

## 近代 自然法思想과 經濟的 自由主義\*

朴 昌 烈\*\*

**논문초록**    본 연구는 近代 自然法思想과의 연관 속에서 홉스, 로크, 스미스의 思想을 검토하면서 經濟的 自由主義, 보다 넓게는 자유주의 원리의 형성과정을 밝히는 데 그 목적이 있다. 홉스의 自己保存이라는 利己主義의 정립은 근대 시민사회의 구성원리가 되고, 로크의 所有의 自然性 주장은 사회 또는 국가에 의한 개인의 소유권의 불가침성과 不平等 所有의 정당화로 연결되며, 이어서 근대 자본주의사회의 발전 원동력인 이기심의 자유로운 추구하고 동시에 同感에 의한 이기심의 사회적 규제원리를 제시한 스미스의 自然的 正義는 경제적 자유주의의 기본 원리로 확립되었다. 본 논문은 이들 사상가의 차별성과 한계를 비교 검토함으로써 '效率'과 '正義'를 대립시키지 않고 수렴시키는 절대적 조건으로서 개인의 이기심 추구의 '自由'를 제1의 원리로 하는 경제적 자유주의의 사상적 또는 이데올로기적 기반의 성격을 규명하였다.

**핵심주제어:** 自己保存, 所有, 同感

**경제학문헌목록 주제분류:** B1, B3

\* 유익한 논평을 주신 두 분의 심사위원께 감사드리며 이 논문에서 나타나는 오류에 대해서는 전적으로 필자의 책임이다.

\*\* 성균관대학교 경제학부 강사

## I. 序 論

西歐 중세사회의 해체와 더불어 共同體的 規範에서 해방된 인간은 더 이상 天上의 神과 地上的 政治權力에 인격적으로 예속된 존재가 아니다. 공동체적 규범으로부터 해방은 인간의 기본권인 '自由'의 획득과 동시에 자신을 사적인 '個人'으로 발견하는 정치적, 경제적 변혁과정 그 자체였다. 개인과 자유의 개념은 이처럼 역사적으로 불가분의 관계를 맺으며 탄생한 일란성 쌍둥이이며, 새로운 철학 또는 사회구성 과 기능의 원리로서 '자유'주의와 '개인'주의는 근대 시민사회 또는 자본주의사회의 思想的 基盤이 되었던 것은 주지의 사실이다.

그런데 근대적 인간에게 새롭게 부여된 운명은 私의 所有權者인 개인으로서 자신의 고유한 決定權과 사회의 共同規範으로 둘러싸인 협곡에 놓여 있다는 것이다. 근대적 인간은 사회가 부과하는 목적에 의해 자신의 행복 추구가 실현 또는 강요되지 않는다는 면에서 무엇보다도 자신에 대한 全權(*ius in omnia*)을 갖는 존재이다. 그렇지만 인간이 사회적 존재인 이상 사회로부터 무관한 진공상태의 개인으로만 존재할 수는 없다. 즉 개인의 행복 추구의 자기결정권도 사회의 공동규범 안에서 확립되기 때문에 근대적 인간은 이 난처한 협곡 사이를 오르내리는 이른바 자기분열을 경험할 수밖에 없다. 이 때 근대적 인간은 자기결정권을 보장하는 공동의 규범을 어떻게 구성하는가라는 문제에 직면한다. 이 문제는 사적 개인의 權利와 所有(*ius et dominium*) 그리고 個人的 自由를 보장할 때 社會 全體의 秩序를 어떻게 유지하는가, 더 나아가 개인의 사적 이익 추구는 어떻게 사회 전체의 이익과 조화하는가라는 문제로 전개한다. 근대 자본주의사회가 갖는 근원적 화두는 위의 근대성 문제에 귀착하고, 18, 19세기의 고전적 자유주의가 이 문제를 해결하려는 시도에 중심적 위치를 차지하였던 것 또한 주지의 사실이다.

이러한 맥락에서 고전적 자유주의사상의 형성과 전개는 자기분열되었지만 누구에 의해서도 침해될 수 없는 자연권(생존, 자유, 재산)을 가진 개인에서 출발하여 근대 시민사회가 어떻게 구성되고 기능하는가의 문제에 대한 응답이라 할 수 있다.

근대 시민사회의 기원 또는 구성의 문제에 17세기 고전적 사회계약론자들은 역사와 시민사회의 논리적 출발점으로서 가설적인 '自然狀態'를 상정하고, '자연상태'의 '사회의 상태 또는 시민사회'로의 이행을 '契約'개념을 매개로 하여 발생사적으로 설명한다. 이들은 시민사회를 '정치사회'와 동일시하는데, 그 이유는 시민사회의 구성

요건은 배타적 소유권자로서 개인간의 교환과 분업관계의 질서유지 즉 正義의 실현이고, 이를 위한 강제적 기관으로서 정부 또는 정치권력(爲政者)에 의해 가능하다고 봤기 때문이다. 사회계약론에 의해 발견되고 강조된 개인, 권리, 소유, 정의 등의 개념은 사회의 경제적 표상이며 ‘필요의 총체적 체계’로서 시장을 중심으로 자본주의사회의 자연적 조화의 기능을 설명하는 18, 19세기의 경제적 자유주의자들에게서 논의의 주요 개념으로 된다는 면에서 연속성을 갖는다.

그러나 경제적 자유주의의 주장은 가설로서 자연상태는 물론이고 계약과 동의의 개념을 더 이상 필요로 하지 않는다는 측면과 (자연상태의) 인간을 經濟人(homo oeconomicus)으로 간주하는 측면에서 사회계약론의 논의와 단절을 이룬다고 할 수 있다. 여기에서 단절의 의미는 단순히 정치적 대상에서 경제적 대상으로의 논의의 이행이라기 보다는 정치적 조작 즉 人爲的 規制者 없이 각각의 개인이 인간의 본성으로서 자신의 私的인 利益追求(이기심의 실현)가 결국 사회의 번영을 결과하면서 自發的 秩序(사적 개인간의 이익의 자연적 일치)가 형성된다는 시장으로서 사회의 기능을 설명하고 있다는 점이다.

그런데 사회계약론이나 시장 또는 경제적 자유주의이론 모두가 그 원리적 배경을 자연법사상에 두고 있다는 점이다. 근대 자연법사상에 대한 이해 없이는 앞에서 지적인 근대성 문제와 그 해결을 시도하는 자유주의적 원리에 대한 사상적, 이론적 기반을 정확하게 파악하기가 쉽지 않다. 따라서 본 논문은 근대 자연법사상의 형성과 변천과정을 홉스, 로크, 스미스를 대상으로 살펴보면서 자유주의 원리와의 상호 연관을 분석하는 데 그 목적이 있다.

## II. T. Hobbes(홉스): 自然法과 利己主義

자연법사상은 인간세계와 자연세계를 포괄하는 우주에 보편적인 理法이 존재하고 그것이 두 세계를 관장한다는 일종의 믿음에서 발생하였다. 우주의 이법으로 명명된 자연법은 사물 그 자체의 본성에 대한 고찰을 통해 인간과 자연에 내재하는 보편적 도덕원리를 인식하고 추구함으로써 현실의 도덕, 법, 정책 등을 비판하는 역할을 담당한다.

자연법의 존재와 그 유효성에 대한 관념은 소크라테스, 아리스토텔레스에 의해

인정되고 스토아학과에 의해 폭넓게 정당화되어 로마시대의 법전에 반영되었다. 자연법사상은 중세 스콜라철학의 대표자인 天使博士(the Angelic Doctor) T. 아퀴나스(Aquinas, 1225~1274)가 아리스토텔레스철학과 기독교사상을 접목시켜 恩寵과 自然 또는 信仰과 理性의 융화로 황금기를 이룬다. 중세 자연법사상은 아퀴나스의 유명한 경구인 “은총은 자연을 폐지하는 것이 아니고 그것을 완성한다”(gratia non tollit, sed perficit)로 요약된다. 아퀴나스는 신의 은총과 자연의 이성이 서로 상충되지 않고 보완되는 것을 논증함으로써 인간 이성의 오만 즉 대상에 대한 무차별적인 이성의 지배능력의 위험성을 경고한다. 신의 은총을 통해 신성한 의지가 반영된 인간의 자연이성은 옳은 이성(recta ratio)이 되고 이것을 자연법으로 규정한다.

근대 자연법은 자연과학적 방법의 발전과 르네상스 이후 세속적 사회의 등장을 배경으로 “신학에 의한 자연법 흡수에 대한 반발”(Strauss, 1950, p. 164)과 신의 은총으로부터 인간의 본성 또는 자연을 해방시키기 위해 합리적이고 세속적인 자연법으로 발전한다. 중세적 전체주의(mediaeval holism)에서 벗어나려는 근대 자연법사상은 현세에 외재하면서 개인의 의지를 초월하여 그것에 작용하고 규범하는 사물의 질서가 아닌 “개인의 의사에서 발생하는 일련의 권리, 주관적인 요구”(Strauss, 1963, p. XI)를 출발점으로 한다. 달리 말하자면, 신의 은총으로서 질서정연하고 조화로운 자연의 객관적인 윤리체계로서 자연법이 아닌, 인간 그대로의 자연적 성향과 본성 또는 의지의 논리적 귀결로서 자연법을 인식하는 것이 근대 자연법의 근본적인 특징이다. 이러한 특징은 홉스(1588~1679)의 자연법사상에서 명확하게 나타나기 시작한다.

홉스의 정치철학은 계약 개념으로 시민사회의 구성원리를 설명하는 것으로서 『리바이던』(Leviathan, 1651)의 전체적인 논리 전개는 주지와 같다. 출발점은 자연상태와 사회상태(시민사회)<sup>1)</sup>의 가설적인 구분이지만 양자는 정반대의 상태이다. 전쟁상태인 자연상태에서 평화상태인 시민사회로의 이행은 개인의 자발적 동의 즉 협약에 의해 개인의 모든 권리를 정치권력에게 양도함으로써 이루어진다. 정치권력의 담당자인 국가는 절대적 통치권(absolute sovereignty)을 소유하여 개인에게 정치적 의무를 부과하는 대신, 국가는 개인의 권리를 보호한다.

