된다고 보았는데 (Weber, 1951: 231-232), 그러한 관찰에 새겨 보아야 할 점이 없다고는 할 수 없을 것이다. 다만 중국에는 거대한 부계적 친족집단이 존재하여 그것이 다른 사회에서의 지역공동체의 규모로 존재해 왔다는 특수성은 고려에 넣어야 할 것이다.

다. 그럴 때에는 앞서 논한 바 있는 신의가 오히려 자본주의적 신용을 저해하는 작용을 할 수도 있기 때문이다.

3. 금욕주의의 현황

1) 이로움과 의로움의 관계로 본 금욕주의의 현세화

그러나 집단 지향성은 여러 가지 형태로 개발 도상 지역의 전통적 사회에 일반적으로 존재하는 지향이다. 그러기 때문에 그것이 특히 동아시아 지역이 보여 준 것과 같은 괄목할 만한 경제성장의 일차적 요소일 수는 없다. 그리하여 특히 경제학적 입장에서 눈에 띄는 유교의 기여분은 그것과는 조금 다른 규율, 교육, 사명감 등의 요소일 수 있다. 그런데 실은 그러한 구체적인 지표들은 베버가 말한 현세적 금욕주의라는 조금 추상적인 개념의 현실적인 모습들이라고 할 수 있다. 현세적 금욕주의란 물질적 발전이라는 목표를 설정해 놓고 그것을 위하여 인간의 원초적 욕구들을 통제하면서 경제 활동을 포함하는 인간의 세속적 삶을 합리적으로 조직해 나가려는 지향이며 그러한 구체적 요소들은 이러한 지향의 구성요소거나 성취 수단이기 때문이다.

우리는 앞서 유교가 중국에서 전통시대에 상당한 정도 내세적인 금욕주의의 과정에 놓여 있었고 현세화가 시작되었긴 하였지만 불충분한 수준에 머물러 있었음을 논하였다. 현세화의 관건은 무엇보다도 물질적 발전이라는 목표를 정당한 것으로 수용하느냐 하는데 있다고 할 수 있다. 바로 이런 맥락에서 우리는 이로움(利)과 의로움(義)에 대한 유교의 관점이 전통 시대에 어떤 모습을 보여 주고 있었느냐를 살펴 보았다. 그리고 우리는 이번 방문 조사에서 바로 이점에 많은 비중을 두고 중국인들의 현재 사고를 추궁해 보았던 것이다. 이에 대한 그들의 사고는 놀라울 정도로 상호 수렴하고 있었다. 그것은 원래 유교 내지 공자의 가르침에는 이로움을 결코 부정하지 않는 지향이 들어 있었

는데 그 후의 사람들이 일부 그것을 그런 쪽으로 몰고 갔었다는 것이다. 그래서 이제 이로움과 의로움을 상호 결합하는 인식의 방향으로 나아가야 하는 것이 설정되어야 할 실천적 이정표라는 것이다. 여기에서 이로움 내지 이익을 추구하는 것으로 일반적으로 인식되고 있는 자본주의 원리가 그들에게 주는 이론적 도전을 읽을 수 있다. 바로 그러한 도전에 대해 유교의 의로움의 개념을 전향적으로 지켜내려 하는 차원에까지 그들의 유교적 의식은 작용하고 있었던 것이다. 그것은 그러면서 자본주의의 도전 역시 전향적으로 수용한다는 의미를 지닌다. 결국 중국에서 유교의 금욕주의는 완전히 현세화된 상태를 보여 주고 있는 것인데 그렇게 현세화를 가속시킨 중요한 자극은 현실적으로 서구에서 왔던 것이라고 할 수 있다. 그리고 문제를 의로움과 이로움이라는 유교의 개념적 자산을 가지고 풀어 보려는 그들의 자세에서 비록 유교의 제도적 요소는 우리나라에서 보다 훨씬 더 파괴되었었지만 그 의식적 요소는 한때 수면 밑으로 숨어들었을 망정 중국에서 결코 끊어지지 않고 도도하게 숨쉬어 왔음을 실감케 하는 것이다. 그리하여 유교를 단순히 가치중립적인 고찰의 대상으로만 보지 않고 당위적 실천의 대상으로 당연히 하고 있는 중국인들의 내면을 보여 주는 모습이다.

