

공자 직(直) 개념의 자연주의적 함축에 관하여

김주용*

한글 요약

공자는 인문적 전통을 복원하여 바로 세움으로써 혼란한 춘추 시대를 극복하고 질서를 이룩하고자 하였다. 반면 공자는 인간의 도의 영역 밖에 있는 자연 만물의 운행을 밝히는 작업에 대해서는 거리를 두었으며, 이런 측면으로 인해 공자는 대표적인 인문주의적인 사상가로 간주되었다. 그런데 이러한 해석은 공자 철학 내부에서 드러나는 자연적 성격에 주목하고 이를 조명하지 못할 우려가 있다. 이러한 관심을 바탕으로, 이 논문은 공자에서 도덕적 실천이 자연적 성격을 지닌다는 것을 주장하고자 한다.

이 논점은 공자 철학의 자연성을 부각하는 한편 인문적 성격을 도외시하지 않는 방식으로 논증되어야 하는데, 이를 위해 본 논문에서는 직(直) 개념이 지니는 양면적 성격에 주목하며, 나아가 직 개념을 매개로 하여 공자를 도덕적 자연주의의 개념들 속에서 이해할 수 있다고 주장한다. 직에 관한 『논어』의 규정들은, 도덕이 자연적으로 형성된 인간의 삶의 양식을 바탕으로 성립한다는 점을 가리키고 있다. 직 개념을 둘러싼 공자의 언급들은 우리의 도덕적 믿음과 행위가 이성에 의해서만 정당화되는 것이 아니라 자연세계의 사실들에 의존하는 측면이 있음을 부각시키며, 이 점은 공자의 도덕 철학을 자연주의로서 해석할 근거로 기능한다. 다른 한편 직만으로는 인(仁)하기 어렵다는 공자의 지적은, 규범적 성격을 지니는 도덕적 질서를 인과적 자연법칙으로 환원하는 강한 자연주의와 공자의 입장을 변별하는 지점이 된다. 주어진 소질에 대한 수양과 인격의 도야에 대한 공자의 강조로 미루어 봤을 때, 공자는 인간의 도덕적 규범들을 자연적 사실로 환원하는 데에 결코 찬동하지 않았다. 이처럼 도덕이 자연적으로 강제되는 면모를 지님을 보이면서도 도덕적 질서의 고유성을 부정하지 않는 직의 양면

* 서강대학교 철학과 석사졸업

성은 약한 자연주의의 틀 속에서 이해했을 때 적절하게 그리고 종합적으로 이해될 수 있다.

주제어: 공자, 비트겐슈타인, 직, 자연주의, 축

1. 서론

공자는 하(夏)에서 주(周)에 이르기까지 내려온 법도, 의례 등의 인문적 전통을 중요하게 여기고, 이 전통을 복원함으로써 당시의 혼란을 극복하고 올바른 질서를 수립하고자 하였다. 이 과정에서 그는 인간의 영역 내부에서 전승되는 문물들을 정비하고 발전시키는 데 몰두하였으며, 그 밖에 있는 우주 만물의 운행을 적극적으로 밝혀내는 데에는 관심을 두지 않았다. 이런 의미에서 그는 인간적 질서에 관심을 기울였지만 자연적 질서를 규명하려는 철학자는 아니었다.¹⁾ 이 점에서 공자는 제자백가에서 대표적인 인문주의자로 간주된다. 이러한 이해는 물론 타당하지만, 공자 철학의 한 가지 중요한 측면을 간과하도록 오도할 우려가 있다. 그것은 공자가 제시하는 도가 자연적 질서와 조화를 이루며, 나아가서는 자연적 질서의 일부라는 점이다. 종종 공자는 옛 전통을 따르고 보존하며 덕을 쌓는 자신의 도가 천명(天命)과 수렴한다는 생각을 드러낸다. 이를테면 그는 나이 오십에 천명을 알았다²⁾고 밝히거나, 위급한 상황에 이르러서도 하늘이 주나라 문물의 도통을 없애려 하지 않으므로 두려워할 것이 없다는 의연한 태도를 보인다.³⁾ 이 사례들은 인간의 질서와 하늘의 질서가 연관 아래 맞닿아 있다고 보는 공자의 시각을 분명히 시사한다. 물론 예와 같은 사회적 질서를 축으로 한 덕행이 강제성을 띠며 천도(天道)에 거스르는 인위라는 비판이 도가의 논자들에게 의해 가해진 바 있지만, 공자 그리고 (순자 등을 제외한) 공자 이후 대다수의 유학자들의 입장에서 예와 더불어 덕을 실천하는 일은 천륜에 완전히 합치할 뿐더러 하늘의 도를 실현하는 일임에 틀림없었다. 이 점은 공자가 도덕

1) Graham, A. C., *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle, Illinois, 1989, 15-18 참조.

2) 『論語』, 「爲政」, “吾十有五而志於學, 三十而立, 四十而不惑, 五十而知天命, 六十而耳順, 七十而從心所欲, 不踰矩.”

3) 『論語』, 「子罕」, “子畏於匡, 曰, 文王既沒, 文不在茲乎? 天之將喪斯文也, 後死者不得與於斯文也. 天之未喪斯文也, 匡人其如予何?”

과 도덕 실천이 자연적 질서에 합치하며 나아가 이상적인 도덕적 질서의 실현을 자연적 질서의 일부로 보았음을 함의한다. 이런 의미에서, 인간과 문화에만 관심을 쏟았던 인문주의자로만 공자를 이해하는 것은 공자의 일면만을 강조하고 다른 중요한 측면을 간과하도록 할 위험이 있다.

이상의 논점을 배경으로 하여, 이 글은 공자를 도덕적 자연주의(moral naturalism)의 측면에서 이해함으로써 공자 철학의 이 두 가지 측면을 명확히 하고자 시도한다. 비록 자연주의는 고대 중국의 철학과는 판이한 배경에서 출현한 입장이지만, 공자의 철학을 이해하는 데 있어 자연주의라는 관점은 인문적 측면과 자연적 측면이 병존하는 공자 철학의 양면성을 강조하는 데 유용한 개념적 틀이 될 수 있을 것이다. 앞으로의 논의에서 본 글은 구체적으로 다음의 두 가지 주장의 타당성을 증명하고자 한다. 1) 공자는 도덕적인 믿음들이 자연적으로 주어진 사실들에 의해 강제되는 측면을 갖는다는 점을 인정한다. 그럼에도 불구하고 2) 공자는 도덕적 규범을 자연적 사실로 환원하지 않고 도덕적 질서의 고유한 영역을 인정한다. 이 두 가지 주장은 구체적으로 ‘직’(直) 개념을 매개하여 논증될 것인데, 이를 위해 이하의 장들에서는 직 개념과 관련된 『논어』의 구절들을 검토하고 그로부터 하나의 해석을 이끌어내고자 한다.

2. 직의 자연적 성격: 축으로서의 직

『논어』의 몇몇 용례에서 직은 옳음을 나타내는 도덕적 덕목인 것처럼 사용된다. 가령 다음의 구절이 그렇다. “정직한[直] 이를 등용해 여러 바르지 못한 자 위에 놓으면, 바르지 않은 이를 정직하게 할 수 있을 것이다.”⁴⁾ 이때 직은 강직, 즉 그 자체로 온전한 하나의 도덕적 가치를 지니는, 올바르게 행위하려는 의지의 강함처럼 이해될 수 있다. 주자는 직을 다음처럼 풀이한다. “자신이 원한으로 여기는 자에게 사랑과 미움, 취하고 버림을 한결같이 지극히 공평하고 사심이 없게 하는 것이 이른바 정직[直]이다.”⁵⁾ 한편 일군의 학자들은 이것이 직에

4) 『論語』, 「顔淵」, “舉直錯諸枉, 能使枉者直.” 인용자 번역 수정. 이 글에서 직접 인용되는 『논어』의 구절은 모두 동양고전연구회(동양고전연구회 역주, 『논어』, 민음사, 서울, 2016)의 번역을 따르되 필요에 따라 번역을 수정할 경우 수정 사실을 표기한다.

