

덕성(德性)에서 덕행(德行)으로: 과도기 윤리학으로서의 다산 사상

정소이*

【요약】

유학(儒學)에 대한 윤리학적 연구는 최근 덕 윤리학(virtue ethics)과 관련되어 많은 연구 성과가 축적되고 있다. 덕 윤리학은 ‘덕성(德性) 윤리학’ 혹은 ‘덕행(德行) 윤리학’으로 번역되는데, 이는 유학에서, 특히 신유학에서 마음에 내재된 덕성을 함양한다는 것은 곧 자연스러운 덕행의 실현을 약속하는 것이기 때문이다.

그러나 모든 유학자들이 덕성(德性)에 중점을 둔 것은 아니다. 다산 정약옹은 자신을 맹자를 계승하는 유학자임을 분명히 하였지만, 사람의 마음속에는 인의예지(仁義禮智)를 내용으로 하는 타고난 덕성이 없으며 단지 덕을 좋아하는 경향성, 혹은 기호(嗜好)만이 있을 뿐이라고 주장하였고, 정(靜)적인 덕성 함양 자체는 오히려 덕행의 실천에 방해요소로 작용할 수 있다고 비판하였다. 그는 도덕은 선천적으로 타고나는 기질과는 무관하며, 도덕 행위를 할 수 있는 역량은 성인이든 노둔한 자든 충분하다고 주장하였다. 내면의 갈등을 없애고 성인의 자질을 갖추기 위해 기질변화의 노력을 하는 것보다 구체적인 인륜을 실천하는 것이 훨씬 값진 일이라는 것이다. 다시 말해, 다산의 유학은 ‘덕성 없는 덕행’을 주장하는 실천철학이었다.

【주제어】 다산 정약옹, 덕 윤리학, 의무 윤리학, 덕성, 덕행, 수양

* 서울대학교 철학사상연구소

I. 서론

근 20년 동안 많은 관심을 끌었던 덕 윤리학(virtue ethics)은 초기에 ‘덕성(德性) 윤리학’ 혹은 ‘덕행(德行) 윤리학’으로 번역되었고, 중국어권에서는 아직도 이 두 번역이 고루 사용되며, 상호교환이 가능하다. 덕 윤리학으로 최근 새롭게 각광받고 있는 유학(儒學), 그 중에서도 특히 성리학의 이념은 ‘덕성’과 ‘덕행’을 본질적으로 나누어 보지 않는데, 이는 마음에 내재된 덕성을 함양한다는 것은 곧 자연스러운 덕행의 실현을 약속하는 것이기 때문이다. 이러한 특징은 덕 윤리를 지향하는 서양 윤리학자들로 하여금 동양철학, 특히 유학을 새롭게 조망하는 계기를 낳았고,¹⁾ 신유학을 포함한 모든 유학은 곧 덕성/덕행 윤리의 한 장르라는 주장은 오늘날 공식처럼 통용되고 있다.

그러나 모든 유학자들이 덕성(德性)에 중점을 둔 것은 아니다. 한국 실학의 집대성가로 불리는 다산 정약용(茶山 丁若鏞, 1762~1836)은 자신을 맹자를 계승하는 유학자임을 분명히 하였지만, 사람의 마음속에는 인의예지(仁義禮智)를 내용으로 하는 타고난 덕성이 없으며 단지 덕을 좋아하는 경향성, 혹은 기호(嗜好)만이 있을 뿐이라고 주장하였고, 정(靜)적인 덕성 함양 자체는 오히려 덕행의 실천에 방해요소로 작용할 수 있다고 비판하였다. 다시 말해, 다산의 유학은 ‘덕성 없는 덕행’을 주장하는 실천철학이었다.

1) 유학을 일종의 덕 윤리학으로 해석하는 시도는 이미 십 여 년에 걸쳐서 지속적으로 이루어져 왔다. 최근(May 14-16, 2010)에는 북경에서 덕 윤리와 유학에 관한 대대적인 국제 컨퍼런스(Confucianism and Virtue Ethics Conference)가 열리기도 하였다. 유학을 덕 윤리적 관점으로 해석하는 것에 대한 공통기반을 의심하는 학자부터 유학도 의무 윤리나 결과주의와 다르지 않다는 것을 주장하는 학자까지 이 문제에 관한 다양한 의견이 있지만, Justin Tiwald는 최근의 유학과 덕 윤리의 비교담론을 정리하면서, 덕 윤리와 유학의 만남은 이제 겨우 시작되었을 뿐이라고 주장한다.(Justin Tiwald, "Confucianism and Virtue Ethics: Still a Fledgling in Chinese and Comparative Philosophy" *Comparative Philosophy*, Vol.1, 2010, 55-63.)

그렇다고 다산이 덕 중심의 윤리를 벗어나 의무윤리, 규칙윤리, 혹은 공리주의를 강조하는 윤리학자는 아니다. 그의 철학은 그가 산 시기만큼이나 과도기에 걸쳐 있었고, 덕성에 대한 비판을 하는 만큼이나 덕행에 대한 강조가 이어졌다. 덕행이란 인간(moral agent)과 그 동기(motivation)를 고려하지 않은 보편적인 윤리행위(general moral act)와 그 성공적인 결과만 중시하는 것이 아니다. 유덕(有德)한 인간, 즉 성인(聖人)은 늘 하늘을 의식하고 인간과의 관계에서 최선을 다하면서 신중하게 도덕을 선택하고 굳게 지키는 사람이라고 주장하는 점²⁾에서 다산 역시 유덕한 인간이 되는 것을 목표로 했다고 할 수 있다. 그러나 유덕한 인간은 그의 타고난 성품이나 자질에 기인하기 보다는 반복적인 도덕적 결단과 실천의 결과라고 주장하는 점과 자연스러운 동기보다는 철저한 의무감(sense of duty)을 강조하는 점에서 다산의 윤리학은 전통 사회의 덕성 윤리학과 현대 사회의 의무윤리 사이의 과도기적 철학이라고 할 수 있을 것이다.

이 논문에서는 먼저 현대윤리학자들이 다시 주목하고 있는 덕성윤리학이 나온 배경, 그리고 현대 윤리학자들이 유학을 덕 윤리학적 관점에서 어떻게 해석하고 있는지를 간략하게 살펴본다. 이어 다산이 제기하고 있는 ‘덕성’ 중심의 윤리학에 대한 비판을 정리하면서, 그의 극복 방안을 분석해 보기로 한다(이를 통해 현대 덕 윤리학이 대면하고 있는 문제점과 한계를 드러내고자 한다).

