

## 孟자의 自律道德

— 칸트의 도덕철학을 중심으로

朴勝顯

**주제분류** 중국철학, 유가철학

**주요어** 칸트, 맹자, 자율도덕, 의지의 자유, 四端之心, 仁義內在

**요약문**

본 논문은 칸트의 철학적 이론과 개념을 빌어 맹자 철학을 현대적 용어로 분석하고, 그의 철학적 문제의식을 보다 분명하게 드러내고자 하는 의도에서 시도되었다. 칸트와 맹자는 공통적으로 도덕성의 확보를 통한 인간의 존엄성을 어떻게 확보할 것인가 하는 문제에 주된 관심을 가지고 있었다. 바로 이 점에서 맹자와 칸트의 회통의 가능성이 열려 있다고 할 수 있다. 맹자는 인간의 본성이 선하다는 ‘性善論’을 이론적 출발점으로 삼고 있다. 이러한 ‘性善’의 관점을 바탕으로 맹자철학을 칸트의 윤리학의 용어를 빌어 와서 ‘자율도덕’이라고 정의를 내린다. 그리고 칸트가 말한 ‘의지의 자율’과 맹자가 말한 ‘四端之心’은 같은 맥락에서 이해되어질 수 있다. 칸트 도덕철학의 특징을 드러내는 ‘도덕의 절대성’, ‘심성윤리’, ‘형식주의 윤리학’, ‘도덕의 보편성’의 원칙에 맹자가 제시하는 ‘不忍人之心’, ‘存心’, ‘本心’, ‘仁義內在’, ‘天爵’의 개념이 서로 부합함을 볼 수 있다. 이를 통하여 볼 때 우리는 맹자의 도덕철학을 자율도덕이라고 규정할 수 있다. 이를 통하여 맹자철학의 현대적 의미를 보다 분명하게 드러낼 수 있다.

## 1. 들어가는 말

‘철학함’이란 이성을 통한 ‘반성적 활동’이고 ‘물음의 제기’일 것이다. ‘동양철학’을 ‘철학’이란 범주에서 논의한다면, 동양은 어떤 문제를 중심으로 철학적 반성을 시도해 왔으며, 어떤 방법을 통하여 그 문제를 해결하려고 노력하였는지를 우선 묻지 않을 수 없다. 이를 위해서 우리는 일차적으로 고전에 표현된 그들의 철학적 의미를 현대적 용어와 개념들을 통하여 분명하게 드러내고 전달해야 한다. 본 논문은 칸트의 철학적 이론과 개념을 빌어 맹자 철학을 현대적 용어로 분석하고, 그의 철학적 문제의식을 보다 분명하게 드러내고자 하는 의도에서 시도되었다.

우리는 먼저 각기 다른 시대와 문화적 전통 속에서 배태되어 나온 두 철학자가 만나는 지점, 다시 말해 會通의 가능성을 어디에서 찾을 것인가를 물어야 한다. 그들은 공통적으로 도덕성의 확보를 통한 인간의 존엄성을 어떻게 확보할 것인가 하는 문제에 주된 관심을 가지고 있었다.<sup>1)</sup> 바로 이 점에서 맹자와 칸트의 회통의 가능성이 열려 있다고 할 수 있다.

1) 孟子는 “인간이 禽獸와 다른 것은 거의 없다. 서인(일반 사람들)은 이것을 버리지만, 군자는 이것을 잘 보존한다”라고 말하면서 가치론적 관점에서 인간과 금수의 구분을 시도하고 있다. 맹자에 따르면 ‘인간이 참다운 인간으로 되는 것’(人之所以爲人)은 인간이 도덕성을 잘 보존하고 발휘할 때이고, 그것을 통하여 인간의 존엄성이 확보된다고 보고 있다. 이 점에 있어서 칸트도 같은 입장을 취하고 있다. 인간을 동물과 구별짓는 것은 도덕성이요, 자신에 대한 책임성이라는 것이다. 그래서 칸트는 “지성은 단지 자연에 속한다. 만일 인간이 이성과 자유 의지 혹은 도덕성은 결핍된 채 지성만 가지고 있다면, 짐승과 구별되는 것 없이, 아마도 진화단계의 꼭대기에 서 있기만 할 뿐이다. 그러나 도덕성을 지님으로써, 자유로운 존재로서의 인간은 짐승과 본질적으로 구별된다”라고 말하고 있다.[칸트, 『학부간의 논쟁』, (강영안, 『도덕은 무엇으로부터 오는가』, 75쪽에서 재인용) 칸트는 인간을 인간으로 만드는 것은 지성이 아니라 도덕성임을 인정하고 있다. 짐승에게는 자연 필연성이 있을 뿐 실천적 의미에서 자유가 없기 때문에 도덕적 의무가 없다는 것이다. 도덕적 의무는 오직 순수실천 이성과 자유를 지닌 존재에게만 부여된다는 것이다. 이것으로 볼 때, 맹자와 칸트는 바로 인간의 존엄성을 도덕성의 확보에 있음을 보여주고, 또 인간의 도덕적 주체성을 강조하고 있음을 볼 수 있다.

우리가 서양철학사의 발전을 살펴보면, 칸트에 이르러 획기적인 전기를 맞게 된다는 것은 누구나 쉽게 알 수 있다. 칸트는 『순수이성비판』을 통하여 인식론에서 인간들의 사유방식의 근본적인 전환을 가져왔다. 코페르니쿠스가 천문학에서 일대 관점의 전환을 가져왔던 것처럼, 칸트는 인간의 이성능력에 있어서 비판적 과정을 거쳐 인식론에서 코페르니쿠스적인 혁명을 이룩하였다. 이 혁명을 통하여 칸트 이후 서양 인식론에서 인식의 주체성에 대한 문제를 중시하지 않을 수 없게 되었다. 그러나 칸트가 인식론에서 이룩한 공헌은 공자와 맹자를 중심으로 한 전통유학과는 직접적인 연결점을 찾을 수 없다. 왜냐하면 ‘인식론’ 그 자체에 대한 것은 중국철학의 주된 관심의 영역이 아니었기 때문이다.<sup>2)</sup>

물론 서양의 전통 철학자들이 모두 다 도덕철학을 중시하지 않은 것은 아니지만, 칸트 이전에는 서양의 도덕철학은 대부분 이론철학의 연장선상에 서 있었고, 독립된 지위를 갖지 못하였다. 과거의 서양 철학자들은 그 철학의 체계를 건립할 때 도덕철학을 결코 기초 혹은 핵심으로 삼지 않았다.<sup>3)</sup> 스피노자가 그의 저서 이름을 『윤리학』이란 명칭을 붙였지만, 이것은 기본적으로 형이상학에 관한 저작이라고 할 수 있다. 칸트에 이르러 비로소 ‘도덕적 형이상학’(Metaphysik der Sitten)을 건립하고, ‘자율 원칙’을 제기함으로써 도덕철학에 있어서 근본적인 전환을 가져오게 되었다. 칸트는 『도덕 형이상학 기초』와 『실천이성비판』에서 그 이전의 서양 윤리학의 체계에 대하여 전면적 비판을 시도하고, 그들이 주장하는 도덕론에 대하여 ‘타율’의 원칙으로 귀결시키고, 진정한 도덕으로 성립할 수 없다는 것을 밝히고 있다.<sup>4)</sup> 칸트는 인간에게 도덕 실천의 능력이 있

2) 이론철학의 영역은 서양철학에 비해 동양철학이 부족한 점이라는 것을 시인해야 한다. 반면 유학을 포함한 도가 불가 등 동양의 철학적 전통은 실천철학 방면에서 뛰어난 장점을 나타내고 있다. 그래서 모종삼 선생은 동양철학의 특징을 ‘실천적 지혜학’이라고 규정한다. (牟宗三, 『四因說講義錄』, 上海古籍出版社, 102쪽 참조)

3) 牟宗三, 『康德道德哲學』(1), 3쪽 참조

4) 칸트의 도덕철학을 아리스토텔레스의 윤리학과 비교해보면 그 특징이 분명하게 나타난다. 사람이 도달해야 할 목적, 즉 행복의 의미를 밝히고 행복에 이를 수 있

다는 것을 보여주고자 했으며, 수단이나 목적 연관이나 자연에 대한 지식에 제한되지 않고, 오직 그 자체로 경험에서 벗어나 의지를 명령하고 움직이게 하고, 즉 순수 실천이성이 인간에게 있다는 것을 보여주고 하였다. 이것이 바로 윤리학에 있어서 코페르니쿠스적 혁명이라고 할 수 있다.

서양에서 칸트가 서양철학사의 흐름에서 있어서 새로운 철학적 전환을 가져왔다면, 동양에서 맹자도 인간의 본성(性)을 파악하는 데 있어서 중국철학사의 기존의 흐름과는 다른 새로운 전통을 수립하였다. 맹자 이전에는 ‘나면서부터 가지고 있는 자연적 본질을 性이라 한다(生之謂性)’<sup>5)</sup>는 전통이 주류를 이루고 있었다. 이 관점은 氣의 관점에서 인간의 본성(性)을 파악한 것이다. 맹자는 이러한 전통에서 벗어나 理의 관점에서 인간의 본성을 파악하였다.<sup>6)</sup> ‘生之謂性’에서 性은 태어나면서부터 가지고 있는 인간의 자연적 상태를 가리키는 것이다. 여기서 말하는 人性은 서양에서 말하는 human nature에 해당한다. 서양에서 말하는 nature는 super nature와 상반된다. super nature는 초자연이다. 초자연은 바로 하나님을 말하는 것이다. 하나님 이외는 모두 피조물이고, 피조물은 바로 자연인 것이다. 인간도 피조물에 해당한다. 인간이 피조물이라는 것은 유한한 존재임을 말하는 것이고, 자연의 일부분이다. Human nature는 인간의 자연, 즉 인간의 본능을 가리키는 것으로, ‘生之謂性’은 바로 인간의 自然, 즉 나면서부터 가지고 있는 자연적 상태를 말하는 것이다. ‘자연적 상태’라는 것은 하나의 동물, 즉 종의 구분으로 인간이 갖는 특징, 즉 動物性을

는 수단을 찾는 것이 아리스토텔레스 윤리학이 겨냥한 목표이다. ‘선’의 추구는 그러므로 행복과 쾌락 추구와 떨어질 수 없다. 바로 이러한 이유 때문에 아리스토텔레스 윤리학은 칸트의 관점에서 보면 하나의 ‘행복론’이며 행복을 얻는 수단에 관심을 둔 ‘수단의 학문’이다. 칸트는 서양 윤리 사상사에서 최초로, 그리고 결정적으로 ‘쾌락의 원리’를 윤리적, 도덕적 삶의 원칙으로 받아들일 것 거부한 철학자이다.(강영안, 『도덕은 무엇으로부터 오는가-칸트의 도덕철학』, 소나무, 2000년, 20-21 참조)

5) 『孟子』 「告子」편에 나오는 인간의 본성에 대한 교자의 주장이다.