2) 기업가의 위상

의로움과 이로움을 하나로 묶는다는 것은 이로움이 의로울 수 있음을 의미하며 그렇게 되려면 그 이로움은 의롭게 추구되어야 한다는 것을 의미한다. 그것은 경제 관리의 측면에서 곧 윤리적이고 합리적인 경영을 가리킨다. 우리가 앞서 중국의 국가가 어떻게 중국의 경제 발전을 위하여 실용적인 정책을 세우고 수행할 수 있는지 하는 점을 살펴 보았다. 전통시대 중국의 국가는 유교적 교양을 가진 사람들에 의해 관리되었다. 유교가 그 엘리트 집단으로 전제하는 선비가 국가를 관리하였던 것이다. 오늘날 중국의 국가 관리를 담당하는 집단은 그

점에서 선비의 역사적 후예라고 할 수 있다. 그랬을 때 그들이 상당히 합리적인 경제정책을 운영할 수 있다는 것은 유교적 금욕주의가 현세화되었다는 것의 한 구체적 표현이 된다. 그런데 이제 자본주의의 촉발에 의해 전개되는 사회주의 시장경제의 현장에서 지도적 역할을 할 집단은 물론 각 기업의 관리자이다. 역시 앞서 살펴 본 것처럼 베버 개신교 윤리 명제의 한가지 측면은 이윤 활동을 윤리적으로 해야 한다는 의무를 주면서 기업가에게 지도적 지위를 부여한다는 것이다. 금욕주의의 현세화가 그렇듯 기업가에게 지도적 지위를 주면서 그것을 정당화하는 것을 두고 그럼시 전통에서는 이념적 헤게모니라는 말을 즐겨 사용하여 왔는데 그 표현을 빌려서, 유교의 현세화는 중국의 기업가 집단에게 이념적 헤게모니를 부여하고 있는지 살펴 볼 필요가 있을 것이다.

우리가 앞서 살펴 보았듯이 기독교 전통은, 개신교에서 그렇듯 자본가에게 이념적 헤게모니를 부여하기 이전에도, 원래부터 상공인 집단을 그 담지자로 삼고 출발한 종교였으며 반면 유교 전통 하에서 일차적 중요성이 부여되는 집단은 선비로 불리우는 지식인 집단 이었다. 이에 대비되어 상공인 집단은 그보다 못한, 심지어 천시되는 위상이 부여되어 있었다. 유교 전통하에서도 때와 곳에 따라 상공인 집단의 위상에 부침이 있었지만 어떤 경우에도 지식인 만한 위상이 주어지지 않는다고 그것을 유교의 핵심적 지향이라고 부르는 것이 과한 일은 아니었던 것이다. 이것을 교정하려는 노력은 전통시대에도 나타나기 시작하였지만 그것이 기존의 태도를 완전히 극복할 수 있을 정도로 성장하지는 못하였다. 그런데 이제 서구 자본주의로부터의 충격을 받으면서 완전히 현세화되어 가고 있는 유교적 지향하에서 그러한 노력은 다시 나타나서 진지하게 자라나고 있는 것으로 생각된다.

사회주의는 만민의 평등을 어떤 이념보다도 명시적으로 강조하는 이념이라고 할 수 있다. 그러나 사회주의적 국가 체제는 현실적으로 그

체제를 관리하는 집단을 마치 과거의 관리 집단에 다소간 상응하는 엘리트 집단으로 만드는 경향이 있었다 (Djilas, 1957). 무엇보다도 기업인 집단은 그 체제로부터 큰 득을 보지 못했다고 할 수 있다. 이제 시장경제가 도입되면서 기업인 집단은 경제 발전에 있어서의 역할을 이념적으로도 인정받고 있다는 것이 엿보인다. 그리하여 엘리트 집단의 한 중요한 기동으로서의 헤게모니를 나누어 받는 과정에 있는 것이 아닌가 여겨진다. 하지만 체제의 연속성 그리고 보다 궁극적이고 장기적으로 유교의 연속성을 전제할 때, 기업가의 이념적 위상이 것처럼 상승은 하고 있지만 서구에서처럼 자본가가 다른 집단에 비해 거의 배타적으로 월등한 이념적 헤게모니를 쥐는 방향으로 나아가는 것은 아니라는 인상을 받게 된다.