홉스가 자연상태를 ‘만인에 대한 만인의 투쟁’(bellum omnium contra omnes)이 전

1) 자연상태는 인간관계의 어떠한 조직도 존재하지 않는 상태를 의미하며, 시민사회는 그 조직의 한 형태이다.

개되는 전쟁상태로 규정하는 것은 자연상태에서의 개인의 자연권(*ius naturalis*)과 그것의 자유로운 사용을 인정했기 때문이다. 자연상태에서 모든 개인은 누구에 의해서도 침해될 수 없는 자연권을 평등하게 소유할 뿐만 아니라 그것을 제한 없이 사용할 수 있다. 무한한 권리(*ius in omnia*)로서 자연권을 소유하고 사용하는 모든 개인의 궁극적 목적 또는 최고의 선(*summum bonum*)은 '자기보존'이다. 역으로 인간은 본성상 이기적인 자기보존을 위해 자연권을 무한하게 사용할 수 있는 자유가 있기 때문에 자연상태는 필연적으로 전쟁상태로 변한다.

루소가 자연적 인간이 자유를 남용함으로써 시민사회에서 자유를 상실하는 메커니즘을 설명한 것은 辨神論(theodicy)의 틀 안에서 엮듯이, 자연권의 자유로운 사용이 결국 자연권의 상실과 자기보존의 위협을 초래하는 전쟁상태를 설명한 은폐된 무신론자인 홉스의 경우도 변신론의 틀 안에 있다고 할 수 있다. 그러나 루소의 정치철학은 계약에 의한 一般意志의 형성으로 상실된 자연적 자유를 시민적 자유 즉 평등주의적 자유로 재현한다는 면에서 신의 은총으로서 인간의 자유의지에 대한 믿음에 기초하고 있는 반면, 홉스의 정치철학은 근본적으로 자유에 대한 철저한 불신을 전제로 하고 있다. 사실 홉스가 자연상태를 전쟁상태로 규정한 배경은 무정부상태였던 英國內亂(1642~1646, 1648~1652)을 목격하였기 때문이다. 그런데 홉스는 영국내란을 당시 자유의 추구에 따른 정치적, 종교적 불복종정신의 만연에서 발생한 것으로 판단하였고, 이것의 해결책으로서 절대주의 국가이론을 제시한 것이다.

情念(passion)의 정치기술자인 홉스는 자연상태를 전쟁상태로 전환시키는 원인인 자기보존을 위한 이기심의 구체적인 표현으로 ① 이익을 위한 경쟁, ② 안전을 위한 불신, ③ 명성을 위한 명예욕을 들고 있다(Hobbes, 1952, 제1편 제13장, p. 96). 그는 이들 정념 가운데 명예욕이 다른 정념보다 자연상태를 전쟁상태로 전환시키는 주요 요인으로 간주한다. 명예욕의 충족은 자연권의 지속적인 확장을 의미하며 權力에 대한 요구로 나타난다. 인간본성에서 자연스럽게 표출되는 自己保存의 이기심이라는 정념과 권력욕이라는 정념을 동일시한 홉스는 이 점을 다음과 같이 표현하고 있다. “모든 인간의 일반적 성향은 오직 죽음과 함께 끝나는 지속적이고 끊임없는 권력욕에 있다”(Hobbes, 1952, 제1편 제11장, p. 75).<sup>2)</sup>

2) 이 점에서 홉스는 명예욕과 권력욕에 기인하는 중세시대 이래로 형성된 지배적 가치인 영웅적 이상을 단지 개인의 자기보존의 변형으로 간주하였다는 휘시만의 지적이 이해된다(Hirschman, 김승현 역, 1994, p. 20).

그리고 홉스는 모든 개인의 권력욕을 만족시킬 만큼 충분하지 못한 자연상태를 다음과 같이 묘사한다.

이와 같은 전쟁상태에서 근로의 과실이 획득될 수 있는 보장이 없기 때문에 노동할 이유가 없으며 따라서 토지의 경작, 항해, 해로로의 수입과 재화의 이용도 없으며, (...) 지표에 관한 지식은 물론이고 시간의 계산, 기술, 문자, 사회도 없다. 그래서 가장 악한 것은 끊임없는 공포와 폭력에 의한 죽음의 위협이고, 인간의 생활은 고독하고 빈곤하며 염악으로 잔인하며 더구나 허무하다. (Hobbes, 1952, 제1편 제13장, p. 97)

만인의 만인에 대한 전쟁에서 어떠한 일에서도 不正한 것으로 존재하지 않는다는 것 또한 귀결된다. 正, 邪, 正義, 不正義의 관념은 자연상태에는 존재할 여지가 없다. 공통의 권력이 부재할 경우에 법은 존재하지 않으며 법이 부재한 경우에는 不正義도 없다. 힘과 기만이 전쟁에서는 중요한 두 덕목이다. 정의와 부정의도 육체의 능력과 정신의 능력 어느 것에도 속하지 않는다. (...) 또한 이들 능력의 필연적 귀결로서 거기에는 소유권, 지배권도 존재하지 않으며 나의 것과 너의 것의 구분도 없다. 보통 자신이 보유한 것만이 각자의 것이고, 그것은 그가 보유할 수 있는 그 사실 때문이다. (Hobbes, 1952, 제1편 제13장, p. 98)

이처럼 인간의 자연적 조건인 자연상태는 개개인을 규제하는 共同의 權力이 不在함으로써 야기되는 일종의 무정부상태를 지칭하는데, 이 상태에서는 도덕적·사회적 규율의 존재 타당성이 부정된다. 자연상태는 정의, 부정의, 소유권을 포함한 일체의 법이 존재하지 않는 전쟁상태로서 인간은 있는 그대로의 자신의 자연적 욕구인 자기보존을 위해 살아가는 ‘허무한 존재’일 따름이다. 따라서 전쟁상태에서 벗어나 자기보존의 보장과 평화로운 공존을 가능하게 하는 공동의 권력이 존재하는 사회상태로의 이행은 인간의 이성에 의해 지시된다.

그러나 인간의 이성은 평화상태로의 이행이 충분하지 않다. 왜냐하면 만약 이성만으로 충분하다면 사실상 공동의 권력과 사회법이 필요하지 않기 때문이다. 따라서 부가되는 조건은 전쟁상태인 자연상태를 벗어나 평화의 상태로 대체하려는 의지의 행위 그리고 ‘옳은 이성의 명령’(dictamina rectate rationis)에 따르고 다른 개인도 그렇게 하리라는 믿음이다. 이 의지의 행위와 믿음은 모든 개인이 고유하게 소유하고 있는 자연권을 제3자에게 양도하여 공동의 권력을 구성하는 보편적인 협약 즉 자

발적 동의이다. 그러므로 공동의 권력의 담당자인 국가는 자연적인 산물이 아니라 인간 의지의 인위적 산물이다. 이 때문에 홉스는 국가를 의미하는 리바이던을 ‘인위적 인간’으로 표현하는 동시에 개인의 무한한 권리인 자연권을 양도받은 리바이던을 ‘죽은 신’이라 명명한다.

그런데 자연권의 양도는 雙務的 성격을 갖는다. 모든 개인은 각자의 자연권의 양도를 통해 자기보존을 보장받지만, 다른 한편 국가권력과 법에 정치적 의무를 수행해야 한다. 이 때 정치적 의무는 강제된 것이 아니라 개인들의 자발적 동의에 기초하기 때문에 合法的 服從의 성격을 갖는다. 이 맥락에서 비록 국가의 권력이 절대적이라고 할지라도 홉스에게서 모든 국가의 형태는 합법적이다. 더구나 국가의 절대권력은 자발적으로 양도된 자연권의 합계이기 때문에 代表性을 띤다. 이 때문에 홉스에게서 모든 국가의 형태는 그 원리상 민주적이다. 이처럼 홉스의 정치이론의 목적은 王權神授說과는 다른 방식으로 세속적 그래서 시민적 권력에 절대적이고 민주적 기초를 제공하는 근대성을 갖는다.

그런데 국가의 절대적 통치권에 정당성을 부여하는 최상의 방법은 개인의 합의에 의해 도출된 정치적 의무를 자연법에 근거지우는 것이다. “자연법은 합의의 폐기를 금지시킴으로써 사람들에게 일체의 시민법을 준수하도록 명령한다”(Hobbes, 1982, 제14장, p. 248). 홉스는 자연법은 시민법 또는 실정법의 근거이지만, 시민사회의 구성과 함께 자연법과 시민법은 동일한 것으로 간주한다.<sup>3)</sup> 즉 자연법은 정부가 구성되어야만 실질적으로 법이 되는데, 그 이유는 개인들에게 정치적 의무를 부과하는 것은 통치권이기 때문이다. 따라서 홉스는 자연법을 옳은 이성의 명령에 기초한 합의 또는 규율로 정의한다.

평화로 향하게 하는 인간의 정념은 죽음에 대한 공포이고, 쾌적한 생활에 필요한 사물에 대한 욕구이며 근로에 의해 이들 사물을 획득하는 희망이다. 그래서 이성인 평화에 적합한 조항들을 시사하고 인간들은 이들 조항들에 대해 합의에 이른다. 이들 조항은 자연법이라 불린다. (Hobbes, 1952, 제1편 제13장, p. 98)

이상과 같이 홉스는 자연상태에서 개인의 자연권의 존재를 인정하지만 자연법의

3) “자연법과 시민법은 다른 종류의 법이 아니고, 법의 다른 측면이다. 즉 시민법은 성문화된 것이고 자연법은 불문화되고 자연적인 것이다”(Hobbes, 1952, 제2편 제26장, pp. 205~6).

