

『현대유럽철학연구』 제64집, pp.251~286.

(舊 한국하이데거학회/한국해석학회 통합 학회지)

DOI

‘부끄러움(羞)’의 윤리학*

이경배 (전주대 한국고전학연구소 HK 연구교수)

【한글요약】

이 논문에서 필자는 나와 너 사이의 반성적이며 매개적인 비대칭적 인정관계가 아니라, ‘있는 그대로의 너를 사랑하라’는 전반성성과 무매개성으로서 ‘사랑’의 윤리 감정에 주목한다. 이를 위해 논문은 우선 “II. 맹자와 칸트의 불행한 만남”이란 제목 아래 맹자의 4단을 칸트의 주체 주의적 양심해석의 토대 위에서 재해석하여, 맹자로부터 근대적 양심개념을 도출하려는 일련의 시도들을 비판적으로 점검한다. 그리고 “III. 양심의 범정을 지나서 윤리 감정으로”에서는 퇴계와 고봉 사이의 리기논쟁으로부터 시작하여 칸트 양심개념에 대한 비판적 사유를 헤겔과 하이데거의 ‘양심’ 개념의 토대 위에서 재점검함으로써 윤리 감정으로의 여정을 준비하고자 한다. 마지막으로 “IV. 부끄러움(羞)의 윤리 감정”에서는 애덤 스미스로부터 마사 누스바움에 이르기까지의 도덕 감정론을 다루면서 동시에 윤리적 계기로서 ‘감정’으로의 변환을 이끄는 돌봄의 중요성과 마음 수양에 주목하고자 한다.

【주제어】 윤리(도덕) 감정, 양심, 부끄러움(羞), 연민-사랑, 사단칠정

* 이 논문 또는 저서는 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2018S1A6A3A01045347)

1. 머리말

태초에 신국의 시민권자였던 인간은 신이 허락한 영토를 차지한 절대적 주권자였으나, 자신의 주권에 대한 의식을 가지지 못한 순진무구한 존재였다. 그러나 이 인간이 신의 명령을 어긴 순간 인간은 “눈이 열려 자기들이 알몸인 것을 알고, 무화과나무 잎을 엮어서 두렁이를 만들어 입었다.”¹⁾ 신의 명령으로 금해진 일을 범한 인간은 자기 자신의 행위에 대한 직접적인 ‘부끄러움’으로 자신의 벌거벗은 몸을 가렸다. ‘벌거벗은 몸(Homo Sacer)’²⁾은 자기에 대한 부끄러운 마음, 수치심에 빠져들자마자 신국의 신민으로서 신성성을 상실하게 되었으며, 신의 나라로부터 쫓겨난 추방자가 되었다. 신의 시선을 피해 은밀하게 금기를 범하는 벌거벗은 몸은 신의 나라의 시민권을 박탈당하고 추방자의 신세로 전락하지만, 동시에 자신의 행위에 대한 부끄러운 마음, 즉 자기 행위에 대한 정서적 자각을 얻는다. 이 때문에 신은 “사람이 선과 악을 알아 우리 가운데 하나처럼”³⁾ 되었다고 자신의 피조물을 향해 질투심에 가득 찬 경계의 시선을 보내고, 그를 돌이킬 수 없는 의심의 눈초리로 대한다. 이렇게 추방자로 퇴락한 벌거벗은 몸은 더 이상 신성한 자는 아니지만, 그렇다고 해서 동물세계의 신민도 될 수 없는 ‘사이 존재’로서 그에게만 허락된 수용소 공간에 거주하는 정주자가 된다. 이 때문에 벌거벗은 몸은 근원적 ‘죄의식(Schuldbewusstsein)’, ‘원죄(Ursünde)’의 존재로 자신의 능력으로는 상환할 수 없는 부채(Schuld)를 짊어지고 신을 섬기거나 혹은 자신이 벌인 일을 부끄러워하고, 자신과 함께 삶을 영위하는 동반자에게 벌어진 사건을 안타까워하는 ‘윤리 감정(Ethos-Gefühl)’⁴⁾을 기르고 가꾸며 그리고 품는다.

1) 성경, 창세 3,7. 한국 천주교 중앙협의회판.

2) G. 아감벤, 『호모 사케르: 주권권력과 벌거벗은 생명』, 박진우 옮김, 서울: 새물결 2008, 45 참조

3) 성경, 창세 3,22.

공자는 “백성을 정령으로 인도하고 형벌로써 질서 정연하게 한다면, 백성들은 형벌을 피하고자 할 뿐이요, 부끄러워하는 마음(恥)이 없게 된다. 덕으로써 인도하고 예로써 질서 정연하게 하면, 백성들은 부끄러워하는 마음을 가질 뿐 아니라 또한 바르게 될 것”⁵⁾이라고 했다. 일단 공자는 ‘마땅히 해야 할 일을 하지 않는 행위’에 대한 법적 처벌과 부끄러워하는 마음을 대비한다. 전자는 왕의 입을 통해 실행되는 ‘발화수반적 언어행위(Illokution)’로서의 법치이며, 후자는 당위적 행위를 수행해야 하는 행위자 스스로의 윤리 감정을 촉발하는 예치다. 법치가 왕의 주권적 통치행위를 직접적으로 수행한다면, 유교 정치이념의 이상으로서 예치는 태생적인 본래성(Eigentlichkeit)으로서 윤리 감정을 스스로 고양하도록 자극하며, 배우고 기를 수 있도록 인도하는 무위의 통치행위이다. 그러므로 유교적 이상사회는 법을 통한 적극적이며 직접적인 선악 판단의 통치가 아니라, 스스로 부끄러움을 알도록 인도하는 “자유롭게 방편하는 심려”의 공동체이다. 이런 태생적 본래성으로서의 부끄러워하는 마음을 맹자는 “사람이 배우지 않고 어떤 일을 할 수 있는 것은 양능(良能)이고, 생각하지 않고도 어떤 일을 알 수 있는 것은 양지(良知)”⁶⁾라고 한다. 여기 양지양능을 맹자는 곧바로 인의예지의 4덕의 선천성(Apriorität)과 연결하여 해명하고 있기 때문에, 일군의 연구자들이 맹자의 4단을 칸트의 “선천적인 순수 이성의 개념들”⁷⁾의

4) 애덤 스미스 이래로 일반적으로 ‘도덕 감정’이라고 부르지만, 여기서 특별히 ethos를 강조하여 ‘윤리 감정’이라고 지칭하고자 한다. 특히 칸트에게서 도덕(moralis, moralitas)은 실천 이성적 주체의 자율적 입법행위에 토대를 둔 규범적 이념으로 이해되지만, 여기 윤리 감정은 사회 문화적이며, 역사적인 관습의 영향 아래 형성되는 인간 삶의 양식이다. 그러므로 윤리 감정은 언제나 시대적이며 제약적이고 타자 관계적이며 그리고 이미 변형되어 가기 때문에, 자기 돌봄과 자기 배려의 수양과 교양을 필요로 하는 인간 본래성이라 간주되어야 한다.

5) 논어, 위정(爲政), 동양고전연구회 역주, 서울: 민음사 2017, 39.

6) 맹자, 진심 상, 동양고전연구회 역주, 서울: 민음사 2017, 441.

7) I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*(1785, 1786), in: *Immanuel Kant Werke in Sechs Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd IV,

도덕 명령으로 이해하려 시도하였다. 그러나 맹자가 말하는 “배우지 않고 할 수 있음”이라는 실천적이면서 존재론적인 가능성과 “생각하지 않고도 어떤 일을 알 수 있는” 이론적이면서 존재론적인 가능성이 직접적으로 인식과 실천의 ‘가능성의 조건’일 뿐인 칸트 초월철학의 선천성으로 해명될 수 있는지는 의문이다. 왜냐하면 이론적이고 동시에 실천적인 존재론적 가능성으로서 양지양능은 칸트적 의미의 ‘보편타당한 형식성’이 아니라, 인간 존재의 태생적 본래성에 가깝게 보이기 때문이다. 이런 맥락에서 맹자의 “갓난아이의 마음(赤子之心)”⁸⁾을 이해할 수 있을 것이다.

맹자가 ‘인간은 본래 선하다(性善)’를 주장한 것처럼, 아리스토텔레스 또한 “모든 행위와 선택은 어떤 좋음(善)을 목표로”⁹⁾로 한다고 말한다. 이들의 논변은 근본적으로 파르메니데스의 ‘있음’의 진리, 즉 동일율의 원칙을 따라 타당한 주장이다. 왜냐하면 존재론적으로 ‘ 좋음(선)’이지 않은 인간이 실천적 ‘ 좋음’을 산출할 수 없을 것이기 때문이다. 먼저 선하기 때문에, 인간은 선한 행동을 하는 것이다. 이렇게 두 사람의 철학자는 ‘ 좋음(선)’의 존재론적 우선성을 주장한다. 그러나 여기에는 두 가지의 문제가 남아있다. 우선 존재론적으로 이미 ‘ 좋음(선)’인 존재자로부터 어떻게 ‘악’이 산출되는가의 문제다. 다른 하나는 좋음의 실천적 존재가능을 위해서는 먼저 goodness를 인지할 수 있는 이론적 능력을 인간이 갖추고 있어야 한다는 사실이다. goodness가 무엇인지 알지 못하는 인간이 goodness를 실천할 수는 없을 것이기 때문이다. 그리고 이미 goodness가 무엇인지 알고 있는 인간에게도 여전히 발생할 수 있는 악의 가능성은 행위 과정이나 행위 상황에 달려있을 것이기 때문이다. 또한 인간이 ‘절대적으로 자유’라고 했을 때, 자유의 절대성에서 보면 인간은 존재론적으로 선악의 저편에 서 있는 존재자이어야

Darmstadt 1998, S. 13. 이하 『정초』.

8) 맹자, 이루 하, 279.

9) 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 이창우, 김재홍, 강상진 옮김, 서울: 이제이북스 2008, 1094a.

만 한다. 왜냐하면 선악에 의해 이미 규정된 존재자는 제약자일 것이기 때문이다. 그러므로 절대적 자유인 인간은 선악 판단의 제한성을 넘어서 있는 '무제약자(Unbedingte)'이어야만 한다. 이때라야만 인간은 절대적으로 자유일 것이기 때문이다.¹⁰⁾ 이렇게 보면 인간은 선악 판단의 최종 심급으로서 양심의 존재라는 철학적 논변은 일단 그의 자유의 절대성과 모순된다. 그럼에도 불구하고 인간은 실천적 존재가능에 대한 이론적 인지능력의 존재론적 우선성의 차원에 머무르는 양심의 존재인가? 혹은 선악 판단 이전에 스스로로부터 산출된 실천적 산물에 대해 부끄러워할 줄 아는 내재적 윤리 감정의 존재자인가?