6) 牟宗三, 『孟子講義錄』(一), 8쪽 참조

말하는 것이다.7) ‘生之謂性’의 근거하여 인간의 본성을 규정하는 이러한 전통은 고자와 순자를 거쳐 漢代의 인성론에도 상당한 영향을 미쳤다.8)

반면 孟子가 말하는 ‘性’은 ‘生之謂性’에서 말하는 human nature 즉 자연의 상태에서 파악하는 人性的 관점에서 벗어나, 理想主義的 관점에서 인간의 본성을 논하고 있다. 그는 理의 관점에서, 다른 동물과 구별되는 자연적 특성으로서 類의 구별의 측면에서 인간의 특성을 논하지 않고 가치적 관점에서 ‘인간이 인간이 되는 것’ 즉 인간의 본성(human being)을 규정하고자 하였다. 그는 인간의 본성이 선하다는 ‘性善論’을 이론적 출발점으로 삼고 있다. 이러한 ‘性善’의 관점을 바탕으로 맹자철학을 칸트의 윤리학의 용어를 빌어 와서 ‘자율도덕’이라고 정의를 내린다.9) 그리고 맹자가 말한 ‘四端之心’을 칸트가 말한 ‘의지의 자율’이란 측면에서 보면 이들 양자가 서로 會通할 수 있는 가능성을 열어 놓고 있다고 할 수 있다.

본 논문은 이러한 회통의 가능성을 염두에 두고, 칸트가 주장하는 자율도덕(自律道德)의 개념을 중심으로 맹자가 주장하는 ‘性善說’이 어떻게 칸트가 주장하는 ‘자율도덕’이란 개념과 맥을 같이할 수 있는지를 살펴보고자 한다. 그것을 통하여 맹자철학이 갖는 현대적인 의의를 보다 분명히 드러낼 수 있을 것으로 기대한다.

7) 순자는 인간의 본성은 악하다는 ‘性惡’을 말하는데, 여기서 말하는 性惡은 바로 인간이 태어나면서부터 가지고 있는 자연적 상태를 가리키는 것이다. 자연적 상태의 인간은 조탁되지 않은 거친 상태를 ‘惡’으로 구분하는 것이다. 이것은 인간이 가지고 있는 동물성, 즉 자연적 본능의 상태를 말한다. 인간의 동물성 자체는 나쁜 것이 아니다. 예를 들면 배고프면 먹으려고 하는 것, 배고픈데 먹는 것 자체는 악한 것이 아니다. 그렇지만 인간이 動物性으로서 본능의 요구에 따라가게 되면, 생물적 본능의 욕구는 절제가 없게 된다. 그래서 악한 것으로 변하게 되는 것이다.(牟宗三, 『<孟子>講義錄』(一), 참조)

8) 荀子の ‘性惡說’, 漢代 董仲舒의 ‘性分三品’, 王充의 ‘性分三品’, 그리고 揚雄의 ‘善惡混’ 등의 주장은 모두 ‘生之謂性’의 관점과 같은 층차, 즉 氣의 층차에서 인간의 본성을 논하고 있다.

9) 牟宗三, 『圓善論』, 學生書局, 대만, 序言 10쪽

## 2. 맹자철학의 자율도덕적 해석

도덕철학에서 자율이란 개념은 칸트가 처음으로 윤리학에 도입하여 도덕의 본질을 설명하고 있다. 서양의 전통적 도덕학설은 두 부류로 나눌 수 있다. 하나는 경험적 공리주의 행복주의이고 다른 하나는 이성의 개념에 기초한 이성주의가 그것이다. 행복의 원칙에서 출발하였던 혹은 완벽한 이성의 개념에서 출발하였던 간에 모두 대상의 특성에서 의지를 결정하는 법칙을 찾고 있다. 이것을 칸트는 의지의 타율적 가설에서 도덕학설을 건립하고 있다고 비판한다. 그래서 칸트는 “만약 의지가 그의 준칙들이 그 자신의 보편적 법칙 수립에 적합하다는 점 외에 다른 어디에서, 그러니까 만약 의지가 자기 자신을 넘어 나가서 그의 객관들 중 어느 하나의 성질에서, 자기를 결정하는 법칙을 구한다면, 언제나 타율이 나타난다”라고 말한다.10)

플라톤의 전통에서 보면, 도덕의 출발점은 먼저 ‘무엇이 좋은가?’(What is good?)라는 ‘善’의 개념 규정에서부터 출발한다. 그러나 칸트는 이러한 전통에서 벗어나 새로운 전기를 마련한다. 그는 도덕의 문제를 ‘선이 무엇인가’라는 것에서 출발하는 것이 아니라, ‘도덕법칙’으로부터 출발점을 삼고 있다. 먼저 그는 먼저 도덕법칙은 어떻게 건립될 수 있는 것인지를 먼저 묻게 된다. ‘도덕법칙’이 건립되고 나면, 도덕법칙으로부터 무엇이 좋은지를 결정하게 된다는 것이다. 즉 도덕법칙을 준수하여 행위하면 선이 되고, 도덕법칙을 준수하지 않게 되면 바로 惡이 된다는 것이다. 그렇다면 이러한 도덕법칙은 어디로부터 오는 것인가? 칸트는 바로 ‘의지의 자율’에서 오는 것이라고 주장한다.

그렇다면 그가 말하는 ‘自律’이란 무엇을 말하는가? 칸트는 우리의 도덕의식 중에는 자연적인 선과 도덕적인 선을 구별하고 있다. 도덕적 선은 절대적이고 무조건적이며, 그 가치는 바로 그 자체에 있는 것이지, 다

10) 칸트, 『윤리형이상학 정초』, 백종현역, 170쪽

른 하나의 목적을 실현하거나 조성에 두고 있지 않은 것이다. 다시 말해 내재적 가치를 가지고 있는 것이지, 도구적 의미로서의 가치를 가지고 있는 것이 아니라는 것이다.<sup>11)</sup> 반면 우리가 일반적으로 말하는 선은 자연적인 선으로, 다 조건이 있는 선이고 단지 도구적 가치만 가지고 있다는 것이다. 우리가 통상 ‘행복’(Glückseligkeit)이란 개념으로 귀속시키는 것은 모두 다 여기에 속한다. 따라서 어떤 행위가 도덕적 가치를 갖는다는 것은 한 목적을 달성하였기 때문이 아니라, 그가 근거하고 있는 준칙(Maxime)에 따라 결정된다는 것이다.

다시 말해 그것이 어떤 대상을 실현하는 데 도움을 주었기 때문이 아니라 그것을 결정하는 마음가짐(Gesinnung, 심성)자체가 선하기 때문이라는 것이다. 그러므로 도덕행위는 결코 단순히 의무에 맞게(pflichtmäßig) 나타나는 것이 아니고, 반드시 의무로부터(aus Pflicht) 나와야 한다는 것이다.<sup>12)</sup> 그렇지 않으면 그것은 단지 도덕 법칙에는 합법성(Legalität)은 가질지 몰라도 도덕성(Moralität)은 갖지 못한다는 것이다.<sup>13)</sup> 이것이 바로 칸트 윤리학의 기본 성격을 결정하는 것이다. 다시 말해 어떤 행위를 도덕적으로 가치 있는 행위로 만드는 것은 행위의 결과가 아니라, 행위의

11) “무릇, 이성은 의지의 대상들과 우리의 모든 필요 - 이성이 부분적으로는 스스로 이 필요들을 중대시하는바 - 의 충족과 관련해 의지를 안전하게 이끌기에는 충분히 유능하지 못하고 - 이런 목적에는 생략적인 자연본용이 훨씬 더 확실하게 이를 터이다 -, 그러나 그럼에도 불구하고 우리에게는 이성이 실천 능력으로서, 다시 말해 의지에게 영향을 미쳐야 할 그런 것으로 필수되어 있으므로, 이성의 참다운 사명은, 가령 다른 의도에서 수단으로서가 아니라, 그 자체로서 의지를 낳은 것이어야 한다. 이를 위해 단적으로 이성이 필요했던 것이다.”[칸트, 『윤리형이상학 정초』(백종현역), 82-83쪽]

12) 칸트, 『윤리형이상학 정초』(백종현역), 86쪽

13) “행위들의 모든 도덕적 가치의 본질적인 면은 도덕법칙이 의지를 직접적으로 규정한다는 점에 있다. 의지 규정이 비록 도덕법칙을 좇아서 일어난다고 해도, 그러나 어떤 종류의 것이 됐든 감정 - 이것은 도덕법칙이 의지의 충분한 규정근거가 되기 위해서는 전제되어야만 하는바 - 을 매개로 해서만 일어난다면, 그러니까 법칙을 위해서(법칙때문에)일어나는 것이 아니라면, 그 행위는 적법성은 포함하겠지만, 그러나 도덕성을 포함하지는 않는다”[칸트, 『실천이성비판』(백종현역), 166쪽]

의도와 동기 또는 행위를 유발하는 심성이다.<sup>14)</sup> 이런 의미에서 볼 때, 칸트의 윤리는 분명히 ‘동기 윤리’ 또는 ‘심성 윤리’임에 틀림없다. 바로 동기 또는 심성이 칸트에 따르면 도덕성의 근거가 된다. 합법성과 도덕성을 구별할 때, 칸트는 합법성은 행위 자체에 바탕을 두고 있다면 도덕성은 행위의 동기와 심성에 바탕을 두고 있다고 지적한다. 도덕성의 기초는 우리의 내면 속에 보이지 않는 사람의 심정 안에 존재한다는 것이다. 다시 말해 도덕성은 우리 의지의 자율성에 대한 존경으로부터 항상, 그리고 어디서나 자율적 의지의 명령에 충실하여야 한다는 준칙에 속에 존재한다. 그래서 칸트에게 있어서 의도와 동기, 심성의 순수성이 끊임없이 강조되고 있는 것이다.<sup>15)</sup>

