

스코틀랜드 도덕철학의 전통에서 본 Adam Smith 도덕감정론의 함의*

이영재(동국대)

본 연구는 스코틀랜드 도덕철학의 전통 속에서 아담 스미스 도덕감정론의 함의를 고찰하는 연구이다. 아담 스미스의 도덕철학이 스코틀랜드 도덕철학을 충실히 계승하고 있는 지점은 첫째, ‘이성’이 아닌 ‘감정’(감각) 또는 ‘공감’에 충실한 인간본성적 도덕론을 전개하고 있다는 점이다. 둘째, 인간의 본성을 ‘이기심’이 아닌 ‘도덕감각’ 또는 ‘공감’의 원리를 중심으로 ‘사회성’의 차원에서 논구하는 점이다. 다른 한편, 스미스의 도덕감정론은 스코틀랜드 도덕철학의 ‘관찰자’ 개념을 한층 발전시켰고, 공감 원리에 기반한 적절성을 관찰자를 매개로 투영함으로써 도덕적 판단의 객관성을 확보하고자 했다. 연구 결과, 아담 스미스의 도덕감정론이 스코틀랜드 도덕철학의 전통과 차이를 갖는 부분은 첫째, 스미스가功利성과 도덕철학의 토대를 구별함으로써 새로운 도덕철학의 입지 정립을 시도했다는 점이다. 둘째, ‘정의’를 인위적 덕성으로 간주했던 흄과 달리 스미스는 인간본성적 정의론을 논구했다는 점이다. 다만, 스미스의 도덕철학과 관련하여 ‘도덕감각(moral sense)’ 또는 ‘내감(inner sense)’의 도덕적 변별의 역할이 공감원리를 통하여 대체될 수 있는지, 인간본성적 정의론에서 정의가 인애보다 선차적 중요성을 갖는지 여부에 대해서는 별도의 검토가 필요하다.

주제어: 아담 스미스, 스코틀랜드 계몽주의, 공감, 공정한 관찰자, 감정

* 이 논문은 2013년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2013S1A5A2A01019661)

1. 시작하며

아담 스미스(Adam Smith) 만큼 다양한 평가를 받는 사상가도 드물다. 『도덕감정론』¹⁾에 제시된 그의 도덕철학적 함의는 사장된 채 “보수주의자, 마르크스주의자, 자유주의자, 반급진주의자, 경제학자, 철학자, 사회학자로 불릴 만큼 다양한 얼굴”을 지닌 것으로 평가되기도 했다(Raphael 1985, 13). 스미스는 상대적으로 『국부론』의 저자로 더 유명세를 탔다.²⁾ 심지어 인간의 동기를 이기심과 자본주의를 향한 타락한 도덕적 세계로 축소시킨 투박한 유물론자로 평가되기도 했다(Forman-Brazilai 2009, 29). 따라서, 스미스는 도덕철학 영역에서 데이비드 흄(David Hume)의 그림자에 불과한 작은 인물로 간주되는 경우가 많았다.

한동안 스미스의 두 대표저작 사이에 상반되는 인간상이 충돌하고 있다는 논란이 끊이지 않았다. 유명한 ‘아담 스미스 문제(Das Adam Smith Problem)’로 알려진 이 논란의 골자 역시 스미스가 전제하는 인간상이 ‘*Homo socius*인가? *Homo oeconomicus*인가?’를 두고 논란했다(Teichgraber 1981; Dickey 1987, 579-609; Irwin 1991; Robbins 1998). 스미스가 『도덕감정론』에서는 ‘공감’을 인간에게 영향을 미치는 가장 중요한 동기(주로 ‘이타심’으로 규정되어 ‘이기심’과 대비되었다.필자)로 다룬 반면에 『국부론』에서는 그 역할을 ‘이기심’으로 바꾸었다는 것이다.

이러한 논란에 불을 지핀 것은 지난 2세기 동안 스미스의 사상을

1) 이하 Adam Smith의 *The Theory of Moral Sentiments*의 인용은 Knud Haakonssen의 2009년(5.printing) Cambridge: Cambridge University Press판본을 사용하며, TMS로 약칭한다. 인용시 TMS. 뒤의 숫자는 Part. Section. Chapter. 문단 순서의 표시이다.

2) 그의 도덕철학이 상대적으로 주목받지 못한 것은 『국부론』의 성공에서 비롯된 이기적 인간상, 호모에코노미쿠스에 대한 도덕철학자들의 반감 때문일 것이라는 견해도 있다(주병기 2013, 148).

이기심에 기반한 자본주의로 이해해 온 경제학자들이었다. 그러나 모로우, 맥파이, 캠벨, 스키너, 센, 윈치 등 대표적인 스미스 도덕철학 연구자들에 의해 ‘이기심’을 중심으로 스미스 도덕철학 체계의 일관성을 문제삼을 수 없다는 반론이 강하게 제기되었다. 이들은 19세기 후반 독일 역사학과 경제학자들의 논쟁에서부터 불거진 “아담 스미스 문제”는 ‘공감’과 ‘자기애’(self-love)³⁾에 관한 스미스의 의도를 왜곡해 왔다고 공언한다(Morrow (1923)1973; Macfie 1967; Campbell 1971; Skinner 1979; Sen 1987; Winch 1992: 91-113).

하콘센(Haakonssen)과 윈치(Winch)는 스미스의 도덕철학적 정수가 정치경제학의 토대로 작용하고 있다는 것을 논증하는데 주력했다. 스미스의 글래스고 대학 시절 강의노트⁴⁾를 그 실체적 근거로 제시했다. 이들에 따르면, 스미스의 정치경제학은 도덕철학 체계와 분리된 것이 아니라 그의 포괄적 도덕철학 구도 속에서 다루어졌다(Haakonssen and Winch 2006, 369-370). 스미스가 학문적 열정을 가지고 강의했던 글래스고 대학 시절 (1750-1764) 도덕철학 강의를 수강한 스미스의 제자 존 밀라(John Millar)의 강의노트를 보면, 스미스의 도덕철학 강좌는 자연종교(natural religion), 윤리(ethics), 법학(jurisprudence)과 정치경제(political economy)의 4개 분야를 다루었다. 두 번째 분야(윤리)가 1759년 저술된 『도덕감정론』의 기초가 되었다.⁵⁾ 세 번째 분야인 법학이 스미스 사후에 강의노트(Lectures on

3) 센(Sen)과 블랙(Black)을 비롯한 상당수의 연구자들은 아담 스미스가 ‘이기심’을 강조하지 않았다고 주장한다(Sen 1987; 2010; Black 2006). 최근 국내연구 가운데 스미스가 이기심을 강조하였는지 여부를 탐색적으로 분석한 흥미로운 연구가 제시된 바 있다. 박길환은 전자문서화된 『국부론』 텍스트 전체를 탐색적으로 분석한 결과 ‘이기심’에 해당하는 ‘selfish’가 『국부론』에서 총 3회(2권 3장, 4권 9장, 5권 3장) 부정적으로 언급되고 있을 뿐이라고 밝혔다. 박길환은 후대학자들이 스미스의 ‘자기애’(self-love)를 이기심과 혼동한 결과라고 결론짓고 있다(2011, 119-120).

4) Adam Smith, *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*, ed. E. Cannan(Oxford, 1896).

5) 필자는 아담 스미스가 『도덕감정론』 곳곳에서 인간의 도덕적 능력 및 기타 능력의 근원으로 ‘자연’이라는 용어를 일반적으로 사용하고 있을 뿐만 아니라 ‘창조주’와 같은 신학적 용어들을 사용(가령, THN, 128-130)하고 있기 것으로 미루어 ‘자연종교’도

Jurisprudence) 형식으로 출간되었고, 네 번째 분야가 『국부론』의 핵심이 되었다. 최근 스미스 연구에서 두각을 나타내고 있는 브래질라이도 “이 강의노트의 전반적 개요를 살펴보면, 정치경제학은 스미스의 광범위한 도덕철학 체계의 한 부분임을 알 수 있다(Forman-Brazilai 2009, 29-31 참조)”고 평가한다.

스미스 도덕철학 연구자들은 스미스의 도덕철학 체계가 『국부론』에서 ‘이기심’을 강조하면서 난맥상을 보이고 있다는 오랜 문제제기를 스미스에 대한 ‘무지와 오해(ignorance and misunderstanding)’에서 비롯된 것으로 간주한다(Raphael and Macfie 1976, 29-30). 라파엘(Raphael)과 맥파이(Macfie)도 하콘센이나 윈치와 마찬가지로 글래스고판 1권인 『도덕감정론』 ‘introduction’에서 『국부론』이 인간의 이기심을 단절적으로 강조한 것이 아니라 도덕적 동기의 사회경제적 함축을 담은 것으로 해석한다.⁶⁾ 센(Sen) 역시 또 다른 판본의 『도덕감정론』 ‘introduction’에서 같은 입장을 취하고 있다.⁷⁾

사정이 이렇다면, 『도덕감정론』이 스미스의 사상적 근간을 드러내는 대표저술이라는데 큰 이견은 없는 것으로 보인다. 실제 『도덕감정론』은 1759년(36세)에 출간된 이래 『국부론』(1776년 출간)을 집필하던 시기에도 스미스의 관심에서 벗어난 적이 없었다. 인간의 ‘이기심’ 문제와 관련하여 자신의 도덕철학 체계의 난맥상이 나타나고 있다면, 어떤 형태로든 『도덕감정론』의 개정 과정에서 반영했을 것이다. 스미스는 『도덕감정론』을 둘러싼 문제제기에 대해 계속 관심을 기울이고 있었으며, 개

『도덕감정론』의 중요한 기초로 해석한다.

6) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*(1759), eds. D.D.Raphael and A.L.Macfie, as Vol. I of *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*(Oxford: Oxford University Press; reprint Indianapolis, IN: Liberty Press, 1982); Online Library of Liberty <http://oll.libertyfund.org/title/192>.

7) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*(1759), edited with Notes by R.P.Hanley, introduction by A. Sen(Penguin Books, 2009).

정과정에서 구체적으로 자신의 견해를 제시해 왔기 때문이다.⁸⁾ 뿐만 아니라 그는 자신의 생애 말년 대부분을 자신의 첫 저서인 『도덕감정론』의 내용을 보완하는데 보냈다(라파엘 1985, 48).

『도덕감정론』에 주목해야 할 또 다른 이유는 새프츠베리를 비롯해 스미스가 지적 영향을 받은 글래스고 대학의 스승 허치슨(Hutcheson)과 오랜 학문적 벗인 흙의 영향이 곳곳에 나타나 있는 저술이라는 점에 있다. 이렇게 본다면, 『도덕감정론』에는 스코틀랜드 계몽철학의 도덕철학적 유산에 대한 스미스 자신의 계승과 도전사가 반영되어 있다.⁹⁾ 첫 출간 후 30년이 넘는 기간 동안 스미스 자신에 의해 6차례나 보완된 이 책은 스코틀랜드 도덕철학사와 조우하고, 때로는 긴장관계를 형성한 논쟁¹⁰⁾의 소산이라는 점에서 주목할 필요가 있다.

