

루만 체계이론에 의한 유교의 상호소통 가능성* -유교정치체계와의 교섭을 중심으로-

양 해 림**

한글 요약

21세기에 들어서면서 사회·문화, 정치적 맥락에 따라 학제적 연구들이 더욱 거세게 불고 있다. 특히 기술문화산업·매체·존재론·인식론·텍스트·예술 등을 한 묶음으로 읽어 내는 “통합 학문”이 바로 그것이다. 루만(Niklas Luhmann, 1927~1998)의 체계이론은 학제적 연구의 성격을 다분히 띠고 있기 때문에 21세기에 표본적 사례라 할 수 있다. 이러한 추세에 따라 최근 미국을 비롯한 서구유럽 권에서의 학문적 연구는 형식적이고 도식적(圖式的)인 사유의 구분법을 깨고 새로운 패러다임의 전환을 끊임없이 시도 하고 있다.

본 논문의 목적은 이러한 최근의 학문적 경향에 따라 루만의 체계이론에서 드러난 탈주체적 이해 개념을 중심으로 유교와의 상호 의사소통 가능성을 모색해 보고자 한다. 루만의 기능주의적으로 구조화된 체계이론은 사회체계를 근본적으로 작동시킬 수 있는 커뮤니케이션의 통로로서 간주된다. 그리고 거기서 탈주체적 이해이론은 유교와의 의사소통을 구성하는 동기로서 특별한 의미를 부여할 수 있다. 이런 점에서 루만의 사회체계는 사회의 실천적 삶에 의해 그들의 이론을 이해함으로써 윤라·법·국가·정치·경제·교육 등 개별과학들의 공통점과 차이점들을 규명을 통해 유교와의 소통가능성을 모색할 수 있다. 이것은 동시에 루만의 체계이론을 접근하는데 있어서 유교의 객관적 정신의 표현이자 문화철학 및 사회철학의 의미를 동시에 표출하는 것이라 할 수 있다. 따라서 필자는 이러한 루만의 기능주의적 체계 이론과 유교와의 상호관계를 살펴보고

* 이 논문은 2018년 대한민국교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2018S1A6A3A01045347)

** 충남대학교 철학과 교수

자 한다. 이러한 시도를 통해 21세기 민주주의 사회에 부응하는 현대유교의 새로운 학제적 패러다임으로 전개해 나갈 수 있는 이론인지를 검토해 보고자 한다.

주제어: 루만, 체계이론, 자동생산, 자기준거, 유교, 상호 소통가능성

1. 들어가는 말

21세기에 들어서면서 사회·문화, 정치적 맥락에 따라 학제적 연구들이 더욱 거세게 불고 있다. 특히 기술·문화산업·매체·존재론·인식론·텍스트·예술 등을 한 묶음으로 읽어내는 “통합 학문”이 바로 그것이다. 루만(Niklas Luhmann, 1927~1998)의 체계이론은 학제적 연구의 성격을 다분히 띠고 있기 때문에 21세기에 표본적 사례라 할 수 있다. 이러한 추세에 따라 최근 미국을 비롯한 서구유럽권에서의 학문적 연구는 형식적이고 도식적(圖式的)인 사유의 구분법을 깨고 새로운 패러다임의 전환을 끊임없이 시도하고 있다.

본 논문의 목적은 이러한 최근의 학문적 경향에 따라 루만의 체계이론을 중심으로 유교와의 상호소통 가능성을 모색해 보고자 한다. 루만의 기능주의적으로 구조화된 체계이론은 사회체계를 근본적으로 작동시킬 수 있는 커뮤니케이션의 통로로서 간주된다. 그리고 거기서 루만의 체계이론은 유교와의 커뮤니케이션을 구성하는 동기로서 특별한 의미를 부여할 수 있다. 이런 점에서 루만의 사회체계는 사회의 실천적 삶에 의해 그들의 이론을 이해함으로써 윤리·법·국가·정치·경제·교육 등 개별과학들의 공통점과 차이점들을 규명을 통해 유교와의 소통가능성을 모색할 수 있다. 이것은 동시에 루만의 체계이론을 접근하는데 있어서 객관적 정신의 표현이자 문화철학 및 사회철학의 의미를 동시에 표출하는 것이라 할 수 있다. 나아가 필자는 루만의 체계이론을 통해 유교정치체계의 교섭가능성을 타진해 보고자 한다. 특히 루만은 체계이론에서 사회체계의 순환과정으로서 자동생산(Autopoiesis)의 개념을 중심으로 고찰해 왔다. 그리고 그는 자기준거로서 체계/환경을 구분하여 사회이론을 분석했다. 루만에 따르면 새로운 체계이론의 핵심은 “체계가 아니라 체계와 환경이다. 체계가 수행하는 기능의 개념과 기능적인 분석은 체계 그 자체가 아니라 체계와 환경의 관계에 연관되어 있다. 궁극적으로 모든 기능적인 분석은 체계와 환경의 차이에 놓여 있다.”¹⁾ 따

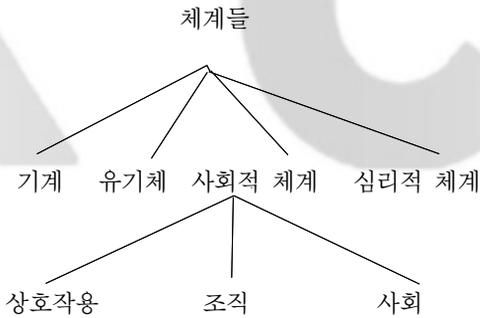
1) Niklas Luhmann, *Soziale System. Grundriss einer allgemeinen Theorie*,

라서 필자는 이러한 루만의 기능주의적 체계이론에서 유교와의 상호소통 가능성을 살펴보고자 한다. 이러한 시도를 통해 21세기 민주주의 사회에 부응하는 현대유교 정치체계가 루만의 체계이론과 교섭하여 새로운 학제적 패러다임으로 전개해 나갈 수 있는 이론인지를 검토해 보고자 한다.

2. 루만의 체계이론

1) 의식철학에서 탈주체로의 이행과 유교

앞서 언급했듯이, 루만의 체계이론은 단순한 체계가 아니라 “체계와 환경”이다. 이를테면 “체계 그자체가 아니라 “체계와 환경의 관계”에 있는 것이다. 따라서 루만의 체계이론은 의식의 사실(die Tatsache des Bewußtsein)을 근거로 하여 체계/환경이라는 지식의 본질을 규명한 것이다. 루만은 사회적 체계들에 관한 일반 이론의 기본개요들을 다음과 같이 세 층위로 분류한다.



루만은 체계이론의 발전을 다음의 4단계로 구별했다.

(1) 과거에서 전승되었고 오늘날에도 개념의 정의에서 유지되는 체계개념. 그 개념은 **전체/부분**이라는 범주들로 체계들을 규정하려고 시도한다. 체계를 부분들 사이의 관계라는 순수한 내적 질서로 이해하고, 환경과 어떤 관계도 맺지 않는 전체로 이해하는 체계이론이다.

(2) **균형이론**: 이 이론은 체계들을 마찬가지로 스스로 유지되는 것으로 보았

다. 하지만 여전히 환경을 체계 안에서 보상이 이루어지거나 그렇지 않을 수 있는 장애의 근원으로 고려했다.

(3) **환경에 개방 체계이론**: 이 이론은 체계들이 환경과의 교환과정들의 유지와 선택적 조정을 통해서만 유지 가능한 것으로 전제한다. 여기서는 체계와 환경의 상호의존이 이미 정상적인 어떤 것으로 간주되었으며 결합으로 간주되지 않았다.

(4) **사이버네틱스 체계이론**: 이 이론은 체계와 환경의 관계를 복잡성(Komplexität)의 차이로 파악한다. 이 경우 환경은 지나치게 복잡한 것으로 간주된다. 체계는 자신을 유지하려면 자신의 고유한 복잡성을 환경의 복잡성과 일치관계로 옮겨야 하며, 그 밖에도 강화된 선택권을 통해 자신의 낮은 복잡성을 보충해 나가야 한다.²⁾

루만은 체계이론에서 의식(Bewußtsein)의 철학에 연관시켰다. 루만의 체계이론은 커뮤니케이션으로서 의식을 통해서 생겨난다. 즉, 루만의 체계이론은 “커뮤니케이션 이론에 중요한 이론적 토대³⁾”를 제공한다. 그런데 이러한 사회의 이해는 실제적으로 부차적인 의미에서 의식에 반영되든지, 그렇지 않든지간에 상호간에 상당 부분 의존해 있다. 유교는 이 가운데 사회적 체계에 해당하며 포괄적인 사회체계로서 자신의 경계 밖에 어떤 사회적 체계도 두지 않는 사회의 부분체계 중의 하나이다.⁴⁾ 유교는 나의 수신(修身濟家治國平川化)을 먼저 내세우는 주체를 강조한 반면, 루만은 ‘나라는 주체의 개념을 배제하고 있다는 측면에서 유교와 상이할 수 있다. 조선 후기 유학은 사상적으로 주자학과 이념화된 도덕의 부도덕성을 비판하면서 도덕적 주체의 반성의를 촉구했다. 이러한 변화의 요구가 정치적 측면에서 대내적 권력비판과 대외적 대청의식의 변화 등 새로운 정치질서의 요구 등으로 전개해 갔다.⁵⁾ 유가적 관점에서 개인의 수신이 이루어진 뒤에는 개인과 가정, 나아가 인류사회가 어떻게 관계를 갖느냐하는 문

2) Niklas Luhmann/Jürgen Habermas, *Theorie der Gesellschaft die oder Sozialtechnologie—was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt. a. M.: Suhrkamp, 1971, 10-11쪽.

3) 루만의 커뮤니케이션이론에 관한 자세한 내용은 다음을 참조: 정호근, 「의사소통과 매체」, 김상환 외, 『매체의 철학』, 나남출판, 1998, 373-404쪽.

4) 이윤미, 「니클라스 루만의 체계이론을 통해 바라본 현대 유교의 텍스트 중심성」, 『종교연구』, 76(2), 한국종교학회, 2016. 54쪽.

5) 이진경, 「주체의 도덕적 관점에서 본 강화학파의 진가론 담론」, 『유학연구』, 제27집, 충남대학교 유학연구소, 2012, 172쪽.

제가 발생한다.⁶⁾ 조선후기 중심축은 남명에게 확인하듯이, 내적 주체성의 자발성과 자기 형성력의 옹호에 있었다. 이것을 다른 말로는 주재(主宰)라 한다. 자기 안의 주재는 경전의 권위적 주석이나 예의의 타율적 적용에 만족하지 않고, 자신의 실질적 권능을 찾고자 한다.⁷⁾ 이렇게 조선유교 내지 유학은 내재적 주체성과 도덕의 주체적 반성을 촉구했다.

