

# 종교와 경제간 상관관계론의 현대적 의미\*

金鍾瑞\*\*

## I. 맑스의 종교와 경제론

자본주의의 역사적 기원, 특히 경제문제와 종교 사이의 관계에 지적인 관심을 본격적으로 보이기 시작한 것은 칼 맑스(K. Marx)에 이르러서였다. 무엇보다도 맑스는 엔겔스(F. Engels)와 더불어 당시 다른 사회과학자들이 경제문제를 사회의 틀 속에서 부차적인 것으로 본 데 비하여 중심적이고 우선적인 것으로 인식하려 했었다. 따라서 그는 자연히 종교의 역사적 역할에 대하여 주로 부정적인 평가를 했고, 종교를 주변적인 것으로 보았다.

예컨대 상시몽(Saint-Simon)은 종교가 사회 속의 요소들을 연결시켜서 당시 경제적 문제들의 분출에 당면하여 인간생활의 사회성을 유지시켜 주는데 본질적인 역할을 할 것을 강조했었다. 이에 비하여 맑스에게 있어서 종교는 분명한 소외의 형식이다.

즉 자본주의 사회에서 노동자들은 일한만큼 댓가를 받지 못하고 착취를 당하고 있다. 다시 말해서 노동자들은 사회 속에서 소외를 당하고 있는 것이다. 그런데 종교는 이러한 소외를 근본적으로 해결하는데 일조하지 못하고, 오히려 잠시 아편처럼 달래주는 역할만을 하므로 소외를 증폭시킬 뿐이라는 것이다. 따라서 맑스에 의하면 자본주의 사회의 경제문제를 변화시킬 수 있는 것은 비자발적인 분업의 폐지나 사유재산제를 타파하는 적극적 실천이지 결코 종교적 위안이 아니다. 그리고 이것은 혁명을 통한 공산주의의 성취에 의해서만 가능한 것이다. 즉 종교는 경제문제의 철저한 종속변수로서 여겨지고 있는 셈이다.<sup>1)</sup>

\* 이 논문은 1997년도 서울대학교 발전기금 농협 학술연구비 지원에 의해 연구되었음.

\*\* 서울대 교수, 종교학

## II. 베버의 「프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신」

한편 이렇게 맑스가 하였던 경제 중심의 유물론적 사회변동 해석을 베버(M. Weber)가 비판하고 그 대신 관념론을 끌어들였다는 종전의 주장들은 매우 잘못된 이해들이었다. 오히려 베버는 사회변동에 있어서 맑스가 지적한 경제요인을 중시하고 다만 소홀히 여겨진 정신적 윤리적 가치만을 보충했다고 해야 할 것이다.<sup>2)</sup> 즉 베버는 단순히 개신교를 원인 그리고 자본주의를 결과로서 도식화하고 있는 것이 아니다.<sup>3)</sup> 다만 자본주의의 활력이 정신적인 것(일종의 기풍)을 포함한다는 점을 주장하고 그 주된 기원이 개신교 윤리에 이념적으로 연관이 있음을 밝히려 하였던 셈이다. 그러므로 요컨대 베버의 「프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신」<sup>4)</sup>은 맑스의 자본주의론의 맥을 이어서 종교개혁시기에 전개된 칼빈주의(Calvinism)의 현세적 금욕주의와 근대 자본주의 정신간의 이른바 선택적 친화력(elective affinity)을 분석하고 있다고 생각된다.

우선 이글에서 베버는 근대 자본주의 정신을 단순히 영리욕에 의해 형성된 상업주의와는 분명히 구별하고 있다. 즉 근대 자본주의 정신은 당시의 경제구조를 넘어서 전에는 없었던 합리주의적 경향을 띤 새로운 독특한 기풍(ethos)으로 생각되고 있다. 한 동안 열심히 돈을 벌어서

1) 이러한 맥락에서 거시적으로 흔히 경제적 불황기에 종교는 번창한다고 생각되어 왔다. 그러나 실제 경험조사의 결과들은 좀 다르다. 대체로 경험적 조사들은 경제 불황기에 종교는 큰 변동이 없고, 다만 일부 보수적인 교회들만이 성장한다고 하고 있다. 또 작은 교파들이 큰 종파들에 비해 성장하지만 증가율 자체는 경제 불황기의 전과 후에 큰 차이가 없는 것으로 조사되고 있다. (Argyle, M. & B. Beit-Hallahmi, *The Social Psychology of Religion*, London: Routledge & Kegan Paul, 1975, pp.174-177)

2) 즉 베버는 역사의 단일 원인론을 반대하고 다원론적 입장을 취한셈이다. (Marshall, G., *In Search of the Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*, New York: Columbia University Press, 1982, p.151)

3) 이와 관련하여 개신교 윤리로부터 비롯되었던 것이 '자본주의의 정신'이지 결코 '자본주의' 그 자체가 아님은 유의할 필요가 있다. 즉 개신교윤리는 자본주의의 원인이 아니라 자본주의의 정신의 원천일 뿐이다. 그리고 이 자본주의의 정신은 자본주의의 출현을 가져왔다기보다 이미 있던 자본주의의 확대 및 발전에 공헌했다고 베버는 주장했던 것이다. (양영진, "베버 종교사회학 저술들의 내적 연관성," 전성우 편, 『마스 베버 사회학의 쟁점들』, 서울: 민음사, 1995, p.361 참조)

4) Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, 1905, Parsons, T., tr., *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

잘 먹고 잘 살자는 것이 아니라 재산이 축적되어도 계속 보람을 가지고 일하는 일종의 성스러운 소명의식 같은 것이 깔려 있다는 것이다.

그런데 베버는 이러한 근대 자본주의 정신이 종교개혁 이후에 비로소 본격화되었다고 한다. 그리고 그것은 물론 자본, 상업, 기술, 정치력의 집중화, 법적 합리화 및 세속주의 등의 영향도 있었지만 무엇보다도 청교도의 현세적 금욕주의(this-worldly asceticism)가 중요한 역할을 했음을 지적하고 있다. 적어도 종교는 여기서 독립변수로 여겨지고 있는 것이다. 즉 막스의 자본주의 쟁점 속에 들어와 경제생활과 종교관념 사이에서 베버는 경제 일면도의 해석을 지양하고 상호 영향관계를 강조한 셈이라 하겠다.

그러면 칼빈주의가 어떻게 자본주의 정신의 형성에 영향을 주게 되었다는 말인가?<sup>5)</sup> 우선 베버는 서구적 합리성<sup>6)</sup>이 궁극적으로 하는 바는 세계를 끊임없이 개혁하여 정복하려는 것으로 보고 있다. 그리고 이러한 합리성의 전개는 사회의 제도들 가운데 표출되어 왔는데 종교에서는 특히 금욕주의로 나타난다고 한다.

여기서 금욕주의는 단순한 소극적인 절제를 뜻하는 것이 아니라 기본적으로 어떤 초월적인 이상을 설정해놓고 일상의 생활세계를 그 이상에 맞도록 쉬지 않고 개혁해 나가는 것이라 할 수 있다. 즉 이것은 한편으로는 세계 참여를 긍정적으로 여기면서 또 한편으로는 (초월적 이상에 비추어) 일상의 세계를 부정적으로 거부하는 것이다. 즉 도피적 신비주의나 순옹적 속세주의 어느 것과도 구별되는 성향이다. 결국 궁정과 부정의 상반된 두 태도가 교묘히 조화됨으로써 세계에 열심히 참여하며 또 현실에 안주하지 않고 개혁하려는 성향을 가져오게 되는 것이라고 생각된다.

베버는 바로 이러한 일상세계에 참여하면서 개혁하려는 개신교 금욕주의의 성향이 바로 자본주의 정신을 가져오게 되는 중요한 요인 중 하나라고 한다. 즉 세계 개혁적 금욕주의 성향이 경제적인 생활 속에서 열심히 일하여 돈을 벌고도 쾌락에 빠지지 않고 자본을 축적하게 하여 끊임없는 확대재생산을 가능하게 하였다는 말이다.

