

베버의 『유교와 도교』: 한국경제사회에 주는 함의*

홍 훈**

요약

이 글은 『유교와 도교』를 중심으로 동양에 대한 베버의 생각을 정리한 후, 이로부터 한국의 경제사회를 규명하기 위한 함의를 도출하는데 목표를 두고 있다. 유럽은 개인과 인격화된 신의 관계를 중심으로 삼는 보편적이고 추상적인 윤리체계를 획득해, 이로부터 합리적이고 추상적이며 일관된 정치, 화폐, 법률을 구축하고, 인간관계를 이에 복속시켰다. 이에 비해 농경과 유교를 중심으로 하는 중국은 개인과 신의 관계에 근거한 추상적이고 일관된 사회체계를 지니지 않아서 정치, 화폐, 법률에 있어서도 추상적인 체계를 얻지 못했다. 유교교육·과거시험·관료주의가 이를 대신했으며 혈연적인 인간관계가 지배적이었다. 이에 근거해 한국사회의 특징으로 관치경제, 관계의존적인 자본주의, 입시교육, 학벌 등을 지적할 수 있다. 또한 학벌은 관료사회의 과거시험과 혈연이나 가족중심주의의 결합으로 파악할 수 있다. 나아가 동양사회의 특징으로 지적된 인간관계를 생산성과 행복이라는 측면에서 종합적으로 검토할 필요가 있다.

주제분류 : B01000

핵심 주제어 : 베버, 중국, 자본주의, 도시, 전쟁, 화폐, 법률, 관료, 과거, 유교, 인간관계, 학벌

* 필자는 1973년 초 연세대학교 입시면접의 현장에서 신입생으로서 최호진 선생님을 처음 뵈었다. 당시 그 분은 현재 내 나이에 들어 있었다고 생각된다. 그 분의 유난스럽게 하얀 머리카락과 붉은 얼굴은 아직도 기억에 선하다. 필자가 들은 강의와 전해들은 바를 종합해 보면, 그 분이 연세대학교 상경대학과 필자의 진정한 사표였다고 생각된다. 원리원칙, 학자적인 풍모와 절제, 공부와 놀이의 조화, 매사에 들어가고 나감이 대체로 그러했다고 생각한다. 덧없는 애착과 경쟁을 빙자한 독단이 판치고 있는 작금의 교내외 상황 속에서 다시금 그 분을 떠올리게 된다. 이 글은 필자의 글들 중에서 내용과 형식에 있어 그분의 관심에 가장 가까운 것이다. 이 논문은 2013년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2013S1A3A2053799).

** 연세대학교 경제학부 교수, e-mail: hoonhong@yonsei.ac.kr

대표적인 사회학자 베버(Max Weber, Karl Emil Maximilian Weber, 1864-1920)는 마르크스(Karl Marx, 1818-1883)를 의식하면서 사회와 경제, 그리고 인간에 대해 유물사관이나 변증법에 대한 대안을 제시하기 위해 노력했다. 모든 것에서 사회성을 찾아낸다는 점에서 베버는 마르크스와 비슷하다. 그렇지만 이런 사회성을 경제성으로 몰아가지 않는 것이 베버의 특징이다. 정치, 관료제, 문화, 종교가 경제와 나란히 사회를 규정한다고 보는 것이 베버의 입장이다.

이 때문에 베버는 동서양의 차이에 관해 깊은 관심을 보였다. 특히, 『유교와 도교』(*Konfuzianismus und Taoismus*)에 이런 관심이 드러나 있다. 따라서 베버가 동양사회를 파악하는데 남달리 도움을 줄 수 있다고 판단할 수 있다. 이 글은 『유교와 도교』를 해석해 한국의 경제사회를 규명하기 위한 함의를 도출하는데 목표를 두고 있다.

이를 위해 먼저 이 글의 I, II, III장에서는 베버가 이 책을 통해 주장한 바를 요약하고 이해를 돕기 위해 필자의 해석을 간간히 삽입했다. 그리고 IV장에서는 이 책이 한국의 경제사회에 주는 함의들을 필자의 관점에서 포괄적으로 제시했다.

I. 도시, 법률, 화폐, 재산

베버는 서양이 합리적이어서 자본주의를 경험한 반면 중국에는 서양적인 의미의 합리성이 결여되어 있거나 부족해 자본주의가 발생하지 않았다고 주장했다. 베버에서 이런 차이는 고대로 가면 갈수록 줄어들므로 자연적이라기보다 사회문화역사적이다. 그 중에서도 사회경제자체보다 정신이나 종교, 특히 유교와 기독교의 차이로 유럽과 중국의 차이가 압축된다. 또한 이것은 특정 지역에 자리 잡은 사회의 내적인 요인뿐만 아니라 외적인 요인에도 의존한다.

구체적으로 방위능력을 지닌 시민들로 구성된 도시, 일상적으로 활용되는 표준화된 화폐, 공정하고 일관되게 적용되는 법규, 특정 지역이나 사물에 묶이지 않는 보편적인 신이 서양의 특징이다. 이에 비해 중국에는 자율적인 시민과 도시, 안정된 화폐와 화폐경제, 법체계, 인격화된 신 등이 결여되어

있다.

우선 유럽과 중국에서 도시가 생긴 근원이 다르다. 중국이 가산제적인 부권주의 국가였기 때문에 중국의 도시들은 황제를 따르는 관료의 행정과 강제에 의해 생겨났다. 중국의 도시는 황제의 거주지였고 황제자체였기 때문에 왕조가 바뀌면 도시의 이름도 바뀌었다. 지배자인 왕은 도시를 자신의 소유물로 생각했고, 제후나 관리들은 도시를 자신의 녹봉을 지출하는 거주지로 생각했다. 이 같이 중국에서는 특정 도시와 이 도시의 지배자가 분리되지 않았다(1장).¹⁾

서양의 도시와 달리 정치화되어 있지 않아 중국의 도시는 서양적인 의미의 폴리스가 아니고 거기서 서구적인 시민을 발견하기도 힘들다. 중세서양의 도시가 누렸던 정치적 권리나 법규를 중국의 도시는 가지고 있지 않았다. 서양의 도시는 선서나 헌장에 근거한 자율적인 공동체로서 군대를 가지고 외적으로부터 자신을 지키며 지배자에 저항할 수 있는 시민들로 구성되어 있다. 이에 비해 중국의 도시를 구성하는 주민들은 강제로 이주되어 벽으로 둘러싸인 성체에 갇혀 있었고, 군사의 뒷받침을 받지 않았으므로, 서양적 의미의 정치적 공동체를 이루지 못했다.

서양은 전쟁을 중시했으나 중국은 평화를 중시했다.²⁾ 중국인은 땅에 농사를 지어 얻는 수확에 의존했으므로 치수를 중시했다. 이 때문에 진시황 이후로 평화를 당연시하게 되었다. 또한 기원전 3세기 이후 야만인의 침입이 줄어들면서 국방의 비중이 축소되었다. 몽고의 침입은 거의 예외에 가깝다. 따라서 중국에서 군대의 동원은 이례적이고 군대의 역할도 경찰에 가까울 정도로 축소되었다. 이것은 서양에서 무사와 군대가 일상적인 존재였다는 사실과 대비된다.

중국에서도 공직자가 백성에게 쫓겨 내성으로 도망치는 일이 적지 않았

1) 이후의 논의에서는 영어번역을 위주로 인용하되, 필요한 경우 독일어 원본과 한글 번역을 활용했다. 영어판은 아무런 표시 없이 쪽 번호만으로 인용했고, 독일어원본은 'KT'로 표시했다.

2) 이 차이에 비추어 보면 베버의 관점에서 서양도시의 자치권은 지배자에 대한 내적인 저항권이라기보다 외부의 침입에 대한 방어력이나 외부와의 협상력이다. 반면 중국도시의 성곽은 외부의 적으로부터 내부의 주민을 지키기보다 강제로 이주시킨 주민이 밖으로 나가지 못하게 하는 기능을 지닌다. 이렇게 해석해야 베버가 중국도시에 존재하는 성곽을 처음부터 강조한 점과 중국이 외부와 전쟁이나 교류를 별로 가지지 않았다는 그의 주장이 이해된다.

다. 그렇지만 언제나 특정의 공직자, 조세, 규정이 문제가 되었을 뿐 관료조직, 조세체계, 법체계 전체가 문제로 제기되지는 않았다. 이는 서양과 달리 중국에서 도시의 자유가 포괄적인 중요성을 지니지 않았다는 것을 의미한다.

서양의 도시가 서약에 근거한 공동체나 연대를 대표한다면, 중국의 도시는 특정 씨족이 머무는 장소였다. 중국에서는 형제자매의 땃줄이 끊어지지 않아 도시마다 숭배하는 신이 달랐다. 서양의 신이 서약에 근거한 공동체를 보호했다면, 중국도시의 수호신은 구체적인 지역으로 존재하는 도시를 보호했다. 중국의 도시에는 관리들이 신경을 써야 하는 조합이나 조직이 있었을 뿐, 서약에 근거한 단체나 권리를 보장하는 헌장은 없었다. 이 때문에 중국의 도시들은 계약을 체결하거나, 소송을 제기하거나, 단체행동을 벌일 수 없었다.

심지어 중국의 도시는 자치능력에 있어 농촌보다 못했다. 황제의 권위가 미치지 못하는 지방에서는 실질적으로 자치가 이루어졌지만, 도시에서는 형식적으로나 실질적으로나 그렇지 못했다. 그렇다고 중국의 지방이 서양적인 의미에서 명실상부한 자치를 향유한 것은 아니다. 중국의 지방에도 서약이나 계약 등 보편적인 절차 대신 씨족적인 유대가 자리 잡고 있었기 때문이다.

서양과 달리 중국은 외국무역을 제한하고, 해로를 회피했으며, 해상운송을 발전시키지도 않았다. 대신 수양제와 같이 내륙에 대운하를 건설해 내지 상업이 발전했으므로 도시들도 내륙에서 발달했다.³⁾ 중국에서도 도시가 상업의 중심지였지만, 서양에서와 달리 시장에서 상인들이 독점적으로 거래할 권리를 국가로부터 보장받지 못했다. 북경을 포함해 중국의 도시는 시민들의 진취적인 정치경제적인 능력이 아니라 운하관리나 치수 등 황제와 관료의 행정능력에 의존했다.

중국에서는 치수, 재정확보, 기근해소 등을 넘어서는 포괄적인 경제정책이 시행된 적이 없으므로 중국경제는 거의 방치된 것과 마찬가지이다(pp. 135-138). 11세기 중엽 송나라의 왕안석이 시도한 경제개혁은 예외적이다. 대신 백성의 의식주를 황제가 책임져야 한다는 관념이 지배적이어서 황

3) 조선도 마찬가지여서 교역의 중심지가 대구, 전주, 나주 등 내륙에 있다가 개항이 되면서 부산, 목포, 군산 등 항구주변으로 옮겨갔다(김동노, 2009, 182-183쪽).

