



주제 애덤 스미스 300년, 다시 읽기

일시 2023년 11월 11일 토요일

장소 감리교신학대학교 웨슬리채플관 웨슬리 제1세미나실

• 한국인문사회과학회 •

• 학술 대회 일정 •

12:30~12:40 등록

12:40~13:00 윤리교육

13:00 개회사: 정 갑영(한국인문사회과학회 회장)

13:00~13:50 손보기 기념 강연 사회: 임 상현(경희대학교)

발표자	발표 제목
조 광 (고려대 명예교수, 전 국사편찬위원회 위원장)	한국 근대사에서 그리스도교 신앙 운동의 의미

13:50~14:00 휴식

14:00~14:50 주제 발표 (1) 사회: 윤 석민(연세대학교)

발표자	발표 제목
김 철(숙명여자대학교)	학제적 연구의 선구자 아담 스미스
박 영신(경희학원)	선한 시민: 애덤 스미스의 '동감' 다시 살핌

14:50~15:00 휴식

15:00~16:15 주제 발표 (2) 사회: 윤 석민(연세대학교)

발표자	발표 제목
민 은경(서울대학교)	전쟁사진에 대해 아담 스미스와 수전 손탁이 대화를 나눈다면 : 공감의 시각화에 대한 가상 논쟁
윤 혜준(연세대학교)	근로(industry)와 경쟁(competition) : 애덤 스미스와 근대의 키워드들
이 승훈(숙명여자대학교)	현대사회를 위한 동감의 조건

16:15~16:20 휴식

16:20~17:10 종합토론 사회: 임 상현(경희대학교)

17:10 폐회사: 정 갑영(한국인문사회과학회 회장)

• 한국인문사회과학회 연구 윤리 교육 •



* 자료: 연구윤리정보포털(<https://cre.nrf.re.kr/>) 카드뉴스 중
[연구윤리FAQ] 1. 어느 정도까지 유사해야 표절에 해당하는가?

• 목 차 •

01

손보기 기념 강연

- 한국 근대사에서 그리스도교 신앙 운동의 의미 / 3

02

주제발표(1)

- 학제적 연구의 선구자 아담 스미스 / 15
- 선한 시민: 애덤 스미스의 ‘동감’ 다시 살핌 / 43

03

주제발표(2)

- 전쟁사진에 대해 아담 스미스와 수전 손탁이 대화를 나눈다면
 : 공감의 시각화에 대한 가상 논쟁 / 63
- 근로(industry)와 경쟁(competition)
 : 애덤 스미스와 근대의 키워드들 / 73
- 현대사회를 위한 동감의 조건 / 85

01

손보기 기념 강연

- 한국 근대사에서 그리스도교 신앙 운동의 의미

한국 근대사에서 그리스도교 신앙 운동의 의미

조 광(고려대학교 명예교수)

1. 들어가는 말
2. 그 배경에 대한 이해
3. 평등의 실천
4. 여성에 대한 새로운 인식
5. 새로운 삶의 형태
6. 남은 말

1. 들어가는 말

한국사에 있어서 그리스도교 또는 그리스도교는 외래사상의 하나이다. 물론 한국사에 있어서 불교나 유교의 경우에도 외래사상의 하나임은 틀림없고, 이에 대해 이의를 제기하는 사람은 없다. 그러나 한국근대현사를 이해하는 데에 있어서 일부 사람들은 그리스도교 신앙을 ‘외래사상’으로 인식하기보다는 다분히 ‘외국사상’의 하나로 치부해 버리며, 그리스도교 사상이 한국근현대사의 발전에 기여한 긍정적 역할이나 역사적 의미를 인정하는 데에는 인색한 경우가 있다.

그러나 외국의 사상이나 문화는 조선의 역사 안으로 들어와, 기존의 문화와 대화를 해 나가며 그 사회에 적응되어 가게 마련이다. 즉, 조선에 의해 수용된 사상은 조선의 현실적 요구에 부응하여 재적용된다. 수용된 특정 사상은 수용자 자신의 삶을 풍요롭게 하고 역사의 발전에 기여하는 과정에서 민족문화의 하나인 외래사상으로 자리잡게 된다. 물론 외국사상이 외래사상으로 자리잡게 되는 데에는 절대적인 시간이 필요하기도 하다.

그러나 시간의 질적 개념을 논하는 ‘역사적 시간’은 시간의 양적 측면을 뜻하는 ‘물리적 시간’ 개념과는 상당한 차이를 드러내게 된다. 즉, 역사적 시간의 개념은 물리적 시간의 개념과 일치되지는 않는다는 말이다. 예를 들면, 불교가 1650여 년 전인 372년에 전수된 이후, 불교는 오랜 역사과정을 통해서 민족문화의 일부인 외래종교 또는 ‘민족종교’의 지위를 획득했음을 들 수 있다.

유교의 경우에도 372년 고구려에 유교적 교육기관인 태학(太學)의 설치 이후 오경(五經)을 중심으로 한 유학사상이 국가 운영의 중심 이념이 되었고, 교육의 원리로 자리 잡았다. 유교의 경우에도

불교와 대등한 역사를 가지고 있으며, 민족 고유사상의 하나로 자리 잡았다. 그러나 이러한 시간 개념 안에는 물리적 시간에 치중하는 역사관이 함축되어 있다.

우리나라에 그리스도교[基督教; 가톨릭, 개신교, 정교회]가 성립된 역사는 천주교의 경우를 시작으로 볼 때 240여년 밖에 지나지 않는다. 그러나 이 240여년이란 시간은 물리적 시간의 개념을 적용하여 불교나 유교의 역사와 비교하자면 극히 짧은 시간에 불과하다. 그렇다 하더라도, 시간이 가지고 있는 질적 측면, 즉 역사적 변화와 발전의 질에 주목하는 측면에서 볼 때, 그리스도교사가 전개된 이 역사적 시간의 의미는 불교사가 전개된 1650년의 역사에 비견되는 큰 변화와 발전을 이룬 시간임을 확인하게 된다.

더욱이 한국땅에서 그리스도교의 역사가 전개된 240여년이란 시간은 현재하는 우리의 삶과 직결되는 시간이다. 이 시간은 역사학의 시대구분에 있어서 근대 전후 혹은 현대의 일부로 명명되고 있다. 역사적 시대구분론에 있어서 일반적으로 근대는 1789년에 일어난 프랑스 대혁명을 기점으로 삼고 있다. 그리고 대혁명의 과정에서 자유·평등·우애가 혁명의 슬로건으로 제시되었다. 물론 근대라는 개념에는 시민민주주의, 자본주의, 합리주의 등의 개념이 들어가 있다. 프랑스 대혁명의 슬로건인 자유·평등·박애는 이 모든 개념/상황을 아우르며 근대를 의미하는 새로운 기준으로 자리 잡게 되었다.

물론 자유와 평등과 박애 그리고 민주주의, 자본주의 및 합리주의 등은 상호 밀접한 관련을 가지고 있으므로 각각 분리시켜 생각할 수는 없다. 그러나 인류의 역사를 볼 때, 이 자유, 평등, 우애라는 세 분야가 항상 동시적 현상으로 드러나지는 않는다는 사실에 주목하게 된다. 그 사상들의 출현이나 현상의 등장에는 선후가 있게 마련이다. 그렇다 하더라도 이러한 요소들 가운데 한 분야의 발전은 다른 분야의 발전에 직결되는 영향을 주게 된다.

한편, 대부분의 역사학자들은 근대사를 인류의 역사가 걸어가는 보편적 현상 가운데 하나로 규정하고 있다. 그렇다면 한국의 근대사를 논할 때에도 이와 관련된 개념과 역사 현상의 출현에 주목할 수 있다. 한국사는 그 시대구분에 있어서 대체적으로 개항을 근대로 전환하게 되는 계기로 보고 있다. 그러나 개항을 계기로 하여 근대적 상황이 일제히 출현한 것은 아니었다. 근대적 개념이나 현상의 등장은 그 이전부터 움터 나와 실천되어 오면서 근대를 촉진시켜주고 있었다. 그렇다면 한국사에 있어서 이와 같은 현상도 당연히 나타나게 되었다고 생각된다.

이러한 현상들은 18세기 말에 전래되어 19세기 중반까지 철저히 박해받았던 그리스도교 신앙과 그 실천과정에서 확인할 수 있다. 신분평등에 대한 지향, 인간존엄성에 대한 이해, 새로운 공동체 구성의 원리와 우애적 삶의 실천을 우리는 한국의 초기 그리스도교(천주교, 개신교)의 역사에서 두루 확인하고 있기 때문이다. 이러한 현상은 분명 우리 역사의 전환을 말해주는 사실로도 주목되어야 하겠다. 그러므로 이번의 강의를 통해서 19세기를 전후한 시기 그리스도교사(천주교사)에서 확인되는 그와 같은 사실들을 간략히 정리 제시해 보고자 한다.

2. 그 배경에 대한 이해

조선에 그리스도교 신앙이 전래된 계기는 한문서학서(漢文西學書)의 수용을 통해서 이루어졌다. 한문서학서는 우선 예수회 계열의 선교사들에 의해 저술되었다. 그 대표적 인물인 마테오 리치(Matteo Ricci, 1552~1619)가 중국에 들어와 활동을 시작한 1583년 이후 예수회가 해산된 1773년까지 190년 동안 예수회 선교사들은 적어도 437종의 서적을 한문으로 간행했다. 이 가운데 57%

에 해당하는 249책이 천주교에 관한 책이었고, 나머지는 인문학 및 과학기술 등에 관한 책들이었다.

이러한 한문서학서 가운데 조선에 전파된 천주교관계 서적은 대략 50여종 이상이었을 것으로 추정된다. 이러한 책들은 성경에 대한 해설서를 비롯해서 그리스도교의 기본 교리나 윤리규범 등을 제시하고 있었다. 그리스도교의 신앙에 대한 기본적 가르침과 더불어 그 실천적 행동규범이 제시되고 있었다. 한편, 조선 19세기 당시인들은 경학(經學)을 통해서 터득된 유학/성리학적 가르침이 조선사회를 이끄는 경세학(經世學)으로 나타나며, 일상의 규범까지도 제시해 줌을 잘 알고 있었다.

이에 19세기 당시의 신도들도 그리스도교 교리를 현실생활에서 적용시켜 갔다. 그리고 성리학적 인간이해와는 달리 인간에 대해 새롭게 규정하고 이를 현실세계에서도 실천해 갔다. 그리고 전래 초기 한국의 그리스도교는 천주에 대한 믿음을 강조함과 동시에 그 믿음을 현실사회에서도 구체적으로 실천해 나가야 함을 강조했다. 여기에서 그리스도교적 인간인식이 제시되었고, 천주에 대한 공경은 사람에 대한 사랑과 긴밀한 관계가 있다고 보게 되었다. 즉, 예를 들자면 유관검(柳觀儉, 1768~1801)은 신문을 받는 과정에서 서학의 종지(宗旨)가 ‘경천애인’(敬天愛人)에 있음을 밝힌 바도 있다. 천주에 대한 새로운 인식은 인간에 대한 새로운 인식을 가능하게 해 주었다. 그들은 천주를 모든 존재의 근원으로 보고, 모든 인간은 그의 피조물에 지나지 않는다는 점을 명백히 했다. 그리고 경천(敬天)을 애인(愛人)으로 실천해 나가는 그리스도교 이론을 조선의 현실에 적용시켜 나가고자 했다.

즉, 19세기의 조선 천주교 서적들은 인간이 하느님의 모상(Imago Dei)에 따라 창조된 고귀한 존재임을 강조하고 있었다. 그리고 인간은 하느님의 아들과 딸임을 강조하면서 원수까지라도 사랑하라고 가르쳤다. 또한 그리스도교적 창조론에서 말하는 인간의 존재를 인간의 입장에서 보자면 모든 사람은 형제요 자매라는 인식을 도출해 주고 있었다. 그리고 이 인식은 인간의 평등성에 대한 인식의 단초로 작용하게 되었다. 이렇게 당시의 그리스도교는 새로운 인간관을 전파시켜 갔다.

이와 같은 그리스도교의 가르침은 조선후기 일부 지식청년들에게 충격으로 다가갔고 그들은 이를 실천적인 종교운동으로 전개시켜갔다. 그러나 불평등한 신분제 사회에서 평등을 거론하는 일은 혁명에 준하는 이론이었다. 1801년 이후 천주교에 대한 박해 과정에서 정부당국은 천주교가 신분제도라는 ‘미풍양속’을 무너뜨리고, 당시 사회에서 규정적으로 통용되는 각종 관행을 파괴시킨다고 판단했다. 그리고 이러한 평등에 대한 주장과 실천 때문에 이 새로운 신앙운동은 신분이 낮은 사람들을 중심으로 하여 전개된다고 보았다. 동시에 정부 당국자들은 천주교의 보급으로 인해 기존의 사회적 기준이나 틀이 바뀔 수 있다는 점을 주목하여 이를 탄압하기 시작했다.

당시 지배층에서는 천주교교리가 신분평등이라는 내용을 담고 있기 때문에 일반 백성이나 미천한 신분의 사람들이 몰려든다고 보았다. 그리고 이와 같은 평등추구의 현상은 조선왕조가 가지고 있는 ‘신분제도라는 미풍양속’을 무너뜨리려는 사상으로 규정했다.¹⁾ 이에 더하여 양반지배층에서는 천주교가 ‘통화통색’(通貨通色) 즉, 재물과 여색(女色)을 공유하는 패륜집단으로 규정하여 탄압의 명분을 강화하고자 했다.

그러나 당시 신도들은 천주교가 사학(邪學)이 아니라 정학(正學)임을 주장하고 자신의 신앙에 대해 대단한 자부심을 표현하기도 했다. 예를 들면 최필공(崔必恭, 1744~1801)은 “유식한 사람은 천주교를 당연히 행하고, 일반 평민 가운데 조금이라도 지각이 있다면 천주교를 믿게 된다”고 전망했다.²⁾ 또한 강원도 원주 출신 최해성(崔海成)은 그를 사학도(邪學徒)라 규정하며 취조하는 관장에게

1) 조광, 1988, 『조선후기천주교사연구』, 고려대 출판부, 110쪽.

2) ‘崔必恭訊問’ “邪學罪人李家煥等推案”, 亞細亞文化社 影印本, .28쪽.

자신이 믿는 종교는 사학이 아니고 하느님 아버지를 믿는 천주교임을 당당히 선언했다. 그리고 배교하여 충실한 백성이 되면 압수한 모든 재산을 돌려주겠다는 관장에게 “원주 고을을 통째로 준다고 해도 천주를 배반할 수 없다”고 말했다.³⁾

이러한 천주교 신앙은 그리고 1791년 윤지충이 조상제사문제로 죽은 이후, 신앙의 자유를 획득한 1895년에 이르는 기간 동안 거듭된 박해를 통해서 2천여명 정도의 순교자들이 나왔다. 이 순교자들 대부분은 양반지배층의 시각에서는 농투성이요 무지렁이로 비쳤다. 그러나 이들도 자신의 신앙에 대한 자부심이 없이는 순교하지 않았을 것이다. 즉, 이와 같이 자신의 신앙에 대한 자부심은 비단 양반 지식인들 뿐만 아니라 일반 서민들도 동시에 가지고 있었음이 확인된다. 이들의 신앙실천은 자신의 목숨을 담보해야 하는 행동이기도 했다. 그러기에 당시인들은 “천주학 책을 읽으면 미쳐버린다”라고까지 말했던 것이다.⁴⁾ 그렇다면 그들에게 죽음까지도 가능하게 했던 신앙을 실천했던 이유들에 대해서 살펴보고자 한다. 그리고 그들이 가지고 있던 신앙의 역사적/사회사적 의미에 대해서 검토해 보고자 한다.

3. 평등의 실천

19세기 조선사회의 지배층들은 신분제의 유지를 위해 안간힘을 쓰고 있었다. 15세기에 확립된 조선왕조의 신분제는 조선사회의 발전에 따라 17세기에 이르러 무너져 내려가기 시작했다. 그러나 19세기는 신분적 특권을 유지하기 위한 양반지배층의 절망적 노력도 계속되고 있었던 시기였다. 이러한 사회 환경에서 조선에 전래된 그리스도교 신앙은 평등을 꿈꾸던 사람들에게 좋은 자극제가 되었다.

19세기 조선사회에 그리스도교 신앙이 전래, 실천되어 간 사실 중에서 가장 주목되는 현상은 새로운 인간관에 입각한 평등사상의 실천을 들 수 있다. 당시 그리스도교는 종교적 복음이었음과 동시에 사회적 복음의 역할을 담당하기도 했다. 이러한 사례는 초기 그리스도교 신자들의 실천적 삶을 통해서 우선 감지된다.

그들은 천주교에서 가르치는 인간평등의 원칙에 귀를 기울였다. 모든 사람이 하느님의 자식이라는 가르침은 인간평등성을 말하는 것으로 해석되었다. 신분 내지 계급에 따라 사회를 구획하고 아랫신분에 대한 차별이 강요되던 사회에 대한 회의를 가져다 주었다. 당시 성리학적 사회에서는 아버지와 아들, 주인과 종 등 인간을 수직적 관계 안에서 파악했다. 그러나 천주교 신앙은 이러한 수직적 인간관계를 형과 동생 등과 같은 수평적 관계로 전환시켜 주었다.

이러한 사례는 최하 신분인 백정 출신으로 충청도 내포지방에 살던 황일광(黃日光)을 통해서 먼저 확인된다. 그는 자신에게는 천국이 두 개가 있다고 했다. 그 하나의 천국은 신자로서 살다가 사

3) Dallet, L'Histoire de l'Église de Corée., tome II, Victor Palmè, pp.192~194. “원주 고을을 통째로 주신다 해도 거짓말을 할 수 없고, 우리 천주를 배반할 수 없습니다. (...) 죽기를 두려워하고 살기를 원하는 것은 모든 사람에게 공통된 감정입니다. 그러나 어떻게 의리(義理)를 위한다면 죽기를 거부하겠습니까.”

4) 『병인박해 순교자증언록』, 한국교회사연구소 간, 96쪽 ; 정리번호 30 /재령군 하방면 장미동 안여집 증언. “이웃 사람이 와서 말하기를 ‘저기 언천바위 고개로 포교가 온다’하며 피하라 하니, 안씨의 말이 ‘피하기는 무엇을 피하며, 이러한 일이 있을 줄로 내 확신하였노라’하니까, 이웃 사람들의 말이 ‘그 글 미친다’더니, 과연 지금 보니 미친 때가 분명하다’한즉, 답이 ‘미친 것이 아니노라’하며 일변 장쾌하고 매괴 신공을 들릴 때 어언간 출사들이 달려 들어 안 아무개 있느냐’하니 하던 신공을 마치고 혼연히 나가 맞아 들였더라

후에는 틀림없이 가게 될 천국이 있다고 믿었다. 그리고 또 다른 하나의 천국은 자신이 백정출신 천인 신분임을 잘 아는 신자들도 자신을 평등한 형제로 받아들여주는데 감격하여 현세에서도 천국을 벌써 누리고 있다고 했다.⁵⁾ 그에게 복음은 종교적임과 동시에 사회적 복음이었다.

또한, 1790년대 세례를 받았던 유군명과 같은 부유했던 신자는 자신이 거느리고 있던 노비들을 해방시켜 주기도 했다. 세례를 통해 인간평등을 터득한 그들은 이를 실천하기 위해 노력했던 결과였다.⁶⁾ 포천에 거주하면서 경화(京華) 지식인들과 긴밀히 교류하고 있었던 홍교만(洪敎萬, 1738~1801)의 경우에도 세례를 받은 후 자신의 노비를 해방시켜 주었다. 또한, 충청도 홍주의 부유한 양인 출신인 원시장은 가난한 이들에게 자신의 재산을 나누어주어 그들을 구제해 주고, 자신의 지식으로 외교인을 권고하는 일에 나섰다.⁷⁾ 또한 1790년대 충청감사 박종악(朴宗岳, 1735~1795)은 당시 내포지방에서 신분을 무시하고 긴밀히 연결되는 천주교의 전파현상에 관한 글을 남겼다.

그리고 몰락한 양반이었던 최경환(崔景煥, 1805~1839)도 입교한 이후 자신이 거느리고 있던 노비를 더 이상 노비로 취급하지 않고, 아들과 딸로 맞아들여 대우했다. 그리고 그는 집에 있던 족보도 불태우고 신자들의 마을에 들어가서 그들과 평등한 존재로 살아가고자 했다. 신앙은 그에게 양반 신분으로 누릴 수 있는 특권마저도 희생할 수 있는 힘을 주었다. 그리고 그들은 새로운 신앙에 자극 받아 경제적으로는 소유주에게 중요한 자산의 하나로 인정되던 노비들을 스스로 포기하게 하였다. 사노비들이 법적으로 해방될 수 있었던 1894년 갑오개혁 보다도 100여년 앞서 천주교 신앙은 조선 사회에 노비의 해방을 단행해 나가고 있었다.

요컨대, 조선후기 1784년을 기점으로 하여 활발히 전개된 천주교 종교운동은 1791년 조상제사 문제로 일어난 진산사건(珍山事件)을 계기로 하여 그 주된 신봉자들이 조상제사에 대한 부담이 적거나 없었던 일반 민인들로 바뀌어 갔다. 이 과정에서 천주교 신앙은 이를 신봉하던 신도들에 의해 수직적 구조의 신분제 사회에 대한 문제를 제기하고, 그들의 실제 삶을 통해서 수평적 인간관계를 새롭게 설정해 주었다. 천주교를 탄압하던 왕조 정부 당국에서는 이러한 상황에 위기를 느꼈다. 그러나 인간평등에 이론적 기초를 마련하고 이를 실천하려는 신도들의 행동에서 조선왕조의 신분제에 대한 비판의식과 새로운 평등사회에 대한 열망을 엿볼 수 있다. 사회적 평등에 대한 추구와 실천은 신분제 사회에 대한 실천적 거부였다. 그리고 이는 보다 인간적인 평등사회로의 전환을 추동하는 행동이었다. 신분의 해방을 향한 신도들의 이러한 실천적 행동을 통해서 당시 그리스도교는 당시의 조선사회에 새로운 사회구조의 도래 가능성에 대한 희망을 구체화시켜 주고 있었다. 이는 분명 조선후기 역사의 발전적 양상을 드러내 주는 확실한 사실로 생각된다.

4. 여성에 대한 새로운 인식

조선에 그리스도교 신앙이 처음 도입될 당시 다른 나라와 비교하여 여성의 지위가 결코 낮았던 것은 아니었다. 물론 삼종지도(三從之道)나 칠거지악(七去之惡)으로 대표되던 여성에 대한 굴레는 분명히 존재했지만, 그것은 양반 지배층이 준행하던 성리학적 가치관의 일부였고, 모든 신분의 여성들에게 적용되던 규범은 아니었다. 그렇다 하더라도 조선사회에서 여성 차별의 사회적 관행은 여전히 유지되고 있었다. 또한 18세기를 전후한 시기 이러한 차별을 극복하기 위한 노력들이 조선사회에서

5) Dallet, *ibid.*, tome I, p.139.

6) 조광, 1988, 앞의 책, 100쪽.

7) Dallet, *ibid.*, tome I, p.173.

도 나타나기 시작했다. 이와 같은 사회적 분위기에서 조선에 전래된 그리스도교는 여성에 대한 새로운 인식을 강화시키는 데에 일조할 수 있었다.

이러한 상황에서 새롭게 전파된 그리스도교 신앙은 여성을 남성과 대등한 수평적 관계에 놓여있는 존재로 인식하도록 하는 데에 자극을 주었다. 물론 하루아침에 여성에 대한 인식을 바꿀 수는 없는 일이었기 때문에 여성에 대한 남성의 전통적 우위가 모두 거부된 것은 아니었다. 그러나 그러한 기존의 관행에 대한 의문이 제기되기 시작했고, 남성과 대등한 인격적 존재로서의 여성에 대한 인식을 강화시켜 주었다.

또한 그리스도교는 여성의 자의식을 강화시켜주는 계기를 마련해 주기도 했다. 초기 신도들이 보여주었던 인간평등에 대한 인식은 사회적 신분구조를 거부하는 방향으로 전개되는데 그치지 않고 남성과 여성의 상호관계를 새롭게 규정해 갔다. 즉, 이들이 지향하던 수평적 사회구조에 대한 인식은 당시 남녀 사이에 형성되어 있던 수직적 구조를 수평적 구조로 전환시킬 수 있는 힘을 부여해 주었다. 이는 초기 교리서 내지 윤리서에서 드러나는 여성 보호/존중과 관련되는 내용들을 통해서 확인할 수 있는 바이다. 또한 역사기록에서 확인되는 여성들의 활동을 통해서도 충분히 감지할 수 있다.

18세기 말 내지 19세기의 초기 그리스도교에서 강완숙(姜完淑, 1801)과 같은 특출한 여성의 활동이 드러나기도 했다. 강완숙이나 윤점혜(尹點惠, 1778~1801) 같은 여성 신도들은 교회 안에서는 남성과 대등하게 회장(會長, catechiste)이라는 직책을 부여받아 활동하고 있었다. 이를 통해서 미루어보면 새롭게 전파된 그리스도교는 여성들에게 사회적 직책과 활동의 장을 제공해 주었다고 볼 수 있다.

조선에서는 일부 여성들이 독신으로 교회의 가르침이나 사업에 전념하면서 독신으로 살고자 하는 노력들이 초기부터 일어나고 있었다. 당시 정부에서는 여성들이 결혼을 거부하고 독신으로 살고자 하는 행위를 폐륜(廢倫)행위로 규정했다. 이 폐륜(廢倫)은 당시의 미풍양속과 인간의 본성에 반하는 때륜(悖倫)으로 단정되었다. 이 상황에서도 한국 초기 그리스도교 교회에서 여성들의 독신 지향은 계속되고 있었다. 당시 윤점혜의 경우에도 자신이 그리스도교를 통해서 인지하게 된 서양 교회사의 여성 독신자들을 본받아 ‘동정녀’로 지내고자 했다. 그리하여 이러한 지향을 같이 하는 여성공동체를 만들어 꾸려나가기도 했다.

조선후기 박해시대 여성들이 독신을 지향하며 동정생활을 하고자 했던 사례는 상당수가 검출되고 있다. 이는 신앙에 대한 탄압으로 인해 독신으로 수행하는 수도생활이 불가능했던 조선 교회의 상황에서 여성들은 신앙공동체의 인정 아래 자신의 몸에 대한 결정권을 행사하는 일이기도 했다. 이는 당시 조선사회의 관행과는 매우 동떨어진 행동이었다. 그러나 이는 당시 조선왕조의 상황에서 여성의 자의식을 극도로 표출해 내는 방법이기도 했다.

여성의 각성에 대한 사례로는 거제도에 유배되었던 여성 유섬이(柳暹伊, 1792~1862)의 사례를 주목할 수 있다. 유섬이는 박해 때 전주의 거부(巨富)로서 1801년의 박해 때에 전주에서 순교한 양반출신 유항검(柳恒儉, 1756~1801)의 딸이었다. 그는 아버지 유항검이 순교할 때, 연좌물에 적용되어 사형을 당하기에는 너무 어린 9세의 나이였기 때문에 거제도에 관비(官婢)로 충정되었다. 어린 관비는 성년이 될 때를 기다려 지방관아에서 방직이(房直)의 천역을 감당해야 했던 존재였다.

관비는 달레(Dallet)가 조선의 신분을 논하면서 평하기를, “하늘 아래 가장 천하고 낮은 신분으로, 그 여자들은 기생들보다도 더 낮은 신분이며, 말뜻 그대로 관직이 높거나 낮거나 간에 관아 소속 관리는 누구나 마음대로 취할 수 있는 여자들이다.” 관비 충정은 “정숙한 여인들에게 죽음보다

더 혹독한 형벌이며, 영원한 치용이었다.” 관비는 일반적으로 40세가 되면 방직(房直)을 면할 수 있었고, 특별한 경우에는 그 이전이라도 제역(除役)이 인정되기도 했다. 이러한 상황에서 유섬이의 행동은 다음 자료를 통해서 확연히 드러난다.

거제부에는 71세 난 유처녀가 있었다. 정조시대에 사학을 엄금하면서 범한 자는 반드시 사형에 처하고 그 자녀들은 노비로 삼았는데, 조정의 유명한 신하들도 범족되어 환난을 당했다. 유(柳) 여인이 어느 집안 사람인지는 알지 못하나, 듣건데 유명 가문의 후예라고 한다. 그 아버지가 사학죄(邪學罪)를 범하여, 그 딸이 관비로 차정되었다. 나이 7세 때에 거제읍의 노파가 그를 수양딸로 삼아서, 바느질을 가르쳤다. 유(여인)는 평생 다른 사람과 말이나 웃음을 같이 하지 않았다. 그의 행적은 자세치 않으나 집 밖을 나가지 않았고, 날마다 오로지 바느질만 하니, 관청에서 일하는 아전이나 관노들이 그를 감히 관비로 대우하지 못했다. 13~4세가 되어 그에게 장가를 들고자 하는 사람이 있었다. 유(여인)는 말하기를 “나는 사대부 집안의 혈육으로 참혹하고 지독한 화를 당하여 지금은 거제부의 관비로 되어 있습니다. 내가 만일 자아비를 맞는다면 관노일 터이니, 아들을 낳으면 관노가 되고 딸을 낳으면 관비가 될 것입니다. 이를 내가 어찌 차마 할 수 있겠습니까! 께 또다시 다른 사람에게 시집가라고 하여 내 귀를 더럽힌다면, 나는 반드시 죽음으로 이 일을 알릴 것입니다.”라고 했다.

그는 수양어미를 받들며, 그 뜻을 따랐고, 그의 어미도 유(여인)을 자기가 낳은 딸처럼 사랑하고 아꼈다. 유(여인)의 나이가 16~7세가 되니 수양어머니에게 말했다. “내 나이가 점점 먹어가니, 강제로 폭행을 당할까 두렵습니다. 남자의 손이 한번 내 몸에 가해지면, 그 욕을 보게 됨이 클 것입니다. 흙과 돌을 가지고 집 한 채를 견고하게 지어서 음식이 드나드는 구멍을 하나 내고, 집안에 대소변을 볼 수 있는 곳을 두며, 남쪽을 향하여 자그마한 창호 하나를 내어서 바느질하기에 편하도록 해 주십시오”라고 했다. 수양어미가 그 말대로 하니, 유(여인)는 이로써 나이가 40여세가 될 때까지 스스로를 지켜나갔다. 그 후에야 비로소 일반인처럼 거쳐하니, 거제부의 아전이나 관노 같은 사람들은 그가 수정하고 있음을 모두 알고, 그를 더럽히려는 마음을 감히 갖지 못하며 그를 유처녀라고 불렀다.

계해년(1863) 7월에 내 직책이 바뀌어 돌아가려 할 때, 형방(刑房) 아전이 아뢰기를 유처녀가 71세의 나이로 죽었다고 했다. 나랏법에는 죄를 범하여 노비가 된 사람들이 죽으면 시체를 검시하여 순영(巡營)에 보고하도록 되어 있어서, 와서 보고한 것이다. 아아! 천지만물은 음양(陰陽)의 이치를 가지고 있다. 애달보다 유처녀여! 외로운 여성으로 짝도 없구나. 그 몸을 순결히 하여 71세에 세상을 떠나니, 그의 결백한 정절과, 원한 맺힌 기운은 드높은 하늘에 통했다. 만일 그 처녀가 남자의 몸으로 나왔더라면 임금을 받들어 충성함이 해와 달을 꿰었으리라, 정성된 마음은 쇠부치와 돌덩이도 뚫었으리라. 아쉽도다. 참화를 당한 집안에서 여자의 몸으로 태어났지만, 그 정절이 거상(居喪)하면 차마 사라질까 하여, 나는 아전을 파견해서 그 장례에 있어서 무엇이 갖추어지지 않았는지를 물었다. 아전이 말하기를 “관을 짤 나무와 (시신을) 염할 포목을 갖추지 못했습니다”고 했다. 나는 곧 이를 마련해 주고, 아전을 시켜서 호상하여 장례를 지내게 했다. 또한 관아의 장교를 매장지로 보내어, 반드시 물기가 없고, 무너지지 않을 곳을 취하고, 바윗돌이 있어서 글을 새길 수 있는 곳에 그를 깊이 묻고, 묘의 옆에 있는 바위면에 ‘七十一歲柳處女之墓’라는 아홉글자를 특별히 새겨서 표를 삼으라고 했다.⁸⁾

이 제문(祭文)은 1862년 거제부사로 있던 하겸락(河兼洛, 1825~1904)이 그의 문집에 남긴 기록이다. 그는 유섬이가 관노로서 보인 특이한 행동에 관한 이야기를 듣고 그를 위한 비석을 세우게 하고 제문을 남겼다. 이 제문을 통해서 볼 수 있는 바와 같이 그는 여성으로서의 뚜렷한 자의식을 갖고 있었으며, 신분제의 억압구조에 대해 관노의 입장에서 최대한의 항의를 표시했다. 그런데, 일부 지방에서는 국가에서 관노비(官奴婢)로 추정되는 형벌을 받았던 양반출신 여성들을 함부로 대하지

8) 河兼洛, '思軒遺集' 卷之三(祭文·告由文), 祭巨濟柳處女文

않고 일정정도의 범위 내에서 특별취급을 해주었던 사례도 있다. 이러한 점들을 감안하면, 당시 거제부에서도 유섬이가 제역(除役)의 나이에 이르기 전부터 실제적으로 제역시켜 주었음을 알 수 있다.

요컨대, 조선후기 사회에서는 여성들의 각성이 강화되던 시기이기도 했다. 이러한 때에 그리스도교 신앙은 여성들의 각성을 촉구하는 데에도 일정한 역할을 맡고 있었다. 그리하여 조선후기의 일반적인 여성관(女性觀)과는 다른 새로운 여성관을 제시하고 있었다. 이는 조선후기 사회가 새로운 근대 사회로 전환되어 가는 과정에서 여성에 대한 인식의 전환과 관련하여 기억해야 할 하나의 사례로 생각된다.

5. 새로운 삶의 형태

조선의 천주교는 혹독한 탄압에도 불구하고 그 신도수의 꾸준한 증가를 보여주고 있었다. 1784년 소수의 인원으로서 형성되었던 교회는 1787년 경에 1000여명으로 늘어났다. 그리고 1795년에 4000여명에 이르렀던 신도수는 1801년에는 1만여명으로 증가되어 갔다. 1801년의 탄압으로 말미암아 기존의 신앙공동체들은 파괴되었지만, 박해가 소강기에 접어들자 다시 교회재건운동이 일어났다. 그리하여 1836년에 프랑스 선교사가 입국할 당시에는 대략 5천여명 규모의 조직으로 남아 있었다. 그후 1865년도 신자통계에 의하면 전국의 신자수가 23,000여명에 이르렀다. 그러나 1866년의 박해 과정에서 교회의 조직이 철저히 파괴되었다. 그 결과 신앙의 자유가 어느 정도 묵인되기에 이르렀던 1883년도의 신자는 12,035명으로 집계되었다. 1895년 신앙의 자유가 허용된 해의 신자 수는 25,988명에 이르렀다. 1866년 박해로 감소되었던 신자수가 이때에 이르러서야 복원될 수 있었다.

이상에서 간략히 제시한 통계 숫자를 통해서 알 수 있는 바와 같이 조선의 교회는 혹독한 탄압에도 불구하고 꾸준한 성장을 계속하고 있었다. 박해 이후 신도들의 삶에 대한 자료로는 다음과 같은 사례들을 주목할 수 있다. 먼저, 1801년 박해 직후 살아남은 신자들의 생활상에 대해서 달레(Dallet)가 1874년에 간행했던 “조선천주교회사”에 기록된 다음과 같은 자료를 살펴볼 수 있다. 1801년의 박해가 끝나고 흩어져 지내던 신자들이 다시 모여 살게 되면서 교회재건운동이 일어났다. 1811년에 그들은 노자를 마련하여 북경교회에 편지를 보낼 수 있었다. 이러한 사실들을 1836년 이후에 입국하기 시작한 선교사들이 채록해 놓은 자료들을 달레는 자신의 “조선교회사”에 기본 자료로 활용하고 있었다.

“신자들은 얼이 빠진 상태에서 차츰 깨어나, 다시 신자의 본분을 지키기 시작했다....그러다가 그들은 다시 서로 모이기 시작했다. 박해의 가운데에서 서로 멀리 떨어져 있던 친척이나 아는 사람들을 만나게 되면, 무슨 명절날 처럼 즐거워하였다.....서로 도와가며 성서(聖書) 몇권이나 성물(聖物) 몇 가지를 찾아내고, 서로서로 격려하며 전에 지키던 신자의 본분을 새로운 열심으로 다시 지켜나가게 되었다. 모든이가 그 가난한 가운데에서도 아주 아무 것도 없는 형제들에게 무슨 도움을 베풀어 줄 줄을 알았고, 과부와 고아를 거두어 주니, 이 불행한 시절보다 우애(友愛)가 더 깊었던 일은 일찌기 없었다고 할 수 있다. 이 일을 목격했던 노인들은 그 때에는 모든 재산이 정말 공동으로 쓰여졌었다고 말한다. 신입교우 중에 남보다 학식이 많은 이들은 자기 집안이나 이웃에 있는 무지한 이들에게 기도문과 천주교 교리를 가르치기를 본분으로 알았다. 끝으로 더 헌신적인 몇몇 신자들은 자기들의 지식이나 성격이나 명성으로 얻었던 영향력을 이용하여 하느님 은총의 총동에 따라 조선천주교회의 재조직이라는 어려운 일에 온전히 자기 몸을 바쳤다.”⁹⁾

9) cf. Daveluy, “Notes pour l’histoire des Martyrs de Corée”, pp.212~213 ; Dallet, “L’Histoire

이와 같은 새로운 생활을 영위해 가면서 신자들은 1801년도에 일어난 박해를 피해서 숨어지내다가 새로운 신자마을을 형성해 나갔다. 교우촌(敎友村)이라 불리우던 신자마을(christian village) 안에서 그들은 신분과 계급을 떠나 하나의 평등한 공동체를 이루어갔다. 물론 양반출신 신도들은 그들의 신분적 특권을 포기하는 자기 희생을 결행해야 신자가 될 수 있었다. 그러나 그들은 신분적 특권 대신에 그리스도교적 형제애를 택했다. 그리고 그들은 신자마을을 이끄는 회장(catechiste)의 지도 아래, 교회 서적을 가지고 공동의 기도를 드렸으며, 가진 소유물을 서로 나누며 공동체 생활을 해 나갔다. 이러한 광경은 1880년대까지도 계속되고 있었다. 우리는 이 사례를 다음의 두번째 인용문을 통해서 확인할 수 있다.

