

# 민주공동체를 향하여

Toward a Democratic Community :  
A Christian Response to the Recent Economic Crisis in Korea

박득훈

- I. 서론
- II. 경제체제에 대한 성찰의 당위성
- III. 기독교 경제윤리의 방법론
- IV. 경제위기의 이해
  1. 외부조건론
  2. 내부결함론
- V. 기독교적 처방과 대안 : 민주공동체를 향하여
  1. 경제정의 : 사회철학적 이해
  2. 정의로운 경제체제 : 사회과학적 분석
  3. 신학적 성찰
- VI. 맺음말

## Abstract

The Korean economy collapsed last year even to the surprise of the economic experts. The Korean people have suffered a lot since then. What would it mean to be a Christian in this situation? This article is an attempt to answer this important question.

In the first section we try to show why it is a duty for Christians to get involved in this question of reforming or even transforming economic system in face of crisis. And then we elaborate a theological method for reflecting on this complex matter. This involves the dynamic and reciprocal interaction between praxis and theory. The actual theoretical practice, however, consists of three mediations; social philosophical, socio-economic and hermeneutic. In the third section applying our method we look into the contrasting explanations of the causes of the crisis of the Korean economy to see what are the real issues.

Then with the recognition of the dominance of neoliberal position both in Korea and worldwide, we try to figure out a Christian position on this matter with a view to suggesting an alternative economic system. The first step is to formulate the principles of economic justice which would function as an ethical criterion in our assessment of various economic systems. In the second step we evaluate the strengths and weaknesses of neoliberal market economy using different economic theories. Here we find that reforming this economic system is not sufficient to meet the requirements of our principles of economic justice. So we propose our own economic system in a brief fashion. We call this a democratic community which would embody the values of freedom, equality and communality.

Finally and again very briefly we provide a theological reflection on our

principles of economic justice so that we may pursue our goal in solidarity with people in all walks of life and yet without losing Christian identity.

## I. 서론

을 한해는 실로 고통스러운 한해였다. 수많은 것을 상실하는 쓰라린 경험을 하였다. 이런 위기 상황은 과연 그리스도인에게 무슨 의미가 있는 것일까? 그 동안의 교회의 반응을 종합해 보면 적어도 심정적으로는 그리스도인들이 이 경제위기 속에서 어려움을 당하는 이들을 최선을 다해서 도와야 한다는 공감대가 형성은 되어 있는 것 같다. 그러나 얼마나 실천으로 이어지고 있는지는 회의적이지 않을 수 없는 형편이다. 더구나 경제구조 전반에 걸친 기독교 경제·사회 윤리적 성찰과 실천의 노력은 몇몇 관심 있는 이들과 단체 외에는 찾기가 어려운 실정이다. 우리는 과연 이런 상황이 기독교 정체성에 부합되는 일인가 심각하게 묻지 않으면 안 된다. 그래서 본 논고에서는 우선 경제체제에 관한 윤리적 성찰의 신앙적 당위성을 먼저 짚어 보려고 한다. 그리고 그러한 윤리적 성찰을 위해선 어떠한 방법론이 요청되는가를 살피고, 마지막으로 이 방법론을 근거로 해서 오늘의 위기에 대한 근본적인 처방으로 ‘민주 공동체’라고 하는 대안체제를 제시해 보고자 한다. 이 짧은 글에서 구체적 행동전략까지 모색하는 것은 불가능한 일이다. 그러나 이 논고가 현재의 혼돈 속에서 빛을 찾는 데 일조를 할 수 있기를 바라는 마음이 간절하다.

## II. 경제체제에 대한 성찰의 당위성

교회는 과연 일반 정치, 경제, 사회에서 일어나고 있는 사안들에 대해 관

심을 가질 뿐 아니라 현장에 뛰어들어 능동적 역할을 해야 할 의무와 권리가 있는 것인가? 하나님 나라의 복음이 선포되기 전에 이 질문은 그렇게 고 민스러운 것은 아니었다. 하나님의 약속의 공동체 자체가 곧 정치, 경제, 사회였기 때문이다. 종교와 정치·경제는 분리할 수 없는 하나의 실체였다. 물론 족장시대부터 시작해서 예수님 시대에 이르기까지 하나님 백성의 정치·경제 공동체의 양상은 여러 가지 변화를 거치게 된다. 그러나 종교와 정치·경제가 분리되지 않는 하나의 왕국이었다는 점에는 일치되고 있는 것이다. 메시아의 도래와 교회의 탄생으로 말미암아 이 상황은 달라지게 되었다. 교회의 구성원은 이제 더이상 한 민족 정치 공동체의 구성원과 일치 되지 않게 되었기 때문이다. 바로 이 점에서 ‘두 개의 왕국’은 피할 수 없는 현실이 된 것이다.<sup>1)</sup> 더구나 예수님은 그의 제자를 세상으로 보내신다(요 17:18). 예수의 제자가 된다는 것은 바로 세상의 빛이 되는 것과 동일한 것이기 때문이다(마 5:14). 여기서 고민은 시작이 되는 것이다.

이 문제가 신약에서 얼마나 선명하게 다루어졌는지, 신약의 가르침을 오늘 현대 사회에 그대로 적용해야 되는 것인지 가늠하기가 어렵기 때문이다. 우선 신약을 보면 대략 세 가지 형태를 찾아 볼 수 있다. 예수님의 공생애 동안에 함께 했던 핵심적인 제자들의 공동체의 모습은 가정을 떠난 방랑공동체의 성격을 갖고 있다. 둘째는 트로엘취의 표현을 빌리자면 ‘사랑의 공산주의’를 실현한 예루살렘 생활공동체의 형태이다(행 2:41-47, 4:31-37).<sup>2)</sup> 셋째는 사도들의 선교를 통해 세워진 어느 정도 제도화된 교회 공동체의 형태이다. 이 교회에서는 국가를 인정하고, 일반사회의 구성원으로 모범적인 삶을 살 것을 가르친다.<sup>3)</sup> 로마제국의 정치·경제 제도에 대한 직접적인 도전을 담고 있는 내용을 찾아볼 수 없다. 그후 교회는 변화되는 현실 속에서 사회와 올바른 관계를 맺어 보려고 노력해 왔다.

1) R. H. Preston, *Explorations in Theology* 9, London, SCM Press, 1981, pp. 70-71.  
2) Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1931/56, pp. 62-63.  
3) 위의 책, pp. 80-81.

리처드 니이버는 이 교회사의 여정을 분석하면서 다섯 가지 이상형을 찾아내고 있다: ‘문화에 대항하는 그리스도’, ‘문화를 지키는 그리스도’, ‘문화 위에서 있는 그리스도’, ‘문화와 역설적 관계에 있는 그리스도’, ‘문화를 변혁시키는 그리스도’.<sup>4)</sup> 그렇다면 20세기를 살아가고 있는 한국의 그리스도의 교회는 정치·경제 체제와 관련해서 어떤 관계를 설정해야겠는가? 이 점에서 영국의 지도적인 기독교 사회윤리 학자인 프레스턴의 제시는 매우 설득력이 있다고 보여진다. 그는 다른 유형들의 유효성을 어느 정도 인정하면서도 ‘문화를 변혁시키는 그리스도’ 유형이 현대와 같이 사회변동이 급격한 시대에는 가장 적절하다고 판단한다.<sup>5)</sup> 이는 교회는 온전한 공동체의 모습을 회복하는 것 자체만으로는 사회에 대한 사명을 다한 것이 아님을 말해주는 것이다. 그러나 요즈음 일련의 신학자들과 철학자들 가운데는 ‘교회론이 곧 기독교인의 유일한 사회이론이다’라고 주장하는 이들이 있다.<sup>6)</sup> 이러한 입장에 의하면 기독교 사회윤리의 핵심은 사회를 보다 정의로운 사회로 개혁하는 데 있지 않고 교회가 참된 공동체의 모습을 회복하는 데 있다.<sup>7)</sup> 왜냐하면 현대 자유주의 사회는 본질적으로 기독교의 정의가 실현될 수 없는 세속적 이성에 기초한 사회이기 때문이다. 이러한 세계에서 교회가 세상의 빛이 되는 유일한 길은 기독교의 최고의 덕인 사랑에 기초해서, 새로운 의미에서의 자유와 평등이 보장되는 전적으로 새로운 공동체를 만들고 그

4) H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York, Harper Torchbooks, 1975. 본 논고의 입장에서 보면 ‘문화’를 ‘사회 및 경제’로 대체해서 이해한다고 해도 별 무리가 없다고 여겨진다.

5) R. H. Preston, *The Future of Christian Ethics*, London, SCM, 1987, p. 45.

6) John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1990). Stanley Hauerwas, *After Christendom?: How the Church is to behave if freedom, justice, and a Christian nation are bad ideas*, Nashville, Abingdon Press. 교회론을 다루지 않지만 위의 신학자들에게 지대한 영향을 미친 공동체주의 철학자 Alasdair MacIntyre, *After virtue: A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1985/92, *Whose justice? Which Rationality?*, London, Duckworth, 1988, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, London, Duckworth, 1990.

7) Milbank, *Theology*, p. 416, 422.

영역을 펼쳐 가는 것이다.<sup>8)</sup>

영국에서 이러한 입장의 가장 강력한 논자로 부상하고 있는 밀뱅크는 어거스틴의 「하나님의 도성」에서 이러한 시도의 본격적 출발점을 찾고,<sup>9)</sup> 19세기의 기독교 사회주의를 그 연결선상에서 보고<sup>10)</sup> 남미의 '바다공동체'에서 그 비전의 실현의 가능성을 찾는다.<sup>11)</sup> 이 입장에서 볼 때 교회는 삶의 모든 영역을 포함하는 공동체여야 한다. 즉, 구성원의 모든 생산, 교환, 분배 활동을 포괄함은 물론 모든 문화, 법과 힘에 의존하지 않는 목회적 정치가 이루어지는 공간인 것이다. 법과 폭력에 의존하는 국가권력을 인간의 죄로 말미암아 어쩔 수 없이 인정할 수밖에 없지만 그것이 비극적 요소를 갖고 있음을 인식해야 한다. 자본주의 사회를 좀더 정의로운 자본주의로 개혁하는 시도나, 혹은 전혀 새로운 체제이지만 철저히 기독교 사랑에 기초하지 않는 사회로의 변혁은 그리스도인과는 상관이 없는 운동이 된다. 한국적인 상황으로 적용해 본다면 '두레마을' 같은 기독교 생산 공동체를 만들어 가는 것만이 기독교 사회참여의 유일한 길이라고 주장하는 것이라고 볼 수 있겠다.

이상의 논지에는 두 가지 중대한 문제점이 있다. 첫째, 과연 그의 입장이 그리스도의 가르침, 즉 신약 전체에 충실한 것인가? 하는 질문이다. 그의 접근 방법은 위에서 본 대로 신약 자체 내에서 발전되어 가고 있는 하나님의 백성과 일반 사회의 관계를 제대로 담아낼 수 없는 것이 분명하기 때문이다. 신약은 하나님의 나라가 교회의 절대적 이상인 것을 분명히 한다. 그러

8) 하우어와스는 '교회는 사회윤리를 따로 갖고 있지 않다. 이는 교회 자체가 사회윤리이기 때문이다' 라고 주장한다. ("What could It Mean For The Church To Be Christ's Body" in *Scotish Journal of Theology*, vol. 48, No. 1, 1995, p. 6.)

9) Milbank, *Theology*, pp. 398-408.

10) 위의 책, pp. 195-202.

11) 위의 책, p. 408. 밀뱅크는 해방신학자들 특히 클로도비스 보프를 날카롭게 비판한다. 그러나, 남미의 '바다공동체'를 현대적 상황에서 정치적 어거스틴주의를 가장 가깝게 체현하고 있는 것으로 제시하면서, 정치적 어거스틴주의를 부정하는 해방신학을 역설적으로 비판한다.

면서도 교회는 이 세상 속에서 이룩할 수 있는 최대한의 상대적인 정의를 추구해 나가도록 격려하고 있다. 밀뱅크는 이 점을 간과하고 있는 것이다. 이렇게 볼 때 라인홀드 니이버와 에밀 브루너의 기독교 현실주의는 장점을 갖고 있다.<sup>12)</sup> 그러나 현실주의가 반이상주의로 빠져서는 안된다. 반이상주의란 실험도 해 보기 전에 인간의 가능성을 미리 판단하고 이상을 포기할 뿐 아니라 공격하는 것이다. 이 점에서 힌크러머트의 주장은 상당한 설득력을 갖는다. “유토피아는 세계를 구축해 감에 있어 실현 가능한 것의 한계점과 부딪힘으로 그 이상을 넘어갈 수 없게 된다. 반 유토피아는 ... 새로운 사회를 포함해서 새것이라면 무엇이든지 그 구축을 반대한다 ... 유토피아는 끊임없이 실현 가능한 것을 뛰어 넘어가려는 경향을 갖는다. 바로 그 경향 때문에 유토피아는 구현 가능한 것으로 끊임없이 돌아올 수밖에 없는 것이다.”<sup>13)</sup> 이런 자세가 올바른 현실주의라고 말할 수 있을 것이다.