제의 명령을 받은 관료들의 재량과 자의에 경제가 좌우되었다. 생계형경제에서 모두의 의식주를 보장하고 사회를 안정시켜야 하므로 부의 과도한 차등은 억제되었다.⁴⁾

유교는 인간의 평등을 강조해 교환이나 상업으로 발생할 수 있는 극단적인 불평등을 허용하지 않았다. 유교는 태생에 따른 차등뿐만 아니라 재산상의 차이도 별로 인정하지 않았다. 재산형성을 용인했지만 서양에서처럼 개인주의적인 사회윤리와 형식적인 법에 의거해 이를 신성시하지 않았다(pp.146-148). 이는 국가로 하여금 자신들의 이익에 봉사하도록 만드는 부르주아계급이 성장하지 않았음을 의미한다.

이 영역에서도 가산제국가의 이상은 형식적인 권리나 법이 아니라 실질적인 정의였다. 그래서 한편으로 재산과 소득은 실질적인 목적의 문제로, 다른 한편으로 대중의 생계를 유지하기 위한 사회윤리적인 배려의 문제로, 남았다. 그러나 이것은 서양의 근대에서처럼 바로 형식적인 법과 실질적인 정의 사이의 긴장에서 비롯된 자연법적이고 개인주의적인 사회윤리의 문제가 아니었다(p.148).⁵⁾

중국의 도시에서는 관료가 끼어 있는 수공업자 길드나 상인 길드가 서양의 정치공동체를 대신했다. 중국인들은 여러 문명들 중에서 가장 길드조직에 의존적이었고 길드는 소속회원들의 삶에 절대적인 영향을 미쳤다. 중국인들에게 길드가입은 의무였고, 이 조직은 가입비와 조합세를 회원들에게 부과했으며, 자체 회관을 갖추고 있었다.

길드는 때때로 가족도 배제하면서 장인의 숫자를 제한했으며, 거래의 조건, 대상, 시기, 지불, 보험, 이자율, 화폐, 도량형을 결정했다. 뿐만 아니라 사기를 금지하고 불법거래를 감시하는 사법권까지 갖추고 있었다. 길드는

4) 영국인의 인사가 '잘 지내시지요?'인데 비해 중국인의 인사는 '밥 먹었나요?'라는 데서 이런 특징이 드러난다(p.211).

5) Materiale Gerechtigkeit, nicht formales Recht, war auch auf diesem Gebiet das Ideal des Patrimonialismus. Daher blieben Eigentum und Erwerb Probleme einerseits praktischer Zweckmäßigkeit, andererseits sozialetischer Fürsorge für die Ernährung der Massen, nicht aber einer naturrechtlich individualistischen Sozialethik, wie sie in der Neuzeit im Okzident gerade aus der Spannung zwischen formalem Recht und materialer Gerechtigkeit entsprang.

상부상조를 기치로 삼아 회원의 보석금이나 소송비, 그리고 장례비용을 대주었다. 동시에 같은 조직에 속한 사람들 사이에는 소송을 제기할 수 없었다. 규칙을 위반한 조합원을 조직에서 쫓아내거나 공격했으며, 심지어 타살하기도 했다.

중국에서 도시가 아니라 길드가 조직별로 자구책을 강구했던 이유는 중국에 서양적인 법률이 없었기 때문이다. 대신 길드는 대부분 고대적인 혈연이나 부족적인 모습을 유지했다. 재정적인 이유나 외국과의 무역에 대비한 정부의 보호정책으로 길드가 만들어진 경우에도 일단 조직이 형성되고 나면 부족이나 가족의 성격이 완연해졌다.⁶⁾ 이것은 거래되는 물건뿐만 아니라 거래당사자나 인적인 관계를 중시했다는 의미가 된다. 유럽은 외부와의 전쟁, 정복, 무역, 이주를 당연시했으므로 혈연적인 인간관계를 건고히 유지할 수 없었다(p.35).

베버를 떠나 재산에 대한 서양사상은 사람과 물건을 연결시키지 않는 추상성이나 익명성을 중시한다. 나아가 베버는 서양에서 인간관계의 물화가 불가피하며 (마르크스와 달리) 물화를 어느 정도 긍정적이라고 생각했다. 은행과 금융의 발전도 특정인과 특정 액수의 화폐나 재산을 연결시키지 않는다는 점에서 동일하게 이해할 수 있다(Kim, 2013). 은행을 뒷받침하는 제도로서 부분적인 지불준비도 이를 전제한다(Huerta de Soto, 1997). 나아가 이는 가치나 가격, 그리고 법의 추상성과 익명성을 의미한다.

반면 중국에서는 구체적인 인간관계가 중요해 추상성이나 익명성이 확연하지 않으며 사람들 사이의 관계가 충분히 물화되지 않았다. 현대 중국의 신흥시장경제에서도 관계(Quanxi)는 중요하다. 이는 상업이 지역을 넘어 국가전체 수준으로 확산되지 않았거나 상업이 해외로 뻗어나가지 않았다는 사실에 부합된다. 상업이 상품화, 시장의 확대, 화폐의 정착 등과 함께 발전하므로 상업의 미성숙은 화폐나 화폐경제의 미성숙을 의미한다.

베버의 견해로도 중국에서 화폐는 근대에 이르기까지 정착되지 않았다. 화폐의 유형과 관련해, ① 화폐의 종류자체가 수시로 바뀌고, ② 한 시점에 여러 화폐들이 공존하며, ③ 화폐가 있었다가 없어지고, ④ 화폐를 손쉽게 위조할 수 있었다는 것이 이에 대한 증거이다. 화폐의 가치와 관련해, ⑤ 화

6) 이런 이유로 가령, 도자기 제조를 위시한 상당수의 기술들이 가족의 비법으로 남아 있다가 사라지는 경우가 많았다.

폐의 가치가 급격히 변동하며, ⑥ 화폐들 사이의 교환비율이 수시로 변해 불안정하고, ⑦ 화폐에 함유된 금속의 함유량에 있어 편차가 크며, ⑧ 관리들이 화폐의 가치를 자의적으로 결정했다는 것 등이 이에 대한 증거이다. 이 때문에 세금을 화폐로 받는 일이 쉽지 않아 중국정부는 수시로 현물로 세금을 납부하도록 요구했다.

이와 관련해 중국경제의 특징으로 귀금속이 누적되어 국가의 부가 늘어나면서도 이것이 자본주의로 이어지지 못했다는 점과 인구의 증가가 자본주의 발달의 원인이나 결과를 구성하지 못했다는 점을 베버는 지적했다. 여기서 베버는 중국의 정태적인 성격을 화폐나 상품의 유통이 불충분하고 노동이나 인구의 이동성이 부족한 것으로 파악했다. 그는 결국 무역중심의 상업사회를 중국의 농업사회에 대비시켰다.

이는 구체적인 모습들을 지닌 이질적인 상품들(사과, 책, 자동차)에 존재하는 추상적인 존재로서의 가치와 그것을 표현하는 표준화된 등가물로서 화폐가 중국에 정착되지 않았다는 것을 의미한다. 또한 화폐가 정착되지 않았거나 화폐 등의 도량형이 발달하지 않았다는 것은 모두 익명성이나 추상성의 부족을 뜻한다. 이와 함께 가격혁명(1545-1560) 등에 수반된 외국화폐의 유입으로부터 중국정부가 경제를 방어하기 힘들었다는 점을 베버는 지적했다. 베버에게 외적의 침입이 도시의 발전과 연결되어 있는 것과 마찬가지로 화폐경제의 발전은 외국화폐의 유입을 통해 외부와 연결되어 있다.

베버에 의하면 중국인들은 이재에 관해 일관된 원리를 발전시키지 못했다(pp.158-159). 사적인 이해당사자인 자본가는 관료가 될 수 없고, 학식이 높은 선비는 개인적으로 이재를 멀리해야 한다는 것 등 이재에 대한 단편적인 생각들은 있었다. 또한 유교에도 수요공급, 독점, 투기 등에 대한 논리가 적지 않았다. 그렇지만 이런 생각들이 체계화되지 않았다. 나아가 이자를 돈이나 자본의 자식으로 간주하면서도 서양에서와 달리 이자를 자명하게 받아들이지 설명하지 않았다. 결과적으로 중국에서는 중국인들의 소유욕이나 중국의 화폐경제가 자본주의를 낳기보다 그것의 장애가 되었다.

베버에 의하면 중국에는 국가나 도시를 지배하는 법률체제도 결여되어 있었다. 일관된 법률체제는 법관의 공정성이나 법적용의 객관성으로 나타난다. 이것은 계약 등과 관련된 송사의 구체적이고 개별적인 내용이나 당사자의 인적인 요소나 인간관계로부터 독립적인 일관된 법의 적용을 의미한다

(Kim, 2007, pp.12-13).

로마법을 근거로 구축된 서양의 법체계는 신의 법과 세속의 법 혹은 실질적인 정의와 형식적인 법 사이의 갈등에서 생겨났다(p.148-150). 이 갈등은 자주적인 도시와 이 도시에서 수행되는 영리활동을 배경으로 한다. 그 이유는 이것들이 일관된 계산, 법규의 형식, 규격화된 소송절차, 변호사를 필요로 하기 때문이다.

구체적으로 서양의 근대에서 한편으로 자본가의 영리활동은 형식적인 법률을 지향했다. 자본가들은 변호사들에 의탁했고 기계처럼 움직여 계산을 가능케 하는 법률을 원했다. 다른 한편으로 절대국가의 관료들은 동질적인 법체계를 추구했다. 전자는 법규의 형식적인 측면을 강조하고, 후자는 법규가 내용적인 정의를 추구하면서, 법규들이 체계화되고 합리화되었다. 법의 합리적인 물화에 대한 베버의 긍정적인 평가는 이를 표현한다(p.160). 이것은 실체나 사실과 어느 정도 독립적인 형식과 절차적인 합리성을 나타낸다.

반면 중국의 법은 실질적인 정의를 추구해 권리라는 형식이나 절차를 획득하지 못했다. 중국에는 도시, 영리활동, 법적인 갈등, 절차, 변호사의 필요성 등이 모두 결여되어 있다. 따라서 중국의 판관이나 방백은 추상적인 규정이 아니라 구체적이고 인적인 속성들에 따라 판결했다.

뿐만 아니라 무엇보다 중국의 판관은 전형적으로, 그리고 전적으로, 부권적이었다. 즉, 신성한 전통이 자신에게 여지를 부여하는 한, 명시적으로 “사람과 무관한” 형식적인 법률을 따르지 않았다. 그는 오히려 거꾸로 사람의 구체적인 형질과 상황. 그리고 구체적인 결과의 형평성과 적절성에 따라 판결했다(p.149).⁷⁾

이 같이 베버는 화폐와 마찬가지로 법의 요건으로 일관성, 추상성, 익명성을 내세웠다. 그런데 법률체계를 일관되게 유지하려는 경우 모든 구체적

7) Sondern vor allem entschied der chinesische Richter, als typischer Patrimonialrichter, durchaus patriarchal, d.h. soweit die geheiligte Tradition ihm dazu Raum ließ, ausdrücklich nicht nach formalen Regeln: “ohne Ansehen der Person”. Vielmehr weitgehend gerade umgekehrt je nach deren konkreter Qualität, und je nach der konkreten Situation: nach Billigkeit und Angemessenheit des konkreten Resultats.

인 상황이나 송사에 정확하게 들어맞지 않으므로 체계에 맞지 않는 세상을 바꾸려는 욕구가 생겨난다. 반면 방백의 자의적인 판단에 의존했던 중국에서는 법률이나 판결이 세상에 이미 적용되어 있기 때문에 세상을 바꾸려는 욕구가 생길 수 없었다.