‘벌거벗은 몸’, 즉 ‘갯난아이의 마음(赤字之心)’은 각자의 견해에 따라 양심으로도 혹은 부끄러운 마음으로도 해석될 수 있다. 그러나 선악 판단의 주관적 법정으로서 양심이 ‘좋은(선)’에 대한 미리 앎이어야만 하는 한, 양심은 반성적이며 매개적인 능력일 수밖에 없다.¹¹⁾ 이에 반해 부끄러운 마음은 선악 판단의 최종 심급이라기보다는 윤리 감정의 전반성적이며 무매개적인 내재성이다. 부끄러워하는 마음은 악을 미리 배제하지도, 선을 앞서 수용

10) F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), in: *Schelling Schriften von 1806-1813*, Bd. IV, Darmstadt 1983, S. 296 이하 참조

11) 양심은 그리스어로 syneidesis로 말 그대로 무언가를 함께 체험함으로써 알고 있는 공동지다. 즉, 사회적으로 금지된 태도나 비난받을 만한 행위에 대한 사회적 합의, ‘동반의식(Begleitendes Bewusstsein)’이다. 이후 그리스어 syneidesis가 라틴어 ‘conscientia’로 옮겨지면서서 윤리 도덕적 실체성으로서 앎 자체의 의미는 열어지고, 좋은 행위를 위한 충고자나 행위의 관찰자로 양심이 이해되었다. 특히 근대의 시대적 지평에서 양심은 칸트에게서 법칙 정립적 능력이며 동시에 법칙 적용적 실천행위로 이해되어 그 자체로 의무 의식이 되었다. 즉, 양심은 여기서 ‘자신의 행위를 신 앞에서 수행하는 책임의 주관적 원리’가 된다. H. Reiner, artl. Gewissen, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3 G-H, hrsg. v. Joachim Ritter, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. 1974, S. 574-591.

하지도 않으며, 오히려 선악 판단능력이 아니기 때문에, 선악에 대해 배타적이지도 않다. 이런 전반성성과 무매개성이 우리로 하여금 부끄러움에 주목하도록 하는 이유다. 왜냐하면 인간 현존재의 ‘함께’ 있음은 전반성적이며 무매개적인 대칭성을 전제하기 때문이다. 즉, 우리의 함께 있음은 언제나 그리고 이미 ‘있는 그대로의 너에 대한 사랑’을 요구하기 때문이다. 대칭적 수평관계의 범형을 찾고자 했던 인정행위이론에서조차도 인정관계가 이미 타자에 대한 반성적 인식과 타자의 무엇임에 대한 매개적 의식을 전제한다는 사실이 밝혀진 이후 인정행위는 오히려 상호 비대칭성에 대한 승인일 뿐이라는 점을 인정할 수밖에 없었다. 이런 의미에서 필자는 자기 관계 및 타자 관계의 전반성성과 무매개성으로서 ‘사랑’의 윤리 감정에 주목한다. 이를 위해 필자는 우선 “II. 맹자와 칸트의 불행한 만남”이란 제목 아래 맹자의 4단을 칸트의 주체 주의적 양심해석의 토대 위에서 재해석하여, 맹자로부터 근대적 양심개념을 도출하려는 일련의 시도들을 비판적으로 점검하고자 한다.¹²⁾ 그리고 “III. 양심의 범정을 지나서 윤리 감정으로”에서는 퇴계와 고봉 사이의 리기논쟁으로부터 시작하여 칸트 양심개념에 대한 비판적 사유를 점검함으로써 윤리 감정으로의 길

12) 몇 가지 연구결과를 소개하자면 다음과 같다. 이호연, 「맹자와 칸트 양심이론의 비교연구」, 『국민윤리연구』 제42호, 한국국민윤리학회, 1999 393-413. 남지만, 「고봉 기대승의 사칠설 중 ‘기발’의 의미변화 - 리기의 기에서 기질의 기로-」, 『공자학』 14호, 한국공자학회 2007, 5-24. 주광호, 「퇴계 리발설, 리의 능동성에서 도덕적 감정의 일상성으로」, 『철학연구』 제47집, 고려대 철학연구소 2013, 1- 35. 이찬, 「도덕적 믿음, 감정, 그리고 도덕동기 - 『맹자』와 주희의 논의를 중심으로」, 『동양철학』 제42집, 한국동양철학회 2014, 213-242. 류근성, 「맹자 도덕철학에서 이성과 감성의 문제」, 『동양철학연구』 제52집, 동양철학연구회 2007, 277-301. 김현선, 「맹자에서 감정의 문제」, 『철학논집』 제20집, 서강대 철학연구소 2010, 71-107. 김상래, 「맹자 성선설의 근거-양심」, 『온지논총』 제45집, 온지학회 2015, 215-237. 김혜수, 「맹자의 ‘적자지심(赤子之心)’에 대한 도덕형이상학적 해명」, 『유학연구』 제392집, 충남대 유학연구소 2017, 161-182. 박종식, 『四書』와 칸트에서 도덕성의 근거에 관한 고찰, 『대동철학』 제80집, 대동철학회 2017, 271-301.

을 준비하고자 한다. 마지막으로 “IV. 부끄러움(羞)의 윤리 감정”에서는 애덤 스미스로부터 마사 누스바움에 이르기까지의 도덕 감정론을 다루면서 동시에 윤리적 계기로서의 감정으로의 변환을 이끄는 돌봄의 중요성과 마음 수양에 주목하고자 한다.

2. 맹자와 칸트의 불행한 만남

하이데거는 『존재와 시간』 54절 “본래적인 실존적 가능성의 증언의 문제”라는 제목 아래 ‘양심’을 분석하면서, 자신이 이해하는 양심을 ‘부름(Ruf)’의 구조로 특징한다. 양심은 ‘그들’의 평균성과 일상성으로 퇴락하여 있는 현존재 자신에게 본래성 상실을 알리기 위해 말을 거는 내적 목소리이다. 따라서 양심은 “결코 칸트적인 양심의 범정에 대한 관념과 같은 그런 >>그림<<”¹³⁾, 다시 말해서 시각적 이미지로 이해되어서는 안 된다. 그럼에도 불구하고 칸트는 양심을 범정이라는 시각적 관념으로 설명하고 있기 때문에, 양심 스스로가 판결을 위해 세운 도덕 법칙은 “형식적 혹은 물질적으로 촉발될 수 있는 가치론”¹⁴⁾을 존재론적으로 전제하는 순수 실천이성의 도덕 명령으로 간주된다. 그러므로 칸트에게 양심은 신 앞에 선 벌거벗은 인간처럼 “내적 심판자의 목소리”가 울려 퍼지는 범정과 같다. 따라서 양심은 비당파적이며, 객관적이고 또한 초월적인 척도이어야만 한다. 왜냐하면 “잘 못을 저지르는 양심은 기형(Unding)”¹⁵⁾이기 때문이다. 불멸의 영혼이 신 앞에서 서서 심판을 기다리듯이, 무언가를 저지르는 인간 삶은 언제나 그리고 이미 오류를 저지를 것이라고는 상상도 할 수 없는 양

13) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 8. Aufl. 2001, S. 271.

14) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 293.

15) I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, in: *Kant Werke IV, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, 1959, S. 532. 이하 MS.

심 의 거울 앞에 자신을 반추해야 한다. 이 때문에 양심이 나를 타타는 소리는 크레온이 안티고네에게 내린 사형선고와 다르지 않은 ‘발화수반적 언어행위’이다. 이런 양심의 범정이라는 칸트의 모델에 기대 맹자의 ‘양지양능’의 선천성과 ‘인의’의 내재적 초월성을 도출하려는 철학적 시도는 언어적 경계와 시대적 간극이 허락하는 해석 자유의 지평으로의 진입일 수 있지만, 동시에 이해의 편협성과 한계로의 추락의 약속일 수도 있다. 왜냐하면 맹자가 “인의예지는 밖으로부터 나에게 주어진 것이 아니라 내가 본디 가지고 있는 것”이라고 하거나, ‘양지양능’을 ‘배우지 않고도 할 수 있는’ 내재적 본래성이라고 말할 때, 우리는 맹자에게서 형이상학적 실체의 완전성을 이미 갖춘 칸트의 양심개념을 발견하기 어렵기 때문이다.

맹자에 따르면 “차마 견디지 못하는 마음(不忍之心)”¹⁶⁾은 인간에게 선천적으로 부여된 선한 마음이다. 그러나 선천적인 본래성으로서 인간 본성인 선한 마음이 곧바로 최종적이며 돌이킬 수 없는 범정의 판결과 같은 양심의 목소리는 아니다. 그리고 “차마 견디지 못하는 마음”의 자연적 천성은 “눈앞에 있음의 존재론”에서만 밝혀질 수 있는 양심의 현전성, 자족적 완결성, 실체적 완전성은 아니다. 양심이 최종 심급의 목소리인 한, 양심의 소리는 결코 의심의 대상이 될 수 없는 무오류의 절대성일 것이 때문이다. 이제 맹자의 4단에 대한 설명을 보면 반성적이며 매개적인 형이상적 실체성으로서 양심보다는 전반성적이며 무매개적인 감정으로 ‘인의’를 볼 수 있을 것이다.

이제 어떤 사람이 아장아장 걷는 아이가 우물에 들어가는 것을 느닷없이 보게 된다면 모두 깜짝 놀라 측은히 여기는 마음이 생길 것이다. (이는) 그 아이의 부모와 교제하기 위한 것도 아니고, 마을 친구들에게서 명예를 얻기 위한 것도 아니며, 그 소리가 싫어서 그런 것도 아니다. 이것으로부터 볼 때 측은해하는 마음이 없으면 사람이 아니고, 부끄러

16) 맹자, 공손추 상, 119.

위하고 미워하는 마음이 없으면 사람이 아니며, 사랑하는 마음이 없으면 사람이 아니고, 시비를 판단하는 마음이 없으면, 사람이 아니다. 측은해하는 마음은 인의 단서이고, 부끄러워하는 마음은 의의 단서이며, 사랑하는 마음은 예의 단서이고, 시비를 판단하는 마음은 지의 단서이다. 사람에게 이런 네 가지 단서가 있는 것은 마치 그에게 사지가 있는 것과 같다. 이런 네 가지 단서를 가지고 있는데 스스로 할 수 없다고 말하는 사람은 자신을 해치는 자이다.

