



다산의 윤리사상에 대한 윤리학적 고찰

성 순 철
한국학중앙연구원
한국학대학원

국문 요약

본 논문은 다산의 윤리사상을 윤리학이라면 다룰 수밖에 없는 논점에서 분석하고, 평가하며, 그 부족한 점을 보완하였다.

그 논점은 다음 네 가지다. 첫째, 도덕이 성립하기 위해서는 인간에게 선의 인식 능력과 선의 선택 능력이 구비되어 있어야 한다. 인간은 이런 능력을 갖추었는가? 둘째, 도덕이 행위 규범으로 작용하기 위해서는 이기적이지 않고 보편적이어야 한다. 제시된 도덕은 도덕이 되기 위한 본질적 요건을 갖추었는가? 셋째, 어떤 행동이 도덕적이기 위해서는 행위의 도덕적 가치인 도덕성이 필요하다. 도덕성으로 무엇을 제시하고 있고, 또 그것이 타당한 이유는 무엇인가? 넷째, 도덕이란 ‘해야 하는’ 당위적 언명(言明)이다. 도덕적 의무는 어떻게 성립하는가? 또 그것을 이행해야 하는 이유는 무엇인가?

연구 결과를 정리하면 다음과 같다. 우선, 첫째 논점과 관련하여 다산은 선의 인식능력으로 ‘영명지심(靈明之心)’을, 선의 선택 능력으로 ‘권형(權衡)’을 제시하고 있다. ‘영명지심’은 영명성을 바탕으로 타자와 감응하고, 또 영명성을 발휘하여 자신을 객관화시킴으로써 시비를 분별하게 한다. 또 ‘권형’은 선행과 악행을 스스로 선택할 수 있는 자주권을 가지고 있어 선의 선택을 가능하게 한다. 전자는 ‘이성’에, 후자는 ‘자유의지’에 각각 비견할 수 있는 것이다.

둘째 논점과 관련하여 다산이 제시한 도덕은 ‘덕’이다. 다산의 덕은 본성의 발현, 특정한 행위의 성향, 지속성이란 특징을 가진다. 이런 덕의 개념은 프랑케나(William K. Frankena)가 제시한 덕의 개념과 상통하는 것이다. 다산의 덕은 도덕의 본질적 요건을 갖추었을까? 다산은 덕을 총칭하여 ‘인(仁)’이라 불렀는데 그 인은 호혜성을 특징으로 하기에 이기적이지 않

다. 또 다산은 효제충신(孝弟忠信)을 달도(達道)라고 하여 인이 보편적임을 주장하였다. 그러나 그 이유는 제시하지 않았다. 그 보편적 이유를 찾는다면, 인이란 인간관계에서의 사랑을 뜻하는데 이것이 인간관계에서의 적절한 처신임을 부정하는 사회는 없을 것이라는 점을 들 수 있을 것이다.

셋째 논점과 관련하여 다산이 제시한 도덕성이란 ‘솔성(率性)’이다. ‘솔성’이란 성에 따라 행위하는 것이다. 다산은 “성(性)과 행(行) 때문에 덕이라는 명칭이 생겼다.”라고 하였다. 다산의 도덕성은 도덕성의 근원을 동기, 의무, 행위에 두고 있다는 점에서 동기주의, 의무주의, 행위주의의 특징을 갖는다. 한편, 다산은 도덕성을 정당화하기 위해 ‘자신에 근본한 논증’과 ‘서민에게 징험한 논증’을 전개하고 있는데, 그의 논증은 순환논증의 오류를 범하고 있다. 그러나 그의 성(性)이라는 용어는 이미 종차(種差)로서 도의를 함유하고 있기 때문에 그 자체로 선하다. 그래서 비록 논증에 오류가 발견되었다 하더라도 솔성이 도덕성이 되는데 문제될 것은 없다.

넷째 논점과 관련하여 다산에게 도덕적 의무는 도덕적 완전자인 상제가 도덕적 불완전자인 인간에 명령을 내리고, 인간이 상제를 섬김의 대상으로 간주함으로써 성립한다. 도덕적 의무를 이행해야 하는 이유는 상제의 빠짐없는 감시와 어김없는 상벌 때문이다. 그러나 논리적으로 따질 때 타율적인 경우와 주관적으로 목적을 설정하는 경우에 의무의 이행은 기대하기 힘들 수도 있다. 그렇지만 전자는 다산의 도덕적 행위가 자기로부터 말미암는 것이라는 점에 의해, 후자는 행위자의 행위 동기가 객관적 목적일 수밖에 없다는 점에 의해 해소될 수 있다. 한계도 있다. 다산은 본 문제를 신학적으로 해결하였다. 이 때문에 상제의 도덕적 권위를 수용하지 않는 자들에게 도덕적 의무 이행을 기대하기 어려울 수밖에 없다.

머리말

다산은 주자의 공리공론적, 현실도피적 윤리학을 배척하고 실천적 윤리학을 정립하였다. 주자가 설정한 이상적 인간이 일상생활에서 벗어나 깊은 산중에 은거하여 미발(未發)시에는 본성(本性)을 존양하고 이발(已發)시에는 마음속의 사욕을 살펴 제거하며((存養省察)), 독서를 통해 사물의 이치를 궁구하는(格物致知) 인간이라면, 다산이 설정한 이상적 인간은 일상생활 속에서 상제가 임재(臨齋)함을 알고 항상 계신공구(戒愼恐懼)하며 성(性)에 따라 서(恕)를 실천하는 인간이었다.

다산이 제시한 이상적 인간은 당대 새로운 인간상이었다. 주자가 제시한 인간상이 엄연히 있는데도 다산이 새로운 인간상을 제시한 이유는 무엇일까? 당대의 고질적인 비윤리적 상황을 주자학이 타개하기는 커녕 오히려 더 악화시킬 것이라고 생각했기 때문이다. 이렇듯 새로운 윤리사상은 직면한 시대의 사회적 상황을 외면할 수 없다.

오늘날의 시대를 규정짓는 대표적인 말이 세계화이다. 각 국가는 국경의 장벽을 낮추며 정치·경제·사회의 다양한 측면에서 타국과 접촉을 확대하고 있다. 그런 와중에 문화 간 소통도 활발하게 이루어져 문화 간 격차를 축소시킬 보편적인 문화가 서서히 태동하고 있다. 이러한 때 각국의 학자들이 자신의 문화를 타국의 학자와 시민들이 이해할 수 있도록 객관적으로 재구성하여 보편 문화 형성에 적극 참여할 필요가 있음은 물론이다. 본 논문은 세계화 시대를 맞이하여 다산의 윤리사상을 객관적으로 재구성하기 위한 일환으로 마련된 것이다.

본 논문에서 다산의 윤리사상은 윤리학이 함유하고 있는 네 가지 중차대한 논점에 의해 분석되고 평가되며, 부족한 점은 필자에 의해 보완될 것이다. 첫째, 도덕의 성립에 관한 문제이다. 도덕적 행위를 위해서는 도덕적 선에 대한 인식과 그 선택이 가능해야 한다. 다산이 언급한 선을 인식하고 선택하는 능력은 무엇인가? 그리고 그것들은 적절한 의미를 담고 있는가? 둘째, 도덕의 본질에 대한 물음이다. 도덕이란 비이기적이고, 보편적이어야 한다. 다산이 제시한 도덕은 무엇인가? 그리고 그 도덕은 도덕의 본질적 요건에 부합되는가? 셋째, 도덕성의 정당화와 관련된 물음이다. 어떤 행동이 도덕적이기 위해서는 도덕성이 필요하다. 도덕성은 행위의 도덕적 가치를 뜻한다. 다산이 제시한 도덕성은 무엇인가? 그것은 어떻게 정당화 되고 있는가? 그리고 그 정당화 근거는 타당한가? 넷째, 도덕적 의무 이행에 대한 물음이다. 도덕이란 해야 하는 당위이다. 그래서 비록 자신에게 불이익이 수반된다 하더라도 그것은 해야 하는 것이다. 다산에게 도덕적 의무는 성립하는가? 도덕적 의무의 이행을 위해 어떤 이유를 제시하고 있는가? 또 그 정당화 근거는 타당한가?

1. 도덕의 성립에 대한 윤리학적 고찰

1. 문제의 인식

인간이 도덕에 따라 행위하려면 누구나 선¹⁾이 무엇인지 인식하고 그것을 선택할 수 있어

야 한다. 인간에게 선을 인식하고 선택하는 능력이 없다면 도덕은 성립할 수 없다. 서양에서 그 인식 능력을 이성이라고 하고, 그 선택 능력을 자유 의지라고 하였다.

다산은 도덕의 성립과 관련된 이 문제를 어떻게 해결하였을까? 다산이 윤리 사상 가운데서 선의 인식 능력에 해당하는 것과 선의 선택 능력에 해당하는 것을 찾아보고, 과연 그것들은 적절한 의미를 가지고 있는 지 평가해보자.

2. 도덕의 성립

(1) 선의 인식

1) 영명지심(靈明之心)

다산이 생각하는 하늘은 영(靈)을 가지고 있어 만물을 주재할 수 있다. 영이란 사유의 주체이다. “천하에 영이 없는 물건은 주재자가 될 수 없다. 그러므로 한 집안의 어른이 혼매하고 지혜롭지 못하면 집안의 만사가 다스려지지 않는다.”²⁾

상제는 영을 모든 인간에게 똑같이 마음에 부여하였다. 그래서 인간이라면 누구나 영명지심(靈明之心)을 가지게 되었다. 영명지심은 마음이 영명성을 가지고 있음을 가리킨다. “인간은 그렇지 아니하여 천하 만백성이 각기 배태(胚胎)한 그 처음에 이 영명스러운 마음을 부여받아 만류를 초월해서 만물을 향유하고 있다.”³⁾

영명지심은 어떤 능력을 가졌을까? 다산과 희(熹)의 대화를 들어보자.

희⁴⁾ : “마음이란 어떤 것인가?”

다산 : “유형의 마음은 우리의 심장이고, 무형의 마음은 우리의 본체이니 이른바 허령불매라고 말하는 것이다.”

- 1) “여기서 선이란 사람들이 보편 인간의 세 가닥의 마음씀의 방식으로 지·정·의를 말하면서 그에 대응하는 최고의 가치를 진·선·미로 말할 때의 그 선을 지칭한다. 진리가 인식의 참 가치라면, 선은 실천 행위의 참 가치이다.” Immanuel Kant(1788), 『Kritik der praktischen Vernunft』, 백종현 역, 2009, 『실천이성비판』, 아카넷, 401쪽.
- 2) “凡天下無靈之物, 不能爲主宰. 故一家之長, 昏愚不慧, 則家中萬事不理.”(2:6, 39a [4:568], 「맹자요의」). 본문에는 ‘無形之物’이라 나왔으나 문맥상 ‘無靈之物’의 오자인 듯하다. 정약용의 저작을 인용하는 방식은 다음과 같이 한다. 예컨대 1:12, 36a [2:345], 「맹자요의」를 보자. 이것은 『여유당전서』 제1집 제12권 「맹자요의」 36쪽 앞면을 뜻한다. a는 앞면, b는 뒷면을 가리킨다. [2:345] 은 여강출판사가 간행한 『여유당전서』 2책 345쪽을 말한다.
- 3) “人則不然, 天下萬民, 各於胚胎之初, 賦此靈明, 超越萬類, 享用萬物.”(2:4, 2b [4:240], 「중용강의보」)
- 4) 金熹(1729~1800) : 乾隆 己酉年(1789) 4월에 정조가 抄啓 諸臣을 불러 놓고 대학을 강론하게 하였는데, 다산이 이때 상대하였던 인물. 당시 김희는 奎章閣 直提學의 지위에 있었다. 전주대 호남학연구소 역, 1986, 『국역 여유당전서 1』, 전주대학교 출판부, 104쪽.

희 : “허령불매란 무엇인가?”

다산 : “이는 무형의 본체로서 혈육에 속하는 것이 아니다. 이것은 만상을 포괄하고 만리(萬理)를 묘오(妙悟)할 수 있어 사랑하거나 증오할 수 있는 것인데, 이것은 우리가 태어날 때 하늘이 우리에게 부여하여 준 것이다.”⁵⁾

위의 대화에서 우리의 본체가 되는 무형의 마음은 허령불매(虛靈不昧)하다고 하고 있다. 그런데 허령불매란 글자 뜻이 ‘사심이 없이 영묘(靈妙)하여 모르는 것이 없음’⁶⁾을 뜻하고 이는 ‘영묘하고 밝음’을 뜻하는 영명(靈明)과 그 뜻이 다르지 않다. 그래서 허령불매란 곧 영명을 뜻한다. 영명한 마음은 ‘만 가지 이치를 영특하게 깨닫는 능력’을 가지고 있다. 다산은 영명지심의 이러한 능력을 ‘사려(思慮)’로 표현하였다.⁷⁾

영명지심이 가진 사려의 능력은 시비를 분별할 수 있게 한다. “4가지 마음은 모두가 하나의 영명한 본체에서 발생된 것이다.”⁸⁾ 4가지 마음에 가운데에는 시비지심(是非之心)이 들어있다. 다산은 이를 ‘양지(良知)’⁹⁾라고 표현하기도 하였다. 양지란 선천적인 시비 분별 능력을 말한다¹⁰⁾. 다산이 말하는 시비지심이나 양지는 모두 영명한 본체에서 비롯된 것이다.

