

# 市場秩序에 관한 儒敎思想과 古典派經濟思想의 比較 研究

李 弼 佑

본 연구는 시장질서에 관한 儒敎와 古典派 경제사상의 비교에 그 목적을 두었다. 이 두 東西思想의 비교연구 결과 얻은 인식은 다음과 같다. 즉 사회정의에 관한 궁극적 결정변수는 동서사상이 양심에 있음을 주장하고 있어 그 유사성을 발견할 수 있었다. 그러나 개인의 선택행동의 목적함수, 사회합의절차, 규칙의 관리, 교환의 자유 등에 있어 동서의 사상은 상이했음을 밝혔다. 본 연구는 한국시장질서에 적합한 “道義的 資本”(moral capital)에 대한 개념적 틀을 제시했다는 데 그 의미가 있으며 나아가 공동체정신에 기초한 유교사상의 근대화 과제는 국제협력을 요구하는 21세기의 지구촌 경제질서형성에 있어 중차대한 의미를 지닌다고 볼 수 있다.

## 1. 序 言

본 논문의 목적은 儒敎思想과 古典派 經濟思想을 市場秩序의 시각에서 조명·고찰하며 이 두 개의 東과 西의 사상적 접근을 비교·고찰함으로써 그 類似性和 相異性을 밝혀내는 데 두고자 한다.

이에 있어 儒敎의 倫理와 古典的 경제 사상의 대표자인 아담 스미스의 共感(sympathy)의 倫理를 집중 비교 고찰할 것이다.

언뜻 생각하기에는 유교의 가르침 속에는 근대 자본주의 사회의 주축을 이루는 市場原理가 배제되어 있으며, 오히려 그것은 자본주의에 역행하는 규범을 가르치고 있어 경제 발전을 저해한 것으로 인식되고 있는 것이 현실인 듯하다. 이렇게 주장한 대표적인 학자는 막스 베버로 알려져 있다. 본 연구는 이러한 기성 이론의 진부성을 극복하고 유교에도 그 윤리적 가치에 있어 시장질서에 부응하는 근대적인 요소가 내포되어 있음을 논증하고 그를 밝히는 것이 목적이 되고 있음을 여기에서 밝힌다.

물론 서구에서는 18세기에 아담 스미스가 그의 『國富論』 이전의 저서 『道德感情論』에서 공감의 원리를 중심으로 주로 이타심과 이기심을 논의하면서 당시 주어진 경제의 시장질서를 설명한 바 있다. 이러한 공감의 원리는 그 후 자본주의의 기본적인 사회 체제라고 할 수 있는 시장질서의 윤리적 기초가 되고 있음에 본 연구에서 배제할 수 없는 부분이

도 하다.

유교는 주지하는 바와 같이 BC 500년경의 지배적 철학 사상이므로 아담 스미스에 비해 약 2000여년을 앞서고 있는 사상 체계이기도 하다.

오늘날 한국 사회가 정치, 경제, 사회, 문화적 측면에서 체험하고 있는 사회 총과정에서 儒敎倫理가 지니는 의미는 중차대하다고 생각한다. 왜냐하면 그것은 의식적이건 무의식적이건 간에 우리 몸에 깊숙이 뿌리 박힌 문화적인 기틀이요 대들보 역할을 하고 있기 때문이다. 불교 및 기독교가 대중의 지배적 종교로서 자리잡고 있지만 불교 신자이든 기독교 신자이든 그 사람의 교리 이전에 가슴속에 깊이 자리잡고 있는 문화적 기틀은 유교 윤리라는 큰 테두리를 벗어나지 못하고 있다. 특히 여기에서 지적하고 싶은 점은 유교는 종교가 아니며 그 가르침은 有用性을 알리고 있을 뿐 그 가르침의 절대성을 주장하는 종교적 독선을 배제하고 있다는 사실이다. 그것은 하나의 문화적 요소로서 우리 실생활에 알게 모르게 깊숙이 뿌리 박혀 있는 전통이요 관습을 형성하고 있는 것이다.

우리에게 주어진 사회 체제도 역시 시장질서의 큰 테두리를 벗어날 수 없지만 현실적으로 우리가 적용하고 있는 시장질서는 전형적인 의미에서의 시장질서와는 달리 한국적인 문화에 익숙해진 특이한 시장질서임을 인식해야 할 것이다. 이러한 특이성의 기원을 나는 유교윤리에서 찾고자 하며 그것이 아담 스미스가 제시한 전형적인 시장질서의 내용과 어떻게 다르게 나타나고 있는지를 밝히고자 하는 것이 본 연구의 궁극적인 목적이었음을 재삼 밝혀둔다.

먼저 제2장에서는 시장질서의 기본 개념과 원리를 서술하고 시장질서를 유지 성립시킬 수 있는 전제로서 인류 사회가 지니고 있는 최소한의 기본적인 윤리에 대해 고찰하고자 한다. 제3장에서는 이러한 시장질서의 윤리적 전제를 고찰한 후 유교의 가르침 중에서 시장질서와 관련된 교의 내지 사상을 논의할 것이며 제4장에서는 서구의 시장질서 이론을 경제학의 아버지라고 일컫는 아담 스미스의 『共感의 原理』를 중심으로 고찰하고자 한다. 제5장에서는 시장질서에 관한 행동규범에 있어서 동과 서의 사상이 어떻게 다르며 또 어떤 점에서 어떻게 유사성을 드러내고 있는가를 비교 논의하고자 한다.<sup>(1)</sup>

(1) 본 논문은 1996년 9월 13일 한국 공자 학회에서 발표한 “儒敎思想과 倫理의 經濟學的 認識”의 후속 연구 논문이다.

## 2. 方法論的 限界와 可能性

본 논문에서 먼저 다루고 있는 것은 유교사상과 시장질서이다. 유교의 가르침에서 나타나고 있는 사상적 특성이 한 시대에 시장질서를 규정하는 내용과 어떠한 관계를 맺고 있는가를 주로 경제학적 시각에서 조명해 보고자 한다.

시장질서란 우리의 일상적인 경제행동을 규제하고 있는 제도적 規則(rule)으로서 이해코자 한다. 그 규칙의 기본 내용은 交換의 自由, 利潤追求의 自由, 경쟁의 자유, 交換의 공정성 등으로 볼 수 있다. 그러나 본 연구는 다음과 같은 방법론상의 문제점이 있음을 지적하고자 한다.

첫째, 유교사상의 내용은 이기심을 추구하는 시장질서와는 거리가 먼 이타적인 덕목(仁)을 중심으로 제시되고 있어 그 한계가 있다.

둘째, 논문에서 다루고 있는 孔孟의 사상과 아담 스미스의 사상이 등장했던 시대는 2000여년이란 시대적 격차가 있으며, 이런 상황에서 이 두 사상을 직접 비교한다는 것은 시공적 비약을 수반하는 무리가 있으나, 그러한 시공적 비약을 극복할 수 있는 가능성이 있음을 밝히고자 한다.

먼저 유교사상이 시장질서와 어떤 관계를 갖고 있는가를 가려냄에 있어서는 그 내용이 시장질서의 요건과는 전혀 無關하다는 것이 문제로 제기된다. 따라서 여기에서는 자본주의 경제질서와 관련해서 그것의 方法論的 차이점이 무엇인가를 밝히고자 한다. 그러한 方法論的 한계를 인정하면서 시장질서의 요건과 긍정적인 의미를 부여할 수 있는 가능성은 무엇인가를 알아본다.

시장질서의 주요 요건은 교환의 자유, 경쟁의 자유, 이윤극대화의 자유, 예산제약성 등으로 표현된다. 이러한 요건을 다루는 경제학은 그 목적이 社會厚生의 극대화 내지 國富에 있다고 볼 수 있다. 그러니까 오늘날 정통경제학파가 추구 지향하는 목적함수가 있다면 그것은 후생 그 자체이며 그것을 달성하기 위한 수단변수로서 자본·노동·기술 등 경제변수의 효율적인 결합이 그 필요조건으로 제시되고 있다. 이에 더해 경제외적인 충분조건으로서 윤리, 성실, 근면과 관련된 보다 생산적인 문화 변수가 제시되고 있다. 그러나 공맹이 추구 지향하는 목표가 있다면 그것은 德의 배품에 있으며 王道의 실현이었다. 이러한 덕의 실천은 구체적으로 仁·義·禮·智의 수단변수로서 제시되고 있음을 볼 수 있다. 또한 정통경제학이 이기심 추구를 그 목적함수로 보고 있다면 공맹은 이타심을 중심

〈表 1〉 儒敎와 正統經濟學派의 比較

	목적 함수	수단 변수
경제학	이기심 후생	분업·개인적 합리주의 자본·노동·기술
유 교	이타심 덕 王道	仁·義·禮·智 務農 + 興學

으로 하는 德(仁·義·禮·智)을 목적함수로 제시하고 있는 것이다(禹玄民(譯解) (1986, p. 16)). 경제학의 이기심 추구가 이타심의 德으로 대체되어 있다는 점에서 그 방법론적 전체에 차이가 있다고 볼 수 있다. 이를 정리하면 〈表 1〉과 같다.

왕도를 지상의 목표로 제시하고 그 실현을 務農과 興學에 두었던 것이다. 따라서 공맹 사상을 중심으로 하는 유교는 기본적으로 시장질서의 요건인 이기심 추구와는 거리가 멀며 오히려 그 반대인 이타심 추구적인 덕목을 그 목적으로 추구·제시하고 있다. 따라서 서구의 자본주의정신과 유교의 사상은 기본적으로 상치되는 방법론에 기초하고 있어 이를 대비한다는 것은 사실 아무런 의미조차 없다고 해야 할 것이다.

이러한 방법론적 차이의 원인은 무엇보다도 그 시대적 배경이 전혀 상이했었다는 데서 찾아볼 수 있다. 공맹이 살아 체험했던 시대는 B.C 500년경의 古代農耕社會體制를 근간으로 했으며 정통경제학파의 사상은 18세기 중반기의 산업혁명이 개막을 고했던 自由經濟體制를 그 배경으로 하고 있었다. 공맹은 당시 개인의 利는 오히려 사회악으로 보았다. 따라서 個人主義的 功利主義思想은 생각할 수도 없으며 고대봉건농경사회에서 天命에 입각한 왕도정치 이념을 주장했다고 볼 수 있다. 여기에 유교사상의 방법론적 한계가 있음은 너무도 자명하다 하겠다.

다음 시공적 격차에 대해 살펴보기로 하자.

a. 공맹시대의 유교사상과 아담 스미스의 경제사상을 비교한다는 것은 時空을 비약하게 되는 무리가 있다. 그러나 한편 유교를 배경으로 하는 동아시아 지역의 경제행동의 학문적 체계화를 위해 유교의 고전인 공맹사상을 고전과 아담 스미스 사상과 비교했다. 그(동아시아 경제행태의 학문적 체계화)에 근접하는 바람직한 하나의 시도적 작업으로 판단하여 그러한 시공적 비약을 수반하는 방법을 부득이 채택하였음을 밝혀 둔다.

b. 공맹사상은 유교 윤리의 고전이며 아담 스미스의 사상은 시장윤리의 고전이기에 시장윤리와 관련하여 동서의 사상을 고전을 통해 비교해 보고자 했다.

c. 하버드 대학의 Tu Wei Ming이나 프린스턴 대학의 Ying-Shih Yü는 『유교와 자본주의(Confucian Ethics and Capitalism)』에서 그의 윤리·사상을 중심으로 비교·논했다는 점에서 본 논문의 접근방법과 유사하다고 볼 수 있다(Tu Wei Ming(1997), Yü, Ying-Shih(1997)). 다만 그들이 공맹 이래로 전래되었던 일반론적인 유교 윤리와 자본주의 윤리를 다룬 데 비해 본 논문은 그러한 유교 윤리의 원류가 되고 있는 공맹의 사상을 『論語』, 『孟子』, 『大學』, 『中庸』 등 유교의 고전적 교의에 입각하여 직접 접근하고 있다는 점이 다를 뿐 그 접근 방법에 있어서 다른 것이 없음을 밝히는 바이다.

한편 오늘날과 같은 시장 지배적인 사회체제가 보편화되고 있는 상황이 공자와 맹자의 눈앞에 주어졌다면 과연 그들은 무엇이라 했을까? 그들 특유의 사상을 배경으로 하여 새로운 상황에 대처하여 어떻게 반응했을까? 유교사상이 시장질서에 대해 갖는 의미는 우리의 경우 일정한 가정(시대적 배경)하에서 추론적으로 그리고 간접적으로 접근함으로써 얻을 수밖에 없다고 생각한다. 즉 시대적 배경을 현대사회로 대체·유추함으로써 공맹사상의 현대적 인식에 근접하는 하나의 가능성을 모색해 보고자 한다.

그러나 거의 같은 시대적 배경 하에서도 시장질서의 요건과 가장 가까운 시장체계를 우리는 墨子에서 찾아볼 수 있다. 그는 유가에 도전하여 보다 현실에 가까운 사상을 제시했다고 보이며 특히 덕목의 실천에 있어 현실세계에 직설적이고 명시적으로 접근함으로써 시장질서의 요건에 부합하는 견해를 표명하고 있는 것이다. 이런 점에서 그가 방법론적으로 진일보한 시도를 하고 있음은 특이하다. 그렇다고 목자가 시장질서의 요건에 관해 직접적인 분석을 했느냐하면 역시 그렇지 못하며 따라서 그의 사상적 배경을 다만 시장질서가 주어졌다는 가정 하에서 그가 어떻게 반응했을까 하는 간접적·추리적 방법에 기초해 접근할 수밖에 없음을 밝히는 바이다.

### 3. 市場秩序의 原理와 倫理的 前提

#### 3.1. 市場의 概念的 背景

시장은 어떤 재화 및 서비스의 쌍방에 의한 교환을 뜻한다. 이 개념은 대체로 그러한 교환이 이루어지는 곳, 즉 장소적 개념으로 통상적으로 파악되고 있지만 이는 교환 행동 자체에 대해 쓰여지기도 한다(예: 전화를 통한 주식의 매매). 시장의 개념은 경제원론 교과서에서도 볼 수 없으며 經濟學 辭典(The New Palgrave, A Dictionary of Economics, The Macmillan Press, 1987)에서도 소개되고 있지 않다. 다만 市場失敗, 市場價格(market

price) 市場 清算(market clearing), 市場 期間(market period)이 있을 뿐이다. 교과서에서는 시장의 내용을 이루고 있는 수요와 공급 곡선의 원리를 설명하고 市場價格을 소개하는 것이 보통이다. 즉 시장은 수요와 공급이 가격을 통해 조절되는 기구로서 소개되고 있다.

그러한 수요와 공급 즉 파는 사람과 사는 사람에 대한 경제학적 논리에서 그 중심이 되고 있는 것은 가격이며 그 이외의 요인은 고찰에서 배제되는 것이 보통이다. 그러나 우리는 여기에서 시장의 문화적, 역사적 배경에 관심을 갖는 것이다. 그런데 공공 선택 학파의 창시자인 뷰캐넌(J. Buchanan)이나 進化論的 경제이론을 펴낸 하이에크(F. Hayek)와 같은 학자들이 나름대로 그러한 시장의 사회·문화적 배경 속에서 시장을 이해하고 있다는 점은 특징적이다. 시장은 옛날 고대의 물물교환에서 오늘날 주식시장에서의 증권 매매에 이르기까지 교환 행동이 주축이 되고 있지만 이러한 교환 행동은 그 사회구성원이 합의에 만든 일정한 規則(rule) 하에서 이루어지고 있는 것이다.

여기에서 뷰캐넌은 특히 교환 행동이 쌍방이 추구하고자 하는 이권이 서로 맞아떨어질 때 이루어질 수 있음을 주장한다. 즉 쌍방의 계약적 합의 행동이 전제될 때 서로가 이득을 실현하며 교환이 이루어 질 수 있음을 주장하고 있다[Buchanan(1977, p. 222)]. 하이에크는 시장을 하나의 '自發的 秩序'(혹은 '順理的 秩序')(spontaneous order)로 이해하고 있다. 그는 특징적으로 모든 사회경제 행동을 진화론적 입장에서 관찰하고 있다. 오늘에 우리가 적용하고 있는 시장은 하늘에서 또는 땅에서 불쑥 튀어나온 제도가 아니며, 오랜 세월 동안에 사회 구성원들이 이렇게 저렇게 겪은 체험을 바탕으로 해서 즉 문화적인 진화 과정을 거쳐 저절로 만들어진 것이 곧 현실의 시장질서라는 것이다. 따라서 그것은 그 어느 누구의 강제적인 의지나 명령에 의해 만들어지지 않았음을 강조하고 있는 것이다[Hayek(1973, p. 36)]. 이러한 시장질서는 하나의 질서에 불과하며 거기에는 두 가지 종류의 규칙이 있음을 지적한다. 하나는 遺傳的으로 전래된 규칙, 다른 하나는 문화적으로 施行錯誤를 거쳐 배운 規則(learned culturally transmitted rules of human conduct)이 있음을 지적하고 있다[Hayek(1967, p. 66)].

