

유교와 포스트모더니즘

— 베버 유교관의 지양을 통한 전향적 대화*

趙惠仁

I. 서론

II. 베버와 포스트모더니즘

III. 베버의 유교관

IV. 베버가 인지하지 못했던 중국 역사의 근본적 상황

V. 상생적인 초월적 준거처

VI. 인간을 위한 세계의 개혁

VII. 조화적 금욕주의

VIII. 실천적 주지주의

IX. 감정을 포용하는 이성

X. 인격적 합리성

XI. 결론

* 이 논문은 1997년도 교육부 학술연구조성비(인문사회과학 중점연구)의 지원에 의해 연구, 완성되었음.

I. 서론

1. 포스트모더니즘 논의의 등장 배경

포스트모더니즘 (postmodernism) 논의는 근대 (modernity)의 질곡을 벗어나려는 지향이 자라난 것이다. 근대를 일원적인 가치가 인간의 삶을 짓누르던 시대로 보고 다원적인 가치 속에서 삶을 향유하는 상태로 나아가려는 것이 포스트모더니즘 논의의 큰 흐름이다. 그리하여 근검의 규범을 따르며 확실적인 질서를 받아 물이는 대신에 다양한 생활방식이 탐구되는 혼돈을 수용할 것이 장려된다. 형식 내지 방법론적인 차원에서는 근대를 합리성, 효율성, 일관성, 체계, 실증주의 등의 개념으로 요약하면서 그것들이 빛 보다 큰 그늘을 사회와 문화에 드리워 왔다고 보고 그 그늘에서 벗어나려고 시도하는 것이다 (Baudrillard, 1983; Lyotard, 1984).

2. 포스트모더니즘의 위상

(1) 근대이후적 비판

포스트모더니즘은 일단 근대를 비판하는 것을 그 존재 이유로 삼고 있다. 근대가 가져다 준 문제에 대해 일단 근대 그 자체에 일차적 책임이 있는 것으로 간주하여 비판의 화살을 겨눈다.¹⁾ 그런데 적지 않은 경우 포스트모더니즘이 지향하는 이상은 예전부터 근대가 지향하던 이상이기도 하였다. 예컨대 다원주의는 근대가 근대이전 서구의 종교적 정통주의에 반기를 들고 실현하려던 이상이었던 것이다 (Parsons, 1977). 또 새로 자리잡게 된 이상의 경우에도 그것이 이상으로 자리잡을 수

1) 래쉬는 근대가 분화 (differentiation)의 과정 속에서 세계를 여러 부분으로 끊어 놓은 것이라면 포스트모더니즘은 그것을 다시 모아가는 탈분화 (de-differentiation)의 과정이라고 말한다 (Lash, 1990).

있었던 데에는 근대라는 발전이 있었기 때문인 경우가 적지 않다. 최소한 반발을 하기 위해서는 그 대상이 있어야 한다. 이러한 점들을 생각했을 때 포스트모더니즘이란 이름 대로 근대를 지난 후의 지향이라는 점이 명백히 되어야 한다.

(2) 초현실적 경향

어쨌거나 근대라는 현실을 비판의 과녁으로 삼다 보니 포스트모더니즘은 상당한 정도 초현실적 경향을 띠게 된다. 이것은 이렇게도 말할 수 있다. 근대가 기본적으로 현실에 적응하여 생존하려는 사람들의 요구를 반영하는 쪽으로 발전해 온 것이라면 포스트 모던적 반발은 마치 그러한 지향 자체를 거부하는 것처럼 느껴지는 면모를 지닐 때가 적지 않다는 것이다. 그리하여 포스트모더니즘이 주창하는 바의 어떤 것들은 액면 그대로 실천에 옮긴다면 현실속에서 삶을 계속해 나가기에 상당히 어려울 것처럼 느껴지는 모습이 있다.²⁾

(3) 현실과의 접속 관계 설정 가능성

포스트모더니즘이 근대에 마련된 현실속에서의 삶과 상당히 동떨어진 지향을 적지 않게 담고 있기 때문에 그것과 현실과의 사이에 명시적이든 묵시적이든 어떤 연계가 이루어질 필요성은 상존한다. 사물이 필요성에 의해서만 형성되는 것은 아니기 때문에 그러한 필요성에 전혀 구애되지 않는 모습으로 포스트모더니즘이 현실과 동떨어진 지향을 계속 담고 있을 수도 있다. 그러나 그러한 필요성의 환류작용에 의하여 포스트모더니즘과 근대가 낳은 현실 사이에는 어떤 식으로든 접속이 이루어 질 수도 있다. 그 접속 방식으로는 크게 두 가지를 생각해 볼

2) 특히 포스트모더니즘의 선구 경향으로서 다음에 논할 모더니즘에서 그러한 경향은 현저하였는데 제임슨은 그것을 치외법권적 자율성이라고 부른다 (Jameson, 1984).

수 있다. 그 한가지는 현실과 내용적으로 이어지도록 그 주창하는 바를 조금 완화시켜 일종의 절충을 이루는 것이다. 또 한가지는 현실과 거리가 있는 그 상태로 두면서 오히려 아예 현실성을 내놓고 포기하는 것이다. 그렇게 되면 현실은 자기 자리를 위협받지 않는 점을 환영하면서 그것을 기꺼이 영감의 원천으로 사용하는 공생관계가 이루어질 수 있다.

(4) 초현실성과 현실 적용 사이의 의미의 폭

실은 포스트모더니즘의 의미가 일의적으로만 사용되고 있는 것은 아니다. 포스트모더니즘의 의미가 다양하게 배열되어 있는 한가지 주된 축은 초현실성과 현실 사이의 그러한 접속관계의 폭이다. 금세기 초 문예사조에서 나타난 모더니즘(modernism) 운동은 초현실성을 극단적으로 몰고 가려 했던 움직임이었다고 할 수 있다. 이름에서 알 수 있는 것처럼 당시에는 오히려 그것이 근대성을 제대로 구현하는 것이라는 믿음이 있었음을 알 수 있다. 이후 포스트모더니즘이라는 말이 본격적으로 사용되면서는 오히려 현실과의 접속관계가 다소간에 이루어지며 그 초현실성이 완화되어지는 경향이 있게 되었다. 그리하여 포스트모더니즘이라는 말이 그 초현실성의 정도에 있어 상당한 편차를 가지고 사용되는 일이 있게 된 것이다. 크게 보아 포스트모더니즘은 근대라는 현실을 반대하는 문제 제기를 의미하는 것과 현실과 어떤 접속 관계를 설정한 답안을 의미하는 것의 두 가지 의미의 성분을 포함한다고 할 수 있다.³⁾

3) 료타르는 포스트모더니즘이란 모더니즘이 출범할 때의 그 계기를, 그것이 현실 속에서 방향을 조금씩 바꾸며 적용하는 것과 별도로, 가리키는 것이라고 말한다(Lyotard, 1984: 79). 이렇게 모더니즘을 포괄하는 문제제기의 의미를 지닐 때 포스트 모더니즘은 근대 이후 즉 포스트 모더니티(postmodernity)라는 의미가 되고 현실과의 접속관계를 설정했다는 의미를 지닐 때는 모더니즘 이후라는 말이 된다.

3. 전진이나 복고냐? --- 근대 비판의 상반된 동기

포스트모더니즘이 일단 근대를 비판하는 문제 제기라는 점을 두고 생각해 볼 때 근대에 대한 비판에 있어서도 근대를 전향적으로 비판하는 것과 복고적으로 비판하는 것 사이에 구별을 할 필요가 있다.

(1) 전향적 반 근대

포스트모더니즘이 근대를 비판한다고 할 때 흔히 근대로부터 더욱 앞으로 나아가기 위해 비판하는 것으로 당연히 전제하는 경향이 있다 (Crook, 1990 참조). 그렇게 전제하는 것은 발전을 바라는 일반적 관심의 반영이라고 하겠지만 그것이 늘 실제와 부합하는 것은 아닌 것이다. 만약 전향적 근대 비판의 동기를 참으로 지니고 있다면 설령 때로 근대 이전의 상태에 대한 회고나 더 나아가 “향수”를 담고 있더라도 그것은 어디까지나 미래에 더욱 개선된 상태로 나아가기 위한 것이라는 수단적 맥락을 지니고 있다. 거기서는 과거의 어떤 측면을 되살리려고 한다 하더라도 그것만을 선별적으로 그리고 흔히 격상된 모습으로 되살리려는 것이지 과거로 회귀하려는 취지를 지니는 것이 전혀 아니다.

(2) 복고적 반 근대

그러나 적지 않은 경우 근대를 비판하는 진짜 동기가 근대 이전의 과거로 돌아 가려는 것일 수가 있는 것이다. 복고적 반 근대라고 부를 수 있는 그러한 근대 비판은 스스로 의식하지 못할 수도 있는 보수적 이해관계와 결합하고 있을 때가 많다. 여기서는 설령 전혀 새로운 모습을 말할 때에도 오히려 그러한 복고적 관심을 합리화시키는 근거로써 사용된다. 문제는 앞으로 나아가는 것을 당위로 받아들이는 분위기 속에서는 그러한 복고적 동기가 흔히 외관상으로는 전향성을 내세우거나 적어도 복고성을 명시적으로 말하지 않기 때문에 그 참동기를 구분하

기가 쉽지 않다는 것이다. 뿐만 아니라 앞서 말했듯이 전향을 궁극적인 목적으로 하면서도 복고를 수단으로 취하는 경우도 있고 더 나아가 상반된 동기가 혼합되어 있는 경우도 적지 않기 때문에 생각처럼 그 두 가지 동기의 구분은 현실적으로 쉽지 않다.⁴⁾ 그렇더라도 그러한 구분은 분석적으로 의미있고 또 포스트모더니즘의 전망을 위하여 유용하다.

4. 근대와 포스트모더니즘 사이의 갈등적 도정의 가능성

(1) "낭만적 반동"으로서의 착종

포스트모더니즘의 근대 비판이 복고적 모습을 강하게 띠면서 현실과의 접속을 시도할 때 그것은 당연히 근대의 강한 반발에 직면하게 될 것이다. 그것은 근대의 성과물을 향유하고 있는 많은 사람들에게 배척될 것이고 무엇보다도 근대의 이론적 방어자들에게 포스트모더니즘을 순전한 "낭만적 반동"으로 무시하게 하는 빌미를 제공해 줄 수 있다 (Habermas, 1983). 그리하여 근대와 포스트모더니즘은 상호 비방의 교착상태로 빠져 들어 가거나 아니면 포스트모더니즘이 "근대를 이겨내지 못하고" 사라지는 일과성 도전이 되고 말 가능성도 있다.

(2) 초현실성에의 고착

또 한가지 가능성은 복고, 전향적 동기의 구분을 떠나 포스트모더니즘이 현실과의 여하한 접속관계도 설정하려 하지 않은 채 초현실적 근대 비판에 고착하는 경우이다. 근대적 방법론으로서의 합리성, 효율성, 체계, 일관성 등을 완전히 백안시하고 감성, 표출성, 혼돈, 단편성만을 "현실" 속에 정색을 하고 도입하려고 할 때 그것은 현실의 요구를 충족

4) 뿐만 아니라 모더니즘을 견지하려는 입장에서는 현실과 접속관계를 설정하려는 포스트모던 답안을 오히려 보수적이라고 부르려 들기 때문에 문제는 더 복잡해진다. 예컨대 Steinfels (1975).

시키지 못한다는 이유에서 거꾸로 사람들에게 백안시당하게 될 가능성이 크다.⁵⁾ 근대적 방법론에 의해 고도로 구축되어 있는 현실 속에서는 더더욱 그러하다. 그리하여 근대의 이론적 방어자들에게는 첫번째 경우보다 훨씬 물리치기 쉬운 도전이 될 것이다.

(3) 주지주의와 반주지주의의 미로적 대립

근대와 포스트모더니즘의 교착적 갈등에 작용할 수 있는 또 다른 요인은 지식 및 지식인에 관한 상반된 태도에 있다. 서구에서 근대는 도구적 지식관과 결합하면서 발전하였는데 그것은 부르주아의 물질적, 관념적 이해를 반영하는 것이었다. 그리하여 인문적 지식인의 위상은 보장받지를 못하게 되었다. 그 점에서 근대는 반주지주의를 지니고 있었다고 할 수 있다. 근대에 대한 근대 내부적 도전에는 예컨대 맑스주의처럼 그에 대한 주지주의적 반발을 담고 있는 것이 있었다. 주지하다싶이 맑스주의 전통에서는 지식인에 대한 관심과 논의가 강하게 자리잡아 왔다 (Larrain, 1983). 포스트모더니즘은 주지주의적 반발이 한번 더 굴곡된 형태로 나타나고 있는 것이라고 할 수 있다. 그것은 반주지적 주지주의라고 부를 수 있는, 여러 번 굽은 형태를 지니고 있다. 쉽게 말하자면 현금의 포스트모더니즘은 "배부른 돼지보다는 배고픈 소크라테스"이고 싶어하는 사람들을 경멸하지만 그렇다고 배부른 돼지가 될 생각은 없는 것이라고 할 수 있다.⁶⁾

5) 모더니즘에 대한 대닐 벨의 유보적 자세는 이러한 맥락에서 파악할 수 있다 (Bell, 1976).

6) 지식인을 별개의 실체로 놓지 않고서 부르주아의 범주로만 이러한 추세를 파악하려고 하면 부르주아 신원이 도전받거나 변천하는 것으로만 논의가 이루어지게 된다. 예컨대 Lash (1990: 233-236).

5. 근대와 포스트모더니즘 사이의 상보적 도정의 가능성

(1) 현실을 위한 영원한 초현실적 영감

만약 근대와 포스트모더니즘의 상호작용이 갈등적 착종으로 빠지는 것을 피하여 보다 생산적인 도정으로 나아간다면 그 한가지 가능성은 현실의 지속적인 발전을 위한 영원한 초현실적 영감으로 자리 매김하는 것이다. 그러기 위해서 포스트모더니즘은 스스로 현실성을 주장하지 않는, "빈" 자세를 취해야 한다. 또 근대 쪽에서도 그에 상응하는 양보를 하지 않으면 안 된다. 근대는 그렇듯 현실성에 도전하지 않으려는 포스트모더니즘에게 자신을 돌아 보게 하는 현실 저편의 거울로서의 위상을 인정해 주는 것이다. 그렇게 되기 위한 한가지 필요 조건은 전술한 굴곡된, 반주지적 주지주의를 해소하는 것이다. 그만큼 결코 쉬운 일은 아니지만 그것이 바람직한 상태인 것은 분명하다.

(2) 종합적 정신으로의 일차적 지양

그러한 지속적인 공생 관계 대신에, 근대와 포스트모더니즘이 일단 상호 지양된 제 3의 정신이 나타날 수도 있다. 거기서 근대는 그늘만이 배제된 채 그 빛은 더욱 격상된 모습으로 계속 살아 남을 것이며 그 속에서는 포스트모더니즘이 제기한 문제의 정당한 부분이 수렴된 모습을 발견하게 될 것이다. 만약 그것이 계속 포스트모더니즘이라고 불리게 된다면 그것은 더 이상 초현실적인 문제의식이 아닌 현실화된 답안으로 변한 것이며 그 이전에 지배했던 근대와 단절된 존재가 아니라 그것이 연속성 위에서 더욱 발전한 존재가 되는 것이다. 그것이 얼마 후 또 다른 도전을 만난다면 그것은 그 때의 새로운 문제 제기가 되는 것이다.

6. 베버 학문의 의의

베버는 포스트 모던적 문제 제기에 아주 이른 시기에 동참한 사회과학자였으며 동시에 그것과 근대를 그렇듯 전향적으로 지양해 내는 쪽으로 해결의 방향을 일찌감치 잡아 낸 선각자였다. 그는 근대의 폐해는 낭만적 반발에 의해서 해결될 수 있는 것으로 여기지 않았다. 근대적 합리화의 폐해가 가져다 주는 문제에 대해 선구적 포스트 모더니스트 니체의 경종에 귀를 기울이면서도 결코 니체의 비합리적 전략까지 받아들이지는 않았던 것이다. 그는 형식합리성의 폐해를 실질합리성의 증대로 극복하는 문제해결의 길을 열려고 하였다. 베버는 결코 반 주지주의에 빠지지 않으면서 주지주의의 오만함을 자정하려는 참된 지식인의 길을 걸었다고 할 수 있다. 베버의 학문 체계는 바로 그러한 기본 토대 위에 세워졌던 것이다.