이런 맥락에서 본 연구는 『도덕감정론』을 주된 분석 텍스트로 하여 스미스가 이기심과 다른 인간 본성의 원리로 주목한 ‘공감’ 개념에 착목하고, 이를 바탕으로 전개되는 스미스의 도덕철학의 핵심 논지들을 검토하고자 한다. 또한 스미스의 도덕철학 체계를 보다 풍부하게 이해하기 위해 스코틀랜드 도덕철학의 전통 속에서 『도덕감정론』의 주요 논의를 검토하고, 스미스가 계승한 스코틀랜드 도덕철학의 지적 유산과 극복하고자 했던 지점을 드러내고자 한다.

8) 스미스는 1761년 데이비드 흙의 지적을 반영하여 『도덕감정론』의 2차 개정판을 출간하고, 1767년 3차 개정판, 1774년 4차 개정판, 1781년 5차 개정판, 1790년 사망하기 직전까지 작업한 6차 개정판을 생애 마지막으로 출간했다. 『국부론』도 계속 개정을 거듭했는데, 1778년 2차 개정판, 1784년 3차 개정판, 1786년 4차 개정판을 출간했고, 1789년 5차 개정을 했다. 최종 개정판은 사후인 1791년 출간되었다. 스미스는 두 권의 책을 개정의 개정을 거듭하며 계속해서 검토했고, 상당기간은 서로 중복되기도 한다.

9) 『도덕감정론』의 곳곳에 새프츠베리(Shaftesbury)(TMS, 346, 이하 TMS 쪽수만 기재), 허치슨(101, 184, 314, 340, 355-8, 378, 379-81, 391), 흙(17, 25, 29, 56, 101, 103, 129, 144, 155, 157, 209, 219-20, 338, 378, 386) 등 스코틀랜드 도덕철학의 선배들에 대한 논의가 등장한다.

10) 특히 흙의 효용 또는 공리성에 대한 스미스의 비판적 논변은 (TMS, IV.ii.3-7.) 참조.

2. 아담 스미스의 공감도덕론

1) 스코틀랜드 도덕철학의 유산

스코틀랜드 계몽철학자들은 홉스(T. Hobbes)나 맨더빌(B. Manderville)처럼 인간본성에 대한 부정적 인식에 기초하지 않고 인간사회의 도덕성을 설명하고자 했다. 도덕철학의 전개에 있어 스코틀랜드 학자들의 가장 뚜렷한 기여는 이성이 아닌 감정으로부터 시작하였다는 것이다(김병곤 2011, 231). 이성과 감정의 대립으로 이어져 온 도덕론의 두 갈래에서 스코틀랜드 계몽철학을 주축으로 한 인간본성적 도덕론은 인간의 ‘이기심’과 달리 ‘인애심’을 강조한 컴벌랜드를 위시하여 새프츠베리, 허치슨, 흄, 스미스를 거치며 각각 ‘도덕감각(moral sense)’, ‘내감(internal sense)’, ‘공감(sympathy)’을 통해 인간의 도덕적·사회적 본성을 논구해 왔다. 고대 그리스 철학의 ‘자연학’에서 ‘인간학’으로의 방향 선회가 철학사의 일대 전환을 가져 왔다면, 17세기 중반부터 스코틀랜드 계몽철학은 ‘이기심’과 ‘사회성’을 둘러싼 오랜 논쟁에 ‘신의 의지’나 ‘자연법’이 아닌 감정 중심의 도덕철학을 전개함으로써 철학사적 전환에 버금가는 충격을 가하였다(이영재 2014, 156).

이렇듯 스코틀랜드 도덕철학의 지적 유산은 첫째, ‘이성’이 아닌 ‘감정’(감각) 또는 ‘공감’에 충실한 인간본성적 도덕론의 전개라고 할 수 있다. 스코틀랜드 도덕철학의 선구자격인 새프츠베리는 도덕적 판단이 이성의 몫이 아니라 감각, 정확하게는 ‘시비감각’(the natural sense of right and wrong)¹¹⁾의 역할이라고 강조했다. 만일 누군가가 “완전히

11) 새프츠베리는 도덕적 판단과 관련하여 ‘시비감각’을 주로 사용하면서, ‘본성적 도덕감각’(natural moral Sense)이라는 표현을 ‘시비감각’과 같은 맥락에서 한번 사용했다(Shaftesbury 1699, 27). 반면, 허치슨은 이 ‘도덕감각(Moral Sense)’을 바탕으로 자신의 도덕철학을 전개한다. 필자가 보기에 허치슨의 ‘도덕감각’은 의미상으로 새프츠

시비감각을 상실했다면, 선이나 악과 관련된 어떤 도덕적 행위에서의 탁월성이나 저열성의 감각도 없다(Shaftesbury 1699, 24)”는 것이다. 새프츠베리에 따르면, 이 시비감각은 인간의 본성적 제1원리이기에, 이 시비감각을 즉각적으로, 또는 직접적으로 배제하거나 파괴할 수 있는 어떤 사변적 의견도, 확신이나 믿음도 존재하지 않는다(Shaftesbury 1699, 26).

18세기 스코틀랜드 계몽철학의 대표적 논자인 허치슨은 새프츠베리의 도덕감각론을 확신했다. 허치슨은 “새프츠베리의 저작들이 통찰력 있는 사람들 사이에서 호평을 받을 것이기 때문에 굳이 세상에 추천하는 일은 쓸데없는 일(Hutcheson 1726, preface, xix)”이라고 할 정도로 도덕감각론의 성공을 자신하고, 옹호했다. 그리고 “많은 곳에서 통용되는 어리석고 우스꽝스러운 온갖 견해들”이 “나쁜 품행의 책임을 도덕감각의 변칙성에 돌리고 도덕감각을 부정하는 증거인 것처럼 보는 것은 동의할 수 없다(Hutcheson 1726, 140)”고 강조했다. 그는 당시 주류 논자들(이성 중심의 합리론적 도덕론자들)의 반응에 대해 “행위와 성정 속의 미(‘도덕’을 말함-필자)에 대한 이 도덕감각은 첫 눈에 이상하게 보일지도 모른다. 우리의 도덕론자들 중 어떤 이들은 새프츠베리 경 저작 속의 도덕감각에 기분이 상했다. (그 이유는) 그들이 모든 가부(可否)감정(Approbation or Aversion)을 이익의 합리적 관점(rational Views of Interest)으로부터 연역하는데 그만큼 익숙해 있기 때문(Hutcheson 1726, preface, xv)”이라고 평했다.

새프츠베리와 허치슨의 뒤를 잇는 스코틀랜드 계몽철학의 대표적 사상가인 흄은 “만학의 중심부인 인간본성 그 자체로 진군하는 학문을 인간학이라 천명”하며 인간본성의 중요성을 강조했다. 흄에 따라

베리의 ‘시비감각’과 같은 것으로 보여진다.

면, 서양의 도덕철학사는 “감정과 이성의 전투(the combat of passion and reason)”였다. 그동안 “철학 안에서 가장 흔하게, 심지어 일상생활에서조차 가장 일반적”으로 받아들여져 온 것은 “이성에 우선권을 주고 인간들은 이성의 명령에 순응하는 만큼만 덕스럽다고 주장하는 것”이었다(THN, 2.3.3.1).¹²⁾ “이성의 탁월성”은 “영원성·불멸성·신적 기원”으로 칭송받으며, 그 위대함을 과시해 온 반면, 감정은 이성의 칭송이 크면 클수록 그에 비례하여 “맹목성·무상함·기만성”으로 폄훼되어 왔다는 것이다. 스코틀랜드 도덕철학을 상징할 만큼 유명해진 흄의 이 ‘선언’¹³⁾은 “이성만으로는 결코 의지의 어떤 행위에 대해서도 동기일 수 없고, 이성만으로는 결코 의지에 대한 지도에서 결코 감정에 맞설 수 없다(THN, 2.3.3.1)”는 것이다.

스코틀랜드 도덕철학의 두 번째 유산은 ‘이기심’이 아닌 ‘도덕감각’ 또는 ‘공감’의 원리를 중심으로 인간의 본성을 ‘사회성’의 차원에서 논구하는 것이다. 스코틀랜드 도덕철학은 그 출발부터 인간본성을 이기심으로 규정하는 당대의 많은 논자들과 맞서 왔다. 당대에 흄 비판으로 유명했던 컴벌랜드는 『자연법의 철학적 논고(De Legibus Naturae Disquistio Philosophica, 1672)』에서 인간의 이기심을 전제한 흄스의 사회계약론을 비판하며, ‘만인에 대한 만인의 전쟁상태’를 빗대어 ‘만인의 만인에 대한 인애(benevolence)’를 제기했다. “세상에 만인에 대한 만인의 진실한 인애(sincere Benevolence of all towards all) 보다 더 가치 있는 재산도, 더 위대한 장식이나 안전판도 없다(Cumberland 1672, 310-311).”

새프츠베리는 이기심과 대립되는 또 다른 감정의 원천이 수천 가지

¹²⁾ David Hume의 *A Treatise of Human Nature*의 인용은 Norton의 2002년 Oxford Univ. Press판본이고, THN으로 약칭한다. 인용시 THN. 뒤의 숫자는 Book. Part. Sec. 문단 순서의 표시다.

¹³⁾ 흄은 “이성은 감정의 노예이고, 노예일 뿐이어야만 하며, 감정에 봉사하고, 복종하는 것 외에 감히 다른 직무를 결코 요구할 수 없다(THN, 2.3.3.4)”고 단언했다.

라고 제시한다. “당신은 이익이 세상을 지배한다는 속언을 들었을 것이다. 그러나 세상사를 좁게나마 꿰뚫어본 그 누구라도 이기심과 대립되는 감정, 유머, 변덕, 열정, 당파심, 그리고 수천 가지 다른 스프링들이 세상이라는 이 기계의 움직임들에 상당한 참여지분을 가지고 있다는 것을 발견할 것이다. 이 엔진 속에서는 쉽게 상상되는 것보다 더 많은 바퀴와 대항추가 있다(Shaftesbury 1709a, 72-73).” 허치슨 역시 인간의 이기심을 전제로 도덕론을 입론하려는 시도에 대해 “단순히 명령받은 행위 또는 제재에 의해 약정된 보상으로부터 생겨나는 비도덕적 양호, 즉 복리를 얻거나 불순종에서 결과할 비도덕적 위해(危害) 또는 적어도 법의 처벌을 피하고 싶은 이기심의 동기에 의해 법률에 순종하도록(Hutcheson 1726, 86-87)” 만드는 것에 불과하다고 비판한다.

