

정약용의 인성론*

이 종 권

주제분류 한국철학, 인성론

주요어 다산, 인성론, 성기호론

요약문

중국과 조선의 철학에서 전통적으로 중요시되었던 윤리학의 과제는 어떻게 하면 윤리적 선택을 할 수 있도록 하는가 하는 실천적인 문제에 대한 해답을 얻는 것이었다. 그를 위해 중국과 한국의 철학자들은 인간의 본성을 규명하는 데 시선을 돌렸다. 이 글에서는 우선 맹자와 주자와 같은 전통적인 유학자들의 인성론을 개관하고 이른바 기호와 권형의 개념을 중심으로 한 정약용의 인성론이 그것과 어떻게 다른지를 조명하고 있다. 다음으로 인성론을 통해 정약용이 달성하고자 한 중요한 목표가 행위자에게 자신의 행위로 인한 도덕적 책임을 돌릴 수 있도록 하는 것이었음을 해명하고 있다. 이 글에서는 그러나 정약용의 새로운 인성론이 자신이 설정한 그러한 목표를 달성하는 데 실패하고 있음을 규명하고 있다.

* 이 논문은 2011년도 중앙대학교 학술연구비 지원에 의한 것임.

1. 서론

도덕에 관한 탐구의 궁극적 목표는 사람들로 하여금 항상 도덕적 행위를 선택하도록 하는 것이다. 도덕의 문제를 연구하는 윤리학자들은 일반적으로 사람이 어떤 것이 선한지 혹은 윤리적으로 옳은지를 잘 모르거나 혹은 잘 알더라도 자신이 옳다고 판단한 행위를 선택할만한 의지, 즉 도덕적 의지가 없다면 부도덕한 행위를 하게 된다고 생각한다. 그런데 어떤 윤리학자들은 인간의 도덕적 의지는 충분히 강하며 따라서 인간은 항상 자신이 옳다고 판단한 행위를 선택한다고 주장한다. 그들에 따르면 잘못된 도덕적 판단을 하지 않는다면 인간은 부도덕한 행위를 선택할 가능성이 없다. 그러므로 그러한 철학자들에 있어서는 실제로 어떤 것이 도덕적인가에 대한 답변을 얻는 것이 윤리학에서 중요한 과제가 된다. 그러한 과제는 이론적인 과제라고 할 수 있다. 그러나 다른 윤리학자들은 인간은 어떤 행위가 옳다고 판단하면서도 실제로 그 행위를 실천에 옮기지 않는 경우가 왕왕 있다고 생각한다. 그러므로 그들에 있어서는 인간이 옳다고 믿는 것을 실천에 옮기도록 할 수 있는가, 있다면 그러한 방법은 무엇인가 하는 것을 탐구하는 실천적인 과제가 윤리학에서 중요시 된다.

일반적으로 서양의 윤리학자들은 인간이 정말로 윤리적으로 옳은 것과 옳지 않은 것을 잘 모르기 때문에 부도덕한 행위를 선택할 확률이 더 크다고 생각한다. 그러므로 그들에 볼 때 도덕에 관한 탐구에 있어 중요한 것은 어떤 행위가 옳은 행위이며 어떤 행위가 옳지 않은 행위인가를 해명하는 이론적 작업이 된다. 반면에 동양의 윤리학자들은 인간이 잘못된 행동을 하게 되는 것은 도덕에 관한 지식이 부족해서라기보다는 자신이 옳다고 믿는 것을 실천에 옮길 수 있는 힘이 부족하기 때문이라고 생각하는 경향이 있다. 그러므로 그들에 있어서는 어떤 것이 옳은 것인가를 해명하는 과제에 비해 옳은 것으로 파악된 것을 실천에 옮길 수 있는 도덕적 힘을 기르는 방법을 찾는 것이 윤리학에서 핵심적인 과제가 된다.

그런데 그러한 방법이 어떠한 것인가를 찾기 위해서는 그 이전에 도덕적 행위와 관련된 인간의 본성을 탐구하는 것이 필수적이다. 왜냐하면 인간이 어떻게 되어 있는가에 따라 인간을 윤리적인 존재로 교화시키기 위해 어떤 방법을 사용할 것인가가 결정될 것이기 때문이다. 고대 이래 특히 중국과 한국의 철학자들이 인간의 본성에 대한 탐구에 몰두한 배경에는 이러한 생각이 깔려 있다고 볼 수 있다.

유학의 경우 창시자인 공자에서는 仁이란 무엇인가 하는 이론윤리학적 문제가 주를 이루었다. 그러나 다음 세대인 맹자의 시대에 와서는 비로소 인간의 본성에 관한 심도 있는 연구가 행해졌는데 그 이유는 구체적으로 仁을 어떻게 실행할 수 있는가 하는 보다 실천적인 과제에 대한 관심이 증대된 것과 관련이 있는 것으로 보인다. 이후 유학의 전통에서는 인간이 어떻게 하면 보다 윤리적인 행위를 선택할 수 있는가 하는 문제와 관련하여 인간의 본성에 관한 탐구가 계속적으로 이어진다. 정약용의 인성론도 이러한 유학적 전통의 연장선상에 있는 것으로 생각된다. 아래에서는 행위와 관련된 인간의 심리에 관한 일반론에 입각하여 인간의 본성과 도덕적 선택에 관한 정약용의 이론을 살펴보고 그 문제점을 규명하고자 한다.

2. 욕망에 의한 행위 동기와 도덕적 동기

도덕적인 행위를 포함하여 모든 행위는 그 행위자가 문제의 행위를 하려는 충분한 동기를 지니게 됨으로써 실행에 옮겨지게 된다. 여기서 특정한 행위자가 행위 A 를 하려는 욕구 내지는 동기를 $m(A)$ 로 나타내기로 하자. A 를 하려는 동기 $m(A)$ 가 행위자의 심적 상태(mental state)인가 하는 것은 논의하지 않기로 하자. 단지 그 행위자가 $m(A)$ 를 지닌 경우 별도의 다른 요인만 없다면 그는 A 를 행하게 될 것으로 가정하기로 한다. $m(A)$ 에 대해서는 그것의 크기(strength)를 말할 수 있는 것으로 생각해야 한다. 왜 그런가?

위에서 언급한대로 어떤 행위자가 $m(A)$ 라는 행위 동기를 지닐 경우 다른 요인만 없다면 A 를 하게 될 것이다. 그러나 $m(A)$ 라는 행위동기를 지닌 것과 같은 시각에 A 와는 다른 행위 B 를 하고자 하는 동기 $m(B)$ 도 지니게 되었다고 하자. 그리고 그밖에 다른 행위 동기는 지니지 않았다고 하자. A 와 B 가 동시에 행할 수 있는 성격의 행위라면 그 사람은 둘 가운데 하나를 선택하게 될 것이다. 이 경우 어떤 행위를 선택하게 될 것인가는 $m(A)$ 와 $m(B)$ 의 관계에 의해 결정된다고 생각하는 것이 온당할 것이다. 그렇다면 그 동기가 어떤 관계에 있을 때 예를 들어 A 라는 행위를 선택하게 될까? 그에 대한 답변은 행위 동기에는 강도(強度)가 있으며 $m(A)$ 가 $m(B)$ 보다 강할 경우 또 오직 그 경우엔 한해 A 를 선택할 것이라고 생각하는 것이 합리적이다. $m(A)$ 와 $m(B)$ 의 크기가 비슷할 경우에는 행위 A 를 선택할 것인가 B 를 선택할 것인가 주저하게 될 것이다. 예를 들어 어떤 배고픈 인간에게 빵과 밥을 제시하고 그 가운데 하나를 먹는 것을 선택하라고 할 경우 빵을 먹고자 하는 동기가 밥을 먹고자 하는 동기보다 강할 경우 또 오직 그 경우에 한해 그는 빵을 먹는 쪽을 선택할 것이다. 그렇지만 빵을 먹고자 하는 동기와 밥을 먹고자 하는 동기가 서로 크기가 엇비슷할 경우 그는 어떤 선택을 할지 주저할 것이며 그 크기가 정확하게 일치할 경우 그는 뷔리당의 당나귀(Buridan's ass)처럼 빵과 밥 가운데 어떤 것을 먹는 것도 선택하지 못하고 굶어 죽을지 모른다.

선택할 수 있는 행위가 여럿 있을 경우 그 가운데 어떤 행위를 선택하게 되는가 하는 것은 그 행위의 동기의 강도 혹은 크기에 달려 있다는 것을 보았다. 그렇다면 그 강도를 결정하는 것은 무엇인가? 그것은 그러한 행위 동기의 원인이 되는 것이라고 생각해야 할 것이다. 인간에 있어 행위의 동기를 유발하는 것은 어떤 것인가? 많은 경우 그것은 욕망(Desire)이라고 해야 할 것이다. 어떤 사람이 어떤 대상 X 에 대한 욕망을 지니게 되면 일반적으로 그는 그것을 충족하는 것을 목표로 삼게 된다. 일단 어떤 욕망을 충족시킬 것을 목표로 삼게 되면 그러한 목표를 달성

할 수 있는 수단으로 어떤 행위를 해야 할 것인가를 궁리하게 된다. 그러한 궁리의 결과 행위 A 가 자신의 목적을 달성하는데 최적의 수단이라고 판단하면 그는 행위 A 를 하고자 하는 동기를 갖게 될 것이다. 즉 대상 X 에 대한 욕망 $d(X)$ 이라는 심적 상태가 행위 A 가 X 를 달성하는 최상의 수단이라는 믿음과 어울려 $m(A)$ 라는 행위 동기를 그 행위자에게 유발한다는 것이다. 행위자가 행위 A 가 X 를 성취하는 최선의 방도라는 믿음을 지니고 있다는 사실이 주어졌을 경우 X 에 대한 욕망 $d(X)$ 는 행위 A 의 동기 $m(A)$ 의 원인이 된다고 말할 수 있다. 그리고 $m(A)$ 의 크기는 심적 상태로서의 욕망 $d(X)$ 의 크기에 좌우된다고 생각할 수 있다. 일반적으로 $d(X)$ 가 강할수록 $m(A)$ 도 강할 것이다.¹⁾

사람은 X 에 대한 욕망 $d(X)$ 를 지니게 되면 X 가 자신에게 이익이 된다고 생각하게 된다. 그러므로 일반적으로 사람들은 자신에게 이익이 된다고 생각하는 것을 달성하는 것을 목표로 삼게 된다고 말할 수 있다. 그런데 그가 어떤 대상에 얼마만큼 강한 욕망을 갖게 되는가 하는 것은 그 사람이 선천적으로 지닌 조건에 좌우된다. 그러한 의미에서 욕망은 인간의 본성에 속하는 것이라고 할 수 있다. 인간의 욕망을 결정하는 본성을 가리키는 용어로서 고대 중국의 철학자들이 채택한 용어는 性이었다. 한 인간의 욕망의 체계는 그의 性에 의해 결정되는데 욕망과 관련된 性은 모든 사람에게 동일하지 않다. 왜냐하면 송대의 유학자들에 의하면 그것은 그 사람의 기질에서 비롯된 것[氣質之性]인바 타고난 조건의 차이로 인해 기질은 사람마다 다르기 때문이다.

$m(A)$ 를 유발한 욕망 $d(X)$ 의 크기가 약화되면 $m(A)$ 도 약화될 것이다.

1) 이미 행위자가 $d(X)$ 를 지닌 상태에서 행위 A 를 하더라도 X 를 얻을 수 있으리라는 믿음이 약할 경우 $m(A)$ 의 강도도 약화될 것이다. 그러나 여기서는 그러한 믿음이 충분히 강한 것으로 가정하기로 한다. 그 경우 $m(A)$ 의 강도를 좌우하는 $d(X)$ 의 크기는 X 를 취함으로써 얻을 수 있을 것으로 행위자가 기대하는 만족감 혹은 쾌락의 양에 의해 측정될 수 있을 것이다. 그러므로 행위자가 X 와 Y 에 대한 욕망을 같이 갖게 되었으며 그 결과로 각각 행위 A 와 B 에 대한 행위 동기가 생겼을 때, Y 를 취함으로써 얻을 수 있는 쾌락은 행위 A 를 했을 때 지불하는 기회비용으로 생각할 수 있다.