7. 유교의 재음미

그런데 바로 공자도 기본적으로 유사한 사회문화적 문제에 대해 기본적으로 유사한 문제해결의 전략을 가진 지적 전통을 열었던 것이다. 노장과 법가와 유가의 상호작용은 상당한 정도 포스트모더니즘, 근대 그리고 그 대립을 변증법적으로 타개하려는 배버적 입장 사이의 관계와 통하는 점이 있다. 다른 점이 있다면 모더니즘의 하부구조로서의 공업사회가 당시에는 아직 자리잡지 않았다는 것이다. 바로 이점이 유교를 오늘날의 포스트모더니즘 논의 속에 재음미하는 것의 약점이라고 생각하기 쉬우나 실은 반대로 강점이 될 수 있다. 그것은 하부구조의 변화에 견딜 수 있는 좀더 유연한 사회문화적 전통을 수립할 수 있는 영감을 얻을 수 있기 때문이다. 오늘날 포스트모더니즘 논의가 교착상태로 빠져 들어가는 이유 중의 하나는 하부구조에서 포스트 산업화의

변동과 맞물려 혼동을 초래하고 있기 때문이다. 대널 벨 (Daniel Bell) 이 잘 지적하고 있듯이 이 두 가지 변동은 오늘날 우연히 만나고 있으며 꼭 본질적으로 결부된 변동은 아닐 수 있기 때문이다. 따라서 그것이 만나지 않았던 한 사례로서의 유교의 발전은 좀더 보편적인 논의에의 귀중한 입력이 될 수 있는 것이다.

베버는 개신교를 위시하여 세계의 거의 모든 종교를 그 종교가 지배적이었던 사회속에서 연구하였다. 그러한 대 기획을 통하여 그가 풀어보려 했던 문제는 자본주의로 대표되는 근대가 왜 서구에서 등장하게 되었느냐 하는 것이다. 그는 기독교적 합리성과 근대적 합리성 사이에 선택적 친화성 (elective affinity) 이 존재하듯이 유교의 불완전한 합리성과 중국의 정제된 전통 사이에도 친화성이 존재한다고 보았다. 유교와 중국 사회에 대한 베버의 관점은 많은 수정을 요하고 있는데 그러한 수정 작업을 여하히 수행하느냐에 따라 오히려 유교가 오늘날의 근대/포스트모더니즘의 상호작용에 줄 수 있는 입력을 좀더 효과적으로 식별해 낼 수가 있다는 점에서 베버의 위대성이 확인되어 진다.⁷⁾ 그렇게 했을 때 유교속에서는 근대/포스트모더니즘이라는 문제에 관련된 베버의 입장과 닮은 구도까지를 발견할 수 있다는 점에서 그러한 수정 작업의 의미는 더욱 커진다. 이하 이 논문에서는 바로 이러한 맥락들을 따라 논의가 전개될 것이다.

7) 흔히 오해되고 있는 것과 달리 베버는 역사적 사례들의 특수성만을 강조한 것이 아니라 그것을 넘는 보편화에 관한 관심도 지니고 있었다 (Roth, 1991). 베버의 "도전"을 받아 한국 내지 동아시아 사회의 현재와 미래를 전향적으로 조망해 보려는 시도들을 모은 예로 유석춘 편 (1992) 을 들 수 있다. 한편 김동노 (1994) 는 보편사적 적용을 위하여 베버를 좀더 방법론적인 차원에서 창의적으로 해석하고 있는 예이다.

II. 베버와 포스트모더니즘

1. 베버가 근대론자라는 인식에 대한 평가

베버가 근대를 증시한 사람이라는 인식이 흔히 있어 왔다. 이에 대한 정확한 평가가 필요하다. 먼저 언급해야 할 것은 베버에게 있어서 근대는 그가 풀어 보려고 했던 가장 커다란 과제였다는 점에는 이의를 제기할 수 없다는 것이다. 이는 크게 두 가지 차원으로 나누어 말할 수 있다. 첫째, 사실의 차원에서 서구의 근대가 어떻게 형성이 되었는가 하는 것을 추적해 보려고 하였다. 둘째, 당위의 차원에서 근대가 줄 수 있는 부작용을 어떻게 하면 해결할 수 있느냐 하는 것이었다. 첫째 문제에 대해서 궁극적으로 베버는 근대가 무에서 갑자기 출현한 것이 아니고 근대 이전에 있던 씨앗이 개화한 것이라는 답안을 마련하고 있었다.

다시 말해서 베버에게 있어서 근대는 풀어야 할 문제였지만 그 답안은 누천년에 걸친 역사의 발전 속에서 찾을 수 있었던 것이고 바로 그 과정 전체를 베버는 연구하였던 것이다. 결국 그는 근대와 근대 이전 시대를 단절적으로 보지 않았다. 서구에서 근대 이전과 근대 사이에는 연속적인 흐름이 있어 왔고 변동은 그 위에서 이루어졌다고 베버는 보았다. 이러한 관점은 두 번째 차원의 문제로서의 근대에 대한 베버의 접근법에도 그 그림자를 드리우고 있었다. 근대가 풀어야 할 문제를 가지고 있다고 본 점에서 베버는 포스트 모던적 흐름의 선구자 중의 한 사람이라고 할 수 있다. 그러나 베버는 근대의 부작용에 대한 해결책이 근대의 부정 위에 자리잡을 수 있는 것은 결코 아니라고 생각하였다. 근대로부터의 발전은 근대와의 연속성 위에서 이루어질 수 있는 것으로 전제한 베버는 결코 근대 전체가 추방되어야 할 문제이라고 보지는 않았던 것이다. 결국 베버는 근대를 사랑만하지도 미워만하지도 않았다

는, 실로 온전한 의미에서 근대를 넘어선 곳에 있었다.

2. 서구 근대의 형성 과정에 대한 베버의 진단

(1) 장기적, 복합적 과정

베버는 서구의 근대가 무에서 갑자기 출현한 것이 아니라 수천 년의 세월이 걸쳐 형성된 것이라고 보았다. 그것은 또 한가지의 흐름으로만 이루어진 것이 아니라 여러 가지 흐름이 만나서 이루어진 복합적 산물이라고 보았다. 그것은 무엇보다도 고대에 탄생한 기독교의 금욕주의와 그리스-로마의 합리주의 그리고 중세 서구의 여러 가지 제도들로부터 자라난 것이었다 (조혜인, 1996).

(2) 그리스-로마의 합리주의

베버에게 있어 근대 서구의 합리성은 그리스-로마의 합리주의적 전통을 크게 이어 받은 것이다. 그리스의 논리적 연역체계, 로마의 자연법 사상, 관료제 등이 근대 서구의 합리적 지식체계, 법체계, 관료제의 궁극적 연원이 되었다. 그러한 것들이 중세 서구에 완전히 끊어지지 않고 이어져 오다가 더욱 발전하여 서구 근대를 형성하는 중요한 밑거름이 된 것이다 (Weber, 1968: II 510-512, 553-554).

(3) 기독교적 금욕주의

베버는 그러한 합리적 지향을 더욱 공고히 해준 것이 바로 기독교의 금욕주의라고 보았다. 기독교의 금욕주의는 초월적인 신의 윤리적 지상명령을 따르기 위하여 삶을 철저하게 조직하는 것을 그 기본적인 내용으로 하고 있는데 베버에 의하면 그렇듯 행동을 주어진 목표를 위하여 철저하게 조직해 나가는 것이 서구 합리성의 핵심적 지향이다. 그리하여 결국에는 세계를 늘 새로운 목표를 향해 끊임없이 개혁해 나가는

것이 서구 합리성의 정수라고 보았다 (조혜인, 1996: 34-35).

(4) 중세 서구의 각종 자산

이들 고대로부터 기원한 유산들 말고도 서구는 중세에서부터 비롯된 각종 역사적 자산을 적지 않게 지니고 있다고 베버는 보았다. 예컨대 중세 서구의 도시는 국가나 주위의 영주들에 대해 상당한 자율성을 확보하고 있던 도시민 계층의 활동 공간이었다. 중세 서구의 국가 형태인 봉건제도 기본적으로는 가산제의 일종이었으며 따라서 가신으로서의 귀족은 일단 군주의 휘하에 들어가는 것이었지만 자신이 통치권을 행사하는 봉토에 기반하여 군주와의 관계에서 상당히 자율적이고 교호적인 위상을 확보하고 있는 서구의 독보적 광경이었다는 것이다 (Weber, 1950).

(5) 근대에서의 개화

이러한 흐름들이 서로 만나서 합쳐지고 교차하여 상승작용을 일으켜 근대라는 것이 형성되었다는 것이다. 개신교의 현세적 금욕주의, 그와 친화성을 가지는 자본주의 정신, 합리적 국가 등등이 합쳐지면서 마치 꽃 봉오리가 개화하듯 활짝 피어 났다는 것이다 (Klausner, 1982). 그런데 베버가 그러한 맥락속에서 그린 근대의 그림들은 오늘날 포스트모더니즘이 흔히 요약하는 근대의 모습과 크게 다르지 않다. 한마디로 일관된 목표하에 현실을 정복해 나가려고 하는 절제된 삶의 모습이 그것이다.

(6) 청교도 윤리 이후의 변화

그런데 베버는 거기에서 그치지 않고 그러한 금욕적 세계관이 고도 자본주의 시대에 접어들면서 어떻게 효용주의적인 세계관으로 탈바꿈하는가 하는 점도 바라보고 있었다. 효율성, 실증주의 등 근대가 완전

히 무르익은 모습을 예의 장기적 변동의 연속선 상에 놓고 바라 보고 있었던 것이다 (Weber, 1958: 182-183). 그리고 그 지점은 바로 오늘날 포스트모더니즘이라고 부르는 "새" 경향이 바야흐로 태동하려 하던 지점이었다.

3. 베버의 포스트 모던적 면모의 연원

(1) 니체의 영향: 다원주의 및 쇠우리비판

베버의 포스트 모던적 면모에 영향을 준 선구자들이 있었다. 이 선구자들과의 학문적 연결점을 정확히 알게 되면 베버의 포스트 모던적 면모의 실체를 좀더 효과적으로 포착할 수 있다. 베버가 포스트 모던적 면모를 보이게 된 데에는 니체의 영향이 적지 않았다. 베버는 근대가 무르익으면서 절대적인 기독교 윤리가 더 이상 지배하지 않는 다원적 가치의 사회가 전개되는 것을 당연시하고 있었다. 이것은 "신은 죽었다"는 니체의 선언이 대변하는 지적 분위기 속에서 베버가 성장한 것과 관련이 있었다. 니체의 그 말은 비단 종교뿐 아니라 다른 어떤 절대적 가치에의 믿음도 현대인은 상실하였다는 선언이었다. 그 대신 현대인은 여러 가지 경쟁적인 믿음들 속에 둘러싸이게 되는데 베버는 이것을 "신들의 전투" (battle of gods) 라고 불렀다. 근대의 대표적 요소로서의 자본주의의 정신에 대해 개신교 윤리가 맺고 있는 밀접한 관계를 부각시킨 것으로 유명한 베버가 근대가 본격적으로 전개될 즈음에는 그 개신교 윤리가 힘을 상실한다고 보았던 것이다. (Weber, 1958: 181). 학문적으로 이러한 가치 다원주의는 특히 베버로 하여금 사회 과학적 연구에 주관적 가치가 개입할 수 있는 가능성에 주의를 하도록 만들었다. 관점주의 (perspectivism) 로 알려져 있는 니체의 관점과 나란하게, 사물을 바라보는 주관적 문제의식을 각자가 달리 지닐 수 있음을 인식하였던 것이다. 베버는 당위적으로 서구의 근대적 합리화가 가져다 줄 수

있는 폐해에 대해 크게 우려하고 있었다. 인간이 자신이 만들어 낸 합리적 과정에 수동적으로 종속될 가능성을 경계하였던 것이다. 그것은 근대가 만들어 낸 나악한 인간상을 경멸했던 니체의 문제의식과 궤를 같이 하는 것이었다. 그리고 방법론적으로도 인간 이성예의 맹신이 나올 수 있는 문제에 대한 니체의 주의 환기에 적지 않은 영향을 받고 있었다. 그 연장선 상에서 능동적으로 세계를 이끌어 나가는 니체의 초인 개념이 주는 영향을 베버는 상당히 받고 있었다 (Schroeder, 1987).

(2) 신칸트학파의 영향: 혼돈적 실재

베버의 포스트 모던적 면모는 그가 신칸트학파의 영향을 받은 데에서도 비롯되는 점이 있었다. 베버는 개념이 실재를 그대로 반영할 수 있다는 실증주의적 입장을 거부하였다. 일반적으로 실증주의나 경험주의와 반대 편에 서 있는 것으로 분류되는 합리주의도 개념과 실재의 등치라는 점에서는 오히려 이들과 합쳐지는 측면이 있으며 따라서 베버의 입장과는 반대 편에 함께 놓이는 것이다. 베버는 인간의 유한한 정신이 그대로 인식할 수 없는 "무한하고 혼돈적인" 실재라는 신칸트학파의 인식론적 전제를 받아 들였다. 그리하여 개념은 그러한 실재를 거울처럼 반영하는 존재일 수는 없고 그에 접근하기 위한 도구로서의 모사품일 수 밖에 없다고 보았던 것이다 (John, 1991).

(3) 신헤겔학파의 영향: 대상 교감

한편 그러한 실재, 특히 사회적 실재에 대해서는 분석보다 해석이 우선한다는 생각을 베버는 델타이 같은 신헤겔학파로부터 받아들이고 있었다 (Swingewood, 1991: 128-145). 대상과의 이심전심 (empathy) 을 통한 교감이 채택되어야 할 일차적 접근법이었던 것이다. 대상 자신의 입장에 서서 대상의 행동에 담긴 주관적 의미를 이해하도록 노력해야 한다는 것이다. 그리하여 현실에 대해 어떤 확일적인 분석틀을 부과하

려 드는 실증주의적 접근법을 배제하면서 베버는 복잡한 현실속으로 깊이 성찰해 들어가는 것의 중요성을 확고히 하였다.

(4) 베버의 독자성

베버는 그러한 선구자들의 입장을 여과 없이 그대로 받아 들인 것은 아니었다. 베버는 항상 스스로 독립적인 사고를 계속하면서 그와의 상호작용 속에서 선구자의 입장을 주체적으로 수용하였다. 니체에 대해서는 우선 그 비이성적 이성 비판은 받아들이지 않았다. 이성의 문제를 극복할 수 있는 것도 결국 이성이라는, 이성에 대한 믿음을 버리지 않았던 것이다. 또한 베버는 니체의 극단적인 관점주의도 다 받아들이지는 않았다. 관점 너머에 사실이 있다는 것을 부정하지 않은 것이다 (Schroeder, 1987: 219). 신칸트학파에 대해서는 가치연관을 받아들이면서도 그에 관련시킬 절대적인 가치 이른바 "객관적 가치"의 존재를 받아들이지 않았다 (Oakes, 1987). 신헤겔학파로부터는 해석적 입장은 받아들이면서도 유기체적 사회관은 수용하지 않았다. 그리하여 베버의 입장은 선구자 모두를 주체적으로 종합한 측면을 지니고 있었다 (Goodman, 1991).

4. 베버의 현실성 입력

(1) 냉철성과 연속성

베버의 포스트 모던적 입장은 냉철성으로 특징지워진다. 그것은 근대에 대한 그의 입장을 특징짓는 것이기도 했다. 그러한 냉철성이 근대에 몰입되지 않으면서 근대를 근대 이전으로부터의 발전 속에서 세밀하게 자리 매김하도록 만들었다. 근대 이전과 근대 사이에 존재했던 연속성의 끈은 다시 근대와 근대 이후에도 이어질 것이다. 따라서 베버에게 근대와 완전히 동떨어진 포스트모더니즘이란 성립될 수 없는 것이었다.