먼저 루만은 체계 및 의미의 한계를 다양한 행위에 의해 주어질 수 많은 체계를 정렬한다. 행위의 다중성은 행위 하는 자의 주관적으로 의도된 의미와 행위 관찰자의 선택적인 의미에 관한 명료성의 차이에 의해서만 나타나는 것은 아니다. 행위의 통일체로서 어떤 문화의 내부에서 이해된 것은 행위에서 드러난 그때마다 동일한 의미연관을 변화시킨다. 루만의 체계이론은 단순히 헤겔의 변증법적이고 논리학적 사유, 후설 현상학에서의 의식의 지향성 개념, 니체의 디오니소스적 이성비판, 마르크스의 자기준거, “사이버네틱스”⁸⁾와 마투라나(Humberto Maturana:1928-)와 바렐라(Francisco Varela: 1946-2001)의 생물학적 유기체 이론 등 의식의 철학을 주축으로 하여 결합시켰다. 하버마스의 따르면, 루만은 고전 사회학의 전통보다는 칸트(I. Kant)에서부터 니체(F. Nietzsche), 후설(E. Husserl)에 이르는 “의식철학의 역사”⁹⁾를 계승하고 있다.

6) 뉘웨이밍, 『문명들의 대화』, 김태성옮김, 휴머니스트, 2006, 27쪽.

7) 한형조, 「조선유학의 지형도」, 『왜 조선유학인가』, 문학동네, 2008, 371쪽.

8) 사이버네틱스라는 용어는 1948년 미국의 저명한 수학자 위너(Nobert Winer)가 처음으로 사용했다. 위너는 사이버네틱스의 개념들은 그 당시 개발하고 있던 디지털 컴퓨터와 결합시켜 현재 우리가 정보 커뮤니케이션 기술이라고 부르는 기술에 관한 통찰력 있는 이론을 이끌어 냈다. 위너는 2차 세계대전 동안 사격통제장치를 설계하고 분석하면서 인공두뇌이론(사이버네틱스)을 고안해 냈다. 사이버네틱스는 어원상으로 키잡이를 뜻하는 그리스어 kubernetes(항해사, 키잡이)에서 유래한 것이며, 후에 로마로 건너가 “governor”라는 용어를 만들어 냈다. 어원상 사이버네틱스는 조정(steer, pilot)과 통제(control, govern)의 두 가지 의미를 지닌다.(양해림 외, 『사이버공간과 윤리-개정3판』, 충남대학교출판문화원, 2019, 21-22쪽.)

9) 후설의 의식철학에 대해서는 다음을 참조: 양해림, 『현상학의 대화』, 서광사, 2003, 17-65쪽 참조.) 후설의 지향성은, 의식이 대상의 의미를 지닌 대상성으로 구성하는 의식작용으로 발전시킨다. 따라서 후설의 지향성은 단순하게 의식과 대상을 연결하는 관계이거나 그 관계를 규정하는 것도 아니다. 후설에게서 현상이란 언제나 “의식현상”이다. 현상 즉 나타남이라는 말은 언제나 “~이 ~에게 나타난다”는 이중적 구조를 갖는다. 의식현상이라는 표현은 “의식에게 나타난 것”이라고 바꾸어 말할 수 있다. 또한 “의식에게 주어진 것”이라고도 이야기된다. 현상학의 탐구대상은 “의식에게 주어진 것”을 탐구의 대상으로 삼는다. 의식현상은 “~이 의식에 주어졌다”는 이중적 구조를 갖는다. 이 이중구조는 작용의 측면뿐만 아니라 그 내용을 문제시

특히 루만의 체계이론에서 자기 자신과 세계를 밀반침하는 주체는 칸트의 비판 철학을 중심으로 한 선형철학의 유산을 계승하고 있다. 선형적이라는 말은 칸트에게서 주로 등장한다. “나는 대상들이 아니라 대상들에 관한 우리의 인식방식을, 선형적으로 가능한 점에서 일반적으로 다루는 모든 인식을 선형적이라 부른다.”¹⁰⁾

후설에 의하면, 선형적이라는 말은 “데카르트에게서 시작되었으며 모든 인식 형성의 궁극적 원천으로 되돌아가려는 동기”라고 말한다. 즉 인식하는 자기 자신과 자기를 인식하는 삶을 성찰하려는 근원적 동기이다. 후설은 주관으로 되돌아가려는 동기를 모두 선형적이라 지칭한다. 선형성을 극복하려고 루만의 체계이론은 많은 주체들을 설정하고 있지만, 사회는 넓은 의미에서 생물학적 체계/환경을 구분한다. 루만의 입장에서 의식의 사실 및 의식철학에 관한 이해의 인식론은 현대의 인공지능의 공학에 이론적 토대를 제공해 준다. 루만은 의식의 사실, 의식의 철학에서 지식의 본질이 무엇인가를 묻는다. 이들은 이제까지의 이론들을 추상적 생각에 머무는 것이 아니라 구체적으로 사유하고, 느끼고, 행

한다는 것을 뜻한다. 따라서 후설은 의식을 “지향적 체험 내지 “지향성”으로 규정한다. 지향성은 그 구조가 매우 복잡하고 다층적이며 많은 변양의 모습을 보이고 있어서 마치 미로와 흡사하다. 지향성이란 의식의 임의적인 활동을 가리키는 개념이 아니라, 의식은 벌써 대상에 의존하고 있으며 대상은 의식에 대한 대상임을 일컫는 개념이다. 후설은 의식을 다음과 같은 세 가지의 개념으로 설명한다. ① 의식은 경험적 자아의 내실적(reell) 현상학적 구성요소의 총체를 의미한다. ② 의식은 자신의 심리적 체험에 관한 내적인 각성을 의미한다. ③ 의식은 모든 종류의 심리적 작용 혹은 지향적 체험을 일컫는다. 이러한 작용을 의식작용(noesis-행위)과 의식내용(noema)라고 칭한다. 의식은 노에마와 노에시스의 상관구조를 갖는다. 노에시스와 노에마가 상관관계에 있다는 것이 바로 지향적 의식의 근본구조이다. 즉 주관이 대상을 형성하는 작용을 후설은 노에시스라고 부른다. 노에시스는 의식이 의미된 대상으로 시선을 향하며 이 대상을 파악하고 시선이 또 다른 대상으로 향할 때, 먼저 파악했던 대상을 기억 속에 확보하며, 대상을 설명하고, 대상에 관계하며, 대상을 확신하거나 평가하는 등의 작용을 의미한다. 이렇게 노에시스의 기본적인 신념은 “지각의 확실성”이다. 이러한 사고 작용은 감각적 질료와 지향적 형상이라는 두 계기로 구분된다. 감각적 질료는 우리의 오관이 사물로부터 받아들이는 감각내용들, 즉 색의 자료·촉각자료·쾌감과통감 등을 의미하며, 이것들은 색상조잡성·진동·쾌감과통감을 주는 물리적이거나 생리적인 원인과는 구별된다. 이들 감각내용은 아무런 지향성의 작용도 포함되어 있지 않은 순전한 감각적 질료에 불과하다. 이것은 감성적으로 받아들인 질료(Hyle)에 의미를 부여하는 작용을 말한다.(양해림, 『현상학과의 대화』, 45-47쪽.)

10) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1958, B.25

위 하는 사회의 실천적 삶의 관계에서 출발한다. 왜냐하면 이들의 이론은 현실적인 삶 속에서 이해에 관한 인식론을 분석하고 있기 때문에 인간의 내적인 의식을 역동적으로 파악한다. 따라서 루만의 삶과 의식은 사회체계를 구성하는 전제조건이 된다.

루만의 의식철학으로서 탈주체는 자동생산적인 생명과 의식, 사회체계들의 재생산 방식을 가리키며, 사이버네틱스의 제2단계를 받아들인다. 여기서 루만은 생물학적 자동생산의 개념을 특수한 조작방식을 수행하는 모든 체계로서 확대하여 적용한다. 따라서 특수한 조작방식을 수행하는 자동생산을 세 종류로 나누어 설명한다. ① 신진 대사나 신경활동의 연속으로 이루어지는 살아 있는 체계, ② 사유 및 감정의 연속으로 이루어지는 심리체계, ③ 커뮤니케이션으로 이루어지는 사회체계를 들고 있다. 이런 점에서 탈주체로서의 의식철학은 컴퓨터공학 내지 인지공학에 이론적 토대를 제공한다. 먼저 루만은 현대사회의 복잡성 증대와 분화에 대한 문제의식에서 출발한다. 그리고 그의 체계이론은 주체로부터 해방된 사회이론이다. 그는 『사회적 체계들 *Soziale System. Grundriss einer allgemeinen Theorie*』(1984)에서 체계이론을 다음과 같이 말한다.

체계이론은 어떠한 주체개념을 적용하지 않고 출발점으로 삼는다. 이것은 주체개념을 자기준거적 체계개념으로 대체한다. 이러한 체계에 적용된 각각의 통일체를 형식화시킨다.¹¹⁾

루만이 보기에 주체개념은 유교처럼 보존하고 계승하는 것이 아니라, 오래전에 폐기해야 할 개념이었기 때문에 주체의 개념은 더 이상 유효한 철학이나 사회학적 범주가 아니었다. 그래서 루만은 전통적으로 철학이나 유교가 종종 언급해 왔던 주체개념을 제거해야 한다고 다음과 같이 보았다.

체계이론에 의한 주체의 거부, 이 세계는 하나의 관점에서 기술될 수 없다는 관념과 밀접하게 연관되어 있다. 이를 행하고자 했던 마지막 시도가 주체이론이었다.¹²⁾

이제 철학의 전통에서 주체개념이 지양됨에 따라 주체는 더 이상 인식과 행

11) Niklas Luhmann, *Soziale System*. 51쪽.

12) Niklas Luhmann, *Archimedes und wie*. Interview, hrsg. von Dirk Baecker/Georg Stanizek, Berlin, 1987, 120쪽.

위의 토대가 될 수 없다. 루만 체계이론의 근원은 주체가 아니지만, 그 자체를 관찰하는 체계가 그의 이론의 근원을 이룬다. 과거의 전통철학은 모두 관찰과 인식의 전제로 관찰하는 주체를 설정한다. 그럼에도 불구하고 루만은 “인간”, “개인”, “인성”과 같은 개념을 버리지 않았다는 점에서 유교와 유사한 측면이 많다. 루만의 방법론적 휴머니즘은 체계 이론적 분화를 시도하여 인간을 사회자체의 부분이 아니라 사회 환경의 부분으로 본다.¹³⁾ 유교도 근본적으로 휴머니즘의 체계아래 사회 환경의 부분으로 파악하고 있다는 점에서 루만의 체계이론과 일맥상통한다. 유교는 근본적으로 주체인 내가 결혼을 통해 가부장적인 가족을 중심으로 사회적 관계의 최소 단위로 파악한다. 그래서 유교는 가족윤리를 다른 어떤 이념보다 중요시 한다. 유교에서 가족윤리의 중심은 효(孝)에 있으며, 부모에 대한 참사랑인 효도를 기본으로 하여 이웃과 국가, 사회로 사랑의 정신을 확대해 나간다. 더 나아가 궁극적으로 유교는 진리의 구현을 최종 목적으로 한다.¹⁴⁾ 이러한 예시(例示)는 중국 명나라 사상이 양명학(陽明學)의 어록인 『전습록(傳習錄)』 5조목에서도 잘 드러나 있다. “이제 부모에게는 마땅히 효도해야 하며 형에게는 마땅히 공손해야 한다는 것을 다 알고 있는 사람이 도리어 효도하지 못하고 공손하지 못하니, 곧 지와 행은 분명 두 가지 일이다.”¹⁵⁾

하지만 루만의 체계이론은 유교처럼, 주체를 설정하지 않고 체계적인 사회이론을 설정했고 그의 탈휴머니즘적 구상아래 전개한다. 이를테면 그는 인식 단위를 보장하는 것으로서, 그리고 사회에 대한 요구로서 단수의 인간인 주체를 지양하는 것이며¹⁶⁾, 사회를 이해하기 위해 이러한 주체를 더 이상 필요로 하지 않는다. 이것은 특수한 인간으로서 보다 추상적인 정체성이라는 관점을 필요로 한다.¹⁷⁾

왜 루만은 인간과 주체에서 출발하지 않고 체계와 환경에서 출발하는 탈휴머니즘적, 탈주체적 관점에서 출발했을까? 그것은 사회의 자기기술 때문이다. 루만에 따르면, “사회가 구체적인 인간들과 인간들 사이에 관계들로 구성된다”¹⁸⁾

13) Niklas Luhmann, *Soziale System*, 288쪽.