예를 들어 아주 배가 고프은 상황에서 빵을 보게 되면 즉각적으로 빵을 먹고자 하는 욕망이 생길 것이며 그에 따라 빵을 먹기 위해 그 빵을 사고자 하는 행위 동기가 생길 수 있다. 그런데 최근 그러한 종류의 빵을 제조하는 회사에서 제조한 일부 빵에서 죽은 쥐가 나왔다는 기사를 본 기억이 났으며 그에 따라 그 빵에도 죽은 쥐의 성분이 있을지도 모른다는 믿음이 생겼다고 하자. 그러한 믿음은 원래의 욕망을 약화시키거나 아주 없애버릴 수 있다. 그에 따라 빵을 사고자 하는 행위 동기도 약화되거나 없어질 것이다.

행위 동기는 그것을 유발한 욕망이 강화되거나 약화됨에 따라 그 크기가 달라지지만 문제의 행위에 대한 행위자의 윤리적 평가 내지는 판단에 의해서도 강화되거나 약화될 수 있다. 예를 들어 위의 예에서 행위자가 처음에 빵을 사려는 행위 동기를 지니게 되었지만 잠시 후 자신이 빵을 살만한 돈이 없음을 알아차렸다고 하자. 이 경우 그는 빵을 훔치겠다는 행위 동기를 지니게 될 수도 있다. 그러나 다음 순간 그 행위가 도덕적으로 옳지 않은 것(ethically wrong)으로 판단했다고 하자. 그러한 믿음 즉 행위 A 에 대한 행위자의 윤리적 평가는 행위 A 를 하려는 동기를 강화시키거나 약화시킬 것이다. 여기서 유의할 것은 행위 동기에 영향을 미치는 것은 실제로 행위 A 가 옳은가 아닌가가 아니라 행위자가 옳은 것으로 판단했는가 아닌가라는 점이다.

행위자가 X 에 대한 욕망 $d(X)$ 를 형성함으로써 행위 동기 $m(A)$ 를 갖게 된 다음에 A 에 대한 부정적인 윤리적 평가를 하게 되었다고 하자. 그러한 평가는 A 를 하지 않으려는 동기를 유발할 것이다. 그러한 동기를 도덕적 동기(moral motivation)라고 말하고 $M(\neg A)$ 로 표시하기로 하자. 여기서 대문자 M 은 그 동기가 윤리적 평가에 의해 유발된 것임을 의미하며 ‘ $\neg A$ ’는 행위 A 를 하려는 것이 아니라 하지 않으려는 동기임을 의미한다. 만일 그가 A 에 대한 긍정적인 윤리적인 평가를 했다면 그는 $m(A)$ 외에 $M(A)$ 라는 행위 동기를 별도로 갖게 되었을 것이며 $M(A)$ 는 A 를 하려는 동기를 강화하게 될 것이다. A 가 옳지 않다는 평가를 하게 되어 A 를 하

지 않으려는 동기, 즉 $M(\neg A)$ 라는 동기를 별도로 갖게 된 상황에서 만일 $m(A)$ 의 크기가 도덕적 행위 동기 $M(\neg A)$ 의 크기보다 클 경우에는 A 에 대한 자신의 부정적인 도덕적 평가에도 불구하고 행위자는 A 를 하게 될 것이며 반대일 경우 그는 X 에 대한 욕망에도 불구하고 행위 A 에 대한 부정적인 윤리적 판단으로 인해 A 를 하려는 마음이 궁극적으로 저지될 것이다.

위에서 말한 것처럼 중국을 중심으로 한 동양의 윤리학자들의 관심사는 예를 들어 무엇이 인(仁)인가 하는 것보다는 어떻게 하면 인을 실행에 옮길 수 있는가 하는 것이다. 인을 실천하는 것을 가로막는 요인은 인을 실천하려는 도덕적 동기 $M(A)$ 와 충돌하는 행위 동기 $m(B)$ ²⁾나 혹은 옳지 않은 행위 A 를 하지 않으려는 도덕적 동기 $M(\neg A)$ 와 충돌하는 어떤 욕망에서 유발된 행위 동기 $m(A)$ 이다. 그 각각의 경우에 도덕적 동기와 행위 동기의 크기가 비슷할 경우 그는 도덕적 갈등 상황에 처하게 될 것이다. 도덕적 동기가 행위 동기에 비해 충분히 강할 경우에 한해 그는 도덕적 행위를 선택하게 될 것이다. 문제는 한 개인에 있어 이처럼 도덕적 동기와 행위 동기가 충돌할 경우 행위 동기에 비해 도덕적 동기를 충분히 강화시킴으로써 항상 도덕적 행위를 선택할 수 있는 길이 있는가, 있다면 그것은 무엇인가 하는 것이다. 이 문제에 대해 고대 중국에서 성선설을 주장한 맹자(孟子)와 성악설을 주장하는 순자(荀子)의 주장이 충돌하고 있다.

3. 성 선악논쟁(性善惡論爭)

어떤 행위 A 를 하는 것이 옳다는 믿음은 A 를 하고자 하는 도덕적 동기 $M(A)$ 를 야기하지만 그러나 행위자가 그러한 동기 이외에 어떤 욕망 $d(X)$ 에 의해 유발된 행위 동기 $m(B)$ 를 동시에 가지게 된다면 그가 받

2) $M(A)$ 와 $m(B)$ 가 충돌하는 경우는 물론 A 와 B 를 동시에 수행할 수 없을 경우이다. 만일 동시에 수행할 수 있다면

시 행위 B 대신에 윤리적으로 옳은 행위 A를 선택할 것이라는 보장이 없다. 이러한 윤리적 딜레마 상황에서 행위자가 B가 아닌 A를 선택하도록 하자면 $M(A)$ 의 강도가 $m(B)$ 의 그것에 비해 커지도록 할 필요가 있다. 그렇다면 도덕적 동기의 크기가 행위 동기의 크기를 능가 할 수 있도록 하기 위해 요구되는 것은 무엇인가?

이 문제에 대한 답변을 맹자는 인간의 선천적인 요소인 사단지심(四端之心)에서 찾고 있다. 예를 들어 우물에 빠지려는 아이를 본 순간 모든 사람은 그 아이에 대해 측은지심(惻隱之心)을 갖게 된다. 측은지심을 비롯한 사단지심은 인간에게만 선천적으로 주어진 조건인 인성(人性)에 의해 야기되는 것이다. 그 마음은 예를 들어 그 아이를 구조하는 행위가 어진 행위[仁]로서 윤리적으로 옳다는 믿음을 갖도록 한다. 그리고 그러한 믿음이 그 아이를 구조하는 행위를 하려는 대한 도덕적 동기를 유발하게 된다. 그러므로 다른 요소가 없다면 그는 아이를 구조하는 행위에 나서게 될 것이다.

측은지심에서 유발된 윤리적 믿음, 즉 아이를 구조하는 행위가 어진 행위로서 옳다는 믿음은 주관적인 믿음으로 그치지 않는다. 왜냐하면 측은지심에서 우러난 행위로서 아이를 구조하는 행위는 실제로도 어진 행위로서 윤리적으로 옳기 때문이다. 따라서 위에서 말한 믿음은 한낱 주관적인 믿음이 아닌 윤리적 지식의 지위를 갖는다. 이처럼 어떤 행위가 객관적으로 옳은 행위인지를 확인하기 위해서는 그것이 우리의 본성에서 비롯된 사단지심에서 우러난 행위인가를 살펴볼 필요가 있다. 그러한 경우 또 오직 그러한 경우에 한해 문제의 행위는 윤리적으로 옳은 행위라고 할 수 있다. 이처럼 맹자에 있어 윤리적 지식을 얻기 위해서는 인간의 본성, 즉 인성을 살펴보는 것으로 충분하다. 사단지심은 어떤 행위가 윤리적으로 옳은가를 결정하는 기준을 제공한다는 점에서 그 자체 선(善)하다고 할 수 있으며 이러한 의미에서 인성은 선하다[性善說].

인성이 선하며 따라서 인간이 그러한 선한 인성에 의지하여 어떤 행위가 옳은지를 정확하게 인식할 수 있다고 해서 항상 옳은 행위를 선택하

고 옳지 않은 행위를 선택하지 않을 수 있는 것은 아니다. 위의 예에서 어떤 행위자가 우물에 빠지려는 아이에 대해 측은지심이 발동하여 그 아이를 구출하는 행위 ---그 행위를 A 라고 하자--- 가 옳다고 판단하고 그에 따라 행위 A 에 대한 도덕적 동기 $M(A)$ 가 발생했다고 하자. 그러나 그가 이 순간 외국 바이어와 막대한 액수에 달하는 판매 계약을 체결하기 위해 서둘러 계약 체결 장소로 달려가야 할 입장임을 깨달았다고 하자. 만일 계약 장소에 늦는다면 그 바이어는 자신을 기다리지 않고 다른 회사 관계자와 계약을 하게 되어 있다. 그는 막대한 액수의 그 계약을 체결하고자 하기를 간절히 바라고 있다 그러한 욕망이 서둘러 계약 체결 장소로 서둘러 가고자 하는 행위 ---이것을 B 라고 하자--- 에 대한 행위 동기 $m(B)$ 를 야기할 것이다. 그는 도덕적 행위를 하고자 하는 동기 $M(A)$ 의 크기가 자신의 이익을 달성하고자 하는 동기 $m(B)$ 의 크기보다 크지 않고 엇비슷한 동안에는 어떤 행위를 선택해야 할지 갈등할 것이다. 그러나 궁극적으로 $M(A)$ 의 크기가 $m(B)$ 의 크기를 이기지 못하면 도덕적 행위 A 를 선택하는 데 실패할 것이다. 그렇다면 도덕적 동기의 크기가 그와 대립하는 일반 행위 동기의 크기에 비해 강하도록 할 수 있는 길은 무엇인가?

맹자는 도덕적 동기 $M(A)$ 는 A 에 대한 윤리적 판단이나 지식에 의존하지만 그러한 판단이나 지식이 $M(A)$ 의 크기 혹은 강도까지 좌우하는 것은 아니라고 생각한 것 같다. 그러한 판단의 원천은 사단지심이라는 것을 위에서 보았지만 $M(A)$ 의 크기를 결정하는 것도 일차적으로 사단지심이다. 그러한 마음에 의해 결정되는 도덕적 동기 $M(A)$ 가 인간이 지니고 있는 또 다른 본성인, 인간 이외에 다른 동물과도 공유하고 있는 본성이라고 할 수 있는 금수성(禽獸性)에서 비롯되는 각종의 욕망에 의해 유발된 행위 동기 $m(B)$ 와 충돌할 때, 전자인 도덕적 동기의 크기가 항상 후자의 크기보다 크다면 인간은 윤리적 딜레마의 상황에서 선천적으로 항상 옳은 행위만 선택하게 될 것이다. 그러나 그렇지 않다는 것은 사단지심이 충분히 강한 도덕적 동기를 항상 유발하지는 못하다는 것을 의미한

다. 그러므로 욕망에서 유발된 행위 동기를 극복하여 도덕적 선택을 할 수 있도록 도덕적 동기를 강화할 필요가 있는데 그것은 후천적인 노력이 필요하다. 맹자에 의하면 그것은 호연지기(浩然之氣)를 기르는 길이다. 맹자는 『孟子』, 公孫丑 上 제2장인 浩然之氣 장에서 호연지기가 무엇인가를 묻는 질문에 “말로 하기가 어렵다. 그 기(氣)됨이 지극히 크고 지극히 강하여, 곧게 기르는 데에 해하는 것이 없으면, 곧 하늘과 땅 사이에 가득 차게 된다.”(難言也. 其爲氣也, 至大至剛, 以直養而無害, 則塞于天地之間.)고 답변한 후 다음과 같이 말하고 있다.

그 氣됨이란 언제나 義와 道와 함께 하게 마련이므로, 이것이 없으면 허탈이 오게 된다.(其爲氣也, 配義與道, 無是, 餒也)

인성에서 우러난 사단지심에 의해 우리는 어떤 행위가 옳은가를 인식하게 되고 또한 그 행위를 하고자 하는 도덕적 동기를 갖게 된다. 그러나 그러한 동기가 호연지기와 결합되지 않으면 윤리적으로 옳은 행위와 충돌하는, 각종의 욕망에서 유발된 다른 행위를 하려는 동기를 극복할 수 없게 된다. 그러므로 도덕적 동기를 위협하는 외부의 욕망이나 권력으로부터의 위협 등에 흔들리지 않고 항상 윤리적으로 옳은 행위를 선택할 수 있기 위해서는 호연지기를 기를 필요가 있다. 맹자에 따르면 그러한 호연지기는 “옳은 행위를 거듭하는 데 따라서 내 안에서 생겨나는 것이지”(是集義所生者) 외부로부터 얻을 수 있는 것이 아니다.