“신입 신자들의 협동심은 감탄스럽습니다. 그중에서 뛰어난 미덕은 그들 모두가 사랑과 정성을 베푸는 일입니다. 현세의 재물이 궁핍하지만, 사람이나 신분의 차별이 없이 조금 있는 재물이 가지고도 서로 나누며 살아갑니다. 이 공소(christian village)를 돌아보노라면, 마치 제가 초대 그리스도교회에 와 있는 것 같습니다. 사도행전을 보면 그때의 신도들은 자기의 전 재산을 사도들에게 바치고, 예수 그리스도의 청빈과 사랑의 애찬(愛餐, agape)을 함께 나누는 것 외에는 이 세상에서 아무것도 바라지 않았습니다.”¹⁰⁾

이상에서와 같이 당시 신도들은 진정한 미풍양속이었던 상부상조의 정신을 살려 나갔다. 신분제를 유지하고자 하던 양반지배층에 대항하여 일부 양반출신들은 자신이 향유하던 신분적 특권까지 포기하고 새로운 삶을 살아가고 있었다. 당시의 신도들은 조선왕조의 ‘봉건적’ 질서와 관행을 온몸으로 거부하고 있었다. 그들의 삶이 진행되던 방식은 새로운 사회를 지향하던 조선왕조의 많은 사람들에게 시사해 주는 바가 있었을 것이다.

6. 남은 말

조선후기 사회는 역사적 전환기로서의 특성을 여러 부분에서 드러내던 때였다. 그 가운데 가장 의미있는 역사적 도전은 신분제적 사회구조에 대한 문제제기의 움직임이었다. 당시 조선사회에서는 신분제가 무너져 가고 있었고, 신분제 철폐를 주장하는 움직임이 도처에서 일어나고 있었다. 이러한 움직임은 근대적 사유 가운데 하나인 ‘평등’에 대한 인식이 선언적인 방법이 아닌 실천적인 방법을 통해서 진행되고 있었음을 확인하게 된다. 그 움직임의 하나로서 초기 조선그리스도교의 가르침과 그 신도들의 움직임에 주목하게 된다.

19세기를 전후한 시기 그리스도교 신앙은 조선사회가 경험하지 못했던 가르침이었다. 신도들은 이 새로운 가르침에 따라 새로운 사람으로 다시 태어났다. 그 가르침은 자신의 목숨까지도 걸 수 있는 가치가 있다고 적지 않은 사람들이, 특히 집권층, 양반지식인으로부터 농투성이, 무지렁이, 무식쟁이 등으로 비하 받아 오던 사람들이 평등사회를 향해 결향한 역사적 행동이었다. 이러한 행동들은 조선사회를 좀더 인간적인 발전된 사회로 이끄는 데에 일정한 기능을 담당하고 있었다. 그렇다면 조선후기 사회의 변동과 관련하여 당시의 그리스도교 신앙과 활동은 역사발전의 한 요소로 작용했음을 확인하게 된다.

de Église de Corée” tome I, 1874, „Paris ; Victor Palmè, p.248.

10) “Mutel문서” Baudounet 신부의 1889.4.22.자 연례보고서.

또한 평등에 대한 지향은 신분제에 대한 이의제기에만 그치지 않았다. 그들은 수직적인 인간관계를 수평적인 인간관계로 전환시키기 위해 실천적인 행동을 감행해 갔다. 그 과정에서 여성들에 대한 새로운 인식이 가능하게 되었다. 그리고 평등을 지향하던 그들의 움직임은 지식의 보편화를 위해 한글을 지적 무기로 사용하는 데에 이르게 되었다. 본고에서는 한글에 대한 문제를 다루지는 않았다. 그러나 그리스도교는 자신의 경전과 교리를 외국어가 아닌 모국어 조선어로 전파한 최초의 움직임이었음을 함께 주목할 수 있을 것이다.

초기의 그리스도교는 교회가 세워진지 불과 3년 후부터 한글로 경전을 비롯한 여러 종루의 도서들을 한글로 번역하기 시작했다. 정약종과 같은 이는 1790년대 전반기 이전에 한글로 된 교리서인 “주교요지”(主敎要旨)를 저술해서 20세기 초반까지도 선교현장에서 읽혀지고 있었다. 그는 신학과 관련된 각종 관념어들을 어색함이 없는 한글로 풀어서 설명해 주었다. 이러한 일들을 감안할 때 평등화와 관련된 지적 노력들도 함께 생각해보아야 할 것이다.

이러한 노력을 거쳐서 그리스도교는 한국문화 및 사회와 접촉했고 토착화의 길을 걸어갔다. 그러면서 동시에 한국역사의 발전에도 일정한 기능을 담당하게 되었다. 특히 19세기 말엽이후 개신교 신앙의 도입은 이와 같은 움직임을 다시 가속화시켜주는 사건이 되었다.

02

주제발표 (1)

- 학제적 연구의 선구자 아담 스미스
- 선한 시민: 애덤 스미스의 ‘동감’ 다시 살핌

학제적 연구의 선구자 - 아담 스미스

김 철(숙명여자대학교 법과대학 명예교수)

들어가는 말

제1부 아담 스미스(1723-1790)와 그의 시대: 계몽주의 또는 이성의 시대

- 1.1 아담 스미스와 “인간의 과학”(Science of Man)
- 1.2 최 현대의 상황: 경제학자들의 철학의 부재(김 철, 2014: 서장 1-2)
- 1.3 현대 경제학자들의 철학적 기반의 부재(김 철, 2014: 서장 2-3)
- 1.4 아담 스미스(1723-1790)의 전통의 재 음미
 - 1.4.1 아담 스미스의 도덕 철학(moral philosophy)의 특징
 - 1.4.2 아담 스미스의 허치슨(Francis Hutcheson)과 차이 그리고 데이비드 흄과의 차이
 - 1.4.3 제2기의 아담 스미스(1762, 1763 기준): 법 철학(jurisprudence)시기
 - 1.4.3.1 제2기의 학생들
 - 1.4.4 자연 법 철학 이론(Natural Jurisprudence school)
 - 1.4.5 그로티우스(Hugo Grotius)의 자연 법론
 - 1.4.6 제3기의 아담 스미스(1776년 기준): 경제학 시기
 - 1.4.7 아담 스미스(1723~1790)에 있어서의 도덕과 법의 관계: 법학의 입장에서

제2부 아담 스미스(1723~1790)의 법 철학(LJ, 1762~1764)의 현대적 의미-금융 위기 이후의 평가

- 2.1 현대 법학과 현대 경제학의 기술성과 전문성
- 2.2 법 철학자 드워킨, “법은 도덕에서 뿜은 나무가지이다.”
- 2.3 근대 법학¹⁾과 경제학의 아버지로서 아담 스미스의 도덕 철학과 법 철학에서의 동정(sympathy)과 이타심(altruism)에 대한 현대의 평가
- 2.4 마사 누스바움의 공감
- 2.5 법 철학자 카스 선스타인(Cass Sunstein, 1975~)의 규범적 행동의 영향에 대한, 심리학적 발견
- 2.6 크루크만; 제도와 규범이, 소득 분배에 미치는 영향에서, 경제 법칙이나 시장의 힘보다 더 중요한 역할을 한다(Krugman, 2007: 022)(김 철, 2009: 81)
- 2.7 규범의 위치에 대한 법 철학자 선스타인과 경제학자 크루크만의 공통점
- 2.8 사회학자 뒤르케임과 머튼의 아노미 이론과 세계 경제 위기
- 2.9 세계 금융위기는 지식인의 실패에 기인했는데 - 지식인들이 각각의 전문 분야별로

칸막이에 갇혀서, 종합적인 공공 담론이 형성되지 않았다.

3.0 애덤 스미스와 존 스튜어트 밀의 전통에 따르면 철학·법학·경제학은 삼면일체의 관계에 선다(김 철, 2014: 서장 3)

제3부 아담 스미스와 그의 시대: 산업 혁명 제1기의 경제사와 법사

3.1 시대적 배경: 1770~1820년대 또는 1830년대

3.2 근대 시민 사회는 산업혁명 이후 생산력-경제력 여건과 서로 영향을 주고받았다(김 철, 2009, 138).

3.3 국부론(1776년)의 시대적 배경: 1770~1820년대 또는 1830년대

3.4 시민과 정부의 이원론

3.5 제1기의 기본 법

3.6 제1기의 사회적 영역의 특징

3.7 제1기와 윤리

3.8 제1기의 계약

맺음말: 아담 스미스, 스코틀랜드 계몽주의 문학, 로버트 번즈(Robert Burns, 1759~1796)와 “호밀밭의 파수꾼”

샐린저가 인용한 로버트 번즈의 시 “호밀밭의 파수꾼”(Catcher in the Rye)

들어가는 말

아담 스미스(1723~1790)는 어떤 시대를 살았는가? 철학과 정치 사상사에서는, 계몽주의 및 이성의 시대, 법학사에서는 근대 자연 법론의 시대, 경제사에서는 근대 산업 혁명 여명기(1770~1820)에 해당한다. 그의 주된 업적은, 도덕 감정론(TMS, 1759), 법철학 강론(LJ, 1762, 1763, 1764), 국부론(WN, 1776)이다. 우리는 이 세 가지, 아담 스미스의 텍스트(Text)를, 먼저 그가 살았던 시대라는 맥락(Context)에서, 이해(Verstehen)하고 해석(interpretation)하고자 한다.

스미스의 모든 저작(1, 2, 3)에서 중심이 되는 연결선은, “정상인 또는 일상인(ordinary man)으로서의 인간의 판단의 건전함”(soundness of ordinary people's judgement)에 대한, 비상하게 강력한 확신과 행동이다.(S. Fleischacker 2013)²⁾

1) 아담 스미스는 1751년 이후에 글라스고우에서 도덕철학의 강좌를 가졌다. 그 내용에 대해서는 “국부론의 나타난 많은 생각들은 이들 강의에 포함이 되어 있었고, 법과 정부의 이론과 역사는 중요한 부분이였다. 구체적인 내용은 당시 학생들이 강좌내용을 필기한 강의 노트의 편집에 의해서 전해진다. 이 문헌은 1896년 옥스퍼드에서 출판된 『정의와 경찰 세출, 그리고 무기』의 제목으로 나타났으나, 1977년의 옥스퍼드 출판의 아담 스미스 강좌를 모은 책 제목은(Lectures on Jurisprudence)으로 번역한다면 법리학 강좌 또는 법철학 강좌가 된다(김 철, 1989: 517).

2) S. Fleischacker, “Adam Smith's Moral & Political Philosophy ”, *Stanford Encyclopedia of philosophy* 1st published in 2013, revision Nov.11, 2020

아담 스미스는, 그의 시대에, 스코틀랜드 계몽주의의 거점에서, “이제는 진정한 사람의 과학(a genuine Science of Man)”이 가능하다고 믿었다고 한다. (Philipson, 2010: 2)³⁾

그의 인간 탐구의 소산인, 도덕 감정론(TMS, 1759)은, 인류의 역사에서 전례 없는, 근대 시민 혁명기에, 도이치 종교 개혁(1517)에 이어서, 겪은 청교도 혁명(1640)과 명예 혁명(1689)을 지난 지, 70년 만에 출간 된 것이다. 한편 그의 대표작인 국부론 (WN, 1776)은, 훨씬 늦게 17년 뒤에 나왔고, 1770년대에 시작된 산업 혁명의 제1기에 해당한다. 여기에 비해서, 그의 법철학 강론 (LJ)의 실지 출간은, 실지 강의 (1762~1763)가 행해진 132년 뒤에야 (Oxford, 1896년)에 일부 나왔고, 수강 학생(1772~1773)의 또 다른 강의 노트는, 강의를 행해진 무려 213년 뒤인 1976년에야 발견되었다고 한다. (Meek, 1976)⁴⁾ 스미스의 법 철학 강의 노트가 발견되고 나서야, 비로소, 도덕 감정(TM, 1759)에서, 국부론(WN, 1776)을 포함하는, 스미스의 “진정한 사람의 과학”(a genuine Science of Man)의 온전한 그림이 나타났다고 한다.

이 대강의 발표문에서 특히 강조하는 것은, 아담 스미스가, 비록 “경제학의 아버지” 또는 “자본주의의 아버지”로 알려지고 있으나, 그의 탐구는 더 긴 시간 동안, 사람의 도덕성(morality)에서 출발하여, 사람의 사회의 법칙(society), “사람의 정부와 입법 원칙”의 탐구(government)에 바쳐져 왔다는 것이다.

“사람들은 사회적이다(social). 사람들은 타인을 배려한다(care). 따라서, 다른 사람들의 상황(circumstances)은, 사람들에게, 기쁨을 주기도 하고, 고통을 주기도 한다.”

타인에 대한 배려와 의무감에서, 도덕 감정을 전개 한 스미스는, 이윽고, 여러 종류의 다른 사회 조직과 정부의 원칙과 입법 원칙으로 나아간다.

그렇다면, 아담 스미스의 탄생 300주년을 맞는 현대인들은, 시간과 장소라는 Context를 넘어서, 우리가 겪은 역사적 사건에서도, 아담 스미스의 Text를 인용 할 수 있을까?

세계의 정치, 경제, 법, 환경의 모든 면에서, 도덕성(morality)의 문제가 제기되고 있으나, 현대인의 단일 전공(discipline)으로는 힘들겠고, 역시 스미스의 오래 걸린 학제적 방식(interdisciplinary study)을 쳐다보게 된다.

제1부 아담 스미스(1723-1790)와 그의 시대: 계몽주의 또는 이성의 시대

유럽의 역사가들은 전통적으로, 1715년 프랑스 루이 14세의 죽음으로부터 시작해서, 1789년의 프랑스 혁명으로 끝나는 시기를 계몽주의 시대(Age of Enlightenment)로 잡는다고 한다. 그러나 계몽주의 또는 이성의 시대(The Enlightenment-the great Age of Reason)는 유럽 사회의 특징을 과학, 정치, 철학의 발전을 기준으로 할 때는, 긴 18세기(long 18th century)를 설정해서, 17세기 말부터 1815년의 나폴레옹 전쟁에 이르는 기간을 포함시킨다.(Wikipedia) Enlightening, enlightened peoples of historical age; l'age de lumiere⁵⁾, l'age philosophique, siecle de la bienfaisance⁶⁾, siecle de l'humanite⁷⁾: Aufklärung⁸⁾ und Zeitalter der Kritik; Illuminism

3) Nicholas Phillipson , *Adam Smith An Enlightened Life*, (Yale Univ. Press; 2010)

4) Meek, Ronald L., " New light on Adam Smith's Glasgow lectures on Jurisprudence", *History of Political Economy* 8:4 (1976)

5) in English , age of light , 빛의 시대

6) in English , century of charity , 자선의 시대

o9)에서 나타난 바와 같이 계몽주의는 유럽의 운동이었다.(Hellmut O. Pappe, 1978)¹⁰⁾

계몽주의는 압도적인 사회 변화를 예고하고 증거하였다. 계몽주의는 도덕적, 지적 생각의 변화와 개조로 시작되었다. 나라마다 진행 정도는 달랐으나, 공통적인 가치, 보편 개념, 공통적인 접근 방법이 있었으며, 어떤 사회적 목적에 대한 사회적 전제에서 출발한 기본적인 철학으로 생각되었다. 그것은 1688년 영국의 명예혁명, 1776년 아메리카 독립 혁명, 1789년의 프랑스 대혁명, 1815년 대혁명 후의 프랑스의 패배와 낭만주의의 반동에 까지 이른다.(김 철, 1989: 497)¹¹⁾

카알 베커(Carl Lotus Becker, 1873~1945)¹²⁾는 시대의 사고의 차이를 요약한다. 18세기는 인간이 사고함으로써, 키를 한 규빗 더 할 수 있다고 주장 하는 시대였다. 따라서, 18세기는 철학(philosophy)의 시대였고, 철학가는 계몽주의의 대변인이 되었다.

그러나, 이성의 지배(Rule of Reason)는, 근대(modern times) 만의 발명품이 아니었다.

중세 지식 세계의 주된 기능은, 계시된 지식의 진실성을 증명해서, 인간과 사회의 상태를 정당화시키는 것이었다. 근대인들은, 이성(reason)의 시대를 맞이해서, 지식 세계에서 절대자를 추방하려고 하였으나, 그들의 지적인 유산은 이전의 시대들로부터 물려 받은 것을 부인 할 수 없었다. 근대인들은 그들 사회의 개조를 위해 근대 자연 법(Modern natural law)의 개념을 새로 주조하려 하였다. 이 과정에서, 부인 할 수 없었던 것은 “근대 자연법의 연원은 근대 이전의 중세 및 고대 자연법의 구조이었다”(David Peter VanDrunen, 2010)¹³⁾

아담 스미스가 배운, 글라스고우의 도덕 철학자 프란시스 허치슨(Francis Hutcheson 1694-1746)¹⁴⁾이, “인간의 도덕 감정(moral sense)는, 신에게서 부여된 것이며, 따라서 선천적이다”라고 했을 때, 이것은, “자연 법은, 신이 인간의 본성에 각인한 것이다”라는 중세 자연 법의 기본 명제의 부활이었다. 물론 “이성의 시대”의 아들 데이비드 흄(David Hume, 1711~1776)과 아담 스미스(Adam Smith, 1723~1790)는, 천부의 도덕성(vested moral sense)를 부인하게 된다.

7) in English, age of humanity, 인류애의 시대, 인간성의 시대

8) Aufklärung in English, to bring truth about something unclear to light. 명료하지 않은 것을, 밝은 곳으로 가져 간다. 어두운 것을 밝은 곳으로. 해명과 비평의 시대.

9) in English, illumination, to give light to, throw light to, make clear, help to explain, give mental or spiritual light to. 빛을 비추다. 밝히다. 설명 해 주다. 정신적 빛 또는 심리적 밝음을 주다.

10) Pappe, Hellmut O., *Dictionary of the History of Ideas* (Charls Scribner's Sons: 1978)

11) 김 철, 『러시아 -소비에트 법 --- 비교법 문화적 연구』(민음사, 1989)

12) Carl Lotus Becker (1873~1945)는 아메리카 혁명과 아메리카와 유럽의 계몽주의를 전공한 역사가.

13) David Peter VanDrunen, *Natural Law and the Two kingdoms* (Erdemans, 2010) 피터 반 드루넨, 김 남 국 옮김 “ 자연 법과 두 나라 ” (부흥과 개혁사 ; 2018)

14) Francis Hutcheson (1694-1746) 아일랜드 인이었으나, 스코트랜드 장로교 가족으로, 스코트랜드 계몽주의(Scottish Enlightenment)의 창립의 아버지. 글라스고우대학의 도덕 철학 교수 였다. 그의 도덕 철학의 주제 : 1. “우리들의 미(beauty)와 덕 (virtue)이라는 Idea의 원천은 무엇인가?” 절대자로부터 온다. 하늘로부터 받았다. 따라서 양보 할 수 없는 성질의 것이다. 라는 도덕 철학 의 원천에 대한 논의는 이윽고 정치 철학상의 권리로 이전 된다. 2. 사람의, 하늘로부터 받은, 포기 할 수 없는 권리 (천부 불가양의 권리, unalinable rights, vested rights)는 이윽고 3. 억압적인 정부 (oppressive government)에 저항 할 수 있는 집단적인 권리 (collective rights)로 발전 된다. Francis Hutcheson (1694-1746)은, 1730년 대의 Massachusetts Election Sermon에서 “ 공인된 윤리학자 ” 였으며, 1760년 대의 Philadelphia에서 도덕 철학자 Francis Allison (Philadelphia College)을 비롯한 많은 숫자의 애국자들에게 “애국의 원칙”을 전파했다. 이 중에는 미국 독립 선언문(1776)에 서명한 3인 (Benjamin Franklin, John Adams, Thomas Jefferson) 이 포함 되었다. Adam Smith가 1764년 대학을 사임 한 후 유럽 대륙에서 해후 한 당대의 계몽 사상가들 중에, 그의 스승 Francis Hutcheson (1694-1746)의 영향을 받은 Benjamin Franklin 이 있었다.

그러나 아담 스미스는, 글라스고우 대학에서의 그의 학생이었던(1761~1767) 우크라이나 인 데 스니츠키의 강의 노트(A.H Brown, Adam Smith's Russian Followers)에서 나타나는 데로, 그 시대 이전의 서양의 지적 전통 특히 자연 법(고대, 중세 자연법의 전통에 따른 근세 자연 법)의 지적 전통을, 그 중요한 부분에서 답습하였다. 이 점에서 그는 계몽주의 시대의 사상 가들과 공통점이 있었고, 유럽 여행(1764~1766) 이후에는, 근대 시민 혁명의 시대의 주된 사상가들과 공감 할 수 있었다.

시대의 특징이기도 했으나, 그는 철학과 과학 지식의 부분 영역을 넘어서서, 프랑스의 백과전서파 철학자를 칭송 했으며, 벤자민 프랭클린과 루소와 같은 초 학제적(ultra interdisciplinary)인 인물들과 교류할 수 있었다.

1.1 아담 스미스: 진정한 “인간의 과학”(a genuine Science of Man)

앞선 17세기의 위대한 자연 법 학자(natural jurist) -- 네덜란드의 그로티우스(Hugo Grotius, 1583~1645)와 도이치의 푸펜도르프(Samuel Pufendorf, 1632~1694)를 본받고, 가까이는 그의 멘토였던, 프란시스 허친스(Francis Hutcheson, 1694~1746)와 데이비드 흄(David Hume, 1711~1776)과 같이, 스미스는, 그의 시대에, 인간의 본성(human nature, natura humana)을 관찰함으로써, 진정한 “인간의 과학”(a genuine Science of Man)이 가능하다고 믿었다. (Philipson, 2010: 2) 어떻게 가능할 것인가?

첫째, 인간의 본성(human nature)과 인간의 역사(human history)를 관찰함으로써,

둘째, 여러 다른 사회와 나라에서 발견되는, 사회적, 정치적 조직(social & political organization)을 설명(explain)함으로써,

셋째, 두 번째 노력의 결과로, 정부와 입법의 원칙들(principles of Government & legislation)을 설명(explain)함으로써,

세 번째 노력의 결과로 얻게 되는, 정부와 입법의 원칙들(principles of Government & legislation)은, 네 번째 단계에서, “계몽주의 군주들”(enlightened rulers)이 그들의 백성들에게 자유와 행복(liberty & happiness)을 확장시키고, 그들의 지배 영역의 부와 권력을 증진시키려고 하는 경우에, 따르게 된다고 믿었다.(Philipson, 2010: 2)

첫 번째 단계: 인간의 본성에서, 인간을 중심으로 한 학문이 가능하고(moral philosophy)

두 번째 단계: 여러 사회의 사회적 정치적 조직을 설명함으로써,(political & social philosophy)

세 번째 단계: 정부와 입법의 원칙들(principles of Government & legislation)을 수립한다. 당시는 “철학의 시대”로 모든 학문과 과학까지도 철학의 명칭을 사용한다. 그래서 첫 번째 단계는, 도덕 철학(moral philosophy), 두 번째 단계는 정치 철학(political philosophy), 세 번째 단계는 법 철학(Jurisprudence)이었다. 1776년에 간행된 Wealth of Nation은, 이 모든 방식을 종합적으로 포괄한 것으로, 그가 1764년에 글라스고우 대학을 사임하고, 유럽 여행(1764~1766) 이후, 1766년부터 약 10년 간 프리랜서로 쓴 것이다.

스미스가, “인간의 과학(Science of Man)”의 한 section 으로, 그가 강의한, 입법 원칙(principles of legislation)들을 따르게 된다고 믿었던, 그의 시대의 계몽 군주들(enlightened

rulers)의 예를 찾아 보자. (김 철, 1989: 521)

계몽주의 철학을 실험한 예카테리나 여제(1729~1796)는, 유럽 원칙에 의한 입헌 정체를 의도하였다. 프랑스 계몽철학자 볼테르(Voltaire, 1694-1778)와 디드로(Diderot, 1713-1784)의 자유주의적 백과전서파의 후원자가 되었고, 볼테르는, 여제를 성(saint) 예카테리나로 불렀다. 스미스는 볼테르를 칭송하였고, 대학 사임(1764년) 이후의 유럽 대륙 여행에서 볼테르를 만났다. 예카테리나 여제는, 1761~1767 사이에, 우크라이나인 데스니츠키(Semyon Desnitsky)와 트레티아코프(Ivan Tret'yakov)를, 당시 유럽 계몽주의의 거점의(파리, 런던, 글라스고우) 하나였던 글라스고우 대학에 파견하여, 계몽주의 도덕 철학자이자, 법 철학자였던 아담 스미스와 젊은 시민법(civil law) 교수 존 밀러(John Miller)에게 배우게 했다. 예카테리나는, 1767년에 가장 진보적인 법전 초안을 위한 입법 위원회를 소집하고, 거의 모든 사항에 대한 653항에 달하는 칙어와 유시를 기초하였다. 여제는 몽테스키외와 벙카리아에 경도하였으나, 사회 입법은 보수적으로, 귀족의 특권과 농노제는 잔존하였다. 입법 위원회는 여러 이유로 신 법전을 완성하지 못 하고, 1775년의 행정 개혁으로 이끌었다. 예카테리나의 서구 법 원칙(Western - Phil)과 자유주의의 실험은, 푸가초프의 난에 의해 1773년에 끝났다. 1775년 모스크바 법과대학이 설치되었다. (김 철, 1989: 521) 예카테리나는 자유주의의 보호자, 실천자로 자처하였고, 러시아에 있어서의 슬라브주의에 대칭되는 서구주의(European-phil)의 중요한 초석을 이루었다.(김 철, 같은 책)¹⁵⁾ 더 상세한 것은, 논문의 후편에서 상술한다.¹⁶⁾

1.2 최 현대의 상황 : 경제학자들의 철학의 부재(김 철, 2014: 서장 1-2)¹⁷⁾

글로벌 경제 위기(2007, 2008, 2010, 2012)의 반성이다.

21세기 초의 가장 심각하고 돌이킬 수 없는 세계적 사건은, 2008년의 글로벌 금융 위기였다. (김 철, 2009.3: 37)¹⁸⁾ 경제 위기가 이후의 세계 경제와 정치에 준 충격은, 2015년 ~2016년에 서구 세계의 최악의 populism이, 1776년 이후 근대 시민민주주의의 진원지였던 아메리카에서 일어나서(Trumpism), 2021년 까지 세계의 정치와 경제에 악 영향을 미친 것이다.

1.2.1 마사 누스바움(Martha Nussbaum)¹⁹⁾은, 글로벌 경제 위기를 반성하는, 2014.1.2. 전미 경제학회(AEA)에서, “철학이 없는 경제학은 단지 숫자놀음에 불과할 뿐이다. 복지는 성장과 대립되는 개념이 아니며 인간의 가능성 개발에 초점을 맞춰야 한다.”²⁰⁾

“애덤 스미스(Adam Smith)와 존 스튜어트 밀(J. S. Mill)에 이르기까지 위대한 경제학자들은 대부분 철학적 기반 위에서 경제를 분석했지만 현대 경제학자들은 철학을 너무 무시해 왔다.” 라고 했다(마사 누스바움, 2014.1.2.).

1.2.2 이것은 2008년의 글로벌 금융위기 이후 포스너(Posner)²¹⁾가 “거시경제학자들이²²⁾, 인류

15) 김 철, “ 러시아 법 전통과 서구주의 ” 한국 법 사학회 제9회 정례 발표회, 1989.9.23 한국 학술진흥재단 소강당, 토론자 김 도균

16) 이 논문 차례 번호 1.4.3 제2기의 아담 스미스(1762,1763 기준) : 법 철학 (jurisprudence) 시기 1.4.3.1 제2기의 학생 들

17) 김 철, 경제 위기와 치유의 법학 (한국학술 정보 , 2014)

18) 김 철, 경제 위기 때의 법학-- 뉴 딜 법학의 회귀 가능성 (한국 학술정보, 2009)

19) 시카고 로스쿨의 법철학 교수로 2008.8.27.에 방한하여 서울대학교에서 강연한 적이 있다.

20) 매일경제 기획취재팀, “014 전미경제학회”2014년 1월 4일 토요일 A3.

21) 포스너는 원래 법학교수와 법조인으로 출발하였고, 교수가 된 이후 경제학적 방법을 도입하였다. 법학

가 경험한 주요한 세계사적 경험을 집약한 사상에 무지하였기 때문에, 비전문가들을 황무지에서 배회하게 하였다”라고 한 것과 맥락이 같다(김 철, 2010.12.)²³⁾.

1.2.3 최근의 경제학자들은, 사회과학의 다른 분야와도 유리되고 절연되었다(존 랠스톤 솔, 국제펜클럽 회장).²⁴⁾“세계 금융위기는 지식인의 실패에 기인했는데 - 지식인들이 각각의 전문 분야별로 칸막이에 갇혀서, 종합적인 공공 담론이 형성되지 않아, 소통이 되지 않는 사회가 되어버린 거죠.”(존 랠스톤 솔, 2012년)

1.3 현대 경제학자들의 철학적 기반의 부재(김 철, 2014: 서장 2-3)

“비즈니스 세계에서는 장기적 관점이나 철학 없이, 단기 이익에만 집중하고, 경제적 가치가 다른 가치들을 압도해 버리는 분위기가 만연해 있다”라고 하고, “이런 사회적 분위기를 바꾸기 위해서라도, 경제학자들은 더욱 철학으로 무장해야 한다”고 주문했다(마사 누스바움, 2014.1.2.)

마사 누스바움(Martha Nussbaum)은 다시, “철학은 추론과 가정에만 의존하는 경제학을 현실에 발을 딛게 하고 현실 문제의 해법을 제시할 수 있게 도와줄 것.”이라고 강조했다(마사 누스바움, 2014.1.2.).

그러나, 누스바움(Nussbaum)이 주문한 “경제학을 현실에 발 딛게 하고, 현실 문제의 해법을 제시할 수 있게 도와줄 수 있는 철학”은 어떤 것일까?

누스바움(Nussbaum)은 “애덤 스미스(Adam Smith)와 존 스튜어트 밀(J. S. Mill)에 이르기까지 위대한 경제학자들은 대부분 철학적 기반 위에서 경제를 분석했지만, 현대 경제학자들은 철학을 너무 무시해 왔다.” 라고 했을 뿐이다.

여기서 우리가 해야 할 일은 아담 스미스의 전통을 따라가 보는 것이다.

1.4 아담 스미스(1723-1790)의 전통의 재 음미

시기 별로 중점이 달라진다.

- 자 포스너의 경제학적 방법과 그 한계에 대해서는 김 철, 『경제 위기 때의 법학』(파주: 한국학술정보(주), 2009.3.)과 『법과 경제 질서: 21세기의 시대정신』(파주: 한국학술정보(주), 2010.12.) 참조.
- 22) “많은 주류의 보수주의 경제학자들이, 2008년~2009년 글로벌 금융위기를 계기로, 문자 그대로 하룻밤 사이에 Milton Freedman 의 통화 주의에서, 케인즈 류의 재정 적자 공공정책으로 개종하였다고 한다. 통화정책이 침체에서 벗어나게 하는 데, 실패하는 것을 이론이 아니라 역사의 현장에서 확인하였기 때문이다. “ (김 철, 2010 : 365) 포즈너에 의하면, “이념에 의해 영향 받으나, 그렇다고 증거에 둔감한 것은 아니다. 최근에 금융 위기를 전후로 한 경제학자들의 전향은 , 밀턴 프리드 만 (Milton Freedman)을 신봉 했던, 이른바 시장 만능주의자들이 글로벌 경제위기를 겪으면서, 어쩔 수 없이 개종해서 Milton Keynes라는 마을에 몰려 들었다고 얘기 할 수 있다.(Posner, A Failure of Capitalism , 2009)
- 23) 세계 금융위기를 계기로, “거시 경제 학자들의, 대립에 대한 법학자의 견해 ”에 대해서는, 김 철, 법과 경제 질서 제8장 법과 평화 제4항 p.363 참조 (한국 학술정보, 2010.12)
- 24) 사회학과 경제학의 소통 불능의 상태에 대해서는, 최근 방한한 존 랠스톤 솔 국제펜클럽 회장의 다음 지적이 적절해 보인다. “세계 금융위기는 지식인의 실패에 기인했는데 - 지식인들이 각각의 전문 분야별로 칸막이에 갇혀서, 종합적인 공공 담론이 형성되지 않아, 사회학과 경제학 간의 소통이 되지 않는 사회가 되어버린 거죠.” 존 랠스톤 솔, 매일경제 2012년 9월 20일 목요일 사람들 난) 같은 취지는(해롤드 버만과 김철, 1992). 김 철, “폭력의 사회경제적 배경과 판례: 자유지상주의, 신자유주의에서의 아노미에 대한 판례의 태도” 『사회이론』 2012년 가을/겨울호(서울: 한국사회이론학회, 2012).

제1기의 아담 스미스(1737~ , 1751~1759) : 도덕 철학 시기는 일찍 시작되었다.

National Record of Scotland에 의하면, 아담 스미스는 Francis Hutcheson(글라스고우대학)에게, 14살 때부터(1737년) 도덕 철학(moral philosophy)을 배웠다.²⁵⁾ 1751년에 Glasgow 대학의 논리학교수(Prof. of Logic)를 거쳐 1752년에 도덕 철학 교수(Prof. of Moral Philosophy)가 되고, 1759년에 도덕 감정론(Theory of Moral Sentiment, TMS)이 출간되었다.

1.4.1 아담 스미스의 도덕 철학(moral philosophy)의 특징

아담 스미스의 (1) 도덕 감정론(Theory of Moral Sentiment, TMS, 1759년)은 도덕에 대한 견해(도덕 철학)와 정치에 대한 견해(정치 철학)를 가지고 있다. 이러한 요소들은 나중에 (3) 국부론(Wealth of Nations, 1776)에서 종합적으로 나타난다. 정부에 대한 견해(법 철학)는, 학생들의 노트를 기록한 (2) 법 철학 강의(Lectures on Jurisprudence, 1762 -1763)에서 나타난다.

스미스의 모든 저작 (1, 2, 3)에서 중심이 되는 연결선은 “정상인 또는 일상인(ordinary man)으로서의 인간의 판단의 건전함”(soundness of ordinary people's judgement)에 대한, 비상하게 강력한 확신과 행동이다. (S. Fleischacker, 2013)²⁶⁾

이러한 정상인과 일상인의 판단(ordinary people's judgement)을 대체하여, 철학자들과 정책 수립자들이 더 낫다고 생각하고, 이러한 지식인들이 발명한 “체제”로 가려는 시도를 피 하려는 스미스의 관심이 드러난다.²⁷⁾

스미스에게, 철학이라는 분야(Smith, 사후 출판 1795)²⁸⁾는, 매일의 일상 경험(everyday experience)의 데이터를 기초로, 일상적인 도덕 판단(everyday moral judgement)에서부터 출발하여, 마침내 도덕 감정론(TMS 1759)에서 나타난 도덕 이론(moral theory)을 발전시켜 가는 노력이다. 따라서 일상적 도덕 판단을 초과하는 “우월한 철학적 포인트”(vantage point of philosophy)에서

25) 글라스고우 대학에서, 이성(reason), 시민의 자유 (civillian libertires) 표현의 자유 (free speech) 같은 개념에 대한 열정을 키웠다고 한다.

26) S. Fleischacker, “ Adam Smith's Moral & Political Philosophy ”, *Stanford Encyclopedia of philosophy* 1st published in 2013, revision Nov.11, 2020

27) 스미스 철학의 이런 특징과 관련해서 글로벌 금융 위기(2008)이후의 반성을 본다. (김 철, 2010.12: 366) “ 다른 수수께끼는, 서 유럽과 아메리카의 경제 신문이나, 일반 언론들이 왜, 다 같이 경제학자들보다 더 현안의 위기에 더 심각하게 반응하였나? 라는 의문이다. Posner 가 지적하듯이 , 저널리스트들은 , 벤 버נק이나 로버트 루카스에 비해서 전문 지식의 면에서, 극히 제한 되어 있었지만, 그러나 경제 위기라는 79년 만의 역사적 대 격변기의 관찰로 볼 때는 전문 지식은 적었지만, 적어도 저널리스트들은 , 전문성이 높은 경제학자들이 , 그들이 학습한 경제이론과 경제사에서 미리 포위된 어떤 선입견(predi juce)에 의해서, 포로가 된 상태가 아니었다. 기자들은 오랜 기간 아카데미에서 훈련 받지 않았고, 다른 분야와는 담을 쌓은 고매한 경제학 이론과는 거리가 있었지만, 최소한 코의 위치가 땅에 더 가깝게 닿았고, 따라서 격변하는 현실을 잘 냄새 맡을 수 있었다. 그래서 비교적 초기에 주택 거품 가격이나, 지역 차원에서의 위험한 주택담보부 대출을 일찍부터, 감각으로 파악하였다. 뉴스가 연방준비위(Federal Reserve)나 대학에 도달하기 전에 그들은 뉴스의 가치를 더 빨리 알아 차렸다. 세계적으로 존중 받는 경제 전문 저널리스트 (Financial Times 등)의 경우도, 언론은 아카데미보다 , 드라마, 갈등, 경고, 단속과 불 연속에 민감하다” (Posner, 2009)

28) History of Astronomy

출발하지 않는다.

이런 출발에 따라서, 제3기의 국부론(WN 1776)에서의 중심적 논증은 정부의 공직자가, 일반인(ordinary people's)의 경제적 결정을 지도(guide)할 필요가 있다는 생각에 반대하는 데 향해져 있다.

경험주의 철학자 데이비드 흄(David Hume)은, 철학이 보통 생활의 판단(judgement of ordinary life)을 대체할 수 있다는 능력을 회의하였는데, 스미스 역시 어떤 토대주의적 입장(foundationalist standpoint)에서 행해지는 철학에 대해서 회의적이었다. 스미스는 보통 생활(common life)을 안으로부터(from within) 위치 지운다(mapping). 즉, 외부의 관점(external standpoint)에서 비판하거나 정당화하지 않고, 그것 자체의 도구로써 교정하는(correcting) 노력을 했다.

