

# 마르크스와 베버의 아시아社會觀\*

崔 載 賢

I. 마르크스와 베버의 比較社會學的  
問題意識

III. 막스 베버—合理主義의 東洋과  
西洋

II. 마르크스—아시아적 生産양식의  
停滯像

IV. 맺는 말

## I. 마르크스와 베버의 比較社會學的 問題意識

마르크스와 베버는 西歐近代資本主義의 起源 및 그 動態를 説明하는 일  
을 필생의 學問的作業으로 삼았다는 점에서 共通性을 지닌다. 非西歐文明  
圈에 대한 兩人의 관심은 어디까지나 西歐資本主義의 構造와 變動을 이해  
하기 위한 作業의 일환으로서 의미를 지닌다. 따라서 이 두 탁월한 社會  
學者の 世界觀에는 다분히 유럽中心主義的인 要素가 보인다. 近代유럽文  
明의 燦然한 成果와 非유럽文明世界의 상대적인 落後를 애써서 對比시키  
는 나머지 後者が 수천년 동안 전개되어 나오는 가운데 보여준 發展 또는  
發展의 潜在力은 대체로 무시하는 경향이다.

마르크스에 있어서는 게르만적—封建的 生産樣式으로부터 近代유럽資  
本制 生産樣式으로의 移行이 歷史發展의 動態規明에 있어서 중심적인 문  
제였다. 따라서 그는 어찌하여 게르만적 生産양식은 자본제 生産양식을  
발전시켜 나갔는데 그와 대조되는 아시아적 生産양식으로부터는 자본제  
生産양식이 자라나지 못했건가에 관심을 두고 있었다. 西歐資本主義 形成  
過程이 보여준 역사적 獨特性을 그는 前資本主義生産樣式들에 대한 比較  
考察을 통해 説明해 내려 하였던 것이다. 그 결과로 그는 水利灌溉事業에

\* 이 연구는 United Board for Christian Higher Education in Asia로부터의  
1986년도 연구비 지원에 힘입어 진행된 것이다.

근거하는, 土地國有를 특징으로 삼는 아시아적 生産樣式의 歷史的停滯性을 발견했다고 믿게 된 것이다.

着眼點과 概念裝置는 달랐지만 막스 베버 역시 西歐資本主義가 生成되어 나온 역사적 과정에 큰 관심을 두고 있었다. 베버는 生産樣式과 法制度, 支配構造, 世界觀 등을 포괄하는 合理性(Rationalität)에 착안하여, “오직 서구에서만” 그러한 合理性이 內容面에서나 形式面에서 관찰된 것으로 이해하였다. 世界觀 또는 宗教的觀念에 있어서의 合理性은 近代 資本주의 神學思想에서 발견되지만, 그에 앞서 法秩序와 支配構造面에서의 合理性이 이미 中世때부터 관찰되어 갔음에 베버는 주목하고 있다. 특히 中世都市가 보여주는 法體系와 支配構造에 대한 치밀한 연구성과는 베버가 단순히 觀念의 측면에만 주된 比重을 設定하지 않았음을 立證해 준다.

마르크스에 있어서는 資本制生産樣式이 그리고 베버에 있어서는 合理化的 過程이 관찰되어 가는 속에서 現代世界를 꿰뚫는 社會變動의 論理가 파악된다. 마르크스는 자본주의가 구조적으로 內包한 矛盾이 결국은 그 자체를 붕괴시키고 해방된 勞動의 舞台인 社會主義社會가 到來하는 것으로 보았다. 베버는 合理性을 制度의 次元에서나 觀念의 次元에서 極大化한 官僚制가 현대산업사회를 꿰뚫게 될 것이고, 그것은 인간을 해방하기보다는 인간을 가두는 “강철로 만든 우리 (Stahlhartes Gehäuse)가 될 것이라고 豫見하였다. 마르크스는 제몽시대 이래 19세기 全過程에 걸쳐 이어져 내려온 單線的 進化觀念을 繼承하고 있었다 하겠다. 마르크스의 社會哲學에는 終末論的 유토피아觀念이 깔려 있었던 것이다. 反面에 베버의 思想은 西歐文明의 沒落을 宣布한 世紀末의 虛無主義에 接脈되어 있었다. 現代産業社會의 進路에 대한 베버의 견해에는 世紀末의 悲觀主義哲學者 프리드리히 니체의 그림자가 드리워지고 있었던 것이다.<sup>1)</sup>

1) 道德과 近代性, 個人과 社會, 嫌惡(Ressentiment) 概念 등에 관한 니체의 견해가 베버의 社會學的 思考에 심대한 영향을 주었으면서도 베버 자신에 의해 그 영향관계가 著作 속에 명백히 언급되지 않고 있다는 Georg Stauth와 Bryan S. Turner의 최근의 연구결과가 주목된다. Georg Stauth & Bryan

서로 다른 哲學的 傳統, 서로 다른 世界觀을 抱持한 이 두 社會學者는 그 差異에도 불구하고 많은 것을 共有하고 있었다. 文化圈을 넘나드는 방대한 규모의 歷史的·比較的 研究을 향한 執念은 그러한 共通性의 一端을 말해 준다. 또한 西歐의 독특한 歷史的經驗 곧 資本主義로의 移行에 對比되는 非西歐文化圈의 停滯를 해명하려는 問題意識에 있어서도 兩者는 共通性을 지닌다. 이렇듯 비슷한 문제의식 위에서 장기적인 역사과정을 해명하기 위한 치밀한 概念圖式을 남겼다는 점에서 兩人的 著作은 여러모로 比較考察에 값한다.

## Ⅱ. 마르크스—아시아적 생산양식의 停滯像

### 1. 初期著作에 나타난 아시아社會觀

마르크스의 初期著作 가운데서 아시아에 대한 최초의 言及은 1841~43년 사이에 쓰여진 「헤겔법철학비판」(*Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*)에서 보인다. 이 글에서 마르크스는 “아시아의 專制”에 관해 적고 있다. 아시아의 專制에서 “政治的國家는 유일한 個人的 私的恣意 이상의 것이 못된다.”<sup>2)</sup> 1850년에 쓰여진 新聞論評에서 마르크스는 中國을 “원래적인 反動과 保守의 무리”라고 표현하고 있다. 수천년 동안 이어져 내려온 아시아의 專制라는 마르크스의 이 觀念은 1837년과 1840년에 刊行된 헤겔의 「歷史哲學講義」로부터 영향을 입어 형성된 것이다. 헤겔은 中國의 專制에 관하여 논하면서 중국에서는 모든 일이 家父長인 君主에 의해서 결정되므로 어떠한 계급도 身分도 독립적으로 자신의 利益을 지킬 수 없다고 보았다. 따라서 中國人 사이에는 현저하게 드러난 身分도 貴族도 존

S. Turner, “Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius’ im professionellen Menschen”; In: *Zeitschrift für Soziologie*, Vol. 15, No. 2, April, 1986, pp. 81~94.

2) Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 1, Berlin (DDR), Dietz Verlag, 1957, p. 234.

재하지 않는다는 것이다. 印度의 경우도 마찬가지로 카스트가 家內專制를 가져왔고, 그 결과로 政治·社會體系의 硬化現象이 생긴 것이라고 헤겔은 보았다.<sup>3)</sup> 初期의 마르크스는 헤겔의 이러한 아시아社會觀을 별다른 批判 없이 受容하여 그의 著作에서 단편적으로 되뇌인 데 불과하다.

## 2. 「뉴욕 데일리 트리뷴」紙에의 寄稿

마르크스의 著作 가운데서 印度를 위시한 東洋社會에 대한 記述이 본격적으로 나타나는 것은 1853년 〈뉴욕 데일리 트리뷴〉(The New York Daily Tribune)紙에 대한 寄稿에서였다. 이 시기의 마르크스는 大英帝國의 중심 런던에 거주하면서 植民地 印度의 經營을 둘러싼 여러 가지 사건들의 경위에 대해 비교적 소상한 情報에 접하고 있었다. 〈데일리 트리뷴〉의 런던 駐在通信員으로서 마르크스는 東印度會社 再建 및 中國戰爭을 둘러싼 일련의 사건들과 관련되는 投稿를 하고 있었던 것이다. 그 몇가지 예를 들어 보면 다음과 같다.<sup>4)</sup>

- ① “中國과 유럽에서의 革命”(Revolution in China and in Europe; 1853년 5월 20일 執筆; New York Daily Tribune 1853년 6월 14일자 收錄)
- ② “印度”(India; 1853년 5월 24일 執筆; 6월 9일자 收錄)
- ③ “찰스 우드卿의 東印度改革”(Sir Charles Wood's East Indian Reforms; 1853년 6월 7일 執筆; 6월 22일자 收錄)
- ④ “印度에서의 英國統治”(The British Rule in India; 1853년 6월 10일 執筆; 6월 25일자 收錄)
- ⑤ “印度”(India; 1853년 6월 17일 執筆; 7월 1일자 收錄)
- ⑥ “東印度會社—그 歷史와 結果”(The East India Company—Its History and Results; 1853년 6월 24일 執筆; 7월 11일자 收錄)
- ⑦ “印度問題—아일랜드 小作權”(The Indian Question—Irish Tenant Right; 1853년 6월 28일 執筆; 7월 11일자 收錄)

3) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp-Werkausgabe, Frankfurt am Main, 1970, pp.142 이하

4) Karl Marx and Friedrich Engels, *On Colonialism*, Moscow, Progress Publishers, 1968.