5) 『論語集註』, 「憲問第十四」, “於其所怨者, 愛憎取舍, 一以至公而無私, 所謂直也.” 김창환 역, 『논어집주』, 제2권, 명문당, 서울, 2017, 188.

대한 일면적 이해에 불과하다고 지적한다. 대표적으로 최진석(2011)에 따르면, 직을 단순히 올곧음과 같은 도덕적 덕목으로 이해할 때 우리는 『논어』를 독해함에 있어서 중요한 부분을 놓치게 된다. 그것은 바로 “공자가 구체적 현실 속에서 경험적으로 상호간에 확인되는 심리 현상을 기초로 하여 인간 이해에 대한 보편기반을 확보하였다는”⁶⁾ 발상이다. 이때 직은 ‘올곧음’이라기보다 ‘솔직함’에 가까우며, 솔직함이란 자신의 자연적 감정에 대한 솔직함이다. 그 외에도 이임찬(2015)이 직에 관한 이러한 이해에 기반하여 공자의 인간 이해를 분석하고 있으며, 동양고전연구회 역주 『논어』에 관한 해설에서 직을 다음처럼 풀이하고 있다. “공자는 사람의 순수한 정감이 그대로 표현되는 것을 직(直)으로 보았다. 직은 인간의 본성에서 우리나라오는 것으로 자연스러운 것이다.”⁷⁾ 이들의 해석이 직에 관한 『논어』의 구절들을 얼마나 정합적으로 독해해낼 수 있는지의 여부가 본고의 관심사는 아니지만, 이 해석은 직에 관한 새로운 이해로 우리를 이끌 실마리를 제공한다는 점에서 유용하다.

그러면 이들의 제안에 따라 직이 어떤 의미를 지니는지 살펴보도록 하자. 먼저 「공야장」의 한 구절에서 공자는 미생고가 직하지 못하다고 비난하는데, “어떤 사람이 그에게 식초를 구걸하니, 그의 이웃집에서 얻어다 주었”기 때문이다.⁸⁾ 여기서 도덕규범을 준수하려는 의지의 올곧음으로 직을 이해한다면, 타인에게 도움을 베푸는 도덕적 의무를 완수한 미생고가 어떤 이유에서 직하지 않은지 공자의 말을 이해할 길이 없게 된다. 공자가 미생고의 행위를 비난한 것은, 도덕적 실천에 있어서의 강직함이 부족했기 때문이 아니라, 자신에게 식초가 없다는 사실을 솔직하게 드러내지 않고 이웃집에서 식초를 얻어다가 자신의 은혜인 양 꾸며던 까닭이다. 이런 의미에서 직은 “옳은 것은 옳다고 하고 그른 것은 그르다고 하며, 있는 것은 있다고 이르고 없는 것은 없다고 이르는 것”⁹⁾, 즉 솔직한 태도를 일컫는 것으로 보아야 한다.

보다 결정적인 구절은 공자가 “부자호은”(父子互隱)이 직하다고 밝히는 「자로」의 구절이다. 섭공은 자식이 아버지의 도둑질을 감싸지 않고 관가에 고발하는 것을 직이라고 하지만, 공자에 의하면 그것은 직이 아니며, 오히려 “아버지는

6) 최진석, 「공자의 직(直)」, 『범한철학』, 제60집, 범한철학회, 2011, 3.

7) 동양고전연구회 역주, 『논어』, 민음사, 서울, 2016, 281.

8) 『論語』, 「公冶長」, “子曰, 孰謂微生高直? 或乞醢焉, 乞諸其鄰而與之.”

9) 『論語集註』, 「公冶長第五」, “是曰是, 非曰非, 有謂有, 無謂無, 曰直.” 김창환 역, 『논어집주』, 제1권, 서울, 명문당, 200.

자식을 위해 숨기며, 자식은 아버지를 위해 숨기”는 것이 직이다.¹⁰⁾ 아버지가 잘못을 저질렀을 때 자식의 마음에서 일어나는 갈등은 어떤 양상을 띠까? 혹은 그 갈등을 가족적 미덕과 사회적 질서 사이의 갈등으로 이해하며, 여기서 공자가 친친의 원리에 따라 전자의 가치를 우선시한다고 해석할 수도 있다.¹¹⁾ 이 ‘직궁’(直躬)의 일화는 유학 내부에서 핵심 가치인 효(孝)와 사회정의 사이의 미묘한 긴장 관계를 드러내는 구절로 읽혀왔다.¹²⁾ 그런데 직궁의 이야기를 둘러싼 이러한 논쟁은, 가족적 규범과 사회적 규범이라는 두 가지 규범 사이의 갈등으로 조명된다. 한편 나는 앞서 제시된 관점에 따라서, 직궁의 문제를 두 가지 이질적인 규범 중 무엇이 더 정당성을 갖느냐의 문제로서 이해하기보다 자연적인 것과 인위적인 것 사이의 대립으로서 이해할 것을 제안한다. 그 이유는 다음과 같다. 효와 법 사이에는 근본적인 차이가 있다. 법규범은 사람에 의해 제정 및 공포되어 작동하는 반면, 자식이 부모를 사랑한다는 것은 인위에 의해 이룩된 결과가 아니다. 부모가 자식을 낳고 기르는 것은 하늘의 자연한 섭리이며, 이에 따라 자식은 세상에 나고 나서 최초로 부모와 친연관계를 맺도록 천륜에 의해 강제되어 있다. 부모에 대해 갖는 사랑의 감정인 효(孝) 또한 이 섭리에 의해 자연스럽게 형성된다. 따라서 아버지의 도둑질을 목격한 자식의 마음속에서 일어나는 갈등은 순전한 도덕적 규율의 충위를 넘어 있다. 공자는 단순히 부자간에 도덕적 악행을 은폐하는 일이 올바르다고 말하는 것이 아니다. 오히려 공자는 부자호은을 통해, 규범의 차원에서 정당화되지 않음에도 본능적으로 따르지 않을 수 없는 우리의 행위 성향을 말하고 있다.

직은 요컨대 여러 종류의 도덕규범 중의 하나가 아니라 오히려 도덕규범의 바탕을 이루는 자연적 사실이라고 할 수 있다. 공자가 보기에 이 사실은 천륜의 질서로 말미암은 관계인 혈연에서 생겨나는 “진실한 마음”(直心), 그 감정에 대한

10) 『論語』, 「子路」, “葉公語孔子曰, 吾黨有直躬者, 其父攘羊, 而子證之. 孔子曰, 吾黨之直者異於是, 父爲子隱, 子爲父隱. 直在其中矣.”

11) 그리고 핵심 덕목인 인(仁)은 멀리 있는 타인의 친지보다 가까이 있는 가족을 우선 시하는 친친(親親)을 함축한다는 점에서, 공자의 윤리학은 실제로 그러한 측면을 갖기도 한다. 물론 이것이 타인의 이익을 해쳐 자신의 부모를 봉양하라는 뜻은 아니다. 정재현, 「墨家 兼愛思想의 의미와 의의-儒家 仁思想과의 비교-」, 『유교사상문화연구』, 제57집, 한국유교학회, 2014, 40.

12) 이에 대한 상세한 소개와 해설은 김시천, 「『논어(論語)』의 ‘직(直)’,—‘직궁(直躬)’ 이야기와 정의(justice)의 딜레마?—」, 『유교사상문화연구』, 제77집, 2019, 141-166 참조.

솔직한 태도인 “마음의 진실함”(心之直), 그리고 솔직한 태도에 따른 행위인 “행위의 진실함”(行之直)이다.¹³⁾ 그러면 직을 이처럼 본성적인 감정에 대한 진실함으로 이해하는 입장은 공자의 직 개념으로부터 어떤 도덕철학적 함축을 이끌어 낼 수 있는가? 이 작업을 위해 규범적 질서에 관한 자연주의적 설명 모델을 도입할 필요가 있다.