이러한 칸트가 제시하는 자율도덕의 관점에 근거하여 이제 본격적으로 맹자의 도덕철학이 ‘자율도덕’이라는 정의에 어떻게 부합하는지를 맹자의 구체적인 주장과 칸트의 이론을 비교하여 살펴보기로 한다. 물론 맹자의 선구인 공자에서부터 이미 그러한 단초를 엿볼 수 있다. 공자는 “내가 仁을 원하니 이 仁이 이에 이르렀다”<sup>16)</sup>라고 말하고, 또한 “자기를 이겨 禮로 돌아가면 仁하게 된다. 하루라도 자기를 이겨 예로 돌아가면, 세상 사람들이 모두 인으로 귀의하게 될 것이다. 仁하게 되는 것이 자기에 달려 있지 남에게 달려 있겠는가”<sup>17)</sup>라고 말한다. 공자는 인의 실천은 바

14) “마지막으로, 어떤 행동에 의해서 달성되어야 할 다른 의도를 제약으로서 근저에 두지 않고 행동을 직접적으로 명령하는 방법이 있다. 이 방법은 定言의이다. 이 방법은 행위의 질료와 행위에서 결과할 것에 관여하는 것이 아니라, 행위 자신을 낳을 형식과 원리에 관여한다. 그래서 행위에 있어서 본질적으로 선택한 것은 행위의 결과야 어떻든 심정(Gesinnung)에 존립한다. 이런 방법은 도덕성의 방법이라고 말할 수 있다”[칸트, 『도덕철학서론』(최재희 역, 210쪽)] 독일어 ‘Gesinnung’을 백종현은 ‘마음씨’라고 번역하고 있는 반면(『윤리형이상학 정초』, 123쪽 참조), 최재희는 ‘심장’으로, 강영안은 ‘심상’으로 번역하고 있다. (『도덕은 무엇으로부터 오는가』, 57쪽 참조) 도덕의 근거를 결과가 아닌 동기, 즉 우리의 마음에서 찾겠다는 측면에서 본다면 ‘심상’이란 번역이 어울릴 듯 하다. ‘마음씨’보다는 ‘심장’이 맹자철학과 비교하는데 보다 이해가 쉬울 듯하여 여기서는 최재희의 번역을 인용하였다.

15) 강영안, 『도덕은 무엇으로부터 오는가- 칸트의 도덕철학』, 57-58쪽

16) 論語, 述而, “我欲仁, 斯仁至矣”

로 도덕적 자각에서 출발하고 있음을 강조하고 있다. 이러한 자각은 도덕심에 근거한 것이다. 이러한 도덕적 자각심은 당연히 주체를 강조하게 된다. 이것은 스스로 자신이 세운 도덕법칙에 따라서 당연히 행하여야 할 것과 행하지 말아야 할 것에 대한 원칙을 자신에게 제공하는 것이다. 이러한 행위의 법칙은 바로 자신의 의지에서 비롯된다는 것을 공자는 강조하고 있는 것이다. 이러한 공자의 仁의 사상을 맹자는 心善, 즉 四端之心으로 설명하고 있다.<sup>18)</sup>

이제 본격적으로 칸트 도덕철학의 특징을 드러내는 ‘도덕의 절대성’, ‘심성윤리’, ‘형식주의 윤리학’, ‘도덕의 보편성’으로 나누어 맹자철학이 이러한 특성에 어떻게 부합하고 있고, 자율도덕적 특성을 나타내고 있는지를 살펴볼 것이다.

### 1) 도덕의 절대성

칸트는 선의지를 높이 평가하고 있다. 선의지만이 절대적인 가치를 가지고 있고 그 외의 모든 것은 선의지에 비추어 볼 때 모두 단지 상대적이라는 것이다. 선의지가 다른 어떤 사물들보다 심지어 우리의 육신보다 더 고귀한 가치를 갖는 것은 바로 도덕적으로 선한 의지는 인간의 인격을 가지 있게 만들어주지만, 다른 사물들은 다만 인격의 ‘상태’ 즉 욕구와 경향을 만족시켜줄 뿐이라는 것이다. 이성적 존재인 인간만이 의지를 통하여<sup>19)</sup>, 그리고 스스로 의무에서 우러나온 행동을 함으로써 자신의 존엄성을 확보할 수 있다는 것이다.

이러한 점은 맹자 역시 인간의 본성이 선하다는 것을 주장하면서 인간이 도덕의 절대성 즉 의지의 절대적 가치를 인정하고 있다. 맹자는 “왜 사람은 다른 사람들이 고통을 당하는 것을 차마 보지 못하는 마음(不忍

17) 論語, 顏淵, “克己復禮爲仁。一日克己復禮, 天下歸仁焉。爲仁由己, 而由人乎哉?”

18) 蔡仁厚, 『孔孟荀哲學』, 學生書局, 臺灣, 1990, 198쪽 참조

19) “자연의 사물은 모두 법칙들에 따라 작용한다. 오로지 이성적 존재만이 법칙의 표상에 따라, 다시 말해 원리들에 따라 행위 하는 능력, 내지는 의지를 가지고 있다.”(칸트, 『윤리형이상학 정초』(백종현역, 114쪽)

人之心)을 누구나 다 가지고 있다고 말하는가? 예를 들면 어떤 사람이 어느 순간에 어린 아이가 우물에 빠지려는 것을 목격하였을 때, 그가 어떤 사람이든 간에 모두 곧 바로 놀라면서 두려워함과 측은해 하는 마음이 생겨날 것이다. 이러한 마음은 완전히 우리의 天性에서 비롯된 것이지, 결코 아이의 부모와 교분을 맺기 위한 것도 아니며, 향당과 봉우들에게 어떤 명예를 구하기 위한 것도 아니며, 비난의 소리를 듣기 싫어서도 그러한 것이 아니다.”<sup>20)</sup>라고 말한다. 맹자가 말하는 不忍은 공자가 말하는 不安에서 연유한다.<sup>21)</sup> 맹자는 ‘不忍’으로부터 ‘깜짝 놀라고 측은(怵惕惻隱)한’ 마음을 설명하고 있다. ‘怵惕惻隱之心’에서 ‘출척(怵惕)은 깜짝 놀라서 두려워하는 마음이고, ‘측은(惻隱)은 안타까워하는 마음이다. 이러한 남의 고통을 참을 수 없고 불안한 마음이 바로 仁心이며, 모든 사람이 선천적으로 본래 가지고 있는 본성이라는 것이다. ‘의도하지 않고 갑자기 보는 것’(乍見, 어느 순간)은 우리의 본심이 욕망의 제한을 받지 않고 곧 바로 發現되어지는 것을 말한다. 이러한 ‘남의 고통을 참아 보지 못하는 마음(不忍人之心)’을 맹자는 ‘本心’이라고 말한다. 다른 말로 四端之心이라고 말한다. 맹자가 말하는 本心은 칸트의 ‘선의지’에 해당한다. 이러한 본심의 발현과 이것으로부터 생겨나는 구원의 행동은 위협에 처한 아이를 구하는 목적 이외의 다른 목적을 설정한 것이 아니라는 것이다. 다시 말해 어떤 이해 관계나 욕망의 강압에 이끌린 것이 아니라 완전히 본심의 표현이고, 양심의 직접적인 발로라는 것이다.

이러한 본심의 자발적인 발현을 칸트의 용어를 빌어 설명하면 도덕의 절대성으로 설명할 수 있다. 칸트는 일반인에게 있어서 도덕의식이 다른

20) 孟子, 公孫丑上, “所以謂人皆有不忍人之心者, 今人乍見孺子將入於井, 皆有怵惕惻隱之心, 非所以內交於孺子之父母也, 非所以要譽於鄉黨朋友也, 非惡其聲而然也.”

21) 공자는 『論語』의 『陽貨』편에서 제자 제여(宰予)와 삼년상에 관한 대화에서 仁과 不仁을 不安과 安으로 설명한다. ‘편안하다(安)는 것은 우리의 양심이 마비된 것을 말하는 것이고, 양심이 마비되면 부끄러움을 모르게 되고, 인간은 타락하게 된다. ‘不安하다는 것’은 우리의 마음이 깨어 있다는 것을 말한다. ‘깨어 있다는 것’은 바로 도덕적 자각을 말한다. 인은 바로 우리의 마음을 마비되지 않도록 배양하는 것을 의미한다.(牟宗三, 『中國哲學19講』, 48쪽 참조)

기타 실천의 규율과 다른 점은 바로 절대성과 무조건성에 두고 있다. 칸트는 “세계 안에서 아니 더 넓게 이 세계 밖에서도 우리가 무제한적으로 선택한다고 볼 수 있는 것은 오직 선의지뿐이다.”<sup>22)</sup>라고 말한다. 선의지가 무제한적으로 선택하는 것은 그것이 실현해내는 것이 기타 의미의 선의 조건이 되지 않기 때문이다. 칸트는 “선의지는 그것이 실현하고 성취하는 것에 의해서나 어떤 설정된 목적을 달성하는데 적합하기 때문이 아니라 그 의욕만으로 즉 자체만으로 선택한다.”<sup>23)</sup>라고 말한다. 칸트는 선의지는 절대적 가치를 가지고 있으며, 단지 상대적 가치가 아니라는 것이다. 그러나 인간들은 감성적 생명을 가지고 있기 때문에 도덕적 요구는 우리의 의지에 대하여 강제성을 띠고 있다. 일종의 ‘명령(imperativ)’라고 말한다. 도덕적 요구의 무조건성으로 인하여 그것은 ‘정언명령(kategorischer Imperativ)’로 나타낸다. “너는 응당 성실해야 한다.” 왜냐하면 정언명령이 이렇게 명령하였기 때문이다. 그것은 행위자체가(다른 목적과 무관하게) 객관적으로 필연적이기 때문이다. 기타 다른 규율들은 반드시 다른 하나의 목적을 설정하고 있기 때문에 조건적이다. 그것을 가언명령(hypothetischer Imperativ)으로 표현한다. 예를 들어 ‘만약 너는 병을 낫게 하려면 응당 약을 먹어야 한다’라고 말한다면, 가언명령 중에서 주어와 술어는 일종의 조건 관계 혹은 수단과 목적의 관계이다. 그러므로 가언명령은 가능한 행위의 실천적 필연성을 표현하는 것이고, 이러한 행위는 우리가 바라는 다른 사물을 달성하는 수단에 지나지 않는 것이다. 따라서 정언명령과 가언명령의 구분은 무조건적 도덕요구와 유조건적 실천규율의 구분이다.