스미스는 이론적 사고(theoretical thought)와, 일반인의 사고(ordinary thought)의 구별을 부수려고 했다. 이러한 지적인 노력은 보통의 일반인(ordinary individual)에게, 자연적 자유(natural liberty)를 보장해서, 정치적 상황과 이해관계에 있어서 자신들의 판단에 일치하게 행동할 수 있는 여지를 마련하는 데 있었다(S. Fleischacker 2013).²⁹⁾

1.4.2 아담 스미스의 허치슨(Francis Hutcheson)과 차이 그리고 데이비드 흄과의 차이

데카르트와 스피노자의 대륙의 합리주의적 윤리학에 반대하여, 도덕을 행위자의 행위나 성격에 대해서 승인(approval) 또는 불승인(disapproval)을 느낄 수 있는 도덕감(moral sense)에서 생긴다고 보았다. 도덕감(moral sense)이 발생하는 기제를 설명하기 위해서, 허치슨은 도덕감(moral sense)이 모든 인간에게 선천적으로 내재하는 고유한 능력으로 인정한다. 이들은 도덕감(moral sense)이라는 개념은 공유하지만, 이러한 도덕감이 어떻게 작동하는지 대해서는 서로 다른 입장을 취한다. 흄과 아담 스미스는 선천적인 내재적인 도덕감(moral sense)의 존재를 부정하였다. 이 세 사람의 차이는 어디에서 오는가? 스미스의 스승이었던 허치슨(Hutcheson)은 도덕감(moral sense)은 신의 섭리에 의해 보장되는 것이라고 보았다. 흄(David Hume)과 아담 스미스는 허치슨과 달리, 이러한 천부의 도덕감(vested moral sense)의 존재를 부정하고, 공감의 원리(principle of sympathy)에 호소함으로써 도덕의 자연화(naturalization of morality)를 시도하였다.

흄(David Hume)과 스미스의 도덕 감정론이 유사하다고 생각하지만, 공감(sympathy)에 대한 설명 방식에는 상당한 차이가 있다. 이미 말한대로, 흄과 아담 스미스는 허치슨이 도덕 감의 근원을 신에 둔 것에 반대하여, 도덕 감의 발생 기제를 공감의 원리를 통해 설명함으로써 도덕의 자연화를 시도했지만, 그 차이는 다음과 같다. 흄은 도덕의 궁극적 기준을 사회적 효용성 또는 관습적 규약에 둬으로써 외적인 기준을 택한 반면에 아담 스미스는 궁극적인 도덕적 기준으로써의 “공평 무사한 관망자의 판단”(impartial spectator's judgement), 즉 “양심”(conscience)이라는 내적 기준을 택했다. 스미스의 공평 무사한 관망자(impartial spectator)는 개별성과 보편성 간의 간격을 메꾸고, 실천적 이성을 작동케 하는 수단이라고 볼 수 있다(양선희, 2016: 305).³⁰⁾

29) Fleischacker, S., "Adam Smith's Moral and Political Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1st published Feb.14, 2013, revision Nov. 11, 2020.

30) 양선희, "허치슨, 흄, 아담 스미스의 도덕감정론에 나타난 공감의 역할과 도덕의 규범성", 『철학연구』vol. 1., no.114, 2016.

1.4.3 제2기의 아담 스미스(1762,1763 기준) : 법 철학 (jurisprudence) 시기

스미스가 글라스고우 대학에서 행한 법 철학 강의(lectures on Jurisprudence)를 학생들이 노트로 남긴 것은 두 종류의 다른 세트가 있다. 첫 번째는, 1896년에 Edwin Cannan이 주석을 붙이고 편집한 Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms, delivered in the University of Glasgow by Adam Smith(Oxford, 1896)이 있다. 이 강의록 세트는 1763-1764 학기 강의를 학생이 노트한 것이다. 실지 강의 이후 132년 뒤에 출판되었다.

두 번째 노트는 , 1976년에 발견 된 것으로 , 213년 전, 1762-63 학기에 강의 된 것이다. 이 두 종류의 강의 노트를 같이 보면, 우리는 스미스가 글라스고우 대학에서의 마지막 2년 동안에, Moral Philosophy class에서 행한 Jurisprudence section이 어떠했는지에 대한 상당히 정확한 그림을 얻을 수 있다.(Meek, 1976)³¹⁾ 이 시기의 스미스는, “법과 정부의 이론과 역사”가 중요 부분이었다.(김 철, 1989: 517)³²⁾ 더 상세한 내용은, 이 발표 원고 11페이지에서 서술된다.

1.4.3.1 스미스의 학생들

제 2기의 스미스의 학생으로는 , 1761년에 Glasgow 대학에, 제정 러시아 정부의 관비로 파견된 우크라이나 네친 태생의 Desnistkii(1740~)과 Ivan Tret'yakov를 들 수 있다. 두 사람은 예카테리나 여제의 관비 유학생이었고, 신설 모스크바 법과대학의 교수 요원 후보였다. 두 사람 다 스미스의 윤리학과 법철학(jurisprudence) 강의와 함께, John Miller의 시민법(civil law)을 들었으며, 둘 다 귀국 후의 법학 교수직을 영위하면서, 스미스의 윤리와 법철학(ethics & jurisprudence)을, 러시아의 목적을 위해서 적용하고 알리는데, 헌신적이었다.

아담 스미스 학제적 도덕 철학(제1기의 윤리학, 제2기의 법 철학)과 함께, 그는 젊은 법학교수(시민 법) 존 밀러의 학생이었고, 1767년에 귀환 할 때 까지, 학부 과정과 석사, 그리고 법학 박사 과정을 마쳤다. 6년간의 체제는 그에게 아담 스미스와 브리튼에 대한 평생에 걸친 존경심을 가져다 주었다.(김 철, 1989: 517) 그러나, 이들의 개혁 주의적 견해는 , 귀국 후 러시아에서 교제 및 대학 당국과의 마찰을 가져왔다.

후일 귀국(1767) 후 모스크바 법과대학 교수로, 러시아(자유주의) 법학의 아버지라고 불리게 되는 데스니츠키는, 스미스의 도덕 감정론(TMS, 1759)을 러시아에서 출간하려고 시도하였다. 데스니츠키는, 스미스의 강의에서 배운 역사적 분석의 방법을 사용하여, “러시아 제국에 있어서의 입법부, 사법부, 행정부의 창설에 대한 1768년의 제안(proposal)”을 예카테리나 여제에게 헌정 하였다. (A.H. Brown)³³⁾ (Nicholas Phillipson, 170)³⁴⁾ 데스니츠키는, 또한 스미스의 법철학을 적용하여, 독점과 과세의 원칙들(monopolies and the principles of taxation)을 제안했는데, 이것은 1768년 여제의 Nakaz(Instruction)에 포함되게 되었다. 따라서, 스미스의 “정부와 경찰에 대한 이

31) Meek, Ronald L., " New light on Adam Smith's Glasgow lectures on Jurisprudence", *History of Political Economy* 8:4 (1976)

32) 김 철, 러시아 -소비에트 법 --- 비교법 문화적 연구 , (민음사, 1989) 부록 . 장별 해제. 제6장 pp 516~517

33) A.H. Brown , "Adam Smith's First Russian Followers "

34) Nicholas Phillipson, *Adam Smith, an Enlightened Life* (New Haven .Yale Univ. Press :2010)

론"(theory of government & police)은, 국부론이 발행(1776)되기 약 10년 전에 이미 러시아의 궁정의 씨클에 도착하고 있었다.(1768년 기준)

기본적으로, 데스니츠키가 어떤 성질의 법학을 그라스고우 대학에서 배웠던가? 가장 간명하게 설명 한다면, “도덕 철학 class에서 강의되는 법철학 section”이었고, 따라서, “도덕 철학의 연장선에서는” 법학이라고 할 수 있다. 법과 도덕의 엄격 분리론에서 출발하는, 근세 유럽 대륙의, 국가학 (Staats Lehre) 또는 법 실증주의 법학과는 다르다. 근대 자연 법 이론이었고, 이 근대 자연 법 이론 중에서도, 연대가 앞서는, 절대 주의적 자연 법 이론에 속하는 그로티우스(Hugo Grotius, 1583~1645), 홉스(Thomas Hobbes, 1588~1679), 푸펜도르프(Samuel Pufendorf, 1632~1694) 록제이우스(Johannes Cocceus, 1603~1669)³⁵⁾를 스미스에게서 배웠다. 자유주의적 자연 법 이론에 속하는 존 로크(John Locke, 1632~1704), 몽테스키외(Charles de Montesquieu, 1689~1775) 장 자크 루소(Jean Jacques Rousseau, 1712~1778)에 대해서는 아담 스미스(1723~1790)의 제3기(1764년)이후의 주된 경향으로 보인다.(Wealth of Nation, 1764~1776)

1.4.4 자연 법 (철학) 이론 (Natural Jurisprudence school)

자연 법학 이론에 의해서 대표되는 법 사상이란, 실정법 이외에, 시간과 장소를 초월한 영구 불변의 이상 법이 존재한다는 것을 주장하는 것이다.³⁶⁾ 자연 법 사상은, 고대 그리스와 고대 로마에서 출발되고, 중세 자연 법(Lex naturalis)은 신학과 법학에 걸치는 주된 개념의 하나였다. 고대 및 중세 자연 법에 있어서의 “자연”은 “있는 그대로의 자연” 또는 그리스도교에 있어서의 “신의 창조물로서의 자연 질서”로 인식되었다. 근대 자연 법(modern natural jurisprudence school, die Naturechtsschule)은, “자연”(nature, Natur)을 “국가 state 상태”에 대비되는 “자연(nature) 상태”로 이해한다. “자연 상태에 있어서의 인간”을 가정함으로써, “인간 자연의 본성”을 확인하고, 이 인간의 본성 또는 인간의 자연(nature of human being)을 근거로 이상적인 법 즉 자연 법(natural law, Naturrecht)을 인식하려고 했다. 근대 자연 법론의 두 번째 공헌은, 이러한 “자연 상태”에서 “국가 상태”로의 이행을 사회 계약(social contract)으로 설명하려 했다. 이런 근대 자연 법이론도, 절대주의적 경향의 Hugo Grotius(1583~1645), Thomas Hobbes(1588~1679) Samuel Pufendorf(1632~1694)와 자유주의적 경향의 자연 법 이론의 영국인 John Locke(1632~1704) 프랑스의 Montesquieu(1689~1775)와 Jean Jacques Rousseau(1712~1778)을 들 수 있다. “자연 법이 체계적으로 정비됨에 따라서, 드디어는 절대주의의 계몽적 지도자로서의 역할을 하게 된 것은 도이치에서였다. 도이치의 자연 법학자는 토마지우스를 비롯하여 계몽적 사상을 고취하였으나, 근본적으로는 절대주의를 벗어나지 못 했다. 계몽주의와 합리주의의 축복 아래에서 자연 법 사상의 공통의 시야가 전 유럽에 전파되었다. 그러나, 도이치의 자연 법 학자의 사상이 도이치라고 하는 계약을 벗어 날 수가 없었다.³⁷⁾ 근대 국가의 형성에 낙후 한(1871년 비스마르크 제국 통일) 도이치는 근대화를 위하여, 국가 권력의 집중화를 필요로 했다. 비교해서,

35) 한국의 법 사상이나 법 철학 교과서에서는 취급하지 않는 Johannes Cocceus , (1603~1669)는, 브레멘에서 태어난 네델란드 신학자였다. 1630년, 성서 언어학 교수 (biblical philology), 1650년 University of Leiden , 신학 교수 (professor of theology)

36) 김 여수, 『법률사상사』(박영사, 1976) p.47~p.48.

37) 김 여수, 앞 책 ; 54

17세기의 영국이나 18세기 프랑스에서는, 경제적 사정의 변화와 발전에 따른 중산 시민 계층의 대두와 왕정의 동요에 따라서, 자연 법 사상은 절대주의의 반대자, 민주주의의 이론적 무기로서의 역할을 하였다. 이것이 자유주의적 자연법 사상이다.

“스미스의 도덕 철학이 다른 어떤 당시의 철학 체계보다도 자연 법(철)학(Natural Jurisprudence)에 밀접하게 관계되었고, Glasgow 대학으로 관비 파견되기 전의, 우크라이나인 데스니츠키(Semyon Desnitsky)가 제정 러시아에서, 처음에는 신학생이었다가 법학을 지망 한 것으로 보아, 자연 법철학(Natural Jurisprudence)에 밀접한 스미스의 도덕 및 윤리 철학에 기울어 졌다고 볼 수 있다. (A.H. Brown, Desnitskii)(김 철, 1989: 520)

데스니츠키(Semyon Desnitsky)의 법학 방법론은 많은 부분에서, 그가 참석하고 경청했던, 스미스의 법학방법론(lectures on jurisprudence, 1762~1763)에서 넘겨 받은 것으로 생각된다. 귀국 후 법학사 강의에 있어서 데스니츠키(Semyon Desnitsky)는, 스미스가 1763년의 강의에서 취급했던, 똑같은 저자를 똑같은 순서로 취급 했다. 예를 들면, 절대주의적 경향의 자연 법학자 푸펜도르프(Samuel Pufendorf, 1632~1694)에 대해서, 그의 업적은 피상적이고 공허하다고 한다. (같은 책, 같은 면) 왜냐하면, 재산권과 상속권이, 사람들 간에 어떤 기원을 가지며 제한되어 있느냐에 대해서 논하지 않고 인류의 상상적인 상태에 대해서 논하고 있기 때문이다. 데스니츠키가 스미스를 따라서 열거한 자연 법학자는, 그로티우스 (Hugo Grotius, 1583~1645), (Semyon Desnitsky)

홉스(Thomas Hobbes, 1588~1679), 푸펜도르프(Samuel Pufendorf, 1632~1694) 코케이우스(Johannes Cocceus, 1603~1669)이며, 다른 저자들에 대해서는 언급 할 필요가 없다고 하였다. (같은 책 : 520)

이들 모두가, 출발을 인간의 본성에서 시작한다.

1.4.5 그로티우스 (Hugo Grotius)의 자연 법론

그로티우스(Hugo Grotius, 1583~1645)는 “사람은 일정한 자연적 성질과 정서를 가지고 있다.” 이 자연적 성질과 정서는, 자기 보존 뿐 아니라 동포까지도 염려하게 되는 근본적 성향으로서의 “사교성”(appetitus societatis)과 일반 원칙에 의해서 인식하고 행동할 줄 아는 능력으로서의 이성(reason)에서 구했다. 그것은 즉 동포와 더불어 평화롭게 그리고 이성이 지시하는 방법에 따라

공동생활을 영위하려고 하는 인간의 본성을 말하는 것이다. 이때 자연 법이란 이성에 의해서, 이 인간의 사회적 본성에 합치되는 것이라고 인식되는 공동 생활의 법칙인 것이다.(김 여수; 49) 그로티우스 자신은 경건한 사람이었다. 그러나, 그는 근대의 이성주의와 합리주의의, 세속주의의 영향에서, 중세 자연 법의 전제로서의 절대자의 존재를 세속 학문에서 제외해도 된다고 생각했다. “절대자가 존재하지 않는다고 생각하는 것은 불경한 일이다. 그러나 만약 신이 존재하지 않고, 인간사에 관계하지 않는다는 것을 가정 한다면 하더라도 자연 법의 존재는 부인 할 수 없고, 신 자신에 의해서도 변경 할 수 없다”라고 했다.

홉스(Thomas Hobbes, 1588~1679)는 그로티우스가 인간의 본성을 사회적 결합성에 구했는데 비해, 경쟁, 시기에 찬 비사교성, 이기적인 자기 보존욕이라 했다. 인간은 “자연 상태”에 있어서는 “인간은 인간에 대하여 이리”(homo homini lupus)이고, “만인의 만인에 대한 투쟁(bellum omnium contra omnes)” 상태에 있다. 따라서, 각인은 그 자연적 자유의 전부를 국가의 주권자의 손

에 이양하고 그 절대주권에 복종할 필요가 있다라고 한다. "법이란 주권자에 의해서 과해지고 강제되는 행위 규범이다" 라는 영국 분석 법학(Austin)의 정의는 역사적으로 Hobbes의 정의에서 나온 것이다.

푸펜도르프(Samuel Pufendorf, 1632~1694)는, 인간의 본성을 한 면에 있어서의 사교성 다른 면에 있어서의 자기 보존 욕에서 구하고 있다. 인간의 자연 상태는 "만인의 만인에 대한 투쟁 상태"가 아니고, 평화 상태이나, 이 평화 상태가 매우 불안정한 것이기 때문에, 자연 법은 그 근본 원칙으로서, "각인은 그 힘에 따라서, 평화적인 사회 관계를 유지하기 위하여 노력하지 않으면 안 된다" 이 근본 원칙으로부터, 즉 자기 보존의 원칙으로부터 정당 방위, 상속이라는 개인의 권리를 도출하고, 다음에 상호 관계에 있어서의 평화를 위한 행위 원칙으로부터, 계약, 손해 배상, 소유권 등이 나온다. 그 다음 순서가, 가족 관계, 국가와의 관계, 그리고 국제 관계의 여러 원칙이 나온다.

이들 절대주의적 경향의 자연 법학자들을, 1762년~1763년의 스미스의 lectures on jurisprudence에서 다루고 있었다. 법의 근원을, 인간의 본성의 탐구에서 출발하는 방식은, 그로티우스(Hugo Grotius, 1583~1645)에서 대표적으로, 인간은 일정한 자연적 본성과 정서(nature & sentiment)를 가지고 있다는 것이다.

1.4.6 제 3기의 아담 스미스 (1776년 기준) : 경제학 시기

Buckle 공작의 가정교사(tutor) 역할로 상당 한 수입과 연금이 보장되자, 유럽 대륙으로 여행하여, Voltaire, Rousseau, Turgot, Queney와 교류 하였다. 그와 동시대인으로 특히 주목할 만한 사람은, 미국 독립의 아버지 Benjamin Franklin이었다.(Thomas D. Eliot, 1924)³⁸⁾ 이 시기에 스미스는 약 10년에 걸쳐서, "국부의 성질과 원인들에 대한 탐구"(Wealth of Nations. WN 1776)를 써서 출간 하였다. 고전 경제학(classical economics)의 초석이 되었고, 스미스는 "경제학의 아버지" 또는 자본주의의 아버지가 되었다.

아담 스미스의 3기에 걸친 교수 및 저작 생활을 개관 한 다음 다시 우리들의 출발점으로 돌아가 보자. 마사 누스 바움은 2014년 전미경제학회 "아담 스미스(Adam Smith)와 존 스튜어트 밀(J. S. Mill)에 이르기까지 위대한 경제학자들은 대부분 철학적 기반 위에서 경제를 분석했지만 현대 경제학자들은 철학을 너무 무시해 왔다." 라고 했다(마사 누스바움, 2014.1.2.).

"비즈니스 세계에서는 장기적 관점이나 철학 없이, 단기 이익에만 집중하고, 경제적 가치가 다른 가치들을 압도해 버리는 분위기가 만연해 있다"라고 하고, "이런 사회적 분위기를 바꾸기 위해서라도, 경제학자들은 더욱 철학으로 무장해야 한다"고 주문했다(마사 누스바움, 2014.1.2.)

마사 누스바움은 다시, "철학은 추론과 가정에만 의존하는 경제학을 현실에 발을 딛게 하고 현실 문제의 해법을 제시할 수 있게 도와줄 것."이라고 강조했다(마사 누스바움, 2014.1.2.).

그러나, 누스 바움이 주문한 "경제학을 현실에 발 딛게 하고, 현실 문제의 해법을 제시할 수 있게 도와줄 수 있는 철학"은 어떤 것일까? 라고 묻고, 우리는 아담 스미스의 길었던 도덕 철학 시기(1737~ , 1751~1759)에서, 마침내 근대 경제학의 아버지(WN, 1776)로 가는 긴 도정에서, 도덕과 인접한 규범으로서의 법 철학의 시기(기준점 1762년~1763년의 스미스의 Lectures on

38) Elliot, Thomas D., "The Relation between Adam Smith and Benjamin Franklin before 1776", *Political Science Quarterly*, Vol.39 No.1 (Mar., 1924) pp.67-96 .

Jurisprudence)가 있었다는 것을 알게 된다. 이 법 철학의 시기는 물론 도덕 철학의 시기와 겹치는 부분이 있었을 것이나, 출판물의 근거가 된 학생들 노트에 의하면, 1762년과 1763년에는 분명히 “법과 정부의 역사와 이론”에서, “사법(justice)과 경찰, 세출, 그리고 무기”³⁹⁾가 강의 요목에 포함된 것을 알게 된다. 그의 전기(adam Smith's biography)⁴⁰⁾에 의하면, 1763년~1766년에 Buccleuch 공작의 가정교사가 되고, 그와 함께 프랑스로 가서, 당대의 가장 현저한 사상가, 벤자민 프랭클린과 프랑스 경제학자 튀르고를 만나게 된다. WN(1776년)은 이 여행 이후 9년 ~10년이 걸린 것으로, 아담 스미스 1기~2기의 길었던 도덕 철학 시기가, 이후의 법 철학 시기로 점진적으로 순차로 이동 한 것을 알 수 있다. 전체적으로, 1776년의 WN이 나오기 까지 도덕 철학과 법 철학으로 글라스고우 대학 시절을 보냈으니, moral philosophy - legal philosophy- economics는 그의 교수와 연구 생활에서는 순차적인 진행을 보이고, 이전 시기는 이후 시기의 예비가 되었다고 할 수 있다.

1.4.7 아담 스미스(1723~1790)에 있어서의 도덕과 법의 관계 : 법학의 입장에서

아담 스미스는 어떤 성질의 법학을 글라스고우 대학에서 가르쳤던가?

스미스가 글라스고우 대학에서 행한 법 철학 강의(lectures on Jurisprudence)를 학생들이 노트로 남긴 것은 두 종류의 다른 세트가 있다. 첫 번째는, 1896년에 Edwin Cannan이 편집한 Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms, delivered in the University of Glasgow by Adam Smith(Oxford, 1896) 이 강의록 세트는 1763-1764 학기에 강의 의 학생 기록이다. 두 번째 강의 노트는, 1976년에 발견 된 것으로, 1762-63 학기에 강의된 것이다. 이 두 종류의 강의 노트를 같이 보면, 우리는 스미스가 글라스고우 대학에서의 마지막 2년 동안에, Moral Philosophy class에서 행한 Jurisprudence section이 어땠는 지에 대한 상당히 정확한 그림을 얻을 수 있다.(Meek, 1976)⁴¹⁾

그러나, 스미스의 Glasgow 대학 교수 임용은 1751년이었고, 그의 lectures on Jurisprudence 의 두 강좌가 행해지기 11년 전이었다. 임용 된 첫 번째 해(1751년)의 법 철학 강좌(Jurisprudence Section)는 어땠을까? Douglas Stewart의 “ 아담 스미스의 전기적 회고”에서의 정보는 빈약하고 애매모호하다.⁴²⁾ 1790년 즉 스미스가 서거한 해에, 글라스고우 대학의 젊은 민법 학 교수였으며, 스미스의 추종자였던, John Miller가 써서, Stewart에게 주었다고 하는 “Glasgow 대학 교수 때의 스미스의 강의”가 존재하고 있다.(Stewart, 1966)

강의 요목⁴³⁾ 중에, 노예제(Anderson Notes of Slaves)가 먼저 눈에 뜨인다. 앤더슨

39) Lectures on Justice, Police, Revenue , and Arms (1763) , 이 제목의 공식적 출판은 133년 뒤인 1896년에 되었으며, 강의 한 32년 뒤인 1895년에 Essays on Philosophical Subjects 로 출간되었다.

40) www.biography Adam Smith , updated August 10.2023

41) Meek, Ronald L., " New light on Adam Smith's Glasgow lectures on Jurisprudence", *History of Political Economy* 8:4 (1976)

42) Stewart, Douglas, *Biographical Memoir of Adam Smith*, Kelly reprint (New York, 1966) 이 회고록의 원래 버전은, 1793년 1월21일부터, 3월 18일 까지 , Edinburgh 의 Royal Society에서, Stewart 가 읽은 것이다.

43) Lectures on Jurisprudence 또는 Lecture on Justice, Police, Revenue, and Arms(1763) is a collection of Smith's lectures. It contains formative ideas behind WN (1776) 제 1부 사법

(Anderson) 노트에 의하면, 다음과 같이 시작된다. “노예제는 품위 있는 시대(polished age)에서는 도입될 수 없는 것이다. 모든 나라들은, 시초에는 야만이었다.”(Meek, 1976)

이와 같이, 법 철학 강의(lectures on Jurisprudence)는, 시민 정부(civil government)가 마땅히 지향해야 될 규칙의 이론(Theory of Rules)을 내 놓고 있다. 스미스에 의하면, 정부의 주된 목적은 정의(justice) 또는 사법(justice)을 보존(preserve)하는 것이다.

사법의 목적(object of justice)은 상해로부터의 안전(security from injury)이다. 국가는 “인격, 재산, 명예, 그리고 사회관계에 대한 개인의 권리”(individual right)를 보호해야 된다. 스미스는 Jurisprudence라는 용어를 “법과 정부의 일반 원칙에 대한 이론”(the theory of general principles of law and government)라고 했다. 또한 Jurisprudence를 “한 나라의 법의 essence에 관한 일반적 가이드 라인”으로 보았다.

가장 간명하게 설명 한다면, “도덕 철학 클래스(moral philosophy class)에서 강의하는 법철학 강의(lectures on Jurisprudence)”였다. 당시의 도덕의 논의와 유리 되지 않았던 법학이라고 할 수 있다. 법과 도덕의 엄격 분리론에서 출발하는, 근세 유럽 대륙의 법 실증주의 법학과는 대립되는 근대 자연 법 이론을 배경으로 한 법학이었다고 할 수 있다.

제2부 아담 스미스(1723~1790)의 법 철학(1762~1763)의 현대적 의미- 세계 금융 위기 이후의 평가(김 철, 2010; 415~447)⁴⁴⁾

2007년~2008년 시작된 글로벌 경제 위기는, 자본주의의 역사에서, 1929년의 세계 대공황에 필적할 만한 세계사적 사건이었다.(김 철, 2009.3) 1929년의 세계 대공황이 이윽고, 1933년의 히틀러의 대두와, 1939년의 제2차 대전으로 진행된 것이다. 2008년 이후의 위기의 진행은, 세계 전역으로 증폭되었으나, 특히 2015년~2016년의 21세기 최악의 populism이, 1776년 이후 근대 시민 민주주의의 진원지였던 아메리카에서 일어나서(Trumpism), 2017년에 트럼프즘은 세계무대에 오르 고, 2021년 까지 세계의 정치와 경제에 악 영향을 미친 것이다. 또한 세계 도처에서 극우파가 힘을 얻고 있다. (Martin Wolf; 2023)⁴⁵⁾

컬럼비아 대학⁴⁶⁾의, 아담 투즈(Adam Tooze)는, 짧은 경구로 요약한다.

“대공황은 히틀러를 낳았고, 금융 위기는 트럼프를 낳았다”(Adam Tooze, 2018)⁴⁷⁾

(Of Justice) 1절 공식 법 이론 (Of Public Jurisprudence) 2절 국내 법 (Domestic law) 3절 사법 (Private law) 제 2부 경 찰 (Of Police) 화폐, 가격, 금융 교환은 모두 이 항목에 포함 된다. 왜냐 하면, 국가에 의한 가격의 규제와 국가에 의한 통화의 창조는 모두, 경찰 항목에 포함 되기 때문이다. 1절 청결함 (cleanliness)과 security 2절 값이 싼 것 (Cheapness) 또는 다량임 (Plenty) 제 3부 세 출론 (Of Revenue) 제 4부 무기론 (Of Arms) 제 5부 국제 법에 대하여 (Of the laws of nations) (wikipedia)

44) 김 철, “ 세계 금융 위기 이후의 경제, 규범, 도덕의 관계 : 금융 위기와 관련 된 제도의 도덕성 논의를 위한 시도 ”, 한국 인문 사회과학회, 현상과 인식 2010. 봄 여름 호 (2010.5.30), 또한 김 철, 법과 경제 질서--21세기의 시대 정신 (한국 학술정보, 2010.12) 415~447

45) Martin Wolf, *The Crisis of Democratic Capitalism* (New York, Penguin Press : 2023)

46) 소속은 department of history, professor of history 이나, 내용은 history of economy 이다.

47) Adam Tooze, *Crashed : How a Decade of Financial Crisis Changed the World* (2019

2.1 현대 법학과 현대 경제학의 기술성과 전문성

2008년 가을, 경제위기가 가시적이 되기 전까지는, 대부분의 경제학자들은 경제학의 기술성, 높은 정도의 수량 분석, 고도의 테크닉을 동반하는 전문성에 몰입하여서 경제학이 다른 학문과 마찬가지로 어떤 시대적 한계 안에서 움직인다는 것을 받아들이지 수 없었다. 이 점은 법학도 거의 마찬가지다. 현대의 법학은 법학 내부에서의 계속적인 분화와 전문화, 독립화를 지향했기 때문에 역시 높은 정도의 일반인들이 알 수 없는 전문성과 기술성을 구가하기에 이르고 따라서 한 시대의 법학이 어떤 시대적 한계를 나타내고 있다는 생각은 좀처럼 할 수 없었다.

그러자 2008년 가을이 왔다. 넓은 의미의 경영경제학에서 그때까지 성과를 누리고, 가장 전문화된 분야는 경영경제학에서 주로 월가의 재정과 증권, 유가증권을 대상으로 하다가 당시 최첨단으로 여겨지던 파생상품에 대한 기상천외한 현학적인 수학적 모델을 발전시킨 금융공학이었다. 이들은 주로 고도로 추상화된 수학적 모델을 수단으로 그때까지의 상식으로는 이해하기 힘든 새로운 상품의 가능성의 전도사였다. 법 분야에서도 월가의 유가증권과 금융파생 상품을 뒷받침하는 법률가들이 가장 앞선 선구자들로서 여겨지고 있었다.

아담 스미스의 근대 경제학이 산업혁명 이후에 성립한 이후, 인간의 지적 노력과 지적 노력에 의한 사회의 합리화 노력은 더 나은 사회를 위한 인류 전체의 원동력으로 간주되어왔다. 산업화의 원동력이 되어왔던 지식 기반의 전문인의 노력은 인류발전을 위한 보편적 가치로서 존중되어 오고 그 가치를 키우는 연구와 교육이 계몽주의 이후의 모든 문명사회를 개화시킨다고 믿어왔다. 학문(과학)에 대한 존중은 이런 역사적 맥락에서 지구촌의 공통적 관심이 되었다. 그러나 2008년 경제위기 이후 인류의 역사상 거의 처음으로 지식을 기반으로 하는 전문가의 어떤 성과가 어떤 사회적 맥락에서는 파괴적인 역할을 한다는 것이 감지되었다. 물론 이 경우에도 이들 전문가에게 최초와 최종의 책임을 물을 수 있겠는가는 맥락을 더 참조하여야 한다. 흔히 평화 시에는 평균인들은 인간의 모든 지적인 노력에 대해서 긍정적인 평가를 한다. 그러나 정당하지 않은 전쟁 때에는 전쟁 범죄국에서 만드는 살상무기제조에 관계된 전문가에 대해서는 달리 느끼지 않을 수 없다. 1999년에서 2008년까지 문명세계는, 지역적인 테러와 이에 따른 국지전이 있었으나, 전 지구적 차원에서 는 평화기라고 할 수 있었다. 그러나 경제위기 이후의 반성으로서는, 조지 소로스(George Soros)에 의하면, “ 평화기와 호황기에 문명사회에서 가장 번영했던 사람들이, 그들 영향권의 전문인을 시켜서 전쟁 시의 대량살상 무기(George Soros)에 해당하는 금융상품을 제조하게 하였다고 볼 수 있다 ”고 한다.(김 철, 2010).

그러자 파국이 왔다.

2.2 법 철학자 드워킨의 "법은 도덕에서 뻗은 나무 가지이다."

법 철학자 로날드 드워킨(Ronald Dworkin, 1931~2013)⁴⁸⁾은 2008년 10월 방한 때 첫 번째 전문가 세미나에서, 법제도의 윤리성의 회복(Dworkin, 2008: 12~14)과 법 개념의 출발을 도덕과

48) 카스 선스타인(Cass Sunstein)은 , 그가 타계한 2013년에 드워킨을 “우리 시대의 가장 중요한 법 철학자 ”로 추모했다.

의 관계에서 다시 설정하였다⁴⁹⁾ (김 철, 2009ㄱ: 48). 이것을 성급하게 “자연 법론으로의 회귀”라고 부를 수 있을 것인가는 논의의 여지가 있으나, 최소한 명백한 것은 드워킨은 두 세미나에서 (Dworkin, 2008) "Law and Morals"에서 2.5 페이지, "Law as Morality"에서 3페이지, "Is Morality Closed"에서 무려 6페이지를 Moral과 Morality 논의에 쓰고 있다. 또한 "Two Ethnical Principles"에서 2페이지이다. 두 개의 세미나 페이지의 총 쪽수는 32쪽이었다.

법과 경제 현상으로 돌아 가 보자. 금융위기를 촉발시킨 아노미가 언제부터 배태되고 진행되었는가? 2008년 9월에서 소급하면 가깝게는 1999년에서의 본격적인 탈 규제와 자유 지상주의를 대변하는 입법사항이 표적이 된다. 더 소급하면 1980-1982년의 탈 규제의 두 가지 법 - 레이저노믹스와 신 보수주의를 대변하는 두 가지 법이 발견된다. 규제 완화를 내세웠으나 그 효과는 예금보험기구의 지불불능으로 끝난 1986-1995년의 저축대출은행(S&L)위기였다.

아메리카에 있어서 금융 탈 규제와 관련된 수많은 입법 관련 사항을 오로지 자연법론과 법 실증주의의 상호관계로 설명하는 것은 우리가 따를 것이나 자연 법 론의 라벨을 떼고, 자연 법 론의 오랜 내용인 법의 도덕성과 경제와의 관계를 보자. 약 10년 뒤에 월가에서 폭발한 금융위기를 촉발시킨 것은, 1999년의 금융 현대화 법(Gramm-Leach-Bliley Act로 통칭된다)이라는 것은 통설이 되었다(George/Dymally/Boss, 2009: 7). 또한 2008년 금융 위기의 전주곡이었던 1986-1995의 S&L 위기의 뿌리가 된 1982년의 가안-썸 제르맹 법이라고 알려졌다(앞의 사람들) 레이저노믹스 시대(Reaganomics- era)를 대표하는 이 금융 탈 규제법들에 대해서 현대의 법철학은 어떤 방식으로 평가해왔는가? 정교한 기술법과 법 실증주의에 그토록 매달렸기 때문에, 대부분의 법학자들은 위기가 폭발하고 피해가 세계화 될 때까지 다른 반론의 입지를 잃었던 것이 아니었던가? 라고 뒤늦게 반성할 수 있다. 드워킨이 금융위기의 가을에, 법은 도덕의 한 가지이다(Law is a branch morality)라고 선언 했을 때, 마침내 신 보수주의(neo-conservatism) 30년 이후에, 자연법론(natural law theory)이 금융 자본주의 세계에 도래한 것처럼 보인다.

또한 그는 두 번째 전문가 세미나에서 “법과 자유주의(law & liberalism)”라는 논문을 발표했다: 이에 훨씬 앞서 1995년 논문 "Why we all are liberals"을 뉴욕법학대학원에서 발표하였다. 논문 저자는 2008년 11월 17일 드워킨의 두 개의 세미나에서 직접 단도직입적으로 그 당시 세계 경제위기의 벼랑 앞에서 힘을 얻고 있었던 폴 크루크만의 '자유주의'와 드워킨 자신의 '자유주의'가 무엇이 다르며 무엇이 같은가를 질문 하였다. 그 대답은 경제적 자유주의를 지칭하는 폴 크루크만의 입장과 자신의 '자유주의'가 일치하며 경제사와 헌법사에서 나타난 이러한 입장의 대 부분의 대법관들에 대해서도 같은 입장을 명백히 표명하였다(김 철, 2009ㄴ: 231). 이 논문의 뒤편에서 후술하겠으나, 드워킨이 확인한 폴 크루크먼 = Liberal = 드워킨의 등식은 한국에 있어서 그때까지 진행되고 있던 지식사회의 2분법 -즉 보수 아니면 진보라는-을 근본적으로 재 성찰하는 계기가 되었다.

2.3 근대 법학과 경제학의 아버지⁵⁰⁾로서 아담 스미스의 도덕 철학과 법 철학에서의

49) 이 자료는(Dworkin, Ronald, The Unity of Value, 2008 제 10회 석학 연속강좌 세미나 자료집)을 볼 것.

50) 아담 스미스는 1751년 이후에 글라스고우에서 도덕철학의 강좌를 가졌다. 그 내용에 대해서는 “국부론의 나타난 많은 생각들은 이들 강의에 포함이 되어 있었고, 법과 정부의 이론과 역사는 중요한 부분이였다. 구체적인 내용은 당시 학생들이 강좌내용을 필기한 강의 노트의 편집에 의해서 전해진다. 이 문헌은 1896년 옥스퍼드에서 출판된 『정의와 경찰 세출, 그리고 무기』의 제목으로 나타났으나, 1977년의 옥스퍼드 출판의 아담 스미스 강좌를 모은 책 제목은(Lectures on Jurisprudence)으로 번역한다면 법리학

동정(sympathy)과 이타심(altruism)에 대한 현대의 평가

지금까지 경제학에서 경제 윤리의 연구⁵¹⁾가 있었으나, 이 문제의 원형은 1751년 이후에 글라스고우에서 도덕 철학과 법 철학의 강좌를 가진 아담 스미스에서 발견된다(김 철, 2009ㄱ: 242). 아담 스미스의 도덕 철학의 내용은 다른 사람에 대한 고려(care) 또는 타인에 대한 의무감과 지각력(perception)과의 관계이다.(김 철, 2007ㄱ: 256) 한 사람이 다른 사람의 생각과 느낌을 이해하는 능력을 지각력(perception)이라 하고 상상력을 구사해서 다른 사람에게 무엇이 일어나는지 고려할 수 있을 때 이러한 지각력을 갖추고 있다고 본다. 이런 맥락에서 볼 때 놀라운 사실은 타인에 대한 동정과 이타심은 흔히 생각하듯 오로지 직관적이지 않다. 오히려 타인의 상태를 이해(understand)하는 능력에서 출발한다. 따라서 포즈너는 동정이나 이타심의 요소는 지각적인 능력이라고 한다(Posner, 1983: 123~135). 동정이나 이타심의 문제⁵²⁾는 극심한 변화기에 있어서 객관적인 제도의 문제보다 객관적인 제도 안에 있는 구체적 인간의 미덕(virtue)의 문제이다. 이것은 일종의 능력이라고 한다. 로크(John Locke, 1632~1704)의 "자연 상태"와 홉스(Thomas Hobbes, 1588~1679)의 "자연 상태"를 구분 짓는 "시민의 덕"에 대한 묘사는 그 자체가 유형화된 것으로 볼 수 있다(김 철, 2007ㄱ: 255).

2.4 마사 누스바움의 공감

최현대의 여류 법철학자 마사 누스바움은 '공감(compassion)'을 그의 논의의 키워드로 삼았다(Nussbaum, 2008: 3~34). 그의 공감(compassion)은 어디에서 나왔는가?

자본주의의 여명기에 아담 스미스 시대의 도덕 철학(1759년)의 출발은 다른 사람에 대한 고려(care) 또는 타인에 대한 의무감과 지각력(perception)과의 관계이다. 동정(sympathy)이나 이타심(altruism)의 문제이다.