여기서 우선 주목해야 하는 것은 “느닷없이”와 “모두 깜짝 놀라”이다. 우리의 도덕적 행위를 촉발하는 윤리 감정은 ‘느닷없이’ 그리고 ‘깜짝 놀랄’ 정도로 갑작스럽게 우리 내면에서 일어난다. 도덕적 행위를 요구하는 행위 상황은 어떤 행위가 가장 적합한 행위인가를 사려 깊게 헤아릴 수 있는 선택의 시간을 행위 주체에게 허락하지 않는다. 그 때문에 행위를 요구하는 행위 상황에서 행위 주체의 윤리적 행위는 ‘느닷없이’ 그리고 ‘깜짝 놀라’서 하는 전반성적이며 무매개적인 직접성이다. 그러므로 맹자는 윤리 감정으로써 인의의 바탕이 되는 측은과 수오, 다시 말해서 연민, 동정심과 수치심, 부끄러워하는 마음의 발생을 무언가를 바라는 ‘위해서’가 아니라, 내면적 본래성이라고 본 것이다.

전반성적이며 무매개적인 윤리 감정에 따른 인의의 행위는 ‘교제하기 위해서’도 ‘명예를 얻기 위해서’도 아닌 선천적 당위의 윤리적 행위다. ‘-- 위해서’가 아닌 선천적 당위의 윤리적 행위로 부터 우리는 칸트의 선언 명령과 정언 명령의 구분을 발견할 수 있다. 순수 실천이성의 도덕법칙의 근본원리로서 정언 명령은 “너는 인간 전체를 너의 인격에서도, 각각의 다른 사람의 인격에서도 결코 단순히 수단으로서가 아니라 매 순간 바로 목적으로 대하도록 행위하라(강조 필자)”¹⁷⁾이다. 이에 반해 선언 명령은 전제 조건이 있는 명제다. 즉, ‘-- 위해서’가 윤리적 행위의 원인이 되는 명제가 선언 명령이다. 칸트에 따르면 자살은 인간 자유의

17) 『정초』, S. 61.

지의 극단적 표출이 아니라, 현재의 불행한 상황을 벗어나기 위해 자신의 생명을 박탈하는 행위이므로 비도덕적이다. 또한 공동체 보존과 운용의 원리 중 하나가 신뢰인 한, 공동체 구성원은 어떤 경우라도 거짓말을 해서는 안 된다. 다시 말해서 칸트의 시각에서는 양을 훔친 아버지에게 대해서 아들은 아버지의 명예를 지키고, 고통으로부터 아버지를 보호하기 위해 아버지를 찾아온 경찰에게 거짓말을 해서는 안 된다. 그러나 공자는 “아버지는 자식을 위해 숨기며, 자신은 아버지를 위해 숨기니, 정직함이 그 속에 있습니다”라고 하여 거짓말 금지보다 유교적 친친(親親)의 윤리를 강조한다. 공자의 친친의 윤리와 같이 우물을 향해 걸어가는 아이에게 닥친 생명의 위협이나 늙어 고통스러워하는 어버이에 대해 측은해 하는 마음이 인이며, 부당한 대우를 받는 동료의 이야기에 분노하고 시정을 요구하는 수오의 용기는 의인데, 이런 인의의 자연스러운 발생은 나나 너를 수단이 아니라 목적으로 대하기 위해서가 아니라, 나 또한 너와 다르지 않다는 공감으로부터 기인한다.¹⁸⁾

칸트가 “도덕성의 최상 원리의 찾기와 확정”¹⁹⁾에서 양심을 개념적으로 정의하고, 이로부터 도덕 주체의 현전성과 도덕법칙의 근거를 마련하고자 했다면, 맹자는 도덕적 행위를 요구하는 윤리 행위 상황에 대해 서사적으로 서술한다. 맹자에 따르면 천성적으로 주어진 어진 마음은 상실하지 않도록 돌보고 가꾸어 길러내야 하는 윤리 감정이다.

우산의 나무들은 일찍이 (무성하여) 아름다웠다. 그러나 대도시의 교외

18) 여기서 측은과 수오만 다루고, 사양과 시비를 다루지 않는 이유는 측은이 연민과 수오가 수치심과 결합되어 있다는 사실은 분명하지만, 사양은 이미 나와 타인의 사회적 관계성을 전제하는 ‘예(禮)’이며, 더 나아가 시비는 판단이기 때문이다. 이런 이유로 측은과 수오는 전반성적이며, 무매개적이라고 할 수 있지만, 사양과 시비는 오히려 반성적이며 매개적이라고 해야 한다.

19) 『정초』, S. 16.

에 있어서 도끼나 자귀로 나무를 베어대니, (무성하여) 아름다울 수 있겠는가? (물론) 이 산(의 나무들)은 밤낮으로 자라고 비와 이슬이 적셔 주니 새싹이 움터 나오지 않는 것이 아니지만, 소와 양을 또 거기에다 방목하여 그와 같은 민둥산이 되어 버렸다. [...] 이것이 어찌 산의 실질(性)이겠는가? [...] 그는 금수와 별로 다르지 않을 것이다. [...] 이것이 어찌 사람의 실질(情)이겠는가? 그러므로 적절하게 배양되면 생장하지 않는 것이 없고, 적절하게 배양되지 못하면 소실되지 않는 것이 없다.²⁰⁾

맹자의 묘사에 따르면 인간의 태생적 본래성인 인과 의는 윤리 감정이기 때문에, 모든 특수한 행위 상황을 부정적으로 지양한 보편타당한 규범 이념의 통제와 지배 아래 존재할 수 없다. ‘교환적 정의’와 ‘분배 정의’가 타당하게 실현되지 않는 불공정과 불의에 대항하여 분노하는 용기는 등가적 교환과 자기 몫에 합당한 분배라는 정의로운 심판을 얻어낼 수도 있지만, 때론 용기가 지나치면 만용이 되고, 불의와 불공정을 애써 외면하면 비겁이 된다.²¹⁾ 또한 불쌍한 사람의 불행을 보고 연민의 감정을 갖고, 도움을 주는 것은 당연한 일이지만, 불쌍하게 보인다는 이유만으로 지나치게 그를 간섭하고 통제하는 것은 오히려 그를 부자유의 나락에 빠트리는 오지랖 넓은 행동으로 비난받아 마땅할 것이다.²²⁾ 이 때문에 윤리 감정은 매 순간 자신만이 마주하는 행위 상황에 가장 ‘적절한’ “중간을 취하여야 도(道)에 가까이”²³⁾ 다가갈 수 있다. 행위 상황이 요구하는 적절성 찾기로서의 중용은 신이 지상으로 내려 보낸 하나의 척도를 찾지 않는다. 오히려 중용의 적절성은 “지상에는 척도가 없다”는 사실을 천명한다. 왜냐하면 “적절하게 배양”해야 하는 윤리 감정은 자신을 향해 말 걸어오는 모든 사태에 귀 기울이고, 항상 깨어있어야만 하기 때문이다.

20) 맹자, 고자 상, 387.

21) 용기에 대한 칸트의 논변은 Kant, MS, S. 509 참조

22) 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』 2권 1107a 이하, 5권 1129a 이하 참조

23) 맹자, 진심 상, 451.

칸트 양심개념에 대한 해명을 간략하게 돌아보면, 양심은 실천 이성의 모든 행위 결과를 자신의 법정에 세우는 도덕적 심판자다. 따라서 양심은 도덕적 행위 주체로서 자신의 '선의지'에 따라 보편타당한 도덕법칙과의 일치를 자신의 주관적 원리로 삼으며, 동시에 도덕법칙의 객관적 보편타당성을 더 이상 의심할 수 없는 순수 실천 이성의 행위 원리로 승인한다. 주관적 원리의 측면에서 양심은 실천 이성의 행위를 도덕법칙에 합당하도록 이끄는 인도자의 역할을 담당하지만, 객관적 원리의 측면에서 양심은 또한 이미 승인된 객관적 도덕법칙의 타당성 위에서 모든 실천 이성의 행위를 심판하는 판단자 역할을 수행한다. 즉, 양심은 행위자를 향한 비당파적이며 객관적인 너의 목소리가 된다. 이렇게 양심은 모든 행위의 도덕성과 비도덕성을 반추할 수 있는 거울이기 때문에, 보편타당한 원리로서의 양심은 '아무것도 하지 않는, 더 나아가 아무것도 할 수 없는 아름다운 영혼'으로만 머물고자 한다. 이런 의미에서 양심은 자족적 완전성과 실체적 현전성을 획득한 것처럼 보이겠지만, 이런 양심의 완전성과 현전성은 편협한 이론 이성의 상상력만이 관심을 기울이는 '눈앞에 있음의 존재론'의 산물일 뿐이다. 그리고 주관적 원리에서의 양심은 순수 실천이성의 보편타당한 규범 이념을 무조건적으로 따르는 것이 아니라, 자신의 원리에 따라 실천이성의 행위를 인도하기 때문에, 규범의 주관화라는 비판에 직면할 수 있다. 다른 한편으로 객관적 원리에서의 양심은 심판자로서 너의 목소리이기 때문에, 양심은 언제나 자신을 억압하고 통제하는 규율의 목소리, 초자아의 자리를 차지한다. 도덕법칙과의 관계에서 발생하는 양심의 주관적-객관적 원리에서의 한계는 "인간 이성의 한계"²⁴⁾, 다시 말해서 실천이성의 한계다. 오히려 양심은 실천이성의 한계 밖에 존재하는 '최고선'의 실현과 '행복'을 목적으로 할 것을 실천이성에게 요구하며, 실천이성을 도덕법칙의 완전한 실현으로서의 최고선과 행복으로 이끌어

24) 『정초』, S. 102.

간다. 이제 양심이 최고선과 행복을 실천이성의 궁극원리로 삼았을 때, 요청되어야 할 전제는 ‘신의 현존’, ‘영혼 불멸’ 그리고 ‘절대적 자유’라는 사실을 양심은 실천이성에게 보여준다.²⁵⁾ 이렇게 칸트 체계에서 실천이성은 양심을 통해서 종교의 세계로 들어선다.