14) 성균관대학교 동아시아 유교문화권 교육 연구단편, 『동아시아유교문화의 새로운 지향』, 청아람미디어, 2004, 17쪽. 한국유교 사회 및 가족제도에 대한 자세한 내용은 다음을 참조: 나중석, 『대동민주 유학과 21세기 실학』, 도서출판 b, 2017, 37-388쪽.

15) 傳習錄 上.

16) Niklas Luhmann, *Soziale System*, 428쪽.

17) 위의 책, 429쪽.

고 전제하는 것은 인식을 봉쇄하는 것이다. 루만은 다음과 같이 주장한다.

우리가 인간을(사회 자체의 부분이 아니라) 사회 환경의 일부분으로 간주한다면, 이는 모든 전통적인 문제 제기의 전제조건을, 그리하여 고전적 인본주의의 전제조건까지도 변형할 것이다. 그렇다고 해서 전통에 비해 인간의 가치를 덜 평가한다는 뜻은 아니다. 그렇게 추측하는 사람은(사실 이러한 제안에 대한 모든 논박에는 그와 같은 비방이 공공연하게도 은밀하게 깔려 있다.) 체계이론에서의 패러다임 전환을 이해하지 못한 것이다.¹⁹⁾

루만은 인간을 자기준거적이고 자기폐쇄적인 체계나 단위로 보지 않는다. 하지만 각각의 개인은 자기준거적이고 자기생산적인 폐쇄적 체계 또는 단위이다. 루만의 관점에서 보았을 때 유교는 다분히 개인의 인의예지(仁義禮智) 등 도덕적 주체에서 출발하지만, 유교는 개인과 사회의 관계에서 개인들을 파악하고 있기 때문에 폐쇄적이지 않다. 이를테면 유교적 개인은 개인들의 내(內)와 사회질서라는 외(外)를 연결해 주었던 예(禮), 말하자면 ‘내(內)’와 ‘외(外)’의 쌍방²⁰⁾에서 일정한 질서 속²¹⁾에 존재하는 개인, 즉 철저히 사회적 관계 속에 통합된 개인이라 할 수 있다. 유교는 예(禮), 곧 “개인이 속하는 사회적 범주 모두에게 추가할 수 있는 규칙의 총체²²⁾”를 통해 각 사회성원들과 사회 질서의 유기적 조화를 추구한다.

무엇보다 개인과 사회의 유교적 매개방식은 인간의 사회적 삶의 양식을 기본 단위로서의 개인으로부터가 아니라 사람과 사람사이의 관계로 이해하는 유가적(儒家的) 인간관의 문화적, 사회적 제도적으로 구현되어 나타났다.²³⁾ 유교는

18) Niklas Luhmann, *Der Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp: Frankfurt. a. M, 1997, 24쪽.

19) Niklas Luhmann, *Soziale System*, 288-289쪽.

20) 『논어』의 대화들은 인과 예의 우선순위에 서로 다른 견해를 보인다. 제자 자유와 자하와 관련된 대화는 일반적으로 예의 중요성을 더 강조하고, 증자와 자장, 안연과 관련된 대화는 인을 더 중요시 한다. 이러한 불일치는 나중에 내외(內外)논쟁이라 불린다.(카린 라이, 『케임브리지 중국철학 입문-지성사로 본 중국 사유의 계통과 맥락』, 심의용 옮김, 유유, 2018, 63쪽.)

21) 미소구치 유조 외, 『중국의 예치시스템: 주희에서 등소평까지』, 동국대 동양사연구소 실 옮김, 청계, 2001, 212쪽.

22) 위의 책, 165쪽.

23) 장은주, 『유교적 근대성의 미래』, 한국학술정보, 2014, 90쪽.

순자(荀子)이후의 정의(正義)라는 한자어가 몇몇 문헌에 보이고 있는데, 의(義), 예(禮), 균(均), 평(平), 분(分), 공(公), 명(名) 등 같은 공적 개념을 널리 적용했다.²⁴⁾ 따라서 유교의 예(禮)는 사실상 도덕과 법과 정치제도라고 해도 무방하다. 도덕의 원천인 예가 이런 까닭에 유학에서의 도덕은 정치와 밀접히 연관되면서, 정치의 토대로서 사회정립이라는 목표를 이루고자 한다. 단적으로 유교에서 예와 유리된 정치는 상상할 수도 없고, 정치는 도덕과 분리해서 논의를 할 수 없다.²⁵⁾

슈랑(Stuart R. Schram)은 19세기 후반부터 시작된 중국사회를 3단계로 구분한다. 첫째, 전통지향적인 민족주의 단계, 둘째, 극단주의적 서구화 단계, 셋째, 혁명적 민족주의 단계가 그것이다.²⁶⁾ 특히 5.4운동 기간에 나타났던 서구화 운동은 전통적인 유교사회의 가치관과 제도 등에 깊은 환멸을 느끼고, 새로운 계몽주의 이념을 갖고 유교적 세계관과 윤리 등에 결정적 비판을 가했다. 즉 극단적 서구화는 낡은 중국을 2천년 이상 지배해 왔던 정통적 유교사상을 과감히 붕괴시키려고 하였다.²⁷⁾ 하지만 유교가 서구화의 과정에서 갈등이 다소 있었다는 측면을 고려한다고 해도 개인과 사회적 관계에서는 언제나 상호 소통해 왔다. 따라서 개인과 사회가 상호작용하고, 전체 인류와 자연이 조화로운 상태를 유지하며, 인심과 천도(天道)가 서로를 보완해 주고, 개인의 심신과 영혼이 안돈(安頓)하는 것이 유교가 추구하는 가장 이상적인 세계이다.²⁸⁾

루만이 개인과 사회를 사회학적 논의의 대상으로 파악하고 있다는 점에서 유교와의 상호 소통가능성을 자연스럽게 접근할 수 있다. 루만은 유교와 마찬가지로 개인은 심리적 체계로서 사회적 체계와 상호의존 관계에 있다고 본다. 왜냐하면 개인의 심리적 체계는 한 체계가 다른 체계의 환경이 되기 때문이다. 우리는 개인이고자 하는 요구만으로도 이미 다른 개인이 된다. 이 개인의 존재형식인 요구는 사회 분화와 배치되는 것이 아니다. 오히려 이 양자는 서로 맞물리고 정초되고 상승됨으로써 공생관계를 이룬다. 개인들은 이 욕구의 원리에 따라 정보를 획득하고 세계를 검사하고 자기 결정을 할 수 있다.²⁹⁾ 루만의 관점에서 주

24) 이승환, 『유가사상의 사회철학적 재조명』, 고려대학교 출판부, 1998, 9쪽.

25) 윤사순, 『조선, 도덕의 성찰』, 돌베개, 2013, 20-21쪽.

26) Stuart R. Schram, *Das politische Denken Mao Tse-tungs*, München, 1972, 17쪽.

27) 송영배, 『중국사회사상사』, 사회평론, 2012, 285쪽.

28) 뚜웨이밍, 앞의 책, 27쪽.

29) Niklas Luhmann, "Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen", in: *Soziologische Aufklärung*, Bd. 6.: Die Soziologie und der Mensch, Opladen:

체를 먼저 보지 않고 환경과 체계를 우선적으로 보았다는 측면에서 유교의 전통과 다소 차이가 날 수 있지만, 유교도 기본적으로 개인의 도덕적 신념을 정치체계에 반영하고 있다는 점에서 크게 다르지 않다. 다만 루만은 인간 및 주체와 결별을 고하고 인간이 주체와 관련된 기존의 모든 사고와 단절한다.³⁰⁾ 따라서 루만의 이론들은 생물학, 의학, 사이버네틱스와 같은 자연과학으로서 이러한 이론들은 사실상 주체와 거리가 동떨어진 인식체계인 반면, 유교는 주체를 중심으로 전체사회를 포괄하는 사회의 부분체계중의 하나인 것이다.

2) 자동생산(Autopoiesis)개념과 기능분화 사회로서의 유교

루만의 체계이론은 자동생산을 삶의 개념체계로서 중요하게 다루고 있다. 여기서 루만은 자동생산의 개념을 삶의 개념 속에서 찾아내고 정의(定義)한다.³¹⁾ 그리고 그는 거기서 드러난 한계를 찾아내어 사회현실에 적용시킨다. 이러한 사회현실이 삶과 의식에 관계하고 있다는 측면에서 유교와 연결시킬 수 있다. 즉, 루만의 자동생산은 삶과 의식의 사회체계를 구성하는 전제조건이 된다는 점에서 유교의 삶과 의식에 상통(相通)한다. 유학자들은 예로부터 “어떻게 생활해야 할 것인가, 어떤 태도로 살아가야 옳은가”하는 문제에 가장 많은 관심을 기울였다. 그래서 유학자들은 값지게 사는 방법을 추구하는 것을 가장 중요한 관심사로 여겨 왔다. 이런 경향으로 인해 유교에서는 공자 이래로 도덕설과 정치설이 유학의 중추적 분야의 위치를 차지한다.³²⁾

루만의 “자동생산의 개념”³³⁾은 생명과 의식, 사회체계들의 재생산 방식을 가리키며, 그것의 기본적인 개념은 인지생물학자인 마투라나와 바렐라에 의해서

Westdeutscher Verlag 1995, 149-161쪽.

30) 김덕영, 『사회의 사회학』, 도서출판, 길, 2016, 465쪽.

31) Niklas Luhmann, “Die Autopoiesis des Bewußtseins”, in: *Soziale Welt*. 36. Jg. 1985, 402. Vgl. Danilo Zolo, “Reflexive Selbstbegründung der Soziologie und Autopoiesis”, in: *Soziale Welt*, 36. Jg. Heft. 4. 1985, 520쪽.

32) 윤사순, 앞의 책, 19쪽.

33) H. Maturana, *Erkenntnis. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, 1982. 58쪽.