둘째로 밀뱅크를 비롯한 공동체주의적 입장은 원론적이고 추상적인 제의에만 머물기 쉽다는 점이다. 밀뱅크의 경우 그 요지는 합의된 공동선에 입각해서 모든 재화와 용역의 가치를 정하고 등가교환을 해야 한다. 덕 있는 사람에게 귀한 재화를 공적에 따라 분배해야 한다. 전적 계획경제는 개인의 창조적 발전을 막기 때문에 바람직하지 않으나, 기본적인 사회보장 제

12) Emil Brunner, *Justice and the Social Order*, London, Lutterworth Press, 1945, pp. 92-101; N. Wolterstroff, *Until Justice and Peace Embrace*, Mishigan, Eerdmans, 1983, p. 21. 브루너는 세속사회에서 상대적인 정의를 구현하려고 애쓰는 것을 예수님의 자세와 일치한다고 본다. 구체적인 예를 예수님이 기독교인에게 이혼은 불가능하지만, 모세의 이혼법은 인간의 마음의 완악함을 참고할 때, 원래의 창조질서에는 못 미치지만 상대적으로 정의로운 것임을 암시하신 데서 찾는다 (막 10:1-12).

13) Franz J. Hinkelammert, *The Ideological Weapons of Death : A Theological Critique of Capitalism*, NewYork, Orbis Book, 1986, p. 225. Duncan B. Forrester, “Ethics and Community by Enrique Dussel” (Review), *Studies in Christian Ethics*, vol. 3. No. 1, 1990, pp. 129-131. 역시 뒷셀의 유토피아적 요소의 허점을 지적하면서도, ‘현실주의 윤리와 유토피안 윤리는 서로를 필요로 한다’고 지적한다. 그 이유로 루벤 알브르를 인용한다. “유토피아를 상상하지 않을 때, 윤리는 이미 주어진 질서 내에서 문제를 해결하는 것으로 국한되고 만다” (출처 불명)

도를 관할하고 재정 공급을 담당하는 중앙기구가 필요하다.<sup>14)</sup> 이러한 원칙은 ‘두레마을’ 같은 작은 공동체에서 실현될 수 있는 방법이다. 그러나 과연 이런 소 공동체를 어떻게 전 사회를 포괄하는 공동체로 발전시킬 것인가 하는 것은 전혀 별개의 문제일 뿐 아니라, 가능하다고 해도 과연 과학문명이 고도로 발전되어 가고 있는 현대 사회의 대안이 될 수 있는가 하는 큰 벽에 부딪히는 것이다.

물론 이런 소 공동체 운동의 중요한 역할을 부정하는 것이 아니다. 프레스턴의 주장대로, ‘현재 이미 존재하지만 좀더 풍성하게 실현되기 위해 애쓰는 하나님 나라의 종말론적 예표로, 여러 다양한 기독교적 증거 중에 하나로’ 간주되어야 함에 틀림없다.<sup>15)</sup> 그러나 광범위한 사회 속에서 수많은 사람의 삶과 죽음이 달려 있는 제도를 개혁할 수 있는데도 철저히 기독교적이지 못하다고 등한시하고 오직 소 공동체만 고집한다면, 선의에도 불구하고 ‘세상의 빛’이 되는 사명을 유기하는 것일 수밖에 없는 것이다.<sup>16)</sup> 이 점에서 커크는 균형잡힌 제안을 하고 있다.

새로운 실천은 두 가지 헌신을 포괄한다. 하나는 기독교 공동체를 창조해 나가는 헌신이다. 이 공동체에서는 이 세상의 재화의 사적 소유자가

---

14) Milbank, *Theology*, p. 244, 422.

15) R. H. Preston, *Church and Society in the Late Twentieth Century: The Economic and Political Task*, London, SCM Press, 1983, p. 141; *Confusions in Christian Social Ethics : Problems for Geneva and Rome*, London, SCM Press, 1994, p. 146, 160, 169, 170.

16) Richard H. Roberts, “Transcendental Sociology?: A Critique of John Milbank’s Theology and Social Theology Beyond Secular Reason,” *Scottish Journal of Theology*, vol. 46, 1993, p. 534. 로버츠는 밀뱅크 입장의 약점을 한마디로 잘 요약해 준다. “그는 기독교의 근원적 담론(meta-discourse)을 포스트근대주의적으로 다시 복원시키고 그의 세속이성에 대한 승리를 주장함으로써, 세계의 역사의 모든 문제들을 해결할 것을 제안한다. 그러나 결국에 가서 이는 동면의 한 형태를 장려하게 되는 것은 당연한 일이다. 왜냐하면 실천이라는 이름으로 종말론적인 정치적 불가능주의(impossibilism)를 가장하고 있기 때문이다.”



더이상 복음의 소유권을 주장해서는 안된다. 복음과 인간의 이데올로기를 동일시함으로써 인간을 소외시키는 현실이 이 공동체에서는 일체 사라져야 한다. 두번째는 착취당하는 자를 위해 정의구현을 위한 투쟁에 헌신하는 것이다. 이러한 실천을 통해서 열려 있고, 예언자적이고, 끊임없이 현실에 구체적으로 적용될 수 있는 성경적 고찰이 가능하게 될 것이다. 그리고 이 고찰은 교회가 처해 있는 그 현장 속에서 자신을 갱신하도록 돕는 데 기여할 수 있을 것이다.<sup>17)</sup>

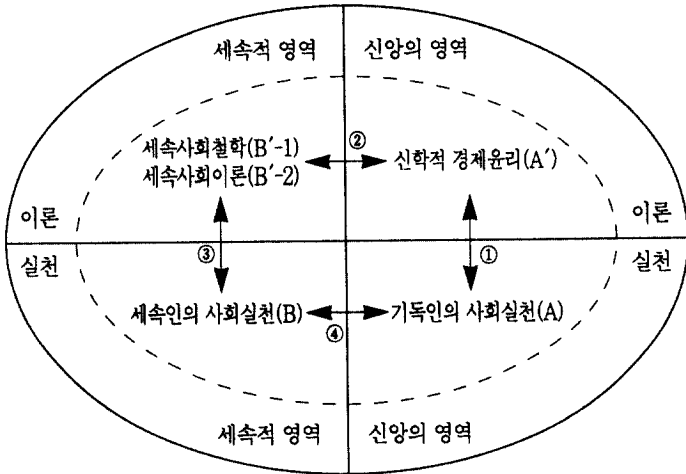
이렇게 볼 때 그리스도인들은 현 사회의 주도적 경제체제를 예리하게 분석하고 어떻게 하면 하나님의 정의에 좀더 가깝게 접근하게 할 수 있는가를 끊임없이 고민해야 하는 것이다. 그렇다면 이를 성취하기 위해 어떤 방법론이 필요한가를 살펴볼 필요가 있다.

### III. 기독교 경제윤리의 방법론

여기서 말하는 방법론은 결국 우리가 경제체제를 분석해 보려는 목적이 무엇인가에 결정적으로 좌우된다. 우리의 목적은 그리스도인으로 다원주의를 바탕으로 한 자본주의 사회의 경제체제를 바로 이해하고 실천적 지침을 얻고자 함이다. 이러한 목적을 염두에 둘 때 우리의 방법론은 4가지 요소의 동적인 관계로 표현할 수 있다. 첫째는 실천적인 자세와 삶, 둘째는 사회철학, 셋째는 사회과학적 분석, 그리고 넷째는 성경해석이다. 이 동적 관계를 그림으로 표시하면 다음과 같다.<sup>18)</sup>

17) J. Andrew Kirk, *Liberation Theology: An Evangelical view from the Third World*, Basingstoke, Marshall Morgan & Scott, 1979/85, p. 201.

18) 이 도표는 Clodovis Boff, *Theology and Praxis; Epistemological Foundations*, Maryknoll, Orbis Books, 1987, p. 218. 의 도표를 보완한 것이다. 전체 구도면에서 큰 차이가 없지만, 각 요소와 요소간의 관계 설정에 근본적 차이들이 존재한다. 여기서는 그 차이들을 자세히 설명하고 논증할 수 있는 여백이 없다. 다만 근본적인



수평선은 이론과 실천의 영역을 전체적으로 구분하고, 수직선은 세속적 영역과 신앙의 영역을 전체적으로 구분한다. A'는 신앙의 영역의 이론 부분에서 이루어지는 신학적 성찰 - 곧 신학적 경제윤리를 말한다. B는 세속적

차이점을 개괄적으로만 요약하고자 한다.

① 보프는 이론과 실천의 상호 의존성과 복합성을 인정하면서도 근본적인 무게 중심을 실천에 둔다. 그러나 우리의 입장은 이론과 실천을 팽팽한 긴장 관계성 속에 유지한다.

② 보프는 세속적 영역에서 일어나는 해방의 역사를 운동의 주체들의 신앙 고백 유무와 관련 없이, 그것이 사랑의 정치적 표현이라고 이해될 때 구원의 역사로 본다. 그러나 우리는 신앙과 무관한 해방운동을 일반은총의 차원에 국한해서 이해한다.

③ 세속적 영역의 이론적 성찰에 소속 사회철학을 좀더 표면으로 드러내 사회 이론에 못지 않게 중요 요소로 본다. 보프는 이 요소의 필요성을 인정하면서도 전혀 다루지 않고 있다. (Boff, 앞의 책, p. 83 참조)

④ 성서해석학적 매개 (도표 ①에 해당)와 세속 사회이론을 신학적 성찰에 매개하는 방법론(도표 ②에 해당)이 다르다. 우리는 개혁주의의 '오직 성경만'을 해석의 원리로 삼기 때문이다. Kirk, *Liberation Theology*, pp. 160-203 참조

영역에서 일어나는 사회적 실천을, B'-1과 B'-2는 세속적 영역의 이론 부문에서 이루어지는 사회철학, 사회이론 정립을 각각 의미한다. 여기서 우리가 분명히 해야 할 것은 이 모든 구분은 분석과 이해를 위한 편의상 구분에 지나지 않으며, 현실에서는 서로 동적으로 영향을 미치면서 변화, 발전되어 간다는 점이다.

④의 관계는 신학적 성찰의 배경 및 정황이 되며 동시에 최종 목표가 된다. 이는 세속적 사회 실천과 기독교인의 신앙적 연대 및 상호 비판적 관계를 말한다. ①의 관계는 먼저 신학자가 기독교인 사회실천에 참여하는 가운데 이를 신학적 성찰의 정황으로 이해하는 것을 말한다. 그리고 그 정황 속에서의 성서해석과 아래에서 간단히 언급할, 세속 사회철학과 세속 사회이론의 종합적 매개를 통해 기독교인의 사회실천에 대한 비판적 성찰을 제공하는 것을 의미한다. ③의 관계는 사회의 세속적 영역에서 일어나고 있는 여러 가지 사회 실천과 이론적 성찰의 동적 관계를 보여준다. ②의 관계는 역시 사회이론 및 사회철학과 신학 사이의 동적 관계를 말해준다. 신학자는 ③의 관계에 대하여 충분한 이해를 가질 수 있도록 최대한의 노력을 기울일 필요가 있다. 그런가 하면 ①의 관계에서 형성되는 신학적 성찰을 세속적인 언어로 최대한 번역하여서, 세속 사회이론과 철학이 한 걸음 더 나아가도록 비판적 작업을 수행해야 한다.

그러므로 ④를 자신의 정황 및 목표로 삼는 신학적 사회윤리는 결국 ①과 ②의 매개를 통해서 이루어지는 것이다. 우리는 ②를 사회철학적 매개, 사회분석적 매개, ①을 성서해석학적 매개라고 부르고자 한다.<sup>19)</sup> 여기서 각 매개간의 순환성에 대한 약간의 설명이 필요하다고 생각된다. 문제의 핵심은 각 요소들의 동적인 관계에서 생겨날 수 있는 순환논리의 함정을 어떻게 벗어날 수 있는가 하는 것이다. 모든 인간은 모든 실재를 해석을 통해서 이

19) 이러한 매개들은 사실 신학적 윤리를 하는 데 이미 여러 가지 다양한 방법으로 사용되었으나, Boff가 위의 책 *Theology*에서 그 개념을 처음으로 명료하게 체계화했다고 볼 수 있다. 우리도 그 내용은 다를지라도 그 어휘의 유용성을 인정하여 그대로 사용하기로 한다.

해할 수밖에 없기 때문에 완전히 순환성을 벗어날 수 없다는 사실을 먼저 짚고 넘어가야 한다. 그러나 이러한 모든 인간의 보편적 제한성을 상대주의적 절망으로 몰아가서는 안 된다. 우리에게는 기록된 계시, 성경이 존재할 뿐 아니라, 성령으로 조명된 이성의 성찰, 여러 다른 신학적 견해 사이의 충실한 토론, 교회 안에서 받아들여지고 있는 전통적 가르침들에 대한 충실한 성찰 등을 통해서 진리에 더 가까이 다가갈 수 있는 가능성이 상존하기 때문이다.<sup>20)</sup> 이런 점에서 앞에서 언급한 매개를 실현해 가는 과정에서 우리는 성경 그 자체를 최종적인 시금석으로 보고 닦으로 삼는 기본적인 자세가 필요하다. 이러한 기본적 전제 위에서 먼저 현재 우리가 처해 있는 경제위기를 이해해 보고자 한다.