그래서 맹자가 말하는 ‘不忍人之心’ 혹은 ‘怵惕惻隱之心’에서 발동되는 도덕적 요구는 정언명령으로 드러나는 것이다. 만약 위협에 처한 아이를 구하는 본심의 발동 이외에 한 걸음 더 나아가면 어떤 목적, 즉 ‘부모와 내교’, ‘향당과 봉우에게 명예를 얻는 것’, ‘비난의 소리를 싫어해서’ 등등

22) 칸트, 『도덕형이상학 기초』 (최재희역), 189쪽

23) 위의 책, 190쪽

의 목적에서 비롯된 행위라고 한다면 이것은 칸트가 말하는 가언명령(hypothetischer Imperativ)에 해당할 것이다.

## 2) 심성윤리

칸트는 이러한 정언명령의 구분으로부터 **선을** 두 가지로 구분할 수 있다고 한다. 도덕적 선과 자연적 선이다. 전자는 즉 ‘선의지의 선’이고 절대적이고 무조건적인 선이다. 그 자체로 가치를 갖는 것이지, 다른 목적을 실현하거나 달성하는 데 가치를 두고 있지 않다. 반대로 후자는 상대적이고 조건적 선이다. 미리 설정되어진 목적을 실현하거나 접근하는 데 그 가치를 두고 있는 것이다. 칸트는 “의무에서 나오는 행위는 그것의 도덕가치를, 그 행위를 통해 달성해야 할 의도에서 갖는 것이 아니라, 그에 따라 그 행위가 결의되는 준칙(Maxime)에서 갖는 것으로, 의무로부터의 행위는 그러므로 행위 대상의 현실성에 의존해 있는 것이 아니라, 순전히 욕구능력의 모든 대상과는 무관하게 행위를 일어나게 한 의욕의 원리에 의존해 있는 것이다”<sup>24)</sup>라고 말한다. 여기서 말하는 ‘의무로부터의 행위’(aus Pflicht)는 ‘의무에 합치하는 행위’(pflichtmäßig)에 상대하여 말한 것이다. 후자는 겉으로는 도덕적 규범에 합치하는 것이지만, 진정한 도덕적 정신에 바탕해서 하는 행위는 아니다. 예를 들면 한 상인이 더 많은 이익을 취하기 위하여 ‘어린이나 노인을 속이지 않는다’는 신조를 지키는 이러한 행위가 이에 속한다. 이러한 종류의 행위는 단지 ‘합법성’(Legalität)을 가지고 있지만, ‘도덕성’(Moralität)을 가지고 있는 것은 아니다.<sup>25)</sup> 오직 의무에서 나온 행위일 때만이 비로소 진정한 도덕성을 가지고 있다. 왜냐하면 이런 행위만이 의무를 자체만을 위해서 의무를 준수하는 것으로, 의무 자체를 바로 우리의 **心情(Gesinnung)**으로 삼는 것이기, 기타의 목적을 위해서 의무를 준수하는 것이 아니다.<sup>26)</sup> 따라서 오

24) 칸트, 『윤리형이상학 정초』 (백종현역), 89-90쪽

25) 칸트, 『실천이성비판』 (백종현역), 166쪽 참조

26) 앞의 주 14) 참조

직 의무에서 나온 행위만이 비로소 진정한 도덕적 절대성을 드러낼 수 있는 것이다.

칸트가 순수한 의무에서 행위하는 心情을 인정하는 이러한 측면에서 볼 때, 맹자 역시 오직 의무에서 나온 행위만이 비로소 도덕적 절대성을 드러낼 수 있다고 주장한다. 맹자는 “인간이 금수와 다른 점은 극히 미미하다. (다만 인간의 천성 안에 仁義가 있을 뿐이다) 일반인들은 仁義를 쉽게 버리지만, 君子는 그것을 잘 보존한다. 舜 입금은 만물의 도리를 잘 알았고, 人倫을 잘 이해하여서, 우리의 본성인 仁義를 따라서 행하였지, 仁義라는 규범을 실천하는 것은 아니다.”<sup>27)</sup>라고 말한다. 또한 맹자는 “군자가 일반 사람들이 다른 것은 그가 자신의 마음을 잘 省察할 수 있다는 것에 있다(存心). 군자는 仁道로 자신의 마음을 성찰하고, 禮法으로 자신의 내심을 성찰한다. 仁한 사람은 남을 사랑하고, 예를 가진 사람은 남을 존중한다. 남을 사랑할 수 있기에 다른 사람도 항상 그를 아껴주고, 남을 존중하기에 다른 사람도 늘 그를 존중한다.”<sup>28)</sup>라고 말한다. 여기서 ‘存心’이란 용어는 바로 칸트가 말하는 심성(Gesinnung, 심정)의 함의를 드러내고 있다. 여기서 말하는 ‘군자’는 분명히 덕을 갖춘 사람이다. ‘인간이 금수와 다른 점’과 ‘군자가 일반 사람들이 다른 점’은 바로 그 자신의 생명을 통하여 표현된 도덕성을 말하는 것이다. 그리고 맹자는 이 도덕은 다른 곳에 있는 것이 아니고, 그 자신이 성찰함(存心)에 있다는 것을 명확히 밝히고 있다. ‘인도로 자신의 내심을 성찰하고, 예법으로 자신의 내심을 성찰한다(以仁存心, 以禮存心)’는 것은 바로 의무를 위하여 의무적이 되고, 도덕을 위한 도덕적인 것으로 되는 것이다. 그리고 ‘仁義에 따라서 행한다는 것(由仁義行)’은 의무로부터 행위 하는 것이다. ‘인위한 규범을 실천한다(行仁義)’는 것은 바로 의무에 합치하는 행위를 추구한다는 것으로 진정한 도덕성을 확보할 수 없다는 것을 말한다.

27) 孟子, 離婁下, “孟子曰, “人之所以異於禽獸者幾希, 庶民去之, 君子存之. 舜明於庶物, 察於人倫, 由仁義行, 非行仁義也.”

28) 孟子, 離婁下, “孟子曰, “君子所以異於人者, 以其存心也. 君子以仁存心, 以禮存心. 仁者愛人, 有禮者敬人. 愛人者, 人恒愛之, 敬人者, 人恒敬之.”

바로 이러한 까닭에 맹자는 비로소 말하길 “군자의 본성은 비록 크게 행해지더라도 증가되는 것이 없으며, 비록 궁핍하게 살더라도 감소되는 것이 없는데, 이것은 본성의 본분이 정해져 있기 때문이다”<sup>29)</sup>이라고 말한다. 여기서 말하는 ‘分定’은 사람의 본성은 하늘로부터 부여받은 것으로서 그 본분이 정해져 있다는 것을 말한다. 지위를 얻어 천하에 도를 실행한다고 해서 증가되는 것도 아니고, 가난하게 산다고 해서 감소되는 것도 아니다. 군자가 존귀한 까닭은 바로 변함 없는 ‘성의 본분’을 가지고 있기 때문이다. 그러므로 ‘分定’은 바로 ‘의무’를 말하는 것과 같다. 의무가 의무로 될 수 있는 것은 결코 행위의 결과로 말미암는 것이 아니다(大行 혹은 窮居). 행위의 결과가 그 도덕성에 대하여 증감의 영향을 미치는 것이 아니다. 이것으로 볼 때 맹자는 칸트가 주장하는 심성윤리학의 주장에 부합한다고 할 수 있다.

### 3) 형식주의 윤리학

칸트는 『윤리형이상학 정초』에서 모든 실천원리를 ‘형식원칙’과 ‘실질원칙’으로 구분한다.<sup>30)</sup> ‘실질원칙’은 가언명령으로 표현된 실천규율을 말하는 것이다. 그것은 어떠한 목적을 미리 가정했기 때문에, 그 유효성은 상대적이라고 할 수 있다. 반면, 형식원칙은 어떤 목적을 전제로 하지 않기에, 정언명령으로 표현되어진다. 이것이 진정한 도덕적 원칙이 되는

29) 孟子, 盡心上 “君子所性, 雖大行不加焉, 雖窮居不損焉, 分定故也”

30) “욕구의 주관적 근거는 동기이며, 의무의 객관적 근거는 동인이다. ... 실천적 원리들이 모든 주관적 목적들을 도외시한다면, 그것들은 형식적이다. 그러나 주관적 목적들을, 그러니까 모종의 동기들을 기초로 한다면, 그것들은 질료적(실질적)이다. 한 이성적 존재가 그의 행위의 결과로서 임의로 앞에 세우는 목적들은 모두 단지 상대적일 뿐이다. 왜냐하면 단지 그것들의 주관의 특정 종류의 욕구능력과의 관계만이 그것들에게 가치를 부여할 것이고, 그래서 그러한 가치는 모든 이성적 존재자에 대해서 보편적이고, 또한 모든 의무에 대해 타당하고 필연적인 원리들, 다시 말해 실천 법칙들을 제공할 수 없기 때문이다. 그래서 이 모든 상대적인 목적은 단지 가언적인 명령들의 근거일 뿐이다. (칸트, 『윤리형이상학 정초』(백종원역), 145쪽)

것이다.<sup>31)</sup> 도덕의지는 바로 형식원칙(도덕법칙)을 규율로 한 의지이다. 도덕법칙이 형식이 되는 것은 그것이 어떠한 목적도 가정하지 않았기 때문이며, 그것이 목적을 결정할 수 있지만, 도리어 어떤 목적에 의하여 결정되어지는 것은 아니다. 그래서 칸트는 “선악의 개념은 도덕법칙에 앞서서가 아니라(일핏 보면 심지어 이 개념이 이 도덕 법칙의 기초에 놓여야 할 법하지만), 오히려 도덕법칙에 따라서 그리고 도덕법칙에 의해서 규정될 수 밖에 없다.”<sup>32)</sup>라고 말한다.

선악은 순수실천이성의 대상(질료)이다. 만약 그것에 의지하여 실천의 원칙을 결정한다면 이런 종류의 원칙은 곧 상대적이다. 이것은 진정한 도덕법칙이 되지 못한다. 이렇게 볼 때 전통적 ‘행복론’은 모두 가연 명령으로 되어 있다. 이승과 저승에서 최대한 행복을 누리자면 지금 해야 할 일이 무엇인가를 가르쳐 주는 규칙이며, 이러한 의미에서 하나의 처세술의 규칙이 된다. 그래서 칸트의 도덕철학은 처세술적 윤리학이 될 수 없는 것이다. 행복론이나 처세술이 제시하는 규칙은 우리에게 명령으로 작용하는 것이 아니라, 단지 이익에 따른 권유에 불과한 것이다. 따라서 도덕법칙은 단지 도덕 주체로부터 제공되지 대상에서 구할 수 없는 것이다. 대상의 선악이나 행복론이 제시하는 규칙은 그것을 따르지 않았을 때 후시 생기는 손해에 대하여 유감과 후회의 감정을 가질 수 있으나, 정언명령이 명령하는 도덕 법칙을 따르지 않았을 때는 인간으로서의 가치를 상실하게 된다는 것이다. 이것에 근거하여보면 칸트의 윤리학을 형식주의라고 규정할 수 있다.