- ⑧ “印度의 政府”(The Government of India; 1853년 7월 5일 執筆; 7월 20일 자 收錄)
- ⑨ “東印度問題”(The East India Questions; 1853년 7월 12일 執筆; 7월 25일 자 收錄)
- ⑩ “英國의 印度統治에서 올 將來의 結果”(The Future Results of the British Rule in India; 1856년 7월 22일 執筆; 1857년 8월 8일자 收錄)
- ⑪ “英國과 中國間의 紛爭”(The British Quarrel with China; 1857년 1월 27일경 執筆; 1857년 2월 14일자 收錄)
- ⑫ “中國에서의 英國의 새로운 遠征”(The New English Expedition in China; 1857년 4월초 執筆; 1857년 4월 17일자 收錄)
- ⑬ “새로운 中國戰爭”(The New Chinese War; 1859년 9월 13일~30일 執筆; 1859년 9월 27일~10월 18일 사이에 收錄)

이 時期에 쓰여진 비교적 짧은 寄稿에는 印度를 비롯해 버마, 아프가니스탄, 페르샤, 中國 등에 관한 마르크스의 견해가 산발적으로 드러나고 있다. 그러나 그의 주된 情報은 印度에 관한 것이었다. 사실 훗날 ‘아시아적 생산양식’으로 일컬어지는 토지소유양식, 즉 촌락공동체에 의한 공동소유는 대체로 印度를 그 背景으로 삼는 주장이었다. 또한 水利灌溉에 기초를 둔 東洋의 專制라는 發想도 이미 이 시기에 印度를 무대로 하여 전개되고 있었다.

마르크스는 印度社會의 構造를 이른바 「村落體制」(village system)로 보았다. 이 村落體制下에서 정부의 세 部署가 作動한다. 그것은 財政을 담당하는 部署, 戰爭을 담당하는 部署, 그리고 公共事業(人工灌溉)을 담당하는 部署이다.<sup>5)</sup> 그리고 政府의 이러한 공공사업은 印度뿐만 아니라 사하라, 아라비아, 페르샤, 인도, 타타르지역(Tartary) 등에까지 걸쳐 있다. 그 결과 이들 아시아 여러지역에서는 東洋의 專制(Oriental Despotism)의 굳건한 土臺가 마련되었다는 것이다.<sup>6)</sup>

마르크스가 본 印度社會는 근본적으로 정제된 모습이었다. 그는 다음과

5) Karl Marx, "The British Rule in India" 위의 책, p. 37.

6) 같은 글 p. 40.

같이 적고 있다. “이 品位없고 정제되어 있는 菜食生活, 이 受動的 生活樣式이 다른 한편에서는 矛盾되게도 거칠고, 無目的이며, 제한받지 않는 파괴의 힘을 낳았으며, 殺人자제까지도 힌두스탄의 宗教的 儀式으로 만들고 있음을 우리는 잊어서는 안된다.”<sup>7)</sup> 카스트제도와 노예제로 상징되는 印度의 傳統社會가 보여 주는 停滯像과 人間卑下, 그리고 파괴현상에 轉換의 계기를 이룩한 것은 마르크스에 의하면 영국제국주의였다. 아시아 사회에 근본적 혁명을 가져다 준 것은 영국이었다는 것이다. 이런 점에서 마르크스는 영국의 죄악이 무엇이든간에 영국은 “역사의 無意識的 道具”라고까지 치켜세웠다. “英國은 印度에서 二重의 使命을 이루지 않으면 안된다. 그 하나는 파괴의 使命이요, 다른 하나는 刷新의 使命이다. 즉, 낡은 아시아사회의 抹消와 아시아에서 西歐社會를 이루기 위한 物質的基礎를 마련하는 일이 그 使命인 것이다.”<sup>8)</sup> 마르크스가 보는 바로는 인도를 침략했던 역사상의 많은 異民族들은 모두 힌두화되었다. 그에 반해 오직 영국인은 힌두문명보다 우월한 정복자로서 힌두문명에 전염되지 않고 따라서 힌두문명을 改革할 수 있었다.

中國에 관한 마르크스의 情報은 印度에 관한 것에 비해 훨씬 적었던 것으로 보인다. 데일리 트리뷴紙에 실린 그의 中國關係 時評은 대체로 당시 진행되고 있었던 英國과 中國間의 무역관계와 軍事的紛爭의 現狀을 記述하는 데 머물고 있다. 印度社會의 구조에 대한 그의 비교적 상세한 研究와는 꽤 대조적이다. 다만 中國에서 진행되는 사건이 유럽人民의 蜂起와 자유를 위한 運動에 그 어느 사건보다 더 큰 영향을 미칠 것이라는 마르크스의 豫見에는 世界的次元에서의 革命運動에서 中國이라는 大帝國이 차지하는 比重에 대한 認識이 깃들여 있다 하겠다.<sup>9)</sup>

「뉴욕 데일리 트리뷴」紙에 寄稿하던 시절의 마르크스가 아시아사회에

7) 같은 글 p. 41.

8) Karl Marx “The Future Results of the British Rule in India,” 같은 책 p. 82.

9) Karl Marx, “Revolution in China and in Europe”, 같은 책 pp. 19~26.

대하여 가진 지식은 이렇듯 단편적인 것이었으며, 그에 관한 서술도 現狀記述의 범위를 크게 넘지 못했다. 보다 체계화된 記述은 「政治經濟學批判綱要」에 이르러서야 나타난다.

### 3. 「政治經濟學批判綱要」

1857~58년 사이에 쓰여졌고, 그의 死後 半世紀가 지난 1939~41년 사이에 모스크바에서 비로소 出刊된 「政治經濟學批判綱要」(*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*)에는 前資本主義社會構成體에 관한 비교적 體系의인 記述이 담겨져 있다. 「資本制生産에 先行하는 여러 類型들」(*Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*)이라고 이름붙여진 한 章에서 마르크스는 資本主義에 先行하는 세 가지 社會構成體로서 아시아의, 古典古代的, 게르만의 社會類型에 대한 비교설명을 진행하고 있다.

여기서 마르크스는 아시아적 사회유형을 自然發生的 部族共同體(*naturwüchsige Stammgemeinschaft*)의 발전된 모습으로 보고 있다. 이 部族共同體 안에서 개개 가족이 土地를 私적으로 占有하고 있을 따름이다. 土地의 진정한 所有主는 이들 共同體들을 묶는 보다 上位의 單位, 곧 國家다. 마르크스는 다음과 같이 記述하고 있다. “대부분의 아시아적 基本類型에 있어서는 이 모든 자그마한 共同體 위에 존재하는 포괄적 단위(*Zusammenfassende Einheit*)가 上級の 所有主로서, 또는 唯一한 所有主(*Eigentümer*)로서 나타난다. 현실의 共同體는 다만 世襲의 占有者(*Besitzer*)로서 나타날 따름이다.”<sup>10)</sup>

이러한 所有關係에 기초하여 剩餘生産物은 上級の 單位에 歸屬된다. 이 上級の 單位라는 것은 궁극적으로는 東洋의 專制君主로서, 즉 人間으로서 나타나게 마련이다. 手工業과 農業이 결합된 自給自足體系에서 生産된 剩

10) Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin (DDR), Dietz Verlag, 1974, p. 376.

餘는 貢納이나 共同勞動의 형태로 上級共同體에 의해 수취된다. 그리고 이렇게 수취된 잉여는 실제의 專制君主를 빛내는데, 또는 想像 속의 共同體, 즉 神을 빛내는 데 쓰인다.<sup>11)</sup>

上級共同體의 化身인 專制君主가 잉여를 수취하는 근거는 水利灌溉事業과 通信手段의 개발에 있다. 이러한 水利灌溉事業이 아시아의 여러 民族에게 매우 중요한 것이었다는 마르크스의 認識이 〈政治經濟學批判綱要〉에서도 그대로 보이고 있다. 아시아사회에서 都市는 對外交易을 위해 특히 유리한 地點에 서거나, 아니면 國家元首와 그 幕僚들이 수취한 剩餘生産物을 他人의 勞動과 交換하는 데 가장 유리한 地點에 서게 된다. 그러나 이 사회에서 都市는 다른 두가지 社會類型, 즉 古典古代的, 게르만의 社會構成體에 비해서 다만 周邊的인 意味를 지닐 따름이다.

마르크스는 아시아의 社會構成體가 보이는 農工未分離, 私유財産의 欠如, 都市의 未發達, 專制君主 등의 현상을 근본적으로 아시아사회의 停滯로 인식하고 있다. 그 주된 판단기준은 私유財産의 不在이다. 이 점에서 그는 古典古代的 社會類型과 게르만적 사회유형을 아시아적 社會類型과 對比시키고 있다.