II. 현대 의무 윤리학의 한계와 덕성 윤리학

현대 윤리학에서 ‘덕’을 새롭게 조망하게 된 계기는 의무와 책임, 그리고 규율 준수를 강조하는 일련의 근세의 윤리학³⁾이 이미 우리 사회에의 도덕

2) 『心經密驗』 「周子學聖說」 若慎獨以事天. 強恕以求仁. 又能恒久而不息. 斯聖人矣.

(morality), 특히 도덕 행위자의 심리학적 상태를 설명해 줄 수 없다는 인식에서 비롯되었다.⁴⁾ 현대 윤리학, 특히 규범 윤리학이나 결과 중심의 윤리학은 우리는 어떻게 행동해야 하는가(what ought we do)의 문제, 혹은 사회의 규칙과 법, 의무와 책임을 제정하는 문제(what rules are we to follow)를 좀 더 명확히 하는데 초점을 맞춘다. 그러나 이들은 우리가 무엇을 반드시 하고 하지 말아야 할 것을 비교적 구체적인 방식으로 제시할 수는 있으나, 우리의 삶에서 상당 부분을 차지하는 그 외의 많은 도덕적인 영역들, 친절이나 우애와 같이 의무를 벗어난 도덕적으로 권장하는(morally recommended) 덕목들, 혹은 살신성인(殺身成仁)이나 충성, 정절과 같이 초의무적인(supererogatory) 행위에 대해서는 아무런 설명도 해 줄 수가 없다.⁵⁾ 특히, 의무론적, 결과론적 행위에 초점을 맞춘 도덕 철학들은 사람들에게 존경할 만한 성품이 무엇인지, 혹은 행위 할 때의 마음가짐은 어떠해야 하는지를 전혀 언급하고 있지 않다.

‘덕’을 정의하기는 쉽지 않지만, 동양의 덕(德)은 주어진 것⁶⁾ 혹은 습득한 것(得)⁷⁾과 통하는 개념으로, 사물의 본성이라는 의미와 몸소 실천하여 획득한 기능 내지 능력을 의미한다. 특히 도덕을 행하는 데 있어 그것을 실천하는 동력, 지각, 성품, 능력과 같이 마음(心)의 고귀한 상태를 일컫는다.⁸⁾ 서양,

3) 덕 윤리학을 정확하게 정의내리기 주저하는 학자들 사이에서도, 덕 윤리가 법칙 중심의 의무윤리(rule-centered deontology)와 결과주의(consequentialism)를 보완하거나 대체하는 기능을 가졌다는 점에서는 광범위한 의견 동의를 내리고 있다.(Bryan W. Van Norden, *Virtue Ethics and Confucianism*, 105) 이에 관하여는 또한 장동익(2011)을 참조.

4) G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Journal of Philosophy* Vol. 33(1958)

5) 근세의 윤리학은 도덕과 관련된 행위를 1) 반드시 해야 할 것(도덕적 의무사항), 2) 반드시 하지 말아야 할 것(도덕적 금지사항), 3) 도덕적으로 무관한 행위(도덕적 무관사항)이라는 삼원적 범주로 나눈다. 이에 관하여는 황경식(2012, 151-153.) 참조.

6) 『신자감(新字鑑)』, “足乎己, 無待於外之謂德.”

7) 『論語集註』, “德則行道而有得.”

8) 《周礼·地官》注: 德行, 内外之称, 在心为德, 施之为行.

특히 희랍의 덕(arete) 역시 일반적으로 ‘우수성’, ‘좋은 성질’로 부터 시작하여 사람이 사회에서 조화롭게 살기 위해 갖추어야 할 덕목 내지 시민윤리로 발전하며, 아리스토텔레스에 이르러서는 다시 개인의 도덕적 성품, 즉 중용을 지키면서 아름다움과 우수함을 능동적으로 추구하는 안정된 성품으로 정의된다.⁹⁾ 현대 철학자들 역시 ‘덕’을 일반적으로 ‘자신과 타인에게 좋은 삶(human flourishing)을 이루게 해 주는 안정된 성향(stable disposition)’ 또는 ‘사람들로 하여금 그 본성의 잠재가능성을 최대로 성취하게 하는 탁월성’¹⁰⁾이라고 해석한다. 특히 맥킨타이어(Alasdair MacIntyre)는 이를 두고 ‘후천적으로 습득한 인격으로, 그것을 가지고 활용할 때는 행위 그 자체에 따르는 선(善)이 일반적으로 수반되며, 그것이 없을 때는 그러한 선에서 필연적으로 멀어지는 것’이라고 정의하였다.¹¹⁾ 덕 윤리는 크게 행위자(agent)중심의 윤리학이라고 하는데, 이는 행위자의 존재방식(being)을 그가 하는 구체적 행위(doing) 이전에 고려한다는 뜻이기도 하다.¹²⁾

9) 동양과 서양의 ‘덕’ 개념을 비교한 것으로는 황경식 (2012, 188-201), Van Norden (2003)의 책과 논문을 참고.

10) 여러 덕에 대한 정의 중 이 곳에서 언급한 정의는 매우 광의적이다. “what I wish to do is to describe just one of those modes, and to reveal, as far as possible, its full reach: that team of four, the basic virtues, which, as a fine classical phrase put it, can enable man to attain the furthest potentialities of his nature.” J. Pieper, *The Four Cardinal Virtues* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1966), xii. 일반적으로 덕은 특정한 방식(주로 자연스럽고, 기쁜 마음)으로 특정 행위 (사람들의 공익을 도모하고 도덕을 지향하는)를 하는 성향 혹은 경향성으로 풀이된다. “the classic definition of virtue is a habit or firm disposition that inclines a person to do good and to avoid evil.” Saunders, Rev. William. *Prudence: Mother of All Virtues* (Arlington Catholic Herald, 2002).

11) Alasdair MacIntyre(1981) 참조.