우리는 우선 기업가들이 더 이상 사농공상의 열등한 위상을 감내하지 않으려는 태도를 만날 수 있었다. 그리고 사에 해당하는 관리나 학자가 더 이상 배타적으로 우월한 위상을 당연시하지 않으려 한다는 것도 알 수 있었다. 우리는 이번 조사 기간 동안 이 문제와 관련하여 하나의 주목할 담론의 흐름을 포착하는 행운을 얻었다. 우리가 채류했던 곳에서 도착 당일 발행된 일간지에 특집으로 실린 유상(儒商) 혹은 우리말로 번안해서 “선비 기업인”을 다룬 특집 기사를 읽게 되어 그에 관한 질문을 우리가 면담한 사람들에게 계속 해 보았던 것이다. 거기서 우리는 그것이 한 지방 신문에 일과성으로 실린 특집 기사가 아니라 수년 전부터 전 중국적인 차원에서 행해지고 있는 담론이라는 것을 알게 되었다. 그러한 거국적 담론 속에서 많은 사람들은 각자 그에 대한 사유를 다소간에 하고 있었고 우리의 질문 앞에 어떤 식으로든 답안을 제시하였던 것이다. 그에 대한 각자의 답안은 상당히 다양한 것이었다. 그러나 그러한 다양성에도 불구하고 중국 지식인들이 기업가에게 유교적 교양을 습득한 엘리트적 인간을 부르는 명칭인 선비(儒)라는 위상을 나눠주려고 하기 시작하고 있고 또 기업가 역시 그것을

뿔뿔하게 요구하는 상황이 목하 중국에서 벌어지고 있음을 알 수 있었다. 그러한 맥락에서 왜 기업인들이 학자나 관리보다 더 직설적으로, 그리하여 더 강하게 느껴지는 유교에 대한 존경심을 토로하는지 이해가 되는 것이었다. 배타적인 헤게모니가 아닌 동참적 헤게모니가 바야흐로 중국의 기업가 집단에 부여되기 시작하려고 하고 있는 것이다. 또 그만큼 이제는 현세화된 유교적 금융주의를 습득한 현대화된 중국 선비들의 한 부류가 기업의 경영에서도 그들의 합리성을 상당히 의식적으로 표출하고 있다는 말이 된다.

3)근로 의지

현세적 금융주의의 좀더 원초적인 표현은 근검하는 생활 유형이다. 물질적 향상을 이루기 위하여 여러 가지 욕구를 절제하면서 열심히 노동하는 것이다. 유교가 성리학적 단계에서 한창 내세적 금융주의에 놓여 있었을 때는 욕구의 절제가 정좌(靜坐)를 통한 정신의 수양으로 이어지고 있었으나 그러한 생활 유형이 현세화되면 바로 근검하는 노동으로 바뀔 수가 있는 것이다.¹⁹⁾ 오늘날 정좌를 원래의 의미로 수행하고 있는 사람이 거의 없다는 데에서 유교적 금융주의의 내세성의 상실을 절감할 수 있다. 근검하는 노동의 주체는 기업가와 근로자를 포괄하지만 수적으로 근로자의 중요성은 말할 것이 없다. 유감스럽게도 금번의 현지 조사에서는 사정상 근로자에 대한 면담을 수행하지 못했다. 그래서 우리는 노동자의 근로 의지도 기업가와의 면담을 통해 간접적으로 밖에 고찰하지 못했다.

결과적으로 우리는 중국인들 자신은 이 측면을 크게 의식하지 않고 있음을 알 수 있었다. 참다 못해 근검절약이 중국의 경제 발전에 기여한 유교의 가장 중요한 요소가 아니겠느냐 하고 귀뜸을 적극적으로 하여 보았을 때에도 그에 대한 반응은 냉담하였다. 이것은 어떤 점에서

19) 성리학에 있어서 정좌의 중요성에 대해서는 드 배리 (de Bary, 1989) 참조.

