

【논문】

윤리 문제의 근본 주제*

백 중 현**

【주제분류】 윤리학, 형이상학

【주요어】 윤리, 선, 좋음

【요약문】 오늘날 적지 않은 사회윤리학자들은, 서양 윤리 사상의 논구 과정에서 자연스럽게 그렇게 된 것으로 보이지만, ‘윤리’를 논하면서 ‘선’이라기보다는 ‘좋음’을 주제화함으로써 윤리 문제를 왕왕 선악의 문제가 아닌 이해(利害)나 호오(好惡)의 문제로 전이시키고 있다. 그러나 윤리적 가치는 한낱 ‘좋음’(goodness)이 아니라 ‘도덕적으로 좋음’(moral goodness), 곧 ‘선’ 내지 ‘착함’이며, 윤리적 논의가 문제 삼는 것은 한낱 ‘좋은 사람’, ‘좋은 활동’이 아니라 ‘착한 사람’, ‘선행’이다. 그런데 이 두 개념이 동일시되고 있는 중요한 이유 중의 하나는 서양 사회 문화에서 서양어로 논의된 ‘윤리’의 문제가, 특히 공리주의(功利主義) 풍조 속에서, 일반화하는 데 있다 할 것이다.

‘선’과 ‘좋음’의 혼동 그리고 그로 인한 혼란의 원인은 무엇보다도 한국어 ‘도덕’에 상응하는 서양어 ‘모랄’(moral)을 그 개념의 함축과 형성 내력을 충분히 따져보지 않은 채 혹은 그 차이를 무시하고 의도적으로 한국어 ‘도덕’과 구별 없이 사용하는 데서 찾을 수 있다.

그리스어 ‘아가톤’(to agaton)이나 라틴어 ‘보눔’(bonum) 또는 영어나 독일어의 ‘굳’(good, Gute)을 문맥에 따라 한국어 ‘선’ 또는 ‘좋음’으로 번역하는 것은 불가피한 일이고, 그때마다 뜻의 일부를 잃게 되는 것도 자연 언

* 이 논문은 2004년도 한국학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음(과제번호: KRF-2004-074-AL0036).

** 서울대학교 철학과

어의 성격상 어쩔 수 없는 일이며, 서양의 윤리학자들이, 또는 이런 말을 사용하는 서양에서 대개의 사람들이 윤리를 얘기하면서 ‘좋은’ 일반을 주제로 삼는 것은 그들의 언어생활에서는 당연한 일이라 하겠다. 그러나 한국어로는 ‘좋은’과 ‘선’이 충분히 잘 구별되고, 윤리 문제는 선이라는 가치의 문제인 만큼, 한국어로 윤리를 논할 때는 의당 ‘선’만을 문제 삼아야 한다. 그렇게 되면 이익이나 유용성을 인간 심성이 추구하는 기본적 가치로 치부하는 공리주의 같은 것이 하나의 윤리 이론으로 등장하는 일은 없을 것이다. 공리주의는 사람들의 이해관계를 이해하고 조정하는 사회 이론이나 이익의 총화의 극대화를 정당화하는 경제 이론은 될 수 있을지 모르나, 윤리 이론 이라기에는 그 주안점이 너무나 다르다.

윤리 이론은 사람들 사이의 이해 다툼을 조정하는 이론도 아니고, 행복이나 쾌락에 대한 이론이 아니라, 사람들의 인격적 가치에 대한 이론이다.

I. 윤리 문제의 주제는 ‘선’(善)의 가치

공도자(公都子)가, 고자(告子)가 말하기를 ‘[사람의] 본성은 선(善)한 것도 없고 선하지 않은 것도 없다’고 했고, 어떤 이는 말하기를 ‘본성은 선하게 될 수도 있고 선하지 않게 될 수 있다’고도 했는데, [...] 선생님께서서는 본성이 선하다[性善]고 하시니, 그렇다면 저 말들은 모두 그른 것입니까 하고 묻자, 맹자는 답했다: 그렇다 하더라도 그 마음씨[情]가 선하게 될 수 있으니[可以爲善] 이를 일러 선이라 한다. 만약 선하지 않게 된다면, 그것은 자질의 죄가 아니다. 측은해 하는 마음[惻隱之心]은 사람이면 다 가지고 있고, 부끄러워하는 마음[羞惡之心]은 사람이면 다 가지고 있고, 공경하는 마음[恭敬之心]은 사람이면 다 가지고 있으니, 측은해 하는 마음은 인(仁)이요, 부끄러워하는 마음은 의(義)요, 공경하는 마음은 예(禮)요, 옳고 그름을 가리는 마음은 지(智)이다. 인·의·예·지는 밖으로부터 나에게 들어온 것이 아니라 내가 본래부터 가지고 있는 것이다. (『孟子』, 告子章句上 六)

여기서 맹자(孟子)가 말하는 ‘선’은 인·의·예·지를 행할 수 있

는 인간 심성의 바탕 내지 성격을 말한다. 순자(荀子)가 인간의 본성이 악하다고 말할 때의 ‘악(惡)’ 역시 인간 심성의 바탕을 뜻한다.

사람의 본성은 악하고[人之性惡] 그 선함은 꾸밈[僞]이다. 지금 사람의 본성은 태어나면서부터 이익을 좋아하는 것이다. 이를 따르기 때문에 쟁탈이 생기고 사양은 없어진다. 태어나면서부터 남을 질투하고 미워하는 마음이 있는데, 이를 따르기 때문에 남을 해치는 일이 생기고 성실과 신의가 없어진다. 태어나면서부터 눈과 귀는 미색(美色)과 미성(美聲)을 좋아하는 본성이 있는데, 이를 따르기 때문에 무절제가 생기고 예의와 문리(文理)가 없어진다. 그러하니 사람의 본성을 좇고 사람의 마음씨[情]에 따르면 반드시 쟁탈하는 데로 나아가 직분을 무시하고 도리를 어지럽혀 폭력으로 귀결되게 된다. 그러므로 반드시 스승에 의한 법도의 감화와 예의에 의한 교도가 있는 연후에야 사양하는 데로 나아가서 문리에 합치하고 사회적 질서에 귀착하게 된다. 이로써 보건대, 그러한즉 사람의 본성이 악한 것은 분명하고, 그 선함은 꾸밈이다. (『荀子』, 性惡篇)