그렇다면 영명지심의 시비분별 능력은 어떻게 해서 가능한 것일까? 여기서 시비 분별은 선악을 포괄한다. 왜냐하면 시비를 분별하기 위해서는 선악에 대한 인식이 전제되기 때문이다. 다산은 “의는 선을 행하고 악을 버리는 것이다.”¹¹⁾라고 하였다.

영명지심의 시비 분별은 영명지심이 가진 감응과 객관화 능력 때문에 가능하다. 우선, 영

5) 意曰, “心是何物?” 籀曰, “有形之心, 是吾內臟, 無形之心, 是吾本體, 卽所謂虛靈不昧者也.” 意曰, “虛靈不昧者, 是何物?” 籀曰, “是無形之體, 是不屬血肉者. 是能包括萬狀, 妙悟萬理, 能愛能惡者, 是我生之初, 天之所以賦於我也.”(2:2, 3b [4:98], 「대학강의」)

6) 大漢韓辭典, 2003, 교학사, 23909쪽.

7) “미발은 회노애락이 나타나지 않은 것이지 마음의 지각과 사려가 나타나지 않는 것은 아니다(未發者, 喜怒哀樂之未發, 非心知思慮之未發.)”(2:3, 6b [4:186], 「중용자잠」). 사려는 그의 연구 활동의 기반이라 할 수 있다. 다산은 상례사전을 지으면서 중국인이 서적이 없어진지 수 백 년 뒤에 고쳤는데도 다 맞게 하지 못하였는데 2천년이 지난 해외의 나라에서 태어난 내가 그 오류를 바로잡으려 하면 사람들이 믿지 않을 것이라 하면서도 “그러나 마음에 옳다고 생각되어지는 것은 옳게 여기겠지만 만약 마음에 옳다고 생각되어지지 않는 경우에도 장차 이를 억지로 따를 것인가(然心之所是是之, 苟心不悟其是, 將欲勉從之與.)”(1:12, 36a [2:345], 「喪禮四箋序」 『詩文集』)라고 하며 마음의 인식 능력을 중요하게 여겼다. 그의 논증은 이런 마음의 인식 능력에 대한 자신감에서 성립된 것이다. 그리고 그것에 의거하여 당대의 윤리적 문제를 해결하기 위해 선진유학, 주자학, 고증학, 서학 등 못 사상을 섭렵하며 어느 한 쪽에 기울어지지 않는 종합을 이룰 수 있었다.

8) “四心摠發於一箇靈明之體.”(2:4, 38a [4:311], 「중용강의보」)

9) “인간의 대체는 이미 생과 지각을 가지고 다시 영명심묘한 작용을 가진 것이다. 그러므로 이것은 만물을 포괄하여 빠뜨림이 없고 만리를 미루어 다 깨달으며, 덕을 좋아하고 수치로 여기는 경향성이 양지에서 나오게 한다.(人之大體, 既生既知, 復有靈明神妙之用. 故舍萬物而不漏, 推萬理而盡悟, 好德恥惡, 出於良知.)”(2:15, 11b [6:106], 「논어고금주」)

10) “所不慮而知者, 其良知也.”(「진심장구상」, 『맹자집주』)

11) “爲善去惡曰義.”(2:9, 13b [5:228], 「논어고금주」)

명지심은 영명성을 바탕으로 상호 감응(感應)할 수 있게 한다. 인간과 하늘은 서로 영명성을 가지고 있는데, 상호 공유하고 있는 영명성은 상호 감응을 가능하게 한다.¹²⁾ “하늘의 영명은 인심과 직접 통한다”¹³⁾. 그리고 “군자는 하늘을 섬기어 움직이지 않을 적에도 공경하고 말하지 않을 때에도 믿음이 있다. 이는 천인 감응의 묘리이다.”¹⁴⁾. 감응은 인간과 인간 사이에도 이루어진다. 공자는 인의 실천방법으로 서(恕)를 제시하였다. 서를 “자신을 미루어 남에게 미치는 것(推己及人)”¹⁵⁾이라고 정의하는데 이것은 자신과 타인과의 감응을 나타낸 것이다. 둘째, 영명지심은 영명성을 발휘하여 자신의 입장과 타자의 입장을 함께 고려할 수 있게 한다. 시비란 자신을 객관화함으로써 비로소 가능한 것이다. 영명성은 자신을 타자와 동등하게 고려하게, 즉 객관화하게 함으로써 시비를 분별할 수 있게 한다.

그리하여 영명지심은 인간과 상제의 감응을 바탕으로 상제 앞에 인간을 객관화함으로써 인간이 상제에 대해 계신공구하는 것이 선임¹⁶⁾을 알 수 있게 하고, 인간과 인간의 감응을 바탕으로 인간 앞에 자신을 객관화시켜 인간에 대해 仁하는 것이 선임¹⁷⁾을 알 수 있게 한다.

(2) 권형(權衡)

하늘은 모든 인간에게 선악을 선택할 수 있는 권형(權衡)을 부여하였다. “하늘은 이미 인간에게 선할 수도 악할 수도 있는 권형을 부여하였다.”¹⁸⁾ 권형이 선악을 선택할 수 있는 이유는 영명지심의 사유 능력이 있기 때문이다. 다산은 “따르기도 하고 어기기도 하는 것은 심관(心管)이 능히 생각하기 때문이다.”¹⁹⁾라고 하였다. 여기서 심관은 영명지심을 가리킨다.

권형은 스스로 선을 선택하면 자신에게 공이 되고, 스스로 악을 선택하면 자신에게 죄가 되게 한다. 공과 죄는 스스로 선택할 수 있기 때문에 성립하는 것이다. 다산은 권형이 가진

12) 천인이 서로 소통하는 것은 동중서의 천인감응설에 의해 가능했다. 동중서는 음양오행설을 바탕으로 인간과 하늘이 기운으로 서로 소통할 수 있다고 생각하였다. 그러나 다산의 경우 이를 부정한다. “천이 음양 수화 동철 송백으로 만물을 화생했다고 말한다면 그 말이 통하기 어렵다는 것은 저절로 알게 될 것이다.(曰天以陰陽水火銅鐵松栢, 化生萬物, 其說自覺難通.)”(2:4, 2b [4:241], 「중용강의보」). 다산은 천인감응의 바탕이 되는 음양오행설을 부정하기 때문이다. 그러나 천과 인간의 소통은 영명성에 의해 이루어진다고 생각하였다.

13) “天之靈明, 直通人心.”(2:3, 5b [4:184], 「중용자잠」).

14) “君子事天, 不動而敬, 不言而信. 此天人感應之妙.”(2:3, 30a [4:233], 「중용자잠」)

15) “推己及人, 爲恕”(13장, 『중용장구』)

16) “하늘이 사람의 선악을 살피는 것은 항상 인륜에 있다. 그러므로 사람이 수신하여 사친하는 것도 역시 인륜으로써 힘을 다하는 데 있다.(天之所以察人善惡, 恒在人倫. 故人之所以修身事天, 亦以人倫致力.)”(2:3, 2b-3a [4:178-179], 「중용자잠」)

17) “인이란 인륜의 지극한 선이다.(仁者, 人倫至善之名.”(2:8, 26b [5:162], 「논어고금주」)

18) “天既予人, 以可善可惡之權衡.”(2:2, 28a [4:147], 「심경밀험」)

19) “其能或從而或違者, 以心管之能思也.”(2:6, 29b [4:550], 「맹자요의」)

스스로 선택할 수 있는 능력을 하나의 권리 개념으로 생각하여 ‘스스로 주인이 되게 하는 권리(自主之權)’라고 불렀다. “하늘이 사람에게 자주지권(自主之權)을 주었다. 그래서 만약 선을 하려고 하면 선을 하고, 악을 하려고 하면 악을 하여, 향방이 정해지지 않았으니 그 권능은 자신에게 있을 뿐이다. 이는 금수가 일정한 마음을 갖고 있는 것과 다르다. 그러므로 선을 하면 실제로 자신의 공이 되고 악을 하면 실제로 자신의 죄가 되니, 이것이 마음의 권능이다.”²⁰⁾

3. 다산의 도덕의 성립에 대한 평가

다산은 도덕적 선의 인식 능력으로 영명지심(靈明之心)을 제시하였고, 또 도덕적 선의 선택 능력으로 권형을 제시하였다. 영명지심이 시비를 판별할 수 있는 이유는 영명성을 바탕으로 타자와 감응하고, 또 영명성을 발휘하여 자신과 타인의 입장을 동등하게 고려할 수 있기 때문이다. 영명지심의 객관화 능력은 ‘이성’의 그것에 비견할 수 있는 것이다. 또 다산은 권형(權衡)을 시비 선택의 자주권을 가졌다는 이유로 자주지권(自主之權)이라고 하였는데 이러한 자주지권이 있기 때문에 인간은 선을 선택할 수 있다. 그런 점에서 권형은 서양의 ‘자유지’를 연상하게 한다.

다산이 제시한 영명지성과 권형이란 마음의 두 가지 능력은 도덕의 핵심 원리이자 민주주의의 근본 신념인 인간의 존엄성의 근거가 된다. 다산의 말을 들어보자. “물건의 품성에는 네 등급이 있는데, 순자는 말하기를 ‘물과 불에는 기는 있지만 생명이 없고 풀과 나무에는 생명은 있지만 지각이 없고, 금수는 지각은 있지만 의가 없다. 사람은 기·생명·지각·의를 모두 갖추고 있다. 이것이 바로 존귀한 품류가 되는 까닭이다.”²¹⁾ 그는 인간만이 가진 의(義)할 수 있는 가능성이 인간을 존귀한 존재로 만든다고 하고 있다.

20) “故天之於人，予之以自主之權。使其欲善則爲善，欲惡則爲惡，游移不定，其權在己。不似禽獸之有定心。故，爲善則實爲己功，爲惡則實爲己罪，此心之權也。”(2:5, 34b-35a [4:438-439] , 「맹자요의」)

21) “物之品有四等，荀子曰水火有氣而無生，艸木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生，有知有義。斯其所以爲尊品也。”(2:6, 24a [4:539] , 「맹자요의」)

II. 도덕의 본질에 대한 윤리학적 고찰

14

1. 문제의 인식

일상생활에서 우리의 행위를 규제하는 사회 규범에는 법과 관습 그리고 도덕이 있다. 도덕은 지극히 중대한 사회적 문제들을 다룬다는 점에서 관습과 다르며, 창안되거나 개조되는 것이 아니며 그 구속력에 있어서 물리적 힘에 호소하지 않는다²²⁾는 점에서 법과 다르다. 이러한 주장은 도덕을 사회제도의 하나로 간주하고 분석하여 도출된 것이다.

우리는 도덕을 개념적으로 분석하여 도덕의 본질에 대해 사고할 수 있다. 도덕은 경제, 예술, 종교 등과 다르다. 그러한 구별을 가능하게 하는 본질적 요건은 무엇일까? 그것은 도덕적 관점이다. 사회현상을 바라볼 때 경제는 실용성, 예술은 미, 종교는 신성성의 가치 관점을 가지고 있듯이 도덕은 도덕적 관점을 가지고 있고, 바로 이 때문에 도덕이 된다.

그렇다면 도덕적 관점이란 무엇일까? 프랑케나는 도덕적 관점으로 두 가지를 들고 있다.²³⁾ 첫째 이기적이지 않아야 하고, 둘째 그 도덕을 보편화할 수 있어야 한다. 이 두 가지는 동시에 필요한 것이다. 첫째 요건은 보편화만으로는 도덕적 관점이 될 수 없기 때문에 필요하다. 예컨대 윤리적 이기주의는 보편화 가능하다. 그러나 윤리적 이기주의를 도덕이라고 생각하지는 않는다. 누구나 자신의 이익을 가져다주는 것이 도덕이라고 생각하고 행동할 수는 있지만 그 결과를 누구에게나 적용하고 수용하기를 바라지 않을 것이기 때문이다. 둘째 요건은 어느 시대 어느 사회 누구에게나 적용가능하고 또 누구나 수용 가능할 수 있도록 불편부당하여야 한다는 것이다. 이런 요건을 갖추면 일단 도덕의 자격이 있다. 실제 무엇이 도덕이 되는가는 그 사회 구성원들의 합의에 의해 결정할 문제이다.²⁴⁾

여기서는 다산이 제시한 도덕이 무엇인가? 그리고 그가 제시한 도덕은 위에 제시된 도덕의 본질적 요건을 충족시키려는가를 살핀다.