古典古代的 社會類型(Klassisch-Antike Form)에서는 私有地와 共有地가 서로 分離되어 있다. 그리스·로마社會의 市民은 自由民이자 戰士인바 이들의 自立을 위한 物質的基礎로서 私有地는 필수적인 것이다. 그와 더불어 古典古代에는 共有地(Ager Publicus)가 있는데, 이 땅은 市民共同體인 都市의 所有地이다. 이 共有地는 共同體의 共同需要를 충족시키기 위한 物質的基礎를 이룬다. 모든 自由市民은 共有地의 방위와 새로운 共有地의 획득을 위해 共同勞動, 즉 戰鬪에 참가해야 된다. 그 參與의 대가로 市民은 私有地의 正當성을 인정받음과 동시에 都市共同體를 통한 共有地利用權도 갖게 되는 것이다. 즉, 自由民은 “로마의 土地의 한 部分에

11) 같은 책, p. 377.

대한 主權을 갖는 한에 있어서 로마의 市民인 것이다.”<sup>12)</sup>

이러한 토지소유양식은 私有와 共有를 동시에 내포하는 것으로서 그 사회내에 긴장관계를 담고 있다. 도시공동체에 의한 共有制와 병존하는 개인의 私有와 그 相續分(heredium)은 개인에 의한 私的經濟活動을 가능케 해 주는 것이다. 그 결과 공동체 내에서 分業이 진전되며, 分業은 이 사회의 力動的發展을 가능케 한다. 그러면서도 古代의 自由民은 농업을 그 본래적인 課業으로 삼았으며 手工業을 賤視하였다. 이런 점에서 마르크스는 이 사회의 共同體의 分業이 갖는 力動性에는 한계가 있다고 본다.

게르만적 社會類型(Germanische Form)에서는 私的所有權이 보다 강화된다. 게르만적 사회에서 共同體는 모든 下位單位를 包括하는 統一體(Vereinheit)로서가 아니라 土地를 소유한 個別家族의 聯合體(Vereinigung)로서 나타난다. 여기서 個人은 古典古代에 있어서처럼 國家市民으로서, 또는 都市住民으로서 存在하지 않는다. 왜냐하면 共同體 자체가 정치적 實體인 國家로서 존재하지는 않기 때문이다. 共同體는 다만 個別的 土地所有主들의 相互關係 속에서만 형성되는 것이다. 共同體가 현실적인 政治體로 나타나기 위해서는 자유로운 토지소유자들이 集會(Versammlung)를 열어야만 하는 것이다. 즉 共同體의 存立 자체가 독립적 개인의 存在에 의해 媒介되어 나타나는 데 게르만적 사회유형의 특징이 있는 것이다.<sup>13)</sup> 물론 이 사회에도 共有地가 있지만 그것은 어디까지나 個人的 所有에 대한 補充形態로서만 나타난다. 수렵지, 牧草地, 柴炭地 등의 공동이용토지는 현실적으로 分割不可能한 것으로서 인접한 敵對種族에 대항해서 지켜져야 할 共同의 땅이다. 그러나 생산의 자율적 단위는 共同體가 아니라 個別家族인 것이다.

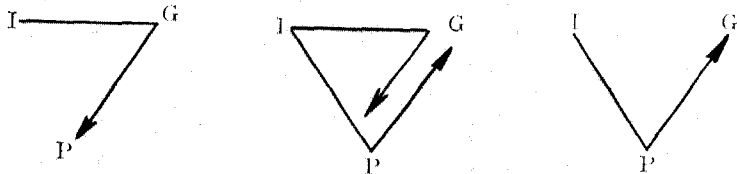
여기서 위의 세 가지 社會類型에서 보이는 土地所有關係를 퇴카이(Ferenc Tökei)에 따라 圖式化해 보면 <그림 1>과 같이 나타난다. 이 도식에서 볼

12) 같은 책, p. 381.

13) 같은 책, p. 384.

수 있는 바와 마찬가지로 아시아적 사회유형에서 개인은 어디까지나 共同體에 부속된 成員으로서 生産手段인 土地에 접근하게 된다. 이 점은 土地를 所有한 個人으로 이루어지는 共同體를 말하는 게르만적 유형과 정반대이다. 그에 비해 고전고대적인 형태에서 개인은 토지를 私有함과 더불어 共同體成員자격으로도 共有하고 있는 것이다

〈그림 1〉 세 가지 사회유형에서 나타나는 토지소유관계<sup>14)</sup>  
 〈아시아적 형태〉      〈고전고대적 형태〉      〈게르만적 형태〉



I : (Individuum)

G : Gemeinwesen,

P : Produktionsmittel

마르크스는 또한 세 가지 前資本主義社會類型에서의 都市에 대해 고찰하고 있다. 아시아적 사회유형에서는 도시와 촌락이 서로 분리되지 않은 統一體를 이루고 있다. 그곳에서 大都市라는 것은 다만 行政官廳의 所在地일 따름이다. 그에 반해 古典古代社會의 歷史는 都市의 歷史이다. 그러면서도 古典古代의 후기역사는 都市의 村落化로 특징지워지고 있음을 마르크스는 강조한다. 中世 즉, 게르만의 시대에는 村落이 歷史의 무대였지만 사회가 발전함에 따라 都市와 農村이 서로 矛盾關係에 돌입한다. 그 결과 近代유럽의 歷史는 村落의 都市化라는 특징을 갖게 된다.<sup>15)</sup>

「資本制生産에 先行하는 여러 類型들」에서 마르크스는 原始共產社會가 발전해가는 세 가지의 代案的 徑路를 제시하고 있는 것이다. 만약 아시아적 형태와 유사한 슬라브적 유형을 추가한다면 마르크스가 생각했던 移行

14) Ferenc, Tökei, *Zur Theorie der Gesellschaftsformen*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1977, pp. 58~77.

15) Karl Marx, 위의 책, p. 382.

徑路는 네 가지가 되는 셈이다. 이 글에서 마르크스는 결코 西歐의 意味의 單線的 進化的 길을 一般論的으로 想定하고 있지는 않다. 다만 그는 資本主義에 先行하는 이들 사회유형의 구조적 특성을 비교 설명한 끝에 게르만적 유형의 발전형태로서 西歐封建制가 勞動과 資本의 對立을 가져온 歷史的 契機를 추지하고 있을 뿐이다. 여기서 마르크스가 西歐封建制 안에서 都市가 점한 독특한 위치에 着眼하고 있음은 주목할 만한 사실이다. 都市의 상인과 수공업자에 의한 금융자산의 축적은 곧 近代的인 資本畜積의 길이었다. 상인들의 금융자산이 사용가치 위주의 낡은 生産關係를 해체시켰고, 交換價值生産의 발달을 촉진시켰다는 것이다. 도시의 길드체제, 家內工業 또는 農業의 부속물로 존재하던 手工業은 이러한 금융자산의 축적과 더불어 봉건제 생산양식을 해체시키게 된다. 이러한 고찰에는 19세기 독일 역사학파의 주장과도 공통되는 점이 있다. 그것은 또한 中世都市에 관한 막스 베버의 비교적 상세한 論及과도 그 軌를 같이 한다 하겠다.

#### 4. 「政治經濟學批判序文」

마르크스의 著作 가운데서 여러 가지 生産樣式的 繼起的發展을 암시하는 유일의 記述은 1859년에 쓰여진 「政治經濟學批判」(*Zur Kritik der politischen Ökonomie*)의 序文(Vorwort)에 들어있다. 이 記述은 다만 석 줄에 불과한 분량임에도 불구하고 훗날 “아시아적 생산양식”을 논하는 많은 연구자들에 의하여 두고두고 검토되고 있다. 마르크스는 다음과 같이 적고 있다. “대체적으로 보아 아시아적, 古代的, 封建的, 近代 부르조아의 生産樣式들은 經濟的社會構成體의 發展의 諸時期라 할 수 있다.”(In großen Umrissen können asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformationen bezeichnet werden.”)<sup>16)</sup>

16) Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Vorwort, MEW, Bd. 13, Berlin, Dietz Verlag, 1961, p. 9.

