

퇴계와 칸트 그리고 아담 스미스의 감정론- 인문주의와 자본주의

양명수 (이화여대 교수/ 기독교윤리)

초록

칸트나 퇴계 같은 인문주의자들은 인간에게 매우 숭고한 본성이 있다고 보았다. 그럼에도 불구하고 일상적 인간의 감정은 악에 흐르기 쉬운 것으로 판단했다. 그래서 그들은 높은 이념의 실현을 위해 고도의 자기수양을 요구했다. 그것은 인간의 내면에서 물욕을 없앴으로써, 일상생활에서 벌어지는 물질을 둘러싼 폭력의 악순환을 끊으려는 숭고한 시도이다. 세상에서 벌어지는 힘의 싸움의 뿌리가 되는 인간의 이기심을 제거하려고 한 것이다. 다른 말로 하면 내면의 평화를 통해 세상의 평화를 도모하려는 것이다. 그러나, 아담 스미스의 자본주의 철학은 물욕이나 이기심을 악으로 생각하지 않았다. 높고 숭고한 도덕에 초점을 맞추지 않고, 일상에서 인간이 살아가고 있는 현실을 바탕으로 도덕규범을 찾았다. 인문주의자들이 중요하게 생각한 공공선을 개인의 희생이나 고도의 자기 수양에서 찾지 않고, 이기심의 적절한 조절을 통해 찾으려고 했다. 그것은 인간이 가장 잘 할 수 있는 자기 사랑에 바탕을 둔 것이기 때문에, 너무 어렵지 않게 현실화될 수 있는 도덕성이라고 보았다. 이렇게 해서 자본주의 사회에서 인간의 욕망은 정당화되고, 다만 타자와의 공존의 가능성이라는 조건을 만족시키면 퇴계 되었다.

주제어:

퇴계, 칸트, 감정, 의지, 아담 스미스, 이기심

몇 가지 논점을 가지고 얘기를 전개하려고 한다. 첫째, 인문주의자들에게 감정은 경계의 대상이었다는 점이다. 둘째, 인문주의자들은 의지로 감정을 제어할 수 있다고 보았다. 그러나 퇴계와 칸트는 이 문제에서 조금 차이가 있는데, 그것은 중세 형이상학과 근대 윤리학의 차이를 보여준다. 셋째, 인문주의자들은 이성과 감정의 싸움을 말하지만, 가장 높은 경지에서는 다시 감정을 거론하게 된다. 선에 이끌려 저절로 행하게 되는 것은 욕망에서 발생하는 감정과는 차원이 다른 감정이다. 넷째, 자본주의 철학자 아담 스미스가 말하는 도덕 감정은 인문주의자들이 말하는 선한 본성의 발현과 무관하다. 자본주의는 높은 수준의 덕목을 요구하는 인문주의와는 다른 인간관에 바탕을 두고 있다.

퇴계와 칸트를 통해 인문주의의 감정론을 살펴볼 것이다. 두 인문주의자의 공통된 관심사가 지역과 시대를 넘어서 있음을 보여주려고 한다. 동시에 둘의 차이를 봄으로써 성리학이라는 중세 인문주의와 서구의 근대 인문주의의 차이를 보겠다. 한편, 퇴계와 칸트의 인간론에 비하면 아담 스미스는 감정에 관해서 매우 다른 관점을 가지고 있다고 할 수 있다. 인문주의와 자본주의 철학의 갈등의 원인을 인간론을 중심으로 살펴보려고 한다.

1. 감정을 경계한 인문주의

감정은 감(感)하여 응(應)한 결과이다. 감각기관이 어떤 사물이나 사태를 맞아 느끼고, 마음이 동하여 반응을 보인 것이 감정이다. 대개 감정은 생각보다 앞서 마음을 지배한다. 생각하기도 전에 마음을 이끌고 간다. 감정은 의지보다도 먼저 발생한다. 의지란, 마음을 먹고 마음을 쓰는 것이다. 일부러 마음먹기 전에 마음이 끌려 저절로 발생하는 것이 감정이다. 그러한 감정은 인문주의자들에게는 경계의 대상이다.¹⁾ 인문주의자들은 사람의 마음 씩씩이에 희망을 건 사람들인데, 마음을 써보기도 전에 감정이 마음을 앗아가기 때문이다. 물론 감정이 도덕적 선에 끌린다면 경계의 대상이 아닐 것이다. 그러나, 도덕적 선악을 떠나, 감정은 일단 좋은 걸 좋아하면서 마음 전체를 쏠리게 만든다. 말하자면 감정은 좋은 걸 좋아하고 나쁜 걸 싫어하는 마음의 작용이라고 할 수 있을 것이다.²⁾

마음을 끄는 좋은 것에는, 쾌락 곧 감각적 즐거움도 있고, 물질적으로 유익한 것도 있고, 도덕적인 선도 있다.³⁾ 인문주의자들이 경계하는 감정은 감각적 쾌락이나 물질적 이득을 좋아해서 일어나는 마음의 작용을 가리킨다. 흔히 이성에 반대되는 감정이라고 할 때 그런 측면을 가리킨다. 감정은 옳고 그름을 따지기 이전에, 타고난 생의 욕구 또는 몸의 자연스런 욕망에 의해 일어난다. 또는 세상살이 속의 경쟁에서 누구를 이기려고 하는 지배욕이나 몸의 필요를 넘어서는 물욕에서 발생한다.

몸의 필요를 충족하기 위한 욕망은 물론 자연스레 발생하는 데, 그 뿐 아니라 필요 이상을 소유하고 싶은 승부욕이나 물욕도 자연스레 발생한다. 두 개의 자연스러움은 조금 다르다. 인문주의자들이 볼 때, 몸의 필요를 넘어서는 욕망은 원래의 본성이 아니라 세상에서 사느라고 형성된 습관이 본성(nature)처럼 굳어진 것이다.⁴⁾ 그래서 자연스레 발생하지만, 원래의 자연(nature)은 아니다. 그러나 생각하기도 전에 저절로 발생한다는 점에서는 몸의 본능적 욕구와 다를 바 없다. 필요를 넘어서는 물욕이 우리도 모르게 저절로 발생해서 우리 마음을 지배한다. 칸트가 감정을 경계하고 퇴계가 칠정(七情)을 기발(氣發)이라고 보면서 경계한 것은, 우리의 일상적 감정이 몸의 요구를 벗어나 이기심과 물욕에서 발생한다고 보기 때문이다.

감정 자체는 부도덕하지도 않고 도덕적이지도 않은 경우가 있다. 배가 고프는데 밥에 끌리는 마음은 부도덕도 아니요 도덕도 아니다. 그리고 천억 원을 벌여 남보다 잘 살고 싶은 마음도 그 자체만으로는 나쁘다고 할 수 없다. 그런데, 배가 고프고 남의 밥에 끌리는 감정은 부도덕을 낳을 수 있다. 그리고, 수단과 방법을 가리지 않고 돈을 벌겠다면 부도덕을 낳게 될 것이다.

문제의 핵심은 도덕적 상황에서 그런 감정을 어떻게 처리할 것인가 하는 점에 있

-
- 1) 아리스토텔레스는 "일반적으로 감정은 말(로고스)에 복종하지 않고 힘에 복종한다"(『니코마코스윤리학』, 이창우 외 역, 서울: 이체이북스, 2008, 1179a, 379)고 한다고 함으로써, 감정의 비이성적인 측면을 밝히고 있다.
 - 2) 그런 면에서 칠정(七情) 곧 희로애구애오욕(喜怒哀懼愛惡欲)을 싫어함과 좋아함(惡와 欲)으로 압축한 송시열의 주장은 매우 타당하다. 참조, 김문준, 「한국도학사상의 선악관」, 『동양철학연구』 제17집(서울: 동양철학연구회, 1997), 202 이하. 칸트도 감정을 쾌와 불쾌로 나누었다. 즐거움과 기쁨을 주는 것이나 불쾌함과 고통을 주는 것이냐에 따라 마음이 저절로 쏠리거나, 아니면 저절로 멀리하거나 하는 것이 사람의 감정이다.
 - 3) 아퀴나스의 『신학대전』, qu.5, art.6 에 나온 분류를 따른 것이다. 참조, 아퀴나스, 『신학대전1』, 정외채 역(서울: 성 바오로 출판사, 1989), 110.
 - 4) 퇴계와 칸트가 모두 그렇게 생각했다. 퇴계는 그 문제를 인심(人心)과 인욕(人欲)의 문제로 다루었고, 칸트에게는 경향성(Neigung)과 악의 성향(Hange)의 문제이다. 한편 아우구스티누스는 왜곡된 자유의지가 습관을 이루고, 습관이 본성처럼 되었다는 점을 최초로 분명하게 얘기한 사람이다.

다. 도덕적 상황이란, 자신을 이롭게 하려고 하는 마음이 다른 사람의 이득과 충돌할 때 발생한다. 그 때 도덕적 선은, 자연스런 몸의 욕구나 끌리는 마음을 어느 정도 극복하고 발생한다. 그러므로 원칙적으로, 이득에 끌리는 마음 곧 감정 자체가 악이라고 할 수는 없다. 감정 자체는 선하지도 않고 악하지도 않다. 중요한 것은, 도덕적 상황에서 감정을 잘 통제해서 올바른 쪽으로 마음을 먹고 마음을 쓰느냐 하는 점이다. 마음이 끌려가는 대로 하지 않고, 생각하고 판단해서 옳은 쪽으로 마음을 먹어야 도덕적 상황에서 도덕적 행위를 할 수 있다. 감정을 절제해서 옳은 대로 행동하도록 이끄는 마음의 힘을 이성이라고 한다. 성리학의 용어로 하면 하늘의 리(理) 또는 마음의 성(性)의 힘이니, 두 말을 합하면 이성(理性)이 된다. 그렇다면 도덕적 상황이란 내면에서 이성과 감정의 싸움이 있는 상황이다. 또는 두 마음의 싸움이라고 할 수 있다.⁵⁾

한편 도덕을 낳는 이성을 서양에서는 실천이성이라고 불렀는데, 곧 의지를 가리킨다. 밖에 끌려가는 마음을 정지시켜 내면에서 주체적으로 마음을 새로 먹고 도덕적 선을 낳도록 마음을 쓰는, 그런 마음의 능력을 가리켜 의지라고 한다. 성리학자들은 마음을 통솔하는 지(志)와 의(意)를 논했으나, 합하면 의지가 된다.⁶⁾ 의지를 가리켜 라틴어로는 볼룬타스(voluntas)라고 하고, 불어로는 볼롱떼(volonté)라고 하며, 독일어로 빌레(Wille)라고 하고 영어로 윌(will)인데, 모두 바란다 또는 원한다(vouloir, wollen)는 동사에서 나온 것이다. 의지는 욕구 또는 바람의 일종이다. 바라는 게 있어서 마음을 먹고 마음을 쓰는 것이다. 바람은 감정을 낳고, 의지는 감정에 뒤이어 발생한다. 좋은 것을 원하고 바라는 데서 감정이 먼저 발생하고, 그 다음에 그 감정을 따르거나 아니면 거꾸로 제어하면서 의지가 작동하는 것이다.

인문주의자들은 사람의 마음의 능력에 희망을 건 사람들이다. 플라톤은 숨의 의미를 지니던 프뉴마(pneuma)의 의미를 바꾸어 마음이라고 보고, 마음 안에 진리를 알고 행하는 능력인 정신 곧 누우스(nōus)가 있다고 보았다. 공자는 괴력난신(怪力亂神)을 말하지 않고 상덕치인(常德治人)을 말했고, 맹자는 사람의 마음을 알면 하늘을 안 것이라 했다. 마음의 덕을 의지해서 신화의 세계로부터 이성의 세계로 옮겨가려는 것이 인문주의자들의 관심이었다. 인문주의자들이 피시스(physis, 자연)에서 노모스(nomos, 법)로 옮겨간 것은, 자연스런 감정을 이기고, 이성의 법을 따라 행동하기를 바란 것이다. 중요한 것은 실천이성 곧 의지의 역할이다.

