

‘보이지 않는 손’과 애덤 스미스의 정치사상*

김 경 민

I. 문제제기

애덤 스미스(Adam Smith)의 ‘보이지 않는 손(invisible hand)’은 오늘날 현대 경제학의 학문적 기원이자 자유주의 이데올로기를 구성하는 고전적 이론을 나타내는 강력한 이미지이다. 무언가 신비로운 느낌을 주는 이 ‘보이지 않는 손’이라는 표현은 자기 이익을 추구하는 수많은 자유로운 개인들에 의해 비의도적으로 형성된 시장의 가격 체계를 떠올리게 한다. 이러한 이미지는 1970~80년대에 자유시장을 옹호하던 밀턴 프리드먼(Milton Friedman), 조지 스티글러(George J. Stigler)와 같은 영향력 있는 시카고학과 경제학자들에 의해 대중적으로 정착되었다.

시카고학과 이전에 하이에크(Friedrich A. von Hayek)의 이론적 작업 역시 이러한 이미지의 정착에 중요한 기여를 하였다. 하이에크에 따르면, 시장, 언어, 법 등 인류에 유익한 사회적 제도들은 인간의 이성에 의한 의도적 계획의 결과가 아닌 단기적이고 사적인 목적을 추구하는 개인의 행위들이 모여 자생적으로 형성된 질서이며, 이러한 ‘자생적 사회 질서(spontaneous social order)’에 대한 그의 생각은 스미스의 ‘보이지 않는 손’으로 대표되는 18세기 스코틀랜드인들의 ‘비의도적 결과(unintended consequences)’에 대한 관념으로부터 비롯되었다.¹⁾ 이러한 하이에크의 자생적 질서 관념은 개인의 자기 이익 추구 행위와 사회적 이익을 연결시킴으로써 자유시장적 경제원칙에 규범적 정당성을 부여하였다. 또한 ‘비의도적 결과’ 관념으로부터 이어져 자생적 질서 이론으로 귀결되는 신자유주의의 역사적 계보를 확립함으로써 사상적 견고함을 추가적으로 제공하기도 하였다.

이와 같은 계보학적 관점은 오늘날까지도 상당수의 자유주의 연구자들에 의해 지지되고 있다.²⁾ 이러한 관점에서 ‘보이지 않는 손’은 개인의 의도와 별개로 돌아가는 시장 시스템에 대한 스미스의 은유적 표현에 불과하다.³⁾ 하지만 이러한 주장에는 오늘날의 관점에서 과거의 사상을 소급적용하여 해석하는 문제점이 내재해 있다. 역사적 맥락을 중심으로 당시 사상을 연구하는 이들은 18세기 스코틀랜드의 사회·문화적 맥락에서 ‘보이지 않는 손’, 그리고 ‘비의도적 결과’에 대한 스코틀랜드 지식인들의 다양한 표현들

* 발표자의 성균관대학교 정치외교학과 박사학위논문 『18세기 스코틀랜드의 섭리주의와 애덤 스미스의 정치사상』 중 일부를 발췌하여 수정·보완한 논문입니다.

1) Friedrich A. von Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago press, 1960), pp. 160-161.

2) 대표적으로 Ronald Hamowy, *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order* (Illinois: Southern Illinois University Press, 1987), 최근 연구로는 Craig Smith, “The Scottish Enlightenment, Unintended Consequences and the Science of Man,” *Journal of Scottish Philosophy*, Vol. 7, No. 1 (2009), pp. 9-28.

3) Richard Bronk, *Progress and the Invisible Hand: The Philosophy and Economics of Human Advance* (London: Warner Books, 1998), p. 92.

이 가리키는 대상이 신적 섭리라는 점을 공통적으로 지적한다.⁴⁾ 섭리란 자연과 사회의 작동에 내재해 있는 근원적인 신의 의지와 현상으로 드러나는 법칙을 통틀어 가리키는 표현이다.

18세기 스코틀랜드에서는 여전히 교회와 신학이 사회제도적·문화적인 토대를 형성하는 중요한 요소였기 때문에, 당시 사람들의 종교적 세계관을 간과해서는 그들의 사상을 제대로 이해할 수 없다. 다른 유럽의 지역보다 긴 진통을 겪고 가장 늦은 시점에 종교개혁을 이룬 스코틀랜드는 17세기 이후 중앙권력의 부재의 상황에서 장로교가 각 교구의 개별교회들과 전국 차원의 총회까지 아우르는 광범위하고 위계적인 조직체계를 기반으로 강한 정치적·사회적 권위를 갖고 있었다.⁵⁾ 그리고 이는 스미스 사망 시점인 18세기 말까지 이어졌다. 이 시기의 스코틀랜드 사회 전반에서 교회와 신학은 사회제도적으로 중요한 요소였을 뿐 아니라, 문화적으로도 여전히 뿌리 깊은 영향력을 다차원적으로 발휘하고 있었다. 그중에서도 신적 섭리의 관념은 단순한 종교적·신학적 관념에 머무는 것이 아닌, 철학적이고 윤리적인, 그리고 동시에 정치와 경제를 규정하는 사회문화적인 관념으로 기능했다. 특히 스미스가 활동했던 시기의 스코틀랜드 사회는 칼뱅주의 장로교회 내부의 중도주의적 이행을 겪고 있었고 이는 섭리에 관한 담론에도 변화를 가져왔다. 이 연구는 이 지점에 주목하고자 한다.

지금까지 ‘보이지 않는 손’이라는 표현 자체에 주목하여 그 표현의 신학적·종교적 맥락을 종적으로 탐구한 경우는 존재하지만,⁶⁾ 횡적인 맥락, 특히 스코틀랜드 계몽지식인들이 공유하던 세계관에 근거하여 ‘보이지 않는 손’을 탐구한 사례는 거의 찾아볼 수 없다. 따라서 오늘날의 관점에서는 낯선 18세기 스코틀랜드의 기독교적 맥락에 근거하여 ‘보이지 않는 손’을 재해석하는 것은 바로 그러한 이미지를 편리한 비언어적 무기로 활용하고 있는 현대 자유주의의 기원과 정당성을 새로운 관점으로 재고해볼 수 있는 기회를 제공할 수 있다.

자유주의는 명실상부하게 현대사회를 규정하는 핵심 이념 중 하나이다. 이 이념이 역사적으로 수행해온 개인의 자유와 사회 전체적인 부의 증대에 미친 순기능은 부정할 수 없지만, 다른 한편으로 사회에 만연한 보편적 가치에 대한 회의와 사회경제적 불평

4) Arthur Herman, *How the Scots Invented the Modern World* (New York: Broadway Books, 2001); David Allan, *Virtue, Learning and the Scottish Enlightenment: Ideas of Scholarship in Early Modern History* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009[1993]); Pete Clarke, “Adam Smith, Religion and the Scottish Enlightenment”, in Geoff Cockfield, Ann Firth & John Laurent eds., *New Perspectives on Adam Smith’s The Theory of Moral Sentiments* (Northampton: Edward Elgar Publishing, 2007); Richard B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh* (Princeton: Princeton University Press, 2015[1985]).

5) 당시의 총회는 목사나 장로뿐만 아니라, 스코틀랜드의 귀족, 상공인, 대학교수 등 주요 명사들에게도 회원 자격을 부여했다. 말하자면 스코틀랜드의 장로교 총회는 “스코틀랜드 사회를 이끄는 집단 대표를 망라한 형태였다.” 이영석, 『지식인과 사회: 스코틀랜드 계몽운동의 역사』 (아카넷, 2014), 60-62쪽.

6) Emma Rothschild, “Adam Smith and the Invisible Hand,” *American Economic Review*, Vol. 84, No. 2 (1994), pp. 319-322; Henry W. Spiegel, “Adam Smith’s Heavenly City,” *History of Political Economy*, Vol. 8, No. 4 (1976), pp. 488-491; Peter Harrison, “Adam Smith and the History of Invisible Hand,” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 72, No. 1 (2011a), pp. 29-49; Pierre Force, *Self-Interest before Adam Smith: A Genealogy of Economic Science* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2007[2003]), pp. 70-73.

등 등의 역기능 역시 간과할 수 없다. 이러한 부정적 결과는 월린(Sheldon S. Wolin)의 지적처럼 자유주의 이데올로기 속에서 경제적 원리가 정치적 원리를 왜소화시키고 그 자리를 빼앗았기 때문이다.

자유주의자들 사이에서는 정치적 행위에 대한 관심의 결여 및 경제학이 인류에 대한 진정한 연구이며 경제적 활동이야말로 진정한 목적이라는 확신이 널리 퍼져 있었고, 이것은 정치이론의 쇠락을 가속화시켰다. 왜냐하면 이런 생각들은 정치사상에 경제적 범주를 부과해서 경제이론이 정치이론의 역할과 위상을 찬탈해 버리는 결과를 조장했기 때문이었다. 자유주의자들은 경제학이 개인이 자신의 행복을 추구하는 데 가장 유용한 지식의 형태일 뿐만 아니라, 사회의 공통 업무를 다루는 데 필수적인 처방도 제공해 준다고 주장하게 되었다.⁷⁾

이 연구는 이러한 반정치학적 측면이 과연 애덤 스미스의 사상 속에 존재했었는지를 ‘보이지 않는 손’과 그 개념의 소통적 맥락을 구성하고 있던 스코틀랜드인들의 ‘비의도적 결과’에 대한 다양한 생각들을 재구성함으로써 확인해보고자 한다. 즉 개인의 이익 추구가 시장을 매개로 사회적 유익으로 이어진다는 ‘보이지 않는 손’에 대한 신자유주의적 해석을 더 근본적 맥락, 즉 18세기 스코틀랜드의 섭리주의의 맥락에 위치시킴으로써 ‘보이지 않는 손’을 재해석하고 이를 통해 애덤 스미스의 정치사상을 재조명하는 것을 연구의 목적으로 한다.

II. 왜 종교적 맥락인가?

스코틀랜드 사회의 종교적 성격이 반드시 스미스 사상의 종교적 성격을 담보한다고 할 수는 없지만, 최근 연구 결과에 따르면 스미스 사상의 종교적 배경이 그의 사상을 이해하는 데 핵심적 역할을 할 개연성이 점점 더 높아지고 있다. 1990년대 후반부터 스미스 사상의 종교적 배경을 진지하게 고려하는 연구들이 등장하기 시작하여 오늘날에 이르기까지 하나의 학술적 조류를 형성하였는데, 이러한 흐름을 ‘애덤 스미스에 대한 새로운 관점(new-view of Adam Smith)’이라고 부른다.⁸⁾ ‘새로운 관점’ 연구들을 종합해 보면, 스미스의 생각을 제대로 이해하기 위해서 종교적 맥락을 반드시 고려해야 하는 이유는 다음과 같다.

가장 먼저 스미스의 전기적 사실들을 살펴볼 필요가 있다. 전기적 사실은 스미스의 사상에 끼친 종교적 영향에 대한 어느 정도의 개연성을 제공할 수 있다. 1723년 커콜

7) Sheldon S. Wolin, 『정치와 비전 2: 서구 정치사상사에서의 지속과 혁신 (Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought)』, 강정인·공진성·이지운 옮김 (서울: 후마니타스, 2009), 177쪽.

8) ‘새로운 관점’ 연구에 대한 전반적인 소개는 다음을 참조하라: James E. Alvey, “The ‘New View’ of Adam Smith and the Development of His Views over Time,” in Geoff Cockfield, Ann Firth, John Laurent eds., *New Perspectives on Adam Smith’s ‘The Theory of Moral Sentiments’* (Cheltenham & Northampton: Edward Elgar, 2007), pp. 66–83; Paul Oslington, “The ‘New View’ of Adam Smith in Context,” *History of Economics Review*, Vol. 71, No. 1 (2018), pp. 118–131.

디(Kirkaldy)에서 유복자로 태어난 스미스는 독실한 장로교 신자인 홀어머니에게서 양육되었으며, 성인이 된 후에는 어머니가 사망할 때까지 함께 살며 부양했다. 평생을 독신으로 살았던 그와 어머니의 관계는 평생에 걸쳐 매우 가깝고 애뜻했다.⁹⁾ 그리고 그의 동시대인들이라면 으레 그러했듯 그는 전 생애 동안 교회에 정기적으로 출석하였다.¹⁰⁾ 1740년에 글래스고대학을 졸업한 스미스는 학업능력을 인정받아 스넬 장학생(Snell exhibitioner)으로 선정되어 옥스퍼드대학(University of Oxford)에서 6년간 공부하였다. 이 장학 재단은 장로교가 우세한 스코틀랜드에 잉글랜드의 감독교회¹¹⁾를 전파하기 위한 목적으로 설립되었으며, 감독교회의 목사로 서품받는 진로를 전제로 우수한 스코틀랜드인들이 잉글랜드에서 교육받을 수 있도록 지원하였다.¹²⁾ 스넬 장학금의 종교적 성격을 고려하면, 스미스의 장학금 수락은 당시의 그가 기독교 신앙에 배타적이지 않았음을 보여준다.¹³⁾

졸업 후 스코틀랜드로 복귀한 스미스는 1751년 글래스고대학으로부터 논리학 교수직을 제안받게 되었다. 교수로 취임 전 그는 글래스고의 장로회 앞에서 칼뱅주의 신앙고백(Calvinist Confession of Faith)에 서명했고, 신앙에 대한 선서(usual Oath de Fidei)도 수행했다.¹⁴⁾ 이러한 행위는 당시의 관례에 의해 요구된 것이지만, 데이비드 흄과 같은 회의주의자는 신념적으로 또는 심리적으로 수행하기 어려운 일이라는 것과¹⁵⁾ 스미스의 양심적인 성격을 고려했을 때 이러한 절차에 대한 스미스의 수행이 진실되지 못한 마음으로 이루어졌다고 믿기는 어렵다.¹⁶⁾ 최소한 그의 서신이나 당대의 보고서에서 그의 신앙에 대한 공적 고백이 신실하지 못했다는 증거는 발견할 수 없다.¹⁷⁾ 19세기 말에 쓰여진 스미스의 전기에 따르면, 스미스는 “자신이 공적으로 가르쳤던 자연종교의 원리에 대한 전적인 믿음 속에서 살았다.”¹⁸⁾

논리학 교수로 취임한 다음 해인 1752년, 스미스는 같은 대학에서 공석이 된 도덕철학 교수로 자리를 옮기게 된다. 당시 도덕철학이라는 학문은 스코틀랜드 대학 교육과

-
- 9) Ian Simpson Ross, *The Life of Adam Smith* (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 377.
 10) Paul Oslington, “God and the Market: Adam Smith’s Invisible Hand”, *Journal of Business Ethics*, Vol. 108, No. 4 (2012b), p. 431.
 11) 감독교(주교제)적 성격이 강한 영국 성공회(Anglican Church)를 가리킨다.
 12) Ian Simpson Ross (2010), p. 55. 이는 스코틀랜드의 장로교회와 잉글랜드의 감독교회가 웨스트민스터 신앙고백(Westminster Confession of Faith)을 매개로 한 칼뱅주의 신학을 공유함으로써, 양자 간 신학적 교류가 비교적 자유로웠기 때문에 가능한 일이었다.
 13) 당시 사회적 맥락에서 고려할 때 스미스의 스넬 장학금 수락은 그의 신앙에 대한 진술이기도 하다. Brendan Long, “Adam Smith’s Theism”, in Jeffery T. Young ed., *Elgar Companion to Adam Smith* (Cheltenham: Edward Elgar, 2009), p. 78. 스미스는 6년간의 유학 끝에 결국 목회자 아닌 학문으로 진로를 선택하게 된다. 스미스는 다른 몇몇 장학생들과 함께 목사 서품을 선택하지 않았으며, 그 명확한 이유는 알려진 바 없다. 스미스의 전기에 따르면 “목사가 되는 것이 그에게 적합하지 않았다”는 것과 1745년에 발발한 제커바이트(Jacobite) 운동이 잉글랜드인들의 스코틀랜드인들에 대한 반감을 자아낸 것이 그의 선택과 관련이 있을 것으로 추측한다. Ian Simpson Ross (2010), p. 72.
 14) Ibid., p. 109.
 15) Ibid., pp. 111–112. 스미스의 전기를 저술한 로스(Ross)는 이러한 이유로 스미스가 자신의 후임 논리학 교수로 흄을 추천하지 않았다고 추측한다.
 16) Paul Oslington, “The Future Hope in Adam Smith’s System,” *Studies in Christian Ethics*, Vol. 24, No. 3 (2011c), p. 331.
 17) Paul Oslington (2012b), p. 431.
 18) John Rae, *Life of Adam Smith* (London: Macmillan, 1895), p. 430.