22) William K. Frankena(1989), 『ethics』, 황경식 역, 2003, 『윤리학』, 철학과현실사, 27쪽.

23) 위의 책, 261-262쪽.

24) 이러한 논의는 담론 윤리학에 해당하는 것으로 프랑케나는 무엇이 도덕이 되는가는 “자유롭게 생각할 수 있고 명료하고 논리적으로 생각할 수 있으며 자신과 인류 그리고 우주에 관련된 모든 사실들에 대한 정보를 가진 모든 사람들이 합의하여야 한다”고 하였다. p.258-259. 하버마스는 “실천적 담론의 참여자라는 입장에 있는 모든 관련자들의 승인을 받은 (혹은 받을 수 있는) 규범들만이 정당하다고 주장될 수 있다”고 하였다. Julian Baggini · Peter S. Fosl(2007), 『The Ethics Toolkit : A Compendium of Ethical Concepts and Methods』, 강준호 역, 2009, 『윤리학의 연장통』, 서광사, 140쪽.

2. 도덕

(1) 인(仁)

도덕은 어원상 ‘풍속’, ‘관례’ ‘관습’에서 유래²⁵⁾한 것으로 인간의 행위 규범을 지칭한다. 행위 규범은 규칙 윤리학의 시각에서 볼 때 도덕원리나 도덕규칙을 뜻하지만 덕 윤리학의 시각에서 볼 때는 덕(virtue) 이다.

다산은 도덕을 덕(德)으로 제시하였다. 다산이 생각한 덕은 어떤 특징을 가질까? 그가 언급한 덕을 분석하여 그 특성을 정리하면 다음과 같다. ① 덕은 본성이 발현된 것이다. “본성을 따라서 인에 거하고 의로 말미암아 인의를 이룰 수 있다. 그러므로 성을 부르기를 덕성(德性)이라 한다.”²⁶⁾ ② 덕은 특정한 종류의 행위를 지향한다. “마음을 끈게 하여 행하는 것을 덕이라고 한다. 그러므로 『대학』에서는 효제자로 명덕을 삼은 것이다.”²⁷⁾ ③ 덕은 지속적인 행위의 성향이다. 그래서 “그야말로 조금 오타(敖惰)가 있어도 모든 덕이 무너지다”²⁸⁾. 공자가 제자들에게 인을 오래하지 못한다고 탓한 것은 덕이 지속성을 그 특징으로 하기 때문이다.

다산이 덕의 대표로 제시한 것이 인(仁)이다. 인은 사랑²⁹⁾인데 모든 덕을 총칭하는 말이기도 하다. “인은 총명(總名)이니, 사군(事君), 목민(牧民), 홀고(恤孤), 애환(哀鰥) 등을 포괄한다.”³⁰⁾라고 하였고 또 “인은 효제충신의 총명(總名)”³¹⁾이라고 하였다.

다산이 제시한 구체적인 덕목들 중에서 다산이 특별히 강조한 덕은 효제(孝弟)이다. 그 이유는 첫째, 인이라는 화실(花實)이 효제를 통해 실현되기 때문이다³²⁾. 다산은 유자(有子)와 맹자(孟子)의 생각을 빌려 자신의 주장을 정당화한다. “인의예지를 사덕이라고 일컬으면 서도 유자는 ‘효제는 인을 하는 근본이다’라고 하여, 인이 사덕을 겸통하는 것으로 보았고, 그런가 하면 맹자도 결국 사덕의 실을 효제에다 귀결시켰다. 그렇다면 효제 아니고는 덕이라는 명칭이 성립될 곳이 없는 것이다.”³³⁾라고 하였다. 둘째, 효제는 모든 덕을 낳는 근원

25) 라틴어에서 유래한 Moral과 그리스에서 유래한 Ethik은 어원적으로 같은 의미를 갖는 말로 환원되는데 둘 다 ‘풍속’, ‘관례’ ‘관습’을 의미한다. 한국철학사상연구회 편, 1989, 『철학대사전』, 동녘, 276쪽.

26) “率此本性，可以居仁，可以由義，仁義之所由成，故名之曰，德性也.”(2:2, 40b [4:172], 「심경밀협」)

27) “直心所行，斯爲之德。故，『大學』以孝悌慈爲明德.”(2:2, 28b [4:548], 「맹자요의」)

28) “纔著一些，萬德俱壞.”(2:2, 5a [4:101], 「대학강의」)

29) “인이란 사람에게 향하는 사랑이다.(仁者，嚮人之愛也.”(2:9, 4b [5:210], 「논어고금주」)

30) “仁是總名，事君·牧民·恤孤·哀鰥無所不包.”(2:7, 10a [5:21], 「논어고금주」)

31) “仁者，孝悌忠信之總名.”(2:8, 13b [5:136], 「논어고금주」)

32) 다산은 인을 德目的 總名으로 보고, 그 실상의 구체적인 내용인 효제를 實로 보았다. 이하하여 이 효제의 실질을 통해 인이라는 花實이 이루어진다고 하는 입장이다. 이지형, 1994, 『역주 맹자요의』, 현대실학사, 216쪽.

33) “仁義禮智，謂之四德。然有子曰孝弟也者其爲仁之本，仁爲四德之統，然孟子又以四德之實，歸之孝弟，則是孝弟之外，德之名無所立也.”(1:10, 128b [2:128], 「原德」 『서문집』)

이 되기 때문이다. 효제의 덕은 확산되면 오교(五教)-오교는 부의(父義), 모자(母慈), 형우(兄友), 제공(弟恭), 자효(子孝)를 말한다.³⁴⁾가 된다. 그리고 오교의 덕이 더 확산되면 가족 밖의 모든 인간관계에도 적용될 수 있다.³⁵⁾

그렇다면 인이란 어떻게 하는 것일까? “인이란 두 사람이다. 아버이를 섬길 경우에는 효도가 인이 되니 자식과 아버 두 사람이며, 임금을 섬길 때에는 충이 인이 되니 신하와 임금 두 사람이며, 백성을 길러주는 데에는 자애가 인이 되니 목민관과 백성 두 사람이다. 사람과 사람이 그 직분을 극진히 하면 곧 인이 될 수 있다. 그러므로 ‘서를 힘써 행하면 인을 구하는 것이 이보다 더 가까운 것이 없다’고 한 것이다.”³⁶⁾ 인의 방법은 두 사람이 각자 그 직분을 극진히 하는 것이다. 그리고 그 방법을 서(恕)로 제시하고 있다.

서란 무엇일까? 다산은 사서(四書)를 하나로 관통하는 것이 서라고 생각하였다³⁷⁾. 또 “서라는 것은 효제를 미루어 사물에까지 미친다는 말이다.”³⁸⁾라고 하였다. 서라는 것이 추기급인(抽己及人)입³⁹⁾을 감안하여 이 말을 해석해보자. 아버이를 섬기되 극진히 하는 것이 효인데, 이는 내가 아버지로서 자식에게 싫었던 것을 생각해내고 이를 미루어 부모에게 싫었던 것을 하지 않는 것이다. 형에 대해 공경하는 것도 마찬가지이다. 이 말은 이런 효와 제를 일상생활에서 익숙히 함으로써, 타인을 대할 때에도 자신이 타인들에게서 싫었던 것을 생각해내어 타인들에게 행하지 말아야 한다는 뜻이다.

3. 다산의 도덕의 본질에 대한 평가

(1) 덕 개념의 비교

다산의 덕은 윤리학에서 언급하고 있는 덕과 어떻게 다를까? 앞에서 다산이 제시한 덕의 특징은 ① 본성의 발현 ② 특정한 행위의 성향 ③ 지속성 이라고 정리할 수 있다.

프랑케나(William K. Frankena)는 덕을 다음과 같이 정의 하였다. “덕이란 인격의 특성이

34) “其曰五教, 父義·母慈·兄友·弟恭·子孝.”(2:4, 37a [4:309], 「중용강의보」).

35) “아버지 섬기는 것을 바탕으로 삼아 높은 이를 존경함으로써 군도가 정립되고, ... 형 섬기는 것을 바탕으로 삼아 존장을 섬기고, 자식 기르는 일을 바탕으로 삼아 대중을 부려야 한다.(資於事父以尊尊而君道立焉, ...資於事兄以長長, 資於養子以使衆.)”(1:10, 1a [2:125], 「原教」 『시문집』)

36) “仁者二人也. 事親孝爲仁, 子與父二人也, 事君忠爲仁, 臣與君二人也, 牧民慈爲仁, 牧與民二人也. 人與人盡其分, 乃得爲仁. 故曰強恕而行, 求仁莫近焉.”(2:6, 28b [4:548], 「맹자요의」)

37) “사서에서는 인과 서가 一貫하는 바른 뜻을 찾아낸 것들이 있다.(於四書, 得仁恕一貫之正旨.)”(1:15, 35a [2:613], 「녹암권철신묘지명」 『시문집』)

38) “恕之爲言, 推此二者而及於物也.”(1:10, 1a [2:126], 「原教」 『시문집』)

39) 주석 15) 참조.

다. 그리고 그것은 특정한 방식으로 생각하고 느끼는 성향이 아니라 특정한 종류의 상황에서 특정한 종류의 행위를 행하는 성향을 내포한다. 그것은 지능이나 목공 기술같이 사용함이 없이도 가질 수 있는 능력이나 기능에 불과한 것은 아니다.”⁴⁰⁾ 덕이란 인격의 특성으로 특정한 종류의 행위를 하고자하는 성향이라고 규정하고 있다.

프랑케나의 덕의 개념과 다산의 덕의 개념을 비교해보자. ①에서 덕이란 본성의 발현이라고 하였는데 그렇기에 덕이란 인격의 특성이라고 할 수 있다. ③과 ④를 합치면 특정한 종류의 행위를 하고자 하는 지속적인 성향이라고 할 수 있다. 이는 프랑케나의 덕 개념인 ‘특정한 종류의 행위 성향’과 상통한다. 이상을 통해 볼 때 다산의 덕의 개념은 윤리학의 덕의 개념과 상통한다고 할 수 있다.

(2) 덕의 보편성

다산의 인(仁)은 도덕이 될 수 있는 본질적 요건을 갖추었는지 알아보자. 도덕이 되기 위해서는 첫째, 이기적이지 않아야 한다. 둘째, 보편성을 가져야 한다.

우선, 다산의 인은 이기적인가? 이기적이란 자기 자신만의 이익을 도모하는 것이다. 다산은 인이란 ‘사람과 사람이 그 직분을 극진히 하는 것’이라고 하였다. 그래서 자식은 효친의 직분을, 동생은 공경의 직분을 다하는 것이 인이다. 그리고 다산은 자신의 직분을 다한다고 했을 때 그것은 서(恕)를 하는 것이라고 하였다. 그런데 서는 호혜성 즉, 대면자의 이익을 자신과 동등하게 고려함을 뜻한다. 따라서 인이란 이기적이지 않다.

둘째, 다산의 인은 보편적인가? 보편적이란 어느 시대 어느 사회 어느 누구에게나 똑같이 적용 가능하고, 똑같이 수용 가능한 것이다.⁴¹⁾ 다산은 “옛날의 학자들은 인륜이 달도라는 것을 알아서, 효제와 충신으로서 천리를 봉행하는 근본으로 삼았다.”⁴²⁾라고 하여 효제 충신이란 인륜이 보편적인 도(達道)라고 주장하고 있다. 효제추인이 인의 세부적인 덕목이란 점을 감안하면 이는 인이 보편적이라고 주장하는 것과 같다. 그러나 다산은 그 적절한 이유를 제시하지는 않고 있다. 아마 그 보편성은 직관적으로 파악할 수 있는 것이라고 생각한 듯하다.

다산의 인이 보편적인 이유를 추론해보자. 다산의 인은 타인을 사랑하는 것이고, 그 인은 인간관계에서 구체적으로 실현된다. 예컨대 자식이 부모를 사랑할 때 그 인은 효(孝)라고 하고, 아우가 형을 대할 때 그 인은 제(弟)라고 한다. 이런 인은 보편적이다. 어느 시대 어

40) William K. Frankena(1989), 『ethics』, 황경식 역, 2003, 『윤리학』, 철학과현실사, 150쪽.