하이에크나 뷰캐넌의 시장질서의 개념이 문화적 역사적 테두리를 벗어날 수 없는 社會性(sociality)을 내포하고 있는 한, 구체적으로 나라마다, 지역에 따라, 민족에 따라 그들이 채택하고 있는 시장질서는 틀림 없이 다를 것임을 주장하고자 한다. 그것이 순수한 市場經濟論理에서 벗어나는 市場失敗 내지 왜곡된 시장질서일 수도 있으며 또 그 나라 민족의 고유한 윤리 가치 내에서 주어질 수 있는 특이한 질서일 수도 있음을 지적하고자 한다. 그러니까 어느 하나의 질서만을 고유한 전형으로 내세우기보다, 전형에서는 벗어나지

만 시장의 원리가 지켜지는 다른 류의 시장질서도 시장으로 받아들여야 할 것이다. 즉 시장질서에도 다양성이 존재할 수 있음을 인식해야 할 것이다.

### 3.2. 市場秩序의 原理와 特性

시장질서의 원리는 경제학에서 서너 가지로 명확히 제시되고 있다. 시장질서의 내적 조건으로서의 원리는 첫째, 교환의 자유, 둘째, 경쟁의 자유, 셋째, 이윤추구의 자유, 등이 그것이다. 먼저 교환의 자유는 쌍방간의 거래가 자유롭게 보장되고 있음을 뜻한다. 그 누구의 간섭이나 개입 없이 두 사람이 파는 값과 사는 값에 합의하면 이러한 교환은 이루어질 수 있는 것이다. 그러니까 A가 사과를 갖고 있으며, B가 배를 가지고 있는 경우 A는 B에게 사과를 주고 그가 원하는 배를 준다면, 또 B는 A에게 배를 주고 사과를 A로부터 받는다는데 합의하면 A, B간의 거래는 이루어질 수 있다. 그러한 交換(exchange)은 A에게도 B에게도 만족도를 높여 줄 것이며 따라서 서로의 이익이 추구·실현되고 있음을 뜻한다. 따라서 교환이 많이 이루어질수록 사회의 만족도는 고도화되어 부가 증진되고 후생이 두터워져 번영할 수 있음을 알 수 있다.

둘째, 그러한 교환은 경쟁의 원리에 의해 크게 규제되고 제한을 받지 않을 수밖에 없다. 즉 사는 사람의 입장에서 보면 물건값이 쌀수록 더 사려고 덤빌 것이며 비쌀수록 사지 않으려고 할 것이기 때문이다. 또 파는 사람의 입장에서는 비쌀수록 이를 챙길 수 있어 팔려고 할 것이며 쌀수록 안 팔려고 할 것이다. 따라서 재화 공급자의 입장에서 볼 때 다른 업자보다 더 싼값에 질 좋은 물건을 만들어 팔 때 장사가 잘 되어 사업에 성공할 것이다. 즉 세상에 물건 파는 사람은 자기가 혼자 독점을 하고 있지 않으며 자기 이외에 많은 사람들이 시장에 참여하여 같은 상품을 만들어 팔기 때문에 시장의 특성은 교환의 자유 즉 시장 진입 퇴진의 자유에 의해 얼마든지 많은 동업자가 있다는 사실에 있음을 인식해야 할 것이다. 여기에 남과 경쟁하지 않으면 안되는 경쟁 사회에서 우리는 살고 있으며 생업에 참여하고 있음을 재인식해야 할 것이다. 이러한 경쟁은 누구에게나 시장에 참여할 수 있도록 자유롭게 보장되고 있는 것이다. 또 능률과 효율은 바로 이러한 경쟁의 산물로서 이해할 수 있다.

셋째, 시장에 참여하는 공급자 즉 기업은 이윤 추구의 자유가 보장된다. 특정 재화를 제조 공급함으로써 취득하는 판매 수입이 그 비용을 초과하는 이윤을 실현할 때, 시장에서의 사업 동기는 충족될 수 있기 때문이다. 따라서 모든 공급자는 그가 챙기는 이득을 극대화하려는 노력을 집중할 것이지만 국가의 公正去來法에 의해 부당한 반사회적인 이윤 추구 행동은 규제되고 또 제한되고 있음이 현실이다. 그리하여 이윤 추구 극대화 원리는

어디까지나 주어진 경쟁질서 내지 공정 거래의 테두리에서 법적으로 규제되면서 보장되고 있는 것이다.<sup>(2)</sup>

지금까지의 시장질서 원리에 따르면 그것은 현실적으로 어떤 특성을 띤 것일까? 나는 그것을 두 가지의 특성을 함축하고 있는 것으로 표현하고자 한다. 그 첫째는, 自發的(順理的) 秩序이며, 둘째는 適者生存의 특성을 지닌다고 볼 수 있다.

무엇보다도 그것은 그 누구의 강압이나 의지에 의해 주어진 인위적 질서가 아니며, 사회 구성원들이 모두 선호하는 합의된 규칙에서 만들어진 것이 아니라, 만들어 졌다는 인위적인 표현도 불가능한 '순리적'으로 저절로 주어진 하나의 사회질서로서 이해해야 할 것이다. 그러니까 이점에 있어 하이에크가 시장은 자발적 질서 또는 '順理的 秩序'로서의 규칙으로 정의했던 주장에 동의하는 바이다. 그것은 어떤 의미에서 경제생활에 있어 민본주의를 뜻하며 세상은 민의에 수렴된 '太平聖世'로서 유교 윤리적 관점에서의 해설이 가능할 것이다.

한편 시장질서는 적자생존의 원리가 철저하게 적용되는 경우에 해당한다고 볼 수 있다. 경쟁의 세계에 뛰어들 수밖에 없는 오늘날 시장에서의 生業을 말해 주고 있으며, 그 경쟁은 냉엄하고 치열해지고 있어 웬만한 힘이 없이는 그 경쟁에서 탈락해 버려 나오자가 될 수밖에 없는 것이기 때문이다. 그러니까, 현실에 주어진 질서 속에서 잘 적응하는 자는 살아남지만 힘이 없어 적응이 시원치 않으면 경쟁에서 탈락해 패배의辛苦를 맛볼 수밖에 없는 것이 시장질서이기도 하다.

따라서 시장은 어떤 의미에서 경쟁을 통해 고도의 효율성을 추구·실현할 수 있으며 이것이 인류 문명의 발전과 경제발전의 고도화를 가져왔다고 볼 수 있다. 따라서 시장질서에 적응을 잘한다는 것은 보다 효율성 있는 요소 투입으로 자원 배분을 효율화할 때 경쟁에서 이길 수 있음을 의미하는 것이다. 따라서 시장은 힘 있는 경쟁력이 그 적응의 전제조건이 되고 있는 것이다. 이렇게 볼 때 그것은 비정한 질서이기도 하며 그 질서의 규칙이 과연 사회적 정의에 기초하고 있는지에 관한 논쟁이 일어날 수도 있는 것이다. 예로서 어느 특정한 집단의 이익만을 추구하는 규칙이 經濟政策의 명분으로 채택될 때 그러한 적응 조건은 사회 불의의 테두리를 벗어나지 못함으로써 비판을 받게 될 것이다. 따라서 시

(2) 거래과정에 적용되는 수단이 보다 효율성을 지닐 때 그렇지 못한 경우에 비해 경쟁력은 강하게 나타난다. 이러한 경쟁은 일정한 규칙의 틀 속에서 추구되어야 한다. 그 틀을 흔히 공정거래법이라고 한다. 특히 경쟁의 자유를 보호하기 위한 경쟁질서 정책이 필요하다. 이를 민경국은 자기통제질서라고 하였으며 그에 관한 법규범의 필요성을 지적하고 있다[민경국(1997, pp. 352-356)].



장질서의 내용은 사회의 공정한 기준에 따라 결정되어야 할 것이다.

끝으로 이러한 시장질서의 유지, 성립을 위한 외적 조건으로 하나의 안정된 通貨 制度가 제시되어야 한다(Eucken(1964, p. 162)).

### 3.3. 倫理的 前提

이러한 시장질서의 원리는 결국 사회구성원들의 행동을 규제하고 다양한 측면에서 영향을 줄 것이다. 우선 그러한 질서에 적응하기 위해서도 때로는 개인은 극기와 개인적 회생을 감수해야 한다. 따라서 우선 하나의 제도로서의 시장에 대해 개인은 피동적일 수밖에 없다. 그러나 독재 사회가 아닌 자유 사회일 경우 사회 구성원들이 좋아서 그러한 시장질서를 채택한 것이다. 따라서 자발적 선택에 기초한 시장질서에 대해 불평하거나 반대할 하등의 이유가 성립할 수 없다. 그것은 오히려 개인에게 있어 선택의 자유를 충분히 활용하면서 적극적이고 능동적인 개인의 능력을 발휘할 수 있는 기회가 주어진 것으로 볼 수도 있는 것이다. 이 점에서 시장질서는 개인에게 있어 피동적인 측면도 있으나 능동적인 의미 또한 있음을 인식해야 할 것이다.

어쨌든 모든 규칙은 무제한적인 선택을 허용하지 않으며 일정한 범위 내에서 즉 사회 전체적으로 해악이 되지 않는 테두리에서 개인의 행동의 선택 범위가 제한적으로 주어지고 있는 것이 그 특성이다. 그러한 규칙의 제약은 모든 사회구성원이 착실히 지켜 수호해 나갈 때 시장질서는 건재하여 사회의 안정과 번영을 기할 수 있는 것이다.

그런데 이러한 제약 속에서의 개인 행동의 자유는 어떻게 규제되고 있는가? 남에게 해를 주는 행동 선택은 법으로 금지되어 벌칙이 적용되고 있다. 또 사회 전체에 국가 전체에 대해 해가 되는 선택행동 역시 금지되고 있는 것이다. 결국 遵法精神이 중요하지만 법 이전에 관습과 윤리, 도덕이 더욱 중요하다. 즉 법이 무서워 법을 지킨다기보다 남에게 해로운 일을 해서는 안된다는 인간 본래의 착한 마음과 정의감을 윤리적으로 갖추고 있는 사람에게 그런 법과 규칙은 사실 필요 없다고 해야 할 것이기 때문이다. 시장질서가 잘 지켜지기 위해서라면 적어도 다음의 윤리 가치가 모든 개인에게 갖추어져 있어야 한다.

첫째, 개인은 바르게 선택 행동해야 한다.

둘째, 개인은 거짓말을 하지 않으며 반대로 진실만을 얘기한다.

셋째, 개인은 다른 사람과의 계약을 꼭 지켜야 한다.

넷째, 개인은 남과의 관계에서 신의가 있어야 한다.

다섯째, 남의 것을 탐내어 훔쳐서는 안될 것이다.

여섯째, 개인은 타인의 재산을 존중할 뿐 아니라 그 사람의 인격을 존중해야 할 것

이다.

위의 여섯 가지의 윤리 가치는 시장질서의 원활한 운영을 위해 필수 불가결한 사회제도의 가치라 할 수 있다.<sup>(3)</sup> 현실에 있어서 일련의 市場失敗는 이러한 기본적인 윤리 가치의 결여로 발생하고 있음을 우리는 주변에서 흔히 볼 수 있다.

#### 4. 儒敎思想과 市場秩序<sup>(4)</sup>

##### 4.1. 儒家와 市場秩序

##### 4.1.1. '仁' 과 交換의 自由

만일 오늘날처럼 시장에서의 교환행동이 현실로 공맹의 눈앞에 나타났다고 하면 이를 보고 그들은 어떻게 반응했을까?

시장질서의 기본적인 요건은 교환에 있다. 서로간의 交換을 통해 서로의 이득을 실현하는 것이 그 특징이기도 하다. 이러한 서로의 교환행동이 자유롭게 보장될 때 사회후생은 증진될 것으로 보는 견해는 경제학의 기본원리이기도 하다.

이러한 교환의 自由와 관련하여 儒家의 사상에 조명해 볼 때 의견상 自利를 추구하는 것은 小人으로 간주되어 거의 금기시되고 있어 교환을 긍정하는 대목을 찾기 어렵다.

그러나 '仁' (generosity, benevolence)이란 덕목을 살펴볼 때 글자 뜻대로 '어질다'라는 인간사회의 최고의 덕목으로 제시되고 있다. '어질다'라는 뜻은 첫째, 사물에 대한 판단이 分別있는 관찰을 통해 현명한 선택 행동을 수행한다는 것이다. 둘째, 남에게 사랑과 관용에 기초한 선을 베푼다는 것을 뜻한다. 이는 남에게 적선을 베풀어 이롭게 한다는 뜻에서 利他心(altruism)과 관련된 행동이라고 말할 수 있다. 상대방이 자기가 가진 것을 갖고 싶어할 때 그것을 상대방에게 베풀고 그 대신 자기도 상대방으로부터 자기가 원하는 것을 받는다면 쌍방의 교환행위가 이루어질 것이다. 셋째, 이러한 어짐의 행동은 언제나 '慎重' (prudence)에 기초하여 나타나고 있다.

이것은 氣가 아닌 理로서의 사회규범 내지 미덕이며 그 결과 자기수신에 기여하고 훌륭한 군자에 가까운 사람으로 인정되는 것이다. 따라서 신중한 태도는 결과적으로 자기의 사회적 위치를 굳건히 하며 자신에게 유익성과 유용성을 가져다주기 때문에 신중은 이기

(3) 이필우 역(1996, p. 234). 이러한 윤리 가치가 결여될 때 현실의 시장질서는 왜곡될 것이다. 사회구성원 多數(majority)가 반시장적으로 행동한다면 시장은 사회제도로서 형식적 존재일 뿐 현실적으로 시장에서의 효율적 배분을 기대할 수 없을 것이다.

(4) 李彌佑(1996c).

심 추구에 있어 필요조건이기도 한 것이다. 경제학의 아버지 아담 스미스는 바로 ‘慎重’을 하나의 미덕으로 보았으며, 이에 기초한 행동은 결국 자기이익을 도모하는 결과를 가져오므로 이기심 추구에 긍정적인 태도로 보았던 것이다.<sup>(5)</sup> 仁에 기초한 행동은 그것이 어떤 경우에 어떻게 표출된다 하더라도 모든 욕심과 악을 누르고 바르고 착한 일만을 택하는 결과를 가져올 것이다. 이러한 仁의 美德을 배경으로 했을 때 만일 사람들이 서로 바꾸는 일, 또는 상행위를 놓고 볼 때 어떻게 공맹은 반응했을까? 만일 어떤 사람이 사과를 가지고 있는데 배가 먹고 싶으며 또 다른 사람이 배를 갖고 사과를 원할 때 서로의 욕구를 충족시켜 줄 수 있는 좋은 여건에 있어 사과와 배를 바꾸어 갖는다면 두 사람 모두 만족할 수 있어 좋을 것이다. 이러한 물물교환은 고대와 중세에 보편화된 경제생활의 일면이었으며 이를 두고 공맹은 어떻게 논평했을까? 그들은 남을 사랑하고 베푼다는 仁의 사상에 입각해 그러한 행동을 찬동했을 것이고 또 한편 사과를 주고 자기가 원하는 배를 얻게 되어 우선 고마움을 상대방에게 포함으로써 禮를 다할 것이다. 이러한 고마움의 표현은 두 사람 모두 나누게 되므로 財의 교환과 더불어 예의 교환도 함께 이루어진다고 볼 수 있다. 따라서 공맹사상은 쌍방이 서로가 원하는 재를 서로 교환하는 행동을 자유롭게 허용할 수 있다고 보는 것이다.

다음에는 단순한 물물교환이 아니라 화폐를 매개수단으로 하는 賣買交換이 이루어질 때 이를 보고 공맹은 어떻게 논평했을까? 매매교환 행동의 특성은 무엇보다도 판매자인 商人이 利文을 챙긴다는 점이다. 그러니까 10원에 사서 10원 이상의 값으로 판매할 때 재화가치는 일정한데 값을 올려 받는 것을 不德한 행동으로 볼 수 있다. 그러나 물건을 파는 사람도 그 물건을 먼 곳에 가서 사 가지고 온 비용이 들었으며 또 사온 물건을 공을 들여 포장을 했었음을 눈여겨보아야 할 것이다. 즉 나름대로의 유통비용이 소요되었기에 상인이 그만큼의 부가가치를 더 올려 판매한다는 것을 인정한다면 그 비용은 당연히 상품가격에 반영하는 것이 옳다고 본다. 따라서 문제는 상인이 얼마만큼의 이문을 챙기는가가 문제일 것이다. 터무니없는 폭리를 취한다면 惡德商人으로 매도되어 마땅할 것이지만 정당한 유통비용을 정직하게 가격에 반영시켜 판다면 그러한 판매행위는 사회적으로도 유의한 것으로 평가하는 것이 당연할 것이다. 후자의 상행위에 관한 공맹의 반응은 필경 긍정적이었다고 추론코자 하는 것이다.

『論語』에 보면 다음 구절이 있다.

(5) Smith(1976, p. 296 이하). 그에 따르면 신중한 태도는 당장의 즐거움은 없지만 미래의 이익을 극대화하며 미래의 악을 최소화하기 위해 필요함을 지적하고 있다.

