‘2013 한국이론사회학회 연례 학술대회’

후 · 속 · 토 · 론 · 회

- 전야학술제(국제세미나) -

□ 일시: 2013년 8월 20일(화)

□ 장소: 중민사회이론연구재단 세미나실

- 연례 학술대회 –

□ 일시: 2013년 8월 22일(목)~23일(금)

□ 장소: 경남 통영 소재, 경상대 해양생물대학

- 후속토론회 -

□ 일시: 2013년 9월 14일(토)

□ 장소: 중민사회이론연구재단 세미나실

◎ 일시: 2013년 9월 14일(토), 오후 2시

◎ 장소: 중민사회이론연구재단 세미나실

◎ 문의: 02-875-8474, www.joongmin.org

◎ 주최: 중민사회이론연구재단 & 한국이론사회학회

Joongmin foundation for Social Theory

<목 차>

1. 리플릿 및 프로그램

- 전야학술제(국제세미나)
- 연례 학술대회
- 후속토론회

2. 준거 학술논문

: The re-enchantment of universal values

/ Michel Wieviorka

3. 발표 논문

- 김상준
- 김성국
- 전성우
- 조주현

➢ 학술전야제 리플릿

〈중민재단 국제세미나〉

'2013 한국이론사회학회 연례 학술대회'

전·야·학·술·제

▶ 주 제: **사회발전과정의 보편적 가치 재조명**



▶ 발표자: **Michel Wieviorka**
(파리 고등사회과학원 교수, 세계사회학회 전 회장)

▶ 논 문: **The Re-Enchantment of Universal Values**

▶ 사회자: **한상진** (서울대 명예교수, 중민재단 이사장)

▶ 토론자: **Shujiro Yazawa** (일본 동경 세조대학 교수, 전 일본사회학 회장)
전성우 (한양대 석좌교수, 전 한국이론사회학 회장)
김성국 (부산대 명예교수, 전 한국이론사회학 회장)

- 한국이론사회학회 연례 학술대회 -
□ 일시: 2013년 8월 22일(목)~23일(금)
□ 장소: 경남 통영 소재, 경상대 해양생물대학

- 중민재단 국제세미나 -

◎ 일시: 2013년 **8**월 **20**일(화), 오후 4시
◎ 장소: 중민사회이론연구재단 세미나실
◎ 문의: 02-875-8474, www.joongmin.org

◎ 주최: 중민사회이론연구재단 & 한국이론사회학회

➢ 연례 학술대회 프로그램

일 시		발 표 및 내 용	비 고
제 1 부 8.22 13:30~ 15:45	13:00~ 13:20	개회사	노진철 (이론사회 학회장)
	13:30~ 14:00	**<제 1 부 동아시아적 가치의 보편성과 특수성>** 발표주제: 한국사회의 합심주의 문화와 상황대응 방식 발표자: 유승무(중앙승가대학)	1 부 사회자: 양영진 (동국대)
	14:00 ~ 14:30	발표주제 : 유교라는 내재적 초월, 유교의 내재적 초월 발표자: 김미정(서울대)	
	14:30 ~ 15:00	발표주제: 일반이론으로서 현대성 연구의 동아시아 적용가능성 모색 발표자 : 신종화(서울과학종합대학원)	
	15:00 ~ 15:45	종합토론 토론자: 최종렬(계명대학교 사회학과), 박수호(사이버문화연구소), 이재혁(서강대학교 사회학과),	
제 2 부 8.22 16:00~ 18:15	16:00~ 16:30	**<제 2 부 동아시아 공동체의 역사적 경험과 기억>** 발표주제: 동아시아 역사적 근대의 조감 발표자: 김상준(경희대 공공대학원)	2 부 사회자: 김성국 (부산대)
	16:30~ 17:00	발표주제: 보편주의와 경쟁하기 - 로야마 마사미치의 동아협동체론 발표자: 손애리(고려대 아세아문제연구소)	
	17:00~ 17:30	발표주제: 특수경로(Sonderweg)인가 방법론적 세계시민주의인가? - 한국사회의 개인화 현상에 대한 이론적 시도 발표자: 홍찬숙(서울대 여성연구소)	
	17:30~ 18:15	종합토론 이종현(글로벌사이버대 휴먼서비스학부), 임운택(계명대 사회학과) 강수택(경상대 사회학과)	
제 3 부 8.23 10:00~ 12:00	9:30~ 10:00	**<제 3 부 동아시아의 미래: 일상에서 사회성의 재구성>** 발표주제: Social Identities and Citizens' Critical Potential: Where does Reform-oriented Energy come from and What does it mean for the Future of East Asia? 발표자: 한상진(서울대 사회학과 명예교수)	3 부 사회자: 전성우 (한양대)
	10:00~ 10:20	발표주제: 은총의 경제에서 경제의 은총으로 : 종교적 공리주의의 기원 발표자 : 박정호(대구대 사회학과)	
	10:20~ 10:40	발표주제: 지하철 노약자석, 과도한 '도덕 커뮤니케이션'화의 역설 - 공간적 배치와 장치의 효과 재검토 발표자: 천선영(경북대 사회학과)	
	10:40~ 11:40	종합토론 Shujiro Yazawa 교수(동경 세조대학). 이선미(서울여대 바름교양학부), 이철(동양대 행정경찰학부), 조주현(계명대 여성학과)	

➢ 후속토론회 리플릿

'2013 한국이론사회학회 연례 학술대회'

후 · 속 · 토 · 론 · 회

▶ 주 제: 사회발전과정의 보편적 가치 재조명

▶ 준거 학술논문: The Re-Enchantment of Universal Values
/ Michel Wieviorka
(파리 고등사회과학원 교수, 세계사회학회 전 회장)

▶ 사회자: 한상진 (서울대 명예교수, 중민재단 이사장)

▶ 토론자: 김성국 (부산대 명예교수, 전 한국이론사회학 회장)

전성우 (한양대 석좌교수, 전 한국이론사회학 회장)

조주현 (계명대 여성학과 교수)

김상준 (경희대 공공대학원 시민사회·NGO학과 교수)

◎ 일시: 2013년 9월 14일(토), 오후 2시

◎ 장소: 중민사회이론연구재단 세미나실

◎ 문의: 02-875-8474, www.joongmin.org

◎ 주최: 중민사회이론연구재단 & 한국이론사회학회

준거 학술논문)

The re-enchantment of universal values

Michel Wieviorka

There is nothing new about the idea that there are universal values, nor is its critique. And the idea that these are an invention of the West is one of these self-evident truths which we have been slow to recognize.

Thus the philosopher, François Jullien suggests that there are three separate and convergent historical origins of the Western conception of the universal dating back to: Ancient Greece, for the universal value of reason, or *logos*, which promotes concepts and rational demonstration, or the logical; the Roman Empire in which the juridical concept of the universal linked citizenship and legality; and the Pauline conception of Christianity which promised salvation to all. This amounts to declaring the differences, injustice and inequality which are the lot of mankind on earth null and void in the after-world.[1]

The Enlightenment and Immanuel Kant in particular, are therefore merely one of many in a long line of endeavors to advance the idea of universalism. From this perspective, universal values are presumed to apply, or be able to be applied, to the whole of mankind. They are founded on reason, law and perhaps less obviously, on morals or ethics.

Thus defined, universalism constitutes an explicitly core construction for philosophical and political thinking; critical, even hostile, points of view have opposed this.

1. The classical critique

a) Some – conservatives or reactionaries – reject universal values which they denounce as a threat to the established order and while those in power see therein a source of protest, conflict and possibly revolutionary uprisings. Universal values are said to undermine traditions, subjugate culture and destroy authority. These criticisms locate those who profess them on the side of the Ancients who, since the 17th century have been in conflict with the Moderns.

b) Others stress the characteristics which separate and distinguish human groups rather than those which they share and claim – sometimes in conservative or reactionary terms – sometimes in liberal terms - to adhere to a form of relativism valorizing the particular specificity which each individual or, for example, each national community might have. From a relativist viewpoint, the meanings and

[1] François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures,* Paris, Fayard, 2008

values which direct human behavior vary from one society to another, one group to another or one individual to another. None are transcendent. In the first scenario, values are an inheritance from a past which can go as far back as time immemorial and from there to the intervention of God or of nature – in this case, relativism is a-sociological and even anti-sociological. In a second scenario, values are the outcome of specific historical processes which are unique. They are produced through the action of each society, each group, and each individual on itself. We have no reason here either to envisage the triumph of reason and law. In both cases, absolute relativism leads to an impasse. If we describe a culture as being totally incomprehensible to those who do not belong to it, to do so we have to use categories or criteria of judgment which are universal. We have to use reason, even though relativism excludes the use of this same reason when considering cultures other than those which recognize it.

c) The critique of universalism and universal values also has a long tradition which has been developed on the left, so to speak. In the first instance, it may appear to be an accusation: the universalism of the philosophers is charged with being rather abstract in nature, somewhat remote from concrete realities. On numerous occasions, Karl Marx developed this kind of viewpoint. For example, he demanded that the concept of the individual be replaced by that of the worker.Thus, a concrete universalism would replace the abstract universalism of the law and might result in altering the legal nature of the social rules which contribute to perpetuating oppression and inequalities.[2] Elsewhere Marx denounced the abstract universalism of money,[3] observing that theoretically money creates equality in exchange but that in practice it is a factor of injustice and inequality of wealth; note that on this point Georg Simmel defended a different position, seeing in money an instrument of modernization and emancipation.[4] The fact remains that Karl Marx does not break with universalism, nor even with Immanuel Kant; he simply requests a move from pure philosophical speculation to an examination of the social reality.

As an example, we can take the Marxian criticism of abstract universalism as a basis for an analysis of the French republican model of integration. In France, the Republic ensures the institutional, legal and political transcription of the universal values of law and reason and it is possible to analyze many episodes in the collective life of this country since the mid-1980s as being directed by the increasingly artificial nature of the references to the Republican ideal. If teachers feel they are being given a difficult time with the question of the Islamic scarf in schools at the end of the 1980s, or if there are periodic riots in the ‘deprived suburbs’, this may be due to the increasing incapacity of the State to ensure that the concrete reality of everyday life corresponds to the abstraction of the republican promise – liberty, equality, fraternity? Resentment and frustration are exacerbated when intellectuals

[2] With Friedrich Engels in *The German Ideology* (1846)
[3] Cf. his well-known article *On the Jewish question* (1844)
[4] In *Philosophie de l’argent* (1900). In the introduction to the book which I edited, *L’Argent* (éd. Sciences Humaines, Auxerre, 2010), I compare the approaches of Karl Marx and Georg Simmel.

and political authorities advance a republican discourse, accompanied by exhortations to integration even when the material means for this integration are not there. The violence in the deprived peripheral suburbs is closely related to the nature of this discourse; republican values are invoked but access thereto remains closed. This is ultimately unbearable.

This brings us to the end of the classical criticism of abstract universalism: when universalism is evoked in the public sphere, it is not only ideological. It has a considerable impact by reinforcing the feeling of injustice and incomprehension of those who do not have access, or only very limited access, to the fruits of modernity.

d) Once again on the left, another critique of universalism consists in denouncing the harm, the negative effects and the excesses. At the outset, in the inter-world war years, Max Horkheimer and Theodor Adorno, the intellectuals of what would later be known as the Frankfurt School, who were initially strongly influenced by the thinking of Georg Lukacs, placed their hopes in the advance of reason. But with Nazi barbarism and Stalin's Terror, - with also what they thought to be the unlimited capacity of capitalism to develop or of the rise of industrial technology- the Frankfurt School observed that reason, formerly an emancipating force, had become instrumental and dominating, or subjugating and alienating. Similarly, more recently, Zygmunt Bauman has been able to see in the destruction of the Jews by the Nazis an extreme case of the use of reason, resort to technology, science and modern forms of bureaucracy.[5] Reason as a universal value is not entirely rejected by these critical approaches; it is shown to be ambivalent – capable of leading to progress or to catastrophe.

At the height of the major totalitarianisms in the 20th century, in Nazi Germany or in Stalin's Soviet Union, the topmost official ideology established the difference between several conceptions of science. The Nazis for example rejected modern mathematics because it was Jewish, the Soviets opposed bourgeois science to proletarian science, their own. For example, they advanced the theses of Lysenko postulating the heredity of acquired characteristics.

2. Doubts, suspicions and challenges

While it is true that various possible criticisms of universalism may long have existed and co-existed over time, it is also true that each historical period has its own particular challenge to universal values.

Thus the end of colonialism and of Empires, even if some authors do speak of post-colonialism, that is of a historical phase which still refers to colonialism while at the same time going beyond it, is also a period when Western thinking could be considered synonymous, at least in part, with universal values. It extends far into a basic constituent of universalism, as it spread from the time of the major discoveries –the

[5] Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust,* London, Polity Press, 1989

universalism described by Etienne Balibar[6] as 'extensive' or 'expansive' universalism. This aspect of universalism with its hegemonic pretentions was mainly the concern of States and the actors accompanying or preceding them in their operations of colonial or imperial domination. It went along with a discourse and projects claiming to deliver a message bearing references to values of progress, salvation, access to reason and participation in modernity. The generous aims in reality concealed practices of domination, exploitation or destruction of peoples and individuals but nevertheless they did exist.

As from the 1960s and 1970s, as changes occurred affecting them in numerous ways, universal values lost ground - , in the first instance on the home front, or primarily within societies, later as a result of the historical transformations which revolved around supranational or global approaches.

At the time when the Cold War was entering its terminal phase and when decolonization was becoming a reality on a wide scale, various movements in these same societies challenged the resounding universalism of the preceding years from within.

To continue with Etienne Balibar's terminology, these movements were charged with an 'intensive universalism which is not a universalism of expansion but a qualitative form of universalism – one of liberation'. They denounced the universalism of the dominants in the name of whose values the worst forms of barbarism and violence were carried out.

In the United States, for example, various actors began to criticize the way in which the country had been built, by destroying the Indians and establishing slavery, prolonged by anti-Black racism and Jim Crow laws. They then criticized the domination of the Whites over people of colour and that of men over women, exercised in the name of a conception which claimed to be universal. They also denounced the damage wrought by progress, the excesses of science when it is left to its own devices, to the interplay of technocrats or to market forces. The very idea of progress was challenged.

The dimensions of action are often historical since it is a question for the actors of ensuring recognition of the links between present difficulties and the past. They are backed up by memory, that of the groups, victims of dreadful forms of violence in the past, genocide, mass massacres, extermination, or ethnocide which has almost or totally liquidated a culture. To continue with our American example, this has been the situation for the Indians or the Blacks for almost half a century now.

Thus a *universalism from below* concomitant with the social or cultural struggles against oppression, domination, also against the negation of history and the refusal to recognize the existence of specific identities now challenges *universalism from above* which is so closely associated with various forms of domination, the authorities, and established order or its experts and their organic intellectuals, that it has become a pseudo-universalism – an ideology.

The demands thus expressed by historical, cultural and social movements challenge national

[6] Etienne Balibar, *Quel universalisme aujourd'hui ?,* Lecture, 3 December 1993, Cercle Gramsci

narratives and official history and are interpreted by some political thinkers and actors as a challenge which does result in the imposition of a degree of relativism. Do these not challenge the State, weaken the nation, itself identified with the universal, and disrupt the unity and coherence of the social corpus to the advantage of one specificity or another?

The movements which appeared at the turn of the 1970s cannot be reduced uniquely to their positive aspects. They usually also have a negative side to them; they may be attracted by secession, by withdrawal into themselves, the rejection of alterity, closure and thence communitarianism, which also implies the domination of the group over individuals. These movements then tend toward relativism, not to oppose the universalism of the dominators in the name of a universalism from below, but each in the name of furthering an autonomous existence, indifferent and even hostile to anything which might challenge their specificity. In the same historical context, we also witness the formation of xenophobic and racist nationalisms.

Thus, as from the beginning of the 1960s, the classical universalism, inherited from the Enlightenment was attacked on two fronts. The criticism targeted knowledge and the idea of progress on one hand and on the other, the rise of specific identities and withdrawals into nationalism. It was ambivalent for in both cases it included on one hand an appeal to another conception of universal values and, on the other, a pure and simple rejection of the very idea of universalism. The discussion was then conducted around two sets of pairs: top down universalism / bottom up universalism and universalism / relativism.

However, it is usually limited to one set of oppositions. Thus, when two major questions began to be discussed, one concerning multiculturalism and the other, positive discrimination, the two partly overlapping, the idea began to take shape that a choice had to be made between one of the alternatives. In the English-speaking world the choice was between being a ‘liberal’ or a ‘communitarian’ and in France, the words used were ‘republican’ or ‘democrat’.

The social sciences did not play a leading role in this discussion, being content instead to follow political philosophy, adopting its categories and analyzing the problems or events individually as they arose. These were often associated with Islam and immigration – for example in France, the issue of the headscarf or ‘*foulard*’, then more recently the ‘*burqa*’,– in the United Kingdom, the mobilization related to the Fatwa aimed at the writer Salman Rushdie for his book *The Satanic Verses* and critical of ‘Londonistan’.

As from the 1960s and 1970s the social sciences were also affected by the rise in importance of relativism, while American functionalism, so strongly identified with universal values, was on the wane; throughout the world we witnessed the beginning of criticisms of science and progress expressed in particular by the environmental or ecological movements.

At this point, an idea gained ground, first in English-language sociological thinking and then

elsewhere; the best formulation is that set out by Peter Berger and Thomas Luckmann.[7] For these authors, what is social is constructed; social phenomena are constructions, the production of society, and once in existence, they can in the last resort be reproduced. From this point of view, values are also social constructions; they are shaped through cognitive stances and are the outcome of historical processes. They therefore cannot be explained objectively as being the triumph of reason. Pushed to the extreme, constructivism or a constructionist approach is a form of sociological relativism and if it is applied to science, it means that science is also permeated by it, as in the orientations which direct the research of the sociologist of science, Bruno Latour. There is then no absolute scientific truth or method specific only to scientists, of autonomy of at least part of their work with respect to social life. All scientific statements must be considered in the context in which they were produced, or set in the history which is considered in reality to have fashioned them.

3. Decolonization, globalization and migratory phenomena

Decolonization and the entry into an era which many call postcolonial, followed by globalization challenged the conceptions which the West had of itself and its values, and of its capacity to apply or impose them throughout the world; at the same time we saw the beginnings of what the German sociologist, Ulrich Beck, has called methodological nationalism. The nation-state can no longer be synonymous with universal values- as when, for example, France was described as a universal nation. This would require considerable intellectual acrobatics. France is simply one nation amongst others.

