

선과 악의 주체는 누구인가?: 토마스 아퀴나스와 임마누엘 칸트의 도덕론 비교 분석

유 지황
관동대학교

논문초록

아퀴나스와 칸트는 모두 선악 행위의 주체인 인간의 실천 이성에 기초해 실천 이성이 배제된 도덕 행위는 불가능하다는 합리주의적 도덕론을 주장한다. 그들은 도덕적 삶의 가치가 선(善)에 있으며 그것을 실현하기 위한 실천 이성의 역할을 절대적으로 간주한다. 아퀴나스에게 선은 이성적 의지 밖 절대자 신에게서 찾을 수 있지만, 칸트에게 그것은 이미 의지 안에 내재된 본질적 가치이다. 따라서 도덕 행위의 동기로 칸트는 도덕률의 정언 명령이 드러내는 의무감을 내세우지만 아퀴나스는 절대자 신과 합일되어 완전한 선의 목표를 이루려는 미덕의 함양을 주장한다. 이것은 아퀴나스의 도덕론이 목적론적이자 신본적인 반면 칸트의 도덕론은 당위론적이며 인본적이라는 차이를 보인다. 특히 아퀴나스의 목적론적 도덕 이해는 결코 인간의 경험에 의존하는 결과주의의 형태가 아니며, 칸트가 말하는 바와 같이 선(善)이란 행위 주체가 추구하는 궁극적 목적에 대한 고려 없이 단지 자유 의지의 관점에서 판단될 수 있는 것이 아님을 제시한다. 칸트가 주장하는 이성의 자율적 능력보다는 의지의 미덕 함양을 통한 구도적(求道的) 노력을 중시함으로써 선악의 주체가 이성적 의지임을 입증함과 아울러 목적론적 윤리가 결과주의의 한 형태

라는 칸트의 비판을 극복한다.

핵심 주제어: 도덕(Morals), 선과 악(Good and Evil),
실천이성(Practical Reason)
토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas), 임
마누엘 칸트(Immanuel Kant)

- I. 서론
- II. 아퀴나스의 선(善): 실천 이성과 미덕
- III. 칸트의 의(義): 실천 이성과 도덕률
- IV. 아퀴나스의 선(善): 칸트 인본주의 도덕의 극복
- V. 결론

I. 서론

오늘날 대부분의 사람들은 선과 악의 주체로 인간을 전체
하지만 구체적 삶의 정황 속에서는 그것을 인간 자아의 외적
인 조건으로 돌리는 경향이 적지 않다. 일반적인 의미에서 인
간을 선악의 주체로 규정하나 실제의 경우 도덕 문제의 핵심
을 대개 인간의 주체적 선택 결단과 행위보다는 그가 처한
주변적 정황에서 찾곤 한다. 결국 이것은 선악의 행위 자체가
인간에 의해 드러나지만 선악 발현의 근본적 원인이 그것의
실행자인 인간이 아닌 인간의 외적 조건들, 예를 들어 사회적
구조, 역사적 배경, 문화적 정황, 그리고 사타과 같은 영적

악의 세력에 있다 규정함으로써 인간의 도덕적 책임을 경시하고 나아가 여러 가지 윤리적 가치관의 혼돈을 초래한다. 본 글은 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas;1225-1274/6)와 임마누엘 칸트(Immanuel Kant;1724-1804)의 도덕론에 관한 비교 분석을 통해 선과 악의 주체가 무엇보다 인간 자아 내부의 문제임을 밝힘으로써⁶⁾ 인간의 윤리적 책임을 다시금 일깨우고 고취시키고자 하는 일차적 목표를 갖는다. 인간은 어떤 존재인가? 인간 행위의 선과 악은 무엇에 의해 결정·발현되는가? 인간은 궁극적으로 선과 악의 양면을 드러내는 사회·윤리적 존재이다. 선과 악은 인간 외적인 배경과 상황이 아닌 이성적 의지 주체로서의 내적 자아에 의해 잉태·발현된다.⁷⁾