원래 仁이란 내가 이루고자 할 때 남도 이루게 하는 것이다. 가까운 자기를 가지고 남의 입장을 비껴 아는 것이 바로 인을 이룩하는 방도라 하겠다(夫仁者 己欲立而立人, 己欲達而達人, 能近取, 可謂仁之方也已)〔禹玄民 譯解(1986, p. 137)].

이는 내가 원하는 것이 있어 그것을 가지려 할 때 남도 그러한 욕심이 있을 것임을 헤아려 그 심정을 양해하고 동정하여 그의 원하는 바를 성취시켜 주는 것이 도리임을 말해 주고 있다. 이는 상호교환행동을 도의적인 면에서 긍정하는 입장을 취하고 있음을 볼 수 있는 것이다.

#### 4.1.2. 德行的 產物로서의 '利'

공자나 맹자의 공통적인 입장은 자기의 이득을 추구하는 私利心의 추구는 아예 君子답지 않은 소인의 행동으로 생각하여 금기시되고 있다는 점이다. “왜 利를 말씀하십니까? 다만 仁義가 있을 뿐입니다.”라고 한 맹자의 말이라던가, 또 공자가 말한 “君子는 正義를 밝혀 이해하고 小人은 이익을 표준으로 이해한다(君子喻於義, 小人喻於利)〔禹玄民 譯解(1986, p. 88)]”는 구절에서도 보는 바와 같이 사리심 추구를 道 밖에 있는 것으로 보았다. 그렇다고 해서 社會의 富와 恒産을 반대하지는 않았다. 즉 공자는 “富는 그 이룩함에 옳다면 비록 馬夫라도 되리라.(富而可求也 雖執草便土, 吾亦爲之)〔禹玄民 譯解(1986, p. 147)]”라고 했으며, 맹자도 王道의 하나로서 恒産에 기초한 ‘務農’을 강조하고 있다. 비록 공맹의 가르침은 物質的인 富의 추구를 하찮은 소인의 작태로 보았지만 한편 백성을 배불리 먹이고 나라가 번영하고 부강해지는 것에 대해 반대하지는 않았으며 오히려 그러한 부가 올바른 수단에 의해 正義롭게 성취된 것이라면 하등 반대할 이유가 없다는 입장을 취하고 있다. 따라서 개인의 사리심 추구를 위한 기회주의의 이용 또는 비리 등은 여기에서 반대되고 있는 것이다. 즉 개인에게도 이득이 될 수 있는 것은 결국 仁, 義의 미덕을 실천했을 때 그 결과 얻는 자연적인 산물로 보았던 것이다. 공맹에게 있어 이러한 이득은 그러나 당초 의식적으로 계획되었던 목적이 아니라는 것에 주목해야 한다. 人間行動의 목적은 어디까지나 인과 선을 바탕으로 하는 덕행에 있으며 이득은 그 실천의 결과 덕행의 所産으로 전혀 사전에 의식하지 않았던 부산물로 보았던 것이다.

그리하여 공자는 다음과 같이 교의하고 있다.

나라에 道가 있는데도 가난하고 미천하면 부끄러운 노릇이며 나라에 道가 없는데도 富하고 고귀하면 부끄러운 노릇이 아니겠느냐?〔禹玄民 譯解(1986, p. 176)].

義롭지 못하게 富하고 貴한 것은 내게는 뜯구름과 같으니라〔禹玄民 譯解(1986, p.

150)].

이는 모두 부와 귀함의 추구는 지향하겠지만 그것이 옳지 못한 非理와 不正義한 수단을 통해 이루어졌다면 그것은 군자의 도리가 아님을 말해 주고 있다 하겠다.

맹자도 王道政治를 주장함에 있어 그 구체적 내용을 務農과 興學에 두었다. 백성의 농사일에 힘쓰는 일과 학문을 진흥 발전시킴을 왕도의 구체적 내용으로 제시한 바 있다. 그 중 무농에 관해 “恒産이 있는 자는 恒心이 있고 恒産이 없으면 恒心도 없는 것이니 만일 恒心이 없으면 바깥 유혹에 흔들려 방탕, 편벽, 사악, 사치 등 못할 짓이 없게 될 것이다”라고 했다. 이것은 결국 백성들의 양심(恒心)에 기초한 근면성과 성실성만이 농사를 통해 그들이 먹고 살 수 있는 수확생산물(恒産)을 얻어 쓸 수 있게 함을 지적하고 있다. 따라서 富國強兵의 첩경은 백성들이 일정 불변한 良心 즉 善心을 바탕으로 하여 農事일에 열중(恒産)케 하는 것임을 강조하고 있다[蔡義順 譯解(1986, p. 50)].

#### 4.1.3. 中庸 및 禮와 豫算制約性

현대경제이론에서 소비자가 그의 효용을 극대화하는 조건은 주어진 예산이 일정하게 제약되어 있음을 그 출발점으로 하고 있다. 주어진 소득수준하에서 최대의 소득을 추구함으로써 소비자의 균형점은 항상 주어진 예산선상에 접하는 무차별곡선 상에서 결정되고 있다.

욕심으로는 모든 것을 다 취하고 싶지만 가진 것이 일정하게 제약돼 있으므로 주어진 자원의 테두리 내에서 그 욕심을 추구하는 것이 합리적이다. 그렇지 않고 자기 능력 이상의 것을 추구할 때 반드시 가계의 파탄, 또는 재정의 파탄으로 이어지는 자멸현상을 체험할 수밖에 없다.

이러한 경제학적인 예산제약성은 과연 유교사상에 어떻게 표출되고 있는가를 탐구해 보자.

유교의 가르침에는 中庸(mean)의 미덕이 있다.

치우치면 禽獸가 되고 中이면 사람이 된다. 中인즉 치우치지 않음이요, 庸인즉 바뀌지 않음이다. 치우치지 않고 기대지 않아 지나침도 미치지 못함도 없이 평상의 도리는 中庸이다.<sup>(6)</sup>

(6) 車相輾 譯解(1986, p. 181). 여기에서 예산제약성은 경제원리의 실증적 개념이지만 거기에 도의적 의미를 부여하여 공맹의 덕목에 접합시켜 규범적으로 해석하고 있다.

유교는 이렇게 가르치고 있다. 이는 자기 능력의 테두리를 벗어나는 행동을 자제할 것을 권장함으로써 분수를 지키라는 가르침으로 이해할 수 있다. 한편 세상만사에 있어 지나친 행동은 반드시 해를 가져오므로 경제행동면에서 지나치게 많거나 적은 것을 피해, 자기분수에 맞는 순리적이고 조화로운 자세를 지키라는 것으로 이해할 수 있다. 이러한中庸의 사상은 결국 경제행동에 있어 주어진 소득의 테두리 내에서의 수입내 지출원리를 의미하며 따라서 예산제약성의 원리에 합치되고 있는 것이다. 중용의 사상은 공맹의 유학에서 동시에 강조되고 있는 덕목의 하나이다. 그것은 적어도 경제학적으로 건전 가계를 말하며 국가적으로는 건전 재정을 의미함으로써 건전한 국민경제발전에 있어 기본요건인 가계 국가예산의 균형을 의미한다고 볼 수 있다.

이러한 예산제약성하의 효용극대화 명제는 荀子の『禮』에서도 제시되고 있다(金學主 譯(1972b, “榮辱篇”, p. 93)). 사람들은 누구나 더 많이 갖고 싶어하는 욕심을 지니고 있다. 그러나 사람에 따라 성실도, 정직성, 직업, 신분, 능력, 지력 등에는 차이가 있으며, 바른 대로 자기에게 맞는 행동을 해야함을 강조하고 있다. 순자는 이러한 자기 신분에 적합한 행동이 기본적으로 禮로부터 나오며 모든 사람이 禮를 지킬 때 사회질서는 하나가 되어 조화롭게 운행될 것으로 보았다. 이러한 예는 본시 인간의 성정(惡)에서 나오지 않고 “知慮”라는 생각(僞)에서 나오며 이慮가 행동으로 옮겨질 때 “作爲”가 발동해 禮라는 미덕이 행동으로 옮겨질 수 있음을 설명하고 있는 것이다(金學主 譯(1972b, “性惡篇”)).

이러한 禮는 자기 신분과 능력에 벗어나는 행동을 삼가게 하는 행동제약성의 힘을 가지며 이는 경제행동에 있어 예산제약성의 테두리를 벗어날 수 없음을 뜻한다고 볼 수 있는 것이다. 이러한 禮의 덕목은 결국 “자기분수 테두리 내에서 최대의 노력을 경주한다”는 경제이론에서 제시되는 효용극대화 원리와 합치하고 있는 것이다.

#### 4.1.4. 賞罰制度和 配分の 效率化

시장질서의 최대의 장점은 資源配分の 효율성을 최대화할 수 있다는 것이며 이러한 개념은 경제이론에서는 소위 一般均衡(general equilibrium)으로 제시되고 있다. 즉 그 사회가 요구하는 물자의 수요는 공급의 크기와 일치되어 모자람이 없는 경제로 운영되어야 한다는 것이다. 이러한 수요·공급의 균형은 현대경제이론에서 시장기능에 맡겨어질 수 없으며 정부의 적절한 수급조절정책을 필요로 한다고 주장되고 있다.

이러한 현대경제운용의 묘는 유교사상에서도 표출되고 있음에 또 한 번 우리는 옷깃을 여미는 감동을 받게 된다.

사람들은 그 지위를 막론하고 많은 것을 갖고 싶어하는 욕망을 나타낼 것이다. 모든

사람이 금은보화 및 재물에 대한 욕심을 추구할 때 그 욕구를 충족시킬 수 있는 현실 공급은 크게 부족하게 될 것이다. 즉 수요가 공급을 초과하여 공급부족 현상이 나타날 것이다.

여기에서 더 갖고 싶어하는 욕망은 惡이며 따라서 그 악을 충족하는 데 비용이 요구될 것이다. 즉 욕망을 기초로 한 수요는 나름대로의 비용을 부담함으로써 충족된다고 볼 수 있다. 한편 이러한 악의 수요충족에 대해 근면과 성실성을 바탕으로 한 생산행위가 제시됨으로써 그 수요를 충족시켜줄 수 있는 공급이 성립된다. 이러한 공급행동은 미덕으로서 사회로부터 賞이 주어질 것이며 그 상은 구체적으로 시장에서 교환을 통해 받는 재의 반대급부인 어떤 效用 또는 물건값일 것이다. 그리하여 선악체계 속에서 공급이 수요를 창출해낸다는 고전경제학의 견해와 달리 수요가 공급을 창출·유도하게 되는 것이다.

그러나 이 경우 반드시 선으로서의 생산공급의 크기가 악으로서의 수요의 크기와 일치한다는 보장은 없는 것이다. 따라서 수요가 커 공급이 모자랄 경우 팽배된 악을 줄이기 위해 악행위에 대해 벌칙을 적용할 것을 건의하고 있는 것이다. 순자는 이러한 벌을 국가에서 법으로 규정하여 시행토록 해야 하며, 형벌로써 엄격히 다스리지 않는 한 백성들을 다스릴 수 없는 것으로 보았다. 오늘날 사회가 바라는 소비패턴을 지나쳐 과소비 사치적 지출이 있다면 순자는 마땅히 이를 국가의 법으로 다스려야 한다고 주장했을 것이다(金學主 譯(1972b, “王制篇”)). 이는 현대경제학에서 제시되는 시장실패에 대하여 정부가 민간의 왜곡된 선택 행동을 교정토록 함으로써 ‘政府의 成功’(government success)과 그를 통한 배분의 효율화가 가능함을 주장하는 것으로 볼 수 있다.

## 4.2. 墨家와 市場秩序

### 4.2.1. ‘兼愛·實利主義’와 交換의 自由

시장질서의 기본요건은 사람들이 서로 이득이 있다고 판단하여 물건을 사고 파는 교환행동이며 이러한 교환행동이 아무런 외적 구애 없이 자유롭게 이루어져야 한다는 것이다. 교환의 특징은 무엇보다도 교환을 통해 사는 자도 파는 자도 이득이 있다고 판단될 때 교환이 성립한다는 사실이다. 따라서 교환이 많이 이루어질수록 그 만큼 이득을 보는 사람이 많음을 뜻하며 그리하여 그것은 전체 사회적 이득과 후생을 증대시키는 장점이 있는 것이다. 그러니까 분명한 것은 교환은 쌍방이 이득을 서로 나눈다는 共生의 功利主義가 실현될 수 있음을 뜻한다. 교환은 따라서 이기적인 공리주의라기보다 利他的인 공생적 공리주의라고 규정할 수도 있다.

원래 儒家의 사상은 仁·義·禮 등 타인과의 사회관계에 대한 규범을 논하였으며 그 특

성은 남에게 선행과 이로움을 주는 利他心(altruism)에 집중되고 있다. 그리하여 공자는 “君子는 의로움에 약바르고 小人은 리로움에 약바르다[『論語』]” 하였고 맹자도 “어찌 꼭 이로움만을 말하려 하십니까? 또한 어짊(仁)과 의로움(義)이 있을 따름입니다[『孟子』].” 라고 하여 이익을 추구하는 사람은 소인으로 보았던 것이다. 따라서 유가에서 利己心 追求는 禁忌된 규범이요 오히려 악덕으로 취급되었던 것이다. 그러나 오늘날 우리가 살고 있는 경제질서는 資本主義 시장질서이며 그것의 주요 사회경제적 특성은 각자 이기심의 추구를 전제로 하고 있다는 사실이다. 이에 대해 유교에서는 어떻게 접근하고 있는가는 다행히 墨家의 상호이익의 교환추구의 사상에서 찾아 볼 수 있다.

첫째, 목자는 이러한 유가의 주장에 반론을 제기한다. 즉 사람들은 본래 자기 이익에 일치하는 욕심을 채우기 위해 국가간에, 大臣間에, 사회구성원간에 의견불일치로 말미암은 갈등과 다툼을 가져온다는 것이다[金學主 譯(1972a, pp. 36-38)]. 이를 조정하는 조정장치가 없는 한 無政府狀態(anarchy) 하에서 사회에는 약육강식의 무법천지가 도래하여 混亂(chaos)이 야기될 것이다. 인간은 마치 잔인 무도하며, 견디기 힘든, 짧은(brutish, nasty, and short) 생을 영위할 것이라는 근대 서양철학자 홉스(T. Hobbes)의 사상과 일치하는 사상을 표명했던 것이다[Hobbes(1962, pp. 99-102)].

목자의 뒤를 이어 순자도 인간은 본성적으로 악을 지니고 있으며 이러한 악의 본성은 사람의 행위 이전에 규정된 性情으로 보고 있다[金學主 譯(1972b, “性惡篇”)]. 이러한 악은 개인의 제 잇속을 차리려는 이기심 추구의 성정에서 비롯된다고 보았다.

둘째, 그리하여 이러한 이기심 추구에서 비롯되는 사회구성원간의 갈등은 목자에 따르면 상호이해와 사랑을 바탕으로 한 ‘兼愛’를 통해 해결될 수 있다. 이는 자기 이익 추구의 貴함을 주장할 수 있으려면 타인의 자기 이익 추구의 貴함을 인정해야 하며 한 마디로 이기심 추구의 정당성은 이타심의 전제하에서만 성립할 수 있음을 의미하고 있는 것이다. “남의 집을 자기 집처럼 여긴다면 누가 도적질을 하겠는가? 남의 몸을 자기 몸처럼 여긴다면 누가 해치겠는가?”[金學主 譯(1972a, “兼愛篇”)].

이러한 兼愛主義는 사회질서유지의 규범으로 제시되었던 것이다. 그런데 목자는 이러한 도의적 겸애주의를 경제적 실리주의와 접합시킴으로써 윤리적 가치에서 경제적 가치로의 전환을 가져오고 있다는 점에서 그의 특이한 경제철학적인 논리체계를 보여주고 있다. 즉 그는 도덕과 미덕은 개인적으로 유리한 실리와 결부되고 있어 개인의 효용을 증진시킨다고 보았다. 그리하여 개인적으로 이로운 것은 도의면에서 옳으며 결국 겸애는 서로간의 이익을 도모한다는 것이다. “모두가 서로 사랑하고 서로를 이롭게 한다[金學主 譯(1972a,



“尙賢編, 中”). “사랑은 만백성을 이롭게 한다(金學主 譯(1972a, “尙賢編, 中”).” 이 兼愛는 아담 스미스가 덕목으로 제시하고 있는 ‘慎重性’(prudence)에 기초한 이기심 추구와는 매우 대조적이다. 아담 스미스에게 있어 이기심이란 ‘共感’(sympathy) (울곡의 惻隱之心 비유)에서 나오고 있으며 이기심 충족 욕구는 인간의 가장 자연스런 성정에서 분출되는 것이다(李彌佑(1996a)). 목자의 이기심 추구는 아담 스미스의 그것보다 한 차원 다른 兼愛를 통한 이기심과 이타심의 통합조화를 이룬 일원론을 주장하고 있는 것이다.

