

마르크스·웨버·슘페터：史的唯物論 批判

林 元 澤

(서울大學校 社會大 教授)

- | | |
|----------------|-----------|
|<차례>..... | |
| 1. 問題의 提起 | 3. 經濟와 倫理 |
| 2. 史的一元論으로부터 | 4. 結論 |
| 史的二元論으로 | |

1. 問題의 提起

70年代에 들어서 스태그플레이션이 크게 問題가 되고 또 다른 한편에 各國間의 競爭이 더욱 燥烈하게 되면서 視野는 단순한 經濟分野로부터 經濟를 包含하는 國家·社會·文化 全般問題에까지 擴大되어가고 있는 듯이 느껴진다. 특히 最近 日本의 挑戰을 받은 美國에서 日本을 「改善을 위한 新方向의 示唆」를 그로부터 받을 수도 있는 「日本色鏡」(the Japanese mirror)으로 取扱하고 日本을 研究하고자 하는 企圖가 發生했다. 그런데 또 그 企圖는 美國의 「經營技術」(tool of management)뿐 만이 아니라 「美國의 效率을 減退시키고 있는 西歐式 經營비전」(western vision of management)도 檢討의 對象으로 삼고 있다는 것이다(Pascale and Athos, 1981:22). 그리하여 「美國의 文化와 社會와 關聯된 經營盲點」(managerial blind spots related to American culture and society)을 分析하고 있다(Pascale and Athos, 1981:26). 世界第一을 豪상 내걸고 있는 美國이 自己들의 根本, 즉, 文化와 社會까지 들먹이면서 自己批判하려는 處事는 美國이 치하고 있는 事態가 이만저만 深刻하지 않다는 것을 말해주는 것이라고 볼 수 있다. 한편 日本에서도 自己들이 成就해 놓은 實績을 自畫自讚하고 있는 것을 볼 수 있다. 그런데 한 가지 재미있는 事實은 그 自畫自讚하고 있는 方式이 M. 웨버가 風刺했던 「數字浪漫主義」(Zahlenromantik)에 立脚해서 成長·輸出·雇傭의 增加率이 얼마 얼마나 式으로 도 물론 하고 있지만 그보다 「日本資本主義의 精神」을 뗇떳이 내걸고 自畫

自讚하고 있다는 것이다. 그리고 더욱 우리를 놀라게 하는事實은 런던大學教授로 있으며 對外的으로는 數理經濟學者로서 알려진 森嶋通夫 教授가 歐美의 資本主義가 M·웨버가 規定한 대로 프로테스탄트資本主義라고 한다면 日本資本主義는 거기에 대해서 「儒教資本主義」라고 하고 있다는 것이다. 그리고 또 出版業을 하고 있으며 無教會主義者이기도 한 山本七平이 最近에 쓴 『日本資本主義의 精神』에 의하면 日本資本主義 精神은 日本의 傳統으로부터 緣由되고 있다고 하고 있다. 하여튼 日本資本主義는 「日本的 儒教」의 倫理 위에 立脚하고 있기 때문에 마르크스理論이 日本에 그대로 適用될 수 없다고 森嶋教授는 말하고 있다. 뿐만 아니라 한 걸음 더 나아가서 山本는 戰後 日本 經濟의 繁榮을 成就시켜 놓은 旗手들은 大正人이며 戰後 美國에 가서 經濟學·經營學을 배워온 사람들은 도리어 企業을 破產시키고 있다고 까지 말하고 있다.

우리는 이것을 單純한 經濟現象으로서 取扱하고 經濟學的 用具로써 分析해서는 안되고, 經濟現象을 그 속에 包含하고 있는 歷史的 社會文化現象으로 取扱하고 보다 高次元의 包括的인 理論을 動員해서 分析해야만 된다고 생각한다. 資本主義가 後進國에서 特히 亞細亞 諸國에서 과연 成功할 수 있을까 하는 것은 우리들이 가슴속에서 남몰래 疑問視하고 있는 問題이다. 日本의 資本主義만은 확실히 成功했으며 한 걸음 더 나아가서 世界 第一의 美國에 대한 威脅的 存在로까지 登場하고 있다. H. 칸은 다음과 같은 말을 하고 있다. “亞細亞에서 工業化에 成功한 나라, 成功하려고 하는 나라, 日本, 韓國, 臺灣等은 모두 儒教國家이다. 儒教의 原理가 工業化를 持擡하는 基盤이 되고 있다.” 이 말은 事實일까? 어떤 日本人은 다음과 같은 말을 하고 있다. “日本의 技術成果의 現況을 보면 歐美로부터 原型을 빌려와서 日本은 日本에 獨特한 形態로서 近代技術을 發展시킬 수가 있었다고 할 수가 있을 것이다. 그 日本의 特色은 무어라고 해도 日本의 國民性, 企業體質, 社會慣習等이 日本固有의 風土條件에 뿌리박고 있는 데 있다고 할 수 있다. 그것은 틀림없이 日本의 技術이다.” 드디어 그들은 「國民性」과 「風土」를 들고 나오기 시작했다.

올해는 마르크스가 죽은 지 百年이 되는 해이다. 혼히들 마르크스理論은 歷史的 事實에 適用될 수 없는 理論이 되고 말았다고 말하고 있다. 과연 그렇게 斷言할 수가 있을까? 우리들의 記憶에는 60年代의 亞細亞에 있어서의

悲劇이 아직도 生生하게 살아 있다. 美國이 精銳 50萬과 3000億 달러를 投入해서 自由越南을 支援했으나 결국 越南은 敗亡하고 共產化되고 만 케이스를 우리는 알고 있는데 이것은 마르크스理論이 越南에서 適用될 수 있었기 때문이라고 적어도 우리는 그렇게 생각하고 있다.

우리는 이 모든 것을 解明하기 위해서 그 分析用具로서의 歷史的 社會文化現象에 관한 包括的인 上位理論의 確立부터着手하기로 하자.

2. 史的 一元論으로부터 史的 二元論으로

우리는 우선 그러한 歷史的 社會文化現象에 관한 包括的인 上位理論으로서의 史的唯物論(唯物史觀)의 檢討부터 시작해 보기로 하자. 바란·스위지가 『獨占資本』에서 “해겔의 「眞理는 全體」(The truth is the whole)라는 말은 永久不滅의 真理다. 그런데 美國의 社會科學者들은 無數의 小眞理(small truths)를 많이 發見하고 있다. 그런데 小眞理의 集計는 결코 大眞理(big truths)가 될 수 없다. 그런데 마르크스主義社會科學은 社會全體에 焦點이 주어져 있다”고 말한 가운데의 「社會全體에 焦點」은 바로 史的唯物論을 指稱한다고 解釋해도 無妨할 줄 생각한다(Baran, & Sweezy, 1966:16). 그런데 『政治經濟學批判』의 「序文」에는 史的 唯物論의 「公式」이라고 불리우는 다음과 같은 有名한 文章이 실려 있다. “人間은 自己生活의 社會의 生產에 있어서 그들의 意志로부터 獨立된 一定한 不可缺의 生產關係에, 즉, 그들의 物質的 生產力의 一定한 發展段階에 照應하는 生產關係에 들어선다. 이 生產關係의 總體는 社會의 經濟的 構造 즉, 現實的 土臺를 形成하는 것이며 이 土臺 위에 法律的・政治的 上部構造가 서며 또 一定의 社會의 意識諸形態가 그 土臺에 照應한다. 物質的 生活의 生產樣式은 社會的・政治的・精神的 過程一般을 決定한다. 人間의 意識이 그들의 存在를 決定하는 것이 아니라 도리어 반대로 그들의 社會的 存在가 그들의 意識을 決定한다(Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt). 社會의 物質的 生產力은 그 發展의 一定段階에 到達하면 이 때까지 그 生產力이 그 内部에서 發展되고 있던 現存 生產關係와 矛盾되게 되며 즉 이 生產關係의 法律的 表現에 不過한 所有關係와 矛盾되게 된다. 이 關係는 生產力의 發展形態로 부