#### IV. 경제위기의 이해

경제 현실을 이해하는 것은 그리 쉬운 일이 아니다. 시공간적으로 거의 같은 현실 속에 몸을 담고 있으면서도 다르게 경험되어지고 이해되기 때문이다. 물론 이해의 공통분모가 없는 것은 아니다. 그러나 당사자의 이해관계가 맞물려 있는 지점에서는 첨예한 대립이 있는 경우가 많다. 그러므로 뜻 있는 그리스도인은 각종 경제이론을 섭렵하여 각 이론들의 장·단점, 참과 오류를 구분하기 위하여 최선을 다해야 할 것이다. 보프가 제시하는 두 가지 기준은 완전하지는 않지만 좋은 지침이 된다. 첫째는 경제분석에 깔려

20) 이 점을 설득력있게 입증해 내는 것은 본 논문의 범위를 벗어나는 큰 주제이다. 이 주제에 대한 깊이 있는 연구를 위해서는 다음의 자료들을 참고하라. Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, London, Harper Collins, 1992, 특히 pp. 597-619. 씨슬턴보다 조금 더 보수적인 견해로는 Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral : A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, Downers Grove, IVP, 1991, 특히 pp. 366-415. 객관적인 지식의 가능성에 대해 여러 가지 면에서 긍정적으로 다룬 Paul Helm(ed.), *Objective knowledge: A Christian Perspective*, Leicester: IVP, 1987를 참조하라.

있는 윤리적 방향성이다. 즉 사회의 고난의 담지자의 아픔을 알고 그의 입장에 서서 경제 현실을 해석해 보려는 이론들을 일단은 선호한다. 이는 어떤 경제학자도 자신의 윤리적 입장에서 완전히 자유로워져서 완벽한 중립성을 취할 수는 없기 때문이다. 그러나 이는 다른 이론들을 완전히 배안시키는 것을 의미하지는 않는다. 다만 거중 책임을 다른 경쟁적인 이론들에 돌리는 것을 말한다. 둘째로 경제 현실의 이론적 분석이 과연 학문으로서 얼마큼 과학적 정밀성을 갖추고 있느냐는 것이다.<sup>21)</sup> 여기에 하나 덧붙인다면 현 상태의 경제활동이 그리스도인의 이상을 향하여 어디까지 전진할 수 있는가를 고려하고 있느냐 하는 것이다. 이러한 이론적 성찰을 통해 발전적 실천에 임할 수 있는 건강한 확신을 가지되 지나친 독단적 자세를 갖는 것은 조심해야 한다.

아래의 분석은 이상의 자세를 가지고 그간의 논의를 간략하게 종합해 본 것이다. 경제위기를 이해하는 데 제일 중요한 것은 어떻게 이 위기가 왔느냐 하는 것이다. 그동안 학자들 간에는 금융위기에서 비롯되어 전반적인 경제위기로 확산된 현실을 설명하는 데 외부 조건론과 내부 결함론을 사이에 두고 논란이 있어 왔다. 이 논의가 중요한 것은 위기에 대응하는 실천적 전략이 달라지기 때문이다.

## 1. 외부 조건론

외부 조건론은 화살을 국제 투기 금융자본에 돌린다. 외국 금융기관들은 사실 한국이 안고 있는 고질적인 구조적 결함들 - 기업의 과다 차입, 금융기관과 기업들의 투명성 결여, 금융 시스템에 얽혀 있는 정경유착 - 을 모르고 있는 바가 아니었다. 그럼에도 불구하고 그들은 모두 한국 경제에 대해 긍정적 전망을 가지고 투자를 해 왔던 것이다. IMF도 위기가 닥치기 전 3~4개월 전까지만 해도 연례보고서에서 한국 경제에 대해 아주 낙관적인 평가

---

21) Boff, *Theology*, pp. 57-60.

를 내리고 있었다. 'IMF는 한국의 뛰어난 거시경제실적과 남들이 부러워할 만한 재정상황에 대하여 관계당국을 높이 평가한다'.<sup>22)</sup> 문제는 1997년 7월에 동남아시아에 통화위기가 발생하고 이어서 10월 23일 홍콩·말레이시아·싱가폴의 주식시장이 동시에 붕괴한 것이다. 불안을 느낀 투자기관들이 아시아 대출을 회수하면서 급기야는 한국까지 포함시킴으로 급작스러운 외환유동성 부족을 겪게 되어 외환위기를 맞게 된 것이다. 그러므로 주범은 광폭하게 움직이는 투기성 국제 금융자본이다. 이는 마치 파고가 너무 높으면 건실한 배도 침몰하게 되는 것과 흡사하다.

70년대 들어서면서 저성장기를 맞게 된 선진국들은 높은 수익율을 좇아 자본운동의 세계화를 적극 추진하기 시작하였다. 여기에 정보통신 기술의 비약전 발전과 신자유주의의 세계화 물결이 큰 몫을 한 것은 주지의 사실이다. 뉴욕, 런던, 동경의 외환시장의 일평균 거래액이 1973년에는 150억 불이었는데 95년에는 무려 1조 2,000억 불로 증가하였다. 문제는 이중 15%만 실물 투자이고 나머지는 투기성 금융거래라는 점이다.<sup>23)</sup> 무역이나 투자와 관계 없는 국제적 금융거래는 개도국에게 종종 더 심각한 문제를 야기시킨다. 이들 국가에서는 단기간에 걸쳐 높은 금융이득을 취득할 가능성은 높은 반면 통화정책을 통해 해외 자본의 흐름에 미치는 영향은 미미할 수밖에 없기 때문이다.

또한 IMF의 조직 구조적 한계를 보면 IMF는 본질적으로 선진국 편향적으로 운영될 수밖에 없음을 쉽게 알 수 있다. 결국 IMF는 한국 경제의 특수성을 외면한 채 통상적이고 긴축적인 재정 및 고금리 금융정책을 요구함으로써 부채율이 높은 한국 기업들은 대량 도산을 했고, 이는 더욱 심각한 금융부실을 가져와 악순환에 빠지게 되었다.<sup>24)</sup> 더구나 극히 이례적으로 그동

22) Jeffery Sachs, *Financial Times*, 1997. 12. 11. 기고문; 이주희, "IMF 위기에 대한 정치경제학적 해석", 『경제와 사회』, 38호, 1998/여름, p. 62.에서 재인용.

23) 장상환, "국제금융기관의 본질과 IMF 경제체제3", 『신학사상』 100호 기념 학술강연, 1998. 4. 24. pp. 2-7.

24) 김동원, 「경제위기의 원인: 내외외환의 전개과정」, 이병천, 김균 편, 「위기 그리

안 미국이 한국에 대해 불만을 갖고 있던 사항들이었던 외국인 투자 자유화, 금융시장 전면 자유화, 관치 금융 불식, 기업지배 구조 개편, 노동시장 유연화 등 포괄적인 구조 조정을 한국의 형편을 전혀 고려하지 않은 채 가혹하게 밀어 부쳤다.<sup>25)</sup> 이는 한국 경제에 대한 불신을 불필요하게 더욱 심화시킴으로써 경제위기는 깊은 수렁으로 빠지게 되었다.

## 2. 내부 결함론

내부 결함론은 한국 경제의 구조적 결함에 초점을 맞춘다. 즉 그 결함 때문에 동남아의 통화위기가 없었더라도 한국의 외환위기가 발생할 가능성이 매우 높았다는 주장이다. 크루그만에 의하면 동아시아 제국의 성장은 생산성의 증대로 말미암은 것이 아니고 단순히 권위주의 정권에 의한 요소 투입량의 동원 및 집중에 비롯된 것이기 때문에 이미 한계가 내장되어 있었다는 것이다.<sup>26)</sup> 한보와 기아의 부도사태는 그 한계가 표면화된 것에 다름 아니다. 이때 이미 한국의 대기업과 금융기관에 대한 불신은 증폭되고 있었다. 1997년 상반기 중 해외 금융시장으로부터 장기차입 규모는 21% 감소했고 조달 금리도 상승했다. 또한 해외차입 차환율은 7월 89.1%, 8월에는 79.2%까지 하락하고 있었다. 위에서 본 것처럼 IMF는 세계은행과 더불어 통상적인 거시경제조정 외에 금융산업과 기업의 대폭적인 구조조정을 요구함으로써 한국 경제내의 구조적 결함이 외환위기의 주범임을 분명히 했다.<sup>27)</sup> 결함의 핵심은 경제는 급격히 세계화되어 가고 있는데 한국은 여전히 시장경제를 활성화하지 못하고 관치경제에 매달려 있어 효율적으로 적응하지 못하고 있다는 것이다.

고 대전환: 새로운 한국경제 패러다임을 위하여, 서울, 당대, 1998, p. 248.

25) 이찬근, 「외부조건론의 관점과 새로운 전략대안」, 아시아 경제위기와 교회의 역할에 관한 국제포럼, 「아시아 경제 위기와 교회의 역할: IMF, 인권과 교회」, 1998, p. 213.

26) 위의 논문, p. 212.

27) 김동원, 위의 논문, p. 242, 244.

한편 소위 조지스트(헨리 조지와 그의 후계자들) 경제학자들은 위의 분석에 동조하면서도 토지문제에 관심을 기울이며 보완적으로 결합할 것을 주장한다.<sup>28)</sup> 조지스트의 경제위기론의 핵심은 '경제위기의 근본원인을 토지가치의 투기적 상승에서 찾는다'는 점이다. 헨리 조지는 투기적으로 상승된 지가가 결국 토지와 관련성이 높은 부문의 생산을 위축시키고 이는 수요의 중단으로 이어지고 다시 생산의 중단을 가져와서 악순환의 연쇄반응을 일으켜 경제위기가 발생한다고 보았다.<sup>29)</sup> 최근의 조지스트들은 토지가치의 투기적 상승이 경제위기를 불러오는 과정을 좀더 구체적으로 밝힘으로써 조지의 명제를 발전시켰다. 전강수와 한동근은 이들의 이론을 바탕으로 해서 한국의 경제위기를 실증적으로 설명해 주려고 한다. 그들의 실증적 연구에 의하면 1960년대부터 1995년에 이르기까지 주요 경기 불황 전에는 반드시 부동산 투기에 의한 실질지가 및 주택가격의 폭등과 침체가 있었다. 또한 한국 경제의 경쟁력을 하락시켜온 고비용-저효율 구조를 토지투기와 연결시켜서 실증적으로 설명한다. 토지투기에 의한 지가상승은 주거비용을 증가시켜 임금인상 압력으로 이어진다. 또한 지가상승은 자금을 토지로 끌어들이며 금융 부문에 자금 공급이 부족하게 되어 금리를 상승시키는 작용을 하게 된다. 또한 부동산 담보 대출관행은 더욱 토지구입을 부추기고 이 과정에서 자금의 수요는 필요 이상으로 증가하여 금리 상승을 불러오는 악순환이 계속된다. 또한 토지가격의 투기적 상승은 사회간접자본 확충에 드는 비용을 높임으로 고물류비의 직접적인 원인을 제공하게 된다. 지가의 투기적 상승은 금융기관들로 하여금 토지담보 대출에 매달리게 함으로 자금배분의 효율성을 하락시킨다. 지가의 거품이 빠지기 시작하면 부실채권을 낳고 이는 신용경색으로 이어져 경기를 급속히 냉각시키는 역할을 하게 된다. 한편 지가의 투기적 상승은 기업으로 하여금 지대추구에 몰두케 할 위험성이 다분하여, 사업이 적자를 봐도 지가 상승으로 버티면 결국 생산의 비효

28) 전강수·한동근, “빈곤의 원인으로서는 경제 위기”, 제15회 기독교문학회 자료집, 1998/10, pp. 32-45.

29) 헨리 조지 저, A. W. 매드센 옮김, 김윤상 역, 「진보와 빈곤」, 서울, 무실, 1988/92.



율성을 교정할 수 없게 된다. 이상의 실증적 연구를 통해 조지스트들은 지금의 경제위기는 결국 토지투기를 다스리지 못한 정책 실패에서 오는 필연적인 현상으로 이해한다. 아시아 금융위기는 기회를 제공하는 역할을 한 것 뿐이다.

이상의 논의를 볼 때 경제위기의 원인에 있어서 어느 한 쪽만이 작용한 것은 아님을 알 수 있다. 다만 논자에 따라 무게의 중심이 달라지고 있음을 보게 된다. 단기 전략적 관점에서는 이 문제가 중요할 수 있다. 그러나 장기적 측면에서 보면 지나치게 여기에 몰두하는 것은 소모전일 수 있다. 어차피 외부 조건의 문제나 내부 결함의 문제 모두 다루어지지 않고는 경제위기는 해결될 수 없기 때문이다. 이렇게 볼 때 다음의 김동원의 경제위기 원인에 대한 짚막한 평가는 매우 적절하고 균형이 잡혀져 있다고 보여진다.