계몽운동에 있어 핵심적인 위치를 차지하고 있었다.¹⁹⁾ 그의 도덕철학 강좌는 크게 자연신학, 윤리학, 자연법학, 정치경제학으로 구성되어 있었다.²⁰⁾ 여기에서 윤리학이 『도덕감정론』으로, 정치경제학이 『국부론』으로 발전된 사실과,²¹⁾ 자연법학에 대한 내용을 저서로 출판하는 것을 자신의 생의 목표로 삼았던 것을 고려하면,²²⁾ 글래스고대학 시절 도덕철학 강좌는 스미스의 전체 학문체계와 주요 사상을 태동시킨 요람과 같다고 볼 수 있다. 그리고 우리는 이러한 중요한 도덕철학 강좌의 첫 번째 부분이 자연신학이었다는 것에 주의를 기울일 필요가 있다. 제자의 기록에 따르면 스미스의 자연신학 강의는 “신의 존재에 대한 증거와 신의 속성, 그리고 종교가 성립될 수 있는 인간 정신의 원리들”을 가르쳤다고 전해진다.²³⁾ 이 강의에 대한 스미스의 강의록이나 학생들의 노트는 남아 있지 않지만, 이러한 증언을 통해서 스미스가 신학적 원리들을 자신의 전체 학문체계에서 중요한 요소로 간주했음을 짐작할 수 있다.

두 번째로 스미스의 저서 내에 존재하는 다양한 종교적 표현들과 그러한 표현들이 드러내고 있는 자연신학적 원리들을 들 수 있다.²⁴⁾ 스미스의 저작에서는 다양한 종교적·신학적 표현들을 쉽게 찾아볼 수 있다. 신(God, Deity)이나 섭리(providence)를 직접적으로 의미하는 단어나 신적인 속성을 나타내는 형용사인 신적인(divine), 신성한(sacred)은 세는 것이 별 의미 없을 정도로 자주 등장한다. 이외에도 신이나 섭리를 간접적으로 가리키는 표현들도 다수 등장한다. “보이지 않는 손(invisible hand)”²⁵⁾ 외에도 “자연의 창시자(Author of nature)”²⁶⁾, “자연의 위대한 지휘자(great Director of nature)”²⁷⁾, “합법적인 통치자(lawful superior)”²⁸⁾ 등은 신 혹은 신적 섭리를 직접적으로 비유하는 데 사용된 표현이다. 신에 대한 직접적 지칭이나 비유적 표현 외에 섭리적 관점을 드러낼 때 자주 사용하는 용어로는 자연(Nature)이 있다. 자연은 문맥에 따라 다양한 의미로 사용되지만,²⁹⁾ 섭리와 관련하여 사용될 때는 인간이 목격하고 관찰할 수

19) Ian Simpson Ross (2010), p. 114.

20) Dugald Stewart, “Account of the Life and Writings of Dr. Smith,” in *The Works of Adam Smith* (Arkose Press, 2015), pp. 414–415.

21) Ibid.

22) Adam Smith, *Correspondence of Adam Smith*, E. C. Mossner & I. S. Ross eds. (Indianapolis: Liberty Press, 1982), pp. 286–287.

23) Dugald Stewart (2015), p. 414.

24) 자연신학(natural theology)이란 계시신학(revealed theology)과 대비되는 개념으로, 계시와 독립적으로 “이성과 관찰을 이용하여 신의 존재와 본질을 입증하는 모든 종류의 시도를 가리키는 포괄적 용어”로 정의된다. 이러한 자연신학은 당시 신교도뿐만 아니라, 구교도와 심지어는 이신론자들에게도 공통의 언어를 제공하였다. Joost Hengstmengel, *Divine Providence in Early Modern Economic Thought* (London & New York: Routledge, 2019), p. 39.

25) Adam Smith, 『도덕감정론(*The Theory of Moral Sentiments*)』, 김광수 옮김 (과주: 한길사, 2016[1759]), 418쪽(TMS, IV.1.10); 『국부론(*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*)』, 김수행 옮김 (서울: 비봉출판사, 2018[1776]), 상권 552쪽(WN, IV.ii.9), 지금부터 스미스의 주요 두 저서는 논의의 간명성을 위해 저자와 번역자의 이름 없이 TMS, WN으로, 차후 원문과의 대조 및 영어권 연구 성과들의 상호참조의 용이성을 위해 쪽수가 아닌 스미스 학계에서 보편적으로 사용되는 ‘부.편.장.절’의 방식으로 작성된다. 또한 한국어 번역본을 되도록 그대로 사용하되, 더 정확하고 설득력 있는 의미 전달이 필요할 경우 본 연구자가 수정하여 사용한다.

26) TMS, II.i.5.10, II.iii.intro.6, II.iii.3.2, III.2.31, III.5.7, VII.ii.1.16, VII.ii.2.13.

27) Ibid., II.i.5.10, VI.ii.3.4, VII.ii.1.18.

28) Ibid., III.5.7, III.5.13.

29) 스미스의 자연 개념에 대한 연구는 다음을 참고하라: Lisa Herzog, *Inventing the Market: Smith, Hegel, and Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 25–28.

있도록 세상에 드러난 신의 작용이라는 의미로, 신 자체와 거의 동일한 용법으로 쓰인다. 특히 자연이 신의 뜻에 따라 인간을 가르치거나 지시한다는 식의 표현이 자주 발견된다.³⁰⁾ 이러한 종류의 신학적 언어는 스미스와 동료 지식인 사이에서 널리 사용되고 있던 것이었다.³¹⁾

스미스의 이러한 종교적 언어 사용이 단순히 당시의 사회적 상황에 영합하기 위한 목적이라는 주장도 제기된다.³²⁾ 하지만 표현들이 사용된 맥락에서 살펴볼 때 그러한 표현들은 수사적 용도로 사용된 것이 아니다.³³⁾ 그것들은 인간의 사고, 감정, 행위에 신학적·도덕적·사회적 차원에서 존재론·가치론적 정당성을 부여하는 실질적인 역할을 맡고 있다. 예를 들어 스미스는 허기와 갈증 같은 인간의 본능적 요소들이 신이 인간에게 품고 있는 자애로운 목적을 달성하기 위해 부여된 것이라고 본다.

허기, 갈증, 양성을 결합시키는 열정, 기쁨에 대한 선호와 고통에 대한 두려움 등은 우리로 하여금 자연의 위대한 지휘자가 그러한 본능의 창조에 따라 의도했던 자애로운 목적을 전혀 의식하지 않고 그 자체를 위해서 그러한 수단을 적용하도록 하고 있다.³⁴⁾

즉 스미스의 논의에서 자애로운 신이라는 존재는 인류의 존속이라는 목적은 물론 인간의 자연스러운 본능이라는 수단을 정당한 것으로 보장하는 전제가 된다. 결국 스미스의 경제사상의 핵심이 인간의 자연스러운 자기 개선 욕구와 사회적 부의 증진을 긍정적으로 보고 두 요인을 인과적으로 연결시키는 것이라 할 때, 신의 목적과 그것을 이루기 위한 수단에 대한 전제는 스미스의 전체 사상에 있어서도 근원적 전제를 제공한다고 볼 수 있다. 이러한 신학적 메커니즘에 대한 언명은 이외에도 스미스의 저서에서 반복하여 등장한다.³⁵⁾

브렌던 롱(Brendan Long)은 『도덕감정론』에 나타나는 자연신학적 원리가 “스미스 전체 저작을 체계화하는 주요 원리(the primary organizing principle of the whole corpus)”로 기능하며, 스미스의 다른 저작들도 이러한 원리를 “근본적인 해석학적 원리(a basic hermeneutical principle)”로 삼아 독해되어야 한다고 주장한 바 있다.³⁶⁾ 이외에도 자연신학적 원리가 “선험적 추정(an a priori assumption)”³⁷⁾, “근본적 질서의 원

30) 예를 들면 “자연의 가르침에 따라 우리는 그러한 분노의 열정에 공감하는 것에 더 큰 거부감을 가지며, 그 원인이 공지되기까지는 오히려 그 반대 측의 상황에 서는 성향을 가지는 듯하다.” *TMS*, I.i.1.8. “자연이 우리에게 자기 자신의 비애라는 짐을 지웠을 때 그것만으로 충분하다고 생각하고, 따라서 우리가 그들을 위로하는 데 필요한 것 이상으로 타인의 비애에 훨씬 더 동참하도록 명령하지는 않은 듯하다.” *Ibid.*, I.iii.1.12. “모든 사람은 행한 대로 대접받을 것이라는 말대로, 응보는 자연이 우리에게 명령한 위대한 법칙인 듯하다.” *Ibid.*, II.ii.2.10.

31) Brendan Long (2009), p. 87.

32) Emma Rothschild, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment* (Cambridge & London: Harvard University Press, 2001), pp. 116–118.

33) Christopher J. Berry, *Social theory of the Scottish Enlightenment* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), pp. 46–47.

34) *TMS*, II.i.5.10.

35) *Ibid.*, III.2.31, VI.i.1, VII.ii.2.13.

36) Brendan Long (2009), pp. 92–93.

37) Pete Clarke (2007), pp. 47–65.

리(a basic ordering principle)”³⁸⁾, “형이상학적 핵심(the metaphysical core)”³⁹⁾이라고 밝힌 연구가 수행되었으며, 국내에서도 스미스 사상의 신학적 요소가 “형이상학적 원리”의 역할을 수행한다는 연구가 존재한다.⁴⁰⁾

셋째로는 그의 도덕철학체계 내에서 자연신학이 차지하는 중요한 위상이다. 아쉽게도 스미스의 자연신학 강의에 대한 더 구체적인 기록은 현재까지 남아있지 않지만 스미스의 출판된 저작들과 지금까지 선행된 연구들을 참고하여 강의의 내용을 어느 정도 유추할 수 있다. 연구자들은 스미스의 자연신학 강의를 그의 스승이자 전임자인 프랜시스 허치슨(Francis Hutcheson)의 강의와 유사했을 것으로 추측한다.⁴¹⁾ 허치슨과 스미스의 자연신학에 결코 우호적이지 않았음이 확실해 보이는 존 램지(John Ramsay)⁴²⁾는 그들의 자연신학에 대해 경멸적인 어조로 다음과 같이 묘사하였는데, 이를 통해서도 두 인물의 자연신학이 가지는 성격과 서로 간의 유사성을 확인할 수 있다.

자연종교에 대한 스미스의 사유는 그다지 상세하게 전개되지 않았지만, 그것은 허치슨 못지않게 인간의 오만에 아첨하는 것이었다. 두 주제넘은 애송이들은 (...) 인간이 신과 이웃들에게 수행해야 하는 의무들을 포함한 신학의 위대한 진리가 그 어떤 특별한 계시 없이 자연의 빛에 의해 발견될 수 있다는 부적절한 결론을 이끌어냈다.⁴³⁾

이를 통해 우리는 스미스와 허치슨의 자연신학이 단순히 신의 존재와 속성을 제시하는 것에 그치지 않고, 그것을 바탕으로 인간의 올바른 역할, 즉 신과 동료 인간들에 대한 의무를 도출해낸다는 것을 확인할 수 있다. 이것이 18세기 스코틀랜드에서 도덕철학이라는 학문이 궁극적으로 지향하는 바였다. 즉 신의 존재와 속성에 대한 자연신학적 통찰은 개인과 사회가 경영되어야 하는 올바른 방향을 제시하는 도덕철학이 형성될 수 있는 근본적 전제를 제공했다. 이로써 당시의 인간과 사회에 대한 경험적 탐구가 종교적 세계관과 긴밀히 상호작용하며 수행되었다는 중요한 사실을 확인할 수 있다. 당시 스코틀랜드의 중도주의자들은 자연의 빛과 신앙의 빛이 상호보완적으로 조화를 이루면서 상호 간에 지지를 제공할 수 있다고 생각했다.⁴⁴⁾

마지막으로는 스미스 이론에 대한 당대의, 그리고 바로 다음 세대 지식인들의 종교적 독해를 들 수 있다. 스미스의 저작은 여전히 종교에 매우 민감한 18세기의 스코틀랜드의 사회 분위기와 스코틀랜드 교회 내 강경주의자들의 검열에도 무사했을 뿐 아니라, 대중적으로도 널리 알려지고 지식인 계층 사이에서도 좋은 평가를 받는 등 긍정적인 반

38) Peter Harrison, “Adam Smith, Natural Theology, and the Natural Sciences”, in Paul Oslington ed., *Adam Smith as Theologian* (New York & Abingdon: Routledge, 2011b), pp. 77–91.

39) David A. Martin, “Economics as Ideology: on Making ‘the Invisible Hand’ Visible,” *Review of Social Economy*, Vol. 48, No. 1 (1990), p. 273.

40) 김광수, 「아담 스미스의 자연신학과 그 방법론적 의미」, 『경제학연구』 43집, 2호 (1994), 149–178쪽.

41) Ian Simpson Ross (2010), p. 116; Paul Oslington (2011c), p. 334.

42) 에든버러 왕립 협회(Royal Society of Edinburgh)의 회원이자 작가이다.

43) Ian Simpson Ross (2010), p. 118.

44) Jeffery R. Smitten, *The Life of William Robertson: Minister, Historian, and Principal* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), pp. 99–100.

응을 끌어냈다.⁴⁵⁾ 이는 스스로를 회의주의자로 내세운 데이비드 흄(David Hume)이나 결코 스스로를 회의주의자로 여기지는 않았지만 의도치 않게 의심받게 된 케임즈경(Lord Kames)의 저작이 스코틀랜드 교회의 비판에서 자유롭지 못했던 것과 상반된다. 이는 스미스의 아이디어가 당시의 종교적 담론 속에서 충분히 용인되었다는 것을 보여 줌으로써 스미스 사상에 내재하는 종교적 토대를 간접적으로 지지하는 증거가 될 수 있다.

뿐만 아니라 스미스의 저작은 그의 뒤를 이어 정치경제학을 하나의 독립적 학문으로 형성하는데 기여한 바로 다음 세대의 영국의 후학들에게도 종교적 관점에서 읽혔다. 1806년 영국 국교회 성직자인 리처드 레이크(Richard Raikes)는 『국부론』에 제시된 인간의 교환 성향과 그로 인해 발생하는 상업의 발전을 섭리적 논리로 해석한 바 있다.⁴⁶⁾ 이외에도 19세기 전반기 아일랜드에서 정치경제학의 학문적 확립에 기여한 신학자인 리처드 웨이틀리(Richard Whately)는 자기 이익을 추구하는 개인의 행위가 의도치 않은 긍정적 결과를 가져온다는 스미스의 주장을 다음과 같이 섭리적 질서에 근거하여 해석하였다.⁴⁷⁾

인간은, 하나의 동일한 행위 안에서, 한편으로는 자진하여 그 자신의 이익을 위해 무언가를 하고, 다른 한편으로는, 의도치 않게, 섭리의 돌봄 아래에서 공동체에 대한 봉사를 위해 다른 무언가를 한다.”⁴⁸⁾

웨이틀리와 비슷한 시기에 활동했던 스코틀랜드의 목사이자 정치경제학자인 토머스 차머스(Thomas Chalmers) 역시 스미스의 주장을 섭리적 성격으로 이해했다. 광대하고 복잡한 교역 체계 속에서 모두가 자신의 이익만을 추구함에도 공동체에게 이로운 결과가 발생한다는 것은 “초월적 지혜로 모든 것을 조화롭게 조정하고, 이로운 방향으로 이끄는 상위의 행위자(a higher Agent)”를 시사한다는 것이다.⁴⁹⁾

이러한 이유를 근거로 ‘새로운 관점’ 연구자들은 스미스의 사상을 이해함에 있어서 종교적 맥락의 중요성을 강조한다. 이처럼 한 사람의 사상에 내재한 세상과 인간에 대한 관점을 토대로 그 사람의 사상을 재구성하는 방식에 주목할 필요가 있다. 몇몇 연구자들은 한 사회에 속한 사람의 생각과 행동에 의식적이든 무의식적이든 간에 영향을 미치는 사회적인 차원의 인지적 틀(cognitive frame)의 중요성을 강조한다. 찰스 타일러(Charles Taylor)는 이러한 관념적 요소를 ‘사회적 이미지(social imaginary)’라고 부르고, “공통적 관행을 가능하게 하는 공통적 이해와 (한 사회 내에서) 널리 공유되는 정

45) 스미스 저작의 대중적 수용에 관해서는 다음을 참고하였다: Sher, Richard B., “New Light on the Publication and Reception of the *Wealth of Nations*,” in Vivienne Brown ed., *The Adam Smith Review (Vol. 1)* (London & New York: Routledge, 2004), pp. 3–29.

46) Jacob Viner, *The Role of Providence in the Social Order* (Princeton: Princeton University Press, 1972), p. 47.

47) 이하 부분은 Oslington (2011c), p. 332에서 참고하였다.

48) Richard Whately, *Introductory Lectures on Political Economy* (London: J.W. Parker, 1832), p. 94.

49) Thomas Chalmers, *On the Power, Wisdom and Goodness of God as Manifested in the Adaptation of External Nature to the Moral and Intellectual Constitution of Man* (London: Henry Bohn, 1833), pp. 238–239.