조선의 퇴계나 서양의 칸트나 모두 사람의 의지가 악한 감정을 통솔하여 선을 이루기를 바랐다. 퇴계는 말한다. “의(意)가 마음의 발함이 되어 그 ‘정(情)’을 끼고 좌지우지하여 혹은 공정한 천리에 따르기도 하고, 혹은 사사로운 인간의 욕망을 따르기도 하는 것이다.”⁷⁾ 천리에 따를 것인가 인간의 사욕을 따를 것인가 곧 도덕적 선악의 갈림은 감정 자체에 달려 있지 않고, 의지에 달려 있다. 의지의 기능은 감정을 통솔하는 데 있다. 감정대로 해도 문제가 안 될 때는 괜찮은데, 감정대로 하면 도덕적으로 문제가 될 때, 의지는 좋은

5) 공자는 내자송(內自訟)이라고 했다. 내면에서 자기 스스로 자기를 고발하는 것이다. 참조, 『논어』, 동양고전연구회 역(서울: 지식산업사, 2005), 공치장 27,109. 사도바울은 로마서 7장 18절에서 “내가 원하는 선은 행치 아니하고 원치 않는 악을 행하는도다”고 함으로써 내면에 두 마음의 힘겨운 싸움이 있음을 고백했다.

6) 퇴계는 주희의 말을 인용한다. “志는 마음의 지향해 가는 바가 한결같이 곧게 나가는 것이고, 意는 志가 경영하여 왕래하는 것이니 또한 이와 같은 것을 주장한 것이다.”(志是心之所一直去底 意又是志之經營往來底亦主張要恁地) 『국역 퇴계전서 7』 (서울: 퇴계학연구원, 2003), 324. 『退溪先生文集』 29, 14. 「答金而精」. 또 意는 志의 다리(脚)와 같다고도 했다. 그러므로 志는 행위 대상을 지향해 마음이 가고 마음을 먹는 것이요, 意는 천리나 인욕에 따라 마음을 먹고 써서 행위를 낳는 능력임을 알 수 있다.

7) 『국역 퇴계전서 13』 (서울: 퇴계학연구원, 201), 210. 『退溪先生文集』 8, 17. 「天命圖說」

것을 좇는 감정을 누르고 옳음을 이루어야 한다. 그래야 도덕적으로 좋음 곧 선이 발생한다. 도덕적 선은 옳음으로 해석된 좋음이요, 좋은 걸 좋아하는 일상적 감정을 의지가 통솔할 수 있을 때 가능하다. 만일 의지가 자유롭다면 선과 악은 사람이 마음먹기에 달려 있다고 할 수 있다. 인간의 주체성을 바탕으로 세상을 평화롭게 하는 데 관심을 가진 인문주의자들은 자유로운 의지를 전제로 하고 있다.⁸⁾

칸트는 『윤리형이상학의 정초』를 다음과 같은 말로 시작한다. “이 세계에서 또는 도대체가 이 세계 밖에서까지라도 아무런 제한 없이 선하다고 생각될 수 있을 것은 오로지 선한 의지뿐이다.”⁹⁾ 제한 없는 선 곧 무조건적인 선이라는 말을 붙일 수 있는 것은 의지밖에 없다는 것이다. 선의 본질은 선한 의지에 있다. 이것은 선악을, 사람이 바라는 것 곧 욕망과 의지의 대상에서 찾지 않겠다는 말이다. 선이 발생하는 자리는 사람의 마음이요 의지이다. 물론 행복이나 유익이나 쾌락은 좋은 것이요 선이라고 해야 할 것이다. 그러나 그런 것들은 조건적으로만 선이다. 그런 것들을 좇아 발생하는 감정을 잘 조절하지 못하면 사람을 망치고 공동체를 망치는 원인이 될 수도 있다. 칸트가 인간의 숭고함을 찾은 도덕적 선은, 옳음을 위해 유익이나 쾌락처럼 좋은 것을 포기할 수도 있는 의지에서 나온다. 올바른 마음에서 무조건적인 선을 찾기 때문에, 의무론적 윤리라고 한다. 좋은 보상도 바라지 않고 오로지 옳기 때문에 행하는 것이야말로 인간의 숭고함을 보여주는 도덕성의 본질이다.

여기서 기독교 윤리를 얘기해 보자. 이것은 칸트를 이해하고 나아가 퇴계의 리발(理發)을 이해하는 데도 도움이 될 것이다. 칸트와 퇴계는 모두 인간의 의지에 희망을 둔 사람으로서 기독교 윤리와 다르다.

기독교 신학에서는 선을 인간의 의지에서 찾지 않는다. 성서에 이런 대목이 나온다. 어떤 청년이 와서 어떤 선한 일을 해야 영생을 얻겠느냐고 물었다. 그 때 예수는 이렇게 답한다. “어찌하여 내게 선한 일을 묻느냐? 선한 이는 오직 한 분이시니라.”(마태복음 19:16,17). 어떤 행위나 일이나 사람을 보고 선하다고 하는 것은 선 문제의 본질에서 벗어난다는 말이다. 성서에서 볼 때 선은 하나님이라는 실체이다. 선은 인간 밖에 이미 있는 것이지(id quod est), 인간이 마음먹기에 달린 것이 아니다. 인간이 말하는 도덕적 선은 악과 대치하는 선인데, 하나님은 선악 이전의 선이다. 참된 선이란 선한 존재인 하나님에게서 파생된 것이요, 선 발생의 주도권은 정의(情意)가 있는 선한 하나님에게 있다. 인간에게 중요한 것은 의지가 아니라 세상을 주관하는 선한 실체에 대한 경건한 신앙이다. 윤리적 선은 신과 인간의 관계인 신심(信心)의 열매이다. 인간의 선한 의지를 이끄는 것은 하나님의 의지이다. 그러므로 인간에게 중요한 것은 하나님이 하시도록 자기를 비우는 것이다.

이런 생각은 인간의 의지가 이기적 감정을 조절하지 못한다고 보는 데서 생긴 것이다. 의지의 무능 때문에 사람은 선을 이루는 데 주체가 되지 못한다. 이것은 아우구스티누스 원죄론의 기본적 명제이다. 그는 본래 인간이 자유의지를 가지고 있었으나, 의지가 왜곡되어 악한 마음을 먹는 것이 습관처럼 되었고, 그 나쁜 습관은 마치 본성처럼 되어 저절로 발생한다고 보았다. 그래서 현재의 인간은 자유의지가 없다고 본다. 선악은 인간이 마음먹기에 달린 것이 아니다. 그 점에서 인문주의자들과 근본적으로 다르다. 자유가 없는 의지라는 개념은 루터 같은 종교개혁자들에게는 ‘노예의지’라는 말로 공식화된다. 물론 기독교의

8) 서양에서는 아리스토텔레스가 『니코마코스 윤리학』에서 선택하는 이성에 대해 말했지만, 자유의지라는 말을 처음 사용한 것은 아우구스티누스이다. 폴 리피르, 『해석의 갈등』, 양명수 역(서울: 한길사, 2012), 337. 아우구스티누스는 『자유지론』에서 인간이 본래 자유의지를 지녔고, 지금은 그것을 잃었으나 장차 신앙으로 회복할 수 있다고 말했다. 근대에는 칸트가 실천이성의 자율을 말하면서, 자유의지를 강조했다.

9) 임마누엘 칸트, 『윤리형이상학의 정초』, 백종현 역(서울: 아카넷, 2005), 77.

원죄론은 개인의 무능을 말하는데 초점이 있지 않고, 구조 악을 말하는 데 초점이 맞추어져 있다. 다시 말해서 원죄론은 모두가 합심해서 돌리고 있는 사회의 다양한 구조 악을 고발하는 역할을 해 왔다.¹⁰⁾ 그러나 여하튼 바울 이래로 기독교는 인간이 ‘죄의 종’이 되었다고 보았다. 종이라는 표현은 자유의지의 상실을 나타낸다. 죄의 종에서 벗어나는 방법은 하나님의 종이 되는 것이다. 죄의 종이 되어 죄에 사로잡혀 살던, 아니면 하나님의 종이 되어 선한 하나님에게 사로잡혀 살던, 둘 중의 하나가 있을 뿐이다. 중간 지대는 없다. 도덕적 중립지대는 없다. 하나님의 종이 되는 것은 자유의지를 회복하는 길이다. 종이 되지 않고 자유를 얻는 방법은 없다. 왜냐하면 그만큼 인간의 감정은 이기적인 데로 쏠려 죄의 종이 되어있기 때문이다. 인간의 살려는 본능(will to live)은 남을 지배하고자 하는 본성(will to dominate, libido dominandi)으로 바뀌어 있다고 보는 것이 기독교의 인간관이다. 그래서 기독교 윤리에서는 말한다. “내 뜻대로 마옵시고, 당신 뜻대로 하소서.”

칸트는 그런 기독교의 인간관에서 벗어나고자 했다. 그는 계몽주의 시대의 인문주의자로서 인간의 자유의지를 강조했다. 의지로 감정을 통솔할 수 있다고 본 점에서 칸트는 인문주의자이다. 물론 퇴계도 원칙적인 면에서 칸트와 같은 생각을 가진 인문주의자이다.

2. 퇴계가 본 악의 성향과 의지 문제

그런데 퇴계에게서 의지는 실제로 그렇게 크게 강조되지 않았다. 고봉과의 논쟁에서 퇴계는 의지를 가지고 선과 악을 말하지 않았다.¹¹⁾ 두 개의 정 곧 사단과 칠정을 각각 선과 악으로 나누는 듯 보인다. 선악이 감정에서 이미 결정된다는 것은 인문주의 인간론과 모순이다. 그렇기 때문에 고봉이 퇴계의 견해에 반대한 것이다. 고봉의 견해를 따랐던 율곡이나 우암 송시열 같은 경우는 분명하게 의지에 의해 선과 악이 갈린다는 주장을 한다. 반면에 퇴계는 의지 얘기를 별로 하지 않고, 사단을 리발(理發)로 보고 선이라 하고, 칠정을 기발(氣發)이라고 하면서 악으로 취급하는 듯하다. 사실, 퇴계는 의지에 의해 선악의 기미가 생기기 이전의 순선(純善)의 발생에 관심이 있었다. 인문주의자 퇴계는 왜 리발(理發)을 말했으며, 왜 의지에 초점을 맞추어 선악을 말하지 않았을까? 퇴계는 인간의 생활감정을 거의 악에 가까우며 의지가 통솔하기 어렵다고 보았다. 퇴계의 독특한 주장들은 모두 거기에서 비롯된다.¹²⁾

희로애구애오욕(喜怒哀懼愛惡欲)의 칠정은 생활감정이다. 생활감정이란 먹고 사느라고 애쓰는 삶의 과정에서 형성된 감정을 가리킨다. 퇴계가 고봉과의 논쟁에서 칠정을 평가하는 언어는 논쟁이 진행됨에 따라 변화가 있다. 처음에는 칠정은 선악이 미정이라고 했

10) 아우구스티누스는 『신국론』에서, ‘사회생활의 어두운 그림자’에 대해 지적하고 말한다. “인간사회는 얼마나 많고 얼마나 막중한 악으로 가득 차 있으며, 누가 그 수를 헤아릴 수 있겠는가?”, 『신국론』, 성염 역(왜관: 분도출판사, 2004), 19, 5, 2163. 그가 사회생활의 어두운 그림자라고 부르는 것은 개인의 악이라기보다는 ‘인간의 불행’이라고 부를만한 것이다(같은 책, 2169). 그것은 ‘필요악’이라는 것이다(2171). 악인데, 인간이 살기 위해 불가피한 것, 인간의 삶의 방식이 되어 버린 것이다. 아우구스티누스는 재판 제도나 전쟁 같은 것을 예로 들어 설명한다. 구조 악이라는 개념은 근대 이후의 사회학적 개념이지만, 기독교의 원죄론이 이미 필요악이라는 이름으로 구조 악을 말하고 있다. 누구나 피할 수 없는 악을 설명하기 위한 것이며, 인간이 살아가는 관습과 제도를 통해 행사되는 악이다.

