

2015 기윤실 포럼

# 양극화

해소를 위한 성서적 실천

2015년 11월 27일(금) 오후2시  
사교육걱정없는세상 대강당

- ▶ 주최 기독교윤리실천운동
- ▶ 협력 기독교세계관학술동역회, 뉴스앤조이, 목회사회학연구소, 복음과상황



**발행일** \_ 2015년 11월 27일  
**발행인** \_ 홍정길  
**편집인** \_ 조제호  
**편 집** \_ 박진영  
**발행처** \_ (사)기독교윤리실천운동  
서울시 용산구 한강대로 54길 30, 401호(세대빌딩)  
Tel\_ 02-794-6200 Fax\_ 02-790-8585  
E-mail\_ cemk@hanmail.net  
[www.cemk.org](http://www.cemk.org)

\* 본 자료집은 기윤실 홈페이지 자료실 또는 기윤실 블로그에서 행사 이후 PDF 파일로 내려 받으실 수 있습니다.

2015 기윤실 포럼

# 양극화

해소를 위한 성서적 실천

2015년 11월 27일(금) 오후2시  
사교육걱정없는세상 대강당

- ▶ 주최 기독교윤리실천운동
- ▶ 협력 기독교세계관학술동역회, 뉴스앤조이, 목회사회학연구소, 복음과상황

# 행사 순서

시간	프로그램	진행 및 강연자
2:00-2:20	인 사 말	<b>백종국</b> 공동대표 (기윤실, 경상대 정치외교학과 교수)
2:20-2:50	주제발제 1	<b>김근주</b> 전임연구위원 (기독교연구원 느헤미야)
2:50-3:20	주제발제 2	<b>차정식</b> 교수 (한일장신대학교 신학부)
3:20-3:50	주제발제 3	<b>고재길</b> 교수 (장신회신학대학교 기독교와문화)
3:50-4:30	토론 및 질의응답	

## ■ 주제발제

1. 구약에서 살펴 본 공평과 정의의 개념  
김근주 전임연구원 \_ 기독교연구원 느헤미야 07
2. 사회 양극화와 평화에 대한 신약성서적 통찰  
차정식 교수 \_ 한일장신대학교 신학부 17
3. 사회 양극화 해소를 위한 기독교윤리적 모색  
고재길 교수 \_ 장로회신학대학교 기독교와문화 27

## ■ 기윤실 교회신뢰운동 소개

## ■ 기독교윤리실천운동 소개



## 구약에서 살펴 본 공평과 정의의 개념<sup>1)</sup>

김근주 전임연구위원 | 기독교연구원 느헤미야

그리스도인들에게는 아주 익숙한 비유이지만, 사실 성경 전체에서 하나님 백성과 이스라엘의 관계를 포도나무에 비유하는 것은 그리 많지 않다. 이사야 5장1-7절, 시편 80편, 그리고 에스겔 17장 7-10절 등이 이에 해당하는 대표적인 본문들이다(참고 사 27:2-6; 렘 2:21; 12:10; 겔 15:1-8; 호 10:1). 그러나 대부분의 본문들은 포도원 혹은 포도나무에 임한 재앙에 초점이 있는 반면, 이사야서 5장의 본문은 이러한 재앙이 임하게 된 까닭을 강조하여 다루고 있다는 점에서 두드러지며 다른 포도원과 포도나무 본문의 기초가 된다고 할 수 있다. 주제적인 면뿐 아니라, 본문의 형성 시기에 있어서도 가장 이른 시기를 대변하고 있다는 점에서도 이사야서 5장의 본문은 포도원에 관한 구약 본문 전체의 배경이 되는 본문이라고 할 수 있다. 특히 하나님과 그 백성의 관계를 이렇듯 포도나무에 비유하는 것은 고대 근동의 문헌들에서는 유례를 찾아볼 수 없다는 점에서도 이사야서 5장의 포도원의 노래 본문은 특별하다. 그러므로 요한복음 15장과 같은 포도나무 비유의 근본적인 배경은 이사야 5장이라고 할 수 있다.

이사야 5장에 등장하는 포도원의 노래는 포도원 주인이 포도원에 기울인 정성을 여러 동사들을 통하여 상세하게 노래하고 있다. 이러한 모든 정성의 결과는 뜻밖에도 이 포도나무에 맺힌 “들포도”로 나타난다는 점에서, 기대와 예상이 무참하게 짓밟히는 반전을 보여준다. 포도원주인이 포도원에 대해 제기한 재판의 형식을 띠고 있는 3절 이하의 본문을 통해 포도원 주인은 이 포도원을 뒤엎기로 결정하며 이 포도원에 대한 주인의 행동 역시 상당히 인상적인 일련의 동사들을 통해 표현된다. 그야말로 주인은 이 포도원

1) 이 글은 남기업 외, 『희년, 한국사회, 하나님나라』(홍성사, 2010)에 실린 필자의 글을 조금 고치고 줄인 글임을 밝혀둔다.

을 아무런 기대할 것이 없을 정도로 완벽하게 황폐케 한다. 마지막 7절은 포도원의 노래에 대한 풀이로서, 이 노래를 통해 하나님께서 이 백성 이스라엘에게 이르는 말씀이 선포된다. 포도나무를 심고 최선을 다해 가꾼 주인이 그에 합당한 좋은 포도 열매를 기대하듯이, 이스라엘과 유다라는 포도나무를 심고 가꾸신 하나님께서 이들에게도 좋은 열매 맺기를 기대하신다. 그러면 하나님께서 그 돌보시고 인도하신 백성들에게 원하시는 것은 무엇인가? 이사야서의 본문은 포도열매에 해당하는 것이 “공평과 정의”임을 명확하게 제시한다. 공평과 정의가 무엇인지는 이 표현들의 반대 개념이 무엇인지를 보면 알 수 있다. 그것들은 “포학(폭력)과 부르짖음”이다. 이러한 폭력과 부르짖음은 사 3:13-15에서 볼 수 있다. 5장의 말씀에 따르면 하나님께서 그 백성에게 원하시는 것은 공평과 정의이다. 하나님께서 불러내시고 구별하신 하나님의 백성들에게 찾으시는 열매는 다른 아닌 공평과 정의인 것이다. 그러므로 공평과 정의는 어떤 사회적인 실천 또는 구제의 차원을 말하는 것과는 거리가 멀다. 이것은 하나님께서 그 백성에게 원하시는 전부이다.

## 1. 공평과 정의

공평과 정의는 기본적으로 관계적 개념이다. 이에 해당하는 히브리말은 “미슈파트”와 “쩌다카”이다. 대부분의 구절들에서 “미슈파트와 쯤다카”의 순서로 나오고, 창 18:19; 신 33:21; 시 33:5; 시 37:6; 72:2; 89:14; 103:6; 잠 1:3; 2:9; 8:20; 16:8; 21:3; 사 58:2; 렘 22:13; 호 2:19에서는 순서가 바뀌어 있다. 이 어구는 구약성경에 빈번하게 등장하지만 번역 성경에서 여러 단어들로 번역되었기 때문에 이 어구의 중요성이 잘 인식되지 않고 있다. 개역개정판에서는 대부분의 경우 “정의와 공의”로 번역되어 있지만, 여전히 몇몇 경우들에는 다양하게 옮겨져 있다: 창 18:19(“공도와 의”-개정초판들에서는 “공의와 정의”); 신 33:21(“법도와 공의”); 시 36:6(“심판과 의”); 37:6(“공의와 의”); 72:1(“판단력과 공의”); 103:6(각각의 복수형들이 쓰이면서 “공의와 심판”); 잠 8:20(“공의와 정의”); 사 56:1(“정의와 의”); 58:2(“규례와 공의”).<sup>2)</sup>

이 두 단어의 각각의 의미에 대해서는 위에 소개하였던 개역 성경의 여러 표현들과 본문들에서 짐작할 수 있다. “쩌다카”는 인간의 절대적인 윤리 기준을 의미하는 것이 아

2) 개역한글판에서는 거의 원칙이 없이 번역되었다고 할 수 있다. 의와 공도(창 18:19); 공의와 법도(신 33:21); 의와 공(삼하 8:15; 왕상 10:9; 시 99:4); 공의와 심판(욥 37:23); 정의와 공의(시 33:5); 의와 판단(시 36:6); 의와 판단력(시 72:1); 의와 공의(시 106:3); 의와 공평(잠 21:3; 사 1:27; 5:7; 32:16; 56:1; 59:9); 정의와 공평(사 9:7; 렘 4:2; 22:3; 23:5); 정직과 공평(렘 9:24); 의리와 공평(렘 22:15); 의와 법(겔 18:5,19,21,27; 33:14,16); 공의와 공평(겔 45:9); 정의와 공법(암 5:7,24; 6:12).



니다. 이것은 기본적으로 관계적인 개념이며, 이스라엘에게 있어서 가장 중요하고도 기본적인 관계가 하나님 그리고 이웃임을 생각할 때, 하나님과 이웃에 대해 어떤 관계를 맺는가에 연관된 개념이다. 하나님께서 명하신 규례를 따라 올바르게 살아갈 때 그는 의롭다(신 6:25). 아브라함은 하나님께서 요구하시는 바 올바른 믿음의 행위를 보였고, 하나님은 이것을 그의 의로 여기셨다(창 15:6). 이 의로움은 하나님께서 명하신 규례에 대한 믿음에서 비롯된 순종과 준수에서 주어지는 의로움이며 그런 점에서 하나님과의 올바른 관계에서 비롯된 의로움이라고 할 수 있다. 보다 쉽게 말하면 하나님의 말씀에 대해 자신의 판단으로 판단하거나 제한하지 않고, 하나님의 말씀에 마음을 같이 하는 것을 일러 하나님께서 보시는 사람의 의로움이라고 할 수 있다. 아브라함은 자신의 형편을 생각하면 하늘의 별처럼 자손이 많아지리라는 말을 결코 믿을 수 없을 것이다. 그러나 하나님께서 그리 말씀하시니 자신의 가능성이 아니라 하나님의 말씀을 따라 그 말씀을 믿은 것이며, 하나님께서는 이것을 아브라함의 의로 여기셨다. 나의 경험과 수준으로 하나님을 제한하지 않고, 우리의 처지를 따라 제약하지 않고, 하나님께서 말씀하시면 그것이 현실인 줄 믿는 것이며, 그를 소망하고 기대하는 것이다. 그것이야말로 사람의 의로움이다. 사람이 하나님과 맺을 수 있는 올바른 관계의 핵심이다. 사람이 무엇으로, 어떤 행위로 하나님을 기쁘시게 할 수 있을 것인가? 사람의 그 어떤 것보다 하나님은 강하고 크시며 위대하시다. 그러므로 사람이 드릴 수 있는 최선은 하나님을 믿는 것이며, 하나님의 행하심을 신뢰하는 것이다. 그리고 이것이 바울이 증거하고 있는 믿음으로 얻는 의로움이기도 하다.

한편 어떤 사람이 이웃에게 대해 “찌다카/체데크”를 행한다는 것은 그가 이웃에 대해 올바른 관계를 맺는다는 의미이다(시 15:2). 그래서 그는 이웃을 참소치 않으며, 행악치 않고, 훼방치 않는다(시 15:3-5). 주리고 어려운 사람을 보고 불쌍히 여기는 마음을 품고 그들을 도울 때, 그는 의로운 사람이다(사 58:8-9; 겔 18:5-9). 에스겔 18:5-9에서 “법과 의”로 번역된 용어는 “미슈파트”와 “찌다카”며 이를 행하는 자는 “의인”(צדיק)이다. 결국 “찌다카”는 이웃에 대한 올바른 행실 곧 이웃을 긍휼히 여기는 삶과 연관되어 있음을 알 수 있다. 이웃에 대한 이러한 진실한 자세는 경제적인 거래에서도 일관되어야 한다. 그래서 이스라엘 상거래의 기본은 “찌다카의 저울”이다(레 19:36; 신 25:15; 겔 45:10). 그런 점에서 사람과 사람 사이의 의로움은 이웃을 내 몸과 같이 여기는 것이다. 누군가가 나에게 돈을 빌렸고 그 저당으로 그의 옷가지를 받았다 하더라도 해 질 때에는 그에게 돌려준다. 그래야 그 사람이 추위 속에 옷을 입고 잘 것이기 때문이다. 이렇게 이웃이 당한 어려운 처지에 마음을 같이 하여 옷을 돌려줄 때, 이것이 그 사람에게 “찌다카”가 될 것이다(신 24:13). 그런 점에서 “찌다카”는 마음이면서 동시에 행동임을 알 수 있다. 이웃과 공감한다

면 어떻게 그에 부합한 행동을 하지 않을 수 있을까? 나는 비록 불행한 일을 당하지 않았더라도 마치 내가 그 일을 당한 것처럼 함께 슬퍼하고 우는 것이 이웃을 향한 의로움이며, 내가 싫은 일을 이웃에게 시키지 않고, 내가 대접받고 싶은 대로 남에게 대접한다. 왜냐하면 내 이웃을 내 몸처럼 여기기 때문이다. 그러므로 예수께서 말씀하신 황금률은 실상 구약성경이 증거하고 있는 “째다카”를 의미한다는 것을 알 수 있다.

아울러 하나님의 행하심을 가리켜 “째다카”를 사용하기도 한다. 시편 71편 2절에서 시편기자는 “주의 의(째다카)로 나를 건지시며 나를 풀어 주시며 주의 귀를 내게 기울이사 나를 구원하소서” 라고 기도한다. 여기에서 하나님의 “째다카”야말로 시편 기자가 의지하고 사모하는 근거임을 볼 수 있다. 의로우신 하나님께서는 사람을 보시고 사람의 형편과 처지의 곤고함을 보시며 불쌍히 여기신다. 사람의 중보자 없음을 보시고 안타까워하신다. 예수께서 이 땅에 계실 때에 목자 없는 양과 같이 방황하는 무리를 보시고 불쌍히 여기셨던 것에 비교될 수 있다(마 9:36; 막 6:34). 하나님께서 사람을 불쌍히 여기시며 사람의 처지에 같은 마음을 품으신 것이 하나님의 의로움이시니, 그런 점에서 하나님의 의로우심은 사람이 하나님께 도움을 청할 근거가 된다. 시편 구절에서도 볼 수 있듯이, 하나님의 의로우심은 그의 구원과 동의어라고 할 수 있다.

그러므로 “째다카”는 마음을 같이 하는 것 동의하는 것과 연관된다. 하나님께서 주신 말씀에 마음을 같이 하여 따르는 것이 하나님께서 보시는 인간의 의로움이다. 그리고 인간의 처지를 보고서 하나님께서 불쌍히 여기시고 바로잡으시고 건지시는 것이 하나님의 의로움이며 그래서 많은 경우 하나님의 “째다카”는 하나님의 구원과 같은 의미를 지닌다(사 56:1; 62:1). 이웃에 대해 정의를 행한다는 것은 단지 불의를 보고 참지 못함만이 아니라, 다른 이의 어려운 처지에 대한 긍휼이 우선이다. 그래서 일반적인 정의 개념에서 구약의 “째다카”는 긍휼이 포함된 개념이라고 할 수 있다. 요즘 식으로 표현하면 “공감”으로 표현할 수 있을 것이다.

그에 비해 “미슈파트”는 하나님의 법도에 근거해 이루어지는 올바른 사회 질서를 가리킨다. 그런 점에서 이 단어는 ‘법, 재판, 규제 혹은 심판’까지 넓은 의미 영역을 지니게 된다. “째다카”와 “미슈파트”가 다루어지는 구약에서의 주된 현상은 다름 아닌 “성문”이다. 성문은 이스라엘의 공동체 생활의 중심지로서, 누군가의 덕행에 대한 공개적인 칭찬이 이루어지기도 하고(잠 31:23), 거래가 이루어지기도 하며(왕하 7:1), 때로 우물이 존재하기도 했다(삼하 23:15). 그러나 성문의 가장 중요한 기능은 ‘재판’이었다. 보아스가 성문에서 장

로들에게 문제를 이야기하고 롯을 아내로 맞아들였다(룻 4:10이하). 그의 말을 들은 장로들과 모든 백성들이 증인이 되어 문제가 된 상황을 판결하고 해결한다(룻 4:11; 신 25:7). 부모에게 문제가 되는 자녀가 있어 징계하여도 듣지 아니하면 그 부모는 그 아이들 데리고 성문으로 가서 성읍의 장로들에게 자초지종을 고한다. 장로들은 이를 듣고 판정하며 장로의 판정을 따라 성읍 사람들이 집행한다(신 21:18-21). 부부 간에 문제가 생긴 경우에도 이 같이 성문으로 나가서 성읍 장로들에게 아뢰고 그에 합당하게 판결한다. 장로들의 판결의 권위는 절대적이었으며 사람을 살릴 수도 있고 죽일 수도 있었다(신 22:13-21). 이것이 이스라엘 가운데 죄를 제거하는 과정이다. 그런 점에서 성문에서 올바른 판결이 내려지지 않으면 사회 전체에 죄가 만연케 된다. 가령, 누군가가 자신의 가난한 처지로 인해 억울한 일을 겪게 되었을 때, 그는 성문으로 나아가 성읍의 장로들이 앉은 곳에서 호소한다. 그의 이웃들은 그의 억울한 사정을 듣고 그를 불쌍히 여기면서 그를 위해 옳고 그른 것을 증언해준다. 이렇게 행하는 것을 가리켜 ‘쩌다카’를 실행하는 것이라고 말할 수 있다. 성읍의 장로들은 이 호소를 듣고 무엇이 옳고 그른지 판결하되, 이 가난한 사람을 억울케 한 사람들의 외모나 그들이 몰래 가져다주는 뇌물에 현혹되지 않은 채 곧게 판결해야 한다. 이러한 판결이야말로 “미슈파트”를 행하는 것이며, 이렇게 해서 그 가난한 자의 억울함이 풀려질 때, 그 사회는 “미슈파트”가 살아있는 사회, “쩌다카”와 “미슈파트”가 실행되는 사회인 것이다. 그런 점에서 외모와 뇌물은 이 판결을 굽게 하는 최대의 방해요소이다. 외모와 뇌물에 좌우되지 않는 재판은 공의로운 재판이다.