터 그 極端으로 變化하게 된다. 그 때에는 社會革命의 時代가 到來한다. 經濟的 基礎의 變動과 함께 巨大한 上部構造 全體가 徐徐히 또는 急激히 變革된다”(Marx, 1930). *multum in parvo*(小形이지만 內容豐富). 世界思想史에 있어 最少量의 文章으로써 最大量의 內容을 含蓄하고 있으며 또 人類史에 最大量의 影響을 미친 文章으로서 福音書에 記述되고 있는 基督의 山上垂訓에 관한 文章 다음으로 이 文章만한 것은 다시 또 없을 것이라고 생각한다. 이 所謂 史的 唯物論의 公式에는 그 基礎에 哲學이 깔려 있고 經濟學은 물론 歷史學·社會學·政治學·法律學·이데올로기 論까지 包含되고 있다. 즉 이 史的 唯物論은 經濟·社會·政治·法律·文化 等의 相互關係를 「永遠의 相互에서」 그리고 「歷史의 相互에서」 規定지우고 있다. 마르크스는 이 史的唯物論이 客觀的 法則이라는 것을 確證지우기 위하여 哲學的 唯物論을 가지고 그것을 根據지우고 있다. 그리고 歷史 즉, 變動을 說明하기 위한 哲學的 根據로서 辨證法을 採擇하고 있다. 그리고 經濟·社會·政治·法律·文化 等의 micro를 集計해서 macro化하는 데 역시 哲學的 唯物論이 適用되고 있다. 這間의 事情을 좀 더 자세히 言及해보기로 하자.

우선 마르크스主義는 存在論·認識論·方法論으로서의 哲學의 唯物論을 設定해 놓고 있다. 우선 存在論으로서의 唯物論을 엥겔스는 다음과 같이 設定해 놓고 있다. “모든 哲學의 最高 問題는 存在(Sein)에 대한 思惟(Denken)의 關係, 自然(Natur)에 대한 精神(Geist)의 關係에 관한 問題이다. 哲學者들은 이 問題에 대해서 어떻게 對答하는가에 따라 二大陣營으로 나누어진다. 精神이 自然보다 먼저 存在한다고 主張한 사람들은 觀念論 陣營을 形成하였다. 自然을 根本이라고 主張한 사람들은 唯物論 陣營을 形成하게 되었다.” (Engels, 1927:28) 그리고 「物質이 精神의 產物이 아니라 精神 自體가 物質의 最高 產物」이라고 엥겔스는 말하고 있다(Engels, 1927:31). 그리고 唯物論은 「自然의 客觀的 法則性의 認識可能」(Anerkennung der objektiven Gesetzmäßigkeit der Natur)을 主張하고 있다. (Lenin, 1927:145) 그리고 그 認識은 반드시 「模寫」(Abbild), 「像」(Bild), 「反映」(Abspiegelung)이어야 한다고 한다. “徹底한 唯物論者는 模寫, 像, 反映이라는 用語를 반드시 使用하지 않으면 안된다”(Lenin, 1927:23). 이리하여 마르크스의 認識論은 模寫說이 되고 만다. 그리고 認識의 可能性은 「實踐」(Praxis), 즉 「實驗」(Experiment)과 「產業」(Industriy)에 의해서 證明될 수 있다고 하고 있다. 「우리

들이 自然事象을 우리들의 손으로 만들고 自然事象의 諸條件으로부터 그것을 生產하고 그리고 그것을 우리들의 目的을 위해서 使用함으로써 이러한 自然事象에 관한 우리들의 解釋이 옳다는 것만 證明할 수 있다면 그 때에는 자연히 칸트의 「物自體」라는 怪物도 處理되고 말 것이다.”(Engels, 1927:29). 이리하여 存在論·認識論·方法論으로서의 唯物論은 結局 다음과 같이 要約될 수가 있을 것이라고 생각한다. “思考에 의한 對象의 模寫의 理論(Theorie von der Abbildung der Gegenstände durch den Gedanken)은 다음과 같이 說明될 수 있다. 즉, 事物(Ding)은 우리들의 外部에 있다. 우리들의 知覺과 表象은 事物의 模寫(Abbild)이다. 이러한 事物의 模寫의 試驗 즉 옳고 옳지 않은 것의 區分은 實踐(Praxis)에 의해서 주어진다”(Lenin, 1927:95-96). 그런데 「理論」과 「實踐」 사이에는 다음과 같은 關係가 있다고 하고 있다. “自由란 必然의 認識이다(Die Freiheit ist die Einsicht in die Notwendigkeit). 自然法則으로부터의 獨立이라는 點에 自由가 있는 것이 아니고 이 法則의 認識에 이 法則과 같이 自由는 주어져 있다. 이 法則을 計劃的으로 一定의 目的에 作用시킬 수 있는 可能性에 自由가 存在한다”(Engels, 1928:112). 그러면 마르크스主義에 있어서의 辨證法은 어떻게 된다는 말인가? 그것은 나중에 다시 論及하기로 한다.

이렇게 보면 마르크스主義의 哲學的 唯物論은 플라토 以來 칸트, 헤겔, 그리고 新칸트學派에 속하는 릿첼트, M. 웨버 等을 거쳐서 發展되어 왔는 觀念論에 대한 反定立의 意義를 갖는다는 것을 알 수 있다. 이 마르크스主義의 哲學的 唯物論에 대한 우리의 見解를 말해 보면 다음과 같이 될 것이다.

칸트의 認識論에 있어서의 認識은 受動的인 感性內容(質料)을 認識能力인 悅性(形式)에 의한 概念이 包攝·統一함으로써 成立된다는 것인데, 이 경우 感性內容(質料)은 受動的 機能밖에 하지 못하는 데 대해서 認識能力인 悅性(形式)은 能動的 役割을 하기 때문에 칸트의 이러한 認識論은 構成說이 되지 않을 수 없게 된다. 그리고 이 경우 構成에 의하여 成立된 認識이 個人差를 가져서는 안되므로 認識能力인 悅性(形式)은 超個人的 特徵을 가져야 하므로 認識能力인 悅性(形式)은 超個人的인 「意識一般」(Bewußtsein überhaupt)이 되어야 한다고 칸트는 主張하고 있다. 그러면 칸트의 認識論인 構成說에 있어 「眞理」 또는 「法則」은 어떻게 되고 있는가를 보기로 하자. 이에 대해서 칸트는 다음과 같이 解明하고 있는 것을 볼 수 있다. 悅性이 自然으

로부터 배우는 것이 아니고 도리어 「悟性 그 自體가 自然에 대한 法則賦與」(der Verstand ist selbst die Gesetzgebung für die Natur)가 되며 그리고 「悟性은 自然法則의 根源」(der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur)도 된다고. 즉 칸트의 認識論인 構成說은, 마르크스主義의 認識論인 模寫說이 外的 必然을 認定하고 있는 데 대해서 그것을 否認하고 있는 것을 알 수 있다. 그런데 우리는 여기서 外的 必然을 認定하는限에 있어 마르크스主義의 認識論은 옳고 外的 必然을 否認하는限에 있어 칸트의 認識論은 옳지 못하다고 말하고자 한다. 그러나 構成說과 模寫說은 二律背反關係에 있지 않는다는 것을 우리는 또한 主張하고자 한다. 왜냐하면 뉴톤이 發見한 有引力의 法則은 뉴톤의 意識에 漠然히 模寫된 것이 아니고 「引力」, 「質量」, 「距離」等의 뉴톤이 創造해낸 概念에 의해서 「構成」되었다고 볼 수 있기 때문이다. 단지 우리가 여기서 留意해야 할 것은 뉴톤이 「構成」한 引力의 法則이 天體運動의 測定結果와 符合될 때에만, 즉 그 理論이 實驗의 檢證의 結果外的 實在와 符合된다고 確認될 때에만 「構成」은 「模寫」의 資格을 얻을 수가 있게 된다는 것이다. 즉, 「構成」은 「模寫의 手續節次」라고 볼 수 있다.