근대에 대해 공정한 평가를 할 수 있었던 것은 다시 근대 이후에 대해서도 치우치지 않은 처방을 내릴 수 있게 하였던 것이다.

(2) 베버에 대한 낭만적 오해

베버는 그리하여 근대를 발전적으로 수렴하는 포스트 모던적 답안을 제시한 선구자가 되었다. 베버가 자신의 선구자들을 주체적으로 상호지양하고 있었다는 점을 안다면 근대에 대한 베버의 비판을 낭만적 비판으로 오인하는 것을 막는데 도움이 될 수 있을 것이다. 어떤 점에서 선구자들에 대한 그러한 종합을 통하여 베버의 포스트 모던적 면모가 강화된 측면도 있었다. 예컨대 신칸트학파를 놓고 비교한다면 니체의 다원주의와 탈타이의 교감을 수용함으로써 혼돈적 실재에 관한 베버의 포스트 모던적 면모는 심화되었다고 할 수 있다. 그러나 이 경우에도 그것은 현실성을 보강하는 역할을 하였다. 일반적으로는 현실에 대한 책임감은 베버의 포스트 모던적 면모를 적대화시키는 결과를 더 많이 가져 왔다고 할 수 있다. 예컨대 니체의 극단적인 상대주의나 맹목적 의지에의 신앙등은 베버에게 있어 많이 가다듬어져 있었다. 한마디로 베버는 결코 근대의 합리성에 대한 비합리적인 비판을 했던 것이 아니라 근대의 비합리성에 대한 합리적인 비판을 했던 것이다.

(3) 이성과 감정

근대에 대한 포스트 모던적 반발의 중요한 주제의 하나는 “느낌”의 강조이다.⁸⁾ 베버가 이 문제에 있어서 일단 포스트 모던적 문제 제기의 방향에 서 있던 것은 인간의 사회적 삶에 있어서 감정의 중요성을 수용하는 그의 입장으로 표출된다. 그는 감정적 행위를 이른바 네 가지 사회적 행위 유형의 한가지 범주로 설정하였다. 그러나 그가 포스트 모

8) sensation 내지 sensibility 라고 표현되는 이 주제는 감정 이전의 감각에서 출발한다 (Lash, 1990: 175-177).

던적 반발의 극단까지 가지 않았던 것은 감정적 행위를 주로 이해의 대상으로 한정시킨 데서 잘 드러난다. 감정 이입이라고도 번역되는 이심전심의 개념에서 감정은 이해의 중요한 대상일뿐 아니라 매체일 수도 있다. 그렇지만 베버는 어디까지나 이성을 이해의 근간으로 삼고 있었다 (Weber, 1968: I 6-9). 그것은 이성을 근대가 가져다 준 문제들의 해결을 위해 인간이 끝내 의존할 수 밖에 없는 힘으로 간주한 그의 실천적 입장으로 연결된다.

(4) 분석적 해석

베버는 기본적으로 대상 자체와의 교감을 지향하는 해석적 방법을 채택하지만 대상과 "주관적으로" 완전히 합쳐지는 쪽으로 나아가지 않고 중국적으로는 일단 대상과 어느 정도의 거리를 남겨 둔 채 "객관적"인 분석을 행하는 길을 걷는다. 그는 해석의 방법으로 딜타이가 내건, 대상의 입장에서 되살아 보는 (reliving) 것을 받아들이지 않는다. 대신 그는 경험으로부터의 일반화, 또는 아예 통계적인 일반성 (statistical uniformities) 이라고 스스로 부르는 것에 기초한 인과적 분석을 행위자의 "주관적" 의미를 파악하는데 도입하려고 한다 (Weber, 1968: I 11-12). 흔히 지식의 영역에 자리잡은 근대의 전형적인 모습으로 여겨지는 "실증적 분석"의 추구를 베버가 완전히 배척하지는 않았던 것이다. 결국 베버는 혼돈적 실재를 전제하면서도 그것을 완전히 무질서한 모습으로 서술하는 이야기 (narrative) 의 방식을 승인하지 않는다. 혼돈적 실재와 그것을 효과적으로 포착하려는 인간의 주관적 의도와와의 사이에 이념형 (ideal type) 이라는 유연한 가교를 놓으려 하였다.⁹⁾

9) 이념형은 료타르 (Lyotard, 1984) 가 말하는 근대적 배후이야기 (metanarrative) 와 포스트모던적 이야기의 중간적 존재라고 할 수 있을 것이다.

(5) 형식합리성과 실질합리성

베버는 합리성이 증대된 서구 근대의 제도들이 쇠우리로서 인간을 꼼짝없이 가두어 놓는 것을 비판적으로 *보았으나 이성 활동의 축적에 의해 효율성이 증가하는 것 자체를 부정적으로 본 것이 아니었다. 근대를 통해 효율성의 증가가 가속된 것 자체를 비판했던 것이 아니다. 베버의 입장에 대해 낭만적 오해를 하는 많은 사람들이 특히 이점에서 그러한 오해를 분출시키고 있다. 베버는 다만 효율성의 증가가 원래 목표했던 것을 오히려 해칠 수 있는 점에 주의를 환기시키고자 하였다. 베버는 이 두 가지의 관계를 섬세하게 보여 주기 위하여 형식합리성(formal rationality)과 실질합리성(substantive rationality)의 구분을 도입하였다. 형식합리성은 목적과는 상관없이 틀의 효율성을 가리킨다. 실질합리성은 그것이 일정한 목적을 더 잘 충족시켜 주느냐 하는 것을 따져 본 개념이다(Weber, 1968: I 85-86). 실질합리성이야 말로 우리가 근대를 평가할 수 있는 당위적 차원이 가미된 개념이다. 그런데 실질합리성이 높다는 말은 주어진 목표에 대해 형식합리성이 높다는 말이기 때문에 형식합리성이 높은 것 자체가 나쁜 일일 수는 없다고 할 수 있다. 반면 형식합리성이 낮은 경우에는 어떤 것을 실천적 목표로 삼는다고 하더라도 그에 대한 성취도가 저조할 수 밖에 없으므로 실질합리성 역시 낮은 수준에 머무르게 된다. 즉 높은 형식합리성은 높은 실질합리성을 위한 필요 조건이 된다고 말할 수 있다.¹⁰⁾ 이러한 섬세한 개념구분에서 근대 자체를 부정적으로 본 것이 아닌 베버의 온전한 입장을 알 수 있는 것이다. 여기서 높은 형식합리성이 높은 실질합리성으로 이어지기 위해서는 현실 상황에 능동적으로 적응할 수 있는 입력이 가해져야 한다.

10) 이점을 베버가 명확히 하지는 않고 있다.

(6) 민주적 카리스마

베버는 민주적 절차를 따르는 카리스마적 지도자가 그러한 능동적 지침을 의미 있게 입력시킬 수 있는 대표적인 존재라고 보았다. 한마디로 자발성 (spontaneity) 의 입력이 이루어지는 것이다. 그러한 지도자는 그때 그때의 상황 변화가 요구하는 새로운 이정표를 시민들이 참여하는 합리적인 여론 활성화 과정을 통하여 기존의 제도에 발전적으로 입력시키는 역할을 수행할 것이다. 그리하여 사람들이 주어진 제도에 갇혀 살지 않고 세계를 능동적으로 발전시켜 나가는 과정을 주도할 것이다. 그 때 형식합리성은 실질합리성을 계속 증가시키는 방향으로 증가하는 것이 된다. 이때 그러한 지도자는 니체가 말하는 맹목적인 권력 의지의 화신으로서의 초인과는 성격을 달리 하는 것이다 (Mommssen, 1974).

(7) 방임적 다원주의를 넘어

베버가 완전히 다원주의에 멈추어 있었던 것은 아니다. 베버는 여러 가치가 병존하는 상태로 있는 것에 대해 불간여주의를 취하고 있는 것이 아니었다. 그는 결코 가치 방임주의를 취한 것이 아니었던 것이다. 베버는 가치의 좀더 적극적인 경합을 통하여 계속 실천적 좌표를 모색해 나가야 한다는 입장을 취하였다고 할 수 있다. 베버가 자신의 가치를 함부로 남에게 강요하려는 자세를 혐오했다는 것은 이론의 여지가 없다. 그러나 주어진 다양한 가치들 속에서 민주적인 과정을 통하여 적극적인 좌표의 모색을 선도해 가는 집단으로서 특히 정치가의 역할을 강조하였던 것이다 (Schluchter, 1989). 좀더 일반적으로는 지식인의 역할을 염두에 두었다고 할 수 있다.

5. 베버적 좌표의 의의

베버의 포스트모더니즘적 행보는 근대와 포스트모더니즘이 이분법적으로 대치되는 체계를 지향하는 것이 아니었다. 아직 포스트모더니즘적 흐름이 대부분의 사람들은 느낄 수 없을 수준에서 겨우 태동하던 시기에 그에 동참한 선구자의 한 사람으로써 이미 근대와 포스트모더니즘의 대립을 지양하는 접근법을 채택하였다는 점에서는 더욱 시대를 앞서 갔던 베버의 위상을 알 수가 있다. 이후 세월이 적지 않게 흘러서야 포스트모더니즘은 가시적인 흐름으로 부상하게 되었는데 그러면서 그것은 근대와 이분법적으로 대치되는 모습을 보여 왔다. 그러다 좀더 시간이 흘러서야 양자의 지양을 모색하는 문제의식이 형성되기 시작하였는데 사실은 그 방향으로의 의미 있는 작업이 이미 베버에 의해 이루어졌다는 점을 아는 사람은 아직 많지 않다. 베버의 포스트 모던적 면모의 중요성은 앞으로 포스트모더니즘과 근대의 대치가 더욱 첨예화될수록 높이 평가될 가능성이 크다.

III. 베버의 유교관

1. 『중국의 종교』에 나타난 베버 유교관의 개요

(1) 오랜 가산제 국가

베버는 중국이 서구보다도 오랜 역사를 지닌 문명임을 인정하면서 시작한다. 그러면서 도시의 역사도 그만큼 오래라고 말한다 (Weber, 1951: 3). 그렇지만 그 도시는 서구의 도시처럼 자율성을 갖춘 시민계급의 도시가 아니라는 점을 얘기함으로써 중국의 "후진성"을 말하기 시작한다. 중국에는 자율성을 억누르는 순수 가산제 국가가 있어 왔다고 베

버는 말한다. 원래 베버에게 있어 순수가산제는 군주와 신하 사이의 일방적 지배 복종 관계로 특징지워진다. 반면 서구의 귀족가산제 내지 봉건제는 군주와 신하 사이의 관계가 그렇게 일방적인 지배 복종 관계만은 아니며 상당히 쌍무적인 관계이다. 귀족가산제에서의 주고받는 세력 관계는 이후 서구에서 좀더 민주적인 국체로 나아가는 동력이 되었다. 반면 순수가산제의 일방적 예속 관계 하에서는 그러한 동력이 결여되어 있다는 시사를 베버는 한다.¹¹⁾

(2) 정교합일체제

그러나 중국에서 신하로서의 관리 계층이 그렇게 군주에게 예속되어 있지 않음을 보게 된 베버는 이야기를 조금 달리 한다. 베버는 관리 계층을 포괄하는 개념인 문사집단이 중국 사회의 주역임을 인식한다.¹²⁾ 여기서 군주는 문사집단의 수장으로서 등장한다. 유교의 사제집단으로서의 문사의 수장과 군주를 겸하는 것이다. 그리하여 중국에서는 교회가 "가산제" 국가로부터 분리되어 있지 않다. 정교 합일 체제인 것이다. 베버는 이제 거기로부터 중국의 "정체"를 풀어가려 한다. 중국의 문사집단은 바로 이렇게 "가산제" 국가로부터 분리되지 않은 교회에서, 주어진 질서를 유지하려는 동기를 지니며 전제 군주를 교황으로 하는 종교의 사제집단이 된다는 것이다 (Weber, 1951: 31).

(3) 인간적 명예

베버는 인간적인 명예가 중국 사회의 정체에 기여하는 중요한 고리라고 본다. 효 개념으로 대표되는 유교적 공순의 윤리는 인간적인 명예를 정교 합일적 가산제 하에서 가족 관계로부터 사회 전체로 관철시키

11) 그러한 맥락에서 베버는 평민으로부터 충원되는 문사집단이 "전제" 군주 편이 되어 좀더 "자율적인" 봉건귀족을 늘렸다고 서술한다 (Weber, 1951: 43-44).

12) 군주 개인, 환관, 궁중여인 등 다른 세력과의 투쟁에서 언제나 중국적인 승리는 문사집단의 것이었다 (Weber, 1951: 139).

고 있다. 중국의 길드가 서구에서처럼 자율성을 누리지 못하는 중요한 이유의 하나는 농촌 지역에 뿌리가 있는 동향 내지 동족의 원초적 끈으로 묶여 있어 농촌 지역과의 차별성이 존재하지 않기 때문이라고 베버는 주장한다 (Weber, 1951: 13-20). 실은 중국에도 고대의 주나라 때는 서구의 것과 유사한 봉건제 국가가 있었다는 것을 베버는 말하고 있다. 그러나 그것은 서구와 달리 영주들이 왕과 혈연적 관계로 이루어져 있었다는 중요한 차이를 지닌다고 베버는 강조한다 (Weber, 1951: 35). 혈연적 끈에 얽힌 중국의 봉건제 국가는 시간이 흐르면서 순수 가산제 국가로 완전히 자리잡게 되었다는 것이다.

(4) 합리적 법체계의 결여

인간적 족쇄는 법체계에도 드리워지고 있었다고 베버는 말한다. 먼저 가산제적 국가의 통치를 위한 중국의 법에는 공법만이 있고 사법은 없었음을 강조한다. 그리하여 무엇보다도 자연법 사상으로 요약되는, 논리적 연역에 토대를 둔 합리적 법 체계를 중국은 지니지 못했다고 베버는 주장한다. 대신 공순의 윤리를 담은 법률, 체계적 법률 교육을 전문적으로 받지 못한 문사적 관리의 인간적 고려에 의해 집행하는 이른바 카디적 법정의 (kadi justice) 가 지배하고 있었다고 말한다 (Weber, 1951:102).

(5) 기존 질서 유지의 신분 윤리

베버에 의하면 유교는 관리 내지 문사집단의, 주어진 질서를 보존하려는 지향을 지닌 신분 윤리에 다름 아니다. 그러한 신분 윤리의 표현으로서 유교는 고상한 인품을 부여할 인문적 교양 교육을 극단적으로 강조하며 전문성은 배척된다. 그리하여 유교의 문사집단에게는 전문성과 결부되어 존재하는 소명 의식이 결여 되어 있었다. 어떤 점에서 문사집단과 비슷한 사회적 위상을 지니는 독일의 관리 내지 교양시민층

과는 이점에서 특히 잘 구별된다. 그러한 차이들로 인해 유교의 교육은 서구에서의 "인문주의" 교육과도 격을 달리하는 것이었다 (Weber, 1951: 160).

(6) 초월적 기준 부재

주어진 세계의 질서를 보존하려는 지향을 지니는 유교에는 현세를 초월하는 준거점이 없다. 기독교에서와 같은 초월 신은 존재하지 않는다. 중국에서 "귀신들"은 기독교의 신처럼 현세적 질서 위에 존재하지 못하고 현세적 질서 아래 존재할 뿐이다. 주어진 세계와 별도로 존재하면서 그것을 비추어 보게 하는 거울이 없으므로 세계를 개혁하려는 자세는 나타나지 않는다. 주어진 세계의 질서를 수용하고 그것을 그대로 지키려는 지향하에서 사회는 정채될 수 밖에 없는 것이다 (Weber, 1951: 27-28).