맹자에게서 인의의 선한 마음의 본래성은 태생적 선천성이지만, 칸트에게서 이 선천성은 순수 실천이성의 도덕법칙의 정립가능성의 조건인 초월성, 즉 ‘선형성’이다. 때문에 맹자의 인의의 선한 마음은 ‘갓난아이의 마음’을 잃지 않도록 경계하고, 경작하기를 부지런히 해야 한다. 즉, 인간 모두는 태생적으로 가지고 태어난 선한 마음을 기르고, 가꾸며, 보존하는 진심 어린 공부를 게을리 하지 않는 것이 곧 성인(聖人)으로의 길이다. 칸트에게는 맹자의 마음공부인 수양론이 중요하지 않다. 왜냐하면 칸트의 양심은 내적 심판자로서 도덕적 실체의 완전성을 충족하고 있기 때문이다. 때문에 칸트에게 양심은 고통스러운 교양의 길을 가지 않아도 된다.

3. 양심의 법정을 지나 윤리 감정으로

여기서는 최종 심급에서의 심판자의 소리였던 양심에 대한 칸트의 논변을 넘어 이제 윤리 감정을 이론적으로 도출할 수 있는 사상적 토대로서 퇴계와 고봉의 사단칠정논쟁, 헤겔의 양심비판 그리고 ‘관용’, ‘용서’ 그리고 ‘화해’의 정신이 구체적으로 실현된 ‘사랑의 공동체’에 대하여, 마지막으로 양심을 근본적으로 인간 현존재의 실존적 염려의 부름 구조로 이해하는 하이데거의 양심개

25) Friedo Ricken, “Die Postulate der reinen praktischen Vernunft”, in: *Immanuel Kant Kritik der praktischen Vernunft, Klassiker Auslegen*, hrsg. v. Otfried Höffe, Berlin 2002, S. 122-148 참조 권이선, 「칸트 양심론의 체계와 방향-도덕과 종교의 매개에 집중하여-」, 『건지인문학』 제18집, 전북대 인문학연구소 2017, 31-52 참조

념과 이로부터 자기 자신을 심려하는 현존재의 ‘부끄러움’에 대해 고찰하고자 한다.

먼저 퇴계와 고봉 사이 사단칠정논쟁의 핵심 개념은 ‘불상잡(不相雜)’과 ‘불상리(不相離)’이다. 퇴계는 맹자의 인의예지 4단과 칠정을 리와 기로 구분하여 이것들 각각은 서로 섞일 수 없는 근본요소일 뿐만 아니라, 발현에 있어서는 4단에 해당하는 리가 기를 통제하는 원리로 작동한다고 주장한다(氣發而理乘之). 이에 반해 고봉은 4단과 칠정의 근본적인 구분은 존재하지 않기 때문에, 리와 기가 근원적으로 상호 구별되어 존재하는 실체는 아니며, 기의 발현에 리가 함께 동반된다고 주장하여, 리와 기의 형이상학적 본질동등성(Wesensgleichheit)을 증명하고자 한다. 퇴계의 논변에 따르면 측은이라는 연민의 감정에 존재론적으로 우선하는 원리는 인이며, 마찬가지로 수오라는 분노와 용기의 감정에 우선하는 원리는 의다. 그리고 인과 의가 발현하여 연민의 감정, 분노와 용기의 감정을 촉발한다고(理發而氣隨之) 퇴계는 생각한다. 고봉은 “칠정이라는 것은 비록 기운의 간섭을 받는 것 같지만, 본래 그 가운데에 이치도 있습니다. 그러므로 발현해 절도에 맞는 것은 곧 천명의 성, 본연의 체[本然之體]로서, 맹자가 말한 사단과 실상은 같은데 **이름만 다릅니다**”²⁶⁾고 퇴계의 논변에 반박하며, 리와 기의 동일근원성(Gleichursprünglichkeit)을 주장한다.²⁷⁾ 고봉의 주장에 따르면 퇴계가 도덕법칙의 근본원리로 논증하려고 한 4덕(인의예지)이 칠정과 별개의 실체로서 존재하는 것이 아니라, 칠정의 발현 중에서 ‘절도에 맞는 것’, 행위 상황이 요구하는 행위의 적절성이 곧 윤리 감정이다. 이 때문에 고봉에게

26) 이황·기대승, 『이황·기대승 사단칠정을 논하다』, 임현규 옮김, 서울: 책세상 2017, 51.

27) 존재론 및 우주론적 차원에서의 리기의 묘합적 통일에 대한 고찰로는 김동희, 「퇴계사상체계연구를 위한 소고-그 리기묘합적 사유-」, 『한국사상과 문화』 제80집, 한국사상문화회 2015, 212-239과 「퇴율의 묘합적 사유」, 『퇴계학논총』 제18집, 영남퇴계학연구원 2016, 55-91 참조

는 하늘의 달과 물 가운데 달은 같은 하나이지만, 퇴계에게는 하늘의 달이 본질 형상이고, 이에 반해서 물 가운데 달은 하늘의 달빛의 가상일 뿐이라고 말한다.²⁸⁾ 그러므로 퇴계가 양지양능의 선천적 양심으로서 4단을 도덕법칙의 선형적 원리로 본 데 반해, 고봉은 4단과 칠정이 따로 분리되어 있는 별개의 이원론적 실체가 아니라, 칠정의 발현을 깊이 있게 헤아려 극단에 치우치지 않게 하면 그것이 곧 4단이라고 주장한다. 이런 점을 고려해보면 고봉에게는 칠정의 수양이 더 중요했을 것이다.

리발기수, 기발리승이라는 인승마(人乘馬)의 예시²⁹⁾에서 명시되고 있는 퇴계의 논변 중 하나는 양지양능의 선한 마음, 즉 양심인 4덕이 실천적 행위 상황에서 구체적 위력을 발휘하기 위해서는 감정을 동반하지 않고는 불가능하다는 사실 인식이다. 그러나 헤겔의 시각에서 칸트는 양심을 순수 실천이성의 도덕원리로 정초하고자 하기 때문에, 구체적 행위 상황에서의 양심의 위력이 어느 정도 발휘되는지, 어떻게 드러나는지의 문제는 칸트의 시각 밖에 존재한다. 게다가 칸트의 양심이 도덕성의 정점으로 이해되는 한, 행위 상황에서의 양심의 발현 상태여야만 하는 양심의 감정과의 관계 맺기는 양심의 타락으로만 간주된다. 헤겔은 “제2의 자기”가 법적 개인들의 권리와 권리가 조우하는 “분열의 정신”이었다면, 양심은 권리와 권리의 법적 대립 관계를 지양한 “제3의 자기”라고 본다.³⁰⁾ 그러므로 양심은 도덕적 개인의 주관적 인격일 뿐이며, 주체의 행위를 통해서 아직 채워지지 않은 의무와 도덕법칙의 현실적 내용을 실현하고자 한다. 그러나 도덕적 인격의 자기는 매번 직면하는 행위 상황에서 “독자적으로 그 자신에 대한 직접적 확실성에서 자신의 진리”³¹⁾로 확신하는 도덕적 의무를 실

28) 이황·기대승, 『이황·기대승 사단칠정을 논하다』, 125와 138.

29) 이황·기대승, 『이황·기대승 사단칠정을 논하다』, 96-97.

30) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont, Hamburg: Felix Meiner 1988, S. 416.

31) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 419.

행하고자 하지만, 지금 이 순간 하나의 도덕적 의무는 필연적으로 다른 도덕적 의무와 대립하기 때문에, 의무의 손상 없이는 실현 불가능하다. 즉, “행위가 이루어 진다면, 대립된 의무들 중의 하나의 의무에 대한 손상이 실제로 등장할 것이다.”³²⁾ 앞서 이미 언급했듯이 사회적 신뢰의 의무를 지키기 위해 거짓말하지 말아야 하지만, 양을 훔친 아버지를 고발하는 행위는 또한 부모에 대한 사랑의 의무를 손상한다. 혹은 ‘살인하지 말라’는 생명 존중의 의무는 절대적이지만, 자신을 지키기 위한 마지막 수단으로서 정당방위나 국가를 수호하기 위한 전쟁에서의 군인의 책무는 이 의무의 손상 없이는 불가능하다. 이 때문에 이제 양심은 하나의 책무를 다하기 위해 다른 책무를 포기하는 “모든 규정된 것의 절대적 부정성”이거나, 양심은 “직접적 삶의 내적 소리를 신적 소리”로 확신하기 때문에, 의무를 설득하려고 끊임없이 시도하는 불멸의 실체다. 후자의 경우 양심은 순수 실천이성의 객관적 법칙을 자기 자신의 내면의 소리로 주관화하여, 신의 실체적 현존성에 대한 초월적 요청 안에 자신을 은닉한 채로 스스로 자축한다. 왜냐하면 양심은 스스로 신의 초월적 목소리를 대리하는 인격의 자기로서 의무를 자기 확신으로 판단하는 법정의 심판자가 되기 때문이다. 전자의 경우 양심은 의무와 의무 사이를 배회하는 “현실성이 없는 아름다운 영혼”³³⁾일 뿐이다. 왜냐하면 양심은 “외화의 위력을, 자기를 사물화할 위력 그리고 존재를 담지할 위력을 결여하고” 있기 때문이다. 여기서 ‘제3의 자기’는

행위와 현존재에 의해 그의 내면의 훌륭함에 오점이 남지 않을까 하는 불안에 산다. 그리고 그의 마음의 순수성을 지키기 위해서 자기는 현실 접촉에서 달아나며, 그리고 이기적인 무기력을 고집하며, 즉 최후 추상의 정점에 이른 자기를 포기하고 그리고 자기에게 실체성을 부여하며 혹은 사유를 존재로 변환하는 그리고 절대적 구별에 자신을 맡기는 이

32) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 418.

33) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 440.

기적 무기력을 고집한다.³⁴⁾

양심은 이 의무를 수행할 때, 다른 의무가 손상된다는 사실을 아는 제3의 자기의식이기 때문에, 의무를 수행하는 것 자체가 양심의 절대적 순수성에 치명적인 오점을 남길 것이라는 사실을 의식하고 있는 인격적 자기다. 그러므로 양심은 의무의 실행이 남길 상처에 대한 지나친 염려로 인해 의무의 외적 실천보다는 도덕적 의무에 대한 순수 내면적 의식에만 천착하는 불행한 의식이 된다. 간단히 말해서 양심은 “손대는 것 자체가 **신성모독인 신성**”³⁵⁾이다.