우리는 대개 우리에게 주어진 규범들을 맹목적으로 따르지 않으며, 그것들을 따를 만한 설득력 있는 이유를 가지고 있다. 이 점에서 규범들은 비이성적 독단이 아니라 정당화되어 있고 이성적인 규범들이다. 예컨대 “도둑질하지 말라”는 규범에 대해 누군가 “왜 도둑질하면 안 되는가?”라고 물을 때, 이 물음에 대해 우리는 “그것은 피해자에게 금전적 및 정신적 상처를 입히기 때문이다”와 같은 대답을 내놓을 수 있다. 이때 그는 다시 “왜 사람에게 상처를 입혀서는 안 되는가?”를 다시 물을 수 있다. 우리의 도덕 판단들이 납득할 만한 이유를 가지는 것들이라면, 즉 이성적인 판단들이라면, 우리는 우리의 믿음을 추론에 의해 정당화할 수 있어야 한다. 그러나 동시에 이런 추론 과정이 무한히 지속될 수 없다는 사실 또한 명백하다. 우리가 견지할 수 있는 믿음의 수는 유한하므로, 끊임없이 소급되는 근거 제시의 요구에 대해 무수히 많은 믿음을 대답으로 제시할 수 없다. 설령 제기되는 의문에 무한히 대답할 수 있다고 하더라도, 그런 방식으로는 정당화가 완결될 수 없다. 근거로서 제기된 어떤 진술이든 다시 그 자신이 정당화되어야 할 터이기 때문이다.

그렇다면 우리는 정당화가 어느 지점, 어떤 특정한 믿음들에 이르러 멈추어야 한다는 생각에 이른다. 믿음의 정당화에 관한 문제에서 토대론자(foundationalist)들은 이런 이유에서 다른 믿음에 의해 정당화되지 않으면서 정당화되는 믿음들인 ‘기초 믿음’이 있어야 한다고 주장한다. 그런데 이 기초 믿음의 정당화 방식은 다소 의문스럽다. 추론적 정당화를 거부한다면, 이 믿음은 1) 그 자체로 정당화되거나 아니면 2) 비명제적인 방식으로 정당화되어야 할 것이다. 그런데 먼저 1)의 경우 A라는 믿음의 옳음을 입증하기 위해 A를 근거로 제시하는 것은 선결 문제의 오류를 범하는 것으로 올바른 정당화 방식이 되지 못한다. 내가 나의 부모가 될 수 없고 논문이 자기를 저술할 수 없는 것과 같이, ‘x가 y를 정당화한다’는 관계는 x가 y와 같을 수 없는, 즉 자기 자체에 적용될 수 없는 관계인 비재귀적 관계(irreflexive relation)인 것이다.¹⁴⁾ 2)의 경우,

13) 이이찬, 「노자와 공자의 인간에 대한 이해와 “爲”의 문제: “樸”과 “直”을 중심으로」, 『동서철학연구』, 제76호, 한국동서철학회, 2015, 13-14.

비명제적인 정당화 방식이 있다는 생각은 다음과 같은 비판에 노출된다. 만일 기초 믿음 A에 대한 비명제적인 정당화 방식 N이 있다면, 이 방식은 그 믿음의 옳음을 주장할 수 있는 ‘이유’가 되어야 한다. 그런데 믿음과 이유라는 관계로 맺어진다는 것은 N으로부터 A를 이끌어내는 추론을 구성할 수 있다는 뜻이다. 그런데 추론 관계란 믿음들 사이의 관계이므로, 우리는 당초에 비명제적인 방식으로 상정되었던 N이 A를 정당화하기 위해 믿음이어야 한다는 모순적 결론에 맞닥뜨린다. 이런 이유에서 비명제적인 것은, 믿음의 담지자가 믿음을 형성하는 원인(cause)은 될 수 있을지언정, 믿음을 정당화하는 이유(reason)가 될 수 없다.¹⁵⁾ 믿음 정당화에 관한 토대론은 이상과 같은 이유로 난점에 부딪힌다.

한편 비트겐슈타인(L. Wittgenstein)은 믿음의 정당화 문제에서 토대론자들과 유사한 듯하면서도 다른 방법을 택한다. 그는 마치 토대론자들이 주장하듯 어떤 믿음들은 우리에게 너무나 자명해서 다른 믿음들의 ‘기초’에 상사한 역할을 수행한다는 점을 거부하지 않는다. 가령 “사람은 땅에서 재배되지 않는다”, “지구는 내가 태어나기 훨씬 전부터 존재해왔다”와 같은 믿음들은 우리가 그 근거들을 따져 묻지 않아도 받아들이는 기초적인 믿음들이다. 그러나 토대론자들과 달리, 비트겐슈타인은 우리가 이 믿음들을 정당화할 수 없다고 본다. 비트겐슈타인에 의하면, 정당화는 믿음들의 옳고 그름을 판정할 기준으로서의 다른 믿음들을 전제하는데, 기초적 믿음들의 경우는 그 자체가 믿음의 시비를 판정할 기준, 즉 믿음 정당화의 기준으로 역할을 한다. 이 믿음들이 옳은지 아닌지를 검토할 이유들이 될 믿음들을 요청할 수 없는 것이다. 이 믿음들의 옳고 그름을 판단할 그 이상의 어떤 기준도 없다면 이에 대해 정당화도, 나아가 같은 이유에서 반박도 불가능하다. 이런 일련의 믿음들을 비트겐슈타인은 “축”이라고 부른다. “우리가 제기하는 물음들과 우리의 의심들은, 어떤 명제들이 의심으로부터 제외되어 있으며 말하자면 그 물음들과 의심들의 운동 축들이라는 점에 의거하고 있다.”¹⁶⁾

스트로슨(P. Strawson)은 흄(D. Hume)의 논제를 빌려 이 축의 함의를 해

14) 마티아스 슈토이프, 『현대 인식론 입문』, 한상기 역, 서광사, 서울, 2008, 210. 자기 정당화에 관한 보다 상세한 비판 논증은 같은 책 211쪽을 참조할 수 있다.

15) ‘소여의 신화’(the Myth of the Given)로 일컬어지는 셀라스(W. Sellars)의 비판에 관한 정식화는 다음을 참조하였다. 이병덕, 『현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』, 성균관대학교출판부, 서울, 2013, 65-66.

16) 루트비히 비트겐슈타인, 『확실성에 관하여』, 이영철 역, 책세상, 서울, 2006, §341, 원저자 강조. § 뒤에 표기된 숫자는 책의 절 번호를 뜻한다.

석한다. 축의 큰 특징 중 하나는 자연적 성격이다. 그것들은 이성적 절차에 의해서가 아니라 자연스럽게 형성되는 믿음이다. 흄의 철학에서 중요한 논제 중 하나는 이성의 능력이 자연 내지 본성에 의해 제한된다는 것이다. “[.....] 제1권의 끝 무렵에서 그[흄]는 사실과 존재에 대한 믿음들의 형성을 결정하려는 이성의 자만을 제한한다. 그는 회의적 입장을 **지지하려는** 모든 논변이 완전히 무력하다(inefficacious)고 지적한다. 그리고 마찬가지로, 회의적 입장에 **반하는** 모든 논변들도 완전히 정지한다. 그의 논점은 [.....] 우리는 그저 육신의 존재를 믿을 수밖에 없으며, 귀납의 기본적인 기준들에 일반적으로 부합하여 믿음들과 기대들을 형성할 수밖에 없다는 것이다.”¹⁷⁾ 그 믿음들이란 “자연[본성]이 먼저 마음 속에 심어놓고 회피 불가능하도록 만든 능력”을 이룬다.¹⁸⁾ 물론 우리에게 이러저러한 믿음들을 마음속에 심어놓은 자연의 능력은, 앞서 서술했듯 우리가 믿음을 형성하는 ‘원인’은 될 수 있지만 ‘이유’는 될 수 없다. 인간 본성에 입각한 이 믿음들을 우리는 특별한 이유에 의거해서 믿는다고보다는 본성적으로 또는 자연스럽게 믿는다. 나아가 이 믿음들에 대해 우리는 언어적으로 이유를 대고 정당화를 수행하는 대신 삶 속에서 이 믿음들을 체득하고 그에 따라 실천한다. 가령 과일가게 주인은 사과 오천 원 어치를 달라는 손님의 말에 반응하기 위해 “나는 과일가게 주인이다”, “저 손님은 인간이다” 등의 믿음들이 옳은지 검토하지 않고, 이제까지 삶에서 따라오던 행위 양식에 따라 능숙하게 봉투에 오천 원 어치의 사과를 담아 손님에게 건네준다. 그리고 이러한 실천 가운데 우리는 이 축들을 수용한다. 그것은 우리의 ‘자연스러운’ 삶의 형식이며, 본능적 실천이라는 점에서 동물적이다.¹⁹⁾ 이 국면에서 A라는 우리의 믿음은, 우리가 A를 믿도록 만들어져 있다는 자연적 사실과 중첩된다. 그리고 이 지점에서 자연주의는 ‘이유’들의 연쇄로 대변되는 믿음들의 규범적 질서를 ‘원인’들의 연쇄로 대변되는 자연의 인과적 질서와 연결하고 있으며, 도덕과 같은 규범적 질서가 어떻게 자연적 세계와 분열된 채 존재하지 않고 그 자체 자연세계 내에 뿌리박을 수 있는

17) Strawson, P. F., *Skepticism and Naturalism*, Methuen, London, 2005, 11–12, 원저자 강조.

18) Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1888, 183.

19) “나는 이제 이 확신을 (하나의) 삶의 형태로 보았으면 한다.”(루트비히 비트겐슈타인, 앞의 책, §358) “그렇지만 이는 내가 그것을 정당화된다 안 된다는 것을 넘어서 있는 어떤 것으로서, 그러니까 말하자면 동물적인 어떤 것으로서 파악하고자 한다는 것을 뜻한다.”(루트비히 비트겐슈타인, 앞의 책, §359)

지에 대해 하나의 설명 모델²⁰⁾을 제시한다.²¹⁾

이제 직이 어떤 의미에서 공자의 자연주의를 나타내는지 명료하게 말할 수 있다. 공자의 직은 도덕이 성립하기 위한 축의 역할을 하며, 이 점에서 공자의 철학은 자연주의에 해당하는 입장이다. 먼저 우리는 직에 관한 하나의 해석을 차용함으로써, 직이 자연적으로 습득되는 것이며 인위적인 도덕적 규범이 아니라는 점을 확인한 바 있다. 직의 핵심은 도덕 법칙의 준수라기보다는 자신의 감정을 있는 그대로 말과 행위로 표현하는 솔직한 태도이다. 구체적으로 아침마다 부모에게 문안 인사를 드리는 자식은 “나는 나의 부모가 매일 편하게 잠들고 일어나기를 바란다”는 자신의 기초적 믿음을 행위로 표현하며, 감기몸살에 걸린 자식의 병간호를 하는 부모는 “나는 나의 자식이 아픈 데 없이 잘 크기를 바란다”라는 믿음을 삶 속에서 실천하는 셈이다. 그리고 부모와 자식의 이 믿음과 행위는 인위적으로 강제되고 도덕적 학습과 훈련을 통해 습득되어서 성립하는 것이 아니고 가족관계 속에서 본능적으로 형성된 믿음들이다. 즉 부모에 대한 자식의 애뜻한 감정과 부모를 위하려는 행위 성향, “나는 나의 아버지와 어머니를 사랑한다”라는 믿음은 하늘의 질서가 자식으로 하여금 그렇게 믿고 행위하도록 만든 자연적 사실이다. 일단 이러한 특성들에 있어서 직을 도덕의 축으로 해석하는 데 큰 문제는 없어 보인다.

나아가 나는 공자에서도 직은 정당화 가능한 다른 믿음들과 구분되어 더 이상의 확증이나 반증이 불가능한 개념이라고 주장한다. 나의 주장을 입증하기 위해서는, 공자가 직을 나타내는 믿음들에 취하는 입장과 예나 도덕규범에 관한 다른 믿음들에 대해 취하는 입장이 다르다는 점을 보이는 일이 관건이다. 이를 입증하기 위해 「양화」 편을 살펴보도록 하자.

20) 믿음 정당화에 관한 비트겐슈타인의 학설은 정확히 도덕을 겨냥하여 성립된 학설은 아니다. 그러나 도덕적 규칙이 우리의 행위와 언어사용을 규제하고 인도하는 다양한 규칙의 하나라는 점으로 미루어보았을 때, 비트겐슈타인의 발상을 도덕적 믿음에 관한 설명 모델로 차용하는 일은 충분히 가능하다. 대표적인 예시로 다음 참조. Rummens, S., “On the Possibility of Wittgensteinian Account of Moral Certainty”, *The Philosophical Forum*, vol.44, no.2, 2013.

21) 그러나 이 다양한 종류의 자연주의를 포괄하는 이 입장으로부터, 도덕적 당위를 자연적 사실로 환원하여 설명할 수 있다는 (환원적 자연주의의) 결론을 바로 도출할 수는 없다. 오히려 본고에서 차용하는 자연주의는 그러한 결론을 배격하는 ‘비환원적인’ 자연주의에 속한다. 이 점은 다음 장에서 상세히 논해질 것이다.

재아가 물었다. “삼년상의 기간이 너무 깁니다. 군자가 3년 동안 예를 행하지 않으면 예가 반드시 무너지고, 3년 동안 음악을 연주하지 않으면 음악도 반드시 황폐하게 될 것입니다. 목은 곡식이 동나고 햇곡식이 이미 익었으며, 불붙이는 나무를 한 차례 바꾸어 사용했으니 1년에 상을 끝낼 만합니다.” 선생님께서 말씀하셨다. “쌀밥을 먹으며 비단옷을 입는 것이 네 마음에 편하겠느냐?” “편합니다.” “네가 편하다면 그렇게 해라. 대체로 군자가 상을 입을 때에 맛있는 음식을 먹어도 달지 않고, 음악을 들어도 즐겁지 않으며, 거처함에 편하지 않기 때문에 하지 않는 것이다. 이제 네가 편하다면 그렇게 하여라!” 재아가 나가자 선생님께서 말씀하셨다. “여는 인하지 않구나! 자식은 태어난 지 3년 된 뒤라야 부모의 품에서 벗어난다. 삼년상은 친하의 공통된 상례다. 여도 자기 부모로부터 3년 동안 사랑을 받지 않았던가?”²²⁾

이 대목에서 공자가 재아를 인하지 않다고 한 이유를 정확히 파악하는 일이 중요하다. 공자는 재아가 삼년상에 대해 의문시하는 일 자체를 문제 삼지는 않았다. 그는 오히려 부모가 돌아가셨는데도 내 한 몸 안락하게 지내는 일이 편하겠느냐고 재아에게 되물음으로써 재아를 일깨워주려 한다. 만일 재아가 공자의 질문에 대해 반대로 불편하다고 대답했다면 공자의 대답은 가령 다음과 같았을 터이다. “그처럼 불편하기 때문에 3년 동안 상을 치르는 것이다.” 이러한 맥락으로 미루어보건대, 공자는 부모가 돌아가시면 삼년상을 지내야 한다는 규범이 재아에게 충분히 의심의 대상일 수 있다고 간주했으며, 따라서 부모를 여윈 자식의 불편한 마음을 근거로 하여 삼년상의 정당성을 재아에게 입증할 의도가 충분히 있었다. 삼년상은 면류관이나 절과 같은 다른 예식들과 마찬가지로, 이유를 묻고 답하는 일련의 과정을 통해 충분한 이유가 드러나면 마땅히 변화할 수가 있는 예식이다. “삼베로 면류관을 만드는 것이 예지만, 요즘은 실로 만드니 검소하므로, 나는 대중을 좇으리라. 당 아래에서 절하는 것이 예거늘, 지금은 당 위에서 절하니 교만하다. 비록 대중을 거스를지라도, 나는 당 아래에서 절하는 것을 따르리라.”²³⁾ 반면 재아는 공자의 물음에 답하면서, 부모를 잃은 자식의 마

22) 『論語』, 「陽貨」, “宰我問, 三年之喪, 期已久矣. 君子三年不爲禮, 禮必壞, 三年不爲樂, 樂必崩. 舊穀既沒, 新穀既升, 鑽燧改火, 期可已矣. 子曰, 食夫稻, 衣夫錦, 於女安乎? 曰, 安. 女安, 則爲之! 夫君子之居喪, 食旨不甘, 聞樂不樂, 居處不安, 故不爲也. 今女安, 則爲之! 宰我出. 子曰, 予之不仁也! 子生三年, 然後免於父母之懷. 夫三年之喪, 天下之通喪也, 予也有三年之愛於其父母乎!”