칸트의 이러한 형식주의 윤리학의 특징은 맹자의 ‘仁義內在’說에 잘

31) 다른 용어로 ‘기술적 실천원칙’과 ‘도덕적 실천원칙’으로 구분하는 경우도 있다. 가연명령은 어떤 목적을 설정했을 때 그 목적에 도달하는 방법 또는 수단을 찾아내는 명령이라는 의미에서 ‘기술적-실천적’ 원칙이라고 할 수 있다면 정언 명령은 그것만이 도덕적으로 의미 있는 행동을 산출한다는 의미에서 ‘도덕적-실천적’ 원칙이라고 부른다. 따라서 엄밀한 의미에서 정언 명령만이 ‘실천적 법칙’이라고 할 수 있다. (강영안, 『도덕은 무엇으로부터 오는가』, 31쪽 참조)

32) 칸트, 『실천이성비판』 (백중현역), 149쪽

나타나 있으며, 性善說의 주장의 근거에서도 찾아볼 수 있다. 맹자는 ‘인 의가 내재한다’(仁義內在)를 주장한다. 칸트의 개념을 빌어 말하면 ‘내재’의 의미는 의지의 입법성을 말하는 것이다. 바로 도덕법칙(moral law)을 수립하는 것이다. 맹자는 이러한 주장을 고자와의 논변에서 자세하게 논의를 전개한다.

孟子는 ‘仁과 義 모두 내재적인 것’(仁義內在)’이라고 주장한 데 반해, 고자는 ‘仁은 內的인 것이고, 義는 外적인 것’(仁內義外)’이라고 주장하였다. 告子가 ‘義外’를 주장하는 까닭은 도덕법칙이 객관사실(대상)에 의하여 결정된다고 보았기 때문이다. 그래서 “그가 연장자라서 내가 그를 연장자로 공경하는 것이지, 나에게 연장자로 섬기려는 공경심이 있는 것이 아니다. 그것은 마치 저것이 희기 때문에 내가 그것을 희색이라고 하는 것과 같다. 그 희다는 것이 외부에 있기 때문에 외적인 것이라고 말하는 것이다<sup>33)</sup>”라고 주장한다. 孟季子도 고자의 주장에 동조하여, “공경하는 것은 여기에 있지만 연장자로 받드는 것은 저쪽에 있다. 따라서 의는 외부에 있는 것인지 내부에 있는 것이 아니다<sup>34)</sup>”라고 하였다.

고자와 맹계자의 관점에서 보면, 우리가 ‘형을 존경하는(敬兄)’ 의무를 갖는 것은 ‘형이 나보다 나이가 많다(兄長於我)’는 객관적 사실에 기초한 것이다. 만약 이러한 사실이 없다면, ‘형을 존경할’ 의무는 또한 있지 않게 된다. 孟子가 ‘동생이 尸童일때는 누구를 먼저 공경하겠는가?(弟爲尸, 則誰敬?)’라고 반박한다고 할지라도, 그들은 이러한 상황에서 우리가 ‘동생을 공경하는(敬弟)’ 의무를 갖게 되는 것은 동생이 尸童의 지위(弟爲尸)에 있다는 사실에 기초하고 있다고 맹자의 반론에 대응할 것이다. 칸트의 관점에 따르면, 고자와 맹계자는 도덕원칙이 대상에 의하여 결정된다고 보는 것이다. 이들은 단지 칸트가 말하는 ‘실질적 원칙’만을 말하게 된다.

33) 孟子, 告子上, “彼長而我長之, 非有長於我也, 猶彼白而我白之, 從其白於外也, 故謂之外也”

34) 孟子, 告子上, “所敬在此, 所長在彼, 果在外, 非由內也”

맹자가 이들의 주장에 대하여 직접적인 논거를 제시하면서 반박하지 않았지만, 그가 ‘義外’의 주장에 대해서는 반대한다는 것을 충분히 알 수 있다. 이것으로부터 우리는 맹자가 칸트의 형식주의에 서 있다는 것을 충분히 짐작할 수 있다. 맹자는 “인의예지는 외부로부터 부여되어진 것이 아니고, 내 스스로 본래 가지고 있는 것이다”<sup>35)</sup>라고 말한다. 이것은 도덕법칙(仁義)이 도덕 주체성(性)에서 나오는 것이지 대상에 의하여 결정되어지는 것이 아님을 말하는 것이다. 또한 맹자와 고자가 이러한 도덕원칙에 관한 견해의 차이가 발생하는 것은 인간의 본성에 대한 규정이 다르기 때문이다. 앞에서 말한 것처럼, 맹자가 인성을 논하는 것은 ‘인간이 금수와 다른 것’, 즉 가치론적 관점에서 인간의 도덕주체성을 말하였다. 이것은 칸트가 말하는 ‘예지적 성격’에 해당한다. 고자가 인성을 논하는 것은 ‘生之謂性’의 관점에서 말하였는데, 이것은 인간의 동물성에 초점이 맞추어져 있다. 그래서 ‘맛있는 것을 즐겨하는 것과 아름다운 여색을 좋아하는 것이 바로 인간의 본성이다(食色, 性也)’라고 말하게 되는 것이다. 이것은 칸트가 말하는 ‘경험적 성격’에 속하는 것이다. 만약 도덕주체성에서 ‘性’을 말하면, 도덕적인 선을 결정하는 도덕법칙(仁義)은 필연적으로 우리의 본성에서 나온 것이다. 맹자가 ‘성선’설을 주장하는 근거가 바로 여기에 있는 것이다.

여기서 우리는 맹자가 사용하는 ‘仁內’의 의미와 고자가 사용하고 있는 ‘仁內’의 의미를 구분하여야 한다. 맹자가 사용하는 仁이란 개념은 보편적 심성, 즉 도덕적 의미에서 인을 말하고 있는 것이다. 그러나 고자가 사용하고 있는 仁은 도덕적 의미를 가지고 있지 않은 단순한 감성의 차원에서의 인을 말하고 있는 것이다. 맹자가 말하려고 하는 주요한 목적은 바로 도덕적 의미의 인과 의는 內發하는 것이고 모두 다 도덕이성 차원의 일이라는 것이다. 이러한 관점에서 보면, 고자가 사실은 ‘仁內’를 주장할 수 없다.

왜냐하면 고자가 인간의 내재적 도덕주체성을 인정하지 않는다면, ‘仁’

35) 孟子 告子上, ‘仁義禮智, 非由外鑠我也, 我固有之也, 弗思耳矣.’

이란 덕이 어디로부터 드러나기에 ‘內’라고 말할 수 있는가? 그는 쉽게 이에 대답할 수 없을 것이다. 그는 “자신의 동생은 사랑하고, 진나라 사람의 동생은 사랑하지 않는다. 이것은 완전히 나를 위주로 하여 기쁨을 삼은 것이다. 그러므로 仁愛는 內에서 나온다. 초나라 사람은 존경하고, 자신의 어른도 존경한다. 이것은 상대방이 연장자이기 때문에 그렇게 하는 것이다. 義理는 밖에서 오는 것이다.”<sup>36)</sup>라고 말한다. 고자는 실재론의 태도에 서서, 義의 덕을 결정하는 것은 ‘年長’의 사실에 기인한다고 생각 하는 것이다. 그러므로 초나라의 어른이던 우리 집안의 어른이던 간에 다 공경한다. 이것은 ‘나이가 많다’이라는 사실에서 우리가 공경하게 하기 때문에 外라고 한다.(以長爲悅者) 이것은 맹자가 주장하는 차원의 ‘仁義內在’가 아니다.

맹자가 ‘仁義內在’를 통하여 말하는 것은 도덕성이 ‘仁義禮智’의 마음에 내재되어 있다는 것이다. 이것은 바로 의지의 입법성을 말하는 것이다. 이것은 정언명법에 의하여 드러나게 된다. 의지가 도덕법칙을 수립하는 것은 의지가 당연히 어떻게 해야하고, 하지 않아야 한다는 것을 결정하는 것으로 의지가 행동의 원칙을 세우는 것을 의미한다. 행위의 입법은 어디에서 건립되는 것인가? 여기서 행동의 법칙은 외재하는 것이 아니고 도덕의 의지에서 발현된다는 것을 말하고 있다. 대상인 ‘어른’이라는 객관 사실에 의하여 건립되는 것이 아니다. 그것은 ‘도덕의 의지’에서 건립되는 것이다. 이것이 바로 ‘의지의 입법성’인 것이다. 의지의 입법성은 바로 의지의 자율이다. 자율은 바로 스스로 법칙을 수립하는 것이다. 이 법칙은 대상에서 발현되는 것도 아니고, 대상에서 수립되는 것도 아니다. 맹자의 ‘仁義內在’설은 앞에서 말한 것처럼 칸트의 형식주의적 태도에 부합을 볼 수 있다.

36) 孟子, 告子上, “吾弟則愛之, 秦人之弟則不愛也, 是以我爲悅者也, 故謂之內. 長楚人之長, 亦長吾之長, 是以長爲悅者也, 故謂之外也.”