12) 브레츠크(James T. Bretzke. "The Tao of Confucian Virtue Ethics," *International Philosophical Quarterly* Vol. 35, 1995, 25-26.)는 하우어와스(Stanley Hauerwas. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame, IN: Univ. of Notre Dame Press, 1981, 113.)를 따라 덕 윤리는 행위자의 존재를 행위보다 우선하고 있다(an agent's

행위자의 인격과 심리, 도덕의 다양한 영역을 조망할 수 있다는 장점 외에도, 덕 윤리를 옹호하는 학자들은 현대사회에서 덕이 요청되는 이유는 더 있다고 주장한다. 이는 대략 두 가지로 압축될 수 있다.¹³⁾ 덕이 없는 사람들은 규칙을 알면서도 행하지 않을 수도 있고, 또 행하지만 맹목적으로, 혹은 마지못해 행하기도 한다. 사람들은 올바른 것이 무엇인지를 안다 할지라도 그것을 반드시 실행으로 옮기지 않는 데, 이는 의지 나약(akrasia)의 문제로 설명된다. 비록 우리는 도덕적 지식을 갖게 되더라도 나약한 의지, 자제심의 결여, 거센 욕망 등등에 의해 쉽게 유혹에 굴복하며, 유혹이 없거나 약한 경우에도 무심함 혹은 나태함으로 인해 적극적으로 도덕적 지식을 실천으로 옮기지 않는다. 반면 유덕한 사람은 갈등 상황에서 유혹에 굴하지 않고 올바른 것을 흔들림 없이 선택하며, 도덕 지식을 행위로 옮기는 ‘안정된 성향’(stable disposition)을 갖고 있는 자이다. 요컨대, 덕의 존재는 도덕적 지식이 될 수 있는 한 실행으로 옮겨질 것임을 어느 정도 보장하는 것이다.

또한 “무엇을 해야 하는가?”라는 물음만큼이나 “어떠한 사람이 어떠한 마음가짐으로 하느냐?”는 도덕 철학이 놓쳐서는 안 될 물음이다. 우리는 올바른 행동을 하는 두 사람이 있다고 할 때, 그 일을 할 때 받을 상이나 이익이 탐나서, 혹은 그 일을 하지 않을 때 미칠 화나 벌이 두려워서 행위하는 자를 옳은 일이 옳기 때문에 혹은 기쁘기 때문에 행하는 자보다 도덕 발달에 있어 낮은 단계에 있다고 간주한다. 더 구체적으로, 한 사람은 흔쾌히 기쁜 마음으로 수행하는 반면, 다른 한 사람은 갈등을 느끼면서 고통스럽게 그것을 수행한다고 할 때, 보통 자기분열과 갈등을 느끼는 자는 자연스럽게 흔쾌히 같은 일을 수행하는 자가 갖고 있는 바람직한 특성을 결여하고 있다고 여긴다. 통상적으로 보아 동양의 선인(仙人)이나 성인(聖人)은 서양의 유덕한 인격과 마찬가지로, 감정과 행위가 어긋나거나 감정을 조정해 줄 의지의

being is prior to doing)는 점을 설명한다.

13) 황경식 (2012, 24-31.) 참조.

힘이 필요 없는 상태 또는 경지에 이른 사람이다. 즉, 덕은 올바른 행위를 보장할 뿐만 아니라, 그 행위를 통해 즐거움과 같은 긍정적인 감정과 정서를 부여함으로써 유혹에 흔들리지 않는 안정된 성향과 감정에 근거하는 것이다.

Ⅲ. 덕성 윤리학의 문제점과 다산의 성리학 비판

이상은 덕성윤리학이 행위(act)나 규칙(rule) 그 자체보다는 행위자의 인격과 감정 상태에 보다 주의를 기울임으로써 현대 윤리학이 간과하고 있는 도덕 문제의 다양한 영역을 다시 조망할 수 있는 기틀을 마련하였다는 점을 설명하였다. 그러나 전통적인 덕성윤리학이 근세의 의무론으로 전환하게 된 계기에는 나름대로의 이유가 있었다. 사람들의 활동범위가 비교적 단일한 가치의식을 공유하는 작은 공동체에서 점차 익명(nameless)과 익면(faceless)의 구성원들로 채워진 보다 복잡한 사회로 확대됨에 따라, 어느 유형의 사람과 행동양식이 ‘정답’이 되는지는 불분명해지고, 유덕자의 권위 역시 사라지게 되었다.¹⁴⁾ 동양유학을 연구하는 학자들 역시 공자와 같이 그 권위를 부정하기 어려운 성인의 말씀이라도, 대상에 따라 그 ‘정답’이 달라진다는 것을 지적하고 있다.¹⁵⁾ 설령 도덕의 전문권위자(ethical connoisseurs)가 있고, 그의 말씀이 담긴 경전이 보편화된다고 해도, 자신이 처한 상황과 자신의 상태를 객관적으로 파악하는 것은 성인이 되는 것에 버금갈 정도로 많은 지력과 수양을 요구하는 일이다. 따라서 근세의 빠른 생활양식과 다양성을 존중해야 하는 사회에서는 좀 더 보편적이고 구체적인 최소한의 규율과 의무, 자신의 행동을 객관적으로 정당화하는 문제가 대두될 수밖에 없었던 것이다.

14) 어떠한 덕을 어떠한 상황에서 누구를 위하여 어떠한 방식으로 얼마나 행해야 하는지는 오로지 유덕한 사람의 판단에 달렸다. 여기에는 일정한 규칙이나 알고리즘(algorithm)이 없다. 이에 관하여는 황경식(2012, 제1장) 참조.

15) Van Norden, 114.

다산 역시 당시의 성리학이 ‘어떠한 사람이’ 혹은 ‘어떠한 마음가짐으로’의 문제에 너무 집중함으로써 실천의 원동력을 사라지게 한다고 비판한다. 그렇다고 그가 보편적으로 따라야 할 규율이라든지 제도로써 행위자의 자율적이고 창조적인 행위를 대체하겠다는 의도를 가진 것은 아니었다. 다산은 행위자 내면의 덕성에 의지하고 계발하는 노력을 구체적인 실행에 옮기고 지속하는 것으로 돌리고자 한 것이다. 즉 덕성을 함양하여 덕행으로 나아가게끔 하는 일방적인 통행의 길을 비판하는 것은 덕행을 반복적으로, 지속적으로 쌓음으로써 유덕한 인격을 성립하자는 적극적인 주장(formative function of virtue)으로 연결된다.¹⁶⁾

다산은 행위자의 내면, 즉 덕성¹⁷⁾에 중점을 둔 성리학에는 다음과 같은 문제가 있다고 지적한다. 먼저 기질변화를 전제로 하는 자기 수양은 성삼품설(性三品說)과 같이 사람 사이의 차별과 선천적 한계를 함축하는데, 이는 자만과 포기를 낳는다. 유덕자의 성품과 기질을 중시하는 성리학은 사람들의 내면에는 인의예지의 리가 본성으로 주어져 있다고 주장한다. 그러나 사람들은 자신의 본성, 즉 내면의 덕성을 모두 발휘하지 못하는데, 그 까닭은 바로