하이데거에 따르면, 테크놀로지에 의한 생산은 사물에 대한 존재론적 이해 방식을 말하는 테크네(techne: 제작)의 역사 안에서 해석된다. 그것은 테크네가 원래 그 속에 귀속해 있던 포이에시스(poiesis: 짓기)와 유리되는 과정에서 파악되어야 한다. 포이에시스는 플라톤 철학 이전의 그리스적 존재이해의 방식에 해당한다.(M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullinge: Neske, 1954, 16-34쪽).

창안되었다. 루만의 자기준거적 체계개념은 의식철학의 모형을 수용하기 보다는 일반적인 체계이론과 사이버네틱스의 제2단계를 받아들인 것이며, 궁극적으로 마투라나의 자동생산의 개념을 변형시킨 것이다. 이들은 1973년에 자기생산 개념을 도입했다. 이것은 역사적 두 생물학자가 고대 그리스어를 조합해서 만든 것이다. Autopoiesis(αὐτό=self), ποίησις=to produce)³⁴⁾ 즉, 그리스autos(자기)와 poiesis(창작, 시작)를 합성하여 표현한 조어이다. 글자 그대로 번역하면 “자기창작”이나 “자기생산”이라 할 수 있다. 예컨대 세포처럼 살아 있는 체계는 자동생산 체계에 속한다.

하나의 세포는 분업적 그물망으로서 세포를 이루고 있는 특수한 구성요소(복합적인 분자 유기체)를 생산한다. 동시에 세포의 구성 요소들은 환경과의 경계(세포막)를 이루고 있는 생산의 그물망의 존속을 가능하게 한다. 세포 내부에서 일어나는 모든 과정은 자기 생산과 세포의 유지, 즉 자동 생산성을 지속하기 위해 수행된다. 세포 내부에서 진행되는 과정은 요소들간의 상호작용을 통해 서로 제한하기 때문에(=재귀성), 세포는 강력한 역동성을 지니고 있다. 환경의 영향이 세포를 교란시키지만, 곧 반작용에 의해 다시 균형을 이룬다. 생물체는 영양분이나 에너지를 받아들이고 폐기물을 환경에 배출하기 위해 환경을 필요로 하지만, 그렇다고 생물체가 환경에 순응하는 것은 아니다.³⁵⁾

여기서 바렐라가 주장하고 있는 자기생산 개념은 체계의 고유한 역동성으로부터 체계의 존속을 유지해야 한다는 것을 설명하기 위해 사용한 개념이다. 따라서 마투라나와 바렐라가 언급하고 있는 자기생산적 체계란 그 체계를 구성하는 요소들이 첫째, 상호작용을 통해 재귀적으로 자신들을 생산했던 것을 재생산 하며, 둘째, 자신들이 내부에서 존재하는 체계의 공간적 영역을 구성하고 구체화함으로써 이 생산의 네트워크에 통일성을 부여하는 체계이다.³⁶⁾ 자기생산체 계란 커뮤니케이션의 자동생산체계로 작동하는 것이며, 유교도 커뮤니케이션의 작동방식으로 전개된다. 첫째, 유교는 커뮤니케이션의 연쇄적 자기생산이 이루

34) Humberto R. Maturana, "Autopoiesis: Reproducion, Heredity and evolution, in: Milan Zeleny(Ed), Autopoiesis, Dissipative Structures and Spontaneous Social orders, Boulder, Colo.: Westview Press 1980, p.80.

35) Francisco J. Varela, "Autonomie und Autopoiesis", in: Siegfried J. W.Schmidt(Hg.), *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt?M, 1987, 119쪽.

36) 위의 책, 53쪽.

어질 때 존재할 수 있는 사회체계이다. 말하자면 유교가 사회적 체계로 존재할 수 있으려면, 유교적 커뮤니케이션은 지속적으로 자기생산적인 작동으로 이어 가야 한다는 것이다.

둘째, 유교와 유교적 커뮤니케이션을 촉발시키는 사람들은 체계와 환경으로 구분한다. 심리적 체계로서 유교적 의식을 지닌 유학인들은 유교라는 커뮤니케이션의 자기생산적 작동과는 구분해야 한다. 그래서 유교인들은 커뮤니케이션 체계 밖에 있는 환경으로 존재한다.³⁷⁾

이렇게 루만의 체계이론은 사회체계와 유기체와의 일반체계이론을 생물학자 마투라나의 자동생산의 개념과 접맥시켜 자기준거적·자동생산적인 체계이론을 보다 명확하게 규정한다. 제2의 사이버네틱스는 다른 관찰하는 체계들을 관찰하는 관찰체계들의 이론을 나타낸다. 여기서 루만은 관찰을 “하나의 구별을 통해 구별된 어떤 것을 지칭한다.”³⁸⁾ 이를테면 관찰되는 모든 대상, 즉 한 이론이 이용될 수 있는 모든 의미적 대상은 이러한 구별과 지칭이 여러 상황에서 반복된다. 즉, 관찰하는 체계들은 모두 그 체계의 출발점이 되는 구분법을 따른다. 여기서 체계 밖에서 관찰되는 유교는 현대사회와의 또 다른 구별을 통해 규정한다. 따라서 체계는 상식적으로 볼 수 없는 오랜 전통의 유교사회를 당연히 보지 못할 수 있다. 체계는 구분을 변경시키는데 충분할 만큼 복잡성에 이르게 되면, 사용하는 구분법을 변경할 수 있다.

체계는 복잡성으로부터 환원되며, 이는 내부/외부 차이의 안정화에 의해 진행된다. 체계에 관한 모든 진술, 즉 부분들의 분화, 위계 형성, 경계유지, 구조와 과정의 분화, 선택적 환경체계 등은 내가 여기서 개별적으로 제시할 수 없지만, 기능적으로 분석해 보면, 복잡한 환원이라 할 수 있다.³⁹⁾

여기서 복잡성으로부터 환원(Reduktion von Koplexität)은 복잡함으로부터의 질서의 원리, 즉 어떤 기체가 작동하려면 그 환경으로부터 들어오는 자극을 선택적으로 처리해야 한다는 원리에서 착안한 것이다. 위에서 언급한 내용은 체

37) 이윤미, 앞의 논문, 56쪽.

38) Niklas Luhmann, *Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988, 79쪽.

39) Niklas Lumann/Jürgen Habermas, *Theorie der Gesellschaft die oder Sozialtechnologie –was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt. a. M.: Suhrkamp, 1971, 11쪽.

계/환경의 차이보다 체계를 중심에 놓고 본다는 관점이 강하다. 현대사회에서 유교를 기술하기 위해 바로 현대사회가 기능적으로 분화된 사회라는 사실이다. 현대사회에서 유교는 사회의 기능분화로 인해 재구성된 유교라는 점이다.⁴⁰⁾ 그렇지만 현대사회에서 유교가 체계와 그 스스로 환경을 구분하지 못한다면, 체계는 제대로 관찰할 수 없다. 또한 현대사회에서 유교의 자기 관찰은 자기 자신의 체계를 환경으로부터 구분하였을 때 가능하다. 또한 다른 체계들은 관찰하는 체계를 관찰하기 위해 유교사회라는 다른 구분법을 사용할 수 있다. 루만은 사회 체계를 삶과 의식의 자동생산을 확증(確證)해 나가면서 다시 본래의 재생산 과정을 현실화시킨다. 하지만 루만의 의식체계 및 사회의 개념이 체계로서 살아 숨 쉬는 삶의 의식으로 되어 가는 과정은 그렇게 간단하게 전제조건화 되지 않는다. 이러한 의식은 정신적인 표상의 힘으로만 존재하는 것이 아니라 현실적이고 개별적인 삶의 본질에서 발견될 수 있다. 이러한 루만의 자동생산적 체계이론의 패러다임 전환은 원래 부분과 전체의 구분으로부터 출발했다.⁴¹⁾ 사회는 다양한 부분체계들로 구성되어 있으며, 모든 부분 체계들은 복잡성의 환원을 통해 독자적인 실재를 구성하고 있다. 이를 다음과 같이 도표로 단순화시켜 볼 수 있다.⁴²⁾

기능체계	부호	매체
경제	소유/무소유	화폐/생산
법	합법/불법	법률<=법규, 의사결정
학문	진리/허위	과학적 인식
정치	정부/야당	권력(공직)
종교	내재성/초월성	믿음
교육	좋은 성적/나쁜 성적	권력의 기대
대중매체	정보/미정보	전달
도덕	선함/악함	가치관
예술	전통적: 미/추 근대적: 혁신/진부	미학적 형태

예컨대 위 표에서 보듯이, 경제는 화폐 문제로, 학문은 과학적 인식문제로 현실을 구성한다. 만약 각각의 부분체계들이 이와 다른 방식으로 접근한다면, 그

40) 이윤미, 앞의 논문, 66쪽.

41) Walter Reese-Schäfer, *Luhmann zur Einführung*, Hamburg:Junius, 1992, 54쪽.

42) 위의 책, 127쪽.

어떠한 반향이 생기지 않을 것이다. 루만은 체계와 체계의 관계를 전체체계와 부분체계, 혹은 전체체계와 하위체계라고 언급한다. 그래서 루만은 체계가 전체와 그 부분으로 이루어진다는 전통적 관념이 체계와 환경사이의 경계 설정으로 다룬다.⁴³⁾ 따라서 이러한 전체와 부분으로 이루어진 의식들은 인간본성의 요소에 근거한 체계이다. 이를테면 체계는 고유한 매체, 코드, 프로그램을 통해 그 자신의 고유한 기능을 담당한다. 여기서 고유한 코드와 프로그램은 기능 체계들의 결과이며, 그 조건이 된다.⁴⁴⁾ 루만이 언급하는 코드는 이항(二項)코드로서, 긍정값 내지는 부정값으로 할당되는데, 이러한 할당이 제대로 구성되는 지를 정하는 기준이 프로그램이다. 체계에서 “구조적으로 결정적인 것은 고정된 코드와 가변적인 프로그램의 차이”⁴⁵⁾이다. 이러한 코드화는 한 매체가 다른 매체들과 구별, 분화, 독립, 특수화되는 것을 보장한다. 현대사회의 각각의 기능 체계들은 코드로 인해 고유한 자기생상으로 작동하며, 이로 인해 비로소 독립분화, 즉 정치체계, 경제체계, 법체계, 과학체계 등으로 나아간다.⁴⁶⁾

분화된 기능체계들은 체계 작동상의 폐쇄성을 갖는다. 체계는 전적으로 자기준거에 기반을 두고 내재적으로 작동한다.⁴⁷⁾ 즉 기능체계들은 상호 닫힌 체계로서 작동하지만, 상호간에 환경이다. 경제체계는 ‘소유/비소유’라는 고유한 이항코드, ‘희소성/가격’이라는 조건화, 즉 프로그램, ‘화폐·소유·권력’이라는 매체를 가지며 사회에 ‘물질적 재생산’이라는 기능을 수행한다. 정치체계는 ‘여당/여당’이라는 고유의 이항코드, ‘정치사상과 이데올로기’라는 프로그램, ‘권력(경쟁)’이라는 매체에 근거해 ‘집합적 의사 결정의 산출’이라는 기능을 수행하고, 과학체계는 ‘진리/거짓’이라는 고유의 이항코드, ‘학문연구’라는 프로그램, ‘과학적 인식’이라는 매체에 근거해 새로운 인식 생산이라는 기능을 수행한다. 이런 점에서 루만은 “이론은 법률이 아니고, 연애관계에 투자하는 사람은 기업가처럼 행위하지 않는다”⁴⁸⁾고 말한다. 이는 특정한 체계가 다른 체계에 대해 일정한 폐쇄성을 가진 닫힌 체계라는 것, 즉 체계 간의 독립성과 자율성을 설명해 근대의

43) Niklas Luhmann, *Gesellschaft des Gesellschaft*, Frankfurt. a. M.1997, 856쪽.

