

서구 자유시장론과 복지국가론에 대한 공맹과 사마천의 무위시장 이념과 양민철학의 영향

공자주의 경제 · 복지철학의 보편성과
미래적 함의에 관한 비교철학적 탐색

황태연

동국대학교 정치외교학과 교수, 동서 정치철학 전공
HWANG3244@unitel.co.kr

- I. 머리말
- II. 공맹의 무위 · 양민국가론과 사마천의 자유시장론
- III. 서구의 자유시장과 복지국가에 대한 공맹과 사마천의 영향
- IV. 맺음말

I. 머리말

오래전부터 동서양의 여러 학자들은 14-17세기 서구 르네상스의 물질 토대가 동아시아의 물질문명이었다고 주장해왔다.¹⁾ 나아가 못지않게 많은 학자들은 18세기 계몽주의와 로코코문예사조가 공자철학과 동아시아의 문화·예술로부터 기원했다고 주장한다.²⁾ 가령 아돌프 라이히바인(Adolf Reichwein, 1898-1944)은 일찍이 『중국과 유럽』(1924)에서 심지어 “공자는 18세기 계몽주의의 수호성인이었다”고 천명했고³⁾, 또 오늘날에도 리오넬 쟈센(Lionel M. Jensen)은 『공자주의의 제조』(1997)에서 공자는 계몽시대 유럽사상계에서 “무관(無冠)의 제왕”이었다고 단언한다.⁴⁾

이 글은 서양 르네상스와 동아시아 물질문명의 상관관계 및 계몽주의와 공맹철학의 연관성에 관한 이런 주장들을 전반적으로 검토하고 싶은 욕심으로 가득하지만, 이를 다 감당할 수 없는 지면의 제한성 때문에 이 중에서 18세기 서양 계몽주의 시대의 자유시장론과 복지국가론에 대한 공맹과 사마천의 영향과 관련된 논의들만을 따로 떼어 검토하고자 한다. 이 주제가 오늘날 동아시아의 경제적 부상과 복지 문제를 초미의

- 1) 대표저서만을 열거하자면, Adolf Reichwein, *China and Europe*(*China und Europa*, Berlin: 192)(London · New York: Kegan Paul, Trench, Turner & Co. and Alfred A. Knopf, 1925), pp. 15-21; 朱謙之, 『中國思想對於歐洲文化之影響』(上海: 商務印書館, 1940). 주경지 저, 전홍석 역, 『중국이 만든 유럽의 근대』(청계, 2010), 19-58쪽; Lewis A. Maverick, *China, A Model for Europe*, Vol. II(San Antonio in Texas: Paul Anderson Company, 1946), pp. 1-19; John M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilization*(Cambridge · New York: Cambridge University Press, 2004 · 2008), pp. 161-189; Andre G. Frank, *ReOrient*(Berkeley: University of California, 1998), pp. 114-127. 안드레 군터 프랑크 저, 이희재 역, 『리오리엔트』(이산, 2003), 210-228쪽 등 참조. 국내 저서로는 황태연, 『공자와 세계 1』 제1권(상)(청계, 2011), 389-421쪽 참조.
- 2) 가령 Adolf Reichwein, *Ibid*, pp. 23-126; 주경지 저, 전홍석 역, 위의 책, 59-370쪽; Lewis A. Maverick, *Ibid*, pp. 20-61; Michael Albrecht, “Einleitung,” p. IX, Christian Wolff, *Rede über die praktischen Philosophie der Chinesen*(Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985); John J. Clarke, *Oriental Enlightenment*(London · New York: Routledge, 1997), pp. 37-70; Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism*(Durham · London: Duke University Press, 1997 · 2003), pp. 31-147(특히 p. 119); 황태연, 『공자와 세계 1』 제1권(상), 421-455쪽; 황태연, 『공자와 세계 2』 제1권(중), 473-911쪽 참조.
- 3) Adolf Reichwein, *Ibid*, p. 77.
- 4) Lionel M. Jensen, *op. cit*, p. 119.

관심사로 다루고 있는 우리의 시대사적 담론에 시의적절하다는 생각이 들기 때문이다.

따라서 이 글은 한편으로 이 시장·복지철학의 영향관계에 관한 주장들을 검토하기 위해 시장과 양민·교민을 논하는 공맹 경전과 사마천의 『사기』를 전반적으로 정밀하게 분석·종합하고, 다른 한편으로는 서구의 자유시장론과 복지국가론에 미친 공맹철학의 사실적 영향 정도를 알아보기 위해 시장경제 및 복지국가와 관련된 서구 계몽사상가들의 원전을 전체적으로 추적·탐구하고, 마지막으로 이런 논의로부터 공맹의 경제·복지철학의 의의를 미래지향적으로 조명하는 것을 구체적 과제로 삼고자 한다. 이런 양면적 접근과 미래적 조명은 시야의 세계적 확장을 요구한다. 이러한 시야확장을 통해 필자는 기존의 정치사상적 논의 내용이 비교철학적으로 좀 더 풍요로워지고, 공맹철학의 인류보편적 의미가 – 만약 이런 의미가 있다면 – 더 깊고 더 넓게 해득될 수 있기를 기대한다.

오래전부터 상당수의 서양 연구자들은 공맹과 사마천의 양민론(養民論)에 담긴 ‘무위(無爲)시장’ 철학이 프랑스의 케네(François Quesnay, 1694-1774), 영국의 흄(David Hume, 1711-1776)과 애덤 스미스(Adam Smith, 1723-1790), 스위스의 할러(Albrecht von Haller, 1708-1777) 등에게 전해져 근대적 자유시장 경제학을 낳았다고 주장한다. 케네와 프랑스 중농주의자들의 농본주의적 ‘자유방임(laissez-faire) 시장론’ 및 애덤 스미스의 ‘산업중심 자유시장론’이 둘 다 공맹과 사마천의 ‘무위시장’ 이념의 유럽 버전이라는 것이다.⁵⁾ 한편 일군의 서양 연구자들은 공맹의

5) 필자가 입수한 것에서 예시해보면, Adolf Reichwein, *op. cit.*, pp. 101-109; Geoffrey F. Hudson, *Europe and China: A Survey of their Relations from the Earliest Times to 1800*(London: E. Arnold, 1931; Paperback Republishing-Boston: Beacon Press, 1961); Lewis A. Maverick, *op. cit.*, pp. 20-61, pp. 111-131; Walter W. Davis, “China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment,” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 4(1983), p. 546; Walter W. Davis, *Eastern and Western History, Thought and Culture, 1600-1815*(Lanham: University Press of America, 1993); Briger Priddat, “Ist das ‘laissez-faire’-Prinzip ein Prinzip des Nicht-Handels? Über einen chinesischen Einfluß in Quesnay’s *Despotisme de la Chine* auf das physiokratische Denken,” *Diskussionsschriften aus den Institut für Finanzwissenschaft der Universität Hamburg*, Nr. 16(1984); Leslie Young, “The Tao of Markets: Sima Quian and the Invisible Hand,” *Pacific Economic Review*(1, 1996); John J. Clarke, *op. cit.*, p. 49; John M. Hobson, *op. cit.*, pp. 196-198; Hans Christian Gerlach, “*Wu-wei*(無爲) in Europe—A Study of Eurasian Economic Thought”(2004), p. 5(C.Gerlach-alumni@lse.ac.uk.

양민론에 담긴 ‘유위이치(有爲而治)’의 복지철학이 18세기 볼프(Christian Wolff, 1679-1754), 유스티(Johann H. G. Justi, 1717-1771) 등 독일 관방학자들에게 전해져 ‘양호(養護)국가(Polizeistaat)’론을 탄생시켰다고 주장한다. 이 ‘양호국가’ 개념은 19세기 헤겔(Georg W. F. Hegel, 1770-1831)의 『법철학』에까지도 긴 그림자를 남기며 영향을 미치다가, 20세기로의 세기 전환기에 오늘날의 ‘복지국가’ 개념으로 발전했다는 것이다. 이런 주장을 바탕으로 이 일군의 전후 독일 학자들은 중부유럽에서 발전된 양호국가적 복지국가론의 원산지를 ‘중국’으로 단정한다.⁶⁾

물론 18세기 초반까지도 로마가톨릭과 프로테스탄티즘의 양대 교단에 충직한 유무명의 많은 신학자·철학자들 외에도 페넬롱(François Fénelon, 1651-1715), 몽테스키외(Montesquieu, 1689-1755), 그림(Friedrich von Grimm, 1723-1807)처럼 르네상스 잔재의 그리스주의를 고수하며 유럽에 대한 공맹철학과 동아시아 문물의 영향을 질시하고 백안시하고 배척하는 서양버전의 걸출한 ‘양이론자(攘夷論者)’들이 없지 않았다.⁷⁾ 하지만 이들은 당대에도 내내 소수파였고, 18세기 중반 무렵부터는 아예 이들의 종적마저도 다르장송(Le Marquis d’Argenson, 1694-1757), 볼테르(Voltaire, 1694-1778), 케네(François Quesnay, 1694-1774), 미라보(Marquis de Mirabeau, 1715-1789), 푸아브르(Pierre Poivre, 1719-1786), 튀르고(Jacques Turgot, 1727-1781), 보도(Nicolas Baudeau, 1730-1792) 등 기라성 같은 사상가들의 주도로 더욱 거세진 ‘중국예찬 무드’와 ‘공자열풍’에 의해 완전히 지워졌다.

그러나 서양이 세계사를 주도한 반전의 세월이 150년 남짓 흐른 탓에 오늘날은 반대로 서양의 근대화에 대한 공맹철학의 기여를 전혀 모르거나

최종검색일: 2010. 3. 11) 참조.

- 6) 가령 Johanna M. Menzel, “The Sinophilism of J. H. G. Justi,” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17, No. 3(June 1956); Michael Albrecht, *op. cit.*, pp. LXXX-LXXXIX 참조. 또 Adam Ulrich, *The Political Economy of J. H. G. Justi* (Oxford · Berlin · Frankfurt am Main · New York · Bern: Peter Lang, 2006), p. 215도 참조.
- 7) 공자와 소크라테스의 대화 형식으로 공자를 비판하는 페넬롱의 저서 『죽은 자들의 대화-그토록 찬양되는 중국인들의 우수성에 대하여(Dialogues des Morts, Sur la pré-éminence tant vantée des chinois)』(1722)에 대한 간단한 분석은 황태연, 『공자와 세계 1』 제1권(상), 439-441쪽 참조. 몽테스키외의 중국비방에 대한 상세한 분석은 황태연, 『공자와 세계 2』 제1권(중), 587-624쪽 참조. 당시 유럽의 중국열풍에 대한 그림의 불평은 황태연, 『공자와 세계 2』 제1권(중), 777쪽 참조.

알더라도 진지한 논의를 거부하는 학자들이 동서양에서 압도적 다수파가 되었고, 19세기 말 이래 ‘오리엔탈리즘적’ 고정관념은 확고하게 자리 잡은 것으로 보인다. 이런 무지와 고정관념은 공맹철학이 낙후한 ‘반(反) 근대’ 철학이라는 지레짐작에 기인한다. 그리고 공맹철학의 ‘반근대성’이란, 공맹철학은 ‘자유’ 개념이 없고, 또 백성의 ‘물질적 번영’을 등한시하는 고리타분한 도덕론에 지나지 않는다는 ‘소문’으로 요약된다. 서구 철학자들 사이에서 ‘공맹은 자유를 모른다’는 소문은 여전히 통용가치를 잃지 않고 있다. 가령 심지어 친(親)공맹적인 프랑수아 줄리앙(François Jullien)조차도 『도덕의 정초-맹자와 계몽철학자의 대화』(1996)에서 “『맹자』의 어느 곳에서도 ‘자유’ 개념은 발견되지 않는다”는 ‘자유결손’ 테제를 정립하고, “맹자나 다른 중국사상가에게서도 ‘자유’ 개념을 찾아볼 수 없다”고 주장함으로써 이 테제를 아예 일반화하고 있다.⁸⁾ 그러나 그가 18세기 중농주의자들이 공자의 ‘무위이치(無爲而治)’의 ‘무위’ 개념을 ‘laisser-faire(자유방임)’로 옮겨 활용했다는 것을 알았다면, 아마 저런 ‘용감한’ 주장은 하지 않았을 것이다. 또 공맹철학이 물질적 풍요를 등한시하고 도덕적 ‘안빈낙도’의 삶만을 강조했다는 인상은 서양 학자들 사이에서만 존재하는 것이 아니라, 서구 우월주의에 젖은 작금의 저명한 중국 철학자들 사이에서조차도 좌우익을 가리지 않고 퍼져 있는 것으로 보인다. 가령 소공권(蕭公權)은 그의 교과서적인 저작 『중국정치사상사』(1947)에서, 공자철학에서 ‘유족(裕足)의 표준’은 ‘생산의 절대적 수량에 있는 것이 아니라 분배의 상대적 평등에 있다’고 평했다.⁹⁾ 그는 공자의 경제사상을 부의 절대적 증대 없이 오직 분배만으로 빈부격차를 줄이려는 단순한 평등주의 사상으로 간주하고 있다. 또 이택후(李澤厚)도 『중국고대사상사론』(1985)에서 “원형적인 공자학은 생산수준이 매우 낮은 고대의 조건 속에서 탄생했기 때문에 생산 발전이나 생활수준을 높이려는 문제에는 주의를 기울이지 않고 있는데”, 이는 “다만 어떤 평균적인 빈곤 속에 있는 것에 만족하며 정신적 승리 또는 인격적 완성을 얻어 보곤, 획득하고 일깨는 것에 만족하려는 사실과 관련된다”고 평한다.¹⁰⁾

8) Jullien François, *Fonder la Morale. Dialogue de Mencius avec un Philosophie des Lumières*(Paris: Editions Grasset, 1996). 프랑수아 줄리앙 저, 허경 역, 『맹자와 계몽철학자의 대화』(한울아카데미, 2004), 165-166쪽.

9) 蕭公權, 『中國政治思想史』「第1冊」(上海: 商務印書館, 1947). 蕭公權 저, 최명 역, 『中國政治思想史』(法文社, 1994), 97쪽.

공맹의 무위철학과 경제철학에 대한 이런 식의 ‘오리엔탈리즘적’ 해석들은 이에 저항하는 목소리가 없지 않을지라도¹¹⁾ 꽤 만연되어 있는 것 같다. 줄리앙, 소공권, 이택후 등의 이런 해석들에 대해 필자는 경전해석의 관점에서 본질적인 의구심을 갖기 때문에 본론에서 이것도 염두에 두고 전반적인 분석을 전개하고자 한다.

본론에서는 일단 공맹과 사마천의 무위시장·복지철학을 가감 없이 체계적으로 복원하고, 이 공맹철학과 동아시아제국(諸國)의 여러 경제·복지정책이 서구로 건너가 어떻게 침식되고 굴절된 형태로 패치워크되어, 서구의 근대적 자유시장론과 복지국가론의 형성에 어떤 수준의 영향을 미쳤는지를 추적하고 판단해볼 것이다. 그런 다음 마지막으로 공맹의 양민철학의 보편성과 미래적 의의를 따져보고자 한다.

II. 공맹의 무위·양민국가론과 사마천의 자유시장론

1. 공자의 무위이치 철학과 부민·교민론

1) 부민·교민국가론

우리가 먼저 논구해야 하는 것은 공자·맹자·사마천의 경제·복지관과 역대 중국정부의 전통적 경제·복지철학 및 그 실천이다. 우선 유교적 양민론의 원천에 해당하는 공자의 양민철학에 대한 논의부터 시작한다.

공자의 치국관 또는 국가론의 기저에는 ‘박시제중(博施濟衆)’을 궁극목적으로 지향하는 ‘인(仁)’ 사상의 물질적 표현으로서, 백성을 부양하는 ‘양민론(養民論)’이 늘 우선적으로 놓여 있다. 그런데 이것은 하·은·주나라 이래 중국의 전통에 속했다. 『논어』에 의하면, 주나라 무왕은 “백성의 먹을 것”을 “소중히 했다”고 한다.¹²⁾ 이런 관점에서 공자는 정나라의 대부 자산을, “그의 양민은 은혜로웠다”고 칭송했다.¹³⁾

10) 李澤厚, 『中國古代思想史論』(北京: 人民出版社, 1985). 리저허우 저, 정병석 역, 『중국고대사상사론』(한길사, 2007), 105쪽.

11) 공자의 ‘부국주의’ 원칙을 강조한 새로운 해석들은 신동준, 『공자의 군자론』(인간사랑: 2006), 686-722쪽; 황태연, 『공자와 세계 2』 제1권(중), 677-717쪽 참조.

12) 『論語』 「堯曰」(20-1). “所重民食 ……”.

13) 『論語』 「公冶長」(5-16). “子謂子產 […] 其養民也惠 ……” 참조.

‘박시제중’으로서의 거룩한 ‘인’을 물질적으로 실현하는 관점에서 공자는 백성을 부자로 만드는 ‘부민(富民)’을 국가의 제1책무로 규정하고, ‘인’을 정신적으로 구현하는 관점에서 ‘교민(教民)’을 국가의 제2책무로 규정했다. ‘교민’은 백성의 덕성과 기술능력을 나날이 새롭게 향상시키는—『대학』의—‘친민(親民)’을 위해 백성을 교화하는 것이다. 『논어』에서 염유가 “백성이 이미 많으면 여기에 무엇을 더해야 합니까?”라고 묻자, 공자는 “그들을 부유하게 만들어야지”라고 답한다. 그러자 염유가 다시 “이미 부유하다면 여기에 또 무엇을 더해야 합니까?”라고 묻자, 공자는 “교화해야지”라고 답한다(冉有曰 既庶矣 又何加焉? 曰 富之。 曰 既富矣 又何加焉? 曰 教之).¹⁴⁾ 여기서 ‘부민론’과 ‘교민론’의 요지가 간명하게 표현되고 있다.

공자의 이러한 부민·교민국가론은 백성의 먹고사는 문제를 사적인 일로 보아 국가에서 추방했던 플라톤·아리스토텔레스의 국가관과 대척적인 것이다. 플라톤·아리스토텔레스의 이 야경국가는 이후 줄곧 서양의 정치·경제의 이론과 실재를 지배했다. 이것은—뒤에서 논하겠지만—서양이 18세기에 공맹의 부민·교민론을 수용하여 복지국가론을 수립하고, 20세기의 험난한 계급갈등 끝에 이를 구현하면서야 비로소 종말을 고했다고 얘기된다.

공자는 ‘부민’ 사상을 절대적 생산증대와, 풍족하게 먹고사는 것을 뜻하는 ‘족식(足食)’으로 구체화한다. 공자에게 부민의 길은 성장과 분배의 관계를 자전거의 앞바퀴와 뒷바퀴의 관계처럼 불가분적인 선후관계로 간주하여, 일단 ‘절대적 생산증대’를 통한 ‘재부의 증대와 성장’의 대도(大道)를 분배적 정의에 앞세우는 것이다. 『대학』에서 공자는 “재부를 생산하는 데는 대도가 있으니, 생산하는 자가 많고 이를 먹여 치우는 자가 적으며, 생산을 하는 자들이 빠르고 재물을 써 없애는 자들이 느리면, 재부는 항상 풍족한 것이다”라고 국부증대의 ‘대도’를 밝히고 있다.¹⁵⁾ 풍족한 재부의 이 ‘빠른’ 효율적 증산이 바로 ‘족식’의 절대적 기반이다.

공자는 이 ‘족식’을 풍족한 병력인 ‘족병(足兵)’보다 더 중요한 국가대사로 제시한다. 『논어』에서 공자는 “족식, 족병, 그리고 백성이 이것들을

14) 『論語』 「子路」(13-9).

15) 『禮記』 「大學 第四十二」(傳10章). “生財有大道, 生之者衆 食之者寡 爲之者疾 用之者舒 則財恒足矣.”

믿는 것”이 정치의 3요소라고 천명한다(子曰 足食 足兵 民信之矣). 이에 자공이 “부득이하어 제거한다면 이 셋 중 무엇을 먼저 해야 합니까?”라고 묻자, 공자는 “족병을 제거한다”라고 답한다(子貢曰 必不得已而去 於斯三者何先? 曰 去兵). 이에 다시 자공이 “부득이하어 제거한다면, 나머지 둘 중 무엇을 먼저 해야 합니까?”라고 묻자, 공자는 “족식을 제거한다. [...] 백성이 믿음이 없으면 나라가 존립할 수가 없기 때문이다”라고 답하고 있다(子貢曰 必不得已而去 於斯二者何先? 曰 去食. [...] 民無信不立).¹⁶⁾ ‘족식’과 ‘족병’에 대한 ‘백성의 믿음’을 국가존립의 전제로 치면, ‘족식’은 치자들에게 ‘족병’에 앞서는 지상과제가 된다.

공자는 부민, 족식, 풍족한 재부의 최대효율적 생산의 ‘대도’로써 실은 치자들에게 백성의 물적 욕망의 완전한 해방과 충족을 요구한 것이다. 군자의 제일 책무는 어디까지나 ‘부민’이고, 이런 까닭에 부민에 실패한다면 이는 군자의 치욕이다. 그래서 공자는 “땅이 넉넉한데도 백성이 유족하지 않다면 군자는 이를 부끄러워하고, 백성의 수가 많고 적음이 균등한데도 다른 편이 우리보다 갑절을 이룬다면 군자는 이를 부끄러워해야 한다”고 갈파한다.¹⁷⁾ 공자의 경전에 실린 이런 어록들만으로도 소공권·이택후의 공자관이 그릇된 것임이 금방 드러난다.

공자의 부민철학과 절대적 생산증대 철학은 이와 같이 치자들에게 백성의 욕망을 해방하고 백성의 ‘족식’을 보장할 것을 요구한 것으로 요약된다. 소위 당위로서의 ‘안빈낙도(安貧樂道)’라는 도덕준칙은 공자와 맹자의 경전 어디에도 존재하지 않는다. 다만, 군자도 살다 보면 가난할 때도 있고 부유할 때도 있기 때문에 공자는 가난할 때 군자의 처신과 부유할 때 처신에 대해 말한 적이 있다. “자공이 ‘가난해도 아침하지 않고 부유해도 교만하지 않은 것, 이것이 좋습니까?’라고 묻자, 공자가 이에 답하기를, ‘좋지만, 가난해도 즐겁게 살고, 부유해도 예법을 좋아함만 못하다고 했다(子貢曰 貧而無詔 富而無驕 何如? 子曰 可也. 未若貧而樂 富而好禮者也).’”¹⁸⁾ ‘가난해도 즐겁게 살’ 수 있는 것은 가난 속에서도 최소한 ‘곡굉지락(曲肱之樂)’은 가능하기 때문이다.¹⁹⁾ 군자는 물론 수신·

16) 『論語』「顏淵」(12-7).

17) 『禮記』「雜記下」, “地有餘而民不足 君子恥之 衆寡均而倍焉 君子恥之.”

18) 『論語』「學而」(1-15).

19) 『論語』「述而」(7-16). “子曰 飯疏食飲水 曲肱而枕之 樂亦在其中矣. 不義而富且貴 於我如浮雲.”

학업 중에도 부귀영화를 좇는 마음을 버리고 검약 속에 살아야 할 것이다. 공자는 배움에 충실한 군자는 “먹어도 배부르게 먹지 않고 집안에 거해도 편안을 구하지 않는다(君子食無求飽 居無求安)”고 말하고, 맹자는 “마음을 기르는 것에는 과욕(寡欲)보다 좋은 것이 없다(孟子曰 養心莫善於寡欲)”고 하여²⁰⁾ 수신 중의 군자에게 물욕을 줄여 포식을 삼가고 부지런하고 반듯하게 살 것을 권했다. 이런 특별한 경우를 제쳐놓을 때, 공자는 늘 백성의 족식, 즉 백성의 욕망의 해방과 풍요로운 충족을 추구했다.

2) 무위시장과 농·상 양본주의

부민·족식·국부중대의 대도를 구현하는 공자의 구체적 실천원칙은 무엇이였을까? 공자는 첫째 원칙을 ‘무위이치(無爲而治)’, 둘째 원칙을 ‘유위이치(有爲而治)’로 제시한다. 여기서 ‘무위’와 ‘유위’의 ‘위(爲)’자는 흔히 오해하듯이 ‘할 위’자가 아니라, ‘하게 할 위’자, 즉 ‘작위(作爲)’를 뜻하는 ‘위’자다. 따라서 ‘무위이치’란 ‘하게 시키거나 못 하게 막는 강제 없이 백성들을 자유롭게 놓아두는 정치’를 말한다. 공자는 이 ‘무위’로써 오늘날 ‘자유’ 개념을 말하고 있는 것이다. 따라서 줄리안처럼 공자와 맹자 경전 안에서 ‘자유’라는 단어를 찾아보고 이런 단어가 없으므로 공맹철학에는 ‘자유’ 개념이 없다고 단정적으로 일반화하는 것은 오판 중의 오판일 것이다.

공자는 『논어』에서 순임금의 ‘무위이치’를 높이 칭송하고 있다.

무위이치자(無爲而治者)는 순임금이리라! 무엇을 했는가? 몸을 공손히 하고 똑바로 남면했을 따름이다(子曰 無爲而治者 其舜也與 夫何爲哉 恭己正南面而已矣).²¹⁾

여기서 ‘남면(南面)’은 신하들의 자율적 국정 운영과 백성의 자유로운 생업활동을 보장하고 가만히 지켜보는 덕치를 말한다. 공자는 또 “높고 높다! 순임금과 우임금이 천하를 영유했으나 이에 간여하지 아니함이여!(子曰 巍巍乎 舜禹之有天下也而不與焉)”라고 순·우임금을 칭송한다.²²⁾ ‘임금은 영유하나 간여하지 않는다’는 ‘유이불여(有而不與)’의 이

20) 『論語』 「學而」(1-14). “子曰 君子食無求飽 居無求安 [...] 可謂好學也已.”; 『孟子』 「盡心下」(14-35).

21) 『論語』 「衛靈公」(15-5).

22) 『論語』 「泰伯」(8-18).

덕치는 ‘무위이치’의 다른 표현이다. 이 정치철학은 고명(高明)한 하늘과 박후(博厚)한 땅이 쉽 없이 지성(至誠)으로 만물을 덮어주고 실어줄 뿐, ‘시키지도, 막지도 않고 만물을 자유롭게 방임하여 이루어지게 한다’는 ‘무위이성(無爲而成)’의 우주관을 깔고 있다.²³⁾ 하늘과 땅을 본받아 인도(人道)를 실천하는 치자는 하늘과 땅이 ‘무위이상’하듯이 백성을 ‘무위이치’로 다스린다. 따라서 ‘무위이치’는 무책임한 방치의 정치가 아니라, 지극정성으로 덮어주고 실어줌으로써 백성들에게 자유로운 활동공간을 마련하고 보장하는 해방의 정치다.

뒤에 논하겠지만, 헌정체제에 적용되어 명나라와 청나라의 ‘내각제적 제한군주정’을 가능케 한 이 ‘무위이치’ 또는 ‘임금은 영유하나 간여하지 않는다’는 ‘유이불여’의 분권적 치국원리는 다른 한편으로 경제영역에 적용되어 공맹 특유의 자유시장론을 낳는다. 이 자유시장적 물자유통에 대해 『서경』 「주서(周書)」에서는 다음과 같이 말한다.

농부가 내지 않으면 먹을 것이 모자라고, 공인이 내지 않으면 제조품이 모자라고, 상인이 내지 않으면 삼보가 다 끊어지고, 산지기와 어부가 내지 않으면 자재가 적어진다(周書曰 農不出則乏其食 工不出則乏其事 商不出則三寶絕 虞不出則財賈少).²⁴⁾

여기서 ‘삼보’는 농산물·공산물·임수산물을 말한다. 이 「주서」가 농업을 제일 먼저 꼽는 것에서 ‘농본주의’의 관점이 드러나고 있다. 그런데 우리는 「주서」가 농부, 공인, 산지기와 어부가 내지 않으면, 식량·공산물·임수산물이 각각 ‘모자라거나 적어지는’ 데 그치는 반면, 상인이 내지 않으면 삼보가 단지 ‘모자라는’ 것이 아니라 완전히 다 ‘끊어지고’ 만다고 말하고 있는 것에 주목해야 한다. 말하자면 네 업종 중에서 상업이 가장 중요한 것이라는 말이다. 따라서 「주서」의 이 글에서 삼보를 다 나오게 하기도 하고 다 끊어지게도 할 수 있는 상업을 ‘재생산’의 관점에서 가장 중요한 것으로 치는 ‘상본주의(商本主義)’가 가장 잘 표현되고 있는 것이다.

따라서 특히 각종 물자가 곳곳에 쌓이는 가을에는 교역을 방해하는

23) 『禮記』 「哀公問 第二十七」; 「中庸 第三十一」(26章).

24) 망실된 「周書」에서 위 인용문만 사마천이 전한다. 司馬遷, 『史記列傳』 「貨殖列傳」. 사마천 저, 김원중 역, 『사기열전 ②』 「화식열전」(민음사, 2008), 839쪽. (이하 「화식열전」은 김원중 역본의 쪽수를 표기함.)

정부의 각종 규제를 철폐하여 시장유통을 원활하게 함으로써 백성과 정부의 살림살이를 풍족하게 해야 한다. 공자는 말한다. “이 달(추석날이 있는 달-인용자)에는 관문과 시장을 드나드는 것을 쉽게 하고, 상단들을 오게 하여 재화와 물건을 시장에 납품하게 하고, 이를 통해 백성을 편하게 한다. 이리하여 사방에서 와서 모이고 먼 타향에서 다 오면 재물은 바닥나지 않고, 조정도 소비품이 모자라지 않아, 온갖 일들이 이내 성취된다(是月也 易關市 來商旅 納貨賄 以便民事. 四方來集 遠鄉皆至 則財不匱 上無乏用 百事乃遂).”²⁵⁾ 이것은 국가가 무위의 원칙에 따라 간섭 없이 규제와 방해물을 없애 시장을 자유롭게 방임하여 온갖 물자가 원활하게 돌아가도록 한다면, 시장이 저절로 알아서 재부의 생산과 소비의 절대적 성장 및 부민을 가장 빠르고 효율적으로 달성하는 ‘자연지도(自然之道)’를 발휘한다는 말이다.

그리하여 공자는 무위의 자유시장을 창출, 확장하고 유지하기 위해 시장발전에 필수적인 인프라 조건을 창출하고 자유로운 시장교역을 저해하는 장애물을 없애는 일련의 조치들을 말한다.

첫 번째 조치는, 시장교역에 필수적인 도량형·교통로·도덕성 등 물적·사회적·도덕적 인프라 조건을 마련하는 것이다. 『논어』에 의하면, 주나라 무왕은 “도량형을 정확히 했다(謹權量)”고 한다.²⁶⁾ 또 공자가 노나라의 국사를 맡았을 때 상인들이 저울눈과 물건 값을 속이는 일이 없어졌다는 것으로 보아²⁷⁾, 공자는 정확한 도량형과 신의성실의 교역원칙을 중시했던 것으로 보인다.

두 번째 조치는, 시장유통을 가속화하고 안정화하기 위해 잉여생산물의 상품화와 상품유통을 가로막는 가장 큰 인위적 장애물인 세금과 부역을 폐지하거나 완화하는 것이다. 『예기』는 말한다. “옛날에 공전을 갈아 그 수확을 바치면 따로 과세하지 않고, 시장점포에도 과세하지 않았으며, 관문에서는 기찰(讎察)만 하고 관세를 징수하지 않았다. [...] 그리고 규전(제수용 식품과 물품을 생산하는 땅-인용자)에는 징세하지 않는다. 백성의 인력을 쓸 때는 3일을 넘지 않았다(古者公田藉而不稅. 市廛而不稅. 關譏而不征. [...] 夫圭田無征. 用民之力歲不過三日).”²⁸⁾ 동시

25) 『禮記』 「第六 月令」.

26) 『論語』 「堯曰」(20-1).

27) 司馬遷, 『史記世家』 「孔子世家」 참조.

에 정부는 부역과 병역을 징발할 경우에는 때를 맞춰야 한다(使民以時).²⁹⁾ 가령 농번기에는 부역과 병역을 피해야 한다. 공자는 노나라에 출사한 제자 염구(冉求)에게 “세금을 거두는 데는 가벼운 것을 따르다”고 가르쳤으나³⁰⁾, 노나라 정부와 염구가 이를 무시하자, 공자는 염구를 파문했다.³¹⁾ 제자를 파문할 정도의 이 노기에서 가벼운 부세(賦稅)에 대한 공자의 확고한 입장을 알 수 있다.

세 번째 조치는, 자유로운 교역활동을 촉진하기 위해 각종 규제를 완화하여 경제활동을 자유화하는 것이다. 이것은 시장의 확장을 돕는다. 『예기』는 말한다. “산림, 하천, 소택은 때맞춰 들어가면 금하지 않는다(林麓川澤以時入而不禁).”³²⁾ 이런 금법폐지 또는 규제완화는 물산의 다양화와 상품화 및 민생의 풍족화를 돕는다. 이 세 가지 조치는 시장의 활성화를 위한 기본 조치들, 즉 ‘자유시장을 위한 정책들(politics for free market)’이다.

네 번째는, 세금부담을 원천적으로 줄이기 위한 정부의 ‘절용(節用)’이다.³³⁾ 즉, 정부비용을 줄이는 것이다. 정부비용을 줄이는 데에는 부정부패를 없애고 탐관오리를 쓰지 않는 것도 중요하다. 『대학』은 말한다. “채움을 가진 백승지가(百乘之家)는 재물을 긁어모으는 신하를 기르지 않는다. 재물을 긁어모으는 신하를 기르느니 차라리 도둑질하는 신하를 두는 것이 낫다.” 따라서 “나라는 이(利)를 이로 여기는 것이 아니라 의(義)를 이로 여겨야” 한다. 그러지 않고 군주가 재물에 눈이 어두운 소인들에게 나라를 맡겼다가는 재앙과 피해를 동시에 당하게 될 것이다.³⁴⁾ 따라서 무위시장을 추구하는 정부는 ‘은혜롭고 유능한 정부’일 뿐더러 ‘검약하고 깨끗한 정부’이기도 해야 하는 것이다.

종합하면, 부민과 삼보중대의 대도를 구현하는 제1원칙인 경제적 ‘무위이치’의 핵심 논지는 명예론적 ‘농본주의’와 재생산론적 ‘자유상공업’을 결합한 ‘농·상 양본주의(農商兩本主義)’다. 따라서 ‘무위이치’의 시장철학은, 정부간섭 없는 무위의 자유로운 농·상 양본주의 경제체제만이

28) 『禮記』 「第五 王制」.

29) 『論語』 「學而」(1-5).

30) 『左傳』 哀公 11年.

31) 『論語』 「先進」(11-17).

32) 『禮記』 「第五 王制」.

33) 『論語』 「學而」(1-5). “節用而愛人 使民以時”.

34) 『禮記』 「大學 第四十二」(傳10章).

물자유통을 가장 원활하게 매개하여 가장 힘 있게, 그리고 가장 효율적으로 삼보의 증대를 일으키고, 생산과 분배, 공급과 소비를 가장 풍족하게 하여 이를 바탕으로 '부민'할 수 있다는 것으로 요약된다. 따라서 공자 또는 유교가 시장교역을 반대했다는 오해가 그간 없지 않으나, 이것은 역대 중국의 '세도가집단'에 의해 가끔 대변된 법가(法家)의 국가전매론(專賣論)과 반(反)자유시장론을 공자의 시장철학으로 잘못 아는 착각과 무지의 소산일 뿐이다.³⁵⁾

3) 시장의 보완적 규제와 생태주의적 복지국가

시장은 하늘과 땅이 장애물에 교란되고 괴변에 동요하듯이 때로는 자해적이고 자주 고장 나는 데다, 때로는 '부민'에 역기능적이다. 공자는 서양인들처럼 하늘을 절대자로 보지 않고 하늘의 한계를 지적한다. "어찌 적중할 수만 있겠는가? 어찌 사물이 완전할 수만 있겠는가? 하늘은 오히려 불완전하다. 그러므로 세상은 집을 지으면서 기왓장 세 장을 붙이지 않고 늘어놓아 하늘에 응한다. 그러므로 천하에는 등급이 있고, 사물은 불완전한 채로 생겨나는 것이다."³⁶⁾ 따라서 하늘은 인간보다 무한히 위대하지만 절대적 완전성을 지닌 것은 아니다. 하늘도 이렇게 하늘답지 않을 때가 있는데, 하늘이 명한 자연지도(自然之道)를 따르는 시장이 어찌 시장답기만 할 수 있겠는가? 하늘이 '기왓장 세 장'만큼 불완전하듯이, '무위시장'도 부민을 완수하기에 '기왓장 세 장'만큼 불완전하다. 이것은 하늘을 절대자로 보는 그리스적·기독교적 천관(天觀)과 본질적으로 다른 것이다. 하늘이 불완전한 만큼, 인간이 하늘을 돕지 않으면 천하의 운행은 완전할 수 없다. 인간은 하늘의 비정상적 움직임을 때로 예측하여 피하거나, 때로 천성적 기형을 기술로 고치고, 예측하지도 피하지도 고치지도 못하면 이 비정상성에 지혜롭게 순응하고 적응함으로써 하늘의 세계운행을 보완한다. 이것이 바로 공자 특유의 '천인상조(天人相助)' 사상이다. 이 점에서 공자의 '무위이치'는 '무위'만을 신봉하는 노자(老子)식의 '무위자연'과도 다르다. '무위이치'는 '무위'를 최대화하고

35) Gang Deng, *The Premodern Chinese Economy: Structural Equilibrium and Capitalist Sterility*(London: Routledge, 1999), pp. 116-118 참조.