Decolonization is inseparable from the many declarations which in one way or another challenge Western arrogance and the idea of universal values. In reality this idea masks the disregard for peoples till then colonized, and brings in its wake the racist vision of the Whites on individuals of colour, that of the imperialist powers who successfully imposed their political power. In the words of countless actors taking up the cause of decolonization, activists, intellectuals and politicians, the concept of the universal went hand in hand with colonization and legitimated colonial domination. It is a Western-centered value and therefore ethnocentric, of which multiple expressions in the present, post-colonial era can still be found.

Thus, many voices now criticize the way in which colonization has been presented as a sort of gift to the colonized peoples who are said to have been provided with economic progress, education, health and who, theoretically, were enabled to accede fully to modernity. Didn't children, in the colonies of the French Empire, used to chant in class that two thousand years ago, their ancestors were the Gauls?

These times have gone. We have entered an age of economic and cultural globalization, as well as one of a multi-polar world. China, India and Brazil, and the new emerging countries like Indonesia are putting an end to the intellectual, political and economic hegemony of the West.

In the first instance, as from the end of the 1960s, there has been an intensification of the highly charged

[7] Peter Berger, Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality,* New York, Doubleday, 1966

image of a division between universalism as conceived of in the framework of the nation-states, and universal values which could have a global or planetary impact.This is particularly true for those who advocated a right to intervene while, at the same time, pleading for human rights. Classically, the framework of the nation state and international relations implies that States only deal with what happens in their jurisdictions; states do not intervene in the affairs of others except by means of diplomatic relations, international agreements, conventions, etc. But if human rights are seriously infringed, is there not a duty to intervene despite the State which is complicit, passive or powerless, despite also international rules and agreements? In 1967, the 'French Doctors' opened a breach in this model during the dramatic events in Biafra, asserting the primacy of human rights over reasons of State and agreements between States. Thus, universalism began to go beyond the framework of the Nation-States and, thereafter, this trend was expressed by the ever-increasing and sometimes very powerful NGOS. The universal of human rights – a term preferable to the rights of man to avoid any misunderstanding concerning women – is global and knows no frontiers.

In this context of globalization and the rising importance of human rights, migratory movements have contributed to the unavoidable obligation now forced upon us to once again question the very idea of universal values.

This is not the place to describe and analyze these movements in depth. Let us simply say that they assume various forms, putting an end to the idea of a single model in which migrants leave a society of origin and, in one or two generations, become integrated into what is known as a host society. Migrations may concern the whole planet, in many and various spatial and temporal modes. They produce new networks, and new modes of cultural life. Migrants invite us, through the way in which they take up the challenges of their lives, to adopt a 'cosmopolitan outlook', to use the words of Ulrich Beck, who distinguishes five constitutive principles:

> i)The principle of the experience of crisis in world society: the awareness of interdependence … which overcomes the boundaries between internal and external'; ii) the 'recognition of cosmopolitan differences' in global society; iii) the principle of 'cosmopolitan empathy and of perspective-taking'; iv) the 'principle of the impossibility of living in a world society without borders'; v) 'the *mélange* principle … local, national, ethnic, religious and cosmopolitan cultures and traditions interpenetrate … cosmopolitanism without provincialism is empty, provincialism without cosmopolitanism is blind'.[8]

What Ulrich Beck refers to as 'cosmopolitanism' is nothing more than a variant of the idea of universal values – furthermore, the thinkers of the Enlightenment, beginning with Kant, stressed the notion of cosmopolitism at the same time as they were endeavoring to conceive of the universal. But is there not a risk that the cosmopolitical ideal might become one form of abstract universalism? This is what comes to

[8] Ulrich Beck, *Cosmopolitan Vision,* Cambridge, Polity Press, 2006, p.7

mind for example, on reading a recent book by Elijah Anderson who demonstrates that it is pleasant to live under the protection of the 'cosmopolitan canopy'; this space is harmonious because it is cosmopolitan and convivial. But there is nothing to prevent the emergence of racism within it, the 'nigger moment', the instant in which the Black person is suddenly reminded of the colour of his or her skin.[9]

4. Rethinking the universal. Four paths.

Should we henceforth abandon the idea of universal value; can we not instead endeavor to renew the concept?

a. As far back as the 1950s the philosopher Merleau-Ponty, being interested in the work of social anthropologists and therefore in the analysis of what were at the time, distant, societies observed that the traditional conceptions of the universal were no longer very operational. Since their formulation the division of labour within the social sciences had become less marked, and social anthropologists now studied social life at the heart of the Western world. He noted:

> 'Now experience in anthropology is our insertion as social subjects into a whole in which the synthesis our intelligence laboriously looks for has already been effected, since we live in the unity of one single life all the systems our culture is composed of. We gain some knowledge from this synthesis which is ourselves. Furthermore the equipment of our social being can be dismantled and reconstructed by the voyage, as we are able to learn to speak other languages. This provides a second way to the universal: no longer the overarching universal of a strictly objective method, but a sort of lateral universal which we acquire through ethnological experience and its incessant testing of the self through the other person and the other person through the self.'[10]

Remarks of this sort denote an interesting stance, that of the modesty associated with the acquisition of a real-life knowledge of alterity. Above all, they point to a first possible path for those who intend to re-launch universal values. Here we have the idea of refusing a pre-defined universality formulated prior to any application to a concrete situation. Merleau Ponty suggests that universal values are not imperative categories which compel recognition from the outset, arbitrarily, in an unquestionable and non-negotiable fashion with neither nuance nor limit, and which have been determined by a philosopher, then to be tacked on everywhere. On the contrary, or in any event very differently, they may be an unfinished construction, work in progress so to speak which is transformed, by opening up to other cultures and other horizons. But Merleau Ponty's remarks are almost overtaken by present-day changes. Thus as a result of the phenomena of migration in particular, but also with the contribution of the new technologies of communication, what was exotic yesterday because remote is now present at the very heart of Western societies and, for example,

[9] Elijah Anderson, *The Cosmopolitan Canopy. Race and Civility in Everyday Life,* New York, Norton, 2012

[10] Maurice Merleau-Ponty, chapter « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », *Signes,* Folio Essai, 1960, p. 193. ***SIGNS*** ,Merleau Ponty translated by Richard McLeary, Evanston, Northwestern Press, 1964.

of the global cities described by Saskia Sassen.[11]And symmetrically, the former colonies, the field-work areas *par excellence* of social anthropologists are not only independent States, but above all are capable of producing a completely up-to-date form of reflexivity and of analyzing the world of today with all the tools which the former colonizers had, including those of the social sciences.

We also find Merleau Ponty's intuition in François Jullien's work when he distinguishes between the universalizable and the universalizing: :

> 'The universalizable is what makes a claim to the quality of universality, as a statement of truth [...] As for *universalising*, it is indemnified from this problem of legitimacy: since it is what causes the universal to arise (by default and in an operative way), it does not claim but creates; and its value is measured by the power and intensity of this effect. Let's thus say that human rights are a strong or effective *universalising'*. [12]

b. Would it not instead be possible to universalize universal values, to re-enchant them, by showing that their invention is not the monopoly of the Greek, Roman or Christian West and by seeking the sources of an update in other intellectual, moral and political traditions? We find the elements of an approach of this type developed in two separate points in the work of the Nobel Prize for Economics, Amartya Sen, The first refers to the idea of democracy, which is part of classical universalism; there is no law or reason other than instrumental in authoritarian regimes, dictatorships or totalitarian systems, even if they assert the contrary. Now Amartya Sen shows that the invention of the democratic idea is not uniquely the monopoly of a progression which starts with the Greece of Antiquity, with Cleisthenes and Solon, continues in Rome and then, from there, into what is known as the West: there are also elements of democratic life in India, or in Africa, for example with the palaver or discussion. The second point of interest to us here in Amartya Sen's thinking is his ideas on justice. In opposition to John Rawls, with whom he maintains a superb discussion post mortem, the Nobel Economics prizewinner requests that in exercising justice, we take into consideration the culture within which it is to be administered. Consideration should be given to what is compatible with a specific state of the law, and in particular with the forms of justice which, from the Western point of view are new, or have been updated –those referred to as 'restorative', or yet again, with the principles of the Truth and Reconciliation Commissions.[13]

In the social sciences, the idea that there are universal values has long been associated with the image of a one and only way leading societies onto the rails of modernity. Amartya Sen tells us that it may be that these universal values have been invented elsewhere, encouraging us to enlarge the moral and intellectual

---

[11] Saskia Sassen, *The Global City : New York, London, Tokyo,* Princeton, N.J., Princeton University Press, 2001

[12] « Quel absolu pour les droits de l'homme », p.113. – *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les culture*s, 263 p., Fayard, Paris, 2008 ; rééd. « Points », Seuil, 2010, p. 186**.** Forthcoming in English, 2013

[13] Amartya Sen, La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident, Paris, Payot, 2005 ; L'Idée de justice, Flammarion, 2010 (*Democracy and its Global Roots*, in *The New Republic*, 6 October 2003)

space within which the universal can be considered – one is tempted to say, he globalizes it.

c. The sociologist, Schmuel Eisenstadt, who died recently, made another proposal: he says there are several modernities, all open to universal values, but these differ for historical reasons and depend in particular on the way in which societies other than Western - for Eisenstadt in the first instance, Japan – first came into contact with the West. It is in fact the evolutionism of the 'one best way' that Eisenstadt challenges, the idea that the modernization of societies is a homogenous, or homogenizing, process which must lead to societies converging into a single model. This approach, which is central to functionalism and more precisely to the work of Talcott Parsons, and which has given rise to ridiculous formulations, as in the work of the American sociologist, Daniel Lerner,[14] is hotly contested by Eisenstadt. He considers that present changes, which at global level are extremely diverse, are set in approaches which are themselves modern and diversified. These produce conceptions of modernity which are distinct – what he calls 'multiple modernities'. This is the contrary of Parsons for whom there was only one, single form of modernity to which all societies tended as they gradually progressed. In a way, Eisenstadt tried to reconcile the acknowledgement of a diversity of cultural, social and political models and the oneness of universal values and he opened up a very interesting discussion.[15]For the classical social sciences, modernity is indeed a mode of organization of society which differs radically from those which preceded it. We have access to it and it is shaped through modernization which is a set of processes possibly including approaches of structural differentiation, rationalization and increasing individualism. In Parsons' work, modernization is based on the changes which affect the system of the personality – individuals become concerned with *achievement* and no longer with *ascription* -; the cultural system with its norms and its rules which are part of rationalization, and lastly, the social system which is functionally differentiated. These processes also apply to the economy (modernization also implies growth and development), politics (with citizenship), education, which becomes mass education, science, which becomes the object of institutions specialized in its production, the law which must be the same for all, the media which is duty-bound to inform everyone and rapidly, etc. On the contrary, Eisenstadt wonders whether we should not envisage several types of modernity; thus opposing an image of divergence in contrast to the Parsonian thesis of convergence. Should we not break up the uniform concept of modernity and admit, for example, that the modernity of Japan differs from that of Europe and that it is not getting any closer?

In the controversy which Schmuel Eisenstadt's proposals aroused, various arguments have been advanced to save, if not the thesis of convergence, at least that of a unicity of modernity. Some stressed that in its classical forms, modernity was open to a degree of variety, that the model did not postulate uniformity, as we observe if we compare various Western societies empirically. Others have argued in a more theoretical or abstract fashion: what is the concept of modernity worth, whatever its formulation, if one says it is

[14] Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Societies : Modernizing the Middle East,* The Free Press, 1958

[15] Cf. Volker H. Schmidt, «Modernity and diversity: reflections on the controversy between modernization theory and multiple modernists», *Social Science Information,* 0539-0184, vol.49(4): 511-538, n°4, Dec. 2010

multiple, but that a single word must serve to define it? How can the two terms of the formula popularized by Eisenstadt – *multiple* and *modernity* – be reconciled? One answer would be to distinguish between *modernity* – the outcome – and *modernization* – the model, the process leading to modernity. From this point of view there is only one possible definition of modernity, but several if we are referring to modernization. Consequently, modern universalism is confirmed in its theoretical unicity and in its capacity to be articulated with cultural, economic, moral or political projects or aims which vary considerably: universal values become flexible; they adapt to diversity without being entirely dissolved therein.

d. Finally, a fourth path can be taken on the basis of the distinction between expansion and liberation proposed by Etienne Balibar to which we referred above. In this perspective, universal values only in keeping with their conception if they are associated with an aim of liberation and not, or no longer, with one of expansion. This joins up with the path suggested by Maurice Merleau-Ponty in so far as it does not make of universal values an imperative more or less imposed from the outset, nor an order issued to those who might refuse to conform thereto or, quite simply, to become acquainted with them, but the source of a process of personal or collective emancipation. Consequently universal values find a strong principle of legitimation in the support which they provide to demands for rights and for democracy. In Hannah Arendt's well-known expression, they refer to the right to have rights and the democratic conditions which enable their practice.

If we combine the best of the four preceding proposals, the re-enchanted universal values are not principles ensuring the theoretical inclusion of all, in one and the same world of rules and norms, but values which allow for individual subjectivation and collective discovery of new possibilities and new horizons (Merleau-Ponty, François Jullien). They combine this possibility with taking other contributions into consideration (Amartya Sen); they do not prevent allowing for historical and cultural diversity (Eisenstadt). And they present an emancipating and liberating contribution which puts them at the service of the excluded, the dominated and those who campaign to end various forms of domination, oppression, rejection or denial (Balibar).

The re-enchantment of universal values is a challenge launched within what are known as Western societies where new issues call for new rights in response, in particular cultural rights, and where henceforth it is a question of articulating the absolute respect for reason and the law with the recognition of collective differences. It also constitutes a challenge on a global scale, if only to prevent many societies other than Western from having to choose between two predicaments: that of the risk of seeing their community culture gradually disappear into the homogeneous culture which is on offer by the West, and that of withdrawal into regional (for example, Asianism), nationalist or provincial rationales which rapidly tend towards closure, withdrawal or violence.

발 표 논 문

모음

유교 윤리성과 비판성 - '보편주의' 토론에 부쳐

김상준(경희대 공공대학원)

동아시아는 21 세기 문명 재편의 한 축이 될 수 있는가? 필자는 『맹자의 땀 성왕의 피』(이하 [맹땀])에서 이 질문에 대한 적극적 응답을 모색했다. 여기서 '문명 재편'이란 19 세기 이후의 서구중심문명으로부터 다원균형문명으로의 재편을 말한다. [맹땀]은 서문에서 이러한 방향의 문명 재편이란 '인류 보편 가치의 확장과 심화'를 통해 이루어질 것이라 했다. 그 확장과 심화란 서구문명을 포함한 인류 여러 주요 문명에 내재한 보편적 요소의 확장과 심화를 말한다. 이 글은 [맹땀]의 논점을 '문명 재편'의 가능성을 중심으로 재조명한다. 먼저 보편 확장의 가능성을 필자의 중층근대론과 칼 야스퍼스의 기축시대론의 개괄을 통해 살펴본다(1,2 절). 이어 유교문명에서 보편 확장의 가능성의 초석을 추출한다. 이는 성왕의 피, 맹자의 땀으로 축약되는 바, 이는 각각 유교 비판성과 윤리성을 상징한다(3 장). 끝으로 이러한 가능성이 오늘날 갖는 의미를 검토한다(4 절).

I. 중층근대론

중층근대론이 처음 실린 『한국사회학』41 집 4 호를 보면, 이 논문이 2006 년 9 월 7 일 접수되어, 2007 년 7 월 31 일 채택되었음이 명기되어 있다. (첫 발표는 2006 년 이론사회학회 춘계학술대회였다.) 근 1 년 소요된 셈으로, 통상 심사 기간보다 매우 길었다. 학문적 패러다임을 하나 바꾼다는 것이 얼마나 어려운 일인지, 초입부터 톡톡히 실감했다. 한 평자는 끝까지 '게재불가'의 의견을 거두지 않았던 것으로 기억한다.

중층근대론이 문제 삼은 것은 근대성론, 근대화론의 표준견해('고전적 근대성이론')다. 간단히 말하면, '근대=서구', 또는 '근대화=서구화'라는 도식이다. 근대, 근대성, 근대화란 오직 서구에서 유래했고, 비서구의 근대, 근대성, 근대화란 오직 서구 경험을 뒤따라 하면서 이루어지는 것이라는 관념이다. 대다수 사회과학자들은 이런 사고 방법으로 훈련받아 왔다. 사회과학만이 아니라, 거의 모든 학문 영역이 그렇다. 더 나아가 학계와 무관한 평범한 일반인들도 이런 생각을 가지고 있다. 이렇듯 거의 무의식적 통념이 된 정통, 표준 사고법을 문제 삼았으니 반발이 있었던 것은 어쩌면 자연스러운 일이었겠다.

그런데 고전적 근대성론의 논리를 자세히 들여다보면 '근대, 근대성'이란 유럽사의 기원인 그리스로마, 유대기독교 전통에서부터 배타적으로 그 싹이 부여되어 있었던 것이며, 동시에 인류 진화 또는 인간 구원의 목표로 미리 점지되어 있는 무엇이다. 예정설 비슷한 것이고, 매우 신학적이다. 이 논리에서 근대, 근대성이란 순수 시간 관념이라기 보다는 미리 예정되어 있는 모종의 완성, 종말이다. 또 그것이 유럽서구 문명에 배타적으로 영유되어 왔고, 앞으로도 그럴 것이라고 하는 숨은 가정이 있으니, 몹시 제국주의적·패권적이다. 이런 식의 근대관에서 비서구의 역사는 물론 서구의 역사 자체도 있는 그대로 제대로 보일 리 만무했다.

그렇다면 이 말썽 많은 근대, 근대성이라는 개념 자체를, 일부에서 주장하고 있는 것처럼, 그냥 깨끗이 없애 버리면 되는 것이냐. 그러나 문제는 그렇게 간단하지 않다. 근대, 근대성이란 말은 누군가 지우고 부정한다고 해서 없어질 것 같지 않다. 그런 개념이나 말을 부정한다고 해서 그것만으로 왜곡된 현실이 바꾸어지는 것도 없다. 어떻게 보면, 근대, 근대성이라는 말 자체에 분노하고 그 말 자체를 부정하는 데 집착하는 것은 그만큼 거기에 더 사로잡혀 있기 때문일 수 있다. 물신에 대한 증오에 사로잡히는 것인데, 그 결과 척결해야 하는 것이 물신인지 물신이 숙주로 삼고 있는 근대, 근대성인지도 구분할 수 없게 된다. 비판의 방향도 달라진다. 뒤집어진 물신주의, 역의 물신주의가 될 수 있다.