네 하나님 여호와께서 네게 주시는 각 성에서 네 지파를 따라 재판장과 지도자들을 둘 것이요 그들은 공의로 백성을 재판할 것이니라 너는 재판을 굽게 하지 말며 사람을 외모로 보지 말며 또 뇌물을 받지 말라 뇌물은 지혜자의 눈을 어둡게 하고 의인의 말을 굽게 하느니라 너는 마땅히 공의만을 따르라 그리하면 네가 살겠고 네 하나님 여호와께서 네게 주시는 땅을 차지하리라(신 16:18-20)

그러나 외모와 뇌물에 따른 판결로 인해 그 억울함이 풀려지지 않을 때, 억울한 사람들은 이제 그 하나님께 부르짖는 것 외에는 달리 의지할 데가 없다. 그래서 하나님께 부르짖으면 하늘에 계신 하나님이 그 부르짖음을 듣고 친히 미슈파트를 세우시며 불의를 징벌하고 책망하며 나아가 때로 그 성읍 전체를 진멸하신다. 소돔과 고모라가 겪은 일은 바로 그러한 부르짖음의 결과이다. 이방인, 고아, 과부를 압제할 때 그들이 부르짖으면 하나님께서 들으신다. 여기서의 부르짖음은 법적 도움을 위한 부르짖음이다(롤프 렌토르프, 하경택 옮김, 「구약정경신학」, 181p). 그러므로 이들이 법정에서 제기하는 소

송은 부르짖음이다. 가난한 자들의 소송은 부르짖음이다. 그것을 세상 법정이 제대로 다루지 않으면 하나님께서 다루시며 진멸하실 것이다.

‘재판하다’는 구약에서 대체로 ‘다스리다’는 의미와 동일하다고 할 수 있다. 재판은 통치자의 가장 중요한 업무 사항이라고 할 수 있다(잠 31:8-9). 재판이 제대로 이루어지지 않는다면, 사람들의 억울한 사정은 해결되지 않을 것이다. 그러면 세상에 사사로운 복수가 확산되든지, 오로지 힘을 키워 억울하고 분한 일을 당하지 않기 위해 애쓰는 세상이 될 것이며, 그러한 세상은 약한 자들에게는 지옥과 같은 세상일 것이다. 이 모든 일은 재판 기능의 약화와 쇠퇴에서 비롯된다. 그러므로 국가 권력이 존재하는 가장 중요한 이유는 미슈파트의 구현, 억울한 일이 없도록 법적·제도적 틀을 마련하는 것이다. 그 점에서 국가 권력은 하나님께서 세우신 이들이라고 할 수 있는 것이다. 그들은 그 부분에서 하나님을 대신하여 일을 하고 있다.

이스라엘의 미슈파트와 켄다카 준수 여부는 그 사회의 가난하고 약한 사람들을 통해 정면으로 드러난다. 성문에서 궁핍한 자를 억울케 하면 하나님께서 명하신 공의(미슈파트)가 세워지지 못한다(암 5:12,15). 이렇게 궁핍한 자가 억울케 되는 주된 원인은 뇌물이다(암 5:12). 외모와 뇌물은 단순히 사회 정의와 연관된 어떤 요소이지 않다. 외모와 뇌물을 보지 않는 것은 매우 중요하다. 하나님께서 외모를 보신다면 우리가 어떻게 살 수 있을까? 그러면 목소리 큰 사람이 다일 것이다. 죄인을 건지시며 불쌍히 여기심도와 연관된다. 그러므로 외모와 뇌물에 좌우되지 않는 것은 단순한 윤리사항이지 않으며 하나님의 다스리심과 연관된 근본적인 사항이다.

정의를 두 당사자 사이의 관계에 초점이 있다면 공평은 이 사이의 문제가 불편부당하게 처리되는 틀과 관계된다고 할 수 있다. 그러나 이 두 단어는 곧잘 ‘공평과 정의 전체를 대표하는 의미로 쓰이기도 한다는 점도 주의해야 한다. 가령 다음과 같은 시편 구절은 이를 잘 보여준다.

“네 의(“켄데크”)를 빛같이 나타내시며 / 네 공의(“미슈파트”)를 정오의 빛 같이 하 시리로다”(시 37:6)

위 구절의 전반절과 후반절이 서로 동의 평행되어 있다는 것을 생각하면, 전반절에 쓰인 “켄데크”와 후반절에 쓰인 “미슈파트”는 사실상 동의어의 역할을 한다고 볼 수 있다. 미슈파트와 켄데크/ 켄다카는 두 단어이지만 사실 한 단어처럼 역할 한다

(hendiadys)고 말할 수도 있을 것이다. 그렇다면 이 가운데 어느 한 단어가 쓰인 경우에 실제로는 두 단어가 포괄하고자 하는 전부를 대신하고 있다고 볼 수 있기도 하다.

결론적으로 기억해야 할 것은 공평과 정의는 법대로의 세상을 의미하는 것이 아니라 는 점이다. 여기에는 그 백성을 향한 하나님의 사랑이 담겨 있다. 구약에서 공평을 의미 하는 미슈파트가 “인애” 혹은 “자비”를 의미하는 “헤세드”와 함께 쓰이는 것에서도 이 같은 사실을 확인할 수 있다. 사실, 미슈파트의 짝인 켄다카의 의미의 핵심에 있는 것이 이러한 긍휼이라고 할 수 있을 것이다.

## 2. 하나님 나라의 기둥으로서의 공평과 정의

그런데, 반드시 기억해야 할 것은 이상에서 언급되는 공평과 정의가 단지 인간적인 덕목 이 아니라는 점이다. 구약 성경은 공평과 정의가 하나님의 보좌의 두 기둥임을 말하고 있다.

“의와 공의가 주의 보좌의 기초라”(시 89:14)

“구름과 흑암이 그에게 들렸고 의와 공평이 그의 보좌의 기초로다”(시 97:2)

“그는 공의와 정의를 사랑하심이어”(시 33:5)

하나님께서 그 보좌에 앉으셨다는 것은 하나님께서 왕이 되어 통치하시는 나라, 즉 하나님 나라를 말하고 있다. 하나님께서는 친히 왕이 되셔서 다스리시되 공평과 정의로 다스리신다(시 99:4 “왕의 능력은 공의를 사랑하는 것이라 주께서 공평을 견고히 세우시고 야곱 중에서 공과 의를 행하시도다”). 그러므로 공평과 정의는 하나님의 다스리심, 하나님 나라의 핵심인 것을 알 수 있다. 하나님은 그가 행하시는 미슈파트로 말미암아 자신을 알게 하신다(시 9:16). 사람 가운데 드러나시는 하나님은 미슈파트를 행하심을 통해 드러내신다. 그러나 악인은 그 행하는 일에 스스로 걸려들게 된다. 행함을 통해 드러나시는 하나님. 그리고 그 행함은 바로 미슈파트의 행함이다.

하나님 나라에 대해서 이제까지 많은 이야기들이 있었지만, 막상 하나님 나라와 하나님의 통치를 이야기할 때 그 내용이 무엇인지는 상당히 애매했었다고 할 수 있다. 공평과 정의는 하나님의 통치의 원칙들이라는 점에서 중요하다. 하나님 나라는 공평과 정의의 나라이며, 공평과 정의는 사람을 향하신 하나님의 사랑의 다른 표현이라고 할 수 있다. 그래서

이 단어들이 곧잘 하나님의 자비하심과 사랑을 의미하는 “헤세드”와 함께 쓰이는 것을 이해할 수 있다. 우리가 하나님을 안다는 것은 하나님의 통치의 이러한 특징을 아는 것이다.

“자랑하는 자는 이것으로 자랑할지니 곧 명철하여 나를 아는 것과 나 여호와와 사랑(“헤세드”)과 정의와 공의를 땅에 행하는 자인 줄 깨닫는 것이니라 나는 이 일을 기뻐하노라 여호와와 말씀이니라”(렘 9:24)

### 3. 아브라함

하나님께서 그 백성을 공평과 정의의 삶으로 부르셨다는 것은 낯선 이야기가 아니다. 이미 이 표현들이 구약에 얼마나 널리 쓰이고 있는지 보았거니와, 그 최초는 아브라함을 부르신 목적을 설명하는 본문에서 볼 수 있다. 흔히 아브라함에 관한 말씀을 나눌 때에는 땅과 자손을 약속하신 하나님에 대해 생각하게 되지만, 창 18:18-19는 하나님이 아브라함에게 땅과 자손을 약속하신 목적에 대해 그리고 아브라함을 부르신 목적에 대해 알려주고 있다.

“아브라함은 강대한 나라가 되고 천하 만민은 그로 말미암아 복을 받게 될 것이 아니냐 내가 그로 그 자식과 권속에게 명하여 여호와와 도를 지켜 의와 공도를 행하게 하려고 그를 택하였나니 이는 나 여호와가 아브라함에게 대하여 말한 일을 이루려 함이니라”

그는 그 주신 땅에서 그 주신 자손에게 명하여 공평과 정의를 행하는 삶을 살도록 부름 받은 존재이다. 공평과 정의를 행할 공간이 필요하기에 땅이 약속되며, 공평과 정의를 행할 주체가 필요하기에 자손이 약속된다. 그런 점에서 구약성경 전체에서 강조되고 있는 기업과 자손에 대한 약속은 이 땅에 이루어지는 하나님 나라와 바로 연결되는 것을 알 수 있다.

아브라함에게 주신 약속 가운데 하나는 아브라함이 하나님의 부르심을 따라 살게 될 때에 땅의 모든 족속이 그로 인하여 복을 받게 된다는 약속이다(창 12:3). 하나님의 백성에게 주어진 땅과 자손의 약속은 하나님의 사람들만을 풍성하게 하고 그들만이 복을 누리게 하지 않고 땅의 모든 족속에게 하나님의 그 복이 넘쳐흐르게 한다. 하나님의 부르심으로 말미암아 아브라함은 땅에서 자손과 더불어 공평과 정의를 행하며 살아가며 그로

인한 복은 열방에게 미친다. 하나님께 순종함에 있어서 배타적으로 부르심을 받았고, 하나님의 복을 받음에 있어서는 배타적이지 않은 것이다. 하나님의 사람을 통해 땅의 모든 사람이 복을 받게 되는 것을 보여주는 대표적인 예는 요셉이다. 다른 사람들과는 달리 요셉의 삶은 고난에 가득 찬 삶이었지만, 그의 고난과 낮아짐을 통해 그가 이르는 곳마다 사람들은 복을 받게 된다. 애굽의 총리대신이 되었어도 요셉은 애굽의 토지 개혁을 단행하면서 모든 애굽 거주인들을 왕 앞에 평등한 이들로 세웠으며 토지를 개인의 사유로부터 해방시키되 오직 경작권만을 지니도록 하였다. 그로 인해 애굽과 인근에 살고 있던 모든 사람들이 살아날 수 있었다. 참으로 요셉의 고난과 순종은 전적으로 땅의 모든 사람- 만민을 구원하시려는 하나님의 구원 계획에서 비롯된 것이었다(창 50:20).

근동의 법들에서도 공평과 정의에 대한 요구가 있음을 이미 살펴본 바 있다. 그런데 근동 법들에서 이러한 정의는 왕들에게 요구되는 사항이었지만, 구약성경에서 이 정의는 아브라함에게 처음 주신 명령으로 등장한다. 여기에 근동법과 구약의 또 다른 차이가 있다. 구약에서 공평과 정의는 하나님의 백성의 대표라고 할 수 있는 아브라함에게 주신 법이며, 근동법과 비교하자면 아브라함과 그 후손은 왕적인 존재라고 할 수 있다. 그래서 아브라함에게 주신 명령은 하나님께서 세우신 왕인 다윗을 통해 이어져 가는 것으로 이해할 수 있다.

#### 4. 다윗

그러므로 하나님께서는 그 백성에게 공평과 정의를 지켜 행할 것을 명령하신다. 이스라엘은 그 가장 강하던 다윗과 솔로몬의 시대에도 앗수르의 세력의 반도 되지 않았다.

“만군의 하나님 여호와께서 함께 계시니 다윗이 점점 강성하여 가니라”(삼하 5:10)

“... 다윗이 어디를 가든지 여호와께서 이기게 하셨더라”(삼하 8:14)


이러한 말씀은 다윗의 이스라엘이 세계 최강국이 되었음을 의미하지 않으며 세계 최대의 면적을 지니게 되었음을 의미하지도 않는다. “만군의 여호와”는 “모든 군대의 하나님”을 의미한다. 그러나 하나님은 전쟁의 하나님이 아니다. 그래서 아예 다윗은 그러한 시도조차 하지 않는다. 앗수르와 바벨론, 세계의 강국들은 힘이 강해지면 다른 나라를 침공하고 정복하고 차지하기를 시도하지만, 다윗의 나라는 하나님이 주신 범위를 넘어서 침략을 추구하지 않았다. 그러므로 하나님 앞에서의 강성함은 세상 나라의 강성함과 다르다. 다윗이 어디를

가든지 이기게 하셨다는 사무엘하 8장 14절의 말씀에 이어지는 구절은 다음과 같다.

“다윗이 온 이스라엘을 다스려 다윗이 모든 백성에게 정의와 공의를 행할찌”  
(삼하 8:15)

다윗의 이스라엘은 모든 백성에게 정의와 공의, 공평과 정의가 이루어지는 나라이다. 이것이 하나님께서 나라를 세우시고 이스라엘을 선택하신 까닭이다. 세상에서 제일 센 나라가 되라고 부르신 것이 아니며, 세상에서 제일 큰 교회를 만들라고 부르신 것이 아니고, 세상에서 기독교인의 수가 가장 많은 나라를 이루라고 부르신 것도 아니다. 그렇게 하려면 우리는 앗수르의 방식을 배워야 할 것이다. 아하스가 나라의 위기를 겪으면서 예루살렘 성전에 앗수르의 제단을 본 뜬 제단을 만들어서 거기에서 여호와를 섬기는 것으로 그 돌파구를 모색하였듯이(왕상 16:10-16), 우리도 교회 안에 온통 앗수르의 방식, 세상 방식을 끌어들이어서 세상을 본떠서 하나님을 섬긴다고 해야 할 것이다.

하나님이 부르신 까닭은 그 나라 안에서 모든 백성들이 각자의 기업을 누리고 살면서 공평과 정의가 그 가운데서 이루어지도록 하는 것이다. 이를 생각하면 구약에서 종종 반복되는 ‘각자의 포도나무와 무화과나무 아래 거하는 삶’도 이와 연관되어 있음을 알 수 있다(왕상 4:25; 미 4:4; 숙 3:10). 각자 자신의 기업에서 자신의 가족과 더불어 살아가는 삶은 개인주의적이고 가족중심주의적인 가치관을 말하는 것이 아니라, 하나님이 주신 기업에서 그 자손과 더불어 일상 속에서 살아가는 삶을 의미한다. 그리고 이것은 레위기의 절기 본문들에서 두드러지게 강조하고 있는 “너희가 거주하는 각처에서”의 의미와 통한다(레 23:3,14,21,31). 그리고 희년은 이런저런 사정으로 자신들의 거주지를 잃어버린 이들을 위해 그 거주하는 기업을 회복시켜 그 땅에 거하게 하는 절기이다. 그러므로 하나님 백성의 표지는 크기나 넓이에 달려 있지 않되, 자신들에게 주어진 땅에서 이루어지는 하나님의 원칙, 공평과 정의를 실행하는 삶에 달려 있다.

그런 점에서 세상에서 공평과 정의를 행하는 하나님 백성들의 삶은 이 세상을 공평과 정의로 다스리시는 하나님을 본받는 삶인 것을 알 수 있다. 따라서 공평과 정의를 행하는 삶은 한 마디로 “하나님을 본받는 삶(Imitation of God)”이다. 그리고 이것이야말로 예수께서 명령하신 “그의 나라와 그의 의”를 구하는 삶의 본질이라고 할 수 있다. 



## 사회 양극화와 평화에 대한

### 신약성서적 통찰\*

차 정 식 교수 | 한일장신대학교 신학부

#### 하나님의 나라, 혹은 전복된 양극

BC 63년 로마의 폼페이에 의해 본격적으로 식민화된 유대 땅은 다양한 정치세력들이 대립·갈등하거나 유착·협력하는 가운데 이합집산하고 있었다. 로마에 빌붙은 분봉왕 헤롯 일가의 세력과 로마 총독이 정치적 리더십을 발휘하고 있었다면, 예루살렘 성전을 중심으로 사두개인들이 또 한 축을 형성하고 있었다. 그들과의 권력투쟁에서 밀린 바리새인들은 지방의 회당을 중심으로 평신도 세력을 구축하여 일반 백성들의 신망을 얻어내는 데 어느 정도 성공했다. 그런가 하면 이들의 외곽에서는 젤롯당이 무력투쟁을 통해 독립을 추구하는 노선을 걸었고, 에세네파 사람들은 타락한 예루살렘 성전을 떠나 은거하면서 종말의 분위기를 증폭시켰다. 이에 따라 그들은 정치적인 동기에서든, 종교적인 신념에서든, 나름대로 말세의 구세주로서 메시아를 대망하는 묵시적 열망의 전파에 앞장섰다. 이들의 깃발에 따라 백성들은 사분오열되었고, 통합된 구심점이 없이 전전긍긍했다. 그들의 노동은 각박했지만 그로써 생산되는 물자는 상당 부분 로마의 정치권력과 예루살렘의 성전귀족들을 위한 세금으로 바쳐졌고, 그것이 과도한 만큼 그들의 생활은 정치적으로뿐 아니라 사회 경제적으로 불안했다.<sup>1)</sup> 예수는 이와 같이 불안한 시대의 격랑을 헤치고 이 땅에 왔고, 목자 없이 유리하는 양떼와 같은 군중들 사이에 우뚝 섰다.

\* 이 글은 그동안 필자가 따로 쓴 세 편의 글 “양극의 무기물에서 다윈의 유기체로” “예수의 평화, 그리스도의 평안” “예수, 양극화의 음지를 밝히다”의 내용을 재구성한 것이다.