서양적인 의미의 도시나 시민이 중국에 존재하지 않았다는 베버의 주장은 이에 부합된다. 도시와 시민은 정치적인 자율성과 독자적인 방위능력을 갖추고 있는데 이것은 대헌장과 같은 포괄적이고 체계적인 계약에 의존한다(pp.242-243). 이에 비해 중국의 도시는 자신을 보호할 정치군사적인 자치권을 가지고 있지 않았으며, 특정의 집정자, 규정, 조세를 문제시했을 뿐 포괄적인 대헌장을 갈구하지 않았다. 도시는 구체적인 지역으로 존재했고 도시에 거주하는 중국인들조차 시골의 씨족적인 관계를 더 중시했기 때문이다(p.14, *KT*, S.292).

대헌장과 구체적인 법령은 추상적이고 익명적인 서양과 구체적이고 인격적인 중국을 대립시킨다. 이런 관점에서 직위나 직책이 익명화되거나 물화되지 않았다는 베버의 주장은 직위와 직위의 소유자가 분리되지 않았음을 의미한다. 베버에게는 실질, 내용, 사실이 아니라 형식과 절차가 중요하다.⁸⁾ 서양의 중세도시는 도시경제를 위한 정책으로 공개되고 공식적인 법률을 통해 길드의 특권을 보호했다. 이와 달리 중국의 도시는 산업을 독점하지 못했고, 공식적인 법적 기반을 통해 길드를 보호하지도 않았다.

이것들이 중국에 협의를 통해 규제되는 자유로운 상업과 사업조직을 뒷받침하는 확고하고, 공식적으로 인정받았으며, 형식을 갖추었고, 믿을 만한, 법적인 기초가 결여되게 만드는 조건이 되었다. 서양에는 이런 법적인 기초가 잘 알려져 있었고 중세서양의 소자본주의 발달에 유용했다. 이것들이 중국에 결여된 근원은 도시와 길드에 고유한 정치적이고-군사적인 힘을 갖추지 못했다는 데 있다. 그리고 이런 사실은 다시 일찍부터 공무원- (그리고 사무원) 조직이 군대와 행정에서 발달했던 것으로 설명된다(*KT*, S.298).⁹⁾

8) 여기서 베버가 칸트로부터 영향을 받아 실제적인 합리성보다 형식적인 합리성을 강조한다는 통상적인 해석이 이해된다. 자유주의자들은 절차적인 합리성을 민주주의와 시장경제의 현실이자 이상으로 간주한다. 이에 대해 마르크스주의자들은 형식이나 절차의 합리성에 압도되어 실체나 내용의 합리성을 경시한다고 비판한다.

9) Sie bedingte es auch, daß feste, öffentlich anerkannte, formale und

이것은 중국의 군대와 민간행정에 있어 관료제도가 일찍부터 발전한 것과 합치된다. 법과 행정체계의 제정, 유지, 갱신, 변경이 관료들의 자의에게 맡겨졌으므로 이들이 절차나 형식으로는 지방을 지배하고 있었다. 그러나 교통, 통신, 행정체계가 발달하지 않아 중앙정부가 지방을 실효적으로 지배하지 못했으므로 법률체계가 전국적으로 통일되지 못했다.

전체적으로 베버는 중국에 보편적인 화폐나 권리, 법, 규칙 등이 등장하지 않았다고 주장한 셈이다. 상당수의 규칙이나 지식이 부호화되지 않아 지역적이거나, 묵시적이거나, 암묵적이라는 현대중국에 대한 지적은 이에 부합된다(Boisot and Child, 1996; Boisot and Canals, 2004).

II. 관료, 시험, 교육

베버에 의하면 농경위주의 중국은 전쟁이나 무역을 최소화하면서 내적인 평화와 정태적인 경제를 지향했기 때문에 무사보다 문사나 선비를 우대했다. 합리적인 농경의 필수요건인 치수와 하천관리 때문에 중국에서 중앙집권적인 권위와 부권적인 관료제도가 생겨났다(Chapter V). 이미 문자가 등장했을 때 관개가 발달되어 있었다는 점에서 중국은 이집트나 메소포타미아와 비슷하다. 그런데 이집트와 메소포타미아에서는 사막을 관리하기 위한 운하가 중요했지만 중국에서는 웅덩이이나 보(洩)가 중요했다.

서양의 호머에 나오는 무사가 모험심이 강하고 낭만적인 개인으로서 영웅이라면, 중국의 무인은 이미 시경에서부터 관료화된 군대의 일원으로 등장했다(pp.112-113). 더구나 만리장성이라는 벽이 쌓인 이후로 관료가 무사를 확실하게 대신하게 되었다. 또한 노년이 전통과 학문을 대표하고 청년이

verlässliche Rechtsgrundlagen einer freien, genossenschaftlich regulierten Handels- und Gewerbeverfassung, wie sie der Okzident kannte und wie sie der Entwicklung des *Kleinkapitalismus* im abendländischen mittelalterlichen Gewerbe zugute kamen, in China fehlten. Daß sie fehlten, hatte seinen Grund in dem Fehlen einer eigenen politisch-*militärischen* Macht der Städte und Gilden, und diese Tatsache wiederum findet ihre Erklärung in der frühen Entwicklung der Beamten- (und: Offiziers-)Organisation in Heer und Verwaltung (S. 298).

전쟁을 상징하므로, 청년의 힘보다 노년의 경험을 중시한 것도 문사를 중시하고 무사를 경시하는 경향에 합치된다.

서양의 관료제가 근대적인 자치도시의 산물이라면, 황제가 거느리는 가산제 국가인 중국의 관료제도는 고대부터 존재했던 행정의 산물이다(pp. 206-207). 법체계가 반드시 관료의 행정과 배치되는 것은 아니지만 중국의 관료들은 법체계와 독립적으로 재량을 발휘해 왔다. 동시에 문사가 지배하면서 중국은 점점 더 평화를 지향하게 되었다. 유대의 예언자들이 외교에 초점을 두었다면 중국의 관료는 내치에 집중했다(p.110). 또한 중세서양에서는 영웅적인 기마전사가 개인주의를 낳았지만, 중국에서는 그렇지 못했다. 사적인 영역이나 사유재산이 제한되어 있어 '자유'는 중국에서 생경한 개념이었다(p.147).

관료는 과거시험을 통해 선발되었고, 시험과목이 유교의 경전이었으므로, 유교교육이 중요했다. 이에 따라 중국에는 관료-과거-교육의 고리가 형성되었다. 관료를 양성하는 중국의 교육은 영웅적인 힘이나 주술능력, 전투정신이나 집단 의식을 목표로 삼지 않았다. 그리고 행정, 의료, 기술 등 특정 분야의 전문지식을 배양하는데 목표를 두지도 않았다. 중국의 교육은 양극단의 중간으로 교양, 생활태도, 사고방식에 초점을 맞추었다(pp.119-121).

유교에 따르면 자연과 사회는 불변이고, 인간은 여기에 적응하면 선을 발현하는데, 오로지 교육이 이것을 가능케 해준다(p.153). 이런 이유로 중국인은 현세에 중점을 두고 내세나 구원을 구하지 않았다. 또한 사회에 대한 변혁이 아니라 적응을 강조하면서 인간에게 내재된 선을 키우고 악을 줄여 인간을 개선하고 각자 자기를 완성하는데 중점을 두었다(p.131). 이 때문에 교양교육이나 전인적인 함양을 필요로 했다(pp.160-161). 이에 비해 서양의 기독교는 내세에서의 구원을 추구하므로 이와 거리가 있는 현실사회를 합리적으로 변혁하기 위해 자연과학 등 전문지식을 필요로 했다(pp. 240-241). 유럽에서도 독일의 교육은 중국의 전인교육과 비슷했지만, 전문지식을 가르쳤다는 점에서는 여전히 중국과 다르다.

전인교육은 선비가 관료로서 하나의 신분을 이루었다는 점에 부합된다. 중국의 선비는 이윤이 아니라 관료로서의 직위를 추구하고 하나의 계층을 이루었다. 이것은 그리스를 위시한 서양의 학자들이 독립적인 개인으로 존재했던 것과 대비된다(pp.111-112, 122). 중국의 선비는 인도의 브라만

과 같이 고착된 신분을 이루지 않았지만, 경쟁과 이동이 심했던 전국시대에도 스스로를 중국문화의 동질적인 담지자로 간주했다. 전국시대가 끝나 이런 경쟁과 이동이 사라지고 중국의 이념적인 기반이 유교로 통일되면서 이런 경향은 더욱 강화되었다.

생계를 유지해야 교육이 가능하므로 중국은 경제적인 평등을 지향했다. 또한 출생에 의한 봉건적 신분의 획득을 부정하고 교육에 의한 능력주의를 표방해 사회적인 평등을 지향했다. 유교는 경제적인 평등과 교육의 평등이 사회구성원의 인성을 평등하게 만들 것으로 기대했다(p.147). 그렇지만 교육을 받았는지 여부와 교육 및 시험의 결과가 사회적 지위나 관직의 차이를 낳았다.

이런 중국의 교육에서는 무술뿐만 아니라 춤도 일찍부터 소멸하는 대신 의식과 의례가 부상했다. 중국의 이런 전통은 주술, 도교, 불교, 환관을 억압하는 결과를 가져왔다(pp.138-141). 동시에 경전을 중시하면서 문자에 비해 말을 천시해 고전에 대한 낭독이나 암송을 넘어서는 대화, 시, 연설, 수사, 연극 등은 발전할 수 없었다.¹⁰⁾ 또한 중국의 교육은 계산도 경시했다(pp.122-125). 결과적으로 관료는 오로지 경전에 대한 교조적인 지식에 의존했다(p.132).

가산제 국가인 중국의 백성들은 자신들의 사회정치적인 문제가 언제나 말단 관료층의 잘못 때문이라고 생각해, 이것을 “국가”나 황제의 탓으로 돌리는 경우가 없었다(p.133).¹¹⁾ 이런 비정치성에도 불구하고 현세에 적응시키기 위한 인성교육은 일반인들에게도 요구되었다. 이 때문에 수준은 낮았지만 관료뿐만 아니라 백성도 고전을 습득하게 되어 있었다.

비록 정실이나 부정으로부터 자유롭지 못했으나, 한(漢)에서 시작해 당(唐)에 이르러 정착된 과거시험은 직위의 봉건적 세습을 타파하고 공적에 근거해 관료를 선발했다. 중국에서 관료가 중요한 만큼 관료를 뽑는 과거시험도 중요했다. 이 때문에 통과한 시험의 숫자가 사람들의 사회적 지위를

10) 일본 동경의 게이오 대학 교정에 있는 ‘연설기념관’은 개화파 후쿠자와 유키치(福澤諭吉)가 동양에 ‘speech’라는 행위나 말이 없다며 ‘연설’(演說)이라는 번역어를 만들고 그 행위를 강조한 것을 기리려고 건립되었다고 한다. 배버가 중국에 대해 지적한 바는 이에 부합된다.

11) 국가를 황제나 고위 관료층 혹은 정부와 동일시하거나 혼동하는 일은 사회주의체제의 중국과 동양에 현재까지 그 잔재를 남기고 있다(余華, 2010, p.261).