5) 이 문제에 대한 집중적 연구로서 조혜인, “세계의 깨: 개신교 윤리 명제의 동적 측면,”『한국사회학』 제30집 (1996년 봄호): 31-64를 참조할 수 있다.

6) 이 ‘합리성’을 원래 철학적 개념이었던 ‘이성’을 베버가 사회과학 용어화한 것으로 이해하는 견해도 있다. (전성우, “논저구상: 「막스 베버의 자본주의론」,”『대우재단소식』 59, 1997년 봄, p.19)

물론 베버는 이러한 금욕주의적 요소가 개신교 윤리에서 처음 발견되는 것이라고 주장하지는 않는다. 유태교 전통에까지 현세참여적 냉철성은 거슬러 올라갈 수 있다고 한다. 그러나 유태교는 세계에 적극 참여만 할 뿐 개혁하려 하지는 않는 것이 한계라고 한다. 따라서 부에 대한 유태교인들의 태도는 자연주의적 탐욕에 그쳐 그들의 상술은 근대적 자본주의와는 사뭇 다르다는 것이다.

반면에 기독교로의 발전은 보편주의적 성향을 중시하게 되고 전통주의를 거부하는 가운데 도덕적 초월성 등을 새로 부각시켜 왔다고 한다. 하지만 중세에 이르러까지도 서구 사회에서는 오직 종교와 세속간의 분명한 이중구조를 바탕으로 단지 종교계에서만 국한되어 추구되는 (흔히 신부나 수녀에게서 보이는) 이른바 내세적 금욕주의(other-worldly asceticism)가 주도하였다고 한다. 즉 중세 가톨릭 사회에서는 세계를 거부하는 종교계와 제멋대로의 세속계가 너무나 동떨어지고 결코 조화되지 못하여 개혁적 성향을 도출시킬 수 없었다고 한다. 그럼에도 불구하고 이러한 가톨릭의 내세적 금욕주의가 개신교의 현세적 금욕주의를 배태시킨 잠재능력을 지니고 있었음은 또한 부정할 수 없는 사실이었다.

아무튼 칼빈의 예정론(the doctrine of predestination)에서 개신교의 현세적 금욕주의는 절정에 이른다고 베버는 주장한다. 특히 이 예정론은 인간의 구원이 하느님에 의해 철저히 예정되어 있다는 것으로서 루터(M. Luther)의 소위 소명의식을 이어 받고 한결음 더 나아가 루터 속에 잔재해 있던 일말의 신비주의적 요소까지를 제거하여 신의 초월성을 더욱 강조한 것으로 이해되고 있다. 즉 한 인간이 구원을 받을 것인가 아닌가 하는 것은 철저히 하느님의 은총에 의한 것이지 결코 인간적인 노력에 의한 것이 아니다. 물론 성직자와 같은 중간 매개자들에 의한 것은 더욱 아니다. 즉 인간은 예정된 구원여부를 바꿀 수 없다. 게다가 과연 누가 구원을 받기로 예정되어 있는지 아닌지를 알 수조차 없다. 오직 하느님만이 아는 것이다. 그것은 진정 아무도 모르는 것이다.

그런데 정말 인간적 노력과는 상관없이 구원이 예정된 하느님의 은총에만 의한 것이라면 도대체 인간은 어떻게 살아야 하는 것인가? 노력할 필요없이 편한대로 살아도 되지 않는가라고 생각할 수도 있을지 모른다. 그러나 실제로는 그렇지 않다는 것이다. 즉 인간적 노력에 의한 선행(善行)은 예정된 사실을 바꿀 수 있는 원인은 아니지만 구원이 예정되었음을 보여주는 징조는 될 수가 있다고 베버는 말한다. 결국 이 세상에서 근검절약하지 않고 방탕한 사람은 그 자신이 구원받도록 예

정되지 못한 존재임을 스스로 증명해 보이는 셈이라는 말이다. 심지어 구원되었음을 의심하는 것은 오히려 죄악이고, 구원의 확신은 자신이 선택된 자임을 생활로서 입증함으로써만 강화된다고 하였다. 그래서 개신교인들은 “평신도도 수도승처럼 살아야 했다”고 한다. 그리고 물론 피안적 수도승으로서만이 아니라 세상일에 적극 참여함으로써 종교적인 될 수 있는 길을 열어 놓았던 셈이다.

결국 물질적 현실세계에서의 성공을 정당화하면서 동시에 책임을 부과하고 있는 것이다. 즉 예정된 구원여부를 알 수 없다고 가만히만 있을 수는 없다. 구원에의 확신을 잠시라도 놓치지 않기 위해서는 누구나 열심히 일해서 돈을 벌고 그렇게 번 것을 즐기는데 낭비하지 못하고 축적하여 자본을 형성하고 재투자하게 된다는 것이다. 이렇게 해서 마침내 청교도들은 물질적 현실세계에 적극 참여하면서 또한 그 속에서 자신들의 자연적인 욕구를 참고 거부하여 더 나은 세계로의 개혁을 시도하게 된다는 말이다.<sup>7)</sup>

이와 같이 현세적 금욕주의가 유태교로부터 기틀력을 거쳐 개신교 특히 칼빈주의에서 결정화되는 것에서 우리는 아마도 베버의 진화론적 사고<sup>8)</sup>를 엿볼 수 있을지 모른다. 아무튼 이것을 통해서 베버는 종교적 금욕주의에서 심화된 서구의 합리화가 다른 사회제도들 중 특히 경제 체제의 합리화에 견인차 역할을 하고 있음을 제시하고 있는 셈이다.

### III. 베버 주제에 대한 비판과 쟁점 전개

물론 베버의 「프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신」이 나오자 수많은

7) 물론 칼빈주의의 예정론이 이렇게 현세적 금욕주의를 초래했다는 것은 오직 베버의 해석이다. 다시 말해서 이것은 종교학적(신학적)으로 반드시 타당한 해석은 아니다. 베버적 해석의 역사적 중요성은 인정한다고 하더라도, 예컨대 베버는 적어도 신학적으로 청교도의 금욕주의가 칼빈주의적 구원관에 대한 심지어 엄청난 오해였음을 지적하고 있다(Berger, P.L., *Capitalist Revolution*, New York: Basic Books, 1986, 이원희 역, 『자본주의 혁명』, 서울: 지문사, 1987, p.133). 이런 점에서, 베버가 교리적인 진실보다 비록 오해라도 당시의 신앙양상에 더 관심이 있었던 것은 중요하다. 이것은 진실 자체보다도 믿음 자체를 중시하는 종교학의 전통적 안목과 맥을 같이 하는 것이라 여겨진다.

8) 그러나 베버는 역사상 어떠한 평연적 발전단계가 있다는 맑시스트식 사회진화론의 입장은 결코 취하지 않았다. (余英時, 정인재 역, 『中國近世宗教倫理와 商人精神』, 서울: 대한교과서주식회사, 1993, pp.3-4)

비판들이 있었고 다양한 측면에서 쟁점들이 형성되었다.<sup>9)</sup> 우선 자본주의 정신의 개념에 대하여 그것이 베버가 주장하듯이 정신적 기풍(ethos)이라기보다는 자기 목적으로서의 화폐추구 내지 영리욕 일반이라는 브렌타노(Brentano)와 좀바르트(Sombart) 등의 비판이 있었다. 따라서 자본주의 정신은 자본가(기업가) 층에 의해 대변된다고 하였다. 이에 대하여 베버는 근대 자본주의의 정신은 단순한 영리욕에 근거한 천민 자본주의를 넘어서 일하는 그 자체에 대한 일종의 거룩한 성취감을 중시하며 그것이 또한 하나의 윤리적 의무를 부과하는 기풍임을 강조한다. 따라서 근대 자본주의의 전달자(carrier)는 자본가(기업가) 만이 아니라 중산층과 심지어 임금노동자까지도 포함된다고 하였다.