따라서 우리 경제의 구조적 부실이 외환위기를 가져오는 필요조건인 역할을 했다면, 국제 금융시장의 충격은 외환위기를 가져오는 충분조건인 역할을 한 것으로 평가된다. 특히 구조적인 문제들은 IMF가 긴급자금지원 조건으로 강력한 구조조정을 요구하는 구실을 제공했으며, 이로 인하여 ... 외환위기가 IMF 협약하에서 총체적인 경제위기로 발전하는 원인으로 작용하였다.<sup>30)</sup>

지금 중요한 것은 이러한 문제들을 구체적으로 해결해 갈 수 있는 종합적인 대책을 세우는 일이다. 왜냐하면 이 위기를 어떻게 극복하느냐에 따라서 우리 경제체제의 모습이 확연히 달라질 것이기 때문이다. 그리고 현재 해결방향을 놓고 우리 사회뿐 아니라 세계 도처에서 각축이 벌어지고 있다. 지금까지는 될 수 있는 대로 참예한 대결이 있는 부분은 피해가며 가능한 사실적 논술을 하려고 노력했다. 그러나 해결책을 논하는 데 있어서는 대립을 더이상 회피할 수 없고 경제에 대한 분석은 더 깊은 차원을 다루게 될 것이다. 그렇다면 과연 우리 그리스도인은 어디에 자리매김을 할 것인가

30) 김동원, 위의 논문, p. 245.

는 중요한 문제가 아닐 수 없다.

## V. 기독교적 처방과 대안: 민주 공동체를 향하여

그리스도인의 올바른 자리매김을 위하여 먼저 필요한 것은 무엇인가? 첫째로는 경제정의에 대한 올바른 이해를 가져야 한다. 경제정의는 우리에게 각종 해결방안들을 평가할 수 있는 윤리적 기준을 제공해 주기 때문이다. 우리는 이 주제를 물론 신학적인 입장에서조차 성찰해야 하지만 일반 사회철학적인 면에서도 숙고할 필요가 있다. 오늘의 다원주의 사회에서 일반 대중 운동과 연대하고 더 나아가 정치, 입법의 차원에까지 영향을 미칠 것을 염두에 두어야 하기 때문이다.

둘째로는 앞서 방법론에서도 밝힌 것처럼 경제·사회적 분석도구가 필요하다. 단순히 피부로 느끼는 것만으로는 정확한 경제적 실체를 종합적으로 파악하기가 어렵기 때문이다. 또한 어느 사회든지 특정 경제체제를 정당화하는 지배적 분석이 있기 마련이다. 이를 비판적으로 이해할 수 있는 능력이 없으면 우리는 지배논리의 허구성을 간파하지 못하게 된다. 이렇게 과학적 분석도구를 통해 경제현실을 심층적으로 이해하게 될 때 비로소 어느 경제체제가 경제정의를 실현하기 위해 현실적으로 가장 적절한 체제인가를 찾아갈 수 있게 된다.

마지막으로 경제정의에 대한 신학적 성찰이 필요하다. 그리스도인에게 있어서 모든 행동의 근본 잣대는 하나님의 진리이기 때문이다. 신학적 성찰이 비록 순서상으로는 마지막이지만 방법론에서도 본 것처럼 다른 매개들과 역동적으로 이루어질 수밖에 없고 또 의식적으로 그런 노력을 기울여야 한다. 이런 역동적 상호작용을 통해서 어떤 균형점에 이르게 될 때 우리는 보다 확신 있게 기독교적 실천에 몸을 담을 수 있게 될 것이다. 물론 한번 균형점에 이르렀다고 자만해져서는 안 된다. 우리는 끊임 없이 하나님의 나라를 향하여 전진해야 할 뿐 아니라 우리의 이해력과 실천력도 계속 자랄

수 있기 때문이다.

### 1. 경제정의: 사회철학적 이해

우선 ‘경제정의의 신기루론’을 주장한 하이엑크의 주장을 간단히 짚고 넘어갈 필요가 있다.<sup>31)</sup> 왜냐하면 하이엑크는 밀턴 프리드만과 함께 요즈음 풍미하고 있는 신자유주의 운동의 논리를 확실하게 제공해 준 경제학자이자 사회철학자로서, 경제(혹은 사회) 정의라는 개념은 신기루처럼 전적으로 텅 비어 있고 아무런 의미가 없다고 강력히 주장하고 있기 때문이다. 그러나 그의 논의는 다층적인 섬세성에도 불구하고 많은 허점을 갖고 있다. 여기서는 두 가지만 언급하기로 한다.

첫째로, 그는 자유시장경제에서 결과적으로 나타난 부의 분배에는 ‘정의’ 개념을 적용할 수 없다고 주장한다. 왜냐하면 자유시장경제에서 형성되는 질서는 자연발생적 질서(spontaneous order)로서 그 누구도 의도한 것이 아니기 때문이다. 이는 마치 벼락을 맞은 사람을 볼 때 ‘참 운이 없네’라고 생각하지 ‘불의를 당했구나’라고 느끼지 않는 것과 이치가 같다는 것이다. 그러므로 자유시장경제 체제에서 나타난 결과에 대해 ‘경제정의’를 요구하는 것은 사실상 개인 혹은 단체의 자기 이익을 주장하기 위한 거짓된 포장에 지나지 않는다는 것이다. 그러나 이는 영국의 기독교인 정치철학자 플란트가 명쾌하게 지적한 것처럼 자연과 시장구조의 차이를 간과한 논리이다. 먼저 자유시장 경제의 결과는 집단적으로 미리 예견할 수 있는 측면이 있다. 즉 힘 없고 가난한 상태에서 시장경제 활동에 진입한 사람들은 대체적으로 그 위치에 머무르게 된다는 사실이다. 또한 자연의 재앙과는 달리 자유시장경제 체제는 사회의 집단적 의지에 의해서 유지되고 또한 원하면 바꿀 수도 있다. 이상의 두 가지 사실을 종합해 볼 때, 자유시장경제 체제에서 발생하는 분배에 대해 경제정의란 윤리적 기준을 적용시키는 것은 너무나도 타당한

31) F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol 2: *The Mirage of Social Justice*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1976.

것이다.<sup>32)</sup>

둘째로, 자본주의적 자유시장경제는 자유를 보장하는 제도임을 강조한다. 경제정의는 이 자유를 위협하는 것으로 본다. 그러나 이 역시 자유를 ‘부당하고 자의적인 강제에 속박되지 않는 상태’라는 소극적인 측면만을 강조하는 오류를 범하고 있다. 또한 자본주의 사회는 그 체제가 유지되려면 가난한 노동자 계층의 사람들을 항상 필요로 하고 있다는 사실을 간과하고 있다. 그렇기 때문에 개인적으로는 몇몇 노동자들이 사회상승을 경험할 수 있지만 그들은 필연적으로 ‘집단적 부자유’(collective unfreedom) 속에 갇혀 있게 된다는 현실을 직시하지 않는다.<sup>33)</sup> 결국 그가 경제정의를 신기루라고 이해한 것은 경제정의 논리의 실제성을 볼 수 있는 눈을 상실했기 때문이다. 이는 자신의 자의적인 가치선택에 준거해서 자유시장경제 질서를 방어하는 과정에서 순환논리에 빠진 결과이다.<sup>34)</sup>

한편 존 롤즈는 그의 「정의론」, 그리고 좀더 최근의 「정치적 자유주의」에 이르기까지 정의에 대해 탄탄하고 짜임새 있는 철학적 논지를 펴으로써 지대한 영향을 미쳐 왔다.<sup>35)</sup> 마르크스주의적 입장에서 롤즈의 정의론을 한 걸음 더 발전시킨 페퍼의 논의는 흥미롭다.<sup>36)</sup> 롤즈와 페퍼에 대한 종합적 논의는 지면상 불가능한 일이다. 여기서는 롤즈와 페퍼와의 비판적 대화를 통해서 얻어진 우리의 경제정의론을 간략하게 소개하는 것으로 만족하고자 한다. 우선 페퍼가 명명한 ‘혼합된 의무론’(mixed-deontology)의 개념은 롤즈

32) Raymond Plant, *Modern Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, pp. 90-94.

33) G.A. Cohen “Capitalism, Freedom and the Proletariat” in Alan Ryan(ed.), *The Idea of Freedom*, NY: Oxford University Press, 1979, pp. 169-170.

34) Chandran Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford: Clarendon Press, 1989, pp. 202-203.

35) John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1971/1991. ; *Political Liberalism*, Cambridge: Columbia University Press, 1993. 경제정의는 정치체제와 연결되어 있기 때문에, 롤즈의 정의론을 전체적으로 이해함이 필요하다.

36) R. Peffer, *Marxism, Morality, And Social Justice*, Princeton: Princeton University Press, 1990.

의 정의론의 성격을 잘 규정하는 것으로써우리의 입장으로 받아들인다.<sup>37)</sup> 즉 칸트의 ‘엄격한 의무론’(strict-deontology)과는 달리 정의의 개념을 그 자체로는 도덕적인 성격을 띠지 않는 좋은 조건들 - 예를 들면 롤즈가 제시한 사회적 기본 요건에 속하는 기본권, 자유, 기회, 권력, 소득, 부, 자기존경의 사회적 기반 등<sup>38)</sup> - 과 연결시켜서 생각한다. 그러나 ‘결과론’(consequentialism)과는 달리 이상의 조건들을 극대화하는 데 정의의 기준을 두지 않고 독립적으로 정의의 기준을 찾는다. 한편 ‘목적론’(teleology)과는 달리 인간의 삶의 궁극적인 목표들, 즉 인간과 사회의 모든 면을 포괄하고 통제하는 공동선을 정의의 기준으로 삼지 않는다. 이렇게 볼 때 정의란 각자 자신의 궁극적 목표를 가지고 사회 속에서 협력하며 살아가는 구성원들에게 위에서 말한 기본적인 조건들을 어떻게 분배하느냐는 과제를 다루는 것이다. 그러므로 이러한 정의론은 모든 구성원이 궁극적인 목표에 대해 합의하는 것을 전제하는 급진적 공동체를 추구하지는 않는다. 우리가 이러한 정의론을 채택하는 이유는 앞에서 논한 바와 같이, 이러한 합의가 소공동체에는 가능할지 모르지만 이미 오늘과 같이 돌이킬 수 없이 다원화되어 있는 자유사회에서는 불가능한 것으로 판단했기 때문이다.<sup>39)</sup>

둘째로, 이러한 ‘혼합된 의무론’적 입장에서 롤즈와 같이 정의론의 근본 바탕을 형이상학적 원리에 두지 않고 민주적 사회 전통의 해석에 둔다. 즉 이 전통 속에 이미 내재되어 있는 인간과 사회에 대한 이해를 바탕으로 해서 거기에 걸맞는 정의론을 구성해 보는 것이다. 이와 같은 접근은 오늘날이 다원화된 사회에서 설득력을 갖는다. 그러나 롤즈의 해석에는 일관성이 결여된 부분이 있다. 그는 한편으로는 인간을 ‘자유롭고 평등한 개인적 존재’로, 사회를 ‘자유롭고 평등한 인간이 협력하는 공평한 제도’로 해석한다. 그런가 하면 경제적 불평등이 정의를 해치지 않기 위해 만족시켜야 할 조건을 다루는 소위 ‘차이원리’(difference principle)를 정당화하는 과정에서는

37) 위의 책, pp. 80-85.

38) Rawls, *Theory*, p. 62 ; *Political*, pp. 75, 76, 308, 309.

39) Rawls, *Political*, p. xviii, 36, 37, 54-66을 참조하라.

인간의 우애정신에 이 원리가 잘 맞는다는 것을 지적한다. 인간 사회가 철저히 독립된 개인들의 집합체가 아닌 어느 정도 서로를 나눌 수 있는 공동체성을 지녔음을 인정하는 것이다. 우리는 이 모순을 해결키 위해 인간을 ‘자유롭고 평등하며 공동체성을 띤’ 존재로, 사회를 이러한 구성원들이 ‘서로 공동체적 협력을 하는 공평한 제도’로 해석한다. 그리고 이 해석이 오늘날 편만해져 가는 민주적 사회전통을 보다 더 정확히 제시할 뿐 아니라 특히 한국 사회를 충실하게 반영한다고 본다.<sup>40)</sup>

셋째로, 자유롭고, 평등하며 공동체성을 지닌 사회 구성원들이 자신들의 공동체적 협력을 공평하게 관리하는 데 합당하다고 받아들여진 정의는 무엇인가를 추론해 간다. 이런 과정에서 롤즈는 ‘계약론’적 접근을 한다. 즉 정의란 모든 편견을 배제한 가상적 상황에서 사회 구성원의 대표들이 합의 하에 계약할 수 있는 것이라는 주장이다. 여기서 롤즈는 ‘대체의 오류’를 범하고 있다.<sup>41)</sup> 정의의 원칙을 합의해 내는 가상적인 상황에는 사실상 롤즈 자신만이 존재하고 있는데 마치 사회 구성원의 모든 대표적인 존재들이 모여 있는 것처럼 착각하게 만들기 때문이다.<sup>42)</sup> 우리에게 있어 가상적인 상황은 계약을 위해서 만들어진 것이 아니고, 정의의 원칙을 세우기 위한 기본적인 관점을 분명히 하기 위한 것뿐이다. 위에서 언급한 인간과 사회에 대한 관점이 설득력이 있다면, 그런 관점에서 추론된 정의의 원칙들을 함께 설득력을 갖게 되는 것이다.