荀子에 의하면 그러나 어떤 행위가 윤리적으로 옳은지를 인식하도록 할 수 있는 것으로서 맹자가 말한 사단지심과 같은 선한 본성은 존재하지 않는다. 타고나는 것[生之所以然者]을 성이라고 할 때, 인간이 성은 각가지 감각 기관과 욕망밖에는 없다. 전자의 감각 기관을 통해 느끼는 감각은 여러 욕망을 낳게 된다. 예를 들어 배고픔을 느끼면 배부름에 대한, 추위를 느끼면 따뜻함에 대한, 피곤을 느끼면 휴식에 대한 욕망이 생긴다.³⁾ 이러한 욕망이 항상 윤리적으로 옳지 않은 행위 동기를 유발하는

것은 아니다. 그러나 많은 경우 옳지 않은 행위를 통해서라도 그러한 욕망을 충족하고자 하는 선천적인 성향을 인간은 지니고 있다. 반면에 인간이 선천적으로 주어진 상태에 머물러 있는 한 어떤 윤리적으로 옳은 행위 A 에 대해 A 를 행하려는 도덕적 동기 $M(A)$ 나 혹은 옳지 않은 행위 B 에 대해 B 를 행하지 않으려는 도덕적 동기 $M(\neg B)$ 는 저절로 생기지 않는다. 그러므로 자신의 어떤 이기적 욕망으로 인해 윤리적으로 옳지 않은 행위 B 에 대한 행위 동기 $m(B)$ 가 생겼더라도 그러한 동기를 견제할 수 있는 도덕적 동기 $M(\neg B)$ 는 발생하지 않을 것이며 따라서 그는 그 비윤리적인 행위 B 를 하게 될 것이다. 그러한 의미에서 인간의 본래적인 성은 악하다고 할 수 있다[性惡說]. 그렇다면 타고나면서부터 윤리적으로 옳지 않은 행위에 대한 행위 동기를 지니게 되어 있는 반면에 그러한 동기를 견제할 수 있는 도덕적 동기는 지닐 수 없게 되어 있는 인간으로 하여금 도덕적 동기를, 그것도 항상 전자의 동기를 극복할 수 있을 만큼 강한 도덕적 동기를 갖도록 함으로써 윤리적으로 옳지 않은 행위 대신에 옳은 길을 선택할 수 있도록 할 수 있는 길은 무엇인가?

맹자에 의하면 인간은 선천적으로 적절한 상황에서 사단지심이 일어나도록 되어 있다. 이러한 마음을 단초로 해서 어떤 행위가 윤리적으로 옳으며 어떤 행위가 옳지 않은가에 관한 지식을 얻을 수 있으며 그러한 지식이 도덕적 동기를 유발한다. 그러나 순자에 인간에 있어서는 본래 사단지심 같은 것을 가질 수 없다. 그러므로 어떠한 윤리적 지식이나 믿음도 선천적으로는 가질 수 없다. 따라서 그러한 지식이나 믿음을 갖도록 하기 위해서는 인위적으로 그를 교육시킬 필요가 있다. 그러한 교육이 없이는 인간은 어떤 행위가 윤리적으로 옳다거나 옳지 않다는 믿음을 가질 수 없으며 따라서 어떤 도덕적 행위 동기도 그에게서 유발되지 않는다. 그러므로 인위적인 교육이야말로 인간으로 하여금 도덕적 동기를 유발하기 위한 필수적인 조건이다.

荀子에 의하면 행위자가 타고 난 욕망에 의해 윤리적으로 옳지 않은

3) 飢而欲飽, 寒而欲煖, 勞而欲休.(『荀子』, 「性惡」)

행위 B 에 대한 행위 동기 $m(B)$ 가 유발되었을 경우, 이를 견제하고 B 를 선택하지 않도록 할 수 있는 도덕적 동기 $M(-B)$ 는 선천적으로는 생길 수가 없게 되어 있다. 인간에게 그러한 도덕적 동기가 유발되는 것은 오직 윤리적 교육에 의해 B 가 옳지 않다는 믿음을 갖게 함으로서만 가능하다. 그렇다면 어떤 비윤리적인 행위 동기 $m(B)$ 가 유발되었을 때, 교육에 의해 B 가 옳지 않다는 윤리적 믿음과 윤리적 동기 $M(-B)$ 를 갖도록 했을 경우, $M(-B)$ 는 항상 $m(B)$ 를 극복할 수 있을까? 혹은 반대로 윤리적 교육에 의해 A 가 옳다는 믿음을 갖게 할 경우 그러한 믿음으로 유발된 도덕적 동기는 $M(A)$ 는 욕망에 의해 유발된, A 와 충돌하는 어떤 행위 B 를 하려는 행위 동기 $m(B)$ 를 항상 극복할 수 있는가? 만일 그렇다면 인간은 윤리적 교육에 의해 항상 도덕적 행위를 선택하도록 할 수 있을 것이다.

荀子は 그 물음에 대해 긍정적으로 답변하고 있는 것 같다. 위에서 본 것처럼 맹자는 윤리적 판단에 의해 야기된 도덕적 동기 하나 만으로는 항상 그것과 충돌하는 행위 동기를 극복할 수는 없다고 보았다. 도덕적 동기가 행위 동기를 극복할 수 있을 정도로 강하기 위해서는 호연지기를 길러 그것이 항상 우리의 도덕적 동기와 동반되도록 하는 것이 필요하다. 그러나 순자에 있어서는 그러한 정신적 능력은 필요하지 않다. 순자는 윤리적으로 옳고 그름이 인간의 마음과 전적으로 독립적이라는 의미에서 객관적이지는 않다. 왜냐하면 그 개념과 기준은 성인에 의해 만들어진 것이기 때문이다.⁴⁾ 성인이 만든 윤리적 옳음의 기준[禮義]을 배우으로써 인간은 무엇이 옳은가에 관한 지식을 얻을 수 있으며 그러한 지식으로부터 도덕적 동기를 형성할 수 있다. 그렇지만 荀子は 그러한 도덕적 동기가 행위 동기와 충돌할 때 도덕적 행위를 선택하기 위해 맹자가 말한 것과 같은 호연지기 같은 것이 요구된다고 생각하지 않았다. 행위의 윤리성, 혹은 순자가 말한 예의(禮義)에 관한 윤리적 지식을 갖는 것만으로도 행위자가 욕망에서 유발된 행위 동기를 극복하고 윤리적 행위를 선택하

4) 禮義者, 聖人之所生也.(『荀子』, 性惡)

는데 충분하다. 혹은 사려가 쌓이고 그러한 사려에 의해 옳은 일을 선택하는 것이 습관화된다면 그는 윤리적 딜레마 상황에서 항상 도덕적 행위를 선택하게 될 것이다.⁵⁾

윤리적 지식은 윤리적 믿음이다. 플라톤은 어떤 행위가 A가 옳다는 믿음이 행위자로 하여금 그 행위를 선택하는 데 충분하다고 생각했다. 그러므로 어떤 행위자가 잘못된 윤리적 믿음을 갖지 않을 경우, 즉 그가 갖는 모든 윤리적 믿음이 참이며 따라서 윤리적 지식의 지위를 얻을 경우, 그는 도덕적으로 옳지 않은 행위를 선택할 가능성이 없다. 荀子도 어떤 행위가 옳은 행위라는 윤리적 믿음이 그 행위를 선택하는 데 충분히 강력한 도덕적 동기를 유발한다고 생각한 듯하다. 그러므로 어떤 사람이 비윤리적인 행위를 선택했다면 그것은 그가 아무 윤리적 믿음도 따라서 윤리적 지식도 없었거나 혹은 그가 성인이 만든 윤리적 기준이 아닌 다른 기준에 부합하는 행위를 옳은 것으로 믿었기 때문이라고 할 수 있다. 도덕적 행위를 선택하기 위해서는 윤리적 지식을 갖는 것으로 충분하다고 본 점에서 윤리적 선택에 관한 荀子의 이론은 주의주의적(主意主義的)인 맹자의 사상과는 다른 주지주의적(主知主義的)인 측면을 지니고 있다고 말할 수 있을 것 같다.

荀子는 예의(禮義), 즉 옳고 그름의 기준이 성인의 의해 만들어진 것이라고 주장했다. 반면에 孟子는 사단지심을 단초로 해서 어떤 행위가 옳고 그른지를 알 수 있다고 생각했으나 옳고 그름의 기준이 어디에서 유래했는지에 대해서는 언급을 하지 않고 있다. 이에 대해 주자를 비롯한 신유학자들은 맹자가 말하는 인성이 보다 보편적인 형이상학적 실체인 理가 인간에게 구현된 것이라고 주장한다[性則理]. 理는 우주만물의 생성 근거로서 서로 다른 사물에 다른 형태로 구현되는데 사물에 구현되었을 때의 理를 본연지성(本然之性)이라고 말할 수 있다. 인성(人性)이란 곧 인간에게 구현된 본연지성의 모습이다.⁶⁾ 따라서 본연지성에서 우러난 사단

5) 廬積焉 能習焉 而後成謂之偽(『荀子』, 性惡.)

6) 주자(朱子)는 하나의 理가 서로 다른 종류의 사물에 서로 다른 형태로 구현된 본

지심을 단초로 하여 알 수 있는 옳고 그름의 기준이라면 그것은 윤리적 기준의 원천이 理에 있기 때문이라고 해야 할 것이다. 이렇게 해서 신유학은 윤리의 원천을 형이상학적 것에서 찾는 형이상학적인 윤리설의 형태를 띠게 된다.

윤리적 옳음의 기준은 理的인 것이므로 우리 마음의 본성, 혹은 그 본성에서 우러난 사단지심 같은 마음의 상태를 반성할 때 어떤 행위가 옳고 어떤 행위가 옳지 않은지 알 수 있게 된다. 주어진 구체적인 상황에서 행위 A 가 옳다(morally right)는, 혹은 옳지 않다(morally wrong)는 지식은 이렇게 선형적으로 얻을 수 있는데 일단 그러한 지식을 얻게 되면 그 A 를 하고자 하는 도덕적 동기 $M(A)$, 혹은 A 를 하지 않고자 하는 도덕적 동기 $M(\neg A)$ 가 생길 것이다. 이러한 동기를 제외할만한 아무런 다른 행위가 없게 되면 그는 A 가 옳은 경우 A 를 실제로 하게 될 것이며, 옳지 않을 경우 A 를 하지 않게 될 것이다.

인간은 그러나 理的인 요소만을 지니고 있는 것이 아니다. 理的인 요소 이외에 그것과는 다른 육체를 지니고 있으며 그로 인해 마음에는 각종의 욕망이 생긴다. 이러한 욕망은 여러 가지 행위 동기를 유발하는 데 이러한 행위 동기는 자주 도덕적 동기와 충돌한다. 주자는 이처럼 육체적 욕망에서 비롯된 행위 동기를 “인심(人心)”으로, 그리고 본연지성에서 기원하는 도덕적 동기를 “도심(道心)”으로 표현했다. 만일 도덕적 동기와 행위 동기가 충돌할 때 전자의 크기가 후자의 크기를 능가한다면 욕망을 실현하려는 행위가 아닌 윤리적으로 옳은 행위를 선택하게 될 것이다. 그렇게 되면 자신을 극복하고 예를 실현하는[克己復禮], 바람직한 결실을 거두게 될 것이다. 그러나 주자는 본래적 상태에서 인간의 도덕적 동기는 행위 동기에 비해 아주 미약한 경우가 많다고 강조한다.⁷⁾ 그러므로

연지성을 동일한 서로 다른 물그릇에 담긴 물, 혹은 천 개의 서로 다른 강에 비친 달[月印千江]의 모습에 비유하고 있다. 백민정(2007), 126 쪽 참조.

- 7) 백민정에 의하면 인심과 도심의 개념을 중심으로 한 주자의 심론은 그의 노년기의 저술인 중용장구서[中庸章句序]에 등장한다. 이 글에서 주자는 『상서尙書』 대우모[大禹謨]에 등장하는 한 구절에 대한 철학적 주석을 통해 인심도심론을 전개하고 있는데, 그 구절 가운데 “인심은 위태롭고 도심은 온미하다”(人心惟危, 道心

항상 도덕적 동기 혹은 도심이 행위 동기 혹은 인심을 극복함으로써 항상 윤리적으로 옳은 행위를 선택하도록 할 필요가 있다. 그러기 위해 맹자는 호연지기를 기를 필요가 있다고 주장했는데, 이에 반해 주자는 “정일”(精一) 공부의 필요성을 역설하고 있다.