23) 『論語』, 「子罕」, “子曰, 麻冕, 禮也. 今也, 純, 儉, 吾從衆. 拜下, 禮也. 今拜乎上, 泰

음이 편하지 않다는 기본적인 믿음마저 부정했다. 공자가 삼년상의 정당성을 논증하기 위해 제시한 근거로서 자식의 감정은 도덕규범 자체라기보다는 도덕이 성립하기 위한 전제에 해당하는 지점이며, 더 이상의 의문이나 정당화가 성립하지 않는 층위이다. 직은 도덕이 도덕으로서 기능하기 위한 작동 조건이므로, 직을 부정하는 사람은 도덕의 성립 조건 자체를 부정하는 사람, 즉 도덕적 논의가 가능한 영역 전체로부터 벗어나 있는 사람이다. 이런 이유에서 공자는 재아를 말로 설득하는 일이 이 이상 불가능하다고 판단한 것이다.

결국 공자에게 예와 법에 관한 믿음들은 옹호하거나 의심하는 일, 정당화나 논박이 가능한 대상이지만, 직은 의문시하고 따질 수 있는 대상이 아니다. 그는 예와 직의 층위를 구분한다.

공자에 의하면 자신의 자연적 감정을 인정하는 태도가 도덕적 덕목인 인(仁), 나아가 도덕 일반의 기초가 된다. 다르게 말하면, 매사에 솔직하지 못하고 허위로 가득 꾸며대는 태도는, 공자가 보기에 누군가가 인간이 모여 사회를 이루고 살아나가기 위한 도덕적 삶의 기반을 송두리째 뒤흔드는 일과 같다. 이런 의미에서 공자는 “사람의 삶은 직(直)인데, 직하지 않고도 살아가는 것은 요행히(화를) 면한 것일 뿐이다.”²⁴⁾라고 말한 것이다.²⁵⁾

“이 출발점은 반성적 사변에 의해서 도출된 것도 아니고 선형적으로 발견된 것도 아니다. 그저 구체적인 생활 환경 속에서 상호간에 인정할 수 있는 경험을 통해 확인될 뿐이다.”²⁶⁾ 비트겐슈타인적 자연주의의 입장과는 상이한²⁷⁾ 용어로 표현되고 있지만, 최진석은 직이 반성에 의해 얻어진 결론이나 자연세계 너머에

也。雖遠衆，吾從下。”

24) 『論語』, 『雍也』, “子曰, 人之生也直, 罔之生也幸而免”. 인용자 번역 수정.

25) 이 구절을 들어, 유가에서 도덕적 태도가 생존의 문제를 위해 필수불가결하다는 점을 지적할 수 있다. 문석운, 「中國 先秦儒學에서의 自然과 道德: 『論語』와 『孟子』」, 『철학연구』, 제41집, 철학연구회, 1997, 3-4 참조.

26) 최진석, 앞의 논문, 21.

27) 다만 직이 선형적인 것이 아니라는 언급은 자연주의적 입장에 비추어 봤을 때 다소 논쟁의 여지가 있다. 축은 경험에 의해 확인되기보다는 오히려 경험적 확인이라는 것이 가능한 판단 기준이 된다는 점에서 경험적 탐구를 벗어나 있는 즉 선형적(a priori)인 것이라고 볼 소지가 있으며, 나아가 그것은 경험의 가능 조건이 된다는 점에서 초월론적(transcendental)인 역할을 한다고 볼 수 있다. 이처럼 축이 칸트의 선형적 종합판단에서와 같이 초월론적 기능을 수행한다는 해석에 대해서는 다음의 소개를 참조. Hamilton, A., *Wittgenstein and On Certainty*, London: Routledge, 2014, 291-296.

서 얻어진 지식이 아니라 우리의 생활 속에 존속하는 삶의 양식이라는 점을 잘 지적하고 있다. 직은 현상계 밖에 위치하는 초자연적인 믿음이나 형이상학적인 지식이 아니며, 우리의 삶 속에서 자연스럽게 체득되어 삶을 구성하는 요소이다.

3. 직의 인문적 성격: 공자의 약한 자연주의

우리는 앞서 도덕적 믿음과 행위가 기능하기 위한 ‘기초’로서 축을 조명했다. 그러나 축은 그 자체로 다른 믿음들과의 연관성 없이 그 자체로도 기초가 되는 것은 아니다. 그것들은 전체 믿음들의 체계 내에서만 기초로서 작동한다. 그리고 이 점에서 축은, 다른 믿음들과의 관련 없이도 정당화된 믿음으로 작동하는 토대론의 기초 믿음과 달리 정합론적, 전체론적(holistic)인 성격을 지니고 있다. 그리고 직은 도덕 실천과 관련해서만 기초의 역할을 한다는 점에서도 축과 같은 성격을 갖는다. 이 장에서는 이 점을 보다 상세히 규명할 것이다.

앞서 살펴보았듯 직은 더 이상 반성적 정당화의 대상이 아니고 천륜에 의해 자연적으로 형성된 믿음과 실천의 양식이다. 그러나 직의 자연적 성격으로부터, 공자가 당위를 사실의 차원으로 환원하여 설명하고자 했다는 결론을 도출할 수는 없다. 공자가 단순히 도덕을 자연적 사실 이상으로 간주하지 않았다면, 구태여 덕을 갈고 닦는 데 드는 인간의 노력을 굳이 당위적으로 강조할 필요가 없을 것이며, 도를 실천하는 인간의 노력을 굳이 부각할 이유 또한 없을 것이다. 하늘의 운행 법칙에 몰두하기보다 인간 스스로 이룩할 수 있는 문화에 관심을 두는 인문주의적 어조를 강하게 띠는 공자의 철학은, 직에 관하여서도 도덕적 당위를 단순 자연적 사실로 환원하는 시도와는 판이하게 인간에게 주어진 의무 즉 예를 실천하고 인격을 수양하는 인간의 노력을 강조한다. 우리는 『논어』에서 그러한 입장을 담은 구절들을 어렵지 않게 찾아볼 수 있다. “사람이 도를 넓힐 수 있는 것이지 도가 사람을 넓히는 것은 아니다.”²⁸⁾ 무엇보다 직만으로는 온전히 도덕적 실천이라고 이르기에 부족하다는 공자의 직접적인 언급들이 존재한다. “직하되 예[禮]가 없으면 상처를 입히게 된다.”²⁹⁾ “직하기를 좋아하되 배우기를 좋아하지 않으면 그 폐단은 남의 아픈 곳을 찌르는 데 있[다].”³⁰⁾ 공자에게 직은 그

28) 『論語』, 「衛靈公」, “子曰, 人能弘道, 非道弘人.”

29) 『論語』, 「泰伯」, “直而無禮則絞.”

30) 『論語』, 「陽貨」, “好直不好學, 其蔽也絞.” 인용자 번역 수정.

자체로 도덕적인 것이 아니라 예나 학(學)의 인도 없이는 오히려 비도덕적인 행동으로 이어질 수 있다는 점에서, 도덕의 필요조건이되 충분조건은 아니다.