여기서 우리는 이 글이 쓰여진 시기와 앞서 검토한 〈政治經濟學批判綱要〉가 쓰여진 시기가 거의 같다는 사실에 주목할 필요가 있다 「資本制生産에 先行하는 諸形態」에서는 세 가지 前資本主義社會類型이 다만 併列的으로 나열되었음에 반해서 이 글에서는 아시아의, 古代的, 封建的, 近代 부르조아의 生産樣式이 年代記的으로 잇달아 生成・發展되어 간 것으로 쓰이고 있다. 그 이유는 무엇일까? 사실 이 의문에 대해서는 오늘날까지 만족할 만한 답변이 주어지지 않고 있다. 이태리의 연구자 기안니 소프리(Gianni Sofri)는 〈政治經濟學批判序文〉에 대한 치밀한 분석 위에 이 글이 唯物史觀에 입각하여 자본제 生産樣式的 구조적 모순을 해명하기 위한 목적에서 쓰여진 것이며, 前資本主義生産樣式에 관한 잘막한 記述 역시 마르크스의 이러한 집필의도에 비추어서 해석되어야 한다고 주장한다. 소프리에 의하면 經濟的社會構成體의 發展의 諸時期라는 표현은 年代記的 나열의 의미로서가 아니라 資本에 대한 各時期의 關係라는 각도에서 이해되어야 한다는 것이다. “發展的”(progressiv)이라는 形容詞는 歷史的 先後關係로서가 아니라 잠재력과 發展可能性이 풍부하다는 의미에서 이해되어야 한다는 것이다. 그리고 이러한 방식의 이해는 어디까지나 자본제 사회를 그 출발점으로 삼는 逆順의 歷史的 考察을 뜻한다. 또한 소프리에 의하면 “대체적으로”(In großen Umrissen)라든지 “...라 할 수 있다”(können bezeichnet werden)는 식으로 마르크스가 완곡한 표현을 하게 된 이면에는 마르크스 자신 同時期의 두 글이 서로 어긋나는 表現을 하게 된다는 사실을 스스로 의식하고 있었기 때문이라는 것이다. 이런 몇가지 고찰을 토대로 소프리는 마르크스가 결코 後世의 추종자들이 말하듯 單線的인 社會進步를 염두에 두고 있지 않았다고 결론짓는다. 그러면서도 아시아의 生産樣式이 原始共同體의 生産樣式과 같은 의미로 쓰이고 있음을 소프리는 수긍하고 있다.<sup>17)</sup>

17) Gianni Sofri, *Über asiatische Produktionsweise*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1969, pp. 49~51.

이러한 소프리의 해석에도 불구하고 마르크스가 이 글에서 네 가지 生産樣式의 繼起的 發展을 의미하는 표현을 쓰고 있음은 분명하다. 아마도 이것은 생산양식들의 역사에 대한 마르크스 자신의 견해가 혼란스러운 것이었거나, 아니면 자본제 생산양식의 生成・發展에만 치중한 나머지 기타의 생산양식들에 대한 상세한 언급을 〈政治經濟學批判〉에서 할 수 없었거나 또는 그럴 필요를 느끼지 않았기 때문일 것이다.

### 5. 〈資本論〉

〈資本論〉全三卷 가운데 제 1 권만이 마르크스 生存時인 1866~67년 사이에 脫稿되어 出版되었다. 제 2 권이 1885년에, 제 3 권이 1894년에 각각 엥겔스에 의하여 편집 출판되었음은 널리 알려진 사실이다. 〈資本論〉에서 마르크스는 아시아사회에 대한 체계적이고 포괄적인 서술을 하지 않고, 다만 필요한 곳에서 산발적인 언급을 시도한 데 불과하다. 그리고 이러한 단편적인 서술에서 그는 〈資本論〉 이전의 여러 著作에서 드러난 아시아사회에 대한 認識을 되풀이하고 있다. 그 인식은 무엇보다도 自給自足하는 村落共同體를 아시아사회의 基本型으로 삼고 있다. 그리고 印度를 아시아사회의 대표적인 경우로 들고 있다. 〈資本論〉 제 1 권에서 마르크스는 다음과 같이 적고 있다.

“저 太古적 인도의 소규모 共同體는——부분적으로는 오늘날까지도 存續하는 것이지만——土地의 共同占有에 그 기초를 두고 있다. 그것은 또한 農業과 手工業의 直接的結合에, 그리고 확정된 分業에 근거를 두고 있다. 이러한 分業은 새로운 共同體가 추가될 때마다 計劃이자 綱領이 되고 있다. 이러한 共同體들은 自己充足的인 生産의 總體(selbstgenügende Produktionsganze)를 이룬다. 그 生産의 領域은 100 에이커로부터 1000 에이커까지 다양하다. 生産物의 대부분은 商品으로서가 아니라 共同體의 直接적 自家需要를 위해서 生産된다. 따라서 生産자체는 印度社會 전체를 籠絡하는, 商品交換으로 매개된 分業과는 무관하게 進行된다. 오직 生産物中の 剩餘分만이 商品으로 轉化하는데, 그 中の 어느 部分은 國家에 의해 商品으로 轉化되는 것이다. 未知의 오랜 시절부터 一定量이 現物地代로서 國家에 歸屬되곤 했던 것이다.”<sup>10)</sup>

이러한 記述에 잇달아서 마르크스는 例의 그 아시아社會 停滯觀을 다시 한번 辟력한다. 共同體의 메카니즘은 자체 내에 分業體系를 갖고 있지만, 그것이 工場制手工業의 分業體系로까지 발전되지는 못한다. “共同體의 勞動分業을 規制하는 法則은 깨뜨릴 수 없는 自然法의 權威를 갖고 여기서 作動한다.”<sup>19)</sup> 마르크스에 따르면 이러한 分業體系는 아시아사회 의 不變性을 낳는다.

“이 自己充足的인 共同體는 同一한 形態로 끊임없이 再生産되며, 實사 파괴되더라도 같은 場所에서 같은 이름으로 再建된다. 이러한 自己充足的 共同體의 단순한 生産의 有機體가 아시아사회가 보이는 不變性의 비밀을 푸는 열쇠가 된다. 그 不變性은 아시아 國家들의 解體와 再建, 쉬임없는 王朝交替와 꺾 잘 대조되고 있는 것이다. 이 사회의 경제적 기초요소들이 갖는 構造는 政治的인 暗雲이 물아치더라도 여전히 그대로 남아 있는 것이다.”<sup>20)</sup>

이 不變의 經濟構造를 마르크스는 〈資本論〉 제 3권의 地代에 관한 章에서 地代와 租稅가 一致되는 構造로 파악하고 있다. 마르크스에 따르면 아시아사회에는 私的 所有者가 없고 國家가 土地所有主이자 主權者로 대두한다는 것이다. 그는 다음과 같이 적고 있다.

“아시아에서처럼 私的所有者가 아닌 國家가 土地所有者이자 主權者로 대두하는 곳에서 地代(Rente)와 租稅(Steuer)는 일치하게 된다. 또는 이 地代의 형태와 다른 租稅라는 것은 존재하지 않게 된다. 이런 상황 아래서 의존관계(Abhangigkeitsverhältnis)는 政治的으로나 經濟的으로나 더 할 수 없이 가혹한 모습을 띠고 있다. 이 國家에 대립한 모든 臣民(Untertanenschaft)에게 공통된 의존관계 그 이상의 가혹한 모습은 없을 것이다. 여기서 國家는 最高位의 地主이다. 여기서 主權(Souveränität)이라는 것은 全國的인 단계에서 集中化된 土地所有 그것에 다름아니다. 그에 대진할 수 있는 私的土地所有는 존재하지 않는다. 다만 土地의 私的인, 또는 共同의 占有(Besitz)와 利用(Nutznießung)이 있을 따름이다.”<sup>21)</sup>

18) Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. I, MEW 23, Berlin, Dietz Verlag, 1975, p. 378.

19) 같은 책, p. 379.

20) 같은 책, 같은 페이지

21) Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 3, MEW 25, 1976, p. 799.

이외에도 마르크스는 아시아사회의 인간이 個體的人間으로서 성숙하지 못했든지, 村落의 계급분화가 진행되지 못한 채 剩餘가 國家로 흘러 들어간다는 식으로 고찰함으로써 初期의 정제론적 아시아사회관을 반복하여 피력하고 있다.<sup>22)</sup> 또한 印度의 國家權力の 基礎를 水利灌溉에서 구하고 있는 점에서도 <뉴욕 데일리 트리뷴>紙 通信員時節의 認識을 되풀이하고 있다.<sup>23)</sup> <資本論>에 나타난 아시아사회의 모습에는 初期著述들에 나타난 그것과 다른 것이 없다. 그러면서도 그 記述에는 예컨대 <政治經濟學批判綱要>에 보이는 것과 같은 體系는 缺如되어 있다. 아시아사회의 모델을 印度로 삼고 있음이 두드러져 보이는데, 中國에 관해서는 거의 언급이 없다. 日本에 대해서는 <資本論> 제1권 뒷부분의 한 脚註에서 유럽中世에 比肩되는 封建의 構造를 지니고 있음을 다음과 같이 지적하고 있을 정도다.

“日本은 土地所有에 있어서 순수하게 封建의인 組織을 가졌으며, 또한 발전된 小農經濟를 가졌다. 이런 점에서 日本은 부르조아적 先入見으로 가득찬 우리의 모든 歷史教科書에 나타난 것보다도 유럽 中世社會에 대해 훨씬 더 충실한 모습을 제공해 주고 있다. ‘中世’를 희생하고 ‘자유로워지는’ 일은 유쾌하지조차 하다.”<sup>24)</sup>

日本에 대한 마르크스의 지식에는 이 이상 가는 것이 없었다. 日本에 대한 관심은 中國에 대한 관심보다 훨씬 적었을 것이기 때문이다.

## 7. 論 評

마르크스의 著作에 나타난 아시아社會는 근본적으로 未分化되고 정제된 모습을 지녔다. 그 停滯의 原因은 私所有財產의 不在, 곧 共同體로부터의 個人의 未分化에서 찾아진다. 個人은 下級共同體인 村落과 上級共同體인

22) Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, p. 93.

23) 같은 책, p. 537.