유효성은 물론이고 그것의 존재가능성마저도 부정한다. 홉스에게서 자연법은 인간의 정념에서 발생하는 반사회적이고 폭력적인 행위를 규제하는 것으로서 개인의 자연권을 보장하기 위한 인간 이성의 인위적인 산물로 본다는 면에서 자연법을 신성화된 이성의 법칙으로 간주한 전통 자연법사상과는 구별된다. 이러한 구별은 홉스가 자연법을 ‘기본적 자연법’과 ‘특정 자연법’으로 이분하고, 기본적 자연법을 평화를 추구하고 그것을 준수하는 것이라 규정하는데서 확연하게 드러난다. 구체적으로 말하면, 구성원들이 신의 의도가 반영된 자연법에 의해 계획된 사회의 질서라는 목적을 달성하여야 하는 전통 자연법사상의 전체주의(holism)와는 정반대로 개인의 자기보존은 사회의 평화와 질서를 필요로 하고 이것을 실현하기 위해서는 이성의 명령에 의해 자연법이 필요하다는 목적과 수단의 관계로 자연법을 위치지운다. 즉 기본적 자연법인 사회의 평화는 개인의 자기보존이라는 이기적 목적의 수단에 불과하다.<sup>4)</sup> 따라서 이기주의적 윤리관에 입각한 개인주의(individualism)는 홉스의 자연법사상에서 출발하였다고 해도 과언은 아니다.

이와 같이 홉스의 자연법사상이 전통 자연법사상의 반명제로 규정될 수 있는 근본 이유는 바로 이기주의적 자연권이론 때문이다. 더구나 자연법과 자연권의 관계에서 홉스는 자연법에서 개인의 자연권을 도출하는 것이 아니라 그 반대이다. 전통 자연법사상은 자연법에서 자연권을 도출하는 형식을 취한다. 자연법은 개인에 우선하여 존재하는 국가(또는 사회) 그리고 신의 법으로서 개인에게 다양한 권리를 부여하고 보장하는 것으로 간주하였다. 따라서 모든 개인이 갖는 고유한 권리인 자연권이 정치적, 종교적 공동체의 법으로서 자연법에 의해 규정받는 한, 개인이 사회와는 무관하게 추구하는 목적이나 이익은 국가나 사회의 목적이나 이익에 종속되지 않으면 안 되는 것은 명백하다. 이처럼 자연권은 사회 속에서 운영되는 실체의 법으로 규정된 자연법에 의존하는 한, 언제든지 사회에 의해 침해될 수 있는 여지가 있다.

그러나 홉스는 반대로 자연권에서 자연법을 도출하면서 사회구성 이전에 인간이 갖는 자연권에 대한 사회의 규제와 침해를 원천적으로 부정한다. 이것은 위에서 지적했듯이 홉스는 사회라는 전체의 목적과 그에 상응하는 개인의 의무에 앞서 개인의

4) 홉스의 이성 개념은 전통 자연법사상에서 말하는 이성 개념과는 판이하게 다르다. 전통 자연법사상에서 이성은 전체의 질서를 계획한 로고스 또는 신의 의도가 반영된 것인 반면, 홉스에게서 이성은 계산능력이다. 왜냐하면 이성이 ‘계산하는 대로’ 시민사회로 이행함으로써 개인의 자기보존이라는 이기심을 유지하고 증대시키기 때문이다.



목적과 권리를 우선하였기 때문이다. 이 점에 대해서 L. 스트라우스(Strauss)는 다음과 같이 설명하고 있다. “자연법이 자기보존의 욕구에서 도출되어야 한다면 달리 말해, 자기보존의 욕구가 모든 정의와 도덕성의 유일한 근원이라면 근본적인 도덕적 사실은 의무가 아니라 권리이다”(Strauss, 1950, p. 181). 즉 홉스에게서 자연법은 사회의 법으로서 사회구성 이전에 개인의 자기보존을 위해 부여된 자연권에 근거를 둔다. 결국 자연법은 인간 이성에 의해 발견된 사회의 계율 또는 일반규칙으로서 개인의 자연권을 보장하는데 그 목적이 있는 것이지 그것을 침해하는 성질의 것이 아니다. 이처럼 홉스에게서 권리의 의미는 통상적으로 의무를 개념쌍으로 하는 것이기보다는 그 반대로 “자유이며 의무로부터의 해방을 의미하는 것으로서 의무에 대한 반명제”(Warrender, 1957, p. 19)이다. 자연상태에서 개인의 권리는 자기보존에 필요한 모든 것이 포기되도록 강요될 수 없는 것을 의미하며 동시에 자기보존을 위해 필요한 모든 것을 할 수 있는 자유를 의미한다. 홉스가 자연권과 자연법의 관계를 역전시킨 근대성은 바로 자연법사상의 코페르니쿠스적 전환을 의미하는 것으로서 사회라는 전체에 대한 개인이라는 개별의 우위에서 사회의 목적과는 무관하게 개인들이 자신의 삶을 원하는 대로 계획하고 실행할 수 있다는 자유주의의 근본 원리를 강력하게 시사하고 있다.

물론 홉스의 절대주의적 국가는 개인의 권리를 침해할 개연성이 그 권력의 절대성 만큼 절대적일 수 있다. 따라서 자연권의 양도를 인정하면서 개인의 권리를 침해하는 절대적 통치권에 대한 저항권을 주장하지 않은 홉스의 자연법사상은 非自由主義의 성격을 갖고 있다고 할 수 있다. 즉 홉스의 자연법사상은 자유주의의 또다른 원리인 ‘정치권력의 제한’에 위배된다. 모든 정치권력은 합법적 폭력을 행사할 수 있기 때문에 개인의 권리를 보호하기 위해서는 정치권력을 제한하는 것은 절대적으로 필요하다. 이 때문에 부르주아적 소유권을 정당화시킨 로크가 홉스의 정치이론의 귀결은 여우의 발톱(홉스가 말하는 전쟁상태로서 자연상태)을 피하려다 사자의 이빨(절대적 통치권을 가진 라바이던의 합법적 폭력)에 물리는 격이라고 우려하는 이유를 이해할 만하다.

비록 개인의 자연권에 기초한 홉스의 자연법사상이 자유주의 원리의 관점에서 보면 양면성을 갖지만, 자기보존이라는 이기심을 고대와 중세의 공동체적 제약에서 해방시켜 개인의 권리를 확립시킨 그의 근대성의 의미는 삭감될 수 없다. 이 점은 사적 소유의 기초에 관한 홉스의 설명을 살펴보면 더욱 명확해질 것이다.

홉스에게서 자연권의 개인간 상호 양도는 사실상 유보된 자연권의 상호 승인을 위한 것이다. 이것은 자연권이 사실적 권리가 아닌 도덕적 권리로의 전환을 의미한다. 즉 권리는 단순한 자유를 의미하는 것이 아니라 타자에게 자신의 권리에 대한 의무를 부과한다는 것이다. 홉스는 『시민론』(*De Cive*)에서 자연법은 “모든 사물의 공유를 폐지하는 것, 그래서 나의 것과 너의 것의 도입에 관한 제1의 법”(Hobbes, 1682, 제4장, IV, p. 131)이라 명명한다. 공유의 상태는 ‘너의 것’과 ‘나의 것’의 구별이 존재하지 않기 때문에 모두를 소유할 자유도 있지만 전혀 소유하지 못할 가능성도 있다. 이 消極的 共有의 상태에서는 법, 도덕적 권리와 의무, 정의가 적용되지 않는 사실적 保有(possession)만 존재하지 도덕적 의무를 수행하는 所有(property)는 존재하지 않는다. 따라서 단순히 사실적 보유권으로서 자연권을 상호 양도하는 계약에 의해 신의 선물로서 자연에 대한 본원적인 공유를 폐지하고, 개인의 사적 소유권을 성립시키는 것이 바로 자연법이다. 이 때 자연법은 위에서 지적했듯이 계산에 의거한 이성의 명령으로서 개인들이 준수해야 하는 자발적 동의인 합의 또는 信約(covenant)이며 동시에 정의이다. 이 때의 정의는 인위적으로 형성된 신약 또는 계약의 준수를 의미하기 때문에 홉스가 말하는 정의는 로크나 스미스의 자연법사상에 나타나는 自然的 正義와는 달리 人爲的 正義를 지칭한다. 이처럼 홉스의 자연법사상은 개인간의 합의를 통해 도덕적 권리와 의무를 수반하는 사적 소유권에 개인주의적 토대를 마련한다.

이에 대해 로크는 자연법과 개인주의적 소유권의 자연성을 연결시켜 자연적 정의를 제시하기 위해 홉스와는 상이한 출발점을 선택한다.

### Ⅲ. J. Locke(로크): 自然法과 所有權理論

로크(1632-1704)가 볼 때 홉스의 정치이론의 출발점과 도달점은 동일하다. 왜냐하면 모든 개인은 자연상태에서와 마찬가지로 시민사회에서도 절대권력의 소유자인 리바이던에 의해 죽음의 공포에 놓이기 때문이다. 따라서 그의 대표적 저서 『정부론』(*Two Treatises of Government*, 1690)은 “정부와 정치권력의 또다른 기원”(Locke, 1965, 제2편 제1장, p. 308)의 제시를 목적으로 한다.

로크는 홉스와 달리 자연상태는 물론이고 사회상태에서의 자연법의 존재를 인정

한다. 로크에게서 자연상태에서 자연법의 존재를 인식하는 계기는 전능하고 선과 지혜를 갖고서 인간을 창조한 지고한 존재로서 신의 관념과 지성을 가진 이성적 존재로서 인간의 관념의 결합에서이다. 인간은 명석한 이성의 사용으로 신의 의도를 파악하여 인간의 의무와 행위규칙을 도출하고 논증할 수 있는 도덕과학을 만들어 낸다. 그래서 로크는 “수학과 같이 자명한 명제에서 연역되는 부정할 수 없는 필연적 귀결에 의해 正邪의 척도를 만들어 내는”(Locke, 1961, Vol. 2, p. 154) 윤리학을 논증과학으로 취급한다.