인간의 본성을 논하면서 ‘선하다’ 또는 ‘악하다’고 말할 때, 그 분별의 중심에는 ‘의(義)와 ‘이(利)의 구별이 있다. “의가 곧 이다”(義利也: 『墨子』, 經編 上)는 주장에 반해, ‘이를 보면서 의를 생각한다’(見利思義: 『論語』, 憲問 十三)든지 “군자는 의로움에서 깨닫고, 소인은 이익에서 깨닫는다”(君子喻於義 小人喻於利: 『論語』, 里仁 十六)하여 그 양자를 구별하는 데서 마음씨의 선악 구별이 의미를 갖는 것이다.

인간의 본래 마음씨에서 유래하든 감화와 훈육을 통해 꾸며진 것이든 ‘선’은 ‘이익’[利]과는 대척 관계에 있는 인·의·예·지의 도리를 내용으로 갖는, 인간이면 누구나 마땅히 가지고 있거나 마땅히 가지고 있어야 할 가치이다. 그것은 사람이라는 ‘동류(同類)의 사물적(事物的) 조리(條理)’¹⁾ 곧 ‘윤리’(倫理)적 가치를 말하며, 우리가 ‘도덕(道德)’을 ‘사람이 사람과 함께 살면서 마땅히 행하여야 할 도리’²⁾

1) “擬人必于其倫”(『禮記』, 曲禮), “絕於等倫”(『漢書』, 甘延壽傳) 등 참조.

2) 백종현, 『현대 한국사회의 철학적 문제: 윤리 개념의 형성』, 철학과현실사,

라고 이해할 때, 그것은 또한 도덕적 가치를 말한다.

그런데 오늘날 한국 사회의 적지 않은 사회윤리학자들은, 서양 윤리 사상의 논구 과정에서 자연스럽게 그렇게 된 것으로 보이지만, ‘윤리’를 논하면서 ‘선’이라기보다는 ‘ 좋음’을 주제화함으로써 윤리 문제를 왕왕 선악의 문제가 아닌 이해(利害)나 호오(好惡)의 문제로 전이시키고 있다. 그러나 윤리적 가치는 한낱 ‘ 좋음’[goodness]이 아니라 ‘도덕적으로 좋음’[moral goodness],³⁾ 곧 ‘선’ 내지 ‘착함’이며, 윤리적 논의가 문제 삼는 것은 한낱 ‘좋은 사람’, ‘좋은 활동’이 아니라 ‘착한 사람’, ‘선행’이다.

‘ 좋음’과 ‘선’의 혼동 또는 무차별적 사용은 결국 윤리 문제를 이익(분배)의 문제로 전환시키고, 가치 상대주의를 일반화시켜 도덕 상대주의를 조장하고, 마침내는 윤리 문제를 유아무야로 만드는 요인이 되고 말 것이다.⁴⁾ 그리고 이런 경향이 심화되고 있는 중요한 이유 중의 하나는 서양 사회 문화에서 서양어로 논의된 ‘윤리’의 문제가, 특히 공리주의(功利主義) 풍조 속에서, 일반화하는 데 있다 할 것이다.

II. ‘선’과 ‘ 좋음’의 혼용과 혼동

‘선’과 ‘ 좋음’의 혼동 그리고 그로 인한 혼란의 원인은 무엇보다도 한국어 ‘도덕’에 상응하는 서양어 ‘모랄’(moral)을 그 개념의 함축과 형성 내력을 충분히 따져보지 않은 채 혹은 그 차이를 무시하고 의도적으로 한국어 ‘도덕’과 구별 없이 사용하는 데서 찾을 수 있다.

서양 문화사에서 ‘모랄’의 의미와 용법은 키케로(Cicero)가 그리스어 ‘에티코스’(ethikos)를 ‘도덕적’(moralis)으로, ‘에티케’(ethike)를

2003, 25면 참조.

3) W.D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1930, p.155 이하 참조.

4) 백종현, 앞의 책, 171면 이하 참조.

‘도덕 철학’(philosophia moralis)으로 번역하고,(*De fato*, 1, 1 참조) 아우구스티누스(Augustinus)가 그것을 따른 데서(*De civitate Dei*, VIII, 8 참조) 연유한다. 중세 초에는 그 대응으로 한국어 윤리에 상응하는 ‘에티쿠스’(ethicus)도 통용되었다 하니, 그 이후 사실상 ‘윤리’와 ‘도덕’은 같은 의미로 쓰였다. — 헤겔(G.W.F. Hegel)에서 보듯 때때로 양자를 구별한 이가 없었던 것은 아니지만.

아리스토텔레스(Aristoteles)는 ‘윤리’(ethike)라는 말 자체가 ‘관습’(ethos)이라는 말의 변형임을 이미 지적하였고(*Ethica Nicomachea*, 1103a 17-18), 키케로는 ‘도덕적’(moralis)을 “그리스인들이 ‘에테’(ethe)라고 일컬었던 ‘모레스’(mores)”에 관련지음으로써 일찍이 도덕은 ‘관습’적인 것, 바꿔 말해 ‘전통을 통해 수용되고 굳어진 사회의 태도규범들의 총체’로 이해하였다. 사실 많은 경우 사회 윤리는 공동 생활과 과거에 대한 압과 미래에 대한 선회로부터 형성된다. 그러나 저 같은 관습이 어떻게 형성되었는가를 헤아려보면, 그 연유를 캐기란 쉽지 않다. 윤리 도덕의 규범들은 그 시원이야 알 수 없지만 선조들때부터의 습성에 기인한다고 문제를 비켜갈 수도 있고, 그 시원을 따져 초월자의 계시로부터 연유한다거나, 인간의 정서적 경향성이나 ‘인간다움’에 대한 이성적 통찰로부터 기인한다고 볼 수도 있으니 말이다.

