
한국인문사회과학회·한국사회이론학회 공동주최

막스 베버 100주기 특별 학술대회

일시: 2020년 9월 5일(토), 12:00-18:00

장소: 온라인 진행

한국인문사회과학회 · 한국사회이론학회 공동주최

막스 베버 100주기 특별 학술대회

일시: 2020년 9월 5일(토), 12:00-18:00

장소: 온라인 진행

프로그램

2019년 9월 6일(금)

12:00-12:30 온라인 접속 준비

개회사

한국인문사회과학회 회장 송 순재 (감신대)

12:30-12:40

세션 1: 논문 발표

사회: 하 홍규 (숙명여대)

12:40-14:20 기조발표 베버의 그늘 밑에서: '굴대 문명' 관심의 되살림과 그 쓰임

박 영신 (연세대)

막스 베버와 해롤드 버만: 몇 가지 관점

김 철 (숙명여대)

막스 베버 1913년 <이해사회학> 논문의 재해석:
합리성의 근원적 모형으로서 "Richtigkeitsrationalität" 개념을
중심으로 동서양 대화를 위한 합리성의 공통기반 탐색 노트

한 상진 (서울대)

특별질문 베버가 사용한 개념(concept)과 정의(definition)의 문제

최 대권 (서울대)

토론

14:20-14:30 Coffee Break

세션 2: 논문 발표		사회: 문 상석(강원대)
14:30-15:30	발표	막스 베버와 예술 정 갑영 (전 한국문화관광연구원) 프로테스탄티즘과 서구 근대법의 균열 구조 이 국운 (한동대) 한국 사회와 탈종교화: 막스 베버의 합리화 임 영빈 (연세대)
	토론	
15:30-15:45	Coffee Break	
세션 3: 논문 발표		사회: 박 삼열(숭실대)
15:45-16:45	발표	기생충이 묻고 코로나가 답하다: 우리 시대에 다시 생각하는 베버 테제 구 미정 (숭실대) 개신교의 노동 소명설은 여전히 유효한가 : 막스 베버를 통해 본 자본주의 노동의 한계 최 한빈 (백석대) 한국 기독교 우파와 천민자본주의 시각 박 태영 (한일장신대)
	토론	
16:30-16:45	Coffee Break	
세션 4: 논문 발표		사회: 이 황직(숙명여대)
14:30-15:30	발표	베버의 지배 개념, 인터넷 사회에서도 가능한가 박 창호 (숭실대) 한류의 철학적 해명을 위한 베버와 퇴계의 감정론 연구 황 상희 (한국효문화진흥원)
	토론	
16:30-16:45	Coffee Break	
폐회사		한국사회이론학회 회장 박 경숙 (제주대)

목차

세션 1

베버의 그늘 밑에서: '굴대 문명' 관심의 되살림과 그 쓰임	박 영신	3
막스 베버와 해롤드 버만: 몇 가지 관점	김 철	17
막스 베버 1913년 <이해사회학> 논문의 재해석: 합리성의 근원적 모형으로서 "Richtigkeitsrationalität" 개념을 중심으로 동서양 대화를 위한 합리성의 공통기반 탐색 노트	한 상진	29
베버가 사용한 개념(concept)과 정의(definition)의 문제	최 대권	43

세션 2

막스 베버와 예술	정 갑영	47
프로테스탄티즘과 서구 근대법의 균열 구조	이 국운	61
한국 사회와 탈종교화: 막스 베버의 합리화	임 영빈	77

세션 3

기생충이 묻고 코로나가 답하다: 우리 시대에 다시 생각하는 베버 테제	구 미정	89
개신교의 노동 소명설은 여전히 유효한가: 막스 베버를 통해 본 자본주의 노동의 한계	최 한빈	93
한국 기독교 우파와 천민자본주의 시각	박 태영	103

세션 4

베버의 지배 개념, 인터넷 사회에서도 가능한가	박 창호	109
한류의 철학적 해명을 위한 베버와 퇴계의 감정론 연구	황 상희	117

세션 1

12:40 ~ 14:20

사회: 하 홍규 (숙명여대)

베버의 그늘 밑에서: '굴대 문명' 관심의 되살림과 그 쓰임

박 영신 (연세대)

막스 베버와 해롤드 버만, 몇 가지 관점

김 철 (숙명여대)

막스 베버 1913년 <이해사회학> 논문의 재해석:

합리성의 근원적 모형으로서 "Richtigkeitrationalität" 개념을 중심으로
동서양 대화를 위한 합리성의 공통기반 탐색 노트

한 상진 (서울대)

베버의 그늘 밑에서: ‘근대 문명’ 관심의 되살림과 그 쓰임

박 영신 (연세대 사회학 명예교수)

1. 머리글

세계 도처로 파고 들어가 마구 저질러대는 자본주의의 낯익은 횡포에 면적이 생기게 된 오늘날과는 달리, 유럽을 휩쓸기 시작한 초기 자본주의의 낯선 광포함에 대한 공포와 혐오는 쉽게 진정시킬 수 있는 것이 아니었다. 난데없이 몰아닥친 자본주의가 평온한 삶의 매듭을 다만 엉클어놓을 뿐만 아니라 매듭과 매듭을 다시 잡아 뭉 수 없도록 삶 자체를 온통 망가뜨리고 있었기 때문이다. 자본주의에 대한 두려움과 구역질은 삶의 혼란과 파탄을 겪어야 했던 어느 한 집단에 한정되지 않았다. ‘근대’를 구가해 온 ‘근대인’ 모두에게도 예외를 두지 않은 위기 상황이었다. 하지만 그들은 담대히 이 위기와 마주했다. 근대 안에서 근대를 살게 된 근대의 사람은 인간이 손아귀에 넣게 된 ‘과학’의 힘에 기대어 근대를 뚫고 나아가겠다는 늠름한 풍취를 과시했다. 사회학을 창건한 저 도도한 프랑스의 지식인들은 오래 전부터 형이상학 이후의 과학의 지배를 신앙하고 거기에서 인간의 구원을 기대하며, 이제껏 구원의 문제를 전담해온 사제들을 몰아내고 아무런 주저함 없이 그들의 자리로 의젓하게 올라앉았다. 자본주의의 운명을 과학의 이름으로 예언한 맑스는 시대의 근대인이 곧바로 공감하고 영합할 수 있는 확실한 진보의 법칙과 함께 술한 금언과 격언을 쏟아내기도 했다. 「정치경제학 비판 논문」(1895년)에서 그가 “존재를 결정하는 것은 인간의 의식이 아니라 그들의 사회 존재가 의식을 결정한다”고 말했을 때, 이전의 형이상학은 무의미하고 무가치한 허풍선이 되고 말았다. 이전의 형이상학은 의식의 한 붙이이기에 그것 또한 물질의 삶을 반영하고 생산력과 생산 관계 사이에서 생기는 갈등을 투영할 뿐이었다. 맑스의 생각은 자본주의와 대결코자한 장쾌한 근대인의 정신을 반영한 것이었다.¹⁾

베버는 이러한 지식계의 흐름에 자신을 맡기지 않았다. 호기를 부린 근대인을 모범으로 삼을 수 없었고 그에 발맞춰 묵묵 뒤따를 수 없었다. 이제의 삶과 올제의 삶이 그렇게 단순명료하지 않았다. 인간의 운명을 근대의 무기로 온전히 다스릴 수 있으며, 남김없이 풀이할 수 있는 것인가? 그는 더 물어야 했다. 근대의 문제를 근대가 낳은 근대의 수단으로 구원할 수 있는 것인가? 그는 더 깊이 물어야 했다. 단순하고 명료하게 법칙으로 설명해주고, 그것도 단답형으로 시원하게 결론내주기를 바라는 근대의 형식에 찌든 무리에게 베버는 엉거주춤한 지식의 사람으로 보이고, 감조차 잡을 수 없는 애매모호한 생각의 사람으로 다가온다. 그러나 단순명료한 데 홀릴 준비를 하고 있는 성마른 이 시대에 물음을 던져온 이들에게는 그의 마음가짐이 오히려 현실에 더욱 가깝다는 생각의 사람으로 느껴진다. 베버의 근대 인식이 누구보다도 섬세하다는 점도 찾아낸다. 오늘날 삶의 정황을 두고 깊이 고뇌하는 사람이 그에게 매료되는 까닭이 바로 이 점에 있다. 그는 단순한 대답을 요구하는 자들에게 복잡성을 선사하고 명료함을 구하는 자들에게 애매함을 던져준다. 삶이란 단순하기보다 복잡하고 명료하기보다는 한없이 희미하다.

베버가 남긴 학문의 열매 가운데 돋보이는 항목은 근대의 문제이다.²⁾ 그는 근대를 낳은 문명의 힘을

1) 맑스가 남긴 글이 엄청난 만큼 그의 생각을 한 가지로 말하기는 어렵다(Eagleton, 2011). 하지만 위에 적은 그의 생각을 묶게 만든다면 그의 맛은 사라진다. 강의 때마다 되풀이해온 나의 변함없는 오래된 생각이다. 그럼에도 그의 생각에는 ‘예언자다운’ 데가 있다. 나는 이러한 ‘맑스됨’을 귀히 여긴다(박 영신, 2018).

2) 물론 이 말은 긴 풀이를 필요로 한다. 근대의 문제에 관심을 두었지만 그가 남긴 방대하면서도 다채로운 글이 증명해듯 이 문제는 여러 주제들과 서로 뒤얹혀 있다. 멀리 갈 것 없이 우리 학계에서의 논의도 그러하다.

찾아 나선다. 서구인답게 그는 서구의 문제와 마주하여 그 씨앗이 움터 나온 매우 미묘하고 복잡한 문명 속으로 파고 들어갔다. “프로테스탄트 윤리 논지”는 이러한 연구 관심의 첫걸음이었다. 하지만 여기서 멈추지 않았다. 이를 논증하기 위하여 다른 문명권과 견주어보아야 했다. 이 어마어마한 연구 과제 때문에 그는 ‘세계 종교’의 문명 속으로 들어가 그 생각의 뼈대를 찾아보고 그것이 걸어진 길을 살펴야 했다. 아래에서 나는 베버의 세계 종교 연구와 오늘에서 와서 새롭게 떠오른 ‘굴대’(axial) 문명에 대한 관심이 어떻게 이어지고, 이 연구는 어떤 가르침을 주는지 짧게 알아본 다음, 베버의 연구 관심과 계획에 잇대어 굴대 문명에 대한 연구가 놓치거나 가볍게 다룬 바를 들추어내어 이를 논의 과제로 삼고자 한다. 이러할 때 베버와 굴대 문명 연구의 적절성을 높일 수 있을 것이기 때문이다.

2. ‘세계 종교’와 ‘굴대 문명’의 이음새

베버가 자신의 ‘프로테스탄트 윤리 논지’(Weber, 1930/1958)를 확증하기 위하여 ‘세계 종교’를 마주하여 서로 견주어보아야 했지만 그는 종교 자체보다는 이들 종교가 지닌 ‘경제 윤리’에 관심을 기울였다. 그가 말한 세계 종교는 많은 신도들을 모았던 유교, 힌두교, 불교, 기독교, 이슬람교 이 다섯 종교를 일컬었다. 이어 그는 여기에 유대교를 덧붙였다. 유대교를 빼두고는 기독교와 이슬람교를 이해할 수 없기 때문이었다. 길게 적고 있지는 않지만 그가 종교를 어떻게 이해했는지를 밝히고 있는 글귀가 있다. 종교는 “삶을 조절하는 체계”라고 하였다(Weber, 1958: 267). 종교는 삶을 이끄는 결정 능력을 가졌다고 본 것이다. 그러나 이 모두는 그가 연구해온 종교와 경제 윤리에 이어지는 한에서 관심의 대상이 되었을 뿐이다. 유대교를 빼두지 못하는 이유도 유대교의 경제 윤리가 서구의 역사에서 중요성을 갖기 때문이었다. 이처럼 그는 자신의 관심에 따라 세계 종교 하나하나를 논구하여 자신의 논지를 강화시키고자 했다.

이러한 생각과 ‘굴대 문명’ 사이에 무슨 관련성이 있는가? 간단하게 답하기 어려운 물음이다. 베버가 가르치던 하이델베르크 대학에는 베버의 친근한 동료 에른스트 트뢰츨치(Ernst Troeltsch)와 같은 탁출한 학자들이 모여 있었고 그러한 교수들을 보고 뺀어난 학생들도 찾아들었다. 이 대학에 칼 야스퍼스가 들어서 있었다. 정신분석학을 전공한 의사였으나 전공을 바꿔 철학 공부의 길로 들어선 젊은 학자였다. 그는 가까운 미래의 맑스주의 문학이론가 루카치(György Lukács)를 비롯한 야심찬 젊은 지식인들이 일요일 늦은 4시에 옛 성을 마주 볼 수 있는 네카어 강가에 자리한 베버 교수의 저택 2층에 모여 좀처럼 던지지 않는 물음들을 던지며 생각을 나눴던 일명 ‘일요 모임’이라고 불린 ‘베버 서클’의 일원이 되었다.³⁾ 그는 베버 부부와 각별히 가까이 지냈고, 베버가 세상을 떠난 다음에도 베버 집안과의 관계를 계속 이어갔다. 야스퍼스는 베버의 생각에 지울 수 없는 영향을 받았다. 베버와 그의 동료들이 고대 히브리 예언자를 주목하고 이에 버금하는 현상이 다른 문명권에도 동시에 나타났다는 점을 부각시키기 위하여 ‘예언 시대’라는 말을 썼는데, 이러한 학문 공동체에서 야스퍼스가 크게 자극받지 않을

1980년 「현상과인식」이 막스 베버의 서거 60해를 맞아 연 학술모임에서 발표한 글과 거기에서 논의되었던 내용이 이를 말해주고, 2014년 그의 탄생 150돌이 되던 해에 한국사회이론학회와 한국인문사회과학회가 함께 마련했던 학술모임과 그때의 발표 논문이 또 이를 일러준다. 이때의 발표 논문은 정당한 절차를 밟아 「사회이론」과 「현상과인식」에 각각 나뉘어 실렸고, 이어 한국사회이론학회 김 광기 편집위원장의 애씀에 힘입어 단행본으로도 엮어 나오기도 했다(김 광기, 2015ㄱ; 한국사회이론학회/한국인문사회과학회, 2015). 베버의 이념형을 슈츠의 전형 개념을 다룬 글(김 광기, 2015ㄴ)을 비롯한 여러 흥미로운 주제를 다룬 정 갑영, 정 원, 신 동준, 문 상석, 박 창호의 사회학 쪽의 글들과 함께, 우리나라에서는 제대로 논한 바 없는 주제들 곧, 카프카 작품을 베버에 이어보고자 한 문학 쪽 글(편 영수, 2015), 베버를 보는 버만의 생각을 논한 법학 쪽 글(김 철, 2015), 한국 역사의 접근 방법을 베버의 역사사회학에서 가능한 역사학 쪽 글(박 정신, 2015)이 단행본에 실렸는데, 이 모두는 직간접으로 앞에 말한 베버의 연구 관심과 접근 방법에 이어지고 있다. .

3) 베버의 삶을 이야기할 때면 지나치지 못할 것이 ‘베버 서클’이다. 20세기 초의 하이델베르크 대학의 교수 서클과 베버를 중심으로 모여든 ‘별들’의 대학 도시는 아무나 복사할 수 없는 풍경이고 학풍이다. 이 모임에 대한 수 없는 글 가운데서 특히 아래 글(Jaspers, 1989; Dreijmanis, 1989; Loewenstein, 1966; Honigsheim, 1966: 1-2; Marianne Weber, 2008: 여러 곳, 특히 467; 박 영신, 1987: 61-72) 볼 것.

수 없었을 것이다. 한 평생 인간 실존의 문제에 골몰해온 20세기의 위대한 철학자 야스퍼스는, 베버가 세상을 떠난 지 40년이 지난 다음에도 “지난 50년 동안 나는 막스 베버를 생각함이 없이 철학한 적이 없다”고 회상하면서, 베버라면 “무슨 말을 할까?” 하고 늘 물었다고 고백했다(Jaspers, 1940: 140).⁴⁾ 특정 철학의 지식 여부와는 상관없이 삶과 삶의 절망, 내면의 갈등과 고통, 실존과 실존 경험의 문제에서 그는 다른 철학자들에게서 찾을 수 없는 철학의 도전을 베버에게서 받고 배웠으며, 뭔가 분출할 것 같은 힘을 보았다(Radkau, 2011: 552-560).

실제로 베버는 고대 그리스와 인도에서 히브리 예언자와 같은 역할을 수행한 사실을 지적하는 한편, 앞서 긴 세월 동안 삶을 ‘조절’하며 다스려온 ‘주술 종교’의 시대와 ‘주술’ 신앙을 넘어서서 ‘구원 종교’의 새 신앙을 연 그 분기점에 ‘예언의 시대’가 있었다는 논지를 펼쳤다. 이들 예언자들이 ‘주술 신앙’에서 ‘구원 신앙’으로 넘어가는 변환의 계기를 마련해주었다는 것이다. 이 문제를 추적한 한스 요아스는 ‘굴대’라는 낱말을 쓰지는 않았으나 이미 하이델베르크에서는 ‘굴대 시대 논쟁’이 있었다고 풀이하고 베버가 구체스럽게 논한 출처까지 제시한다(Joas, 2012: 10-11, 17). 하지만 그가 밝히고 있지 않지만 그에 앞서 벨라가 이 점을 밝혀둔 바 있다. 벨라는 자신이 내놓은 굴대 문명에 대한 거대한 저작에서 굴대 문명 논의의 “선각자”는 베버라고 하고는, 베버가 ‘세계 종교’를 비교 분석하면서 “굴대 시대 가설”을 드러내놓았고, 더욱 분명하게는 기원 전 8세기와 5세기 사이에 이스라엘, 페르시아, 인도, 중국에서 ‘예언 시대’에 견줄 수 있는 종교 운동이 일어났고 이 시대가 뒤이어 일어난 ‘세계 종교’의 배경이 되었다고 한 논의 내용(Weber, 1978[1921-1922]: 441-442, 447)을 근거로 내세우기도 했다(Bellah, 2011: 271).

야스퍼스는 바로 이러한 생각의 공동체에서 논의되고 있던 주제에 초점을 맞춰 자신의 생각을 더하여 다듬어 새로운 논의의 불씨가 되고자 했다. 그는 다만 이론의 차원에서 이 주제에 흥미를 가지지 않았다. 히틀러의 나치 전체주의 체제가 저지른 전쟁으로 폐허가 된 유럽의 문명을 깊이 되새겨야 한다는 실존 차원의 성찰 욕구를 어찌할 수 없었다. 세계 종교의 문명은 무엇을 지향하며 어떤 점에서 함께 만날 수 있는 것인가? 그는 이들 문명 속으로 들어갔다. 이러한 관심에서 나온 결과물이 1949년에 출판된 「역사의 기원과 목표」이다(야스퍼스, 1986[1949]; Jaspers, 1953). 나치의 탄압을 피해 유대인 부인과 함께 새로운 정착지로 정한 스위스 바젤에서였다. 바로 이 책에 흔히 ‘차축’(車軸)시대’로 불리는 ‘굴대 시대’라는 말이 나온다.

그러므로 굴대 시대 논의는 야스퍼스의 생각을 초들어 말할 수밖에 없다. 이를 밝혀둔 글이 수없이 많은 데다 나 또한 이런저런 몇몇 글에서 벌써 일러두었던 만큼(박 영신, 2013ㄱ, 2013ㄴ, 2013ㄷ, 2013/2014, 2014, 2017) 여기에서 되풀이하여 다시 적지 않는다. 한 가지 강조할 수 있다면 철학자 야스퍼스는 역사학자들이 관심을 쏟는 역사의 사실을 실증의 자료를 통하여 밝혀보려고 하는 대신에, 인간의 실존 문제를 논하기 위하여 지난 역사에서 의미를 찾아보고자 했다는 점이다. 우선 이 시대가 언제 나타나고 언제 마무리되었는지에 대한 시기 구분과 설정에 대해서는 서로 다른 견해를 가지고 있다. 야스퍼스는 기원전 800년에서 200년 사이를 굴대 시대로 잡는다(Jaspers, 1940: 1-21). 이때에 인

4) 그렇다면 베버는 ‘예언 시대’라는 생각은 어디에서부터 온 것인가? 호기심을 가질 수 있다. 그가 ‘프로테스탄트 윤리’에 대한 연구 관심을 표명했고, 이의 후속편을 발표한 때가 1905년이다. 바로 이해 초에 그는 이 내용을 하이델베르크대학 교수들을 중심으로 만들어진 ‘에라노스(Eranos) 서클’에서 보고하고 토론까지 하였다. 그는 한 해 전에 이 서클에 처음으로 참여했다. 개신교 신학자 트뤼치, 공법학자 엘리네크와 같은 다양한 전공자들이 모여 멈출 줄 모르는 대화와 토론을 이어가며 생각을 나누는 자리였는데(박 영신, 2015), 거기에서 논의된 것 가운데는 기독교의 테두리를 벗어나 관심의 폭을 넓혔을 뿐만 아니라 심지어 구약을 새롭게 주목을 받고 있던 중동의 문화와 그 맥락에서 풀어보고자 하는, 당시로서는 충격을 줄 수밖에 없는 연구 주제도 있었다(Radkau, 2011: 285-288). 종교에 대한 연구와 이를 둘러싼 논의에서 베버 자신이 ‘세계 종교’에 더 가까이 다가서고 ‘예언 시대’를 더 넓게 볼 수 있었거나, 최소한 그러한 생각을 점검할 수 있는 기회는 되었을 것이다. ‘일요 모임’을 열기 시작한 1911년 이전에는 베버 자신이 ‘에라노스 서클’에 적극 참여하였다. 베버의 부인 마리안느 베버는 이 서클에서 남편인 막스는 “프로테스탄트 금욕주의”를 발표하는데 아내인 자신은 10명의 남자 교수들을 대접하기 위하여 “프랑스 포도주에 담긴 햄”을 생각해야 한다면 당대의 여성운동가답게 남성 중심으로 돌아가고 이 교수 모임을 자신의 전기에서 비웃듯이 적고 있다(Marianne Weber, 2008: 356).

간의 삶에 격렬하고 심원한 변화가 일어났다는 데 착안하여 이를 ‘굴대의 돌파’(axial breakthrough)라고 이름 붙인다. 문화의 혁신과 생각의 변혁을 이르고자 함이다.

인류의 역사에서 철기 시대의 도래가 중요하고 문자의 수단이 삶의 행태에 엄청난 변화를 불러일으켰다는 점을 누구도 부정하지 못한다. 철기가 전쟁을 더욱 효과 있게 수행케 하고 문자가 소통의 범위를 넓혀준다. 이른바 이러한 수단의 문화가 발달하였다. 강대한 제국이 이러한 수단을 손에 넣으면서 더욱 강대해질 수 있었다. 역사가들은 이러한 현상에 현혹되어 심혈을 기울이기도 한다. 하지만 역사의 정신을 파헤쳐보고자 한 야스퍼스는 이러한데 홀리지 않고 다른 데서 역사의 중요성을 찾았다. 강대한 제국 이집트와 바빌론이 갖지 못한 의미의 세계를 보고자 했다. 인간의 삶과 삶의 지향성 모두를 “질문”하고 이에 “새로운 의미”를 주고자 한 새로운 지향성과 능력이 어느 지역의 문명에서 나타났다는 사실을 야스퍼스는 간파하였다. “전체로서의 존재”를 의식하고 ‘자기 자신’을 의식하고, ‘자기 한계’와 이 ‘세계에 대한 두려움’과 ‘자신이 무력함’을 의식하게 되었다. 이 때문에 인간이 비로소 “정신의 긴장”을 체험할 수 있었다. 일찍이 인류 역사에서 찾아볼 수 없는 변혁이었다. 이것이 그가 말한 ‘굴대 시대’에 나타났던 ‘굴대의 돌파’ 사건이다. 이러한 문명이 중국의 유교, 인도의 불교, 이란의 조로아스트라종교, 팔레스타인의 이스라엘 예언 종교, 그리고 고대 그리스의 철학에서 동시다발로 나타났다. 이집트와 바빌론에 없던 문명의 ‘돌파’였다(Jaspers, 윗글: 2-6).

3. ‘굴대 문명’ 연구의 후예들

앞서 몇몇 글에서 굴대성, 굴대 시대, 굴대 문명에 대한 연구가 지닌 중요성에 대해서도 조금은 적어둔 바 있기에 중복을 최소화하면서 굴대 문명에 대한 관심을 새삼 불러일으킨 연구의 줄기를 살펴보고자 한다.

한참 동안 관심을 갖지 않다가 이에 대한 관심이 불러일으킨 계기는 학제간 연구의 전통을 대변해온 학술지 「다이달로스」(Daedalus)가 기원전 ‘첫 천년’ 그 사이에 나타난 인류의 정신세계를 논한 학자들의 글을 모아 엮어놓은 1975년 봄호의 ‘특집’ (“Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.”)이었다. 헤겔이 표상해온 기독교 중심의 역사관이 ‘오리엔탈리즘’으로 질게 각색되었다는 비난과 의심을 야스퍼스가 ‘굴대 시대’ 논의에서 말끔히 떨쳐내었다고 하는 그 역사 인식의 지향성을 따라, 이 학술지에 실린 글은 중국과 인도 그리스와 메소포타미아에 걸친 인류의 문명으로 돌아가 특집의 제목에 어울리는 정신 유산을 찾아내어 이를 거침없이 펼쳐내었다. 이 문명의 특유한 점은 현존 상태를 있는 그대로 정당화하고 변호하여 당연시하거나 절대화하지 않고 이에 대하여 의심을 품고 회의할뿐더러 부정코자 한 점이였다. 이후 자주 거론되게 된 중국 사상사가 슈워츠의 글도 실려 있었다. 그는 기원전 ‘첫 천년’에서 찾을 수 있는 특유한 문명의 성격은 ‘초월성’이었다고 규정하고, 이의 보기를 유교에서 내세우는 마음 안의 ‘인’과 이를 밖으로 드러내는 ‘예’의 규범과 도교에서 말하는 ‘도’와, 고대 그리스 철학에서 찾을 수 있는 ‘지혜’와 ‘회의’, 그리고 이스라엘의 조상으로 그려지는 아브라함이 초월의 소리에 순복하여 자신이 들어서 있던 통상의 삶을 떠나 순례의 길을 시작하는 삶을 들었다. 초월이란 다름 아니라 ‘현행의 것’을 “비판하고 성찰하는 일종의 물음이고 그 너머에 있는 것을 새롭게 바라보는 눈길”이다. 굴대 시대란 이러한 ‘초월의 돌파’(transcendental breakthroughs)가 일어난 시기를 일컫는다. 슈워츠는 굴대 시대는 한 마디로 ‘초월의 시대’라고 불렀다(Schwartz, 1975).

이러한 생각을 사회(과)학 쪽에서 광범위하게 그러면서도 줄기차게 이어간 학자는 히브리대학의 아이젠스타트와 버클리대학의 벨라이다. 아이젠스타트는 야스퍼스가 강조했던 것처럼 굴대 문명은 기독교 중심으로 세계의 역사를 이해코자 한 서구 중심의 생각 틀을 허물고, 다른 말로 서구 중심의 근대화 논의를 넘어서서 세계 역사를 더욱 넓게 보고자 했다. 하지만 그는 여기서 자신의 색깔을 더하여 굴대 문명을 낳은 여러 문명권에서 어떤 변화가 일어났는지를 제도 수준에서 찾아보고 풀이하고자 했

다. 그는 역사 철학의 문제를 사회(과)학의 문제로 재구성하였다. 지난 세기를 주름잡던 근대화 논의가 ‘단수’의 근대성을 전제하고 있었던 것에 반하여, 굴대 문명의 영향을 받은 여러 국가와 사회에서 이 문명의 유산이 어떤 행위자에 의하여 어떻게 구체화되어왔는지를 알아봐야 한다는 이른바 ‘복수’의 근대성(multiple modernities)을 내세웠다. 문화 지향성과 제도화 사이의 역동 관계와 그 과정을 탐구코자 하였다(Eisenstadt, 2000: 1-29, 2000, 2012: 277-293).

달리 말하면, 통상의 삶 한 가운데서 초월 차원에 대한 감수성이 생기고 이에 대한 관심과 헌신에 힘입어 세속 차원이 날카롭게 구별되고, 현존 세속 질서를 넘어서서 또 다른 질서로 나아가고자 하는 대안 지향성이 나타나면, 마침내 이 두 차원 사이의 ‘긴장’이 생긴다. 긴장의 처리와 해결 과정은 베버가 일렀듯이 종교 윤리에 영향을 받을 수밖에 없지만 그것은 어떤 지향성을 말할 뿐 종교의 이름으로 구체스럽게 특정 행동 지침을 하달하여 일거수일투족을 강제하지 않는다. 굴대 문명의 뜻이 현실 세계에 구체스럽게 제도화하여 드러나는 과정은 여러 요인과 세력들 사이에서 벌어지는 끊임없는 교섭과 조정 행위에 따라, 특히 행위자가 지닌 지향성의 성격과 내용에 따라 다르게 나타난다. 굴대 문명이 강하게 영향력을 행사할수록 그 사회는 경직되게 사회 구성원의 행동을 통제하지 않고 융통성 있게 대응해갈 수 있는 삶의 지향성을 자아낼 것이고 그만큼 변화할 기회의 폭도 넓혀줄 것이다. 이와는 달리, 굴대 문명이 주는 영향력이 약할수록 사회는 경직되어 사회 구성원의 행동 자체를 엄격히 통제하여 융통성 있게 대응할 수 있는 삶의 지향성을 주지 않고 변화할 기회의 폭도 좁힐 것이다. 앞의 경우는 뒤르케임의 낱말로 사회의 분화 정도가 높은 다원 사회이고, 뒤의 경우는 그 정도가 낮은 일원화된 사회라고 할 수 있다(Eisenstadt, 2012). 이처럼 굴대 시대의 문명이 표상한 문화 지향성이 여러 요인에 의하여 어떻게 제도화되는지 그 과정에 아이젠스타트는 특별한 관심을 쏟았다.

‘복수 근대성’의 논지를 펼치던 아이젠스타트가 일러주는 대로, 그리고 체계 있게 공부코자 한 이들 이라면 이미 익히 알고 있는 대로, 베버의 ‘프로테스탄트 윤리 논지’가 나온 지 반세기도 되기 전에 벨라는 서양에서 동양으로 눈을 돌려 일본의 산업화와 경제 성장의 과정을 살피려는 연구 계획을 세웠다. 그는 일대 변화를 일으켜 근대 일본을 만든 메이지 시대에서 변동의 동인을 찾으려는 통상의 생각과는 달리 그에 앞서는 도쿠가와 시대로 거슬러 올라가 거기에서 동인을 찾아내었다. ‘프로테스탄트 윤리’에 견주어볼 수 있는 경제 윤리가 그 시대에 작동하고 있었다는 것이다. 애초 박사학위 논문이었던 이 연구물이 책으로 출판되어 나오면서(Bellah, 1957; 벨라, 1994) 경제 영역의 합리화 과정은 서구에서만 일어나고 프로테스탄트 윤리에 잇대어 있어야만 한다는 서구중심의 고정 관념이 허물어졌다. 이를 염두에 둔다면, 벨라에게 배운 알렉산더(Alexander, 2013)가 아래 다시 논하게 될 굴대 문명에 대한 벨라의 연구(Bellah, 2012)를 두고 서양인들의 생각 속에 묻혀 있는 ‘오리엔탈리즘’의 지뢰밭을 멀리 돌아서, 한 걸음 더 나아가 그 지뢰를 제거해가면서 넓게 세계 종교를, 좁게는 동양 종교를 균형 있게 논한 돋보이는 업적이라고 새삼 평한 것은 조금은 엉뚱하고 뒤늦은 감마저 준다. 프로테스탄트 윤리에 버금하는 기능의 등가물을 일본에서 찾은 벨라의 연구는 에드워드 사이드의 통쾌한 저서 「오리엔탈리즘」(Said, 1978)이 세상에 나오기 한참 전이었다.⁵⁾

이 벨라가 친근한 동료 사회학자 아이젠스타트와 발맞춰 굴대 문명 연구에 기념비가 될 업적을 남겼다(Bellah, 2012). 이 책에서 그는 누구도 좀처럼 염두를 내지 못할 방대한 자료를 분류하고 분석하여 자신의 학문 능력을 유감없이 드러내었다. 생물 과학과 문화 과학을 넘나들면서 부족 시대, 고대 시대의 종교에 대한 자료를 풀이하고 새기는가 하면, 고대 이스라엘, 고대 그리스, 기원전 천년기의 중국, 그리고 인도의 굴대 시대에 대한 자료를 뜯어보고 파헤쳐보았다. 그는 그동안의 연구물을 널리 찾아 이를 다시 살피면서 체계성과 함께 균형성을 갖춘 논의를 전개해나갔다. 그가 굴대 문명 연구에 기여한 성과에 대해서는 벌써 내가 적어둔 바가 있기에 무시 못 할 그의 생각 하나를 여기에 더해두고자

5) 글이란 글 쓰는 이의 됴됨이를 가장 잘 드러내주는 마음이자 가슴인 만큼, 이 책을 쓴 사이드도 특별한 지성인이다. 내가 그의 생각에 이끌리게 된 것도 이 때문이다. 그가 1993년 여름 BBC4에서 강연(Leith Lecture)한 내용을 중심으로 그의 지성인다움에 대하여 쓴 나의 글(박 영신, 1993) 볼 것.

한다(박 영신, 2013/2014: 26 아래).

그 역시 굴대 문명이 인류 역사에서 변혁의 돌파구를 마련해주었다는 점을 밝히면서도 이 과정이 막힘없이 진행되었다거나 평탄하게 진척되었다고 말하지 않는다. 오히려 한결같지도 고르지도 않았다고 한다. 순풍에 돛을 달고 달리듯 이 문명이 아무 탈 없이 역사의 뱃길을 따랐다고 하지 않는다. 거세게 불어 닥치는 역풍을 맞아 물속 바위에 얹히는가 하면 몰아치는 폭풍에 뱃길을 잃고 방향 없이 헤매기도 한다. 굴대 시대에 들어 초월 영역에 대한 감수성을 익혀 줄곧 그 감수성으로 삶이 조절되고 다스려지는 것이 아니라 그 이전 시대의 세속 질서와 습속을 떨쳐내지 못하고 뒷걸음질하여 아예 지난날의 삶의 방식으로 돌아가기도 하고, 어중간하게 이 둘이 혼재하는 불투명한 삶의 상황에 들기도 한다는 것이다. 굴대 시대의 문명을 논하는 자는 자칫 이러한 과정에서 조각 하나를 보고 성마르게 모두라고 판단하고 판정을 내려서는 안 된다는 뜻이다. 뒤르케임의 사회학에서 읽듯이, 사회 분화의 과정이 ‘기계 같은 결속 관계’에서 ‘유기체 같은 결속 관계’로 나아가기는 하지만 이 두 유형의 결속 관계가 철저히 분리되지 않고 공존하여 혼재하듯이, 굴대 시대의 초월 감수성과 그 이전의 세속 예측성이 문명의 진화 과정에서 속속들이 분리되지 않고 함께 섞이기도 한다. 이러한 풀이 방식으로 벨라는 어느 굴대 문명 이후 초월 감수성이 언제나 철두철미하게 삶을 이끌어가는 것이 아니라 그것이 비판과 극복의 대상으로 삼는 굴대 문명 이전의 세속 지향성과 나란히 함께 하기도 하고, 오히려 뒷걸음질 쳐 이전 시대의 찌꺼기에 휘둘러 그 안에서 치인다고도 한다. 속단하여 결론을 내기보다는 일반화의 수준과 정도에 대하여 더욱 신중해야 한다는 경고이다. 굴대 문명의 나라라고 하는 중국에 과연 ‘초월의 돌파구’가 있었는가 하고 물음을 던지는 입장에 대하여(Elvin, 1986: 325-359) 벨라는 이와 같은 자신의 풀이 방식을 제사하면서 좀 더 길게 문명사를 바라볼 것을 주문한다(Bellah, 2011: 272 아래).

위에서 짧게 보았지만 굴대 문명의 중요성을 강조할 뿐만 아니라 이를 깊이 있게 파고 들어가 오래 오래 기억될 출중한 연구 업적을 남긴 아이젠스타트와 벨라는, 앞서간 수많은 학자들의 연구를 활용하고 있지만 그 누구보다도 베버의 사회(과)학과 대화하면서 자신들의 논지를 펼쳐나갔다. 특히 벨라는 일찍이 뒤르케임 연구에 한 획을 그었던 사회학자인데다, 굴대 문명 연구의 기념비가 될 그의 마지막大作(Bellah, 2012) 앞에 붙인 ‘고마움의 글’에서 ‘사회학자로 그리고 지성인으로 부름 받았다는 소명 의식’으로 보면 [베버보다] 뒤르케임에 “더욱 가깝다”고 적어두기까지 했고, 실제로 이 책이 뒤르케임의 사회학을 예시하는 것 같은 강한 인상을 주기도 한다. 하지만 뒤르케임에 대한 고마운 마음을 적은 바로 그 말에 뒤이어, 벨라는 이 저작의 글줄 하나하나 속에 베버에 대한 “숨겨진 빛”이 들어있다고 적는다. 그는 여기서 할 걸음 더 나아가 “뒤르케임의 저작보다 베버의 저작이 나의 모델”이었다는 말을 덧붙이고 있다(덧글: xxxi). 베버의 생각 모두에 동의하거나 받아들인다는 뜻과는 아무 상관이 없지만 벨라는 한 평생 베버와 ‘동행’한 사회학자였다. 세계 종교에 눈을 뜨고 굴대 문명을 논하는 그의 마지막 저작에 이 점은 더욱 선명하게 드러난다. 베버의 학문은 삶에 대한 생각의 체계화였고 굴대 문명에 대한 관심 또한 삶의 문제와 씨름한 또 다른 씨름이었다고 할 수 있다.

4. 삶의 문제

베버가 사람의 문제와 씨름하고자 했기에 그의 학문은 인간학의 문제로 보아야 한다고 주장한다면 이는 귀담아 들어야 할 그림직한 풀이이다. ‘사람’을 어떻게 보느냐에 따라 학문 지향성과 성격이 갈라지기 때문이다. 사람은 먹고 살아야하기 때문에 먹고 사는 문제를 먼저 해결해야 한다거나 그 문제에 대한 집착을 어찌할 수 없다고 여기면 물질 중심의 생각을 빚어 경제주의의 이론을 낳고 이에 동조할 것이다. 이와 달리, 먹고 살아야 하는 일이 일차의 과제라고 하더라도 그렇게만 볼 수 없는 인간의 다른 가능성과 능력을 중히 여기면, 경제 이외에 다른 요인을 중히 여기는 생각과 이론으로 나아갈 것이다. 이 두 가지 모두 사람을 보는 오래된 생각의 줄기에 잇닿아 있다. ‘사람’의 문제를 뒤집어보면 이는 곧 ‘삶’의 문제가 된다. 베버에게서도 그러하였다. 그가 말한 ‘세계 종교’는 인간의 삶을 조절하고

규제하여 이끌어가는 힘과 방향의 체계화이다. 어느 시기로 잡든 ‘인간’은 이 지구 위에 나타난 그 때부터 오늘에 이르기까지 변함없이 ‘인간’으로 남아 있다. 그러나 인간의 ‘삶’을 바라보고 이를 풀이하여 이끌어가고자 한 인간의 ‘삶’에 대한 생각은 바뀌어왔다. 인간이 다른 동물과 구분되는 바가 여기에 있다. 삶에 대한 생각이 문명을 이루어, 특유한 색깔도 내고 다양한 지향성도 보여주었다. 베버는 이와 같은 삶의 문제에 마음이 쏠았고 매달리었다. 베버의 학문은 삶에 대한 생각의 체계화였고 삶의 문제와 씨름한 위대한 세계 문명과 다시 만나 씨름코자한 또 다른 씨름이었다. 학문이란 이전의 씨름과 씨름하는 ‘두 번째’의 씨름이라는 가르침의 본보기인 셈이다.

지난 2013년 한국사회이론학회가 서른 돌을 맞아 “삶의 이론”이라는 큰 제목을 내걸고 차렸던 학술 모임은 삶의 문제 그 밑바탕으로 파고 들어가고자 했다는 점에서 매우 뜻깊었다고 할 수 있다. 나도 그 모임에서 “‘삶의 이론’: ‘물음 행위’의 풀이”라는 글을 발표하였는데(박 영신, 2013ㄷ), 물음을 던질 수 있는 인간의 질문 행위에 초점을 맞추어 사람의 삶/생명을 단순히 숨을 쉬는 것으로 규정하기보다는 물음을 던질 수 있는 능력으로 정의내릴 수 있어야 한다는 논지를 폈다. 물음을 던질 수 있을 때에야 ‘내’가 살아있다고 할 수 있으나, 물음을 던지지 못하면 ‘내’가 살아있다고 할 수 없다는 뜻이었다. ‘나’라는 존재는 그러한 것이다. 내가 물을 수 있는 능력을 행사할 때 나를 확인할 수 있을 뿐이다. 아무런 물음도 어떤 물음도 던지지 못하는 자는 살아있다고는 하나 실상은 죽은 것이다. 내가 그때 내놓았던 바, ‘나는 묻는다. 그러므로 나는 있다’는 명제가 그렇게 가능한 것이다(윅글: 30).

그러나 물음이라고 해서 다 같지 않다. 물음은 낮은 수준에서 높은 수준으로 진화한다. 먹고 살기 위해 ‘어떻게’ 살 것인가 하는 ‘수단의 물음’에서 지식 중심의 ‘인지의 물음’을 거쳐 옳고 바른 삶을 새기고 그리면서 ‘무엇을 위해’ 살 것인가 하는 ‘가치의 물음’으로 나아간다. 위대한 종교는 바로 이러한 가치 수준의 물음에 지향되어 있고 이러한 물음을 정당화한다. 굴대 문명은 잘 먹고 사는 것을 당연하게 여겨 어떻게 하면 그러한 삶터에서 살아남을 수 있고 어떻게 해야 남을 꺼꾸러뜨리고서라도 자신이 올라설 수 있는가 하는 ‘동물 본능’에 지배당하는 통상의 삶과 지향성을 질문하였다. 그리고는 무엇이 옳고 바르며 선한지 삶의 근본 가치를 물으며 새김질하도로 삶을 이끌어 갔다(윅글: 20-28). 벨라의 지적처럼 굴대 문명 이전의 찌꺼기가 굴대 문명 이후에도 없어지지 않고 남아 있을 뿐만 아니라 힘을 떨칠 수도 있다. 굴대 시대 이후임에도 굴대성과 비굴대성이 뒤섞이는가 하면 굴대성이 비굴대성에 의하여 압도당하기도 한다. 현존하는 세태를 무작정 수용하고 추종하기에 급급한 나머지 이를 비판하고 이를 초월할 수 있는 가능성에 문을 닫아버리기 때문이다.

굴대 시대에 나타나기 시작한 ‘초월’과 ‘비판’의 정신은 현존 질서를 마냥 정당화하고 절대화하는 현세 지향성과 ‘긴장’ 관계에 들기 마련이다. 하지만 현세의 압력에 순응하고 적응하는 손쉬운 방식으로 ‘긴장’을 처리코자 하는 압력과 유혹에 휘말리어 현세의 체제를 초월의 영역에 잇대어 비판하고 변혁하기보다는 이에 집착하고 밀착하여 스스로 종속하는 지경에 이르게도 된다. 베버가 변혁의 능력을 자아낸 윤리 지향성으로 그토록 높이 평가한 ‘프로테스탄트 윤리’조차도 초월과 현세 사이의 ‘긴장’을 지켜가지 못하였다. 그 윤리가 낳은 ‘새로운’ 삶의 지향성을 쉽 없이 ‘새롭게’ 변혁시켜야 함에도 불구하고 어느 지점에 주저앉아버리는 자기모순을 낳았다(박 영신, 2009/2010). 베버의 말로 바꾸면, 서구 문명의 합리화 과정에 강력한 계기를 마련해주었던 ‘프로테스탄트 윤리’가 그것이 이룩한 성취의 자기 흥취와 만족에 사로잡혀 무한히 넘어서야 할 자기 한계의 테두리를 넘어서지 못하고는 현세 지향성과 짝하여 이 지향성에 대하여 던져야 할 물음의 사명을 잃고 만 것이다. 그리하여 현세의 질서는 더 이상 종교 윤리를 필요로 하지 않는 ‘최우리’ 상황으로 전락하였다. 그가 그린 근대의 모순이고 삶의 모순이다(Weber, 1930/1958: 181; 박 영신, 1980; 2014), .

베버가 서양의 문제를 연구 과제로 삼아 이를 중심으로 물음을 던지고 풀이하며 해석하면서 중국과 인도 이슬람의 문명과 서로 견주어보고 나아가 ‘서구 특유의 합리화’를 논증하고자 했다는 점을 들어 그의 학문 자체가 한쪽으로 치우쳐 비뚤어졌다는 인상을 줄 수 있다. 하지만 이를 두고 그를 사이드가 말하는 ‘오리엔탈리즘’의 편견에 빠져들었다고 평하는 것은 온당치 않다. 어설픈 지식으로 과대히 늘어

놓는 지각없는 자가 아니라면 선불리 그러한 판단을 내리지 못한다. 비교 문명사의 관점에서 널리 세계 종교를 연구했다고 하더라도 그 연구는 모두 자기가 문제시한 서양 문명 특유의 성격을 규명하기 위한 수단이었다. 근본의 뜻에서 그의 학문 관심은 서구의 특유성에 있었지 서구의 우월성에 있지 않았다. 한 걸음 더 나아가 서구의 특유성에서 서구의 비극도 간파했다. 그의 ‘프로테스탄트 윤리 논지’가 학계에 불을 지핀지 벌써 한 세기 하고도 15년이 지난 지금에 와서도 꺼지지 않고 번지고 있기 때문에 쉽게 이 불길에서 쉽게 눈을 떼기가 어려웠을 것이다. 하지만 이 논지로 그의 학문 관심과 성과를 갈음해서는 안 된다. ‘프로테스탄트 윤리 논지’를 담은 그의 책 끝머리에는 서양의 합리성을 예찬하는 것이 아니라 오히려 이의 역설과 모순을 비장한 말투로 그려두고 있다. 일상인에게도 익숙하게 된 “영혼 없는 전문가, 가슴 없는 감각주의”라는 글귀도 여기에 들어 있다. 그는 이 상황을 ‘쇠우리’로 표현하였다(Weber, 1930/1958: 181-182; 박 영신, 1980; 2014: 124-128). 그는 서양 문명의 흐름과 아무일 없다는 듯이 그 흐름을 타고 살아가는 삶을 두둔하거나 변호한 ‘체제의 지식인’이 아니라 이를 혹독하게 비판하며 성찰을 요구한 ‘삶의 지식인’이었으며, 시대의 예언자였다.

베버의 학문 성격을 두고 더 논하려 하지 않는다. 그는 서양의 합리화 문제에 관심을 집중했지만 그렇다고 해서 다른 문명권이 그 나름의 합리화 과정을 밟지 않았다는 것도 아니고, 그러한 점에서 그 나름이 근대성이 없었다고 말하지 않았다. 탐색의 도구로 서구의 합리화를 기준으로 삼는다면 다른 문명은 다르게 평가될 뿐이다. 그러므로 서양의 합리화 선상에 놓인 서구식의 합리론 자본주의가 있다면, 동양에서는 그 문명권에서 나타날 수 있는 그 나름이 자본주의가 있기 마련이다. 서로 다른 토양에서 나온 ‘자본주의’ 모두를 뭉뚱그려 하나로 보는 것을 베버는 문명 분석에 도움이 안 되는 연구 방식이라고 못 마땅히 거릴 따름이다.⁶⁾ 이 점에서 베버와 이후의 굴대 문명 연구자들을 구분하여 분류하는 논지에 선뜻 동의하지 못한다(Cotesta, 2017). 그럼에도/그러기에 그의 연구는 후대인을 기다려야 했다. 아이젠스타트나 벨라는 굴대 문명을 논하면서 베버와 야스퍼스가 미처 손을 뻗칠 수 없었던 먼 지역의 오래된 문명의 전통 그 안으로 들어가 거기에서도 초월 감수성이 나타났다는 점을 설득력 있게 논증코자 했다. 뿐만 아니라 사회의 여러 조건 때문에 이 초월 전통이 시들거나 짓눌리기도 했고 세속 가치와 어울리는가 하면 시종들기도 했다는 점을 일러주기도 했다. 굴곡진 역사임에도 초월의 감수성은 문명의 전통 속에 살아있었다는 논지를 굽히지 않고 강하게 내세웠다. 나는 이들에게서 배운다. 그들의 노고의 크기와 생각의 폭과 깊이에 그들의 신발 끈을 매기에도 부족한 참으로 미미한 사람이라는 것도 다시 느꼈다. 하지만 물음을 던지고자 한다. 베버의 학문에 이어 굴대 문명을 논한 연구자들이 베버의 논지를 수정해야 할 만큼 연구의 깊이와 폭을 더했다고 하더라도, 베버가 문제시한 합리화의 역설이 낳은 비극의 상황에 대해서는 별다른 관심을 보인 것 같지 않다. 나는 바로 그들이 비켜간 논의의 지점으로 돌아가고자 한다.

베버가 자신이 두 발을 디디고 있는 사회의 문제와 씨름했듯이, 나도 내가 서 있는 이 사회의 문제와 씨름하고자 함에서다. 정확히 말하면 꽤나 오랫동안 이 문제에 맞닥뜨려왔다고 해야 한다. 나는 ‘쇠우리’의 상황을 지나치지 못할 어두운 근대의 운명이라고 생각하면서도 이것만으로 우리의 삶을 적절히 풀이할 수는 없다고 생각해 왔다. 만일 서구 문명에 대안 진단과 처방만으로 우리 사회의 문제가 간단히 해결된다면 우리의 문제를 서양 학자들에게 맡기고 우리는 가벼운 마음으로 토끼 사냥을 떠날 수 있다. 그러나 그렇게 할 수 없고 하지 못한다. 그들의 물음이 나/우리의 물음과 같을 수 없고 같지 않다. 우리가 던져야 할 물음은 따로 있다. 이 땅에서 생각하고 공부하는 우리의 사명이 여기에 있다. ‘가족주의’, ‘유사가족주의’, ‘친분주의’를 말할 수밖에 없고 이 개념으로 우리 사회를 뜯어보고자 한 것도(박 영신, 1977/1978; 1984/1987; 1987/1995; 1995), 나아가 ‘쇠우리’와 함께 ‘대(竹)우리’를 더해

6) 나는 우리 사회의 자본주의를 가족주의 전통에 잇대어 풀이하면서, 이는 베버가 관심을 모았던 서구 특유의 ‘합리로운 자본주의’와 구별된다는 논지를 편바 있다(박 영신, 1977/1978, 1984/1987, 1987/1995, 1995; Park, 2012). 이 모두는 베버의 접근 방법을 따라 자본주의의 유형을 살피고자 한 의도였고, 그렇게 함으로써 우리의 자본주의의 정체를 명확히 이해할 수 있다는 생각이었다.

야 한다는 논지를 편 것도(박 영신, 2014) 이러한 뜻에 이어진다. 우리의 아픔은 우리가 제일 잘 알고 있다.⁷⁾

그러면서도 나는 우리의 문제를 굴대 문명에 잇대어 논할 기회를 갖지 못했다. 이것은 뜻있고도 흥미로운 공부거리이고 생각거리이다. 분명 우리는 굴대 문명의 전통 속에 들어있다. 현식에서는 그렇다. 하지만 물을 수밖에 없다. 이 문명이 낳은 초월 영역에 대한 감수성을 지닌 적이 있는지, 있다면 언제 인지 하는 물음에 다가서고자 하고, 초월 감수성을 가진 바 없다면 그것은 또 왜인지 하는 물음에도 다가가고자 한다.

5. 맺음말

벌써 몇 십 년이 지났지만 우리가 겪은 고속 경제 성장과 산업화를 두고 이곳저곳에서 이런저런 평가들의 논의가 빗발쳐 나왔다. 그들은 이른바 ‘네 마리 용/호랑이’라고 불린 싱가포르, 홍콩, 대만, 한국이 보여주는 경제 및 산업 발전에 자못 놀라워했다(박 영신, 1984/1987, 1987/1995). 베버의 ‘프로테스탄트 윤리 논지’에 따라 서구의 자본주의 발전 과정만을 논의해온 서구중심주의의 학문에 대한 불만도 곁들여 드러나기 시작했다. ‘아시아적 가치’라는 말이 그때 나와 널리 번졌다. 이 말은 물론 자유와 인권을 억압하는 아시아의 정치 체제와 관행에 대한 서구 자유민주주의 쪽의 비판을 막기 위한, 정막지 못한다면 적어도 누그러뜨리기 위한 방편으로 활용된 정치 색깔 짙은 지역주의 냄새가 풍기는데다, 역사에 민감한 이들에게는 지난날의 ‘대동아 공영권’을 떠올리게 하는 거북한 느낌도 자아내었다. 그럼에도 ‘아시아의 가치’라는 깃발 아래 모인 지식인들은 마치 서구에 물들지 않은 실로 쫓대가 있는 학인인 듯이 떠벌렸고, 높은 시정의 호응도도 즐기는 듯했다. 이 바람을 타고 여러 모임도 열고 출판물도 내놓았다. 시류에 편승한, 경제의 등락에 따라 개념의 용도가 판가름되는 수준으로 떨어져 이 말은 지역 특수주의의 변호 이상 체계를 갖춘 진지한 연구의 주제로 올라서지 못한 채 동호인들 사이에서나 마치 새롭다는 듯이 서로 주거나 받거나 하는 말로 끝나버린 형국이 되었다.

이러한 일이 벌어지고 있는 동안, 범세계 공동체의 문제에 관심을 쏟아 이를 뒷받침하고 이끌어갈 수 있는 보편주의의 문명 전통을 찾고자 분투해온 지식계의 색다른 움직임이 있었다. 굴대 문명이 전통을 되살리고 이를 다시 끌어들이며 생각거리로 삼고자 한 연구 관심이 그렇게 나타나 번져나갔다. 서구 문명의 한계와 실패를 되새기며 배움의 창문을 주저함 없이 활짝 열어 제치고는 저쪽 먼 하늘을 쳐다보고자 한 저들의 담박함과 여유로움은 서구 학계의 겸허와 개방성의 다른 이름이었다. 과학주의, 계몽주의, 합리주의, 상업화, 물질 풍요, 과학기술을 내세우며 한껏 뽐내던 문명임에도 그 한계를 들춰내어 이를 돌이켜 생각하며 자기를 살피고자 했다. 이제껏 의심이 여지가 없는 ‘절대’라고 믿고 성가시게 되물을 것 없는 ‘정당함’이라고 여겨온 삶의 모든 차원에 대하여, 굴대 시대의 문명이 낳은 초월 영역에 대한 감수성에 기대어 물음을 던지고, 비판하고, 성찰코자 했다. 인간이 이룩한 그 어떤 것도 우상의 자리에 올라서서 인간의 삶을 호령해서는 안 된다는 굴대 문명의 지혜 전통을 따르고자 해서였다.

앞서 굴대 문명 연구자들은 베버와의 대화를 통하여 깊이 헤아리지 않고 건성으로 넘어가는 문제 상황을 더욱 면밀히 살피고자 하고, 논의의 마당으로 들어서지 못했던 삶에 대한 기록을 찾아 다시 풀이

7) 위의 적은 ‘특수주의’ 가치 유형에 속하는 개념들과는 다른 개념을 더할 수도 있다. 보기를 들어, 우리나라의 국가주의가 어느 때부터 자리 잡기 시작했는지도 따져봐야 하지만 최소한 일본을 통하여, 특히 식민지 지배를 통하여 깊이 뿌리내리고 있었다는 풀이는 설득력 있다. 나는 이 또한 보편주의를 누르고 집단 특수주의의 형태로 나타났다고 볼 수 있지 않느냐 하는 풀이의 가능성을 생각하고 있다. 어찌 되었건 이 모든 문제는 종교 윤리 지향성과 무관하지 않을 것이다. 베버의 논지와 버만을 논하는 글(김 철, 2015: 213-214) 앞머리에 달아둔 한쪽이 넘는 긴 ‘달음 2’에서 글쓴이는 베버의 논지를 따라 종교 윤리 전통과 법제도를 이어보아야 함에도 불구하고 이를 방치해온 점을 새김질하고 있다. 여기에서 그는 우리의 법제도가 왜 이러한 모습을 지니게 되었는지, 일제가 시행한 법학 교육에 이어 풀이해준다. 중요하고도 값진 정보와 해석을 담은 ‘달음’이다.

하고자 한다. 우리는 이들이 이룩한 놀라운 학문 업적과 성과에서 미처 생각하지 못했던 바를 깨우쳐 배운다. 우리는 그들의 배움에서 또 배운다. 널리 배우면서도 우리는 새삼 눈여겨보고 싶은 관심 주제를 다시 생각한다. 그리고 묻는다. 선대들이 누리지 못한 번질거리는 화려한 풍요를 누리고 있는데 무엇 때문에 우리는 만족하지 못하는 것인가? 아무렇지도 않게 하루하루를 살고 있는 우리의 흐름에 자신의 삶을 맡기고자 하지 않는다면, 그리하여 최소한의 품위를 지니고 살고픈 자기다운 사람으로 이 세상을 살아가고자 한다면 이러한 물음을 던지지 않을 수 없다. 문명의 이기에 홀딱 속아 부자유한 삶의 '쇠우리' 속에 갇혀 물음 자체를 멈춰버린 근대의 운명을 비통해했던 베버처럼, 생각 있는 사람은 깊은 물음을 던진다. 이것은 유진 맥카라허가 내놓은 두꺼운 책에서 베버의 논지를 자기 식으로 각색하여 맘몬에 사로잡힌 이 시대의 자본주의를 질타하면서 해결 방안으로 낭만주의와 어깨동무하고자 지난 시대의 어느 사회주의에서 구하고자 한 시도(McCarraher, 2019) 자체는 가상하다. 그러나 베버는 경제주의 논리에 사로잡혀 있지 않았고 마땅히 그 논리 수준에서 돌파구를 찾으려 하지 않았다. 서양 문명에 대한 진단과 처방은 모두 그 논리와 수준 이상이었다.

소명 의식에 온전히 헌신했던 칼빈주의 윤리의 신봉자들이 쇠우리의 역설 상황에 들게 된 문명의 운명은 경제 논리와 수준에서 이해될 수 있는 것이 아니다. 이와 동떨어진 그리하여 무관한 것은 아니지만 인간의 삶이란 인간 존재가 불완전한 만큼 불완전할 수밖에 없다는 더욱 큰 문제와 맞닿아 있다. 불완전함이 완전함일 수 없음에도 불완전함의 힘에 주저앉아 완전함을 향한 발걸음을 멈추고는 불완전함을 완전함으로 우기고 마침내 그 후원자가 되고 종복이 된다. 그렇게 삶의 이지러짐과 뒤틀림은 날로 더해간다. 변연이 「천로역정」에서 그리고 있는 주인공의 순례 길은 끊이지 않는 '현세 부정'의 투쟁이다. 줄기찰 뿐만 아니라 영구한 투쟁이다. 이 투쟁을 멈추는 순간, 변연의 말로 “경계와 주의를 게을리” 하는 바로 그 때, 쇠우리에 갇히고 만다(변연, 2003: 41-43; 박 영신, 2014: 112-123). 나의 표현으로, 쇠우리는 물음을 잃은, 물음이 멈춘 삶의 형태이다.⁸⁾ 이렇게 정지된 쇠우리 안의 삶은 고립이다. 모든 방해물을 거뜬히 돌파해가도록 삶을 이끌어온 그 '신앙 윤리'를 잃어버린 채 좁은 자기의 삶 속에 갇혀버린, 그리하여 이웃과의 소통이 차단된 자기만의 공간이다.

이 쇠우리에서 벗어나는 구원의 길은 그러므로 맘몬 예찬의 부정 이상이어야 한다. 자신이 갇힌 '쇠우리' 그 바깥 이웃과의 교호와 교감 그리고 공감의 확보되는 삶의 지향성을 되찾는 길이어야 한다. 베버의 생각을 따르면, 프로테스탄트 윤리 지향성은 다만 '소명 의식'으로 표상될 수 없는 더욱 높고 깊은 삶의 지향성을 담고 있고, 그것은 굴대 문명의 전통에 따라 '현세 거부'의 정신에 기대어 '나날의 삶' 그것이다(박 영신, 2020) 쇠우리의 철책을 부술 수 있는 것이어야 한다. 그것은 단순히 어떤 표피의 주의주장을 일컫지 않는다. 굴대 문명의 초월 감수성에 뿌리내려 있어야 한다(Weber, 1958; 박 영신, 1980). 벨라는 이 감수성에 기대어 좁다란 삶의 감방에서 벗어나 이웃으로 나아갈 수 있다고 한 베버의 생각을 그가 남긴 가장 중요한 항목으로 꼽고 있다(Bellah, 2006). 이것은 단 한번으로 결판날 것이 아니라 부단히 실행해야 할 삶의 지향성이고, 굴대성을 무기로 삼은 자가 빠져들 수 있는 가공할 독선을 살피 언제나 자기의 해석과 행동을 살피야 조심스러운 삶의 지향성이다(Bellah, 2012: 465).

우리에게는 또 다른 문제가 있다. 베버가 보여주었듯이 우리는 어정쩡한 근대에 살고 있는 어정쩡한 존재다. '쇠우리'와 함께 '대우리'의 '이중 우리' 속에 겹으로 들어서 있기 때문이다. 벨라는 굴대 문명 '이전'과 '이후'가 매끈하고 가지런하게 정리되지 않은 채 뒤죽박죽 혼재하여 때로는 부드럽게 때로는 걸끄럽게 공존하고 있다고 말할 것이다. 그렇다고 해도, 합리화의 긴 과정을 무서운 열정으로 분석해 놓은 그 연구의 끝자락에서 베버가 문제시한 삶의 상황을 후대의 굴대 문명 연구가 중히 여기지 않은 것 같다. 현대 문명에 대하여 비관주의에 기울어진 베버와 달리 벨라가 신중한 낙관주의에 기울어져 있기 때문일 테지만, 그와 아이젠스타트가 가버이 여긴 베버의 주제에 나는 점점 더 사로잡히고 있다.

8) 이 글은 베버의 생각을 두루 살피지 않았다. 물음과 그 물음의 멈춤은 그의 사회 변동에 대한 생각과 만난다. 카리스마의 분출이 통상화의 과정을 밟아 굳어지고, 그것이 다시 변혁을 이루는 끊임없는 순환의 역사 과정이라고 그의 변동 이론에도 이어진다(박 영신, 1976/1978).

위대한 굴대 문명의 한 부분을 이루는 유교가 넓게는 아시아에서, 좁게는 우리 사회에서 삶을 어떻게 조절하고 이끌고자 했는지, 그 과정에서 삶을 엮어매지는 않았는지, 그렇다면 그 속박은 누구에 의한 것이고 무엇 때문이며 어떻게 그럴듯한 통념이 되고 통상화되었는지, 좀 더 따져보고자 한다. 베버를 생각하고 굴대 문명을 새기면서 내가 지니게 된 물음이다.

<도움 글>

- 김 광기, “머리말,” 한국사회이론학회/한국인문사회과학회(엮음), 『다시 읽는 막스 베버』(서울: 문예출판사, 2015ㄱ).
- 김 광기, “베버의 ‘이념형’과 슈츠의 ‘전형,’” 한국사회이론학회/한국인문사회과학회(엮음), 『다시 읽는 막스 베버』(서울: 문예출판사, 2015ㄴ).
- 김 철, “<프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신>과 해롤드 버먼,” 한국사회이론학회/한국인문사회과학회(엮음), 『다시 읽는 막스 베버』(서울: 문예출판사, 2015).
- 박 영신, “막스 베버의 카리스마: 사회 운동 연구의 분석적 개념으로서,” 『人文科學』, 35집(1976년), 또는 박 영신, 『현대 사회의 구조와 이론』(서울: 일지사, 1978).
- 박 영신, “한국 전통 사회의 구조적 인식,” 『延世論叢』, 14집(1977), 또는 박 영신, 『현대 사회의 구조와 이론』(서울: 일지사, 1978).
- 박 영신, “<프로테스탄트 윤리>의 재인식,” 『현상과인식』, 4권 4호(1980년 겨울).
- 박 영신, “도시와 사회 변동: 맑스에서 베버로,” 『사회학연구』, 넷째책(1986년), 또는 『역사와 사회 변동』(서울: 한국사회학연구소/민영사, 1987).
- 박 영신, “한국 사회의 변동과 가족주의,” <자료집>(한국사회이론학회 국제학술대회/1984년 12월 15일, “한국 사회의 변동 이론-가족주의와 변동의 구조적 접합”). 또는 박 영신, 『역사와 사회 변동』(서울: 한국사회학연구소/민영사, 1987).
- 박 영신, “즐거운 유배자, 지성인이 삶,” 『현상과인식』, 17권 2/3호(1993년 여름/가을).
- 박 영신, “한국의 전통 종교 윤리와 자본주의,” 한국사회사연구회(엮음), 『한국의 종교와 사회 변동』(서울: 문학과지성사, 1987). 또는 박 영신, 『우리 사회의 성찰적 인식』(서울: 현상과인식, 1995).
- 박 영신, “가족주의 전통과 한국의 자본주의 구조,” 박 영신, 『우리 사회의 성찰적 인식』(서울: 현상과인식, 1995).
- 박 영신, “칼뱅주의 해석의 ‘오류 지점’: 친화력의 논리와 축소의 원리,” 『현상과인식』, 33권 3호(2009년 가을). 또는 한국인문사회과학회(엮음), 『칼뱅주의 논쟁: 인문사회과학에서』(서울: 북코리아, 2010).
- 박 영신, “로버트 벨라(1927-2013), 나의 선생을 기림,” 『현상과인식』, 37권 3호(2013ㄱ년 가을).
- 박 영신, “초월의 정신과 범세계화의 상황--구약의 상징 구조에 대한 사회학도의 생각 하나” (한국구약학회 춘계학술대회 주제 논문 발표/주제: 구약성서와 세계화/2013년 4월 19일/한영신학대학교), 또는 『구약논단』, 19권 4호(통권 50집) (2013ㄴ년 12월).
- 박 영신, “삶의 이론: ‘물음 행위’의 풀이” (한국사회이론학회 창립 30주년기념 학술대회 주제 발표/주제: 삶의 이론/2013년 6월 1일/감리교신학대학교 백주년기념관 국제회의실), 또는 『사회이론』, 통권 44호(2013ㄷ년 가을/겨울).
- 박 영신, “‘굴대 시대’ 이후의 문명사에 대한 학제간 연구 관심” (한국인문사회과학회 창립 15주년 기념 학술모임/주제: ‘학문 담론의 성찰’) (2013년 11월 23일/배재대학교 역사박물관). 또는 『현상과인식』, 38권 1/2호(2014년 봄/여름).
- 박 영신, “베버의 ‘쇠우리’: 삶의 모순 역사에서,” 『사회이론』, 2014년 가을/겨울 (통권 46호).