그리고 과연 칼빈주의가 그러한 자본주의 정신을 가져오는가 특히 자본주의 정신 발생의 직접적 원인(the direct cause)이라고 할 수 있는가 하는 비판들이 나왔다.<sup>10)</sup> 예컨대 토니(R.H. Tawney)<sup>11)</sup>는 당시의 최대 상업과 금융의 중심지는 오히려 베니스나 플로렌스 등의 가톨릭 지역이었고, 개신교 국가들의 자본주의 발달은 지리상의 발견이나 정치적 제도의 결과라는 비판을 하였다. 또 베버는 칼빈주의를 너무 단순화하고 있다고 하며, 오히려 자본주의 정신이 프로테스탄트 윤리에 영향준 바를 지적하기도 하였다. 그러니까 당시에 사람들이 칼빈주의를 신봉하게 된 것은 그들이 이미 실천해오고 있던 세계관을 칼빈주의가 잘 정당화하고 신성화시켰기 때문이라는 것이다. 로버트슨(R. Robertson)도 베버는 종교적 요소들의 독립변수적 성격을 지나치게 강조하고 또 그 요소들 중 교리와 믿음에만 치중하였음을 지적하였다.<sup>12)</sup>

이에 대하여 베버적 입장에서는 칼빈주의가 자본주의 정신의 형성에 꼭 유일하고도 충분한 원인이라고 주장한 것은 아니라고 변명할 수 있다. 다른 많은 요인들과 더불어 칼빈주의 신학은 새로운 경제적 기풍을

9) 주요 비판들과 쟁점 및 베버의 입장들에 대하여, 권규식, 『종교와 사회변동』, 서울: 형설출판사, 1985, pp.14-24 참조.

10) 심지어 사무엘슨(K. Samuelsson)은 자본주의와 칼빈주의가 같은 시기에 일어난은 오직 우연의 일치일 뿐이라고까지 하였었다. Samuelsson, K., *Religion and Economic Action*, tr. by E.G. French, New York: Basic Books, (1957) 1961.

11) Tawney, R.H., *Religion and the Rise of Capitalism*, New York: Harcourt, Brace & Company, 1926.

12) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*, New York: Schocken Books, 1970, 이원규 역, 『종교의 사회학적 이해』, 서울: 대한기독교출판사, 1984, pp.17ff.

이록함에 기여했다고 주장하였던 셈이다. 즉 당시 사회의 상부구조인 칼빈주의 신학의 현세적 금욕주의와 하부구조인 자본주의의 정신이 어느 방향으로의 단선적 인과관계로서보다는 묘한 선택적 친화력을 보여주고 있음을 지적했다는 말이다.

이와 연관하여 기본적으로 직접적 인과관계론이 밀려 나면서 간접적 혹은 우회적 인과관계론이라고 할 수 있는 것들이 등장했던 것은 아주 당연한 일이었는지도 모른다. 즉 칼빈주의가 자본주의 정신을 직접 야기시킨 것이라기보다는 당시의 정치적 사회적 폭넓은 상황에 영향을 줌으로써 그러한 상황들이 결국 자본주의 정신의 형성에 일조하게 되었다는 것이다.

이런 맥락에서 아이젠슈타트(S.N. Eisenstadt)의 “변형능력(transformative potential)” 개념은 시사하는 바가 크다. 여기서 ‘변형능력’이란 간단히 말해서 여타의 사회구조 속으로 새로운 제도를 구현시킴을 이념적으로 합법화 해낼 수 있는 능력을 뜻한다고 생각된다. 즉 칼빈주의와 자본주의 정신의 관계는 직접적 인과관계라기보다 개신교 윤리의 변형능력에 초점이 맞추어져야 한다는 것이었다. 이런 점에서 베버는 종교의 경제에 대한 명시적 영향력보다는 전체적인 정향(orientation)을 강조하였던 셈이라고 아이젠슈타트는 주장하였다.

이 변형능력의 구체화 과정을 좀더 자세히 살펴보자면, 우선 아이젠슈타트는 칼빈주의의 성향을 세 가지로 특징지우고 있다. 첫째, 칼빈주의는 현세성(this-worldliness)과 초세성(transcendentalism)을 잘 조화하고 있고, 둘째, 개인적 활동과 책임을 강조하고 있으며, 셋째, 성스러움에 대한 개인의 매개되지 않은 직접적 연관성을 부각시키고 있다는 것이다. 그런데 이러한 성향들은 사회구조의 폭넓은 개방성(openness)을 가져오고 또 사회전반에 자율(autonomy)과 자족적 분위기(self-sufficiency)를 일깨워 주었다고 한다. 따라서 결과적으로 이들은 중심적 정치상징(polynomial symbols) 체계들을 변화시키고, 새로운 유형의 역할들(roles)을 창조해내서 전 사회의 제도(institution)적 변화를 초래하게 되었다고 한다. 그리고 이것은 경제제도로서의 자본주의 정신의 형성으로까지 전개되었다는 것이다. 결국 칼빈주의의 변형능력이 흡수되거나 제도화될 수 있었던 사회적 요건은 질서의 자율(autonomy of orders) 즉 다원주의(pluralism)이었다고 아이젠슈타트는 주장하고 있는 셈이다.<sup>13)</sup>

13) Eisenstadt, S.N., "The Protestant Ethic Thesis in Analytical and Comparative Context,"

이렇게 개신교 윤리와 자본주의 정신의 상관관계가 직접적 인과관계로서보다 변형능력에 이르기까지 각종 간접적 인과관계로서 어렵잖이 설명될 수 있다는 것은 의미심장하다. 즉 그것은 하나의 이론으로서의 논리적 타당성보다는 신화로서의 개연적 설득력에 근거하고 있음을 암시하는 것인지도 모른다.

#### IV. 종교와 경제 관계의 경험적 연구

한편 베버의 종교와 경제의 상관관계론은 수많은 경험적 연구들을 초대하게 된다. 초창기 경험적 연구들은 베버의 주장이 실제 경험적으로는 대개 입증되지 못한다는 것이었다.<sup>14)</sup>

그러나 렌스키(G.E. Lenski)는 미국 디트로이트 교외의 거주자 656명과의 인터뷰조사를 바탕으로 베버 주장의 타당성을 경험적으로 다시 확인하였다.<sup>15)</sup> 즉 개신교인들이 가톨릭교인에 비해서 우선 직업에의 소명감과 성취감이 강하고, 할부구입을 싫어하고, 또 사회적 지위의 상승이동을 더 추구한다고 렌스키는 주장한다. 특히 지적인 정통주의자(orthodoxy)들보다도 기도 등 실천을 중시하는 열광주의자(devotionalists)들이 경제문제에 있어서 신앙의 영향을 더 많이 받고, 그들의 친구나 가족 등이 신자인가 아닌가 하는 것(associational and communal involvement)은 별 상관이 없다고 한다.

이에 더하여, 렌스키의 맥을 따라 전개된 “개신교 윤리” 연구의 명제들은 몇 가지로 정리될 수 있다. 첫째, 대개 금욕적 개신교는 더 큰 위로의 사회적 이동성(social mobility)을 가져온다는 것이다. 둘째는 개신교가 더 높은 성취 동기를 제공한다(achievement motivation)는 것이다. 그리고 셋째, 개신교가 더 많은 교육의 기회(educational opportunity)를

*Diogenes*, 59 (1967): 25-46. (Reprinted in Robertson, R., ed., *Sociology of Religion*, New York: Penguin Books, 1969, pp.297-317)

14) 예컨대 Lipset, S.M. & R. Bendix, *Social Mobility in Industrial Society*, Berkeley: University of California Press, 1959 참조. 물론 이러한 경험적 조사와 연관된 관심들은 주로 미국에서 기록되었다. 초창기 이들에 관한 간략한 논의는 Nelson, B., "Weber's Protestant Ethic: Its Origins, Wanderings, and Foreseeable Futures," Glock, C.Y. & P.E. Hammond, ed., *Beyond Classics? - Essays in the Scientific Study of Religion*, New York: Harper & Row, 1973, pp.99-102 참조.