이와 같이 스코틀랜드 도덕철학은 인간의 이기심을 전제로 한 도덕론에 비판적이었을 뿐만 아니라 사회성을 기반으로 인간의 본성을 입론하고자 했다.¹⁴⁾ 이런 맥락에서 본다면, 스코틀랜드 계몽철학에서의 주체는 이기심에 기반한 ‘상충적 주체(conflicted self)’가 아니라 도덕감각 또는 공감을 통해 주체와 타자, 주체와 사회가 연동하는 연계적 주체를 향해 있다고 할 수 있다. 후술하겠지만 흄과 스미스도 공히 이러한 주체관을 공유하고 있다.

2) 스코틀랜드 도덕철학 전통과 아담 스미스

아담 스미스는 스코틀랜드 도덕철학의 다음 두 가지 유산을 계승했다. 첫째, 스미스는 인간의 본성적 공감원리에 기반한 도덕론적 전통에 충실했다. 『도덕감정론』 제6판 Part VII.은 주로 이성에 대한 비판을 다

¹⁴⁾ “사회는 또한 인간에게도 본성적인 수밖에 없고, 사회와 공동체를 벗어나서 인간은 결코 생존한 적이 없고 또한 생존할 수도 없다(Shaftesbury 1709b, 179).”

루고 있는데, 여기서 스미스는 도덕적 판단의 중요한 출처인 일반규칙의 기초를 ‘이성’이 아닌 ‘직접적 감각’과 ‘느낌’이라고 갈파했다.

이성이 의심할 바 없이 도덕성의 일반규칙의 출처이고 우리가 이 일반규칙들에 의해 형성하는 모든 도덕적 판단의 출처일지라도, 그 경험에 근거하여 일반규칙이 형성되는 개별적 경우들에 있어서조차 잘잘못의 최초 지각들이 이성으로부터 도출될 수 있다고 상정하는 것은 전적으로 황당하고 이해불가하다. 어떤 일반규칙이 기초하는 다른 모든 경험들과 마찬가지로 이 최초 지각들도 이성의 대상들이 아니라 직접적 감각과 느낌의 대상들일 수 있다(TMS, VII. iii. II. 7).

둘째, 스미스는 스코틀랜드 도덕철학의 전통 속에서 인간의 본성을 이기심이 아닌 공감을 중심으로 한 사회성의 차원에서 논구한다. 『도덕감정론』의 첫 장에서 스미스는 인간의 본성이 이기적이라는 당대의 ‘공유된’ 전제를 반박하며, 곧 바로 자신의 도덕철학의 근간을 이루는 공감 개념을 다음과 같이 제시하고 있다.

인간이 아무리 이기적이라고 상정될지라도 인간의 본성 속에는 타인들의 운명에 관심을 갖게 하고 타인들의 행복을 보는 기쁨을 제외하고, 이 타인의 행복으로부터 아무것도 얻지 못하더라도 이 행복을 그에게 필수적이게 하는 몇몇 원리들이 있다. 동정심 또는 연민, 즉 우리가 남들의 불행에 목도하거나 아주 생생한 방식으로 이것을 지각하게 만들 때 이들의 불행에 대해 느끼는 감정이 그런 종류의 원리들이다. 우리가 종종 타인들의 슬픔으로부터 슬픔을 끌어낸다는 것은 너무도 자명한 사실 문제라서 이것을 증명할 아무런 사례들도 필요로 하지 않는다… 최대의 악한, 사회의 법률의 상습적(hardened) 위반자도 이 감정이 전혀 없지 않다(TMS, I.i.I.1).

『도덕감정론』은 맨드빌이나 18세기 “상업화”, “사회화”를 인간의 이

기적 본성 차원에서 제기하는 흡스적 시도들과 차별성을 두는 것으로 시작한다. 스미스는 인간이 철저히 이기적 존재라는 주장을 수용하지 않을 뿐만 아니라 “사회”가 단지 계몽된 이기심의 산물이라는 동시대 논자들의 추론적 주장을 거부한다. 스미스에게 있어 인간은 전적으로 이기적이지 않을 뿐만 아니라 실제 자신들의 이기심과 사회적 성향들 사이에서 상당히 대립적 양상을 갖는 것으로 포착된다(Forman-Brazilai 2009, 56-58).

『도덕감정론』은 ‘공감 원리’의 제시로 시작한다. 스미스는 공감을 ‘동정’이나 ‘연민’과 같은 ‘특정한 감정’이 아니라 “이 행복을 그에게 필수적이게 하는 몇몇 원리”로 제시하고 있다.¹⁵⁾ 또한 ‘공감’은 ‘인위적’ 원리도 아니고, 선택된 ‘특정인’만 소유하는 배타적 자질도 아니다. 공감은 인간의 본성적 원리이며, 사회를 이루는 누구나 가지는 천성적 원리이다. 인간의 본성적 ‘사회성’을 설명하는 스미스 도덕철학의 진원지가 이 공감원리에서 발원한다. 스미스에 따르면, 사회는 “인간이 처음으로 자신의 감정의 적절성과 부적절성, 그 자신의 정신의 아름다움과 추함을 보는 곳이다.” 스미스는 “어떤 고독한 곳에서 그 자신의 종과 어떤 소통도 할 수 없는 인간이 있다면 … 그를 사회로 데리고 들어오라”고 말한다. 그러면 그는 사회라는 ‘거울’을 제공받게 된다. 그 거울이 바로 사회(TMS, III.I.3)다. 스미스와 유사하게 흄도

15) 스미스의 공감 개념에 많은 영향을 미친 흄의 공감 개념과 관련하여 ‘공감’이 타자와의 감정작용을 가능하게 만드는 상호작용의 ‘원리’ 인지 ‘동정’이나 ‘연민’과 같은 ‘특정한 감정’을 지칭하는 것인지 여부를 놓고 많은 논란이 있었다. 셀비-비기(Selby-Bigge)는 흄의 초기 저작(THN)에서 공감은 타자의 감정을 내가 느끼는 원리적 측면에서 쓰인 반면, 후기저작(*Enquiry Concerning the Principle of Morals*)에서는 ‘인애’나 ‘인간애’와 거의 동의어로 사용되고 있다고 지적한다(Selby-Bigge 1902, xxi-xxii). 흄의 공감 개념을 감정의 상호작용의 원리로 해석하는 경우는 (Farr 1978; Pitson 1996; 이영재 2014)를 참조할 수 있다. ‘동정심’이나 ‘연민’, ‘인애’와 같이 특정한 감정을 지칭하면서 흄의 공감 개념이 혼란에 빠져 있다는 해석에 대해서는 (Morrow 1923; Laird 1967; Penelhum 1992; 황태연 2015)를 참조할 수 있다. 따라서, 스미스의 ‘공감’ 개념이 ‘원리’ 또는 ‘메커니즘’인지 특정한 ‘감정’인지에 대해서 짚고 넘어갈 필요가 있다. 스미스는 이 위 인용문에서 보듯이 공감을 ‘원리’의 차원에서 사용한다.

‘거울’¹⁶⁾에 빗대어 사회성을 설명하면서 “인간의 마음은 서로에 대한 거울(THN, 2.2.5.21)”이라고 제시한 바 있다.

스미스는 이 본성적 감정작용 원리인 ‘공감’이 우리가 배워가는 일종의 사회적 과정을 가능하게 만든다고 말한다. “우리가 어쩔 수 없이 아주 많이 살면서 사교해야 하는 사람들에게 고착되고 뿌리 박혀 있는 것으로 보는 감정, 원리, 느낌들에다 가급적 우리 자신의 그것들을 적응시키고 동화시키고 싶은 이 본성적 성향은 좋은 사귄과 나쁜 사귄 둘 다의 전염효과의 원인이다(TMS, VI.ii.1.17).” 이렇게 본다면, 스미스의 주체관은 인간의 이기심에 기반해 있는 ‘상충적 주체’(conflicted self)가 아닌 타자와의 본성적 공감원리를 전제로하는 ‘공감적 주체’(sympathetic self)라고 할 수 있다(Forman-Brazilai, 2009, 29-71. 참조). 이 ‘공감적 주체’는 본유하는 사회성을 갖는 주체이다. 이런 맥락에서 본다면, 스미스의 ‘공감적 주체’-‘본유적 사회성’의 연관은 앞서 살펴본 바와 같이 스코틀랜드 도덕철학의 전통에 부합하는 것이라고 할 수 있다.

그러나 스미스가 스코틀랜드 도덕철학의 계승 차원에만 머문 것은 아니다. 스미스는 ‘도덕감각’을 ‘공감’으로 대체하고자 시도한 흄의 공감도덕론에 기반하여 자신의 스승인 허치슨의 도덕감각이론을 넘어서고자 했다(Macfie 1967, 83-84). 스미스는 앞서 살펴본 ‘거울’론과 같이 근본적으로 흄의 주장에 따라 사회적 관계(social intercourse)가 도덕감각(moral sensibility)에 선행한다는 입장을 취한다.¹⁷⁾ 흄은 일단 새프츠베

16) 이 거울론은 개인과 타자, 개인과 사회와의 관계를 강조하는 것이다. “인적 아름다움의 주요부분은 건강과 활력의 풍모와, 강한 힘과 활동성을 약속하는 구성요소들의 구조다. 이 미 관념은 공감에 의해서만 설명될 수 있다. 일반적으로 우리는 인간정신들이 서로에 대한 거울이라고 평할 수 있다. 왜냐면 정신들이 서로의 정감을 반사하기 때문만이 아니라, 감정·정서·의견의 저 방사 광선들이 종종 메아리처럼 되울려 퍼지고, 또 감지할 수 없는 정도로 여운을 남기며 천천히 사라질 수 있기 때문이다(THN, 2.2.5).”