결정했다.¹²⁾ 또한 시험을 통과한 관료들이 출신지역의 자랑거리나 숭배의 대상이 되었다. 동시에 카리스마적이거나 주술적인 힘을 부여받아 백성들의 삶에까지 영향을 미쳤다(p.135). 무엇보다 과거시험을 통해 공증된 관료들이 체계화되지 않은 법률을 구체적인 상황에 적용하는데 재량을 발휘했고, 불안정한 화폐의 가치나 교환비율을 결정했다.

베버가 주장한 바를 해석해 보자. 서양의 자연과학은 여러 현상에 적용되지만 일반적이고 추상적인 이론체계를 지니고 있어, 구체적인 상황에서는 충분한 예측이나 처방을 제공하지 못할 수 있다. 이에 비해 중국의 의술과 기술은 특정 사례에 대한 훌륭한 예측이나 처방을 낳지만 일반적인 설명을 제시하지는 못했다.

이와 관련해 서양과 동양의 인식체계를 각기 분석논리와 변증법이나 총체주의로 규정할 가설을 검토할 필요가 있다(Nisbett et al., 2001). 여기서 분석논리는 전문지식으로, 총체주의는 교양지식으로 이해할 수 있다. 베버에서 관료주의와 정체성을 낳는 농경사회라는 특징이 니스벳에서는 총체적인 인식을 낳는다. 또한 베버에게서 주술을 낳는 도교가 니스벳에서는 유교보다 더 확실하게 동양의 사유방식을 대표한다. 나아가 변화, 차이, 모순에 대해 중국인이 서양인보다 둔감하다는 그의 지적은 변증법보다 베버가 지적한 현실적응에 더 부합된다.¹³⁾

Ⅲ. 종교, 윤리, 인간관계

베버에 의하면 농경의 필수요건인 치수와 하천관리가 중국에서 종교에도 영향을 미쳤다. 우선 중국에서는 풍요로운 토지와 수확을 나타내는 사직(社稷)과 조상을 모시는 종묘(宗廟)가 합쳐져 고향을 지키는 수호신으로 숭배의 대상이 되었다. 이들은 자연주의적이고 물신적인 실체였다. 서양의 신이 서약에 근거한 공동체를 보호한다면, 중국의 수호신은 구체적인 지역을 보

12) 시험의 중요성은 중국의 근대까지 이어져 루쉰(魯迅)은 몹시 당황스런 상황을 시험에서 전혀 예상치 못한 문제가 나오는 것에 비유했다(魯迅, 2011, p.133).

13) 변화에 대한 적응은 현대 서양의 심리학에서도 인생의 길흉화복(吉凶禍福)을 예측할 수 없다는 새옹지마(塞翁之馬)로 예시되고 있다(Ji et al., 2001).

호하므로 지역마다 달랐다(p.14, *KT*, S.292). 중국인이 집착하는 풍수지리도 이와 연관되어 있다. 서아시아의 지역신도 이와 비슷했지만 중국의 지역신보다 인격화되어 있었다.

왕권이 강화되면서 농지의 신이 왕토의 신이 되어 제사를 황제가 독점하게 되었다. 중국에서 신은 하늘이고 하늘은 평화로운 농사와 풍요로운 수확 등 평시와 평화를 위해 존재한다. 중국에서 원래 상제는 하늘자체일 수도 있고 하늘의 왕일 수도 있었다. 그런데 시간이 지나면서 중국에서 신이 더욱 비인격화되었다. 이와 대조적으로 중동에서는 거꾸로 신이 더욱 인격화된 창조주이자 제왕과 같은 지배자로 변했다. 중국에서는 인격화된 창조주이자 세계의 지배자인 신을 인정할 수 없었다는 점이 중요하다(p.185).¹⁴⁾

또한 야훼와 같은 서양신은 외적의 침범으로 인한 전쟁이나 무질서와 관련된데 비해, 중국에서 신에 해당되는 하늘은 토지와 결부된 경제내적이고 일상적인 평화와 관련되어 있다. 더불어 서양에서 신은 경제적 요인보다 경제외적이거나 단순히 외적인 요인으로 규정되었다. 베버에서 외적이라는 것은 내적인 경제나 정치가 아니라 외적인 정치나 외교라는 의미, 비일상적이라는 의미, 그리고 집의 바깥이라는 의미를 지닌다.

구체적으로 서양의 신은 도시를 외적으로부터 지키기 위한 전쟁에 개입한다. 이스라엘의 야훼는 원래 산에서 폭풍을 몰아쳐 약탈적인 외적과 싸우는 영웅을 도와주는 존재였다. 그리고 이스라엘의 신이 전쟁에서 도움을 주는 대상은 사제를 매개로 자신과 계약을 통한 서약에 의존해 형성된 결사체나 공동체였다.

이스라엘의 야훼는 .. 사제들이 매개한 계약을 통해 그의 보호 아래 놓이게 되었으며, 전쟁으로 정복하는 서약결사체의 결속에 근거한 신이었다. 이 때문에 외부와의 정치가 그의 지속적인 영역이었다. .. 따라서 야훼는 무엇보다 자신이 관장하는 민족에게 전쟁의 운명이라는 일상 밖의 신이었다(p. 23).¹⁵⁾

14) 베버에 의하면 왕충(王充, 27-99)에서 신이 부분적으로 인격화되었고, 11세기에는 인격적인 신이 부각되기도 했다. 그러나 『聖論』의 저자인 청나라 강희제(康熙帝, 1654-1722)가 권위자로 간주했던 주희(朱熹, 1130-1200)의 물질주의를 수용하면서 12세기 이후에는 신의 비인격성을 공식화했다.

15) Der israelitische Jahwe war ... der Bundsgott der kriegerisch erobernden Eidgenossenschaft, deren Verband durch Vertrag mit ihm,

이와 대조적으로 평화주의를 표방하는 중국에서는 전쟁의 신이 최고가 될 수 없었다. 또한 중국의 신은 외적과의 전쟁이나 외교 등 외부와의 관계라는 운명적인 상황에 개입하는 존재도 아니었다. 중국의 신에게는 내적인 사회의 안정과 질서가 유일한 관심이었다. 이스라엘의 신도 내적인 평화를 중시했지만, 여러 고려사항들 중 하나로 간주했고, 적어도 우상숭배의 회피만큼 중시하지는 않았다.

내적인 안정을 유지하는 중국의 신은 속세를 초월해 인격성을 지니지 않았으므로 격정이나 분노를 보이지 않았다. 이 점에서 중국의 하늘은 야훼와 구분된다. 또한 서양에서는 영웅신과 일반대중이 믿는 의인화된 신이 등장하면서 정령주의적인 믿음이 단절되었다. 이에 비해 중국에서는 기사와 관료의 등장으로 신의 비인격화가 지속되고 강화되었다. 이로 인해 광란적인 춤이나 음악, 난교 등이 사라지고, 의식이나 의례만이 남았다. 중국에서는 의례가 서양의 합리적인 윤리를 대신한 셈이다(p.240).

중국에는 종교가 있더라도 집단이나 공동체의 이익에 봉사할 뿐 개인, 적어도 백성 개개인의 이익에 부응하지는 않았다(p.173, 208). 유교는 개인으로서 인간과 신의 관계를 상정하지 않았으므로, 신앙에 있어서도 개인의 차이를 인정하지 않았다. 따라서 신의 은총이나 구원을 받을 자격에 있어 개인마다 차이가 있다는 서양의 생각은 중국인에게 생경했다(p.146). 개인 차원의 구원이란 중국이 의존했던 황제의 카리스마, 관료의 행정능력, 조상 숭배, 도교적인 마술과 충돌한다(pp.177-178, 215-216).

중국의 공식적인 국가숭배는 어디서든지 공동체의 이익과 씨족적인 조상숭배의 이익에 봉사했다. 두 가지 모두에 있어 순전히 개인적인 이익은 작동하지 않았다. 위대한 자연신들이 점차 비인간화되고, 이들에 대한 숭배가 공직의 의식으로 축소되며, 의식에서 모든 감정적인 요소들이 세척되어, 궁극적으로 이들이 순전히 사회적인 관습과 동일해진 것 등은 모두 탁월한 교양을 쌓은 지식층의 작품이다. 그런데 이것들은 백성의 전형적인 종교적 필요들을 완전히 제쳐놓았다(p.173).¹⁶⁾

vermittelt durch seine Priester, unter seinen Schutz gestellt worden war. Dauernd blieb daher die auswärtige Politik seine Domäne, ... Deshalb war und blieb er zunächst und vor allem der Gott des Außerordentlichen: des Kriegsschicksals, seines Volkes.

16) Der offizielle chinesische Staatskult diente, wie überall, nur den

중국에서 하늘이라는 신은 익명적이어서 천주와 동일하다. 하늘이나 도는 인간뿐만 아니라 신들을 능가하며 인간과 격리되어 인격화되지 않았다. 반면 서양에서는 하늘자체가 하늘의 주인을 대신할 수 없었다. 하늘에 대한 이 같은 믿음이 백성에게 아로새겨져 왕으로부터 말단 공무원에 이르기까지, 그리고 특권층과 부자를 포함해, 하늘을 두려워했다. 이것이 미신적인 중국판 대헌장이다. 이 점에서 이집트와 메소포타미아도 비슷했다.

중국은 율력에 따라 움직이는 자연법칙과 의례준칙이 하나가 되는 도를 추구했다. 도는 시간의 흐름과 무관하게 영원한 존재이다. 이는 속세 위에 있는 창조신이 아니라 영원한 질서를 위한 언제나 변치 않는 비인격적인 존재였다. 이 비인격적인 신은 인간사를 통해 자신을 드러내지만 인간에게 말을 하지는 않는다. 중국에서 정령들은 사람보다 힘이 강하지만 하늘보다는 힘이 약하다.

정령이나 수호신은 사람들과 숭배와 은혜를 주고받는 교환의 원리에 입각해 있었으므로 책임져야 할 일에서 실패하는 경우 교체되었다. 정령들과 마찬가지로 카리스마에 의존하는 황제도 주술과 기적을 통해 백성들에게 비범한 힘을 보여야 했다. 특히, 자신이 하늘의 아들, 즉 천자임을 치수를 통해 백성들에게 보여야 했다. 만약 이것을 보여주지 못하면 쫓겨나가거나 심지어 살해되었다. 그런데 이런 관행은 황제라는 존재나 관료제도전체 혹은 신들 전체가 아니라 특정의 황제, 관료 혹은 수호신을 대상으로 삼았다(p.143).

종교성의 카리스마적인 성격은 곧 관료층이 지닌 자기보존의 이익에 부합된다. 왜냐하면 나라가 해악을 만나면 관료전체를 부인하지 않고 신적인 정당성에 있어 잘못된 것으로 보이는 특정의 관료와 황제나 신을 부인했기 때문이다(p.143).¹⁷⁾

Gemeinschaftsinteressen, der Ahnenkult Interessen der Sippe. Rein individuelle Interessen blieben bei beiden außer Spiel. Die zunehmende Verunpersönlichung der großen Naturgeister, [459] die Reduktion ihres Kultes auf das amtliche Ritual, die Entleerung dieses Rituals von allen emotionalen Elementen, endlich seine Gleichsetzung mit bloßen gesellschaftlichen Konventionen: - Alles das Werk der vornehm gebildeten Intellektuellenschicht, - ließen die typischen religiösen Bedürfnisse der Massen ganz beiseite.