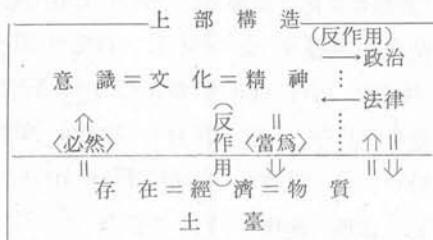
다음에는 위에서 提示된 마르크스의 史的 唯物論에 대한 우리의 見解를 披瀝해 보기로 하자.

史的 唯物論이 갖고 있는 主要 內容은 다음과 같다고 할 수 있을 줄 생각한다. (1) 哲學的 唯物論에 있어서의 「物質」은 「質料로서의 物質」인 데 대해서 史的 唯物論에 있어서의 「物質」은 「生活手段으로서의 物質」 즉 「使用價值」가 되고 있다. (2) 「生活手段으로서의 物質」 즉 「使用價值」는 人間 生存을 위한 *sine qua non*(不可缺條件)이 되고 있다. (3) 人間 生存을 위한 *sine qua non*(不可缺條件)인 物質 즉 「使用價值」를 生產·分配하는 「經濟」가 社會의 「現實土臺」가 되고 「政治·法律組織」과 「文化」는 「上部構造」가 되고 있다. 따라서 「存在=經濟=物質」= 意識=文化=精神을 決定한다.」 (4) 그리고 史的 唯物論의 公式에는 包含되고 있지 않지만 또 하나 「階級鬭爭」에 관한 理論도 이 가운데에 包含되고 있다고 하는 것이 좋을 듯 싶다. 왜냐하면 마르크스는 『共產黨宣言』에서 “從來의 歷史는 階級鬭爭의 歷史였다”고 말하고 있기 때문이다.

우리는 以上의 內容을 갖고 있는 史的 唯物論의 妥當性을 우선 認定해 두기로 하자. 그 理由는 엥겔스가 마르크스 賡送辭에서도 말하고 있는 바와

같이 “史的唯物論은 人間이 政治, 科學, 藝術, 宗教 等의 生活을 營爲하기에 앞서 우선 먹고 마시고 집을 가져야 하고 또 입지 않으면 안된다는 것을 内容으로 하고 있기 때문이다.” 따라서 우리는 “社會的 存在=經濟=物質이 그들의 意識=文化=精神을 決定한다”는 命題도 認定해 두기로 한다.

그러나 우리는 “人間意識이 그들의 存在를 決定하는 것이 아니다”라는 것은 認定할 수 없다는 것을 분명히 闡明해 두어야만 하겠다. 우리는 「意識=文化=精神」이 「存在=經濟=物質」을 決定한다는 것도 「存在=經濟=物質」이 「意識=文化=精神」을 決定한다는 것과 並行해서 成立된다는 것을 強力히 主張하고자 한다. 그리고 이 「意識=文化=精神」의 「存在=經濟=物質」에 대한 「反作用」이 動物 世界에 있어서는 볼 수 없고 人間世界에 있어서만 볼 수 있으며 人間world에 있어서도 즉 人間集團에 있어서도 換言하면 民族에 있어서도 民族에 따라서 顯著한 差異가 나타나며 그것이 民族鬪爭史 또는 國家鬪爭史로서의 世界史의 展開過程에도 커다란 影響을 미치고 있는點에着眼하여 史的唯物論 즉 「史的 一元論」은 「史的 二元論」이 되어야 한다고 그렇게 생각하고 있다. 그리하여 나중에 다시 言及하겠지만 「存在=經濟=物質」과 「意識=文化=精神」은 辨證法의 으로 相互媒介됨으로써 「國家=力」을 構成하게 되고 그리고 또 그 「國家=力」은 世界史의 展開過程에 있어 하나의 生存單位(鬪爭單位)로서 登場하게 된다는 理論을 우리는 展開할 心算이다. 그리고 「存在=經濟=物質→意識=文化=精神」의 方向에서 우리는 「必然」(Müssen)을, 그리고 「意識=文化=精神→存在=經濟=物質」의 方向에서 우리는 「當爲」(Sollen)를 設定해 두고자 한다.



그런데 「意識=文化=精神」이 「存在=經濟=物質」에 미치는 「反作用」을 엥겔스도 다음과 같이 承認하고 있는 것을 볼 수 있다. “史的唯物論에 의하면 歷史에 있어 窮極의決定要因(das in letzter instanz bestimmende Moment)은 現實生活의 生產 및 再生產입니다. 그 以上的 것을 마르크스도 나도

이 때까지 主張한 일이 없읍니다. 누군가가 이것을 歪曲해서 經濟的 要因이 唯一의 決定要因(das einzig bestimmende Moment)이라고 한다면 史的 唯物論은 空虛하고 抽象的인 內容이 되고 말 것입니다. 經濟狀態는 土臺입니다. 그런데 上部構造의 여러 가지 要因一階級鬭爭의 政治的 形態와 鬭爭의 여러 結果, 勝利한 階級에 의해서 確定되는 諸制度, 즉 法形態, 그리고 이 모든 現實的 諸鬭爭 모두의 여기에 關與한 사람들의 頭腦에의反映, 즉, 政治的 法律的, 哲學的 諸理論, 宗教的 見解와 教理體系에의 發展一이 歷史的인 諸鬭爭의 經過에 作用을 하고 대개의 경우 顯著하게 그 形態를 規定합니다. 이것은 그들 모든 要因의 相互作用(Wechselwirkung)이며 그 속에서 結局 모든 無數의 偶然性을 통한 必然的인 것으로서의 經濟的 運動이 貫徹됩니다.” “政治的 法律的 哲學的 宗教的 文學的 藝術的 等의 發展은 經濟的 發展에 立脚하고 있습니다. 그리고 이들 發展은 또 모두가 서로 反作用(reagieren)을 하고 經濟的 土臺에도 反作用을 하고 있습니다. 經濟狀態가 原因이며 그것 만이 能動的이며 다른 모든 것은 受動的인 結果에 지나지 않는다는 것은 아닙니다. 그렇지 않고 窮極的으로는 항상 自己를 貫徹하는 經濟的 必然性의 基礎 위에 있어서의 相互作用입니다”(Marx und Engels, 1953:502, 560).

以上에서 보았는 바와 같이 엥겔스도 晚年에 가서는 史的一元論을 많이 修正했다는 것을 알 수 있다. 아니 實質에 있어 엥겔스도 史的二元論을 主張하고 있다고도 볼 수 있을 줄 생각한다. 史的一元論으로부터의 史的二元論 으로의 移行은 그냥 單純히 이루어지게 되는 것이 아니라는 것을 또한 알지 않으면 안될 줄로 생각한다. 「存在=經濟=物質로부터의 意識=文化=精神 으로의 上昇運動」과 「意識=文化=精神으로부터의 存在=經濟=物質로의 下降運動」은 완전히 相反되는 特徵을 갖고 있다. 前者가 真正한 意味에서의 唯物論이라고 한다면 後者は 이에 대해서 真正한 意味에 있어서의 觀念論이라고 할 수 있다. 그런데 이 두 가지 相反되는 運動이 同時に 行해지고 있다는 것이 또한 現實이다. 但 前者が 「必然」(Müssen)이라는 特色을 갖고 있는 데 대해서 後자는 「當爲」(Sollen)라는 特色을 갖고 있기는 하지만. 이러한 相反되는 運動을 說明하기 위해서는 불가불 辨證法이 援用되어야 한다는 것은 말할 것도 없을 것이다. 辨證法은 「矛盾의 統合」(Coincidentia oppositorum)을 說明해낼 수 있는 論理이기 때문이다. 그런데 그 辨證法은 單純한 唯物辨證法도 될 수 없고 또 單純한 觀念辨證法도 될 수 없는 그야말로

絕對辨證法이 되어야 할 것이다.