1) 당시 예루살렘의 사회경제적 현실 상황과 관련하여 다음의 책이 참조된다: Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1969).

폭동이 잦던 그 소외된 민중의 땅에서 예수는 가난한 자들을 위해 치열한 희망을 담아 하나님의 나라를 선포했고 제자들을 불러 세웠다. 한편으로 그는 병든 자들을 고치고 눌린 자들을 위로했으며, 다른 한편으로 그는 교활한 정치지도자들을 멀리 하고 사회의 기득권층으로 변모한 종교지도자들과 치열하게 논쟁했다. 예수에게 하나님의 나라(또는 천국)는 사후 세계의 화려한 환상을 부추기는 뿌연 추상화가 아니었다. 그것은 하나님의 말씀이 선포되는 곳, 귀신이 쫓겨나가는 그 현장에서 현재완료형은 아닐지라도 적어도 현재진행형의 사건이었다. 그는 한 시대의 양극화 시련을 타개하기 위해 고군분투한 옛적 예언자들의 전통을 이어받아, 일그러진 살롬의 질서를 바로 세우고 편중, 편향된 세상을 뒤집어 평등의 세상을 이루고자 노력했다. 그러므로 그에게 하나님의 나라는 인간의 죄악, 특히 탐욕과 불의로 뒤집힌 세상을 다시 뒤집는 전복적 희망의 질서에 다름 아니었다. 이를 희망이라 함은 그가 당시 고난 받는 민중들의 삶에 동참하여 구원자로 나섰음을 강조하는 것이고, 이를 또 질서라 표현함은 그가 물리적인 힘에 의지하여 마구잡이 폭력과 파괴를 목적하기보다 평화의 세상을 겨냥했음을 전제한 것이다.

일찍이 예수에 앞서 그의 길을 예비한 세례 요한은 메시아의 활동과 관련하여 예언자 이사야의 글을 인용하여 이와 같이 전복적 희망을 투사한 적이 있다.

모든 골짜기는 메워지고 모든 산과 작은 산이 낮아지고 굽은 것이 곧아지고 험한 길이 평탄하여질 것이요 모든 육체가 하나님의 구원하심을 보리라(눅 3:5-6).

마침내 메시아로 이 땅에 온 예수는 이 예언을 온 맘 다해, 온 몸으로 밀어붙여 모든 육체가 하나님의 구원을 보는 보편적 구원사의 지평을 개척하였다. 마치 그의 운명인 양, 예수는 어미의 뱃속에서부터 이런 전복적 꿈을 안고 태어났으니, 그의 모친 마리아가 사무엘의 어미 한나의 여조를 빌어,

그의 팔로 힘을 보이사 마음의 생각이 교만한 자들을 홀으셨고 권세 있는 자를 그 위에서 내치셨으며 비천한 자를 높이셨고 주리는 자를 좋은 것으로 배불리셨으며 부자는 빈손으로 보내셨도다(눅 1:51-53)

라고 노래한 것이 그 대표적인 예이다.<sup>2)</sup> 이러한 예언은 단순히 과장적 수사로만 볼

2) 통상적으로 'Magnificat'으로 알려진 이 찬미시에 대해서는 다음을 참조할 것: Raymond E. Brown, *The Birth of Messiah* (New York: Doubleday, 1993), 355-365; R. C. Tannehill, "The Magnificat as Poem," *JBL* 93(1974), 263-275;

수 없다. 지형과 지질의 대격변이 일어나 정녕 메워지는 골짜기와 낮아지는 산을 만들고자 한 것도 아니다. 그것은 실제로 극단적으로 벌어진 사람들 사이의 균열과 괴리, 그것을 초래한 신분과 계층의 차이, 나아가 그것을 뒷받침한 부와 권력과 명예 등의 불공정 분배를 염두에 둔 변혁의 의지를 담아내고 있다. 정치와 경제와 종교가 합작하여 그동안 빚어온 사람들 사이의 불균등, 그리하여 아예 사람들 사이의 그 '사이'가 없어져버린 소통 부재의 딱딱한 철옹성 구조를 타파하려는 의욕이 예수의 하나님 나라 전망을 가득 채운 것이다.

그렇다고 예수가 그 하나님 나라의 희망을 세상 전복을 위한 아편이나 주술처럼 내세워 실제로 가난한 자를 부자로 만들고 부자를 가난한 자로 내치는 정치혁명을 선동한 것은 아니다.<sup>3)</sup> 그는 가난한 자의 복과 부자의 화를 선포하면서도 평탄케 하는 방법으로 평화를 선호했다. 그를 따르는 제자들에게 자발적 가난을 강조함으로써 하나님 나라를 위하여 고난의 중요성을 십자가의 상징으로 설파했다. 이 세상의 위계질서를 재탕하는 단순한 보응의 논리를 그는 도리어 꾸짖었다(막 10:35-45). 이는 그가 하나님의 나라를 배타적이고 폐쇄적인 체계로 보지 않고 끊임없는 전복이 가능한 역동적이고 개방적인 소통의 질서로 투시한 증거로 판단된다. 예컨대, "먼저 된 자로서 나중 되고 나중 된 자로서 먼저 될 자가 많다"(막 10:31)는 전복적 예언은 사회의 고착된 구조를 용인하지 않고 일등과 꼴찌가 따로 없는 원만한 살롬의 질서, 즉 삶의 질에 관한 한 양극이 더 이상 존재하지 않고 양극화가 이루어지지 않는 공동체의 미래를 전망한 것이다. 이런 말씀을 체화한 예수가 이 세상의 대답이라면, 예나 지금이나 정녕 무엇이 문제란 말인가.

## 양극화의 이념적 대안: '에이레네'와 '살롬'의 사상

사회 양극화는 한 체제의 극심한 분열과 공동체 소멸의 증거이다. 어느 시대에도 사회구성분자에 따라 극성은 존재했지만 그 극성의 충돌과 파열이 극단을 치닫게 되면 그 체제는 결국 해체되었다. 그 양극화를 넘어서는 대안은 공평과 정의의 실천에 터한 평화밖에 없다. 그것은 한 사회가 공동체의 통합성과 전일성을 회복할 때 가능해진다. 신약성서는 평화에 대해 할 말이 많다. 희랍적 배경에서 '평화'(eirēnē)는 사람들 사이의 관계나 태도라기보다 평화의 '상태' 또는 '때'를 가리키는 개념으로 통용되었다.<sup>4)</sup> 물론

S. Benko, "The Magnificat: A History of Controversy," *JBL* 86(1967), 263-275 참조.

3) 사실 이 문제는 간단하게 단정하기가 쉽지 않다. 예수를 그러한 정치적 혁명주의자 내지 선동적 개혁주의자로 해석하려는 시각도 공존하기 때문이다. 그러나 하나님의 나라를 구현하는 방법으로 그가 폭력에 대하여 부정적 입장을 취한 것과 평화적 방법의 가르침과 치유를 강조한 것은 분명해 보인다.

4) 아래에 진술한 '에이레네'와 '살롬'의 개념적 용례와 다양한 맥락적 의미와 관련하여 나는 다음의 글에 빚지고 있다.

그것은 지속되는 전쟁 상태에 대한 반대 개념이었다. 고대 희랍인들은 전쟁을 주도하는 신이 있고 평화를 주도하는 신이 있다고 여겨 후자를 관장하는 여신에게 바로 '평화'(Eirene)라는 이름을 붙여주었다. 그것은 전쟁으로 늘 긴장과 불안의 상태에서 살아야 했던 사람들에게 늘 갈망해온 휴식과 안녕의 조건이었다. 전쟁 기간 중 피로 물들었던 대지와 그 대지를 피로 물들었던 사람들에게 복된 삶을 선사하는 전제로서 그 평화의 때는 모든 축복이 흘러나오는 출처였던 셈이다.

이러한 정치적 개념으로서 평화가 가장 화려하게 부각된 것은 아우구스투스 황제 치세기에 이룩한 로마시대의 평화(*pax Romana*)였다. 이 평화는 황제의 강력한 물리적인 권세에 의해 성취한 것으로 끊임없는 전쟁으로 인해 지친 당시 사람들의 오래된 갈망이 합세한 결과였다. 이로 인해 지중해 연안의 수많은 식민 백성들이 외관상 로마제국의 법치적 안정에 잠잠하게 순응하는 듯했지만, 기실 그 평화는 물리적 강제력이 이룩한 억압적 평화로서의 한계를 지니고 있었다. 예수와 초기 기독교인들이 평화의 메시지를 선포하며 평화를 위하여 일하게 된 것은 바로 이러한 외형적 평화, 위장된 평화, 가짜 평화와 맞선 쟁쟁한 상황에서였다. 그들이 아무런 무기도 실세 권력도 없이 다만 말씀과 삶으로써 로마의 평화를 넘어 진정한 평화의 실천자가 된 것은 마치 범의 아가리에 들어선 형국이었지만 결국 그 부드러운 평화 운동이 범 같은 제국을 이기고야 말았다.<sup>5)</sup>

정치적 평화 상태 이외에도 평화의 희랍적 함의로서 '평화스러운 태도'를 내포하기도 하지만, 그 또한 타인을 향한 호의적 감정의 현존이라는 적극적 의미보다는 적대적 감정의 부재라는 소극적 의미에 국한된다. 이처럼 희랍어 '에이레네'는 고대 희랍적 배경에서 좀처럼 사람들 사이의 조화로운 관계 내지 일치를 뜻하는 평화의 보편적 개념으로 심화되지 않는다. 일부 스토아 철학자들에 의해 이 평화 개념은 바람직한 마음의 상태로 묘사되기도 하지만 이것 역시 폭넓게 탐지되지 않는다. 플루타르크와 마르쿠스 아우렐리우스의 저술에서 예시하듯, 이런 경우에 해당되는 어휘로는 '에이레네'보다 '갈레네'(galēnē)가 선호된다.

보편적이고 관계적인 개념으로서 평화 사상은 구약성서의 'shalom'에서 발원된 것으로 보인다. 구약성서와 유대교 전통에서 이 개념은 물질적 복락, 몸의 건강과 심리적 안정, 이와 연계된 만족스런 삶, 그리고 민족적 번영과 제반 관계의 안정을 포괄적으로 지칭한다. 세속적 인간관계의 맥락에서 이 어휘는 특히 사람들 사이의 우호적인 관계를 가리킨다. 가령, 양자 사이 정치적 연맹이 언약을 매개로 하여 shalom의 관계를 이루는 경우, 이때 shalom은 물질적 복락의 상태를 의미하기보다 언약을 통해 온전해진 평화의 관계를 지칭한다.

Foerster, "εἰρήνη," TDNT vol. II, 400-420.

5) 김창락, "예수와 초대 기독교인들의 평화운동," 『기독교사상』 548(2004/8), 82-94 참조.

구약성서에서 종교적인 개념으로서의 샬롬은 야훼 하나님의 선물로 이해된다. 이스라엘의 언약백성들은 진정한 평화가 하나님 한분으로부터만 온다고 믿었던 것이다. 그러므로 정치적 의도로 상황을 은폐하고 백성들을 호도하는 거짓예언자들의 가짜 평화가 신랄하게 비판받았던 것이다(렘 6:14). 그들이 외친 평화는 이스라엘의 정치적 평화, 야훼 하나님과 무관한 인위적인 현실 관리의 결과였지 하나님의 약속에 따른 종말론적 평화, 궁극적 평화와 거리가 멀었기 때문이다. 그러나 지배자의 정치 공학적 조종과 타협에 의한 평화는 정의가 보장되는 민중의 보편적인 평화에 미치지 못한다. 외려 그것을 희생제물 삼아 치장된 평화, 생명의 억압과 착취가 은폐된 회칠한 무덤으로서의 평화이다. 예언자들의 비판적 메시지에 샬롬과 함께 정의(מִצְדָקָה)가 나란히 등장하는 것은 바로 이 때문이다.

하나님의 은총의 선물로서 샬롬은 그의 회복된 백성들과 그들이 건설한 신앙 공동체를 향한 포괄적 구원 개념이다. 이러한 맥락에서 샬롬은 종말론적 기대의 요소를 담고 있는 것이 사실이다. 반면, 개인의 내면적 평안과 같은 영적인 상태를 지칭하는 경우가 보이지 않는 점이 특징적이다. 즉, 구약성서의 샬롬은 개인보다는 집단의 평화, 내면적 평안보다는 외부적 복락을 중시하는 사회적 개념으로 통용되었던 것이다. 개인들의 관계를 샬롬의 개념 속에 포함시켜 언급한 것은 후대 랍비문헌에서이다. 랍비들 역시 샬롬을 하나님이 그의 백성들에게 부여한 선물이라고 믿었다. 그러나 그 평화가 단지 민족들 사이의 정치 외교적 관심사일 뿐 아니라 개인들 사이의 다툼을 제거한 상태로 이해되었다. 나아가 이렇게 확대된 관계적 개념으로서 샬롬은 하나님과 사람 사이의 신실한 관계까지도 포괄하는 용도로 사용되었다.

신약성서의 평화사상은 이러한 개념적 진화의 연장선상에서 이해될 수 있다. 미리 그 사상적 지형을 일별해보건대, 신약성서의 평화 이해는 앞서 요약한 희랍적 개념과 유대적 개념을 포용하면서 융합시키고, 나아가 그 의미의 외연을 확대하고 심화함으로써 평화의 새로운 차원을 개척한 것으로 보인다.

## 양극화 문제의 실천적 해법-두 가지 사례

자발적 가난을 신학적 이념으로 수용한 유대인 기독교 집단은 가난을 경건의 동의어로 이해한 포로기 이후의 유대교적 전통을 계승·발전시켰다. 그러나 초기 예루살렘의 신앙 공동체를 태반으로 형성된 그들은 애당초 경제적 가난과 무관한 듯 보였다. 사도행전의 유명한 기록대로, “믿는 사람들이 다 함께 있어 모든 물건을 서로 통용하고 또 재

산과 소유를 팔아 각 사람의 필요에 따라 나눠주"었고(행 2:44-45), "밭과 집 있는 자는 팔아 그 판 것의 값을 가져다가 사도들의 발 앞에 두매 그들이 각 사람의 필요를 따라 나누어" 주었기 때문에 그 중에 가난한 사람이 없었다는 것이다(행 4:34-35).

의심의 여지없이 이러한 공동 소유와 공동 분배의 정신은 초기 예루살렘교회를 활력 넘치는 역동적인 공동체로 굳게 세우는 저력이 되었다. 많은 사람들이 몰려와 이 공동체적 삶의 수혜자로 참여했고, 그 가운데는 짐작컨대 내놓을 재산이 많은 부자들보다 내놓을 게 별로 없던 가난한 자들이 훨씬 많았을 것이다. 그러나 이 이상적인 공동체 조직은 초를 다루는 긴박한 종말신앙에 기초한 터였기에 예수의 재림이 지연됨에 따라 그 경제적 재화의 고갈은 불을 보듯 뻔했고 이에 따라 그 공동체의 해산 내지 분산은 불가피한 귀결이었다. 왜냐하면 재화의 지속적인 투자와 재생산이 결여된 그 공동 소유와 공동 분배의 체제는 기존 재화의 고갈과 함께 그 사회경제적 토대가 허물어질 수밖에 없는 취약한 구조였기 때문이다.<sup>6)</sup>

아이러니컬하게도 양극화 문제의 해법으로 가장 이상적일 듯싶은 이 사도행전의 공동체 모델은 잠시 화려하게 지탱되다가 내외적인 압력으로 인해 체제 변혁의 소용돌이에 휘말린 것으로 보인다. 그리하여 예수의 동생 야고보와 함께 초기 예루살렘 교회의 '기둥' 리더십으로 활약한 베드로와 요한이 곧 그 교회를 떠나 이방의 땅으로 유랑 전도의 뜻을 올렸고, 예루살렘의 성도들은 이후 '가난한 성도들'이란 꼬리표를 달고 다녀야 했다. 종말론적 열망은 충족했지만 장기적인 역사의 안목을 지니지 못한 공동 소유와 공동 분배란 이상적 신념이 인간의 복잡한 중층의 욕망과 사회 현실에 부대껴 좌초한 이 사례를 통해 우리는 양극화의 해법이 지속 가능한 체계의 개발로 나타나야 하는 지난한 과제임을 직시할 수 있다. 그러나 이러한 일련의 전개 국면은 예루살렘의 유대인 교회가 이방인 교회와의 만남을 통해 서로의 결핍을 채우며 상부상조하는 호혜적 코이노니아의 관계를 창출함으로써 양극화 해법의 중요한 암시를 던진다.<sup>7)</sup>

예루살렘 공의회로 알려진 이 회합에서 바울은 예루살렘교회의 지도자들과 그곳의 가난한 성도들을 돕기 위한 모금 캠페인을 부탁받고 흔쾌히 응낙한 바 있다(갈 2:10). 이후로 예루살렘교회와의 관계에서 바울은 우여곡절을 겪었지만 이 일만은 지속적으로 추진한 것으로 보인다. 그리하여 그는 예컨대, 갈라디아교회와 고린도교회를 향하여 헌금을 내고 이를 수합하는 구체적인 방식을 알려주고(고전 16:1-4), 나아가 이를 독려하기 위해 별도의 행정서신을 써서 발송한다(고후 8-9장). 이 서신에서 바울은 헌금의 신

6) 차정식, "신약성경을 통해 본 하나님의 경제", 대한예수교장로회 총회신학 연구단체협의회 편, 『하나님 나라와 생명 살림』(서울: 한국장로교출판사, 2005), 221-244 참조.

7) 이에 대한 연구로 다음의 줄고를 참조할 것: 차정식, "'예루살렘 성도'의 가난, 그 배경과 내력", 『신약성서의 사회경제 사상』(서울: 한들출판사, 2000), 183-221.

학적 원리를 제시하며 자발적이고 관대한 자세를 권면한다(고후 9:5-8).