그런데 문제를 더욱 난삽하게 만든 것은, 이 윤리 도덕의 윤리성, 도덕성의 내용을 이루는 ‘선’ 개념 형성의 다기(多岐)함이다.

한국어로는 때때로 각각 ‘선한’ 또는 ‘선’이라고 번역되어야 할 고대 그리스철학 개념 ‘아가토스’(agathos)와 ‘아가톤’(to agathon), 그리고 이에 대응하는 라틴어 ‘보누스’(bonus)와 ‘보눔’(bonum)은 더 일반적으로는 ‘좋은’ 또는 ‘ 좋음’이라 번역되어야 마땅할 것이다.

이미 플라톤(Platon)에서 이데아 중의 이데아라고 할 ‘아가톤’의 이데아는 도덕적 선의 이데아라기보다는, ‘ 좋음’ 일반의 이데아로서 만물의 원형이고 만상의 원인이라 해야 할 것이다.

태양은 보이는 것들에 ‘보임’의 ‘힘’을 제공해 줄 뿐만 아니라, 또한 그것들에 생성과 성장 그리고 영양을 제공해 준다고 자네가 말할 것으로 나는 생각하네. 그것 자체는 생성(생성되는 것, *genesis*)이 아니면서 말일세. [...] 그러므로 인식되는 것들의 ‘인식됨’이 가능하게 되는 것도 ‘ 좋음’(to *agathon*)으로 인해서일 뿐만 아니라, 그것들이 ‘존재하게’(*einai*) 되고 그 ‘본질’(ousia)을 갖게 되는 것도 그것에 의해서요, ‘ 좋음’은 [단순한] ‘존재’(ousia)가 아니라, 지위와 힘에 있어서 ‘존재’를 초월하여 있는 것이라고 말하게나. (Platon, *Politeia*, 509b)

그래서 ‘ 좋음’의 아이디어는 장차 통치자가 될 수 있는 가장 뛰어난 자들이 마침내 보아야 할 것으로 제시된다.

[...] ‘ 좋음의 아이디어’가 ‘가장 큰(중요한) 배움’이라는 것을, 그리고 바로 이 아이디어 덕분에 정의로운 것들도 그 밖의 다른 것들도 유용하고 유익한 것들로 된다는 것을 자네는 여러 차례 들었을 테니까 말일세. 자네는 방금도 이걸 내가 말하려 하고 있었다는 걸 익히 알고 있었으며, 게다가 우리가 이 아이디어를 충분히 알고 있지 못하다는 것도 알고 있네. 그러나 만약에 우리가 이걸 모른다면, 이것을 제외한 채 다른 것들을 우리가 아무리 많이 안다고 할지라도 그건 우리에게 아무런 덕도 되지 않는다는 걸 자네는 알고 있네. 마치 우리가 어떤 것의 ‘ 좋음’을 빠뜨린 채 그걸 소유한들 아무 소용이 없듯이 말일세. 혹시 자네는 소유가 정작 좋은 것이 아닐지라도 모두 이득이 되는 것이라 생각하는가? 혹은 좋음을 제외한 다른 모든 것을 이해하면서도 정작 아름답고 좋은 것은 아무것도 이해하지 못한다고 할지라도 그렇겠는가? (Platon, *Politeia*, 505a~b)

플라톤에서와는 다른 문맥에서 사용되고는 있지만 아리스토텔레스에게서도 ‘아가톤’은 ‘ 좋음’ 일반을 뜻한다고 보는 것이 합당하겠다.

모든 기예와 모든 탐색, 그리고 그와 같이 모든 실천과 선택은 어떤 좋음(*agathon*)을 지향하고 있는 것으로 보인다. 그렇기 때문에 사람들은 적합하게도 좋은 것을 모든 것이 추구하는 것이라고 규정해 왔다. (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1094a 1-3)

모든 것이 추구하는 것으로서 ‘좋은 것’ 중에서도 “대부분의 사람들이 거의 일치해서” ‘최고로 좋은 것’으로 인정하는 것은 그런데 아리스토텔레스의 식견에 따르면 ‘행복’(eudaimonia)이다. 이때 행복이란 ‘잘 사는 것’ 또는 ‘잘 행하는 것’을 말한다(*Ethica Nicomachea*, 1095a 19). 여기서 행복 곧 ‘잘 행하는 것’이란, 가령 몸이 아픈 사람은 자기의 병을 잘 치료하기에 알맞은 병원을 찾아 갈 것이고, 그때 그는 결국 행복을 위해서 병원에 간다고 할 수 있다는 의미에서이다. “행복은 그런 의미에서 인간의 목적이 지향하는 최상의 좋음”이다.⁵⁾ 그러니까 아리스토텔레스에게서 ‘ 좋음’이란 결코 도덕적 ‘선’(善)과 동의어가 아니며, ‘최상의 좋음’ 역시 도덕적인 ‘최고선’(最高善)과 동의어라 볼 수 없다.

행복은 “일반적으로 다른 어떤 것 때문에 선택되는 것이 아니라”(*Ethica Nicomachea*, 1097b 6), 그 자체로 선택되는 것이라는 점에서 “단적으로 완전한 것”(*Ethica Nicomachea*, 1097a 33)이라고 말해지고, 그래서 “가장 완전한 것이고, 자족적인 것이고, 모든 실행의 궁극목적이다”(*Ethica Nicomachea*, 1097b 20-21)고 말해진다.

그런데 행복, 곧 ‘잘 산다’는 것은 자기가 가지고 있는 능력을 가장 잘 발휘함을 말한다. 그러니까 행복이란 다름 아니라 탁월하게 곧 ‘덕’(arete) 있게 사는 것’을 말한다. 물론 여기서도 ‘덕’이라는 것이 도덕적 힘셈(*fortitudo moralis*)보다는 ‘유능함’ 일반을 뜻한다. 그러므로 아리스토텔레스가 “인간의 좋음이란 덕에 따르는 영혼의 활동”(*Ethica Nicomachea*, 1098a 22)이라고 규정할 때도, 그것이 반드시 도덕적으로 탁월한 활동을 의미한다고 볼 수 없다.