4. 정약용의 성선설과 성기호설(性嗜好說)

중국이나 조선의 유학자들의 최대 관심사는 어떻게 하면 인간으로 하여금 항상 윤리적으로 옳은 행위를 선택하도록 할 수 있는가 하는 것이었다. 그러한 방법을 찾기 위해서는 인간의 본성을 규명하는 것이 첫째로 필요한 것으로 생각되었다. 이 점에서는 정약용도 마찬가지이며 따라서 그에 철학에서도 심성론과 그에 따른 수양론이 핵심적인 지위를 차지한다. 그런데 정소이에 의하면 정약용의 심성론은 세 단계에 걸쳐 진화한다.⁸⁾ 정소이는 초기의 정약용의 심성론의 특징을 첫째로 인간의 性을 도덕의 주체로 삼은 점, 둘째로 ‘선을 좋아하는 도덕정감’과 옳은 행동을 선택할 수 있는 지각능력 등을 성에 포함시킨 점, 셋째로 인간의 성을 도덕과 기질을 아우르는 ‘하나’의 도덕이성으로 간주한 점으로 요약하고 있다.⁹⁾ 그러나 나는 정약용의 심성론의 핵심적인 요소가 정소이가 중기의 정약용의 저술이라고 지목하고 있는 『心經密驗』에 등장하는 다음과 같은 주장이라고 생각한다.

총괄해 보면 영체(心)안에는 모두 세 가지 이치가 있다. 성으로 말하자면 선을 좋아하고 악을 부끄러워하니 이는 맹자가 말하는 성선(性善)이다. 권형으로 말하자면 선할 수도 있고 악할 수도 있으니, 이는 고자가 단수(湍水)의 비유를 든 것이나 양옹의 선악혼재설이 나온 까닭이다. 그 행사로 말하면 선을 행하기는 어렵고 악을 행하기는 쉬

惟微)라는 대목이 있다. 백민정(2007), 44-45 쪽 참조.

8) 정소이(2009a) 참조.

9) 정소이(2009a), 9-10 쪽.

우니 이는 순자의 성악설이 나온 까닭이다. 순자와 양옹은 성(性) 자에 대한 인식이 원래 잘못되어 그 설에 잘못이 있게 되었지만, 우리의 영체 안에 이러한 세 가지 이치가 원래 없는 것은 아니다.¹⁰⁾

위의 구절에서 정약용은 마음에 관한 어떤 이론도 다음과 같은 세 명제를 충족시키지 않은 한 타당한 이론이 될 수 없다고 주장하고 있는 셈이다.

T1: 인간의 성은 선하다.

T2: 인간은 윤리적으로 옳은 행위도 선택할 수 있고 옳지 않은 행위를 선택할 수 있다.

T3: 윤리적으로 선을 선택하기 보다는 악을 선택하기가 보다 용이하다.

정약용이 도덕적 실천의 문제와 관련하여 인간과 마음의 본성에 관한 탐구에 착수했을 때 그의 앞에 놓인 대표적인 도덕 심리학적 이론은 위에서 든 맹자와 순자, 그리고 주자의 이론이었다. 이 가운데 순자의 이론은 인간의 성을 악하다고 보기 때문에 T1을 충족시키지 않는다. 그러므로 타당한 이론이 아닌 것으로 배제된다. 그러나 맹자와 주자의 이론은 일견 위의 세 조건을 모두 충족시키는 듯하다. 예를 들어 주자의 경우 윤리적으로 옳고 그름의 기준은 우주를 지배하는 보편적인 원리인 理에 그 원천이 있으며 또한 인간의 본성도 그러한 理가 구현된 것이기 때문에 인간의 마음에는 理的인 원리인 윤리적 기준을 알 수 있는 능력과 또한 그 기준에 부합하는 행위를 선택하려는, 혹은 부합하지 않은 행위를 하지 않으려는 도덕적 동기가 발생하게 되어 있다. 그러한 동기도 궁극적으로 理에 기원한 것으로서 道心이라고 할 수 있는데 그러나 인간은

10) 정소이 번역. 정소이(2009a), 16 쪽에서 재인용. 이 중요한 구절에 대한 정약용의 원문은 다음과 같다. “總之靈體之內 厥有三理。言乎其性則樂善而恥惡, 此孟子所謂性善也。言乎其權衡則可善而可惡, 此告子湍水之喻, 揚雄善惡渾之說所由作也。言乎其行事則難善而易惡, 此荀卿性惡之說所由作也。苟與揚也, 認性字本誤, 其說以差, 非吾人靈體之內 本無此三理也。”

理的인 요소만 있는 것이 아니라 기적인 요소도 지니고 있기 때문에 도덕적 동기와 충돌하는 행위 동기, 혹은 人心도 생기게 마련이며 그것은 도덕적 동기와 왕왕 충돌한다. 그런데 흔히 후자가 전자를 압도하기 때문에 위의 조건 T3이 성립한다. 그러므로 道心이 人心을 능가하도록 할 필요가 있으며 그러기 위해서는 精一 공부와 같은 수양이 필요하다. 그러한 공부가 얼마나 충실하게 이루어졌는가에 따라 인간은 윤리적으로 옳은 행위를 선택할 수도 그렇지 않을 수도 있기 때문에 주자의 이론에 의하면 T2도 성립하는 것으로 보인다.

우리가 윤리적으로 옳은 행위 혹은 禮를 하기 위해서는 어떤 것이 옳은 행위인지를 알아야 할뿐더러 어떤 행위가 옳다고 제대로 인식한 다음에는 그것을 선택해야 한다. 중세 조선에는 어떤 것이 구체적으로 옳은 행위인가를 둘러싸고 유학자들 간에 심각한 논쟁을 벌인 적도 있지만[禮訟論爭] 정약용은 자신의 시대가 안고 있는 문제가 그러한 이론적인 문제이기 보다는 실천적인 성격을 지니고 있다고 생각했다. 문석윤에 의하면 “다산 정약용은 그의 시대의 실천적 위기, 도덕의 위기를 절실히 감지하고 있었다. 그는 실천의 위기를 감지하고 그를 극복하는 것을 자신의 주요한 과제로 삼은 이른바 실천 혹은 행동의 철학자였다.”¹¹⁾

정약용은 자신의 시대의 도덕의 위기의 중심에는 당시 유학자들이 금과옥조로 떠받들고 있던 잘못된 주자의 심성론이 있다고 생각했다. 따라서 주자의 심성론을 비판하는 한편, 자기 나름의 심성론의 체계를 확립하기로 결심했는데 그 첫걸음은 맹자의 의해 처음 제창된 심성론을 다시 정식화하는 것이었다. 맹자의 성선설에 의하면 인간은 적절한 상황에서 선천적으로 사단지심과 같은 심적 상태를 지니게 되는데 그러한 심적 상태를 단초로 해서 어떤 행위가 옳고 어떤 행위가 옳지 않은가에 관한 윤

11) 문석윤(2004), 82 쪽. 백민정에 의하면 정약용은 『오학론五學論』에서 “당시 서울에 거주하던 잘 나간다는 학자들은 모두 성리학만 공부하면 하나같이 자신들이 산립처사가 된다.”고 말하면서 당대의 선배 유학자들이 모두 세속의 권력과 재물에는 아무 욕심도 없는 은둔자인 듯이 행동하지만, 실제로는 전혀 그렇지 않은 현실을 비꼬았다. 백민정(2007) 89 쪽 참조.

리적 지식을 얻게 되며 또한 그러한 지식으로부터 옳은 행위를 할 수 있는 혹은 옳지 않은 행위를 하지 않을 수 있는 도덕적 동기가 유발되도록 되어 있다는 것이다.

모든 인간이 선천적으로 지니는 욕망이나 감정의 체계는 인간의 본성에 속한다고 생각해야 할 것이다. 맹자의 주장은 인간이 선천적으로 지니는 감정 가운데 도덕과 관련이 있는 것이 있다는 것이다. 그리고 인간이 보편적으로 어떤 대상에 대해 사단지심과 같은 감정을 지닌다는 것이 어떤 행위가 도덕적으로 옳던가(morally right) 혹은 도덕적으로 그르던가(morally wrong)를 판별할 수 있는 증거가 될 수 있다는 의미에서 윤리적 인식에 대한 단초를 제공한다는 것이다. 그리고 더 나아가 도덕적인 동기를 제공한다는 것이다. 그러한 의미에서 性이 善하다.

정약용도 도덕과 관련이 있는 인간의 선천적인 감정이 있다는 것을 인정하는 점에서 맹자와 의견을 같이 했다. 정약용은 그러나 그 감정이 도덕적 판단을 할 수 있는 단초를 제공한다고 보다는 도덕 판단의 결과로 생기는 것으로 보았다. 도덕적 판단에는 어떤 것이 선하다거나 혹은 윤리적으로 옳다고 보는 판단과 악하거나 윤리적으로 그르다고 보는 두 종류가 존재한다. 그러므로 도덕적 판단의 결과로 생기는 감정에도 즐거움 내지는 윤리적으로 옳다고 판단되는 것이 야기하는 호감[樂 혹은 好]과 윤리적으로 그르다고 판단되는 것이 야기하는 부끄러움 내지는 혐오감[恥 혹은 惡] 두 종류가 있다. 우리는 많은 것에 대해 호감과 혐오감을 느끼지는 하지만 정약용이 말한 호감과 혐오감은 도덕적 판단과 관련된 감정이라는 점에서 도덕적 감정(moral sentiment)이라고 말할 수 있을 것이다. 정약용에 따르면 性善說은 다음과 같이 정식화하는 것이 옳다.

G: 인간은 선천적으로 어떤 행위에 대해 그 행위가 윤리적으로 옳다고 판단하면 호감을, 그르다고 판단하면 혐오감을 느끼게 된다.

정약용은 G가 맹자의 성선설을 반복한 것이지만 주자의 이론과는 다

르다고 주장한다. 그러나 G는 맹자나 주자의 성선설과는 많은 내용상의 차이를 갖는다고 생각된다. 그 차이가 정약용의 도덕 심리학을 맹자나 주자의 그것과 판이하게 다른 것으로 만들고 있다.

G를 왜 인간의 본성에 관한 명제라고 할 수 있는가? 그것은 윤리적 판단과 그로 인한 호오(好惡)의 발생이 인간의 의도적 선택과는 무관하며 인간에게 선천적으로 주어진 조건에 의한 것이기 때문이다. 그렇다면 인간은 그러한 조건을 어디에서 부여받은 것인가? 주자에 의하면 그것은 인간을 포함한 우주만물의 근원인 理에서 비롯된 것으로 理는 인간을 비롯한 모든 사물에 본연지성(本然之性)으로 구현된다. 정약용은 그러나 우선 무시자재(無始自在)한 것으로서 본연지성을 근거 없는 것으로 배척한다.¹²⁾ 그 대신 “하늘이 명한 것을 성이라고 한다(天命之謂性)”는 『중용 中庸』의 첫대목에 주목하여 위의 G가 성립하게 되는 원천을 천명(天命)에서 찾는다. 그러한 천명에서 비롯된 性은 본연지성이 아닌 천명지성이라고 부르는 것이 타당하다.

정약용은 『중용』에서 ‘천명’의 개념을 빌어 왔지만 그러나 정약용이 의미하는 ‘하늘[天]’은 더 이상 고대 중국 철학자들이 말하는 ‘하늘’이 아니다. 인간을 비롯한 세계의 존재 근거가 된다면 그것은 우주를 주재하는 것이라는 의미인데 정약용은 우주의 주재자라면 반드시 영(靈)을 지니고 있어야 한다고 못 박는다. 그렇다면 무시자재한 형이상학적 실체로서 理가 존재한다고 해도 그것은 영이 아니기 때문에 인성의 원천이 될 수 없다. 영을 지닌 것으로서 ‘하늘’이라면 그것은 ‘상제’(上帝)라고 부르는 것이 더 타당하다. 이러한 정약용의 입장은 ‘理’와 ‘氣’의 개념을 핵심으로 한 주자의 형이상학 체계 전체를 흔드는 것이라고 할 수 있다. 정약용은 『맹자요의 孟子要義』에서 다음과 같이 말하고 있다.