41) Paul W. Taylor(1975), 『Principle of Ethics』, 김영진 역, 2008, 『윤리학의 기본원리』, 서광사, 147-162쪽.

42) “古之爲學者 知人倫之達道, 以孝弟忠信, 爲事天之本.”(1:11,19a [2:239], 「五學論」 『서문집』)

는 사회에나 인간관계는 있게 마련이고, 그 인간관계에 대한 적절한 처신은 어느 사회에서나 칭찬하고 권장하는 데, 그 적절한 처신이란 각각의 인간관계에서 서로가 상대를 사랑하는 것이기 때문이다. 자식이 부모를 사랑하기를 바라지 않는 사회, 아우가 형을 사랑하기를 바라지 않는 사회는 인간관계 자체를 부정하는 것이고, 이는 사회의 존립을 불가능하게 하는 것이기에 있을 수 없다.⁴³⁾ 그렇기에 인은 보편적이라고 할 수 있다.

이상을 통해 다산의 덕은 이기적이지 않고, 또 보편적임을 알아보았다. 이는 다산이 제시한 덕이 도덕으로서의 자격을 갖추었음을 뜻한다.

Ⅲ. 도덕성의 정당화에 대한 윤리학적 고찰

1. 문제의 인식

도덕규범에 따라 행위 하면 그 행동은 반드시 도덕적으로 선할까? 칸트는 그렇지 않다고 생각하였다. 그는 어떤 가게 주인이 어리숙한 고객에게 바가지를 씌우지 않았다고 해서 그 행위가 도덕적으로 선한 것은 아니라고 했다. 비록 그 행위가 보편화가능성의 도덕원리에 부합된다고 하더라도 만약 사익을 얻고자 하는 동기가 있었다면 그 행위는 도덕적 행위라고 하기 어렵다⁴⁴⁾는 것이다. 그러면서 그는 도덕성(morality)의 개념을 제시하였다. 도덕성이란 행위의 도덕적 가치를 의미하는데 이는 적법성이란 말과 대비된다. 칸트의 도덕성은 ‘의무로부터 일어난 것’이다. 즉 의지의 규정 근거에 따라 행위가 도덕적인가 아닌가를 판정할 수 있는데 도덕법칙이 의지를 규정할 때 도덕적 선이 성립한다.⁴⁵⁾

다산의 윤리사상에서도 도덕성에 대한 생각을 가질 수 있다. 다산에게서 어떤 행위를 도덕적 가치가 있도록 하는 것은 무엇일까? 그리고 그것은 어떻게 정당화되었을까? 그리고 그 정당화 근거는 타당한 것일까?

43) 仁 외의 다른 다양한 덕들에 대해 누스바움은 “각각의 인간의 삶의 측면에서 적절하게 대처하는 것”이 덕이라 규정하면서, 모든 덕은 보편적이라고 하였다. 최병태, 1996, 『덕과 규범』, 교육과학사, 225쪽.

44) Immanuel Kant(1785), 『Grundlegung zur Metaphysik der Sitten』, 백종현 역, 2009, 『윤리형이상학 정초』, 아카넷, 84-86쪽.

45) 이신철 역, 2009, 『칸트사전』, 도서출판 b, 95쪽.

2. 도덕성

(1) 솔성(率性)

『중용』에 “솔성을 도라고 부른다(率性之謂道)”라는 말이 있다. 솔성(率性)이란 문자 그대로의 의미를 따르면 성을 따르는 것이다. 그러나 다산에게 솔성은 문자 그대로의 의미를 띄어 넘는 특별한 의미가 있었다. 다산에게 솔성은 행위를 함유한다. 다산은 “성과 행 때문에 덕이라는 명칭이 생겼다. 그러므로 성만으로는 덕이 될 수 없다.”⁴⁶⁾고 하였다. 또 “성대로 따라서 행하면 효제충신을 실천할 수 있다.”⁴⁷⁾라고도 하였다. 이 말은 덕을 이루기 위해서는 솔성해야 하는데 그 솔성이란 심적 선택에 그치는 것이 아니라 반드시 행동을 포괄하는 것임을 분명히 하고 있다.

다산의 도덕성은 솔성이다. 다산은 “인선(人善)이란 이 선한 성품에 따라서 마음을 바르게 하고 몸을 닦아 끝내 의리를 행하고 인을 이루어 그 덕을 온전히 하는 것이다.”⁴⁸⁾라고 하였는데, “인이란 인륜의 지극한 선”⁴⁹⁾임을 감안하면, 결국 솔성은 인을 이루어 어떤 행위를 도덕적 선이 되게 하는 것이기 때문이다.

다산에게 덕에 맞는 행위는 도덕적 행위일까? 칸트에게 있어서는 도덕원리에 맞았다고 해서 반드시 도덕적 가치가 있는 것이 아니다. 도덕원리 자체가 도덕적 가치가 있는 것이 아니기 때문이다. 도덕적 가치는 도덕법칙에 의해 의지가 규정되어야 성립한다. 그러나 다산의 덕에 맞는 행위는 도덕적 가치가 있다. 덕이 도덕적 가치를 가지기 때문이다. 덕이 도덕적 가치를 가지는 이유는 성이 가진 선함을 물려받았기 때문이다.⁵⁰⁾

(2) 도덕성의 특징

다산의 도덕성은 윤리학적 측면에서 다음과 같은 특징을 갖는다.

첫째, 동기주의이다. 동기주의란 결과주의에 반대되는 말로서 도덕성의 근원을 행위의 동기에 둔다. 다산에게 도덕성은 행위의 결과가 아니라 행위의 동기에 의해서 결정된다는 의

46) “因性與行，有德之名，徒性不能爲德也。”(1:10, 2a [2:127] , 「原德」 『시문집』)

47) “率性而行，可以爲孝弟忠信。”(2:4,53b [4:342] , 「중용강의보」)

48) “人善者，率此善性，正心修身，畢竟行義而成仁，以全其德者也。”(2:15, 118b [6:118] , 「논어고금주」)

49) 주석 17) 참조.

50) 이는 주자가 덕의 선함을 하늘로부터 부여받은 이치로 해결한 점과 구별되는 것이다. 주자는 덕=천리를 통해 덕의 선함을 주장하였다. 주자는 “명덕이란 사람이 하늘에서 받은 것으로 허령불매하여 모든 이치를 두루 구비하고 만사에 응하는 것이다.(明德者，人之所得乎天而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也.)”(『대학장구』 經文 1장)이라고 하여 덕의 선함을 이치로 정당화하고 있다.

미에서 동기주의의 특징을 갖는다.

인간의 마음은 인심(人心)과 도심(道心)의 각축전 상태에 있다. 인심이란 식색과 안일에서 발현된 마음으로 이익을 향하고, 도심은 영명한 마음에서 발현된 마음으로 도의를 향한다⁵¹⁾. 솔성은 이런 마음속에서 권형에 의해 도심을 선택하는 것이다.⁵²⁾ 그런데 솔성이 도덕성이다. 그러므로 자유롭게 도심을 선택하는 것이 도덕적 가치를 가지게 한다. 이는 곧 인간의 동기 선택이 도덕적 가치의 유무를 결정한다는 것이다. 이 때문에 다산은 권형에 의해 도심을 택하면 공(功)이고 인심을 택하면 과(過)가 된다⁵³⁾고 한 것이다.

둘째, 의무주의이다. 의무주의란 목적주의에 반대되는 말로서 도덕성의 근원을 의무에 둔다. 의무주의를 대표하는 윤리사상은 칸트의 윤리사상으로 칸트는 도덕성을 의무에 따르는 것으로 생각하였다. 다산에게 솔성은 상제의 명령을 인간이 의무로 따르는 것이라는 점에서 의무주의의 특징을 가진다.

다산에게 성은 상제가 부여한 천명(天命)이고, 성을 어기는 것은 천명을 거스름이다.⁵⁴⁾ 또 살고 있는 동안에 이 명령은 상제가 도심 속에 깃들여 혼계함으로써 계속된다.⁵⁵⁾ 태어나면서 그리고 살아가면서 부여되는 상제의 명령은 다산에게 의무이다. 의무란 명령자에 대한 존중심을 전제로 하는데 다산에게 상제는 섬기는 대상⁵⁶⁾이기 때문이다. 그리하여 다산의 솔성은 상제의 명령을 의무로 따르는 것이고, 이렇게 명령을 의무로 따르는 순종에 의해 도덕적 선이 이루어진다. 그래서 다산은 “모름지기 말이 빛나고 빛난 천명임을 알아서 그것에 순종하면 선이 되고 상서로움이 된다.”⁵⁷⁾고 하였다.

셋째, 행위주의이다. 행위주의란 사유주의에 반대되는 것으로 도덕성의 근원을 행위에 둔다는 뜻이다. 다산이 제시한 솔성은 성에 따른 행위였다. 그리고 성에 따르고자 하는 마음

51) “도심은 대체(心性)에서 발현되고, 인심은 소체(口體)에서 발현된 것이다.(人心, 從小體發, 道心, 從大體發.”(2:8, 17a [5:143], 『논어고금주』). “義는 도심이 향하는 바이고, 利는 인심이 쫓아가는 바이다.(義者, 道心之所嚮, 利者, 人心之所趨.)”(2:8, 21a [5:151], 『논어고금주』)

52) “한결같이 도심이 하고싶은 대로 따르는 것을 솔성이라 이른다.(一聽道心之所欲爲, 茲之謂率性.)”(2:3, 3b [4:180], 『중용자잠』)

53) 주석 20) 참조.

54) “하늘이 내게 성을 부여하였다. ... 성은 비록 내게 있는 것이나, 그 근본만은 천명이다. 보통 사람들은 내게 있는 본성이라고 인식한 까닭에 이를 태만하게 한다. ... 그 성이 하고자 하는 것을 어기고, 그 성이 부끄러워하는 바를 어기는 것은 천명에 태만함이며 천명을 거스름이니, 그 죄는 하늘까지 솟을 것이다.(天賦我性, , 此雖在我, 其本天命也. 凡人認作自己本性, 所以慢之. , 違此性之所欲, 行且性之所愧, 此是, 慢天命逆天命, 罪通于天矣.)”(2:3, 4a [4:181], 『중용자잠』)

55) “또 살고 있는 동안에도 시시각각 이 명은 계속되고 있다. ... 하늘의 혀는 도심에 깃들여 있으니 도심이 경고하는 것은 황천이 명하신 경계나 다름없다.(又於生居之日, 時時刻刻, 續有此名. , 天之喉舌, 寄在道心, 道心之所警告, 皇天之所命戒也.)”(2:3, 3c [4:180], 『중용자잠』)

56) “性命대로 행동한다는 것을 ‘하늘을 섬긴다’고 하는 것이다.(以順性命, 謂之事天.)”(1:10, 1b [2:126], 『시문집』)

57) “須知此言, 乃是赫赫之天命, 循而順之, 則爲善爲祥.”(2:3, 183a [4:183], 『중용자잠』)

의 상태를 띄어 넘어 직접 행동을 하였을 때 비로소 그 행위가 도덕적이었다. 이렇게 술성에 행위라는 특징을 부가한 것은 다산이 도심의 선택만으로 도덕적 선이 실현되지 않는다고 생각했기 때문이다.⁵⁸⁾ 그래서 다산은 “성과 행 때문에 덕이라는 명칭이 생겼다. 그러므로 성만으로는 덕이 될 수 없다.”⁵⁹⁾고 하였다.

3. 도덕성의 정당화

우리는 앞에서 도덕성이 술성임을 알아보았다. 이제 그 정당화 근거를 알아보자. 왜 술성하면 선한가? 다산은 이에 대한 답으로 성선설(性善說)을 제시하고 있다. 성이 선하다면 술성 또한 선할 수밖에 없기 때문에 다산의 성선설은 도덕성의 정당화 근거로 충분하다.

다산은 성이란 천성(天性)의 용어의 쓰임에서 알 수 있듯이 좋아하고 싫어하는 기호라고 하였다. “나는 성(性)이란 기호에 중점을 두고 말한 것으로 생각한다. 가령 ‘사안석(謝安石)은 천성이 음악을 좋아하였고, 위정공(魏鄭公)은 천성이 검소를 좋아하였다’라는 말 같은 것과 같다.”⁶⁰⁾ 이럴 때 성은 형구(形軀)의 기호와 영지(靈知)의 기호로 나눌 수 있다⁶¹⁾. 그러나 성선이라 하였을 때의 성은 본성을 가리킨다.