24) 같은 책, p. 745, 脚註 192. 그러나 日本의 中世社會가 과연 유럽中世社會와 그렇게도 類似한 것이었는지는 저극히 의심스럽다.

國家에 부속된 존재에 불과하다. 따라서 생산수단의 私的所有를 특징으로 하는 게르만사회나 그 부분적인 私的所有를 특징으로 하는 古典古代社會에 비해 아시아사회에는 사회발전을 위한 力動性的 契機가 결여되었다는 것이다. 마르크스에 있어서 아시아사회의 準據地域은 주로 印度였고, 기타 아시아사회들은 그에 준하는 구조를 가졌다고 마르크스는 생각했음이 분명하다.

아시아사회의 基本構造에 대한 마르크스의 이러한 견해는 그의 死後 오늘에 이르기까지 마르크스주의 연구자들에게 많은 영향을 끼쳐 왔다. 제 2 인터내셔널에서 진행되었던 일련의 논쟁, 1960년대 소련과 서유럽 학자들이 대거 가담한 국제적인 논쟁<sup>25)</sup> 등은 마르크스의 아시아社會觀이 끼친 영향을 잘 드러내 준다. 시대가 흘러감에 따라, 그리고 非유럽지역의 歷史에 대한 情報가 증대함에 따라 마르크스가 말하던 아시아사회 내지는 아시아의生産樣式이 아시아의 歷史的實像과 부합하지 못함이 속속 밝혀지기 시작했다. 무엇보다도 水利灌溉——土地國有——東洋的專制——停滯로 이어지는 論理의 연결고리가 地理決定論의 흔적을 보이며, 사실상 대부분의 아시아지역에서 이러한 논리전개가 타당하지 못하다는 주장이 제기되고 있다.<sup>27)</sup> 또한 廣大하고 多樣的한 아시아사회들을 한데 묶어 “아

25) Gianni Sofri, 위의 책 제Ⅱ부 참조.

26) 아시아적 생산양식을 둘러싼 논쟁의 귀추를 담은 무수한 논문 또는 著書들을 例擧하는 일은 지나치게 번거롭다. 여기서는 이 글을 쓰는데 참고된 글들 중에서 다만 대표적인 몇 가지 글만을 제시한다. Jean Chesneaux, “La Mode de Production Asiatique. Quelques Perspectives de Recherche” In: *La Pensée*, No. 114 (Jan.-Feb.), 1964, pp. 33~55. 같은 저자의 글 “Qu en est la discussion sur 《le Mode de Production Asiatique》? (I),” In: *La Pensée*, No. 122, 1965, pp. 40~49, 제(Ⅱ)부, In: *La Pensée* No. 129, 1966, pp. 33~46. Stephen Dunn, *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982.

27) Perry Anderson은 中國에 있어서 水利灌溉事業이 오히려 土地의 私的所有과 긴밀히 연결되어 있었으며, 이슬람지역에서는 水利灌溉事業이 애초부터 없는 상태에서 君主가 土地에 대한 法的專有權을 행사했음을 지적하고 있다. 비트포겔流의 東洋的專制論은 이제 더 이상 설득력이 없는 것으로 보인다. Perry Anderson, “The ‘Asiatic Mode of Production’”, In: *Lineages of the Absolutist State*, London, Verso Editions, 1974, p. 547.

시아의”이란 形容詞로 표현하는 일이 과연 옳당한지도 의문이다. 오늘날의 民族誌的, 歷史學的, 比較社會學的 研究에 따른다면 아시아지역의 內部的 多樣性은 대단한 것이다. 더우기나 아시아사회가 千年의 間 속에 多 樣 性을 形 成 된 社 會 였 だ 是 마르크스의 前提 자체가 예컨대 中國의 唐宋時代에 보여진 物產과 學藝의 興隆을 과연 알기나 하고 제시된 것인지 의심스럽다. ‘아시아의’이라는 형용사로 아시아사회의 정제된 구조를 一般化하기 에 앞서서 아시아사회의 歷史的實像과 그 多樣性에 주의를 돌리는 작업이 先行되었어야 마땅할 것이다.

문제는 아시아적 생산양식이라는 개념을 빌어 아시아 전통사회의 특성을 표현하기가 근본적으로 어렵다는 데 있다. 마르크스는 아시아국가들의 비교적 強固한 中央集權力에 着眼하여, 그 經濟的基礎를 설명하는 시도의 일환으로써 이 개념을 도입한 것으로 보인다. 그러나 中央集權國家는 水利灌溉事業에 근거한 土地國有現象보다 先行하여 형성될 수도 있는 것이다. 또 그것은 中國에 있어서와 같은 광범위한 土地私有 위에서도 여전히 存續할 수 있는 것이다.<sup>28)</sup> 國家形成의 문제를 마르크스가 집중적으로 다루지 않은 채로 中央集權化의 추세를 土地國有로부터 도출하여 설명하고, 이를 “아시아적”이라는 막연한 형용사를 붙여 일반화한 것은 마르크스 사상체계가 갖는 效用과 설득력에도 불구하고 약점이라 아니할 수 없다. 스탈린의 이른바 5 단계설은 그 자체로서 상당한 의문을 제기하는 주장이지만, 소비에트 官邊史學의 업적을 집약한 이 5 단계설에서조차 아시아적 생산양식이 빠져 있음은 이 개념이 갖는 불충분한 설명능력과 관련하여 두 고두고 오히려 불 만한 일이라 하겠다.

28) 이와 관련하여서는 Ludwig Gumplowicz, Gustav Ratzenhofer, Franz Oppenheimer 등이 표방한 征服國家說을 오히려 불 필요가 있다. 主權說의理論, 強制理論, 사회적 制限理論 등 국가형성에 관한 이론적 고찰에 대해서는 다음의 글을 참조할 것. Robert L. Carneiro “Eine Theorie zur Entstehung des Staates” In: Klaus Eder (편) Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1973, pp. 153~175.

### Ⅲ. 막스 베버——合理主義의 東洋과 西洋

近代資本主義가 오직 西歐에서만 生成·發展한 이유를 추적하려는 베버의 시도는 마르크스의 시도와 그 문제의 출발지점을 共有한다. 마르크스가 서구 자본주의의 前段階로서 게르만적·봉건적 사회유형에 착안했던 데 비해 베버는 서구자본주의의 精神的 基礎인 프로테스탄트倫理의 形式的 合理性和 그 經濟倫理가 보인 世俗的 禁慾主義에 주목했다는 점이 다르다. 마르크스에 있어서는 資本制生産樣式이 관철되어 가는 과정의 처음 단계로서 資本의 原始的 蓄積過程이 重視된다. 그리고 그러한 원시적 축적과정을 낳은 특유의 사회유형으로서 게르만적 사회가 다른 형태의 前資本主義社會들에 對比되어 분석되는 것이다.

#### 1. 宗教社會學의 問題意識

막스 베버에 있어서도 문제의 출발점은 西歐의 近代資本主義였다 근대 자본주의를 성숙시킨 서구의 文化現象들에 대한 베버의 자부심은 상당히 컸던 것으로 보인다. 그는 1920년 그가 生存해 있을 때 出版된 「宗教社會學論集」 제1권 冒頭에서 자신의 연구과제를 다음과 같이 제시하고 있다.

“普遍的 意味와 通用力을 지닌 發展傾向을 낳은 文化現象들이 오직 西歐의 大地 위에서만 출현하였는데, 어떠한 일련의 상황이 그러한 결과를 가져왔는가?”<sup>29)</sup>

베버는 서구 근대사회의 文化現象을 普遍史的인 현상으로 이해하고, 그에 관한 “文化的 普遍史”<sup>30)</sup> (Universalgeschichte der Kultur)를 기술하려 노력하였다. 그의 普遍史的 관심은 西歐가 達성한 文化的 業積을 강조하

29) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1978, (1920) p.1.

30) 같은 책, p.10.

고, 어째서 다른 文化圈에서는 그러한 업적이 나올 수 없었던가를 밝히는 작업으로 발전한다. 이 작업이 宗教社會學에 관한 그의 방대한 저작을 낳았다. 그는 서구에서 발전한 합리적 과학기술과 합리적 자본주의가 非西歐文化圈에서는 발전하지 못한 이유를 캐내기 위해서 儒敎, 道敎, 힌두교, 佛敎, 改新敎, 이슬람敎 등 五大世界宗教(Weltreligionen)에 대한 歷史的 比較的 研究를 진행했던 것이다.<sup>31)</sup> 古代유대교까지 추가한다면 六大宗教를 포괄하는 것이 그의 종교사회학의 엄청난 규모였다.<sup>32)</sup>

베버의 宗教社會學은 西歐文明의 成果와 非西歐文明의 踏步狀態를 對比시키는 전략을 택하고 있다. 「宗教社會學論集」 제1권 序文에 비교적 장황하게 서술된 問題提起는 그의 전략을 말해 주고 있다. 편의상 요약하면 다음과 같다.