당성의 감각”으로 정의 내렸다.⁵⁰⁾ 이와 유사하게 슈페터(Joseph A. Schumpeter)는 이러한 관념적 요소를 ‘전(前) 분석적 인식행위(preanalytic cognitive act)’ 혹은 ‘비전(vision)’으로 지칭하며 이데올로기와 유사한 것이라고 설명하였다.⁵¹⁾ 러브조이(Arthur Lovejoy)의 경우에는 “거의 모든 주제에 대한 인간의 성찰 과정을 통제하는 내적 가정”으로 규정하고, 이를 ‘유닛 아이디어(unit idea)’라고 표현하였다.⁵²⁾ 각자 표현은 다르지만, 앞서 언급한 사상가들이 공통으로 의도한 것을 일종의 세계관이라고 일컬어도 크게 무리가 없을 것이다. 이 연구가 스미스 사상의 토대가 되는 세계관으로서의 종교적 배경을 강조하는 이유 역시 그가 의식적으로 당시의 종교적 원리를 저작에 담아냈다고 보다는 사회·문화적으로 그러한 신학적 관념들에 노출되어있기 때문에 그것들이 자연스럽게 그의 사상에 스며들었을 가능성이 상당히 높다고 생각하기 때문이다.

III. ‘보이지 않는 손’에 대한 기존 해석

‘보이지 않는 손’이 스미스의 저서에서 언급된 것은 단 3회로, 『도덕감정론』, 『국부론』, 그리고 『철학논집』에 실린 「천문학사」라는 논문에서 나타난다. 이러한 이유로 몇몇 연구자들은 ‘보이지 않는 손’이 스미스에게 있어 그렇게 중요한 역할을 하는 개념은 아니었다고 주장한다. 대표적으로 로스차일드(Emma Rothschild)는 ‘보이지 않는 손’이 실제로 신의 손을 의미할 것이라는 주장을 일축하면서, “스미스는 보이지 않는 손을 특별히 존경하지는 않았으며, 단지 그것을 반어적이지만 유용한 농담(an ironic but useful joke)으로 생각했다”고 말했다.⁵³⁾ 하지만 ‘보이지 않는 손’은 스미스가 사용한 신적 섭리를 나타내는 다양한 표현 중 하나였을 뿐이고, 섭리에 대한 생각은 스미스의 전체 저작을 체계화할 수 있는 중요한 연결고리이다.⁵⁴⁾ 그럼에도 불구하고 ‘보이지 않는 손’ 표현 그 자체가 가지는 상징적 무게, 그리고 지금까지 쌓인 수많은 관련 연구결과들을 고려할 때 이 연구는 3번의 ‘보이지 않는 손’ 표현에 초점을 맞추고자 한다.

지금까지 ‘보이지 않는 손’의 해석에는 크게 두 가지 문제점이 있다. 첫 번째는 「천문학사」에 등장하는 ‘보이지 않는 손’을 배제하거나 예외적인 것으로 여기는 것이다. 이러한 문제는 스미스의 ‘보이지 않는 손’을 세속적인 시장 메커니즘의 은유로 여기는 대부분의 연구자들에게서 발견된다. 이들은 공통적으로 스미스 사상의 종교적 맥락을 배제하거나 피상적으로 여기는 경향이 있다. 「천문학사」에서 스미스는 야만인들이 천둥이나 번개와 같은 불규칙한 자연현상만을 신의 작용으로 여기고, 불이 타오르고 물이 흘러가는 등의 규칙적 자연현상 역시 신적 원리의 구현이라는 점을 이해하지 못했다고 지

50) Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (North Carolina: Duke University Press, 2004), p. 23.

51) Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (Taylor & Francis e-Library, 2006[1954]), pp. 39-40. 슈페터는 한편으로는 과학적 분석 이전에 무의식적으로 선행되는 ‘전(前) 분석적 비전’을 강조하면서도, 다른 한편으로는 스미스 저작 속 종교적 언어는 단순히 “벗을 수 있는 옷(removable garbs)”일 뿐이라고 일축한다. 이는 자신의 ‘전 분석적 비전’을 선택적으로 적용함으로써 자신의 통찰의 유효성을 스스로 저버리는 것으로 평가된다.

52) Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of The History on an Idea* (Massachusetts: Harper Torchbooks, 1960), pp. 7-15.

53) Emma Rothschild (1994), p. 319.

54) Jacob Viner (1972), p. 82.

적하면서 자연의 불규칙성을 신의 ‘보이지 않는 손’과 연결시킨다.

모든 불규칙한 자연현상을 지혜롭지만 보이지 않는 존재들의 호의와 불쾌함, 여러 신, 악마, 마녀, 특별한 존재, 요정 등에 귀속시킨 것이 다신론과 저속한 미신의 기원이다. 왜냐하면 오랜 옛날 이교신앙의 초기뿐만 아니라 야만인들의 모든 다신적 종교에서는 불규칙한 자연현상들만이 여러 신들의 작용과 권한에 귀속되었다는 것이 관찰될 수 있기 때문이다. 각각 지닌 본질의 필연성에 의해 불은 활활 타오르고 물은 깨끗하게 보충되며, 무거운 물체는 하강하고 가벼운 물질은 날아 올라간다. 주피터의 보이지 않는 손(*invisible hand of Jupiter*)이 그러한 문제들에 개입하고 있다는 점이 전혀 이해되지 못했다.⁵⁵⁾

스미스의 다른 두 번의 ‘보이지 않는 손’ 용법이 경제 현상 속 규칙성과 연결되는 것을 고려할 때 「천문학사」의 불규칙성과 연결되는 첫 번째 용법은 연구자들에게 당혹스러움을 주었다. 맥파이(A. L. Macfie)는 이러한 당혹스러움을 다음과 같은 설명으로 해소하고자 하였다.

그의 작품 전체에서, 스미스는 간결하면서 함축적이고, 강력한 표현들을 즐겨 활용하였다. 『도덕감정론』에서 신의 의도, 자연의 체계, 그리고 인간의 행위 간의 관계에 대한 그 자신의 관점을 표명하고자 할 때, 그는 (예전에 사용했던 표현인) “주피터의 보이지 않는 손”을 기억했다. 하지만 그 표현과 자연적 질서와의 관계를 불가피하게 반전시킬 수밖에 없었다.⁵⁶⁾

즉 스미스가 의도적으로 ‘보이지 않는 손’의 용법을 반대로 변화시켰다는 것이다. 하지만 스미스는 평생 『국부론』을 제3판, 『도덕감정론』을 제6판에 걸쳐 수정하여 재출간할 만큼 꼼꼼한 성격을 지녔으며, 말년까지도 「천문학사」를 자신의 중요한 저술 성과로 여겼다는 사실을 고려할 때 맥파이의 주장은 설득력이 떨어진다.⁵⁷⁾ 그가 의도적으로 두 저작의 ‘보이지 않는 손’의 의미를 변경하였다면 그 이전 저술인 「천문학사」의 표현 역시 제거하거나 수정했을 것이기 때문이다.

더 중요한 두 번째 문제는 기존 해석의 논리적 귀결이 스미스의 세계관을 전면적으로 부정한다는 점이다. 스미스는 인간의 행복과 완성을 목적으로 하는 신의 자애로움, 그리고 그러한 목적을 이룰 수 있는 신의 지혜를 반복하여 강조하였다.⁵⁸⁾ 그렇다면 스미스에게 인간의 행복이란 무엇이였을까? 그는 『도덕감정론』에서 부와 권세가 주는 “헛되고 공허한” 만족감을 추구하는 가난하지만 야심을 가지게 된 어느 젊은이의 일화를

55) Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, W. P. D. Wightman, J. C. Bryce, & I. S. Ross eds. (Indianapolis: Liberty Press, 1982), pp. 49–50.

56) Alec Macfie, “The Invisible Hand of Jupiter,” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, No. 4 (1971), p. 598. 괄호는 저자가 추가.

57) John Rae (1895) p. 262.

58) *TMS*, II.i.5.10, II.ii.3.5, II.iii.3.2, II.iii.3.6, III.3.13, III.5.7, VI.ii.1.20, VI.ii.3.2, VI.ii.3.3, VII.ii.1.45. 스미스에게 신은 “자연의 모든 운동을 지휘하며, 자신이 지닌 불변의 완전성에 의해 우주 가운데 가능한 최대의 행복을 언제나 유지하기로 결심하고 있는” 존재이다. VI.ii.3.2.

통해 진정한 행복이 “육체의 안락과 마음의 평정”에 있다고 이야기한다.⁵⁹⁾ 여기에서 육체의 안락이란 두 가지 조건에 의해 달성된다. 첫 번째는 인간답게 살아갈 수 있는 수준의 생활필수품과 편의품을 얻는 것인데, 이는 스미스의 『국부론』에서 다루어진다.⁶⁰⁾ 두 번째는 타인의 불의로부터 안전을 보장받을 수 있는 법과 제도인데, 이는 스미스의 숙원 사업이었지만 끝내 완성되지 못한 ‘법과 통치의 일반원리’에 대한 저서에서 다루어질 예정이었다.⁶¹⁾ 한편 마음의 평정은 개인의 도덕적 판단과 행위, 그리고 그러한 행위의 습관화로 형성되는 덕성의 증진과 관련된 것으로 『도덕감정론』에서 다뤄진다.⁶²⁾ 스미스는 “부와 권력이 지혜와 미덕에만 적절히 주어져야 하는 존경과 감탄을 받는” 것이 모든 시대에 걸쳐 인간의 “도덕감정을 타락시키는 거대하고 가장 보편적인 원인”이라고 주장함으로써 덕성의 증진이 더 중요하고 어려운 과제임을 강조한다.⁶³⁾

하지만 『도덕감정론』과 『국부론』의 ‘보이지 않는 손’과 관련된 구절에서 스미스는 지혜와 덕성 대신 부와 권세를 추구하는 인간의 어리석음이 사회 전체의 부와 진보로 이어진다고 주장한다. 『도덕감정론』 속에 등장하는 ‘보이지 않는 손’을 살펴보자. 여기에서 스미스는 가상의 거만하고 몰인정한 지주를 등장시킨다. 이 지주는 자신의 탐욕과 허영을 채우기 위해서 여러 가지 사치품을 소비한다. 그리고 이러한 지주의 사치품 소비는 그것들을 마련하는 다양한 사람들의 노동에 의존한다.

이들 모두는 이런 식으로 생활필수품의 자신의 몫을 지주의 사치와 번덕에서 얻어 내며, 그것을 지주의 인간애나 정의감에서 기대하는 것은 헛된 일이다. (...) 부자들의 자연적인 이기심과 탐욕에도 불구하고, 비록 그들이 자신의 편의만을 의도하더라도, 비록 그들이 고용하고 있는 수천 명의 노동에서 도모하는 유일한 목적이 그들 자신의 공허하고 만족시킬 수 없는 욕망의 충족임에도 불구하고, 그들은 모든 개량의 생산물을 가난한 사람들과 나누게 된다. 그들은 보이지 않는 손(*invisible hand*)에 인도되어 대지가 모든 주민에게 똑같은 몫으로 분할되었을 경우에 이루어졌을 것과 거의 동일한 정도의 생활필수품의 분배를 하게 된다. 그리하여 이를 의도하거나 인식하는 일 없이 사회의 이익을 촉진시키고 종족 번식의 수단을 제공한다.⁶⁴⁾

59) TMS, IV.1.8.

60) 스미스는 『국부론』의 서문에서 노동생산성의 향상으로 인해 문명국의 가장 빈곤한 노동자라 해도 야만인들의 왕보다도 더 나은 생활을 할 수 있게 되었다고 이야기한다. 스미스는 국민들의 전반적인 생활 수준의 향상이 국부의 척도라고 생각했으며, 이는 스미스에게 인간 행복의 기본적 조건 중 하나였다.

61) 스미스 사망 전 마지막으로 개정된 『도덕감정론』 판본의 서두에서 그는 다음과 같이 진술한다: “이 책 초판의 마지막 문단에서 나는 다른 저서를 통해 법과 통치의 일반원리에 관한 설명뿐 아니라, (...) 사회의 각기 다른 시대와 시기에서 그러한 일반원리들이 적용된 서로 다른 변화를 설명할 것이라고 언급한 적이 있다. 적어도 행정일반, 국가수입, 군비에 관한 한, 『국부론』에서 나는 상기의 약속을 부분적이나마 이행했다. 지금까지 이 책을 개정하지 못하게 가로막은 그 동일한 여러 가지 활동 때문에 나머지 부분, 즉 내가 오래전에 계획했던 법학이론에 관한 약속을 이제까지 이행하지 못하고 있다. 이제는 내가 아주 나이가 많아 이 거대한 작업을 만족스럽게 이행할 수 있으리라는 기대가 거의 없음을 인정할 수밖에 없다.” TMS, Advertisement.2. 다행히도 글래스고대학에서 스미스의 강의를 수강한 학생이 작성한 노트를 토대로 출판된 『법학강의』가 남아있어 스미스의 ‘법과 통치의 일반원리’에 대한 저서의 부채를 어느 정도 보완할 수 있다.

62) Ibid., III.3.25

63) Ibid., I.iii.3.1.

64) Ibid., IV.1.10.

부유한 지주는 결코 가난한 노동자들의 생계를 의도하지 않으면서 결국 그러한 목적을 달성한다. 그의 사치품 소비는 시장 메커니즘을 통해 고용의 촉진과 부의 분배를 야기하는 것이다. 스미스는 이러한 메커니즘을 『국부론』에서도 제시하였다.

『국부론』에서 스미스는 상인들이 국내상업, 대외무역, 중개무역 등 다양한 선택지 중 이윤이 거의 같다면 자산의 안전을 위해 국내시장을 대외무역보다, 대외무역을 중개무역보다 선호하는 경향이 있으며, 일단 국내상업에 종사하게 되면 최대한의 이익을 얻고자 노력한다고 설명한다. 이러한 자기 자산의 안전과 이익을 추구하는 상인들의 행동 경향은 “본국의 노동을 최대로 유지할 수 있고, 자기 나라의 최대 다수의 사람들에게 수입·취업의 기회”를 부여함으로써 사회적 이익의 증진을 가져온다.⁶⁵⁾

그는, 일반적으로 말해서, 공공의 이익을 증진시키려고 의도하지도 않고, 공공의 이익을 그가 얼마나 촉진하는지도 모른다. 외국 노동보다 본국 노동의 유지를 선호하는 것은 오로지 자기 자신의 안전을 위해서고, 노동생산물이 최대의 가치를 갖도록 그 노동을 이끈 것은 오로지 자기 자신의 이익을 위해서다. 이 경우 그는, 다른 많은 경우에서처럼, 보이지 않는 손(*invisible hand*)에 이끌려서 그가 전혀 의도하지 않았던 목적을 달성하게 된다. (...) 그가 자기 자신의 이익을 추구함으로써 흔히, 그 자신이 진실로 사회의 이익을 증진시키려고 의도하는 경우보다, 더욱 효과적으로 그것을 증진시킨다.⁶⁶⁾

『도덕감정론』에서와 마찬가지로 『국부론』의 ‘보이지 않는 손’ 역시 상인의 부에 대한 열망이 시장을 매개로 사회 전체의 이익 증진에 도움이 된다고 이야기하고 있다.

이처럼 부와 권세가 행복을 줄 것처럼 보이게 하는 ‘기만’이 두 저서의 ‘보이지 않는 손’에서 작동하고 있다. 이에 대해 스미스는 이렇게 이야기한다.

자연이 이런 식으로 우리에게 작용하는 것은 좋은 일이다. 세상 사람들의 근면을 일으키고 계속해서 움직이게 하는 것은 바로 이러한 기만이다. 바로 이것이 처음에 세상 사람들을 자극하여 토지를 경작하게 하고, 집을 짓게 하고, 도시와 국가를 만들게 하고, 모든 과학과 기예를 발명하고 개량하게 만들었다. 이것들은 인간생활을 고귀하게 하고 아름답게 장식했으며, 지구의 표면 전체를 완전히 변화시켰고, 자연의 거친 삼림을 쾌적하고 비옥한 평원으로 전환시켰으며, 발자취가 닿지 않아 쓸모 없는 대양을 생계수단의 새로운 원천으로 만들고, 지상의 서로 다른 국가들 사이의 교류를 위한 큰 주요 도로를 만들었다.⁶⁷⁾

이러한 스미스의 평가는 신과 섭리의 기만성과 관련하여 연구자들에게 적지 않은 혼란을 주기도 했다. 한 연구자는 이러한 오해에 근거하여, “보이지 않는 손의 교묘한 속임수(*the sleight of an invisible hand*)”가 개인을 기만하여 사회적 이익을 위해 행동하도

65) *WN*, IV.ii.6.

66) *Ibid.*, IV.ii.9.

67) *TMS*, IV.1.10.

록 “잘못 인도하거나(misled)” “속아 넘긴다고(tricked)” 주장하였다.⁶⁸⁾ 이러한 관점에서 신은 전체 사회의 이익과 발전을 위해 개인이 진정한 행복을 간파하고 자신의 사소한 이익 추구에 매달리게 인도하는 비정한 존재로 그려지는데, 이러한 신의 이미지는 스미스가 신에게 부여한 절대적으로 선하고 자비로운 성격과 모순된다고 할 수 있다.