36) 司馬遷, 『史記列傳』 「龜策列傳」. 사마천 저, 김원중 역. 『사기열전 ②』 「귀책열전」, 808쪽. “孔子聞之曰 [...] 何可而適乎? 物安可全乎? 天尚不全 故世爲屋 不成三瓦而陳之以應之天. 天下有階 物不全乃生也.”

‘유위’를 최소화하되, ‘유위’로 하여금 필수적으로 ‘무위’를 돕는 것을 허용하고 또 요청하기 때문이다.

요지는 ‘무위시장’만으로는 경제성장과 부민을 완성하기에 역부족이라는 말이다. 시장의 자연적 운행은 때로 기능적 결함으로 인해 불완전하기도 하고, 때로 자해적 악순환으로 인해 부민에 역기능적이기도 하기 때문이다. 무위시장의 불안전성을 보완하고 역기능성을 규제, 차단함으로써 부민을 완성하는 이 ‘유위이치’의 정책이 ‘부민’의 대도를 구현하는 두 번째 구체적 원칙이다.

이 ‘유위이치’에는 자유로운 무위시장의 한계와 불능을 보완하고 그 결함과 폐해를 해소하는 여러 중요한 시장규제와 복지·환경정책이 포함된다.

첫 번째 ‘유위이치’는 미풍양속, 국위, 안보, 규격과 품질, 윤리도덕, 법규범, 농업보호, 생태보전 등의 이유에서 시장에 팔아서는 아니 되는 물품들의 출하를 금지하는 조치다. 이는 자유시장 자체의 무분별성에 기인하는 각종 반사회적·역기능적 폐해를 막기 위한 인위적 규제조치들이다. “규벽과 금장(일월성신에 대한 제사용 구슬과, 사방의 신에 대한 제사용 구슬)은 지니고 있어야 하고 시장에 내다 팔아서는 아니 되며, 왕명으로 지어진 관복과 관용수레는 시장에 내다 팔아서는 아니 되고, 종묘의 제기(흙쳐) 시장에 내다 팔아서는 아니 되며, (사당이나 묘지에 제수용으로 진열된-인용자) 희생은 시장에 내다 팔아서는 아니 되고, 병장기는 시장에 내다 팔아서는 아니 된다. 규격에 맞지 않는 용기는 시장에 내다 팔아서는 아니 되고, 규격에 맞지 않는 병거는 시장에 내다 팔아서는 아니 되며, 곱고 거침이 정해진 수에 맞지 않고 넓고 좁음이 규정량에 맞지 않는 포목과 비단은 시장에 내다 팔아서는 아니 된다. 또 정색(正色)을 어지럽히는 간색(姦色)의 물품(가령 춘화, 성매매, 장물, 도굴품 등-인용자)은 시장에 내다 팔아서는 아니 되고, 한낱 도구장식으로 오용되는 금문(錦文)과 주옥(珠玉)은 시장에 내다 팔아서는 아니 되며, 남의 의복과 음식은 내다 팔아서는 아니 되고, 때 이른 오곡과 익지 않은 생과일은 시장에 내다 팔아서는 아니 된다. 벌목하기에 때 이른 나무는 내다 팔아서는 아니 되고, 잡기에 때 이른 금수·물고기·자라는 시장에 내다 팔아서는 아니 된다.”³⁷⁾ 또 “마을 공동지는 내다 팔아서는 아니 되고, 묘지는 팔기를 청할 수 없다.”³⁸⁾ 도덕과 미풍양속, 국가안보

와 국위, 상품의 규격과 표준, 자연생태 등을 해치는 무위시장의 무분별한 상품화를 막는 이 금지조치들은 오늘날도 유효성을 갖는 항목이다. 시장은 스스로 알아서 이런 물품들을 판매와 유통에서 걸러낼 능력이 없다. 따라서 정부의 ‘유위이치’가 필요한 것이다.

두 번째 ‘유위이치’는 부익부빈익빈의 양극화 추세를 가속화시키는 자유시장의 치명적 약점을 보완하기 위한 ‘균형분배’ 정책이다. 시장은 이 양극화를 야기하는 근본원인은 아니지만, 우연히 발생하거나 전래되는 재산과 소득의 작은 차이를 축소시키는 것이 아니라, 오히려 천문학적 수준으로 확대시킨다. 따라서 이에 맞서는 균형분배 정책이 필수적이다. 공자는 증산층이 두텁고 안정된 ‘중용지국(中庸之國)’을 추구했다. 극심한 빈부격차로 사회가 계급 간 균형을 상실하면, 나라는 전체적으로 추하고 불안정한 빈국이 되는 반면, 압도적 다수의 중간층 덕택에 사회가 계급 간 균형을 이루고 사회발전 과정에서 전체와 개인의 활동과 성과분배가 조화로우면 나라는 아름답고 안정된 부국이 된다. 따라서 공자는 말한다.

백성이 적음을 걱정하지 말고 불균형을 걱정하고, 가난을 걱정하지 말고 불안정을 걱정해야 한다. 대개 나라가 균형이 있으면 가난할 리가 없고, 조화로우면 백성이 적을 리가 없고, 안정되면 나라가 기우는 일이 없다(不患寡而患不均 不患貧而患不安. 蓋均無貧 和無寡 安無傾).³⁹⁾

여기서 균형, 조화, 안정의 세 개념으로 표현되는 이 ‘중용지국’의 이념은 언뜻 보면 이해하기 쉬운 것 같지만 깊이 파고들면 자못 애매모호하고 난해하다.

이 ‘중용지국’의 의의를 정밀하게 탐지하기 위해 먼저 공자의 ‘중화(中和)’와 ‘중용’ 개념을 새롭게, 정교하게 해석할 필요가 있다. 『중용』에서 공자는 희로애락의 감정이 심중에 일었으나 이를 표출하지 않은 채 참고 심정적 균형을 지키는 것을 ‘중(中)’이라고 하고, 희로애락의 감정을

37) 『禮記』 「第五 王制」. “有圭璧金璋 不粥於市, 命服命車 不粥於市, 宗廟之器 不粥於市, 犧牲不粥於市, 戎器不粥於市. 用器不中度 不粥於市, 兵車不中度 不粥於市, 布帛精麤不中數 幅廣狹不中量 不粥於市. 姦色亂正色 不粥於市. 錦文珠玉成器 不粥於市. 衣服飲食 不粥於市. 五穀不時 果實未孰 不粥於市, 木不中伐 不粥於市, 禽獸魚鼈不中殺 不粥於市.” 본문 번역문의 괄호 내용은 인용자.

38) 『禮記』 「第五 王制」. “田里不粥, 墓地不請”.

39) 『論語』 「季氏」(16-1).

표출하되 반드시 적절성에 적중하게 표출하는 것을 ‘화(和)’라고 부른다 (喜怒哀樂之未發 謂之中, 發而皆中節 謂之和).⁴⁰⁾ 여기서 ‘중’은 어떤 감정이 마음속에서 일었으나 어떤 이유에서든 타인의 ‘동감적 공감(empathic sympathy)이 없는’ (이런 의미에서 ‘단순한’) 감정이라서 밖으로 표출되지 않도록 힘써 마음속에 머금고 있어야 하는 육체적·정신적 원천감정들 (원천적 희로애락 또는 칠정)에 적용되는 내심의 확고한 ‘균형’으로 해석할 수 있다. 따라서 내심에서 일어나는 여러 감정을 정신력으로 굳게 붙들어 매는 이런 심적 ‘균형’으로서의 ‘중’은 바로 나를 나로서 확고부동하게 존립케 하는 ‘정태적 중도(中道)’다. 우리가 가령 책상 모서리에 살짝 찰라한 다리의 작은 육체적 아픔 같은 것을 밖으로 표출한다면, 다른 사람들은 이에 대해 냉담(apathy)하거나, 심지어 반감적 공감(antipathic sympathy), 즉 조롱이나 조소를 보낼 것이다. 그러므로 이런 정도의 아픔은 자존심상 보통 참아 넘긴다. 아이들조차도 재미 삼아 때리고 맞는 싸움놀이를 하며 잘 놀고, 아프다고 우는 아이는 놀이에서 빠지고, 실제 싸움에서도 우는 아이는 패배자로 간주된다. 또 성인이라면 잠시 배고프거나 배 아프다고 영영 울 수 없다. 또 애인을 얻었다고 기뻐 날뛰거나 애인을 보고 싶다고 징징댄다면 경망스러워 보이고, 월급이 올랐다고 희색을 보인다면 ‘동감적 공감’은커녕 되레 ‘반감적 공감(질시)’을 살 것이다. 따라서 이런 단순감정들은 가급적 내색하지 않고 가슴에 묻어둔 채 심적 균형을 견지하는 것이 좋다. 즉, 단순감정들이 일더라도 눈 하나 까딱하지 않는 확고부동한 사람, 감정들의 내적 흥기에도 흔들리지 않고 심적 균형능력을 능히 구사하는 사람은 멋있고 무게 있고 (질사나 악의로부터) 안전하게 존립한다. 사물과 인간사회도 외부의 충격이나 내부의 움직임에 견디며 내적 균형을 유지해야만 일정한 사물과 일정한 인간사회로서의 정체성을 유지하며 존립할 수 있다. 이런 의미에서 공자는 “중이라는 것은 천하의大本이다(中也者 天下之大本也)”라고 함으로써 ‘중’을 우주론적으로 일반화하여 다시 정의했고, 이어서 ‘중’을 이루면 “천지가 이에 존립하는 것이다(天地位焉)”라고 하여⁴¹⁾ ‘중’을 천지만물의 존립근거로 천명한 것으로 보인다.

40) 『禮記』 「中庸 第三十一」.

41) 여기서 ‘天地位焉’의 동사 ‘位’자의 字解의 의미는 ‘立也(존립하다)’, 또는 ‘安其所(제자리에 편안히 있다)’다.

한편 ‘화’는 어떤 이유에서든 ‘동감적 공감과 관련된 감정’에 적용되는 동태적 중도로서의 ‘조화’다. ‘동감적 공감과 관련된 감정’은 ① 남의 ‘동감적 공감’을 불러일으킬 정도로 ‘극심한’ 칠정, ② 내가 동감적 공감을 통해 남의 원천감정(칠정)을 간접적으로 느끼는 ‘일차적 동감감정’, ③ 나의 ‘일차적 동감감정’에 의해 자극되어 일어나는 나의 측은지심(동정심·연민·연대감·사랑), 수오지심, 사양지심을 위시한 ‘고차적 동감감정’ 등 세 종류다.

① 남의 동감적 공감을 불러일으킬 정도로 ‘극심한’ 칠정(가령 참을 수 없을 정도로 극심한 고통)은 부지불식간에 표출하지 않을 수 없고 또 표출해도 된다. 하지만 반드시 남의 동감 정도에 적중하게 표출하려고 애써야 한다. 말하자면, “발동하여 다 적절성에 적중해야 한다(發而皆中節).” 즉, ‘조화롭게’ 발동·표출해야 한다. 가령 아들이 죽어서 우는 어미의 아픔과 슬픔은 칠정의 ‘원천감정’에 속할지라도 너무나 크고 막심하기에 우리의 동감적 공감이 크게 일어날 것이다. 따라서 어미가 ‘우리의 동감 정도에 알맞다’는 의미에서의 ‘적절성’에 ‘적중’한 수준에서 ‘대성통곡’을 하더라도 우리는 이를 용인할 뿐만 아니라 동감한다. 그러나 어미가 아들의 죽음에 눈물 한 방울 보이지 않는다면 우리의 동감수준에 못 미치거나, 너무 슬픈 나머지 보복살인을 저지른다면 동감수준을 지나쳐 적절성에 대한 적중성(中節), 즉 ‘조화’를 잃을 것이다.

② 내가 동감적 공감을 통해 남의 원천감정(칠정)을 간접적으로 느끼는 ‘일차적 동감감정’ 역시 표출해도 되지만, 마찬가지로 반드시 남의 원천감정의 정도나 변화와 높낮이에 적절하게 조율하여 ‘조화롭게’ 표출해야 한다. 가령 어떤 사람이 다리가 부러져 땅에 뒹굴며 우는데 내가 이 사람과 같이 아파하며 그를 부축해준다면 적절한 행동인 반면, 부축해주는 커녕 본체만체한다면, 또는 그가 조금 아파하는데 내가 눈물을 흘리며 아파한다면, 전자의 행동은 ‘눈총’을 사고, 후자의 행동은 ‘비웃음’을 살 것이다. 내가 나의 공감감정을 “적절성에 적중하게”, 즉 ‘조화롭게’ 발동하지 않기 때문이다.

③ 나의 ‘일차적 동감감정’에 의해 자극되어 일어나는 나의 ‘고차적 동감감정’도 마찬가지로 남의 희로애락의 변화와 높낮이에 조화롭게 동감감정의 발동을 조율해야 한다.

따라서 세 가지 경우의 이 ‘조화(和)’도 ‘균형(中)’과 마찬가지로 일종의

‘중도(中道)’일지라도 타인의 원천감정과 공감감정의 변화와 발전 정도에 적중하게 당사자의 원천감정과 동감감정의 고저·장단, 완급·강약, 배열·구성 등을 계속 조절해야 하는 점에서 매우 ‘동태적인’ 중도다. 그러므로 ‘조화(和)’는 감정의 발동, 사물의 변화발전, 생명체의 생육과 성장에 일반적으로 적용되는 ‘발달된 중도’다. ‘균형’이 만물의 일반적 존립근거라면, ‘조화’는 사람의 감정·행동만이 아니라 우주만물의 성장과 발달을 이루어주는 근거다. ‘조화’는 존재론적 차원에서의 만물의 단순한 ‘존립’을 뛰어넘어 실천론적 차원에서의 ‘생육·발전’을 가능케 한다. 따라서 공자는 “화라는 것은 천하의 달도다(和也者 天下之達道也)”라고 함으로써 ‘화’를 우주론적으로 일반화하여 다시 정의하고, 이어서 ‘화’를 이루면 “만물이 이에 생육한다(萬物育焉)”라고 천명한 것으로 보인다. ‘중’과 ‘화’를 합하면, “중이라는 것은 천하의大本이고 화라는 것은 천하의 달도니, 중과 화를 이루면 천지가 이에 존립하고 만물이 이에 생육한다(中也者 天下之大本也 和也者 天下之達道也 致中和 天地位焉 萬物育焉).” 이를 인간에 적용하면, ‘중은 인간의大本이고 화는 인간의 달도이니, 중과 화를 이루면 개개인과 계층·신분집단들이 균형 속에 존립하고, 인간의 만사만물이 조화 속에 성장·발전한다’는 말이 된다.⁴²⁾ ‘균형[中]’은 내적 확고부동성을 본질로 삼는 ‘정태적 중도’이고, ‘조화[和]’는 적절성에 적중한 외적 발동을 본질로 삼는 ‘동태적 중도’인 셈이다. 우리는 ‘중’을 따라 감정표출을 참아야 할 때와 ‘화’를 따라 감정을 표출해야 할 때를 가릴 줄 알아야 한다.⁴³⁾ 이런 까닭에 공자는 이 균형의 때와

42) 플라톤도 유사하게 『필레보스』에서 ‘중도’를 ‘신의 이데아’로 밝히고 이것이 우주만물의 존재와 생육의 근거라고 말한다. Platon, *Philebos*, 24c-25e, 26a-b · d, 66a-b(제일가는 선). *Plato*, Vol. VIII in Twelve Volumes(Cambridge · Massachusetts · London: Harvard University Press · William Heinemann LTD, 1975).

43) 공자의 ‘中’과 ‘和’는 애덤 스미스가 공감의 유무를 근거로 구분한 ‘낮은 중도’·‘높은 중도’의 개념과 아주 유사하다: “모든 감정의 적절성, 즉 관찰자가 보조를 맞출 수 있는 정도는 일정한 中道(mediocrity)에 있을 수밖에 없다는 것은 분명하다. 감정이 너무 높거나 낮으면, 관찰자는 이 감정에 동참할 수 없다. [...] 적절성의 핵심을 근거 짓는다는 중도는 상이한 감정들에서 다르다. 중도가 어떤 감정에서는 높고, 다른 감정들에서는 낮다. 우리가 그 감정들을 최고 정도에서 느끼는 것을 피할 수 없다는 것이 인정되는 경우에도 아주 강렬하게 표출하는 것이 적잖지 않은 것으로 여겨지는 이런 감정들이 있고, 그 감정들 자체가 어떠한 그토록 필연적으로 일어나지 않을지라도 가장 강렬한 표출이, 많은 경우에 지극히 품위 있는 것으로 여겨지는 저런 감정들이 있다. 첫째 감정들은 일정한 이유에서 거의 또는 전혀 공감이 존재하지 않는 감정들이다. 둘째 감정은 다른 이유에서 최대의 공감이 있는 감정들이다.” Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*(Cambridge · New York: Cambridge Uni. Press, 2000 · 2009),

조화의 때를 가릴 줄 알고 균형을 취해야 할 때와 조화를 취해야 할 때에 적중하게 행동한다는 의미에서 군자의 중용으로 ‘시중(時中)’을 말한 것(仲尼曰 君子中庸 [···] 君子之中庸也 君子而時中)으로 보인다.

우리는 중화, 즉 균형과 조화를 바로 미감(美感)으로 느낀다. 아름다움이란 무엇인가? 그것은 사물과 인간, 인간적 행동과 성격에서의 균형과 조화인 것이다. 그런데 우리는 사물이나 인간의 몸이 아름다울 때는 단순히 아름답다고만 느끼지만, 사람의 행동과 성격이 아름다울 때는 ‘도덕적으로 선하다고’ 느낀다. 그리고 ‘중용(中庸)’이란 ‘중’과 ‘화’를 습성으로 체화(體化)함으로써 그 아름다운 도덕적 성격과 품행이 ‘통상적으로 안정된’ 것을 가리킨다.

따라서 중용의 덕을 이룬 ‘중용지국’은 ‘아름답고 안정된’ 나라다. ‘중용 군자는 아름다울(덕스러울) 뿐만 아니라 도덕적으로 ‘안정된’ 사람이다. 위 인용문에서 공자는 “대개 나라가 균형이 있으면 가난할 리가 없고, 조화로우면 백성이 적을 리가 없고, 안정되면 나라가 가우는 일이 없다”고 말함으로써 이 정태적 ‘균형’, 동태적 ‘조화’, 중용적 ‘안정’이라는 중용의 3요소가 구현된 ‘중용지국’을 정의한 것으로 보인다. 따라서 이 ‘중용지국’은 아름다울 뿐만 아니라 안정된 나라다. 국가의 아름다움은 압도적 다수의 중간층 덕택에 사회가 계급 간 균형을 이룰 뿐만 아니라, 역동적인 경제사회적 발전 속에서도 각 개인의 생산적 역할과 활동이 사회 전반의 차원에서 인심(仁心)에 응한 적분적(통합적) 정의와 각 개인의 차등적 노고에 응한 미분적(차별적) 정의에 따라 구성지게 짜여 움직이고 그 혜택이 각 개인과 집단에 올바르게 배당되는 생산·분배작용의 미시적·거시적 조화에서 나온다. 또한 나라의 ‘안정’은 이 균형과 조화가 헌정구조로 체제화되어 역동적인 사회경제적 변화발전 속에서도 흔들림 없이 길이 유지되는 데서 나온다. 계층균형과 상하조화가 달성된 나라는 중산층이 두터운 나라고, 중산층이 두터운 나라는 부유한 나라다. “나라가 균형이 있으면 가난할 리가 없다”는 공자의 주장은 이를 두고 히는 말로 보인다. 이렇게 보면 중용지국은 아름답고 안정된 부국일 수밖에 없는 것이다. 종합하면, 균형은 국가의 대본이고, 조화는 국가의 달도다. 국가가 이

I. ii. 1-2, pp. 32-33. ‘낮은 중도가 적용되는 육체적 감정들과 비사교적 감정들(가령 미움과 분노)의 경우에 대한 상론은 I. ii. i. 1-12, pp. 33-35 및 I. ii. iii. 1-5, pp. 41-45 참조. 그리고 ‘높은 중도가 적용되는 사교적 감정들(인간에, 친절, 연민, 후의, 우정, 존경 등)의 경우에 대한 상론은 I. ii. iv. 1-3, pp. 47-48 참조.

균형과 조화를 이루면 국가의 상하좌우가 제자리를 배정받아 제대로 짜이고, 국가만사와 인간들이 이 덕택에 흥기하고 발전한다. 또한 국가가 균형과 조화를 국제화(國體化)하여 ‘길이 보전하면’ 국가는 틀림없이 안정되고, 기우는 일 없이 오래갈 것이다.

이 ‘중용의 나라’의 ‘균형과 조화’는 물론 ‘산술적 평등’이 아니라 ‘비례적 평등’을 말한다. 이 ‘비례적 평등’을 위한 재분배는 ‘균제(均齊)’라고 불렀다. 주공이 쓴 것으로 전해오는 『주례』는 ‘균제’의 방도를 상세히 규정하고 있다. 토지균제법으로 토지를 부류로, 토질을 등급으로 변별하여 가구의 능력에 따라 이를 분배하고 이에 비례하여 토지세를 제정하고 백성의 직업을 만들며 제후들에게 토지공납(貢納)을 명하고 재부(財賦)를 거두어 천하정사를 균제한다.⁴⁴⁾ 특히 식구 수를 고려하여 변별된 토지를 분배하는 ‘토균(土均)’은 평천하를 위한 균제의 첫걸음이다. “토지를 균제하고 그 인민을 헤아려 그 수를 두루 알아야 한다.” 가령 ‘상지(上地)’는 7인 가족용인데 일에 임할 수 있는 자는 한 가구당 3인이다. ‘중지(中地)’는 6인 가족용인데 일에 임할 수 있는 자는 두 가구당 5명이다. ‘하지(下地)’는 5인 가족용인데 일에 임할 수 있는 자는 가구당 2명이다.⁴⁵⁾ 그러므로 맹자도 ‘토균’의 근본적 중요성을 역설했다. “인정(仁政)은 토지의 경계로부터 시작하는데 경계가 바르지 않으면 경지가 불균형적이고 세곡이 공평하지 않다. [...] 경계가 바르면 경전의 배분과 세곡의 제정을 앉아서도 정할 수 있다.”⁴⁶⁾ 또한 ‘토균’을 넘어 ‘전국적 균제’를 기하는 ‘균인(均人)’은 “토지세·산림세·농포세(農圃稅)를 균제하고 인민·우마·수레의 부역을 균제한다. 부역을 균제하여 해마다 올리고 내린다. 풍년이면 공사(公事)에 3일 고루 쓰고, 중년(中年, 하루 세 끼 먹는 해)이면 공사에 2일을 고루 쓰고, 무년(無年, 하루 두 끼 먹는 해)이면 공사에 1일을 고루 쓴다. 흉년이거나 돌림병이 돌면 부역과 재산세를 없애고, 산림세와 농포세도 걷지 않으며 토지세도 균제하지 않는다. 그리고 3년마다 크게 대비하여 크게 균제한다.”⁴⁷⁾ 이 세금과 부역의 균제는 위에서 말한 세금과 부역의 감세조치와도 통하는 면이 있다.

44) 『周禮』 「地官司徒·大司徒」.

45) 『周禮』 「地官司徒·小司徒」.

46) 『孟子』 「滕文公上」(5-3). “孟子曰 夫仁政 必自經界始, 經界不正 井地不均 穀祿不平. [...] 經界既正 分田制祿可坐而定也”.

47) 『周禮』 「地官司徒·均人」.

이런 ‘균제’를 잘 이룬 ‘중용지국’은 “백성이 적을 리가 없고” 오히려 넘쳐날 것이다. 『대학』은 “재물이 소수에게 모이면 백성은 흩어지고, 재물이 만민에게 흩어지면 백성은 모인다(財聚則民散 財散則民聚)”고 천명한다.⁴⁸⁾ 사회의 ‘균형과 조화’는 백성을 부민화(富民化)하여 출산증가와 외국으로부터의 인구유입을 촉진하기 때문이다. 균제 없는 성장은 ‘궁핍화 성장’인 반면, 균제 있는 성장은 ‘부민화 성장’이다. 이런 까닭에 “문·무왕은 부를 키우고 공평하게 하는 것(昔君文武丕平富)”에 힘썼던 것이다.⁴⁹⁾

세 번째 ‘유위이치’는 양극화를 심화시키는 무위시장의 치명적 결함을 보완하는 균제정책의 특별 형태로서 국가가 직접 사회적 약자들에 대해 물질적 혜택을 베푸는 ‘복지’정책이다. 공자의 ‘대동(大同)’ 사회는 노인의 노후복지(使老有所終), 유아복지(幼有所長), 배우자 없는 노인, 고아, 독거 노인 등 사회적 약자들에 대한 민생복지 및 폐질환자에 대한 보건복지(鰥寡孤獨廢疾者皆有所養), 고용안정(壯有所用) 등이 완비된 복지국가다.⁵⁰⁾ 공자는 이 완전한 복지국가를 이상국가로 동경했다. 공자는 특히 노인복지와 보건복지에 대해 상세한 설명을 가하고 있다. 이 노인·폐질환자·장애인복지 정책 중에는 오늘날의 최선진 복지국가도 꿈꾸지 못하는 것도 있고, 노인복지와 장애인복지 문제가 초미의 관심사가 된 오늘날의 ‘고령화사회’ 또는 ‘고령사회’에서 배울 점이 있어 좀 더 면밀히 논할 필요가 있다. 먼저 공자는 노인의 신체적 상태에 대하여 다음과 같이 말한다.

50세가 되면 노쇠하기 시작하고, 60세에는 고기가 아니면 배부르지 않고, 70세에는 비단이 아니면 따뜻하지 않고, 80세에는 사람이 아니면 따뜻하지 않고, 90세에는 사람을 얻더라도 따뜻하지 않다(五十始衰 六十非肉不飽 七十非帛不煖 八十非人不煖 九十雖得人不煖矣).

따라서 “50세는 양식(糧食)을 달리하고, 60세는 하루걸러 고기를 먹고, 70세는 맛있는 음식을 두 가지로 늘리고, 80세는 진미를 상식하고, 90세는 먹고 마시는 것을 잘 때도 떼어놓지 않고, 맛있는 음식과 마실 것이

48) 『禮記』 「大學第四十二」(傳10章).

49) 『書經』 「康王之誥」.

50) 『禮記』 「禮運」.

노는 곳마다 따라다녀야 한다(五十異糗 六十宿肉 七十貳膳 八十常珍 九十飲食不離寢 膳飲從於遊可也).” 노인들의 급양과 양호의 필요수준이 이런 한에서 임금과 관리들도 직접 노인봉양의 예를 실천함으로써 노인을 보살피야 한다. “무릇 노인을 봉양하는 데 순임금은 연례(燕禮)를 따르고, 우임금은 향례(饗禮)를 따랐으며, 은나라 사람들은 식례(食禮)를 따르고, 주나라는 이것들을 겸용했다. 50세는 향교에서 봉양하고, 60세는 국학에서 봉양하고, 70세는 대학에서 봉양하는데, 이것은 천자에서 제후에 이르기까지 통용되었다(凡養老 有虞氏以燕禮, 夏后氏以饗禮, 殷人以食禮, 周人修而兼用之. 五十養於鄉, 六十養於國, 七十養於學, 達於諸侯).” 또 “80세 노인은 아들 한 명의 부역을 면제받고, 90세 노인은 그 가족의 부역을 면제받는다(八十者一子不從政 九十者其家不從政).”⁵¹⁾

또한 환·과·고·독(鰥寡孤獨)은 나라에서 일정한 생계비를 받는다. “어려서 아버지가 없는 자는 ‘고’이고, 늙어서 자식이 없는 자는 ‘독’이고, 늙어서 처가 없는 자는 ‘환’이고, 늙어서 지아버가 없는 자는 ‘과’다. 이 넷은 백성 중에서 궁하고 의지할 데 없는 자들이라서, 다 경상(經常)의 생계를 보장받는다(少而無父者謂之孤 老而無子者謂之獨 老而無妻者謂之寡 老而無夫者謂之寡. 此四者天民之窮而無告者也 皆有常餼).”⁵²⁾

공자는 폐질환자와 장애인에 대해 앞서 말한 저 급양 외에 기타 복지시정에 대해서도 덧붙인다. “폐질에 걸렸는데 사람이 없어 양호를 받지 못하면 한 사람의 부역을 면해준다(廢疾非人不養者, 一人不從政).” 또 장애인들에게는 합당한 일자리를 마련해준다.

병어리, 귀머거리, 절름발이, 앓은뱅이, 외발이, 난쟁이는 그 기량에 따라 각각에 게 백공의 일을 맡겨 먹고살게 한다(瘠韞跛躄斷者 侏儒 百工各以其器食之).⁵³⁾

공자의 중용지국은 이렇게 사회복지의 완성을 추구하는 ‘완벽한 복지국가’다. 공자의 이런 복지이념은 이후 많건 적건 모든 동아시아국가들의 국정을 구속했다.

51) 『禮記』「第五 王制」. ‘연례’는 밥 없이 개고기를 주며 술을 대접하는 봉양이고, ‘향례’는 일정한 의식에 따라 노인들에게 술을 바치는 술 봉양이다. ‘식례’는 술을 차려되 마시지 않고 안주와 밥만 대접하는 봉양이다.

52) 『禮記』「第五 王制」.

53) 『禮記』「第五 王制」.

마지막 네 번째는 자연사랑의 환경정책이다. 공자에게 ‘부민’과 ‘교민’은 물론 ‘위인(爲仁, 인의 실천)’의 일단이다. 그러나 이 ‘인’은 자기의 가족·집단·계급·신분·인간종족에 한정된 ‘소인(小仁)’이거나 현대에 한정된 ‘단인(短仁)’이 아니라, 참달(慳怛, 측은)한 마음속에서 우러나오는, 따라서 만백성·만천하와 대자연에까지 미치는 ‘대인(大仁)’이어야 하고, 먼 후손에까지 길이 미치는 ‘장인(長仁)’이어야 할 것이다. 이런 의미에서 공자는 다음과 같이 말한다.

인에는 (대소·장단의) 여러 등급이 있고, 정의에도 대소·장단이 있는바, 심중이 참달한 자는 못사람을 사랑하는 인자고, 법에 따라서 인을 억지로 행하는 자는 인을 (외부에서) 받아들여 행하는 자다(子言之 仁有數 義有長短小大. 中心慳怛 愛人之仁也 率法而強之 賁仁者也).⁵⁴⁾

그러므로 공자는 “인은 셋이 있으니 [...] 인자는 안인하고, 지자는 이인하고, 죄를 두려워하는 자는 강인한다”고 말한다(子曰 仁有三 [...] 仁者 安仁, 知者 利仁, 畏罪者 強仁).⁵⁵⁾ 따라서 소집단과 인간종족을 뛰어넘어 만백성과 만천하, 자연과 자손만대에까지 미치는 ‘대인(大仁)’과 ‘장인(長仁)’은 참달한 심중에서 우리나라와 베푸는 ‘안인(安仁)’의 부류인 반면, 자기집단·자기계급·자민족·인간종족·자기세대에 한정될 수밖에 없는 ‘소인’과 ‘단인’은 이(利) 때문에 베푸는 ‘이인(利仁)’의 부류거나, 법에 강제되어 베푸는 ‘강인(強仁)’의 부류다. 안인자(安仁者)는 제 이익이나 응보적 대가를 따지지 않고 ‘살신성인(殺身成仁)’으로 못사람에게 널리 베풀고, 멀리 자연과 자손만대까지 사랑하는 ‘성인자(聖仁者)·범애자(汎愛者)·박애자(博愛者)다.⁵⁶⁾ 이에 따라 공자는 ‘인(仁)’의 인도(人道)를 자연사랑으로까지 확장하고 스스로 실천했다. “공자는 낚시질을 하면 주낙으로 마구 잡지 않았고, 주살질을 하면 잡지는 높은 쏘지 않았다(子釣而不網 弋不射宿).⁵⁷⁾ 이런 까닭에 공자는 인간이 부모의 생계를 마련하고

54) 『禮記』 「表記」.

55) 『禮記』 「表記」.

56) ‘殺身成仁’은 『論語』 「위령공」(15-9). “子曰 志士仁人 無求生以害仁 有殺身以成仁” 참조. ‘聖仁’은 『論語』 「雍也」(6-30). “子貢曰 如有博施於民而能濟衆 何如 可謂仁乎? 子曰 何事於仁 必也聖乎” 참조. ‘汎愛’는 『論語』 「學而」(1-6). “出則 [...] 汎愛衆而親仁” 참조. ‘博愛’는 『孝經』 「三才 第七章」. “先王見教之可以化民也 是故先之以博愛而民莫遺其親” 참조.

57) 『論語』 「述而」(7-27). ‘주낙’은 많은 낚시를 늘어 단 낚시대고, ‘주살’은 가는 줄을 맨

제사를 지내기 위해 나무를 베고 짐승을 죽이는 경우에도 그 때를 가려 행해야만 진정한 '효'라고 생각했다. 증지는 공자의 말을 받들어 말한다.

수목은 때맞춰 벌목하고, 금수는 때맞춰 잡아야 한다. 공자는 가로되, '나무 한 그루를 베고 짐승 한 마리를 죽여도 그 때를 어기면 효가 아니다'고 하셨다(曾子曰 樹木以時伐焉 禽獸以時殺焉. 夫子曰 '斷一樹 殺一獸 不以其時 非孝也').⁵⁸⁾

부모에게 효를 한답시고 한창 자라는 나무를 베어 부모의 방을 데우거나 새끼 뱀 짐승을 잡아 부모봉양을 하거나 조상신에게 제사를 지내는 것은 '불효'라는 말이다. 인간은 살기 위해 자연을 먹고 이용하고 자연에 의존해야 한다. 그러나 이 자연이용을 인간적 생존의 필요에 한정해야 하고 이러한 자연이용 속에서도 이로 인해 생기는 자연적 손상과 피해를 최소화하고, 자연을 아끼고 애육하는 것이다. 이것만이 천도(天道)를 우리르고 지도(地道)를 본받는 진정한 인도(人道)다. 이처럼 인도가 명하는 인간사랑도 천도와 지도가 명하는 자연사랑, 즉 자연보호와 자연애육에 근본을 두고 실천해야 한다. 그러므로 본질적으로 인간의 예법은 자연에 근본을 두고 자연을 본받아 만들어야 하는 것이다. 따라서 이러한 예의 실천주체인 공맹의 '인간'은 '자연의 정복자'가 아니라, '자연의 사랑방손님'인 것이다. '자연의 손님'은 자연에 폐를 끼치는 것을 최소화하고 나아가 자연을 애육하면서 자연 속에서 겸허하게 즐기고 공손하게 머물다가 떠나야 한다. 이미 언급했듯이 "벌목하기에 때 이른 나무는 내다 팔아서서 아니 되고, 잡기에 때 이른 금수, 물고기와 자라는 시장에 내다 팔아서서 아니 된다"는 금법도 이런 자연사랑의 '대인(大仁)'에서 나온 것이다. 공자의 이 생태주의적 경제철학은 맹자에게 고스란히 계승된다.

요약하면, 공자의 부민경제는 '무위이치의 자유시장과 '유위이치'의 경제·복지·환경 정책이 하나로 결합된 균형과 조화의 경제다. 서론에서 시사한 여러 서양 학자들은 공자의 이 경제철학이 18세기 유럽의 자유시장 경제학과 복지국가론의 탄생에 결정적 영향을 미쳤다고 한다.

화살이다. 주살은 빗맞은 경우 줄을 당겨 화살을 다시 찾을 수 있다.

58) 『禮記』 「祭義」.

2. 맹자의 인정론적 양민·교민과 자유시장

공자의 경제관과 정치이론은 맹자에게서 더욱 치밀하게 구체화된다. 맹자의 인정론(仁政論)의 구체적 구현 방안은 양민·교민·애물(愛物)·사법정의·반전평화 등 다섯 가지로 종합된다. 이 중 양민·교민·애물은 인정론의 가장 중요한 기둥이다. 인정론의 기본 테제는 ‘백성을 부자로 만들고 교화하며 백성과 함께 동고동락하고 자연을 사랑하는 것’이다. 맹자의 양민론은 백성을 부유하게 만들고, 이를 통해 인심이 좋아지게 하여 도덕생활을 가능케 하는 물질 토대를 만들기 위한 취지에서 주창된다.