바빌론을 비롯한 다른 모든 지역의 天文學에는 數學的基礎가 缺如되어 있다. 印度의 幾何學에는 合理的證明이 결여되어 있다. 印度의 自然科學에는 合理的實驗이 결여되어 있다. 西歐 이외의 文化圈에는 合理的 化學이 결여되어 있다. 고도로 발달한 中國의 歷史記述에는 루키디데스의 實用性이 결여되어 있다. 아시아의 모든 國家學에는 아리스토텔레스적인 均衡體系와 合理的概念들이 결여되어 있다. 印度, 中近東 등의 法典에는 로마법적·서구적 의미의 엄밀한 法律學的 圖式과 思考形式이 결여되어 있다. 合理的인 和聲音樂은 오직 西歐에만 있었다. 무계의 균형배분을 위한 고딕식천장은 오직 서구에만 있었다. 印刷術은 물론 中國에도 있었지만 오직 서구에서만 그것이 신문과 잡지를 낳았다. 학문의 합리적·체계적 전문화, 전문인, 전문관료는 오직 서구에만 있었다. 西歐의 의미의 身分國家는 西歐에만 있었다. 합리적 法規와 헌법은 오직 서구에만 있었다.<sup>33)</sup>

여기서 보듯 그의 記述에는 “오직 西歐에만(nur im Okzident)”이라는 단서

31) 같은 책, p. 238.

32) 이 가운데서 改新敎, 儒敎, 道敎에 관한 연구는 「宗教社會學論集」 제1권에 수록되었다. 제1권은 특히 베버 宗教社會學의 윤곽과 그 이론적 爭點을 담은 몇가지 글들을 추가적으로 담고 있다는 점에서 중요하다. 「힌두교와 불교」「古代 유대교」는 베버死後 未亡人 Marianne Weber에 의해 각각 「宗教社會學論集」의 제2권과 제3권으로 편집되어 1921년에 刊行된 바 있다.

33) 같은 책, pp1~4.

가 지리함을 느끼게 할 만큼 자주 쓰이고 있다. 이렇듯 近代유럽이 이룩한 업적과 비서구지역의 文化遺産을 대비시키려는 그의 노력은 西歐의 合理性의 우월성을 입증하려는 목표에 쏠려 있었다. 非西歐地域에도 合理性의 범주안에 포괄될 수 있는 요소가 없는 것은 아니었으나, 世界의 合理化(Welt-rationalisierung), 世界의 脫魔術化(Entauberung der Welt)로 일컬어지는 전면적 合理化過程이 진행된 곳은 오직 西歐뿐이라는 것이다. 이러한 比較社會學的 視角에서 베버는 合理主義의 社會學 내지는 그 類型論(Typologie des Rationalismus)을 개발해 나가고 있다.<sup>34)</sup> 즉, 그의 종교사회학은 결코 宗教에 관한 體系的 類型論을 목표로 한 것도 아니요, 普遍史的段階說을 그려내려 한 것도 아니다. 또한 볼프강 슬루흐터(Wolfgang Schluchter)가 지적하듯 파슨즈적인 原子論的 類型論(Typenatomismus)을 제시하고자 함도 아니다.<sup>35)</sup> 베버는 西歐近代資本主義를 뒷받침해 주고 있는 改新教倫理와 자본주의정신 상호간의 選擇的親和力(Wahlverwandschaft)을 파악해내고, 그 實踐的·理論的 合理主義(praktisch-theoretischer Rationalismus)를 다른 宗教들에서 보이는 合理主義 또는 非合理主義와 對比시키고 있는 것이다.

베버에 의하면 禁慾的 改新教은 救援의 宗教(Erlösungsreligion)라는 점에서 힌두교 및 佛敎와 共通性을 지닌다. 이 세가지 宗教는 救援에 도달하는 行動規範으로서 禁慾을 내세우는 바, 그 禁慾에는 積極的禁慾(aktive Askese), 世俗的禁慾(innerweltliche Askese), 脫世俗的禁慾(weltflüchtige Askese)등이 구분된다.<sup>36)</sup> 이 범주들을 좀더 세련화하여 베버는 世俗的·合理的 禁慾(innerweltliche rationale Askese)과 脫世俗的·合理的 禁慾(außerweltliche rationale Askese)이라는 분류범주들을 創案해 낸다. 前

34) 같은 책, p. 513, 524.

35) Wolfgang Schluchter(편), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus* "Einleitung, Max Webers Konfuzianismusstudie-Versuch einer Einordnung" Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1983, p. 16.

36) Max Weber, 위의 책 pp. 538~9.

者는 職業上의 禁慾(Berufsaskese)이요, 後者는 積極적 修道僧의 禁慾(aktive Mönchsaskese)이다.<sup>37)</sup> 이러한 개념적 분류야말로 베버社會學의 理念型的 類型論의 취향을 어김없이 드러내 주는 것이어니와, 베버 자신의 고찰의 초점이 職業上의 禁慾인 世俗的·合理的 禁慾에 맞추어져 있음은 두말할 나위도 없다.

그러면 베버는 어째서 서구의 改新敎倫理에서 보이는 禁慾의 合理的 倫理觀을 강조하게 되었을까? 여기에서는 베버가 사회적 行爲에 관한 文化科學(Kulturwissenschaft)으로서의 社會學을 추구하고 있었다는 사실을 염두에 둘 필요가 있다. 베버는 사회적 행위에 영향을 미치는 文化的 要因들에 관심을 두고 있었으며, 바로 이 점이 그를 史的唯物論者와 구분지우게 한다. 그러한 文化的要因 중의 하나가 宗教的倫理인데, 이것이 인간의 利害關係(Interessenlage)에 영향을 줌으로써 인간의 특정한 사회적 행동을 유발한다는 것이다. 宗教倫理 안에서도 그가 특히 관심을 두고 있는 것은 經濟觀念(Wirtschaftsgesinnung)이며, 그외의 倫理項目들은 의도적으로 圖外視하고 있다. 그렇다고 해서 베버가 觀念論 내지는 觀念決定論을 대변하면서 이를 마르크스주의에 대치하고 있는 것은 아니다. 베버 자신은 일종의 多元論者로 여겨질 수 있는 귀절들을 도처에 남겨 놓고 있다. 여기서 그 두 가지만 引用해 본다.

“經濟倫理(Wirtschaftsethik)의 決定因들에는 生活營爲의 宗教的 決定性(die religiöse Bestimmtheit der Lebensführung)이 하나의 要因으로, 또는 아마도(wohlgemerkt) 唯一한 要因으로 포함된다. 그러나 그러한 決定性이라는 것도 주어진 地理的, 政治的, 自然的 限界 속에서 經濟的, 政治的 要因들로부터 깊은 영향을 입는 것이다.”<sup>38)</sup>

“사회학적, 역사학적 작업의 과제는 가능한 모든 영향과 因果의 고리(Kausalketten)를 발견해 내는 데 있다. 그러한 영향과 因果의 고리는 運命과 環境에 미치는 그 反應을 통하여 충분히 설명될 수 있는 것이다.”<sup>39)</sup>

37) 같은 책 p. 563.

38) 같은 책, p. 238~9.

39) 같은 책, p. 15.

이렇듯 베버는 사회적, 역사적 현상을 설명함에 있어서 결코 單因論(Monokausalität)에 기울지 않고 가급적 여러 가지 요인들을 두루 포괄하려 하는 입장을 취한다. 따라서 唯物論의 因果論 대신 觀念論의 因果論을 제시하는 데 그의 의도가 있었던 것은 아니다.<sup>40)</sup> 사실상 베버는 서구 자본주의의 生成史에 관한 한 獨逸歷史學派의 研究業績을 대폭 수용하여 국가 기구, 도시, 법률체제, 노동조직, 화폐, 상업조직, 자본제적 토지 지배 등 여러 가지 制度的, 精神的 현상을 두루 고찰하고 있음을 본다.<sup>41)</sup> 그가 말하는 서구 합리화의 본래적 속성(Erbqualität)<sup>42)</sup>이라는 것은 이런 모든 현상들의 總體라고 볼 수 있는 것이다. 다만 그 가운데서도 베버가 改新敎倫理를 西歐의 일회적인 歷史的現象으로 부각시키고, 다른 文化圈에 그러한 倫理 내지는 經濟觀念이 결여되어 있음에 주목하고 있음은 부정할 수 없는 사실이다.

## 2. 베버의 中國研究

베버가 改新敎의 여러 敎派에 관한 집중적인 연구결과를 出版한 것은

40) 베버의 다음과 같은 記述이 이 문제와 관련하여 눈에 띈다.

“近代文化의 모든 要素들을 改新敎의 合理主義로부터 논리적으로 연역해 내는 일이 쉬운 일이었을 것이다. 그것은 곧形式的 構成으로 나아가는 길이다. 그러나 그런 일은 社會心理의 統一性和 한 公式으로의 그 還元可能性(Reduzierbarkeit)을 믿는 딜레판트들에게나 맡겨 두기로 하자” Max Weber, 위의 책, pp. 205~6. 주어진 歷史的脈絡 속에서 가능한 한 모든 因果의 고리를 설정하고, 그 중에서 가장 돋보이는 하나의 因果關係를 非決定論的으로 抽出해 내는 베버의 方法은 그의 行爲理論이 근본적으로 現實科學(Wirklichkeitswissenschaft)의 立場 위에서 있었기 때문에 가능해진다. 이 立場 위에서는 설명을 요하는 하나의 行爲를 理解(Verstehen)에 의해 밝혀져야 할 다른 하나의 行動의 작용으로 만족할 만큼 설명할 수가 없게 되는 것이다. 다음의 글을 참조. Clausjohann Lindner “Max Weber als Handlungstheoretiker” In: *Zeitschrift für Soziologie*, Vol. 15, No. 3, July, 1986, pp. 151~166.