17) Gerade dieser charismatische Charakter der Religiosität nun entsprach dem Selbsterhaltungsinteresse des Beamtentums. Denn alles Unheil,

베버에 있어 서양에서 (사제를 통하지만) 신과 인간 사이에 계약이나 대화가 존재한다는 것은 양자의 거리가 그만큼 가깝다는 것으로 이해할 수 있다. 반면 중국에서는 이런 계약이나 대화가 없어서 하늘과 인간 사이에 거리가 멀고 양자가 결코 비슷한 수준에 놓일 수 없다. 중국에서도 원래 전쟁의 제후가 지닌 군사적인 카리스마와 주술사의 평화적인 기상과 관련된 카리스마가 동일인에게 겹쳐 있었다. 그런데 치수의 중요성 때문에 후자가 전자를 압도했다. 황제나 제후의 역할은 전쟁에서의 승리가 아니라 좋은 기후에 기대여 풍작과 내적인 질서, 그리고 평온을 유지하는 것이었다.

베버에서는 종교나 사회윤리체계가 화폐와 법체계 등을 규정한다. 서양의 기독교, 그 중에서 청교도는 내세에서의 구원을 위해 서양인들에게 창조주인 신과 객관적인 관계를 설정했다. 이 때문에 내세와 거리가 있는 현실사회를 합리적으로 변혁하기 위해 현실경제에서 부지런히 노력하게 되었다(pp.240-241). 창조주인 신과의 관계가 최우선이므로 피조물인 다른 인간과의 관계는 부차적이었다. 만약 인간관계를 과도하게 앞세우면 그것은 피조물에 대한 우상화가 된다. 신과의 관계이외에도 외부와의 전쟁과 무역에 종사하며 정복과 이주를 당연시했기 때문에, 서양에서는 혈연적인 인간관계가 견고하게 유지될 수 없었다(p.35).

반면 중국인은 유교로 인해 주어진 현세에 적응하는데 중점을 두었으므로 내세나 구원을 상정하지 않았다. 현세에 대한 적응이 낳는 전통주의에는 구원이 아니라 주술이나 마술이 주효했다. 적응은 전인교육과 더불어 조상숭배와 혈연적이고 씨족적인 인간관계를 중시하게 만들었다(pp.86-109). 이런 구체적인 관계들은 군신, 부부, 부자, 형제 및 사제, 봉우 등이다.

유교의 윤리는 자연적으로 성장했거나 사회적인 상하관계에 의해 주어지는 인간관계들에 가장 의도적으로 인간들을 맡겨두었다. 유교윤리는 이런 인간관계들만을 숭상했고, 인간들 사이의 관계, 제후·신하, 상관·부하, 부자, 형제, 사제, 봉우관계들로 인해 생겨나는 인간적인 경건한

welches das Land betraf, desavouierte nun nicht die Beamtschaft als solche, sondern nur allenfalls den einzelnen Beamten und den einzelnen Kaiser, dessen göttliche Legitimation dann verwirkt erschien. Oder: den Spezialgott.

의무이외에는 다른 어떤 사회적 의무도 알지 못했다. 청교도 윤리도 신에 반하지 않는 한 순전히 인간적인 관계들이 자연스럽게 존재하도록 허용하고 단지 윤리적으로 규제했다. 그렇지만 피조물이기 때문에 이런 것들을 쉬이 수상스럽게 생각했다. 어떤 상황에서도 신과의 관계를 이들보다 우선시했다. 너무 강렬해서 피조물을 신성시할 만큼 순전한 인간들과의 관계들은 무조건 회피해야 했다(pp.240-241).¹⁸⁾

구체적이고 인적인 관계가 지배하면서 중국에 비인격적이거나 물적인 사회에 대한 의무는 별로 등장하지 않았다. 자선이나 동정심도 이런 관계들에 국한되어 유럽에서와 같이 널리 확대되지 않았다(pp.209-210). 아버지나 형제를 모르는 자는 동물과 다를 바 없다는 맹자의 충효사상은 만인에 대한 사랑과 충돌한다. 이 때문에 중국의 경제조직에서 모든 사회관계는 가족관계에 의존했고, 이로부터 파생되었으며, 물적인 작업이나 기능보다 인간을 강조했다.

이는 서양의 종교가 사회개혁을 위한 전문지식을 요구하고 신과의 관계를 우선시했던 것과 대비된다. 청교도들은 신과의 관계를 최상에 놓아 다른 모든 인간과의 관계들을 이에 대한 수단과 표현으로 간주했다(pp.235-237). 이 때문에 특정 목적을 지닌 객관화되고 물화된 관계들을 중시하게 되었다.

청교도는 초세속적이고 저 세상에 존재하는 신에 대한 종교적인 의무로 인해, 다른 인간과의 관계들을 정신의 수단이자 표현으로 평가했다. 반면 경건한 중국인의 종교적 의무는 바로 유기체적으로 주어진 인간

18) Die konfuzianische Ethik beließ die Menschen höchst absichtsvoll in ihren naturgewachsenen oder durch die sozialen Ueber- und Unterordnungsverhältnisse gegebenen persönlichen Beziehungen. Sie verklärte diese, und nur diese, ethisch und kannte letztlich keine anderen sozialen Pflichten als die durch solche persönlichen Relationen von Mensch zu Mensch, von Fürst zu Diener, vom höheren zum niederen Beamten, von Vater und Bruder zum Sohn und Bruder, vom Lehrer zum Schüler, von Freund zu Freund geschaffenen menschlichen Pietätspflichten. Der puritanischen Ethik dagegen waren eben diese rein persönlichen Beziehungen, - obwohl sie sie natürlich, soweit sie nicht gottwidrig waren, bestehen ließ und ethisch regelte, - dennoch leicht verdächtig, weil sie Kreaturen galten. Die Beziehung zu Gott ging ihnen unter allen Umständen vor. Allzu intensive, kreaturvergötternde, Beziehungen zu Menschen rein als solchen waren unbedingt zu meiden.

관계들 안에서의 자기발전에 의존했다(p.236).¹⁹⁾

물화에 대한 인간주의의 한계는 경제적인 관념에 대해서도 전혀 의심할 여지없이 객관적인 합리화의 한계로서 현저한 중요성을 지니고 있었다. 그 이유는 이 한계가 각 개인들에게 언제나 내적으로 반복해서 자신의 가족이나 가족처럼 얽힌 동료들, 즉 물적인 과제(“영업”)이 아니라 “인간들”에 집착하게 만드는 경향이 있었기 때문이다(pp.236-237).²⁰⁾

한편으로 중국의 소상인은 일상의 소소한 돈벌이를 일차적이거나 궁극적인 목표로 삼았다. 이에 비해 서양의 청교도적인 자본가에게 돈벌이는 신과의 관계에서 자신을 신에게 증명하기 위한 수단에 불과했다. 이렇게 서양의 자본가는 신의 도구였다. 강한 소유욕에도 불구하고 이런 차이로 인해 중국에서는 자본주의 정신이 싹트지 못했다(pp.243-246).²¹⁾

다른 한편으로 중국의 선비이자 관료는 자기완성을 목적으로 삼았다. 이에 따라 돈벌이, 장인의 작업, 그리고 전문지식을 수단으로 삼았기 때문에 선비는 사업가, 장인, 전문인일 수 없었다. 선비는 신이 자신을 도구로 삼는 상황도 인정할 수 없었다. 사업가, 장인, 전문지식인은 자신을 도구로 삼는 신을 섬기지 않았지만 동시에 선비의 수준에 올라갈 수도 없었다.

중국에서는 신을 대신하는 예언자가 혁명적으로 사람들의 정신을 변화시킨 적이 없다. 또한 황제나 관료가 기도를 대신해 준다고 생각해 개인차원의 기도도 없었다(p.142, 146). 유교는 삶에 긍정적이고 사회를 주어진 것으

19) Während die religiöse Pflicht gegen den überweltlichen, jenseitigen Gott im Puritanismus alle Beziehungen zum Mitmenschen: auch und gerade zu dem in den natürlichen Lebensordnungen ihm nahestehenden, nur als Mittel und Ausdruck einer über die organischen Lebensbeziehungen hinausgreifenden Gesinnung schätzte, war umgekehrt die religiöse Pflicht des frommen Chinesen gerade nur auf das Sichauswirken innerhalb[523] der organisch gegebenen persönlichen Beziehungen hingewiesen.

20) Die personalistische Schranke der Versachlichung hat auch für die Wirtschaftsgesinnung ohne allen Zweifel, als eine Schranke der objektivierenden Rationalisierung, erhebliche Bedeutung gehabt, indem sie den Einzelnen immer erneut innerlich an seine Sippen- und sippenartig mit ihm verbundenen Genossen, jedenfalls an »Personen«, statt an sachliche Aufgaben (»Betriebe«) zu binden die Tendenz hatte.

21) 헤겔이 절대정신을 설정했던 자리에 마르크스가 자본을 설정해 헤겔을 뒤집었고, 다시 베버가 이 자리에 신을 설정해 마르크스를 뒤집었다.

로 받아들이므로 삶이나 사회로부터의 구원을 필요로 하지 않았다(p.156). 이 때문에 서양에 흔히 등장하는 개인의 구원과 현실사회의 갈등. 그리고 신이나 자연과 실정법의 충돌을 중국에서는 발견할 수 없다(p.210).

서양인은 인격화된 신과의 관계를 통해 모든 상황에 하나의 원리를 적용하는 일관된 사회윤리체계를 얻었다. 서양의 영웅신이나 인격화된 신은 개별적으로 사람과 관계를 맺고 계약을 체결했다. 이에 비해 중국인에게는 인격화되지 않은 하늘이 있었을 뿐 자신과 관계를 맺을 수 있는 신은 없었다. 서양의 신은 인격화되어 개인에게 말을 하고 노여움도 보였지만, 중국의 하늘은 인격화되지 않아 개인에게 말을 걸거나 노여움을 표시하지 않았다(pp. 27-28).

서양의 개인은 일관된 윤리체계를 통해 자신의 내부를 구성하고 내부로부터 밖으로 자신을 표출해왔다. 유럽의 특징이자 강점은 견고한 개인으로 존재하는 인간이다. 물론 이 개인은 적극적이며 외향적인 힘을 지니고 있다. 반대로 이런 윤리체계를 지니지 않은 중국인의 내면은 밖으로부터 영향을 받는다. 따라서 중국인의 의식, 예절, 체면치레, 인간관계 등은 안에서 밖으로 향하기보다 밖을 의식해 내면을 조절하는 기능을 지니고 있다(p.232, 235, 247).

베버에 의하면 한편으로 서양의 인간이 개인으로서 일관된 윤리체계를 획득하는데 외부와의 교류가 기반이었다. 국가, 도시, 사회, 경제도 모두 외부와의 교류를 통해 자신의 정체성을 얻었다. 다른 한편으로 신과의 관계를 우선시하는 기독교의 교리와 이에 근거한 청교도의 구원으로부터 형성된 윤리체계로 서양인은 내면으로부터 외부로 향하고 있다. 그렇다면 서양의 인간이나 사회를 형성하는데 동력이었다고 베버가 강조한 외부와의 전쟁이나 교류가 외부에서 왔다기보다 내면에서 추동되었다고 해석할 수 있다.