44) 니콜라스, 루만, 『사회의 사회 1』, 장춘익 옮김, 새물결, 2014, 655쪽.

45) 위의 책, 426-427쪽.

46) 니콜라스 루만, 『사회의 사회 2』, 장춘익 옮김, 새물결, 2014, 863쪽.

47) 디르크 베커 편집, 『체계이론 입문』, 윤재왕 옮김, 새물결, 2014, 121쪽.

48) 니콜라스, 루만, 『사회의 사회 1』, 443쪽. 자세한 내용은 다음을 참조, <표 1-기능 체계의 도표(Reese-Schäfer, Walter, *Luhmann zur Einführung*, Hamburg:Junius, 2002: 184-185쪽.)

분화된 특정한 기능체계들의 고유의 기능을 설명하는 것이다.

이러한 관점은 인간본성의 전체성(Naturganzen)의 조건하에 개인의 상호작용과의 관계 속에서 더욱 고양된다. 루만의 체계이론에 관한 사회적 문제는 과학적인 법칙으로서 인식한다. 여기서 시민사회운동을 통해 보다 쟁점화 되고, 경제적 효율성이라는 측면에서 비용이 계산되면서, 정치적으로 합의를 통해 중재되는 과정을 거쳐 법적으로 제도화된다. 또한 교육적인 계몽으로 내면화되었을 때, 사회 전체적인 대응이 또한 가능하다. 특히 정치와 경제는 기능적으로 분화된 체계이다. 정치가 가격형성 과정에 개입하면, 정치는 경제적 문제를 정치적 문제로 변형시킨다. 그렇지만 여전히 두 체계사이의 차이는 남아 있다. 이러한 기능영역과 코드는 동시에 작동되어야 하는 과제를 안고 있다.⁴⁹⁾

오늘날 사회생활을 하는 어떠한 개인도 경제·교육·법·종교·예술과 같은 기능체계에 참여하는 것을 포기할 수 없다. 루만은 위에서 언급한 이분법적 코드가 사회적 진화 과정에서 생기며, 조각이 될 경우에는 상응하는 체계들이 “완전분화(Ausdifferenzierung)”⁵⁰⁾되는 경향을 갖고 있다고 파악한다. 여기서 완전분화는 기존의 조각방식의 해체를 통해서 이루어지는 것이 아니라, 전체사회체계 내에서 한 코드의 지도아래 다른 부분체계가 완전 분화됨으로써 구성된다. 따라서 체계는 코드화와 프로그램의 분화를 통해 폐쇄체제로서 조작될 수 있는 가능성을 획득한다. 그렇기 때문에 분화는 다른 분화를 통해서 얻게 된 표출능력과 함께 환경을 위협하는 사회문제를 해결하는 단서가 될 수 있다.⁵¹⁾

앞서 언급한 기능체계들의 독립분화가 이루어진 근대사회를 전제한다면, 현대사회에서 유교는 자신의 고유한 자기생산을 수행하는 기능체계로서 존재하고 있는지 의문을 제기할 수 있다. 지난 한국의 전통사회에서 유교의 재생산은 전체 사회의 영역에서 전개되어 왔다고 볼 수 있다. 전체사회로서의 유교는 서양사회에서 기독교가 관행으로 해 왔던 것처럼, 사회전체에 확실성을 제공하지 못했다. 왜냐하면 사회는 참여하게 기능체계들로 분화되었고, 그것들은 독자적 자

49) 여기서 정치·경제·법·종교·교육과 같은 기능체계의 상세한 논증은 다음을 참조: N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt. a. M. 1977; Ders., *Ökologische Kommunikation*, Opladen, 1986(이남복 옮김, 『현대사회는 생태학적 위협에 대처할 수 있는가』, (서울: 백의, 2002), 87-169쪽).

50) 여기서 Ausdifferenzierung은 한국어 번역본에는 탈분화로 번역되어 있으나, 문맥상 완전분화로 번역한다.

51) 니클라스 루만, 『현대사회는 생태학적 위협에 대처할 수 있는가』, 이남복 옮김, (서울: 백의, 2002), 79쪽.

울성을 갖고 재생산 하고 있기 때문이다. 19세기말부터 유교는 종교라는 기능 체계와 학문이라는 기능체계로 분화되었다.⁵²⁾ 따라서 유교는 현대 한국사회에서 대학으로 대표되는 학문체계 내에서도 하나의 분과 학문을 이루고 있으며 동시에 학문체계로서 고유한 커뮤니케이션을 재생산해 나가고 있다.

3) 체계/환경과 유교

루만은 『사회적 체계(Soziale Systeme)』의 5장에서 체계와 환경의 차이를 언급한다. 여기서 그는 “자기준거적(selbstreferentielle)체계들이 있다”⁵³⁾로 규정한다. 자기준거란 “체계들이 그 요소들과 요소적 작동들을 구성함에 있어서 자기 자신과 관련을 맺는 것”⁵⁴⁾이라 규정한다. 여기서 자기자신이란 동일한 체계의 요소일 수 있고, 동일한 체계의 작동일 수 있고, 동일한 체계 자체일 수 있다. 그래서 루만의 자기준거적 체계들이란 체계 자신과 그 환경사이의 경계를 스스로 긋는 체계들이다. 이 두 테제는 다음과 같은 새로운 출발점을 담고 있다. 첫째, 체계이론이 체계와 환경의 구분을 이용하여 그 구별의 지정된 한 측면인 체계를 탐구 대상으로 한다는 것이며, 둘째, 이 구별을 통해 이론의 대상이 되는 체계들이 실재라는 점을 말하고자 한다.⁵⁵⁾

먼저 루만은 사회에 대한 인식, 즉, 사회란 무엇이며, 사회에 대한 인식은 어떻게 가능한가라는 문제를 추적해 나간다. 사회에 대한 개념이 명백해지면서 현대 사회학은 언제나 민족적·문화적·지역적 그리고 정치적인 차이에 의해서 종종 좌절되어 왔던 포괄적인 체계이론을 필요하게 되었다. 그래서 사회는 유교사회가 되었든 어떤 사회체계가 되었든 간에 사람들 사이의 커뮤니케이션에 의해 재생산하는 포괄적인 체계다. 하지만 사회는 자기 준거적이며 폐쇄적인 체계일 수 있고 마찬가지로 오랜 유교사회에서도 자기준거적이며 폐쇄적일 수 있다. 즉, 모든 커뮤니케이션은 사회내적인 조작이 가능하며 사회에서 경험적인 사건으로서 연속성을 갖고 있지만, 다른 커뮤니케이션에 의해 방해 받는다. 사회는 체계 내의 체계이로, 사회에서 다른 사회로 이동해 가는 올바른 이동 경로를 포기해야 된다는 것을 의미할 수 있다. 현대사회에서 유교는 커뮤니케이션 체계

52) 이윤미, 「니콜라스 루만의 체계이론을 통해 바라본 현대 유교의 텍스트 중심성」, 69쪽.

53) Niklas Luhmann, *Soziale System*, 242쪽.

54) 위의 책, 25쪽.

55) 위의 책, 242-243쪽.

로 존재하는 사회체계의 한 부분이며, 정보로 구성되는 커뮤니케이션에 의해 동일한 유형의 지속적으로 커뮤니케이션을 재생산한다.

유교는 어떤 형식이 없는 것으로써 존재하는 모호한 그 무엇의 사회체계로 이루어진 것이 아니라 커뮤니케이션이라는 형식을 통해 존재하는 사회체계의 일부이다. 이렇게 루만의 커뮤니케이션 이론은 현대사회에서 유교가 재생산될 수 있는 가능성이 있으며 존재하는 유교의 형식을 설명해 주는데 있어서도 아주 유용한 이론으로 적용될 수 있다.⁵⁶⁾ 하지만 현대사회에서 유교적 정체성을 표출하는 경우는 아주 소수에 불과하고 점차 감소하고 있는 현실이지만, 그것이 곧 바로 커뮤니케이션의 자기재생산체계로서 유교의 소멸로 이어지는 것은 아니다. 유교의 신념을 가진 사람들이 예전보다 많이 감소했다고 할지라도 재생산되는 커뮤니케이션의 분량이 많게 되면, 커뮤니케이션의 체계로서의 유교의 재생산은 가능할 것이며, 사회의 부분체계로서의 유교도 지속될 수는 있기 때문이다.⁵⁷⁾

루만은 사회체계의 인식론적 복잡성을 “자기준거(Selbstreferenz)”⁵⁸⁾의 행위로서 관찰한다. 여기서 그는 체계/환경에 대한 차이를 이해하고 설명한다. 이러한 체계/환경의 구분은 자기반성이론을 다루기 위해 구체화한다. 루만의 체계이론에 따르면, 이해는 자기준거의 행위를 관찰하고 자기준거의 개념은 체계이론의 중요한 개념으로 제시한다.⁵⁹⁾ 유교도 체계와 환경의 구분을 통해 상이한 부분체계들로 관찰 가능하다. 사실상 루만의 관점에서 이해의 자기준거는 마르크스의 『정치경제학 비판』(1859)에서 정식화하였으며, 이것은 그의 자본주의 체계를 이해하는 핵심개념이다.⁶⁰⁾ 마르크스에 의하면, 사회적 노동은 유적(類的) 존재와 환경세계로부터 객관화된 외부자연과의 신진대사과정을 매개함으로써

56) 이윤미, 위의 논문, 58쪽.

57) 위의 논문, 59쪽.

58) Selbstreferenz는 독일어의 Referenz나 영어의 reference라는 용어로 옮길 수 있는 적당한 우리말 단어가 없다. 문장의 맥락에 따라 지시, 준거, 참조, 관계 등 다양하게 번역될 수 있다. 루만은 Selbstreferenz를 “자기가 지향하는 작용”이자 “자기가 포함되는 집합”(N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a .M, 1993, 58쪽)이라 말한다. 여기서는 문맥에 따라 자기준거라 옮긴다.

59) Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a .M, 1993, 591-595쪽.

60) Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. I, in: Karl Marx/ F. Engels, *Werk*, Bd. 23, 1969, 169. Vgl. Niklas Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992, 23쪽.