바로 여기에서 서로 이익이 된다고 판단했을 때 상호간의 교환은 자연적으로 성립하는 것이다. 그러니까 교환행위는 겸애주의와 실리주의에 기초하고 있으며 사랑을 바탕으로 한 이타적이고 박애적인 이기심 추구로 모두를 이롭게 하는 사회 전체적인 이익을 가져온다는 것이다. 이는 이기심에 기초한 ‘交換理論’(exchange theory)으로 사회구조를 설명하는 현대 사회학자 호만스(G.C. Homans)에 비해 이타적인 접근이라고 할 수 있다. 왜냐하면 목자는 겸애라는 이타심과 이기심을 통합한 조화개념으로 교환행위를 설명하고 있기 때문이다(Homans(1961, p. 13, 55)).

셋째, 목가의 교환행위를 보다 구체적으로 살펴보자. 사람의 성정은 제 잇속만을 챙기려는 악을 품고 있으며 ‘선은 그러한 성정을 누르고 행동에 반영된 僞이며’ 그러한 악을 누를 수 있는 것은 목자에게 있어서는 바로 겸애요, 순자에게 있어서는 사려에 기초한 ‘作爲’였다. 그런데 지금 어떤 사람이 소유하고 있는 余財와 余力을 그가 갖고 싶을 때 그러한 욕망은 교환을 통해서만 이루어질 것이다. 이 때 다른 사람도 자기가 소유하고 있는 여재를 요구할 때 그리고 서로 요구하는 욕구가 그 가치면에서 일치할 때 교환행위는 이루어질 수 있는 것이다. 그리하여 자기가 상대방의 물건과 교환하려는 가치 즉 자신의 義가 상대방의 그러한 義와 일치할 때 교환이 성립하는 것이다. 그것은 자기의 僞에 있어서의 의가 상대방의 그것과 맞아떨어질 때 이루어질 수 있는 것이다.

이처럼 교환행위의 자유는 목자의 겸애주의와 실리주의 사상에서 명시적으로 제시되고 있음을 볼 수 있다.

#### 4.2.2. 大·小取論과 利潤極大化

목자는 사실상 위에서 본 바대로 겸애주의와 실리주의를 접합시킴으로써 사람의 성정에 속하는 이기심과 僞에 속하는 의 또는 자비심같은 이타심을 일원화하여 설명하고 있다. 그런데 시장의 또 하나의 원리는 개인적인 효용과 이윤을 최대화한다는 전제를 포함하고 있다. 이러한 효용·이윤극대화의 자유는 목가적 사상에 어떻게 표현되고 있는지를 음미해보자.

利潤追求의 사상은 기본적으로 목자의 大取論과 小取論에서 볼 수 있다. 즉

손가락을 자름으로써 팔을 남게 한다는 것은 利益 가운데서 큰 것을 취하는 것이고 害 가운데서도 작은 것을 취하는 것이다(金學主 譯(1972a, “大取論”, p. 202)).

여기에서는 利害의 輕重을 논하고 있다. 현대경제학에서 특히 시장질서의 기본원리로 내세우는 效用極大化 명제는 자명한 가정으로 받아들여지고 있다. 개인은 다른 요인이 일정하다면 그의 효용을 최대화함에 있어 합리적인 선택을 한다는 것이다.<sup>(7)</sup> 이러한 경제적 기본 명제는 목자의 대취론에서도 제시되었음을 접하면서 놀라움을 금할 수 없다.

그것은 費用(cost)은 가급적 최소로 줄이고 利得 또는 效用(utility)은 최대로 늘릴 때 실현되는 것이다. 흔히 그것을 ‘經濟性’(economize) 또는 ‘經濟化’한다고 말한다. 목자의 大取論은 바로 이득이 가장 큰 것을 선택하며 또 害가 가장 적은 것을 택할 때 추구하는 이득은 최대화될 수 있음을 주장한 것이며 이는 바로 현대경제학의 효용극대화의 내용을 설명해 주고 있다.

이러한 이득과 해의 대소선택 행동은 사실상 개인적인 義에 기초하고 있으며 따라서 그러한 개인적 의는 사회적으로 다른 사람들과 관계하여 타인의 이득추구 행동을 방해하지 않는 의로운 선호 표명에 기초한 선택인 것이다. 여기에 이윤추구의 자유와 또한 경쟁의 자유까지 보장한다는 의미가 내포되어 있음을 간과해서는 안될 것이다.<sup>(8)</sup>

그러나 이러한 이윤추구와 경쟁의 자유가 보장된다고 하는 조건에는 나름대로의 기본적인 사회적 義가 적용되어야 한다. 그 개개인의 의를 달리하는 사람들로 구성되는 시장속에서 자기의 교환에 대한 의가 상대방의 그것과 불일치할 때 거기에는 반드시 鬭爭 또는 논쟁적 갈등이 존재한다는 것이다. 이러한 이해관계의 불일치의 깊이가 아주 깊으면 서로의 투쟁이 전개될 것이고 반대로 아주 얕으면 논쟁할 것으로 보아 거래가 이루어질 수 없다고 한다(金學主 譯(1972a, “尙同篇”, 下, p. 202)). 이러한 개인적인 義가 서로 다투어 세상이 어지럽게 전개되나 이러한 혼돈한 질서를 가다듬어 평화로운 시장질서를 회생시키는 것은 결국 사회전체질서를 다스리는 높은 차원의 ‘政治的 義’에 의해 가능함을 지적하고 있다. 따라서 세상을 다스리자면 이익과 해를 올바르게 저울질하여 의롭고도 이익이 되

(7) Samuelson(1964, p. 40). 인간행동의 합리성 가정 하에서 경제주체의 선택 행동을 설명하고 있다(Moore(1973, p. 53)).

(8) 개인적 의란 여기에서 이기심 추구에 있어서 요구되는 도의적 규범을 뜻하며 올바른 수단의 테두리 내에서 주장하는 개인의 권리이기도 하다.

는 방법을 택해야 한다는 것이다.

#### 4.2.3 '正長의 義' 와 Wicksell의 滿場一致(社會的 合意)

하나의 시장질서도 사회구성원의 선택행동에 대한 社會的 合意(social consensus)에 의해 이루어지고 있다. 이러한 합의과정에 목가적 모형은 매우 민주적인 절차에 따른 접근으로 볼 수 있는 것이다.

사회적 합의에 기초한 규칙이 형성될 때 사회는 평화를 유지할 것이며 시장질서도 평온한 가운데 유지될 것이다.

먼저 사회적 의가 존재하지 않는 상황에서 사람들은 개별적인 의에 집착하여 자기이득을 추구할 것이며 이때 자기 의는 是로 받아 드리고 타인의 의는 非로 받아들여 결국 서로 다투고 때로는 상대방을 죽이는 일까지 서슴지 않는 악육강식의 무법천지가 나타날 것이다. 이러한 사회혼란을 막기 위해서 목자는 상이한 의견을 통합 조정할 수 있는 사회적 의를 설정하여 다스릴 것을 제시한다. 그는 개인적 차원에서의 의를 겸애주의로 제시하고 있다. 그러나 그러한 겸애주의만으로 사회의 평화가 보장되지는 않는다. 겸애주의의 적용만으로는 문제가 여전히 존재하는 측면이 있을 것이고 이를 지도자의 의 즉 사회적 의로 해결코자 했던 것이다.

여기에서 목자는 그 사회의 적정한 지도자를 선정해야 하며 그는 하늘의 명을 받드는 천자로서 正長이라고 했다. 천하의 정장은 하늘의 뜻에 따라 옳고 그름을 잘 분별하여 모든 사회구성원이 동의하는 의를 설정하여 사회적 의로서 규정했던 것이다.

이러한 사회적 義에 이르는 사회적 합의에 대해 2000년 후 애로우(K. Arrow)는 '一般的 不可能性의 定理' (General Impossibility Theorem)로서 부인했지만 실은 그가 말하는 사회적 합의는 여기에서 논하는 사회적 의와는 개념상 완전히 상이함을 보여주고 있는 것이다. 목자는 사회적 합의의 節次 過程의 바탕을 지도자의 民意收斂에 두고 있으나 그러한 지도체계는 애로우 모형에서는 볼 수 없다. 애로우는 개인의 선호표시에 있어 一貫性 또는 移行性(transitivity)을 강조한 나머지 미시적인 비토권을 옹호했으며, 거시적인 다수결 민주주의이념을 부인하고 있다[Arrow (1951)].<sup>(9)</sup>

목자의 사회적 의의 접근모형은 결국 지도자 또는 독재자의 의가 지배적일 것을 주장하고 있지만 비록 독재자, 고대국가의 군주의 의라 하더라도 그것은 어디까지나 인민의 정치선호에 기초한 민본주의에 입각한 민의수렴 원칙을 그 수순으로 하여 형성되는 의인 것이다. 천하의 지도자 正長은 각 鄉里를 다스리는 三公(太師, 太簿, 太保)을 두었으며, 이

(9) 그는 뷰캐년의 多數의 合意(majoritarian consensus)의 개념을 반대하고 있다.

들은 그 고장의 庶民과의 충분한 대화를 통해 의사소통과 그들의 정치선호를 파악할 수 있었고, 正長은 이들의 의를 근거로 하여 사회의 의를 설정했던 것이다(金學主 譯(1972a, “尙同篇”, 上)). 정장은 사람들의 의에 따른 선행에 대해서는 상을 주며 또 악행을 한 사람에게는 벌을 내렸다고 한다. 이러한 상벌의 기준은 궁극적으로는 하늘의 뜻인 ‘天志’에 두고 있다(金學主 譯(1972a, “天志篇”, 上)). 천지는 어떤 의미에서 아담 스미스의 『道德感情論』(The Theory of Moral Sentiment)에서 제시된 옳고 그름의 판단기준인 ‘公平한 觀察者’(impartial spectator)의 개념에도 비유될 수 있다고 생각한다. 아담 스미스는 이를 천지 대신 결국 사람들의 良心에서 우리나라오는 것으로 이해하고 있다(Smith(1976, p. 26)).

한편 목자의 사회적 의는 민의에 따라 정장이 기존의 의를 수정하여 민의수렴에 차질이 없도록 하고 있다. 이는 어떤 의미에서 오늘날 민주정치가 제도적으로 민의에 기초하는 주권재민의 민주주의 이념과 일치하고 있음을 시인하지 않을 수 없는 것이다. 한편 오늘날의 현대 입헌정치질서론에서 노벨경제학상 수상자인 뷰캐넌의, 後期憲法段階에서 이루어지는 自由社會의 契約主義(contractarianism in post constitutional stage)의 개념과도 유사하다는 점을 또한 시인해야 할 것이다(Buchanan(1991, p. 29)).

끝으로 그의 접근은 오늘날 재정학에서 제시되고 있는 빅셀(K. Wicksell)적 滿場一致(absolute unanimity rule)와 일치되는 개념임을 확인할 수 있다.<sup>(10)</sup>

## 5. 아담 스미스와 市場秩序

### 5.1. 德의 源泉으로서의 共感

아담 스미스는 『道德感情論』의 첫머리에서 共感(sympathy)에 관한 論述로 문제를 개진하고 있다. 공감은 어떤 의미에서 엄밀하게 표현하면 同感으로 나타내는 것이 더 좋을지도 모르겠다.

개인은 아무리 그가 이기적이고 자기 잇속만을 챙기는 존재라 하더라도 타인이 슬픈 일 또는 기쁜 일을 당한 사실을 직접 목격할 때 그는 憐愍(pity)과 共感(compassion)의 관심을 갖게 된다는 것이다(李弼佑(1996a, pp. 21-30)). 그러니까 남이 기쁜 일을 당했을 때 함께 기뻐해 주고 또 남이 슬픈 일을 당했을 때 함께 슬퍼해 주는 것은 人知常情의 사회 규범이 되고 있는 것이다. 아마도 이러한 상황에서 함께 느끼지 못하는 사람이 있다면 그

(10) 빅셀은 절대적 만장일치와 상대적 만장일치의 장단점을 논의하고 있다(Wicksell(1969, p. 116 이하)).

는 마치 인간이 아닌 동물이다. 아니 심지어 동물세계에서도 이러한 共感(fellow feeling) 또는 同感의 원리는 통용된다고 볼 수 있다. 그런 사람은 따라서 사회의 무법자 또는 무례한 폭한으로 이해될 수밖에 없을 것이다(Smith (1976, p. 9)).

그렇기 때문에 공감의 원리는 인류 내지 도덕의 원천으로 볼 수 있다. 도덕은 도덕심에서 나오며 더 정확히는 바로 남과 함께 느끼는 공감에서 비롯된다고 생각하기 때문이다. 남이 기쁜 일 또는 슬픈 일을 당했을 때 비록 그것이 자기가 당한 일이 아님에도 그 사람의 사정에 함께 몰입되어 같은 느낌을 느낄 때 그러한 동감이 발생할 수 있다. 따라서 도덕, 또는 윤리는 남의 행복을 또는 불행을 함께 하는 친근한 道義感情(Moral Sentiments)에서 비롯되는 것으로 볼 때 동감은 도덕·윤리의 뿌리라고 볼 수 있는 것이다.

동감은 함께 같이 느낀다는 점에서 心理的인 개념이다. 그러나 그 개념은 심리적일 뿐만 아니라 經驗的이고 사회적이며 또한 역사적인 특성이 있음을 지적코자 한다. 첫째, 동감은 심리적이다. 그것은 다른 사람들의 喜怒哀樂의 감정에 자기 감정을 移入시켜 그 사람의 느낌을 자기 느낌으로 轉化함을 의미한다. 우리는 상상력을 불러일으켜 우리의 느낌을 다른 사람의 입장에 이입시켜 그것을 충분히 이해함으로써 그러니까 나를 그의 위치와 사정에 몰입·대입시켜, 그의 肉體에 들어가 동일인이 된다는 것이다. 그리하여 그의 정념 또는 느낌을 만들어 내므로 공감 또는 동감은 심리적이다(Smith (1976, p. 1 이하)).

둘째, 그러나 이러한 공감은 심리적으로 감정이입을 통해 상상력의 작용을 통한 동감, 즉 함께 느끼고 있다는 데서 직접 몸소 겪지 않으면 안되는 체험과 경험을 통해 가능한 것이다. 이런 뜻에서 공감은 경험성의 특성을 띤다고 볼 수 있다(Smith (1976, p. 10)).

셋째, 공감은 남과 느낌을 같이 한다는 것인데, 이의 특성으로 사회성을 빠뜨려서는 안 될 것이다. 그것은 내가 아닌 나 이외의 다른 사람의 느낌과 관계하고 있기 때문에 이미 나 이외의 다른 사람과 사회관계가 성립되고 있음을 전제로 할 것이다. 따라서 그것은 개인적으로 고립된 행동을 떠나서 남과의 관계 속에서 일어나고 있으므로 그러한 共感의 행동은 이미 사회화되는 특성을 지니고 있는 것이다(Smith (1976, p. 14)). 그것이 다른 사람에 의해 이해되고 같은 느낌을 받을 때 즉 同情心 또는 同意를 얻어냄으로써 사회성과 사회화의 특성을 지니고 있는 것이다.

넷째, 이러한 공감은 타인과 느낌을 함께 하고 있음을 시인하는 것이며 그것은 옳은 것에 대해 옳다고 느끼고 그른 것에 대해 그르다는 느낌을 가려낼 줄 아는 도덕적 판단의 동감을 나타내고 있다. 따라서 이러한 도덕적 판단의 역사적 구체성을 보증하고 있는 것이 바로 동감의 원리가 지니는 특성인 것이다.

그것은 어떤 특정한 배경 속에서 일어나는 역사성을 지니고 있다. 그리하여 하나의 역사적 계기 속에서 동감의 사건이 일어난다고 할 수 있는 것이다. 개개인의 감각의 배후에는 나름대로의 인간성이 작용하며 구체적으로는 개개인의 감각을 객관화시켜 주는 역사적 배경이 작용하고 있음을 시인해야 할 것이다(Smith(1976, p. 23 이하)).

특히 이렇게 옳고 그름에 대한 도덕적 시인을 표출할 수 있는 능력을 지님으로써 동감은 모든 德의 원천임을 알 수 있다. 이러한 덕은 개인적인 소유가 될 수 없으며 사회구성원 자체의 소유물임을 인정할 때 그야말로 그 누구의 소비도 배제할 수 없는 순공공재적 특성을 지닌다고 볼 수 있다.

## 5.2. 利己心, 利他心 그리고 市場秩序

아담 스미스의 도덕철학론에서는 주로 이타심과 관련된 덕목을 다루고 있는 데 반해 『國富論』에서는 주로 利己心을 다루고 있다. 여기에서 이기심과 이타심의 모순 문제가 제기되며, 이는 사실상 ‘아담 스미스의 問題’로까지 등장하여 한 때 우리의 관심을 끌기도 했다(Oncken(1898)).