IV. 18세기 스코틀랜드의 중도적 칼뱅주의

1. 중도적 칼뱅주의의 형성

앞서 살펴본 바와 같이 스미스의 ‘보이지 않는 손’은 세계관 의존적인 표현이기 때문에 당시 종교적 배경을 토대로 구체적으로 탐구될 필요성이 있다. 18세기 초까지만 해도 스코틀랜드의 칼뱅주의는 칼뱅(Jean Calvin)의 신학적 입장을 계승하는 여러 지역들 중에서도 돌트 총회(Synod of Dordrecht)의 협소한 교리적 입장을 관용없이 완고하게 고수하며 규율을 강조하는 “엄하고 단조로운 신앙”을 따르는 것으로 악명이 높았다.⁶⁹⁾ 그러다가 1730년대부터 스코틀랜드의 장로교회 안에서 “정통적인 칼뱅주의 교리로 여겨지는 것을 계속 고수하는 이들과 좀 더 합리적인(rational) 또는 좀 더 완화된 성서적 접근을 취하면서 사회적 의무를 적어도 개인적 구원 못지않게 강조하는 이들 간에 분기”가 생기기 시작했다.⁷⁰⁾ 당시 새롭게 등장한 세력은 중도파(Moderate Party) 혹은 중도주의자(Moderates)로, 이들의 사상은 중도적 칼뱅주의(Moderate Calvinism)로 불렸다.⁷¹⁾ 스미스가 활동했던 시기의 스코틀랜드 사회는 칼뱅주의 이러한 장로교회 내부의 중도주의적 이행을 겪고 있었고 이는 섭리에 관한 담론에도 변화를 가져왔다. 스미스 역시 이러한 사회문화적 변화의 주체로서 활동했다.⁷²⁾

68) J. Ronnie Davis, “Adam Smith on the Providential Reconciliation of Individual and Social Interests: Is Man Led by an Invisible Hand or Misled by a Sleight of Hand?,” *History of Political Economy*, Vol. 22, No. 2 (1990), p. 342. 국내 연구물 중 유사한 분석이 제시된 논문으로는 장의관, 「아담 스미스와 규제 없는 시장의 덕성」, 『정치사상연구』 18집, 1호 (2012), 141쪽을 참고하라.

69) A. Mervyn Davies, 『칼빈주의 사상과 자유사상(Foundations of American Freedom)』, 한국칼빈주의연구원 옮김 (서울: 한국기독교문화연합, 1986), pp. 139-140. 1618~1619년 시행된 돌트 총회에서 악명높은 칼뱅주의 5대 교리가 정립되었다. 5대 교리는 다음과 같다: 전적 타락(Total depravity), 무조건적 선택(Unconditional election), 제한 속죄(Limited atonement), 불가항력적 은혜(Irresistible grace), 성도의 견인(Perseverance of the saints). 흔히 각 교리의 앞 글자를 따서 ‘툴립(TULIP)’이라고 부른다.

70) Christopher J. Berry (1997), p. 13.

71) 중도주의가 하나의 세력으로 형성된 계기는 1711년에 제정된 수입법(Church Patronage Act)이다. 수입법은 스코틀랜드 교회에 공석이 생겼을 때 부임할 목회자를 추천 및 선발할 권리를 규정하는 법으로, 이 법에 대해 강력한 반대를 표명했던 강경주의자들과 어느 정도 묵인하면서 수용하고자 했던 중도주의자들 사이의 갈등이 점점 더 고조되었다. 이러한 갈등은 1750년대에 들어 로버트 스톤을 위시한 중도주의자들이 총회(General Assembly)의 주도권을 잡으면서 어느 정도 정리되었다. 이외에도 1755년 총회에서 발생한 데이비드 홈과 헨리 홈에 대한 강경주의자들의 이단 공격과 이듬해 존 홈(John Home)의 비극 작품인 ‘더글라스(Douglas)’의 상연을 둘러싸고 벌어진 논쟁 등을 성공적으로 방어하면서 중도주의자들은 스코틀랜드 장로교회의 지배적 세력으로서의 입지를 다질 수 있었다. Richard B. Sher (2015[1985]), Chap. 2. The Moderate Revolution (pp. 47-51).

72) 스미스 사상의 중도적 칼뱅주의적 맥락을 강조한 연구로는 다음이 있다: Benjamin M. Friedman, “The Influence of Religious Thinking on the Smithian Revolution”, in Paul Oslington ed., *Adam Smith as Theologian* (New York & Abingdon: Routledge, 2011a) pp. 19-23; Joe Blosser, “Christian Freedom in Political Economy: The Legacy of John Calvin in the Thought of Adam

한편으로는 스코틀랜드 칼뱅주의의 중도화를, 다른 한편으로는 스코틀랜드의 계몽이라는 사회적 변화는 스미스와 중도주의자들의 공통적 스승이자 멘토였던 허치슨으로부터 영감을 얻은 의식적인 사회운동의 결과라고 할 수 있다.⁷³⁾ 이러한 이유로 허치슨은 오늘날 “스코틀랜드 계몽주의의 아버지”로 불린다.⁷⁴⁾ 그리고 이러한 중도주의자들의 사회운동이 이루어진 주된 장은 대학의 강단과 교회의 설교단이었다.⁷⁵⁾

할아버지와 아버지가 아일랜드 장로교회의 목사로 사역했고 그 자신 역시 목회자로 잠시 활동했던 허치슨은 18세기 초 아일랜드 내에서 발생한 합리적 성격의 신학 운동⁷⁶⁾에 연루되어 목사직을 얻기 힘들어지자 결국 학문에 투신한다.⁷⁷⁾ 당시 허치슨과 함께 활동했던 이들은 “자유와 미덕의 이익을 증진하고 젊은 세대의 가치관을 개혁”하겠다는 목표와 고대철학에 대한 애정을 공유했으며, 스코틀랜드의 여러 대학의 교수로 임용되었다.⁷⁸⁾ 글래스고대학의 도덕철학 교수직을 맡게 된 허치슨은 자연적 사회성(natural sociability)을 중심으로 한 도덕이론과 사회이론을 학생들에게 가르치며 활발히 활동했는데,⁷⁹⁾ 이러한 이론들은 결코 그의 종교적 지향성과 유리되어 존재하지 않았다. 오히려 허치슨이 동료와 주고 받은 서신을 보면 그는 자신이 스코틀랜드의 강경한 칼뱅주의 신학에 새로운 바람을 불어넣는 역할을 수행하고 있다는 것을 자각하고 있었다.⁸⁰⁾ 그는 여전히 종교적으로 강경한 스코틀랜드의 사회 분위기에도 불구하고 신학도들과 종교적 주제에 대해 토론하는 것을 두려워하지 않았다. 그러다가 1743년 자신의 동료인 윌리엄 리치먼(William Leechman)을 신학 교수로 임명하는데 성공하는데, “스코틀랜드 신학의 새로운 지평을 열 수 있게 됐다”라고 환호하며, “마침내 스코틀랜드에

Smith,” in Paul Oslington ed., *Adam Smith as Theologian* (New York & Abingdon: Routledge, 2011), pp. 46–60; Paul Oslington (2012b) pp. 429–438.

73) 그의 가르침은 훗날 스미스의 경제학을 포함한 전체 도덕철학체계를 형성하는 데 큰 영향을 미친 것으로 평가된다. Ian Simpson Ross (2010), p. xxii. 스미스는 자신을 현자라고 칭송하는 사람들에게 다음과 같이 대답하였던 것으로 알려져 있다: “왜 나를 현자라고 부르는가? 글래스고대학을 졸업할 때 내가 그를 그렇게 불렀던 것처럼, 그 칭호는 나의 오랜 스승, 절대 잊을 수 없는 허치슨 박사에게 더 적합하다.” William. L. Taylor, *Francis Hutcheson and David Hume as Predecessors of Adam Smith* (Durham: Duke University Press, 1965), p. 161. 허치슨의 학문적 영향력은 스미스뿐만 아니라, 스코틀랜드 교회의 중도주의자들과 데이비드 흄에게까지 미친 것으로 평가된다. Arthur Herman (2001), pp. 81–82, 194.

74) Christopher J. Berry (1997), p. 15.

75) Richard B. Sher (2015[1985]).

76) 아일랜드에서 발생한 칼뱅주의 신학의 ‘새로운 빛(New Light)’이라고 불리는 이 운동은 허치슨을 매개로 하여 스코틀랜드 교회의 중도주의적 전환에 지대한 영향을 미치게 된다. Stewart, Alexander M., “Rational Dissent in Early Eighteenth-Century Ireland,” in Knud Haakonssen ed., *Enlightenment and Religion: Rational Dissent in Eighteenth-century Britain* (New York & Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 45.

77) Ian Simpson Ross (2010), p. 47.

78) 당시 아일랜드에서는 몰스워스 자작(Robert Molesworth, 1st Viscount Molesworth)을 중심으로 한 휘그적 성격의 지식인 그룹이 형성되었는데, 1730년대까지 몰스워스 자작의 제자들은 스코틀랜드의 주요 대학에서 교수직에 임용되었다. 토머스 리드(Thomas Reid)의 스승인 조지 턴불(George Turnbull)은 애버딘(Aberdeen)의 마리샬대학(Marischal College)에, 후에 스코틀랜드 장로교회의 최고위직에 임명되는 윌리엄 위셔트(William Wishart)는 애든버러대학에, 허치슨은 글래스고대학에 각각 임용된다. Nicholas Phillipson 『애덤 스미스: 경제학의 아버지, 신화가 된 사상가 (Adam Smith, A Enlightened Life)』, 배지혜 옮김 (서울: 한국경제신문, 2023), 66쪽.

79) Gladys Bryson, *Man and Society: the Scottish Inquiry of the Eighteenth Century* (Literary Licensing, LLC, 2012), p. 8.

80) Ibid.

서 유일하게 자격이 충분한 신학 교수를 확보했다”고 덧붙였다고 전해진다.⁸¹⁾ 스미스를 포함한 대부분의 중도주의자들이 이러한 허치슨에게 가르침을 받았으며, 그들에게 그의 합리적 성격의 ‘새로운 빛(new light)’ 신학은 지역 성직자들의 편협하고 완고한 ‘오래된 빛(old light)’ 칼뱅주의를 대체할 만큼 매력적인 것이었다.⁸²⁾

대학 강단, 그리고 결국에는 교회의 설교단에서도 중도적 성격의 칼뱅주의가 우세하게 된 배경에는 당시 스코틀랜드의 유력 정치인들의 조력도 있었다. 당시 저명한 법률가이자 스코틀랜드의 저명인사 중 한 사람인 헨리 흄(Henry Hume)⁸³⁾의 주선으로 스미스는 1748년부터 3년간 에든버러대학에서 수사학 강연을 맡게 된다.⁸⁴⁾ 이 강의는 학생들과 시민들의 큰 호응을 얻었고, 이러한 좋은 평가로 인해 글래스고대학에 임용된다. 스미스가 글래스고대학에서 임용될 때는 아일러 백작(Archibald Campbell, 3rd Duke of Argyll, 1st Earl of Ilay)의 지지가 큰 영향을 끼쳤다. ‘스코틀랜드의 왕관 없는 왕’으로 알려진 아일러 백작은 실증적 학문과 스코틀랜드 대학 교육에 깊은 관심을 지녔고, 교수직 선출에서 그의 조언이 대부분 먹힐 만큼 막강한 권력을 발휘하였다. 허치슨은 물론 스미스가 글래스고대학의 교수로 임명된 것도 그의 지지가 결정적인 역할을 했다. 그뿐 아니라 흄이 수사학 교수직에 도전했을 때 이를 좌절시킨 것에도 그의 반대가 결정적 역할을 했다.⁸⁵⁾

허치슨의 사상적 유산과 당시 유력인들의 후원에 힘입어 이들은 하나의 집단을 형성하고 당시 우세하던 강경파와 맞서기 시작했다. 처음에는 강경파 목사들이 이들을 경멸의 의미를 담아 ‘중도주의자’라고 불렀는데, 나중에는 이들이 이를 기존 스코틀랜드 교회의 종교적 강경주의와 데이비드 흄 및 영국의 이신론자들이 표방한 것과 같은 종교적 회의주의의 양극단 사이에서 중도를 지향한다는 의미로 받아들였다.⁸⁶⁾ 기성종교에 대해 뚜렷하게 적대적인 성향을 보인 프랑스의 계몽운동과 달리 스코틀랜드의 계몽운동이 교회에 친화적인 면모를 보이게 된 것은 허치슨과 그의 가르침을 공통적 뿌리로 둔 중도주의 목회자들의 역할이 컸다고 할 수 있다.⁸⁷⁾

중도주의자는 좁게는 윌리엄 로버트슨(William Robertson)과 그의 동료들을 중심으로 한 스코틀랜드 장로교 목회자들의 무리를,⁸⁸⁾ 넓게는 그들과 사회적·학문적으로 함

81) Nicholas Phillipson (2023), 69쪽.

82) Arthur Herman (2001), p. 194.

83) 변호사를 거쳐 스코틀랜드의 최고법원 판사를 지냈으며, 이로 인해 ‘경(Lord)’이라는 칭호를 얻게 되어, 케임즈 경으로도 불린다. 중도주의자들과도 친밀한 관계를 유지한 그는 뛰어난 문필가였을 뿐 아니라, 사회적으로도 영향력이 큰 인물이었는데, 스미스뿐만 아니라, 데이비드 흄과 애덤 퍼거슨이 그 당시 영국에서 최고의 장서를 보유한 도서관 중 하나였던 법률도서관(Advocates Library)의 책임자로 일할 수 있도록 주선하기도 했다. 흄과 퍼거슨은 에든버러에 위치한 이 도서관에 재직 중 그들의 대표 저서를 저술하였다. Richard B. Sher (2015[1985]), p. 90.

84) Ian Simpson Ross (2010), pp. 79–80.

85) Nicholas Phillipson (2023), 63쪽.

86) Arthur Herman (2001), p. 194. 이러한 중도주의자들의 자기인식에 의거하여 이 논문에서는 ‘the moderate’, ‘moderatism’을 각각 중도파 또는 중도주의자, 중도주의로 번역한다. 국내에서 스코틀랜드 계몽주의에 관한 가장 전문적인 연구자 중 한 명인 이영석 교수 역시 이러한 용어를 번역에 사용한다. 이영석 (2014) 참고.

87) Arthur Herman (2001), p. 82.

88) 대표적으로 휴 블레어(Hugh Blair), 존 흄(John Home), 알렉산더 칼라일(Alexander Carlyle), 애덤 퍼거슨(Adam Ferguson) 등이 있다.

게 어울리던, 때로는 매우 친밀한 관계였던 교수, 변호사, 지주, 정치인, 상인, 의사, 공무원 등을 포함한 수십 명의 문필가 집단을 일컫는다.⁸⁹⁾ 스미스 역시 이러한 넓은 범위의 중도주의자 그룹에 포함되어 있었다. 글래스고대학 시절 스미스는 정기적으로 에든버러행 마차에 몸을 실었다. 에든버러에서 열리는 지식인들의 토론모임인 ‘명사회(Select Society)’에 참여하기 위해서였다. 명사회가 결성된 직접적 계기는 1753년 강경주의 목사 조지 앤더슨(George Anderson, 1677~1756)이 발간한, 데이비드 흄과 헨리 흄을 무신론자로 비난하는 내용의 팸플릿이었다.⁹⁰⁾ 이 팸플릿에 효과적으로 대응하기 위한 목적으로 1754년 윌리엄 로버트슨, 휴 블레어 등 젊은 중도주의 목회자들의 주도로 당대의 문필가, 예술가 등이 참여하는 명사회가 창설되었다. 이들은 “자유롭고 열린, 교양있는 문화는 견고한 도덕적·종교적 토대와 양립할 수 있을 뿐 아니라, 심지어는 그러한 토대를 근간으로 한다”고 믿었으며,⁹¹⁾ 이후 10여 년 동안 명사회는 토론과 친목 도모를 통해 이러한 신념을 굳건히 함과 동시에 더 넓게 전파하는 스코틀랜드의 중심적인 지식인 모임으로 기능했다. 훗날 이들 명사회 회원 중 일부가 모여 별도로 ‘포커 클럽(Poker Club)’을 결성하였다.⁹²⁾ 포커클럽은 시민군(militia) 문제에 대한 토론을 목적으로 1762년 설립되었다. 명사회에 비해 더욱 친밀하고 격의 없는 성격의 이 모임에도 스미스와 다수의 중도주의 목회자들이 참석하였다. 이 모임은 정치적 문제에 대한 토론을 표방하면서도 사교와 여흥을 함께 곁들인 회합이었다. 이러한 사례들은 스미스와 중도주의자들이 학술적·정치적으로도 긴밀할 뿐만 아니라 개인적으로도 친밀한 유대관계를 형성했음을 보여준다.⁹³⁾

그뿐만 아니라 『국부론』에서 스미스는 스코틀랜드의 장로교 목회자들과 교회에 대해 우호적인 관점을 여러 번에 걸쳐 피력한 바 있다. 그는 스코틀랜드의 장로교 목사들을 유럽의 그 누구보다도 “학식 있고, 품위 있으며, 독립적이고 존경할 만한 사람들”로 평가했다.⁹⁴⁾ 또한 스코틀랜드의 장로교회가 국민들의 도덕성을 유지하는 데 있어서도 괄목할 만한 성과를 내고 있다고 보았다.