다산이 성을 선하다고 한 근거는 다음과 같다. 첫째, 자신에 근본한 논증⁶²⁾. 다산은 성(性)에 알맞으면 유쾌해 하며, 성을 거스르면 허전해 하는데 선행을 하는 경우 유쾌해하고, 악행을 하는 경우 허전해하는 것은 선행이 성에 알맞고 악행이 성에 거슬리기 때문이라면 성이 선함을 주장한다. “갓난아이가 우물에 빠지면 반드시 황급히 달려가 구해낸 후에야 마음이 편안하고, 의롭지 못한 오리고기가 앞에 있다면 반드시 굳이 사양하여 먹지 않은 후에야 마음이 편하다. 무릇 이런 경우를 당해서 능히 실행에 옮기지 못한 사람들은 모

58) 이는 동기의 선택만을 중시한 양명의 사상과 구별되는 점이다. 다음은 양명의 사상에 대한 진래의 해석이다. “선이란 쾌락 혹은 만족을 가리키는 것도 아닐뿐더러 외재적인 행위가 규범에 맞느냐의 여부를 가리키는 것도 아니다. 단지 인간 덕성의 동기와 의식을 가리킬 뿐이다. 결국 선의 동기는 행위가 도덕적 의의를 갖도록 만드는 근원이 된다. 그렇기 때문에 선은 주체에 근원을 두고 있는 것이지 외물에 근원을 두고 있는 것이 아니며 행위 또한 외부에서 어떤 방식으로 이루어지느냐에 따라 결정되는 것이 아니다.” 陳來1991), 『有無之境-王陽明哲學的精神』, 진병욱 역, 2004, 『양명철학』, 예문서원, 65쪽.

59) 주석 46), 47) 참조.

60) “余謂性好聲樂，魏鄭公性好儉素。”(2:5, 32b [4-434], 「맹자요의」)

61) “성이란 기호이다. 형구의 기호와 영지의 기호가 있는데 모두 성이라 한다.(性者，嗜好也。有形軀之者，有靈知之者，均謂之性。)”(1:16, 16a [2:659], 「自撰墓誌銘」 『시문집』)

62) 다산은 “하물며 도는 형태도 본질도 없는 것인데 진실로 증거마저 없다면 공자는 어떻게 사사로운 말로 도를 창립하여 그들이 믿고 따라주기를 바랄 수 있겠는가. ... 자신에 근본하고 서민에게 증험할 수 있다.(況道者，無形無質之物，苟爲無徵，孔子豈敢以私言創立其道，以冀其信從乎。.....，本諸身，徵諸庶民，不可曰，無徵也。)”(2:3, 27a [4:227], 「중용자잠」)고 하였다. “자신에게 근본하고, 서민에게 증험할 수 있다”는 말에서 ‘자신에 근본한 논증’, ‘서민에게 증험한 논증’이란 말을 따왔다.

두가 부끄러워하고 움츠리고 불안해함은 성에 알맞게 행했느냐와 어겼느냐의 이유가 아니겠는가? 그러므로 성을 따르면 선할 수 있다고 이른 것이다.”⁶³⁾

둘째, 서민에게 징험한 논증. 다산은 인간의 마음속에 수오지심(羞惡之心)과 시비지심(是非之心)이 있음을 각종 사례를 들어 주장하고, 이런 마음을 가졌다는 점에서 인간의 성은 선하다고 주장한다. “좁도둑이 훔친 물건을 지고 달려갈 그 당시에는 그 행위를 매우 흐뭇해 한다. 그러나 이튿날 그 이웃에 가서 어떤 청렴한 선비의 행실을 보면서 자신도 모르게 부끄럽게 여기지 않는 적이 없다. 이것이 옛날에 이른바 ‘양산군자도 함께 선을 할 수 있다’라는 것인데, 이것이 인간의 성이 선하다는 명확한 증거이다.” 이에 대해 다산은 이는 자기의 악을 부끄러워하고 남의 악을 미워하는 마음을 가지고 성선을 밝힌 것이라고 하였다.⁶⁴⁾ 또 다산은 “충신효자를 보면 선하다고 찬미하고, 탐관오리를 보면 악하다고 미워하기를 온 나라 사람들과 같이 하니, 이것이 이른바 인간의 성은 선하다는 점이다.”⁶⁵⁾라는 예를 들면서 이것은 사람이 시비를 가릴 수 있는 마음을 가졌다는 점으로써 성의 선한 점을 밝힌 것이라고 하였다.

4. 다산의 도덕성의 정당화에 대한 평가

다산은 성선설을 통해 도덕성을 정당화하였다. 다산이 시도한 논증을 평가해보자.

우선 첫째 논증, 둘째 논증은 선행과 악행을 전제하고 있다. 즉 부끄러워하고 미워하는 악행이 있기에 수오지심이 있는 것이고, 선행과 악행이 있기에 시비지심이 가능하다. 논증이 성립하기 위해서는 수오지심과 시비지심에서 언급하고 있는 선행과 악행이 성품과 별도로 제시되어야 한다. 그렇지 않고 부끄러워하고 미워하는 성품, 또는 옳고 그름을 판단하는 성품과 연관시킨다면 그것은 순환논증의 오류를 범하게 된다. 그런데 다산이 주장하는 선행과 악행은 무엇인가? “선한 일과 선한 행동은 사람의 마음이 기뻐하는 것이다. 내 마음을 기뻐하는 것은 여러 사람들의 마음을 기쁘게 하는 것이다.”⁶⁶⁾ 그는 선행과 악행을 성품에서 도출하는데 이는 순환논증의 오류를 범한 것이다.

다산이 이런 오류를 범하게 된 것은 그가 선의 본질을 궁구하지 않았기 때문이다. 논리

63) “赤子入井，必急往援出而後安於心，鵝肉當前，必固辭不食而後安於心。……凡遇此而不能行者，皆惡感不安，其安與不安，豈非適性與拂性之故乎。故曰率性可以爲善。”(2:3, 3a-b [4:179-180], 「중용자잠」)

64) “穿窬之盜，負贓而走，欣然善也。明日適其鄰，見廉士之行，未嘗不油然而內忤。古所謂梁上君子，可與爲善，此性善之明驗也。”(2:5, 32b [4:434], 「맹자요의」)

65) “見忠臣孝子則美之爲善也與國人同，見貪官汚吏則疾之爲惡也與國人同，此所謂性善也。”(2:5, 33a [4:435], 「맹자요의」)

66) “善事善行，人心之所悅也。”(2:6, 26b [4:544], 「맹자요의」)

적으로 무엇이 선행인가를 규명하려면 (1) 선의 개념을 밝히고 (2) 왜 ‘무엇’이 선을 가지는가를 밝혀야 한다. 그러나 다산은 선의 본질에 대한 추상적 논의를 배격하여 선의 개념을 별도로 언급하고 있지 않다.⁶⁷⁾ 그 이유는 실증적 차원의 논의를 중시하였기 때문이다.⁶⁸⁾ “사람과 만물의 성(性)을 알고자 하는 자는, 다만 이미 그러한 자취를 잡아서 그 차이가 있나 없나를 확인하면 성을 논할 수 있다.”⁶⁹⁾ 이미 그러한 자취는 경험적으로 지각할 수 있는 대상을 가리킨다. 그러나 이런 실증의 중시가 그의 논증에서 타당성을 해치는 요인이 되고 있다.

그렇다면 다산의 성은 선한가? 선하다면 그 이유는 무엇인가? 다산은 성이 될 수 있는 후보로 맹자의 성 이외 욕구〔형기(形氣)의 사욕(私慾)〕와 의지〔권형(權衡)〕 등을 들면서, 욕구는 성악설(性惡說)로 이끌고, 의지는 성악혼설(性惡混說)로 이끌기에 각기 일리가 있다⁷⁰⁾고 하면서도 오직 맹자의 성(性)만이 성(性)이라고 생각하였다. 그래서 “맹자가 말하는 성선은 성(性)이요, 순자가 말하는 성악은 성(性)이 형구(形軀)로 인하여 파괴된 것이고 양자(揚子)가 말하는 성선악혼은 자신의 성이 형구와 만나 공경함과 태만함이 서로 싸우고 있는 것이다”⁷¹⁾라고 하였다.

욕구와 의지를 성으로 간주할 수 있는데도 다산이 맹자의 성(性)만을 고집하는 이유는 무엇일까? 그 대답은 종차에서 찾을 수 있다. 다산은 “물건의 품성에는 네 등급이 있는데, 순자는 말하기를 ‘물과 불에는 기는 있지만 생명이 없고 풀과 나무에는 생명은 있지만 지각이 없고, 금수는 지각은 있지만 의(義)가 없다. 사람은 기·생명·지각·의를 모두 갖추고 있다고 하였으니, 이것이 바로 존귀한 품류가 되는 까닭이다.”⁷²⁾라고 하였다. 그러면서 그는 각 사물을 말하되 존귀한 것을 주로 하여 말할 수 있다고 생각하여 “풀과 나무를 논하는 자가 단지 살아 있는 성(性)만 말하더라도 갖추어지지 않았다고 할 수 없고, 금수를 논하는 자가 단지 운동·지각의 성만 말하더라도 갖추어지지 않았다고 할 수 없으니, 사람을 논하는 자가 단지 도의의 성만 말하였다고 해서 어떻게 갖추어지지 않았다고 하겠는가?”⁷³⁾

67) 유초하는 다산의 윤리사상에 대해 논하면서 “윤리적 선이란 합리적 사유를 통해 인식하고 주체적 각성을 통해 체득하거나 수행하는 것이라는 측면이.. 뚜렷이 검토되고 해답되지 않는다.”라고 함. 한형조, 2001, 「좌담: 다산, 주자학 그리고 서학」, 『다산학』 2, 다산학술문화재단, 250쪽.

68) 그의 이런 실증적 증명은 주자가 성선을 형이상적 개념을 통해 추상적으로 논하는 것과 대별된다. 주자에게 순선한 것은 이치이다. 주자는 인간이 만물과 함께 이치를 성품으로 품수받았다. 그래서 인간의 성품은 선하다고 하였다.

69) “欲知人物之性者，但執已然之跡，以驗其差與不差，則斯可以論性矣。”(2:6, 2b-3a [4:496-497], 「맹자요의」)

70) “만약 주체적으로 해나가는 권능을 가지고 말한다면, 그 형세가 선을 할 수도 있고 악을 할 수도 있다. 양옹이 이것으로써 성이라 여겼기 때문에 ‘선악이 섞여 있다’라고 한 것이다. 만약 형기의 사욕을 가지고 말한다면, , 또한 성을 하기 어렵고 악을 하기 쉽다. 순경이 이것을 성이라 여겼기 때문에 명명하기를 ‘성악’이라 하였다.(若以其自主之權能而言之，則其勢可以爲善，亦可以爲惡。楊雄以此爲性，故命之曰善惡渾。若以其形氣之私慾而言之，..... , 抑亦難善而易惡。..... , 苟卿以此爲性，故命之曰性惡。)”(2:5, 33b [4:436], 「맹자요의」)

71) “孟子所言者，性也，荀子所言者，性之因形而壞者也，..... , 揚子所言者，自性之遇形，敬怠交戰者而言之也。”(2:15, 17b [6:118], 「논어고금주」)

72) 주석 21) 참조.

라고 하였다. 다산은 인간의 존귀함을 종차인 도의(道義)에 두고, 도의만으로도 인간을 얘기할 수 있다고 생각하고 있는 것이다. 즉, 도의가 곧 인간의 성(性)이다. 그런데 맹자는 도의를 인간의 성으로 간주하고 있다. 그래서 다산은 맹자의 성을 옳다고 고집한 것이다.

이처럼 맹자의 성이 종차를 반영하여 성이 곧 의리라면 성은 선할 수밖에 없다. 그리고 성이 그 개념 자체로 선하다면 선의 선함을 별달리 논할 이유는 없다. 따라서 비록 다산이 성선의 논증에 오류를 범하였지만 그것이 솔성이 도덕성이라는 주장에 어떤 하자가 될 수는 없다.

IV. 도덕적 의무 이행의 정당화에 대한 윤리학적 고찰

1. 문제의 인식

플라톤(Plato)의 『국가론(Republic)』에는 다음과 같은 이야기가 나온다. 올바르게 사는 것이 좋은 것인가에 관한 토론에서, 소크라테스(Socrates)가 올바르게 사는 것 그 자체가 좋은 것이라고 주장하였는데 글라우콘(Glaucou)은 이에 반대하였다. 그리고 자신의 논지를 강화하기 위해 글라우콘은 ‘기게스의 반지(Ring of Gyges)’ 이야기를 소크라테스에게 들려 주었다.