---

40) 물론 우리의 해석이 사회의 모든 구성원에게 무리 없이 받아들여질 것을 기대하기는 어려울 것이다. 그러나 이러한 해석이 최소한도 사회 내에 존재한다는 것을 부정할 수 없다는 점, 그리고 이 해석을 좀더 보편화시켜 가는 것이 왜 바람직한가를 여러 가지로 설명할 수 있을 것이다. 예를 들면 이러한 사회 속에 살 때 구성원은 삶의 통일성을 좀더 심도 있게 유지할 수 있을 뿐 아니라, 개인의 자유를 공권력으로 억압하지 않는 한도 내에서 최대한으로 서로 상부상조 하는 삶을 영위할 수 있다는 점 등을 말할 수 있다.

41) Agnes Heller, *Beyond Justice*, Oxford : Basil Blackwell, 1987/91, p. 155, 249.

42) Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge : Cambridge University Press, 1982, pp. 127-129.

넷째로, 우리는 룰즈가 정의의 원칙을 정당화하는 최종적인 조건으로 제시한 ‘중복된 합의’의 이상은 사실상 실현 불가능한 것으로 본다. 이것은 서로 다른 종교와 세계관을 가진 사람들이 제시된 정의의 원칙을 자신들의 종교나 세계관과 조화를 이룰 수 있다고 인정하는 것을 말한다. 그러나 이 원칙은 지나치게 이상적일 뿐 아니라, 사회변동의 원동력을 도덕적 합의에서만 찾는 도덕주의의 오류를 범하고 있다. 모든 계층의 중복된 합의가 성립될 때까지 기다리려면, 어떠한 ‘정의의 원칙’도 햇빛을 보지 못하고 역사의 뒷무대로 사라질 것이다. 그러므로 정의의 원칙을 제시할 때, 최대한의 설득력을 갖추어 사회변혁의 정치적 힘을 생취할 수 있도록 하는 데 목표를 삼아야 할 것이다.<sup>43)</sup>

이상의 관점에서부터 추론된 정의의 원칙은 아래와 같다. 각 항은 우선권의 순서에 의해 배열된 것이다. 다시 말하면 하위의 우선권을 가진 원칙을 실현하기 위해 상위의 우선권을 가진 원칙을 희생할 수 없는 것을 말한다.

1. 시민의 기본적 필요에 대한 모든 구성원의 권리는 존중되어야 한다.
2. 민주적 참여를 보장하는 평등한 기본권과 자유의 충분한 제도를 확립해야 한다.
3. 사회적 지위와 직책을 얻는 데 균등한 기회를 가질 수 있는 권리가 보장되어야 한다. 그와 아울러 본인이 속해 있는 기관 내의 경제적 결정과정에 참여할 수 있는 균등한 권리가 보장되어야 한다.
4. 사회의 모든 조직체의 구조가 공공협력을 유도해 낼 수 있는 방향으로 형성되어야 한다.
5. 사회적, 경제적 불균등은 다음의 조건하에서만 정당화될 수 있다. 첫째, 그 불균등이 가장 불리한 입장에 있는 계층에게 최대의 이익을 줄 수 있어야 한다. 둘째, 정당한 저축의 원칙과 양립할 수 있어야 한다. 셋째, 가장 불리한 입장에 있는 계층의 자기 존중을 심각히 해칠 수 있는 수준을 넘어서는 안 된다.<sup>44)</sup>

43) Pfeffer, *Marxism*, p. 284, 313.

44) 짧은 지면상 어떻게 이런 원칙들이 우리의 기본적 관점에서부터 추론되었는지,

이제 다음에 집고 넘어가야 할 문제는 과연 어떤 경제체제가 정의의 원칙들을 가장 근사하게 실현해 갈 수 있겠느냐는 것이다. 이를 위해서는 사회분석적 매개가 필요하게 된다.

## 2. 정의로운 경제체제: 사회과학적 분석

현재 경제위기를 헤쳐 나가는 한국의 경제 현실에는 아주 미묘한 부분이 있다. IMF로 대변되는 신자유주의 노선과 신자유주의를 극복하고 제3의 길을 찾으려고 하는 진영 사이에는 비슷하게 맞아떨어지는 부분도 있기 때문이다. 즉 양쪽 다 재벌의 구조 조정, 관치금융과 정경유착의 척결을 요구하고 있다. 그러나 그럼에도 불구하고 그 강도나 지향하는 목표와 관련해서 양쪽 진영 사이에는 넘어설 수 없는 차이가 있음을 놓쳐서는 안 된다. 이러한 상황 속에서 기독교인의 사회과학적 분석은 현재 ‘신자유주의’가 대세를 이루고 있다는 현실 파악에서부터 시작해야 할 것이다. 이는 한국의 산업화의 역사적 과정 속에서 김대중 정부가 차지하는 경제적 성격을 진단하는 학자들의 논의에서 분명해지고 있다.<sup>45)</sup>

이런 상황 속에서 등장한 김대중 대통령은 자신의 통치이념을 ‘민주주의와 경제발전의 병행’과 ‘민주적 시장경제’로 내세우면서 과거 정권과의 차별화를 시도하고 있다. 민주적이란 표현이 적극적인 의미로 사용되면 그것은 시장경제의 자체 조정능력이 불완전하므로 민주적 통제가 필요하여 시장경제에 공동체적 요소를 도입하는 것을 말한다.<sup>46)</sup> 그러나 김균과 박성원

---

우선 순위는 어떻게 결정되었는지 논하기는 불가능하다. 우선 순위와 관련해서는 롤즈의 논리와 상통함을 밝혀둔다. 4) 항의 ‘공공협력 이론’은 Jonathan Boswell, *Community and The Economy : The Theory of Public Co-operation*, London : Routledge, 1990.에서 도움을 받은 것이다.

45) 김균·박순성, “김대중정부의 경제정책과 신자유주의”, 이병천·김균 편, 「위기, 그리고 대전환」, pp. 366-403. 장상환, “김대중 정권의 경제정책의 성격과 전망”, 「경제와 사회」 38호, 1998/여름, pp. 142-168. 조희연, 「한국의 민주주의와 사회 운동」(서울, 당대, 1998), pp. 369-419.



이 잘 파악한 대로 그동안의 정부의 입장을 종합해 보면 민주적이란 말은 상당히 소극적인 의미로 경도되어 온 것을 알 수 있다. 첫째, 원래 시장은 민주적이므로 시장이 잘 작동되도록 공정한 시장질서 틀을 확립해야 한다는 뜻이며, 둘째로 절차적 공정성을 말하는 것으로 이는 개인의 소극적 자유가 보장되는 것을 말한다. 이는 하이에크류의 신자유주의에 매우 가까운 것이다.<sup>47)</sup> 또한 김대중 정부의 실질적 정책을 보면 탈규제를 통한 경쟁질서의 확립, 노동시장의 유연화, 민영화, 대외개방 등으로 압축될 수 있는데 이는 모두 신자유주의적 경제정책의 전형이다.<sup>48)</sup>

그렇다면 우리의 관심은 신자유주의를 어떻게 볼 것인가가 매우 중요해진다. 신자유주의는 자본주의적 자유시장경제를 철저히 지지하는 정치경제 사상이다. 자연히 이에 대한 사회과학적 평가는 자본주의 경제학과 사회주의적 성향의 경제학의 두 진영으로 나누어질 수밖에 없다. 두 진영의 주장을 팽팽한 긴장관계 속에서 이해하려고 노력하는 것이 현 시점에서는 가장 현명한 자세라고 생각한다. 이는 어느 한 이론이 진리를 독점할 수 없다는 일반적 이해와 현 시점이 극단적인 결단을 요청하고 있는 혁명적 상황은 아니라는 판단 때문이다.

첫째, 신자유주의를 지지하는 자본주의 경제학의 장점은 자원의 상대적 희소성과 한계효용체감의 법칙의 가정하에 이상적인 자유시장경제는 파레토 효율성을 성취하게 된다는 점을 발견한 것이다.<sup>49)</sup> 그럼에도 사무엘슨을 포함해서 대체적으로 온건한 주류의 자본주의 경제학자들은 위에서 묘사한 상태는 하나의 이상적인 상태인 것을 인정하고,<sup>50)</sup> 여러 가지 자본주의 경제

46) 최장집, “한국정치경제의 위기와 대안모색 : 민주적 시장경제를 중심으로”, 『사상』, 1998/여름, p. 50. 김균·박순성, 앞의 논문, p. 370에서 재참조.

47) 신자유주의와 관련해서 여운을 둔 이유는 김대중 정부에 어느 정도 ‘조합주의적’ 정책이 담겨져 있기 때문이다. 예컨대 노사정위원회의 운영, 조세정책에서 불공정 분배를 교정하려는 의지 등을 들 수 있다. 김균·박순성, 앞의 논문, p. 389.

48) 김균·박순성, 앞의 논문, pp. 370-389.

49) Samuelson and Nordhaus, *Economics*, N.Y. : McGraw-Hill, 1989, p. 31.

50) Samuelson and Nordhaus, *Economics*, pp. 9, 751.

의 문제점들을 시인한다. 즉 독점, 환경오염을 비롯한 향의효과(external effects)들, 소득 분배의 불균형 및 도덕성의 부재, 실업 및 경기순환의 문제점들을 들 수 있다.<sup>51)</sup> 그러나 이러한 문제점들에도 불구하고, 기존의 자유 시장 경제체제를 현실 사회에서는 최소한의 해를 끼치는 체제로 옹호한다.<sup>52)</sup> 총량적인 경제 효율성에 관한 한, 자유시장경제 체제를 능가할 수 있는 체제는 아직 존재하지 않는다는 것은 현실 사회주의 국가들의 실패 후로 부인할 수 없는 사실이 되었다. 여기서 증대한 쟁점은 과연 경제생활의 최대 기준이 총량적 효율성이나 하는 것이다. 자본주의 경제학의 모든 분석도구는 사실상, 총량적 효율성을 가장 주요한 규범으로 가정함으로부터 출발한다.<sup>53)</sup> 그러나 문제는 총량적 효율성이 자본주의 시장경제에서 대체적으로 승리가 보장되어 있거나, 자기도 승리할 수 있다고 착각하는 사람들에게는 매력적인 규범일 수 있으나, 그렇지 않은 계층에게는 일종의 지배이데올로기일 수밖에 없다는 점이다.<sup>54)</sup> 이 점에 착안한 자본주의 경제 분석이 바로 마르크스로부터 출발한 사회주의 경제학이라 볼 수 있겠다.

51) 위의 책, pp. 750-751.

52) Atherton, 앞의 책, pp. 225-8. 자본주의 경제학의 창시자인 Adam Smith가 자유 시장을 ‘가장 적게 해를 끼치는 경제제도’(the least harmful economic system)이라고 간주한 데서부터 시작된다.

53) Preston, *Religion and the Ambiguities of Capitalism*, London: SCM, 1991, p. 23.

54) Franz J. Hinkelammert, *The Ideological Weapons of Death : A Theological Critique of Capitalism*, NewYork : Orbis Book, 1986, pp. 244-6. 힌켈라머트는 효율이라는 이름 하에 경제활동의 진정한 의미인 생명이 위협당함을 다음과 같이 항거한다: “형식적 합리성 - 즉, 효율과 생산 - 의 원칙이 본질이 된다. 이 본질을 중심으로 해서 인간의 생명은 재생산될 수도 있고, 그러지 못할 수도 있는 것이다. 생산은 우선적으로 최대한도로 효율적이어야만 한다. 그리고 그 다음에야 누가 그리고 얼마나 많은 사람이 그 생산된 것을 가지고 살 수 있는가 결정될 것이다. ‘효율성’은 모든 사람을 살 수 있게 한다는 것에 의해서 증명되지 않는다. 단지, 누가 살 수 있으며, 누가 살 수 없는지를 결정할 뿐이다. 효율성은 물신(物神, fetish - 필자)이 된다. 모든 사람이 살아야 한다는 요구(경제에 있어서 진정한 효율성은 이 요구를 성취하는 데 있다)는 ‘효율성’이라는 이름 하에 억압당하고 만다. ‘효율성’은 곧 생명을 위한 진정한 효율성을 포기하는 것을 의미한다.

둘째, 사회주의 경제학은 크게 나누어 세 요소를 갖고 있다. ① 노동가치설 ② 자본주의 발전론(잉여가치설) ③ 자본주의 위기론(이윤율 감소의 법칙, 경기순환의 가중되는 혹독성). 이상의 세 가지 경제이론들은 논쟁과 검증들을 통해서 신빙성을 상실했다고 해도 과언은 아닐 것이다.<sup>55)</sup> 그러나 이중에 잉여가치설 혹은 착취론은 설득력을 이미 상실한 노동가치설에 의존하지 않고 새로운 각도에서 강력히 방어되고 있다. 이들은 분석적 마르크스주의자인 코헨, 부케넨과 로이며이다. 먼저 코헨의 논지를 요약하면 다음과 같다:

1. 노동자만이 생산품을 창조해 낸 유일한 당사자이다.
2. 자본가는 그 생산품의 가치의 얼마를 취득한다.
3. 노동자는 자신이 창조한 것의 총가치보다 적은 분량을 취득한다.
4. 자본가는 노동자가 창조해 낸 것의 가치의 얼마를 취득한다.
5. 노동자는 자본가에 의해 착취된다.<sup>56)</sup>

코헨은 노동자가 가치를 창조한다고 주장하지 않는다. 다만, 가치가 있는 생산품을 창조한다고 본다. 자본가는 경영에 참여할 때 그에 해당하는 보상을 받을 수 있다. 그러나 단순히 자본을 소유했다는 사실만으로 이윤을 받는 것은 생산품을 창조해 내는 노동의 과정에 참여한 바가 없기 때문에 착취라는 것이다. 자본주의 경제학자들은 이자의 성격이 있는 이윤의 부분을 위험부담, 기회비용, 시간의 대여 등으로 설명한다. 그러나 이 모든 요소들도 자본가들이 노동자에 비해서 왜 그렇게 많은 부분을 취득해야 하는지는 설명할 수 없다. 그것은 결국 협상력에 의한 결정이다.<sup>57)</sup> 부케넨은 노동자

55) Preston, *Religion and the Ambiguities*, pp. 51-52.