15) Lenski, G.E., *The Religious Factor*, New York: Doubleday, 1961.

준다는 것 등이다.

그러나 많은 경험적 조사들은 이러한 명제들이 지지될 수 없음을 보여주고 있다. 우선 그릴리(A.M. Greeley)<sup>16)</sup> 등은 적어도 북미에서는 개신교와 가톨릭 사이에 사회적인 지위의 차이가 거의 무시할 정도이고, 사회적인 이동성도 거의 차이가 없으며 또 비록 차이가 있다고 해도 그것이 종교윤리 때문이라 할 수 있는 근거는 미약하다고들 하고 있다. 그리고 더 높은 성취동기나 더 많은 교육의 기회를 준다는 것에 대해서도 실제조사들은 조사에 따라 서로 다른 결론들을 내고 있다.<sup>17)</sup>

그렇다면 과연 베버의 종교와 경제간의 상관관계론은 결국 경험적으로는 무의미한 것인가? 이것은 간단한 문제가 아니다. 우선 종교개혁 당시에 칼빈주의가 자본주의 정신에 영향을 주었다고 주장한 베버의 이론을 오늘날의 상황에 대한 경험적 조사로 검증하려 하는 것 자체가 잘못된 것이 아닌가 하는 비판이 있다.<sup>18)</sup> 그리고 베버는 개신교 중에서도 특히 칼빈주의를 다루었는데 대부분의 경험조사들은 개신교 종파들을 구별하지 않고<sup>19)</sup> 그들의 신앙의 차이 즉 무엇보다도 예정론을 믿는가, 금욕적 생활을 하는가 등을 전혀 따지지 않고 있음이 지적되고 있다.<sup>20)</sup>

따라서 베버의 이론은 경험적 조사의 한계가 극복되지 않는 한 계속해서 재고의 필요가 있다는 것이다. 즉 베버의 이론은 경험적 조사 결과에 근거한 사실에 의해 그다지 흔들리지 않고 있는 셈이다. 심지어

16) Greeley, A.M., "Continuities in Research on the 'Religious Factor,'" *American Journal of Sociology* 75 (1969 November): 355-359.

17) 예컨대 Bouma, G.D., "Beyond Lenski: A Critical Review of Recent 'Protestant Ethic' Research," *Journal for the Scientific Study of Religion* 12/2 (1973): 141-155, Gaede, S., "Religious Affiliation, Social Mobility and the Problem of Causality: A Methodological Critique of Catholic-Protestant Socioeconomic Achievement Studies," *Review of Religious Research* (1977): 54-62, Riccio, J.A., "Religious Affiliation and Socioeconomic Achievement," In Wuthnow, R., ed., *The Religious Dimension*, New York: Academic Press, 1979, pp.179-228. 참조.

18) Roberts, K.A., *Religion in Sociological Perspective*, 3rd edition, Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1995, p.238.

19) 예외적으로 Hornola, M., Knudsen, D. & H. Marshall, "Religion and Socio-Economic Achievement," *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/2 (1987): 201-217는 개신교 종파들을 구분해서 다루고 있다. 그러나 종교가 사회경제적 성취에 직접 영향을 주기보다는 피조사자의 교육, 직업 및 수입 등의 개입변수들이 중요하다고 하고 있다.

20) Bouma, G.D., *Op.Cit.*, pp.152-153.

경험적 사실을 초월하고 있는지도 모른다. 결국 이쯤되면 베버의 종교와 경제간의 상관관계론은 경험적 조사라는 점에 있어서도 이론이기보다 신학적 차원에 있다고 해야 하지 않을까?

## V. 유교 윤리와 동아시아의 경제발전

개신교 윤리와 자본주의 정신의 연구에서 비롯된 종교와 경제간의 상관관계에 대한 베버의 관심은 후기에 들어서면서 점차 역사사회학적 비교연구를 초대하게 된다. 그러니까 왜 서구 사회만이 합리적인 자본주의를 발생시켰는가라는 물음을 제기하였다. 즉 서구에서 자본주의 정신이 발달한 것은 단순히 기술과 경제 등 구조적 기반 때문만이 아니라 칼빈주의의 힘이 컸다고 하였으니, 비서구 사회에서 자본주의 정신과 같은 것이 형성되지 못한 이유를 타종교들과 관련하여 검토해 보는 것은 당연한 접근이었는지도 모른다.<sup>21)</sup>

그러나 이러한 베버의 타종교 비교연구가 자본주의를 매개로 단순히 서구의 독특성과 우월성을 주장하기 위한 반증적 사례연구였다고 종종 여겨지는 것은 사실 매우 잘못된 이해라고 할 것이다. 오히려 베버는 서구중심주의 시작으로부터 탈피하기 위해서 비서구권 문화들을 연구하였다. 그리고 개신교를 비롯한 모든 세계종교들이 개인들의 경제적 사회적 행위를 형성하고 반영하는 과정을 이해하고, 또 비서구문명권의 세계종교들을 거울로 삼아 서구 합리주의의 특징을 간접적으로 확인하려 했다고 할 것이다.<sup>22)</sup>

아무튼 베버는 그 후 소위 ‘세계종교의 경제윤리: 비교 종교사회학적 시도(*Die Wirtschaftstheorie der Weltreligionen: Vergleichende Religionssoziologische*

21) Eisenstadt, S.N., “The Implications of Weber's Sociology of Religion for Understanding Processes of Change in Contemporary Non-European Societies and Civilizations,” Glock, C.Y. & P.E. Hammaond, ed., *Op.Cit.*, p.132.

22) 이와 관련하여 특히 더너는 베버를 과도하게 종교를 중심으로 동양과 서양이라는 범주론적 구분에 의해 비교분석했다는 점에서 화순즈를 비판하였다. (Turner, B.S., “Weber's Orientalism,” In *For Weber: Essays on the Sociology of Fate*, London: Routledge & Kegan Paul, 1981. 유석춘 편, “막스 베버와 동양사회”, 서울: 나남, 1992, pp.87-96, 至 Molloy, S., “Max Weber and the Religion of China: Any Way Out of the Maze?,” *The British Journal of Sociology* 31/3 (1980): 377-400, 유석춘 편, 같은 책, pp.159-192, 그리고 양영진, 앞의 논문, pp.371-381 참조.

*Versuche*'라는 큰 주제로 중국의 종교, 인도의 종교, 그리고 유대교 등에 대한 논문들을 썼다.<sup>23)</sup> 우선 “힌두교와 불교”<sup>24)</sup>에서 힌두교의 윤회(samsara), 업(karma), 법(dharma) 등은 절대불변의 진리로서 이에 대한 신앙은 기존 사회질서를 합법화하고, 특히 카스트 제도의 사회적 불평등을 정당화하여 사회개혁의 의욕을 제거하였다고 한다. 따라서 내세에 대한 관심은 있으나 전통주의를 강화하고 현세에의 무관심을 초래했다고 한다. 한편 불교에 대해서는 카스트는 반대하지만 현세가치를 배격하여 개혁의지가 약함을 지적하고 있다.

또 “고대 유대교”<sup>25)</sup>와 관련해서는 신에 절대복종하는 신관은 개신교에까지 계승되었고, 유행(Torah)의 합리화, 민중적 구제의 실천 및 예언자의 활동 등이 합리적 윤리형성의 계기를 마련했다고 한다. 그리고 유대민족의 독특한 역사상황은 현세적 관심을 야기시키게 된다고 한다. 그러나 반면에 유행주의적 생활방식은 전통주의적 성격을 조장하여 개혁을 방해했고, 선민사상으로부터 나오는 이중도덕(동포와 비동포에 대한 차별적 윤리)은 보편윤리를 거부하고 결국 천민자본주의(Pariakapitalismus)를 초래하게 되었다고 한다.