리, 허치슨의 도덕감각론에 대해 “도덕감각을 인간정신의 원천적 본능들로 분해하는 사람들은 충분한 권위를 갖고 덕성의 원인을 방어할 수 있”다고 그 긍정성을 옹호하지만, “이 감각을 인류와의 확장적 공감(extensive sympathy)에 의해 설명하는 사람들이 보유하는 이점을 결한다(THN, 3.3.6.3)”고 밝힘으로써 새프츠베리와 허치슨의 도덕감각론과 자신의 공감도덕론이 갖는 차이를 밝혔다. 그러나 정작 흄의 저술 곳곳을 살펴보면, 흄은 ‘도덕감각’과 ‘공감’ 사이에서 상당히 애매한 입장¹⁸⁾을 취하기도 하는데, 아마도 흄의 이런 애매함은 캄프 스미스가 지적과 바와 같이 새프츠베리와 허치슨의 영향을 받은 흔적으로 보인다.¹⁹⁾

반면, 스미스는 도덕적 변별 능력을 공감에 귀속시킨 흄의 초기 입장을 일관되게 고수하며 ‘공감’을 통해 도덕감각을 대체하려는 시도를 밀어붙인다. 공감을 통한 도덕적 변별을 설명하기 위해 스미스는 감정과 행위의 적절성 또는 적정성, 적합성, 중도 등에 대한 공감적 판단에 주목하고, 그 판단준거로 ‘공정한 관찰자’를 상정한다. ‘중도’는 관찰

17) 한 인간피조물이 어떤 고독한 곳에서 그 자신의 종과의 어떤 소통도 없이 성인으로 성장하는 것이 가능하다면, 이 인간피조물은 그 자신의 얼굴의 아름다움이나 추함은 말할 것도 없고 그 자신의 성품, 그 자신의 마음의 아름다움이나 추함도 생각할 수 없을 것이다. 이 모든 것들은 다 그가 쉽사리 볼 수 없는, 당연히 그가 보지 않는, 그의 눈에 그것들을 현시해 줄 수 있는 어떤 거울도 제공받지 못하는 대상들이다. 이런 그를 사회로 데리고 들어와라. 그러면 그는 즉각 그가 이전에 원했던 거울을 제공받게 된다. 그가 더불어 사는 사람들이 그의 감정에 동참할 때와, 그의 감정을 거부할 때를 언제나 표시해주는 것은 그가 더불어 사는 사람들의 얼굴과 태도 속에 들어 있다; 그리고 그가 처음 그 자신의 감정의 적절성과 부적절성, 그 자신의 정신의 아름다움과 추함을 보는 곳은 여기다(TMS, III.1.3).

18) 가령 이런 경우가 그렇다. “우리의 평가는 공감에서 생기지 않는다. 이런 반박에 대해 나는 다음과 같이 답한다. 도덕적 자질을 가하다고 느끼는 것은 이성으로부터 또는 관념들의 비교로부터 유래하는 것이 아니라, 전적으로 도덕적 미감으로부터, 그리고 특별한 자질이나 성품의 관조와 주시에 따라 일어나는 일정한 쾌·불쾌 감정으로부터 생겨나는 것은 지극히 확실하다(THN, 3.3.1).”

19) 캄프 스미스는 흄이 새프츠베리와 허치슨의 도덕감각론이라는 “도덕에 이르는 게이트웨이(gateway)를 통해” 철학에 접근하였기 때문에 흄의 철학적 기획에는 “내감(inner sense)이론”의 직접적인 자극(Kemp-Smith 1966, vi)”이 상당히 강하게 남아 있다고 평가한다.

자가 공감적 보조를 맞출 수 있는 모든 감정표출의 ‘적절성’의 근거가 된다.²⁰⁾ 스코틀랜드 도덕철학의 전통에서 이 ‘관찰자’는 대부분의 논자들이 보편성을 위한 준거로 활용해 온 것인데, 스미스는 도덕적 변별 능력을 공감으로 대체하고자 하기 때문에 이 관찰자에게 한층 더 큰 비중을 할애하고 있다.

3. 공정한 관찰자

1) 스코틀랜드 도덕철학에서 관찰자

스코틀랜드 도덕철학에서 ‘관찰자’는 ‘도덕감각’ 또는 ‘도덕감정’을 보편적·객관적 지위로 격상시키는 역할을 한다. 관찰자의 감정에 기반한 도덕적 판단 이론은 허치슨을 위시해 흄과 스미스의 도덕철학의 토대가 되어 왔다(Raphael 2007, 27). 허치슨의 도덕적 변별은 행위자만을 통해 언급되지 않는다. 허치슨은 관찰자의 역할을 행위자의 판단보다 우위에 둔다. 행위자의 성질이 선하다거나 복스럽다고 불리는 것은 관찰자에 관한 사실들에 의거하기 때문이다(Broadie 2006, 159).

덕성이 도대체 친화적이라거나 사랑스럽다(amiable or lovely)고 불리는 것은 행위자가 덕스런 성향(temper)을 관찰자에게 이롭다고 지각하거나 이로움의 관점에서 이 성질을 얻기를 바라기 때문이 아니라, 관찰자 마음속에서 행위자를 향해 호의(good-will)나 사랑을 불러일으키기 때문이다. 덕스런 성질이 선하거나 복스럽다고 불리는 것은 …모든 관찰자가

²⁰⁾ 황태연은 스미스의 공감적 적절성 및 판단력 이론은 불가능하다고 단언한다. 원천적 판단력은 쾌감, 재미감각, 미감, 도덕감각으로 구성된 내감의 역할이라는 것이다. 그는 ‘내감’을 공감으로 대체하고자 시도한 스미스의 시도가 좌초했다고 평가하는데, 그 이유는 “공감을 얻은 감정이라고 해서 다 도덕적인 감정인 것도 아니고, 공감을 얻은 행동이라고 해서 다 도덕적인 행위인 것도 아니”기 때문이다. “우리는 공감개념으로 도덕감정·행위의 경계를 구획 짓고 판단할 수 없다(황태연 2015, 1750-1752).”

그 자신의 성질에 상응한 덕스러운 행위자의 반성적 행동이 그에게 최고의 쾌락을 줄 것이라고 확신하기 때문이다(Hutcheson 1726, 218).

허치슨은 관찰자에게 도덕적 선(善)을 보는 객관적 시선을 견지하고 개인의 도덕감과 도덕적 변별을 매개하는 역할을 부여한다.²¹⁾ 허치슨의 저술에서 관찰자는 ‘포상의 자격’이나 ‘포상 받을 만한 가치’와 결부하여 다시 출현한다. 왜냐하면 “상을 받을 만하다”는 것은 “관찰자가 행위자에게 행복을 수여할 때 관찰자로 하여금 우월한 자연에 동조하게 만들고 행위자에게 불행을 가하거나 행위자를 처벌한 이 우월자를 거부하게 만들 행동의 자질”을 시사하기 때문이다(Hutcheson 1728, 182). 관찰자의 판단을 우위에 두는 허치슨의 의도는 ‘사심 없음’(disinterestedness)이나 ‘공정성’(impartiality)에 대한 요구권을 가진 관점을 확인하는 것이다. 이처럼 “흙의 『논고』(THN)가 출판되기 10여 년 전에, 그리고 스미스의 『도덕감정론』 첫 판이 나오기 약 30년 전에 공정한 관찰자 개념의 씨앗은 이미 스미스의 스승에 의해 파종되었다(Broadie 2006, 159).”

새프츠베리와 허치슨이 도덕감각의 보편성을 강화하기 위해 활용한 이 ‘관찰자’는 흙에게서 공감원리와 매개한 객관화의 설명기제로 등장한다. 이 ‘분별 있는’ 관찰자는 흙에게서 공감도덕론의 보편적 판단 준거를 한층 강화시켜 주는 기제가 된다. 객관적 감정작용으로서의 공감은 객관적 보편자 역할인 관찰자로 투영된다. 흙은 이 관찰자를 개인

21) “영예에 대한 사랑과 수치심에 대한 혐오는 타인들이 - 어떤 행위들 안에서 몸소 아무런 복리를 보지 못할지라도 - 우리를 사랑한다고 공언할 때 근거로 삼는 그 행동들을 하도록 자주 우리를 동하게 할 수 있다. 그리고 타인들의 성향에 대한 순응(compliance)은 이 행위 자체 속에서 아무런 도덕적 선을 보지 못하는 관찰자들로부터 행위자에게 모종의 사랑을 전달해준다. 그러나 행동 속의 선에 대한 모종의 감각이 없다면, 인간들은 고독 속에서의 이러한 행동(such actions in solitude)을 좋아하지도, 이 행위에 있어서의 완벽화 때문에 또는 고독 속에서 이 행위를 실천한다는 이유에서 이무나 사랑하지도 않을 것이다(Hutcheson 1726, 155).”

의 주관적 희열이나 불쾌감과 다른 객관적 감흥을 산출하는 것으로 제시하기도 한다. “다른 사람의 불행은 우리에게 우리의 행복에 대한 더 생생한 관념을 주고 그의 행복은 우리의 불행에 대한 더 생생한 관념을 준다. 그러므로 전자는 희열을 낳고, 후자는 불쾌감을 낳는다. 그렇다면 여기에 일종의 반대로 뒤집힌 동정, 또는 관찰자가 고려하는 … 느껴지는 것으로부터 이 관찰자에게서 생겨나는 또는 반대의 감흥들이 존재한다(THN, 2.2.5.17-18).” ‘객관적’ 관찰자에게 기분 좋은 감정은 덕이고, 그 반대의 것은 악이 된다.

관찰자에게 기분 좋은 동조감정이라는 것은 이미 나의 주관성을 탈피한 보편성을 전제하는 것이다. 흠의 관찰자는 도덕감각의 주관적 차원과 달리 도덕적 판단의 객관적 토대에서 정립될 ‘덕’이나 ‘선’을 논할 수 있는 객관성의 담지자가 된다. 여기서 머물지 않고 흠은 어떤 사람의 자질로부터 우리가 아무런 쾌감을 수확하지 않더라도 기분 좋게 느끼고, 우리에게 어떤 도움이 되지 않을지라도 모든 개개인이 느끼게 될 또 다른 보편의 토대에 주목한다. 흠은 보편적인 도덕적 판단의 토대를 위해 “공통관점(common point of view)”을 천명한다. 이 공통관점은 “모든 개개 관찰자(every spectator)”를 통해 제시된다. “사람들이 그들의 대상을 바라보고 이 대상이 그들 모두에게 동일한 것으로 나타나도록 야기할 수 있을 어떤 공통관점”(THN, 3.3.1.30)이 있다는 것이다.

주지하다시피 감정의 도덕론적 보편성을 논구하기 위해서 흠은 ‘인간 정신의 유사성’과 ‘공감의 본유성’을 강조한 바탕 위에서 ‘객관적 감정작용’으로서의 ‘공감’작용에 주목한다. 이 객관적 감정작용은 ‘공정한 관찰자’로 투영되고, 여기서 한 단계 더 나아가 이 관찰자는 자신의 이익과 관련 없더라도 기분 좋게 느낄 수 있는 ‘공통관점’과 연관되는 것이다. “우리가 부자와 빈자의 감정 속으로 들어가 그들의 쾌

락과 불편함을 공유하게 해주는 공감의 원리 외에는, 권력과 부에 대해 호평(esteem)을 부여하고, 빈천함과 빈곤에 대해 경멸을 부여할 수 있는 것은 아무것도 남지 않는다. 부는 그 소유자에게 만족을 주고, 이 만족은 다시 - 원천인상(original impression)을 그 힘과 생동성에서 닮은 관념을 산출하는 - 상상력에 의해 관찰자에게 전달된다(THN, 2.2.5.14).” 이것은 ‘공감된 감정’ 또는 남의 감정과 완전히 연대감을 느끼거나 남의 감정을 자기의 감정으로 주관화하는 것이 아니라, 내 안에서 내가 공감하는 남의 감정의 객관적 처지를 존중하고 견지하는 것을 말한다 (황태연 2014, 22).