필자는 근대, 근대성이란 말을 상식선에서 생각한다. 근대(近代, modern age)란 한자로는 가까운 시대, 새로운 시대, 즉 내 시대로 느끼는 새로운 시간대라는 뜻이다. 서양말도 의미가 크게 다르지 않다. Modern 은 현대로, 즉 '지금 시대'로도 번역한다. 그렇다고 해도 그렇지만 근대니 현대니 다 서양말의 번역이었고, 원래 우리에게 없던 말이니 지금도 앞으로도 필요 없는 말이라고 할 수 있을까? 그 말 자체와 그 말에 묻어 들어온 유럽물신주의의 구분이 중요해 보인다. 인간이 시간 속에서 사는 한(이것은 인간의 보편 조건이다), 근대를 지칭하는 말이나 표현은 시간이 가면서 바뀔 수 있어도, 자신들이 사는 현재의 시간성을 말하는 그 개념 내용은 영원히 존속할 것이다. 과거에도 마찬가지다. 동아시아의 과거에 '근대'니 '현대'니 하는 바로 그 말은 없었지만, 우리의 시대, 우리와 가까운 시대라는 시간감각, 시대의식과 그것을 뜻하는 여러 용어들이 없었던 것은 아니다. 유럽에만 그런 시간의식이 있었고, 유럽 바깥에는 없었다는 생각이야말로 필자가 비판했던 '고전적 근대성론'의 깊은 바탕에 깔려 있었던 무지요 오만이었다. 역사는 오직 서구에만 존재했다는 것이다. 이렇게 보면 중층근대론이란 그다지 별난 이론이 아니라고 생각한다. 상식적·보편적 시간관을 제자리로 돌려놓자, 근대, 근대성이란 말뿐 아니라,

인류사 전체를 보는 눈에 들러붙어 있는 서구중심적 물신을 떼어 놓자는 취지다. 그걸 떼어 놓아야 인류의 시간의식, 시대감각이 제자리, 상식의 위치로 돌아올 것이라고 보았다.[16]

근대성의 유럽물신주의를 타기하기 위해서는 역사적 근대 전체사를 글로벌한 시각에서 다시 보아야 한다. 특히 유라시아 차원에서 역사적 근대를 읽는 것이 중요하다. 이 분야의 연구는 이미 상당한 수준으로 축적되었다. 예를 들어 2010 년 출판된 Charles Parker 의 *Global Interaction in the Early Modern Age, 1400-1800* 은 역사적 근대가 시작된 계기를 13-14 세기 몽골제국이 유라시아 차원에서 일으킨 파장에서 찾고 있다. 이렇게 보면, 소위 유럽의 '대항해'란 붕괴된 팍스 몽골리카의 교역루트에 다시 접속해 보려는 필사적인 시도가 된다. 흔히 유럽의 '대항해'를 인류 역사 최초로 근대의 서곡을 연 계기로 보아 왔지만 새로운 전체사의 관점에서는 그렇지 않다. 초점은 '대항해'란 유라시아 변경의 후진 유럽이 유라시아 중심교역망에 다시 승차해보려는 시도였다는 것이다. 여기서 사건의 선후(先後)와 관계의 중심-변경은 뒤집어진다. 부가하자면, Charles Parker 의 이 저작은 새로운 시각을 제시하는 책이 아니다. 지난 20 여년 축적된 성과를 교과서적 형태로 재정리한 것이다. '새로운 세계사' 또는 'global history'라고 불리는 학파의 견해가 세계사 이해의 새로운 주류로 부상하고 있음을 보여주는 하나의 예다.[17]

역사적 근대의 기원이 유라시아 네트워크, 문명교호에 있다는 사실의 의미는 무엇일까? 과거 동아시아 문명이나 이슬람, 인도 문명이 유럽문명에 못지 않은 고급문명, 선진문명이었다는 역사적 자부심의 회복? 자부심도 중요하겠지만, 그러한 점은 오히려 부차적·부수적이라고 생각한다. 의미는 오히려 현재와 미래에 있다. 오늘날과 같은 문명 재편기에 과연 비서구 문명들은 서구 문명에 비견하는 중요한 역할을 할 수 있는가? 또는 "주는 것이 더 이상 서구가 아니고 받는 것이 나머지 세계가 아닌 세계 … 모두가 주고 모두가 받는 그런 세계에 도달 할 수 있는가?" (월러스틴, 2006: 139). 이러한 의문들에 대한 답과 관련되어 있기 때문이다. 역사란 늘 가려졌던 사실의 재발굴을 통해 다시 써지는 것이지만, 그 가려졌던 사실이란 현재의 능동성에 의해서 그 의미의 차원과 정도가 판정되기도 한다. 다시 말해, 비서구권이 추후 문명 재편에 얼마만큼 의미 있게 기여하는가가 우리의 정확한 과거 이해와 무관할 수 없다.

---

[16] 김상준, 2013, 「『맹자의 땀 성왕의 피』논평들에 대한 답」, 『오늘의 동양사상』23호 (『맹자의 땀 성왕의 피』 특집호), 참조.

[17] [맹땀]은 초기근대의 시작을 동아시아의 긴 12세기 즉 송-원 연간으로 본다. 이 점에서 Charles Parker의 입장과 약간의 차이가 있으나, 팍스 몽골리카 임펙트를 초기근대의 동인(動因)으로 보는 그의 견해와 중층근대론의 입장의 차이는 크지 않다.

문명 재편에 의미 있는 기여를 한다는 것은 무엇을 뜻하는가? 과거 유럽이 대략 18 세기 이후부터 세계 판도를 변화시켰던 충격의 핵심에는 군사력이 있었고, 그 결과는 비서구 세계의 서구 식민화였다. 이러한 판도는 2 차대전 이후 변화하기 시작했고, 20 세기말 그리고 21 세기 들어 그 추세는 돌이킬 수 없는 다원, 다극화로 접어들었다. 이러한 세계 문명 판도의 다원, 다극화는 외양에 있어 서구 패권 이전의 세계 상황과 어느 정도 닮아 있다. 확실히 중-일-한 중심의 동아시아권의 부상은 그 규모를 EU, 북미주(北美洲)권과 견주는 수준에 이르게 하고 있다. 인도권, 이슬람권의 미래 역시 분명한 상향 추세다. 남미의 동향도 이제 단순히 구미권의 부속물로 보기 어렵다. 이러한 상황은 최소한 과거 구미패권과 같은 식의 단일문명중심-타문명종속화 식의 패턴이 반복되지 않을 것임을 말해준다. 그렇다고 단순한 지역화-블록화 역시 예측되는 미래가 아니다. 이러한 점에서는 미래가 단순히 서구 패권 이전 상태로의 회귀라고도 말할 수 없게 한다. 느슨한 지역화와 이러한 느슨한 블록들 간의 활발한 교호가 현실성 있는 미래상일 것이다. 미국은 추후 수십년 내에도 여전히 세계 제 1 의 패권국가로 존재하겠지만, 그 모습은 걸프전쟁 이후의 10 여년 동안의 일극주의와는 거리가 먼 것이다. 중국 역시 동아시아의 절대강자로 군림하기 어렵다. 성장한 동아시아 각국이 과거 중화질서-조공질서 아래로 묶일 리 만무하며, 미국 및 다른 문명권들의 영향도 동아시아에서 교차할 것이기 때문이다.

이러한 문명 재편기에 의미있는 문명적 기여란 평화로운 공존과 번영을 지탱해 줄 수 있는 문명적 잠재력이 될 것으로 보인다. 그 뚜렷한 징후의 하나는 조지 부시 정권의 일방적 이라크 침공의 파탄이었다. 정당성 없는 군사적 침공은 이제 어떤 군사강국에게도 '지속가능한' 방책이 되기 어렵다. 과거 서구세력이 식민화과정에서 표방했던 '문명화'의 대의란 이제 웃음거리 이상이 되지 못한다. 그렇다면 지구상의 여러 문명과 사회의 평화로운 공존과 번영을 떠받칠 수 있는 문명적 잠재력은 어디서 찾아야 할까? 무엇보다 국제간의 관계에 있어서나, 국내적인 차원에서나 무단(武斷)적이고 전횡적인 권력을 비판적으로 제약하고, 이웃과 공동체에 대한 윤리적 책무감을 제도화할 수 있는 역량에 있을 것이라고 본다.

이 점은 서구 패권의 역사를 역으로 들여다보아도 알 수 있다. 계몽시대 서구 근대가 가졌던 강점은 내부에 자기비판의 동력을 갖추고 있었다는 점이다. 이 점이 서구 민주주의의 동력이었고 서구 윤리론의 긴장을 늘 팽팽하게 유지시킨 근거였다. 물론 서구민주주의와 윤리론 역시 비서구 세계에 대해 위선적인 얼굴을 보이기도 했다. 그러나 그러한 사실에 대한 고통스런 인식과 그에 대한 반성 역시 그 내부에서 나오기도 하였음을 부인할 필요는 없을 것이다.

이러한 자기성찰의 힘이 근대성에 내장되어 있다는 것은 중층근대론의 논점 중의 하나다. 이제 남은 문제는 그러한 자기 성찰 또는 반조(返照)의 힘의 유래다. 필자는 이 글 3 절에서

유교전통에서 그러한 윤리성과 비판성이 어떻게 발원하고 표출되었는지 살펴 볼 것이다. 글머리에서 밝힌 바와 같이 **'맹자의 땀'은 유교 윤리성의 기원을, '성왕의 피'는 유교 비판성의 기원을 상징하는 기호**다. 유교세계에서 이러한 윤리성과 비판성이 부단히 관철되어 왔음을 이해할 때, 우리는 유교세계의 근대적 자기동력을 이해할 수 있다. 그러나 유교세계, 유교문명권에 대한 언급 이전에, 유라시아 차원에서 이러한 윤리성과 비판성이 어떠한 공통적 계기를 가지고 있었는지 먼저 밝혀 둘 필요가 있다. 중층근대성론은 동아시아나 유교문명권에만 적용되는 이론이 아니고, 최소한 유라시아 차원의 공통성을 전제하고 있기 때문이다.

II. 칼 야스퍼스와 축의 시대

1949 년 독일 철학자 칼 야스퍼스는 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (역사의 기원과 목표) 라는 저작을 출간하였다.[18] 이 책의 제 1 장은 다음과 같은 헤겔의 언명으로부터 시작한다: "모든 역사는 그리스도로부터 오고 그로 향해 간다. 신의 아들의 형상은 세계사의 축(the Axis of world history)이다. 우리의 역사기록은 역사의 기독교적 구조에 대한 나날의 증언이다" (Jaspers, 1953:1). 그러나 이 구절에 바로 이어 야스퍼스는 아래와 같은 반론을 덧붙인다.

> 그러나 기독교 신앙은 오직 하나의 신앙일 뿐, 인류의 신앙이 아니다. 따라서 [헤겔과 같은] 보편사의 관점은 오직 기독교인들에게만 정당한 까닭에 결점을 가지고 있다. 그러나 서구에서도 기독교인들은 역사에 대한 경험적 인식과 신앙과 결부시키지 않았다. 신앙의 신조는 실제 역사 경로에 대한 경험적 직관의 신조와 다르다. 기독교인들에게 세속사와 신성사는 분리되었다 … 세계사의 축(an axis of world history)은 만일 그런 것이 있다면 *경험적으로* 발견되는 것일 터이고 그것은 기독교인을 포함한 모든 인류가 받아들일 수 있는 것이 될 것이다. (상동)

헤겔은 세계사의 유일한 축(the Axis)을 말했다. 야스퍼스는 이제 여럿일 수 있는 세계사의 축(an Axis)을 말하고 있다. 이 차이는 크고, 이러한 차이의 인식은 의미심장하다. 서구중심주의에 대한 선구적 자기비판이라고 보아도 무방하다. 세계사의 의미는 서구사라는 한 화살의 궤적을 따라 그려지는 것이 아니고, 인류사상 존재해 온 여러 문명들이 동시적으로 다축(多軸)을 이루면서, 그들 간의 교직(交織)에 의해 짜여져 온 것이라는 뜻이 된다. 그렇다면 유일한 하나가 아닌 여러

[18] 영역본은 The Origin and Goal of History, 1953, London: Routledge & Kegan Paul. 이하 인용은 영역본에 의거함.

축들이란 과연 무엇인가? 야스퍼스는 여기서 유명한 '축의 시대'[19]론을 펼친다. 그는 대략 BCE 800 년에서 BCE 200 년 사이의 시간대에 주목하는데, 이때는 중국에서는 공자, 노자, 묵자, 장자, 열자의 시대고, 인디아에서는 우파니샤드와 석가의 시대이며, 이란에서는 짜라투스투라의 선악의 투쟁에 관한 가르침의 시대였고, 팔레스타인에서는 엘리야에서 이사야, 제레미아 등에 이르는 구약의 예언자들이 출현했던 시대이며, 그리스에서는 파르메니데스, 헤라클리투스, 플라톤, 그리고 비극작가들과, 투키디데스, 아르키메데스가 활약한 시대라고 했다. 또 '미토스에서 로고스로의' 도약과 돌파가 이루어진 시대, 인류의 '제 2 의 탄생'이 이루어졌던 때라고도 하였다.

야스퍼스의 '축의 시대' 또는 '기축시대'론의 내용과 그 한계에 대해서 여기서 더 상론하지는 않겠다.[20] 다만 이 글의 논지에 연결되는 점만을 언급해 보려 한다. 기축시대의 핵심은 윤리성과 비판성이 최초로 분명한 형태로 체계화된 데 있다. 달리 말하면 현실에 대한 2 차 성찰(second reflexion)이 체계화된 것이다. 재귀(再歸)로도 번역되는 reflexion 은 물질계의 감관 자극에 대한 생리적·생물적 반응을 뜻하기도 한다. 2 차 reflextion 이란 이러한 감관계의 자극-반응의 원환(圓環)과는 다른, 이러한 일차적 reflexion 자체를 대상화하여 돌아볼 수 있는 고급(또는 상위) 재귀 작용, 즉 윤리적-비판적 재귀-성찰 작용을 말한다. 석가, 구약의 예언자들, 공맹, 그리스 철학자들을 묶어주는 것은 현실에 대한 윤리적 비판적 각성이다.

여기서 흥미로운 것은 왜 독일인 야스퍼스가 2 차대전이 종료된 시점에 세계사의 다축성(多軸性)을 제기했느냐다. 집필 당시 그는 독일 관념론 철학의 위대한 전통이 현실에서 독일의 나치화와 2 차대전 패전으로 처절하게 귀결된 상황 위에 서 있었다. 야스퍼스의 '실존주의'는 모든 것이 붕괴된 패전 직후 독일인의 처지와 무관하지 않다. 야스퍼스는 완전한 변경에 서서 인류의 역사와 인간의 실존을 다시 보려고 했다. 여기서 그의 '기축시대' 발상이 가능했다. 왜 그랬을까? 2 차 대전 이후의 세계사적 상황이란, 인도, 중국, 이슬람이라고 하는 유구한 전통을 가진 주요 비서구 문명들이 식민지적 속박으로 해방된 상태이기도 하였다. 아마도 이들 비서구권 문명들의 '새 출발'을 축원하고자 하는 그 마음에는, 폐허 상태에서 시작한 독일의 '새 출발'을 염원하는 그의 여망이 담겨져 있었다고 볼 수도 있지 않을까? 그 '새 출발'의 마음에는 어떠한 지배적인 관념체계와도 굵은 선을 그어 놓고 싶은 심정이 있지 않았겠는가 생각해 본다.

---

[19] Achsenzeit, Axial Age. 한국에서는 '축의 시대', '基軸시대', 또는 '추축(樞軸)시대' 등으로 번역되었다. 중국에서는 軸心시대, 일본에서는 樞軸시대로 옮겨지고 있다.

[20] [맹땀] pp. 55-61, 103-108. 필자가 야스퍼스의『역사의 기원과 목표』전체를 긍정적으로 평가하는 것은 아니다. 이 책의 후반부는 상당한 맹점을 포함하고 있다. 이에 관해서는, 김상준, 2013,「보편의 우회--기축시대, 막스 베버, 근대성 이론」,『현대사회와 베버 패러다임』, 나남.

야스퍼스의 기축시대론에는 나치의 야만, 더 나아가 서구근대의 야만에 대한 자기반성, 또는 최소한 그러한 자기반성에의 단초가 있다. 이 지점에서 우리가 반드시 비교해 봐야 하는 것이 전후 일본의 태도다. 이제 너무나 익숙해져 버린 일본의 반성 부재라는 현상, 반성 이전에 사실에 대한 인정, 더 나아가 아시아 '침략'이라는 용어 자체를 기피하는 현상은 어디서 유래한 것일까? 여기에는 해부해 보아야 할 매우 흥미로운 문제가 있다. 메이지 유신 이후 일본의 아시아주의는 청일전쟁-러일전쟁을 시발로 만주사변-중일전쟁을 거쳐 태평양(대동아)전쟁-대동아공영론으로 귀착됐다. 대동아전쟁 시에는 '타도 영미귀축(英美鬼畜)!'이라는 선정적인 구호를 앞세워 동남아시아까지 진입해 들어갔다. 서구중심주의에 대한 대항명제로 아시아중심주의를 내세웠던 셈이다. 물론 그 아시아주의의 본심이란 '백인종'이 아니라 아시아의 같은 '황인종'인 일본이 아시아의 맹주가 되겠다는 침략주의에 다름 아니었다. 이는 아울러 중화주의를 천황주의로 뒤집어 놓겠다는 야심의 표현이기도 하였다.

아시아 연대주의가 아시아 침략주의로 둔갑하고 말았던 이 곡예의 근원은 무엇이었던가? [21] 일본의 아시아주의에는 서양=백인종 패권에 아시아=황인종이 맞선다고 하는 인종적 대항구도가 있었을 뿐, 타국과 타문명에 대한 패권적 침탈과 지배 자체를 비판적으로 철저히 사유하는 문명적·지성적 근거가 너무나 취약했다. 그렇다고 일본의 아시아주의자들이 '백인 우월주의'에 맞서는 '황인 우월주의'와 같은 것을 유포했던 것은 아니다. 다만 구미인들의 침탈에 대한 아시아인들의 대중적 반감에 편승하여 인종적 대립구도를 역용했을 뿐이다. 이것을 '반백인주의'로 포장하여 최대한 값싸게 대량유통시켰던 것이 일본의 군국주의자들인데, 잘 알려져 있듯 이들의 인종관이란 오히려 조선인, 중국인을 포함한 모든 아시아인에 대한 멸시였고, 그 위에 선 일본 선민(選民)론, 예외론이었다. 탈아입구에 아시아연대를 씌운 양두구육(羊頭狗肉)의 인종 이데올로기였다.