로크에게서 자연법을 인식하는 출발점은 신이 인간을 자유롭고 평등하게 창조하였으며 동시에 자연을 인간의 공유물로서 증여하였다는 생각이다.<sup>5)</sup> 로크는 이러한 인간 존재의 조건하에서 자연상태를 다음과 같이 규정한다.

모든 인간이 다른 이의 의지에 양도하거나 의존하지 않고 자연법의 경계 안에서 자신의 행위를 규제하고 자신의 소유물과 인격을 처분하는 완전한 자유의 상태이다. (...) 이 상태는 또한 모든 권력과 재판권은 상호적인 것이고 어떤 한 인간이 다른 인간보다 더 많이 갖고 있지 않은 평등의 상태이다. (Locke, 1965, 제2편 제2장, p. 309)

자유는 평등을 포함한다. 다시 말해, 모든 개인은 자신의 영역 안에서 완전한 주인(sovverign)이지만 타자의 영역을 침범해서는 안된다. 자연상태에서 모든 개인은 다른 개인의 영역과 구별되는 각자의 영역을 표시하는 보이지 않는 울타리로 둘러싸여 있다. 그렇지만 투소의 자연상태처럼 인간의 자연적 조건이 고립적이고 독립적인 것은 아니며, 홉스의 자연상태와는 반대인 “평화, 선의, 상호협조 그리고 보존의

5) 인간이 지구상의 모든 사물과 동물을 자신의 소유물로 할 수 있는 궁극적인 근거는 신이 인간에게 공동으로 부여한 원초적 증여에 있다는 H. 그로티우스(Grotius), S. 푸펜도르프(Pufendorf) 이래 자연법론자들의 공통된 생각이다. 이러한 주장에 대해 왕권신수설을 주장하는 R. 필머(Filmer)는 『가부장론』(*Patriarcha*, 1680)에서 성서 창세기 1장 28절에 전거하여 신의 증여는 인류에게 공유물로서 부여된 것이 아니고 아담과 그 직계인 현재의 왕에게만 배타적으로 사적 지배권이 부여된 것이라고 반박한다. 필머의 이러한 주장은 인간은 기본적으로 자유롭고 평등한 존재가 아니라는 생각에 기초하는 것이다.

프로테스탄트의 왕위계승 운동과 연결된 명예혁명을 준비하고 지지하기 위한 일종의 시국은 문인 『정부론』은 제1편(*The False Principles and Foundation for Sir Robert Filmer*)의 내용에서 보듯이 필머의 소유이론과 정치이론에 대한 비판이었다(『정부론』에 대한 역사적 평가는 P. Laslett의 서론을 참조).

상태”(Locke, 1965, 제2편 제3장, p. 321)로 정의한다. 로크는 평화의 유지와 상호보존이 바로 인간의 기본적인 자연법이라 규정한다. 그리고 자명한 것으로서 기본적인 자연법에서 생명, 자유, 재산 등 자연권이라 할 수 있는 인간의 보편적인 권리가 연역된다.

그런데 자연상태는 불확실한 평화의 상태이다. 자연상태는 비록 완전한 자유의 상태지만 그렇다고 해서 그 자유가 보장되는 것은 아니다. 로크는 그 이유를 개인의 이기심과 自己偏愛性에서 찾는다. 모든 개인은 자연상태에서 권리의 침해에 대해 상대방에게 재판과 보상을 요구할 권리가 있으며, 더구나 “자연법의 실행권”(Locke, 1965, 제2편 제2장, p. 316)을 갖는 집행주체이다. 그런데 문제는 권리의 분쟁에서 모든 개인은 재판관이며 동시에 집행관으로서 자기편애적일 수밖에 없기 때문에 불편, 혼동, 무질서를 야기하는 전쟁상태를 수반한다.<sup>6)</sup>

로크는 “신은 확실히 인간의 편애성과 폭력을 제어하기 위해 정부를 지명하였고 (...) 정부는 자연상태의 불편에 대한 고유한 치유”(Locke, 1965, 제2편 제2장, p. 316)라고 말한다. 개인간의 분쟁과 불편을 해결할 공통의 척도로서 법을 제정하고 집행하는 공평한 재판관으로서 정부와 정치권력의 설립을 통해 해결하려는 것이다. 따라서 공평한 재판관과 정치권력이 존재하는 시민사회의 법은 평화와 질서를 추구하는 신의 의도를 수행하는 자연법의 위치에 놓인다. 결국 홉스의 절대적이고 자의적인 재판관으로서 리바이던과 로크의 공평한 재판관으로서 정부 사이에 정치권력의 특성만 다를 뿐 그것의 구성논리는 실제로 다르지 않다.

로크의 『정부론』이 일반적으로 19세기 자유주의의 복음서라 불리는 이유는 정치권력의 절대성을 부정하고 권력의 제한을 주장하는 것에 있기보다는 오히려 그의 자연법사상에서 제시하는 소유이론에서 찾아진다.

‘자기보존’을 위해 자신에 고유한 지분을 뜻하는 홉스의 *suum*에 해당하는 개념은 로크에게서는 소유(property) 개념이다. 로크는 “인간은 (...) 자연적으로 그의 소유 즉 생명, 자유, 재산을 보존할 힘을 가지며”(Locke, 1965, 제2편 제7장, pp. 366~367), 이들 “생명, 자유, 재산을 일반적으로 소유라 명명한다”(Locke, 1965, 제2편 제9장, p. 395). 따라서 로크는 “인간들이 공동체로 단결하고 정부에 복종하는 가장 주요한 목적은 그들 소유의 보존”(Locke, 1965, 제2편 제9장, p. 395)이라고 말한다.

6) 로크는 전쟁상태를 “적대, 악의, 폭력 그리고 상호파괴의 상태”로 묘사한다(Locke, 1965, 제2편 제3장, p. 321).

홉스의 ‘자기보존’과 로크의 ‘소유의 보존’이 동일한 것으로 간주될 수 있으나 사실은 근본적인 두 가지 차이점이 있다. 첫째는 로크는 홉스와는 달리 소유권의 자연성과 비계약성을 주장하고, 둘째는 부르주아계급에게 배타적이고 사적인 개인주의적 소유의 정당성을 부여함으로써 소유의 불평등을 옹호하는 점이다.

로크는 소유의 자연성과 비계약성을 사회계약론자들에 대한 R. 필머(Filmer)의 비판에 응답하기 위해 제시하였다. 필머에 의하면 사회계약론자들이 주장하는 개인 간 인위적 합의에 의한 소유는 허구에 불과하다. 왜냐하면 개인의 소유가 합의에 의한 것이라면 모든 개인은 자신의 배타적 소유에 대해 모든 개인에게 동의를 얻어야 하는데, 이것은 현실적으로 불가능하기 때문이다. 필머의 이러한 비판은 성서에 의거한 소유의 역사적 기원을 설명하고 절대왕정의 사적 소유권과 지배권을 옹호하는 이데올로기를 토니당(Tonies)에 제공하는 것이었다.

이에 대해 로크는 필머가 해석한 성서의 재해석을 통해 소유권은 계약에 의한 시민사회의 형성과 더불어 성립되는 것이 아니라고 주장한다. 로크에 의하면 소유권은 시민사회가 성립되기 전 그리고 시민사회와는 무관하게 존재하는 개인의 자연권이다. 즉 소유권은 인간이면 그가 시민사회 또는 자연상태라는 규정과 관계없이 신의 의지와 명령에 따라 자동적으로 갖는 자연권이지 특정인에게 국한하여 부여된 것이 아니다. 이처럼 로크의 소유권 개념은 정부가 자의적이든 계약을 통해서든 개인의 자연권으로서 소유권을 변경하거나 침해할 수 없다는 자유주의의 근본적인 주장을 담고 있다.

그렇다면 로크 이전의 사회계약론자들이 말하는 동의에 기초한 소유 즉 시민사회의 형성에 의한 소유권의 확립과 구별되는 로크의 시민사회의 형성과 무관한 소유권의 자연성과 비계약성은 어떠한 근거에서 가능한 것인가? 이에 대한 대답은 『정부론』 제2편 제5장(소유이론)에서 찾아진다.

제5장에서 전개하는 소유이론의 독자적인 구조는 신이 인류에게 부여한 자연에 대한 공동이용권이 어떻게 사적 소유권으로 전환되는가 즉 개인의 배타적 소유권이 다른 개인에게 도덕적 의무를 요구할 수 있는 근거에 대한 문제에서 시작한다. 로크는 가상의 계약을 매개하지 않고 소유의 기원 또는 근거를 개인의 노동에서 찾고 있기 때문에 그의 소유이론을 ‘노동에 의한 所有’<sup>7)</sup>로 정의할 수 있다.