- 박 영신, “‘인권선언’의 기원과 이후--엘리네크, 베버, 그리고 뒤르케임에 이어,” 『사회이론』, 2015년 가을/겨울 (통권 48호).
- 박 영신, “인간의 한계와 굴대 문명의 재귀: 지식 행위를 새김,” 『현상과인식』, 41권 3호(2017년 가을).
- 박 영신, “어떤 맑스인가?” 『현상과인식』, 42권 3호(2018년 가을).
- 박 영신, “‘날마다의 삶’, 그 뜻의 발자취-베버의 풀이에 잇대어--,” 『현상과인식』, 44권 1호(2020년 봄).
- 박 정신, “베버의 역사사회학과 우리 역사 쓰기,” 한국사회이론학회/한국인문사회과학회(역음), 『다시 읽는 막스 베버』(서울: 문예출판사, 2015)
- 번연, 존, 『천로역정』(이 상현 옮김)(서울: 청목, 2003)[1989].
- 베버, 막스, 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』 (김 덕영 옮김) (서울: 길, 2010).
- 벨라, 로버트, 『도쿠가와 종교』(박 영신 옮김) (서울: 현상과인식, 1994). 원제 Robert N. Bellah, Tokugawa Religion (1957).
- 야스퍼스, 칼. 『역사의 기원과 목표』(백 승균 옮김)(서울: 이화여자대학교 출판부, 1986)[1949].
- 편 영수, “카프카의 소설 <성>과 베버,” 한국사회이론학회/한국인문사회과학회(역음), 『다시 읽는 막스 베버』(서울: 문예출판사, 2015).
- 한국사회이론학회/한국인문사회과학회(역음), 『다시 읽는 막스 베버』(서울: 문예출판사, 2015).
- Alexander, Jeffrey C., “The Promise and Contradictions of Axiality,” *Sociologica*, 1호(2013년 1-4월).
- Bellah, Robert N., *Tokugawa Religion--The Values of Pre-Industrial Japan* (New York: Free Press, 1957).
- Bellah, Robert N., *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2011).
- Bellah, Robert N., "The Heritage of The Axial Age: Resource or Burden?" Robert N. Bellah/Hans Joas (역음), *The Axial Age and Its Consequences* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2012).
- Bunyan, John, *The Pilgrim's Progress* (New York: Pocket Library, 1957).
- Cotesta, Vittorio., “The Axial Age and Modernity: From Max Weber to Karl Jaspers and Shmuel Eisenstadt,” *ProtoSociology*, 2017년 1월호.
- Dreijmanis, John, “Introduction,” John Dreijmanis(역음), *Karl Jaspers on Max Weber* (New York, Paragon House, 1989).
- Eagleton, Terry, *Why Marx was Right* (New Haven: Yale University Press, 2011).
- Eisenstadt, S. N., “Multiple Modernities,” *Daedalus*, 129권 1호(2000년 겨울).
- Eisenstadt, S. N., “The Protestant Ethic and Modernity - Comparative Analysis with and beyond Weber,” K. S. Rehberg (역음), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München*, 2006), 1-2권.
- Eisenstadt, S. N., “The Axial Conundrum between Transcendental Visions and Vicissitudes of Their Institutionalizations,” Robert N. Bellah/Hans Joas (역음), *The Axial Age and Its Consequences* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2012).
- Elvin, Mark, “Was There a Transcendental Breakthrough in China?,” S. N. Eisenstadt (역음), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany: State University of New York Press, 1986).

- Honigsheim, Paul, *On Max Weber* (New York: Free Press, 1968).
- Jaspers, Karl, *The Origin and Goal of History* (New Haven: Yale University Press, 1965)[1949].
- Loewenstein, Karl, "Epilogue: Personal Recollections of Max Weber," Karl Loewenstein, *Max Weber's Political Ideas in the Perspective of Our Time* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1966).
- McCarraher, Eugene, *The Enchantments of Mammon: How Capitalism Became the Religion of Modernity* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2019).
- Park, Yong-Shin, "Heredity in Korean Churches" (Presented for Shorenstein APARC Seminar Series, Stanford University, California, on May 4, 2012).
- Radkau, Joachim, *Max Weber: A Biography* (Cambridge: Polity Press, 2011)[2005].
- Said, Edward, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978).
- Schwartz, Benjamin I. "The Age of Transcendence," *Daedalus*, 104권 2호 (1975년 봄).
- Weber, Marianne, *Max Weber: A Biography* (Harry Zohn 옮김)(New Jersey: Transaction, 2008).
- Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1930/1958).
- Weber, Max, "Religious Rejections of the World and Their Directions," Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology* (Hans H. Gerth/C. Wright Mills 엮고 옮김)(New York: Oxford University Press, 1958).
- Weber, Max, *Economy and Society* (Guenther Roth/Claus Wittich 역음)(Berkeley: University of California Press, 1978)[1921-1922].

막스 베버와 해롤드 버만: 몇 가지 관점

김 철 (숙명여자대학교 법과대학 명예교수)

<차례>

- I. 막스 베버와 해롤드 버만의 사회 경제사에서의 차이 : 법이 경제의 함수인가? 법이 정치의 함수인가?
 1. 사회 경제사에서의 차이
 2. 베버와 버만
- II. 베버의 “가치 자유 (Wertfreiheit)”의 형성 배경과 과정
 1. 비스마르크 시대와 ‘가치 판단’ 논쟁
 2. 1909년 이후의 가치판단 논쟁
- III. 막스 베버의 가치 자유에 대한 해롤드 버만의 평가
- IV. “합리성에 있어서의 논리적 형식”에 나타난 베버의 법 형식주의(legal formalism) 비판

I. 막스 베버와 해롤드 버만¹⁾의 역사적 접근법의 차이 : 법이 경제의 함수인가? 법이 정치의 함수인가?

1. 사회 경제사에서의 차이

“오랫 동안 우리나라의 사회과학계에서는 베버에 대한 논의가 주로 물질조건에 맞서는 종교, 의식의 자율성에 쏠려 있었다. 마르크스 이론을 전면에 드러내든 않든 일제 강탈기부터 커다란 연구 줄기를 이루어 왔던 사회 경제사 쪽의 이론 지향성에 맞서는 대항이론으로 베버의 사회과학이 이해되고 있었다. 이 언저리의 모든 논의가 역사 변동의 동인이 물질이나 이념이나, 마르크스 식으로 말해서 하부 구조냐, 상부 구조냐하는 거칠고 단순한 인과 관계에 대한 관심 틀에 갇혀 있었다.”²⁾ (박영신, 2015,17)

버만의 견해(법과 혁명 연작)는 다음과 같다.

(경제사가로서의) “칼 마르크스는, 19세기 중반에 저작을 썼기 때문에, 이른바 중세사에서 일어난 급격하고 근본적인 경제적 변화를 고려 못한, 그의 실패를 얼마 간 용서받을 수 있을지도 모른다. 왜냐 하면 중세사의 급격한 경제 변화를, 19세기의, (맑스와) 동시대의 역사가들이 인지하지 못했기 때문

1) 해롤드 버만에 대해서는, 김 철, “해롤드 버만의 역사 법학(historical jurisprudence)”, 『법 사학연구』제54호 (서울: 한국법사학회, 2016); 김 철, “해롤드 버만의 생애와 학문”, 458-472면, 해롤드 버만 지음, 김 철 옮기고 주석, 『법과 혁명 II - 그리스도교가 서양 법 전통에 미친 영향(後)』(서울: 한국학술정보, 2016)(2016년), ; 김 철, “옮긴이 후기”, 502-514면, 해롤드 버만 지음, 김 철 옮기고 정리함, 『법과 혁명 I - 서양법 전통의 형성』(서울: 한국학술정보, 2013); 해롤드 버만과 김 철, “제8장 대화편/여섯 개의 질문과 여섯 개의 대답”, 『종교와 제도-문명과 역사적 법 이론-』(서울: 민영사, 1992), 309-318면; 김 철, “제8장 정의란 무엇인가-자유주의와 공동체주의의 가치, 자유와 평등, 형평(equity)”, 『경제 위기와 치유의 법학』(서울: 한국학술정보, 2014), 532-534면을 참조.

2) 박영신, ‘ 베버의 최우려’- ‘삶의 모순’역사에서, 17면 『다시 읽는 막스 베버』(서울: 문예출판사, 2015)

이다. 이와 비교하면, (경제사가로서의) 막스 베버는 1900년대의 초에 주로 썼기 때문에, 자본주의 정신("the spirit of capitalism, der Geist der Kapitalismus"의 기원을, 17세기로 연대 매김한 데 대해서, 변명의 여지가 더 약하다고 할 수 있다"(해롤드 버만, 김 철, 2016년: 449).

"베버는 사회질서(social orders)의 (통시적이고 사회학적인; 역자 주) 이념형(ideal types)을 기술하고 있을 뿐이다. 더 중요한 것은 다음과 같은 사실이다. 즉, 마르크스나 베버 양자 모두 오류를 범한 것은, 경제 변화와 정치 변화를 유효하게 하는 데 있어서의 법 제도의 독립적 역할을 과소평가해서이다"(해롤드 버만, 김 철, 2016년: 450).

"마르크스는, "중세"에서 "근대 modern"시대로의 사회변화의 기본적 원천을, 경제적 계급투쟁(economic class struggle)에서 찾았다. 서양사의 중세 시대에, 그리고 다른 문명의 역사에서의 비교할 만한 기간에, 봉건 영주들이, 그들에게 종속된 사람들로서 주로 농노들에 의해서 수행되는 재화의 생산과 분배를 통제하였다고, 마르크스는 썼다. 또한 근대 modern times라 불리는 시대에는 - 약 16세기 이후에는 - 자본가(capitalist)들이, 그들의 공장에서 노동자들에 의해서 생산되는 재화의 생산과 분배를 통제하게 되었다고, 마르크스는 썼다. 이 이론에서는, 법(law)은, 지배계급(ruling class)이 그들에게 복종하는 자(subordinator)에 대한 지배권을 유지하기 위한 수단이다. 또한 이데올로기라고 불리는 믿음의 체계들(belief system)은 경제적인 계급의식을 설명하고 정당화하는 합리화(rationalization)라고 마르크스는 썼다. 실로 종교(religions)의 형태로 이데올로기들은, 착취당한 계급이 그들의 열등한 지위를 수락하도록 유인하는 "아편"(opiate)이다. 법과 종교 양자 모두, 마르크스주의자 용어에 의하면, 이념적인 "상부 구조"(superstructure)의 부분이며, 이 상부구조는, 사회발전의 경제적 기초(base) 위에 세워져 있는 것이다" (해롤드 버만, 김 철, 2016년: 450).

"막스 베버와 그의 추종자들은, 사회의 발달은 봉건주의에서 자본주의로 나아갔다는 마르크스(시대)의 역사 편찬학을 그대로 받아들였다. 이때 마르크스주의의 역사학은 미래의 발전 방향은 자본주의에서 사회주의(socialism)로 간다는 암묵적 가정을 가지고 있었다. 그러나 베버와 그 추종자들은 사회 발전의 근본적인 원인들을 비단 경제적 원인뿐 아니라 정치적 원인에까지 추적하였다. 베버주의자들에게는 - 마르크스주의자들에게처럼 - 그리고 실로 엄청난 숫자의 비베버주의자나 비마르크스주의자들에게도 같이 - 법은 일차적으로 권력의 도구(instrument of power)였다.³⁾ 그러나 베버는 마르크스와 달랐는데 - 법과 이데올로기라는 상부 구조(superstructure)의 하부 기초(base)에까지 추적하는데, 마르크스에 있어서는 생산 수단을 통제하는 사람들의 경제적 계급 이익에서 일차적인 베이스base를 찾는데 비하여, 베버에게 있어서는⁴⁾ 정치권력을 위한 경쟁에서 일차적인 "베이스 base"를 찾는 것이다" (해롤드

3) 버만은, 베버가 법 개념을, "근대 민족국가에 의해 확립된 좁은 의미의 법"으로 파악한다고 보고 있다. 그래서, 버만은 세계 제2차 대전 이후 시대의 용어로는, 베버를 법 실증주의자로 파악하고 있다. 법 실증주의는 법의 정립은 오로지 국가의 입법 작용에 의해만 가능하고, 국가의 권력 기관이외에서 법의 원천을 인정하기를 부인한다.

"같은 시대에 독일과 영국에서 일어난 법의 발전에 대해서 잘못 이해한 것과 병행하고 있다. 16세기와 17세기의 영국과 독일에 있어서의 프로테스탄티즘에 대한 오해와 같은 시기의 같은 나라에 있어서 법제도의 전개에 대한 오해는 다음에 유래한다. 즉, 사실과 가치를 엄격히 분리하는 방식, 여기에 더해서 법을 사실의 영역에만 속하는 것으로 보는 경직된 실증주의자의 견해, 그래서 법을 1차적으로 정치적 강제의 수단으로 보는 견해에서 유래한다."

4) "베버 사회학 비평에서 정치사회학은 아직 주변적 범주를 벗어나지 못 한다. 베버의 정치 참여가 그의 정치사회학적 연구들과 통합되어 유기적으로 설명되지 못한 채, 한갓 전기적 일화나 돌출적 취향으로 간주되는 한계도 여전하다. 베버는 독일 지식인으로서 자기 역할을 받아들인 것이다. 근대 민족국가로써 독일의 국가적 목표와 지식인으로서의 과제는 분리될 수 없었다. 베버가 교수 취임 강연에서 동부 독일의 불안한 사회 경제적 상황을 법사회학자나 경제사가로서 이론적으로 분석하기 보다, 국가적 결단을 요청하는 정치적 판단으로 매듭짓는다. 즉, '독일 국가의 경제 정책은 독일 경제 이론가에 의해 사용된 가치 기준과 동일하게 단지 독일 정책이자 기준일 뿐이다.'(Weber, Max, *Political Writings* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994), p.15) 경제 발전은 권력 투쟁이며, 경제 정책이 복무해야 하는 최종적이고 결정적인 관심은 민족 권력의 이해이다(Weber,

버만, 김 철, 2016L: 450-451).

버만의 법과 혁명(Law and Revolution)연작에서처럼, 인류사의 두 개의 큰 혁명, 즉 도이치혁명(종교개혁)과 영국 혁명(청교도혁명)이 서양의 법 발달⁵⁾에 미친 영향을 소급해서 추적한다면, (혁명을 가능하게 한) 두 개의 신앙 체계를 발견하게 되는데, 이것은 기독교의 두 개의 version이었으며, 16세기 도이치의 루터주의(German Lutheranism)와 17세기 영국의 칼뱅주의(England Calvinism)의 역할을 강조하게 된다. 도이치혁명과 영국혁명에서의 루터주의와 칼뱅주의라는 기독교의 버전은, 기독교의 더 오래된 버전인 로마 가톨릭의 강력한 영향 아래에서, 12세기경에 이미 서양에서 출현한 서양법 전통을, 16세기와 17세기에 변용시킨 것을 발견하게 된다. 이런 역사적 추적 방식은, 기왕에 보아 온 막스 베버주의나 마르크스주의자들의 이론과는 현저하게 달라지게 된다. 어떤 점에서 그러한가? 이 책에서 보아 온 역사적 추적법은, 법과 종교를 역사적 변화의 base에 놓는 것이다(해롤드 버만, 김 철, 2016L: 451).⁶⁾⁷⁾

법과 혁명 연작에서의 역사적 접근법이, 우선 맑시즘(Marxism)과 다른 점은 특히 다음의 경우이다. 16세기 게르만 지역에서 로마 가톨릭 사제단에서부터 권력을 탈취한 계급(class)은, (종교 혁명으로 권위를 갖게 된) 영방의 군주와 고위 관료계층(high magistracy), 즉 (성직자 아닌) 세속 상부 지배층(Obrigkeit)이었다.⁸⁾ 또한 17세기 영국에서, 왕과 왕의 궁정 그리고 귀족층으로부터 권력을 탈취한 계급은 (마르크스주의처럼) 자본주의자, 부르주아지(capitalist, bourgeoisie)가 아니라, 땅을 가진 gentry 계층이었다. 또한 지금까지의 우리의 역사 추적이 베버주의자와 다른 것은, 16세기와 17세기의 정치권력 귀속의 근본적인 변화를, 신앙체계의 근본적인 변화와 법에 있어서 변화에서 유래하는 것으로, 이끌어 내는 것이다. 이 순서를 주의해야 한다. 즉, 흔히 하는 거꾸로 생각한다. 즉, 신앙 체계의 근본적인 변화와 법의 변화의 연원을 정치권력의 근본적인 변화에서 유래하는 것으로 생각하기 쉽다. 어째서 서양의 경제적 발전이 세계의 다른 곳과 비교해서 특별한 것인가?(해롤드 버만, 김 철, 2016L: 451-453)

현대 경제사학자들은, 이 의문을 위해서, 서양의 경제 성장의 시대를 11세기와 12세기 이후부터 현재까지 소급해서 추적하였다. 이 질문에 대해서, 경제사학자들은, 경제 성장과 발전에, 법의 발전이 큰 역할을 한다는 것을 주목하였다.⁹⁾ 특히 물건법의 주기적 변화를 주목하였다. 이 변화는 급격한 경제발

1994: 16).” 정 원, “ 베버의 정치 사회학과 현실 정치 ” 한국사회이론학회 . 한국인문사회과학회 엮음, 『다시 읽는 막스 베버』(서울: 문예출판사, 2015), 262면.

5) 박영신, “ 사회학자 파슨스와 벨라 , 그리고 법학자 버만(Harold Joseph Berman)의 가르침을 받으면서, (베버의 생각에 이어)영국 종교 전통과 법 관계를 밝혀 보고자 한 리틀(David Little)교수를 만나며, 베버의 학문 세계에 대한 나의 친근도를 높이고, -- ” 16면, 한국사회이론학회 한국인문사회과학회 엮음 , 『다시 읽는 막스 베버』(서울: 문예출판사, 2015) David Little 교수는 하바드 신학대학(Harvard Divinity School)의 “종교, 인종, 국제 갈등의 practice ” chair 교수로, 신학대학의 “공적 생활의 가치 연구 센터 ” (Center for the Study of Values in Public Life)과 하바드 국제관계대학원 연구원을 겸하고 있었다(2009년 까지)

6) 율근이 주석: 1945년 이후 한국 법학 70년사에서, 법을 도구로써 인식했는가 법의 독자성을 부인하고, 경제나 정치의 함수로 인식했는가? 법실증주의는 법을 정치의 함수로 위치지우는 전제가 되고, 또한 역으로 법이 정치의 함수가 됨으로써 법실증주의가 강화되었다. 경제 발전과 성장을 위한 drive에서, 법을 경제의 함수로 위치지우는 것은, 원래 마르크스주의자나 유물론 또는 연장된 근대화주의의 특징이다. 2차 대전 이후 비서구권 국가에서 보이는, 법, 종교, 정치, 경제의 관계는 각각의 justification을 가지겠으나, 12세기 이후에 인류의 문명사가 16세기, 17세기, 18세기의 대혁명들을 거치면서 확인된 법과 종교의 “base로서의 위치”와는 거리가 아득한 것이다. 이 또한 “인류의 문명사”의 보편성/특수성의 논의 한도에서 가능한 것이다(해롤드 버만, 김 철, 2016L: 452 각주 626).

7) 해롤드 버만과 김 철, 『종교와 제도-문명과 역사적 법이론-』(서울: 민영사, 1992)

8) 율근이 주석: 마르크스주의 역사학에서는 Land Lord와 Owner를 강조하는 데 비교해서이다(해롤드 버만, 김 철, 2016L: 452 각주 627).

9) 율근이 주석: 법과 경제의 함수가 아니라, 경제가 법의 함수이다(해롤드 버만, 김 철, 2016L: 453 각주 628).

전에 필요한 안전성(security)을 제공하였다. 물권법의 변화뿐 아니라 계약법과 상법(business association)과 같은 다른 분과와, 실로 전체로서의 법체계의 변화는 법철학과 법학의 변화가 모두 경제 성장을 촉진하거나 억제하는 데 결정적인 역할을 하였다. 경제와 법의 얽혀진 상호관계의 탐구(김 철, 2014)¹⁰⁾가 그렇게 확대되자마자, 경제성장의 법에 대한 의존 뿐 아니라, 법의, 사회의 그 저변에 존재하는, 신앙·신념 체계에 대한 의존성도 탐험할 것이 필요하게 된다. 언젠가 이러한 미개척의 탐험을 하는 법사학자에게 노벨상이 주어질 희망을 가질 수 있다(해롤드 버만, 김 철, 2016L: 453).¹¹⁾

2. 베버와 버만

해롤드 버만 교수는 20세기와 21세기에 걸친 세계적인 법학자이자, 인문사회과학계에서도 존중과 칭송을 받는 학자이다. 버만은 로스코 파운드(Roscoe Pound), 칼 르웰린(Karl Llewellyn), 론 풀러(Lon Fuller)에 이어서 20세기 법학교육에 있어서의 거인으로 평가되고 있다(James T. Lancy).¹²⁾

로스코 파운드는 하버드 로스쿨의 실질적인 건설자이고, 론 풀러 역시 2차 세계대전 이후 전후 세 계질서와 관계된 자연법론자로서 하버드 로스쿨을 베이스로 해서 2015년 한국의 법학계까지 영향을 미치고 있는 전설적 인물이다. 칼 르웰린은 법 현실주의로 뉴달 법학에 관계 된다. 또한 다음과 같은 의미에서 막스 베버에 비견된다(김 철, 2016: 338-339).

“법의 근대성(legal modernity)을 역사적으로 비교하여 이해하는데 있어서, 버만은 막스 베버와 짝이 될 수 있는 유일한 인물이다(귀도 칼라브레시, Calabresi).”¹³⁾(김 철, 2016: 338-339)

베버 학문의 모든 체계에서 , 종교와 사회, 경제와 사회가 차지하는 비중이 크다. 또한 종교와 경제의 관계를 밝힌 “프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신”에서 보는 바대로, 개별적이고 구체적인 사항에 대한 차이에도 불구하고, 큰 맥락에서 긍정적으로 파악한다면, 해롤드 버만의 큰 영역인 “종교와 법”(Religion & Law)은 베버의 “종교와 사회”와 “경제와 사회”를 , 비판적으로 승계 발전 시켰다고 할 수 있다.

II. 베버의 “가치 자유 (Wertfreiheit)”의 형성 배경과 과정

1. 비스마르크 시대와 ‘가치 판단’ 논쟁

비스마르크 시대¹⁴⁾가 도이치 대학 시스템에게 있어서, 자연과학의 폭풍적인 발전을 가지고 왔다면,

10)『경제위기와 치유의 법학』(서울: 한국학술정보, 2014)

11) 옮긴이 주석: 법 사학자라기보다 경제 사학자로서, 경제 발전·성장과 법 제도의 관계에 대한 연구로 노벨상을 받은 예로는, North, Douglass C., *Institutions, Institutional Change and Economic Performance* (1990)을 들 수 있다. (김 철, 2008.3: 134~135, 3장 “경제사와 법은 서로 어떤 영향을 미치는가”)(김 철, 2010.12: 248; 2014.7: 500)(해롤드 버만, 김 철, 2016L: 453 각주 629).

12) James T. Lancy, 신학자, 선교사(연세대 재직), 에모리 대학(Emory University) 총장(1977-1993), 주한 미 대사(1993-1996).

13) Guido Calabresi, 예일 로스쿨 교수(1959), 학장 및 연방 항소 법원 판사, 코어스(Ronald Coase, 노벨경제학상 1991)와 포즈너(Richard Posner)와 함께 법과 경제 연구의 3대 창설자로 간주된다. 법과 경제(Law and Economic)의 법학상 의미에 대해서는, 김 철, 『경제 위기 때의 법학』(서울: 한국학술정보, 2009), 김 철, 『법과 경제질서: 21세기의 시대정신』(서울: 한국학술정보, 2010), 김 철, 『경제위기와 치유의 법학』(서울: 한국학술정보, 2014)을 참조할 것.

14) 1861년 빌헬름 2세가 프로이센의 황제로 오르다, 군대 개혁에 착수하다. 의회는 군대 개혁에 반대하다. 1862년 황제는 의회의 반대를 분쇄하고 독일 통일을 수행하기 위해서 비스마르크를 수상으로 임명하다. 비

스마르크는 1848년의 혁명에서 민주적 개혁자에 반대해서 왕의 특권을 방어하였다. 수상이 된 비스마르크는 어떤 희생에도 불구하고 군대를 재조직 및 강화하기 위해서 의회와 싸우게 된다.

1863년 덴마크의 세습 군주가 사망하다. 비스마르크는 오스트리아를 설득해서 프로이센과 처음에는 협력해서, 다음에는 갈등 관계에서 원래 덴마크 영토였던 슐레스비히와 홀스타인을 분할하려고 했다.

1866년 6월 프로이센은 이탈리아의 지원을 받고, 오스트리아는 삭소니, 하노버, 그리고 남독일 국가 전부와 연합해서 전투를 개시했다. 전투는 시작하자마자 끝났는데, 프로이센은 남독일 연맹을 패배시켰다. 승리의 결과로 오스트리아는 슐레스비히-홀스타인의 권리를 프로이센에 넘겨주고, 프로이센은 북독일의 모든 국가를 합친 북독일 연맹을 형성하게 되었다. 한편 남독일 국가들은 그들 자신의 연맹을 형성하게 되었다. 이러한 조정이 끝나자마자 비스마르크는 오스트리아의 도이치 동맹과 평화를 맺었다. 바바리아, 부르텐베르크, 바덴, 그리고 헤세 주는 남독일 연맹을 결성하도록 방임했으나, 하노버, 나소, 그리고 헤세-카셀과 같은 적대적인 북독일 국가는 호헨졸레른 왕가와 병합했다. 1866년의 프로이센(보)-오스트리아(오) 전쟁으로, 프로이센은 게르만 국가 중 가장 강대해졌다. 남독일 연맹 국가가 북독일 연맹 국가로부터 따로 떨어져 존속하는 한 국가적 통일은 불완전했다. 국가적 통일은 다른 전쟁을 필요로 했는데, 이 전쟁은 1871년의 프랑스와의 전쟁이었으며, 보불전쟁은 비스마르크의 정책 중 으뜸이 되었다. 오스트리아와의 전쟁 이후의 평화조약은 비스마르크로 하여금 북독일 연맹(The North German Confederation)을 창설하게 했다. 이전의 명목적이었던 신성로마제국을 제외하면 역사상 처음으로 도이치는 강한 연맹을 가지게 되었다. 북독일 연맹에 참여한 란트들은 프로이센의 왕을 황제로서 인정하였다. 입법권은 연방 회의 (Bundesrath)에 위임되었는데, 이 입법부는 연맹에 참가한 모든 란트의 정부를 대표하는 것이었고, 한편, 의회(Reichstag)는 보통 선거권에 의해서 선출되고 국민을 대표하는 의회였다. 북독일 연맹에 참여한 구성 란트들은, 그들의 분리된 조직은 유지하였으나, 실질적으로는 주권을 상실하였고, 그 국가 주권은 프로이센의 왕(황제), 연방 회의(Bundesrath), 그리고 의회(Reichstag)에 의해서 행사되었다. 남독일 연맹의 국가들은 그들 자신의 연맹을 자유롭게 자기 자신의 연맹을 형성하는 데 실패하였고, 도이치 민족의 시스템에서 떠도는 행성과 같은 매우 불안정스러운 지위를 가질 뿐이었는데, 이러한 사정은 새로운 위기가 그들로 하여금 북독일 연맹으로 이끌 때까지 계속되었다. 독일 통일에 있어서의 마지막 단계는 북독일 연맹과 프랑스와의 관계에서였다.

1871년 1월 28일 포위되었던 파리 시민들은 항복하였고, 10억 달러의 배상금과 알자스와 로렌을 할양하는 조건이었다.

1871년 1월 18일 프로이센 왕 빌헬름 프리드리히가 황제가 되었다. 남독일 연맹은 이 전쟁에서 협력했을 뿐만 아니라, 이 전쟁 이후에 그들이 북독일 연맹에 참가한다는 것을 프로이센과 동의하였다. 이제 도이치 제국이 형성되었으며, 그것의 대표자 즉, 황제로서는 프로이센의 왕이 도이치 황제의 칭호를 가졌다.

Schwill, Ferdinand, *A Political History of Modern Europe from the Reformation to the Present Day* (New York: Charles Scribner's Sons, 1911), pp.471-477. 독일 통일 과정에 대해 소개한 국내 논문으로는, 황지혜, 『비스마르크 헌법 및 메이지 헌법의 형성과 근대민족주의』, 숙명여자대학교 대학원 법학과 석사학위논문 (서울: 숙명여자대학교 대학원 법학과, 2012), 14-24면을 참조.

비스마르크 연방 헌법은, 프로이센 절대주의와 도이치 자유주의의 협상물로서 군대, 행정부, 그리고 내각은 주권자인 황제에게 맡기고, 의회, 즉 Reichstag는 예산안과 입법권을 가지고 있었다. 연방총리로서 비스마르크는 의회에서 다양한 정당과 협상을 했다. 의회 내의 자유주의자(the liberals)와 연합을 시작했는데, 그들의 정책을 중요한 부분에서 비스마르크는 채택했다. 의회 자유주의자의 도움으로 그는 새로운 연방에 필요한 근대(modern)적 제도(institutions)를 만들었는데, 가장 중요한 것은, 연방에 공통적인 사법 제도를 만든 것이다. 1871년 통일 이후의 근대 도이치에서 경제적으로 가장 중요한 사실은 통상과 산업이었다. 철광과 석탄 개발에 자극된 도이치의 제조업은, (산업 혁명에 있어서 앞서 있었던) 잉글랜드와 미국과 경쟁에 들어갔다. 도이치의 통상은 세계적이 되었다. 이 사회적 경과는, 도이치 도시들의 놀라운 성장이었고, 도시의 군중들은 자연히 힘을 합쳐서 정치적 행위에 있어서 그들의 위치를 향상시키려고 했다. Lasalle, Liebknecht, Bebel과 같은 영리한 지도자에 의해서 조직되어서, 근로자들(workingmen)은 순수한 데모크라시와 또한 생산 수단의 공동체에 의한 통제라는 이중의 이상을 향해서 꾸준히 밀고 나갔다. 이리하여 사회민주주의(social-democracy)의 성장은, 1903년의 의회(Reichstag) 선거 때까지 방해받지 않았다. 이 선거에서 사회민주당은 어느 다른 정당보다 두 배 정도의 득표율을 기록했다. 군주 국가(monarchy) 정치 제도 뿐만이 아니라 자본주의의 중산층까지도 전복하려는 준비를 하고 있는 혁명적 세력의 대두는, 당시의 도이치 제국 정부를 놀라게 했고, 1880년대 초에 비스마르크로 하여금 그의 주의를 노동 문제(the labor question)에 돌리게 만들었다. 비스마르크 특유의 창의적인 현명함과 교묘함으로, 비스마르크는 사회주의(state socialism)의 정책을 채택해서, 다수 근로자의 지지를 얻는데 성공했다. 그는 근로 계급의 산업 재해, 질병, 그리고 노령에 대한 보장을 국가가 지게 하는 법률을 통과하게 했다. 20년 동안 이러한 사회 보험 제도가 성공적으로 운영되어 왔지만, 이러한 선제적인 사회 보장 제도는 그 제도의 수혜자들로 하여금 당시 도이치 제국에 있어서 정치 체제 자체에 대한 혁명을 기도하는 정당에 대해서 충성심을 흔들지는 못했다. 귀족층, 성직자 집단, 중산층, 그리고 근로층에 의해서 지탱되고 있었던 도이치 왕정 체제는, 공화국의 정책 즉 모두를 위한 평등한 혜택이라는 프로그램을 가지고 있었으며, 통일 도이치가 와해되지 않으려면 또 다른 공통점을 발견해야 되었다. 1880년에 통일 당시의 황제 빌헬름이 죽고, 그의 손자였던 빌헬름 2세가 즉위하자, 1890년에 비스마르크를 해임하였다. 그는 역시 많은 개혁을 행했는데, 통상, 제조, 과학(학문), 그리고 예술에 큰 흥미를 보여줬다. 그는 끊임없이 앞으로 나아갔기 때문에 그의 영역 안에서

이들 발전의 경과, 그럼에도 불구하고, 자연과학과 대비되는 인간의 과학(인문 및 사회과학)의 영역에서는 광범위한 동일성 위기를 가져오진 않았다. 즉, 독일 대학의 역사가들의 지배적인 입장은 그대로 유지되었으며, 기본적으로 당시에 팽배하고 있던 자유주의적이고-민족주의적인(liberal-national) 태도 때문에, 역사학자들의 확립된 원칙과 대표자들은, 당시의 정치 체제(빌헬름 프리드리히 황제와 비스마르크 헌법에 의한 계몽군주제)와 근본적인 일치점을 유지하였다. 그러나 시간이 경과함에 따라, 당시에 불리던 대로의 문화 비판(Kulturkritik, 문명 비판)이라는 사조가 대두하였다. 문화 비판 또는 문명 비판이라는 것은, 일종의 ‘문화적 폐시미즘’으로써 그 이전에는 당연히 여겨왔던 어떤 것들을 의문시하기 시작한 것이다. 즉, 당시에 존재하던 정치 질서 및 사회 질서의 정당성에 대해서, ‘사회적인 물음 또는 회의’의 전망에서 의문을 제기하기 시작한 것이다. 특히 파울 드 라가르데(Paul de Lagarde)와 율리우스 랑벤(Julius Langbehn)이 어떤 종류의 ‘잘못된 학문’에 대해서 근본적인 비판을 하는 데 종사하기 시작하였다. 그들이 잘못된 학문이라고 하는 것은, 당시의 학문 또는 과학이다. 단지, 사실만을 확인할 수 있을 뿐이고, 이와 대조적으로 ‘진정한 과학’의 ‘최종 목표’는 가치 판단을 하는 것이라는 생각이었다.¹⁵⁾ 문화적 폐시미스트들은 이와 같이 학문의 객관성(Objektivität, objectivity)이라는 개념에서 똑같이, 진실이 아닌 것을 보았으며, 이것은 흡사 당시에서 볼 때, 프랑스 혁명 이후의 근대 인문주의가 ‘모든 인류는 평등한 가치를 갖고 있다’라고 말하는 것과 같다고 느꼈다.¹⁶⁾ 이런 태도에서 보여주는 바와 같이, 가치 평가적 학문(evaluative science) 태도에 대한 요구와 수요는 비단 도이치 대학의 청년에 의해서 파악된 일일 뿐만 아니라-당시에 독일 대학의 청년들은 기성 세대보다는 더 잘 교육 받았으며, 따라서 편견을 덜 가지고 있고, 그래서 덜 부패되어 있다고 여겨졌다- 1890년에서 1914년의 기간 동안에 이런 가치 평가적 학문에 대한 견해는 점점 더 확대되어 퍼져 나갔다. 예를 들어, 1871년 도이치 통일 이후의 군주였던 프리드리히 빌헬름 2세의 가정교사였던 게오르게 힌츠페터(George Hinzpeter)는 1890년에 열린 도이치 국립학교 컨퍼런스에서 다음과 같이 불만을 토로했다. 즉, 이전의 시대에 있어서 도이치 교육의 최고의 목표는 ‘개인적이며 정신적인 발전 또는 개발’이라고 여겨져 왔다. 그러나 다른 일방에 있어서 교육은 단지 하나의 수단으로써 간주되었는데, 생존을 위한 거친 투쟁(wild struggle for existence)에서 성공적으로 참여하는 것이 목적이며, 이 목적에 대한 수

나 밖에서 공격의 주된 대상이 되었다. 빌헬름 2세는 도이치 황제 정치 체제(monarchy)와 그 당시에 대두한 사회주의자들 사이에는 간극을 더 깊게 뚫으나, 빌헬름 2세 황제는 중산층의 애정을 간직하고 있었으며, 강력하고도 공격할 수 없는 지위를 차지하는 듯이 보였다. 이것이 1차 대전 때까지 계속되었다. Schwill, Ferdinand, *A Political History of Modern Europe from the Reformation to the Present Day* (New York: Charles Scribner's Sons, 1911), pp.508-510.

1914년-1918년까지의 제1차 세계 대전을 종결시키고 도이치 최초의 공화국 설립을 이끈 1918년 11월 혁명은 예상치 못한 것이었다. 점점 인기를 잃어가는 전쟁 기간 내내 파업과 반전 시위가 확산되었지만, 누구도 그러한 것이 혁명으로 전환되리라고는 예상하지 않았다. 황제와 프로이센 귀족들, 군대가 승리로 이끄는 데 처참하게 실패하자, 의회와 선출된 정치인들이 나서야 된다는 정서가 많아졌다. 그러나 아직도 군주정의 완전한 폐지를 요구하는 사람들은 소수였다. 1918년 11월 9일, 사민당에 속하는 펠리프 샤이데만이 의회(Reichstag) 발코니에 서서 도이치가 공화국임을 선포했을 때, 그는 자신의 소속당의 누구와도 사전에 협의하지 않았다(우디 그린버그, 2018: 28).

황제의 퇴위를 요구하는 성난 시위대(병사와 노동자)를 진정시키려는 시도였었다. 반란은 빠르게 확산되고, 혁명당들이 국가를 장악하고 1차 대전의 종전을 선언했다. 자유주의자, 가톨릭 교도, 사회주의자로 구성된 연립 정부는, “모든 권력은 백성들로부터 나온다.”는 새로운 바이마르 헌법을 1년 내에 제정했다. 이때 남녀평등권과 모든 종교예의 법 아래 평등 원칙이 수립되었다. 군주정과 귀족정의 정통성이나 신성한 권위라는 생각은 약화되고, 과거와의 근본적인 단절이 소수파, 즉 유대인, 가톨릭 교도, 사회주의자들도 높은 자리를 차지할 수 있게 되었다. 동시에 바이마르는 도이치 국민들이 분열된 조짐을 보여주는 불안과 고통의 시대를 열게 되었다(우디 그린버그, 2018: 28).

막스 베버의 『사회학 및 경제학에서 가치중립의 의미』가 출판된 것은 1917년이었고, 『직업으로서의 학문』 강연을 뒀던 대학에서 한 것은 1917년이였다. 막스 베버/전성우 역, 『막스 베버의 사회과학 방법론①』(서울: 사회비평가, 1997)

15) Zöller, Michael, *Die Unfähigkeit zur Politik Polotikbegriff und Wissenschaftsverständnis von Humboldt bis Habermas* (Opladen, 1975), pp.101-19.

16) Ibid., p.106.

단으로 교육이 간주되었다.¹⁷⁾ 조금 뒤인 1902년에 프리드리히 파울센(Friedrich Paulsen)은, 도이치 대학의 과제는, 대학을 전체적으로 볼 때, 도이치 사람들의 공적인 양심(public conscience of the people)과 같은 어떤 것을 대표하는 것이고, 이때 사람들의 양심은, 정치 또는 정책에 있어서의 선과 악(good and evil in politics)에 대한 관점에 관한 것이다.¹⁸⁾

이러한 비스마르크 시대 이후의 언급들은 다음과 같이 볼 수 있다. 즉, 도이치의 빌헬름 프리드리히 계몽군주 시대 이후의 사회와 이념적으로 동일한, 그래서 이념적 갈등이 없는 사회를 만들어야겠다는 요구에까지 도달한다고 볼 수 있다. 이것은 교육 정책에서 뿐 아니라, 도이치 대학이 이러한 풍토를 만드는 데 중요한 역할을 해야 된다는 데까지 나아가고, 그래서 오이켄 분트(Euken-Bund)¹⁹⁾의 활동에서 그와 같은 것을 볼 수 있다.²⁰⁾

2. 1909년 이후의 가치판단 논쟁

‘가치 판단 논쟁’은, 1909년 비엔나 회의에서 전반적인 모습으로 발달하였다. 프라이부르크 대학에서 베버의 전임자였던 오이겐 폰 필리포비치는 ‘오스트리아 학파’의 대표자로서, 사회정책협회의 역사에서 처음으로 순수히 과학적(학문적) -이론적 논문을 제출하였다. 주제는 ‘국민(국가)적 경제 생산성의(national economic productivity) 본질이었다. 쾰바르트(Sombart), 막스 베버, 고틀 폰 오틀리엔펠트(Gottle Von Ottlienfeld)는, ‘생산성(productivity) 개념’의, 학문적(과학적) 쓸모없음(uselessness)을 비판하였다. 비판의 이유는, 이 생산성 개념이, 합당한 평가 자체를 숨길 수가 있으며, 특히 이 개념이 ‘국가적 번영(national prosperity)’의 개념과 점 점 더 혼합되게 된 것을 이유로 들었다.

베버는 ‘과학에서의 가치 판단’(science and value-judgement)에 반대해서, 맹렬한 캠페인을 시작했다. 협회(Verein)에 빈번히 풍부하게 제공된 연구 결과가, 과학적이고 학문적인 질문에 대해서, 규범적이고 실천적인(prescriptive) 생각을 섞어 넣는, 악마의 작업(the work of devil)이라고 보았다. 협회의 현장 토론에서, 네 사람은 베버에 반대 발언을 했고, 틴니스(Ferdinand Tönnis)는 베버의 편을 들었다. 여러 경위를 거쳐서, 근본적인 토론 (Verein 협회에서의 ‘가치-판단’ 문제와 정치 경제학의 경제적 특징에 대한)은, 1911년 뉴렘베르크 회의로 연기되었다.

1911년의 뉴렘베르크 회의에서의 베버의 입장은, 다음과 같다.

“가치 판단 (value-judgement)을 여기에서 제외 할 것인가 여부를, 우리가 결정하여야 하는가? 혹은 가치 판단 들 (value-judgements)이 원칙에 있어서, 정당화 될 것인가? 또는 그것들을 제외하는

17) Ibid., p.107.

18) Ibid.

19) Rudolf Euken(1846-1926)은 20세기 초에 국제적인 영향력을 가진 가장 중요한 도이치의 지성인으로 꼽힌다. 1908년, 철학자로서 보기 드문 노벨문학상을 받아서 그는 세계의 해설자(Weltdeuter)로서, 그리고 시대 비평가(Zeitkritiker)로서 이례적인 중요성을 가지게 되었다. 예나(Jena) 대학의 철학 정교수로서, 그는 1900년 이후에는 대학 정규 과목 밖으로 나가게 되고, 더 넓은 반향을 일으키게 된다. 그의 핵심적인 테마는 “현대 세계의 위기”, 중심적인 생활 질서의 상실, 구속력 있는 가치 규범의 상실, 삶 자체의 외면화와 피상화, 뒷걸음치는 관념 가치와 의미 없음, 그리고 도덕적 지향 없음이었다. 오이켄의 철학은 “시대에 맞는 생의 질서”를 새롭게 탐구하고, “구속력 있는 가치 표준”을 세우고, 개별적인 의미가 충만한 실존과 도덕적 지향성을 발견하는 것이었다. Rudolf Euken은 그의 새로운 “이상주의적 프로그램” 안에 “생의 철학”과 “문화 투쟁적인 공감”을 담고 있었다. 그는 문화정책과 교육정책의 다양한 영역에서 적극적으로 활약하였으며, 학자, 언론인, 신학자, 정치가들의 공감을 이끌어내고, 1919년 이들과 함께 하나의 모임을 만들고, 이 모임은 오이켄 분트(Euken-Bund)라는 이름으로 제도화된 학술집단이 되었다. 오이켄 분트는 도이치의 수많은 도시에 지사를 갖고 있었는데, 1933년 나치가 집권하고부터는 나치당과 거리를 두기 시작하고, 나치 도이치에 국가 교회정책에 대한 반대를 주도하던 “신조 교회”(Bekennende Kirche)에 가까이 갔다. 이들은 1945년 이후 종전 이후의 새로운 도이치 공화국 초기까지 활동을 계속했다. "Euken-Bund", Wikipedia, <http://de.wikipedia.org>(최종방문일: 2020. 8. 29.)

20) Lübke, Hermann, *Politische Philosophie in Deutschland* (Basel/Stuttgart, 1963), pp.179ff.

것은 어느 정도까지 실제로 가능 할 것인가? 위 문제에 대한 안건이 위원회에 제출되기를 바란다.”

1914년 1차 대전의 발발도 사회정책협회(Verein für Sozialpolitik)의 일을 완전히 방해 하지는 못했으나, 가치-판단 토론에는 종지부를 찍었다. 베버는 일차 대전 (1914-1918) 종전 1년 전인 1917년에, Logos에 “ 사회학과 경제학에서 ‘ 가치 중립 ’의 의미에 대해서”(Vom Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaft)를 발표하였다. Verein 이외에 베버가 ‘가치 판단’ 논쟁을 행한 두 번째 무대는, 도이치 사회학회(die deutsche Gesellschaft fuer Soziologie)였고, 1909-1910 창립에 기여하였다. Verein에서의 쓰디쓴 경험 때문에 , 그는 그에게 불이익을 주는 반대를 미리 피하려고 했다.

“ 학회는 순수히 객관적이며, 학문적(과학적) 성격을 가진다. 어떤 종류의 정치적, 사회-정치적 , 사회-윤리적 또는 어떤 종류의 프로파간다(실천적 목적이든, 이념이든) 도, 학회 이름 아래에서나 학회 내부에서는 제외되어야 한다. 학회(Gesellschaft)는 순수히 사실(Tatsache, facts)과 사실의 맥락(context)의 연구에 단지 봉사 할 수 있다 “

이런 주장의 계기는, 사회 학회에 참여한 학자들 가운데, 몇몇이 노골적으로 표명한 인종주의적 이데올로기 때문이라고 한다(막스 베버/전성우, 1977: 124). 1910-1912년의 사회학 회의에서, 특히 루돌프 골드샤이트(Rudolf Goldscheid)와의 쓰디 쓴 논쟁에서 실망하고,

1913년에 베버는 마침내 사회학회를 떠나게 된다.

“ 자신들의 주관적인 ‘가치판단 ’ 들로 사람들을 성 가시게 구는 짓 --- 이들은 ‘가치 중립’의 원칙을 현실성이 없다고 주장하고 있고, 내가 그 원칙을 지키는 동 키호테 역할을 하는 데 이제 지쳤다.” (위 사람 들, 같은 책)

1960년 대 까지의 미국에서의 막스 베버 사회학 저작들의 수용은----- 미국 사회학이 엄밀한 과학이 되기를 추구하면서, 베버의 “ 객관성”과 “가치 중립성” 정의를 널리 받아 드렸다(Steven K alberg, 2015).

Ⅲ. 막스 베버의 가치 자유에 대한 해롤드 버만의 평가

* 질문/ 김 철 교수(해롤드 버만과 김 철, 1992: 311)²¹⁾

막스 베버(Max Weber)가 오늘날의 사회과학(社會科學)에 미친 영향(影響)을 어떻게 평가하십니까? 수십년(數十年) 동안 막스 베버는 한국 학도들에게, 여러 학문분야를 통하는 학제적(學際的) 연구의 우상(偶像)이었습니다.

『종교와 제도』(The Interaction of Law & Religion)의 I 장 「제도와 법의 종교적 차원」 (religious dimension of law) 의 주석(註釋) 22에서 교수님은,

세계 제1차 대전의 끝 무렵에 막스 베버가 말하기를 “우리 시대의 운명은 합리화와 지성화로 특징 지워질 수 있으며, 무엇보다도 세계를 마법에서부터 깨우는 것으로 특징지을 수 있다”라고 했다.²²⁾ 우

21) 김 철, 『종교와 제도-문명과 역사적 법이론-』(서울: 민영사, 1992), 311면.

22) Weber, Max, Gerth H. H./Wright Mills C.(trans.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977), pp.155-156.

리들 법제도와 법규범의 많은 나누어진 가지가 이러한 탈주술화(Entzauberung)에 의해 고통받아 온 것이 사실이다.²³⁾ 베버가 덧붙이기를, 이전에는 화목과 같이 큰 공동체를 휩쓸어서 공동체들을 용해하였던 예언자적인 신적인 정신이, 오늘날 오직 작고 가장 친숙한 소집단 안에서만 아주 작은 목소리로서만 진동하는 것은 우연한 일이 아니다. 베버는 이러한 환멸을 한탄하는 것처럼 보였지만, 그럼에도 그는 ‘나날의 수요들’을 충족시키는 “특별하지 않은 지식인의 인격적 통합성”을 유지하는 역할 이외에 이러한 상태를 바꾸는 시도에 대한 지식인의 어떤 역할도 거절하였다. 마침내 히틀러가 득세하였다. (해롤드 버만과 김 철, 1992: 58, 77 주석 22)

“베버는 이러한 환멸을 한탄하는 것처럼 보였지만, 그럼에도 그는 ‘나날의 수요(需要)’를 충족(充足)시키는 ‘특별하지 않은 지식인의 인격적 통합(人格的 統合)’을 유지(維持)하는 역할 이외에, 이러한 상태를 바꾸는 시도에 대한 어떤 역할(役割)도 거절하였다”라고 했는데,

교수님은 지식인의 역할로서 무엇이 중요하다고 생각하십니까?

* 대답/ 해롤드 버만 교수(해롤드 버만과 김 철, 1992: 311-312)

막스 베버가 현대의 사회과학에 미친 영향(影響)은 긍정적(肯定的)인 면모와 부정적(否定的)인 면모²⁴⁾, 모두를 가지고 있습니다.

23) 탈 주술화 (Entzauberung)와 세속화 (secularization)에 대해서는 다음과 같다. 세속화라 함은, 교회가 담당했던 일을 세속의 제도나 세속인(정부·지역공동체·개인)이 담당하는 것을 말한다. 잉글랜드에서는 16세기의 종교개혁에서 부분적으로 세속화가 실현되었는데, 가톨릭교회가 담당했던 것은 그 대부분을 국교회인 성공회가 이어받았다. 그러나 성공회도 국왕의 통치하에 있었기 때문에 세속화되었다(secularized)고 말할 수 있다. 최종적으로 세속화가 완성된 것은, 1640~1689년의 잉글랜드혁명 때이다(부도덕한 행위의 단속·교육·빈민구제 등의 일이 성공회의 손을 떠났다)(해롤드 버만, 김 철, 2016L: 431). 주의할 것은 이 세속화가 동시에 세속 권력의 종교화(spiritualization)를 의미한다는 것이다. 적어도 프로테스탄트들은 (특히 16세기의 도이치와 17세기의 잉글랜드에서의 프로테스탄트들은) 그렇게 생각했다. 도이치의 루터파는, 신자가 성직자이고, 신자의 모임이 교회라고 생각했고, 잉글랜드의 칼뱅파는 신자야말로 세상을 개혁하는 사명을 가진 신에게 선택받은 자라고 생각했다. 즉, 세속인인 신자의 종교화가 그들의 생각하고 있던 것이었다(해롤드 버만, 김 철, 2016L: 431-432). 그런데 20세기가 되어, 사회학자가 세속화의 의미를 넓게 썼다. 종교를 믿지 않고, 종교 이외의 것을 믿는 것의 의미로 세속화라고 부르게 된 것이다. 겔너(Ernest Gellner)는 이러한 것을 다음과 같이 지적한다. 사회학자들은 초자연적인(supernatural spiritual) 설명을 인정하지 않고, 물질의 구조와 활동만으로 자연현상을 설명하게 되었다. 자연현상도 인간의 행동도 물질계의 용어만으로 설명 가능하다고 생각하여, 이 세계는 법칙에 의해 지배되기 때문에 인간은 자유로운 선택을 할 수 없다는 것이다. 인간은 경험에 의해서밖에 지식을 얻을 수 없고, 향락주의와 자기중심주의가 발달하였다. 이성(reason)밖에 믿지 않게 되었고, 전통이 가지는 의미를 인정하지 않게 되었다. 공리주의가 발달하였고, 민중의 말이 옳다면 그것이 민주주의라고 받아들이게 되었다. 진실인지 아닌지는 문제가 되지 않았고, 도움이 된다면 그것으로 족하다고 생각하게 되었다(해롤드 버만, 김 철, 2016L: 432). 이러한 현상을 베버(Max Weber)는 세계의 탈주술화(Entzauberung)라고 불렀고, 그것은 세속 세계 그 자체의 세속화(secularism had itself secularized)라고 부르게 되었다. 역사가 중에서는 이 현상의 시작을 16~17세기의 프로테스탄트에서 찾는 학자도 있지만, 그것은 잘못된 생각이다. 예를 들어 잉글랜드사 전문가 서머빌(John Sommerville)은 공간과 시간·역사지식·정치이론·교육·언어·문화 등의 세속화는, 모두 16~18세기의 잉글랜드의 프로테스탄트에서 시작되었다고 한다. 왜냐하면 “프로테스탄트는 원래 세속화를 본성으로 하기 때문이다”(Protestantism has, by its nature, a secularizing tendency). 종교마저도 세속화되어, 설명의 근거가 되는 것을 그만두고 설명의 대상이 되어버렸다고 말한다. 합리주의·개인주의·종교를 개인의 내심의 문제로 생각하는 사고(privatization of religion)도 16~17세기의 프로테스탄트에서 시작되었다고 그는 말한다. 종교가 개인의 내심의 문제가 된 것, 여러 제도·조직이 세속화된 것은 표리관계에 있다고 또한 말한다. 프로테스탄트에 의하여 제도·조직의 세속화가 진행되고, 종교는 경우에 따라 중요하지 않게 되었기 때문이다. 예를 들면, 원래 교회가 행하던 빈민구제활동은 교회(temple)의 손을 떠났고, 성스러운 것(the sacred)에서 성스럽지 않은 것(the profane)으로 변했기 때문이다(해롤드 버만, 김 철, 2016L: 432-433).

24) 필자와의 대화 당시, 버만 교수의 평가 이유는 물론 뒤 이은 문맥에서 나타난다. 이와 별도로, 버만 교수의 종합적 판단과 유사한 것은, 1964년 하이델베르크에서 열린 ‘베버 탄생 100주년을 기념하는 15회 독일 사회학 대회’였다. 특히 정치사회학에 대해서이다. (정 원, 2015: 257) 사회과학 방법론에서 출발해 이데올로기론에 이르기까지 일관해 베버를 자유주의 입장에서 회고하는 파슨스의 논의(Parsons, 1971)는 예상과 달리 의례적 동

무엇보다도, 저는 막스 베버의 “가치(價値)로부터 자유(自由)로운”-“가치자유(價値自由)”의-사회과학(社會科學)의 개념(概念)에 대해 혐오감(嫌惡感)을 느끼는데, I 장 주석(註釋) 22의 뜻은 이런 생각입니다.

막스 베버는 그의 이념형(理念型)-Ideal typus-의 개념을, 서구문명(西歐文明)의 역사적 시대의 특정한 경우에 적용하는 데 있어서 오류(誤謬)를 범했다고, 저는 생각합니다.

서구문명의 개별적인 시대(時代)는 그의 이념형(理念型)의 여러 가지 다양한 면모(面貌)를 배합하고 있습니다.

또는, 달리 말한다면, 이념형(理念型)의 모두는 너무 좁게 획정(劃定)되어 있습니다.

IV. “합리성에 있어서의 논리적 형식”에 나타난 베버의 법 형식주의(legal formalism) 비판

베버는 법에 대한 서구 문화의 고유한 양식을 확인하고, 이것을 합리성에 있어서의 논리적 형식이라 불렀다. 「경제와 사회」(Wirtschaft und Gesellschaft)의 법에 관한 부분에서, 법 분야에 있어서 법 창조와 창조된 법의 발견이라는 기본적인 행동이 있다고 말한다(김 철, 1989: 503)(Max Rheinstein, 1954)(Weber, 1956)

“베버는 …… 법의 유형을 네 가지 이념형으로 제시했다(신동준, 2015: 300). ‘형식성’과 ‘합리성’이라는 두 차원으로 ‘형식-실질’과 ‘합리-비합리’의 구분에 따라 형식적-비합리적 법, 실질적-비합리적 법, 실질적-합리적 법, 형식적-합리적 법, 이렇게 네 가지 이념형을 제시한 것이다.”

신동준은, “베버가 가장 합리적인 법의 유형이라고 본 형식적-합리적법은 외부 영향에서 철저히 독립적이 됨으로써 고도의 자율성과 예측가능성을 성취했지만, 그만큼 사회 요구에 적절히 대응하지 못하는 경직성을 보인다. 형식적-합리적 법은 전통 사회 신분에 따른 불평등의 영향을 효과적으로 차단했지만 자본주의 사회에서 갈수록 심화하는 경제적 불평등 문제는 고려하지 않으면서 오히려 경제적 불평등을 악화하는 데 기여하는 등 문제를 낳았다. 베버는 이 점을 지적하며 법의 실질 합리화 경향이 늘 존재할 수밖에 없으며, 형식 합리성과 실질 합리성 사이의 딜레마가 현대 법의 숙명임을 강조했다.”(신동준, 2015: 314)

베버가 법 사고의 방식으로 정확하게 의미한 것은, 현대 법학에 있어서 개념 법학(Begriffs Jurisprudenz)로 알려진 것이며, 자유법 운동이나 도이치의 이익 법학, 프랑스의 제시와 랑베르의 법학, 오스트리아의 오이겐 에어리히의 법학 그리고 사회학적 법학(sociological jurisprudence)과 법현실주의(legal realism)에 의하여 공격 받은 것이다.(김 철, 1989: 505)²⁵⁾

베버의 사상에 있어서 가능한 난점은 그가 서양과 자본주의를 같이 취급하는 경향이다. 베버는 말을 잘 알았고, 그 자신 ‘청교도 윤리와 자본주의 정신’이라고 자본주의에 관한 중요한 업적의 저자이다. 따라서 적절한 구별을 그가 몰랐을 리가 없으나, 때때로 그의 예와 논증은, 그가 서양에서의 전형적인 법 사고와 범주를 기술할 때 마음 속에 부르조아 자본주의 법 체계를 생각하고 있다는 인상을 받는다. 그러나 (한 때 존재하였던 역사 속의) 사회주의 법률가도, 베버의 ‘논리적으로 합리적인 형식으로 확인된 것’과 구분할 수 있는 법적 사고의 약식을 채용함으로써, 이런 구별도 큰 중요성을 가지지 않을 것으로 보인다(김 철, 1989: 505).²⁶⁾

의를 거부당했다. 하버마스는 “베버의 정치사회학은 여기서 다른 역사를 갖는다”라는 냉소적 평가를 대표한다. 즉, 나치즘의 출현(1933년) 훨씬 이전에 벌어진 현실 정치에 대한 베버의 직접적 개입(의회 선거에 출마)을 자유주의 옹호로 설명하려는 파슨스를 향한 논쟁에서 하버마스는 베버-슈미트의 계보를 명시적으로 주창한다. 슈미트는 “베버의 정당한 제자”를 넘어, “베버의 자연인 아들 내지 혼외자의 아들”로서의 슈미트라는 언급까지 나온다. 베버의 자유주의와 정치사회학에 대한 하버마스의 비판은 이후에도 계속된다(정원, 2015: 258).

25) 김 철, 『러시아 소비에트 법 - 비교 법 문화적 연구』(서울: 민음사, 1989), 505면.

26) 김 철, 『러시아 소비에트 법 - 비교 법 문화적 연구』(서울: 민음사, 1989), 505면.

"이미 본 바대로 서구법에는 개념주의의 극단에 대한 반동이 있어왔다. 아직도 전혀 개념없이 생각한다는 것은 불가능하다; 19세기에 독일법 사고가 취한 개념주의의 극단은 괄목할 것이었다. 19세기 후반 이후로 다른 지역에서 몇 개의 중요한 반대 영향이 일어났는데 에어리히의 살아있는 법, 로스코 파운드가 주창한 실체적인 합리사고형으로 나타나는 사회학적 법학 그리고 흄즈, 서 굿 아놀드, 칼 르 웰린, 레온 그린 그리고 J. W. 빙햄에 의해 영향받은 개념주의에 대한 공격으로서의 리갈리얼리즘이 있다." (김 철, 1989: 506)²⁷⁾

도움 받은 글

해롤드 버만과 김 철, 『종교와 제도-문명과 역사적 법이론-』(서울: 민영사, 1992)

김 철, “《프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신》과 해롤드 버만”, 한국사회이론학회 . 한국인문사회과학회 엮음, 『다시 읽는 막스 베버』(서울: 문예출판사, 2015)

_____, “해롤드 버만의 역사 법학(historical jurisprudence)”, 『법사학연구』제54호 (서울: 한국법사학회, 2016)

해롤드 버만 지음, 김 철 옮기고 정리함, 『법과 혁명 I - 서양법 전통의 형성1』(서울: 한국학술정보, 2013)

해롤드 버만 지음, 김 철 옮기고 주석, 『법과 혁명 II - 그리스도교가 서양법 전통에 미친 영향(前)』(서울: 한국학술정보, 2016)(2016ㄱ)

_____, 『법과 혁명 II - 그리스도교가 서양법 전통에 미친 영향(後)』(서울: 한국학술정보, 2016)(2016ㄴ)

김 철, “위기때의 법학: 뉴딜 법학의 회귀 가능성 - 현대 법학에 있어서의 공공성의 문제와 세계 대공황 전기의 법사상”, 『세계헌법연구』 제14권 제3호(서울: 세계헌법학회 한국학회, 2008.3.)

_____, 『법과 경제질서-21세기의 시대정신-』(서울: 한국학술정보, 2010)

_____, 『경제위기와 치유의 법학』(서울: 한국학술정보, 2014)

_____, 『러시아 소비에트 법 - 비교 법 문화적 연구』(서울: 민음사, 1989)

한국사회이론학회 . 한국인문사회과학회 엮음, 『다시 읽는 막스 베버』(서울: 문예출판사, 2015)

막스 베버/전성우 역, 『막스 베버의 사회과학 방법론①』(서울: 사회비평사, 1997)

막스 베버 지음/이상률 옮김, 『직업으로서의 학문(外)』(서울: 문예출판사, 1994)

박영신, “‘베버의 죄우리’- ‘삶의 모순’역사에서”, 『다시 읽는 막스 베버』(서울: 문예출판사, 2015)

신동준, “베버의 법사회학과 의미의 문제”, 『다시 읽는 막스 베버』(서울: 문예출판사, 2015)

스테판 칼버그(Stephen Kalberg), “베버의 실제 방법론-체계적인 문명사회학을 위하여-”, 『다시 읽는 막스 베버』(서울: 문예출판사, 2015)

우디 그린버그 지음, 이재욱 옮김, 『바이마르의 세기』(서울: 회화나무, 2018)

정 원, “ 베버의 정치 사회학과 현실 정치 ” 한국사회이론학회 . 한국인문사회과학회 엮음, 『다시 읽는 막스 베버』(서울: 문예출판사, 2015)

황지혜, 『비스마르크 헌법 및 메이지 헌법의 형성과 근대민족주의』, 숙명여자대학교 대학원 법학과 석사학위논문(서울: 숙명여자대학교 대학원 법학과, 2012)

Bendix, Reinhard, Max Weber: An Intellectual Portrait (London: Methuen & Co. LTD., 1977)

27) 김 철, 『러시아 소비에트 법 - 비교 법 문화적 연구』(서울: 민음사, 1989), 506면.

- Berman, Harold, *The Interaction of Law and Religion* (Abington, 1974)
- _____, *Law and Revolution-the Formation of Western Legal Tradition*(Harvard Univ. Press, 1983)
- _____, *Law and Revolution II -the Impact of the Protestant Reformation on the Western Legal Tradition*(Harvard Univ. Press, 2003)
- Hunter, Howard O. (ed.), *The Integrative Jurisprudence of Harold J. Berman* (Oxford: Westview Press, 1996)
- Käsler, Dirk, *Max Weber: An Introduction to His Life and Work* (Cambridge: Polity Press, 1998)
- Lübbe, Hermann, *Politische Philosophie in Deutschland* (Basel/Stuttgart, 1963)
- North, Douglass C., *Institutions, Institutional Change and Economic Performance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)
- Schwill, Ferdinand, *A Political History of Modern Europe from the Reformation to the Present Day* (New York: Charles Scribner's Sons, 1911)
- Walzer, Michael, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (Cambridge, Mass., 1982)
- Weber, Max, Gerth H. H./Wright Mills C.(trans.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977)
- Zöller, Michael, *Die Unfähigkeit zur Politik Politikbegriff und Wissenschaftsverständnis von Humboldt bis Habermas* (Opladen, 1975)

막스 베버 1913년 <이해사회학> 논문의 재해석:
합리성의 근원적 모형으로서 “Richtigkeitsrationalität” 개념을 중심으로
동서양 대화를 위한 합리성의 공통기반 탐색 노트

한 상진 (서울대 사회학 명예교수)

이 글의 목적

이 글은 인간행위를 구성하는 감성 또는 정감의 문제를 합리성의 관점에서 조명하기 위해 막스 베버의 1913년 방법론적 저술인 “이해사회학의 몇 가지 범주에 관하여”라는 논문을 재 해독하려는 것이다. 이 논문을 택한 데는 세 가지의 뚜렷한 이유가 있다.