에피쿠로스(Epicurus)가 “쾌락(hedone)은 행복한 삶의 시작이요 끝인바, 그것은 우리가 알다시피 우리의 첫째의, 본유적인 ‘좋은 것’(to agathon)으로, 모든 선택과 회피의 출발점이다”(*Diogenes Laertius*, X, 128-9)고 말했을 때도, ‘좋은 것’이 인간의 도덕적 선만을 뜻하는 것

5) 김남두·강상진 외, 『아리스토텔레스 <니코마코스 윤리학>』, 서울대학교 철학사상연구소, 2004, 59면.

은 아니다. 왜냐하면, 그것은 “자연의” 궁극목적이기도 해서, 모든 “생명체는 태어나면서부터” “자연[천성]적으로” 고통에서는 도망치고, 쾌락은 좇기 때문이다(*Diogenes Laertius*, X, 137).

스토아(Stoa)학도가 덕(virtus: 남자다움)과 의무(officium)를 문제 삼으면서, ‘인간에게 어떤 상태가 가장 좋은 것이냐’를 묻고, ‘부동심’(apatheia)이라 대답했을 때도 ‘ 좋음’이 반드시 도덕적 선을 뜻한다고 볼 수는 없다.

세네카(Seneca)에서 ‘좋은 사람[남자]’(vir bonus)이란 “완전한, 독립적인, 어떠한 폭력도 어떠한 필요도 그를 나쁘게 만들 수 없는 사람”(Ad *Lucilium Epistulae morales*, 34, 3)이다. 그런 사람은 “언제나 흔들림이 없고, 굴복하지 않으며, 모든 언행이 일치하고 부합하며, 수미일관한다. 그의 영혼은 흠이 없고, 그의 행동은 상충함이 없다.”(*Epistulae*, 34, 4) 그런 사람은 어떤 정감에도, 그러니까 ‘좋은’ 정감에도 영향 받지 않으며, 오로지 양심만이 척도가 되는(*Epistulae*, 81, 20 참조) 의무를 다하는 것만을 유일한 목표로 갖는다.

아우구스티누스가 신을 “최고의, 최고로 완전한 분할되지 않는 선”(De *trinitate*, 8, 3, 4)이라고 규정했을 때의 ‘선’(bonum) 역시 차라리 플라톤적 의미에서의 ‘좋은 것’에 가깝다. 그것은 모든 개별적인 좋은 것의 기초에 있어서 그것들을 가능하게 하고 창조하는 것이다(De *civitate Dei*, 12, 1 참조). 모든 피조물은 신에 의해 창조된 것인 한에서 모두 좋은 것이기는 하지만, 그러나 그 좋음에는 정도의 차이가 있어서, 그것이 존재자의 위계를 이룬다(De *vera religione*, 18, 35 참조).

근대에 이르러서 예컨대 홉스(Th. Hobbes)가 “행위들의 좋음은 그것들이 평화로 이끄는 데 있고, 나쁨은 불화로 이끄는 데에 있다”(De *cive* c. 3, 31. 32)고 말했을 때도 ‘ 좋음’과 ‘나쁨’이 꼭 도덕적 선악을 의미하지 않았다. 국가 내에서 평화는 법률에 의해 보장될 수 있다고 생각한 그가, “좋은 행위와 나쁜 행위의 척도는 국법”(Liathan, 29, 6)이라고 보고 있는 한에서 말이다.

스피노자(B. Spinoza)가 “좋은”(bonum)이란 “우리에게 유용하다(utile)고 우리가 확실히 알고 있는 것”(Ethica, IV, Def. 1)이고, “나쁨”(malum)이란 “우리가 어떤 좋은 것을 소유하는 데 방해가 된다고 우리가 확실히 알고 있는 것”(Ethica, IV, Def. 2)이라고 규정했을 때도 ‘좋은’과 ‘나쁨’이 반드시 선·악을 의미하지는 않는다. ‘덕’(virtus)이라는 것도 ‘능력’(potentia) 내지 역량과 똑 같은 것으로 일반적으로 “인간이 자기의 본성의 법칙에 의해서만 이해할 수 있는 어떤 일을 하는 힘(potestas)”(Ethica, IV, Def. 8)을 뜻한다. 이에 따라 “정신의 최고로 좋음(summum bonum)은 신에 대한 인식이고, 정신의 최고의 덕(summa virtus)은 신을 인식하는 것이다”(Ethica, IV, Prop. 28)고 말할 때의 ‘최고로 좋음’도 반드시 도덕적 최고선을 의미하지는 않는다.

그래서 사람들이 스피노자를 해석하는 곳에서 ‘선’과 ‘좋은’이 혼란스럽게 등장하는 것도 자연스런 일이다.

‘선(good)’과 ‘악(bad)’, ‘옳음(right)’과 ‘그름(wrong)’, ‘당위(ought)’ 등과 같은 윤리적 용어의 의미가 무엇인가? “[...] 우리는 ‘좋다(good)’와 ‘나쁘다(bad)’, ‘더 좋다(better)’와 ‘더 나쁘다(worse)’라는 말의 의미를 어떻게 이해해야 할 것인가? 스피노자의 견해는 다음과 같아 보인다. 우리가 어떤 종류의 존재들을 볼 때, 거기에는 그 구성원들에게 공통적이고 특징적인 어떤 능력과 활동들이 있다. 주어져 있는 어떤 종(種) 가운데 어느 한 개체가 다른 개체보다 ‘더 좋다’는 말은, 단지 그것이 그 종의 특징적인 능력을 더 많이 가지고 있고, 또 그 종의 특징적인 기능을 더 효과적으로 수행한다는 것을 의미한다. 기본적인 윤리적 판단은 ‘A가 같은 종에 속하는 B보다 그 종의 특징적인 기능을 더 효과적으로 수행한다’는 형식으로 되어 있고, 이것이 바로 ‘A가 B보다 더 좋다’는 말의 의미이다. 그러나 윤리적 판단들을 이러한 비교급 형식으로 표현하는 것이 언제나 편리한 것은 아니다. 흔히 ‘A는 아주 좋은 사람이다’ 또는 ‘B는 상당히 나쁜 사람이다’와 같은 형식으로 말하는 편이 더욱 편리하다. 우리는 어떤 종의 구성원들을, 그들이 그 종의 기능을 얼마나 효과적으로 수행하느냐에 따라 서열을 매긴다. 그 서열은 이론상으로는 실재상으로 최고와 최저, 상한선과 하한선의 제한이 없다. 따라서 ‘완전히 선한’ 사람이라