2) 아담 스미스의 공정한 관찰자

혹의 이 관찰자 이론은 아담 스미스에게 중요한 영향을 미쳤다 (Brown 1994. 19-35). 스코틀랜드 도덕철학에서 관찰자는 공감감정의 매개이자 이차적 반향의 감정이 자리하는 사회성과 개인을 매개한다. 스미스는 도덕감각에 의한 도덕적 변별력에 의지하지 않고 공감원리에 기반한 적절성을 관찰자를 매개로 투영함으로써 도덕적 판단의 객관성을 확보하고자 한다.

어떤 경우에 공감은 단순히 다른 사람에게서의 일정한 감정에 대한 목도로부터 생겨나는 것처럼 보일 수 있다. 어떤 경우에 감정들은 당사자에게서 이 감정들을 일으킨 것이 무엇인지를 알게 됨과 동시에, 그리고 이를 알기에 앞서 이 사람에서 저 사람으로 옮겨 부여될 수 있다. 가령 비애와 환희는 어떤 사람의 안색과 몸짓들로 강렬하게 표현되어 순식간에 유사하게 고통스럽거나 기분 좋은 상당정도의 감정으로 관찰자에게 영향을 미친다(TMS, I.i.I.6).

위와 같이 자신이 강조하는 적절성 개념을 전개하기 위해 ‘관찰자’를 등장시킨 스미스는 공감원리에 기반한 공감감정을 관찰자에게 투영시킴으로써 도덕적 판단을 위한 역할을 관찰자에게 부여한다. “당사자의 원천감정이 관찰자의 공감적 감정과 완벽한 일치 속에 들어 있을 때, 저 원천감정은 필연적으로 이 관찰자에게 정확하고 적절한 것으로, 그리고 이 감정의 객체에 적합한 것으로 나타난다. 반대로, 저 관찰자가 이 경우를 그 자신에게 절실하게 느껴지게 만들 시에 당사자 본인의 원천 감정이 그가 느끼는 것과 일치하지 않는다는 것을 발견할 때, 당사자의 원천 감정은 필연적으로 관찰자에게 부정확하고 부적절한 것으로, 그리고 이 원천감정을 일으키는 원인에 부적합한 것으로 나타난다. 그러므로 타인의 감정을 이 감정의 대상들에 적합한 것으로 여겨 이에 동조하는 것은 우리가 이 감정에 완전히 공감하는 것을 관찰하는 것과 같은 것이다. 그리고 이 감정에 그 자체로 동조하지 않는 것은 우리가 완전히 이 감정에 공감하지 않는 것을 관찰하는 것과 같은 것이다. 나에게 가해진 위해에 분개하는 사람, 이 위해에 대해 정확하게 그가 분개하는 만큼 내가 분개하는 것을 관찰하는 사람은 필연적으로 나의 분노에 동조한다(TMS, I.i.III.1).”

그리고 이 공정한 관찰자는 우리의 사회적 분노에 있어서도 그 적정성의 정도를 정확히 제시해준다. 우리는 수난자의 가슴 속에 일어난 분노에 의해서가 아니라 공정한 관찰자의 가슴 속에 일어난 적절한 분노에 공감하고, 적절한 사회적 처벌의 수위에 동의한다. “우리가 제어나 억제 없이 격노(激怒)를 마음대로 터트릴 때와 같은 방식의 노기의 건방짐과 잔학성은 모든 객체들 중에서 가장 가증스런 객체다. 그러나 우리는, 위해가 쉽사리 수난자의 가슴속에 일으키는 격노에 의해서가 아니라, 위해가 자연스럽게 불편부당한 관찰자의 가슴속에서 불러일으키는 분기(憤氣, indignation)에 의해서 최대 위해의 추구를 제어

하는 저 고상하고 관대한 분노에 감탄한다. 이런 분노는 이 보다 공평한 감정이 지시하는 것을 넘어 이 분기를 피할 어떤 말도, 어떤 제스처도 허용치 않는다. 이런 분노는 심지어 생각 속에서도 결코 모든 무관한 사람들이 집행되는 것을 보고 싶어 하는 것보다 더 큰 보복도 기도하지 않고, 이보다 더 큰 처벌을 가하는 것도 바라지 않는다(TMS, I.i.III.4).”

여기서 방향을 ‘나’와 ‘사회’의 관계로 전환하게 되면, 일종의 “사회적 거울(social mirror)”인 ‘양심’에 대한 스미스의 논구로 이어질 수 있다. 스미스에게 양심은 개인의 은밀한 곳에 내재하는 성질의 것이 아니라 사회와 결부된 자신을 향한 ‘거울’과 같은 사회적 관찰자와 유사하다. 스미스의 “양심은 이것은 우리가 누구인지, 세상은 무엇인지, 어떻게 둘 사이에 조화를 이루어가는 지 알게 한다. 스미스는 이 과정을 ‘공감’이라고 부른다. 『도덕감정론』에서 공감은 양심의 근본 토대가 된다(Forman-Brazilai 2009, 60).” 스미스는 “우리는 우리가 동료 피조물들의 증오와 경멸의 정당하고 적절한 대상이 되는 어떤 짓을 한다는 생각을 무서워한다 … 우리에게 실제로 표출되지 않을 것이라는 것에 대한 가장 완벽한 안전보장을 가지고 있다고 할지라도, 그 자신을 인간들에게 기본 좋은 것으로 유일하게 만들어 줄 수 있는 모든 행동절차들을 다 어긴 사람, 이런 사람이 그가 한 짓이 모든 인간적 눈으로부터 영원히 감춰질 수 있다는 것에 대한 가장 완벽한 확신을 가지더라도, 이것은 다 헛된 일”이라고 말한다.

그리고 여기서 공정한 관찰자는 양심과 결부되어 나타난다. “그는 그가 한 짓을 되돌아보고 공정한 관찰자가 바라보는 것과 같은 관점에서 그것을 바라볼 때, 그가 그 짓에 영향을 미친 어떤 동기에도 동참할 수 없다는 것을 발견한다. 그는 그 짓에 대한 생각에 얼굴이 붉어지고 당혹하고, 반드시, 그의 행동이 언젠가 일반적으로 알려지게 된다면 그가 노출될 아주

높은 정도의 수오지심(羞惡之心, shame)을 느낀다(TMS, III.ii.9).”

스미스가 말하는 “양심의 회한”은 “비난 받아야 마땅한 것에 대한 두려움”이다(TMS, III.ii.10). 스미스는 드러나 있는 가시적 ‘칭찬의 행위’를 ‘즉결재판관’으로, “칭찬받을만한 자질”은 즉결재판과 달리 ‘양심(내부인간)의 법정’에서 다루어진다고 구분한다(TMS, III. ii. 31). 즉 양심은 1심이 아닌 항소심을 관장하는 제2의 법정이다. 이 제2의 법정, 양심의 법정은 가상의 공평하고 사정에 밝은 관찰자가 관장하는 법정이다. “...이런 식으로 인간이 인간들의 즉결재판관으로 만들어질 지라도, 인간은 오직 제1심에서만 그렇게 만들어졌을 뿐이고, 항소는 인간의 선고로부터 더 높은 법정으로, 인간들 자신의 양심의 법정으로, 가상의 공평하고 사정에 밝은 관찰자의 법정으로, 그들의 품행의 위대한 재판관이자 중재법관인 가슴속 내부인간(the man within the breast)의 법정으로 제기된다. 저 두 법정의 관할권은 어떤 점에서는 유사하고 가깝지만 실제에서 다르고 구별되는 원리들에 기초한다. 외부인간(the man without)의 관할권은 일반적으로 실체적 칭찬의 욕망과 실체적 비난에 대한 혐오감에 기초한다(TMS, III. ii. 32).”

새프츠베리나 허치슨이 적절성과 관련한 도덕적 변별을 도덕감각의 역할로 제시했다면, 스미스는 이를 공감원리와 공정한 관찰자를 통한 도덕적 변별로 전환시키고 있다. 스미스는 이 ‘공정한 관찰자’와 결부된 ‘적절성’ 개념을 통해 흄의 체계와 자신의 도덕철학을 구분하는 선까지 논지를 밀고 나아간다. 스미스는 『도덕감정론』에서 “덕성의 근거를 공리성에 두는 체계”(흄)와 자신의 체계를 “적절성을 덕성의 근거로 삼는 체계”(TMS, VII.ii.III.2)로 구분한다. 도덕적 판단의 준거를 ‘공리성’이 아닌 ‘공정한 관찰자’를 통한 ‘적절성’ 개념으로 접근하는 것은 기존 스코틀랜드 도덕철학의 전통에 대한 스미스적 도전이라고 할 수 있다. 이하에서는 도덕적 판단과 관련한 스코틀랜드 도덕철학의

공리주의적 특성과 스미스의 차이를 다루고, 또 다른 한편에서 스코틀랜드 도덕철학의 전통과 다른 맥락의 특성을 보여주는 스미스의 본성적 정의관을 고찰하고자 한다.

4. 스코틀랜드 도덕철학과의 차이

1) 도덕적 판단에 있어 공리성과의 결별

앞선 논의들이 주로 스코틀랜드 도덕철학의 연장선에서 스미스 도덕철학을 해석하는 것이었다면, 여기서는 스미스가 스코틀랜드 도덕철학적 유산과 차이점을 보여주는 맥락을 주로 다룬다. 유용성·공리성을 도덕적 판단의 보편적 토대로 삼는 스코틀랜드 도덕철학의 전통은 샤프츠베리까지 거슬러 올라갈 만큼 오랜 것이다. 미와 선의 동일성 테제에 입각해 있는 샤프츠베리는 미, 즉 선의 판단 준거로 ‘유용성’을 결부시킨다. “미와 진리는 모든 독창적인 기술자, 건축가, 조각가, 화가의 이해 속에서도 명백히 유용성과 편의성의 개념과 결부되어 있다(Shaftesbury 1714, 90)”는 것이다. 그런데 문제는 이 ‘유용성’과 ‘편의성’은 샤프츠베리 자신이 구분했던 ‘대칭과 질서’(symmetry and order)의 미, ‘균형과 조화’의 미와 같은 미의 본질과 전혀 다른 맥락의 것이라는 데 있다. 샤프츠베리가 자신의 미감과 상충되는 ‘유용성’과 ‘편의성’을 결부시킨 이유는 도덕감각의 보편성을 강화하기 위한 방편으로 보인다. 유용성과 편의성에 기댄 샤프츠베리의 도덕감각의 보편성 논구는 스미스 이전 스코틀랜드 도덕철학의 전통에 지속적으로 영향을 미쳤다(이영재 2014, 162).