그러나 의무와 의무 사이를 끊임없이 배회하는 제3의 자기의식은 의무와 의무의 대립 앞에 선 무기력으로 인해 발생한 행위의 현실로부터의 도피 선택이 자신의 핵심 책무를 방임하는 일이라는 사실을 안다. 다시 말해서 의무에 대한 양심의 무기력을 극복하기 위해 찾은 양심의 도피처인 자기 내면의 ‘신적 목소리’는 의무에 대한 설득력조차 지니고 있지 못함에도 불구하고 법정에서의 심판의 소리이고자 하기 때문에, 여기서 “판결하는 의식은 비열하다.” 이제 양심은 이 의무 수행으로 인해 발생하는 저 의무의 손상에 대한 관용의 요청이면서, 동시에 ‘발화수반적 언어행위’인 최종 심급의 판단자로서의 역할을 포기함으로써 의무 수행이 빚어내는 필연적 오류에 대해 용서하는 자기의식이 된다. 그리고 양심의 관점에서 의무와 의무는 상호 대립적 관계이기 때문에, 이 의무보다 저 의무가 우선한다는 설득이 아니라, 이 의무에 대한 의무로서의 인정, 저 의무에 대한 의무로서의 인정이 양심의 과업이라는 사실을 인격의 자기의식은 인식한다. 그러므로 양심은 이제 ‘관용’, ‘용서’ 그리고 ‘화해’의 “현존재하는 정신”이 된다. 즉, “상호 대립적 인정, 그것이 절대 정신”³⁶⁾인 그런 정신으로 이

34) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 432-433.

35) G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, § 137 S. 255.

행해야 한다. 다시 말해서 의무 수행의 과업을 짊어진 제3의 자기의식은 관용, 용서 그리고 화해의 정신에서 남녀, 부자 그리고 이웃 간의 '사랑의 인륜적 공동체'로 진행한다. 이 공동체에서 나와 너의 관계는 권리와 의무관계가 아니라, 상호 염려와 돌봄의 관계로 이전하기 때문이다. “왜냐하면 여기에는 개인적 기대의 충족을 염려하는 적극적 감정의 일치가 존재하기 때문이다.”³⁷⁾

하이데거에게 양심은 도덕의 법정에서 당당하게 타인을 심판하는 도덕 주체도, 외부의 객관적 실체가 보장하는 척도도 아니며, 일상의 평균적 세계 내에 존재하는 인간 현존재에게 말을 거는 목소리다. 양심은 현존재가 언제나 그리고 이미 묻고 있는 존재 전체에 대한 익숙한 언어들에 대해 의구심을 제기하는 물음의 “소리”이며, 현존재가 들어서 있는 주변 세계를 눈에 띄게 만드는 낯선 목소리다.³⁸⁾ 현존재가 존재자로서 존재에 공속(zugehörig)되어 있는 한, 현존재는 존재를 듣는 자이다. 따라서 현존재는 항상 “타자를 들을 수” 있으며, “그들의 공공성과 그들의 수다로 자기를 상실”한다. “현존재는 그들 자신에 대해 청취하며 이런 가운데 자신의 자기를 **홀려듣는다**.”³⁹⁾ 이렇게 현존재의 근본적 존재 방식은 듣기다. 그러나 현존재가 자신의 존재 물음에 대한 내면의 소리를 들으려고 하기보다 타인의 목소리, 특히 ‘그들’이 정립하고, ‘그들’이 강요하는 공공의 도덕법칙이나, ‘그들’이 일상적으로 쏟아내는 정보의 홍수에 빠져든다면, 현존재는 규율사회로 퇴락

36) G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, S. 441.

37) A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 204.

38) 양심의 구조에 대한 분석으로는 문동규, 「하이데거의 양심해석」, 『범한철학』 제29집, 범한철학회 2003, 253-276. 박일태, 「『존재와 시간』 속 ‘양심분석’의 형이상학적 이해지평」, 『현대유럽철학연구』 제53집, 현대유럽철학연구회 2019, 202-232, 김동규, 「예술가의 자기 목소리-예술가와 양심」, 『현대유럽철학연구』 제11집, 현대유럽철학연구회 2005, 37-67.

39) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 270-271.

하여 결국 자신의 본래성을 상실하고, 존재가 자신에게 걸어오는 말을 건성으로 들을 것이다. 그러나 현존재가 자신의 존재 전체를 묻고, 전체로부터 자신을 되묻고자 하는 한, 현존재는 자신의 내면으로부터의 소리, “**양심의 소리**”⁴⁰⁾에 귀 기울일 수밖에 없다. ‘죽음을 향해 있는’ 현존재가 자신의 존재 전체를 향해 미리 가뭇으로써 존재 전체를 진지하게 자신에게 물을 때, 양심은 현존재에게 말을 건다. 따라서 현존재에게 양심은 ‘부름’의 구조를 갖는다. 즉, “**현존재는 양심에서 자기 자신을 부른다.**”⁴¹⁾ 혹은 양심이 현존재를 존재 전체 앞으로 불러낸다. 왜냐하면 현존재의 존재 방식은 “던져져 있음(Geworfenheit)”과 “던짐(Entwurf)”로 이루어져 있기 때문이다. 현존재는 자신이 기획하거나, 계획하거나, 준비하지 않은 존재 상황으로 던져져 있다. 그리고 현존재는 이렇게 자신이 어찌할 수 없는 과거지평으로부터 자신을 끊임 없이 미래를 향해 던지면서 존재한다. 이런 가운데 양심은 현존재를 그의 존재 가능으로 불러낸다. 이 때문에 현존재는 “**양심을 가지기를 원한다.**”⁴²⁾ 왜냐하면 현존재의 존재 물음은 언제나 현존재의 지금과 여기를 넘어서기 때문에, 현존재의 여기 있음은 이미 현존재를 불러낸 양심에게는 결함이고 결여이기 때문이다. 이런 이유로 양심의 부름은 “**침묵**”⁴³⁾이다. 현존재를 부르는 양심은 한편으로 공공의 규율사회의 소리와 소음에 대해 철저하게 침묵한다. 다른 한편으로 양심은 존재의 결함과 결여에 대한 현존재의 “죄있음(Schuldigsein)”에서 현존재의 존재 가능성을 침묵의 양태로 열어 밝힌다. 즉, 현존재의 존재 결여에 대한 부정으로서 침묵이 현존재로 하여금 자신의 존재 가능성을 지금 여기의 존재자를 넘어 다시 묻도록 한다.

현존재는 존재 전체에 대한 물음에서 자신의 실존적 존재 가

40) M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 268.

41) M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 275.

42) M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 270.

43) M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 277.

능을 개방하지만, 여기 있음의 결여를 또한 자신의 탓으로 돌린다. 양심의 부름 앞에 던져져 있는 현존재의 존재 결여에 대한 ‘죄있음’은 현존재 스스로를 부끄럽게 만든다.

예전에 우리는 우리가 >>혐오(Abscheu)<<라고 부른 존재해움으로부터 여기서 말하고 있는 부끄러움(Scheu, aidos)의 본질을 찾았다. 부끄러움은 존재자 전체로부터 인간의 본질을 조율하는 그것과 일치한다. Aidos는 - 그리스어로 생각했을 때 - 인간이 가지고 있는 감정이 아니라, 인간의 본질, 존재의 인간과의 관계를 규정하는 기분을 가지고 있는 자로서 기분이다. 이 때문에 최상의 존재로서 aidos는 최고신 제우스의 본질에 가까이 있음이다.⁴⁴⁾

여기 하이데거의 해명에 따르면 부끄러움은 인간 현존재가 가지고 있는 단순한 감정이 아니라, 인간 현존재의 존재 전체를 향한 물음, 존재의 끝에서 자신에게 되묻는 물음을 관통하는 근본 기분이다. 즉, 인간 현존재가 자신의 존재 물음을 제기하는 한, 현존재를 사로잡는 존재에 대한 근본적인 불안과 자신의 존재 가능성에 대한 염려의 기분이 부끄러움이다. 이렇게 부끄러움은 “일종의 존재론적 감정으로서 인간과 ‘존재’ 사이의 만남을 고유한 장소로” 갖는다. 여기 있음의 존재 결여에 대한 염려와 불안이 현존재로 하여금 “이마에 진땀을 흘리며 결눈으로 보고 차마 똑바로 쳐다보지 못하게” 하며, “속마음이 얼굴에 드러나게” 한다.⁴⁵⁾ 다시 말해서 존재 전체에 대한 물음을 걸고서만 현존재는 자신의 존재 가능성의 지평을 열 수 있기 때문에, 현존재는 자신의 존재와의 관계 맺음을 “증언(Bezeugung)”한다. 현존재는 존재 전체를 향한 언표로서 “증언”을 감행함으로써 “본래적인 자기 존재할 수있음”⁴⁶⁾ 개시하며, 즉 삶 전체로의 자기 상실과 동시에 삶에

44) M. Heidegger, *Parmenides*, in: *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, Bd. 54, hrsg. v. Manfred S. Frings, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2. Aufl. 1992, S. 110.

45) 맹자, 등문공 상, 193-195.

대한 자기 진술을 가능하게 한다. 따라서 하이데거는 “존재 자체는 부끄러움을 품고 있다”⁴⁷⁾고 한다.

4. 부끄러움의 윤리 감정

칸트는 순수 실천이성의 도덕법칙이 엄격히 통제하는 규율사회에 대한 정서적 인정으로서 도덕 감정, “법칙에 대한 존중(Achtung)”에 주목한다. 칸트가 자신의 실천철학에서 도덕 감정으로 규정하는 존중은 “자기 자신에 대한 존중”, “타인에 대한 존중”, “이웃 존중”이며, 특히 친구 사이의 존중으로 우선은 주관적 감정이다. 그러나 “법칙에 대한 존중”으로서 감정은 행위 상황을 규제하는 규범 이념으로서의 실천적 도덕 법칙의 정언 명령에 대한 무조건적인 복종의 도덕 감정이라는 점을 고려하면 존중은 순수 주관적 감정만은 아닌 법 감정이다. 따라서 존중은 희로애락 애오욕의 경험적 감정이 아니라, 순수 실천이성의 명령에 적합한 감정, 이성의 인도를 따르는 감정이다. 존중에 대한 칸트의 해명에 따르면, 존중은

이성개념을 통해 작동되는 감정이며, 따라서 경향 혹은 두려움에 이르게 하는 첫 번째 방식의 모든 감정들과 특별히 구분된다. [...] 법칙을 통한 의지의 직접적 규정과 이런 규정에 대한 의식이 존중이며, 그래서 이 존중은 **법칙의 주체로의 작용**이지, 주체의 근원으로 간주되지 않는다. [...] 따라서 존중의 대상은 바로 법칙이며, 우리가 우리 자신에게 부과하는 그와 같은 것이지만, 그 자체로 필연적인 그런 것이다. [...] 소위 도덕적이라 불리는 모든 관심은 바로 **법칙에 대한 존중**에 있다.⁴⁸⁾

46) M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 267.