기독교 세계에서 가장 부유한 교회도 기부재산이 빈약한 스코틀랜드 교회에 비해 국민들의 신앙의 통일, 헌신의 열의, 질서, 규율, 엄격한 도덕의 정신을 더 잘 유지하고 있지는 못한다. 국교가 산출할 수 있는 종교적, 세속적인 모든 좋은 효과를 스코틀랜드 교회는 다른 어떤 교회에 비해서도 뒤지지 않을 정도로 완전하게 만들어내고 있다.⁹⁵⁾

스코틀랜드의 계몽을 이끈 대표적인 중도주의 지식인들로는 윌리엄 로버트슨, 휴 블레어, 애덤 퍼거슨, 알렉산더 칼라일, 듀걸드 스튜어트, 존 흄 등이 꼽히는데, 이들 중 스코틀랜드 장로교에서 가장 중요한 교회였던 세인트 자일스 교회(St Giles' Cathedral)

89) Richard B. Sher (2015[1985]), pp. 15-17.

90) 이하 명사회에 대한 전기적 사실은 이영석 (2014), 193-197쪽을 참조하였다.

91) Arthur Herman (2001), p. 193.

92) 이하 포커클럽의 전기적 사실은 이영석 (2014), 198-199쪽을 참조하였다.

93) Arthur Herman (2001), p. 163.

94) *WN*, V.i.3.3.37.

95) *Ibid.*, V.i.3.3.41.

의 담임목사로, 에든버러대학(University of Edinburgh) 수사학 교수를 역임하였으며, 자신의 설교를 모은 『설교집(Sermons)』을 출판하여 전 유럽적으로 인기를 끌었던 블레이어, 에든버러대학의 도덕철학 교수를 역임하고 스미스와 깊은 학문적 교류를 나누었던 퍼거슨을 주요 인물로 하여 살펴본다. 또한 엄밀히 말해서 진영적 의미에서 중도주의에 속한 것은 아니었지만, 이 논문은 사상적 의미에서 허치슨을 중도주의에 포함한다. 허치슨은 중도주의자들의 “영웅”⁹⁶⁾이자 “철학적 멘토”⁹⁷⁾로서, “계몽된 장로교 성직자-교수의 중도주의적 이상의 예시”⁹⁸⁾로 여겨졌던 인물이다. 이들 세 사람은 각각 도덕철학 저서와 설교문이라는 다른 형식의 글을 통해 신, 섭리와 인간의 도덕적, 사회적 역량의 관계에 대해 심층적으로 다루었기 때문에 이 연구가 다루고자 하는 문제 해결에 좋은 자료를 제공한다.

한편 중도주의자들과 친밀한 교류했던 흄은 이 연구의 대상에서 제외한다. 그것은 스코틀랜드 계몽사상에서 흄의 회의주의가 가지는 예외성 때문이다.⁹⁹⁾ 첫째로, 당시 사회에서 대학 강단이 이념 전파를 위한 중요한 매개체로 간주되었다는 사실을 고려할 때,¹⁰⁰⁾ 스미스의 교수 임용에 대한 중도주의 성향의 유력인들의 도움, 그리고 그 학문적 명성에도 불구하고 흄이 결코 교수직을 얻지 못했다는 점은 한편으로는 스미스와 중도주의자들의 사상적 친화성을, 다른 한편으로는 그들과 흄의 사상적 거리감을 간접적으로 보여주는 증거가 될 수 있다. 또한 흄 역시 명사회와 포커클럽에 적극적으로 참여했음에도 불구하고 그의 사상적 예외성은 그 당시 중도주의 그룹 내에서 이미 사실로서 수용된 것이기 때문에,¹⁰¹⁾ 흄과의 친밀한 교류는 스미스와 중도주의자들이 종교적 세계관을 공유했을 것이라는 가설을 반증할 수 없다.

둘째로 흄과 스미스의 친밀한 관계에는 의심할 여지가 없지만, 종교적 주제에 대한 두 사람의 의견에는 중대한 차이가 있었다. 흄은 1776년 1월, 유언장을 작성하면서 스미스를 그의 유작 관리자로 지명하였다. 그러면서 그의 『자연종교에 관한 대화(Dialogues Concerning Natural Religion)』의 사후 출판을 감독해줄 것을 스미스에게

96) Arthur Herman (2001), p. 194.

97) Richard B. Sher (2015[1985]), p. 16.

98) Ibid., p. 69. 블레이어의 허치슨의 성품에 관한 다음과 같은 찬사는 허치슨이 중도주의 목회자들에게 본받을 수 있는 모범을 제공했음을 짐작하게 한다: “사심 없는 견해와 공공정신을 가진 뛰어난 천재, 큰 지식과 그것을 다른 이들과 소통하는 데 있어 주목할 만한 능력, 학문, 자유, 미덕의 관심에 대한, 심지어 어느 정도의 열광까지 가는 보기 드문 열성.”

99) 스미스의 사상에 대한 흄의 영향은 회의주의(scepticism)가 아닌 자연주의(naturalism)라는 연구 결과가 있다. Ryan Patrick Hanley, “Scepticism and Naturalism in Adam Smith,” *The Adam Smith Review* (Vol. 5) (New York: Routledge, 2010), pp. 198–212. 흄과 스미스의 교우관계를 강조하면서 둘의 사상적 공통점을 제시하는 연구들은 다음을 참고하라: Charles L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment* (New York: Cambridge University Press, 1999); Dennis C. Rasmussen, 『무신론자와 교수(The Infidel and the Professor: David Hume, Adam Smith, and the Friendship that Shaped Modern Thought)』, 조미현 옮김 (서울: 예코리브르, 2018); Peter Minowitz, *Profits, Priests, and Princes: Adam Smith's Emancipation of Economics from Politics and Religion* (Stanford: Stanford University Press, 1993).

100) Richard B. Sher (2015[1985]).

101) 모임의 참가자 중 한 사람인 칼라일은 다음과 같이 흄의 예외성을 표명하였다: “데이비드 흄은 나이 어린 중도파 목회자들과 친교를 맺는 데 관심을 보였다. 이는 그들을 자신의 의견에 동조하도록 만들려는 욕심에서 비롯하지 않았다. 그는 어느 누구의 주장도 뒤집으려 하지 않았기 때문이다. 이들 이야말로 흄의 개념들을 가장 잘 이해했고 그와 지적 대화를 나눌 수 있었다. 데이비드 흄은 이 젊은 목사들에게 친밀감을 느꼈기 때문에 그 모임의 열성 회원이 되었다.” 이영석 (2014), 71쪽.

부탁했는데, 스미스는 이러한 친구의 부탁에 대해 난색을 표하였다.¹⁰²⁾ 스미스가 왜 절친한 친구의 유작의 출판을 거절했는가에 대한 추측은 다양하지만, 일반적으로는 그 흐름의 『자연종교에 관한 대화』의 내용에 반대했기 때문이라고 여겨진다.¹⁰³⁾ 『자연종교에 관한 대화』는 목적론적 성격의 설계 논증(design argument), 제일(第一)원인론, 악의 문제, 도덕과 정치에 미치는 종교의 영향 등 당시로서는 여전히 민감한 종교적 주제에 대한 세 대화자들의 대화로 구성되어 있다. 흄은 이 책에서 설계 논증과 제일원인론의 약점을 지적하고, 악의 문제가 해결되기 어렵다는 것을 보여주며, 종교의 도덕적·정치적 이익에 의문을 제기한다. 흄은 자신이 생전에 종교에 대해 제기한 다양한 쟁점들을 한데 엮은 이 저서를 통해 “자신의 모든 회의주의적 반론을 한꺼번에 결집”시키고자 하였다.¹⁰⁴⁾

이 책에서 그는 자신의 자화상과 같은 등장인물인 회의주의자 필로(Philo)를 이용해 대척점에 있는 유신론자 클레안테스(Cleanthes)의 주장을 공격한다.¹⁰⁵⁾ 그런데 클레안테스의 주장은 스미스의 자연신학적 전제들과 많은 부분 일치한다.¹⁰⁶⁾ 스미스는 자연신학 강의에서 신의 존재와 속성에 대해 논증하였는데, 그 논증 방법은 『도덕감정론』에서도 나타나는 바와 같은 설계 논증의 성격을 띠었을 것으로 추측된다.¹⁰⁷⁾ 그 자신이 자연신학의 교사였던 스미스의 입장에서는 자연신학의 근간을 흔드는 흄의 논변을 그 스스로 출판한다는 것이 적절하게 느껴지지 않았을 것이다. 또한 그의 사상체계는 ‘자연’ 또는 ‘신’이라는 용어로 표현되는 목적론적 요소를 수반하는데, 이러한 유신론적 요소는 사회의 다양한 경제적 현상을 분석하기 위해 스미스가 취하는 접근법에 있어 필수적인 부분이었다.¹⁰⁸⁾ 『도덕감정론』에서 스미스는 작용인(efficient causes)과 목적인(final causes)을 구분하고, 일반적으로 작용인으로만 자연현상을 설명하는 경향을 비판함과 동시에 목적인의 근본적 중요성을 강조한다.¹⁰⁹⁾ 즉 『국부론』에서 이루어지는 다양한 경제적 현상의 작용인에 대한 스미스의 분석은 어떻게 그것이 신에 의해 의도된 자애로운 결과들을 생성해내는지 보여주기 위한, 즉 어떻게 목적인이 현실 세계에 펼쳐지는지를 검증하기 위한 시도에 국한되어 있다고 할 수 있다. 따라서 만약 스미스의 사상에서 이

102) Ian Simpson Ross (2010), p. 357.

103) Ibid., p. 359; Brendan Long (2009), pp. 81–82; Thomas D. Campbell & Ian Simpson Ross, “The Theory and Practice of the Wise and Virtuous Man: Reflections on Adam Smith’s Response to Hume’s Deathbed Wish,” *Studies in Eighteenth-Century Culture*, Vol. 11 (1982), pp. 70–72.

104) Dennis C. Rasmussen (2018), 255–256쪽.

105) David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Martin Bell ed. (London: Penguin, 1990[1779]), p. 89. 흄이 클레안테스를 창작해낼 때 버틀러(Joseph Butler) 주교를 모델로 하였다는 분석이 존재한다. Brendan Long (2009), p. 81.

106) 클레안테스의 설계 논증과 스미스의 자연신학적 전제의 유사성을 제시한 논문은 다음을 참고하였다: Jerry Evensky, “Adam Smith’s Moral Philosophy: The Role of Religion and Its Relationship to Philosophy and Ethics in the Evolution of Society,” *History of Political Economy*, Vol. 30, No. 1 (1998), pp. 18–19.

107) Lisa Hill, “The Hidden Theology of Adam Smith,” *European Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 8, No. 1 (2001), pp. 1–3; Sergio Cremaschi, “La Teodicea Social de Adam Smith,” *Empresa y Humanismo*, Vol. 13, No. 1, 2010, pp. 355–356.

108) “스미스가 목적론적 요소들, 즉 ‘보이지 않는 손’에 할당한 역할을 무시한다면 경제학을 포함한 그의 사상체계는 이해할 수 없게 된다.” Jacob Viner (1972), p. 82.

109) *TMS*, II.ii.3.5.

러한 목적론적 요소를 간과하거나 그 중요성을 무시하는 오늘날의 스미스 관련 연구 논문들을 스미스가 읽는다면 “자신의 전체 이론체계가 심각하게 손상되었다고 느꼈을 것임에 틀림없다.”¹¹⁰⁾ 이러한 관점에서도 흄의 유작 출판 부탁에 대해 스미스가 느꼈을 거부감의 성격을 이해할 수 있다.

『도덕감정론』의 마지막 판본에서 스미스가 추가한 다음과 같은 구절은 『자연종교에 관한 대화』가 환기하는 유신론에 대한 회의주의적 도전에 대한 그 자신의 답변인 것처럼 느껴진다.¹¹¹⁾

[위대하고 자애로우며, 전지한 존재의 보편적 자혜(universal benevolence)에 대한 관념과 반대되는] 아버지 없는 세상(fatherless world)이라는 바로 그런 의구심은 무한하고 불가해한 공간의 모든 미지의 영역이 오로지 끝없는 불행과 비참함만으로 채워질 것이라는 생각 때문에 모든 성찰 가운데 가장 음울한 성찰임에 틀림없다. (...) 가장 높은 번영의 화려함도 이처럼 끔찍한 관념의 침울함을 밝히지 못한다.¹¹²⁾

스미스는 아무리 높은 물질적 번영도 회의주의적·무신론적 세계관이 인간에게 끼치는 불행한 감정을 상쇄시키지 못한다고 보았다.¹¹³⁾ 이러한 의견을 분명하게 밝힌 스미스가 흄의 회의주의적 세계관에 동조했다고 보기는 어렵다.¹¹⁴⁾

세 번째로 스미스의 임종과 관련된 에피소드 역시 그의 사상에 있어 종교적 토대가 가지는 중요성을 상기시킨다. 스미스는 평소 친해하던 친구들에게 임종 전 다음과 같은 말을 남겼다고 전해진다: “나는 이제 그대들을 떠나 다른 세계(another world)로 간다네.”¹¹⁵⁾; “이 회합을 또 다른 어딘가(some other place)에서 이어가세.”¹¹⁶⁾ 이는 스미스의 세계관 속에 일종의 내세의 관념—그것이 정통 기독교적 세계관에 근거한 것이든 아니든 간에—이 존재했음을 시사한다.¹¹⁷⁾ 『도덕감정론』에서 스미스가 인간이 자연적으로 “정의로운 자가 보상을 받고, 악한 자는 처벌을 받는” 내세를 기대한다고 주장했

110) Ian Simpson Ross (2010), p. 359.

111) Ibid.

112) *TMS*, VI.ii.3.2.

113) 스미스는 ‘아버지 없는 세상’으로 비유한 무신론적 세계관을 객관적 사실이나 논리에 근거하여 반박하는 것이 아니라, 그것이 개인에게 부여하는 ‘감정(sentiment)’의 차원에서 평가한다는 점은 당시 잉글랜드와 스코틀랜드의 정서주의적인 학문적 경향성을 반영한다.

114) 흄의 회의주의적 세계관은 다음과 같은 구절에 잘 드러난다: “우리는 하나의 거대한 극장으로서의 이 세계에 놓여 있다. 이곳에서는 모든 사건의 [배후에 존재하는] 진정한 용수철들과 원인들이 완전히 우리에게 숨겨져 있다. 우리를 지속적으로 위협하는 병폐들을 미리 예측할 수 있는 충분한 지해도, 그것들을 막을 수 있는 충분한 힘도 우리에게는 없다. 우리는 그 작동 방식이 종종 예기치 않고, 언제나 이해할 수 없는 비밀스럽고 알려지지 않은 원인에 의해 인간 종족 사이에 분배된 삶과 죽음, 건강과 질병, 충분함과 부족함 사이의 영속적인 긴장감 속에 남겨져 있다.” David Hume, *The Natural History of Religion*, J. A. C. Gaskin ed. (Oxford: Oxford University Press, 1993[1757]), p. 140.

115) 헨리 매켄지(Henry Mackenzie)가 전한 말이다. Ian Simpson Ross (2010), p. 436.

116) 제임스 허튼(James Hutton)이 전한 말이다. Ibid. 로스(Ross)는 허튼이 전한 스미스의 마지막 말을 근거로 스미스가 정통 기독교적 의미의 ‘내세(future life)’를 믿지 않았을 것이라고 추측한다. 하지만 이것이 스미스가 가까운 친구들에게 죽음 바로 직전에 남긴 마지막 유언이었다는 것을 고려했을 때, ‘또 다른 어딘가’가 이후에 회합을 이어갈 지상의 특정 장소가 아닌, 매켄지가 전한 바처럼 사후의 ‘다른 세계’를 의미하였을 가능성이 더 크다고 보인다.

117) *TMS*, III.2.33.

때,¹¹⁸⁾ 그러한 내세의 존재는 스미스 그 자신의 기대이기도 했던 것으로 보인다.

2. 중도적 칼뱅주의의 특징

칼뱅의 신학은 신의 절대적 주권을 강조하기 위해 세상의 모든 일의 저변에 존재하는 신의 영향력, 즉 섭리를 강조하는 특징을 보인다. 스미스 당시 스코틀랜드에서 출판된 유일한 『기독교강요(*Institutes of the Christian Religion*)』의 판본에 따르면 칼뱅은 다음과 같이 섭리의 중요성을 제시한다.