유교를 근검절약 같이, 어떻게 보면 단순한 습관적 지침이 아닌 고도의 철학사상으로 존중하고 있는, 중국인들 내면의 유교 연민이 드러 나고 있는 또 하나의 창구라고도 해석할 수 있다. 종종 인간은 좀더 기본적인 것을 그다지 존경하지 않을 때가 있기 때문이다.

그러면서 동시에 그러한 반응은 다음과 같은 실제적 사정도 어느 정도 반영하고 있다고 생각된다. 즉 "쇠밥그릇"으로 알려져 있는 사회주의적 평생 고용에서 조성된 그간의 분위기가 근면이나 규율이라는 측면은 상대적으로 덜 강조하도록 하는 역할을 할 수 있다는 것이다. 그 점에서 중국의 노동자들이 다른 동아시아 사회의 노동자에 대해 약점을 지닐 수 있다는 것을 특히 기업가들은 여러가지 방식으로 노정하고 있었다. 어떤 국영 기업체의 관리자는 문제가 있더라도 합심하여 극복하고 있다는 말 속에서 자기도 몰래 그러한 사정을 인정하고 있었고 어떤 외국기업의 관리자는 아직 고용경력이 없는 고등학교 졸업생을 집단으로 뽑아 오는 방식을 선호하고 있다고 말함으로써 본의 아니게 그러한 사정을 노출시키고 있었으며 한 화교 기업가는 젊은 세대가 올바른 버릇을 갖기 위해서도 유교 교육의 강화가 필요하다고 말하는 가운데 역시 결과적으로 그러한 사정을 간접적으로 전달해 주고 있었던 것이다. 그러나 이제 자본주의적 경쟁의 물결을 더 본격적으로 만나면서 같이 열심히 일하는 것이 같이 살아 남는 길이라는 것을 스스로 인식하고 좀더 자발적으로 그들의 근로 의지를 강화시켜 나간다면 그러한 근로 의지는 좀더 견고한 근로 의지로 자리잡을 수도 있을 것이다.

V. 결 론

유교는 왕조시대의 중국 사회에서 정통의 지위를 유지해온 종교였다. 현대 중국이 출현한 이후에 제도로서의 유교는 거의 해체되었으나 특

히 중국인들의 내면 속에는 유교적 지향이 강하게 남아 있어 이것이 계속 영향을 미쳐 온 것으로 판단된다. 유교에는 원래 사회주의적인 지향이 상당히 있었고 이것이 선택적 친화력을 발휘해 중국 대륙에 사회주의가 자리잡게 하는데 기여하였다고 할 수 있다. 그러면서도 사회주의 체제가 자리잡은 이후에는 선택적 친화력의 영향이 역방향으로도 작용하여 중국 사회가 그 고유한 면모를 잃지 않게 하는데 기여하였다.

이제 중국이 시장체제로의 개혁을 전개해 나가는데 유교적 유산은 다시 매개적 역할을 하고 있다고 할 수 있다. 유교에는 원래 사회주의적 지향이 강하게 들어있었지만 오늘날 "시장체제"라고 일컬어지는 것과 맞아들어가는 심성도 포용하고 있었다. 그것이 중국에서 추가 반대방향으로 진동하는 것을 신중하게 이끌고 있는 것이다. 그러나 그동안의 사회주의적 경험을 통하여 유교적 지향들은 어느 정도 그에 의해 변형된 채로 자본주의적 요소를 맞아 들이고 있다고 할 수 있다.