그러나 이같은 문제는 아담 스미스 방법론의 오해 아니면 혼동과 무지에 기인한 것으로 하등 문제시될 수 없는 문제임을 많은 사람들은 지적하고 있다(高島善哉(1955, pp. 70-72), Smith(1976, p. 20)). 왜냐하면 TMS(『道德感情論』)나 WN(『國富論』)이 상호 독립적이고 고립적인 관계에 있지 않으며 WN은 사실상 TMS, 특히 그 6改正版에 기초를 두고 있기 때문이다. WN은 사실상 그 범위가 TMS보다 좁으며 결국 사람의 경제행동에 국한되어 있으므로 인간의 이기심이 그 중심이 되고 있다. 그것은 아담 스미스가 지적하고 있는 바와 같이 사실상 그 범위가 TMS보다 좁으며 결국 인간의 이기심이 그 중심이 되고 있는 것이다. 아담 스미스는 “도축자, 양조장 술도가 및 빵제조자 등에게 우리의 저녁만찬상에 대해 고마워할 필요는 전무한 것이다. 그들은 다만 제 잇속을 위해 일했기 때문이다.”라고 지적하고 있기 때문이다. 이렇게 TMS에서는 주로 ‘仁愛’와 같은 이타심에 매달려 저술했던 사람이 WN에서는 이기심에 불타는 경제인의 분석으로 그 방법을 전환하고 있음은 실은 그가 1766년에 파리 방문시 불란서의 ‘物質主義者’(materialist)의 사상에 크게 영향을 받았기 때문으로 풀이되고 있다. 아담 스미스의 『國富論』이 “物質主義(materialist)”에 집중하고 있음을 최초로 비난한 것은 독일의 브루노 힐데브란트(Bruno Hildebrand)였다(Hildebrand(1848)). 그러나 그를 인정하고 도덕철학에서 國民經濟學의 祖述者(Schöpfer der Nationalökonomie)로 전환한 것은 스카진스키(Skarzynski)였다(Skarzynski(1878)).

여기에서는 주로 첫째, 이기심과 이타심의 모순을 어떻게 해결하고 있는가에 대해 논의해 보고자 한다. 둘째, 그 다음에는 시장질서의 주요 내용이라고 할 수 있는 사유재산권, 이윤추구의 자유, 경쟁의 자유 등과 공감은 어떤 관계를 지니는가에 대해 논의코자 한다.

아담 스미스의 주요 덕목으로는 ‘仁愛’와 ‘正義’ 그리고 ‘愼重’을 들 수 있다. 그런데 앞서 지적했듯이 신중은 이기심에 속하고 인애와 정의의 덕목은 이타심에 속한다고 했다. 그러면 어떤 사람이 이기심과 이타심을 발휘할 때 갈등과 모순이 일어날텐데 이것을 어떻게 해결할 것인가가 문제로 제기된다.

그 갈등은 실은, 인애와 정의라는 이타심의 덕목이 공감위에서 성립하고 있는 것과 같이 신중의 이기심도 역시 공감에 기초하고 있으므로, 인간은 이런 상반된 두 개의 감정을 본래 가지고 있다는 데에서 비롯된다고 볼 수 있다.

그리하여 그는 인간이 “自己保存(self-preservation)을 위해 다른 사람에게 해를 끼치지 않는 한 자기 이익을 추구하는 행동”을 하나의 美德으로 보았던 것이다. 모든 동물은 본성적으로 자신의 일을 돌봄을 걱정할 것이고, 또 그렇게 하는 것은 오히려 바람직한 것으로 보았다. 그리하여 그 자신의 존립을 위해 또 그가 하는 일에 완벽성을 실현하기 위해 자신을 사랑하지 않으면 안되는 “自愛(self-love)”의 원리가 부여되고 있음을 인식해야 한다고 아담 스미스는 강조하고 있다(Smith (1976, p. 82)).

이러한 자애심의 추구 노력을 하나의 자연적인 미덕으로 보고 있는 것은 그가 고대 희랍의 스토아 철학의 영향을 크게 받았기 때문으로 해석된다. 節儉, 勤勉, 分別, 注意, 및 深思熟考 등의 습관은 일반적으로 이기적 동기에 근거한 행동이라 할 수 있다. 그러나 이러한 행동은 사실상 우리의 경제를 번영시키는 원동력으로 작용하며 따라서 사회가 경제적으로 번영할 수 있기 위해서는 이러한 이기심의 추구는 사회적으로도 바람직하고 필요한 덕목이 되지 않을 수 없음을 강조하고 있는 것이다. 그러한 성실성과 완벽을 위한 노력은 다른 사람들로부터 존경의 대상이 됨으로써 높은 덕목으로 인정되고 있는 것이다.

이러한 이기심은 그러나 무제한으로 추구되는 것이 아니고 공감에 허용하는 테두리 내에서 추구됨으로써 公平한 방관자의 눈에 부응할 때에 정당하게 된다. 즉 이기심의 추구가 타인에 해를 주어서는 안될 것이며 또 사회적으로 부작용을 가져와서도 안될 것이다. 따라서 이기심 추구에 ‘愼重(prudence)’한 배려가 뒤따라야 할 것이다. 그러한 정당한 이기심의 추구는 하나의 사회행위로서 객관적 타당성을 확보할 수 있는 것이다. 이렇게 우리의 행동이 자유분방한 사회적 해를 막을 수 있는 것은 역시 ‘公平한 傍觀者(impartial spectator)’에 의한 신중의 덕목이 작용하기 때문이며 이로부터 결국 동양에서 덕으로 제

시되는 ‘中庸’ (mean, mediocrity)을 갖춘 행위가 나오는 것이다. 그러한 무제한한 이기심의 발동은 결국 신중을 통해 인애와 관련된 공감에 의해 제약되며 그에 따라서 그 사회가 수용하는 적합한 수준의 이기심 추구가 허용되는 것이다. 한편 이러한 이기심의 발동은 ‘便宜’ (expedience)를 가져와 사회의 번영과 부를 증가시킨다. 사회의 경제적 번영을 가능케 하는 이기심은 개인적 합리주의가 전체적인 합리주의로 이어질 수 있음을 의미한다. 개인이 전체의 이득을 전혀 생각도 의식도 하지 않았음에도 그것이 전체 사회의 번영과 행복을 가져옴을 그는 理神論的인 “보이지 않는 손”으로 해석하고 있는 것이다. 그리하여 이기심은 이타심의 근원이 공감에 있듯이 역시 같은 공감 위에 기초하고 있으며 인간은 이 두 개의 성벽을 그 ‘本性’ (nature of human)으로 하고 있는 것이다.

따라서 이 두 본성은 서로 모순되고 상반되는 것이 아니고 같은 공감에 의해 다스려져 조화를 이루고 있는 덕목으로 보아야 할 것이다. 그것은 어떤 의미에서 노동의 신성함과도 관련되고 있다. 그리하여 성실성, 완벽성 등 여러 유형의 노력은 이기적인 행동이라기보다 그 일의 보람과 자비 그리고 하늘의 榮光에 대한 종교적인 보답으로 투입된다고도 볼 수 있다. 이기심은 인간의 자연적 본성에서 나오며 따라서 자명한 덕목으로 인정되고, 또한 그것은 ‘母親의 胎內에서부터 墓地에 이르기까지’ 지속되고 있는 것이라고 아담 스미스는 강조하고 있다[丁海東(1981, p. 240)].

둘째, 시장질서의 기본골격을 이루고 있는 것은 財産의 私有權을 인정하는 規則(rule) 또는 제도라고 할 수 있다. 이러한 사유재산권은 후생경제학에서 그 소유나 소비로부터 소유자 외의 다른 사람을 제외시키는 소위 排除性(excludibility)의 원리로 표현되고 있다. 타인에 대한 소비의 배제성을 규칙으로 하는 경제제도는 역시 공감의 개념으로 설명되고 더 구체적으로는 이기심의 덕목에 의해 설명되어야 할 것이다. 이기심 추구의 결과 얻은 결과는 소득이나 특정한 재물로서 이는 그것을 구득하기 위해 노력을 투하한 사람의 소유가 됨은 역시 자연법원리에 입각한 것으로 볼 수 있다. 어떤 의미에서 그러한 노력의 결과 얻은 산출물은 바로 이기심이 추구하는 최종 목표 대상일 수도 있으며 따라서 그것은 목표달성의 수단인 노력을 투입한 사람에게 환원·소유될 것임은 당연하다 하겠다 [Nozick(1974)]. 만일 이러한 사유재산제도가 무시되고 네 것 내 것이 없는 공산사회가 된다면 그것은 바로 인간의 본성인 공감 위에 있는 덕목인 이기심 추구 노력으로서의 성실, 근면, 완벽성 등이 사회적으로 부인됨을 뜻하는 데 불과한 것이다. 또 그러한 덕목의 실현을 위한 인간의 자연적인 본능을 무시할 뿐 아니라 덕목을 위한 선택의 자유를 무시하는 것에 지나지 않음을 인식해야 할 것이다.



뷰캐넌이 재산권의 사유화는 곧 자유를 보증하는 유일한 제도라고 강조했듯이 만일 그것이 사회적으로 부인된다면 인간의 물질적 개선을 위한 행동의 자유는 박탈될 것이 분명하며 그 결과 사회와 부의 성장의 정체마저 초래될 것이다. 이는 東歐의 몰락과 社會主義體制의 비능률이 대변해 주고 있다 하겠다[Buchanan (1993, p. 35)].

이러한 재산취득은 어디까지나 다른 사람의 후생을 감퇴시키는 일 없이 이루어져야 하며, 스미스적 분석체계에 따르면 역시 공평한 방관자에 기초한 공감의 덕목의 테두리 내에서 이루어질 것이 요구된다. 그렇게 될 때 그 재산의 소유에 대한 권리 주장을 할 수 있을 것이기 때문이다.

셋째, 시장질서의 두번째 중요한 규칙은 경쟁의 자유에 있다고 본다. 사실 어떤 의미에서 시장질서의 장점은 바로 경쟁에 있다고 보는데 그것은 경쟁을 통해 가장 우수한 것만이 살아남게 되고 이는 사회 전체적으로도 바람직하고 경제적이며 그리하여 사회의 물질적 부를 가져올 수 있기 때문이다. 그러니까 경제학적으로 사회의 效率性(efficiency)을 극대화할 수 있는 장점이 있는 것이다. 즉 사회의 물질적 인적 자원을 배분함에 있어 가격기구의 메커니즘에 따라 운행되는 시장은 결국 가장 싼 값에 가장 질이 좋은 물건을 만들어 내는 결과를 가져와 그것을 소비하는 다른 모든 소비자에게도 이득을 가져다 줄 수 있기 때문이다. 그것은 그 사회의 經濟性(비용을 최소화하고 효용편익을 극대화하는 것)을 최대화 할 수 있는 장점이 있는 것이다. 이러한 효율성의 최대화가 가능한 것은 말할 것도 없이 시장에서의 교환을 통한 경쟁의 자유가 허용되기 때문이다.

교환에 참여하는 경제주체는 다른 경제주체와 이기심 추구의 경합에 직면하며 이 경합은 경쟁력의 크기에 따라 승부가 가려지게 된다. 시장질서는 그리하여 게임의 규칙으로서 경쟁의 자유를 허용한다. 이러한 규칙은 인간의 자연적 본성인 이기심 추구의 덕목에 일치하고 있는 것이다. 그런데 그 경합에서 추구되는 경쟁력 제고 노력은 어디까지나 앞에서 지적한 바대로 '公平한 傍觀者'의 눈에 거슬리지 않는 정당한 경쟁수단에 입각할 때 즉 '共感' 위에서 추구될 때 비로소 수용될 수 있고 받아들여 질 수 있다. 만일 이러한 공감의 테두리를 벗어날 때 그것은 악덕상인의 행위로서 사회적으로 비난받아 마땅할 것이다. 기업의 과당경쟁, 비윤리적 상행위 등은 엄청난 사회적 비용과 관련한 外部不經濟性을 발생시키고 있음은 눈여겨보아야 할 것이다.

넷째, 마지막으로 시장질서의 핵심적인 규칙이라고 할 수 있는 利潤追求의 自由(free to seek the maximization of profit)를 공감과 관련시켜 논의해보자. 그것은 앞에서도 어느 정도 설명된 부분이기도 하다.

기업의 이윤은 이기심 추구의 산물로서 역시 행동 추구의 궁극적인 목적은 바로 자기에게 돌아오는 收入(receipt) 또는 利潤(profit)이라고 해야 할 것이다. 이러한 이윤추구는 가장 소박한 형태의 이기심 추구 행동으로 볼 수 있으며, 따라서 그것은 역시 공감의 테두리를 벗어날 수 없는 자연적이고 순리적인 동기로서 보아야만 한다. 또한 그것은 사회적이고 역사적인 의미를 가짐으로써 그 객관적 타당성을 인정받고 있는 것이다.

그것이 이윤추구행동의 정당성은 그것이 ‘공평한 傍觀者’의 눈에 벗어나는 것이 되어서는 안될 것을 전제로서 요구한다. 그것은 공감의 기준으로서 ‘正義’의 덕목에 부합하는 행동이 될 것을 요구한다. 특히 지나치고 무분별한 이윤극대화 행동은 언제나 ‘愼重’(prudance)의 德으로 잘 다스려져 中庸(mean behavior)의 동양적 덕목이 작용해야 한다는 것이다(高島善哉(1955, p. 72)). 인간은 본래 財物蓄積의 本能(propensity to accumulate and save) 그리고 다른 사람과의 交換本能(propensity to barter)을 지니고 있으며 이것들은 모두 이기심 추구의 요인으로 작용하고 있다. 그러나 이러한 교환의 메커니즘이나 재물축적의 사회적 메커니즘은 그와 같은 단순한 본능의 발동에 의해 절대적으로 지배되지 않으며 “共感의 本能”(propensity to sympathy)에 크게 견제되고 제한된다는 것이다. 그러니까 바람직한 이기심 추구 행동은 절제된 본능 충족, 경제행동의 범위는 신중을 기한 결정에서 이루어질 수 있다고 본다.

어떤 의미에서 이기심과 이타심의 二元論的 개념으로 이를 공감에 보다 바탕을 둔 관점에서 본다면 일방이 타방을 포함하는 것으로 즉 이기심은 이타심의 일부에 지나지 않는다고 볼 수 있다. 사회적으로 이러한 접근은 인간공동체사회, 또는 협동체사회의 특수한 형태로서 시민사회 또는 자본주의경제질서의 시각에서 가능한 것이라고 할 수 있다.<sup>(11)</sup>

개인의 자신의 이득을 위한 행동은 다른 사람과의 관계 속에서 이루어지고 있다. 그것은 교환을 통해 가능하다. 그러한 交換(exchange)은 쌍방의 合意(consensus) 하에서 가능한 것이며 구체적으로는 교환에 참여하는 거래자(매입자, 매출자)가 모두 이득이 있다는 전제 하에서만 가능한 것이다. 그리하여 교환이 이루어졌다고 할 때 그것의 경제적 특성은 쌍방이 모두 그 효용이나 자기가 추구하는 이윤이 긍정적으로 실현되었다고 판단하는데 있다. 따라서 그러한 교환이 많이 이루어질수록 사람들에게 더 많은 이윤과 후생이 증진될 것이며 그 결과 사회는 전체적으로도 경제적 번영을 이룰 것이다. 교환의 증대는 곧 그 사회의 물질적 번영을 약속하고 있는 것이다.

그런데 이러한 교환의 또 하나의 특성은 그것이 두 사람 사이의 의견교환을 통해 하나

(11) 공감의 사회적 메커니즘에 관하여는 송현호(1993, p. 317 이하)를 참조하시오.

의 약속형태인 ‘契約’ (contract)이 이루어진다는 것이다. 이러한 계약은 물건을 사고 파는 두 사람의 의견이 합치될 때 가능하며 계약행동의 성공적인 전제 조건은 두 사람간의 상호이해와 협조 하에 이루어질 수 있는 것이다. 따라서 교환이 많이 이루어질수록 사회의 구성원들간 이해와 협동에 기초한 합의는 그 만큼 많이 이루어졌다고 할 수 있다. 결국 교환을 통한 이윤추구행동은 사회협동과 합의과정을 더욱 돈독히 함으로써 사회 조화와 평화의 기초가 되는 사회적 합의의 기틀을 튼튼하게 하는 역할을 한다고 볼 수 있다. 따라서 이윤추구의 자유는 개인적 이익의 실현에 더하여 사회적 이익 내지 意思決定의 社會的 基礎構造(infrastructure for social contract and social harmony) 내지 사회조화를 위한 기초구조를 형성함에 있어 매우 긍정적인 요인으로 인식되고 있다 하겠다[Buchanan(1991, Chapter 3, pp. 125-135)]. 이는 個人的 合理主義를 社會的 合理主義로 이어지게 할 수 있다는 “보이지 않는 손”의 힘이 거기에 있음을 논증하고 있는 것이다.

### 5.3. 理神論(deism)과 ‘보이지 않는 손’

아담 스미스는 自然法 原理에 기초하여 우리가 삶을 영위하는 시장을 중심으로 하는 시민사회는 사회구성원 각자의 이기심에 집중된 경제활동을 영위하고 있으며 구성원을 포함하는 전체 사회는 조화와 번영을 가져와 원활히 운행될 수 있음을 역설하고 있다.