나아가 그는 경제적 양극화를 해소하기 위한 방법으로 상호 나눔을 통한 '균등'의 원리를 강조하여 그 모금 캠페인의 본질적인 의미를 "너희의 넉넉한 것으로 그들의 부족한 것을 보충함은 후에 그들의 넉넉한 것으로 너희의 부족한 것을 보충하여 균등하게 하려 함이라"(고후 8:14)고 역설했다. 이방인 교회의 넉넉한 것이 물질적인 여유를 가리킨다면 예루살렘의 유대인 교회의 넉넉한 것은 신앙적 영적인 유산일 터. 상대방의 넉넉한 것이 자신의 부족한 것이 된다는 이 인식은 추후 좀 더 구체화되어 로마서에서는 다음과 같이 '빛진 자' 의식으로 발전한다. "저희는[=이방인 교회는] 그들에게[=예루살렘의 가난한 유대인 성도들에게] 빛진 자니 만일 이방인들이 그들의 영적인 것을 나눠 가졌으면 육적인 것으로 그들을 섬기는 것이 마땅하니라"(롬 15:27).

이처럼 상호간의 결핍을 충족시켜 주는 호혜적 나눔의 관계는 아무리 풍족한 자들도 결핍이 있으며 아무리 부족한 자들도 나눠줄 것이 있다는 사실을 전제한다. 그리하여 특정한 것의 결핍으로 밑바닥이 되고 특정한 것의 풍요함으로써 꼭대기가 되는 식의 양극화를 지양하고 서로에게 상대방의 존재가 불가피하다는 빛진 자로서의 신앙고백을 나눌 때, 우리는 풍성한 나눔으로 자만할 수 없고 또 그러한 나눔의 수혜로 비굴해질 필요가 없는 것이다. 이렇듯 초기 이방인 교회와 예루살렘의 유대인 교회 사이에 진행된 모금 캠페인은 그 귀결이 성공적이었는지 여부를 떠나 매우 의미심장한 사건이었다.<sup>8)</sup> 그것은 그리스도 안에서 가난한 자들의 존재가 그들보다 덜 가난하거나 상대적으로 부요한 자들에게 사랑의 이름으로 한없는 후원의 의무를 창출한다는 점에서, 또한 그들이 서로 남이 아니라 종말론적 연합의 꿈을 이루어 낼 한 몸의 다른 지체로서 동고동락해야 할 형제요 자매라는 점에서, 오늘날 양극화의 현실을 강 건너 불구경하듯이 방치하는 우리들에게도 심각한 도전의 메시지를 던지고 있다.

바울에 의해 주도된 초대교회의 모금 캠페인이 나눔과 균등의 원리에 기초한 집단과 집단 사이의 연대 의식을 표출한 사건이었다면, 야고보서에 반영된 상황은 특정 집단 내에서 벌어지는 차별과 이에 따른 양극화 현상을 문제 삼고 있다.<sup>9)</sup> 부자와 가난한 자에 대한 야고보서의 이해는, "낮은 형제는 자기의 높음을 자랑하고 부한 자는 자기의 낮아짐을 자랑"하라(약 1:9-10)는, 뜨거운 종말의식과 연계된 전복적 구도에 비추어 예수의 그것에 잇닿아 있는 듯하다. 가난한 자의 고난과 부자에 대한 비판의 어조도 예수의 그것처럼 카랑카랑하다. 야고보서에 의하면 부자는 가난한 자들을 업신여겼고 억압하며

8) 이 캠페인의 신학적 의미와 역사적 의의에 대해서는 Dieter Georgi, *Remembering the Poor: The History of Paul's Collection for Jerusalem* (Nashville: Abingdon Press, 1992); Keith F. Nickle, *The Collection: A Study in Paul's Strategy* (Naperville, IL: Alec R. Allenson, Inc., 1966) 참조.

9) 야고보서의 양극화 문제에 대한 논의는 다음의 줄고를 참조: 차정식, "야고보서에 나타난 사회복지사상", 『신약논단』 14/1(2007), 159-196.

법정으로 끌고 간 자들로 묘사된다(약 2:6). 부자는 또한 재물을 생활에 필요한 사용가치를 넘어 말세에 과사용으로 재물을 축적하였다. 그 축재를 위해 그들은 품꾼의 삯을 수탈하는 등의 불의한 짓을 자행했다. 또한 사치와 방종으로 그들의 마음을 살찌게 하였고 그 와중에 의인을 정죄하고 죽이기까지 했다(약 5:1-6). 이제 심판의 날 그들에게 돌아갈 것은 고생과 통곡일 뿐이다(약 5:1).

특히 회당에서 벌어진 빈부 차별과 이로 인한 양극화의 단면은 기독교의 경건을 뿌리째 훼손하는 중대한 문제를 제기한다. 예컨대, 회당 모임은 금가락지를 끼고 아름다운 옷을 입고 거드름을 피우는 부자들의 자기 전시장이 되고 남루한 옷을 입은 가난한 자들은 천대를 받는 상황이 실제로 발생한 것이다. 그 회당의 지도자는 부자를 후대하여 높은 자리로 인도하고 가난한 자들은 멀뚱히 서 있게 하거나 마치 노예처럼 자기 발등 상에 앉히는 굴욕적인 대우를 한 것이다. 여기서 그 오만하고 방자한 지도자와 부자들이 몰랐던 것은, “하나님이 세상에서 가난한 자를 택하시라 믿음에 부요하게 하시고 또 자기를 사랑하는 자들에게 약속하신 나라를 상속으로 받게” 한다는 사실이다(약 2:5). 한마디로 이웃 사랑의 계명이 실종되고 세속의 잣대에 따른 편애와 차별이 버젓이 하나님을 경배하는 회당의 집회에서 벌어진 것이다.

야고보서의 저자에 의하면 이러한 행태는 신앙적 경건의 망실이 아닐 수 없다. “하나님 아버지 앞에서 정결하고 더러움이 없는 경건은 곧 고아와 과부를 그 환난 중에 돌보고 또 자기를 지켜 세속에 물들지 아니하는 그것”이기 때문이다(약 1:27). 마찬가지로 오늘날 교회에서 강조하는 신앙적 경건의 관심 사항은 단지 주일성수와 십일조, 기도와 금식, 헌신과 봉사의 열심에 국한되어서는 안 된다. 그 모든 열심이 궁극적으로 야고보서 식의 경건에 잇닿아 있는가, 즉 가난한 자에 대한 빛진 자로서의 배려와 차별 철폐, 하나님 나라의 상속자로서의 존중, 그리고 세속적 가치 규준에 대한 비판적인 성찰의 향체가 있는가 하는 점이 더욱 중요한 것이다. 야고보서의 신학적 교훈을 수용한다면 오늘날 한 공동체 내에서 벌어지는 양극화 문제의 해법은 의외로 간단하다. 그것은 돈과 명예와 권력이 삼박자의 유착으로 횡행하는 이 세상의 가치 기준에 따른 차별을 철폐하고 그 대안적 가치관을 이룬바 ‘경건’의 이름으로 계발해서 그것을 제도적으로 공동체의 삶에 착근시키는 방식이다.

## 다원적 공존과 평화의 공동체로 거듭나기

20대 80의 양극화 사회는 누가 봐도 불균형한 기형의 구조이다. 교회간의 양극화는



이보다 더 심각하여 10대 90의 불균등 구조에 순치되어온 형국이다. 개별 교회 안으로 들어가면 야고보서에서 설파한 신앙적 가치의 왜곡과 함께, 세속의 잣대로 인한 각종 차별 이 가난한 영혼들을 멍들게 하는 현실을 드물지 않게 찾아볼 수 있다. 그런 참담한 꼴을 보지 않기 위해 교인들은 계층별로 지역별로 따로 모이면서 아예 그런 차별을 공고하게 제도화하기도 한다.

그러면 예수의 제자들은 무엇을 어떻게 할 것인가. 하나님의 선교에 나선 그의 백성들은 이러한 양극화의 세상에 어떻게 대응해야 할 것인가. 무엇보다 먼저 예수가 제시한 하나님 나라의 전망대로 양극의 전복을 목표로 우리 사회와 교회의 극성(極性)을 완화하는 사명을 진작하여야 한다. 교회가 앞장서서 빛진 자 의식을 가지고 나눔을 통한 균등의 체제를 이루는 일에 발끈 일어나 빛을 발해야 한다. 극성은 곧 우리 공동체를 유기체에서 무기물로 퇴락시키는 독성이다. 양극이든, 삼극이든, 모든 극이란 극은 뾰족하고 날카롭다. 그러한 각은 반드시 사람들을 찌르고 위협하며 생명을 피곤하게 한다. 그 극이 무한하게 늘어나면 그것은 둥그런 모양으로 부드럽고 원만해진다. 양극의 생활 세계에서 극(極)의 존재성은, 그것이 억압을 가하는 쪽이든, 억압을 받는 쪽이든, 반드시 극렬한 자극으로 치닫게 마련이다. 우리 사회는 지금 그런 극렬한 자극의 반복적 순환으로 심각하게 지친 상태이다. 서로 찢어진 심각한 분열과 불신의 와중에 불통하는 무기물 같은 몇 개의 뾰족한 극단이 둥그런 다윈의 유기체로 다듬어지지 않고서는 서로간의 어울림은 가시채를 뒷발질하는 괴로운 버성김일 뿐이고, 대화의 모든 수고는 악약거리는 공허한 메아리로 걸돌 뿐이다. 그리하여 사회양극화의 대안으로 평화의 신학을 추구하고자 할 때 앞서 조명한 논점에 의거하여 우리는 이 시대의 과제를 돌파하는 다음의 몇 가지 방향을 타진해볼 수 있다.


첫째, 평화가 특정 이데올로기나 정치적 이념의 수단으로 휘둘러져 사람들의 일상적 삶의 현장에서 소외되지 않도록 각별히 노력해야 한다. 그리하여 평화가 궁극적으로 하나님의 선물로서 삶의 일상성 속에 실제로 안착하여 '살롬의 인사'처럼 매일의 경험 속에 추구해야 할 미덕이며 누려야 할 가치임을 망각하지 말아야 할 것이다. 실질적 향유 대상과 내용으로서의 평화, 그것은 기독교의 정체성과 관련되며 교회의 본질일뿐더러 이 시대에 절실한 과제이다.<sup>10)</sup>

둘째, 21세기의 평화신학은 평화가 호혜적이고 관계적 개념임을 명심하여 개인과 개인, 개인과 집단, 집단과 집단 상호간의 개방적 소통을 통해 서로의 타자성을 존중하고 용납함으로써 새롭게 자리매김 되어야 할 것이다. 겸손한 대화와 소통이 억압된 침묵과 고요는 평화가 아니라 회칠한 평화의 무덤이요, 가짜 평화의 현장일 뿐임을 직시해야

10) 박종도, "기독교 평화주의와 믿음의 공동체," 『신학사상』116(2002/봄), 174-192 참조.

할 것이다. '타인의 얼굴'을 공대하는 열린 대화와 소통의 선결조건으로서의 평화, 이 또한 이 시대에 진척되어야 할 요긴한 신학적 과제가 아닐 수 없다.<sup>11)</sup>

셋째, 21세의 평화신학은 개체 생명이든, 유기적 조직체이든, 훼손된 그 생명을 회복시키고 분열되고 불화하는 제반 관계를 치유해야 하는 과제를 떠안고 있다. 인간은 인간대로, 자연은 자연대로, 교회와 민족은 교회와 민족대로, 제각각 그들끼리, 또한 다른 생명체 및 조직체와 부대끼면서 심각한 분열과 불화를 겪고 있다. 그 가운데 훼손과 상처로 고통의 신음소리는 점점 더 깊어만 간다. 예루살렘 성을 향해 "오늘날 평화에 관한 일을 알았더라면..."(눅 19:42)이라고 탄식한 예수의 음성이 오늘날 우리가 사는 이 세속 도시에 메아리치고 있다.

예수로 돌아가는 것은, 예수의 이름을 연거푸 복창하며 부르대는 것과 다르다. 예수의 꿈을 우리의 삶 속에 구현하는 구체적인 사랑의 결단이 빠진 예수 신앙, 그리스도교인의 자부심은 자폐적이고 불온하다. 나는 일용할 양식 이상의 물질적 탐욕에 빠진 나를 비롯한 이 땅의 자칭 그리스도인들이 양극화의 가해자와 피해자의 족쇄에서 벗어나 살롬의 공동체를 이루길 갈망한다. 그러기 위해서는 하나님의 선한 창조의 궁극으로 돌아가야 한다고 나는 생각한다. 일등과 꼴찌의 전복적 질서를 내다본 예수의 종말론적 희망을 회복하는 것이 화급하다고 본다. 바울이 제시한 호혜적 코이노니아와 균등의 원리, 야고보서가 역설한 사회적 영성과 실천적 경건의 원칙은 이제 우리 사회의 상생을 위한 필수적 과제가 되어야 한다. '성서적으로!'를 외치려면 이런 쪽을 겨냥해야 한다. 그래야 그 구호가 공허하지 않고 실팩하다. 

---

11) 이러한 맥락에서 평화가 개인의 편안한 소유물이 아니고 새롭게 받아 다른 사람에게 전달될 때만 존재한다고 본 토틀(Tödt)의 견해는 평화의 이타성이란 견지에서 새겨들을 만하다. H. E. Tödt/번역실 역, "하느님의 평화와 세상의 평화," 『신학사상』 48(1985/봄), 94-107 참조.

# 사회양극화 해소를 위한 기독교 윤리적 모색<sup>1)</sup>

- 공정사회 담론과 기독교 정의론을 중심으로 -

고재길 교수 | 장로회신학대학교 기독교와문화

## I. 서론 : 공정사회와 정의의 담론

“공정사회”는 2010년 8월 15일에 대통령의 광복절 경축사에서 강조된 이후, 한국사회에서 회자되었던 단어이다. “출발과 과정에서 공평한 기회”를 주지만 결과에 대한 책임은 스스로 지는 공정사회에 대한 평가는 다양했다.<sup>2)</sup> 공정사회의 실현 가능성을 높지 않다고 보는 부정적인 입장에서부터 공정사회의 개념이 한국사회를 정의로운 사회로 만드는 데 기여할 것이라는 긍정적인 입장도 있었다. 또한 공정사회는 정의에 대한 철학적 탐구를 보여주는 책의 등장과 함께 더 큰 주목을 받았다. 하버드대학교의 정치철학과 교수인 마이클 샌델(Michael J. Sandel)의 책 - 『정의란 무엇인가?』<sup>3)</sup> - 이 베스트셀러가 되면서 ‘공정사회’에 대한 대중들의 관심은 확대되었다.

그러면 공정사회를 향한 대중들의 집중적인 관심을 가지게 되었던 원인은 무엇일까? 다양한 형태의 답변들 가운데 공통적인 부분은 한국사회의 시스템과 사회제도의 운영과정에서 나타난 불공정한 사건들로 수렴되었다. 정부기관의 직원을 채용하는 과정에서 장관의 자녀에게 특별한 기회를 제공했던 사건은 ‘정의’의 이름이 사회적 현실 속에서 구체적으로 어떻게 왜곡될 수 있는지 잘 보여주었다. 많은 대중들은 이러한 ‘불편한 진실’을 알게 됨으로써 샌델의 책에 대해 더 많은 관심을 가지게 되었다. 그러나 모든 사

1) 이하의 논문은 본 발표자가 “공정사회와 기독교정의론에 대한 연구”의 제목으로 한국연구재단등재지인 『선교신학』(2015.2)에 이미 게재한 글이다.

2) 신중섭. “공정한 사회의 공정이란 무엇인가?” 『시민인문학』 제 20호 (2011), 13.

3) Michael J. Sandel, *Justice* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2010), 인용구의 페이지는 원서의 것을 가리킨다. 번역서는 다음의 책을 따른다. 이창신 역, 『정의란 무엇인가』(서울:김영사, 2010)

람들이 샌델의 정의론이 한국사회의 불공정성과 불의한 현실을 해결할 수 있을 것이라고 기대한 것은 아니었다. 일부의 사람들은 한국사회의 대중들에게 나타난 정의의 열풍이 사회개혁의 출발점으로 나아가지 못한 채, 단순히 정의의 대한 관심을 소비하는 일에 매몰되는 소시민적 삶으로 축소될 가능성이 많다고 경고했었다.<sup>4)</sup>

여기에서 필자는 한 가지 질문을 제기하고 싶다. 한국사회는 공정사회와 정의의 담론을 공유한 그 이후로 공정한 사회가 되었는가? 한국사회는 그 이후, 과연 정의로운 사회가 되었는가? 최근의 교수신문의 내용을 볼 때, 이 질문에 대한 답변은 거의 회의적이다. 교수신문은 전국의 대학교의 교수들을 대상으로 새해의 '희망의 사자성어'에 대한 설문조사(2015년 1월 4일)를 실시했다. 724명 가운데 265명의 교수들은 "근본을 바로 하고 근원을 맑게 한다"는 정본청원(正本淸源)을 '희망의 사자성어'로 선택했다. 중요한 것은 교수들이 정본청원을 선택한 배경을 "관피아의 먹이사슬, 의혹투성이의 자원외교, 비선조직의 국정 농단과 같은 어지러운 상태를 바로잡아 근본을 바로 세우고 상식이 통용되는 사회를 만들자는 의미"에서 찾고 있다는 사실이다.<sup>5)</sup>

위의 내용은 공정사회와 정의의 담론이 한국사회의 현실 속에서 구체적인 열매를 맺지 못했음을 분명하게 보여준다. 이명박 정부 하에서 벌어진 불공정한 사례는 현 정부 하에서도 "관피아의 먹이사슬"로 나타났다. 이명박 정부의 자원외교는 현재 국가적 차원에서의 조사대상으로 거론되고 있다. 따라서 공정사회와 정의의 담론은 지금 여기에서도 여전히 필요하다. 공정하고 정의로운 사회는 '희망의 사자성어'를 단순히 강조한다고 해서 만들어지는 것은 아니다. 학문적인 탐구는 정의의 실현을 위한 필요조건이다. 이와 같은 문제인식은 본 연구에 그대로 이어진다. 본 연구는 먼저 정의의 주제를 다루는 롤즈(John Rawls)의 관점에 대해 살펴본다. 그 다음으로 본 연구는 롤즈의 정의론의 관점에서 한국사회의 공정성에 대해 분석한다. 이어지는 연구주제는 롤즈의 정의론에 대한 기독교윤리학적인 평가이다. 끝으로 본 연구는 정의로운 사회를 위한 기독교정의의 기초를 만드는 과제를 다룬다.