첫째, 베버 사회학의 기본요소는 인간행위다. 인간행위는 자연의 물질이나 기계와는 다르다. 의미를 통해 구성된다. 때문에 그는 자연과학적 인과모델이나 유물론의 경제결정론 등을 떠나 의미로 구성되는 행위자들 사이의 상호작용에 초점을 맞춘 이해사회학의 방법론을 확립하려고 진력했던 학자다. 그런 만큼, 인간행위를 구성하는 감성의 역할은 그에게 의문의 여지가 없는 것이었다. 그가 대변하고자 했던 ‘이해사회학’의 이해 개념은 단지 두뇌가 대상을 파악하는 인지 기능에 국한된 것이 아니었다. 도덕감정, 윤리, 감성의 표출도 매우 중요하다. 그러나 그가 생전에 활동했던 당시에 도덕감정이나 감성의 표출을 경험과학적으로 다루는 방법론이 발전된 상태는 아니었다 (Clare, 2005; Jones, 2004; Markic, 2009; Pham, 2007, McNeil, 2009).

사회질서란 행위자들이 적어도 암묵적으로 공유하는 기대에 따라 행동할 때 성립되는 것이다. 기대에 부응하려면, 무엇보다 상대의 기대를 알고 이에 ‘동의’하는 두뇌의 인지적 기능이 있어야 한다. 이것이 기본이다. 그러나 ‘동의’와는 다른 ‘동감’이라는 마음의 감성적 기능이 있다. 서로 연결되어 있는 동의와 동감의 영역을 구태여 구별하자면, 전자는 인지사회학 (cognitive sociology), 후자는 마음의 사회학 (sociology of mind) 전통에 속한다. 간단한 구별 같지만 둘 사이의 잠재적 차이는 크다. 같은 이해사회학이라도 초점과 취향이 사뭇 다르다. 독일과 프랑스의 전통이 다르고, 마음의 생태학을 발전시킨 유학은 독보적이다. 그런데 베버는 인지적 기능에 보다 역점을 두는 방식으로 이해사회학 논의를 전개한 것이 아닌가 한다. 바로 이 지점에서 우리는 감성의 문제를 베버의 이해사회학 시각으로 살피는 것은 옳고 유익하지만 또한 조심할 점이 있다. 베버가 사용하는 이해의 범주가 상호작용을 이끄는 도덕적 (moral), 정감적 (affective) 관계보다 인지적(cognitive) 기능에 기초한 것처럼 해석되어 왔기 때문이다. 이런 한계에도 불구하고 감성의 문제를 인간행위의 관점에서 보는 것은 정당하기 때문에 우리가 베버로 돌아갈 이유는 명백하다.

둘째, 베버는 인간행위를 합리성의 관점에서 가장 체계적으로 다룬 사회학자다. 근대의 출현은 가치 영역의 분화와 함께 다원화된 합리성의 제도화를 뜻한다. 물론 그가 감성의 문제를 합리성의 관점에서 제대로 포착했다는 것은 아니다. 위에 지적했듯이, 감성의 문제를 다루는 방식도 부족했고 더욱이나 이것을 합리성 논의에 연결시키는 것은 그의 능력 밖이었다. 사실, 감성의 문제를 합리성의 관점에서 논하는 것은 현재도 쉽지 않은 주제다. 그럼에도 우리가 베버의 1913년 논문을 중시하는 것은 그 이후의 저술들과는 달리, 감성의 영역을 포함한 미분화 상태의 포괄적이고 시원적인 합리성의 모형, 즉 Richtigkeitsrationalität 개념을 유지하고 있기 때문이다. 베버는 분석의 논리적 정교함을 위해 뒤에 이 개념을 방기해버렸다. 그러나 우리는 이 개념으로 돌아가 감성과 합리성의 관계를 새롭게 생각해볼 수도 있다.

셋째, 베버가 지배사회학을 설파하면서 도달한 합리적 문화의 비관적 전망을 생각해보자. 베버는 분명 목적합리성의 발현에서 역사의 진보, 인간해방, 압제의 극복을 보았다. 관료제적 지배, 법치의 혁신성을 옹호했다. 법 앞의 평등은 인치에 의존하는 다양한 유형의 독재를 혁파했다. 그럼에도 불구하고 그는 합리화의 결과에 비관적이었다. 인간의 자유를 구속하고 인간을 거대한 공장의 톱니로 전락시킨다고 보았다. 새 장에 갇힌 새처럼, 관료통제의 철창에 갇힌 인간의 미래를 어둡게 전망했다.

때문에 우리는 이런 질문을 하지 않을 수 없다. 이 비관적 전망은 베버가 발전시킨 사유체계의 불가피한 결과인가? 베버 안에 다른 탈출구는 과연 없는가? 잘 알려져 있듯이, 하버마스(Habermas, 1984; 1987)는 베버의 비관적 전망을 벗어나기 위한 이론적 기초로서 소통합리성 개념을 제안했다. 이것은 탁월한 불멸의 공적이다. 그러나 소통합리성 개념이 베버 안에 닳을 내린 것은 아니다. 우리는 베버의 1913년 논문의 재해독을 통해 하나의 탈출구로서 정감적 합리성의 가능성을 살피고자 한다. 그러나 이것은 초보적이고 예비적인 수준임을 밝힌다.

전형적인 베버 해석

그러면 베버의 1913년 논문 안으로 진입하기 전에 베버 연구 전문가들이 제시하는 전형적인 베버 해석을 간략히 개관하겠다. 편의상, 베버 자서전 연구로 유명한 독일의 더크 캐슬러 (Dirk Käsler)가 2017년에 출판한 논문, “보편적 합리화: 막스 베버의 위대한 서술”을 중심으로 하되, 2018년 3월 23일, 그가 동일한 주제로 중국 북경대에서 연 공개강의를 포함하겠다. 당시 나는 북경대 초빙교수였기에 세미나에 참석하여 대화를 나누었다.¹⁾ 캐슬러는 베버의 일생을 개관하면서 합리성의 주제가 종교, 경제, 법, 관료제 만이 아니라 문화, 예술, 음악 등을 아우르는 방대한 저술에 살아 있다고 논했다. 그러면서 전형적인 질문에 전형적인 해석을 제공했다. “왜 유독 서구에서만 보편적 의미를 갖는 합리적 문화가 형성될 수 있었는가?” 캐슬러 (2017:319-320)의 해답은 간단명료했다. “베버는 세계 어디를 보건 도처에서 세계적이고 역사적인 위대한 합리화 과정이 불가역적으로 일어나고 있다는 증거를 발견했다.” 목적합리성이 세계를 지배하는 보편적 합리성으로 확립되었다는 것이다. 이것은 베버 연구를 이끈 Schluchter (1981), Tenbruch(1980), Kalberg(1990) 등이 오래 전부터 일관되게 주장했던 것이다. 그러면서 캐슬러 (2017:322)는 목적합리성이 거둔 성공의 “종말론적 역설”을 언급했다. 목적합리적 문명이 난공불락의 괴물이 되어 인간의 자유를 억압한다는 것이다.

살펴보자면, 목적합리성을 구현하는 대표적인 조직은 자본주의 기업, 국가관료제, 정당, 법제도, 군대, 이익집단 등이다. 목적합리성이 우월한 이유는 효율성, 효과성, 생산성 등을 검증할 수 있기 때문이다. 효율성, 생산성의 경쟁에서 밀리면 도태할 수밖에 없다. 경쟁, 검증, 도태의 방법론이 이 안에 내장되어 있기 때문에 이를 능가하거나 대체할 수 있는 합리성은 없다는 것이다. 카리스마적 지배는 한시적이며 제도화되면 관료조직으로 변하기 때문에 대안적 합리성을 제공할 수 없다. 캐슬러는 인류의 미래를 “꽃이 만발하는 여름의 풍경”과는 다른 북극 밤의 공포 얼어붙는 암흑과 곤경”으로 비유했다.

경제생활의 자본주의적 질서 체계와 삶의 모든 영역에서 보편적으로 등장하는 관료적 지배 기구가 서로 밀접히 연결됨에 따라 모든 사람의 개인적 자유는, 궁극적으로 파괴되는 것은 아닐지라도, 난관에 직면하게 된다 (Käsler, 2017: 322).

당시 나는 베버의 1913년 논문을 독해하는 중이었다. 베버의 비관주의 전망을 넘어설 수 있는 단초를 베버 밖이 아니라 안에서 찾을 수 있기를 바랐다. 그래서 베버가 목적합리성의 반대 편에 위치시켰

1) 북경대 정원2집 세미나실에서 개최된 공개발표는 북경대 사회학과 베버 연구자 Tian Gang이 사회를 보았고 정치학과 이강 등 여러 연구자들이 참여했다.

던 Richtigkeitsrationalität 개념을 발견하고 여기에 담긴 의미를 탐색하는 데 관심을 가졌던 것이다. 베버의 저술에서 보자면, 이 개념은 1913년 논문의 출발점이었지만, 이후의 저술에서는 거의 완벽하게 사라진 개념이다.

이해사회학을 관통하는 역사적 시각

이 글은 연구자의 초보적인 탐색 노트 같은 것이다. 주제가 쉽지 않은 데다 베버의 1913년 논문이 워낙 난해한지라 이것에 의존하기보다 가능한 한 연구자의 생각을 평이하게 서술하고자 한다. 이점, 독자의 이해를 구한다.

우선 베버 자신의 눈을 살피자면, 그는 논문의 각주 1에서 그가 생존 당시 교류했던 독일의 이론가들, 보기로 짐멜, 리케르트, 퇴니스, 훗설, 스타물러 등과 자신의 입장이 어떻게 다른가를 언급하고 있다. 지배의 문제를 통상의 법학이 아니라 이해사회학의 관점에서 보기 위해 5절부터 7절까지 논했다고 적었다. 2절에 언급한 행위의 유형들은 “앞으로 출판될 저서 <경제와 사회>의 방법론적 기반으로 몇 년 전에 쓰여 졌던 논의의 일부분”이라고 밝혔다. 아울러 흥미롭게도 베버는 자신의 글에 대해 “현학적인 복잡성”이 크다고 고백했다.

이 글은 독해가 어렵지만 우리가 베버의 눈으로 인간행위의 합리성 문제를 생동감 있게 이해하는 데 도움을 준다. 사실 베버가 <경제와 사회> 등에서 제시한 합리성 개념의 완제품은 무미건조한 것들이다. 연구과정에서 그가 거쳐갔던 고민, 역사적 흐름과의 대결, 연구자의 열정, 가치지향 등이 거의 표현되어 있지 않다. 이에 반해, 1913년 글은 고도 난해성에도 불구하고 베버가 밟아간 사유의 궤적을 나름대로 이해할 수 있게 해준다. 베버의 생각을 논리적 가공의 완제품이 아니라 과정으로 보고자 한다면, 특히 베버의 학문이 원숙해지면서 무엇을 얻고 무엇을 놓쳤는가를 유추해보고자 한다면, 이에 도움이 될 수 있는 생생한 논의 또는 관찰이 발견된다.

논문의 2절을 보면, 행위 유형론이 나온다. 생소한 개념들이 있지만, 이 부분을 잘 살필 필요가 있다. 그가 첫번째로 언급한 행위 유형은 “정도의 차이는 있으나 유사하게 성취된 ‘Richtigkeitstypus’라는 것이다. 베버의 논문을 영어로 옮긴 Graber (1981:156)는 이 용어를 “객관적으로 올바른 유형(objectively correct type)”이라고 번역했다. 논의의 맥락을 고려하여 ‘객관적’이라는 형용사를 첨가한 것이다. 그러나 무슨 뜻인지 모호하다 뒤에 좀 더 자세하게 보겠지만, ‘richtig’라는 말은 틀린 것과 반대되는 ‘맞다’의 뜻도 있고 잘못된 (부당한) 것과 반대되는 ‘올바른’ (정당한)이라는 뜻도 있다. 또는 자의적인 것과 반대되는 ‘당연한’ 것을 가리킨다. 어떤 뜻이건 이 개념은 행위자들이 공유하는 기대에 부합하는 행위유형, 즉 서로에게 당연한 행위유형을 가리킨다. 이런 판단으로 우리는 첫번째 유형을 일단 ‘당연시된 유형’이라고 번역하겠다.²⁾ 두번째는 “주관적 의미에서 목적합리적으로 지향된 유형”이다. 이 유형은 논리적으로 분명하다. 이 행동유형으로부터 목적합리성이 나온다. 베버는 이 논문에서 목적합리성이 역사의 흐름을 따라 결사체, 법체계, 관료제, 정당, 전문직 등 사회조직으로 전문화되고 제도화되는가를 추적하고 있다. 이에 관해서는 수많은 논의가 있기 때문에 특별히 더 보탬 것도 많지 않다. 우리가 관심을 가져야 할 것은 모호하지만 내용이 포괄적인 첫번째의 당연시된 행위유형이다.

베버는 행위유형들 사이에 이해가능성의 척도를 구성했는데, 맨 앞에 당연시된 행위유형을 위치시켰다. 뜻인 즉, 가장 명백하게 이해가 쉽다는 것이다. 이미 앞서 언급했지만, 이 유형은 상호작용하는 행위자들에게 당연한 행동이기에 금방 이해가 된다. 즉 이해가능성의 척도가 가장 높다. 이에 반해 목적합리적 행동은 행위를 구성하는 논리가 가장 명증하고 깔끔한 행동이다. 추구하고자 하는 목적에 대한 명백한 자의식과 함께 이를 위한 최선의 수단을 선택하여 실천하는 행동을 가리킨다. 당연시된 첫번째 행위유형은 문화적으로 가장 쉽게 이해할 수 있는 행동인 데 반하여, 두번째 행동은 아주 특수한 행동

2) 베버는 논문의 4절에서 공동체행위를 논하는 데, 이 맥락을 여기에 보태면 2절에서 당연시된 유형이라 부른 행위는 당연시된 공동체적 행위를 가리킨다고 해석할 수 있다. 이렇게 하면 해석이 보다 자연스럽게 체계화된다.

이지만 이 또한 논리적으로 명확하게 이해할 수 있는 행동이다. 이것이 베버가 생각했던 행위유형론의 기본 구성이다. 베버는 목적합리적 행위유형을 근대의 지배적인 행위로 보았다. 이에 반해, 첫번째 유형은 고대로부터 현대까지 인간사회라면 어느 곳에서나 있는 것이다. 바로 여기서 베버는 인간사회의 공통분모를 보았다. 이로부터 목적합리적 행위들이 분화되어 제도화한 것으로 역사발전을 이해했다. 이런 암묵적인 역사적 관점을 베버는 배후에 전제하면서 첫번째의 당연시된 행위 유형과 두번째의 목적합리적 유형을 구별한 후, 그 사이에 각각의 특성이 상이하게 교차하는 네가지 유형을 구분한 것으로 해석할 수 있다.

사회학은 아래와 같은 유형들의 이해가능성의 정도에 관해 일종의 척도를 구성한다. ① 정도의 차이는 있으나 유사하게 성취된 당연시된 유형, ② (주관적 의미에서) 목적합리적으로 지향된 유형, ③ 의식되거나 인지되는 정도에 차이가 있지만 어느 정도 명백하게 목적 합리적으로 지향된 행위, ④ 목적 합리적이지는 않지만 의미수준에서 이해할 수 있는 유형, ⑤ 의미적으로 다소 이해할 수 있지만 또한 이해 불가능한 요소에 의해 방해받거나 공동 결정된 유형, ⑥ 인간의 외면과 내면에 존재하는 전혀 이해할 수 없는 정신적 혹은 물리적 현상들이 그것이다 (Weber, 1913, 435-436).

베버 (1913: 432)에 의하면, “가장 명석하게 ‘이해할 수 있는’ 의미 있는 행위구조는 (주관적으로) 명석하게 파악한 목적을 달성하기 위하여 (주관적으로) 적합하다고 상정한 수단을 주관적으로 엄밀히 그리고 합리적으로 지향하는 행위이다. 특히 이러한 수단들이 관찰자에게도 목적달성에 적합하다고 간주될 때엔 더욱 그러하다.” 아주 깔끔하고 명확한 개념규정이다. 이런 행위는 서로의 기대를 따르는 당연시된 행위와는 다르다. 그러나 둘이 배타적인 것은 아니다. 하나는 합리적이고 다른 것은 비합리적인 것은 더욱이나 아니다. 둘은 서로 다른 차원의 합리성을 갖는다. 목적합리적 행동은 원래 혁신적이지만 이것이 제도화되면 조직 구성원들은 이것을 습관적으로 따른다는 의미에서 당연한 행동으로 변한다. 그래서 베버 (1913: 449)는 “합리적인 질서의 경험적인 타당성은 습관적인 것, 친숙한 것, 체험된 것, 반복되는 것에 동조하는 행위자의 당연시된 동의에 의거하고 있다.”고 썼다³⁾.

아울러 베버의 합리화 이론은 뚜렷한 역사변동의 방향을 전제하고 있다. “사회발전의 과정은 언제나 ‘포괄적인’ 동의 행위로부터 구체적이고 합리적인 사회조직으로 이행한다” (Weber, 1913: 446). 여기에 베버의 역사관이 있다. 물론 이 변동이 “명백하게 일률적으로” 일어나는 것은 아니다. 그러나 사회 질서가 “법규에 의해 보다 광범위하게 합리적으로 변하는 것은 분명하다. 특히 조직들이 보다 합리적인 제도 질서로 변형되는 과정들을 볼 수 있다.” 베버는 이 과정을 결사체의 등장으로 자주 설명한다. 베버 (1913: 441-450)에게 “결사 행위는 규약을 통한 질서의 특수한 경우다.” 결사는 공동체의 구성원들이 특정한 목적을 실현하기 위해 행위의 규칙과 규범을 만들고 행위를 규율하는 전형적인 목적합리적 행동이다. 베버 (1913: 424)의 표현대로, “개인의 행위가 결사의 특성을 지니게 됨에 따라, 합리적인 사회조직이 변창하고 ‘합리적인 사회 문화’가 더욱 발전한다. 뿐만 아니라 “자발적인 결사체가 충분히 발전하면 그것은 일시적인 구조가 아니라 지속적인 사회구조가 된다. 결사행위에 참여하는 사람은 변한다 하더라도 지금까지 현존한 자발적인 결사단체는 여전히 자기동일성을 유지하는 것으로 간주된다.” 즉 애초에는 주관적 의미가 뚜렷하고 논리적 관계가 명석했던 목적합리적 행동이 합리화과정을 따라 당연시된 습관으로 변한다는 것이다.

더 나아가 우리는 베버의 1913년 논문에서 합리성 논의를 구성하는 두 가지 축을 구별해볼 수 있다. 우선 합리성의 차원이 주관적인가 객관적인가의 구별이 있다. 목적합리성의 경우는 주관적 맥락이 보다 중요한 반면, 당연시된 행동은 기대에 부응하는 객관적 차원이 보다 중요하다.

3) “Die empirische »Geltung« grade einer »rationalen« Ordnung ruht also dem Schwerpunkt nach ihrerseits wieder auf dem Einverständnis der Fügsamkeit in das Gewohnte, Eingelebte, Anerzogene, immer sich Wiederholende.

질서의 경험적 효력은 곧 질서가 ‘준수’ 된다는 것을 뜻한다. 다시 말해, 1) 사람들은 누구나 그들이 평균적으로 나누는 상황인식에 따라 질서 있게 행동하리라는 기대를 가지고 있으며, 2) 그러한 타자의 기대에 따라 자신의 행위를 규제한다는 것을 의미한다 (질서에 부합하는 사회행동). 강조해야 할 점은 사회성원들의 행위가 이런 평균적 기대에 기초한다고 해서 그 질서의 경험적 타당성이 완전히 해명된 것은 아니라는 점이다. [...] 모든 사람들이 오로지 타인의 ‘기대’ 만을 지향한다고 하면, 그러한 행위는 순수 공동체행위의 가장 극단적인 경우일 것이다. 그 기대는 불안정한 것이다. 행위자들이 단순히 타인의 기대를 지향하는 데 그치지 않고, (주관적으로 이해한) 질서의 합법성이 행위자 자신들에게 ‘구속력’을 가질 것이라는 전망이 널리 유포될 때 그 기대는 더욱더 평균적인 가능성으로 입증되며, 그 결과 기대의 안정성도 증대한다 (Weber. 2013: 421-422).⁴⁾

다른 한 차원은 역사적 변동의 관점에서 합리성이 근대 이전의 전통사회에 속한 것인가 아니면 근대 이후의 전문화 시대에 속한 것인가의 구분이다. 타자의 기대에 부응하는 당연시된 행동은 전자의 핵심이다. 여기서 베버가 생각하는 합리성의 근거는 예측가능성에 있다. 예측불가능을 넘어 사물을 예측 가능하게 하는 행위는 합리성을 갖는다. 이런 합리성은 고대에서도 얼마든지 가능하다. 베버는 이런 전통사회의 합리성으로부터 시작하여 합리성의 구조가 보다 다원화되고 전문화되는 역사변동을 배후에 전제했다.

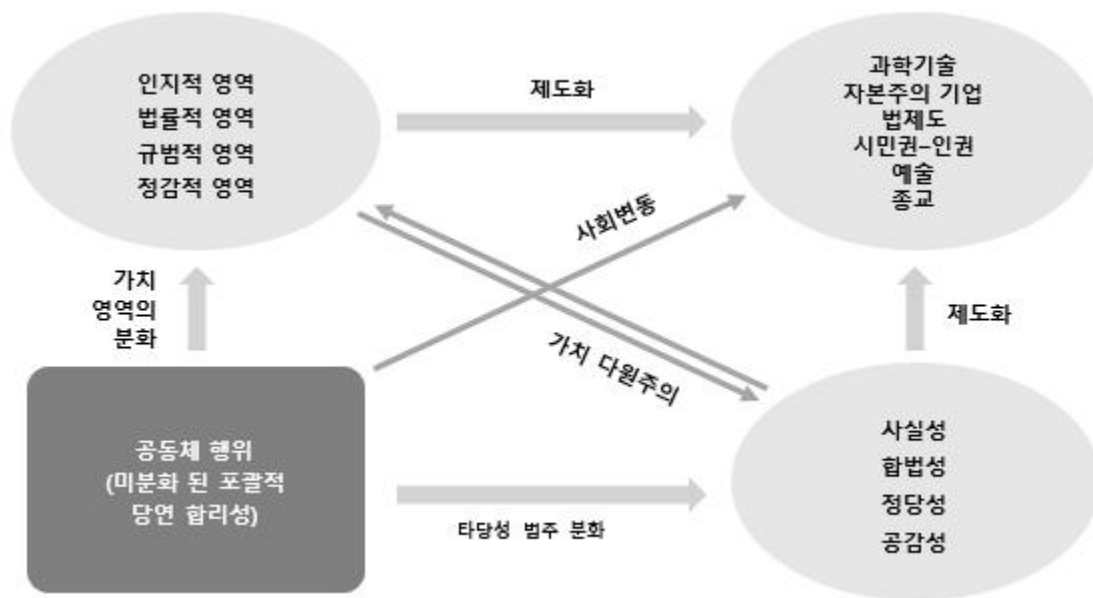
<표1> 1913년 베버 합리성 논의를 구성하는 두 축

합리성 차원 \ 역사변동	미분화 전통사회	전문화 다원사회
주관적	^B 주술적 행위	^C 가치영역의 분화
객관적	^A 종교제도 관습	^D 다원적 사회제도

<표1>은 베버의 1913년 논문에 기초하여 그의 역사적 전망을 추론해본 것이다. 여기에는 두 개의 변동방향이 있다. 하나는 합리성이 객관적 차원에서 주관적 차원으로 심화하는 것이다. 다른 하나는 미분화 전통사회가 전문화된 다원사회로 이행하는 것이다. 이렇게 이해할 때, 베버의 1913년 논문은 <표1>의 A영역에서 출발한다. 가치영역이 아직 분화되기 이전이다. 대신 근원적이고 포괄적인 관습행위가 객관적인 행위 준거로 제도화되어 있는 상태다. 통상 종교가 이 기능을 수행했으므로 일단 A를 종교제도로 표현했다. 이에 따라 우리는 당연시된 종교제도의 객관적 합리성으로부터 시작하여 행위의 의미를 정립하는 주관적 차원의 주술적 실천으로 나가는 방향, 즉 $A \rightarrow B$ 의 방향을 생각할 수 있다. 더 나아가 근대가 등장하면서 가치영역이 분화되고 이에 따라 전문화된 사회제도가 다원화되는 과정, 즉 $B \rightarrow C \rightarrow D$ 와 함께 $A \rightarrow D$ 의 방향을 생각할 수 있다.

이런 관점에서 우리는 베버의 1913 논문의 배면에 작용하는 합리화를 둘러싼 역사변동의 개념 틀을 <그림1>과 같이 생각할 수 있다.

4) 단순히 타자의 기대를 따르는 행위만으로는 사회질서의 합리성 또는 안정성을 충분히 확보할 수 없고, 기대를 따르면서 형성되는 질서의 합법성 (Legalität)이 행위자에게 구속력을 갖게 될 때 이것이 가능하다는 명제는 중요한 의미를 갖는다. 베버는 여기서 질서의 합법성을 언급했는데, 좀 더 일반화하자면 합법성 대신 ‘타당성’(Geltung)이 더 적합한 것처럼 보인다. 베버는 사실 질서의 타당성 문제를 이해사회학의 주요과제로 자주 언급했다. 아울러 타당성이 주관적으로 구속력을 갖는다는 것은 행위자가 이것을 수용했다는 것을 뜻하며, 수용했다는 것은 단순히 기계적인 것이 아니라 행위자가 일상적 삶에서 적어도 암묵적으로 기대에 동의, 동감, 또는 동조했다는 것을 함축한다.



<그림1> 역사변동의 합리적 기반

<그림1>에서 우리가 주시해야 할 것은 크게 두가지다. 첫째는 미분화된 근원적이고 포괄적인 합리성 개념을 세밀하게 보는 것이다. 둘째는 베버가 강조했던 ‘가치영역’의 분화를 전제하면서 합리성 논의의 핵심이 되는 ‘타당성’ 문제를 세밀히 살피는 것이다.

당연합리성의 문제

인간행위를 설명하는 하나의 방법은 행위자의 주관적 의도, 목적과 수단의 관계, 이를 이끄는 합리적 계산에 의해 행위의 합리성을 설명하는 것이다. 이 때의 합리성을 베버 (2013: 432)는 “주관적 목적합리성 (subjective Zweckrationalität)”이라고 부른다. 다른 하나는 행위자들이 상호기대를 따르는 타당한 경험으로 행위의 합리성을 설명하는 것이다. 이것을 베버는 “객관적으로 당연시된 합리성 (objective Richtigkeitsrationalität)”이라고 부른다. 더 나아가 베버 (1913:433)는 “주관적으로 의미 있게 지향된 행동이 [객관적으로] 당연시된 행위유형과 일치하는가, 모순되는가, 혹은 근접하는가의 사실이 이해사회학에 매우 중요하다”고 주장한다.

베버는 일단 당연시된 유형 (Richtigkeitstypus) 개념을 도입한 후, 이 행위의 합리성을 강조하기 위해 ‘당연합리성 (Richtigkeitsrationalität)’이라는 개념을 도입했다. 이것은 주관적 의미가 명료한 목적합리적 행위만이 아니라 일상생활에서 당연시된 수많은 행위에 합리성이 내장되어 있다는 것을 뜻한다. 이 합리성은 가치영역이 분화되기 전의 보다 근원적이고 포괄적인 그리고 모호한 합리성들의 얹힘이다. 이 안에는 당연히 도덕감정, 윤리, 정서적 표출이 포함되어 있다. 베버는 정감행위가 이해사회학의 대상임을 분명히 밝히고 있다.

이해사회학에서 특별히 중요한 행위는, ① 행위자가 주관적으로 생각하는 의미를 매개로 하여 타인의 행동과 연관되고, ② 이런 과정을 통해 행위의 의미적 관계가 같이 결정되며, ③ 주관적 의미를 통해 해석적으로 설명될 수 있는 행동이다. 정감행위들 역시 주관적 의미를 통하여 외부의 세계, 특히 타인의 행위와 연관되어 있다 (Weber, 1913: 429-430).

당연합리성은 행위자들이 예측할 수 있는 방식으로 행동하는 데서 나온다. 예측할 수 없는 무질서,

혼란, 카오스는 합리성의 반대다. 이것을 넘어서 사회질서를 꾸려가는 능력에 합리성이 있다. 이것이 합리성의 핵심이라고 말하는 것은 과중하지만 합리성의 기초라는 점은 분명하다. 당연합리성에는 행위자들의 과학적 지식이 중요하지만 또한 공동체의 유대를 만드는 정감적 표출, 규범적 판단으로 사회의 도덕적 윤리적 기강을 세우는 일도 중요한 일이다. 역사적으로 보면, 당연합리성은 목적합리성은 당연합리성의 모태라고 할 수 있다. 그러나 그 모태에는 목적합리성을 이루는 과학적, 기술적, 인지적 가치만 있는 것이 아니라 다른 가치들, 예컨대 규범적, 정서적, 심미적, 표출적 가치들이 함께 내장되어 있다는 점을 명확하게 인식해야 한다.

근대의 특성은 당연합리성에 내장된 다양한 가치영역들이 분화된 데 있다. 전통사회에서는 가치영역들이 종교적 주술적 세계상 안에 매어 있었다면, 근대와 함께 이들이 분화되면서 각자 자기논리에 따라 자율적으로 발전하게 되었다는 것이다. 이것이 베버의 역사관이다. 사실을 다루는 과학은 과학의 논리로, 규범을 다루는 법은 법의 논리로, 구원을 다루는 종교는 신앙의 논리로, 심미적 가치를 다루는 예술은 예술의 논리로 발전한다. 이에 따라 당연시된 행동양식도 분화하고 전문화된다. 모든 근대적 조직에는 조직을 이끄는 주관적 목적합리성과 함께 행위의 관행으로 정착된 객관적 당연합리성이 작용한다.

그렇다면 <그림-1>의 출발점이 되는 포괄적인 당연합리성, Richtigkeitsrationalität 개념은 사라져도 좋은가? 베버는 그렇게 판단한 것 같다. 이 개념은 더 이상 쓸모가 없다고 판단했을 수도 있다. 어찌됐건 이 개념은 사라졌다. 그렇지만 사각지대가 남아 있다. 베버는 이 합리성 개념 안에 도덕감정, 윤리, 정감적 표출이 작동한다는 점을 알고 있었지만, 이에 상응하는 합리성의 개념을 명시적으로 구성하지는 못했다. 이 결과, 합리성 논의는 그 다양성에도 불구하고 결국 목적합리성의 영향력에 압도되었고 합리적 문화의 비관적 전망을 벗어날 수 없게 되었다. 때문에 우리는 베버의 1913년 논문에 살아 있는 근원적이고 포괄적인 당연합리성의 개념을 돌아갈 필요가 있다.

공동체행동: 동의 또는 동감

이를 위한 하나의 길은 베버의 현학적 논의를 대폭 단순화하여 공동체 행위(Gemeinschaftshandeln)로부터 논의를 시작하는 것이다. 공동체행위는 결사행위와 선명히 구별된다. 결사행위는 목적합리성과 직결되지만, 공동체행위에 중요한 것은 행위자들이 서로의 기대에 따라 행동할 것이라는 예측가능한 개연성이다. 공동체행위의 개념을 도입하면, 우리가 앞에서 ‘객관적으로 당연시된 합리성’이라고 불렀던 것을 이제는 ‘당연시된 공동체적 합리성’이라고 부를 수 있다. 어쩌면 이것이 보다 이해가 쉽고 정확할 것 같다. 베버 (1913: 417-418)에 의하면, 공동체 행위의 뿌리는 “행위자와 타인 사이의 상호 이해”에 있고 “행위자가 부여한 주관적 의미에 부합하면서 또한 타자도 따를 것으로 기대되는 ‘마음의 일치’ (Vereinbarungen)를 실현하는 데 있다.”⁵⁾

상호작용을 구성하는 기대, 관습, 규칙 등은 행위자가 목적의식적으로 만든 것이 아니다. 대부분은 문화적으로 주어진 것이고 당연시된 것이다. 공동체 안의 상호작용이 기계처럼 작동하는 것도 아니다. 행위자의 주관적인 지향과 의미 부여, 개연성의 고려, 합리적 계산 등을 수반한다. 행위자들은 능란한 솜씨로 상호작용을 수행하지만 당연한 것이기에 자신이 실천하는 규칙을 이론적으로 설명할 수 있는 것이 아니다. 많은 경우, 규칙이나 관습을 무의식적으로 실천한다.

그런데 바로 이 지점에서 베버는 다음과 같은 흥미로운 관찰을 제공한다. 공동체안의 상호작용은 합의의 산물이 아니다. 합의의 부재에도 불구하고 마치 합의한듯이 사람들은 행동한다. 베버의 다소 극단적 예시는 화폐공동체와 언어공동체다. 우리는 마치 화폐로 거래하기로 합의한 것처럼 행동하고 소

5) 베버 논문의 영문번역에서는 Gemeinschaftshandeln이 social action으로 옮겨졌고 마음의 일치를 뜻하는 Vereinbarungen이 agreement로 옮겨져 있다. 마음의 사회학보다 인지과학적 접근을 택한 결과가 아닌가 해석된다. 공동체 행위의 의미지향이 Vereinbarungen에 있다고 한다면, 이 개념은 동의보다는 합의 또는 동감, 공감 등으로 표현하는 것이 보다 적절할 것 같다.

통의 매체로 언어를 사용하기로 합의한 것처럼 행동한다. 베버에 의하면, 합의의 부재에도 불구하고 마치 합의한 듯이 행동하는 세계가 공동체적 삶이다. 이에 반해, 결사행동은 규칙을 만들고 실행하는 명시적인 합의절차를 거친다. 하지만 공동체 행위에는 이런 절차가 없다. 그럼에도 공동체 행위에는, 베버의 표현대로, “마치 이것이 실제로 작동하는 것처럼” (als ob) 보여지는 형식을 갖는다.

이 관찰은 방법론적으로 매우 중요한 의미를 갖는다. 목적합리적 행위에서는 항상 시비와 분쟁이 일어날 소지가 있다. 따라서 이를 해소하는 절차도 비교적 명료하다. 그렇지만 베버의 눈에 공동체 행위 역시 암묵적인 동의에 기초한다.

다음과 같은 상황을 ‘동의’ (Einverständnis)라는 용어로 이해하고자 한다. 타인의 기대를 지향하는 행위가 경험적으로 ‘타당한’ 이유는 타인들이 명백한 합의의 결여에도 불구하고 그 기대가 자신의 행위에 ‘효력’을 미치는 것으로 간주하기 때문이다. 그런 가능성이 객관적으로 존재할 때, 이러한 상황을 우리는 ‘동의’라는 말로 이해할 수 있다. 타인들의 행위에 대한 기대가 어떠한 동기에서 비롯되었는가는 중요하지 않다. 공동체행위가 그러한 ‘동의’의 가능성을 전제할 때 그러한 공동체행위의 총괄개념으로 우리는 ‘동의 행위’ (Einverständnishandeln)라는 개념을 사용하고자 한다 (Weber, 1913: 432).

이 의미 있는 관찰의 전제와 합의를 살펴보자. 동의에는 명시적인 것과 묵시적인 것이 있다. 묵시적 동의라 하더라도 동의를 하려면 무엇인가를 따져보아야 한다. 즉 아주 소박하고 일상적인 뜻에서 검증을 해야 한다. 타인의 기대를 그저 습관적으로, 즉 거의 기계적이고 자동적으로 따르는 것만이 아니고 그 기대를 따르는 행위가 타당한 것인지, 그리하여 자신이 따라야 할 구속력이 있는지를 나름대로 생각할 수 있는 측면이 상호작용 안에 내장되어 있다는 것이다. 물론 이것은 방법론적으로 엄격한 ‘성찰적’ 검증이 아니다. 일상적 세계에서 자연스럽게 일어나는 현상이다. 실제로는 많은 경우, 마치 검증된 것처럼 행동한다는 의미가 강하지만, 당연히된 타당성 검증이 상호작용 안에 배태해 있다는 관찰은 매우 중요하다. 이를 따라 만일 질서의 타당성이 약하고 구속력이 없다고 느낀다면, 상호작용은 불안정해지거나 교란에 빠질 수 있다. 베버는 이해사회학을 발전시키면서 이런 갈등의 가능성을 결코 배제하지 않았다.

이에 동의한다면 우리는 다음과 같은 질문을 던져야 한다. 묵시적 동의의 기초한 공동체행위는 어떤 타당성 문제에 직면하는가? 우리가 타당성 문제를 둘러싸고 어떤 질문에 부딪칠 수 있는가? 단순화시켜 다음과 같은 차원을 구별할 수 있다.

- 1) 인지적 차원: 타인의 기대가 사실에 근거한 것인가 아니면 허위에 근거한 것인가?
- 2) 법률적 차원: 타인의 기대가 법적 질서에 부합한 것인가 아니면 어긋나는 것인가?
- 3) 규범적 차원: 타인의 기대가 도덕적 윤리적으로 정당한 것인가 아니면 부당한 것인가?
- 4) 정감적 차원: 타인의 기대가 호감의 대상인가 아니면 혐오의 대상인가?

베버의 생각은 아마도 다음과 같이 정리될 수 있을 듯하다. 타당성 문제를 둘러싸고 엄격한 의미의 방법론적 검증이 일어난다는 것은 아니다. 이것은 명백히 과도한 해석이다. 반대로 공동체 행위의 동의의 기반을 완전히 무시한 채 마치 행위자가 전적으로 상대의 기대에 따라 행동한다고 하면, 이것은 너무 소극적이고 불완전한 설명이다. 이것 만으로는 사회질서의 주관적 의미를 제대로 설명할 수 없다고 베버는 확신했다. 따라서 그는 동의행위 개념을 제안하면서 행위자들이 지극히 일상적인 차원에서 질서의 타당성과 구속력을 나름대로 검증하는 측면이 있다고 보았던 것이다. 그리고 바로 여기에 합의성의 핵심이 있다고 보았다.

이런 해석은 자의적인 것이 아니지만 베버 논의의 잠재적 의미를 의도적으로 부각시키는 면이 있다고 느끼는 베버 전문가가 있을 것이다. 베버가 기대의 타당성(Geltung) 문제를 자주 언급한 것은 맞지

만, 이 문제를 깊게 조명한 것은 아니기 때문이다. 그는 다소 두리뭉실한 방식으로 이해사회학은 질서의 타당성 문제를 다루며 이것이 행위자에게 구속력을 줄 때 질서는 보다 안정된다는 점을 강조했다. 그럼으로 베버를 따라, 베버를 넘어서려면, 공동체를 유지하는 목시적 동기가 어떤 종류의 타당성 문제와 만나는가, 그리고 일상적 상호작용 안에서 어떤 방식으로 문제를 해결하는가를 살펴야 한다.

우리는 사회질서에 연관된 타당성의 4가지 차원을 구별했다. 이 순서에 따라 타당성의 종류를 구별하자면 첫째는 사실성이고, 두번째는 합법성이며, 셋째는 정당성이고, 마지막은 공감성이 될 것이다. 아울러 도전 받은 타당성 문제를 해결하는 표현방식도 다르다.

- 1) 인지적 차원의 사실성 문제 - “I agree with your observation.” (동의)
- 2) 법률적 차원의 합법성 문제 - “I endorse your legal standpoint.” (보증)
- 3) 규범적 차원의 정당성 문제 - “I support you are morally right.” (동조)
- 4) 정감적 차원의 공감성 문제 - “I feel the same with your emotion.” (동감)

이 논의를 베버의 공동체행위와 역사적 변동 전망에 연결해보자. 베버는 타당성의 종류 가운데 특히 인지적 사실성과 법률적 합법성에 주목했다. 이에 기초하여 목적합리성 개념을 구축했다고 할 수 있다. 두 말할 필요 없이 이것은 큰 성과다. 그러나 놓친 것도 있다. 그는 정감영역을 포괄하는 이해사회학을 정립하고자 했지만, 그가 사용한 언어는 인지적 법률적 함의로 가득 차 있다. 이 경향이 독어 텍스트의 영문 번역과정에서 더 강화되었다고 볼 수도 있겠다.

일단 동의행위라고 번역한 Einverständnishaft 개념이 좋은 보기다. 이 개념은 위에 구별한 언어 형식, 즉 동의, 동감, 동조 등을 내포하는 포괄적인 개념이다. 베버의 표현을 빌려, “명백한 합의의 결여에도 불구하고 그 기대가 자신의 행위에 효력을 미치는 것으로 간주”하는 과정에서 행위자는, 극히 일상적이고 목시적인 차원이지만, 상대의 의견에 ‘동의’하는 형식을 택할 수도 있고 상대의 입장에 ‘동조’ 또는 ‘보증’의 형식을 취할 수도 있으며, 상대의 감정에 ‘동감’하는 형식을 택할 수도 있다.

이 논의가 중요한 이유는 베버의 합리성 이론이 놓친 것을 회복하기 위해서다. 베버 논의의 출발점은 당연시된 공동체적 합리성이다. 또는 가치 분화 이전의 근원적이고 포괄적인 당연합리성이다. 베버 논의의 강점은 공동체행위가 단순히 타자의 기대를 지향하는 것만이 아니라 질서의 타당성 또는 합법성의 문제가 있다는 점, 그리고 질서의 타당성이 행위자에게 구속력이 있는 것으로 인식되고 느껴질 때 공동체가 안정된다는 점을 명확하게 규명한 데 있다. 여기서 출발하여 우리는 타당성 검증에는 인지적, 법률적 문제만이 아니라 규범적, 정감적 문제도 작용한다고 논했다. 이렇게 볼 때, 그의 합리성 이론은 인지적, 법률적 차원의 합리화를 정확히 포착한 장점이 있지만, 규범적, 정감적 차원의 합리성 문제는 거의 방기한 측면이 있다. 이미 지적한 것처럼, 규범적 합리성의 문제는 하버마스가 소통이론으로 발전시켰다고 할 수 있다. 아직 남아 있는 문제는 정감적 합리성의 가능성이다.

지배와 정감의 문제

그러면 이제 베버의 눈으로 지배와 정감의 관계를 살펴보겠다. 베버에게 지배는 강력한 물리적 힘으로 행위를 통제한 것이 아니다. “지배는 명령을 내리는 사람의 행위가 복종하는 사람의 행위와 의미적으로 연관되는 것을 뜻한다” (Weber, 1913: 432). 쉽게 발해, 사람들은 왜 권력자의 명령에 복종하는가의 질문이 제기된다. 베버의 해답은 “지배”는 ‘정당성’에 대한 동의에 기초하고 있다는 것이다 (Weber, 1913:446). 이런 관점에서 베버는 정당성의 유형과 근거를 분석했다. 법적 관료적 절차의 정당성에 의한 지배, 카리스마의 권능에 대한 믿음에 근거한 지배, 전통의 관행과 종교의식의 신성함에 의한 지배, 과학과 기술의 생산성과 효율성에 입각한 지배 등이 보기다. 그러나 이것은 이념형적인 것이고 실제로는 여러 변이와 이탈이 있다. 집권자의 폭력, 다양한 거래, 경제이익과 정치적 지지의 교

환, 각종 연출망이 작용한다.

우리의 관심은 베버가 지배사회학을 논하면서 감성의 역할을 어떻게 다루었는가를 보는 것이다. 베버는 분명 이해사회학의 범주 안에 정감행위를 포함시켰다. “정감행위들 역시 주관적 의미를 통하여 외부의 세계, 특히 타인의 행위와 연관되어 있다”(Weber, 1913: 429-430). 그러나 지배의 문제를 검토하면서 정감의 영역을 깊게 검토한 흔적은 없다. 그는 암암리에 지배의 이념형을 배후에 전제하면서 정감의 역할을 불완전한 지배에 연결시켜 설명하는 방식을 택했다. “복종하는 대상이 갖기 쉬운(공포와 같은) 기대에 근거한 [지배]는 상대적으로 불안정한 극단적인 경우”일 뿐이라는 것이다. “무서운 결과에 대한 공포가 개인을 독재에 복종시킬 수 있듯이, 또한 공포가 개인들로 하여금 원하지 않는 ‘자유로운’ 합의를 수용하도록 할 수 있다. 물론 불만족이 지속되면 강압적 관계가 경험적으로 지속될 가능성은 위협받는다. 그러나 [집권자가] 자신의 명령에 사람들이 복종하리라 기대할 수 있는 가능성이 객관적으로 존재하는 한, 지속적인 불만족 때문에 (작동하는) 동의가 무의미해지지는 않는다”(Weber, 1913: 432). 요컨대, 베버의 입장은 “여타의 상황이 동일하다고 할 때, 복종하는 사람들은 지배관계가 자신에게 구속력이 있다고 인식하기 때문에 복종한다는 전망이 보다 광범위하게 유효될수록 동의의 경험적 타당성과 효력은 더욱 높아진다”는 것이다. 여기서 구속력은 정당성의 합리적 근거에서 나온다.

전체적으로 보아, 베버는 정감의 역할을 주변화 했지만, 그가 인식했던 것보다 지배의 유지와 정당화에 미치는 정감의 역할은 훨씬 크다고 할 수 있다. 여기서 중요한 것은 인간의 삶, 행동, 제도, 정치, 소비, 국제관계 등에서 감성(정감)이 얼마나 큰 영향을 미치는가의 문제가 아니다. 감성의 증가는 영향력에 대해서는 의문의 여지가 없다. 계몽주의 전통의 사회이론이 감성의 역할을 제대로 설명하지 못했다는 지적은 옳지만, 옛적이나 지금이나 감성은 행위의 에너지로서 항상 중요했고 현재도 중요하다. 더욱이나 요즘 디지털 시대의 소통은 토론이 요구되는 논증이 아니라 누구나 자유롭게 감성을 앞세워 적과 동지를 구별하는 소통방식으로 대체되는 경향을 보인다. 이것은 곧 감성의 영향력이 어느 때보다 월등히 강화되는 소통의 탈바꿈 시대에 우리가 살고 있다는 뜻이 된다. 그러나 이론적 성찰이 필요한 주제는 감성과 합리성의 관계이다. 인지적 법률적 차원에 못하지 않게 규범적, 정감적 타당성의 역할이 클 수 있기 때문이다. 집권자의 주장이 오류이거나 법률적 하자가 있다면 정당성이 훼손되듯이, 도덕적 윤리적으로 정당치 못하거나 대중의 혐오를 받는다면, 또한 큰 문제가 발생할 수 있다.

따라서 우리는 베버의 1913년 논문에 관련하여 이런 질문을 던질 수 있다. 오늘날 갈수록 영향력이 확대되는 감성의 영역은 그 자체가 합리성과는 무관한 현상인가, 아니면 그 안에 합리성의 새로운 측면이 있는가?⁶⁾ 만일 후자의 가능성이 있다면, 이것은 베버의 목적합리성에서 출발하여 하버마스의 소통합리성을 거쳐 정감적 합리성의 가능성을 탐구하는 새로운 문지방을 열수 있을지도 모른다.⁷⁾

이런 배경에서 우리는 베버의 1913년 논문으로 돌아가 ‘당연합리성’의 관점에서 감성과 합리성의 관계를 살피는 초보적인 작업을 한 셈이다. 물어야 할 질문은 많다. 합리적 감성의 표현이라는 것이 과연 가능한가? 행위자에 구속력을 줄 수 있는 감성의 표현은 어떤 것인가? 합리성의 척도는 어디에 있는가? 일반적으로 말해, 사실인가 허위인가의 타당성이 문제라면 과학적 검증으로 밝혀질 진실이 합리성의 척도가 될 수 있다. 합법적인가 불법적인가의 문제라면 절차적 정당성을 증명함으로써 합리성의 척도를 세울 수 있다. 한편, 규범적으로 정당한가 부당한가의 문제라면 모두에게 동등한 권리를 부여하는 보편적 윤리가 합리성의 척도가 될 수 있다. 그렇다면 정감의 경우에는 어떤 합리성의 척도가 가능한 것인가? 답은 없지만, 아마도 답은 사람들이 역사적으로 공유한 심층적인 공감에 관련될 것이다. 공감은 분명 변덕스러운 감정 또는 심리상태가 아니다. 증오나 혐오 같은 것과는 더욱이나 거리가 멀

6) 이 질문을 합리적 행위의 감성적 배경과 혼동해서는 안될 것이다. 어떤 합리적 행위건 간에 감성의 공백상태에서 이루어지는 것은 아니다. 행위의 이면에는 예외 없이 감성의 에너지가 작용한다. 그러나 행위에 작용하는 감성의 에너지가 행위의 합리성 그 자체를 규정하는 것은 아니다. 후자는 자체의 고유한 논리를 갖는다.

7) 베버의 한계를 극복하려는 1960년대 이래의 하버마스의 노력은 그가 정교하게 발전시킨 소통 합리성 개념으로 구체화되었다. 그렇지만 우리는 오늘날 세계적 위험사회의 자기파괴적 현상이 날로 심화되는 현실에 살고 있다. 어느 때보다 감성이 강하게 표출되는 이른바 ‘post-truth’ 시대에 살고 있다. 따라서 합리성의 지평에 관하여 하버마스의 이론혁신을 넘어서는 새로운 접근이 필요하지 않나 생각하게 되었다.

다. 공동체를 구성하고 이끄는 연대감, 정체성, 상호 배려의 마음에 정감합리성이 작용할 것이다.

동서양의 비교

마지막으로 합리성과 감성의 관계를 동서양 비교의 관점에서 간략히 살피겠다. 동양과 서양이 감성을 보는 눈은 상당히 다르다. 그리스 철학 이래 서구는 “존재하는 것은 무엇인가”에 관한 철학적 사유와 설명이 지식의 근본을 이루었다 (Jullien, 2019). 때문에 대상에 관한 인지과학적 지식의 우위가 확고하다 (Lash, 2018). 그러나 한 보기로, 중국철학은 존재론과는 다른 관계론이 뿌리를 이룬다. 따라서 언어 역시 인지적 관찰 대상을 표현하는 사실적 명제가 중심이 아니라 인간관계를 표현하는 윤리적 (도덕적), 정감적 서술이 중요한 역할을 수행한다. 서구의 존재론과 비교하여 중국의 유학은 문자 그대로 심학 (心學)의 전통을 중시한다. 심학은 마음의 관계이자 마음의 생태학이라 할 수 있다. 그만큼 감성은 절대적으로 중요하다. 서구에서 감성은 이성에 가려진 예측하기 어려운 현상으로 간주되지만, 중국은 감정을 역사의 산물이자 마음의 생태학으로 보면서 이성과 모순되는 것이 아니라 이성과 결합하여 사회를 이끄는 힘으로 이해한다.

이렇게 다른 사유방식은 일상생활의 언어에서도 잘 드러난다. 중국은 도처에서 합정합리 (合情合理)라는 말을 쓴다. 상황과 정서에 부합하고 이치 (이성)에 맞는 합리성이라는 뜻이다. 여기서 감성과 이성은 합리성의 양면이지 반대가 아니다. 또는 정리 (情理) 사회, 정리 (情理) 정치 등을 말한다. 서구가 범주적으로 날카롭게 대립시키는 두 영역을 자연스럽게 결합시키는 언어 사용에 어떤 가능성이 남아 있는가를 탐색하는 것은 나쁘지 않은 일 같다.

하나의 보기를 든다면, 중국의 장례개혁 경험은 이에 관해 암시적이다. 이 개혁에는 두 개의 합리성 패러다임이 작용한다. 하나는 목적합리성이다. 중국 공산당은 혁명에 성공한 후 국가관료제 중심으로 낭비와 사치, 허세가 넘쳤던 전통적인 토장 장례의례를 화장의례로 대체하는 개혁을 실시했다. 그러나 이 개혁은 많은 저항에 부딪혔고 난관에 직면했다. 무엇보다 부모에 대한 효의 윤리, 토장 장례의식을 둘러싼 전통문화, 부모 시신의 화장이 불러오는 불편함과 공포, 노부모를 모신 농촌가구의 관행이었던 관을 촌민 정부 관원이 압수하여 부수거나 불태운 행위에 대한 분노와 저항, 이런 요인들이 복합적으로 작용하여 촌민의 불만이 고조되었다. 이것은 관료제적 목적합리성과 효를 중심으로 한 윤리적 정감적 합리성이 정면에서 충돌할 수 있는 문제였다 (Chen, 2017; Cheng, 2016; Dong, 2013; Luo, 2017; Tang, 2013; Wang, 2016; Wu, 2019; Zhao, 2018). 사실, 충돌은 심각했지만 파국은 일어나지 않았다. 합정합리 (合情合理)의 균형이 해결의 길을 제공한 셈이다 (Han & Xu, 2019).

여기서 드러나듯이, 목적합리성과 정감합리성은 반드시 모순되는 것은 아니다 (Wang, 2013). 목적합리성이 혼자 독주할 때, 베버가 우려했던 합리적 문화의 비관적 전망을 벗어나기 힘들 수도 있다. 그러나 목적합리성과 규범합리성, 그리고 정감합리성이 상보적으로 개입하는 공간이 열린다면, 베버의 비관적 전망을 벗어날 수 있을지도 모른다.⁸⁾

우리가 베버에서 배운 점은 타당성의 문제를 이해사회학의 주요 범주로 설정했다는 것이다. 이 점에서 그는 창의적이고 독보적이다. 더 나아가 그는 자본주의 기업 같은 목적합리적 행위나 법적 지배 같은 경우에는 타당성의 검증이 방법론적으로 치밀하게 발전했다는 점을 인식했다. 그러나 정감 영역에 관해서는 극히 초보적인 생각에서 끝났다. 그러나 우리는 베버가 1913년 합리성 논의의 출발점에서 검토했던 공동체적 합리성과 중국에서 발견하는 합정합리의 언어 사이에 일정한 공통분모가 있다는 점을 발견했다. 바로 여기에 합리성 문제를 둘러싼 동서양 대화의 가능성이 있는 것처럼 보인다. 이를 위해서는 동서양의 경계를 넘어 다양한 합리성 사이를 가로지르는 통간적 공통분모 (in-between commonality)의 탐색이 무엇보다 시급하다 (Han, 2019). 이 글은 이 가능성을 탐색하는 초보적인 시

8) 과학기술의 목적합리성과 실천적 규범합리성의 조화를 미국의 오바마(Obama, 2016) 전 대통령이 2016년 일본 히로시마 연설에게 강조했다.

도에 불과하다. 이 논문이 앞으로의 연구를 자극할 수 있기를 기대한다.

Reference

- CHEN Xianyi. 2017. "Alienation phenomenon and governance strategy of rural funeral reform: Based on the investigation of funeral reform in Anqing," *Journal of Human Agricultural University (Social Science)*, June 2017, 18(3):065-070.
- CHENG Hong-yan. 2016. "Moral Narrative and Modernity Transmutation of the Rural Traditional Funeral Culture," *Wuhan University of Technology (Social Science Edition)* November 2016, 29(6):1120-1125.
- Clare, Gerald. 2005. "For Love or Money: Some Emotional Foundations of Rationality," *Chicago-Kent Law Review* 80, Issue 3 Symposium: Must We Choose Between Rationality and Irrationality?
- DONG Furong. 2013. "The Evolution of Modern China's Funeral Custom: Taking the Suburb of Wuhan in 1980s and 1990s as an example," *The Guide of Science & Education* 2013(12):191-234.
- Jones, Karen. 2004. "Emotional Rationality as Practical Rationality," Calhoun, C. (ed.) *Setting the Moral Compass*, Oxford University Press, 333-352.
- Harrington, Austin. 2000. "Value-Spheres or 'Validity-Spheres'? Weber, Habermas, and Modernity," *Max Weber Studies* 1(1):84-103.
- Habermas, Jürgen. 1984. *The Theory of Communicative Action I. Reason and Rationalization of Society*, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen. 1987. *The Theory of Communicative Action, II: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Cambridge: Polity Press.
- Han, Sang-jin. 2018. "Weber's Concept of Richtigkeitsrationalität and Rationality Compathy," Paper presented at RC 16 of World Congress of International Sociological Association held in Toronto, Canada, July 19.
- Han, Sang-jin. 2019. "Search for In-Between Commonality: How to go beyond the Hegemonic Concept of Instrumental Rationality through the Eyes of Max Weber, Immersing into the Old Chinese Conception of Affective-Reasonable Rationality (超越工具理性霸权:寻求居中共性:马克斯·韦伯到“合情合理”)." Proceeding of the Conference "Aesthetics, Society, and the Travels of Critical Theory" at Beijing Normal University, Beijing China, September 20-23, 227-271.
- Han, Sang-Jin & Xuehua Xu. 2019. "Is Affective Rationality Possible? Filial Piety and Funeral Reform in China," Proceeding of Lectures and Seminars with Scott Lash, April 22 organized by Joongmin Foundation, Seoul, Korea, 21-37.
- Jullien, Francois, 2019, "Between is not Being." A Paper presented at the KIOM International Symposium of Kyunghee University, May 22.
- Kaesler, Dirk. 2017. "Universal Rationalization: Max Weber's great Narrative," *Irish Journal of Sociology* 25(3):315-323.

- Kalberg, Stephen. 1990. "The Rationalization of Action in Max Weber's Sociology of Religion," *Sociological Theory* 8(1):58-84.
- Lash, Scott, 2018. *Experience: New Foundations for the Human Sciences*, Cambridge: Polity.
- LUO Niu. 2017. "Study on the Reform of the Funeral Culture Conflict in Anqing City to the 'Coffin Recovery' Incident as An Example(安庆市殡葬改革中的文化冲突研究)," Yunnan Normal University.
- Markic, Olga. 2009. "Rationality and Emotion in Decision Making," *Interdisciplinary description of Complex Systems* 7(2):54-64.
- Max Weber. 1981. "Some Categories of Interpretive Sociology," translated by Edith Graber, *The Sociological Quarterly* 22(2, Spring):151-180.
- McNeil, Calum. 2009. "Affective Institutions: Emotion, Rationality and the Foreign Policy Press," Canadian Political Science Conference, May 27-29.
- McCormick, John. 1997. "Max Weber and Jurgen Habermas: The Sociology and Philosophy of Law during Crisis of the State," *Yale Journal of Law and the Humanities* 9(2):297-344.
- Obama, Barrack. 2016. "Hiroshima Speech."
- Pham, Michel Tuan. 2007. "Emotion and Rationality: A Critical Review and Interpretation of Empirical Evidence," *Review of General Psychology* 11(2):155-178.
- Schluchter, W. 1981. *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*, Berkeley: University of California Press.
- Streeck, Wolfgang & P. Schmitter. 1985. "Community, Market, State - and Associations? The prospective Contribution of Interest Governance to Social Order," *European Sociological Review* 1(2, September):119-138.
- TANG Fei. 2013. "Discussion on the Controversy and Legislation Construction of Funeral System Reform - Revising the Regulations on Funeral and Interment Control," *Academic Journal of Zhongzhou* (Dec. 12. 2013) 89-93.
- Tenbruck, F. 1980. "The Problem of Thematic Unity in the Work of Max Weber," *British Journal of Sociology* 31:316-351.
- WANG Jun-ying. 2013. "The balance between "public power" and "private right" in the funeral field," *Journal of Chinese Academy of Governance* 2:64-68.
- WANG Qi-liang & LIU Jian-dong. 2016. "Unintended consequences of the funeral legal system in China," *Social Sciences in Yunnan* 1:113-120.
- WU Dezhi. 2019. "Multiple dilemmas of legitimacy at the local governance: Taking the funeral reform in Anqing as an example," *Journal of Anhui Normal University* (Hum. & Soc. Sci.) 47(1):97-107.
- ZHAO Fa-sheng. 2018. The Four Misunderstandings of Current Funeral Reform 2018-08-03, 赵法生：当前殡葬改革的四大观念误区，腾讯儒学(ru.qq.com).
<https://baijiahao.baidu.com/s?id=1607753790022166598&wfr=spider&for=pc>

베버가 사용한 개념(concept)과 정의(definition)의 문제

최 대권 (서울대 법학)

세션 2

14:30 ~ 15:30

사회: 문 상석 (강원대)

막스 베버와 예술

정 갑영 (전 한국문화관광연구원)

프로테스탄티즘과 서구 근대법의 균열 구조

이 국운 (한동대)

한국 사회와 탈종교화: 막스 베버의 합리화

임 영빈 (연세대)

막스 베버와 예술

정 갑영 (전 한국문화관광연구원)

1. 머리말

1920년 6월 14일 20세기의 가장 위대한 사회과학자 가운데 하나였던 막스 베버(Max Weber)는 그가 마지막으로 강단에 섰던 도시인 뮌헨에서 운명을 달리했다. 갑작스러운 죽음이었던 만큼 그의 많은 연구 주제들은 마무리되지 못했으며, 남겨진 유고 또한 논란의 여지를 남겨놓은 채 사 후 급히 출판되었다. 그가 남겨 놓은 학문적 유산은 다양한 분야에서 지적 자극의 원천이 되었으며, 그를 오늘날 사회(과)학의 고전이자 전설로 남도록 했다. 잘알려진 대로 종교는 물론 경제, 정치, 사회, 문화, 역사 등 인간의 삶과 관련된 거의 모든 영역들에 대한 연구에서 베버는 직·간접으로 관여되었던 만큼 다양한 분야에서 다양한 이유로 베버와 그의 학문적 성과가 인용되고 이용되었다. 베버가 연구했던 서구 자본주의는 자본주의가 존속하는 한 논의가 이어질 것으로 보이며, 종교사회학을 통해 인간의 근본적인 문제를 다루었던 베버는 종교 간 혹은 문명 간 비교를 할 경우에도 반드시 거쳐 가야 할 인물이 되었다. 뿐만 아니라 혼탁한 정치세계에서 정치인이 가져야 할 자세가 무엇인지, 또 무릇 학문을 접하는 자가 지녀야 할 태도가 무엇인지를 언급할 때 항상 베버를 찾았으며 또 찾을 것으로 보인다. 그런 만큼 오늘날 인간의 수명에 비하면 길지 않은 삶을 살았던 베버의 연구는 다양했으며 방대했다.

그러나 베버의 연구 관심은 시기에 따라 변화했으며 크게 세 가지의 흐름을 보였다. 그 흐름은 국민경제학(Nationalökonomie)을 가르치던 대학교수 시절의 근대 자본주의 분석, 대학을 떠나 사적 연구자 시절 크게 관심을 가졌던 문화와 종교, 그리고 1917년 이 후 지적으로 깊은 관여를 했던 정치 등이다.(Hueginger, 2006: 139) 그의 사후 마리안네 베버에 의해 출판된 그의 유고들도 ‘경제와 사회’, ‘종교사회학총서’, ‘사회과학 방법론’, ‘정치평론’ 등의 영역으로 구분되어 그의 관심 분야와 대체로 일치함을 보여 주고 있다. 그럼에도 불구하고 베버의 연구에서 일관된 주제가 무엇인가에 대해서는 이미 과거에 지적된 바 있다.(Tenbruck, 1975) 다만 베버는 그의 죽음 직전인 1919년 세권으로 구성된 종교사회학 총서를 준비하면서 그 총서의 머리글로 준비한 ‘서언(Vorbemerkung)’에서 던진 질문, 즉 ‘왜 서구에서 보편적 의미(universale Bedeutung)와 타당성(Guetigwiet)을 지닌 문화현상들이 발생했을까’ (Weber, 1978 I: 1)라는 스스로의 문제제기에서 그가 보편사적 의미를 지니는 문화연구를 통해 서구인을 비롯한 인류가 직면한 문제를 알아보려 했다. 그는 그것을 서구에 독특한 합리주의와 합리화에 기인하는 것으로 보면서 그것이 제기하는 문제를 보편사적으로 이해했다. 여기서 베버는 자본주의는 물론, 자연과학, 관료제가 토대가 된 국가, 근대적 정당, 고등교육기관, 법 등은 물론 신문, 잡지, 나아가 예술에 이르기 까지 서구의 독특한 산물로 인식하면서 그러한 현상을 가능하게 한 역동적 힘과 과정을 파악하고자 했다. 그러나 이러한 문제제기는 1919년에 갑자기 제기된 것이 아니라 이미 1913년 초고가 쓰여져 1915년 출판된 ‘세계종교의 경제윤리(Die Wirtschaftsethik der Weltreligion)’, 특히 한 부분인 ‘중간고찰(Zwischenbetrachtung)’에 잘 나타나 있다. 베버는 거기서 그의 연구가 합리주의에 관한 사회학(Sociologie der Rationalismus)이 되기를 바랐다.(Weber I, 1978: 517) 이 시기의 연구는 분명히 1904년 전 후의 ‘프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신(Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus)’의 주제와 궤를 같이 하지만 새로운 주제와 변화된 인식을 보여주고 있다. 베버의 관심과 인식에서의 변화를 잘 보여주는 것이 그의 음악사회학에 대한 연구이며 (Schluchter, 2006:92, 1984:11) 또 이어진 ‘중간고찰’이라고 할 수 있다. 주목할 점은 특별히 베버가 예술에 관심을 보이고 연구했다는 사실이다. 베버의 저작에서 예술이 다루어지거나 언급되는 것은

1912년에 베버서클에서 발표되었던 ‘음악의 합리적·사회학적 기초(Die rationalen und soziologischen Grundlage der Musik)’와 1913년에 초고가 쓰여져 1917년에 출판된 ‘사회학 및 경제학에서 가치중립의 의미(Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und oekonomischen Wissenschaft)’, ‘1913년 경 쓰여진 초고를 1915년에 발표한 ‘중간고찰’이 대표적이다. 여기서 예술에 대한 본격적인 연구는 미완성 원고로 남아있는 음악사회학이 사실상 전부이며 나머지는 예술의 존재를 자신의 연구와 관련하여 어떻게 분류하고 생각하는지를 서술한 것들이다. 이 시기에 베버의 예술에 대한 관심이 얼마나 컸는가 하는 것은 1913년 12월 30일 출판인 지백에게 보낸 편지에서 후에 예술, 문학, 세계관 같은 문화내용이 포함된 사회학을 쓰겠다(Gesammtausgabe II/8, 2003: 450)고 한데서 알 수 있다. 또 그의 부인인 마리안네 베버(Marianne Weber)도 베버 전기에서 그가 종합적인 예술에 관한 사회학을 쓰려는 계획을 가지고 있었다고 밝힌 바 있다.(Marianne Weber, 1989:505)

왜 자본주의와 씨름하던 베버가 스스로 비합리적인 영역이라 불렀던 예술에 관심을 가졌던 것인가에 대한 구체적인 이유를 알 수 있는 자료는 없다. 예술의 연구와 관심을 그의 연구 전체와 연관하여 그 의미와 영향을 추론하거나 해석하는 것은 가능하다. 그러나 그것을 통해 왜 갑작스럽게 예술인가에 대한 의문은 쉽게 해소되지 않는다. 이러한 의문은 베버의 개인사, 즉 그의 생애사에서 이 시기에 대한 조망을 통해 간접적으로나마 해소될 수 있는 단서를 발견할 수 있을 것이다. 이를 통해 우리는 베버를 보다 깊이 이해할 수 있으며, 베버가 예술을 통해서 얻고자 했던 것이 무엇인지를 보다 가까이 접근할 수 있을 것이다.