그렇다면 1) 도덕이 기초적인 자연적 사실을 바탕으로 한다는 주장과 2) 당위적 믿음들의 체계인 도덕이 사실적 믿음들의 체계로 환원되지 않는다는 주장을 어떻게 정합적으로 이해해야 하는가가 관건이다. 이 문제는 두 가지 종류의 자연주의에 관한 스트로슨의 구분을 받아들임으로써 해결될 수 있다. 모든 종류의 자연주의는 1)을 받아들이지만, 2)를 받아들이는 자연주의와 그렇지 않은 자연주의가 구분된다. 2)를 수용하는 자연주의는 “약한 자연주의”(soft naturalism), 2)를 거부하는 자연주의는 “강한 자연주의”(hard naturalism)인바, 강한 자연주의는 우리가 견지하는 믿음들을 궁극적으로 자연과학적 사실들로 설명해버릴(explain away) 수 있다고 주장하는 “환원적 자연주의” 내지 “과학주의”인 반면, 약한 자연주의는 규범적 믿음들이 궁극적으로는 더 이상 근거 지워질 수 없는 자연적 사실들에 근거한다는 주장을 견지하면서도, 도덕이 사실로 환원되지 않는 고유한 영역을 확보한다는 점을 인정한다.³¹⁾

강한 자연주의에 의하면 인간이 자유로운 주체로서 자신의 행위와 동기에 스스로 도덕적 지위를 부여하거나, 타인의 행위를 선하거나 나쁘다고 판단하는 일을 가능케 하는 도덕적 관점은 자연과학적 설명의 대상인 사물들의 인과적 질서와 전혀 구별되지 않는다. 이에 따르면 도덕적 관점은 인간 자신이 자연법칙의 속박으로부터 벗어나 궁극적인 원인이 되어 행위를 한다는 비과학적인 착각으로 말미암은 잘못된 관점이며, 자연법칙과 구별되는 고유성을 가지고 작동하는 질서 같은 것은 성립하지 않는다. 따라서 자연법칙과 별개로 규범적 질서를 상정하여 인간의 윤리적 행위를 설명하려는 도덕적 관점은 인간 행위들을 설명함에 있어 왜곡된 관점이며, 잘못된 관점을 수정하여 자연과학적 관점을 택함으로써 인간 행위, 정서, 행위동기들은 여타 자연과학의 대상들처럼 적절하게 설명될 수 있다는 것이 강한 자연주의의 견해이다. “[.....] 우리가 사람들과 그 행위들을 (우리 자신과 우리의 행위들을 포함하여) 객관적으로, 있는 그대로, 다시 말해 **자연 안의 자연적 대상**과 사태, 사건(occurrences)—인과적으로 결정된 사건이든 기연적 사건이든—으로 본다면, 그렇다면 **도덕적 태도와 반응이라는 것으로 드러워진 가상의 배열은 사라질 터이다**. 또는 사라져야 한다. 자연 속에서 일어나는 것은 기쁨이나 후회의 문제일 수는 있지만, [.....] 도덕적 승인이나

31) Strawson, P. F., 앞의 책, 1-2; 42-43.

비난, 또는 도덕적 자기승인이나 가책의 문제는 아니라는 것이다.”³²⁾

약한 자연주의도 마찬가지로 우리의 행위나 대상들이 무한히 규범적 층위로 정당화되지 않는다는 점, 당위의 세계를 이루는 가장 기본적인 층위들은 자연적 사실과 중첩된다는 점을 받아들인다. 그러나 약한 자연주의적 관점에서 보자면, 우리의 도덕적 성향(proneness)으로서 형성된 믿음들은 자연과학의 대상으로 환원할 수 없는 사회 내의 고유한 연관관계 아래 매개되어있는 사실들이다. 우리는 물리적 존재인 만큼이나 사회적 존재라는 ‘자연적 사실’ 위에서 있다. “이 [더 이상 정당화 불가능한] 태도와 반응에 대한 우리의 일반적 성향은, 우리의 삶과 함께 시작되어 우리의 일생동안 매우 다양한 방식으로 발전하고 복잡해지는 그리고 우리의 사람다움의 조건이라고 말할 수 있는 개인적 사회적 상호관계와의 관련에 꼼짝없이 속박되어 있다. 이 태도와 느낌에 대한 벗어날 수 없는 개입(commitment) 가운데 우리에게 있는 것은, 사회적 존재로서의 우리의 실존만큼 우리의 본성 속에 뿌리박은 자연적 사실이다.”³³⁾ 약한 자연주의자가 보기에, 축들은 정당화 작업이 한계에 부딪히는 지점이자 규범적 질서의 한계를 보여주는 믿음들이지만, 단순한 자연과학적 사실에 속하는 믿음도 아니다. 물론 이 “우리의 본성 속에 뿌리박은 자연적 사실”의 기원을 추적해나갈 때 우리는 우리의 도덕적 태도가 형성된 발생론적 경위를 알 수 있지만, 그렇다고 우리의 사회 내에서 성립하는 도덕규범의 정당화 작업을 이 발생론적 설명으로 대체할 수는 없다. 그러한 시도는 윤리학을 자연과학으로 환원해야 하는 과중한 이론적 부담을 떠안게 될 터이다.

규범적 질서의 자연적 기원을 인정하면서도 당위와 사실 사이의 구분을 보존하는 약한 자연주의의 입장에서, 우리는 이러한 강한 자연주의의 시도를 크게 두 가지 측면에서 비판할 수 있다. 첫째로, 우리는 자연적 행위 성향이 과연 규범, 규칙이 성립하기 위한 충분조건인지 물을 수 있다. 이를 위해 규칙 따르기(rule-following) 문제에서 규칙성주의(regularism)에 관한 논의를 차용하여 진행해보도록 하자. 규칙성주의의 입장을 따른다면, 내가 어떠한 규칙에 부합하게 행위하는 자연적인 성향을 가진다는 것은 내가 그 규칙을 따른다는 것의 충분조건이다. 이를테면 ‘신호등의 빨간불에는 멈추어야 한다’라는 규칙을 따른다는 것은 신호등의 빨간불을 보고 멈추려는 성향을 갖는 것이다. 만일 규칙성주의의 입장이 옳다면, 빨간불이라는 원인에 반응하여 가던 길을 멈춘다는 결과를

32) Strawson, P. F., 앞의 책, 33. 인용자 강조.

33) Strawson, P. F., 앞의 책, 34.

산출했다는 인과적 사실만으로 ‘신호등의 빨간불에는 멈추어야 한다’는 규범적 진술이 해명되는 셈이다. 그런데 이런 설명은 규칙에 따르는 행위를 규칙에 우연히 부합하는 행위들과 구분하지 못한다. 가령 시내를 지나가다 빨간 불빛에 이끌려 멈추는 길고양이나, 빨간 불빛을 감지하면 멈추도록 설계되어 있는 장난감 자동차는 교통법규를 준수한 것인가? 나아가 규칙성주의는 ‘나는 신호등의 빨간불에 멈추어야 한다’는 규칙의 당위적 성격을 제대로 설명하지 못한다. 빨간불에 대한 규칙 따르기는, 내가 빨간불에 멈추지 않는 행위를 했을 경우 제재를 받고 나의 행위를 교정해야 한다는 점을 포함한다. 그러나 인과적 질서 외에 어떤 질서도 인정하지 않는 입장에서는 이에 대해 기껏해야 ‘내가 빨간불에 멈추지 않으려는 성향도 갖고 있다’는 사실을 기술할 수 있을 뿐이다. 내가 나의 충동에 따라 빨간불에 **멈춘다**는 단순한 사실로부터는 내가 빨간불에 **멈추어야 한다**는 결론, 내가 규칙을 따르지 않고 오류를 저질렀을 경우 행위를 수정해야 한다는 결론은 나오지 않는다.³⁴⁾ 이때 이 당위적 성격을 해명하기 위해 우리는 자극-반응이라는 인과법칙에 더하여 공동체의 질서라는 조건을 도입해야 한다. 길고양이와 달리, 사람은 그의 행위가 교통법규를 따르는 것인지 아닌지 판별해줄 수 있는 공동체에 속해 있다. 이러한 생각에 따르면, 내가 공동체에 속한다는 것은 내가 공동체 내에 일원으로 있을 자격을 부여받는다라는 것이다. 그리고 그 안에서 성립하는 규칙들은 내가 공동체 구성원으로 남기 위한 자격 조건들을 형성한다. 이를테면 내가 빨간불에 멈추어야 한다는 규칙을 숙지했다고 판단할 때 다른 사람들은 내가 보행자로서 자신과 타인의 안전을 위협하지 않는다고 판단하고 건널목을 건너도록 허용할 수 있다. 이때 나는 보행자로서 교통질서의 구성원이 될 자격을 부여받은 셈이다. 한편 같은 이유에서 내가 빨간불에 멈추지 않고 그냥 길을 갈 때 사람들은 나의 행위를 비난하거나 제재할 수 있으며, 교정 시도에도 불구하고 오류가 계속해서 나타날 때 나는 사람들이 나를 올바른 교통 이용자라고 간주할 자격 조건을 충족시키지 못한다고 할 수 있다. ‘신호등의 빨간불에 멈추어야 한다’는 규칙을 따른다는 것은 그러한 규칙을 함께 따르고 있는 공동체의 자격부여와 관련한다.³⁵⁾ 이러한 방식으로, 사회적 질서를 요청하는 일은 인과적 질서만을 전제하는 것에 비해 높은 설명력을 갖는다.