41) 베버가 München 대학에서 행한 講義案을 死後에 편집해 낸 「一般社會經濟史要論」은 이 점에서 「宗教社會學論集」시절의 베버와는 다른 面貌를 보여 주도록 그 章節이 구성되어 있다. 「經濟와 社會」역시 마찬가지이다. Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte, Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. Berlin, Duncker & Humblot, 1981 (1923) 참조.

42) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, p. 15.

1904~05년 사이에 미국 여행을 마치고 난 후의 일이었다. 그의名著〈改新敎倫理와 資本主義精神〉이 야페(Jaffé)가 편집하던〈사회과학 및 사회정책 잡지〉(Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik)의 제20권과 제21권에 分載된 것이 이 시기였다. 그러면 베버는 언제부터 아시아에 대한 연구를 시작했으며, 어느 文化領域에 먼저 손을 대었는가? 이 질문에 대한 명확한 답변은 아직도 주어지지 않고 있다. 베버가 봉직하였던 하이델베르크대학을 중심으로 宗教史 및 宗教社會學 연구자들의 모임인〈에라노크라이스〉(Eranokreis)라는 것이 있었는데 베버 자신 이 모임의 회원이었고, 이 모임에서 베버는 여러 가지 世界宗教에 관한 정보를 흡수하였던 것으로 보인다. 베버 자신 높이 평가하고 있었던 아르투어 폰 로스토른(Arthur von Rosthorn)이라는 中國研究者가 이 모임에서 1906년 7월 29일에 “中國宗教의 起源”이라는 강연을 했는데, 아마도 이 강연이 베버의 中國에 대한 관심을 일깨운 듯하다는 술루호터의 推定이 있다.<sup>43)</sup>

물론 中國宗教에 관한 베버의 연구는 힌두교, 불교, 이슬람교, 유대교 등 다른 종교들을 포함한 比較社會學的 視角에서 이루어진 것이다. 베버에 따르면 힌두교는 知識人이자 支配카스트인 브라만이 중심이 되는 종교이다. 佛教는 托鉢僧들이 중심이 되었고, 이슬람은 世界征服의 꿈을 가진 騎士團이 그 中心을 이루는 宗教였다. 古代 유대교는 小市民과 知識人의 宗教였다. 그에 비해 儒敎는 人文敎育을 받은 現世的 合理的 知識人의 身分倫理(Standesethik)였다. 이 身分倫理는 宗教的인 모습을 띠기도 했지만 보는 사람에 따라서는 非宗教的 形態를 취하는 것이었음을 베버는 인정하고 있다. 그럼에도 불구하고 儒敎라는 身分倫理는 그 담당자인 지식인집단뿐만 아니라 中國人 전체의 生活樣式을 상당한 정도로 규정했던 것

43) Wolfgang Schluchter, 위의 책, p. 48. 「儒敎와 道敎」는 1913년에 執筆되었고, 1915년에 그 앞부분이〈社會政策學報〉Archiv für Sozialpolitik에 게재되었다. 이 글은 베버가 構想하고 있었던〈世界宗教의 經濟倫理〉라는 일련의 著作의 첫번째번호로 쓰여진 것이다. Stephen Molley, “Max Weber and Religions of China: any way out of the maze?”, In: *British Journal of Sociology*, Vol. 31, No. 3, Sept. 1980, p. 378.

이다.<sup>44)</sup>

베버가 보는 儒敎倫理에는 순수한 헬레니즘이 그러하듯 倫理의 超越의 根據가 缺如되어 있다. 그리하여 儒敎倫理에는 超世界的인 神의 戒命과 그 被造物로서의 世界間에 葛藤이 보이지 않는다. 두말할 여지 없이 이 兩者間의 葛藤은 神에 의한 救援을 力說하는 고대 유대교의 啓示와 豫言에서 두드러지게 드러나며, 그러한 豫言은 근대 칼빈주의의 豫定說로 연결된다. 그러나 儒敎徒들은 超越的 存在의 힘에 의지한 來世에서의 救援을 기대하지 않는다. 그대신 現世에서의 長壽, 健康, 富, 그리고 死後의 名譽를 목표로 삼는다. 따라서 유교에는 來世라는 目標가 缺如되어 있으며, 惡한 存在에 대한 과격한 概念化가 缺如되어 있다.<sup>45)</sup>

이러한 儒敎倫理를 베버는 合理主義의 범주 안에 包括해 넣는다. 儒敎의 合理的 倫理는 現世志向的이면서 世界에 대한 긴장을 最少化하고 있다. 그런 의미에서 儒敎는 과격한 現世的樂觀主義의 體系(System des radikalen Weltoptimismus)라고 베버는 규정하고 있다.<sup>46)</sup> 身分制와 家族主義에 뿌리를 둔 이 儒敎倫理는 근본적으로 政治的宗教(politische Religion)이며, 이 정신적 기초 위에 선 경제체제는 기껏해야 政治的資本主義(politischer Kapitalismus)를 낳을 수 있을 뿐이다. 그에 반해 改新敎倫理는 救援의 宗教(Erlösungsreligion)로서의 傳統을 가지며, 그 祭儀的·法倫理의 多樣性を 뛰어넘어 良心의 倫理(Gesinnungsethik)로 昇華한다. 改新敎의 世俗的禁慾倫理는 救援의 方法임과 동시에 더 나아가서 전체생활 영역의 方式으로 發展되는 것이다. 그로부터 서구의 순수히 經濟的 志向을 갖는 資本主義(der rein ökonomisch orientierte Kapitalismus)가 結果했음을 베버는 지적하고 있다.<sup>47)</sup>

儒敎에 대한 異端인 道敎 역시 來世에서의 處罰과 報償에 관심을 가지

44) Max Weber, 위의 책 pp. 239~40.

45) 같은 책, pp. 514~5.

46) 같은 책, d. 522.

47) 같은 책, p. 536.

면서도 근본적으로는 現世의志向을 갖는다. 그러나 道敎는 不老長生術, 神仙術, 占星術, 風水說, 天變地異의 妖術을 용납하고 장려한다는 점에서 魔術의 庭園(Zaubergarten)을 키웠다. 道敎를 異端視하면서도 이러한 魔術의 庭園을 유지시키는 일이 儒敎倫理의 가장 친숙한 경향에 속한다. 베버가 보기에 자연과학적 지식의 缺如와 親族集團에 의한 拘束, 그리고 이러한 內面的 경향이 서로 엮거리면서 中國의인 合理主義에 제한을 가한다.<sup>48)</sup>

儒敎와 道敎에 대한 이와같은 考察의 基底에는 改新敎의 合理主義와 儒敎의 合理主義를 比較하여 서구 근대자본주의의 精神의基礎를 究明하려는 의도가 숨어 있음은 물론이다. 現世의 世界觀과 실제적·합리적 生活營爲方式을 가지고 있는 儒敎가 西歐의 近代資本主義와 같은 經濟倫理 내지는 體制를 이루지 못한 理由를 베버는 그의 著作에서 散發的으로 羅列하고 있는 것이다. 몇 가지 정리해 보면 다음과 같다.

1. 富에 대한 태도가 改新敎徒와 儒敎徒에 있어서 서로 다르게 나타난다. 儒敎倫理에 있어서 富란 現世에서 품위있게, 身分에 어울리게 살 수 있는 가장 重要한 手段이다. 따라서 人間을 改善하기 위해서는 人間の 富를 증대시키는 일이 必要한 것으로 해석된다. 그러나 改新敎倫理에 있어서 富란 자신의 美德(Tugend)으로부터 나온, 의도되지 않은 결과이면서도 그 美德의 徵表가 된다. 富를 자신의 消費目的으로 사용하는 일은 改新敎徒에 있어서 被造物을 神格化하는 일이 되기 쉽다.<sup>49)</sup> 따라서 개신교도들은 消費보다는 禁慾의 길로 나아가게 된다.

2. 儒敎倫理는 家族主義에 근거한 人身의 굴레를 씌우기 때문에 形式合理性(formale Rationalität)을 저해한다.<sup>50)</sup> 그에 반해 改新敎는 神 앞에서 人間을 근본적으로 個人化함으로써 이 形式合理性을 고취한다.

3. 魔術의要素를 除去하는 程度에 있어서 儒敎는 改新敎만 못하다. 위

48) 같은 책, p. 513.

49) 같은 책, p. 532.

50) 같은 책, p. 544.

에서 언급한 바 魔術의 庭園은 中國에서 西歐와 같은 合理主義가 전개되지 못하게 한 장애요인 중의 하나다.