1) 욕망의 해방과 풍요로운 충족: “의식주를 물과 불처럼 흔케 하라!”

인정(仁政), 특히 인정의 두 기둥인 양민과 교민을 ‘국가의 존재이유’로 삼는 맹자의 인정론적 국가론은 공자의 ‘인(仁)’ 사상과 부민·교민론의 구체화·체계화에서 나온 소산이다. 이것은 입법·사법·전쟁을 국가의 존재이유로 삼고 백성의 물질 생활과 만민평등의 교육복지를 국가임무에서 추방한 플라톤의 국가론 이래의 서양 ‘야경국가론’과 본질적으로 대립되는 것이다. 그러나 하늘과 부모의 ‘무위이성’의 연장선상에서 국가를 ‘가족의 확대판’으로 간주하여 백성의 물질적·문화적 삶을 ‘무위이치’로 자유화·풍부화하고 ‘유위이치’로 완성하는 공자의 부민·교민국가론의 관점에서 국가가 백성을 자식처럼 기르고 가르치는 맹자의 인정론적 국가론은 당연한 것이다.

백성의 물질적 풍요는 백성의 도덕생활을 위해 선결되어야 한다. 맹자는 백성의 물질적 생활수준과 도덕수준 간의 상관관계도 면밀히 분석하고 해명한다. 그는 백성의 경제적 사정과 예의의 관계에 대해서 “백성이 죽음에서 구명되는 것을 생각하고 넉넉하지 못함을 두려워하니 어느 겨를에 예의를 닦겠는가?”라고 말한다.⁵⁹⁾ 또한 주지하다시피 백성은 항업(恒業)이 없으면 항심(恒心)도 없고, “항심이 없으면 방탕·편벽·사특·사치(放肆邪侈)”에 빠질 수 있다. 따라서 “명군은 백성의 생업을 마련해주고 반드시 위로 부모를 모시기에 족하고 아래로 처자식을 먹이기에 족하게 해야 한다. 풍년에는 내내 몸이 배부르고 흉년이라도 죽음에

59) 『孟子』 「梁惠王上」(1-7).

면할 수 있어야 한다. 그리고 나서 백성을 촉구해 선(善)에 이르도록 해야 한다. 그러므로 백성이 명군의 이 일을 따르는 것은 쉬운 것이다.⁶⁰⁾ 철저한 양민만이 백성의 인심의 순화, 도덕교육, 문명화를 뒷받침해주는 진정한 토대다. 맹자는 뒤에 상론하겠지만 양민을 위한 직업교육·기술교육·효도교육 등 교육복지도 말하고 있다. 따라서 교민은 그 성격에 따라 역으로 양민의 기반이 되기도 하는 것이다. 한마디로, 양민과 교민은 상호 전제하고 상호 침투한다.

부민론의 전제로서 맹자는 먼저 백성과 치자의 욕망을, 위정자와 백성이 함께 풍요를 즐기는 여민동락(與民同樂)의 논리로 해방한다. 맹자는 “문왕은 백성의 힘으로 대(臺)를 만들고 못을 만들었는데, 백성들은 이 일을 기뻐하고 즐거워했고 [...] 그곳의 사슴, 물고기, 자라들이 있는 것을 즐겼는바, 옛사람들은 백성들과 더불어 같이 즐겼고 그러므로 잘 즐길 수 있었다”고 말한다.⁶¹⁾ 또 맹자는 문왕이 70리 정원을 백성과 같이 쓰고 즐겼기 때문에 백성들이 이를 작게 여겼고, 제선왕(齊宣王)의 40리 정원은 임금 혼자 쓰고 즐기면서 백성의 삶을 방해하니 백성들이 이를 큰 것으로 여긴다고 갈파했다.⁶²⁾ 백성과 같이 쓰고 즐긴다면, 백성들은 임금의 70리 정원도 작게 여겨 100리, 200리로 계속 커지기를 바랄 것이다.

또 제선왕이 자신의 설궁(雪宮)에서 맹자에게 현자도 이런 곳에서 노는 즐거움을 갖는지를 물었다. 이에 맹자는 반(反)금욕주의적 욕망해방의 관점에서 다시 ‘여민동락’으로 답했다.

사람들이 이런 즐거움을 얻지 못한다면 제 윗사람을 비난할 것이다. 이런 즐거움을 얻지 못한다고 제 윗사람을 비난하는 것도 잘못이지만 백성의 윗사람이 되어 여민동락하지 않는 것도 잘못이다. 백성의 즐거움을 즐거워하면 백성도 역시 그의 즐거움을 즐거워하고 백성의 근심을 근심하면 백성도 역시 그의 근심을 근심한다. 천하와 함께 즐거워하고 천하와 함께 근심하면서도 왕답지 않은 자는

60) 『孟子』 「梁惠王上」(1-7). “無恒産而有恒心者 惟士爲能. 若民 則無恒産 因無恒心. 苟無恒心 放辟邪侈 無不爲已. 及陷於罪 然後從而刑之 是罔民也. 焉有仁人在位罔民而可爲也? 是故明君制民之産 必使仰足以事父母 俯足以畜妻子 樂歲終身飽 凶年免於死亡 然後驅而之善 故民之從之也輕.” 「滕文公上」(5-3)도 참조.

61) 『孟子』 「梁惠王上」(1-2). “文王以民力爲臺爲沼 而民歡樂之 謂其臺曰靈臺 謂其沼曰靈沼 樂其有麋鹿魚鼈. 古之人與民偕樂 故能樂也.”

62) 『孟子』 「梁惠王下」(2-2) 참조.

아직 없었다.⁶³⁾

맹자는 심지어 물욕과 성욕도 백성과 함께 향유한다면 좋은 것이라고 말한다. 자신의 물욕과 색욕을 걱정하는 선왕에게 맹자는 말한다. “옛날 공류(公劉, 기주의 4대 임금)는 재화를 좋아했다. [...] 임금께서 재화를 좋아하시어 백성과 더불어 이를 함께하신다면 왕다움에 무슨 문제가 있겠습니까?” 또 “옛날에 태왕(문왕의 할아버지 고공단보)은 여색을 좋아하여 그 왕비를 사랑했습니다. [...] 이 당시에는 안으로 원녀(怨女)가 없었고, 밖으로는 홀아비가 없었습니다. 임금께서 백성과 더불어 이를 함께한다면 왕다움에 무슨 문제가 있겠습니까?”⁶⁴⁾ 맹자는 재물과 여색의 욕망조차도 여민동락으로 넓혀 해방하고 있다.

이어서 맹자는 공자처럼 양민의 목표를 ‘부민(富民)’으로 제시한다. 부민의 슬로건은 ‘의식주를 물과 불처럼 흔케 하는 것’이다. 그 이상적 궁극목표는 이를 바탕으로 백성이 어질고 인자하게 저절로 교화되는 것이었다. 맹자는 마치 물과 불이 희소하면 사람이 살기 힘든 것처럼, 백성들은 오곡과 재물이 ‘물과 불처럼 흔치 않으면 살기 어렵다고 생각했다.

백성은 물과 불이 없으면 생활할 수 없다. 해질 녘에 남의 집 문을 두드리고 물과 불을 구하면 주지 않는 자가 없는 것은 불과 불이 지극히 풍족하기 때문이다. 성인이 천하를 다스리면 오곡을 물과 불처럼 흔케 할 것이다.⁶⁵⁾

맹자도 공자처럼 학업 중의 군자에게는 일시적으로 과욕(寡欲)의 삶을 강조했지만, 학업이 끝난 군자와 백성에 대해서는 물질 욕망을 해방하고 물과 불처럼 풍족하게 이 욕망을 충족하는 백성의 윤택한 삶을 갈망했다. 이것이 인심이 좋아지는 유일한 길이기 때문이다. 그간 공맹에게 덧씌워져온, ‘백성의 욕망을 억제하려고 하거나 ‘인심(人心, 백성의 욕망)’을 소위 ‘도심(道心)’으로 억압하려고 한 금욕주의적 유교상(象)은 실로 공맹

63) 『孟子』 「梁惠王下」(2-4). “人不得 則非其上矣. 不得而非其上者 非也 爲民上而不與民同樂者 亦非也. 樂民之樂者 民亦樂其樂 憂民之憂者 民亦憂其憂. 樂以天下 憂以天下 然而不王者 未之有也.”

64) 『孟子』 「梁惠王下」(2-5).

65) 『孟子』 「盡心上」(13-23). “孟子曰 易其田疇 薄其稅斂 民可使富也. 食之以時 用之以禮 財不可勝也. 民非水火不生活 昏暮叩人之門戶求水火 無弗與者 至足矣. 聖人治天下 使有菽粟如火水. 菽粟如火水 而民焉有不仁者乎?”

의 이상과 정면 배치되는 것이다. 이것은 아마 공맹이 군자가 가난할 때나 학업 중일 때의 군자에게 일시적으로 요구한 ‘빈이락(貧而樂)’과 ‘과욕(寡欲)’의 원칙을 잘못 일반화한 결과리라.

2) 무위이념과 자유시장: 농·상 양본주의

맹자는 공자를 계승하여 치국과 양민의 근본원리를 ‘무위’로 언명한다. 그는 “사람들이 하지 않는 것을 하도록 시키지 않고, 그들이 바라지 않는 것을 바라지 않는다(孟子曰 無爲其所不爲 無欲其所不欲 如此而已矣)”라고 말한다.⁶⁶⁾ 따라서 맹자는 당시 경제에서 농업의 근본성을 인정하면서도 인위적인 ‘극단적 농본주의’에 반대하고 자연스런 사회분업과 이에 근거한 상품교역의 필연성 및 상품의 질적 차이에 따른 가격의 자유화와 세분화의 필연성을 강조했던 것이다. 맹자는 모두가 손수 농사를 지어먹어야 한다는 허행(許行)의 극단적 농본주의를 비판하면서 허행 자신도 피할 수 없는 분업과 교역의 필연성을 말한다. “곡식으로 기구와 그릇을 바꾸는 것이 옹기장이, 대장장이에게 해가 되지 않는데, 옹기장이와 대장장이가 그 기구와 그릇으로 곡식을 바꿔 먹는 것이 어찌 농부에게 해가 되겠는가? 또 허행은 어찌 옹기장이, 대장장이가 되지 않고 이것들을 다 자기 집으로 가져다 쓰고, 어찌하여 부분하게 백공과 교역하는가?(以粟易械器者 不爲厲陶冶 陶冶亦以其械器易粟者 豈爲厲農夫哉? 且許子何不爲陶冶 舍皆取諸其宮中而用之 何爲紛紛然與百工交易?)” 또 맹자는 물건의 가격을 하나로 고정시키려는 허행의 일물일가론(一物一價論)을 비판하고 시장의 자유로운 가격법칙을 옹호한다. “무릇 물건이 일정치 않음은 물건의 실정이다. 어떤 것은 서로 간의 차이가 1배, 5배이고 어떤 것은 10배, 100배이고, 어떤 것은 천 배, 만 배다. 그대가 이것을 견주어 동일하게 만들면 이것은 천하를 어지럽히는 것이다. 큰 신발과 작은 신발이 같은 가격이면 어찌 사람들이 신을 만들겠는가? 허행의 도를 따르는 것은 서로를 이끌어 거짓을 저지르는 것이니 어찌 국가를 다스릴 수 있겠는가?(夫物之不齊 物之情也 或相倍蓰 或相什百 或相千萬. 子比而同之 是亂天下也. 巨屨小屨同賈 人豈爲之哉? 從許子之道 相率而爲僞者也 惡能治國家?)”⁶⁷⁾ 맹자의 이 말은 바로 공자가 의도한 ‘농·상 양본주의’를

66) 『孟子』 「盡心上」(13-17).

67) 『孟子』 「滕文公上」(5-4).

더욱 선명하게 표현하는 논변이다.

나아가 맹자는 공자를 이어 시장교역의 발전에 방해가 되는 무거운 부세와 부당한 세금의 경감과 폐지를 시장 활성화 조치로 강조한다. 맹자는 먼저 조세의 원칙을 논한다. “배와 실에 대한 과세, 곡식과 쌀에 대한 과세, 노역에 대한 징발이 있는데, 군자는 이 중 하나만 쓰고 다른 두 가지는 완화한다. 이 중 두 가지를 쓰면 백성이 굶주리고 그 셋을 다 쓰면 아버지와 아들이 헤어진다.”⁶⁸⁾ 이에 따라 맹자는 “옛날 문왕이 기산에서 다스릴 때는 경작자가 9분의 1의 세금만 냈다”고 하면서 조세경감을 주창한다. 이어 맹자는 문왕치세에 “관문과 시장에서는 규찰만 하고 세금을 받지 않았고, 연못의 징검다리에서는 (고기잡이 통발과 살의 설치)를 금하지 않았다”고 하면서 관세와 시장세 폐지, 경제활동과 관련된 금법의 폐지 등을 통한 자유시장·자유경제 정책들을 열거한다.⁶⁹⁾ 맹자는 이를 더욱 부연하여, 기원전 350년경에 이미 시장조절을 위한 수매(收買)조치를 포함하여, 관세폐지, 감세, 부포(夫布, 부역세)와 이포(里布, 섬유생산에 대한 세금) 폐지 등을 주장했다.

시장에서 가게를 내주되 세금을 물리지 않고 안 팔린 물품은 나라에서 법으로 수매하여 쌓여 있지 않게 하면 천하의 상인들이 다 기뻐하면서 이 시장에 물품을 내놓고 보관하기를 바랄 것이다. 관문에서 검문만 하고 세금을 징수하지 않는다면 천하의 여행상단들은 다 기뻐하며 그 길로만 출입하기를 바랄 것이다. 농사짓는 일에서 조(助)만 받고 세를 받지 않으면 천하의 농민들이 다 기뻐하며 그 들에서 농사짓기를 바랄 것이다. 시는 티전에서 부포와 이포를 없앤다면 천하의 백성들이 그 이주민이 되기를 바랄 것이다.⁷⁰⁾

여기서 면세와 감세 조치는 자유시장과 상업장려를 통한 ‘무위’의 양민인 반면, 시장조절을 위한 수매는 시장에 반하는 조치가 아니라 ‘시장을 위한’ 조치다.

천하의 백성들이 몰려오는 나라는 부강한 나라고 ‘무적의 나라’다.

68) 『孟子』 「盡心下」(14-27). “孟子曰 有布縷之征 粟米之征 力役之征. 君子用其一 緩其二. 用其二而民有殍 用其三而父子離.”

69) 『孟子』 「梁惠王下」(2-5). “昔者文王之治岐也 耕者九一 [···] 關市譏而不征 澤梁無禁.”

70) 『孟子』 「公孫丑上」(3-5). “孟子曰 [···] 市廛而不征 法而不廛 則天下之商皆悅 而願藏於其市矣 關譏而不征 則天下之旅皆悅 而願出於其路矣 耕者助而不稅 則天下之農皆悅 而願耕於其野矣 廛無夫里之布 則天下之民皆悅 而願爲之氓矣.”

시장을 각종 규제와 세금으로부터 자유화하여 백성들 각자의 이기적 물욕을 해방하고 그 충족을 극대화하도록 만들면, 자유시장기제의 자율적 작동에 의해 개인의 이기적 이익추구와 개인적 재부의 축적으로부터 경제의 발달과 국가의 부강이라는 ‘공동선’이 달성된다. 맹자는 자유시장을 확립하기 위해 특히 관세, 각종 시장세와 규제의 폐지를 시급한 것으로 여겼다. 그는 관세와 시장세를 경감 또는 폐지하는 것은 “속히 시행해야지 “내년까지 기다릴” 일이 아니라고 잘라 말한다.⁷¹⁾

3) 경제개발 정책과 복지·애물 정책

시장경제는 위력적일지라도 상술했듯이 그 자체만으로는 불완전하므로 시장이 해내지 못하는 일들을 정부가 ‘유위이치’로 보완해야 한다.

첫 번째 유위의 양민·경제 정책으로서 맹자는 기아·동한(冬寒)을 타개하는 농업·특용작물·임업·어업 등 산업진흥과 기술보급, (노인·가족 부양을 위한) 효제교육을 역설한다.⁷²⁾

두 번째 ‘유위이치’의 양민정책은 경지를 균제하는 것이다. 맹자는 이것을 바른 경지정리와 주공의 정전제(井田制) 도입으로 해결하려고 한다. 정전제는 총 900무 정전(井田) 중 가운데 위치한 공전(公田) 100무를 공동으로 경작하여 여기서 나는 소출을 나라에 ‘조(助)’로 바치는 제도로서, 세금이 가장 싼 토지제도다.⁷³⁾ 따라서 서양 중농주의자들에게 중요한 시사를 준 정전제의 ‘10분의 1’, 또는 ‘9분의 1’ 세법을 맹자는 역사적으로도 고찰한 후에 백성의 민생을 위해 수년을 비교한 중간치를 불변의 조세로 삼아 균제 없이 획일적으로 거둬들이는 하나라의 ‘공법(貢法)’을 반대하고, 주나라의 10분의 1 또는 9분의 1의 가벼운 정전제적 ‘조법(助法)’을 강력히 주장했다.⁷⁴⁾ 경지면적, 토질, 가족 수, 일손의 수, 시기, 상황 등을 종합적으로 고려하는 토지균제의 취지와 9분의 1, 10분의 1 세제는 정전제가 사라진 뒤에도 한나라와 그 이후 중국의 토지·조세 정책의

71) 『孟子』 「滕文公下」(6-8) 참조.

72) 『孟子』 「梁惠王上」(1-3). “不違農時 穀不可勝食也 數罟不入洿池 漁鼈不可勝食也 斧斤以時入山林 材木不可勝用也. 穀與漁鼈不可勝食 材木不可勝用 是使民養生喪死無憾也. 養生喪死無憾 王道之始也. 五畝之宅 樹之以桑 五十者可以衣帛矣. 雞豚狗彘之畜 無失其時 七十者可以食肉矣. 百畝之田 勿奪其時 數口之家可以無飢矣. 謹庠序之教 申之以孝悌之義 頒白者不負戴於道路矣. 七十者衣帛食肉 黎民不飢不寒 然而不王者 未之有也焉.”

73) 『孟子』 「滕文公上」(5-3).

74) 『孟子』 「滕文公上」(5-3).

통의가 된다.

세 번째 유위의 양민정책은 환·과·고·독 및 병자에 대한 구휼, 노인봉양과 어린이 양육, 즉 사회복지 정책이다.⁷⁵⁾ 이것은 공자가 대동사회의 이념과 관련하여 언급하는 정책을 맹자가 계승한 것이다. 따라서 복지정책은 공맹철학의 도통에 속한다. “천하에 노인을 잘 보양하는 곳이 있으면 인자는 그곳을 자기가 귀의할 곳으로 여긴다.”⁷⁶⁾ 문왕의 기주에는 헐벗고 굶주리는 노인이 없었다. 그래서 폭군 주왕(紂王)을 피해 북해 근처에 숨어살던 백이와 숙제 같은 인자도 ‘기주의 문왕이 늙은이를 잘 봉양한다’는 소문을 듣고 기주로 찾아왔던 것이다. 그리하여 맹자는 노인봉양의 물적 토대를 갖추기 위한 경제정책을 뽕나무 재배, 양잠, 가축사육, 밭 경작, 경작지와 주거지 정리, 곡식농사법, 식목법, 자식훈육법 교육 등으로 구체적으로 열거한다.⁷⁷⁾ 또한 맹자도 공자가 대동사회의 복지정책으로 고용안정(土有所用)을 말했듯이 ‘항업’의 완전 고용을 명군의 국책으로 천명한다.⁷⁸⁾

마지막 네 번째 유위의 양민정책은 자연(동식물과 자연사물)을 아끼고 보호하는 ‘애물(愛物)’이다. 상술했듯이 공자는 자연에까지 미치는 ‘대인(大仁)’을 말하고 몸소 실천했다. 이를 계승하여 맹자는 공자의 이 ‘대인’ 개념을, ‘친친(親親, 가족사랑의 ‘친애’), ‘인민(仁民, 백성사랑의 ‘인애’), ‘애물(愛物, 자연사랑의 ‘애육’)의 세 측면으로 구분하고, 이 ‘애물’을 강조한다. “아버이는 친애하고 백성은 인애하는 것이다. 백성은 인애하고 자연사물은 애육(愛育)하는 것이다(親親而仁民 仁民而愛物).”⁷⁹⁾ 맹자의 인정론, 아니 공맹의 양민론은 동식물을 아끼고 기르며 생물 없는 사물들과

75) 환·과·고·독에 대해서 맹자는 공자의 주장을 거의 글자 그대로 반복한다. “늙어서 아내가 없으면 환이고, 늙어서 남편이 없으면 과고, 늙어서 자식이 없으면 독이고, 어려서 아버지가 없으면 고다. 이 넷은 천하의 궁한 백성으로 의지할 데 없는 사람들이다. 문왕은 정사를 펴서 인을 베풀면서 반드시 이 넷을 먼저 챙겼다(老而無妻曰鰥 老而無夫曰寡 老而無子曰獨 幼而無父曰孤. 此四者 天下之窮民而無告者. 文王發政施仁 必先斯四者). 『孟子』 「梁惠王下」(2-5).

76) 『孟子』 「盡心上」(13-22).

77) 『孟子』 「盡心上」(13-22). “五畝之宅 樹牆下以桑 匹婦蠶之 則老者足以衣帛矣. 五母雞 二母鵝 無失其時 老者足以無失肉矣. 百畝之田 匹夫耕之 八口之家可以無飢矣. 所謂西伯 善養老者 制其田里 教之樹畜 導其妻子使養其老. 五十非帛不煖 七十非肉不飽 不煖不飽 謂之凍餒. 文王之民無凍餒之老者 此之謂也.” 『梁惠王上』(1-3)에도 유사한 구절이 있다.

78) 『孟子』 「梁惠王上」(1-7). “若民 則無恒產 因無恒心. [...] 是故明君制民之產 必使仰足以事父母 俯足以畜妻子 樂歲終身飽 凶年免於死亡 然後驅而之善.”

79) 『孟子』 「盡心上」(13-45).

자연자원을 아끼고 소중히 하는 이 ‘애물’까지 포함해야만 완성된다. 전·현 세대가 자연사물을 ‘애육’하여 온전한 자연을 후대에 물려주는 경우야야 자손만대의 양민을 가능케 하는 ‘장인(長仁)’을 실천할 수 있기 때문이다.

지금까지, 한편으로 물적 욕망의 해방, 시장진입과 경제활동을 어렵게 하는 각종 세금과 부역의 폐지·경감, 경제활동과 시장에 대한 각종 규제의 폐지·완화, 농·상 양본주의 경제원칙 등을 통한 자유시장의 창출과 물자순환의 원활화, 이를 통한 물가안정, 자유방임의 ‘무위이치’로 요약되는 ‘무위양민(無爲養民)’, 다른 한편으로 이 ‘무위양민’이 아무리 완벽하더라도 필수불가결한 각종 산업진흥, 기술보급·직업교육, 경제규제, 사회적 약자에 대한 포괄적 사회복지 정책 및 교육복지 정책, 여민동락적 향유, 고용창출을 통한 완전고용, 양민과 교민의 상호 전체적 결합, ‘애물’로 요약되는 ‘유위양민(有爲養民)’과 ‘교민’을 분석했다. ‘부민’을 겨냥한 이 무위·유위의 양민정책과 교민정책이 백성을 차별 없이 모두 다 ‘부이호례(富而好禮)’할 줄 아는 ‘덕스런 부자’로 만들려는 공맹의 인정론적 국가론의 핵심 요소다.

3. 사마천의 자유시장주의와 중국 역대 정부의 경제원칙

1) 사마천의 농·상 양본주의적 자유시장과 ‘자연지법’

사마천은 『사기』 「화식열전」과 「평준서」에서 ‘자연지도’ 또는 ‘천지도(天地之道)’로서의 고명하고 박후한 ‘무위이치’에 바탕을 둔 공맹의 양민론적 경제철학을 계승하여 더욱 발전시킨다. 공맹에 대한 사마천의 존경은 실로 지극했다. 그는 공자를 제후의 반열에 올려 「공자세가」를 짓고 「중니제자열전」, 「맹자순경열전」, 「유림열전」을 지어 『사기』에서 네 번에 걸쳐 공맹과 제자·후학들의 동향을 상론하고, 곳곳에서 공자의 저서 『춘추』와 그 주석서 『춘추좌씨전』·『춘추공양전』·『춘추곡량전』을 크게 활용하고 도처에서 공자의 어록을 역사적 사건의 평가기준으로 적용하고 있다.

사마천은 노자의 시장 없는 소국과민론을 비판하고 공자의 무위시장을 옹호하는 것으로 「화식열전」의 말문을 연다. 그는 이상국가를 사람의 이동과 물자유통이 두절된 아늑하고 안전한 소국으로 그리는 노자의

소극적 정치철학을 백성의 온갖 적극적 욕망을 무시하는 ‘외눈박이의 논변(眇論)’으로 규정하면서, 이렇게 비판한다. “저 외눈박이의 논변으로는 집집마다 유세해도 끝내 교화할 수 없을 것이다. 그러므로 잘하는 치자는 백성을 따르고, 그다음 치자는 백성을 이(利)로 다스리고, 그다음 치자는 백성을 가르치고, 그다음 치자는 백성을 정제(整齊)하고, 최하의 치자는 백성과 싸운다(善者因之 其次利道之 其次教誨之 其次整齊之 最下者與之爭).”⁸⁰⁾ 백성의 적극적인 욕망을 임의로 재단하지 않고 백성의 마음을 그대로 따라 이들의 활동을 자유방임하는 최선의 치자는 ‘무위이치자’다.

각지에서 나는 산물들은 “다 중국인민이 좋아하는 것들로서, 세속에서 몸에 걸치고 마시고 먹고산 사람을 받들고 죽은 사람을 보내는 도구들이다. 그러므로 농부를 대접하여 산물을 기르고, 산지기는 산물을 내고, 공인은 물건을 만들고, 상인은 이것들을 유통시킨다. 이것이 어찌 정령과 교시의 징발이 있어 그것들이 모이는 것을 기대하는 것인가? 사람들이 각자 알아서 제 기능을 맡고 제 힘을 다해 바라는 것을 얻는 것이다(皆中國人民所喜好 謠俗被服飲食奉生送死之具也. 故待農而食之 虞而出之 工而成之 商而通之. 此寧有政教發徵期會哉? 人各任其能 竭其力 以得所欲).”⁸¹⁾ 따라서 사마천에 의하면, 시장의 운동과 물자공급의 조절도 ‘자연의 도’에 따라, 또는 ‘자연지험(自然之驗, 자연의 효험)’의 가격법칙적 수요·공급 메커니즘에 따라 저절로 이루어지고, 치자는 이를 가만히 따르기만 하면 된다.

물건이 싸면 비싸질 징후고, 물건이 비싸면 싸질 징후다. 각자가 제 생업을 좋아하고 제 일을 즐기는 것이 물이 아래로 흘러가는 것과 같아서, 물건은 밤낮 쉴 새가 없이 부르지 않아도 스스로 오고 구하지 않아도 백성이 산출한다. 이것이 어찌 도와 부합되는 바가 아니고, ‘자연지험’이 아니겠는가?(物賤之徵貴 貴之徵賤. 各勸其業 樂其事 若水之趨下 日夜無休時 不召而自來 不求而民出之. 豈非道之所符而自然之驗邪?)⁸²⁾

생산·유통·분배는 인간의 본성적 욕망을 충족시키려는 백성들의

80) 사마천 저, 김원중 역, 『사기열전 ②』 「화식열전」, 837-838쪽.

81) 위의 책, 838쪽.

82) 위의 책, 838쪽.

자발적 움직임으로 국가의 개입 없이 ‘자연지힘’으로 이루어지고, 국가는 스스로 좋아서 움직이는 이런 백성들을 고요히 지켜보며 따르면 될 뿐이다. 또한 맹자가 의식주가 풍족해야 인심이 좋아지고 항업이 있어야 항심이 있다고 했듯이, 경제활동을 통해 물질 욕구가 어느 정도 충족되면 예절과 문화가 ‘자연지힘’으로 꽃핀다. 그러므로 “제나라 관중은 ‘곳간이 차야 예절을 알고, 의식이 족해야 영욕을 안다(倉廩實而知禮節, 衣食足而知榮辱)’고 했다. 예는 있는 사람에게서 생기고 없는 사람에게서 폐한다. 따라서 군자는 부유하면 덕을 행하기를 좋아하고, 소인은 부유하면 제 능력을 발휘한다. [...] 사람은 부유하면 인의에 부합한다.” 이에 잇대어 사마천은 신분을 가리지 않고 부자가 되려는 경제마인드의 중요성을 역설한다. “부자는 세를 얻어 더욱 빛나고, 세를 잃으면 손님이로 갈 곳도 없어 즐겁지 않다.” 그래서 속담에 “천금을 가진 자의 자식은 저자거리에서 죽지 않는다(千金之子 不死於市)”는 말이 있다.⁸³⁾

이어서 사마천은 개개인을 부자로 만드는 ‘부민’을 ‘부국과 연결시키는 시장의 ‘자연지힘’ 메커니즘도 강조한다. 그는 월(越)나라가 오(吳)나라에 패한 후 조정에 등용한 ‘계연(計然)’의 부국강병책을 소개한다. 자유시장에서 개인의 자유로운 사적 영리추구가 저절로 국가의 공동선과 연결되는 ‘자연지힘’을 정확히 이해했던 계연은 가격법칙에 따른 물가안정과 물자의 원활한 유통을 강조한다.

계연은 말한다. “..... 무릇 쌀값이 한 말에 20전이면 농민을 병들게 하고, 90전이면 말업인(末業人, 상인)을 병들게 한다. 말업인이 병들면 재물이 나오지 않고, 농민이 병들면 잡초를 다스리지 않는다. 위로 80전을 넘지 않고 아래로 30전으로 줄지 않으면 농부와 말업인이 다 이롭다. 쌀값을 고르게 하고 물자를 한결같이 하고 관문과 시장에 부족하지 않게 하는 것, 이것이 치국의 도다. 물건을 보관하는 이치는 물건을 온전히 두는 데 힘쓰고 재물을 쉬게 하는 일을 없애는 것이다. 물건으로 서로 교역하고 썩는 것은 먹어 치우고 화물을 유치해두지 말아야 한다. 비싼 것에 주저앉지 말라. 그것이 남는지 모자라는지를 따져보면 비싸질지, 싸질지를 안다. 비싸지는 것이 위로 극으로 가면 다시 싸지고, 싼 것이 아래로 극으로 가면, 다시 비싸진다. 비싸면 분토처럼 내다 팔고, 싸면 주옥처럼 사들인다. 재물과 화폐는 흐르는 물처럼 돌기를 바란다.” 이 정책을 닦은 지 10년, 월나라는 부강해졌고, 후하게 포상하니 전사들이 갈증에 물마시듯이 화살과 돌 세례를

83) 위의 책, 840쪽.

향해 돌진하고, 마침내 강한 오나라에 복수했다.⁸⁴⁾

계연은 여기서 농업을 근본으로 보고, 상업을 말단으로 보아 거둬 상인을 '말업인'으로 부르고 있다. 그런데 중요한 것은, 거의 모든 것을 시장에 맡기고 각 개인이 자기의 이익을 좇도록 했는데 이들의 이러한 이기적 활동이 무위(자유)시장의 '자연적 도'에 따라 나라를 부강하게 만든다는 가격법칙적 수요·공급 메커니즘, 말하자면 개인들의 이기적 이익추구가 개인들을 부유하게 만들었을 뿐만 아니라, '자연히', 즉 이들이 국부에 기여하려고 의도하거나 노력하지 않는데도 국가의 부강이라는 공동선을 이룩하는 효과를 낸다는 '자연지힘' 메커니즘이다. 계연의 이 자유시장주의적 부국강병책은 유럽인들에게 전해져 케네의 자유방임적 중농주의와 애덤 스미스의 자유시장주의로 재탄생한다.

사마천은 부유해지고 싶은 물욕이 신분고하를 막론한 '인지상정'임을 거듭 강조한다.⁸⁵⁾ 모든 신분과 직분이 다 부로 귀일하므로, 부는 봉토나 벼슬이 없는 사람도 '무관의 제왕'으로 만들어주는 위력을 가졌다. 사마천은 '무관의 부자를 '소봉(흰옷) 입은 봉작자(封爵者)'라는 뜻으로 '소봉(素封)'이라고 부른다. "관록의 녹봉도 없고 식읍의 수입도 없으면서 그들과 비견될 만큼 즐기는 자가 있으니, 이름하여 '소봉'이라고 한다."⁸⁶⁾

무엇을 해서든 돈을 벌어서 부자가 되면 그만이다. 하지만 그래도 영예의 관점에서 '본업(농업)으로 부유해지는 것이 으뜸이고, 말업(末業, 상업)으로 부유해지는 것은 그다음이고, 간업(姦業, 비윤리적 직업)으로 부유해지는 것은 최하이다(本富爲上 末富次之 姦富最下)." 그러나 사마천은 "바위 동굴 속에서 도를 닦는 기이한 선비의 행동도 하지 않으면서 길에 빈천하게 살며 인의를 말하기를 좋아하는 것도 역시 수치(無巖處奇士之行 而長貧賤 好語仁義 亦足羞也)"라고 생각한다.⁸⁷⁾ 이런 까닭에 사마천은 인의를 말하며 누항에 숨어살았던 공자의 손자 원헌을 비판한 반면, 장사로 천금을 벌어서 공자를 도와 공자의 명성을 천하에 빛나게 했던 자공을 높이 평가했다.⁸⁸⁾

84) 위의 책, 841-842쪽.

85) 위의 책, 853-855쪽 참조.

86) 위의 책, 856쪽.

87) 위의 책, 857쪽.

88) 위의 책, 843쪽 참조.

그런데 사마천은 이처럼 영예 면에서 농업(본업)이 최상이고 상업(말업)이 차상임을 인정하지만, 재부를 빨리 모으는 점에서는 역으로 상업이 최상이고, 농업은 최하라고 말한다. 그리고 상업으로라도 부자가 되려면, 그 부의 규모에 따라 권위는 절로 갖춰진다.

보통 초가의 서민은 상대가 열 배 부유하면 몸을 낮추고, 백 배 부유하면 두려워하고, 천 배면 그의 부림을 받고, 만 배면 그 수하가 된다. 이것이 사물의 이치다. 그런데 무릇 가난하여 부를 구하는 경우에, 농업이 공업만 못하고, 공업이 말업(상업)만 못하다. 비단에 수를 놓는 일이 시장의 문에 기대는 것만 못하다는 말이다. 이것은 말업이 가난한 자의 밑천임을 말하는 것이다.⁸⁹⁾

서민보다 만 배 많이 가진 상인은 이미 많은 수하를 거느린 대상단의 주장이다. 이런 거상은 부와 권력, 그리고 사회적 영예를 다 가졌다. 처음에는 시장 입구에서 미천한 장사를 시작하더라도 기업형 상단으로 도약할 가능성이 상업에는 늘 넓게 열려 있는 것이다. 장사로 부자 되기가 농사지어 부자 되기보다 훨씬 더 쉽다는 말이다.

사마천이 살았던 기원전 1-2세기 중국 각지에는 거만금을 가진 수많은 대공업 공장주와 거상들이 일어났다. 제후들과 벗하며 살고, 이런 지위를 이용하여 돈을 더 늘렸던 이 거부들을 사마천은 일일이 열거하여 소개한다.⁹⁰⁾ “이들은 다 봉작으로 받는 식읍도, 봉록도, 법을 농간하거나 간사한 짓을 저지르는 일도 없었고, 이치를 끝까지 따져 거취하고, 때와 더불어 내려보고 올려보며 그 이익을 획득했다. 말업으로 재물을 모으고 본업으로 재물을 지켰다(以末致富 用本守之).” 그리하여 큰 부자는 군 단위를 압도하고 중간의 부자는 현 단위를 압도하고, 작은 부자는 향리를 압도하는 자들인데, 수로 셀 수 없었다. 이어서 사마천은 “부유해지는 데에는 경업(경상직업)이 따로 없고, 재화에는 고정된 주인이 없다(富無經業 則貨無常主)”고 역설하며 “천금의 가문은 한 도읍의 제후이고, 거만금을 가진 거부는 왕과 같이 즐긴다”고 갈파하고 모두 ‘소봉’이 될 것을 촉구한다.⁹¹⁾ 이것이 바로 무위의 ‘자연적 도’와 ‘농·상 양본주의’에 바탕을 둔 사마천의 자유시장주의의 요지다.

89) 위의 책, 857쪽.

90) 위의 책, 858-863쪽 참조.

91) 위의 책, 863쪽.