한편 베버는 “유교와 도교”<sup>26)</sup>에서 중국종교의 사회적 경제적 행위와의 상관관계를 다루고 있는데, 특히 유교부분은 오늘날 동아시아의 경제성장 논쟁에까지 이르는 문제의 시발점이 되었다는 점에서 중요하다. 대체로 유교의 도(道)는 조화와 안정 및 균형의 불변적 질서로서 그를 삶 속에서 추구하는 중국인은 전통을 고수하고 현실과 쉽게 타협하는 현세주의에 집착하여 변화와 개혁을 두려워한다는 것을 베버는 지적한다. 그래서 결국 서구와 같은 합리성이나 자본주의의 정신 같은 것이 생기기가 어려웠다는 말이다.

좀더 따져보면, 유교는 무엇보다도 실용적이고 세속적일 뿐 형이상학적이고 초월적인 기반이 약하다고 한다. 즉 유교는 개인적인 기도가 없으며 너무 제사의례적이고, 또 체계잡힌 사제계급도 없어서 구체적

23) 이 논문들은 1920년에 일부 수정보완되어 『종교사회학 논문집(Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie)』라는 총서로 간행되기 시작했다.

24) Weber, M., *Hinduismus und Buddhismus*, 1916, 홍윤기 역, 『힌두교와 불교』, 서울: 한국신학연구소, 1986.

25) Weber, M., *Das antike Judentum*, 1917, 진영석 역, 『고대 유대교』, 1989.

26) Weber, M., *Konfuzianismus und Taoismus*, 1916, 이상률 역, 『유교와 도교』, 서울: 문예출판사, 1992.

인 구원론이나 윤리가 잘 개발되지 못했다는 것이다. 그리고 유교는 (유대교의 개혁적 원동력이 되었던) 예언과 같은 것이 없고, 주술적 비합리성이 만연된 가운데 내세적 운명에 대해서는 아주 무관심함을 지적하고 있다. 그래서 결국 유교 윤리는 현세에 관심을 보일 뿐 현세를 개혁하기보다는 그에 적응만을 강조한다고 한다. 즉 질서의 수락과 정태적인 학문 및 효 등이 주요 덕목으로서 보수적인 전통주의가 그 중심을 이루고 있다는 말이다.

특히 유교사회의 가족제도는 개개인을 혈연적 관계 속으로 귀속시켜 족벌주의와 정설주의 등의 특수주의를 가져오고 또 대내적 도덕과 대외적 도덕을 구분시켜 개별주의를 초래하였다고 한다. 그리고 이러한 개별적 특수주의 속에서는 (누구에게나 정직과 같은) 보편규범이 생길 수 없어서 (합리화의 중요한 척도인) 근대적인 관료제 등이 발달될 수 있는 여건을 조성할 수 없었다고 한다. 이러한 상황 속에서 근대 서구의 자본주의 정신과 같은 것이 발생되기는 어려웠다는 것을 암시하고 있는 셈이다.

사실상 20세기 초반에 행해진 베버의 이와 같은 중국사회에 있어서의 종교와 경제윤리의 상관관계 분석은 그 후 상당히 오랫동안 설득력 있는 주제로서 널리 인정되어 왔다. 즉 대개의 서구학자들의 중국종교 연구는 베버적 주제를 확인하는 맥락에서 시도되었다. 그리고 일부 동양의 무비판적인 서구 지향적 종교사회학자들은 아주 최근까지도 베버의 유교분석을 너무나 당연한 것으로 수용하여, 종종 동양사회의 합리화를 유교로부터의 해방과 동일시하는 경향이 있었다. 심지어는 베버적 유교해석을 더 통속적으로 왜곡하여 동양이 이렇게 서양보다 못 사는 것은 단지 개신교 윤리와 같은 것이 유교에는 없기 때문이라고 조차 주장해온 사람들도 있었다.

그런데 20세기 후반에 들어서면서 일본이 패전의 악몽에서 벗어나 빠른 경제발전을 이루어 낸 것은 온 세계가 놀란 일이었다. 그리고 이것은 사회경제적 여건 때문만이 아니라 일본 특유의 소위 정신적 기풍의 산물로서 여겨지게 되었다. 즉 일본 사회의 가치체계가 비롯되는 유교에 대한 재해석<sup>27)</sup>이 요청되는 것이었다.

27) 사실 베버도 그의 저술들에서 흘어져서 단편적으로나마 일본사회의 정신적 기풍을 논의한 바 있다. 무엇보다도 일본 근대화의 중추세력은 무사(武土)였고, 행정개혁 단행을 가져온 기풍의 근거는 비종교적인 봉건적 무사윤리라고 베버는 보았다. 그럼에도 불구하고 일본에서는 농동적으로 자본주의가 나올만한

이런 맥락에서 각광을 받으며 등장한 것이 바로 벨라(R.N. Bellah)의 「도쿠가와 종교(*Tokugawa Religion*)」<sup>28)</sup>에서 시도된 일본사회의 분석이었다. 즉 일본경제의 빠른 성장을 흔히 일본인의 약삭빠른 모방능력이나 편협된 유물론적 역사해석으로 설명해보려던 종전의 이론들과는 달리 벨라는 좀더 근본적인 일본 특유의 가치체계와의 상관관계 속에서 이해해보려 했던 것이다. 따라서 그러한 가치체계의 원천인 근대 일본의 문화적 뿌리를 기본적으로 배버적 틀을 유지하며 파슨즈(T. Parsons)의 행위이론을 적용하여 분석해내고 있다.

다시 말해서 근대 일본의 문화적 뿌리는 유교적이다. 그리고 그것은 법이나 진리 및 정의 등의 보편적 가치보다는 가문[家]이나 부락 등의 특수(개별)적 관계를 중시한다는 점에서 중국의 유교 전통주의와 크게 다르지 않다. 그런데 그것에 덧붙여 무사(武士) 전통에서 유래하는 또 한가지 중요한 기풍이 있다. 즉 년령이나 성(性) 및 신분 등의 속성보다도 오히려 업적을 중시하는 것이다.

이러한 업적 위주의 기풍은 예컨대 일본인의 신에 대한 개념과 그에 관련된 종교행위들을 통해서도 잘 나타난다. 즉 일본인들은 흔히 신을 천지(天地)나 불타(佛陀) 같은 초월적인 존재로 여기거나 또는 도(道)나 이치(理) 및 불성(佛性) 등과 같은 존재의 근거 내지 실제의 내적 본질로서 이해한다. 여기서 전자와 같이 초월적 존재로 인식되는 신의 개념은 은혜에 대한 존경과 감사 즉 보은(報恩)의 행위를 요구하며 나아가서는 충성[忠]으로 발전되기도 한다. 이에 비해 후자와 같이 존재의 근거로서의 신의 개념은 신존재와의 합일 또는 동일화의 행위를 요청하게 되는데, 일부 상류층은 이것을 수행이나 은둔을 통해서 이루려 하지만 일반 대중들은 대체로 세속에의 참여를 통해서 성취하게 된다고 한다. 그리고 이러한 대중의 세속참여 의지가 위의 보은의 행위와 밀접한 연관 속에 바로 업적위주 사상을 초래하였다고 벨라는 주장하였다.

그러므로 본래 근대 일본사회는 중국에서처럼 유교적 특수(개별)주의가 근간을 이루고 있었지만 여기에 일본적 특유의 업적본위 사상이 가미되었다는 것이 중요하다. 즉 이 두가지 기풍의 조화가 사실상 일종

에토스가 없었는데, 그 이유는 일본 사회 속에서 불교는 세속내 금욕주의를 갖지 못하고 반개혁적이었고, 신도와 유교는 모두 국민을 결집시킬 에너지로서 불충분했음을 베버는 지적했었다. (권규식, 앞의 책, pp.153-158 참조)

28) Bellah, R.N., *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*, New York: Free Press, 1957, 박영선 역, 「도쿠가와 종교」, 서울: 현상파 인식, 1994.