2. 막스 베버의 저작과 예술

2.1. 베버의 예술에 대한 학문적 관심

앞에서 언급한 대로 베버는 그의 연구에서 예술 그 자체를 연구대상으로 하지 않았으며, 그에 대한 언급 역시 비교적 단편적이다. 1919년 베버가 종교사회학 논문 전집을 발간하기 위하여 일종의 안내문으로 1919년에 작성한 ‘서언(Vorbemerkung)’은 예술에 관한 그 어떤 글 보다 나중에 쓰여 졌다. 거기서 베버는 보편적 의미와 타당성을 지닌 현상들이 서구에서 발생했다는 것과 함께 그것의 보편사적 문제를 제기하고 있다. 서구에서 발생한 독특한 현상들로서 관찰과 실험을 통해 합리적 증명을 요구하는 과학, 근대인의 생활을 지배하는 운명적 힘인 자본주의, 합리적 법률과 관료제가 뒷받침 되는 국가 등과 더불어 예술에서도 서구의 독특성이 출현한다고 보았다. 압력 분배 기술에 의한 고딕식 돔의 건축, 르네상스 시기에 출현한 회화의 투시화법 및 공간의 원근화법 사용 등과 같은 예술 전반에서의 합리화, 그리고 서구에 독특한 대위법과 화성음이 보여주는 것과 같은 합리적 화성음악의 발전 등을 예술에서 나타난 ‘서구적인 독특성(Die besondere Eigenart des okzidentalen)’으로 언급 한다.

이렇게 ‘서언’과 ‘중간고찰’에서는 종교와 관련한 예술을 보편사적 차원에서 다루어지는 서구합리성의 독특한 문화현상으로 이해한 반면, 1913년 초고가 쓰여진 ‘사회학 및 경제학에서 가치중립의 의미(Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und oekonomischen Wissenschaft)’ ‘직업으로서의 학문(Wissenschaft als Beruf)’에서는 가치와 기술의 차원에서 진보(Fortschritt)를 어떻게 인식해야 하는지를 예술을 중심으로 다루고 있다. ‘직업으로서의 학문’에서 언급하고 있는 진보와 예술 간의 문제는 사실 1913년 사회정책협회에서의 발제문을 가다듬어 1917년 Logos에 실은 ‘사회학 및 경제학에서의 가치중립의 의미’에서 구체적으로 서술되었던 내용과 중첩되는 것이다. ‘예술적 진보’라는 논문 안의 작은 절에서 베버는 예술사와 예술사회학의 연구는 미에 대한 가치평가의 의미에서 진보는 적용할 수 없는 것이지만 기술적 혹은 합리적이라는 측면에서는 경험적 연구 차원에서 적용가능하다는 것이다. 건축에서의 고딕양식의 발전, 음악에서 유럽의 화성음의 발전, 그리고 원근법을 간단히 언급하고

있는 이 글에서는 ‘직업으로서의 학문’에서의 주장처럼 심미적 가치는 예술사나 예술사회학 연구의 대상이 아니라는 것이다. (GAWL, 1982: 519-525) 이것은 심미적인 것, 즉 아름다움은 하나의 가치로서 과학에 의해 증명될 수 있는 것이 아니어서 학문적 연구의대상이 될 수 없다는 의미이다. 다만 심미적 영역에서 그것을 표현하기 위한 수단의 변화는 기술적으로 진보될 수 있으며 그것들은 과학적으로 증명가능 한 만큼 학문적 연구의대상이 될 수 있다는 것이다. 그러므로 서구예술의 독특성은 미적으로 우월하다는 것이 아니라 어떤 수단의 사용과 그 결과에서의 독특성은 찾아 볼 수 있다는 것이다.

베버의 예술에 대한 관심과 연구는 주로 1910년 전 후부터 1913 년경에 이루어졌다. 1910년 전 후부터 일차 세계대전 발발 이 전의 기간 사이에 이루어 졌다. 이 후의 강연과 연구에서 언급된 내용은 대체로 이 시기에 쓰였던 것을 수정 보완한 것으로 보이는 만큼 이 시기에 집중된 것에는 그 배경이 있을 것이다. 중간고찰이 대체로 1913년 경 베버 서클에서 발표된 것으로 보이는 만큼(Scaff, 1991:93) 1912년에 역시 베버서클에서 발표된 음악사회학은 시기적으로 다소 앞선 다고 할 수 있다. 그러므로 예술을 언급한 연구물들 가운데 시기적으로 가장 먼저 나타난 것은 음악사회학 이었다.

2.2. 막스 베버의 음악연구: ‘음악의 합리적.사회학적 기초 (Die rationalen und soziologischen Grundlage der Musik)’

1912년 5월 12일 베버는 그의 일요모임인 ‘에라노스(Eranos)’에서 음악에 관한 연구물을 발표를 한다. 이 연구물은 미완으로 남아 있다가 베버 사후에 ‘음악의 합리적.사회학적 기초’라는 이름으로 출판되었다. 오늘날 별책으로 출판되고 있는 이 연구물은 그러나 베버 사후인 1925년 ‘경제와 사회’ 2 판의 부록으로 발간되었다. 마리아네 베버는 1925년 발간된 2판의 머리말(Vorwort)에서 ‘음악의 합리적 사회학적 기초’가 ‘베버가 기획한 예술사회학의 첫 번째 초석’임을 밝히고 있다.(Weber, 1980: XXXIII) 마리아네 베버는 베버가 발표가 시작되자 90분간을 폭포수 처럼 말을 쏟아냈다고 서술하고 있다.¹⁾ 이 연구는 그러나 마리아네 베버에 따르면 1910년 경 이미 연구를 시작했는데, 당시 서구사회의 모든 영역에 침투한 합리주의가 창의력에 저해요인이 된다는 예술인들의 비판이 베버를 예술에 대한 연구를 하도록 자극했다는 것이다.(Marianne Weber, 1989: 349) 그래서 시작한 음악사회학 연구는 베버의 음정에 대한 설명으로부터 시작하는데, 이를 통해 현대 유럽 음정체계의 독특성을 보편사적인 비교를 통해 찾아내려 했다. 서구음악의 독특성은 화음을 지향하는데 있었다. 물론 화성적인 음악이 서구에만 있었던 것은 아니다.

베버에 따르면 화성적으로 합리화된 모든 음악은 옥타브에 그 기초를 두고 있다. (베버: 1991, 15) 여기서 옥타브는 진동 비 1:2에 따라 시작 음과 같은 음이 두 배의 진동 비에 의해서 다시 나타나는 음사이의 거리를 말한다. 이 옥타브는 2:3의 비율에 의한 5도와 3:4의 비율에 의한 4도로 다른 음들이 나타난다. 여기서 5도는 소위 완전5도로서 가장 잘 어울리는 음이다. 서구의 화성음악이 음의 소재를 합리화하는 방법은 옥타브를 5도와 4도로, 다음, 4도는 일단 제쳐 놓고, 5도를 장3도와 단3도로 ($4/5 \times 4/6 = 2/3$), 장3도를 대전음과 소전음으로 ($8/9 \times 9/10 = 4/5$), 단3도를 대전음과 대반음으로 ($8/9 \times 15/16 = 5/6$), 소전음을 대반음과 소반음으로($15/16 \times 24/25 = 9/10$) 산술적 또는 화성적으로 분할하는 것이다.(베버: 1991: 16) 이에 비하여 화성음은 어떤 음을 주음으로 하여 상.하로 3도씩 쌓아 3음으로 구성하는 것이다. 그러나 화성음악은 산술적으로 계산에 의해 분할된 음만으로 구성된 것이 아닌 만큼 협화음만 발생할 수가 없다. 쌓여진 3개의 음에 다시 3도를 쌓으면 딸림 7화음이 발생한다. 즉 4

1) 베버의 조카인 바움가르텐은 당시의 분위기를 보다 구체적으로 설명하고 있다. 당시 모임에 참여했던 신학자인 Hans von Schubert 교수가 증언하는 바를 다음과 같이 옮기고 있다. (Baumgarten, 1964: 483 각주) “우리를 가운데 누군도 초대의 의미를 알지 못했다. 음악사회학이라니? 그에게 무슨일이 있는거야? 그는 놀랍게도 피아노 앞에 앉아 일종의 화성학(Harmonie)을 보여 주었으며 거기서 예기치 않은 일이 일어났다. 우리는 그가 지금 까지 하지 않았고, 또 들어보지 못했던 것이라고 뒤에서 말들을 했다. 우리 모두는 완전히 당황하고 났이 나갔었다. 나는 거의 이해하지 못했다. 우리 가운데 최소한 만이 3도 음정(Terz)이 무엇인지 알았다”

개의 음이 쌓여있는 상태를 말하는데 이 7음은 불협화음으로서 주화음인 3화음으로 해결되어야만 하는 음이다. 그러나 불협화음임에도 불구하고 이 음을 통해 다시 화음으로 진행되기 때문에 음악에서 결정적으로 중요한 역할을 하게 되는 음이기도 하다. 그러므로 서구음악의 특성인 화음의 합리화 과정은 화음과 불협화음이 이루는 긴장이 매우 중요한 역을 한다. 뿐만 아니라 조와 조성, 조성 안에 존재하는 고정된 기능을 나타내지 않는 선율적 기능으로 설명되는 음들과 - 경과음, 지속음, 선행음, 전과음, 계류음 등 -의 해결 사이에 일어나는 교환인 것이다.(김문환, 1992:180) 이것은 화성적 원리 이외에 음의 근접성 원리 사이에서 발생하는 긴장관계가 상호침투함으로써 생겨난다. 결국 이러한 과정은 화성적 요소와 선율적 요소 간의 관계를 의미하는 것으로서 화성을 지향하는 합리적 추구하고 선율을 통한 표현 요구 사이의 관련성이다. 화성음을 얻으려는 서구음악의 부단한 노력은 결국 온음과 반음으로 이루어진 12개의 피아노 건반을 통해 해결된다. 그러나 이것은 또한 보다 다양한 음의 획득 가능성을 포기하였음을 의미하는 것이기도 하다.

화성의 합리적 추구는 사실 화성 그 자체를 얻으려는데 목적이 있는 것은 결코 아니다. 그 어떤 음악적 추구는 과거에는 무엇을 위한 부수적인 노력이었으며 그런 의미에서 고대 음악은 어느 문화권을 망라하고 주술사들이나 종교적 사제에 복속된 제의적 혹은 종교적 표현 수단이었으며 그러한 목적에 맞는 음을 추구했던 것이다. 반음을 허락하지 않는다가나 가능한 한 온음으로만 이루어진 음을 추구하는 것도 다 그러한 목적에서였다. 이러한 음의 추구경향을 벗어나려는 시도를 통해 음악은 그 발전하고 표현의 풍부함을 얻었다. 제한된 음과 제한된 악기의 사용 등을 통한 음악의 정형화는 그것을 요구했던 가치 하에서 합리화를 통해 이루어졌다. 그러나 여기서 중요한 것은 음악을 전담하는 전문적인 인력 혹은 계층이 출현하면서 상황은 달라진다. 즉 음악에서의 대가들(Virtuosos)의 출현은 제의나 종교에 부합하는 정형화 보다 음악에서의 지식과 새로운 실험적 시도들을 추구하게 된다. 고대 음악에서도 나타나는 바, 표현욕구의 증가에 따라 청각이 선율적인 방향으로 세련되면 될수록 그 압력에 의하여 조성적 제약들은 더욱 더 파괴되어 가게 마련이었다.(베버, 1992: 90) 그리스 시대에도 공적인 음악이 아닌 예술음악에서는 그 전성기에 표현수단을 확대시키려는 노력이 나타나서 선율적인 음악이 발전했으며 그 결과 음악체계에서의 화성적 구성요소를 대폭 타파해버리는 사태가 일어났었다.(베버, 1992: 93) 베버는 중세말기에도 유사한 노력이 나타났으며 3화음적 화성법의 발전은 그 결과라고 주장한다.(베버, 1992:93) 물론 극동의 나라들도 여러 음들의 결합에 대해서 알고 있었으며 장3화음은 아름답다고 여긴 것 같으나 그 음의 결합을 화성의 의미로 해석하지는 않았으며 단지 여러 음정의 결합으로 인식했다는 것이다.(베버, 1992:95)

베버는 서구 근대음악의 형성과정에서 중요한 역할을 한 것의 하나로 다성음악을 들고 있다. 다성(Mehrtonigkeit)의 형태를 지니는 근대서구의 다성음악은 여러 성부가 화성적으로 묶여져 서로 다른 성부의 진행을 하는 폴리포니라고 폴리우는(Poliphonie) 대위법 형식에 잘 나타나 있다. 여기서 서로 다른 성부는 독립적인 선율의 권리가 있으며 동시에 전체가 하나의 양상부를 이루어 음악적 통일성을 갖는 것이 그 목적이다.(베버, 1992: 96-97) 베버는 이러한 대위법의 근원을 수도원으로 보고 있다.(베버, 1992:99) 수도원에서 시작된 대위법은 15세기 교회분열이 종식된 후에는 교황의 성가대가 신설되어 교회의 모든 다성 성악음악을 지배하게 되었으며, 16세기 이후부터는 민속음악으로 확장되어 갔다. 여기서 주목할 사실은 대위법이 교회음악에서의 규칙 및 금칙을 파괴하면서 발전해 나갔다는 점이다. 교회음악 규칙의 대표적인 것으로 중세에 악함과 추함의 표본으로 인식해서 금하고 있었던 불협화음의 전형인 3전음(F#)의 기피와 두 개 이상의 성부에서 5도와 8도로 된 같은 방향으로 진행하는 병진행의 금칙이 있다.(베버, 1992:101) 그러나 이러한 금칙은 역사적 과정에 일관 되게 지켜지지 않았다. 그것은 대위법의 발전과정에서 궁극적으로는 3화음적 화성법의 여러 요구에 부응하는 방향으로 나갔음을 의미한다. 또한 불협화음은 대위법적 다성음악에서 음표상은 금지되어 있었으나 약박을 통해 사용이 지속되었다. 즉 3화음적 화성음악에서 역동적인 불협화음의 고유한 위치를 강박에서 찾았던 것이다(베버, 1992: 106) 그러므로써 불협화음은 서양음악에서 독특한 발전의 시발점이 되었다. 다시 말해

서 순수 대위법에서는 이론적으로는 철저히 불협화음의 존재를 금하고 있었으나 선율로는 사용되었다.

이러한 서구음악의 다성 음악, 화성적 호모포니 음악, 근대적 음조직체계가 발전할 수 있었던 특별한 조건은 근대 기보법의 출현에 있다고 보았다. 왜냐하면 근대 음악작품은 악보 없이는 생산할 수도 전달할 수도 없기 때문이었다. 물론 기호나 문자를 통해 음높이를 나타내는 방식은 다른 문화권에도 있었다. 서구에서도 고대 그리스나 중세 이전의 기보방식은 무질서한 것이었으며 전달이 정확하지 않았는데, 특히 온음계적 진행과 반음계적 진행 간의 구별이 정확하지 않았다.(베버, 1992:118) 이러한 기보법을 발전시키고자 한 것은 다성음악이 수도원에 수용되고 이것의 연구대상이 되면서 명료하고 이해하기 쉬운 기보법을 만들고자 하는 노력이 강화되었기 때문이다.(베버, 1992: 118) 이 후 음의 시가를 음표에 나타내는 소위 정율기보법의 창안이 이루어지는데 그것은 철저하게 음악이론가들의 작품이었다. 그 이론가들은 대부분 승려들로서 특히 노트르담 사원이나 쾰른 사원의 음악연주와 밀접한 관계를 가진 사람들이었다.(베버, 1992:119) 이러한 정율기보법이 만들어져서 근본적으로 리듬에 관계된 다성음악의 특수한 문제가 해결되었다(베버, 1992: 119) 정율기보법은 기본화되고 설계된 음악을 교회에 도입하였다는데 기인하며 이 후 그들은 아비뇽시대 이 후 교황청 합창단을 독점했던 것이다. 당연한 이야기지만 기보법의 발전이 없었다면 작곡가도 없었을 것이다.

베버는 음의 합리화는 역사적으로 볼 때 악기에서 시작했다고 본다.(베버, 1992: 126) 문화권마다 또 역사적으로 음정을 물리적으로 측정하는데 사용된 악기들이 있었다. 그러나 음악적 관점에서의 조율이라기 보다는 기계적으로 만들어진 음정의 조율이었다. 이러한 외적인 합리화에 의한 조정과 다르게 음 내부로부터 나오는 합리화는(베버, 1992: 131) 음 간격을 일정하고 비교가능하게 만들려는 선율법의 특성에 바탕을 둔 것이었다. 즉 음 간 간격의 조율인데, 서구 음악에서 이러한 조율의 문제를 궁극적으로 완성시키는 결과를 가져오게 하는 것이 피아노였다. 베버는 조율이 있는 후에야 비로서 3화음적 화성음악에 완전한 자유가 주어졌다고 했을 만큼 조율의 의미를 크게 보았다.(베버, 1992: 136) 이것은 음의 이론, 즉 이성적이고 논리적으로 음을 이해하는 것과 실제 인간의 삶에서의 음의 추구 사이에는 늘 변하는 긴장관계가 있음을 의미하는 것이다. 베버의 용어로는 형식합리성과 실질합리성 사이의 긴장관계를 의미하는 것이라고 하겠다.

베버가 화성과 관련하여 주목하는 것은 악기의 역할이다. 왜냐하면 화성은 성악보다는 악기에서 훨씬 표현이 수월하기 때문이다. 사실 대부분의 문화권에서 현악기가 존재했고 또 그것이 음악을 발전시켰다. 다만 현악기는 경험적 지식에 의존해야 하는 만큼 건반악기에 비하여 기술적 합리성의 가능성이 낮았다. 건반악기는 고대에도 존재했지만 베버는 중세의 수도원을 주목했다. 왜냐하면 교회 내 음악의 합리화 과정을 오르간이 담당하게 되었기 때문이다. 오르간이 수도원에서 수용되면서 오르간 제작자는 수도사이거나 수도원에서 교육받은 기술자들이 되었다. 실제로도 오르간은 교회의 예술음악을 담당하는 것이었으며 회중의 노래를 위한 악기가 아니었다.(베버, 1992:152) 오르간 연주 시에 회중은 성경의 가사를 읽었을 뿐이다. 회중의 노래에 관심을 기울인 것은 개신교 교회였으며 오르간은 16세기 말부터 대부분의 개신교교회에서 모습을 나타냈으나 그들은 정통 교회음악에는 적대적이었다. 기술적 진보에 따라 오르간은 12세기에 3옥타브의 음역을 갖추었으며 14 세기에는 바람상자가 더해져 세련된 선율적 연주가 가능하게 되었다. 이렇게 오르간은 서구음악, 특히 음악의 다성성의 합리화에 결정적 역할을 수행했다. 그리고 오르간을 거쳐 근대 음악의 결정자 역할을 하는 피아노가 등장하게 된다.

피아노는 서구음악에서 두 번째 건반악기인데 기술적으로는 대단히 다른 두 개의 역사적 뿌리를 갖고 있다(베버, 1992: 154) 클라비코드와 쳄발로가 그것이다. 수도승의 발명품인 클라비코드는 전 유럽에서 합리적 음측정의 기초가 된 악기였으며 특별히 예술음악에만 사용된 악기였다. 그러나 이 악기가 갖는 특유한 음색의 효과로 인하여 후에 출현한 햄머 클라비어와의 경쟁에서 지지 않았다. 베버는 음악이 발전하는 방향이 결코 소수 음악가나 감상능력이 있는 애호가에게 의해 결정되지 않는다고 보았다.(베버, 1992: 155) 따라서 클라비코드가 햄머피아노에 의해 뒷전으로 밀려난 것은 음악성의 표현능력 부족이라기 보다는 자본주의화 된 생산과 시장에서의 경쟁력에 뒤졌기 때문이라고 보고 있다.(베버,

1992:155)

첼발로는 음을 내기 위한 터치가 자유롭고 명확해서 15, 6세기에 민속음악에 동원되었으며 16세기에는 성악곡과 오페라를 위한 악기로 인정받았으며, 17.8세기에는 오케스트라의 중앙에 자리 잡게 되었다. 오르간니스트나 피아니스트는 서로 다르지만 건반악기 연주자로서 현악기와 다르게 화성음악 발전의 담당자로서 자부하고 연대감을 느끼고 있었다고 하며(베버, 1992:156) 첼발로는 수요가 늘어감에 따라 기계를 사용한 주문제작에 들어갔다.

이러한 클라비어 악기에서 최종적인 승자는 햄머 클라비어였다. 햄머 클라비어는 이탈리아와 독일에 기반을 두고 발전해 나갔으나 부르주아 가정이 변변히 없으며 아카펠라와 오페라 등 가창이 발달한 이탈리아가 아닌 독일의 작센이 중심지가 되었다. 악보출판업자와 연주회 흥행사들에 의한 음악수요의 증가, 시장과 대중에 의한 대량소비 시대에는 햄머 클라비어가 최종 승리자가 되었다. 이 악기는 처음에는 영국에서 그리고 이어서 미국(스타인웨이)에서 생산이 이루어졌다. 영국과 미국과 같은 당대의 산업선진국들은 '좋은 철을 가지고 있어서 철제틀을 만드는데 이로웠고 또한 피아노를 그 사회에 정착시키는데 있어서 기후적 어려움을 가지고 있지 않았다. (베버, 1992: 159). 피아노는 음악적 본질에 있어서 부르주아 가정용 악기였다. 비록 정교한 음을 얻는 데에 한계가 있기는 하지만 12건반을 갖춘 피아노는 화성의 합리적 추구를 지향하는 근대 서구음악의 기준이자 대표적인 악기가 되었다.

2.3. 베버 음악사회학 연구의 의의

베버의 학문적 탐구의 흐름에서 '음악의 합리적 사회학적 기초'라는 제목으로 나타난 음악사회학 연구는 연구사적 맥락을 찾기가 매우 어렵다. 남겨진 그의 연구물의 시대적 흐름으로 보아도 베버의 이 연구는 연구 관심이 어디서 시작되었는지를 알기가 어렵다. 비록 마리아네 베버가 당대의 많은 예술가들의 합리주의에 대한 비판에 기인한다고 했으나 그것만으로 베버의 음악사회학 연구배경이 충분히 설명될 수는 없다. 더욱이 이 연구는 단지 그의 일요서클에서 발표를 했을 뿐이었고 미완성으로 남아있었다.

이 연구의 핵심내용의 하나는 서구음악의 독특성이 화성의 추구에 있으며 그것의 본격적 시작은 수도원에서 시작되었다는 것이다. 수도원은 다성 음악의 추구를 대위법이나 기보법의 사용을 통해 합리화의 담지자 역할을 했을 뿐만 아니라 오르간이나 초기 클라비어와 같은 악기의 제작이자 유통에도 결정적인 역할을 한 곳이었다. 수도원에서 시작된 서구음악의 합리화는 화성음악을 표현하는데 적합한 피아노와 같은 악기의 발전으로 이어졌으며 그 배경에는 수요자로서 부르주아 계층의 성장을 통해 오늘날 서양의 근대음악이 발생하게 되었다는 것이다. 베버의 음악사회학 연구에서는 특이하게도 역사적 과정에서 기술의 발달이 미치는 영향을 대단히 중요한 것으로 보고 있다. 서구에서 풍부한 음정을 얻기 위한 화성적 조성의 시도만이 아니라 근대의 주요 악기들이 결정되는 과정에서 오르간을 거쳐 오늘날의 햄머피아노가 핵심 악기가 된다는 것은 근대 자본주의 발전에 의한 산업화에 얼마나 영향을 받았는지를 보여주는 것이다.

근대 서구 음악을 가능하게 한 기나긴 역사적 여정은 화성을 향한 합리화 과정이라고 표현될 수 있으나 여기서 반드시 주목해야할 점은 음악의 자율성을 얻으려는 시도와 그 동기에 관한 것이다. 원시 음악이나 고대음악에서도 그러한 전통화된 틀을 깨려는 시도가 행해졌으며 특히 수도원에서 기존의 금칙을 어겨가면서 시도하는 화성을 향한 노력과 의지 및 그러한 행위의 동기가 사실은 근대 서구 음악의 자율성을 달성하도록 했다는 것이다. 종교적 이유로 금지하는 음을 사용하려는 시도, 즉 온음만을 사용하도록 하거나, 불협화음인 3전음의 금지 등을 여기면서 다양한 새로운 화음을 찾으려는 시도 없이 음악의 자율성은 얻어 질 수 없는 것이다. 그러면 그러한 시도들의 동기는 무엇인가? 그것은 풍부한 음의 표현에 대한 욕구이다. 또 풍부한 음의 표현 욕구는 결국 심미성에 대한 욕구이다. 종교의 효과를 배가하기 위한 음악이 아닌 인간의 표현욕구를 해소하려는 음악적 시도는 결국 음악의 자율성을

획득함은 물론 현세내적으로 구원에 도달 하는 길이 되었다. 베버는 여기서 심미성, 즉 아름다움을 하나의 가치영역으로 인정하고 현세에서 종교적 구원의 대체재 가능성을 인정한 것이다.

베버의 음악사회학은 앞서 언급한대로 베버 연구의 흐름에서 이색적이고 또 그만큼 후속 연구와 연결되지 않았다 -비록 마리아네 베버는 그가 예술에 관한 사회학을 저술할 계획을 가지고 있다고는 했지만, 미완으로 남겨져 있었고 또 후속연구로 이어지지 않은 만큼 많은 추론을 가능하게 하고 있기도 하다. 우선 서구 음악사에서 베버는 근대 서구 화음적 음악의 조성이 합리적으로 완성된 것을 강조하고 있지만 이미 베버 시대에 이러한 합리적 화음의 조성을 파괴하는 시도가 있었음을 주목한 것으로 보이지 않는다. 물론 베버가 화음적 조성을 깨뜨리려는 시도가 있었음을 인지하지 못한 것은 아니다. 그는 ‘서양음악의 최근의 발전은 조성을 파괴하는 방향으로 다양하게 움직이고 있다’(베버, 1992: 137)고 함으로서 적어도 그러한 경향이 있음을 적시하고 있기는 하다. 그러면서 그러한 시도가 ‘지적 낭만주의가 오직 <재미있는 것>의 효과를 추구하게 된 그 독특한 변화의 산물’로 인식하고 그렇다 하더라도 ‘구성적 기초와 최종적인 연결마저 끊어버리지는 못하고 있다’(베버, 1992: 137)고 주장했다. 이러한 베버의 주장이 옳은지에 대해서는 논란이 있을 것으로 보인다. 왜냐하면 베버 시대에 이미 시도되었던 쇤베르크 등의 12음계에 바탕을 둔 무조음악이 단지 재미의 효과를 추구하는 지적 낭만주의의 산물이며 구성적 기초와 단절되지는 않을 것이라는 주장에 부합하는지 의문스럽기 때문이다. 유감스럽게도 일차 세계대전 발발에 따른 1914년 이후의 독일의 상황변화와 베버의 갑작스런 죽음으로 이러한 당대 서구 음악을 비롯한 예술계에서의 변화에 대한 베버의 생각을 알 수는 없다. 그 보다 중요한 것은 베버의 음악사회학 연구를 통해 얻어진 내용이 그의 예술에 대한 사회학적 연구에 어떻게 반영되었는지를 알아 보는 것이다. 이와 관련하여 연구의 시간적 흐름을 보면, 신병으로 인하여 대학을 떠나 있던 베버가 종교사회학 연구를 다시 시작한 것은 1911년 경이며 (Marianne Weber, 1989: 346) 세계종교의 경제윤리의 주요 부분은 대략 1913년 경 끝냈다. (Marianne Weber, 1989:349-350) 그리고 베버가 한편으로는 예술 사회학을 계획하고 그 계획의 첫 번째 시도로서 음악사회학을 연구하기 시작한 것이 1910년 경 이었다. (Marianne Weber, 1989:349) 그러므로 앞서 언급한대로 음악사회학연구가 ‘세계종교의 경제윤리’ 보다 다소 앞서 연구되었다.(Scaff, 93) 따라서 중간고찰에서 언급 된 예술 관련 내용은 음악사회학에서 얻은 연구 성과에 영향을 받았을 것으로 보이는 만큼 ‘중간고찰’에 나타난 예술의 내용을 알아보자.

2.4. 중간고찰에 나타난 예술(심미적 영역)의 내용과 의미

베버의 연구에서 예술연구는 음악사회학이 대표적이고 도 유일하지만 그의 저작 곳곳에 간간히 예술이 언급되고 있으며, 그를 통해 예술에 대한 베버의 생각을 유추해 볼 수 있다. 그런 의미에서 ‘중간고찰’은 그의 예술에 대한 생각이 나타나 있는 대표적인 사례라고 할 수 있다. 1915년 11월에 ‘사회과학 및 사회정책논총(Archiv fuer Sozialwissenschaft und Sozialpolitik)’ 11월 호에 발표된 ‘중간고찰(zwischenbetrachtung)’²⁾은 이미 1911년 년에 경에 초고가 쓰여 졌다는 Baumgarten의 주장이 있으

2) ‘중간고찰’은 그러나 1915년에 발표된 원문 그대로 그의 사후에 출판된 것은 아닌 것으로 보인다. 바움가르텐은 중간고찰’은 1915년경 발표되었으나 원래는 늦어도 1911년 이전에 쓰여 진 것으로 보이며, 1916년 ‘중간고찰’로 이름이 바뀌었으며, 그해 말 중국연구결과 발표와 함께 되면서 이어 인도에 관한 연구와 연결을 하게 된다고 주장한다.(Baumgarten, 1964:472) 마리아네 베버에 의해 출판된 1920년에 ‘종교사회학논집 I (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I)’에 실린 ‘중간고찰’은 ‘우리가 다루려고 하는 인도의 종교(Religiositaet)는 중국에 가장 대조되는 것으로서 이 세상에 나타난 종교가운데 이론적이고 실천적인 형식에서 가장 현세를 거부하고 있다’ 라고 하는데서 보듯이 인도의 종교와 관련하여 압축된 이론적 체계를 구성하려고 했던 것으로 보인다. 이러한 ‘중간고찰’에 대해 바움가르텐은 다음과 같이 상당히 상세하게 설명하고 있다. “‘중간고찰’은 전쟁 중에 출현했는데 경제적 정치적 분야와 그러한 분야에서 합리성과 함께 증대하는 심정종교(Gesinnungsreligiositaet)와 구원종교(Erloesungsreligiositaet)와의 내적 긴장이 야기하는 내용이 중요 점인데, 한 가지 점을 빼고는 1911과 1916년 사이에 변한 것은 없다. 지성, 인식 그리고 과학의 분야는 거의

나, 마리안네 베버는 이 글의 주요 부분이 1913년경에 완성되었을 것으로 보았다.(Marianne Weber, 1989: 349-350) 그런 만큼 1910년경에 연구가 시작된 ‘음악의 합리적 사회학적 기초’의 주요 내용이 어떤 식이던 ‘중간고찰’에 반영되었을 것으로 추정된다.

‘중간고찰’에서는 예술이라는 이름이 직접 거론되는 것보다 ‘심미적 영역’으로 언급하고 있다. 중간고찰은 현세거부를 지향하는 종교윤리 가운데 인도의 종교성에 대한 분석을 위해 하나의 이념형적 지향수단(Ein idealtypisches Orientierungsmittel)을 제공하기 위한 베버의 이론적 작업의 결과물이다. 베버는 삶의 질서(Lebensordnungen)를 구성하는 영역을 다섯 개의 영역으로 구분하면서 경제, 정치, 예술, 에로틱, 그리고 주지주의를 들고 있다. 특히 하계도 이 가운데 예술을 의미하는 심미적 영역과 에로틱 영역은 비합리적 특성을 갖고 있다. 이러한 영역들을 베버는 가치영역(Wertsphaere)이라고 부르는데 각 영역은 각각 하나의 합리적 완결성(Geschlossenheit)을 갖춘 것으로 간주하고 있다. 다만 이것은 이념형인 만큼 현실에서는 드물게 나타나며 역사적으로 매우 중요한 형태로 나타난다고 설명한다. (Weber, 1978: 537) 베버는 이러한 가치영역들에서 어떻게 합리화가 긴장과 갈등을 유발하고 어떻게 발전하는지를 설명하고 있다. 이러한 영역 가운데 예술을 의미하는 심미적 영역을 알아보자.

베버에 따르면 심미적 영역으로서 예술은 원초적으로 주술적 종교성과 밀접한 관계를 갖고면서 주술적 종교성에 종속되어 정형화된 틀을 따라야 했다. 음악이 특별히 두드러지기는 하지만 회화, 무용, 건축 등 예술에 속하는 장르들은 대체로 주술적 종교가 추구하는 목적에 보다 부응하도록 하는 보조적인 역할에 머물렀다. 따라서 주술적으로 정형화된 음정, 주술적으로 무아지경에 이르는 수단이었던 무용, 마술적 검증에 의한 건축양식 등의 정형화된 틀을 따라야 했다. 그것은 예술이 따라야 하는 하나의 전통이 되기도 했다. 그러나 종교가 주술이 아닌 윤리종교가 되면 예술은 오히려 주술적이어서 비판의 대상이 된다. 당연히 종교와 예술은 서서히 긴장관계에 돌입한다. 예술의 자기법칙성(Eigengesetzlichkeit)의 발전에 따라 예술은 고유한 영역으로 독립을 획득하려는 노력을 하게 되면 구원종교와는 경쟁관계에 돌입하게 되며, 주지주의의 발전과 생활의 합리화는 이러한 상황변화를 가져오도록 촉진한다. 예술은 이제 점점 더 의식적으로 자신의 독자적 가치를 인식하고 이 독자적 고유가치의 코스모스를 형성해 간다.(Weber, 1978: 555) 예술은 이제 현세구원의 기능을 넘겨 받는데, 무엇보다도 일상으로 부터의 구원, 즉 이론적이고 실천적인 합리화의 점증하는 압박으로 부터의 구원이 그것이다.(Weber, 1978: 555) 여기서 종교는 예술과 일상의 구원을 놓고 경쟁하는 관계에 돌입하는 것이다. 모든 윤리종교 입장에서는 심미적 영역에 의한 현세 내적 구원은 비합리적이고 무책임한 향락이며, 사랑이 결핍된 비밀의 제국으로 보이기 때문에 강력히 저항하는 것이다. (Weber, 1978: 555) 이러한 양 영역간의 갈등의 근본적인 이유는 구원종교의 윤리판단(Geschmacksurteil)과 심미적 영역의 취향판단 사이의 책임성에 대한 판단에 있다. 심미적 영역의 경우 취향에 따른 선택을 지향함으로써 책임에 대한 판단을 거부하는 것이며, 이것이 윤리적 책임을 강조하는 구원종교의 입장에서는 수용할 수 없는 것이다. 베버는 토론의 여지가 없는 취향판단은 윤리적 입장표명에 대한 회피이며, 특히 형제애 윤리(Bruderlichkeitsethik)의 입장에서는 가장 저급한 형태의 비형제애적 자세로 보고 있다. (Weber, 1978: 555) 이것은 결국 심미적 영역, 즉 예술은 주관적 취향을 지향하는 것으로 철저하게 개인적이며 따라서 형제애 같은 공동체윤리와는 거리가 멀기 때문에 구원종교 입장에서는 절대로 수용할 수 없는 것이다. 그럼에도 불구하고 베버가 예술이 종교와 함께 구원기능을 담당할 수 있다고 본 것은 무엇인가? ‘중간고찰’에서 베버는 예술 영역 가운데서 특히 음악의 내면성을 건드리는 기능이 종교의 대용이 될 가능성을 보았으며, 그래서 ‘가장 내면적 예술(die innerlichste der Kuenste)인 음악,

같다. 성과 에로틱 분야와 예술분야는 크게 확대되고 개조되었으며 이 분야에서의 자료 들은 축소되었다. 그가 죽기 일 주일 전에 그의 역사적인 종교사회학 논문들이 ‘중간고찰’과 함께 출판을 위한 책의 모습을 갖추었다. ‘종교와 성’과 같은 장은 시작부터 끝까지 대단히 냉정하게 쓰여 졌었는데 1916년의 개작에서 크게 변했다. 객관적이고 냉정하게 서술했다는 점은 같았으나 예술을 거쳐 이어지도록 내적 인접성(Nachbarkeit)을 갖도록 했는데 두 영역이 하나의 영역(Provinz)에서 힘을 갖는 것으로 나타났다. 그것은 아름다움, 즉 미 였다. 그것은 개인적으로 독단적인 것에 맞서 마지막으로 했던 말이였다.” (Baumgarten, 1964: 473-474)

그 중에서도 기악은 일차적인 종교적 체험에 대해 하나의 무책임한 대용물(verantwortungslose Surrogatform)이 될 수 있다고(Weber, 1978:556) 언급했다. 사실 이러한 내용은 ‘음악의 합리적.사회학적 기초’에 이미 잘 나타나 있다. 주술목적에서 사용된 원시음악에서 강조한 일정한 음정들은 물론 중세에서도 교회음악에서의 금기와 금칙 -예를 들어 전3음정(F#)의 금지와 반음의 사용의 금지 등 -에서 종교와 음악의 첨예한 갈등을 잘 나타나고 있으며, 이러한 갈등은 음악이 인간의 내면성에 미치는 영향력에 대한 종교의 거부감이 그 이유라고 보았던 것이다. 베버는 인간의 내면성에 미치는 음악의 영향력을 종교와 친화적인, 즉 종교적 감정을 고취시키는 것과 종교를 넘어선 고유한 영역에 대한 영향력으로 구분하여 인식한 것으로 보인다. 그래서 음악만이 아니라 예술의 타 영역도 종교친화적이었으며 나름대로 예술발전의 토양으로 종교가 기능했었다. 반면 예술이 종교와 긴장관계에 돌입하는 경우는 예술이 자신의 자기법칙성에 따라 자신의 영역을 확보하여 지향하는 가치가 확고해 지는 경우이다. 음악사회학 연구가 보여주는 것처럼 이러한 자율성의 확보의 바탕은 종교적 목적으로 설정된 금칙으로부터의 탈출과 내면의 풍부한 표현에 대한 욕구를 의미하는 자유이며, 또 그 자유는 이며 그러한 표현욕구의 바탕에는 심미성 추구가 있다. 그것은 하나의 가치인 것이다. 이제 이러한 가치는 현세내적 구원을 가능하게 하는, 즉 유사 종교로서의 기능을 갖게 된다. 옳고 그름에 대한 윤리적 판단이 아니라 아름다움에 대한 취향에 따른 선택이어도 적어도 구원을 가져올 수 있다고 보았다. 다만 그 구원이란 현세도피나 내세를 지향하는 것이 아니라 철저히 현세내적인 구원이다. 베버의 음악사회학 연구는 이러한 인식에 단서를 제공했던 것으로 보인다. 서구 수도원의 종교음악을 담당하던 음악의 대가들이 금칙을 어겨가면서 합리화를 지향했던 가치는 충분한 표현의 욕구, 즉 아름다움의 욕구였다. 이렇게 베버의 중간고찰에서 언급된 예술에 관한 내용은 시기적으로 약간 앞서 연구된 음악사회학의 기본적 내용이 잘 정리되어 반영된 것으로 보인다.

그럼에도 불구하고 베버가 왜 1910년 경 무렵에 이 전의 연구 - 예를 들면 프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신 -에서 찾아 볼 수 없는 예술을 비롯한 비합리적 영역에 대한 관심을 표명하고 연구대상으로 했는가에 대한 의문이 남는다. 마리안네 베버는 이러한 예술에 대한 관심이 예술가들의 합리주의에 대한 비판으로부터 자극받았기 때문이라고 주장하지만, 그렇다면 왜 굳이 음악과 음악사에 대한 세심한 검토와 복잡한 내용에 대한 이해를 택했을까 라는 물음은 여전히 남는다. 물론 베버의 생애사를 보면 미술 같은 경우는 거의 문외한에 가깝지만 음악은 어려서부터 가까이 했다. 그러나 단지 그것이 이윽였을까? 이 시기에 베버가 음악을 비롯한 예술에 심취했던 배경을 그의 생애사의 일정한 시기에 나타난 그의 자취를 통해 알아보자.

3. 베버의 생애사에 (1910-1914) 나타난 예술과 그 의미

베버의 음악을 위주로 한 예술에 대한 각별한 관심은³⁾ 1910년 전 후로 나타나기는 하지만 어려서부터 피아노 교습을 받았으며, 학창시절에도 바그너 오페라의 주제들을 휘파람으로 불 정도로 음악은 그에게 친숙했다.(Baumgarten: 1964 482) 또한 베버가 음악적이었으며, 특히 노래도 잘 불렀다고 한다.(Radkau, 2011: 366) 다만 미술에 대해서는 특별히 전해지는 것들이 없는 것을 보면 베버는 미술에는

3) 마리안네 베버는 베버에게 예술적 자극을 준 인물들로 에라노스의 몇몇 인물들을 지적하고 있다. “--원래 예술적 자극을 준 사람들은 여러 측면에 재능있는 슈미트-뇌르(A. F. Schmid-Noerr)와 클래레 슈미트-롬베르크(Klaere Schmid-Romberg) 부부였다. 클래레는 이전의 연극배우였으며 여러 예술행위에 관여하고 있으면서 학문외적인 세계의 소식을 알려 주었다. 시인이자 철학자이며 예술에 관한 전문인이었던 슈미트는 우리 부부에게 정취가 넘치는 초기 중세의 조각에 대해 침잠하도록 했다. 반면에 정신과 의사인 H. Gruhle는 예술에도 박식한 인물로 초근대적이고 기묘한 것들을 가까이 하도록 했다.” (marianne Weber, 1989: 372쪽) 이들은 그러나 연극, 철학, 정신분석 등에서의 전문인인 만큼 베버의 음악사회학 연구에 도움을 준 인물은 역시 미나 토블러가 가장 유력해 보인다.

친숙했던 것 같지 않다. 다만 신혼 초기에 프라이부르크에 있는 그의 집 거실에 베버가 결혼 1주기를 기념해서 마리안네에게 선물한 독일 표현주의 화가 막스 클링어 (Max Klinger)의 천국에서 추방된 이브에 관한 일련의 판화를 거실에 걸어 놓고 감상했으며, 틀리취가 베버 장례식에서 베버가 클링어의 팬이었음을 밝히고 있는 것(Chalcraft, 1999:196)을 보면 특별히 클링어에 관심이 있었던 것 같다. 그럼에도 불구하고 예술에 특별한 관심을 보이고 학문적으로 접근한 흔적은 없다. 적어도 1910년 전까지는 그러했다.

어린 시절부터 피아노를 배운 것 외에 음악이나 미술에 특별히 관심이 없던(Kaube, 2014: 285) 베버가 1910년 경 음악사회학이라는 놀라운 주제로 연구를 시작한 배경에는 스위스 출신의 젊은 여류 피아니스트인 미나 토블러(Mina Tobler)와의 만남이 흔히 지적된다.⁴⁾ 마리안네 베버도 ‘토블러의 독특한 예술세계 체험과 그녀의 고귀한 예술이 베버에게 새로운 울림을 가져다주었다’고 했을 만큼 (Marianne Weber, 1989: 372) 토블러가 베버에 내재되어 있던 음악에 대한 관심을 자극하고 일깨운 것은 분명하다. 마침 이 시기는 베버는 부인과 함께 혹은 단독으로 활발히 국내외를 여행을 하면서 예술에 큰 관심을 표명하면서 공연과 전시를 향유하던 시기였다.

베버는 부인과 함께 1910년 여름 영국여행에서 셰익스피어 생가를 둘러보았으며, 같은 해 겨울 독일 사회학회 결성 관련 일로 베를린에 머무는 동안 예술에 깊은 관심을 보였다. (Marianne Weber, 1989: 504). 베버의 베를린 체류는 1911년 초로 이어져 음악에 대한 깊은 관심을 보이면서 베토벤, 슈트라우스, 하이든, 멘델스존, 리스트 등 다양한 음악가의 음악을 감상했으며, 미나 토블러가 연주하는 쇼팽과 모짜르트를 감상하기도 했다. 또한 짐멜과 함께 필하모니의 베토벤 홀에서 함께 음악 감상을 했으며, 짐멜을 음악적이고 색채감각이 잘 발달된 인물로 평가 하기도 했다. (Marianne Weber, 1989:504) 1911년 초에 시작된 베를린에서의 베버의 예술향유는 같은 해 여름 마리안네 베버와의 뮌헨으로의 여행을 통해 더욱 심화된다. 베버는 그의 어머니에게 보낸 편지에서 8일 동안 뮌헨에서 화랑, 미술관, 건축물, 연극 등을 감상했으며 스타른베르거 호수에서 휴식을 취했다고 쓰고 있다.(Gesammtausgabe II 7/1, 1998:184) 뮌헨에 이어 파리로 가서 프랑스 예술을 접했다. 이 여행에서 베버 부부는 모네, 마네, 드가, 르누아르, 세잔, 고갱, 고흐 등 인상주의 화가들의 그림을 집중 감상했는데 베버가 광범위한 예술사회학을 구상했던 것도 이 때였던 것으로 마리안네 베버는 전하고 있다. ‘베버는 모든 것을 보기를 원했으며 또 그것을 자기 것으로 하고자 했기 때문에 자주 참을성이 없었다. - 프랑스 음악은 그가 음악사회학 논문을 쓰고자 했기 때문이며, 현대 회화와 조각은 그가 언젠가 모든 예술을 포함하는 사회학을 쓰고자 했기 때문에’(Marianne Weber, 1989: 507) 음악과 회화를 중심으로 예술 감상에 집중 했다.

1912년에는 베버 부부는 미나 토블러를 동반하여 밤베르크와 뉘른베르크를 거쳐 바이로이트 음악 축제에 참가했다. 여기서 베버 부부는 예술을 한껏 향유하고 극도의 만족감을 얻은 것을 보인다. 더욱이 베버는 그의 건강을 적어도 1912년의 예술여행에서는 크게 회복한 것으로 마리안네 베버는 서술하고 있다.⁵⁾ 베버는 건강의 회복과 함께 예술여행을 통해 ‘나는 기꺼이 우리들의 친구인 피아니스트와

4) 잘 알려진 것처럼 베버는 1898년 봄 이 후 정신적이고 심리적인 질병으로 고통받았으며 결국 하이델베르크 교수직을 수행하지 못할 정도로 악화되었다. 그럼에도 불구하고 베버는 연구를 계속했으며 1904년부터 주로 에라노스 서클을 통해 학문적 교류를 지속했다. 1905년 ‘프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신’도 에라노스에서 발표한 것을 야페 및 좀바르트와 함께 주도한 ‘사회과학 및 사회정책논총(Archiv fuer die Sozialwissenschaft und Sozialpolitik)’에 발표를 통해 알려졌다. 에라노스 서클은 1907년 베버 주도로 새로운 젊은이들 중심으로 재편된다. 이 모임은 일요일에 베버의 집에서 열렸으며 미나 토블러도 여기서 처음 만났다. 토블러는 1909년 6월 13일 모임에 에밀 라스크(Emil Lask)의 소개로 등장했다. 1911년 경 부터는 토블러는 베버와 각별한 절친한 사이가 되어 토요일 오후에는 베버가 토블러의 집을 방문해 피아노 연주도 듣고 함께 음악을 공부했다.(Radkau, 360쪽, Kaube, 287쪽, Kaessler, 692쪽)

5) 마리안네 베버는 당시의 분위기를 다음과 같이 쓰고 있다. “우리는 음악과 그림에 빠져들었고, 트리스탄과 마레(Marees)를 얻었다. 아름다움이 위력을 갖는 또 다른 세계로 빠져들었다. 아름다움이 힘인 또 다른 세계가 펼쳐진다. 태양이 비치면 이 도시의 유쾌함이 부상한다. ---- 막스는 여기서 고유한 능력이 다시 놀랍게 좋아졌다. 그는 마치 젊은이처럼 뛰어다니고 관람했으나 그것만으로는 그에게 충분하지 않았다. 밤마다 카페로부터

함께 가능한 훌륭한 공연에서 위대한 마술사(Hexenmeister)를 만나 교류하고 싶다'(Marianne Weber, 1989: 509)는 기대를 표명하고 있다. 그러한 기대는 자신이 관람한 공연에 대한 평으로 이어진다. 베버의 예술관을 엿볼 수 있게 하는 그의 공연에 대한 평가에서 인간에 대한 진지한 탐구를 훌륭한 예술의 척도로 삼고 있음을 알 수 있다. 가식적인 것과 감각적인 것(Sinnlichkeit)을 혐오하고 종교적 대리체험을 지향하는 예술을 저급한 것으로 평가했다. (Marianne Weber, 1989: 509) 이것은 바이로이트 음악축제에서 바그너의 파르지팔(Parsifal)을 보고 느낀 실망감의 표현이었다. 그에 비하여 베버는 모차르트의 코지 판 투테는 속물적인 제목에도 불구하고 아름다움을 떠올리게 한다고 보았다.(Marianne Weber, 1989: 510) 특히 바그너의 '트리스탄과 이졸데'를 좋아하는 베버는 이 작품을 '위대한 인간적 진리와 엄청난 음악적 아름다움을 지닌 드물게 보는 위대한 작품인데, 여기서는 인간 외적 그리고 초 인간적인 것들은 찾아 볼 수 없다'고 평하고 있으며, 1911년에 보았던 '뉴른베르크의 명가수 (Die Meistersinger von Nuernberg)'는 바그너가 창조한 유일하며 현실적인 '영원함(Ewige)'이 있다고 (Marianne Weber, 1989:510) 보았다.

베버가 격찬한 작품들은 모두 종교적 추구가 배제된 인간의 삶 속에서 나타나는 진실성을 - 특히 사랑의 진실성 - 다룬 작품 들이었다. 베버는 무엇보다도 예술이 종교를 대신하려 하거나, 간접적으로 종교적 체험을 하도록 하는 것에 대해 가혹한 평가를 한다. 예술작품을 통해 감각적인 달콤함을 맛보도록 하는 것도 진실성이 결여된 것으로 수준 낮게 보았다. 예술은 인간의 삶과 관련하여 진정성과 아름다움을 보여주는 것으로 이해한 것으로 보인다. 예술에 대한 그러한 이해가 베버의 생애에서 독특했던 1910년 전 후부터 몇 년간에 걸친 이 시기의 그의 개인적 경험에 연유한 것인지를 분명히 알 수는 없다. 그러나 그의 남겨진 연구물인 '음악의 합리적.사회학적 기초'와 '중간고찰'의 내용을 종합해 본다면 연구물을 통한 예술의 이해와 실제 공연에 대한 평가와의 사이에 모순되는 점은 발견되지 않는다. 적어도 이 시기에 베버는 아름다움이라는 가치를 현세내적 구원을 찾았으며, 삶에서 예술향유를 통해 일상으로 부터의 구원을 얻었던 것으로 보인다.

물론 이 시기에 베버가 예술을 통해서만 현세내적 구원을 얻었던 것은 아니다. 이 시기에 절정에 이른 미나 토블러와의 긴밀한 관계 역시 베버의 삶에 생기를 불어 넣었으며, 무엇보다도 그녀와의 만남을 통해 음악에 침잠할 수 있도록 자극을 얻었다. 베버는 이 때 예술에만 관심이 있었던 것은 아니었다. 그가 뮌헨의 슈바빙(Schwabing)에서 시작된 '성애 해방운동 (Die erotische Bewegung)'에 관련된 인물들과 접촉을 빈번히 했으며, 그 자신이 그들이 모여 있던 스위스의 아스코나(Ascona)를 두 번이나 방문했던 시기이기도 했다. 이에 대해서는 다른 글에(정 갑영, 2015: 161-191) 언급되어 있는 만큼 더 이상 여기서 거론할 필요는 없다. 다만 '중간고찰'에서 삶의 질서 영역으로 심미적 영역과 함께 또 다른 비합리적 영역으로 '에로틱 영역'을 다루고 있으며, 그것은 그의 생애사에서의 특별한 경험과 결코 무관하지 않다는 사실은 지적되어야 한다.

지금까지 베버 생애의 일정한 시기에 대한 생애사 측면의 조망을 통해 예술에 대한 연구와 그의 삶에서의 경험이 상당히 연관되어 있을 가능성을 알아 보았다. 베버의 음악을 비롯한 예술에 대한 관심과 연구는 당시 그의 삶과 결코 무관한 것이 아니었다. 음악사회학 연구의 배경에는 미나 토블러가 있었으며 그 연구에서의 내용은 중간 고찰의 이론적 내용에 크게 반영되어 있음을 보았다. 그러면 베버의 예술에 대한 탐구는 베버의 여타 연구와 어떤 연관성을 갖는 것인가

4. 베버의 예술 연구의 영향과 의미

그를 억지로 떼어놓아야 했으며, 그는 항상 기분이 좋았다.” (Marianne Weber, 1989: 510) 이러한 서술에 비추어 베버는 그를 억누르는 병마로부터 상당히 회복된 것으로 보인다. 인간의 삶에서 아름다움의 추구가 현세내적 구원일 수 있음을 베버 스스로 보여준 것이라고 할 수 있다.

막스 베버의 예술에 관한 사회학을 다루겠다는 계획은 그의 갑작스런 죽음으로 실현되지 못했다. 다만 그의 삶의 일정한 기간 동안에 예술에 관해 관심을 보이고 연구를 했다. 지금까지 그것을 중심으로 그의 예술에 대한 이해를 알아 보았다. 과연 그가 예술을 계속 연구했다면 그것은 어떤 예술사회학이었을까, 또 오늘날 우리가 알고 있는 그의 예술 연구물은 그의 전체 연구에 어떤 영향과 의미를 가져다 주었을까 라는 의문이 계속 남는다. 베버의 예술 관련 유일한 연구인 ‘음악의 합리적·사회학적 기초’는 미완성으로 남았지만 이 후의 연구에 주는 영향과 의미는 매우 컸다. 베버에게 명성을 안겨준 연구가 ‘프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신’임을 감안한다면 음악사회학 이후의 베버 연구는 이 전과 차별성을 보여준다. 시간 상 약간 후에 쓰여진 ‘중간고찰’에서 베버는 그의 종교사회학 연구가 합리주의 사회학과 유형에 기여할 것임(Weber, 1978:537)을 밝히고 있을 정도로 합리주의와 합리성에 관심을 보이게 된다. 라드카우(Radkau)에 따르면 베버 전 저작을 검색해보면 ‘합리화(die Rationalisierung)’는 455번 언급되고 있으며, 음악사회학에서만 46번이 언급된다고 한다.(Radkau, 2011: 369) 여기서 분명히 알 수 있는 것은 예술에 대한 연구를 통해 베버는 자본주의에 대한 관심에서 합리주의 혹은 합리성으로 인식의 지평을 넓히게 되며, 인식의 변화는 예술에 대한 관심과 연구가 매개 역할을 한 것이 분명하다. 다만 베버가 중간고찰에서 언급한 합리주의 사회학과 유형 연구, 그 자체가 목적이었다고 할 수는 없을 것이다. 그의 삶의 마지막 시기에 쓴 ‘서언’에서 그의 종교사회학 연구의 전체 목적 ‘보편사적 문제(Universalgeschichtliche Probleme)’를 분명히 하고 있기 때문이다. 합리주의와 합리화, 혹은 그것에 빚댄 유형론에 대한 관심은 궁극적으로 서구에서 발전한 독특한 현상들이 갖는 보편사적 문제로 이어지기 때문이다. 바로 이러한 베버의 주된 연구 관심의 변화에 예술연구로서 음악사회학이 위치하고 있는 것이다.

베버의 음악사회학 연구는 이러한 베버의 학문연구 그 자체에서 중요한 의미를 가질 뿐만 아니라 베버의 심미성에 대한 인식에도 변화를 준 것이 분명하다. 우선 베버는 중간고찰에서 심미적 영역이 하나의 가치 영역으로서 의미를 갖고 있음을 분명히 하고 있다. 이러한 가치로서의 심미적 영역, 즉 예술에 대한 인식은 음악사회학과 같은 예술 연구를 통해서 얻어진 것임을 추정할 수 있다. 베버는 서구 음악사의 고비마다 이론을 넘어서 선율을 추구하려는 욕구, 즉 주술이나 종교의 부수물로 존재하던 음악이 대가들의 아름다움에 대한 표현 욕구로 인하여 변화해 왔다는 사실을 잘 설명하고 또 인식하고 있다. 이러한 아름다움에 대한 욕구는 궁극적으로 하나의 가치로 인식하게 되는 출발점이 된다. 물론 아름다움의 문제는 당시 지식인 사회에서 제기되던 문제였으며 게오르게(Stefan George)서클 처럼 심미성의 회복을 공공연하게 주장하면서 당시 독일 사회에 커다란 반향을 불러 일으킨 사례도 있다. 베버 서클에서도 군돌프를 비롯 게오르게 서클에 참여하거나 교류가 있던 인물들도 다수있었다. 베버가 게오르게에 동의하지는 않았지만 적어도 심미성을 중심으로 이루어지는 논의는 충분히 알고 있었다. 이러한 환경과 함께 미나 토블러와의 교류는 삶에서 아름다움의 추구가 얼마나 가치 있는 것인지 경험했을 것이다. 이러한 경험은 앞에서 본것 처럼 이 시기 예술의 향유를 향한 여러 여행에서 잘 나타나 있다. 이러한 학문과 삶에서 변화에 예술에 대한 그의 연구와 관심이 있는 것이다. 그렇게 그의 연구에서 의미 있는 예술연구가 더 이상 진행되지 않았음은 우리가 잘 알고 있는 바 이다.

만약 그의 삶이 보다 더 이어져서 예술사회학을 다루었다면 어떤 모습이었을까? 우선 베버는 여러 면에서 짐멜과 유사한 것으로 비교되기는 하지만 근대성(Modernity)에 관심을 갖고 예술 작품과 예술인을 분석한 짐멜과는 달랐다. 베버가 음악사회학에서 예술을 음악사를 중심으로 예술을 분석하기는 했지만, 예술과 근대성의 문제를 다룬 짐멜과 다르게(Whimster, 2006:278, Frisby, 2006: 423) 베버는 윤리와 도덕과 같은 인간이 의미를 파악할 수 있도록 하는 내적 가치에 관심이 있었다. 베버는 근대에 대한 진단보다는 본질에 관심이 많았다는 로스의 평은 설득력이 있다.(Roth, 2006: 75) 본질로서 윤리나 도덕을 우선하는 관점은 사실 그의 여생 내내 이어졌던 만큼 설사 예술사회학을 다루었다고 해도 예술가나 예술 작품을 분석하는 방식으로 수행하지는 않았을 것으로 추정된다. 혹은 그런 이유에서 예술에 대한 사회학적 연구가 더 이상 진행되지 않았을 수도 있다.

그럼에도 불구하고 베버는 근대가 초래하는 문제가 무엇인지 분명히 알았다. 그래서 스스로 비합리성이라고 부르는 영역이 적어도 합리주의로 찌든 일상을 구원할 가능성도 충분히 알았다. 자신이 스스로 그러한 비합리적 가치영역으로 다가갔다는 점도 주목할 만하다. 이런 의미에서 예술은 베버에게 연구와 삶에서 신선한 자극의 원천임이 분명했다. 다만 베버는 그러한 신선함보다는 신선함을 인지하도록 하는 가치를 벗어날 생각이 없었다. 중간고찰에서 언급하는 또 다른 비합리적 가치인 '에로틱(Erotik)'에 대해서도 동일한 자세를 취했다. 베버는 그런 의미에서 경계에 서있는 사람이었다. 그럼에도 불구하고 그에게 있어서 예술은 학문적 관점을 넓히고 새로운 연구대상이 되었으며 삶에 커다란 활기를 불어일으켰던 존재였다.

참고문헌

- 막스 베버, 음악사회학, (이건용 옮김). (서울: 민음사, 1993)
- 사회이론학회·한국인문사회과학회(역음), 다시 읽는 막스 베버, (서울: 문예출판사, 2015)
- Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, (Tuebingen: Paul Siebeck, 1978).
- Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, (Tuebingen: Paul Siebeck, 1980).
- M.Rainer Lepsius und Wolfgang Mommsen, Max Weber Gesamtausgabe Abteilung II: Briefe Band 7-1, (Tuebingen: J.C.Mohr「Paul Siebeck」: 1998)
- M.Rainer Lepsius und Wolfgang Mommsen, Max Weber Gesamtausgabe Abteilung II: Briefe Band 7-2, (Tuebingen J.C.Mohr「Paul Siebeck」: 1998)
- Dirk Kaesler, Max Weber, (Muenchen: C. H. Beck, 2014)
- Eduard Baumgarten, Max Weber Werk und Person, (Tuebingen: Paul Siebeck, 1964)
- Gangolf Huebinger, Gelehrte, Politik und Oeffentlichkeit, (Goettingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006)
- Joachim Rakau, Max Weber, (Cambridge: Polity, 2008)
- Juergen Kaube, Max Weber, (Berlin: Rowohlt, 2014)
- Lawrence A. Scaff, Fleeing the Iron Cage, (Berkely: University of Californis Press, 1991)
- Marianne Weber, Max Weber, (Muenchen: R. Piper, 1989)
- Sam Whimster(역음), Max Weber and the Culture of Anarchy, (London: Macmilan Press, 1999)
- Sam Whimster and Scott Lash(역음), Max Weber, Rationality and Modernity, (London and New York: Routledge, 2006)
- Wolfgang J. Mommsen and Juergen Osterhammel(역음), Max Weber and His Contemporaries, (London and New York: Routledge, 2006)
- Christoph Braun, "The 'Science of Reality' of Music History: on the Historical Background to Max Weber's Study of Music", Sam Whimster(ed), Max Weber and the Culture of Anarchy, (London: Macmilan Press, 1999)
- David Chalcraft, "Love and Death, Wagner and Max Klinger", Sam Whimster(역음), Max Weber and the Culture of Anarchy, (London: Macmilan Press, 1999)
- David Frisby, The Ambiguity of Modernity: Georg Simmel and Max Weber, Wolfgang J. Mommsen and Juergen Osterhammel(역음), Max Weber and His Contemporaries,

- (London and New York: Routledge, 2006)
- Friedrich H. Tenbruck, Das Werk Max Webers, (Koelner Zeitschrift fuer Soziologie und Sozialpsychologie, Heft 4, 1975)
- Friedrich H. Tenbruck, Wie gut kennen wir Max Weber? (Zeitschrift gesammte Staatswissenschaft, 131 Bd, 1975)
- Friedrich H. Tenbruck, The problem of thematic unity in the works of Max Weber, (British Journal of Sociology, volume XXXI No 3 September 1980)
- Mary Shields, "Max Weber and German Expressionism", Sam Whimster(엮음), Max Weber and the Culture of Anarchy, (London: Macmilan Press, 1999)
- Guenter Roth, "Rationalization in Max Weber's Developmental History", Sam Whimster and Scott Lash(엮음), Max Weber, Rationality and Modernity, (London and New York: Routledge, 2006)
- Sam Whimster, The Secular Ethic and Culture of Modernism, Sam Whimster and Scott Lash(엮음), Max Weber, Rationality and Modernity, (London and New York: Routledge, 2006)
- Wolfgang Schluchter, "Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World", Sam Whimster and Scott Lash(엮음), Max Weber, Rationality and Modernity, (London and New York: Routledge, 2006)

프로테스탄티즘과 서구 근대법의 균열 구조

李 國 運 (한동대학교, 헌법/법사회학)

I. 베버의 균열

이 글은 프로테스탄티즘과 서구 근대법의 관계를 설명해 보려는 시도이다. 나는 서구 근대법의 근저에 작동하고 있는 특수한 형태의 균열 구조를 프로테스탄티즘과의 관계에서 분석해 보려고 한다. 사실 이 논제는 기독교 신앙, 특히 프로테스탄트의 정체성을 가진 법(사회)학자에게 가능한 한 피하고 싶은 것이기도 하다. 그 자신에게 이 논제는 신앙과 학문의 두 측면에서 가장 근본적인 차원의 결단과 그 이유를 드러내어 점검하지 않을 수 없도록 강제하는 측면이 있기 때문이다. 이 무겁고도 무서운 부담을 일부라도 덜어내기 위하여 나는 프로테스탄티즘과 서구 근대법의 관계를 마치 그 바깥에서 관찰하는 것이 가능하기라도 한 것처럼, 조금은 무심하게, 이 논제에 다가가 보고 싶다.