사마천은 자신의 자유경제사상에 입각하여 「평준서」에서 한(漢) 무제 때 국가전매사업과 국영기업을 과도하게 확대하여 자유시장을 없앤 상홍양(桑弘羊, 기원전 152-80)을 비판하고 있다.⁹²⁾ 상홍양은 최정점에서 법가적 경제정책을 대변했다.⁹³⁾ 그는 무제 때 경제문란의 원인을 정부의 경제독점과 과도한 시장개입으로 분석하고 있다. 상홍양은 조세를 주변 화시키고 국가가 직접 시장에 개입하여 폭리를 취하고 상공업에 직접 운영하여 전매사업과 국영기업을 대폭 확대하여 민간 부문을 위축시킨 것이다. 이로 인해 국영기업의 제품이 저질화되고 민간 상공업이 몰락하여 백성은 헐벗은 반면, 국가와 관리들, 그리고 세도가들은 승승장구하여 사치에 빠지고, 국가창고는 썩어 문드러질 정도로 넘쳐났고, 국가는 금권주의에 침몰했다.⁹⁴⁾ 상홍양은 물가조절과 물가안정을 구실로 한 평준법과 균수법, 그리고 염철전매법을 내세워 정부의 독점이윤을 획득하는 관치·국영경제를 추구한 것이다. 사마천은 어사대부 복식(卜式)의 입을 빌려 상홍양을 매섭게 비판한다. 복식이 어느 기우제 때 황제에게 진언하기를, “정부의 비용은 응당 정상적인 조세로 충당해야만 합니다. 현재 상홍양은 관리를 시장의 점포에 얹혀 장사를 해서 돈을 벌고 있습니다. 상홍양을 삶아 죽이면 하늘이 비를 내려줄 것입니다”라고 했다.⁹⁵⁾ [상홍양은 무제를 이은 소제(昭帝) 치세에 처형된다.⁹⁶⁾] 아무튼 한나라 정부는 이후 자유시장을 부정한 진시황과 한나라 무제 때의 관치·국영경제의 난정을 타산지석으로 삼아 시장경제를 ‘무위이치’ 정책으로 자유화하여 안정시켰다.⁹⁷⁾

한무제 때 관철된 상홍양의 반(反)시장적 국가독점 정책은 기원전 81년 ‘염철질의(鹽鐵質疑)’로 알려진 제국회의(帝國會議)의 대논쟁에서 그의 노선이 승리하면서부터 비롯되었다. 그는 이 회의에서 소금, 철, 주류(酒類)의 국가전매를 근간으로 삼는 법가적 경제정책을 주장하여 이에 반대하는 유학자들과의 격렬한 논쟁 끝에 승리했다. 그러나 그는

92) 司馬遷, 『史記表·書』 「平準書」. 司馬遷 著, 정법진 외 역, 『史記·表(序)·書』(까치, 1996), 251쪽.

93) Gang Deng, *The Premodern Chinese Economy*, p. 117 참조.

94) 司馬遷, 『史記表·書』 「平準書」, 277쪽.

95) 위의 책, 277쪽.

96) 司馬遷, 『史記列傳』 「酷吏列傳」; 사마천 著, 김원중 역, 앞의 책, 673쪽 참조.

97) Gang Deng, *op. cit.*, p. 258 참조.

오직 한무제의 지원 덕택에 이 승리를 거둘 수 있었다. 이 회의에서 상홍양은 소수파였고, 자유시장을 옹호한 유학자들은 압도적 다수파였기 때문이다. 이와 같이 유학자들은 늘 자유시장을 옹호했고 어쩌다 시장이 민생을 해치는 최악의 경우에도 시장을 반대한 것이 아니라, 가급적 시장을 해치지 않는 규제 유형을 찾아보려는 ‘양가적(兩價的)’ 정책을 추구했다. 이후에도 유생들이 주도한 중국에서 교역의 국가독점은 줄곧 명백히 ‘반(反)유학적인’ 것으로 여겨졌다. 자유시장적 유학자들은 ‘염철 질의’ 대논쟁 이후에도 국가독점이 민생을 옥졸 위협이 비칠 때면 중국의 전 역사에 걸쳐 매년 다시 정치무대에 등장했기 때문이다.⁹⁸⁾

사마천은 중국의 역대 사상가들 중 ‘자연지힘’의 자유시장을 가장 정교하게 이론화하고, 가장 치열하게 그리고 가장 극적으로 옹호한 사상가다. 그래서 그런지 사마천의 경제사상은 전체적으로 보면 공맹의 ‘무위와 ‘유위’의 ‘양민’ 중 ‘무위양민’에 치중해 있다. 그러나 하늘이 ‘기왓장 세 장’만큼 불완전하듯이 하늘의 명을 따르는 ‘무위이치’와 ‘자연지힘’에 의거한 자유시장도 때로 불완전하고 때로 기형적으로 작동하기에, ‘무위양민’만으로는 백성을 다 고루 부유하게 하는 데 역부족이다. 이에 대처하기 위해서는 ‘유위양민’ 정책이 추가로 필요하다. 경제정책(가격조절 정책, 빈익빈부익부 현상에 대처하는 경제규제, 조세규제, 직업·기술보급 교육, 생산자금·도구·종자 등의 지원을 통한 산업·경제진흥)과 사회복지 정책(일자리 창출, 환과고독·병자·빈자 등의 사회적 약자에 대한 구휼, 재해지역에 대한 면세·감세·구휼 정책) 등의 ‘유위양민’과, ‘자천자이지어서인(自天子以至於庶人) 일시개이수신위본(壹是皆以修身爲本)’ 또는 ‘유교무류(有教無類)’의 만민평등교육 및 차별 없는 ‘교민’복지 정책이 필수불가결한 것이다. 그러나 사마천은 가격조절 정책 말고는 이 ‘유위양민’ 정책들을 전혀 언급치 않고 있다. 그러나 공맹의 경우에 소극적 ‘무위양민’과 적극적 ‘유위양민’은 상호 불가분적인 것이다.

2) 중국 역대 정부의 시장·복지 정책과 역사적 실상

아무튼 불간섭·민영화·조세경감·자유상공업을 추구하는 자유경제 정책은 사마천의 경제이론과 관치경제 비판에 힘입어 송·원·명·청나라의 역대 중국정부의 전통이 된다. 그리고 공맹의 경제·복지론도 자유시장철학과 쌍두마차를 이루며 중국에서 전통적으로 그 대강이 실제에 구현되어 동아시아의 번영을 이끌었다. 중국과 조선에서 가령

98) *Ibid*, p. 117.

만민평등교육 및 신분차별·빈부차별 없는 교민복지 정책은⁹⁹⁾ 향교·사학(四學)·성균관 유생들에 대한 무상교육, 무상숙식, 학비·용돈지급 및 병역·신역면제 등으로 구현되었다. 또 한·당·송·명나라 치세에서 국가는 소금·인삼·차 등 이윤 많은 산업분야에서 정부의 전매·독점권의 설정과 가격통제의 개입 정도를 두고 정부가 해야 하는 간섭의 수준에 대해 종종 너무 많은 간섭과 규제에 반대하는 유학집단과 간섭을 확대하려는 ‘세도가집단’ 간에 논쟁이 불꽃을 튀겼지만, 대강 자유시장 원칙이 견지되었다. 당나라 때에는 황제들이 평소에 자유경제체제를 유지하되, 전시에는 특정 분야에 정부전매권을 설치했다가 재정위기가 지나가면 나중에 철폐하는 정책을 취했다. 하지만 송·명나라 때에는 독점분야에 모든 산업에서 폐지되었고, 이 두 왕조의 전 기간 동안 다시 도입되지 않았다. 두 왕조는 전면적 무위경제체제를 내내 견지한 것이다. 반대로 청나라 때에는 국제무역·염철 등 일정 부분에서 정부독점이 재도입되었고, 정부가 경제에 많이 개입했다. 그러나 국가개입주의가 상대적으로 증가한 청나라의 경제정책도 조공무역이 ‘조공’을 외피로 한 공무역으로 기능하고 공식적·비공식적 사무역이 증가하여 조공무역을 압도하면서 정부의 부분적 독점과 무역규제도 공식적·비공식적으로 사실상 완전히 형해화되었다.¹⁰⁰⁾ 그리하여 동아시아에서는 대대로 자유시장과 자유교역이 변창하여 거대한 국제적 상업사회를 낳고 동아시아제국의 번영을 이끌었던 것이다.¹⁰¹⁾

따라서 18세기 초반 뒤알드(P. Du Halde)가 국내무역만 해도 “전 유럽의 무역과 비교될 수 없을 정도로 방대하다”고 청나라 때 중국경제를 찬양한 이래¹⁰²⁾, 18세기 유럽 학자들은 너도나도 질시와 감탄 속에서

99) 모든 신분 및 계급에 대한 각급 학교 입학 및 과거응시 자격의 보편적 개방은 과거제를 운영하는 모든 동아시아국가의 通義였다. 오금성, 『國法과 社會慣行』(지식산업사, 2007), 183-199쪽, 222-242쪽; 조동일, 『동아시아 문명론』(지식산업사, 2010), 285쪽, 287-288쪽 참조.

100) 중국역사 2050년(기원전 140-1911년) 중 1500년간(전 기간의 75%) 국제무역의 금지가 없었고, 명·청대에 일시 무역이 금지된 시기는 단지 60년(전 기간의 3%)에 불과했다. 그리고 당·송대 600년은 대내외적으로 거의 완전한 자유교역시대였다. Gang Deng, *op. cit.*, p. 117 참조.

101) John M. Hobson, *op. cit.*, p. 50-96; 황태연, 『공자와 세계 1』 제1권(상), 387-425쪽 참조.

102) P. Du Halde, *The General History of China—Containing A Geographical, Historical, Chronological, Political and Physical Description of the Empire of China, Chinese-Tatary, Corea and Thibet*(이하: *The General History of China*) Four Vols(London:

중국경제를 한없이 방대한 시장경제로 인정했다.¹⁰³⁾ 그도 그럴 것이 유럽제국은 당시 대외무역을 금하거나 정부의 강력한 통제하에서 소수의 특권상인들에게만 독점케 했고, 국내의 지방 간 교역은 아예 금지하거나 여기에 높은 관세를 부과했던 까닭에 전국 단위의 국내시장이 거의 형성되지 않았기 때문이다.

‘무위양민(자유시장)’과 ‘유위양민(복지국가)’이 하나로 결합된 공맹의 무위·양민철학과 사마천의 자유시장철학이 중국의 역대 정부의 경제정책들에 의해 줄곧 현실 속에 구현되어왔기 때문에, 서양은 공맹과 사마천의 경제철학에 대한 독서를 통해서만이 아니라 중국경제에 대한 관찰경험을 통해서도 공맹과 사마천의 자유경제·복지이론을 배웠다. 그러나 불행히도 18세기 유럽은 ‘적극적 양민정책’과 ‘소극적 양민정책’이 동전의 양면처럼 결합된 동아시아의 양민론을 둘로 분할하여 받아들인다. 복지정책 없는 자유시장경제의 ‘소극적 양민정책’은 케네와 애덤 스미스를 통해 프랑스와 영국으로 들어가 자유시장에 기초한 ‘야경국가’를 낳은 것으로 얘기되고, 자유시장 없는 ‘적극적 양민정책’은 크리스천 볼프와 유스티를 통해 독일 관헌국가로 들어가 18세기 말 ‘자유’ 없는 양호학적 복지국가론을 낳은 것으로 얘기된다. 이 복지국가론은 19세기 말에 실제로 사회주의 노동운동을 막으려는 비스마르크의 관헌국가적 사회보장 정책으로 구현된다. 유럽에서 ‘무위양민’과 ‘유위양민’이 다시 재결합하는 데에는 100년의 험난한 노동운동이 필요했다.

Printed by and for John Watts at the Printing-Office in Wild Court near Lincoln's Inn Fields, 1736; 2nd edition 1739), Volume II, 296쪽.

103) 이 점은 대표적인 중국비방자 몽테스키외도 질시하며 인정했던 것이다. Montesquieu, *The Spirit of the Laws*(1748) (Cambridge: Cambridge University Press, 1989·2008), p. 393 참조. 뒤알드의 위 책이 나온 지 40년 뒤 애덤 스미스도 중국의 국내시장만 쳐도 “아마 규모 면에서 유럽의 모든 상이한 나라들의 시장을 다 합친 것보다 많이 작지 않다”고 감탄한다. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*(이하: *Wealth of Nations*)(1776), volume I·II(Glasgow·New York: Oxford University Press, 1976), IV. ix, 41 p. 681.

III. 서구의 자유시장과 복지국가에 대한 공맹과 사마천의 영향

1. 무위사상과 양민론의 유럽 전파

유럽 르네상스가 동아시아의 물질문명을 토대로 일어난 문예운동이었다는 데에는 동서양 학자들 간에 아무런 이의가 없는 것으로 보인다. 나아가 유럽을 근대화한 계몽주의는 동아시아의 정신문명을 직수입한 사상적 개화운동이었다고 얘기된다. 17-18세기 유럽에서 공자철학이 놀라운 '계몽' 역할을 수행했다는 것이다. 계몽주의 시대는 역사학적으로 1688년 영국 명예혁명과 함께 개막하여 1789년 프랑스 대혁명과 함께 막을 내린다.

17세기 중반부터 명예혁명 직전까지 거의 다 라틴어로 번역, 출판되었던 공자경전은¹⁰⁴⁾ 유럽 각국에서 충격적인 공자철학 열풍을 일으켰다. 쉐센의 말마따나 “중국경전의 첫 번역선집이 출현한 그 순간부터 [...] 공자는 유럽대륙의 식자들 사이에 사색의 번갯불 지팡이가 되었던 것이다.”¹⁰⁵⁾ 공자철학 또는 중국사상을 수용하여 자신의 사상을 구축한 최초의 걸출한 근세 사상가들은 보통 스피노자(Benedictus de Spinoza, 1632-77), 피에르 벨(Pierre Bayle, 1647-1706), 라이프니츠(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)로 알려져 있다. 스피노자는 당대의 종교탄압을 피해 그의 철학의 동아시아적 연관성을 숨겼지만, 그의 “이론의 토대”는 “유럽과 동양의 몇몇 고대·현대 철학자의 이론들을 결합한 것이다.”¹⁰⁶⁾ 피에르 벨은 공자번역서와 중국소개서들을 통해 공자철학과 불교를 잘 알고

104) 최초의 공자경전 역서는 1662년 논어·대학을 번역한 P. Intorcetta의 *Sapientia Sinica*(『중국의 지혜』)다. 그는 1667년 『중용』을 옮긴 *Sinarum Scientia Politicco-moralis*(『중국의 정치도덕학』)도 출판했다. 1687년에는 Philippe Couplet를 위시한 4명의 선교사가 루이 14세의 칙령에 따라 四書を 라틴어로 옮긴 *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis*(『중국 철학자 공자 또는 중국 학문』)가 나왔다. 17-18세기 공자경전 번역물 및 해설서의 출판 상황 전반에 관해서는 황태연, 『공자와 세계 1』 제1권(상), 425-437쪽 참조.

105) Lionel M. Jensen, *op. cit.*, p. 119.

106) Pierre Bayle, “Spinoza,” Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary*(Indianapolis · Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991), p. 288.

있었고, 동아시아의 종교적 자유에 관한 소개와 논의를 곁들여 유럽 최초로 ‘관용’ 개념을 논증하는 『“사람들을 강권하여 데려다가 내 집을 채우라”는 누가복음 14장 23절의 이 말씀에 대한 철학적 주석』(1686)이라는 방대한 저작을¹⁰⁷⁾ 썼다. 라이프니츠는 극동의 문명과 공자철학에 매료되어 『중국의 최신소식(Novissima Sinica)』(1697)을 발간하고¹⁰⁸⁾, 중국문화와 공자철학에 대한 네 편의 논문을 썼다.¹⁰⁹⁾ 라이프니츠는 『중국의 최신소식』 서문에서 일단 문명화된 중국의 존재와 그 발견을 인류발전의 섭리로 해석했고¹¹⁰⁾, 17세기 말에 쓴 여러 서한에서는 자연지식의 영역에서 중국인들이 의심할 바 없이 아주 유능하고 동아시아의 물리학·화학·의술·산업기술의 수준이 유럽을 훨씬 능가한다고 평가하고, 이 모든 과학기술의 화급한 도입을 촉구한다.¹¹¹⁾ 또한 라이프니츠는 『중국의 최신소식』 서문에서 동아시아인들이 도덕 측면에서 유럽인들을 훨씬 앞선다고 말하면서 중국정부가 유럽으로 도덕을 가르칠 ‘중국 선교사들’을 파견해주기를 바란다고 말한다.¹¹²⁾

한편 영국에서도 17세기 공자경전 번역서들과 중국 관련 서적들에 대한 탐독을 통해 배운 새로운 헌정철학이 없었다면, 유럽 계몽운동의 신호탄이 된 영국의 명예혁명은 아마 일어날 수 없었을 것이다. 명예혁명 이전, 영국의 유명한 국보급 건축가이자 문필가 존 웹(John Webb, 1611-1672), 영국 군왕과 재야신사들의 신망을 한 몸에 받던 당대 최고의 정치가 윌리엄 템플 경(Sir William Temple, 1628-1699) 등을 비롯한 영국의 지식인들과 정치인들은 거의 다 중국의 국가제도에 매료되었

107) Pierre Bayle, *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14, 23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"*(1686)(이하: *A Philosophical Commentary*)(Indianapolis: Liberty Fund, 2005).

108) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Novissima Sinica(Das Neueste von China)* [1697] (Köln: Deutsche China-Gesellschaft, 1979).

109) 라이프니츠에 대한 상세한 분석은 황태연, 『공자와 세계 2』 제1권(중), 473-526쪽 참조.

110) Gottfried Wilhelm Leibniz, *op. cit.*, "Preface," §1 참조.

111) 라이프니츠는 중국은 “식물학·병리학·치료법·단순사물의 지식 및 실무적 질병임상”에서 유럽보다 “뛰어나다”고 말한다. [Gottfried Wilhelm Leibniz, "An Gottlieb Spitzel"(7. 2. 1672), Leibniz, *op. cit.*, p. 82]. 또한 “실천적 관찰”에 더 많이 의거하는 “자연학” 또는 “자연지식”에서는 중국이 유럽보다 “우월하다”고 인정한다[Gottfried Wilhelm Leibniz, "An Claudio Filippo Grimaldi"(19. 7. 1689) 및 "An Grimaldi"(21[?]. 3. 1692), Leibniz, *op. cit.*, p. 84, p. 94].

112) Gottfried Wilhelm Leibniz, *op. cit.*, "Preface," §10.

다.¹¹³⁾ 이들이 탄복한 것은 중국의 만민평등교육·3단계교육제도·과거제·관료제만이 아니라 특히 내각제적 제한군주정이었다.

주지하다시피 중국의 왕권은 전통적으로 민본주의, 예치·덕치주의, 언관·사관(史官)·상소제도 등 여러 견제장치에 의해 이중삼중으로 제약되어 있었을 뿐더러, ‘일인지하만인지상’이라는 독임적(獨任的, monocratic) ‘재상제(尙相制)’를 폐지한 명나라 때부터는 권력분립형 ‘내각’의 집체적(collegial) 의정권(議政權)에 의해 크게 제한되어 있었다. 여러 가지 이유(왕의 업무과다, 어림, 무능, 게으름, 병환 등)로 왕권을 넘겨받아 엄격히 전문분야별로 분담한 6명의 ‘내각대학사(內閣大學士, 閣老 또는 閣臣)’는 내각의 집체적 ‘의결(議決)’을 통해서만 정책을 결정했고, 육조(六曹) 행정부의 시랑(侍郎)들에게 넘겨 집행케 했다. 내각의 ‘수보(首輔)’로 불리는 의장(議長) 격의 대학사는 있었지만, 한동안 이 지위에 따르는 특별권한이 없었다. [그러나 명나라 6대 정통(正統) 연간(1435-1449)에는 수보의 권한이 크게 강화되어 보정(輔政)내각제는 수보(首輔)내각제로 발전했다.] 명나라 중기 이후 권력분립은 환관비서 기구를 가진 천자의 천하영유권에서 나오는 주권적 재가권 [주비권(朱批權)], 내각의 의정권 [표의권(票擬權)], 육조의 집행권을 분리하는 3단계의 권력분립 구조로 확립되었다.¹¹⁴⁾ 그리고 명나라의 이 내각제는 『논어』의

113) 1669년 존 웹은 중국 군주정은 “바른 이성의 정치원리와 명령에 따라 구성된” 지구상의 유일한 군주정이라고 극찬했다[John Webb, *Antiquity of China, or An [sic!] Historical Essay, Endeavoring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*, London: Printed for Obadiah Blagrave, 1669·1678, pp. 92-93]. 또 템플 경도 “세계의 어떤 헌정체제에서도 경험할 수 없는 중국의 제도들, 광대한 깨달음과 지혜에 의해 창안된 것으로 보이는 중국의 탁월한 제도들을 다 열거하려던, 끝이 없을 것이다”라고 칭송했다(Sir William Temple, “Of Heroic Virtue,” *The Works of William Temple*, London: Printed by S. Hamilton, Weybridge, 1814, Vol. III, p. 340).

114) 明·淸의 내각제에 대해서는 崔晶妍, 『明朝의 統治體制와 政治』, 서울대학교 동양사학 연구실 편, 『講座 中國史(IV)』(지식산업사, 1989), 18-21쪽; 金斗鉉, 『淸朝政權의 成立과 發展』, 서울대학교 동양사학연구실 편, 『講座 中國史(IV)』(지식산업사, 1989), 169-170쪽; 安震, 『大明風雲』(長春: 長春出版社, 2005). 안원(정근희 역), 『천추홍망(명나라)』(따뜻한 손, 2010), 123-145쪽; 尹貞紛, 『正統·天順 年間の 經史講論과 政국 운영』, 『중국사연구』 제61집(2009), 83-112쪽; 尹貞紛, 『成化年間(1465-1487)의 經筵과 政국 운영』, 『명청사연구』 제4집(2010), 21-22쪽; 曹永祿, 『嘉靖初 政治代立과 科道官』, 『동양사연구』 제21집(1985), 1-55쪽 참조. 조선에서 중국의 내각제와 동일한 제도는 정조의 규장각이었는데, 이 규장각도 당시에 ‘內閣’으로 불렸다. 閣臣을 從一品의 정승급으로 보임한 규장각은 모든 의정을 실제로 이곳에서 행한 점에서 明·淸의 내각과 동일했다(이태진, 『朝鮮王朝의 儒敎政治와 王權』, 『東亞史上的 王權』, 한울아카데미, 1993, 114쪽).

‘무위이치’와 ‘유이불여(有而不與, 임금은 영유하나 간여하지 않는다)’의 ‘영유와 치국의 분리’ 원칙으로 뒷받침되었다.¹¹⁵⁾

극동의 번영을 보장해온 이 내각제적·권력분립적 제한군주정은 보댕(Jean Bodin, 1530-1596)과 홉스(Thomas Hobbes, 1588-1679)의 절대주권론 이래 권력을 절대 분할할 수 없는 것으로¹¹⁶⁾ 여기던 유럽인들에게 충격적 각성을 가져다주었다. 템플 경은 명예혁명(1688) 전에 이미 중국의 내각제에 대해 잘 알고 이에 관해 상세히 분석했고¹¹⁷⁾, 1679년에는 국왕(찰스 2세)의 위촉을 받아 중국의 ‘내각’을 연상시키는 ‘추밀원내각(Privy Council Ministry)’을 창설하고—왕의 위약(違約)으로 결국 실패했을망정—적어도 8개월간 시운전해봄으로써 영국 내각제의 물꼬를 튼다.¹¹⁸⁾ 찰스 1·2세, 그리고 제임스 2세(재위 1685-1688)의 절대주의와 크롬웰의 공화주의 독재 사이에서 헤매던 당시 영국인들은 이처럼 중국에서 헌정 문제의 새로운 해법을 발견하고, 템플의 시도가 실패한 지 9년 뒤 제임스 2세에 대항해 일으킨 명예혁명을 통해 마침내 템플의 내각제를 되살려내 영국 특유의 의원내각제적 제한군주정을 창출했다.

115) 천자가 내시들을 끼고 親政을 하는 통에 일시 내각제가 쇠퇴했던 명나라 憲宗의 成化年間(1465-1487)에 司經局洗馬 陽守陳은 이 친정을 비판하면서 경연에서 황태자에게 ‘無爲而治’를 교육하고 있다. “일찍이 순임금은 無爲之治를 했다고 칭송했고, 또 『周書』에는 무왕이 垂拱之治(팔짱을 끼고 다스리는 정치)를 했다고 칭송했습니다. 후세의 군주는 궁궐에 깊이 들어 살면서 내시에게 정치를 맡김으로써 마침내는 夷狄의 화를 초래했습니다. [...] 무릇 순임금의 無爲之治는 산천과 토지를 봉하고 정승들을 뽑아 정사를 맡기고, 불행한 일이 일어나는 것을 제거함으로써 정승들이 조금이라도 그 도리를 다하지 않는 일이 없게 한 것입니다. [...] 이 모든 것은 임금이 친히 애써 무엇을 하려는 것을 염려한 것인데, 이로써 마침내 편안한 마음으로, 신하들을 무엇을 하도록 시키지도, 무슨 일을 하지 못하게 금하지도 않게 한 것입니다.” 孫承澤 편, 『春明夢餘錄』 권9(영인본. 臺北: 大立出版社, 1980), 95쪽; 尹貞幹, 「成化年間(1465-1487)의 經筵과 政국 운영」, 18쪽 재인용.

116) 보댕은 권력을 분할한 모든 “혼합물은 국가가 아니라 국가의 타락형”이라고 말한다 [Jean Bodin, *On Sovereignty. Four chapters from The Six Books of the Commonwealth*(1576), Cambridge · New York: Cambridge University Press, 1992, p. 102, p. 105]. 홉스에 의하면, “주권에 속하는 권리들은 불가양, 불가분이다”, “자체 안에서 분리된 왕국은 존립할 수 없다.” 권력분립은 곧 “분열”과 “내전”이다[Thomas Hobbes, *Leviathan*(1651), p. 167, *The Collected Works of Thomas Hobbes*, Vol. III, Part I and II, London: Routledge & Thoemmes Press, 1992].

117) Sir William Temple, *op. cit.*, pp. 338-340.

118) David Hume, *The History of England*, vol. 6(1778), David Hume, *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, 6 vols.(Indianapolis: Liberty Fund 1983), pp. 362-364. 템플의 내각제는 왕이 모든 정책을 내각의 논의와 결정을 거쳐 시행하겠다는 최초의 약속을 어기고 독자적인 조칙을 발령함으로써 8개월 만에 붕괴된다(David Hume, *Ibid.*, 6, p. 369 참조).

이와 함께 ‘무위이치’의 이념에서 ‘임금은 영유하나 간여하지 않는다’는 공자의 ‘유이불여(有而不與)’ 원칙도 ‘왕은 군림하나 통치하지 않는다’는 영국의 불문헌법으로 변안(翻案)된 것으로 보인다.¹¹⁹⁾

패스모어(John A. Passmore)는 17세기 이후 유럽 사상계의 격변을 바로 “유럽철학의 공자화(Confucianisation)”로 규정했다.¹²⁰⁾ 공맹철학이 명예혁명을 기점으로 점차 유럽 사상계를 지배하는 이 ‘공자화’가 시작되면서부터 유럽에서는 르네상스에서 계몽주의로의 시대전환이 일어나고, 그리스철학은 뚜렷하게 퇴조하기 시작한다. 따라서 르네상스가 ‘그리스철학의 시대’라면, 계몽주의는 ‘공자철학의 시대’라고 해도 지나치지 않다.

유럽에서 공자숭배가 깊어갈수록 사상계의 변화는 ‘탈(脫)그리스화’로 그치지 않고, 노골적인 ‘반(反)그리스주의’ 성향도 강렬해졌다. 가령 볼테르는 그리스 철학자들을 공자와 나란히 인용하지도 않을 정도로 공자를 진정으로 숭배하고 그리스철학을 멀리했다. 그는 『제 국민의 도덕과 정신에 관한 평론』(1765)에서 공자철학을 이렇게 규정한다. “공자의 도덕은 순수하기도 하고 엄격하기도 하고, 동시에 [...] 인간적이기도 하다. 공자는 ‘남이 자기에게 하지 않기를 바라는 바로 그것을 남에게 하지 말라’라고 말하는 것이 아니라, ‘남이 너 자신에게 해주기를 바라는 바로 그것을 남에게 해주어라’라고 말한다. [...] 그리고 공자 제자들은 사해가 다 동포임을 과시한다. 지구상에 존재한 적이 없는 가장 행복하고 가장 존경할 만한 시대는 바로 사람들이 공자의 도를 따르는 시대였다.”¹²¹⁾ 볼테르는 『철학사전』(1764)에서도 “공자는 어떤 새 종교도 가르치지 않았고, 어떤 종교적 기만도 쓰지 않았다”고 말한다. 이어서 그는 “나는 공자경전을 주도면밀하게 읽었고 또한 이 경전에서 여러 구절을 발췌했다”고 하면서, “나는 그의 경전 안에서 조금의 험잡의 기미도 없는 가장 순수한 도덕을 보았다”고 고백한다.¹²²⁾ 인의 도덕철학, 사해동포주의적

119) 에임스와 게를라하는 템플과 무관하게 ‘無爲而治’ 또는 ‘有而不與’를 ‘왕은 군림하나 통치하지 않는다’는 원리로 풀이하고 있다. Roger T. Ames, *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*(Albany: State University of New York Press, 1994), p. 29; Hans Christian Gerlach, *op. cit.*, p. 7, p. 34.

120) John A. Passmore, *The Perfectibility of Man*(Indianapolis: Liberty Fund, 2009 (Republication of the Original of 1970)), p. 244 각주.

121) Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusq'á Louis XIII*(1756)(Paris: Garnier, 1963), Vol. I: Tome XI, Chap II.

122) Voltaire, “China,” Voltaire, *Dictionnaire philosophique*(1764). *Philosophical Dictionary*,

휴머니즘, 기독교 선지자와 대립되는 공자의 탈종교적 인간상은 이와 같이 볼테르를 매료시킨 것으로 보인다.¹²³⁾

볼테르 못지않게 그리스철학을 멀리한 케네도 『중국의 계몽전제정』에서 “『논어』는 그리스 7현을 능가하는 원리와 도덕명제들로 가득 차 있다”라고 천명한다.¹²⁴⁾ 케네의 동지 니콜라 보도(Nicolas Baudeau, 1730-1792)는 아예 그리스 폴리스들을 “언제나 정의와 선의를 결했고” 또 “자연질서를 알지 못한” 나라들로 비난하고, 그리스인들을 “영원히 쇠새 없이 폭력적인” 족속, “항구적으로 유혈에 종사하며 지상의 최고의 옥토도 황무지로 바꿔 폐허로 뒤덮어놓은” 족속으로 통렬하게 비판하면서¹²⁵⁾ 평화애호적인 동아시아제국과 대비시켰다.

볼테르, 케네, 보도처럼 크리스천 볼프도 『중국인의 실천철학에 관한 연설』(1721)에서 그리스철학에 대한 공자철학의 우월성을 찬양했다. “공자의 인생은 그의 언행들을 완전히 서술한다면 그리스철학으로부터 우리에게 전해진 것과 비교할 수 없는 도덕철학과 국가철학의 보고(寶庫)로 간주될 수 있을 것이다.”¹²⁶⁾ 나아가 공자의 “칠십이종심소욕불유거(七十而從心所欲不踰矩)”의 도덕적 경지와 관련하여 볼프는 플라톤과 독일 철학자들이 한가한 사유의 ‘장난거리’로 그려보는 플라톤적 ‘이데아’ 경지의 덕성을 공자가 몸소 실제로 구현했다고 극찬한다.¹²⁷⁾

18세기 유럽 지식인들은 이처럼 공자철학을 무기로 그리스·스콜라철학을 물리치고 기독교적 몽매를 맹렬히 비판하면서 이신론적(理神論的)·무신론적 철학사조를 관철시켜 유럽의 정신을 ‘개화’시켜나갔다. 그들은 동아시아와 같은 ‘종교의 자유’, ‘사상·학문·출판의 자유’, ‘상업의 자유’를 요구하고¹²⁸⁾, 만민평등의 교육·과거제를 통해 공무담임권을

in two volumes(London: W. Dugdale, 1843), p. 265.

123) 볼테르에 대한 상세한 분석은 황태연, 『공자와 세계 2』 제1권(중), 624-664쪽 참조.

124) François Quesnay, *Despotism in China[Le Despotisme de la Chine]*(Paris, 1767)], Lewis A. Maverick, *China, A Model for Europe*, Vol. II(San Antonio in Texas: Paul Anderson Company, 1946), p. 189.

125) François Quesnay, *Oeuvres Economiques et Philosophiques*(ed. by A. Onckel, Frankfurt/Paris, 1888), p. 518에 실린 니콜라 보도의 글. Adolf Reichwein, *op. cit.*, p. 105에서 재인용.

126) Christian Wolff, *op. cit.*, Anmerkung Nr. 20(1985) 참조.

127) Christian Wolff, *Philosophia practica universalis*(1739), §584, p. 542 이하. 또 Christian Wolff, *Gesammelte Werke* II, Bd. p. 1. Michael Albrecht, *op. cit.*, p. LXXXIII에서 재인용. 볼테르에 대한 상세한 분석은 황태연, 『공자와 세계 2』 제1권(중), 527-576쪽 참조.

만인에게 개방한 중국의 비세습적 '신사(紳士)'제도를¹²⁹⁾ 본떠 중국과 같은 신분해방과 세습귀족의 철폐 및 만민평등교육을¹³⁰⁾ 주창했다. 이를 통해 그들은 18세기 말까지도 수많은 여성을 마녀로 몰아 화형시키고 '종교의 자유'와 '사상·출판의 자유'를 부정하고 수많은 서적을 분서했던 '신들린' 유럽을 점차 세속화시키고, 유럽정신을 점차 탈(脫)종교화·탈그리스화해나갔다.¹³¹⁾ 한마디로 동아시아는 18세기 유럽 계몽정신의 산실이었던 것으로 보인다.

18세기 유럽의 공자숭배와 중국열풍은 케네에게 결정적인 영감을 준 중국과전 프랑스대사 출신 철학자 피에르 푸아브르의 찬사 속에 가장 잘 집약되어 있다. 그는 다음과 같이 열광적으로 중국과 공자를 찬양한다.

-
- 128) 벨과 볼테르는 공자의 仁 개념과 동아시아의 종교자유 전통으로부터 '관용' 철학과 종교와 사상의 자유를 배워 발전시켰다. 이들은 동아시아에서의 '종교의 자유' 및 다종교와 다종파들의 평화공존을 잘 알고 있었다. 또 이들은 동아시아에서 이 종교자유를 이용해 분란만 일으키는 선교사들을 파견하는 것에 반대했다(Pierre Bayle, *op. cit.*, pp. 456-457; Voltaire, *op. cit.*, 1843, p. 265). 또 볼테르는 18세기 초 선교사 추방은 선교사들이 그곳의 '종교자유'를 깃밟은 데 기인했다고 지적했다(Voltaire, *Treatise on Tolerance(Traité sur la Tolérance)*, 1763), p. 21, In: Voltaire, *Treatise on Tolerance and Other Writings*(Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- 129) 宋과 조선의 세습적 '士大夫'제도와 본질적으로 다른 明·淸의 비세습적 '紳士'제도에 대해서는 오금성, 『國法과 社會慣行』, 181-241쪽; Ping-Ti Ho, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911*(New York: Columbia University Press, 1962) 참조. 순수양민 출신이 신사의 36.2%를 점했던 明·淸대 신사제도에서 사회이동성은 오늘날 미국 뉴욕보다 훨씬 높았다. Wolfram Eberhard, "Social Mobility and Stratification in China," Reinhard Bendix and Seymour Martin Lipset(ed.), *Class, Status, and Power*(New York: The Free Press, 1966).
- 130) 케네는 "중국에는 세습귀족이 없다"고 말하고 중국의 만민평등교육과 과거제도를 상론한다(François Quesnay, *op. cit.*, p. 172, pp. 193-203). 볼프도 중국의 만민평등교육을 다각도로 분석한다(Christian Wolff, *op. cit.*, 1985, pp. 37-43). 유스티도 중국헌정체제는 "세습귀족을 알지 못한다"고 평하고 중국체제를 "우리 지구상의 가장 합리적이고 가장 지혜로운 헌정체제"라고 천명했다[Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Vergleichungen der Europäischen mit den Asiatischen und anderen, vermeintlichen Barbarischen Regierungen*(이하: *Vergleichungen der Europäischen mit den Asiatischen Regierungen*), Berlin·Stetten·Leipzig: Johann Heinrich Rüdiger Verlag, 1762, p. 466]. 따라서 매버릭, 클라크, 알브레히트 등은 한 목소리로 중국의 차별 없는 만민평등교육과 脫신분제적 능력주의가 유럽의 교육혁명과 유럽 귀족제도의 폐지에 기여했다고 평가한다(Lewis A. Maverick, *op. cit.*, p. 24; John J. Clarke, *op. cit.*, p. 49; Michael Albrecht, *op. cit.*, pp. LXXXVIII-LXXXIX).
- 131) 데이비스는 당시 "중국은 유럽의 '성직자에 짓밟히는(priest-ridden)' 종교에 대한 합리적 이신론적 대체물인 자연종교의 적절한 모델을 제공하는 것으로 보였다"고 말한다. Walter W. Davis, *op. cit.*(1993), p. 354.