6) 이 점과 관련해 아퀴나스와 칸트는 유사하게 다음과 같이 말한다: “Virtue is the order or ordering of love, we refer to the end to which virtue is ordered: because in us love is set in order by virtue.” Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, trans. Fathers of the English Dominican Province, revised by Daniel J. Sullivan (New York: Benziger, 1952), IaIIae., q. 55. art. 1. 여기서 아퀴나스가 말하는 사랑이란 어거스틴의 주장처럼 구체적 행위를 잉태한 마음의 움직임 또는 의지의 힘을 뜻한다. See Thomas Aquinas, *In Quattuor Libros Sententiarum*, ed. R. Busa, (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980), III. xxvii. 1. 1 and “There is one thing in our soul which we cannot cease from regarding with the highest wonder...., and for which admiration is not only legitimate but even exalting, and that is the original moral predisposition itself in us.” Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (New York: Harper Torchbooks, 1960), 44. [underlines mine] 사실 아퀴나스와 칸트에 관한 일차 자료의 원전을 인용하는 것이 옳은 일일 것이나 넓은 관점에서 고려할 때 라틴어와 독일어 원문 또는 그것에 관한 한글 번역본보다는 번역의 정확성을 가장 신뢰할 수 있고 가장 많은 사람들이 독해할 수 있는 영문 번역본을 인용하고자 한다. 단 한글 번역 인용문일 경우 모두 필자의 번역임을 밝힌다.

7) 물론 여기서 우리는 인간 삶이 정신보다는 사실·물질적 소망에 기초하고 있

그러면 이성적 의지를 수반하는 선택 결단 행위의 원인과 결과는 무엇인가? 이러한 도덕적 주체로서의 인간 이해와 관련해 아퀴나스와 칸트는 매우 의미심장한 공통점과 차이점들을 보여준다. 인간 삶의 도덕 이해는 선악의 행위를 삶의 문제와 연관시켜 인간이 무지함으로 죄악을 범한다고 생각하는 플라톤과 같은 고대 그리스 철학자들의 주지적(intellectual) 주장과 인간 행위의 선악은 의지에 의해 나타나는 인격을 통해 결정된다는 어거스틴 중심의 품성적 주장으로 크게 구분될 수 있다. 전자는 인간의 이성적 능력을 깨달아 활용함으로써 온전한 도덕적 삶을 영위할 수 있음을 말하고, 후자는 인

다고 말한 포이에르바하(Ludwig Feuerbach)와 인간의 본질은 물질적 토대에 기초한 사회적 관계의 총합이라 강조한 칼 맑스(Karl Marx)의 주장, 그리고 사회적 구조와 제도적 여건에 의해 인간 삶의 조건이 결정됨을 지적하며 가난한 자들과 여성과 흑인과 같이 압제받은 자들의 해방을 역설한 사회(신)학적 이론, 또 인간이 역사의 흐름을 결정하지만 동시에 역사적 흐름의 영향을 받는다는 역사성(historicity) 이론 등을 통해 선악의 주체가 반드시 인간의 내면적 자아의 문제만은 아닐 수 있다는 반대에 직면할 수 있다. 그러나 본 논문은 어떤 외면적 조건의 정황 속에서도 근본적으로 인간의 행위를 결정하는 것은 인간 이성 내적 활동의 주체인 의지라는 점에서 출발한다. 이 점은 사회문화적 구조와 그것의 역사적 배경을 중시하면서 동시에 인간의 이성을 인지 이성(cognitive rationality), 도구 이성(instrumental rationality), 의사소통 이성(communicative rationality)으로 분류하며 인간의 이성이 가진 사회 윤리적 능력을 역설한 비평 사회 이론(critical social theory), 특히 이성이 자연 환경 파괴, 핵무기 위협과 같은 현대 사회 문제의 부작용을 낳았지만 그것은 이성 활용의 미완성에 기인한 것임을 주장한 위르겐 하버마스(Jürgen Habermas)에 의해 잘 드러난다. See Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, Vol. I., trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), 8-22 and *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick G. Lawrence (Cambridge, MA: MIT Press, 1995), 294-326.