자본주의 경제체제를 채택해온 동아시아 사회들에서 경제발전에 유교적 유산이 작용한다고 주장하는 연구는 이제 그 역사가 상당히 되어가고 있으나 중국에 대한 연구는 중국의 경제 발전이 개혁 개방 이후 뒤늦게 시작된 만큼 지체되어 왔다고 할 수 있다. 동아시아 자본주의 경제에 대한 유교 기여론은 그간 상당한 비판과 수정의 과정을 거쳤다고 할 수 있다. 유교만 보아서 안되고 제도 변화를 같이 고려해야 한다는 관점은 그 한가지 발전이라고 할 수 있다. 중국 경제가 개혁 개방 이후에야 본격적인 성장을 하게 되었다는 것은 그러한 관점이 옳다는 것을 다시 한번 확인시켜 주는 사실이라고 할 수 있을 것이다. 그러나 필자는 그 이전에 종교적 지향의 내용 자체가 변할 수 있다는 것에 주의를 환기 시키고자 하였다. 유교의 금욕주의가 현세화되었다는 것이 제도 변화와 함께 고려에 넣어져야 한다는 것이다.

분명히 오늘날 중국에서는 특히 서구의 충격이 가세해서 이미 전통 시대에 그 기미가 조금은 보이던 금욕주의의 현세화가 현저하게 진행

되고 있고 그것은 이론적 차원에서 의로움과 이로움을 결합시키려는 차원에까지 발전하고 있음을 알 수 있었다. 그것은 합리적 경제 관리의 자세로 구현되고 있었고 선비 기업가의 어귀 등으로 상징되고 있다. 그러나 중국에서 기업가 집단은 배타적 헤게모니가 아닌 동참적 헤게모니로 나아 가리라는 예상을 할 수 있다. 그것은 원래 유교가 기독교와 달리 선비라는 지식인 집단을 그 담지자로 상징하고 있다는 특성 때문이다. 그러한 유교적 특성은 좋은 나쁜 중국 경제의 미래가 서구 자본주의의 모습을 그대로 재현하는 쪽으로 가지 않게 하는데 일정한 작용을 하리라는 판단이 나온다. 특히 공과 사의 개념으로 표현했을 때 서구 자본주의에서 보다 공의 요소가 훨씬 더 강조되는 모습이 더 강한 그러한 경제가 될 가능성이 있는 것이다.²⁰⁾

서구 자본주의와 완전히 같아 지지는 않게 하겠다는 것이 현재 중국이 "사회주의 시장 경제"라는 명칭을 견지하고 있는 취지라고 할 수 있을 것이다. 그런데 더욱 장기적으로 작용할 수 있는 중국인들의 의식 내지 잠재의식 속에서의 유교적 지향은 그렇듯 서구와 완전히 같아 지지 않으려는 동기의 좀더 근본적인 받침대가 될 가능성이 있는 것이다. 그러나 유교는 한편으로 늘 새로운 상황에 좀더 능동적으로 적응하려는 인본적 합리성을 지니고 있기 때문에 앞으로도 "사회주의 시장 경제"는 자본주의의 장점을 더욱 받아 들이는 쪽으로 발전할 가능성이 크다. 바로 현시점에서도 앞선 자본주의 국가들도 최근에야 실험하고 있는 "작은 정부"로의 개혁을 같이 실험하려 하고 있는 모습도 발견될 정도이다.

그렇지만 그렇듯 자본주의와의 경계를 넘나들며 변신을 하는 가운데

20) 서구에서도 공 내지 공동체적 지향의 강화를 통하여 좀더 "인간적인" 자본주의로 나아가야 한다는 반성이 일고 있다 (Etzioni, 1988; Selznick, 1992). 그러나 거기에는 효율성의 약화를 어떻게 극복할 것이냐 하는 문제를 다루어야 한다는 점과 함께 원체 그러한 지향이 서구인들의 개인주의적 의식속에서 극도로 약화되어 있다는 점이 커다란 장애물로 존재한다.