만일 중국제국의 법률이 모든 국가들의 법률이 될 수 있다면, 중국은 전 세계의 황홀한 미래상을 제공해줄 것이다. 북경으로 가라! 숙명적 필멸자(必滅者)들 중 가장 위대한 분을 응시하라. 그분은 참되고 완전한 하늘의 이미지이다.¹³²⁾

이 찬사 속의 ‘가장 위대한 분’은 바로 공자를 가리킨다.

공자철학과 동아시아문명은 사상초유로 유럽정신의 경계를 전지구적 차원으로 확장시킨 것이다. 알브레히트(Michael Albrecht)는 이를 아메리카의 발견에 필적하는 역사적 대사건으로 규정한다.¹³³⁾ 공맹철학은 유럽인들에게 그 ‘신선함’뿐만 아니라 ‘깊이’와 ‘높이’ 면에서도 일대 ‘충격’이었던 것이다. 따라서 당시 유럽인들은 공맹철학을 기독교와 그리스 전통의 서양철학 일반을 원리적으로 압도하는 것으로 받아들였다. 원래 선교사들은 중국을 기독교화하려는 의도에서 공자경전을 번역하고 주석서들을 썼었다. 그러나 공자경전 번역물들은 당시 유럽에 대한 동아시아의 압도적인 경제적 우월성을 배경으로 유럽에서 ‘번갯불 지팡이’가 된 까닭에 선교사들의 당초 의도와 반대로 동아시아를 ‘기독교화’한 것이 아니라, 유럽을 ‘공자화’하는 뒤집힌 결과를 낳았던 것이다.

1) 프랑수아 케네의 ‘자유방임주의’와 농업중심 자유시장론

18세기에 유럽사상 전반은 이처럼 ‘공자화’를 통해 탈(脫)그리스화·탈기독교화되었고, 유럽인들은 중국의 국가제도에 매료되었다. 이런 추세에 대한 이해를 배경으로 해야 비로소 공맹과 동아시아의 경제·복지철학에 대한 유럽인들의 뜨거운 관심도 이해될 수 있다.

케네의 중농주의 경제학도 이런 분위기 속에서 탄생한다. 월터 데이비스(Walter W. Davis)는 단정한다.

…… 서양에 대한 중국의 경제적 영향은 보통 상정되어왔던 것보다 훨씬 더 컸다. 그 효과가 자주 회자된 동서무역관계를 차치하고, 원칙적으로 19세기에 두드러졌지만 오늘날도 식별할 수 있는 자유방임(laissez-faire) 경제학, 즉 애덤 스미스와 중농주의자들을 거쳐 중국으로까지 거꾸로 추적될 수 있는 개념들을

132) Poirve Pierre, *Voyages d'un philosophe ou observations sur les moeurs et les arts des peuples de l'Afrique, de l'Asie et de l'Amerique*(Yverdon, 1769). Adolf Reichwein, *op. cit.*, p. 92에서 재인용.

133) Michael Albrecht, *op. cit.*, pp. XII-XIII.

생각해보라. 중국이 케네의 모델이었다는 것은 거의 의심할 수 없다. 케네의 학도들은 그 사실을 공개적으로 증언했고, 또 케네의 경제사상과, 케네가 중국에서 실행되고 있다고 생각한 실제 간의 친화성은 반박될 수 없다. 더구나 그가 중국 모델을 채택하지 않았다면 (서구에서 당시 빠르게 성장하고 있던) 상공업이 농업에 완전히 종속되어야 한다는 독트린을 천명할 수 있었을지는 의심스럽다. 이런 관점에서 서양의 자유방임 경제학에 대한 중국의 영향은 아무튼 그것이 인정될 때 통상 상정되는 것보다 의심할 바 없이 더 크다.¹³⁴⁾

데이비스의 이 확정적 평가(1983)는 1920년대 라이히바인, 1930년대 허드슨(Geoffrey F. Hudson), 1940년대 매버릭(Lewis A. Maverick) 등의 평가를¹³⁵⁾ 거의 그대로 대변하는 것이다. 이와 유사한 평가는 최근 프리다트(Briger Priddat), 클라크(John J. Clarke), 장(Wei-Bin Zhang), 홉슨(John M. Hobson) 등도 다시 반복한다.¹³⁶⁾

과연 그런가? 케네의 원전들을 직접 분석해보자. 케네는 엥겔스가 들여다보면 들여다볼수록 알 수 없다고 평한 신비스런 『경제표』에서 ‘자연적 질서’ 또는 ‘자연적 도(ordre naturel)’에 따라 농산물의 자유교역과 수출입을 허용하는 자유시장체제의 전제하에 농업노동을 순생산물(잉여 농산물)을 내는 유일한 ‘생산적 노동’으로 상정하고, 상공업노동을 비생산적 노동으로, 상공계급을 잉여농산물에 기생하는 ‘불임(不妊)계급’으로 보는 중농주의 관점을 대변하고 있다. 이것은 그가 중국의 농·상 양분주의를 불충분하게 이해하여 농업만을 일방적으로 특대한 결과였다. 『경제표』는 5개의 선으로 기업농(fermiers)·지주·상공업자 간의 소득분배 및 생산물과 화폐의 연간순환을 하나의—해독하기 어려운—수치도표로 표시하고 주석을 가한 책자다.

『경제표』는 이 표 자체보다 이에 붙여진 주석에서 중국적 자유시장과 농·상 양분주의의 취지가 선명하게 드러난다. 제3판 『경제표』(1764)의 마지막 페이지에서 케네는 국부를 위해 대농(기업농)의 ‘선불금(자본)을

134) Walter W. Davis, *op. cit*(1983), p. 546; Walter W. Davis, *op. cit*(1993), p. 358.

135) Adolf. Reichwein, *op. cit*, pp. 101-109; Geoffrey F. Hudson, *op. cit*, pp. 322-323; Lewis A. Maverick, *op. cit*, pp. 114-128 참조.

136) Briger Priddat, *op. cit*; John J. Clarke, *op. cit*, pp. 49-50; Wei-Bin Zhang, *On Adam Smith and Confucius: the Theory of Moral Sentiments and the Analects*(New York: Nova Science Publisher, 2000), pp. 26-28; John M. Hobson, *op. cit*(2004), pp. 196-198.

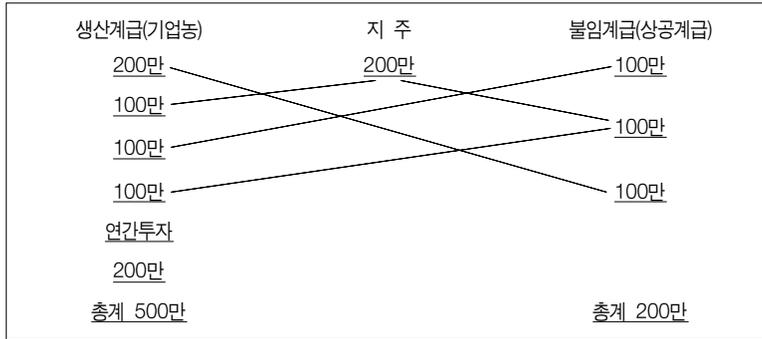


그림1- 『경제표』¹³⁷⁾

지킬 목적에서 “건드리지 말라(Noli me tangere)”는 “선불금의 모토”에 따라 “경작자의 선불금을 잠식하는 나쁜 과세체계” 폐지, “농산물의 대외 무역” 허용, “원자재 생산물의 국내교역 및 경작의 자유”(농산물 교역의 대내외적 자유화), 농촌주민들의 인격적 존중 등 8개 항을 주장한다.¹³⁸⁾ 이것은 중국적 자유상업, 중국식 세제, 경제정책, 농본주의적 농민우대정책 등의 화급한 도입을 주장하는 것 외에 다른 것이 아니다.

나아가 케네는 여기서 중국처럼 진정한 기생(寄生)계급인 지주의 지대(地代)에만 과세하고 땅을 임차한 기업농의 이윤에 대해서는 면세할 것을 주장하고 있다.¹³⁹⁾ 그는 이로써 ‘진정한’ 불임계급인 지주의 경제적 입지를 점차 없애버리고 농업자본의 축적을 가속화하려고 의도했다. 마르크스는 이를 두고 케네가 프랑스혁명 이전에 이미 지주의 토지를

137) 이것은 케네가 “Analyse du Tableau Économique”(In: *Physiocrates*, par E. Daire, Paris: 1846)에서 제시한 「경제표」를 마르크스가 손질한 형태다(Karl Marx, *Theorien über den Mehrwert*, erster Teil des Bd. 26, Berlin: Dietz, 1979, p. 354 참조). 이 표에서 기업농의 연간 투자(자본)는 200만이고 300만은 잉여(이윤)이다. 지주는 지대 200만 중 100만을 지불하고 100만 잉여농산물을 가져가고 나머지 지대 100만은 사치품을 구입하고 상공계급에게 지불한다. 상공계급은 지주와 기업농에게서 각각 받은 100만으로 200만 잉여농산물을 사 간다. 상공계급의 ‘총계 200만’은 아마 ‘300만’의 오류일 것이다. 마르크스는 이 재생산도식을 ‘천재적’이라고 평하면서도 그 오류와 불완전성도 아울러 지적하고 있다(Karl Marx, *Ibid*, p. 319, p. 356 참조).

138) François Quesnay, *Tableau Économique*[1758](London: MacMillan, New York: Augustus M. Kelley Publishers, 1972), pp. xi-xij.

139) 케네는 “납세는 [...] 토지소유의 순생산물에만 부과되어야지, 기업농의 선불금(자본)이나 농업노동자 또는 상품판매에 부과되어서는 안 된다”고 말한다. François Quesnay, “Extract from the Royal Economic Maxims of M. de Sully,” pp. 1-2 각주. 프랑수아 케네 저, 김재훈 역, 『경제표』(지식을 만드는 지식, 2010). 『경제표』에 대한 상론은 황태연, 『공자와 세계 2』 제1권(중), 734-748쪽 참조.

“부분적으로 몰수한” 것으로 해석했다.¹⁴⁰⁾ 이렇게 보면 모든 대지주의 토지를 몰수한 프랑스혁명정부의 근대적 소유권 이념은 중국에서 기원한 셈이다.

아무튼 『경제표』가 중국경제를 수식으로 압축한 도표라면, 중국은 『경제표』의 수식 도표를 시각적으로 나타내는 생생한 그림이었다.¹⁴¹⁾ 그러나 케네는 종교적 박해와 독창성 시비를 우려하여 처음에 『경제표』와 중국의 이런 연관성을 조심스럽게 감췄다.

그러나 10년 뒤 공자열풍이 절정에 달하자 케네는 그가 창시한 근대경제학과 중국 경제철학의 연관성을 분명하게 ‘커밍아웃’하는 『중국의 계몽전제정』(1767)을 공간했다. 그는 중국의 번창하는 자유상업과—유럽의 대내외 시장을 다 합한 것보다 훨씬 더큰—중국 국내시장의 방대한 규모를 분석하면서 중국을 “세계에서 가장 아름답고 [...] 가장 번영하는”, 그리고 “가장 인간적인” 나라로 평가하고 있다.¹⁴²⁾ 여기서 케네는 그의 경제이론의 모태가 바로 공맹철학과 중국경제제도라는 것을 누구나 잘 알 수 있게끔, “자연법의 지식에 기초한 중국이라는 거대한 제국의 정치적·도덕적 헌정체제를 보여주는” 『중국의 계몽전제정』의 핵심 논지를 요약한 마지막 절(節)은 “모든 국가에 모델로 쓰일 가치가 있는 중국적 독트린의 체계적 다이제스트다”라고 천명하고 있다.¹⁴³⁾

이런 까닭에 “중국은 케네의 모델이었다”는 데이비스의 단정은 결코 과장이 아닌 것으로 보인다. 케네는 공맹의 인(仁)의 도덕철학, “laissez-faire”로 불역(佛譯)된¹⁴⁴⁾ 공자의 ‘무위이치’, 맹자의 민본주의와 자유시장적 양민론, 사마천의 ‘자연지험’, 중국의 전통적 농본주의, 자유농민 등을 받아들였음이 틀림없다. 그는 농·상 양본주의적 자유시장론을 대변한 소책자 『경제표』로써 근대경제학을 창시했던 것이다. 이 점에서 『경제표』가 중국경제를 ‘재현한’ 수식도표일 뿐이라는 라이히바인의 해석은¹⁴⁵⁾ 경청할 만하다.

140) Karl Marx, *op. cit.*, pp. 22–23.

141) Adolf, Reichwein, *op. cit.*, p. 103 참조.

142) François Quesnay, *op. cit.*(1946), p. 165, p. 275. 『중국의 계몽군주정』 전반에 대한 상세한 분석은 황태연, 『공자와 세계 2』 제1권(중), 748–776쪽 참조.

143) *Ibid.*, p. 264.

144) John J. Clarke, *op. cit.*, p. 50; John M. Hobson, *op. cit.*, p. 196 참조.

145) Adolf, Reichwein, *op. cit.*, p. 103.

한마디로 케네의 중농주의 경제학은 동아시아 철학사상과 정치·경제 제도들로 조립된 패치워크 작품이었던 것이다. 개인적 풍모만이 아니라, 이 때문에도 케네는 당시 ‘유럽의 공자’로 불렸다. 케네의 제자 미라보는 1774년 케네의 장례식 추도사에서 그의 스승의 업적을 공자철학과 연관시켜 이처럼 칭송했다.

공자의 전체적 가르침은 인간본성이 하늘로부터 받았지만 무지와 감정에 의해 어두워진 저 시초의 광명, 저 시초의 아름다움을 인간본성으로 복귀시키는 것을 목표로 했다. [...] 경건한 도덕성의 이 빛나는 왕관에 뒤든 보태는 것은 불가능할 것이다. 그러나 행동으로 해야 할 가장 본질적인 부분, 즉 그것을 지상의 꼭짓점에 묶는 일이 아직 남아 있었다. 이는 우리 스승의 몫이었다.¹⁴⁶⁾

미라보의 이 추도문은 마치 케네가 공자철학을 유럽 땅의 꼭짓점에 묶어 지상에 실현하는 맥락에서 중농주의적 근대경제학을 ‘발명’했다는 말처럼 들린다.

2) 흠과 애덤 스미스의 ‘자연적 자유’와 산업중심 자유시장론

스미스의 경제철학은 흠과 케네로부터 가장 결정적인 영향을 받았다고 얘기된다. 레슬리 영(Leslie Young)은 「시장의 도: 사마천과 보이지 않는 손」(1996년)에서 “사마천의 아이디어”가 프랑스 중농주의자들을 통해 “애덤 스미스로 전달되었을 것”이라고 단언한 바 있다.¹⁴⁷⁾ 그는 ‘보이지 않는 손’과 관련하여 사마천이 애덤 스미스를 선취했을 뿐만 아니라, ① 스미스에게 영향을 미친 중농주의자들의 ‘자연의 도(道)’ 또는 ‘자연질서(ordre naturel)’의 개념은 “중국으로부터 수입된” 것이고, ② “애덤 스미스의 ‘보이지 않는 손’은 정치경제에 대한 ‘자연의 도’ 개념의 적용이며”, ③ 사마천은 이미 2000년 전에 “자연의 도의 개념을 정치경제에 적용했고”, ④ “가격 메커니즘으로서의 ‘보이지 않는 손’의 명백한 진술을 정식화했다”고 논단한다.¹⁴⁸⁾ 그리고 영은 다음과 같이 결론짓는다.

146) François Quesnay, *op. cit.*(1888), p. 9. Adolf, Reichwein, *op. cit.*, p. 104에서 재인용. 여기서 공자에 관한 미라보의 평가는 뒤알드의 공자 평가를 그대로 옮겨놓은 것이다 (P. Du Halde, *The General History of China*, Volume III, p. 298).

147) Leslie Young, *op. cit.*, p. 143.

148) *Ibid.*, p. 140.

사마천의 저술이 중국제국을 모든 제국 중에서 가장 인구 많고 가장 성공적이고 가장 유구한 제국으로 번영하게 해준 상업문화를 지탱하는 데 비관적 역할을 했던 한에서 사마천은 중국의 애덤 스미스로 간주될 만하다. [...] 중국의 성공이 계몽주의 철학자들과 레세페르의 대변자들을 고취하고 이들의 신뢰성을 높인 한에서, 사마천은 또한 산업적 민주국가들의 탄생을 도왔다는 명예도 받을 만하다. 그리고 사마천이 애덤 스미스를 직접 고취한 한에서 그는 경제학의 참된 애덤으로, 참된 스미스로 알려질 만하다.¹⁴⁹⁾

스미스가 이처럼 유럽에서 사마천의 ‘자연지힘’론과 자유시장론을 대변한 프랑스 중농주의의 ‘레세페르(자유방임)’ 사상을 수용했다는 의미에서 클라크는 스미스를 케네의 ‘제자’라고 부른다.¹⁵⁰⁾

스미스가 ‘케네의 제자’라는 사실, 그것도 ‘좀 못난’ 제자라는 사실은 마르크스가—케네가 다시 ‘공맹과 사마천의 제자’라는 사실은 전혀 몰랐을지라도—일찍이 『잉여가치학설사(자본론 4권)』에서 밝혀놓은 바다.

자본의 재생산과정에 관한 한, 애덤 스미스는 사실상 단지 중농주의자들의 유산을 계승하여 설명도구의 개별적 항목들을 보다 엄격하게 명명하고 특화시켰을 뿐, 케네가 자신의 그릇된 전제에도 불구하고 『경제표』의 바탕 속에 단초로서 시사한 만큼 정확하게 자본운동 전체를 설명하고 해석하지 못했다.¹⁵¹⁾

이 마르크스의 말과 부분적으로 같은 취지에서, 그리고 영·클라크와는 완전히 같은 취지에서 영국 정치학자 홉슨도 다음과 같이 말한다.

앵글로-색슨 사람들이 편협하게 스미스를 최초의 정치경제학자로 생각하지만, 스미스의 배후에는 프랑스 중농주의자 프랑수아 케네가 있고, 더욱이 케네의 배후에는 중국이 있다.¹⁵²⁾

이 주장들은 이 관계에 과묵한 이들에게 매우 충격적으로 들릴 수 있다. 그러나 이 주장들을 객관적으로 판단하기 위해 우리는 일단 영·클라크·홉슨의 평가를 진지하게 대하고, 케네·홉·스미스의 삼각관계와 『국부론』 자체에 주목하여 사실관계를 정밀 분석해볼 필요가 있다.

149) *Ibid.*, p. 144.

150) John J. Clarke, *op. cit.*, p. 50 참조.

151) Marx, *op. cit.*, p. 319.

152) John M. Hobson, *op. cit.*, pp. 195-196.

케네, 흄, 스미스, 이 세 사람은 절친한 친구 사이였다. 스코틀랜드 출신 스미스는 흄의 띠 동갑 고향후배다. 그는 흄이 그의 사후 유고(遺稿) 관리인으로 지명할 만큼 흄과 평생 친밀하게 지냈다. 흄은 외교관으로 1763-1766년 사이 파리에 주재하던 시절 케네와 친교를 맺었다.¹⁵³⁾ 스미스는 유럽투어 중에 파리에 잠깐 들렀던 1763년과 1794년 파리나 베르사유에서 케네를 처음 만났다.¹⁵⁴⁾ 그리고 스미스는 1766년 2월부터 11월까지 9개월간 파리에 장기 체류하던 시절 흄의 후광으로 케네, 튀르고 등 여러 중농주의자들 및 파리의 계몽철학자들과 긴밀한 친교를 맺었고 귀국해서도 케네와 서신을 교환했다.¹⁵⁵⁾

또한 『국부론』을 정밀 검토해보면 스미스가 케네의 중국적 ‘농업중심 자유시장론’을 거의 그대로 수용했다는 것을 알 수 있다. 따라서 케네가 ‘농업중심 자유시장론’을 창시할 때, 이미 스미스의 ‘산업중심 자유시장론’도 거의 다 완성된 셈이다. 이렇게 보면, 스미스가 수립한 ‘산업중심 자유시장론’도 공자철학과 중국의 경제제도를 직·간접적으로 수입하여 만든 일종의 ‘가공품(加工品)’이라고 할 수 있다.

케네와 스미스를 연결시킨 흄은 케네를 알기 20여 년 전부터 서적을 통해 공자와 중국을 잘 알고 있었다. 그는 이미 1741년 「미신과 광신」이라는 글에서 “중국의 공자 제자들”을 “우주 안에서 유일한 이신론자들의 정규단체인 선비집단”으로 극찬하고 “중국의 선비들은 어떤 성직자도, 어떤 교회조직도 없다”고 하면서¹⁵⁶⁾ 은근히 중국의 유학자들을 부러워하고 있다. 이 부러움과 극찬은 그에 대해 이단적 무신론자라는 혐의를 두고 박해를 베푸는 교회조직에 늘 위협을 받아왔고 이런 혐의로 끝내 교수직조차도 얻지 못했던 흄의 처지에서 너무나도 진실한 것이다. 또한 1742년의 다른 글에서는 유구한 중국의 예법·학문·정치제도 및 전 중국에서의 공자의 보편적 권위에 대해서도 언급하고 있다.¹⁵⁷⁾

153) Lewis A. Maverick, *op. cit.*, p. 121; Nolan P. Jacobson, “The Possibility of Oriental Influences in the Philosophy of David Hume,” *Philosophy East and West*, vol. 19, Issue 1(Jan. 1969), p. 32 참조.

154) Lewis A. Maverick, *op. cit.*, p. 121 참조.

155) David Edmonds and John Eidinow, “Enlightened enemies,” *The Guardian*(29 April 2006).

156) David Hume, “Of Superstition and Enthusiasm”(1741), p. 49 및 각주, David Hume, *Political Essays*(Cambridge·New York: Cambridge University Press, 2006).

157) David Hume, “Of the Rise and Progress of the Arts and Science”(1742), p. 66, David Hume, *Political Essays*.

나아가 흄은 「상업론」(1752)에서 중국을 “세계에서 가장 번영하는 제국”으로 평가하고¹⁵⁸⁾, 공자의 ‘무위이치’ 사상과 아주 유사하게 인간의 자연적 본성에 부응하는 자유교역·자유산업 정책을 최선의 정책으로 갈파한다.

주권자는 인간을 있는 그대로 취해야 한다. 인간의 사고원리와 사고방식의 폭력적 변경을 초래할 것을 감히 주장해서는 아니 된다. 유구한 시간의 흐름은 [...] 인간사의 면모를 그렇게 많이 다르게 만드는 커다란 혁명들을 이루는 데 필수적이다. 개별 사회를 지탱해주는 일련의 원리들이 덜 자연스러울수록 입법자는 [...] 그만큼 더 많은 난관을 겪게 될 것이다. 인간의 보통 성향에 부응하고 이 보통 성향이 받아들일 수 있는 모든 향상을 이 성향에 보장하는 것이 입법자의 최선의 정책이다. 사물의 가장 자연스런 과정에 따라 산업과 예술과 교역은 피치자들의 행복뿐만 아니라 주권자의 권력을 증대시킬 것이기 때문이다.¹⁵⁹⁾

원리가 자연스러울수록 일이 그만큼 더 쉬우므로 “주권자는 인간을 있는 그대로 취해야 하며” 인간의 자연적 본성의 향상을 보장해야 한다는 이 인용문의 핵심 논지는 공자의 ‘무위이치’ 또는 사마천의 “선자인지론(善者因之論, ‘잘하는 치자는 백성을 따른다’는 치국론)”을 대변하는 것 같다. 또 “유구한 시간의 흐름”은 “저 커다란 혁명들을 이루는 데 필수적이다”라는 구절은 “유구함은 만물을 이루는 소이다(悠久所以成物也)”라는 『중용』의 명제를 거의 그대로 옮겨놓은 것처럼 들린다.

스미스는 『국부론』(1776)에서 흄처럼 중국을 “세계에서 가장 부유한 나라” 또는 “유럽의 어느 지방보다도 훨씬 부유한 나라”¹⁶⁰⁾로 여러 차례 찬양한다. 그는 원래 『국부론』을—케네의 돌연한 사망으로 이루어지지 않았지만—케네에게 바치려고 했다.¹⁶¹⁾ 그러나 스미스는 다음에 분석할 스위스의 할러가 1771년 이미 그랬듯이 농업노동만을 ‘생산적 노동’으로 규정하는 케네의 중농주의 이론체계를 수정한다. 그는 첫째, 상공업노동도 농업노동에 못지않게 생산적이라는 것, 둘째, 농업진흥·상공업억제 정책은 장기적으로 농업의 활성화로 귀결되지도 않으면서 단지 경제를

158) David Hume, “Of Commerce”(1752), p. 101, David Hume, *Political Essays*.

159) *Ibid*, p. 98.

160) Adam Smith, *Wealth of Nations*, I. viii. 24(p. 89); I. xi. 34(p. 208). 또 I. xi. n. 1(p. 255) 참조.

161) *Ibid*, p. 674, Todd의 각주 10; Lewis A. Maverick, *op. cit*, p. 121 참조.

왜곡시키기만 한다는 것, 셋째, 특정 부문을 진흥하거나 억제하려는 어떤 인간적 지혜도 경제적 효과 면에서 ‘자연적 자유(natural liberty)’ 속에 방임할 때 저절로 조성되는 ‘자연적 지혜(natural wisdom)’를 능가할 수 없다는 것을 들어, 모든 산업부문을 동등하게 생산적 부문으로 대하고 특정 부문의 임의적 ‘진흥’이나 ‘억제’ 없이 일률적으로 ‘자유적 자유’ 속에 방임해야 한다고 주장한다.¹⁶²⁾ 둘째와 셋째 논거는 케네의 자유방임 및 ‘자연의 도(자연질서)’ 개념을 케네의 이론체계 자체에 적용한 결과다. 이를 통해 스미스는 케네의 농업중심 자유시장론을 수정하여 산업중심 자유시장론으로 확장한 것이다. 스미스의 산업중심 자유시장론은 공맹과 사마천의 ‘농·상 양본주의’ 취지와 더 잘 부합된다.¹⁶³⁾ 그러나 스미스의 자유경제론은 공맹의 적극적 양민론(산업진흥·기술교육·복지·환경정책)을 망실했기에 국가임무를 세 가지 과업(① 국방, ② 사법, ③ 인프라설비)으로만 국한시키는¹⁶⁴⁾ 플라톤적 야경국가론으로 되돌아가고 말았다.

종합하면, 스미스는 ‘무위이치’를 불역한 ‘laissez-faire’를 다시 “natural liberty”로¹⁶⁵⁾ ‘천지지도’ 또는 ‘자연지도’의 프랑스 버전인 ‘ordre naturel’을 다시 “natural wisdom”으로¹⁶⁶⁾ 영역(英譯)한 것으로 보인다. 또 사마천의 ‘자연지힘’은 케네의 ‘ordre naturel’을 거쳐 ‘invisible hand’로 번안(翻案)된 것으로 보인다.

스미스의 ‘보이지 않는 손’과 직접 비교하기 위해 사마천의 ‘자연지힘’을 다시 상기해보자. “물건이 싸면 비싸질 징후고, 물건이 비싸면 싸질 징후라서 각기 제 업을 좋아하고 제 일을 즐겨워한다. 이는 물이 아래로 흘러가는 것과 같아서 밤낮 쉴 새가 없고 부르지 않아도 절로 오고 구하지 않아도 백성이 만들어낸다. 이것이 어찌 도와 부합되는 바가 아니고, ‘자연지힘’이 아니겠는가?” 그리고 계연의 입을 빌려 사마천은 말한다. “쌀값이 한 말에 20전이면 농민을 병들게 하고, 90전이면 상인을

162) *Ibid.*, IV. ix. 28-32(pp. 673-675), IV. ix. 38(pp. 678-679), IV. ix. 50-51(pp. 687-688) 참조. ‘진흥·억제’ 정책에 반대하는 스미스의 주장은 농업진흥으로 번영해온 나라들(스위스, 네덜란드, 덴마크, 호주, 뉴질랜드 등)의 농업자본주의를 생각할 때 꼭 옳다고만 할 수 없을 것이다.

163) 공맹과 스미스 경제철학 간의 상호 유사성에 대한 간략한 분석은 Wei-Bin Zhang, *op. cit.*, pp. 119-139 참조.

164) Adam Smith, *op. cit.*, IV. ix. 50-51(pp. 687-688).

165) *Ibid.*, IV. ix. 50(p. 687).

166) *Ibid.*, IV. ix. 28(p. 673).

병들게 한다. 상인이 병들면 재물이 나오지 않고, 농민이 병들면 잡초를 다스리지 않는다. 위로 80전을 넘지 않고 아래로 30전으로 줄지 않으면 농부와 상인이 다 이롭다. 쌀값을 고르게 하고 물자를 한결같이 하고 관문과 시장에 부족하지 않은 것, 이것이 치국의 도다. [...] 재물과 화폐는 흐르는 물처럼 돌기를 바란다. 이 정책을 닦은 지 10년, 월나라는 부강해졌다.” 이처럼 사마천의 ‘자연지협’은 정부가 상품의 수매와 출하를 통해 물건 값을 고르게 하는 물가안정 기능만 떠맡고 모든 것을 시장에 맡긴 채 각 개인이 자유롭게 자기의 이익을 좇도록 하면 이들의 이러한 이기적 활동이 수요·공급의 가격법칙에 따라 이들을 부유하게 만들 뿐만 아니라, ‘자연히’, 즉 공공복리에 기여하려는 의도나 노력 없이 간접적으로 국부도 증대시키는 효과를 올리는 시장 메커니즘을 가리킨다. 『국부론』의 ‘보이지 않는 손’은 바로 이 ‘자연지협’ 사상을 그대로 담고 있다. “각 개인들은 일반적으로 진정 공익을 증진시키려고 의도하지도 않고, 또한 그들이 이 공익을 얼마만큼 증진시키는지 알지도 못한다. 그들은 다만 외국산업의 지원보다 국내산업의 지원을 택함으로써 그들 자신의 안전만을 의도할 뿐이다. 그리고 국내산업을 그 생산물이 최대가치가 될 수 있도록 하는 방식으로 관리함으로써 각 개인은 오로지 자기 자신의 이익만을 의도하는데, 그들은 이러한 중에 다른 많은 경우에 그렇듯이, 그들의 의도에 들어 있지 않는 목적을 증진시키도록 보이지 않는 손 (invisible hand)에 의해 이끌리는 것이다. 또한 이 목적이 의도에 들어 있지 않다는 것이 언제나 사회에 더 나쁜 것이기만 한 것은 아니다. 모든 개인들은 자기 이익을 추구함으로써 각자가 실제로 사회의 이익을 촉진하려고 의도할 때보다 더 효과적으로 이 사회의 이익을 빈번하게 촉진한다.”¹⁶⁷⁾ 표현 방식은 다르지만 사마천의 ‘자연지협’과 스미스의 ‘보이지 않는 손’은 내용적으로 완전히 일치한다. 둘 다 자유로운 시장경제 안에서 개인영리와 공공복리의 어느 쪽도 희생시키거나 좌악시키거나 기만하지 않고 자연적으로(인위적 의도나 작위 없이) 서로의 이익을 극대화시켜주는 개인과 공동체 간의 상생·상승 메커니즘을 말하고 있기 때문이다.

그런데 특이하게도 스미스는 케네와 중농주의자들의 업적을—마르크

167) *Ibid.*, IV. ii. 9(p. 456).

스를 화나게 할 정도로—지나치게 짜게 평가하면서¹⁶⁸⁾ 이들의 자유시장론을 중농주의의 작은 문제점들에 대한 과잉비판 속에 감춰 슬그머니 ‘밀수입’하고 있을 뿐만 아니라, 『국부론』 전체에 걸쳐서 공자·맹자·사마천의 이름을 전혀 언급하지 않으면서 이들의 경제철학과 다른 저자들의 이론을 여기저기서 ‘표절’하고 있다.¹⁶⁹⁾ 18세기에도 줄곧 유럽의 양대 교단은 이교(異敎)철학에 경도된 것 같은 철학자들을 투옥·추방·분서로 박해했다. 이런 박해위험이 상존했기 때문에 당시 유럽의 ‘식자공화국’에서는 출처 명시 없는 ‘표절’이 일반적으로 용인되었다. 공자를 직접 언급하며 찬양하던 흠, 케네, 기타 중농주의자들과의 친밀한 관계 및 기타 정황증거들로 볼 때, 스미스는 공맹과 사마천을 이해하고 있었음이 틀림없지만¹⁷⁰⁾, 흠처럼 무신론자라는 혐의를 받을까 두려워¹⁷¹⁾, 또는 자기의 독창성을 가장하기 위해 이들의 이름을 직접 언급하지 않은 것으로 보인다. 이에 기인하는 약간의 모호성 때문에 이런 내막을 모르는 이들이라면 영(1996)·클라크(1997)·홉슨(2004) 등의 새로운 주장에

168) 스미스는 말한다. “그들(케네와 추종자들-이용자)의 저작들은 일반적 토론 속으로 이전에 검토된 적이 없는 많은 주제들을 집어넣음으로써만이 아니라, 농업을 위한 공적 행정에 상당한 정도로 영향을 끼침으로써 확실히 그 나라에 얼마간 이바지했다 (of some service to their country).” [*Ibid.*, IV. ix. 38(pp. 678-679)]. 마르크스는 스미스의 이런 과소평가를 탄핵한다. “사실 (케네의-이용자) 이런 시도는 [...] 논란의 여지없이 가장 천체적인 착상인데, 정치경제학은 지금까지 이 착상의 은덕을 입고 있다.” 그리고 “스미스가 중농주의자들에 대해 ‘그들의 저작들은 확실히 그 나라에 얼마간 이바지했다’고 말한다면, 이것은 가령 프랑스혁명의 직접적 아버지들 중의 한 사람인 튀르그의 역할을 비하하는 불손한 표현이다”(Karl Marx, *op. cit.*, p. 319). 마르크스의 이 평가에 의하면, 근대경제학의 진정한 창시자는 스미스가 아니라 케네이고, 프랑스혁명의 진정한 아버지들은 지롱드와 자코뱅이 아니라, 혁명의 불씨를 극동에서 가져온 중농주의자들이다. 마르크스의 이 말이 옳다면, 프랑스혁명의 먼 조상은 바로 공맹이다.

169) 스미스의 표절 문제에 대해서는 황태연, 『공자와 세계 2』 제1권(중), 857쪽, 865-869쪽.

170) Wei-Bin Zhang, *op. cit.*, pp. 29-30; 황태연, 『공자와 세계 2』 제1권(중), 851-856쪽 참조. 공자의 영향은 스미스의 『도덕감정론』에서도 더러 보이는 것 같다. 떠오르는 대로 열거하면, 상론했듯이 『中庸』의 ‘中’과 ‘和’의 구분과 유사한, ‘낮은 중도’와 ‘높은 중도’의 구분, 不仁者들을 “추방·유배하여 四夷의 땅으로 내쫓아야 한다(放流之逆諸 四夷)”는 『大學』의 논지와 유사한, 인간에 없는 자들을 ‘광막한 황야’에 추방당한 것처럼 살게 해야 한다는 주장, 공맹의 ‘先近後遠’의 推恩論과 유사한 仁惠시혜순서론 등에 대해서는 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, I. ii. 1-2(pp. 32-33); II. ii. i. 10(p. 96); VI. ii. i. 2(p. 257), 18(p. 264), 19(p. 265); VI. ii. ii. 4(p. 270) 참조.

171) 영국교단이 법적 절차로 흠을 이교적 무신론자로 처벌하려고 했던 사실과, 스미스가 이런 종교적 박해가 두려워 흠의 유고(『자연종교에 관한 대화』)를 출판해야 할 유고 관리자로서의 책임을 방기해버린 사건에 대해서는 황태연, 『공자와 세계 2』 제1권(중), 850-851쪽 참조.

대해 반발할 빌미를 찾을 수 있을 것이다.