간의 이성적 능력만으로는 의지의 움직임을 통제하지 못함으로 의지의 미덕 함양을 통해서만이 윤리적 삶을 추구할 수 있음을 역설한다.⁸⁾ 이점과 관련해 칸트는 인간 스스로 의무감의 도덕률을 제공하는 이성적 능력의 계발과 활용을 주장하는 반면, 아퀴나스는 이성적 결단과 행위의 구체화 이전에 인격적 존재가 선과 행복의 궁극적 목표인 신(God)을 지향하는 의지의 미덕 함양을 주장한다. 칸트와 아퀴나스는 모두 도덕이 사회 구조와 역사 문화적 배경과 같은 외면적 조건보다는 이성적 의지의 선택 및 결단과 같은 내적 자아(自我)의 문제임을 인정한다. 그들은 윤리적 행위의 기초를 구성하는 자아의 본성이 실천 이성(practical reason)에 따른 법의 명령 형태를 통해 구현됨을 주장한다. 어떤 도덕적 원리나 명령은 자아의 내면에 자리잡은 실천 이성의 작용에서 비롯된 것이지 그것이 마주한 외면적 조건들에 의해 결정되는 것은 아니다. 그러나 이런 공통점에도 불구하고 아퀴나스는 선(善;the good)⁹⁾을 도덕의 핵심으로 규정해 목적론적 윤리를

8) 미국의 존 하워드 요더(John H. Yoder)와 스탠리 하우어와스(Stanley Hauerwas), 그리고 영국 급진정통주의 신학(Radical Orthodox Theology)의 케임브리지 학파를 창시 주도하고 있는 존 밀뱅크(John Milbank)는 오늘날 이러한 품성적 윤리관을 주장하는 대표적인 학자들이다. See John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.,1972); Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983); John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1990), *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture* (Oxford: Blackwell Publishers, 1997).

9) 아퀴나스에게 선(善;the good)은 단순히 '착하다'와 같은 악(惡)의 반대 개념

강조하나, 칸트는 의(義;the right)를 도덕의 기초로 내세워 당위론적 윤리를 주장하는 중요한 차이를 보인다. 이러한 아퀴나스와 칸트의 도덕 이해에 관한 공통점과 차이점은 선악 행위의 주체로서 인간이 존재론적이고 윤리적으로 어떤 의미와 가치를 가지고 있는가를 깊이 함축한다. 따라서 본 글은 선악의 근본적 주체는 인간이라는 점에서 출발해 먼저 1) 아퀴나스의 선(the good) 이해에 근거한 목적론적 도덕론을 기술하고 2)이것에 관한 칸트의 비판적 논점들을 다룬 후 3) 그것에 관해 아퀴나스가 논박할 수 있는 응답을 제기하면서 똑같이 실천 이성을 중시한 합리주의적 입장을 견지하되 신본적(神本的) 또는 인본적(人本的) 중심의 큰 차이를 보인다. 아퀴나스와 칸트의 도덕론을 비교 분석하고자 한다.

II. 아퀴나스의 선(善): 실천 이성과 미덕

아퀴나스의 도덕론은 실천 이성(practical reason)과 선(善)과 자연법(natural law), 그리고 미덕(virtue)과 같은 여러 가지 윤리적 개념들이 어우러져 구성된 통일적 체계이다. 그것들은 서로 상보적으로 연관되어 있기에 어느 한 가지 개념만으로 그의 도덕론을 이해하는 것은 불가능하다. 이것은 아퀴나스가 인간의 이성은 구체적 대상에 대한 감각 경험으로부터 인식의 출발점을 가지며 모든 인간의 행위는 궁극적 목적을 지향한다는 아리스토텔레스의 목적론적 주장을 수용해 내세와 은총의 절대성에 근거한 어거스틴의 기독교 신앙 및 도덕

념으로서가 아니라 어떤 실제 존재의 완전함(the completeness of an actual being)을 뜻하는 것으로 그 안에 바람직하고(desirable), 옳고(right), 아름다운(beautiful) 등의 의미를 포괄한 일종의 궁극적 진리의 개념을 갖는다. See Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia., q. 5. art. 1.