옛날에 리디아 왕국에 기게스라는 양치기가 살았다. 그는 리디아 왕에게 고용된 양치기였다. 어느 날 그는 초원에서 땅이 갈라지는 것을 목격했고, 그 틈 사이에서 반지를 하나 발견했다. 그런데, 그는 이 반지가 범상치 않은 물건이라는 것을 알게 되었다. 즉 반지를 안쪽으로 돌리면 그의 모습이 보이지 않게 되고, 이를 바깥쪽으로 돌리면 그의 모습이 다시 보이게 된다는 것이었다. 이 사실을 확인한 뒤, 그는 일을 꾸며 왕비와 간통을 했고, 왕비와 함께 왕을 살해한 다음, 왕국을 장악했다.

이 이야기를 통해 글라우콘이 하고 싶었던 주장은, 아주 평범한 목동이었던 기게스가 반지를 가지게 되자 하루아침에 왕을 죽이고 최고 권력자에 오르는 것을 보면, 기게스처럼 다른 사람의 눈에 보이지 않게 되는 능력이 주어지면, 누구나 모두 불의를 저지르게 된다는 것이다.

73) “論草木者，單言生活之性，不可曰未備，論禽獸者，單言動覺之性，不可曰未備，論人者單言道義之性，何以謂之未備也。”(2:6, 24a-b [4:539-540] , 「맹자요의」)

이 이야기는 우리에게 다음과 같은 도덕적 질문을 던지게 한다. 글라우콘의 말처럼 우리도 이런 반지를 발견하여 기계스와 마찬가지로 그것을 훔쳐서 도망칠 수 있다면 우리도 기계스처럼 행위해야 하지 않을까? 그렇지 않다면 도덕을 지키지 않고도 처벌받지 않는데 여전히 도덕적으로 행동해야 하는 이유가 있을까? 이 물음은 만약 도덕을 지키며 사는 것이 때때로 어렵다면 그리고 어떤 상황에서는 도덕적인 성실성이 우리의 행복 심지어는 생명까지도 희생할 것을 요구한다면, 왜 전반적인 도덕의 ‘게임’을 간단히 거부해버리고 무도덕적(non-moral)으로 살지 않는가를 묻는 것이다. 테일러는 이를 도덕과 관련된 궁극적인 물음이라고 하였다.⁷⁴⁾

여기서 우리는 다산이 도덕적 의무 이행의 문제를 어떻게 해결하였는지 분석하고 평가할 것이다. 의무란 그렇지 않을 수도 있지만 반드시 그렇게 해야 하는 것이다.⁷⁵⁾ 이를 위해 먼저 다산에게 도덕적 의무가 성립하는가를 살피고, 이어 다산이 제시한 도덕적 의무가 이행되어야 하는 이유는 무엇인가? 그리고 그 정당화 근거는 타당한가를 살필 것이다.

2. 도덕적 의무의 성립

도덕적 의무란 법칙에 대한 존경으로부터 말미암은 행위의 필연성이다.⁷⁶⁾ 의무가 성립하기 위해서는 첫째 도덕적 완전자와 불완전자라는 위계가 설정되어야 하고, 둘째 도덕적 불완전자는 도덕적 완전자가 내린 명령을 존중해야 한다.

우선, 다산에게 도덕적 완전자와 불완전자가 설정되어 있는지 알아보자. 다산에게 상제(上帝)는 도덕적 완전자이고, 인간은 도덕적 불완전자이다. “상천(上天)은 지극히 공정하고 지극히 어질며 지극히 의로운 자”⁷⁷⁾이지만 “대체로 사람의 성품은 본래 선하나 간혹 불선을 행하는 것은 자기 마음을 빠뜨리기 때문이다.”⁷⁸⁾ 둘째, 상제는 인간에게 도덕적 명령을 내리고, 인간은 이 명령을 존중하는가? 상제는 인간에게 태어날 때 성을 부여하며 도덕적 명령을 내리고, 살아가면서 도심에 깃들여 도덕적 명령을 내린다.⁷⁹⁾ 그리고 인간은 상제를 섬김의 대상으로 보기에 그 명령을 존중한다.⁸⁰⁾

두 가지 조건이 충족됨으로써 다산이 설정한 인간은 상제의 명령에 따라야 할 도덕적 의

74) Paul W. Taylor(1975), 『Principle of Ethics』, 김영진 역, 2008, 『윤리학의 기본원리』, 서광사, 301-302쪽.

75) 위의 책, 166쪽.

76) Immanuel Kant(1785), 『Grundlegung zur Metaphysik der Sitten』, 백종현 역, 앞의 책, 91쪽.

77) “上天, 至公至仁至義之德.”(2:19, 46b [6:574], 「시경강의」)

78) “盖云人性本善, 其或所行不善者, 必有陷溺.”(2:6,25a [4:541], 「맹자요의」)

79) 주석 54), 55) 참조.

80) 주석 56) 참조.

무를 가지게 되었다. 그렇다고 해서 도덕적 의무를 반드시 이행하는 것은 아니다.

3. 도덕적 의무 이행의 정당화

도덕적 의무를 이행하는 문제는 모든 윤리사상에서처럼 유가(儒家)에서도 중요하게 다루었다. 유가에서 도덕적 의무의 문제는 정치의 장에서 첨예하게 나타났다. 일찍이 맹자는 양혜왕에게 ‘하필왈리(何必曰利)’라고 말하며 왕도정치(王道政治)가 끝내는 이익을 가져다준다고 하였다. 그러나 그 문제는 매듭지어지지 않고 다시 주자(朱子)와 진량(陳亮)의 왕패논쟁(王霸論爭)에서 재론되었다. 그리고 그 논쟁은 매듭지어지지 못했다. 이처럼 도덕적 의무의 문제는 난공불락(難攻不落)의 성처럼 해결하기 어려운 문제이다. 그 이유는 복선화음(福善禍淫)의 필연성에 있다. 선행을 하면 반드시 복을 받고, 악행을 하면 반드시 벌을 받는다면 도덕적 의무의 문제는 해결될 수 있기 때문이다. 다산은 이 문제를 상제를 도입하여 해결하였다.

(1) 상제의 설정

인간은 상제가 부여한 성에 의해 도덕적 행동의 성향을 가지고 있지만 형기(形氣)의 사욕(私慾), 습속(習俗)의 오염(汚染), 외물(外物)의 유혹 때문에 대악(大惡)을 저지를 수 있다.⁸¹⁾ 그리하여 마음은 항상 “인심과 도심이 교전하여 의가 이기느냐 욕이 이기느냐 하는 판결⁸²⁾의 상황에 놓여 있다. 의가 이기면 도덕적 의무가 실행되고 욕이 이기면 도덕적 의무는 파괴된다. 이런 결판의 상황에서 대부분의 인간은 사욕을 선택하여 악행을 한다.⁸³⁾ 그 이유는 “사람 마음이 어리석고 완악하여 능히 천지 사이에 모든 이치를 꿰뚫는 능력이 없다고 여기므로 마음껏 방자하여 기탄이 없고 겉으로 선한 척하면서 속으로 악하기 때문이다.”⁸⁴⁾

그래서 다산은 천지 사이에 모든 이치를 꿰뚫는 능력을 가진 자가 있어 감히 자신의 악행을 속일 수 없게 된다면 감히 두려워 자신의 도덕적 의무를 방치하지 않을 것이라고 생각하였다. “암실에서 혼자 있을 적에 비록 하지 못할 짓이 없이 다 하더라도 끝끝내 발각되지 않는다고 한다면, 장차 헛되게 두려운 마음을 가지겠는가”⁸⁵⁾), “군자가 암실에 있으면서

81) “자신을 빠뜨리는 것은 형기의 사욕 때문이거나, 습속의 오염 때문이거나, 외물의 유혹 때문이다.(陷溺之術, 或以形氣之私慾, 或以習俗之薰染, 或以外物之引誘.)” (2:6,25a [4:541], 「맹자요의」)

82) “人心道心之交戰, 義勝欲勝之判決”(2:4, 41b [4:574], 「맹자요의」)

83) “중인이란 그렇지 않다. 바야흐로 미발시에 ‘눈에 보이지 않으니 조심할 바 없다’고 여기며 ‘은미하여 나타나지 않으니 천명을 두려워할 게 없다’고 여긴다.(衆人則不然, 方其未發之時, 謂目之所不睹而無所戒慎, 謂耳之所不聞而無所恐懼, 謂隱之不可現而不信天道, 謂微之不可顯而不畏天命.)”(2:3, 6b-7a [4:186-187], 「중용자잠」)

84) “人心愚頑, 以爲天地之間, 竝無燭理之能, 所以放恣無憚, 陽善而陰惡也.”(1:8, 31a [1:663], 「중용책」 『시문집』)

두려워하며 감히 나쁜 짓을 하지 못하는 것은 상제가 그를 굽어보고 있음을 알기 때문이다.”⁸⁶⁾라는 말에서 그의 생각을 읽을 수 있다.

그래서 다산의 상제는 인간의 악행을 꿰뚫어볼 수 있는 영명한 존재이다.⁸⁷⁾ 이제 인간 중에 만약 “하늘의 영명이 인심과 통하여 숨겨있으되 나타나지 않는 게 없고 미세하되 밝혀지지 않는 게 없어 거처하는 이 집에 밝게 임하면서 나날이 감시함이 여기에 있다는 것을 진실로 아는 사람이 있다면 비록 대담한 사람일지라도 경계하고 삼가고 두려워하지 않을 수 없을 것이다.”⁸⁸⁾

이상을 통해 다산의 상제는 인간의 악행을 막기 위해 인간이 혼자 있을 때 저지르는 악행을 꿰뚫어보는 존재로 설정되었음을 알 수 있다.

(2) 상제의 위치

상제는 어디에 위치하는가? 하늘에 위치하는 상제가 있다. 하늘에는 자연천(自然天)과 주재천(主宰天)이 있다.⁸⁹⁾ 주재천은 상제를 가르킨다. 상제(上帝)란 칭호는 주재성에 의거한 것이기 때문이다.⁹⁰⁾ 영명성을 가진⁹¹⁾, 하늘에 위치한 “상제는 천·지·신·인의 바깥에서 천·지·신·인 만물의 등속을 조화하고 재제·안양하는 존재이다.”⁹²⁾

또 하나의 상제가 있다. 그 상제는 인간의 도심 속에 위치한다.⁹³⁾ 그래서 “도심과 천명은 나누어 볼 수 없다.”⁹⁴⁾ 다산은 직접 “마음이란 우리 인간의神明(神明)의 집이라고 생각한다.”⁹⁵⁾고 하였다. 여기서神明은 상제를 가리킨다.⁹⁶⁾ 또 “하늘의 혀는 도심에 깃들여 있으

85) “夫暗室獨處，雖使無所不爲，畢竟無所發覺，豈將徒然畏怯乎?”(2:4, 23a [4:281], 「중용강의보」)

86) “君子處暗室之中，戰戰栗栗，不敢爲惡，知其有上帝臨女也。”(2:3, 5a [4:183], 「중용자잠」)

87) “계신과 공구의 동정의 관통 여부에 대해서는 신의 눈으로 밝히는 바 아님이 없다.(戒懼之通貫動靜者 罔非神目之所燭.”(1:8, 27b [1:656], 「중용책」 『시문집』)

88) “天之靈明，直通人心，無隱不察，無微不燭，照臨此室，日監在茲，人苟如此，雖有大膽者，不能不戒愼恐懼矣。”(2:3, 5b [4:184], 「중용자잠」)

89) “高明配天之 天은 저 푸르고 푸르러 형체 있는 하늘을 말하고, 維天於穆의 天은 영명하여 주재하는 하늘을 말한 것입니다.(高明配天之天，是蒼蒼有形之天，維天於穆之天，是靈明主宰之天.)”(1:8, 30a [1:661], 「중용책」 『시문집』) 두 가지의 하늘이 있는데 전자는 자연천, 후자는 주재천.

90) “하늘의 주재자는 상제가 된다.(天之主宰，爲上帝.)”(2:6, 38b [4:568], 「맹자요의」)

91) “천하의 靈이 없는 물건은 주재자가 될 수 없다.” 주석 2) 참조.

92) “上帝者何? 是於天地神人之外，造化天地神人萬物之類，而宰制安養之者也。”(2:36, 24a [8:709], 「춘추고정」)

93) 한자경은 다산이 성리학의 내재주의를 비판하면서 공맹의 인본주의적 내재주의로부터도 멀어져 외재주의로 전락하였다면서 그 근거로 “다산은 인간 심에 있어 그리고 만물에 있어 그 심층의 하나됨을 인정하지 않는다. 우주의 근원은 만물 바깥에 따로 존재하지 만물 안에 내재화된 심층의 하나, 다중의 일이 아니다”라고 하고 있다.(한자경, 2005, 「유교와 천주교 사이의 다산 : 인간 본성의 이해를 중심으로 논함」, 『오늘의 동양 사상』 13, 예문당 양사상연구원, 90-91쪽) 그러나 필자는 만물을 포괄하는 심층의 보편적 일자는 부정할 수 있지만 인간의 심층에 있는 一者는 부정할 수 없다고 생각한다.