11) 사단칠정에 관해서는 유학자들 사이에 많은 논의가 있다. 참조, 민족과 사상연구회 편, 『사단칠정론』(서울, 서광사, 1992). 김기현, 『조선조를 뒤흔든 논쟁: 사단칠정론은 무엇을 남겼나』(서울: 길, 2000).

12) 이런 논지에 대해서는 참조. 양명수, 「퇴계의 칠정론과 악의 문제」, 『퇴계학보』 122(서울: 퇴계학연구원, 2007).

다. 이것은 앞에서 말했듯이, 살려고 하는 욕구에서 생긴 감정은 선도 아니지만 악도 아니라는 점을 반영한 것이다. 그런데, 고통과 논쟁하는 가운데 퇴계는 칠정이 “본래 선하지만 악에 흐르기 쉽다”고 한다. 본래 선하다는 것은 인문주의의 기본명제일 뿐 아니라, 성리학에서는 것처럼 본래 선한 성품을 남을 살리려는 마음으로 본다. 유학의 대표적 덕목인 인(仁)을 성리학은 생의(生意)로 본다. 그렇다면 살려는 의지에서 나온 칠정은 선하다고 할 수 있다. 문제는 살려는 의지가 남들의 의지와 충돌했을 경우이다. 그랬을 때 자기 위주로 생각을 해서 이기심이 들어가면 악이 발생한다. 우리가 칠정을 생활감정이라고 할 때에는, 그와 같은 이해관계의 충돌이 벌어지는 일상적 삶을 염두에 둔 것이다. 그 경우에 인간은 옳고 그름을 떠나 우선 남보다는 자기에게 이득이 되는 방향으로 마음이 쏠린다. 퇴계는 칠정이 그런 인간의 마음에서 나온 감정이라고 보기 때문에 “악에 흐르기 쉽다”고 말한 것이다. 퇴계의 강조점은 ‘본래 선하다’는 데 있기 보다는 ‘악에 흐르기 쉽다’는 데에 있다. 악에 흐르기 쉽다는 말은 칠정이라는 일상적 감정을 의지가 통제하기 어렵다는 말이다. 이것은 칠정을 거의 악으로 보는 것이다.

퇴계는 성인(聖人)이 아닌 일반인의 경우에 칠정의 중절(中節)이 어렵다고 말한다. 칠정을 악이라고 단정하지 않고 악에 흐르기 쉽다고 한 것은, 성인들의 예외를 인정하는 여지를 둔 것이다. 만일 그렇지 않다면 기독교의 전적 타락설과 동일하게 될 것이다. 인문주의자로서 퇴계는 인간이 의지로 이룩하는 선의 여지를 남겨둔 것이다. 그러나 일반인의 경우를 두고 말하자면, ‘악에 흐르기 쉽다’는 말은 ‘악으로 흐른다’는 말이다. 칠정은 인간을 도덕적 악으로 유도한다. 그래서 퇴계는 “희로애구(喜怒哀懼)의 정은 마음의 병통이요 마음 속에 두어서는 안 되는 것”이라고 했다.¹³⁾ 기뻐하고 슬퍼하는 감정에 악이 있다는 것은 무슨 말인가? 이미 그런 감정에도 사심(私心)이 들어 있다는 얘기이다.¹⁴⁾ 이 말은, 살려는 욕구가 남을 지배하려는 욕구로 바뀌어져 있다는 기독교의 인간관과 비슷하게 들린다. 살려는 욕구는 인심(人心)이고 인심은 나쁜 게 아니요, 성인도 지니고 있다. 그런데, 퇴계는 인심(人心)을 인욕(人欲)과 동일시한다. 이론적으로 인심이 곧 사욕은 아니지만,¹⁵⁾ 현실적으로 인심은 사욕에서 벗어나지 못하고 있다. 인심은 곧 인욕이다. 그래서 인심은 도심과 반대된다. 사람의 마음은 이미 도에서 벗어나 있다는 말이다.¹⁶⁾

일상생활에서 인간은 감각기관을 통해 들어오는 수많은 외물에 마음이 움직여 발생하는 감정에 이끌려 살아간다. 희로애락(喜怒哀樂)이나 희로애구애오욕(喜怒哀懼愛惡欲)의 칠정은 그런 생활감정을 가리킨다. 그런데, 그런 일상적 감정이 우리를 악으로 이끈다면, 인간은 타락해서 악을 저지를 수밖에 없다는 말이 아닌가? 이것은 기독교의 인간론과 무엇이 다른가?

여기에는 아주 복잡한 문제가 있다. 퇴계의 인문주의는 칸트의 인문주의와 기독교의 원죄론의 중간쯤 되는 위치에 있다. 퇴계에게는 도덕형이상학의 종교성이 있으며, 그가 말한 리발(理發)이나 리발기수지(理發氣隨之)의 정체도 거기서 찾을 수 있다. 도덕형이상학

13) "...喜怒哀懼之不可有諸心下說心之病 使人知病而下藥耳..." 『국역 퇴계전서 5』 (서울: 퇴계학연구원, 2003), 176. 『退溪先生文集』 16, 36. 「答奇明彦 論四端七情第二書」

14) 주희는 일반 사람의 감정이 사사로운 인욕에 차 있다고 보았다.

15) 만일 인심을 곧 사욕으로 본다면, 선을 위해서는 인간의 마음 밖에서 선한 힘을 찾아야 할 것이다. 그렇게 되면 신학이 된다.

16) 퇴계는 인심이 도심과 대립되는 용어로 사용되는 것은 인심이 신체상의 사유에 속하는 것을 의미하고, 그것은 인심이 이미 한쪽으로 떨어져 있음을 의미하는 것이라고 함으로써(人心之名, 已與道心相對而立 乃屬自家體段上私有底 蓋既曰私有 則已落在一邊了), 일반인들의 경우에 인심은 곧 인욕에 떨어져 있음을 암시하고 있다. 참조, 『국역 퇴계전서 9』 (서울: 퇴계학연구원, 2001), 168-169. 『退溪先生文集』 37, 26. 「答李平叔」

은 송나라 주돈이(周敦頤)와 이정(二程)과 주희의 작품이지만, 퇴계는 주희보다 더욱 나가 도덕의 문제를 종교화한 것으로 보인다. 그리고 칸트가 말한 ‘도덕에 의한 도덕을 위한’ 종교(17)보다, 퇴계의 도덕형이상학은 더욱 종교적인 측면을 보인다.

원래 성리학은 선진유학에 없던 우주론을 끌어들었다. 리(理)와 기(氣)를 가지고 우주형성을 설명하는데, 리와 기는 도덕적 의미를 지닌다.¹⁸⁾ 리라고 하는 새로운 우주적 요소를 끌어들이는 것 자체가, 도덕적 의미를 지닌다. 왜냐하면 리에 순선(純善)이라고 하는 도덕적 가치를 매겼기 때문이다. 우주론적으로는 기 일원론이요, 리기불상리(理氣不相離)이다. 리와 기는 나눌 수 없고, 기가 아니면 리를 찾을 수 없다. 도무지 유학은 세상 밖의 무슨 초월적 실체를 인정하지 않기 때문이다. 그러나 도덕적으로는 리기불상잡(理氣不相雜)이다. 리와 기는 섞일 수 없다. 리와 기가 하나가 아니라고 퇴계가 그토록 강조하는 것은,¹⁹⁾ 퇴계가 리기불상잡(理氣不相雜)을 강조한 것이다. 이것은 어떤 초월성에서 선을 찾으려고 하는 도덕적 의미를 지닌다. 우주 형성의 원리인 리에 순선이라는 도덕적 가치를 매기고, 리에서 기가 나왔거나, 리가 기보다 먼저 있었다고 하는 발언은, 세상이 악하게 보여도 세상의 근본은 선이라는 점을 말하는 것이다. 이런 형이상학은 일종의 실천적 지혜이다. 바탕이 선하다고 함으로써, 사람들로 하여금 사람에 대한 희망을 잃지 않게 하려는 것이다. 인간 세상의 악한 현실에 지치지 않고 결국 선이 이길 것이라는 확신 속에서 선하게 살도록 유도하는 것이다.²⁰⁾

이런 우주론은 인간의 악함에 대해 매우 심각하게 느낄 때 발생한다. 성리학은 기본적으로 유학의 성선설을 따르지만, 주희는 맹자가 주제로 다루지 않은 인간의 악함에 대해 주목했다. 장재(張載)는 기질(氣質)을 설명하면서, 기를 인간의 공격성과 연결해서 생각했다. 인간도 리와 기로 구성되어 있다. 기질을 가진 존재로서의 인간은 남과 구별되는 개별성을 지니므로, 남보다 우선 자기가 살아야 하는 사심과 사유(私有)가 생기게 되고, 것처럼 사유를 확보해 나가는 과정에서 생긴 성품을 가리켜 ‘기질에서 생긴 본성’이라고 했다. 기질지성(氣質之性)은 단순히 살려는 욕구를 지나 남보다 잘 살려는 욕구로 바뀌어져 있으니, 그것을 가리켜 공취지성(攻取之性)이라고 한다. 물론, 군자는 기질지성을 성이라고 하지 않는다고 했지만, 본연의 성(性) 외에 기질의 성을 인정하게 되면 마치 인간의 본성이 두 가지인 것처럼 된다. 원래 선한 본연지성이 있지만, 사느라고 생긴 사심이 가득한 기질지성도 본성처럼 자리 잡고 있다. 사욕에 이끌리는 마음이 본성처럼 있어, 외물을 대하면 감정의 형태로 저절로 발생한다는 말이다.

퇴계는 칠정을 바로 기질지성에서 발생하는 감정으로 본다. 그래서 성발위정(性發爲情)이라고 하는 성리학의 공식에 칠정을 맞춘다. 기질지성은, 본래의 선한 인간 본성 곧

17) 임마누엘 칸트, 『실천이성비판』, 백종현 역(서울: 아카넷, 2002), 277.

18) 성리학에서 리와 기는 우주의 구성요소이다. 그런데 거기에 도덕적 가치를 매겨서, 리는 순선이라고 한다. 기는 그 자체로 악은 아니다. 만일 기를 악으로 보면, 물질을 악으로 보게 되어서, 인문주의와 멀어진다. 인문주의는 선과 악의 원인을 사람 밖에서 찾지 않고 사람의 마음 곧 의지에서 찾기 때문이다. 그런데, 기는 악은 아니지만 악의 가능성이다. 왜냐하면 기는 리가 유행 발현하는 세상을 가리키기 때문이다. 우주의 선한 원리인 리가 세상에서 구체화될 때는 그 순수함을 잃을 수 있다. 이것은 동서양을 막론하고 공통된 사유이다. 이념과 현실의 차이를 말하는 것이다. 리는 이념적 선이고, 기는 인간 세상의 현실을 가리킨다. 이념이 현실화될 때, 순수함을 잃고 악이 발생할 수 있다. 그런데, 퇴계가 리와 기를 나눌 때, 기는 악의 가능성일 뿐 아니라 악의 현실성을 가리킬 수 있다. 기습이라고 하는 말은 악한 습관을 가리킨다.

19) 퇴계는 「리와 기를 한 물체라고 하는 말을 비판하는 변증」이라는 제목의 글에서 리와 기가 별개임을 강조한다. 「非理氣爲一物辯證」, 『국역 퇴계전서 10』(서울: 퇴계학연구원, 2001), 34. 『退溪先生文集』 41, 20.

20) 동서양 형이상학의 출현의 의미에 대해서는 양명수, 『성명에서 생명으로-서구의 기독교적 인문주의와 동아시아의 자연주의적 인문주의』(서울: 이화여자대학교출판부, 2012), 117-142에서 논해 보았다.