청일전쟁과 러일전쟁의 승리 이후 일본 열도에는 철저한 힘(폭력)의 논리에 대한 도취와 열광이 분출했다. 그 폭력을 '문명개화'의 이름으로 정당화하고, 약자의 패배는 문명적 '열등낙후'의 증거로 높이 공시되었다. 청에 대한 승리는 자신이 '문명개화'의 편임을 입증한 것이 되고, 러시아에 대한 승리는 이제 서구가 아닌 일본이 아시아 문명개화의 횃불이 되었음을 증명한 것이 된다. 그렇기에 아시아를 침략하면서 그것을 문명화를 위한 아시아 연대요 구제(救濟)라고 바꿔

[21] 19세기 중반 이래 일본의 아시아연대론 전체가 일체의 예외 없이 애초부터 침략적 야심을 감추고 있었던 것이라고 한다면, 그것은 무리한 진술이다. 이 주제에 관한 연구는 많지만, 그 중 김경일(2011) 참조. 아울러 일본의 침략적 아시아 팽창주의는 메이지 유신의 산물이 아니라, 비록 소수 견해이기는 했지만, 이미 18세기 말~19세기 초 막부시대부터 형성된 사조였음을 지적해 두는 것이 공정할 것이다. 이에 관해서는, 박훈(2008) 참조.

부르는 황당한 기만이 너무나도 태연하게 횡행했다. 아시아 침략에 대한 일본 내의 대중적 항의는 사실상 전무했고, 지성의 반발조차 너무나 미미했다. 중일-태평양 전쟁 시기 다양한 흐름의 일본 자유주의자, 진보세력, 좌파조차 그 다수가 대동아공영론의 논리에 넘어가고 말았다는 사실은 이를 입증한다. 물론 엄혹한 탄압이라는 원인이 있었지만 그것만으로는 설명되지 않는 공백이 많다.[22]

야스퍼스의 세계사 다축론의 적극적 의의가 여기에 있다. 누가 궁극적 패권을 잡을 것이냐를 놓고 팽창주의적·군국주의적 경쟁을 벌이는 문명적 상황 자체에 대한 근본적 반성의 싹이 들어 있다.[23] 그 실마리를 '축의 시대'에서 찾았던 셈이다. 이 사고법 안에는 서구중심주의만이 아니라, 같은 형태가 뒤집혀 있을 뿐인, 여타의 다른 중심주의---이슬람중심주의든, 힌두중심주의든, 중화중심주의든--를 넘어서고자 하는 적극적 계기가 잠재되어 있다.

최근 세계사의 동향은 대략 1980 년대 이후로 야스퍼스가 그린 다축적 상황에 가까워지고 있다. 중국의 대두로 동아시아의 비중이 급격히 커지고 있고, 인도의 부상도 주목할 만하며, 2000 년대 들어서는 남미가 미국의 그늘(워싱턴 컨센서스)을 벗어난 새로운 거인으로 거듭나고 있다. 아울러 1990 년대 이란의 포스트 이슬람 운동으로부터 시작된 이슬람 민주화의 흐름은 이제 재스민-타흐리르의 바람을 타고 이슬람권 전역으로 확산되고 있다. 이슬람 권역의 주요 국가들에서 민주정체가 안착한다면 이 권역 전체의 대외적 지위와 영향력은 지금과는 결코 비교할 수 없을 만큼 커질 것이다.

문명적 위상이나 영향력을 논할 때는 부나 군사력보다 중요한 것이 있다. 세계인이 존경심을 가지고 받아들일 수 있는 가치와 그 가치의 실현을 위해 분투했던 역사의 존재 여부다. 세계인이 받아들이게 된다 했을 때는 여기에 무엇인가 인류 공통의 심성에 호소하는 보편적 요소가 있다는 것이다. [맹땀]의 저술 목표의 하나는 동아시아 유교세계의 역사 속에 그러한 요소가 분명하게 존재했음을 드러내 보이는 것이었다. 그것을 맹자의 땀=윤리성, 성왕의 피=비판성으로 압축했고, 그러한 가치를 줄곧 추구했던 역사의 실재 과정을 서술했다.

---

[22] 일례로, 일본 좌파를 현혹시켜 태평양 전쟁에 대한 열광에서부터 우호적 중립으로까지 몰고 간 '근대의 초극' 논의에 대한 일본 내부의 비평으로는 히로마쓰(2003)과 그 안의 가라타니의 논평, 그리고 다케우치(2004: 2장)을, 이 논의와 관련된 1942년 두 차례 토론의 자료는 나카무라와 니시타니 외((2006)를 참조. 이 자료들에서 우리는 비판적 접근조차 일본 내에서의 시각이라는 한계가 존재함을 볼 수 있다. 여기에서 (동)아시아의 관점에 대한 필요성이 나온다.

[23] '싹이 들어 있다'고 유보적으로 표현한 것은, 야스퍼스가 독일의 나치화나 전쟁책임, 전쟁범죄에 대한 '근원적 반성'을 대표하는 인물은 되지 못하기 때문이다.

III. 맹자의 땀 성왕의 피

헤겔은 인류의 역사를 자유의 확장의 역사로 보고 이를 철학사 형식으로 풀이했다. 따라서 그에게는 철학사가 세계사가 된다. 여기서 동양철학은 철학사의 제 1 장을 장식하는데, 그 이유는 이곳에서 오직 1 인의 자유가 성립했기 때문이라 했다. 그 1 인이란 물론 군주, 황제를 말한다. 결국 군주 1 인만의 자유가 존재했던 곳이 동양이었다는 것이고, 이것으로 동양의 역사적·철학적 역할은 다 한 것이었다는 뜻이다. 즉 첫 페이지를 장식하였을 뿐, 그 후로는 영영 그 상태로 머무르고 말았다. 소위 '동양 전제군주론'이다. 이 일인 자유에 대항하고 이를 전 인민으로 차차 확장하는 임무는 이후의 역사 즉 그리스 세계, 로마 세계, 그리고 게르만 세계로 순차적으로 주어졌다고 하였다.

> 동양은 단지 한 사람만이 자유라는 것을 알고 있었을 뿐이고, 지금도 여전히 그렇다. 이에 반해서 그리스와 로마의 세계는 약간의 사람이 자유라는 것을, 게르만의 세계는 모든 사람이 자유라는 것을 알고 있다.[24]

지금껏 유교 성왕론은 '동양 전제군주론'을 입증하는 논리로 읽혀왔다. 완벽하게 성스러운 자[聖人]가 군주 1 인에 체현되어 있다는 것이니, 군왕만이 유일한 절대자유자가 아니냐는 것이다. 그러나 유교 성왕론이 과연 그러한 내용인가? 성왕론을 현실군주=성왕이라는 등식으로 읽는다면 과연 그럴 것이다. 그러나 실제의 성왕론은 정반대다. 현실군주는 무릇 성왕이 되어야 한다는 도덕적 요청이다. 이 차이는 막대하다. 전자처럼 군주=성왕으로 읽는다면 확실히 군주 1 인만의 자유일 수 있다. 그러나 후자라면, 군주의 주변에서 군주를 향해 집중되고 있는 "당신은 성왕이 되어야 한다!"는 준엄한 요청의 눈빛 모두가 자유인의 것일 수 있다.

'성왕의 피'란 『서경』의 요순우탕과 무왕의 기록에 감추어진 성왕들의 손에 묻은 피를 가리킨다. 왜 감추어져있다 하는가? 요에서 무왕에 이르는 시대의 기록에서 우리는 절대적 피없음에서 불가피했던 피흘림으로 가는 순차적 스펙트럼을 발견하기 때문이다. 고고학적으로 볼 때, 요순의 초기고대국가 형성 시대에 피흘림이 없었을 리 없다. 그러나 유교 창건자들은 이 피를 지웠다. 그리고 그 피가 우왕, 탕왕, 무왕의 시대를 거치면서 점차 불가피하게 분출되기 시작한 것으로 묘사한다.[25] 이것은

---

[24] 헤겔, 1996,『철학사I』, 임석진 옮김, 141쪽.

[25] 상론은 [맹땀] 3장 참조

> 순수의 정화에서 선악의 혼잡에 이르는 정밀한 스펙트럼이다. 이 안티노미의 스펙트럼이 왜 정교하다는 것인가. 이 스펙트럼이 일종의 역사신학적 구조를 취하고 있기 때문이다. 즉 유교 이념의 첫 장은(요순시대) 완벽한 덕의 시대로 묘사되지만, 유교가 창시되는 당대(춘추전국)에는 그 덕이 매우 훼손된 시대로 인식된다. 완전한 성인이 다스리던 완벽한 덕의 시대에는, 역으로, 어떤 윤리적 소명감도 불러일으킬 이유가 없다. 그러나 이러한 완벽한 덕이 점차 훼손되어갈수록 도덕적 요청은 점차 강해진다. 그리하여 폭력과 성스러움이 혼잡스럽게 뒤섞여버린 공맹의 당대에는 그러한 도덕적 요청이 가장 날카로워질 수밖에 없게 되는 것이다. 이 정밀한 비율로 변조되엉가는 스펙트럼이 바로, 당대의 도덕적 요청을 가장 치열하게 분기시키도독 고안된 정교한 구조가 아니겠는가. ([맹땀] 138-139 쪽)

초점은 『서경』의 편집자들, 즉 유교창건자들이 중국 고대의 국가기록 속에서 군주들이 행사했던 폭력을 체계적으로 지웠던 그 행위의 의미다.

> 무왕이 주왕의 목을 따서 그의 피를 마시고 생살을 씹는 카니발적 폭력은, 유교 창건자들의 시각에서 보면 지극히 혐오스럽고 따라서 비윤리적인 것이었겠지만 (따라서 그들은 이런 종류의 기록들을 『서경』에 포함시키지 않았다), 고대인의 감성에서는 그러한 폭력은 바로 일상적 감성을 초월할 만큼 초인적이라는 바로 그 이유 때문에 공포스럽고 따라서 위대하고 성스러운 것일 수 있었다. 이것이 지라르가 분석한 고대적이고 원시적인 성스러움의 모습이다. 이러한 초인적 폭력에 대한 윤리적 혐오감이 출현하였다는 사실, 그 자체가 진정 새로운 것이다. (상동 145)

이 군주의 '초인적 폭력에 대한 윤리적 혐오감의 출현'이란 야스퍼스가 말한 '기축 윤리'의 유교적 표현 형태였다. 군주에게 요순과 같은 완벽한 덕과 평화로움을 준엄하게 그리고 당당하게 요청할 수 있는 자, 이들이야말로 자유인이 아니었겠는가. 요순의 도를 이었다는 자부심, 즉 도통(道統)의 자부심을 내면화한 집단, 이러한 집단으로 군주를 포위했던 것이 유교 정치체제였다. 유교는 여타 어느 윤리종교보다 군주에게 높은 윤리적 규준을 요청한 정치종교였다. 군주에 대한 도덕적 규제를 교리의 핵심에 놓는 윤리종교는 유교가 유일하다.

유교사는 맹자가 말한 바, 인간 모두가 요순이 될 수 있으며, 더 나아가 이렇듯 요순이 될 수 있는 가능적 인간(유교적 자유인에 다름 아니다)의 범위가 부단히 확장되어 갔던 역사이기도 하였다. 그 일례를 우리는 맹자의 人可皆爲堯舜이 최제우에게서 民可皆爲堯舜으로 확장되었던

과정에서도 찾을 수 있다. 보다 세속적인, 신분적, 사회학적 상황을 들여다보자면 정약용의 '온 나라가 양반되고 있다(通一國爲兩班)'는 진단 속에서도 그런 경향을 발견할 수 있다.[26]

흥미로운 에피소드를 하나 더해 본다. 서구 사상사에서 민주주의를 에누리 없이 적극적으로 긍정하고 지향했던 최초의 철학자들은 17 세기 네덜란드에서 스피노자를 중심으로 했던 토론그룹이었다(스피노자, 반 덴 엔덴, 코어바그 형제, 보시우스 등).[27] 이 당시 스피노자 그룹은 매우 억압적이었던 유럽의 귀족-교권 체제를 혁파하려고 하였다. 그들의 눈에 당시의 중국과 코레아(이 둘을 합쳐 당시 네덜란드인들은 Sina 라고 불렀다)의 정치체제는 플라톤적 공화국에 가까운 것이었다. 아이작 보시우스의 주장에 따르면 이들 나라에서는 철학자들이 나라를 다스리고, 왕이 잘못을 하면 철학자들이 준열하게 왕을 비판하기 때문이었다.[28] 이들은 Sina 를 유럽보다 한참 앞선 정치 선진국으로 보고 부러워했다. 물론 이들이 본 Sina 의 정치체제는 그들이 가장 이상적으로 생각하는 측면을 극대화한 것이다. 그러나 당시 유럽의 정치체제와 비교하였을 때 유교 정치체제의 학자관료제나 대간(臺諫)제도가 매우 선진적으로 보였던 것에도 그만한 충분한 이유가 있다. 여기서 그들은 유교 정치체제 속에서 공화주의적이고 민주주의적인 측면을 발견했다. 19 세기 헤겔보다 17 세기 스피노자 그룹의 동양에 대한 안목이 훨씬 사실에 가깝고 건강한 것이었다(김상준, 2013c).

장구한 시간 수많은 왕조의 집권 이념이었던 유교가 스스로 전횡의 주체가 되고 말폐의 시말이 되기도 하였던 것은 어쩌면 피할 수 없었던 일이기도 하였다. 그러나 그 중심적인 가치는 분명히 해 두어야 할 것이다. 강자의 불의에 결연히 저항하는 전통, 민생을 중심으로 천하위공을 생각하는 태도, 평화와 문(文)의 가치로 소통했던 근린관계 등이 그렇다. 이러한 가치와 태도는 오늘날에도, 미래에도 여전히 보편적 호소력을 갖는다.

그런데 '성왕의 피'로 집약되는 유교 비판성, 더 나아가 야스퍼스가 말한 기축 윤리 그 자체는 어디서 비롯되었던 것일까? 야스퍼스는 유라시아의 각지에서 거의 같은 시대에 기축 윤리가 출현했던 것을 '신비'라 불렀다. 그러나 이제 인류와 생물의 역사에 대한 오늘날의 지식은 그 기원에 대한 추정을 가능하게 해준다. 필자는 그것을 '맹자의 땀' 에피소드에서 찾았다. □맹자□, 「등문공 上」 편의 이야기다.

---

[26] [맹땀] 12, 13장 참조.

[27] Israel, Jonathan, 2001. Radical Enlightenment, Oxford: Oxford University Press.

[28] Weststeijin, Thijis, 2007, "Spinoza Sinicus: An Asian Paragraph in the History of the Radical Enligtenment," in Journal of History of Ideas, 64(4): 537~561, 참조.

> 먼 옛적(上世) 어버이(親)를 장례지내지 않는 사람이 있었다. 그 어버이가 죽자 바로 들어 골짜기에 버렸다. 다른 날 그곳을 지나다 보니 여우와 이리가 뜯어 먹고 파리와 모기가 빨아 먹고 있었다. 이마에 진땀이 나고 흘겨는 보나 차마 바로 보지 못했다(其顙有泚 睨而不視). 땀이 난 것은 다른 사람[의 눈] 때문이 아니었다. 마음의 중심이 얼굴과 눈에 이른 것이다(夫泚也非爲人泚 中心達於面目). [그리하여] 돌아와 흙과 풀로 덮었다.

버려져 훼손된 죽은 어버이의 시신을 목격하는 경우에 처했을 때, 이마에 땀이 흐르고 이를 차마 정면으로 마주 보지 못하는 (기상유자 예의불시) 이 희한한 반응은, 인간만의, 매우 인간적인 현상이다. 진화적으로 말하면, 구석기 인류의 어느 특정 단계의 어느 특정 개체 또는 개체군에서부터 이러한 특징을 갖게 되었다. 그리고 이 개체군이 진화적으로 선택되어 오늘날 인류의 선조가 되었던 것이다.[29]

이 사례는 매우 흥미롭다. 죽은 어버이의 몸은 지극히 무력하다. 살아있을 때와 같은 위압과 보살핌의 존재가 이미 아니다. 물질적 자극-반응의 감관 원환(圓環)만으로 보면 이제 나에게 아무런 영향을 주지 않는 무의미한 존재다. 인간과 진화적으로 가장 가까운 침팬지나 고릴라도 그런 상황에서 '기상유자 예의불시'하지 않는다. 인간만이 그러하다. 이 구절에서의 죽은 어버이의 훼손된 몸뚱아리란 인간의 의식세계에 최초로 출현한 윤리적 의미의 '타자'라 풀이할 수 있다. 윤리적 의미의 타자란 『성경』의 착한 사마리아인 이야기에서 노상강도를 당하여 길가에서 피 흘리며 죽어가고 있는 이방인과 같은 것이다. 그 역시 지극히 무력하고 무익하다. 물론 그 이방인은 이야기 속의 사마리아인과 전혀 일면식이 없는 완전한 타자다. 그럼에도 사마리아인은 죽어가는 그 무력한 자를 돌본다.

윤리의 탄생을 진화의 원점으로 돌려 논해 본 이유가 있다. 인류의 윤리적 공통성에 대한 여러 종류의 뿌리 깊은 회의주의를 근본에서 극복하고 싶었기 때문이다. 한 편으로 헤겔과 같은 특수보편론(서구유일보편주의)이 있고, 그 반대편에는 문화상대주의가 있다. 그 양편 모두 여러 문명과 문화의 통약성(通約性)을 부정한다. 야스퍼스의 기축시대론 이후에도 마찬가지였다. 어떤 점에서는 야스퍼스 자신도 그러한 한계를 근본적으로 극복하지 못했다.[30] 그렇기 때문에 중층근대론은 기축시대론보다 더욱 깊은 곳에 이론적 토대를 둘 필요가 있었다. 말하자면, '성왕의 피'가 기축적 비판성의 유교적 버전이었다면, 모든 기축윤리의 근본에는 '맹자의 땀'이

[29] 상세한 내용은 [맹땀] 2장 참조.

[30] 이 문제에 관한 야스퍼스의 한계에 대해서는 김상준 (2013a) 참조.

있다. 그리하여 '성왕의 피'(기축적 보편성)와 '맹자의 땀'(인류적 보편성)이라는 두 발 위에 섬으로써, 중층근대론은 비로소 보편적 입론(立論)이 가능하게 되었다.