베버에게서 서양의 신이 인격화된다는 것은 영웅으로 (중국의 관우와 같이) 우상화되거나 구체적인 물체로 물화된다는 의미가 아니다. 오히려 그와 반대로 신이 인간과 비슷해진다는 의미이다. 그것도 황제나 관료가 아니라 여러 범인들과 관계를 맺는다고 보면, 신은 오히려 추상적인 존재이다. 그러므로 인간과 신의 객관적인 관계는 추상적이고 비인격적이며 포괄적이다. 이것이 특정 지방, 신분 혹은 출신의 사람이 아니라 포괄적인 인류에 대한 관심이나 사랑으로 이어진다. 물론 모든 인류가 아니라 기독교인에 국한될

것이다.

이렇게 보면 서양의 신은 추상적이면서 개인과 관계를 맺는 구체성을 수시로 획득한다. 이에 비해 중국의 하늘은 인격화되지 않아 어떤 사람과도 관계를 맺지 않는다. 이런 의미에서 중국의 하늘은 구체성이 수반되지 않은 추상성을 지니며 어떤 인간과도 관계를 맺지 않으므로 인간으로부터 격리되어 있다.

나아가 서양에서 신의 인격화는 법의 비인격성이나 객관성과 배치되지 않으며 오히려 이에 부합된다. 법의 원리가 보편성을 지니기 위해서는 추상적이고 익명적이어야 하지만 동시에 여러 구체적인 상황들에서 적용되어야 한다. 그런데 신이 여러 인간들과 관계를 맺는다는 것은 법이 여러 인간들과 여러 송사에 객관적으로 적용되는 것과 비슷하다. 구체적인 상황과 괴리되지 않는 법의 현실성이 신의 인격화에 부합되며, 법의 익명성이나 보편성이 신의 추상성에 부합된다.

이같이 베버에 있어 신과의 관계가 구체적이면서도 추상적이라는 것이 화폐, 법률, 그리고 추상적이고 일관된 체계성을 보유하는데 근거를 제공한다. 또한 일관된 체계는 재량, 자의, 편의와 달리 모든 개별상황에 정확하게 들어맞지 않으므로 서양인들로 하여금 이 체계에 맞게 현실의 사회경제를 바꾸도록 요구한다.

서약에 근거한 결사체를 보호하는 서양의 신이 추상적이라면, 특정 지역을 수호하는 중국의 정령은 구체성을 벗어나지 못했다. 이런 이유로 중국인은 구체적인 상황마다 적절하게 문제를 해결하는 주술이나 정령에 의존해 왔다. 가령, 사업상의 길흉을 중국에서는 재신(財神)의 탓으로 돌린다 (p.243). 주로 도교에서 파생된 주술이나 정령은 구체적인 문제 상황에 부응하므로, 현실에 대한 적응을 조장하고 도와주었다. 그러므로 이것들은 일관되고 추상적인 체계를 이루지 못했다.

이런 기능에 있어 중국의 백성들에게 큰 영향을 미치는 거의 유일한 공식적인 대현장은 정령들에 대한 믿음이었다. 또한 정령들은 모든 종류의 계약도 감시했다. ... 이에 따라 미덕으로서의 합법성은 전인적으로, 그리고 구체성 속에서, 정령을 통해 보장되었다. 그러나 무엇보다 삶의 방향을 제공하는 구원종교의 체계적이고 중심적인 힘은 결여되어 있었다 (p.170).²²⁾

중국에서 형식적으로는 중앙권력이 종교나 사제의 기능을 독점했으나, 실제로는 그렇지 않았다. 하늘을 향한 제사를 황제나 제후가 독점했다면, 각 지역의 사람들은 지역신이나 정령과 조상을 숭배했다. 이같이 종교도 전체적으로 통일되지 않았다. 따라서 하늘을 모시는 관료중심의 유교와 수호신들을 숭배하는 민간신앙 사이에 갈등이 있었다(pp.174-177). 종교에서 나타나는 서양과 중국의 이런 차이는 화폐나 법에서 나타나는 차이와 비슷하다.

경제정책은 재정정책과 자유방임정책 사이를 방황했으며, 어떤 경우에도 의도에 있어서는 돈벌이를 적대시하지 않았다 ... 그러나 경제정책을 통해 어떤 자본주의경제의 정신도 창출하지 못했다. ... 그러나 유교와 ... 유교의 윤리로부터 하나의 포괄적인 시민적 생활방식으로 넘어가도록 이어주는 어떤 매개체도 없었다. ... 청교도는 자신의 의도에 반해 이것을 창출했다(pp.237-238).²³⁾

서양에도 고대 희랍시대에 이런 갈등이 있었지만, 유일한 정통 철학이 형성되어 이와 충돌하는 모든 것을 제거하지는 않았다. 또한 민간의 신앙이 유지되면서 철학이론은 일반인들의 선택사항에 불과했다. 그리고 궁극적으로는 구원신앙인 기독교가 국가와 결합했다. 중국에서는 이와 반대였다. 중국에서는 유교가 제가백가시대를 거쳐 8세기에 완전히 절대적인 전통을 이루면서 자신과 부합되지 않는 모든 민간신앙을 밀어냈다. 그래서 유교는 백

22) der Geisterglaube in dieser Funktion war die einzige, aber sehr wirksame offizielle Magna Charta der Massen in China. Die Geister wachten aber auch über den Verträgen aller Art. Sie versagten dabei ihren Schutz erzwungenen oder unsittlichen Kontrakten. Die Legalität als Tugend wurde also auch in concreto, nicht nur als Gesamthabitus, animistisch garantiert. Aber was fehlte, war: die zentrale methodisch lebensorientierende Macht einer Erlösungsreligion(RC, p.170).

23) Die Wirtschaftspolitik war eine Abwechslung von fiskalischen und laissezfaire-Maßregeln, jedenfalls aber nicht der Absicht nach antichrematistisch. ... Aber mit Wirtschaftspolitik schafft man keine kapitalistische Wirtschaftsgesinnung. ... Kein Mittelglied führte aber vom Konfuzianismus und seiner ganz ebenso fest wie das Christentum verankerten Ethik zu einer bürgerlichen Lebensmethodik hinüber. Auf diese allein kam es aber an. Sie hat der Puritanismus - durchaus gegen seinen Willen - geschaffen.

성들의 선택사항이 아니라 필수사항이 되었다.

이렇게 되면서 유교에 밀린 도교와 불교가 주술과 마술의 형태로 구원에 상응하는 기능을 수행했다. 유교가 백성에게 줄 수 없는 것을 도교가 준 것이다. 또한 교육을 통한 계도를 믿는 귀족주의가 민간신앙과 연결되려면 주술을 용인하는 방법밖에 없었다(pp.201-202). 이 때문에 유교가 정통인 상황에서도 이단인 도교가 민간차원을 넘어서 궁중에도 침투했다. 물론 도교는 관료가 아니라 황제의 처첩이나 환관들을 통해 궁중에 진입했다. 유교가 복지의 향상을 위해 관료의 개입을 당연시했다면, 도교는 관료와 교육에 의존하지 않는 자유방임적인 상태 혹은 이익의 조화를 상정했다.

서양의 종교와 유사한 역할을 발휘했지만 도교는 신비주의에 빠져 있었으므로 서양의 종교와 동일하지 않다. 또한 유교와 비슷하게 도교도 정부를 신뢰하고 세상이나 현실에 대해 적극적인 적대감을 가지지 않았다. 심지어 도교는 유교보다 더 강한 전통주의를 내포하고 있었다. 무엇보다 유교뿐만 아니라 도교도 창조주로서 인간적인 신을 인정하지 않았으며, 청교도에서와 같은 개인적인 신앙이나 종교를 알지 못했다(pp.186-189, 205-206).

베버의 입장에서 보면 서양에서 청교도는 합리성과 종교의 결합이다. 중국에서 유교와 도교는 서양에서의 합리성과 종교에 대응되는데 양자가 분리된 채 나타나 모두 불완전하다. 유교는 감동이나 무아경 등이 완전히 배제된 형식이나 의식에 극단적으로 호소했으며, 도교는 일관된 체계를 갖추지 못했다.

중국에서 유교가 관료-과거시험-교육으로 이어지는 지배층의 이념을 대표했다면, 도교는 백성의 삶을 도와주었다. 그런데 중국에서는 종교뿐만 아니라 도시, 화폐, 법률도 [황제 및 관료의 정치나 지배]와 [백성의 실제 생활이나 현실]이 함께 가지 않아서 생기는 이원성을 겪고 있었다. 이렇게 보면 『유교와 도교』라는 제목에 단순히 서양과 중국의 종교적 차이뿐만 아니라 서양과 중국의 여러 가지 다른 차이들도 함축되어 있다.

베버에서 시민, 전쟁, 계약과 교환, 법률과 행정, 신에 대한 숭배 등과 관련해 나타나는 유럽과 중국의 차이는 동등성과 차등성의 차이로 이해할 수도 있다. 그는 자유나 자율성뿐만 아니라 평등과 대해서도 실질과 형식, 인적인 것과 물적인 것을 구분했다. 서양은 사회구성원들 사이에 형식적이고 절차적인 동등성과 인적인 동등성에 중점을 두고 실질적인 차등과 물적인

차등을 허용한다. 이와 달리 중국은 실질적인 동등성과 물적인 동등함에 중점을 두면서 형식적인 차등성과 인적인 차등성은 관용한다. 달리 말해, 전자가 사전적인 기회의 평등을 강조하고 재산의 차등을 용인한다면, 후자는 사후적인 결과의 평등과 지위의 차등을 용인한다.

명시하지는 않았지만 베버가 사회구성원과 국가 등 행동단위들 사이의 형식적이고 법적인 차원의 동등성을 전제했다고 추정할 수 있다(pp.130-131; Kim, 2007, p.12). 서양의 관점에서 시민들, 계약이나 교환의 당사자들, 소송인들, 그리고 신도들은 동등하다. 이런 동등성은 형식적이고 절차적이며 물적이다. 동시에 개인들은 실질적인 힘, 지위, 재산, 특히, 신앙심에서는 차이를 보인다. 반면 중국에서는 형식적이거나 절차적인 동등성에 대한 관념이 희박하다. 대신 생계유지, 재산, 교환, 소송, 구복 등과 관련된 실질적인 결과에 있어서 비슷하다. 이런 결과의 평등은 황제의 명령과 관료의 행정적인 재량에 의존한다.

전쟁도 유럽에서는 비슷한 국가들 사이의 투쟁이라고 생각된다. 이 점에서 국가나 부족들의 전쟁, 노동자들의 투쟁, 기업들의 경쟁 사이에 큰 차이가 없다. 그렇다면 중국의 평화주의와 전쟁의 부재는 엇비슷한 국가나 집단들이 주변에 공존하지 않았다는 증거로 해석할 수 있다.

앞서 언급한 익명성과 결합하면, 서양에서 사람들은 자연인이 아니라 사회 속에서 법, 계약, 화폐, 신 등을 통해 동등해지고 이들을 매개로 관계를 맺는 존재이다. 법 앞의 평등, 시민으로의 평등, 계약의 당사자로서 평등, 시장의 참여자로서의 평등, 신 아래의 평등 등이 그것이다. 물론 베버는 이 중에서 신 아래의 평등에 가장 방점을 두었다.