우리에게 우연히 발생한 것처럼 보이는 사건들도, 믿음은 그것이 신의 비밀스러운 충동에 기인한 것임을 인정할 것이다. (...) 의심의 여지없이 우리는 세상에서 일어나는 모든 사건의 변화가 신의 보이지 않는 손(God's invisible hand)의 지도와 영향력에 의해 이뤄진 것으로 믿어야 한다.¹¹⁹⁾

18세기 스코틀랜드에서 칼뱅의 교의가 확고하게 자리 잡았던 것을 고려할 때, 스미스가 신의 섭리를 비유하는 표현으로 ‘보이지 않는 손’을 사용한 것은 당시 사회에서 그렇게 특별한 일이 아니었음을 알 수 있다.

칼뱅은 여기에서 한발 더 나아가 신의 절대적 주권이 인간의 선악과 구원의 영역뿐만 아니라 자연현상과 인문현상을 포괄하는 세상의 모든 일을 지배한다고 강조했다. 선악과 구원에 대한 논의가 기독교 전통에서 공통적으로 강조하는 특별섭리(special providence)의 교의라면, 자연현상과 인문현상을 포괄한 세속적 현상에 대한 섭리적 설명은 칼뱅에 의해 더욱 부각된 일반섭리(general providence)의 교의라고 할 수 있다.¹²⁰⁾ 일반섭리는 당시 자연철학의 발전에 힘입어 인간의 지성으로 관찰하고 이해될 수 있는 규칙적인 자연현상으로, 특별섭리는 인간의 지성은 알지 못하고 오직 신만이 그 원인과 결과를 아는 기적과 같은 불규칙적인 것으로 이해되었다. 칼뱅은 세상의 모든 일이 신의 계획으로부터 비롯되며, 그 어떤 것도 우연히 일어나지 않음을 다양한 성경 구절을 통해 입증하면서, 두 가지 섭리의 성격을 다음과 같이 제시한다.

이로써 우리는 자연의 질서를 지속하는 하나님의 일반섭리가 피조물들 가운데 왕성하게 역사할 뿐 아니라, 그의 놀라운 계획에 의하여 피조물들이 확실하고 특별한 목적(a certain and special purpose)에 순응하게 된다는 것을 추론한다.¹²¹⁾

118) *TMS*, II.ii.3.12. III.2.12에서도 불운을 겪는 인간들에게 자연적으로 형성되는 ‘다른 세계(another world)’의 관점에 대해 서술한다. 뒤에 구체적으로 다룰 중도주의자 애덤 퍼거슨 역시 임종 전 마지막으로 “또 다른 세계(another world)가 있네.”라는 말을 남겼다고 전해진다. David Kettler, *Adam Ferguson, His Social and Political Thought* (New Brunswick & London: Transaction Publishers, 2005), p. 67.

119) John Calvin, *The Institution of the Christian Religion*, Thomas Norton trans. (Glasgow: Alexander Irvine, 1762), bk. 1, p. 84 (I.xvi.9), Peter Harrison (2011a), pp. 37–38에서 재인용.

120) 특별은총(special grace)·일반은총(common grace)으로 부르기도 한다. 은총과 섭리는 둘 다 신과 인간의 관계에 초점을 맞추고 있다는 측면에서 교환적으로 사용될 수 있지만, 은총은 좀 더 신의 선물과 은혜라는 측면을 강조한다면, 섭리는 좀 더 신의 뜻이 펼쳐지는 객관적 상황을 지칭할 때 쓰인다.

121) John Calvin, *The Institutes of the Christian Religion* (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2002[1559]), I.xvi.4–7.

여기에서 칼뱅이 말하는 신의 확실하고 특별한 목적은 인간들을 향한 신의 특별한 보살핌, 즉 특별섭리를 가리킨다. 그리고 그는 이러한 특별한 보살핌이 신적 섭리의 다양한 작용 중에서도 가장 중요한 것이라고 강조한다.¹²²⁾ 특별섭리가 성도들의 영적 유용성과 관련된 것이라면, 일반섭리는 세상의 창조와 유지에 기반을 둔 인류 전체의 세속적 유용성과 관련된 것으로, 두 가지 교의 모두 칼뱅에게 신의 절대적 주권을 설득하기 위해서 반드시 짚고 넘어가야 하는 부분이었다. 그리고 이러한 칼뱅의 이중섭리에 대한 교리는 영국 내에서 웨스트민스터 신앙고백의 확립을 통해 더욱 공고하게 자리 잡았다.¹²³⁾ 칼뱅은 다른 가톨릭 교부들이나 종교개혁자들처럼 구원만이 인간이 추구할 가치를 지닌 목적이라고 생각했지만, 다른 이들과의 차별점이 있다면 칼뱅의 신학은 세속적 영역을 더욱 합법적인 신의 주권 아래 속하는 것으로 만들었다는 것에 있다.

중도주의자들은 이러한 칼뱅주의 전통의 일반섭리론을 수용하여 더욱 경험적 차원에서 발전시켰다. 특히 일반섭리론을 인문세계에 대한 탐구에 적용하여 인간의 자연스러운 정념이 사회적 이익으로 연결되는 메커니즘에 주목하였다. 이러한 경향은 강경주의자들에게도 존재했지만 차이가 있다면 강경주의자들에게 ‘죄악’이었던 인간의 정념이 중도주의자들에게는 합법적인 신의 도구가 되었다. 그리고 이러한 논의가 스코틀랜드 계몽의 ‘비의도적 결과’ 담론을 구성한다.

허치슨은 자기 이익으로 대표되는 인간의 약하고 타락한 본성—강경주의자들이 악덕으로 간주하던—을 신의 섭리적 도구로서 인정하였다. 특히 스미스에 앞서 산업의 발전에 있어 인간의 자기애적 본성이 수행하는 역할을 긍정하였다.

보편적 자혜만으로는 산업을 위한 강한 동기—우리의 자기애적 본성이 꺼려하는 노동과 노역, 그리고 다른 많은 어려움들을 견디게 하는—가 되지 못한다. 산업을 위한 동기를 강화하기 위해서 우리는 혈연, 우정, 감사에 대한 강력한 끌림, 그리고 명예, 심지어는 외부적 이익에 대한 부가적인 동기에 의지한다. 자기애는 전체의 선을 위해 자혜만큼이나 진정으로 필요하다.¹²⁴⁾

전통적으로 기독교적 덕목인 자혜만으로는 산업의 발전에 이르기 어려우며, 인간의 자기애적인, 이기적인 동기가 오히려 산업 발전에 긍정적인 역할을 한다는 허치슨의 주장은 마치 스미스의 ‘보이지 않는 손’ 명제의 재진술인 것처럼 보인다. 이처럼 허치슨은 인간의 자기애적 본성을 인간의 죄의 흔적이 아닌, 인간의 삶에서 정당한 위치를 차지하는 것으로 간주했다.¹²⁵⁾

122) John Calvin (2002[1559]), I.xvii.6.

123) 웨스트민스터 신앙고백은 웨스트민스터 회의(Westminster Assembly, 1643~1649) 기간에 작성된 장로교회의 신앙고백서이다. 원래 잉글랜드와 스코틀랜드 청교도들의 교리적 통일과 유럽 대륙 내의 개혁과 교회들과의 연결을 목적으로 작성된 것으로, 1647년에 전문 33장으로 만들어졌다. 그 해 스코틀랜드에서, 다음 해에 의회에서 인준을 받았다. 이 고백서는 전체적으로 칼뱅주의적 입장을 취하고 있다. 제5장 섭리론의 7항은 직접적으로 이러한 이중섭리의 교의를 제시한다: “하나님의 섭리는 일반적으로 모든 피조물에게 미치지만 가장 특별한 방법으로 교회를 보호하며 만사를 교회에 유익하도록 처리하신다.”

124) Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue: in Two Treatises*, Wolfgang Leidhold ed. (Indianapolis: Liberty Fund, 2008[1729]), p. 187.

퍼거슨의 경우 인간의 저차원적 본성을 재료로 과거에 미개했던 인류가 역사의 진전에 따라 발전을 거듭하며 정치적 삶에 이르게 된 과정을 설명하면서 다음과 같이 주장하였다.

인류의 대다수는, 체계의 다른 부분들처럼, 그들의 본성의 법의 지배를 받는다. 그리고 그것을 알지 못한 채 본성에 부여된 목적을 달성하도록 이끌린다. 그들은 먹고 사는 문제 또는 사회의 평온, 그들 자신과 자신의 재산의 안전 이상을 결코 의도하지 않는데, (...) 상대적 이익과 관심사를 서로 추구하면서 정치적 삶의 습관을 획득하고, 그들의 가장 높은 즐거움을 맛보도록 만들어졌다. (...) 자연은 많은 다른 예시에서처럼 이러한 방식으로 자신의 작품들의 행위를 인간의 불안정한 관점이나 계획에 맡기지 않는다.¹²⁶⁾

하이에크에 의해 인용되면서 유명해진 다음과 같은 퍼거슨의 구절도 저차원적 본성에 따른 것인 것에 불과한 인간의 비의도적 행위가 사회적 이익의 증진으로 이어진다는 주장을 핵심적으로 잘 드러낸다.

인류는, 그들 마음에 존재하는 감각을 따라, 불편함을 제거하거나 명백하고 직접적인 이익을 얻으려고 노력하면서 그들의 상상력이 결코 예측할 수 없는 목적에 도달한다. (...) ‘나는 이 들판을 내 것으로 만들고 내 후계자들에게 이것을 남겨주겠다’라고 처음으로 표명한 사람은 자신이 시민법과 정치적 제도의 기초를 놓고 있다는 것을 인지하지 못했다. (...) 심지어 계몽의 시대라고 불리는 때에도 인류 대다수의 모든 결음과 모든 움직임은 동일하게 미래를 향해 맹목적으로 향하고 있다. 인간 설계의 결과가 아닌, 인간 행동의 결과로 국가의 제도들이 우발적으로 형성된다.¹²⁷⁾

블레어는 인간사의 추동력이 되는 저차원적 정념의 중요성을 설교단 위에서 설교하였다. 그에 따르면 정념은 “우리 본성의 구조의 본래적인 부분”으로, “그것들을 없애려고 하는 것은 잘못된 목적”이다.¹²⁸⁾ 블레어는 특히 타인의 인정과 칭찬을 추구하는 인간의 정념이 신이 인간이 사회를 구성하도록 하기 위해 부여한 중요한 본성이라고 보았는데, 최소한 그러한 정념에 근거하여—진정한 미덕이 아니더라도—미덕을 가진 것처럼 행동하는 것 역시 “훌륭하고 유용한 인간의 활동들의 대부분을 일으키고, 애국자와 영웅을 만들어”내는 차선적인 유익을 이끌어냈다고 평가했다.¹²⁹⁾

이처럼 중도적 칼뱅주의자들은 정념을 신적 섭리 구현을 위한 정당한 도구로 간주하

125) Jerome B. Schneewind, 『근대 도덕철학의 역사: 자율의 발명(*The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*)』 (제2권), 김성호 옮김 (과주: 나남, 2018[1998]), 347쪽.

126) Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Science (Vol. 1)* ([S.l.]: Franklin Classics Trade Press, 2015[1792]), p. 201.

127) Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Duncan Forbes ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966[1767]), pp. 121–122.

128) Hugh Blair, “The Same Subject Continued (On the Government of the Heart),” *Sermons*, Volume II, Sermon III (Philadelphia, 1882), p. 54.

129) Hugh Blair, “On the Love of Praise,” *Sermons*, Volume II, Sermon VI (Philadelphia, 1882), pp. 148–149.

였다. 하지만 정념이 적절하게 억제되지 않을 때 개인은 물론 인간 사회에 파괴적인 결과를 가져온다고 보았다. 그들은 정념이 더 높은 권위를 가진 인간 정신의 요소에 의해 통제되고 경영될 때만 인간 사회에 유용한 역할을 한다고 보았고, 이러한 도덕에 대한 논의가 이들의 특별섭리론을 구성한다. 이는 스토아 철학으로부터 도입한 덕성론의 영향을 받아 형성되었다. 중도주의자들은 스토아 철학적 인간 본성에 대한 이해에 동의하고, 그것을 기독교적 언어로 바꾸어 이해했다. 이러한 작업은 허치슨이 수행한 마르쿠스 아우렐리우스의 『명상록』의 번역과 주석을 통해 많은 부분 선행적으로 이루어졌다.

스토아 철학자들은 시공간을 초월하여 보편적인 인간의 본성이 위계를 가진 두 가지 원리로 구성되어 있다고 보았는데, 하나는 “지성(the intellect), 우리 내면의 신성의 불꽃(the spark of divinity within us), 영혼의 이성적인 부분(rational soul)”이라고 불리는 고차원적 원리이고,¹³⁰⁾ 다른 하나는 신체적 욕구나 외부적 사물들에 대한 욕망으로 대표되는 저차원적 정념들이다. 아우렐리우스는 전자를 “고귀한 부분(noble part)”이라고 부르면서 그것이 영혼의 “지배적인 부분(governing part)”, 그리스어로는 헤게모니콘(*hegemonikon*)이 되어야 한다고 주장했다.¹³¹⁾ 그리고 이처럼 인간이 자신의 진정한 본성을 있는 그대로, 즉 위계에 따라, 구현할 때 진정으로 덕스러운 동시에 행복하다고 설명한다. 그리고 이러한 관념은 중도주의자들의 저서에서 두루 찾아볼 수 있다.¹³²⁾

그렇다고 해서 중도주의자들의 인간본성론이 스토아 철학의 것들을 그대로 수용한 것은 아니었다. 그들은 스토아 철학자들이 형이상학의 샘으로부터 길러온 철학을 당시의 학문적 경향성에 맞추어 좀 더 경험적으로 확인할 수 있는 차원에서 재서술했다. 일반 섭리적 논의가 당시 뉴턴(Isaac Newton)으로 대표되는 자연철학의 발전에 자극을 받아 더 경험적 차원에서 진행된 것과 마찬가지로 특별섭리적 논의 역시 기적이나 계시와 같은 특별한 종교적 체험 없이도 평범한 사람들도 납득할 수 있는 관찰적 토대로부터 시작하려는 경향이 나타나게 된 것이다. 그래서 그들이 선택한 방법은 형이상학적 이데아론이 아니라, 모든 인간에게 보편적으로 존재하는 감각과 감정에 근거한 도덕이론이었다. 귀족이든 평민이든 노인이든 어린아이든 간에 인간은 누군가의 악행을 보면 불쾌해하고, 선행을 보면 유쾌해한다. 그것이 자신에게 이득인지 손해인지를 따지기 이전에 일종의 감정과 유사한 이러한 판단이 즉각 발생한다. 또한 보편적인 관점에서 어떠한 행위가 선이고 악인지, 또한 지금 눈앞에 벌어지는 일이 그러한 기준에 부합한지를 이성으로 따지기 이전에 선악 판단 자체는 즉각적으로 일어난다. 이들은 이러한 경험적 사실에 착안하여 스토아적 인간본성론을 재해석하였다.

이처럼 중도주의자들은 스토아 철학자들이 이성적 성격으로 제시한 인간의 도덕적 판단의 능력을 더욱 감각에 가까운 것으로 제시하였다. 허치슨이 ‘도덕감각(moral sense)’

130) Marcus Aurelius, *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, Francis Hutcheson & James Moor eds. (Indianapolis: Liberty Fund, 2008[1742]), p. 148. 이러한 원리를 통해 인간은 덕과 악덕, 도덕적 선과 악을 즉각적으로 인식할 수 있다.

131) Ibid., p. 34. “고귀한 부분이 그 자신의 승인 없이 비사회적 정념들에 의해 노예가 되거나 그것들에 의해 좌지우지하도록 두지 말라.”

132) 스토아 철학의 헤게모니콘 관념이 스미스를 포함한 스코틀랜드 계몽주의자들의 도덕이론 형성에 미친 영향에 대해서는 다음 논문을 참고하라: Vivienne Brown, “The Dialogic Experience of Conscience: Adam Smith and the Voices of Stoicism,” *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 26, No. 2 (1992), pp. 233-260.

이라는 새로운 개념을 활용한 것은 바로 이처럼 머리를 써서 계산하고 판단하기 이전에 즉각적으로 그것이 옳은지 그른지, 도덕적인지 비도덕적인지를 느낌으로 알 수 있다는 측면을 강조하기 위한 것이다. 인간은 그것이 올바른 행위일 때 유쾌한 느낌을, 잘못된 행위일 때 불쾌한 감각을 느낀다는 것이다. 그는 이것이 인간의 보편적 도덕적 능력이며, 이는 자혜롭고 전지전능한 신이 인간들에게 본성으로 부여한 바라고 주장하였다.

가장 중요한 실천적 진리는 내면의 고요한 감정 또는 마음의 느낌에 주의를 기울임을 통해 찾을 수 있다. 그리고 이러한 마음 또는 영혼의 구성은 확실히 일체를 창조하고 여전히 일체에 만연한 신의 작품이다.¹³³⁾

허치슨의 이러한 도덕감각 관념은 후대의 중도주의자들에게 영향을 주었다. 이들은 허치슨과 마찬가지로 이러한 반성적 원리가 인간의 이성적 능력이라기보다는 다른 감각들에 대한 감각, 다른 감정들에 대한 감정이라는 측면에서 본능적 성격에 가까운 것으로 여겼다.