4) 도덕의 보편성

칸트가 말하는 ‘형식원칙’이 어떠한 질료(목적)도 미리 설정하지 않는 것이라고 한다면, 도덕법칙이 되는 것은 사실상 보편화라는 형식적 요구를 담고 있다.<sup>37)</sup> 맹자도 역시 도덕법칙의 보편성을 긍정한다. “‘입이 맛에 있어서 똑 같이 즐겁이 있으며, 귀가 소리에 있어서 똑같이 들음이 있으며 눈이 색에 있어서 똑같이 아름답게 여김이 있다’라고 하는 것이니, 마음에 이르러만 홀로 똑같이 옳게 여기는 바가 없겠는가. 마음에 똑같이 옳게 여긴다는 것은 어떤 것인가? 理와 義를 말하는 것이다. 성인은 우리 마음에 똑같이 옳게 여기는 바를 먼저 아셨다. 그러므로 理義가 우리 마음에 기쁨은 고기(芻豢추환)가 우리 입에 좋음과 같다.”<sup>38)</sup>

여기서 ‘心’은 ‘不忍人之心’ 혹은 ‘怵惕惻隱之心’ 또한 ‘本心’을 말하는 것인데, 도덕주체 그 자체를 가리킨다. 味覺, 聽覺, 視覺의 보편성을 통하여 理義(도덕법칙)의 보편성을 말하는데 이것은 단지 비유적인 표현에 지나지 않는다. 사실상 감각 지각은 결코 절대적 보편성이 있을 수 없다. 적어도 상대적 보편성(개연성)만이 있다. 단지 이 비유를 통하여 맹자는 도덕주체가 규정하는 도덕법칙은 필연적으로 절대적 보편성이 있다는 것을 말하려는 것뿐이다.

칸트는 도덕법칙의 존엄성을 긍정한다면, 이러한 법칙은 반드시 이성의 원칙이 되어야 한다고 주장한다. 왜냐하면 절대적 보편성은 이성원칙의 특징이기 때문이다. 도덕법칙이 이성원칙이 되는 것은 그것이 모든 이성을 가진 자에게 적용됨을 말하는 것이다. 따라서 도덕법칙은 바로 이성을 가진 자의 법칙이고 이성을 가진 자를 그 유효한 근거로 삼는 것이다. 칸트는 이성을 가진 자를 또한 ‘인격(Person)’이라고 칭한다. 도덕

37) “그런데 우리가 법칙에서 모든 질료를, 다시 말해 의지의(규정 근거로서)일체 대상을 떼어내고 나면, 보편적 법칙 수립의 순전한 형식 외에 법칙에 남는 것은 아무 것도 없다.”(『실천이성 비판』(백종현역), 78)

38) 孟子, 告子上, “故曰, 口之於味也, 有同者焉, 耳之於聲也, 有同聽焉, 目之於色也, 有同美焉. 至於心, 獨無所同然乎? 心之所同然者何也? 謂理也, 義也. 聖人先得我心之所同然耳. 故理義之悅我心, 猶芻豢之悅我口.”

가치가 절대적이라고 한다면, 도덕가치를 결정하는 주체(인격)도 필연적으로 무엇과도 교환될 수 없는 가치, 즉 존엄함(Würde)을 가지고 있다는 것이다. 따라서 우리는 인격을 도구의 차원으로 폄하해서는 안되고, 그 자체를 목적으로 승인하여야 한다고 주장한다.<sup>39)</sup> 그래서 칸트는 인격을 ‘목적자체’ 혹은 ‘객관목적’이라고 부른다.

이러한 측면에서 보면, 맹자도 역시 인격의 존엄을 인정한다. 이 점은 직접 ‘天爵’의 설에서 보인다. 맹자는 “天爵이 있으며, 人爵이 있다. 仁義와 忠信을 갖추고, 선을 행하는 것을 즐거워하며 게을리 하지 않는 것이 天爵이다. 公卿과 大夫는 人爵이다. 옛 사람들은 전심전력을 기울여 천작을 닦음에 人爵이 자연히 따라 왔다. 지금 사람들은 天爵을 닦아서 人爵을 요구하고, 人爵을 얻고 나면 天爵을 버리니, 이것은 미혹됨이 심한 것이다. 끝내는 人爵 마저 잃을 것이다”<sup>40)</sup> 라고 말한다.

‘爵’은 본래 公卿 大夫와 같은 일종의 정치상의 직위이다. 어떤 지위가 있으면, 그 지위에 맞는 정도의 존중을 받게 된다. 지위가 높아 가면 갈수록, 그 존중을 받는 정도도 더 많아 진다. 따라서 ‘爵’은 ‘가치’의 의미를 가지고 있다. 그러나 정치상의 爵位는 상급자에게서 수여된 것이다. 그 가치는 또한 수여한 자에 의하여 결정된다. 그러므로 모두 상대적인 것이 된다. 일반적 사람들이 귀중하게 생각하는 것이 바로 이러한 것에 속하는 것이다. 그래서 맹자는 “귀하고자 하는 것은 사람의 똑같은 마음이니, 사람마다 자기에게 귀함이 있건마는 생각하지 않아서 모를 뿐이다. 사람들이 귀하게 해준 것은 良貴가 아니다. 趙孟이 귀하게 해준 것은 趙孟이 천하게 할 수 있다”<sup>41)</sup>라고 말한다.

39) “내가 너 자신의 인격에서나 다른 모든 사람의 인격에서 인간(성)을 항상 동시에 목적으로 대하고, 결코 한낱 수단으로 대하지 않도록, 그렇게 행위하라”(칸트, 『윤리형이상학 정초』(백종현), 148)

40) 孟子, 告子上, “孟子曰, 有天爵者, 有人爵者. 仁義忠信, 樂善不倦, 此天爵也, 公卿大夫, 此人爵也. 古之人修其天爵, 而人爵從之. 今之人修其天爵, 以要人爵, 既得人爵, 而棄其天爵, 則或之甚者也, 終亦必亡而已矣.”

41) 孟子, 告子上, “孟子曰, 欲貴者, 人之同心也. 人人有貴於己者, 弗思耳矣. 人之所貴者, 非良貴也. 趙孟之所貴, 趙孟能賤之.”

여기서 人爵이 드러내는 가치는 절대적 가치(良貴)가 아니다. 왜냐하면 그 가치는 다른 사람들에 의하여 결정되어지기 때문이다. 따라서 절대적 가치라는 것은 오직 자신으로부터 창조되어지고 스스로 결정하는 것임을 알 수 있다. 그리고 오직 우리가 도덕실천을 통해서만이 자신의 존엄을 더 높일 수 있다는 것이다. 이것이 바로 여기서 말하는 ‘天爵’의 의미이다. 그러므로 인간의 존엄은 그 도덕성에서 드러나는 것이고, 또한 위에서 말했던 ‘인간이 금수와 다른 것’ 혹은 ‘군자는 일반사람과 다른 점’이 되는 것이다.

‘天爵’과 대비되는 ‘人爵’은 행복의 개념에 속한다. ‘天爵’과 ‘人爵’의 관계는 칸트가 ‘실천이성비판’의 ‘변증론’중에서 토론한 道德과 幸福의 관계에 해당한다.<sup>42)</sup> 여기서 말하는 ‘古之人’과 ‘今之人’의 대비는 결코 역사적 사실에 대하여 말하는 것이 아니고, ‘이상상태’와 ‘현실상태’의 대비를 말하는 것이다. 이것은 고전에서 항상 쓰여지는 용법이다. ‘옛 사람들은 전심전력을 기울여 천작을 닦음에 人爵이 자연히 따라 왔다’(古之人修其天爵, 而人爵從之)는 것은 이상적 관점에서 天爵은 당연히 人爵의 전제가 되어야 한다는 것이다(물론 사실은 그렇지 않다고 하더라도). 칸트는 또한 최고선의 개념에서 도덕과 행복이라는 두 가지 완전히 다른 요소의 결합은 반드시 도덕이 행복의 조건이 되어야 하고, 행복이 도덕의 조건이 되어서는 안 된다고 주장한다. 따라서 행복으로 도덕적 조건으로 삼은 것은 단지 실질 원칙을 건립할 수 있을 뿐이고, 타율도덕을 성취하는 것이다. 오직 도덕이 행복의 조건이 될 때만이 비로소 진정한 도덕의 원칙을 건립할 수 있는 것이며 자율도덕을 성취하는 것이라고 주장한다. 맹자가 이처럼 天爵이 人爵의 전제라고 생각한 것은 바로 그의 윤리학이 당연히 자율도덕에 속하는 것이라고 할 수 있다.

끝으로 도덕의 자율의 관점에서 맹자철학을 살펴보면, 그가 性善을 주장하는 것은 이미 출발선에서부터 자율도덕을 인정하고 있음을 보여준다. 정언명법의 제일 정식에서 칸트는 도덕법칙의 형식, 보편성을 말하고 있

42) 牟宗三, 「<孟子>講演錄」(9),(10) 참조

다. 또 두 번째 정식에서 도덕 법칙의 주체로서 목적 자체인 도덕법칙의 질료를 발견하였다. 이 두 정식을 종합하면 또 다른 하나의 원칙을 말할 수 있다. 그것은 바로 ‘도덕법칙은 도덕주체가 스스로 정한 보편적 법칙이라는 것이다. 이것이 바로 ‘자율’의 개념이다. 그는 도덕주체(엄격한 의미의 ‘의지’)의 자율을 ‘도덕적 최고원칙’으로 보았다. 왜냐하면 이러한 원칙이 도덕적 본질을 드러내기 때문이다. 간단하게 말하면 의지의 자율은 곧 의지의 자아입법이라고 말 할 수 있다.

그러나 칸트의 ‘자율’의 개념을 이해하려면, 우리는 ‘이중의 세계’와 ‘인간의 이중적 신분’의 이론을 이해해야만 한다. ‘순수이성비판’에서 그는 전통철학 중의 ‘예지계’와 ‘감성세계’의 구별을 계승하여 모든 대상을 ‘물자체’와 현상, 혹은 ‘예지계’와 ‘현상계’로 구분하였다. 현재 그가 예지계를 모든 이성을 가진 자(목적자체)로부터 도덕법칙에 의거하여 공동으로 조성한 ‘목적왕국’으로 (Reich der Zweck)이해 하였다. 우리들의 자아는 한편으로 도덕주체이고 물자체의 신분으로 예지계에 속해있다. 다른 한편으로 그것은 감성적 존재자로서 현상의 신분으로 감성의 세계에 속해 있다. 이와 같이, 우리는 비로소 자율의 가능성을 이해할 수 있다. 여기에서 현상으로서 자아는 물자체로서 자아가 공포한 법칙에 복종하는 것이다. 우리 자신은 한편으로는 입법자이고, 다른 한편으로는 복종하는 자이다. 그러므로 자아입법인 동시에 자아복종인 것이다.<sup>43)</sup>

위에서 언급한 것처럼, 맹자는 이러한 입법할 수 있는 도덕적 주체 즉 ‘本心’을 인정하고 있다. ‘仁義禮智’는 다 本心이 제정한 법칙이고, 외부에서 강제된 것이 아니다. 그가 주장하는 性善의 의미는 반드시 도덕주체의 자아입법으로 이해되어야 한다.<sup>44)</sup> 고자가 ‘生之謂性’에서 人性을 말하였는데, 사실은 단지 인간의 자연생명 혹은 동물성을 긍정하는 것이다. 반면, 맹자가 말하는 ‘本心’은 스스로 법칙을 정할 수 있는 도덕 주체를

43) 칸트, 『윤리형이상학정초』(백종현역), 157쪽, “이성적 존재자는, 그가 이 나라 안에서 보편적으로 법칙을 수립하면서, 그러나 또한 이 법칙들에 그 자신이 종속해 있다면, 목적들의 나라에 성원으로 속한다”

44) 牟宗三, 「孟子講演錄」(四), 9쪽 참조

말하는 것이다. 맹자는 “비록 사람에게 잘 보존된 것인데, 어찌 인의한 마음이 없겠는가?(雖存乎人者, 豈無仁義之心哉)”라고 말한다. ‘仁義之心’은 바로 법칙을 세울 수 있는 도덕주체이다 맹자는 이것으로부터 ‘성선’을 말하였다. 성선설 중에는 도덕주체의 자아입법 즉 자율을 담고 있다.