가령 매크믹(Ken McCormick)은 『국부론』에 앞서 이미 두 번이나 사용된 ‘보이지 않는 손’의 표현들을 들어 스미스의 자유시장이론이 중국에서 온 것이 아니라 스미스가 언급하는 서구의 스토아학파적 섭리론과 서구 전통의 자연법에서 나온 고유사상이라고 주장하며 영의 테제를 반박한다.¹⁷²⁾ 그러나 스미스에 의하면, 스토아학파의 ‘섭리론’은 개인들의 ‘악덕과 어리석음’도 ‘지혜롭고 강력하고 선량한 신의 만물지배적 섭리’에 의해 인류의 ‘지혜나 덕성’만큼 자기희생적으로 ‘일반적 질서와 전체의 행복’을 촉진한다고 하면서 은연중에 이 ‘악덕과 어리석음’까지 정당화한다.¹⁷³⁾ 따라서 스토아학파의 ‘섭리론’에서는 개인들의 자유로운 이기적 활동을 통한 개인복리와 공공복리의 자연적(비의도적) 동시증진 메커니즘을 말하는 사상이 결코 나올 수 없다. 왜냐하면 사마천과 스미스가 말하는 개인들의 이기적 시장활동은 ‘악덕’도, ‘어리석음’도 아닌 활동, 즉 도덕적·지성적으로 가치중립적 활동인 데다, 스토아학파의 ‘전체의 행복’은 개인이익의 희생을 요구하기 때문이다. 이런 까닭에 스미스는 이 스토아적 ‘섭리론’을 언급하고서 오히려 이런 식으로 인류의 ‘악덕과 어리석음’을 정당화하더라도 “악덕에 대한 우리의 자연적인 혐오감을 줄일 수 없는” 일종의 “공리공담(speculation)”에 지나지 않는 것으로 즉각 물리치고 있다.¹⁷⁴⁾

또한 『국부론』의 ‘보이지 않는 손’의 ‘자연지힘’ 사상은 공공복리를 희생하여 개인들의 이기적 활동만을 정당화하거나, 역으로 개인의 이익을 더 높은 질서나 공공복리에 희생시키는 서구 전통의 ‘자연법’ 사상에서도 나올 수 없다. 위 인용문에서 보듯이 스미스가 ‘보이지 않는 손’을 설명하면서 자연법 개념을 전혀 동원하지 않은 것은 바로 이런 까닭으로 보인다. 가령 키케로의 자연법 사상도 스토아학파의 섭리론 및 자연법 사상과 마찬가지로 ‘보이지 않는 손’의 비의도적 ‘자연지힘’ 철학과 인연이 없다. 자연법 사상은 개인의 이기적 욕망을 희생시켜 우주의 질서에

172) Ken McCormick, "Sima Qian and Adam Smith," *Pacific Economic Review*, 4: 1(1999)
참조. 또한 허드슨도 1930년대에 단정하기를, "스미스는 중농주의자들에 의해 영향을 받았지만, 이들에게 영향을 미친 중국연구에 낯선 사람이었고, 그의 정신적 세계관은 철저히 유럽적이었다"라고 하였다. Geoffrey F. Hudson, *op. cit.*, p. 325.

173) Adam Smith, *op. cit.*, I. ii. i. 4, p. 44.

174) *Ibid.*, I. ii. ii. 4, p. 44.

맞추도록 하거나 사회의 공공복리에 굴복시키기 때문이다. ‘보이지 않는 손’의 철학은 물론 홉스의 ‘만인의 만인에 대한 전쟁’ 상태로서의 자연상태 개념이나 그의—오로지 이기적일 뿐인—19개 항의 자연법에도¹⁷⁵⁾ 들어 있지 않다. 또한 ‘보이지 않는 손’의 철학은, 자연상태를 인간들이 본성적 “유사성”으로부터 생겨나는 “공동된 친화관계”에서 “자연적 자유”와 “평등”을 구가하지만—역시 홉스나 다름없이—“지속적인 전쟁”이 지배하는 전쟁상태로 보는 푸펜도르프(Samuel Pufendorf, 1631-1694)의 자연상태론과 자연법 사상에서도¹⁷⁶⁾ 도출될 수 없다. 그리고 남에게 피해를 주지 않는 소극적 원칙일 뿐인 로크(John Locke, 1632-1704)의 평화적 자연상태 개념이나 이성적 자연법도 ‘보이지 않는 손’의 메커니즘을 전혀 포함하고 있지 않다.¹⁷⁷⁾ 홉스를 배격하고 자연상태를 인애적 평화상태로 규정하는 킴벌랜드(Richard Cumberland, 1631-1718), 샤프츠베리(3rd Earl of Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 1671-1713)와 허치슨(Francis Hutcheson, 1694-1747)의 자연법론에서도 마찬가지다.¹⁷⁸⁾ 이들

175) Thomas Hobbes, *op. cit.*, pp. 116-117 참조.

176) 푸펜도르프는 자연상태를 “인간들의 본성의 유사성으로부터 생겨나는 공동된 친화관계의 관점에서만 바라보아야 한다”고 말한다. 따라서 “상호 자연상태에 사는” 사람들은 “어떤 공동된 뒷사람도 인정하지 않고, 자기들 중 아무도 자기의 동료에 대한 지배권을 주장할 수 없다.” 그러므로 자연상태에서는 ‘자연적 자유’와 ‘평등’이 있다. 하지만 이 자연적 “친화관계”는 “자연적 자유의 상태에서 문란하게 사는 자들 사이에서 거의 힘을 발휘하지 못한다.” 따라서 “방종하게” 사는 “어떤 인간이든 진정 敵으로 취급되지는 않지만, 너무 자유로워서 신뢰할 수 없는 벗으로 간주될 수 있고”, 따라서 “동료들에게 해를 가할 능력”과 “의지”가 있다. “본성의 타락, 야심이나 탐욕”에서 동료들에게 “모욕”과 “폭력”을 가하기 때문이다. 또 적수와 경쟁관계로 인해 “질투”, “불신”, “음모” 등이 존재할 수밖에 없다. 결국 자연상태에서는 “공포, 궁핍, 지지분함, 고독, 야만성, 무지, 야수성 등을 수반하는 지속적 전쟁이 존재한다.” Samuel von Pufendorf, *The Whole Duty of Man According to the Law of Nature*[1673](Indianapolis: Liberty Fund, 2003), p. 114, pp. 115-117 곳곳.

177) John Locke, *The Second Treatise of Government*, John Locke, *Treatises of Government*[1689](Cambridge · New York · Port Chester · Melbourne · Sydney: Cambridge University Press, 1990), Book II Chapter I, §4, 6 참조.

178) Richard Cumberland, *A Philosophical Inquiry into the Laws of Nature*, In: R. Cumberland, *A Treatise of the Laws of Nature*[1727](Indianapolis: Liberty Fund, 2005), pp. 297-424; Shaftesbury, Third Earl of, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*[1711], in 3 Volumes(Indianapolis: Liberty Fund, 2001), Vol. 1, pp. 69-70, p. 72, Vol. 2, pp. 21-22, p. 45, p. 122, p. 179, Vol. 3, p. 90; Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*[1725], In: F. Hutcheson, *Two Treatises*(Indianapolis: Liberty Fund, 2004), Treatise II, Section I, §I, II, Section II, §II, Section III, §VIII, XV, Section VI, §I, II; Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*[1728](Indianapolis: Liberty Fund, 2002), p. 19, p. 71 참조. 킴벌랜드, 샤프츠베

은 모두 사적 이익을 극대화하려는 개인들의 자유로운 영리추구가 의도 없이 '간접적'으로 공공복리도 극대화시킨다는 '자연지협'이 아니라 공공 복리를 '직접' 겨냥하는 '인간애'나 '인애심'을 강조하기 때문이다. 따라서 『국부론』의 '보이지 않는 손'이 서구 전통의 섭리론이나 자연법 사상에서 유래했다는 매킨의 반론은 근거가 희박하다.

물론 스미스가 『국부론』 이전의 두 저작, 즉 케네를 만나기(1763-1764년) 전에 집필한 초기 논문 「천문학의 역사」와 중기 저서 『도덕감정론』(1759)에서 '보이지 않는 손'이라는 표현을 이미 사용한 사실은¹⁷⁹⁾ 반론의 또 다른 논거가 될 수 있다. 하지만 「천문학의 역사」의 '주피터의 보이지 않는 손'은 저 '공리공답적'인 섭리의 의미로 쓰이고 있을 뿐이다. 또한 『도덕감정론』의 '보이지 않는 손'은 부자가 '사치와 번덕'을 부리기 위해 수많은 빈자들을 일손으로 쓰고 일당을 지불하는 과정에서 의도치 않게 이 빈자들에게 자기의 이익을 나누어줄 수밖에 없다는 '섭리', 즉 부자에게 부를 창출해주고 그의 개인적 삶을 뒷바라지하는 빈민노동자들에 대한 당연한 임금지불을 무슨 대단한 시혜나 되는 양 하늘의 '섭리'로 위장하여 독자들의 시선을 딴 데로 돌림으로써, 노동자들을 부려먹고 희생시키는 엄청난 빈부 간 '권력격차'를 은폐하는—훗날 마르크스가 『자본론』에서 맹박해 마지않는—경제주의적·자유주의적 '기만' 기제의 의미로 쓰이고 있을 뿐이다. 따라서 『도덕감정론』의 '보이지 않는 손'도 자유로운 시장경제 안에서 개인영리와 공공복리의 어느 쪽도 희생시키거나 좌악시하거나 기만하지 않고 자연적으로(인위적 의도나 작위 없이) 서로의 이익을 서로 극대화시켜주는, 개인과 공동체 간의 상생·상승 메커니즘으로서의 사마천의 '자연지협'이나 『국부론』의 '보이지 않는 손'과 배치된다. 그러므로

리, 허치슨에 대한 상세한 분석은 황태연, 『공자와 세계 1』 제1권(상), 354-377쪽 참조.

179) Adam Smith, "History of Astronomy," *Essay on Philosophical Subjects* (Indianapolis: Liberty Classics, 1982), p. 49. "불은 타고 물은 청량해진다. 무거운 물체들은 가라앉고, 더 가벼운 물체들은 그들 자체의 본성의 필연성에 의해 위로 날아오른다. 더구나 주피터의 보이지 않는 손이 이 일에도 간여되어 있다는 것은 결코 인지된 적이 없다.;" Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, IV. i. pp. 9-10, p. 215. "부자들은 단지 쌓인 무더기 중에서 가장 값비싸고 맘에 드는 것을 고를 뿐이고 [...] 그들의 온갖 발전의 생산물을 빈자들과 나누게 된다. [...] 부자는 보이지 않는 손에 의해 [...] 사회의 이익을 이를 의도하지 않은 채, 알지 못한 채 증진시키는 것이다. [...] 섭리는 지구를 소수의 영주들에게 땅을 나눠주었을 때, 이 분할에서 빠뜨린 것으로 보이는 빈자들을 잊지 않았던 것이다."

오직 스미스가 케네를 처음 알고 1766년 영국으로 귀국한 뒤에 집필한 최후의 저작 『국부론』(1776)의 ‘보이지 않는 손’만이 사마천의 ‘자연지형’과 합치된다고 결론지어야 할 것이다. 이렇게 이것저것 따져보면, 반론의 ‘또 다른 논거’라는 것도 ‘보이지 않는 손’이라는 ‘표현’이 스미스 고유의 것이라는 점을 더욱 확실하게 해줄지 모르지만, ‘케네의 제자’가 된 뒤에 집필한 『국부론』의 ‘보이지 않는 손’으로 표현된 사상적 ‘내용’과 관련해서는 오히려 역으로 이 ‘내용’이 스미스 고유의 사상도 아니고 유럽의 전통에 속하는 사상도 아니라는 사실만을 더욱 확고하게 굳혀줄 뿐이다. 따라서 언뜻 그럴싸하게 비쳐질 수도 있을 매키의 반론은 결론적으로 그리 두둔할 만한 것이 아닌 것으로 느껴진다.¹⁸⁰⁾

3) 할러의 농·상 양본주의 자유시장론

스위스 경제학자 게를라하(Hans Christian Gerlach)는 「유럽 속의 무위」(2004)에서 스위스를 마치 ‘리틀 차이나’처럼 소개하면서, 스위스가 유럽에서 최초로 “백성의 복지를 위한 조화로운 통치의 새로운 비전을 창조한” 사건은 “무위 사상의 전파가 없었다면 결코 일어나지 않았을 것”이라는 놀라운 주장을 피력한다.¹⁸¹⁾ 일단 게를라하의 이 주장은 스위스와 같은 소국, 그것도 그 과거 역사에 대해 거의 아무런 관심이 없는 오늘날의 연구자들에게 도저히 믿기지 않는 말로 들린다.

그러나 당시 유럽사회의 사상적 연관관계를 추적해보면, 게를라하의 주장은 뜻밖에도 탄탄한 근거를 가진 것으로 드러난다. 프랑스 중농주의의 영향은 흠이나 스미스에서 그치지 않고 스위스에도 파급되었기 때문이다. 오늘날은 이베르동 레뱅(Yverdon les Bains)으로 불리는 스위스 서부 보드(Vaud) 주의 이베르동(Yverdon)은 18세기 유럽에서 정치·사상적으로 가장 자유로운 도시였다. 당시 이베르동은 이탈리아에서 베른으로 이주한 ‘펠리체(Fortunato Bartolomeo de Felice)’라는 출판업자 주도로 1770년에서 1776년에 걸쳐 파리의 『백과전서』를 능가하는 방대한 『이베르동 백과전서(Encyclopédie d'Yverdon)』를 찍어낼¹⁸²⁾ 정도로 계

180) Ken McCormick의 반론에 대한 자세한 비판적 분석은 황태연, 『공자와 세계 2』 제1권 (중), 862-869쪽 참조.

181) Hans Christian Gerlach, *op. cit.*, p. 43.

182) Simone Zurbuchen, *Patriotismus und Kosmopolitanismus—Die Schweizer Aufklärung zwischen Tradition und Moderne*(Zürich: Chronos, 2003), p. 49 참조.

몽적 출판 열기가 뜨거웠다. 이런 까닭에 케네, 미라보를 위시한 프랑스 중농주의자들과 기타 걸출한 친중국 학자들(가령 de Surgy, d'Argenson, Poivre 등)은 줄곧 이베르동의 이 펠리체 출판사에서 자신들의 저서를 출판했다. 특히 이런 연고로 알브레히트 폰 할러(Albrecht von Haller)를 비롯한 일단의 스위스 학자들은 자연스럽게 프랑스 중농주의의 열렬한 팬이 되었고, 이미 1759년 중국을 선망하며 프랑스 중농주의를 지향하는 '베른경제학회(Ökonomische Gesellschaft von Bern)'를 창립했다. 할러, 취펠리(Tschiffeli), 앵겔(Engel), 차르너(Tscharner) 등이 이끈 이 학회는 농업을 개혁하고 '모델농장'과 '모델농민'을 세워 농사일을 진흥하는 농업 운동을 전개하기도 했다.¹⁸³⁾ 케네, 미라보, 크리스천 볼프 등의 친중국 저작에 매료되었던 할러는 도합 9년(1766, 1768, 1770-1777)에 걸쳐 이 '베른경제학회'의 회장직을 맡았다.¹⁸⁴⁾

해부학·외과의학·식물학·문예·정치학·경제학 등 거의 전 분야에서 업적을 낸 계몽주의 최후의 '백과전서적 학자'로서 할러는 프랑스 중농주의와의 이런 연고를 바탕으로 1771년 중국황제와 중국의 경제제도를 모델로 하여 유토피아국가를 그린 정치소설 『우송-어느 아침의 나라 이야기』를 출판한다. 500여 쪽의 이 장편소설은 할러가 『스위스 시의 시도』의 저자라는 익명 작가의 육필원고를 우연히 얻어 발췌·정리하고 "Haller"라고 서명된 '서문'만 자신이 썼다고 둘러대는 가장(假裝) 형식을 취하고 있다.¹⁸⁵⁾

이야기는 우송(Usong)이라는 청년이 페르시아 어느 지방에 포로로 잡혀 정형사를 하고 있는 것으로부터 출발한다. 이렇게 살고 있던 중에 우송은 아나(Anah) 지방의 군주를 쳐부수고 강도들이 이 군주를 위해 납치한 아름다운 처녀 에메테(Emete)를 구한다. 우송은 이 처녀를 구한

183) Ulrich im Hof, *Geschichte der Schweiz*(Stuttgart: Kohlhammer, 1974, 8th ed. 2007), p. 90 참조.

184) Hans Christian Gerlach, *op. cit.*, p. 33 참조.

185) Albrecht von Haller, *Usong-Eine Morgenländische Geschichte*(Bern: Verlag der Neuen Buchhandlung, 1771). 그런데 할러가 40년 전 『스위스 시의 시도(*Versuch Schweizerischer Gedichte*)』라는 시집을 낸 저자이기 때문에 “『스위스 시의 시도』의 저자”라는 익명의 인물은 도로 자기를 가리킨다. 한편 『우송』은 문예작품이라기보다 소설 형식의 경제학 논문이다. Florian Gelzer, “Perischer Telemach’ und ‘Ägyptische Banise’-Albrecht von Hallers Staatsromane im romangeschichtlichen Kontext”(이하: ‘Perischer Telemach’ und ‘Ägyptische Banise’), p. 2 참조. <http://www.germanistik.unibe.ch/gelzer/haller_staatsromane.htm>(최종검색일: 2011. 12. 22).

보답으로 받은 아나 지방에 나라를 세우고 군주가 되어 이 나라를 작은 모델국가로 만든다. 할리는 『우송』의 배경을 페르시아로 삼았지만, 이 우송의 나라에 중국헌정을 부여한다. 그리하여 아나 국가는 중국과 같이 ‘농본과 민본(nonben-minben)’ 이념을 기본으로 하되, 상공업도 농업과 동등한 국부의 원천으로 간주하는, 즉 애덤 스미스보다 먼저 프랑스 중농주의를 개선하여 농업과 상공업에 대해 대등하게 자유를 보장하는 ‘농·상 양본주의’의 ‘무위(無爲)국가’가 된다.¹⁸⁶⁾ 우송은 중국황제처럼 단순히 법적·관료체제적 권위의 체현체로서 ‘아나’ 국가를 ‘영유하나 간여하지 않는다(有而不與)’. 즉, 우송은 ‘무위이치자’ 순임금처럼 “뭍을 공손히 하고 똑바로 남면할 따름이다.” 조세체계는 중국의 세제를 그대로 옮겨놓았다. 중국처럼 조세는 지주에게만 부과되는 반면, 농부와 농업경영자는 면세된다. 그리고 간접세는 최저수준의 수입관세만 인정된다. 조세의 목적이 상인을 강탈하는 데 있는 것이 아니라 상업과 농업을 육성하는 데 있기 때문이다.¹⁸⁷⁾ 우송의 중농주의적 정부는 프랑스 중농주의자들처럼 도시를 경멸하는 것이 아니라, 반대로 국민의 추가적인 복지를 보장하기 위해 여러 도회지의 복지를 보호하는 것을 목표로 삼는다.¹⁸⁸⁾ 할리는 이 소설에서 중국을 최선의 정부모델로 선택함으로써, ‘우웨이(Wu-wei)’, 즉 ‘무위’를 가장 중요한 통치원리로 삼고 덕스럽고 성공적인 도구로 찬양하면서 소설을 마무리하고 있다. 그는 중국으로부터 자유시장적 ‘농본주의’만을 복제한 케네와 달리 ‘상본주의’(시장교역·상공업중시노선)도 복제했다. 할리는 농민을 포함한 백성을 국가의 근본으로 삼는 ‘민본주의(minben-ism)’의 관점에서 ‘무위이치’를 농업에만 가두지 않아야 한다고 분명하게 언명한다.¹⁸⁹⁾ 그의 소설에 나오는 교훈들은 ‘덕스런 중국’의 정부를 그가 독자적으로 정밀 검토한 것으로부터 자신이 끌어낸 교훈들이었다.¹⁹⁰⁾

186) Max Widman, *Albrecht von Hallers Staatsroman*(Biel, 1894), pp. 59-60. Hans Christian Gerlach, *op. cit.*, p. 34쪽에서 재인용. 그런데 게를라하는 중국의 농·상 양본주의를 모른 채 이 양본주의를 할리의 고유한 생각으로 잘못 알고 있다(Hans Christian Gerlach, *op. cit.*, p. 35 참조).

187) Albrecht von Haller, *op. cit.*, pp. 385-418.

188) *Ibid.*, pp. 406-407.

189) *Ibid.*, p. 406.

190) 『우송』에 대한 전반적 분석은 Hans Christian Gerlach, *op. cit.*; Florian Gelzer, *op. cit.*; Hans-Christof Kraus, *Englische Verfassung und politisches Denken im Ancien Régime*(München: R. Oldenbourg, 2006), pp. 567-570 참조. 그러나 Gelzer와 Kraus

중국을 선망하던 스위스 애국자들은 1820년경 할러의 우송국가 모델을 자국에 적용하여 일대 국정개혁을 단행했다. 이후 스위스는 고도성장을 계속하여 15년 만에 부국이 되었다. 이것은 영국 정치가 리처드 콕덴(Richard Cobden, 1804-1865)의 당대 증언으로 확인된다. 콕덴은 스위스로부터 1834년 6월 6일 자기 동생에게 보낸 서한에서, 당시 스위스인들은 세상에서 “가장 번영하고 가장 행복한 백성”이라고 경탄하면서 스위스 안에는 “자유교역 덕택에” 모든 제조업 부문들이 호황을 누리고, 농부들은 다 “알부자들(substantial)”이라고 말한다.¹⁹¹⁾ (콕덴은 스위스에 충격을 받아 영국으로 귀국하자마자 자유무역운동에 앞장서 곡물법을 폐지하고 1860년 주무장관이 되어 영불통상조약을 체결했다.) 따라서 알프스 산골에 묻혀 있던 유럽의 최빈국 스위스가 중국의 무위국가를 모델로 한 1820년대의 국가개혁으로 매년 눈부신 성장을 거듭하여 15년도 되지 않아 유럽의 지상낙원으로 떠올랐다는 게를라하의 평가는¹⁹²⁾ 충분히 신뢰할 만한 것으로 보인다. 오늘날 1인당 GDP 7만 달러를 넘는 스위스의 풍요는 바로 중국을 모델로 한 1820년대 경제개혁이 기초가 되었던 것이다. 스위스가 유럽에서 제일 먼저 자유시장을 실현하여 이렇게 부유해진 것은 세계사적으로 획기적인 사건이 아닐 수 없다. 영국과 프랑스는 스위스보다 40년 뒤인 1860년에야 자유시장을 허용했기 때문이다. 이것은 케네의 『경제표』(1758)가 나온 지 102년, 애덤 스미스의 『국부론』(1776)이 나온 지 84년 만의 일이었다.

4) 볼프, 유스티, 헤겔의 ‘양호국가’: 복지국가의 기원

지금까지 케네, 흄, 스미스, 할러의 이론에 대한 간단한 검토를 통해 공맹과 사마천의 ‘무위이치’ 사상과 자유시장론으로부터 유럽의 근대 자유시장이론이 탄생하는 과정을 살펴보았다.¹⁹³⁾ 이번에는 크리스천 볼프, 유스티, 헤겔에 대한 분석을 통해 오늘날의 복지국가를 낳은 독일의 ‘양호(養護)국가(Polizeistaat)’론을¹⁹⁴⁾ 분석한다.

는 『우송』과 중국 간의 연관성을 전혀 감지하지 못하고 있다.

191) John Morley, *The Life of Richard Cobden*, 2 vols, vol. 1(London: Macmillan and Co., 1908), p. 31.

192) Hans Christian Gerlach, *op. cit.*, pp. 37-40 참조.

193) 이에 대한 포괄적 분석은 황태연, 『공자와 세계 2』 제1권(중), 673-890쪽 참조.

194) 유스티는 ‘養民’을 기존의 ‘Polizei’로 獨譯한 것 같다. 이 과정에서 ‘Polizei’에 담긴

래크(Donald F. Lach)는 당대 많은 독일인들에게 “우리의 독일 뉴턴”으로 알려졌던 크리스천 볼프가 유럽 동시대인들처럼 그의 정신적 스승인 라이프니츠에 못지않게 “중국과 그 문명에 대한 찬미자”였고¹⁹⁵⁾, 그의 최후 저작에 이르기까지 “그 자신의 도덕적 가르침과 공자의 가르침 간의 상응성”을 확신했다고 말한다.¹⁹⁶⁾ 볼프가 과연 최후의 순간까지 공자의 양민론적 국가관을 확신했을까?

18세기 독일 사상계를 지배했던 볼프는 프러시아 할레 대학에서 1721년 공자를 예수와 동렬로 찬양한 『중국인의 실천철학에 관한 연설』을 했다.¹⁹⁷⁾ 그런데 그는 이 연설 때문에 대학 강단에서 추방되었다가 이를 둘러싼 유럽적 논쟁에서 이겨 1740년 다시 개선장군처럼 복귀하는 곡절을 겪었다. 이 연설에서 볼프는 공자의 무신론적 도덕철학을 찬양한다. 중국인들은 자연종교도 신적 계시도 인정치 않는 까닭에 “어떤 종교로부터도 자유로운 본성의 힘”을 “가장 성공적으로” 사용하여 덕행을 촉진했다는 것이다. 하지만 볼프는 이렇게 덕성을 닦은 “중국인들이 덕성과 현명의 평판에서 두각을 나타냈다”고 평가한다.¹⁹⁸⁾ 그는 특히 중국의 3단계 교육제도와 교민(敎民)정책을 다각도로 분석·상론하고, ‘태교’로부터 덕성을 가르치는 중국인들의 교육전통에 탄복한다.¹⁹⁹⁾

볼프는 공맹의 ‘제가(齊家)=치국’ 유추론적 국가철학 및 동아시아의 과거제도와 관료제에도 매료되어, 1754년 사망할 때까지 공자철학에 대한 연구를 계속하는 한편, 관심을 넓혀 중국의 인정론적(仁政論的) 국가행정을 연구했다. 그는 이를 바탕으로 ‘관방학(Kameralwissenschaft)’을 발전시킨다. 알브리히트에 의하면, 볼프는 중국의 온정주의적 국가이론과 실체가 “부모-자식 관계에 의한 군주권력의 정당화” 외에도 “군주와 신민의 관계에서 (기독교의 지옥과 천당 식의-인용자) 처벌의 공포와 포상의 희망이 없다”는 분명한 “장점”을 지녔다고 생각했다. 이 이론에서

‘보호’라는 뜻이 가미되었기 때문에 어색하지만 ‘양민’과 ‘보호’를 통합하는 의미에서 ‘養護’로 국역한다. ‘Polizei’·‘Polzeistaat’를 ‘경찰’·‘경찰국가’로 옮기면 유스티의 ‘Polzei’에 담긴 養民복지의 의미를 과격할 것이기 때문이다.

195) Donald F. Lach, “The Sinophilism of Christian Wolff(1679-1754),” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 14, No. 4(Oct., 1953) p. 561.

196) *Ibid.*, p. 574. 유스티에 대해서는 Walter W. Davis, *op. cit.*(1993), p. 356도 참조.

197) 볼프의 『중국인의 실천철학에 관한 연설』에 대한 상세한 분석은 황태연, 『공자와 세계 2』 제1권(중), 527-575쪽 참조.

198) Christian Wolff, *op. cit.*(1985) p. 27.

199) *Ibid.*, pp. 37-43.

신민들에 대해서는, “자기의 숭선수범적 의무이행을 통해 폭군보다 더 크고 훨씬 더 나은 영향력을 행사하는 군자임금으로서의 아버지”가 대응하기 때문이다.²⁰⁰⁾ 볼프는 이처럼 ‘국가’를 ‘가정’으로부터 유추하는 공자의 국가론적 방법과 보편적 ‘양민’과 ‘교민’의 국가관을 수용하여, 그리스 이래 유럽의 ‘순수정치적(야경국가적)’ 국가철학 전통에 낮은 국가의 ‘보편적 양민·교민’ 의무에 기초한 독일 특유의 국가주도적 국민경제·사회복지·평등교육 이념을 최초로 전개했다.²⁰¹⁾

1752년 사망 2년 전에도 볼프는 “공자의 가르침”을 “근본으로부터” 철두철미 다시 생각해보았다고 밝힌다. 이 가르침으로부터 “중국인들의 견해에 의하면 국가의 복리가 보존되고 증대될 수 있는 원리들이 도출된다”는 것이다. 그는 말년의 저서들로서 “중국인들의 윤리론과 국가론을 과학의 형태로 완성했다”고 자부했다. 또 그는 말년에 유럽의 세습귀족을 비판하고 중국의 비세습적 신사제도처럼 “부모들은 자식들에게 탄생신분의 특권이 아니라, 훌륭한 교육을 물려주어야” 한다고 주장한다.²⁰²⁾ 지금까지 분석으로부터 밝혀지는 이런 사실들은 볼프가 그의 최후 저작에 이르기까지 “그 자신의 도덕적 가르침과 공자의 가르침 간의 상응성”을 확신했다는 래크의 평가에 타당성을 부여해주는 것으로 보인다.

요한 유스티(Johann H. G. Justi)는 볼프의 중국식 국가론의 모티브를 계승·발전시킨다. 멘젤(Johanna M. Menzel)에 의하면, 유스티는 “그의 정치·경제 사상의 압도적 영향력 때문만이 아니라, 그가 ‘중국적 동경(réve chinois)’의 시대 동안에 쓰인 것으로 알려진 것 중 가장 체계적인 중국찬가를 낳았기 때문에도 현격한 위치를 점한다.” 유스티는 “중국의 정치철학과 제도” 속에서 “시간에 바래지 않을 정치적 지혜의 원리들의 확증을 발견했다고 확신했다”는 것이다.²⁰³⁾ 또 데이비스(Walter W. Davis)는, 유스티가 중국정부의 성공적인 중용적 작동의 공(功)을 유능한 ‘학자 신사’를 낳는 교육시스템과, 군주를 견제하는 집체적 결정의 내각제로 돌렸다고 말한다. 그리고 유스티는 공무원시험제도와 흉년에 대비한 환곡제도 도입을 유럽의 치자들에게 권고했다고 한다.²⁰⁴⁾ 이런 중국지식

200) Michael Albrecht, *op. cit.*, p. LXVIII.

201) *Ibid.*, pp. LXXXVI-LXXXIX(*passim*).

202) *Ibid.*, p. LXXXIXVIII.

203) Johanna M. Menzel, *op. cit.*, p. 300, p. 310.

204) Davis, *op. cit.*(1983), p. 541.

을 바탕으로 유스티는 관방학과 ‘양호학(養護學, Polizeiwissenschaft)’을 발전시켰다는 것이다.

멘젤과 데이비스의 이런 주장들을 당장 예단할 수는 없지만, 일단 유스티가 일견에 분명한 그의 중국찬양의 일관성으로 보아 볼프의 중국식 국가론에 이어 공맹의 경제·교민·복지정책론을 수용하여 ‘양호학’을 창시하고 유럽 최초의 ‘복지국가론’인 ‘양호국가론’²⁰⁵⁾ 수립했다는 주장은 신빙성이 있어 보인다. 일찍부터 중국연구를 시작한 유스티는 볼프가 죽던 해(1754년)에 이미 중국공무원제도에 관한 랑베르(Claud Lambert)의 프랑스 논문을 번역하여 『공무원의 상벌과 관련된 중국인들의 뛰어난 제도』라는 제목으로 출판했고²⁰⁶⁾, 4년 뒤에는 중국의 관료행정체제에 관한 두 편의 글을 발표할 정도였다.²⁰⁷⁾ 그리고 그 사이에 그는 처음에 공맹의 양민론을 관방학의 관점에서 이해한 『경제·관방학』(1755)이라는 소책자를 출판했다.²⁰⁸⁾ 이 책자에서 유스티는 ‘경제·관방학’을 “국가 능력에 대한 대규모 살림살이를 가르치는 학문” 또는 “나라의 보편적 능력이 어떻게 유지, 증식되고 나라의 행복이라는 궁극목적에 위해 어떻게 이성적으로 활용되는지에 관한 조치를 우리에게 제공해주는 학문”으로 정의한다.²⁰⁹⁾ 그리고 그는 맹자와 중국정부처럼 기술과 덕성을 가르치는 교민을 강조한다. 이를 위해 ‘경제감독관직’을 창설할 것을 제안한다. 농업·산업지도를 위해 구역 단위로 경제감독관을 배치하는 것이다. 감독관의 경제지식, 자연학적 농업지식, 지리지식, 토질지식 등이 식량사업과 농업개선에 도움이 된다는 것이다.²¹⁰⁾ 이어서 볼프처럼 중국의 만민평등교육에 놀란 유스티는 독일과 유럽의 열악한 청소년교육을 개탄하면서, 특히 천민·빈민·귀족을 가리지 않는 만민평등교육을 강조

205) ‘양호국가’는 오늘날의 의미로 ‘복지국가’다. Johanna M. Menzel, *op. cit.*, p. 303 참조.

206) Adam Ulrich, *op. cit.*, p. 178.

207) 1758년에 나온 두 논문 중 하나는 「관리들의 신상필벌의 필요성」이고, 다른 하나는 「관리들의 포상과 처벌에 관한 중국인들의 우수한 제도들」이었다고 한다. Johanna M. Menzel, *op. cit.*, 301쪽 참조.

208) Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Abhandlung von den Mittel, die Erkenntnis in den Oeconimischen und Cameral-Wissenschten dem gemweinen Wesen recht nützlich zu machen(Oeconimische und Cameral-Wissenschten)*(Göttingen: 출판사 명시 없음, 1755).

209) Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Oeconimische und Cameral-Wissenschten*, pp. 5-6.

210) *Ibid.*, p. 14.

했다.²¹¹⁾

그러나 유스티는 이 관방학의 패러다임으로부터 점차 벗어나 새로이 양호국가론을 창시한다. 그는 1756년 양호국가론의 첫걸음에 해당하는 400여 쪽의 방대한 책 『양호학의 원리』를 출간하고, 1760-1761년에 걸쳐 1·2권 도합 총 1,430여 쪽에 달하는 양호국가론의 종결작 『총체적 양호학의 기초』를 출간했다.²¹²⁾ 그런데 여기서 우리가 특별히 주목해야 하는 것은 이 두 저작을 집필하는 시기에 유스티가 동시에 중국연구를 더욱 포괄적으로 진행했다는 것이다. 이것은 중국지식이 그의 양호학에 알게 모르게 다량으로 녹아들었다는 것을 뜻한다.

이 시기의 포괄적 중국연구의 결실은 1762년 중국의 정치철학과 정부제도를 가장 체계적으로 논한 『유럽정부와 아시아정부 및 기타 언필칭 야만적인 정부의 비교(이하: 유럽정부와 아시아정부의 비교)』로 나타났다. 무려 561쪽에 달하는 방대한 이 저작은 22개의 장 중 무려 17개의 장을 중국에 할애하고 있다. 이 저작에서 유스티가 의존한 중국 관련 자료들은 뒤알드(Jean-Baptiste Du Halde)와—그가 직접 접촉한—예수회 선교사들의 평가와 기술들, 그리고 기타 여행기들이었다.

『유럽정부와 아시아정부의 비교』의 각 장은 비유럽 국가들(태국·페르시아, 잉카, 중국 등), 특히 중국의 정치제도와 관행을 길게 설명하고 여기에 유럽의 불완전한 제도를 대비시키는 식으로 기술된다. 이 저작의 ‘서문’에 의하면, 저서의 의도는 “백성들과 유럽국가들의 일반적 행복에 대한 관심을 일깨워”, 서양에서의 개혁의 불꽃을 일으키는 것이다.²¹³⁾ 말하자면, 이 책은 중국을 ‘계몽모델’로 삼고 유럽을 ‘계몽 대상’으로 삼은 계몽서적이다.

『유럽정부와 아시아정부의 비교』는 중국황제의 여러 가지 덕목, 중국 정부의 온화한 성격, 교육제도, 황제의 단순한 도구가 아니라 황제에

211) *Ibid.*, p. 16.

212) Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Grundsätze der Policeywissenschaft in einem vernünftigen, auf den Endzweck der Policey gegründeten, Zusammenhange* (Göttingen: Verlag der Wittve Vandenhoeck, 1756·1759·1782); Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten, oder ausführliche Vorstellung der gesamten Policey-Wissenschaft*, erster Band(Königsberg und Leipzig: Johann Heinrich Hartungs Erben, 1760), zweiter Band(Königsberg und Leipzig: Verlag seel. Gebhard Ludewig Woltersdorfs Witwe, 1761).

213) Johann Heinrich Gottlob von Justi, *op. cit.*(1762), “Vorrede.”

대한 견제기구로서의 내각제, 농본주의, 복지(구휼)정책 등을 극찬한다. 유스티는 특히 농본주의와 자유농민의 지위와 복지에 대한 중국정부의 관심을 찬양했다. 반면, 농노제·중과세·부역에 묶인 유럽 농민의 처절한 상황을 개탄했다. 여기로부터 그는 부역제의 폐지를 도출하고, 중국 농민처럼 자유로운 농민이 더 많이 생산한다는 전제 아래 농노해방을 주장하고 있다.²¹⁴⁾ “지혜롭고 마음씨 좋은 군주라면 중국황제의 선례를 흉내 내지 못할 까닭이 전혀 없다”는 것이다.²¹⁵⁾ 유스티가 찬양한 이런 중국적 요소들은 모두 출처 명시 없이 그의 양호국가론에서 다시 모습을 드러낸다. 따라서 그가 이 책에서 중국처럼 국가 일반의 목적을 ‘국민의 행복’으로 설정하고 여기로부터 ‘양민’과 ‘교민’의 ‘양호국가’론의 핵심 이념들을 개발해냈다는 멘젤과 데이비스의 주장은²¹⁶⁾ 십분 타당하다고 할 수 있다.