나타난다. 이것은 노동력의 힘든 수고의 대가로부터 출발한다. 노동력은 생산과 생산품의 소비를 노동력의 재생산 과정으로 되돌아가는 순환의 유적존재의 자기생산으로 간주된다. 루만의 체계이론은 이러한 순환과정을 통해 자동생산(Autopoiesis)의 개념을 매개하여 특별한 경우로서 다룬다. 이러한 관점에서 루만의 자기생산의 개념은 마르크스가 주장하는 사회의 물질적 재생산의 체계와 밀접한 연관을 맺는다.

주지하듯이, 19세기 마르크스의 사회분석은 이미 그의 저서에서 다양한 자본주의의 비판을 통해 나타났다. 마르크스의 자본주의 비판은 그 당시의 시민 사회적(봉건적), 소시민적-낭만주의적 혹은 유토피아적-공산주의적 자본주의에 다소 대립적이다.⁶¹⁾ 여기서 루만의 자기준거는 마르크스의 사회이론에 영향을 받고 다음과 같이 세 부류를 구분한다.

- ① 사유결과에 대한 자기준거는 개별적인 사유자체를 타자의 타자로서 수행할 수 있도록 구성한다.
- ② 관찰의 자기준거는 타자 준거/ 자기준거의 차이에 대한 일치점을 재구성하여 형성한다.
- ③ 자유롭게 주어진 자기준거/타자준거의 구분은 자기의식의 도움을 통해 정체성에 관한 반성을 수행한다. 즉 자기준거/타자준거의 구분은 두 질서의 가능 조건들로서 언제나 열려져 있다.⁶²⁾ 이런 관점에서 루만의 체계이론은 두 가지 질서의 생성 및 작용연관이라는 점에서 마르크스의 사회이론과 공유한다. 루만이 마르크스의 사회이론을 근거로 체계이론을 형성하고 있지만, 마르크스가 아시아 사회, 즉 중국을 비롯한 유교사회를 언급하고 있다는 점은 눈여겨 볼만하다.⁶³⁾ 물론 마르크스가 보기에 중국을 비롯한 아시아적 유교사회는 토지에 대한 사적 소유의 결여와 부족(部族)재산, 공동체재산에 기초하는 자족적인 촌락공동체이며, 계급관계의 미흡한 발전, 독재자에 대한 동양의 보편적인 노예 신분이 일반화되어 있었다. 또한 일반

61) Hans-Peter Krüger, *Perspektiven Wechsel. Autopoiesis, Moderne und Postmoderne im Kommunikationsorientierten Vergleich*, Berlin, 1993, 97쪽.)

62) Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*. 591쪽. Vgl. Hermann Pfütze, "Theorie ohne Bewußtsein. Zu Niklas Luhmanns Geankenkonstruktion", in: *Merkur*. 42. Jg. Heft. 467-468. 1988, 305-306쪽.

63) 마르크스의 아시아적 유교사회에 대한 자세한 내용은 다음을 참조. 양해립, 「동양과 서양의 생산양식 구성은 어떻게 이루어 졌나?-마르크스의 아시아적 생산양식을 중심으로-」, 『동서철학연구』, 제 90집, 한국동서철학회, 2018, 379-407쪽.

적으로 촌락의 주민이 있을 뿐 아시아적 유교사회는 사유지를 소유하고 있지 못했기 때문에 공동체의 소유는 독재자에 의탁하여 생계를 유지할 수밖에 없었다고 본다. 중요한 사실은 역사발전의 원동력인 사유재산과 계급투쟁이 없는 아시아적 생산양식의 개념이었다는 것이다.⁶⁴⁾ 하지만 니담(J. Needam)은 『중국의 과학과 문명』(1954-2004)에서 유교중심의 아시아적 사회를 보는 관점은 “중국에 대한 편견이며, 많은 점에서 중세 중국의 사회적, 경제적 체제는 중세 유럽의 체제보다도 합리적이었다”⁶⁵⁾고 기술한다.

현대사회가 아주 복잡한 형태로 변화해 나간다는 것은 법·정치·경제·과학의 체계 등으로 분화되어 가는 것을 가리킨다. 현대사회는 정치·경제·법·과학·종교·예술 등 다양한 기능 체계들에 의해 완전분화 되어 나간다. 이 모든 영역은 유교는 물론이거니와 전체의 사회체계가 이미 구성되어 있다는 것을 전제로 한다. 루만은 전체사회를 커뮤니케이션으로 이루어진다고 파악한다. 이런 측면에서 유교도 전체사회를 구성한다. 따라서 전체사회는 커뮤니케이션적인 행위를 통해서만 성립되고 지속된다. 루만은 완전분화 개념을 상대화하며 부분체계와 사회적 환경으로서 고유한 체계를 형성하는 전체사회를 설계한다. 이렇게 하여 사회가 부분체계의 환경으로서 혹은 이러한 부분체계가 전체로서 작용하고 있는지의 작동여부는 사회가 분화되어 가던지 아니면 분화되지 않건 간에 관찰을 지속해 나간다.

루만은 사회에 대한 인식을 체계이론에 적용하여 분석한다. 그의 체계이론은 칸트의 주장처럼, 경험적/선험적인 구분이 아니라 체계/환경의 구분을 통해 진행된다. 그래서 루만의 이해이론은 일종의 체계/환경을 중심으로 하여 형성된다.⁶⁶⁾ 이러한 이해는 환경에 의해 구조화되어 규정된 것이 아니기 때문에 왜곡될 수 있다. 루만은 체계의 내부와 외부의 모델을 아주 복잡한 구조로 다루고 있기 때문에, 행위뿐만 아니라 목적/수단의 도식과 같은 동일한 주제를 체계이론 안에서 다룬다.⁶⁷⁾ 이런 점에서 루만은 근대의 계층적 사회로부터 기능적으로

64) 존 M. 홉슨, 『서구문명은 동양에서 시작되었다』 정경옥 옮김, 예코리브르, 2005, 33쪽.

65) 고사키 시로, 『근대라는 아포리아』, 최재목의 옮김, 이학사, 2007, 20쪽.

66) Niklas Luhmann, “Systeme verstehen Systeme”, in: ders./K. E. Schorr(Hg.), *Zwischen Intransparenz und Verstehen. Fragen an die Pädagogik*, Frankfurt. a. M. 1986, 72-112쪽. Vgl. Hartmut Esser, “Der Doppelpaß als soziales System”, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 20. Heft. 2. 1991, 53쪽.

분화된 사회에로의 변화를 내화조건(Inklusionsbedingung)으로 진행시킨다. 그러나 개인은 단지 내화조건에 의해서가 아니라 사회로부터 나오는 외화조건(Exklusion)에 의해 전개된다.⁶⁸⁾ 따라서 루만은 체계/환경의 구분을 사소한 기계(Trivialmaschine)와 자기 준거적 기계(Selbstreferenzielle Maschine)로 나눈다. 여기서 기계는 전환기능을 의미하지만 반드시 기계장치는 아니며, 두뇌나 수학적 계산이 이에 해당한다. 그는 이러한 기계의 구분을 투입(Inputs)과 산출(Outputs)기능으로서 설명한다.⁶⁹⁾ 따라서 루만은 사소한 기능은 항상 같은 방식으로 투입을 산출로서 전환한다는 것이다. 투입이 반복되면 똑같은 산출이 나온다. 이에 반해 자기 준거적 기계는 각기 다른 산출을 내 보인다. 각기 다른 상태는 그 이전에 진행된 동작에서 나온다. 이 기계들은 자신의 상태에 따라 동일한 투입에도 불구하고 전혀 다른 결과를 낳는다. 사소한 기계들은 고장이 나도 예측 가능하게 작동하지만, 자기 준거적 기계들은 믿을 수 없으며 기분에 의해 좌우된다.⁷⁰⁾

그러나 자기 준거적 기계들은 역사적이며, 우연한 방식으로 창조된다. 이와 같은 기계의 구분은 환경과 연결되어 전개된다. 여기서 기계의 투입/산출기능은 그 자신 내부에서 작동하는 폐쇄성 및 순환성 사이를 구분하는 것이다.⁷¹⁾ 이러한 구분은 루만의 독창적인 생각이라기보다는 앞서 언급한 바렐라의 구분법을 따랐다. 바렐라는 신경계는 작업적 폐쇄성을 지닌다고 본다. 흔히 신경계란 활동적 구성요소들의 그물체이다. 이러한 구성요소들 사이의 흥분관계에 생기는 변화는 언제나 그 틈에서 또 다른 변화를 불러온다.⁷²⁾ 신경계의 연관성은 역동

67) Niklas Luhmann, "Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie", in: *Merkur*. 42 Jg. Heft. 467-478, 1988, 292쪽. Vgl. Frank Beckenbach, "Die Wirtschaft des Systemtheorie", in: *Das Argument*. 31. Jg. 1989, 889쪽; Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt.a M. 1993, 52-53쪽.

68) N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3. Frankfurt a. M. 1989, 149-258쪽.

69) Niklas Luhmann, "Neuere Entwicklung in der Systemtheorie", in: *Merkur*. 42 Jg. H.467-478, 1988, 292쪽; ders., "Am Ende der kritischen Soziologie", in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 20. H.2. 1991, 149쪽.

70) 니콜라스 루만, 노진철·최재현 옮김, 「체계이론의 최근경향」, 최재현 엮음, 『현대 독일 사회학의 흐름』, 형성사, 1991, 196-197쪽.

71) Niklas Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Frankfurt. a. M. 1973, 258쪽.

72) 움베르토 마투라나/프란시스 바렐라, 『인식의 나무-인식활동의 생물학적 뿌리』, 최호영 옮김, 자작 아카데미, 1995, 170쪽.

성과 상호작용을 근거로 삼아 진행되기 때문에 변함없이 유지된다. 이러한 신경계는 구성요소들의 흥분관계가 맞물려서 변화하는 닫힌 그물체로서 작동한다.

주지하듯이, 루만의 체계이론은 세계를 다루면서 체계/환경을 구분한다. 이리점에서 루만의 체계이론은 하나의 거대한 세계이론(Welttheorie)이다. 그런데 그의 이러한 체계이론은 다른 구분법과는 다소 다르다. 그의 구분법은 어떠한 체계준거(Systemreferenz)로부터 출발하며, 특정한 체계의 입장에서는 무엇이 그 환경을 밝힐 수 있을 것인가를 묻는다. 이른바 이해는 타자와 관련되어 있기 때문에 사회적 차원의 관찰방법과 사회적 결과를 중요시 한다. 이해는 특별한 방식의 체계적 관찰이다. 그의 이해는 환경을 통해 체계를 관찰하며 그 밖의 또 다른 체계로서 나타난다. 이러한 관점에서 이해는 체계적인 작용의 현실로서 설명하는 전제조건이 되며, 체계/환경이 새로운 체계이론의 중심적인 패러다임을 형성한다.⁷³⁾ 그런데 루만의 사회체계이론은 체계/환경의 차이에 의해 다른 의미를 지닌다.