IV. 결론: 유교의 전위(轉位)와 변형

> 패자는 생존권을 잃고 마는가. 결코 잃지 않는다. […] 패자는 패자로서의 생존과정을 형성해가고 있는 중이다. … 전위·변형 … […] 그것들은 적용의 원리에 의해 변형·전위한 데 지나지 않는다. (李箱. 「생물의 스포츠」)

어두웠던 1930 년대, 가난과 병고 속의 천재 문인 이상이 남긴 구절이다. 그가 생각한 조선민족의 진화과정과 유교의 그것에는 모종의 유사성이 있어 보인다. 물론 2010 년대를 사는 우리가 식민지 시대와 같은 '패자'의 처지에 머물러 있는 것은 아니다. 다만 "전위와 변형"을 통해 새로운 "생존과정을 형성해간다"는 그의 발상을 '유교와 현재'라는 문제에 적용해 보려고 한다.

전위와 변형이란 적극적인 변화다. 19 세기 중반 이후 동아시아 문명 상황의 상전벽해와 같은 격변을 생각해 본다면, 유교의 긍정적·합리적 핵심의 생존 여부는 오직 아주 적극적이고 능동적인 변화를 통해서만 가능할 것이다. 필자가 생각하는 유교의 긍정적-합리적 핵심이란 물론 앞서 논의한 비판성과 윤리성에 있다. 그 비판성과 윤리성은 이제 새로운 상황에 걸맞는 능동적인 전위와 변용을 필요로 한다.

이런 차원에서 보면, 지금까지 널리 운위되었던 유교 재생(revival)의 사례들은 그다지 미덥지 못했다. 하나는 유교자본주의론이고 다른 하나는 리콴유류의 유교권위주의론이다. 모두가 친족주의, 또는 유사 친족적 공동체주의를 유교적 가치의 핵심으로 간주했다. 개발독재와 유교를 파트너로 본 것이다. 그것이 유교라면 말류(末流)의 유교일 것이다. 유교에는 군주가 성왕이어야 한다는 도덕적 요청으로서의 유교도 있고, 현실 군주를 성왕으로 칭송하는 전제주의 이념으로서의 유교도 있다. 현상 비판의 윤리적 기제로서의 유교, 현상 유지의 합리화 기제로서의 유교가 역사적으로 다 존재했다. 유교자본주의론, 유교권위주의론은 단연코 후자의 현상유지적 유교론에 의거하고 있다. 이들은 유교의 비판적-윤리적 핵심에 대해 무관심하거나 무지하다. 아울러 이들이 유교의 핵심으로 간주하고 있는 친족주의란 기실 유교의 본령으로 보기 어려운 것이다.

유교 예론의 역사를 보면 그것이 왕위 계승의 안정성을 확보하기 위한 수단이었음을 알 수 있다. 어느 왕조사회나 왕위 계승을 둘러싸고 심각한 폭력이 발생할 가능성이 있다. 유교사회는 이 문제를 특별히 안정적으로 해결했던 셈이다. 그 비결이 종법제를 축으로 한 예론이었다. 종법제 자체가 유교의 이상이요 목표였던 것이 아니다. 군주와 왕가의 전횡을 제약하여 폭력적 정쟁의 발생을 예방하자는 것이 목표였다. 종법제란 친족 서열체제다. 따라서 비록 종법제 자체가 유교 가치의 핵심은 아니었다 하더라도, 정치적으로 그렇게 중시되었던 만큼, 어쨌거나 결과적으로 유교체제는 친족주의를 부양(扶養)했던 것 아니냐고 물을 수 있다. 부인할 수 없는 일이다. 그러나 왕조체제가 종식된 오늘날에도 그러하거나 또는 그러해야 하는 것은 아니다.

유교 성왕론을 분석해 보면, 유교가 왕조주의의 종교라는 일반상식은 깨진다. 『서경』이 지지하는 것은 선거(選擧)[31]에 의한 왕위 선양이지 왕위세습이 아니다. 요순은 선거로 선양했다. 우임금이 최초로 아들에게 세습하나, 맹자에 따르면 이는 우임금 자신의 뜻이 아니었다.[32] 세습을 성왕 차원의 정당한 행위로 보지 않은 것이다. 그렇다면, 왕조체제가 종식된 오늘날, 유교의 합리적 핵심은 오히려 더 온전히 작동할 수 있다. 오늘날 요청되는 유교의 전위와 변형이란, 왕조사회에서는 간접적이거나 은폐된 방식으로 표현될 수밖에 없었던 유교의 비판성이 더욱 직접적이고 당당한 방식으로 표명될 수 있도록 하는 방향의 변화가 될 수 있다. 이제 우리 사회는 꼭 목숨을 내놓아야만 권력비판을 할 수 있는 것은 아니다. 과거 뜻 높은 소수의 엘리트 直儒에 국한되었던 권력비판은 이제 대중의 것이 되었다.

아울러 친족 연결망이 생계의 제 1 버팀목이 되는 시대도 아니다. 이러한 때, 소위 '자유주의의 폐해'를 극복하기 위해 친족주의나 혹은 유사 친족주의를 적극적으로 평가해야 한다는 주장은 근거가 박약하다. 유교 공동체 의식의 본령은 천하위공 사상에 있지, 좁은 친족주의에 있지 않다. 유교의 천하위공 사상은 현대적 정의관에 부합한다. 친족주의든 유사 친족주의든 공공성의 규준에서 이탈할 수밖에 없다. 오늘날에 존속하고 있는, 사회학적으로 가장 주목할 만한 친족주의란 사회 최상층의 부정의한 부와 권력의 독점과 대물림 현상일 것이다. 이러한 '신귀족적' 친족주의에 대한 광범한 비판의식이 형성되고 있다.

---

31 다산은 「원목」에서 먼 옛적[太古]에는 고을에서 분쟁이 생길 때 현명한 사람에게 물어 해결하였고, 이러한 이를 추대[推]하여 고을의 대표로 삼았으며, 이러한 사람들이 모여 더 점점 넓은 지역을 대표하는 사람을 뽑아가서, 마지막 단계에 그들 중에서 임금을 뽑았다[選]고 하였다. 『서경』과 『예기』 등 고경에 근거한 주장이다.

32 『맹자』,「만장」 참조.

민생 차원에서도 마찬가지 이야기가 성립된다. 올곧은 直儒일수록 민생에 큰 관심을 두었다. 주희가 사창(社倉)이라는 농민구제 제도를 새로운 형태로 '발명'할 수 있었던 배경에는 감동적인 스토리가 있다. 그가 중앙정계에서의 직언으로 권세가의 미움을 받고 고향 근처의 지방(복건성 건영부)으로 쫓겨나 이름만의 미미한 관직생활을 하고 있던 때였다. 그러던 중 1167~1168 년 연간 이 지역에 가뭄과 수해가 연이어 발생했다. 이때 그는 비참한 상태에 빠진 농민들의 생활상을 직접 보게 되었고 (1167-1168 년), 이를 구제하기 위해 지역 일대를 돌며 식량을 모집하려 다녔다. 굶주린 채 먹을 것을 구해 헤매다 길가에 죽어 넘어진 농민들의 모습도 충격이었지만, 그러한 상황임에도 가득 찬 창고를 열지 않는 부유하고 권세있는 지주들과 유지들의 몰인정에 더욱 충격을 받았다. 굶주린 백성[饑民]을 구한다는 오래된 상평제도가 존재했지만, 막상 실제 도움이 필요한 시골의 농민들에게는 그림의 떡이었다. 이를 위해 정부미를 元穀으로 한 里 단위의 상설적 농민구제 창고[社倉]을 세심하게 구상하였고 이를 현실화시켰다. 이것이 그가 건영부 숭안현 오부리에 설치한 유명한 오부 사창이다. 이 오부 사창이 이후 중국과 조선에 설치되었던 모든 사창의 시원이자 모범이었다.

물론 주희만이 아니다. 나라가 백성의 기본생계를 보장해야 한다는 유교의 양민(養民) 사상과 제도는 오랜 연역을 가지고 있다. 유교 양민론, 소농항산론에는 오늘날의 경제 상황에서 전위, 변형을 통해 채택할 만한 긍정적 측면이 많다. 예를 들어 앞서 말한 주희 사창 구상 배경에는 이미 전한(前漢) 이래 시행되어 오고 있던 상평창 제도가 있다. 곡가가 쌀 때 구매하여 흉년이나 재해 시 시장가보다 싸게 푸는 제도다. 왕안석의 청묘법도 상평제도의 한 변형이었다. 주희의 업적은 그 취지가 도시가 아닌 향리 단위에서도 펼쳐질 수 있도록 한 데 있었다. 상평제도는 청대 강희-옹정-건륭 연간에 가장 성공적으로 그리고 가장 대규모로 운영되었다. 조선의 환곡은 어떤가. 흔히 19 세기 삼정문란의 하나로만 배웠기에 그저 나쁜 제도로만 알고 있지만, 그것은 퇴락한 말폐만 알지 건강했던 본체는 모르는 것이다. 17 세기 중반에서 19 세기 초반까지 200 년간 (이 시기는 임란과 호란을 거푸 겪은 이후로 국가 재정이 고갈된 상태로 시작했다) 전(前) 산업기 농업국가에서 대규모 아사(餓死) 사태가 없었다는 것은 놀라운 일인데, 여기에 환곡이 큰 역할을 했다. 환곡은 주희의 사창 구상을 국가가 접수해서 전국차원에서 운용했던 제도라 할 수 있다. 환곡이나 대동미 등 구체적인 경세 정책을 놓고 조선시대 유자들이 벌였던 논쟁의 수준은 매우 높다(김상준, 2013d). 이러한 경세론의 주역, 우환의식의 주역이 과거 왕조 유교사회에서는 뜻 높은 유자들에 한정되어 있었지만, 오늘날에는 이 역시 대중 차원에서 중지를 모아나갈 수 있는 조건이 형성되고 있다.

끝으로 유교 비판성·윤리성과 여성주의의 연관성이다. '남자는 지조, 여자는 절개', 너무나 익숙한 말이다. 그 만큼 많은 비판을 받아왔던 관념이기도 하다. 그러나 이 문제 역시 과감한 '전위와

변형'을 통한 재해석이 필요하다. 지조란 목숨을 건 과감한 권력비판을 가능케 했던 윤리적 자세인데, 절개[33] 관념 역시 당시 여성 생활의 범위 안에서 유사한 역할을 한 측면이 있다. 지조를 단순히 군왕주의 이데올로기의 소산으로 축소해 볼 수 없는 것처럼, 절개 역시 가부장적 성적지배 이데올로기의 산물로 간단히 기각되지 않는 측면을 가지고 있었다. 유가의 이상적인 여성상은 스스로가 女君子가 되어 남편과 아들이 直儒가 되도록 떠받치고 인도하고 가르치는 존재다. 유교 성왕론이 군주주권을 內破하는 공화적이고 민주적인 싹을 내포하고 있었던 것처럼, 유교 여성론에도 예속적이고 불평등한 성 상황을 내파하는 평등적이고 민주적인 계기가 잠재해 있었다고 생각한다. 이념형적 차원에서 유교적 여성이란 가정에서 스스로 直儒가 됨으로써 가정에서의 독점적 군권을 넘어서고 여성의 일방적 종속성을 내파하는 존재일 수 있다. 조정에서 도통(道統)을 자임하는 유자가 그 자신 '신하'의 신분임에도 불구하고 왕통(王統)의 군주를 계도하고 비판하면서 군주의 주권을 넘어섰던 것과 같은 논리다(김상준, 2012).

물론 과거 유교시대 이러한 현상은 주로 글 배우기를 숭상했던 사족(士族) 층에 한정된 이야기였다. 오늘날의 상황은 어떤가? 유교 비판성이 강했던 곳에서 그만큼 강한 민주적 잠재성을 발견하는 것처럼, 여성들의 평등 지향이나 활동성에서도 유사한 모습이 나타나고 있다. 비유교권의 사례로 역사적으로 비교해 볼 수 있는 것은 애초에 대단히 여성 억압적인 모습으로 나타났던 퓨리턴 여성주의가 보수적인 모랄 운동에서 시작하여 여성 공화주의 운동[34]을 경유하고 20 세기 들어서면 성 평등주의 운동으로 급진적으로 전환해갔던 흐름이다. 한국의 경우, 가정 안의 直儒로서의 여성상은 일제시대 반일운동, 해방이후 반독재운동의 흐름에서 서서히 스스로 발언자요 행동가의 모습으로 나타나기 시작하다,[35] 민주화 이후 단계에는 각종 시민운동에서 오히려 남성을 능가하는 활동성을 보여주고 있다. 오늘날 다양한 지역운동, 풀뿌리 민주주의 운동의 주역은 압도적으로 여성이다. 이것을 가정에서의 直儒를 理想으로 생각했던 유교적 여성상의 전통과 무관한 것이라고 볼 수 있을까?

---

33 절개(節槪)란 절의(節義)와 기개(氣槪)의 합성어로 정조(貞操)와는 그 뜻이 다르다. 절개가 윤리적 개념이라면, 정조의 함의는 생물학적인 것에 가깝다. 집합관계로 보면 절개 내에 정조가 포함되어 있다고 하겠지만 반드시 그 안에 다 들어오는 것은 아니다. 적장을 안고 자결한 논개는 절개의 표상이지만, 그녀는 기녀(妓女)로서 정조가 덕목일 필요가 없는 신분이었다. 또한 그녀가 칭송받았던 것도 정조 관념 때문이 아니었다. 불의(不義)한 상황에 대한 목숨을 건 항거가 핵심이었다. 영역(英譯)을 한다 할 때, 정조는 chastity로 분명한 동의어가 있지만, 절개는 딱 맞는 말을 찾기 어렵다. 굳이 찾자면 female uprightness 정도가 될 것이다.

34 8-19세기 미국 퓨리턴 여성들의 Republican Motherhood 운동과 같은 것이 그 일례다. 이 운동은 강한 퓨리턴 전통에 서면서 "Remember ladies" 등의 구호를 앞세워 여성 권리 운동의 지평을 열어갔다.

35 물론 이 시기 그보다 넓게 관찰되는 범주는 반일운동, 반독재운동에 나서는 남편과 아들들을 도덕적으로 응원하는 아내와 어머니의 모습인데, 이는 과거 '가정의 직유'로서의 여성 이미지와 부합되는 것이다. 이러한 사례는 굳이 열거하지 않더라도 수많은 많은 自傳류, 회고록과 소설에서 찾아볼 수 있다. 반면 이 시기 스스로 발언자요 행동가요 나타나는 모습은 대부분 '딸'의 모습으로부터 시작된다.

이상 살펴본 여러 상태는 유교에 내재했던 윤리성·비판성의 잠재력이 현대 생활의 다양한 차원에서 평등화·민주화되고 대중화되어 표현되고 있는 것으로 볼 수 있다. 그러나 이 진술이 오늘날 한국사회의 민주적 역동성이 오직 유교의 비판적-윤리적 전통에서'만' 유래했다는 식의 주장으로 오해되지 않기 바란다. 다양한 흐름들이 중층적으로 엮여 있다. 따라서 이러한 상황을 굳이 '유교 민주주의'니 '유교 복지주의'니 '유교 여성주의'와 같은 이름으로 고정시켜 규정할 필요는 없다고 본다. 다만 우리 사회의 민주적 역동성의 바탕에 유교적 자원 역시 분명히 흐르고 있음을 놓치지 않아야 하겠다.

부언하자면, 동아시아 윤리성, 비판성의 자원이 유교에만 있었던 것도 아니다. 또한 그러한 자원이 동아시아에만 있었다고 한다면 망발이 될 것이다. 유럽중심주의에 가려져 있었던 다양한 문명적 자원들의 진면목이 새롭게 조명될 필요가 있다. 이들은 '해를 품은 달'들일 수 있다. 이러한 과정들이 성공적으로 이루어질 때, 우리는 바람직한 방향으로의 문명전환을 전망해 볼 수 있을 것이다. 또한 이럴 때 그 변화는 그저 '재편'이나 '전환'에 그치지 않고, 새로운 '상승'이 될 수 있을 것이다.

[참고문헌]

김경일. 2011. 『제국의 시대와 동아시아 연대』. 창비.
김상준. 2011a. 『맹자의 땀 성왕의 피: 중층근대와 동아시아 유교문명』. 아카넷.
-----. 2011b. 『미지의 민주주의: 신자유주의 이후의 사회를 구상하다 (증보판)』. 아카넷.
-----. 2012. 「유교와 여성: 유교적 '문명화 과정'의 관점에서」. 『다산과 현대』 4·5 합본호.
-----, 2013a. 「보편의 우회--기축시대, 막스 베버, 근대성 이론」. 『현대사회와 베버 패러다임』. 이재혁 외 지음. 나남.
-----, 2013b. 「『맹자의 땀 성왕의 피』 논평들에 대한 답」. 『오늘의 동양사상』 23 호.
-----. 2013c. 「유교의 정치적 무의식」. 『다산학』 22.
-----. 2013d. (근간).「온 나라에 굶주린 자 없도록 하라: 유교 양민론과 구민정책」. 『한국적 가치의 재조명--유교와 공동체』. 한형조 외 지음.
나카무라 미츠오, 니시타니 게이지 외. 2007(1942). 『태평양전쟁의 사상 : 좌담회 '근대의 초극'과 '세계사적 입장과 일본'으로 본 일본정신의 기원』. 이경훈 등 옮김. 이매진.
다케우치 요시미. 2004. 『일본과 아시아』. 서광덕·백지운 옮김. 소명출판.
박훈. 2008. 「18 세기말~19 세기 초 일본에서의 戰國的 세계관과 해외팽창론」. 『동양사학연구』 104.
헤겔, G.W.F. 1996. 『철학사 I』, 임석진 옮김. 지식산업사.
월러스틴, 이매뉴얼. 2006. 『유럽적 보편주의: 권력의 레토릭』. 김재오 옮김. 창비.
히로마쓰 와타루. 2003. 『근대초극론』. 김항 옮김. 민음사.

Israel, Jonathan, 2001. *Radical Enlightenment*, Oxford: Oxford University Press.
Jaspers, Karl. 1953. *The Origin and Goal of History.* London: Routledge & Kegan Paul.
Parker, Charles. 2010. *Global Interaction in the Early Modern Age, 1400-1800.* Cambridge: Cambridge University Press.
Weststeijin, Thijis, 2007, "Spinoza Sinicus: An Asian Paragraph in the History of the Radical Enligtenment," in *Journal of History of Ideas*, 64(4): 537~561.