의 일반화된 특수관계주의를 구성하고, 이것이 결국 보편주의적 기능을 하게 되어 합리화에 공헌한다는 것이었다.<sup>29)</sup> 그러니까 유교는 중국에서처럼 보수 전통주의로 인한 주술적 비합리성으로 더 이상 이해되지 않고, 업적본위 사상과 더불어 일본사회에서는 윤리적으로 합리화의 영향력을 행사하는 진보적 기풍으로 해석되었던 셈이다.<sup>30)</sup>

## VI. 한국 근대화와 유교윤리

그런데 한편 1980년대에 이르러서는 일본뿐만이 아니라 급속한 경제 성장을 이루한 대만, 홍콩, 싱가폴 그리고 한국의 소위 ‘네 마리 용’으로 일컬어지는 동아시아 신흥공업국가들(ANICs)이 출현하게 되었다. 그리고 이들의 공통된 정신적 배경으로서 유교는 또 한번 새로운 사회과학적 해석의 관심사로 떠오르게 된다.<sup>31)</sup> 과연 이들 동아시아 국가들의 경제성장과 유교는 상관관계가 있는가?

이들 중에서도 가장 대표적인 우리 한국의 경우는 세계적인 주목을

29) 한편 이러한 벨라의 주장에 대하여, 일본학자 마루야마 마사오(丸山眞男)는 아직도 친황과 국가에서 가족에 이르는 특수집단들이 존재하고 있는데 이들의 이러한 일본적 특수주의가 과연 윤리적 보편주의를 대체하는 기능을 한다고 할 수 있는지 질문하였다. 그리고 경제발전이 반드시 정치적 민주화나 윤리적 보편주의와 함께 한다고 할 수 있겠는가 물으며, 근대 일본의 전개방향이 오직 합리화와 근대화로 나아갔다고 한 벨라의 해석이 지나치게 낙관적임을 비판하기도 하였다. 이에 대하여 벨라는『도쿠가와 종교』의 새 문고판을 1985년에 내면서 절에 지적하였던 일본 특유의 기풍이 합리화와 근대화의 원천을 제공할 뿐만 아니라 그에 따르는 순설 비용면에서도 또한 고려되어야 함을 시인하였다. (Bellah, R.N., *Op.Cit.*, <문고판> 머리글)

30) 이와 유사한 맥락에서, 그후 일본경제의 성장을 종교를 중심으로 하는 문화적 맥락에서 설명한 것으로 미찌오 모리시마의 책 등을 꼽을 수 있을 것이다. 그러나 보겔의 책 등에서는 문화보다는 제도적인 요인들이 해석틀로서 더욱 강조 되기도 하였다. (Morishima, M., *Why Has Japan 'Succeeded?': Western Technology and the Japanese Ethos*, Cambridge University Press, 1982; Vogel, E.F., *Japan as Number One: Lessons for America*, Cambridge: Harvard University Press, 1979)

31) 미래학자 칸(H. Kahn) 등은 유교문화가 사회를 자본주의 관행에 적합하도록 변모시켰다고 하였다. 한편 버거(P.L. Berger) 등은 동아시아의 경제발전은 서구적 합리성과 개인주의를 따랐기 때문이 아니라, 오히려 이들에게 공통적으로 확산되어 있는 유교적 이념과 가치관에서 유래하는 것으로 보았다. (국민호, “동아시아 경제 발전과 유교,”『한국사회학』, 제 31집, 1997년 봄, p.43) 소위 ‘유교자본주의’라는 말이 등장하게 된 것도 바로 이런 맥락에서였다.

받게 되었다. 그리고 이것은 곧 한국 근대화와 유교 윤리의 상관관계 논쟁<sup>32)</sup>으로 전개되었다. 우선 한국사회 내에서 근대화가 무엇을 뜻하는가 논의가 시작되었다. 사실상 종전의 일부 서구 중심적 연구들은 「개신교 윤리와 자본주의 정신」의 베버적 주제를 그대로 적용하여 한국 개신교의 근대화에 있어서의 역할을 부각시켜 왔었다. 이러한 맥락에서<sup>33)</sup> 주술적이고 가족중심적인 보수성으로 대표되는 한국의 유교 윤리는 근대화의 저해요인으로만 여겨져 왔다. 물론 유교 윤리가 점차 현실주의 쪽으로 변해가는 경향은 있으나 아직도 전통주의를 완전히 벗어나지 못하고 있음이 지적되었던 것이다. 그러니까 종종 한국 개신교 윤리는 초창기에는 근대화의 창조적이고도 개혁적인 역할을 담당하였으나, 점차 유교 윤리의 영향을 받아서 보수화하여 근대화에 철저한 기여를 하지 못했음이 주장되기도 하였다.<sup>34)</sup> 이런 논변 속에서는 흔히 근대화는 오직 개신교화이고, 이것은 또 심지어 전통적인 유교에서 이탈된 정도를 뜻하는 것이었다.

그런데 파연 근대화가 서구화에 등식화 될 수 있는 것인가? 또 개신교만 근대화에 공헌했다고 할 것인가? 1980년대에 이르러 동아시아 국가들의 경제성장과 유교 윤리의 상관관계 논의가 활발해지면서 바로 이러한 질문들이 제기되었다. 예컨대 다른 동아시아 국가들에서처럼 새로운 가치체계로서 해석되는 소위 ‘후기 유교 윤리(post-Confucian ethics)<sup>35)</sup>’를 강조하며, 한국의 전통윤리는 주로 유교적 가족주의를 중심으로 하는 것이 다시 상기되었다. 그리고 경제성장이 더할수록 한국사회는 전통윤리를 더 강화해왔음이 지적되었다.<sup>36)</sup> 결국 한국의 경제성

32) 이 논쟁이 서구에서의 ‘개신교 윤리와 자본주의 정신간의 상관관계 논쟁’과 유사하게 우선 개념논쟁 그리고 직접 및 간접 인관관계 논쟁의 순서로 발전되었던 것은 매우 흥미있는 일이다. 이것은 아마도 ‘한국 근대화와 유교윤리의 상관관계’도 넓은 의미의 종교와 경제간의 상관관계 논의의 일부를 의미함을 암시하는 것인지도 모른다.

33) 사실상 베버는 그의 “힌두교와 불교”에서 짧게 한국의 경우를 다룬 적이 있다. 요컨대 한국사회는 중국사회의 모방에 불과하다고 본다. 즉 중국에서처럼 유교는 합리화에 저해요인으로 간주되었던 것 같다. (권규식, 앞의 책, p.209에서 재인용)

34) 같은 책, pp.214-303.

35) 혹자는 ‘신유교(Neo-Confucian) 윤리’라고도 일컬음. 그런데 이 용어는 중국 송대 이후의 유교를 ‘신유교’라고 흔히 불러왔었으므로 혼동의 여지가 있다.

36) 박영신, “한국의 전통 종교 윤리와 자본주의,” 한국사회사연구회 편, 『한국의 종교와 사회변동』, 서울: 문화과 지성사, 1987, pp.151-169.

장과 유교 윤리의 상관관계가 본격적으로 거론된 것이다.