## II. 롤즈의 정의론의 이해

4) 이택광 외 3명, 『무엇이 정의인가?』(서울:마티, 2011), 15-34.

5) <http://star.mbn.co.kr/view.php?no=7520&year=2015> (접속일자 2015.1.4)

## A. 정의: 사회의 제1 덕목

일반적으로 진리는 사상 체계의 제1덕목으로 이해된다. 롤즈는 이러한 이해를 그의 정의론에 적용한다. 즉 롤즈는 그의 책 『정의론』(*A Theory of Justice*)에서 정의를 사회 제도의 제 1의 덕목으로 생각한다.<sup>6)</sup> 롤즈는 정의를 사회의 기본구조를 형성시키는 원칙으로 이해하고 정의를 사회제도의 다양한 형태 안에서 구체적으로 실현시킬 원한다. 이것에 대해 롤즈는 아래와 같이 자세하게 언급한다.

그러나 우리가 논하려는 것은 사회정의인 만큼 우리에게 있어서 정의의 일차적 주제는 사회의 기본구조, 보다 더 정확히 말하면 사회의 주요 제도가 권리와 의무를 배분하고 사회협동체로부터 생긴 이익의 분배를 정하는 방식이 된다. 여기서 주요 제도란 정치의 기본법이나 기본적인 경제적·사회적 체제를 말한다. 그래서 사상의 자유, 양심의 자유, 경쟁적 시장, 생산수단의 사유 등에 대한 법적인 보호 그리고 일부일처제 등은 주요한 사회의 제도들이 된다.<sup>7)</sup>

이처럼 롤즈의 정의론은 정의의 일차적인 주제가 되는 사회의 기본구조에 큰 관심을 보인다. 롤즈의 정의론에서는 한 개인이 보여주는 행동이나 태도 또는 한 개인의 마음이나 성향은 중요하게 다루어지지 않는다. 롤즈는 그 사람의 인격이나 또는 그 사람 자체가 공정하다거나 정의롭지 못하다는 평가를 내리는 일에는 큰 관심을 보이지 않는다.<sup>8)</sup> 달리 표현하면 롤즈의 정의론은 사회의 기본구조, 즉 사회제도를 통해 실현되는 정의에 집중한다.

## B. 정의의 두 원칙

그러면 우리는 사회의 기본구조 안에서 정의를 어떤 방식으로 실현할 수 있을까? 정의를 사회제도 안에서 구체적으로 실현하는 구체적인 방법은 무엇일까? 이러한 질문 앞에서 롤즈는 정의의 두 원칙을 가지고 사회정의를 추구한다. 여기에서 롤즈는 개인의 자유의 우선성을 강조할뿐만아니라 사회구성원들 간의 불평등의 문제를 해결하는 방법까지 제시한다.

제 1원칙 각자는 모든 사람의 유사한 자유의 체계와 양립할 수 있는 평등한 기본적

6) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), 3. 본 연구에서 인용은 원서의 페이지를 따르며 번역서는 다음의 책이다. 황경식 역, *사회정의론* (서울: 서광사, 1985).

7) 위의 책, 7.

8) 위의 책.

자유의 가장 광범위한 전체 체계에 대한 평등한 권리를 가져야 한다. 제 2원칙 사회적 경제적 불평등은 다음 두 가지, 즉 (a) 그것이 정당한 저축원칙과 양립하면서 최소수혜자에게 최대의 이득이 되고 (b)공정한 기회균등의 조건 아래 모든 사람에게 개방된 직책과 직위에 결부되도록 배정되어야 한다.<sup>9)</sup>

정의의 제 1원칙은 “평등한 자유의 원칙”이다. 자유는 개인의 기본권을 확정하는 중요한 가치가 된다. 롤즈는 자유주의적 입장에 기대어서 각 개인은 목적에 우선하는 자율적 선택권을 가진다고 주장한다. 그럼으로써 롤즈는 좋음(the good)에 우선하는 옳음(the right)의 중요성을 강조한다.<sup>10)</sup> 롤즈는 ‘최대다수의 최대행복’을 추구하는 공리주의적 정의론의 한계를 극복하길 원한다. “평등한 자유의 원칙”은 전체 사회 구성원들의 행복의 만족도를 극대화시키는 공리주의적 정책 하에서 소외를 받거나 피해를 입을 수 있는 소수자를 보호한다.<sup>11)</sup>

정의의 제 2원칙은 사회적 불평등의 문제를 해결하기 위해 평등의 주제를 다룬다. 물론 롤즈의 해결방안은 절대평등을 지향하는 마르크스주의적 정의론<sup>12)</sup>에 있지 않고 불평등한 기존의 현실 속에서 가능한 상대적 평등을 추구한다. 이것은 롤즈의 “차등의 원칙”에서 분명하게 드러난다. 차등의 원칙은 “소득 및 재산의 분배와 권한, 책임 및 명령 계통 등에 있어서 차등을 두는 조직들의 기획”을 중요하게 다룬다.<sup>13)</sup> 차등의 원칙의 특별함은 그 사회의 구성원들 가운데 가장 불리한 형편에 처한 사람들에 대한 배려와 연관된다. 즉 사회의 최소수혜자들에게 가장 큰 이익을 보장하는 사회제도 안에서 불평등한 사회적 현실은 정당화된다.<sup>14)</sup> 바로 여기에서 롤즈의 정의론은 평등주의적 특징을 분명하게 드러낸다. 이런 배경 하에서 샌델은 롤즈의 정의관을 평등주의적 자유주의의 정의관으로 이해한다.<sup>15)</sup>

그러나 이러한 차등의 원칙은 “공정한 기회균등의 원칙”에 우선하지는 않는다. 롤즈

---

9) 위의 책, 302.

10) 위의 책, 560.

11) 위의 책, 30. 평등한 자유의 원칙은 시민의 기본자유권을 의미한다. 정치적 자유(선거권과 피선거권) 및 언론과 집회의 자유, 양심과 사상의 자유, 재산권, 신체의 자유, 부당한 체포 및 구금을 당하지 않을 자유가 여기에 속한다. 위의 책, 61.

12) 이 주제에 대해서는 다음의 글을 참고할 수 있다. 박병섭, “마르크스의 『자본』과 롤즈의 『정의론』 사이의 대조·비교”, 황경식 외 1인, 『롤즈의 정의론과 그 이후』 (서울: 철학과 현실사, 2009), 319-348.

13) John Rawls, *A Theory of Justice*, 61.

14) 위의 책.

15) “롤즈의 정의론이 궁극적으로 성공하든 실패하든, 그 이론은 미국 정치철학이 아직 내놓지 못한, 좀더 평등한 사회를 옹호하는 가장 설득력 있는 주장임에 분명하다.” Michael J. Sandel, *Justice*, 165-166.

에게는 사회의 모든 직책과 직위에 이르는 기회가 그 어떤 사람에게도 차단되어서는 안 된다는 공정한 기회균등의 원칙이 더 중요하다. 그리고 정의의 제 1원칙은 정의의 제 2원칙에 우선한다. 이러한 축자적 서열에 따른 중요성은 정의의 제 2원칙에 동일한 방식으로 적용된다. 즉 공정한 기회균등의 원칙은 차등의 원칙에 앞서며 그 우선성을 가진다.<sup>16)</sup> 이와 같이 롤즈의 정의론에서는 정의에 이르는 공정한 절차가 무엇보다 중요하다. 축자적 서열을 따르지 않을 경우, 거기에서는 그 어떤 정의의 형성도 불가능한 것으로 이해된다. 롤즈가 자신의 정의론을 “공정으로서의 정의”로 요약할 때, 우리는 정의에 이르는 축자적 서열의 과정이 전제되고 있다는 사실을 기억해야 한다.<sup>17)</sup> 롤즈는 이러한 “절차의 공정성”, 즉 “모든 사회구성원들이 동의할 수 있는 공정한 합의과정”을 통해 정의의 원칙을 세운다. 이런 의미에서 롤즈의 공정으로서의 정의는 “순수 절차적 정의”로 규정된다.<sup>18)</sup>

### C. 정의의 원칙을 위한 전제

롤즈는 절차적 과정에서 공정성을 확보함으로써 정의의 형성이 가능하다고 본다. 그의 주장은 “원초적 입장”과 “무지의 장막”, “상호무관심한 합리적 인간”과 같은 그의 독특한 개념으로 확증된다. 원초적 입장과 무지의 장막이란 삶의 배경 하에서 살아가는 “상호무관심한 합리적 인간”은 사회의 기본구조, 사회제도 안에서 정의의 원칙을 세울 수 있다.

#### (1) 원초적 입장

원초적 입장은 평등하고 자유로운 최초의 상황에 대한 철학적 해석이다.<sup>19)</sup> 그것은 “전통적인 사회계약론에 있어서 자연 상태에 해당되는 것”이며 인간의 역사에서 “실재했던 상태”가 아니다. 요약하면 원초적 입장은 “일정한 정의관에 이르게 하도록 규정된 순수한 가상적 상황”을 의미한다.<sup>20)</sup>

#### (2) 무지의 베일

무지의 베일은 원초적 입장에서 사회의 구성원들이 합의한 원칙들을 정의롭게 하는 공정한 절차를 가능하게 만드는 가상적 상황이다. 원초적 입장에 있는 사람들은 자신들을 불리하게 만들거나 또는 유리하게 만들 수 있는 그 어떤 사회적 여건과 자연적 조건

16) John Rawls, *A Theory of Justice*, 302-303.

17) 위의 책, 12.

18) 이혁배, “공정사회론의 경제윤리적 재검토”, 『한국기독교윤리학논총』 16집 (2011. 6), 118.

19) John Rawls, *A Theory of Justice*, 118.

20) 위의 책, 12.

들의 영향을 받지 않아야 한다.<sup>21)</sup> “그들은 자기 사회의 경제적, 정치적 상황이나 그것이 지금까지 이룩해 온 문명이나 문화의 수준도 모르고 있다. 원초적 입장에 있는 자들은 그들이 어떤 세대에 속하고 있는지에 대해서도 정보를 갖고 있지 않다.”<sup>22)</sup>

### (3) 상호무관심한 합리적인 인간

또한 롤즈는 원초적 입장에서 무지의 베일 속에서 살아가는 인간의 존재를 상호무관심한 합리적인 인간으로 규정한다. 롤즈는 인간을 시기심에 따라 흔들리지 않는 합리적 존재로 이해한다. 합리성을 가진 인간은 사회적 불평등이나 또는 사회적 차등의 현실을 부정적인 것으로 여기지 않으며 적절한 수준의 한도를 유지하는 조건 하에서는 시기심에 좌우되지 않는다. 이와 같은 상호무관심한 합리적 인간은 공정한 절차가 가져오는 정의를 가능하게 만든다.<sup>23)</sup>

위의 내용을 요약하면 롤즈의 정의론은 정의를 사회의 기본구조, 사회제도를 통해 현실 사회에서 실현가능한 정의를 추구한다. “공정으로서의 정의”로 요약되는 그의 정의론은 원초적 입장, 무지의 베일, 상호무관심한 합리적 인간을 전제한다. 절차적 과정에서 공정성을 확보하는 그의 정의론은 축자적 서열의 원칙에 기초한 정의의 두 원칙을 통해 입증된다. 평등한 자유의 원칙의 우선성은 롤즈가 자유주의적 전통에 견고하게 서 있다는 것을 명확하게 보여준다. 그리고 사회구성원들 가운데 최소수혜자의 최대이익을 도모하는 차등의 원칙에서는 롤즈의 정의론의 평등주의적 특징이 잘 드러나고 있다. 롤즈는 “공정으로서의 정의”를 사회제도를 통해 실현하는 사회를 일컬어서 “질서정연한 사회”라고 부른다.<sup>24)</sup> 그러면 한국사회는 롤즈의 정의론의 관점에서 볼 때 어떤 사회라고 말할 수 있을까? 한국사회는 공정하고 정의로운 사회라고 할 수 있을까? 한국사회의 기본구조와 제도는 롤즈가 주장하는 정의의 두 원칙을 어느 정도 반영하고 있을까? 아래에서 그 답을 찾아보기로 하자.

---

21) 위의 책, 136.

22) 위의 책, 137.

23) 위의 책, 143, 530.

24) 롤즈는 공정으로서의 정의를 사회의 제도 안에서 구체적으로 실현시키는 사회를 “질서정연한 사회”(a well-ordered society)로 부른다. “질서정연한 사회는 공공적인 정의관이 유효하게 규제기능을 수행하는 사회이다. 말하자면 모든 구성원들이 정의의 원칙들을 받아들이며 다른 사람들이 그 원칙을 받아들인다는 것을 모두가 알고 있는 사회이다. 질서정연한 사회는 또한 사회의 기본제도들과 이것이 하나의 체계(기본구조)로 엮여지는 배열이 실제로 그러한 원칙들을 만족시키고 또 모든 사람들이 합당한 근거를 바탕으로 그러리라고 믿고 있는 사회이다.” 위의 책 318. “질서정연한 사회”는 ‘사적 사회(private society)’와는 구별된다. 사적 사회의 구성원들은 개인이든 집단이든 상관없이 독립적인 존재로서 경쟁한다. 사적 사회에서는 구성원들 상호 간의 상보적인 행위는 이루어지지 않는다고 한다. 위의 책 318.



### Ⅲ. 롤즈의 정의론과 한국사회

한국사회는 공정하고 정의로운 사회일까? 한국사회의 제도적 현실에서 롤즈의 정의론은 어느 정도 수준에서 적용되고 있을까? 아래에서 본 연구는 롤즈의 정의론의 관점에서 한국사회의 현실이 반영하고 있는 공정지수에 대해 살펴본다.

#### A. 한국사회는 공정한 사회인가?

2010년 제 65주년 광복절 축사는 대한민국은 앞으로 공정사회를 지향해야 한다고 강조했다. 그 연설에 의하면 공정사회는 "(1) 출발과 과정에서 공평한 기회를 주되, 결과에 대해서는 스스로 책임지는 사회"이며 "(2) 개인의 자유와 개성, 근면, 창의를 장려하는 사회"를 의미한다. 또한 공정사회는 "(3) 패자에게 또 다른 기회가 주어져서 넘어진 사람은 다시 일어설 수 있고 일어선 사람은 다시 올라설 수 있는, 영원한 승자도 영원한 패자도 없는 사회"로 규정된다.<sup>25)</sup> 광복절 경축사 이후, 공정사회는 정부 또는 대통령에 의해 공식적인 자리에서도 여러 차례 언급되었다. 공정사회의 개념은 다음의 개념들 - "승자가 독식하지 않음, 지역과 지역이 함께 발전함, 노사가 협력하며 발전함, 큰 기업과 작은 기업이 상생함, 서민과 약자가 불이익을 당하지 않음" - 에 의해 보완되었다.<sup>26)</sup>

그러면 롤즈의 정의론의 관점에서 볼 때, 공정사회의 이념은 어떻게 평가될 수 있을까? 윤평중은 공정사회의 이념이 공평의 개념을 통해 보완되어야 한다고 말한다. 공평은 "사회적 재화의 분배를 향한 경쟁의 출발과 과정이 투명하고(숨김없이 드러낼 公) 균등(평평할 平)해야 함을 뜻하며 산술적 비례에 가깝다"<sup>27)</sup>고 한다. 이와는 달리 공정은 "기회균등(公平)에 더해 합당한 결과적 격차의 차이를 담아내야 정의에 더 가까워진다(公正)."<sup>28)</sup> 이러한 맥락에서 그는 공정사회의 이념이 공평성의 관점에서는 문제가 없지만 공정성의 관점에서 보면 비판의 여지가 있다고 본다. 즉 공정사회의 이념에는 사회의 최소수혜자의 이익을 최우선의 관심으로 여기는 차등의 원칙이 결여되어 있다. 공정사회의 이념이 차등의 원칙을 반영하지 못했던 것은 "한국적 신자유주의 정부의 빈곤한 공정 담론"이 보여주는 한계로부터 나온다고 한다.<sup>29)</sup>

공정사회의 이념에 대한 이혁배의 비판은 위의 경우보다 더 엄격하다. 그는 먼저 공

25) 신중섭, "공정한 사회의 공정이란 무엇인가?", 13.

26) 위의 책, 13-14.

27) 윤평중, "자유시장경제는 과연 정의롭고 공정한가?", 황경식 외, 『공정과 정의사회』 (서울: 조선뉴스프레스, 2011), 117.

28) 위의 책.

29) 위의 책, 118.

정사회의 이념에 나오는 '공평한 기회'에 대해 의문을 제기한다.<sup>30)</sup> 그의 의견을 따르면 "공평한"과 "기회" 간에는 그 조합이 불가능하며 "기회는 '공정한' 혹은 '균등한'과 어울릴 뿐이(고)" '공평한' 단어와 함께 사용할 수 있는 단어는 '결과'이다. 따라서 공평한 기회는 "공정한 기회 혹은 균등한 기회로 수정되는 편이 적절할 것"이라고 한다. 공정사회의 이념은 "기회균등에만 머무를 뿐 롤즈가 차등의 원칙을 통해 주장하는 결과의 평등으로 나아가지 않고 있다". 그는 공정, 공평, 정의의 관계성을 다음과 같이 정리한다.