12) 백민정은 정약용이 ‘본연지성’의 개념이 불교에서 비롯된 것이며 또한 그것이 선하다는 불교 내지는 주자의 전체에 의거해서는 인간의 저지르는 악을 설명할 수 없다는 이유로 ‘본연지성’을 거부하고 있다고 말하고 있다. 백민정(2007), 291-8 쪽 참조.

하늘의 주재자는 상제이다. 그것을 하늘[天]이라고 하는 것은 국군 國君을 단지 國國이라고 칭하는 것과 같으니, 이것은 감히 손가락질 하여 말하지 않는다는 뜻이다. (...) 『태극도太極圖』의 한 동그라미[太極]는 육경에 보이지 않는다. 이것은 영靈이 있는 물건인가? 아니면 아무런 지각도 없는 물건인가? 텅 비어 불가사의한 것인가? 천하의 영이 없는 물건은 주재자가 될 수 없다.¹³⁾

한마디로 상제란 유대-기독교적인 전통에서의 신과 같은 인격적인 초월자이다. 그리고 이 대목이 바로 정약용에 미친 마테오리치의 『天主實義』의 영향을 엿볼 수 있는 부분이다. 정약용은 유대-기독교적인 신이 지닌 모든 속성을 자신의 ‘상제’에 돌리지는 않았으나 위의 G에서 기술된 것과 같은 본성, 정약용이 말하는 ‘천명지성’(天命之性)을 인간에게 부여했다고 생각했다. 그렇다면 선악 혹은 옳고 그름의 기준도 상제에서 비롯된 것이며 그것을 인식할 수 있는 능력도 상제에서 부여받은 것으로 생각해야 할 것이다. 정약용은 『중용자잠中庸自箴』에서 다음과 같이 말하고 있다.

하늘이 나에게 성성을 부여할 때 선을 좋아하는 감정과 선을 가릴 수 있는 능력을 함께 주었다.¹⁴⁾

맹자의 성선설에도 사단지심과 같은 심적 상태를 언급하고 있다. 정약용도 인간이 자신이 도덕적으로 옳지 못한 행위를 했다고 판단했을 때는 羞惡之心을 느끼며 다른 사람이 행한 옳은 행위와 옳지 않은 행위에 대해서는 是非之心을 느낀다는 것을 G가 참임을 입증하는 증거로 들고 있다.¹⁵⁾ 그러나 성선을 주장하는 정약용의 명제 G에서 명시적으로 언급되

13) 백민정 번역. 백민정(2007), 115쪽에서 재인용.

14) 백민정 번역. 백민정(2007), 299쪽에서 재인용.

15) 정약용은 그의 『孟子要義』에서 다음과 같이 말하고 있다. “답을 뚫은 크기가 흙친 장물을 짚어지고 도망가면서 혼연히 좋다고 하다가도 다음날 그 이웃에 사는 청렴한 선비의 행위를 보면 부끄러운 마음이 절로 생기지 않음이 없다. (...) 이는 수오지심으로 성선을 밝힌 것이다. (...) 충신이나 효자를 보면 그 선함을 아

고 있는 것은 수오지심이나 시비지심 보다는 좋아함과 싫어함 즉 好惡의 감정이다.

마테오리치는 『天主實義』에서 다음과 같이 사물의 본성[性]을 그 사물이 속한 부류(kind)의 본질로 설명하고 있다.

본성(性nature)이라고 하는 것은 다른 것이 아니고 각 사물 부류 genus의 본체本體일 뿐입니다. 개개의 사물을 부류로 말할 때, 부류가 같으면 본성이 같고 부류가 달라지면 본성도 달라집니다.¹⁶⁾

마테오리치에 의하면 한 사물의 본질은 그것이 속한 부류를 그 외의 다른 부류와 구분할 수 있는 기준을 제시함으로써 그 사물의 본성을 규명할 수 있다. 이것은 본질적으로 아리스토텔레스의 이론이다. 그러나 정약용은 사물의 본성이 그 사물이 느끼는 기호와 관련이 있다고 생각했다. 그러므로 기호를 느끼는 사물의 경우, 그 사물이 어떤 것을 좋아하며 어떤 것을 싫어하는가를 모두 기술한다면 그 사물의 본성을 완전히 규명하는 것이 된다. 이것이 바로 정약용이 말하는 성기호설(性嗜好說)의 의미이다. 인간의 성이 선하다고 말할 수 있는 것은 다행히도 인간이 선천적으로 윤리적으로 선한 것, 옳은 것에 대해서는 호감을 느끼고 악한 것, 옳지 않은 것에 대해서는 혐오감을 느끼게끔 되어 있기 때문이다.

성性이라는 것은 사람 마음의 기호嗜好를 말하니 채소는 똥거름을 좋아하고 연꽃은 물을 좋아하는 것과 같다. ‘사람의 성[人性]’은 선을 좋아하니 선을 실천하고 의를 쌓으면 활기차고 당당해지지만, 악을 행하고 마음을 저버리면 막혀서 굶주리게 된다. 예전 유학자들이 성에 대해 말한 것은 모두 맹자의 본뜻이 아니다.¹⁷⁾

름답게 여기니, 이것은 나라 사람들이 모두 같다. 탐관오리를 보면 그 악함을 질시하니, 이것은 나라 사람들이 모두 같다. 이것은 소위 성은 선하다는 것이다. 이는 시비지심으로 성선을 밝힌 것이다.”(정소이 번역, 정소이(2009b), 458-9 쪽에서 재인용.)

16) 백민정 번역, 백민정(2007), 201 쪽에서 재인용.

17) 정약용, 『大學講義』2:4.(백민정 번역, 백민정(2007), 195 쪽에서 재인용.)

정약용이 성선설 혹은 성기호설을 통해 윤리적 판단과 호오의 감정을 연결시킨 데는 특별한 이유가 있었다. 정약용에 의하면 아무리 도둑질에 성공하여 처음에 의기양양했던 도둑이라도 청렴한 선비의 행태를 보고 자신의 행위가 옳지 않은 행위라고 판단하게 되면 그 판단의 결과로 부끄러움을 느끼게 된다. 왜냐하면 옳지 않은 행위를 혐오하는 본성이 그에게 선천적으로 주어져 있기 때문이다. 그러나 정약용에 있어 중요한 것은 행위자가 실제로 옳은 행위에 대해 어떤 감정을 갖느냐 하는 것이 아니라 옳은 행위를 선택하도록 하고 옳지 않은 행위를 선택하지 않도록 하는 것이다. 위에서 말한 도둑이 청렴한 선비를 본 다음 날 이웃 동네의 한 부자가 최근 값비싼 옥을 사들였다는 것을 알았을 때 비록 그 옥을 흠치는 것이 윤리적으로 옳지 않다고 판단했다고 하더라도 그러한 판단의 결과로 단지 옥을 흠치는 행위에 대해 혐오감을 갖는 것을 넘어서 실제로 그러한 행위를 하고자 하는 마음을 억제하고 옥을 흠치는 행동으로 나서지 않도록 하는 것이 중요하다는 것이다. 그런데 정약용에 의하면 G에서 말하고 있는 것처럼 인간에 있어 윤리적 판단이 호오의 감정으로 이어지지 않는다면 도덕적 행위를 선택하고 부도덕한 행위를 피하는 것이 가능하지 하지 않다. 정약용은 『心經密驗』에서 다음과 같이 말하고 있다.

만일 선을 즐거워하고 악을 부끄러워하는 性을 주어서 선을 좋아하고 義를 기뻐하게 하지 않았다면 평생토록 힘을 다해 조그마한 선을 구하려 해도 역시 그것을 실행하기 어려울 것이다.¹⁸⁾

위에서 우리는 행위 동기 $m(A)$ 가 유발되기 위해서는 X 에 대한 욕망과 행위 A 와 X 간의 관계에 대한 믿음, 즉 A 를 하는 것이 X 를 최선의 수단이라는 믿음이 모두 필요하다는 것을 말한 바 있다. 그러나 위에서 우리

18) 백민정 번역. 백민정(2007), 211쪽에서 재인용. 그에 대한 정약용의 원문은 다음과 같다. “若于是不予之以樂善恥惡之性，使之嗜於善而肥於義，則畢世盡力，求爲些微之小善，亦難乎其果行。”

는 도덕적 동기의 경우에는 그와 다른 것처럼 이야기했다. 즉 $M(A)$ 를 야기하기 위해서는 A 에 대한 긍정적인 윤리적 평가, 즉 A 가 옳다는 믿음만으로 충분한 것처럼 이야기했다. 맹자나 순자, 그리고 주자도 어떤 행위가 윤리적으로 옳다고 판단이 행위자에게 그 행위를 하고자 하는 도덕적 동기를, 옳지 않다는 판단의 경우에는 그 행위를 하지 않고자 하는 도덕적 동기를 유발한다고 보았다. 그러한 도덕적 동기가 유발되었다고 해서 반드시 그러한 윤리적으로 옳은 행위를 하게 되는 것은 아니지만 순자는 한낱 윤리적 믿음이 아닌 윤리적 지식을 가질 경우에는 항상 도덕적인 선택으로 연결된다고 주장했다. 그런데 위의 인용문에서 정약용은 유학자들의 그러한 전통적인 견해를 부정하고 있는 셈이다. 정약용에 의하면 윤리적 판단의 결과로 행위에 대한 호오의 감정이 생기지 않는 한 그 행위에 대한 도덕 동기는 생기지 않는다는 것이다. 예를 들어 상제가 인간에게 어떤 행위가 윤리적으로 옳고 그른지를 판단할 능력만 주었을 뿐 옳은 행위에 대해 호감이, 그리고 옳지 않은 행위에 대해 혐오감이 일어나도록 하지 않았다면 인간은 행위에 대해 윤리적 판단만을 할 수 있을 뿐 옳은 행위를 하거나 옳지 않은 행위를 삼가려는 동기는 일어나지 않을 것이며 따라서 윤리적인 행위를 선택할 수 없게 될 것이다.¹⁹⁾

행위에 대한 윤리적 판단으로 인해 호오의 감정을 가지는 것이 윤리적인 선택을 하는데 필요조건일지는 모르지만 충분조건은 될 수 없다. 왜냐하면 어떤 행위에 대해 호감이 유발되어 그것을 선택하려는 도덕적 동기가 생기거나 혹은 혐오감이 유발되어 그것을 하지 않으려는 동기가 생겼다고 해도 그러한 동기가 욕망에 의해 유발되는 행위 동기와 충돌하는 경우 반드시 도덕적 행위를 선택할 것이라고 장담할 수 없기 때문이다.

19) 로사티(Connie S. Rosati)는 Rosati(2006)에서 도덕적 판단이나 믿음만으로는 도덕 동기를 유발하는 데 불충분하며 그러한 동기를 유발하는 데는 도덕 판단 이외에도 욕망이나 욕망과 관련된 심적 상태(conative state)가 존재해야 한다는 입장을 도덕 동기에 관한 흄적인 이론(Humean theory)이라고 말하고 있다. 나는 정약용의 이론이 일종의 흄적인 이론인 반면 그 밖의 유학자들의 전통적인 이론은 반-흄적인 이론(anti-Humean theory)이라고 생각한다.

예를 들어 위의 도둑의 경우 이웃 부자의 옥을 훔치는 행위---그러한 행위를 A 라고 하자---에 대해 혐오감 혹은 수치감이 생기고 이것이 그 행위를 하지 않고자 하는 도덕 동기 $M(\neg A)$ 를 유발할 수 있다. 그러나 그 도둑에게는 동시에 그 옥을 가지고 싶은 욕망에 의해 A 를 하고자 하는 행위 동기 $m(A)$ 가 유발되었을 것이다. 그러므로 $m(A)$ 가 $M(\neg A)$ 를 능가하는 한 그는 옥을 도둑질 하는 행위에 대해 수치감 혹은 혐오감을 느낀다고 해도 도둑질을 선택하게 될 것이다. 그런데 위의 명제 T3에서 정약용은 옳은 행위를 선택하기 보다는 옳지 않은 행위를 선택하기가 쉽다고 말하고 있다. 그 이유를 그는 도덕적 동기와 욕망에서 비롯된 행위 동기가 충돌할 경우 일반적으로 전자의 크기가 후자의 크기에 비해 작기 때문이라고 설명해야 할 것이다. 위의 도둑의 예에서도 도둑도 본성이 선하기 때문에 도둑에게서 옥을 훔치는 행위에 대한 혐오감으로 그것을 삼가고자 하는 도덕적 동기가 발생하겠지만 그러한 동기는 욕에 대한 욕심 때문에 유발되는 욕을 훔치고자 하는 동기를 능가할 수가 없는 것이 일반적이라고 생각해야 한다. 그렇다면 어떻게 하면 도덕적 동기가 항상 욕심에서 유발되는 행위 동기를 능가하도록 할 수 있는가?