는 개념이나 ‘완전히 악한’ 사람이라는 개념은 의미가 없다. 그러나 우리는 그 종의 평균적인 또는 전형적인 구성원이라는 개념을 [...] 가질 수 있다. 그래서 어떤 종의 한 구성원은, 만약 그가 평균적인 구성원보다 그 특징적인 기능을 현저하게 효과적으로 수행한다면 ‘좋다’고 불릴 것이고, 만약 그가 평균적인 구성원보다 그 특징적인 기능을 명백히 덜 효과적으로 수행한다면 ‘나쁘다’고 불릴 것이다. 그러므로 ‘좋다’와 ‘나쁘다’는 개념은 두 가지 의미로 상대적인 것이다. 첫째로, 그 개념들은 ‘평균보다 좋거나 또는 나쁜 것’을 의미한다. 그리고 둘째로, 그 평균은 어떤 특정한 종의 평균이며, ‘더 좋다’든가 ‘더 나쁘다’는 말은 이 종의 특징적 기능이 수행되는 상대적 효능에 관계되는 것이다. 그럼에도 여전히 ‘선(좋다)’은 긍정적인 의미를 갖는 반면 ‘악(나쁘다)’은 ‘맹목적’ 혹은 ‘근시안적’과 같은 부정과 결핍의 의미를 갖는다.”(C.D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*[1930], 박찬구 역, 『윤리학의 다섯 가지 유형』, 철학과현실사, 2000, 62·64-5면)

인간이라는 종(種)의 특징적 능력을 ‘도덕성’으로 본다면, 스피노자의 문맥에서 ‘좋음’을 ‘선’과 동일시할 수 없는 것은 아니겠으나, 반드시 그렇게 보는 것이 아니라면, 분명 여기서 ‘좋음’과 ‘선’은 매우 혼동되어 사용되고 있다 해야 할 것이다.

감정적 쾌에서 도덕의 원천을 찾는 사람들은 ‘선’의 개념을 더욱 더 왜곡시키고 있다.

“도덕성”은 “판단된다기보다는 느껴지는 것”(Hume, *Treatise*, III, 1, 2: p. 470)이라고 파악하여 도덕 감정에서 도덕의 뿌리를 발견한 흄(D. Hume)은 “그것에 의해 도덕적 선이나 사악(moral good or evil)이 알려지는 인상은 특수한 고통이나 쾌락 외의 아무것도 아니다”(Treatise, p. 471)고 말한다.

도덕적 선이 기초적으로는 쾌락의 감정이라면, 쾌락을 주는 것은 무엇보다도 유용성(utility)인 만큼⁶⁾이니, 도덕적 선은 유익함을 내용으로 가질 것은 정한 이치이다. 그래서 이른바 공리주의자들은 도덕적 선과 옳음과 유익함 또는 공리성(utility)과 행복 및 쾌락을 내용상

6) D. Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Sect. V, Part 1 참조.

같은 것이라고 주장하기에 이른다. 그리고 이 주장이 받아들여지는 경우 ‘윤리’ 문제는 ‘손익’의 문제에 다름 아니다.

자연은 인류를 고통(pain)과 쾌락(pleasure)이라는 두 주권자의 지배 아래에 두어 왔다. 우리가 무엇을 해야만 하는가를 지시하고, 우리가 무엇을 할 것인가를 결정하는 것은 오로지 고통과 쾌락일 뿐이다. 한편으로는 옳고(right) 그름(wrong)의 기준이, 다른 한편으로는 원인과 결과의 연쇄가 이 왕좌에 결부되어 있다. 고통과 쾌락은 우리가 하는 모든 일, 우리가 말하는 모든 일, 우리가 생각하는 모든 일에 있어서 우리를 지배하고 있다. 우리가 이와 같은 종속을 떨쳐버리려고 제 아무리 애써 봐도, 그것은 이와 같은 종속을 증명하고 확인하는 데 도움이 될 뿐일 것이다. 어떤 사람은 말로는 이와 같은 제국을 내던져버린 체하지만, 실제로는 그는 이 제국에 여전히 종속되어 있다.功利성의 원리(principle of utility)는 이와 같은 종속을 승인한다(J. Bentham, *Principles of Morals and Legislation*, Ch. I, I).

功利성의 원리란 그 이익(interest)이 문제되어 있는 사람들의 행복을 증대시키는 것처럼 보이거나, 또는 감소시키는 것처럼 보이는가 하는 경향에 따라서, 혹은 똑같은 얘기를 바꿔 표현하면, 행복을 촉진하는 것처럼 보이거나, 또는 행복에 반하는 것처럼 보이는가에 따라서 모든 행위를 시인하거나 부인하는 원리를 의미한다(Bentham, *Principles*, I, II).

功利성 또는 최대행복의 원리를 도덕의 기초로 받아들이는 신조는 행위들은 행복을 증진시키는 정도에 비례하여 옳으며, 행복의 반대를 산출하는 정도에 비례하여 그르다고 주장한다. 행복이란 쾌락을, 그리고 고통의 부재를 의미하는 것이며, 불행이란 고통을, 그리고 쾌락의 결여를 의미한다(J.S. Mill, *Utilitarianism*, ch. 2, p. 77).

功利성이란 어떤 대상의 성질로서, 이에 의해서 그 대상이, 그의 이익이 고려되는 당사자에게 유익(benefit), 유리(advantage), 쾌락, 선(good) 또는 행복을—이것들은 현재의 경우 모두 동일한 것이 되는데

7) J.S. Mill, *Utilitarianism* (1861), 수록: *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government*, ed. by G. Williams, J.M. Dent, London 1993, p. 7.