둘째로, 우리는 강한 자연주의를 다음처럼 비판할 수 있다. 강한 자연주의자

34) 솔 A. 크립키, 『비트겐슈타인 규칙과 사적 언어』, 남기창 역, 철학과학실사, 2008, 58-71.

35) 솔 A. 크립키, 위의 책, 154-157.

들이 규범적 당위를 인과적 사실로 설명해내기 위해 의존하는 자연적 사실은 실험과 관찰, 그리고 이론의 성립으로 이루어지는 자연과학적 활동을 통해 얻어진 결과물이다. 즉 우리가 알고 있는 자연적 사실들은 자연에 대한 추론적 탐구 활동을 통해 얻어진 **믿음**의 형태를 띠며, 자연에 대한 지식을 갖는 일은 곧 자연에 대한 믿음을 갖는 일이다. 그런데 자연과학적 믿음의 체계 또한 믿음들의 연관인 이상 2장에서 제기된 믿음 정당화에 관한 문제들로부터 자유로울 수 없다. 결국 자연과학적 탐구 또한 믿음들의 체계인 이상 그 믿음을 어떻게 정당화할 수 있느냐 하는 문제에 맞닥뜨리며, 다른 믿음 체계와 마찬가지로 역시 그 기저에 ‘축’을 포함할 수밖에 없다는 결론에 이른다. 그렇다면 자연과학적 탐구의 성과물을 결과로 하여 규범적 질서를 자연적 사실로 환원하려는 강한 자연주의의 시도는 역으로 그 자체가 의존하는 자연과학이 규범적 질서 내에 속해 있다는 점을 간과한 셈이다. 자연적 질서는 규범적 질서에 존재론적으로 선행하지만, 자연적 질서는 다시 규범적 질서에 인식론적으로 의존하고 있다. 앞의 논의를 다시 강조하자면, 규범적 질서가 인과적 질서로 환원되지 않는다고 주장하더라도, 이는 규범적 질서가 발생론적 측면에서 자연적인 기원을 갖는다는 주장을 거부하는 것이 아니다. 한편 자연적 믿음의 기원을 자연과학적 탐구에 의해 발생적으로 추적할 수 있다고 하더라도, 이러한 결과를 바탕으로 도덕적 질서의 규범성을 그러한 발생적 탐구에 의해 대체할 수는 없다.

약한 자연주의를 택할 때, 우리는 도덕적 관점이 자연적으로 강제된다는 점을 받아들이면서도 도덕을 단순히 과학 이전적인 것으로 평가절하하거나 도덕적 실천을 한낱 생물학적 충동 메커니즘으로 환원하지 않을 수 있다. 오히려 우리는 바로 그 자연적 강제에 의해, 인간에게 행위 주체의 역할을 부여하고 도덕적으로 선한 사람이 되도록 권하지 않을 수 없다. 공자를 약한 자연주의자로서 이해할 때, 우리는 공자가 도덕을 자연적 사실에 의해 기초 지웠다는 점과 덕을 쌓기 위한 인간의 노력을 강조했다라는 두 가지 측면을 정합적으로 이해할 수 있다. 이런 맥락에서, 자신의 도덕적 행위와 동인의 상이한 측면인 문(文)과 질(質)을 잘 이해하고 둘을 적절히 조화시켜 나가는 것이 문질彬彬(文質彬彬)하게 되는데 중요한 요소라는 점을 약한 자연주의의 틀 안에서 적절히 이해할 수 있다. “질(質)이 문(文)보다 지나치면 촌스럽고, 문이 질보다 지나치면 겉치레에 흐르게 된다. 문과 질이 알맞게 조화를 이룬 뒤에야 군자답게 된다.”³⁶⁾ 직은 우리의

36) 『論語』, 「雍也」, “子曰, 質勝文則野, 文勝質則史. 文質彬彬, 然後君子.”

도덕적 특성을 천륜에 의해 강제하는 본성이지만, 하늘에 의해 품부한 바탕만으로는 도덕적 행위가 성립하기 힘들다. 예컨대 부모를 사랑하려는 행위성향만을 가지고는 자식된 도리를 다하기에 불충분하다. 자식된 도리를 다한다는 것은 생물학적인 혈연관계와 원초적 친밀감의 수준을 넘어 진정으로 자식으로서의 자격 부여를 받는다는 뜻이다. 생물학적 자식이 아닌 효자로 거듭나기 위해 인간은 내가 속한 공동체 내에서 전승되는 실천 규칙들(禮)을 따르는 법을 배우고, 때로는 잘못된 행동들을 교정 받으면서 진정한 의미에서 아들딸로서의 자격을 부여받는다. 예를 저버리고 지속적인 이탈 행위를 보이는 사람은, 소질상 아무리 부모를 사랑하는 마음을 지녔다 하더라도 진정한 의미에서 자식으로 취급받기는 어려우며, “금수와 같은 자”라는 비난을 면키 힘들 터이다. 이처럼 직은 자신이 기초 지우고 있는 도덕 공동체의 규범과의 관계 속에서만 비로소 기초일 수 있으며, 이 관계를 떠나서는 기초이지도 않고 아무런 의미도 갖지 못한다. 물론 그렇다고 해서 이것이 직이 바탕으로서 중요하지 않다는 뜻은 결코 아니다.

끝으로 약한 자연주의적 설명이 직에 관한 종래의 해석들과 정합적인가를 검토해보도록 하겠다. 직에 관한 국내의 연구들에서는 이를테면 직의 지위를 다음처럼 규정하고 있다. “직’은 모든 도덕이 서 있는 기초이지 도덕 자체가 아니다.”³⁷⁾ “직’은 도덕적 차원이 아니라 도덕 이전의 차원에서 논의되는 것이다.”³⁸⁾ 일단 직이 도덕의 기초이면서 그 자체 도덕 이전적이라는 이들의 서술은, 직이 다른 도덕적 믿음과는 변별되는 성격을 갖고 있다는 점에서 이해된다. 분명 직은 다른 도덕규범들과 달리 자연적 성격을 가지고 있다. 그렇다고 도덕 바깥에 있는 자연적 단순 사실(brute fact)이 도덕을 근거 지운다는 의미에서 이 해석을 받아들이면 안 된다. 앞서 강한 자연주의와 약한 자연주의 사이의 구분을 논의하면서 보았듯, 직은 단순히 도덕적 영역 밖에 있는 인과적 사실이 아니라 규범적인 함축을 가지고 도덕의 세계 내부에서 도덕의 세계를 구성하는 개념적 골조(conceptual framework)이다. 이런 의미에서라면 직은 “도덕 이전의 차원”이 아니라 도덕적 차원에 속하는 것이다.

직이 그 자체 도덕적인 것이 아니라는 논술은 다음처럼 이해되어야 한다. 직한 인간은 도덕적 세계 안의 구성원으로 존재할 필요조건을 충족했지만, 직을 갖고 있다는 이유만으로 도덕적으로 선한 것은 아니다. 도덕의 영역 내부에서의 믿음과 실천들은 행위 주체들에게 그 책임이 부여된다. 그러나 직은 그런 종류

37) 최진석, 앞의 논문, 4.

38) 이임찬, 앞의 논문, 12.

의 믿음이나 실천이 아니다. 도덕적 세계 안쪽의 도덕적 믿음과 행동들, 가령 도덕적인 마음을 어떤 방식의 예법을 통하여 표현할 것인지의 문제나, 사회정의를 세울 국법을 어떻게 제정하여 공포할지의 문제는 온전히 인간의 손에 맡겨지는 문제이며, 따라서 인간의 공적에 귀속되는 것들이다. 반면, 개념들 자체를 이루고 있는 직을 인간은 받아들일지 말지 선택할 수 없으며, 인간이 일삼을 수 있는 것이 아니다. 이에 따라 인간은 직을 갖고 있다는 사실만으로 자신을 도덕적으로 선하다고 말할 수 없다. 도덕적으로 선한 인간이 되기 위해서는 직을 바탕으로 문화적 교양과 예법을 착실히 학습하고 그에 따라 행위해야만 하는 것이다.