흠에게서도 이러한 스코틀랜드 도덕철학의 공리적 전통이 강하게 나타난다. 그는 ‘유용성’을 우리의 ‘미감각’(sense of beauty)과 공감원리의 본질구성적 요소로 제기한다. “미가 주로 그것들의 유용성으로부

터, 그리고 이것들에 정해진 저 목적에 대한 적합성으로부터 유래하는 것이 보편법칙이기 때문이다. … 관찰자의 관심을 끌 수 있는 것은 공감 외에 아무것도 없다. 분명한 것은 들녘을 들녘의 비옥도보다 더 기분 좋게 만드는 것이 없다는 것, 그리고 장식이나 위치의 이점이 이미에 필적할 수 없다는 것이다 … 비옥도와 가치는 쓸모와 명백한 관계를 맺고 있고, 나아가 부, 기쁨, 풍요와 이런 관계를 맺고 있다(THN, 2.2.5.17-18).” 여기서 비옥도의 가치는 분명 ‘쓸모’라는 유용성과 결부되어 있고, 이 유용성이 기분 좋게 만드는 원인이 된다. 미의 원인이 ‘쓸모’, 즉 ‘효용’에 있다면, 미감의 기준 역시 효용이라는 말이 되는 것이다.

스미스 이전의 스코틀랜드 도덕철학 전통에서 공리성과 가장 거리를 취했던 사상가는 허치슨으로 알려져 있었다. 그러나 허치슨도 종종 공리성·유용성·효용성 차원을 도덕적 판단의 근거로 삼는 혼란을 보일만큼 공리성이 스코틀랜드 도덕철학에 미친 영향은 상당히 컸다. 허치슨의 저술 속에 나타난 공리적 혼돈의 단면은 다음과 같다.

전체에서 해악보다 더 많은 복리를 생산하는 것은 선한 것으로 승인된다. 그렇지 않은 것은 악한 것으로 여겨진다. 이 경우에 우리는 반드시 그들이 커다란 체계의 일부를 이루는 식으로만 행위자의 선이나, 이런 식으로 탐구하고 있는 사람들의 선을 존중한다(Hutcheson 1726, 118).

분명하게 허치슨은 복리가 선으로 승인된다고 말하고 있다. 여기서 짚고 넘어가야 할 것은 공공복리를 늘리거나 줄이는 것이 공공의 ‘경제와 비경제’를 가르는 기준일 수 있지만, 덕과 부덕을 가르는 기준이 될 수는 없다는 점이다. 공공복리는 선 개념과 무관하고 선에 부정적일 수 있다. 하지만 허치슨에게는 공공복리에 이로운 행위가 곧 도덕

적 선행으로 이해되고 있다(황태연 2015, 1735). 허치슨의 이 유용성은 그의 논변 곳곳에서 공리주의로까지 이어진다. “행동으로부터 생겨날 것으로 기대되는 동일한 정도의 행복에서 덕성은 행복이 확대되어야 하는 사람들의 수에 비례하고, (여기서 사람들의 지위나 도덕적 중요성은 수를 상쇄할 수 있다) 동수인 경우에 덕성은 행복의 양, 또는 비도덕적 복리의 양과 같다. 또는 덕성은 복리의 양 또는 향유자의 수에 복비례한다. 같은 방식으로 도덕적 악 또는 악덕은 불행의 정도와 고통 받는 자들의 수와 같다. 그리하여 최대 다수를 위해 최대의 행복을 마련하는 행동이 최선이고, 유사한 방식으로 불행을 야기하는 행동이 최악이다(Hutcheson 1726, 125).” 최대다수를 위한 최대의 행복을 마련하는 것이 최선이 되는 것이다.

허치슨은 위에서 살펴본 바와 같이 분명 공리성에 기대고 있지만 같은 사람의 논지라고 보기 어려울만큼 이익에 의해 압도되지 않는 도덕감각론을 정초하는 논점을 제시하기도 했다. 허치슨은 위 인용문과 정반대의 관점에서 이렇게 자문한다. “타인들의 행위속의 도덕적 양호와 나쁨, 즉 선악이 이익의 전망에 의해 압도되거나 매수될 수 있는가?” 그는 “도덕적 선악의 감각에서 우리 자신의 사적 손익은 제3자의 손익이 중요하지 않듯이 어떤 행위를 선하거나 악하게 보이도록 만드는데 중요하지 않다. 그러므로 이 감각은 이익에 의해 압도될 수 없다(Hutcheson 1726, 96-97)”고 단언한다.

스미스는 미감의 판단과 관련하여 우리가 유용성에 자신의 판단을 귀속시키는 맥락을 면밀하게 분석해 들어가며 이러한 이로움의 관념은 명백히 나중 생각이지 최초의 우리 동조감과 다른 것이라고 선을 긋는다. 이로움이 우리의 도덕적 동조감의 토대가 아니라는 것이다. “우리가 그것이 우리 자신의 판단과 일치한다고 느낀다는 바로 그 이유 때문에 우리가 저 자질들을 유용성에 귀속시키는 것은 분명하다.

저 자질들(예리하고 섬세한 지성과 미감 - 인용자)의 이로움은 이 자질들을 맨 처음 우리의 마음에 들게 하는 것이라고 생각될 수 있다. 의심할 바 없이, 이 이로움에 대한 고려는 우리가 이에 유의할 때 이 자질들에다 새로운 가치를 부여한다. 하지만 원래 우리는 다른 사람의 판단을 이로운 것으로 여겨서가 아니라 바른 것으로, 정교한 것으로, 진리와 실재에 부합할 수 있는 것으로 여겨 이 판단에 동조한다. 우리가 그것이 우리 자신의 판단과 일치한다고 느낀다는 바로 그 이유 때문에 우리가 저 자질들을 유용성에 귀속시키는 것은 분명하다. 미감은 동일한 식으로 원래 이로운 것으로 여겨져서가 아니라, 정확한 것으로, 맛있는 것으로, 미감의 객체에 정확히 적합한 것으로 여겨져 동조를 얻는다. 이런 종류의 모든 자질들의 이로움의 관념은 명백히 나중생각(after-thought)이지, 이 자질들을 맨 처음 우리의 동조감에 들게 하는 것이 아니다(TMS, I.i.IV.4).”

스미스는 동일한 맥락에서 행운의 결과 저 사람에게 이익이 발생했지만 더 중요한 문제는 시혜자의 품행 속에 적절성이 있느냐 여부라고 강조한다. “우리의 가슴은, 그의 행동에 의해 혜택을 입은 사람의 감사에 완전히 공감하고 이에 박자를 맞출 수 있기 전에 행위자의 원리들을 받아들여야 하고, 그의 품행에 영향을 미친 모든 감정작용들과 보조를 맞추어야 한다(TMS, II.i.IV.1).”

스미스는 자신의 도덕철학 체계가 흠과 거의 유사하지만, 흠과 달리 ‘공리성’을 ‘적절성’의 자연적이고 근원적 척도로 삼지 않는다는 점에서 결정적으로 구별된다고 강조한다.

어떤 감정의 기분 좋음이나 공리성은 이 감정이 존재하도록 허용되는 정도에 좌우된다. 모든 감정은 일정한 정도의 중도에 한정될 때 유용하다. 그리고 모든 감정은 적절한 경계범위를 초과할 때 무용하다. 그러므

로 이 체계에 의하면, 덕성은 어떤 한 감정에 근거하는 것이 아니라, 모든 감정들의 적절한 정도에 근거한다. 이 체계와 내가 수립하려고 애써 온 체계 간의 유일한 차이는 전자가 공감 또는 관찰자의 감응적 감정을 이 적절한 정도의 자연적이고 근원적인 척도로 삼는 것이 아니라, 공리성을 이 척도로 삼는다는 것이다(TMS, VII.ii.III.21).

위 인용문에서 확인되듯이 스미스는 흠의 도덕론을 공리주의로 규정한다. 스미스는 이 공리주의와 자신의 도덕철학과의 차이를 명확히 한다. “우리의 도덕감정의 기원을 설명하는 또 다른 체계, 내가 수립하려고 애써 온 체계와 판이한 또 하나의 다른 체계가 있다. 그것은 덕성을 유용성 또는 공리성에 두고 관찰자가 어떤 자질의 유용성을 이 자질에 의해 영향 받는 사람들의 행복에 대한 공감으로부터 관찰하는 때 느끼는 기쁨을 설명하는 체계(TMS, VII.iii.III.17)”가 그것이다.

스미스는 『도덕감정론』 Part I.의 Section II. ‘적절성과 합치되는 상이한 감정들의 정도들’에서 공리성과 다른 자신의 도덕철학 체계를 ‘적절성’ 또는 ‘중도’(中度, mediocrity)에 맞추어 제시한다. “특별하게 우리 자신과 관계된 객체들에 의해 일으켜진 모든 감정의 적절성, 즉 관찰자가 보조를 맞출 수 있는 정도(pitch)는 일정한 중도에 있을 수밖에 없다는 것은 분명하다(TMS, I.ii.1).” 스미스는 이 Section II.에서 ‘육체에서 기원하는 감정들’, ‘특별한 버릇이나 습성의 상상으로부터 기원하는 감정들’, ‘비사교적 감정들’, ‘사교적 감정들’, ‘이기적 감정들’의 특징을 밝히고, 이 각각의 감정에 대한 적절성을 제시하고 있다. 스미스는 이 각각의 감정들의 적절성 정도는 “적절성의 핵심이 근거하는 이 중도가 상이한 감정들에 있어서 다르다. 이 중도가 어떤 감정에서는 높고, 다른 감정들에서는 낮다(TMS, I.ii.2)”고 밝히며, 높은 중도와 낮은 중도를 세분화하는 이론적 정교함을 보여준다.

2) 본성적 정의론의 정초

스코틀랜드 도덕철학의 전통과 대별되는 스미스 도덕철학의 또 다른 영역은 정의론의 본성적 정초라고 할 수 있다. 스미스는 공정한 관찰자와 직접적인 연계 속에서 자신의 본성적 정의론을 정초한다. 본성적 정의의 메커니즘은 공정한 관찰자의 용인이 더 이상 허용될 수 없는 지점에서 관찰자는 피해자의 자연적 분개에 공감하고, 가해자는 그들의 증오와 분노의 대상이 되는 지점에서 작동한다. “유용성이 있는 것을 빼앗거나 다른 사람을 희생시키는 것은 안된다. 불편부당한 관찰자에 맞추어 행동하는 것은 자기애의 오만을 꺾고 자기애를 다른 사람들이 보조를 맞출 수 있는 수준으로 낮추는 것을 의미한다. 자기애를 위하여 힘들여 달리고 모든 신경과 근육을 긴장시켜도 된다. 그러나 그가 그들의 누구라도 난폭하게 밀거나 넘어뜨린다면 관찰자의 후함은 완전히 끝나게 된다. 관찰자는 피해자의 자연적 분개에 공감하고, 가해자는 그들의 증오와 분노의 대상이 된다(TMS, II.ii.II.1).”