본연지성은 아니다. 선하게 살기엔 너무 혼탁한 이 세상에서 살아남느라고 형성된 것이 기질지성이다. 그런 면에서 본래적 의미의 본성은 아니지만 거의 본성처럼 자리 잡고 있다. 그렇다면 악이라는 것이 일부러 마음을 나쁘게 먹어서 발생하는 것이 아니라, 자기도 모르게 저절로 발생한다. 이것은 악에 대한 인간의 책임을 부인하는 것이 아니라, 인간이 일상적으로 악에 빠져 있음을 고발하는 것이다. 악의 일상성 또는 악의 평범함이다. 그러나 기질지성(氣質之性)이 성(性)이라는 이름으로 되어 있지만, 그것은 자연적으로 타고난 것이 아니라, 인위적 산물이다. 살려고 하는 천성의 욕구에 자기만 살려고 하는 의지가 개입되어 있는 것이다. 그런 묵은 의지가 쌓여서 습관이 되고 본성처럼 자리 잡고 있는 것이기 때문에,²¹⁾ 기질지성은 하늘 탓이 아니라 인간 책임이다.

사실 이런 문제는 인간을 죄의 종으로 보는 기독교 신학에서 중요한 주제였다. 신학자 아우구스티누스는 인간이 본래의 선한 본성을 잃고 제 2의 본성이 자리 잡고 있다고 보았으니, 말하자면 기질지성이 본연지성을 완전히 대체했다고 보는 셈이다. 반면에 칸트는 퇴계는 인간의 선한 본성이 여전히 살아 있다고 본다. 그런 점에서 칸트와 퇴계는 악의 성향을 말함에도 불구하고, 인문주의자로 남는 것이다.

그러나 여하튼 퇴계는, 인간의 악한 성향이 철정을 타고 저절로 발생한다는 점을 강조했다. 그만큼 의지로 통제하기가 쉽지 않다는 얘기다. 습관화된 묵은 의지를 의지적으로 벗어나기가 쉽지 않다. 칸트는 악의 성향을 말하고 본성(Natur)이 악하다는 표현까지 쓰면서도, 인간에게는 선한 소질(Anlage, disposition)이 있어서, 그 선한 소질로 악의 성향을 이길 수 있다고 본다.²²⁾ 칸트도 결국은 성선설을 말하는 것이다. 그러나, 도덕적으로 선한 것을 좋아하는 본성과, 자기 사랑(Selbstliebe)에 끌리는 마음은 매우 심각하게 대립한다. 그 대립에서 순간적으로²³⁾ 자기 사랑의 법칙보다 도덕법칙을 앞세워 행위할 수 있는 힘이 인간의 이성에게 있으니, 그것이 곧 의지이다. 칸트의 근대적 인간은 의지적으로 선을 이룰 수 있다는 데 초점이 맞추어져 있다. 그런 주의주의(主意主義)적인 생각 때문에, 칸트는 신학적 윤리를 벗어나고 또한 존재론적 형이상학도 필요하지 않았던 것이다.

그러나, 성리학은 리(理)를 중심으로 한 형이상학을 가지고 있는 데, 인간 세상의 악함을 심각하게 느끼고 그것을 극복하고자 하는 데서 나온 것이라 할 수 있다. 퇴계가 철정과 사단을 각각 기발(氣發)과 리발(理發)로 본 것도, 선의 발생을 의지보다는 체(體)로서의 리에 의존하고자 하는 것이라 할 수 있다. 리발이란 마치 리가 실체로서 인간의 마음을 이끌고 가는 형상을 말한 것이다. 사단을 리발이라고 한 것은, 사단은 마치 인간의 마음 씀씀이에 의해 형성된 것처럼 보이지 않는다는 말이요, 의지에 의해서 결정되는 선과 악을 넘어서는 차원이라는 말이다. 기질지성에서 자연스럽게 나오는 감정이 철정이라면, 본연지성에서 자연스럽게 나오는 감정이 사단이다. 두 개의 자연스러움은 다른데, 전자가 현실 세계에

21) "사사로운 의가 많아질 때는 마음도 거기에 이끌립니다." (到私意盛時 心也隨去, 주희, 『주자어류』, 이주행 외 역, (서울: 소나무, 2001), 272 『朱子語類』 5-84)는 말도 왜곡된 의지의 축적이 이루는 효과를 의미하고 있다.

22) 임마누엘 칸트, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 신옥희 역(이화여자대학교 출판부, 1984), 37, 49.

23) 칸트에게서는 동기가 순수해야 선한데, 자기애의 동기는 늘 끼어들기 마련이고 그래서 늘 불순하다. 그러한 불순성은 책임을 물을 수 없다. 중요한 것은 동기의 질서가 뒤바뀌지 않는 것인데, 자기애의 법칙이 도덕법칙에 앞서서 의지를 움직이려는 전도의 성향이 인간에게 있고, 그것을 가리켜 악의 성향이라고 한다. 이 악의 성향은 완전히 근절할 수는 없다. 그것을 근절하는 것은 완전히 자유인이 되는 것인데, 희망사항이다. 그러나 칸트는 그런 전도의 성향을 인간이 극복할 수 있다고 본다(49). 이 말을 어떻게 이해할 것인가? 이것은 순간적으로 이길 수 있다는 뜻으로 봐야 한다. 악의 성향을 완전히 제거할 수는 없지만, 순간적으로 누르고 자기 이득보다는 도덕법칙에 이끌려 마음을 먹고 마음을 쓰면 도덕적으로 선하게 되는 것이다. 이 점에서, 퇴계가 사단을 가리켜 '순간적으로 기가 용사하지 않은 것'이라고 본 퇴계의 설명은 매우 탁월하다고 해야 할 것이다.

대한 반응이 굳어져 습관이 된 것이라면, 후자는 현실 세계에 부딪히기 이전에 이미 인간에게 주어진 덕이 현실의 방해를 받지 않고 흘러나온 것이다. 퇴계가 볼 때는 칠정이 아니라 사단이야말로 본래 자연스런 정이다. 그것은 칠정의 중절이 아니라, 칠정과는 근본이 다른 것이다. 고봉은 칠정을 사단의 중절로 보았지만, 퇴계가 볼 때 사단과 칠정은 전혀 다른 두 종류의 정이다.

퇴계가 고봉과의 논쟁에서 일관되게 주장한 것은 사단과 칠정이 소종래(所從來)가 다르다는 것이다. 따라 나오는 바, 곧 혈맥이 서로 다르다. "발하는 데 각각 그 혈맥이 있고, 그 이름에 모두 가리키는 바가 있기 때문에 그 주된 바에 따라 리(理)와 기(氣)에 분속할 수 있습니다."²⁴⁾ 그것을 소종래가 다르다고 한다. "정(情)의 발(發)함은 기(氣)에 위주(爲主)하기도 하고 혹 리(理)에 위주(爲主)하기도 합니다. 기(氣)의 발한 것은 칠정(七情)이 바로 그것이요, 리(理)의 발한 것은 사단(四端)이 바로 그것입니다"라고 분명히 말한다.²⁵⁾ 사단도 정은 정인데, 칠정과는 다른 정이라는 말이다. 퇴계는 사단이라는 정(情)을 가지고 논하고 있으며, 의지 얘기를 하지 않는다. 정은 저절로 나오는 것이다. 물론 앞에서 보았듯이 칠정이라는 정은 인간의 목은 의지가 들어가 있는 것이다. 그러나 사단은 의지가 개입되기 전 본성적으로 발휘되는 것이다. 그 점에서 퇴계는 의지를 강조하는 칸트와 다르다.

퇴계가 의지의 문제를 다루지 않은 것은, 선의 발생 지점과 관련이 있다. 나중에 정약용은 『맹자요의』(孟子要義)에서 성(性) 기호설(嗜好說)을 말했다. 성 기호설에 따르면, 선한 본성이란 도덕적 선을 좋아하는 마음을 가리킨다. 도덕적 선을 좋아하도록 타고 났는데, 현실적으로 그렇게 행하는지 아니면 그런 본성에 역행해서 자기 이득 위주로 행하는지를 결정하는 것은 인간의 마음 곧 의지이다.²⁶⁾ 다산의 성 기호설은 대체로 칸트의 얘기와 비슷하고 근대적 인간관의 모습을 보인다. 그것은 성리학의 인간론을 비판하면서 벌어진 일이다. 왜냐하면 다산이 볼 때 성리학에서 말하는 성선설은, '덕의 알맹이'가 이미 사람 마음 속에 있는 것처럼 말하기 때문이다.²⁷⁾ 다산의 분석은 정확하다. 퇴계가 말하는 인간의 선한 본성은 단지 도덕적 선을 좋아하는 마음이 아니라, 선한 덕이 실체처럼 이미 인간에게 주어져 있는 것처럼 보는 것이다. 그리고 그 덕이 자연스레 발하는 것을 가장 최고의 선 곧 순선(純善)이라고 한다. 그렇게 되면, 선의 발생에서 가장 중요한 것은 의지가 아니라, 그 덕의 알맹이가 현실에 부딪혀 자가 발전하도록 하는 일이다. 더구나 퇴계는, 칠정을 끼고 좌나 우로 행하여 선이나 악을 발생하게 하는 의지는 무력하다고 보고 있지 않은가. 그러므로 의지적으로 하기 보다는 인간의 선한 본성이 저절로 발현되고, 인간의 의지는 거기에 끌려가는 방식이 되어야 한다. 그렇게 해서 칠정에 의지가 끌려가 악이 발생하는 것과 정 반대 지점에서 선이 형성되는 것이다. 전자를 리발이라고 하고 후자를 기발이라고 한다.

사단이나 칠정이나 모두 정으로서, '외물이 사람의 형기에 접촉하여 마음이 움직여 환경에 따라 나오는 것'이다. 이 구절은 퇴계가 고봉과의 논쟁에서 반복해서 말하는 대목이다. 칠정을 기발이라고 하는 것은, 외부 사물이 마음을 끌고 가는 모양새를 표현한 것이다. 물욕에 이끌리는 마음을 가리킨다. 좌우 형세를 따지지 않고 외물에 사로잡힌 마음 그것이 물욕이다. 기발을 나중에 기발이승지(氣發理乘之)라고 표현하는 것은, 외부 사물이 마음을 업고 말처럼 이리 뛰고 저리 뛰는데, 내 마음의 이치와 본성 곧 이성은 거기에 올라타 말을

24) 『국역 퇴계전서 5』, 168, 170. 『退溪先生文集』 16, 31과 16, 29. 「答奇明彦 論四端七情第二書」

25) "情之發 惑主於氣 惑主於理 氣之發 七情是也 理之發 四端是也" 『국역 퇴계전서 9』(서울: 퇴계학연구원, 2001), 76. 『退溪先生文集』 36, 6 「李宏中 問目」

26) 정약용, 『맹자요의』, 이호형 역주(서울: 현대실학사, 1994), 129-136.

27) 위의 책, 91.

통제하지 못하고 끌려가는 형국을 표현한다. 리발은 나중에 리발기수지(理發氣隨之)라고 더 상세히 설명하는데, 리가 마음을 주도하여 내 마음이 외부사물에 끌려가지 않고 이치에 맞게 다루는 형국을 표현한다. 리발이나 기발이나 모두 마음의 상태를 표현한 것인데, 리발은 마음이 리에 사로잡힌 것이고, 기발은 마음이 기에 사로잡힌 것이다. 두 개의 사로잡힌 마음이 있다. 선하지 않으면 악하다. 도덕적 중립 지대가 없다. 자칫 방심하면 인간의 마음은 칠정에 이끌려 사리사욕을 생각한다. 순수한 선이 아니면 악하다. 중간의 선은 없다.

그런데, 리는 곧 성(性)이다. 그러므로 리발은 성발(性發)이라고 할 수 있다. 리라고 하면 우주의 운행원리요, 그런 점에서 인간 밖인 측면이 있다. 더구나 리를 체(體)라고 하고 정을 용(用)이라고 하니, 리가 무슨 실체처럼 보인다. 그러면 퇴계의 리발은 기독교 윤리의 원리와 비슷해진다. 능동인(能動因)이 인간의 마음이 아니라, 인간 밖의 실체처럼 보이기 때문이다. 그러나, 리는 성이다. 그래서 기독교 신학과 다르다. 성리학은 우주의 원리인 태극을 말하지만, 각구일극(各具一極)이다. 리는 사물에 내재해 있다. 리는 성(性)으로서 인간 밖의 실체일 수 없으며, 존재론적 실체가 아니다. 리발이나 성발이라는 것은 곧 인간의 마음이 발한 것이지, 발할 만한 다른 실체가 없다. 그런 점에서 리발(理發)이나 성발(性發)은 심발(心發)이요, 그래서 퇴계는 인간의 마음에 희망을 두는 인문주의자인 것이다. 다만 퇴계는 일상적으로 사람의 마음이 이기심에 얼룩져 타락해 있다고 보고, 더 높은 경지인 순수한 선을 발휘하기를 바란 것이다. 그리고 그것은 마치 인간의 마음이 주재하는 것이 아니라, 우주의 리가 주재하는 것처럼 말하는 것이다.