이상의 이유에서 공자의 직은 도덕적 행위 그 자체도 아니고 비도덕적(amoral)인 것도 아닌 특수한 지위를 부여 받으며, 이러한 특성은 약한 자연주의의 주장에 정확히 부합한다.

4. 결론

공자는 춘추시대에 발생했던 정치적·사상적 혼란을 인간의 주체적 노력에 의해 극복하고자 한 대표적인 인문주의자이다. 그러나 동시에 그는 인간의 이룩해야 할 도가 하늘의 뜻이라는 점을 굳게 믿고 있었다. 직 개념은 공자의 철학 내부에 공존하는 두 가지 상이한 믿음 사이에서 발생하는 미묘한 긴장을 함축하고 있다. 우리는 약한 자연주의라는 설명들을 도입함으로써 『논어』에서 읽어낼 수 있는 두 가지 면모를 종합적으로 이해해보고자 했다. 이 해석에 따르면, 직은 천륜에 의해 자연스럽게 형성된 믿음들로서, 인간의 도인 도덕적 질서 자체가 성립하기 위한 조건을 이룬다. 그러나 직으로부터 인륜이 천륜으로 환원될 수 있다는 입장을 도출할 수는 없다. 직은 도덕적 질서를 떠나 그 자체 고립된 채로는 아무런 의미도 없으며, 인간이 구체적으로 다듬고 계발해나가는 데에서 비로소 그 빛을 발하기 때문이다.

이 해석에 대해 제기될 수 있는 가능한 의문을 해소하면서 글을 마무리하고자 한다. 공자가 살았던 당시의 사람들은 세계가 고유한 의지를 가진 하늘에 의해 주재된다고 생각했던 것으로 보이며, 이는 하늘이 주의 문화를 보전하고 융성케 하도록 명했다는 공자 자신의 언급으로부터도 미루어 살펴 볼 수 있다. 이러한 자연관은 사물의 질서가 목적을 가지고 운행한다는 다소 목적론적인 함축을 갖는 자연관으로서, 서구의 자연주의가 말하고 있는 자연과는 판이한 자연 개념을

전제하고 있다. 근대 이후 서구의 자연관은 자체 목적과 의도를 가지고 운동하지 않는 기계론적인 작동 질서에 가까우며, 과학적 탐구 대상들의 총체에 다름 아니라는 점에서 베버(M. Weber)가 말한 대로 탈주술화된(entzaubert) 자연관이다. 강한 자연주의의 자연관도 기본적으로 탈주술화된 자연관을 전제하고 있다.

그러나 약한 자연주의자들의 일부는 이처럼 규범적인 의미와 완전히 유리된 채로 사유되는 탈주술화된 자연관에 대해 문제를 제기하고 있다. 가령 맥도웰(J. McDowell)과 같은 철학자는 근대의 과학적인 자연관의 설명력을 인정하면서도, 이것만으로는 설명할 수 없는 이성적 질서와 자연적 질서의 접점을 해명하기 위해 자연에 대한 우리의 근대적 이해방식을 수정할 것을 요구한다. 그는 그 근거로 우리가 이성적인 존재라는 점 자체가 우리의 본성이라는 점에 주목한다. 우리는 자연세계를 넘어서 있는 초월적인 세계의 주민이기 때문에 이성적인 것이 아니라, 자연적으로 부여받은 소질을 훈련을 통해 계발함으로써 가능하다. 우리는 교육을 통해 이성적 존재로 성장할 잠재력을 본성적으로 가지고 있는 것이다. 이런 의미에서 교육을 통해 형성된 품성을 맥도웰은 ‘제2의 본성’(second nature)³⁹⁾으로 보며, 자연 개념이 탈주술화된 자연 이상의 의미를 지니고 있음을 주장한다. 우주적 질서 자체가 인격적이라는 목적론적 세계관을 차치하더라도, 인격적 성숙의 단초가 다름 아닌 우리의 본성에 있다는 공자의 통찰은 이러한 주장에 비추어 볼 때 의미심장하다. 우리에게 자연적으로 주어진 소질을 계발함으로써 인격의 성숙을 도모하는 일, 이것은 바로 공자가 말한 기획과 크게 다르지 않을 것이다.

39) McDowell, J., *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996, 84-86.

참고문헌

1. 김창환 역, 『논어집주』, 전2권, 명문당, 서울, 2017.
2. 동양고전연구회 역주, 『논어』, 민음사, 2016.
3. 루트비히 비트겐슈타인, 『확실성에 관하여』, 이영철 역, 책세상, 서울, 2006.
4. 마티아스 슈토이프, 『현대 인식론 입문』, 한상기 역, 서광사, 서울, 2008.
5. 솔 A. 크립키, 『비트겐슈타인 규칙과 사적 언어』, 남기창 역, 철학과현실사, 2008.
6. 이병덕, 『현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』, 성균관대학교출판부, 서울, 2013.
7. 김시천, 「『논어(論語)』의 ‘직(直)’,—‘직궁(直躬)’ 이야기와 정의(justice)의 딜레마?—」, 『유교사상문화연구』 제77집, 2019.
8. 문석윤, 「中國 先秦儒學에서의 自然과 道德: 『論語』와 『孟子』」, 『철학연구』 제41집, 철학연구회, 1997.
9. 이임찬, 「노자와 공자의 인간에 대한 이해와 “爲”의 문제: “樸”과 “直”을 중심으로」, 『동서철학연구』 제76호, 한국동서철학회, 2015.
10. 정재현, 「墨家 兼愛思想의 의미와 의의—儒家 仁思想과의 비교—」, 『유교사상문화연구』 제57집, 한국유교학회, 2014.
11. 최진석, 「공자의 직(直)」, 『범한철학』 제60집, 범한철학회, 2011.
12. Graham, A. C., *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle, Illinois, 1989.
13. Hamilton, A., *Wittgenstein and On Certainty*, Routledge, London, 2014.
14. Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1888.
15. McDowell, J., *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996.
16. Rummens, S., “On the Possibility of Wittgensteinian Account of Moral Certainty”, *The Philosophical Forum*, vol.44, no.2, 2013.
17. Strawson, P. F., *Skepticism and Naturalism*, Methuen, London, 2005.

[Abstract]

On the Naturalistic Implication of Confucian Zhi

Kim, Ju-Yong(Sogang Univ.)

Confucius aimed to overcome the Spring and Autumn period and achieve order by restoring the humanist tradition and putting it right. At the same time, Confucius distanced himself from discovering the order of natural things, which caused him to be regarded as a representative humanist philosopher. This interpretation could be misleading in that it overlooks the natural aspect of Confucian philosophy. To that aspect, this article asserts that a moral practice in Confucianism has a natural character.

The point emphasizing the natural character of Confucian philosophy must be argued in a way in that it does not disregard the humanist character of Confucian thought. This is possible by recognizing the dual aspect of Zhi (直), and I argue further that Confucius can be interpreted through the concept of moral naturalism. Definitions of Zhi in the Analects indicates that morality bases itself on forms of human life developed in a natural way. Confucius's references surrounding Zhi underlie the concept that our moral beliefs and actions are not solely justified by reason alone but in a sense also depend on facts in the natural world, providing grounds to interpret his moral philosophy as a naturalism. On the other hand, that Confucius thinks Zhi alone cannot make one Ren differentiates his position from strong naturalism, which reduces the normative realm of morality to causal laws of nature. From his emphasis on the cultivation of the given dispositions to personality, one can infer that Confucius did not agree with the reduction of moral norms to natural facts. The duality of Zhi showing the aspect of morality being forced by nature while not negating the proper character of morality can be properly and coherently understood from the view of soft naturalism.

Keywords: Confucius, Wittgenstein, Zhi, naturalism, axis

- 이 논문은 2020년 02월 20일 접수되고
2020년 03월 20일 심사가 완료되어
2020년 03월 21일 게재가 확정되었습니다.