7) 앞에서 소유는 도덕적 개념이라는 것을 지적했다. 가령, 절도에 의한 일정한 대상의 소유권의 획득에 대해 도덕적 의무가 부과되지 않듯이 절도라는 행위를 노동으로 간주할 수 없다. 이처럼

자연상태에서 모든 개인이 “자신의 인격과 노동행위에 대한 소유자”(Locke, 1965, 제2편 제5장, p. 341)로 상호 인정함으로써 확립되는 배타적인 사적 소유권을 통해 자신들의 생존을 유지하는 것은 사실 흄스가 말하는 자연상태에서의 인간의 권력욕보다 인간의 자연적 조건을 보다 설득력 있게 설명할 수 있다. 왜냐하면 소유권에 의해 보장되는 개인의 생존은 자연상태에서 폭력적인 악덕에서 비롯되는 죽음의 공포로부터의 회피 욕구보다 더 우선하기 때문이다. 이러한 관점에서 본다면 로크에게서 인간의 자연적 조건의 설정은 역설적으로 흄스보다 더 흄스적인 측면이 있다. 자연상태에서의 개인은 그의 생존유지를 위해 자연과 그의 신체가 관계를 맺는데 신체의 활동인 노동이 이 관계를 매개한다. 따라서 자신의 신체 또는 인격의 고유한 소유자로서 개인이 자신의 노동에 대한 소유자일 뿐만 아니라 노동의 결과물도 자신의 소유가 된다. 이처럼 단순하고 자명한 이치 속에 로크의 기본적인 생각이 포함되어 있다. 첫째, 인간과 자연의 관계는 노동에 의해 매개된다. 따라서 고대철학에서 근대 정치사상에 이르기까지 전통적으로 승인된 정치적 동물로서 인간에 대한 정의에서 탈피하여 로크는 인간을 소유적 동물로 정의한다. 인간은 무엇보다도 소유자로서 본질적 규정을 받는데, 이것은 그가 노동을 하기 때문에 가능하다. 둘째, 앞서서도 지적했듯이 이전의 정치사상가와 구별되는 로크의 본질적인 독자성을 표현하는 것으로서 소유권은 사회제도에 의한 규정보다 우선하는 것이며 그리고 그것과는 무관하다는 생각이다. 즉 소유권은 다른 개인의 동의나 정치적, 사회적 법률에 의존하지 않으며 생존의 위협에서 벗어날 수 있게끔 하는 인간에 내재하는 권리이다.<sup>8)</sup> 이처럼 로크에게서 소유권은 개인에 내재하는 자연권이기에 때문에 생존권과 같이 동의에 의한 양도가 절대로 불가능하다.

그런데 자연의 공동이용권이 개인의 노동행위에 의해 사적 소유권으로 전환할 때 각 개인의 소유권의 범위를 정하는 문제가 등장한다. 이 문제를 해결하는 로크의 수

---

럼 소유권의 근거가 되는 노동 또한 도덕적 개념이다. 따라서 로크의 노동에 의한 소유는 물리적이고 자연적인 노동시간에 의해 규정받는 노동가치와 연관된 것이 아니고, 정확히 말하면 도덕적인 관점에서 소유에 관한 노동가치라 할 수 있다.

- 8) 로크에게서 사적 소유권은 노동에 근본적으로 기초하지만 상속과 증여도 신이 인간에게 부여한 자연권으로서 사적 소유권의 기원으로 간주한다. 상속과 증여는 비록 개인의 행동과 관련하지만, 로크는 상속이 소유권의 기원임을 명백히 하고 있다. “모든 인간은 다른 사람에 앞서 그의 형제와 조상으로부터 재산을 상속받을 권리를 갖고 태어났다”(Locke, 1965, 제1편 제9장, 88~90절과 제2편 제16장, 190절 참조). 그리고 증여에 대해 로크는 인간은 “그에게 최상의 호감을 준 사람에서 그의 재산을 증여할”(Locke, 1965, 제2편 제6장, p. 357) 권리를 갖는다.

순은 우선 소유권의 자연적 한계를 제시하고 다음으로 그 한계를 극복하는 수단으로서 화폐를 도입하는 것이다.

소유권의 자연적 한계는 자연상태에서의 두 가지 의무 또는 제한으로 구성된다. 첫째, 자신의 노동을 통해 획득된 생산물이라 할지라도 자신이 소비할 수 있는 것 이상으로 소유할 권리가 없다는 제한이다. 따라서 자신의 소비수준 이상의 생산물을 소유할 경우, 그 생산물은 사용되지 않기 때문에 부패할 것이다. 이것은 곧 신이 인류의 공동자산으로 증여한 자연에 대한 낭비이며 도덕적으로 신의 의지에 반하는 악덕이다. 그래서 이러한 자연적 한계를 자기보존을 위한 생산물의 사용이라는 관점에서 소유권에 대한 腐敗制限 (spoilage limitation) 이라 명명할 수 있다. 둘째, 자신의 노동을 통한 무한한 개인적 소유는 다른 개인의 소유와 생존을 위협할 수 있기 때문에 다른 개인을 위해 인류의 공동자산을 남겨두어야 한다(Locke, 1965, 제2편 제5장, p. 329). 이 자연적 한계의 정당성은 필요 이상의 생산물이 일정한 개인이나 집단에게 집중되는 것을 방지하는 사회의 분배적 정의에 기초한다. 이러한 자연적 한계를 자기보존의 필요라는 관점에서 필요소유라 명명할 수 있다.

이 자연적 한계를 뛰어넘는 로크의 논의를 이해하는데 생산물의 사용과 필요의 개념에 대해 간단하게 살펴보면 도움이 된다. 우선 생산물 사용의 개념은 여기에서 소비의 측면에만 국한되어 있지만 交換의 측면으로까지 확대될 수 있다. 가령, 어떤 개인의 생산물 중 그가 직접적으로 소비할 수 없는 부분을 갖고서 그의 또다른 욕구를 만족시키기 위해 다른 개인의 생산물 중 잉여부분과 교환함으로써 그의 생산물이 부패되고 낭비되는 것을 방지할 수 있다. 단순한 물물교환의 범위를 상회하는 복잡한 교환의 체계 속에서 생산물의 사용은 貨幣를 필요로 한다. 그래서 화폐는 생산물의 가치를 표현하는 동시에 그 가치의 자연적 소멸을 방지한다. 왜냐하면 화폐는 부패하지 않기 때문이다. 필요의 개념 또한 당사자가 자기보존의 필요 범위를 뛰어넘어 다른 개인의 필요를 만족시키는 욕구의 체계로 확장될 수 있다. 욕구의 체계 속에서 자기보존에 사용되는 필요 이상의 소유는 곧바로 부패와 낭비로 귀결되는 것이 아니라 욕구를 찾고 있거나 만족하지 못하고 있는 다른 개인에게 사용될 수 있다. 이와 같이 교환의 체계와 욕구의 체계는 서로 밀접한 연관을 맺고 있으며 이 두 체계를 상호보완적인 관계로 발전시키는 윤회유 역할을 하는 것이 바로 화폐이다.

따라서 부패제한이나 필요소유는 소유의 자연적 한계를 도덕적 한계로 간주하게 하나, 사실 그 한계는 물리적 한계이다. 다시 말해, 자신이 소비할 수 있는 이상의

생산물을 소유할 권리가 없다는 것은 실제로 그 생산물을 소비할 수가 없어서가 아니라 그것을 소비하고 사용할 수단이 없었기 때문이다. 따라서 그 수단이 화폐이고 로크는 화폐의 발명을 통해 이 자연적 한계의 질곡을 벗어나 개인주의적 소유이론을 본격적으로 전개한다.

소유의 확대와 관련된 로크의 개인주의는 소유가 노동에 기원을 둔다는 면에서 개인의 노동생산성을 지적한다. 개인의 노동능력이 다른 개인보다 탁월해 소유의 확대를 야기시키는 것이지 개인의 노동생산성의 증대가 사회적 분업체계에서 발생하지 않는다는 것이다. 즉 노동생산성 증대의 기원이 개인적 노동능력에서 유일하게 기인한다는 면에서 로크의 소유이론을 개인주의적 소유이론이라 규정하는 첫 번째 이유이다.

이러한 소유의 확대를 합법화하는 로크의 개인주의적 소유이론은 화폐를 도입하면서 그 본질적 특징이 나타난다. 화폐의 역할은 개인의 소유권을 확장시키는 것으로서 노동에 의해 생산된 자연적 생산물의 가치를 보존·증식시킨다. 자연적으로 부패하는 재화를 부패하지 않는 재화와 등가교환시키는 화폐는 축적의 수단으로 사용되며 동시에 그 축적에 도덕적·물리적 제한이 없어지게 된다. 왜냐하면 결코 부패하지 않는 화폐형태로 소유를 확대하는 것은 더 이상 낭비가 아니기 때문이다. 이 시점에서 발생하는 중대한 전환은 소유권의 근원은 노동에서 분리되어 화폐가 그 자리를 대신한다는 사실이다. 노동을 통해 사적 소유권자가 될 수 있었다면 이제는 그렇지 않다. 즉 합법적 소유권자는 더 이상 노동자일 필요가 없다.

요약하면, 로크의 소유이론의 출발점에서 노동, 소유권, 개인의 삼중관계에서 개인은 노동과 소유권을 매개하는 공통분모이다. 개인을 축으로 노동과 소유권이 서로 순환하며, 노동은 소유권의 기원이었다. 그런데 그의 이론의 도달점은 노동과 소유권은 그 순환에서 벗어나 그 축이었던 개인은 소유권자와 노동자로 분할되며 동시에 富者와 貧者를 구분지운다.

C. B. 맥퍼슨(Macpherson)은 화폐의 발명과 함께 필연적으로 발생하는 非所有의 발생과 所有의 不平等을 포함하고 있는 로크의 개인주의적 소유이론의 계급적 성격을 다음과 같이 서술하고 있다.

(...) 로크의 소유이론은 부르주아적 소유를 위한 도덕적 기초를 제공하는 것이다.