— 낳으며, 또는 —이 역시 동일한 것인데— 해악(mischief), 고통, 사악(evil) 또는 불행이 일어나는 것을 방지하는 경향을 갖는 것을 의미한다. 여기에서 말하는 행복이란 당사자가 공동체 전체인 경우에는 공동체의 행복인 것이며, 특정 개인인 경우에는 그 개인의 행복을 말한다(Bentham, *Principles*, I, III).

한편에서는 모든 쾌락을 다른 편에서는 모든 고통을 합산한다. 대조해 보아 만약 그 차량(差量)이 쾌락 쪽이 많으면, 그 개인의 이익의 관점에서 그 행위에 전체로 좋은[선한, good] 경향을 줄 것이며, 그 차량이 고통 쪽이 많으면, 그것은 전체로 나쁜[악한, bad] 경향을 줄 것이다.

그 이익에 관련돼 있는 것으로 보이는 사람들의 수효를 계산하여 각자에 대하여 위의 과정을 반복한다. 그 행위가 전체로 좋은 경향인 각 개인에 대하여, 그 행위가 갖는 좋은 경향의 정도를 나타내는 수효를 합산한다. 그 행위가 전체로 좋은 경향인 각 개인에 대하여 이를 반복한다. 또 그 행위가 전체로 나쁜 경향인 각 개인에 대하여 동일한 방법을 다시금 반복한다. 그리고 대조해봐 만약 그 차량이 쾌락 쪽이 많으면, 그 행위는 관련된 개인들의 전체 내지는 공동체에 대하여 일반적으로 좋은 경향을 가지며, 고통 쪽이 많으면 그 행위는 같은 공동체에 대하여 일반적으로 나쁜 경향을 가질 것이다(Bentham, *Principles*, IV, V, 5-6).

동일한 과정이, 어떠한 형태로 나타나든 어떠한 명칭으로 구별되든, 모든 쾌락과 고통에 동일하게 적용된다. 쾌락에 관해서는 그것이 선[좋음] — 이것은 적절하게 말해 쾌락의 원인 내지 도구이다 — 또는 이윤(profit) — 이것은 먼 장래의 쾌락이거나 혹은 먼 장래의 쾌락의 원인 내지 도구이다 — 또는 편리(convenience) 또는 유리, 유익, 이득[보수, emolument], 행복 등등 무엇이라고 불리든, 또 고통에 관해서는 그것이 사악 — 이것은 선에 대응한다 — 또는 해악 또는 불편(inconvenience) 또는 불리 또는 손해[손실, loss] 또는 불행(unhappiness) 등등이라고 불리든 동일한 과정이 적용되는 것이다(Bentham, *Principles*, IV, VII).

서양어 ‘아가톤’(to agaton)이나 ‘보눔’(bonum) 또는 ‘굳’(good, Gute)을 문맥에 따라 한국어 ‘선’ 또는 ‘좋음’으로 번역하는 것은 불가피한 일이고, 그때마다 뜻의 일부를 잃게 되는 것도 자연 언어의

성격상 어쩔 수 없는 일이며, 서양의 윤리학자들이, 또는 이런 말을 사용하는 서양에서 대개의 사람들이 윤리를 얘기하면서 ‘ 좋음’ 일반을 주제로 삼는 것은 그들의 언어생활에서는 당연한 일이라 하겠다. 그러나 한국어로는 ‘ 좋음’과 ‘ 선’이 충분히 잘 구별되고, 윤리 문제는 선이라는 가치의 문제인 만큼, 한국어로 윤리를 논할 때는 의당 ‘ 선’만을 문제 삼아야 한다. 그렇게 되면 — 공익이든 사익이든 — 이익이나 유용성을 인간 심성이 추구하는 기본적 가치로 치부하는 공리주의 같은 것이 하나의 윤리 이론으로 등장하는 일은 없을 것이다. 공리주의 같은 것은 사람들의 이해관계를 이해하고 조정하는 사회 이론이나 이익의 총화의 극대화를 정당화하는 경제 이론은 될 수 있을지 모르나, 윤리 이론이라기에는 그 주안점이 너무나 다르다.

III. 도덕 이론은 행복론이 아님

도덕 이론은 사람들 사이의 이해 다툼을 조정하는 이론도 아니고, 행복이나 쾌락에 대한 이론이 아니라, 사람들의 인격적 가치에 대한 이론이다.

쾌 또는 불쾌 — 이것은 언제나 단지 경험적으로 인식되며, 모든 이성적 존재자에게 같은 방식으로 타당할 수는 없는 것인데 — 라는 수용성의 주관적인 조건에만 근거하는 원리는 그러한 수용성을 지닌 주관에게 있어서는 충분히 준칙으로 쓰일 수 있겠지만, 그러나 그 자신만으로는(이 원리에는 선험적으로 인식되어야 할 객관적 필연성이 결여되어 있으므로) 법칙으로 쓰일 수가 없기 때문에, 그러한 원리는 결코 실천 법칙을 제공할 수가 없다(Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*[*KpV*]: AAV, 21f.).

쾌는 주관이 대상의 현실에서 기대하는 쾌적감이 욕구 능력을 규정하는 한에서만 실천적이다. 그런데 이성적 존재자의 자기의 전 현존에 부단히 수반하는 쾌적한 삶에 대한 의식이 행복이다. 그리고 이것을 자의의 최고 규정 근거로 삼는 원리는 자기사랑의 원리다. 그러므

로 자의의 규정 근거를 어떤 대상의 현실로부터 느끼는 쾌 또는 불쾌에다 두는 모든 질료적 원리들은, 그것들 모두가 자기사랑 또는 자기행복의 원리에 속한다는 점에서 전적으로 매 한 가지 종류의 것이다(*KpV*: AAV, 22f.).