우리는 욕심에서 유발되는 행위 동기의 크기가 욕심의 크기에 의해 좌우되는 것처럼 도덕적 동기의 크기도 그것을 유발하는 도덕적 호감 내지는 혐오감의 크기에 의존한다고 생각해야 한다. 따라서 다른 조건이 모두 동일할 경우, 문제되는 행위에 대한 호감이 강하면 강할수록 혹은 혐오감이 강하면 강할수록 윤리적 행위를 선택하거나 비윤리적 행위를 삼가는 쪽으로 선택할 가능성이 높아질 것이다. 그렇다면 어떻게 하면 윤리적 판단에 따른 옳은 행위에 대한, 호감 혹은 옳지 않은 행위에 대한 혐오감의 크기를 충분히 높일 수 있는가? 이에 대한 하나의 해답을 마테오리치가 주고 있다.

이성은 ‘참[眞]’을 높이 보고 의지는 ‘좋아함[好]’을 높이 봅니다. 이렇기 때문에 우리들이 인식한 바가 참이면 참일수록 그 진리는 더욱 더 보편타당하고 그 이성 능력은 그만큼 더 충실하게 되는 것입니다.

우리들이 사랑하는 것이 더욱더 좋을수록 그 좋아함이 더욱더 깊어지고 두터워진다면, 의지도 더욱더 성취되는 것입니다.²⁰⁾

위의 글에서 마테오리치가 말하고자 하는 것은 어떠한 것이 윤리적으로 옳고 그른가를 인식하는 것은 이성, 즉 마테오리치가 말하는 ‘司明者’의 소임이다. 그러나 그것을 인식하는 것만으로는 윤리적으로 옳은 것을 실행에 옮길 수 없다. 그것을 실행에 옮기기 위해 필요한 것은 그것을 좋아하는 마음을 갖는 것이 필요하다. 그러한 마음이 깊을수록 실행에 옮기기가 쉬운데 그것은 의지, 즉 마테오리치가 말하는 ‘司愛者’의 소임이다. 마테오리치에 있어 ‘의지’는 윤리적인 선택을 하는 데 충분할 정도로 ‘깊은’ 호감이 일어나도록 한다.

정약용은 아마도 그가 접한 마테오리치의 저술의 그 부분에서 어떻게 하면 도덕적 선택을 하는 데 충분할 정도로 도덕적 호감, 혹은 혐오감의 크기를 강화할 수 있는가 하는 물음에 대한 해답을 얻었을 것이다. 그것은 우리의 마음에 그러한 도덕적 감정을 강화할 수 있는 역할을 하는 기능이 있기 때문이다. 그것을 정약용은 ‘권형(權衡)’이라고 불렀다. 이 권형은 물론 마테오리치의 ‘의지’, 즉 ‘司愛者’에 해당하는 심적 기능이다. 마테오리치에 있어서는 의지가 진리에 대한 호감 내지는 사랑을 강화함으로써 진리를 실현하는 역할을 하는 것처럼 정약용에 있어서는 권형이 도덕적 감정의 크기를 적절히 강화함으로써 도덕적 선택을 하는 것을 돕는 역할을 한다.

맹자가 말한 성선性善에 어찌 잘못이 있겠는가? 다만 어쩔 수 없이 선한 사람이 된다면 그에게 공로가 없게 될 것이다. 이 때문에 선할 수도 있고 악할 수도 있는 권형權衡을 부여하여 자신의 주장에 따라 선을 향하려고 하면 그것을 따르게 하고 악을 향하려고 하면 그것을

20) 마테오리치, 『天主實義』 7:6.(백민정 번역, 백민정92007), 79 쪽에서 재인용. 이 인용문에 대한 마테오리치의 원문은 다음과 같다. “司明者尙眞, 可愛者常好, 是以吾所達愈眞, 其眞愈廣濶, 則司明者愈成充, 吾所愛益好, 其浩益深厚, 則司愛成就也.”

따르게 하였으니, 이것이 바로 공로와 죄가 발생한 이유이다. [……]
이로부터 선으로 향하는 것도 그대의 공로가 되며 악으로 치닫는 것
도 그대의 죄가 되니 두려워하지 않을 수 있겠는가?²¹⁾

정약용에 있어 권형을 통해 도덕적 감정을 강화하는가 않는가는 행위자 자신에게 달린 문제이다. 즉 행위자는 도덕적 감정을 충분하게 강화하는 방식으로 권형을 사용함으로써 도덕적 선택을 할 수도 있고 그렇지 않게 사용함으로써 욕망의 압력에 굴복할 수도 있다. 따라서 정약용에 있어 ‘권형’의 도입은 어떻게 하면 도덕적 딜레마 상황에서 도덕적 선택을 할 수 있는가 하는 물음에 대한 적절한 해답을 제공할뿐더러 도덕적 선택을 하건 않건 그에 대한 책임을 행위자 자신에게 돌릴 수 있는 길도 열어 놓았다. 즉 선을 행하건 악을 행하건 그 책임은 이제 행위자 자신이 질 수밖에 없게 된 것이다. 이렇게 해서 정약용의 명제 T2도 충족하게 된다.

5. 정약용의 인성론에서 기호와 권형의 역할

정약용은 유가의 전통적인 인성론과 마테오리치의 『天主實義』에서 빌려온 서학적인 요소를 융합하여 마음의 한 요소인 권형의 작용을 통해 선을 실현할 수 있는 새로운 이론을 확립한 것으로 평가된다. 그러나 그러한 융합이 성공적으로 이루어졌는가는 별개의 문제이다. 정약용에 도덕심리학에 있어서의 동서양의 철학의 융합은 그렇게 성공적인 것으로 보이지 않는데 그 이유는 정약용이 융합 과정에서 새롭게 도입한 ‘기호’와 ‘권형’의 개념이 그것에 대해 정약용 자신이 부여한 역할을 할 수 있는 것으로 생각되지 않기 때문이다. 그 점을 보이기 위해 청렴한 선비를 목격한 다음 욕을 가진 이웃집 부자에 대한 소문을 듣게 된 도둑의 예를 다시 생각해 보기로 하자.

21) 정약용, 『論語古今註』 9: 11-13(백민정 번역, 백민정(2007), 106-7 쪽에서 재인용.)

이 도둑은 이웃 부자가 값비싼 옥---그것을 X 라고 하자---을 시들었다는 소문을 듣게 되고 뒤 이어 X 에 대한 욕심---그것을 $d(X)$ 라고 하자---이 생겼다. 그러한 욕심에 의해 X 를 훔치고자 하는 행위 동기 $m(A)$ 가 유발되었다. 그러나 정약용에 의하면 이 도둑의 성도 선하기 때문에 적어도 청렴한 선비를 목격한 다음에는 자신이 하려는 행위가 옳지 못함을 알게 되었다. 그러한 앎 내지는 판단에 의해 행위 A 에 대한 혐오감이 생기게 될 것이며 그러한 혐오감에 의해 A 를 삼가고자 하는 도덕 동기 $M(\neg A)$ 가 유발되었을 것이다. 이러한 도덕 동기는 행위 동기 $m(A)$ 와 충돌하게 될 것이며 따라서 도둑의 마음에는 다음과 같은 도식으로 표현할 수 있는 심리적 갈등 상황, 혹은 도덕적 갈등 상황이 야기될 것이다.

$$(1) \quad \begin{aligned} d(X) &\Rightarrow m(A) \\ D(A) &\Rightarrow M(\neg A) \end{aligned}$$

위의 (1)에서 ' $d(X) \Rightarrow m(A)$ '는 도둑에게서 X 에 대한 욕심으로 인해 행위 동기 $m(A)$ 가 유발되었음을, ' $D(A) \Rightarrow M(\neg A)$ '는 도둑에게서 일어난 행위 A 에 대한 혐오의 감정 $D(A)$ 가 A 를 하지 않고자 하는 도덕 동기 $M(\neg A)$ 를 유발했음을 보여준다. 이러한 갈등 상황에서 도둑의 선택은 어떻게 이루어질 것인가. $d(X)$ 의 세기가 $m(A)$ 의 강도를 결정한다면 $D(A)$ 의 세기가 $M(\neg A)$ 의 강도를 결정한다고 생각해야 한다. 따라서 만일 도둑에게서 일어난 행위 A 에 대한 혐오감이 옥에 대한 욕심에 비해 충분히 강하다면 그는 옥을 훔치지 않는 선택을 할 것이고 반면에 A 에 대한 혐오감에 비해 옥에 대한 욕심이 크다면 옥을 훔치는 쪽으로 선택할 것이다. 그렇다면 도덕적 갈등 상황에서 행위 선택에 관한 위와 같은 정약용의 그림에서 권형의 역할을 무엇인가?

마테오리치는 이성의 역할을 인이 선택을 인식하는 데 있으며 의지의 역할은 그것을 애호하여 지키는 것이라고 말하고 있다. 정약용에 있어 (1)과 같은 도덕적 갈등 상황에서 '선택을 지키기 위해서는' 옳지 않은

것을 하지 않으려는 도덕적 동기가 그것을 하려는 행위 동기를 능가함으로써 도덕적 선택을 하도록 하는 것이다. 또한 그러기 위해서는 그 동기를 유발한 그 행위에 대한 도덕적 혐오의 감정을 충분히 강화할 필요가 있다. 것처럼 혐오의 감정을 강화하는 것이 ‘선을 지키는’ 것에 해당하는 데 정약용은 그 역할을 권형에 맡기고 있다. 정약용에 있어 권형의 역할이란 곧 구체적으로 어떤 행위에 대한 도덕적 혐오감 내지는 호감을 강화시키는 것이다. 만일 행위자가 그러한 감정을 충분히 강화한다면 도덕적 선택을 함으로써 선을 지키게 되겠지만 그렇지 못할 경우 악을 행하게 될 것이다.

마테오리치나 정약용은 의지나 권형을 통해 우리의 호오를 더 심화시키거나 약화시킬 수 있는 것처럼 말하고 있다. 그러나 ‘성기호론’이라는 말이 암시하는 것처럼 우리가 어떤 것에 대한 호감을 갖는다거나 혐오감을 갖는 것은 선천적으로 우리에게 부여된 조건 때문이다. 어떤 사람이 어떤 것에 호감을 가졌다면 그것은 어디까지나 그 사람이 ‘상제’로부터 품수한 본성으로 말미암은 것이다. 그러므로 호감이나 사랑에 대해서는 그냥 어떤 것에 호감을 갖게 되었다거나 사랑을 하게 되었다는 말은 할 수 있어도 호감을 갖기로 혹은 사랑을 하기로 결심한 결과로 인해 호감을 갖게 되거나 사랑을 하게 되었다는 말은 할 수 없다. 즉, 사랑이나 호감은 우리의 의지와 무관하게 그것을 갖게 되는 것이지 의지에 의해 그것을 갖거나 혹은 보다 강화할 수 있는 것이 아니다. 그렇다면 행위자가 의지 내지는 권형의 작용으로 윤리적인 혹은 선한 행위에 대해서는 그 행위에 대한 호감을 강화함으로써, 그리고 비윤리적인 혹은 악한 행위에 대한 자신의 혐오감을 강화함으로써 궁극적으로 비윤리적인 행위를 삼간다는 말은 성립할 수 없는 것이다. 왜냐하면 의지나 권형은 호오의 감정을 일으키거나 그것의 강도를 약화, 내지는 강화시키는 역할을 한다고 볼 수 없기 때문이다.