다음에는 「意識=文化=精神의 存在=經濟=物質에 대한 反作用」에 관해서 言及해 보기로 하겠다. 그러나 그것을 關說하기 前에 經濟學 方法論에 있어서의 模寫說과 構成說과의 關係에 관해서 잠시 檢討해 보기로 하자. 上記한 바와 같이 模寫說은 外的 必然 즉 經濟法則의 存在를 認定하는 立場이다. 그런데 역시 前記한 바와 같이 模寫說이라고 해서 누구나에 의해서 外的 必然 즉 經濟法則이 저절로 받아들여지고 理解될 수 있다는 것은 아니다. 「模寫의 手續節次로서의 構成」에 試行錯誤가 따르기 마련이라는 것은 이 경우에 있어서도 그대로 成立될 수가 있다. 그러면 「恣意」와 「反法則」이 介入될 수 있는 「構成」은 어떻게 해서 「模寫의 手續節次」로서 成立될 수 있게 된다는 말인가?

外的 必然 즉 經濟法則을 認定하는 立場에는 2個 種類가 있다. 즉 物理法則이 經濟現象을 支配하고 있다는 마르크스의 唯物論과 또 하나 心理法則이 經濟現象을 支配하고 있다는 方法論의 一元論(der methodologische Monismus) 내지 心理主義(Psychologismus)의 2個 種類이다. 이 2個의 立場은 둘 다 模寫說을 取하고 있는 셈이 되는데, 그러면 그 「模寫의 手續節次」로서의 構成은 어떠한 特性을 갖고 있는가를 보기로 하자. 模寫說에 있어서의 構成은 간단히 말하면 因果的 說明方法을 取한다는 말이 될 줄 안다. 그리고 또 因果的 說明의 出發點이 되는 것은 바로 物理法則 또는 心理法則으로서의 經濟法則이 되게 되는 것이다. 그리하여 어떠한 法則으로부터 出發한 因果的 說明은 하나의 固定的인 體系를 形成하게 되는데, 模寫說에 있어서의 「構成」이라는 바로 이 因果的 説明으로 形成된 理論的 體系를 指稱한다고 생각하면 편찮을 줄 생각한다.同一의 法則으로부터 出發해서 相異한 因果的 說明에 의해서 形成된 相異한 理論的 體系라는 것도 생각될 수가 있을 것이다. 그러나 그 相異한 理論體系도 그것이同一의 法則으로부터 出發하는 限 畢竟相互補完하는 關係에 있게 되고 矛盾的 關係에 있지 않게 될 것이다. 그리고 辨證法에 의해서 이 相異한 2個의 理論的 體系도 하나의 因果的 說明의 理論的 體系로 統一될 수가 있게 될 것이다.

다음에는 新 칸트學派의 H. 릿켈트와 M. 웨버에 있어서의 社會科學 方法論이 어떻게 되고 있는가 하는 것을 잠시 檢討해 보기로 하자. 릿켈트도 칸트의 二元論에 立脚해서 「質料+形式」의 圖式을 確立해 놓고 「質料」는 社會現象을 形成하는 「部分」(ein Teil)이 되고 있으며 「形式」은 「價值」(Wert)

가 되고 있다고 하고 있다. 그리고 이 경우에 있어서도 「質料」는 受動的 役割 밖에 못하고 있는 데 대해서 「形式」 즉 「價值」는 能動的 役割을 하고 있는 것으로 되고 있다. 그리하여 「形式」 즉 「價值」가 選擇主體가 되어서 「非本質的 部分」(unwesentliche Bestandteile) 또는 「無意味한 것」(das Bedeutunglose)과 「本質的 部分」(wesentliche Bestandteile) 또는 「重要한 것」(das Wichtige)을 區分할 수 있게 한다는 것이다(Rickert, 1926:95-96; 林元澤, 1981:345). 이러한 取捨選擇方法을 リッケ르트는 「個別化的 選擇의 原理」(individualisirende Auswahlprinzip)라고 하고 있다. 다음에 リッケ르트는 「價值法則의 一般性」(Allgemeinheit der Kulturwert)을 設定함으로써 「價值의 態意性」을 封鎖하려고 한다. 그것은 마치 칸트가 「意識一般」을 設定함으로써 認識에 있어서의 個人差를 除去하려는企圖와 꼭 같다고 할 수 있다.

M. 웨버는 リッケ르트의 「質料+形式(價值)」로부터 그 結果로서의 「理念型」(質料+形式)을 만들어낸다. 그러나 웨버는 그것을 理論이라고 하지 않고 「理念型(Idealtypus)」(요즈음의 用語로 表示하면 「模型」 또는 「패러다임」)이라고 指稱한다. 그 理由는 그렇게 함으로써 「理念型」의 絶對性을 標榜하지 않고 그 相對性을 내걸 수 있기 때문이다. 웨버의 方法論은 이와 같이 相對主義·多元主義을 標榜하는 特色을 갖고 있다. 그에 의하면 理論은 다만 하나의 「手段」에 지나지 않는다는 것이다. 이러한 立場은 外的 必然 즉 經濟法則을 認定하지 않으려고 하는 方法論의 二元論(der methodologische Dualismus)의 하나의 特色이라고 할 수 있다. 「假說的 法則의 知識은 認識手段(Erkenntnismittel)으로서만 커다란 價值를 갖는다」(Weber, 1922:175). 여기서 進一步하면 슘페터의 프라그마티즘이 되고 만다. 즉 그는 理論에 있어 問題가 되는 것은 「正當性」(Richtigkeit)이 아니라 「有用性」(Brauchbarkeit)이라고 하고 “經濟學에 있어 그것은 決코 法則이 아니라 어떠한 種類의 經濟的 事實의 一般化에 基礎를 두고 있는 하나의 假說에 지나지 않는다는 것이다. 따라서 그것은 原理的으로 態意的(willkürlich)인 것이다. 즉 그와 正反對의 假定을 設定해도 아무 相關이 없고 따라서 그것은 〈誤謬〉가 될 수 없는 것이다”라고 말하고 있다(Schumpeter, 1970:74 林元澤, 1981, 41).

그리면 以上에서 본 方法論의 二元論 즉 프라그마티즘에 있어서의 構成과 模寫說과는 어떠한 關係에 있다고 볼 수 있는가? 外見上 前者가 外的 必然 즉 經濟法則을 全面的으로 否認하고 있으므로 兩者는 二律背反의 關係에 있

는 듯이 보인다. 그러나 우리는 다음과 같이 해서 兩者 즉 方法論的 二元論 또는 프라그마티즘에 있어서의 「構成」과 模寫說을 結合시키려고 한다. 즉 그 「構成」이 外的 必然 즉 經濟法則의 存在를 否定하는 「構成」이기는 하지만 만약에 그 「構成」이 一定의 法則을 理論的 出發點으로 해서 因果的 說明에 의해서 形成된 理論體系와 相反만 안된다면 그 「構成」은 「模寫」의 一部分이 될 수 있다는 것이다. 이와 같이 經濟學方法論에 있어서도 「構成」과 「模寫」 사이에 證據法이 成立될 수 있게 되는 것이다.