94) “道心與天命不可分.”(2:3, 5a [4:183], 「중용자잠」)

니 도심이 경고하는 것은 황천이 명하신 경계나 다름없다”⁹⁷⁾고 하여 상제가 도심 속에 깃들여 있다고 하고 있다. 상제가 마음속에 위치하고 있다는 것은 상제가 내리는 별을 통해서도 미루어 짐작할 수 있다. “일이 선한 것이 아닌 경우에 도심은 이를 부끄럽게 여기게 한다. 행실이 선한 것이 아닐 때에는 도심이 후회하는 마음을 솟아나게 한다. ‘상제를 대하되 오직 마음속에 있을 뿐’이라 한 것은 바로 이 때문이다.”⁹⁸⁾ 다산은 상제의 별은 마음속에 부끄러움이나 두려움이 일어나게 하는 것인데, 이렇게 마음속에 그 별이 나타나는 것은 상제가 마음속에 있기 때문이라고 하고 있다.

(3) 상제의 역할

상제는 인간이 태어날 때 부여한 형체가 없으면서 신묘한 작용을 하는 도심을 통해 자신의 역할을 수행한다. “천명이란 ... 원래 무형(無形)의 본체와 묘용(妙用)의 정신이 같은 류(類)로써 함께 들어가 감동을 주는 것이다. 그러므로 하늘의 경고 또한 형태가 있는 이목으로 말미암지 않고 항시 형태가 없는 묘용의 도심을 통해 그를 유도하고 그를 가르침이니 그것을 일러서 ‘하늘이 그의 마음을 유도한다’는 것이다.”⁹⁹⁾ 여기서 말하는 무형의 본체와 묘용의 정신은 모두 도심을 가리키는 말이다.

첫째, 도덕적 명령을 내린다. “하늘이 나에게 경고하는 것은 우레나 바람으로 하는 것이 아니라 친밀하게 나의 마음에서 간절히 경고하는 것이다. 만일 일각이라도 불안한 사람에게 손상을 끼치고 만물을 해치려는 마음이 싹트게 되면 문득 한편에서 온화한 말로 저지하려는 것이 있다. ‘잘못은 모두 너 때문인데 어떻게 그 사람을 원망할 수 있겠는가? 만일 네가 말끔히 잇는다면 네 덕이 아니겠는가’라 하니 이에 귀 기울여 듣노라면 희미하지 않고 뚜렷이 들을 수 있다.”¹⁰⁰⁾ 상제의 경고는 도덕적 절대자가 그렇지 못한 인간에게 하는 것이기에 도덕적 명령¹⁰¹⁾이다. 명령이란 위계가 있을 때 성립하고, 또 그 명령은 도덕적 속성을 가지기 때문이다.

95) “心者, 吾人神明之所宅也.”(2:4,28b [4:548], 「맹자요의」)

96) “이 때에 조심하여 상제를 섬기되 항시 신명이 옥루를 굽어보듯이 하여.(當此之時, 小心翼翼, 昭事上帝, 常若神明照臨屋漏.)”(2:3, 46b [4:186], 「중용자잠」)라는 표현이 있는데 여기서 신명은 상제를 가리키고 있기 때문이다.

97) 주석 55) 참조.

98) “事之不善, 道心愧之. , 行有不善, 道心悔之, , 對越上帝之只在方寸, 正亦以是.” (2:3, 3b-4a [4:180-181], 「중용자잠」)

99) “天命 原來無形之體妙用之神, 以類相入, 與之相感也. 故天之儆告, 亦不由有形之耳目, 而每從無形妙用之道心, 誘之誨之, 此所謂天誘其衷也.” (2:3, 5b [4:184], 「중용자잠」)

100) “天之儆告我者, 不以雷不以風, 密密從自己心上, 丁寧告戒. 假如一刻騫有傷人害物之志, 萌動出來時, 覺得一邊有溫言以止之者. 日咎皆由汝, 何可怨彼. 汝若釋然, 豈非汝德. 丁寧諦聽, 無所熹微.”(2:3, 5a [4:183], 「중용자잠」)

101) 성태용은 이를 '계시'하고 하였다.(성태용, 「다산 철학에 있어서 계시 없는 상제」, 『다산학』 5, 다산학술문화재단, 2004. 122쪽.) 그러나 상제를 종교적 대상으로 보기에는 무리가 있다. 주석 114) 참조.

둘째, 빠뜨리지 않고 감시한다. 상제는 인륜을 감시하는데 빠트림이 없다. 다산은 “하늘의 영명이 인심과 통하여 숨겨있으되 나타나지 않는 게 없고 미세하되 밝혀지지 않는 게 없다.”¹⁰²⁾고 하였는데, 감시하는데 ‘숨겨있으되 나타나지 않는 게 없고 미세하되 밝혀지지 않는 게 없다’는 것은 빠트림이 없음을 나타낸다.

셋째, 선행과 악행에 따라 상벌을 부과하되, 그 상벌에 어김이 없다. 하늘은 선한 이에게 복을, 악한 이에게 재앙을 부과한다¹⁰³⁾. 그 부과되는 상벌은 무엇일까? “적선과 집의를 실천한 사람은 땅을 굽어보고 하늘을 우러러 보아도 부끄러운 마음이 없고 안으로 반성해보더라도 꺼릴 것이 없다. 어떤 사람이 있었는데 오늘 양심을 저버린 일을 하나 저지르고 또 그 다음날 양심을 저버린 일 하나를 저지르고는 굶주린 듯 허전해하며 가슴 아파서 못 견디어 한다. 남들이 이익으로 유혹하여 부추기면 마치 개 돼지 마냥 이리저리 끌려 다니고는 위엄으로 겁을 주면 마치 여우나 토끼 새끼처럼 몸을 움츠리다가 초췌하고 쇠퇴한 몸으로 쓸쓸히 죽음의 길로 들어서게 된다.”¹⁰⁴⁾ 여기서 언급된 마음에 ‘부끄러움이 없는 것’, ‘꺼리낌이 없는 것’은 상(賞)이고, 마음이 ‘굶주린 듯 허전해하며 가슴 아파서 못 견디어 하는 것’이나 몸이 ‘초췌하고 쇠퇴하는 것’은 상제의 벌(罰)이다. 이를 통해 볼 때 비록 상제가 상벌을 부과한다고 하였지만 실상 상제의 상벌이란 호선오악(好善惡惡)의性に 부합되거나 어긋나기 때문에 생기는 자연스런 것임을 알 수 있다.

어김이 없는 이유는 상제가 인간의 마음속에 위치하고 있기에 자기자신을 속일 수 없듯이 상제를 속일 수 없기 때문이다. 그래서 다산은 채청(蔡淸)의 설을 인용하여 “간악한 것과 도둑질, 속이고 거짓된 행동으로 그 몸을 망하게 하는 자는 참으로 천지간에 도망갈 곳이 없고 온 천지간이 모두 다 감옥이다.”¹⁰⁵⁾고 하였다.

다산의 상제는 인간의 도심 속에 위치하면서 도심을 통해 도덕적 명령을 내리고, 감시하며, 선악에 따라 상벌을 주관함으로써 인간의 도덕적 악행을 막는 존재이다. 모든 인간은 자신에게 내리는 도덕적 명령, 빠뜨리지 않는 감시, 그리고 선행과 악행에 따라 어김없는 상벌 때문에 반드시 도덕적 의무를 이행할 수밖에 없다.

102) 주석 88) 참조.

103) “나날이 이를 굽어보아 선한 이에게 복을, 음탕한 이에게 재앙을 내려주는 것 또한 천명이다.(日監在茲, 以之福善禍淫, 亦天命也.)”(2:14, 39a [6:79], 「논어고금주」)

104) “積善集義之人, 其始也俯仰無怍, 內省不疚. 有一夫焉, 今日行一負心事, 明日行一負心事, 欲然內沮, 怛焉內疚. 誘之以利則如犬豕之就牽, 怵之以威則如狐兔之屈伏, 憔悴枯萎, 索然以就死.”(2:2, 26a-27b [4:143-144], 「심경 밀협」)

105) “天至於姦盜詐僞以失其身者, 是真無所逃於天地之間.”(2:5, 21a-b [4:411-412], 「맹자요의」)

4. 다산의 도덕적 의무 이행의 정당화에 대한 평가

그러나 아무리 상제의 심적(心的) 주재(主宰)가 엄격하여도 논리적으로 따지면 의무를 이해하지 않을 수 있는 경우가 있다. 타율적으로 도덕적 행위를 하는 경우, 그리고 주관적인 목적 의식을 가지고 도덕적 행위를 하는 경우인 경우가 그렇다. 왜 타율적인 경우 필연성을 확보하기 어려울까? 타율적이란 타자가 만든 도덕에 의해 자신이 규정되는 것을 말한다. 명령자가 타자인 경우 그 명령은 자신이 처한 조건에 따라 못할 수도 있기 때문이다. 예컨대 ‘뛰어가라’고 하였지만 그 사람에게는 뛰어갈 발이 없을 수 있다. 따라서 행위의 필연성이 성립하지 않는다. 다음으로, 도덕적 행위가 주관적인 목적에 의해 이루어진 경우 필연성이 확보되기 어렵다. 모두가 따를 수밖에 없는 객관적인 목적이 아니라 내가 스스로 만든 어떤 목적 때문에 도덕적 행위를 한다면 자의적으로 도덕적 행위를 하지 않을 수도 있기 때문이다.

도덕적 행위의 필연성의 성립을 막는 이 두 가지 문제 의식을 가지고 다산의 사상을 고찰해보자.

(1) 상제의 명령은 타율적인가?

상제의 명령은 자율적이다. 그 이유는 상제가 예외 없이 책임을 묻는 데서 찾을 수 있다.¹⁰⁶⁾ 상제가 자기 자신이 아니라면 그 명령을 조건을 따져 책임을 묻지 않을 수도 있다. 그러나 무조건적으로 책임을 묻는다. 이는 상제가 자기 자신이고, 그래서 그 명령이 자율적이기 때문에 가능한 것이다. 한편, 다산은 “외죄자(畏罪者)는 억지로 인을 행하는데, 이것이 비록 인과 똑같은 일이라 하더라도 그것을 인이라 할 수 없다.”¹⁰⁷⁾라고 하면서 “인을 함은 자신으로 말미암기 때문에 멀리있는 것이 아니다.”¹⁰⁸⁾라고 하였는데, 이는 인이란 외부의 위협에 의해서 하는 타율이 아니라 자율에 의해서 가능하다고 주장하고 있다. 이를 통해 상제의 명령이 타율적임을 보다 분명히 할 수 있는데 상제의 명령이 타율적이라면 다산의 경우 인의 행위 자체가 성립할 수 없기 때문이다.

김형효는 상제의 이런 역할에 주목하여 상제를 “인간의 도덕적 양심의 발로와 행사를 감시하고 감독하는 눈에 안보이는 도덕적 군주로서의 판관과 같은 역할을 담당하고 있다.”¹⁰⁹⁾라고 하였다. 상제의 이런 위상과 역할은 인간의 마음속에서 도덕적 명령을 내리는 칸트의 실천이성에 비견할 수 있는 것이다.

106) “귀신의 덕은 만물의 체가 되어 빠트림이 없다.(鬼神之德, 體物而不可遺.)”(2:3, 4a [4-181], 「중용자잠」)

107) “畏罪者, 強仁, 雖與仁同, 功不足爲仁.”(2:8, 16a [5-141], 「논어고금주」)

108) “爲仁由己, 故曰不遠”(2:9, 39b [5-280], 「논어고금주」)

109) 김형효, 2002, 「실학사상이 다산 정약용의 한 해석법」, 『다산학』 3, 다산학술문화재단, 18쪽.

(2) 행위의 목적은 자의적인가?

다산의 경우 행위자가 도덕적 행위를 하는 목적은 무엇일까? 특정 목적을 위해서, 즉 상을 받고 벌을 회피하기 위해서이다. 다산은 다음과 같이 말하였다. “누구를 공구(恐懼)하는가? 위에 있는 사형(死刑)을 가할 수 있는 군주를 두려워하는 것이다.”¹¹⁰⁾ “모름지기 이 말이 빛나고 빛나는 천명임을 알아서, 사람들이 천명을 따라 지키면 선이 되고 상서(祥瑞)가 되며, 태만하여 어기면 악과 재앙이 되니, 군자의 계신공구는 오직 여기에 있다.”¹¹¹⁾

다산의 경우 행위자가 특정 목적을 위한다고 하였지만 그렇다고 해서 그 목적이 자의적¹¹²⁾이지는 않다. 왜냐하면 상제가 부과하는 상벌이란 것이 부끄러움이 없고, 거리낌이 없거나 부끄러워하고 두려워하는 것처럼 인간의 성(性)에 부합되고, 어긋나는 자연스런 현상이기 때문에 논리적으로 따질 때 상을 추구하지 않고, 벌을 회피하지 않을 수 없다. 즉 kd제의 상벌에 대한 인간의 목적은 객관적이다.