47) M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 111.

48) 『정초』, S. 28.

도덕 감정으로서는 존중은 순수 실천이성의 도덕 주체를 정초하는 원리, 즉 도덕 주체의 실체적 근원성이 아니라, “법칙의 주체로의 작용”이다. 도덕 감정의 주체는 순수 실천이성의 도덕 명령을 따라 행위하는 자이며, 이 행위 과정에 도덕 법칙은 도덕 감정의 이성적 원리로서 작동한다. 그러므로 칸트에게 존중은 주관적 도덕 감정이며, 동시에 객관적 도덕 법칙의 지배를 받는 감정이며, 또한 나의 너로의 친밀한 경향성, 사랑이 아니라, 나와 너의 적합한 거리 두기, 예의(*Anständigkeit*)이다. 이런 의미에서 칸트에게 진정한 우정은 “검은 백조와 같은 대지에 드문 새 (*rara avis in terris, et nigro simillima cygno*)”⁴⁹⁾이다.

칸트의 도덕 감정이 순수 실천이성의 도덕 법칙의 지배를 받은 감정이라면, 이에 반해 애덤 스미스의 도덕 감정은 “동류의식 (*fellow-feeling*)”, 동질감을 원천으로 하는 “공감(*sympathy*)”이다.⁵⁰⁾ 연민은 “상상을 통해 우리는 우리 자신을 타인이 처한 상황에 놓고 우리 자신이 타인과 같은 고통을 겪는다고 상상하는” 공감의 상상력이 빚어내는 공동의 감정이다. 이에 반해 맹자와 인의의 정치를 논한 양혜왕은 동정심에 머물러 있었다고 보아야 한다. “임금께서 당 위에 앉아 계시는데 소를 끌고 당 아래로 지나가는 자가 있었습니다. [...] 혼중에 쓰려고 합니다. [...] 그만 두어라. 나는 그것이 죄없이 사지로 가는 듯 두려움에 벌벌 떠는 모습을 차마 볼 수 없구나. [...] 그렇다면 혼중을 폐지할까요? [...] 어찌 폐지할 수 있겠느냐? 양으로 소를 대체하여라.”⁵¹⁾ 양

49) Kant, MS, S. 612.

50) 칸트 실천철학 위에 구축된 하버마스의 의사소통행위이론에서는 ‘합의’가 중요하지만, “그러나 이것은 상호 합의, 다시 말해서 당사자들의 이해 (*Interesse*)에 대한 합의일 뿐이다. 그에 반하여 스미스가 생각하는 의사소통은 타인과의 의사소통이며, 그리고 이것은 타인의 걱정과의 걱정적 의사소통으로서만 가능한 의사소통이다. 이해가 일치에 이르는 것이 아니라, 오히려 걱정이 일치에 이른다. 이해의 평균화가 아니라, 걱정의 조화가 추구된다.” Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995, S. 295-296.

해왕의 소 이야기는 희생물로 끌려가는 소를 직접 목격한 양해왕의 동정심이다. 때문에 양해왕은 희생물을 소가 아닌 양으로 대체하라고 한다. 그가 일단 동정심을 개별 사건을 넘어 일반적 경우로 보편화할 수 있는 상상력을 발휘했다면, 희생물로서의 소나 희생물로서의 양에게 같은 정도의 동정심을 가졌을 것이다. 한발 더 나아가 맹자가 원한 인의의 정치를 위해서 양해왕은 이런 보편적인 동질의 동정심을 넘어 백성의 고통이 곧바로 자신의 고통일 수 있다는 연민의 감정으로 자신의 상상력을 확장했어야 한다. 측은과 수오와 같은 도덕 감정의 “중도(中道)”⁵²⁾인 인의의 공감을 더 불러일으키는 감정이 연민의 감정이며, 덜 불러일으키는 감정이 동정심이다. 또한 우리는 타인에게 벌어진 부당한 사건에 대해 혐오의 감정을 가지고서, 부당한 일의 가해자에게는 증오의 감정이나 분노를 느끼고, 피해자에게는 연민의 감정을 느낀다. 그러나 분노의 감정이 과도하게 지나친 증오는 존재 절멸의 감정이기 때문에, 동일한 사태를 경험하는 “공정한 방관자”의 공감을 얻기 어려우며, 분노는 피해자의 피해 사실에 대한 ‘시정적 정의’를 실현하고자 하는 용기의 발현이므로 ‘방관자’의 공감을 불러일으킬 것이다.⁵³⁾ 따라서 ‘공정한 방관자’와 사태 사이의 중용이 공감이다.

그러나 사람은 이런 방식으로 인류의 즉석 재판관이 되었지만 그것은 첫 번째 재판에 있어서만 그렇고, 그 판결에 대해서는 한층 더 높은 법정, 자신의 양심의 법정, 또는 사정을 훤히 잘 알고 있는 가상의 공정한 방관자의 법정, 자기 행위의 위대한 심판관이자 조정자인 자기 가슴속에 있는 사람, 내부 인간(man within the breast)의 법정에 상소할 수 있다.⁵⁴⁾

51) 맹자, 양해왕 상, 37~39.

52) 맹자, 진심 하, 495.

53) 서동은, 「공감과 공공성의 윤리적 해석학: 애덤 스미스의 『도덕감정론』을 중심으로」, 『해석학연구』 제36집, 한국해석학회 2015, 1-30.

54) A. 스미스, 『도덕 감정론』, 박세일·민경국 옮김, 서울: 비봉 2014, 242.

제1의 재판은 보통의 사람이 행하는 심판으로 누군가의 공로와 과오에 대한 시인과 부인이다. 그의 성과가 사회적 공로로 시인 되었을 때, 그의 노력과 업적은 보상의 대상이어야 되어야 마땅할 것이며, 그의 과오가 사회적 해악으로 시인되었을 때에는 처벌의 대상이 되어야 마땅할 것이다. 이에 반해 제2의 재판은 “공정한 방관자”가 재판관이 되는 법정이다. “자기행위의 위대한 심판자”이자 “내부 인간”인 “공정한 방관자”는 제3의 초월적 심판자가 아니며, 즉 신의 현존이나 영혼 불멸을 요청하는 순수 실천이성의 법정이 아니라, “전적으로 칭찬할 가치가 있는 존재가 되고자 하는 갈망과 마땅히 비난받아야 할 존재가 되는 것에 대한 반감”⁵⁵⁾을 갖는 도덕 감정의 주체다. 이 때문에 “공정한 방관자”는 자신의 경험 가능성의 공간적 범위가 허락하는 한계 내에서의 사태에 대해서만 공감한다.

이제 마샤 누스바움은 감정은 “도덕적 삶에 문제”를 초래하기도 하지만, “실천이성과 자아의식의 발달에 핵심적인”⁵⁶⁾ 근본 요소로 감정의 빈약이 삶에 가하는 위협보다는 풍부한 감정이 삶에 미치는 불안감이 덜 하다고 주장한다. 이 때문에 감정은 “가치평가적이며, 대상에 대해 유연”하지만, 욕구는 “대상에 고정되어 있을 뿐만 아니라, 가치에 대해 무관심하다.”⁵⁷⁾ 감정은 자아 형성의 역사와 실천 행위과정에서의 지향성이며, 이 때문에 자신만의 대상을 가지지만, 감정의 대상은 하나의 고착된 대상, 즉 실천이성의 대상인 도덕법칙이나, 이론이성의 진리 혹은 동물적 욕구의 대상인 성장과 생장이 아니라, 분노의 대상, 슬픔의 대상, 연민의 대상 등등으로 다양하다. 그러므로 감정은 또한 자기 대상에 대한 인식 능력을 갖추고 있다. 감정의 인식 능력에 대한 누스바움의 해명에 따르면,

55) A. 스미스, 『도덕 감정론』, 242.

56) M. 누스바움, 『감정의 격동 I, II, III』, 조형준 옮김, 서울: 새물결 2015, 368.

57) M. 누스바움, 『감정의 격동 I, II, III』, 245~246.

감정은 역사[내력]를 갖고 있다. 따라서 감정을 깊은 사랑의 역사, 보호와 위안에 대한 갈망의 역사, 위안의 원천이 멀리 떨어져 있어 내가 어찌할 수 없는 방식으로 존재하는 것에 대한 분노의 역사, 나의 공격성에 대한 두려움의 역사, 죄의식과 보상해주었으면 하는 욕망의 역사 속의 한 가닥으로 파악하지 않고는 나의 슬픔을 제대로 이해하기가 불가능할 것이다. 슬픔 자체는 그러한 역사 전체의 흔적을 담고 있다. 배경에 숨어 있는 다른 감정들은 그것에 특수한 내용과 인지적 특수성을 부여한다.⁵⁸⁾

감정의 역사성은 감정 자신의 서술사, 자기 서사다. 왜냐하면 사태에 대한 감정은 시공간적 제약성 아래 표출되며, 표출된 감정이 감정의 주체가 현재 어떤 상태를 말해주기 때문이다. 이런 이유로 감정의 역사는 인간 자아의 형성사이며, 현재의 그를 인식할 수 있는 가능성은 그를 형성해온 지난 시기 감정 역사에 있다고 해야 한다.

자아 형성사에서 전환기, 자기 서사에서 극적 정점이 존재하는 감정의 격동이 일어나는 장소가 수사학의 대상인 법정 연설, 정치 연설 그리고 잔치에서의 축사다. 왜냐하면 수사학의 핵심 과제는 감정의 언어적 재현 가능성이며, 언어가 감정 형성에 미치는 영향 문제이기 때문이다. 즉, 수사학이 다루는 웅변술의 궁극 목적은 연설을 듣는 청중을 특정 “심적 상태에 있게 만들어야 하기”⁵⁹⁾ 때문이다. 대중을 미래로 이끌어야 할 정치 연설, 과거의 사건을 변론함으로써 배심원의 감정 상태를 움직여야 하는 법정 연설 그리고 잔치의 주인공을 칭송함으로써 주인공과 참여자를 기쁘게 해야 하는 축사와 같은 모든 웅변의 목적은 청중을 설득하는 것이다. 따라서 모든 수사적 연설은 “사람들이 자신의 판단과 관련하여 의견을 바꾸게”⁶⁰⁾ 되는 감정을 향한다. 이런 이유로 수사학의 대상은 효과적인 연설법이면서, 이를 위한 인간의

58) M. 누스바움, 『감정의 격동 I, II, III』, 325.