3. 經濟와 倫理

이번에는 「意識=文化=精神」 가운데의 하나의 部分인 「倫理」와 經濟 사이의 關係에 관해서 考察을 해 보기로 하자. 우선 마르크스의 史的 唯物論에 있어서의 倫理와 經濟 사이의 關係를 보기로 하자. 엥겔스는 다음과 같은 말을 하고 있는 것을 볼 수 있다. “우리는 道德界도 歷史와 諸民族의 差異를 超越하는 永久的 原理를 갖는다는 구설 밑에서 어떠한 道德的 教理를 永久的, 終局的으로 不變하는 道德法則으로서 우리들에게 强要하는一切의 要求를 拒否한다. 이와 反對로 우리는 다음과 같이 主張하고자 한다. 즉 從來의 一切의 道德原理는 結局 그 當時의 經濟的 社會狀態의 所產이다”라고(Engels, 1928: 89). 여기서 엥겔스는 “道德的 原理가 歷史를 超越하고 民族의 差異를 超越해서 存在한다”고 主張하는 뉴링의 主張에 反對해서 이와 같은 主張를 하고 있다. 그리고 그는 또 다음과 같은 말도 하고 있는 것을 볼 수 있다. “民族에 따라서 그리고 또 時代에 따라서 善과 惡의 觀念은 많이 變化되고 있다. 今日 어떠한 道德이 우리에게 主張되고 있는가? 첫째로 指摘되어야 할 것은基督教的 封建的인 道德이다. 그것은 根本的으로 카톨릭과 프로테스탄트로 区分되고 있다. … 이와 並行해서 近代의 브르조아의인 道德과 프롤레타리아의인 將來의 道德이 形成되고 있다. 過去, 現在 그리고 未來가 3種의 並行하는 道德說을 供給하고 있다. 그러면 어떤 것이 真實한 道德이라는 말인가? 絶對的 妥當性의 意味에 있어서는 어떠한 것도 真實한 것은 없다”(Engels, 1928:88).

以上의 引用된 엥겔스의 文章을 通해서 우리는 엥겔스의 倫理觀이 어떠한 것인가 하는 것을 충분히 알 수가 있었을 줄 생각한다. 즉 엥겔스는 「經濟가

倫理를 決定한다』는 見解를 取하고 있다고 볼 수 있다. 다음에는 K. 카우츠키의 倫理에 관한 見解를 보기로 하자.

카우츠키는 『倫理와 唯物史觀』이라는 冊 가운데서 다음과 같은 理論 展開를 하고 있는 것을 볼 수 있다. 즉 먼저 그는 다아원主義에 立脚해서 「動物로서의 人間」을 描寫하고 있다. 그리하여 그는 우선 「動物로서의 人間」은 「生存競爭」(Kampf ums Dasein)을 하게 된다는 大前提부터 設定해 놓고 있다. 다음에 「自發運動」(Eigenbewegung)과 「智力」(Erkenntnisvermögen)을 生存競爭을 위한 「武器」(Waffe)라고 하고 있다(Kautsky, 1930:48). “만약 사슴(鹿)이 그 敵을 認識하고 그의 食物이 存在하는 場所를 認識할 수 있는 智力이 없으면 그의 발(足)은 아무런 所用이 없게 될 것이다. 植物에게는 어떠한 智力도 도움이 안된다”. 그런데 “事物의 時間의 繼起와 因果로서의 事物의 必然的 繼起를 아는 것은 動物의 生存을 위해서 必要不可缺하다”고 하여 그 結果 經驗, 記憶의 能力, 思考能力이 發達되게 된다고 하고 있다. 그리고 그는 마음과 같은 말을 하고 있다. “思考는 「事物의 共通分子 즉 普遍的 要素」(das Gemeinsame, das Allgemeine der Dinge)를 우리에게 提示해 준다. Dietzgen은 다음과 같은 말을 하고 있다. 「一切의 概念, 一切의 認識, 一切의 學問, 一切의 思考行爲의 內容은 다만 普遍이라는 事物이다. 그러므로 思考力を 分析해 보면 그것은 結局 特殊속에서 普遍을 追究한다(aus dem Besonderen das Allgemeine zu erforschen)는 것을 나타내고 있다」”(Kautsky, 1930: 51). 다음에 그는 또 이러한 「自發運動」과 「智力」도 動物의 살려고 하는 「自己保存의 本能」에 立脚해서만 意義가 있다고 하고 있다. 다음에 카우츠키는 「動物로서의 人間」은 集團生活을 하게 되는데 「結合力」(Zusammenhalt)이 強하면 強할수록 生存競爭이 有利하게 된다고 하고 있다. “社會有機體도 그 運動이 統一의 統一의 일수록, 結合力이 強하면 強할수록 各部의 調和가 잘 이루어지면 잘 이루어질수록 生存競爭이 有利하게 된다.” 그리하여 ”社會的 結合이 生存競爭의 有力한 武器가 되고 있는 어떤 動物에 있어서는 자연 「社會的 本能」(die sozialen Triebe)이 培養되게 되며 어떤 경우에는 만약 그것이 自己保存과 生殖의 本能과 衝突할 때에는 後者보다도 더 強大한 威力を 發揮하게 된다”(Kautsky, 1930:61)는 것이다. 「社會的 本能」은 「全體를 위해서 自己를 牺牲하는 마음」, 「共同利益을 防衛하는 勇氣」, 「團體에 대한 服從」, 「社會에 대한 忠誠心」, 「名譽心」 등으로 發現된다고 그는 말하

고 있다. 그리고 그는 이 「社會的 本能」이 야말로 「美德」 즉 「道德法」(das Sittengesetz)이 되고 있다고 말하고 있다(Kautstsy, 1930:62). 그런데 그는 動物社會에는 하나의 德目만이 缺如되고 있다고 하고 있다. 즉 「正義」를 愛好하고 「平等」을 希求하는 本能인데 이것은 動物社會에 있어서는 發達될 餘地가 전혀 없다는 것이다. 왜냐하면 動物社會에 있어서는 社會的 不平等이라는 것이 없기 때문이라고 하고 있다. 社會的 不平等은 「動物로서의 人間」이 아닌 「人間으로서의 人間」의 世界 즉 人間社會에 있어서만 存在하고 있다는 것이다. 그리하여 「社會的 本能」 즉 集團을 保護하려는 「道德法」과 社會的 不平等 사이에 深刻한 矛盾關係가 發生되게 된다는 것이다.

그런데 社會的 不平等이 發生되었을 때에 어떻게 할 것인가에 관해서 카우츠키는 다음과 같은 理論을 展開하고 있다. 그는 對外競爭을 全的으로 無視하고 階級鬭爭만을 問題삼아 被擰取階級은 擰取階級의 「舊道德」에 對立되는 「新道德」을 내세워 「舊道德」과 싸워 이것을 打倒하고 「新道德」이 一般社會共通의 道德」이 되도록 階級鬭爭을 展開해야 한다고 主張하고 있다. 그리하여 다음과 같은 말을 하고 있다. “道徳理想은 다만 現在의 道徳의 秩序에 反對하는 순전한 消極的 性質의 것으로 다만 階級鬭爭의 動力으로서 즉 革命階級의 勢力を 結合하고鼓舞하는 手段으로서만 價値를 갖는다. 道徳理想은 生存競爭의 目的이 아니라 그 武器이다. 즉 道徳理想은 階級鬭爭의 特殊한 情勢에 대한 一種의 獨特한 武器이다”(Kautstsy, 1930:141). 이와 같이 카우츠키는 「經濟」에 必然的으로 從屬되고 있는 階級倫理만을 主張하고 있다. 역시 마르크스 經濟學者인 쿠노우도 카우츠키와 비슷한 말을 하고 있는 것을 볼 수 있다. “社會的 構成이 이례을로기의 真正한 基礎를 形成한다는 命題는 倫理의 領域에 있어서도 그대로 適用된다. 그러므로 이것이 옳다고 하면 倫理의 基礎를 先天的인 道徳本能 또는 理性에 緣由되는 道徳의 根本法則속에서 發見하려고 하고 永遠的인 最高道德原理를 建設하려고 하는 것은 本末이 頽倒된 企圖이다”(Cunow, 1923:295).