이 문제를 막스 베버의 유산으로부터 풀어보아야 하는 것은 20세기 이후 사회과학의 숙명에 가깝다. 베버는 20세기가 시작되자마자 프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신의 연결 테제를 제시하여 수많은 논쟁을 불러일으켰고, 이후에는 자본주의 시장 경제와 합법적-관료제적-도시 공간적 지배의 상호관계를 분석하는 과정에서 형식적 합리성의 우위를 초점으로 특히 서구 근대법의 발생과정에 관하여 기념비적인 법사회학적 분석을 남겼다. 하지만 대단히 흥미롭게도 자본주의 정신 및 합리화 이론에 의하여 간접적으로 연결되는 이 두 항목의 관계, 즉 프로테스탄티즘과 서구 근대법의 관계에 대해서는 직접적인 언급을 찾아보기 어렵다. 베버 자신이 종교사회학 논문집 서문에서 말하고 있듯이, 그의 학문 전 체계에서 이 문제는 아마도 종교사회학적 비교연구가 마무리된 뒤에야 전면적으로 다루어질 수 있었을 것이다. 하지만 1920년 10월의 급작스러운 서거로 인하여 베버는 그 기회를 누리지 못했고, 이 글의 논제 역시 대답을 얻지 못한 질문으로 남을 수밖에 없었다. 그렇다면 우리가 출발해야 할 지점은 당연히 베버가 멈춘 곳으로 돌아가 그가 남긴 질문을 확인하는 작업이어야 할 것이다. 나는 그 일단을 베버의 글에서 계속 되풀이되는 균열의 주제와 관련하여 정리해 보고자 한다.

프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신의 연결 테제를 제시한 베버의 논문에서 가장 매혹적인 부분은 무엇인가? 나는 단연코 프로테스탄티즘, 특히 칼뱅주의가 엄격규원예정설을 통해 조성했던 유례없는 종교적 고립감을 사회심리학적 효과의 관점에서 치밀하게 분석한 대목이라고 생각한다. 베버에 따르면, 이 극한의 위기 상황에서 개개의 프로테스탄트는 ‘구원의 확신’에 관한 끝없는 집착과 불안을 복음서 텍스트의 해석을 통해 자신의 노동에 대한 합리적 조직화로 전화시켰으며, 이 과정에서 형성된 금욕주의의 윤리는 베버가 이념형으로 설정한 자본주의 정신, 즉 형식적 합리성에 압도되어 어떤 의미로는 철저하게 맹목적인 방법의 논리로 축소되어 버리고 말 서구의 모더니티에 역사적 원형을 제공했다. 후술하듯 이 테제에는 여러 비약이 내포되어 있고, 베버에 대한 수많은 비판과 반론도 그곳에 집중되어왔다. 하지만 이 대목을 읽는 느낌은 여전히 대단히 매혹적이다. 왜 그럴까?

프로테스탄티즘에 영향을 받은 서구 근대인들에게 그 이유는 생각보다 자명할 수도 있다. 이 대목에서 그들은 마치 자신들의 깊숙한 내면을 분석 당하는 느낌을 받게 되기 때문이다. 특히 성서의 텍스트를 진리의 장소로 믿는 독실한 프로테스탄트들에게 베버의 분석은 일종의 자아 해부로 다가온다. 여기서 우리가 생각해 보아야 할 중요한 문제는 이때 것처럼 자신들의 내면을 분석 당하는, 또는 그런 느낌을 받는, 서구 근대인들이 어느 시점에 살고 있는 사람들인가 하는 점이다. 달리 말해, 그것은 그러한 느낌과 함께 서구 근대인들이 그 이전과 얼마나 다른 존재가 될 수 있는가의 문제일 수도 있다. 나는 이 문제가 앞서 언급했던 베버의 균열이라는 주제와 깊이 연결된다고 생각한다.

프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신에서 베버는 흥미롭게도 독자를 이중으로 배치하고 있다. 하나는 베버의 동시대인들인 20세기 초의 합리적인 서구 근대인들이고, 다른 하나는 프로테스탄티즘의 윤리라는 전혀 다른 맥락에서 살았던 리처드 박스터와 같은 17세기의 청교도들이다. 우리는 대개 전자의 독자로서 베버의 논증을 따라가기 시작하지만, 1부가 끝난 지점부터는 후자의 독자로서 관점이 달라지고, 2부에서 현세적 금욕주의의 종교적 토대를 분석하는 작업의 어느 순간부터는 다시 전자의 독자로 돌아오게 된다. 하지만 이 과정을 거친 이상 전자의 독자는 결코 출발점과 같은 입장일 수 없으니, 그 이유는 그가 자신의 행위의 원인과 결과를 사회과학적 인과관계 속에서 분석한 경험-더 정확하게는 자신의 정체성에 대하여 사회과학적인 의심을 품어 본 경험-을 가지게 되기 때문이다. 초반부의 차분한 논조에 비하여 다소 급하게 전개되다가, 정리된 결론도 생략한 채, 서둘러 마무리되는 이 논문의 마지막 부분에 다다라야 베버는 이 두 독자를 정면으로 대비시킨다.

“청교도는 직업인이기를 바랐다. 반면에 우리는 직업인일 수밖에 없다...박스터의 견해에 따르면 외적인 재화에 대한 배려는 마치 ‘언제든지 벗을 수 있는 얇은 겂옷’처럼 성도의 어깨에 놓여 있어야만 한다. 하지만 운명은 이 겂옷을 강철로 만든 우리처럼 만들어 버렸다...”

주목할 것은 바로 이 국면에서 위의 두 독자와 다른 제3의 관점이 함께 등장한다는 사실이다. 그것은 다른 아닌 베버 자신의 관점으로서, 위의 두 독자를 정면으로 대질시키면서도, 결코 그중 어느 하나에 환원되지 않기 위하여 끊임없이 내면의 분열을 감내하는 모습으로 나타난다. 서구적 모더니티의 기계화된 화석화를 예기하면서도 전혀 새로운 예언자가 등장하거나 옛 정신과 이상이 강력하게 부활할 가능성을 부정하지 않는 모습, 또 가치판단과 신앙판단의 영역에 역사적 진리의 이름으로 들어서기를 단호하게 거부하면서도 불가능한 것을 지향하지 않는 한 가능한 것마저도 성취할 수 없음을 확인하는 모습이 그러하다. 잘 알려진 바와 같이, 정치를 직업적 소명으로 이해하는 것의 의미를 논한 또 다른 강연의 마지막에서 베버의 이와 같은 균열은 심정 윤리에서 출발하여 책임 윤리로 나아갔다가, 다시금 책임 윤리를 넘어 심정 윤리로 돌아와서 ‘그럼에도 불구하고(dennoch)’를 외치는 모습으로 더욱 선명하게 되풀이되고 있다. 어떤 의미에서 이 제3의 관점은 위의 두 독자를 넘어서고, 그리하여 그 모두를 구원하는 방법으로 제시된다고 말할 수도 있다. 다만, 계속하여 균열을 감내하면서도 끊임없이 자기 초월을 시도해야 하는 점에서 그것은 매우 고통스러운 구원의 방법일 것이다.

1980년대 이후 서구의 사회과학계에서 진행된 이른바 ‘베버-르네상스’의 결과로서, 베버의 관점에 담긴 이와 같은 균열과 자기 초월의 양상이야말로 베버의 모더니티, 즉 베버 자신이 이해하고 참여했던 서구적 모더니티의 한 단면이라는 점이 분명해졌다. 이 글의 논제인 프로테스탄티즘과 서구 근대법의 관계를 바로 그와 같은 맥락에서 생각해 보려고 한다. 당연히 이 글의 위해서는 우선 서구 근대법의 근저에 작동하고 있는 특수한 형태의 균열 구조를 확인해야 하며, 나아가 그 균열을 넘어서는 구원의 방법, 즉 서구 근대법에 내장된 자기 초월의 방향과 기제를 살펴보아야 한다. 그리고 그 중간 단계에서, 베버 자신이 미완으로 남겨 놓은 이 글의 논제, 즉 프로테스탄티즘과 서구 근대법의 균열 구조의 관계 문제를 본격적으로 천착해야만 할 것이다.

II. 베버의 서구 근대법 이해 - 공법 질서의 우위론

서구 근대법의 균열 구조를 분석하기 위하여 베버 자신의 텍스트로 돌아가야 하는 것은 20세기 이후 법사회학의 숙명이나 다름없다. 앞서 언급한 균열의 주제는 ‘경제와 사회’ 제2부의 제8장인 ‘경제와 법’, 일명 법사회학의 초반부에 서구 근대법의 특징을 거론하면서 선명하게 드러나 있기 때문이다.

베버는 우선 서구 근대법의 가장 중요한 특징으로 공법과 사법의 구분을 거론하면서, 그 구분의 기준 또는 양자의 관계가 명확하지 않음을 지적한다. 베버의 법사회학이 서구 근대법의 형식화 경향 및

형식 합리성과 실질 합리성의 딜레마에 관한 분석으로 마무리된다는 점은 텍스트 자체에서 명백하다. 하지만 그와 같은 결론을 향하여 베버가 출발하는 지점이 바로 서구 근대법의 내적 균열, 즉 공법과 사법의 모호한 구분이라는 사실은 곱씹어볼 가치가 있다. 베버는 마치 법철학 각론의 첫 시간 수업을 진행하듯이 공법과 사법의 구분에 관한 기존 이론들을 소개하고 그 각각의 한계를 짚는다.

베버의 법사회학적 분석이 본격적으로 시작되는 것은 그다음부터이다. 베버는 우선 법적 권리(와 의무)라는 서구 근대법의 특수한 개념을 받아들이지 않는다면, 순수하게 사법적인 구성과 순수하게 공법적인 구성도 이론적으로 불가능하지 않음을 인정한다. 전자는 모든 종류의 법적 청구권을 주체, 대상, 사안별로 나누어 특권이나 소권의 형태로 구성하면 되고, 후자도 통치 권력의 행정규칙, 즉 임페리움(imperium)을 통해 간접적으로 법적 청구권을 보호하면 되기 때문이다. 하지만 베버는 그와 같은 순수한 구성이 어디까지나 이론적으로만, 그러니까 이념형으로서만 가능할 뿐이며, 역사적 현실에는 존재할 수 없었다고 주장한다. 공법과 사법의 구분을 전제로 구성되는 서구 근대법은 그가 보기에 매우 독특한 사례이다.

어서 베버는 형법과 민법, 불법행위와 범죄, 임페리움 등으로 초점을 옮겨가며, 서구 근대법의 특징인 객관적 법의 형성과정을 추적한다. 베버는 권력의 제한에서 권력의 분립으로 법적 구성의 원리가 바뀌고, 실체적 법규범과 소송 절차가 구분되며, 법적 사유에 합리성의 요청이 증대하는 과정들을 차분히 살펴본다. 이러한 분석의 저변에 깔린 전제는 맨 처음 제기했던 공법과 사법의 구분과 객관적 법규범의 형성이 같은 현상의 다른 측면이라는 것이다. 따라서 이 단계부터 영민한 독자에게 질문이 떠오를 수밖에 없다. 그렇다면 서구 근대법은 어떤 방식으로 공법과 사법을 관계 지우는가? 또 그 방식에 대하여 베버는 어떻게 평가하는가?

앞에서 잠깐 암시했듯이 베버는 이 둘 가운데 후자의 질문에 대하여 최종적인 답변을 한사코 거부한다. 그의 표현에 따르면, 가치판단과 신앙판단의 영역에 역사적 진리의 이름으로 들어설 수 없다는 것이다. 하지만 전자의 질문에 대해서는 대단히 정교한 사회학적 논리를 가지고 치열하게 응답한다. ‘경제와 사회’ 제2부 제8장(법사회학)에서 이 점에 관한 베버의 탁견이 단적으로 드러나는 곳은 단연 ‘권리설정의 여러 형태’에 관한 분석이다.

간단히 말해서, 베버는 서구 근대법이 각종 사회적 관계에서 발생하는 주관적 청구권들을 ‘객관적 법규범’에 의하여 ‘권리’로서 인정하고 보장하는 방식으로 재구성한다고 주장한다. 그는 사법 영역에서 서구 근대법의 가장 중요한 특징인 ‘계약의 자유’를 예로 들어 이 점을 설명한다. 잘 알려져 있듯이 계약의 자유는 사회경제적 영역의 법률관계를 주체의 처분권능에 귀속되는 주관적 청구권들로서 재구성한다. 문제는 이와 같은 재구성이 그 주관적 청구권들을 ‘권리’로서 규정하고 보장하는 객관적 법규범에 의해서 이루어진다는 점이다. 공법과 사법의 관계에서 보면, 이는 사적 법률관계가 공법 질서에 의하여 권리의무관계로서 인정되고 또 보장된다는 뜻이다. 사적 개인들의 합의를 이끄는 계약의 자유는 개개인 주관적 청구권들을 ‘권리’로서 보장하는 민법과 그 ‘권리’가 침해되었을 때 작동하는 민사소송법 및 강제집행법, 즉 공법, 그리고 그와 같은 법률들 일체를 입법할 수 있도록 해 주는 공법 질서에 의해서만 비로소 유효하게 작동할 수 있다. 바로 이러한 방식이야말로 지난 세기 내내 서구의 법이론가들이 법단계설(켈젠), 이차규칙론(하트), 체계이론(루만) 등과 같은 모습으로 다양하게 변주했던 서구 근대법의 특유한 존재 양식이다.

베버의 이와 같은 분석은 서구 근대법을 공법과 사법을 연결하는 자율적인 법시스템으로 파악하면서도 구체적인 권리의무관계를 다루는 사법보다는 그것을 제도화하고 보장하는 공법 질서에 강조점을 두고 있다. 이런 특징은 ‘경제와 사회’가 제8장 ‘경제와 법’(법사회학)에서 서구 근대법에 대한 분석을 마친 뒤, 그 결과를 제9장 ‘정치공동체’, 제10장 ‘지배와 정당성’, 제11장 ‘관료제’로 연결하는 맥락에서 잘 드러난다. 왜냐하면, 이 분석 전체에서 베버가 공적 지배단체(anstalt-betrieb), 즉 ‘단체의 존속과 규칙의 효력을 일정한 지리적 영토 안에서 행정집행부의 물리적 강제력의 사용 또는 그 위협을 통해 계속 보장하는 정치공동체’의 존재를 전제하고 있는 까닭이다. 이와 같은 태도는 서구 근대법을 오로

지 국가적 현상으로만 파악하거나 종교적 정치공동체를 법사회학적 고찰의 대상에 제외하는 접근방식들에 비하여 사회학적 관찰의 범위를 확실히 확대한다. 베버는 국가를 공적 지배단체 가운데 ‘물리적 폭력을 정당하게 독점하는 경우’로 한정하면서, 공적 지배단체를 국가보다 더 광범위한 개념으로 놓고 그 기초 위에서 서구 근대법을 포함한 지배체제들을 분석한다.

여기서 주목할 것은 가치 관련성을 놓지 않으면서 가치판단을 우회하기 위하여 구사하는 베버 특유의 방법론이다. 그는 이상에서 설명한 관점을 이른바 ‘이념형’으로 제시함으로써, 독자는 물론이려니와 심지어 자기 자신까지도 그 관점을 객관화하고 비판하며 종국에는 넘어설 수 있는 터전을 정립한다. 이 점에서 ‘경제와 사회’의 내용 중에 가장 나중에 정리된 제1부 제1장 ‘사회학의 기초 개념’은 베버의 사회과학적 관점이 이념형의 모습으로 집약된 곳이다. 바로 이곳에서 베버는 공적 지배단체의 존재를 전제로 서구 근대법을 파악하는 자신의 관점을 사회학적 법 개념의 형태로 간명하게 제시한다. 이는 공법 질서의 우위라는 관점을 천명하는 동시에 그것에 대한 객관적 비판과 자기 초월을 위하여 베버가 스스로 설정한 이론적 플랫폼이다.

“준수를 유발하거나 침해를 벌하기 위하여, 물리적 혹은 심리적 강제가 특별히 그것을 목적으로 하는 일단의 스태프들에 의하여 행해질 개연성을 통해서 외면적으로 보장되는 질서를 법이라고 부른다.”

이처럼 베버가 공법과 사법의 분리를 초점으로 서구 근대법의 균열 구조를 이해하는 동시에 공법 질서의 우위를 전제로 그 의미를 파악했다면, 우리는 그로부터 곧장 서구 근대법의 본질에 관한 다른 관점들을 상정할 수 있으며, 어떤 의미로는 베버 자신이 이미 그 다른 관점들을 알고 있었다고 말할 수도 있을 것이다. 우선 서구 근대법을 이해할 때, 공법과 사법의 구분이라는 특질을 무시하고 공법 또는 사법의 어느 한쪽으로 다른 한쪽을 환원하는 접근방식을 생각할 수 있다. 베버의 분석에서 이와 같은 입장은 루돌프 슈탐플러로 대표되는 개념법학이나 토대환원주의에 함몰된 마르크스 법이론으로 대표되며, 베버 자신은 사실과 가치의 범주에 대한 착오를 이유로 이 둘 모두를 배격한다. 지나치게 단순한 일원론적 환원주의라는 것이 베버가 제기하는 비판의 초점이다.

반면, ‘사실과 가치의 준별’이라는 방법론을 공유하면서도 베버와 전혀 다른 방향으로 나아갈 수도 있다. 서구 근대법의 균열 구조를 공법과 사법의 분리를 초점으로 이해하면서도, 공법과 사법의 관계를 사법 질서의 우위로 파악할 수도 있으며, 그로부터 공적 지배단체를 전제하지 않는 새로운 사회학적 법 개념을 안출할 수도 있기 때문이다. ‘경제와 법’의 후반부에서 베버의 분석은 형식 합리성의 우위가 점점 더 강해지는 서구 근대법의 경향에 집중하여 전개되는데, 이 과정에서 베버는 끊임없이 바로 이와 같은 대안적 접근방식의 존재와 가치를 인식하는 것으로 보인다. 법규범의 형식적 합리성을 인정하기 어려운 불문의 판례법(커먼로)을 가졌음에도 영국에서 자본주의의 발흥이 선구적으로 이루어졌던 것을 이른바 ‘영국 문제’로라는 문제 상황으로 지목하거나, 20세기의 상황에서 서구 근대법이 일반성 대신 특수성을 매우 강조하면서 형식적 합리성을 거스르는 경향을 보이는 것을 통찰하는 것은 대표적인 예이다.

잘 알려져 있듯이, 사실과 가치를 준별한 뒤 공법 질서의 우위를 전제로 법 현상을 파악하는 베버의 관점에 대하여 20세기의 법사회학 또는 법이론은 끊임없는 논쟁을 계속해 왔으며, 그 골자는 실상 ‘경제와 법’에서 베버 자신이 예기한 구도에서 크게 벗어나지 않았다. 이를테면, 1970대를 전후하여 미국에서 벌어졌던 ‘법발전론 대 비판법학’의 논쟁이나, 독일에서 벌어졌던 ‘니클라스 루만 대 위르겐 하버마스’의 논쟁은 서구 근대법에 대한 베버의 이해 및 그에 대한 평가를 20세기 후반의 맥락에서 조금씩 다른 개념들로 확대하고 심화시켰던 것이나 다름없기 때문이다. 사실 이 주제는 21세기에 들어와서도 법사회학 또는 법이론의 중요한 화두로 여전히 남아 있다.

그러나 이 글의 논제는 이처럼 현대적인 문제 상황으로부터 잠시 벗어나기를 요구한다. 우리는 서구 근대법에 관한 베버의 분열 테제를 이해하고 평가하며 대안을 모색하는 과제를 접어두고, 오히려 그와

같은 분열이 어떻게 발생했는지를 생각해 보려고 한다. 특히 베버 자신이 공백으로 남겨 놓았거나, 간접적으로 연결하는 정도에 머물렀던 프로테스탄티즘과 서구 근대법의 관계를 프로테스탄티즘의 윤리와 서구 근대법의 균열 구조에 초점을 맞추어 해명해 보려고 한다. 이 작업에 성공할 때만, 우리는 서구 근대법의 대안을 모색하는 과제에 관해서도 간략한 언급을 시도할 수 있을 것이다.

오늘날 서구의 법이론 전반에서 프로테스탄티즘에 대한 호명은, 예컨대 청교도 윤리의 회복을 부르짖는 것처럼 프로테스탄트 종교공동체 내부에서 벌어져 온 신학적 복고지향과 직접 연결된 경우를 제외하면, 크게 세 방향에서 이루어지고 있는 것으로 보인다. ①구스타브 라트브루흐 이후의 독일 신칸트주의 법철학자들처럼 모더니티와 상대주의의 압도 속에서도 법의 궁극적 무가치성을 넘어서 수 있는 종교철학적 차원을 확보하기 위해서, ②폴 칸이나 존 위티처럼 서구 근대법 또는 그 바탕을 이루는 패러다임의 저변에 프로테스탄티즘에서 유래한 법적 사유방식이 여전히 작동하고 있음을 강조하기 위해서, 또는 ③로널드 드워킨이나 잭 발킨처럼 오늘날 지극히 강조되면서도 근본적인 정당화에 취약한 법에 대한 민주적이고 평등주의적인 접근방식의 가치를 강조하기 위해서이다.

이들에 비하여 베버의 접근방식은 훨씬 더 법사회학적이다. 우선 그는 프로테스탄티즘과 서구적 모더니티 사이의 ‘선택적 친화성’을 일정한 매개 항들을 통해 확인하는 차원에 집중한다. ‘경제와 법’(법사회학)을 포함하여 ‘경제와 사회’의 제2부를 이루는 각 장에서 베버가 수행하는 작업은 노동의 윤리, 경제적 교환의 합리성, 지배의 정당성 등을 초점으로 이와 같은 선택적 친화 관계의 존재와 그 특징을 입증하려는 것이나 다름없다. 잘 알려져 있듯이, 이러한 작업을 통해 베버는 프로테스탄티즘과 서구적 모더니티 사이의 선택적 친화 관계를 가능하게 만드는 조건으로서 ‘합리화(탈주술화)의 요청’이라는 독특한 경향성을 발견한다. 이상과 같은 베버의 논증 방식을 따른다면, 프로테스탄티즘과 서구 근대법의 관계를 설명하려는 이 글의 논제도 그의 결론이나 다름없는 ‘합리화의 요청’을 문제 삼아야만 할 것이다.

프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신에서 베버는 마르틴 루터의 직업 소명설을 프로테스탄티즘의 신학적 초점으로 꼽은 뒤, 프로테스탄티즘의 신학적 논리에서 현세적 금욕주의가 발생하는 맥락과 다시 그로부터 노동의 합리적 조직화가 발생하는 맥락에 주목하여 서구적 모더니티의 에토스인 ‘합리화의 요청’ 및 그 한계에 대해서 논의를 전개한다. 다만, 이 논의에서 그는 프로테스탄티즘이 ‘합리화의 요청’을 수반하고 또 그것에 대해서 전면적으로 부응할 수밖에 없었던 이유 자체를 문제 삼지는 않는다. 다른 한편, 베버는 프로테스탄티즘의 신학적 초점을 마르틴 루터의 직업소명설로 파악한 뒤, 그 교리의 윤리적 에토스를 강력하고도 일관되게 추구한 종파로서 (루터파가 아니라) 청교도 운동으로 대표되는 칼뱅주의의 흐름을 지목하면서, 구원예정설과 같은 칼뱅주의의 독특한 교리와 그 사회심리학적 효과를 분석한다. 하지만, 여기서도 그는 칼뱅주의를 프로테스탄티즘의 대표로 선택하는 이유나 칼뱅주의가 이처럼 독특한 교리를 주장하게 된 이유를 정면으로 분석하지는 않는다.

그러나 베버 자신이 공백으로 남겨 놓았거나, 간접적으로 연결하는 정도에 머물렀던 프로테스탄티즘과 서구 근대법의 관계를 해명하기 위해서, 우리는 베버가 우회했던 질문들을 정면으로 마주해야만 한다. 프로테스탄티즘과 ‘합리화의 요청’ 사이에는 어떠한 관계가 존재하는가? 또 이 질문에 대한 답변을 전제로 ‘합리화의 요청’과 서구 근대법, 특히 서구 근대법의 균열 구조 사이의 관계는 어떻게 설명될 수 있는가? 이하에서는 일단 이 두 질문에 집중하여 소략한 논의를 전개하기로 한다.

Ⅲ. 성도들의 혁명과 합리화(탈주술화)의 요청

마이클 왈저는 급진파 칼뱅주의자들의 청교도 운동으로부터 서구 근대사회에서 벌어진 급진 정치의 연원을 찾으면서, 프로테스탄트 종교혁명을 ‘성도들의 혁명’(the revolution of the Saint)으로 불렀다. 당연한 말이지만, 이는 프로테스탄티즘이 근본적으로 기독교 신앙을 가진 신자들의 운동이었다는 뜻이다. 그렇다면 이처럼 기독교 신앙을 가진 신자들의 혁명이 기독교공동체의 범위를 넘어 공동체적 삶

의 모든 영역에 대하여 합리화(탈주술화)의 요청을 수반하게 되었던 이유는 무엇일까? 이러한 문제의 식에서 우리가 주목해야 할 것은 무엇보다 기독교 전통 안에서 프로테스탄트 신앙이 가지는 독특성일 수밖에 없다.

주지하듯, 프로테스탄티즘은 예수 그리스도의 십자가와 부활의 은총 속에서 모든 인간이 신 앞에 단독자로 설 수 있다고 주장하면서, 이를 전제로 기독교공동체, 즉 기독교회의 본질을 조직이 아니라 사람들로, 제도적인 것이 아니라 영적인 것으로, 보이는 것이 아니라 보이지 않는 것으로 규정한다. 이 지점에서 프로테스탄티즘은 기독교회가 가지는 영적 본질을 전제하면서도 그것을 사회적-역사적 실재로서의 특정한 제도적 교회(보이는 교회)와 연결하는 다른 기독교 전통들과 근본적으로 갈라진다. 찰스 테일러의 언급처럼, 서구적 자아의 원천 가운데 가장 중요한 것은 내면성(inwardness), 즉 인간의 존재, 아니 존재 그 자체를, 자신의 존재를 문제 삼는 사유하는 자아의 현존으로부터 정초해 보려는 독특한 경향성이다. 이러한 맥락에서 평가하자면, 프로테스탄티즘은 사제들의 위계적 조직을 영적 교회로 동일시하는 로마가톨릭교회의 전체주의를 거부하고, 서구적 자아의 원천인 내면성의 차원을 단번에 복원시키려는 급진적인 시도인 셈이다. 프로테스탄티즘이 내세우는 ‘오직 믿음’(sola fide)의 기본 발상은 신 앞에 홀로 서서 자신의 존재를 문제 삼는 사유하는 자아의 현존을 전제로만 가능한 것이기 때문이다. 요컨대, 프로테스탄티즘은 ‘신 앞에선 사유하는 개인’을 기독교 신학의 입장에서 정초한다.

그러나 이처럼 내면성의 차원을 복원하는 것만으로 프로테스탄티즘의 혁명성을 규정할 수는 없다. 플라톤의 국가론에서 가장 두드러지게 나타나듯, 내면성의 논리는 존재의 위계질서에 대한 각성의 정도와 결부되면서 신분적 위계질서를 정당화하는 출발점이 되기도 하기 때문이다. 프로테스탄티즘의 전복적인 측면은 오히려 ‘오직 믿음’에 전제된 사유하는 자아의 현존이 아니라 그것을 가능하게 만드는 ‘오직 성서’(sola scriptura)의 방법 또는 스크립투라라는 대상 그 자체에서 찾아야 한다. 다만, 이때의 스크립투라는 마르틴 루터가 번역하여 요한네스 구텐베르크가 찍어냈던 활판인쇄종이묵음성서(die Bibel)를 국한하여 지칭하는 것이 아니다. 오히려 그것은 그 활판인쇄종이묵음성서가 기록하고 있는 대상, 즉 인간의 역사 속에 개입해 들어 온 신이 자신의 몸으로 역사 속에 남긴 유일무이한 물질적 자취인 예수 그리스도를 말하는 것이다. 프로테스탄티즘은 고유명사인 예수와 일반명사인 그리스도를 일치시키는 예수 그리스도의 십자가와 부활이라는 역사적 사건에 모든 신학적 초점을 맞춘다. 그래서 ‘오직 믿음’은 항상 스크립투라, 곧 예수 그리스도의 십자가와 부활에 대한 믿음일 수밖에 없다.

고린도인들에게 보낸 첫 번째 편지에서 사도 바울은 사유를 통해 내면성의 차원을 확장하려는 헬라인들과 표적을 통해 내면성의 차원을 초월하려는 유대인들 모두가 고집스럽게도 진리에 관한 각자의 편견에 사로잡혀 있음을 통박한다. 헬라인은 미련한 것을 비판하고, 유대인은 거리끼는 것을 거부한다. 그러나 바울은 이 둘 중 어느 하나에도 가담하기를 거부하면서, 정반대로 방향을 바꾸어 스크립투라의 입장에서 진리를 바라볼 것을 요청한다(고전 1장). 그러면 곧바로 두 가지 명백한 사실이 드러난다고 그는 강조한다. 하나는 이 스크립투라가 누구에게나 차별 없이 주어졌다는 것, 즉 헬라인이나 유대인이나 그 바깥의 이방인이든 상관없이 누구에게나 주어진 은혜요 선물이라는 것이고, 다른 하나는 이 스크립투라가 요청하는 것이 오로지 스크립투라를 믿는 거짓 없는 믿음뿐이라는 것, 즉 십자가에 달려 죽은 예수가 부활하신 그리스도라고 믿는 진실한 믿음뿐이라는 것이다. 당연하게도 이 진실한 믿음은 믿는 이의 자유를 전제하며, 믿는 이의 자유가 없이는 단 한 순간도 존립할 수 없다. 바울은 같은 편지의 마지막 부분에서 스크립투라에 대한 자유롭고도 진실한 믿음으로부터 시작되는(바울의 용어로는 ‘그리스도 안에서’) 이 새로운 삶의 본질을 아가페(agape), 즉 ‘대가 없이 먼저 하는 사랑’으로 묘사하고 있다(고전 13장).

사도 바울의 이러한 주장은 신약성서의 혁명적 메시지를 대변한다. 신 앞에선 사유하는 개인은 스크립투라를 믿는 진실한 믿음 속에서 진리와 자유와 사랑이 지배하는 전적으로 새로운 삶을 개척해야 하기 때문이다. 고린도인들에게 보낸 두 번째 편지에서 바울은 그리스도 안에서 새로워진 이 사람들을 ‘새로운 피조물’이라고 지칭한다(고후 5장 17절). 이 새로운 피조물, 즉 기독교 신앙을 가진 모든 사람

은 예수 그리스도의 십자가와 부활에 나타난 신의 뜻을 분별하여 삶의 모든 국면에서 실현해야만 한다. 신약성서에서 가장 마지막에 기록된 사도 요한의 복음서는 이와 같은 요청을 예수 그리스도의 엄중한 명령으로 기록하고 있다. “너는 나를 따르라!”(요 21장)

기독교의 역사는 신약성서의 혁명적 메시지를 삶의 모든 국면에서 전면적으로 실현하려던 시도들의 기록이자 그 시도들이 좌절을 거듭해 온 이야기이다. 그 속에는 스크립투라를 믿는 진실한 믿음 속에서 진리와 자유와 사랑으로 구성되는 새로운 삶을 개척해 보려던 무수한 그리스도인들의 실험이 기록되어 있으며, 또한 동시에 그 실험이 거짓 믿음과 허위와 속물근성과 두려움으로 좌절한 경험도 기록되어 있다. 프로테스탄트 종교혁명의 독특성은 기독교공동체가 사회적으로 지배적인 위치를 차지한 조건 속에서 기독교공동체의 내부 투쟁으로 촉발되었던 점이다. 프로테스탄트 종교혁명이 발발했을 때, 로마가톨릭교회의 전체주의는 이미 서구의 중세사회 전체를 모든 측면에서 지배하고 있었고, 따라서 프로테스탄티즘은 기독교공동체 내부의 주도권을 차지하기만 하면 그와 같은 물리적 조건을 고스란히 승계할 수밖에 없는 상황에 놓여 있었다.

다시 말하건대, 프로테스탄티즘은 앞서 설명한 신약성서의 혁명적 메시지를 삶의 모든 국면에서 전면적으로 실현하려는 무수한 시도의 하나일 뿐이다. 하지만 그 이전까지 서구 사회에서 기독교공동체가 확보했던 역사적 성과 덕분에, 프로테스탄티즘은 특이하게도 마르틴 루터 이후 적어도 200년가량 북유럽의 일정 지역에서(그리고 그 이후에는 북아메리카의 일정 지역에서) 기독교공동체 내부는 물론 사회 전체에서까지 프로테스탄트들이 주류이자 다수가 되는 천재일우의 기회를 확보할 수 있었다. 이처럼 전례 없이 유리한 종교적-사회적 조건 속에서 프로테스탄트들은 신약성서의 혁명적 메시지를 기독교공동체는 물론 사회 전체에까지 속속들이 전면화하는 기획을 체계적으로 진행할 수 있었다.

프로테스탄트 종교혁명에 주어졌던 종교적-사회적 조건은 프로테스탄티즘이 기독교 신앙에 내재한 합리화의 요청에 전면적으로 부응할 수 있었던 한 가지 이유를 설명해 준다. 하지만 이에 덧붙여 프로테스탄티즘의 독특한 면모를 우리는 반드시 기억해야 한다. 앞서 짚었듯이, 신약성서의 혁명적 메시지는 스크립투라의 입장에서 ‘오직 믿음’의 가능성과 그 전제인 자유의 가치를 근거 짓는다. 그러나 프로테스탄티즘은 여기서 그치지 않고 믿음과 자유의 문제를 사회적 삶의 안팎을 지배하는 차별의 벽을 허물고 평등을 실현하는 차원에까지 적극적으로 연결한다. 대표적으로 마르틴 루터는 로마가톨릭교회의 위계적 전체주의에 대항하여 만인사제주의와 직업소명설을 내세움으로써 성(聖)과 속(俗)의 제도적 구분을 해체하고 위계적 사회질서를 무너뜨렸다. 루터 이후 프로테스탄티즘은 이른바 ‘존재의 대연쇄’에 의존하는 모든 종류의 위계적 사회이론을 거부하고 사유하는 개인의 자유로부터 그 개인들 사이의 근원적인 평등을 정초하는 곳에서 출발하는 특유의 사회이론을 발전시켰다. 이것이야말로 프로테스탄티즘의 전복적인 측면이 아닐 수 없다.

프로테스탄티즘은 ‘오직 믿음’의 토대인 자유의 가능성에 근거하여 모든 인간의 평등을 정당화하는 ‘보편적/정언적 자유의 요청’을 사회이론의 제일 명제이자 근본 규범으로 내세운다. 이와 같은 신학적 전복의 핵심 계기는 모든 인간이 ‘신의 형상’(imago Dei)에 따라 창조되었다는 구약성서의 선언(창 1장 26-7절)이었다. 오늘날에는 이 선언의 의미가 주로 인간 존재의 존엄과 가치가 그 초월적 인격성에서 비롯되며 그 때문에 근원적인 평등이 정초될 수 있음을 강조하는 맥락에서 조명되고 있다. 하지만, 제레미 월드론이 정확하게 말하듯이, 프로테스탄트 종교혁명의 맥락에서 이 선언의 더욱 결정적인 의미는 모든 인간 존재가 신적 형상의 대표적인 특징인 이성적 사유를 스스로 추진할 수 있는 자질을 타고 났음을 정당화하는 측면이었다. 이처럼 프로테스탄티즘은 모든 인간 존재에 ‘신적 형상’이 내재한다는 신학적 논거로부터 모든 인간의 자유와 평등을 정초하는 ‘이성적으로 사유하는 인격의 존재’를 확인했다. 그렇다면 이와 같은 신학적 맥락에서 프로테스탄티즘이 합리화의 요청을 수반한 것은 당연한 귀결이 아니었을까?

그러나 문제는 이러한 신학적 정당화만으로는 합리화의 요청을 완전히 충족시킬 수 없다는 사실이다. 주지하듯 프로테스탄티즘은 제도적 보편 교회(보이는 교회)의 권위를 부인한 자리에 성서를 유일한

권위로 놓는다. 그리고 오로지 성서의 해석과 체계화에만 의존하여 새로운 피조물의 삶을 재구성하고자 한다. 하지만 알리스터 맥그래스가 지적하듯 성서해석주의는 프로테스탄티즘이 초래하는 신앙적 개별화의 불안정을 해소하기보다는 더욱 심화시키는 경향을 보인다. 프로테스탄티즘은 성서해석을 통해서 끊임없이 분열하고 개별화되며, 이는 프로테스탄트 신학 전반의 특징이기도 하다. 요컨대 프로테스탄티즘의 성서해석주의는 합리화의 요청을 충족시킬 수 없으며, 심지어 정반대의 혼란을 불러일으키기까지 한다.

베버가 프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신에서 현세적 금욕주의의 종교적 토대를 분석하는 대목은 이 질문 앞에서 프로테스탄티즘(칼뱅주의)이 합리화의 요청을 수용하기 위하여 서로 다른 두 방향의 대응책을 발전시킬 수밖에 없었음을 보여 준다. 하나는 엄격구원예정설에 전제된 은총의 법칙성, 즉 신도 어떻게 해 볼 수 없는 구원의 법칙성을 확인하는 것이다. 이때의 법칙은 무엇보다 성서의 ‘합리적인’ 해석을 통해서 구축된다. 따라서 이 은총의 법칙성 또는 구원의 법칙성은 초월적 합리성 또는 성서적 합리성으로 불려도 무방하다.

하지만 문제는 이 초월적 합리성 또는 성서적 합리성이 아무리 정교하게 체계화되더라도, 그것만으로는 그 결과이자 증거인 구원의 확실성이 확보될 수 없다는 점이다. 베버는 이 간극을 ‘구원의 확신’으로 채우려는 프로테스탄티즘의 시도가 확신의 근거를 더 근본적인 확신에서 찾는 무한연쇄에 그칠 수밖에 없음을 인정한다. 그리고 바로 이 대목에서부터 그는 합리화의 요청을 수용하기 위한 또 다른 대응책으로서 리처드 박스터를 비롯한 청교도들이 성서의 ‘합리적인’ 해석과는 다른 범주의 합리성을 동시에 추구할 수밖에 없었음을 암시한다. 신약성서 마태복음 25장의 달란트 비유에 대한 칼뱅주의자들의 적극적인 해석은 성서적 합리성에 대응하는 자연적 합리성 또는 과학적 합리성이 엄격구원예정설이 낳은 유례없는 종교적 고립감을 극복하는 방편으로써 극적으로 전면으로 등장한 사례였다. 프로테스탄티즘의 현세적 금욕주의는 성서적 합리성(초월적 합리성)과 함께 자연적 합리성(과학적 합리성)을 동원하는 방식으로 체계화되었던 셈이다.

지금까지의 논의를 정리해 보자. 프로테스탄티즘은 ‘오직 믿음’의 기치 아래 ‘신 앞에선 사유하는 개인’을 신학적으로 정초했고, 스크립투라, 즉 예수 그리스도의 십자가와 부활의 입장에서 진실한 믿음을 진리와 자유와 아가페의 사랑에 연결하는 신약성서의 혁명적 메시지를 삶의 모든 국면에 전면화시키고자 했다. 프로테스탄티즘이 기독교공동체와 사회 전체에서 주류이자 다수인 전례 없이 유리한 종교적-사회적 조건 속에서, 프로테스탄트들은 모든 인간 존재에 ‘신적 형상’이 내재한다는 신학적 명제와 ‘보편적/정언적 자유의 요청’을 내세워 자유와 평등의 적극적인 실현을 추구했고, 그 과정에서 성서적 합리성과 자연적 합리성을 함께 발전시켰다. 찰스 테일러에 따르면, 프로테스탄트 종교혁명은 한편으로 합리화의 요청을 수반하고 다른 한편으로 그것에 전면적으로 부응하는 과정에서 서구적 자아의 또 다른 원천인 ‘일상의 긍정’(affirmation of ordinary life)을 형성했다.

그러나 이와 같은 정리와 함께 우리가 놓쳐서는 안 되는 문제들이 남아 있다. 첫째, 이 두 종류의 합리성, 즉 성서적 합리성과 자연적 합리성 또는 초월적 합리성과 과학적 합리성 사이에는 도무지 매우기 어려운 심연이 놓인다. 베버는 프로테스탄티즘이라는 종교적 토대가 현세적 금욕주의를 발생시킨 맥락을 매혹적으로 분석하면서도, 그 이후 양자 사이를 파고드는 깊은 간극에 대해서는 침묵한다. 둘째, 이 심연의 양측에서 진행되는 합리성의 추구가 기대만큼 쉽지 않다. ‘합리적인’ 성서해석은 끊임없는 종파의 분열을 낳고 결국 프로테스탄티즘을 이단의 시대로 이끌어가며, ‘합리적인’ 자연해석 역시 과학의 이름 아래 패러다임 투쟁을 피할 수 없기 때문이다. 셋째, 이와 같은 합리성의 실패는 곧잘 존재론적 혼돈과 불안을 초래하며, 어떤 방식으로든 원초적 폭력을 해소해야 한다는 절박한 필요를 정당화한다. 청교도 혁명이 촉발한 종교전쟁의 혼란 속에서 ‘폭력의 존재론’(ontology of violence)에 입각하여 절대주권이론을 정립한 토머스 홉스의 사례는 가장 두드러지는 사례이다. 넷째, 이처럼 합리화의 요청에 부응하기가 어려워지면, 이 두 종류의 합리성은 아예 한쪽의 일방적 우위를 선언하는 환원주의의 유혹에 빠지기 쉽다. 19세기 서구의 자유주의 신학처럼 과학적 합리성에 의존하여 성서적 합리성을

정당화하거나, 20세기 서구의 근본주의 신학처럼 아예 성서적 합리성으로 과학적 합리성을 대체해버리는 경향은 그러한 유혹에 굴복하는 지점에서 비롯된다.

성도들의 혁명으로 진행되는 한 프로테스탄트 종교혁명은 이 두 종류의 합리성 가운데 성서적 합리성 또는 초월적 합리성을 우위에 놓고 자연적 합리성 또는 과학적 합리성을 아우르는 방향을 취할 수밖에 없다. 대표적으로 베버가 주목하는 칼뱅주의는, 니콜라스 월터스토프의 표현에 따르면, 세계형성적(world-formative) 종교, 즉 사회의 전면적인 재구성을 적극적으로 추진하는 종교의 전형이었다. 이러한 특징을 잘 보여 주는 사례는 급진적 칼뱅주의자들의 주도권 아래 신정주의적 경향성을 강하게 띄었던 17세기 영국의 청교도 혁명이다. 청교도들은 혁명을 통해 통치 권력을 장악한 뒤 신약성서의 혁명적 메시지를 사회 전체에 전산화시켜 자신들의 당위를 사회구성원 전체의 당위로 부과했고, 심지어 그 실현을 위하여 폭력을 행사하는 것도 마다하지 않았다. 그러나 청교도 혁명가들은 통치 권력을 장악하는 순간부터 예상치 못한 난제에 부딪히게 된다. 통치 권력은 그 속성상 다른 종파의 프로테스탄트들이나 비프로테스탄트 기독교인들은 물론이려니와, 비기독교인들과 인본주의자들을 포함한 다른 구성원들을 모두 포괄해야 하기 때문이다.

이와 같은 상황에서 프로테스탄티즘의 대응은 크게 세 방향으로 나누어졌다.¹⁾첫째는 ‘창설주의’로서 신정주의적 경향성을 끝까지 고집하다가, 그러한 시도가 실패한 이후에는 과감히 통치 권력을 포기하고 순수하고 엄격하면서도 때로는 열광적인 종교운동으로 되돌아가는 것이다. 청교도 혁명의 급진파들이 혁명의 실패 이후 평화주의나 천년왕국을 지향하는 급진적 창설주의자들로 변모하는 과정은 전형적인 예이다. 둘째는 ‘국교주의’로서 정치와 종교의 구분을 세속 세계와 영적 세계의 구분에 대응시킨 뒤, 프로테스탄티즘을 영적 세계를 지배하는 국가 종교로 제도화시키는 것이다. 루터파나 영국 성공회가 통치 권력과의 제도적 공존을 위해 공식적으로 채택했던 노선이다. 셋째는 ‘관계주의’로서 정치와 종교의 구분을 종교적 교리와 세속 헌법에 규정한 뒤, 프로테스탄티즘을 교회를 넘어서 사회 전체를 개혁하기 위한 이념적 동력으로 자리매김하는 것이다. 칼뱅의 후예들이 국교주의를 포기한 뒤, 급진적 창설주의자들의 영향 속에서 형성했던 방향이라고 볼 수 있다.

결과론이지만, 이 셋 가운데 가장 우세해진 것은 ‘관계주의’ 모델이다. 급진적 창설주의자들도 어떤 형태로든 통치 권력과 관계를 맺지 않을 수 없었고, 국교주의자들도 프로테스탄티즘이 국교의 지위를 잃은 뒤에는 관계주의를 받아들일 수밖에 없었기 때문이다. 이 모델에서 가장 중요한 고민거리는 정치 공동체 안팎에서 다른 종파의 프로테스탄트들이나 비프로테스탄트 기독교인들, 나아가 비기독교인들과 인본주의자들을 포함한 다른 구성원들에게 얼마만큼의 자유와 평등을 보장할 것인가이다. 이에 관하여 프로테스탄트 정치이론가들이 내놓은 실질적인 해결책은 모두에게 종교의 자유와 양심의 자유를 보장하고 그 책임과 권한을 기독교공동체가 아니라 민주공화국에 맡기는 것이었다. 명예혁명의 이론가였던 존 로크의 관용론은 이 점에 관한 가장 대표적인 입론이다.

그러나 합리화의 요청에 대한 프로테스탄티즘의 이와 같은 대응책은 18세기 이후 서구의 프로테스탄트 사회 속에서 프로테스탄트 신앙의 영향력이 급속히 약해지고 그 자리를 과학의 영향력이 채우기 시작하자 곧바로 위협을 받을 수밖에 없었다. 과학적 합리성에 대한 성서적 합리성의 우위가 유지되기 어려운 상황에 조성되면서 프로테스탄티즘은 ‘관계주의’의 기조 속에서 다시 두 개의 흐름으로 분열되었다. 하나는 ‘이신론’(理神論, Deism)으로서 과학적 합리성의 우위를 수용하여 세계에 대한 신적 개입을 합리성의 차원에서 이해하려는 흐름이고, 다른 하나는 ‘인격신론’(人格神論, Theism)으로서 이를 거부한 채, 세계에 대한 신적 개입의 자의성을 확인하는 흐름이다. 19세기 서구의 프로테스탄트 사회

1) 여기서 전개하는 세 가지 모델은 한국 사회의 프로테스탄트 지식인들에게 널리 알려진 리처드 니이버(H. Richard Niebuhr)의 유형론을 대체하기 위한 것이다. ‘문화에 대립하는 그리스도’와 ‘문화에 속한 그리스도’의 근본적인 대립 구도를 전제로 ‘문화 위에 있는 그리스도’, ‘문화와 역설적 관계에 있는 그리스도’, ‘문화를 변혁하는 그리스도’의 세 유형을 부가하는 니이버의 유형론은 다른 기독교 전통을 모두 포괄하는 것으로서 프로테스탄티즘의 독특한 문제 설정을 담기에 부적합한 측면이 있다.

에서 전자는 자유주의 신학과 유니테리언주의로 급진화되었고, 후자는 대각성운동과 근본주의 신학의 토대로 작용했다.

IV. 서구 근대법의 균열 구조는 어떻게 형성되었는가?

마이클 왈저는 18세기 초에 이르러 영국에서 청교도 운동이 갑자기 수그러든 이유를 그 실패가 아니라 성공에서 찾는다. 성도들의 혁명은 성서적 합리성의 우위를 전제로 자연적 합리성을 함께 아울러 사회적 삶의 모든 영역에 신약성서의 혁명적 메시지를 전면화하려는 기획을 제도적으로 실현하는 작업에 성공했고, 바로 그 때문에 역사의 뒀안길로 사라지게 되었다는 것이다. 잘 알려져 있듯이, 그 이후로 지금까지 프로테스탄티즘은 청교도 운동 또는 초대교회 운동의 순수과 열정을 회복하려는 목표를 가지고 대각성(great awakening)과 부흥(revival)의 시도를 관성처럼 되풀이하고 있다. 이는 프로테스탄트 종교혁명이 서구 사회에서 여전히 죽지 않았으며, 다만 역력한 유산들을 남기고 사라져감을 보여 주는 증거이다.

서구 근대법의 형성과정에 프로테스탄트 종교혁명이 미친 영향은 막대하다. 예를 들어, 프로테스탄티즘은 불의한 통치자들에 맞서 신앙의 자유를 수호하는 과정에서 칼뱅주의자들은 폭군방별론과 기본적인 권리의 평등사상을 발전시켰다. 칼뱅주의 법이론의 발생사에 관한 법사상사학자 존 위티의 기념비적인 연구에 따르면, 칼뱅주의는 신앙의 자유를 신이 인간에게 부여한 법적 권리로 개념화한 뒤, 그것으로 통치 권력의 한계를 규정했고, 신앙의 자유에서 시작된 법적 권리의 목록은 재산의 자유나 양심의 자유, 거주이전의 자유와 같은 기본적인 자유를 포함하는 방향으로 확대되었다. 기본적인 권리의 평등사상은 기독교공동체에서 성도의 자격을 단지 성찬과 같은 의례에 참여하는 종교적 자격이 아니라 제도적 교회의 의사결정과 운영에 직간접적으로 참여하는 법적 자격으로 변모시켰고, 그 내부에는 대의 정부, 법의 지배, 삼권분립과 같은 정치제도의 혁신이 이루어졌으며, 이는 청교도 혁명의 신정주의 단계를 거쳐 기독교공동체 바깥으로 확산되었다. 대표적으로 이른바 이성적 자연법의 논증을 따라 일반 계약법의 원리가 서구 근대법의 토대를 형성하기 시작했고, 그 영향 속에서 혼인법의 본질 성례에서 계약으로 바뀌었으며, 형사법은 증거와 양심에 의한 재판을 보장하는 방향으로 체계화되었다.

그러나 이 글의 논제는 서구 근대법의 형성과정에 대한 프로테스탄티즘의 영향을 내용의 측면에서 추적하는 것이 아니다. 더 중요한 것은 오히려 그와 같은 영향의 구조적 측면으로서 프로테스탄티즘의 내부에 서구 근대법의 균열 구조와 유사한 형태가 형성되지 않았는지를 검토하는 작업이다. 이 점이 확인되면, 서구 근대법의 균열 구조를 그 전사인 프로테스탄티즘의 전개과정에 소급하여 설명할 수 있기 때문이다. 앞에서 우리는 신정주의적 경향성이 한계에 부딪힌 뒤 합리화의 요청에 부응하기 위하여 프로테스탄티즘이 동원했던 전략을 세 가지 이념형으로 구분했다. 이 셋을 법의 본질에 대한 이해를 초점으로 다시 정리하면서, 이 작업에 다가가 보자.

‘창설주의’는 성서가 세상의 인정법과 근본적으로 다른 새로운 법(사랑의 신법, 즉 복음)을 선언한다고 믿고 이것이야말로 기독교인이 따라야 할 법이며, 따라서 이를 전면적으로 실천하는 새로운 공동체를 만들어야 한다고 본다. 구약성서의 십계명에서 시작하든, 신약성서의 산상수훈에서 시작하든, 이 입장은 비신앙적인 세계와 완전히 결별한 뒤, 복음, 즉 진정한 법에 따라 새로운 영적 공동체를 실제로 창설하고자 한다. 세속법을 제정하고 집행하는 통치 권력은 복음과 무관하다. 이에 비하여 ‘국교주의’는 성서(특히 신약성서)가 요구하는 신앙공동체를 전적으로 복음에 기초한 은총의 공동체로 이해하면서도, 그 세계로부터 다시 법을 완전히 분리한다. 왜냐하면 법이란 원래 은총의 공동체가 아니라 그 공동체가 잠시 머물러 있는 세속적 실존의 문제이므로 세속적 통치 권력(주권국가)이 관할하는 것이 마땅하기 때문이다. 통치 권력 역시 신의 주권 속에 존재하며, 국교의 확립은 그 공적 표지이자 확증이다.

앞에서도 설명했듯이 ‘관계주의’는 이 두 입장의 사이에 존재한다. 여기서는 전적으로 복음에 기초한 은총의 공동체와 세속적 실존을 다루는 통치 권력의 존재가 모두 긍정된다. 따라서 양자를 어떻게 연

결하느냐가 논점이 될 수밖에 없고, 이를테면 적극적 관계주의와 소극적 관계주의를 구분할 수 있다. 전자는 이른바 개혁주의로서 복음의 입장에서 세속법을 개혁하는 것을 기독교공동체의 사명으로 이해하고, 후자는 반대로 기독교공동체가 복음에 기초하면서도 세속법에 나타난 자연적 합리성을 존중하고 수용해야 함을 강조한다.

기실 이와 같은 갈래들은 마르틴 루터 이후 프로테스탄트 종교운동의 내부에 여러 모습으로 존재해 왔다. 이 갈래들이 나누어진 몇 가지 계기들을 꼽아 보면, 우선 프로테스탄트 성례의 형성과정에서 성찬의 본질을 두고 로마가톨릭의 화체설에 반대하면서도 프로테스탄트 내부에서 벌어졌던 신학적 투쟁, 즉 루터의 공재설, 쾰링글리의 기념설, 칼빈의 표상설, 성공회의 수찬설 등의 대립과 경쟁이나, 이와 관련하여 기독교공동체의 정치적 재구성을 추진하는 제도적 차원에서 진행되었던 감독제도, 장로제도, 회중제도의 대립과 경쟁을 예로 들 수 있다. 나아가 국가와 교회의 관계 문제에 이르면, 예컨대 혼인제도의 본질과 관할권 문제처럼 가히 백가쟁명의 논쟁을 수반했던 난제들을 무수히 찾을 수 있다.

하지만 그 가운데 가장 결정적인 계기는 베버가 주목하고 있듯이 ‘오직 믿음’의 전제라 할 믿는 이의 자유를 어떻게 이해할 것인가를 두고 나타났다. 칼뱅이 제기한 엄격구원예정설을 두고 이를 곧이곧대로 따르려는 입장과 자유의지를 내세워 반대하려는 입장, 그리고 어떻게든 양자를 화해시키려는 입장이 나누어졌고, 이들 사이에서 끝없는 경쟁과 대립이 진행되었기 때문이다. 프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신에서 베버는 이 가운데 성서적 합리성 또는 초월적 합리성의 압도적인 우위와 연결될 수밖에 없는 엄격구원예정설을 선택한 뒤, 그 흐름 속에서도 칼뱅주의자들이 자연적 합리성 또는 과학적 합리성을 추구했음을 논증했다. 이는 엄격구원예정설을 반대하는 다른 두 입장의 경우 성서적 합리성(초월적 합리성)과 함께 자연적 합리성(과학적 합리성)을 더욱 쉽게 추구할 수 있었음을 함축한다.

프로테스탄트 종교운동은 아직 신정주의적 경향성을 강하게 유지하고 있었던 시대부터 그 내부에 다양한 분파를 보유했으며, 이들 사이의 신학적 경쟁과 대립이 특정한 형태의 균열 구조를 형성했다. 신정주의적 경향성이 약해진 이후에 정립된 ‘창설주의’, ‘국교주의’, ‘관계주의’의 정립 구도는 이미 그 이전부터 토대가 만들어졌던 셈이다. 그렇다면 청교도 운동이 역사의 뒤편길로 사라진 다음 이러한 균열 구조는 서구 근대법의 균열 구조와 어떻게 연결되었을까? 이제부터 우리가 본격적으로 답해야 할 질문은 이 글의 논제에서 핵심 중의 핵심에 해당한다. 이미 잘 알려진 몇 가지 사실을 먼저 정리하고, 답변으로 나아가 보자.

프랑스 대혁명을 전후하여 서구법의 세계에서는 성서적 합리성(초월적 합리성)이 자취를 감추고 자연적 합리성(과학적 합리성)의 일방적 우위가 관철되기 시작했다. 법질서의 궁극적인 원천으로서 종교적이거나 초월적인 원리들은 사라졌고, 단지 역사적 법 문서들의 장식용으로만 남았다. 그리고 모든 종류의 신앙을 합리성의 영역에서 추방하는 실증주의 운동이 득세했다. 한편 이 시기에 실질적인 국교의 지위마저 상실한 다음부터 프로테스탄트 종교운동은 개인의 회심에 의존하는 사적 활동이나 주권국가의 법질서에 복종하는 공적 미덕의 차원으로 변모했다. 서구법의 국가법화에 대하여 로마가톨릭교회는 초국가적이고 위계적인 단일 조직과 이를 기반으로 삼는 교회법을 중심으로 저항했지만, 그와 유사한 조직적 기반을 갖지 못한 프로테스탄트 종교운동은 활로를 찾기 어려웠다.

흥미롭게도 이 일련의 과정은 서구의 다양한 법전통을 국가의 법으로 일원화하려는 방향을 가지고 있었다. 프랑스 민법전의 제정(1804) 이후 유럽 대륙의 근대법은 주권국가를 단위로 성문법전을 갖추려는 법전화 운동을 통해 체계화되었고, 불문의 관습법(커먼로)이 지배하는 영미 세계에도 제레미 벤담의 입법 운동이나 19세기 미국의 법전사찬운동(Restatement movement)에서 보듯, 다른 형태의 법전화 흐름이 있었다. 다만, 이와 같은 서구법의 국가화는 공법과 사법을 구분하고 ‘사적 자치’를 가장 중요한 내용으로 삼는다는 점에서 특이한 측면이 있었다. 물론 공법과 사법의 상호관계에 관해서는 유럽 대륙과 영미 세계의 강조점이 사뭇 달랐다.

이상의 사실들을 전제로 프로테스탄트 종교운동 내부의 균열 구조와 서구 근대법의 균열 구조를 연결하면 어떠한 설명이 가능할까? 지난 한 세대 동안 20세기의 문과학문의 총아인 사회이론 일반을 신

학적 관점에서 ‘단지 나쁜 신학일 뿐’이라고 비판해 온 존 밀뱅크의 도발적인 분석은 이에 관해 흥미로운 통찰을 제공한다. 앞에서 언급했듯 밀뱅크는 20세기의 사회이론 전체가 ‘원초적 폭력’이라는 존재론적 전제를 은폐하고 있음을 지적하면서, 기독교는 정반대로 “초월적 차이를 평화의 이름으로 코드화”하는 ‘조화로운 차이를 지닌 사회성’을 전제한다고 주장한다. 이와 같은 대비는 예컨대 청교도 혁명이 역력한 유산들을 남긴 채 역사의 뒀안길로 사라질 수밖에 없었던 이유를 드러내는 측면이 있다. 청교도 운동은 스크립투라를 믿는 진실한 믿음 속에서 진리와 자유와 사랑으로 구성되는 새로운 삶을 끝내 실현하지 못했고, 오히려 대규모의 처절한 종교전쟁으로 표상되는 원초적 폭력을 재연시켰기 때문이다. 바로 이 실패를 틈타 토마스 홉스의 절대주권이론처럼 ‘폭력의 존재론’을 전제하는 입론들이 경쟁을 등장했다면, 원초적 폭력을 제대로 해결한다는 보장이 없는 한, 청교도 혁명이 역사의 뒀안길로 사라진 것은 자연스러운 결과일 수도 있지 않겠는가?

밀뱅크에 따르면, 사회이론의 영역에 국한할 때, 이처럼 기독교 전통이 사라진 자리를 채운 것은 크게 보아 자유주의와 실증주의라는 두 흐름이었다. 이때의 자유주의는 정치 신학과 정치경제학, 즉 세속적 차원의 국가이론과 시장이론을 말하며, 실증주의는 말브랑슈에서 뒤르케임에 이르는 사회이론의 흐름과 칸트에서 베버에 이르는 사회이론 흐름을 아울러 일컫는다. 이 글의 관점에서 밀뱅크가 말하는 정치신학과 정치경제학은 각기 국교주의와 창설주의의 세속화된 형태에 대응시킬만한 개연성이 있고, 실증주의의 두 흐름은 관계주의와 갈래들에 연결하여 이해할 수 있는 여지가 있다. 정치신학이 전제하는 주권자의 시원적 결단이나 정치경제학이 전제하는 보이지 않는 손의 예정조화는 ‘원초적 폭력’을 해결하기 위한 세속신학의 극단적인 장치들을 나타내며, 말브랑슈-뒤르케임의 사회이론과 칸트-베버의 사회이론은 각각 두 극단 중 어느 하나에 치우치지 않으려는 관계주의의 방향 설정을 드러내기 때문이다. 하지만 사회이론의 균열 구조를 매개로 삼아 프로테스탄티즘의 균열 구조와 서구 근대법의 균열 구조를 대비하는 것은 이 세 균열 구조를 단지 겉모습의 차원에서 비교하는 것에 불과하다. 더욱 확실한 설명을 위해서는 이 셋을 연결하는 더욱 입체적인 논증이 필요하다.

바로 이 지점에서 나는 찰스 테일러가 서구적 자아의 세 번째 원천으로 지목했던 ‘자연의 소리’(the voice of nature)에 주목하고 싶다. 테일러는 18세기 후반 이후 활동한 장 자크 루소에 주목하면서 그의 철학이 대중화하는 과정에서 서구적 자아가 자연적 물질성을 강조하는 방향으로 현저하게 변화했다고 평가한다. 루소는 문명의 오염을 걷어내고, 있는 그대로의 자기 자신이 요구하는 소리, 즉 ‘자연의 소리’에 따르는 것이야말로 삶의 자연스럽고도 온당한 방향이라고 주장했다. 사회계약론에서 ‘일반의지’(general will)로 등장하는 이러한 주장은 존재의 의미, 삶의 가치, 세계의 확실성을 주체의 자기 표현을 통해서만 확인할 수 있다는 점에서 ‘표현주의’라고 부를 수도 있다.

문제는 이때의 표현이 어떠한 형식으로 이루어질 수 있었는가이다. 앞에서 다소 장황하게 논의했듯이, 프로테스탄트 종교운동은 ‘신 앞에선 사유하는 개인’들이 ‘보편적/정언적 자유의 요청’ 앞에서 성서적 합리성과 자연적 합리성을 함께 추구하는 나름의 형식을 발전시켰다. ‘신정주의’와 그것이 좌절된 이후에 등장한 ‘창설주의’, ‘국교주의’, ‘관계주의’의 모델들이 바로 그것이다. 그렇다면 프로테스탄트 종교운동이 역력한 유산을 남긴 채 역사의 뒀안길로 사라진 다음, 그 자리를 차지한 서구의 세속적 계몽주의자들은 일단 이전 시대의 모델들을 활용하여 ‘자연의 소리’를 듣고 자기 자신을 ‘표현’하는 곳에서 출발할 수밖에 없지 않았을까? 물론 세속적 계몽주의가 프로테스탄트 종교운동의 모델들을 활용하는 방식은 프로테스탄티즘의 방식과 달랐을 것이며, 따라서 다른 결과를 배태했을 것이다. 이 점을 짚지 않으면, 서구 근대법의 균열 구조를 발생사적으로 설명하는 것은 가설의 차원에서조차 완결되기 어렵다.

일단 신정주의적 경향성이 강력한 상황에서 칼뱅이 제기한 엄격구원예정설을 두고 프로테스탄트 종교운동이 세 갈래로 분열했던 것을 환기해 보자. 기독교공동체의 주도권은 여전히 구원예정론자들에게 있고, 자유의지론자들은 거기서 뛰쳐나와 소종파를 이루며, 그 중간의 절충주의자들은 양자 사이를 오간다. 하지만 세속적 계몽주의가 득세하여 성서적 합리성(초월적 합리성)이 축소되고 자연적 합리성(과

학적 합리성)의 일방적 우위가 관철되면, 변화가 시작될 수밖에 없다. 구원예정론자들이 주도권을 지키기 위해 인격신론(Theism)을 고집하는 반면, 자유의지론자들은 큰 부담을 갖지 않은 채 이신론(Deism)을 수용하고, 그 중간의 절충주의자들은 여전히 번민한다. 흥미로운 것은 이와 같은 극적인 전환의 과정에서 중심과 주변의 위치가 바뀔 수 있다는 점이다. 신정주의에서 중심이었던 구원예정론자들은 세속적 계몽주의에서 인격신론을 고집하면서 ‘창설주의’에 귀착하고, 신정주의에서 주변이었던 자유의지론자들은 세속적 계몽주의에서 이신론을 받아들이면서 ‘국교주의’에 귀착할 가능성이 있기 때문이다. 절충주의자들은 어차피 ‘관계주의’를 따르겠지만, 이와 같은 전환과정에서 그 내부의 종파들은 미묘하게라도 강조점을 변화시킬 것이다.