신이나 법이 인간들을 매개하기 위해서는 이들이 인간이나 인간사회와 분리되어서는 안 된다. 신이 인간화되고 신과 인간이 계약이 맺는다는 서양의 논리는 이에 부합된다. 임의의 두 사람은 서로 직접 만나는 것이 아니라 법을 매개로 만나며, 이런 매개를 통해 동등해진다. 매개되므로 이들의 관계는 익명적이고 간접적이다.

해석하자면, 근대의 서양인은 다른 사람과 만나 관계를 맺기 전에, 신, 도시, 법, 계약, 화폐를 먼저 만나서 기독교인, 시민, 법적인 주체, 계약의 주체, 경제인이 된다. 이 중에서 기독교인으로서 신과 관계를 맺는 것이 베버에게 가장 중요하다. 물론 이것은 시간적인 전후가 아니라 논리적이거나

현실적인 우열이나 중요성을 의미한다. 신, 도시, 법, 계약, 화폐를 통해 매개되므로 서양의 인간관계와 사회관계는 물화된다. 이 때문에 베버는 마르크스와 달리 이런 물화에 합리성을 부여했다.

또 다시 베버는 객체화의 맹아를 단순히 물질적인 이익뿐만 아니라 청교도적인 직업윤리와 그것이 고양시키는 삶의 행위에서 찾았다. 이 직업윤리는 인간을 신의 섭리에 봉사하는 도구로 환원하는 탈주술적인 유일신의 지배에 의존했다(Kim, 2007, p.13).²⁴⁾

반면 중국인들은 이런 것들을 통해 간접적으로 타인을 만나지 않고 직접 자연인으로 서로를 만난다. 이는 중국인이 의존하는 부부, 부자, 형제, 친구, 사제 등의 인간관계가 씨족, 가족, 혹은 혈연에 지배되어 익명적이지 않음을 의미한다. 부권주의적인 중국에서는 이들 중에서도 부자관계가 으뜸이므로 이것이 서양에서 신과의 관계에 해당된다. 그러므로 효가 다른 인간관계에도 영향을 미쳤다(p.158).

이런 이유로 중국에서는 자연이 부과한 사람들 사이의 위계가 그대로 유지되어 동등성을 확보하지 못했다. 중국은 가산제적인 국가였으므로 백성들이 황제 앞에서 고개를 숙였다. 이에 더해 자식이 아버지에게, 동생이 형에게, 채무자가 채권자에게, 그리고 백성이 관리에게, 고개를 숙였다. 반면 연인에게 고개를 숙이는 중국인은 없었다. 이것은 서양 중세의 기사가 연인에게서는 꽤히 고개를 굽혔던 것과 대조적이다(pp.130-131).

중국에서 친구들 사이의 우정은 동등한 자리에 있는 사람들 사이에서 생기며, 등급이 낮은 사람들과의 우정은 가능하지 않았다. 또한 적을 친구와 명확히 구분했으므로 적을 사랑하는 일은 불가능했다(p.162). 베버의 종교적인 근거가 아니라 마샬이나 하이에크에 비추어 보면, 중국에는 신분이나 지역에 따른 구분이나 차별이 명확해 좁은 범위의 사람들에 대한 두텁고 강한 관계가 지배했다고 이해할 수 있다. 반면 자본주의가 발전한 서양에는 이런 구분이 희박해 넓은 범위의 사람들에 대한 얇고 약한 관계가 지배했다

24) Again, Weber found the seed of objectification not in material interests alone, but in the Puritan vocational ethic (*Berufsethik*) and the life conduct that it inspired, which was predicated upon a disenchanting monotheistic theodicy that reduced humans to mere tools of providence

는 의미가 된다.

IV. 한국사회의 특징: 관치경제, 유교, 입시교육, 학벌

베버의 생각은 서양의 합리적이고 일관된 체계가 중국에 정착되어 있지 않다는 주장으로 압축된다. 일관된 윤리체계가 유럽에 확산된데 비해, 중국에는 이런 체계가 없거나 적어도 전국적으로 확산되지 않았다. 중국은 이런 체계 대신에 왕이나 관료의 자의적인 결정에 의존했다. 그리고 이런 차이는 궁극적으로 청교도와 유교의 차이에서 비롯되었다.

그런 체계의 특징은 추상성, 익명성과 물화, 일관성, 형식이나 절차, 보편성이다. 이것의 반대는 구체성, 인격성, 비일관성, 내용과 실체, 지역성이다. 추상적인 이유는 여러 상황과 사례에 적용되기 때문이다. 익명적인 이유는 여러 사회구성원들에게 일반적으로 적용되기 때문이다. 이를 매개로 인간들이 만나므로 인간관계나 사회관계는 물화된다. 여러 상황과 여러 사람들에게 적용되려면 일관성을 유지해야 한다. 일반적으로 적용되는 규정으로 공식화되므로 절차나 형식이 중요하다. 당연히 이런 일반적인 규정이나 절차가 모든 상황이나 인간의 구체적인 내용이나 실체를 담아낼 수는 없다.

따라서 유럽과 중국을 비교하는데 인격성과 비인격성이나 익명성, 구체성과 추상성, 차등성과 동등성 등의 구분이 중요하다. 베버에 의하면 서양은 인격성과 유리되지 않은 익명성이나 구체성과 유리되지 않은 추상성을 구현해 왔다. 이에 비해 중국에서는 인격성이나 구체성이 강해서 익명성과 추상성이 부족하거나 양자가 분리되어 나타났다.

베버가 서술한 중국과 현대 한국사회와의 유사성으로 관료의 지배, 과거 시험에 의존한 능력주의, 교육에 대한 신뢰, 그리고 혈연적이고 비공식적인 인간관계를 들 수 있다. 혈연적인 인간관계는 치수에 의존하는 농경사회로서 내적인 안정과 평화를 추구한다는 점에서 시작해 화폐경제, 법적인 체계, 종교에서 나타나며, 이 중에서도 종교가 궁극적인 근거이다. 중국을 지배한다는 씨족적인 혈연관계는 쉽게 한국의 지연이나 혈연으로 이어진다. 한국의 당파, 파벌이나 파당, 동창회나 향우회 등을 이와 견주어 볼만하다. 친인척간의 부조나 자선이 1997년 IMF 이전까지 지역이나 집단별로 이루

어저 정부나 국가차원으로 포괄되지 않은 것도 이와 연결된다.

중국의 과거시험에 대한 베버의 규정은 한국의 필사적인 입시경쟁에 많은 시사점을 제공한다. 주지하듯이 당나라의 과거제도가 쌍기를 통해 10세기 고려 광종 때 수입된 후, 조선시대에 양반에게 경전의 암송을 과제로 삼는 과거시험은 관료가 되는 거의 유일한 관문이였다. 과거시험은 공적을 내세우면서도 모든 사람들이 아니라 양반계급에 국한해 시험장이라는 경쟁의 장에 참여토록 허용했다. 또한 일단 시험에 합격하면 더 이상의 경쟁이나 도전은 존재하지 않아, 결국 독점을 낳는 경쟁 혹은 독점을 위한 경쟁을 조장했다.

중국과 같이 한국사회에서도 대학합격이나 고시 합격이 온 동네의 자랑거리이고 가문의 영광이였다. 여기에 관료를 뽑기 위한 중국과 한국의 과거시험과 이를 위한 교육은 쉽사리 입시교육과 학연, 그리고 학벌을 상기시킨다. 교육이 현실에 대한 변혁이라기보다 현실에 대한 적응을 가르치며 전문 지식보다 교양을 중시하는 것도 한국의 현실에 부합된다. 나아가 교육정도에 따른 신분의 결정도 기존 사회경제체제에 맞게 배치하는 일이라고 보면 기존 질서에 대한 적응으로 이해할 수 있다.

반면 현대 한국사회를 규명하기 위해서는 다음과 같은 점들이 추가되어야 한다. 베버가 이해한 중국에는 관료사회-과거시험-교육과 비공식적이고 혈연적인 인간관계가 결합되어 있지 않다. 한국사회에서는 양자가 결합해 한국사회에서 흔히 “장관님”, “총장님”, “원장님” 등의 호칭이 등장했다. 이로 인해 무엇보다 학연과 학벌이 생겨났다. 개항이후 교육과 시험의 기회균등으로 양반뿐만 아니라 모든 계층이 교육에 참여하게 되었다. 한국의 교육은 기회의 균등과 입시에 따른 평가에 근거해 능력주의를 표방하면서 동시에 배타적인 관계와 동질적인 집단을 확대재생산하고 있다. 이 때문에 혈연·지연과 달리 학연이나 학벌은 이중적이다.²⁵⁾

한편으로 능력주의나 근대성으로 인해 학연이나 학벌이 강력한 호소력과 정당성을 확보하면서 혈연·자연을 압도하고 있다. 능력주의로 인해 학연에 의존한 관계나 집단이 혈연이나 지연에 의존한 집단보다 정당하다는 사회적 인식이 확대되고 있기 때문이다. 이에 따라 지연·혈연은 비난받으면서도

25) 한국대학내부의 병리현상에 대해서는 베블런이 많은 시사점을 던져주고 있다(홍훈, 2014).

학연·학벌은 용인되는 상황들이 적지 않다. 다른 한편으로 학연이나 학벌도 선후배관계 등 혈연·지연의 요소들이 적지 않아 가족적이고 비공식적인 인간관계와 사회관계를 유지하고 있다. 학연·학벌이 혈연·지연과 연속적이기 때문에 이들과 쉽게 연결된다. 이 점에서 학연이나 학벌은 그다지 근대적이지 않다.

또한 베버가 말하는 중국과 조선시대의 한국에서는 학자와 관료가 일치되었던데 비해 개항이후, 그리고 특히, 해방이후, 한국에서는 양자 사이에 괴리가 생겼다. 이는 국내의 교육이나 시험뿐만 아니라 미국 등으로의 유학이 한국의 학자와 학문을 형성하는데 기여했기 때문이다. 이것이 상당기간 동안 학자들을 국내파와 해외파로 나누었을 뿐만 아니라 학위에 근거해 학자나 교수, 연구원, 그리고 관료를 나누었다. 이는 베버가 생각한 것보다 더 강력한 외적인 충격이나 교류가 한반도, 특히 해방이후, 남한에 중요한 변화를 가져오고 있음을 보여준다.

관료와 관료제도의 근거인 과거시험에서 순위가 중요하다는 점을 부연할 필요가 있다. 모든 사람의 권력이나 직위가 늘어날 수 없으므로 권력이나 직위는 원초적으로 상대적이다. 또한 과거시험이나 입시경쟁은 철저한 순위경쟁이어서 상대적이다(Lazear and Rosen, 1981). 이에 비해 모든 사람의 돈이나 소득, 아마도 명예는 늘어날 수 있으므로 이런 상대성을 지니지 않는다. 그렇지만 화폐추구가 지위추구와 비슷하게 바뀌면 사람들이 소득의 절대적인 수준이 아니라 타인과 비교한 상대적인 소득이나 순위를 목표를 삼을 수 있다.