그러나 이러한 차이는 자기준거적인 폐쇄성을 지니는 한에서 인식된다. 이러한 차이는 외부환경의 복잡성을 축약시킨다. 여기서 체계의 커뮤니케이션을 가능하게 하는 의미의 처리과정이 어떤 주체나 실체로 나타나는 것이 아니라 자기준거적인 체계의 속성으로 작용한다. 다시 말해서 자기준거적 체계이론은 주체뿐만 아니라 생명의 유기체와 함께 사회체계에도 적용된다. 더 나아가 자기준거의 체계는 두 체계사이의 상호작용으로서 진행된다. 유교는 하나의 거대한 전체 체계로서 또한 특정한 체계와 환경과 상호소통 한다. 특히 유교에서 공자는 정치체계 속에서 삶의 조화를 강조한다. 우리는 유교라는 전체 체계 속에서 삶의 정치를 관찰할 수 있다. 즉 공자의 너그러움(寬)과 사나움(孟)을 적절히 커뮤니케이션할 것을 주장하는 문맥에서 조화의 정치를 발견할 수 있다.

정치가 너그러우면 백성이 태만해 지고, 너무 태만해 질 때는 사나움으로 바라 잡아야 한다. 그러나 정치가 너무 사나워지면 백성이 쇠잔해진다. 백성이 쇠잔해지면, 너그러움으로 베풀어야 한다. 너그러움으로 사나움을 바로잡고, 사나움으로 너그러움을 바로잡는다. 정치는 이렇게 조화(커뮤니케이션)해 한다.⁷⁴⁾

73) Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, 242쪽.

74) 『春秋左傳』, 「昭公」20년, “中尼曰, 善哉! 政寬則民慢, 漫則糾之以猛, 猛則民殘, 殘則施之以寬, 寬以濟猛, 猛以濟寬, 政是以和

그래서 정치가 “너그러우면 백성이 모여들고, 임금이 은혜로우면 백성 부리가 한결 쉬워지기 때문이다.”⁷⁵⁾ 이런 점에서 유교사회는 체계와 체계의 내적인 환경을 위한 “이차적 질서의 개념”을 관찰할 수 있다. 유교라는 체계/환경을 직접 관찰할 경우 체제에 적용되는 것이다. 이와 반대로 다른 체제를 관찰하는 체계는 다른 가능성을 지닌다. 모든 체계와 마찬가지로 체계 자체는 항상 환경을 필요로 한다. 마투라나는 다른 체계에 의한 어떤 체계의 관찰을 이차적 질서의 관찰이라 불렀다. 이러한 “관찰은 체계의 고유한 조작방식”⁷⁶⁾에 의해 부여받아 제한적으로 관찰한다. 체계는 관찰된 체계의 지평선을 관찰할 수 있기 때문에 지평선이 배제된 것을 또한 인식한다.⁷⁷⁾ 이를 통해서 체계는 일종의 “이차적 질서의 사이버네틱스”에서 관찰된 체계/환경의 작용방식을 선명하게 드러낸다. 루만의 이차적 질서의 관찰은 아주 다양한 작용을 한다. 이런 점에서 루만의 이차적 질서의 관찰은 우리가 유교라는 다른 관찰을 억지로 설정하거나 자체적으로 환경을 구분하여 연구할 수 있는 것이다.

3. 맺는 말: 체계이론과 유교의 현대적 의미

필자는 지금까지 루만의 체계이론을 중심으로 유교와의 상호소통가능성을 살펴 보았다. 우리가 앞장에서 살펴보았던 루만의 체계 이해이론에서 유교와의 상호소통가능성을 다음과 같은 현대적 의미를 찾아볼 수 있다.

첫째, 루만의 체계이론은 삶을 매개로 하여 자동생산의 개념을 다루고 있다는 점에서 유교와 상호소통가능하다. 루만의 체계이론은 자동생산을 삶의 개념체계로서 이해하였기 때문에 유교도 삶을 매개로 전개되어 왔다는 사실이다. 루만의 입장에서 체계이론은 사회체계의 자동생산에 작용하는 커뮤니케이션으로 받아들인다는 점에서 유교와 상호 소통 가능한 것으로 이해할 수 있다. 그래서 개별적인 개인의 커뮤니케이션은 정보와 전달 그리고 이해를 구성하게 된다. 이러

75) 『論語』, 「陽貨」, 寬則得衆, 惠則足以使人

76) 관찰과 조작사이의 구분은 외부의 측면에서 분화된다. 자세한 내용은 다음을 참조: Urs Stäheil, “Das Populäre in the Systemtheorie”, Günter Burkart/Gunter Runkel(Hg.), *Luhmann und die Kulturtheorie*, Frankfurt. a.M. 2004, 181-186쪽.

77) Niklas Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlin/New York, 1991, 241-242쪽.

한 이해는 커뮤니케이션 체계의 자동생산적인 동기로서 작용한다. 그런데 이러한 기능은 반드시 의식의 실마리로서 요구되는 것은 아니며, 의식은 그렇게 새로운 의미를 부여하는 것도 아니다. 왜냐하면 우리가 이해하는 의식이 우리와 상관없이 멀리 동떨어져 표상되어 나타나는 것은 아니기 때문이다.

둘째, 루만의 70여건의 많은 저서와 400여 편의 논문들은 독립적으로 구성되어 있지 않다. 즉, 유교는 루만의 사회체계이론처럼, 상이한 이론들이 혼재하여 복잡하게 얽혀져 있다. 루만 체계이론에서 드러난 **복잡성(Komplexität)의 개념**은 현대 유교사회의 관점에서 이해할 수 있다. 우리가 오랜 유교의 농경사회에서 산업사회, 그리고 정보사회를 거치면서 체험하는 모든 세계는 “가능한 사건들의 전체로서의 복잡성으로 가득 차 있다.”⁷⁸⁾ 이런 점에서 루만의 체계이론은 체계의 복잡성의 구조에 대한 이해와 오해의 역할을 분석하고 있다. 이러한 복잡성의 체계는 현대 유교사회에서 드러난 다양한 문제들을 진단할 수 있다. 즉, 복잡성의 체계는 복잡성의 경험과 덜 체계화된 환경사이에서 경험을 통해 드러난다. 루만의 체계이론은 자기준거의 행위관찰을 통해 복잡성의 작용으로 이해한다. “자기준거”⁷⁹⁾의 행위는 옛 자아를 통제하며 새로운 사회적 체계를 구성한다. 자기준거의 행위는 의미 있는 외부의 영향력을 인간적 행태로서 이해하는 것이다. 이해하고 이해 받은 체계는 인간의 작품, 의식의 존재, 심리적 혹은 사회적 체계와 더불어 모든 인간의 의식작용에 관계한다. 따라서 루만의 체계분화의 이론은 그의 사회적 체계이론에서 다시 새롭게 발견하게 된다. 루만의 기

78) Niklas Luhmann, “Das sind Preise. Ein soziologische-systemtheoretischer Klärungsversuch,” in: *Soziale Welt*, 34. Jg. H.3. 1983, 159. Vgl. Ders. “Soziologie als Theorie sozialer Systeme”, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 19(1967), 615쪽; Heinrich Rombach, *Phänomenologie des sozialen Lebens*, Freiburg/München, 1994, 253-254쪽.

79) 하버마스에 따르면 루만의 자기준거의 개념을 사회 전체의 합리성과 연결시켜야 한다고 주장한다. 첫째, 자기준거의 개념은 모든 경험적인 자기생산체제로 이송하며, 둘째, 합리성에 대한 자기준거의 추론을 포기해야 하며 셋째, 합리성이 더 이상 이상의 자기준거에서 주어질 수 없으며, 넷째, 분화의 역할에 대한 모든 합리성의 노력과 기능 체계적 차이의 코드화를 조화시킨다. 체계들은 복잡한 환경세계의 우연한 조건에서 생산되고 보존된다. 따라서 주변세계의 체계/환경의 관계들은 복잡성을 형성하게 되며, 나아가 이러한 복잡성을 통해 과제를 수행하게 된다. 우리는 체계/환경의 차이에 대해 관찰하여 보다 잘 이해하기를 원한다. 이런 점에서 체계/환경의 구분은 반성을 통해 다루어지며 환경에서의 체계를 일체화시키는 계기를 마련해야 한다. (위르겐 하버마스, 『현대성의 철학적 담론』, 이진우 옮김, 문예출판사, 1994, 433쪽.)

능주의는 부분요소들의 재생산의 단절이나 지속성의 작동이 어떻게 자동생산과 연관되어 있는가에 대해 관계하듯이, 유교도 기능주의의 재생산과 지속성의 작동이 자동생산과 연관되어 왔는지 관찰가능한 것이다.

셋째, 루만의 체계이론은 현재의 생태위기를 극복할 수 있는 생태철학의 새로운 이론적 대안으로 활용할 수 있다. 오늘날 기능체계들이 본질적으로 생태학적 위협에 대한 반항을 일으키고 있으며, 부차적으로 도덕적 문제일 수밖에 없다는 사실에서 출발한다. 유교는 나와 만물이 하나라는 우주자연의 감응과 조화라는 관점에서 생태학적 관점을 제공한다.⁸⁰⁾ 루만은 인간과 사회를 성찰하는 역사적 차원의 관점에서 생태학적 커뮤니케이션, 사회적 커뮤니케이션의 주제를 사회와 환경과의 관계를 새롭게 설정하고 있다는 점에서 유교의 “우주자연의 감응과 조화”의 사상과 상호소통가능하다. 유교에서 “어떻게 하면 인간이 자연 만물과 괴리되지 않고 조화로운 하나 된 삶을 살 수 있을까? 인간이 자연만물과 조화롭고 하나 된 삶을 살기 위해서는 먼저 우주자연의 운행과정과 천지만물의 생성과정에 대한 이해가 선행되어야 한다고 본다. 유교에서 “천지만물과 한 몸을 이룬다”는 사상은 천인합일의 변주곡이고, 인간 자아실현의 최고 단계를 천지정신의 구현이라 규정한다.⁸¹⁾

넷째, 루만의 체계이론은 현대사회가 탈주체로서 완전 분화되어 가는 과정에서 전체적인 틀을 조망한다면, 유교는 주체로서 가족을 중심으로 사회, 그리고 국가라는 전체체계의 틀을 조망한다. 현대사회는 정치·경제·법·과학·종교·예술 등 다양한 기능 체계들에 의해 첨예하게 탈분화되어 나간다. 이 모든 영역은 전체의 사회체계가 이미 구성되어 있다는 것을 전제로 한다. 루만은 현대사회가 점차 완전분화되어 가고 있지만, 유교도 전체사회의 한 부분체계로서 커뮤니케이션으로 이루어진다고 파악하고 있다는 점에서 열린 소통의 체계를 지향하고 있다.

다섯째, 루만의 체계이론은 서두에서 언급하였듯이, 학제적 연구의 표준적인 모델을 제시해 준다. 흔히 학제적 연구의 특성은 이질적 성질을 결합한 복합체라 말한다. 하지만 유교는 동질적인 학문체계로서 여러 학문들의 분과 속에서 존속해 왔다고 말할 수 있다. 이를테면 유교는 동질적 학문으로서 서로 상이한 부분체계를 유교라는 전체의 틀 속에서 포용해 왔다고 말할 수 있다.