이처럼 프로테스탄트 종교운동의 내부 지형이 세속적 계몽주의의 도전에 대응하는 과정에서 달라졌다면, 프로테스탄트들이 물려간 다음 그 자리를 차지한 서구의 세속적 계몽주의자들은 ‘자연의 소리’를 듣고 자기 자신을 ‘표현’하는 과정에서 이 달라진 구도를 어떻게 활용할 수 있었을까? 여기서 놓치지 말아야 할 점은 세속적 계몽주의가 ‘인공적인 것(factum)’의 중심성을 보전하기 위하여 사실과 가치, 존재와 당위의 두 범주를 구분한다는 것이다. 당연한 말이지만, 초월적 합리성과 과학적 합리성 모두를 추구하는 종교운동의 관점에서는 사실과 가치, 존재와 당위의 연결을 전제하지 않을 수 없다. 신의 섭리를 통해서든, 자연의 법칙을 통해서든 양자는 어차피 연결될 수밖에 없기 때문이다. 그러나 초월적 합리성을 과학적 합리성으로 추구하는 세속적 계몽주의는 일단 이 두 범주의 구분을 전제할 수밖에 없다. 사실과 존재의 문제만을 과학의 대상으로 삼을지, 가치와 당위의 문제까지 그 범위를 넓힐지는, 이 두 범주의 구분에서 출발하는 방법론적 입장에 따라 달라질 따름이다.

앞에서 나는 밀뱅크가 자유주의의 두 갈래로 말하는 정치신학과 정치경제학이 각기 국교주의와 창설주의의 세속화된 형태에 대응될만한 개연성이 있다고 말했다. 이제 사실과 가치, 존재와 당위의 두 범주가 구분된 상황에서 그 연결 고리를 꼼꼼하게 따져 보자. 정치신학이 내세우는 주권자의 시원적 결단은 세속적 계몽주의의 도전을 거치면서 프로테스탄트 종교운동의 주변으로 밀려난 인격신론의 ‘창설주의’에서 표현형식을 확보할 가능성이 크다. 주권자의 시원적 결단은 언제나 고유성과 특수성을 함축하기 때문이다. 이에 비하여 정치경제학이 내세우는 보이지 않는 손의 예정조화는 이제 프로테스탄트 종교운동의 중심에 등장한 이신론의 ‘국교주의’에서 표현형식을 확보할 가능성이 크다. 이상으로서의 시장균형은 현실의 불균형과 오로지 모순적 이원론의 논리를 통해서만 공존할 수 있기 때문이다.

흥미롭게도 주권국가론을 뒷받침하는 정치신학은 주권자의 시원적 결단으로부터 통치의 정당성을 도출하고, 시장자유주의를 뒷받침하는 정치경제학은 합리적인 이익추구에서 시장균형을 도출한다. 전자의 논리는 존재에서 당위로 나아가고, 후자의 논리는 가치에서 사실로 나아간다. 이처럼 이 둘은 사실과 가치, 존재와 당위의 범주를 구분하면서도 결과적으로는 다시 그중 하나를 택하여 다른 하나를 환원시킨다. 이렇게 보면, 밀뱅크가 말하는 실증주의의 두 갈래, 즉 말브랑슈-뒤르케임의 사회이론과 칸트-베버의 사회이론은 당연히 절충주의자들의 방식인 ‘관계주의’와 연결될 가능성이 클 수밖에 없다. 실증주의는 사실과 가치, 존재와 당위의 구분에 훨씬 엄격하기 때문이다. 하지만 이 두 흐름 사이에도 차이는 있다. 전자가 내세우는 사회적 연대성과 집합의식은 사회의 존재를 당연히 전제하지만, 후자가 내세우는 사회적 행위와 의미연관은 가치 또는 당위를 개인의 선택지로 남겨 놓기 때문이다. 따라서 ‘관계주의’의 표현형식 속에서, 전자는 가치에서 사실로 나아가는 정치경제학의 표현형식(국교주의)에 가깝고, 후자는 존재에서 당위로 나아가는 정치신학의 표현형식(창설주의)에 가깝다.

밀뱅크는 베버로부터 시작되는 20세기 종교사회학, 특히 현상학적 사회학자인 피터 버거의 기본 발상을 신학적 관점에서 ‘숭고함에 대한 감찰’(policing of the sublime)이라고 명명한다. 이는 종교사회학의 이중적 역할, 즉 사실과 가치, 존재와 당위의 범주 구분을 고집하는 방식으로 종교적 진리의 가치를 상대화하면서도, 인간의 유한성을 나타내는 초월성의 영역으로서 종교의 사회적 필수적인 가치를 확인하는 역할을 묘사하기 위함이다. 달리 말해, 종교사회학은 종교가 숭고함을 보전하도록 도우면서도, 진리의 이름으로 그 영역 바깥으로 나오지 못하도록 감찰하고 있다는 것이다.

프로테스탄티즘의 유산 속에서 서구 근대법의 균열 구조의 형성과정을 살펴보는 작업의 마지막 단계에서 내게 문득 ‘송고함에 대한 감찰’이라는 표현이 떠오른 것은 서구 근대법의 균열 구조가 그것과 상당히 비슷한 관점에서 파악될 수 있을 것 같기 때문이다. 서론의 끄트머리에서 나는 같은 이야기를 나아가 베버가 자신의 균열을 넘어서기 위해 상정했던 구원의 방법, 나아가 서구 근대법에 내장된 자기 초월의 방향과 기제라고 표현했다. 그렇다면, 본론을 마무리하는 단계에서 사뭇 부정적이고 우울한 ‘송고함에 대한 감찰’을 거론하는 까닭은 이 작업 자체가 프로테스탄트 종교운동의 좌절과 사라져감을 확인하는 것이었기 때문일까? 이제 베버의 균열을 법사회학을 중심으로 분석했던 맥락으로 돌아가서 이 글이 그려낸 서구 근대법의 균열 구조를 간단히 정리하고, 그 속에서 베버의 위치를 파악한 뒤, 나 자신의 위치를 생각해 보는 것으로 이 난삽하기 짝이 없는 논의를 마무리하고자 한다.

V. 서구 근대법의 균열 구조에서 베버의 위치를 생각하며

앞에서 우리는 서구 근대법에 대한 베버의 이해를 ‘사실과 가치의 준별’이라는 방법론적 토대 위에서 공법 질서의 우위를 전제로 공법과 사법의 구분을 파악하는 것으로 정리한 바 있다. 법사회학자이자 법이론가로서 베버의 위대함은 이와 같은 자신의 이해를 그것과 합리적으로 경쟁하는 다른 관점들과 하나의 체계 속에 배치한 점이었다. 이는 베버가 ‘사실과 가치의 준별’을 받아들이지 않거나, 받아들이더라도 사법 질서의 우위를 전제로 공법과 사법의 구분을 파악하는 관점들을 학술적 비판과 토론의 상대방으로 받아들인 데서 잘 드러난다. 이런 뜻에서 ‘프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신’에 나타나는 베버 자신의 균열은, 적어도 그 자신에게는, 어떤 종합 또는 구원의 방법을 상정하고 있었다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 베버가 분석의 대상으로 삼았던 프로테스탄트에게는 이와 같은 베버의 방법이 전혀 다른 의미로 다가온다. 앞서 언급했듯이 베버의 종합 또는 구원이 ‘송고함에 대한 감찰’을 수행하는 더욱 엄격한 방법일 수도 있기 때문이다.

이 글에서 우리는 프로테스탄트 종교혁명의 주도자들이 ‘오직 믿음’과 ‘오직 스크립투라’의 신앙적 기치 아래 얼마나 열렬하게 합리화의 요청에 부응하고자 했는지를 생각해 보았다. 하지만 사제가 된 예언자들의 신정주의적 헌신이 역력한 유산을 산출했음에도 불구하고, 프로테스탄트 종교혁명은 ‘원초적 폭력’의 문제를 해결하지 못했고, 그 틈을 파고든 세속적 계몽주의의 도전 앞에서 이신론과 인격신론으로 분열하면서 ‘창설주의’, ‘국교주의’, ‘관계주의’로 분열하고 말았다. 아이러니하게도 이 모델들은 청교도들이 사라진 자리를 차지한 세속적 계몽주의자들에 의하여 각자의 욕망을 표현하는 형식들로 활용되었다. 세속적 통치 권력을 최고로 치는 정치신학자들은 창설주의의 형식으로 주권자의 시원적 결단을 표현했고, 경제적 이익에 집착하기 마련인 자본가들은 국교주의의 형식으로 보이지 않는 손의 예정조화를 표현했으며, 그 중간에서 사회의 유지와 개인의 자유를 고민하는 사회이론가들은 관계주의의 형식으로 다양한 형태의 ‘송고함에 대한 감찰’을 수행했다. 전자의 주권만능주의가 공법으로 사법을 환원하려는 것이고, 후자의 시장만능주의가 사법으로 공법을 환원하려는 것이라면, 아마도 베버의 위치는 이 둘을 거부하고 관계주의의 표현형식을 택한 뒤, 주권론(인격신론)에 더 가깝고 존재와 당위의 준별을 통해 송고함에 대한 감찰을 강하게 시도하는 곳 정도로 비정할 수 있지 않을까? 그 경우에 베버가 ‘영국 문제’로 제기했던 경쟁자의 위치는 시장주의(이신론)에 더 가깝고 사실과 가치의 구분을 느슨히 유지하면서 도덕감정의 실재성을 내세워 송고함에 대한 감찰을 늦추는 곳 정도로 추정해도 좋을 것이다.

이제 이 글은 프로테스탄티즘의 영향 속에서 새롭게 작성한 서구 근대법의 균열 구조 속에 베버와 그 경쟁자의 위치를 정하는 작업을 마쳤다. 하지만 아직 남아 있는 문제가 있다. 베버와 그 경쟁자의 위치를 정하는 나 자신의 위치를 말하지 않았기 때문이다. 서구 근대법의 균열 구조를 응시하고, 그 속에서 베버의 자리를 찾았다면, 베버를 바라보는 내 자리에 관해서도 언급하는 것이 공평하지 않은가? 이 글의 서두에서 언급했던 무겁고도 무서운 부담을 나는 단지 일부일지언정 감당해야 할 것 같

다.

이를 위해서는 우선 프로테스탄티즘과 서구 근대법의 관계에 관하여 베버 사후 백 년이 지나는 동안 벌어진 변화를 간략하게라도 짚어야 한다. 우선 서구 근대법의 변화를 생각해 보자면, 베버의 시대를 전후하여 사회진화론에 근거한 경쟁적 제국주의가 서구 근대법의 세계화를 추동했고, 파시즘과 공산주의를 거치면서, 그 결과가 두 차례의 세계대전과 한 차례의 냉전으로 나타났음은 주지의 사실이다. 하지만 이러한 위기 국면에서 서구 근대법은 국제법 차원에서 자연법사상을 부활시킴으로써 국가법 중심주의를 넘어 초월적 합리성과 과학적 합리성을 추구할 수 있는 새로운 방식을 개발했다. 특히 자본과 노동이 국경을 넘어 이동하기 시작한 20세기 후반부터는 국가법 차원을 전제로 공법과 사법의 구분 및 양자의 관계 설정을 고민하는 베버식의 문제의식이 관심을 끌기 어렵게 되고 말았다. 국가법조차도 공법과 사법의 구분을 넘어 전문법의 모습으로 바뀌고 있는 모습이 역력하다.

흥미롭게도 국제법의 자연법화를 초점으로 하는 서구 근대법의 변화에는 프로테스탄티즘이 아니라 로마카톨릭교회가 암암리에 공헌해 왔다. 특히 초국가적이고 위계적인 단일 조직을 유지하고 있는 로마카톨릭교회가 제2차 바티칸 공의회를 통해 과거 프로테스탄티즘이 지향했던 방향으로 돌아선 것은 대단히 중요한 사건이었다. 이에 비하여 프로테스탄티즘의 공적 영향력은 계속 축소되었음을 부인하기 어렵다. 두 차례의 세계대전으로 대표되는 20세기의 참화 속에서 종교적 근본주의와 전투적 무신론이 쌍생아처럼 득세하는 동안 초월적 합리성과 과학적 합리성을 함께 추구했던 프로테스탄티즘의 정신은 갈수록 약해졌다. 포스트모더니즘의 물결 속에서 합리성의 차원 자체가 의심의 대상이 되는 동안 프로테스탄티즘은 이따금 그 이름을 앞세운 종교적 근본주의의 정치 프로파간다에 등장할 뿐이다.

그렇다면 이와 같은 변화 앞에서 여전히 프로테스탄티즘의 신앙적 대의에 공명하는 법사회학자는 어떻게 반응해야 할 것인가? 핵심은 여전히 성서적 합리성과 자연적 합리성, 초월적 합리성과 과학적 합리성을 함께 아우르는 것이며, 가능하다면 법을 통해 그 방책을 마련하는 것이다. 이 점을 염두에 두고 관찰하건대, 오늘날 프로테스탄티즘을 호명하는 서구의 법이론가들은 아직 서구적 모더니티의 한계 상황을 감촉하는데 베버만큼 민감한 것 같지 않다. 욕심 같아서는, 이 법이론가들을 급진적 정통주의를 주장하는 신학자(존 밀뱅크) 및 사도 바울의 정치신학을 재조명하는 철학자(알랭 바디우)와 끝장 토론을 벌이도록 주선하고 싶기도 하지만, 이 또한 그들 스스로 감당해야 할 몫이 아니겠는가?

이 글을 이끄는 것과 같은 문제의식 속에서 나는 지난 30년간 나름의 법이론을 추구해 왔다. 그 핵심은 모두에게 적용될 수 있는 보통법(커먼로)을 추구하되, 그 내용이 아니라 그것을 가능케 하는 계기를 찾는 것이었다. 모름지기 보통법은 사회적 삶 속에서 구체적인 문제들을 풀어가면서 체득한 공공적 집단지성의 결과물일 수밖에 없다. 문제는 보통법의 출현이 언제나 문제 상황의 바깥에서 기존의 법을 의심하는 방식으로 출현하며, 기존의 법을 새롭게 하는 방식으로 제도화된다는 사실이다. 바로 이 역동성을 포착하기 위하여 나는 엠마누엘 레비나스의 타자윤리에 의존하여 ‘표상정치의 한계를 극복하려는 기획’으로서 헌정주의를 정의했고, 그 연장선에서 프로테스탄티즘의 헌정주의적 기여를 근대적 헌정주의, 곧 자유민주주의로 개념화했다. 그리고 한국 사회에서 그런 의미의 자유민주주의를 정상화하는 작업에 참여함으로써 서구에서 17세기의 후반기에 잠시 활성화되었던 프로테스탄트 헌정주의의 맥락을 이어볼 수 있지 않을까 기대했었다.

그러나 2020년 9월 현재 한국 사회에서 광화문에 모여든 자칭 프로테스탄트들이 보여 주는 암울한 풍경은 이와 같은 기대를 너무도 뜬금없고 사치스럽게 만든다. 이 자칭 루터와 칼뱅과 밀턴과 본회퍼의 후예들에게 믿음과 의심, 신앙과 이성, 성서적 합리성과 자연적 합리성의 상호보증론을 설파하는 것이 도대체 어떠한 가치를 가질 수 있을까? 그리하여 나는 다시 프로테스탄트 법사회학자의 외로운 자리로 돌아와 예컨대 리처드 커니가 제안하는 이른바 재신론(再神論, Anatheism)이 앞에서 말한 보통법을 가능케 하는 계기에 어떻게 활용될 수 있을지를 생각해 보는 것이다. 인격신론에서 무신론으로, 그리고 다시 反무신론으로 전환하여, 결국 인격신론을 대망하는 자리에 돌아오는 이 역동적인 움직임이야말로 잃어버린 프로테스탄트 헌정주의의 법이론적 리듬과 유사하지 않은지를 가늠해 보면서

말이다.

VI. 참고 문헌 : 추후 작성 예정

한국사회와 탈종교화: 막스 베버의 합리화

임 영빈

1. 들어가는 글

최근 유행하고 있는 코로나바이러스는 한국 사회 다양한 분야에서 새로운 경험을 하게 만들고 있는데 그 가운데 종교가 차지하는 위치에 관해서도 다시 생각하게 만드는 계기가 되고 있다. 코로나바이러스에 대응하기 위한 다양한 정부의 정책에 대해 종교 단체가 반발하는 움직임이 다양하게 나타나고 있는데 이러한 반발이 지나쳐 코로나바이러스를 확산시키는 결과로 이어지는 것처럼 보이면서 종교 단체가 사회에 도움이 되는 것이 아니라 오히려 해가 되고 있다는 인식이 커지고 있기도 하다. 이러한 현상은 탈종교 현상을 넘어 ‘종교 혐오’ 현상으로까지 이어지고 있는 상황이다.

한국 사회에서 탈종교 현상에 대한 논의가 등장하기 시작한 것은 꽤 되었지만 2015년 실시된 한국 인구조사 결과 종교 인구가 감소하고 무종교 인구가 증가한 것으로 나타나면서 탈종교화 현상에 관한 논의가 다시 등장하기 시작했다. 탈종교화 현상은 단지 종교에 대한 호감이나 선호도가 감소하는 현상이기 때문에 종교에 대한 호감이나 선호도를 높이기만 하면 종교 인구가 다시 증가할 수 있는 것이라는 생각에 많은 종교 단체들이 그러한 대책을 마련하기 위해 애쓰는 모습이 나타나기도 했다.

그런데 최근 코로나바이러스를 중심으로 정부 정책에 반발하는 종교 단체의 모습은 호감도의 문제를 넘어 ‘종교 혐오’ 현상을 불러일으키고 있어 종교에 대한 호감도를 높이는 방안이 아니라 종교 자체가 갖은 의미에 대해 다시 설명해야 하는 상황을 맞이할 수도 있는 상황이다. 그런데 이러한 종교 혐오 현상은 다양한 종교 단체에 대해 비슷하게 나타나는 것이 아니라 개신교에 집중되고 있기 때문에 ‘종교 혐오’ 현상이라고 하기 보다 ‘개신교 혐오’ 현상이라고 불러야 좀 더 정확한 표현이 될 것 같기도 하다.

개신교 혐오 현상이 드러나기 시작한 것은 2007년 한 교회에서 아프가니스탄으로 선교 여행을 갔다가 탈레반에게 23명이 납치되고 그 중에 1명이 죽은 사건이 발생한 이후였다. 이들은 구출하기 위해 정부에서는 많은 외교 인력과 자원을 사용해야 했는데 한국 사회에서는 종교 단체의 일탈 행동 때문에 세금을 지출하게 되었다는 비판 여론이 강하게 등장하기 시작했다. 더군다나 그 당시 아프가니스탄은 테러의 가능성이 높아 여행을 자제해야 한다는 국가로 분류되어 있었는데 개신교 단체에서 선교의 목적을 위해 선교 여행을 추진한 것이 납치 사건이 발생하게 된 이유라고 하는 지적이 나오면서 개신교에 대한 반감이 높아지는 계기가 되었다.

그런데 최근 코로나바이러스와 관련된 개신교 혐오 현상과 2007년 발생한 탈레반 납치 사건을 통해 드러난 개신교 혐오 현상은 공통점이 있다. 그것은 개신교 단체 내부에서는 자신들이 옳다고 생각하는 신념과 정부 또는 사회에서 생각하는 상식이 부딪히고 있다는 것이다. 2007년 탈레반 납치 사건은 개신교에서 선교 활동을 하는 가운데 발생한 것인데 선교는 개신교 내부에서 굉장히 중요하게 생각하는 활동이고 위험한 지역에 가서 하는 것도 불가피하다고 생각하기도 한다. 따라서 2007년 아프가니스탄이 위험한 상황이라고 하는 것은 개신교 단체에서 그 곳으로 선교 여행을 가는 것을 제지하지 못하고 오히려 명분을 주는 역할을 했다고 볼 수도 있는 상황이었다. 2020년 코로나바이러스로 인해 현장 예배를 금지하는 정부 방침이 내려지자 이에 항의하면서 교회에 모여 예배를 드리는 것은 개신교인들에게 매우 중요한 행위라며 정부 방침을 따르지 않으려는 움직임이 나타나고 있는데 이 또한 사회의 상식과는 어긋나는 일이었지만 개신교 내부에서는 이것이 자신들의 신념에 따라 행하는 것이라고 굳게 믿는 사람들이 여전히 많은 상황이라는 것은 2007년 사건과 2020년에 발생한 사건에서 나타나는 공통점이라고 볼 수 있다.

베버의 이론 틀에서 이를 해석해 보면 개신교의 행동이 자신들의 신념에 따라 행동하는 것이기 때문

에 가치를 따르는 행위이기 때문에 그것을 받아들여야 하는 것이 아니냐는 주장이 나올 수 있다. 개신교에서 코로나바이러스 문제가 있다고 하더라도 자신들이 중요하게 생각하는 현장예배를 하지 못하게 하는 것은 종교의 자유를 침해하는 것이라는 주장도 이러한 맥락에서 나오는 얘기라고 할 것이다. 그러나 베버가 말한 가치합리성 개념이 개신교인들의 주장을 뒷받침하는데 사용될 수 있는지는 좀 더 따져봐야 할 필요가 있다. 베버의 가치합리성 개념은 개신교가 근대 사회가 발전하는데 기여한 바를 설명하는데 사용된 개념이기도 하기 때문에 이러한 주장이 타당한 것인지를 따져보는 것은 중요한 문제라고 할 수 있을 것이다.

2. 베버와 합리화, 그리고 종교사회학

베버는 고전 사회학자 가운데 종교를 바라보는 시각이 약간 달랐다고 볼 수 있다. 맑스는 종교를 허위의식이라고 보았기 때문에 종교의 영향력이 약화되어야 한다고 보았다. 뒤르케임은 종교의 근원이 사회라고 보았기 때문에 종교 현상 자체는 유지될 것이라고 보았지만 과거의 종교가 아닌 새로운 종교로 대체되어야 한다고 보았다. 그런데 베버는, 맑스와 뒤르케임과 달리, 종교를 조금 다른 시각에서 보았다. 베버는 유럽의 근대화 과정에서 종교가 끼친 영향에 주목했던 것이다. 베버는 종교개혁을 통해 나타난 새로운 현상을 통해 유럽 사회가 근대사회로 발전할 수 있다고 보았다. 베버는 이를 합리화라는 개념을 통해 설명하려고 했다.

베버는 합리화 과정이 종교개혁을 통한 탈주술화 과정이 완성되었기 때문에 나타날 수 있었다고 보았다. 곧 탈주술화 과정이 없었다면 합리화 과정이 나타나기 어려웠다고 보는 것이다. 베버는 근대 사회에서는 나타나는 합리화 과정을 개신교와 관련지어 설명하려고 했다. 탈주술화 과정은 구원을 이루는 과정에서 주술의 도움을 받을 수 있는 여지를 완전히 박탈한 것을 의미하기 때문에 우리가 흔히 생각하는 합리화 과정을 모두 설명하는 것은 아니라고 볼 수 있다. 하지만 베버가 탈주술화 과정을 합리화 과정과 연관시킨 것은 전근대사회에서 합리화가 진행되는 것을 방해한 것이 주술에 의지하여 구원을 이루려고 하던 특성 때문이라고 보았기 때문이다. 베버는 합리성을 인간의 일관된 행위와 관련지어 생각했다. 합리성의 특성이 예측가능성과 계산가능성이라고 할 때 인간 행위는 자연세계와 달리 일관되지 않았기 때문에 예측하거나 계산하는 것이 어려웠는데 인간 행위에 일관성이라는 특성이 나타나면서 인간 행위에도 예측하고 계산하는 것이 가능해졌다는 것이 베버의 분석이었다. 베버가 보기에 전근대사회에서는 이러한 특성이 나타나지 않았지만 근대사회에서는 이러한 특성이 나타나기 시작했고 이러한 합리 행위가 나타날 수 있었던 것이 종교개혁을 통해 나타난 어떤 종교 가치와 연관이 있었다. 종교개혁을 통해 새로운 가치가 등장했고 이 가치를 중심으로 새롭게 나타난 교파가 개신교였기 때문에 베버는 개신교가 새로운 근대 사회의 가치를 내면화하고 이러한 가치가 근대사회에서 어떤 역할을 수행한 것이 근대 자본주의 발전과 연관이 있다고 보았다. 이런 측면에서 베버의 종교 연구는 종교 자체에 관심이 있었기 때문에 진행된 것이 아니라 근대 사회의 발전을 설명하는데 종교, 특히 개신교를 살펴보는 것이 필요했기 때문에 진행된 것이었다고 볼 수 있다. 베버는 근대 유럽 사회에서 개신교가 했던 역할을 좀 더 살펴보기 위해 다른 사회에서 종교는 어떤 역할을 했는지 비교역사의 관점에서 살펴봐기도 했다.

베버는 근대 사회의 특징이 합리성이라고 보았다. 특히 인간 행위에 합리성이라는 특징이 나타난 것이 근대 사회가 발전하는데 중요한 역할을 했다고 보았다. 그런데 합리 행위라고 하면 흔히 목적 합리성이나 도구합리성을 생각하기 쉽지만 베버는 합리화를 설명할 때 목적합리성과 가치합리성을 같이 설명했다. 인간의 사회 행위를 합리 행위와 비합리 행위로 분류하고 합리 행위에 포함되는 것이 목적합리행위와 가치합리행위이고 비합리 행위에 포함되는 것이 감정행위와 전통행위라고 보았다. 베버가 보는 합리 행위의 특성은 어떤 목적이나 가치를 이루기 위해 인간의 행위가 통제되고 규율되어 일관성이 부여되는 것이었다. 반대로 비합리행위의 특징은 감정이나 관습으로 인해 행위의 일관성이 부여되지

않는 것이었다. 전통에 따른 행위도 어떤 일관성이 있는 것처럼 보이기 때문에 가치합리행위와 비슷해 보일 수도 있지만 베버는 이를 가치합리행위와 분리하려고 했다. 물론 그 경계선이 명확하지는 않다고 보았다.

베버는 사회 행위를 설명하면서 합리행위와 비합리행위를 구분했는데 여기서 중요한 것은 의미를 지향하는지 여부였다. 합리행위와 비합리행위 모두 의미를 지향한다는 점에서는 공통점이 있지만 가치합리행위와 전통행위는 구분될 필요가 있다. 가치합리행위와 전통행위 모두 인간 행위에서 의미를 지향하는 것이기 때문에 일관된 행위를 보이기는 하지만 이 두 행위에는 차이점이 있다고 볼 수 있다. 베버는 이러한 차이점을 살펴보기 위해 개신교 윤리를 설명하려고 했다고 할 수 있다. 아래에서는 베버가 설명한 개념에 관해 좀 더 살펴보고 이를 중심으로 한국 사회에서 나타나는 탈종교화 현상이나 종교 혐오 현상에 관해 살펴보도록 하겠다.

3. 근대사회와 합리성

베버의 이론은 근대화 과정을 합리화 과정으로 설명했다. 베버가 주장한 합리화는 여러 가지 측면에서 생각해 볼 수 있다. 베버는 사회 행위의 유형의 이념형을 전통 행위, 감정 행위, 가치합리행위, 목적합리행위로 분류했는데 이 가운데 가치합리행위와 목적합리행위를 합리 행위로 보았다. 근대 사회로 갈수록 습관이나 전통에 바탕을 둔 전통 행위나 감정에 따라 행하는 감정 행위는 약화되거나 사사영역으로 제한되는 반면 가치합리행위와 목적합리행위는 점차 공공영역에서 점차 더 확대되어갈 것이라고 본 것이다.

베버는 두 가지 유형의 합리 행위를 같이 제시했지만 근대사회에서는 점차 목적합리행위와 연관된 도구합리성이 더 강조되기 시작했다. 이는 근대 사회의 합리성이 인간의 죄우리가 되어버린 것을 비판하는 다양한 담론을 나타나게 했다. 하지만 여전히 도구합리성은 현대 사회에서 막강한 영향력을 행사하고 있다. 도구합리성에서는 어떤 목적을 이루기 위한 행위를 할 때 그것이 가지는 효율을 따져 예측 가능성과 계산 가능성에 따라 행위를 하게 된다. 도구 합리성은 과학 사고 방식과 연관된다. 과학에서는 예측가능하고 계산가능한 현세 내의 현상만을 다루기 때문에 초월 영역에 관해서는 신경쓰지 않는다. 검증가능하지 않은 부분에 대해서는 다루지 않는다는 것이다. 곧 예측 가능하고 계산 가능한 부분만을 다룬다는 것이다. 이 두 가지는 완전히 일치하지는 않지만 공유하는 부분이 많다. 학자들은 이러한 사고방식이 현대 사회의 주요 사고 방식이 될 것이라고 보면서 현대 사회에서는 초월 영역을 다루는 종교의 영향력은 점차 사라질 것이라고 보았다. 이는 무종교 현상을 다룰 때 베버의 합리화 이론이 하나의 준거로 사용되는 이유이다. 하지만 베버는 종교와 합리화를 모순된 개념으로 보지 않았다. 합리화 과정을 탈주술화 과정으로 보고 탈주술화 과정이 완성된 것이 종교개혁이라고 설명한 것은 합리성과 종교가 밀접하게 연관되어 있다는 것을 의미하는 것이라고 볼 수 있다.

탈주술화는 중세 시대 주술에 사로잡힌 세계에서 살던 사람들이 주술의 영향력 아래서 벗어나 이성 중심의 사고를 하기 시작했다는 것을 의미한다. 베버는 설명했던 탈주술화는 종교개혁을 통해 완성되었다고 보았다. 동양과 서양을 아울러 서양에서만 탈주술화 과정이 완성될 수 있었던 것은 종교개혁을 통해서였다고 본 것이다. 이는 종교개혁에서 새롭게 추상화되고 일반화된 신 개념이 나타났기 때문에 가능한 것이었다. 곧 베버는 중세시대의 신 개념과 종교 개혁에서 제시한 신 개념은 달랐다고 본 것이다. 중세시대 신에 비해 더 추상화되고 일반화된 존재가 신을 중심으로 인간 세상을 바라봤을 때 모든 인간은 평등하다는 개념이 나타날 수 있었다. 과거의 신 개념은 특정 부족을 보호하는 신이었기 때문에 부족과 부족의 싸움은 각각의 부족을 대표하는 신들의 싸움이였다. 이러한 특정 집단을 중심으로 하는 신 개념은 왕 중심의 국가 체제에서 왕의 권력을 보호하고 지지하는 세력이 되었고 귀족이 평민이나 천민을 차별하는 근거가 되기도 했다. 그러나 종교개혁을 통해 이러한 특수화된 위치를 벗어나 인간세계로부터 자유로워진 신 앞에 모든 인간은 동등한 위치를 가질 수 밖에 없었다. 이것이 종교개

혁을 통해 드러나 평등 개념이었다. 베버의 합리화 과정은 이러한 변화된 신 개념을 중심으로 전개된 것이었기 때문에 다른 말로 하면 합리화과정은 종교화 과정이었다고 볼 수도 있다. 그러나 실제로 베버의 합리화 과정을 해석하는 학자들은 합리화 정을 탈종교화 과정과 연관지어 설명하고 있다.

4. 사회 행위로서의 합리 행위

베버는 사회 행위는 의미를 추구하는 행위라고 보았다. 베버는 인간이 행위를 할 때 의미를 분명히 깨닫고 행위하기도 하고 어느 정도 인지한 상태에서 행위하기도 하지만 의미를 전혀 의식하지 않은 상태에서 충동이나 습관에 의해 행위하기도 한다고 보았다 (베버, 1997: 142). 이러한 구분이 실제 현실에서 명확히 구분되지는 않지만 베버는 이념형을 통해 이를 구분하면서 사회 행위는 다른 사람이 의미를 가지고 하는 행위에 자신도 의미를 가지고 반응할 때 이를 사회 행위로 구분할 수 있다고 보았다. 베버는 의미 없이 하는 행위를 사회행위와 구분하려고 했는데 예를 들어, 비가 올 때 다른 사람이 우산을 사용하는 것을 보고 자신도 우산을 사용하는 것과 같이 다른 사람에게 영향을 받아서 행위를 하더라도 그에 지향된 어떤 의미가 있지 않은 경우에는 이를 사회 행위라고 보지 않으려고 했다. 베버는 이런 관점에서 거리에 나가 대중 속에서 서로 영향을 주고받으며 열광하거나 분노하는 행위를 하더라도 이것이 의미 있는 관계 안에서 이루어진 행위가 아니라면 사회 행위로 볼 수 없다고 생각했다 (베버, 1997: 144-5).

베버는 의미를 지향하는 사회 행위의 이념형으로 목적합리행위, 가치합리행위, 감정행위, 전통행위 네가지 형태를 제시했다. 목적합리행위는 다른 사람이나 대상에 대한 기대를 바탕으로 자신의 목적을 달성하기 위해 조건이나 수단을 계산하는 것을 의미하고 가치합리행위는 윤리, 미학, 종교, 등의 가치에 대한 믿음을 바탕으로 하는 행위를 의미하고 감정행위는 감정 상태에 따라 하는 행위를 말하고 전통행위는 익숙한 습관을 바탕으로 하는 행위를 의미한다. 베버는 의미를 지향하는 사회행위의 이념형에 감정행위와 전통행위를 포함시켰지만 감정행위와 전통행위는 의미를 지향하는 행위와 그렇지 않은 행위의 경계선에 있다고 보았다. 경계를 넘어서는 경우가 많기 때문이다. 베버는 감정행위를 가치합리행위와 구분했는데 가치합리행위는 어떤 행위의 지향점이 가치에 따라 정해지며 그 방향을 향해 행위가 일관되게 행해지는 것을 의미한다고 보았다. 베버는 합리행위와 비합리행위를 구분할 때 윤리, 미학, 종교 가치를 지향하기 위해 일관되게 행위하는 것은 합리행위로 보았다 (베버, 1997:146) 하지만 신비, 예언, 영성, 감성에 바탕을 둔 행위는 비합리행위로 보았다(베버, 1997: 140). 여기서 종교 가치에 바탕을 둔 행위는 가치합리행위로 보지만 신비, 예언, 영성, 감성에 바탕을 둔 행위는 비합리행위로 분류된다는 것이다. 베버는 근대사회로의 변화 과정을 합리화 과정으로 보았는데 이 때 합리화 과정은 단지 목적합리행위만을 포함하는 것이 아니라 가치합리행위도 포함하고 있다. 이 때 가치합리행위는 비합리행위와는 구분되는 것이다.

5. 개신교와 가치합리성

베버는 개신교가 합리화 과정을 이끈 중요한 가치를 제공했다고 보았다. 베버가 종교개혁을 통해 탈주술화 과정이 완성되었고 이를 통해 등장한 새로운 개신교의 가치에 청교도들이 일관되게 지향하는 것을 통해 특정한 목적을 이루기 위한 목적합리행위가 나타났다고 보았다. 곧 탈주술화가 완성되기 전에는 목적합리행위도 일관되게 나타나기 어려웠는데 사람들의 행위를 일관되게 이끌 수 있는 가치가 나타나 이를 위해 일관되게 행위하는 합리행위양식이 나타나게 되고 이것이 목적합리행위와 연결되어 목적을 달성하고자 하는 도구합리성이 발전할 수 있었다고 볼 수 있는 것이다.

베버가 자본주의정신을 연구하면서 개신교 윤리에 집중한 것은 사람들의 행위를 일관되게 만드는 어떤 가치가 개신교 윤리를 통해 나타났다고 본 것이다. 이를 위해 베버는 유럽 사회의 가톨릭과 개신교

를 구분하고 개신교 가운데 루터교와 칼빈주의를 구분했다. 베버는 금욕 프로테스탄티즘을 통해 가치를 지향하는 일관된 행위가 나타났다고 보았다. 베버는 종교개혁을 통해 탈주술화가 완성되었었다고 보았기 때문에 종교개혁 이후 나타난 개신교 교파에서 탈주술화된 가치의 이념형을 찾아보려고 했다. 베버는 종교개혁 이후 등장한 개신교 교파에서 탈주술화된 가치를 지향하는 일관된 금욕 행위가 나타났다고 보아 이를 실제 개신교 교파에서 찾아보려고 했다. 베버는 개신교 교파 가운데 나타나는 금욕 프로테스탄티즘을 네가지 형태로 분류했는데 그 중에서 17세기 유럽에서 나타난 청교도주의, 경건주의, 감리교, 재세례파 운동을 선택했다. 이 외에도 다양한 개신교 교파가 있었지만 베버가 관심을 가진 것은 금욕 프로테스탄티즘이었고 이러한 행위가 관찰되는 대표 개신교 교파를 살펴보기 위해 앞의 4개 교파를 선택했던 것이다(베버 2010:167). 베버는 이 가운데 일관된 가치합리성을 보여주는 금욕실천행위가 나타나는 금욕 프로테스탄티즘가 가장 순수한 형태로 나타나는 것을 살펴보려고 했다. 먼저 16세기와 17세기에 걸쳐 네덜란드, 영국, 프랑스에서 예정론을 가장 특징되는 교리로 삼아 탈주술화 과정을 완성시켰다고 보았다. (베버, 2010: 183). 칼빈주의에서는 자신의 구원을 위해 주술과 같은 수단을 사용할 수 없었기 때문에 오직 금욕주의에 바탕을 둔 부단한 직업노동에 집중할 수밖에 없었다. 여기에는 어떤 신비주의나 감정의 위안, 주술 수단이 개입할 수 없었다. 베버는 칼빈주의의 특징을 좀 더 확실히 살펴보기 위해 두 번째 사례인 경건주의와 비교를 했다. 베버는 경건주의는 영국과 네덜란드 칼빈주의 바탕에서 성장했지만 루터주의의 영향을 받으면서 루터주의에 흡수되었기 때문에 칼빈주의 교파가 루터주의로 바뀌면서 어떻게 변했는지 살펴볼 수 있다고 설명했다. 베버는 경건주의 신앙이 루터주의의 영향을 받은 이후 종교체험을 강조하는 신비주의의 특징을 보이면서 종교 감정을 강조하게 되었고 결국 청교도주의와 같이 일상 생활에서의 일관된 윤리를 제공하는데 한계가 있었다고 보았다. 베버는 경건주의의 영향을 받은 감리교도 살펴보았는데 감리교도 경건주의에서와 같이 종교 감정을 강조하는 특징을 갖고 있다고 보았다. 베버는 감리교 가운데 칼빈주의의 영향이 나타나기도 하지만 결국 회심과 관련된 종교 감정의 경험이 일관된 합리 행위를 방해한다고 보았다. 베버는 마지막 유형으로 재세례파를 살펴보았다. 재세례파는 종교개혁 정신을 철저히 실천하려고 했기 때문에 다른 금욕주의 개신교 교파에서 살펴볼 수 있는 것처럼 일상생활에서 최선을 다하는 직업 윤리를 실천하려고 했다. 재세례파에서도 칼빈주의처럼 성례전이 가지는 의미까지 평가절하하면서 성례전을 통한 은총을 철저히 부정했다. 그러나 재세례파에서도 신비주의의 요소가 여전히 작동하는 측면이 있었다. 이는 베버가 보기에 비합리주의 요소로 인해 행위의 일관성을 살펴보기 위한 이념형에서 벗어난다고 보았다. 물론 재세례파는 자신들의 종교 원칙을 철저히 지키는 것으로 잘 알려져 있기 때문에 여전히 가치에 바탕을 둔 일관된 금욕주의 행위를 살펴보는 데 중요한 교파라고 할 수 있다. 하지만 베버는 네가지 교파 가운데 청교도에서 가치합리행위의 이념형이 가장 잘 나타난다고 보았다.

베버가 보기에 중요한 것은 감정이나 습관에 치우치지 않고 어떤 가치에 근거하여 일관된 행위를 하는 것이었다. 이를 위해서는 자신의 욕망과 감정을 통제하는 금욕주의가 중요한 덕목이었다. 따라서 금욕주의 개신교 윤리를 중요하게 보았던 것이다. 베버가 청교도들에게서 보았던 것은 이윤을 남기기 위한 목적합리행위가 아니라 자신들이 믿는 신에게 충성하기 위한 가치합리행위였다. 베버는 이윤을 남기기 위한 탐욕은 일관된 행위로 이어지지 않았다고 보았다. 베버는 근대 자본주의 사회 이전에는 이윤을 더 많이 남기기 위해 자신의 욕구를 통제하고 규율하는 행위가 나타나지 않았다고 보았다. 베버는 이러한 개신교 윤리가 자본주의 정신으로 이어져 근대자본주의 질서를 형성할 수 있었다고 보았다.

베버가 주장한 자본주의정신이 종교개혁 이전에도 존재했었는지 여부는 이윤추구행위가 이러한 가치합리성과 연관이 있었지를 따져봐야 한다. 베버는 이윤을 더 많이 남기기 위해서 수단을 가리지 않는 행위들은 전근대사회를 비롯하여 여러 사회에서 나타나지만 이러한 행위가 자기를 규율하는 금욕주의나 일관된 행위로 나타나지는 않았다고 보았다. 금욕주의에 바탕한 일관된 행위는 가치추구행위와 연관이 된다고 본 것이다. 베버가 주장한 자본주의 정신을 목적합리성이나 도구합리성의 관점에서만 바

라보면 종교개혁 이전에도 그러한 행위가 나타났다고 볼 수 있을 것이다. 그러나 가치합리성과 연관해 살펴보면 종교개혁 이전에 가치에 바탕은 둔 일관된 행위에 따라 이윤을 추구하는 모습이 있었는지는 다시 따져봐야 할 것이다.

베버가 주장한 자본주의 정신은 가치합리행위의 의도하지 않은 결과였다고 볼 수 있다. 청교도들은 이윤을 추구하려는 목적에서 일관된 행위를 한 것은 아니었지만 이들의 금욕주의 직업 윤리가 이윤 축적에 유리한 것으로 나타난 후 이윤을 축적하려는 욕망을 가진 사람들이 가치와 상관없이 인간의 행위를 규율하고 일관된 행위를 하도록 만드는 노동 윤리를 강제하게 되었다고 볼 수 있을 것이다.

6. 한국 개신교와 가치합리성

베버의 이론은 현재 한국 사회의 개신교를 분석하는데 유용할 수 있다. 베버의 이론에서 개신교는 가치를 추구하는 집단으로 설명되고 있다. 베버는 종교개혁을 통해 나타난 새로운 교파에서 근대 사회의 자본주의 정신이 등장할 수 있는 토대가 형성되었다고 보았다. 이는 베버가 개신교인들이 전근대 사회와는 다른 새로운 가치를 추구하기 위해 가톨릭에서 분리해 나온 사람들이었고 그러한 가치에 따라 일관된 합리 행위를 하면서 근대 자본주의 사회가 형성되는데 필요 새로운 행위 유형이 나타날 수 있었다고 보았기 때문이다. 종교 개혁 이후 개신교인들이 일관된 합리 행위를 한 것은 자신들의 경제 이익을 확대하기 위해서가 아니라 자신들이 추구하는 종교 가치를 따라 살기 위해 일관된 합리 행위를 했던 것이었다. 이러한 이미지는 지금까지 이어지면서 개신교인들은 종교 가치를 추구하는 집단이라고 알려져 있다.

물론 가치를 추구하는 종교는 개신교만 있는 것은 아니다. 베버는 다른 종교도 가치를 추구한다고 보았다. 베버는 유럽에서 나타난 개신교와 비교하기 위해 유교, 도교, 힌두교, 불교 등의 다른 종교를 연구하기도 했다. 그러나 베버는 종교 가치에 바탕은 두고 이루어지는 행위를 모두 가치합리행위라고 보지는 않았다. 베버는 앞에서 살펴본 것과 같이 사회 행위를 사회에서의 의미를 지향하는 행위로 규정하고 다시 이를 합리행위와 비합리행위로 나누었다. 이 때 합리행위는 목적합리행위와 가치합리행위로 나뉘는데 종교 가치를 추구하는 행위는 가치합리행위로 분류할 수 있다. 베버는 탈주술화를 합리화로 보았기 때문에 주술행위는 비합리행위라고 본 것이다. 그런데 베버가 염두에 두었던 주술 행위는 중세시대 가톨릭 교회에서 사제들이 행하던 의례를 포함했다. 베버는 인간의 행위 여부와 상관없이 사제가 주는 성찬을 받으면 그것이 구원에 도움이 된다고 믿는 행위를 주술행위라고 본 것이다. 인간의 구원을 위해 개인의 행위 이외에 다른 수단이 영향을 미치게 되면 인간은 자신의 행위를 통제하거나 규율할 필요가 없기 때문에 일관된 행위가 나타나지 않는다. 따라서 베버는 탈주술화가 완성되지 않으면 합리 행위가 나타나기 어렵다고 보았다. 이러한 주술 수단은 중세 시대 가톨릭 교회에서만 나타나는 것이 아니라 여러 종교에서 다양하게 나타나기 때문에 베버는 탈주술화 과정의 완성은 유럽 종교개혁을 통해 나타난 개신교를 통해서뿐이라고 주장했다. 베버는 동양 종교를 살펴보면서도 가치합리행위로 이어질 수 있는 요소가 일부 있다는 것을 인정했지만 그러한 가치합리행위가 경제합리행위로 이어질 수 있을 정도의 영향력을 가진 것은 아니었다고 보았다. 이러한 분석을 통해 볼 때 베버는 종교 행위를 가치합리행위와 비합리행위로 분류하고 가치합리행위는 종교 개혁 이후 청교도에게서 발견된다고 보았다.

한국 개신교는 종교개혁 정신을 이어받는 보수 종교라고 스스로를 정체화하고 있다. 보수 교단에서는 교단의 뿌리를 칼빈주의에 두는 경우가 많고 그렇지 않은 경우도 대체로 종교 개혁 정신을 이어받으려고 하고 있다. 앞에서 살펴본 것처럼 종교 개혁 정신 이후 나타난 개신교는 새로운 종교 가치를 추구하고 그에 따라 자신의 행위를 규율하고 통제하는 금욕주의를 실천했다. 베버의 기준에서 가치합리행위가 나타난 것이다. 한국 개신교도 이러한 종교 개혁을 정신을 이어받아 가치합리행위를 실천하려고 하고 있다. 그러나 모든 개신교 교회 또는 개신교인들이 이러한 가치합리행위를 하고 있는 것은

아니다. 베버의 개념으로 보면 감정 행위와 전통 행위 등의 비합리행위로 볼 수 있는 모습이 현재 한국 개신교회에서는 많이 발견되고 있다. 부흥회나 집회를 통해 감정을 분출하는 모습은 감정행위라고 볼 수 있고 성경의 원리보다 목회자의 판단을 존중하는 모습은 전통행위에 가깝다고 볼 수 있다. 이것을 전통행위로 분류할 수 있는지에 관해서는 여러 의견이 있을 수 있지만 지도자의 지시에 순종하는 것이 덕이라고 하는 것은 원리가 아닌 집단의 관습을 더 중시하는 모습이라는 관점에서 이 글에서는 전통 행위로 보려고 한다. 더욱이 현재 한국 개신교회에서 목회자의 권위를 높이는 모습은 중세 가톨릭 교회에서 사제를 통해 은총을 받을 수 있다고 보면서 주술 행위를 이어가던 모습과 비슷한 논리를 갖고 있다고 할 수 있다. 종교 엘리트에게 권력이 독점되면 종교 엘리트는 정치 권력에도 영향을 미치려고 하게 되는 것도 현대 한국 개신교가 중세 가톨릭 교회의 모습과 비슷한 점이라고 할 수 있다. 이에 대해서도 다양한 의견이 있을 수 있지만 정교분리의 원리가 아니라 정교일치의 원리를 추구하려고 한다는 점에서 공통점이 있다고 할 수 있다.

현대 한국 개신교에서 코로나바이러스로 인한 위험을 예방하기 위해 현장 예배를 금지하려고 할 때 종교의 자유를 내세우며 정부의 방침에 저항하려고 하는 것은 어떤 가치를 추구하는 모습으로 포장되지만 실제로는 개신교 목회자들이 자신들의 권력을 내려놓지 않으려고 하는 모습이라는 점에서 가치합리행위라고 보기 어렵고 비합리행위라고 보는 것이 타당하다.

현대 한국 사회에서 나타나는 개신교는 종교개혁 정신에 따라 가치합리행위를 하는 집단이 아니라 가치를 상실하고 감정과 전통에 치우친 비합리 집단이 되어가고 있다고 볼 수 있다. 이러한 비합리성은 종교가 자신의 본분을 잃고 정치 권력에 관심을 갖는 데서 극대화되어 나타난다고 할 수 있다. 중세 가톨릭교회가 종교인의 본분을 잃고 정치권력에 집착할 때 종교로서의 가치를 상실했고 종교 개혁 이후 프랑스에서도 가톨릭 교회가 정치 권력과 연합하여 부와 권세를 유지하려고 했기 때문에 프랑스 혁명 이후 타도의 대상이 되었던 것처럼 교회가 정치 권력을 누리려고 하는 것은 가치합리성을 벗어나 비합리성을 지향하는 것이 된다. 종교 자유의 시대에 종교가 가치합리성을 상실하게 되면 가치합리성을 추구하는 사람들은 종교를 떠날 가능성이 커진다. 실제로 미국에서는 1990년대 초반 무종교인구의 비율이 10%대에서 20%대로 크게 증가했는데 이는 종교가 보수정치세력과 연합하여 종교활동이 아닌 정치활동을 하는 것에 실망한 사람들이 교회를 떠나는 경향이 증가한 것으로 분석되고 있다. 교회가 교회 성장을 위해 정치 세력과 연합했지만 이러한 선택이 가치합리성을 추구하는 사람들을 떠나게 만든 원인이 되었을 가능성이 크다.

한국에서는 실제로 무종교인의 비율이 증가한 것과 개신교의 정치세력화와 연관이 있는지에 관한 연구는 아직 진행된 것이 없다. 그러나 한국 개신교는 최근 급격하게 보수정치화되는 모습을 보이고 있고 반면에 젊은 세대 가운데 개신교 인구의 비율은 감소하고 있다. 한국 개신교는 여전히 가치를 추구하는 것처럼 말하고 있지만 실제로 가치합리성을 상실하고 있으면 반대로 감정과 전통에 바탕을 둔 종교행위가 대세가 되고 있는 것은 미국 사회에서 나타난 현상이 한국 사회에서도 재현되고 있는 것이라고 볼 수 있다.

1990년대 이후 개신교에서 개신교 정당 설립 운동이 나타나고 2000년대 실제로 개신교 정당이 만들어져서 정치 활동을 전개하기 시작한 것은 어떤 가치를 추구하기 위한 것은 아니었다. 1990년대 이후 개신교의 성장세가 둔화되기 시작하면서 개신교 내부에서 새로운 돌파구를 찾아야 한다는 목소리가 힘을 얻기 시작했고 이를 정치권력을 통해 이루려는 움직임이 나타났다. 1990년대 초반 장로대통령이라는 별칭으로 개신교의 기대를 모았던 김영삼 대통령이 개신교의 바램을 충족시켜주지 못하자 개신교 목회자들은 직접 정당을 만들어 정치 권력을 얻어야 한다고 판단했다. 이러한 개신교 내부의 정당 설립 움직임은 어떠한 가치를 추구하려는 것은 아니었다. 한국 개신교의 정치 세력화는 1980년을 전후하여 미국에서 보수 개신교 세력과 보수 정치 세력이 연합하여 새로운 연대를 이루어낸 것과 매우 비슷하다. 보수 개신교와 보수 정치 세력을 연합시키려고 했던 중심 세력이 ‘뉴라이트’ 집단이었는데 한국에서도 1990년대 후반과 2000년 초반을 중심으로 ‘뉴라이트’란 이름을 가진 정치 세력이 나타나고 이

모임에 보수 개신교의 주요 인사들이 합세한 것은 우연의 일치라고만 볼 수 없는 현상이었다.

물론 이에 대해서는 아직 연구가 부족한 상황이다. 한국 뉴라이트 세력에 대한 연구도 많이 나와있지 않고 그것이 실제로 미국 뉴라이트 운동을 얼마나 참조했는지에 관해서도 좀 더 연구가 진행되어야 한다. 더 나아가 앞에서 설명한 것처럼 개신교의 정치세력화가 가치합리성을 추구하는 젊은 세대에게 종교 혐오 현상을 일으켜 교회를 떠나게 만들었는지에 관해서는 이를 확인하는 연구가 필요하다고 할 것이다. 그러나 이러한 것을 입증하는 것과 상관없이 한국 개신교가 가치합리성을 추구하는 집단이 아니라 권력을 추구하면서 자신들의 감정과 관습에 따라 판단하는 비합리집단이 되었다는 것은 부정하기 어려운 사실이라고 할 수 있다. 따라서 한국 개신교는 베버의 관점에서 종교 개혁 정신을 따라 가치합리행위를 추구하려고 했던 개신교의 전통을 회복하는 것이 필요한 상황이라고 할 것이다.

7. 나오는 글

이 글에서는 베버의 가치합리성 개념을 중심으로 한국 개신교가 베버가 설명했던 가치합리성을 추구하는 종교와는 다른 특성을 지향하고 있다고 주장했다. 베버는 근대 사회의 합리성을 이끈 주체가 개신교 윤리를 실천했던 개신교인들이었다고 보았지만 현대 한국 사회의 개신교에서는 베버가 보았던 가치합리성을 찾아보기가 쉽지 않다. 물론 전혀 없다고 볼 수는 없다. 한국 개신교에서도 분명 가치합리성을 추구하는 모습이 있었고 이러한 모습이 반독재투쟁으로 이어지면서 개신교의 가치합리성을 보고 개신교인이 된 사람도 많았기 때문이다. 베버가 살펴보았던 종교 개혁 이후 유럽 사회에서 나타났던 개신교는 중세 가톨릭 교회에서 지속되던 주술 수단을 벗어나고 탈주술화 과정을 완성시켰다. 개신교인들은 새로운 종교 가치를 만들어내고 이에 따라 일관된 합리행위를 창출해냈다. 개항 이후 조선 사회에 소개된 개신교도 새로운 가치를 추구하며 전통 한국 사회의 주술 문화와 맞서려고 했다. 이 가운데 어떤 측면은 전통 문화 가치를 무시한다거나 문화제국주의의 요소가 없지 않았다고 볼 수 있지만 여성, 천민을 존중하고 교육시켜 새로운 평등 사회를 만들어갈 수 있는 발판을 제공한 것은 한국 사회의 주술성을 끊어낸 하나의 사례라고 할 수 있다. 한국 사회에서 개신교는 가치합리성을 추구하며 새로운 가치 문화를 창출해내는 역할을 한 측면이 있다.

그러나 개신교 내부에서도 여전히 전통 한국 사회의 주술성을 완전히 끊어내지 못했다. 한국 개신교에 신비주의 요소가 영향을 미치기 시작한 것은 가치합리성을 방해하는 요인이었고 한국 전통의 무속 신앙과 결합된 개신교 문화는 한국 전통 사회의 주술성이 여전히 지속될 수 있게 만들었다. 이러한 흐름은 현재까지 지속되고 있다. 부흥회 문화에서 나타나는 감정행위와 개신교가 추구했던 가치가 아니라 전통과 관습에 바탕을 둔 목회자들의 권위주의는 한국 개신교가 가치합리성을 추구하기 위해서 어떤 한계를 극복해야 하는지 보여주고 있다.

현재 한국 개신교의 모습은 베버의 관점에서 보면 가치합리성을 추구하는 집단이 아니다. 그런데 이를 오해하여 한국 개신교가 종교개혁 시대의 개신교의 전통을 이어가고 있기 때문에 가치를 추구하는 집단이라고 보게 되면 현실을 제대로 인식하기 힘들다. 현재 한국 사회의 개신교가 가치합리행위를 하는 것처럼 보일 수 있지만 행위 자체를 분석해보면 행위의 특성이 다르다. 베버가 관찰했던 개신교와 현재 한국 사회의 개신교는 다른 특성을 가진 것이라고 봐야 하는 것이다. 종교 가치는 가치합리행위의 근거가 될 수 있다. 하지만 한국 개신교는 베버가 보았던 종교 가치가 아니라 신비, 예언, 영성, 감정에 바탕을 둔 행위와 전통과 관습에 따른 전통 행위를 추구하고 있다. 예배의 자유를 지키려고 하는 것을 보면 가치를 지향하는 것처럼 보이지만 실제로 그 속을 들여다보면 이는 감정과 전통을 따르는 비합리행위인 것이다. 종교개혁 정신을 이어받는다고 하는 개신교가 어느새 가치를 지향하는 것이 아니라 자신들의 전통과 관습을 강조하고 감정을 고양시키면서 집단의식을 중심으로 집단이기주의를 추구하는 단체가 되어버렸다고 볼 수 있는 것이다.

이러한 모습은 한국 사회에서 개신교 인구가 감소하고 있다는 분석이 나오는 것이나 탈종교화 현상,

또는 종교 혐오 현상이라고 불릴만한 주장들이 나오는 것이 무엇때문인지를 짐작하게 하는 대목이다. 따라서 한국 개신교가 현재 한국 사회에서 새로운 역할을 맡기 위해서는 근대 사회에 맞는 가치를 제 공하고 이에 따른 일관된 모습을 보이는 것이 필요하지 않을까 하는 생각이다.

도움글

- 강 휘원, "막스 베버의 서구 프로테스탄트 자본주의 분석과 현대적 적용 논의,"「현상과인식」, 38권 3호(2014).
- 공 보경, "막스 베버의 합리화론,"「현상과인식」, 14호(1998).
- 김 광기, "칼뱅, 베버, 파슨스, 그리고 미국 자본주의의 위기,"「현상과인식」, 33권 3호(2009).
- 김 중섭, "한국에서의 막스 베버 연구,"「현상과인식」, 4권 4호(1980).
- 김 충환, "막스 베버의 '자본주의 정신'에서 바라본 한국 개신교의 기복신앙,"「현상과인식」, 38권 3호(2014).
- 박 성환, "한국의 종교 발전과 문화적 변용: 막스 베버의 '한국 연구'를 중심으로,"「한국사회학」, 28호(1994).
- 박 영신, "베버의 '쇠우리': '삶의 모순' 역사에서,"「사회이론」, 46호(2014).
- 박 영신, "'인권선언'의 기원과 이후: 엘리네크, 베버, 그리고 뒤르케임에 이어,"「사회이론」, 48호(2015).
- 박 영신, "'프로테스탄트 윤리'의 재인식,"「현상과인식」, 4권 4호(1980).
- 박 정신, "이제 여기로 소환된 베버, 그 너머,"「현상과인식」, 38권 3호(2014).
- 베버, 막스, 「경제와 사회 I」(박 성환 옮김)(문학과지성사, 1997),
- 베버, 막스, 「프로테스탄트의 윤리와 자본주의 정신」(김 덕영 옮김)(도서출판 길, 2010),
- 심 윤종, "자본주의, 합리성 그리고 인간,"「현상과인식」, 4권 4호(1980).
- 이 종수, "유교와 프로테스탄티즘의 합리주의: 막스베버의 동서 문화비교,"「현상과인식」, 10권 3호(1986).
- 이 친구, "한국 기독교 정당의 궤적,"「기독교사상」, 736호(2020).
- 전 성우, "막스 베버의 합리성론에 대한 소고,"「철학사상」, 22호(2006).
- 정 갑영, "막스 베버의 에로틱 이해와 삶: 중간고찰(Zwischenbetrachtung)'과 생애사 연구를 중심으로,"「현상과인식」, 38권 3호(2014).
- 정 재식, "동양사회의 인식:비교 역사적 종교 사회학의 시각,"「현상과인식」, 4권 4호(2008).
- 정 태식, "종교의 정의에 대한 역사사회학적 일고찰: 막스 베버의 이념 표상적 구성을 바탕으로,"「현상과인식」, 32권 3호(2008).
- 차 성환, "19세기 방법론 논쟁과 막스 베버 현실탐구과학론,"「현상과인식」, 13권 4호(1990).
- 칼버그, 스티븐, "막스 베버의 실제 방법론: 체계적인 문명 사회학의 토대 마련을 위한 예비 연구,"「사회이론」(하 홍규 옮김), 46호(2014).
- 테일러, 찰스, 「근대의 사회적 상상: 경제·공론장·인민 주권」(이 상길 옮김)(이음, 2010).
- 헬레, 위르겐, "종교 사회학에서 인식론적 대안:뒤르케임, 짐멜, 그리고 베버에 대한 고찰,"「현상과인식」, 19권 4호(1995).
- Hout, Michael, Claude S. Fischer, "Explaining Why More Americans Have No Religious Preference: Political Backlash and Generational Succession, 1987-2012," Sociological Science, 1(2014).
- Djupe, Paul, Jacob R. Neihsel, and Anand E. Sokhey, "Reconsidering the Role of Politics

in Leaving Religion: The Importance of Affiliation,' American Journal of Political Science, 62권 1호 (2018).

세션 3

15:45 ~ 16:45

사회: 박 삼열 (숭실대)

기생충이 묻고 코로나가 답하다:
우리 시대에 다시 생각하는 베버 테제

구 미정 (숭실대)

개신교의 노동 소명설은 여전히 유효한가:
막스 베버를 통해 본 자본주의 노동의 한계

최 한빈 (백석대)

한국 기독교 우파와 천민자본주의 시각

박 태영 (한일장신대)

기생충이 묻고 코로나가 답하다

: 우리 시대에 다시 생각하는 베버 테제

구 미정(숭실대 초빙교수, 기독교윤리학)

1. 들어가는 말

봉 준호 감독의 영화 <기생충>(2019)이 국내외에서 거둔 성과는 가히 눈부시다. 각종 영화제를 휩쓸며 ‘200관왕’이라는 무시무시한 기록을 남겼는데, 그중 단연 돋보이는 쾌거는 아무래도 72회 칸영화제에서 황금종려상을, 그리고 92회 미국 아카데미상식에서 국제장편영화상, 작품상, 감독상, 각본상 등을 휩쓴 이력일 것이다. 봉 감독 자신은 재기발랄하게도 아카데미를 ‘로컬’이라고 표현하며 ‘세계적인’ 감독으로서 자부심을 한껏 드러냈지만, 그래도 아카데미의 ‘경제적인’ 위상은 어쩔 수 없는지 국내외 대중매체가 온통 그것에 열을 올렸었다.

그러나 이 잔치 분위기는 오래가지 못했다. 2019년 말 중국 후베이성 우한에서 처음 발발한 신종 코로나바이러스(COVID-19, 이후 ‘코로나’로 표기)가 삽시간에 지구촌 전역으로 퍼져나갔기 때문이다. 같은 코로나 계열의 사스(SARS)와 메르스(MERS) 때처럼 이번에도 잘 대처하리라 기대했던 낙관론이 어이없게 무너지는 데는 그리 오래 걸리지 않았다. 세계보건기구(WHO)가 코로나를 ‘팬데믹’(Pandemic)으로 선언한 게 2020년 3월 12일이니 말이다. 현재(8월 30일 기준) 코로나는 우리나라에서 19,699명의 확진자와 323명의 사망자를 낸 상태다. 세계적으로는 무려 25,051,178명의 확진자와 843,586명의 사망자를 냈다. 사스가 29개 나라로 전파돼 8,096명의 감염자 중 774명의 목숨을 앗아가고, 메르스가 27개국에서 2,494명을 감염시켜 858명의 목숨을 앗아간 것에 비할 바가 아니다.¹⁾

백신이 아직 개발되지 않은 상황에서, 게다가 백신이 나온들 변종 바이러스가 출현하는 속도를 따라잡기 어렵다는 불안감이 만연한 가운데, 코로나가 바꾼 일상의 풍경은 삭막하기 그지없다. 서로 만나서 함께 해야 할 대부분의 활동에 제동이 걸렸다. 학교의 모든 수업이 ‘비대면’으로 전환되었고, 회사의 모든 회의가 ‘비대면’으로 바뀌었으며, 심지어 교회나 성당 등에서도 ‘비대면’ 예배를 드리는 등, 코로나 이전에는 거의 상상조차 하지 못했던 낯선 경험 앞에서 다들 ‘멘붕’(멘탈 붕괴)을 겪었다. 아침마다 자동으로 울리는 ‘안전 안내 문자’는 우리를 또 얼마나 주눅 들게 하는가? 엘리베이터와 같은 비좁은 공간에 마스크를 쓰지 않은 사람이 타기라도 하면, 죽을 죄인인 양 쏘아보는 눈초리는 또 얼마나 매서운가?

하늘길도, 바닷길도 다 막혔다. 세계 전체가 ‘가동 중단’(shutdown)되었다. 이대로 가다가는 경제가 망할 거라고 한다. 영세자영업자들의 삶은 이미 무너져 내렸다. 서민들의 주머니도 위태롭기는 매한가지다. 하기가 경제가 문제인가? 모두가 죽게 생긴 마당에! 지구별에 몸 붙이고 사는 인간의 ‘공동운명성’이 이토록 자명하게 각인된 때도 드물겠다. 아파트 놀이터에서 마스크를 쓴 채 ‘혼자’ 노는 어린아이도 코로나가 무서운 줄은 똑똑히 안다.

여러 분야의 전문가들이 코로나를 기준으로 하여 인류 역사가 BC(Before Corona)와 AD(After Disease)로 나눌 거라고 입을 모은다. 코로나 이후에 새롭게 정비될 세계상을 가리켜 ‘뉴노멀’(New Normal)이라고 부르는 신조어까지 등장했다. 우리가 몸담은 시대의 공통 화두는 누가 뭐래도 코로나

1) 메디게이트 뉴스 참고. <https://m.medigatenews.com/news/4115953110>; 에볼라 바이러스의 경우, 서아프리카에서 처음 발생한 이래 3만 명을 감염시키고 1만 1천여 명의 사망자를 내, 2014년 세계보건기구가 ‘현대에 일어난 가장 심각한 공공보건 위기’라고 묘사했으나, 2015년 초부터 확산세가 잡히기 시작해 2016년 1월 ‘종식’이 선언되었다(하라리, 2018: 26-27).

다. 하루의 뉴스가 코로나로 시작해 코로나로 끝나는 시대를 우리는 살고 있다. 그러니 코로나로 인한 혼돈은 “인간이 주어가 아니라 목적어가 된 최초의 시간에 대한 반응”(구 미정, 2020: 81)이라는 지적이 무척 일리 있다.