그리고 카우츠키도 쿠노우도 물론 둘 다 「理性에 緣由되는 道徳의 根本法則」을 主張하는 칸트의 倫理學에 대해서 反對하는 態度를 取하고 있다. 카우츠키는 다음과 같은 말을 하고 있다. “倫理가 社會生活에 反作用(zurückwirken)을 하고 있으며 이것을 促進하고 있다. 그러나 이것은 어디까지나 倫理가 社會生活과 密着하고 있으며 倫理를 發生시켜 놓은 社會的 要求와 相

應하고 있다는 條件 위에서만 成立된다. 그러나 倫理가 한번 社會에 대해서 獨立해서 社會에 의해서 決定되지 않게 되면 이 反作用은 다른 性質을 띠고 나타나게 된다. 倫理가 獨自의 發達을 하게 되면 그것은 순전히 論理的 形式的인 發展이 된다. 이와 같이 倫理가 한번 獨立的 存在가 되면 그것은 社會進步의 要素가 되지를 않고 化石化해서 保守的 要素가 되며 도리어 進步의 障碍가 된다. 이리하여 倫理는 社會의 不可缺의 結合의 連鎖가 되지 않고 도리어 社會生活의 擁디기 어려운 束縛의 手段이 된다. 이것도 一種의 相互作用이다”(Kautsky 1930:129). “社會에 階級이 發生되면 어떤 倫理의 維持가 利益의 問題, 때로는 甚히 強大한 利益의 問題가 된다. 그 때가 되면 強制力이라는 手段 즉 被榨取階級을 鎮壓하는 武力이 發生되며 그것이 倫理와 한 통속이 되어 支配階級에 有利한 倫理에 대해서 服從을 強要하게 된다.” 그런데 카우츠키에 의하면 칸트의 倫理學도 그와 같은「支配手段으로서의 宗教와 倫理」(Religion und Ethik als Herrschaftsmittel)가 된다고 해서 排斥하고 있는 것을 볼 수 있다. 그 뿐만 아니라 카우츠키는 칸트와 마르크스를 結合시키려는企圖를 다음과 같이 否定하고 있다. “이 事實(倫理의 獨立的 存在)의 發見은 마르크스思想을 갖고 있으면서도 무엇인지 거기에 滿足하지 못하고 있는 사람들을 매우 기쁘게 해놓았다. 그들은 칸트를 본받아서 社會有機體의 發展 가운데에 獨立的 原動力으로서의 精神(Geist als selbständige Trieraft)을 슬그머니 導入하려고 했다. 社會의 精神的 要素가 獨立的 作用을 한다는 것을 承認한다는 것은 그들에게 있어 매우 多幸스러운 일이었다. 거기에 있어 그들은 그들의 宿望이라고 할 수 있는 相互作用을 發見하려고 했기 때문이다. 즉 經濟가 精神에게 作用하면 다음에 精神이 經濟에 反作用을 한다. 兩者가 社會的 發展을 支配하는 方法에 두 가지가 있다. 즉 처음에는 經濟가 社會를 發展시키며 다음에는 精神的인 힘이 社會를 發展시키는 方法과 兩者が 서로 提携해서 共同의 結果를 發生시킨다는 方法—즉, 우리들의 意志와 希望이 獨力으로써 強固한 經濟의 必然을 往往 打破해 가면서 經濟의 必然을 變化시킬 수 있다는 方法—의 두 가지이다”(Kautsky, 1930:1982).

以上의 引用 文章을 보면 카우츠키가 우리가 主張하는 史的 二元論, 即 「經濟의 政治·倫理에 미치는 必然的 作用」과 「倫理의 政治·經濟에 미치는 當爲的 作用(反作用)」을 否認하고 史的一元論 即 「經濟의 政治·倫理에 미치는 必然的 作用」만을 認定하고 있는 것을 볼 수 있다. 쿠노우도 카우츠키

와 비슷하게 「經濟의 政治·倫理에 미치는 必然的 作用」만을 認定하고 있는 것을 볼 수 있다. “마르크스의 見解에 의하면 倫理의 永遠的根本法則이라는 것은 절대로 存在하지 않으며, 꼭같이 어떠한 絶對的 善 및 惡도 存在하지 않는다. 그러므로 마르크스主義의 倫理觀에 칸트의 倫理觀, 더 正確히 말하면 칸트主義의 倫理의 形而上學을 接붙이려고 하는 칸트의 마르크스主義者(kantianischer Marxisten), 또는 마르크스主義의 칸트學派(marxistischer Kantianer)의 努力은 전연 不可能한 것이 되고 만다”(Cunow, 1923:239).

우리가 앞으로 해야 할 일은 이와 같은 「經濟의 政治·倫理에 대한 作用(必然)」과 「倫理의 政治·經濟에 대한 反作用(當爲)」의 辨證法의 統一을 拒否하는 史的一元論이 어떻게 現實的으로 옳지 못한가 하는 것을 M.웨버의 史的 考證에 의해서 確定지음으로써 史的 二元論이 成立될 수 있을 뿐만 아니라 特히 「倫理의 政治·經濟에 대한 反作用(當爲)」이 얼마만큼 成功的으로 잘 達成되는가에 따라서 資本主義의 發達의 等級이 배겨질 수 있는가 하는 것을 論及해 볼 心算으로 있다.

우리는 어디까지나 「칸트의 마르크스主義」 또는 「마르크스의 칸트主義」의 立場을 堅持하려고 한다. M. 웨버는 『프로테스탄트의 倫理와 資本主義의 精神』에서 西歐資本主義가 어떻게 칼빈主義의 倫理에 立脚하는 資本主義의 精神에 의해서 「反作用」을 받고 있는가 하는 것을 史的으로 考證하고 있는 것을 볼 수 있다.

웨버는 經濟法則의 存在를 否認하는 프라그마티즘에 立脚하고 있으므로 史的一元論(史的唯物論)도 하나의 「必然」으로서는 認定하지 않고 하나의 「理念型」으로서 즉 하나의 「模型」, 또는 「패러다임」으로 認定하고 있을 때이다. 웨버는 다음과 같은 말을 하고 있다. “救濟된 狀態에는 두 가지밖에 없다. 하나는 스스로 神의 힘의 容器로서 느끼느냐, 또는 그의 道具로서 느끼느냐의 둘 가운데의 하나이다. 첫번째의 경우는 그의 宗教生活은 神秘主義的인 生活이 되지 않을 수가 없게 되고 두번째의 경우는 禁慾的인 (asketisch)生活이 되지 않을 수가 없게 된다. 루터는 第1의 類型에 속하고 칼빈主義는 第2의 類型에 속한다”(Weber, 1934:108 權世元·姜命圭, 1974:97). “世俗的인 職業勞動(Berufsarbeit)이 이 役割(즉 禁慾的인 生活)을 하게 된다고 생각한 것은 칼빈主義 教會 속에서 培養된 뿌리깊은 宗教意識의 特色이다”(Weber, 1934:106 權世元·姜命圭 1974:97). “이러한 自己確信을

얻기 위해서는不斷의職業勞動의要求를 받아야만 한다는 것이다. 이職業勞動에 의해서만宗教的疑惑이除去되고救濟된다는確信이주어지게되는 것이다"(Weber, 1934:105 權世元·姜命圭 1974:95). 이렇게해서, 웨버에의하면, 칼빈主義의「禁慾主義」가「職業勞動」에관한「倫理」를確立시켜놓았다고하고있다.

웨버는또다음과같은말을하고있다.“現世의外部에있어修道院속에서行해지지않고現世와그秩序의內部에있어來世를目標로해서이루어지는現世의內部의生活態度의合理化야말로禁慾의프로테스탄티즘의職業觀의作用이다”(Weber, 1934:163 權世元·姜命圭 1974:135).