16) 황경식(2012, 101-104.)은 행위의 수행적(performative) 기능, 즉 행위자가 의도한 바를 행위를 통해 현실에 구현함으로써 그 결과를 평가받는 일방적이고 단선적인 관계 외에, “행위가 다시 원인이 되어 행위자를 변화시키는 복서낙인 되먹임(feed-back)의 관계도 있다”고 지적한다. 행위는 행위자의 의도를 수행할 뿐만 아니라, 그 행위의 결과가 다시 행위자의 인격과 성품의 구조를 변화시킨다. 이런 맥락에서 다산의 성인관, 즉 “힘써 서도(恕道)를 행하여 인을 구하고, 오래 지속하여 멈추지 않는 자(強恕以求仁. 又能恒久而不息)”는 아리스토텔레스가 “제비 한 마리가 난다고 해서 봄이 온 것은 아니다”고 비유하며 우연한 선행 한 번이 성인을 만드는 것이 아니라고 한 주장과 상통한다고 할 수 있다.

17) 여기서 ‘덕성’을 인간의 ‘도덕적 역량’ 혹은 가능성으로 해석할 때는 물론 다산 철학에서도 덕성의 가능성은 얼마든지 발견될 수 있다. 영지(靈知)의 기호, 인심(人心)과 싸우는 도심(道心)에 대한 다산의 설명은 동·서양의 덕(virtue) 개념과 충분히 상호보완적으로 해석될 수 있음을 밝힌다. 단지 이 논문에서는 다산 윤리관의 특색을 부각시키기 위해 덕성을 조금 더 협의(狹義)적으로, ‘인의예지와 같은 덕목이 인간 마음속에 씨앗처럼 들어가 있어, 어떤 계기로 인해 발아하기를 기다리는 상태’를 전제로 구성하였다.

기질이 가로막고 있기 때문이다. 그렇지만 사람은 동물과는 달리 기질변화(氣質變化)라는 자기 수양을 통해 주어진 덕성을 온전히 발휘할 수 있는 가능성이 열려 있으므로, 내면의 도덕적인 본성을 깨닫고 거친 기질을 다듬어 경전이 제시하고 있는 성인으로 거듭날 것을 성리학자들은 권고한다. 그러나 다산은 여기서 일종의 도덕 운(moral luck)의 문제¹⁸⁾를 제기한다. 기질, 특히 온순함이 라든지 명석함과 같은 기품과 재능은 어느 정도 타고 나는 것이다. 어떤 사람은 태어날 때부터 청명한 기질을 타고 나서 기질변화의 수양을 거칠 필요가 없는 반면, 어떤 사람은 탁하고 박한 기를 타고 나서 평생토록 노력해도 거친 성격을 버리기 힘들 수 있다. 또한 경전을 많이 접할 수 있는 환경, 노동 대신 수양을 할 수 있는 환경은 계급과 시대에 따른 권력의 움직임에 따라 달라질 수 있는데, 이것은 타고난 자질을 발달시킬 수도 저지할 수도 있다. 다산에 따르면, 만약 태어날 때부터 정해진 분수에 따라 도덕성이 결정된다고 한다면, 날 때부터 총명한 사람은 스스로 오만하게 성인을 자처하여 죄악에 빠지는 것을 두려워하지 않게 되고, 날 때부터 우둔한 사람은 자포자기하여 선하게 될 생각조차 못하게 되니 이러한 이론은 ‘천하에 독이 되고 만세에 화를 입히는’ 홍수나 맹수와 같다.

상지(上智)가 태어나면서부터 선하고, 하우(下愚)는 태어나면서부터 악하다는 (한유의 성삼품설은) 천하에 독(毒)이 되고 만세에 화를 입히는 것이 홍수(洪水)나 맹수(猛獸)가 되는 것에 그치는 정도가 아니다. 태어나면서부터 총명하고 똑똑한 자는 절로 오만하게 성인이 된 것처럼 여기어 죄악에 함닉되는 것을 두려워하지 않게 되고, 태어나면서부터 노둔한 자는 자포자기(自暴自棄)하여 힘써 고치려고 노력할 생각조

18) Athanassoulis는 도덕운(moral luck)의 문제를 다루면서 일정한 성품과 기질은 타고 나는 것이라는 태생운(constitutive luck), 후천적 환경에 따라 타고난 자질이 제대로 발달될 수도 아닐 수도 있는 발달운(developmental luck), 그리고 덕성과 인격을 완성했다 하더라도 선택한 행위가 뜻대로 이루어질 수도 아닐 수도 있는 결과운(resulting luck)으로 나누어 설명한다. (N. Athanassoulis, "Common-sense Virtue Ethics and Moral Luck," *Ethical Theory and Moral Practice* Vol.8, No.3, 2005, 266.)

차 하지 않게 된다.¹⁹⁾

다산은 사람이 덕행을 실현할 수 있게끔 하는 내면적 기제, 즉 선을 좋아하고 악을 미워하는 성향, 혹은 기호는 기질적 차이를 함축하는 기질지성과는 아무런 상관이 없다고 역설한다. 다산은 당시의 유학자들이 늘 악의 근원을 형기에게만 돌려 허명한 본체는 아무런 죄가 없이 순수하게 선하다고만 하는 것을 비판한다.²⁰⁾ 즉, 탁박한 기질만 변화시키면 다른 특별한 수고로움 없이 저절로 본체가 구체적인 덕행을 실천할 것이라고 여기는 것은 잘못된 믿음이라는 것이다. 타고난 기질지성은 선악의 문제와는 아무런 상관이 없다.

이 기질지성이란, 요순만이 그 청명한 쪽만을 받았던 것이 아니고, 걸주가 그 탁한 쪽만을 받았던 것이 아니다. 이는 본성의 선악과는 아무런 관계가 없다. 선유(先儒)는 매번 기질의 청탁으로써 선악의 근본을 삼았는데, 아마도 잘못된 점이 없지 않다. 만약 진실로 기질의 까닭으로 선악이 나뉜다면, 요순은 저절로 선하므로 내가 사모할 필요가 없고, 걸주는 저절로 악하므로 내가 경계를 삼을 필요가 없는 것이, 오직 기질을 받는 바에 요행과 불행이 있을 뿐이기 때문이다.²¹⁾

두 번째로 다산은 성인이나 하우(下愚)나 모두 동일하게 도심과 인심이 있는 만큼,²²⁾ 사사로움을 버리고 공명한 덕을 행하는 것은 힘들며, 내면의 갈등은 인간의 피할 수 없는 운명이라고 설명한다.