이러한 시대 배경에 더해 공교롭게도 올해는 막스 베버가 세상을 떠난 지 100년이 되는 해이다. 그는 자본주의를 떠받치는 노동윤리의 중핵에 프로테스탄티즘(갈뱅파)이 놓여 있음을 통찰한 사회학자로, 그가 궁구한 ‘베버 테제’는 오랜 기간 인문사회학계에 폭넓게 유통되어왔다. 하지만 그가 분석대상으로 삼은 자본주의는 17세기의 그것인바, 이후 제국주의와 냉전체제를 거쳐 신자유주의 시대에 이르기까지 변신을 거듭한 자본주의와 관련해서는 설명의 한계를 지닐 수밖에 없다.

이 글은 바로 이 지점에 주목한다. 후기 근대, 그러니까 프로테스탄티즘은 고사하고 ‘초월’에 대한 인간의 관심 자체가 무력하거나 무익해 보이는 ‘괴물 자본주의’ 시대에 베버 테제가 과연 유효하나는 것이다. 글머리에 언급한 영화 <기생충>이 노출하는 문제의식 역시 이에 상응한다고 본다. <기생충>을 구성하는 주요 등장인물들, 곧 박 사장네 네 식구와 기택네 네 식구 중 누구도 베버 테제를 구현하고 있지 않다. 그렇다면 ‘뉴노멀’ 시대의 바람직한 노동윤리는 어떻게 구성될까? 그것의 밑절미는 무엇이 될 것인가? 모든 게 해체되고 새롭게 주조되는 이 시기, 바야흐로 코로나 이후에 당면할 세상에서 인간 노동의 의미 혹은 가치를 점쳐보는 게 이 글의 목적이다.

2. 벌거벗은 생명과 소외된 노동

이탈리아의 정치철학자 조르조 아감벤은 미셸 푸코의 ‘생명정치’(biopolitics) 개념에 기대어 “서양 정치의 근본적인 대당 범주는 동지-적이 아니라 벌거벗은 생명-정치적 존재, 조예(zoe)-비오스(bios), 배제-포함이라는 범주쌍”(아감벤, 2008: 45)이라고 선언한다. 그에 따르면, 근대 주권권력의 핵심은 ‘벌거벗은 생명’(bare life)을 계속 생산하는 것이다. “살해는 가능하되 희생물로 바칠 수는 없는”(윗글: 같은 부분) 이 생명을 가리켜 그는 ‘호모 사케르’(Homo sacer)라고 불렀다.

이들의 자리는 모든 법·질서·관습·전통으로부터 배제된 ‘예외 공간’이다. 근대 생명정치는 이곳에 놓인 존재들의 권리를 박탈함으로써 벌거벗은 생명으로 전락시키는 것, 그리하여 마침내 ‘불필요한 쓰레기’를 처분하는 것을 본질로 삼는다(바우만, 2008 참고). 그러니까 아감벤에게 ‘예외’란 ‘배제’의 다른 이름인 셈이다. 그러나 이 배제는 단순한 배제로 끝나지 않는다. 세계 또는 사회의 어떤 규칙에 의해 배제가 생겨난 한, 배제되었다는 바로 그 사실로 인해 역설적으로 세계 또는 사회 질서와 긴밀한 관계를 맺게 된다는 것이 아감벤의 통찰이다.

영화 <기생충>에서 김기택(송강호 역)네 집이 정확히 벌거벗은 생명의 공간을 재현한다. 그 집 네 식구가 모여 사는 허름한 ‘반지하’는 이름 그대로 반은 땅 위에, 반은 땅 아래에 자리하고 있는데, 이 지형학적 좌표야말로 세계 또는 사회에 포함된 동시에 배제된 ‘예외 공간’의 면모를 드러낸다. 예외 공간은 “법 적용의 정지라는 형태로 법이 적용되기 위한 전제 조건”(아감벤, 2008: 65)이다. 영화에서 기택네 식구가 사지육신이 멀쩡함에도 누구 하나 ‘정상/정규적인’ 일자리를 갖지 못하고 있는 걸 보면 정말 그렇다. 아울러 이들은 기이하리만치 ‘건강한’(내가 반지하 셋방에서 살아봐서 아는데 그런 환경에서는 결코 건강을 담보할 수가 없다) 신체 상태를 유지하고 있기에 사회복지제도의 수혜자가 될 수도 없다.

‘쓰레기’, 아니 영화 제목처럼 ‘기생충’이 되지 않으려면, 바꿔 말해 사회의 법적 주체로, 이름하여 ‘비오스’로 살기 위해서는 어떻게든 ‘예외 공간’을 탈출해야만 한다. 기택네 식구가 욕설과 비속어를 남발하며, 남의 집 와이파이에 편승하고, 사기에 가까운 거짓말과 공문서위조를 서슴지 않는 ‘습속’이 몸에 밴 것은 ‘지상’으로 올라가려는 절박한 소망에 연원을 둔다. 그런 의미에서 ‘반지하’에 사는 이 가족은 박 사장(이선균 역)네 ‘지하’에 은밀히 동지를 튼 근세(박명훈 역)네 가족보다 나아 보인다. 근세 부부에게는 ‘비오스’로 살고자 하는 욕망이 아예 거세되어 있기 때문이다.

<기생충>은 이렇게 주거공간의 지형학적 분리라는 장치를 활용해 도시의 권력 배치를 시각적으로 재현한다. 전작들에서 드러났듯이, 봉 감독은 어차피 이 영화에서도 가난을 낭만적으로 가공할 의사가 전혀 없으므로, 사회적 약자끼리의 연대라는 고결한 주제를 기대하기란 무리다. 반지하에 살든, 지하에 살든 그들 모두는 법과 제도로부터 아무런 보호도 받지 못한 채 언제 죽어도 이상하지 않은 호모 사케르, 곧 ‘잉여’ 혹은 ‘쓰레기’의 삶을 재현하지만, 서로의 처지를 이해하고 보듬어주는 커녕 무시와 조롱, 질시와 반목을 거듭할 뿐이다.

대신에 주목할 점은 그들이 하나같이 성공한 도시민이자 당당한 법적 주체인 박 사장네 가족을 ‘선망’한다는 사실이다. 그들은 딱히 게으르거나 무지해서 또는 무능해서가 아니라 뒤틀린 사회구조로 인해 어쩔 수 없이 그런 처지에 놓였음에도, 자신들의 계급성에 한탄하거나 분노하기보다는 박 사장과 그가 이룬 성취를 마냥 부러워할 뿐이다.

이쯤에서 박 사장네를 해부해볼 필요가 있다. 박동익은 글로벌 아이티(IT) 회사의 경영자다. 미국의 경제잡지 표지에까지 얼굴이 나온 걸 보면, 엄청나게 성공한 벤처 기업인임을 알 수 있다. 벽면에 액자로 걸린 그 잡지 표지에 실린 영어 이름은 ‘네이썬 박’(Nathan Park). 아마도 미국에 유학할 때 사용한 이름일 것이다. 그의 부인 연교(조여정 역) 역시 영어를 일상어처럼 구사한다. 이러한 연교의 언어 취향에 부합하려면, 기우(최우식 역)나 기정(박소담 역)이라는 이름으로는 도저히 그 집 과외선생이 될 수 없다. 그러니까 기우가 ‘캐빈’이 되고 기정이 ‘제시카’로 둔갑한 데는 박 사장네 집안의 독특한 문화적 분위기, 곧 프랑스 사회학자 피에르 부르디외가 개념화한 ‘문화자본’(cultural capital)의 권력(실은 ‘폭력’)이 놓여 있는 것이다(부르디외, 2003).

자본가계급은 의식주 등 모든 면에서 자신이 속한 ‘우월한’ 집단과 가난한 노동자계급이 속한 ‘열등한’ 집단을 구별 짓기 위해 금전적 비용을 아끼지 않는 ‘소비의 과잉행사’를 통해 자기 문화에 ‘고귀함’을 부여하고 ‘경계’를 만든다(Bourdieu, 1998: 75). 기택네 식구가 피자 상자를 접어서 번 돈으로 만 원에 12캔짜리 ‘필라이트’ 맥주를 마시며 자축하는 장면과 박 사장 부부가 아들의 생일을 축하하기 위해 헬리스트까지 동원해 가든파티를 벌이는 장면을 비교해보라. 이 격차는 단순히 경제자본의 문제가 아니다. 학벌, 교양, 예술적 안목, 고급 취미와 같은 ‘문화자본’의 차이가 두 가정을 날카롭게 가로지른다.

문제는 이런 유의 자본이 세습되는 주요 통로가 교육이라는 사실이다(Bourdieu, 1984: 257). 상류계급은 풍부한 경제자본에 바탕을 두고 자녀에게 차별화된 교육을 제공함으로써 문화자본까지 계승한다. 그러나 상류계급에 속하지 못한 아이들은 수준 높은 교육에 접근할 기회가 없어 문화자본은커녕 생계별의 압박에 내던져지며, 이것이 계급적 지위를 고착하는 악순환을 낳는다.

영화 <기생충>은 경제자본과 문화자본을 축적하여 상류계급 놀이에 흠뻑 빠진 박 사장네가 너무나 허술하게도 기택네 식구들에게, 그리고 심지어 문광(이정은 역)네 부부에게 놀아나는 블랙 코미디를 연출하지만, 부유층의 ‘아비투스’(habitus)에 대한 가난한 이들의 전망은 여전히 문제로 남는다. “이 사모님이 순진해. 부자니까 착한 거지. 부자들이 원래 꼬인 게 없고, 부잣집 애들이 구김살이 없어.”라는 충숙(장혜진 역)의 말이 그 보기다. 이러한 생각의 틀에서는 아무리 발버둥을 쳐도 ‘반지하’ 신세를 벗어날 수 없는 현실의 불의와 부조리 때문에 성격마저 굴곡진 가난한 이들의 ‘아비투스’가 그저 ‘교양 없고 무식한’ 작태로 치부될 뿐이다.

이 비난은 단순히 ‘선’에 민감한 박 사장의 짜증에서만 배어 나오지 않는다. 박 사장네가 여행을 간 사이, 기택네 식구가 박 사장네 집을 제집처럼 차지하고 술판을 벌이고 있을 때, 한밤중에 이 집을 찾은 문광의 말을 되새겨 보라. “건축가 남궁현자 선생의 예술혼이 있는 이곳에서 술이나 처먹고…. 너희가 예술을 알아?” 그녀의 남편 근세도 거든다. “저분들이 뭘 알겠어?” 똑같은 식민지 하위주체이면서도 문광과 근세는 한층 노골적으로 동화된 양상을 드러낸다. 그렇다고 자본가가 자기들의 공간에 자기들과 대등한 자리를 허락해줄 리 없는데도, 이들은 철저히 자본가의 ‘아바타’ 역할을 수행한다.

3. 누가 기생충인가

<기생충>은 확실히 ‘계급’에 관한 영화다. 관객들은 상영시간(131분) 내내 자본가 가족과 노동자 가족 사이를 가로지르는 수많은 ‘선’을 마주하게 된다. 해서 어느 영화평론가는 이 영화의 “음울하고 잔혹한 블랙 코미디”는 “가진 자와 못 가진 자 사이의 불평등”에서 나온다고 지적했고(Wilkinson, 2019), 다른 이는 이 영화에 “공포, 잔혹한 난도질, 사회비평, 드라마”가 골고루 녹아있지만 결국 이 모든 것이 “계급 분노로 모인다”고 논평했다(Kiang, 2019).

그런데 정작 영화 안에서 기택네 가족은 이 ‘선’을 거의 의식하지 못한다. 달리 말하면, 그들에게는 ‘계급 의식’이 별로 없다. 그러니까 이 영화는 애당초 찰리 채플린의 <모던 타임즈>(1936) 따위의 영화가 제기한 ‘노동자계급에 대한 자본가계급의 착취’와 같은 근대적 계급 담론을 재생산할 의도가 없는 것이다. 그러기에 노동자는 무조건 ‘(선한) 피해자’로, 자본가는 무조건 ‘(악한) 가해자’로 묘사하는 계급적 선악 구도도 도무지 찾아볼 수 없다. 한 마디로 이 영화는 칼 마르크스 식의 자본주의 이해, 곧 자본가를 기생충으로 보는 시각과는 거리가 멀다.

오히려 <기생충>은 자본가계급의 욕망을 무비판적으로 복제하는 노동자계급의 의식/무의식을 집요하게 그린다. 계급 의식이 거세된 채 어떻게든 박 사장 집에 ‘기생’하는 것만이 유일한 삶의 목적이 된 기택 가족의 ‘노오력’이 영화를 끌고 가는 주요 동력이다. 이들의 ‘노오력’은 소기의 성과를 거두어 마침내 가족 전체가 박 사장 집에 입성하는 데 성공하지만, 이들에게 배당된 노동은 근대 자본주의적 공장노동의 성격과 전혀 다르다. 기택은 박 사장의 운전기사, 그의 부인 충숙은 박 사장 부인 연교의 가사도우미, 그들의 자녀인 기우와 기정은 박 사장 부부의 자녀인 다혜와 다송의 가정교사로 일하니, 이들의 임노동은 철저히 사회적 가치와 유리된 채 부르주아 가정의 안녕에만 봉사하는 사사화(privatization)된 노동일 뿐이다.

이른바 3차 산업혁명이 일어난 이래, 기존의 공장제적 노동의 형태와 방식으로는 부를 축적할 여지가 전혀 없다는 사실이 명확해졌다. 기택처럼 팔 수 있는 것이라곤 노동력(운전 능력)밖에 없는 경우라면, 제아무리 베버가 근대적 노동의 가치로 부상시킨 ‘근면’과 ‘성실’로 무장했다 한들, 지상의 집 한 칸을 마련하기가 요원한 것이다. 반면에 글로벌 아이티 회사의 ‘오너’로서 ‘증강현실’(AR) 관련 사업으로 대박을 터트린 박 사장은 4차 산업혁명 시대에도 끄떡없이 회사를 키워나가며 부를 계속 축적할 공산이 크다. 그렇게 증식된 부는 그와 그의 식구들에게 보통의 가정에서 보통의 사람들이 스스로 감당할 수밖에 없는 노동의 굴레로부터 ‘해방’을 가져다줄 것이다. 말하자면 신자유주의 시대의 특징인 노동의 외주화, 비정규직/계약직의 만연, 그리고 해고 기준조차 사장/주인의 기분에 좌우되는 ‘유연’한 노동 행태가 박 사장 집에서 그대로 재현되고 있다. (계속 이어짐)

개신교의 노동 소명설은 여전히 유효한가: 막스 베버를 통해 본 자본주의 노동의 한계

최 한빈 (백석대)

1. 코로나, 노동 그리고 막스 베버

지금으로부터 100년 전 막스 베버는 1920년 6월 14일, 코로나 바이러스의 일종인 스페인 독감에 때문에 사망했다. 공교롭게도 2020년 막스 베버 사후 100주년을 기념하는 올해 세계는 코로나 19로 인해 경험해 보지 못한 사회적 조건과 삶을 마주하고 있다. “사회적 거리두기”는 사회적 활동에 큰 변화를 가져왔다. 비대면, 비접촉, 원격OO, 온라인 등과 같은 개념 등장은 기존의 우리의 활동을 돌아보게 한다. 그 활동 중 하나가 노동이다.

우리에게 노동은 무엇인가

한국의 노동문화는 특이하다. 일단 장시간 노동이다. 한국은 경제 규모에 비해 OECD 가입국 중 노동 시간에서도 상위 순위이다. 2008년에는 세계 Top이었고 2017년 OECD 자료에 따르면 멕시코에 이어 한국은 노동시간에서 두 번째 순위이다. 2018년 주 52시간 노동을 법으로 제정했지만 구체적 시행에서는 여전히 사회적 논쟁과 갈등이 분분하다. 그러나 기록적인 노동 시간에 비해 노동자의 임금수준은 회원국의 평균에도 미치지 못한다고 한다.¹⁾

장시간 노동은 한국 사람의 강한 노동의욕과 의지를 보여주는 증거로도 볼 수 있다. 하지만 국제적 조롱의 대상이 되기도 했다.²⁾ 한편 한국인의 성과주의적 노동행태는 한국인의 대표적인 노동문화 슬로건으로 자리잡은 “빨리빨리”문화를 낳기도 했다.³⁾ 하지만 이제는 코로나 19로 인해 한국의 장시간 노동 문화는 변화에 처해 있다.

이참에 물어보자. 한국인은 언제부터 이렇게 오래 노동을 하게 되었는가? 장시간의 노동은 과연 노동에 대한 강한 의욕과 의지의 발로인가? 만약 그렇다면 무슨 동기에서 열심히 일하게 되었는가. 분명한 것은 현재 한국의 노동문화는 오랜 전통에서 비롯되었다고 보기 어렵다. 한국 경제발전의 근간은 서구와 마찬가지로 산업자본주의 발전에 있다. 따라서 한국의 경제발전은 산업자본주의 체제에 적합한 노동문화와 관련을 맺는다. 하지만 한국의 전통은 기본적으로 농업에 기반을 둔 유교에 뿌리를 두고 있다. 유교문화가 자본주의 발전에 영향을 주었다는 주장이 있으며 특히 유교문화는 '효율적인 국가정책의 수행', '양질의 풍부한 노동력 제공' 등과 같이 자본주의 발전에 중요한 기초를 제공하였다는 주장도 있다.⁴⁾ '자본주의적 경제행위'에 대한 막스 베버의 개념 규정에 따르면 서구 외의 문화에서도 자

1) “한국 근로시간 OECD 최고…임금은 ‘하위권’”, 2008년 7월 21일자 한겨레 기사, <http://www.hani.co.kr/arti/society/labor/299879.html>

“OECD 통계로 알아본 우리나라”, 2010년 9월 9일 등록된 웹페이지, https://m.blog.naver.com/PostView.nhn?blogId=hi_nso&logNo=130093586547&proxyReferer=https:%2F%2Fwww.google.com%2F

2) 1990년 중반 이후부터 미국과 유럽의 영화 중 이러한 내용의 작품들을 볼 수 있다. 다음은 그 중 한 예. Gérard Pirès, “Taxi”, 1998, 영화. 한국인 두 명이 택시 트렁크에서 교대로 잠을 자며 24시간 택시 운전을 하는 장면.

Mark Neveldine, “Crank(한국제목: 아드레날린 24)”, 2006, 영화. 총싸움이 일어나는 셔츠공장에서 일하고 있던 한국인 노동자들과 한국인 지배인의 장면들. 한국인 지배인은 작업장 안에서 벌어지는 총격 전으로부터 노동자들은 대피시키거나 진정시키기 보다는 “앉아. 일하라, 걱정하지 마”라며 일하기를 다그치는 장면.

3) 송준호, “조급증 보고서… ‘빨리빨리’ 문화, 약인가 독인가-고성장 원동력·정보화 경쟁력… 성수대교 붕괴등 ‘사고 공화국’ 오명”, 『주간한국』, 2008년 11월 3일 기사.

http://weekly.hankooki.com/lpage/08_focus/200811/wk20081102135216100090.htm

4) 김호기, “동아시아 자본주의 발전과 유교의 역할”, 막스 베버와 동양사회, 유석춘편, (서울: 나남, 1992) p. 337.

본주의적 요소를 발견할 수 있다.⁵⁾ 또한 베버는 유교와 도교로 대표하는 중국 종교문화와 사회구조를 분석함으로써 자본주의 발전에 필요한 조건들을 그곳에서 발견하기도 하였다. 하지만 중국유교문화는 자본주의 발전에 필요한 제도적 조건 형성에는 영향을 주었지만 서구 근대 자본주의가 보인 경제적 합리화를 성취하는 데는 나아가지 못했다는 것이 막스 베버의 진단이다.⁶⁾ 결국 베버에게 있어서 서구 근대 자본주의라는 역사적인 현상은 서구의 독특한 문화의 유산이다. 문제는 이 현상을 어떻게 설명하느냐이다.⁷⁾

막스 베버는 근대 서구 문화, 특히 서구 근대 자본주의의 특이성을 추적하면서 그 결정적 요소가 서구 문화에서 발전해온 특수한 성격의 ‘합리주의’임을 명백히 하였다. 그런데 막스 베버는 연이어 합리주의란 말이 지극히 다양한 의미로 해석될 수 있음 또한 분명히 하고 있다. 사실 속세에 대한 ‘조화적 적응’을 주장하는 중국의 유교윤리도 현실주의적 성격, 공리주의적 지향성, 그리고 절제를 통한 자기완성이란 성격을 가지고 있고 이러한 면에서 유교 역시 합리적 문화로 평가할 수 있다.⁸⁾ 그럼에도 불구하고 유교윤리가 가진 합리주의가 근대 자본주의로 나아갈 수 없었던 것은 그러한 합리주의가 노동 자체를 목적화 하는, ‘윤리적 색채를 띤 생활영위의 격률’⁹⁾ 에까지 나아가지 못했기 때문이라는 것이 베버의 진단이었다.

2. 합리성 그리고 노동윤리

막스 베버의 분석을 적용한다면 한국을 포함한 동아시아의 산업자본주의 발전은 동양사회 전통 일반에서 찾아보기 힘든 경제영역의 합리화이며 이러한 경제적 합리화의 동력인 노동윤리, 즉 노동을 윤리적 의무라고 보는 문화적 추동력에서 비롯된 것이어야 한다. 막스 베버의『개신교윤리와 자본주의 정신』은 이와 같은 문화의 정신적 원인을 개신교 전통과 교리에서 추적한 작품이다. 그러므로 이 작품에 이어 진행된 막스 베버의 종교사회학 연구, 특히 세계종교와 경제윤리란 제목으로 이루어진 연구는 소위 ‘개신교 테제’를 확인하고 입증하는 추가적 작업이라 할 수 있다. 왜냐하면 다양한 형태의 합리성을 확인할 수 있었던 유교와 도교 그리고 힌두교와 불교 등에 대한 그의 종교사회학의 고찰은 결국 그러한 합리성에도 불구하고 서구적인 특수한 합리성에 이르지 못한 것을 재차 확인하는 작업이라고 할 수 있기 때문이다.¹⁰⁾

결국 베버의 종교사회학 연구의 결론은 개신교 교리만큼 서구 근대 자본주의를 발전시킬 만한 노동윤리를 발견할 수 없었다는 것인데 이에 따르면 유교나 불교와 같은 종교가 대세이면서 근대 자본주의 발전의 후발주자인 동아시아의 국가는 스스로 근대적 자본주의 발전을 이룰 수 없고 따라서 외부로부터 새로운 종교문화를 요청하지 않을 수 없게 된다. 하지만 실재는 다르다. 싱가포르나 한국처럼 자본주의가 발전한 동아시아 국가 가운데서는 개신교 문화가 강력한 곳도 있지만 동아시아의 가장 강력한

5) ‘종교사회학 서문’, 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』, 김덕영역, (서울: 길, 2010) p.16-18. 이후 막스 베버의 이 저술은 『개신교윤리』로 축약함.

6) 김호기의 위의 논문, pp. 340-341.

7) ‘종교사회학 서문’, 『개신교윤리』, 김덕영역, p. 11. “보편사 문제들을 근대 서구 문화세계의 후에는 불가피하게 그리고 정당하게 다음과 같은 문제제기 아래 다루게 된다. 즉 어떠한 상황들이 어떠한 방식으로 연결되어 작용한 결과 하필 서구의 터전에서, 그리고 유독 여기에서만-적어도 우리 서구인들이 흔히 표상하듯이-보편적 의의와 타당성을 지니는 방향으로 발전한 문화 현상들이 출현했는가?”

8) Max Weber, *The Religion of China*, trans & ed by Hans H. Gerth (New York: The Free Press, 1968) pp. 227-228. 이 책 제 8장은 유교와 청교도(Confucianism and Puritanism)로 결론에 해당되는 장이다. 베버는 이 장에서 유교의 합리성을 분석한다. 베버는 유교가 가진 합리성에도 불구하고 개신교 윤리처럼 자본주의 발전을 위한 정신이 되지 못한 이유를 ‘공정한 상거래(balance of trade)’를 중요시 하는 상인의 윤리에 그치기 때문이라고 지적하고 있다. pp. 237-238.

9) 『개신교윤리』, 박성수 역, (서울: 문예출판사, 1992) p. 21.

10) R. 브루베이커, 『합리성의 한계-막스 베버의 사회도덕론』(*The Limits of Rationality-An Essay on the Social and Moral Thoughts of Max Weber*) 나제민 역, (서울:법문사,1984) p. 39.

근대 자본주의 발전 국가인 일본의 경우, 그 종교문화가 결코 ‘개신교적’이지 않다.

막스 베버 연구는 경제체제인 자본주의와 문화로서의 종교윤리를 연결하는 작업이었지만 동아시아의 근대자본주의 발전이라는 현실을 고려한다면 그의 연구가 우리에게 줄 수 있는 의미는 일 중심적인 우리 문화를 지탱하는 노동윤리를 비판적으로 바라볼 수 있게 한다는 점일 것이다. 산업자본주의의 노동윤리가 개신교라는 종교적인 전통에서 왔는지의 여부는 동아시아에서는 그리 중요한 문제가 아닐지도 모른다. 그래서 막스 베버와 달리, 일과 직업에 대한 우리의 태도와 관점이 어디서 어떻게 연원하였는지를 파악하는 것은 궁금한 주제이긴 하지만 그것보다는 지금도 그 “노동윤리”라는 것이 있는지, 실제 효과적인지 아니면 “직업수행지침”¹¹⁾에 그치는 것은 아니지 등에 답하는 것이 좀 더 실제일 것이다. 특히 지금은 코로나 19의 시대이기 때문이다.

3. 일에 대한 태도

일 중심의 문화에는 분명 공리주의적 가치가 크게 작동한다고 보아야 할 것이다. 즉 세속에서 잘 먹고 잘살기 위해 일 한다는 것은 공리주의적 가치를 언급할 필요도 없이 너무도 자연적인 것이라고 할 수 있다. 하지만 이처럼 자연적인 것을 거스르면서 등장한 것이 자본주의 노동윤리다.¹²⁾ 이것은 일과 노동에 대한 특이하고도 새로운 의미 부여이다. 사실 일의 다양한 의미와 그것의 변천을 고려하면 개신교가 이루어낸 변화는 대단하다.

일이란 단어는 다양한 상황에서 다양한 방식으로 사용된다. 일과는 대조되는 놀이나 여가도 어떤 경우에는 일이 될 수 있다. 이런 경우 일은 인간의 활동 모두를 지칭하는 것이 된다. 일 또는 노동에 대한 의미를 좁혀가기 위해서는 일반적인 활동의 일과 특별한 활동으로서의 일을 구분해야 한다. 첫 번째 기준은 노력(努力) 여부이다.¹³⁾ 노력으로서 일이란 자연적인 상태에서는 인간의 생존이 그 만큼 힘들다는 것을 의미한다. 일은 인간의 생존을 위해서, 특정한 생활양식을 유지하기 위해서 필요하다. 이런 면에서 일은 노력이지만 살기 위해 어쩔 수 없이 해야 하는 필연 또는 강제이다.¹⁴⁾ 노동(勞動), 근로(勤勞), 노역(勞役) 등의 한자어 노(勞)는 힘쓰고 애쓴다는 뜻을 담고 있다. 어쨌든 일이란 어쩔 수 없는, 게다가 애써야 하는, 세상 살기 쉽지 않다는 것을 함축한다.

그런데 같은 일이라도 그것을 대하는 사람의 태도에 따라 힘든 일이 될 수도 있고 즐거운 놀이도 될 수 있다. 실제로 즐거움을 위한 대부분의 놀이도 특별한 활동으로서 노력이 필요하며 자발적이기는 하지만 놀이의 규칙을 지켜야 한다는 점에서 강제적이고 그것을 계속 하고 싶어 하는 지속 욕구와 관련을 맺는다. 따라서 일에 대한 태도는 일과 일이 아닌 것을 구분하는 중요한 기준 중 하나가 될 것이다. 막스 베버가 『개신교 윤리와 자본주의 정신』에서 보여주는 일에 대한 시각은 기본적으로 일의 의미와 구별을 인간의 태도에 따라 규정하는 입장이다.

그런데 일에 대한 태도가 문화마다 다양하게 존재한다.¹⁵⁾ 일이나 노동이란 말 대신에 직업(職業) 혹은 직무(職務)란 단어를 사용하는 이유는 일과 노동이 가진 광범위한 의미를 제한하기 위해서라 할 수 있다. 직업, 직무는 돈을 받고 하는 일 혹은 돈을 벌기 위한 일, 즉 유급(有給)노동이란 의미로 한정된다. 막스 베버의 노동윤리의 보다 한정적인 의미는 직업윤리라고 할 수 있다.¹⁶⁾

11) 이 글에서 ‘직업윤리’ 대신에 ‘노동윤리’를 사용하는 이유는 여기에 있다. 현재 직업윤리란 단어의 쓰임은 일과 노동에 대한 윤리적 규범보다는 직업 활동 혹은 직업 생활을 잘 영위해 내 갈 수 있게 하는 ‘매뉴얼’ 정도로 그치고 있다.

12) 『개신교윤리』, 박성수 역, p. 22-23. “(이 같은 사람은) 돈벌이를 자신의 물질적 생활 욕구를 만족시키기 위한 수단으로 여기는 것이 아니라 삶의 목적 자체로 여긴다. 그런데 우리가 보통 말하는 ‘자연적’ 사태를 이처럼 있는 그대로의 감각이 보기에 무의미할 정도로 전도시키는 것이 바로 자본주의의 추진 동기이다.”

13) Al Gini, 『일이란 무엇인가』(My Job, My Self), 공보경 역 (서울: 돌넥, 2000), p. 48.

14) 성경에도 이런 표현이 있다. “일하기 싫어하는 사람은 먹지도 마라” (신약성경, 데살로니가후서 3장 10-13절)

15) Lee Braude, *Work and Worker: A Sociological Analysis*(New York: Paeger Publisher, 1975), p.17
Jonne B. Ciulla, 『일의 발견』(Working Life) 안재진 역 (서울:다우, 2008), p. 54. 재인용

한편 노동이든 직업이든 일에 대한 서양의 역사는 결코 긍정적이지 않은 태도와 전통을 보였다는 사실이다. 조안 B. 시올라에 따르면 고대 그리스어에서 일이란 뜻을 지닌 ‘panos’는 분쟁, 처벌과 동의어였으며 라틴어에서 슬픔을 나타내는 ‘poena’는 그리스어에서 파생되었다고 한다. 또한 신약성경 중 히브리서에서 일을 나타내는 단어는 ‘노예’를 나타내는 그리스 단어와 동일하다고 하며 독일어 ‘arbeiten’ 역시 본래 고통과 분쟁을 뜻하는 단어였다고 한다.¹⁷⁾

일이란 단어와 마찬가지로 일에 대한 부정적 태도 역시 오랜 역사를 가진다. 전통적으로 유대교에서는 일을 인간의 죄악으로 인해 운명 지워진 ‘단조롭고 고된 활동’이라고 여긴다.¹⁸⁾ 그래서 일은 인간이 짓값을 치르고 메시아의 도래를 준비하는 속죄방식이었던 것이다. 초기 기독교에서는 일을 하나님이 내린 형벌로 인식했고, 노동의 성과물은 한층 더 빈곤한 사람들에게 나누어야 하며 이로써 구원을 받을 수 있다고 보았다. 물론 이웃에게 사랑을 베푸는 수단이 된다는 의미에서 일은 은혜의 근원이기도 했다. 하지만 일은 그 자체로는 결코 고귀해질 수 없으며, 정화나 사랑, 혹은 속죄의 도구로 활용해야 했다.¹⁹⁾ 하지만 시올라에 따르면 초기 기독교인들은 일을 가치 있는 일과 그렇지 않은 일 혹은 고상한 일과 그렇지 않은 일을 구분함으로써 일 자체에 대한 부정적 태도를 완화시켰다.²⁰⁾ 일에 대한 긍정적 태도에 가장 큰 변화는 르네상스에서 이다.²¹⁾ 그러나 시올라의 주장과 달리 오히려 일의 중요성이 증대한 만큼 일에 대한 긍정적인 태도를 더욱 발전시킬 필요가 증대하였다고도 할 수 있다.²²⁾ 문제는 누가 어떻게, 무엇을 위해 그것을 충족시키느냐이다.

일에 대한 긍정적 태도의 결정적인 계기는 종교개혁으로부터 온다. 기본적으로 세속의 모든 일은 각 개인에 대한 하나님의 부르심(소명)이기에 교회에서의 일과 마찬가지로 중요한 의미를 가지며 따라서 세속의 일에 충실해야 한다는 소위 직업소명사상은 종교개혁의 개시한 마르틴 루터에 의해서이다.²³⁾ 이후 종교개혁가들은 단지 세속의 일에 충실하다는 데에서 더 나아가 적극적인 영리추구를 위한 일 조차도 하나의 의무로까지 확대시킨다. 이러한 노동윤리의 담지자들은 청교도(Puritan)를 위시하여, 칼빈이 세운 교리에 입각한 신앙고백(Calvinism)을 수용하는, 개신교 내 제 분파(Sect)들이었다.²⁴⁾ 그런데 루터의 소명사상과 칼빈주의(Calvinism)의 내용이 무엇이든 간에 우선은 그러한 신앙고백과 윤리를 지닌 사람들이 어떤 사람들이었는지 주목할 필요가 있다.

4. 노동윤리와 시민

알 지니는 오늘날의 일반적인 노동윤리에 대해서 다음과 같이 평가하고 있다.

“일반적으로 노동윤리는 일하지 않으면 굶어 죽을 수밖에 없는, 물자가 부족하고 궁핍한 시대의 산물이다. 일에 도덕적 가치를 부여해서 일의 부정적인 측면까지 감내하게 만드는 것이다. 역사 속에서 일의 개념이 어떻게 달라졌는지를 추적하려 해도 기록이 모순되고 한쪽으로 치우쳐 있기 십상이어서 쉽지 않

16) 직업을 돈 받고 하는 모든 일이라는 규정도 엄밀하지 않다. 무급으로 하는 직업도 있기 때문이다. 예를 들어 전업주부의 경우가 그렇다. 또한 전문직일수록 그런 경우를 자주 발견하게 된다. 그럼에도 불구하고 폭넓은 용례를 가진 일보다는 직업이라는 단어가 일에 대해 보다 구체적인 이미지를 떠올리게 하는 것은 사실이다.

17) Jonne B. Ciulla, 『일의 발견』(*Working Life*) 안재진 역 (서울: 다우, 2008), p. 58.

18) 위의 책, p. 45.

19) 위의 책, p. 45.

20) 위의 책, p. 72.

21) 시올라의 앞의 책 p. 67. 그리고 p.82

22) 현대 직업윤리(직업활동지침)는 이런 모습을 보여주는 듯하다. 즉 삶에서 차지하는 일의 비중이 점점 더 커지고 그래서 그 중요성이 증대됨에 따라 일에 대해 보다 적극적인 태도와 긍정적인 태도가 필요해 졌다고 볼 수 있다. 이러한 태도를 지속, 고양시키려는 의도를 가진 것이 오늘날의 직업윤리와 소위 리더십 프로그램 등이 가지는 특징이다.

23) 시올라의 앞의 책, p. 87.

24) 위의 책, pp. 85-86.

다. 바바라 터치만(Barbara W. Tuchman)의 『희미한 거울』(A Distant Mirror: The Calamitous 14th Century)에서 고대사회의 역사 자료는 귀족과 지식계급이 남긴 기록이 대부분이라고 말한다. (중략) 기록에 남아 있는 ‘일의 존엄성’에 대한 내용도 사실은 노동계층이 아닌, 중류 계층에 관한 것이다.”²⁵⁾

시올라 역시도 노동윤리가 특정한 계층에게만 각별한 의미를 갖는다는 것을 지적하였다.

“노동윤리는 루터와 칼뱅의 시대로부터 중산층의 장인들과 농부들, 소상인들과 전문가들에게 더 큰 의미를 지녔을 가능성이 높다. 이들은 열심히 일했을 때, 그로부터 더 나은 삶과 존경, 만족 등을 얻는다. 반면 노예나 계약제 하인, 초기 산업 노동자들은 열심히 일을 해도, 필수품 외에 얻을 수 있는 것이라고곤 극도의 피로감뿐이다. 개신교의 노동윤리는 북유럽 국가들과 미국 북부의 초기 이주민들 사이에 뿌리 내렸다. 반면 스페인이나 이탈리아, 프랑스처럼 가톨릭이 우세한 국가나, 노예제도가 있던 미국 남부에서는 확립하지 못했다.”²⁶⁾

자본주의 노동윤리가 특정한 계층에게만 의미를 가진다는 현대 작가들의 지적과 유사한 것을 막스 베버에게서도 발견할 수 있다.

“그러므로 문화의 보편사를 순전히 경제적인 관점에서 볼 때 우리에게 중심적인 문제가 되는 것은 (중략) 자유노동의 합리적인 조직에 기반하는 시민계층적 기업자본주의(bürgerlichen Betriebskapitalismus)의 형성이 중심적인 문제가 된다. 이를 다시 문화사적으로 표현하면, 서구 시민계층의 발생과 그 특성이 중심적인 문제가 된다.”²⁷⁾

“대체로 근대 초에는 우리가 여기서 '자본주의 정신'이라 부르는 정신적인 태도를 담당하고 있었던 것은, 오직 상업 귀족계급의 자본주의적 기업가뿐이거나 아니며 주로 그들이었던 것이 아니라 오히려 상승하려 노력하던 상업적 중간계층(Mittelstandes)이었다.”²⁸⁾

“외면적으로는 별로 드러나지 않지만 경제생활에 이러한 새로운 정신을 관철시키는 데에 결정적인 전환을 이룬 사람들은, 경제사의 모든 시대에 볼 수 있는 무모하고 파렴치한 투기업자나 경제적 모험가들 또는 단순한 ‘부호’가 아니라 대체적으로 엄격한 시민적 관점과 ‘원칙’을 갖고, 냉정한 인생의 학교에서 자라나 신중하고도 과감하게 특히 ‘공정하고 성실하게’ 일에 몰두하는 사람들이었다.”²⁹⁾

“청교도적 인생관의 힘이 미쳤던 한에서 이 인생관은 모든 상황에서-그리고 이는 물론 단순히 자본형성을 조성한 것보다 더 중요한 것인데-부르조아적이고 경제적으로 합리적인 생활방식에의 경향을 부추겼다. 이 인생관은 이러한 생활방식에 본질적인 것이었고 특히 그 생활방식의 유일하게 철저한 담당자였다. 그 인생관은 근대적 '경제인'(Wirtschaftsmenschen)의 요람이었다. (중략) 우리가 매우 규칙적인 것으로 발견하는 것은, 청교도 정신의 가장 참된 추종자들은 상승하는 소시민. 농민계층에서 나오지만...”³⁰⁾

25) 알 지니의 앞의 책, p. 57.

26) 시올라의 앞의 책, pp. 87-88.

27) 『종교사회학 서문』, 『개신교윤리』, 김덕영 역, pp. 23-24.

28) 『개신교윤리』, 박성수 역, p. 33. 막스 베버는 이 중간계층에 대한 각주에서 다음과 같이 명시하고 있다. ‘기업가로 상승하던 중.소 시민계급(Mittel-und Klein bürgertum)이 여기서도 그리고 다른 곳에서도 자본주의 윤리와 캘빈주의적 신앙의 전형적 담담자(typischer Träger kapitalistischer Ethik und calvinistischen Kirchentum)였다’. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, S.50, 박성수 역 p. 157. 원주 21)

29) 『개신교윤리』, 박성수 역, p. 37.

30) 『개신교윤리』, 박성수 역, p. 129.

막스 베버가 반복적으로 언급하고 있는 시민계층, 부르조아, 소시민, 농민계층이야말로 노동에 대한 긍정적 태도를 이끈 사람들이고 루터의 소명사상과 칼빈주의에서 비롯된 노동윤리의 담지자이기에 그들은 ‘근대적 시민’을 의미한다고 하겠다. 따라서 자본주의 노동윤리는 근대 시민의 윤리이기도 하다.

근대적 시민을 보다 구체적으로 파악하기 위해서는 ‘근대적 시민’과 중세적 의미에서의 시민에 대한 구별이 필요하다. 중세적 의미에서 시민은 첫째 신 앞에 차별 없는 보편적 인간, 둘째 도시공동체의 구성원이란 의미를 가졌다.³¹⁾ 그런데 18세기 후반부터 시민사회(civil society)는 중세 봉건사회를 대신하여 등장하는 새로운 사회를 통칭하는 단어로 사용되었다. 그래서 시민적(civic)이라는 개념은 ‘무례하고 문명화되지 못한’ 것과 대비하여 ‘공손하고 세련된’ 사람과 행동을 의미했다.³²⁾ 이와 같은 귀족적 시민 개념이 변화한 것은 1789년 프랑스 혁명으로 비롯된 <인간과 시민의 권리선언>으로부터이다. 이 선언은 인간(homme)과 시민(citoyen)을 구분하고 있는데, 이 때 시민은 특정한 신분 집단으로 프랑스의 제 3신분(tiers état)을 의미하였다. 이 제 3신분의 구성원은 성직자와 귀족, 왕족을 제외한 모든 사회 구성원을 지칭하는데 농민, 노동자, 소공업자들과 부르조아(자본가와 상인 계급)를 모두 포괄하였다.³³⁾ 따라서 시민 개념은 봉건적 특권층에서 제외된 모든 계층을 포괄하게 된 것이다. 이러한 사정을 감안하면 막스 베버가 언급한 사람들은 근대적 시민을 의미한다고 할 수 있다.³⁴⁾

브라이언 터너는 『개신교윤리』의 가치를 다음과 같이 평가하기도 한다.

“사회학적 측면에서 개신교의 명제는 일반적으로 전통적 토지체계가 역동적인 (부르조아)계급 형성으로 전환되는 과정을 이해하는 데 유용하게 쓰일 수 있다. 그의 논의가 서구 시민계급 체계의 등장을 설명하는 밑그림이 돼 주기 때문이다”³⁵⁾

위와 같은 인용들의 공통점은 바로 시민에 있다. 일에 대한 태도가 한 사회의 문화를 대변함과 동시에 사회의 주도적 계급이나 계층의 신념이나 세계관(Weltanschauung)³⁶⁾을 반영한 것이라면 종교개혁 이후, 윤리화 한 일에 대한 태도, 즉 노동윤리는 근대의 대표자인 시민의 세계관 역할을 한다고 보아야 한다.³⁷⁾ 따라서 막스 베버에 의해서 이념형(idealtyp)으로 제시된 자본주의 정신, 즉 노동윤리에서 우선 주목할 것은 개신교의 종교 문화 보다는 근대 시민정신 내지 시민의 세계관이어야 할 것이다. 그

31) 신진옥, 『시민』(서울: 책세상, 2008) pp. 35-37.

32) 위의 책, p. 38.

33) 위의 책, p. 44.

34) 위의 책, p. 51. 이 책은 이후 시민 개념의 성격 변화에도 추적하고 있다. 즉 18세기부터 19세기에 이르러 유럽의 시민 개념은 경제적으로 자립할 뿐만 아니라 문화적으로 교양과 학식을 갖춘 도시 거주자를 뜻하게 되었는데 특히 경제적 의미의 시민 계급은 통칭 부르조아 계급이라고 한다. 이 개념은 상인, 공장 소유자, 은행가, 자본소유자, 기업가, 경영인 등을 외연으로 한다. 소시민, 즉 뿌피 부르조아 계층까지 아우르면 상업, 생산, 서비스 등의 소규모 자영업자, 수공업자, 소상공인 등으로 외연을 확장할 수 있다. 문화적 의미에서 시민 계급은 교양시민계급(Bildungsbürgertum)으로 불렸는데 의사, 판사, 변호사, 교사, 대학교수, 고위 공무원, 과학자, 기술자, 기타 전문직 종사자, 작가, 예술가 등이 여기에 속했다. 주목할 만 것은 경제적 시민이든 문화적 시민이든 이 두 집단은 19세기 초중반 유럽 전체 경제 활동 인구 가운데 겨우 3-4퍼센트를 차지할 정도로 소수였으며, 이들의 가족을 포함해도 총인구의 5퍼센트를 넘지 않았다. 시민 계급에 뿌피 부르조아 계급을 포함해도 전체 경제 활동인구에 약 13퍼센트를 차지할 뿐이다. 위의 책, p. 52-53. 막스 베버가 ‘시민계층의 후예’를 자처했을 때의 시민의 의미는 이러한 배경에서 이해해야 한다.

35) Bryan S. Turner, 『막스 베버의 근대성과 탈근대성의 역사사회학』(Max Weber: From History to Modernity), 최우영역(서울: 백산서당, 2005), p. 53.

36) 알버트 월터스, 『창조, 타락, 구속』, 양성만역, (서울: IVP, 1992), p. 12. 월터스는 기독교 세계관을 설명하면서 세계관 일반에 대하여 다음과 같이 설명하고 있다. ‘삶에 대한 관점’ 또는 ‘신앙 고백적 비전’, “한 사람이 견지하고 있는 ‘원칙들’ 또는 ‘이상’들의 전체”, ‘가치체계(system of values)’, “한 사람이 사물에 대해 갖고 있는 기본적인 신념들의 틀”

37) 위의 책, p. 16. 월터스에 따르면 세계관의 역할은 “세계관은 그것이 의식되지 못하고 구체화 되지 않았을 때조차 나침반이나 약도의 역할을 한다. 그것은 세계 속에서 우리에게 큰 반향을 제시해 주고, 우리 앞의 사건과 현상들의 혼란 속에서 어디가 위고 어디가 아래인지, 무엇이 옳고 그른지를 감지하게 해 준다. 세계관은 사건과 쟁점들, 우리 문명의 구조와 우리 시대를 평가하는 방식을 상당량 결정한다.”

러므로 일 중심의 노동윤리의 구체적 규범과 그것의 토대가 되는 종교문화의 신념과 논리는 근대 시민 정신 혹은 세계관을 의미하는 것으로 보아야 한다.

그렇다면 막스 베버가 시민정신에 관심을 가졌다면 무슨 이유 때문일까? 이에 답하기 위해서는 1892년에 베버가 발표한 <엘베강 동쪽 유역의 노동자 실태에 연구>를 하나의 실마리로 볼 수 있다.

5. 근대 자본주의 독일 시민

막스 베버는 1890년부터 1892년까지 사회정치학회(Verein für Sozialpolitik)에서 실시한 설문조사와 분석 연구에 참여하는데 이 연구는 독일을 6개 권역으로 나누어 농업노동자 실태에 대한 광범위한 설문조사를 실시하고 이를 분석하는 연구였다. 이 연구에 참여하기 전 베버의 학문적 경력은 법학과 관련된 것이었기에 이러한 작업은 그의 연구 분야를 사회학 연구로 방향을 틀게 한 중요한 계기가 되었다.³⁸⁾ 동엘베강 지역은 당시 독일제국의 지배세력인 토지귀족 융커의 경제적 기반이 되는 동시에, 폴란드와 인접한 탓에 슬라브계 의 노동자들의 유입되어 독일 노동자들과 경쟁하는 아주 민감한 지역이었다. 막스 베버는 여러 작품에서 그 연구 결과를 언급하고 있다. 눈에 띄는 것은 1895년 프라이부르크 경제학 교수로 임명되면서 하였던 취임 연설이다. 이 취임연설은 ‘민족국가와 경제정책(Die Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik)’이라는 제목으로 출판되었다.³⁹⁾ 그런데 베버는 이 글의 반 정도 분량으로 위의 연구 결과를 소개하는 데 할애한다. 베버는 토지귀족의 이익 중심으로 운영되는 이 지역의 봉건적인 장원의 특성을 소개하고 그로 인해 발생하는 사회현상을 소개하는데 특히 인구변동 문제를 자세히 다루고 있다. 즉 농업생산성 향상을 위해 이 지역의 척박한 토지를 개발할 필요가 있고 그래서 인력유입의 필요가 증대되었는데 주로 국경을 넘어온 저임금의 폴란드인들로 그 필요를 충당하였다고 한다. 그들은 가톨릭 신앙 중심의, 교육받지 않은, 생활수준이 낮은 사람들이 대부분이었고 따라서 노동생산성은 낮을 수밖에 없었다. 그래서 생산력의 향상을 위해 더 많은 저임금의 노동력이 투입되었다. 그 결과 폴란드인들의 인구는 급격히 늘게 되었지만 개신교 신앙을 소유한 교육된 도시 거주 독일 시민의 인구는 오히려 줄어들게 되었다는 것이다. 그리고 이러한 현상은 민족국가로서의 독일의 미래를 어둡게 하고 있다는 것이다. 동엘베강 현상을 문제로 보는 베버의 시각은 『개신교윤리』에서도 엿볼 수 있다.⁴⁰⁾ 이에 따르면 막스 베버가 시민에 관심을 가진 이유는 19세기 독일 시민 계급의 위기 내지는 문제로부터라고 할 수 있다. 그렇다면 베버가 문제시 하는 시민의 위기는 무엇이며 어떤 상태에 있다는 것인가? 이는 19세 독일의 역사적 상황 속에서 파악해야 할 문제이다.

6. 베버의 의도는?

막스 베버는 서구의 근대 자본주의 발전의 정신적 동력을 개신교 노동윤리에서 찾고 있다. 그는 세속의 직업 활동이 지닌 부정적 의미가 긍정적인 것으로 전환하는 계기를 루터 ‘소명사상’과 칼빈의 ‘예정론’과 이것이 가져다 준 심리적 영향(구원증명의 욕구)에서 찾고 있다. 베버는 이와 같은 개신교 교리의 영향을 받은 분파 중 칼빈주의를 주목한다. 왜냐하면 칼빈주의야 말로 근대적 자본주의 발전의 정신적 기초라 할 수 있는 ‘금욕적 합리주의’를 제공하였기 때문이다.

그런데 베버 연구가 갖는 합리적 설득력에도 불구하고 이 연구가 갖는 당대 독일에 있어서 그 의의

38) Kieran Allen, 『막스 베버의 오만과 편견』(Max Weber: A Critical Introduction), 박인용 역 (서울: 삼인, 2010), p. 39.

39) 이 연설문은 *Gesammelte Politische Schriften*의 첫 번째 글로서 S.1-25에 로 실려 있다. 영역본으로는 *Weber: Political Writings* (New York: Cambridge University Press, 1994), translated & edited by Peter Lassman and Ronald Speirs, pp. 1-28.에 The National State and Economic Policy로 영역되어 있다.

40) 『개신교윤리』, 박성수 역, p. 30.

를 묻게 되면 베버의 연구 의도를 의심하지 않을 수 없다. 왜냐하면 당시 독일의 자본주의 발전은 영국과 달리 옛 귀족들에 의한 ‘위로부터의 개혁’에 힘입은 바가 크며, 영국의 청교도와 달리 독일시민의 종교적 주류는 칼빈주의가 아니라 루터교였다. 이러한 사정을 고려하면 베버의 연구 의도가 서구 전체를 포괄하는 근대 자본주의 발전의 정신적 원인을 찾는 데 있다고 하기에는 무리라 할 수 있다.

더욱이 『개신교 윤리』 마지막 부분에 기술된 "강철우리(iron cage)" 언급 부분은 이러한 의심을 더욱 확고히 한다. 이에 따르면 이 연구의 성과물이라 할 수 있는 ‘서구 근대 자본주의 발전에 기초로서의 노동윤리’는 사라져 버렸다고 선언하고 있으며 자본주의 하에서 직업인으로 산다는 것도 특정한 신념에 따른 행동이 아니라 어쩔 수 없는 현실이라고 한다.⁴¹⁾ 이와 같은 베버의 언급은 이미 정신 혹은 노동윤리와 별개로 작동하는 듯이 보이는 당대의 자본주의를 겨냥하고 있다. 베버의 이와 같은 언급은 자신의 연구를 부정하는 것이라고는 할 수 없지만 그 성과를 빛바랜 것으로 만들 수 있는 것이다. 베버는 왜 이러는 것일까? 베버의 연구는 더 이상 실효성이 없는, 옛 자본주의 정신을 재구성해서 구체화 한 것에 불과한 것인가? 그렇지 않다면 그런 연구를 했어야 할 베버의 숨겨진 목적은 무엇인가?

7. 시민이 문제이다.

독일의 다른 근대 지식인들과 마찬가지로 베버는 독일의 미래를 전통적인 농업국이 아니라 자본주의적 산업화에서 찾고 있다. 그러나 당시 독일은 자본주의적 산업화에 필요한 경제적 조건이 갖추어졌지만 정치적 구조와 문화적 구조는 이에 부합되지 못하였다. 베버는 이를 ‘전통주의’란 말로 표현하고 있다. 이를 대체할 문화는 근대적 시민문화이어야 한다. 그리고 이러한 시민문화는 근대 자본주의와 마찬가지로 합리적이어야 한다. 그렇다면 시민문화가 갖추어야 할 합리성의 특징과 연원에 대해 보다 자세히 해명할 필요가 있다. 마르크스주의는 기원을 경제적 요인으로만 해명하려고 하였고 또 다른 학자들은 서양의 역사 속에서 어떤 보편적 정신을 찾으려고 시도했지만 베버는 자본주의 노동이 가진 특성을 분석함으로써 그 기원을 밝혀보려고 시도했던 것이다.

그런데 저 합리성은 누가 담지해야 하며, 그것을 어떻게 실현시켜야 하는가? 당연히 근대 자본주의 주체인 시민이 그 합리성을 가져야 하고 이를 통해 자본주의 사회 전체에 지도력을 발휘해야 한다. 그러나 문제는 독일 시민은 이와 같은 역할을 수행 준비가 되어 있지 않다는 것이다. 이것이 19세기 베버와 같은 지식이 직면한 독일의 문제였던 것이다.

독일 시민들에 대한 베버의 평가를 파악하는 데 있어서 좋은 자료는 1895년 프라이부르크대학의 취임강연문이다.⁴²⁾

“국민의 영속적인 경제적 및 정치적 권력관심을 그 밖의 모든 고려보다 높게 설정하는 것을 이해할 수

41) 『개신교 윤리』, 박성수 역, pp. 135-136, 김덕영 역, p. 365.

“청교도는 직업인이기를 바랐다-반면에 우리는 직업인일 수밖에 없다. 왜냐하면 금욕이 수도원의 방에서 나와 직업생활에 옮겨지고 세속의 윤리를 지배하기 시작함에 따라 이 금욕은 나름대로 기계적 생산의 기술적, 경제적 전제에 의존하는 근대적 경제 질서의 강력한 우주를 구축하는 데 일조했기 때문이다. 이 우주는 오늘날 이러한 동력기 안에서 태어나는 모든 사람-단지 직접 경제적 영리활동을 하는 자뿐만 아니라-의 생활양식을 압도적인 강제력으로 규정하고 있으며 또한 그 마지막 화석 연료가 탈 때까지 아마 규정할 것이다. 박스터의 견해에 따르면 외적인 재화에 대한 염려는 마치 ‘언제든지 벗을 수 있는 얇은 겂옷’처럼 성도의 어깨에 놓여 있어야만 한다. 그러나 운명은 이 겂옷을 쇠우리로 만들어 버렸다. 금욕이 세계를 변혁시키고 세속에 작용하기 시작하자 이 세상의 외적인 재화는 역사에서 유례를 찾을 수 없을 정도로 인간에 대한 힘을 증대시켜 갖고 마침내는 벗어날 수 없는 것이 되었다. 오늘날 금욕주의 정신은 그 쇠우리에서- 영원히 인지 아닌지는 그 누구도 모른다-사라져 버렸다. 어쨌든 승리를 거둔 자본주의는 그것이 기계적으로 도태됨에 따라 더 이상 그와 같은 지지를 필요로 하지 않는다”

42) 1895년 막스 베버는 프라이부르크 대학 부교수로 취임되어 강연을 하게 된다. 이 강연은 나중에 “국민국가와 국민경제정책(Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik)”이란 제목으로 베버의 전집 중 네 번째 권에 해당하는 『정치학전집』Gesammelte Politische Schriften 에 첫 번째 글로 실려 있다. pp. 1-25.

있으나 또 그것을 그때마다 그렇게 할 능력을 가지고 있는가 하는 (저들 계급의) 정치적 성숙 (political Reif)을 우리는 묻게 된다”⁴³⁾

특히 연설문 중 주목할 것은 이러한 영속적인 경제적 및 정치적 관심을 수행할 계급, 즉 독일 시민에 대한 언급이다. 베버는 “어떤 시대에도 한 계급에게 정치적 지도를 요구하는 관념이 발생되게 하는 것은 경제적 권력의 획득이”⁴⁴⁾라고 전제한 후, 독일시민을 용커, 부르조와, 프롤레타리아트로 나누어 각 계급을 평가하고 있다.

우선 용커는 경제적으로 몰락해 가고 있는 계급으로서 현재 정치적 지배권을 장악하고 있는 계급으로 평가하면서 이러한 사태를 위험한 것으로 평가한다.⁴⁵⁾ 이는 앞서 19세기 독일 경제 정책에서도 잘 드러나는 것이다.

그 다음으로 베버 스스로가 그 일원이라 밝힌, 시민의 한 축인 부르조와 계급에 대한 평가는 다음과 같다.

“독일의 부르조와는 정치적으로 국민을 지도하는 계급이 될 정도로 오늘날 성숙해 있다고 할 수 없다. 또한 현재의 독일도 그들에 의해서 창건된 것도 아니다”⁴⁶⁾

베버는 독일 국민 전체의 “권력이해의 담당자”로서 그 함양이 부족하다고 부르조와를 평가한 것이다.⁴⁷⁾

마지막으로 역시 독일 시민의 한 축인 노동자계급, 즉 프롤레타리아트에 대한 베버의 평가는 다음과 같다.

“부르조와는 국민의 권력관심의 담당자로서 부족해 보이며, 프롤레타리아 노동자계급은 그 위치에 들어설 정도로 성숙되기 시작한 징후를 전혀 보이지 않는다는 것이 우리들의 상황에서 문제이다”⁴⁸⁾

요약하자면 막스 베버의 결론은 시민계급인 부르조와와 프롤레타리아트가 미래 독일을 짊어져야 하는데 이들은 아직 성숙하지 못하였다는 것이다. 그 이유에 대해서 베버는 “위대한 국민에게는 정치적으로 교육받지 않은 속물근성(Spießbürgertum)에 의한 지도보다 더 이상 파괴적인 것은 없고, 독일의 프롤레타리아트는 아직도 이 특성을 단념하지 않고 있기 때문이다”라고 말한다.⁴⁹⁾

위와 같은 베버의 연설은 베버가 파악한 독일 국민, 독일 시민의 정치적 미성숙, 즉 독일 시민정신의 낙후함을 잘 드러내고 있다고 할 수 있다. 그렇다면 미성숙의 구체적 내용은 무엇인가? 즉 독일 시민문화, 특히 정치 영역에서 시민들이 갖추지 못했거나 미발달한 구체적 내용은 무엇인가?

8. 마무리

너무 많이 썼다.

코로나 19는 분명 일과 노동에 대한 우리의 태도에 변화를 준다. 그러나 현대 자본주의는 이러한 변화 가운데서도 발달한 기술과 IT를 이용하여 계속해서 이익을 산출하고 증대시키려 할 것이다. 그리고

43) Max Weber, "Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik", *Gesammelte Politische Schriften*. p. 18.

44) 위의 책, p. 19.

45) 위의 책, p. 18.

46) 위의 책, p. 20.

47) 위의 책 p. 23.

48) 위의 책 p. 23.

49) 위의 책 p. 23.

그 과정에서 우리들의 일 중심의 문화는 다른 식으로 시민의 삶을 피폐화 시킬 것이다. 어떻게 해야 하는가? 이제까지의 논의를 요약하면, 일과 노동이 더 이상 소명이 되지 않는다 해서, 시민은 일과 노동이 주는 경제적 이익에만 몰입해서는 안 된다는 것이다. 시민들이 말이다.

눈만 뜨면 경제다. 정치비판 핵심도 결국은 퍼주기다 등의 경제 정책 지적이다. 먹고 사는 일 중요한 일이다. 그러나 언제까지 파이 타령과 낙수효과만을 논할 것인가. 그리고 시민들은 언제까지 자기 부동산 가격 등락에만 온 신경을 써야 하는가. 일과 노동이 개신교 신앙처럼 소명이 되지 못할 때 선택할 수 있는 것이 어찌 경제적 이익 뿐이어야 하는가?

한국기독교 우파와 천민자본주의 시각

박태영 (한일장신대학교 기독교역사 교수)

1. 막스 베버가 말한 프로테스탄트 윤리와 자본주의 발전

사람들은 종종 자본주의가 기독교, 특히 칼빈주의 기독교 산물이라고 말한다. 이런 말이 나오게 된 배경은 20세기 초 독일의 사회학자 막스베버(Max Weber)가 쓴 『프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신』 일 것이다. 베버는 내세지향적 금욕주의와 “자본주의적 축재”가 긴밀하게 관계를 가지고 있다고 주장한다. 그의 관찰에 의하면, 사실상 “가장 영적인 형태의 기독교 경건의 대표자들 다수”가 상공계 인사들이며, 가장 큰 자본주의적 기업가들이 목사 가정 출신이었다. 이러한 기업인들에게는 출중한 사업 감각이 심오한 경건과 결합되어 있었다. 특히 칼빈주의 교회에서는 이 양자의 결합이 예외 없이 발견되었다.

베버는 자본주의 정신을 해명하기위한 하나의 준비적인 예비단계로써 벤자민 프랭클린의 'An advice to a Young Man'의 인용구로부터 베버의 이론은 시작하고 있다. '시간은 돈이다.' '신용은 돈이다. 이런 인용문의 내용은 근면하고 성실한 그리고 약속의 중요성 즉 인간의 신의 등의 중요성을 나타내고 있다. 베버가 이렇게 자본주의를 이야기 하면서 성실과 신용을 말한 것은 자본주의 정신은 특수한 윤리적 성격을 지닌 영리성, 혹은 영리의 윤리임을 강조하는 것이다. 절약과 검소에 대한 강조도 있다. “당신이 소유한 것이 모두 당신 자신의 것이라 생각하고서 그것에 맞추어 살게 되지 않도록 주의하라.” 베버는 프랭클린의 이러한 말속에 자본주의의 정신이 정형적인 모습으로 나타난다고 주장한다. 말하자면, 자본 증식을 개인의 윤리적 의무로 인식하는 점이 베버가 말하는 자본주의 정신의 핵심이다.

베버는 칼빈주의자들이 가지고 있는 소명론이 자본주의 발전하게 하였다고 설명한다. 소명이라는 개념이 낳은 개신교 핵심교리는 하나님께 열납되는 삶의 유일한 방식은 세상에서의 자기 위치가 부여하는 의무를 수행하는 것이라는 사상이다. 청교도들은 현세에 대한 진지한 관심을 가지고 현세의 삶을 과업으로 받아들였다. 그리하여 베버는 칼빈과 칼빈주의자들의 저술들에서 개신교윤리와 자본주의 정신의 관계를 규명하기 위한 출발점을 삼았다. 칼빈은 소명으로서의 직업상 노동에 충성하는 것이 하나님을 가장 기쁘시게 하는 일이라 선언했다. 비록 사람이 보기에는 더럽고 천한 일이라 할지라도 만일 그것이 자신의 소명이며 따라서 충성한다면 하나님의 눈에는 그것이 자주 귀한 일로 인정된다고 칼빈은 역설했다. 모든 그리스도인들이 하나님을 섬기라고 부르심 즉 소명을 받았음을 인식해야 한다는 칼빈의 주장은 노동을 기피하는 게으름에 대한 처방의 효과가 있었다.

베버가 이해한 칼빈파 신학의 핵심적인 내용 중에 하나는 어떤 그리스도인에게 있어서 그가 구원에 이르는 신앙을 가지고 있는가의 여부는 감정적 체험에 있는 것이 아니라 객관적인 결과에 의해서만 증명이 된다는 생각이었다. 칼빈에 있어서는 “세상일에 몰두하는 것이 구원의 확신을 얻는 최적의 수단이 되었던 것이다. 베버는 칼빈파에게 있어서 칭의와 성화 같은 구원론 교리들과 근면한 노동의 관련성을 주장한다. 그에 의하면, 칼빈파에 있어서 “소명”을 수행하는 근면 성실한 노동은 구원받은 신앙의 “가장 확실한 증거”였다. 시간을 아껴서 합리적이고 조직적으로 소명을 수행하는 삶, 신학적 용어를 빌면, “성화”와 “칭의”의 증거였다는 것이다. 이처럼 소명안에서 조직적이고 지속으로 행하는 노동이 자본주의 정신을 낳았다. 자본주의는 중국, 인도, 바빌론에도 고대에도 중세에도 존재하고 있다. 그러나 이들 자본주의는 윤리적인 성격이 결여되어 있다. 즉 베버에 따르면 자본주의는 단순한 영리의 추구만이 아니라 특수한 윤리적 성격을 갖추고 있는 영리추구인 것이다. 베버는 윤리적 성격이 결여된 자본

주의를 천민자본주의라고 부른다. 천민자본주의는 고대에서는 노예제산업양식을, 중세에는 봉건제적 · 농노제적 산업경영양식을 바탕으로 천민자본주의에 있어서 이윤추구는 윤리적 의무는 없었다. 천민자본주의는 기업인이 합리적인 기업 활동에 의해서 이익을 추구하지 않고 투기나 고리대에 의하여 부당한 이득을 노리는 경우이다. 또한 권력형 자본주의는 정부의 권력과 결탁하여 부당한 이득을 보고자 하는 경우를 말한다. 이러한 천민자본주의적 가치관은 세속주의적 가치관의 정형적인 발로이다. 세속주의는 현세중심주의, 인본주의, 물질만능주의로 나타나며, 베버가 주장하는 기독교정신에서 보여지는 금욕적이고 절제된 생산, 소비 활동과 유리된 가치관이다. 경제에서 이러한 현상이 나타나는 이유는 종교적, 사회적 윤리가 경제 활동에 관한 긍정적인 윤리를 제시하지 못하기 때문이다. 그 결과로 경제는 늘 정체되고, 사람들은 경제활동에 대한 의욕을 상실하고 빈곤의 악순환에 얽매이게 된다. 즉 나태와 가난의 악순환과 함께 탐욕적이고 비윤리적인 경제 행위와 끝없는 비양심의 악순환이 반복되는 사회이다. 베버에 의하면 이러한 천민자본주의 형태는 경제발전에 기여하지 못하고 저해요인이 되어왔다. 근대적인 자본주의는 기업인이 시장에 판매하는 상품을 생산하기 위하여 합리적인 방법에 의해 기업을 운영하고 정당한 방법으로 이윤을 추구한다. 그리고 이러한 근대적 자본가만이 경제의 발전에 기여한다고 지적한다.