56) G. A. Cohen, 'The Labour Theory of Value and the Concept of Exploitation,' in M. Cohen, T. Nagel and T. Scanlon (eds.), *Marx, Justice and History*, Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 153. 또한 저자의 'More on Exploitation and the Labour Theory of Value' in *Inquiry*, vol. 26, no. 3(September 1983), pp. 309-331을 참조하라.

가 자본주의적 생산양식에서는 자신의 노동의 산물로부터 또한 노동행위 자체로부터 소외될 수밖에 없다는 점에서 착취론을 펼쳐간다.<sup>58)</sup>

한편 로이머는 '탈퇴의 법칙'이라는 개념을 이용해서 착취론을 정립한다.

다음의 세 가지 조건이 성립되면 S는 자본주의적으로 착취당하고 있다고 말할 수 있다 :

1. S가 사회의 양도 가능한 자산(즉, 생산된 재화와 생산되지 않는 재화) 중 1인당 할당분과 자신의 노동과 기술을 가지고 사회에서 탈퇴한다면, S는(수입과 여가면에서) 현재의 배분상태보다 더 이익을 얻게 된다.
2. S'가 같은 조건으로 탈퇴하면 S'는(수입과 여가 면에서) 현재보다 손해를 보게 된다.
3. S가 자신의 자질(자신의 1인당 할당분이 아님)을 가지고 사회에서 탈퇴하면 S'는 현재보다 손해를 보게 된다.<sup>59)</sup>

결국 착취론이 성립되려면 S가 탈퇴해서 새롭게 참여할 대안적 체제가 역사적으로 실현 가능하다는 점이 설득력 있게 논증되어야 한다.

이상의 상반된 자본주의 경제 분석을 통해서 우리는 어떤 결론에 도달하게 되는가? 위에서 언급한 윤리적인 측면에서 볼 때 자본주의 경제학은 '총량적 효율성'을 강조하고, 사회주의 경제학은 '자율이라는 의미에서의 자유'와 '평등주의적 사회적 재화의 분배'를 강조한다. 과학적인 면에서 볼 때, 자본주의 경제학은 스미스 이후로 지난 200여 년 동안 상당히 탄탄히 발전되어 왔다고 볼 수 있다. 사회주의 경제학은 이론과 실천면에서 많은 부분

57) 강원돈, "노동문제와 환경문제의 해결을 위한 경제윤리적 접근", 「기독교사상」, 1998/6, pp. 131-132.

58) A. Buchanan, *Marx and Justice : The Radical Critique of Liberalism*, Totowa : Rowman and Littlefield, 1982, p. 43.

59) J. Roemer, 'Property Relations vs. Surplus value,' *Philosophy and Public Affairs*, vol. 11, Fall 1982, p. 285. 또한 같은 저자의 *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge : Harvard University Press, 1982.을 참조하라.

이 신빙성을 잃은 것이 사실이지만 위에서 언급한 착취론은 아직도 만만치 않다. 우리의 정의론은 총량적 효율성을 가장 중요한 가치로 보지 않는다.<sup>60)</sup> 가치로 보자면 자유, 평등, 우애라고 볼 수 있다. 그렇다면 사회주의적 분석에 귀를 기울이지 않을 수 없다. 그런가 하면 효율성을 전혀 무시할 수 없다. 정의의 첫째 원리인 모든 시민의 기본적 필요를 충족시켜 주는 것은 효율적인 생산이 이루어질 때 수월해질 수 있다. 그런가 하면 마지막 원리가 요구하는 가장 불리한 입장에 있는 사람의 유익이 극대화된 상황은 사실상 효율의 원리가 정의에 의해서 실현된 상태라고 볼 수 있다.<sup>61)</sup> 이런 점에서 자본주의 경제학을 전적으로 무시할 수는 없다.

우리의 과제는 위의 경제분석에 기초해서, 우리가 제시한 정의론을 실현해 낼 수 있는 최선의 경제제도를 구상해 내는 것이다. 한 마디로 이야기하면 가장 불리한 입장에 있는 사람(예를 들면 기술이 없는 노동자)의 유익을 극대화하는 방향으로, 자본주의 시장경제의 착취적 요소를 제거할 수 있는 대안적 경제제도를 개발해 내는 것이다. 우리의 정의론과 사회주의 경제이론인 착취론을 묶어서 생각해 볼 때, 자본주의 시장경제 체제는 단순히 국부적인 개량만 가지고는 정의로운 경제체제로 전환될 수 없다는 것이 우리의 판단이다.<sup>62)</sup> 자본가와 노동자의 협상력의 분배를 결정하는 생산관계의 개혁이 있지 않고는 복지 자본주의 체제로는 위에서 언급한 노동자의 ‘집단적 부자유’로 말미암은 공평한 기회균등의 상실, 착취로 말미암은 수입과 부의 극심한 격차(정당화되기 어려운 불평등), 그리고 직장 내 비민주주의와 지나치게 경쟁적인 경제활동 등을 극복하기는 거의 불가능하기 때문이다.

그러므로 우리의 대안적 경제체제는 우선 생산관계의 개혁을 요구한다.

60) Rawls, *Theory*, pp. 66-80, 84-90.

61) 앞의 책, pp. 79-80.

62) 롤즈는 자신의 정의 원칙이 자본주의 경제체제와 자유주의적 사회주의 체제에 각각 실현될 수 있다고 본다. 페퍼는 이러한 판단은 롤즈의 정의론 자체의 결함 때문이 아니고, 사회 경제 이론들에 대한 롤즈의 잘못된 이해에 기인한다고 본다. 우리는 페퍼의 입장에 동조한다. Peffer, 앞의 책, pp. 376-381을 참조하라.

자본을 시장 이자율에 따라 생산업체에 대여하는 지주회사들의 창설을 유도한다.<sup>63)</sup> 자본을 빌려 노동자들은 스스로 경영진을 선출하여 생산업체를 운영한다. 생산업체의 노동자는 더이상 임금노동자가 아니다. 시장을 통한 자유로운 경제활동을 통해 얻어진 이윤은 - 지주회사에게 이자를 지불한 후 - 노동자들의 몫이 되기 때문이다. 그 대신 지주회사는 생산업체가 시장에서 경쟁력을 상실해서 혹은 상황의 변화로 회복 불능의 경우에 폐업시킬 수 있는 권한을 갖는다. 이는 경제적 효율성을 무작정 무시할 수 없기 때문이다. 그러나 현재의 자본주의적 생산관계에 비해 훨씬 노동자의 이익을 보장해 주는 제도임에 틀림없다. 자본가는 사실상 더이상 자본가로 불리기 어려울 정도로 노동인력에 대해 협상력이 축소되고, 노동자는 직장 내 민주주의를 통해 노동의 소외현상을 상당히 감소시킬 수 있기 때문이다. 한편 노동자들에게 좀더 공평한 기회를 가져다 주며, 빈부의 격차를 상당히 축소시켜 현존의 복지 자본주의 국가보다 우리의 정의의 원칙 제5항을 보다 충실히 실현시킬 수 있다고 본다. 또한 대안 경제체제는 헨리 조지와 조지스트들이 강조한 대로 토지투기로 말미암은 폐해를 막기 위해 강력한 토지세제를 도입해야 한다. 그럼에도 우리는 자본주의의 갈등 구조를 지주 대 노동자와 자본가의 대립관계로만 보려는 경향은 환원주의적 요소가 있음을 지적하지 않을 수 없다.

우리의 대안적 경제체제는 둘째로 생산의 조정형태의 개혁을 요구한다. 이는 복잡하고 산업화된 경제에서의 효율성을 감안하여 자유시장을 가장

---

63) 우리는 마르크스주의적 사회주의자들과는 달리, 자본의 소유자들에게 시장의 자유경쟁에 의해 결정되는 이자를 허용한다. 이자는 생산활동이 시작될 수 있도록 자본을 빌려 주므로, 현재의 재화에 대한 통제력의 형태로 표현된 '시간'을 제공해 준 것에 대한 댓가로 볼 수 있다. 그리스도인의 입장에서 보면 '시간'은 하나님의 것이기 때문에 자본가가 이자를 받는 것은 엄격히 말해서 합당치 않다고 볼 수 있다. 그러나 우리가 몸담고 있는 사회는 다원주의 사회인 것을 감안할 때, 이 정도의 보상을 허락하는 것은 효율성과 정의를 적절히 보완한 최선책이라고 판단한다. 우리의 생산관계의 개혁안에 대한 자세한 설명을 위해서는 J. L. Grand & S. Estrin(eds.) *Market Socialism*, Oxford : Clarendon Press, 1989.을 참조하라.

주요한 자원의 배분제도로 삼되, 우리의 정의의 원칙을 최대한 담아낼 수 있도록 개혁하는 것을 말한다. 이 개혁안은 첫째 ‘암시적 계획’을 포함한다.<sup>64)</sup> 이는 구 소련에서 실험된 계획경제와는 구별된다. 그 목적이 시장의 배분기능을 대체하는 데 있지 않고 시장의 약점들을 보완하는 데 있을 뿐 아니라, 지방분산적이고 민주적 토론을 통해서 실행되기 때문이다. 정부와 기업대표들, 노조대표, 소비자 대표, 지역대표, 각종 전문가, 특별 이익집단의 대표들이 함께 모여, 정보를 교환하고, 시장을 통해 자원을 배분함으로써 일어나는 여러 가지 부정적 결과들을 지적하고 함께 해결책을 찾는다. 이는 시장의 효율성을 증진시키고 사회성, 공공성을 회복하는 데 많은 도움을 줄 수 있다. 둘째로 ‘암시적 계획’이 시장활동의 보완적인 역할을 잘 할 수 있으려면, 위에서 언급한 토의과정이 효과적으로 실행될 수 있도록 유도하는 제도적 개혁이 필요하다.<sup>65)</sup> 이는 우리의 정의의 원칙 제4항에 해당하는 ‘공공협력’ 체제를 실현하려는 노력이다. ① 공공협회의에 관련된 각 기관의 담당요원의 지속성이 유지되도록 해야 한다. ② 공공협력에 참여하는 각종 기관의 수가 지나치게 크거나 너무 작아서는 안 된다. ③ 각 기관의 투명성을 제고하고 경제활동 단체에 대한 사회적 감시를 강화한다. ④ 각 급의 토론회를 장려하여 각 기관들이 사회적으로 근접해지도록 노력해야 한다.

우리의 대안적 체제의 민주적이고, 지방 분산적인 성격에 비추어 볼 때, 우리의 정의의 원칙 2항이 요구하는 입헌 민주정치와 잘 조화를 이루리라는 것은 의심할 여지가 없다. 또한 우리의 대안적 체제는 시민들의 내적 혁명이나 물질적 자원의 절대적 풍성함을 전제로 하지 않기 때문에 ‘역사적’으로 실현 가능한 제도임을 능히 짐작해 볼 수 있다. 물론 앞에서 말한 것처럼, 이상의 실현가능 여부는 순전히 이론적 상상으로 증명될 수는 없다. 오

64) ‘암시적 계획’에 대해서는 S. Estrin and D. Winter, ‘Planning in a Market Socialist Economy.’ in J. L. Grand and S. Estrin (eds.), *Market Socialism*, pp. 106-115를 참조하라.

65) 공공협력 체제를 갖추기 위한 제도적 개혁에 대해서는 Boswell, *Community*, pp. 77-140을 참조하라.

직 실천을 통해서만 이상의 한계를 발견할 수 있는 것이다. 우리는 대안적 체제를 제시함에 있어 이 체제야말로 모든 형태의 착취와 소외를 제거할 수 있는 완전한 제도로 주장하지 않는다. 다만 롤즈가 제시하는 복지국가 자본주의 체제보다 우리의 정의의 원칙들을 더 잘 실현할 수 있다고 본다. 우리는 이 체제를 **민주 공동체**라고 부른다. 왜냐하면 공동체라는 단어를 사용함으로써 위에서 언급한 대로 민주라는 용어의 소극적 의미와 적극적 의미를 담아내기 위함이다. 그러므로 민주 공동체는 이 글의 초두에서 언급한 소규모 집단에서만 가능한 급진적 공동체와는 구별된다. 주요 생산수단의 국유화와 중앙계획경제로 대변되는 과거의 공산주의나 급진적 사회주의와도 다르다. 자유시장경제를 지나치게 신봉하며 사회 전체의 공동체성을 외면하는 신자유주의와도 구별된다. 그런가 하면 자본주의 생산관계의 골간을 그대로 유지하면서 자본주의의 폐해를 최소화시키려는 소위 사회민주주의 혹은 사회시장경제와도 거리가 있음을 알 수 있다. 또한 이는 신자유주의적 지구화를 저지하고 경제정의의 지구화를 목표로 세계적 연대를 기획하는 것을 의미한다.