(...) 그의 소유이론의 전체상은 불평등한 소유뿐만 아니라 무제한적인 개인적 소유



의 자연권을 정당화하는 것이다. (Macpherson, 1962, p. 221)

로크의 개인주의의 핵심은 모든 인간은 자연적으로 자신의 인격과 능력의 유일한 소유자 즉 그가 사회에 어떠한 빚도 지고 있지 않다는 의미에서 절대적 소유자 특히 그의 노동능력의 절대적 소유자라는 주장에 있다. 로크는 이러한 개인주의적 주장으로 (권리상) 동등한 개인들을 상당히 상이한 권리를 갖는 두 계급인 소유자와 비소유자로 전환시킨다. (Macpherson, 1962, p. 231)

이처럼 불평등 소유로 나타나는 소유의 계급적 차별은 화폐에 의해서 소유와 노동이 서로 분리되기 때문에 가능한 것인데 그렇다면 노동자는 자연권으로서 그의 소유권을 침해당하는 것인가? 로크에게는 그렇지 않다. 왜냐하면 이제 노동에 고유한 것은 재화의 소유권을 창출하는 것이 아니라 재화의 가치를 생산할 뿐이다. 반면에 화폐로 대표되는 소유와 그 확대에 고유한 것은 생산된 재화의 가치가 소멸 또는 낭비되는 것을 방지하여 가치를 보존·증식시키는 것이다.

결론적으로 소유의 확대에 의한 불평등 소유의 현실을 정당화하는 로크에게서 정의는 소유권의 자연성에 근거하는 자연적 정의를 의미한다. 따라서 자연적 정의의 산물인 불평등 소유를 교정하려는 정치권력의 모든 인위적 간섭은 정의롭지 못한 것이다. 기본적 자연법에서 인간의 보편적 권리와 소유권의 자연성을 연역하는 로크의 자연법사상은 자유주의의 기본적 틀을 제공하며 그의 자연적 정의는 이후 스미스의 '교환적 정의', '자연적 자유의 체계', '보이지 않는 손'의 개념을 통해 경제적 자유주의로 재현된다.

#### IV. A. Smith(스미스): 同感의 原理와 經濟的 自由主義

주지와 같이 『국부론』(1776)의 저자인 스미스(1723~1790)는 경제학자이기 이전에 도덕철학자(『도덕감정론』, 1759)이며 동시에 근대 자연법학자(『법학강의』, 1762~63)이다. 근대 자연법사상의 전통 속에서 倫理, 法, 經濟의 영역을 통합하는 스미스의 사상체계 또는 '사회과학체계'와의 총체적인 연관을 위의 저작들의 구체적인 내용 분석을 통해 검토하는 것은 본 논문의 수준을 훨씬 초월한다. 여기에서 우리는 스미스에게 남겨진 근대 자연법사상의 유산과 그것의 청산을 통해 근대성의 문제를

윤리의 세계에서 법의 세계, 경제의 세계로 이행하면서 해결책을 제시하는 과정과 그 가운데 그의 경제적 자유주의의 형성과 성격을 규정하는 문제로 국한짓는다.

스미스의 사상체계의 형성은 1707년 스코틀랜드의회의 잉글랜드의회로의 흡수합병에 따른 근대화에 주도적 역할을 담당한 스코틀랜드 啓蒙思想과 깊은 연관을 맺고 있다. 1730년대부터 활기를 띠기 시작한 스코틀랜드 계몽사상의 형성은 스코틀랜드사회의 상업화의 불가피성과 경제발전을 위한 봉건제 타파의 필요성을 인식하면서 합병 이전 광범위하게 형성되어왔던 共和主義(civic humanism) 사상가들에 의해 제시된 ‘富와 德性’의 대립문제를 해결하기 위한 것이었다. J. 해링톤(Harrington) 이후 스코틀랜드에 정착된 근대적 공화주의사상은 고전·고대사회에서의 “덕과 재산 그리고 덕과 부패와의 고전적인 대립”이 상업의 발달과 경제발전에 수반하는 도덕적 부패문제를 “덕과 상업의 대립”(Pocock, 1983, p. 237)으로 정식화한다.

아리스토텔레스의 정치사상에 유래하는 공화주의사상의 본질은 인간은 정치적 동물(*zoon politikon*)로서 태어나면서부터 시민이며 公共事에 자발적이고 적극적인 참여와 헌신을 통해 덕성을 함양함으로써만 개인의 자기완성이 가능하다는 도시국가(*polis*) 사상에 기반을 둔다. 공화주의사상에서 시민은 국가의 권위로부터의 해방을 의미하는 개인적, 법적 자유를 뜻하는 消極的 自由가 아닌, 정치적 공공사의 참여를 바탕으로 통치하고 통치받는 시민간의 평등한 관계의 실천 또는 실천의 전제조건으로서 정치적 자유를 뜻하는 積極的 自由를 향유한다.<sup>9)</sup> 이처럼 공화주의의 기본개념은 사적인 개인의 권리의 주장이 아니고 공공사에 자발적으로 참여하는 가운데 공동체의 일원으로서 개인의 적극적인 덕성의 완성과 아울러 자유를 실현하는 것이다.

그러나 공화주의사상은 근대 상업사회에서 요구되는 개인의 권리와 소유 그리고 개인적 자유의 개념, 구체적으로 말하면 사물과 타인에 대한 배타적 권리와 소유권 그리고 그것들의 자유로운 행사권의 관념이 기본적으로 결여되어 있다. 마찬가지로 스코틀랜드 계몽사상의 일익을 담당한 공화주의사상은 개인의 권리와 의사에 입각하는 근대 자연법전통과는 기본적으로 거리를 두고 있을 뿐만 아니라 개인의 권리와 이기심의 추구를 목적으로 하는 자유로운 상업사회로 발전하는 역사의 객관적 경향을 무시한 시대착오적인 前近代的 성격을 띠고 있었다. 근대 상업사회의 논리와 본

9) 정치적 자유와 개인적 자유의 구분은 이미 B. 콘스탄에 의해 ‘고대인의 자유와 근대인의 자유’ 구분되어 명명되었다(Constant, 1986).

질적으로 융화될 수 없는 공화주의사상이 갖는 한계에도 불구하고, 그것이 스코틀랜드 계몽사상에 차지하는 중요한 의의는 사회의 상업화로 나타나는 경제발전은 필연적으로 도덕적 부패를 발생시킨다는 ‘부와 덕성’의 대립관계를 잉글랜드의 명예혁명 체제의 한 기동인 휘그당의 과두독재에 의해 수행된 중상주의에 대한 비판으로 연결시킨 점이다. 이 점은 이후 스미스가 동감의 원리에 의해 형성된 시장에서의 자연적 질서를 통한 국부의 증진을 저해하는 重商主義的 獨占을 비판하는 열쇠를 제공한다.

스미스의 사상적 과제는 근대 자연법사상의 유산(개인의 권리, 소유, 자유의 관념)을 이어받으면서도 다른 한편, 그것에 은폐되어 있는 公利主義的 요소를 제거하는 것이다. 동시에 스코틀랜드 계몽사상과 불가분의 관계를 맺은 공화주의사상이 사회의 상업화 과정에서 제기한 ‘부와 덕성’의 대립을 도덕감각의 주체인 개인의 이기심 추구를 인정하고 그것의 자율적인 사회적 규제원리를 제시함으로써 해결하는 것이다.

1707년 스코틀랜드의회를 흡수 합병한 잉글랜드의 명예혁명 체제는 스미스에 의하면 ‘自由의 體系’와 ‘商業의 體系’로 특징지워진다. 두 체계는 봉건적 토지소유를 해체했다는 면에서 공존의 관계를 갖지만 명예혁명체제에서 산업보호(독점의 형성)의 이름으로 추진되었던 중상주의정책을 골자로 하는 상업의 체계는 자유로운 경제활동을 저해함으로써 국가의 富를 증진시키는 ‘자유’의 체계와 모순된다. 따라서 스미스는 상업의 체계를 비판하는 자신의 사상을 “自然的 自由의 體系”로 다음과 같이 정식화한다.

모든 사람은 정의의 법을 범하지 않는 한 각자 제나름의 방법으로 자기의 이익을 자유롭게 추구할 수 있고, 자기의 근로 및 자본을 다른 어떤 사람 또는 다른 어떤 계급의 사람들의 그것들과 자유롭게 경쟁할 수 있다. 주권자는 (...) 사적 개인의 근로를 감독하고 또는 그것을 사회의 이익에 가장 적합한 사업으로 향하게 하는 의무에서 완전히 벗어난다. (Smith, 김수행 역, 1992, p. 184)

스미스의 ‘자연적 자유의 체계’는 개인의 이기심의 자유로운 추구하고 동시에 그것의 국가권력에 의한 조정과 규제로부터의 자유를 뜻한다는 면에서 앞에서 지적한 근대 자연법사상에 함축되어 있는 소극적 자유 그리고 소극적 정의를 지칭하지만, 근대 자연법사상의 공리주의적 요소를 정면으로 부정한다.

근대 자연법사상은 '상업의 체계'를 추진하는 주체로서 정치권력의 성립에 기여하면서 개인의 소유권 보장을 주장하지만, 공익의 관점에서 개인의 자유로운 경제활동을 규제할 수 있다는 주장도 한다. 홉스의 경우는 물론이고 자연권 특히 소유권의 양도 불가를 주장한 로크의 경우도 "사회의 이익, 번영 및 안전에 필요한 정도에서 사람들은 자신만을 위해 향하는 그의 자연적 자유의 많은 부분을 포기하지 않으면 안된다. 이것은 필요할 뿐만 아니라 정의에 합치하기 때문이다"(Locke, 1965, p. 398). 이처럼 근대 자연법사상이 정부에 의한 소유권의 규제를 허용하는 것은 사회의 공동규범으로서 정의의 관념이 개인간의 계약과 동의에 의해 성립되기 때문이다. 즉 소유권의 성립근거가 정부에 의한 소유권 보호에서 생기는 공공적 효용이라는 이성적 판단에 의존하기 때문에 사적 개인의 소유권의 이용은 공익을 침해하지 않는 범위에서만 허용되는 것이다. 따라서 명예혁명 체제를 성립시킨 근대 자연법사상은 공익의 관점에서 중상주의적 독점정책의 입법화와 실행을 요구하는 '상업의 체계'를 변호하는 것은 당연하다.