스미스는 ‘정의’와 ‘인혜’(beneficence)의 덕목을 구분한다. 정의는 강제가 가능하지만 인혜를 결여했다고 해서 처벌하지는 않는다. 인혜는 베풀지 않을 경우 배은망덕하다고 할지언정 누구에게 적극적인 해를 가하는 것은 아니기 때문이다(TMS, II.ii.I.3). 그러나 “정의의 위반은 분개에 노출되고 결국 처벌에 처해지는 (인혜와-인용자) 다른 덕목이다. 정의의 침범은 위하다. 정의의 침범은 특별한 사람들에게 실재적이고 적극적인 해를 가한다. 정의의 규칙을 준수하도록 우리를 제어하기 위해 강제력이 극도의 적절성과 전인류의 동조와 더불어 사용(TMS, II.ii.I.5)” 된다.

스미스는 범죄성의 등급과 가장 신성한 정의의 법률을 정의와 결부하여 다음과 같이 나눈다. “죽음은 다른 사람에게 가할 수 있는 최대의 해

악이고 살해된 사람과 직접 관계된 사람들에게서 최고의 분개를 일으킨다. 우리가 보유한 것을 박탈하는 것 즉 소유권의 침해는 우리가 기대만을 가지고 있는 것, 즉 계약의 위반보다 더 큰 범죄다. 가장 신성한 정의의 법률은 이웃의 생명과 신변을 보호하는 법률이고, 그 다음이 소유와 점유를 보호하는 법률, 그 다음이 개인적 권리라고 불리는 것, 또는 타인들의 약속으로부터 그에게 주어져야 마땅한 것을 보호하는 법률이다(TMS, II.ii.II.2).”

흠은 정의, 용기, 충성, 정조 등을 ‘인위적’ 덕성으로 구분하고, 본성적 애착, 사랑, 인애 등의 ‘자연적’ 덕성과 구분한다.²²⁾ 스미스의 정의론은 흠의 인위적 정의관과 달리 인간본성적 차원에서 정초된다. 스미스는 불의에 대한 처벌에 있어서 “처벌의 적절성과 적합성에 대한 우리의 본성적 감각(TMS, II.ii.III.7)”이 작동하고 있다고 주장한다.

정의의 준수를 강제하기 위해 자연은 악에 대한 응보의 의식, 즉 정의의 침범에 따르는 마땅한 처벌의 공포를, 약자를 보호하고 위반자들(the violent)을 족쇄 물리고 죄 있는 자들을 벌주기 위한 인류 연합의 위대한 파수꾼으로 인간의 가슴 속에 심어 놓았다(TMS, II.ii.III.4).

인간본성으로서의 정의를 강조하는 스미스는 우리가 종종 인간의 본성인 것을 이성의 것으로 착각한다고 질책하며, “신의 지혜”와 “인간의 지혜”를 빗대어 다음과 같이 서술한다. “우리는 영혼(mind)의 작

²²⁾ 자연적 덕성과 정의 사이의 유일한 차이는 전자에서 귀결되는 복리는 개개의 단일 행동에서 생겨나고 얼마간 자연적 감정의 대상인 반면, 정의의 경우 사회에 이로운 것은 개개 특별 행동이 아니라 전체 도식이나 체계에서다. 정의로부터 이익을 받는 수익자는 우리가 관심을 갖는 개인적인 인물이 아니라 전체 사회 일반이다. 반대로 개개의 모든 후한 행동이나 근면하고 궁핍한(indigent) 사람들의 구제는 이롭고, 특히 이를 받을 만하지 않는 것이 아닌 특별한 인물에게 이롭다. 그러므로 정의의 기여경향보다 자연적 덕성들의 기여경향이 우리의 감정에 영향을 미치고 우리의 칭찬을 일으킨다(command)고 생각하는 것이 더 자연스런 것이다(THN, 3.3.1.).

용들을 설명하는 데 있어서는 우리가 아주 쉽사리 이 두 상이한 것들을 서로 혼동한다. 본성적 원리에 의해 우리가 정련되고 개명된 이성이라면 우리에게 권고할지도 모를 저 목적들을 추진하도록 이끌어질 때, 우리는 아주 쉽사리 우리가 저 목적들을 추진하는 감정들과 행동들을 이성이 마치 저 목적들의 작용인이나 되는 양 저 이성에 돌리고, 실은 신의 지혜(wisdom of god)인 것을 인간의 지혜(wisdom of man)라고 상상한다(TMS, II.ii.III.5).”

다른 한편, 스미스는 “사랑 없는 사회에서는 살 수 있으나 정의 없는 사회에서는 살 수 없다”고 단언함으로써 사회를 지탱해주는 기초로서 정의의 선차성을 강조한다. “사회는 항상 서로를 해치고 침해하려고만 하는 사람들 사이에서 존속할 수 없다. 침해가 시작되는 순간, 상호적 분개와 적개심이 발생하는 순간 사회의 모든 유대가 산산조각난다. 인혜는 정의보다 사회의 존속에 덜 본질적인 것이다. 불의의 만연은 사회를 철저히 파괴한다(TMS, II.ii.III.3).” “인혜는 건물을 지탱해주는 기초가 아니라 건물을 아름답게 하는 장식이다. 장식은 권고하는 것으로 충분한 것이지만 결코 강제할 필요는 없다. 반대로 정의는 전체 구조물을 받쳐주는 주된 기둥이다. 정의가 제거된다면 인간사회의 엄청난 조직은 한순간 원자들로 부스러지고 말 것이다(TMS, II.ii.III.4).” 이렇듯 스미스는 스코틀랜드 도덕철학의 공리성 전통과도 구별되는 차원에서, 또한 흄의 인위적 덕성의 접근과 다른 본성적 차원에서 자신의 본성적 정의론을 정초했다.

5. 맺으며

그동안 “스미스의 유산”에 대한 평가는 급격한 격차를 가지고 분기해 왔다. 시카고 학파의 하이예크(Hayek)나 프리드만(Friedman), 베커

(Becker)를 위시한 이기심 중심의 해석, 맥퍼슨(Macpherson)이나 듀몽(Dumont)과 같이 『국부론』은 본질적으로 유물론적이라는 맑시스트적 해석, 인간의 동기는 상업의 자유경쟁을 통하여 자동적으로, 보이지 않게 조절된다는 홉스의 이기심적 정향에 이르기까지 다양하다. 이러한 해석 중 하나는 스미스를 언급할 때 “상업화된 홉스(commercialized Hobbes)”라고까지 평한다(Forman-Brazilai 2009, 34-35). 필자가 보기에 이러한 스미스 해석의 저변에는 ‘이기심’을 중심으로 한 해석이 경향이 바탕을 이루고 있다. 본 논문은 이와 다른 견지에서 스미스의 도덕철학 체계가 이기심이 아닌 ‘Homo socius’라는 인간형을 전제하는 것으로 해석하고, 스코틀랜드 도덕철학의 전통 속에서 스미스의 도덕철학이 집약된 『도덕감정론』의 함의를 검토하였다.

스코틀랜드 도덕철학사 속에서 『도덕감정론』을 중심으로 한 아담 스미스의 도덕철학이 갖는 함의는 다음과 같다. 첫째, 스미스는 스코틀랜드 도덕철학의 ‘이성’이 아닌 ‘감정’(감각) 또는 ‘공감’에 충실한 인간본성적 도덕론을 충실히 계승하고 있다. 둘째, 스미스는 인간의 본성을 ‘이기심’이 아닌 ‘도덕감각’ 또는 ‘공감’의 원리를 중심으로 ‘사회성’의 차원에서 논구하는 스코틀랜드 도덕철학의 전통을 계승하고 있다. 셋째, 스미스는 스코틀랜드 도덕철학의 ‘관찰자’ 개념을 한층 발전시켰으며, 공감원리에 기반한 적절성에 이 공정한 관찰자를 매개로 투영함으로써 도덕적 판단의 객관성을 확보하고자 했다. 넷째, 스코틀랜드 도덕철학의 전통과 달리 스미스는 공리성과 도덕철학의 토대를 구별함으로써 새로운 도덕철학의 입지를 정립하고자 했다. 다섯째, ‘정의’를 인위적 덕성으로 간주했던 홉스와 달리 스미스는 인간본성적 정의론으로 논구했다는 점에서 특징적이다.

본 연구가 스코틀랜드 도덕철학의 지적 유산 속에서 스미스의 도덕철학적 함의를 고찰하는 것을 목적으로 삼았기 때문에 스미스의 도덕

철학 자체에 내재하는 논지에 대해서 깊이 있게 다루지 못했다. 스미스의 도덕철학과 관련하여 내재적 차원에서 쟁점이 될 수 있는 두 가지 논점을 제시하는 것으로 마무리하고자 한다. 첫째, ‘도덕감각’ 즉 ‘내감’을 ‘공감원리’로 대체할 수 있는지 여부이다.²³⁾ 앞서 살펴본 바와 같이 스미스는 도덕감각의 역할을 공감의 원리로 대체하려고 했다. 스미스는 이 시도를 위해 공정한 관찰자를 통한 ‘적절성’의 문제, 즉 사회적 조절을 가능케 하는 ‘중도’ 문제를 해법으로 제시했다. 스미스의 논지에 따라 도덕적 변별이 공감원리에 의해 대체될 수 있으려면 ‘공정한 관찰자’는 객관적·도덕적 변별의 준거로서 불변적임과 동시에 완전해야 할 필요가 있다.

그런데 브로우디가 지적하고 있는 바와 같이 이 공정한 관찰자는 “창조자·행위자보다 더 나은 정보를 가지지 않았다는 점에서 적어도 도덕적 약점을 지녔다는 것이 명백하다.” 또한 “불편부당한 관찰자는 단순히 이상적인 관찰자가 아니라, 우리가 관리할 수 있는 많은 결함에도 불구하고 최선의 관찰자다. 이 최선의 관찰자는 오류와 뒤섞인 제한된 정보에 의해, 그리고 외부의 세력들로부터의 압력에 굴복할 수 있고 이렇게 굴복하는 데서 행위자의 도덕적 판단을 왜곡시키는 감정적 본성에 의해 강요당한다. 공정한 관찰자는 결국 신이 아니라, 스미스가 반복적으로 쓰는 용어를 쓰자면, 반신반인(demigod)일 뿐”이라는 것이다. 스미스 자신이 언급하고 있듯이 “공정한 관찰자가 내릴 판결과 배치되는 판단을 격렬하게 선고하는 실제 관찰자들의 무서운 아우성소리에 감응해서 반신반인이 판단에 있어서 두려워하고 주저하게 되는 경우를 염두에 두고 있다. 그때 우리의 유일한 호소처는 인간적인 공정한 관찰자와 대비되는, ‘결코 도달할 수

²³⁾ 황태연에 따르면, 내감은 12가지 기능으로 정리될 수 있으며, 특히 ‘패통판단’, ‘재미판단’, ‘미추판단’, ‘시비판단’과 관련하여 중요하며, 도덕철학 영역에서는 시비판단의 기능이 핵심적이다. 또한 공감도덕론의 도덕적 변별에 있어 핵심적 기능을 수행하는 것으로 공감에 의해 대체 불가능하다(황태연 2014, 949-1042 참조).