(7) 경제적 효용주의

유교는 경제적 효용주의 (economic utilitarianism) 를 내포하고 있다고 베버는 말한다. 그렇게 말할 때는 부의 향유를 포함하는 세속적 욕구를 부정하는 이른바 금욕주의 (asceticism) 가 유교 전통에는 결여되어 있었다는 뜻이 담겨 있다.¹³⁾ 그것은 현세를 넘는 초월적 목표가 존재하지 않기 때문이다. 그러한 목표를 위하여 욕구를 억제하고 삶을 철저하게 조직하여 나아가는 지향이 존재하지 않는 것이다. 그리하여 부에 대한 솔직한, 자연주의적 탐욕이 만연하게 되었고 그만큼 근대적 자본주의는 출현할 수 없었다 (Weber, 1951: 249).

13) 다만 경제적 탐욕이 조화로운 인품에 방해가 되지 않도록 해야한다는 유보가 있을 뿐이라는 것이다 (Weber, 1951: 160).

(8) 열정 배제

초월적 목표를 좇아서 욕구를 억누르려는 지향이 결여되어 있는 유교 전통에서는 마음속에 내면화된 초월적 목표와 육신의 욕구 사이에 처절한 긴장을 경험하지 못한다 (Weber, 1951: 235). 감정을 포함하는 인간의 열정적 요소들은 질서 보존의 신분적 윤리하에 점잖게 순화시키도록 되어 있다. 인간의 열정적 요소들을 금욕주의하에서 생산적 에너지로 승화시키는 청교도 윤리와 달리 유교 전통속에서 그것들은 단지 백안시되어질 뿐이다 (Weber, 1951: 244).

(9) 전통주의

한마디로 유교는 전통주의로 요약할 수 있다. 전통이 신분 윤리와 인간적 족쇄와 정교 합일적 국가를 통하여 수천 년 중국 사회를 지배해 왔다. 중국에서도 이따금씩 합리적인 제도가 도입되곤 하였으나 늘 전통주의가 최종적인 승리를 거두어 왔다고 베버는 말한다. 그리하여 중국은 결국 정체의 역사를 벗어나지 못했다고 그는 역설한다 (Weber, 1951: 26).

(10) 세계 적응의 합리성

베버는 최종적으로 유교의 합리성을 청교도의 합리성과 비교함으로써 그 규정을 마무리한다. 한마디로 청교도의 합리성은 세계 정복의 합리성인데 반해 유교의 합리성은 세계 적응의 합리성이다. 청교도는 세계와 별도로 존재하는 초월적 목표를 가지고 세계를 끊임없이 개혁해 나가기 위해 인생을 철저하게 조직하도록 되어 있지만 그러한 초월적 목표를 가지지 못하는 선비는 주어진 세계를 그대로 받아들이며, 주어진 세계에 적응하기에 필요한 만큼만 노력을 한다는 것이다 (Weber, 1951: 229-230). 유교의 합리성은 서구적 합리성에 비해 그만큼 불완전한 합리성이라는 뜻이다.

IV. 베버가 인지하지 못했던 중국역사의 근본적 상황

1. 베버 유교 연구의 한계

베버의 유교관은 유교의 성격을 규명하려는 사회과학적 노력의 좋은 출발점이 되었다. 베버가 사용한 자료는 헤겔이나 맑스에 비해 훨씬 풍부한 것이었으나 유교를 정확히 아는 데는 양과 질 모두에 있어 대단히 부족한 것이었다. 그리고 베버가 어쩔 수 없이 지니고 있던 서구중심주의는 주어진 자료나마 완전히 공정하게 사용하는데 장애 요소로 작용하고 있었다. 특히 금세기 후반부에 들어 집중적으로 행해진 유교에 대한 심도 있는 연구들은 베버의 유교관과는 많이 다른 유교의 상을 제시해 주었다.

2. 시공을 초월한 자기대화

그러나 베버의 위대성은 그러한 새 연구 결과를 베버와 전혀 무관하게 사용하지 않고 베버가 지녔던 인식적, 실천적 문제의식과 연관시켜서 살펴 볼 때 그 풍요로운 의미가 더 잘 드러나게 된다는 데에 있다. 베버가 의식하지 못하고 있던 한가지 중대한 사항은 유교가 형성되어 가던 때의 중국의 사회, 문화적 상황이 베버가 서 있던 서구, 특히 독일의 상황과 상당히 닮았다는 사실이다.¹⁴⁾ 그는 그가 바라보고 있는 것이 시간과 공간을 많이 초월한 곳에 존재하는 또 하나의 자화상일 수 있음을 의식하지 못하였던 것이다. 만약 그 점에 착안할 수 있었다면 그가 자신이 서 있는 곳에서 씨름하던 많은 실천적 문제들을 고대 중국의 사상가들이 만나서 씨름하고 있었음을 깨달을 수 있었을 것이고 따라서 그가 고찰했던 중국 사회의 여러 가지 측면들에 대해 좀더 전

14) 시민사회의 뿌리에 관련한 유사성에 대해서는 Cho (1997).

향적인 의미 부여를 할 수 있었을 것이다. 그 결과 시간과 공간을 초월하는 변증법적 상호작용이 그 두 가지 자화상 사이에서 이미 시작되었을 지도 모른다.

3. 먼저 합리화를 걷는 사회 속의 유사한 모습

(1) 중국 사회의 선진성

베버가 중국 사회에 대해 말하고 있는 것은 상당한 정도 서구의 기독교 이후적인 현대 사회를 말하고 있는 것이 아닌가 여겨질 때가 많다. 신기한 것은 그 점을 베버는 거의 자각하고 있지 못한 것처럼 생각된다는 것이다. 무엇보다도 중국은 그가 관료제화라고 부른 현상을 일찍부터 경험하고 있었고 그 구체적 측면들을 베버 자신이 수없이 논의하고 있었다. 그 점에 착안하였다면 베버 자신이 만나고 있던 문제들과 대단히 유사한 구조의 문제들과 현상들이 중국에서 벌어지고 있었음을 깨달을 수 있었을 것이다.¹⁵⁾

(2) 관료제 사회에 상응하는 모습들

베버가 서쪽에는 있으면서 중국에는 없다고 하는 많은 것이 실은 없는 것이 아니라 관료제화된 사회에서의 “합리화된” 모습인 것이 많다. 예컨대 중국에는 선지자의 전통이 없다는 언급은 관료제화된 사회에서는 비판의 모습이 달라질 수 있다는 점에 미처 착안하지 못한 상태에서 이루어지고 있다. 현대 서구에서의 선지자는 그 자신이나 니체같은 모습으로 나타난다고 할 수 있는 것이다 (Schroeder, 1987). 물론 그런

15) 베버는 서구의 관료제화가 잘못하면 “쇠우리” 속에 인간을 가두는 상태로 전락할 수 있다는 우려를 표명할 때 이른바 “동방의 정체”를 화석화 (petrification) 또는 이집트화 (Egyptianization) 라고 부르면서 고도로 인상적인 수준에서 비유적으로 사용하고 있을 뿐이며 그것이 실제로 서구적 경험의 선구자가 될 수 있다는 구체적인 판단을 하고 있었던 것은 아니라고 할 수 있다 (Schluchter, 1989).

상황에서라면 무조건 그러한 모습의 선지자들이 나타난다는 것은 아니지만 그러한 환경의 제약을 고려에 넣어야 한다는 것이다.

4. 법가와 노장과 유교의 상호작용

(1) 합리적 실정법 체계

베버는 중국에는 합리적 법체계가 없었다고 말한다. 그러나 이것은 중국이 유교가 출범할 때쯤 이미 종교적 율법 체계를 지나 세속적 실정법 체계로 지나는 이행을 하였다는 점에 착안이 이루어 지지 못하는 데에서 근본적으로 기인한다 (윤현섭, 1995). 제자백가가 본격적으로 출현하는 주대에 들어서면 행정 및 법의 형식적 합리화 내지 "관료제화"는 이미 상당한 수준으로 전개되고 있었다. 물론 한편에서는 국가 종교 의식의 형식적 합리화도 역시 상당히 높은 수준에서 진행되고 있었다.

(2) 법가의 형식 합리성

법가 전통은 물론 나중에 유가와 의 비판적 상호작용을 통하여 대자적으로 그 신원이 확립되었지만 그 뿌리는 그러한 "관료제화"와 같이 자라온 것이다. 법가는 당시 합리화된 국가적 관료 체계의 형식 합리적 면모들을 추상화하여 그것을 이념으로 삼고 그 쪽으로 중국의 사회 체계를 더욱 이끌고 가려고 했던 것이다. 그런 점에서 법가는 서구에서 근대를 이념으로 받드는 여러 가지 "주의"에 상응하는 흐름이었다고 할 수 있다 (Needham, 1956: 215 참조). 베버는 법가의 존재를 그 전반적 활동과 관련시켜 인지하지 못하고 있었다. 제자백가에 대해 간략히 소개하는 곳에서 많은 다른 전통들과 같이 한마디로 언급하고 있을 뿐이다 (Weber, 1951: 167). 그렇지만 놀라운 것은 그것을 모르면서도 법가적 정책에 대해 일관되게 "합리적"이라는 평가를 하고 있다는 것이다 (Weber, 1951: 4, 44, 164). 그의 전체 학문체계에서 베버가 "합리적"이

라고 부르는 맥락은 다양하지만 여기서는 오늘날 우리가 “근대성”이라고 부르는 것과 밀접하게 연결될 수 있는 맥락이었다고 할 수 있다.¹⁶⁾

(3) 노장의 비합리적 지향

반면 노장사상이란 행정과 법의 그러한 합리화를 백안시하는 동기를 일차적으로 지니고 출발한 전통이었다. 그러한 발전과 비례해서 세상이 실은 타락해 온 것이라고 한탄한다든가 무위자연의 개념하에서 만물의 본능적 충동을 상찬한다든가 하는 것이 다 그러한 동기의 표현이라고 할 수 있다. 있는 것에 대해 없는 것의 존재적 선행을 언명한다든가 딱딱함을 이기는 부드러움의 능력을 강조할 때는 그러한 비합리성에의 지향을 좀더 추상적인 차원에서 표출하고 있는 것이다.¹⁷⁾ 이러한 노장의 태도는 서구에서 근대성에 대한 포스트모던적 반론의 동기와 평행한 것이라고 할 수 있다.

(4) 실질합리성으로 종합하려 한 유가

유가는 많은 점에서 법가와 노장의 대치적 입장을 조화하는 내용을 지니고 있었다.¹⁸⁾ 유가는 법으로 인간을 옹아매는 것을 반대하면서도 제도를 완전히 떠나려는 노장의 극단적인 입장은 받아 들이지 않는다. 제도안에서 제도로 하여금 좀더 인간적인 면모를 띌 수 있도록 개혁하는 길을 택한 것이다. 말하자면 합리화의 폐해를 인정하면서도 결코 비합리성으로 몰입해가지는 않았던 것이다. 이점에서 근대 서구의 합리화의 폐해에 대한 니체의 문제제기를 받아들이면서도 그의 비합리적 답

16) 베버는 반전통주의 (anti-traditionalism) 라는 표현으로 그것을 풀어 쓰고 있다 (Weber, 1951: 44, 164). 또 그 점에서 진시황제의 “이성” (reason) 은 유교의 이성과 다른 것이었음을 시사한다 (Weber, 1951: 169).

17) “無名天地之始, 有名萬物之母”. 『道德經』 1장.

18) 니덤은 법가를 “우” 노장을 “좌”라고 말하며 유교를 그 가운데로 잡는다 (Needham, 1956: 204).

안은 받아 들이지 않은 베버와 공자는 대단히 비슷한 입장을 보여 주고 있었다. 결과적으로 베버가 근대의 형식적 합리성에 대해 실질적 합리성을 보완하려고 한 것과 아주 유사한 처방을 유교에서는 내리려 하였다. 베버가 법가적 제도에 대해서 합리적이라고 말한 것은 그의 개념 가운데 형식합리성을 뜻하는 것이라고 할 수 있다. 진 나라의 법가적 지배에 대해서 모든 계층의 사람들이 들고 일어 섰을 때는 그 뛰어난 형식합리성이 거의 아무의 삶에도 실질적인 만족을 주지 못했기 때문이라고 할 수 있다. 한 나라에 들어와 왕과 지배 엘리트가 의기투합하여 유교를 되살려 냈던 것은 그들이 느끼기에 공자의 가르침은 말하자면 실질합리성의 주사를 놓을 수 있을 것으로 여겨졌기 때문이다.

(5) 공생의 관계

결국 유교는 노장사상의 포스트 모던적 반론을 근대가 현실속으로 수렴하는 모습이라고 할 수 있다. 지금까지의 서구에서의 사태발전에 비해 유교는 포스트모던적 반론을 상당히 안정적인 공생관계로 포용하는 틀을 일찍이 확립하였다고 할 수 있다. 인식론적으로 가장 궁극적인 문제의 하나인 진리의 확정성 문제를 예로 든다면, 진리의 불확정성을 강조하는 포스트 모던적 반론은 노자의 “도가도 비상도”(道可道 非常道)와 닮아 있다.¹⁹⁾ 유교의 정명론(正名論)은 일단 그것과 반대되는 입장을 취하고 있는 셈이다 (Chien, 1985 참조). 그러나 그것은 배타적 갈등관계였다기 보다는 상당한 정도 서로를 포용하면서 비판하는 관계였다고 할 수 있다. 노장사상은 “말”을 비웃었지만 “말”을 무용지물로 만들려는 것은 아니었으며 그에 대응하는 위치에서 선비들은 “정명론”으로 “말”을 받들었지만 “말”에 갇히지는 않게 된 것이다.²⁰⁾ 말이라는

19) 『道德經』 1장. 이것과 “이를 툴”(signifier)과 “이를 바”(signified)의 관계에 관한 포스트모던적 관점 (Lash, 1990: 8 참조)은 똑 같진 않아도 유사한 구도를 지닌다고 할 수 있다.

20) 정명론은 사회적 역할을 명확히 해야 한다는 의미로 더 잘 알려져 있다. 주자

것이 현실 파악을 위해 필수불가결한 도구라는 것을 말이 실재하는 궁극적 존재는 아니라는 것과 결합하여 인식하고 있었던 것이다.

5. 불교와의 상호작용을 통한 신유학으로의 발전

그러나 이후 유교는 계속 발전해 왔다. 예수의 가르침이 곧 기독교가 아니듯이 공자의 가르침이 그대로 유교인 것은 아니다. 기독교가 예수 이후 허다한 사람들의 손을 거치며 그 성격이 발전되어 왔듯이 유교의 내용 역시 공자 이후 많은 사람들의 작업을 통해 변화를 계속해 왔다. 유교의 성격이 가장 큰 변동을 겪은 것은 주희로 대표되는 송대의 유학자들에 의해서였다고 할 수 있고 신유학이라는 이름이 오늘날 생긴 것은 그 점을 반영하기 위한 것이다. 베버는 비록 주희와 그 권위에 대한 언급은 하고 있었지만 (Weber, 1951: 23) 그 뒤에 신유학의 발전이 있었음은 알지 못하였다.²¹⁾ 궁극적으로 이것은 유교와 외래 종교인 불교 사이에 일어났던 상호작용 (Tang, 1967) 을 인지하지 못한 것과 관련된다. 그는 불교를 『인도의 종교』(Weber, 1967) 에서 힌두교에 대한 이단적 전통으로 다루고 있을 뿐 『중국의 종교』에서는 본격적으로 다루지를 않고 유교에 대한 도전적 전통으로는 도교를 주로 다루고 있었을 뿐이다. 유교가 신유학으로 발전한 것은 무엇보다도 외래 종교인 불교와의 상호작용을 거치면서였다. 불교라는 신비주의적 종교에 대한 반발로 유교 전통 속에 어느 정도 내포되어 있던 금욕주의적 요소가 뚜렷한 모습으로 나타나게 된 것이다. 불교의 형이상학적 세계 부정과 유교 고유의 실천적 세계 긍정이 접합하여 생긴 성리학의 금욕주의는 유

는 명(名)을 인식론적인 차원에서 좀더 본격적으로 노장과 비교하는 맥락을 보여 주는데 그러한 맥락에서 예컨대 『도덕경』 1 장의 종전에 “無, 名天地之始; 有, 名萬物之母” 하고 끊어 읽던 문장을 “無名, 天地之始; 有名, 萬物之母” 라고 새로 끊어 읽었다. 『朱子語類』 권 125.