19) 『孟子要義』 「告子第六」 上智生而善，下愚生而惡，此其說有足以毒天下而禍萬世，不但爲洪水猛獸而已。生而聰慧者，將自傲自聖，不懼其陷於罪惡。生而魯鈍者，將自暴自棄，不思其勉於遷改。

20) 『孟子要義』 「滕文公第三：滕文公爲世子。孟子言必稱堯舜章。」 今人以純乎虛靈者爲義理之性，以出乎形氣者爲氣質之性，千罪萬惡，皆由於食色安逸。故凡惡皆歸之於形氣，而虛靈不昧之體，認之爲但具衆美，都無纖惡，殊不然也。

21) 『論語古今註』 「陽貨：子曰性相近也。習相遠也。」 此氣質之性，堯舜未嘗偏受其清明，桀紂未嘗偏受其濁穢。其于本性之善惡，了無關焉。先儒每以氣質清濁，爲善惡之本。恐不無差舛也。苟以氣質之故，善惡以分，則堯舜自善，吾不足慕，桀紂自惡，吾不足戒。惟所受氣質，有幸不幸耳。

22) 『心經密驗』 「心性總義」 上智不能無人心，下愚不能無道心，朱子之說，聖起不易。

사람에게는 늘 두 가지 상반되는 욕구가 동시에 함께 일어나는데, 이것이 사람과 귀신이 갈리는 관건(關)²³⁾이요, 선과 악의 기미처(幾)로, 인심과 도심 사이의 전쟁터가 된다.²⁴⁾

사람에게는 항상 두 가지 상반된 의지가 함께 나타난다. 만약 뇌물을 받는데 이것이 의롭지 않는 것이라면, 받고 싶다는 욕구와 받고 싶지 않다는 욕구가 같이 생겨나며, 우환이 있어 살신성인(殺身成仁)을 해야 하면 피하고 싶은 욕구와 피하고 싶지 않은 욕구가 같이 생겨난다.²⁵⁾

다산은 성인이라고 해서 자신의 육체적 욕구를 극복하고 도의 한 길만을 따르는 것이 쉽고 자연스러운 것은 아니라고 믿는다.²⁶⁾ 사람들은 성인의 경지를 사욕이 전혀 없는 청정한 상태로 보아, 자신의 이기적 욕구를 버리고 공의를 실천하는 것이 ‘자연스럽고’ ‘기쁘게’ 될 때 까지 마음을 다스리는(治心) 공부를 하는데, 이는 사실 불가능한, 헛된 시도일 뿐이다. 인간이 아무런 욕구가 없다면 마른 재나 목석같이 될 뿐이며, 내면을 다스리며 관조하는 공부 역시 구체적인 인륜의 실천을 도외시하고 세속을 떠난 불교의 ‘좌선’과

23) 인귀관은 그 뜻을 정성스럽게 하는지 못하는지에 달려 있어, 성(誠)과 의(意)를 가르는 관건(關)이라고 하기도 한다. 여기서는 어떤 사태에 대하여 상반되는 반응이 동시에 일어나는 그 순간을 뜻하는데, 어느 한쪽을 잡고 다른 한쪽을 나오지 못하게 막을 수는 없다.

24) 『孟子要義』 「盡心」 人恒有二志，相反而一時並發者，此乃人鬼之關，善惡之幾，人心道心之交戰.

25) 『孟子要義』 「告子第六：告子曰生之謂性，犬牛人之性章」 今論人性，人恒有二志，相反而並發者。有餽而將非義也，則欲受而兼欲不受焉；有患而將成仁也，則欲避而兼欲不避焉。夫欲受與欲避者，是氣質之欲也。其欲不受而不避者，是道義之欲也。

26) 주희의 후기 ‘인심도심론’을 보면, 주희의 ‘인심’은 사욕(私慾)이 아닌, 배고프고 춥고 아프고 간지러움을 피하고자 하는 지극히 가치중립적인 생리적인 욕구일 뿐이다. 그러나 다산의 인심이나 사욕(私欲)은 사욕(私慾)과 같은 뿌리에서 나온 것으로, 악의 근원이 되는 이기적인 욕구이다. 성인의 인심도 사욕이며, 그는 지속적으로 그것을 극복하며 한 순간도 포기하지 않는 점에서 다를 뿐이라고 주장한다. 이것과 관련하여서는 정소이, “다산의 인심도심론” (2010) 참고.

다른 것이 아니다.

성의(誠意)의 공부(공부)는 일을 행하는 곳에 있지 않은가? 오늘날 사람들은 마음을 다스리는 것을 성의공부로 삼는데, 그저 허령불매의 체를 뱃속에 잡아넣고 그 진실무망한 이치를 돌이켜 관조하려고 한다. 이는 모름지기 종신토록 정좌하여 묵묵히 내관(內觀)하여야 바야흐로 아름다운 경지가 있게 되는 것이니, 이것이 좌선이 아니면 무엇이란 말인가?²⁷⁾

또한 정좌(靜坐)나 내관(內觀) 중심의 수양방법은 상대적으로 시간이 많고 여유 있는 계급이나 가능한 일이다. 학자들 역시 자신의 내면에 씨앗처럼 깃들여 있는 인의예지, 즉 천리를 궁구하기 위해서 한평생을 바치는데, 다산은 인의예지는 마음속에 있는 것이 아니라 구체적인 행위를 한 후에 붙여지는 명칭이라고 거듭 주장하면서²⁸⁾ 성을 천리(Heavenly principle)로 보는 학자들의 행태는 실질적 인륜의 덕목과는 아무런 상관없는 허황된 놀음이라고 통렬히 비판한다.