앞에서 이미 제기 한 것처럼 칸트의 자율의 개념과 ‘인간의 이중신분’ 설은 불가분적이다. 맹자 역시 인간의 이중신분을 긍정하였고, 이것은 ‘大體’ ‘小體’의 설에 나타난다. 맹자는 “살도 내가 원하는 바요 의도 내가 원하는 바이지만, 이 두 가지를 겸하여 얻을 수 없을진대 삶을 버리고 의를 취하겠다”<sup>45)</sup>라고 말한다. 육체적 존재(生)은 자연생명의 가장 근본적인 기초가 된다. 맹자는 이것으로 자연생명을 대표한다. 도덕(義)은 정신생명의 본질이다. 그는 그것으로 정신생명(大體)를 대신하였다. 우리가 자연생명과 정신생명을 함께 할 수 없을 때는 우리는 전자 즉 자연생명을 버리고, 후자 즉 정신생명을 보전하여야 한다. 왜냐하면 후자에서 우리 인격의 존엄함을 찾을 수 있기 때문이다. 존엄한 인격의 소중함은 이미 일반인의 도덕의식에 다 감추어져 있다. 칸트는 이것을 ‘이성의 사실(Factum det Vernunft)’로 표현한다. 만약 어떤 사람이 자연생명을 보전하기 위하여 인격의 존엄을 희생한다면, 그는 귀중함의 경중을 제대로 알지 못하는 것이며, 본심을 상실하게 되는 것이다. 그래서 맹자는 인간의 정신생명과 자연생명의 경중과 귀천을 구분하고 있다.

이상에서 우리는 칸트의 자율도덕의 입장에서 맹자철학을 분석하였다. 칸트의 자율개념이 내포하고 있는 주요한 의미들이 다 맹자철학에 찾아볼 수 있었다. 우리는 여기에 근거하여 맹자의 윤리학이 자율윤리학에 속하는 것으로 결론지어도 무방할 것 같다.

45) 孟子, 告子上, “生亦我所欲也, 義亦我所欲也, 二者不可得兼, 舍生而取義者也”.

### 3. 칸트와 맹자의 철학적 관점의 차이

칸트는 이성적 인간만이 의지를 가질 수 있고, 자유를 말할 수 있다고 한다. 맹자도 四端之心과 性善을 통하여 칸트의 선의지를 표현하는 방식으로 도덕의 절대성과 보편성을 말하고 있다. 이 점에 있어서는 두 사람이 같은 입장에서 바라볼 수 있다. 그런데 맹자는 여기서 한 걸음 더 나아가간다. 맹자는 四端之心을 바로 인간의 본성이라고 말하고 있다. 그러나 칸트는 자유의지를 우리의 본성이라고 인정하지 않는다. 단지 선의지를 요청(postulate)할 수 있을 뿐이지, 증명할 수 없기에 단지 가설로 남겨 놓게 된다. 그것은 인간이 현실에서 도덕적 실천을 확보, 다시 말해 실천 이상의 동력의 문제에 영향을 미친다. 실천이성의 현실적인 실현력의 확보라는 점에서 보면, 맹자는 칸트보다 한 걸음 더 나아가고 있다고 할 수 있다. 반면 칸트는 실천이성의 동력의 문제에서 부족한 점을 나타내고 있다.<sup>46)</sup> 이렇게 맹자와 칸트가 이론적 차이를 보이는 것은 인간이 智的 直覺(intellectuelle Anschauung)<sup>47)</sup>을 가질 수 있는가에 달려 있다. 칸트에게 있어 직각을 두 가지로 분류할 수 있다. ‘감성 직각’과 ‘지적 직각’이 바로 그것이다. 인간의 모든 직각은 모두 감성으로부터 나오기에 본질 직각은 가능하지 않다. 오직 신만이 ‘지적 직각’을 가질 수 있다고 말한다. 인간은 지적 직각을 인정할 수 없는 것이다. 이러한 것은 맹자와 칸트가 바라보는 인간의 도덕주체성의 구조에 대한 관념의 차이

46) 牟宗三, 「孟子講演錄」

47) 독일어의 anschauung은 바로 직접 본다는 것을 의미한다. 그래서 일반적으로 직관(直觀)이라고 번역해 왔다. 그러나 일반적으로 사용하는 ‘觀’이란 글자는 매우 절묘해서 觀照 역시 관이고, 노자가 인간의 마음의 깊고 맑음을 표현하는 玄覽도 역시 관의 의미를 지니고 있다. ‘직관’이란 말은 적당하지 않고, 직각이라는 말을 사용하는 것이 합당하다. 직각은 바로 직접 느끼는 것을 내가 보거나 듣거나 냄새 맡거나 맛보거나 접촉하는 것을 막론하고, 모두 내가 직접 느끼는 것을 말하기 때문이다. 관조의 의미를 내포하지 않기 때문이다. (牟宗三, 「四因說講演錄」, 196쪽 참조)

에서 나온 것이다.

칸트의 도덕철학에서 도덕의 주체는 의지(Wille)이다. 그러나 칸트의 도덕주체성의 구조는 이성과 감성이라는 이중적 구조를 가지고 있다고 할 수 있다. 칸트는 인간은 이성적 자아와 감성적 자아를 동시에 가지고 있지만, 모든 정감은 감성자아에 배속시키게 된다. 이성적 자아와 감성적 자아는 영원히 긴장상태에 놓여 있게 된다. 그래서 도덕적 동기는 단지 ‘도덕법칙에 대한 존경’으로 나타나게 된다는 것이다. 칸트는 오직 무한 존재의 의지만이 이 긴장관계에서 벗어날 수 있다고 한다. 이러한 의지를 칸트는 신성한 의지(heiliger Wille)라고 한다. 따라서 칸트의 의미에서 보자면 신의 의지는 우리가 영원히 도달할 수 없는 이상으로 남겨 놓고 있다. 만약 인간이 신의 의지를 가지고 있다고 생각하여 무한한 존재로 자처한다면 그는 바로 도덕적 광신에 빠지게 된다고 경고하고 있다. 그래서 칸트는 이성과 감성이란 이분법적 구조 속에서 ‘자유의지’ ‘영혼불멸’ ‘산’을 요청(설정)하지 않을 수 없는 것이다. 그렇게 되면 칸트는 맹자와 같이 ‘心即理’를 곧 바로 승인할 수 없는 것이다. 칸트는 자율의지라는 측면에서 본심을 말하지 않고, 다만 이성으로만 파악하였고, 또 이것을 이성의 자율의지(자유의지)를 단지 요청과 가설로 설정하였기 때문이다. 인간에게 지적 직각이라는 무한심이 없기에 그것을 분명하게 증명해낼 수 없고, 본성으로 삼을 수도 없기 때문에 단지 이론적인 필연성으로 가정할 수밖에 없는 것이다. 현실에서 도덕적 필연성은 확보하기 어려워진다.

반면 맹자는 도덕주체성의 구조를 어떻게 이해하고 있는가? 맹자는 ‘四端之心’을 통하여 이해한다. 그가 주장하는 性善은 惻隱 羞惡 辭讓 恭敬의 마음에서 말한다. 그는 四端之心을 통하여 仁義禮智의 理 말하고, 다시 仁義禮智에서 性善을 말한다. 만약 우리가 四端之心을 ‘情’으로 말하면, 희노애락을 말하는 감정의 차원의 정이 아니다. 이때의 정은 보편적 도덕 정감을 말하는 것이다. 그렇게 되면 ‘心’ ‘性’ ‘情’ ‘理’는 맹자에서 모두 하나가 된다. 이때 仁義禮智는 理이고, 칸트의 용어로 말하면

도덕법칙에 해당된다. 맹자는 四端之心을 ‘道德情感’으로 이해한다. 그렇다고 반드시 칸트의 방식으로 도덕정감을 감성으로 귀결시키지 않는다. 四端之心을 本心(도덕주체)의 층차로 끌어올리게 되면, 仁義禮智는 본심이 제정한 理(法則)가 되고 四端之心은 본심 자신이 갖춘 실현의 力量에 의해서 표현되어진 것이다. 四端之心이 道德情感으로 해석하는 것은 바로 칸트의 정감과 이성의 이원적 구조를 넘어서는 것이라고 할 수 있다. 맹자가 말하는 四端之心, 즉 본심은 바로 이러한 무한심을 나타내는 것이며 생명의 본체가 된다는 것이다. 이러한 무한심만이 도덕적 창조성을 발휘할 수 있다. 도덕적 창조성은 직접적으로 모든 개개인들이 가지고 있는 도덕의지와 도덕심성으로부터 발현된다. 도덕성은 바로 창조성을 의미한다.

맹자는 “理義가 내 마음을 즐겁게 하는 것은 마치 고기(추환飴羹)이 내 입을 즐겁게 하는 것과 같다”라고 말한다. 여기서 맹자가 말하는 마음(心)은 심리학적 의미의 마음이 아니고, 도덕적 의미에서 말하는 도덕심이다. 이 마음은 바로 의지이고 이성적인 것이다. 理義(도덕법칙)이 내 마음을 즐겁게 한다는 것은 바로 ‘의무자체에 대한 지향성’을 말한다. 칸트의 정감과 이성의 이분적 구조에서는 이러한 ‘즐거움(悅)’을 인정할 수 없다. 왜냐하면 인간들이 가진 경향성으로 인하여 도덕법칙의 명령을 즐거워할 수 없는 것이다. 그리고 ‘理義를 즐거워하는 마음’은 바로 ‘신의 의지’이기 때문이다. 그래서 칸트는 인간이 이러한 의지가 있다는 것을 인정할 수 없다. ‘理와 義가 우리의 마음을 기쁘게 할 수 있다’(理義悅心)는 것은 맹자는 이 말이 가능하지만 칸트에게 있어서는 가능하지 않다. 그것은 맹자는 心으로부터 理를 말하고 있기 때문이다.