퇴계가 성발(性發)과 심발(心發)을 굳이 구분해서 말하는 것도 그 때문이다. "성(性)이 심(心)에 갖추어져 있으나 스스로 발하여 스스로 작용하지 못하고, 그 주재(主宰)와 운용(運用)은 실로 심(心)에 있어서, 그 심(心)을 기다려서 발하니 그러므로 성(性)이 먼저 움직인다고 할 수 없고, 심(心)은 성(性)으로 말미암아 움직이니 그러므로 심(心)이 먼저 움직인다고 할 수 없습니다."²⁸⁾ 리나 성이 자기 힘으로 발할 수는 없다. 마음을 기다려 발한다. 그러나 "심(心)은 성(性)으로 '말미암아' 움직인다. "대체로 움직이는 원인이 곧 성(性)이라면 심(心)이 어찌 그 움직임을 오로지 주재할 수 있습니까?"²⁹⁾ 성은 마음을 기다려 발한다는 점에서 마음의 주재를 말하는 듯하다. 그러나 마음이 발하는 원인은 성이라고 하면, 마음의 주재가 아닌 듯하다. 심발과 성발의 변증법이다. 퇴계가 인간 마음의 주재를 말하는 인문주의자임에도 불구하고, 심발에서 끝내지 않고 또다시 성발을 따로 말하는 것을 어떻게 봐야 하는가?

우리는 그것을 칸트의 견해를 빌어 이해할 수 있다. 칸트 역시 악의 성향을 본 사람이다. 그는 내면의 동기까지 분석해 들어갔는데, 그건 겉으로 보이는 도덕적 선도 악일 수 있다는 판단 때문이다. 도덕적 선은 순수한 동기에 의해 나온 것이어야 한다. 칸트는 퇴계처럼 순수한 선을 추구한 사람이다. 그걸 찾기 위해서는 겉 행위를 보지 말고 속마음에서 무엇이 실제로 마음을 움직이는지를 보아야 한다. 그가 『실천이성비판』에서 동기를 분석한 이유는 거기에 있다. 그 결과 칸트는 두 가지 동기를 구분하는 데, 하나는 자기사랑(Selbstliebe)이고 또 하나는 도덕법이다. 자기 사랑이 동기가 되면, 쾌와 불쾌의 감정이 이끄는 대로 자기에게 득이 되느냐 아니냐에 따라, 자동적으로 마음을 주기고 하고 멀리하기도 한다. 인간의 의지(Willkür)가 자기 사랑의 감정에 의해 규정되는 것이다. 이처럼 인간이

28) "性具於心而不能自發而自做 其主宰運用在於心 以其待心而發 故不可謂性先動也 以其由性而動 故不可謂心先動也", 『국역 퇴계전서 7』, 311. 『退溪先生文集』 29, 5 「答金而精」

29) "夫所以動者是性即心豈能專其動也" 『국역 퇴계전서 7』, 314 『退溪先生文集』 29, 7. 「答金而精」

자기이득을 좇아가는 것을 자연의 법칙이라고 부른다. 『이성의 한계 안에서의 종교』에서는 이것을 악의 성향이라고 한다. 물론 자기 사랑 자체가 나쁜 것이기 보다는 자기 사랑이 이미 자기 위주로 의지를 유도하는 감정을 생산하는 것이 문제이다. 이것은 퇴계의 칠정을 가리켜 인심이 인욕으로 변해 있다고 보는 것과 같다. 반면에 인간에게는 그런 자연 법칙과 다른 도덕법이 있는 데, 그래서 자연과 자유는 대립된다. 칸트는 인간에게 도덕법에 대한 외경심(Achtung)이 있다고 본다. 이것도 하나의 감정인데, 도덕 감정이라고 부른다. “단적으로 이성에 의해 생긴 것”³⁰⁾으로서 이성적 감정이라는 모순된 말로 표현될 수밖에 없다. 퇴계의 사단을 내가 이성 감정이라고 부른 것과 같다. 이득이 아니라 도덕법이 동기가 된다는 것은, 도덕 감정에 의지가 이끌려 가는 것을 가리킨다. 그것을 가리켜, 도덕법이 마음을 주재하는 것처럼 얘기할 수 있다.

『실천이성비판』에 이런 대목이 있다. “우리는... 우리에게 존경하도록 제시된 우리 왕국의 법칙을 수립하는 일원이기는 하지만, 그러나 우리는 그 왕국의 신민이지 군주가 아니다. 피조물인 우리의 낮은 지위에 대한 오해와 자만이 신성한 법칙의 위엄을 거부함은 이미, 설령 그 법칙의 문자는 성취된다고 하더라도, 정신상으로는 그 법칙을 배반한 것이다.”³¹⁾

여기서 도덕법이 주인이요, 인간은 그 신하인 것처럼 말하고 있다. 도덕법이 인간을 주재하고 인간의 마음은 도덕법의 힘에 끌려가는 듯한 형상으로 표현한 것이다. 자기사랑이 아닌 도덕법이 동기가 된다는 것을 그렇게 표현하고 있다. 칸트가 말하는 동기는 기존의 형이상학에서 능동인(能動因)이라고 부르던 것이다. 마음을 움직이는 힘의 문제이다. 결국 칸트가 말하고 싶었던 것은 양심의 명령 자체가 자기를 실현할 수 있는 힘을 가지고 있다는 것이다. 선을 실현할 수 있는 힘은 도덕적 당위 그 자체에서 나온다. 그것이 도덕법이 주인이고 인간의 마음은 거기에 복종해 따라가는 것으로 묘사한 것이다. 도덕법의 당위명령도 인간 내면에서 나온 것이고, 거기에 복종하는 것도 인간의 내면이다. 그러므로 도덕법이 주인이라는 것은, 이성의 명령에 이성이 복종하는 것이다. 칸트는 이것을 자율이라고 했다.

퇴계의 리발이나 성발도 결국 천명(天命)이 주도하는 것을 가리킨다. 그것은 마치 마음 밖의 다른 실체가 마음을 움직이는 것처럼 보이지만, 마음이 천명에 사로잡힌 것을 표현하는 것으로 이해할 수 있다. 모두 인간 내면에서 일어나는 일이다. 퇴계의 리기호발설(理氣互發說)에 따르면, "리(理)는 정의(情意)가 있고 계탁(計度)이 있고 조작(造作)이 있다"고 고봉은 비판한다.³²⁾ 리가 마치 의지를 가지고 이리저리 움직여 주도하는 것처럼 보이니 성리학의 기본 구도에 모순이라는 것이다. 그렇게 되면 신학에 가까워지는 듯 보인다. 그러나, 칸트의 설명처럼 이해하면 퇴계가 말하고자 하는 것을 인문주의 관점에서 이해할 수 있다. 천명에 사로잡힌 마음에서만 선이 발생할 수 있다는 것이다. 안 그러면 사욕에 사로잡힌 칠정에 따라 마음이 움직이기 때문이다. 천명에 사로잡혔기 때문에, 사단을 가리켜 마치 리가 마음을 주재하여 발하는 것처럼 말을 한 것이다.

그런데 여기서 한 가지 더 생각해 볼 것이 있다. 퇴계에게 리는 마음 안이면서 밖이다. 퇴계의 리발은 일단 칸트처럼 도덕법의 주재라는 측면에서 이해할 수 있지만, 퇴계에게는 칸트에게 없는 형이상학이 있다. 그러므로 리의 주재라고 할 때, 그것은 좀 더 종교적인 특성을 띠 수 있다. 퇴계가 고봉과의 논쟁 끝머리에 인식론에 해당하는 리도(理到)를 설

30) 임마누엘 칸트, 『실천이성비판』, 175.

31) 위의 책, 186-187.

32) 『고봉집 3』 (광주, 고봉학술원, 2002), 299. 『高峯集』 第三輯 「兩先生四七理氣往復書」, 2.21.

명하는 데 있어서, 리가 무위이며 정의가 없는 것처럼 생각할 필요가 없다는 점을 분명히 밝힌다. 그 문제는 사실 퇴계가 리발을 말할 때부터 내포되어 있었다고 봐야 한다.³³⁾ 성리학이라는 것 자체가 인간 세상의 악을 이길 수 있는 힘을, 세상을 주재하는 어떤 원리로부터 끌어오려고 하는 의도가 있었기 때문이다. 물론 그 원리는 존재론적 실체가 아니고, 우주론적으로 보면 성리학은 여전히 기 일원론이다. 그러나 도덕론에서 볼 때 리는 기와 별개의 것이니, 그것은 세상의 바탕이 되는 힘이 선한 힘인 것을 설득함으로써, 인간의 도덕심을 고양시키려고 하는 것이다. 그런 점에서 퇴계의 리학은 심학으로 완전히 환원될 수 없으며, 상당히 종교성을 띠게 되는 것이다.

칸트와의 차이도 거기에 있다. 칸트는 퇴계처럼 전혀 다른 두 종류의 정이 있다고 보았다. 일상적 감정과 도덕 감정은 “전혀 다른 원천”을 지니고 있다고 한다. 하나는 인간의 감각적 자아에서 나오고 다른 하나는 예지적 자아에서 나온다.³⁴⁾ 그러나, 그 두 감정 중에 어떤 감정에 끌려갈 것인지를 결정하는 것은 의지이다. 도덕적 선의 발생은 그와 같은 의지의 싸움에 달려 있다. 그러나, 칸트는 악의 성향이 배제된 채 도덕법에 대한 외경심만으로 마음씀씀이가 이루어지는 경우는 없다고 보았다. 말하자면 순수한 선은 없다는 것이다. 그것이 『이성의 한계 안에서의 종교』에서 칸트가 말하는 근본악의 문제이다. 순수한 선을 찾아 동기를 분석해 들어간 것이 『실천이성비판』이라면, 인간의 도덕적 행위의 동기에는 자기이득의 관심을 완전히 배제할 수 없음을 밝힌 것이 『이성의 한계 안에서의 종교』에서 말하는 근본악이다. 그래서 순수한 선은 현재에는 불가능하고 다만 장차 악의 성향이 근절되기를 희망하고 노력할 수 있을 뿐이다.

그러나 퇴계는 원칙적으로 의지에 의해 선악이 갈린다고 했지만, 실제로는 의지 너머의 리 또는 본성의 발현으로 순수한 선이 이루어지기를 바랐다. 의지 너머의 리(理)나 성(性)을 체(體)로 보았기 때문에, 퇴계는 순수한 선이 가능하다고 보았다. 그것은 인간의 의지의 선택이 아니라, 리나 본성의 자기 발현에 의지가 끌려가는 형태를 취한다. 그는 주희의 표현을 따라, 의지가 활동하지 못하도록 성(城) 안에 가둘 것을 요청하기까지 한다.³⁵⁾ 그런 점에서 퇴계는 칸트와 달리 더욱 종교성을 띠게 되는 것이다.³⁶⁾ 그것은 실천의 차원에서 자기수양의 방도를 제시하고자 하는 퇴계의 의도와 무관하지 않다.