이해를 재구성한 때문이다. 그는 아리스토텔레스의 사상을 기독교화 함으로써 인간의 이성과 의지가 선행(善行)의 충분조건이 될 수 없다 주장한 어거스틴의 염세적 인간관을 수정하는 일종의 합리주의적 기독교 신앙관을 제시했다. 그는 비록 아리스토텔레스 철학의 대부분을 인정했으나 이성이 세계의 모든 것을 설명할 수 있다는 아리스토텔레스의 견해에는 반대한다. 철학이 다루는 현실 세계의 질서를 넘어서는, 그리하여 오로지 신의 은총을 통해서 접근할 수 있는 초자연적 세계 질서가 있음을 주장한다. 그러나 그는 은총이 주도하는 초자연적 세계에 의해 이성이 밝혀내는 현실 자연 세계가 대치됨을 말하지 않고 오히려 반대로 초자연적 은총이 자연적 이성의 현실 세계를 심화 발전시킴을 역설한다.¹⁰⁾

그러면 은총과 이성 또는 신앙과 철학의 이해에 관한 어거스틴과 아퀴나스의 차이는 무엇인가? 어거스틴은 철학을 신앙이 결여된 채 오직 이성에 근거해 이루어지는 인간의 지적 활동으로 간주한다. 철학은 신앙과 뚜렷이 구분됨과 동시에 대립 관계에 놓인 정신 활동이다. 이것은 인간을 궁극적 진리에 도달시키지 못하며 다만 궁극적 진리를 향한 갈증의 정도만을 높이는 고통을 초래한다. 다시 말해, 이성은 결코 궁극적 진리 발견의 도구가 되지 못한다.¹¹⁾ 궁극적 진리는 오직 초자연적 계시의 은총을 통해 드러나며, 그것에 도달하는 인

10) 이런 뜻에서 아퀴나스는 은총이 자연적 본성 또는 능력을 파괴하는 것이 아니라 완전하게 만든다고 주장한다: “은총은 본성을 파괴하는 것이 아니라 완성한다. 이것은 의지의 자연적 성향이 자비 행위를 도모하듯이 이성적 본성이 신앙을 추구하기 때문이다.” Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia., q. 1. art. 8.

11) “우리의 순수 이성으로 진리를 발견하기에 우리는 너무나 연약하기에 거룩한 글 성경의 권위를 필요로 한다.” St. Augustine, *The Confessions*, trans. Rex Warner (New York: Penguin Books, 1963), VI. 5.

간의 기쁨은 현실 세계가 아닌 내세에서만 가능하다. 따라서 인간이 현실 세계를 살아가며 해야 할 바는 내세에서 진리 구원의 기쁨을 누리기 위해 마음 또는 의지의 미덕 함양에 매진하는 일이다.¹²⁾ 그러나 아퀴나스는 어거스틴이 주장한 미덕의 신앙적 절대화 또는 은총화에 반대한다. 그는 신성 교리(Sacred doctrine)로서의 신학이 초자연적 계시에 근거를 두지만 철학의 여타 방법론과 원리의 필요성을 인정한다. 물론 도덕 행위는 의지의 미덕화에 기초하며 의지의 미덕화는 신의 은총을 통해서 완성될 수 있다. 그러나 의지의 미덕화는 어거스틴의 주장처럼 오직 은총만의 전유물이 아니다. 그것은 이성의 활동과도 직접적인 연관을 갖는다. 인간의 선행(善行)과 그것을 가능케 하는 미덕은 신의 은총 이전에 무엇보다 먼저 실천 이성 활동의 산물이다.¹³⁾ 이것은 인간의 이성이 신의 은총을 통해 태초에 창조되었기에 선행을 위해 필요한 것은 새로운 은총이 아니라 이미 이성에 주어진 능력을 온전히 발휘하는 것이기 때문이다.¹⁴⁾ 이성은 비록 완전하지 못할지라도 진

12) 그러나 어거스틴은 이것도 인간의 이성적 능력으로는 불가능하며 오직 신의 은총을 통해 부여받은 선물로서의 미덕, 특히 자애(charity)와 같은 미덕을 통해 촉발 수행될 수 있음을 주장한다. 그에게 인간은 오만(pride)과 욕정(concupiscence)에 사로잡힌 죄성의 존재이기에 근본적으로 미덕은 인간의 이성이 아닌 신이 내린 은총의 산물이다.

13) 사실 이것은 신앙과 이성의 관계에 관한 어거스틴과 아퀴나스의 견해 차이에 근거한다. See A. S. McGrade, "Introduction," in *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, ed. A. S. Mcgrade (New York: Cambridge University Press, 2003), 4-7.