허치슨과 유사한 관점에서 인간의 본성적 도덕적 승인의 기제를 퍼거슨은 “평가의 법칙(the law of estimation)”¹³⁴⁾으로 제시하였다. 퍼거슨이 제시한 도덕적 기제 역시 허치슨과 마찬가지로 감정적 요소로 인해 즉각적으로 개인에게 알려지는 것이며, 타인의 행위의 옳고 그름, 성품의 훌륭함과 결함과 자기자신의 행위의 옳고 그름, 성품의 훌륭함과 결함에는 각기 다른 감정이 연결된다.

우수성 또는 결함의 인식에는 (...) 감탄 또는 경멸의 단순한 감정이 수반된다. 하지만 우리 자신의 우수성 또는 결함의 인식은 마음의 고양, 부끄러움, 그리고 회한에 의해, 타인의 우수성 또는 결함의 인식은 만족, 존경, 사랑, 연민, 분노, 그리고 경멸에 의해 수반된다.¹³⁵⁾

블레이 역시 유사한 방식으로 감정과 연결된 인간 마음의 도덕적 기제를 ‘옳고 그름의 감각(sense of right and wrong)’으로 제시했다. 그중에서도 특히 그러한 감각이 자기자신의 행위를 비추어 반성할 때를 ‘양심(conscience)’으로 지칭하였다.

우리의 옳고 그름에 대한 자연스러운 감각은 우리가 죄를 저질렀을 때 그에 상응한 처벌에 대한 두려움을 생성시킨다. 이 감각이 타인의 행동을 평가하는데 사용될 때, 이것은 어떤 행위는 칭찬할 만하고 훌륭한 것으로, 다른 행위는 사악하고 야비한 것으로 승인한다. 하지만 이것이 우리 스스로의 행위에 지향될 때 그것은 더 높은 직분을 지니게 되는데, 일종의 재판관의 권위를 행사한다. 이때 이것은 양심이라고 적절히 일컬어진다. 범죄를 행했을 때 양심이 불러일으키는 정서는 회한이라 칭해진다.¹³⁶⁾

133) Francis Hutcheson & James Moor (2008[1742]), p. 13의 하단에 허치슨과 무어가 덧붙인 각주.

134) Adam Ferguson, *Institutes of Moral Philosophy: For the Use of Students in the College of Edinburgh* ([S.l.]: Franklin Classics Trade Press, 2018[1769]), pp. 107-115.

135) Ibid., pp. 107-108

블레어는 이러한 정념의 통제를 기존에 종교적 덕목인 ‘자기 부인(self-denial)’과 연결하였다. 블레어의 자기 부인은 금욕주의나 고행을 의미하지 않았다. 오히려 그것은 상위 차원의 원리를 통해 하위의 정념을 올바른 방향으로 지향하고 적절한 정도로 경영하는 것으로, 그 결과 이웃과 사회의 행복을 증진시키게 되는 것이다.

우리는 서로에게 도움이 됨으로써 신을 섬긴다. 우리가 이 땅에서 활동적 역할(active part)을 수행하도록 섭리에 의해 계획되었다는 것은 우리 본성의 구조로부터, 그리고 우리의 공통적인 필요와 욕구를 미루어 볼 때 명백한 것이다. 따라서 그리스도의 복음은 우리를 이 세상의 일에 참여하는 존재로 간주하고, 모든 다양한 시민적 삶의 관계, 역할, 임무에 대해서 인간들에게 권고한다. 그러므로 사회로부터 벗어나 우리의 시간을 종교적 의례에만 쏟는 것은 신의 호의를 얻는 가장 적절한 방법이 될 수 없다.¹³⁷⁾

블레어는 당대에 이미 “개신교 세계에서 가장 계몽된 설교자 중 한 사람으로서의 국제적 명성”을 누리고 있었다.¹³⁸⁾ 인간이 “동료 인간들 사이에서 발휘하는 은총과 덕성에 의해 천국에 적합하게 훈련된다”는 블레어의 설교는 18세기 스코틀랜드에서 덕성론이 기존의 신 중심의 구원론을 대체하였다는 것을 보여준다.¹³⁹⁾

아직까지 종교가 사회적·정치적 권력을 비교적 강하게 가지고 있던 당시에 전통적인 구원론을 덕성론으로 대체하는 것에 대해 반발이 없었을까? 물론 강경주의자들의 입장에서 불만이 없었을 리는 없다.¹⁴⁰⁾ 하지만 그렇다고 해서 그들이 회의주의자 흠에게 그러했듯 이단이라고 비난의 수위를 높일 수는 없었다. 왜냐하면 중도주의자들은 당시 이미 사회의 권력층인 귀족들과 영향력 있는 지식인들의 지지를 바탕으로 스코틀랜드 장로교회의 주도권을 잡았기 때문이다. 실제로 당시 중도주의 목회자들의 설교에서는 구원에 대한 강조를 찾아보기 힘들다. 초기 기독교부터 현대에 이르는 설교문을 방대하고 심층적으로 연구한 올드(Old)는 그의 설교문을 다음과 같이 평가한다.

[블레어의] 설교문들은 중요한 신학작품도, 성경에 대한 통찰력 있는 해설도, 또는 복음의 강렬한 선언도 아니다. 하지만 그것들은 기독교적 도덕(Christian morality)에 대한 장대한 에세이였다.¹⁴¹⁾

블레어의 설교문을 스코틀랜드 계몽주의의 관점에서 연구한 연구자 역시 블레어의 설교

136) Hugh Blair, “On the Power of Conscience,” *Sermons*, Volume I, Sermon XIII (Philadelphia, 1882), pp. 370–371.

137) Hugh Blair, “On Devotion,” *Sermons*, Volume I, Sermon X (Philadelphia, 1882), pp. 284–285.

138) Hughes Oliphant Old, *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church (Vol. 5): Moderatism, Pietism, and Awakening* (Grand Rapids & Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2004), p. 485.

139) Hugh Blair, “On Religious Retirement,” *Sermons*, Volume I, Sermon IX (Philadelphia, 1882), p. 226.

140) 이영석 (2014), 66–75쪽을 참조하라.

141) Hughes Oliphant Old (2004), p. 486.

문들에서 가장 눈에 잘 띄는 특징으로 특별섭리에 대한 논의의 부재를 꼽는다.

[블레이어] 무조건적 선택, 제한 속죄, 불가항력적 은혜 또는 성도의 견인에 대해서 전혀 관심을 두지 않는다. 스코틀랜드 교회의 다른 중도주의 성직자들과 마찬가지로, 블레이어는 웨스트민스터 신앙고백의 이러한 교리들에 도전하거나 의문을 제기하지 않는다. 그는 단순히 그것들을 한쪽으로 치워두었다.¹⁴²⁾

블레이어는 사적으로 보즈웰(James Boswell)에게 영벌(the eternity of punishment)을 믿지 않는다고 털어놓은 적도 있다.¹⁴³⁾

기독교적 구원론의 핵심은 결국 인간 내면의 신의 형상을 회복하는 것에 있다. 그런데 중도주의자들의 관점에서는 인간 내면에 신의 형상이 제한적일지라도 본성적으로 주어졌기 때문에 인간이 자신의 본성을 더욱더 신적 형상으로 가깝게 만들어 가는 것, 즉 스토아 철인들 역시 추구했던 인간 본성의 완성에의 노력은 곧 구원에 이르는 길과 서로 별개의 것이 아니었던 것 같다. 다음 장에서 제시될 스미스의 동감과 ‘공정한 관찰자’로 이루어진 도덕 판단의 메커니즘 역시 이러한 관점으로 해석될 수 있다.

중도주의자들은 한편으로는 칼뱅주의 전통의 일반섭리론을 수용하여 더욱 경험적 차원에서 발전시켰고, 다른 한편으로는 특별섭리적 구원론을 스토아 철학으로부터 도입한 덕성론으로 대체했다. 기존에는 오로지 신적 의지의 영역에 속했던 특별섭리를 인간 행위의 영역으로 수용함으로써, 중도주의자들은 기존의 이중섭리론을 인간의 관점에서 해석할 수 있는 사상적 토대를 확보하였다. 이중섭리로 구현되는 인간 본성에 대한 이해는 곧 인간 본성의 구현 역량에 있어 존재하는 차등성에 대한 인식이며, 이에 기반하여 중도주의자들은 인간이 신적 섭리에 참여하는 두 가지 방식을 정립하였다.

첫 번째 방식은 보편적이고 선천적으로 주어진 도덕적 본성에 부합한 삶으로, 이는 인간의 덕성과 진정한 행복에 도달하는 길이다. 이러한 길을 걷는 사람은 섭리의 의식적이고 자발적인 도구로 살아갈 수 있다. 두 번째 방식은 전자와 달리 내면의 도덕적 원리를 제한적으로 활용하여 사회적 질서와 풍요와 같은 신이 의도한 차선적 유익에 비의도적으로 기여하는 길이다. 이러한 길을 걷는 사람은 섭리의 무의식적이고 비자발적인 도구로서 살아간다. 그리고 이러한 두 번째 삶의 방식에 근거하여 오늘날 우리가 스코틀랜드 계몽의 가장 큰 발명이라고 여기는 ‘비의도적 결과’ 이론이 등장하게 되었다. 즉 현대 자유주의 이념의 중요한 이론적 요소인 ‘자생적 질서’의 뿌리가 되는 ‘비의도적 결과’ 이론은, 당시의 종교적 토대를 고려하여 볼 때, 결코 인간이 의도적으로 전체 사회의 행복에 기여할 수 없음을 전제한 것이 아니라, 오히려 그러한 기여가 가능하도록 만드는 인간의 도덕적 잠재력을 전제로 한 것임을 알 수 있다.

정리하자면, 칼뱅주의적 섭리관에 내재하는 이중성—특별섭리와 일반섭리—과 위계성—특별섭리의 일반섭리에 대한 우위—이 중도주의자들의 논의에서 상이해 보이는 두 가지 특징, 즉 인간의 정념이 사회적 유익으로 연결된다는 칼뱅주의적 요소와 진정한 행

142) Stewart J. Brown, “Hugh Blair, the Sentiments and Preaching the Enlightenment in Scotland,” *Intellectual History Review*, Vol. 26, No. 3 (2016), p. 421.

143) Ibid., p. 417. 보즈웰은 중도주의 지식인 중 한 명으로, 글래스고대학에서 스미스의 도덕철학 강의를 수학하였고 이후 전기작가로 활발히 활동하였다.

복으로서 인간 본성의 완성을 추구하는 스토아 철학적 덕성론을 하나로 통합할 수 있는 사상적 공간을 허용하였다고 할 수 있다.

V. 세 가지 ‘보이지 않는 손’의 의미

18세기 스코틀랜드의 중도주의자들이 공유하던 섭리관에 근거하여 살펴보면 스미스의 세 가지 ‘보이지 않는 손’ 역시 자연적·인문적 환경에서 작동하는 이중섭리를 의미한다는 것을 알 수 있다. 즉 ‘보이지 않는 손’은 텍스트의 맥락에 따라 특별섭리를 가리키기도 하고 일반섭리를 가리키기도 한다.

먼저 「천문학사」에 등장하는 주피터의 ‘보이지 않는 손’은 자연세계에서 적용되는 신의 특별섭리의 맥락에서 사용되었다. 자연의 불규칙적 현상을 특별섭리로 간주하는 전통은 뉴턴의 자연과학적 저술에서도 발견된다. 스미스는 뉴턴의 자연과학적 발견과 학문적 방법론으로부터 큰 영향을 받았다.¹⁴⁴⁾ 「천문학사」에서 스미스는 뉴턴의 천체 현상에 대한 설명이 천체학의 역사에서 이루어진 “가장 행복하고 위대하며 가장 경이로운 개선”이라고 극찬하였고, 「수사학강의」에서는 뉴턴의 연구방법이 “가장 철학적인 방법이며, 도덕이든 자연철학이든 모든 과학에 있어서 아리스토텔레스의 방법보다 훨씬 정교하고, 그런 이유로 더욱 매력적”이라고 평가했다.¹⁴⁵⁾ 그런데 뉴턴 역시 자연세계 속 규칙성으로 표현되는 신의 보살핌으로서의 일반섭리와 신의 불규칙적 개입으로서의 특별섭리를 구분하는 신학적 전통을 따랐다.¹⁴⁶⁾ 스미스는 이러한 점을 인지했을 뿐 아니라 자신의 저서 속에 적극적으로 받아들이기까지 하였다. 대표적 예로 『프린키피아(Principia)』에서 뉴턴은—스미스는 자신의 「천문학사」에서—“행성들의 궤도가 주기적으로 조절되어야 하며, 혜성의 꼬리는 태양과 행성들에 의해 잃어버린 물질을 회복한다”고 기술하였다.¹⁴⁷⁾

다음으로 『도덕감정론』과 『국부론』에 등장하는 ‘보이지 않는 손’은 인문세계에서 적용되는 일반섭리의 맥락에서 이해될 수 있다. 『도덕감정론』의 사치를 좋아하는 지주와 『국부론』의 신중한 상인은 앞으로 설명할 ‘적정성(propriety) 차원의 도덕적 원리’를 따름으로써 사회적으로 용인되는 한계 안에서 자신의 선호—지주의 경우 허영(vanity), 상인의 경우 부—를 자유롭게 좇음으로써 비의도적으로 사회적 유익—대다수 가난한 자들에게 노동의 기회를 줌으로써 생활필수품을 제공하고, 경제발전을 통해 그러한 수준을 점진적으로 증가시키는—을 가져다준다. 사실상 스미스는 『국부론』은 경제 영역에서 작용하는 이러한 비의도적 기제에 대한 기술이고, 그가 완성하지 못한 ‘법과 통치의 일반

144) Leonidas Montes, “Newton’s Real Influence on Adam Smith and Its Context,” *Cambridge Journal of Economics*, Vol. 32 (2008b), pp. 555–576.

145) Adam Smith, “History of Astronomy,” *Essays on Philosophical Subjects*, W. P. D. Wightman, J. C. Bryce, & I. S. Ross eds. (Indianapolis: Liberty Press, 1982), p. 98; Adam Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, J. C. Bryce ed. (Indianapolis: Liberty Press, 1983), pp. 145–146.

146) “[신은] 정확한 법칙에 따라 모든 것에 끊임없이 작용하며, 다른 방식으로 작용하는 것이 좋은 경우를 제외하고는, 자연 전체의 기반이자 원인이 된다.” 뉴턴은 특별섭리적 행위가 가능한 것뿐만 아니라, 신이 그러한 행위가 요구되는 우주를 원했다고 보았다. Paul Oslington (2012b), p. 433에서 재인용.

147) Paul Oslington (2012b), p. 433에서 재인용.

원리’에 대한 저서는 법과 통치의 영역에서 작용하는 비의도적 기제에 대한 진술이라고 할 수 있다. 그리고 이러한 비의도적 기제는 스미스의 이중적 도덕이론 중 ‘적정성 차원의 원리’와 깊은 관계가 있다.¹⁴⁸⁾

구분	관찰자 반응	판단 기준	보유자	특징	섭리 참여
덕성	감탄 (지혜·덕을 갖춘 사람, 자기자신의 감탄)	내면의 공정한 관찰자	소수의 지혜롭고 덕스러운 사람들	• 지혜/덕성에 대한 애호 • 칭찬할 만한 자질 욕구 • 이상적 완전성 지향	의도적
적정성 (불완전한 덕성)	단순한 승인 (대다수 세상 사람들의 감탄)	도덕의 일반원칙 (실정법) / 외부의 실제적 관찰자	대다수의 세상 사람들	• 부/권세에 대한 애호 • 칭찬에 대한 욕구 • 상대적 우수성 지향	비의도적

<애덤 스미스의 이중적 도덕이론>

『도덕감정론』에서 스미스는 인간의 본성이 도덕적 판단을 할 수 있게 하는 상위의 반성적 원리와 하위의 정념들로 위계적으로 구성되어 있다고 보았다. 스미스는 이러한 반성적 원리를 “가상의 공정한 관찰자(supposed impartial spectator)” 혹은 마음속의 “위대한 재판관 및 중재인(the great judge and arbiter)” 등으로 불렀는데,¹⁴⁹⁾ 이러한 표현에서 그가 반성적 능력에 부여한 권위—상위차원에서 하위의 정념들을 관찰, 판단, 중재하는—와 능동성을 짐작할 수 있다. 이러한 본성적 구조에 의해 인간은 타인의 일을 판단함에 있어서는 그 자신이 ‘공정한 관찰자’가 될 수 있고, 자신의 일을 판단함에 있어서는 내면의 가상의 ‘공정한 관찰자’를 상정하여 그 관찰자의 감정에 자신의 감정을 일치시킴으로써 양심적 판단을 내릴 수 있다. ‘공정한 관찰자’가 된다는 것은 첫째로는 당면한 사안에 대해서 사리사욕을 최대한 배제한다는 것이고, 둘째로는 판단에 가용한 정보를 최대한 확보한다는 것이다. 이러한 도덕적 판단이 습관화된 상태가 덕성을 갖춘 상태인데, 스미스는 4가지 주요 덕성으로 실천지혜(prudence), 자혜(beneficence, benevolence), 정의(justice), 자기통제(self-control)를 제시한다. 이러한 개별 덕성은 높은 성취의 단계에서는 하나의 덕성으로 결합되어 훌륭한 인품을 구성한다.¹⁵⁰⁾ 이러한 성품적 단계에 도달한 개인은 필연적으로 자신의 역량의 한계 속에서 최선을 다해 신적 명령을 구현한다.¹⁵¹⁾ 이는 곧 한 사람이 ‘인간 본성의 완성’에 가까운 단계에 이르게 된다는 것을 의미한다.¹⁵²⁾

스미스는 이외에도 도덕적 판단을 내리는 다른 하나의 방법을 제시하는데 그것은 인간의 자기기만적 경향성, 즉 자신을 타인보다 ‘적정 수준 이상으로’ 우선시하여 타인을

148) 스미스의 사상에서 적정성의 논의는 단순히 윤리학 차원에 머무르지 않고 경제와 법의 영역에서 작동되는 사회적 이론으로 확장될 수 있는 토대가 된다. 이러한 관점에서 스미스의 윤리학과 경제학의 불일치를 지적하는 ‘애덤 스미스 문제(Adam Smith Problem)’이 해결될 수 있다.