에도 상실되지 않을 유교적 특성은 있을 것이며 그만큼은 서구적 자본주의와의 비교에서 독특함을 유지할 가능성이 있는 것이다. 그랬을 때 그때 가서 그것이 정확히 어떻게 불릴지는 알 수 없다 하더라도 이른바 그동안 동아시아의 사회들이 서구와는 조금 다른 동아시아적 자본주의를 발전시켜 왔다는 그 명제가 중국에서 좀더 본격적으로 구현될지도 모른다. 그 한 가지 이유는 그 조차도 비록 늦게 시작하였지만 유교적 자원을 좀더 의식적이고 이론적으로 철저하게 정립시켜서 그러한 경제 체계에 이념적 차원까지를 구비시켜서 지닐 가능성에 있다. 이 때 그렇듯 다시 한번 조직적 교설 체계로 정립된 유교는 자본주의를 포함하는 서구적 문물의 도전을 전향적으로 흡수한, "개신"유교 등으로 불러야 할 탈바꿈한 형태가 될 것이다. 그리하여 마치 과거에 유교가 불교의 도전을 전향적으로 흡수하면서 신유교로 다시 태어났던 과정이 서구의 도전에 대해 다시 한번 되풀이되는 일이 적도 중국에서는 불가능한 일이 아닌 것으로 생각된다. 그러는 과정에서 신유교 뿐 아니라 신유교 이전의 본래 유교, 특히 진나라 이전의 (先秦) 유교를 다시 참조하는 일이 빈번해질 지 모른다. 그러나 그것은 결코 과거로 돌아가자는 것이 아니라 더욱 앞으로 나아가기 위해 새로운 영감을 얻기 위한 방편일 것이다.

그렇지만 그러한 길이 결코 순탄하지 만은 않을 수도 있다. 공과 사가 잘 조화되지만 하지 않고 갈등을 빚어 낼 가능성도 적지 않기 때문이다. 예컨대 현 상태에서 더욱 개혁되어야 할 것이 유교적 덕목을 살린다는 취지하에 잘못 유지되어 공쪽에서 과도한 정치적 개입과 사쪽에서 능력보다 친소관계를 우선시하는 태도, 또는 그 둘이 결합한 족벌주의 등이 더욱 고도의 경제 발전으로의 길에 비합리성을 증폭시키는 심각한 걸림돌로 되어 갈 수도 있을 것이기 때문에 특히 그러한 내적 도전들을 어떻게 전향적으로 극복하느냐에 "중국적인" 경제 발전 노선의 앞날은 많이 달려 있다고 할 수 있을 것이다.

참고문헌

- 김일곤, 1985. 『유교 문화권의 질서와 경제』. 한국경제신문사.
- 김호기, 1992. "동아시아 자본주의 발전과 유교의 역할." 유석춘편.
『막스 베버와 동양사회』. 나남, pp. 17-70.
- 박성환, 1994. "한국의 종교 발전과 문화적 변용." 『한국사회학』 24집 겨울호, pp. 53-84.
- 송영배, 1992. 『유교적 전통과 중국혁명: 유교사상, 유교적 사회와 마르크스주의의 중국화』. 철학과 현실사.
- 양영진, 1995. "막스 베버의 종교사회학의 일고찰." 전성우편,
『막스 베버 사회학의 쟁점들』. 민음사, pp. 393-425.
- 余英時, 1993. 『중국 근세 종교 윤리와 상인 정신』. 정인재 역. 대한교과서 주식회사.
- 윤현섭, 1995. 『법 심리학』. 학지사.
- 이영훈, 1988. 『조선후기 사회경제사』. 한길사.
- 李柱錫, 1996. 『韓國 經濟開發論』. 上海. 上海財經大學 出版社.
- 전성우, 1995. 막스 베버의 지배사회학 연구. 전성우 편,
『막스베버 사회학의 쟁점들』. 민음사.
- 장경섭, 1993. "농촌개혁." 장경섭편, 『현대중국사회의 이해』. 사회문화연구소.
- 전성홍, 1995. "중국의 개혁과 종교." 『동아연구』 30집, pp. 147-181.
- 鄭勵志 編, 1996. 『快速發展中的 亞太地區 經濟』. 上海. 上海財經大學出版社.
- 정재식, 1982. 『종교와 사회변동』. 연세대학교 출판부
- 조혜인, 1988. "주자학적 세계관 속의 긴장." 사회운동과 사회의식 (일랑고영복교수 회갑기념 논총). 전예원, pp. 363-397
- , 1992. "북한의 종교 - 유교적 유산을 통하여." 『동아연구』 25집, pp. 99-118.
- , 1996. "세계의 껌: 개신교 윤리 명제의 동적 측면." 『한국사회학』 30집 봄호, pp. 31-64.
- 陳建安 編, 1995. 『日本 公有企業의 民營化 及其 問題』. 上海. 上海