14) 이점은 아퀴나스의 원죄(original sin) 이해를 돌아보게 한다. 그에게 원죄(original sin)는 태초에 창조된 인간의 본성 위에 하나님께서 또 하나의 선물로 더해 주셨던 본원적 정의(original justice)라는 초자연적 능력이 아담과 하와의 최초 범죄로 인해 상실됨으로써 이후 모든 인류가 태초에 하나님께서 창조하신 본원적 상태로 돌아간 상태를 말한다. See Thomas Aquinas,

리 인식과 도덕 실천을 위해 인간이 소유한 일종의 준비된 도구이다. 따라서 아퀴나스에게 인간의 진리 인식과 도덕 실천을 위해 중요한 것은 이미 신의 은총에 의해 주어진 이성을 얼마나 잘 활용하는가와 그리하여 어떻게 의지의 미덕을 함양하는가의 문제였다.

아퀴나스는 이성을 크게 두 가지로 구분해 설명한다. 첫째는 진리의 앎을 추구하는 사유 이성(speculative reason)이다. 이것은 만물을 알고 이해하는 근본 원리를 존재의 개념(the concept of being) 위에 설정한다. 우리는 존재를 인식하고 이해하는 어떤 특정의 과정 속에서 그것을 긍정함과 동시에 부정할 수는 없다. 이것이 바로 사유 이성이 기초하고 있는 비모순의 근본 원리(the first principle of non-contradiction)이다. 아퀴나스는 이처럼 보편 근본의 인식 원리에서 출발해 사물을 인식 이해하는 사유 이성의 지적 성향(disposition)을 지성(intellectus)이라 불렀다. 이러한 사유 이성에 대별되는 것이 인간의 행위를 선택 결정하고 실행하는 실천 이성(practical reason)이다. 실천 이성 또한 사유 이성과 유사하게 보편적 근본 원리를 갖는데 이것이 곧 자연법(natural law)이다.¹⁵⁾ 이것은 “선을 행하고 추구하되 악은

Summa Theologiae, IaIIae, q. 82. art. 1.

15) 아퀴나스에게 법(law)이란 공동체의 안녕에 관심을 가진 신(God)에 의해 공표된 인간 삶의 공동선을 추구하는 의지를 통한 이성 활동의 표현이다. 이것은 인간에게 본원적으로 주어진 실천 이성의 도덕 행위(an moral act of the practical reason)로서 1) 이성적 존재와 비이성적 존재 모두를 관장하는 신적 이성(divine reason)의 규칙인 영원한 법(eternal law), 2) 이성적 존재인 인간에 의해 발현되는 영원한 법의 잠재적 구체화 원리로서의 자연법(natural law), 3) 다양한 인간 삶의 공동체적 정황 속에서 자연법을 구체화시키는 인간의 법(human law), 그리고 마지막으로 4) 특수 상황 속에서 인간에게 나타나는 신적 지혜와 권능의 초자연적 계시로서의 신의 법(divine law)으로 구분된다. See Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IaIIae., q.

피해야 한다(good is to be done and pursued and evil is to be avoided)”는¹⁶⁾ 도덕적 근본 원리로서 모든 인간이 신으로부터 부여받은 실천 이성의 덕성(*syntheresis*)에 의해 자연적으로 표출된다.¹⁷⁾ 결국 사유 이성의 지성(*intellectus*)에 의해 밝혀지는 존재 인식의 근본 원리와 실천 이성의 덕성(*syntheresis*)에 의해 구현되는 도덕 실천의 근본 원리는 모두 그 자체에 의해 드러나는 자명성을 갖는다. 이러한 사유와 실천 이성의 근본 원리들은 칸트가 말하는 외부 대상에 대한 경험과는 무관하게 오직 이성 에 의해 나타나는 선험적 진리(*a priori* truth)와 유사하다. 이것들은 궁극적으로 선(the good)을 추구하는 것이다. 여기서 궁극적 선이란 한편으로 사유 이성이 지성을 통해 완전한 존재인 신을 아는 것(to know God)이며, 다른 한편으로는 실천 이성이 사회적 선을 이루며 사는 것(to live good in society)을 뜻한다. 인간 삶을 이루어 가는 모든 행위는 목표를 가지며 그 목표는 궁극

91. arts. 1-4.

16) “그러므로 이것이 법의 첫째 원리이다. 선은 행하고 추구하되 악은 피해야 한다.” *Ibid.*, q. 94. art. 2.