결론적으로, 퇴계나 칸트는 모두 감정을 경계했다. 감정이 단순히 몸의 필요에서 나오는 욕구가 아니라, 사욕이나 이기심에 기울어져 있는 욕구에서 발생한다고 보았다. 그러한 감정에 휩쓸리지 않는 것은 매우 어려운 일이다. 원칙적으로 그 일은 이성이 한다. 또는 의지가 한다. 그러나, 자유의지만 가지고는 문제가 해결되지 않는다. 인간에게는 도덕적 선을 좋아하는 본성이 선형적으로 주어져 있고, 그 본성에서 발하는 감정이 있다. 그리고 의지가 그러한 도덕 감정에 이끌려 갈 때, 도덕적 선이 발생한다. 선한 본성이 발현된 감정은, 퇴계는 천명에 대한 경외심에서 발휘된 사단이다. 칸트는 그것을 도덕법에 대한 경외심이라고 했고 도덕 감정이라고 했다. 알고 보면, 칸트나 퇴계는 모두 순수한 선을 찾는 사람

33) 이 문제의 논란에 대해서는 참고, 문석윤, 「퇴계에서 리발과 리동, 리도의 의미에 대하여」, 『퇴계학보』 110집(서울: 퇴계학연구원, 2001).

34) 임마누엘 칸트, 『실천이성비판』, 189.

35) "朱子云防意如城" 『국역 퇴계전서 7』, 324. 『退溪先生文集』 29, 5. 「答金而精」

36) 앞에서 퇴계의 사단을 칸트의 도덕법에 대한 외경심과 같은 도덕 감정으로 보았다. 그러나 짝을 맞추자면, 퇴계의 도덕 감정은 천명에 대한 외경심으로 말해야 할 것이다. 그것은 칸트가 말하는 도덕법에 대한 외경심과 같다. 사단은 그런 외경심이 외물에 감응하여 낳는 감정의 내용이 무언지 구체적으로 열거한 것이라고 보아야 할 것이다.

들이다. 그렇기 때문에 악도 더욱 깊이 있게 파헤쳤다. 그들은 인간의 악의 성향을 보았고, 그것을 이기기 위해 감각적 세계를 벗어나 우주적 이치나 도덕법에 사로잡힐 것을 주장했다. 그럼에도 불구하고 칸트는 순선의 발생을 나중이나 이루어지기를 바랄 수 있는 희망사항으로 보았지만, 퇴계는 체(體)인 성(性)의 발현으로 순선이 언제나 가능하다고 보았다.

3. 아담 스미스의 도덕 감정론

아담 스미스는 『국부론』(1776)을 쓰기 전에 『도덕 감정론』(1759)을 썼다. 자본주의 인간론을 먼저 정립하고, 그 다음에 자본주의 경제학 책을 쓴 셈이다. 도덕 감정론에서 아담 스미스가 한 작업은, 인간이 현실적으로 어떻게 살고 있는냐를 관찰하고, 거기서 적절한 도덕을 산출하는 것이다. 그가 말한 도덕 감정은 퇴계나 칸트의 도덕 감정과 완전히 다르다. 우선, 아담 스미스는 인간에게 선형적으로 어떤 도덕적 능력이 주어져 있다는 주장에 반대한다. 둘째, 아담 스미스는 이기심을 정당화하고, 일상 감정의 연장선에서 도덕성을 찾는다. 셋째, 아담 스미스가 중요하게 생각한 도덕성은 이기적 감정의 적정성이라고 할 수 있다. 퇴계와 칸트가 관심을 가졌던 순수한 선의 문제는 더 이상 자본주의 인간론의 관심이 아니다. 그래서 자본주의의 도덕은 인문주의자들의 내성외왕(內聖外王)의 도덕과는 매우 다른 것이다. 인문주의는 자본주의 인간론을 천하게 볼 가능성이 있고, 자본주의는 종래의 인문주의를 허상이라고 비판할 수 있다. 자본주의 인간론은 오늘날 진화론에 바탕을 둔 사회생물학자들이 주장하는 것과도 일치한다.

첫째, 아담 스미스는 이른바 선형적으로 주어져 있는 도덕적 이성 능력이라는 것에 반대한다. 그는 이렇게 말한다. “옳고 그름에 관한 최초의 지각이 이성에서 도출될 수 있다고 가정하는 것은 완전히 황당하고 이해하기 어렵다...이 최초의 지각은...직접적인 감각과 감각의 대상이지 이성의 대상일 수는 없다. 우리가 도덕의 일반준칙을 형성하게 되는 것은, 다양한 수많은 사례들 가운데서 어떤 행위의 성격은 일정한 방식으로 우리의 마음을 즐겁게 하고, 다른 행위의 성격은 우리의 마음을 불쾌하게 한다는 사실의 발견을 통해서이다.”³⁷⁾

여기서 아담 스미스는 이성과 감정의 이분법을 반대한다. 말하자면 칸트식의 감각적 세계와 예지의 세계의 구분을 반대하고, 퇴계식의 구분 곧 하늘이 인간에게 준 본연지성과 세상에서 사느라고 생긴 기질지성의 구분을 반대하는 셈이다. 아담 스미스가 볼 때, 하늘에서 품수된 선한 성품이란 없고, 이성이란 것도 세상에 살면서 형성된 것이다. 옳고 그름의 판단능력은 선형적으로 인간에게 주어져 있는 이성능력이 아니라, 감각과 감관을 통해 형성된 것이다. 그 자체로 옳고 그른 것이란 없고, 결국 내게 도움이 되어 쾌락을 주느냐 아니면 도움이 되지 않아 불쾌를 주느냐에 따라 옳고 그름이 결정된다. 칸트와 달리, 좋음이 옳음에 종속될 때 도덕이 발생하는 것이 아니다. 옳음이란 것도 길게 보면 내게 좋은 것을 위한 것이니, 옳음은 좋음에 종속되어 있는 것이다.

도덕은 실용적으로 해석된다. 도덕법칙과 그 도덕법칙에 따르는 이성능력이라는 것은, 인간에게 처음부터 주어졌던 것이 아니라, 경험적으로 볼 때 어떤 것이 내게 도움이 될 것인가를 판단하는 능력이다.³⁸⁾ 그것은 경험의 축적에서 생긴 것이므로, 그 원천을 가리켜 하늘을 들먹이거나 선함을 들먹일 필요가 없다. 물론 도덕법 곧 일반적 준칙은 오랜 동안의

37) 애덤 스미스, 『도덕감정론』, 박세일 옮김(서울: 비봉출판사, 2010), 615.

38) 도메 다쿠오 교수는, 도덕적으로 중요한 공감능력을 애덤 스미스는 경험에서 생긴 것으로 본다든 점을 지적하고 있다. 도메 다쿠오, 『지금 애덤 스미스를 다시 읽는다』(서울: 동아시아, 2010), 49, 50.

경험의 귀납에서 생긴 것이므로, 개인의 당장의 경험과는 다르다. 당장 내게 도움이 되는 것이 아니라, 길게 볼 때 도움이 되는 것을 찾는다는 점에서, 일차적 감정과 구분될 수는 있다. 그러나 결국 내게 고통을 주지 않고 기쁨을 주는 것을 찾는 것이기 때문에 일상의 감정과 전혀 별개의 것이라고 할 수 없다. 도덕 감정이란, 당장 내게 도움이 되는 것과 결과적으로 내게 도움이 되는 것의 시간차를 고려할 줄 아는 것이다. 그것은 이득에 대한 계산을 배제한 것이 아니라 고도의 계산의 결과인 셈이다. 시간의 차이를 고려하는 계산을 할 수 있는 능력이 이성이다. 그러므로 “덕이 이성과의 일치에 있다는 것은 맞는 말이지만”³⁹⁾ 이성이 선형적으로 인간에게 주어진 능력이라는 것은 옳지 않다. 자본주의 철학에는 성리학에서 말하는 본연지성이나 칸트가 말하는 예지의 세계란 없다.

이처럼 아담 스미스가 선형적 이성능력을 부인하는 것은, 신학이나 인문주의자들이 생각한 인간 정신의 숭고함을 과대망상으로 만든다. 아우구스티누스는 인간에게 두 이성이 있다고 보았다. 하나는 영원한 진리에 관계하는 이성이고, 다른 하나는 유한한 사물들을 처리하고 지도하는 이성이다. 아우구스티누스가 말한 영원한 진리는 인문주의자들에게는 이념적 선이다. 퇴계에게는 리라고 하는 순선이고, 칸트에게는 신성한 의지라고 하는 최상선이다. 선의 이념은 인간으로 하여금 더욱 선해져야 한다는 당위를 주고, 인간은 높은 도덕적 당위 앞에 영원히 신하로 남아 있다. 그런 높은 도덕 당위의 신하로서만 인간은 숭고한 존재요, 인간다운 인간이라고 할 수 있다. 고대와 중세의 인문주의자들이 생각한 참된 인간은 인간적 인간이기보다는 신적인 인간이다. 플라톤과 아리스토텔레스가 그러했다. 아우구스티누스와 아퀴나스가 그랬다. 동양의 유학은 천인합일(天人合一)을 말하며 성인(聖人)이 되는 것을 인간의 목표로 두었다. 성인이란 신적인 인간이다. 임마누엘 칸트의 인간이 부단한 노력으로 도달하기를 희망하는 완성된 자유인도 신성한 의지를 지닌 인간이다. 『실천이성비판』 변증론에서 말한 자유의 완성은 공자가 말한 종심소욕불유구(從心所欲不踰矩)와 같은 경지이니, 성인의 경지이다. 그리고 그것은 기독교 신학에서 말한 인간의 종말론적 자기완성의 모습 곧 ‘죄지을 수 없는 자유’(non posse peccare)에 해당하는 것이다.

그러나 아담 스미스가 생각한 도덕 당위는 인간이 어떻게 살아야 하는지에 바탕을 두지 않고, 인간이 어떻게 살고 있는지에 바탕을 둔 것이다. 물론 도덕을 말하므로 당위가 있다. 그러나 이념이 아닌 현실에서 당위를 끌어낸다. 또는 존재에서 당위를 끌어낸 것이라고 할 수 있다. 그 당위는 기준이 낮아질 수밖에 없다. 그는 자신의 연구 방법에 대해 이렇게 말한다. “현재 우리가 하고 있는 연구는, 내가 이렇게 표현해도 좋을지 모르지만, 옳고 그름에 관한 문제(a matter of right)가 아니고 사실에 관한 문제(a matter of fact)라는 것에 주목해야 한다.”⁴⁰⁾ 그래서 완전한 인간에 맞추어 얘기하는 게 아니고, 나약하고 불완전한 존재인 일상적 인간에게 맞추어 도덕성을 논하는 것이다. 인간이 실제로 살고 있는 현실과 사실로부터 인간의 행위 규범을 찾아내는 것은 이미 중세를 벗어난 근대의 사상가들이 시도하던 방법론이다. 그들은 인간의 현실 생활이, 원수를 사랑하라거나, 일곱 번씩 일흔 번 용서하라거나, 가진 것을 팔아 가난한 자에게 주라는 계명에 따라서 이루어지지 않음을 보았다. 세상이 그런 원리에 의해 돌아가고 있지 않으며, 그런 기준에 맞추어 죄의식에 시달릴 필요도 없다고 보았다. 거기서부터 새로운 정치이론과 권리이론이 생기기 시작했다. 마키아벨리의 『군주론』이 그렇고, 토마스 홉스의 『리바이던』이 그러하다. 그들이 현실과 사실로부터 정치규범을 찾았다면, 아담 스미스는 그런 흐름의 연장에서 인간 생활의 도덕규

39) 아담 스미스, 『도덕감정론』, 614.

40) 『도덕감정론』, 143.

범을 새롭게 정립한 것이라고 할 수 있다. 경제활동은 인간 행위의 핵심이요, 대부분을 이룬다고 할 수 있다. 현실 경험과 사실에 바탕을 두는 방법론은 자연과학의 영향을 받은 것이기도 하며, 정치학과 경제학이 인문학에서 사회과학으로 떨어져나가는 원인이 되기도 한다. 이것은 아담 스미스의 인간론이 기독교 신학은 물론이고 인문주의와도 달라지는 것을 의미한다.

둘째, 아담 스미스는 인문주의에서 경계한 이기심을 정당화하고 윤리의 토대로 삼는다.