4. 특히 道教에는 禁慾의 倫理는 있으나 그것이 改新敎에 있어서처럼 하나의 職業倫理(Berufsethik)로 발전하지는 못했다. 改新敎의 職業倫理는 神의 意思와 現世의 秩序間의 葛藤에 그 뿌리를 두는 것이다.<sup>51)</sup>

5. 中國에는 經濟政策이라는 관념이 있긴 하였지만 그것만으로 자본주의적 경제관념을 創出할 수는 없었다 따라서 儒敎倫理로부터 市民의인 生活營爲方式이 발전되어 나갈 수가 없었다. 改新敎倫理는 그것을 발전시켜 나갈 수가 있었다.<sup>52)</sup>

이러한 몇 가지 이유에서 중국에서는 자본주의를 낳을 수 있는 要因들—예컨대 긴밀한 國內交易과 일시적으로 흥성한 對外貿易—이 있었음에도 불구하고 “西歐의—合理的인—” 資本主義는 胎動하지 못했다. 西歐의·合理的인 資本主義라는 개념 아래 베버는 과학적이고 합리적인 기업조직의 방식, 경제적이고 합리적인 商業通信, 合理的인 通貨體系, 會社法, 商社法, 有價證券去來法 등의 法制度, 무수한 技術의 發明, 商人의 計算體系, 簿記體系, 記錄體系 등을 들고 있다.<sup>53)</sup> 베버는 中國人の 宗教倫理에 바탕을 둔 經濟倫理를 近代西歐新敎徒들의 經濟倫理와 비교함으로써 西歐의 意味의 資本主義가 中國에서 발전하지 못한 이유를 발견해 냈다고 믿었다. “儒敎의 合理主義는 世界에 대한 合理的인 適應(Anpassung)을 의미한다. 改新敎의 合理主義는 世界의 合理的인 支配(Beherrschung)를 의미한다.”<sup>54)</sup>는 그의 記述은 다분히 修辭學的인 ニュ앙스를 풍기지만 東洋과 西洋을 對比시킨 끝에 나온 그의 아시아社會觀을 압축하여 표현해 주는 것이라 할 수 있다.

51) 같은 책, p. 473.

52) 같은 책, p. 524, 530.

53) 같은 책, pp. 529~30.

54) 같은 책, p. 534.

## 3. 論 評

베버의 中國研究成果를 집약한 책 「儒敎와 道敎」(*Konfuzianismus und Taoismus*)는 夏商周秦漢代에 관한 記述로부터 變遷한 17C 清代로 건너뛰고 있다. 다만 예의로서는 7~11C의 家産官僚制(Patrimonialbürokratie) 形成期가 부분적으로 취급되고 있을 뿐이다. 따라서 漢代에서 清代에 이르는 長久한 기간에 中國社會가 보여 준 發展樣相을 베버는 무시하고 있다. 베버는 다만 紀元前 221年이 封建制國家로부터 中央集權化된 俸祿制國家로 轉移된 해라는 점에서 결정적인 시기라고 보았을 뿐, 그 이후 中國精神文化의 發展過程이나 自然科學의 發展을 동한시켰던 것이다. 사실에 있어서 中國의 自然科學이 12~3世紀까지만 해도 유럽의 그것보다 앞섰다는 지적도 있다. 특히 네이산 사이빈(Nathan Sivin)은 조셉 니드햄(Joseph Needham)과 벤자민 넬슨(Benjamin Nelson)의 연구업적에 근거하여 그와 같은 推定을 하고 있다. 사이빈에 의하면 儒敎와 道敎의 區分도 漢代에 있어서조차 다만 名分上의 區分이었을 뿐 실제로 사회 속에서 두 宗教가 서로 다른 담당세력을 가졌던 것이 아니다.<sup>55)</sup>

오늘의 中國學研究水準에 비추어 볼 때 베버가 언급한 個別的事實들 중 많은 것이 수정되지 않으면 안될 것이다. 그러나 그보다도 더 중요한 문제는 과연 儒敎倫理가 合理的資本主義의 發展에 장애요인으로 이해되는 것이 正當한가 하는 점이다. 이 문제는 베버사회학체제 전체에 관한 것으로서 세밀한 검토를 요한다. 여기서 잠정적으로 지적할 수 있는 것은 敎援과 豫言에 대한 信念에 뿌리를 둔 改新敎의 世俗的禁慾 없이도 資本主義의 發展은 가능하리라는 것이다. 물론 베버가 改新敎倫理로부터 近代資本主義를 “觀念決定論的으로” 導出해 내고 있는 것은 아니다. 오히려 逆으로 近代資本主義를 낳게 된 서구중세사회 的 구조적 특성과 그렇지 못한

55) Nathan Sivin, "Chinesische Wissenschaft. Ein Vergleich der Ansätze von Max Weber und Joseph Needham," In: Wolfgang Schluchter, 위의 책, pp. 351 이하.

非西歐 中世社會의 구조적 특성을 비교한 끝에 改新敎倫理로 대변되는 合理主義의 世界觀에서 社會發展經路의 差異를 설명하기 위한 비결을 찾아 낸 것이라고 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 베버의 接近方法은 物質的基礎를 形成 또는 規定하는 觀念의 힘에 分析의 초점을 맞추는 것이며, 바로 그렇기 때문에 베버의 宗教社會學은 자본주의 발전의 一般理論으로까지 일컬어질 필요는 없는 것이다. 觀念적 요인 못지않게 支配構造, 法律制度, 都市와 農村의 地理的·分業的分化 등을 고찰하는 것이 중요하다. 베버가 이러한 모든 요인들을 두루 포괄해 설명한 講義案이 그의 死後에 〈一般社會經濟史要論〉으로 刊行되었지만, 이 段階에 오면 〈改新敎倫理와 資本主義精神〉에서 보여지는 그의 날카로운 分析視角은 상당히 모호해지는 흠이 있다.

베버의 아시아社會觀을 알게 해 주는 또 다른 業績으로서는 支配의 社會學(Soziologie der Herrschaft)을 들수있다. 〈經濟와 社會〉의 한 部分을 이루고 있는 이 치밀한 類型論에서 베버는 前資本主義社會에서 보이는 여러가지 支配類型들에 대한 比較分析을 시도하고 있다. 家產制와 封建制를 구분하는 그의 概念化作業은 중앙집권적인 國家形成의 歷史가 오랜 중국에 대하여 타당성을 지니는 것이다. 카리스마적 지배, 전통적 지배, 합리적·법적 지배라는 그의 類型論은 地域과 時代를 초월하는 普遍史的 類型論으로서 有效한 것이다. 적어도 마르크스의 “아시아적 생산양식” 개념보다는 보다 더 史實에 충실한 比較考察 위에 베버의 支配類型論은 서 있는 것이라 하겠다.

#### IV. 맺는 말

마르크스와 베버는 모두 자기 시대의 東洋研究成果에 의존하여 아시아社會觀을 형성하였다. 마르크스시대의 東洋研究보다 베버시대의 그것이 더 발전했고, 그만큼 베버에게 주어진 情報의 量이 컸음은 당연한 일이

다. 따라서 베버는 中國이나 印度에 대해 마르크스보다는 훨씬 소상한 정보를 갖고 있었다. 특히 中國傳統社會의 構造에 관한 베버의 識見은 마르크스의 그것보다 훨씬 앞서 있었다. 우리는 베버의 著作에서 아시아社會의 歷史的 實像을 그려내려는 치밀한 노력을 발견하면서 아시아사회에 관한 베버의 概念圖式을 마르크스의 아시아적 생산양식론이 보이는 非歷史的劃一化와 대비시키게 되는 것이다.

그러나 베버에 있어서도 非西歐文明圈의 非合理性 내지는 制限的合理性이라는 前提가 있는 한 그의 설명방식에는 아시아社會의 實像과 부합하지 않는 바가 있다. 마르크스가 그러했듯이, 베버 역시 西歐資本主義가 이룩한 찬란한 業績에서 논의를 시작하여 非西歐地域이 나후한 原因을 추적하고 있는 것이다. 근대유럽의 興隆과 非유럽세계의 停滯를 結果論적으로 대비시키는 한에 있어서 兩人的 歷史認識은 옳았다고 할 수 있다. 그러나 그 停滯의 原因을 아시아적 生産樣式에서 구하는 마르크스나 “西歐의 意味”의 合理性의 缺如에서 구하는 베버나 모두 아시아社會의 진정한 모습에 充實했다고는 볼 수 없다. 사회학이 베버의 표현대로 歷史的 社會에 관한 現實科學(Wirklichkeitwissenschaft)이라고 한다면, 예컨대 中國傳統社會의 構造와 動態에 관한 보다 多角的인 現實認識이 있어야만 할 것이다. 이점에서 특히 부각되는 것이 베버의 支配類型論이라고 할 수 있는데, 베버 자신 이것을 中國社會의 停滯 또는 動態와 관련짓는 보다 치밀한 分析을 남기지 않고 있음이 유감이다. 資本主義로의 移行을 比較研究 합에는 生産樣式이나 合理的精神 못지않게 支配構造에 대한 검토가 필요하다. 베버사회학은 그를 위한 礎石은 남겨 놓았다고 할 수 있다.