잡종화와 탈보편주의

(*이 발제문은 시간적 여유 없이 "토론용으로 아이디어 개발차원에서" 서둘러 준비된 것이므로 그 부족함을 양해 바랍니다. 참고문헌은 명기하지 않습니다.)

김성국

I. 프롤로그: 필자의 관점들

필자는 탈근대 아나키스트로 자처한다. 최근에는 여기에 잡종사회론자의 정체성을 추가하였다.

서구형 탈근대론의 전통을 계승하면서도 한편으로는 탈근대를 탈서구중심주의/탈서구보편주의 및 동아시아주의로 확장하는 동시에 다른 한편으로는 근대문명 자체의 전환을 모색하는 문명사적 기획에 관심이 많다. 과거에도 보편을 내세우는 서구적 근대의 도전에 직면하여 동아시아에서도 응전의 논리가 개발되었다. (손애리가 그 일단을 상세히 분석한) 일본에서 유행한 근대의 초극론이나 대동아공영권, 중국과 한국에서 대응논리로 제기되었던 동도서기 류의 주장 등은 비록 그 수사학의 차이나 이론-실천의 간극에도 불구하고, 불행히도 당대를 지배하던 제국주의적 근대에 야합하거나 묵살당한 선례를 알고 있다. 그러나 결과가 나빴다고 모든 것을 깡끄리 부정하는 것은 피해자의 지나친 보복심리가 아니면, 실패자의 과거 지우기라는 우를 범할 수 있다. 실패의 교훈은 무엇인가? 이제 그 잔인하고도 화려한 성공의 추억 속에서 온갖 위험을 노출하면서 연명하고 있는 서구적 근대를 지양하여, (동아시아중심주의가 아닌) 재동양화(Re-Orient)의 지평에서 새로운 대안 문명을 구축하는 것, 그것이 바로 나의 탈근대론이 지향하는 길이다.

나아가, 필자는 이념적으로 서구에서는 아나키즘과 아나키스트운동이 탈근대의 선구자로서 고군분투해 왔으며, 한국과 동아시아에서는 더욱 격렬하게 제국주의적 근대에 저항하였던 사실을 강조한다. 동양의 아나키스트들은 서구 아나키즘의 단순 수용이 아니라 이를 변용창안하는 자신감을 보여 주었다. 특히 한국의 아나키스트들은 조선의 아나키즘(신채호)을 주창하고, 노장의 무위론에 입각하되 비/반정치적 정치를 추구하여 독립노농당 창당이라는 세계아나키즘운동사에 전례가 없는 창조적 파괴의 정신을 발휘한다. 그렇지만 시작부터 반근대와 더불어 탈근대를 구상한 아나키스트 운동은 시기상조의 조숙한 사상으로 실패할 수밖에 없었다. 이제 근대의 황혼과 함께 사회주의적 근대를 주창한 마르크스주의는 저물고, 탈근대의 여명을 기다렸던 아나키즘은 떠오른다. 필자가 지향하는 탈근대 + 노장 + 잡종화 아나키즘은 기존의 좌우 뿐 아니라, 전후(과거와 미래, 선진과 후진 등)도 함께 포함하여 이들을"지금 여기"에서 재구성하는 (혹은 천방지축 좌충우돌하는?) 전(방)위 아나키즘이다.

이미 비비오르카에 대한 토론문(부록 참조)에서도 언급하였듯이, 필자는 과거의 "나쁜 보편주의" 혹은 "과장된" 보편적 가치론은 비판하지만, 이의 반성 위에서 새롭게 논의되는 "좋은" 혹은

"겸손한"보편적 가치론에는 일정한 의의를 부여하고 싶다. 그러나 종교적/규범적 차원에서 도출되는 보편적 가치는 정치적/실천적 차원의 보편주의와 필연적으로 결합될 수밖에 없는 구조적 한계를 지니고 있으므로 정통주의, 본질주의, 우월주의, 자문화중심주의, 차별주의, 확장적 선교주의(expansionist missionarism) 등과 같은 위험한 역사적 갈등상황을 초래할 가능성이 높다. 나아가 보편적 가치란 대부분 매우 추상적인 차원에서 규정되기 때문에 그 구체적-실제적 해석과 실천방안에 관해서 끊임없이 갈등과 분쟁이 발생한다. 예컨대 보편적 가치가 특정 종교의 맹신과 결부되어 지금도 지구 도처에서 끔찍한 테러와 전쟁이 터지고 있지 않은가? 현실 제도적으로 보편적 가치의 구현체인 UN 이 공염불만 난무하는 무기력한 존재가 되어 있는 까닭이 무엇일까? 사상누각이지만, 그래도 없는 것보다는 낫다고? 안전보장이사회라는 지배기구가 있는 한 보편적 가치란 소수 독점의 지배적 가치일 뿐이다.

필자는 누가 이런 저런 가치를 보편적 가치라고 주장하는 것을 반대하지는 않는다, 오늘날 대부분의 보편적 가치론자들은 매우 제한적이고, 민주적이며, 비억압적, 반독단적 관점에서 조심스럽게 자신의 입론들을 제안하기 때문이다. 다만 보편적 가치를 어느 한정된 시공간적 맥락을 넘어 우리 모두가 혹은 모든 인간사회가 준수해야 하는 어떤 이상이나 목표 혹은 당위나 권위로 변질시키는 지배적-억압적 보편주의를 거부하고, 철저히 경계하고 싶다.

이론적 차원에서, 잡종사회론자로서 필자는 보편적 가치이든, 특수한 가치이든 이것들은 세계내의 다른 수많은 가치들과 부단히 상호작용하는 과정에서 잡종화되고 있다고 믿는다. 하느님을 내세우는 종교 교리 혹은 유사종교적 메시아를 약속했던 마르크스-레닌주의 조차도 잡종화되지 않았는가? 보편주의 관점에서는 잡종화를 일종의 구조적 분화로 간주하여 그 구조적 근본/본질은 변하지 않는다고 주장할지 모르나(구조적 상동성?), 나는 동의하지 않는다. 적어도 21 세기 현단계의 잡종화 혹은 미래형 잡종화는 기존의 구조/패러다임/틀 그 자체도 뒤섞어 놓든지, 아예 구조를 없애 버리거나 바꾸어 놓을 수 있다. 인간-조직-환경-기술(POET)이라는 근대적 패러다임을 이제는 사회학적 상상력을 넘어서 시적 상상력 혹은 아나키스트 하킴 베이가 시사했던 시적 테러리즘으로 해체하여 재구성할 시점이다.

"우리 이론" 혹은 "동아시아 이론"을 모색하는 필자의 전략 중의 하나는 서구적 이론/개념의 족보에서 가급적 해방되는 것이다. 보편이라는 개념이 The Catholic 의 영어번역이 의미하듯, 서구의 전지전능한 절대 유일신의 개념과 직결된 지극히 특수한 것이라면 우리 동아시아 사회학자가 그것을 굳이 사용할 필요가 없는 것이다. 사용하고 싶은 사람이 있으면 그의 선택을 존중하자. 필자는 그 애매하고, 문제투성이의, 역사적 과오로 얼룩진 개념/이념을 더 이상 사용하고 싶지 않다.

물론 비비오르카는 보편의 개념 혹은 실천적 활동으로서 보편주의와 연관된 과거의 잘못을 인정하면서 "착하고 좋은"새로운 보편주의 (중층근대론, 다문화주의, 사해동포주의 등)를 추구하자고 한다. 나는 그의 반성적 새 출발을 격려하지만, 그 대열에 합류할 생각은 없다. 근대와 함께 보편주의를 사회학 이론의 박물관에 모셔두고 싶을 뿐이다. 왜냐하면, 전지구적 보편이란 기껏해야 추상적 수사학에 불과한 소망을 외칠 뿐이기 때문이다. 제한되고, 특수하며,

자기준거적이고, 목적론적 규범성을 강요하는 수많은 보편들이 존재하는 현실세계에서 진화론적-초시공간적 보편주의는 공허한 유토피아를 조장하기 때문이다.

특히, 중층근대론 혹은 근대성의 자기실현으로서 역사적 보편성을 주창하는 입장에도 동의하지 않는다. 그것은 모순적 동어반복이 아니면, 우주적 관점의 무익한 시공간압축전략처럼 보이기 때문이다. 현실의 세세하고도 다양한 삼라만상은 초고속 시간으로 비행하면서 저 먼먼 하늘에서 내려 본다면 하나의 가상적 점 이상 무엇일까? 보편이란 고도 추상의 괴력과 압축적 일반화의 마술로 얻어지는 신기루! 물론, 그렇게 보고 싶다면 볼 수 있다(anything goes).

이상과 같은 본고의 가치전제로서 제시된 관점들에 근거하여 필자는 세가지 쟁점을 논의해 보고자 한다. 먼저, 필자의 입장인 탈보편주의를 소개하고, 다음으로, 이를 학회모임들에서 제기된 기존 논의들(전성우, 김상준, 홍찬숙, 손애리, 김미정 등)과 "접합" 및 "분기"시켜 보려는 시도를 한 후, 끝으로 탈근대의 탈보편주의적 전망을 재주술화와 연관시켜 검토해 보겠다.

II. 탈보편주의론

필자는 동아시아공동체론을 제시하는 과정에서 동아시아주의가 "필요함"을 발견하였다. 비록 미래가 불투명하지만 현재진행형인 동아시아공동체가, 서구적 근대세계체제를 대체하면서, 하나의 새로운 문명사적 전지구적 체제로 성숙하기 위해서는 이념적-규범적 당위성을 갖춘 새로운 가치지향을 결집해야 할 것으로 판단한다. 동아시아공동체는 그 기술적-물적 토대로서 정보혁명 혹은 보다 넓은 의미의 과학기술혁명의 추동력을 보유하고 있다. 그러나 그 이념적-규범적 구심력은 어디에 있는가? 베버의 [프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신]을 따라서 필자도 "동아시아주의"라는 21 세기형 이념적 자원을 발굴하게 되었다.

동아시아주의는 동아시아공동체의 이념적 토대로서 발견/발명되었다. 물론 실증적으로도 동아시주의적 가치지향이 동아시아를 비롯하여 전세계적으로 꾸준히 확산되고 있다. 동아시아시대의 도래나 동양화(Easternization)라는 시대적 조류가 필자의 견해를 부분적으로나마 지지한다.

필자는 동아시아주의의 핵심적 특성을 음양오행론에 입각하여 동아시아의 정신적 요람인 유불선을 중심으로 구성하였다. 즉, 음양오행론을 상생상극의 순환과정 속에서, 특히 극즉반의 시점에서는, 부단히 균형을 추구하는 자기조절적 기능론으로 해석하였다. 이에 따르면 20 세기와 함께 이미 그 절정에 이른 서구적 근대 혹은 과도하게 서구근대화한 세계는 역사적 문명으로서의 생명력을 소진하게 되고, 그 당연한 반작용으로서 탈서구근대적 물결이 도처에서 일게 된다. 그러나 필자는 탈근대를 통하여 탈서구는 물론이고 근대문명 자체로부터의 전환을 모색한다. 요컨대 새로운 대안문명(잡종화로서 아나키!)을 탐구한다.

세상은 그야말로 경천동지의 상황이다. 개벽의 기운이 넘친다. 그 결과가 서일필이 될지, 갈리아의 새벽이 될지는 몰라도, 현단계의 전지구적 네트워킹화, 사해동포주의와 다문화주의, 문화적 상대주의와 관용주의 등과 같은 인간 상호작용의 급격한 팽창은 잡종화를 촉진하고 잡종사회의 기반을 강화한다. 잡종화는 근대의 특질인 정통, 본질, 근원, 순수 등을 해체하는 과정에서 새로운 대안사회의 탈근대적 지평을 확보할 수 있다.

탈근대의 이념적-가치지향적 표출로서 동아시아주의는 구체적으로 다음과 같은 다섯가지 상호연관된 특성, 즉, 정치적 탈국가주의/탈강제주의, 경제적 탈물질주의, 사회적 탈경쟁주의, 문화적 탈보편주의, 종교적 탈세속주의와 선택적 친화력을 가진다. 여기서 탈보편주의는 서구적 가치가 문명의 최고 표상이라는 자민족중심주의, 여타의 종교를 포섭과 포교의 대상으로 보는 서구의 유일신관, 서구의 과학적 /계산적 합리주의가 최선의 사유양식이라는 서구우월주의 등에 대한 비판적 각성에서 출발한다. 그렇지만 서구적 보편주의에 내재한 탈인습적 논리, 우상의 동굴로부터 인간을 탈출시킨 자유해방의 논리, 혁명과 개혁을 통한 사회진보의 논리 등은 나름대로의 유용성을 지닌다는 점을 인정한다.

탈보편주의를 더욱 적극적으로 규정하자면 그것은 정치적 절충/타협주의, 경제적 혼합/절제주의, 사회적 꼬뮨/협동주의, 문화적 상대/허무주의, 종교적 신비/퇴은주의 (mysticism/retreatment)와 맥이 닿는다. 서구적 근대가 편향적으로 과잉성장 시킨 (선과 악, 정의와 불의를 심판하는) 정치적 도덕주의/원리주의, 자본주의가 최고라는 경제적 제일주의, 사회적 업적을 위한 경쟁주의, 문화적 보편의 독점주의, 교회의 물량적 확대가 신의 위대한 영광을 구현한다는 종교적 세속(상업)주의를 제어하고, 치유하는 대항력으로서 동아시아주의는 비판적 차원의 단순한 탈근대를 넘어 구성적 관점의 신문명을 지향한다. 근대와 탈근대 간의 회피할 수 없는 긴 잡종화 과정을 통해서 신문명적 기획은 그 구체적 모습을 드러내겠지만, 그 역동적 국면은 불안정하지만 쓰러지지 않는 균형의 묘에 있을 것으로 기대한다.

탈보편주의를 지지하고, 촉진하는 상기의 탈근대적 가치지향들은 동아시아의 정신사적 뿌리에 닿아 있으며, 특히 유불선의 가치지향과 맥락을 같이 한다.

III. 기존 논의들과의 접합점 및 분기점

홍찬숙은 [근대성의 특수경로 혹은 방법론적 세계시민주의인가?]에서 "아시아의 전통 속에서 유교는 다수 중 하나의 가치에 불과하다...아시아의 문화적 특성은 오히려 기독교의 독단적인 유일신 사상과는 구별되는 "실용적"이고 "융합적"인 성격에 있다고 볼 수 있을 것이다. 유럽이 유일신 종교와 그것의 근본주의적, 파시즘적 변종들로 대륙을 피로 적실 때, 아시아는 온갖 종류의 신들이 공존하는 평화의 전통을 지켜온 역사가 있다"고 하면서 "실용적이고 융합적인 아시아 문화"에 주목한다. 전적으로 공감한다. 필자는 "융합"이라는 의미를 '잡종화'의 한 형태로 파악하고, 아나키스트 잡종사회의 실천논리로 실용성을 강조하고 있다.

김상준은 동아시아 유교문명의 보편적 윤리성을 강조하지만, 이와 동등한 차원에서"힌도-불교 세계의 심오한 구제사상, 그리고 노장 현학(玄學)의 도저한 깊이"를 인식하며, 중국에서 유불선의 상호작용 과정을 헤아린다. 다만 현실정치와 사회제도에 주안점을 두었기 때문에 종교나 예술 차원에서 더욱 그 특성이 빛날 불교나 노장을 다루지 않는다. 그러나 적어도 "하나"로 연관될 수 있는 보편적 차원을 구명하는 것이 김상준의 과제라면 언젠가는 정치, 경제, 사회, 문화, 종교의 제 차원이 상호작용하는 유교-불교-도교의 잡종화 과정을 반드시 만나게 될 것이다.

김상준의 주장대로 유교가 현실적으로 지배종교였기 때문에 보편적 가치의 현현에 더욱 성공적이었다면, 도교나 불교가 비록 상대적으 짧은 기간이었지만, 지배역할을 한 시기의 유교의 위상은 무엇인가? 그것은 손애리의 표현처럼 보편과의 경쟁이었나? 유교는 제국주의적 영토확장과 이단제거의 야욕을 갖지 않았을까? 숭유억불정책, 이기논쟁과 사색당파, 예송논쟁 등은 내부식민지화와 정통성 확보를 위한 한국판 드라마처럼 여겨진다. 한국에서 유교는 소중화로서의 자부심 (이와 관련 유사한 패턴으로서 탈아입구하여 서구화에 성공한 근대 일본의 욱일승천식 자만감) 때문에 오랑캐 청나라를 수용하지 못하고 전란의 액화(일본식으로는 태평양전쟁)를 초래했던 것인가? 유교적 보편 혹은 보편적 유교란 잡종화에 의해 해체될 수밖에 없는 권력관계의 한 지점이었을 뿐이다. 일본을 비롯하여 동아시아의 네마리 소룡이 승천하자 유교자본주의와 아시아적 가치가 비상하고, 이들의 경기침체가 지속되자 아시아적 가치는 실종되었다가, 중국의 등장과 함께 다시 유교가 "뜨고" 있음은 정치경제적 헤게모니의 권력작용인가 아니면 어떤 보편문화적 가치의 내적 순환 때문인가?

만약 김상준이 이처럼 유교적 보편성이 시공간 초월이 아니라 시공간적 변용을 통해서 그리고 권력관계의 향방에 따라서 좌우로 동요하는, 혹은 잡종화되는 지극히 불안정한 보편이라는 점에 더욱 주목한다면, 나의 탈보편주의와 사이 좋게 지낼 수 있을 것 같다.

김상준(121)은 역사적 근대로의 전환기에 내재적 초월이라는 구조적 상동성을 보여주었던 주자와 스피노자가 성속관계의 지속성/긴장성/심화라는 지점에서 서로 분기됨을 지적한다. 김상준은 칸트가 체계화시킨 주자의 순수화를 따르면서, 스피노자는
급진적 유물론 또는 현대 포스모던 사유(들뢰즈 등)에 의해 계승된다고 한다. 스피노자는 기존의 권위적 종교, 가치, 논리를 거부하였다, 그리고 비순수화 혹은 잡종화의 길(예컨대, 이분법의 해체, 유일 인격신에 대비되는 하나의 범신론 등)의 길을 걸었다.