2. 한국경제계의 정경유착과 문제점

우리는 정권이 바뀔 때마다 부정부패를 척결한다고 수선을 떨었던 것을 기억한다. 그러나 어느 정권도 정경유착의 고리를 끊지는 못했다. 어떻게 보면 시간이 지날수록 정경유착의 수법들이 고도화되고 지능적이 된 것 같다. 우리는 박근혜 정부 때 최순실 사건을 통해서 지능화된 정경유착의 모습을 확인한바 있다. 박정희 시대에는 말할 것도 없고 공식적으로 학인 된 것 만으로도 전두환 전대통령은 7천억 원을 노태우 전대통령은 2천8백38억 원의 정치자금을 조성했다고 한다. 우리는 위의 군사독재시절 후에도 모 정당의 차떼기 정치자금사건도 기억하고 있다.

이런 정경유착의 본질은 무엇인가? 과거의 군사정권시절은 황제와 같이 막강한 권력을 독점하는 정치체제였기 때문이다. 5.16 군사 구테타 이후 독재정권이 계속되었고, 군인들의 통치가 민주국가에서는 상상 할 수 없는 일인 독재 체제였다는 것을 누구나 다 아는 바이다. 기업이 정치인들에게 돈을 주는 이유는 매우 단순하다. 더 많은 이권을 확보할 수 있으리라는 기대 때문이다. 기업이 어떤 경우에도 대가를 바라지 않고 돈을 제공할 리가 없다. 그것은 기업의 존재 이유를 부정하는 것이기 때문이다. 사실 과거의 기업들은 자진해서 집권당 실세들에게 정치자금을 제공하고 정부공사를 수주하거나 거액의 금융혜택을 받아왔다. 이 과정에서 기업의 생존전략은 기술개발과 서비스 개선 등 생산성의 증가에 근거하지 않고 기업주의 정치적 커넥션에 의존하게 되어 정경유착을 고착화 하게 되었다. 이렇게 정경유착에 의존하여 기업을 경영하는 것은 국제경쟁력을 상실하는 결과를 초래하며, 또한 정당하지 못한 방법으로 기업을 운영하고 각종 비리에 관여하기 때문에 기업의 정당성을 상실하게 된다. 뿐만 아니라 기업 경영의 투명성이 결여되어 있기 때문에 노동조합에 대해서도 대응할 능력이 없어진다. 경제계는 지금까지의 정경유착의 고리를 끊고 세계적 수준의 기술개발로 경쟁하고 투명한 경영으로 종업원들의 적극적이고 창의적인 경영참가를 이루어 내어야만 생산성이 올라가고 국가경제 좋아질 것이다.

사실 지금까지의 재계구도는 몇몇 재벌창업주와 2세들이 국가경제를 좌지우지 할 수 있는 재벌독점체제로 되어 있었다. 그리고 10만, 20만씩이나 되는 종업원들과 가족들 그리고 하청 또는 협력업체의 수백만 종업원들과 가족들의 생사여탈권을 가지고 있는 이들은 마치 황제처럼 우리 사회에 군림해왔고 세습체제를 구축하여 영구왕국을 만들어 왔다. 이러한 한국의 경제계의 실상은 베버가 말한 윤리적 자본주의와는 거리가 멀다. 오히려 베버가 비판했던 천민자본주의의 모습이다. 따라서 이러한 천민자본주의는 타파되어야 한다. 기업의 전근대적인 이러한 구조적인 문제들이 혁신되고 경제의 윤리성이 살아나야 국가도 제대로 설 수 있다. 이제 세계경제가 단일 경제권이 되었다. 따라서 기업의 부정부패나

정경유착 문제는 단순한 국내 문제가 아니라 국제적으로 문제가 될 수 있다.

3. 한국교회가 천민자본주의를 옹호하게 된 배경

한국전쟁 후 한국에 들어온 베버의 이론은 사적 유물론에 대한 이론적 방파제로서 소개되었다. 한국전쟁 후 남북의 분단 상황은 정치, 경제, 사회, 문화는 물론이고 나아가 개인의 일상영역에까지 결정적인 영향을 행사할 수 있는 무소불위의 권력 그 자체였다고 볼 수 있다. 특히 군사적인 준 전시적 대치 상황은 남한사회전체가 반공이데올로기로 무장하게 하는 그런 분위기였다. 이런 풍토 속에서 사회과학자들도 남한사회가 반공이데올로기로 무장할 수 있는 이론적 자원을 찾아야만 했다. 이때 그들은 베버의 사회학이론과 개념들로부터 사적 유물론과 공산주의 전반을 공격하는 이론적 자원들을 찾아냈으며, 베버의 이론을 무기삼아 사적유물론과 공산주의를 무차별적으로 비판했다.

60년대 국내의 베버 연구자들은 공통적으로 베버만이 유일한 진리추구자라고 강조한다. 그리고 이 ‘진리의 검’은 마르크스 이론을 비판하는데 가장 빈번하게 사용한 공격무기였다. 그러다가 급기야 1968년에는 한국의 인문계고등학교 윤리교과서에 서양의 자본주의는 공산주의와 비교되지 않을 만큼 우월성을 지닌 경제체제라고 강조하게 되었다. 나아가 서양의 합리적인 자본주의야 말로 신생국인 우리의 유일한 목표라고 아울러 강조했다. 서양의 자본주의가 탄생하는데 프로테스탄트 윤리가 결정적인 역할을 했고, 이 윤리야 말로 합리적 자본주의의 발전적 심성이라는 것이다. 이렇게 베버의 “프로테스탄트 윤리”는 반공교육의 소재로 사용되었다.

한국전쟁이 끝난 지 오랜 세월이 흐른 다음에도 지속된 남북의 대치상황과 미소의 냉전체제가 한국사회 전반에 끼친 영향은 새삼 언급할 필요가 없을 정도로 막대하였다. 당시 남한의 지식인과 학자들은 적어도 ‘반공’이라는 단어는 ‘조국근대화’ 못지않게 민족적인 ‘대명제’로 자리 잡고 있었다. 이러한 적대적 분단 상황은 남한의 사회과학자들로 하여금 반공이데올로기로 무장하게 했으며, 이 과정에서 베버의 사회학은 공산주의 이론에 대한 방파제로 나아가 북한 공산당을 공격하는 이념적 무장의 원천이었다. 그 결과 베버는 근대화 이론가, 자본주의 옹호가, 반 마르크스적 사상가로 각인되었다. 그러나 베버에 대한 이러한 인식은 왜곡되고 굴절된 상이다. 베버에 대한 이러한 왜곡된 이미지가 고등학교교재를 통해서 국민계몽교육내지 반공교육의 방편으로 이용된 결과 일반대중들은 베버를 반공주의자요 보수이론의 대부라고 인식하게 되었다. 그리고 1980년대 사회변혁운동기에 들어와서는 한국교회는 자본주의 옹호단체로 자리매김을 하게 되었고, 마르크스 이론을 연구하여 한국사회가 안고 있는 정경유착과 자본주의의 모순을 극복하고자 사회체제를 비판하고, 남과 북의 분단을 극복하고 통일된 민족을 만들고자 노력하는 소위 386세대 진보적인 운동권 인사들을 사회주의자나 공산주의자로 또는 자본주의를 반대하는 사람들이나 빨갱이로 매도하고 공격하는 입장을 가지게 되었다. 그리고 80년대 이후 오늘날까지도 보수적인 한국교회의 우파인사들은 기독교를 자본주의와 동일시하고 친미라는 자기정체성을 분명히 나타낸다. 그리고 김대중, 노무현, 문재인으로 이어지는 진보적인 정치지도자들을 자본주의를 반대하는 세력이며, 공산주의자요 빨갱이라고 공격한다. 그러나 베버의 이론에 비춰보면 한국기독교의 보수적인 우파인사들이 지키려고 하고 옹호하는 자본주의는 윤리가 결여된 천민자본주의인 것이다.

세션 4

16:55 ~ 17:40

사회: 이 황직 (숙명여대)

베버의 지배 개념, 인터넷 사회에서도 가능한가

박 창호 (숭실대)

한류의 철학적 해명을 위한 베버와 퇴계의 감정론 연구

황 상희 (한국효문화진흥원)

베버의 지배개념, 인터넷사회에서도 가능한가?

박 창 호 (숭실대 정보사회학과)

1

인터넷은 상대적으로 개인주의적 자율성의 특성을 가지고 있다. 집합적이라기보다 개인적인 성향의 기술적 바탕에서 사회관계를 이룬다. 얼핏 보기엔 집합적 속성의 지배나 권력을 설명하는 것은 어려울 수 있다. 지배한다는 것은 권력을 배경으로 쉽게 의도한 결과를 피지배자들로부터 얻을 수 있도록 하는 지위를 갖는 것이다. 인터넷에서의 지배는 여러 형태로 나타난다. 파워블로그가 갖는 영향력에서 볼 수가 있으며, 트위터의 팔로워수를 통해 미치는 힘을 알 수가 있고, 유튜브의 조회수를 통해 사람들에게 미치는 지배력을 가늠할 수가 있다.

J. 리프킨은 인터넷의 권력이나 지배를 소유에서 오는 것이 아니라, 인터넷에 접속할 수 있는 능력인 접근, 즉 액세스에서 온다고 하며, 소유의 종말을 외치곤 했다. 인터넷에서의 지배는 우리가 통상 생각했던 지배와 달리 지배와 피지배의 구조적 위상에서 상호구성적 관계로 상대방의 행위에 영향을 미치는 것과는 차이가 있다. 인터넷 이용자들이 스스로 정형화된 패턴으로 반응을 보이면서 하나의 세력으로 간주될 수 있는 것들이 인터넷에는 많이 있다. 그 세력은 또 다른 형태의 지배로서 인터넷에서 영향력을 행사한다. 팬덤 현상, 오타쿠, 플래쉬몹처럼 의도적으로 군이 발휘되지 않더라도 특정 질서를 이익으로 보고 자신들의 이익에 배치되었을 때 여러 메커니즘으로 관철시키려고 하는 힘을 행사하면서 지배하려는 모습은 흔하게 보게 된다.

베버가 말하는 지배의 유형인 전통적 지배, 합법적 지배, 카리스마적 지배가 아닌 다른 형태의 지배가 인터넷에서 일어난다. 베버가 주장하는 것과 달리 인터넷에서 일어나는 지배는 특정 공동체의 설정을 전제하지 않는다. 공간 개념으로 한계 지워지거나 구획되어 있지 않다는 것이다. 즉 거리가 떨어져 있어도 영향을 미치는 경우가 인터넷에서는 쉽게 찾아 볼 수 있다. 트럼프의 트위터에 올린 몇 글자가 전세계에 영향을 미치고, 방탄소년단이나 레이디가가의 동향이 페이스북으로 알려지면 그 영향력은 지구 반대편에서도 작동하게 된다. 거리는 떨어져 있지만, 초연결된 대중은 새로운 파워를 만들어 낸다. 인터넷이 만들어낸 지배력의 변화이다.

이전의 지배는 통제 중심의 소수 지도자가 주도하는 폐쇄적 지배였다면, 인터넷에서 일어나는 지배는 협력을 통한 공유의 형태로 전세계가 반응하는 다수의 참여를 유도하는 개방적 지배이다. 페이스북과 유튜브와 같은 거대 플랫폼의 부상, 수많은 팔로워를 거느린 트위터, SNS로 이어지는 챌린지 운동 등 인터넷은 보이지 않는 새로운 규칙들로 작동하는 이제껏 경험하지 못한 여러 다른 형태의 지배를 보이고 있다. 초연결된 대중의 힘이 일정한 모습으로 영향력을 발휘하게 되는 지배의 형태는 뉴파워이다. 하이먼즈와 팀스의 주장처럼 뉴파워는 행동으로 옮기는 actionable, 연결되어 있는 connected, 확장가능한 extensible 특징을 보인다. 인터넷에서의 지배는 거대한 연결망 속에서 자발적 참여를 바탕으로 한 협력에 기반 한다.

인터넷에서의 지배는 특수한 인터넷에서의 파워에 근거한다. 인터넷의 힘인 사이버파워를 팀 조단은 크게 세 수준에서 접근한다. 개인적 수준, 사회적 수준, 상상적 수준의 파워는 인터넷에 국한하는 것이 아닌 오프라인과 연결해서 그 지배력을 생각하게 한다. 개인적 수준의 파워는 인터넷에서 개인들의 지배력을 확보하는 수단으로서 트위터, 저작권, 개별 블로그, 아바타 등 여러 차원에서의 권력을 작동하게 하는 것이다. 사회적 수준에서는 보다 완벽한 권력으로 소유보다는 영향력으로 나타나는 지배이다. 파워블러거의 힘, 유튜브의 조회수, 트위터의 팔로워수는 인터넷에서 펼칠 수 있는 지배인 것이다. 상

상적 수준은 인터넷 공간에서 일종의 몰입을 통한 상호작용으로 일어나게 되는데서 나온다. 집합적 상상을 가정하고 동일한 상상의 공동체에 몰입하게 되는데서 나오는 권력으로 상상적 수준의 지배가 이루어진다.

권력은 개인이나 사물의 소유물일 수 있다. 그러나 권력이 지배로 이어지려면 상호작용의 집합적 관계에서 가능하다. 인터넷처럼 테크놀로지에 대한 의존도가 높은 영역에서는 개인적 지배로 충분히 권력행사가 가능하며, 여러 형태의 지배가 영향력 형태로 인터넷에서 일상화되고 있다. 베버의 지배 개념이 인터넷에서 어떻게 적용가능한지 살펴보고자 적용가능한 유의미한 틀이 있는지 살펴보는 것이 이 글의 의도이다.

2

베버는 지배를 어떻게 정의하고 있는가? 그가 보는 지배는 명쾌하다. 일반적 의미로 <지배>(Herrschaft)는 자신의 의지로 타인의 행동을 강제할 수 있는 가능성을 뜻하며, 이는 여러 형태로 나타날 수가 있다. 이는 권력과도 통하는 개념이다. 권력은 어떤 사회적 관계 내에서 저항을 무릅쓰더라도 자신의 의지를 관철시킬 수 있는 일체의 가능성이다. 이 가능성은 무엇을 바탕으로 하든지 상관하지 않는다. 여기에 특정한 내용의 명령이 특정한 사람들에게 복종심을 불러일으키도록 할 수 있는 근거를 제공하는 것에서 지배가 나온다.

복종을 불러일으키도록 하는 것 가운데 하나가 규율이다. 규율은 특정 다수의 개인에게 평소 훈련된 태도에 힘입어 어떤 명령에 대해 즉각적으로 또는 도식적으로 복종심을 불러일으키게 하는 근거가 된다. 실제 베버는 지배적이라고 할 수 있는 지위는 어디에서나 찾을 수 있다고 보았다.

친밀함을 근거로 하는 남녀의 애정관계, 군대의 상명하복의 복종관계, 자선단체, 학술토론, 스포츠 등 다양한 곳에서 지배의 형태는 나타나고 있다. 인터넷에서도 마찬가지이다. 넓은 의미에서 지배를 개념적으로 접근하는 자체, 즉 형식과 조건 및 내용을 포괄적으로 접근하는 것은 사실상 불가능하다.

베버는 두 가지 대조적 지배 유형을 검토한다. 하나는 이해상황을 바탕으로 하는 지배(특히 독점적 지위에 근거한), 또 다른 하나는 권위를 바탕으로 하는 지배(명령권한과 복종의무)이다. 베버는 이 둘의 순수한 형태로 전자의 경우는 시장(市場)의 독점적 지배를 예로 들고 있으며 후자의 경우는 가부장, 관직, 또는 군주의 지배권에서 찾아볼 수 있다고 보았다. 이해상황적 지배는 오직 확보된 자원(시장성이 있는 기술)을 통해 발생할 수 있는 영향력으로 자신의 이익만을 추구하면서 피지배자의 형식적 자유로운 행위에 강제하는 힘을 말하고, 권위에 의한 지배는 모든 개인적 동기나 이해관계를 무시하고 무조건적 복종의무에 대한 요구를 바탕으로 한다.

근데 이 둘의 경계는 사실상 유동적이다. 이해상황 특히 독점적 지위에 의한 전형적 지배유형은 어떤 경우 점차 권위적인 지배로 전환될 수 있다. 따라서 과학적 학문적 활용에 지배를 그대로 적용하는 것은 도움이 되지 않을 수 있다. 일상적 삶에서 사람들의 관계는 지배-복종의 관계만이 아니라 방해관계, 무관심관계, 우대관계 등 다양하다. 종교적인 것, 사교적인 것, 오락적인 것 등 여러 차원에서 지배가 일어나고 있어서 권력과 규율만으로 이해할 수 없는 부분들이 있다. 다만 지배의 개념을 통해 주목해야할 것은 다음의 내용들이다. 첫째, 지배는 사회적 관계의 성격이지, 개인적 성격은 아니다. 둘째, 지배는 복종가능성으로 정의되는 권력관계나 규율관계와 달리 상황이나 성찰로 가능할 수 있다. 셋째, 지배는 처음부터 합법적인 것은 아니다. 굴복자의 입장에서 복종의지가 있을 경우 생기는 하나의 특별한 경우이다.

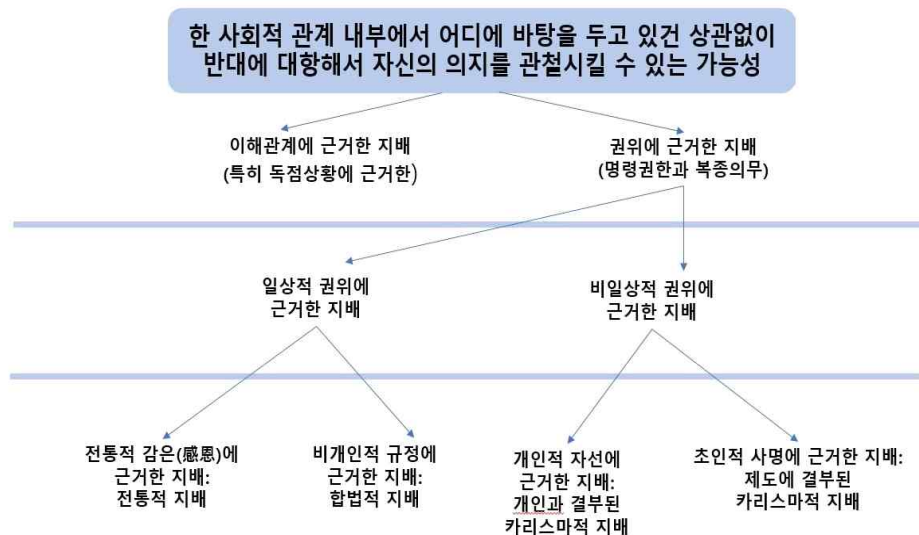
실제로 우리 삶에 있어서 지배관계를 보장하는 방법으로 여러 가지가 있을 수 있다. 복종의지를 갖게 하는 메커니즘이 있으면 가능하지만, 그 외에 충동적 혹은 가치 소유적일 때 지배관계가 일어난다. 이 가치성에는 종교적인 것과 비종교적인 것, 또는 합리적인 것과 비합리적인 것 모두를 바탕으로 한

다. 물론 여기에 유용성이 우선할 수 있다. 지배를 하고 복종하는데 있어서 갖게 되는 유용성이란 순전히 계산에서 나온다.

지배의 유용성이 계산에서 나온다는 것은 다르게 말해 ‘합목적적’이다. 합목적적이라는 것은 일종의 목적-합리적인 것인 것으로 규범-원리를 통해서가 아니라 목적-원리를 통해서 조정될 수 있다. 가치에 합당한 것과 목적에 합당한 것은 구별해야 한다. 사실 인터넷에서 일어나는 여러 현상들은 주관적 입장에서 가치에 합당하다는 판단으로 나온 행동들이 많다. 목적에 합당한 행동은 규율과 법에 근거하기에 이를 통한 인터넷의 행동은 극히 제한적이다.

가치는 어떤 행동을 규정하는 근거가 되는 유용성의 표상으로 볼 수 있으며, 목적은 어떤 행동을 규정하는 근거가 되는 성공의 표상으로 볼 수 있다. 따라서 지배라는 것은 피지배자의 입장에서 우선 성공지향이나 가치지향과 연결될 수 있고, 그들의 행동계획들은 우선적으로 유용성을 고려하거나 가치를 고려함으로 조정될 수 있다. 베버가 보는 지배의 유형인 이해관계에 근거한 지배와 권위에 근거한 지배의 구별도 이에 연결되어 있다. 특히 베버는 권위에 근거한 지배에 더 많은 관심을 가지고 있다. 권위에 의거한 지배는 합법적 지배와의 차별화라고 하지만 권위의 요구가 일상적인 것인가, 비일상적인 것인가로 구분하면서 달라진다. 일상적 권위에 근거한 지배가 대체로 합법적 지배이며, 비일상적 권위에 근거한 지배는 개인의 요구와 제도의 요구에 따른 지배로서 대체로 카리스마를 바탕으로 한다.

막스 베버의 지배사회학(유형학적 윤곽)



다시 정리하면 베버는 권위에 근거한 지배에 보다 많은 관심을 가지고 있으며, 권위에 근거한 지배를 일상적 권위와 비일상적 권위에 근거한 지배로 나눈다. 권위의 요구를 개인적인 차원과 비개인적 차원으로 나누어 볼 때, 일상적 권위에 근거한 지배의 경우 전통적 지배와 합법적 지배로 구분 가능하고, 비일상적 권위에 근거한 지배의 경우 개인적 자선에 근거한 카리스마적 지배와 제도에 결부된 카리스마적 지배로 나눌 수 있다.

베버의 정당한 지배의 순수한 세 가지 유형인 전통적 지배, 합리적 지배, 카리스마적 지배는 결국 일상적 권위에 근거한 전통적 지배와 합법적 지배, 그리고 비일상적 권위에 근거한 카리스마적 지배의 구분이다. 베버가 제시한 세 지배의 타당성의 근거는 다음과 같다.

□ 전통적 지배 -> 오랜 전통의 존엄성과 그 전통에 의한 권위를 행사하는 자들의 정당성에 대한 기존의 믿음에 근거하는 지배이다

□ 합법적 지배 -> 입법화된 법규와 그 법규 아래에서 명령을 내릴 권위를 가진 자들의 권리의 합법성에 대한 믿음에 근거하는 지배이다

□ 카리스마적 지배 -> 한 개인 그리고 그 개인이 제시하거나 제정한 규범적 유형 혹은 질서의 비대한 신성함과 영웅성, 모범성에의 헌신에 근거를 두는 지배이다.

전통적 지배의 영역은 오래된 규칙과 권력의 신성성에 의해 지지되는 즉 신뢰되는 정당성을 근거로 일어나는 지배이다. 여기서 권위를 행사하는 사람은 상급자의 개념이 아니라, 인격적 충성에 토대를 둔다. 조직적 집단이기 보다 개별적 그룹의 우두머리 정도로 지배자는 전통적 신분에서 비롯되는 복종을 얻게 된다. 대체로 공동의 생활반경에 근거한 지배와 피지배의 관계이다. 이러한 지배는 전례를 따라 일어나며 대체로 지배의 영역은 크게 전통에 얽매인 영역에서 일어나기도 하지만, 그 반대로 특수한 규칙을 벗어난 자유로운 영역에서도 일어날 수 있다.

특수한 규칙의 영역에서 일어나는 지배는 곧 합법적 지배이다. 사실 합법적 지배는 목적 합리성에 근거하기도 하고 가치합리성에 근거하기도 한다. 조직의 성원들에게 복종을 요구하는 합법적 규범은 합의와 강요로 성립될 수 있다. 여기엔 뚜렷한 경계가 있다. 대체로 근대 국가의 영토적 한계는 이러한 경계를 이루는 중요한 요소이다. 영토의 경계가 지배를 행사할 수 있는 권력의 장이 된다. 여기서 사회성원들은 질서에 적합한 지배-피지배 관계를 이루면서 사회적 행위를 수행한다.

카리스마적 지배는 '비일상적'이어서 모든 일상적인 지배와 대조적이다. 합리적 지배나 전통적 지배와 대립한다. 카리스마적 지배는 모든 규칙 법규들에 구애를 받지 않는다는 의미에서 비합리적이다. 전통적 지배는 과거로부터 전수된 선례에 속박되어 있으나 사실 카리스마적 지배는 권력의 전유를 인정하지 않는다. 그 정당성의 유일한 토대는 개인적 카리스마에서 나온다. 베버가 본 카리스마의 개념은 한 개인이 지닌 자질로서 개인의 초자연적 초인간적 능력 혹은 특수하게 예외적 권력이나 자격을 지닌 비범한 존재에서 시작한다. 일반인들이 갖출 수 없는 신성한 것 혹은 모범적인 것으로 간주된 그 무엇인가를 갖춘 인물이다.

사실 카리스마적 지배는 일상적 구조와 거리가 있다. 카리스마적 지배는 철저히 개인적 자질의 증거와 타당성에 기초한다. 순수한 형태의 카리스마적 지배는 이념으로 자리할 뿐이라고 베버는 주장한다. 왜냐하면 카리스마적 지배는 안정되지 못하며 전통적 지배로 변화하거나 합리적 지배로 변화한다는 것이다.

그 이유는 조직이나 공동체를 지탱하고자 하는 동기에서 추종자들이 얽매인 이념적 물질적 이해관계 때문이다. 또 그 이해관계를 기초로 자신들의 지위를 안정적인 일상적 토대로 올려놓고자하기 때문이다. 이러한 이해관계는 연속적이고 승계를 바라는 문제가 생긴다. 이로 인해 개인적인 카리스마의 지배는 사라지더라도 개인을 둘러싼 하나의 카리스마적 공동체가 만들어지면서 사회관계를 이루어 세습적 형태를 만들게 된다. 이러한 사회는 결국 세습적 카리스마를 원하여 카리스마는 세습에 의해 전수되는 자질이라고 하는 믿음을 갖게 된다.

세습적 카리스마의 경우, 개인의 카리스마적 자질은 이제 더 이상 인정하지 않고, 세습적 승계에 의하여 획득한 지위의 정당성만이 인정될 뿐이다. 이러한 것은 전통화로 또는 합리화로 진행될 수 있다. 세습으로 만들어진 지배는 개인의 능력과 그 능력을 인정하는 추종자들 보다는 승계 받았다는 개인적 권리에 의한 권위로 바뀌어가면서 카리스마는 일상화된다. 카리스마가 세습되는 것은 일종의 의식(儀式)의 수단을 이용한다. 개인으로부터 카리스마를 분리하여 하나의 객관적이고 이전 가능한 실체로 만들어버린다. 이것이 카리스마의 전수이다.

카리스마가 일상화되는 현상에는 집단의 욕구충족을 반영한다. 집단의 조직성원들의 상호의존성이 높으면 높을수록 카리스마적 운동의 추종자들에 의한 카리스마 지배에 대한 일상적 욕구의 압력은 높

아진다. 그 결과 일상화로의 경향은 더욱 강화되어 어디에서나 일상화는 진행되게 된다. 카리스마적 권위의 정당성은 카리스마가 일상화됨으로써 전적으로 피지배자의 인정에 달리게 된다. 카리스마적 자격을 갖추고 있으며 따라서 정당하다고 하는 인정은 카리스마적 조직체가 점차적으로 합리화의 과정을 밟아가는 과정의 결과로 이루어진다. 어찌 보면 과거 카리스마의 권능이 상실되더라도, 즉 순수한 카리스마의 정당성이 사라지더라도 카리스마의 지배는 유지되게 되는 것이다. 자칫 합법적 지배와 유사하게 된다.

카리스마의 일상화는 지배를 정당화하는 것으로 합법적 지배로 이어질 수 있다. 근대의 과정이 그리고 기술의 발달이 인간의 자유를 보다 확대하는 방향으로 가는 것이 아니라 제도 속에 지배를 정당화하게 된다. 베버 자신도 역사의 발전을 자유 쟁취의 과정으로 보지 않고 자유박탈이라는 과정으로 파악하고 있다는 사회과학자의 입장을 입증하는 대목이다. 인터넷의 기술이 인간의 자유를 확대하는 자유재량권의 폭을 넓혀 준 여지를 많이 가지고 있지만, 지배의 영역에서 어떻게 생각해야 하는지 베버의 시각으로 들여다보는 것은 흥미롭다. 적어도 일상적으로 일어나는 지배의 유형과 인터넷에서의 지배나 영향력이 다른 점이 있다면 어떤 것인지 베버의 유형화된 도식으로 유관 적합한 것을 통해 본다면 인터넷 사회의 지배를 잘 이해할 수도 있다.

3

베버의 지배 사회학을 구성하는 유형학적 관점에서 인터넷을 들여다보면 크게 이해관계에 근거한 지배와 권위에 근거한 지배로 이해할 수 있는 부분들이 있다. 베버가 권위에 근거한 지배에 더 많은 관심을 둔 것처럼 권위를 앞세운 지배 형태가 인터넷에서도 더 흔하게 볼 수 있다. 그러나 기본적으로 이해관계에 의해 만들어진 지배는 물질적 재화의 처분권이나 경제적 권력으로부터 나오는 것으로 지배의 가장 중요한 일상적 수단이다. 통상적으로 포브스에서 발표한 세계의 부자들 순위로 보면 이들이 사실 이해상황을 바탕으로한 지배의 자리에 앞선 사람들이다

<표1> 글로벌 부자 순위 Top10 (2018년 기준)

순 위	이 름	재 산 (억 달러)	직 업
1	제프 베조스	1,310	아마존 CEO
2	빌 게이츠	965	마이크로소프트 창업자
3	워렌 버핏	825	버크셔 해서웨이 회장
4	베르나르 아르노(프랑스)	760	루이비통 그룹 CEO
5	카를로스 슬림(멕시코)	640	아메리카 모바일 회장
6	아만시오 오르테가(스페인)	627	인디텍스 회장
7	래리 엘리슨	625	오라클 CEO
8	마크 저커버그	623	페이스북 CEO
9	마이클 블룸버그	555	전 뉴욕 시장
10	래리 페이지	508	구글 창립자

출처: 포브스, 국가 표시 없는 사람은 모두 미국

<표1>에서 보듯 최고 갑부의 순위는 제프 베조스(아마존 창업자), 빌 게이츠(마이크로소프트 회장), 워렌 버핏(투자자), 베르나르 아르노(루이비통 그룹 회장), 카를로스 슬림(아메리카 모바일 회장), 아만시오 오르테가(인디텍스 회장), 래리 엘리슨(오라클 CEO), 마크 저커버그(페이스북 CEO), 마이클 블룸버그(전 뉴욕시장), 래리 페이지(구글 창업자) 순이다. 24년간 연속 1위를 차지한 빌 게이츠가 2위로 밀려났다. 인터넷 기업의 확장이라는 도전을 앞세운 아마존이 같은 인터넷 기업인 마이크로소프트사를 앞서게 되었다는 사실을 보여준다. 20년 전만 해도 알 왈리드(투자가, 사우디 왕자)와 월마트 상속자인

짐 월튼, 존 월튼, 릭스 월튼, 앨리스 월튼이 <포브스> 잡지의 세계부자 반열에 올랐으나, 이제 인터넷과 관련한 전문 기술자의 기업과 창업자가 세계의 부자에 오르면서 과거의 부호들이 10위권에서 사라진지 오래되었다.

그러나 베버는 경제적 권력 지위가 지배의 모든 것을 설명한다고 보진 않고 유형학적 도식처럼 권위에 근거한 지배를 더 주목하고 있다. 지배가 경제적 권력 수단의 창출이나 유지에 영향을 받는 것이 아니라 사실은 인터넷에서는 더 흔한 현상이다. 인터넷에서의 지배를 보면 권위에 근거한 지배를 이해하더라도 일상적 권위인 전통적 지배나 합법적 지배가 아닌 비일상적 권위에 근거한 카리스마적 지배가 일반화된 현상이다.

파워블러거의 영향력으로 인한 마케팅, 팔로워수를 순위로 이끄는 유명인사의 글, 유튜브의 조회수로 주목받는 영상들은 비일상적 권위에서 오는 지배이다. 베버는 이를 카리스마적 지배라고 보았다. 인터넷권력은 베버식으로 보자면 철저히 카리스마적 지배가 우세하다.

인터넷권력은 ‘개인적 수준’에서 나오는 권력으로 인터넷 지배의 중심을 이룬다. 인터넷과 관련한 자원을 소유하거나 활용하는 형태로 작동하는 이해상황에 근거한 지배와 달리, 소위 권위에 근거한 지배가 훨씬 강하게 작용한다. 물질적인 자원에 근거하기보다 인터넷을 통해 갖게 되는 영향력, 즉 권위가 중요한 자원이다. 물론 인터넷에서의 접근이나 활용이 중요한 요소로 일차적 조건이긴 하지만, 여러 형태의 SNS에서 보이는 이용 형태도 중요한 지배의 자원이 된다. 과거에 베버식의 권력인 정치, 경제, 사회의 틀 속에서 권력, 재산, 위신과 같은 차원이 아닌 새로운 자원이 인터넷에서는 동원할 수 있다. 파워블러거의 힘이나, 트위터의 팔로워 수는 인터넷으로 인해 온라인과 오프라인의 질서를 형성하는 새로운 지배관계이다.

<표2> 한국 트위터 팔로워 순위 Top10 (2019년 5월 5일 기준)

순 위	이 름	팔 로 워 수	직 업
1	방탄소년단	19,644,040명	가 수
2	방탄소년단 오피셜 트위터	15,108,798명	가 수
3	빅히트 엔터테인먼트	10,098,951명	연예 기획사
4	G-Dragon	8,867,476명	가 수
5	SM 엔터테인먼트	7,482,204명	연예 기획사
6	최 시 원	6,591,113명	가 수
7	G O T 7	6,374,106명	가 수
8	E X O	5,384,375명	가 수
9	YG 엔터테인먼트	5,237,595명	연예 기획사
10	산다라 박	5,227,533명	가 수

출처: 네이버 블로그¹⁾

카리스마는 본질적으로 불안정한 것이다. 오랜 기간 계속해서 카리스마를 유지한다는 것은 어렵다. 개인을 중심으로 일어나는 카리스마는 하나의 공동체를 만들어 카리스마 공동체가 형성되고 여기서 사회적 질서가 얼마간 존재하면서 카리스마는 전통화되거나 합법화된다. 베버는 이를 카리스마의 일상화라고 했다. 베버는 카리스마의 일상화를 하나의 제도화로 다루고 많은 부분을 <경제와 사회>에서 할애하고 있다. 인터넷에서의 지배는 베버의 도식대로 권위에 근거한 지배, 더구나 비일상적 권위에 근거한 지배로 카리스마적 지배가 많이 나타나는 것은 분명하다. 그러나 주목할 것은 카리스마의 일상화가 나타나기 쉽지 않다는 사실이다.

물론 여기에 유명가수나 아이돌 그룹의 팬클럽으로 일어나는 팬덤현상은 있지만, 스타를 중심으로

1) <https://blog.naver.com/xhtj123/221529929956>

일어나는 일상화가 카리스마의 개인적 자질을 중심으로 작동한다고 보았을 때, 스타가 사라진다고 해서 공동체가 유지되는가 하는 것은 아직은 의문스럽다. 인터넷에서는 카리스마적 지배가 자연스럽게 퍼져있으나, 결국 카리스마적 일상화로 이어지지 않는다. 인터넷의 권위는 근대에 미친 많은 공동체의 지배질서와 달리, 일시적인 집합체에 작동하는 지배나 영향력으로 그것이 전통화되거나 합법화되는 지대로 연결되는 것은 쉽지 않아 보인다.

한류의 철학적 해명을 위한 막스 베버와 퇴계의 감정론 연구

황상희(한국효문화진흥원)

1. 들어가는 말

올해는 베버 사후 100년이 되는 해이며, 퇴계 이황의 사후 450주년이 되는 해이다. 또 지구는 올해 들어 팬데믹인 코로나19로 인해 극심한 위기를 맞고 있다. 코로나 현상으로 인해 우리는 미국과 유럽의 상황을 처음으로 직면에 되었다. 미국 국민들이 신종 코로나바이러스 감염증(코로나19)에 가장 잘 대응한 국가로 한국을 꼽았다.¹⁾ 한국의 역사상 이렇게 세계적 이슈가 된 것은 이번이 처음 있는 일이다. 막스 베버와 퇴계의 감정론을 비교하는 일은 다른 합리성을 말할 수 있다는 시도이다.

2. 한국에서 베버의 자본주의의 형성

한국 사회학 초창기의 베버 수용자들은 거의 모두 일제 식민지 시대에 공부한 자들로서, 이들의 주된 관심은 무엇보다도 해방된 '조국의 근대화'였다. 당시의 일본의 베버연구는 베버사회학 자체에 집중되어있기보다는 '일본사회의 근대화를 이한 베버의 논의'였다. 일본의 근대화를 위한 베버논의는 구체적으로 근대적 인간유형(금욕적 직업윤리)과 근대적 관료제에 초점이 맞추어져 있었다. 이 두가지 테제들이 당시 한국의 베버연구자들에게 직접 수용되었고, 이것들은 한국사회의 근대화 정도를 가늠하는 '척도'로서 또한 근대화의 '이정표'였다. 베버의 초점은 합리화된 정신에 있었지만 한국에 이 책이 수입된 경로는 "근대화 이론의 대부", 혹은 "자본주의 이론의 대변자" 그래서 "공산주의 이론에 대한 방파제"였다.²⁾

1954년에 최문환은 "막스 베버의 현대적 의의"라는 논문을 발표하는데, 그는 여기서 베버의 관료제의 개념과 지배 사회학을 소개·설명하고 있다. 1958년에 당시 국내의 대표적인 잡지라고 할 수 있는 사상계에 장경학은 "막스 베버의 법률사회학"글을 발표한다. 이후 사상계는 1960년에 "웨버 사후 40년" 그리고 1964년에는 "웨버 탄신 100주년 기념"이란 특집을 꾸밈으로서 베버의 사회학을 국내에 소개하는데 큰 역할을 담당했다. 1960년에 황산덕은 베버의 저작들을 체계적으로 정리·소개한 국내최초의 베버입문서를 쓴다.³⁾

베버의 이름은 급기야는 1968년도에 한국의 인문계고등학교 윤리 교과서(문교부 발행)에 등장한다. 그 이후 베버의 이름을 오늘날 까지 고등학교 사회문화, 윤리 교과서에서 쉽게 발견할 수 있다. 1968년도에 발행된 윤리교과서에서 서양의 '자본주의'는 '공산주의'와 비교되지 않을 정도로 절대적 우월성을 지닌 경제체계라고 강조하고 있다. 남한 사회는 반공이데올로기로 무장할 수 있는 자원을 베버에서 찾아 공산주의를 무차별적으로 비판하였다. 왜곡되어진 베버의 상을 사회과학계에서만 머무르지 않았고 고등학교교재를 통해 국민계몽교육내지 반공교육의 방편으로 이용된다.

1953년 6.25전쟁이후 민족의 분단은 더욱더 심화되었고, 그 깊은 골을 남한은 베버의 자본주의 정신으로 무장하기에 이른다. 이 이후로 "빨갱이"라는 프레임은 모든 영역에 작동하여 삶의 방식과 체제에 관한 문제에 있어서 자본주의 안에 갇혀버리게 되었다. 이는 분단이후 남한이 섬처럼 갇혀있듯이

1) "코로나19 대응 가장 잘한 나라는 한국"퓨리서치 조사, 「NEWSIS」, 2020.05.22.

2) 이종현, 「자본주의 옹호자'로서의 막스 베버(Max Weber)? - 그 수용의 '한국적 기원'에 대한 탐구」, (한독사회과학논총, Vol.15 No.2, 2005).

3) 위의 글, 139쪽.

사고의 방법 또한 이 선을 넘어갈 수 없게 되었다.

3. 한국에서 종교의 형성

조선시대에 종교란 단어는 없었다. 종교라는 단어는 15세기 유럽에서 처음 만들어 졌다. 유럽에서는 종교전쟁으로 인한 피해를 줄이기 위해서 정치와 종교는 분리되어야 한다는 정교분리의 원칙하에 'religion'이란 단어를 만들었고 일본에서 '宗教'라는 한자어로 번역되었다. 조선의 건국은 유교적 이념을 바탕으로 세워졌기 때문에 정교일치의 사회였다. 하지만 일본은 식민통치를 위해 서양종교만을 종교로 인정하고 유교는 종교에서 배제하였다.⁴⁾ 종교의 논의에는 '종교'개념을 만든 서구인들과 그것을 식민지 조선으로 가지고 온 일본인들과 그 전파 대상인 조선인들이 어울려 만들어낸 복합적인 시공간이 상정되어야 한다.

1915년 8월 16일에 총독부령으로 공포된 <포교규칙>은 종교의 포교활동 전반에 걸쳐 조선 총독의 인가를 필수적인 조건으로 규정하여, 더욱 강력하게 종교 활동을 규제하고자 한 법령이다. 이 법령에 따라 포교방법, 포교 관리자, 포교 관리 사무소에 관한 모든 사항은 조선총독의 인가를 받아야 했다. <포교규칙> 제1조는 “본령에서 종교라 칭함은 신도(神道), 불교(佛敎), 기독교(基督敎)를 위(謂)함”⁵⁾이다. 종교에 불교가 포함된 반면에 유교는 종교가 아닌 것으로 취급되어 배제되었다. 유교는 종교가 아니라 학사(學事)의 영역으로 다루었다. 1911년 유교계 단체인 태극교 신자가 총독부에 향교가 종교시설이므로 유림에 돌려줘야 한다는 청원을 했을 때, 총독부가 거절하면서 향교를 교육시설이라고 주장한 것도 이런 태도에 기인한다. 1910년 이후에는 일련의 법률 제정을 통해 종교 범위의 고정화가 제도화되었고, 종교와 정치의 분리, 종교와 교육의 분리가 고착화되었다. 총독부가 종교라고 인정한 이른바 '공인종교'는 이런 분리를 준수해야 부여되는 특권이었다.⁶⁾ 유교는 이렇게 일제강점기 법의 제한아래 망국의 원한을 가지고 역사적으로 버려지게 되었다.

조선은 기독교를 스스로 받아들인 지구상에서 유일한 나라이다. 마테오리치의 『천주실의』를 통해 조선은 자생적으로 기독교를 받아들였다. 유교의 조상신을 중심으로 한 상제관은 천주로 쉽게 대체될 수 있었으며, 조선사회가 가지고 있었던 노비, 서얼, 기생 등의 문제를 해결할 수 있었던 계기가 기독교의 영향이 컸기 때문이다. 해방이후 유교는 미신화 되면서 기독교가 유일한 종교적 역할을 할 수 있었고, 해방이후 미국의 선교사들이 적극적으로 들어오면서 한국은 기독교가 주류 종교가 되었다.

일제 강점기를 거쳐 해방이후까지 한국에 형성된 주류 종교로서의 기독교와 베버의 자본주의가 어떻게 한국에 이식되었는지 살펴보았다. 온 나라에 편의점 수보다 교회수가 더 많은 이 현상은 유교라는 믿음체계가 본래부터 있었기에 가능한 일이었다. 그리고 이후의 내용은 베버의 직업에 대한 소명의식도 유교적 배경이 있었기에 수용이 용이했음을 살펴보려 한다.

4. 베버와 퇴계의 공통점- 직업적 소명과 경

막스 베버(1864~1920)의 『프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신』은 “우리는 공유되는 가치 안에서 서로 이해하고 행동한다.”라는 상호주관적으로 인식되는 가치를 제시하기 위해 저술되었다. 베버는 사회 또는 공동체라는 구조 안에서 살아가는 사람들이 어떤 가치를 공유하느냐, 즉 합리화된(rationalized) 어떤 정신을 공유하느냐에 따라 그 사회의 성격이 규정될 수 있다는 사실뿐만 아니라 그 합리화된 정신이 특정한 종교적 윤리에 뿌리를 둘 수 있다는 사실을 알리고자 하였다. 베버는 직업적인 노동을 통해서 하느님의 구원을 얻을 수 있다고 말한다.

4) 윤해동, 「서문」, 『종교와 식민지 근대』, 책과함께, 2013, 6-7쪽 참조.

5) 『조선총독부관보』, 1915년 8월 16일, 조선총독부기록문(<http://www.dlibrary.go.kr>.)

6) 장석만, 「일제시대 종교 개념의 편성」, 『종교와 식민지 근대』, 책과함께, 2013, 80-91쪽.

하느님이 각 개인을 부르신 자리인 개개인의 직업에서 자신에게 맡겨진 일들을 부지런히 성실하게 행하는 것이야말로 자기가 택함 받은 자들에 속해 있다는 자기 확신을 가질 수 있는 최고의 수단이라고 권면해 주는 것이었다. 직업적인 노동에 매진할 때에만, 구원에 대한 의심은 사라지고, 자신이 구원 받은 자들 중의 한 사람이라는 것을 확신할 수 있게 된다는 것이다.⁷⁾

베버가 간파한 자본주의 정신을 간단히 다음과 같다. ①일하는 것 자체가 가치 있는 일임 ②정직하고 근면한 노동을 통해 돈을 버는 것은 삶의 최고 목표 ③시간 낭비하지 말고, 계획을 세워 실천 ④일하기 위해 쾌락, 행복, 즐거움 등 감정적 요소를 억제 하고 휴식과 게으름을 없앴 ⑤재물을 축적하기 위하여 절약하고 검소한 생활을 함. 이러한 직업의 자세는 종교적 구원과도 연결되며 이는 자본의 획득으로 확인할 수 있다.

이 직업의 소명의식이 한국의 어떤 정신과도 일맥상통하는 부분이 있었는데 바로 ‘경(敬)’사상이었다. ‘경’이란 고도의 집중 혹은 몰입이라고 할 수 있다. 조선시대에는 이 경(敬)을 실천하기 위해 모든 사상적 논의를 집중했었다. 예컨대 경(敬)의 수양 방법으로 ‘사무사(思無邪)’라는 방법이 있다. “사무사(思無邪)”말한 배경이 되는 『시경』의 원문을 보면 다음과 같다.

살피고 살핀 숫말이 먼 들에 있으니 / 잠깐 살핀 말을 들겠노라 사타구니 흰 말도 있고 황백마도 있으며 / 검은 말도 있고 누런 말도 있으니 수레에 사용함에 성하고 성하도다 / 생각함이 그지 없으니 말을 생각함에 이에 좋다

살피고 살핀 숫말이 먼 들에 있으니 / 잠깐 살핀 말을 들겠노라 청부루말도 있고 황부루말도 있으며 / 붉은 말도 있고 얼룩말도 있으니 수레에 사용함에 힘차고 힘차도다 / 생각함이 한이 없으니 말을 생각함에 이에 재주있도다

살피고 살핀 숫말이 먼 들에 있으니 / 잠깐 살핀 말을 들겠노라 돈짜무늬 말도 있고 낙대말도 있으며 / 월다말도 있고 가리온말도 있으니 수레에 사용함에 끊임없이 이어지도다 / 생각함에 싫음이 없으니 말을 생각함에 이에 떨쳐 일어나도다

살피고 살핀 숫말이 먼 들에 있으니 / 잠깐 살핀 말을 들겠노라 은총이 말도 있고 얼룩말도 있으며 / 정갱이 흰 말도 있고 두 눈 흰 말도 있으니 수레에 사용함에 건장하고 건장하도다 / 생각함에 간사함이 없으니 말을 생각함에 이에 가도다(『시경』「송/노송/경(駟)」)

이 시에서 노래하는 말이란 지금의 자가용과 같다. 춘추시대에 교통수단은 말이었기에 말의 중요성은 이루 말할 수 없다. 이 시에서 “사무사(思無邪)”에서는 말에 대한 집중을 이야기하고 있다. 집중을 통해서 사사로운 생각들이 나에게 들어올 수 없는 것이다. 공자는 『시경』 전체를 한마디로 표현하면 ‘사무사’라고 했다. 시경의 모든 노래들은 자신이 어떠한 대상에 집중해서 사사로움 없이 얻어진 단어들이란 것이다. 이 시에도 말에 대한 생각에는 사특함이 없어서 말을 생각하자 말이 응함을 노래하고 있다. 내가 말에 대해 집중하면 말도 생각만으로 응하듯이 사람의 영성은 우주와 소통할 수 있는 뛰어난 능력을 가지고 있는 것이다. 『시경』의 “사무사”는 한마디로 몰입을 어떻게 해야 하는지 알 수 있는 것이다.

조선시대 사상의 핵심인 ‘경(敬)’은 베버의 소명의식과 만나면서 한국에 압축적 근대화를 가져다 줄 수 있었다. 흔히 1950년대에 한국의 경제는 필리핀보다 낮았으며 가나와 비슷했다고 한다. 그리고 80년대 아시아의 4마리 용에 한국이 들어가 있었지만 지금은 세계에서 약 11위 경제대국이 되었다. 이러한 경제성장이 가능했던 이유는 조선의 ‘경(敬)’사상이 베버의 소명의식과 맞물리면서 이루어낸 성과이다. 베버식의 소명의식과 말을 돌보는 마부의 자세로서 경(敬)이 그리 다를 것이 없어 보이는 것처럼 말이다. 하지만 이 두 가지의 정신이 전혀 다른 결과를 도출해 내게 되는 차이를 다음 장에서 살펴볼려 한다.

7) 막스 베버, 박문재 옮김, 『프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신』, 현대지성, 2018, 197쪽.

5. 베버의 감정론을 통해 본 인간의 기계화

베버가 주장하고자 했던 공유된 가치 안에 서로 이해하고 행동한다는 합리주의 정신의 기저는 자본이었다. 자본을 위해서 노동하는 인간을 말한 베버는 인간의 선행에 대해 다음과 같이 말한다.

선행은 인간으로 하여금 구원을 얻게 해주는 수단이 될 수 없다. 왜냐하면, 구원받는 자들도 구원받지 못한 자들과 마찬가지로 피조물에 불과한 인간에 지나지 않는 까닭에, 그들은 모두 행위들로 하느님이 요구하는 수준을 만족시키는 것은 절대적으로 불가능하기 때문이다.⁸⁾

남에게 선행을 베푸는 일은 결국 하느님의 요구에 만족시킬 수 없으므로 직업에 충실하는 것이 바로 이 선행보다 낫다고 베버는 말한다. 그리고 베버는 감정에 대해서 다음과 같이 말한다.

“신비주의 적이거나 감성적인 측면을 배제하고 합리성을 추구한 청교도 신앙이 지닌 특징은 구약성경의 영향을 받은 것이다.”(228쪽)⁹⁾ “칼뱅주의에서는 신앙과 관련해서 모든 감성적인 요소들을 기만적인 것으로 규정해서 의심의 눈길을 보냈다.”(271) “감정에 휘둘리지 않는 냉철하고 양심적이며 조직적인 재세례파 신자들의 삶은 전적으로 정치와는 상관없는 민간의 직업생활을 중심으로 이루어질 수밖에 없었고, … 이러한 특성은 자본주의 정신이 지닌 중요한 측면들의 발달에 상당히 중요한 의미를 지녔다.”(295)

베버는 직업은 하느님의 섭리에서 소명이며, 직업노동은 하느님이 자신의 영광을 위하여 각 사람에게 행하라고 명령한 것(317)이라고 하였다. 직업의 소명을 다하기 위해 감정을 배제하고, 기만적인 것으로 여겨야 하는 것이다. 노동에도 감정을 배제하고 또 자본주의를 가능케 하는 관료제에도 감정을 배제한 규율화와 합리화를 중시했다. 베버가 제시하는 관료제의 이념형에 따르면 관료제를 운영하는 관리리는 합리적 사고에 훈련된 냉철한 사무인이어야 한다는 것이다. 그는 오직 비인격적이고 몰주관적인 객관적 기구 안에서 [애정도 열정도 없이] 법규대로 사무를 처리하는 자동기계와 같은 인간이 되어야 한다는 것이다.¹⁰⁾ 한국에 이식된 베버의 정신은 인간의 기계화를 이루어내었다.

6. 퇴계의 감정론을 통해본 인간의 공적화

한반도는 지구상에서 가장 오래된 왕조로 이루어진 곳이다. 신라 992년, 고구려 705년, 백제 678년, 고려 474년, 조선 518년 등 대부분 500년을 넘는 왕조가 이어져 왔다. 심지어 천년의 왕조가 있었다. 하지만 다른 어느 나라에서도 이렇게 오랜 왕조가 지속되는 곳이 없었다. 일본에 가장 긴 막부는 391년이고 나머지는 200년가량 된다. 중국은 주나라가 789년, 한나라가 426으로 길고 나머지는 200년 안팎이다. 영국은 플랜태지넷(Plantagenet) 왕조 245으로 가장 길고 나머지는 100년 안팎이다. 독일도 302년이 가장 길고 나머지는 100년이다. 프랑스도 같다.¹¹⁾ 조선의 철학이 주목받아야 할 점이 바로 여기에 있다. 가장 긴 왕조를 가지고 있었고, 무신이 아니라 문신이 정치를 이끈 곳이기 때문이다. 조선의 사단칠정론은 지구상에서 일어난 유일한 감정론이었다. 이 감정론쟁은 평화스런 정치의 꽃이었다. 이 논쟁은 퇴계로부터 시작해서 개항이후까지 400년 동안 조선에서 철학적 논쟁으로 이어졌다.

8) 막스 베버, 박문재 옮김, 『프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신』, 현대지성, 2018, 206쪽.

9) 막스 베버, 박문재 옮김, 『프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신』, 현대지성, 2018.

10) 심윤종, 「[특집:막스 베버와 사회인식] 자본주의, 합리성 그리고 인간」 『현상과 인식』 4(4), 한국인문사회과학회, 1980, 56쪽.

11) 마크 피터슨, “한국의 평화로운 역사 #1”, 「우물 밖의 개구리」, 『유투브』

이 논쟁은 퇴계(退溪) 이황(李滉 1501~1570)은 고봉(高峯) 기대승(奇大升 1527~1572)과 논변으로 ‘사단칠정논변’(四端七情論辨)이라고도 불린다. 도덕적 감정과 감정일반에 대한 논쟁의 발단은 이황이 정지운의 「천명도」를 개정하고 8년간 고봉과의 논쟁을 통해 68세의 저술 『성학집도』에서 「심통성정도」를 그려 자신의 성리학적 입장을 천명했다. 퇴계 사후에는 이이와 성혼의 논변이 연이어 일어남으로써 개항이전까지 400년 동안 도덕감정론에 대한 논란이 생겨나게 되었다.

‘사(仁義禮智)단’은 불쌍히 여기는 마음인 ‘측은지심’(惻隱之心), 부끄러워 할 줄 아는 ‘수오지심’(羞惡之心), 사양하는 마음인 ‘사양지심’(辭讓之心), 옳고 그름을 분별하는 ‘시비지심’(是非之心)이다. 퇴계는 이 사단을 ‘이’(理)로부터 유래한 순전한 감정으로서 더욱 확충해야 되는 것으로 보았고, 칠정은 ‘기’(氣)로부터 유래하여 잘 다듬어서 절도에 맞도록 해야 함을 주장 하였다. 이 논변에서 퇴계가 내린 결론은 “칠정은 본래 선하지만 악으로 흐르기 쉽다”는 것과, “사단은 ‘이’가 발함에 ‘기’가 따른 것이고, 칠정은 ‘기’가 발함에 ‘이’가 탄 것이다.”라고 하였다.

감정을 사단과 칠정으로 구분하여 논의 한 이유는 『중용』에서 찾을 수 있다. 『중용』 첫 장에 “희노애락의 미발을 ‘중’이라 이르니, 발하여 절도에 맞는 것을 ‘화’라 이르니 ‘중’이라는 것은 세상의 큰 근본이고, ‘화’라는 것을 세상의 통하는 도다. ‘중’과 ‘화’를 지극히 이루면, 하늘과 땅이 제자리를 잡고 만물이 제대로 길러질 것이다.”¹²⁾ ‘중화’의 논의는 개인의 감정과 세계가 어떻게 작용하는지에 관한 논의이다. 퇴계는 사단을 칠정과 구분해야 한다고 주장했다. 구분해야 하는 이유는 사단의 감정은 공공의 선을 위해 필수적이기 때문에 개인은 스스로 이러한 감정의 구분을 통해서 공적인 행위를 키워가야 한다고 여겼다.

퇴계는 감정을 사단과 칠정으로 구분할 수 있음은 감정의 참된 자기이해가 동반되어야 한다. 그리고 구분된 사단의 감정을 키워 내면 공공적 인간이 될 수 있다고 여겼다. 그러한 유토피아의 실현을 위해 서원운동을 시작하였다. 퇴계는 소수서원을 처음의 사액서원으로 만들고 그 이후에도 제자들과 함께 이시기에 13곳 정도의 서원운동을 해나간다. 사단의 감정을 길러내는 일이 성학으로 나아갈 수 있다는 믿음이었다. 그리고 사단을 기른 경건한 인간이 공직자 되어야 나라가 편안해 질 것이라고 생각했다. 이는 감정이 합리성을 보장해 준다고 여겼다. 유가 정명사상인 군군신신부부자자에서 알 수 있듯이 조선유학의 합리성은 감정을 지키는 것이 가장 중요한 과제였다.

퇴계가 말하는 ‘경(敬)’은 ‘예리하고 섬세한 정신의 지속성’(常惺惺)에 가깝다. 집중의 방법을 퇴계는 다음과 같이 말한다. “고인들이 학문한 것을 살펴보면 종일토록 부지런히 하고 두려워하고 위태로이 여겨 일시의 중단도 허용하지 않았다. 그러나 공부의 과정을 잡아 오래도록 쌓고, 오랜 시간을 두고 빠져들어 충분히 맛본(優遊厭飫) 뒤에야 아는 것과 행하는 것이 자연스럽게 차례를 얻어 진리를 자득하게 되었다.”(『退溪全書』, 「答鄭子中別紙」)

퇴계의 경(敬)은 집중이란 잠시의 중단도, 혹은 대상이 없을 경우에도 사라지는 게 아니라 계속되는 어떤 형식성이다. 이는 내 몸의 한계를 넘어서는 임계점과 만나는 긴 실천이다. 또 집중은 오랜 시간을 두고 빠져서 충분히 맛을 보아야 하는데, 그 맛을 보는 행위는 ‘꽃봉오리를 씹어 먹고, 윤기와 기름을 실컷 먹는 것’(其咀嚼英華 厭飫膏澤)(『雲養集』)이다. 이러한 공부를 통해 얻은 지각은 잡념으로 가득 찬 자신의 터를 비우면서 영성과 만나는 지점이 생기는 일이다.(虛靈) 다른 표현으로는 克己라는 긴 시간의 집중을 통해 나 스스로가 비워진 빈방에 밝은 빛이 생기는 경지(虛室生白)를 말하는 것이다. 이는 사단이란 감정의 키움을 통해서 개인의 영성과 만나 자연스럽게 공적화를 이루는 방법이다. 한국이 빠른 시일 내에 민주화를 이룰 수 있었던 이유도 감정의 공적화가 잘 되어진 터전이었기 때문이다. 억울함의 감정을 그냥 두지 않고 함께 불의와 맞서 싸운 결과인 것이다.

배버식의 소명의식은 신에 대한 사랑으로 출발하지만 결과는 자본으로 확인 받을 수 있다. 여기서 감정은 배제해야할 대상으로 인간의 기계화를 초래한다. 퇴계는 감정의 참된 자기이해에서 사단을 기

12) 『중용』 제1장: 喜怒哀樂之未發 謂之中 發而皆中節 謂之和 中也者 天下之大本也 和也者 天下之達道也.

를 때 저절로 공적인 인간이 될 수 있다고 한다. 그 집중의 방법은 오랜 시간 충분히 맛보면 가능해진다. 마부의 사무사는 말에 집중되어 있어서 생각에 사특할 겨를이 없는 경지인 것이다. 이 둘은 같은 소명의식을 말하는 듯 하지만 공동체에 대한 전혀 다른 결과를 가져왔다. 조선을 경험한 독일의 노르베르트 베버(Norbert Weber, 1870~1956)신부는 『고요한 아침의 나라』라는 저서와 조선을 촬영한 영상을 남긴다. 베버 신부는 조선에서 품앗이로 대표되는 공동체 문화와 조상과 어른에 대한 감사와 존경하는 모습에 깊은 감동을 느꼈고, 가족에 대한 책임과 사랑 같은 정신적 가치들에 깊이 감동받았다.

현재 한국의 자살율이 세계적으로는 2위 이지만 10년째 OECD회원국 중 1위이다. 세계 1위는 남아메리카 "가이아나"로 인구가 80만 되는 아주 못사는 나라이다. 그러니 실질적으로 한국이 자살율 1위 국가이다. 고대로부터 한국은 감정의 소중함이 인간적인 것이라는 전통적 사고에서 자본주의의 기계화에 내몰리자 스스로 목숨을 버리는 일이 계속 일어나고 있다. 노동을 자본으로 계산하는 사회는 퇴로를 만들어주지 못한다. 자신의 감정을 알아가고 그 감정에 충실한 인간이 되기위해 자신을 갈고 닦을 수 있는 시간을 배려하지 못하고, 또 실수를 했을 때의 퇴로도 만들어주지 못한다. 자본을 위해 나의 감정을 죽여야 하는 사회는 한 개인을 죽음으로 내 모는 격인 것이다.

7. 한류는 감정이란 문화유전자

최근 BTS의 신곡 '다이너마이트'는 빌보드 '핫100' 정상에 올랐다. 이 노래는 공개 24시간 만에 1억 110만 조회수를 기록하며 역대 전 세계 유튜브 뮤직비디오 '24시간 최다 조회수' 신기록을 세웠다. 또한 2019년 봉준호 감독이 만든 영화 <기생충>은 아카데미 시상식을 휩쓸었다. 넷플릭스를 통해 한국 드라마는 190여국으로 송출되었고 많은 나라들 한류는 이제 주류 문화 코드로 자리 잡았다. 아시아를 넘어서 북미에서 유럽까지 1위에서 10위까지가 한국드라마가 들어가 있다. 최근에 <사이코지만 괜찮아>와 <사랑의 불시착>, <이태원 클라쓰> 등이 상위권 순위에 머물고 있다. 그렇다면 K-코드는 어떻게 정의내릴 수 있을까?

한국국학진흥원은 앞서 언급한 《2012년에 주목할 문화유전자》라는 심포지엄에서, 한국의 '정(情)'을 흥, 끈기, 해학, 맛, 예의, 역동, 공동체, 어울림, 자연스러움과 함께 '10대 한국 문화유전자'로 선정하였다. 이 10대 문화유전자는 부분적으로 겹치며 공유하는 요소들이 있지만, 실제로 어떤 요소라도 완전히 독립적으로 존재하지 못하기 때문에 큰 문제는 되지 않는다는 견해가 일반적이다. 한국은 400년의 전통이 길러진 '감정'이 '문화유전자'로 키워진 것이다. 특히 '정'이 한국인들의 감성을 담당해 왔다는 점에서 착안하여 '감정적 문화유전자'로 지칭하였다.

한류를 대표하는 방탄소년단(BTS)에 팬인 아미가 되는 많은 이유 중 하나는 감정의 소통으로 인해 삶의 의미를 찾은 사람들이다. "한때 저는 일생에서 어려운 시기를 겪었습니다. BTS를 알게 된 뒤 제가 살아가야 할 이유를 알게 되었습니다."(2019.5.27. KBS 뉴스) 감정을 죽이고 살아야 하는 자본주의 생태에서 존재의 이유를 자본의 증식으로 찾아야 하는 사람들은 삶의 의미를 찾아 수 없게 되었다. 하지만 BTS의 음악을 통해 감정이 회복 된 것이다. BTS의 위로는 조선시대에 사람을 존중한다는 것은 그 사람의 감정을 존중해야 한다는 뿌리 깊은 역사가 있었기 때문이다.

8. 나오며

현재 코로나 19사태로 평범한 한국의 일상이 특별하다는 것이 널리 알려졌다. 특히 외국인이 감동받았던 사건은 양성판정을 받고 자가격리를 하는 사람들에게 자원봉사자들이 식료품 및 생필품을 가져다 주는 영상이었다. 옆집이나 이웃집 사람들이 코로나 양성판정인 것을 알 수 없도록 문 옆에다 놓아두고 전화로 알리는 방식으로 생필품과 음식이 배달되었다. 한국인에게는 상대방의 감정을 소중히 여기

는 것이 정치라는 인식이 있기에 이러한 보호가 가능했다. 정치적 결정에 있어서도 어디까지 국가가 개입할 것이냐 했을 때 감정의 세세한 부분까지도 챙겨야 하다는 인식이 있던 것이다. 서구사회에서 식료품이나 생필품 사재기 현상이 일어날 때 이러한 일들이 생소하게 보였지만 감동으로 전해졌다.

코로나로 인해 지구는 모두 힘든 시간을 보내고 있다. 그리고 비대면의 일상화를 맞이해야 하는 시점이다. 뉴노멀을 세워야하는 지금 한국은 무엇을 이야기 할 수 있을까? 우리의 오래된 이야기에서 미래가 있을 것이다. 누구나 감정의 참된 자기 이해에서 무언가를 사랑할 수 있는 시간들이 만들어지길 바란다.