그리하여 그러한 삶의 터전인 시장경제의 운행에 어떠한 개입이나 간섭이 있을 수 없으며 결과적으로 정부의 시장개입·간섭을 배제하는 自由放任主義(lessais faire)를 주장한 바 있다. 결국 각자 개인은 자기 잇속을 챙겨 시장에 참여하며 그 결과 그러한 이기심 추구적인 개인의 집합체인 전체 사회가 균형과 조화를 이룰 수 있다는 사실은 개인주의적 행동만으로 전체 문제를 해결할 수 있다는 시장메커니즘 해명에 一元論의인 명제를 제시하고 있다.<sup>(12)</sup>

이렇게 개인이 이기심만을 추구하지 전체 사회경제의 안정에 신경쓰지 않고서도 이루어지는 사회 조화와 번영을 아담 스미스는 “보이지 않는 손”(invisible hand)으로서 표현했으며 그것은 궁극적인 神의 섭리에 의한 것임을 지적하고 있다. 이 대목에서 아담 스미스는 신의 존재를 시인하고 있으며, “보이지 않는 손”은 결국 신의 힘에 의지하고 있는 것이다.

(12) 아담 스미스는 그의 스승 허치슨(F. Hutcheson)의 영향을 크게 받았다. 그러나 그의 스승 허치슨과 스미스의 견해 차이는 社會調和 변수에 있었다. 허치슨은 사회조화와 평화는 利他心에 의해 이루어질 수 있다고 했는데 스미스는 이타심과 공감을 같이 하는 利己心에 의해 이루어질 수 있음을 강조했다는 점이 시제간의 견해 차이를 나타내 주고 있다(山崎益吉(1997, p. 91), Hutcheson (1725)).

그러나 아담 스미스는 基督敎的 신에 의지하지 않고 즉 기독교적 신의 테두리를 벗어나 “제3의 신”이라고도 할 수 있는 理神論(deism)에 의지하고 있는 것이다. 그러한 ‘보이지 않는 손’의 역할을 할 수 있는 힘은 인간사회 밖으로부터 주어지는 것이 아니고 현존하는 인간 사회 질서로부터 나오고 있음을 시인하여 그것은 자연질서에 부응하는 현실사회 질서에 기초한 理性(reason)을 갖춘 神임을 의미하는 것이었다. 이러한 살아 움직이는 生動的인 인간사회 체계 속으로 신을 끌어들여 자연법 원리 위에서 판단하는 힘을 가진 존재로 ‘理神論’을 주장하고 있는 것이다. 즉, 당시 뉴턴의 萬有引力의 法則은 사회현상의 운동법칙에도 그대로 적용될 수 있다고 보았다. 즉 개인간의 관계에서 서로 추구하는 이기심은 당기고 이끌려 상호 균형을 이룰 수 있다고 믿었던 것이다. 이러한 만유인력법칙의 사회조화에의 적용에 있어 허치슨(F. Hutcheson)은 이타심을 중시하는 데 반해 아담 스미스는 이기심을 그 사회조화의 결정적 변수로 보았던 것은 그의 스승과의 차이였다.

따라서 아담 스미스가 주장한 “보이지 않는 손”은 자연법칙에 기초한 이성이 작용하여 나타나는 초인간적인 힘으로서의 신이 바로 이신론의 주체가 되고 있는 것이다. 그는 후에 기독교 칼뱅宗派에 의해 신랄한 비판을 받았지만 시민사회의 운동법칙을 하나의 社會道德哲學者로서 현실 사회체계의 테두리 안에서 접근했음에 그는 하나의 투철한 통찰력을 지닌 사회과학도로 볼 수 있는 것이다. 이러한 이신론은 유교의 天의 사상과 어떻게 다른가? 이에 대해서는 다음 장에서 비교 고찰하고 있다.

## 6. 儒敎와 아담 스미스의 比較

### 6.1. 義와 ‘公平한 觀察者’

사회질서의 안녕을 도모 유지함에 있어 가장 중요한 것은 正義(justice)라고 할 수 있다. 올바른 가치가 잘 지켜질 때 사회질서의 안정이 실현되어 그 사회는 번영을 가져올 수 있기 때문이다. 이러한 올바른 가치에 대해서는 사람마다 이견을 제시할 수 있겠지만 여기에서 논의코자 하는 유교에서 제시되는 의는 거의 절대성을 지니며 오늘에 이르기까지 전승되고 있다. 한편 서구의 社會科學에서 제시된 의의 개념으로서 우리는 경제학의 아버지로 일컫는 아담 스미스가 제시한 “公平한 觀察者”를 중심으로 논의하고자 한다. 먼저 유교에서 제시된 의에 관한 견해를 소개하기로 한다.

공자의 의에 대한 견해는 그의 가르침의 핵심부분이라 할 수 있는 “仁”에 포함되고 있다. 인은 어질고 착하고 예의 바른 미덕으로서 모든 덕목을 다 포함하는 하나의 포괄적인

개념이다. 따라서 인의 덕목은 어진 행동을 요구하지만 그것은 정의에 어긋나지 않는 올바른 행동을 의미하는 것으로 볼 수 있다. 그리하여 인은 義, 禮, 智 등을 모두 포함하는 덕목의 모체라고도 할 수 있다. 공자는 인의 개념을 명확히 제시하지 않으려 했으며 어떤 때는 그것을 묵시적으로 표현하였는데, 그로부터 인의 진의는 정말 깊고 크다는 것을 알아야 할 것이다.

그러나 맹자는 공자의 가르침을 추종하여 인을 강조하고 있지만 인 다음에 의를 내세워 옹고 그룹의 尺度로서 주장했다. 그는 의로운 행동은 善心에서 나오는 것으로 보았으며 사람들은 날 때부터 착한 마음을 지니고 태어나 그러한 선심이 발휘될 수 있다고 보았다. 이러한 선심은 근본적으로 양심에서 우러나오는 것으로 보고 있다(蔡義順 譯解(1986, p. 61)). 묵자는 사회정의로서 '義'를 강조한 바 있다.

그런데 서구의 경제학의 창시자 아담 스미스는 그의 『道德感情論』(The Theory of Moral Sentiment)에서 인간행동의 올바름을 가늠하는 척도인 정의를 “公平한 觀察者”(impartial spectator)로 제시하고 있다. 이는 편향되지 않은 총체적인 관점에서 본 제3자의 눈을 통한 평가이기도 하다. 그런데 의로서의 ‘公平한 觀察者’의 마음은 근본적으로 사람이면 누구나 가지고 있는 “良心”(conscience)에 있다고 보았다(Smith(1976, p. 294)). 이는 맹자가 선심의 근원이 양심에 있다고 한 명제와 일치하고 있음을 알 수 있다. 맹자의 인도 확실히 사회적 양심으로서의 善意識이라고 볼 수 있다(禹玄民 譯解(1986, p. 137)). 따라서 유교에서 제시되고 있는 인 또는 의는 아담 스미스의 ‘公平한 觀察者’와 함께 시장에서 이루어지고 있는 교환의 공정성을 뒷받침해 주고 있는 하나의 규범적 윤리가치로 볼 수 있다.

## 6.2. 仁과 慎重性

아담 스미스는 인간사회의 미덕으로서 다음 세 가지를 제시한 바 있다. 그것은 ‘慎重’(prudence) ‘正義’(justice) 및 ‘慈悲心’(benevolence)이다. 후자의 정의 및 자비심은 이타심에 속하나 전자인 신중은 이기심에 속하는 것으로 그는 구분하고 있다. 모든 일에 신중을 기한다는 것은 타인의 해를 끼치지 않으면서 자기 목표를 실현하기 위해 합리적인 수단을 선택하여 행동한다는 뜻으로 해석되고 있다(Smith(1976, pp. 294-300)). 이러한 최선의 선택 행동은 결과적으로 자기 잇속을 챙기는 데 유리하며 인간은 사실상 이 세상에 나온 후 죽을 때까지 자기 이득을 위해 힘쓰며 살아간다고 했다. 그러니까 그는 그의 이론 전개에 대전제를 이기심 추구적인 사회적 존재로서의 인간으로 보고 있는 것이다.

그러나 유가적 사상은 이와는 다른 超規範的 논리의 妥當性論에 치중하고 있다. 즉 공

자의 인은 어질고 착한 행동을 요구하며 자기로의 이득을 추구하는 자는 소인으로 격하시키고 있는 것이다. 어떤 의미에서 아담 스미스는 인간에 대해 있는 그대로 實證的 입장을 취하고 있는 데 반해 공자나 맹자는 규범적인 관점에서 접근하고 있는 것이다. 한편 유가의 방법은 인간의 이기심 추구 행위를 너무도 자명한 것으로 인정했으며 한 사회가 필요로 하는 바람직한 규범에 치중했다고 볼 수 있다. 아담 스미스는 공자가 악덕시켰던 이기심 추구 행동을 “慎重”이라는 개념으로 즉 미덕으로 제시하고 있음은 하나의 대조를 이룬다고 볼 수 있다. 공자의 이러한 ‘道德唯一論’은 인류 역사상 타의 추종을 불허한다고 해야 할 것이다. 그렇다고 해서 공자의 주요 덕목인 ‘인’이 이기심 추구하고 전혀 무관하다고 볼 수는 없다. 인의 미덕에 따른 행동은 그 결과 타인에게도 이로운 결과를 가져오며 한편 자기에게도 이로움을 가져다준다고 했다. 의에 입각한 행동으로 국가로부터 복을 받게 되며 그 결과 자기의 부도 증진시킬 수 있다는 점에서 이타적인 미덕이 이기적인 결과를 가져오고 있음을 볼 수 있다. 본래 공자의 방법론에 채택되고 있지는 않지만 이기심 추구는 도의 목적의 달성과과정에서 발생한 덕의 副産物(by products)로 보았다. 그러나 그 자체가 목적함수는 아니었다는 점에서 공자의 도덕적 방법론에서는 완전 배제되고 있다. 이 점이 아담 스미스와는 큰 차이를 나타내고 있는 것이다. 아담 스미스는 공자에 있어서 인의 부산물로서의 개인의 부의 증가를 신중이라는 미덕으로 인정하고 있다. 이런 점에서는 아담 스미스의 견해와 일치한다고 볼 수 있다. 그러나 아담 스미스처럼 이를 이기심추구라는 목적함수로 내세우지 않고 있다는 점에서 공자는 인간사회의 실증적인 현실을 소홀히 다루었다는 평을 할 수 있다. 자명한 현실론은 최선의 덕목인 ‘仁’의 최고 규범가치에 가려져 다루어지고 있다 할 수 있다.

목자나 장자는 이러한 맹자의 접근방법의 비현실성을 지적하고 인간의 ‘性惡說’을 주장, 현실론에 접근했음은 주지의 사실이다. 목자는 이와 관련하여 겸애주의와 실리주의를 주장했다. 특히 겸애주의는 서로의 사정을 이해하여 행동함으로써 이타주의와 이기주의가 동시에 작용하여 사회전체적인 이익을 초래할 수 있음을 주장하는 견해로서 이기심 하나에만 집착하여 설명하는 아담 스미스의 ‘慎重’의 미덕의 개념에 비해 한 차원 진일보한 접근이 아닐 수 없다.

### 6.3. 天心과 理神論(deism)

유교에서는 사회적 양심인 의의 기원을 궁극적으로 하늘의 뜻(天心)에 두고 있다. 공자는 “크도다. 堯의 임금됨이여! 위대하도다. 오직 하늘만이 그토록 클 수 있나니 堯는 큰 하늘을 따라 본받았도다[禹玄民 譯解(1986, p. 180)]”라고 하였다. 공자는 요의 聖德이 천

의 법칙을 따라 이루어진 것으로 보았다. 천을 日月星辰을 중심으로 한 세계질서의 최고로 완벽한 구현으로 생각해 하늘의 뜻을 본받은 요 임금의 정치는 위대하고 장중하다고 표현했던 것이다. 이러한 천심의 사상은 맹자, 목자, 순자에 이르기까지 계승되고 있음이 사실이다. 그러나 공자는 이러한 하늘의 뜻을 신봉했지만 이를 종교적인 차원에서의 영생 불멸의 어떤 절대적 존재로서 인식하지 않고 있음이 그의 특이한 접근방법이라고 할 수 있다.

공자의 무신론적 사상은 다음 구절에서 분명히 표현되고 있다. “죽음은 어떻습니까?”라는 질문에 그는 “삶도 아직 모르는데 어찌 죽음에 대해 알겠느냐?” 했다. 따라서 그의 사상은 사후의 來世와 생명의 영원성을 주장하는 기독교와 같은 종교와는 거리가 먼 것이었다. 그는 현실의 실천적 인간학에 치중한 나머지 그런 주장을 했다. 사람이 죽으면 혼은 천으로 날아가 버리고(魂飛魄散), 육신은 땅으로 돌아간다고 보았으며 선조의 혼백은 신령으로 섬겨야 한다고 했다. 맹자도 왕도는 천의에 따르게 되어 있는데 천의는 무엇으로 알 수 있는가에 대해 그의 특유의 방법론을 보여주고 있다. 즉 “하늘이 보는 것은 우리 인민들이 보는 것을 따르고 하늘이 듣는 것은 우리 인민들이 듣는 것을 따른다”고 했다(蔡義順 譯解(1986, p. 257)). 이 역시 천의를 민의에서 나오는 것으로 이해하고 있어 역시 종교적인 신에 대한 믿음은 없다고 해야 할 것이다. 유교는 어떤 의미에서 종교적인 유일의 신이나 미신적인 귀신이 존재할 수 없다고 보며 초인간적이고 전지전능한 절대적인 신을 신인하지 않는다(Lee(1997, pp. 95-97)).

이러한 유교의 천심에 대한 접근법은 아담 스미스에서도 거의 유사하게 시도되고 있음은 매우 흥미 있는 일이 아닐 수 없다. 즉 그는 시장질서의 성공은 이기심과 이타심을 동시에 추구하는 행동이 활성화함으로써 그 누구도 전체 사회적인 차원에서의 관심을 배풀지 않았음에도 최종적으로 사회조화와 번영과 평화를 가져올 수 있다고 믿었다. 그는 이를 ‘보이지 않는 손’의 힘이 작용하여 가능하였다고 보았다. 그러니까 개인적인 이기심 추구 행동을 모든 사람이 실천할 때 전체 사회적 번영이 이루어질 수 있다는 개인적 합리주의와 전체적 합리주의와의 일치론을 주장했던 것이다. 그 힘으로서의 ‘보이지 않는 손’(invisible hand)은 어디에서 오는 것일까라는 질문에 그는 천심으로 즉 신의 섭리로 설명하고 있다. 그러나 그는 기독교적 예수의 은총으로 이 요인을 설명하지 않고 역시 종교와 무관하고 인간의 힘을 초월한 하나님(天)의 힘으로 보았으며 이를 “自然神敎”(deism)라고 표현하고 있다. 여기에서의 자연신교는 특정한 신과 관련되어 있지 않으며 어떤 의미에서 공맹의 천의의 개념과 유사함을 우리는 발견할 수 있다. ‘보이지 않는 손’의 힘을 기독교

적 신에 의지하지 않고 理神論的 '神' (deism)에 의지하여 설명한다는 사실은 역시 사회과학도로서 철학적 진리를 밝히는 입장을 고수하는 스미스의 학문적 태도를 보여준다고 평가할 수 있다(Viner(1968, p. 324)).

그러나 유교와 아담 스미스의 天에 대한 접근법은 근본적으로 다르다는 것을 인식해야 할 것이다. 유교에 있어서 天이란 어디까지나 사회구성원들 모두가 선호하는 선과 덕의 가치로서, 天心이 곧 民心이요 民心이 곧 天心이다. 따라서 유교의 天은 인간사회를 초월하는 절대성을 지니는 존재가 될 수 없으므로 유교는 인간 위에 존재하는 초월적인 天이란 있을 수 없음을 주장한다. 이에 대해 서구의 天에 대한 사상을 살펴보면 아담 스미스는 비록 기독교적 신과는 다른 理神論을 주장했지만, 즉 세상은 어떤 크리스트의 뜻에 의한다기보다 자연의 이치에 따라 다스려진다는 그리하여 내버려두어도 자연법 원리에 의해 '보이지 않는 손'으로 조화를 이룰 수 있다는 주장을 했지만 그러한 '보이지 않는 손'의 배경으로 역시 신의 존재를 시인하고 있어 유교의 무신론적 사상과는 대조적이라고 하지 않을 수 없다.