만일 리를 성으로 여기고, 리를 궁구하는 것을 성을 아는 것으로 여기며, 또 리가 따라 나오는 바 ‘리의 근원’을 아는 것을 하늘을 아는 것으로 여겨서 리의 근거를 아는 것을 마음을 다 하는 것으로 여긴다면, 우리 사람이 평생 하는 업적은 오로지 리를 궁구하는 일 하나 뿐 일 것이니, 궁리를 해서 어디에 쓰겠단 말인가. (...) 성을 알고 하늘을 아는 것이 어찌 고원한 것에 가까워 내실이 없는 것이겠는가! 선성(先聖)의 학문은 결코 이와 같지는 않을 것이다.²⁹⁾

27) 『大學公議』 卷一 「在明明德」 誠意之工，顧不在於行事乎？今人以治心爲誠意，直欲把虛靈不昧之體，捉住在腔子內，以反觀其眞實無妄之理。此須終身靜坐，默然內觀，方有佳境，非坐禪而何？

28) 『中庸講義』(1784) 臣對曰，仁義禮智之名，成於行事之後。此是人德，不是人性。若其可仁可義可禮可智之理，具於人性；『詩文集』第二十一卷 書，「示兩兒」仁義禮智者，施諸行事而後，方有是名；『孟子要義』「盡心」“仁義禮智，本以行事得名。

29) 『孟子要義』「盡心第七：盡其心者知其性章」若以理爲性，以窮理爲知性，以知理之所從出爲知天，遂以知理之所從出爲盡心，則吾人一生事業，惟有窮理一事而已，窮理

이와 같이 행위자 중심, 유덕자 중심의 윤리학은 같은 도덕 행위라도 ‘어떠한 사람이’ ‘어떠한 마음가짐으로’ 하는가에 많은 비중을 두는데, 다산은 이를 1) 선천적 기질에 따른 도덕 운이 어느 정도 작용한다는 점 2) 마음을 다스리는 공부는 실질적으로 불필요할 뿐만 아니라 가능하지도 않다는 점 3) 내면 공부는 상대적으로 여유 있는 계층, 즉 학자나 위정자들한테나 가능한 일이며, 자신의 내면에 사변적인 접근하는 방식은 실질적인 인륜과는 거리가 멀고 고원하다는 세 가지 점을 들어 비판을 가하고 있다.

IV. 다산의 인간관과 실천윤리

이러한 문제점을 지적하면서 다산은 다음과 같은 인간관을 주장하며 실천적인 윤리학, 즉 덕행윤리학을 새롭게 제시한다. 먼저, 모든 사람은 요순이 될 수 있는데, 그 근거는 뛰어난 지력이나 기질에 있는 것이 아니라, 효우(孝友)와 같이 진심어린 행위에 있다.³⁰⁾ 사람들은 어딘가 뛰어난 사람, 특별한 자질을 가진 사람만이 요순이 될 수 있다고 여기면서 지레 겁을 먹는데, 사실 효행이란 지극히 노둔하고 탁한 기질의 사람도 스스로 포기하거나 변명하지 않으면 충분히 가능한 일이며, 오히려 요령 없고 재주 없는 사람 중에 효자 효부가 많다³¹⁾고 다산은 주장한다.

將何用矣。夫以理爲性，則凡天下之物，水火山石草木禽獸之理皆性也。畢生窮此理而知此性，仍於事親·敬長·忠君·牧民，禮樂刑政，軍旅財賦，實踐實用之學，不無多小缺欠。知性知天，無或近於高遠而無實乎！先聖之學，斷不如此。

30) 『詩經講義』卷三「大雅·蕩之什·烝民」臣嘗以爲舜之孝友，人皆有可以爲之理。舜之璿璣玉衡，凡人不能造。然有巧曆焉，能作璿璣玉衡，不可以此謂可以爲舜。有孝子焉，能得底豫烝父，便可曰可以爲舜。誠以舜之所以爲舜，在此而不在彼也。孟子所謂人皆可以爲堯舜者，豈不以是乎！

31) 『孟子要義』「告子第六：公都子曰告子曰性無善無不善章。」人之善惡，不係氣稟之清

맹자는 요순(堯舜)은 일반 사람과 같다고 하였다. 진실로 순이 바로 순이 되는 까닭은 효도와 우애에 있지, 선기옥형(璿璣玉衡)을 만든 데 있지 않다. 오늘날 천하의 사람들로 하여금 모두 역리(曆理)를 궁구하게 하고, 선기옥형을 만들라고 한다면 멍하니 보기만 하다가 놀라 달아나는 자가 많을 것이다. 오늘날 천하의 사람들로 하여금 모두 순 임금과 같이 효도하고 우애 있게 지내라고 한다면 지극히 둔하고 매우 혼탁한 기질의 사람이라도 ‘행하지 못할 일이며, 힘이 미치지 못한다’고는 말할 수 없을 것이며, 단지 스스로 한계를 지어 선뜻 하지 못할 뿐이다. 맹자가 사람들이 모두 요순이 될 수 있다고 한 데에 어찌 한 터럭이라도 과장된 언사가 있겠는가!³²⁾

게다가 누구에게나 도덕 실천은 힘들다. 성인에게도 인심, 즉 유희과 사욕이 있으며, 그것은 인간의 타고난 숙명과의 같다. 그러나 관점을 바꿔서 보면, 그러한 행위가 힘들기 때문에 그 행위는 더욱 값지고 귀한 것이 된다. 만일 선한 일을 행위로 옮기는 것이 기쁘게만 할 수 있는 자연스러운 일이라면 마치 본능처럼 생물을 밟지 않아 선한 기린처럼 특별히 칭찬받을 가치도 없을 것이라고 다산은 반론을 편다.³³⁾

따라서 사람들은 마음 속 감정을 다스리기 위해 평생을 바치기 보다는, 하기 싫은 감정과 내면의 갈등을 그대로 인정하면서, 그럼에도 불구하고

濁. 周勃、石奮，氣質大抵濁。王莽、曹操，氣質大抵清。商受有才力之稱，宋襄有渾厚之氣，豈必清者爲賢，濁者爲惡！舜之璿璣玉衡，非聰慧者不能，而號泣旻天，底豫頑囂，不係乎聰明才識。今閭巷卑微之民，椎鹵如牛，而能成孝子之行者不可勝數。婦人清歌妙舞，辯慧機警者，鮮不爲淫。而黃首黑面，恟愁陋劣者，多辦烈女之節。善惡之不係乎清濁也如此。

32) 『論語古今註』 「陽貨：子曰性相近也。習相遠也。」 孟子謂堯舜與人同。誠以舜之所以爲舜，在乎孝友，不在乎璿璣玉衡。今使天下之人，人人皆推究曆理，以作璿衡，則望門視色，駭而走者多矣。今使天下之人，人人皆孝友如舜，則雖至鈍甚濁之氣質，未可曰行不得而力不足，特自畫而不肯爲耳。則孟子謂人皆可以爲堯舜，豈一毫過情之言哉！