59) 아리스토텔레스, 『수사학/시학』, 천병희 옮김, 경기도: 숲 2017, 1377b.

60) 아리스토텔레스, 『수사학/시학』, 1387a.

감정 상태에 대한 분석이다. 특히 아리스토텔레스는 연민을 “그런 일을 당할 만하지 않은 사람이 치명적이거나 고통스러운 변고를 당하는 것을 보고 느끼는 고통의 감정”이며, “자신이나 자신의 친구 중 한 명이 머지않아 당할 법”⁶¹⁾하다는 연대의식으로 이해한다. 이런 이유로 친구의 부당한 불행이나, 친구가 당하는 멸시에 대해서 우리는 쉽게 분노하며, 시정을 요구한다. 이처럼 자아 형성에 내재하는 언어적 서사와 서사로 표현되는 감정의 역할에도 불구하고 칸트는 자기애에서도, 이웃 사랑에서도, 친구 사이의 우정에서도 지나치게 가까운 친밀감의 표출보다는 “거리를 요구”하며, 그 때문에 “연민의 대상이 되는 것에는 모욕적인 것이 있다”⁶²⁾고 확신한다.

자아 형성의 역사가 감정이 남긴 발자취라고 한다면, 수치심, “부끄러워하는 마음은 사람에게 중요”⁶³⁾한 감정이다. 즉, 수치심은 인간의 근본적 윤리 감정이기 때문이다. 그리고 웅변, 특히 극예술이 서사를 통해 슬픔, 연민, 분노의 감정을 우리의 내면에 불러일으키는 것처럼, 자기 서사는 자기 내면에 남아있는 감정의 흔적을 배열하는 자기만의 문법에 따른 자아의 언어다. 그러나 “원초적 수치심”⁶⁴⁾은 유아발달단계의 전능기에 유아가 “대상-어머니”를 향한 무한한 공격본능과 대상을 소모하려는 순수 욕동에서 생긴다.⁶⁵⁾ 이 때문에 어머니의 돌봄 실패로 인해 유아가 자신의 파괴적 충동에 대한 책임성과 자신의 어머니에 대한 무자비한 공격에 대한 연민의 감정을 발달시키지 못했을 경우에 “원초적 수치심”은 단지 “인지적 내용에 문제를” 안고 있을 뿐만 아니라, “사회적으로 작동할 경우 공정한 사회에 위협을 초래할 수”⁶⁶⁾ 있는 감

61) 아리스토텔레스, 『수사학/시학』, 1385b.

62) M. 누스바움, 『감정의 격동 I, II, III』, 693-694.

63) 맹자, 진심 상, 435.

64) M. 누스바움, 『혐오와 수치심. 인간다움을 파괴하는 감정들』, 조계원 옮김, 서울: 민음사 2018, 38.

65) D. 위니캇, 『성숙과정과 촉진적 환경』, 이재훈 옮김, 서울: 한국심리치료소 2000, 106~108.

정이 된다. 그러므로 사회적 처벌 수단으로 -예를 들어 사회봉사 명령이나 음주 운전자 공공장소에서 계도 등- 수치심을 이용하는 것은 인격권에 심각한 상처를 남길 수 있다. 이런 맥락에서 사르트르가 말하는 윤리의식을 촉발하는 행위 감시자로서 타인의 시선은 감시대상자에게는 수치심을 유발하는 폭력적 시선일 수 있다.

유아의 전능기에 유아는 자신을 충분히 잘 안아주고 돌봐주는 “환경-어머니”의 품 안에서 충동의 몸짓으로 자신을 표출하는데, “이 몸짓의 근원이 참자기”이다. 만약 이 시기 아이 어머니가 “충분히 좋은 어머니가 아닌 경우에, [...] 어머니는 유아의 몸짓을 자기 자신의 몸짓으로 대체하는데, 유아는 어머니에 순응하여 어머니의 몸짓을 자신의 것인 양 받아들인다. 유아의 이런 순응이 거짓자기의 가장 초기 단계”⁶⁷⁾이다. 참자기를 거짓자기로 감춘 유아는 거짓말 속으로 자기를 은폐한다. 즉, “거짓말이 참자기를 숨겨주고 보호해주는 거짓자기 기능을”⁶⁸⁾ 수행하기 때문이다. 이렇게 거짓자기로서의 자아 형성사는 자아를 인지 부조화 상태로 빠지게 만든다. 참자기를 상실한 자아는 자신이 대면한 행위 상황을 거짓자기의 세계로 상징화하며, 현실 세계를 왜곡한다. 이런 이유로 ‘환경-어머니’의 아이 돌봄은 “아동의 선을 흠친 후에, 그것을 아동에게 다시 주입시키기 위해 만든 인위적인 체계”⁶⁹⁾로서의 도덕법칙으로의 인도가 아니라, 대상-어머니에 대한 공격을 아이 스스로 부끄럽게 여기는 윤리 감정과 죄책감을 형성할 수 있도록 조력하는 중요한 “촉진적 환경”이다.

아이의 건강한 성인으로의 성숙과정, 즉 자아 형성사는 아이와 어머니 사이의 정서적 유대관계, 즉 사랑의 역사다. 그래서

66) M. 누스바움, 『혐오와 수치심. 인간다움을 파괴하는 감정들』, 136.

67) D. 위니콧, 『성숙과정과 촉진적 환경』, 210-211.

68) C. 볼라스, 『대상의 그림자: 사고되지 않은 삶의 정신분석』, 이재훈·이효숙 옮김, 서울: 한국심리치료연구소 2010, 249.

69) D. 위니콧, 『성숙과정과 촉진적 환경』, 135.

“사랑은 성숙과정을 촉진시키는 유아돌봄과 아동돌봄 전체를 의미한다.”⁷⁰⁾ 이 과정에서 아이는 자신에게 아직 타인은 아닌 미분화의 인격 어머니를 조우하고, 여기서 “어머니는 변형과정으로 경험되며, 이러한 초기 실존의 특징은 성인의 삶에서 변형을 나타내는 기표로서의 대상의 기능을 추구하는 모습에서 알 수 있듯이, 특정한 형태의 대상-추구로서 계속된다.”⁷¹⁾ 친밀한 사랑의 유대관계에서 어머니는 “갈망하는 주체의 자기 변형”, 아이의 성숙을 이끄는 “기능을 가진 대상”의 역할을 담당한다. 어머니는 아기 “주체를 환경-신체적으로 변형시켜 주는”⁷²⁾ 대상관계를 형성한다. 따라서 인위적 교육에서는 얻을 수 없는 윤리 감정을 인간은 사랑의 돌봄 관계를 통해서 획득하기 때문에, “모든 감정을 이성의 정언명령이나” “어떤 사람의 이상의 정언명령과 일치시키라고” 요구하는 것은 “너무 단순할 뿐만 아니라 너무 잔인”⁷³⁾하다. 오히려 “에로스가 우리 인도자요 장군이 되어 우리가 어떤 것들은 피하고 또 다른 어떤 것들은 얻게 될 수”⁷⁴⁾있는지를 알려주기 때문에, “유쾌한 걱정”⁷⁵⁾으로서 사랑이 증오와 분개의 공격적 감정을 성찰적 휴지기로 이끌어 자신에 대해 부끄러워하는 마음, 타자의 상태에 대한 깊은 헤아림의 연민의 감정으로 주체를 변형하여 옮겨 놓는다.

어머니와 아이 사이의 사랑의 소통관계, 아이와 애착물 사이의 상징화가 증오와 분노의 공격성만이 아니라, 사랑과 연민, 부끄러움과 죄책감의 윤리 감정을 산출하는 놀이의 문법을 가지고 있는 것처럼, 문학작품과 독자, 비극과 관중 사이의 이해관계는 언어적 전달의 문법보다는 존재의 문법에 의해 지배된다고 말해야 할 것

70) D. 위니컷, 『성숙과정과 촉진적 환경』, 143.

71) C. 볼라스, 『대상의 그림자: 사고되지 않은 삶의 정신분석』, 25.

72) C. 볼라스, 『대상의 그림자: 사고되지 않은 삶의 정신분석』, 25.

73) M. 누스바움, 『감정의 격동 I, II, III』, 424.

74) 플라톤, 『향연』, 강철웅 옮김, 서울: 이제이북스 2011, 193b.

75) A. 스미스, 『도덕 감정론』, 17.

이다. 왜냐하면 애착 관계에서의 감정표출과 형성의 특수 문법이 존재하듯이, 비극의 “문학과 문학적 상상력은 전복적”⁷⁶⁾이기 때문이다. 비극작품은 인간 존재의 한계를 넘어서는 운명의 무게를 비극의 주인공이 어떻게 짊어지며, 존재 자체를 파괴하려는 운명의 위력에 어떻게 당당하게 맞서는지를 그리고 한계 상황에서도 인간으로서 인격을 포기하지 않는지를 보여주기 때문에, 작품의 수신자인 독자는 자신만의 존재 문법으로 작품에 말을 걸고, 작품이 자신에게 걸고 있는 말을 청취한다. 따라서 작품과 독자 사이에 흐르는 감정의 흔적은 작품을 독자의 세계에 현존하도록 하며, 독자를 작품의 세계로 전이하도록 하는 감정 이입의 현상이다. 이처럼 사랑의 유대관계 속에 존재하는 “참자기만이 창조적일 수 있으며 삶을 생생하게 느낄 수 있다.”⁷⁷⁾ 이런 자기 돌봄과 자기 배려의 서사적 주체로서 참자기의 창조적인 자기 수양의 역사처럼, 비극은 독자에게 연민, 분노, 수치심 등의 감정을 형성하도록 할 뿐만 아니라, 인간 존재에 대한 근원적 물음을 제기하게 함으로써 자신이 딛고 서 있는 현재의 사회관계에 개입할 계기를 준다.⁷⁸⁾

5. 맺음말

플라톤이 이성의 말과 감정의 말을 구분한 이래로, 감정은 불안하고, 신뢰할 수 없으며, 자기 파괴적인 구성요소로 간주되어 왔으며, 이 때문에 언제나 이성의 통제 아래 있어야 하는 동물성이었다. 그러므로 인간은 항상 동물적 욕동의 감정으로의 추락을

76) M. 누스바움, 『시적 정의』, 경기도: 궁리 2017, 27.