21) 이 점은 정재식 (1982) 이 잘 지적한 바 있다.

태교의 현세 긍정과 회랍의 이원론적 존재론이 결합하여 발전한 기독교의 금욕주의와 발생론적으로도 유사한 데가 있다고 볼 수 있다 (조해인, 1988).

6. 순서 및 상호작용상의 차이

(1) 순서의 차이

우리는 지금까지 현재 서구에서 벌어지고 있는 근대와 포스트모더니즘의 상호작용이 동아시아에서는 아주 일찍 벌어졌었다는 논지를 폈다. 기본적으로 유사한 상황이 시간적으로 선행하여 발생한 것이라는 주장을 한 것인데 그러나 그 두 가지 상황이 완전히 동일했던 것은 아니며 양자사이에 상당한 차이가 있었음을 명확히 하지 않으면 안된다. 먼저 일이 전개된 순서에 있어 서로 반대로 보이는 측면들이 존재한다.

예컨대 서구에서 금욕주의의 발전은 근대가 출범하는 단계에서 그 원동력의 하나였고 포스트모던적 추세에는 그에 대한 반발이 들어 있는데 유교에서는 포스트모던적 문제제기를 흡수하여 유교가 본격적으로 출범한 이후 오랜 세월이 지나 신유학의 시대에 들어서면서 금욕주의가 본격적으로 발전하였던 것이다. 또 성리학이 금욕주의와 함께 도입한 정통주의는 서구에서와는 금욕주의와도 도입 순서가 다르다. 서구에서는 카톨릭과 개신교 여러 교파 사이에 다원적 공존이 자리잡아 가는 가운데 금욕주의도 현세 속에 강화되면서 근대가 전개되었다. 그 점에서 다원주의는 포스트모더니즘이 근대의 심화라는 것이 드러나는 대표적 측면이다. 이에 반해 유교는 신유학 이전에는 불교, 도교 등과 상당히 공존적인 관계를 맺고 있다가 신유학이 되면서 정통주의가 자리잡게 되었다.²²⁾

22) 이점에서 정치, 경제, 사회적으로 발전이 심화된 송대와 서구 근대 사이에 종교적 변화의 평행선을 찾아 보려는 시도들 (Berling, 1985; 余英時, 1993) 은 보완을 요한다.

(2) 수렴도의 차이

그렇게 유교가 서구에 비해 오히려 “뒤늦게” 금욕주의 그리고 또 정통주의를 도입하게 된 것은 유교가 서구에서 포스트모더니즘이 제기한 문제의식을 미리 수렴해 낸 상태에서 출범하였던 것과 관계가 있다. 즉 근대가 줄 수 있는 문제에 대해 일반적으로 예방이 되어 있는 상태에서 계속 발전을 한 것이기 때문에 오히려 근대성에 미진한 부분은 추가로 더 강화시킬 수 있었다는 것이다. 근대의 독성에 대한 해독제를 미리 갖추고 있었기에 근대의 독한 부분을 오히려 더 강건하게 포용할 수 있게 되었다는 것이다. 그것은 유교에서는 근대와 포스트모더니즘 사이의 비판적 상호작용이 좀더 조화로운 상태에서 수렴되어 있었다는 것의 한 가지 표현이라고 할 수 있다. 그 만큼 유교는 근대와 포스트모던적 문제제기의 지양이 대단히 높은 상태로 이루어진 채 시작한 전통이었던 것이다. 우리는 앞서 서구 근대와 포스트모더니즘 사이에 갈등적 착종관계가 자리잡을 수도 있고 그것을 넘어 수렴적 지양이 모색될 수도 있는데 베버는 이미 후자의 답안을 마련하고 있었다는 점에서 시대를 더욱 앞서간 선각자였음을 논하였다. 그런데 그러한 바람직한 방향으로의 진입을 유교는 오래 전에 이미 실제로 이룩한 채 출범하였던 것이다. 바로 그 점에서 유교는 공간과 시간이 많이 떨어진 곳에 있는 베버의 자화상이라고 할 수 있는 것이다.

(3) 하부구조 발전과의 관계

테크놀로지의 하부구조가 상부구조를 결정한다는 도그마에 사로잡혀 있는 경우라면 근대/포스트모더니즘의 상호작용에 해당하는 담론의 흐름이 기원전 중국에서 전개되기 시작하였다는 말에 경악하게 될 지도 모른다. 과학이란 궁극적으로 이론을 현실에 부과하는 것이 아니라 현실로부터 입력을 받아 이론을 개선해 나가는 것인만큼 상부구조에서 실제로 그러한 변동이 일어 났음을 보게 되면 그것을 받아 들여야 한

다. 그 다음 하부구조와 상부구조 사이에 기존에 가정해 왔던 관계를 재고해야 하는 것이다. 그런데 그렇게 하는 것이 하부구조의 영향을 완전히 배제하는 것은 결코 아니다. 다만 사람들이 흔히 염두에 두고 있는 모습은 아니라는 것인데 그러한 그림은 흔히 서구의 좁은 경험을 그것도 서구의 발전을 과대평가하는 방향으로 반영하고 있을 뿐이다. 여기서 우리가 유의해야 할 점은 하부구조 자체가 이미 기원전 중국에서 상당히 발전해 있었다는 사실이다. 그 수준이 근대가 태동하려고 할 때의 서구에 비해 엄청나게 뒤진 것은 결코 아니었던 것이다. 그 만큼 게르만족의 이동에 의해 시작된 서구 (Western Europe) 의 발전은 인류 전체의 시간대에서 보면 굉장히 늦게 전개되었다는 점을 인식하여야 한다. 서구인들 자신이 흔히 받아들이는 이른바 제1, 제2, 제3 물결의 구분을 따를 때에도 제자백가가 살았던 춘추전국시대의 중국과 근대가 태동하려고 하던 때의 서구는 다 같이 제 2의 물결 즉 공업화가 시작되기 전의 제 1 단계에서 벗어 나지 못하고 있었다. 사람들은 서구 역사 전반에 대해 그 발전 정도를 무의식적으로 과대평가하고 있는 것이다. 실은 그렇게 세 단계로 구분하는 자체가 다분히 서구중심적인 관점을 담고 있는데 거기서의 제2, 제 3 단계가 모두 서구에서 발생한 것을 기준으로 삼고 있기 때문이다. 인쇄술이나 화약의 발달 등 공업화나 정보화 못지 않게 못지 않게 폭이 크고 그 영향이 심대한 기술혁신 들은 시대를 구분하는 기준에서 배제하고 있다. 인류의 기술발전은 그것들을 포함하는 수많은 혁신의 점들을 아주 점진적으로 통과하면서 이루어진 것이 사태의 진상이다. 그리고 그러한 도정 위에서 매우 오랫동안 동아시아는 서구를 앞서서 발전해 왔으며 기원 후 천년 경의 송대에 이르면 기술이나 경제 등의 물질적 구조 뿐 아니라 사회나 정치 등 조직적 구조의 측면에서 서구의 근대에 거의 근접한 변화가 이미 이룩되고 있었다 (Elvin; 1973; Jernet, 1982 참조). 그렇기 때문에, 근대/포스트모던적 상호작용이 중국에서 아주 일찍 시작되었다는 사실의 수

용이 하부구조와 상부구조의 사이에 좀더 유연한 관계 설정을 분명히 요구하고 있지만 그 사이에 대응 관계를 설정하려는 노력을 완전히 무의미한 것으로 만들지는 않는다.

V. 상생적인 초월적 준거치

1. 세계에 대한 별도의 준거치

그러면 이제 유교의 진면목을 베버의 유교관을 지양하는 방식으로 하나 하나 살펴 보자. 먼저 “초월적” 준거치의 문제를 살펴 보기로 하겠다. 베버는 『중국의 종교』에서 세계에 대해 별도로 존재하는 준거치의 중요성을 본격적으로 논의하고 있다. 그러한 준거치는 서구의 합리화 과정에 대한 베버의 기존 논의에서 이미 제시되어 있었지만 본격 부각시키면서 논의한 것은 이 글에서였다. 세계에 대해 별도로 존재하는 준거치는 세계를 계속 발전시켜 나가게 하는 거울로 작용할 수 있다. 만약 그러한 준거치가 없다면 세계를 개선하는데 참조해야 할, 다른 상이 없다는 말이 된다 (Weber, 1951: 235). 그렇게 되면 세계를 바꾸게 할 어떤 독립적 자극이나 영감도 나타나지 않을 것이다. 그만큼 세계 자체를 위하여 그와 별도로 존재하는 준거치의 역할을 부각시킨 것은 베버의 뛰어난 문제의식이라고 할 수 있다.

2. 무인격의 초월적 준거치

그런데 베버는 그러한 준거치 혹은 “초월적 목표”가 서구에만 있고 중국에는 존재하지 않았다고 본 것이다 (Weber, 1951: 235). 그러한 오해는 관료제화된 사회에서는 그러한 기준이 보다 “합리화된” 모습으로

나타날 수 있다는 점에 착안이 이루어지지 않은 데에서 크게 비롯된다. 하늘이 바로 그것인데 베버는 유교에서 너무도 중차대한 이 개념에는 거의 초점을 맞추지 않으면서, 깊이 들여다 보지 않으면 "내재적"인 것으로 쉽게 오해할 수 있는 도라는 개념에만 초점을 맞추었다 (Weber, 1951: 152). 실은 유교에서 하늘은 많은 점에서 유태-기독교 전통의 신과 닮았다. 그것은 세계를 창출하고 관장하는 존재였다.²³⁾ 다만 하늘은 여호와와 달리 무인격적인 신이었는데 어떤 점에서 그것은 신이 합리화된 모습이라고 할 수 있다. 원래 중국에도 상제라는 인격적인 신이 있어 왔는데 공자가 활동하던 시대의 일찍 합리화된 중국의 사회문화적 환경 속에서 하늘이라는 말하자면 무인격적인 신이 주된 준거처가 된 것이다 (Chan, 1973: 1-2).

3. 상생적인 준거처

무인격적이긴 하지만 기본적으로 그렇듯 세계에 대해 기독교의 여호와와 비슷한 위상을 지니는 하늘은 한편으로 노장사상에서 강조하는 "도"와 이어지는 유연한 내용을 담고 있었다. 베버가 "내재적"인 것으로 오해한 노장의 "도"는 실은 세계에 포섭되어 존재하는 것이 아니라 세계와 별도로 존재하면서 세계에 대해 끊임없는 영감의 원천으로 작용하는 존재였다. 『도덕경』에서 잘 표현되고 있는 것처럼 그것은 스스로 "없으면서" (즉 세계의 일부가 아니면서), "천하를" (즉 세계를) 낳을 수 있는 존재였다.²⁴⁾ 그것은 결코 세계의 자리를 차지하려고 하지 않았으며 그러한 도를 세계는 자신을 낳는 어머니로 인정하였던 것이다. 아

23) "하늘은 음양오행으로써 만물을 만들어 낸다" (天以陰陽五行 化生萬物). "하늘이 (만물에) 내리는 바가 명이다" (天所賦爲命). 「近思錄」 권 1 본문 및 江永이 주한 것을 인용.

24) "천하만물은 있는 것에서 생기고 있는 것은 없는 것에서 생긴다." (天下萬物 生於有 有生於無) 「道德經」 40장.

에 “없다”고 하는 데에서는 세계로부터 더욱 “초절한” 존재일 수도 있다. 그러면서 그것은 전혀 “아무 일도 하지 않는데도 이루어지지 않는 일이 없다”는 것이다. 그런데 법가에서는 바로 이 경구를 가지고 그들의 주장을 지원하려고 하였다. 즉 법과 제도를 잘 갖추어 놓으면 군주는 아무 일도 하지 않으면서도 천하를 다스릴 수 있다는 것인데 (Fung, 1963: 162) 그것은 군주의 세속적 권력에 동조하는 쪽으로 도개념을 몰고 갔음을 의미한다. 유가가 하늘을 언급하는 주된 맥락의 하나가 세속적 권력을 그대로 수용하지 않고 그 위에 존재하면서 그것을 심판하는 준거처로 놓는 것이다.²⁵⁾ 그리하여 유가에서는 하늘을 애초부터 있으면서 세계에 대해 명령을 내리는 준거처로 잡는, 가운데 길을 취하고 있었던 것이다.

4. 서구와의 비교

베버를 포함하여 서구인들이 “초월적”이라고 부르는 것은 원래 서로 “초절”해 있는 관계를 가리키는 것이다. 이것은 유태교에서 상정한 여호와와의 성격이었다. 그러나 기독교에서 신은 세계 속으로 들어와 사람들을 위하여 대신 십자가를 질 수도 있는 신이 되었다.²⁶⁾ 그러나 개신교에 이르러 “초절”성을 강화하려고 한 노력에서 보여지듯 일단은 “초절”성이 일차적 성격이었다. 어쨌든 서구에서의 “초월적 목표”는 그러한 탈바꿈의 과정들을 몇번 거쳐 온 것이다. 이후 근대가 본격적으로 전개되면서 강하게 초절적인 청교도의 신은 실증주의적 효율성으로 변모하게 되었는데 (Weber, 1958: 182-183) 포스트모더니즘은 이 두 가지를 공히 이원적인 “분리적” 세계관으로 같이 비판하고 있는 셈이다. 그리고 이에 대해 포스트모더니즘은 통합된 세계, 일종의 내재적 세계관

25) 『書經』은 역사속에서 하늘이 그렇게 나타나는 대표적 문헌이다.

26) 거기서 초월성이 약화된 대목을 베버는 인식한다 (Weber, 1946c: 325).

을 도입하려고 한다.²⁷⁾ 그러나 사실은 거기서 말하는 “온전한”, “내재적” 세계관이란 실은 서구적 초월성의 또 다른 탈바꿈이라고 할 수 있다. 그 점은 무엇보다도 그 초현실적 지향에서 잘 드러난다. 베버가 제시한 실천적 좌표는 더욱 온전하게 현실을 이끌 수 있는 기준을 찾으려는 것이었다고 할 수 있다. 베버가 다원주의를 받아들이면서도 방임적 다원주의에 머무르지 않고 민주적인 카리스마적 지도자의 능동적 작용을 통하여 세계의 지속적인 개혁을 바라보았던 것은 세계를 이끄는 좀더 유연한 기준을 상정한 것이라고 할 수 있다. 그것은 베버가 포스트모던적 문제제기를 현실성을 가미한 답안으로 발전시키려 한 것의 한가지 구체적 모습이다. 그러나 베버에게 있어서 초월성과 현실성의 두 상반된 지향은 안정된 종합을 다 이루어 내지 못했다고 할 수 있다. 이후 몇몇 사람들이 종합의 노력을 계속하였으나 아직 그 동안의 상호작용에서 방법론적으로 유교 수준의 충분히 안정적인 답안이 도출되었다고 할 수가 없다. 거기에 베버와 유교의 전향적인 만남의 당위성이 존재한다.

VI. 인간을 위한 세계 개혁

1. 법가의 제도 혁신과 노장의 무위 자연

베버는 『중국의 종교』에서 또한 “세계 정복”과 “세계 적응”을 대비시키고 있는데 이 역시 우리의 문제를 고찰하기 위한 좋은 출발점이라고 할 수 있다. 분명히 근대는 “세계 정복” 내지 “자연 정복”의 자세를 띠고 있으며 세계 내지 자연의 일부로서 살아가려는 것은 근대와는 다른

27) 제임슨은 모더니즘이 자율성을 잃고 상품의 논리에 “함몰된” 것이라고 말한다 (Jameson, 1984).