주자와 스피노자의 분기는 매우 흥미롭다. 어쩌면 순수화와 잡종화는 우리 문명의 쌍생아인지도 모른다. 서로 속에 서로를 내재한. 사실 잡종화에 저항하는 사회적 힘들은 도처에서 발견할 수 있다. 종교적 정통성의 이름으로, 정치적 질서의 이름으로, 이념적 진정성의 이름으로, 미적 순수성의 이름으로, 혹은 도덕적 완결성의 이름으로 잡종화를 비난하고, 억제하고, 저주하는 근본주의적-본질주의적 세력들이 인간사회의 한 축을 형성한다. 이들은 결코 악의 세력이 아니다. 서로는 경쟁적이므로 협동할 수밖에 없고, 적대적이므로 화해하게 된다. 인간사회의 안정과 성숙은 양자의 동적 균형을 요구한다. 순수화든, 잡종화든, 음양오행의 법칙처럼, 어느 한편이 과도하게 힘을 발휘할 때 부작용이 야기된다. 그렇다면, 순수화와 잡종화의 "유기적 균형상태"가

이상적 대안사회인가? 혹은 순수화의 산물인 보편적 질서와 특수화 혹은 잡종화의 산물인 자유해방 간의 긴장 내지 상호존중이 인간사회의 최선상태인가? 만약 보편 없는 특수가 맹목적이고, 특수 없는 보편이 공허한 것이라면, 순수화 없는 잡종화는 무한자유/절대욕망으로 나아가고, 잡종화 없는 순수화는 지상천국/독야청청에 도달할 것인가?

김미정에 의하면 "모든 타자적인 것을 자기화하고 종합함으로써 현실과 사고를 총괄적으로 통일하는 헤겔적 보편사 과정"과는 대조적으로 베버는 서구적 보편성의 제한성을 인지하면서 "문명들의 다양한 차이를 실제로 지양하지 않은 채 이념형적으로 확보된 보편사, 그러면서도 비극적 구조를 가진 채 완결되는 보편사"를 시사한다. 전성우는, 김상준의 동서사유의 구조적 상동성 혹은 성속의 지배/전환 구조라는 인류문명의 보편적 판다멘탈 혹은 심오하고 고상한 보편성에 입각하는 적극적 보편론과는 대조적으로, 다시 말해 베버의 지적 긴장을, 그의 의도적 출구전략에도 불구하고, 유지한다. 그 결론으로서 제시되는 특수 조합론 예컨대, 동아시적 조합, 한국적 조합, 일본적 조합으로서의 근대(성)은 하나이면서도 여럿인 근대이다. 이를 쉽게 방정식으로 제시해 보자.

Y = F(A) : 역사적 우연 속에 성취된 서구적 근대
Y1= F(A+B+...) : 서구적 근대의 파생/연속/중첩 등
Y2 = F(AB + AC + A.....) = F(A)(n) : 서구적 근대와 기타 유형의 (전/탈/무)근대 간의 잡종화에 따른 근대 혹은 탈근대
Y3 = F(B) : 비서구적 독자적 문명발전
Y4 = F(ABCD....): 잡종화 문명

전성우의 근대적 조합과 필자의 탈근대적 잡종화는 무엇이 얼마나 다를까? 오늘의 지금-여기 한국사회를 고려할 때, 한국적 조합과 한국적 잡종화는 비슷하지 않을까?
사실 우리들은 동일한 사회현상을 상이하게 접근하고, 해석하면서, 그 차이를 지나치게 강조하는 것은 아닌지? 그런 의미에서 베버의 제한적 보편이란 잡종화된 보편, 즉, 이념형을 구성한 특수가 될 수 있다. (어렵다!)

전성우는 보편적 가치라는 개념보다는 보편적 문제(실존, 자존, 공존의 문제)를 선호한다. 보다 현실 밀착적 혹은 사회학적 재구성이라는 점에서 진일보 하였다. 다만, 문제는 보편적 문제가 보편적 가치전제 없이는 성립하기/규정되기 어렵다는 순환논리에 갇히거나 아니면 동어반복의 공허함에 빠진다는 점이다. 인간의 실존/자존/공존을 이해하고, 해결하기 위해서는 온갖 사회적 가치들이, 사람에 따라서 상이한 가치들이 동원되어야 한다. 그 결과 각양각색의 보편적 가치, 수많은 보편적 하위 문제들이 탄생할 것이다. 이와 같은 개념 분화에 따른 통제불능을 조절하기 위해서 보편적 문제의 하위 차원들을 역사적 특수성과 공동대응/발전이라는 관점에서 세분화할 필요가 있을 것 같다.

나아가 사회적 문제는 그 전개과정에서 다른 사회적 문제와 중첩되거나 새로운 사회적 문제를 발생시키는 문제의 잡종화 단계를 거치지 않을 수 없다. 아마도 어떤 특정의 문제 자체가 이미

사회적 잡종화의 산물로서 형성되는 것이므로 잡종적 시각을 활용하지 않는다면 문제를 더욱 왜곡시키는 문제를 초래할 것이다. 특히 문제를 깨끗하게 혹은 순전하게 해결할 수 있다는 순결주의는 인간사회의 잡종성(선과 악의 공생, 기능과 역기능의 혼재, 문제생산자와 문제해소자의 담합을 과소평가하는 접근이다. 특히 사회과학에서 사회문제는 사회정책적 프레임에서 구성되는데 정책학이 가치(판단)학으로부터 출발한다는 오랜 전통을 고려할 때, 오늘날 대부분의 사회문제가 실행적 수준에서는 사회복지라는 정책적 가치(재정능력, 복지수요, 복지수준, 정치적 연관성 등등)에 의해서 특수하게 그리고 한정적으로 규정될 뿐이다. 국가별 복지문제와 무관한 보편적 문제가 따로 있을까? 복지 혹은 지속적 행복이야말로 추상이 한 단계 더 높은 보편적-그러나 논쟁적이고 규정불가능한- 문제가 될 것이다. 사정이 이러한데도, 굳이 "보편적"이라는 수식어를 일상적 사회문제에 부칠 필요가 있을까?

전성우와는 달리, 김상준은 인류문명은 성속지배/전환의 전개로사 근대성이란 인류문명의 합작품이다. 이를 시기적으로 정리하면,

1) 초기 근대와 본격 근대의 연속과정이고
2) 여러 문명권에서 근대성의 표출은 원형근대성, 식민-피식민 근대성, 지구근대성의 차례로 나타나 중첩되어 상호 접합하는 양상으로 이루어지며
3) 중세에서 근대로의 전환의 결정적 표지는 성이 속을 통섭했던 사회작동의 원리가 속이 성을 통섭하는 것으로 역전되어 있고
4) 이상의 특성은 유라시아 주요 문명권에서 공통적으로 발견된다.

김상준의 설명에서 연속과정(1), 중첩과 상호접합(2), 그리고 성속의 통섭과 역전(3)은 역사적 잡종화의 과정을 거치지 않고서는 성립되기 어려울 것으로 추정한다. 잡종화를 통한 보편성의 구축은 구조적 상동성보다는, 다소 약한 연관성이라는 의미에서, 구조적 상응성(structural equivalence)의 수준에서 발생하는 특수화된 변이(variation)가 아니겠는가? 그리고 그 변이량(variance)은 잡종화의 폭과 넓이에 따라서 설명되지 않는(unexplained) 부분이 더욱 많아질 수도 있을 것이다. 필자는 김상준의 명쾌하고도 체계적인 문명의 비교해석을 존경해마지 않으나, 그 어떤 에센스, 판다멘탈 혹은 윤리적 고양의 구극적-초월적 아름다움을 사회(과)학적 탐구에서 발견하려는 열정과 책임의식이 그로 하여금 이 풍진세상의 잡탕같은 현실에서도"하나의 심오한 보편"을 어쩔 수 없이 상정하게 만든 것으로 보고 싶다.

필자의 잡종화는 의도적으로 세상과 삶의 세속성-저속성-속물성의 차원을 강조한다. (Alexander's Sociology of Vice or Uncivil Forces!) 성의 세계는 역사적으로 너무나 많은 기만과 술책으로 얼룩져 왔다. 반대로 속의 세계는 과도하게 비열한 것으로 비난 받았다. 성과 속은 둘 다 욕망의 세계이다. 금욕도 욕망의 하나일 뿐이다. 잡종화의 한 축인 비속화와 잡속화에도 질박과 소박, 여유와 멋, 초월과 체관이 있다. 맹자의 땀이 성스러운 (화학적 불순)물이라면, 죽음을 앞둔 장자의 유언은 시신을 모독하는 반인륜적 망(망대해 같은 유)언 인가?

"나는 죽으면 천지를 관과 관 뚜껑으로 여기고, 해와 달을 옥 한 쌍으로 삼고, 별들을 진주라 생각하고, 만물을 부장품으로 여기겠노라. 여기에 더 보탤 것이 뭐가 있느냐...땅위에서는 까마귀에게 먹히고, 땅아래서는 개미에게 먹히겠지. 그러니 굳이 까마귀의 입에 있는 것을 빼앗아 개미에게 줄 필요가 있겠느냐?"

V. 마술의 숫자 "하나"와 재주술화: 신비주의를 찾아서

전성우에 의하면 근대성은 인간의 사고양식과 의식수준이 도달한 "하나"의 보편적 발전단계로서, "행운과 우연과 신의 은총"덕분에 서구에서 탄생한 근대는 "특수한 (혹은 상이한) 대안들을 가진 "하나이면서 여럿"이라는 특성을 갖는다. 즉 근대의 단계는 하나이나 그 대안은 여럿이라는 다수의 발생론적 편차와 유일의 구조적 상동성을 전제한다. 따라서 근대성은 "개별요소들의 특이한 결합 내지 조합"이며, 발생론적으로 근대는 서구에서만 기적적으로 탄생하였고, 이는 인류에게 하나의 새로운 보편적 발전단계에 대한 초안 혹은 (최소한의 보편적 가치 목록-자유, 평등, 민주 등등 을 제시한다. 그러므로 우리 동아시아사회학자는 새로운 조합 - 우리의 조합, 즉, 근대적 가치영역들의 동아시아적 조합을 추구해야 한다. 옳소, 동의합니다. (다만 나는, 보기에 따라 비슷하지만 조금 다르게, 근대적 가치와 탈근대적 가치의 동아시아적 잡종화를 추구하겠습니다. East Asianism as Hybridization!)

한편 김상준도 절대적 시공간 안에서 모두가 동시에 존재하는 연관된 "하나"라는 개념을 가지고, 근대성의 원형적 요소 (초월성과 세계성 혹은 성속)를 발견하고, 근대성의 역사적 중층구성(원형기-식민기-지구화기)인 3 단계를 경과하면서 형성/구축된 근대성이란 인류문명의 합작품이자, 인류문명의 보편적 판다멘탈이라고 간주한다. 보다 구체적으로는, 인류 문명을 성속의 지배/전환 전개사로 이해한다.

우선, 여기서 "하나"는 거의 주술처럼 사용된다.. 하나의 반대/대칭/극은 숫자상의"영"또는 "둘"인가, 존재록적 "공"인가, 아니면 인식론적 "무"인가? 혹은 이 모두인가? 나는 하나를 천부경의 일(一)로 이해하고 싶다. 혹은 Nothing but Everything (어느 영화에서 십자군을 물리친 이슬람대장에게, 어느 십자군이 "예루살렘이 도대체 당신네들에게 어떤 존재냐"고 묻는데 대한 대답). 요컨대, 우리들 모두에게 하나는 자기확대적-자동생산적 집합표상 내지 상상의 혹은 소망의 공동체가 아닐까?

이처럼 전성우와 김상준의 접근은 보편성을 하나의 다양한 변이(variation), 하나의 공통체(communality or community), 혹은 네트워크(network), (뒤르켕적 표현을 쓰자면) 하나의 집합적 표상 혹은 (베버적 용어를 빌리자면) 이념형, 그리고 하나의 문명사적 역사적 존재양식으로 파악하는 것 같다. 그러나, 필자의 견해로는, 이 역사적 존재양식은 마르크스의 최종적 심급, 보다 쉬운 표현으로, 최종적 순간처럼 영원히 드러나지 않는다(The lonely hour of the last instance never comes-알튀세). 왜냐하면 그것은 영겁회귀나 영구혁명의 자기지속을 요구하는 선악과를 맛본 인간문명의 자기충족적 예언이기 때문이다. 그래서 사려깊은 베버는

우울하게 말하지 않았던가. 재주술화(Re-magification)하는 반문명사적 전환이 없다면, 우리는 강고한 쇠우리 속에서 (혹은, 21 세기형 비유로서, 컴퓨터로 계산된 사이버스페이스에서) 원하는 모든 것을 알 수 있을 것이라고.

이제 보편의 심장을 겨냥해 보자. 보편은 "하나"로 수렴/집합/표상/해석/상상되는 것인가? 두 논자처럼 그럴 수도 있을 것이다. 그런데 주요한 점은 여기서 "하나"라는 개념이 갖는 잡종적 성격을 깨닫는 일이다. 우실하가 논증하였듯 삼일 혹은 일삼논리의 귀결로서 삼수분화는 "하나"의 잡종적 구성(예컨대, 천지인 합일)을 도출한다. 동시에 "하나"는 신비적이다. 왜냐하면 천부경의 지혜처럼"일시무시일, 일종무종일"이기 때문에 끝도 시작도 없는 존재의 시작이자 끝이기 때문이다. 필자는 "하나"의 탈근대 혹은 탈근대적 "하나"를 찾아 잡종적이면서도 과학적인 신비주의(Feyerabend)를 탐구하고자 한다.

필자가 신비주의에 이른 길을 본고의 정리 겸 소개하면 다음과 같다:

0) 기본적으로 필자는 잡종화로서의 아나키와 잡종화로서의 동아시아공동체/동아시아주의를 통해서 베버가 그의 상상실험에서 투시하였던 저 비관적 음색이 짙은 서구형 보편사로서의 근대 황혼을 (동아시아적) 탈근대의 여명으로서 재구성하고자 한다.
1) 서구적 근대는 자본주의와 국가주의의 쌍두마차를 타고 민주주의라는 깃발을 날리며 제국주의의 총칼을 휘두르거나, 신식민주의의 나팔을 불어대며 세계를 횡행하다가 아시아의 잠자는 용들(이슬람세계와 동아시아의 유불선)을 깨우고 진퇴양안의 기로에서 유럽연합을 결성하여 현대판 십자군을 조직해 보고자 하나, 지리멸렬의 상태로 역부족일 뿐이다.

2) 반근대를 외쳤던 마르크스주의는 국가독점자본주의라는 변종 근대를 탄생시켰을 뿐, 근대의 초극에 실패한다.

3) 반자본과 반국가 그리고 자유해방을 추구했던 아나키즘은 그 역사적 실패의 행운 덕분에 "미래를 위한 미지의 가능성"으로 남게 된 마지막 유토피아 이념의 하나이다.

4) 아나키즘의 목표인 아나키사회는 잡종화가 활발하게 이루어지는 사회이다. 잡종화는 인간자유를 극대화하고, 권력관계를 끊임없이 변화/재구성시키는 인간사회의 자기조직성이다.

5) 잡종사회는 베버적 페시미즘과 마르크스적/천년왕국론적 진화론을 결합시키고, 기독교적 유일절대주의와 유불선의 천지인합일을 접합시키고, 서구적 보편주의와 동양적 화이부동/불일불이를 혼합시킨다. 전성우가 도달한 베버적 조합과 김상준이 (뒤르카임으로부터) 창안한 성속전환 그리고 김성국의 음양조화와 오행상생상극에 기반한 잡종화는 대동소이 아닌가? 이를 두고 나는 상호간의 기능적 상응성(functional equivalence)이라 부르고 싶다.

6) 그렇다면 우리들간의 구조적 변이성(structural variation)은 어디에서 오는가?

전성우는, 스스로 자초하여?, 역시 베버의 마술세계로부터 완전히 벗어나지 않은 채, 서구적 보편과 역사적 특수의 양안을 오락가락 넘나드는 "방법론적 보호주의 혹은 완벽주의"에 집착하고 있는 듯하다.
김상준은, 보다 적극적으로 그러나 전성우와는 달리 무의식적으로?, 뒤르크하임-모스로부터 시작되는 (그리고 레비-스트로스에 의해 완성된) 상징적 구조주의의 방법론을 차용한다. 레비스트로스가 슬픈 열대의 마지막 장에서 불교와 마르크시즘(외재적 초월)간의 구조적 상동성을 깨닫는 것처럼 김상준은 유교와 내재적 초월간의 구조적 상관성을 확장한다.

7) 이제 필자의 차례이다. 그는 페이어라벤드의 반방법 혹은 다다이스트 접근법을 따라서 근대적 서구 보편주의가 신봉하는, 혹은 이 제한된 맥락 속에서 베버가 사용한 탈주술화의 근간이라 할 수 있는 (합리적 인식의 최고 결정으로서) 과학적 권위를 불신/거부하면서 "Anything Goes"의 길을 간다. 이 길이 융합의 길이 될 것이요, 동시에 실용성(practicality)의 길이 될 것이라고 믿으면서.

8) 보다 실천적 차원에서 필자는 탈보편주의를 지향하는, 비록 미약하고 잠재적이지만 일관되게 성장하는, 시대적 흐름들로서 정치적 절충/타협주의, 경제적 탈물질/절제/금욕주의, 사회적 협동/상호부조주의, 문화적 허무/퇴은주의, 종교적 신비/영지주의 등을 발견하고자 한다.

9) 다시 베버로 돌아가 보자. 보편의 문제는 가치와 권력작용의 문제이다. 베버가 가치판단 혹은 가치자유의 문제에 민감하였고, 권력이 그의 정치사회학 혹은 콜린스의 주장대로라면, 전 이론체계를 관통하는 핵심적 연결고리였다는 사실은 우리를 흥미롭게 만든다.

전성우에 의하면, 베버는 진화론적 보편주의와 역사주의적 상대주의 간의 긴장을 유지하면서 서구적 근대의 보편적 특성인 탈주술화는 근대로의 문화적 전환을 조성한 주지주의적 현세지배의 합리주의로서 작용하지만 동시에 의미와 가치의 사유화와 파편화를 초래한다. 즉, 신(성)이라는 궁극적 절대 통합주체의 세계가 탈주술화되면서 탄생한 근대는 구조적 분화(인지적 진, 규범적 선, 감성적 미)의 시대가 되고, 세계의 다양한 가치질서들은 서로 해소될 수 없는 영원한 투쟁 속에서 "가치 다신교"의 상황에 직면한다. 그래서 현대인들은 재주술화를 원하고, 비비오르카도 재주화(re-enchantment)를 거론하는 것이 아닌가? 그러나 신을 죽인 인간이 어떻게 재주술화를 행할 수 있을까? 그래서 종교적 근본주의가 등장하고, 범신론적-만신론적 신비주의가 확산되고 있는 것인가?