17) "*Synderesis* is said to be the law of our mind, because it is a habit containing the precepts of the natural law, which are the first principles of human actions." *Ibid.*, q. 94. art. 1. 여기서 *syntheresis*를 이성의 본질적(essential) 작동 원리로 보느냐 아니면 습성적(habitual) 성향으로 보느냐 하는 문제에 직면할 수 있다. 예를 들어 자연법은 선천적 이성 능력에 의해 작동되는 원리라는 점에서 본질적이지 결코 습성적이지 않다. 그러나 이것은 이성의 실제 행위가 수반된 습성적 과정을 통해 구현된다는 점에서는 본질적이지 습성적이라 간주할 수 있다. 어떤 것이 본질적이라는 것은 이성이 자연적으로 또는 선천적으로 그것을 행한 것이지만, 습성적이라는 것은 이성이 바로 그것에 의해 무언가를 행하는 것을 뜻한다. 따라서 아퀴나스는 자연법의 보편 도덕 원리를 수반하는 *syntheresis*를 실천 이성의 도덕적 습성(habit)이라 말한다.

적 선의 성취이다.¹⁸⁾ 이러한 선의 성취로서의 궁극적 목표는 이성의 활동, 구체적으로 말해 한편으로는 사유 이성의 진리 인식, 다른 한편으로는 실천 이성의 도덕 실천에 의해 추구된다.¹⁹⁾

그러면 선(善)은 무엇인가? 그것을 지향하는 인간의 마음은 어떤 내적 역동성을 가지고 있는가? 아퀴나스에게 선은 한마디로 ‘좋다’고 말할 수 있는 것이다. 그리고 어떤 존재가 ‘좋다’고 말하는 것은 그것이 ‘바람직하다’는 것을 의미한다. 좋은 것은 바람직하고 추구할 만한 것이다. 나아가 그것이 바람직하다는 사실은 그것이 바람직한 만큼, 그리고 그것을 추구할만한 정도의 완전성을 가지고 있음을 뜻한다. 모든 존재는 어느 정도 실제적 완전성을 가지고 있기에 일정 부분 좋은 것이다. 모든 존재는 비록 불완전할지라도 좋은 것, 선을 소유한다.²⁰⁾ 더욱이 모든 존재는 저마다의 완전성을 실현하고자 하는 본원적인 힘 또는 충동으로서의 욕구(*appetite*)를

18) “인간은 무엇을 바라든지 반드시 궁극적 목적을 지향한다. 이것은 두 가지 이유로 설명될 수 있다. 첫째 인간은 선(善)의 측면에서 무언가를 추구한다. 그리고 비록 그가 바라고 추구하는 것이 궁극적 목표인 완전 선(善)이 아닐지라도 인간 행위의 시작은 항상 그것의 완성을 위해 착수되는 것이기에 반드시 완전 선(善)을 이를 것처럼 추구된다.” Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IaIIae, q. 1. art. 6.

19) 여기서 어거스틴은 인간 행위의 완성으로서의 궁극적 목표, 행복의 성취는 오직 내세에서만 가능하다 말하지만 아퀴나스는 비록 완전하지는 못할지라도 부분적으로 현세에서 가능함을 주장한다. See Jean Porter, "Right Reason and the Love of God: The Parameters of Aquinas' Moral Theology," in *The Theology of Thomas Aquinas*, eds. Rik V. Nieuwenhove and Joseph Wawrykow (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005), 186-7.

20) "모든 것은 바라고 추구되는 한에서 선하다," Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia., q. 5. art. 6.