그러면 유교 윤리는 경제성장을 가져오는 직접적 요인인가? 이 문제는 그러나 간단하지가 않았다. 경제문제와 정신적인 가치의 인과관계를 도식화 해내기는 본래 배버의 주제에서처럼 쉽지가 않았기 때문이다. 이에 대하여 유교적 가치는 일종의 모가치(母價值)로서 인륜도덕, 성실 및 협동과 조화 등의 사회윤리나 부정부패를 엄단하고 절약과 검소를 실천하는 등의 정치윤리나 경제윤리 및 효 등의 가정윤리의 원천이 되어 왔음이 종종 언급된다.<sup>37)</sup> 또 부존자원이 거의 없는 우리 사회에 고도의 인적 자원을 공급해온 강한 교육열도 유교적 가치에서 비롯되는 것이라고들 한다. 즉 급속한 경제성장을 경험하면서 자칫 혼들리기 쉬운 가치관을 그나마 안정적으로 잘 버티며 창조적으로 나아갈 수 있게 하는 가치요소들의 근거가 바로 유교 윤리라는 것이다. 따라서 유교 윤리는 직접적이기보다는 간접적으로 근대화에 공헌했다는 밀이다.<sup>38)</sup>

그러나 이러한 유교 윤리의 근대화에의 공헌 논의를 좀더 심층적으로 따져 보아야 한다는 신중론도 있다. 즉 동아시아의 이른바 ‘후기 유교주의’ 문화의 단일성과 인과성은 증명되기가 어렵고 또 역사적인 증거도 미약하다는 주장들이다. 그리고 유교문화가 동아시아 경제성장에 어떻게 영향을 주는가는 어느 한 사회 내에서도 각 시기마다의 역사적 경험과 국내외적 상황의 변화에 따라 다르게 나타난다는 것이 지적되기도 한다. 그러므로 때로는 긍정적으로 또 때로는 부정적으로 영향을 줄 수가 있다는 말이다.<sup>39)</sup> 이것은 결국 경제성장에 있어서 유교중심의 문화론적 시각의 한계를 보여주고 있는 셈이다.

37) 이동인, “한국의 근대화 과정에서의 유교적 가치,” 한국사회사연구회 편, 같은 책, pp.170-225.

38) 또 아주 최근에는 이렇게 거창한 거시경제적 시각을 벗어나 기업의 경영방식에 있어서 유교적인 기업 윤리가 거론되기도 한다. 즉 한국 등 동아시아 국가들의 기업들에서 특징적으로 인식되어온 집단결속, 충성심과 신뢰감 및 절대적 순종 등은 유교적 가족주의의 맥락에서 이해되어야 한다는 것이다. (국민호, 앞의 논문, pp.43-44)

39) 같은 논문, pp.47-50. 사실상 이러한 입장은 ‘하나의 문화 내지 가치체계가 사회 발전에 끼치는 영향은 그 사회가 갖고 있는 제도적 조건에 달려있다’는 쟁하스 (Senghaas, D.) 등의 주장에 힘입은 바가 크다. 그러나 이 쟁하스의 주장은 문화적 요인이 제도적 조건에 종속된다고 하여 제도주의적인 이론에 지나치게 의존하는 결과를 초래한다는 비판도 있다. (김호기, “동아시아 자본주의의 발전과 유교의 역할,” 유석춘 편, 앞의 책, pp.347-349)

한편 경제문제에 있어서 이러한 종교중심 문화론적 시각들에 대한 또 하나의 중요한 비판 경향으로 비교적 근자에 박시스트적 맥락에서 등장한 이른바 월러슈타인(I. Wallerstein)의 세계체제론(World-System Theory)<sup>40)</sup> 있다. 베버의 비교 종교사회학적 연구가 세계의 다양한 종교와 문화 전통을 기본 전제로 한 데 비해서 우선 세계체제론은 자본주의의 성장과 더불어 세계가 전반적으로 단일의 사회문화 체제를 구성하게 되었음을 가정한다. 즉 주로 개신교 국가들이 식민지들을 개척하게 되면서 (즉 그의 자본가들이 임금은 낮게 주며 큰 이윤을 남기게 됨으로써) 자본이 축적되고 마침내 서구의 자본주의가 형성되었다고 한다.<sup>41)</sup> 그리고 이렇게 형성된 자본주의는 점차 세계적으로 확대되어 개별 사회들의 경제적 운명들을 결정해 나아가게 되었다는 것이다.<sup>42)</sup> 따라서 세계체제론에 있어서는 자본주의 경제를 기반으로 하는 현대 세계체제의 형성에 있어서 종교는 주변적이고 부수적인 현상일 뿐이다. 베버에서처럼 종교의 경제에 대한 독립변수적 역할보다는 오히려 종교가 지난 체제내에서의 불평등과 차취를 정당화하는 이데올로기적 역할의 경제적 의미심장성에 대한 일부 새로운 시각만을 자극하고 있는 셈이다.

그러면 과연 종교는 진정 경제변동의 종속적 변수에 불과한 것인가? 인간생활에 있어서 경제적 요인이 중요한 것은 물론이지만 그것이 결정론적 의미에서는 아님을 파운즈가 강조했던 것이 여기서 다시 상기 될 필요가 있다. 심지어 산업혁명에 대한 경제적 반응들조차도 스스로를 성격상 일종의 종교상징으로 여겼었다고 그는 지적했었다. 즉 아무리 경제적 반응이라 하여도 결국에는 인간 존재의 본질과 의미에 관한 사상들을 동반할 수밖에 없었기 때문이라는 것이었다.<sup>43)</sup> 이쯤되면 경

40) 이와 연관하여 남미 신생 독립국가들의 일부 정치지도자들이 경제성장을 위하여 개신교의 확산을 장려했었던 것은 흥미로운 일이다. 그러나 박시스트 맥락에서 나오는 또 하나의 이론인 소위 종속이론(Dependency Theory)에서는 남미경제의 후진성이 결코 비자본주의적 기틀의 탓이라기보다는 오히려 강대국의 경제적 침탈에 의한 것 즉 세계체제론과 통하는 것임이 주장되었었다. (Robertson, R., "Economics and Religion," In Eliade, M., ed., *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, New York: Macmillan Publishing Company, 1987, pp.9-10)

41) Wallerstein, I., *The Modern World-System*, New York: Academic Press, 1974와 또 Robertson, R., "The Sacred and the World System," In Hammond, P.E., ed., *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley: University of California Press, 1985, pp.347-357 참조.

42) Parsons, T., "Religious and Economic Symbolism in the Western World," *Sociological Inquiry* 49 (1979): 1-49.

제문제에 관한 종교와 문화론적 시각이든 유물론적 시각이든 사실상 모두가 순수 이론적이기보다는 신화적인 측면<sup>43)</sup>이 있음을 뜻한다고 할 것이다. 한편 터너(Turner, B.S.)는 이와 비슷한 맥락에서 아예 사회발전 문제를 맑스전통과 베버전통으로 이분화시켜 이해하려 했던 기존의 접근방식 자체를 통렬히 비판하고 비신화화하기도 하였었다고 여겨진다.<sup>44)</sup>

어찌되었든 이상의 긴 논의를 마감하면서, 결국 종교와 경제간 상관관계론은 일정한 이론으로서가 아니라 오히려 신화적 맥락에서 우리에게 던져지고 있다고 생각된다. 요컨대 맑스에서 시작된 하부구조적 결정론에서 베버의 개신교 윤리론을 거치며 내려온 자본주의 신화는 수많은 비판을 당면하며 비신화화 되었었다. 그러나 다시 베버의 주제는 파슨즈 등에 의해 유물론과 종교·문화론 그리고 동양과 서양이라는 이분법적 변수들로서 새롭게 재신화화된다. 하지만 터너 등의 파슨즈 비판은 이렇게 재신화화된 베버 주제에 대한 또 한번의 비신화화인지도 모른다. 그리고 제도론 등을 새로운 개입변수로 제시한 비신화화도 있었다. 그럼에도 불구하고 오늘날까지도 종교와 경제간의 상관관계는 끊임없이 수많은 사회과학도들과 종교학도들에게 중요한 신화적 모티브를 제공하고 있는 것만은 분명하다.

43) 이와 관련하여, 노박이 자신의 책을 ‘경제학의 신학(a theology of economics)’으로 끌맺으며 자본주의를 기독교적 용어로 변호했던 것을 상기할 수 있다. 일종의 자본주의의 신화화의 시도였던 셈이다(Novak, M., *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York: Madison Books, 1991). 또 여기서 한 걸음 더 나아가, 오늘날 우리의 경제 체계를 아예 종교로 이해하는 수도 있다. 이런 맥락에서는 경제학이 과학이기보다 신학이며, 그의 신은 시장(市場)이다. 그리고 자본주의의 이단이었던 공산주의의 몰락은 그 “시장의 종교(religion of the market)”가 역사상 최초로 진정한 의미의 ‘세계종교’로 되어가는데 일조하고 있다고 한다(Loy, D.R., “The Religion of the Market,” *Journal of The American Academy of Religion*, 65/2, 1997, pp.275-290).