행복함은 이성적이면서 유한한 모든 존재자가 필연적으로 구하는 바이며, 그러므로 그런 존재자의 욕구 능력을 불가피하게 규정하는 근거이다. 왜냐하면, 자기의 전 현존에 만족하는 것은 [저런 유한한 존재자가] 원래 가지고 있는 바가 아니며, 독자적 자기 충족 의식을 전제로 하는 지복[至福]이 아니다, 그의 유한한 자연본성 자체로 인해 그에게 짐 지워진 문제이다. 유한한 존재자는 무엇인가를 필요로 하는 존재이니 말이다. 이 필요는 그의 욕구 능력의 질료에 관계한다. 다시 말해, 주관적으로 기초에 놓여있는 쾌 또는 불쾌의 감정과 관계 맺고 있는 어떤 것에 관계하며, 그럼으로써 유한한 존재자가 자신의 상태에 만족하기 위해서 필요로 하는 것이 규정된다. 그러나, 바로 그 질료적 규정 근거는 주관에 의해 오로지 경험적으로만 인식될 수 있는 것이기 때문에 이 과제를 법칙으로 보는 것은 불가능하다. 법칙이란 객관적인 것으로서 모든 경우에 모든 이성적 존재자에 대해서 의지의 동일한 규정 근거를 가져야 하는 것일 것이기 때문이다. 왜냐하면, 행복 개념이 객관들의 욕구 능력에 대한 실천적 관계의 기초에 두루 놓여있다 해도, 그것은 단지 주관적 규정 근거들의 일반 명칭에 불과하며, 아무것도 종적으로 특수하게 규정하는 바가 없기 때문이다. 그럼에도 실천적 과제에서는 종적으로 특수하게 규정하는 것만이 문제가 되는 것이고, 그러한 규정 없이는 그런 과제는 전혀 해결될 수가 없다. 요컨대, 각자가 그의 행복을 어디에 두어야 할 것인가는 각자의 쾌와 불쾌에 대한 특수한 감정에 달려있으며, 동일한 주관에 있어서도 이 감정의 변화에 따른 필요의 상이함에 달려있다. (자연 법칙으로서) 주관적으로 필연적인 한 법칙은 이처럼 객관적으로는 아주 매우 우연적인 실천적 원리이다. 이것은 서로 다른 주관들에 있어서 아주 서로 다를 수 있고, 다를 수밖에 없으며, 그러니까 결코 어떤 법칙을 제공할 수 있는 것이 아니다(*KpV*: AAV, 25).

선한 것의 경험을 통해 선의 개념과 윤리 규범이 생기는 것이 아니라, 선의 개념은 “도덕 법칙에 따라서 그리고 도덕 법칙에 의해서”(*KpV*: V, 63) 있는 것이다. 그러니까 도덕 법칙이 선행하는 곳에서만 ‘선’의 개념이 생긴다.

실천 이성의 유일한 객관들은 그러므로 선·악의 객관들뿐이다. 왜냐하면, 전자는 욕구 능력의 필연적 대상을 뜻하고, 후자는 혐오 능력의 필연적 대상을 뜻하되, 양자 모두 이성의 원리에 따르는 것이기 때문이다.

만약 선이라는 개념이 선행하는 실천 법칙에서 도출되는 것이 아니라, 오히려 이 법칙의 기초가 되어야만 한다면, 선 개념은 단지, 그것의 실존이 쾌[락]을 약속하고, 그렇게 해서 그 쾌[락]을 낳기 위해 주관의 원인성, 다시 말해 욕구 능력을 규정하는 그런 어떤 것의 개념일 수 있을 뿐이다. 무릇, 어떤 표상이 쾌를 수반하고, 반면에 어떤 표상이 불쾌를 수반하는가를 선행적으로 통찰하는 것은 불가능하므로, 무엇이 직접적으로 선하나 악하냐를 결정하는 일은 단적으로 경험에 의존하겠다. 그것과 관계 맺음으로써만 이 경험이 이루어질 수 있는 주관의 속성은 내감에 속하는 수용성인 쾌·불쾌의 감정이다. 그래서 직접적으로 선한 것의 개념은 오로지 즐거움의 감각이 직접적으로 결합되어 있는 것과만 관계할 터고, 절대적으로·악한 것의 개념은 직접적으로 고통을 불러일으키는 것과만 관계 맺을 수밖에 없을 터이다. 그러나 이런 일은 이미, 유쾌한 것과 선한 것을, 불유쾌한 것과 악한 것을 구별하는 언어 사용에 어긋나며, 선과 악이 항상 이성에 의해, 그러니까 보편적으로 알려지는 개념들에 의해, —개별적인 주관들과 이 주관들의 감수성에 국한되어 있는 순전한 감각에 의해서가 아니라—, 판정될 것을 요구하는바, 그럼에도 그 자체로는 어떠한 객관 표상과도 선행적으로 쾌 혹은 불쾌가 직접 결합될 수 없기 때문에, 쾌의 감정을 그의 실천적 판정의 기초에 두지 않을 수 없다고 믿을 터인 철학자는 유쾌한 것을 위한 수단인 것은 선하다고, 그리고 불유쾌함이나 고통의 원인인 것은 악이라고 일컬을 것이다(KpV: AAV, 58).

무릇 행복론과 윤리론을 구별함은, 곧 전자에서는 경험적 원리들이 전체 토대를 이루는 반면에, 후자에서는 그런 것이 조금도 섞여 있지 않음을 구별함은 순수 실천 이성 분석학의 첫째의, 그것에 부과된 가장 중요한 과업이다(KpV: AAV, 92).

그러나 행복의 원리와 윤리를 이렇게 구별하는 것이 그렇다고 곧 양자를 대립시키는 일은 아니다. 순수 실천 이성은 행복에 대한 요구를 포기하고자 하는 것이 아니라, 단지 의무가 문제가 될 때는 그런 것을 전혀 고려치 않으려 하는 것이다. 오히려 어떤 점에서 볼 때는 자기의 행복을 배려하는 것은 의무일 수도 있다. 어떤 면에서 행복—속련성·건강·부유함이 이것에 속하는데—은 의무를 완수하기 위한

수단을 포함하고, 어떤 면에서 행복의 결여(예컨대, 가난)는 의무를 벗어나게 하는 유혹을 함유하고 있으니 말이다. 다만 자기 행복만을 촉진하는 일은 직접적으로는 결코 의무일 수가 없고, 더구나 모든 의무의 원리일 수는 없다(*KpV*: AAV, 93).