최소 국가(minimal state)⁵³⁾의 시대에 포즈너⁵⁴⁾는 일리아드와 오딧세이 세계의 영웅들의 개인적 미덕(virtue)을 탐구하면서 동정이나 이타심과 같은 심정적 요소를 부각시킨다(Posner, 1983: 122).

강좌 또는 법철학 강좌가 된다(김 철, 1989: 517).

51) 특히 스미스의 도덕철학 또는 윤리철학으로의 회귀가 행해졌다. 한국에서의 이 문제에 대한 논문은 윤원근/박영신(1999)을 볼 것.

52) 동정과 이타심에 대한 종교에서의 위치는 성서의 가르침에서 극적으로 드러난다. 유대인 율법학자가 예수를 시험하기 위해서 물었을 때, 예수의 대답중 "하나님에 대한 사랑과 함께 너의 이웃을 네 몸같이 사랑하라. 이것이 모든 계명 중에 가장 크도다."에서 나타난다(마태복음, 37장 39절). 중세 때의 서양 기독교 문명에서 신의 법(Lex Divina)은 인간의 법(Lex Humana)위에 있고, 인간은 자연법을 통해서 신의 법을 알 수 있거나, 신의 법은 성서와 복음서에 계시된 것이라 한다. 자연법 역시 신의 의지를 반영하고 있으나 동시에 인간의 이성과 양심에서도 발견된다(Berman, 1983: 145).

53) Richard A. Posner, The Economics of Justice (Harvard Univ. Press: 1983), II The Origin of Justice, 5. The Homeric Version of the Minimal State.

54) 그의 논문(Posner, 1983)은 역사적, 문헌적 연구라고 단순히 볼 수 있다. "그는 우연히도 세계경제의 신자유주의 시대에 나타나서 활약한 법학자이면서 고전문학 지식과 탁월한 경제적 지식의 활용자였다. 이제 1981년 이후 약 30년간의 레이가노믹스 시대를 지난, 세계 경제위기의 모멘텀에서 볼 때, 포즈너의 평가는 엇갈릴 수 있다. 우선 그는 경제학의 목표를 부의 극대화로 표현한 점에서 찬반이 엇갈릴 수 있다. 2009년 현재 세계 경제위기의 절벽에서 급박한 문제해결의 전도사로 불리는 새로운 경제학자들과는 거리가 있다. 포즈너에 대해서는 이 책 (김 철, 2009ㄱ: 취지, 5장, 6장)에서 집중적으로 다루고 있다(김 철, 2009ㄷ).

2.5 법 철학자 카스 선스타인(Cass Sunstein 1975~)⁵⁵⁾의 규범적 행동의 영향에 대한, 심리학적 발견⁵⁶⁾

아담 스미스의 도덕 철학의 주제가 되는 정상인(ordinary people)의 일상 생활(ordinary life)은 역시 카스 선스타인에게서도 마찬가지이다.

그래서 선스타인 류의 일상 생활 분석과 관찰로 돌아가기로 하자. 선스타인은 “사람들의 행동에는 그 개인의 성향, 취향 또는 단순히 좋아하고 ‘선호함’이 영향을 미친다고 개인인격의 결정이론으로 설명하여 왔으나”(김 철, 2009ㄱ: 204~207, 2009ㄴ: 222~223) 실험 심리학(Cialdini 들, 1978: 463)⁵⁷⁾의 증거로는 행동을 결정하는 개인 인격-자유주의의 최초의 출발 동인이 되는-의 성향, 취향 또는 좋아함과 선호함은 고정되어있지 않다.(Sunstein, 1995: 1~3) 실험 심리학은 사람들의 확정된 취향에 대한 고정 관념을 깨어왔다(김 철, 2009ㄱ: 205). 또한 “과연 사람들이, 흔히 우리가 들은대로 그의 선택에 의하여, 그가 원하는대로, 그의 이익대로 합리적으로 자유롭게 행동하는 것일까?”라고 물을 수 있다. 이 물음은 다시 ‘죄수의 게임’이나 경제학자들이 만든 게임에 관한 실험(김 철, 2009. 12: 124)으로 시험하게 된다(Sunstein, 1995:1-3). 사람들은 경제학적 게임에서 경제적 합리성 만으로 행동하지 않는다. 자신의 이익과 또한 상대방에게 ‘최적 이익이 되도록’ 행동할 것 같고 경제원칙에 따라서, 항상 행동할 것 같으나 실제로는 그렇지 않게 행동했다는 것이다(김 대인, 2009: 72; 김 철, 2009ㄴ: 124). 이익 관계적 행동 이외에 규범 관계적 행동을 볼 차례이다.

2.5.1 선스타인의 ‘주차장의 전단지’에 대한 사회심리학적 실험의 결과는 뜻밖에도 사람들의 실지 행동에는 (예상 밖에) 사소한 모범적 행동-이를 규범⁵⁸⁾적 행동이 영향을 끼친다라고 본다. 통제된 실험상황에서 영향을 미쳐서 파급 효과가 있었다(Sunstein, 1995; 김 철, 2009ㄴ: 125).

2.5.2 선스타인의 함의는 미세한 도덕적 행동(moral action) 즉 규범이 사회적 행동에 영향을 미친다는 것으로, 널리 반성할 때 그때까지 신자유주의시대의 총아였던, 자유지상주의를 대변하던 경제학자들과는 차이가 있는 것이다(김 철, 2009ㄴ: 125).

55) 김 철, 경제 위기와 치유의 법학 (2014.7) p. 309, 김 철, 법과 경제 질서 (2010.12) 제1장, 자유주의와 자유지상주의에 대한 반성, 2절2항 자유라는 이름의 환상 , 제 6장 최 현대의 경제공법 사상사 2절4항

56) Sunstein, Cass R., "Norms and Roles," *The Program for the Study of Law, Philosophy & Social Theory*(Ronald Dworkin 역음)(1995년 가을).

57) Cialdini, R./J. Cacioppo/R. Bassett/J. Miller, "Low-Ball Procedure for Producing Compliance: Commitment Then Coast," *Journal of Personality and Social Psychology* 463(1978).

58) 선스타인(Sunstein, 1995: 7)은 규범을 가장 넓은 의미로 이해한다. 즉, 쓰레기 치우기, 데이트하기, 담배피기, 노래부르기, 언제 일어서느냐, 언제 앉느냐, 언제 분노를 표시하느냐, 언제 어떻게 그리고 누구에게 정감(affection)을 표시하느냐, 언제 얘기하며 언제 들으며, 개인사는 언제 얘기하며, 언제 위축되느냐. 이 모든 정상인(ordinary people)의 일상사 (ordinary every day life)에 있어서 규범이 존재한다고 한다. 모든 일에 대해서 규범이 있으며 그러나 이 규범(norm)들이 법으로 문자화 되는 것은 가끔씩이라고 본다(김 철, 2009ㄴ: 125). 그렇다면 문자화 되지 않은 규범(unwritten norm)의 대부분은 , 도덕 (moral norm)에 속 한다고 볼 수있다.

2.6 크루크만; 제도와 규범이 소득 분배에 미치는 영향에서, 경제법칙이나 시장의 힘보다 더 중요한 역할을 한다(Krugman, 2007: 022)(김 철, 2009ㄱ: 81)

선스타인과 크루크만(Paul Krugman)의 공통점은 규범적 행동 또는 규범이 타인의 행동 또는 경제적 사실에 영향을 미친다는 것이다.

소득 불평등에 대한 인과관계는 중요한 문제이다. 경제학자 크루크만에 의하면, 제도와 규범이, 소득 분배에 미치는 영향이 경제법칙이나 시장의 힘보다 더 중요한 역할을 한다(Krugman, 2007: 022)(김 철, 2009ㄱ: 81).

크루크만은, 경제사에 의거하여, 뉴딜 이전의 시대와 21세기 초(2000~2007, 2008)의 미국이 부의 불평등과 권력의 불평등이 심하다는 점에서 같다고 한다.

김 철은, 뉴딜 이전의 미국의 아노미에 주목하고, 2008년 9월 당시의 세계 금융위기에 같은 관찰을 적용할 수 있는지를 묻는다(김 철, 2008ㄴ, 2009ㄴ).

2.7 규범의 위치에 대한 법 철학자 선스타인과 경제학자 크루크만의 공통점

선스타인이 증명한 “미세한 도덕적 행동이 나타내는 규범이 타인의 자유로운 선택에 영향을 미치더라”라는 실험결과를 보았다.

기술한 대로, 크루크만은 최상위 소득계층의 소득의 진화를 역사적 · 경험적으로 검증한 경제사적 연구(Pikety & Saez, 2007)의 결과를 사용하였다. 그는 대 공황에 원인을 제공한 1920년대의 10년 평균의 소득격차가, 2007년부터 나타나기 시작한 2008년 경제위기 이전의 2005년의 소득격차와 비슷하다고 본다(Krugman, 2007: 022).

크루크만은, 우선 변화의 흐름이, 경제에서 정치로 흐른다는 통념(cliche)을 부정한다. 오히려 제도, 규범, 정치 환경이 경제로 흘러 경제적 불평등을 가져온다고 한다(윗글; 또한 김 철, 2009ㄱ: 81-82).

크루크만은 불평등의 경제학(Krugman, 2007)에서, 제도와 규범 그리고 정치적 환경이 소득 분배에 미치는 영향이 경제적 입문에서 배운 것보다 중요하고, 객관적인 시장의 힘은, 소득 분배에는 그렇게 중요한 역할을 하지 않는다는 것이다. 그렇다면 법 제도와 규범이 소득 분배에 있어서 경제 원리보다 중요하다.

2.8 사회학자 뒤르케임과 머튼의 아노미 이론과 세계 경제 위기

경제사가 아닌 사회사로 돌아가 보자. 대공황 전후의 10년과 2008년 이전의 10년의 예를 보자(김 철, 2009ㄱ). 대공황 이전의 10년의 아메리카 사회의 규범이 어떠했는가는 머튼의 「사회구조와 아노미」에서 나타난다.⁵⁹⁾

김 철은 세계 경제 위기의 전반적 상황을, 뒤르케임과 머튼이 발전시킨 아노미의 사회학적 개념으로 해석하고 측정하려고 하였다(김 철, 2009ㄴ). 아노미의 사전적인 뜻은 “규범이 없음”으로서 규

59) 머튼의 「사회이론과 사회구조」에 포함된 ‘사회구조와 아노미’는 원래 1938년에 발표되었다. 이 독립된 논문이 다루고 있는 1930년대 전후의 시기는 1929년 10월 24일 월가의 파산이 세계대공황으로 진행된 전후의 시기와 일치한다고 할 수 있다(김 철, 윗글: 101-102).

제와 억압을 담당하는 규범은 법 규범, 도덕 규범, 사회 규범과 행동 규범을 포함한다(김 철, 2009 ㄱ: 98-99).

2.8.1 “생활 수준의 상한과 하한은, 어떤 사회의 어떤 범주의 직능인들이나, 각기 다른 계층에게 납득할 수 있는 수준으로 작동해 왔다. 그러나 급격한 변동기 즉 곧 경제와 도덕의 표준이 다 같이 변화하는 시기에는 그렇지 않다. …… 취향의 정향 없음은, 더 이상 여론에 의해 규제되지 않으며, 규제 회피 또는 탈 규제 더 나아가 무 규범상태가 진행되고…… 이를 수 없는 경주가 시작된다. (……) 이런 상황에서 종교는 영향력을 잃고, 경제를 규제할 정부는 하인이 된다. 자살은 어떤 종합적 상태의 경과 중의 하나이고…(Mannheim, 1973: 501; 김 철, 윗글: 99-150) 타인을 살해하는 것은, 이러한 경과의 다른 것이다.

2.9 “세계 금융위기는 지식인의 실패에 기인했는데 - 지식인들이 각각의 전문 분야별로 칸막이에 갇혀서, 종합적인 공공 담론이 형성되지 않아, 사회학과 경제학 간의 소통이 되지 않는 사회가 되어버린 거죠.” 존 랠스톤 솔, 매일경제 2012년 9월 20일 목요일 사람들 난)

3.0 애덤 스미스와 존 스튜어트 밀의 전통에 따르면 철학 · 법학 · 경제학은 삼면일체의 관계에 선다(김 철, 2014: 서장 3)

2014년에 간행 된 김 철, “경제 위기와 치유의 법학”의 논문들은 애덤 스미스와 존 스튜어트 밀 이후의 서양 전통인 철학-법학-경제학의 삼면 일체의 방식을 의식하여 쓰인 것이다.(김 철 ,2014)

“김 교수의 3부작: 경제위기 때의 법학(2009.3.), 법과 경제 질서(2010.12.), 한국 법학의 반성(2009.9.)은 김 교수의 학문의 결산서로 애덤 스미스의 3부작 도덕 감정론(A Theory of Moral Sentiment, 1759), 국부론(The Wealth of Nations 1776), 법학 강론(Lectures Jurisprudence)을 연상시킨다. 인문학과 사회과학의 분리에 이어, 사회과학의 세포 분열, 그리고 법학의 미세분화가 이루어지기 이전의, 통합적 학문 시대의 저술로, 분과 학문의 경계를 넘는 식견이 뒷받침해 주지 않으면 불가능한 작업이다.”(출판기념회, 2011.10.17.)(김 철, 2013)⁶⁰⁾

대체로 19세기의 선진 산업국가가 자본주의 경제사에서 최초로 장기 대침체(the Long Depression, 1873~1897)에 봉착하기 이전까지, 자본주의 발달의 내적 에너지가 되었던 자유주의는 두 갈래의 길을 가게 되고(김 철, 위의 책) 그 각각의 대표적 사상가는, 아담 스미스를 원천으로 해서, 두 갈래 길로 갈라 지는 데, J. S. 밀의 자유주의와 과 스펜서의 자유주의(Herbert Spencer, 1820~1930)였다.”(김 철, 2010: 572-574)

제3부 아담 스미스(1723~1790)와 그의 시대 - 법의 역사와 경제사의 상호 관계

60) 김 철, “학제적 학회에서 촉발된 나의 지적 모험” 30주년 기념행사 자료, 『사회이론』 제44호 2013년 가을/겨울호(서울: 한국사회이론학회, 2013).

3.1 시대적 배경: 1770-1820년대 또는 1830년대

1770년대 이후 현재에 이르기까지, 약 250년 이상이 경과할 동안, “근대 시민사회(Modern Time's Society of Citizens)”라는 이념형(Idealtypus)을 세계사에서 인정해 왔다면, 그러한 근대 시민사회(Modern Time's Society of Citizens)의 법 제도는 어떤 흐름 위에 놓였던 것인가(김 철, 2009, 137)⁶¹⁾.

근대의 제도는 인본주의, 세속주의, 합리주의의 산물이라고 한다. 이렇게 형성된, 근대 시민사회의 고전 모델(Classic Model of Citizen's Society)은, 변용을 거듭 했다.

첫 번째 단계는 어떠했던가? 1770년대는 근대의 시점에서 특별한 의미를 가진다. 쇠퇴해 가는 구체제(Ancient Regime)와 강대해져 가는 이성과 과학의 힘이 이 시점에 응결되었다. 한편에서는 근대적 민주주의가 중요한 세력으로 성립했으며, 다른 한편에서는 초기 산업혁명이 시작되었다. 근대적 민주주의는 시민사회를 성립시키고 정부와의 관계에서 고전 모델을 형성시켰으며 생산력의 기제화는 산업사회의 전개를 예고했다(김 철, 2009, 137).

시민-정부와의 관계, 또는 국민국가에서의 국민-국가와의 관계는 ‘사회 안에서의 인간’의 문제의 기본 폭을 이룬다. 시민-정부와의 관계에 대한 고전 모델의 변용을 요약하는 데 있어서 다음 사항에 유의하였다(김 철, 2009, 137).

3.2 근대 시민 사회는 산업혁명 이후 생산력-경제력 여건과 서로 영향을 주고받았다(김 철, 2009, 138).

3.2.1 1770년 기점의 고전 모델 변용의 여러 시기는, 대체로 자본주의 성장의 장기곡선- 콘트라티에프 (Kontratieteff) 의 50년 주기 곡선-에 비추어서 다시 해명될 수 있다. 이 장기 성장 곡선에 따른 나라별 진행은 Freeman(1987)의 해석에 따랐다(김 철, 2009, 138).

제 1기:1770년~ 1820년대 또는 1830년대: 산업 혁명 초기 (김 철, 2009, 141)

제 2기: 1830년과 1840년 ~ 1880년과 1890년: 증기 기관과 철도 (같은 책, 145)

제 3기: 1880년대와 1890년대 ~ 1930년대와 1940년대까지: 거대 기업, 카르텔, 트러스트, 기업 합병이 일어났다. 1929년에 세계 대공황이 일어났다.

제 4기: 1930년대와 1940년대부터~1980년대와 1990년대: 운송 수단(자동차, 비행기) 인프라 (고속도로, 공항, 항구)

제5기: 1980년대 또는 나라에 따라서, 1990년대부터 ~ 2030년 또는 2040년: 정보 통신 기술로 인한 정보 화 사회(같은 책; 158)

3.2.2 근대 시민사회의 고전 모델을, 가능케 한 근대의 가치는-이성의 지배(Rule of Reason), 자연적 권리와 보통의 이성(Natural Right & Common Reason)으로 볼 수 있는데, 1차 대전(- 1919) 및 대공황(1930), 2차 대전(- 1945) 이후에는 인간 관에 변화가 있었다(김 철, 2009, 138).

3.2.3 고전 모델 제3기 이후 점점 더 산업사회의 사회 · 경제적 지표가 지배하게 되고, 마침내

61) 김 철, 『경제 위기 때의 법학 - 뉴 딜 법학의 회귀 가능성』(한국학술정보, 2014)

제4기에는 테크놀로지-경제 패러다임이 압도하는 것을 보여 준다(김 철, 2009, 138).

3.2.4 고전 모델 제 1기의 법 원칙은 그 변용의 전 기간 동안 도전을 받았다. 균형 잡힌 정부와 사적 자치(Balancing & Autonomy)는 산업혁명의 전 기간 동안 변화를 강요받았다. 주목할 기간은 1919년 이후, 1930년 이후, 1945년 이후이고, 1960년대와 1970년대의 평등주의 운동(Egalitarian Movement)이다. 1970년대에 이어, 법 원칙은 존중과 준수의 모델이 아니라 현실의 문제에 대응하는 것(Responsive law)이라는 새롭고 완강한 요구에 노출되었다(Nonet, 1978)(김 철, 2009, 138-139).

3.2.5 산업 및 기술 혁명이 1기에서 5기까지 진행 되면서, 대중사회의 생산과 소비패턴은 집단 이익(Group Interest)의 개념을 가져왔다(Richard Stewart, 1975). 도시와 환경도 그러하다(서원우). 권리(Taking Rights Seriously, Dworkin)가 아니라 이익이, 인격(이성 · 교양인)이 아니라 집단이, 법 원칙(Principle-oriented)이 아니라 이익 교량(Interest-balancing)이 지배적 개념이 되었다(김 철, 2009, 139).

3.2.6 1770년 기점의 초기 고전 모델에서, 법 원칙은 윤리와 종교의 위광과 함께 했는데(Berman, 1972; 1992), 1970년~2020년의 5차 단계에서는, 기술·경제 패러다임(Techno-Economic Paradigm)의 지시어를 따르지 않으면(레식, 1999) 사적 자치(Autonomy)도, 이익사회에 대응하는-이익 대표형이든 참여 형이든-대응법(Responsive Law)도 불가능하게 되었다(Nonet, 1978)(김 철, 2009, 139).

3.2.7 1999년에 - Freeman(1987)이 정리한 콘트라티에프(Kontratieteff)의 50년 주기 곡선에 의하면, 대체로 1970~2020년이 5차 단계로 정보 통신기술로 인한 정보화 사회이다- 로렌스 레식(Lawrence Lessig)은 “코드와 사이버 공간의 법”(Code & Other Laws of Cyberspace)를 출간했다.⁶²⁾ 사이버 스페이스의 법 문제에서, 전혀 새로운 문제는, ‘서부 연안 코드(West Coast Code)’가 - 즉 소프트웨어와 하드웨어 자체가 그 제작자들에 의해서, 규정하는 능력이 있다. 이 능력 자체를 일종의 규제력이라고 본다. 이 서부 연안 코드(West Coast Code)가, 성문법에 의한 통제력을 의미하는 동부 연안 코드(East Coast Code)와 대칭하는 규제(regulation)의 코드(Cord)라고 한다.(김 철, 2002.4 ; 273~290)⁶³⁾

3.3 국부론(1759년)의 시대적 배경: 1770-1820년대 또는 1830년대

스미스의 국부론(WN 1776)은, 대체로 1764~1776년 사이에 저술되었다.

대략 1770년대로부터 1820년대 또는 1830년대까지가 산업혁명의 초기로, 개인기업 중심으로 생산 및 유통업이 활발하게 일어났으며, 상인의 자본이 경제활동의 원동력이었다(김 철, 2009, 141). 필자는 이 시기를 산업 혁명을 기준으로, 근대 제1기로 분류하였다.

정부의 활동은 이 시기의 테크놀로지나 기술 혁신(innovation)에 큰 역할을 하지 못했으며, 최

62) 로렌스 레식 (Lawrence Lessig), 김 정오 역 “ 코드와 사이버 공간의 법 ” (Code & Other Law s of Cyberspace) (나남 출판, 1999)

63) 김 철, (서평,) 레식 저 김 정오 역 “사이버 공간의 법 이론” 헌법학 연구 2002.4 p.273~290

소한의 역할을 하고 있었다. 고전적 정부 모델이 중상주의(mercantilism) 시대의 절대 권력이나 현대 이후의 정부 모델과 비교해서 크게 제한적인 까닭이 여기에 있다고 생각된다. 정부의 개인에 대한 자유방임이 최대의 번영을 약속한다고 믿어졌다. Adam Smith가 이 시기의 주요 사상가였다(김철, 2009, 141).

3.4 시민과 정부의 이원론

시민과 정부 또는 국민과 국가는 대립된 입장에 있는 것으로 파악되었다. 시민혁명-청교도혁명, 아메리카혁명, 또는 프랑스혁명으로 파장-을 겪고, 시민 또는 국민이 국가 권력의 구성인자 또는 정당화 요인으로 당연시된 나라에서도 그러했다. 그들이 건설하고 있는 시민국가는 이제 겨우 걸음마였으나, 인류가 경험한 압제적 국가 권력 또는 비합리적인 봉건적 전제는 중세 사회가 붕괴한 이후(- 1453) 3세기가 넘었었다. 시민사회가 의지한 것은 이성의 지배였으나, 항상 어디서든지 어제의 압제가 파괴적인 본능(destructive insemination)을 드러낼 가능성이 있다는 것을 알고 있었다(김철, 2009, 142).

18세기는 이성과 진보를 인류가 믿을 수 있었던 시기였다(김철, 2009, 142).

합리주의와 인본주의 그리고 주관주의를 새로운 신조로 가지고 있던 근대인은, 그들을 속박했던 리바이어던(Leviathan)을 단단히 결박하기를 원했다. 국가 기능을 나누고(devide) 서로 견제(check)시켜 균형(balance)에 이르게 하는 것이며, 대표(representation)에 의한 규칙 제정(legislation)으로 리갈리즘에 리바이어던(Leviathan)을 결박하는 것이다. 15세기 이후 서구 문명사회를 휩쓸었던 무정부 상태(Anarchy)에 대한 반동으로서의 마키아벨리즘(Machiavellism), 그리고 그 법학적 표현인 홉스(Hobbes)의 국가관은 이 시대의 근대인에게는 여명에 동반하고 있는 그림자로 보였다.

개인으로서의 사인, 사인으로서의 개인은, 전 시대와 같이 억압적이고 압제적인-그래서 그 연상의 첫째 대상으로서-국가에서만 자유로워지면, 다음 순서는 진보(progress)를 약속하는 개인 이성의 차례였다. 근대 법에 있어서의 이분법의 첫 번째 대비는 개인 대 국가 또는 시민 대 정부라는 대칭이었다(김철, 2009, 142-143).

3.5 제1기의 기본 법

대략 1760년대에 시작된 이 시기의 주된 법 사상은 '-로부터의 자유'로 특징지어진다. 정부의 부당한 간섭으로부터의 자유는 정신적 영역에서의 자유로운 종교, 자유로운 표현, 자유로운 언론, 자유로운 출판, 자유로운 모임을 구가하는 기본조항으로 나타났다(김철, 2009, 143).

이 자유의 주체는 '이성적이며 합리적인' 인격의 개인이었는데, '자연적 권리와 보통의 이성'을 가진 시민이었다. 그들은 그리스·로마의 고전을 읽고 이해하는 인본주의자였으며, 청교도혁명의 정신을 이어받은 근대 시민이었다. 헨리 데이비드 소로우가 노예제도와 멕시코 전쟁에 반대하여 인두세 납부를 거부하고 감옥에 수감된 후 『시민의 불복종』을 쓴 것이 이러한 시대정신을 나타낸 것이다(김철, 2009, 143-144).

3.6 제1기의 사회적 영역의 특징

사회적 영역에 있어서의 특징은 봉건적 신분 질서와 특권의 와해, 길드(guild)와 같은 중세 조직의 붕괴와, 해방된 개체의 자발적인 관계 맺음이었다. 중세의 집단주의가 파괴되고, 개체는 자기책임의 원리로 생산, 유통과 고용관계에 들어갔다(김 철, 2009, 144).

3.7 제1기와 윤리

시민의 윤리는 궁극적으로는 '최후 심판 때에 신 앞에 서게 될' 프로테스탄트의 교의에서 나왔다(김 철, 2009, 144).

16세기부터 계속된 서구에 있어서의 법의 갱신의 열쇠는 신의 은총에 의한 개별인간의 힘의 개념으로 그의 의지에 의해서 자연을 변화시키고 새로운 사회관계를 창출하는 개인의 힘이었다. 프로테스탄트의 개인의 개념은, 재산과 계약의 근대법의 발달에 중심적이 되었다. 자연은 재산이 되었다. 경제관계는 계약이 되었다. 양심은 유연과 의도가 되었다(김 철, 2009, 144).

3.8 제1기의 계약

근대법의 중심개념의 하나인 계약(Contract)은 개인의 사회경제적 활동의 일상적 영위의 기본 양태(樣態)였다. 이미 국가 성립조차도 이와 같은 개인의 계약의 연장 - 사회계약 및 국가계약으로 설명하는 이론이 있어 왔다. 근대법의 표어는 '신분에서 계약으로'이다(김 철, 2009, 145).

국가와 정부는 최소한의 정부(Minimal state)이며 국민의 신체, 재산의 안전을 지키는 야경국가였다(김 철, 2009, 145).

맺음말: 아담 스미스와 스코틀랜드 계몽주의 문학 특히 로버트 번즈(Robert Burns, 1759~1796)

1748년부터 Edinburgh 대학과 1751년부터 Glasgow 대학에서, 스미스는, 수사학과 순수 문학 강의(lectures on Rhetoric & Belle Letters)를 했다. 스미스는 도덕 감정론 (TMS, 1759)은, 동시대의 스코틀랜드 시인 로버트 번즈(Robert Burns, 1759~1796)에게영향을 주어서, Burns, *Poems ,chiefly in the Scottish Dialect*가 나왔다고 한다.(Ronnie Young, 2023)⁶⁴⁾

비평가들은, 스미스의 도덕 감정주의(moral sentimentalism)가 정서적 문학 (sentimental literature)를 통해서, 당대의 문학계에 영향을 미쳤다고 한다. 스미스 자신은 우리가 관객으로써, 비극이나 로망스의 히어로들을 관찰할 때 느끼는 느낌(feeling)과, 그의 주된 용어인 “도덕적 동정”(moral sympathy)을 비교한다. 이때, 계몽주의 시대의 드라마나 픽션은, 독자(관객)을, 드라마의 주인공들의 액션들을 판단하는 (judging), 도덕적 관찰자(moral spectator)의 자리에 앉힘으로써, 독자(관객)에게 보답 한다.

비극의 주인공들이 나락에 떨어지는 것을 관찰할 때, 관객(독자)가 보여 주는 것은, 동정적 호기심(sympathetic curiosity)이라고 한다.

64) Ronnie Young, Adam Smith & Literary Culture , 6 March, 2023

샐린저가 인용한 로버트 번즈의 시 “호밀밭의 파수꾼”(Catcher in the Rye)

세계 금융 위기 이후의 치유를 위한 연구서, 『경제 위기와 치유의 법학』(김 철, 2014 : 58)⁶⁵⁾에서는, 스코틀랜드 계몽주의의 시인 로버트 번즈(Robert Burns, 1759~1796)의, 호밀밭의 파수꾼(Catcher in the Rye)⁶⁶⁾라는 시는 샐린저(J.D. Salinger 1919~2010)⁶⁷⁾의 호밀밭의 파수꾼(Catcher in the Rye)이라는 소년 소설에서, 인용되는데, “자유방임과 자유지상주의(libertaianism)을 묘사하고 있다”라고 한다.(같은 책, 같은 면)

주인공은 사립기숙학교에서의 청소년 사회에서 통용되는, 자유지상주의(libertaianism)의 체험을 통해서, 다음과 같이 고백하면서, 자유방임의 위험성을 은유하고 있다.

“호밀밭에 수 천명의 아이들이 놀고 있다. 호밀밭 끝 가장 자리에 남겨려지가 있다.
어른은 아무도 없다. 내가 하고 싶은 것은 호밀밭의 파수꾼이다.“

• 도움 받은 글

김 여수, 『법률 사상사』(박영사, 1976)

김 철, 주제 발표 “해롤드 버만의 역사 법 철학”, 한국 법 철학회 고전 연구회, 2023.8.24

_____, 주제 발표 “과학 기술 문명과 인간의 윤리”, 한국인문사회과학회(현상과 인식) 학술대회, 2022.11.12 ,

_____, 손 보기 기념 강연 , “ 법과 종교, 법과 경제, 법과 경제 ” 현상과 인식 , 통권 137호 2018년 12월 31일

김 철 , 「 시민과 정부의 법 」(1994)(사간본).

_____, 『러시아 -소비에트 법 - 비교법 문화적 연구』(민음사, 1989)

해롤드 버만/김 철, 『종교와 제도 - 문명과 역사적 법이론 -』(민영사, 1992)

_____, (서평.) 레식 저 김 정오 역 “사이버 공간의 법 이론” 헌법학 연구 2002.4 p.273~290

_____, 『경제 위기 때의 법학』(파주: 한국학술정보(주), 2009.3.)

_____, 한국 법학의 철학적 기초 - 역사적, 사회 문화적 접근 (한국 학술정보, 2007)

_____, 『법과 경제 질서: 21세기의 시대정신』(파주: 한국학술정보(주), 2010.12.)

_____, “세계 금융 위기 이후의 경제, 규범, 도덕의 관계 : 금융 위기와 관련 된 제도의 도덕성 논의를 위한 시도”, 한국인문사회과학회 , 현상과 인식 2010. 봄 여름 호 (2010.5.30)

김 철, 법과 경제 질서--21세기의 시대 정신 (한국 학술정보, 2010.12) 415~447

_____, “폭력의 사회경제적 배경과 판례: 자유지상주의, 신자유주의에서의 아노미에 대한 판례의 태도” 『사회이론』 2012년 가을/겨울호(서울: 한국사회이론학회, 2012).

65) 김 철, 경제 위기와 치유의 법학 (한국학술 정보 , 2014) 제1 장 제8절 자유지상주의의 폐해 p.58~59

66) Burns, Robert (1759~1796) (ed. Alexander Smith) , *The complete works of Robert Burns* (New York : Thomas & Crowell Co., 1901)

67) Salinger, J. D ., *The Catcher in the Rye* (Harmondsworth : Penguin Books, 1958)

_____, “학제적 학회에서 촉발된 나의 지적 모험” 30주년 기념행사 자료, 『사회이론』 제44호 2013년 가을/겨울호(서울: 한국사회이론학회, 2013).

_____, 『경제 위기 때의 법학 - 뉴 딜 법학의 회귀 가능성』(한국학술정보, 2009)

김 철, 경제 위기와 치유의 법학 (한국학술 정보 , 2014)

_____, 손 보기 기념 강연, “법과 종교, 법과 경제, 법과 경제”, 『현상과 인식』 통권 137호 2018년 12월31일.

매일경제 기획취재팀, “014 전미경제학회” 2014년 1월 4일 토요일 A3.

존 랠스톤 솔, 매일경제 2012년 9월 20일 목요일 사람들 난.

양선희, "허치슨, 흄, 아담 스미스의 도덕감정론에 나타난 공감의 역할과 도덕의 규범성“, 『철학연구』vol., no.114, 2016.

로렌스 레식(Lawrence Lessig), 김 정오 역 “코드와 사이버 공간의 법” (Code & Other Laws of Cyberspace) (나남 출판, 1999)

윤 원근 박영신, “동감의 사회학 : 선 한 사회의 조건에 대한 탐구 ” 현상과 인식 , 통권 77호 1999.06

Smith, Adam, *Lectures on Jurisprudence* (Indianapolis: Liberty Fund, 2007)

Krugman, Paul, *The Conscience of A Liberal* (New York: W. W. Norton, 2009).

Nussbaum, Martha, "Compassion: Human and Animal"(해외석학 초청강연 <법과 정치의 근본요소인 '약자에 대한 배려'의 능력으로서의 '공감(Compassion)'-여성주의를 포함하여-, 2008).

Cialdini, R./J. Cacioppo/R. Bassett/J. Miller, "Low-Ball Procedure for Producing Compliance: Commitment Then Coast," *Journal of Personality and Social Psychology* 463(1978).

Dworkin, Ronald., "What is Law"(세미나 자료집 <The Unity of Value>/2008년 10회 석학연속강좌/한국학술협의회 주관).

_____, "Law & Liberalism"(세미나 자료집 <The Unity of Value>/2008년 10회 석학연속강좌/한국학술협의회 주관).

_____, "'Natural Law' Revisited" *University of Florida Law Review*, Vol.34 Winter 1982 Nr.2

_____, "Philosophy, Morality, and Law" 113 *U.Pa.L.Rev.* 1964-1965.

_____, " Why we are all liberals ? " Oct. 19th & 27th, 1995 , The Program for the Study of Law , Philosophy & Social Theory , New York University, School of Law, 208 Vanderbilt Hall.

Elliot, Thomas D., "The Relation between Adam Smith and Benjamin Franklin before 1776", *Political Science Quarterly*, Vol.39 No.1 (Mar., 1924)

Fleischacker, S., "Adam Smith's Moral and Political Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1st published Feb.14, 2013, revision Nov. 11, 2020.

Meek, Ronald L., " New light on Adam Smith's Glasgow lectures on Jurisprudence", *History of Political Economy* 8:4 (1976)

Sigmund, Paul E, *Natural Law in Political Thought*(Cambridge: Winthrop Publishers, 1971)

Sunstein, Cass R., "Norms and Roles," *The Program for the Study of Law, Philosophy & Social Theory*(Ronald Dworkin 엮음)(1995년 가을).

Pappe, Hellmut O., *Dictionary of the History of Ideas* (Charls Scribner's Sons: 1978)

Stewart, Douglas, *Biographical Memoir of Adam Smith*, Kelly reprint (New York, 1966)

Phillipson, Nicholas, *Adam Smith An Enlightened Life*, (Yale Univ. Press; 2010)

Posner, Richard, *A Failure of Capitalism* (Harvard Univ. Prees, 2009)

_____, "The Homeric Version of Minimal State," *II The Origin of Justice, The Economics of Justice* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1983)

Tooze, Adam, *Crashed: How a Dacade of Financial Crisis Changed the World*(N. Y. Penguin books, 2018)

Wolf, Martin, *The Crisis of Democratic Capitalism* (New York, Penguin Press: 2023)

선한 시민: 애덤 스미스의 ‘동감’ 다시 살핌

박 영신(경희학원)

1. 지난 이야기:

좁은 공부 틀에 맞춘 단답형과 선다형 시험에 길들게 된 학습자가 애덤 스미스의 「국부론」(1776) 그 너머에 「도덕 감정 이론」(1759)이 있었다는 사실을 알기까지는 만만찮은 단련과 충격의 세월을 만나야 한다.¹⁾ 비바람에 흔들리고 광풍에 휘청거리면서 학문의 바다가 끝없이 넓고 멀다는 진실을 깨닫게 되는 그 어디쯤에서야, 「국부론」보다 17년이나 먼저 나온 애덤 스미스의 첫 번째 책을 마주할 수 있다. 이 책이 ‘도덕 감정론’(스미스, 1996)이라는 이름으로 옮겨 나왔지만 지은이의 뜻을 좀 더 존중한다면 ‘도덕 감정 이론’으로 이름 붙여야 할 책이다. 도덕 감정에 대한 단순한 생각 뭉치를 적어두려 한 것이 아니라, 아이작 뉴턴을 본보기로 삼아(Evensky, 2005: 258 아래; Berry, 2006) 이 감정을 불러일으키는 원인은 무엇이고 그것은 어떻게 드러나는지를 체계 있게 뜯어 살피 인과 관계로 풀이하는 ‘이론’을 세우고자 했기 때문이다. 그는 광범위한 역사 체험의 기록에 터하여 인간의 도덕 및 사회의 근본 문제를 ‘과학’으로 탐구하려는 뜻을 품고 있었다.

이 스미스는 내가 속한 사회학에서 중히 다뤄지지 않는다. 틀에 박힌 입문서나 타성에 젖은 강의 테두리 안에 안주코자 하는 풍토에서는 더욱 그럴 수밖에 없다. 그러나 학문의 경계를 즐겨 넘나들고자 하는 이들에게는 그럴 수 없다. 애덤 스미스는 귀 기울여야 할 거대한 생각의 사람이다. ‘사회 분업’ 현상을 분석하여 ‘사회학’의 창건자다운 독보성을 유감없이 보여준 뒤르케임의 저작(Durkheim, 1947)[1893]은, 한 세기 훨씬 전에 ‘분업’의 문제를 논구한 「국부론」이 출판되지 않았다면 적어도 그러한 모습으로는 나오지 않았을 것이다. 스미스는 분업이 경제 활동 영역에서 이점이 크다는 점에 눈길을 두었고, 뒤르케임은 갈라진 분업의 단위들을 어떻게 통합하여 집합 이익을 더할 것인지 협력과 연결의 필요성에 눈길을 돌렸다. 이 점에서 뒤르케임의 시선은 흥미롭고 신선하다. 그러함에도 분업을 연구 주제로 삼아 새로운 학문의 세계를 내다볼 수 있었던 데는 그가 딛고 설거인 스미스의 어깨가 있었기 때문이다.