#### 6.4. 民本主義와 民主主義

맹자는 王道의 근본을 王 자신의 자의에 두지 않고 백성의 뜻에 두었다. 즉 王道政治는 민의에 기초한 民本主義임을 주장하였다. 민본주의는 백성의 뜻에 수렴하는 정치사상이다. 그러나 민의에 수렴한 정치의지를 왕이 정치에 반영하는 것이라고 하더라도 그러한 민의수렴은 투표를 통한 다수결 의사결정 메커니즘을 결여하고 있으므로 오늘의 의회민주주의와는 판이하게 다르다. 맹자가 천심은 민심이라고 한 대목은 민의에 기초한 정치로서 오늘날의 민주주의 사상과 하등 다를 것이 없지만 다만 민의수렴의 절차로서의 투표를 통한 선거제도가 없으므로 민주주의와 다르다는 것이다. 맹자의 경우 그러한 민의수렴의 절차는 與民同樂이었다. 왕은 治者이지만 백성 위에 군림하지 않고 被治者인 백성의 생활에 뛰어들어 함께 동고동락함으로써 민의에 수렴할 수 있다는 것이다(蔡義順 譯解(1986, p. 28)). 이는 고대사회에서 인구가 과소하게 나타나고 있어 가능했다고 볼 수 있다. 그러나 지도자가 군림하지 않고 민중과 함께 호흡한다는 것은 오늘날의 민주정치제도가 본받아야 할 근본사상이 아닌가 생각된다.

그러나 목자는 이 점에 있어 약간 다른 견해를 표명하고 있다. 그 역시 천심이 민심이라는 민본주의를 주장하고 있지만 민의수렴의 절차는 최고지도자인 正長이 향촌의 대표를 두고 그로 하여금 백성의 뜻을 모아 정장에게 알리게 하는 것으로 제시되고 있다. 비록 투표절차는 없더라도 목자의 민본주의는 절차상 맹자보다 진일보하였다고 평가된다. 따라



서 목자의 민본주의사상은 오늘날 근대국가가 채용하고 있는 민주주의이념에 가장 가깝게 근접해 있다.

### 6.5. 法治 對 德治

우리는 흔히 사회를 법으로 엄히 다스릴 때 질서가 잘 유지되어 평온한 세상을 살 수 있다고 생각한다. 그래서 法治國家를 강조한다. 다음에서 우리는 法治論의 견해에 대한 德治論의 우월성을 유교사상에 조명하여 인식해보고자 한다.

#### 6.5.1 '準社會契約' (quasi social contract)으로서의 法治國家

우리는 흔히 근대국가는 법치국가로서 특징지워진다고 표현하고 있다. 물론 그 법은 인민의 정치선택에 수렴한 규칙임에 틀림 없다. 민주적으로 만든 규칙은 나도 아니고 너도 아닌 제3자로서의 국가가 나서서 그 운영 및 관리를 하게 되어 있다. 그래서 사회적으로 만든 법질서를 잘 지키는 사람에겐 상을, 반면 그것을 안 지키는 사람에게는 벌을 내려 다스리도록 되어 있다.

이렇게 법질서를 강조하는 것은 유가사상의 전통이기도 하다. 공맹을 비롯해 목자, 순자, 韓非子에 이르기까지 엄한 법질서에 의한 다스림을 강조하고 있다.

목자나 순자는 사람은 본래 악하고 자기실리를 추구하여 사욕을 채우려 하므로 이를 義와 禮로서 다스릴 것을 권장하였다. 그러나 사회적으로 해가 되는 악한 행위는 올바른 법으로 엄히 다스리고 형벌을 중히 내려 금하도록 하였다(金學主 譯(1972b, “性惡篇”)).

그는 특히 상벌을 강조하면서 형벌을 엄격히 하지 않고서는 백성들을 제대로 다스릴 수 없음을 지적하였다(金學主 譯(1972b, “王制篇”, p. 123)). 그리하여 법질서를 관리 운용하는 관리와 왕의 법치리에 있어 청렴함과 올바름을 강조하였다. 아무리 법이 옳게 제정되었더라도 그것을 집행하는 법관리가 올바르게 처리하지 않는다면 오히려 무법천지나 다를 게 없기 때문이다.

유교사상 중 가장 법도를 강조하고 있는 학자는 역시 한비자이다. 그는 순자의 학설을 좇아 성악설을 견지하면서 악한 행동을 다스림에 있어서 禮와 같은 소극적인 수단으로는 약하며 강한 형벌로서 처리하는 法이 있어야 함을 주장한다. “法은 나라를 다스리는 데 기본이 되고 있다(金學主 譯(1972b, “有道篇”)).” “明哲한 임금은 …… 모든 행동이 法에 벗어나지 않게 한다(金學主 譯(1972b, “有道篇”)).” 그는 지혜나 능력보다도 법을 중시한 法家에 속한다고 볼 수 있다. “法을 따르면 절대로 안전하지만 智慧나 能力을 믿으면 失敗가 많다(金學主 譯(1972b, “飽邪篇”)).” 그리하여 사람들의 사회행동을 규제하는 법을 강조하면서 임금은 법의 시행을 관리하는 신하들을 제어할 수 있는 術을 지녀야 한다는

것이다. 한비자는 사실상 법 이외에 術을 긴요하게 여겼다.

법만 알고 術을 모른다면 奸惡한 법집행을 모르게 되며 또 술만 알고 법을 모른다면 관청에서 법이 잘 지켜지지 않을 것이다[金學主 譯(1972b, “定法篇”)]. 따라서 그는 법이념과 법 운용상의 원칙을 잘 분리하고 있다. 그것은 오늘날 법학과 행정학의 구분과도 비유될 수 있는 것이다.

순자와 한비자의 법가 이상의 차이점은 전자가 법도를 강조했지만 그래도 법의 배경이 되어야 할 윤리와 예를 동시에 강조한 데 반해 후자는 그로써는 사회질서의 유지가 어려우며 오직 법만이 그것을 가능케 한다고 보아 덕이나 예를 중시하는 공맹의 유가사상을 배격하고 있다고 볼 수 있다.

또 하나 짚고 넘어가야 할 것은 유교의 법가사상을 서구 근대정치이론에서 제시되는 사회계약설과 연계시킬 수 있는가의 문제이다. 사회계약은 나라와 국민 사이의 약속을 뜻하는데 당시의 중국법은 전제적인 왕조의 일방적인 법제정 하에서 이루어진 독재국가의 法으로서 볼 수 있다. 따라서 법제정에 있어 민의가 박탈된 상황에서 서구의 사회계약이란 개념을 적용시킬 수 없다. 그러나 형식적으로는 왕가에 의한 일방적인 법제정이라 볼 수 있다 하더라도 한편으로 유가에서 주장되고 있는 (특히 순자 및 목자의 예와 의) 덕목인 의와 예를 바탕으로 하고 있다면, 특히 이러한 예와 의를 간접적이거나 민의에 기초하는 하늘의 뜻에 근거한 민본주의적인 덕목의 기준으로 볼 수 있다면 이들(목자)의 법가사상은 “準社會契約”(quasi social contract) 또는 “間接的인 潛在的 社會契約”(potentially indirect social contract)이라고도 할 수 있음을 강조하고자 한다. 즉 한비자의 법가사상은 “準社會契約說”에 해당한다고 볼 수 있는 것이다.

#### 6.5.2 德治國家의 效率性

이상에서 순자와 한비자의 법치국가사상을 살펴보았지만 이들 이전에 주장되어 온 유가의 전통이론은 공맹의 덕치주의이다.

유가의 국가운용에 대한 사상은 인·의·예에 기초한 덕치로서 치자인 왕은 그 누구보다도 예와 의에 으뜸이 되어야 함을 강조하고 있다. 법질서는 다스림에 있어 하나의 요건이긴 하지만 그것은 그 사회의 습속과 문화를 바탕으로 하고 있어 그 기초는 도덕윤리에 있다고 생각하였다.

禮의 기초인 謙讓을 가지고 나라를 다스릴 수 있다면 어려운 문제가 제기되지 않는다. 예와 겸양으로 나라를 다스리지 못할 때 형식만의 체제를 갖추어서 무엇에 쓰겠는가?[禹玄民 譯解(1986, “里仁篇”, p. 86)].

유교는 이 점에 있어 즉 나라를 다스림에 있어 순자나 한비자의 법치주의가 아닌 덕치주의를 강력히 주장하고 있는 것이다. 아무리 법이 있어 보았댔자 사람들의 道義 수준이 형편없다면 법은 있으나마나한 결과를 가져오기 때문이다. 그리하여

子曰 법률제도으로써 백성을 지도하고 형벌로써 질서를 유지시키면 백성들은 법망을 빠져나가되 형벌을 피함을 수치로 여기지 아니한다. 德으로써 이끌고 禮로써 질서를 유지시키면 부정을 수치로 알고 착하게 된다(子曰, 道之以政하고 齊之以刑이면 民免而無恥니라, 道之以德하고 齊之以禮면 有恥且格이니라)〔禹玄民 譯解(1986, “爲政篇”, p. 37)].

우리가 오늘날 법치국가라고 일컫고 있지만 법질서가 제대로 지켜지지 않는 사회속에 살고 있다. 그러한 법질서의 혼란상은 우리 사회의 도의 내지 윤리의 기초가 건전하지 않기 때문에 발생한다. 따라서 우리는 여기에 법치주의 사상보다도 德治主義 사상의 효율성과 규범을 인정하지 않을 수 없다.

사실 법만을 가지고 세상을 다스리다 보면 사람들은 어떻게 해서든 법망을 피해 또 하나의 범법적인 행위를 일삼을 것이며 법은 사람들의 사악한 지혜에 의해 악용될 수 있다. 그리하여 이를 극복하기 위한 가장 강력한 수단은 법이 아니라 그것을 뒷받침해 줄 수 있는 사람들의 덕행에 호소하는 것일 수밖에 없는 것으로 볼 수 있다. 따라서 여기에 공맹의 덕치주의의 타당성을 인정하지 않을 수 없는 것이다.

오늘날 현대경제이론에서도 조직의 윤리와 相互信賴(trust)의 중요성을 강조하는 경향은 비교적 강하다. 대표적인 예로 하트만(E. Hartman)과 후쿠야마(F. Fukuyama) 등을 들 수 있다. 그 밖에도 시장질서의 선행요건으로 아담 스미스는 “공정한 觀察者”의 기준에 기초한 ‘共感’이라는 도덕적 의를 주장하고 있으며, 또한 공공선택학과 창시자 뷰캐넌은 입헌 질서 형성의 선행요건으로서 도의적 인간의 範型을 강조하고 있다. 그것은 “정직, 성실, 근면하며 진실만을 말하며 남에게 해로움을 주지 않고 남과의 약속을 위배하지 않는 사람”으로 규정되고 있다.

뷰캐넌의 이러한 범형적 인간의 유형은 공맹에 입각하여 볼 때 ‘孝’라는 덕행만을 제외한다면 군자에 가까운 개념으로 파악될 수 있음은 나만의 속단이 아니길 바란다.

그런 덕치주의에서 우리가 유의해야 할 점은 치자의 덕행이다. 우선 법을 다스리는 나라의 최고위직에 있는 왕이나 그 밑에서 일하는 관리의 인격적 자질이 인, 의, 예의 덕목을 두루 갖추고 있어야 한다는 것이다.

따라서 덕치주의로써 문자 그대로 지배자가 덕으로 다스릴 때 백성은 왕의 뜻과 법에 잘 따를 것이다.

君子の 德은 바람과 같고 소인의 덕은 풀과 같은 것이다. 바람이 불면 풀은 반드시 바람에 쏠리어 따르기 마련이다(欲善以民善矣니 君子之德風이요, 小人之德草란 草尙之風必 하느니라)〔禹玄民 譯解(1986, “顏淵篇”, p.260)〕.

이는 덕치의 필요조건이 치자의 덕행에 있음을 지적한 것으로 볼 수 있다. 이러한 덕치주의는 무엇보다도 법치에 비해 비용 면에서 저렴한 수준에 있어 그 이점이 있다고 해야 할 것이다. 법을 제대로 지키게 하자면 상벌의 이행을 위한 수 없이 많은 조치를 제정 시행해야 하며 이에 시간적으로 금전적으로 막대한 예산이 요구될 것이다. 사회질서 내지 국가체제 유지를 위한 비용이 매우 비싸게 소요되어 백성들의 세부담은 더욱 무거워질 것이다. 경찰, 행정, 공무원 봉급 등 수 없이 많은 비용확대가 나타날 것이기 때문이다. 근대국가는 정치·경제적으로 법치국가라고 하나 이를 원활하게 유지 내지 운용하기 위한 비용은 엄청 소요되며 국가예산에서 30% 내외 수준이 사실상 그 사회의 기초질서유지에 소요되는 경직화된 비용으로 우리의 세부담을 加重하고 있는 것이다.

그러나 공맹사상에 기초한 덕치를 볼 때 법치에 비해 우선 去來費用(transaction cost)이 훨씬 덜 들어 국민경제적인 부담이 감소할 것이며 감소한 비용만큼 예산상의 경직성이 극복되어 국민의 세부담도 경감될 수 있다. 그만큼 여유자금은 보다 생산적으로 배분되어 경제는 더욱 번영하며 발전할 수 있을 것이다. 결론적으로 유가의 덕치주의사상은 법치주의에 비해 상대적으로 경제적인 효율성이 아주 높으며 건전한 사회 기강의 확립을 통해 국민경제의 총체적인 번영을 가져올 수 있는 생산적인 정치사상으로 이해할 수 있다.

#### 6.6. 個人主義 對 社會共同體 主義

경제학에서 오늘날 시장질서의 운영 주체는 개인이 되고 있음을 시인해야 할 것이다. 이것은 아담 스미스의 자유방임 정책 사상에서도 또 그의 “보이지 않는 손”에서도 확인할 수 있다. 빵제조업자나 푸주간 상인에게 아침상에 빵과 고기를 먹을 수 있음에 대해 감사할 필요가 없다고 그는 주장한다. 그들은 다만 제 잇속을 차려 장사했을 뿐이기 때문이다. 개인이 하고 싶은 대로 내버려 둘 때 결과적으로 사회 전체의 조화와 번영을 가져올 수 있다고 함으로써 개인주의적 접근을 철저히 견지하고 있음을 볼 수 있다. 뷰케넌도 그의 공공선택이론의 출발점을 方法論的 個人主義(methodological individualism)에 두고 있는 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있다.

그러나 개인주의에 입각한 자본주의 경제는 1930년대 대공황을 맞아 케인스적 巨視理論이 나오게끔 했으며 오늘에 이르러서는 환경문제를 덧붙여 문제를 발생시키고 있다. 그 밖에도 정경유착, 부정부패 등 일련의 시장 및 정치 실패에 직면하고 있다. 게다가 이혼율의 증가로 인한 가족 해체 문제, 청소년 비행, 마약, 폭력 등 아노미 현상으로 현대 사회 경제의 화려함에 어둠이 드리워져 자본주의적인 개인주의야말로 그 한계점에 와 있다고 해도 과언이 아니다. 그리하여 미국을 비롯한 서구 사회과학계에서는 개인주의적 사회 체제에서 벗어나 도의에 바탕을 두면서 타인을 배려하는 도의적 공동체 사회의식을 강조하는 새로운 접근이 등장하고 있어 우리의 관심을 끌고 있다(Etzioni(1988, p. 155), Piper(1996, p. 36)]. 현대사회의 병폐가 오히려 개인주의적인 이권추구에 있으며 이를 극복할 수 있는 대안은 동양 윤리의 덕목임을 주장하는 철학자들도 많이 등장하고 있다(이광세(1997, p. 222)).

공맹이 주장하고 있는 인 또는 의의 실천은 군주와 백성 개인이 그 대상이 되고 있다. 그 가르침은 개인주의적인 합목적성에 있지 않으며 나라와 백성의 전체 사회적인 공동체의 조화와 번영을 목적 함수로 설정하고 있다. 공자는 “백성들을 富하게 해 주어야 한다. 그런 다음 백성들을 가르쳐야 한다.”고 주장했다(禹玄民 譯解(1986, p. 74)]. 특히 그러한 목적함수의 실현은 자기 행동에 도의적 제약과 타인과의 관계에서 윤리적 제약을 가해 언제나 仁과 禮의 덕을 배품으로써 가능하다는 것이다. 따라서 서구 경제 사상의 목적 함수의 대상은 개인이었음에 비해 동양의 유교 사상에서는 그것이 개인의 차원을 넘어서 社會 共同體精神(communitarianism)이었음을 분명히 인식해야 할 것이다. 여기에서도 동서의 사상적 특이성과 사회 후생 접근 방법에 있어서의 상이점을 발견할 수 있다.

## 7. 經濟思想에 있어 儒敎와 아담 스미스의 類似性和 差異點

지금까지의 논리전개에 따라 東과 西의 경제 질서에 관한 사상적 유사성과 상이성을 정리·표현한다면 <表 2>와 같다.

우리는 위에서 유교윤리와 아담 스미스의 공감 윤리 속에서 시장질서와 관련된 사상적 원류와 배경들을 추출하여 살펴보았으며 그러한 고찰을 바탕으로 하여 동과 서의 사상적 유사성과 상이성을 가려내 분별해 보았다. 본인의 그러한 비교에는 접근 방법에 따라 異論이 제시될 수 있음을 시인하지만 본 연구는 이 분야에 있어 하나의 시도적인 연구로서 참고할 가치가 충분히 있다고 사료된다.