44) Turner, B.S., “Weber and Sociology of Development,” *For Weber: Essays on The Sociology of Fate*, 유석준 편, 앞의 책, pp.105-128.

### <참고문헌>

- Argyle, M. & B. Beit-Hallahmi, *The Social Psychology of Religion*, London: Routledge & Kegan Paul, 1975, pp.174-177.
- Bellah, R.N., *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*, New York: Free Press, 1957, 박영선 역, 『도쿠가와 종교』, 서울: 현상과 인식, 1994.
- Bendix, Reinhard, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Berkeley: University of California Press, 1977.
- Berger, P.L., *Capitalist Revolution*, New York: Basic Books, 1986, 이원희 역, 『자본주의 혁명』, 서울: 지문사, 1987.
- Bouma, G.D., "Beyond Lenski: A Critical Review of Recent 'Protestant Ethic' Research," *Journal for the Scientific Study of Religion* 12/2 (1973): 141-155.
- Eisenstadt, S.N., "The Protestant Ethic Thesis," In Robertson, R., ed., *The Sociology of Religion*, NY: Penguin Books, 1969, pp.297-317.
- Idem., "The Implications of Weber's Sociology of Religion for Understanding Process of Change in Contemporary Non-European Societies and Civilization, In Glock, C.Y. & P.E. Hammond, ed., *Beyond the Classics?*, New York: Harper & Row, 1973, pp.131-155.
- Gaede, S., "Religious Affiliation, Social Mobility and the Problem of Causality: A Methodological Critique of Catholic-Protestant Socioeconomic Achievement Studies," *Review of Religious Research* (1977): 54-62.
- Greeley, A.M., "Continuities in Research on the 'Religious Factor,'" *American Journal of Sociology* 75 (1969 November): 355-359.
- Homola, M., Knudsen, D. & H. Marshall, "Religion and Socio-Economic Achievement," *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/2 (1987): 201-217.
- Käsler, Dirk, *Max Weber: An Introduction to his Life and Work*, Cambridge: Polity Press, 1998.
- Lenski, G.E., *The Religious Factor*, New York: Doubleday, 1961.
- Lipset, S.M. & R. Bendix, *Social Mobility in Industrial Society*, Berkeley: University of California Press, 1959.

- Loy, D.R., "The Religion of the Market," *Journal of The American Academy of Religion*, 15/2 (1997): 275-290.
- Marshall, Gordon, *In Search of the Spirit of Capitalism, An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*, Columbia University Press, 1982.
- Molloy, S., "Max Weber and the Religion of China: Any Way Out of the Maze?", *The British Journal of Sociology* 31/3 (1980): 377-400, 유석 출 편, 『마스 베버와 동양사회』, 서울: 나남, 1992, pp.159-192.
- Morishima, M., *Why Has Japan 'Succeeded'? Western Technology and the Japanese Ethos*, Cambridge University Press, 1982.
- Nelson, B., "Weber's Protestant Ethic: Its Origins, Wanderings, and Foreseeable Futures," Glock, C.Y. & P.E. Hammond, ed., *Beyond Classics? - Essays in the Scientific Study of Religion*, New York: Harper & Row, 1973, pp.71-130.
- Novak, M., *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York: Madison Books, 1991.
- Parsons, T., "Religious and Economic Symbolism in the Western World," *Sociological Inquiry* 49 (1979): 1-49.
- Poggi, Gianfranco, *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's Protestant Ethic*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1983.
- Riccio, J.A., "Religious Affiliation and Socioeconomic Achievement," In Wuthnow, R., ed., *The Religious Dimension*, New York: Academic Press, 1979, pp.179-228.
- Roberts, K.A., *Religion in Sociological Perspective*, 3rd edition, Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1995.
- Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*, New York: Schocken Books, 1970, 이원규 역, 『종교의 사회학적 이해』, 서울: 대한기독교출판사, 1984.
- Idem., "The Sacred and the World System," In Hammond, P.E., ed., *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley: University of California Press, 1985, pp.347-357.
- Idem., "Economics and Religion," In Eliade, M., ed., *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, New York: Macmillan Publishing Company, 1987, pp.1-11.
- Samuelsson, K., *Religion and Economic Action*, tr. by E.G. French, New York:

- Basic Books, (1957) 1961.
- Swatos, W.H., Jr., & P. Kivsto, "Max Weber as 'Christian Sociologist,'" *JSSR* 30/4 (1991): 347-362.
- Tawney, R.H., *Religion and the Rise of Capitalism*, New York: Harcourt, Brace & Company, 1926.
- Turner, B.S., "Weber's Orientalism," In *For Weber: Essays on the Sociology of Fate*, London: Routledge & Kegan Paul, 1981, 유석춘 편, 『막스 베버와 동양사회』, 서울: 나남, 1992, pp.73-103.
- Idem., "Weber and Sociology of Development," In *For Weber: Essays on The Sociology of Fate*, 유석춘 편, 『막스 베버와 동양사회』, 서울: 나남, 1992, pp.105-128.
- Idem., *Max Weber: From History to Modernity*, London: Routledge, 1992.
- Tu, Wei-ming, "Family, Nation and the World: The Global Ethic as a Modern Confucian Quest," 아산사회복지재단, 『21세기의 도전, 동양윤리의 응답』, 1998. pp.26-49.
- Vogel, E.F., *Japan as Number One: Lessons for America*, Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- Wallerstein, I., *The Modern World-System*, New York: Academic Press, 1974.
- Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, 1905, Parsons, T., tr., *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- Idem., *Hinduismus und Buddhismus*, 1916, 홍윤기 역, 『힌두교와 불교』, 서울: 한국신학연구소, 1986.
- Idem., *Konfuzianismus und Taoismus*, 1916, 이상률 역, 『유교와 도교』, 서울: 문예출판사, 1992.
- Idem., *Das antike Judentum*, 1917, 진영석 역, 『고대 유대교』, 1989.
- Wilson, Bryan, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1982.
- 국민호, "동아시아 경제 발전과 유교," 『한국사회학』, 제 31집, 1997년 봄, pp.29-59.
- 권규식, 『종교와 사회변동』, 서울: 협성출판사, 1985.
- 김성건, "베버사회학의 이론적 함축성," 『사회학연구』 (1984): 93-113.
- 김종서, "종교단체의 합리적 재산관리," 『다보』 3 (1992): 24-31.
- 김중섭, "한국에서의 막스 베버 연구," 『현상과 인식』 4/2 (1980):

207-219.

김호기, “동아시아 자본주의 발전과 유교의 역할,” 유석춘 편, 앞의 책, pp.347-349.

박영신, “한국의 전통 종교윤리와 자본주의,” 『한국종교와 사회변동』, 문학과 지성사, 1987, pp.151-169.

양영진, “막스 베버의 합리성과 ‘인도의 종교’,” 『한국사회의 전통과 변화』, 서울: 법문사, 1983, pp.537-570.

양영진, “베버 종교사회학 저술들의 내적 연관성,” 전성우 편, 『막스 베버 사회학의 쟁점들』, 서울: 민음사, 1995, pp.367-392.

유석춘 편, 『막스 베버와 동양사회』, 서울: 나남, 1992.

이동인, “한국근대화 과정에서의 유교적 가치,” 『한국종교와 사회변동』, pp.170-225.

전성우, “논저구상: 「막스 베버의 자본주의론」, 『대우재단소식』 59, 1997년 봄, pp.17-20.

조혜인, “세계의 깨: 개신교 윤리 명제의 동적 측면,” 『한국사회학』 제30집 (1996년 봄호): 31-64

한국정신문화연구원 편, 『유교문화의 보편성과 특수성』, 1994.

余英時, (정인재 역) 『中國近世宗教倫理와 商人精神』, 서울: 대한교과서주식회사, 1993.