공정은 정의의 한 양상일 뿐 그 전체는 아니다. 정의는 공적 정당성을 뜻하는 공정과 공적 형평을 뜻하는 공평을 포괄하는 상위개념이다. 공정은 경쟁의 출발선에서의 평등, 곧 기회의 균등을 의미하는 반면, 공평은 경쟁의 종착선에서의 평등, 곧 결과의 평등을 가리킨다.<sup>31)</sup>

그러면 한국사회의 현실은 롤즈의 정의관에 비추어 볼 때 어떤 모습을 가지고 있는가? 예를 들면 한국사회의 국민들은 모두 출발선에서의 공정성과 종착선에서의 공평성을 어느 정도 경험하고 있는가? "2010년 한국 중산층 보고서"의 내용에 근거하면 한국사회의 공정지수는 그리 높지 않다. 1997년부터 2008년의 사이에 한국사회의 중산층은 무너지고 있고 이에 반하여 상대적인 빈곤층의 수는 현저하게 증가하고 있다.

### 외환위기 이후 우리 사회의 소득계층의 변화 추이

구분	1997년	2008년
고소득층 (중위소득의 150%이상)	152.6만 가구(18.6%)	244.4만 가구(22.8%)
중산층 (중위소득의 50~150%사이)	601.4만 가구(73.6%)	676.7만 가구(63.2%)
상대적 빈곤층 (중위소득의 50% 이하)	63.1만 가구(7.7%)	149.4만 가구(13.9%)

자료: 매일경제신문, 『2010 한국중산층 보고서』<sup>32)</sup>

한국사회의 중산층 비율은 1997년(73.6%)과 2008년(63.2%)을 비교할 때, 약 10% 정도로 줄어들었다.<sup>33)</sup> 이와는 다르게 상대적인 빈곤층에 해당되는 63만 가구(전체 가구의

30) 이혁배, "공정사회론의 경제윤리적 검토", 129-131.

31) 위의 책, 133.

32) 김승식, 『공정한 사회란?』 (서울: 고래실, 2010), 270.

33) 위의 책.

7.7%)는 그 비중이 13.9%까지 증가함으로써 상대적 빈곤층의 가구 수는 149만 가구가 되었다. 놀랍게도 같은 기간의 고소득계층의 가구 수는 4.2% 증가했다. 즉 1997년 152만 가구(전체 가구의 18.6%)는 2008년에 244만 가구(22.8%)에 이르렀다. 위의 자료는 한국사회의 계층별 분화의 부정성이 더 심각해지고 있음을 잘 보여준다. 소득 양극화의 부정적인 현실은 그 어떤 사람도 예외 없이 공정한 출발과 공정한 결과를 누릴 때 정의가 이루어진다는 사실을 반증하고 있다. 이러한 결론은 교육기회의 공정성에 대해 묻는 질문에서도 비슷한 방식으로 나타났다. 2009년 한국종합사회조사는 한국사회의 교육기회의 불공정한 실태를 조사결과로 발표했다. “한국에서는 부자만이 대학학비를 감당할 수 있다.”는 질문에 대해 많은 응답자들은 교육기회가 불공정하다고 대답했다. 이 질문에 대해 응답자들의 56.9%는 그렇다고 대답하였고 그렇지 않다고 답변한 비율은 27.1%였다. 한국종합사회조사 기관은 20년 전에 동일한 질문을 했었다. 1990년에 ‘불평등과 공정성 조사’를 할 때, 교육기회의 평등성에 대해 문의했다. “그때 교육기회가 평등하다고 답한 사람은 42.8%, 불평등하다고 생각하는 사람은 36%였다.”<sup>34)</sup> 한국사회의 교육기회의 공정성은 20년 전보다 훨씬 부정적인데 심각한 수준으로 생각하는 사람들의 비율은 약 21% 증가했다. 부모의 소득수준의 차이는 단순한 문제가 아니다. 소득의 양극화 현상은 교육기회의 불공정성과 대학교육기회의 불공정성을 야기 시킨다. 또한 이것은 졸업 이후, 청년들의 취업기회의 불공정성으로 확대될 가능성이 많다.

## B. ‘공정으로서의 정의’와 경제민주화

이명박 정부의 임기가 종료된 이후, 2013년 2월 25일부터 대한민국 정부는 박근혜 대통령을 수장으로 개편되었다. 대선후보시절에 공정사회와 연관된 경제민주화를 강조했던 박근혜 대통령은 최근에 공정사회의 의미를 정부기관의 인재를 선발하는 과정에서 적용했다. 박근혜 정부는 임기 3년차에 “처음으로 9급 출신의 여성 공무원”을 “부처 정책을 총괄하는 기획조정실장으로 발탁”했다. 박근혜 정부는 “정책 기조인 ‘능력과 실력’ 중심의 공정사회 구현에 맞춰 학력이나 스펙이 아닌 ‘능력 중심의 인사’를 통해 후배 공무원과 공직 사회에 신선한 희망을 줄 것으로 기대한다고 밝혔다.”<sup>35)</sup> 그러나 우리는 9급 출신의 공무원을 중앙부처의 1급 공무원으로 등용한 파격적인 인사정책을 박근혜 정부의 공정성을 전적으로 대표하는 것이라고 여겨서는 안 된다. 왜냐하면 2014년 사회통합실태조사의 결과에 의하면 국민들은 “우리 사회의 공정성을 더 부정적으로 인식하고” 있기 때문이다.<sup>36)</sup>

34) 신동준, “교육기회와 취업기회는 공정한가”, 엄석진 외, 『우리 사회는 공정한가』(서울: 한국경제신문, 2012), 166-167.

35) <http://news1.kr/articles/22037260> (접속날짜: 2015.1.8)

36) <http://www.chungnamilbo.com/news/articleView.html?idxno=313234> (접속날짜: 2015.1.8)

조사는 한국의 정치활동이 전반적으로 공정하다는 응답은 28.0%에 그쳤으며 반대로 정치가 공정하지 않다는 답변은 72.1%로, 1년 전과 거의 같았다. 대기업과 중소기업의 관계가 공정하지 않다는 국민 역시 71.8%에 달했다. 취업기회의 공정성에 대한 인식도 정치나 기업생태계에 비해 나은 수준이지만 절반이 넘는 61%가 공정하지 않다고 인식하는 것으로 조사됐다. .... 주목할만한 사실은 지난해 사회 전반의 공정성에 대한 국민의 평가는 2013년 조사 때(2.33점)보다 나빠진 것이다. 현 정부 2년 동안 첫해보다 오히려 다음해가 더 안 좋아졌다는 것이다.<sup>37)</sup>

이번 조사에서 전문직에 종사하는 사람들과 디지털세대에 속한 젊은이들은 한국사회의 공정지수를 전반적으로 매우 낮은 것으로 평가했다. 예를 들어, 갑에 해당되는 원청기업과 을의 위치에 있는 하청기업 간의 불공정한 거래의 사례들을 살펴보자.<sup>38)</sup> 그 첫 번째 사례는 “납품대금의 지불을 지연시키거나 현금이 아닌 어음으로 결제하는” 경우이다. 두 번째 사례는 서면계약서 없이 거래하는 사례이다. 하청기업이 물품의 생산 전에 계약서를 요구하는 행위는 원청기업을 불신하고 있다는 ‘불손한’ 행위로 간주된다. 세 번째는 “원청기업이 납품가를 계약가격보다 일방적으로 낮춰서 하청기업에게 손해를 전가시키는 경우이다.” 네 번째 사례는 원청기업이 “잘 팔리지 않은 자사 제품을 하청기업에게 강제로 판매하거나” 하청기업으로 하여금 원청기업의 계열사와 거래를 하도록 강요하는 경우이다. 예를 들면 대기업이 골프장 건설에 참여한 하청기업에게 “한 계좌당 수억 원에 달하는 골프장 회원권”을 사도록 강매하는 사례이다.

이러한 불공정한 한국사회의 현실은 박근혜 정부가 해결해야 하는 과제가 무엇인지 분명하게 보여준다. 대통령후보시절에 박근혜 대통령은 경제적 양극화와 소득불평등의 문제를 경제민주화를 통해 해결하려는 의지를 보여주었지만 대통령 취임 이후, 박근혜 대통령은 공약사항이었던 경제민주화를 거의 언급하지 않았다. 그러나 대한민국 헌법 119조는 지금도 변함없이 ‘경제민주화’의 내용에 대해 명확하게 서술하고 있다.

①대한민국의 경제질서는 개인과 기업의 경제상의 자유와 창의를 존중함을 기본으로 한다. ②국가는 균형 있는 국민경제의 성장 및 안정과 적정한 소득의 분배를 유지하고, 시장의 지배와 경제력의 남용을 방지하며, 경제주체 간의 조화를 통한 경제의 민주화를 위하여 경제에 관한 규제와 조정을 할 수 있다.<sup>39)</sup>

37) <http://www.chungnamilbo.com/news/articleView.html?idxno=313234> (접속날짜, 2015.1.8)

38) 장하성, 『한국자본주의』 (서울: 헤이박스, 2014), 486-487.

119조 1항은 한국사회가 기본적으로 개인의 자유권을 보장하는 자유주의적 전통 위에서 사회구성원들 간의 자유로운 경쟁을 지향하는 사회임을 드러낸다. 119조 2항은 경제민주화의 개념을 명료하게 제시한다. 2항의 단어 - '경제민주화를 위하여' - 를 만든 김종인에 의하면 이것은 "양극화 등으로 경제, 사회적 긴장이 고조"됨으로써 "자본주의와 민주주의의 근본"에 대한 위협이 발생하거나 그것이 흔들릴 경우, "정부가 자본주의와 민주주의 붕괴를 막기 위해 원용할 수 있는 비상 안전장치를 염두에 둔 것"이다. 경제민주화는 그의 주장처럼 "민주주의와 자본주의의 공생원리"인 동시에 그 조항에는 "어느 특정 경제 세력이 나라를 지배하지 않도록 하자는" 의미가 들어있다.<sup>40)</sup> 장하성의 견해를 따르면 "한국의 헌법이 규정하고 있는 경제민주화"는 롤즈의 정의론, 특히 최소수혜자에 가장 큰 이익을 돌아가도록 보장하는 차등의 원칙에 부합하고 있다. 그는 "한국사회에서 가장 어려운 처지에 있는 빈곤층, 저소득 계층에게 가장 유리한 분배가 이뤄지도록 자본주의 시장경제를 제어하고 조정함으로써 정의로운 자본주의 시장경제를 만들어야 한다"고 주장한다.<sup>41)</sup>

그러면 롤즈의 정의론은 과연 한국사회의 공정성의 증진과 확대를 위해 크게 기여할 수 있을 것인가? 롤즈의 차등의 원칙과 경제민주화를 실현한다면 한국사회의 불공정지수는 개선될 수 있는 것일까? 이 질문들은 또 다른 차원의 검토를 요구한다.

#### IV. 롤즈의 정의론의 한계와 기독교정의론의 기초

롤즈의 정의론을 비평적인 관점에서 분석하는 것은 그리 쉬운 일은 아니다. 그 이유는 그의 정의론이 다루는 주제가 다양하기 때문이다. 아래에서 본 연구는 특별히 기독교윤리학에서 중요하게 다루는 주제를 중심으로 롤즈의 견해를 검토한다. 롤즈의 정의론의 한계에 대한 분석을 통해 우리는 기독교정의론의 기초가 무엇인지 알 수 있을 것이다. 아래에서 본 연구는 롤즈의 정의론에 대한 철학적 평가와 신학적 평가를 선행하

39) 위의 책, 68.

40) 김종인, 『지금 왜 경제민주화인가』(서울: 동화출판사, 2012), 39-41. 장하성, 『한국자본주의』, 69.

41) 장하성, 『한국자본주의』, 70. 한국사회의 경제적 양극화의 심각성은 정규직과 비정규직 간의 소득을 비교할 때 더욱 분명해진다. 비정규직 노동자의 소득은 정규직 노동자의 소득을 100으로 가정했을 때, "2001년 55.9, 2007년 52.4, 2010년 47.5"이었다. 또한, 정규직의 시급은 2007년(12,349원)과 2010년(14,375원) 사이에 16.4% 인상되었다. 그러나 이와는 달리 비정규직의 시급은 같은 기간(2007년 6,473원~2010년 6,828원)에 겨우 5.5%밖에 인상되지 않았다. 이 형배, "공정사회론의 경제윤리적 검토", 128, 각주 46. 김유선, "비정규직 규모와 임금불평등 추이", 안현호 편, 『신자유시대 한국경제와 민주주의』(서울: 선인, 2010), 228.

는 기독교윤리학의 연구방법을 사용한다.

## A. 의무론적 윤리와 절차주의적 정의의 문제

롤즈는 좋음(선)을 극대화하는 것에서 행복의 가치를 경험하고 그 안에서 정의를 세울 수 있다고 보는 공리주의적 목적론을 비판함으로써 “공정으로서의 정의”의 필요성을 주장한다. 롤즈가 정의론을 저술한 목적은 일차적으로 공리주의의 목적론적 윤리와 공리주의적 정의관을 비판하는 데 있다.

공리주의는 목적론인데 반하여 공정으로서의 정의는 그렇지 않다는 것이다. 그런데 정의(definition)상으로 보아 후자는 의무론적 이론으로서 그것은 옳음과 상관없이 좋음을 규정하지 않거나 또는 옳음을 좋음의 극대화로 해석하지 않는다. .... 공정으로서의 정의관은 두 번째 의미에 있어서의 의무론에 속하는 것이다. 왜냐하면 만일 원초적 입장에 있는 자들이 평등한 자유의 원칙을 선택하며 경제적·사회적 불평등은 모든 사람의 이익을 가져오는 경우에만 국한한다고 가정한다면, 선을 극대화하는 것이 정의로운 제도라고 생각할 이유가 없기 때문이다.<sup>42)</sup>

롤즈는 “공정으로서의 정의”가 사회적 제도 안에서 구현될 경우, “최대다수의 최대행복”을 선의 극대화를 통해 가능하다고 보는 공리주의적 정의관을 불필요하다고 확신한다. 그러므로 롤즈는 “목적론이 제시한 옳음과 좋음의 관계를 뒤바꾸어 옳음을 보다 우선적인 것으로 보아야 한다. 그래서 도덕론은 반대방향에서 전개해 나가야 한다.”고 강조한다.<sup>43)</sup> 소수자의 견해와 권리를 소외시킬 가능성을 갖고 있는 공리주의적 정의관을 비판하고 좋음에 대한 옳음의 우선성을 강조하는 롤즈의 견해는 적절한 것으로 보인다.

그러나 옳음의 우선성을 강조하는 롤즈의 의무론적 정의론에도 문제가 없는 것은 아니다. 인간의 윤리적 결단과 행위를 일으키는 원인(cause)은 가치관의 다양성을 추구하는 오늘의 상황을 고려할 때, 여러 형태로 나타날 수 있다. “새로운 사건들이 실제로 새로운 의무를 가르치고 현재는 과거의 선을 새로운 것으로 만들어 버리는” 현대사회에서 중요한 것은 “구체적인 상황 속에서 무엇을 요구하고 필요로 하는 가를 구별하고”, “사람들에게 헌신을 촉구하는” 새로운 윤리의 형태이다.<sup>44)</sup> 롤즈의 의무론적 윤리에는 이러한 현실적합성의 요소가 부족한 것으로 보인다. 그의 “공정으로서의 정의”는 무엇보다도

42) John Rawls, A Theory of Justice, 30.

43) 위의 책, 560.

44) H.B. Clark, "Justice as Fairness and Christian Ethics, 「Soundings」 vol. 56(3), (1973), 367.

절차적 공정성을 확보하는 과정에서 형성되는 정의이다. 롤즈는 정의의 제 2원칙(차등의 원칙, 공정한 기회균등의 원칙)에 대한 정의의 제 1원칙(평등한 자유의 원칙)의 우선성을 강조한다. 이것은 제 2원칙 안에서도 동일한 방식으로 적용된다. 즉 공정한 기회균등의 원칙은 축자적 서열에 기초하여 차등의 원칙에 우선한다. 이처럼 롤즈의 정의론은 법과 규칙의 준수를 무엇보다 중요하게 생각함으로써 때로는 법의 현실적 적용에서 경직성을 드러낼 수 있다. 이는 “공정으로서의 정의”가 “도덕적 관행주의”나 또는 “도덕적 보수주의”에 함몰됨으로써 사회에서 가장 불리한 형편에 처한 사람들을 위한 실질적인 정의의 열매를 맺지 못할 수도 있음을 의미한다.<sup>45)</sup> 롤즈의 정의론에 내재된 율법주의적 경직성의 문제는 아래에서 전개되는 자유의 우선성의 한계와 밀접하게 연결되어 있다.

## B. 자유의 우선성의 한계와 가변적 개념으로서의 정의

이와 같이 의무론적 윤리의 경직성과 절차주의적 정의의 한계를 보여주는 롤즈의 정의론은 현실적합성의 영역에서 한계를 드러낸다. 각 개인의자유권을 일정 정도 양보함으로써 이루어지는 “공정사회”보다 더 공정한 사회는 생각할 수는 없는 것일까? 이러한 질문은 스위스의 개인교윤리학자인 리히(Arthur Rich)의 신학적 고민으로 이어진다.<sup>46)</sup> 리히는 사회적 약자들의 최대익을 배려하기 위해 만든 차등의 원칙이 “경우에 따라서는 개인적 자유권을 대폭적으로 제한”하여 전체 이익의 극대화를 추구하는 공리주의적 정의관을 극복했다고 평가한다.<sup>47)</sup> 그러나 리히의 견해에 의하면 롤즈는 정의를 다양한 사회적 상황 속에서 고려하는 “가변적인” 개념으로 이해하지 못하고 있다.<sup>48)</sup> 리히는 정의를 “가변적인 용어”(ein variabler Terminus)로 이해하면서 정의는 “상황에 따라 강조점이 달라져야 한다.”<sup>49)</sup>고 생각한다. 또한 리히는 “어떤 때에는 평등의 모티프를 더 많이 강조해야 하고, 또 어떤 때에는 자유의 모티프를 더 많이 강조해야 한다.”고 말한다.<sup>50)</sup>

그러므로 리히에게는 “이미 주어져 있는 사회적 관계들과 경제적 관계들의 정세 속에서 더 많은 정의를 요구하는 사람들, 불이익을 당한 사람들에게 관심을 기울이면서 어디에 중점을 두어야 하는가”는 매우 중요한 질문이 된다.<sup>51)</sup> 리히에 의하면 “정서”가 아니라 “이성으로 풍부해진” “사랑”이 “사회적인 정의의 결정을 요구하는 구체적인 상황

45) 황경식, 『사회정의의 철학적 기초』, (서울: 문학과 지성사, 1989), 296.