오래전의 이야기이다. 첫 안식년을 맞아 옥스퍼드에 한 해 동안 머물고 있을 때 톰 캠벨이 지은 자그마한 책 「인간 사회의 일곱 가지 이론」이 나왔다(Tom Campbell, 1981). 사람들이 잇대어 어울려 사는 ‘사회스런’ 삶의 본질을 따져 생각하고자 한 뒤르케임, 맑스, 그리고 베버를 사회학의 창건자로 받아들이고 있지만 그러한 인식 관심과 시도가 이전에는 없었다고 말할 수 없다. 고대 그리

1) 우리나라에서는 내가 처음 접한 스미스의 책 「국부론」(스미스, 1983)이 나온 다음, 13년이 지나 「도덕 감정론」(스미스, 1996)이 나왔다.

스의 철학자들이 남긴 생각의 유산 속에 들어 있었고, 사회학의 창건자들이 태어나기 이전 18세기 스코틀랜드 계몽주의 속에도 들어 있었다. 캠벨은 이 계몽주의 한 가운데 자리한 애덤 스미스를 인간 사회가 어떻게 엮이어 움직이는지를 찾아 풀이코자 한 '사회 체계론'자로 이해해야 할 이론가라고 주장하였다. 아리스토텔레스에서 시작하여 홉스를 거쳐 스미스를 논한 다음, 사회학의 창건자들을 풀이하고 알프레드 슈츠를 거론하였다. 이 논의의 줄기 그 한 가운데 스미스가 들어 있었다. 그렇게 사회(학) 이론의 판도를 넓혀 근대 경제학의 아버지로 받들고 자본주의의 옹호자로만 바라보는 초급 수준의 '애덤 스미스 이해'에서 벗어나 그를 체계 있게 사회를 풀이하고자 한 당당한 '사회 이론가'로 바라보아야 한다고 하면, 스미스가 남긴 글을 직접 찾아 읽고 새기지 않으면 안 된다는 어떤 도전 앞에 설 수밖에 없다. 나아가 그를 둘러싼 수많은 논의의 상황도 살펴 인식의 폭을 넓혀야 한다. 오래전에 애덤 스미스를 사회학자로 자리매김한 알버트 살로몬의 글도 찾아 읽어야 한다 (Salomon, 1984)[1945]. 미미한 학도에게는 버거운 일이지만 보람을 느낄 일이기도 하다.

그때 나는 동유럽 연구 기획에 참여하고 있던 터라 옥스퍼드가 아닌 글래스고에 가서 명성을 얻고 있던 그 대학의 '소비에트 및 동유럽 연구원'에 머물고 싶어 했던 아쉬움을 떨쳐내지 못한 데다, 마침 그 대학이 애덤 스미스가 학생으로 공부했고 뒤이어 교수로 가르치던 곳이기도 해서 다음 안식년 때는 그곳으로 가면 하고 마음먹고 있었다. 그 뜻을 이루었다. 글래스고 대학으로 갔다. 스코틀랜드의 알뜰한 심성을 드러낸 듯 수수한, 그러나 학문의 역사를 늘 새기게 하는 '애덤 스미스 빌딩' 6층 단독 연구실에서 계절 따라 빛깔을 달리하며 창문으로 찾아드는 우람한 떡갈나무와 그 너머의 밝고 어두운 하늘을 벗하며 한 해를 보내었다.²⁾ 대학의 후의에 힘입어 이 유서 깊은 대학의 건물을 드나들면서 애덤 스미스의 생각 이것저것을 살펴며 대화코자 했던 값지고도 자랑스러운 기억을 소중히 간직하고 있다. 그 어느 날에는 스미스 고향 커폴디로 가서 살던 집터도 찾아보고 그를 기리는 작은 공간 안으로도 들어가 기념될 글귀들을 둘러도 보고, 에든버러로 가서 그가 묻힌 로얄 마일의 교회까지 찾아가기도 했다.

이렇게 그의 학문 유산을 귀히 여기게 된 나머지 나는 기회 있을 때마다 그의 이름을 들먹이기 시작했다. 특별히 대학원 세미나에서, 고전을 읽자는 뜻으로 모인 작은대학에서 학생들과 함께 애덤 스미스를 읽고 배우며 생각을 나누었다. 그리고 그의 생각을 나의 말글 속에 끌어들이고자 했다. 벌써 사반세기가 다 되었다. 훌륭한 박사후 연구자를 만나 그와 함께(윤 원권/박 영신, 2000) 스미스의 더욱 온전한 모습을 드러내고자 하여³⁾ 그를 '동감의 사회학'을 펼친 사회학의 선구자로 내세우면서, 그의 '도덕 사회학자' 됨을 치켜들어 '선한 사회'를 그리고자 했다는 논지의 글을 써 발표하였다. 아래의 글은 이러한 공부 길에서 끌어낸 생각 한 토막이다.

여기서 나는 '동감'을 시민의 됬됨이에 이어보고자 한다. 동감에 대한 수많은 논의에도 불구하고 '시민다움'에 이어 논하고자 한 시도가 별달리 눈에 띄지 않는 오늘날의 지식 상황에 대한 나의 반응이다. 앞서 짧게나마 이렇게 저렇게 내 생각을 던져보곤 했다. 동유럽의 탈공산화 과정에서 서구식 시장 체제를 이식하는 것이 자유의 길이라고 주장한 경제 노선과 그렇게 단순하게 생각해서는 안 된다고 주장한 시민 노선 사이에서 생긴 긴장과 불협화음에 대해서도, 스미스의 두 저작에 나타난 강조점의 차이를 들어 논하기도 했다(박 영신, 2017: 37-39). 이러한 생각은 줄곧 이어졌다. 지

2) 그곳에 머무는 동안 우리나라 학계에서는 드물게 러시아학을 연구하는 어느 교수가 애덤 스미스에 대한 자료를 찾고 있다는 전해 듣고 기이히 여겨, 뒷날 이 일로 그—김 철 교수이다—를 만나 오늘에 이르기까지 '학제간 학회 활동'에 함께하고 있다(김 철, 2013; 박 영신, 2011).

3) 이와 같은 생각을 뒷받침해주는 자료는 여럿이다. 그 가운데 스미스의 두 저작 「도덕 감정 이론」(MS로 적음)과 「국부론」(WN으로 적음)을 긴밀히 이어 논하고자 한 글 볼 것(Otteson, 2006).

난해 여름 경희대학교에서 강연할 때는 시민다움이 동감의 능력 위에 터 잡고 있고 시민 덕성은 동감 능력을 표상한다고도 했다(박 영신, 2022L).⁴⁾ 아래에서는 짧은 단락에 담아둔 그때의 생각을 펼쳐내어 이를 애덤 스미스의 이론 구조에 이어 논하고자 한다. ‘동감’의 도덕 근거 위에서 ‘선한’ 시민의 참모습을 찾아볼 수 있다는 생각에서, 이 논의에 필요한 만큼 ‘동감’의 뜻을 먼저 살펴본 다음, 동감 능력이 시민다움을 드러내는 자질이라는 점을 밝혀 동감 능력이 클수록 더욱 시민답게 살 것이고, 거꾸로 동감 능력이 빈약할수록 시민답게 살지 않을 것이라는 논의를 펴보려고 한다. 자기를 돌볼 뿐만 아니라 자기를 벗어나 남도 돌보며 사는 ‘선한’ 시민은 모름지기 인간의 본성으로 타고난 동감의 능력을 충실히 뿜어내며 살 것이라는 생각이다.

2. ‘동감’ 풀이:

흔히 애덤 스미스를 말할 때면 「국부론」 I편 2장에 적힌 아래의 글귀를 떠올린다.

우리가 우리의 식사에서 기대하는 것은 고기 파는 사람, 술 빚는 사람, 빵 굽는 사람의 자비심이 아니라, 자신의 이익을 중시하는 그들의 생각이다. 우리는 그들의 인류애가 아니라 그들의 자기애에 대하여 말하고, 우리 자신의 필요가 아닌 그들의 이익에 대하여 말한다. 거지 이외에는 누구도 동료 시민의 자비심에 의존하지 않는다. 거지조차도 오로지 그것에만 의존하지는 않는다(WN: 119).

그러나 「도덕 감정 이론」(Smith, 1976)을 만나게 되면 위의 글귀가 말하고 있다는 인간의 이익 추구 행위로는 다 잡히지도 드러나지도 않는 더욱 복잡한 존재라는 점을 알아차리게 된다.

스미스는 자신의 첫 저작에서 인간의 행위를 이끌어가는 도덕 감정을 경험 수준에서 관찰하고 해석하고 설명하고자 한다. 그는 여기서 도덕 감정의 표출 과정을 인간의 사회성에서 찾는다. 사람이란 혼자 동굴에서 먹고 자는 고립 동물이 아니라 다른 사람 사이에서 벌어지는 관계의 삶을 떠날 수 없는 사회 동물이다. 삶의 터전에는 자기 혼자만 있는 것이 아니라 언제나 마주해야 할 다른 사람이 있다. 그들과 관계를 맺고 산다. 이 때문에 사람은 누구 할 것 없이 자기 잇속을 챙기기 위하여 자기중심으로만 생각하고 행동하는 이기주의자로 살지 못한다. 다른 사람들도 생각하며 행동해야 한다. 이 풀이 속에 이기주의를 정당화하고 자기본위의 이기스런 동기와 행동을 구가한 자본주의의 설계자로 축소하여 ‘이익 극대화’의 화신으로 보는 그에 대한 오해와 선입관을 바로잡을 수 있는 실마리가 들어 있다(Muller, 1993: 196).

이 책의 첫머리에 나오는 글귀에서 이 점을 읽을 수 있다. 그는 이렇게 적었다.

사람이 아무리 이기스럽다고 하더라도, 그의 본성에는 다른 사람의 번영을 보는 즐거움밖에 아무것도 얻을 수 있는 것이 없다고 해도 그들의 번영에 관심을 가지도록 하고, 그들의 행복이 자신에게 필요하다고 여기게 하는 몇몇 원리가 있다. 다른 사람의 비참함을 보거나 마음속에 생생히 그려보게 될 때 우리가 느끼는 연민 또는 동정심과 같은 정이 그 보기다(MS: 47).

바꿔 말하면, 사람에게 자기본위로 생각하고 행동하는 이기스런 데가 있다고 해도 다른 사람을

4) 이 강연 원고를 미리 보내면서 나는 내가 속한 신앙 공동체에서 이야기한 내용이 주제와 이어진다고 보아 이 이야기의 원고를 함께 보내었는데, 나는 거기에서도 ‘동감’의 뜻이 지니는 삶의 깊은 뜻을 신앙 전통과 이어 새김질하고자 했다(박 영신, 2022L).

생각하며 느낌을 나눈다는 것이다. 이는 인간의 본성이자 인간의 능력이다. ‘다른 사람의 변영’이 자신에게 직접 이익이 되지 않더라도 그것을 즐거운 마음으로 바라보고, 자신에게도 좋고 또 ‘필요’하다고 여기며 산다. ‘이기스럽다’는 원리 그것 이외에 다른 원리가 들어 있다는 풀이이다. 스미스는 여기서 한 걸음 더 나아가 이러한 느낌은 반드시 어느 특정 부류의 사람들에게 한정되지 않는다는 점을 분명히 해 준다. 덕 있는 사람이거나 인정 있는 사람이 더욱 섬세하게 연민의 정을 나타내고 동정심을 품겠으나 그렇다고 이들만 그렇게 느끼는 것은 아니라는 것이다. 무지막지하게 범법 행위를 저지르는 흉포한 폭력배도 그러한 감정을 느낀다고 한다(윅글: 같은 곳). 이것이 그가 말하는 ‘동감’이다. 이는 여러 다양한 느낌이나 정감 가운데 어느 하나가 아니라 보편성을 가진 느낌이다. 사람은 누구나 할 것 없이 본성 속에 이같이 ‘동감하는’ 능력을 지니고 있다.

행위자는 다른 사람이 들어서 있는 형편을 ‘상상’으로 그려보고 느낀다. ‘나’와 ‘너’는 별개이다. 두 존재이다. ‘내’가 ‘너’와 아무리 하나가 되는 느낌을 가져 보려고 해도 근접성일 뿐 일치성에 이를 수는 없다. 상상이 힘이 엄청나 그것이 공간에 묶이지 않고 이를 뛰어넘어 공간의 거리를 줄이고 심지어는 이를 무력화하더라도 존재의 개체성은 어찌하지 못한다. 서로 이야기 나누는 가운데 걸핏하면 ‘네 마음을 내가 알아’하고 상대방의 형편을 잘 알고 그 마음까지도 안다고 단호하게 말하곤 하지만 깊이 헤아려 보면 몹시 주제넘기 전에는 그렇게 말할 수 없는 실로 무례한 발언이다. 우리는 다른 사람을 이해하고자 할지언정 그의 마음을 속속들이 다 알지 못한다. 체험의 주체는 ‘내’가 아니라 ‘그’이다. 다른 사람에 대한 이해는 결국 나의 이해에 지나지 않는다. 누구도 다른 사람의 느낌을 고스란히 자신이 마음에 다시 살리거나 드러낼 수는 없다.

이 책 여러 곳에서 읽을 수 있듯이, 사람 모두에게 동감의 본성이 있으나 당사자가 부닥뜨린 형편에서 느끼게 되는 그 정도로 관찰자가 그 형편을 알고 느낄 수는 없다. 스미스는 이 ‘정도’의 차이를 분명하게 밝힌다(MS: 66). 자리를 바꾸어보고 형편을 바꾸어봐도 그것은 상상으로 그려볼 뿐 실제로 바뀌놓지는 못한다. 바로 여기에 ‘차이’가 있고 ‘거리’가 있다. 동감의 정의에 대하여 더 길게 적을 것까지는 없다. 이는 스미스의 도덕 이론을 논하는 글마다 앞머리에 나오는 데다가 앞서 길게 논한 바도 있는 데다(윤 원근/박 영신, 2000), 이 글이 뜻하는 시민의 문제를 논하는 데 필요한 최소한의 개념 지식을 확인하는 것만으로 넉넉할 것이기 때문이다.

한 가지, 애덤 스미스가 말하는 ‘동감’(sympathy)이 요즘 자주 듣게 된 ‘공감’(empathy)과 어떻게 구별할 것인지에 대하여 밝힐 필요는 있다. 이 두 개념을 서로 바꾸어 쓸 수도 있고 그렇게 쓰기도 하지만 최근 들어 동감보다는 공감을 널리 쓰는 것 같기도 하다. 특히 ‘공감’과 ‘이타주의’ 또는 길리건 이후 큰 관심을 끌게 된 ‘돌봄의 윤리’에 대하여 활발히 연구해온 심리학 쪽에서 그러하다(Gilligan, 1982; Slote, 2007). 동감은 오래된 개념이고 공감은 20세기에 들어 쓰게 된 개념일 뿐 아니라, 스코틀랜드 계몽주의자들이 생각하지 못한 여러 영역으로 연구의 손을 뻗쳐 공감의 문제에 많은 연구물을 낳았다고도 한다(Slote: 윅글). 길리건과 후속 연구자들이 여성과 남성의 심리 지향성을 비교하여 차이를 드러내고자 한 시도는 보기일 따름이다. 그러나 길리건의 최근 글에서 또다시 확인할 수 있는 바 이 차이를 극단으로 끌고 가서는 안 된다(Gilligan, 2013). 그가 이르듯이 세월이 지난 탓도 있을 것이지만 어떤 소리이든 듣고 듣지 못하는 못 인간 자체의 귀도 문제가 있기 때문이다. 이는 성별을 넘어 함께 씨름해야 할 인간의 본성과 이어지기 문제이다.⁵⁾

이러한 맥락으로 보면, 글래스고의 프랜시스 허친스와 그의 제자 애덤 스미스, 그리고 에든버러의

5) ‘돌봄의 윤리’에 대하여 여기서 더 논하지 않는다. 우리나라에서 길리건의 연구가 지니는 중요성과 이러한 점을 들어 논한 글은 「현상과인식」에 실려 나온 바 있다(문 은희, 1985). 길리건 이후의 연구와 자신을 되돌아보며 쓴 글모음(Gilligan, 윅글) 볼 것.

흠이 인간의 본성을 붙잡고 천착한 노고는 헛되지 않았고, 이후의 연구에 큰 몫을 차지했다고 할 수 있다.⁶⁾ 그들이 말하는 동감이 다른 사람의 형편을 직접 체험하지 않고 '상상'에 기대어 갖게 되는 느낌인 만큼 자기라는 울가미에 걸려들 수 있다. 하지만 애덤 스미스의 동감은 특별하다. 동감은 '나'와 '너'의 수준에서만 일어나는 현상이 아니다. 다른 사람이 느끼는 바를 자기도 마땅히 느껴야 하지만 이 느낌이 알맞고 바른지를 판단해줄 심판자를 설정해둔다. 자기 울가미에 걸려들지 않게 막아주는 장치이다. 자기 마음대로 풀이하고 생각하고 느낄 것인지를 염두에 둔다. '공감'에는 이러한 관찰자가 들어서 있지 않다. '동감'은 나와 다른 사람 사이의 느낌을 나누거나 다른 사람이 처한 형편을 이해하는 수준에 머물지 않고 여기에 '관찰자'가 개입하도록 한다. 뒤에서 다시 논하게 되겠지만, 동감의 과정에는 공평한 객체가 관여하고 참견한다. 단순히 자기가 '공감'한다는 뜻이 아니라 "공평한 관찰자"가 그렇게 느끼는 것이 마땅하다고 인정하기 때문에 '동감'한다⁷⁾ 이 관찰자는 높은 가치 기준을 제시하는 '양심'에 이어진다. 이러한 바탕 위에서 스미스의 동감은 끊임없이 정화하고 격상해가는 도덕 판단의 과정이다. 애덤 스미스가 쓴 '동감'이 오래된 낱말이라고 하더라도 그리하여 '공감'이라는 말에 밀려나고 있다손 치더라도 이 개념 속에는 이처럼 가볍게 넘길 수 없는 중후한 생각이 들어 있다.

위에서도 일러두었듯이, 동감은 이기심의 틀을 벗어난다. 스미스가 덕성을 논하는 앞머리에서 (MS: I, 1, 5), 특히 의무감을 풀이하는 데서 (MS: III, ii) "전지전능한 온 자연의 창조주"(the all-wise Author of Nature), 양심의 밖의 인간, "자기 자신의 양심 법정," "가슴 안의 자기"라는 행위 심판자의 자리에 대하여 말하고 있다. 동감이 행위자의 상상 작용에서 나오는 만큼 그 수준을 넘어서는 더욱 높은 심판자의 판단을 받아야 한다. 아무리 자기 이익에 이끌리고 휘둘린다고 하더라도 거기에만 묶여 있지 못하도록 몰아간다. 달리 말하면, 동감은 느끼고 싶은 대로 느끼고 하고 싶은 대로 하는 어느 한 개인의 느낌이 아닐뿐더러 '나'와 '너' 사이에서 적당히 주고받는 타산과 협상 수준에서 이해될 행위도 아니다. '공평한 관찰자'의 인정을 기대하고 요구하며, 인정받지 못하면 부인하고 부정해야 할 느낌이고 행동이다.

3. 시민다움의 조건:

동감은 곧 사회 구성원다움을 규정하는 능력이다. 동감 능력이 있어야 사회 구성원다움의 자격을 얻는다. 여기 시민다움을 논할 수 있는 근거가 있다. 동감의 능력을 살리는 사람은 다른 사람의 형편에 대하여 무관심한 태도를 보이지 않는다. 관심을 가지고 이를 삶으로 구현한다. 다른 사람이 겪는 삶의 다양한 형편에 두루 반응할 수 있는 섬세한 느낌을 지니고 행동으로 나타낸다. 오늘날 우리가 생각하는 것과 달리, 애덤 스미스는 '이기스럽다'는 마음도 '자기가 자기 자신을 돌보는 것이 더 적합하기 때문'이라고 생각한다 (MS: 161). 현실에서 인간의 이기스런 느낌을 피하지 못하지만 그렇다고 해서 이 느낌을 제어하고자 하는 삶의 미덕이 무시되어서는 안 된다. 오히려 그 반대이며

6) 돌봄 윤리는 스코틀랜드 계몽주의를 대표할 만한 흠의 윤리와 가깝고 심지어는 그가 사람들 사이의 '관계'를 중시하는 돌봄 윤리의 "선각자"라고도 풀이한다 (Held, 2006: 20-21, 28).

7) 당대 스코틀랜드 계몽주의 사상을 이끈 스미스의 선생 프랜시스 허치슨을 비롯하여 두터운 친분을 쌓고 있던 데이비드 흠도 동감과 관찰자라는 개념을 중히 여겼다. 스미스가 강조한 동감은 다른 사람의 느낌을 상상하며 느끼기는 하지만 단순히 그 느낌에서 느끼는 것이 아니라 그 느낌을 불러일으킨 형편에 주목하였다 (Broadie, 2006: 163-170). 그 형편을 알게 되어 다른 사람이 느끼게 되는 느낌의 원인을 상상으로 구성해본다는 뜻이다.

야 한다. “가장 완전한 덕성을 가진 사람, 우리가 자연스레 가장 사랑하고 존경하는 사람은 자기가 원래 가지고 있는 이기스런 느낌을 가장 완전하게 다스리면서 다른 사람들에 대하여 원래 가지고 있는 동감하는 느낌에 섬세한 감수성을 지닌다”(MS: 254). 스미스는 이들 다른 사람을 ‘이웃’이라고도 부른다. ‘이웃’에 대한 감수성을 실행으로 옮긴 ‘선한 사마리아 사람’을 곧바로 떠올리게 되는 표현이다.

앞에 적었듯이, 덕이 있고 인간미 넘치는 사람이든 흉포한 범죄를 저지른 사람이든 모두 연민과 동정을 느끼고 상상을 통하여 입장을 서로 바꾸어 다른 사람의 어려움과 아픔을 느끼며 감정을 공유한다. 이러한 점에서 그는 평범한 삶을 살아가는 평범한 인간의 관점을 옹호한다고 할 수 있다. 그러나 이러한 느낌의 크기에서는 반드시 같지 않고 차이를 보인다. 애덤 스미스가 동감의 본성은 사람에게서 공통으로 나타난다는 점을 강조하기 위하여 동감을 정의하는 첫머리에서 이 느낌의 크기 문제를 드러내어 다루지 않는다. 수사학을 가르치는 교수다운 논의 방식이다. 그러나 이 문제를 드러내려고는 하지 않았으나 완전히 감추어두거나 빼놓을 것은 아니었다. 덕 있고 인간미 있는 사람들이 “가장 예민한 감수성”을 가지고 이러한 느낌을 대한다고 “하더라도” 하면서(MS: 47), 덕이 없고 인간미가 메마른 사람과 덕이 있고 인간미가 넉넉한 사람을 구별한다. 동감의 감정을 아주 둔감하게 느끼는 경우와 달리 섬세히 느끼는 경우의 차이를 인정하면서도 동감 능력의 크기와 정도의 ‘차이’에 대하여는 별달리 논하지 않고 지나간다. 하지만 이 차이는 끝까지 논하지 않고 지나칠 수 없는 문제였다. 뒤쪽으로 가면서 여러 개념을 끌어들이며 사람에 따라 다르게 나타나고 나타날 수밖에 없는 동감 능력의 크기와 그 정도의 차이 문제를 심도 있게 논의한다. 그러한 논의 없이는 왜 꼭 같은 사태에 마주하면서도 어떤 사람은 민감하게 반응하고 또 어떤 사람은 둔감하게 반응하는지를 가려 풀이할 수 없기 때문이다.

내가 사는 동네의 전철역 풍경이다. 어느 퇴근 시간과 다름없이 이날도 서울 도심에서 전철을 타고 내리는 사람들로 붐빈다. 전동차의 문이 열리자마자 서둘러 위층으로 올라가는 에스컬레이터 앞으로 발길을 옮긴다. 순식간에 긴 줄이 형성된다. 나도 뒤쪽으로 가서 에스컬레이터를 향하여 서서히 움직이는 줄 맨 뒤에 선다. 퇴근길 사람들은 가지각색이다. 무거운 짐을 진 사람, 엄마와 함께 손잡고 서 있는 어린아이, 지팡이를 짚은 할머니, 건장한 청년, 몸이 불편한 장애인, 유달리 피곤해 보이는 사람, 이런 사람들이 줄지어 서 있다. 그런데 모두가 이 줄 맨 뒤쪽으로 가서 줄짓지 않는다. 줄지어 선 사람들을 무시하고 에스컬레이터 바로 앞쪽으로 가서 ‘새치기’한다. 이들 또한 한 가지가 아니다. 어떤 자는 퇴근 때의 에스컬레이터가 번잡하다는 사태를 익히 알고 있어서인지 긴 줄을 거들떠보려고도 하지 않고 곧바로 에스컬레이터 앞으로 끼어든다. 일상이 된 듯한 행태이다. 그런가 하면 어떤 자는 순간이지만 이미 길게 늘어선 줄을 확실한 눈길로 살펴봐면서도 어떤 자기 판단을 내리고는 짐짓 천연덕스럽게 순서를 무시한 채 앞쪽으로 들어선다. 시치미를 떼고 다른 사람들에게 눈길조차 돌리지 않을 셈으로 처음부터 고개를 숙이고는 막무가내로 순서를 어기는 자의 동감 능력과, 눈을 들어 길게 줄지어 선 사람들을 뵈히 바라다보고 순간의 판단을 내린 다음 순서를 어기고 끼어든 자의 동감 능력의 ‘정도’는 막상막하일 수 있다. 분명한 사실은 이 두 뻔뻔한 새치기꾼 모두 전철역 에스컬레이터 앞에 길게 줄지어 서 있는 퇴근길 사람들의 고단함과 일찍 집에 들어가 쉬고 싶은 안식의 갈구함에 대한 동감 능력이 매우 빈약하다는 점이다. 동감 능력이 제대로 움직이지 않고 그 기전이 파손된 경우임은 틀림없어 보인다.

줄지어 자기 차례를 지키는 사람은 새치기꾼에 견주어보면 동감 능력이 잘 작동하고 있다고 하는 데 이의를 제기하기는 어려울 것이다. 각각의 형편이 서로 다르겠지만 모두 퇴근 때의 자기 몸

상태는 아침과 달리 지쳐 있을 법하고 빨리 집으로 돌아가 편히 쉬고 싶은 일상의 간절한 마음에 예외 없이 모두 휩싸여 있을 법하다. 이러한 느낌을 서로 느끼며 자기를 제어하고 통제하면서 줄지어 서 있자고 자기를 다독이며 그렇게 줄에 들어서서 순서를 기다리고자 했을 법하다. 이러한 느낌을 감지하지 못하거나 무시하고 길게 선 줄의 질서를 몰각한다면 다른 사람들이 자기를 어떻게 볼 것인가 하고 되뇌며 자기 품위를 지키고자 자기를 추슬러 다스렸을 법도 하다. 그리고 자기 안에 있으면서도 자기 밖에서 바라보고 있는 ‘공평한 관찰자’가 자기를 어떻게 보고 전철역의 새치기 행태를 또 어떻게 보고 있을 것인지를 마음속에서 그리면서 자기와 다른 사람의 행동을 판단했을 법하다. 이러한 동감 과정에서, 이들은 보이고 보이지 않는 관찰자의 평판을 무겁게 받아들여 깊은 뜻에서 부끄러워할 줄도 알고 무례한 행동을 삼갈 줄도 아는 ‘수준 있는’ 삶을 살고자 했을 법하다.

‘동감’은 인간 본성이다. 동감 없는 사회는 상상할 수 없다. 동감은 사회다움을 떠받치는 힘이고 밑바탕이다. 사회 구성원이라면 모두 ‘동감’할 수 있는 능력을 지니고 있다. 정신 질환을 앓고 있어 사회의 구성원으로 정상 활동에 참여하지 못하는 경우를 제외하면 예외 없이 모두 동감의 능력을 행사한다. 사회가 사회로서 움직이는 데 동감은 언제나 그 중심에 들어서 있다. 하지만 퇴근 시간 때 우리 동네 전철역 에스컬레이터 앞에서 늘 보듯이, 동감의 능력은 사람에 따라 다르게 나타난다. 환한 전등불 아래 만인이 보는 가운데 사회 질서를 해치는 사람들의 비열한 뻔뻔함과 줄지어 서는 사람들의 칭찬할 정중함이 보여주는 행위의 차이는 곧 동감 능력의 차이를 말한다. 동감의 능력이 있었다면, 그 능력이 제대로 작동했다면 줄지어 선 사람의 위치에 자기가 들어가 ‘새치기하는 사람’을 어떻게 볼 것인지 상황을 바꾸어 상상했을 것이다. 그러나 그들에게는 그럴 만큼의 동감 능력이 없었다. 있었다고 해도 지극히 미약하여 다른 사람의 위치에 들어가 그들이 느꼈을 느낌을 적정히 느끼지 못하였고 느끼지 않았을 것이며, 자기를 통어하지 못하였고 통어하지 않았을 것이다. 철면피가 되어도 철면피라는 사실 인지조차 하지 못할 것이고, 인지했다고 해도 이를 능히 무시할 수 있었을 것이다. 그만큼 동감 능력이 떨어지는 사람이다.

애덤 스미스는 이러한 동감 능력의 크기와 차이 문제를 논할 수밖에 없었다. 도덕 감정을 논하는 앞부분에 행위의 ‘적정성’, ‘정의’와 ‘자혜’, ‘의무감’과 같은 개념으로 이를 논하였다. 앞에 적었듯이, 우리 모두 좋아하고 존경하고 사랑하는 “가장 완벽한 덕성을 가진 사람”은 그 속에 이기성이 없어서가 아니라 이러한 감정들을 “가장 완전하게 규제”하기 때문이다. 동감의 능력을 타고났지만 자기 속의 이기스런 욕구를 통어하지 못하거나 통어할 수 있는 훈련을 받지 못하여 이를 행동 규칙으로 내면화하지 못하면 다른 사람이 좋아하지도 존경하지도 물론 사랑받지도 못한다. 동감 능력을 잘 살리는 사람은 이 모두를 다스릴 수 있는 자질을 갖춘 사회 구성원을 이룬다.

동감 능력은 ‘나’와 ‘너’ 사이에서 일어나는 동감의 과정에서 자라 여물어진다. 여기에는 빼놓지 못할 관찰자, 공평한 관찰자의 역할이 있다. 이 역할이 없으면 인간의 동감 능력은 쉽게 퇴화하고 쇠잔해진다. 이러한 점을 살필 수 있는 장이 있다. 눈에 띄게 “우리의 도덕 감정 타락에 대하여”라는 제목을 붙인 장이다(MS: I부 3장). 이에 대한 뒷이야기가 흥미를 끈다. 스미스를 알아보기 위해서는 부닥치기 마련인 존 래의 ‘스미스 전기’가 일러주는 바다. 스미스 자신이 귀하게 여긴 그의 첫 저작이 앞서 다섯 판이나 새로 찍어 나왔지만, ‘고침’판이라고 할 수 있는 것은 그가 세상을 떠난 바로 그해에 나왔다. 래이는 이 마지막 판에서 주목해야 할 대목이 위에 적은 이 책의 I부 3장이라고 한다(Rae, 2015)[1895]. 이 장에서 스미스는 ‘도덕 감정의 타락’을 논한다. 제목을 그대로 옮기면, “부한 사람들과 힘 있는 사람들을 우러러보고 가난하고 하잘것없는 사람들을 알보거나 깔보는 성향으로 빚어지는 우리의 도덕 감정의 타락에 대하여”라는 제법 길게 풀어 놓은 논의의 핵심 내용

이다(MS: 126). 우리가 높여야 할 지혜나 덕성은 부와 권력과 등식화할 수 없음에도 사람들은 이를 구별하지 않는다. 겉으로 드러나는 데 눈이 흘려 번드르르한 자를 보고 높이고 우러러보기까지 하지 만 정작 들여다보아야 할 지혜와 덕성의 품성에 대해서는 제대로 살피지 못한다. 그만큼 판단력이 부족하고 생각이 천박하다. 이 성향이 도덕 감정을 타락시키는 “크고 가장 보편스런 원인”이다. 이와 달리 지혜와 덕성을 높이고 우러러보는 이들이 있다. 소수이다. 이 소수는 다수의 평판과 여론이 언제나 옳다고 여기지 않고 밖으로 드러나지 않아 보이지 않는 ‘가슴 속의 인간,’ ‘공평한 관찰자,’ ‘양심’이 어떻게 보고 판단할 것인지를 생각한다. 이는 특수한 규칙들을 넘어서는 일반스런 원칙으로서 이들 소수는 이 원칙을 ‘성스럽게 여기는 존중’의 마음을 공유한다(MS: 271).

이 논의는 이론 수준에서 많은 관심을 끌 수 있는 대목이다. 스미스의 분업에 자극받아 뒤르케임이 ‘다른’ 관심에서 이를 분석하고 설명코자 했다고 앞에 적어두었지만, 이 두 이론가는 뜻하지 않게 서로 같은 관심을 드러내고 있다. 계몽주의에 서서 ‘과학’을 내세운 이 두 사람은 통례의 종교 언어를 피하면서도 사회의 관계를 풀이하기 위해서는 종교 신앙에서 찾게 되는 ‘거룩함’의 힘을 거론하지 않을 수 없었다. 스미스가 말하는 ‘공평한 관찰자,’ 이의 연장선상에 놓인 ‘양심,’ ‘[절대] 자연’은 일상의 삶 수준을 넘어서고 속된 인간의 판단을 넘어서는 초월의 차원에 잇대어 있다. 그 힘을 받아 사회의 관계 속에 든 자기를 살피고 조정하며 다스린다. 이는 ‘자기’에 빠져들어 헤어나지 못하는 나르시시즘의 돌무덤에서 벗어나게 하는 자기 초월의 지렛대이고 사회 구성원 사이의 이해 관계를 넘어서는 권위의 출처이다. 뒤르케임이 사회를 어떤 신성한 힘의 본체로 상징화하고 거기에 자리한 ‘거룩함’이 사회 구성원의 삶을 다스리고 이끌어간다고 한 논지는 내가 벨라 선생을 통하여 배운 가르침(Bellah, 1973)에 이어 말하면, 결국 스미스의 생각과 그렇게 동떨어지지 않는다. 두 이론가 모두 행위자와 행위자의 관계는 이해타산의 수준을 벗어날 때 사회의 조화와 질서가 가능하고 기품을 얻게 된다고 한다.

뒤르케임의 생각을 떠올려 조금 더한다면 계약 관계는 흔히 말하는 것처럼 당사자들이 문서에 도장 찍는 행위로 다 풀이될 수 없다. 계약을 떠받쳐주는 정직과 정의와 공평과 양심, 그리고 신뢰와 같은 ‘비계약의 요소’ 또는 ‘계약 이전의 계약’이 전제되어야 한다. 그렇지 않으면 계약이란 한낱 공허한 종이쪽이 되어 간교한 배신과 음흉한 작당의 이용 수단으로 떨어지고 만다. 내가 어쩌다 혼인 주례를 할 때 빼놓지 않고 하는 말도 이러한 생각에 이어져 있다. 당사자들이 ‘한 가정을 이루어 서로 이해하고 존중하며 살겠다’고 공중 앞에서 서약하는 것은 다만 두 사람이 맺는 관계가 아니라 더욱 높은 어떤 ‘권위’에 잇대어 있다고 일러준다. 그러할 때 비로소 혼인의 서약이 변덕스러운 인간의 줄랑대는 기분과 단정에 따라 휘둘리지 않을 ‘성스러운’ 의미를 갖기 때문이다. 장엄함과 경건함일랑 찾아볼 수조차 없게 혼인예식장이 도폐기시장처럼 시끌벅적해도, 단단히 마음먹고 그러한 주례사를 끝까지 읽는다. 계약에 선행하는 비계약 요소를 일러주어야 한다는 의무감 때문이다. 이러한 줄기의 논의는 오래전에 우리 학계에 대한 ‘계몽’의 뜻으로 쓴 글 속에 들어 있는 만큼(박 영신, 1978) 이쯤에서 멈춘다. 다만 여기서 사회관계에 든 사람은 그 관계에 예속되면서도 이를 넘어서는 권위, 한스 요하스(Joas, 2021)라면 ‘성스러움의 힘’이라고 이름 붙일 궁극의 권위에 이어질 때 더 책임 있게 생각하고 행동할 것이라는 점을 강조해두고자 한다.

되풀이하거나 사람은 여러 감정을 타고난다. 기뻐하고 슬퍼하고 화내고 즐거워하고 좋아하고 싫어하는 내면의 가능성을 가진다. 하지만 이러한 감정을 표현하는 방식과 형태는 삶의 과정에서 구체화한다. 사람은 서로 입장과 처지를 바꿔놓고 다른 사람의 정서를 자신도 나누어 느끼면서 다른 사람은 자기를 어떻게 볼 것인지를 항상 염두에 두고 자기만을 보살피는 행태를 조절한다. 서로가

서로에게 ‘관찰자’가 된다. 자기만을 돌보려는 편파성도 있지만 다른 사람의 행운에도 관심을 두는 도덕 판단을 멈추지 않는다. 그러나 앞에서도 말했듯이 이 과정은 관계 속에서 전개된다. 자기에 치우치는 편파성을 다른 사람이 어떻게 볼 것인지를 새겨 이를 조절하여 균형 잡게 된다. 다른 사람을 자기를 위한 ‘수단’으로 삼지 않고 ‘목적’으로 삼아야 한다(Viganò, 2020). 다른 사람도 마찬가지로 어떤 낱말로 표현하든 행위자는 언제나 관찰자를 피하지 못한다. 삶의 길에서 동행해야 하고 동행할 수밖에 없는 등불이다. 이 등불이 없이는 사람들이 서로 어울릴 수 없고 조화로운 관계를 만들 수 없다. 불완전하고 불충분하더라도 서로 남의 처지와 입장에 들어가 동감하는 상상의 과정을 통하여 어느 면에서 ‘내’가 ‘그’가 되고 ‘그’도 ‘내’가 되어 한데 어우르고 섞이면서 서로가 서로에게 ‘거울’이 되어 그 거울에 나타난 모습을 보고 다듬고 고친다. 이 과정은 어느 시기에 멈추지 않으며 어느 때쯤에 완결되지도 않는다. 평생의 길이다.