77) D. 위니캇, 『촉진적 환경』, 214-215.

78) 문학작품의 사회정치적 역할에 대해서 Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970, S. 164 이하 참조

스스로 경계해야 하면서, 신적 이성의 권역을 지향해야 하는 존재였다. 공자의 염치나 맹자의 수오의 감정은 이성과 화해 불가능하게 유리되어있는 분할된 이분법적 근본요소 중 하나가 아니라, 감정의 발현을 돕는 ‘촉진적 환경’ 속에서의 수양의 과정을 통해 “중절(中節)”의 도에 이른다. 이렇게 보면 맹자의 윤리 감정을 칸트의 양심론, 특히 순수 실천이성의 도덕법칙의 근본원리 위에 재구축하려는 시도는 맹자 사상을 다시 서양 근대의 이분법적 사유틀 아래 가두는 오류를 범할 위험성을 내포하고 있다. 근대의 실천이성이 개인의 개별성을 공동체로 해소하지 못한 채, 비대칭적 관계성에 대한 인정에만 머물러 있었기 때문에, 현대의 실천이성은 법적 권리의 대립을 넘어 공동체를 보존할 수 있는 근본원리로서 존재하는 그대로의 너에 대한 나의 사랑, 즉 무조건적인 이웃 사랑의 가능 지평을 찾으려 시도했다.

발생할 수 있는 모든 감정과 행위에 명령을 내리는 초월적 도덕규범의 담지자이며 관리자로서 양심이라는 최후법정의 심판대에 스스로를 세움으로써 실천하는 주체의 주체성을 스스로 포기하고, 자신의 비도덕성을 언제나 자신 외부의 초월적 실체에게 위임하는 무책임하며 피동적인 주체로의 퇴락의 길을 가기보다 주체는 스스로 감정과 욕동의 주체이며, 동시에 매 순간 직면하는 삶의 결단 상황에서 자기 결정하는 주체라는 자신의 현존성을 인정해야 한다. 이런 유한성에 대한 인정만이 주체를 자기 자신을 향한 시선과 자기를 둘러싼 외부의 조건들을 벗어나 진정한 자기 내면을 들여다보는 자성적 시선으로 이끌어갈 것이기 때문이다. 이제 주체에게 중요한 문제는 자신에게 발생하는 욕동과 감정을 직시하고, 이것들을 스스로 어떻게 다스릴 것 인가이며, 이 욕동과 감정이 불러온 그리고 불러올 사태와 대면하여 어떻게 스스로를 보존하고, 안정화시킬 것인가이다. 이 때문에 주체는 모든 사태에 대한 하나의 초월적 심판자를 찾기보다는 자기 자신을 스스로 기르고, 가꾸는 자기 공부와 자기 배려의 서사적 과정에 자신을 맡겨야만 한다는 사실을 인식한다. 이제 주체에게는 최종

심급으로서 도덕적 실천이성인 양심의 초월적 정초가 중요한 것이 아니라, 오히려 감정 그리고 욕동과 더불어 자기를 보존 유지하는 자기 인식이 중요하다.

참고문헌

성경.

논어.

맹자.

이황·기대승, 『이황·기대승 사단칠정을 논하다』, 임현규 옮김, 서울: 책세상 2017.

권이선, 「칸트 양심론의 체계와 방향-도덕과 종교의 매개에 집중하여-」, 『건지인문학』 제18집, 전북대 인문학연구소 2017.

김동규, 「예술가의 자기 목소리-예술가와 양심」, 『현대유럽철학연구』 제11집, 현대유럽철학연구회 2005.

김동희, 「퇴계사상체계연구를 위한 소고-그 리기묘합적 사유-」, 『한국사상과 문화』 제80집, 한국사상문화회 2015.

김동희, 「퇴율의 묘합적 사유」, 『퇴계학논총』 제18집, 영남퇴계학연구원 2016.

김상래, 「맹자 성선설의 근거-양심」, 『온지논총』 제45집, 온지학회 2015.

김현선, 「맹자에서 감정의 문제」, 『철학논집』 제20집, 서강대 철학연구소 2010.

김혜수, 「맹자의 ‘적자지심(赤子之心)’에 대한 도덕형이상학적 해명」, 『유학연구』 제392집, 충남대 유학연구소 2017.

남지만, 「고봉 기대승의 사칠설 중 ‘기발’의 의미변화 - 리기의 기에서 기질의 기로-」, 『공자학』 14호, 한국공자학회 2007.

누스바움(M.), 『감정의 격동 I, II, III』, 조형준 옮김, 서울: 새물결 2015.

_____, 『시적 정의』, 경기도: 궁리 2017.

_____, 『혐오와 수치심. 인간다움을 파괴하는 감정들』, 조계원 옮김, 서울: 민음사 2018.

문동규, 「하이데거의 양심해석」, 『범한철학』 제29집, 범한철학회 2003.

박일태, 「『존재와 시간』속 ‘양심분석’의 형이상학적 이해지평」, 『현대유럽철학연구』 제53집, 현대유럽철학연구회 2019.

박종식, 「『四書』와 칸트에서 도덕성의 근거에 관한 고찰」, 『대동철학』 제80집, 대동철학회 2017.

- 류근성, 「맹자 도덕철학에서 이성과 감성의 문제」, 『동양철학연구』 제52집, 동양철학연구회 2007.
- 블라스(C.), 『대상의 그림자: 사고되지 않은 앞의 정신분석』, 이재훈·이효숙 옮김, 서울: 한국심리치료연구소 2010.
- 서동은, 「공감과 공공성의 윤리적 해석학: 애덤 스미스의 『도덕감정론』을 중심으로」, 『해석학연구』 제36집, 한국해석학회 2015.
- 스미스(A.), 『도덕 감정론』, 박세일·민경국 옮김, 서울: 비봉 2014.
- 아감벤(G.), 박진우 옮김, 『호모 사케르. 주권권력과 별거벗은 생명』, 서울: 새물결 2008.
- 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 이창우·김재홍·강상진 옮김, 서울: 이제이북스 2008.
- _____, 『수사학/시학』, 천병희 옮김, 경기도: 숲 2017.
- 위니캣(D.), 『성숙과정과 촉진적 환경』, 이재훈 옮김, 서울: 한국심리치료소 2000.
- 이호연, 「맹자와 칸트 양심이론의 비교연구」, 『국민윤리연구』 제42호, 한국 국민윤리학회, 1999.
- 이찬, 「도덕적 믿음, 감정, 그리고 도덕동기 - 『맹자』와 주희의 논의를 중심으로-」, 『동양철학』 제42집, 한국동양철학회 2014.
- 주광호, 「퇴계 리발설, 리의 능동성에서 도덕적 감정의 일상성으로」, 『철학연구』 제47집, 고려대 철학연구소 2013.
- 플라톤, 강철웅 옮김, 『향연』, 서울: 이제이북스 2011.
- Ricken, F., "Die Postulate der reinen praktischen Vernunft", in: *Immanuel Kant Kritik der praktischen Vernunft*, Klassiker Auslegen, hrsg. v. Otfried Höffe, Berlin 2002.
- Honneth, A., *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont, Hamburg: Felix Meiner 1988.
- _____, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 8. Aufl. 2001.

- _____, *Parmenides*, in: *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Bd. 54, hrsg. v. Manfred S. Frings, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2. Aufl. 1992.
- Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*(1785, 1786), in: Immanuel Kant Werke in Sechs Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd IV, Darmstadt 1998.
- _____, *Metaphysik der Sitten*, in: Kant Werke IV, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, 1959.
- Robert Jauß, H., *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970.
- Reiner, H., artl. *Gewissen*, in: *Histotisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3 G–H, hrsg. v. Joachim Ritter, Basel/Stuttgart: Schwabe&Co. 1974.
- Schelling, F.G.J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), in: Schelling Schriften von 1806–1813, Bd. IV, Darmstadt 1983.
- Tugendhat, E., *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.

Ethik des Schamgefühls

Kyeong-Bae LEE

(Jeonju Uni.)

In der vorliegenden Arbeit würde ich mich nicht auf den asymmetrischen Anerkennungsbezug zwischen Ich und Du, der eigentlich reflexiv vermittelt ist, sondern auf das Ethos-Gefühl der Liebe, dem grundsätzlich die Vorreflexivität und die Unvermitteltheit zukommt, aufmerksam machen. Hier geht es vorerst um diese Frage, kann ich denn dich lieben wie du bist? In diesem Sinn will die Arbeit zuerst unter dem Untertitel, “II. Ein unglückliches Begegnis zwischen Menzius und Kant”, die vier Prinzipien von Menzius auf dem Grund der subjektstheoretischen Interpretationsweise vom kantischen Gewissen wieder auslegen und die einigen Denkversuche, aus dem Gedanken von Menzius den modernen Gewissensbegriff herzuleiten, kritisch rücksicht machen. Zweitens will auch sie unter dem Titel, “III. von dem Gerichtshoff des Gewissens zu Ethos-Gefühl”, durch eine kurze Aussprache des Gewissensverständnisses von Hegel und Heidegger die Denkreise zur Diskussion über Ethos-Gefühl bereit machen, nachdem sie natürlich den heftigen Diskurs über Li-Ki zwischen Teogye und Gobong behandelt hat. Endlich sollte sie unter dem Titel, “IV. Ethos-Gefühl der Scham”, nicht nur den philosophischen Gedenkenhorizont von Adam Smith zu M. Nussbaum, die alle das moralische Gefühl als die Hauptsache des eigenen

Themenbereichs in sich aufnehmen, beschreiben, sondern gleichsam die Selbstsorge und die Selbstausbildung, die auch der Schwerpunkt der romantischen Menschenbildung war, ins Blickfeld stellen, weil sie die vielfältigen Stimmungen auf die Momente der ethischen Praxis versetzen können.

Schlagwörter: Ethos-Gefühl, Gewissen, Scham, Mitleid-Liebe, vier Prinzipien- sieben Gefühle

논문접수일: 2022.01.01.	심사완료일 1차 심사: 2022.01.05. 2차 심사: 2022.01.14. 3차 심사: 2022.01.14.	게재 확정일: 2022.01.15.
-------------------------------	--	--------------------------------