우리는 지금까지 전혀 기독교적인 용어를 사용하지 않은 채, 일반적 사회철학 이론들과 경제·사회 분석이론들의 매개를 통해 간략하게나마 신자유주의적 자본주의 사회를 비판적으로 이해해 보았다. 그렇다면 과연 그리스도인들은 이런 매개를 통한 결론을 쾌히 자기 것으로 수용할 수 있는가? 이 질문에 대답하기 위해 우리의 모든 종합적 성찰의 가장 중요한 무계를 지닌 성서해석학적 매개 작업을 하고자 한다. 이를 통해 이미 신학적 성찰이 지금까지의 논의 속에 보이지 않게 포함되어 있는 것을 발견하게 될 것이다.

### 3. 신학적 성찰

신학적 성찰에 있어서 가장 중요한 것은 앞에서 이미 다룬 경제정의론에 대한 성경적 조명이다.<sup>66)</sup> 왜냐하면 성경에서 직접적으로 불변의 정치·경제체제를 도출할 수 없기 때문이다. 문제는 특정 제도가 체현하고 있는 가



치관, 세계관, 윤리관이 얼마큼 기독교 진리에 접근하고 있는지는 것이다. 우선 그리스도인이 과연 롤즈와의 비평적 대화를 통해 정립한 인간관과 사회관을 지지할 수 있는지를 살펴야 한다. 앞에서 우리는 인간을 ‘자유롭고, 평등하고, 공동체성을 띤 존재’로 해석했다. 인간이 하나님의 형상대로 창조되었다는 것은 곧 ‘자유’를 지닌 존재라는 것을 의미한다.<sup>67)</sup> 또한 하나님은 최초의 인간에게 에덴동산을 주시고, 식물을 중심으로 소위 자기 존재를 실현할 수 있는 적극적 자유까지도 제공하셨다(창 2:15-16). 인간이 자유로운 존재라는 것은 출애굽 해방 사건에서 분명히 드러난다(출 3:7-10). 모든 인간이 하나님의 형상대로 창조되고 자유를 지닌 존재라는 사실은 곧 인간이 평등한 존재인 것을 보여 준다. 그리스도의 구속사건은 이 진리를 재확인해 준다(갈 3:28). 인간이 ‘공동체성을 지닌 존재’임은 창조시 인간에게 주어진 ‘생육, 번성, 충만하여 땅을 정복하라’는 문화명령 속에 이미 함축되어 있음에 틀림없다(창 1:28). 물론 타락으로 말미암아 공동체성이 약화되고 자기 유익에만 집중하는 이기주의 정신이 강화된 것은 사실이다. 그러나 여전히 인간은 불완전하지만 공동체적인 삶을 살고자 하는 소원과 능력을 갖고 있는 것이다.<sup>68)</sup> 공동체적 삶의 강화는 그리스도인의 사명이다.<sup>69)</sup>

한편 사회를 ‘자유롭고 평등하며 공동체성을 지닌 인간들이 서로 공동체적 협력을 하는 공평한 제도’로 해석했는데, 이 또한 신학적인 입장에서 지지할 수 있다. 물론 이렇게 정의된 사회는 하나님의 백성들의 공동체를 묘사하는 데는 못 미침은 말할 것도 없다. 밀뱅크가 제시한 대로 교회는 사랑

66) 해석학적 도움을 위해서는 C.J. H. Wright, *Living as the People of God: The Relevance of Old Testament Ethics*, Leicester : Inter-varsity Press, 1983, pp. 40-5. Richard Bauckham, *The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically*, London : SPCK, 1987. Thiselton, (Grand Rapids: Eerdmans and Exeter Paternoster, 1980)을 참조하라.

67) Kieran Cronin, *Rights and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1922, p. 159, 257. Brunner, *Justice*, pp. 55-56.

68) Preston, *Religion and the Persistence*, p. 72.

69) 위의 책, pp. 69-73.

을 최고의 덕으로 삼고, 거기에 기초해서 자유와 평등을 실현해 가는 공동체를 의미한다.<sup>70)</sup> 그러나 그리스도인은 이러한 새 공동체의 모습을 다원주의 사회에 정치적인 힘을 통해 강요할 수 없다. 현재의 다원주의 사회, 개인주의적 사회가 최대한도로 이상적 사회를 닮아갈 수 있는 길을 찾아야 한다. 이런 점에서 롤즈의 정의론은 좋은 출발점이 된다. 베니는 롤즈의 정의론이 복음을 어떤 점에서 반영하는가를 이렇게 표현한다: “그리스도인의 입장에서 본다면 그의 ‘차이원칙’(difference principle)에서 아가페적 사랑의 진정한 매아리를 감지하는 것이 어렵지 않다 .... 가장 무방비의 상태에 있는 사람들, 가장 미약하고 말단에 있는 사람들이 유익들을 분배하는 데 첫 우선권을 갖기 때문이다.”<sup>71)</sup> 그뿐 아니라 우리는 롤즈보다 한 걸음 더 나아갔다. 인간의 공동체성을 전반적으로 더 강조함으로 다원주의 사회 속에 이미 내재되어 있는 가능성을 최대한 격려하여, 기독교 이상에 접근시키고자 하는 노력의 일환이다.

이제 앞에서 제시한 경제정의의 원칙들을 살펴볼 차례이다. 지면상 단순화의 위험성을 무릅쓰고 간략히 논의하고자 한다. 첫째, 성경은 모든 시민이 시민다운 삶을 살 수 있는 기본권을 갖고 있음을 말해준다. 예레미아서 5장 28에 보면 유다의 죄를 이렇게 지적하고 있다: “빈민의 송사를 공평히 판결치 아니하니(they do not defend the rights [mispat] of the poor - NIV).” 가난한 자는 이스라엘 공동체 구성원답게 살 권리를 갖고 있음을 분명히 해주는 말씀이다. 정의는 가난한 자의 권리를 존중하고 필요를 충족시켜 주는 것이다. 성경의 가난한 자를 위한 모든 법들, 그에 근거한 예언자들의 책망은 바로 이런 가난한 자들의 기본 권리를 보장하기 위한 것이다.<sup>72)</sup> 이 원리

70) Milbank, *Theology*, pp. 416-417.

71) Robert Benne, *The Ethic of Democratic Capitalism: A Moral Reassessment*, Philadelphia : Fortress, 1981, pp. 61-62.

72) 정의와 가난한 자의 기본권리의 밀접한 상관관계에 대한 저술은 무수히 많다. 특히 성경의 ‘정의’라는 용어에 대해 자세히 살핀 Jose Porfirio Miranda, *Marx and the Bible : A Critique of the Philosophy of Oppression*, Maryknoll : Orbis Books, 1971.를 참조하라. 그의 주장에는 문제성이 있는 부분들이 있지만 ‘가난한 자를 돕

는 초대 예루살렘 공동체에 자연스럽게 적용되었다. 누가는 ‘그 중에 꺾절한 자가 없으니’라고 묘사함으로써 신명기 15:4의 말씀을 연상시키며, 하나님의 정의가 실현되고 있음을 시사해 준다(행 4:34). 바울도 하나님의 백성들 가운데 가난한 자가 있어서는 안 된다는 신념이 강하여 위협을 무릅쓰고 이방인 성도 중에서 모금을 해서 예루살렘의 가난한 성도를 돕기 위해 간다(행 20:21-24, 21:13, 24:15, 롬 15:25-26, 갈 2:10, 고후 8:9-15). 이러한 가르침들은 우리로 하여금 자본주의적 사유재산권에 대해 깊은 성찰을 하도록 요구한다. 가난한 자는 현대 사회에 적용하자면 시민답게 살 수 있는 기본적인 권리를 가지고 있고, 우리의 개인적인 모든 소유는 언제든지 그 권리를 충족시키기 위하여 내 놓을 수 있어야 하기 때문이다. 이상의 논의는 모트의 주장으로 잘 요약된다:

특권층에게 정의는 의무를 의미한다(역으로는 소외층이 하나님의 대비책을 따라 청구할 수 있는 권리이다). 이 의무는 경제적으로 불리한 형편에 처해 있는 모든 사람들이 공동체의 삶에 충분히 참여할 수 있는 수준에 이르도록 해 주는 것이다. “너희 중에 가난한 자가 없으리라(신 15:4).” 모든 사람의 이러한 기본적인 복지가 이루어진 후에야 비로소 ‘사업이익’을 사용할 수 있는 자유를 가질 수 있는 것이다. 능력에 따라 호화품을 나누어 가지는 것은 다음에 가능해진다.<sup>73)</sup>

둘째로, 성경은 평등한 기본권과 자유의 충분한 제도를 확립하여 민주적 참여를 보장해 주는 입헌 민주주의를 인간의 선과 악의 균형을 잡아주는 최선의 제도라고 인정한다.<sup>74)</sup> 우리의 관심은 자본주의 사회의 경제적 측면이기 때문에 이 논의는 생략하기로 한다.<sup>75)</sup> 다만 시민의 기본적 필요에 대한

---

는 것이 정의요, 이 정의의 실천을 하는 자가 하나님에 대한 참지식을 가진 자'인 것을 명확히 해 주고 있다.

73) Mott, *Biblical*, p. 69.

74) Mott, *Biblical*, p. 69.

75) 기독교인의 정치관을 위해서는 J. Philip Wogaman, *Christian Perspective on*

권리 존중이 민주주의 확립보다 우선 순위인 것을 인지하기 바란다. 이스라엘 백성이 우상숭배와 가난한 자를 돌아보지 않는 이유(이 둘은 동전의 양면임) 때문에 나라를 상실한 것을 기억하면 이 우선 순위는 성경적이라고 본다(암 6:4, 7, 7:11, 17, 호 8:1-6, 9:1-3).<sup>76)</sup>

셋째로, 기회의 공평한 균등과 직장 내 경제 민주주의는 성경적 경제정신에 합치한다고 본다. 먼저 구약의 안식년에 빚을 탕감해 주는 것(신 15:1-3), 특히 회년에 땅을 원래의 소유자에게 돌려주는 것(레 25:8-13) 등은 가난한 부모 밑에서 태어난 세대에게도 공평한 기회를 제공해 주는 좋은 제도라고 볼 수 있다. 또한 새로운 하나님의 공동체 안에서는 자유인과 종이 없다는 혁명적 선언(갈 3:28)을 경제생활에 적용해 볼 때, 이는 사회 구성원이 어떤 소득 계급에 속하든지 똑같이 본인의 은사와 재능 또한 노력에 따라 지위와 직책을 얻을 수 있는 공평한 기회를 제공하는 것이라고 볼 수 있다.

또한 하나님께서 인간을 사회적 존재 또는 공동체적 존재로 만드셨다. 아담을 만드시고 하와를 ‘돕는 배필’로 주셔서 문화창조 사역을 같이 하게 하셨다(창 2:18). 바울이 하나님의 새 공동체 안에 들어온 상전과 종에 대한 권면을 보면 단순한 계급조직의 질서를 잡는 데 있지 않음을 알 수 있다(엡 6:5-9, 골 3:22-4:1). 또한 바울은 상전 빌레몬에게 도망나온 종 오네시모를 ‘사랑받는 형제’로 간주할 것을 권면한다. 이런 원리를 오늘의 직장생활에 옮겨 본다면 가장 가깝게 접근하는 경제공동체의 모습은 피고용인이 하나의 생산요소로 전략하지 않고, 함께 민주적으로 주요 사항들을 결정하며, 그 결정에 따라 질서있게 협력해 가는 것일 것이다.<sup>77)</sup>

넷째로, 공공협력 경제체제를 형성해 나가는 것 역시 성경적, 신학적 지지를 받을 수 있다.<sup>78)</sup> 공공협력 경제는 개인의 자유 추구하고 공익 혹은 공동

Politics, London, SCM, 1988을 참조하라.

76) Ronald J. Sider, *Rich Christians in an Age of Hunger*, London, Hodder and Stroughton, pp. 50-54.

77) Hay, *Economics*, pp. 74-75. 삼위일체 하나님의 협동적 사역을 모형으로 삼아 경제민주주의 원칙을 추론해 낸 Meeks, *God*, pp. 132-134, 154, 155를 참조하라.

78) 여기서 ‘공공협력체제’라 함은 시장이나 정부 중 하나에 의해서 혹은 둘의 혼합

선을 대화와 설득을 통해서 조화시켜 나가려고 노력하는 경제이다. 이런 경제이념의 신학적 근거는 우선 이 세상의 속한 모든 것은 근본적으로 개인이나 특정 그룹의 소유가 아니고 하나님께 속했다는 사실이다(시편 24:1, 신 10:14). 이 점에서 안병무의 공(公) 사상은 상당히 의미가 있다고 본다.<sup>79)</sup> 물론 공(公) 사상은 사유재산을 모두 국유화하는 것을 의미하지는 않는다. 강원돈의 주장처럼 ‘공동체의 소유가 개체에 대해 낯선 것이 되지 않고 개체의 소유가 공동체의 이익 위에 군림하지 않는 소유형태’를 함의하고 있다고 볼 수 있다.<sup>80)</sup> 이런 근본적인 이해 위에 경제활동을 해 나갈 때 ‘공동체의 발전이 개체의 인간적 실현의 근거가 되고, 개체의 창조적이고 책임있는 활동이 공동체 발전의 전제가 되는 사회형태’를 이룰 수 있게 되는 것이다.<sup>81)</sup> 사실상 이스라엘 백성의 정치·경제는 그 당시의 역사적 조건 속에서, 이러한 공공협력 경제체제를 실현시켜 보려 했던 노력으로 이해할 수 있는 것이다. 교회 또한 하나님의 집(oikos)으로 이러한 공공협력 경제활동을 함으로써 하나님의 경제(oikonomia tou theou)를 실현할 사명이 있다(엡 1:9-2:19). 더 나아가서는 세상의 빛으로 공적 경제를 변화시켜 나갈 사명이 있는 것이다.