어느 수준까지는 이러한 과정을 통하여 편파성을 누그러뜨릴 수 있다. 여기 두 가지 생각할 점이 있다. 하나는 자기 편파성을 적절히 조절하는가 하는 문제이고, 다른 하나는 ‘나’와 ‘너’ 사이의 합작이 도덕 기준이 되는가 하는 문제이다. 바로 이 문제를 해결하기 위하여 애덤 스미스는 공평히 판단해줄 ‘불편부당한 관찰자’를 끌어들었다. 자기본위의 이기심에서 다른 사람에게 피해를 주고 희생시키면서 다른 사람의 행복보다 자기의 행복에 치중하고 몰두하는 행위에는 “어떤 공정한 관찰자도 함께할 수 없다”고 판단하기 때문에 “우리의 이웃”에게 해를 끼치지 않게 된다(MS: 161). 이 공평한 관찰자의 “보이지 않는 손”에 의하여 우리가 도덕 판단을 내리고 생각을 조절하고 행동을 고쳐 바로잡는다.⁸⁾ 같은 논리이다. 어떤 정치 체제이든 시민은 체제의 정당성을 물을 수 있고, 체제의 통치자는 이 기대에 대응하여 정당성을 확보한다.⁹⁾ 모두가 ‘공평한 관찰자’의 기대와 요구에 맞춰야 한다. 개인과 개인의 관계 수준이든 시민과 통치자의 관계 수준이든 모두 이 관찰자의 기준을 중시한다. 이렇게 본다면, 애덤 스미스의 동감은 개인과 집합체를 넘어서는 어떤 초월의 영역을 전제하고 있다고 할 수 있다. 동감은 초월의 빛 아래 있고, 그 빛을 받아 움직이는 인간 행위이다.¹⁰⁾

동감의 능력은 학습의 과정을 밟는다. 모두 이 능력을 타고났다고 해도 가꾸어 키우지 않으면 미숙한 채로 남게 된다. 아이가 언어 능력을 타고났다고 해서 저절로 언어를 구사하게 되지 않는 것과 같다. 엄마가 얼굴 모습으로 몸짓으로 소리로 아이와 소통하여 아이도 느낌을 얼굴로 몸짓으로 소리로 나타낼 수 있도록 도와주어야 아이의 언어 능력이 자라난다, 언어 능력이 어릴 때부터 집안에서 키워지듯이, 동감 능력도 먼저 집안에서 개발되도록 자극을 주어야 한다. 갓난아이라도 동감 능력을 지니고 태어나지만 태어날 때부터 그 능력을 행사하지는 않는다. 다른 사람의 슬픔을 보고 함께 슬퍼하지 못하고 다른 사람의 기쁨을 보고 함께 기뻐하지 못한다. 자라면서, 엄마 손에서 커가면서, 가족 틈에서 습속을 익히면서, 동무들과 함께 ‘놀이’하면서, 공식 비공식 학습 기관에서 배우면서, 한 마디로 서로가 ‘관찰자’로 인정하고 받아들이는 삶의 관계 속에서 갓난아이의 원초 동감 능력이 개발되고 발달한다. 어떤 부모 밑에서 어떤 양육을 받았는지에 따라 동감 능력이 예민해지기도

8) 알다시피 “보이지 않는 손”이라는 말은 「국부론」에 앞서 「도덕 감정 이론」에 나온다. 이 말을 쓴 맥락을 살펴보면 스미스가 벌써 「국부론」에서 펼칠 논지를 마음에 새기고 있었다는 추론을 가능케 하다(MS: 304-305). ‘공평한 관찰자’를 ‘보이지 않는 손’에 이어놓은 표현은 아래에서 따온 것이다(Otteson, 2002: 46).

9) 애덤 스미스가 1960년대 글래스고 대학에서 강의한 정치 이론(Lectures on Jurisprudence)은 논의의 테두리를 넘어선다. 이에 대하여 논한 글이 여러 있지만 아래의 글(Fitzgibbons, 특히 7장) 볼 것.

10) 이러한 해석에 이어질 논의는 여러 군데에서 찾아볼 수 있다. 계몽주의의 역설이고 난처함이라고 할 수도 있다. 이 주제를 다룬 글(Griswold, 1999), 스코틀랜드 계몽주의를 ‘시민 사회’에 이어 논한 글(Seligman, 1993), 그리고 이러한 논의와 이어지는 글(이 승훈, 2008/2010: 특히 33 아래)도 볼 것.

하고 우둔해지기도 한다. 자기만 생각하는 ‘막힌’ 성격을 굳히기도 하고 다른 사람을 생각하는 ‘열린’ 성격을 익힐 수도 있다.¹¹⁾ 어린이의 사회화 과정에서 가정이 차지하는 중요성에 대해서는 새삼 여기서 길게 말할 필요조차 없다. 우리는 집안에서, 그리고 놀이터에서, 학교에서, 친구들 사이에서, 직장에서 소통 예절도 배우고 익히며 실행하고, 무엇이 바르고 옳으며 적절한지 다양한 교섭 과정을 통하여 도덕 기준에 대한 감수성을 키우고 동감 능력을 개발한다. 이러한 체험이 풍부한 사람과 그렇지 못한 사람은 능력의 크기와 정도에서 차이를 보일 수밖에 없다.

동감이 인간의 본성이지만 저절로 자라지 않는다. 그러나 이 본성은 땅에 뿌려진 씨앗처럼 물기도 빨아들이고 바람도 맞고 햇빛도 받으면서 움이 트고 자라 뻗어나 무성케 된다. 물기를 빼서도 안 되고 바람이 없어서도 안 되고 햇빛이 막혀서도 안 된다. 적절한 물기와 바람 그리고 햇빛을 받아서야 순조롭게 자란다. 그러지 않으면 움트지도 못한 상태에서 아예 묻혀버리고, 자라다 부러지고 꺾이고 시들어 말라 죽고 만다. 동감의 본성도 마찬가지이다. ‘자연’ 동감이 왜곡되지 않고 ‘자연스럽게’ 펼쳐 움직일 수 있는 조건의 도움을 받아야 한다. 물과 바람과 햇빛과 같은 ‘제도’ 안에 들어 있어야 한다. 이 제도가 태어날 때부터 가지고 나오는 동감의 본성을 굴절시키지 않고 그 능력을 발현시키도록 돕는다. 이 때문이다. 애덤 스미스는 고대 그리스보다는 로마에 세워진 질서 잡힌 제도를 귀히 여긴다. 소크라테스 처형에서 보듯 ‘다수’의 여론 재판보다는 집행과 사법을 분리해놓고 ‘공평’의 원리를 따르도록 한 로마의 ‘제도’가 더 안정감을 준다고 보았기 때문이다(WN: 365-366; 이의 풀이에 대해서는 Mehta, 2006: 253-254).

동감 능력 없는 시민은 생각할 수 없다. 시민은 자기 집안 식구들 사이에서만 아니라 그 너머 공공의 삶터에서도 동감 능력을 발휘한다. 사사로운 관심 세계 넘어 더욱 넓은 공공의 마당에서도 ‘동감하는 상상’ 능력을 구사하지 못한다면 이는 시민다움의 자격 미달이다. 시민은 가족 구성원의 테두리를 벗어나 공공의 삶터로 뻗어나가 공감 능력을 일반화하여 이를 실행할 수 있어야 한다. 곱힘 없는 동감의 표출이 시민다움의 밑바탕이고 시민의 최소 조건이다.

이렇게 볼 때, 전철역의 줄서기를 해치는 자들은 동감 능력을 충실히 익히지도 행동으로 옮기지도 못한 도덕 수준에서 ‘미숙’하다고 할 수밖에 없는 동네 거주자에 지나지 않는다. 동감 능력을 한껏 펼쳐 살려낼 때 ‘원숙’한 시민이 된다. 앞뒤를 널리 살펴 자신을 다른 사람의 처지에 놓고 볼 줄 알고, 관찰자가 어떻게 볼 것인지 언제나 동감하는 상상 능력을 구사한다. 가슴 속의 ‘공평한 관찰자’가 줄 선 사람들을 아랑곳하지 않고 뻔뻔스럽게 끼어드는 행동을 어떻게 판단할 것인지를 살펴 자신을 통어할 수 있는 사람, 그가 동감 능력을 실행하는 사회 구성원이고 선한 시민이다.

4. 동감의 삶:

동감 능력을 전제할 때 사회관계가 만들어지고 사회 구성원이 되는 과정을 이해할 수 있고, 나아가 경제 관계가 형성되고 생산자와 소비자가 되어 거래하는 과정도 이해할 수 있다. 동감 없이는 사회 구성원들 사이의 교섭 관계도 경제 주체들 사이의 교환 관계도 이해되지 않는다. 애덤 스미스는 타고난 ‘동감’ 능력에서 도덕 능력의 출발점을 찾고 도덕 책임의 근거를 찾는다. 인간이 가지고

11) ‘시민됨,’ ‘시민다움,’ ‘시민 참여’의 문제가 얼마나 가정 배경과 긴밀히 연관되어 있는지에 대한 논의는 그것대로 중요하고 흥미롭다. 레닌을 비롯한 혁명가의 삶 그 첫머리에는 집안 배경이 있다(굴드너, 1983: 특히 주제 11). 우리나라 사회운동가들이 태어나 자라 운동에 참여하게 된 과정을 면밀하게 살펴보고 있는 이 승훈의 글(2010: 특히 256 아래) 볼 것.

있는 다양한 이익 추구 행위에서 겪게 되는 긴장과 갈등을 풀고 나아갈 힘은 동감 능력, 도덕 능력에서 나온다. 사회의 모든 관계는 이 능력 위에 서 있다. 인간이 책임 있게 생각하고 행동하는 도덕 능력을 지녔다는 뜻은 동감 능력에 바탕을 두고 있다.

동감은 명상의 세계를 가리키지 않는다. 동감은 행동을 낳고, 행동은 동감을 따른다. 인간이 동감 능력을 타고났듯이 행동 능력도 타고났다. 애덤 스미스는 “사람은 원래 행동하기 위하여 만들어졌다”고 한다. 그가 보는 인간의 동감은 자기 동굴로 퇴거하여 마음의 평정을 찾는 자기 위로에 매몰되지 말고 자기가 가진 “재능”을 힘껏 풀어내어 자기와 다른 사람 모두에게 도움이 되는 방향으로 ‘생활 형편을 바꿔나가도록’ 참여하고 행동하는 활기찬 삶으로 이어진다(MS: 197). 이러한 맥락에서, 동감은 한쪽에 유리하나 다른 쪽에는 손해가 되는 이른바 ‘제로섬’ 관계로 풀이할 수 없는 마음가짐이고 현실 참여이다(Hanley, 2019: 17). 아무리 좋은 말을 쏟아내고 가슴에서 우러나는 것 같은 정의를 외치고 공평을 내세우며 결의에 찬 얼굴을 내민다고 하더라도 이를 구체스런 행동으로 증명하지 않으면 겉으로 그럴듯하게 꾸며대는 알맹이 없는 자의 겉발림이나 안과 밖을 달리하는 거짓된 자의 속임수에 지나지 않는다.

동감은 미발동의 한가한 불구경이 아니라 기운찬 삶의 활성화를 요구한다. 모두가 더 나은 삶을 꾸려나갈 수 있도록 상황을 고치고 바꾸어 더 나은 상황을 만드는 변화의 일꾼으로 살라고 한다. 이는 삶의 조건을 바꾸기 위한 사회 운동에의 참여이고 사회 변동을 추동하는 활력 넘치는 삶을 이른다. 동감의 능력은 땅에 파묻혀 있지 않고 생기 넘치게 살아 움직이어야 할 삶의 가능성이고 자원이다. 충실하고 충만한 삶의 동력으로 살아 움직이어야 한다.

시민은 동감의 능력을 백분 활용하는 동감의 실천 행위자이다. 동감으로 풀어내어야 할 일은 여럿이고 서로 엇갈리기도 한다. 동감의 뜻을 정의해주는 글귀에 드러나 있듯이, 우리 모두 ‘이기스런 데’가 있다. 그러나 그것만은 아니다. 다른 사람에게서 덕 볼 것이 없다고 하더라도—애덤 스미스의 말을 다시 옮겨보면, “다른 사람의 번영을 보는 즐거움밖에 얻을 수 있는 것이란 아무것도 없다고 해도”—다른 사람의 “번영에 관심을 가지도록 하고, 그들의 행복이 자신에게 필요하다고 여기게 하는 몇몇 원리가 있다.” 그는 이기스런 탐욕을 정당화하고 이를 예찬하지 않았고 인간을 오직 자기 잇속만 챙기는 이기스런 존재로 이해하지 않았다. 다른 사람에 대해서도 ‘관심’을 가지는, 이기스런 존재 이상으로 이해하였다. 인간의 본성은 어느 한 가지로 줄일 수 없고 어느 한 가지로 다 담아낼 수 없는 다원성이 있다는 풀이였다. 그는 “때때로 서로 해를 입히고 상처를 주고자 하는 사람들 사이에서는 사회가 존속할 수 없다”고도 했다(MS: 166). 여기 ‘정의’의 역할이 있다. 건물을 떠받치는 중심 기둥처럼 정의의 기둥을 없애버리면 건물은 산산조각이 나고 만다. 그러므로 정의를 지키도록 강제할 수밖에 없다. 그는 이렇게 적었다. “자연은 약자를 보호하고 난폭한 자를 제어하고 범법자를 벌하기 위하여 사악한 망기 행위에 대한 의식, 정의를 침해하면 이에 버금하는 벌을 받을 것이라는 공포심을 인간 연합체의 위대한 보호 장치로 인간의 가슴 속에 심어주었다”(MS: 167).¹²⁾

위에서 본 것처럼, 그는 단지 다른 사람에 대하여 ‘관심’만 갖는 수준에 머물지 않고 내가 들어

12) 스미스가 말하는 인간의 ‘가슴 속’에는 거룩한, 그리하여 삶을 다스리는 도덕 권위의 실체가 들어가 있다. 그는 여러 가지로 이를 그리고자 했다. 자연스런 동감에 터하고 있다고 하여 “자연 법”이라 하고, “마음의 자연스런 눈”이라고도 하고, ‘안의 사람’ 또는 ‘바깥의 사람’이라고 하고 “양심,” “가슴 속의 동거인,” “내면의 재판관”이라 하고, 나에 대한 다른 사람의 시선이라는 사실을 강조하기 위해 “중립의 공정한 관찰자,” “제 3자”라고도 하였다(윤 원근/박 영신, 윗글: 여러 곳). 4부 2편 3장에서 ‘보편 자애’를 논하면서 그는 “우주의 위대한 감독자”(the great Director of the universe) “신성한 절대 존재”(the divine Being)라는 말을 쓰기도 했다(MS: 384, 385). ‘보이지 않는 손’ 또한 이러한 개념과 이어 이해해야 함을 두말할 나위도 없다.

서 있고 다른 사람들이 처한 삶의 형편을 바꾸어 더 나은 형편을 만들기 위하여 ‘행동’해야 한다고 말한다. 시민은 자기 자신 ‘이기스럽다’고 하더라도, 바로 이 때문에 ‘자기의 이기스러움’을 부인하고 부정한다. 자기 중심성을 넘어서서 자기와 함께 다른 사람도 아울러 살피며 다른 사람의 ‘번영’과 ‘행복’을 생각하고 이에 자신을 잇대어보는 삶의 지형으로 나아간다. 그리고 이러한 삶의 상황을 개선하기 위하여 적극 참여한다. 이는 자신의 닫힌 삶 그 테두리를 벗어나 다른 사람과 함께하는 열린 삶의 마당으로 들어서는 삶의 공공화이고 시민화이다. 동료 시민들과 함께하는 “사회 전체의 복지를 증진하기” 위해서 최선을 다해 자기가 가진 모든 수단을 다 쓰지 않으려는 사람은 분명 “좋은/선한 시민”이 아니라고 잘라 말하였다(MS: 377).¹³⁾

지난해 아메리카의 인기 배우 톰 행크스가 그 나라의 어느 유명 대학 졸업식 때 명예학위를 받으면서 강연한 내용 가운데 동감과 이어지는 대목이 들어있어 흥미로웠다. 그는 오늘날 동감의 능력을 잃고 있다고 분석하고는 이를 되찾아야 한다고 했다. 그는 동감이라는 말의 반대말이라고 할 수 있는 ‘무관심함’(indifference)을 문제 삼았다. 자신이 실패했듯이 그는 공부하는데 그렇게 뛰어난 소질을 갖지 않았고 당연히 그러한 길로 들어서지 않았다. 그가 ‘무관심함’을 오늘날의 문제라고 지적할 수 있었던 것은, 전문 지식 기관에서 고도의 훈련을 받으며 지식을 습득해서가 아니었다. 그는 지식을 말하지 않았다. 동감 능력을 이야기하였다. 지식에서 나온 말이 아니라 삶에서 우러나온 말이었다. 삶의 역사 체험에서 자신이 간파했던 뜻을 전문 지식을 쌓았다고 거드름 피울 명성 높은 대학의 졸업식장에서 연설하였다는 사실은 어쩌면 지식 교육과 함께, 지식 교육과는 다른 동감 능력이라는 인간 본성에 대하여 새삼 관심을 가지자는 의도된 호소이고, 오늘날의 삶이 전문 지식에 치중하여 귀한 삶의 가치를 놓치고 있다는 사실을 일깨워주고자 한 간절함의 표현일 수 있다. 조금은 흐트러진 몸짓으로 익살을 뒤섞은 배우의 연설이었지만 그것은 지식의 ‘상아탑’ 속에 갇힌 짐짓 근엄한 자들에게서 찾을 수 없는 삶에 대한 깊은 생각을 담고 있었고, 나아가 인간 본래의 동감 능력을 가볍게 여겨온 이 시대의 거대한 무감각함을 깨쳐주고자 한 연설이었다. 물론 그 자리에 앉은 사람들 가운데 그 연설에 얼마나 ‘동감’했는지는 전혀 알 수 없다. 하지만 삶의 건조함을 새겨볼 수 있는 능력을 조금이라도 가지고 있는 사람에게는 그의 연설은 새겨들어야 할 뜻깊은 가르침으로 다가갔을 것이다.

참여의 마당은 고정되어 있지 않다. 18세기 스코틀랜드에서는 전혀 문제가 되지 않던 산업화의 후유증이 오늘날의 문제 영역이고 참여 공간이 되었다. 교통과 통신이 발달하여 급속한 범세계화의 과정을 밟으면서 지구 공동체의 문제를 체감하기가 수월해졌다. 자기 집안의 문제라면 다급하게 대응하면서도 다른 집안의 문제는 촉박하게 여기지 않는다. 동감에는 친밀성의 거리가 있기 마련이다.¹⁴⁾ 이러한 생각에 이어, 자기 집 가까이에 쓰레기장을 만들지 않고 저 멀리 후진 변두리 위성 도시를 찾아 ‘광역 쓰레기장’을 만들고 가까이에 발전소를 짓지 않고 멀리 떨어져 보이지 않는 외진 곳에 온갖 이유를 붙여 화력 발전소나 원전을 짓자는 다수자의 생각을 이해할 수 있다. 지구 저편 약소국이 겪는 고통이나 올제의 어느 때에 미래 세대가 부딪히게 될 재난은 그렇게 다급하고 절박

13) 여기서, 애덤 스미스는 자기 이익을 뒤쫓는 ‘경제 인간’을 두둔하고 그러한 인간들이 거래하는 시장 관계에서 시민과 시민 사회가 등장했다고 보았다는 풀이(Ehrenberg, 1999: 4장)는 더 이상 설 수 없다. 물론 이러한 풀이는 「도덕 감정 이론」에 이어봄 없이 「국부론」만을, 그것도 얄게 읽은 탓일 것이다.

14) 이는 ‘습관으로 빚어지는 동감’이다(MS: 361 아래). 미스의 두 저작이 강조점을 달리하고 있지만 일관되어 있다고 하는 논지 가운데, ‘친밀의 원리’를 들어 ‘공평한 관찰자’가 가족과 친구의 문제에 대해서는 자기 이익보다 자비심의 동기에서 행동하는 것을 인정하고, 가까운 사람의 문제에 대해서는 자기 이익과 자비심이 거의 비슷한 정도의 동기로 행동하는 것을 인정하고, 낯선 사람에 대해서는 자비심보다 자기 이익의 동기로 행동하는 것을 인정하기 때문이라고 풀이한다(Otteson, 원글: 5장, 특히 183-184).

한 문제가 아니다. 이러한 문제에 감수성을 가질 만한 동감 능력이 없기 때문이다. 그러나 원숙한 동감 능력을 가꾸며 사는 시민은 지난날의 ‘동감 거리’를 고착시키지 않고 이 틀을 부순다. 동감의 거리를 좁힌다. 공감의 폭을 넓힌다. 지구 공동체의 이웃을 가까운 이웃으로 생각하고 자국의 이익 테두리 넘어 지구의 문제를 참여의 과제로 삼고자 하는 범세계 시민이 된다(Park, 1995; Held, 2006: 10장; Peters, 2008; 박 영신, 2021).

이 이웃 됨의 문제와 이어지는 가까운 보기가 있다. 우리나라에서는 오랫동안 한 핏줄을 내세우며 민족 동질성을 외치고 이를 바탕으로 남과 북이 통일되어야 한다며 어깨동무하여 노래 부르며 외쳐왔다. 통일이 바람직한 집합 목표이기는 하나 그 논리는 손질해야 할 시대의 변화를 맞고 있기 때문이다. 200만이 넘는 이주민을 이웃을 두었다면 그들의 마음을 헤아리지 않고 오로지 ‘한 핏줄’을 목청 높여 소리친다면 이는 이웃을 개의치 않는, 지극히 속 좁고 짝 막힌 퇴행 인간의 동감 행태이다. 시민은 다른 사람을 헤아리는 웅숭깊고 너그러운 동감의 삶을 살아야 한다.¹⁵⁾

동감 능력을 가꾸지 않는 무감한 삶은 인간성에 대한 배반이다. 그러므로 타고난 동감 능력을 살려야 하고 자라게 해야 한다. 시민은 이 능력에 생기를 주어 생기 있게 산다. 동감 능력의 생기가 넘쳐날수록 시민다움이 더욱 뚜렷해질 것이고, 거꾸로 동감 능력의 생기가 줄어들수록 시민다움은 더욱 희미해질 것이다. 정답과 단답형 답안으로 입신출세하는 교육의 틀을 돌파하여 동감의 능력을 배우고 익히도록 새로운 삶의 터전을 만들어야 한다. 삶을 통하여 동감 능력을 체험하고 실행하도록 함께 가르치고 함께 배워야 한다.

5. 마무리:

인간의 도덕 판단 행위에 대한 애덤 스미스의 학문 관심은 오늘을 사는 우리에게 도전이다. ‘도덕’ 언어를 숯제 잃어버리고도 전혀 허전함을 느끼지 못하는 비참한 삶의 정황임에도 학문 공동체 누구도 분노하지 않는 시대에 살고 있다. 바로 이 때문이다. 애덤 스미스는 ‘우리’가 만나야 할 대화의 상대이다. 같은 공간에 살고 있으면서도 깊은 수준에서 연관 짓지 않고 자기 잇속만 거두려는 삶의 행태가 유일한 원리가 되어 “즐거워하는 자들과 함께 즐거워하고 우는 자들과 함께 울라”는 교훈 따위는 ‘대량 죽음’을 애도하는 외로운 거리의 어느 전봇대에 걸린 초라한 펼침막의 구호로 잠시 후에 거두어 치울 시간을 기다리고만 있다. 지식 집단은 언제나 말쑥한 옷차림에 깔끔한 얼굴로 목소리 높이지 말고 진정하라며 강의실의 학생들을 훈계하고 광장의 시민들을 교도한다. 돈 있는 자들과 작당하여 권력을 손아귀에 넣은 자칭 ‘엘리트’와 짝짜꿍이 되어 몸차림을 더욱 매끈하게 다듬기에만 분주하다. 그들에게 도덕 관심이 있다면 힘 있는 자들의 입맛에 맞는 기득권의 정당화 수단으로 기능하는 하부 논리이다. 거대한 체제의 부속품이 되어 지배 세력의 위력과 기여를 인정하고 숭양하여 군소리 내지 말고 ‘먹고 사는 문제’에 전념하는 순치된 국민 국가의 공고화를 위해 열심을 내며 산다. 그들은 늘 ‘도덕/윤리가 밥 먹여 주나!’고 국민을 훈계한다. 국가 경영자와 국민 사이에 동감의 관계가 있을 수 없다. 동감은 도도한 관료제 밑에서 지난 시대의 거추장스러운 유물처럼 발길질 당하고만 있다. 두 쪽이 하나로 이어지지 않는다. 따로따로이다. 그들에게 ‘시민’은 불편을 주는 방해 세력이다. 박수부대가 아니라면 배척 대상이고, 가능하다면 제거해야 할 타도의 대상이다.

15) 이는 마이클 월처가 이해 초에 내놓은 책에서 풀어내고자 한 ‘품위 있는 정치’에 어긋나는 독선과 배제 위에 터 잡은 민족주의이다. 이러한 생각은 곧 나올 그의 책에 대한 나의 비평 글(2023)에 들어있다.

지닌 시대의 관료 권력과 현대의 관료 권력은 본질에서 동색이다. 이제로부터 한 세기 하고도 사반세기 전, <독립신문>이 창간되어 갓 열흘이 되던 1896년 4월 16일자 ‘논설’에 실은 체제 비판은 오늘에 와서도 전혀 부적절하지 않다.

정부 명령을 백성에게 자세히 전하고 백성의 사정을 정부에 자세히 기별하여 정부에서는 백성의 일을 알게 하고 백성은 정부에 일을 알게 하여 정부와 백성이 서로 통정하거르면 정부에서는 백성을 도와줄 생각이 스스로 생길 것이요 백성은 정부를 사랑하는 마음이 생길 것이라 [...] 근일 관찰사와 원들이 자기 직무들을 잘 못하는 연고로 경향 간에 통정이 못 되어 의심이 서로 나고 의심이 난 훈족 사랑하는 마음이 없어지는지라 서로 사랑하는 마음이 없었즉 한편에서 하는 일을 실상은 어찌하였던지 저 편에서 좋아 아니 하는 법이니 지금 조선 형세가 이렇게 된 것은 백성이 정부를 모름이요

정부와 백성 사이에는 엄청난 틈이 있다. “통정”이 없다. 소통하지 않는다는 뜻이다. 정부는 백성을 위해 도와줄 생각조차 하지 않는다. 백성은 정부에 대하여 어떤 관심도 가지지 않는다. 놀랍게도 이 논설은 여기에 “사랑”이라는 말을 써서 “통정”이 없으니 “사랑”할 수 없다고 한다. 그러면서 ‘사랑’이 생기도록 하라고 권한다. 오늘날에 와서도 소통은 빈곤하기만 하다. 통정 없는 삭막한 관계이다. 권력은 백성에게 공공이속이다. ‘동감’ 관계가 성립되어 있지 않다는 뜻이다.

‘그때나 지금이나’ 하고 나오면 누군가가 곧바로 우리의 정부를 두둔하고 변호하고 나올 것이며, 오늘날의 우리 민주주의가 세계의 모범이라며 세계 몇 번째라고 어떤 수치까지 꺼내놓을 것이다. 어쩌면 정부도 국민을 ‘사랑’하고 국민도 정부를 ‘사랑’한다고 열변을 토하고 나올지도 모른다. 광화문의 대규모 ‘평화’ 시위로 현직 대통령을 탄핵까지 했다면 ‘인민의 위력’을 내세울 수도 있다. 그러나 권력과 시민 사이에 소통이 원활했다면 추운 겨울날 몇 달을 두고 밤마다 시위하지 않아도 ‘민주스럽게’ 문제를 해결할 수 있었을 부끄러운 ‘후진성’ 소통 부재의 폭발 사고라고도 할 수 있다. 오늘이라고 해서 권력과 시민 사이에 소통이 원만하다고 말할 사실 근거는 찾을 수 없다. 소통은 동감에 바탕을 두고 있어야 한다. 기껏 정책의 결말 부분에 이르러 시민의 의견을 묻는 ‘관료 중심의 형식 소통’이 아니라 정책의 입안 바로 그 단계로부터 정책 수행의 모든 과정과 함께해야 할 ‘시민 중심의 실질 소통’이어야 한다.¹⁶⁾

소통이 빈곤하고 억압된 상황에서, 생각할 거리를 하나 더한다. 문명의 문제를 깊이 있게 새김질하고자 한다면 오늘날 거세게 휘몰아치는 인공지능의 문제를 피하지 못한다.¹⁷⁾ 지난 몇십 년에 걸쳐 우리는 손전화에 묶여 가까운 사람들이 한자리하고 있는 동안에도 제가끔 손전화를 벗하기 일쑤다. 가족이 한 공간에 함께 하면서도 깊은 뜻에서 함께하지 않는다. 어른은 어른대로 아이는 아이대로 전자 도구와 만날 뿐 사람과 만나지는 않는다. 소통이 이뤄지지 않는다. 이러한 때에 인공지능의 생성 기술이 엄습해오고 있다. 일찍이 막스 베버의 ‘최우리 은유’(박 영신, 2014)를 통하여 공유하게 된 이 근대의 시대 상황에서, 우리는 화려한 문명의 빛이 아니라 “차디찬 암흑과 고난으로 뒤덮인 극지의 밤”을 체험하고 있는데, 그 극지의 밤이 매정하게 더욱 차갑고 무섭게 더욱 캄캄하기만

16) 내가 녹색연합을 대표하여 녹색서울시민위원회의 지속가능발전위 위원장으로 일할 때 한국사회운동학회와 함께한 자리에서 이러한 나의 경험을 발표한 적이 있을뿐더러 회의 때마다 이러한 ‘시민의 소리’를 힘주어 말하였고, 내가 사는 고양시 시민모임에서도 이러한 점을 이야기하고 있다(2023.06.19/신청사 논란은 민주주의 문제, 이진강행 시 시민행동 나서야/고양신문 (mygoyang.com)).

17) 우리나라에서 최근 이 문제를 두고 논한 모임이 있었다. 문명의 새 활로를 찾기 위하여 ‘크게 보고 하나로 이어보자’며 멈춤 없이 노력하고 있는 경희대학교가 지난 9월 21일 제42회 유엔평화의 날을 기리기 위하여 마련한 자리에서였다(경희대학교, 2023).

하다.

삶의 영역은 하루가 다르게 기계로 점령당하고 있다. 아무리 능률성과 속도감을 더하여, 아니 따스함까지도 더해 인간의 필요와 욕망을 만족시켜준다고 하더라도, 그리하여 인공지능이 삶의 편리를 보장해준다고 하더라도 이는 ‘기계의 대행’ 시대를 불러올 뿐이다. 기계의 영역이 커져 인간이 편해 질수록 인간의 느낌은 빠른 속도로 줄어들고 짓눌려버리는 형국이다. 역설이다. 인공지능의 생성이 인간의 인지 능력을 뛰어넘는 ‘초지능’이 주는 기회와 위협을 함께 논하고 이것이 불러일으키는 윤리 문제를 논하고도 있지만, 인간이 타고난 ‘동감’ 능력에 어떤 영향을 미칠지에 대한 논의는 소홀하다. 아무리 ‘사람처럼’ 친근감을 흉내 내어 입력한 그대로 즐거움과 슬픔을 말하고 표정까지 지으며 감정 처리를 하고, 병원과 요양원에 투입하여 걸핏하면 불평(?)하고 쟁의를 일삼는 노동 인력을 말끔히 대체할 수도 있다. 오늘날의 복지국가가 관료제화로 나타나는 ‘영혼 없는 이웃 챙김’의 흐름과 상통하는 상황이다. 한 마디로, 기계는 기계일 뿐 인간의 본성으로 타고난 동감 능력을 ‘생성’해 낼 수는 없기 때문이다.

우리는 애덤 스미스에게 배운다. 앞에 적어두었듯이, 사람은 본성이 ‘사회 동물’이라고 하는 이 명제는 거부된 적이 없다. 그러므로 모두는 더불어 살아야 하고 그렇게 살 수밖에 없다. 이러한 삶을 뒷받침하고 이끌어주는 토대가 ‘동감’이다. 동감은 혼자만의 삶을 이르지 않는다. 자기 바깥 다른 사람과의 관계를 전제한다. 다른 사람에게 대한 감정을 공유한다. 너나 할 것 없이 모두 ‘자기’를 돌봐야 한다. 그것이 책임 있는 삶이고 남의 간섭과 훼방을 받지 않는 삶이다. 하지만 그러한 원리만 있는 것이 아니고 그러한 원리만 따라 살 것도 아니다. ‘자기’를 돌봐야 하듯이 ‘다른 사람’도 돌봐야 한다. 그러기 위해서는 자기의 테두리를 넘어서야 한다. 관심의 토대를 넓혀야 한다. 이것이 그가 그리고자 한 ‘사회로움’이고 사회인답게 사는 삶의 방식이다. 애덤 스미스는 사회로움을 도덕 판단 과정으로 이해하고, 나는 남들과 어떻게 어울려 살아야 하는지에 대하여 생각하고 행동하기를 요구한다. 이를 떠받치고 이끌어주는 힘의 원천이 동감이다.

우리는 이러한 삶을 살기 위해 타고난 ‘동감’의 능력을 살려야 한다. 이 능력을 살려 사는 사람이 좋은 이웃이다. 좋은 시민이다. 선한 이웃이고 선한 시민이다. 이웃으로, 시민으로 사는 삶이 무참히 훼손되고 짓눌리고 있는 이 세태에 맞추지 않고 맞서는 자가, 참 시민이고 선한 시민이다.

• 도움 받은 글

경희대학교, “평화 혹은 붕괴, 변곡점에 선 지구사회”(제42회 유엔평화의 날 국제학술모임/2023년 9월 21일)

khus.ac.kr/data/img/KohHuangNews/88/news_sub_01.html

굴드너, 앨빈, 「지성인의 미래와 새 계급의 성장」(서울: 이화여자대학교출판부, 1983).

김 철, “학제적 학회에서 촉발된 나의 지적 모험,” 「사회이론」, 통권 44호 (2013년 가을/겨울).

문 은희, “여성 심리학과 도덕성 연구 비판,” 「현상과인식」, 8권 4호 (1985년 봄).

박 영신, “현대 사회의 구조적 특성과 도덕적 위기—에밀 뒤트겐의 현대 사회 인식,” 박 영신, 「현대 사회의 구조와 이론」(서울: 일지사, 1978).

-----, “김 철 교수의 학문 세계에 대하여”(김 철 교수 기념 논문집 봉정 및 출판 기념회/프레스센터 내 서널 프레스클럽/2011년 10월 17일).

-----, “베버의 ‘쇠우리’: 삶의 모순 역사에서,” 「사회이론」, 46호(2014년 가을/겨울),

-----, 「하벨의 정치 사상과 한국의 시민 사회」(서울: 경희대학교 출판문화원, 2017).

-----, “베버의 ‘쇠우리’--'삶의 모순' 역사에서-,”

-----, “굴대 전통과 ‘자기 물음’,” (EASSSR 제주대회 기조 발표/2021년 7월 17일-19일).

-----, “예수, 도성을 보고 우시다”(예람교회/2022년 3월 27일).

-----, “시민다움, 시민으로 살기”(특별강연-대담)(경희대학교 음악대학 1층 리사이틀홀/2022년 6월 28일).

-----, “정치의 품위와 시민의 자격--왈저가 말하는 그림씨 ‘리버럴’의 뜻과 힘--,” 「현상과인식」, 47권 4호 (2023년 겨울)[곧 나옴].

스미스, 아담, 「國富論 上/下」(최 임환 옮김)(서울: 을유문화사, 1983).

-----, 「도덕 감정론」(박 세일/민 경국 옮김)(서울: 비봉출판사, 1996),

윤 원근/박 영신, “동감의 사회학--동감의 사회학: 선한 사회의 조건에 대한 탐구--,” 「현상과인식」, 33권 1/2호 (1999년 봄/여름).

이 승훈, “한국 사회운동가들의 정체성 형성 과정,” 「경제와 사회」, 66호 (2005년 여름), 또는 박 영신/이 승훈, 「한국의 시민과 시민 사회」(서울: 북코리아, 2010).

-----, “근대와 공공성 딜레마,” 「민주사회와 정책연구」, 13호 (2008년), 또는 박 영신/이 승훈, 「한국의 시민과 시민 사회」(서울: 북코리아, 2010).

Bellah, Robert N., “Introduction,” Emile Durkheim, *On Morality and Society* (Robert N. Bellah 엮음) (Chicago: Chicago University Press, 1973).

Berry, Christopher J., “Smith and Science,” Knud Haakonssen (엮음), *The Cambridge Companion to Adam Smith* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

Broadie, Alexander, “Sympathy and the Impartial Spectator,” Knud Haakonssen (엮음), *The Cambridge Companion to Adam Smith* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

Campbell, Tom, *Seven Theories of Human Society* (Oxford: Clarendon Press, 1981).

Durkheim, Emile, *The Division of Labor in Society* (Glencoe: Free Press, 1947)[1893].

Ehrenberg, John, *Civil Society: The Critical History of an Idea* (New York: New York

- University Press, 1999).
- Evensky, Jerry, *Adam Smith's Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- Fitzgibbons, Athol, *Adam Smith's System of Liberty, Wealth, and Virtue: The Moral and Political Foundations of The Wealth of Nations* (Oxford: Clarendon, 1995).
- Gilligan, Carol, *In a Different Voice* (Cambridge: Harvard University Press, 1982).
- , *In a Human Voice* (Cambridge: Polity, 2023).
- Griswold, Jr., Charles L., *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- Hanley, Ryan Patrick, *Our Great Purpose: Adam Smith on Living a Better Life* (Princeton: Princeton University Press, 2019).
- Held, Virginia, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global* (New York: Oxford University Press, 2006).
- Joas, Hans, *The Power of the Sacred* (New York: Oxford University Press, 2021).
- Long, Douglas, "Adam Smith's Politics," Knud Haakonssen (역음), *The Cambridge Companion to Adam Smith* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- Macfie, A. L., "Adam Smith's Theory of Moral Sentiments"(1961), John Cunningham Wood(역음), *Adam Smith: Critical Assessments I* (London: Croom Helm, 1984).
- Mehta, Pratap Bhanu, "Self-Interest and Other Interests," Knud Haakonssen (역음), *The Cambridge Companion to Adam Smith* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- Muller, Jerry Z., *Adam Smith in His Time and Ours: Designing the Decent Society* (New York: Free Press, 1993).
- Otteson, James R., *Adam Smith's Marketplace of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- Peters, Rebecca Todd, "Economic Justice Requires More than the Kindness of Strangers," Douglas A. Hicks/Mark Vateri (역음), *Global Neighbors* (Grand Rapid: William Eerdmans, 2008).
- Rae, John, *Life of Adam Smith* (New York: Dossier Press, 2015)[1895].
- Salomon, Albert, "Adam Smith As Sociologist," *Social Research*, 12권 1호(1945년 2월), 또는 John Cunningham Wood(역음), *Adam Smith: Critical Assessments I* (London: Croom Helm, 1984).
- Seligman, Adam B., "The Fragile Ethical Vision of Civil Society," Bryan S. Turner (역음), *Citizenship and Social Theory* (London: Sage, 1993).
- Slote, Michael, *The Ethics of Care and Empathy* (London: Routledge, 2007).
- Viganò, Eleonora, "The Agent as an End in Itself in the Economic Domain from a Biological and Smithian Perspective," Ragip Ege/Herrade Igersheim (역음), *The Individual and the Other in Economic Thought* (New York: Routledge, 2020).