인간이 상제로부터 받은 품성에 의해 선하거나 옳은 것에 대해서는 호감을, 악하거나 옳지 않은 것에 대해서는 혐오감을 갖도록 되어 있다고

해도 그러한 감정들이 도덕적 선택을 하기에 충분히 강한 정도의 도덕적 동기를 유발하는 것이 아니다. 도덕적 선택을 하도록 함에 있어 권형이 도덕적 호감이나 혐오감이 발생하는 단계에 작용하여 그것들을 강화함으로써 도덕적 선택을 하도록 하는 것이 아니라면 권형은 어느 단계에서 작용하는가? 이러한 물음에 대해 서로 대립되는 행위 동기가 나타난 뒤라고 대답할 수도 있을 것이다. 즉, 만일 도둑처럼 욕에 대한 욕심 때문에 그것을 훔치려는 행위를 하려는 동기와 그러한 행위가 부도덕하다는 판단 때문에 그것을 삼가려는 동기가 충돌하여 갈등할 때, 그 동기의 상대적인 크기는 어떻건 간에 권형이 그 어느 쪽을 선택하도록 작용하여 갈등을 해소하도록 한다고 생각할 수 있는 것이다. 즉, 설사 도둑이 선천적으로 타고난 욕에 대한 욕심이 강하여 그것을 훔치고자 하는 강한 동기가 유발된 반면에 그러한 도둑질이 옳지 않다는 판단으로 그에 대한 혐오감이 생기는 했지만 아주 약해 도둑질을 삼가려는 약한 도덕적 동기 밖에는 생기지 않았다고 해도 권형의 작용으로 인해 얼마든지 도둑질을 하지 않는 선택을 하도록 할 수 있다는 것이다. 이러한 견해는 욕망에 의한 행위 동기와 도덕적 동기가 충돌하는 경우만이 아니라 서로 다른 욕망에 의해 유발된 서로 다른 행위 동기가 충돌하는 경우에도 권형이 작용할 수 있도록 해 준다.

정약용이 말한 도둑이 청렴한 선비를 만나기 이전이어서 무엇이 옳은 행위이고 무엇이 옳지 않은 행위인지에 대한 판단을 할 수 있기 전이라고 하자. 그 도둑은 선악에 대한 판단을 할 수 없으므로 어떤 도덕적 호오의 감정도 가질 수 없을 것이며 따라서 도둑에게는 도덕적 갈등 같은 것은 일어나지 않을 것이다. 그런데 같은 시기에 또다른 이웃 동네의 부자가 큰 금덩어리---그것을 Y 라고 하자---를 장만했다는 소문이 돌았으며 그로 인해 그 도둑에게도 Y 를 훔치고자 하는 행위 동기 $m(B)$ 가 유발되었다고 하자. 이러한 상황을 다음과 같은 도식으로 나타낼 수 있을 것이다.

$$(2) \quad \begin{aligned} d(X) &\Rightarrow m(A) \\ d(Y) &\Rightarrow m(B) \end{aligned}$$

(2)에서 ‘ $d(X) \Rightarrow m(A)$ ’[‘ $d(Y) \Rightarrow m(B)$ ’]는 도둑이 $d(X)$ [$d(Y)$]라는 욕심을 가짐으로 말미암아 $m(A)$ [$m(B)$]라는 행위 동기를 갖게 된 것을 말해준다. 물론 이때 도둑에게는 행위 A [B]를 하는 것이 X [Y]를 갖기 위한 최선의 길이라는 믿음이 형성되어 있는 것으로 전제한다. 그런데 상황은 도둑이 옥과 금괴를 모두 훔칠 수는 없게 되어 있다고 하자. 이 경우 도둑은 A 를 선택할 것인지 B 를 선택할 것인지 심리적으로 갈등하는 상황에 놓이게 될 것이다. 그런데 다른 여건이 만일 동일하다면, 예를 들어 A 를 하면 성공적으로 X 를 얻을 수 있다는 도둑의 믿음이 B 를 하면 성공적으로 Y 를 얻을 수 있다는 도둑의 믿음과 똑같이 강하다면, 하여간 적어도 똑같이 확실한 것으로 도둑이 믿는다면 X 에 대한 도둑의 욕심 $d(X)$ 와 Y 에 대한 도둑의 욕심 $d(Y)$ 가운데 어느 것이 더 강도가 센가에 의해 도둑의 선택은 이루어질 것이다. 예를 들어 금덩어리에 대한 욕심이 옥에 대한 욕심보다 컸다면 그는 금덩어리를 가진 부자의 집을 털려는 행위를 선택할 것이다.

도둑의 선택에 대한 위와 같은 그림에 있어 다음과 같은 물음을 제기해 보자. 도둑이 실제로 Y 에 대한 욕심에 비해 X 에 대한 욕심이 강해 결국 옥을 훔치는 행위 A 를 선택했을 때 실제로는 A 를 선택했지만 B 를 선택할 수도 있었다는 말을 할 수 있는가? 그렇게 말할 수 없다면 도둑은 A 를 한 것에 대해 책임이 없다고 말할 수도 있을 것이다. 도둑이 A 를 선택한 것은 X 에 대한 욕심이 Y 에 대한 욕심에 비해 강했던 결과로 도둑으로서의 어쩔 수 없는 선택이었으며 또한 X 에 대한 욕심이 Y 에 대한 욕심에 비해 강했던 것은 도둑이 상제로부터 품수된 본성에 의해 결정된 것이기 때문에 도둑으로서의 실제로 한 X 이외에 다른 행위 Y 를 선택할 수는 없었다고 말해야 한다. 그러나 정약용으로서는 A 와 B 를 하려는 얼마나 강한 동기가 있었건 간에 권형의 작용으로 그 어떤 것도 선택할 수

있으며 따라서 실제로 보다 강한 욕망의 의해 유발된 행위가 아닌 다른 행위를 선택하는 것이 가능하다고 말할 수 있다. 이러한 말은 물론 행위 동기와 도덕적 동기라 갈등하는 경우에도 적용된다. 그러므로 정약용에 있어서는 ‘권형’의 도입으로 인해 사람들의 행위에 대해 도덕적 책임을 분명하게 말할 수 있게 된다.²²⁾

6. 정약용에 있어 권형과 수양론

정약용을 비롯하여 중국과 조선의 유학자들의 관심은 어떻게 하면 행위자들로 하여금 도덕적 선택을 하도록 할 수 있는가 하는 것이었다. 순자는 윤리적인 옳고 그름의 기준으로서 성인들이 만들어 놓은 예의를 배워 알기만 하면 욕망에서 비롯된 비윤리적 행위를 하려는 동기를 충분히 극복할 수 있는 도덕적 동기를 지닐 수 있는 것으로 생각했다. 그러므로 그에 있어서는 도덕적 선택을 하기 위해서는 도덕적 지식을 갖는 것으로 충분했다. 법가는 그러나 비윤리적인 행위를 하려는 동기를 극복할 수 있는 행위자의 자발적인 동기란 있을 수 없다고 생각했다. 인간은 오로지 성인이 만들어 놓은 기준이 아니라 사회적으로 설정된 기준을 어길 경우에 자신이 감당해야 할 고통에 대한 두려움에 의해서만 비윤리적인 행위 동기를 극복하고 그러한 기준에 부합하는 선택을 하게 된다. 사회적으로 설정된 기준, 즉 법을 위반하는 행위를 할 경우 확실하게 당하게 될 처벌이 충분히 고통스럽기만 하면 또 오직 그럴 경우에만 그 고통에 대한 두려움이 그 행위 동기를 유발하게 된 욕망이 아무리 강할지라도 그것을 누르고 법에 맞는 선택을 하도록 하는 강력한 동기를 제공한다는

22) 정약용에 있어 개별적인 행위자에게 도덕적 책임을 지울 수 있는 도덕 이론을 확립하는 것이 중요했다. 그것은 아마도 자신이 느끼고 있던 당대의 도덕적 위기의 한 원인이 유교 지식인들의 도덕적 책임감의 부족에 있다고 믿고 있었던 데서 비롯된 것인 듯하다. 문석운은 주희의 도덕 이론에서는 도덕을 자연적 능력으로 이해되고 있기 때문에 책임을 묻기 어려우며 바로 그 점으로 인해 정약용이 주희의 도덕 이론을 배척하게 된 것이라고 말하고 있다. 문석운(2004), 84 쪽 참조.

것이다.

맹자나 주희 같은 전통적인 유학자들은 그러나 법가가 말한 것 같은 외부적인 기준이 아닌, 내면적인 정신적 힘에 의해 도덕적 선택을 할 수 있도록 도덕적 동기를 강화하는 길이 있다고 생각했다. 그러한 내면적인 정신적 힘을 기르는 것을 수양이라고 할 수 있다. 위에서 지적한 것처럼 맹자의 경우 그것은 호연지기를 기르는 것이며 주자의 경우는 정일 공부이다. 그런데 정약용에 있어 최종적으로 도덕적 선택을 좌우하는 역할을 하는 것은 권형이다. 우리가 도덕적 갈등 상황에 처해 있을 때, 권형을 어떻게 사용하는가에 따라 도덕적 선택을 할 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다. 그렇다면 정약용에 있어 지금 보다는 자주 도덕적 선택을 하는 방향으로 권형이 작용하도록 할 수 있는 길이 있는가? 한마디로 권형에 영향을 끼칠 수 있는 길이 있는가?

만일 어떤 행위자의 권형에 영향을 끼쳐 그것이 갈등 상황에서 특정한 종류의 행위를 선택하는 방향으로 작용하도록 할 수 없다면 행위자가 선천적으로 타고난 방향이 아닌 다른 쪽의 행위를 선택하도록 할 수 있는 길이 없을 것이다. 따라서 그는 본래 타고난 대로 선택을 하게 될 것이다. 이 말은 수양이 만일 인간으로 하여금 보다 도덕적인 선택을 하는데 목적이 있다면 어떤 수양도 불가능하다는 것을 의미한다. 왜냐하면 수양을 한다는 것은 우리가 보다 많이 도덕적 선택을 하도록 하기 위함이며 그러기 위해서는 보다 많이 도덕적 선택을 하는 방향으로 권형이 작용하도록 권형에 영향을 끼친다는 것을 의미하는데 권형에 어떤 영향도 끼칠 수 없다면 그것은 불가능할 것이기 때문이다. 사실 정약용의 철학에는 방대한 분량의 수양론이 포함되어 있다. 또한 『心經密驗』에 등장하는 다음과 같은 정약용의 언급은 그가 수양에 의해 도덕적 선택을 하는 방향으로 권형이 작용하도록 권형을 강화할 수 있으며 권형이 약화될 때 부도덕한 행위를 하는 경향이 더 강해진다는 것을 암시하고 있다.

처음 선을 쌓고 의를 모으는 사람은 땅을 굽어보고 하늘을 우러러보아도 부끄러움이 없고 내면을 성찰해도 꺼림칙한 것이 없다. (...) 선을 쌓는 일이 오래 지속되면 충만한 호연지기가 지극히 크고 지극히 굳세어서 하늘과 땅 사이에 가득 차게 될 것이다. 이에 부귀도 그를 흔들지 못하고 빈천도 그를 움직이지 못하며 위협과 무력도 그를 굴복시키지 못한다. (...) 한 사람이 오늘 양심을 저버리는 일 하나를 하고 다음날 양심을 저버리는 일 하나를 하면, 시름겨운 모습으로 내면에서 저지하고 두려운 모습으로 내면에서 꺼림칙해 하는데도, 자신을 해치면서 ‘나의 일은 미미 글렀다’고 말하고 자신을 버리면서 ‘나에게 다시 무슨 가망이 있겠는가?’라고 말한다. **의지**는 그 때문에 쇠약해지고 기운은 그 때문에 꺾여서 오그라드니, 이익으로 유혹하면 개돼지 마냥 끌려 다니고 위협으로 겁을 주면 여우나 토끼처럼 앞뒤다가가 초췌하게 시들면서 쓸쓸히 죽음에 이른다.²³⁾

정약용이 말하는 것처럼 권형이 강화되기도 하고 또한 약화되기도 하는 것이라면 그것은 서양 철학자들이 말하는 ‘자유지’와는 다르다고 생각해야 한다. 왜냐하면 자유지는 어떤 인과적인 영향도 받지 않는 것으로 간주되기 때문이다. 행위 A와 B 사이에서 어떤 행위를 선택해야 할지 갈등을 느낀 끝에 A를 선택했는데 그러한 선택이 자유지가 작용한 결과라고 하자. 만일 자유지의 작용이 인과적인 과정이라면 행위 A의 선택은 어떤 원인에 의해 필연적인 결과로 이루어진 것이라고 생각해야 할 것이며 따라서 실제로 A를 했지만 B를 할 수도 있었다는 말은 할 수 없다. 그러한 말을 할 수 있기 위해서는, 따라서 행위자에게 행위 A를 선택한 데 대한 책임을 물을 수 있기 위해서는 그러한 선택이 인과적인 영향을 받지 않는, 예를 들어 어떤 수양 같은 것에 의해서는 그 작용하는 방향을 변화시킬 수 없는 ‘자유지’의 작용에 의한 것이라고 말해야 한다.²⁴⁾ 그런데 만일 권형이 인과적인 영향을 받지 않는 자유지외는

23) 정약용, 『心經密驗』 2:26(볼드체 강조 필자. 백민정 번역, 백민정(2007) 189-90 쪽에서 재인용) 위의 정약용의 인용문에서의 ‘의지’[지(志)]는 권형을 의미하는 것으로 보인다.