더우리를놀라게하는것은이러한프로테스탄티즘의宗教的基礎가西歐의國民性을形成하기까지했다고그가말하고있는點이다.“宗教가우리들近代人들이想像도할수없을만한影響을미치고있었을時代에있어서는이實踐에있어作用하고있는宗教의인여러힘이國民性(Volkscharakter)의決定의인形成者였다고생각할수있다”(Weber, 1934:164 權世元·姜命圭 1974:136). 그리고이職業觀念의徹底한基礎作業을가장잘成就해놓은것은칼빈主義로부터發生된英國의清教主義라고하고있다. 그리고倫理적으로罪惡으로看做되어야할것은財產에의해서休息하는것과享樂과肉慾이라고하고있다.

다음에清教主義에있어서의勞動神聖視에관해서웨버는다음과같은말을하고있다.“끊임없는肉體的,精神의in勞動의勸告가反覆되면서수없이說教되고있다.勞動은옛날부터틀림없는禁慾의手段이었다(Die Arbeit ist das alterprobte asketische Mittel).東洋에서는물론全世界의모든僧侶規律과正反對로西歐의教會에있어서는일찍부터勞動은이러한禁慾의手段으로서尊重되어왔던것이다.勞動은清教主義가不淨한生活(unclean life)이라고부르는誘惑의一切에대한獨自의in豫防手段이기도했다.清教主義의性的禁慾은修道僧과程度의差異는있었지만根本原理에있어서는별差異가없었으며性的交涉이許容된것은夫婦사이에있어서만이었으며神의榮光을더하는手段으로서만許容되었었다.宗教上의懷疑나모든性的誘惑을克服하기위해서도節制있는生活,菜食과더불어「너의職業에忠實하라」라는教示가주어졌다”(Weber, 1934:169-170 權世元·姜命圭 1974:139).

以上에서 본 웨버의 見解를 檢討해 보면 다음과 같이 될 수 있을 줄 안다. 肉欲을 克服하기 위해서는 어떤 職業이든 이것을 神이 自己에게 주신 것으로 알고 거기에 没頭해서 热心히 勞動을 하라는 것이다. “肉慾이라든가 罪惡을 위해서라면 안되지만 神을 위해서 富裕하게 되기 위해서 勞動하는 것은 좋은 일이다”(Weber, 1934:176 權世元·姜命圭 1974:143). “富의 追求도 後日 平安히 살기 위해서 이루어질 때는 危險한 것이 된다.” 웨버가 말한 이러한 「資本主義의 精神」을 마르크스의 史的一元論(史的 唯物論)에 의해서 解釋하면 정말 우스운 것이 되고 말 것이다. 우리는 역시「文化의 獨自性」즉 칸트가 말한 대로의 「倫理의 永遠不滅性」을 認定해야만 될 줄 안다. 사실 꼭 같이 營利行動을 하면서도 어느 한 사람은 肉欲과 奢侈慾을 追求하는 것을 그目的으로 삼고 있는 데 대해서 다른 한 사람은 肉慾을 抑制하고 罪惡에 陷沒되지 않기 위해서 營利行動을 하고 있다면 兩者사이에 天地의 差異에 있다는 것은 말할 것도 없다. 마르크스의 史的一元論(史的 唯物論)은 前者の 경우를 支持하고 後者の 경우를 排擊하고 있다. 그러나 웨버가 克明히 考證해 놓은 바와 같이 프로테스탄티즘에 立脚한 西歐의 資本主義가 實際로 存在했으며, 特히 清教主義가 유독 잘 發達되었다고 하고 있는 英國에서 禁慾의 倫理에 바탕을 둔 資本主義가 實際로 存在했으며, 그러한 資本主義가 그렇지 못한 資本主義, 즉 「倫理의 政治·經濟에 대한 當爲的 作用(反作用)」이 없는 資本主義보다 훨씬 着實하게 發達할 수 있었다는 歷史的 事實이 우리 앞에 提示되고 있는 狀況下에서는 카우츠키도 쿠노우도 束手無策이 되지 않을 수가 없게 될 줄 안다. 여기서 우리는 마르크스의 史的一元論(史的 唯物論)의 限界성이 露出되며, 「經濟의 政治·倫理에 대한 必然的 作用」과 더불어 「倫理의 政治·經濟에 대한 當爲的 作用(反作用)」을 다같이 認定해 주는 우리의 史的 二元論이 現實分析用具로서도 보다 큰 威力を 發揮할 수 있다는 것을 確認할 수가 있었다고 생각한다.

다시 한번 말해 두지만 「經濟의 政治·倫理에 대한 必然的 作用」으로서의 「支配手段으로서의 倫理」를 갖고 있는 國家의 資本主義보다 「倫理의 政治·經濟에 대한 當爲的 作用(反作用)」으로서의 「獨立的 原動力으로서의 精神」을 갖고 있는 國家의 資本主義가 훨씬 잘 成功될 수가 있었다는 것이다.

그런데 우리의 이러한 見解는 最近 日本資本主義의 成功을 描寫해 놓은 森嶋通夫 教授에 의해서 다시 한번 確認될 수 있었다고 그렇게 우리는 생각

하고 있다. 森嶋教授는 『왜 日本은 成功하였는가』(Why has Japan succeeded)라는 그의 책에서 西歐의 資本主義가 웨버가 말한 바와 같이 프로테스탄티즘에 의해서 「反作用」을 받음으로써 成功할 수 있었던 것처럼 日本資本主義는 「日本的 儒教」에 의해서 「反作用」을 받음으로써 成功할 수 있었다고 하고 있다. 따라서 日本資本主義의 精神은 西歐資本主義의 精神과 다르다고 말하고 있다. 그리하여 西歐資本主義가 「프로테스탄트 資本主義」인 데 대해서 日本資本主義는 「儒教 資本主義」라고 말하고 있다. 그런데 森嶋教授는 「中國의 儒教」가 「仁 中心의 儒教」인 데 대해서 「日本的 儒教」는 「忠 中心의 儒教」라고 하고 있다. 그리하여 「日本的 儒教」는 어디까지나 「社會的 本能」 즉 集團의 自己防禦 本能에 잘 相應하는 「道徳法」였다고 하고 있다. 그리하여 「日本的 儒教」는 한때는 日本帝國主義의 背後原理도 될 수 있었고 戰後에는 日本資本主義를 「集團主義의 資本主義」로 變形시켜 놓는 推進力도 될 수 있었다. 그리고 「集團主義」는 「日本的 經營」의 核心을 形成하는 것으로서 現在 世界的인 脚光을 받고 있다.

그리고 内村鑑三系統의 無敎會主義者이며 出版業者이기도 한 山本七平은 그의 『日本資本主義의 精神』, 『論語』 가운데에서 「日本資本主義의 精神」은 德川 封建時代에 形成된 「日本의 傳統精神」이라고 말하고 있다. 그리고 그는 論語에 나오는 「不患寡而患不均」이라는 맡은 「日本的 儒教」의 核心을 形成함으로써 “그 結果 國民의 90%가 中流意識(中產階級意識)을 갖는다는 人類史上 最初의 國家를 形成해 놓고 말았다.”고 말하고 있다(『論語』 p. 168). 이것은 「日本的 儒教」가 政治, 經濟에 「反作用」을 함으로써 日本式 民主主義와 日本的 儒教資本主義를 形成해 놓았다는 말인데 그 日本的 儒教資本主義는 사실에 있어서는 「偽裝된 共產主義」라고까지 말해지고 있다. 이것은 「日本的 儒教」가 政治·經濟에 當爲的作用(反作用)을 함으로써 「經濟의 政治·文化에 미치는 必然的作用」을 抑制함으로써 만약 그것이 없었더라면 必然의 으로 發生될 수 있는 自然惡 즉 拜金主義, 物神崇拜, 階級鬭爭의 激化, 流血革命發生의 可能性 等을 未然에 멋지게 防止할 수 있었다는 말이 될 출한다. 그리하여 우리는 여기서 마르크스, 카우츠키, 쿠노우 等이 그렇게도 요란스럽게 排擊해 마지 않았던 「칸트倫理學의 永遠不變의 妥當性」을 事實에 立脚한 考證을 통해서 다시 한번 確證 할 수 있었다고 그렇게 생각하고 있다. 「倫理의 經濟·政治에 미치는 當爲的作用(反作用)」이 잘 行해지지 않음

으로써 亡國의 悲運를 겪었던 自由越南의 경우가 이것을 또한 反對側面에서 確認시켜 주는 好箇의 事例가 될 수 있을 줄 안다.