46) Arthur Rich, *Wirtschaftsethik I.* (Guethersloh: Guethersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1984).

47) Arthur Rich, *Wirtschaftsethik I.*, 211. 페이지는 원서의 페이지이며 번역책은 다음과 같다. 아르투어 리히, 강원돈 역, *경제윤리 1. 신학적 관점에서 본 경제윤리의 원리* (서울: 한국신학연구소, 1993)

48) Arthur Rich, *Wirtschaftsethik I.*, 207.

49) 위의 책.

50) 위의 책. 비슷한 맥락에서 롤즈의 정의론을 관점에서 분석하는 기독교윤리학적 견해에 대해서는 다음의 책을 참고할 수 있다. Dietz Lange, *Ethik in evangelischer Perspektive* (Goettingen: Vandenhoeck, 1992), 458-464.

51) Arthur Rich, *Wirtschaftsethik I.*, 207.

에서 무엇이 정의롭고 불의한가를 검토”한다.<sup>52)</sup> 그러나 롤즈는 평등의 가치를 요구하는 사회적 상황이 있을 경우에도 각 개인의 자유권에 대한 일시적인 유보를 허용하지 않는 것처럼 보인다. 롤즈는 정의의 제 2원칙에서도 차등의 원칙에 대한 공정한 기회균등의 원칙의 우선성을 강조하기 때문이다. 그러나 자유의 우선성이 권력의 부정성의 영향을 받게 될 경우에도 롤즈의 “공정으로서의 정의”는 정의의 열매를 거둘 수 있을까? 리히는 이러한 문제의식을 아래와 같이 말한다.

자유는 권력의 공간이다. 왜냐하면 자유의 공간은 각 사람 모두에게 똑같이 나누어져 있지 않는 가능성들을 각자 나름대로 실현하여 다른 사람들보다 더 중요하고 결정적인 이익을 얻을 수 있도록 하기 때문이다. 롤즈에 따르면 경제적 권력은 사회적 균등화를 위해 효력을 발휘하도록 사용되어야 한다. 그렇지만 스스로 자유롭게 행사하도록 맡겨져 있는 경제적 권력은 ‘자본주의’ 체제의 사회에서나 ‘사회주의’ 체제의 사회에서나 그렇게 하지 않고 정반대의 경향을 촉진해왔다는 것이 우리의 경험이다.<sup>53)</sup>

리히는 권력의 악한 특성을 고려하지 않은 자유는 삶의 실제 공간에서 평등의 가치를 실현하기 어렵다고 본다. 리히는 부르크하르트(Jacob Burckhard)의 말을 빌어서 “권력은 그 자체가 악하고”, “그것을 행사하는 사람도” 동일하다고 말한다.<sup>54)</sup> 롤즈의 정의론은 “권력을 자유롭게 행사하는 너의 공간 안에서 아무에게도 불이익을 주지 않도록 행위하라”는 “책임의 원칙”으로 보완될 필요가 있다.<sup>55)</sup>

이와 관련하여 생각할 때, 포도원 품꾼의 이야기(마 20:1-16)는 큰 의미를 갖고 있다. 포도원의 주인과 품꾼들은 하루 노동의 대가로 한 데나리온을 받기로 하고 일했다. 오전 9시 정오 12시 오후 3시, 오후 5시에 일하러 온 품꾼들은 노동시간의 차이에도 불구하고 모두 한 데나리온을 받았다. 한 데나리온은 그 당시의 일일 노동자의 품삯이었고 가족의 하루 식량을 공급하는 품삯이었다.<sup>56)</sup> 이 이야기는 계약의 원칙을 뛰어넘는 주인의 은혜와 사랑은 가장 적은 시간동안 일한 품꾼의 형편까지 배려하는 하나님나라의 정의의 가치를 보여준다.<sup>57)</sup> 포도원 주인은 어쩌면 이미 정의를 가변적 용어로 이해하고

52) 위의 책.

53) 위의 책, 216.

54) 위의 책.

55) 위의 책, 217.

56) 예수시대의 열악한 경제적 상황에 대해서는 다음을 참고하라. Joachim Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, 한국신학연구소번역실, 『예수시대의 예루살렘』 (서울: 한국신학연구소, 1988), 152-163.

57) 후버에 의하면 차등의 원칙은 우선적으로 사회적 약자를 배려하는 하나님의 정의와 공통분모를 갖고 있다. Wolfgang Huber, Gerechtigkeit und Recht, (Guethersloh: Guethersloher Verlaghaus, 2006), 229. 특별히 역사를



있었고 권력의 악마적 특성을 알고 있었는지도 모른다. 이 이야기를 오늘의 사회제도에 문자 그대로 적용하기는 어려울 것이다. 그러나 오늘의 현실은 사랑의 “근사치 (approximation)”의 형태로서의 정의의 적용을 요구한다.<sup>58)</sup> 이에 대한 응답과 노력은 한 국사회가 “공정사회”보다 더 공정한 사회로 가기 위한 필요조건이다.

### C. 상호무관심한 합리적인 인간의 문제

이미 앞에서 살펴보았듯이 롤즈는 공정으로서의 정의관을 추구하는 사람은 원초적 입장에 근거하여 “상호무관심한 합리적인 인간”으로 살아간다고 확신한다.

원초적 입장에 있는 자는 가능한 한 자신의 목적 체계를 증진시켜 주는 원칙들을 받아들이고자 한다. 그들은 이를 위해서 가장 높은 지수의 사회적 기본 가치 (primary social goods)를 스스로 얻고자 한다. .... 당사자들은 상호간에 이익을 주려고 하거나 손상을 끼치려 하지도 아니하며 그들은 애정이나 증오에 의해서 마음이 흔들리지도 않는다. 또한 그들은 서로를 비교하여 더 많은 것을 얻으려고 하지 않으며 질투를 하지 않으며 질난 채하지도 않는다.<sup>59)</sup>

롤즈에 의하면 원초적 입장에 있는 사람들은 시기심과 서로에 대한 관심으로부터 벗어나서 살아가는 상호무관심한 합리적인 인간이며 그들은 “정의감”(sense of justice)에 기초하여 행동하는 인간이다. 상호무관심한 합리적인 인간은 정의의 원칙을 자기의 삶에서 적용하고 그 원칙에 의거하여 행동하는 욕구를 가진다.<sup>60)</sup> 이러한 정의감에 대한 롤즈의 가정은 원초적 입장에서 사람들이 합의한 내용에는 그 어떤 문제도 없다는 것과 사람들이 채택된 정의의 원칙을 잘 지킬 것이라는 것을 보장하기 위한 장치이다.<sup>61)</sup> 다시 말하자면 “공정으로서의 정의는 정의의 원칙들이 합리적인 선택의 결과로서 나타나는 상황 속에서 이루어진다. 무지의 베일 아래에 있는 원초적 입장은 편견에 기초한 선택을 하게 하는 특수성을 제거한다”.<sup>62)</sup> 그리고 “특별한 선의 개념을 가정할 필요가 없는” 정의의 원칙들이 필요로 하는 것은 오직 “인간 본성에 대한 최소치(minimum)”에 대

---

“아래로부터 보는 관점”(Blick von unten), 즉 “가난한 자에 대한 하나님의 우선적인 관심”에 기초하여 롤즈의 정의론을 분석하는 이론에 대해서는 다음을 참고하라. Jose Porfirio Miranda, “A Liberation Challenge”, Karen Lebacqz, *Six Theories of Justice* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986), 100-115.

58) Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (New York: Charles Scribner's Sons, 1964), vol. I, 62. Dietz Lange, *Ethik in evangelischer Perspektive*, 463.

59) John Rawls, *A Theory of Justice*, 144. 사회적 기본가치는 권리와 자유, 기회와 권한, 소득과 부와 같은 것을 의미한다. 위의 책, 92.

60) 위의 책, 567.

61) 위의 책.

62) Karen Lebacqz, *Six Theories of Justice*, 41.

한 가정(assumption)인데 여기에서 인간은 “자유롭고 평등하며 합리적인 존재”로 이해된다.<sup>63)</sup> 그러나 레바크에 의하면 롤즈는 인간을 제한적인 수준에서 이해하고 있고 사람에 대한 총체적인 이해를 통해 롤즈의 인간론은 보완되어야 한다. 즉 레바크는 “인간 본성에 대한 최소치”, 즉 “자유롭고 평등하며 합리적인 존재”로 살아가는 원초적 입장에 있는 사람들이 상황의 어려움과는 상관없이 정의의 원칙들을 흔들리지 않고 일관성 있게 준수하기는 어렵다고 본다.<sup>64)</sup> 비슷한 맥락에서 듀크 대학의 사회윤리학 교수인 클라크는 성급한 상태나 흥분된 감정과는 무관하게 “반성적 평형상태”(reflective equilibrium)<sup>65)</sup>에서 정의를 선택하는 합리적 인간은 특별한 자존감의 소유자로서 롤즈의 가정 속에서만 존재하는 인간이라고 비판한다.<sup>66)</sup>

신학적 인간론에 비추어 볼 때, 인간의 본성에 대한 총체적인 이해가 결여된 롤즈의 견해는 더 심각한 문제를 갖고 있다. 라인홀드 니버는 성서의 인간론에 근거하여 인간의 실존이 타락한 인간의 본성을 벗어날 수 없다고 생각한다. 하나님에 대한 인간의 교만은 종교적 차원에서 인간이 범하는 죄이며 정의와 대립되는 불의는 도덕적 차원이나 또는 사회적 차원에서의 인간의 죄를 가리킨다.<sup>67)</sup> 니버는 자율적이고 독립적인 존재로서 이성적인 선택을 일관되게 행하는 합리적 인간의 본성에 대해 의문을 제기한다. 니버에 의하면 죄로 감염된 인간은 “인간의 자아가 자기충족(self-sufficiency)과 자기통제(self-mastery)를 가정하는 그리고 모든 변화에 있어서 안전하다고 상상하는 권력에의 교만”으로부터 벗어날 수 없다. 그 어떤 사람도 “자신의 삶의 우연적이고 의존적인 성격을 인식하지 않고 스스로 자신의 존재의 주인이며, 자신의 가치의 평가자이며, 자신의 운명의 주인이라고 믿는” 교만으로부터 전적으로 자유로울 수 없다.<sup>68)</sup> 타자를 배제한 인간의 자기중심성을 비판하는 니버의 입장은 인간본성의 견고한 중립성을 보장하는 롤즈의 인간론에 정면으로 배치된다. 니버의 관점을 가지고 평가한다면 상호무관심한 합리성에 근거한 일관된 정의의 행동은 불가능한 것에 가깝다. 개인의 이기심이 사회적 공동체 안에서 더 부정적인 형태로 나타나는 집단이기주의는 롤즈의 정의론이 현실적 적용의

63) 위의 책.

64) 위의 책.

65) “반성적 평형상태”는 기본적으로 “자기 검토에 의해서 이루어진 행위를 규율하는 원칙을 연구하는 데” 사용된다. 이 개념은 원초적 입장에 있는 사람들로 하여금 충분한 반성을 통해 “선택되어질 원칙이 정의에 대한” 자기들의 “숙고된 신념과 합치하는 것인지 아닌지 혹은 그것을 제대로 확대한 것인지의 여부를 살피는 일”을 하게 만든다. John Rawls, *A Theory of Justice*, 19-20. 48.

66) H.B. Clark, “Justice as Fairness and Christian Ethics”, 362.

67) Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 179.

68) 위의 책, 188. 교만, 불의(injustice) 자기-몰입(self-absorption)에 경도된 인간의 본성은 롤즈의 견해처럼 정의감에 기초하여 일관된 행동보다는 오히려 불의한 행동을 더 자주 보여주었다고 증언하는 구약성서의 예언자들과 기독교의 역사를 간과해서는 안 된다. L. Gregory Jones, “Should Christian Affirm Rawls’s Justice as Fairness? A Response to Professor Beckley”, *Journal of Religious Ethics*, vol. 16(2), (1988), 261.

단계에서 고려할 사항이 있다는 것을 잘 보여준다.<sup>69)</sup> 개인의 이기심을 최소화시키고 집단의 이기심을 통제할 수 있는 개선책을 준비하는 일은 기독교정의론이 추구해야하는 과제가 된다.

#### D. 도덕적 개인주의의 한계와 공동체

샌델에 의하면 소수자의 권리를 침해할 가능성이 많은 공리주의와 개인의 자유권을 절대적인 가치로 확정하는 자유지상주의는 모두 정의의 사회적 요구를 만족시키는 데 실패했다.<sup>70)</sup> 공동선을 추구하는 시민적 덕의 함양을 통해 정의의 실현이 가능하다고 보는 샌델은 롤즈의 정의관을 비판한다.<sup>71)</sup> 공리주의의 한계와 자유지상주의의 약점을 극복하기 위해 제시된 롤즈의 정의관은 “도덕적 개인주의”의 한계를 아래와 같이 드러내고 있다.

자유주의자들이 생각하는 자유의 약점은 그 호소력과 밀접히 연관된다. 자신을 자유롭고 독립적인 자아로 여긴다면, 그래서 스스로 선택하지 않은 도덕에 구속되지 않는다고 생각한다면, 우리가 공통적으로 인식하고 칭찬하기까지 하는 다양한 도덕적·정치적 의무를 이해할 수 없다. 여기에는 연대와 충직의 의무, 역사적 기억과 종교적 신념에 관한 의무가 포함된다. 이는 우리의 정체성을 형성한 공동체와 전통이 요구하는 도덕이다. 우리 자신을 ‘부담을 감수하는 자아’(encumbered selves)로 여기지 않는 한, 즉 내가 정하지 않은 도덕적 요구도 받아들일 자세를 취하지 않는 한, 우리가 경험하는 도덕과 정치에서 그 의무를 이해하고 받아들이기란 어려운 일이다.<sup>72)</sup>

롤즈가 가정했던 의무론적 윤리에 충실한 인간과 상호무관심한 합리적 인간은 자기를 “자유롭고 독립적인 자아”로 여긴다. 이러한 자유주의적 인간은 자기의 “정체성”의 근원이 되는 “공동체와 전통이 요구하는 도덕”을 쉽게 받아들이지 못한다. 인간은 “이야기하는 존재”이며 자기가 속해 있는 공동체의 이야기 안에서 살아가는 존재이기 때문이다. 샌델의 입장은 인간을 “사회적 정체성”과 그 “자신을 둘러싼 환경의 이해”와 연관시켜 이해하는 매킨타이어의 견해를 인용하는데서 강화된다. 가족공동체, 부족공동체, 도시공동체, 국가공동체의 이야기로부터 “다양한 빛, 유산, 적절한 기대와 의무를 물려받

69) Dietz Lange, Ethik in evangelischer Perspektive, 462-463.

70) Michael J. Sandel, Justice, 31-74.

71) 위의 책, 260-269.

72) Alasdair MacIntyre, After Virtue (Nortre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981), 204-205. Michael J. Sandel, Justice, 220. 번역자는 ‘encumbered self’를 ‘부담을 감수하는 자아’로 옮겼다. 그러나 이 단어는 일반적으로 공동체주의와 관련해서 ‘연고적 자아’로 번역된다. 연고적 자아는 공동체 안에서 ‘부담을 감수하는 자아’를 의미한다. 이런 맥락에서 자유주의적 독립적인 인간은 ‘무연고적 자아’라고 할 수 있다.

는” 이러한 사실은 인간의 삶의 “도덕의 출발점”이며 인간의 삶에 “도덕적 특수성을” 제공한다. 만약 2차 세계대전 이후에 태어난 독일인이 유태인대학살은 나치의 만행이었기 때문에 그 일을 “현재 자신과는 도덕적으로 연관성이 없다”고 말한다면 그것은 그의 “도덕적 천박함”을 드러내는 것이다.<sup>73)</sup> 롤즈가 이해하는 자유주의적 인간은 자신의 자율적인 선택에 근거하여 사회구성원들 간의 계약과 합의를 통해 도출되는 “자발적인 의무”를 행한다. 자유주의적 인간은 계약이나 합의가 필요 없는 “연대의무”, 즉 부모와 자식 간의 의무, 형제애, 동료애, 나라에 대한 의무와 같은 연대의 의무에 대해서는 침묵한다. 그러나 샌들은 개인의 자율적 결단과 개인의 권리에 우선성을 부여하는 무연고적 자아가 쉽게 생각할 수 없는 “연대의 의무”를 중요한 가치로 여긴다.<sup>74)</sup> 인간은 연대의무를 인정함으로써 도덕적 의무가 지시하는 것을 더 정확하게 알 수 있을 것이다.<sup>75)</sup>

샌들의 관점은 이기적 자기-중심성에 함몰된 도덕적 개인주의가 최근의 한국사회에서 나타난 부정적 사례를 돌아보게 한다. 세월호 참사로 인해 큰 고통의 시간을 겪고 있는 유가족들은 광화문 광장에서 세월호참사의 재발을 방지하기 위한 진상조사를 요구하는 단식을 하고 있었다. 그런데 유감스럽게도 단식 중이었던 유가족들 앞에서 피자먹기-퍼포먼스를 했던 사람들이 있었다.<sup>76)</sup> 표현의 자유라는 이름 아래에서 이루어진 그들의 행동은 과연 공정한 것이었을까? 롤즈가 주장하는 차등의 원칙, 즉 최소수혜자들의 최대이익을 신중하게 고려했다고 한다면 그들은 그러한 행동을 할 수 있었을까? 어쩌면 그들은 “평등한 자유의 원칙”이 “차등의 원칙”에 우선한다는 것을 알고 있었기 때문에 샌들이 주장하는 연대의 의무를 준수하지 못했던 것은 아닐까? 물론 이러한 질문은 가상에 기초하여 만든 질문이다. 기독교 정의론의 기초는 도덕적 개인주의의 한계를 넘어서는 공동체적 윤리의 중요성을 충분히 고려해야 한다.<sup>77)</sup> 성서가 증언하는 태초의 인간-공동체는 상호간의 섬김과 사랑에 기초한 공동체이다. 타자는 단순한 객체가 아니다.

73) Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 205. Michael J. Sandel, *Justice*, 223.

74) 샌들은 공동체적 자아의 특성이 갖고 있는 연대적 의무에 대해 다음과 같이 강조한다. “연대와 소속 의무는 내부만이 아니라 외부로도 향한다. 내가 사는 특정 공동체에서 나오는 특별한 의무 가운데 일부는 같은 공동체 사람에 대한 의무다. 그러나 나머지는 내 공동체가 역사적으로 도덕적 책임을 져야 하는 사람들에게 대한 의무다. 이를테면 독일인이 유대인과의 관계에서, 미국 백인이 미국 흑인과의 관계에서 부담해야 하는 책임이다. 역사적 부당행위에 대한 집단적 사죄와 보상은 연대 의식이 내 공동체가 아닌 다른 공동체에도 도덕적 책임을 지게 하는 좋은 예다.” Michael J. Sandel, *Justice*, 234.

75) 김인, “공동체주의와 덕의 추구”, 『도덕교육연구』 제 26권 1호, (2014.4), 134.

76) <http://www.seoul.co.kr/news/newsView.php?id=20140906500166> (접속일자 2015.1.8)

77) 그러나 공동체주의의 정의관에도 비판의 여지는 있다. 공동체주의가 주장하는 ‘공동체적 삶’이나 공동선에 대한 설명의 모호성과 그것에 대한 불충한 설명은 해결되어야 하는 과제이다. 김은혜, “공동체주의에 대한 기독교윤리적 고찰, 한국기독교윤리학회총 16집 (2011. 6), 79. 샌들의 공동체주의는 이야기를 중요하게 다루지만 제 3세계의 관점에서 서구적 공동체의 기억은 역사 안에서 제국주의적 경험에 근거하고 있다. 그러므로 기억으로 형성된 이야기는 큰 맥락에서는 다른 이야기가 될 수 있다. 유경동, “기독교 공동체 담론과 기독교정의론, 위의 책, 90.

타자는 “하나님 또는 성령”을 통해 나의 존재를 가능하게 하는 주체이다. 나와 타자는 상호주체적인 관계성 하에서 살아가는 인격적인 존재로 공동체의 삶을 함께 나눈다. 그 어떤 개인도 홀로 존재할 수 없으며 자기가 속해 있는 공동체의 역사로부터 벗어나서 살아갈 수 없다.<sup>78)</sup> 사회적 존재, 관계적 존재, 역사적 존재에 근거한 인간의 자아상을 회복하는 일은 한국사회의 불공정한 현실의 개혁을 위한 필요조건이 될 것이다.

## E. 소결론

지금까지 다루어진 내용을 요약하면 다음과 같이 정리할 수 있다.

(1) 롤즈의 정의론은 의무론적 윤리와 절차주의적 정의의 특성을 갖고 있다. 그러나 이러한 특성들은 도덕적 판단과 윤리적 결단의 순간에 어려움을 초래할 수 있다. 기독교 정의론의 기초는 구체적인 상황 속에서 가장 적합한 하나님의 뜻을 반영하는 현실적 합성의 윤리를 고려한다. 기독교 정의론의 기초는 정의의 원칙에 대한 경직된 적용이나 또는 율법주의적 적용을 거부하고 오히려 정의의 원칙의 실제적인 실현에 더 큰 관심을 갖는다.

(2) 롤즈가 강조하는 평등한 자유의 원칙은 자유의 우선성을 고수한다. 차등의 원칙이 먼저 고려되어야 하는 상황이 발생할 경우에도 평등한 자유의 원칙은 차등의 원칙에 우선한다. 자유의 우선성에 집중하는 롤즈의 정의론은 평등의 가치를 신중하게 적용해야 하는 윤리적 갈등의 순간 앞에서는 대답하지 않는다. 기독교정의론은 이 한계를 넘어서야 한다. 그러므로 기독교정의론을 구성하는 기초는 사회의 최소수혜자의 큰 이익을 배려하는 “가변적인” 정의와 연결된다.

(3) 롤즈의 정의론이 규정하고 있는 인간상은 상호무관심한 합리적인 인간이다. 정의감을 가지고 정의의 원칙을 실천하는 인간은 자유롭고 평등하며 합리적인 존재이다. 그는 시기심이나 증오, 타자와의 비교의식이나 질투가 없는 인간이다. 그러나 롤즈의 인간상은 성서의 인간이해와 일치하지 않는다. 인간은 자기중심적이며 교만한 존재이고 인간의 사회적 실존은 집단이기심의 부정성으로부터 전적으로 자유롭지 못하다. 이러한 성서적 인간론이 기독교정의를 구성하는 기초적인 내용에서 제외되어서는 안 된다.

---

78) Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, hg. v. J. v. Sosssten, DBW 1, (München: Chr. Kaiser Verlag, 1986), 30-34, 50-51, 74. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, hg. v. E. Bethge/ I. Tödt/ C. Green, DBW 6, (Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 1992), 57-59, 392-394.

(4) 마지막으로 롤즈의 정의론은 도덕적 개인주의의 문제를 안고 있다. 롤즈가 가정하는 인간은 무연고적인 자아이다. 무연적인 자아는 사회적 정체성이나 또는 자기를 둘러싸고 있는 삶의 배경과는 상관없이 살아가며 자기가 속해 있는 공동체의 역사는 고려하지 않는다. 그러나 성서와 신학의 관점에 의하면 인간은 자기가 속해 있는 사회적 삶의 자리와 공동체의 역사로부터 떠나서 살 수 없는 존재이다. 기독교정의론의 기초는 인간을 사회적 존재, 관계적 존재, 역사적 존재로 보는 관점을 견고하게 유지해야 한다.


## V. 결론: 정의로운 사회와 기독교정의론

본 연구는 최근에 한국사회에서 주목을 받았던 공정사회, 경제민주화, 정의에 대한 담론을 롤즈의 정의론을 중심으로 분석하였다. 정의를 사회의 근본규범으로 이해하는 롤즈의 정의론은 정의의 주제와 불평등의 문제를 개인적인 차원을 넘어서 사회적 차원에서 다룬다. 롤즈는 불평등한 상황 속에서 상대적인 평등의 실현을 위해 차등의 원칙을 강조한다. 차등의 원칙은 가장 불리한 형편에 처한 사회적 약자들을 보호하는 기능을 갖는다. 그러므로 사회의 최소수혜자들을 변호하는 롤즈의 정의론은 불공정한 한국 사회의 현실을 고려할 때 큰 의미가 있다. “공정으로서의 정의”로 요약되는 그의 정의론은 “원초적 입장”, “무지의 베일”, “상호무관심한 합리적 인간”을 전제한다. 절차적 과정에서 공정성을 확보하는 그의 정의론은 절차적 공정성에 기초한 정의의 두 원칙을 통해 확증된다. 차등의 원칙에 대한 평등한 자유의 원칙의 우선성을 강조하는 롤즈는 자유주의적 전통에 견고하게 서 있다.

롤즈의 정의관은 한국에서 회자된 공정사회와 경제민주화의 개념의 한계를 지적한다. 공정사회는 기회를 균등하게 제공하고 그 결과에 대해서는 인정하고 승복하는 사회이다. 그러나 이 개념은 사회경제적으로 가장 불리한 형편에 처한 최소수혜자들의 불평등을 실질적으로 개선시키지 못하고 있다. 대한민국 헌법에 명시된 경제민주화의 개념은 내용적으로는 롤즈의 차등의 원칙을 드러내고 있다. 그러나 경제민주화에 대한 현 정부의 실천의지는 의심을 받고 있다. 지금의 한국사회는 경제적 양극화, 대기업과 중소기업 간의 큰 격차, 정치와 공직사회의 불공정한 관행 등과 같은 사회적 문제들을 안고 있다. 이 문제를 해결하고 한국사회의 공정지수를 높이는 것은 중요한 과제이다.<sup>79)</sup> 이 과제를 분배정의의 문제에 한정하여 말한다면 정부의 정책은 첫째, 일자리, 소득, 자원의 평등

79) 이혁배, “공정사회론의 경제윤리적 검토”, 134-140.

한 분배를 위해 “균등한 교육기회의 제공, 일자리의 창출, 유연안정성의 실현에 주력”에 초점을 맞추어야 한다. 둘째, 의무교육을 고등학교까지 확대하고 대학생들을 위한 학자금 용자제도의 보완과 확대가 필요하다. 셋째, 정부의 정책은 “고가의 주택에 부과되는 종합부동산세”와 “금융자산소득에 대한 과세”를 강화하는 방향으로 나아가야 한다. 이러한 정책들이 실질적인 열매를 맺으려면 “함께 잘 사는 것이 한국사회가 지향해야 하는 새로운 가치라는 것에 대한 사회적 합의”가 전제되어야 하며 “정책들을 실제로 시행할 정치 지도자들의 의지와 실천”이 담보되어야 한다.<sup>80)</sup>

그리고 한국사회가 “공정사회”보다 더 공정한 사회로 나아가기 위해서는 롤즈의 정의론은 더 엄격한 수준에서 검토될 필요가 있다. 이것은 롤즈의 정의론의 한계를 비평하는 신학, 특히 기독교윤리학의 과제이다. 롤즈의 정의론은 의무론적 윤리의 경직성, 평등에 대한 자유의 지나친 우선성, 낙관주의적 인간론, 도덕적 개인주의 등과 같은 문제들을 갖고 있다. 이 문제들을 해결하는 일은 기독교정의론의 기초를 형성하기 위한 필요조건이다. 기독교정의론의 기초는 현실적합성의 윤리와 자유와 평등의 상호관계성을 중요한 가치로 생각한다. 또한 기독교정의론은 기독교인간론에 근거하여 공동체적 자아의 윤리적 실천을 강조한다. 이와 같은 기독교정의론의 기초를 견고하게 세운다면 한국사회는 공정하고 정의로운 사회로 나아갈 수 있을 것이다. 그 실현은 믿음과 결단만으로 이루어지는 것이 아니고 사회제도적 차원의 노력과 그리스도인들의 책임적인 행동을 요구한다. 본 연구는 지면상의 제약으로 기독교정의론을 위한 신학적 기초를 마련하는 것에 한정되었다. 기독교적인 관점에서 사회제도를 통해 정의를 구체화시키는 일은 앞으로의 과제로 남겨둔다. 본 연구가 정의로운 한국사회를 만들고 이를 위한 신학과 교회의 역할에 필요한 도움이 되길 기대한다.

80) 장하성, 『한국자본주의』, 523.

*Memo*

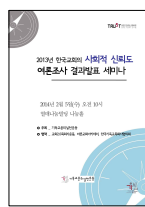
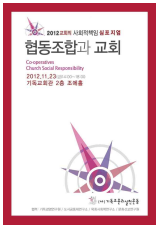


*Memo*

# 기윤실 교회신뢰운동

관련 도서/자료집 목록(2007년~2015년)

범주	사업명
공공신학	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 공공신학(예영 2009.4)</li> </ul>
교회신뢰회복	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 한국교회 신뢰회복을 위한 대토론회(2007.5)</li> <li>• 한국교회신뢰지표 개발(2007.11)</li> </ul>
교회재정	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 교회재정운영규정에 관한 공청회 자료집(2008.4)</li> <li>• 교회재정세미나(2007~2015년)</li> <li>• 목회자 소득세 신고 어렵지 않아요 가이드북(2012.5)</li> </ul>
사회복지	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 지역사회와 함께하는 교회상(1회~10회), 좋은교회상(2013~2015년)</li> <li>• 교회의 사회복지 참여하고 실천하기(대한기독교서회, 2001.4)</li> </ul>
사회적책임	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 교회의 사회적책임 2.0 심포지엄(2008.10)</li> <li>• 교회의 사회적책임 2.0 포럼 - 환경편(2009.4)</li> <li>• 교회의 사회적책임 2.0 포럼 - 문화편(2009.6)</li> <li>• 교회의 사회적책임 2.0 포럼 - 대안경제편(2009.9)</li> <li>• 교회의 사회적책임 2.0 포럼 - 교육편(2009.12)</li> <li>• 2009년, 2010년 교회의 사회적책임 컨퍼런스(2009.11/2010.8)</li> <li>• 2009년 한국교회의 사회적책임 보고서(2010.1)</li> <li>• 교회의 사회적책임 2.0 포럼 백서(2010.2)</li> <li>• 2010년 기독교 사회적기업가 아카데미(2010.7)</li> <li>• ISO26000의 눈으로 본 교회의 사회적책임(2010.10)</li> <li>• 협동조합과 교회 심포지엄(2012.11.)</li> <li>• 한국교회 부교역자를 생각하다 심포지엄(2015.5)</li> </ul>
신뢰도 여론조사	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 2008년 한국교회의 사회적 신뢰도 여론조사(2008.11)</li> <li>• 2009년 한국교회의 사회적 신뢰도 여론조사(2009.11)</li> <li>• 2010년 한국교회의 사회적 신뢰도 여론조사(2010.12)</li> <li>• 2013년 한국교회의 사회적 신뢰도 여론조사(2013.12)</li> </ul>
저작권운동	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 한국교회와 저작권을 생각한다 토론회(2007.5)</li> <li>• 저작권은 생활입니다 - 교회저작권 가이드북 발간(2007.11)</li> <li>• 한국교회 저작권문제, 어떻게 할 것인가 포럼(2011.8)</li> </ul>
지역공동체 운동	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 교회와 함께하는 지역공동체 세우기 운동(2011.5)</li> <li>• 교회와 함께하는 지역공동체 세우기 운동(2011.11)</li> </ul>
환경	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 교회, 핵에너지를 넘어 대안을 생각하다 심포지엄(2013.12)</li> <li>• 재생종이 사용 캠페인(2009~2015년)</li> </ul>



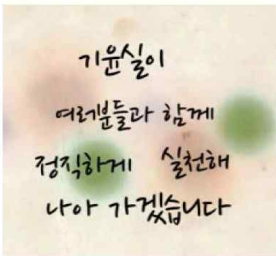
모든 자료집은 기윤실 홈페이지(www.cemk.org) 자료실에서 PDF 파일을 내려 받을 수 있습니다. (단행본 제외)

# 기독교윤리실천운동

www.cemk.org



## 기독교윤리실천운동



기윤실은 하나님의 말씀인 성경과 정통적 기독교신앙을 기본이념으로 복음에 합당한 윤리적 삶을 살아가는 정직한 그리스도인과 신뢰받는 교회가 되도록 섬기며, 정의롭고 평화로운 사회를 만드는 것을 사명으로 합니다.

‘기독교윤리실천운동’은 민주화에 대한 열기가 절정을 이루던 1987년 12월, 손봉호, 김인수, 이만열, 장기려, 원호택, 이장규, 강영안 등 함께 성경공부를 하던 기독교인들이 뜻을 모아 시작한 기독교시민운동입니다.

“아무리 정치·경제적으로 발전해도, 도덕적 수준도 낮다면 살만한 좋은 사회가 아니죠. 먼저 우리 기독교인이 앞장서서 사회의 도덕적 수준을 높이는 운동을 펼쳐보자는 뜻에서 기독교윤리실천운동을 시작하게 되었죠.” 이장규 자문위원(창립발기인)

기윤실은 지난 20여년 간 좋은교사운동, 기독교법률사회, 공명선거운동, 국감감사모니터시민연대, 공의정치실천연대, 교회개혁실천연대, 놀이미디어교육센터, 크리스천라이프센터, 대한민국교육봉사단 등 우리 시대에 필요한 다양한 운동을 만들어왔습니다. 아울러, 기윤실은 네트워크운동으로 기독교윤리를 각 지역 현안에 맞게 전개하기 위해 지역기윤실 운동을 전개하고 있습니다.

이제 기윤실은 다시 하나님 앞에, 한국 사회 앞에 서서 묻습니다. ‘앞으로 기윤실은 어떤 운동을 펼쳐나가야 하는가?’

“처음 정신으로 열심히 일하겠습니다” 손봉호 자문위원장  
“하나님의 온전함을 사모하며 온전한 일을 하는 삶으로 나아가겠습니다” 홍정길 이사장  
“건강한 교회를 세우는 일에 함께 열심히 섬기겠습니다” 박은조 공동대표  
“언제나 한결같이 주님만 따르겠습니다” 백종국 공동대표  
“교회의 회복은 신앙인다운 결단과 실천을 할 때 시작됩니다” 임성빈 공동대표  
“이 시대의 절박함을 품고 나아가겠습니다” 전재중 공동대표

다시 하나님의 말씀 앞에 서서 우리가 해야 할 일을 함께 해나가는 것, 이것이 바로 ‘기독교윤리실천운동’입니다. 기윤실이 여러분과 함께 정직하게 실천해 나가겠습니다.



기윤실 소개영상 바로보기

- 이사장 : 홍정길(남서울은혜교회 원로목사) ■ 공동대표 : 백종국(상임, 경상대 정치외교학과 교수) 박은조(은혜샘물교회 담임목사), 임성빈(장신대 기독교와문화 교수), 전재중(법무법인 소명 대표변호사)

기윤실 운동은 정부의 보조금에 의지하지 않고, 개인·단체 회원 여러분의 후원을 통해서 이루어집니다.

기윤실은 1999년부터 외부 공인회계감사를 통해 재무적 투명성을 지켜오고 있습니다.

\* 후원계좌 : 국민은행 037-01-0504-979 \* 기윤실 홈페이지에서 직접 후원약정을 하실 수 있습니다.

(04382) 서울시 용산구 한강대로54길 30 세대빌딩 401호 Tel\_02-794-6200 Fax\_02-790-8585

Homepage\_www.cemk.org E-mail\_cemk@hanmail.net Twitter\_@giyunsil Facebook\_giyunsil

2015 기윤실 포럼

# 양극화

해소를 위한 성서적 실천



(사)기독교윤리실천운동  
[www.cemk.org](http://www.cemk.org)