33) 『孟子要義』 「滕文公第三」 蠶之爲物，不得不衛君。而論者不以爲忠者，以其爲定心也。虎之爲物，不得不害物。而執法者不引律議誅者，以其爲定心也。人則異於是，可以爲善，可以爲惡。主張由己，活動不定。故善斯爲功，惡斯爲罪。

선함을 용기 있게 택하는 편이 훨씬 실질적이다. 다산은 ‘사람 마음의 세 가지 기본 요소’를 설명하면서 사람의 내면에는 선을 좋아하고 악을 싫어하는 기호로서의 성과 도심도 있지만, 악하기는 쉽고 선하기는 어렵게 만드는 세력, 즉 인심 역시 근본적으로 주어져 있으며, 그 가운데 자유롭게 자신의 주동 아래 선택할 수 있는 권한(자주지권)이 있다고 설명한다.³⁴⁾ 이러한 사람 마음의 구조 때문에 사람들은 도심만 남기고 인심을 없앤다든지, 그 둘 사이의 갈등을 근본적으로 없애려는 노력을 하는데, 그보다는 그러한 갈등을 기본적인 숙명으로 인정하고 또 바로 그러한 요소 때문에 선한 행위가 값지게 된다는 점을 숙지해야 한다고 역설하는 것이다.

기린은 선한 일을 하도록 정해져 있어서 그 선이 공로가 되기에 부족하며, 송냥이는 악한 일을 하도록 정해져 있기 때문에 악이 죄가 되지 않는다. 사람의 재는 선할 수도 악할 수도 있으니, 능히 그렇게 하는 것(能)은 자신의 노력에 달렸고, 그 권한(權)은 자신이 주동하는 바에 달렸다. 따라서 선하면 그를 찬미하고 <악하게 될 수 있는 계기가 있기 때문이다>, 악하면 그를 비난한다 <선할 수 있는 재능이 있기 때문이다>.³⁵⁾

위의 인용문에서 드러나듯, 모든 사람은 자유롭게 자신의 행위를 선택할 수 있다. 내면에 주어진 도심의 명령을 무시하고 사욕을 따르기 때문에 그 행동은 죄가 되며, 또 인간의 어쩔 수 없는 숙명인 사욕의 유혹을 물리치고 도심의 명령을 굳건히 따르기 때문에 그 행동은 공(功)이 된다. 위정자(爲政者)에서 평민에 이르기까지, 모든 사람은 도덕 실천에 대한 의무가 천명(天命)으

34) 『心經密驗』 「心性總義」 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。荀與揚也，認性字本誤，其說以差，非吾人靈體之內，本無此三理也。

35) 『梅氏書平』 「南雷黃宗義序」 天之賦靈知也，有才焉有勢焉有性焉。才者其能其權也。麒麟定於善，故善不爲功。豺狼定於惡，故惡不爲罪。人則其才可善可惡，能在乎自力，權在乎自主。故善則讚之，<以其有可惡之機，故讚之>，惡則訾之 <以其有能善之才，故訾之>。

로 주어져 있으며, 자신의 행위를 자유롭게 자주적으로 선택할 수 있는 권한은 곧 자신의 행위에 대한 모든 책임은 자신에게 있다는 뜻이기도 하다. 따라서 다산에게 있어 군자와 소인은 타고난 사회적 계급에 달린 것이 아니라 도덕적 실천 여부에 따라 후에 붙여지는 평가이며, 그 시작점에 있어서는 모두 같은 사람, 혹은 ‘중인’이라고 주장한다.

군자와 소인은 모두 중인(中人)에서 시작한다. 작은 털끝 차이로 의(義)와 리(利)를 이해하는데, 군자는 나날이 그 덕을 한 급 두 급 발전시켜 최상의 경지로 올라간다. 소인은 나날이 한 급 두 급 퇴보하여 최하의 경지까지 떨어진다.³⁶⁾

인의예지의 덕목은 도덕적 행위를 한 후에 붙여지는 명칭이며, 이러한 덕목을 실질적으로 행하기 전에 모든 사람은 아무런 차이도 없다. 앞에서 본 바와 같이 사람들의 마음에는 덕을 행할 수 있는 가능성만 있을 뿐, 인의예지의 ‘덕성’은 없다. 유덕한 사람, 즉 군자는 점진적으로 의리를 행하고 행함으로써 그에 대한 지식도 지극해져 선악에 대한 관념이 확고하게 된 경지를 후천적으로 이르는 이름인 것이다.

여기에 두 사람이 있는데, 의로움과 이로움이 밝혀지지 않았을 때는 천연하게 같은 부류의 사람이다. 어느 날 그 중 한 명이 분명히 그 마음에 다가오는 바가 있어 말하기를: 사람의 인생은 의로움 뿐이다. 이 한 그릇의 밥도 역시 내 의로움을 해치기에 충분하다. 오늘 한 그릇의 밥을 사양하고, 내일 선한 일을 한번 행하여 점점 의로움에 밝아지고 선으로 나아감이 많아져, 나아갈수록 더욱 밝아지고 천명을 통찰하게 되어 확고하게 움직일 수 없게 되니 이로부터 군자가 되는 것이다. ‘또 다른’ 한 명이 분명히 그 마음에 다가오는 바가 있어 말하기를: 사람의 인생은 이로움 뿐이다. 이 한 그릇의 밥 역시 나의 이익에 보탬이 된다. 오늘 한 그릇을 취하고, 내일 한 악행을 저지르고, 점점 이익에 밝아지고 악으로 나아감이 많아져, 나아갈수록 더욱

36) 『論語古今注』 「憲問」 補曰君子小人, 其始皆中人也. 毫釐之差, 喻於義利. 君子日進其德, 一級二級, 升而達乎最上之級. 小人日退其步, 一級二級, 降而達乎最下之級.

밝아지고 인욕에 함닉하여 확고하게 움직일 수 없게 되니 이로부터 소인이 되는 것이다.³⁷⁾

이와 같이 다산은 1) 도덕은 기질이나 지력과 같이 선천적인 요소와는 무관하며 2) 마음의 갈등은 성인이나 노둔한 사람이나 피할 수 없다. 오히려 이는 선한 행위를 ‘어려운 것을 해냈다’는 관점에서 더욱 값지고 귀하게 해 준다. 3) 모든 사람은 자유롭게 자신의 행위를 택하며, 그러한 결단과 실천에 의해 도덕적 지위가 결정된다고 주장함으로써, 자율적인 인간관과 실천 중심적인 윤리학을 전개하였다. 이를 종합하자면, 다산은 덕성 중심, 행위자의 인품이나 내면의 상태를 중시하는 윤리관에 대하여 ‘덕성 윤리학’이 아닌 ‘덕행 윤리학’을 전개하였다고 할 수 있다.