03

주제발표 (2)

- 전쟁사진에 대해 아담 스미스와 수전 손탁이 대화를 나눈다면
: 공감의 시각화에 대한 가상 논쟁
- 근로(industry)와 경쟁(competition)
: 애덤 스미스와 근대의 키워드들
- 현대사회를 위한 동감의 조건

전쟁사진에 대해 아담 스미스와 수전 손탁이 대화를 나눈다면 : 공감의 시각화에 대한 가상 논쟁¹⁾

민 은경(서울대학교)

1. 들어가며

아담 스미스의 공감론은 사진이 발명되기 이전의 담론이지만 공감과 시각(화)의 관계를 다룬다는 점에서 사진의 윤리적 의미와 효과에 대해 시사하는 바가 많다. 본 발표는 손탁의 사진론과 스미스의 공감론 간의 대화를 시도한다. 사진에 대한 손탁의 비판은 특히 전쟁 사진과 관련이 깊다. 스미스가 오늘날 살아있다면 사진이 공감을 이끌어내는 방식과 전쟁 사진의 윤리성에 대해, 그리고 손탁의 비판에 대해 어떤 말을 할까?

주지하듯, 아담 스미스의 『도덕감정론』의 핵심 개념어는 공감(sympathy)이며, 스미스는 공감하는 주체를 기본적으로 ‘보는 자’(spectator)로 이해했다.²⁾ 즉, 스미스의 윤리적 주체는 무엇보다 시각적 주체이다. 물론 시각만으로 공감이 완성되지는 않고, 시각은 상상의 나래를 타야 도덕적 의미를 갖게 된다. 그러나 1) 스미스의 윤리학이 시각에 편중(visual bias)되어 있으며, 2) 스미스가 이해한 시각이 역사적으로 구조화, 조건화된 시각이라는 사실은 매우 중요하다. Fonna Forman은 *Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory* (2010)에서 스미스가 설명하는 ‘바라봄’(spectatorship)이 기본적으로 ‘로컬’한 성격을 갖는다고 주장한다(Spectatorship was primarily a local, visual affair for Smith, 180). 스미스가 설명하는 공감은 근거리에서 발생하는 대면 만남을 기본적으로 상정하고 있다는 주장이다(a basic physical proximity, a face-to-face transaction, 143). 이는 스미스가 이해한 공감이 특정한 시각적, 공간적 조건을 갖는다는 뜻이다. 그렇다면 새로운 시각 테크놀로지가 세상을 완전히 바꿔놓은 오늘날 스미스의 공감론이 어떤 의미를 가질 수 있을까?

1) 이 발표는 *The Adam Smith Review* 9권(2017)에 수록된 논문 “‘Regarding the Pain of Others’: A Smith-Sontag dialogue on war photography and the production of sympathy”를 요약, 소개한다. 이 논문은 2012년 12월 대만 중앙연구원(Academia Sinica)에서 열린 “Adam Smith in International Contexts” 국제학술대회에서 최초 발표하였다.

2) Sympathy는 ‘동감(同感)’으로도 번역되지만 스미스가 이해한 sympathy가 ‘같은’ 감정을 느끼는 것이 아니라 ‘같이’ 느끼는 것이었음을 감안한다면 공감(共感)이 보다 자연스러운 번역이라고 생각한다.

2. Smith, sympathy, spectatorship

우선 스미스의 공감론에서 시각이 갖는 의미에 대해 짧게 정리해보자. 『도덕감정론』 도입부에서부터 스미스는 공감하는 주체를 ‘보는 자’(spectator)로 명명하고 시각이 갖는 힘과 한계를 논한다.

Upon some occasions sympathy may seem to arise merely from the **view** of a certain emotion in another person.... Grief and joy, for example, strongly expressed in the look and gestures of any one, at once affect the **spectator** with some degree of a like painful or agreeable emotion.... This, however, does not hold universally.... (I.i.I.6)³⁾

스미스가 선택한 단어는 분명히 시각을 강조하고 있다. 스미스는 우리가 때로는 ‘보는 것’(view) 만으로도 타인과 공감할 수 있다고 말하고 있고, 공감의 주체는 ‘보는 사람’(spectator)이기 때문이다. 우리는 때로, 타인의 표정이나 제스처를 보기만 해도 비슷한 감정을 ‘즉각적으로’(at once) 느끼게 된다.

그러나 항상 그런 것은 아니다. 보이지 않는 감정도 있거니와, 보고 싶지 않은 감정도 많기 때문이다. (스미스는 우리가 특히 타인의 분노에 쉽게 공감하지 못한다고 말한다.) 스미스는 이 현상을 다음과 같이 설명한다. 우리는 타인이 느끼는 감정을 밖에서 ‘바라보는’ 입장인데, 그 감정을 보고 곧바로 공감하기는 쉽지 않고, 타인이 왜 그러한 감정을 느끼는지, 그 감정이 어떤 상황(situation)에 의해 유발되었는지 이해할 수 있을 때, 그리고 그 감정의 타당성에 수긍할 수 있을 때 비로소 공감하게 된다. 이때 타인이 느끼는 감정과 똑같은 감정을 느끼는 게 아니라, 타인의 위치에 우리 자신을 놓아보고 타인이 느낄 법한 감정을 같이 느껴보는 것이다. 타인의 감정은 우리가 직접적으로 아는 것이 아니라 어디까지나 상상하는 것이다. 바로 이 때문에 우리는 역설적으로 타자가 느끼지 못하는 감정에도 공감할 수 있다.

Sympathy, therefore, does not arise so much from the **view** of the passion, as from that of the situation which excites it. We sometimes feel for another, a passion of which he himself seems to be altogether incapable.... (1.1.1.10)

스미스는 공감하는 주체를 기본적으로 ‘보는’ 주체로 설명하지만 이때 바라본다는 것은 꼭 눈으로 본다는 의미는 아니다. 스미스에 있어서 시각은 때로 메타포로 이해해야 한다. 이 메타포는 상당히 복잡하게 작용한다. 가령, 스미스는 공감하는 주체를 ‘중립적 관찰자’(impartial spectator)로 규정하면서 윤리적 주체란 타인뿐 아니라 자기 자신 역시 중립적으로 바라볼 줄 아는 자라고 주장한다. 자기 자신을 중립적으로 바라보기 위해서는 사회의 시선이 필요하다. 사회적 시선이 바로 **거울**

3) “어느 경우에는 공감은 타인이 느끼는 어떤 정서를 **고려하는 것**만으로도 일어나는 것처럼 보인다.”(김광수 譯) “어떤 경우에는 단지 다른 사람의 어떤 감정을 **바라보는 것**만으로도 동감이 발생하는 것처럼 보일 수도 있다. (박세일·민경국 譯) 여기서는 후자가 더 정확한 번역이다.

이다.

Were it possible that a human creature could grow up to manhood in some solitary place, without any communication with his own species, he could not more think of his own character, of the propriety or demerit of his own sentiments and conduct, of the beauty or deformity of his own mind, than of the beauty or deformity of his own face.... Bring him into society, and he is immediately provided with the mirror which he wanted before. (3.1.3)

We... begin to examine our own passions and conduct, and to consider how these must appear to them, by considering how they would appear to us if in their situation. We suppose ourselves the **spectators of our own behaviour**, and endeavour to imagine what effect it would, in this light, produce upon us. This is the only looking-glass by which we can, in some measure, with the **eyes of other people**, scrutinize the propriety of our own conduct. (3.1.5)

스미스는 공감하는 주체를 타인을 바라보며 공감하는 주체로 설명하기도 하지만, 스스로를 타인의 눈(eyes of other people)을 가지고 바라볼 수 있는, 그리고 타인의 눈을 거울(looking-glass) 삼아 스스로를 통제하는 주체로 이해한다. 윤리적 주체란 빛의 반사작용 속에서 태어난다. 그리고 윤리적 주체는 이 빛의 반사작용 속에서 분열된다.

I divide myself, as it were, into two persons.... The first is the **spectator**, whose sentiments with regard to my own conduct I endeavour to enter into, by placing myself in his situation, and by considering how it would appear to me, when seen from that particular **point of view**. The second is the agent, the person whom I properly call myself, and of whose conduct, under the **character of a spectator**, I was endeavouring to form some opinion. The first is the judge; the second the person judged of. (3.1.6)⁴⁾

공감하는 주체는 둘로 쪼개진다(divide). 관찰자(spectator)와 관찰의 대상이 되는 행위자(agent)로 쪼개진 주체는, 자신을 관찰하고 있는 자의 시선과 시점(point of view)을 상상하면서 그 시선에 공감하려고 노력한다. 나를 관찰하고 있는 자가 나와 얼마나 공감할 수 있을까? 행위자는 이 질문을 따라가면서, 자신의 관찰자라는 가상 인물(character)이 되어보는 상상을 하고, 자신과 공감하고 있는 타자와 공감하려고 하는 것이다. 따라서 스미스에게 있어서 공감은 일방적인 것이 아니며, 빛이 반사하듯 여러 방향으로 반사되면서 쪼개지고 증폭되는, 역동적 사회적 작용이라고 할 수 있다.

스미스의 윤리학은 시각을 가장 철학적인 감각으로 이해했던 고대철학의 계보를 이어받지만,

4) 박세일·민경국 번역본은 여기서 spectator를 ‘방관자’로 옮기고 있는데 이는 그리 적절한 번역이 아니라고 본다. 김광수는 이 대목에서 spectator를 ‘관찰자’, agent를 ‘행위자’로 번역한다.

Peter de Bolla가 설명했듯이, 특이하게도 ‘반사적’(catoptric)인 특징을 가진다. 스미스는 시각을 하나의 수사학(metaphorics of the eye)으로 승격시킨다. 스미스가 관심을 둔 것은 신체적 감각으로서의 눈이 아니라 사회적, 문화적 시선이 우리의 윤리적 태도를 반사경처럼 구성하는 방식이었다.

3. 손탁과 사진

스미스의 윤리학은 공감을 일종의 시각 테크놀로지로 재해석한다고 할 수 있다. 공감은 일종의 ‘보는 기술’이다. 이때 핵심은 ‘나를 타자의 눈으로 바라보기’다. 바라보기, 공감하기, 시각 테크놀로지, 보는 기술. 이와 같은 개념은 수전 손탁의 사진론에서도 핵심적 역할을 하는데, 흥미롭게도 손탁은 바라보는 행위와 공감 간의 관계에 대해 회의적이다. 바로 이 지점에서 역설적으로 스미스의 공감론과의 접점이 발생한다.

손탁은 사진 관련해서 두 편의 중요한 저서를 남겼는데, *On Photography* (1977)에서는 사진 매체에 대해 신랄한 비판을 날렸다. 사진 매체가 우리를 관음증적 관찰자로 전락시키고 있다는 게 그 기본적 내용이다. 사진은 우리를 그저 바라보기만 하는 사람으로 전락시키고, 시각적 대상과의 거리두기를 부추기며, 타자를 스펙타클(spectacle)로 만들어 소비하게끔 한다는 주장이다. 이러한 매체적 특징은, 손탁에 의하면, 특히 전쟁 사진에서 극명하게 드러난다. 동시대 포토저널리즘의 대표적 성과로 치부되는 전쟁 사진은 끔찍한 폭력의 순간을 ‘기록’한다는 명분으로 유통되지만, 사진 작가는 기본적으로 관망자이며, 정치적 개입 대신 미학적 거리를 택한 자다. 우리 역시 그 사진을 통해 전쟁과 안전한 거리두기를 할 수 있게 되고, 현실에 대해 수동적 자세를 취하게 된다. 사진을 본다고 해서 전쟁을 이해하게 되는 것도 아니다. 오히려 그 반대다.

전쟁 사진이 미학적 거리두기를 조장하여 우리가 타인의 고통을 관음증적으로 소비하고 심지어 즐기게 만든다는 손탁의 지적에는 카메라와 사진으로 매개된, 극도로 이미지화된, ‘스펙터클의 사회’(cf. Guy Debord, *The Society of the Spectacle*)에 대한 근본적 불신이 자리잡고 있다. 우리는 행위하는 대신 바라볼 뿐이다. 이때 ‘바라보기’는 수동적이고 안일한 행위로 해석된다. 정치적 개입, 윤리적 실천의 반대말이 되어버리는 것이다. 수동성은 심지어 사진 매체의 숨은 메시지이며, 그 강도는 역설적으로 가히 공격적이라 할 수 있을 정도이다(This very passivity... of the photographic record is photography’s “message,” its aggression, 7).⁵⁾ 이 때문에 손탁은 사진을 포르노와 같은 성적 관음증(sexual voyeurism, 12)과 같은 맥락에서 이해했고 카메라를 일종의 ‘판타지 기계’(cameras are fantasy-machines, 14)라고 불렀다.

손탁의 *Regarding the Pain of Others* (2003)은 *On Photography* (1977)에서 개진한 사진 매체에 대한 비판을 이어받으면서도 전작에서 보여준 사진 매체에 대한 일관된 비판적 입장을 어느 정도 수정하는 책이다. 전작에서 손탁은 사진의 대중화와 권력화가 같이 이루어진다고 지적하였다. 대중이 사진을 오락처럼 소비하는 동안 국가 및 여러 권력기관은 사진을 기록하고 통제하는 수단으로 활용하기 시작했고, 이 와중에 사진 매체의 윤리적 가능성은 소멸했다는 주장이었다. *Regarding*

5) “사진 기록 작업이 갖는 특성인 수동성과 편재성은 바로 사진의 ‘메시지’이자 사진의 공격적인 요소와 일맥상통할 수도 있다.” 『바르트와 손탁: 사진론』, 송숙자 譯, 현대미학사, 1994, 127.

*the Pain of Others*에서도 손탁은 사진 이미지가 범람하면서 사진은 현실을 고발하는 힘을 상실하게 되었으며, 사진을 보아도 이제 대중은 감흥이 없고, 사진은 시각을 퇴화시키고 공감을 쪼그라들게 만들었다고 말한다(photographs shrivel sympathy, 105). 그렇지만 후작에서는 이러한 비판이 잘 사는 국가의 상류층이 향유하는 여유로운 시각문화를 너무 일반화한 것은 아닌지에 대한 자의식과 우려가 배어있다. 아마도 손탁이 *On Photography*를 출간한 뒤에 받은 비판을 일부 수용한 결과가 아닌가 싶다. 손탁은 현대의 시각문화를 여전히 경계하지만 사진으로 대표되는 시각 테크놀로지를 그저 부정적으로만 바라보는 것에 대한 부담을 표명하고 있다. 사진이 이미 클리셰가 되었다면, 재난과 전쟁 사진을 그저 스펙터클로 보는 태도 자체 역시 ‘코스모폴리탄 클리셰’(It has become a cliché of the cosmopolitan discussion of images of atrocity to assume that they have little effect, 111)가 되어버린 아이러니한 상황을 인정하는 대목이다. 누구나 관망자의 위치에 설 수 있는 것이 아니라면(It assumes that everyone is a spectator, 110), 우리는 보는 행위가 내포하는 정치성을 다시 읽어내야 한다는 지적이다. 시각은 중립적이지 않다. 그리고 사진은 어쨌거나 현실에 대한 기록으로서 우리에게 기억하라고, 잊지 말라고 종용한다. 그 요청에 우리가 온전하게 부응하지 못한다고 해서 매체 자체를 부정하게 된다면 이는 성급하고 사치스러운 일이 될 것이라고 손탁은 말한다. 사진은 우리에게 타인의 고통에 대해 주의기울이고 사고하고 배우고 살펴 보라고 ‘초대’한다(Such images cannot be more than an **invitation** to pay attention, to reflect, to learn, to examine the rationalizations for mass suffering offered by established powers, 117). 그 초대에 응할지, 응하지 않을지는 우리의 결정에 달려있다.

4. 공감의 조건

그렇다면 스미스의 입장에서 손탁을 어떻게 읽을지 궁금해진다. 우선 스미스는 손탁이 ‘sympathy’라는 단어를 활용하는 방식에 대해 문제제기를 하지 않을까 싶다. 가령, 손탁의 다음 주장을 살펴보자.

The imaginary proximity to the suffering inflicted on others that is granted by images suggests a link between the faraway sufferers—seen close-up on the television screen—and the privileged viewer that is simply untrue, that is yet one more mystification of our relations to power. So far as we feel sympathy, we feel we are not accomplices to what caused the suffering. Our sympathy proclaims our innocence as well as our impotence. To that extent, it can be (for all our good intentions) an impertinent—if not an inappropriate response. (102)

손탁은 여기서 공감을 일종의 허위감정으로 규정한다. 그 감정은 타인의 고통을 가까이서 보고 느끼는 듯한, 클로즈업과 흡사한 착시현상을 통해 만들어지는데, 이러한 클로즈업이 필요해지고 또 가능해지는 이유는 역설적으로 우리가 타인과 멀리 떨어져 있기 때문이다. 손탁에 의하면, 전쟁사진이 불러일으키는 공감은 우리가 그 전쟁과는 무관하고 무고한 spectator일 뿐이라는 사실을 전제로

한다. 따라서, 우리는 우리가 그 전쟁에 대해 책임이 없다고 느끼는 만큼, 꼭 그만큼 사진 속 대상과 공감하게 된다는 것이다. 공감은 행동과 반대되며 행동을 대체한다.

그러나 스미스의 입장에서는 손탁이 말하는 공감이 제대로 된 공감이 아니라고 말할 것이다. 손탁은 여기서 공감을 연민으로 이해한다. 이재원의 번역은 이 지점을 정확히 짚고 있다.

고통받고 있는 사람들에게 연민(sympathy)을 느끼는 한, 우리는 우리 자신이 그런 고통을 가져온 원인이 연루되어 있지는 않다고 느끼는 것이다. 우리가 보여주는 연민은 우리의 무능력뿐만 아니라 우리의 무고함도 증명해 주는 셈이다. 따라서 (우리의 선한 의도에도 불구하고) 연민은 어느 정도 뻔뻔한 (그렇지 않다면 부적절한) 반응일지도 모른다.⁶⁾

따라서 스미스의 입장에서는 손탁이 직시하는 전쟁 사진의 문제가 정확히 말해서 공감의 문제가 아니라고 할 것이다. 공감은 늘 자의식을 동반하며, 행위자와 관찰자 간의 불일치에 대해 염려하는 마음이다. 연민이 적절하지 않은 반응이라고 생각하게 된다면, 이때 공감이 작동하기 때문이라고 아마도 스미스는 말할 것이다.

17, 18세기에도 공감에 대해 비슷한 비판이 여러 번 제기되었는데, 그 주된 내용은 결국 공감의 근간에 우리의 자기애(self-love)와 자기보존(self-preservation) 본능이 자리잡고 있다는 것이었다. 우리가 타인의 고통에 공감하는 이유는 우리는 그 고통에서 자유로운 위치에 서있기 때문이며, 공감은 일종의 자기기만이라는 비판이 그때도 줄기차게 제기되었다. 18세기 영국에서 공감이 사회의 기원과 작동방식을 설명하는 주요 기제로 이해되기 시작하면서 공감과 자기애의 관계는 이론적으로 꼭 풀어야 할 숙제로 인지되어 많은 철학적 관심을 받았다. 손탁의 공감 비판은 이 맥락을 이어받으면서도 지나치게 단순화하고 있다고 스미스는 지적할 것이다.

『도덕감정론』에서 스미스는 공감이 자기보존과 연관되어 있고 타자와의 공감이 쉽지 않음을 끊임없이 지적하고 인정한다. 타자의 슬픔과 고통에 공감하는 것은 슬프고 고통스러운 감정을 공유하는 것을 뜻하게 때문에 쾌를 추구하는 우리의 본능에 반한다. 공감은 나태하고 수동적인 감정(indolent and passive fellow-feeling, 2.1.2.5.)에 그치기 쉽다.⁷⁾ 우리의 목숨과 안녕이 위협받지 않는 상황에서는 잘 작동하지 않는다. 그러나 바로 그렇기 때문에 스미스는 우리가 타자와 공감하기 위해서는 많은 사회적 조건이 충족되어야 한다고 보았다.

스미스가 철학적으로 규명하고자 했던 공감은 단순한 감정적 반응이 아닌, 대상에 대한 이해와 평가를 수반한 감정적 유대와 연대, 더 나아가 그러한 유대와 연대를 통한 자기반성과 통제, 그리고 윤리적 실천이었다. 다시 말해 스미스가 관심을 두었던 문제는, ‘우리의 윤리적 잣대와 체계가 형성되고 만들어지는 과정을 사회라는 틀 안에서 어떻게 설명할 수 있을까?’였다. 윤리성과 사회성이 반대된다고 보지 않고, 윤리성이 오히려 사회성을 통해 교육되고 완성된다고 본 스미스식 철학이 지나치게 낙관적이라고 손탁은 아마도 말할 수 있겠다. 반면, 스미스는 손탁이 비판하는 공감은 ‘연

6) 이재원 譯, 『타인의 고통』, 이후, 2004, 154.

7) “무성의하고 수동적인 동료감정” (김광수 譯, 206).

민'(compassion)이라고 지적하면서, 연민의 한계를 넘어서기 위해서 필요한 것이 바로 '중립적 관찰자 되기'와 같은 공감행위라고 말할 것이다.

스미스에 의하면 공감은 결국 개인적 양심과 정의감까지 만들어낸다. 따라서 스미스식 공감이 제대로 작동하기 위해서는 일정한 사회적 조건들이 충족되어야 한다. 가령, 전쟁 중에는 공감이 어렵다고 스미스는 말한다.

The propriety of our moral sentiments is never so apt to be corrupted, as when the indulgent and partial spectator is at hand, while the indifferent and impartial one is at a great distance.... When two nations are at variance... the partial spectator is at hand; the impartial one at a great distance.... (3.3.41-42)

전쟁 중이라면 중립을 지키는 것도, 적과 공감하는 것도 거의 불가능하다. 스미스는 오직 중립국에서만 공감이 가능하다고 말한다.⁸⁾ 공감이 잘 작동하는 사회는 따라서 전쟁이 없는, 평화롭고 정의로운 근대 시민사회일 것이다. 공감망으로 촘촘하게 구축된 근대 시민사회에서는 개개인이 서로에게 낯설지만(stranger) 바로 그 때문에 중립적일 수 있고, 이런 사회에서 우리는 스스로에게 중립적 관찰자가 되어 스스로를 통제하며 타자와의 동일시를 통해 사회적 공동체를 이룩할 수 있다고 스미스는 보았다. 물론, 스미스는 계급 간 격차와 빈부 격차가 큰 18세기 근대 사회를 전제했다. 그 사회에서 개인은 사회적 강자에게 쉽게 공감하는 반면, 약자에게는 쉽게 공감하지 못한다고 지적했다. 부와 권력에 공감하고자 하는 경향이 공감을 타락시킨다고 경고하면서도(the great and most universal cause of the corruption of our moral sentiments, 1.3.3.1) 이러한 경향이 사회적 질서를 유지하기 위한 필요조건이라고 보았다.(This disposition to admire, and almost to worship, the rich and the powerful... necessary both to establish and to maintain the distinction of ranks and the order of society, 1.3.3.1).

5. 공감, 공간, 숭고(sublime)

스미스가 손탁에게 공감과 연민을 보다 정교하고 철학적으로 차별화하고 개념화하라고 말한다면, 손탁은 어떤 반론을 펼칠까? 아마도 스미스가 시각을 다루는 방식에 대해 반론을 제기하면서 시각과 시각화에 대한 보다 철저한 분석을 요구하지 않을까 싶다.

다시 강조하지만, 스미스가 설명하고자 했던 것은 근대 시민사회에서 공감의 사회적 작용을 통해 정의와 질서가 자연스럽게, 자발적으로 구현되는 방식이었다. 스미스는 이러한 사회에 사는 평범한 시민들이 특정한 정치적, 종교적 교육이 아닌 공감을 통한 사회적 상호작용만으로도 윤리적 합의를 만들어낼 수 있다고 본 것이다. 타인에게 이해 받고 공감 받고 사랑 받고자하는 마음이 좋은 사회를 만든다고 스미스는 본 것이다. "What so great happiness as to be beloved, and to

8) "Of the conduct of one independent nation towards another, neutral nations are the only indifferent and impartial spectators." (3.3.42)

know that we deserve to be beloved? What so great misery as to be hated, and to know that we deserve to be hated?" (3.1.7)

스미스는 넘쳐나는 연민이나 감정을 ‘여성적 덕목’으로 본 반면, 자기 자신을 통제하고 다르시고 심지어 희생할 수 있는 능력을 ‘남성적 덕목’이라고 보았다. “Humanity is the virtue of a woman, generosity of a man” (4.2.10). 스미스는 우리가 신체적 고통이나 폭력, 분노에 쉽게 공감하지 못한다고 보았으며, 같은 맥락에서 격한 감정을 분출하거나, 흥분에 휩싸이거나, 정제되지 못한 말을 하는 것은 공감에 방해가 된다고 생각했다. 이 점에서 동시대 철학자였던 버크와 매우 대비된다. 버크는 우리가 대재앙이 발생한 현장에 우르르 몰려가 구경을 하는 이유, 끔찍한 광경에 이끌리는 이유, 폭력에 매혹되는 이유에 비상한 관심을 두고 『숭고와 미 관념의 기원에 대한 철학적 고찰』(*A Philosophical Enquiry into the Origin of Our ideas of the Sublime and Beautiful*, 1757)에서 숭고미를 개념화하였다. 윤리학과 미학의 관계를 탐구한 것이다. 반면 스미스는 시각과 시각화에 대해 끝없이 말하면서도 미학에 큰 관심을 두지 않았다.

손탁은 버크의 철학적 계보를 이어받고 있다고 할 수 있다. 전쟁 사진들이 포착하고 있는 폭력의 현장은 현실을 고발하는 기능도 갖지만 그 자체로서 숭고미를 가지고 있어서 공감하는 관중에게 고통(pain)과 기쁨(pleasure)을 동시에 선사한다. 우리는 끔찍한 장면이 주는 시각적 충격에 이끌린다. 전쟁 사진은 일종의 절시증(scopophilia)을 유발한다. 버크나 손탁은 스미스에게 물을 것이다. 이 시각적 이끌림을 어떻게 설명할 것인가?

스미스의 『도덕감정론』은 주체가 쪼개지고 분열되어 스스로를 감시하고 통제하는 복잡한 구조를 갖게 되는 과정을 실감나게 그리고 있긴 하지만, 정신분석학이 대두하기 이전 담론으로서 숭고미를 다룰 때 동원될 수 있는 무의식, 죽음충동(death drive), uncanny 등의 개념이 결여되어 있다. 스미스의 철학적 주체는 다분히 사회적인 주체다. 스미스는 자아가 내포하는 이러한 다른 종류의 에너지에는 별다른 관심을 두지 않았고, 공감이 발생하는 과정을 기본적으로 시각화하여 설명했지만 시각화 자체에 대해 특별한 관심을 두지는 않았다. 이것은 스미스가 살았던 시대와 연관이 있다. 그 시대에는 시민들의 주된 오락거리가 공공장소에서 서로 바라보고 어울리는 행위였다고 할 수 있다. 공원에서 산책하고, 연극이나 오페라를 관람하고, 무도회에서 놀면서, 시선을 던지는 만큼이나 시선의 대상이 되는 것을 즐겼다. 18세기 영국소설에 이러한 만남과 어울림이 가득하다.

스미스의 시대에도 망원경이 있었지만, 멀리 떨어진 곳을 바라보는 데에는 한계가 있었기 때문에 달이나 중국처럼 먼 곳에서 벌어지는 일까지 공감하려 하는 것은 인위적이고 불필요한 일이라고 생각했다(3.3.4; 3.3.9).⁹⁾ 그러나 19~20세기의 기술 발전은 시각의 확장과 혁신을 가져왔다. 19

9) “Let us suppose that the great empire of China, with all its myriads of inhabitants, was suddenly swallowed up by an earthquake, and let us consider how a man of humanity in Europe, who had no sort of connexion with that part of the world, would be affected upon receiving intelligence of this dreadful calamity. . . . If he was to lose his little finger to-morrow, he would not sleep to-night; but, provided he never saw them, he will snore with the most profound security over the ruin of a hundred millions of his brethren. . .” (3.3.4). “Whatever interest we take in the fortune of those with whom we have no acquaintance or connexion, and who are placed altogether out of the sphere of our activity, can produce

세기의 사진기술, 20세기의 영화기술, 21세기의 디지털 AI 기술은 평범한 시민의 시각을 무한히 확장시켰다. 우리는 이제 죽은 사람도 볼 수 있고, 아주 멀리 떨어져 있는 사람들과 영상통화도 할 수 있으며, 가상인물까지 시각화할 수 있는 기술을 보유하게 되었다. 중국 대지진이라는 가상 참사를 상상하면서 스미스는 덕망 있는 유럽인이 그 참사 현장을 보지 못하는 한(provided he never saw them) 중국인들에게 공감하기는 어려울 것이라고 말했는데, 이제 유럽인들은 얼마든지 지구 반대쪽에서 벌어지는 참사 현장을 볼 수 있는 상황이 되었다. 그렇다면 우리는 보는 만큼 공감하는가? 바로 이것이 손탁이 던지는 질문이다.

6. 나가며

물론, 스미스가 시각의 한계를 곧 공감의 한계로 이해한 것은 아니다. 우리가 공감을 제대로 하기 위해서는 우리가 목격하는 장면을 앞뒤 상황과 서사적으로 연결하여 이해할 필요가 있다고 말했고, 비극이나 로맨스 등의 문학작품을 읽는 경험이 공감 능력을 배양하는 데 중요한 역할을 한다고 보았다. 스미스의 공감론에서 서사 역시 중요한 역할을 차지한다. 그럼에도 불구하고 스미스의 공감론이 청각이나 촉각과 같은 다른 감각이 아닌 시각을 강조하고 있는 바, ‘바라보는’ 행위는 각별한 의미를 가진다고 해야 할 것이다. 스미스가 공감하는 사람을 spectator로 명명한 이유는 우리가 어디까지나 타인의 감정을 밖에서 바라보는 위치에 있다는 것을 강조하기 위함이었다. 바라본다는 것은 타인과의 일정한 거리를 뜻하는데, 그것은 너무 멀지도 않고 너무 가깝지 않은, 시각적이면서 동시에 사회적인 거리라고 할 수 있다.

스미스는 중국 대지진을 보지 못하는 이상 덕망 있는 유럽인이 그 참사에 크게 공감하기는 어려울 것이라고 말했는데, 그렇다면 유럽인들이 사진을 통해 중국인들이 겪고 있는 현실을 쉽게 볼 수 있는 오늘날의 상황에 대해 어떤 분석을 내놓을까? 사진은 물리적 거리를 좁혀주지는 못하지만 시각적 거리는 극적으로 좁혀준다. 멀리 있는 타인의 고통을 시각화하여 가까이서 볼 수 있게 해준다. 그 점에서 스미스는 사진을 보는 것만으로 공감이 이루어진다고 말하지는 않겠지만, 보는 것이 공감을 도울 수 있다고 말하지 않을까 싶다. 문제는, 손탁이 이미 지적한 대로, 이미지가 넘쳐나는, 얼마든지 조작될 수 있는 현대 사회에 사는 우리에게 시각기술은 훨씬 폭력적이고 위험한 ‘보기’를 가능케 한다는 점이다. 스미스는 일반 시민이 타인을 ‘바라보는’ 경험을 통해 자기 자신을 되돌아보고 스스로 통제하고 다스리는 상황을 염두에 두고 『도덕감정론』을 썼다. 손탁은 전쟁 사진을 다루면서 전쟁포로들이 처형되기 직전에 찍은 사진과 같은 상황에 주목했다. 이제 우리는 사진과 영화를 넘어, CCTV, 블랙박스, 몰래카메라, 동영상, 안면인식의 시대를 살고 있다. 폭행, 테러 장면을 실시간으로 생중계하고, AI를 통해 가짜사진을 손쉽게 조작하여 인터넷을 통해 실시간으로 전세계에 퍼뜨릴 수 있는 시대다. 손탁은 스미스에게 묻는다. 과학기술은 스미스가 상상도 하지 못한 새로운 시각 매체와 시각 경험을 만들어냈다. 사진은 인간의 눈이 아닌, 기계의 눈을 통해 세계를 기록한다. 윤리학은 과학기술의 발전에 어떻게 응답할 것인가? 그리고 과학기술이 만들어내는 새로운 미학적, 윤

e only anxiety to ourselves, without any manner of advantage to them. To what purpose should we trouble ourselves about the world in the moon?” (3.3.9). “That we should be but little interested, therefore, in the fortune of those . . . who are in every respect so very remote from us, seems wisely ordered by Nature” (3.3.9)

리적 딜레마에 어떻게 반응할 것인가?

최근 대구에서 열리고 있는 국제사진비엔날레에 다녀왔다. 전시는 사진의 교유한 ‘힘’을 10가지로 분류하고 이러한 힘을 잘 보여주는 작품을 선별하여 보여준다. 이 10가지 힘은 다음과 같다. 존재-증명-증언의 힘, 빛을 기록하는 힘, 순간 포착의 힘, 시간을 기록하는 힘, 반복과 비교의 힘, 시점의 힘, 확대의 힘, 연출의 힘, 변형의 힘, 관계의 힘(power of presence, evidence, and testimony; luminous recording power; immediate capture power; the power to inscribe time; power of repetition and comparison; sight power (point of view); the power to enlarge; staging power; the power of reworking; relational power). 인간 대 인간의 대면 관계에서 빚어지는 시각적 드라마에 집중한 스미스가 오늘의 사진문화에 대해서 뭐라고 할지 상상하기 쉽지는 않으나, 사진이 사회적 공감대에 기여할 수 있는 부분을 긍정적으로 평가하면서, 사진이 가진 증언의 힘이나 관계의 힘에 큰 관심을 가지지 않을까 싶다. 동시에, 공감이론을 통해 우리가 사진 속 대상을 보고 찍을 때, 그 이미지를 공유하고 전시하고 유통할 때 유념해야 할 사항에 대해 경고할 것이라 생각한다. 스미스는 물을 것이다. 쌍방향적인 시각이 담겨 있는가? 타자에 대해 고려, 타자와의 대화가 담겨 있는가? 타자를 바라보고 있는 나를 타자는 어떻게 보고 있을지에 대한 고려가 있는가? 손탁이 전쟁 사진을 다루면서 던진 질문과 그리 다르지 않을 듯하다.

• 인용문헌

- De Bolla, Peter. *The Education of the Eye: Painting, Landscape, and Architecture in Eighteenth-Century Britain*. Stanford University Press, 2003.
- Forman, Fonna. *Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory*. Cambridge University Press, 2010.
- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Ed. D. D. Raphael and A. L Macfie. Clarendon Press, 1976.
- Sontag, Susan. *On Photography*. Farrar, Straus and Giroux, 1977.
- , *Regarding the Pain of Others*. Farrar, Straus and Giroux, 2003.
- 애덤 스미스. 『도덕감정론』. 김광수 역, 한길사, 2016.
- 아담 스미스. 『도덕감정론』. 박세일, 민경국 공역, 비봉출판사, 2009.

근로(industry)와 경쟁(competition) : 애덤 스미스와 근대의 키워드들

윤 혜준(연세대학교)

근로(industry)와 경쟁(competition): 애덤 스미스와 근대의 키워드들

윤혜준
(연세대학교 영어영문학과)

서론을 대신하여:
잠바티스타 비코([Giambattista Vico](#)), {새로운 학문}([Scienza nuova](#),
1725, 1744)의 핵심 명제

- Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non alter nascon le cose.
- 어떤 사안의 속성이란 그 본질상 특정 시간들 속에서 특정 방식으로 태어난 그대로일 수밖에 없다. 그것은 그러한 조건 때문에 늘 그러한 모습이고, 그것과 다르게 태어나지 않는다.

산업(industry)

새뮤얼 존슨(Samuel Johnson),
{영어사전}(A Dictionary of the English Language, 1755-56)

- “The sweat of *industry* would dry and die” (근면의 땀이 마르고 사라질 것이다.” 셰익스피어(Shakespeare)
- “Providence would only initiate mankind into the useful knowledge of her treasures, leaving the rest to employ our *industry*, that we might not live like idle loiterers.” (섭리는 자연의 보물에 대한 유익한 지식을 얻도록 동기유발만 하시지, 나머지는 우리의 근면에 맡기셔서, 우리가 게으르게 빈둥대며 살지 않도록 하신다) [토머스] 모어(Thomas More)

존 로크(John Locke), {정부론}(Two Treatises of Government, 1689)

- justice gives every man a title to the product of his honest **industry** (각자가 자신의 정직한 **근로**의 산물에 대한 소유권을 갖는 것은 정의롭다)
- how small a part of that provision the **industry** of one man could extend itself and engross it to the prejudice of others (한 사람이 더 열심히 **일**해서 남들에게 불이익을 줄 정도로 [자연이 준] 먹거리를 전유할 수 있는 분량이 얼마 되지 않는다)
- For whatever bread is more worth than acorns, wine than water ... that is wholly owing to labour and **industry**. (도토리보다 빵이, 물보다 포도주가 ... 더 가치를 갖는 정도는 전적으로 노동과 **근로** 때문이다)

로크의 동시대 경제론자들, 바번(Barbon)과 노스(North)

The Chief Causes that Promote Trade ... are **Industry** in the Poor, and Liberality in the **Rich**. (상업을 증진시키는 주요 원인들은 ... 가난한 자들의 **근로**와 부유한 자들의 통 큰 씀씀이다)

--니컬러스 바번(Nicholas Barbon), {A Discourse of Trade, 1690}(상업론)

"Now **Industry** and Ingenuity having thus distinguish Men into Rich and Poor..."(**근면**과 재주가 이렇듯 인간들을 부유한 자와 가난한 자로 나뉘 놓았기에)

--더들리 노스(Dudley North), {Discourses upon Trade, 1691}(상업론)

대니얼 디포(Daniel Defoe)와 버나드 맨드빌(Bernard Mandeville)

as the **Industry** of Mankind is set on Work, their Hopes and Views are raised, and their Ambition fir'd (인간들의 **근면**이 작동됨에 따라 그들의 희망과 시야가 높아지고 그들의 야망에 불이 붙게 된다)

--대니얼 디포(Daniel Defoe), {*A Plan of the English Commerce*, 1728}(영국 상업 조감도)

Charity ... seldom fails of promoting Sloth and Idleness, and is good for little in the Commonwealth but to breed Drones and destroy **Industry**. (자선은 태만과 게으름을 장려하는 데 실패하는 법이 거의 없고, 한 나라에서 무위 도식하는 자들을 길러내고 **근면**을 파괴하는 결과밖에는 낳지 못한다)

--버나드 맨드빌(Bernard Mandeville), {*The Fable of the Bees, or, Private Vices, Publick Benefits*, 1723}(벌들의 우화, 또는 사악이 곧 공익이다)

윌리엄 호가스(William Hogarth), {*Industry and Idleness*, 1747}(근면과 태만),
Plates 1 & 10



케임스 경(Lord Kames [Henry Home]), {*Sketches of the History of Man*, 1774}(인류의 역사 시론)

Without private property, there would be no **industry**; and without **industry**, men would remain savages for ever.... Money prompts men to be **industrious**; and the beautiful productions of **industry** and art, rousing the imagination, excite a violent desire of fine houses, ornamental gardens, and of every thing gay and splendid.