인문주의자들이 생각한 악의 대표적 용어가 이기심이다. 퇴계는 이심(利心)이라고 했고, 칸트의 경우에는 자기 사랑(Selbstliebe)라고 했다. 그러나 아담 스미스는 자기 사랑(self-love)이나, 자기에 대한 관심(self-interest) 그리고 이기심(selfishness) 같은 용어들을 긍정적으로 평가한다. 이기심은 자기 보존본능과 관련된 것으로서, 조물주가 부여한 중요한 행위 동기로 본다. 하늘이 준 것은 자비심이 아니라 이기심이라고 보는 것이다. 그는 『도덕 감정론』에서 인간의 수많은 감정을 검토한다. 분개와 감사, 증오와 혐오감, 정의감과 자비의 감정, 후회와 두려움 등의 감정을 검토하는 데, 크게 보면 인간의 감정을 둘로 나눌 수 있다고 본다. 하나는 자비심(benevolence)이요, 다른 하나는 이기심(selfishness)이다.⁴¹⁾ 그리고 이렇게 말한다.

“아마도 자비(benevolence)는 신(神)의 유일한 행위 준칙일 것이다....그러나 신(神)의 경우가 어떠한 간에, 너무나도 불완전한 피조물인 인간은, 자신의 생존을 유지하기 위해서도 자신의 외부에 있는 것들을 수없이 많이 필요로 하는 인간은, 흔히 수많은 동기에서 행동할 수밖에 없다. 우리의 존재의 본성 그 자체 때문에 우리의 행동에 빈번히 영향을 미칠 수밖에 없는 감정들이 어떤 경우에도 유덕한 것으로 표현되지 않거나 어느 누구로부터도 존중과 칭찬을 받을 자격이 없는 것이라면, 인성은 매우 곤란한 상황에 처하게 될 것이다.”⁴²⁾

아담 스미스는 인간적인 것과 신적인 것을 분리하지 않는다. 인간이 신적인 존재가 되려는 것에 별로 관심이 없다. 그는 인간이 많은 경우에 이기심의 동기에서 행동할 수밖에 없다고 본다. 그것을 칸트처럼 악의 성향이라고 보지 않으며, 도덕성은 그 악의 성향을 극복하는데서 찾아야 할 이유가 없다. 이기심의 동기도 덕스러운 것으로 얘기될 수 있어야 한다. 이기심이 존중과 칭찬까지도 받을 수 있다.

아담 스미스가 볼 때 이기심(利己心)은 자기를 이롭게 하는 것으로서, 그 자체로서는 도덕도 아니고 부도덕도 아니다. 이기심이 동기가 되어 행동하는 것은 말하자면 도덕적 중립지대라고 할 수 있다. 도덕적 중립지대를 인정하지 않는 신학이나 인문주의와 다르다. 인문주의자들은 인간이 죄의 종이거나 의의 종이거나, 인간의 감정은 순수선을 낳는 리발이거나 악으로 흐르는 기발이거나, 둘 중의 하나라고 보았다. 칸트도 일상적 인간을 가리켜 “선을 행하는 자는 한 사람도 없다. 단 한 사람도 없다”는 사도 바울의 말을 인용하며 악의 영이 우리를 주장하거나 선의 영이 주장하거나 둘 중의 하나라고 하며 도덕성을 위한 힘겨운 싸움을 말했다.⁴³⁾ 바울이나 퇴계가 늘 깨어있어야 한다고 가르친 이유도 거기에 있고, 칸트가 도덕공동체로서의 교회의 필요성을 말한 까닭도 거기에 있다. 사실, 퇴계가 일상적

41) 『도덕감정론』, 511.

42) 『도덕감정론』, 584.

43) 『이성의 한계 안에서의 종교』, 51.

생활감정인 칠정을 악에 흐르기 쉽다고 본 까닭은 자신의 필요를 충족시키려고 하는 마음 곧 인심이 이미 남의 것을 빼앗으려는 마음 곧 인욕으로 바뀌었다고 보았기 때문이다. 그리고 칸트가 도덕 감정을 일상적 감정과 전혀 다른 종류의 감정으로 본 것은, 일상적 감정이 감각의 세계에 속한다고 보았기 때문인데, 감각이 보편적 도덕 감정보다 우위에 처하려고 하기 때문이다.

그러나 아담 스미스는 이기적 감정이 그토록 남을 해치는 것으로 기울어져 있다고 보지 않는다. 자기를 위하여, 남과 공존할 수 있는 만큼 자기를 위하여 된다. 그리고 인간은 공감능력이 있기 때문에 그렇게 할 수 있다고 본다. 다시 말해서 남의 처지에 서 볼 줄 아는 능력이 있어서, 이기심은 어느 정도 조절될 수 있다. 물욕을 없애서 세상의 평화를 도모하려고 한 고대와 중세의 인문주의와 달리, 물욕에 바탕을 둔 공공선을 창출하려는 것이 아담 스미스의 관심이다.⁴⁴⁾ 그래서 아담 스미스가 가장 강조하는 덕목은 사랑이 아니라 정의이다. 정의는 몫을 정당하게 나누는 것이지, 자기 몫을 주장하지 않고 남을 위해 희생하는 것이 아니다. 자비와 사랑은 칭송을 받지만 그렇게 하지 않는다고 비난을 받지 않는다. 그러나 정의를 어기면 비난의 대상이 되고 때로는 사회적 강제력이 동원되어 처벌한다. 이것은 인간의 가장 기초적인 덕목이 정의임을 말해준다.⁴⁵⁾ 자비와 이웃 사랑의 감정은 건물을 치장하는 장식품과 같은 것이라면, 정의는 건물을 지탱하는 기둥과 같다.⁴⁶⁾ 인간의 감정을 자기 사랑의 이기심과 자비로 크게 둘로 나눈다면, 아담 스미스에게 자비의 감정은 중요한 덕목에서 배제되는 것이다. 그는 인간이 자기를 위해서 행위하는 것이 실제이고, 타자를 생각하는 행위는 그림자라고까지 말한다.⁴⁷⁾ 장식은 없어도 되지만 기둥은 없으면 건물이 무너지듯이, 사회에 가장 중요한 덕목은 희생과 사랑이 아니라 정의이다. 그것은 정의감이라는 감정으로 인간에게 자리 잡고 있다. 그러한 정의감은 인간의 이기심과 전혀 별개의 감정이 아니다. 그것은 타인에 대한 특별한 애정을 요구하지 않으며, 이해관계를 초월한 감정도 아니다. 정의감은 이기심에서 파생된 것이다. 그것은 자기 고통을 피하고자하는 이기적 본성을 남의 처지에 적용하여 생각한 것이기 때문이다. 아담 스미스는 이렇게 말한다.

“고결하고 이해관계를 초월한 동기에서 제공되지 않는다 하더라도, 사회의 구성원들 사이에 서로에 대한 사랑과 애정이 없다고 하더라도, 그 사회는 비록 덜 행복하고 덜 유쾌할지는 몰라도 반드시 와해되는 것은 아니다. 사회는 그 구성원들 사이에 서로에 대한 사랑 또는 애정이 없더라도, 마치 서로 다른 상인들 사이에서와 같이, 사회의 효용에 대한 감각만으로도 존립할 수 있다. 비록 사회의 어느 누구도 서로에 대한 어떤 의무감이나 감사의 감정으로 서로 묶여 있지 않다고 하더라도, 사회는 합의된 가치평가에 근거하여 금전적 이익을 목적으로 선행을 서로 교환함으로써 존속될 수 있다.”⁴⁸⁾

44) 그에게는 원칙적으로 개인의 이기심이 어느 정도나 물질적 이득을 추구할 것인가에 제한이 없다. 아리스토텔레스는 플라톤과 달리 개인 소유의 필요를 말하면서도 소유가 너무 많으면 덕에 지장이 생긴다고 보았다. 그것이 대체로 중세까지의 분위기를 지배했다면, 아담 스미스는 물질의 양에 대한 문제의식을 가지지 않는다. 사람 간의 문제만 해결되면 물욕이 양과 관계없이 정당화된다는 말이다. 이것이 오늘날 과잉생산 과잉소비의 문제와 연관이 있어 보인다.

45) 『도덕감정론』, 151.

46) 『도덕감정론』, 163.

47) 『도덕감정론』, 415. 그러므로 아담 스미스의 도덕 감정론에서 기독교적인 사랑의 윤리를 보는 것은 부정확한 판단으로 보인다. 참조, 황의서, 「아담 스미스의 경제윤리」, 『국제경제연구』 1,1(서울: 한국국제경제학회, 1995).

48) 『도덕감정론』, 162.

금전적 이득을 목적으로 서로 선행을 교환하는 덕목, 그것이 인간 사회의 가장 기본적이고 중요한 덕목이다. 그것은 일방적으로 주는 덕목이 아니라, 줄 것은 주고 받을 건 받는 정의로운 교환의 덕목이다. 그러므로 그가 말하는 정의는 소극적인 것이며, 적극적 의미의 정의가 아니다.⁴⁹⁾ 아담 스미스는 상인의 예를 들어 정의로운 교환의 덕목을 설명한다. 상인은 이윤 추구를 목표로 한다고 해서, 기독교 세계에서 가장 천시하던 계급이다. 교부들은 기독교인은 상행위를 하면 안 된다고 했고, 16세기 마르틴 루터까지도 돈을 다루는 상인의 거래 행위를 천시했다. 그리고 동양의 인문주의 사회에서도 상인을 가장 낮게 보았으며, 에도 막부에서는 사회의 기생충이라는 표현을 사용했다. 그러나 이제 아담 스미스는 상인을 모델로 해서 인간의 도덕성을 논하고 있는 것이다. 이것은 자본주의 철학이 신학은 물론이고 전통적 인문주의로부터도 벗어나고 있음을 의미한다. 칸트의 『도덕형이상학의 정초』는 1785년에 출간되었는데, 그 전에 이미 아담 스미스의 자본주의는 칸트적인 인문주의와도 다른 길을 가고 있음을 보여준다.⁵⁰⁾

셋째, 그러므로 일상적 감정을 버리는 것이 아니라, 감정의 적정성을 구한다.

퇴계나 칸트는 이기적 동기가 끼어드는 것을 불순하게 보았고, 이기적 동기가 천명에 앞서는 것을 악의 성향으로 보았다. 그러나, 아담 스미스에게 중요한 덕목은 이기적 동기의 배제가 아니라, 이기적 동기의 적정성이다. 그것은 감정의 배제가 아니라 일상적 감정의 조절을 의미한다.

감정의 적절성이란 공정한 방관자 또는 공정한 관찰자의 공감을 가리킨다. 이기적 감정에 따라서 행동하는 것은 문제가 없는데, 도덕적 상황에서는 공정한 방관자의 공감을 얻을 만큼 행동해야 한다. 그것은 대단히 숭고한 능력을 필요로 하는 것이 아니고, 보통 사람들이라면 누구나 가지고 있는 능력이다. “많은 경우, 가장 완전한 적정성을 가지고 행동하는 데에는 비천한 인간들까지 가지고 있는 보통 정도의 감수성이나 자기제어의 능력 이상의 것을 필요로 하지 않으며, 그리고 때로는 그런 정도의 감수성이나 자기 규제조차 필요가 없는 경우도 있다.”⁵¹⁾ 아담 스미스가 추구한 것은, 일반적으로 시인될 수 있는 도덕성을 가리킨다. 그것은 칸트가 추구한 보편이성과 다르다. 칸트는 도덕적이기 위해 고통이 수반될 만큼의 의지의 숭고한 싸움을 요구했다. 그리고 그러한 도덕적 당위를 ‘이성사실’(Faktum der Vernunft)이라고 했다. 그가 말한 이성 사실은 일상생활에서 흔히 보이지는 않아도, 인간이라면 누구에게 지니고 있다고 믿어지는 보편이성이다. 그러나 아담 스미스는 인간의 일상생활에서 일반적으로 수긍되고 있는 만큼의 도덕성을 요구했다. 일반성(common, generality)과 보편성(universality)의 차이는 자본주의와 인문주의의 차이를 보여준다.