24) 자유지를 그러한 것으로 생각했기 때문에 서양에서는 자유지가 어떤 방식으로 작용하도록 수양하는 것에 관한 논의가 없는 것으로 생각된다.

달리 어떤 종류의 수양에 의해 어떤 방향으로 작용하도록 영향을 미칠 수 있는 것이라고 하면 우리는 권형의 작용으로 선택한 것에 대해서도 어떤 의미에서 그렇게 선택할 수밖에 없는 것이었다는 말이 성립할 것이다. 그렇다면 그러한 행위를 선택한 것에 대해, 특히 옳지 않은 행위를 선택한 것에 대해 행위자에 대해 책임을 물을 수가 없게 될 것이다.

예를 들어 어떤 사람이 어떤 행위가 옳지 않다고 믿고 있음에도 불구하고 욕심 때문에 그 행위를 선택하였다고 하자. 그는 적어도 그 행위를 선택하지 않도록 하는 방향으로 권형이 작용하게끔 수양을 충분히 하지 않은 것이다. 그러므로 그 정도로 권형이 수양된 상태에서는 그는 그 행위를 삼가거나 혹은 그 행위 이외에 다른 행위를 선택할 수 없었다고 말할 수 있을 것이다. 그러므로 그 시점에서는 권형이 그 정도로 밖에는 작용할 수 없었으므로 그가 실제로 선택한 행위에 대해 도덕적 책임이 없다고 말할 수 있다.²⁵⁾ 그러나 이미 언급한 것처럼 정약용이 주자의 인성론을 배격한 이유 가운데 하나는 그에 의하면 행위자에게 책임을 물을 수 없다는 것이었다.²⁶⁾

25) 그러나 이 경우 그가 권형이 그 정도로 밖에 작용할 수 없게끔 충분한 수양을 하지 않은 것에 대한 책임을 물을 수 있을지 모른다. 그러한 책임을 물을 수 있다는 것은 그가 실제로 한 수양 이상으로 더 완전한 수양을 할 수도 있었다는 것을 의미한다. 그렇다면 권형이 보다 완벽하게 작용하게끔 완전하게 수양을 하는 대신에 불완전한 수양을 하는 쪽으로 선택하게 한 것이 무엇인가를 물을 수 있다. 아마도 그것을 권형2의 작용으로 생각할 수 있을 것이다. 이 경우 이제 권형2가 보다 완벽하게 작용할 수 있도록 하는 또 다른 수양이 필요한지 여부가 문제가 될 것이다.

26) 정약용은 사실 처벌에 대한 두려움이 권형의 작용에 영향을 미칠 수 있는 것처럼 말하고 있다. 『中庸自箴』에서 정약용은 다음과 같이 말하고 있다. “군자가 어두운 방 안에 있을 때 두려워하면서 감히 악을 저지르지 못하는 건 상제가 자신에게 임하고 있음을 알기 때문이다. 지금 命, 性, 道, 教 모두 一理에 귀속시킨다면, 이치[理]는 볼래 지각도 없고 또한 위능威能도 없으니 어찌 삼갈 바요 어찌 두려워 할 바이겠는가?”(『中庸自箴』 1:4, 백민정 번역, 백민정(2004), 90쪽에서 재인용.) 위의 글에서 나타난 도덕적 선택을 하도록 하기 위한 방법론에 관한 한 정약용의 입장은 사회적으로 설정된 법을 위반했을 경우 처벌에 대한 두려움에 의존하는 법가의 입장과 유사하다고 할 것이다.

권형에 의해 그 강도가 강화되어 도덕적 선택을 하려는 보다 강한 도덕적 동기를 유발하는 것이 호오와 같은 도덕 감정의 역할이 아니라면 호오의 감정은 단순히 도덕적 동기를 유발하는 것에 그칠 것이다. 일단 유발된 도덕적 동기를 보다 강화하는 것은 권형에 맡겨진 소임이 될 것이다. 그러나 도덕 감정이 정말로 정약용이 말한 것과 같은 역할을 하는가? 다시 말해 호오의 감정이 정말로 어떤 도덕적 동기를 유발하는가?

정약용에 의하면 어떤 행위가 선[악]하다는 혹은 윤리적으로 옳다[옳지 않다]는 판단이 그 행위에 대한 호감[혐오감]을 야기하고 그러한 호감[혐오감]이 그 행위를 하고자[하지 않고자] 하는 도덕 동기를 불러일으킨다. 그러나 우선 어떤 행위가 옳다는 판단에도 불구하고 그 행위에 대한 호감이 야기되지 않는 경우도 흔하다. 위의 정약용이 든 도둑의 예에서 도둑은 청렴한 선비의 사례를 보고 자신이 과거에 저지른 도둑질, 예를 들어 이웃 부자집의 옥을 훔친 행위에 대해 혐오감 혹은 수치감을 느낄지 모른다. 따라서 그 옥을 돌려주는 행위가 윤리적으로 옳은 행위라고 판단할 수 있다. 그런데 도둑이 그 옥을 훔친 이유는 그 옥을 팔아 얻게 될 돈에 의해서만 사고로 중상을 입어 사경을 헤매고 있는 자신의 아들을 살릴 수 있기 때문이었다고 하자. 이 경우 도둑은 옥을 돌려주는 것이 윤리적으로 옳다는 판단을 했다고 해도 그 행위에 대해 호감을 가지게 되겠는가? 도둑은 윤리적인 선택을 해야 한다는 의무감에서 자신의 아들을 살리지 못하게 되는 결과를 감수하고라도 옥을 돌려주는 행위를 하게 될 지도 모른다. 이 경우 그는 자신의 선택에 대한 호감이나 뿌듯함은커녕 아마도 저주스런 감정을 갖게 될 것이다. 따라서 이 경우 그가 도덕적 행위를 하고자 하는 도덕적 동기는 반드시 그 행위에 대한 호감에서 비롯되었다고 말할 수 없다. 그에게 왜 옥을 돌려주는 행위를 하려고 하느냐고 묻는다면 그는 그렇게 하는 것이 저주스럽지만 그것이 옳기 때문이라고 답변할 것이다. 이 예는 행위자가 도덕적 행위에 대해 반드시 호감을 느끼는 것도 아니며 또한 도덕적 동기가 반드시 그러한 호감에서 비롯되는 것이 아님을 보여준다.²⁷⁾

5. 결론

유학자들에 있어 인간의 본성에 관한 탐구는 선 내지는 윤리적 옳음이 무엇인가 하는 지적인 문제보다는 어떻게 하면 선을 실천할 수 있는가 하는 실천적인 물음과 관련이 있다. 자신의 시대가 윤리적 위기에 처해 있다고 인식한 정약용도 윤리적 선의 실천의 문제와 관련하여 인간의 본성에 관한 전통적인 유학자들의 이론을 재검토할 필요가 있다고 느꼈다. 그리하여 기호와 권형의 개념을 핵심으로 하는 본성론을 확립하기에 이르렀다. 그에 의하면 인간은 선한 혹은 윤리적으로 옳은 행위에 대해 호감을 느끼는 반면, 악한 혹은 윤리적으로 옳지 않은 행위에 대해 혐오감을 느끼는 경향이 있다. 이러한 도덕적 감정이라고 부를 만한 것이 선한 행위를 하거나 악한 행위를 하지 않으려는 도덕적 동기를 유발한다. 이러한 도덕적 동기는 타고난 인간의 욕심에서 비롯한 행위 동기에 비해 미약하다. 권형의 개입이 요구되는 곳은 바로 이 대목이다. 권형의 작용에 의해 선한 행위에 대한 호감이 강화됨으로써 보다 강한 도덕적 동기가 유발되면 우리는 선한 행위를 선택할 수 있게 된다. 상제가 우리를 감시하고 있음을 인식한다면 권형은 우리로 하여금 도덕적 선을 선택하도록 하는 방향으로 보다 효과적으로 작용할 것이다.

이러한 정약용의 인성론은 우선 욕심이나 호오의 감정이 의지에 의해 통제되지 않는 것이라는 사실을 외면하고 있다. 인간은 의지 내지는 권형의 작용에 의해 어떤 것에 욕심을 갖기로 혹은 좋아하기로 결심할 수 없다. 그러한 감정은 자발적으로(spontaneously) 일어나는 것일 뿐, 의지에 따라 일어나는 것이 아니다. ‘자유의지’ 또한 그것을 소유한 특정한

27) 물론 흠친 것을 돌려주는 행위에 대해 호오를 묻는다면 모두 호감을 느낀다고 답변할 것이다. 그러나 그러한 행위에 속하는 개별적인 행위, 특히 바로 이 경우의 흠친 것을 돌려주는 행위에 대해 호오를 묻는다면 반드시 긍정적이지 않다는 것이다.

인간 이외에 어떤 것에 의해서도 영향을 미칠 수 없는 것으로 간주되고 있다. 그러므로 권형이 만일 ‘자유의지’와 같은 것으로 인식된다면 정약용의 인성론에서 수양론이 들어설 여지가 없게 된다. 그러나 권형이 ‘자유의지’와는 달리 수양에 의해 그것이 작용하는 방식에 영향을 미칠 수 있는 것이라고 하면 어떤 행위자가 실제로 권형의 작용에 의해 어떤 행위를 선택하였을 경우, 그 행위 이외에 다른 행위를 선택할 수 있었다는 말을 할 수 있을지가 의심스럽게 된다. 또한 만일 그런 말을 할 수 없다면 행위자에게 그가 실제로 한 행위에 대해 책임을 물을 수 있을지가 문제가 될 것이다. 그런데 행위자에게 그가 실제로 한 행위에 대한 도덕적 책임을 물을 수 있도록 하는 것이 정약용이 유학자들의 전통적인 인성론을 거부하고 자기 나름의 인성론을 확립하고자 한 가장 큰 이유의 하나였다. 이렇게 볼 때 성으로서의 기호와 권형을 핵심으로 한 정약용의 이론은 당초 그가 의도한 목적을 달성하는 데 미흡했던 것으로 판단된다.

(중앙대학교)

참고문헌

- Connie S. Rosati(2006), "Moral Motivation", Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/moral-motivation>.
- 금장태(2003), "茶山の 『맹자(孟子)』 해석과 性善惡論의 쟁점", **동아문화**, 서울대학교 동아문화연구소, 3-35쪽.
- 문석윤(2004), "다산 정약용의 새로운 도덕 이론: 마음에 대한 새로운 이해", **철학연구**(大韓哲學會 論文集) 第 90輯, 81-105 쪽.
- _____ (2009), "조선 후기 성리학에서 『맹자(孟子)』 '호연장(浩然章)' 논란과 그 의의 -송시열(宋時烈)의 「호연장질의(浩然章質疑)를 중심으로-」", **한국문화** 47, 2009, 3-21 쪽.
- 백민정(2007), 『정약용의 철학』, 이학사.
- 정소이(2009a), "정약용 심성론의 변천에 관한 연구", **철학사상** 33, 3-33 쪽.
- _____ (2009b), "정약용의 성기호설: 윤리적 자연주의의 시각에 입각하여", **동방학지** 147, 449-88 쪽.

Chung Yak-Yong's Theory of Human Nature and Mind

Jong-kwon Lee

One of the tasks which have been taken most seriously in the tradition of Chinese and Korean ethics is to answer the practical question how people can be made to take as many moral choices as possible. To do so the philosophers in ancient China and Chosun felt need to look into the human nature. This paper first overviews the theories of human nature by some of prominent philosophers including Mencius and Zhu Xi(朱熹) in China and how different Jeong Yak-yong's theory in which the concepts of moral sentiments and 'Kwon-hyung'(權衡) play a pivotal role is from them. Secondly, it shows it was one of Jeong Yak-yong's main intentions in his theory of human nature to make it possible to hold someone morally responsible for the acts he freely does. Lastly, it proves that Jeong Yak-yong's theory actually failed to achieve his goal, since it did not fall short of successfully accommodating the concepts of moral sentiments and Kwon-hyung.

Key words: Jeong Yak-yong, Jeong Yak-yong's Emotivist Theory of Human Nature

이종권 e-mail: leejk@cau.ac.kr

| | |
|-------|---------------|
| 투 고 일 | 2011년 10월 21일 |
| 심 사 일 | 2011년 11월 09일 |
| 게재확정 | 2011년 11월 21일 |