1756년의 『양호학의 원리』는 서술체계에서 공자의 부민과 교민, 또는 맹자 인정론의 양민·교민·사법정의·반전(反戰) 사상과 순서를 거의 그대로 따르고 있다. 서양에서 ‘폴리차이(Policey=Polizei)’라는 말은 아주 오래되었으나 그 내용은 공맹의 양민·교민론으로 치환되어, 스미스의 『국부론』과 더불어 계몽주의의 최대의 사상적 성과 중의 하나인 ‘양호학’, 즉 ‘사회복지학’이 탄생한 것이다. 유스티는 단순한 도시의 질서, 치안, 건물과 거리의 미관 등을 위한 행정을 뜻하는 어원적 ‘폴리차이’와 자신의 ‘양호’ 개념의 차이를 밝힌다. “Policey라는 명칭은 그리스어 Πολις(폴리스), 즉 도시국가에서 유래하고, 의심할 바 없이 도시와 그 공적 행정체제의 훌륭한 제도를 시사해준다. 그리스인들과 로마인들은 이 단어를 다름 아닌 도시의 훌륭한 질서, 치안, 단장(丹粧)으로 정의했다.”²¹⁷⁾ 그런데 근세초 유럽인들은 이 말을 다시 끄집어내어 광의로 쓰기 시작했는데, 이때 “광의의 Policey”는 “전반적 국가능력을 영속적으로 정초하고 증대시키고 국력을 더 잘 사용하고 무릇 공동체의 행복을 증진할 수 있는, 대내적 나라일에서의 모든 조치들”로 정의되었다.²¹⁸⁾ 그러나 유스

214) *Ibid.*, pp. 304-306; Walter W. Davis, *op. cit.*(1983), p. 541 참조.

215) Johann Heinrich Gottlob von Justi, *op. cit.*(1762), p. 307.

216) Johanna M. Menzel, *op. cit.*, p. 303; Walter W. Davis, *op. cit.*(1983), p. 541 참조.

217) Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Grundsätze der Policeywissenschaft*, ‘Einleitung,’ §1.

218) *Ibid.*, ‘Einleitung,’ §2.

티는 “협회의 Policy”를 “시민적 생활의 훌륭한 체제를 위해 요구되는 모든 것, 따라서 신민들 간의 훌륭한 기강과 질서의 유지, 생활의 편의와 급양(給養)수준의 향상을 진흥하는 조치들”로 정의하고 대상지역을 농촌과 도시를 망라한 전 영역으로 확대하여 자기의 양호학을 이 협회의 ‘폴리짜이’로 규정했다.²¹⁹⁾

그리하여 유스티에 의하면, 일단 “모든 나라의 궁극목적과 본질”을 “공동체적 행복의 증진”으로 갈파하고, 국가는 “전반적 국가능력”으로 이 행복의 증진에 투입해야 한다. 이 ‘전반적 국가능력’ 개념을 바탕으로 그는 양호학을 정치학·관방학·재정학과 구별한다. 정치학(정치술)은 “다른 자유국가들과의 관계 속에서 전반적 국가능력을 유지하고 증대하는 것”이고, 양호학은 “내부체제와 관련하여 국가의 바로 이 전반적 국가능력의 유지와 증대를 대상으로 삼는다.” 반면, ‘관방학과 재정학’은 “전반적 국가능력으로부터 이 능력의 슬기로운 사용을 통해 특별한 또는 가장 잘 마련된 능력을 끌어내” 쓰는 것을 다룬다.²²⁰⁾ 한마디로 관방학이 국가능력의 슬기로운 ‘지출’을 탐구하는 학문인 반면, 양호학은 이 국가능력의 슬기로운 국내적 ‘산출’을 탐구하는 학문이다. 따라서 “양호의 궁극목적은 훌륭한 내부체제(innerliche Verfassung)를 통해 전반적 국가능력의 유지와 증대를 구현하는 것이다. 전반적 국가능력이 나라 전체와 나라의 모든 구성원에게 할당된 모든 재화만이 아니라 나라에 속한 모든 사람의 숙련과 능력도 포괄하는 것과 꼭 마찬가지로, 양호는 이 모든 다양한 재화의 전반적 연관을 염두에 두고 이 재화의 각 종류를 공동체적 행복의 증진을 위해 점점 더 도움이 되고 더 쓸모 있게 만들려고 끊임없이 노력해야 한다.”²²¹⁾ 이 목적을 위해 양호론은 “국토를 개발하고(cultivieren), 급양수준을 향상시키고, 공동체 안에서 훌륭한 기강과 질서를 유지하려고 한다.”²²²⁾ 여기서 ‘급양(給養, Nahrung)’이라는 표현은 공맹의 ‘양민(養民)’의 번역어로 보인다.

유스티의 국가론은 볼프의 철학에 근거했다. 그는 국가목적으로서의

219) *Ibid.*, ‘Einleitung,’ §3.

220) *Ibid.*, ‘Einleitung,’ §4. 정치술과 관련하여 유스티는 다른 곳에서 “정치술은 다른 아닌 대내외적 국가안보만을 궁극적으로 갖는다”고 하여 대외안보만이 아니라 대내안보도 정치학의 사안으로 보고 있다. *Ibid.*, ‘Vorrede zu der ersten Ausgabe 1756,’ p. 3.

221) *Ibid.*, ‘Einleitung,’ §5.

222) *Ibid.*, ‘Vorrede zu der ersten Ausgabe 1756,’ p. 4.

‘행복’ 개념과 그 ‘함의’ 및 ‘이론 틀’을 모두 넘겨받았다. 그러나 이것은 유스티의 저작들을 봐서는 잘 드러나지 않는다. 그는 그의 저서에서 볼프의 이름이 나올 때마다 ‘자기 의견은 볼프와 다르다’고 말하기 때문이다.²²³⁾ 예를 들어 그는 『양호학의 원리』에서도 볼프에 대해 이렇게 평한다. “사람들이 돌아간 볼프 총장에게 기대한 것은 그가 양호론을 망각하지 않는 것이었을 것이다. 그러나 그는 과학의 본질 및 정의로운 경계와도 일치하지 않는 그의 특별한 이념에 따라 인간들의 사회생활을 주요 대상으로 선택하는 것을 좋아했다. 그는 이런 책들에서 많은 유익하고 올바른 양호론의 이론들을 같이 개진했을지라도 이 이론들을 그의 특별한 궁극목적에 따라 도덕론, 자연법, 생활지혜의 수많은 원칙들과 뒤섞어놓는 바람에, 이런 책들은 양호론의 학설체계로도 간주될 수 없다.”²²⁴⁾ 이런 까닭에 『양호학의 원리』로써 유스티는 볼프의 관방학을 발전적으로 극복한다. 이 책에서 유스티는 자신이 처음 ‘양호학’을 창시했다고 천명한다. “나는 지금, 다른 학문들과 분리되어 완벽하게 현상하는 양호론, 사물의 본성에 근거한 연관 속에서 현상하는 양호론의 첫 번째 이론체계를 제공하는 것이라고 근거 있게 주장할 수 있다.”²²⁵⁾

유스티는 『양호학의 원리』에서 일단 양호학을 3책으로 구분하고 의식주를 몰과 불처럼 풍성하게 하려는 공맹의 부민·양민 정신에 충실하게 제1책에서는 주민의 주거와 급양을 위해 농촌과 도시를 가꿔 외국인을 견인하고, 내국인의 출산을 장려하여 인구를 늘리고 의료복지로 인구를 병마로부터 지키는 ‘국토의 개발’에 대해 다루고, 제2책에서는 ‘풍성한 급양수준(blühhender Nahrungsstand)을 진흥하는 조치들’을 다루었으며, 제3책에서는 “신민들의 도덕적 상태와 훌륭한 기강과 질서의 유지”를 겨냥한 ‘교민정책’과 ‘사법정의(대내안전)’를 다루었다. 이것은 공자가 ‘죽병’보다 ‘죽식’을 앞세워 백성을 늘리고 이렇게 해서 늘어나는 백성을 부자로 만들고, 부유한 국민을 교화한다고 말한 것이나, 맹자가 인정론의 4대 요소를 양민·교민·사법정의·반전평화로 본 것과 그 내용만이

223) Jürgen G. Backhaus, “From Wolf to Justi,” Jürgen G. Backhaus(ed.), *The Beginnings of Political Economy: Johann Heinrich Gottlob von Justi*(New York: Springer Science+Business Media, 2009), p. 8, p. 12 참조.

224) Johann Heinrich Gottlob von Justi, *op. cit.*, ‘Vorrede zu der ersten Ausgabe 1756,’ pp. 4-5.

225) *Ibid.*, ‘Vorrede zu der ersten Ausgabe 1756,’ p. 3.

아니라 순서까지 대동소이하다. 이것은 『총체적 양호학의 기초』에서 유스티가 ‘불필요한 전쟁’까지 반대함으로써 더욱 공맹과 유사해진다. 양호학의 일반원리는 “공동체의 내부체제를 전반적 국가능력이 유지되고 증대되고 공동체적 행복이 점점 더 많이 증진되는 형태로 조정하는” 것이다.²²⁶⁾

이 양호학에 유스티는 중국의 농본주의를 수용하여 농업을 중시하는 가운데, 동아시아의 환곡(還穀)창고를 모델로 구휼용 국가곡식창고 설치를 제창하고 중국의 자유농민을 모델로 봉건적 부역의 폐지를 주장한다.

농업은 아주 많은 원자재와 국내 생산물이 농업을 통해 산출되기 때문만이 아니라 국민들의 생계에 없어서는 안 되는 곡식을 제공해야 하기 때문에도 국토양호의 커다란 주도면밀한 관심을 받을 만하다. 왜냐하면 곡식이 상업으로 얻어질 수 있을지라도, 외부의 유입이 끊어지는 수백 가지 사정이 발생하기 때문이다. 자기의 주민들에게도 불충분한 곡식을 생산하는 나라는 항상 얼마간 이웃나라에 종속적이다. 따라서 정부에 본래 알려져 있을 수밖에 없는, 나라 안에 사는 수의 백성을 위해서 충분한 곡식이 재배되어야 할 뿐만 아니라, 잉여곡식을 창고에 보관함으로써 흉년에 국가를 망치는 가격등귀와 기아난국을 타개하거나, 유리한 대외무역을 할 수 있기 위해 매년 잉여곡식이 생길 정도로 농업을 번창하게 만들려고 노력해야 한다.²²⁷⁾

마지막에 언급하는 중국식 환곡제도는 그가 이미 『유럽정부와 아시아 정부의 비교』에서 언급한 것으로서, 이미 『국가경제』(1758)에서도 중국적 출처를 언급하지 않고 주장한 것이다.²²⁸⁾

이 농본주의적 논의에 잇대어 그는 바로 세금과 봉건적 부역의 경감을 요구한다. “농업의 발전은 농부가 무거운 세금과 기타 혹독한 억압하에 고통받는다면 이루어지기 어렵다. 오히려 비옥한 지방에서라도 농경은 무거운 세금과 억압으로 인해 [...] 완전히 망가져버린다. 따라서 농민들의 모든 세금과 공납은 농업의 요구에 방해가 되지 않는 정도로 조정되어야 한다.” 여기서 공맹의 세금·부역 경감론이 모습을 드러내고 있다. 그리고 그는 “농부들의 부적합한 강제부역은 견디기 어려울 수 있고, 정부에

226) *Ibid.*, ‘Einleitung,’ §8.

227) *Ibid.*, §123.

228) Johanna M. Menzel, *op. cit.*, p. 310 참조.

의해 일정한 비율로 조정되어야 한다”고 주장한다.²²⁹⁾ 이로써 유스티는 중국의 자유농민처럼 독일농민을 자유롭게 하기 위해 은근히 농노의 해방을 촉구하고 있다.

이어 맹자를 따라 농민에 대한 기술·직업교육·장려책도 언급한다. “농부들에게 탁월한 재능을 가르쳐야 한다”는 것이다. 그 방법은 “정부가 이 분야에서 특별한 근면을 보여주고 온갖 유익한 시험과 발명을 하고 그들의 경험을 공개적으로 전하거나 타인들에게 모범이 되는 고귀한 농부나 기타 명망 있는 농부들에 대해 가치평가를 인식하게 해주고 온갖 칭호와 특권을 부여하는” 것이다.²³⁰⁾ 이것은 중국정부의 수천 년 전통을 그대로 옮겨놓는 것이다. 그는 『유럽정부와 아시아정부의 비교』에서 열심히 일한 농부를 여러 가지로 포상하는 중국정부의 관행을 상론하고 이를 찬양하고 있다.²³¹⁾

한편 유스티는 상업의 중요성도 거의 대등하게 강조한다. “유리한 대외상업은 산출된 국내상품에 필요한 판로를 제공한다. 그런 무릇 상업과 영리사업은 급양수준의 혼(魂)이다.”²³²⁾ 말하자면, “풍성한 급양 수준이 바로 나라 안에서 생산, 가공되고 비축 속에 들어 있고 다시 판매되는 재화의 양에 있기 때문에, 상업과 영리활동은 전 급양수준의 가장 주된 밑받침이고, 따라서 국가양호의 완전히 특별한 주도면밀성을 요구한다는 것을 쉽게 알게 된다.”²³³⁾ 수많은 상품이 한곳에 모이고 국내에서 물건 구하기가 쉬우면, 특히 대외상업이 촉진된다. 국내상업의 활성화는 “모든 대외상업의 가장 주된 근거다.” 국내상업은 국부를 증식시키지 않는 것처럼 보이지만, 실은 “국가의 현실적 부를 유지하고”, 또 “상품과 재화의 끊임없는 유통은 모든 주민들로 하여금 생필품과 편의도구들을 마련할 수 있게 해준다.”²³⁴⁾ 따라서 정부는 끊임없이, 수많은 상품의 합류(合流)와 이 상품들의 대내적 유통을 촉진하는 데 주목해야 한다.” 그러므로 정부가 특히 상품의 유통을 “촉진하는 방향으로 세금을

229) Johann Heinrich Gottlob von Justi, *op. cit.*, §126.

230) *Ibid.*, §129 참조.

231) Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Vergleichungen der Europäischen mit den Asiatischen Regierungen*, pp. 304-306.

232) Johann Heinrich Gottlob von Justi, *op. cit.*, §191.

233) *Ibid.*, §193.

234) *Ibid.*, §194.

조정해야 하는” 것은 당연한 일이다.²³⁵⁾ 이것은 중국식 상분주의에 대한 요청이다.

『총체적 양호학의 기초』(1760·1761)에 이르면, 중국적 내용이 새로 더해지면서 유스티의 양호국가론은 더욱 공맹의 인정론과 겹치게 된다. 일단 『총체적 양호학의 기초』에서 돋보이는 것은 용어의 갱신이다. 『양호학의 원리』에서 쓰던 ‘주민’은 ‘인구(Bevölkerung)’로 바뀌고, ‘복지(Wohl, Wohlstand, Wohlfahrt)’라는 단어가 도처에서 자주 출몰한다. 또한 ‘제가(齊家, häuserliche Regierung)’, ‘개별 가족의 복지’, 빈민구휼 문제 등이 새로 도입되고, 인구조사, 치수, 개간, 땀감 문제, 우편·도로 설치, 박람회와 상설시장 설치 등이 추가되고, 상업과 상품유통 관련 내용이 대폭 확대된다.

특히 유스티는 ‘상업과 영리활동의 자유’를 더욱 강조하여 명시한다. 유스티는 백성의 재능과 근면성이 급양수준을 풍족하게 하는 제1요소라면, 제2요소는 “상업과 영리활동의 자유”라고 천명하고, “자유는 백성의 재능과 근면성에도 필수적”이라고 말한다. 왜냐하면 “자유는 백성의 재능과 근면성을 일깨우는 데 기여하기 때문이다”. 결론적으로 “자유는 정부지원보다 급양수준을 풍성하게 하는 데에 이바지한다”는 것이다.²³⁶⁾ 그러나 “자신의 의도와 이익에 적합하다고 여기는 모든 것을 기도할 영리추구자의 권한”을 뜻하는 이 상업의 자유도 “공동체적 최고선(행복)과 국가복지를 위해 입법된 법률들과 어긋나지 않아야” 한다. 그리고 상업의 자유를 한정하는 법률들은 “급양수준 자체의 이익과 향상, 즉 더 나은 상품판매, 위험회피, 신의성실의 증진, 유통의 활기, 모든 시민의 이익, 전체 국가의 논란 없는 복지를 궁극목적으로 가져야 한다.”²³⁷⁾

그리고 『총체적 양호학의 기초』에서 처음으로 유스티는 특별한 경우에 시장에 유통장애와 가격기제의 고장이 발생할 때 국가가 시장조절에 나서야 할 필요성에 대해 언급한다. 국민의 급양에 아주 해로운 독점과 폭리, 사재기와 매점매석 등 시장 메커니즘의 장애현상에 대해서는 정부가 적절한 조치를 취해야 한다는 것이다.²³⁸⁾

235) *Ibid.*, §195-196.

236) Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Die Grundfeste der gesamten Policey=Wissenschaft*, erster Band, §794.

237) *Ibid.*, §79-76.

238) *Ibid.*, §863-876, §871-875.

또한 『총체적 양호학의 기초』에서는 『양호학의 원리』에서보다 더 분명하게 정부의 급양책임과 그 범위를 규정한다. “정부는 첫째, 만인이 자기 생계를 버는 기회를 얻도록 급양과 영리활동이 나라 안에서 풍성하도록 배려하고, 둘째, 생필품이 나라 안에 언제나 충분하게 현존하고, 적정가격에 거래되고, 어떤 가격등귀도 일어나지 않도록 주의를 기울여야 한다”는 것이다.²³⁹⁾ 이것과 추가된 빈민구휼론으로써 유스티는 그의 국가론 체계의 중심을, 양민에 무관심하고 모든 농상공의 영양신분들을 업신여기는 플라톤적 철인치자의 고답적 야경국가론을 떠나 공맹의 은혜로운 인정(仁政)국가론으로 확실히 이동시킨 것이다.

또한 『총체적 양호학의 기초』에서 “종교적 신앙은 명령의 대상이 아니고, 세상의 어떤 명령도 사람들이 확신하지 않는 어떤 것을 믿게 하는 효과를 가질 수 없다”고 강조하는 대목에서는 동아시아적 종교자유론의 수용이 엿보인다. 또 특정 종교만을 믿으라고 명령하는 국가는 “자기 권력을 극단적으로 남용하는 것”인바, “최고권력이 논란의 여지없이 권력을 국민으로부터 얻었기 때문에 최고권력은 사람들이 이 권력에게 결코 위탁하지 않은 일에 그 권력을 사용하는 것이고, 따라서 참된 폭정을 행하는 것이다”라고 천명하는 대목에서는 맹자의 민본주의도 엿보인다.²⁴⁰⁾ 아직 왕권신수설이 강력히 잔존하던 18세기 중반의 고루한 봉건 독일에서 30년 뒤 칸트도 입 밖에 내지 못할 말로 이렇게 표명되는 사상의 출처가 확실하게 『맹자』라고 단정할 수는 없지만, 로크나 흄의 저작은 아니었다는 것은 확실하다. 로크나 흄의 책은 18세기 독일에서 여기저기 군주들에게서 벼슬을 구하던 유스티와 같은 관변 인사들에게 정치도의상 특급 금서였기 때문이다.

‘제가(齊家)’ 절에서 유스티는 제가와 덕성의 긴밀한 관계를 논한다. 왜냐면 “백성이 도덕적 덕성을 보유하고 행하는 것은 주로 제가의 성격에 달려 있기” 때문이다. “자녀 훈육이 조악한 상태에 있고 도덕의 타락이 모든 가정에 전염된 백성은 도덕적 덕성과 아주 거리가 멀다.” 물론 도덕적 덕성과 제가는 “국가의 복지에 간접적이지만 커다란 영향을 갖고”, “시민들의 공동체적·개별적 안녕과도 큰 연관이 있다.” 따라서 국가는 제가양호활동을 추가로 펼쳐야 한다. 제가의 본질은 “주로 시민들

239) *Ibid.*, §314.

240) *Ibid.*, §13.

의 도덕적 덕성이 심어지고 성장하도록 촉진되어야 하는 것"이다. 그리고 "자녀훈육, 제가의 중요한 부문은 미래 시민들의 심성을 도야하는 것이다. 이 도야는 도덕적 덕성만이 아니라, 시민적 의무 자체도 지향한다. 사실 국가는 자녀훈육으로부터 훌륭하고 유용한 시민을 기대한다. 제가는 기타 다양한 관점에서 양호론의 주목을 받을 만하다. 시민체제는 수많은 개별 가족들부터 생겨난다. 공동체적 최고선(행복-인용자)과 결합된 개별 가족들의 안녕은 양호의 일반적 궁극목적을 이룬다. 심지어 시민적 체제의 궁극목적도 여기에 근거한다. 왜냐면 가족의 복지 외에 어떤 것도 개별적 가족들을 시민사회 속으로 결속되도록 움직일 수 없기 때문이다." 그러므로 가족의 평온과 질서는 "법률들의 온갖 방식으로 촉진하지 않으면 아니 된다"는 것이다.²⁴¹⁾ 바로 이것이 『대학』의 순서대로 제가와 치국을 연결시키는 제가양민의 요지다.

두 번째 추가 내용은 복지의 본래적 핵심인 '빈민의 구휼'이다. 절연은 단속 대상으로만 논하던 『양호학의 원리』와 달리, 『총체적 양호학의 기초』에서는 "구걸을 막고 빈민을 구휼하는 시설은 우리가 이 저작에서 특별한 주목과 상세한 논의를 바쳐야 할 정도로 아주 중요하고 간절한 양호 대상, 심지어 가장 좁은 의미에서의 양호 대상이다"라고 천명한다. 왜냐면 "개별 가족들의 복지는 공동체적 최고선과 아주 긴밀히, 국가의 복지가 빈민을 거의 자기 안에 갖지 않는 것에 아주 많이 근거할 정도로 매우 긴밀히 연결되어 있기" 때문이다. "특히 빈민이 공동체의 무용한 구성원일 뿐만 아니라 과중한 구성원이기에 많은 주민들의 빈곤은 도덕적 상태에 대해서도 악영향을 미친다."²⁴²⁾

유스티는 빈민누적의 원인으로 빈번한 '사고'보다 '나태'와 '빈둥거림', 그리고 중과세 등 정부의 '부정'과 '억압'을 든다.²⁴³⁾ 그는 "농부와 천민은 가난해야 하고 그럴수록 그만큼 더 근면할 것"이라고 주장하는 정치학자들에 대해 케네의 제자인 중농주의자 미라보를 인용하며 "그들은 그들의 원칙에 따라 억압을 통해 가난하게 유지되어야 하는 천민 사이에서 존재하기를 바라는가"라고 일침을 놓는다.²⁴⁴⁾ 그런데 중과세로 국민을

241) *Ibid.*, §111-112.

242) *Ibid.*, §306.

243) *Ibid.*, §307-310.

244) *Ibid.*, §310.

공평화시켜도 근로의지를 꺾어 나태를 부추길 수 있지만, 세금을 거의 없애도 혁신적 근면 없이 인습 속에서 초라하게 먹고사는 나태를 부추길 수 있다. 따라서 “모종의 상황에서는 너무 적은 세금도 백성의 가난의 공동작용적 원인일 수 있다.” 따라서 요지는 적정과세가 필수적이라는 것이다. 그러나 이 원칙은 “두 가지” 조건을 전제한다.

첫째, “정부가 거둔 세금을 실제로 국가의 이익을 위해, 특히 급양수준의 향상을 위해 써야지 사치나 낭비, 총신들의 치부, 불필요한 전쟁, 기타 무익한 지출에 쓰지 않는 것이다.” 이렇게 유스티는 당시 독일 군주들이 일삼던 ‘불필요한 전쟁’도 비판하고 있다.²⁴⁵⁾

둘째, “세금 때문에 아무도 가난해지지 않을” 정도로 “세금은 언제나 걱정해야 한다”는 것이다. “가혹한 세금으로 근면한 신민들을 가난하게 만드는 것은 언제나 여전히 혐오할 만한 원칙이다”. 세금의 “적정성”과 “정의로운 세율”은 “소득의 극소량만을 거두는” 가벼운 세금에 본질을 둔다.²⁴⁶⁾ 가벼운 세금은 공맹이 강조해 마지않던 것이다.

빈민을 시설에 수용하느냐, 가정에서 돌보도록 지원하느냐 하는 구휼 방법을 둘러싼 논란은 있지만²⁴⁷⁾, 유스티는 공맹이 노인·환·과·고·독과 폐질환자·장애인들에 대한 특별한 복지시정을 말했듯이 “국가가 연로(年老), 병환, 허약성 때문에 일할 수 없는 가난하고 불행한 사람들을 구휼하는 만큼 필수적이고 정당한 것은 없을 것이다”라고 천명하고, “보편적 인간에는 우리가 시민사회 안에서 살지 않더라도 이 의무를 우리에게 부과할 것이다”라고 갈파한다. 그런데 “같은 시민사회 속에서 서로 더불어 살고 있는 이들”은 “빈곤하고 허약한 구성원들을 구휼해야 할 훨씬 더 강한 의무를 지닌다.” 시민들이 시민사회로 “결합해 있는” 것은 “공동체적 행복의 궁극목적을 위한” 것이기 때문이다. 따라서 정부가 짊어져야 할 의무는 시민사회보다 “더 크다.” 왜냐면 “시민사회의 각 구성원의 복지를 돌보는 것”은 국가가 궁극목적으로 추구하는 “공동체적 최고선과 화해롭기 때문”이다.²⁴⁸⁾ 『총체적 양호학의 기초』에서 “늙고

245) 이런 평화지향성 때문에 훗날 나치스와 파시스트들은 양호학을 좋아하지 않았다. Helge Peukert, “Justi’s Concept of Moral Economics and the Good Society,” Backhaus(ed.), *The Beginnings of Political Economy*, p. 117 참조.

246) Johann Heinrich Gottlob von Justi, *op. cit.*, §311.

247) *Ibid.*, §317.

248) *Ibid.*, §315.

병들고 허약한” 빈민에 대한 복지정책을 이렇게 대폭 보장함으로써 최초로 공맹의 양민철학 쪽으로 진일보한 선명한 복지철학이 수립된 것이다. 공맹이 요순의 대동이념을 이어 역설하고 모든 동아시아국가들이 2000년 동안 실제로 공맹의 ‘인(仁) 정신’에 따라 많건 적건 시행해온 사회복지 정책이 유스티에게서 이처럼 그대로 복원되고 있다. 이후 독일학계에서 사회적 약자의 국가구휼은 학문적 상식이 되었고, 이를 통해 노동계급 중심 복지국가론도 그 근간이 만들어진다.

유스티의 사상과 이론체계를 전체적으로 평가하자면, 그는 유럽의 정치철학의 전통과 당대의 사조를 자기 사상의 바탕으로 버리지 않았지만, 양호국가론의 체계화와 확장 등에서 전적으로 중국에 의존했다. 이런 까닭에 위에서 소개했듯이 유스티가 “중국의 정치철학과 제도” 속에서 “시간에 바래지 않을 정치적 지혜의 원리들의 확증을 발견했다고 확신했다”는 멘첼의 주장은 상당히 평가할 만하다고 할 것이다.

유스티의 ‘양호국가론’의 핵심 요지는 일반 백성들의 먹고사는 문제를 개개인의 운명에 내던져버리는 것이 아니라, 정부가 능동적으로 나서서 산업진흥과 경제정책·교육을 전반적으로 적극 실시하고 그럼에도 곤경에 빠지는 백성의 구휼과 복지증진에 힘써야 하며 이를 위한 국가기능과 행정관청을 창설하고 일상적 행정서비스를 제공해야 한다는 것이다. 그러나 그의 양호국가론은 공맹의 국가철학과 경제·복지철학의 두 기둥 중 하나인 무위이치(자유) 개념을 거의 외면한 까닭에 ‘자유 없는’ 온정주의 복지국가론 및 국가 주도 경제론이 되고 말았다. 그의 ‘양호학’에서 상본주의를 언급하고 있더라도 자유상업을 창설하고 유지하는 그 주도적 기제는 아무래도 자유시장이 아니라 국가이기 때문이다.²⁴⁹⁾ 유스티는 『유럽정부와 아시아정부의 비교』에서도 혁명과 저항권을 함의하는 맹자의 역성혁명·반정론(反正論)과 중국의 빈번했던 역성혁명을 전혀 언급하지 않는다. 또한 자연과 국토의 개발에만 치중한 나머지 ‘환경보전’의 관점이 결여되어 있다. 이러한 결손은 훗날 독일제국과 동유럽에 국가권위주의의 긴 그림자를 남겨놓고, 결국 공맹의 ‘유위양민’의 국가기능을 차가운 기계적·반(反)자연적·관료적 복지행정으로 둔갑시키게 된다.

249) Helge Peukert, *op. cit.*, p. 117.

유스티의 이러한 관방학적 양호국가론은 헤겔의 『법철학』(1821)에도 지대한 영향을 미쳤다. 헤겔은 애덤 스미스의 야경국가적 국가과업들을 뛰어넘는 시장조절, 빈민복지, 교육복지 등의 과업들을 근대국가의 책무로 논한다. 헤겔은 일단 볼프와 유스티가 공자철학과 중국문명으로부터 수용한 ‘국가-가정 유추론’을 받아들여 그가 ‘시민사회’를 “보편가족”으로, ‘개인’을 “시민사회의 자식”으로 규정하고 “이 자식은 시민사회에 요구권을 가졌다”고 천명한다.²⁵⁰⁾ 따라서 시민사회는 시민들의 민생·복지·교육도 책임지고 보장해야 한다. “특수성 속에서 현실적이 되는 권리 속에는 [...] 개인들의 생계와 복지의 보장, 즉 특수한 복지가 ‘권리’로서 다루어지고 실현될 것이 포함되어 있다.”²⁵¹⁾

구체적인 개인들의 특수한 복지가 ‘권리’로서 구현되기 위해서는 국가의 ‘양호(Polizei) 권력’으로서의 “일반자의 보장권력”이 “일반업무와 공익 시설”에 대한 “감독과 관리”를 수행해야 하고²⁵²⁾, 애덤 스미스의 시장처럼 시장을 완전히 방치하지 않고 필수적인 ‘시장조절’ 기능도 수행해야 한다.

전반적으로 올바른 비례가 저절로 산출되더라도, 균형화는 이 양측 위에 올라선 의식적 조절도 필요로 한다. [...] 시민사회 안에서의 상공업의 자유에 대한 다른 극단은 공공기관에 의한 만인의 배려와 노동의 배정이다. [...] 특수한 이익은 더 고차적인 조절에 대항하여 자유를 불러일으키지만, [...] 충돌이 무의식적 필연성의 경로로 해소되는 기간의 지속시간과 위험한 경련들을 단축하고 완화하기 위하여 그만큼 더 많이 그러한 조절을 필요로 한다.”²⁵³⁾

맹자와 사마천의 국가처럼, 헤겔의 국가는 일단 시장을 인정하지만, 시장 메커니즘이 애로에 빠지거나 시장의 자율적 조절속도가 지체될 때는 적절한 수준에서 자율조절을 가속화하기 위한 개입과 규제도 수행한다.

헤겔의 국가는 이러한 시장조절 기능을 넘어 민생복지 및 교육복지 기능도 담당한다. “보편적 가정의 이런 성격 속에서 시민사회는 교육이 이 사회 구성원이 될 능력과 관계되는 한에서, 특히 교육이 부모에

250) Georg W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, G. W. F. Hegel Werke Bd. 7 in 20 Bänden(Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), §238-239.

251) *Ibid.*, §230.

252) *Ibid.*, §231, §235.

253) *Ibid.*, §236.

의해서가 아니라 타인들에 의해 수행되어야 하는 경우에 부모의 자의와 우연에 맞서 교육에 대해 감독하고 영향을 미칠 의무와 권리를 가진다.”²⁵⁴⁾ 또한 헤겔의 국가는 공맹과 유스티의 국가처럼 빈민구휼도 담당한다. “일반권력은 빈민의 직접적 궁핍과 노동기피 정서, 악의, 이러한 처지와 불법행위에서 생겨나는 기타 악덕에 대한 고려에서 빈민들에게 가족의 지위도 떠맡는다.”²⁵⁵⁾ 따라서 헤겔의 국가는 권위주의적이고 관료주의적 일방정, 야경국가는 아닌 것이다. 요약하면, 공자의 ‘유위양민(有爲養民)’ 이념을 수용한 볼프와 유스티의 양호국가적 전통에서 있는 헤겔의 국가는 애당초—스미스의 야경국가와 달리—시장과 사회에서 활약하는 개인들의 얽히고설킨 이기적 이익추구로 구현되는 공동선의 형성 메커니즘을 “대중의 보호와 안전을 위한 외적 질서와 공익설비”로서 “구현, 유지하고” 촉진하기 위해 “양호적 대비” 기능을 필수적으로 요구하는 것이다.²⁵⁶⁾

유스티와 헤겔의 이러한 양호·복지국가론은 계급적 좌우편향을 보이며 ‘사회보장국가론’ 또는 ‘사회복지국가론’으로 발전되어, 전진 공산주의와 나치즘의 ‘독재적 복지국가’와 전후 사회민주주의의 ‘관료주의적 계급 복지국가’로 분화되었다. 이라는 사이에 집단, 신분, 계급, 인종의 경계를 뛰어넘어 ‘박시제중’하려는 공맹의 보편적 ‘대인(大仁)복지론’은 관료적·계급적 편향의 차갑고 인색한 ‘소인(小仁)복지론’으로 축소되었다. 그간 공산주의의 독재적 복지국가는 멸망했고, 인색한 관료주의적 계급복지국가는 존립위기 속에서 복지국가를 아예 해체시키려는 신자유주의(사회안정망) 수준의 복지최소화론)와 힘겨운 싸움을 치러야 했다. 오늘날은 초계급적인 ‘국민복지’니, ‘보편복지’니, 또는 ‘적극적 복지’니, ‘찾아가는 복지’니 하는 새로운 복지이념으로 계급편향과 관료주의를 뛰어넘어 보려는 몸부림이 나타나고 있다.

254) *Ibid*, §239.

255) *Ibid*, §241.

256) *Ibid*, §249.

2. 공맹 양민철학의 유럽적 굴절과 인정론적 국가론의 보편성과 미래성

1) 서구의 수용과 왜곡: 서구 자유시장·복지국가론의 파탄과 위기

유럽 철학자들이 공맹과 사마천의 양민철학을 열광적으로 수용하여 유럽을 근대화하고 자유시장과 복지국가의 이념을 수립한 사실은 동서고금을 뛰어넘는 공맹철학의 보편적 타당성을 입증해주는 것이라고 할 수 있을 것이다. 이것을 전제로, 서론에서 제기한 물음, 즉 ‘공맹철학과 동아시아의 정치경제적 현실이 ‘서구의 근대적 자유시장론과 복지국가론의 형성에 대해 어떤 수준의 영향을 미쳤는지’, 그리고 ‘어떻게 침식되고 굴절된 형태로 패치워크(patchwork)되었는지’에 대해 이제 답하자면, 먼저 그 영향은 공맹철학이 서구의 자유시장론과 복지국가론에 대해 단순한 참고자료로 쓰인 수준이 아니라, ‘본질구성적인(constitutive)’ 수준이었다고 말할 수 있다. 간단히 말하면, 서구의 자유시장·복지국가론은 공맹과 사마천의 경제·복지철학에서 기원했다는 것이다.

다른 한편, 공맹철학은 유럽에 수용되면서 새로운 해석과 발전만이 아니라 적지 않은 굴절과 침식도 겪었다. 공맹의 양민철학에서 소극적 ‘무위양민’으로서의 자유시장과 적극적 ‘유위양민’으로서의 복지·교민 국가는 동전의 양면처럼 상호 불가분적인 것이었다. 그러나 이 두 측면은 서구로 전파되는 과정에서 완전히 분리되었다. 또한 두 요소를 분리시켜 받아들인 두 서양학과들은 둘 다 자연을 보호하는 ‘애물(자연사랑)’의 관점도 잃어버렸다.

프랑스와 영국으로 들어간 ‘무위양민’은 ‘유위양민’과 분리되고 복지·교민과 ‘애물’사상을 버린 채 ‘제국주의적 자유시장과 야경국가의 기형적 쌍두마차’를 만들어냈다. ‘복지 없는 야수적 자유시장’으로 특징지어지는 이 기형적 쌍두마차는 선진국의 소수 부자계급을 위해 대내외적으로 부익부빈익빈의 양극화 추세를 가속화시켰고, 전 세계적 차원에서 제(諸)민족을 수탈하고 무자비한 자연약탈과 대량생산·대량소비로 전지구적 환경파괴를 자행했다. 복지도 애물도 없는 ‘무위양민’은 공맹과 사마천의 자유시장론 본연의 양민적·애물적 의미를 심각하게 파기하는 것이다. 공맹과 사마천에게 ‘무위시장’의 목적은 빈자를 더욱 가난하게 만들고 부자를 더욱 부유하게 만드는 데 있는 것이 아니라, 어디까지나 ‘자연의

도'에 따라 빈민대중을 '소봉' 같은 부자로 키우고 자연을 아끼고 기르는 '부민(富民)·'애물' 정책의 일단에 지나지 않았기 때문이다.