공정한 관찰자의 공감이란 “자신의 처지를 불편부당한 시각에서 보기”⁵²⁾를 가리킨다. 그러한 공감 능력은 스스로 제 삼자의 처지에서 자기 상황을 살피는 능력이다. 그러면 자기 이득만 고집하지 않고 남을 배려하게 된다. 제 삼자는 나만큼 나를 생각해주시는 않지만, 그렇다고 나의 경쟁자에게 일방적으로 득이 되도록 나에게 불리하게 하지도 않는다. 내 친구나 나의 부모도 공정한 관찰자가 될 수는 없다. 내게 특별히 나쁜 관계에 있는 사람도

49) 참조. 이상헌, 「아담 스미스 경제학의 철학적 기원」, 『경제학연구』, 57,1(서울: 한국경제학회, 2009), 155, 156.

50) 아담 스미스는 당시 스코틀랜드 계몽주의의 영향을 받았지만, 자비심을 인간의 덕목으로 본 허치슨과 달리 스미스는 이기심(자기를 사랑하는 마음)과 절제, 적정성, 신중함을 인간의 덕목으로 본다. 이것은 이기심을 기본으로 해서 인간의 덕성을 재편성하려는 것으로서, 신학적 인간관이나 관념론적인 인간관과도 다르다.

51) 『도덕감정론』, 38.

52) 『도덕감정론』, 32.

공정한 관찰자일 수 없다. 그러므로 공정한 관찰자의 공감이란 인간이 타자에게 가지고 있는 가장 기본적이고 일반적인 수준의 공감 능력이다. 나는 다른 사람의 고통에 대해 그만큼의 공감을 가지고 배려하면 되고, 또 다른 사람으로부터 그 이상의 공감을 받아낼 생각을 해서도 안 된다. 이것은 인간이 이기심을 가지고 행동하되, 남과 공존할 수 있는 최소한도의 자기 절제를 요구하는 것이다. 최대한도의 절제가 아니라 최소한도의 절제만 되면, 인간은 자기 이득을 추구해도 된다. 그것은 남의 처지에 서보는 것이기 때문에 이기심과 별개의 것이라고도 할 수 있지만, 인문주의자들이 생각한 것처럼 이기심과 근본이 다른 감정이라고 할 수 없다. 그것은 결국 자기를 사랑하는 것에서 벗어난 것은 아니기 때문이다. 자기를 위해서라도 어느 정도 남을 배려하는 합리적 이기심이라고 해야 할 것이다. 여기서 합리적이라는 것은 자기 이득의 계산을 배제한 것이 아니라 남과 공존할 수 있는 정도의 이기심을 가리킨다. 정도를 계산했다는 의미이다.

아담 스미스는 기독교의 위대한 계명과 자연계의 위대한 계명을 대조한다. 전자는 우리 자신을 사랑하는 것처럼 이웃을 사랑하라는 것이다. 후자는 우리 이웃이 우리를 사랑할 수 있는 것처럼 우리를 사랑하라는 것이다.⁵³⁾ 기독교윤리는 이웃을 사랑하는 데 초점이 맞추어져 있다. 그것은 매우 어려운 계명이다. 본능적 자기 사랑을 이웃에게 확대하라는 것이기 때문이다. 그러나, 아담 스미스가 말하는 자연계의 위대한 계율은 자기를 사랑하라는 데 초점이 맞추어져 있다. 그것은 일단 저절로 되는 일이고, 도덕이라고 할 수 없고 탈도덕이다. 그런데 자기 사랑이 도덕적 상황에서 도덕이 되려면 ‘남이 우리를 사랑할 수 있는 만큼’이라는 조건이 붙는다. 남이 우리를 공연히 미워하지 않을 것이며, 다만 공존할 수 있는 정도에서 서로를 배려하는 것이 인간의 기본 심성임을 전제로 한 얘기다. 다시 말해서 자연계의 계명은, 도덕적 상황에서도 자기를 사랑하되, 남들과 공존할 수 있는 만큼만 사랑하라는 얘기이다. 이것은 기독교의 위대한 계명과 달리, 자기를 비우고 하나님의 종이 되어야 하는 것이 아니다. 자연계의 계율은 우리의 자기 보존 본능 곧 이기적 본능과 무관하지 않으며, 자연의 연장에서 이루어지는 일이다. 기독교 신학이나 인문주의자들과 달리, 자본주의 인간론에는 자연과 자유의 대립이 없다. 아담 스미스는 『국부론』에서 ‘자연적 자유’(natural liberty)라는 표현을 쓰는데,⁵⁴⁾ 그가 말하는 자유는 내면의 자유가 아니라 정치적 자유이다. 국가의 간섭이 없어도, 공감능력을 가진 인간이 경쟁에 의해서 정의로운 질서를 이룰 수 있다는 의미에서의 자유이다.

4. 나가면서

인문주의자들은 인간에게 매우 숭고한 본성이 있다고 보았다. 그럼에도 불구하고 일상적 인간의 삶은 악에 흐르기 쉬운 것으로 판단했다. 그래서 높은 이념의 실현을 위해 고도의 자기수양을 요구했다. 그것은 인간의 내면에서 물욕을 없앴으로써, 일상생활에서 벌어지는 물질을 둘러싼 폭력의 악순환을 끊으려는 숭고한 시도이다. 세상에서 벌어지는 힘의 싸움의 뿌리가 되는 인간의 이기심을 제거하려고 한 것이다. 다른 말로 하면 내면의 평화를 통해 세상의 평화를 도모하려는 것이다. 내성외왕(內聖外王)의 원리는 유학뿐 아니라 서구의 기독교와 인문주의에도 똑같이 통하는 원리였다. 그들은 이성과 감정을 대립되는 것으로 보았다. 도덕은 이성에서 나온다.

53) 『도덕감정론』, 37.

54) 애덤 스미스, 『국부론』, 김수행 역(서울: 비봉출판사, 2007), 848.

그러나, 아담 스미스의 자본주의 철학은 물욕이나 이기심을 악으로 생각하지 않았다. 높고 숭고한 도덕에 초점을 맞추지 않았다. 일상에서 인간이 살아가고 있는 현실을 바탕으로 도덕규범을 찾았다. 인문주의자들이 중요하게 생각한 공공선을 개인의 희생이나 고도의 자기 수양에서 찾지 않고, 이기심의 적절한 조절을 통해 찾으려고 했다. 그것은 인간이 가장 잘 할 수 있는 자기 사랑에 바탕을 둔 것이기 때문에, 너무 어렵지 않게 현실화될 수 있는 도덕성이라고 보았다. 이렇게 해서 자본주의 사회에서 인간의 욕망은 정당화되고, 다만 타자와의 공존의 가능성이라는 조건을 만족시키면 되게 되었다. 도덕은 이성에서 나오는 것이 아니고 이기적 감정의 적정성에서 나온다.

크게 보면, 이것은 서양 사회에서 일어난 비신화화의 연속이요, 인간 긍정의 연속이요, 세속화의 연속이라고 할 수 있다. 플라톤과 공자가 신화 세계를 비신화화해서 인문주의를 탄생시킨 후에, 칸트의 인문주의는 다시 중세까지의 기독교적 인문주의를 비신화화하며 개인의 숭고함과 존엄성을 확고하게 했다. 그러나 칸트에게도 남아 있는 고대적이고 기독교적 인문주의를 다시 비신화화한 도덕이론이 아담 스미스의 도덕 감정론이라고 할 수 있다. 그것은 인간적인 것을 더욱 긍정해 나가는 운동이다. 아담 스미스의 경우에는 인간의 욕망까지도 긍정하는 것이라고 할 수 있다. 그런 면에서 아담 스미스의 도덕론은 휴머니즘의 연속에 있다고 할 수도 있을 것이다.

인간이 숭고한 도덕성을 추구하며 자기 수양을 하는 것은 자본주의의 주된 관심사가 아니다. 내면의 자유를 추구하며 자유인이 되고자 하는 것도 자본주의 인간론과는 거리가 멀다. 인문주의가 추구하는 숭고한 인간상이 인간에게 여전히 의미가 있다면, 자본주의와 인문주의의 갈등은 지속될 것이다. 그리고 그것이 자본주의의 수정에 도움을 줄 것이다.

참고문헌

- 공자, 『논어』, 동양고전연구회 역(서울: 지식산업사, 2005)
 기대승, 『고봉집 3』 (광주, 고봉학술원, 2002)
 김기현, 『조선조를 뒤흔든 논쟁: 사단칠정론은 무엇을 남겼나』 (서울: 길, 2000)
 김문준, 「한국도학사상의 선악관」, 『동양철학연구』 제17집(서울: 동양철학연구회, 1997)
 도메 다쿠오,, 『지금 애덤 스미스를 다시 읽는다』 (서울: 동아시아, 2010)
 문석윤, 「퇴계에서 리발과 리동, 리도의 의미에 대하여」, 『퇴계학보』 110집(서울: 퇴계학연구원, 2001)
 민족과 사상연구회 편, 『사단칠정론』 (서울, 서광사, 1992)
 아리스토텔레스, 『니코마코스윤리학』, 이창우 외 역(서울: 이제이북스, 2008)
 아우구스티누스, 『신국론』, 성업 역(왜관: 분도출판사, 2004)
 아퀴나스, 『신학대전1』, 정의채 역(서울: 성 바오로 출판사, 1989)
 양명수, 「퇴계의 칠정론과 악의 문제」, 『퇴계학보』 122(서울: 퇴계학연구원, 2007)
 양명수, 『성명에서 생명으로- 서구의 기독교적 인문주의와 동아시아의 자연주의적 인문주의』 (서울: 이화여자대학교출판부, 2012)
 애덤 스미스, 『도덕감정론』, 박세일 옮김(서울: 비봉출판사, 2010)
 애덤 스미스, 『국부론』, 김수행 역(서울: 비봉출판사, 2007)

- 이상현, 「아담 스미스 경제학의 철학적 기원」, 『경제학연구』, 57,1(서울: 한국경제학회, 2009)
- 이황, 『국역 퇴계전서 5』 (서울: 퇴계학연구원, 2003)
- 이황, 『국역 퇴계전서 7』 (서울: 퇴계학연구원, 2003)
- 이황, 『국역 퇴계전서 9』 (서울: 퇴계학연구원, 2001)
- 이황, 『국역 퇴계전서 10』 (서울: 퇴계학연구원, 2001)
- 이황, 『국역 퇴계전서 13』 (서울: 퇴계학연구원, 2001)
- 임마누엘 칸트, 『윤리형이상학의 정초』, 백종현 역(서울: 아카넷, 2005)
- 임마누엘 칸트, 『실천이성비판』, 백종현 역(서울: 아카넷, 2002)
- 임마누엘 칸트, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 신옥희 역(이화여자대학교 출판부, 1984)
- 정약용, 『맹자요의』, 이호형 역주(서울: 현대실학사, 1994)
- 주희, 『주자어류』, 이주행 외 역(서울: 소나무, 2001)
- 폴 리콕르, 『해석의 갈등』, 양명수 역(서울: 한길사, 2012)
- 황의서, 「아담 스미스의 경제윤리」, 『국제경제연구』 1,1(서울: 한국국제경제학회, 1995)

Abstract

The problem of feeling in Toegye and Kant in comparison with that of Adam Smith – humanism and capitalism

Yang, Myung-Su

Typical humanists like Kant and Toegye viewed sublime nature in human beings. Everyday human feeling is believed to tend to fall in evil, though. This is why people are required to cultivate their original nature hard way. That is effort to get out of circulation of evil spread in human life surrounding selfish demands for material things. In other words, it is to establish the peace of the world through the peace of mind. On the contrary, Adam Smith did not thought the selfishness or self-love as evil. His capitalistic moral is not focused on the high standard of human mind but he sought morality based on human daily reality. The common good, which is underlying theme of the humanists' argument, is not something to be found in individual sacrifice of desire or high self-cultivation but in the proper control of selfishness. Smith's ethics is based on natural self-love of human being and was believed to be practiced without difficulty. This way, human desire is basically justified in the capitalistic anthropology, even though conditioned by minium requirement of peaceful coexistence with others.

Key words:

Toegye, Kant, feeling, will, Adam Smith, selfishness.