이상을 통해 논리적 차원에서 다산에게 던져진 두 가지 문제는 해결되었다. 즉, 도덕적 행위의 타율 가능성의 문제는 상제의 책임 추궁에 빠뜨림이 없고, 또 인을 하는 것이 자기로 인한 것이라는 다산의 발언을 통해, 그리고 행위자의 자의적 목적 설정의 문제는 상제의 상벌이 성(性)에 따르는 자연스런 현상이기에 행위자라면 상이라면 추구하고, 벌이라면 회피할 수밖에 없다는 점을 통해 해결되었다. 그리하여 상제의 명령은 자신이 자신에게 명령하는 것이기에 그 어떤 조건을 내세워 그 명령을 회피할 수 없고, 또 상제의 명령에 따르는 것이 객관적 목적이기에 자의적으로 회피할 수도 없다.

그러나 아직 문제가 있다. 다산이 의무 이행의 문제를 상제라는 윤리적으로 권위있는 존재를 통해 신학적으로 해결하였다는 것은 모든 사람에게 객관적으로 다산의 주장을 수용하기 어렵게 한다. 다산의 상제는 선진유학의 정치적 상제¹¹³⁾나 리치의 종교적 상제와 구별되는 윤리적 상제¹¹⁴⁾이다. 상제의 권위를 믿지 않는 존재에게는 다산이 세운 의무 이행의

110) “孰恐懼也。上有君，能誅殛之也。”(2:3, 4b [4:182], 「중용자잠」)

111) “須知此言，乃是赫赫之天命，循而順之則爲善爲祥，慢而違之則爲惡爲殃，君子之戒懼恐懼，實在此也。”(2:3, 5a-5b [4:183-184], 「중용자잠」)

112) 이상익은 다산이 제시한 행위자의 행위목적은 자의적인 것으로 보고 있다. 그래서 그는 다산이 외재적인 상벌을 선행의 동기로 삼아 결국 윤리를 ‘가언명령’의 체계로 전락시켰다고 비판하고 있다. 이상익, 2003, 「정약용의 윤리사상에 대한 주자학적 반론」, 『동방학지』, 연세대학교 국학연구원, 315쪽.

113) 정치적 상제라 함은 천명에 의해 정치적 통치권의 정당성을 부여하는 상제를 말한다.

114) 다산이 설정한 상제가 윤리적 존재라는 이 밖의 증거는 다음과 같다. 첫째, 다산의 상제가 내리는 명령은 인륜을 벗어나지 않는다. “상제가 사람의 선악을 살피는 것은 인륜에 있다(天之所以察人善惡，恒在人倫).”(2:3, 16a [4:205], 「중용자잠」). 둘째, 윤리적 선악에 따라 화복 관장한다. 종교인 동학은 하느님을 도덕적 선악을 뛰어넘어 오직 시천주 여부에 따라 화복을 관장한다고 생각한다.(최동희, 「사람이 곧 하느님이다」, 윤구병·김홍규 엮음, 1993, 『왜 사냐고 물으면』, 한샘, 134쪽). 셋째, 인간이 상제를 섬기기 위해 거행할 별도의 종교적 의례가 없고,

필연성을 수용하지 않을 가능성이 높기 때문이다.

맺음말

본 연구는 세계화 시대에 맞추어 다산 윤리사상의 해석학적 의미를 찾아보고자 하는 의도에서 윤리학의 본질적인 네 가지 논점을 가지고 다산의 윤리사상을 분석하고, 평가하면 또 그 부족한 점을 보완해 보았다.

네 가지 논점은 다음과 같다. 첫째, 도덕의 성립을 위해 인간에게 필요한 능력은 무엇인가? 둘째, 도덕이 행위 규범으로 작용하기 위해 구비해야 할 본질적 요건은 무엇인가? 셋째, 행위에 도덕적 가치를 부여하는 도덕성은 무엇이고, 또 그 정당화 근거는 무엇인가? 넷째, 도덕적으로 행위 해야 하는 이유는 무엇인가?

연구 내용은 다음과 같이 정리할 수 있다. 첫째 논점과 관련하여 다산은 도덕의 인식능력으로 ‘영명지심(靈明之心)’을 제시하였고, 도덕의 선택 능력으로 ‘권형(權衡)’을 제시하였다. ‘영명지심’은 영명성을 바탕으로 타자와 감응하고, 또 영명성을 발휘하여 자신을 객관화 시킴으로써 시비를 분별할 수 있게 한다. 이것은 서양의 이성에 비견할 수 있는 것이다. 또 ‘권형’은 선행과 악행을 스스로 선택할 수 있는 자주권을 가지고 있기에 선을 스스로 선택할 수 있다. 이것은 ‘자유의지’에 상응하는 것이다.

둘째 논점과 관련하여 다산이 제시한 도덕은 ‘덕’이다. 다산의 덕은 본성의 발현, 특정한 행위의 성향, 지속성이란 특징을 가진다. 이런 덕의 개념은 프랑케나(William K. Frankena)가 제시한 덕의 개념과 상통하는 것이다. 다산의 덕은 도덕의 본질적 요건을 갖추었을까? 다산은 덕을 총칭하여 ‘인(仁)’이라 불렀는데 그 인은 호혜성을 특징으로 하기에 이기적이지 않다. 또 다산은 효제충신(孝弟忠信)을 달도(達道)라고 하여 인이 보편적임을 주장하였다. 그러나 그 이유는 제시하지 않았다. 그 보편적 이유를 찾는다면, 인이란 인간관계에서의 사랑을 뜻하는데 이것이 인간관계에서의 적절한 처신임을 부정하는 사회는 없을 것이라는 점을 들 수 있을 것이다.

셋째 논점과 관련하여 다산이 제시한 도덕성이란 ‘솔성(率性)’이다. ‘솔성’이란 성(性)에

다만 수신이 곧 소사(昭事)상제라고 주장한다.)¹⁾ “중용의 계신공구가 어찌 상제를 밝게 섬기는 학문이 아니겠는가. (中庸之戒慎恐懼，豈非昭事之學乎.)”(2:4, 23a [4:281], 「중용강의보」) “인륜을 잘 한다면 하늘을 섬길 수 있다. (善於人倫則可以事天矣.)”(2:3, 16a [4:205], 「중용자잠」)

따라 행위하는 것이다. 다산의 도덕성은 도덕성의 근원을 동기, 의무, 행위에 두고 있다는 점에서 동기주의, 의무주의, 행위주의의 특징을 갖는다. 다산은 도덕성을 정당화하기 위해 ‘자신에 근본한 논증’과 ‘서민에게 징첩한 논증’을 전개하고 있는데, 그의 논증은 순환논증의 오류를 범하고 있다. 그러나 그의 논증은 불필요한 것이었다. 그렇다고 해서 솔성이 도덕성임에 어떤 하자(何者)가 되지는 않는다. 왜냐하면 그가 사용하고 있는 성(性)이라는 용어는 이미 종차(種差)로서 도의를 함유하고 있기 때문에 그 자체로 선하기 때문이다.

넷째 논점과 관련하여 다산에게 도덕적 의무는 도덕적 완전자인 상제가 도덕적 불완전자인 인간에 명령을 내리고, 인간이 상제를 섬김의 대상으로 간주함으로써 성립한다. 도덕적 의무를 이행해야 하는 이유는 상제의 빠짐없는 감시와 어김없는 상벌 때문이다. 그러나 논리적으로 따질 때 타율적인 경우와 주관적으로 목적을 설정하는 경우에 의무의 이행은 기대하기 힘들 수도 있다. 그렇지만 전자의 경우는 다산의 도덕적 행위가 자기로부터 말미암는 것이라는 점에 의해, 후자의 경우는 행위자의 행위 동기가 객관적 목적일 수밖에 없다는 점에 의해 해소될 수 있다. 한계도 있다. 다산은 본 문제를 신학적으로 해결하였다. 이 때문에 상제의 도덕적 권위를 수용하지 않는 자들에게 도덕적 의무 이행을 기대하기는 어렵다.

본 논문을 통해 다산의 윤리사상을 해석학적으로 연구하는 첫 걸음을 내딛을 수 있었다. 세계화 시대를 맞이하여 그의 윤리사상이 새로운 세계윤리를 창출하는데 기여하기 위해서는 계속 앞으로 나가야 한다. 그 과제로 다산의 윤리사상과 윤리학적인 측면에서 대표적인 윤리사상과의 비교 연구를 설정할 수 있다. 의무론적 윤리학의 입장에서 다산 윤리사상은 칸트 윤리사상과 비교가 가능하고, 덕 윤리학의 입장에서 다산 윤리사상은 아리스토텔레스의 윤리사상과 비교가 가능하다. 이런 제반 윤리사상과의 비교 연구는 다산 윤리사상의 윤리학적 위상과 의의를 보다 확고하게 해줄 것임에 틀림없기 때문이다.

참고문헌

34

1. 원전 및 다산 저작 번역물

- 주자 저, 『대학장구』, 전통문화연구회, 1999.
_____, 『중용장구』, 전통문화연구회, 1999.
_____, 『맹자집주』, 경문사, 1979.
정약용 저, 『여유당전서』, 여강출판사, 1989.
박석무·정해렴 편역, 『다산논설선집』, 현대실학사, 2001.
실시학사 경학연구회 역, 『다산의 경학세계』, 한길사, 2002
전주대 호남학연구소 역, 『국역 여유당전서 1』, 전주대학교 출판부, 1986.
_____, 『국역 여유당전서 2,4』, 여강출판사, 1989
_____, 『국역 여유당전서 3』, 전주대학교 출판부, 1989.

2. 연구 도서

- 금장태, 『정약용-한국 실학의 집대성』, 성대출판부, 2001.
大漢韓辭典, 교학사, 2003.
김영일, 『정약용의 상제사상』, 경인문화사, 2003.
William K. Frankena(1989), 『ethics』, 황경식 역, 『윤리학』, 철학과현실사, 2003.
최동희, 「사람이 곧 하느님이다」, 윤구병·김홍규 엮음, 『왜 사냐고 물으면』, 한샘, 1993.
이신철 역, 『칸트사전』, 도서출판 b, 2009.
이지형, 『역주 맹자요의』, 이지형 역, 현대실학사, 1994.
Immanuel Kant(1785), 『Grundlegung zur Metaphysik der Sitten』, 백종현 역, 『윤리형이상학 정초』, 아카넷, 2009.
_____(1788), 『Kritik der praktischen Vernunft』, 백종현 역, 『실천이성비판』, 아카넷, 2009.
Julian Baggini·Peter S. Fosl(2007), 『The Ethics Toolkit : A Compendium of Ethical Concepts and Methods』, 강준호 역, 『윤리학의 연장통』, 서광사, 2009.
陳來(1991), 『有無之境-王陽明哲學的精神』, 전병욱 역, 『양명철학』, 예문서원, 2004.

최병태, 『덕과 규범』, 교육과학사, 1996.

Paul W. Taylor(1975), 『Principle of Ethics』, 김영진 역, 『윤리학의 기본원리』, 서광사, 2008.

Peter Singer(1979), 『Practical Ethics』, 황경식·김성동 역, 『실천윤리학』, 철학과현실사, 1995.

한국철학사상연구회 편, 『철학대사전』, 동녘, 1989.

3. 연구 논문

김형효, 「실학사상가 다산 정약용의 한 해석법」, 『다산학』 3, 다산학술문화재단, 2002.

성태용, 「다산 철학에 있어서 계시없는 상제」, 『다산학』 5, 다산학술문화재단, 2004.

이상익, 「정약용의 윤리사상에 대한 주자학적 반론」, 『동방학지』, 연세대학교 국학연구원, 2003.

장승희, 「다산 정약용의 윤리사상에 대한 연구-도덕적 자율성을 중심으로」, 『동양철학연구』 19, 동양철학연구회, 1999.

한자경, 「유교와 천주교 사이의 다산 : 인간 본성의 이해를 중심으로 논함」, 『오늘의 동양사상』 13, 예문동양사상연구원, 2005.

한형조, 「좌담: 다산, 주자학 그리고 서학」, 『다산학』 2, 다산학술문화재단, 2001.