(사유재산 없다면 **근로**도 없을 것이다. 또한 **근로**가 없다면 인류는 영원히 야만인처럼 살 것이다.... 돈은 인간들을 **근면하게** 만든다. **근로**와 기술의 아름다운 산물들은 상상력을 자극하고 근사한 집과 정교한 정원과 모든 화려하고 찬란한 것들에 대한 강렬한 욕망을 촉발시킨다.

조사이어 터커(Josiah Tucker), {*Four Tracts on Political and Commercial Subjects*, 1774}(정치와 사업 논제에 대한 네 논설)

Gold and Silver acquired by general **Industry** ... will promote still greater **Industry**, and go on ... still accumulating; so that every Augmentation of such Money is a Proof of a preceding Increase of **Industry**: Whereas an Augmentation of Money by such Means as decrease **Industry**, is a national Curse—not a Blessing.

(전반적인 **근로**에 의해 취득한 금과 은은 ... 보다 더 많은 **근로**를 장려할 것이고, 계속 축적으로 이어질 것이다. 그리하여 그러한 성격의 화폐가 증가하는 경우는 그에 앞서 **근로**가 늘어났다는 증거가 늘 된다. 반면에 **근로**를 축소시키는 방법으로 화폐가 늘어난다면 축복이 아니라 국가적 재앙이다.)

애덤 스미스(Adam Smith), {*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776}(나라들의 부의 속성과 그 원인들에 대한 탐구 [국부론]) 1권

- The policy of some nations has given extraordinary encouragement to the **industry** of the country; that of others to the **industry** of towns. (어떤 나라들의 정책은 지방의 **근로**를 과도하게 장려하고 있고, 다른 나라들은 도시의 **근로**를 그렇게 한다.)
- [without the division of labour, a pin-maker] scarce, perhaps, with his utmost **industry**, make one pin in a day... ([노동의 분화 없이는 편 제조공이] 아무리 **근면**하게 일한다 해도 하루에 편 한 개 이상은 못 만든다.)
- those countries which enjoy the highest degree of industry and improvement (가장 높은 정도의 **근로** 및 발전에 도달한 나라들)
- There are some sorts of industry, even of the lowest kind, which can be carried on no where but in a great town. A porter, for example, can find employment and subsistence in no other place. (어떤 종류의 **근로**는 가장 단순한 종류라 해도 큰 도시에서만 수행할 수 있다. 예를 들면 짐꾼은 다른 어떤 곳에서는 일해서 먹고 살 수 없다.)

스미스, [국부론] (계속)

- As by means of water-carriage a more extensive market is opened to every sort of **industry** than what land-carriage alone can afford it, so it is upon the sea-coast, and along the banks of navigable rivers, that **industry** of every kind naturally begins to subdivide and improve itself. (수로 운송을 통해 육로 운송이 지원할 때보다 더 확대된 시장이 모든 종류의 **근로**에게 개방된다. 이에 따라 해안과 항해할 수 있는 강변에서 모든 부류의 **근로**가 자연스럽게 분화되고 개선되기 시작한다.)
- There may be more labour in an hour's hard work than in two hours easy business; or in an hour's application to a trade which it cost ten years labour to learn, than in a month's **industry** at an ordinary and obvious employment. (한 시간 심하게 하는 일에 두 시간의 쉬운 업무보다, 혹은 일을 배우는 데 10년이 소모되는 직종에서 한 시간의 작업에 일반적이고 뻔한 업종에서 한 달 치 **근로**보다 더 많은 노동이 들어갈 수 있다.)

앤드루 유어(Andrew Ure), {*The Philosophy of Manufactures: Or, An Exposition of the Scientific, Moral, and Commercial Economy of the Factory System of Great Britain*, 1835}(제조업의 철학, 즉, 영국 공장체제의 과학적, 도덕적, 상업적 경제를 해설함)

The philosophy of manufactures is ... an exposition of the general principles, on which productive **industry** should be conducted by self-acting machines. (제조업의 철학은 ... 생산적 **근로**가 스스로 작동하는 기계들에 의해 수행되는 일반 원리를 해설하는 것이다)

It is in a cotton mill ... that the perfection of automatic **industry** is to be seen. (자동화된 **근로**가 완벽함에 도달한 것은 면직 공작이다.)

If we consider ... how much greater a mass of productive **industry** a male adult is equivalent to, in power-driven manufactures, than in agriculture... (우리가 농업에 비해 동력이 가동시키는 제조업에 있어서 한 성인 남성이 수행하는 생산적 **근로**의 총량이 얼마나 더 많은지 감안할 때)

토머스 칼라일(Thomas Carlyle), {*Past and Present*, 1843}(과거와 현재)

The Leaders of **Industry**, if Industry is ever to be led, are virtually the Captains of the World; if there be no nobleness in them, there will never be an Aristocracy more. But let the Captains of **Industry** consider: once again, are they born of other clay than the old Captains of Slaughter. (**근로/산업**의 지도자들은, **근로**가 지도를 받아야 한다면, 실질적으로 세상의 대장들이다. 만약 이들에게 고귀함이 전혀 없다면, 더 이상 귀족이란 존재할 수 없을 것이다. 그러나 **근로/산업**의 대장들은 이 점을 고려하라. 다시 강조하는 바, 이들은 살육의 옛 대장들과는 다른 자질로 빚어진 존재들임을.

there is a virtual **Industrial** Aristocracy only half-alive, spell-bound amid money bags and ledgers; and an actual Idle Aristocracy seemingly near dead in somnolent delusions.... (잠재적인 **근로/산업**의 귀족은 반쯤 살아 있으나, 돈 주머니와 장부의 마법에 마취돼 있다. 실제로 있는 태만의 귀족계급은 잠꼬대 같은 망상 속에서 거의 죽어 있다.)

경쟁(competition)

토머스 홉스(Thomas Hobbes), {*Leviathan, Or, The Matter, Form, and Power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civil*, 1651}(리바이어던, 즉, 교회 및 세속 정치조직체의 질료, 형태 및 힘)

자연은 모든 인간을 신체나 정신의 역량에 있어서 워낙 평등하게 만들었기에, 비록 한 사람이 신체적으로나 정신적으로 더 우월한 경우가 있다고 해도, 모든 것을 다 감안하면, 사람과 사람 사이의 차이란 한 사람이 다른 사람이 누리는 이득을 자기도 갖겠다고 주장하지 못할 정도로까지 그렇게 크지는 않다... 그러므로 두 사람이 같은 대상을 욕망하지만 그것을 둘이 동시에 누릴 수 없을 경우, 그들은 적이 된다... 따라서 인간의 속성에서 우리는 세 가지 분쟁의 원인을 발견한다. 첫째는 **경쟁(competition)**, 둘째는 불신(diffidence), 셋째는 명예심(glory)이다...이로 인해 인간들은 모두를 위협할 수 있는 공통의 힘이 존재하지 않는 상태에서 살 때는 전쟁으로 불려야 할 형편에 놓여있다. 이 전쟁은 인간 각자가 다른 모든 인간에게 벌이는 전쟁이다.

애덤 스미스(Adam Smith), {*The Theory of Moral Sentiments*, 1759}(도덕감정론)

모든 개인이 자기 속으로는 자기가 모든 인류보다 더 낫다고 여기지만, 그가 이 원칙에 따라 행동하겠다고 온 인류에 맞서 감히 단언하지는 못한다. 그는 다른 이들이 자신을 바라보는 시각을 의식하며 자신을 바라볼 때, 그들의 눈에는 자신은 다른 이들보다 전혀 나을 것 없는 다수의 일원일 뿐임을 인지한다. 그는 공정한 관찰자(impartial spectator)가 자기 행위의 원칙에 개입하도록 행동하려면 ... 자기애(self-love)의 오만함을 낮춰야만 한다... [예를 들어] 부와 명예, 출세를 향한 경주에 있어서 경주자는 모든 신경과 근육이 긴장된 채 온 힘을 다해 경쟁자들(competitors)보다 앞서기 위해 달리기 마련이다. 그러나 그 누가 경쟁자의 발을 걸거나 상대방을 쓰러뜨린다면, 관객들이 그것을 전혀 허용하지 않는다. 그것은 페어플레이(fair play)를 위반한 것이라, 관객들은 그것을 허용할 수 없다.

애덤 스미스, {국부론} 1권

시장으로 가져온 그 어떤 상품의 분량이 유효 수요에 비해 부족할 때, 해당 상품을 시장에 가져오려면 꼭 지불해야 할 지대, 임금, 이윤의 가치 총합을 지불하고자 하는 모든 이들이 각자 원하는 분량 만큼 공급받지 못한다. 이때 모든 이들이 똑같이 결핍을 겪는 것이 아니라, 이중 몇몇은 보다 더 많은 값을 지불하려 할 것이다. 그러면 즉각 구매자 간의 경쟁(competition)이 시작될 것이고, 시장 가격은, 경쟁자들(competitors)의 자금 부족이나 풍족함이나 사치성향이 경쟁을 얼마나 뜨겁게 만들 것인지 정도에 따라, 자연 가격(natural price)보다 일정 수준 올라가거나 내려갈 것이다.

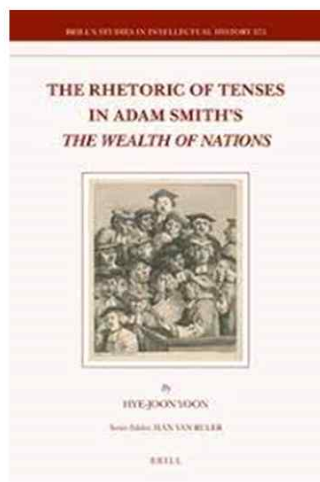
애덤 스미스, {국부론}

독점(monopoly) 가격은 모든 경우에 있어서 가능한 최대치까지 가장 비싸다. 자연 가격, 즉 자유 경쟁(free competition) 가격은 이와 정반대로 가능한 최소치까지 가장 저렴하다. 모든 경우에는 그렇지 않다 해도 일정 규모로 전개되는 시간을 고려할 때 그러하다. 전자는 모든 경우에 구매자에게서 뜯어낼 수 있는 가장 높은 가격이고... 후자는 판매자들이 공통적으로 수급할 수 있고 동시에 자신들의 비즈니스(business)를 유지할 수 있는 가장 낮은 가격이다.... 법인들(corporations)의 배타적 특권, 도제관련 법령, 및 기타 특정 업종(employments)에서 경쟁을 그렇지 않았을 경우보다 더 적은 소수에게 국한시키는 모든 법들은 이와 같은 [독점의] 경향을 갖고 있다.

애덤 스미스, {국부론}, 5권

교수들을 총괄하는 권력이 집단 공동체, 즉 자신이 소속되어 있는 칼리지나 대학에 있고, 그 공동체의 대부분의 구성원이 자신처럼 교육자이거나 교육자이어야 마땅한 경우에도, 이들은 단일한 대오를 형성해서 피차 간에 매우 너그러운 입장을 견지할 가능성이 크다. 그리하여 각 구성원들은 자신의 동료의 의무를 소홀히 해도 좋다고, 자신도 그렇게 소홀히 하는 것이 허용되는 한, 기꺼이 동의한다. 옥스퍼드 대학에서는 임명된 교수 중 상당 부분은 현재 여러 해 째 무슨 교육을 한다는 시늉조차 안 하고 있다

결론, 동사의 시제 문제: ‘언제나? 그때만?’



philosophy of commerce 상업의 철학 : the aorist of the present 불확정 현재

conjectural and actual history 가정 및 실제 역사: present simple, past simple 단순 현재, 단순 과거

progress of history 역사의 진보/지속: present perfect 현재완료

system of commerce 상업 체제: the aorist of the present, present simple, future 불확정 현재, 단순 현재, 미래

현대사회를 위한 동감의 조건

이 승훈(숙명여자대학교)

1. 들어가며

아담 스미스는 도덕의 근원을 인간의 동감 능력에서 찾고 있다. 그에 동감은 자연적으로 발휘되는 선천적인 특성이 아니다. 건강한 사람이라면 마땅히 추구해야 할 합리성의 가치도 아니다. 스미스에게 동감이란 일상에서 일어나는 사회 실천으로, 강제나 철학, 종교에 등에 의하지 않고서, 같은 공간을 공유하는 사람들과 함께 도덕성을 형성하는 활동이다. 이런 의미에서 동감은 행위자가 사회에서 요구하는 삶에 자신을 적응시키도록 작용하는 동학이라고 이해할 수 있다(Forman-Barzilai, 2005: 192).

동감은 타자 관점에서 그의 행위와 감정을 이해하는 것이며, 동시에 타자의 관점에서 나 자신의 행위와 감정을 판단하는 과정을 포함하는 말이다. 따라서 동감은 나와 다른 타자를 대하는 하나의 방식이라고 볼 수 있다. 오늘날 동감 또는 공감 개념에 많은 이들이 관심을 가지는 이유 가운데 하나는, 다원주의라는 현대 사회에서 타자를 대하는 바람직한 태도는 무엇인가라는 물음과 관련이 있다고 할 수 있다(이승훈, 2015: 7). 아담 스미스의 동감 개념은 타자를 자기화하지 않고서 타자를 인정하는 태도라고 할 수 있을까? 동감은 현대 사회의 다원주의 조건에서 요청되는 바람직한 시민의 태도일 수 있을까? 이 글은 이러한 질문에 답하고자 한다.

이를 위해서 먼저 아담 스미스의 도덕성과 관련된 핵심 개념인 동감과 ‘공정한 관찰자’ 개념을 살펴보고, 동감 활동이 어떻게 보편 도덕 형성으로 이어지는지를 간략하게 설명하고자 한다. 이어서 동감의 대상이 되는 타자의 범위를 ‘거울 속 타자’, ‘공동 지평 위의 타자’, 그리고 ‘절대 타자’로 나눈 다음, 타자를 인정하는 역할로서의 동감의 가능성과 한계를 논의하고자 한다.

2. 동감과 공정한 관찰자

아담 스미스는 동감을 “모든 종류의 걱정과 우리의 동류의식을 나타내는 용어”라고 규정한다(스미스, 2010: 7). 나와 다른 타자의 기쁨이나 슬픔, 고통 등을 그의 상황이나 관점에서 경험하고 이해하는 것이다. 타자의 경험을 내가 직접 경험할 수는 없는 것이기에 동감은 상상력을 통해서 발휘된다. 타자의 상황 속에 자신을 위치시키고, 타자의 경험을 간접으로 자신이 대신 경험해보는 것이다. 그런 다음 타자의 행동이나 감정이 적절한지 아닌지를 관찰자의 입장에서 평가하는 과정을

거친다. 스미스는 동감의 적절성을 판단하는 관찰자의 관점을 다시 두 유형으로 나누어 설명한다. 우리에게 실제로 칭찬과 비난을 주는 세상의 실제 관찰자들을 재판의 제1심에 비유하고, 각 개인의 마음 속에서 자신의 행위가 칭찬할 만한 것인가 아닌가를 알려주는 공정한 관찰자를 제2심에 비유한다.

진지한 조물주는 이러한 방식으로 사람에게 그의 형제들의 감정과 판단을 존중하도록 가르쳤다. 그의 형제들이 그의 행동을 시인해줄 때에는 그것이 크건 작건 간에 기쁨을 느끼도록 가르치고, 그리고 그들이 부인할 때에는 그것이 크건 작건 간에 마음에 상처를 받도록 가르쳤다. ... 줄임 ... 그러나 사람은 이런 방식으로 인류의 즉석 재판관이 되었지만 그것은 첫 번째 재판에 있어서만 그렇고, 그 판결에 대해서는 한층 더 높은 법정, 자신의 양심의 법정, 또는 사정을 훤히 알고 있는 가상의 공정한 방관자의 법정, 자기 행위의 위대한 심판관이자 조정자인 자기 가슴 속의 사람, 즉 내부 인간의 법정에 상소할 수 있다(스미스, 2010: 241-242).

스미스는 동감에 의한 도덕 판단 과정을 몇 개의 단계로 나누어 보고 있다. 첫째, 관찰자는 상상을 통해 행위자의 상황 속에 자신을 개입시킨다. 둘째, 관찰자는 스스로 이러한 상황에 대한 자신의 반응을 상상한다. 셋째, 관찰자는 행위자의 반응과 자신의 반응을 비교하면서, 유사성과 차이점을 주목하게 된다. 넷째, 이러한 비교로부터 발생하는 평가가 존재한다. 만약 관찰자와 행위자의 반응이 유사하다면 그것은 승인된 경험이 될 것이고, 아니라면 고통스러운 불승인의 경험이 될 것이다. 다섯째, 만약 우리가 개인적인 친소 관계로 공정한 판단을 하지 못했다면 우리는 마음 속 공정한 관찰자에 호소함으로써 우리의 편견을 수정해야 한다(Frazer, 2010: 100; 이 승훈, 2017에서 다시 따옴).

행위자의 관점에서 볼 때, 동일한 이 과정은 다르게 설명될 수 있다. 이 과정은 행위자의 보편 도덕 준칙, 곧 ‘공정한 관찰자’의 상이 형성되는 과정이기도 하다. 포만-바르질라이는 이 과정을 두 단계로 나누어 설명한다. 먼저 행위자는 자신의 행위가 관찰자에게 어떻게 보여질지를 상상하고, 현실의 관찰자로부터 승인받을 수 있도록 자신의 감정과 행위를 조절한다. 그는 이 단계를 ‘감시’(surveillance) 단계로 부른다. 두 번째 단계는 ‘훈육’(discipline)단계이다. 여기에서는 관찰자의 ‘감시’의 시선이 행위자에게 미치는 훈육의 효과를 강조한다. 아담 스미스의 말을 직접 인용하면 다음과 같다.

우리는 우리 스스로를 가장 가증스럽고 경멸받아 마땅하고 또는 처벌받아 마땅한, 즉 우리가 가장 두려워하고 혐오하는 모든 감정의 대상으로 만드는, 그런 모든 행위는 마땅히 회피되어야 한다는 일반준칙을 우리 자신에게 세운다. 반대로 다른 행위들은 우리의 시인을 받으며, 우리 주위의 모든 사람들도 그 행위들에 대하여 같은 호의적인 감정을 표시하는 것을 듣는다. 모든 사람들은 그 행위들을 존경하고 보답하려고 애를 쓴다. ... 그러하여 이러한 식의 행동을 할 수 있는 모든 기회를 신중하게 추구해야 한다는 또 다른 종류의 규칙을 스스로 세우게 된다(스미스, 2010: 294).

스미스 이론에서 관찰자의 감시의 시선은 한정된 공동체 내에서 관찰의 대상되는 사람들을 훈육하는 역할을 한다. 이 과정을 통해서 사회 속 행위자들은 자신과 사회에 대한 이해를 구성하게 되며, 자신의 도덕 기준을 조건짓게 된다. 그에 따르면, 사람들은 누구나 타인으로부터 인정받고 사랑받고자 하는 욕구가 있기 때문에, 관찰자의 시선에 자신을 맞추고 사회와 조화를 이루려고 노력한다고 한다(Forman-Barzilai, 2005: 195).¹⁾

3. 동감이 대상인 ‘타자’는 누구인가?

이 단락에서는 동감할 수 있는 타자의 범위를 세 종류로 나누어서 살펴보고자 한다. 우리가 동감하는 범위는 좁게는 알고 있는 친밀한 관계의 사람들로부터, 넓게는 인류 전체, 더 나아가 동식물과 물질에게까지 확장될 수도 있다. 다음에서는 타자를 ‘거울 속 타자,’ ‘공동 지평 위의 타자,’ 그리고 ‘절대 타자’로 나누어 살펴볼 것이다. 물론 이 세 가지 타자의 범주는 독립된 것이라기보다는 연속된 개념으로 이해되어야 한다. 논의의 편의를 위해서 임의로 구분한 것이라 할 수 있을 것이다. 다윈주의 시대 동감의 조건과 가능성을 모색한다는 이 글의 목적에 비추어 볼 때, 동감의 범위가 ‘절대 타자’에게까지 확장될 수 있는 것인지, 그 가능성과 한계를 논의하고자 한다.

1) 거울 속 타자

앞서 보았듯이, 스미스에게 동감은 실제 현실의 관찰자로부터 보편 도덕 준칙의 형성으로까지 이어질 수 있는 가능성을 가지고 있다. 하지만 동감이 보편 원칙이 아니라 일상의 실천이기 때문에, 실제 동감 범위는 일정한 한계를 가지고 있다. 동감의 한계를 강조하는 사람들은 동감의 정도와 거리 사이의 관계에 주목한다. 동감은 가까운 관계에서는 강하게 작용하지만, 먼 관계의 사람들에 대해서는 희미하게 작용한다는 것이다. 이들에게 따르면, 우리가 동감할 수 있는 대상의 범위는 협소하고 편협할 수밖에 없다고 지적한다. 그것은 동감이 자기 이해와 관심으로부터 타자를 판단하기 때문에 나타나는 현상으로, 동감은 결국 자기중심성을 벗어나지 못한다고 본다. 동감의 대상이 되는 타자는 자신의 모습을 비춰주는 ‘거울 속 타자’일 뿐이라는 것이다.

물리적으로 가깝거나 정서적으로 친밀한 관계의 사람들에게 우리가 더 쉽게 동감하는 이유는 그 때문이다. 물리적 근접성(physical proximity)은 익숙함/친밀함(familiarity)을 낳고, 이것은 다시 정서/애착(affection)을 더 강화한다(Forman-Barzilai, 2005: 190). 아담 스미스는, 오랜 시간 물리적으로 가까이에서 함께 사는 결과로 자연스럽게 형성되는 친밀함과 정서가, 역으로 우리의 인식과 판단을 왜곡시킬 수 있음을 인정했다. 너무 강한 감정은 자신과 자신의 애착 관계의 사람들을 과도하게 평가하도록 우리를 기만할 수 있다는 것이다(Forman-Barzilai, 2005: 202). 자기에는 자신과 자신의 친구들에게 편파적으로 판단하게 하기 때문이다. 만약 나와 비슷하거나 가까운 사람과 낯선 타자들에 대해서 가지는 동감의 정도가 다르고, 그로 인해 실제 관심과 배려의 행위에 있어서 차별이 있다면, 이는 도덕의 본질이라고 할 수 있는 불편부당성의 조건을 충족시키지 못하게 된다.

‘공정한 관찰자’는 이러한 물리적, 정서적 거리가 낳는 편향성을 교정하는 역할을 한다. 편향된 판단이나 ‘자기 기만’은 고독의 상황이나 사회로부터 고립되어 있을 때 발생하는 것이다. 사회라는 거울 앞에서 관찰자는 거리의 편향성을 극복할 수 있게 된다는 것이다.

정서적 편향성의 문제는 스미스 사상에 긴장점을 낳는다. 한편으로 우리는 가깝고 친할수록 판단에 대한 정보를 보다 상세히 알 수 있다. 따라서 물리적으로나 정서적으로 가까운 사람들에게 우리는 더 깊은 동감을 할 수 있다. 다른 한편으로 공정하게 판단하기 위해서 관찰자는 행위자의 상황으로부터 멀어져야 한다. 동감과 이해는 근접성을 요구하지만, 공정함은 일종의 거리를 요구한다

1) 이러한 보편 도덕 형성과정은 조지 허버트 미드의 ‘일반화된 타자’라는 개념의 형성과정과 유사하다. 미드는 자아 형성 과정을 ‘놀이,’ ‘게임,’ ‘일반화된 타자’ 등의 단계로 발달하는 것으로 설명하고 있다. 이에 대한 자세한 논의는 이 승훈(2014)를 볼 것.

(Forman-Barzilai, 2005: 204) 스미스에게 관찰자는 아뉴스의 얼굴을 가진다. 도덕의 주체는 이 이중의 요구를 잘 수행할 수 있으리라고 기대되는 것 같다.

하지만 테리 이글턴은 이러한 기대에 회의적이다. 그런 의미에서 그는 아담 스미스보다 흄의 생각에 동의하는 것 같다.

공감이라는 이념에는 역설적인 특성이 있다. 왜냐하면 공감이란 자신이 다른 사람의 경험에서 발견한 것을 평가할 수 있을 만큼의 합리적인 능력을 지니면서 그 사람의 경험 속으로 들어가는 것이기 때문이다. ... 마치 자기를 둘로 분리하여 하나는 타자에게로 들어가게 하고 다른 하나는 뒤에 남아서 그 결과물을 평가하게 해야 할 듯하다. ... 상상력을 통해 자신을 다른 사람에게 투사한다는 모든 관념을 허황된다고 생각한 흄은 이 점에서 스미스보다 훨씬 더 예리하다. 흄에 따르면, 그런 자기 투사가 가능하다 하더라도, 그 어떤 민첩한 상상력도 즉각적으로 우리를 우리 자신에게로 되돌려보내서, 우리가 우리와 다른 그 인격체를 사랑하고 존중하도록 만들 수는 없다(이글턴, 2017: 120).

그에 따르면, 동감은 자기 중심성을 초월하지 못한다. ‘공정한 관찰자’ 또한 자신의 욕망과 이해를 투사한 타자에 불과한 것이다. 전쟁 사진에 대한 논의를 통하여, 손탁도 ‘동감의 한계’를 라고 지적한다. 전쟁 사진은 우리에게 “우리의 동(공)감이 그들이 받고 있는 고통의 원인이 우리에게 있지 않음을, 그들의 고통에 대해 우리가 죄 없고 무력함을 전제”한다는 것이다. 그런 이유 동감은 “우리의 ‘좋은 의도’에도 불구하고, ‘뻔뻔스럽고 부적절한’ 반응일 수 있다”고 말한다(손탁, 2011: 154; 민 은경, 2008). 동감은 자기 중심성을 벗어나지 못한다는 것이다.

2) 공동 지평 위의 타자

공간이나 친밀함의 거리로부터 발생하는 편협함은 ‘생생한 묘사’를 통하여 물리적 거리를 좁히기는 효과를 낳기도 한다. 스미스에 따르면, 관찰자는 문학, 특히 비극에 의하여, 또는 즐거움이나 고통에 대한 생생한 묘사를 통해서 타자에 대해 동감할 수 있음을 인정한다. 상상력은 거리를 좁히고 물리적 직접성이 낳는 것과 유사한 감정을 느낄 수 있게 한다는 것이다(Forman-Barzilai, 2005: 199).

테리 이글턴 또한 소설의 이야기는 “우리에게 주어진 인격의 영역 너머로 우리의 경험을 증폭하고 동료 인간들과의 접촉을 확대하기에 더할 나위 없는 도구가 된다”고 말한다. 소설은 자기 이익을 초월하고, 거울 속 타자의 한계를 넘어설 수 있게 한다. “무엇보다 소설을 통해서 우리는 우리 자신의 경험 너머에 펼쳐져 있는 감춰진 사회생활 영역에 상상의 형체를 부여할 수 있으며, 그로 인해 수많은 정체 불명의 타자들과 친화감을 불러일으킬 수 있게” 되는 것이다(이글턴, 2017: 135).

이처럼 서사/이야기가 물리적 거리와 친밀함의 한계를 넘어, 낯선 타자에 대한 동감의 범위를 확장하게 된다면, 그때 동감의 정도, 곧 도덕 판단은 그 이야기의 생생함이 얼마나 관찰자들을 설득할 수 있느냐에 달려 있다고 할 것이다.

미첼 아불라피아는 판단을 하는 사람이 관련된 행위나 상황으로부터 얼마나 떨어져 있는가에 따라 도덕 판단을 세 유형으로 구분한다(Aboulafia, 2001: 50-53). 한쪽 극단에는 행위자의 판단이 있다. 행위자의 판단은 발생한 상황과 직접 관련이 있다는 특징이 있다. 다른 극단에는 철학자의 판단이 있다. 철학자는 구체적인 상황으로부터 완전하게 초월해 있기 때문에 가장 객관적인 위치에 있다고 할 수 있다. 이 두 극단 사이에 관찰자의 판단이 위치한다. 행위자처럼 직접 상황에 얽여 있지

않지만, 간접으로나마 상황과 관련된다는 점에서 철학자와도 다르다.

그렇다면 관찰자의 판단은 어떻게 공정함과 보편타당성을 포함하게 되는가? 한나 아렌트에 따르면, 다른 관찰자들을 설득하고 동의를 호소하거나 간청하는 방법을 통해서이다. 타자의 타자성을 인정하고 이해하기 위해서는 타자들의 이야기가 설득력이 있어 많은 관찰자들의 동의를 구할 수 있을 때이다. 마치 예술품의 가치가 그 작품을 감상하는 관객/비평가들의 공감 여부에 달려 있는 것처럼, 타자성의 수용은 관찰자를 설득할 수 있어야 가능해진다(아렌트, 2002: 139-140).

다른 사람들을 설득하고 동의를 얻기 위해서는 이들이 함께 공유하고 있는 바탕이 있어야 한다. 아렌트는 공동체 구성원들이 공유하는 ‘공통감각’과 ‘상상력’이 그 바탕이라고 주장한다. ‘공통감각’이란 인류 모두에게 공통적인 감각이라는 의미를 포함하고 있는 것으로, 우리는 ‘공통감각’이 있기 때문에 다른 사람들과 소통하고 설득하는 일이 가능해진다. 이를 사회의 구성원들이 공유하고 있는 의미의 지평이라고 설명해도 큰 무리는 없을 것이다. 우리가 공유하는 지평이 있기 때문에, 타자의 관점에서 상상하는 동감이 가능해지는 것이다. 더 많은 사람들의 입장에 서게 됨으로써 우리는 ‘확장된 심성’(enlarged mentality)를 갖게 되고, 자기 중심성을 초월하여 ‘불편부당함’을 얻게 된다(아렌트, 2002: 143).

서사를 통해 동감의 범위를 확장하여 타자의 타자성을 수용한다는 것은 동감의 가능성이자 동시에 한계이기도 하다. 공동감각이나 공유된 의미 지평은 오랜 시간을 거쳐 구성원들 간의 상호교섭을 통해서 구성되는 것이다. 따라서 동일한 지평이나 문화를 공유하고 있지 않은 타자로까지 동감은 확장되지 않는다. 동감은 기껏해야 의미를 공유하고 있는 문화 공동체 안에서만 작용할 수 있다는 것이다. 만약 전혀 다른 문화나 역사를 경험을 가진 타자들을 판단할 때에는 ‘공정한 관찰자’로서 불편부당한 판단을 하지 못하게 된다는 것이다. 포먼-바르질라이의 표현을 빌리자면, 스미스의 동감의 도덕 판단은 관습의 소리일 뿐이며, 관찰자의 시선을 내면화한 훈육의 결과로, 프로이드의 초자아와 유사한 것이라고 볼 수 있을 것이다(Forman-Barzilai, 2005: 208; Aboulafia, 2001: 110). 이런 맥락에서 스미스는 아이들을 외국 학교에 보내거나, 해외 여행으로 대학 교육을 보완하려는 시도에 대하여 의심의 눈초리를 보냈다. 이런 조치들이 국내의 도덕을 본질적으로 위태롭게 한다고 보았기 때문이다. 스미스의 우선적 관심은 사회적 협력과 안정성, 국내적 도덕을 유지하는 것이었다. 이는 결국 문화 공간 너머의 판단 문제에 스미스의 동감 이론이 취약하다는 것을 보여주는 것이라고 비판한다(스미스, 2010: 421; Forman-Barzilai, 2005: 209).

3) 절대 타자

그렇다면 아담 스미스의 동감은 자아 중심성이나 문화 공동체의 지평을 넘어서는 절대 타자에 대한 동감으로까지 확장되는 것은 불가능한 것인가?

도덕성을 자아의 총체성으로부터 분리된, 타자의 타자성으로부터 설명하는 대표 철학자가 레비나스라 할 수 있다. 그에 따르면, 스미스의 ‘공정한 관찰자’ 개념은 “동일성에 의한 타자의 포섭, 또는 총체성에 의한 무한성의 기각”을 낳을 뿐이다(Aboulafia, 2001: 110). 동감 정서는 타자의 타자성을 자기 자신의 존재로 가득 채우기 때문에 도덕성의 바탕이 될 수 없다는 것이다(윌글: 107). 레비나스에게 타자를 위한 도덕은 자아와 타자 사이에 단절을 전제로 해야 한다. 이 단절이 없으면 타자성은 너무 쉽게 동일성으로 축소된다(윌글: 123). 레비나스는 나의 세계로 환원될 수 없는 타자와의 관계를 ‘얼굴의 현현’이라는 은유로 표현한다. 타인의 얼굴은 나의 입장이나 위치와 상관없이 스스로를 드러낸다. 타자의 “얼굴의 현현은 일종의 윤리적 호소이다. 얼굴은 나에게 명령하는 힘”으로

다가오기 때문이다(강영안, 2021: 35). “타자의 얼굴은 우리 ‘밖에서’ 우리의 유한성의 테두리를 깨뜨리고 우리의 삶에 개입”한다(강영안, 2021: 147). 이런 시각에서 스미스의 동감은 나르시시즘의 투사에 불과하다.

레비나스와 스미스의 이런 차이는 인간에 대한 이해의 차이로부터 비롯된다고 할 수 있다. 레비나스에게 인간은 본성상 이기주의자이다. 인간의 자아는 타자를 자기와 동일화하는 ‘제국주의 자아’이다. 그렇게 때문에 인간의 자기 중심성은, 타자의 타자성을 통해서만 극복될 수 있다. 반면 스미스에게 인간 행위의 동기는 이기성과 이타성이 섞여 있는 복잡한 것이다. 그에게 이기성과 이타성은 서로 대립되는 시소 관계가 아니다. 스미스에게 인간 존재는 자기 이해관계를 추구하면서 동시에 타자를 위한 존재도 될 수 있다(Aboulaflia, 2001: 112). 스미스에게 공정함의 윤리는 자기 이해관계의 확장으로부터 나온다.

스미스의 동감 이론을 발전시키고 있는 조지 허버트 미드와 마사 누스바움의 동감에 대한 논의는 자아의 이해관계를 포기하지 않으면서도, 타자의 타자성을 수용할 수 있는 가능성을 보여준다. 먼저 미드에게 세계는 “사건들(events)의 세계”이다. 그에게 새로움(novelty)란 창조적 자아의 활동을 통해서 나타나는 것이 아니다. 새로움은 사건들의 세계 일부이다. 새로움과 차이는 시간의 근원이고 역사 변동의 핵심이다. 새로움에 대한 미드의 접근은, 우리를 놀래키는 타자의 역할, 우리의 기대를 넘어서는 영역, 예고의 수용을 넘어서는 점에서, 레비나스의 창조성에 대한 보완이라고 할 수 있다. 미드에게 타자는 분명하게 동일성으로 축소되지 않는다(Aboulaflia, 2001: 121-122).

누스바움은 ‘동감’의 한계를 인정하지만, 이성에 의해 규제된다면, 더 넓은 도덕의 세계로 이끌어주는 중요한 다리 역할을 할 수 있다고 주장한다(누스바움, 2015: 720). 그에 의하면 동감은 감정뿐 아니라 인지 구조 차원의 객관성을 포함하고 있다. 스미스 또한 “동감은 모종의 걱정을 목격함으로써가 아니라 그 걱정을 야기한 상황을 목격함으로써 발생한다”고 했던 것처럼, 이성과 객관성의 차원을 인정하고 있다(스미스). 누스바움의 이러한 차원을 구체화하여 우리가 타자에게 동감하기 위해 충족되어야 할 세 가지 조건을 제시한다. 이 인지 요소가 동감의 불편부당함을 보완하는 역할을 할 수 있다. 첫째는 타자의 경험이 갖는 ‘심각성’ 차원이다. 타자의 경험이나 고통이 사소한 것이 아니라, 심각한 것이라는 믿음 또는 평가가 있어야 한다. 인간이 삶을 살아가면서 반드시 충족될 필요가 있는 가치들(굶주림, 질병, 건강, 이별 등)이 훼손되었을 때 우리는 그 타자에게 동감하게 된다. 둘째는 ‘부당함’에 대한 평가이다. 타인이 당하는 고통이나 슬픔이 자신의 책임이 아니거나, 지나치게 과중하다고 여겨질 때, 우리는 그 사람에 대해서 동감을 표하게 된다. 셋째는 ‘행복주의의 판단’이다. “불행한 사람들의 운명이 자기의 것이 될 수도 있다는 것”을 인정할 수 있을 때, 우리는 그 타자에게 동감을 하게 된다. 루소의 지적처럼, 국왕이 신하에게, 부자들이 가난한 사람들에게, 그리고 귀족들이 평민들에게 동감하지 못하는 이유는 자신들은 절대 그렇게 되지 않을 것이라는 생각 때문이다(루소, 2006: 299).

미드의 ‘사건들의 세계’에 대한 논의나, 누스바움의 동감의 인지 구조에 대한 논의는 동감의 자기 중심성과 주관성, 편향성을 보완하는 방안으로서 충분히 고려할만한 주장이라고 할 수 있을 것이다.

• 도움받은 글

- 강 영안, 「타인의 얼굴: 레비나스의 철학」(서울: 문학과지성사, 2021).
- 누스바움, 마사, 「감정의 격동: 2. 연민」(조 형준 옮김)(서울: 새물결, 2015).
- 루소, 장 자크, 「에밀」(정 봉구 옮김)(서울: 범우사, 2006).
- 민 은경, “타인의 고통과 공감의 원리,” 「철학사상」 27권(2008).
- 손탁, 수잔, 「타인의 고통」(이 재원 옮김)(서울: 이후, 2011).
- 스미스, 애덤, 「도덕감정론」(박 세일/민 경국 옮김)(서울: 비봉출판사, 2010).
- 아렌트, 한나, 「칸트의 정치 철학 강의」(김 선옥 옮김)(서울: 푸른숲, 2002).
- 이 승훈, “‘동감’의 조건과 그 구성: 한국 사회에 대한 비판적 성찰,” 「공공사회연구」 제5권 1호(2015).
- 이 승훈, “도덕적 자아, 창조적 주체,” 「사회이론」 제46호(2014).
- 이 승훈, “동감의 사회적 구성,” 「지역사회학」 18권 1호(2017).
- 이글턴, 테리, 「낯선 사람들과의 불화: 윤리학 연구」(김 준환 옮김)(서울: 도서출판 길, 2017).
- Aboulafia, Mitchell, *The Cosmopolitan Self: George Herbert Mead and Continental Philosophy*(Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2001).
- Forman-Barzilai, Fonna, “Sympathy in Space(s): Adam Smith on Proximity,” *Political Theory* 33권 2호(2005).
- Frazer, Michael L., *The Enlightenment of Sympathy*(Oxford University Press, 2010).