가지고 있다. 모든 존재는 자신에게 완전히 알맞은 것을 추구하는 열망을 갖는다.²¹⁾ 여기서 저마다에게 알맞은 것으로서의 선(the good proper to oneself)은 크게 두 가지로 구분된다. 첫째는 감각적 욕구에 의해 추구되는 하등 차원의 선(the lower-level good)이다. 이것은 또 육체적 쾌락과 종족 번식에 수반되는 관능적인 부분(the sensual part)과 바라는 것에 대한 위협에 저항하는 공격적인 부분(the aggressive part)으로 나뉜다. 이러한 감각적 욕구에 근거한 하등 차원의 선은 살아있는 생명체 모두에게 공통으로 해당되는 동물적 선이다. 이것은 각자의 존재를 유지하고 육체적 쾌락을 추구하며 후손을 이으려는 동물적 선이므로 어떻게 궁극적 선인 신(God the ultimate good)을 알고 도달할 것인가를 추구하는 이성적 작용을 필요로 하지 않는다. 두 번째로 인간은 감각적 욕구가 아닌 지적 욕구 또는 의지를 통해 고도의 선(the higher-level good)을 지향한다. 여기서 고도의 선은 궁극적인 선인 신을 뜻하는 것이 아니라 인간의 이성적 능력에 의해 판단된 알맞고 좋은 것을 말한다. 동물적 차원의 선은 고정 불변의 속성을 가지고 있기에 그것이 좋은지 아닌지를 판단하는 지적 분별을 요구하지 않는다. 그것은 다만 고정 불변의 좋은 것을 향한 자연적 충동만이 필요할 뿐이다. 그러나 인간이 추구하는 고도의 선은 다양한 형태와 속성을 갖는다. 인간은 선천적으로 저마다의 다양한 정황 속에서 여러 대상들을 접하면서 그것들이 좋은지 아닌지를 분별 판단한다. 이처럼 선에 대한 분별과 판단은 절대적으로 이성에 의존한다. 인간을 인간답게 하는 것은 이성이며 특히 실천 이성의 덕성(synthesisis)이 보편적 도덕 원리인 자연법을 구현함으로써 고도의 선을 다양한 형태로 드러낸다. 문제는 동물적 하등 차

21) See *Ibid.*, Ia., q. 5. art. 3.

원의 선과는 달리 이성적 능력을 요구하는 고도의 선이 현실의 구체적 인간 삶 속에서 완전히 실현되지 못한다는 사실이다.

아퀴나스는 인간의 이성적 능력에 의존하는 고도의 선(the higher-level good)을 마음 안의 본원적 욕구(*appetite*)가 어떻게 움직이느냐에 따라 미덕의 선(the virtuous good), 유용의 선(the useful good), 평안의 선(the pleasant good)으로 구분한다.²²⁾ 미덕의 선(the virtuous good)은 마음의 욕구가 존재 자체를 위하여 그리고 그 자체에 의해 추구되는 선이다. 이것은 절대 최고의 궁극적 선으로서 신(God)을 가리킨다. 신에 의해 창조된 모든 피조물은 저마다 그 존재가 미덕의 선인 신으로부터 비롯되기에 비록 부분적이고 불완전하나마 그 자체의 선을 갖는다. 모든 존재가 선하다 말할 수 있는 것은 다름 아닌 제각기 완전 지고 미덕의 선과 연관을 가지고 있기 때문이다. 평안의 선(the pleasant good)은 인간 존재 마음의 욕구가 미덕의 선에 도달해 그 안에 머물러 안식을 얻음으로써 즐길 수 있게 되는 선이다. 이것은 모든 인간의 마음 안에 선천적으로 주어진 목적 지향의 욕구가 궁극적 목표인 신(God the ultimate end)에 도달해 누리게 되는 평안의 즐거움을 뜻한다.²³⁾ 유용의 선(the useful good)은 마음

22) *Ibid.*, Ia q. 5. art. 6. 여기서 평안의 선(the pleasant good)이란 감각적이고 육체적인 의미의 쾌락을 뜻하는 것이 아니라 인간이 어떤 대상을 향해 갈구하는 욕구의 움직임이 멈추어 평정에 돌입한 상태, 예를 들어 고대 그리스 에피큐리안 학파(the Epicurean school)가 주장한 마음의 평안으로서의 쾌락과도 같은 상태를 의미한다.

23) 이미 앞서 언급한 바대로 아퀴나스는 절대지고의 선인 신(God the ultimate good)의 경지에 도달해 누릴 수 있는 행복과 기쁨이 어거스틴과는 달리 현세에서도 가능함을 주장했으나 그것이 완전하지 못하고 부분적임을 역설한다. 따라서 궁극적 목표를 향한 마음의 운동인 본원적 욕구(*appetite*)