동서양을 막론하고 전통사회에서는 덕성의 윤리가 강조되었고, 근세 이후의 사회에서는 그것이 의무(義務)론적, 혹은 결과중심적인 윤리로 대체되었다.³⁸⁾ 다산의 윤리관과 그것을 뒷받침하는 인성론은 덕 윤리를 대체하는 성격의 것은 아니며, 여전히 의무론적 윤리학보다는 덕 윤리에 가깝다고 할 수 있다. 그러나 같은 ‘덕’ 윤리학이라고 해도, 행위자의 ‘내면(덕성)’보다는 ‘외면(덕행)’을 강조하는 윤리학은 좀 더 보편적인 의무와 책임의식을 강조한다는 점에서 전통적인 덕성윤리학에서 의무윤리학으로 나아가는 ‘과도기적’ 윤리학으로 분류될 수도 있을 것이다. 서양에서는 동양의 유학을 덕성윤리학

37) 『論語古今註』 「里仁第四: 子曰君子喻於義. 小人喻於利.」 喻而後志立. 志立而後習熟. 象山乃云志在先而喻在後. 其義非也. 昔朱子與象山. 於鵝湖書院講此經. 四座爲之流涕. 惜乎. 其未與於此席也. 有二人於此. 其義利之未喻也. 天然同類人也. 一日其一人犁然有契于心曰: 人之生也, 義而已. 是一簞食, 亦足以害吾義也. 今日辭一簞, 明日行一善, 駸駸然喻於義, 而孳孳然進乎善, 彌進彌喻, 洞見天命, 確乎其不可動, 於是乎君子也. 其一人犁然有契于心曰: 人之生也, 利而已. 是一簞食亦足以輔吾利也, 今日取一簞, 明日行一惡, 駸駸然喻於利, 而孳孳然進乎惡, 彌進彌喻, 墊溺人欲, 確乎其不可動, 於是乎小人也.

38) 이와 관련하여서는 Jerome B. Schneewind, 1997과 황경식(2012년, 제 2장, “도덕체계와 사회구조의 상관성: 덕의 윤리와 의무윤리의 사회적 기반” 45-87)의 글 참고.

과 거의 동일시 하지만, 유학 내부에서도 덕성 윤리학에 대한 비판적 목소리와 그 대안을 모색하는 움직임이 있었음을 유의해서 본다면, 유학에 대한 이해는 더욱 풍부해질 것이다.

참고 문헌

- 丁若鏞, 『增補與猶堂全書』. 景仁文化社.
- _____, 『與猶堂全書』 전 21책. 아름출판사, 1995.
- 장동익(2011), 「덕 윤리를 위한 덕 개념 고찰」, 『범한 철학』, 제 60집.
- 정소이(2010), 「다산 정약용의 인심도심론」, 『다산학』, 18호.
- 황경식(2012), 『덕윤리의 현대적 의의: 의무윤리와 결과윤리가 상보하는 제 3윤리의 모색』, 서울: 아카넷.
- Anscombe, G.E.M.(1958), "Modern Moral Philosophy," *Journal of Philosophy*, Vol. 33.
- Athanassoulis, N(2005), "Common-sense Virtue Ethics and Moral Luck", *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol.8, No.3.
- Bretzke, James T(1995), "The Tao of Confucian Virtue Ethics," *International Philosophical Quarterly* Vol. 35.
- Hauerwas, Stanley(1981), *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame, IN: Univ. of Notre Dame Press.
- McIntyre, Alasdair(1981), *After Virtue: A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press.
- Pieper, J(1966), *The Four Cardinal Virtues*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Saunders, Rev. William(2002), "Prudence: Mother of All Virtues." *Arlington Catholic Herald*. (<http://www.catholiceducation.org/articles/religion/re0530.html>)
- Schneewind, Jerome B(1997), "The Misfortunes of Virtue," *Virtue Ethics*, edited by Roger Crisp and Michael Slote. New York: Oxford University Press.
- Slingerland, Edward(2001), "Virtue Ethics, The Analects, and the Problem of Commensurability", *Journal of Religious Ethics*. Vol, 29, 97-125.
- Tiwald, Justin(2010), "Confucianism and Virtue Ethics: Still a Fledgling in Chinese and Comparative Philosophy", *Comparative Philosophy*, Vol. 1, 55-63.
- Van Norden, Bryan W(2003), "Virtue Ethics and Confucianism", *Comparative Approaches to Chinese Philosophy*, edited by Bo Mu. London: Ashgate Publishing, 99-121.
- _____(2007), *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. Cambridge University Press.

【Abstract】

Recently, a body of literature concerning Confucian ethics emerges in relation to virtue ethics. Virtue ethics is translated in Chinese as "ethics of virtuous nature" and as "ethics of virtuous action"; interestingly, two terms are used freely, without much distinction. I conjecture it is due to the peculiar character of Confucianism, especially that of Neo-Confucianism, that having a virtuous nature almost guarantees that there follows virtuous actions.

On the other hand, not all Confucian scholars emphasize one's inborn, virtuous 'nature.' Tansen Chong Yag-yong makes it clear that inside human mind, there is no natural virtuous nature in human mind, but only a tendency or inclination that prefers goodness over evil. Even more, quiet cultivation of one's inner mind gets in the way of actually performing the moral goodness. In other words, Tansen's ethical position is that of practical one, giving priorities to 'doing'(virtuous action) instead of 'being'(virtuous nature), which sounds just the opposite of what many ethicists claims virtue ethics to be.

It has to be pointed out, nonetheless, that Tansen's theories have never overlooked the virtue and stressed only the general rules for action. His notion of 'doing' is the one that, when performed in a consistent manner, eventually shapes the agent's 'being.' In this sense, Tansen's ethical perspective can be said to fall somewhere between the traditional virtue ethics and the present ethics of duty.

【Keywords】 Tansen Chong Yag-yong, virtue ethics, virtuous nature, virtuous action, being and doing, ethics of duty

논문 투고일: 2012. 10. 10

심사 완료일: 2012. 10. 19

게재 확정일: 2012. 10. 22