80) 김세정, 『돌봄과 공생의 유가생태철학』, 소나무, 2017, 190쪽 이하 참조.

81) 두유명, 『문명간의 대화-유교 인문주의의 현대적 병용에 관한 연구』, 나성 옮김, 철학과 현실사, 2007, 340쪽.

여섯째, 앞장에서 고찰하였듯이, 루만의 사회체계는 부분체계로서가 아니라 전체체계로 파악한다. 즉 정치·경제·법·과학·인문·예술·종교·교육 등 개별분과가 아니라 통합학문으로 본다. 즉 루만의 체계이론은 열역학으로부터 유기체이론, 생물학·신경생리학·컴퓨터 이론 및 정보이론·사이버네틱스 등과 연관시켜 학제적 연구의 기본적 토대를 제시해 준다. 유교도 정치, 경제, 사회, 과학, 예술, 종교 분야 등 통합체계로서의 역할을 해 왔으나, 이제는 현대사회의 부분체계라는 점을 인정하고 그에 부응하는 역할을 기대할 수 있다. 루만의 체계이론이 우리학계에서 다소 낯선 이론이기는 하지만, 앞서 살펴보았듯이, 학제적 통합에 적합한 이론이며 고도로 체계화된 이론이라 할만하다. 루만의 자기준거 내지 자동생산의 체계이론은 유교와 같은 “거대이론의 모델”에 토양을 제공해 줄 수 있다. 따라서 우리는 루만 체계이론에서 학제적 연구의 장점을 최대한 살려 21세기에 유교의 새로운 패러다임을 구축할 수 있는 계기를 마련할 수 있을 것이다.

참고문헌

1. 고사키 시로, 최재목 외 옮김, 『근대라는 아포리아』, 이학사, 2007.
2. 김덕영, 『사회의 사회학』, 도서출판 길, 서울, 2016.
3. 김세정, 『한국 성리속의 심학』, 예문서원, 2015.
4. _____, 『돌봄과 공생의 유가생태철학』, 소나무, 2017.
5. 김형효, 『동서철학에 대한 주체적 기록』, 고려원, 1985.
6. 나중석, 『대동 민주유학과 21세기 실학』, 도서출판 b, 2017.
7. 다이머-위데포드, 닉, 신승철 외 옮김, 『사이버-맑스』, 이후, 서울, 2003.
8. 두유명, 나성 옮김, 『문명간의 대화-유교 인문주의의 현대적 변용에 관한 연구』, 철학과 현실사, 2007.
9. 듀웨이밍, 김태성 옮김, 『문명들의 대화』, 휴머니스트, 2006.
10. 루만, 니클라스, 노진철·최재현 옮김, 「체계이론의 최근경향」, 최재현 엮음, 『현대 독일 사회학의 흐름』, 형성사, 서울, 1991.
11. 라이, 카린, 심의용 옮김, 『케임브리지 중국철학 입문-지성사로 본 중국 사유의 계통과 맥락』, 유유, 2018.
12. 마투라나, 움베르토/바렐라, 프란시스, 최호영 옮김, 『인식의 나무-인식활동의 생물학적 뿌리』, 자작 아카데미, 서울, 1995.
13. 미소구치 유조 외, 동국대 동양사연구실 옮김, 『중국의 예치시스템: 주회에서 등소평까지』, 청계, 2001.
14. 성균관대학교 동아시아 유교문화권 교육 연구단편, 『동아시아유교문화의 새로운 지향』, 청아람미디어, 2004.
15. 송영배, 『중국사회사상사』, 사회평론, 2012.
16. 양해림, 『현상학의 대화』, 서광사, 2003.
17. _____ 외, 『사이버공간과 윤리-개정3판』, 충남대학교출판문화원, 대전, 2019.
18. 이승환, 『유가사상의 사회철학적 재조명』, 고려대학교 출판부, 1998.
19. 장은주, 『유교적 근대성의 미래』, 한국학술정보, 2014.
20. 존 M. 홉슨, 정경옥 옮김, 『서구문명은 동양에서 시작되었다』, 예코리브르, 2005.
21. 하버마스, 위르겐, 이진우 옮김, 『현대성의 철학적 담론』, 문예출판사, 서울, 1994.
22. 헬가그립-하겔슈탕에, 이철 옮김, 『니클라스 루만-인식론적 입문』, 이론출판, 2019.
23. 양해림, 「동양과 서양의 생산양식 구성은 어떻게 이루어 졌나?-마르크스의 아시아적 생산양식을 중심으로-」, 동서철학연구, 제90집, 한국동서철학회, 2018.
24. 이윤미, 「니클라스 루만의 체계이론을 통해 바라본 현대 유교의 텍스트 중심성」, 『종교연구』, 76(2), 한국종교학회, 2016.

25. 이진경, 「주체의 도덕적 관점에서 본 강화학파의 진가론 담론」, 『유학연구』, 제 27집, 충남대학교 유학연구소, 2012.
26. 이철, 「루만의 자기생산 체계 개념과 그 사회이론사적 의의」, 『담론210』, 13(3), 2010.
27. 정호근, 「의사소통과 매체」, 김상환 외, 『매체의 철학』, 나남출판, 서울, 1998.
28. Beckenbach, F., “Die Wirtschaft des Systemtheorie”, in: *Das Argument*. 31. Jg. 1989.
29. Bohn, C., “Verstehen, Kommunikation und das Problem der Schriftlichkeit: von 27. Luhmann zu Dilthey” in: *Soziologisches Jahrbuch*. 8. 1992–I.
30. Böckenförde, E. W., *Recht, Staat, Freiheit, Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt. a. M. 1992.
31. Esser, H., “Der Doppelpaß als soziales System”, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 20. Heft. 2. 1991.
32. Hahn, A., “Versthen bei Dilthey und Luhmann”, in: *Soziologisches Jahrbuch*, 8. 1992–I.
33. Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, 1954.
34. Koslowski, S., *Die Geburt des Sozialstaats aus dem Geist des Deutschen Idealismus, Person und Gemeinschaft bei Lorenz von Stein*, Weinheim: Acta Humaniora, 1989.
35. Krüger, H-P., *Perspektiven Wechsel. Autopoiesis, Moderne und Postmoderne im Kommunikationsorientierten Vergleich*, Berlin, 1993.
36. Knüppel, R., *Diltheys Erkenntnistheoretische Logik*, München 1991.
37. Luhmann, N., “Am Ende der kritischen Soziologie”, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 20. H.2. 1991
38. _____, “Das sind Preise. Ein soziologische–systemtheoretischer Klärungsversuch,” in: *Soziale Welt*, 34. Jg. H.3. 1983.
39. _____, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt.a M. 1993.
40. _____, “Die Autopoiesis des Bewußtseins”, in: *Soziale Welt*. 36. Jg. 1985.
41. _____, *Funktion der Religion*, Frankfurt. a. M. 1977; ders., *Ökologische Kommunikation*, Opladen, 1986(이남복 옮김, 『현대사회는 생태학적 위협에 대처할 수 있는가』, 백의, 2002).
42. _____, *Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkam:Frankfurt.a. M, 1997. (니클라스 루만, 장춘익 옮김, 『사회의 사회 1.2』, 새물결, 2012.)
43. _____, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3. Frankfurt a. M. 1989.

44. _____, *Soziologie des Risikos*, Berlin/New York, 1991.
45. _____, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a .M, 1993.
46. _____, “Soziologie als Theorie sozialer Systeme”, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 19(1967).
47. _____, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992.
48. _____, “Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie”, in: *Merkur*. 42 Jg. Heft, 1988.
49. _____, “Systeme verstehen Systeme”, in: ders/K. E. Schorr(Hg.), *Zwischen Intransparenz und Verstehen. Fragen an die Pädagogik*, Frankfurt. a. M. 1986.
50. _____, *Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt.a.M:Suhrkamp, 1988.
51. _____, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Frankfurt. a. M. 1973.
52. Lumann, Niklas/Habermas, Jürgen, *Theorie der Gesellschaft die oder Sozialtechnologie—Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt. a. M. Suhrkamp, 1971.(위르겐 하버마스·니클라스 루만, 이철 읍김, 『사회이론인가, 사회공학인가? 체계이론은 무엇을 수행하는가?』, 이론출판, 2018.)
53. Marx, K., “Das Kapital,” Bd. I, in: Karl Marx/ F. Engels, *Werk*, Bd. 23, 1969.
54. Maturana, H., *Erkenntnis. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, 1982.
55. Maraldo, J. C., *Der hermeneutische Zirkel*, Freiburg/München, 1974.
56. Pfützte, H., “Theorie ohne Bewußtsein. Zu Niklas Luhmanns Geankenkonstruktion”, in: *Merkur*. 42. Jg. Heft, 1988.
57. Reese-Schäfer, Walter, *Luhmann zur Einführung*, Hamburg:Junius, 1992.
58. Rombach, H., *Phänomenologie des sozialen Lebens*, Freiburg/München, 1994.
59. Stäheil, U., “Das Populäre in the Systemtheorie”, Günter Burkart/Gunter Runkel(Hg.), *Luhmann und die Kulturtheorie*, Frankfurt. a.M. 2004.
60. Vogel, P., *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx und Lasselle*, Berlin, 1925.
61. Zolo, D., “Reflexive Selbstbegründung der Soziologie und Autopoiesis”, in: *Soziale Welt*, 36. Jg. Heft. 4. 1985.

[Abstract]**Possibility of Confucianism to Communicate by the Systems Theory
of Luhmann**
- Focusing on negotiation with the Confucian political system-

Yang, Hae-Rim(Chungnam Natl. Univ.)

As we enter the 21st century, we are passing heavily through social, cultural, cultural and interdisciplinary research. More technically, this is research such as cultural industry, media, ontology, epistemology, text, and art. The compositional theory of Niklas Luhmann, (1927-1998) is characteristic of interdisciplinary research. Along with these trends, recent academic research in Western Europe and the United States is constantly attempting to change the new paradigm by breaking the formal and schematic division of thought. The purpose of this paper is to explore the possibility of mutual communication with Confucianism, based on the concept of post-subjective understanding revealed in Luhmann's systems theory, according to these recent academic trends. Luhmann's functionalist structured systems theory is regarded as a channel of communication that can fundamentally operate social systems. Therefore, post-subject understanding theory can have special meaning as motive for composing communications with Confucianism

In this sense, Luhmann's social system can explore the possibility of communicating with Confucianism by identifying the commonalities and differences of individual sciences such as ethics, law, state, politics, economy, and education by understanding their theories in view of the practical life of society.

At the same time, it is an expression of the Confucian objective spirit and the meaning of cultural philosophy and social philosophy in approaching Luhmann's system theory. Therefore, I would like to examine Luhmann's functionalist systems theory and its relationship with Confucianism. Through these attempts, I will examine whether the theory can be developed as a new paradigm of modern Confucianism in response to the democratic society of the 21st century.

Keywords: Luhmann, Systems Theory, Autopoiesis, self-reference, Confucianism,
Interoperability

- 이 논문은 2019년 11월 04일 접수되고
2019년 12월 19일 심사가 완료되어
2019년 12월 20일 게재가 확정되었습니다.