마지막으로, 경제적 불평등은 정당화를 요구한다는 원리이다. 그렇다면 게으른 자는 굶주리고 부지런한 자는 부자가 된다는 성경의 가르침은 어떻게 이해해야 하는가?<sup>82)</sup> 게으름과 부지런함에 대한 성경의 교훈은 개인적인 경제윤리 차원에서 주어진 것이지, 사회 전체의 경제생활을 어떻게 공적으

---

에 의해서 경제가 운영되지 않고, 경제활동의 제 단위들이 공익에 깊은 관심을 기울이며, 상호간 협력하며 더 나아가서는 외부 그룹들 그리고 정부와 공조하는 체제를 말한다. 결국 이런 체제에서는 기업이 이윤 획득에만 초점을 맞추지 않고 장기적인 공익을 위하여 때로는 손해도 감수하게 된다(Boswell, *Community*, pp. 68-76.)

79) 안병무, 「민중신학이야기」, 한국신학연구소, 1988, p. 203. 강원돈은 이 공 사상에 기초해서 대안적 경제체제에 대한 대강의 윤곽 등 몇 가지 규준과 준칙을 중심으로 해서 제안한다. 강원돈 “사회주의와 민중신학”, 「예수 민중 민족」, 한국신학연구소, 1993, pp. 669-674 참조

80) 강원돈, 앞의 논문, p. 672.

81) 앞의 논문, p. 672.

82) 잠 6:9-11, 10:4, 12:24, 18:9, 19:25; 마 25:26-30; 살후 3:10, 12.

로 정의롭게 운영할 것인가를 다루고 있는 것은 아니다. 따라서 빈부의 차, 경제적 불평등을 사회적 차원에서 다룰 때는 성경의 다른 부분에서 조명을 받아야 하는 것이다. 이스라엘에게 주어진 경제에 관련된 법들, 예언자들의 경제문제에 대한 날카로운 책망 속에는 위에서 언급한 개인윤리적 차원이 전혀 반영되어 있지 않다는 것은 대단히 중요한 빛을 우리에게 준다. 사회의 구조적 견지에서 볼 때는 어떤 이유로 부자가 되고 가난한 자가 됐건 간에, 가난한 자가 사회의 떳떳한 구성원답게 살지 못하는 한, 부는 정당화할 수 없고, 책망의 대상이 되고 만다. 이런 맥락이 아니고서는 메시아의 도래를 내다보며 ‘우리는 자를 좋은 것으로 배불리셨으며 부자를 공수로 보내셨도다’고 외친 마리아의 찬양을 이해하기란 어려운 것이다(눅 1:53). 또한 자본주의적 시장경제를 생각할 때 별 노력 없이 큰 부자가 되는 경우도 있고, 그야말로 최선을 다했는데도 낭패를 맛볼 수 있는 것이 현실이다.<sup>83)</sup> 또한 자신의 성공의 배후에는 보이지 않는 곳에서의 많은 사람의 협조와 여러 사람의 잘 측정되지 않는 희생이 있음을 인지할 수 있어야 한다. 그러므로 우리는 프레스톤의 주장에 동의한다. “기독교인에게 있어서 거증(舉證)의 책임은 불평등에 있는 것이다.”<sup>84)</sup>

그렇다면 어떤 경우에 불평등은 정당화될 수 있는 것일까? 유일한 조건은 그 불평등으로 말미암아 가장 가난하고 소외된 계층의 사람이 더 유익을 얻을 수 있어야 한다는 것이다. 하나님의 관심은 언제나 그 사회의 가장 가난한 사람들에게로 향하기 때문이다(마 25:31-46, 렘 22:16). 또한 불평등의 정도는 절대적인 기준으로만 측정할 수 있는 것이 아니다. 가난한 자의 ‘자기 존경’이라는 측면에서 볼 때, 불평등의 간격은 깊이 숙고해 볼 일이다.

83) Hayek, 앞의 책, p. 71. Samuelson, *Economics*, p. 751: “가장 공적이 있는 사람이 필요한 것을 얻을 수 있도록 확실히 보장해 주는 보이지 않는 손이 시장에 존재하는가? 그렇지 않다. 사실상 경쟁적인 시장은 가장 공평한 사람이나 혹은 가장 공적이 있는 사람이 꼭 수입을 얻고 소비를 할 수 있도록 보장해 주지 않는다. 단지 시장경제에서 이루어지는 소득과 소비의 분배는 부모에게 물려받은 시초의 재능과 부 그리고 차별, 노력, 건강 및 운과 같은 여러 가지 요소를 반영해 준다.”

84) Proston, *Religion and Persistence*, p. 99.

부자와 가난한 자의 간격이 엄청날 때 과연 가난한 자가 사회 구성원의 일원으로 정당하고 건강한 자기 존경심을 갖고 의미있는 삶을 살아갈 수 있겠는가 하는 문제이다. 하나님은 영혼만 만드시고 몸과 물질은 어디서 우연히 생긴 것이 아니다. 템플이 예수님의 성육신을 말하며 기독교야말로 모든 종교들 중에서 가장 명백히 물질주의적인 종교라고 한 말은 의미심장하다.<sup>85)</sup> 그렇다면 인간이 자기 자신을 적절하고 건강하게 사랑하고 존중할 수 있려면 적절한 수준(절대적인 면과 상대적인 면을 포함해서)의 소득이 필요한 것은 자연스러운 것이다. 이런 문맥에서 부의 축적을 금하는(신 17:16 이하) 계명이나, 많은 부를 쌓아둔 자들을 예리하게 책망하는 예언자들의 말씀 속에서 평등주의적 사상을 우리는 간파할 수 없다. 빈부의 극심한 차이로 가난한 자들로 하여금 자기 존경심을 상실하게 하고, 위화감을 갖게 하는 사회는 정의로운 사회라고 볼 수 없다. 물론 우리는 수학적으로 불평등의 한계를 측정할 수는 없다. 그러나 이런 평등의식을 갖고 함께 노력하는 것은 대단히 중요한 것이다(고후 8:9-15, 출 16:18).<sup>86)</sup>

## VI 맺음말

우리는 지금 엄청난 경제 위기에 봉착해 있다. 이 위기를 어떻게 헤쳐 가

---

85) William Temple, *Nature, Man, and God*, New York: MacMillan Co., 1949, p. 478. Jose Miguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics*, London: SCM, 1983, p. 80에 언급돼 있다. 바울신학의 육체적인 요소(bodiliness)에 대한 설명은 Hinkelammert, *The Ideological Weapons*, pp. 127-133을 참조하라.

86) 바울의 평등사상을 확인하기 위해선 Tawney, *Equality*, London: George Allen & Unwin, 1931/1983, p. 56: “중요한 것은 … [평등-역자]이 완전히 성취되어야만 한다는 것이 아니고 그 목표를 이루기 위해 신실하게 노력을 해야 한다는 점이다… 불평등이 악임을 확인하는 사회는, 그 악을 완전히 진압할 수 없다는 사실 때문에 경고를 받을 필요는 없다. 독소를 깨닫고 해독제로 이미 자신을 무장시켰기 때문이다. 불평등에 대한 경의를 제거함으로써, 불평등은 이미 그 침을 상실해 버렸기 때문이다.”

느냐에 따라서 우리 사회의 미래의 모습이 결정될 것이다. 경제 사회의 변화는 위기의 때에 가장 심도 있게 이루어진다. 그러므로 지금은 뜻있는 이들에게 절호의 기회인 것이다. 그러나 오늘의 현실을 보면 한국은 안팎으로 신자유주의적 성향을 가진 이념들의 일방적인 대세에 눌려 숨을 제대로 못 쉬고 있다고 해도 과언이 아니다. 물론 여기 저기에서 다른 목소리가 들려 오지 않는 바는 아니다. 그러나 너무 미약하다. 교회와 그리스도인들은 이때 민족의 아픔, 작은 자들의 아픔을 가슴에 끌어안고 고민을 해야 한다. 과연 이러한 때에 세상의 빛이 된다는 것은 무엇을 의미하는가?

우리는 먼저 일반 사회의 경제체제의 변혁을 신앙적 성찰의 중요한 주제요, 실천의 장으로 깊이 받아들이 수 있어야 한다. 그리고 이를 성취하기 위해서는 복합적이면서도 효과적인 방법론에 숙달되어야 한다. 실천과 이론의 상호 역동적 관계를 인지하고 있어야 한다. 또한 그런 역동적인 움직임 속에서 경제정의에 대한 사회철학적 이해를 다듬을 수 있어야 한다. 그럴 때 우리는 이 세상 속에서 설득력을 발휘할 수 있는 기반을 닦을 수 있는 것이다. 그래서 하이엑스와 롤즈를 살펴 보면서 경제정의의 원칙들을 정립해 보았다. 또한 신자유주의적 경제체제에 대한 균형잡힌 사회과학적 분석 작업이 필요하다. 신자유주의적 시장경제 체제가 총량적 효율성을 성취하는 데는 현재까지의 경제체제 중에서 가장 효과적이라는 것은 역사 속에서 검증이 된 바이다. 한편 사회주의적 경제학의 눈을 통해서 볼 때 이 체제 안에는 노동에 대한 자본의 착취가 내재되어 있음을 잊지 말아야 한다. 또한 경제정의는 총체적 효율성을 전적으로 배제하지는 않지만 그 이상의 가치를 요구한다. 그것은 자유, 평등, 공동체성의 가치들이다. 이러한 가치와 그 위에 세워진 경제정의 원칙들은 그리스도인들이 지지할 수 있는 것들을 살펴보았다.

그러므로 그리스도인은 단일하게 세계적인 신자유주의적 흐름 속에 자신을 맡길 수만은 없다. 우리는 기독교적인 대안으로 민주 공동체를 제안한다. 이는 현 시점에서 자본과 노동의 관계를 동반자의 관계로 재정립하고 개인의 자유 및 시장경제의 총량적 효율성과 경제정의의 공동체적 요구를



아우를 수 있는, 실현 가능한 제도라 믿어지기 때문이다. 이 제도는 그리스도인만이 지지할 수 있는 하나님 나라의 체현 그 자체도 아니고 불변의 제도도 아니다. 다만 오늘의 시점에서 그리스도인이 다원화되고 세속화된 사회에서 시도해 볼 수 있는 최선의 제도로 믿는 것뿐이다. 중요한 것은 실천으로 검증해 보는 것이다. 실천은 용기 있는 결단과 국민·국가적 그리고 세계적 연대를 필요로 한다. 이 작은 글이 그것을 끌어내는 데 조금이라도 이바지할 수 있기를 바라는 마음이 간절하다.

## 참고문헌

- Andrew Kirk, *Liberation Theology: An Evangelical view from the Third World* (Basingstoke: Marshall Morgan & scott, 1979/85)
- Chandran Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, NY : Harper Torchbooks, 1975.
- John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford : Blackwell, 1990.
- Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Milbank's Theology and Social Theory Beyond Secular Reason," *Scottish Journal of Theology*, vol. 46, 1993.
- Raymond Plant, *Modern Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.
- R. Preston, *Explorations in Theology* 9, London: SCM Press, 1981.
- , *The Future of Christian Ethics*, London, SCM, 1987.
- R H. Roberts, "Transcendental Sociology?: A Critique of John

이병천, 김균 편, 「위기 그리고 대전환: 새로운 한국경제 패러다임을 위하여」, 서울, 당대, 1998.

이주희, “IMF 위기에 대한 정치경제학적 해석”, 「경제와 사회」 38호 1998/여름.

장상환, “국제금융기관의 본질과 IMF 경제체제”, 「신학사상」 100호 기념 학술강연, 1998.

——, “김대중 정권의 경제정책의 성격과 전망”, 「경제와 사회」 38호, 1998/여름.

조희연, 「한국의 민주주의와 사회 운동」, 서울, 당대, 1998.

최장집, “한국 정치경제의 위기와 대안 모색 : 민주적 시장경제를 중심으로”, 「사상」 1998/여름.

헨리 조지 저, A. W. 매드센 옮김, 김윤상 옮김, 「진보와 빈곤」, 서울, 도서출판 무식, 1988/92.



#### ■ 박득훈 ■

1952년 서울 출생. 연세대 경제학과 졸업. 영국 London Bible College 졸업(B.A.). University of Durham에서 기독교사회 윤리로 박사학위 취득. 기독교윤리실천운동에서 신학위원회 위원으로 활동. 현재 웨스턴민스터신학 대학원 출강. 재건서울교회 동역목사.