모습이다. 그런데 유교가 “세계 적응”의 합리성을 내포하고 있다고 베버가 본 것은 상당한 정도 노장의 태도와를 혼동하고 있기 때문이다. 노장은 잘 알려져 있다 싶이 무위 자연을 주창하였다. 그런데 그러한 태도는 원래 중국의 제도적 발전상이 오히려 백성을 옴아 매고 있다고 그들이 본 데서 나온 반발의 성격을 많이 띠고 있었다.²⁸⁾ 반면 법가는 그러한 제도적 발전을 더욱 심화시켜야 한다고 생각하는 전통이었다. 궁극적으로 법가는 그렇게 하여 자연과 세상을 사람의 손으로 바꾸어 놓을 수 있고 또 그렇게 하여야 한다는 자세를 취하고 있었다 (Needham, 1956: 215). 그것이 법가로 하여금 인력의 무자비한 동원을 통하여 만리장성을 쌓게 하면서 수레와 도량형과 문자와 심지어는 사상의 통일을 엄청난 저항을 무릅쓰고 인위적으로 강행하게 하였던 것이다.²⁹⁾ 베버가 한 “세계 정복” 대 “세계 적응” 과 평행한 대비를 우리는 법가와 노장 사이에서 발견할 수 있는 것이다.

2. 유가의 가운데 길

유가는 그 점에 있어서도 가운데 길을 걷고 있었다. 흔히 유가는 법가에 비해 보수적이라고 여겨진다. 분명히 유가는 주어진 전통을 함부로 파괴하는 것을 좋아 하지 않았다고 할 수 있다. 그러나 유가에서 전통의 나쁜 것까지를 무조건 보전하려는 것은 결코 아니었다. 전통 안에도 좋은 부분이 있는데 옛 것이라고 해서 무조건 버려서는 안된다는 것일 뿐이다. 백성을 위해서 좋은 것이라면 전통 중에도 보전할 것은 보존하고 개선해야 할 것은 개선해야 한다는 자세를 근본적으로 갖고 있었던 것이다. “온고이지신” (溫故而知新) 의 경구는 바로 그러한 의미를 내포하고 있었다. 무조건적인 전통파괴가 아니라 더 좋은 상태

28) 베버는 도교가 유교보다 더 “전통지향적” 이라는 인식을 하고 있었다 (Weber, 1951: 205).

29) 베버는 그러한 것들을 반전통주의적이라고 불렀던 것이다. 주 15 참조.

를 구현하기 위한 "경장" (更張) 을 지향하였다 (유명종, 1987). 즉 항상 그것이 주는 결과를 신중하게 따져서 그 환류작용을 지속적으로 수용하는 세계 개혁을 지향하였던 것이다. 그러한 환류작용을 생각하지 않는 무조건적 세계변혁의 법가와 인위적 개혁 노력을 백안시하는 자연환원의 노자 사이에서 유가는 사뭇 균형잡힌 태도를 취하고 있었던 것이다. 세계의 정복 자체를 목적으로 삼지 않고 그 속에서 사는 인간의 삶을 증진시키는 세계 정복을 지향하였던 것이다.

3. 세계에의 단순한 합리적 "적용"이 아님

유교가 주어진 세계의 질서에 동조하려는 윤리였다는 베버의 주장은 말하자면 유교의 "온고"만 보았지 "지신"을 보지 못하는데서 나온 것이라고 할 수 있다. 유교가 "세계 정복"을 지향하지 않고 "세계 적용"을 지향하고 있다는 그의 주장은 과한 것이었다. 그렇지 않고 그 두 가지가 유교속에서 지양되어져 있었다고 말하는 것이 정확한 진술이 될 것이다. 즉 유교는 "세계 정복"만을 외곬으로 추구하는 것이 아니라 늘 그 환류작용을 고려하여 그것이 "세계 적용"의 능력을 계속 개선시켜 주도록 조율해 나가려는 것이다.³⁰⁾ 그리하여 "삶과 조화"를 이루도록 "세계를 다스려 나가는" 지향을 유교는 지니고 있었다는 것이 가장 정확한 해석이 될 것이다.

4. 서구와의 비교

서구에서 근대는 지금까지 수 세기 동안 자연 정복에의 일로를 걸어왔다고 할 수 있다. 그러나 금세기의 특히 후반에 들어와 환경 문제 등

30) 그럴 때 베버가 말하는 적용 (adjustment) 은 파슨즈 (T. Parsons) 가 말하는 적응 (adaptation) 이 되는 셈이다.

이 대두되면서 "하나 뿐인 지구"를 보전하려는 반발이 거세지고 있고 그것은 포스트 모던적 문제 제기속에 수렴되고 있다 (Habermas, 1981 참조). 포스트모더니즘이 효율성등 도구주의적 개념을 반대하는 것은 근대가 지향해 온 과학적 "세계 정복"의 자세에 반발하는 의미도 지니고 있는 것이다. 그러나 그렇다고 과학적 지배의 추구가 나온 폐해를 그냥 버려둔채 손을 댈 수는 없는 노릇이다. 그 폐해도 "정복"되지 않으면 안되는 것이다. 여기에서 포스트모던적 반발과 현실 사이의 간극이 감지된다. 그런데 베버야 말로 "세계 정복"을 그러한 단순한 "세계 정복"을 넘어 서는 "세계 정복"으로 격상시키려 한 사람이었고 그 점에서 포스트모던적 문제제기와 현실성 사이에 다리를 놓으려던 베버의 주동기가 포착된다. 베버가 형식 합리성과 실질적 합리성의 대비를 통하여 해결하려 했던 문제는 바로 그러한 것이었다. 단순한 의미의 "세계 정복"의 도구로서 형식 합리성이 극대화된 근대의 "쇠 우리" 속에 거꾸로 갇혀 있는 인간을 실질 합리성의 개념들로 구해 내려 했던 것이다 (Swingewood, 1991: 163). 그리하여 인간 삶의 질이 진정코 개선된 풍요로운 실질 합리성의 사회로 나아가려는 것이 베버에게 "세계 정복"이 지향해야 할 궁극적 상태였던 것이다. 다만 선구자 베버에게 있어 그 두 가지는 안정되게 종합된 모습을 아직 찾지 못했다고 할 수 있다. 그 점에서 유교는 시간을 거꾸로 넘은 곳에 존재하는 베버의 전향적 자화상이 다시 한번 확인된다.

VII. 조화적 금욕주의

1. 금욕주의의 발전

베버는 "세계의 정복"을 지향하는 생활 자세를 금욕주의라는 말로

요약하였다 (조혜인, 1996). 주어진 세계를 개혁하여 보다 나은 상태로 끊임없이 나아 가기 위해서 인간은 갖가지 세속적 욕구를 억누르면서 에너지를 발전을 위하여 승화시켜야 한다는 것이다. 중국에 있어 법가는 군주의 세속적 팽창 욕구를 당연한 것으로 받아 들였는데 백성의 삶을 그러한 목적에 무자비하게 예속시키는데 주저하지 않았다. 한편 노장은 백성이 그들의 욕구를 스스로없이 표출하며 살아가는 것을 이상시하였다.³¹⁾ 유교의 금욕주의는 군주로부터 백성을 보호하기 위하여 군주와 백성 모두로부터 독립된 의로움이라는 기준하에 그들의 욕구를 공히 제약하면서 출범하였다고 할 수 있다 (Cho, 1997 참조). 그러나 그것은 나중에 불교와의 비판적 상호작용을 거치며 완전한 금욕주의로 발전할 수 있었다. 불교의 형이상학적 세계부정을 유교의 실천적 세계 긍정이 비판하는 가운데 그 세계긍정이 세계참여를 통한 세계개혁이라는 구도로 발전하게 된 것이다. 그러기 위하여 "인간의 욕구를 눌러 하늘의 이치를 실현하려는" 자세를 선비는 갖추어야 하는 것으로 실천적 목표가 정립되어 졌다. 흔히들 성리학이 불교의 "신비주의"를 상당히 흡수하게 되었다고 하는데 (de Bary, 1979: 5) 그것은 금욕주의의 내세성을 가리키는 것으로 이해할 수 있다. 성리학자들은 그들의 금욕주의를 경제, 정치 등 실생활 혹은 "속세"---배버는 이것을 현세라고 비유적으로 부른다---에서보다 서재나 정자 등 성리학적 "수도원"---내세로 비유되는---에서 더 열심히 추구했던 것이다. 중세 기독교의 내세적인 금욕주의와 다른 점은 그것이 실제로는 세속속에 있는 비세속이었다는 것이다 (조혜인, 1988: 394).

31) "聖人之治 虛其心 實其腹" 「道德經」 3장. "무위자연"이라는 말도 결국은 인간의 자연스러운 욕구를 인위적으로 누르려 해서는 안된다는 의미를 담고 있다. 노장 전통에서 무욕(無欲)을 말하는 경우에도 그것은 자연스러운 욕구를 억누르게 되는 "문화적" 욕구를 뜻하는 것으로 봐야 한다. 예컨대 "常使民 無知無欲" (「道德經」 3장)에서 "知"란 말하자면 그렇듯 "문화"를 의미하고 그것이 뒤의 "欲"과 묶여 그것을 한정하는 것으로 해석할 수 있다.

2. 조화 속의 욕구억압

원래 유교는 여러 가지 욕구를 서로 조화시키는 균형의 관점을 묵시적으로 갖고 있었다고 할 수 있다. 그러나 금욕주의가 강화되면서 일반적으로 욕구 일반을 억누르려는 지향이 가해지게 된 것이다. 금욕주의가 지배적인 지향이 되었을 때에도 억눌려지는 욕구들 사이에서라도 균형을 취해 보려는 경향이 완전히 사라진 것은 아니었다. 그것은 오히려 그렇게 억눌려진 상태를 좀더 안정적인 것으로 만들고 있었기 때문에 유교적 금욕주의에 대한 반발이 오히려 최소화될 수 있었다. 한마디로 사람의 욕구를 "하늘의 이치를 좇아" (存天理) 조화시켜가며 누르려고 했던 것이다. 이것은 기독교에서 욕구를 죄악시켰던 것과는 약간 다르게 욕구를 좀더 실무적인 차원에서 극복하려 했던 차이로도 나타난다 (조혜인, 1997).

3. 현세적 효용주의가 아님

유교적 금욕주의의 "실무성"은 무엇보다도 이로움과 의로움의 관계에 대한 실무적 논의로 표출된다. 그러한 논의는 이로움과 의로움을 양분법적 관계로 대비시킨 맹자에게서 본격적으로 출범하였지만 역시 성리학에서 금욕주의가 확립되는 것에 맞추어 둘사이의 관계도 체계적으로 정립된다. 양자 사이의 관계는 기본적으로 대립적인 관계이다. 각종 세속적 욕구를 충족시켜 주는 것을 이로움이라 했을 때 인간은 기본적으로 이로움이 아닌 의로움을 추구해야 한다. 성리학에서는 나아가서 이로움을 추구하는 것이 의로움을 추구하지 못하게 할 수도 있다는 이유에서 양자를 서로 대치적인 관계로까지 파악한다. 그러나 의로움을 추구하는 것이 중국에는 이로움도 올바르게 얻게 해 준다는 전제가 유교 전통에는 늘 깔려 있었다는 점에서 (김승혜, 1997) 욕구 균형이라는

유교적 금욕주의의 조화적 면모는 유지되었다고 할 수 있다. 베버가 현세적 “효용주의”를 말하는 것은 이로움과 의로움의 두 개념 사이의 갈등적 고뇌가 유교사에서 큰 줄거리로 존재해 온 것을 모르고 말하자면 사람들이 이로움만을 추구해 왔다고 믿었던 데서 비롯된다. 다만 이로움을 끝끝내 배제하지는 않았다는 점에서 유교적 금욕주의가 서구적 금욕주의보다 “효용주의적”인 모습을 조금은 더 띠고 있었다는 것을 인정할 수 있다.³²⁾

4. 서구와의 비교

포스트모더니즘이 근대의 “일원적인 도덕률에 억눌린 삶”을 넘어 “다원적 가치속에 삶을 향유하는” 상태를 회구하는 것은 금욕주의에 대한 반발을 의미하는 것이라고 할 수 있다. 그러나 그 극단적인 반발은 오늘날 서구 사회에서 각종 퇴폐상을 낳고 있다고 할 수 있다. 그러자 그에 대해 기독교적 도덕률로 돌아가자는 근본주의적 반격이 일정한 힘을 얻고 있는 중이다 (Küng and Moltmann, 1992). 지금까지는 개신교의 극단적 금욕주의와 포스트모던적 “쾌락주의”가 서로 복잡하게 교차하는 평행선을 달리고 있는 것이다. 베버는 개신교적 금욕주의가 어떻게 이후 “고도 자본주의”의 효용주의로 연결되는지 그 친화성을 추적하려는 계획을 세운바 있다 (Weber, 1958: 182-193). 그것은 방임적 다원주의가 아닌 경합적 다원주의속에서 새로운 실천적 좌표를 모색하려 했던 자신의 좀더 커다란 학문적 기획의 일부였다고 할 수 있다. 그것이 완성되었다면 근대의 금욕주의에 대한 포스트모던적 반발은 혼돈적 향락상을 넘어, 욕구 관리에 대한 좀더 조화롭고 안정적인 지침으로 이어지고 있었을지도 모른다. 그러나 베버는 그 기획을 자신이 완성하지

32) 메츠거가 말하는 성리학적 위기의식 (predicament) 은 그러한 실무적인 배경을 깔고 있다고 하겠다 (Metzger, 1977)

못하고 다음 시대의 숙제로 남겨 놓았다. 유교의 실무적 금욕주의는 서구에서와 같이 극단적인 “폐락주의적” 반발이 성립될 수 있을 만큼 비조화적인 금욕주의가 애초에 아니었다. 그만큼 금욕과 효용을 좀더 안정되게 연결시켜 보려는 배버적 기획을 효과적으로 추진할 수 있는 모태가 될 수 있는 것이다.

VIII. 실천적 주지주의

1. 법가와 노장의 반지식인주의

배버는 유교를 현상유지를 지향하는 관리 내지 선비의 “신분 윤리”라고 규정하였다. 지식인의 위상은 근대/포스트모더니즘의 상호작용이 벌어지는 한가지 축이라고 할 수 있는데 그 점에서 배버는 또 한가지 풀어야 할 숙제를 우리에게 남긴 것이라고 할 수 있다.³³⁾ 알고 보면 지식인의 물질적, 관념적 이익과 관련된 비판적 상호작용이 일찍부터 중국에서는 벌어지고 있었다. 법가는 지식인 집단을 기생적인 존재로 간주하였다. 지식인이 국가에 아무런 생산도 기여하지 못하면서 잘난체나 하는 집단이라는 것이다. 법가가 그렇게 지식인의 존재를 부정적으로 본 것은 일차적으로 군주의 입장에서 그랬던 것이라고 할 수 있다. 즉 무엇보다도 군주에게 아무런 기여도 없으면서 군주가 누려야 할 권위와 권력을 중간에서 가로채는 참령된 존재라고 비난하였던 것이다. 그러나 결과적으로 그것이 민중에 대한 엘리트로서의 지식인 집단을 부정하는 의미도 같이 들어 있는 셈이었다 (Needham, 1956: 209 참조). 이것은 군주와 민중의 이익이 종종 그 중간의 엘리트에 반대한다는 맥

33) 배버는 『경제와 사회』 2권의 이른바 “종교 사회학” 부분에서 지식인을 포함하는 주된 계층적 범주들과 세계 주요 종교들의 친화성을 다루면서 주지주의, 반주지주의등의 문제를 다루고 있다 (Weber, 1968 II).

락에서 일치할 때도 있다는 점에서 이해가 가능한 대목이다. 반면 노장은 반군주적인 자세까지도 적지 않게 지니는 반지식인주의를 표방하였다.³⁴⁾ 민중과 좀더 강하게 연계된 입장이었던 것이다. 그러나 그것은 민중의 물질적 이익 이전에 관념적 이익을 지식인의 안목으로 대변하려는 시도였다고 할 수 있다. 그리하여 그 내용에 있어서는 오히려 강한 주지주의를 담고 있었다. 잘 알려진 바와 같이 노자의 도덕경은 오히려 너무도 간결한 문구들이지만 그것들이 말하려고 바는 민중은 말할 것도 없거니와 웬만한 지식인들도 포착이 용이하지 않은 대단히 심오한 내용을 담고 있었던 것이다.