149) TMS, VI.ii.1.22.

150) Ibid., VI.i.15.

151) Ibid., VI.ii.3.3, VI.iii.25.

152) Ibid., III.3.35-36.

침해하는 성향과 관련된 것이다.¹⁵³⁾ 사회는—그것이 강도들의 사회라 해도—서로의 생명을 해치거나 재산을 강탈하는 것을 금지하지 않는다면 필연적으로 붕괴하게 된다.¹⁵⁴⁾ 스미스에 따르면 신은 이러한 인간의 약점을 구제책 없이 내버려 두지 않았는데, 그것은 개인이 타인의 행동을 관찰하면서 귀납적으로 형성되는, 그리고 결국 사회적으로 형성되는 도덕의 일반원칙이다.¹⁵⁵⁾ 이러한 도덕의 일반원칙 중 정의, 즉 타인에 대한 침해에 관한 것은 그 엄밀성과 정확성에 의해 각 국가의 실정법의 기초가 되(어야 하)는 “자연적 정의의 준칙”이 된다.¹⁵⁶⁾ 사람들은 자연스럽게 이러한 법칙을 따르면 타인들로부터 승인받고, 따르지 않으면 손가락질을 받거나 국가의 강제력에 의해 처벌받는다는 것을 알게 되는데, 따라서 자연히 마음속에 그러한 법칙을 따르고자 하는 의무감(sense of duty)을 형성한다. 이러한 자연스러운 의무감은 이후 교육이나 종교, 사회적 관습 등에 의해 강화되기도, 왜곡되기도 한다.¹⁵⁷⁾ 스미스는 이러한 일반원칙에 대한 고려를 “대다수의 세상 사람들(bulk of mankind)이 자신들의 행동들을 관리할 수 있는 유일한 원리”라고 설명한다.¹⁵⁸⁾ 반면 내면의 ‘공정한 관찰자’의 지시에 따라 습관적으로, 혹은 평생에 걸쳐 행동할 수 있는 ‘덕스럽고 지혜로운 사람’은 소수에 불과하다. 물론 세상에는 최소한의 법조차 준수하지 않는 이들도 존재하며, 스미스는 이들을 “자연의 창조자가 세계의 행복과 완성을 위해 수립해놓은 계획을” 방해하는 “신의 적대자”라고 이야기한다.¹⁵⁹⁾

내면의 ‘공정한 관찰자’ 기제에 따라 도덕적 판단과 행위를 하고, 그것을 습관화하는 인간은 신으로부터 부여받은 도덕적 원리를 완전하게 사용하는 것으로 ‘덕성’의 영역에 해당하고, ‘정의의 일반원칙’에 따라 자신의 행위를 지향하는 인간은 내면의 반성적 원리를 제한적으로 사용하는 것으로 ‘적정성’의 논의에 포섭된다. 전자는 소수의 지혜롭고 덕스러운 사람들만이 추구할 수 있는 길로, 이들은 자율적으로 신의 뜻을 이해하고 실천할 수 있으므로, 의식적·의도적으로 신적 섭리의 구현에 적극적으로 참여할 수 있다. 후자는 대다수의 인간이 지향하는 길로, 반성적 원리를 제한적으로 활용함으로써 사회적 규범이 용인하는 선 안에서 무의식적·비의도적으로 신의 지혜가 세상에 구현되는 과정에 피동적으로 참여한다. 이와 같은 인류 대다수의 실존적 양태에 의거하여 스미스의 자연법학과 정치경제학적 논의가 수행된다.

여기에서 고대 철학의 그 어떤 엘리트주의의 형식에도 거부감을 보이는 오늘날 세대의 관점에서 비판적인 의심이 제시될 수 있다.¹⁶⁰⁾ 스미스가 덕성을 소수의 지혜로운 이들에게 제한한 것은 소수의 자의적 지배를 정당화하기 위한, 혹은 정당화할 위험이 있는 전체주의적 작업인가? 스미스는 도덕적 역량의 차이가 특정 사회적 계층에 폐쇄적이

153) *TMS*, III.4.6. 스미스는 자기기만이 “인간 생활에서 일어나는 무질서 가운데 그 절반의 원천”이라고 할만큼 세상의 평화와 질서에 악영향을 끼친다고 보았다.

154) *Ibid.*, II.ii.3.3.

155) *Ibid.*, VII.iii.2.6.

156) *Ibid.*, VII.iv.36.

157) 교육은 *Ibid.*, III.3.22, 종교는 *Ibid.*, III.ii.33-35, 사회적 관습은 *Ibid.*, V.2.12-16를 참고.

158) *Ibid.*, III.5.1.

159) *Ibid.*, III.5.7.

160) 대표적인 예로 플라톤을 열린사회의 적으로, 그의 국가론을 전체주의 철학으로 해석하는 포퍼의 저서를 들 수 있다. Karl R. Popper, 『열린사회와 그 적들(*The Open Society and Its Enemies*)』, 이한구 옮김 (서울: 민음사, 2006[1945]).

거나 고정된 특성이라고 보지 않았다. 인간의 선천적인 도덕적 잠재력은 보편적으로 평등하지만, 그것을 후천적으로 얼마나 발현할 수 있는가에서 개인 간의 차이가 존재한다고 생각했다.¹⁶¹⁾ 그리고 그 차이는 삶의 안내자로서 도덕철학을 수용하는 여부에 달려 있다고 보았으며, 이러한 수양의 방법론을 『도덕감정론』에서 제시하였다. 그것은 스미스가 “시각의 철학(philosophy of vision)”이라고 이름 붙인 것으로 ‘공정한 관찰자’의 관점에 자신의 관점을 일치시키는 행위인데, 스미스는 이러한 과정을 실질적 경험을 통해 습관화할 것을 제시하였다.¹⁶²⁾ 그리고 이러한 시각의 철학의 습관화가 이루어지기 위해서는 신의 존재와 속성에 대한 관조와 철학적 사색이 전제되어야 한다는 것을 강조하였다.¹⁶³⁾

결론적으로 18세기 스코틀랜드의 인간중심적 이중섭리의 관점에서 볼 때 앞서 스미스의 ‘보이지 않는 손’의 논의에 관해 제시된 섭리의 기만성에 대한 우려는 불식된다. 인문세계에서 인간의 실존은 일반섭리와 특별섭리가 중첩된 교차점 위에 존재한다. 매 순간 어느 쪽을 따를지에 대한 선택의 기회가 인간에게 주어진다는 의미이다. 오히려 신이 부여한 선택의 자유와 인간의 내면에서 불의보다 정의에, 미움보다 자혜에, 무지보다 지혜에 이끌리게 하는 신성한 본성—스미스가 “이성, 양심, 마음속의 거주자, 내면의 인간, 우리의 행위의 위대한 재판관 및 중재인”이라고 부른—은 신의 자애로움을 뒷받침한다.¹⁶⁴⁾ 따라서 스미스의 사상체계 속 신은 신성한 원리를 모든 인간의 내면에 제공함으로써 보편적 행복과 본성의 완성을 위한 원천이 되도록 하는 동시에 그림에도 불구하고 저차원적 욕구에 끌려가는 인간의 실존을 재료로 사회의 질서와 번영이라는 차선적 유익으로 이끄는 “위대하고, 자애롭고, 전지한 존재”임이 확인된다.¹⁶⁵⁾

VI. 애덤 스미스의 정치사상

‘보이지 않는 손’의 의미를 18세기 스코틀랜드의 중도적 칼뱅주의의 맥락에서 추적하는 과정에서 스미스의 공화주의적 정치사상이 분명하게 모습을 드러낸다. 오늘날 신자유주의적 성격의 ‘보이지 않는 손’ 해석은 일반섭리적 메커니즘만을 주목한 결과라고 할 수 있다. 이러한 메커니즘에는 치명적인 한계가 존재하며, 스미스는 당시 그러한 한계를 목도하고 있었다. 당시 중상주의자들은 자신의 이익만을 위해 정치가들에게 청탁을 하고 이를 통해 독점을 형성하고 유지하였는데, 이러한 예는 개인이나 집단의 자기이익 추구 경향과 특정한 정책에 대한 편견이 ‘적정성 차원의 윤리적 기준’에, 즉 실정법의 범위 안에 머무르면서도 타인과 사회 전체에 피해를 주는 방향과 정도로 과도해진 경우이다. 이들은 결코 당시의 사회적 관행과 실정법에 의거했을 때 불법을 저지르지는 않았다. 하지만 스미스 자신과 같은 실제 세계의 ‘공정한 관찰자’—행위자들과 이익을 공유하지 않으면서 필요한 정보를 확보한 관찰자—혹은 그들 자신의 내면의 가상의 ‘공정한 관찰자’는 그러한 행위를 불의로 판단할 것이다.

161) *WN*, I.ii.5.

162) *TMS*, III.3.2-3.

163) *Ibid.*, VI.ii.3.2-5.

164) *Ibid.*, III.3.4.

165) *Ibid.*, VI.ii.3.2.

스미스는 이러한 중상주의자들을 비판하는 것 이상으로 소수가 다수의 이익을 해하도록 허용하면서 자신의 이익을 챙기는 정치가들을 비판하였는데, 『국부론』의 제4편은 이러한 비판에 많은 부분 할애되었다. 이러한 정치인들은 “사회의 일반적 복지에 미치는 영향을 전혀 고려하지 않은 채 우선 특정 계급 사람들의 사적 이익과 편견”에 부합한 경제정책을 통해 국민 대부분의 이익을 저해하였다.¹⁶⁶⁾ 스미스는 이러한 “특혜를 주거나 제한을 가하는 제도”가 철폐되면 “자연적 자유(natural liberty)”의 체계가 확립된다고 주장했다.¹⁶⁷⁾ 이러한 체계 하에서 모든 사람은 “정의의 원칙을 위반하지 않는 한, 완전히 자유롭게 자기의 방식대로 자신의 이익을 추구할 수 있으며, 자신의 근면·자본을 바탕으로 다른 누구와도 완전히 자유롭게 경쟁”할 수 있다.¹⁶⁸⁾

실정법 체계가 개인과 집단의 탐욕으로 인해 왜곡되었을 때 그것을 ‘자연적 정의의 준칙’에 부합하도록 교정하기 위해서는 세 가지가 필요하다. 첫째는 자신의 편견과 이해관계에서 자유로워짐으로써 인간의 행복을 위해 본래적으로 신에 의해 부여된 사회의 정의와 풍요를 위한 일반원칙을 탐구하고 제시하는 철학자이다.¹⁶⁹⁾ 이는 스미스 자신이 『국부론』과 ‘법과 통치의 일반원리’에 대한 저서를 통해 제시하고자 한 영역이다. 그는 이러한 탐구가 『도덕감정론』에 나타난 바와 같은 인간의 본성에 대한 이해에 기반하여 이루어져야 한다고 보았으며, 그러한 이해는 당시 신과 섭리에 대한 관점을 전제로 하여 이루어졌다.

둘째는 사회의 일반원칙을 “최고도의 정치적 지혜”를 활용하여 사회에 ‘잘’ 구현하는 입법가이다. 아무리 이상적인 통치계획일지라도 인간사회의 운동원리—사회 구성원들의 이해관계와 편견—를 고려하지 않고 그것을 한 번에 완벽하게 구현하려고 하는 “체제신봉자(man of system)”는 스미스가 가장 경계하는 유형의 통치자였다.¹⁷⁰⁾ 스미스는 국가의 통치자가 지혜와 덕성을 체득한 사람들이어야 한다고 생각했다. 이런 이들은 아테네의 입법가 솔론처럼 가장 이상적인 원리를 이해하면서도 그것을 그대로 국민에게 강제하지 않고, 국민의 편견과 이해관계까지 고려하여 국민이 수용할 수 있는 선 내에서 최선의 체계를 확립하고자 한다.¹⁷¹⁾ 사회를 작동하게 하는 일반원리들에 대한 철학자의 탐구가 국민의 행복과 덕성의 증진이라는 보편적 목적을 위해 국가가 정책적 방향의 기준으로 삼아야 할 나침반이나 해도에 해당한다면, 입법가의 성품적 조건에 대한 논의는 배의 운항을 책임지는 선장의 자격에 대한 논의라고 할 수 있다.

마지막으로 스미스는 공공정신을 갖춘 ‘훌륭한 시민’의 역할을 강조했다. 스미스는 ‘시민’의 조건으로 법을 존중하고, 정당하게 지위를 부여받은 위정자에게 복종할 것을 제시하였다. 사회의 평화와 안정을 보장하는 자연적 정의에 근거한 좋은 법과 제도가 갖추어져 있다면, 확립된 질서를 존중하는 ‘시민’만으로 충분하다.¹⁷²⁾ 그런데 대외 전쟁이나 국내 당쟁과 무질서가 횡행하는 시대에는 ‘훌륭한 시민’이 요청된다. ‘훌륭한 시민’

166) *WN*, Preface.8.

167) *Ibid.*, IV.ix.51.

168) *Ibid.*

169) *TMS*, IV.1.11.

170) *Ibid.*, VI.ii.3.17.

171) *TMS*, VI.ii.2.16, *WN*, IV.5.53.

172) *TMS*, VI.ii.2.11.

은 “자신이 지닌 능력의 범위 안에서 동원 가능한 모든 방법을 통해 동료 시민이 살고 있는 전체 사회의 복지를 촉진하고 싶어하는” 사람이다.¹⁷³⁾ ‘시민’이 사회적 규범의 준수를 의미하는 좁은 의미의 정의의 덕성의 테두리 안에서 논의될 수 있다면, ‘훌륭한 시민’은 자혜의 덕성의 테두리 안에서 논의될 수 있다. 스미스는 자혜를 단순히 개인의 도덕적 탁월성과 사적 영역에서만 발휘되는 덕목으로 묘사하지 않고 사회적 차원에서 작동하는 원리임을 강조하였다. 다시 말해 스미스에게 자혜는 단순히 타인에게 선행을 베푸는 차원의 미덕에 머무르는 것이 아니라 공적 관계 속에서 발휘되는 공공정신(public spirit)이나 적극적 애국심을 포괄하는 것이라고 할 수 있다.¹⁷⁴⁾

결론적으로 18세기 스코틀랜드의 종교적 토대를 바탕으로 재구성한 스미스의 정치 사상은 단순히 시장 질서를 유지하기 위해 개인의 권리를 보장하는 법의 지배에 대한 담론에 그치는 것이 아니라, 그것을 넘어서 공화주의적 덕성의 적극적인 개입에 대한 담론을 포괄한다. 보편적 인간의 행복을 위해 ‘보이지 않는 손’이 마련한 일반원칙을 이해고, 그것을 자신의 편견과 이해관계를 초월하는 동시에 구성원들의 실존적 측면까지 고려하여 신중하게 실행하고, 또한 전체 사회의 행복을 증진하고자 공공정신을 최대한 발휘하는 철학자, 통치자, 시민은 그 역할을 다할 수 있지만 모두 자신의 내면의 ‘공정한 관찰자’의 도덕적 권고에 따라 덕성을 증진시키는 인간이어야 한다.

173) *TMS*, VI.ii.2.11.

174) *Ibid.*, VI.ii.2.1-18. 물론 여기서 자혜는 국가의 범위를 넘어선 우주적 차원의 보편적 자혜(*Ibid.*, VI.ii.3.1-6)까지 포괄할 수 있다. 하지만 이러한 보편적 자혜는 신의 임무이고 인간은 제한된 지적, 도덕적 능력을 활용하여 자신으로부터 거리가 가까운 이들의 행복을 추구하고, 이상적으로는 그러한 범위를 점점 더 확장해 나가야 한다고 스미스는 생각했다.