IV. 윤리학은 자연학이 아님

윤리는 다름 아닌 인간의 삶의 질서(*ordo vivendi*)이고, 윤리학은 “인간적인 것에 관한 철학”(he *peri ta anthropeia philosophia*)⁸⁾이다.

윤리적 규범이라는 것이 물리적 법칙의 테두리 안에 있는 인간의 자연적 성향에 토대를 둔 것이라면, 이른바 윤리학이라는 것도 물리학[자연학]의 한 분야라 해야 할 것이다. 사실 그렇게 생각하는 사람들이 적지 않다. 현대의 대다수 물리주의자들은 말할 것도 없고, 인간에게서 단지 물체가 아니라 ‘정신’을 본 근대인 데카르트조차도 도덕은 의학, 역학과 더불어 형이상학을 뿌리로 하는 물리학[자연학]이라는 줄기에서 나온 가지들 가운데 하나로 보았다.⁹⁾ 그러나 물리학이 사실과학을 뜻하는 한에서, 이런 견해는 분명 잘못된 것이다.

물리학이 “자연의 법칙들”을 대상으로 삼는다면, 윤리학은 “자유의 법칙들”을 다룬다.¹⁰⁾ 자유의 법칙이란 자연적 인과 연관을 끊고 스스로 행위를 시작할 수 있는 인간의 힘, 곧 자유 의지의 행위 규칙, 다시 말해 자율(自律)을 말한다. 만약 인간의 행위가 순전히 심리적 성향이나 사회적 자연적 사실 관계 속에서 일어나기만 한다면, 사회 규범에 대한 심리학이나 사회학 또는 물리학은 있을지 몰라도 더 이상 윤리학은 없다. 윤리학을 사실의 학이 아닌 ‘당위의 학’으로 이해하

8) Aristotels, *Ethica Nicomachea*, 1181b 15.

9) R. Descartes, *Principes de la philosophie*, Oeuvres[Adam & Tannery] IX-2, 14 참조.

10) I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AAIV, 387 참조.

는 한에서 말이다. 어떠한 경험적 사실[Sein]로부터도 당위[Sollen]는 도출되지 않는다. 그러하니 ‘당위’는 인간의 선험적 이념에서 근거를 찾을 수밖에 없다.

만약에 옳음, 당위, 선 등과 같은 용어가 [윤리학에] 고유한 것이라면, 나는 그것들에 관한 개념은 경험적이 아니라 선험적인 것이 거의 틀림없다고 생각한다(Broad, 『윤리학의 다섯 가지 유형』, 340면).

참고문헌

『論語』

『孟子』

『荀子』

김남두·강상진 외, 『아리스토텔레스 <니코마코스 윤리학>』, 서울대학교 철학사상연구소, 2004.

김태길, 『倫理學』(수정증보판), 박영사, 1968.

백종현, 『현대 한국사회의 철학적 문제: 윤리 개념의 형성』, 철학과현실사, 2003.

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*.

Augustinus, *De civitate Dei*.

_____, *De trinitate*.

_____, *De vera religione*.

Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789/1823), Prometheus Books, New York 1988.

Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory* (1930), 박찬구 역, 『윤리학의 다섯 가지 유형』, 철학과현실사, 2000

Cicero, *De officiis*.

_____, *De fato*.

Descartes, R., *Principes de la philosophie, in: Ouvres de Descartes*, IX-2, ed. P. Tannery/Ch. Adam, Paris 1905.

Diogenes Laertius, *X: Epikouros*.

Hobbes, Th, *De cive/On the Citizen*, ed. by R. Tuck/M. Silverthorne, Cambridge 1998.

_____, *Liviathan*, ed. by E. Curley, Indianapolis/Cambridge 1994.

Hume, D., *A Treatise of Human Nature* (1739/40), ed. by L. A.

- Selby-Bigge, Oxford 1978.
- _____, An Enquiry concerning the Principles of Morals, in: *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford 1975.
- Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), 백종현 역, 『실천 이성비판』, 아카넷, 2002.
- Mill, J. S., *Utilitarianism* (1861), *On Liberty, Considerations on Representative Government*, ed. by G. Williams, J. M. Dent, London 1993.
- Price, R., *A Review of the Principal Questions in Morals*, London 1758.
- Ross, W. D., *The Right and the Good*, ed. by Ph. Stratton-Lake, Oxford 2002.
- Seneca, *Ad Lucilium Epistulae morales*.
- Spinoza, B. de, *Ethica & Tractatus de Intellectus Emendatione*, Lateinisch-deutsche Parallelausg. hrsg. v. K. Blumenstock, in : Werke Bd. II, Darmstadt 1980.
- Platon, *Politeia*.

ABSTRACT

Main Themes in Ethical Discourses

Paek, Chong-Hyon

These days many moral philosophers occasionally transform the matter of moral goodness and badness into a matter of advantages and disadvantages or into a matter of likes and dislikes. Yet, while their goodness is based on ‘goodness in general’ and not on ‘moral goodness’ relating to the theme of their ethical discourses. However, ‘moral goodness’ is substantially different from ‘goodness in general’. In the Korean language, the two are conceptually distinguished. *Seon* (선) or *chakham* (착함) means ‘moral goodness’ and *joem* (좋은) means ‘goodness in general’. The topic and subject of ethics is in regards to only the meaning of the ‘morally good or bad’.

Greek ‘to agaton’, Latin ‘bonum’, German ‘das Gute’, English ‘goodness’, has a wider realm of meaning than that of ‘moral goodness’. This notwithstanding, many western philosophers deal frequently with goodness in general in ethical studies. In such habitual practice some regard utilitarianism as one of ethical theories, because utility is without any further judgements on goodness. Consequently, utilitarianism can fundamentally be a theory of social science or economics, but not at all an ethical theory.

Keywords: Ethics, Moral Goodness, Goodness in General