2. 유교의 실천적 주지주의

흔히 이러한 법가와 노장의 입장에 대자적으로 유교는 지식인의 존재이유를 적극적으로 피력하는 “선비의 이념”이었다. 노장에 대해서는 그 관념적 주지주의를 도피주의로 비판하면서 현실참여의 중요성을 역설하였다. 노장의 관념적 도피주의로는 참으로 민중을 위할 수 없다는, 지식인의 책임을 강조하는 맥락에서 노장의 반지식인주의를 뒤집으려 하였던 것이다. 노장과의 그러한 상호작용은 유교로 하여금 지식인의 존재이유를 옹호하면서도 결코 관념적 주지주의로 흐르지 않게 하는데 일조를 하였다고 할 수 있다. 한편 법가에 대해서는, 있을 수도 있는 군주의 폭정으로부터 민중을 보호할 수호자로서 지식인의 존재 이유를 강조함으로써 지식인을 기생적 존재로 폄하하려 드는 법가의 입장에 맞섰다고 할 수 있다 (Cheng, 1991). 그러나 법가와의 비판적 상호작용은 유가로 하여금 정말 기생적 존재가 될 수 있는 가능성으로부터 스스로를 자정케 하는 일정한 자극이 되었다고 할 수 있다 (송영배,

34) 이 문제에 있어서도 법가는 자신들의 “법”이 공평무사한 노장의 “도”와 같은 것이라고 말하지만 (이재룡, 1992) 그러한 중요한 차이가 있는 것이다.

1992; 이재룡, 1992 참조). 이렇듯 자신과 경쟁을 벌였던 두 대표적 전통들과의 비판적 상호작용을 통해서도 유교는 실천적 주지주의라 할 수 있는 길을 걸어가게 되었다.

3. 현상 유지의 신분 윤리가 아님

우리는 앞서 유교가 결코 주어진 세계와는 별도의 준거점이 없는 현상유지 지향의 이념이 아님을 살펴 보았다. 이어지는 맥락에서 유교는 원래 현상 유지를 지향하는 신분 윤리가 아니었다는 점을 말할 수 있다. 유교가 선비라는 지식인을 대중보다 우월한 엘리트 집단으로 상정하고 있었다는 것은 틀림없는 사실이다. 그러나 그것이 배버가 오해한 것처럼 선비의 기득권을 일방적으로 옹호하는 이념이었던 것은 아니다.³⁵⁾ 유교는 그러기 전에 백성을 보호해야 하는 선비의 의무를 먼저 규정하고 있었다. 그러한 역할을 다하기 위해 선비는 항상 군주와 자기 스스로를 감시해야만 한다는 것을 무엇보다도 강조하였던 것이다 (Cho, 1997). 선비의 우월한 지위는 그에 대한 보상으로써의 의미를 지니기 이전에 그것을 하기 위해 필요하기 때문에, 또 필요한 만큼만 인정한다는 취지를 지니고 있었다. 선비에 대한 그러한 우월한 대우는 그 점에서 원래 어디까지나 기능적인 보상으로 의도되었던 것이다. 물론 현실적으로 선비는 본 취지에서 이탈하여 그것을 신분적 특권으로 악용하려는 경향을 술하게 보여 주었다. 그러한 경향이 일반적으로 나타났다는 것은 유교 자체가 그 점에서 문제를 내포하고 있다는 것을 인정하게 하지만 그렇더라도 유교가 그러한 교리를 적극적으로 지니고 있었

35) 실은 배버도 민중이 스스로를 지켜낼 수 있다고 보지는 않았으며 모종의 엘리트가 그 일을 할 수 있다고 보았다는 점에서 일종의 엘리트주의자였다 (Lash, 1990:148 참조). 그 엘리트란 배버 자신이 속한 독일의 독특한 시민 계층로서의 "교양 시민"을 염두에 두고 있었던 것인데 이 엘리트로 하여금 민주주의를 지키게 하려는 관점을 배버는 근본적으로 지니고 있었던 것이며 그 점을 포함한 많은 점에서 "교양 시민"과 선비는 유사한 성격을 지니는 것이다 (Cho, 1996).

다는 것과는 다른 것이며 이 점에서 분명히 유교 자체가 신분 유지의 윤리인 것은 아닌 것이다.

4. 서구와의 비교

서구에서 근대는 반주지적 지향을 지니고 있었다. 이것은 기독교가 원래 지니고 있던 반주지주의 내지 상공인적 주지주의 (bourgeois intellectualism) 가 개신교에서 더욱 강화된 것과 밀접하게 관련되어 있다 (조혜인, 1996). 미국의 이른바 실용주의는 그 정점에 놓인 것인데 이것이 유럽대륙에도 "역수입"되어 왔다. 이러한 분위기의 정착과 지식인 개념의 퇴조는 결부되어 있었다. 지식인 개념은 유대 주지주의와 결합하게 된 사회주의 전통에서 삶을 이어 왔었다. 서구 자본주의 사회에서는 사무직 (white collar) 이라는 노동자 개념속에 지식인 개념이 삼켜져 버린 측면이 있다. 근대 내지 공업시대 동안 사무직은 노동자의 그래도 소수 엘리트 부문에 해당하는 것이었다. 포스트 공업시대에 사무직 내지 정신 노동자는 노동자의 주류가 되어 가고 있다. 이른바 지식 노동자 (knowledge workers) 란 이렇게 생산대중이 되어 갈 때를 가리키고 있다 (Drucker, 1969). 그러자 프롤레타리아 즉 노무직 노동자의 종언이라는 명제가 포스트모던적 맥락속에서 운위되고 있는 중이다 (Frankel, 1987). 즉 다수라는 구조적 힘을 얻은 지식인의 자기주장적 목소리가 부상하려 하고 있는 것이다. 그것이 포스트모더니즘 속에 들어 있는 일종의 주지주의적 색채의 중요한 배경이다. 그러나 그 주지주의는 실용주의를 극복하고 있다가 보다는 그 가치를 치는 것이라고 할 수 있다. 정확히 말해서 그것은 근대의 반주지주의가 주지주의적 형식을 갖춘 것이다. 어떻게 보면 포스트모더니즘이 바로 이렇게 근대의 반주지주의를 진정 뛰어 넘지 못했기 때문에 그 주장에서 모더니즘에 대한 "낭만적" 반발에 그치고 마는 측면이 다분히 있는 것이다. 그런데

베버는 일찍이 지식인의 역할을 인정함으로써 반지식인주의에 빠지지 않으면서도 주지주의가 지니는 여러 가지 함정에 빠지지 않는 “지적 엄직성”을 또한 강조하였다 (Weber, 1946a). 지식인의 임무를 자각하면서 결코 자기도취에 빠지지 않고 냉철하게 인간을 위하는 학문을 정립해 가는 참된 지식인 상을 제시한 베버의 입장은 실천적 주지주의를 지향하는 유교에 매우 근접해 있었다.

IX. 감정을 포용하는 이성

1. 이성과 감정

베버는 유교가 열정적 요소를 백안시하는 관리의 관념적 이해를 반영하고 있다고 주장하였다. 열정 내지 감정의 문제는 근대에 대한 포스트모던적 반발이 표출되고 있는 또 하나의 영역이다. 그런데 공자가 제자들을 가르칠 때는 논리를 그들의 머리를 향하여 장황하게 늘어 놓기 보다는 흔히 논리를 바로 그들의 가슴에 와 닿게 하는 방식으로 말을 하고 있음을 알 수 있다. 말하자면 공자는 사람들의 이성과 감정에 동시에 호소하는 방법을 사용했던 것이다. 이성을 중시하면서도 이렇듯 감정의 차원을 배제하지 않는 유교의 전통은 이후 맹자에 이르러서 사단(四端)이라는 어구로 명시화되고 성리학에 이르르면 그 어구 등을 가지고 이기론이라는 좀더 체계적인 도식속에서 잘 확립되어졌다 (Ching, 1985 참조). 그리하여 감정을 인성의 불가분의 요소로 보고 그것을 올바르게 순치하는 것의 중요성이 잘 인식되고 있었다. 유교의 이러한 입장은 법가와 노장의 상치되는 일면적 경향을 조화시키고 있는 측면을 지니고 있었다. 법가는 이성 그것도 목적합리성만을 주로 강조하였고 노장은 상당한 정도 반이성적 자세를 취하고 있었기 때문이다.

감정등의 "자연적" 충동의 발로를 "인위적"으로 다스리는 것을 백안시하는 노장과 반대로 그러한 것을 백안시하는 법가의 양 극단적 경향을 지양하는 측면이 있었던 것이다.

2. 이와 기의 공존하에서의 조화로운 인성

조화된 인성은 유교가 강조하는 예치의 한 가지 중요한 통로였다 (Lee, 1992). 오늘날 행동주의 학파에서 강조하는 것처럼 바람직한 행동 양식은 인간의 이성이 그때 그때 작용하기 이전에 반사적 차원에서 반복 숙달을 통하여 조련되어지는 것이 그 바탕을 이룬다. 유교 전통에서는 도덕률이 그러한 차원을 통해서도 구현된다는 것을 실질적으로 잘 인지하고 있었던 셈이다. 이른바 "수신" (修身) 을 통하여 행동거지를 감정의 차원에서도 잘 틀잡아 놓으면 그것이 관성력을 발휘할 것임이 전제되고 있었던 것이다. 그렇게 하는 것이 이성이 그때그때 판단하여 가장 올바른 행동을 하는데 감정이 적어도 방해를 하지 않게 만드는 지름길임이 인식되고 있었던 것이다. 유교의 이러한 지향은 성리학 이래로 좀더 이론적인 수준에서 이기론으로 체계화되었다. 사람과 세계를 작동하게 하는 것은 이라는 개념으로 압축되는 합리성과 기로 압축되는 비합리적 혹은 초합리적 힘이 같이 작용함으로써라는 것이 근본적인 도식으로 받아들여진 것이다. 이가 먼저냐 기가 먼저냐 하는 등의 쟁점으로 구체화되는, 이와 기의 관계에 대한 다양한 학설이 경합을 벌이게 되었지만 그것은 어디까지나 두 개념이 일단 같이 존재하는 것을 받아들이는 이후의 문제였던 것이다. 그리하여 이를 아무리 강조하는 입장이라도 이만으로써 세상이 존재하는 것은 아니며 어느 수준에서든 이를 펼 기가 있음은 전제되어 있었던 것이다 (현상윤, 1971 참조).

3. 동조적 성격이 아님

그런데 베버는 유교가 강조하는 조화로운 인성을 주어진 규범에 그대로 동조하는 유형인 것으로 오해하고 있었다. 그것은 조화로운 인성 그 자체를 목적시하는 것으로 오인하였기 때문이다. 감정이 잘 조련된 조화로운 인성은 그 자체가 목적이었던 것은 아니고 이성의 판단과 결정을 도와줄 토대일 뿐이었던 것이다. 그러한 토대 위에서 이성이 주체적으로 상황을 포착하고 판단하여 최종 행동지침을 내리는 일이 계속 되는 것이다.

4. 서구와의 비교

서구에서 근대에 대한 포스트모던적 반항의 주된 요소의 하나는 비합리성의 강조이다. 이것은 이미 니체에 의해서 강하게 표출되고 있었다. 니체는 합리성 대신에 맹목적 권력이라는 비합리적 힘을 숭배하였다 (Nietzsche, 1968). 그러나 베버는 그 과도한 반 이성적 자세를 여과하여 수용하려 하였다. 베버는 권력 현상의 중요성을 역설하였으나 그것을 궁극적으로 실질 합리성의 척도위에 놓고 고찰하였으며 또한 사회적 행위에서 감정이 차지하는 비중을 인식하였으나 기준점으로서의 이성의 중요성을 결코 평가절하하려 들지 않았다. 어쩌면 비합리적 요소들에 대한 베버의 수용은 충분한 수준에 이르르지 못한 것인지도 모른다. 사회학에서만 해도 근래에 “감정 사회학” (이성식 전신현, 1995)이 태동하는 것은 이성쪽에서의 그러한 불충분한 수용에 대한 감정의 신비주의적 반발이 계속되는 것임을 의미할 수 있다. 그리하여 이 문제에 있어서 근대와 포스트모더니즘의 두 평행선은 아직 제대로 만나지를 못한 상태에 있다. 반면 유교에서는 일단 이와 기가 서로 만남을 이룬 위에서 여러 가지 비판적 상호작용이 전개되어 온 것이라고 할 수

있다. 따라서 이 점에서도 유교는 근대/포스트모더니즘의 전향적인 상호 작용을 위한 희망봉의 역할을 서구에 대해 할 수 있을 것이다.

X. 인격적 합리성

1. 실질 합리성의 입력원으로서의 인간 관계

배버는 유교 전통하에서는 인간의 명예가 중국의 발전을 가로 막고 있다고 보았다. 분명히 유교 전통에서는 인간적 관계를 중시하여 왔다. 앞서 논의한 바와 같이, 진 나라의 법가적 지배에 대해서 모든 계층의 사람들이 들고 일어 섰을 때는 그 뛰어 난 형식합리성이 거의 아무의 삶에도 실질적인 만족을 주지 못했기 때문이라고 할 수 있다. 유교는 철저하게 무인격적인 체계를 강조하는 법가에 비해 실제 삶 속에서 인간이 필요하다고 호소하는 것을 입력시키려는 지향을 지니고 있었다. 한편 노장은 인간의 자연스러운 상태를 강조하는 만큼 인간에게 어떤 종류든 체계를 옳아매는 것 자체를 좋아하지 않았다고 할 수 있다. 유교는 체계의 필요성을 받아 들이되 규칙과 규칙으로 연결되는 무인격적 체계가 아니라 사람과 사람으로 연결되는 인격적 체계를 통하여 합리성을 추구하려 하였다. 그것은 새로운 상황이 요구하는 입력에 비인격적 체계보다 더 신속하게 반응할 수 있다는 점에서 실질합리성의 좀 더 효과적인 공급 기제일 수 있다.

2. 전문성과 인격의 조화

“군자는 전문가가 아니다”(君子不器)라는 공자의 말씀대로 선비는 전반적인 교양을 쌓는 것이 온전한 인격을 갖추는 지름길로 유교에서

는 여겨 졌다. 그러나 흔히 오해되는 것처럼 그렇다고 하여 유교가 전문성을 완전히 경시하였던 것은 아니다.³⁶⁾ 우선 관리외의 다양한 직업인의 필요성은 당연히되고 있었다. 그 결과 뛰어난 의사, 예술가, 기술자 등의 전통이 이어져 올 수 있었다. 사실 관리가 전문가가 아닌 "종합소양가"가 되어야 한다는 것은 관리라는 특수한 직업을 수행하기 위해 갖추어야 할 또 다른 전문성이라고도 할 수 있다. 그리고 선비 자신도 흔히 전반적인 인문적 교양을 갖춘 위에 각종 전문 분야에서 많은 연구와 저술을 수행하였었다. 그렇기 때문에 유교에서 전문성을 배제했다기보다는 종합소양에 기초한 온전한 인격과의 통합을 추구하였다는 것이 좀더 정확한 진술이 될 것이다.