베버에 의하면, 탈주술화란 "우리가 원하기만 한다면, 언제라도 우리의 삶의 조건들에 대한 지식을 얻을 수 있다는 것, 따라서 우리의 삶에 작용하는 어떤 힘들도 원래 신비스럽고 예측할 수 있는 힘들이 아니라는 것, 오히려 모든 사물은-원칙적으로는-계산을 통해서 지배될 수 있다는 것을 우리들이 알고 있거나 또는 그렇게 믿고 있다는 것을 뜻합니다."필자는 베버식 탈주술화의 정수는 과학주의라고 이해한다. 근대와 함께 과학만능의 시대가 열렸다. 흥미롭게도, 탈근대 또한 새로운 과학(하이젠베르그, 무어, 비트겐슈타인, 쿤, 페이어라벤드 등과 로봇공학, 유전공학, 심층생태학, 동물권 등)에 힘입어 생성되고 있다. 관료제와 더불어 계산에 입각한 과학이 우리의

우울한 혹은 행복한 쇠우리가 되고 있는 것은 사실이다. 여기에서 베버는 음울하게 토로한다: "근대로부터 탈퇴할 수 있는 길은, 만약 우리가 재술화를 원하지 않는 한, 이제 더 이상 없다".

탈근대는 재주술화를 위해 동양적 신비주의를 재음미해야 하는가? 그렇다. 이것이 필자가 현재 도달한 결론이다. 도가와 불가 혹은 도교와 불교에서 발견되는 신비주의란 서구적 의미의 마술사나 마법의 세계라는 만화경을 연출하는 것이 아니라, 언어도단을 넘는 세계, 무위이무불위의 모순적 화합, 무아무위의 자연화, 천지인합일이라는 집일함삼-회삼귀일의 초과학적 영역과 경지를 개척하는 것이다. 서구적 보편으로서의 근대와는 대조적으로 (필자의) 동양적 특수화로서의 탈근대는 지금도 서구적 특수화로서의 탈근대와 잡종화하면서 탈근대적 균형점을 공유하고자 한다. 그 균형은 보편이 아니라 공통이라 부르고 싶다.

베버를 잡종화시키며 이 글을 맺자.
베버가 이념형을 고안한 이유는? 이 잡다한 혹은 다양한 현실의 이론적 이해를 제고하기 위해서 비교의 준거틀이 필요했기 때문이다. 끊임없이 잡종화하는 역사적 현실세계. 굳이 이념형이 순수한 것이 아니라고 강조한 이유는 무엇일까? 순수를 본질-근원으로 확대해석하여 보편이라는 권위를 부여하려는 당대 서구인들의 자연스런 유혹을 경고하기 위함이 아니었을까?

* A Discussion Essay on Wieviorka, 2013. 8. 20.

For whom the bell of re-enchantment tolls? - Seung Kuk Kim

From the beginning, I would like to identify myself as a post-modernist/post-universalist as well as a proponent for East Asianism and East Asian community as hybridization. One more introduction on me: Feyerabend's [Against Method] and [Farewell to Reason] recently made me an anarchist for hybridization.

Thus, you may naturally assume that I would be rather critical of Professor Wieviorka's ideas. I do not have any objection to his admirable attempt to rebuild or innovate the old mal-practiced universalism. His critical overview of the hegemonic and colonial type of universalism is, in fact, correct and hence much persuasive. On the basis of these legitimate reflections on the bad sides of universalism in the past, he tries to explore the fourth, improved and good, dimension of universal values, such as non-imperativeness, multi-culturalism, and liberation. Nobody can deny the globally and socially desirable ideals of the new universalism. It is true that even the old universalist aims derived from reasonable logic, lawful norms, and religious ethics were also very nice and respectful. What is then wrong with Western universalism? For whom is the new universalism proposed?

The basic limitation inherent in both old and new universalism comes from its abstract emptiness or the unrealistic realism of wishful thinking. Let me take an example. From ancient times to here and now, many great thinkers of the East as well as the West have emphasized the importance of our commitment to cosmopolitanism as universal value. Nonetheless, wars and exploitations have dominated the world. To our great disappointment, even a concrete universalism demanded by Marxists turned out to be just another form of universal misery and tyranny. Universal values tend to command absolute authority as a foundational source of non-universal values

For these reasons, therefore, I am doubtful about the practical implementation of new universal values though I appreciate the continuing search for them. Universalism (of any kind) is nothing but a beautiful rhetoric which, very often but without any solid support from the below as well as the above, universalizes tautologically the universality of some universalizable particulars. The mission will never be completed. The universal values may simply be replaced by the basic needs of humans, specified by UN long ago,

The universal, like the Catholic, might be most secure in the monolithic kingdom of holy gods. (Remember the many secular and sensual gods in Greek and Indian myths). The universal values should be indispensable parts of particular and concrete values of everyday life practiced by the Andes, the Amazon, the African Savannah and the South Pacific islands. Whenever they are not, stagnation and dogmatism is the inevitable result. They would ossify into a standard set of uniform ideas. Practical values does not obey universal values.

In this imperfect, contradictory, and uncertain 21st world, but with its unpredictable possibilities opened by the miracles of uncompromising scientific revolutions, to use Feyerabend's words, "anything goes". Either relativism or particularism could be universalized. They are being hybridized with universal orientations, aren't they? There is nothing like the purely universal, but only the particular universal or the universal particular.

At this point, I like to make a question to Professor Wieviorka: Your fourth and new universalism seems to be an hybridization of the old good universal heritages of reason, law, and christianity with the new universal (or global) progressivism of democratic, cosmopolitan, and liberatory ideas, specified mainly by some particular group of intellectuals. A hybridization between the universal and the particular! What is the universal?

Given my preoccupied suspicions of universalist views, it is no wonder that I have some strong reservations on Professor Wieviorka's adoption of multiple modernities as well as his reluctance of recognizing regional or provincial rationales (Asianism in particular)

First, in my view and according to Professor Wieviorka's understanding, the idea of multiple modernities has been proposed as a theoretical exit to finish the unfinished (Habermas) universal project of modernity. The Western modernity, thus far regarded as a prototype of modernity,

becomes only one of multiple modernities, while the other types of modernization such as Japanese, Korean or South American ones are upgraded to unique and distinct modernities. There is nothing like post-modernity. Multiple modernists may say that the post-modern is a peculiar expression of multiple modernization. Modernity as an unending universal history of human progress will last forever! According to multiple modernists' prophecy, we are almost condemned to live in an ever-modernizing world. I want to move to a post-modern society and live there.

De-Westernization is, I think, the fundamental logic of post-modern deconstruction in which the universal excellence of reason, christianity, and (repressive and exploitative, or imperialist) law as coercion to the weak and minority is replaced by and differentiated into a variety of local and provincial practices of glocalization. It's time for us to leave or abandon the once very useful but now deformed concept of modernity not to speak of multiple modernities. We are entering a totally different world of imagination and creation where animal rights or ecological/cosmological membership of all existences are demanded and humanoids of various kinds will ask their citizenship in earth.

Farewell to the Westernizing modernity and homogenizing universalism based on anthropocentrism. Welcome to the brave hybrid universe. Diversity and difference is beneficial while uniformity reduces our joys and our intellectual, emotional, and material resources. Modern universalism, once a subject with a great past, no longer enchants us. Multiple universalism, just like multiple modernities, is a redundancy. A post-modern universalism? I do not need it.

Second, East Asia is a region with certain geographical boundaries and cultural commonalities. In this glocalizing world, East Asianism, in contrast to the past proponents of the so-called Asian values or Great East Asia Co-prosperity Zone, no longer inclines to the narrow nationalist outlooks. Provincializing the major or global norms and behaviors is widely accepted as a global way of lifestyle. In this light, neither regionalism nor provincialism, even nationalism, should be denied as a whole without contextual qualifications. Since globalization goes together with Westernization, Easterniztion, South Americanization, or Africanization, regionalism or localism is an indispensible part of globalism, or universalism in Wieviorkan sense.

My idea of East Asianism (2012) clarifies the requirement of hybridization between Eastern and Western (and other continental) value orientations. .I contend that since the Western values become overflowing and excessive, a balance of power must be achieved by employing and diffusing East Asian values underestimated and neglected in the modern world. We need both Asianism and Westernism not as a universal distortion of occidentalism or orientalism.

All in all, Wieviorka's new universalism, though normatively desirable and theoretically impeccable, seems to represent an outgoing and retrospective nostalgia for the glorious universal time of Western civilizations or modernity.

Curiously, Wieviorka did not mention Max Weber's dis-enchantment., a break from the pre-modern world. Dis-enchantment is the cultural rationalization and devaluation of mysticism. Thus Wieviorka's conception of re-enchantment might be misunderstood or paraphrased as re-magification which is, I assume, an inevitable cycle of social change. Taoism and Buddhism, once called as an oriental mysticism, is now being recognized and slowly rising all over the world.

I know these days Westerners are interested in the global Easternization. The West and the East, both shares the wisdom of Gnosticism as re-magification or to put it more precisely, scientific practice of mysticism. East Asian mysticism could not be fully and properly understood in terms of modern rationalist and materialist/scientific approaches. The modern triumph of reason is, as Weber's sophisticated pessimism tells us, overshadowed by the rise of re-enchantment creeds such as psychoanalysis, Marxism, Wittgensteinianism, phenomenology and ethnomethodology (Gellner). The modern disenchanted world is still haunted by the ghosts of dead religious beliefs living in the great enchanted garden.

Following Feyerabend, I argue that no scientic authority is warranted anywhere. There are and should be many types of sciences (or scientic methods. But I am afraid that Wieviorka is at the moment unwilling to be enthusiastic about the hybridization of his re-enchantment of the modern universal values with my re-magification of the classical mysticism in East Asia. We, Koreans and East Asians often say that you will be free and liberated when you reach nirvana. Wieviorkan universalist liberation can be realized even through mystic (non-materialist?) and individual way of practice. Universal values originated from Western reason may be fruitfully and securely universalized through a civilizational hybridization in which East Asian mysticism plays a role of balance. But the balance for universality will be broken soon and the world of non-universal values comes again.

Perhaps it's time to confront the powerful spectre, "universalism" and take steps toward uncovering its self-fulfilling mission to liberate us from nowhere.

Universalism Revisited: From the perspective of 'Global Modernity'

전성우

<보편주의 재고>

Abstract

- Introduction -

In this artikel I propose a revival of 'universalizing' approach in social theory. As the expression 'revival implies, I diagnose the recent situation of social theory as very unfavorable or even hostile to the idea of 'universalism', whereas diverse kinds of 'particularism' or 'relativism' will be embraced readily by the majority of social scientists, regardless of their Western or non-Western origin. I problematize this situation and argue, from the perspcetive of 'Global Modernity', for renewed reflections on the practical and theoretical potentials of universalistic orientation in social sciences and offer a still very rudimentary framework of my own universalism-model. In the following I will sketch the steps of my argumentation .

I. Eurocentrism, Universalism and 'the Project of Modernity'.

In the first step, I will describe the history of modern universalism in its connection to Eurocentrism and the 'Project of Modernity'. As is well known, these three terms have been used interchangebly in Western social theoretical discourses of last two or more centries and have been functionalized as a mighty and effective hegemonial ideology for the imperialistic domination of the world through Euro-american powers. It was asserted that there is only one valid 'Universalism', namely the universalism orginated in European Enlightenment and Modernity , in contrast to which all other cultural and societal systems are 'particularistic' and are in the last instance doomed to converge into the Eurocentric universalism and the trajectory of the singular project of European modenrity.

II. 'Clash of Particularisms and Modernities'

A rather dramatic change of the situation occurred in the last few decades, which was triggered by the fierce intellectual and political challenge of Orientalism-critics, post-modernist and postcolonial movements against the 'grand narrative' of Eurocentric universalism and Project of

Modernity. The challenge was so successful that soon a remarkable process of 'deconstructing' the European universalism on the one hand and the singular 'Project of Moderniy' on the other hand took place. The consequence was the flourishing of particularisms in varios shape on the one hand and the corresponding pluralisation of modernity concept in the form of, for instance, 'multiple modernitis' or 'alternative modernities' on the other hand, a situation which will be often called 'clash of particularisms and modernities. In the consequence, not only the idea of 'universalism' but also even the term itself seems in the meantime to have become a sort of 'Persona non grata' in the social scientific discourses, as for instance, the humble and humbled retreat of even many European social theorists from their once glorified universalism implies.

My position concerning this situation can be summarized in two points: firstly, I agree with the substantial critical arguments against the Eurocentric universalism as well as the hegemonial interpretation of 'projecit of modernity'. Secondly, but I discern a very serious risk of 교각살우(矯角殺牛: a deadly effect of a good intention) in the clash of particularisms and modernities. Therefore, I challenge this 'challenge' to universalism and modernity and search for conceptual and theoretical possibilities of 'saving' the positive cores of universalizing orientation and the modernization process.

III. Factors that request for a revival of Universalism.

Among many factors which seem to support my position, I attend mainly to three of them.

(1) The macro-sociological dimension: Globalization process, which urges us to think modernity as a 'global modernity' in singular.
(2) The historiographical empirical dimension: the concept of the basically entangled and connected 'world history' or 'global history.
(3) The dimension of 'convergence science': The development of evolutionary life sciences and its impacts on our conception of the homo sapiens and sapiens as one and the same species with universal commonality and potentials.We now live in a ''happy' period, in which a bio-deterministic approach to the problem of society and culture like Socialdarwinism of Spencer or Nazism has absolutely no place to stand on. The openness of social sciences to the insights of Life Science presupposes nowadays the concept of reciprocal and emergent 'co-evolution' of the natural and the cultural.

Based on these factors and other theoretical reflections I make the attempt to reformulate the concepts of universalism and modernity, whereby I focus in this 'abstract' mainly on the theme of universalism, less on the concept of 'modernity'. The ideas I will offer in the following are rudimentary, still in developing process and highly hypothetical. Firstly, I define the basic character

of my universalism-concept. Secondly, I formulate three ideal types of universalism. Thirdly, I discuss the theoretical and practical implications of my threefold universalism-model.

IV. The basic character of my model of universalism

I tentatively describe the basic features of my universalism-concept as pragmatic, non-essentialist, non-foundational and non-teleological. These basic features seem to be in 'contrast' to the European concept of universalism which will be usually characterized as non-pragmatic in the sense of 'principled', essentialist, foundational and teleological. But I will argue that these two models of universalism are not so much contradictory, but 'complementary' to each other. This thesis is the starting point of my attempt to construct typologies of universalism.

V. Three ideal types of universalism.

I presently work at constructing three ideal types of universalism: minimal (Minimum), medial (Medium) and maximal (Maximum) universalism. This typology would help us, on the one hand, in reconciling between universalism and particularism (relativism), but, for my position, in more favor of the former, and, on the other hand, in creating an 'intermediate-zone' in the 'clash of universalims'.

(1) Minimal Universalism

It refers to the minimal universal needs and interests of human being or homo sapiens sapiens as such. I tentatively reduce these needs to three basic categories: subsistence, self-esteem (sovereignty) and solidarity(3 S:生存, 自尊, 共存). This reductionist scheme could be enlarged or even more 'reduced' (for instance, to survival). But I for the time being take this scheme as staring point. The problem of prioritisation of these needs and interests is not so easy as it would seem to be, on individual just as well as on collective base. But it would be quite understandable to take the 'subsistence' dimension as the most important one: the vast majority of all the sociopolitical problems are revolving around this problem, individually and collectively. Nontheless, I need to reflect much more thoroughly on the complicated mechanisms of interaction between these three basic needs and interests. In my opinion, the social scienes have for a long time skipped over a 'theory of needs', even though it should be one of the most relevant parts of social theory.

By the way, this type of 'minimal' universalism has, in my opinion, the 'maximal' potential of 'consensus. In the paper I will evaluate the modernization process from this minimal universalistic perspective.

(2) Medial universalism

This ideal type is coined for the 'institutionalizing' (and, in adjunction to it, 'organizatiional')dimension of satisfying the mentioned three basic needs and interests. For instance, the modern way of solving the problem of 'subsistence', namely the capitalist, shows seemingly a great 'particularistic' variety of institutionalizing ('Varieties of Capitalism': the Japanese, the Korean and so on). But, as we know all too well, it depends heavily on the basic framework you start from, the universalistic or particularistic, which elements of the institution will be emphasized. I plead for the universalistic framework. I will discuss in the paper the 'medial universalistic' forms of institutions in reference to the basic needs and interests.
By the way, the 'medial universalism' is less capable of 'consensus' than the minimal universalism.

(3) Maximal Universalism

I understand 'maximal universalism' as an comprehensive universalistic orientation rooted mainly in a metaphysical- philosophical and sometimes purely theoretical perspective. This ideal type entails features which will be usually regarded as typical of modern European universalism: non-pragmatic, foundational, essencialist, teleological. And the main target points of critique in the beforehand described 'clash of particularisms' against the European universalism and the project of modernity have been exactly these features of it. And I myself defined beforehand the basic character of my own universalism-model using categories which stand in clear opposition to the 'European' features above. But at the same I asserted that these two types of characteristics are not in principle 'contradictory', but 'complementary'. How is the problem to tackle? I will attempt to approach the problem by way of 'historisizing' the European type of universalism which, as I assume, will indicate the complex process of entanglements with non-Western universalistic orientations. In Europe, thanks to its specific historical conditions, to which the fierce and violent competition between the equally universalistic religions belong, the maximizing of universality in forms of ideological 'systems' proceeded more intensively than in other civilizational zones. I myself consider this process as an important element of the universalistic potentials of human spirit (the formula I use for this peculiar process would be :"from Interests to Rights").

One thing is anyway clear: the maximal universalim is only minimally capable of consensus

VI. The question of the interrelationships between these three ideal types of universalism.

The most convenient way to answer this question would be: the 'dialectical'. However, it is too convenient for me. I don' have yet an alternative answer either, as I have left hitherto so many basic problems unresolved. I will reflect further on these puzzles. Most of all, the systematic and practical relationship between the concept of universalism and that of the 'Global Modernity', which is in this 'abstract' skipped over, will be traced later in extensive way.

- conclusion -

After summarizing my arguments, I will make a few proposals in reference to vitalizing the universalistic discourses in social sciences, including raising such a very 'silly' question like this: Aren't we, the non-Westerners, now at the turn of proposing a new type of universalism, a 'universal' Universalism, devoid of the pitfalls and deficiencies we experienced hitherto with the universalisms. Does this question stand in contradiction to my version of universalism? May be. Decisive for me is only, that as many of us as possible share the insight in the fundamental relevance of universalistic orientations.