반면 칸트가 말하는 마음은 심리학적 층차의 마음에 해당한다. 그리고 칸트가 인정하는 의지는 의념(volition)에 해당하는 것으로 우리가 평상시에 말하는 의지 작용이다. 의념은 감성적이고 경험적 측면에 속하는 것이다. 칸트에게는 유가의 도덕본심(良知本心)이라는 관념이 없기 때문이다. 그러므로 ‘心’ 자체에서 발하는 ‘善性’이라는 말을 좋아하지 않는다.

칸트는 의지의 자유로부터 도덕법칙을 말하였고, 도덕법칙으로 心(도덕본심이 아닌 경향성)의 활동을 규제하였다. 이것은 心으로부터 理를 말하는 것이 아니라, ‘理’로부터 심을 말하게 된다. 그래서 우리의 마음의 의지(의념, volition)는 이러한 理義를 좋아하지 않는 것이 사실이다. 그래서 理義가 우리에게 명령 강제로 나타나게 되는 것이다. 그래서 자신이 좋아하던 좋아하지 않은 상관없다. 理義에 의거하여 행하지 않으면 안 되는 것이다. 우리가 도덕법칙이 명하는 것을 듣게 된다면 우리 마음은 그리 편하지 않게 된다. 우리 마음이 편하지 않다는 것은 바로 우리의 마음이 기쁘지 않다는 것을 의미한다. 이렇게 보면 도덕법칙과 기뻐하는 것과는 서로 충돌을 일으키게 된다. 따라서 칸트에게 있어서 도덕실천의 역량이 맹자보다 떨어진다고 할 수 있다.

만약 의지자유이 바로 본심이라고 하면 실천적으로 분명하게 드러나게 되어 그것이 가설로 존재하지 않게 되고, 실천적 측면에서 필연성을 확보하게 된다. 그렇게 되면 理와 필연적으로 하나가 될 수 있을 뿐 아니라, 그 자체가 바로 理가 되는 것이다. 이와 같이 되면 바로 한 걸음 더 나아가 우리의 본성으로 보게 되는 것도 필연적이다. 맹자는 바로 이 점에서 칸트보다 한 걸음 더 나아간 것이라고 할 수 있다.<sup>48)</sup>

48) 牟宗三, 『康德的道德哲學』, 261쪽 참조

#### 4. 나오는 말

이상에서 칸트의 도덕철학의 관점에서 맹자의 도덕철학을 자율도덕의 의미로 규정하다. ‘자율’이 도덕의 본질이라는 입장에서 보면 칸트와 맹자의 윤리학은 모두 자율의 윤리학이라고 할 수 있다. 그렇지만 이러한 동일성에도 불구하고, 맹자와 칸트의 체계는 기본적인 차이를 가지고서 다른 형태로 표현되어지고 있다. 그 기본적 차이는 인간에게 ‘지적 직각’을 인정할 수 있는가에 달려 있다. 맹자는 인간이 무한심을 가질 수 있고, 그 무한심에서 도덕적 창조성을 발휘할 수 있다는 측면에서 지적직각을 인정하고 있다. 칸트는 그것을 신의 영역으로 남겨 놓는다. 이것은 바로 양자가 근거하고 있는 도덕주체의 구조에서 비롯된다. 칸트의 윤리학은 기본적 구도는 정감과 이성이라는 이분법적 구조를 설정하고 모든 정감(도덕정감)을 도덕주체의 밖으로 배제하였다. 맹자는 ‘心即理’의 이론적 구조를 가지고 있다. 그는 四端之心으로부터 본심을 말하였다. 본심이 바로 性인 것이다. 그렇다고 이 차이점이 이들이 다 자율 윤리학에 속하는 것에 영향을 미치는 것은 아니다.

칸트와 맹자는 모두 인간의 존엄성을 어떻게 확보할 것인가에서 관심을 기울이고 있다. 그들은 모두 도덕성의 문제에서 출발점을 삼고 있다. 그래서 이들은 모두 동기윤리, 심성의 윤리라고 말할 수 있다. 맹자와 칸트가 자율도덕의 원칙 아래 도덕적 명령(정언명법)의 따라 살아가려는 삶은 현재와 미래에 우리가 누릴 수 있는 행복과 상관없이 지금 여기 이 땅에서 인간이 마땅히 존중해야할 존엄성에 어울리는 삶을 살고자 하는 것이다. 인간들이 정언명령이 명령하는 도덕 법칙에 따르지 않는다는 것은 인간으로서의 가치를 상실하는 것과 같은 의미로 인정되기 때문이다.

왜 우리는 다시 맹자와 칸트의 자유도덕의 문제에 관심을 기울이는 것인가? 이들은 모두 인간의 존엄성을 어떻게 확보할 것인가에 대한 고민에서 출발하였다고 할 수 있다. 우리는 지금 ‘과학’을 통하여 인간의 모

든 문제를 해결할 수 있다고 믿고, 그러한 방향으로만 나아가고 있는, 이른바 ‘과학 만능 시대’에 살고 있다고 할 수 있다. 인간의 이성을 단지 과학기술의 도구로만 사용하고 있다. 과학기술은 분명 인간들의 물질적 삶의 조건을 향상시키고 있는 것은 분명하다. 그렇지만 물질적 풍요로움을 해결했다고 해서 인간들이 자신의 삶의 의미를 충족시키고, 만족을 느끼는 것은 분명 아닐 것이다. 첨단 과학기술이 모든 것을 지배할 때 인간의 진정한 지혜는 사라져 버린다. 지금 우리가 ‘도덕적’이란 문제를 제기하면 시대의 흐름을 제대로 이해하지 못한 것으로 취급되기 일 수 있다. 인간의 자신의 불행을 그냥 방치하지 않는다. 물질적으로 발전하였다고 하여 우리의 삶이 더 풍요로워진 것은 아니다.

인간의 존엄성은 어디에서 확보할 수 있는 것일까? 인간이 인간다워지는 길이 무엇인가를 묻는 곳에 있을 것이다. 철학은 분명 인간이 인간됨을 묻는 작업이다. 철학이 단순히 연구의 대상으로 끝나고 자신의 삶과 무관한 이론만을 말하고 있다면 과연 진정한 의미의 철학함이라고 할 수 있을지 궁금하다. 철학을 공부하고, 철학을 배우면서 우리의 삶에 있어서 무엇이 달라졌는지 다시 한번 더 스스로에게 묻지 않을 수 없다.

(한국외국어대학교)

참고문헌

- 칸 트, 『순수이성비판』 (1, 2)(백종현역), 아카넷, 2006  
 『실천이성비판』 (백종현역), 아카넷, 2003  
 『실천이상비판』 (최재희역), 박영사, 1989  
 『윤리형이상학 정초』 (백종현역), 아카넷, 2005  
 『이성의 한계 안에서의 종교』 (신옥희역), 이화여대출판사, 2003
- 謝冰堂等 『四書讀本』, 三民書局  
 牟宗三, 『道德的哲學』, 臺灣, 學生書局, 1983  
 『圓善論』, 臺灣, 學生書局, 1985  
 『孟子講演錄』 (1-10), 鵝湖月刊, 347號-358號  
 『康德道德哲學』 (1-9), 鵝湖月刊 362號-373號  
 『康德第三批判講演錄』, 鵝湖月刊 303號-317號  
 『中國哲學十九講』, 學生書局, 1983, 台北  
 『現象與物自體』, 學生書局  
 『智的直覺與中國哲學』, 臺灣常務印書館  
 『四因說講演錄』, 上海古籍出版社
- 임혁재, 『칸트의 철학』, 철학과 현실사, 2006  
 H.M. 바움 가르트너, 『칸트의 순수이성비판읽기』 (임혁재 맹주만 역), 철학과 현실사, 2004
- 강영안, 『도덕은 무엇으로부터 오는가-칸트의 도덕철학』, 소나무, 2002  
 강영안, 『자연과 자유 사이』, 문예출판사, 2001  
 강영안, 『인간의 얼굴을 가진 지식』, 소나무, 2002
- 李明輝, 『儒家與康德』, 聯經出版社,  
 楊祖漢, 『儒學與康德的道德哲學』, 文津出版社,  
 何淑靜, 『孔荀道德實踐理論之研究』, 文津出版社, 1989  
 盧雪崑, 『儒家的心性學與道德形上學』, 文津出版社, 1991
- 프랑수아 줄리앙, 『맹자와 계몽철학자의 대화』 (허경역), 한울아카데미  
 蔡仁厚, 『孔孟荀哲學』, 學生書局
- H.J. 페이튼, 『칸트의 도덕철학』 (김성호역), 서광사  
 최성환, 『‘지적 직관’과 철학의 과제-독일관념론을 중심으로』, 『이성과 비판의 철학』, 철학과 현실사
- 이 엽, 『사심(私心)에서 공심(公心)으로. 칸트의 도덕 형이상학과 유교 사상에 있어서의 천인합일(天人合一)의 유일한 가능성』, 『칸트연구』 15집, 2005

맹주만, 「칸트와도덕적 실재론」, 『칸트연구』, 19집, 2007  
이장희, 「칸트와 순자-자율성 개념을 중심으로」, 『시대와 철학』 12, 2001

### 孟자의 自律道德 - 以康德道德哲學爲中心

本論文是通過康德的自律道德觀念來再解釋孟子道德哲學. 在西方倫理學之發展中, 康德的倫理學被視爲自律倫理學的代表. 本論文主要以康德的‘自律’概念爲標準, 來分析和說明孟子的道德哲學. 通過這些分析, 我們可以下結論孟子哲學在基本形態上屬於自律道德. 孟子言性, 不由自然之性, 而由惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非四端之心說. 所以, 孟子是即心言性. 照孟子說, 仁義內在, 內在於仁義之心. 所以, 從這個地方一定講性善. ‘仁義內在’就是康德所說的意志的立法性. 孟子與康德哲學之比較有助於了解對孟子哲學的現代的意義.

關鍵語 : 康德, 孟子, 自律道德, 意志自由, 四端之心, 仁義內在

박승현 e-mail : psh310@daum.net