3. 인간적 명예가 아님

그러한 인격적 체계를 베버는 주로 인간적 명예로써 해석하였다. 물론 그러한 인격적 체계가 인간적 명예로 작용하는 경우가 적지 않게 존재하였음은 부정할 수 없는 사실이다. 그러나 그것은 유교에서 원래 의도되었던 것이라기보다 그로부터 일탈한 모습이었다고 할 수 있다. 실은 베버도 인간적 체계가 합리성의 보루로 작용할 수 있음을 서구의 경우에 대해 전제한 경우가 있었다. 개신교의 종파 속에서의 인간 관계가 개신교 윤리의 실천을 담보하는 하나의 중요한 통제 기제였음을 논한 적이 있었던 것이다 (Weber, 1946b). 그리고 베버는 그가 기본적으로 비인격적 규칙의 체계로 본 관료제의 지배에 대해서 민주적인 카리스마적 지도자가 여론 활성화 과정을 통하여 그 보정작용을 해주기를 기대하였다 (Schluchter, 1989). 유교가 법치에 반대하고 예치를 강조하는 연장선 상에서 언론의 활성화를 꾀한 것도 기본적으로 같은 방향에

36) 베버도 이 문장으로 그러한 오해를 증명하려 한다 (Weber, 1951: 160). 그러나 사실 베버 자신도 "器"를 넘어선 지식인이었으며 유교의 선비가 "器"를 넘어서려고 했던 것도 그 자신의 동기와 크게 다르지 않았던 것이다.

서의 실질 합리성의 입력을 위한 것이었다고 할 수 있다. 베버는 법적 형식합리성과 관련시켜서 중국에는 그것만을 전문적으로 훈련 받는 법률 전문인 집단이 존재하지 않는다고 말하였는데 그것은 예치를 강조하는 만큼의 논리적 귀결이었던 측면이 있는 것이다. 그리고 유교에는 자연법 개념이 결여되어 있었다는 베버의 주장도 그런 맥락에서 해명될 수 있다. 자연법이란 역시 이른 시기에 관료제화와 실정법 체계를 경험한 로마가 그것을 넘어서는 가치합리성을 추구하는 맥락에서 창출해낸 개념이다. 그런데 이때 로마는 법으로써 법을 넘는 접근 방식을 채택한 것이며 그것이 근대 서구에는 오히려 관료제와 결부된 형식합리성의 토대로 자리잡게 된 것이다. 유교에서는 아예 인간 관계로써 법치를 넘으려 했기 때문에 법의 공리로써의 자연법 등의 개념을 추구하지 않고 삼강 오륜등 인간 관계적 공리를 대신 추구하였던 것이다.³⁷⁾

4. 서구와의 비교

신기하게 오늘날 서구에서 제기되는 포스트 모던적 반론에는 근대의 아주 중요한 요소인 법치에 대한 직접적 도전은 크게 발견할 수 없다. 아마도 그것은 포스트모더니즘이 근대의 반주지주의 내지 반인문주의를 궁극적으로 넘어서지 못한 것을 가장 현저하게 드러내는 대목이 아닌가 한다. 다만 실질적으로 법치에 대해 일어나는 의미있는 변화로는 그것이 이른바 공민종교(civil religion)로 변모하고 있는 점을 한가지 들 수 있다(Bellah, 1970). 법치 체계가 하나의 종교가 된다는 것은 이 분야에 있어서 신성이라는 방향의 초이성이 증대하고 있다는 것을 의미한다. 또 한가지는 베버의 방법론을 발전시키는 맥락에서 직접 민주주의의 활성화를 강조하는 흐름이다. 시민사회라든지 교신적 합리성

37) 그러나 결과적으로 그러한 공리적 가치들이 중국 법체계에 대해 자연법의 역할을 결과적으로 하였음을 니덤은 강조한다(Needham, 1956: 214).

(Habermas, 1984) 이라든지 하는 다양한 개념들이 실제적으로 법치의 과도화를 견제하는 역할을 하게 되는 것이다. 그러기 전에 법률가 교육 자체에서도 전반적인 교양 교육의 강화가 운위되고 있는데 그것은 근대의 분화에 대한 이른바 역분화(de-differentiation)의 모습(Lash, 1990)이라는 점에서 포스트 모던적 흐름이 현실화되는 다기한 방식 중의 하나라고 할 수 있다. 그러나 그러한 다기한 것들이 기존의 법치를 충분히 효과적으로 보완할 수 있을 만큼의 협주를 연출해 내지 못하고 있다. 이러한 모든 점에서도 유교는 단순한 포스트모더니즘적 반발의 차원에 같이 서는 것이 아니라 그것을 앞서가면서 현실 속에 수렴한 전향적 답안에 해당하는 것이라고 할 수 있다.

XI. 결론

우리는 유교가 서구에서의 근대/포스트모더니즘의 안정적 지양의 이정표가 될 수 있는 위상을 지니고 있음을 그 몇 가지 구체적 면모들을 통하여 살펴 보았다. 유교는 오래 전 중국에서의 근대/포스트모더니즘의 대립에 해당하는 법가/노장의 상호작용을 좀더 안정적으로 지양하는 중심축의 위상을 확립해 왔었는데 우리는 그 구체적 지표로서 세계에 대해 좀더 유연한 초월적 준거점으로서의 하늘, 인간을 버리지 않는 세계 정복의 자세, 좀더 실무적인 금욕주의, 실천적 주지주의, 감정을 포용하는 이성, 인격적 합리성 등을 조망해 본 것이다. 그런데 그러한 지표들을 우리는 베버의 유교관을 발전적으로 비판함으로써 좀더 효과적으로 포착해 낼 수 있었다. 그렇게 함으로써 우리는 또한 베버 자신이 서구에서 근대/포스트모더니즘의 안정적 지양을 시도했던 그 틀의 전향함에 유교가 놓일 수 있음도 알 수 있었다. 서구에서 그러한 답안의 모색에 유교가 줄 수 있는 빛을 볼 수 있었던 것이다. 그것이 바로 우리

가 베버의 유교관을 전향적으로 지양해 낸 좌표라고 할 수 있다.

그러나 그 좌표를 통하여 유교만이 일방적으로 서구의 현 근대/포스트모더니즘의 상호작용에 빛을 줄 수는 없다. 대화는 쌍방향이어야 하는 것이다. 분명히 서구에는 진정코 앞서가는 측면이 존재한다. 서구에서 차용해야 할 많은 것이 존재한다. 우리는 여기에서 유교라는 것이 완벽히 옳은 이념이라는 과대평가를 해서는 안되는 것의 중요성을 지적하고자 한다. 유교가 개선되어야 할 점을 전혀 지니지 않는 이념일 수는 없다. 그랬을 때 서구에서 인간의 지성이 많은 노력을 기울여 발전시켜낸 산물인 근대에서 유교가 차용할 수 있는 점도 적지 않을 것이다. 그것을 무시한다는 것은 거꾸로 유교에서 얻을 수 있는 것을 외면하는 것처럼 문제가 있는 일이다. 이렇게 상이한 지적 전통이 만나 상호작용을 할 때는 좀더 보편적으로 양자 모두에게 적용되어 지는 기준이 불가피하게 전제되는 법이다. 문제는 지금까지 그 보편적 기준을 어느 한쪽에서만 끌어 오는 자기중심적 비교를 했다는 것이다. 그러한 우를 뒤집어서 범하는 것도 이제는 피해야 할 일이라고 하겠다.

또한 우리는 서론에서 포스트모더니즘이 복고적인 근대 비판으로 될 수 있는 가능성에 대해 살펴 보았다. 유교에서 포스트 모던적 영감을 얻는 것이 복고적인 근대 비판의 동기와 결부될 가능성도 존재한다. 그것은 유교의 진면모를 정확하게 알지 못하였을 때 주로 발생할 수 있는 가능성이다. 유교를 기본적으로 근대 "이전"적 지향을 지니고 있는 것으로 잘못 아는 데서 그런 일이 비롯될 수 있다. 우리는 유교가 기본적으로 근대 "이후"적 지향을 지니고 있음을 살펴 본 셈이다. 그러나 유교에 대해 정확히 알고 있으면서도 그런 일이 발생한다면 그것은 유교적 지향을 더욱 발전시키기 위하여는 근대/포스트모던 시기를 포함하는 서구의 발전 맥락에서 차용해야 할 측면도 있다는 점을 외면해서 그렇게 될 수 있다. 어쨌거나 유교와 포스트모더니즘의 대화는 전향적으로 이루어 져야지 복고적으로 이루어 지는 것은 경계해야 할 일이다.

그런데 유교와 포스트모더니즘의 그러한 전향적 대화는 서구에서보다 동아시아에서 이룩될 가능성이 현재로서는 훨씬 크다. 그 이유는 우리는 서구로부터 차용하려는 의지가 형성이 되어 있는데 반해 서구는 동아시아로부터 차용하려는 의지가, 소수의 인식에도 불구하고, 유효하게 형성되어 있지 않기 때문이다. 실은 우리는 서구에 대해 “과잉” 차용의 의지가 작용해 왔다고 할 수 있다. 그러다 보니 서구적 근대의 모습을 제대로 여과하지 못하고 받아들여 온 측면이 존재한다. 지금까지 상당히 착종적인 수준에 머무르고 있는 서구에서의 근대/포스트모더니즘의 상호작용도 그 연장선 상에서 근자에 과잉차용한 점이 적지 않다. 서구로부터 이미 그렇게 많이 차용해 놓았기 때문에 우리는 앞으로 상당 기간 동안 유교의 뛰어난 안목을 그저 되살리려고만 하여도 그것이 서구와의 전향적 대화가 될 가능성이 크다고 하겠다.

참 고 문 헌³⁸⁾

- 김동노, 1994. "근대사회 형성에 있어서의 합리성의 문제." 전기사회학
대회 발표논문.
- 김승혜, 1997. "주희의 경제관." 『동아연구』. 34 (출간중).
- 송영배, 1992. 「유교적 전통과 중국혁명: 유교사상, 유교적 사회와 마
르크스주의의 중국화」. 철학과 현실사.
- 유명종, 1987. 「퇴계와 율곡의 철학」. 부산: 동아대학교 출판부.
- 유석춘편, 1992. 「막스 베버와 동양사회」. 나남.
- 윤현섭, 1995. 「법 심리학」. 학지사.
- 이상희, 1994. 「조선조 사회의 커뮤니케이션」. 나남.
- 이성식 전신현 1995. 「감정 사회학」. 한울.
- 이재룡 1992. "법가의 규범적 의미." 중국철학연구회 편저, 「중국의 사
회사상」.
- 정재식, 1982. 「종교와 사회변동」. 연세대학교 출판부.
- 조혜인, 1988. "주자학적 세계관 속의 긴장." 「사회운동과 사회의식」.
전예원, pp. 363-397
- , 1996. "세계의 잼: 개신교 윤리 명제의 동적 측면." 『한국사회학』.
30집 봄호, pp. 31-64.
- , 1997 "유교적 유산과 중국 경제 발전의 관계." 『동아연구』 34.
- 현상윤, 1971. 「조선유학사」. 민중서관.
- 余英時, 1993. 「중국 근세 종교 윤리와 상인 정신」. 정인재 역. 대한 교
과서 주식회사.
- Baudrillard, J. 1983. In the Shadow of Silent Majorities, New York:
Semiotexte.
- Bell, Daniel 1976. Cultural Contradictions of Capitalism. London:
Heinemann.
- Bellah, Robert N. 1970. Civil Society in America. In Beyond Belief:
Essays on Religion in a Post-Traditional World. New York: Harper
& Row, pp. 168-189.

38) 한문 고전은 해당 주제 언급되어 있음.

- 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.
- Chan, Wing-tsit ed., 1973. A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton: Princeton University Press.
- Cheng, Chung-Ying 1991. New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy. Albany: State University of New York Press.
- Chien, Edward T. 1985. Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming. New York: Columbia University Press.
- Ching, Julia 1985. "Yi Yulgok on the Four Beginnings and the Seven Emotions." in Wm. Theodore de Bary and JaHyun Kim Haboush eds., The Rise of Neo-Confucianism in Korea. New York: Columbia University Press.
- Cho, Hein 1996. "The Confucian Tradition as a Rich Terrain for Sociological Discourse." Paper presented at the East Asian Regional Colloquium of the International Sociological Association.
- , 1997. "The Historical Origin of Civil Society in Korea," Korea Journal. vol. 37, no. 2.: 24-41.
- Crook, Stephen. 1990. "The End of Radical Social Theory? Notes on Radicalism, Modernism and Postmodernism." in Roy Boyne and Ali Rattansi eds., Postmodernism and Society. London: Macmillan, pp. 46-75.
- de Bary, Wm. Theodore 1979. "Introduction." de Bary and Irene Bloom eds., Principle and Practicality. New York: Columbia University Press.
- Drucker, Peter F. 1969. The Age of Discontinuity. New York: Harper and Row.
- Elvin, Mark 1973. The Pattern of the Chinese Past. Stanford: Stanford University Press.
- Frankel, Boris 1987. The Post-Industrial Utopians. Cambridge: Polity Press.

- Fung, Yu-Lan 1963. *A Short History of Chinese Philosophy*. New York: The Free Press.
- Goodman, Mark J. 1991. "Type Methodology and Type Myth: Some Antecedents of Max Weber's Approach," in Peter Hamilton, ed., *Max Weber: Critical Assessments 1*, Vol. II, pp. 23-44.
- Habermas, J. 1981. "New Social Movements." *Telos*. 49.
- , 1983. "Modernity: An Incomplete Project." in Hal Foster ed., *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Port Townsend: Bay Press.
- , 1984. *The Theory of Communicative Action*. London: Heinemann.
- Jameson, Fredric 1984. "Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism." *New Left Review*. 152: 53-92.
- Jernet, Jacques 1982. *A History of Chinese Civilization* trans. by J. R. Foster. Cambridge: Cambridge University Press.
- John, Robert 1991. "Max Weber's Epistemology of the Cultural Sciences: Presupposition of Interpretive Sociology," in Peter Hamilton ed., *Max Weber: Critical Assessments 2*. Vol. III, pp. 244-263.
- Klausner, S.Z. 1982. "Introduction to the Transaction Edition." Werner Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*. translated by M. Epstein. New Brunswick, N.J.: Transaction Books.
- Küng, Hans and Jürgen Moltmann eds., 1992. *Fundamentalism As an Ecumenical Challenge*. London: SCM Press.
- Larrain, Jorge 1983. *Marxism and Ideology*. London: Macmillan.
- Lash, Scott 1990. *Sociology of Postmodernism*. London: Routledge.
- Lee Seung-Hwan 1992. Was There a Concept of Rights in Confucian Virtue-Based Morality? *Journal of Chinese Philosophy*. 19: 241-261.
- Lyotard, J.-F. 1984. *The Post-Modern Condition*. Manchester: Manchester University Press.
- Metzger, Thomas A. 1977. *Escape From Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*. New York: Columbia University Press.
- Mommsen, Wolfgang J. 1974. *Max Weber and German Politics*. Chicago:

- Chicago University Press.
- Needham, Joseph 1956. *Science and Civilization in China*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. 1968. *The Will to Power*. New York: Vintage.
- Oakes, Guy 1987. "Weber and the Southwestern German School: The Genesis of the Concept of Historical Individual." in Wolfgang J. Mommsen and J. Osterhammel eds., *Max Weber and His Contemporaries*. pp. 434-446.
- Parsons, Talcott 1977. *The Evolution of Societies*. Ed. Jackson Toby. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Roth, Guenther 1991. "History and Sociology in the Work of Max Weber." *British Journal of Sociology*. vol. 27, pp. 306-318.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1968. *The Social Contract*. Trans. M. Cranston. Harmondsworth: Penguin Books.
- Schluchter, Wolfgang 1989. *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*. translated by Neil Solomon. Berkeley: University of California Press.
- Schroeder, Ralph 1987. "Nietzsche and Weber: Two "Prophets" of the Modern World," in Sam Whimster and Scott Lash eds., *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen & Unwin, pp. 207-221.
- Steinfels, Peter 1975. *The Neoconservatives*. New York: Simon and Schuster.
- Swingewood, Allan 1991. *A Short History of Sociological Thought*. 2nd ed., London: Macmillan.
- Tang, Chun-I 1967. "The Spirit and Development of Neo-Confucianism." in C. A. Moore ed., *The Chinese Mind*. Honolulu: East-West Center Press.
- Weber, Max 1946a. "Science as a Vocation." in *From Max Weber* translated and edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, pp. 129-156.
- , 1946b. "The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism." in *From Max Weber*, pp. 302-322.