따라서 '상업의 체계'의 비판을 목적으로 하는 스미스에게 正義의 관념은 이성에 의한 공공효용의 증대라는 인식에서 도출하는 근대 자연법사상에 내재되어 있는 상업사회 기능의 공리주의적 원리를 청산하고, 그것에 同感의 원리로 대체하여 자연적 자유의 행사가 결국은 공익을 실현한다는 신의 '보이지 않는 손'의 존재를 증명하는 것으로 연결된다.

스미스에게서 '보이지 않는 손'의 존재의 관념은 특히 중세의 자연법사상의 핵심을 이루는 신의 존재에 대한 관념과 유사하다. 즉 아퀴나스의 자연법사상에서 자연적 질서의 설계자인 신의 존재를 상정한 理神論(deism)의 맹아가 보여지듯이 스미스도 신의 '보이지 않는 손'의 존재를 상정했다는 면에서 자신의 사상체계에 이신론을 수용했다고 볼 수 있다. 그러나 아퀴나스는 이성에 의한 신의 존재를 증명한 반면에, 스미스는 가설로서 상정된 '보이지 않는 손'의 존재를 이성이 아닌 도덕적 판단의 주체인 개인의 도덕감정의 상황 변화에 기초하여 경험적으로 증명한 면에서 근본적 차이점이 있다.

따라서 스미스는 『도덕감정론』에서 자연법을 도덕판단의 경험적 토대 위에 옮겨 놓고 정의를 개별 개인의 동감이라는 감정에 기초지운다. 또한 그는 동감의 원리에 의거하여 『도덕감정론』의 마지막 장(章)에서 예시한 "정의의 자연적 규칙들에 대한 탐구"(Smith, 박세일·민경국 공역, 1996, p. 612)를 『법학강의』의 주제로 삼으면서

정의의 법과 정부의 기초의 연구를 통해 시민사회의 자연법 또는 시민법을 명확히 하면서 그것에 부합하지 않는 시민법을 역사적으로 비판한다. 이어서 『법학강의』의 4대 주제인 정의, 행정, 군비, 세입 가운데 정의를 제외한 나머지 주제는 『국부론』의 연구 대상으로 옮겨진다. 스미스는 『국부론』에서 경제적 이익을 추구하는 이기적 존재로서 개인의 자연적 자유의 행위가 동감의 원리에 따라 상호 인정됨으로써 조화로운 질서의 확립과 함께 효율적으로 國富를 증대시킨다는 것을 필요의 총체적 체계인 시장에서 경험적으로 보여줌으로써 그가 상정한 신의 ‘보이지 않는 손’의 존재를 증명한다. 결국 스미스는 자연법을 특히 윤리와 경제의 세계에서 개인의 이기심 추구하고 그것의 상호 인정이라는 조건 가운데 주체화시키고 동시에 경험화시킨다.

이상과 같이 윤리, 법, 경제의 세계를 매개하는 역할을 담당하는 동감개념은 스미스의 사상체계의 초석을 이룬다. 『도덕감정론』에서 동감은 도덕판단의 기준으로 인간의 감정과 행위의 사회적 타당성을 명확히 하는 것이지만 흄스 이래로 제기된 利己心の 社會的 規制原理를 제시하는 것이다. 물론 상업사회의 역사적이고 객관적 기능 원리는 개인의 자유로운 이기심의 추구이지만, 이것은 개인간 상반된 이기심의 대립에서 야기되는 시장의 교란과 비효율을 발생시킬 수 있기 때문에 이기심을 제어해야 한다. 따라서 스미스는 그 이전의 도덕철학자들이 제시한 공화주의적 또는 공리주의적인 인위적 정의가 아닌 개인의 자율적인 도덕적 판단인 동감의 원리에 기초한 자연적 정의를 제공한다.

스미스의 동감의 원리는 『도덕감정론』 서두에서 밝히듯이 서로 상반되는 인간본성의 감정적 표현인 이기심과 이타심을 서로 모순되지 않게 융화시키는 것이고, 이를 위한 중심 개념이 “想像상의 입장의 교환”이다. 입장의 교환을 통해 공평한 관찰자의 입장에 서서 감정과 행위의 適宜性의 기준을 인지하여 자신의 이기심과 자기편애성을 사회적으로 지향하는 것이 바로 동감의 원리이다. 입장의 교환 즉 타인과의 교류는 감정의 자연적 발로처럼 자연발생적으로 이루어지는 것이 아니고, 의식적인 노력과 상대방의 입장을 탐구하는 관심을 전제한다. 그래서 동감은 단순히 정서적인 동정심이나 자애심이 아닌 인지적이고 냉정한 동정심이다. 따라서 동감의 원리는 상대방 입장의 상호 이해와 是認(또는 否認)을 포함하기 때문에 스미스의 동감개념은 상호적 동감으로 정의된다. 도덕적 규범을 이성적으로 추론하고 일정의 목적을 위해 인위적이고 외부적으로 제안된 정의의 법의 강제를 주장하는 근대 자연법사상과는 달리 스미스의 상호적 동감은 내적인 공평한 관찰자 즉 도덕적 판단의

객관적 기준을 동감주체간의 자율적인 사회적 관계에서 구한다.

이처럼 스미스의 동감 개념은 상업사회에서 개별 개인의 이기심의 추구하고 입장 또는利害의 차이를 전제하고 인정한 후에 입장의 교환을 통해 각자 내면의 공평한 관찰자의 입장에서 이기심을 자제함으로써 사회의 질서와 조화의 원리를 제공하기 위한 것이다. 이러한 맥락에서 일명 ‘스미스 문제’가 상정하는 것과 같이 동감의 원리는 『국부론』의 이기심의 체계와 대립하는 것은 아니다. 다시 말해, 입장의 교환은 상대방의 이기심 추구의 자연적 자유의 행위에 대한 동감을 의미하고, 『국부론』에서 전개하는 경제이론은 단순히 개인의 자유로운 이기심의 추구에 중점을 둔 것이 아니라 개인들간에 상대방의 이기심을 인정함으로써 확립되는 자연적 자유와 질서의 체계를 증명하는 것이다. 따라서 경제적 의사결정권을 소유한 개인의 내면에 존재하는 공평한 관찰자(보이지 않는 손)에 의해 인정되고 동감된 이기심은 상업사회가 효율적으로 기능하기 위한 조건인 동시에 시장에서의 정당한 교환이 행해지는 조건이다. 따라서 스미스는 개별 개인의 동감이라는 감정(권리를 침해당한 피해자의 분개와 그에 대한 관찰자의 동감)에 기초하여 정의의 담당자를 동감주체의 내적인 공평한 관찰자로 하기 때문에 정의의 법을 외부적으로 강제하는 국가의 통제가 최소로 되는 시장에서의 동감된 이기심의 교환이 자발적인 질서를 형성하여 결국 국부의 증진에 기여한다는 자유방임과 교환적 정의론을 전개한다(Ansapach, 1984 참조).

요약하면, 스미스의 ‘자연적 자유의 체계’는 富만을 추구하는 중상주의적 부국론과 그 비판으로서 경제문제를 도덕적으로 해결하려는 공화주의사상의 덕성주의에 대한 양면비판이며 이들 통해 시장으로 표현되는 상업사회에서의 개인의 이익추구와 사회의 번영과 조화를 달성할 수 있다는 근대성 문제에 대한 하나의 해결책이라 할 수 있다.

이러한 스미스의 사상체계에 부여되는 긍정적인 역사적 의의에도 불구하고 그의 ‘자연적 자유의 체계’는 근대 자연법전통과 공유하면서 동시에 그것과는 다른 방식으로 平等主義에 대한 비판에 기초하고 있다는 점이다.

스미스는 『법학강의』에서 인류의 생활방식에 따른 역사발전의 4단계를 제시하면서 동감의 원리를 적용하여 사적 소유권의 기원과 발전을 설명한다. 그런데 스미스가 당면한 문제는 역사발전의 마지막 단계인 상업사회에서의 불평등소유와 국부의 증진을 양립시킬 수 있는 논리를 제시하는 것이었다. 이 문제를 직접적으로 다룬 것이 그의 경제학에서 중요한 위치를 차지하는 分業論이다.

스미스의 경제학은 상업사회의 패러다임 즉 “근대사회에서 극단적인 분배의 불평등이 가장 빈곤한 노동성원의 필요의 만족과 어떻게 양립하는가”(Hont and Ignatieff, 1983, p. 4) 라는 문제를 분업의 생산력에 의해 해결될 수 있다고 보았고, “재산의 적극적 공유라는 기독교의 이념”(Hont and Ignatieff, 1983, p. 6) 으로 표현되는 평등주의적 이데올로기에 의한 근대적 상업사회의 비판에 대한 반비판의 성격을 갖고 있다. 스미스에게서 소유의 불평등을 정당화하는 과제는 근대 자연법전통과 함께 공통의 과제였지만, 양자간의 차이점은 “자연법학자는 소유자의 요구와 소유에서 배제된 비소유자의 요구간의 이론적 화해에서 분석의 용어로 권리라는 언어〔를 사용한 반면에〕,〔스미스는 분석의 용어를〕 시장의 언어로 전환”(Hont and Ignatieff, 1983, p. 26) 시킨 점이다.

앞에서 지적한 것과 같이 스미스 경제학에서 시장의 언어 가운데 중심적 위치를 차지하는 것은 노동의 분업이다. 이하에서 『국부론』에서 스미스가 서술한 분업론을 살펴보면서 그것에 함축되어 있는 그의 불평등소유의 정당화론을 유추하기로 한다.