〈表 2〉 東·西思想의 類似性과 相異性

	頂 目	東 洋	西 洋
類似性	社會正義	義(良心)	公平한 觀察者(良心)
相異性	選擇 行動 規範	仁	個人的 合目的性
	神의 形態	天心	理神論
	神의 存在	無神論	有神論
	民意收斂	民本主義	民主主義
	民意收斂節次	正長의 義	投票
	治	德治	法治
	社會的 пара다임	社會共同體主義	個人主義
	利	德治의 產物	利己心 追求
	交換의 自由	仁	個人的 效用
	豫算制約性	中庸	所得

결론적으로 정치경제적 사상이 동과 서에 있어 어떻게 유사하며 또 어떤 점에서 어떻게 다른가를 정리·요약해 보고자 한다.

첫째 시장질서 운행에 적용되어야 할 사회 정의의 규범에 대해 유교나 고전파 경제 이론이나 동일한 입장을 취하고 있음을 확인할 수 있었다. 즉 유교에서는 맹자의 의로서 표현되고 있지만 이러한 의는 개인적으로 각자 지니고 있는 양심에 귀착되고 있다. 아담 스미스의 “公平한 觀察者” 역시 기본적으로 개인의 良心에서 우러나온다는 점에서 東西가 사회 정의에 있어서만은 유사한 사상적 체계를 보이고 있음을 확인할 수 있었다.

둘째, 그러나 이러한 유사점은 더 이상 허용되지 않고 있음이 특이하다. 즉 개인의 선택 행동에 있어 척도 내지 기준은 儒家에 있어서는 타인 또는 共同體 社會를 배려하는 仁과 德이 되고 있지만 서구의 경제 이론에서는 그 기준으로 個人的 合目的性이 제시되고 있어 서로 상이함을 발견할 수 있었다.

셋째, 신의 존재 및 그 형태에 있어 유교철학에서는 인간을 초월하는 절대적 존재로서의 신을 수긍하지 않는 無神論을 나타내고 있다. 유가에서 지적하는 천심이 민심이라는 표현에서의 천심은 민심을 통합한 사회 전체 의사를 대변하는 제3의 형태로서 표현되고 있을 뿐이다. 그러나 아담 스미스의 ‘보이지 않는 손’은 신의 섭리에 의해 자연법적인 이성의 운행 원리에 따라 나타난 것으로 해석된다. 흔히 이는 理神論(deism)으로 대변되고 있으며 세계의 창조를 신에게 귀착시키고 있다. 그러나 이러한 진부한 종교적 사상에 반기를 들어 18세기의 철학자들은 자연의 理法에 의해 세상이 지배되고 있음을 주장했다. 따라서 신의 존재를 수긍하나 그 세계의 지배 세력은 기독교적 신이 아니라 자연법에 따

른 理神이라고 했던 것이다. 공맹에 있어 이러한 서구적인 절대적 초인적 신은 아예 받아들여지지 않고 있는 점이 특징이라고 볼 수 있다.

넷째, 우리는 민주주의 실현을 목표로 민의에 수렴하는 정치제도를 추구하고 있다. 대체로 이러한 민의수렴은 오늘날 투표의 과정을 거쳐 이루어지는 것이 가장 민주적이라고 한다. 그러나 유교의 가르침에서는 투표 대신 그 고을의 주장인 正長의 義에 민의가 수렴하여 대변되고 있다는 점이 다른 점으로 지적될 수 있다. 그러니까 정장의 의는 주민 각자의 마음을 정확히 헤아려 그 의사를 정책에 반영함으로써 민본주의를 실현하고 있는 것이다. 정장의 의는 이렇게 볼 때 투표에 소요되는 비용을 줄일 수 있어 보다 효율적인 것이며 선거자금의 낭비가 극복될 수 있다.

다섯째, 유교의 정치 철학은 德治에 있으며 法治를 억제하고 있다. 시장질서의 규칙을 엄수할 것은 물론 그렇지 않을 경우 법으로써 제재하는 것이 서구경제사상의 원리로서 제시되고 있지만 유가에서는 법 이전에 도의와 윤리를 강조하여 법 없이도 태평성세를 구현할 수 있는 요순사회를 이상국가로 제시하고 있다. 오늘날 일련의 시장실패(사기, 헐박, 불공정 거래, 부도, 정경유착, 부정부패 등)는 법 이전에 상거래의 도의심과 정직성의 문제에 기인하고 있으며, 이와 관련하여 유교에서 제시되고 있는 덕치의 당위성은 아무리 강조해도 지나침이 없다고 사료된다. 그 밖에 덕치는 법치보다 비용이 작게 소요되어 시장질서의 운용에 있어 보다 효율적이라고 할 수 있다.

여섯째, 유교에서 개인적 이득의 실현은 앞에서도 본 바와 같이 인을 실천한 결과 좋은 것을 되돌려받는 덕행의 산물로서 이해되고 있다. 이에 반해 고전파 경제 이론은 개인의 효용과 이윤이 개인적 합목적성에 입각한 합리적인 이기심 추구에서 비롯되는 것으로 설명하고 있다. 물론 아담 스미스의 “慎重”은 선택 행동에 있어 윤리성을 나름대로 시사하고 있지만 전체적인 논리 체계는 개인주의적인 합리적 선택을 강조하고 있어 동서의 사상적 체계는 이 점에서도 달리 나타나고 있음을 확인할 수 있는 것이다.

일곱째, 마지막으로 시장질서에 기초한 변영 또는 부 증진의 대상은 아담 스미스에 있어 개인이 되고 있지만 유교 철학에서는 국가와 백성이 그 목적 함수의 대상으로 제시되고 있다. 오늘날 현대 사회에서 강조되고 있는 개인주의적 이권 추구 내지 효용 만족도 추구 행동은 각종의 사회 비리, 아노미 현상을 가져와 문제가 되고 있다. 부정 부패, 환경 오염, 이혼율의 상승, 가족 해체, 청소년 비행, 마약 중독, 성폭행, 살인 강도, 정경유착 등이 이를 대변하고 있다. 시장질서를 보다 건전하게 운행하기 위해서는 오늘날 개인주의에 치중하기보다는 사회공동체주의에 기초하여 타인을 배려하는 도덕심과 사회정의

를 구현하는 자기희생가치가 요구되고 있다. 이는 오히려 서양의 개인주의가 낳은 시장실패적 제문제가 동양의 유교의 가르침에 기초한 도의적 공동체사상의 채택으로 해결될 수 있음을 시사하고 있다. 또한 건전한 후기자본주의의 운행에 있어 우리의 유교사상이 지니는 의미가 크다고 해야 할 것이다. 이밖에 豫算制約性, 교환의 자유 등 시장질서의 요건들이 있지만 위의 설명을 통해 그 속성은 충분히 이해되고도 남으리라 본다. 반복적인 표현이 되겠지만 유교에 있어서는 그런 요건들로서 仁과 中庸을 중심으로 한 도의적 가치가 강조되고 있는 반면 서구경제사상에서는 개인의 합리적 선택(소득, 효용)만 강조되고 있다는 점에서 차이가 있다.

## 8. 結 言

우리는 위에서 유교사상과 고전파적 아담 스미스의 경제사상을 주로 시장질서와 관련지어 상호 비교해 보았다. 시간적 격차가 있기는 하지만 근대시장질서가 공맹의 눈앞에 전개되었다면 (공맹사상을 배경으로 했을 때) 어떻게 반응했을가를 추론적으로 접근해 보았다. 연구결과가 시사하는 몇 가지 특성만을 추려 결론에 대신하고자 한다.

첫째, 시장질서에 관한 도의적 전제가치에 있어 유교와 아담 스미스의 사상은 사회정의에 관한 한 그 궁극적인 규범적 결정 변수는 양심에 있음을 주장하고 있다. 이 경우 東西思想은 같음을 발견하였다.

둘째, 그러나 개인의 선택 행동의 目的 함수, 사회적 합의 절차, 규칙의 관리·운용, 예산제약성, 교환의 자유 등에 있어 동서의 사상은 상이했음을 밝혔다.

셋째, 이러한 인식으로부터 한국의 시장질서의 운행체계는 재구성되어야 한다고 생각한다. 특히, 전통적인 인의 사상은 이기심 추구 행동에 이타심을 더함으로써 남에게 해를 입히는 外部性(externality)을 배제하고 공정한 교환행동을 촉진시켜 보다 효율적인 한국적 시장질서의 형성에 이바지할 수 있다고 사료된다.

넷째, 본연구논문은 시장이 순조롭게 운행되기 위해서는 그에 적합한 특정 도의가 전제되어야 한다는 뷰캐넌의 도의적 명제를 한국의 유교문화에 접합시켜 고찰했다는 데 그 접근의 특징이 있다고 생각된다. 그는 물량적 자본의 축적이 성립하기 위해서는 먼저 ‘道義的資本’(moral capital)이 전제되어야 함을 지적한 바 있는데, 본연구는 바로 이러한 도의적 자본의 유교문화를 배경으로 하는 한국 시장질서에 적합한 도의적 자본에 대한 개념적 틀을 제시하고자 노력했다.



공동체 정신에 기초한 유교사상은 서구의 개인주의와 갈등을 빚기 이전에 인과 중용을 중심으로 하는 덕이라는 윤리규범 속에서 그러한 갈등을 포용·용해하여 경제사회의 조화와 평화를 가져올 수 있어야 한다. 그 결과 사회와 국가는 끝없는 변형을 기약할 것이라고 믿는다. 그것은 오늘날 일부 서구 학자들이 주장하는 공동체주의에 입각한 경제 운용의 이념과도 일치하는 명제가 되고 있다. 이에 유교사상의 근대화 과제는 21세기를 대비하는 현단계에서 그 의미가 중차대함을 지적하면서 결론에 대신하고자 한다.

建國大學校 經濟學科 教授

143-140 서울특별시 광진구 모진동 93-1

전화: (02)450-3617

팩시: (02)3436-6610

### 參 考 文 獻

- 곽수일(1996): “새로운 경쟁과 기업문화의 새로운 흐름,” 『신용경제』, 8월, 154.
- 金日坤(1996): “동아시아의 미래와 유교사상의 현대화,” 한국공자학회 월례발표회 논문, 1996. 7. 12.
- 金學主 譯(1972a): 『墨子, 孫子, 中國思想大系 3』, 大洋書籍.
- \_\_\_\_\_ (1972b): 『荀子, 韓非子, 中國思想大系 4』, 大洋書籍.
- 민경국(1997): “시장경제의 법과 질서-주류경제학과 자유주의,” 자유주의 학술시리즈, 자유기업센터.
- 송현호(1993): “애덤 스미스의 社會的 說明原理,” 서울대학교 경제연구소 편, 『經濟論集』, 32. 4.
- 禹玄民 譯解(1986): 『四書五經 2, 論語』, 韓國教育出版公社.
- 이광세(1997): “근대화, 근대성 그리고 유교,” 『철학과 현실』, 봄, 23.
- 이필우(1996a): “아담 스미스의 共感의 倫理와 시장질서,” 『商經研究』, 21, 8월, 建國大學校.
- \_\_\_\_\_ (1996b): 『개발독재와 재정환상』, 서울대학교 출판부, 1996.
- \_\_\_\_\_ (1996c): “儒敎思想과 倫理의 經濟學的 認識,” 韓國孔子學會 學術發表會 發表論文, 1996. 9.

- \_\_\_\_\_ 역(1996d): 『倫理와 經濟進步』, 韓國經濟研究院; J. Buchanan (1994): *Ethics and Economic Progress*, University of Oklahoma Press.
- 丁海東(1981): 『아담 스미스』, 經濟學全集 古典編 1, 裕豐出版社.
- 車相轅 譯解(1986): 『四書五經 1, 大學, 中庸』, 韓國教育出版公社.
- 蔡義順 譯解(1986): 『四書五經 3, 孟子』, 韓國教育出版公社.
- 稻田獻一, 岡本哲治, 早坂忠 編(1974: 昭和 49): 『近代經濟學再考』, 有斐閣選書.
- 桑原晋(1984: 昭和 59): 『21世紀 經濟學』, 經濟往來社.
- 平井巽(1955: 昭和 30): 『人道的經濟主義』, 高野山出版社.
- 加地伸 行(1995): 『儒教とは 何か』, 中公新書.
- 高島善哉(1955: 昭和 30): 『アタマ・スミスの 市民社會體系』, 河出書房.
- 山崎益吉(1997): 『經濟倫理學序說』, 日本經濟評論社.
- Arrow, K.(1951): *Social Choice and Individual Values*, New York.
- Buchanan, J.(1991): *Economics and Ethics of Constitutional Order*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- \_\_\_\_\_ (1993): *Property as Guarantor of Liberty*, The Lock Institute. Edward Elgar.
- \_\_\_\_\_ (1994): *Ethics and Economic Progress*, University of Oklahoma Press; 李弼佑 譯
- (1996), “倫理와 經濟 進步”, 韓國經濟研究院.
- \_\_\_\_\_ (1977): *Freedom in Constitutional Contract*, College Station, Texas A & M University Press.
- Denison, E.(1992): *Why Economic Growth Rates Differ?*, Washington, The Brookings Institute.
- Etzioni, A.(1988): *The Moral Dimension, Toward a New Economics*, New York, The Free Press.
- Eucken, W.(1964): *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, Rowohlt.
- Fukuyama, F.(1992): *The End of History and the Last Man*, New York, Avon Books.
- \_\_\_\_\_ (1995): *Trust*, Hamish Hamilton, London.
- Hartman, E.(1996): *Organizational Ethics and the Good Life*, New York, Oxford University Press.
- Hayek, F.(1967): *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ (1973): *Law Legislation and Liberty Vol. II, The Mirage of Social Justice*, London and

- Henley.
- Hildebrand, B.(1848): *Die Nationale konomie der Gegenwart und Zukunft*, Frankfurt.
- Hobbes, T.(1651: 1962): *Leviathan*, Michael Oakeshott, London.
- Homans, G. C.(1961): *Social Behavior: Its Elementary Forms*, New-York, Harcourt, Brace and World.
- Hutcheson, F.(1725): *An Inquiry into Our Ideas and Beauty and Virtue*.
- Lee, Kwang-Sae(1997): "On Confucian Ethics and Capitalism," Discussion Paper in The Challenge of The 21st Century, The Response of Eastern Ethics, The Asan Foundation 20th Anniversary Commemoration International Symposium, Seoul, August, Asan Foundation for Social of Welfare.
- \_\_\_\_\_ (1995): "Korean Philosophy," in *Oxford Companion to Philosophy*, Cambridge, Oxford University Press.
- List, F.(1959): *Das national System der politischen Ökonomie*, Tübingen.
- Machlup, F.(1970): *Education and Economic Growth*, University of Nebraska Press.
- Moore, B.(1973): *An Introduction to Modern Economic Theory*, New York, London, The Free Press.
- Piper, N.(1996): "Die gute Gesellschaft," *Die Zeit*, 29, 12 Juli.
- Naisbitt, J.(1996): *Megatrends Asia*, New York, London, Tokyo, Simon & Schuster.
- Nelson, R., and S. Winter(1982): *An Evolutionary Theory of Economic Change*, Cambridge, Masachusetts, London, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Nozick, R.(1974): *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books.
- Oncken, August(1898): *Das Adam Smith Problem*, *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, Bd .
- Rhee, P.W.(1970): *Die konfuzianische Ethik als Instrument zur Förderung der Wirtschaftsentwicklung*, Dez., (unveröffentlicher Aufsatz.) Köln.
- \_\_\_\_\_, "Morality and Constitutionalism in Transition; A Case Study of the Korean Experience," Working Paper, Buchanan House, Center for Study of Public Choice, George Mason University, U.S.A..
- Samuelson, P.(1964): *Economics*, Sixth Edition, New York, McGraw Hill Book Co..
- Skarzynski, Witold von(1878): *Adam Smith als Moralphilosoph und Schöpfer der National konomie*. Berlin.

Smith, A.(1976): *The Theoy of Moral Sentiments*, Oxford, Clarendon Press.

Soothill, W.E.(trans.)(1958): *The Analects of Confucius, The Worlds Classics*, London, Oxford University Press.

Tu Wei Ming(1997): “Family, Nation and the World, The Global Ethic as a Modern Confucian Quest,” Discussion Paper in The Challenge of the 21st Century, The Response of Eastern Ethics, The Asan Foundation 20th Anniversary Commemoration International Symposium, Seoul, August, Asan Foundation for Social of Welfare.

Yü, Ying-Shih(1997): “Confucian Ethics and Capitalism,” Discussion Paper in The Challenge of the 21st Century, The Response of Eastern Ethics, The Asan Foundation 20th Anniversary Commemoration International Symposium, Seoul, August, Asan Foundation for Social of Welfare.

Viner, J.(1968): “A. Smith,” in P.L. Sills(ed.), *International Encyclopedia of Social sciences*, 14, The Macmillan Co. & The Free Press.

Wicksell, F.(1896): *Finanztheoretische Untersuchungen, Nebst Darstellung and Kritik des Steuerwesens Schwedens*, Jena, 1896, Scientia Verlag Aalen.