반면, 독일로 들어가면서 자유시장과 분리되고 '애물' 관점을 망실한 '유위양민'은 '관료주의적 복지국가와 보호주의적 관치경제의 기형적 쌍두마차'를 만들어냈다. '자유시장 없는 관료적 복지국가'로 특징지어지는 이 권위주의적 쌍두마치는 백성을 굶기지는 않았으나 일단 빈민계급을 '국가의 노예'로 만들고 부자를 관리 앞에 무릎 꿇렸다. 그러다가 부자의 돈을 뺏어 빈자계급을 양호한다는 소득재분배를 구실로 이 쌍두마차가 사회주의·공산주의 이념의 유흥세례 속에서 좌경화된 뒤부터는, 신분과 계급의 인지를 삼가던 근대국가가 노동자'계급'을 법적으로 공인하는 역리를 저지르고 부자들을 타도하거나 내버렸다. 그리하여 전전(戰前)에 동과 서에서 공산주의와 파시즘·나치즘의 '독재적 복지국가'가 탄생했고, 전후(戰後) 서구에서는 자유시장을 제한하여 과행화시키고 계급성을 강요하는 관료적 복지국가가 생겨났다.

자연환경을 급격하게 파괴한 전후 대량생산·대량소비의 풍요를 바탕으로 20년간 실험된 관료주의적 계급복지국가의 수직적 위계체제의 한적말단에 위치한 복지창구의 관리들은 은혜로운 인덕은커녕 일말의 '측은지심'도 없이 사회적 약자들을 늘 기계처럼 쌀쌀맞게 대하면서 거드름을 피웠다. 그리하여 일부 약자들은 천문학적 실업자 대중 속에 묻혀 생존을 위해 배알 없이 창구관리의 거드름을 무릅쓰고 도덕적 해이의 '복지병'을 앓는 '창구 결인'으로 전락할 수밖에 없었다. 반면에 '복지병'이 깊어질수록 더욱더 거드름을 피우는 복지관리들의 관료적 행태에 상심한 일부 약자들은 복지창구에 등록하지 않고 '풍요 속의 빈곤'에 그냥 눌러앉아 '신(新)빈곤층'(new poverty)으로 탄살림을 차렸다.

한편 국가에 뜯기고도 '버림받은' 부자들은 고국을 떠나 해외에 더 많이 투자하여 외국에 더 많은 세금을 내고 더 많은 일자리를 만들어주었다. 이것으로 부자들은, 부자들의 돈을 뜯어 서민들에게 나눠주며 생색은 자기들이 내는 자국의 계급투쟁적 좌익정부를 꿀탕 먹임으로써 보복적 계급투쟁으로 화답했다. 이로 인해 마침내 유럽의 모든 복지국가는 세수부족으로 재정기반을 잃고 늘어나는 국채이자 지불용의 경직성 예산과, 평균 10%대 이상의 고실업, 20%(스페인, 그리스 등은 40%)대 이상의 청년실업에 시달려왔고, 국채이자와 실업률이 높아질수록 재정기

반이 더 취약해지는 악순환의 위기에 빠져들었다. ‘대인(大仁)’·‘장인(長仁)’을 부정하는 인색한 계급복지는 계급투쟁의 시슬을 끊은 것이 아니라 다른 형태로 전면화시켜 자신의 존립기반을 허물었던 것이다. ‘class welfare’는 실은 다른 수단에 의한 ‘class warfare’의 연속이기 때문이다.

서민을 도와 부자로 만들기보다 서민을 ‘표밭’으로 붙잡아두고 ‘서민을 우려먹는’ 계급적 복지국가에서 서민이 부자가 되는 것은 원리적으로 일종의 정치적 ‘금기’였다. 서민은 부자가 되자마자 이 계급적 복지국가에 의해 버림받고 적대당하는 ‘계급의 적’으로 전락하기 때문이다. 또한 이 복지국가에서는 천도와 지도에 부응하여 인도를 실천하는 ‘덕행구복(德行求福)’의 ‘행복’을 경시하고 물질 ‘복지’를 유일시하는 가운데 불가피하게 생태학적 애통의식과 환경정책이—뒤늦게 갖춰지더라도—형해화 될 수밖에 없었다. 그리하여 행복 관점을 망실한 이 기이한 복지를 뒷받침해야 할 서구 복지국가들의 경쟁적 대량생산·대량소비 속에서 필연적으로 전 자연은 돌이킬 수 없이 망가졌고, 이 전지구적 환경위기는 갈수록 악화되었다.

이것이 일찍이 부자를 아예 없애버린 공산주의의 ‘독재적 복지국가’의 멸망에 앞서거나 뒤서거나 하며 벌어진 ‘서구 복지국가’의 계급주의적·관료주의적·반(反)생태주의적 위기였다. 결국 시장과 복지를 자가당착적이게도 계급관점에서 계급투쟁 방식으로 결합시킨 이 관료적 계급복지 국가 모델은 독일과 북구에서 시발하여 한때 서구 전체로 확산되었지만 ‘계급투쟁적 결합’이라는 자가당착성 때문에 늘 불완전한 국가체제, 즉 항구적인 철거위험과 해체위기에 시달리는 ‘지속 불가능한’ 국가체제일 수밖에 없었다. 이 관료적 계급복지국가의 원리는 공맹의 초계급적·생태적 ‘부민(富民)철학’에 형편없이 미달하고 이 철학과 원리적으로 어긋나는 것이기 때문이다. 서구 복지국가의 해체위기는 바로 이것에 기인한다.

2) 공맹 양민철학의 보편성과 미래성에 대한 평가

공맹의 부민국가는 인간본성적 측은지심과 살신성인적 박시제중, 시혜자의 사양지심과 겸덕, 수혜자의 사은지심(謝恩之心)과 자존심 등에서 우리는 초계급적·국민화합적 연대권력으로 무위적 자유시장과 유위적(有爲的) 산업진흥·복지시정을 결합한 양민·애물 정책과 덕성주의적 교민(敎民)정책에 의해 서민의 복지보장과 부자의 안전보장, 서민의

부민화와 부자의 영리보호, 만민의 덕행구복과 자연보전을 추구한다. 공맹의 계급초월적 경제·복지철학은 한편으로 부자를 더 큰 '소봉'으로 만들고 부자의 '부이호례(富而好禮)의 명예심', 즉 세금을 잘 내고 측은지심과 사양지심에서 자발적으로 빈자를 도울 애국적·인간애적 명예심과 인덕·겸덕을 복돋우고, 다른 한편으로 빈자를 도와 이들의 자활을 진작하여 궁극적으로 빈자들도 부자의 도움에 대한 사은지심에서 부자와 화합하여 훗날 스스로 남을 도울 수 있는 자기 나름의 부자가 되게 하고, 만백성으로 하여금 '애물'을 겸행케 하여 이러한 부를 후세대에게도 보장하려는 목표를 이상으로 삼기 때문이다.

서구 자유시장의 야수적 착취성과 파괴성, 그리고 서구 복지국가의 차갑고 거만한 기계적 관료성과 속좁은 계급성 및 반(反)자연성을 완화하기 위해 관념 차원에서나마 자유시장과 복지국가의 체대로 된 결합에 대한 새로운 논의를 할 수 있기까지는 '서구 파시즘·나치즘과 동구 공산주의의 포악과 멸망', '복지국가의 위기', '신자유주의의 발호와 무자비한 복지삭감' 등의 반면교사가 필요했다. 전후 자유시장은 빈익빈부익부의 계급양극화와 자연파괴로 주기적 경제위기에 봉착했고, 복지국가는 계급갈등·관료주의·환경파괴로 존립위기에 봉착했다. 자유시장과 복지국가의 쌍두마차가 이 두 위기의 근본원인인 계급성·관료성·반자연성을 완전히 청산하고 공맹 양민론 본연의 취지를 회복하는 데에도 '자유니 규제니, 보편복지니 계급복지니, 개발이니 보호니' 하며 다투는 길고 긴 싸움을 요할 것이다.

그러나 이 싸움의 해결방향은 공맹의 이 대인적·장인적 양민론에 이미 내재해 있다. 이상적 인정(仁政)국가의 관점에서 공맹의 무위·유위의 초계급적 양민론은 자유시장과 생태적 복지국가를 계급의식이 아닌 '대인(大仁)'의식으로 동전의 양면처럼 결합시키고, 자유든 규제든, 보편복지든 아니든, 개발이든 보호든, 은혜로운 박시제증과 애물의 효과를 내야 함을 불가양의 원칙으로 삼기 때문이다. 공맹 양민론의 기본 원칙은 어디까지나 계급성·관료성·반자연성의 소인(小仁)과 단인(短仁)을 초월하는 '대인·장인'의 관점에서 '은혜로운 박시제증'과 '만물을 아끼고 길러주는 애물'을 궁극목표로 지향하는 것이다.

종합하면, 공맹의 양민론은 고대로부터 2000년 동안 동아시아를 '자연의 도'에 따라 번영케 했으며, 근세 초에는 서양으로 전파되어 서양제국에

자유시장과 복지행정의 기본 틀을 제공하고 오늘날 세계적으로 확산된 시장경제와 복지국가의 틀을 이루게 했다. 또한 살신성인의 ‘대인정신’으로 자본주의와 공신주의의 계급주의와 반자연성을 둘 다 초월하는 대동사회 이념과 함께 오늘날도 서구식 자유시장과 복지국가의 위기로 빚어진 세계적 경제·복지·환경 논쟁에 참된 미래지향적 해법을 제시해줄 수 있을 것이다. 그리고 공맹의 양민론, 아니 공자철학 일반은 다시 부상하고 있는 동아시아의 소위 ‘유교자본주의’의 전도를 밝혀줄 수도 있고, 막연하게 이렇게 불리는 ‘유교자본주의’에다 종래 서양 자본주의 정신의 프로테스탄트티즘적 정체성(자본축적을 위한 이기적 금욕성과 수덕타산적 합리성)과 대비되는 일종의 공자철학적 정체성(덕성주의적 양민의 무위성과 복지성, 덕행구복적·친자연적 대인과 장인의 도의성 등)을 창설해줄 수도 있을 것이다. 이런 여러 가지 점에서 우리는 동서고금에 그 타당성을 입증한 바 있는 공맹철학의 보편성과 미래지향성을 능히 말하고 개발할 수 있다고 생각한다.

IV. 맺음말

공자·맹자·사마천의 경제철학을 살펴봄으로써 얻은 또 하나의 결론은, 공자와 맹자가 부의 절대적 증대를 중시하지 않고 분배적 평등만을 추구했다는 오리엔탈리즘적 편견이 전혀 근거 없다는 것이다. 또한 공맹철학과 중국사상에서 ‘자유’ 개념을 찾아볼 수 없다는 ‘프랑스풍’의 선부른 단정도 ‘무위’ 개념을 ‘자유’ 개념으로 읽어내지 못한 단견이거나, 260년 전 이미 ‘무위’를 “laissez-faire”로 불역한 케네 중심의 중농주의 자유시장론과, ‘laissez-faire’를 다시 “natural liberty”로 영역한 애덤 스미스의 『국부론』의 영향관계를 이해하지 못한 무지의 소치일 것이라는 것이다. 이럴진대, 암암리에 ‘동양적 전제주의’ 테제에 젖은 이런 논자에게서 어찌 ‘임금은 영유하나 관여하지 않는다(有而不與)’는 공자의 제한군주 정론과 명·청의 내각제가 ‘왕은 군림하나 통치하지 않는다’는 영국의 제한군주정적 의원내각제의 모델이었다는 사실을 알고 있기를 기대할 수 있겠는가! 서구 자유시장과 복지국가론의 공자주의적 기원에 대한 상세한 탐구에서, 이것이 비록 우리나라에서 이 방향의 탐구의 시작에

불과할지라도, 무고수준의 그런 비난들 정도는 무력화시킬 만큼 충분히 논증했다고 생각한다.

공맹과 사마천은 주지하다시피 초계급적 ‘인’ 정신에서 ‘무위이치’ 또는 ‘자연지힘’의 정치이념에 따라 백성의 욕망과 활동을 해방하여 생산의 절대적 증대, 적절한 조절과 규제, 그리고 적절한 산업진흥·사회복지·교민정책을 통해 온 백성을 ‘덕스런 부자’로 만드는 것을 목표로 했다. 이런 철학을 통해 동아시아는 부강했고 오랜 세월 극성했다. 따라서 18세기까지 동아시아는 서양을 물질과 정신 양면에서 리드했던 것이다.

지금까지 소위 ‘유교자본주의’는 대(對)서방 열등의식에 시달리며 정신 없이 황급하게 규모의 팽창만을 거듭해왔다. 그 덕에 동아시아가 경제적으로 세계적 헤게모니를 넘볼 정도로 급부상하기는 했으나, 오늘날 동아시아는 ‘동도서기(東道西器)’가 아니라 ‘무도동기(無道東器)’ 상황에 처해 있다. 동아시아의 과학기술은 서구의 ‘짜퉁’ 수준을 넘어 독자적 재생산 능력을 갖춘 ‘동기로 발전했으나, 오히려 ‘동도’는 온데간데없다는 말이다. 동아시아는 지금 ‘동기로 만들어진 철강·선박·자동차·잠수함·전투기에서 각종 전자제품·반도체·컴퓨터·스마트폰에 이르기까지 세계수준의 술한 제품을 세계로 수출하지만, ‘동도’로 만들어진 동아시아 정신과학은 수출은커녕 내수용도 찾아보기 힘들다. 이것은 ‘동도’가 마냥 유럽으로 수출되던 17-18세기에 비하면 뭔가 완전히 뒤집힌 느낌이다. 뚜렷한 이론적 근거도 없이 종종 ‘유교자본주의’라고 불리는 동아시아 시장경제는 정신없이 덩치만 키우고 있는 ‘얼빠진 자본주의’, 아니 ‘정신없는 비판환자’가 될 것인가? 서구에 대한 무지막지한 동경과 밀도 끝도 없는 열등감 속에서 몸에 맞지 않는 ‘양학(洋學)’을 허겁지겁 구겨 넣고 소화불량에 걸려 있는 동아시아 지식인들과 지도자들은 이미 심각한 ‘정신질환’을 앓고 있는 것 같다. 바로 여기에 동아시아의 미래적 위기가 잠복해 있다. 서양철학으로는 메울 수 없는 이 정신적 공백은 오직 새로운 ‘동아시아 철학’의 창출을 통해서만 해소될 수 있을 것이다. ‘동아시아 철학’의 창출에는 새로운 ‘공자주의’가 일조할 수 있을 것이다. 여기서 ‘공자주의’는 세계적 맥락의 패치워크 속에서 정교한 절차타마를 통해 광택을 내고 미래지향적으로 재해석된 공자철학을 뜻하는 개념으로 사용했다.

이 글은 부끄럽지만 ‘공자주의’의 협력적 개발을 위한 일종의 ‘발제’

또는 이 방향에서의 '두뇌들의 협력'을 갈망하는 '화두'로 읽혀졌으면 한다. 이런 바람이 외면당하지 않기를 기원할 뿐이다. '유교' 또는 '유학'이 아니라, '공자주의'는 앞으로 제대로 개발되기만 한다면 '신동도(新東道)'의 창출에 기여할 수 있을 것이라고 기대해본다. 무슨 새로운 '공자주의 정신과학'의 창조나 '화려한 부상' 같은 것은 난망하겠지만 그 기대가 마냥 근거 없는 소리만은 아닐 것이다. 'K-사이언스'가 앞으로도 길이 'K-팝'만도 못할까? 필자는 이 물음에 단호한 부정으로 답하고 싶다. 이 땅의 철학자 또는 정치철학자라면 그 누구든 그 기대를 외면할 수 없으리라고 사료되기 때문이다.

참 고 문 헌

1. 동양 고전문헌

〈공자·맹자·사마천 경전〉

『大學』

鄭玄 注·孔穎達 正義, 『禮記正義』 「大學 第四十二」, 十三經注疏整理本, 北京大學出版社, 2000.

朱熹, 成百曉 譯주, 『大學·中庸集註』, 傳統文化研究會, 2005.

『中庸』

鄭玄 注·孔穎達 正義, 『禮記正義』 「禮記」 「中庸 第三十一」, 十三經注疏整理本, 北京大學出版社, 2000.

朱熹, 成百曉 譯주, 『大學·中庸集註』, 傳統文化研究會, 2005.

『論語』

김학주, 『논어』, 서울대학교출판부, 2008.

何晏 注·邢昺 疏, 『論語注疏』, 十三經注疏整理本, 北京大學出版社, 2000.

張基權 譯저, 『論語』, 明文堂, 2002.

『孟子』

李載浩 精解, 『孟子正義』, 솔출판사, 2006.

趙岐 注·孫奭 疏, 『孟子注疏』, 十三經注疏整理本, 北京大學出版社, 2000.

朱熹, 『孟子集註』, 明文堂, 2002.

朱熹 集註, 林東錫 譯註, 『四書集註諺解 孟子』, 學古房, 2006.

洪寅杓 譯주, 『孟子』, 서울대학교출판부, 2002.

『書經』

車相輾 譯저, 『書經』, 明文堂, 1993.

『禮記』

鄭玄 注·孔穎達 正義, 『禮記正義』, 十三經注疏整理本, 北京大學出版社, 2000.

李相玉 譯저, 『禮記』, (上)·(中)·(下), 明文堂, 2002.

『孝經』

金學主 譯著, 『忠經·孝經』, 明文堂, 1999.

唐玄宗 注·邢昺疏, 『孝經正義』, 十三經注疏本, 北京大學校, 2000.

『周禮』

司馬遷, 『史記表·書』, 司馬遷, 정범진 외 역, 『史記·表(序)·書』, 까치, 1996.

_____, 『史記世家』, 司馬遷, 정범진 외 옮김. 『史記世家』(上·下), 까치, 2002.

_____, 『史記列傳』, 司馬遷, 김원중 옮김. 『사기열전 ①·②』, 민음사, 2008.

鄭玄 注·賈公彥 疏, 『周禮注疏』, 十三經注疏整理本, 北京大學出版社, 2000.

2. 동양 현대문헌

- 金斗鉉, 「清朝政權의 成立과 發展」. 서울대학교 동양사학연구실 편, 『講座 中國史(IV)』. 지식산업사, 1989.
- 蕭公權, 『中國政治思想史』 「第1冊」. 上海: 商務印書館, 1947.
- 蕭公權 著, 崔명 역, 『中國政治思想史』. 法文社, 1994.
- 신동준, 『공자의 군자학』. 인간사랑, 2006.
- _____, 『맹자론』. 인간사랑, 2006.
- 安震, 『大明風雲』. 長春出版社, 2005.
- 안전 저, 정근희 역, 『천추홍망(명나라)』. 따뜻한 손, 2010.
- 오금성, 『國法과 社會慣行』. 지식산업사, 2007.
- 尹貞紛, 「正統·天順 연간의 經史講論과 정국운영-經筵의 제도화와 내각제 운영과 관하여」. 『중국사연구』 제61집, 2009.
- _____, 「成化年間(1465-1487)의 經筵과 정국 운영」. 『명청사연구』 제4집, 2010.
- 이태진, 「朝鮮王朝의 儒敎政治와 王權」. 『東亞史上的 王權』. 한울아카데미, 1993.
- 李澤厚, 『中國古代思想史論』. 北京: 人民出版社, 1985. 리쩌허우 저, 정병석 옮김, 『중국고대 사상사론』. 한길사, 2007.
- 조동일, 『동아시아 문명론』. 지식산업사, 2010.
- 曹永祿, 「嘉靖初 政治代立과 科道官」. 『동양사연구』 제21집, 1985.
- 朱謙之, 『中國思想對於歐洲文化之影響』. 上海: 商務印書館, 1940. 주겸지 저, 전홍석 역, 『중국이 만든 유럽의 근대-근대유럽의 중국문화 열풍』. 창계, 2003·2010.
- 崔晶妍, 「明朝의 統治體制와 政治」. 서울대학교 동양사학연구실 편, 『講座 中國史(IV)』. 지식산업사, 1989.
- 황태연, 『공자와 세계 1·2·3』 제1권 「공자의 지식철학」(상·중·하). 창계, 2011.
- _____, 『공자와 세계 4·5』 제2권 「서양의 지식철학」(상·하). 창계, 2011.

3. 서양 고전문헌

- Bayle, Pierre, *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14.23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"* (1686·1687·1688). Edited, with an Introduction, by John Kilcullen and Chandran Kukathas. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- Bayle, Pierre, *Historical and Critical Dictionary (Selections)*. Translated by Richard H. Popkin. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991.
- Bodin, Jean, *On Sovereignty. Four chapters from The Six Books of the Commonwealth*(1576). Ed. and transl. by J. H. Franklin. Cambridge·New

- York · Melbourne · Sydney: Cambridge University Press, 1992.
- Cumberland, Richard, *De Legibus Naturae Disquistio Philosophica*. 영역본: *A Philosophical Inquiry into the Laws of Nature*. Richard Cumberland, *A Treatise of the Laws of Nature*. Translated, with Introduction and Appendix, by John Maxwell(London: K. Knapton, 1727). Republished, edited and with a Foreword by Jon Parkin. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- Du Halde, P., *The General History of China—Containing A Geographical, Historical, Chronological, Political and Physical Description of the Empire of China, Chinese—Tatary, Corea and Thibet*, Four Vols. Translated by Brookes. London: Printed by and for John Watts at the Printing—Office in Wild Court near Lincoln’s Inn Fields, 1736; the second edition 1739.
원본: Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l’empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes generales et particulieres de ces pays, de la carte generale et des cartes particulieres du Thibet, & de la Corée*, 1735.
- Haller, Albrecht von(Der Verfasser des Versuches Schweizerischer Gedichte), *Usong—Eine Morgenländische Geschichte*. Bern: Verlag der neuen Buch—handlung, 1771.
- Hegel, Georg W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: *G. W. F. Hegel Werke* Bd. 7 in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*(1651), p. 167. *The Collected Works of Thomas Hobbes*. Vol. III. Part I and II. Ed. by W. Molesworth. London: Routledge/Thoemmes Press, 1992.
- Hume, David, “Of Civil Liberty”(1741). In: David Hume. *Political Essays*. Edited by Knud Haakonssen. Cambridge · New York · Melbourne: Cambridge University Press, first Published 1994. Fifth printing 2006.
- _____, “Superstition and Enthusiasm”(1741). In: David Hume, *Political Essays*. Edited by Knud Haakonssen. Cambridge · New York · Melbourne: Cambridge University Press, first Published 1994. Fifth printing 2006.
- _____, “Of the Rise and Progress of the Arts and Science”(1742). In: David Hume, *Political Essays*. Edited by Knud Haakonssen. Cambridge · New York · Melbourne: Cambridge University Press, first Published 1994. Fifth printing 2006.
- _____, “Of Commerce”(1752). In: David Hume. *Political Essays*. Edited by Knud Haakonssen. Cambridge · New York · Melbourne: Cambridge

- University Press, first Published 1994, Fifth printing 2006.
- _____, *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*(1778), Foreword by William B. Todd, 6 vols, Indianapolis: Liberty Fund 1983.
- Hutcheson, Francis, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*(1728), ed. by Aaron Garrett, Indianapolis: Liberty Fund, 2002.
- _____, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*(1725), In: Francis Hutcheson, *Two Treatises*, ed. by Wolfgang Leidhold, Indianapolis: Liberty Fund, 2004.
- Justi, Johann Heinrich Gottlob von, *Abhandlung von den Mittel, die Erkenntnis in den Oeconimischen und Cameral-Wissenschten dem gemweinen Wesen recht nützlich zu machen*(*Oeconimische und Cameral-Wissenschten*), Göttingen: 출판사 미상, 1755.
- _____, *Grundsätze der Policey-Wissenscht in einem vernünftigen, auf den Endzweck der Policey gegründeten, Zusammenhange*, Göttingen: Verlag der Wittwe Vandenhoeck, 1756 · 1759 · 1782.
- _____, *Die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten, oder ausführliche Vorstellung der gesamten Policey-Wissenscht*, Erster Band, Königsberg und Leipzig: Johann Heinrich Hartungs Erben, 1760. Zweiter Band, Königsberg und Leipzig: Verlag seel. Gebhard Ludewig Woltersdorfs Witwe, 1761.
- _____, *Vergleichungen der Europäischen mit den Asiatischen und anderen, vermeintlichen Barbarischen Regierungen*, Berlin · Stetten · Leipzig: Johann Heinrich Rüdiger Verlag, 1762.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Novissima Sinica*(*Das Neueste von China*)[1697], Hg. v. Heinz-Günther Neseelrath u. Hermann Reinbothe, Köln: Deutsche China-Gesellschaft, 1979.
- Locke, John, *The Second Treatise of Government, An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*, In: *Treatises of Government*(1689), Edited with an Introduction and Notes by Peter Laslett, Cambridge · New York · Port Chester · Melbourne · Sydney: Cambridge University Press, 1990.
- Marx, Karl, *Theorien über den Mehrwert*, Erster Teil des Bd. 26, *Marx Engels Werke*(MEW), Berlin: Dietz Verlag, 1979.

- Montesquieu, *The Spirit of the Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989 · 2008.
- Plato, *Philebos*, *Plato*. Volume VIII in Twelve Volumes. Cambridge · Massachusetts · London: Harvard University Press · William Heinemann LTD, 1975. 플라톤 저, 박종현 역주, 『필레보스』. 서광사, 2004.
- Pufendorf, Samuel von, *The Whole Duty of Man According to the Law of Nature*(1673). Translated by Andrew Tooke, edited by Ian Hunter and David Saunders, with “Two Discourses and a Commentary” by Jean Barbeyrac, translated by David Saunders. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.
- Quesnay, François, *Tableau économique*(1758 · 1764). Edited and introduced by Marguerite Kuczynski and Ronald L. Meek. London: MacMillan, New York: Augustus M. Kelley Publishers, 1972. 프랑수아 케네 저, 김재훈 역, 『경제표』. 지식을 만드는 지식, 2010.
- Quesnay, François, *Despotism in China*[원본: *Le Despotisme de la Chine* (Paris 1767)]. English Translation by Lewis Adam Maverick. In: Lewis Adam Maverick, *China-A Model for Europe*, Vol. II. San Antonio in Texas: Paul Anderson Company, 1946.
- Shaftesbury, Third Earl of, (Anthony Ashley Cooper), *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (1711). 3 Volumes. Edited by Douglas den Uyl. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.
- Smith, Adam, “History of Astronomy.” In: Adam Smith, *Essay on Philosophical Subjects*. Indianapolis: Liberty Classics, 1982.
- _____, *The Theory of Moral Sentiments*. Edited by Knud Haakonssen. Cambridge · New York: Cambridge University Press, 2000 · 2009.
- _____, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). Volume I · II. Generally edited by R. H. Campbell and A. B. Skinner, textually edited by W. B. Todd. Glasgow · New York · Toronto: Oxford University Press, 1976.
- Temple, Sir William, “Of Heroic Virtue.” In: *The Works of William Temple*. Vol. III. London: Printed by S. Hamilton, Weybridge, 1814.
- Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*(1756). The English translation: *Ancient and Modern History*. Vol. I in seven volumes. In: *The Works of Voltaire*, in forty three volumes. With a critique and biography by John Morley. Vol. XXIV. Akron[Ohio]: The Werner Company, 1906.

- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*(1764). 영역본: *Philosophical Dictionary*. In two volumes. London: W. Dugdale, 1843.
- _____, *Traité sur la Tolérance*(1763). 영역본: *Treatise on Tolerance*. In: Voltaire. *Treatise on Tolerance and Other Writings*. Edited by Simon Harvey. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 볼테르 저, 송기형·임미영 역, 『관용론』. 한길사, 2001.
- Webb, John, *An[sic!] Historical Essay, Endeavoring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*. London, 1669. 재판: *Antiquity of China, or An[sic!] Historical Essay, Endeavoring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*. London: Printed for Obadiah Blagrove, 1678.
- Wolff, Christian, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen(Oratorio de Sinarum philosophia practica, 1721 · 1726)*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.

4. 서양 현대문헌

- Adam, Ulrich, *The Political Economy of J. H. G. Justi*, Oxford, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Bern: Peter Lang, 2006.
- Albrecht, Michael, “Einleitung.” Christian Wolff. *Rede über die praktischen Philosophie der Chinesen(Oratio de Sinarum philosophia practica)*. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.
- Ames, Roger T., *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Backhaus, Jürgen Georg, “From Wolf to Justi.” Jürgen Georg Backhaus(ed.). *The Beginnings of Political Economy: Johann Heinrich Gottlob von Justi*. New York: Springer Science+Business Media, 2009.
- Clarke, John James, *Oriental Enlightenment. The Encounter between Asian and Western Thought*. London · New York: Routledge, 1997. 클라크 저, 장세룡 역, 『동양은 서양을 어떻게 계몽했는가』. 우물이있는집, 2004.
- Davis, Walter W., “China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment.” In: *Journal of the History of Ideas*. Oct.-Dec. 1983, Vol. 44, No. 4, pp. 523-548.
- _____, *Eastern and Western History, Thought and Culture, 1600-*

1815. Lanham: University Press of America, 1993.
- Deng, Gang, *The Premodern Chinese Economy: Structural Equilibrium and Capitalist Sterility*. London: Routledge, 1999.
- Eberhard, Wolfram, "Social Mobility and Stratification in China." Reinhard Bendix and Seymour Martin Lipset(ed.). *Class, Status, and Power: Social Stratification in Comparative Perspective*. New York: The Free Press, 1966.
- Edmonds, David, and Eidinow, John, "Enlightened enemies." *The Guardian* (29 April 2006).
- Frank, Andre Gunder, *ReOrient*. Berkeley: University of California, 1998. 안드레 군더 프랑크 저, 이희재 역, 『리오리엔트』. 이산, 2003.
- Gelzer, Florian, "'Perischer Telemach' und 'Ägyptische Banise'-Albrecht von Hallers Staatsromane im romangeschichtlichen Kontext." Aus: Florian Gelzer, Daniela Lüthi, Wolfgang Próß(Hg.), *Die Staatsromane Albrecht von Hallers*. Interpublikation (http://www.germanistik.unibe.ch/gelzer/haller_staatsromane.htm) (최종검색일: 2011. 12. 22)
- Gerlach, Hans Christian, "*Wu-wei* in Europe—A Study of Eurasian Economic Thought." Copyright 2004 by Christian Gerlach. (C.Gerlach-alumni@lse.ac.uk. 최종검색일: 2010. 3. 11).
- Ho Ping-Ti, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911*. New York: Columbia University Press, 1962. 何柄棣 著, 曹永祿 外譯, 『中國科舉制度的社會史的研究』. 東國大學校出版部, 1987.
- Hobson, John M., *The Eastern Origins of Western Civilization*. Cambridge · New York: Cambridge University Press, 2004 · 2008.
- Hudson, Geoffrey Francis, *Europe and China: A Survey of their Relations from the Earliest Times to 1800*. London: E. Arnold, 1931; Paperback Republishing—Boston: Beacon Press, 1961.
- Im Hof, Ulrich, *Geschichte der Schweiz*. Stuttgart: Kohlhammer, 1974, 8th ed. 2007.
- Jacobson, Nolan Pliny, "The Possibility of Oriental Influences in the Philosophy of David Hume." *Philosophy East and West*. Vol. 19, Issue 1, Jan. 1969.
- Jensen, Lionel M., *Manufacturing Confucianism*. Durham · London: Duke University Press, 1997 · 2003.
- Jullien, François, *Fonder la Morale. Dialogue de Mencius avec un Philosophie des Lumières*. Paris: Editions Grasset, 1996. 프랑수아 줄리앙 저, 허경 역, 『맹자와 계몽철학자의 대화』. 한울아카데미, 2004.

- Kraus, Hans-Christof, *Englische Verfassung und politisches Denken im Ancien Régime, 1689 bis 1789*. München: R. Oldenbourg, 2006.
- Lach, Donald F., "The Sinophilism of Christian Wolff(1679-1754)." *Journal of the History of Ideas*, Vol. 14, No. 4, Oct., 1953.
- McCormick, Ken, "Sima Qian and Adam Smith." *Pacific Economic Review*, 4: 1, 1999.
- Maverick, Lewis Adams, *China A Model for Europe*, Vol. I. San Antonio in Texas: Paul Anderson Company, 1946.
- Menzel, Johanna M., "The Sinophilism of J. H. G. Justi." *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17, No. 3, June, 1956.
- Morley, John, *The Life of Richard Cobden*, 2 volumes. London: Macmillan and Co., 1908.
- Passmore, John Arthur, *The Perfectibility of Man*. Indianapolis: Liberty Fund, 1970(Original) · 2000(Republication).
- Peukert, Helge, "Justi's Concept of Moral Economics and the Good Society." Jürgen Georg Backhaus(ed.), *The Beginnings of Political Economy: Johann Heinrich Gottlob von Justi*. New York: Springer Science+Business Media, 2009.
- Priddat, Briger, "Ist das 'laisser-faire'-Prinzip ein Prinzip des Nicht-Handels? Über einen chinesischen Einfluß in Quesnay's *Despotisme de la Chine* auf das physiokratische Denken"(Diskussionsschriften aus den Institut für Finanzwissenschaft der Universität Hamburg, Nr. 16/1984).
- Reichwein, Adolf, *China und Europa*. Berlin, 1923. 영역본: *China and Europe-Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*. London · New York: Kegan Paul, Trench, Turner & Co., and Alfred A. Knopf, 1925.
- Young, Leslie, "The Tao of Markets: Sima Quian and the Invisible Hand." *Pacific Economic Review* 1, 1996, pp. 137-145.
- Zhang, Wei-Bin, *On Adam Smith and Confucius: the Theory of Moral Sentiments and the Analects*. New York: Nova Science Publisher, 2000.
- Zurbuchen, Simone, *Patriotismus und Kosmopolitanismus-Die Schweizer Aufklärung zwischen Tradition und Moderne*. Zürich: Chronos, 2003.

국 문 요약

이 글은 공맹과 사마천의 양민론(養民論)과 무위(無爲)시장론이 18세기 계몽시대 서양의 자유시장론과 복지철학의 형성에 대해 커다란 영향을 끼쳤다고 주장하는 여러 서양 학자들의 논변들을 정밀 검토한다. 검토 방법은 공맹과 사마천의 경제·복지철학을 포괄적으로 분석하는 한편, 프랑수아 케네, 데이비드 흄, 애덤 스미스, 알프레드 폰 할러 등의 자유시장론자들의 원전저작과 크리스천 볼프, 요한 유스티, 헤겔 등의 관방학적 '양호국가(복지국가의 전신)' 주창자들의 원전저작 및 이들에 의한 공맹·사마천 철학의 수용과정과 수용정도를 비교·분석하는 것이다.

이 비교·분석에서 얻은 결론은, 공맹철학과 동아시아의 경제정책이 서구의 근대적 자유시장론과 복지국가론의 형성에 대해 미친 영향은 단순한 자료나 참조 사례의 수준의 영향이 아니라 '본질구성적' 수준의 영향이었다는 것이다. 간단히 말하자면, 서구의 자유시장·복지국가론은 공맹과 사마천의 경제·복지철학에서 '기원'했다.

동시에, 유럽은 공맹철학을 수용하면서 이 철학을 새롭게 해석하고 발전시켰을 뿐만 아니라, 적지 않게 굴절시키고 침식했다. 계급복지가 아니라 보편적 박시제증을 위한 공맹의 양민철학에서 소극적 '무위양민'으로서의 자유시장과 적극적 '유위양민'으로서의 복지·환경 정책은 상호 불가분적인 결합물이다. 그러나 이 두 측면은 서구로 전파되는 과정에서 완전히 분리되었고, 자연을 보호하는 '애물(愛物, 자연사랑)'의 관점도 망실되었다. 이로 인해 제국주의와 착취, 복지 없는 야수적 자유시장, 시장 없는 권위적 복지국가, 계급투쟁에 의한 자유시장과 계급복지의 부자연스럽고 불완전한 모순적 결합과 그 항구적 해체위험, 전지구적인 환경과피 등 현대적 문제들이 야기되었다.

그럼에도 유럽이 공맹의 양민철학을 수용한 사실(史實)은 이 철학의 보편성에 대한 증거다. 동시에 공맹의 초계급적 양민철학은 현대적 문제들의 해결에도 기여할 수 있다.

투고일 2012. 3. 20.

수정일 2012. 5. 4.

게재 확정일 2012. 5. 17.

주제어(keyword) 공자주의(Confucianism), 양민(people maintenance), 무위(Wuwei; coercion-free), 자유시장(free market), 양호국가(Polizeistaat), 복지국가(welfare state)