山本七平는 倫理가 日本資本主義를 만들어 냈는데 日本資本主義가 倫理를 죽여버리면 日本은 亡한다고 했다. 이 말은 「經濟의 政治·倫理에 대한 必然的作用」만이 있고 「倫理의 政治·經濟에 대한 當爲的 作用(反作用)」이 없으면 日本이 亡하게 된다는 말이다. 越南 亡國의 原因의 하나가 프랑스帝國主義가 越南에 進入했을 때 表意文字인 漢字를 廢棄하고 대신 表音文字를普遍化시킴으로써 儒教倫理가 없어지게 된 데 있다는 것은 通說이 되다시피되고 있는 事實이다. 이렇게 보면 亞細亞에서 資本主義가 成功한 國家는 儒教國家라고 한 칸의 말은 充分한 妥當性을 지니고 있다고 생각된다.

그런데 또 「文化의 經濟에 대한 當爲的 作用(反作用)」은 또한 國際競爭力強化의 하나의 手段으로서도 舉論되고 있다는 것을 알아야 될 줄 안다. 앞에서 日本을 하나의 色鏡으로 取扱하고 거기서 무엇인가를 習得하려고 하는努力이 美國에 現在 있다고 말한 바 있는데, 그의 結論은 다음과 같이 나오고 있다는 것을 알아야 될 줄로 생각한다. Pascale & Athos에 의하면, 經營은 結局 7S, 즉 Strategy, Structure, Systems, Staff, Skills, Style, Superordinate Goals 等에 의해서 運營되고 있다고 하고, 美國은 3 hard S 즉 Strategy, Structure, Systems 等에만 注力하고 있으므로 不毛의 結果를 가져오게 하고 있다고 主張하고 있다. 그리고 「日本의 經營」은 組織에서 「潤活油」(lubricant) 役割을 하고 있는 4 soft S 즉 Staff, Skills, Style, Superordinate Goals 等에 힘입어 「巨大한 成功」(tremendous success)을 거두고 있다고 말하고 있다. 그런데 그 原因은 「人間關係에 있어서의 敘知의 不足」과 「美國文化에 있어서의 不利한 點」(powerfully disadvantaged by our culture)때문이라고 말하고 있다(Pascale and Athos, 1981:330). 즉 Pascale & Athos는 美國의 對日競爭에 있어 「文化의 經濟에 대한 當爲的 作用(反作用)」의 未熟 때문에 美國은 不利한 位置에 서 있다고 分析하고 있다.

4. 結 論

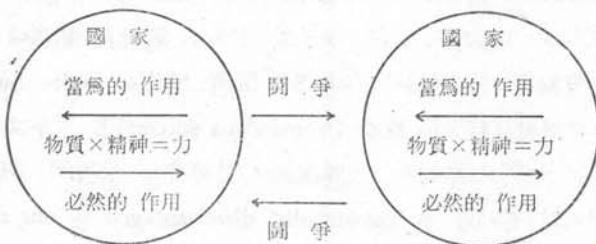
우리는 以上에서 마르크스의 史의 一元論(史의 唯物論)을 우선 一旦 全面的으로 承認해 주고 측, 「經濟의 政治·文化에 미치는 必然的作用」을 完全

이肯定해 주고, 거기에 그치지 않고 「文化의 經濟·政治에 미치는 當為的 作用(反作用)」을 또한 認定함으로써 史的一元論을 史의 二元論으로 昇華시켜 놓은 바 있다. 그리고 또 그 「反作用」이 어떠한 程度로 잘 이루어지고 있느냐에 따라서 그 나라의 資本主義의 等級도 变化될 수가 있다는 命題도 提示해 놓았다.

마르크스의 史의 唯物論의 克服은 「經濟의 政治, 文化에 대한 必然的 作用」을 全面的으로 否定함으로써 이후에 被하는 것이 아니고 우선 一旦 그것(史的一元論)을 全面的으로 받아들인 然後에 「文化의 政治, 經濟에 미치는 當為的 作用(反作用)」을 거기에 附加함으로써 史의 二元論을 完成實踐함으로써 이루어진다는 것을 알아야 한다.

그런데 이것을 世界史 過程에서 볼 때에는 「經濟=物質」과 「文化=精神」은相互媒介됨으로써 「必然的 作用」×「當為的 作用」 하나의 힘(力), 즉 國家를 形成하게 되고 其他 國家 즉 힘(力)과 對立關係에 들어감으로써 世界史 過程을 形成하게 된다는 것이다. 슘페터는 世界史 過程을 힘(力)과 힘(力)의 즉 國家와 國家의 戰鬪關係로 보았다.

“사실, 歷史는 여러가지 國家乃至階級이 擴大를 위한 擴大를 追求했으며, 戰鬪을 위한 戰鬪을 追求했으며, 戰勝을 위한 戰勝을 追求했으며, 支配



를 위한 支配를 追求했다는 것을 나타내고 있다.” “帝國主義란, 國家의 無制限의 擴大를 强行하려는 無目的의인 素質이다” (Schumpeter, 1919:5). 이리하여 「國家의 死滅」이라는 마르크스主義의 最後의 神話가 여기서 부서지게 되는 것이다.

그리면 우리나라의 資本主義는 어떠한 狀況下에 있다는 말인가. 漢字 廢止, 한글 專用政策 즉 「概念破壞」의 强行으로 因하여 文化蓄積「智力」儒教倫理이 崩壞됨으로써 「經濟의 政治·文化에 미치는 必然的 作用」만이 남아 있을 따름이며, 그 自然惡을 즉 拜金主義·物神崇拜·富益當·貧益貧·權力

獨占等을 抑制할만한 「文化의 政治·經濟에 미치는 當爲的 作用(反作用)」이 存在하지 않는 狀態가 發生되게 되었다. 그리하여 「新植民主義」, 「賤民資本主義」「對外從屬의 深化」「半民主主義」等의 現象이 發生되게 되었다. 그런데 그 자세한 分析은 今後의 課題로 미루어 두기로 한다.

〈參 考 文 獻〉

林元澤.

『反자유엘슨』, 『經濟論集』, Vol. 20, No. 4, pp.

Cunow, H.

1923 *Die Marxsche Geschiehts, Gesellschafts und Staatstheorie*, Dietz.

Engels, Friedrich

1927 *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Philosophie*, Verlag für Literatur und Politik.

1928 *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, Dietz.

Kautsky, Karl

1930 *Ethik und Materialistische Geschichtsanfassung*, Dietz.

Lenin, Vladimir

1927 *Materialismus und Empriokritizismus*, Verlag für Literatur und Politik.

Marx, Karl

1930 *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Dietz.

Marx, Karl and Friedrich Engels

1953 *Ausgewählte Briefe*, Dietz.

Pascale, R.T. and A.G. Athos

1981 *The Art of Japanese Management*, Warner Books.

Rickert, H.

1926 *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Paul Siebeck.

Schumpeter, Joseph

1970 *Das Wesen und der Hauptinhalt der Theoretische Nationalökonomie*, Dunker & Humblot.

1919 *Zur Soziologie der Imperialismen*, Paul Siebeck,

Weber, Max

1922 *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Paul Siebeck.

1934 *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Paul Siebeck.

權世元·姜命圭 共譯, 『프로테스탄티즘의 優理와 資本主義의 精神』, 서울, 一灝閣.

Baran, Paul and Paul Sweezy

1966 *Monopoly Capital*, Pelican Book.