이런 생각의 근거는 순위경쟁 이외에 재산이나 소득을 추구하지만 절대수준이 아니라 상대소득이나 상대적인 지위에 집착한다는 이론이다. 이것은 과시적인 소비, 사회적 비교와 지위재, 행동경제학 등의 준거임금·소득에 근거하고 있다(Festinger, 1954; Frank, 1985; Akerlof, 1982). 베버는 동양에서 교육이나 과거시험의 중요성을 지적하면서도 상대적인 지위나 석차가 중요할 수 있다는 점을 강조하지 않았으므로 이 점을 보완할 필요가 있다.

한국의 경제성장에 대한 세계은행의 시장친화적인 견해도 이와 부합된다. 이 견해에 따르면 제3공화국의 경제성장과정에서는 수출목표를 놓고 기업들이 경쟁했고 이에 대해 관료들은 용자액과 용자조건을 차별화하는 방식으

로 이들을 포상했다. 재벌기업들 사이의 수출경쟁은 상대적인 순위경쟁에 가깝고, 관료는 심판관이나 시험관에 가깝다.

동시에 이것은 외견상 상대적인 박탈이나 물적인 차원의 차등에 대한 거부나 저항이 한국사회에서 보다 강할 수 있음을 의미한다. 이것이 흔히 한국인들의 평등주의로 오해된다. 그러나 이것은 차이의 크기보다 순위자체에 대한 민감성이라고 생각된다. 한국인들이 권력이나 지위의 우열이나 소득의 우열 이상으로 민감한 것이 시험성적의 우열이다. 사실 한국의 교육과 입시에서 확인할 수 있는 것은 석차에 대한 병적인 집착이다. 이를 통해 관직의 위계와 입시의 순위경쟁이 동질적임을 확인할 수 있다.²⁶⁾

이 논의는 한국경제사회에서 베버가 동양사회의 특징으로 열거한 것들이 상당부분 적절하며 이들을 연결시키는 경우 그 적절성이 늘어난다는 것을 의미한다. 그런데 이것은 주로 서술적인 차원에서의 적절성이다. 이런 현실이 그자체로 한국경제사회의 지향방향을 알려주는 것은 아니다.

베버에 의하면 인적인 관계가 지배하는 사회는 비합리적이고 물적인 관계가 지배하는 사회는 합리적이다. 또한 그의 입장에서 유교가 중국에서 자본주의가 생기는데 기본적인 장애였기 때문에 유교자본주의는 형용모순에 가깝다. 가산제적인 관료가 지배하는 자본주의나 관계자본주의도 생각하기 어렵다. 그렇다면 그의 입장에서 중국이나 한국의 경제사회는 자본주의가 아니어야 하며 자본주의라면 이를 어떻게 설명할 수 있는가라는 문제가 생긴다.

유교를 위시한 종교가 베버가 생각한 것과 같이 중요하지 않고 단지 사회와 자본주의 사회를 규정하는 여러 요인들 중 하나라는 데서 출발해야 한다. 또한 유교, 관료, 교육, 입시, 관계가 베버가 생각한 것과 같이 자본주의와 모순된다기보다 다른 유형의 자본주의를 낳는다고 보아야 한다. 이것을 1997년 아시아 경제위기가 발생했을 때 등장했던 주장과 같이 천민자본주의로 규정하기보다 자본주의의 다양성으로 간주하는 규정할 필요가 있다.

26) 같은 시험이라도 대학입시나 사법고시는 순위를 정하지만, 졸업자격시험이나 의사 자격시험은 기본능력의 소유여부를 가려낸다. 넓게 보면, 조직의 위계는 상대적이지만 직책수당 등을 통해 절대화될 수 있다. 반대로 시장의 소득은 그 자체로 절대적이지만 사회적 비교나 상대소득 등을 통해 상대화된다. 시험은 과거나 입시와 같이 순위가 중점을 둘 수도 있고, 자격시험과 같이 기본요건에 중점을 둘 수도 있다. 그런데 한국에서는 순위가 초점을 맞춘 시험이 지배하고 있다.

베버와 달리 사회자본의 주창자들은 인간관계가 정치·경제·사회발전에 긍정적인 영향을 미칠 수 있다고 생각한다(Bourdieu, 1986; Coleman, 1988). 인간관계가 동양뿐만 아니라 보편적으로 인간의 인지, 감정, 행위를 낳는 중요한 기제라고 주장하는 심리학자들도 적지 않다(Markus & Kitayama, 1991, 2010). 심지어 미국에서도 백인, 중산층, 대졸을 제외한 나머지 대다수에게 인간관계가 중요하다는 것이다. 나아가 상당수 경제학자들과 일부 심리학자들은 일인당 국민소득, 민주주의, 깨끗한 환경이외에도 인간관계가 행복을 증진시키는 요인이라고 주장한다(Stiglitz et al., 2009). 심지어 인간관계가 단순히 인간을 행복하게 해주는 요인이 아니라 인간의 존재자체를 규정하는 기반이라고 주장하는 학자들도 있다(Zamagni, 2005; Kolm, 2008).

그렇다면 학연, 지연, 혈연이 사회자본이 되고, 이것이 개인차원에서 형성되는 합리성보다 우월할 수 있는 조건은 무엇인가? 일단 개인차원의 선택과 합리성을 내세우는 경제학의 입장에서는 인적자본이 있을 뿐 사회자본이 장기적으로 효율성이나 경쟁력을 지닐 수 없다. 그렇게 생각하는 이유는 학연·지연·혈연이 주어진 상황에서 최상의 대안, 즉, 재화나 인적·물적 자원을 제공하지 못하기 때문이다. 그러므로 학연·지연·혈연이 효율성을 지닐 조건들을 제시해야 한다. 또한 이 세 가지 관계들 중에서도 학연을 지연·혈연과 구분해서 고려할 필요가 있다.

투고 일자: 2014. 10. 19. 심사 및 수정 일자: 2014. 11. 20. 게재 확정 일자: 2014. 12. 14.

◆ 참고문헌 ◆

- 김동노 (2009), 『근대와 식민의 서곡』, 창비.
 鲁迅 (2011), 『아Q정전』, 전형준 옮김, 창비.
 余華 (2010), 『十個詞彙裡的中國』, China in Ten Words, 麥田出版.
 홍훈 (2014), 베블렌의 『미국의 고등교육』, 옮긴이 해제, 『미국의 고등교육』, 소스타인 베블렌 지음, 홍훈·박종현 옮김, 297-332, 도서출판 길.
 Akerlof, G. A. (1982), "Labor Contracts as Partial Gift Exchange," *Quarterly Journal of Economics*, Vol. 97, No. 4, 543-569.

- Boisot, M. and J. Child (1996), "From Fiefs to Clans and Network Capitalism: Explaining China's Emerging Economic Order," *Administration Science Quarterly*, Vol. 41, 600-628.
- Boisot, M. and A. Canals (2004), "Data, Information and Knowledge," *Journal of Evolutionary Economics*, Vol. 14, No. 1, 43-67.
- Bourdieu, P. (1986), *The Forms of Capital*, trans. R. Nice, *Handbook of Theory of Research for the Sociology of Education*, Greenwood Press, 241-258.
- Coleman, J. (1988), "Social Capital in the Creation of Human Capital," *American Journal of Sociology*, Vol. 94, S95-S120.
- Festinger, L. (1954), "A theory of Social Comparison Processes," *Human Relations*, Vol. 7, 117-140.
- Frank, R. (1985), "The Demand for Unobservable and Other Nonpositional Goods," *American Economic Review*, Vol. 75, No. 1, 101-116.
- Huerta de Soto, J. (1997), "A Critical Analysis of Central Banks and Fractional-Reserve Free Banking from the Austrian School Perspective," *Review of Austrian Economics*, Vol. 8, No. 2, 25-38.
- Ji, L., R. Nisbett and Y. Su (2001), "Culture, Change, and Prediction," *Psychological Science*, Vol. 12, No. 6, 450-456.
- Kim, J. (2014), "Identity and Hybridity of Modern Finance: How a Specifically Modern Concept of the Self Underlies the Modern Ownership of Property, Trusts and Finance," *Cambridge Journal of Economics*, Vol. 38, No. 2, 425-446.
- Kim, S. (2007), "Max Weber," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Kolm, S.-C. (2008), *Reciprocity: An Economics of Social Relations*, Cambridge University Press.
- Lazear, E. and S. Rosen (1981), "Rank-Order Tournaments as Optimum Labor Contracts," *Journal of Political Economy*, Vol. 89, 841-864.
- Markus, H. R. and S. Kitayama (1991), "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion and Motivation," *Psychological Review*, Vol. 98, No. 2, 224-253.
- _____ (2010), "Cultures and Selves: A

- Cycle of Mutual Constitution.” *Perspectives on Psychological Science*, Vol. 5, No. 4, 420-430.
- Nisbett, R., K. Peng, I. Choi and A. Norenzayan (2001), “Culture and Systems of Thought: Holistic Versus Analytic Cognition,” *Psychological Review*, Vol. 108, No. 2, 291-310.
- Nonaka, I. (2007), “The Knowledge-Creating Company,” *Harvard Business Review*, July-August, 162-171.
- Nonaka, I., R. Toyama and P. Byoisière (2001), “A Theory of Organizational Knowledge Creation: Understanding the Dynamic Process of Creating Knowledge,” Chapter 22, *Handbook of Organizational Learning and Knowledge*, 491-517.
- Peng, K. and R. E. Nisbett (1999), “Culture, Dialectics, and Reasoning About Contradiction,” *American Psychologist*, Vol. 54, No. 9, 741-754.
- Stiglitz, J., A. Sen and J.-P. Fitoussi (2009), *Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*.
- Weber, Max (1915-20), *Konfuzianismus und Taoismus*, Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1, Tübingen 1986.
- _____ (1964), *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, tr. & ed. H. Gerth, New York: The MacMillan Press.
- 막스 베버, 『유교와 도교』, 이상률 역, 문예출판사.
- Zamagni, S. (2005), “Happiness and Individualism: A Very Difficult Union,” Chapter 12, *Happiness and Economics*, ed. L. Bruni & P. L. Porta, Oxford: Oxford University Press.

Some Implications of Max Weber's *The Religion of China* for the Korean Socioeconomic System

Hoon Hong*

Abstract

In interpreting Weber's *The Religion of China* (*Konfuzianismus und Taoismus*) this paper takes note of some of its implications for the explication of the Korean socioeconomic system. The Western society derived a generally applicable socio-ethical system from relations between individuals and a personalized God. On this basis, it established rational, abstract, impersonal, generally consistent systems (political, monetary, and legal) under which human relations are subdued. By contrast, due to her dependence on agriculture and Confucianism, China was lacking in such an ethical system and other kinds of impersonal systems. Instead, it relied on Confucian education, examinations for officials and personal relations among humans. The interpretation highlights bureaucracy, relationality, education for entrance examination, school ties, as major features of Korea. As an extension, it can be argued that reliance on human relations, combined with emphasis on entrance examination, gives rise to a specific type of school ties. Moreover, the significance of human relations which Weber attributed to East Asia is to be reframed in consideration of the recent resurgence of social capital and the economics of social relations, both of which allegedly enhance productivity as well as welfare and happiness.

KRF Classification: B01000

Key Words: Weber, China, capitalism, city, war, money, law, bureaucracy, examination, Confucianism, human relations, school ties

* Professor, School of Economics, Yonsei University, e-mail: hoonhong@yonsei.ac.kr