없는 판단력을 가진’, 만물만사를 다 보는 세계재판관”이 된다(Broadie 2006, 184-185). 결국 내감의 기능을 공감원리와 공정한 관찰자의 연계를 통해 대체하고 도덕적 변별의 객관성을 확보하는 것이 가능한지 여부에 대한 평가가 스미스 도덕철학 평가의 쟁점으로 남는다.

둘째, 스미스의 정의론은 인간본성적 도덕론을 전개하는 자신의 도덕철학 내에서 자기 모순적 결과로 귀결될 수 있는 위험성을 내재하고 있다. 앞서 살펴본 바와 같이 스미스는 인혜를 “정의보다 사회의 존속에 덜 본질적”이고, “건물을 지탱해주는 기초가 아니라 건물을 아름답게 하는 장식”에 불과한 것으로 제시하고 있다. 그러나 킴벌랜드를 위시한 스코틀랜드 도덕철학의 전통에서 ‘인애’(benevolence)는 사회적 연대를 이루는 근간이다. 유대나 연대는 사회 자체를 이루는 가장 근본적 덕성인 것이다. 그렇다면, 사회적 유대는 인애의 소산이고, 지속적으로 인애를 요청한다. 스미스 자신이 “인간은 사회에 대한 본성적 사랑(a natural love for society)을 가지고 있고, 인간이 인류의 연합(union of mankind)으로부터 아무런 이익을 도출하지 않는다고 할지라도 이 인류의 연합은 그것 자체를 위하여(for its own sake) 보존되어야 한다고 말해져 왔다(TMS, II.ii.III.6)”고 언급한 것과 같이 이 유대는 정의에 앞서 사회를 이루는 선차적 중요성을 갖는다고 할 수 있다. 다시 말해, 인간의 사회적 본성과 사회의 자기목적적 의미가 즉, 인간애(인애)가 정의의 법에 앞선다는 말이다. 이렇게 본다면, “정의는 공공복리를 초월한 사회적 인간애를 위해 필요한 것이다”라는 스미스의 주장은 정의 우선론과 충돌하는 자기모순의 위험성을 내재하고 있는 것이라고 할 수 있다(황태연 2014, 520-523 참조).

(2015년 10월 1일 접수, 11월 2일 심사완료, 11월 3일 게재확정)

참고문헌

- 김병곤. 2011. 「Adam Smith의 도덕과 정의」 『평화연구』 제19권 2호, 225-256.
- 박길환. 2011. 「적정의 감각에 바탕한 ‘보이지 않는 따뜻한 손’: 『국부론』과 『도덕정서론』에 나타난 ‘자기애’와 ‘이기심’의 차이를 중심으로」 『한국행정학보』45(2): 115-137.
- 이영재. 2014. 「데이비드 흄의 공감 개념에 관한 연구」 『한국정치학회보』48(4): 155-174.
- 주병기. 2013. 「아담 스미스의 생애와 사상」 『철학과 현실』97: 145-160.
- 황태연. 2014. 『감정과 공감의 해석학 1』 파주: 청계.
- 황태연. 2015. 『감정과 공감의 해석학 2』 파주: 청계.
- Black, R. 2006. “What Did Adam Smith Say about Self-Love?”, *Journal of Markets and Morality* 9(1): 7-34.
- Broadie, Alexander. 2006. “Sympathy and the Imperial Spectator”, in: Knud Haakonsen (ed.), *The Cambridge Companion to Adam Smith*, 158-188. Cambridge·New York: Cambridge University Press,
- Brown, Charlotte. 1994 “From Spectator to Agent: Hume’s Theory of Obligation.” *HUME STUDIES*, XX. No 1(April), 19-35.
- Campbell, T. D. 1971. *Adam Smith’s Science of Morals*. London: Allen & Unwin.
- Cumberland, Richard. 1672. *De Legibus Naturae Disquistio Philosophica*. Translated, with Introduction and Appendix, by John Maxwell. 1727. *A Philosophical Inquiry into the Laws of Nature*. In: Richard Cumberland, *A Treatise of the Laws of Nature*. London: K. Knapton. Republished, ed. by Jon Parkin. 2005. Indianapolis: Liberty Fund.
- Dickey, Laurence. 1986. “Historicizing the ‘Adam Smith Problem’: Conceptual, Historiographical, and Textual Issues”. *The Journal of Modern History* 58(No. 3, Sep): 579-609.
- Farr, James. 1978. “Hume, Hermeneutics, and History: A "Sympathetic" Account.”

History and Theory 17, No. 3(Oct), 285-310.

- Forman-Brazilai, Fonna. 2009. *Adam Smith and The Circles of Sympathy*, New York: Cambridge University Press.
- Haakonssen, K. and Winch, D. 2006. "The Legacy of Adam Smith". K. Haakonssen, ed. *The Cambridge Companion to Adam Smith*, 366-394. New York: Cambridge University Press.
- Hume, David. 1739-1740. *A Treatise of Human Nature*. ed. by David Fate Norton and Mary J. Norton, with Editor's Introduction by David Fate Norton. 2000. New York: Oxford University Press.
- Hutcheson, Francis. 1726. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue; In two Treatises*. London. ed. by Wolfgang Leidhold. 2004. *The Collected Works and Correspondence of Francis Hutcheson*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Hutcheson, Francis. 1728. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, ed. Aaron Garrett, Indianapolis: Liberty Fund, 2002. LF Printer PDF (accessed from <http://oll.libertyfund.org/title/885> on 2010-11-13).
- Irwin, Douglas A. 1991. *Essay on the Intellectual History of Economics*. Princeton·New Jersey: Princeton University Press.
- Kemp-Smith, Norman. 1941·1966. *The Philosophy of David Hume*. New York: Macmillan.
- Macfie, A. L. 1967. *The Individual Society*. London: Allen & Unwin.
- Morrow, Glenn R. 1923. *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith*. New York, reprint New York: Augustus M. Kelly, 1973.
- Penelhum, Terence. 1992. *David Hume: An Introduction to His Philosophical System*. West Lafayette: Purdue University Research Foundation.
- Raphael. D. D. 변용란 역. 2003. 『에덤 스미스』. 서울: 시공사.
- Raphael. D. D. 2007. *The Impartial Spectator*. New York: Oxford University Press.
- Robbins, Lionel. 1998. *A History of Economic Thought*. Princeton: Princeton University

- Press.
- Selby-Bigge, L. A. eds. 1902. "introduction to David Hume." in *Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals by David Hume*, Oxford: Clarendon Press.
- Sen, Amartya. 1987. *On Ethics and Economics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Sen, Amartya. 2010. "Adam Smith and the Contemporary World". *Erasmus Journal for Philosophy and Economics* 3(Spring): 50-67. <http://ejpe.org/pdf/3-1-art-3.pdf>.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of. 1699. *An Inquiry Concerning Virtue and Merit*. in: 1732. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. eds. Douglas Den Uyl. 2001. 3 vols. Vol. II. Indianapolis: Liberty Fund. LF Printer PDF. Accessed from <http://oll.libertyfund.org/title/811> on 2010-11-13.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of. 1709a. *Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour*. in: 1732. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. eds. Douglas Den Uyl. 2001. 3 vols. Vol. I. Indianapolis: Liberty Fund. LF Printer PDF. Accessed from <http://oll.libertyfund.org/title/811> on 2010-11-13.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of. 1709b. *The Moralists, A Philosophical Rhapsody*. in: 1732. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. eds. Douglas Den Uyl. 2001. 3 vols. Vol. II. Indianapolis: Liberty Fund. LF Printer PDF. Accessed from <http://oll.libertyfund.org/title/811> on 2010-11-13.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of. 1714. *Miscellaneous Reflections on the Said Treatises, and Other Critical Subjects*. in: 1732. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. eds. Douglas Den Uyl. 2001. 3 vols. Vol. II. Indianapolis: Liberty Fund. LF Printer PDF. Accessed from <http://oll.libertyfund.org/title/811> on 2010-11-13.
- Skinner, Andrew S. 1979. *A System of Social Science: Papers Relating to Adam Smith*. Oxford: Clarendon Press.
- Smith, Adam. (1759)·1790. *The Theory of Moral Sentiments*. Knud Haakonssen ed,

2009. Cambridge·New York: Cambridge University Press.
- Smith, Adam. 1759. *The Theory of Moral Sentiments*, eds. D. D. Raphael and A. L. Macfie, 1982. as Vol. I of *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Oxford: Oxford University Press; reprint Indianapolis, IN: Liberty Press; Online Library of Liberty <http://oll.libertyfund.org/title/192>.
- Smith, Adam. 1759. *The Theory of Moral Sentiments*, edited with Notes by R. P. Hanley, 2009. introduction by A. Sen, Penguin Books.
- Teichgraber, Richard. 1981. "Rethinking *Das Adam Smith Problem*". *Journal of British Studies* 20(No.2): 106-123
- Winch, Donald. 1978. *Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revision*. Cambridge: Cambridge University Press.

The Implications of Adam Smith's Moral Philosophy in the
Tradition of Scottish Moral Philosophy

Yi Young-Jae

This study examines the implications of Adam Smith's moral philosophy in the tradition of Scottish moral philosophy. Adam Smith's moral philosophy faithfully succeeds Scottish moral philosophy because first, the moral theory based on human nature unfolds with "emotions" (senses) or "empathy" instead of "reason." Second, human nature is discussed from the "social" perspective based on "moral senses" or "empathy," instead of "selfishness." Smith's Theory of Moral Sentiments, however, develops the concept of "spectators" in Scottish moral philosophy to the next level and establishes the concept of "the impartial spectator" and reflects the spectator as the medium of fairness based on an empathy principle. This was to ensure that moral decisions made were objective. Adam Smith's Theory of Moral Sentiments is distinguished from traditional Scottish moral philosophy because, first, Smith distinguishes the common good from the basis of moral philosophy to establish a new moral philosophy theory. Second, unlike Hume who considered "justice" to be an artificial virtue, Smith discussed the theory of justice based on human nature. However, in Smith's moral philosophy, whether the moral role of distinguishing "moral sense" from "inner sense" can be replaced by the empathy principle, and whether the human nature-based theory of justice prioritizes justice over humane affection must be reviewed closely.

Keyword : Adam Smith, Scottish enlightenment Sympathy, Impartial Spectator, Sentiment.