스미스는 노동의 사회적 분업은 상품교환을 통해서만 실현된다고 강조하면서 양자를 동일시한다. 이러한 규정에는 분업을 발생시키는 원리로서 인간의 교환성향 즉 “어떤 것과 다른 것을 거래, 교역, 교환하는 성향”(Smith, 김수행 역, 1992, p. 21) 이 모든 역사사회를 통해 인간본성에 내재한다는 주장을 담고 있다. 다시 말해, 상품교환과 노동의 사회적 분업은 불변의 인간본성의 결과이다. 스미스 이전의 자연법학자들은 사적 소유와 상품교환은 어느 정도 필연적이지만 인류의 역사적 선택의 결과이지 불변의 인간본성인 교환성향에 의해 발생하는 것으로 간주하지 않았다. 그러나 스미스는 인간의 교환성향을 설정함으로써 상품교환은 역사적 제도가 아닌 불변의 인간본성에 기초하는 영원하고 자연적인 것으로 규정한다. 동시에 이 교환성향은 사적 소유권과 자유가 존재하면 인간의 이기심과 상품교환이 발전하여 부를 실현할 수 있다고 보고, 사적 소유권의 확대와 그를 위한 자유가 행해지는 시장에 대한 인위적이고 교정적 정책을 비판하는 근거가 된다.

불평등소유를 정당화하는 스미스의 분업론에서 특이한 것은 노동에 반비례하는 소득의 분배에 이론적 근거를 제공한다는 점이다. 자연법학자들은 사적 소유의 근거를 소유의 불평등을 정당화하는 것을 자각했지만 그들이 옹호하고 정당화한 것은 노동에 비례하는 소유의 불평등이다. 따라서 자연법학자들은 노동에 의해 획득되는 소유를 주장함으로써 소유의 불평등이 원초적으로 노동의 차이에 유래한다는 사실

과 동시에 소유의 불평등이 노동을 자극하기 위해 필요하다고 주장한다. 그러나 스미스는 상업사회에서 노동과 소유가 비례하기보다는 현실적으로 노동에 반비례하는 소유의 불평등이 부를 실현할 수 있다는 것을 그의 지배노동-가치로 설명함으로써 불평등소유론의 이론적 기초를 세운다. 다시 말해, 상업사회에서 교환의 이득은 분업생산에 의한 노동생산성의 증대 즉 투하노동의 절약을 통해 교환 상대 상품에 투하된 보다 많은 노동량에 대한 지배를 통해 가능하다는 것이다.

스미스의 분업론에서 결정적으로 중요한 요소는 분업이 시장의 크기에 의존한다는 것이다. 자연법학자들은 상품교환과 분업으로 부를 실현하기 위해서는 사적 소유와 자유를 보장하는 정부의 필요성을 주장한다. 스미스는 그것뿐만 아니라 세계 시장에서의 외국무역을 통해 실현되는 세계적인 분업과 그 생산력이 상업사회에서 부를 축적하는 원천이라 생각하였다. 스미스는 외국무역의 역할을 다음과 같이 서술하고 있다.

외국무역이 있게 됨으로써 국내시장이 협소해도 기술 또는 제조업의 특정부문에서 분업이 최고도로 완전히 이루어지지 못하게 되는 일은 없게 되었다. 외국무역은 노동 생산물 가운데 일정 부분이 국내소비를 초과할지라도 그것에 대해 광대한 시장을 개방함으로써 그 생산력을 증진시키고 연연의 생산물을 최대한도로 증가시켜서 사회의 실질적인 수입과 부를 증가시키도록 촉진한다. (Smith, 김수행 역, 1992, p. 425)

스미스에게서 외국무역의 이같은 “위대하고 중요한 임무”(Smith, 김수행 역, 1992, p. 425)는 상업사회의 부를 달성하는데 최대 장애인 중상주의정책에 대한 비판이고 국내시장의 규모를 넘어선 세계시장에서의 자유무역의 실현이었다. 그러나 자유무역과 분업의 “위대한 임무”는 스미스가 예상하지 못할 정도로 시장자유주의라는 이름으로 역사적으로 진행되어왔고 진행하고 있는 新重商主義的 분업구도 하에서 세계적 규모로 부의 편중과 불평등소유를 결과하고 있다.

이상과 같이 스미스의 분업론에 내재하고 있는 불평등소유의 정당화는 효율의 증대에 따른 필요의 만족이라는 효율 이데올로기로 대체되어진다. 이 이데올로기에 의하면 자본주의사회는 “가장 빈곤한 사람의 비참을 희생해서 공민적 덕을 실현하는 것은 아니고, (...) 사람들이 소유권과 시민권에서 불평등해도 기본적인 필요를 만족할 수단을 갖는다는 점에서 평등하다”(Hont and Ignatieff, 1983, p. 44)는 것이다. 이처럼



럼 스미스에게서 시장경제로 운영되는 자본주의사회는 평등하지도 않고 公民的 德性도 부재하지만 그렇다고 정의롭지 않다는 것은 아니다. 이러한 사고를 바탕으로 등장하는 경제적 자유주의 또는 시장자유주의는 “자유주의의 종언”이라는 케인즈의 선언에도 불구하고 강한 설득력으로 세계를 지배하는 이데올로기로 지속되고 있다.

## V. 結 論

근대 자연법사상은 홉스의 이기주의적 자연법에서 시작하여 개인주의적 소유를 정당화하는 로크의 자연법을 걸쳐 이신론에 기초한 스미스의 동감의 원리로 발전하면서 근대성의 문제를 해결하려는 자유주의의 원리를 형성하는데 사상적 지침이 되었다.

고전적 자유주의의 제1의 원리는 개인은 사회가 부과하는 목적에 의해 자신의 행복 추구가 실현 또는 강요되지 않는다는 것이고, 이것에서 유추되는 제2의 원리는 사회 또는 국가의 권력은 비록 합법적이라고 할지라도 항상 개인의 권리를 침해할 수 있기 때문에 최대한도로 제한되어야 한다는 것이다. 이러한 고전적 자유주의의 원리는 경제적 자유주의 또는 시장자유주의 원리로 재생산되면서 끊임없이 세계를 재조직하고 있다.

시장자유주의에서 말하는 시장은 근본적으로 모든 개인이 자신의 이기심을 추구할 수 있는 자유에 기초한다. 자유를 내재적 속성으로 하는 시장은 효율적이고 정의롭다. 시장에서의 자유로운 상품교환은 노동의 사회적 분업을 촉진하고, 분업에 참가하는 모든 개인은 분업의 이익(생산성 향상)을 얻기 때문에 효율적이고, 등가교환의 원리에 기초하기 때문에 공정하고 정의롭다. 지향하는 방법의 차이는 있지만 루소의 표현대로 시장은 “正義와 利益의 찬양할 만한 일치”(Rousseau, 1966, p. 374)를 효율적으로 달성한다. 이처럼 시장은 서로 분리될 수 없는 속성인 ‘自由’, ‘效率’, ‘正義’를 포함하고 있지만, 무엇보다도 시장에서의 이익추구의 자유는 효율과 정의를 대립시키지 않고 수렴시키는 절대적 조건이다.

시장자유주의의 원리에 따르면 시장의 자유로운 작동에 대한 규제는 필연적으로 경제적 효율의 저하와 不正義를 야기한다. 이 관점에서 소유의 불평등은 자유롭고 공정한 교환의 원리와 양립할 수 있다. 왜냐하면 소유의 불평등은 개인의 이익 추구

의 자유로운 선택행위의 결과이기 때문이다. 부와 소득의 불평등을 교정하려는 모든 행위는 자유의 침해이며 동시에 정의롭지 못한 것이 된다. 결국 다양한 형태의 불평등을 교정하려는 국가권력의 시도는 개인의 권리와 소유 그리고 자유를 침해하고 정의를 파괴하는 합법적 폭력에 불과하다. 시장자유주의는 사회의 효율과 정의를 유지하기 위해서는 당연히 국가의 권력을 최소화하는 최소국가를 주장한다. 이것이 시장자유주의 또는 경제적 자유주의의 사상적, 이데올로기적 기반이다. 그리고 이 기반은 스미스의 신비스러운 '보이지 않는 손'에 의해 굳건하게 떠받쳐지고 있다.

#### ■ 參考文獻

1. Anspach, R., "The Implications of the Theory of Moral Sentiments for Adam Smith's Economic Thought"(1972), in Adam Smith, *Critical Assessments*, Vol. I, Croom Helm, 1984.
2. Constant, B., "De la liberté des anciens comparés à celle des modernes. Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris, Février 1819", *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, GF-Flammarion, 1986.
3. Hirschman, A. O., *The Passions and the Interests*, 김승현 역, 『열정과 이해관계』, 나남출판사, 1994.
4. Hobbes, T., *Le citoyen* (De Cive, 1642), GF-Flammarion, 1982.
5. ———, *Leviathan* (1651), Oxford, 1952.
6. Hont, I. and M. Ignatieff, "Needs and Justice in the Wealth of Nations", *Wealth & Virtue*, Cambridge University Press, 1983.
7. Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Everyman's Library, 1961.
8. ———, *Two Treatises of Government* (P. Laslett's edition), Cambridge University Press, 1965.
9. Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962.
10. Phillipson, N., "Adam Smith as Civic Moralism", *Wealth & Virtue*, Cambridge University Press, 1983.
11. Pocock, J. G. A., "Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers: A Study of the Relations between the Civic Humanism and the Civil Jurisprudential of Eighteenth-century", *Wealth & Virtue*, Cambridge University Press, 1983.
12. Rousseau, J. -J., *Du contrat social*, in *Œuvres complètes*, t. III, Pléiade, 1966.

13. ———, *Émile ou de l'éducation*, GF-Flammarion, 1966.
14. Smith, A., 박세일·민경국 공역, 『道德感情論』, 비봉출판사, 1996.
15. ———, 김수행 역, 『國富論』, 동아출판사, 1992.
16. Leslie Stephen, K. C. B., *History of English Thought* (1876), Vol. 1, 2, 1927.
17. Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago University Press, 1950.
18. ———, *The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Its Genesis*, Chicago, 1963.
19. Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford University Press, 1957.