財經大學出版社。

- Bellah, Robert N. 1976. "Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia." in *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row, pp. 53-63.
- Berger, Peter L. 1986. *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty*, New York: Basic Books.
- Berling, Judith. 1985. "Rethinking the Reinterpretation of Tradition: Religious Change in Southeast China during the Sung." Paper presented at the Institute for the Advanced Study of Religion, The University of Chicago.
- Block, Fred L. 1987. *Revising State Theory*. Philadelphia: Temple University Press.
- Chang, Chung-Li. 1955. *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society*. Seattle: University of Washington Press.
- Cheng, Chung-Ying. 1991. *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Cho, Hein 1996. "The Confucian Tradition of Civil Society As a Rich Terrain for Sociological Discourse," Paper presented at the East Asian Regional Colloquium of the International Sociological Association.
- de Bary, Wm. Theodore 1989 *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*, New York: Columbia University Press.
- Djilas, Milovan. 1957. *The New Class: An Analysis of the Communist System* New York: Frederick A. Praeger.
- Eisenstadt, S. N. 1971. "Some Reflections on the Significance of Max Weber's Sociology of Religion for the Analysis of Non-European Modernity." *Archives de Soilogie des Religions*, vol. 32, pp. 29-52.
- Etzioni, Amitai. 1988. *The Moral Dimension: Toward A New Economics*. New York: Free Press.

- Fox, Renee C. and Judith P. Swazey. "Medical Morality Is Not Bioethics--- Medical Ethics in China and the United States." *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 27, no. 3. pp. 336-360.
- Hartland-Thunberg, Penelope. 1990. *China, Hong Kong, Taiwan and the World Trading System*. London: Macmillan.
- Jacobs, Norman. 1985. *Korean Road to Modernization and Development*. Urbana: University of Illinois Press.
- Jernet, Jacques 1982 *A History of Chinese Civilization* trans. by J. R. Foster. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, Kyong-Dong. 1994. "Confucianism and Capitalism Development in East Asia." in Leslie Sklair ed., *Capitalism and Development* , London: Routledge.
- Elvin, Mark 1973 *The Pattern of the Chinese Past*, Stanford: Stanford University Press.
- Parsons, Talcott. and Neil J. Smelser. 1956. *Economy and Society: A Study in the Integration of Economic and Social Theory*. New York: Free Press.
- Pye, Lucian W. 1985. *Asian Power Politics: The Cultural Dimensions of Authority*. Cambridge: Harvard University Press.
- Putterman, Louis. 1988. "Group Farming and Work Incentives in Collective-Era China." *Modern China*, vol. 14, no. 4, pp. 419-450.
- Selznick, Philip. 1992. *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community*. Berkeley: University of California Press.
- Swanson, Guy E. 1960. *The Birth of the Gods*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Tu, Wei-Ming. ed. 1996. *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tenbruck, Friedrich H. 1980. "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber." *British Journal of Sociology*. vol. 31, pp. 316-351.

- Treiber, Herbert. 1985. "Elective Affinities Between Webers Sociology of Religion and Sociology of Law." *Theory and Society*. vol. 14, pp. 809-861.
- van Wolferen, Karel. 1989. *The Enigma of Japanese Power: People and Politics in a Stateless Nation*. Lonon: Macmillan.
- Vogel, Ezra. 1979. *Japan As Number One: Lessons for America*. Cambridge: Harvard University Press.
- Weber, Max. 1946. "The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism." in *From Max Weber*. translated and edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, pp. 302-322.
- , 1951. *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. translated and edited by Hans H. Gerth. New York: Free Press.
- , 1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons.
- , 1968. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. 3 Vols, edited by Guenther Roth and Claus Wittich. New York: Bedminster Press.
- Woo, Wing Thy. 1994 "The Art of Reforming Centrally Planned Economies: Comparing China, Poland, and Russia." *Journal of Comparative Economics*. vol. 18, pp. 299-302.