의 욕구가 어떤 일정 부분의 목표에 도달했다 할지라도 그것이 욕구의 완전 성취가 아니라 궁극적 목표인 미덕의 선을 향해 나아가는 수단의 역할을 수행하는 선이다. 이것은 미덕의 선과 평안의 선을 이어주는, 다시 말해 인간 마음의 욕구가 미덕의 선에 도달함으로써 평안의 즐거움을 누리도록 도와주는 매개적 선이다. 이처럼 평안의 선과 유용의 선은 궁극적 목표로서의 신(God)을 뜻하는 미덕의 선에서 비롯되고 종속되는, 즉 미덕의 선과 연관됨으로써 가치를 갖는 선이다. 즐거움 그 자체는 선이 아니다. 그것은 미덕의 선과 얼마나 연관된 평안을 즐기느냐에 따라 드러나는 선이다. 유용성 그 자체 역시 선은 아니다. 이것도 미덕의 선을 위하여 얼마나 활용되느냐의 정도에 따라 결정되는 선이다.

그러면 하등 차원의 선(the lower-level good)과는 달리 고도의 선(the higher-level good)을 세 가지 선으로 구분하는 욕구(*appetite*)는 구체적으로 무엇인가? 이것이 동물적 차원의 선이 아닌 인간 삶의 선인 이유는 무엇인가? 이것은 미덕의 선, 평안의 선, 그리고 유용의 선이 모두 인간의 이성적 욕구(*rational appetite*), 즉 마음의 움직임으로서의 의지 작용의 결과이기 때문이다. 인간의 의지는 선천적으로 선을 지향하는 이성적 욕구로서의 본성을 갖는다. 그리고 이성적 욕구를 통해 소망하는 것은 무엇이든지 선에 대한 이성적 분별과 판단을 요구한다. 그러므로 이성적 욕구 주체로서의 의지는 선을 지향하며 실행한다. 궁극적 선인 신(God the

가 미덕의 선인 신의 경지에 이르러 즐거움을 누린다는 평안의 선은 적어도 현세적인 의미에서는 상대적이고 불완전한 선이다. 인간 삶의 최종 목표인 궁극적 선은 현세에서 이를 수 있는 모든 선을 포괄하는 포용성(*inclusiveness*)을 갖는다. See Jean Porter, *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for Christian Ethics* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1990), 78-79.

ultimate good)과 어떤 연관을 갖느냐에 따라 평안의 선과 유용의 선을 표출한다. 이것은 이성의 합리적 욕구가 아무런 선택 결정의 과정이 생략된 감각적 충동이 아님을 뜻한다. 감각적 욕구(sense appetite)는 신과 아무런 관련을 갖지 않지만 이성적 욕구는 신이 소유한 궁극적 선을 지향한다. 감각적 욕구는 일시 개별적 차원의 선을 따르지만 이성적 욕구는 보편적 선을 추구한다. 따라서 감각적 욕구는 추구하는 선에 대한 분별과 판단을 요구하지 않지만 이성적 욕구는 분별과 판단에 의해 움직인다. 그러나 문제는 이성적 욕구가 절대 보편의 선을 지향하되 그것을 늘 실행하지는 못한다는 것이다. 이것은 이성적 욕구로서의 의지가 선에 대한 절대적 분별 판단 능력을 갖지 못해 때때로 외견상 선인 것 같지만 실상은 악과 다를 바 없는 경우에 봉착하기 때문이다.²⁴⁾ 의지가 선을 분별하고 실행할 수 있는 완전한 능력을 가지고 있지 못하기 때문이다.

이 점에서 이성은 미덕을 요구한다. 이것은 근본적으로 선을 지향하되 실제로 선을 완전히 실행하지 못하는 이성의 합리적 욕구를 미덕이 보완하기 때문이다. 미덕은 이성의 선행 능력을 강화시켜주는 의지의 내적 힘이다. 이성은 무엇이 선인가를 분별 판단할 수 있으나 그것이 곧 선을 실천하는 구체적 선택 행위를 낳지는 못한다. 그러나 미덕은 감각적 욕구가 원하는 부분적 또는 개별적 선과 이성이 분별 판단한 전체 보편적 선이 충돌할 때에 구체적 행위를 결단하는 이성이 궁극적 선을 지향하도록 올바른 선택을 인도한다. 미덕은 보

24) “의지가 항상 참으로 선한 것만을 추구하는 것은 아니다. 이따금 그것은 추구하기 적절한 선보다는 단지 약간의 선의 측면을 일부 갖고 있는 외면적 선을 지향하기도 한다. 그러므로 의지의 행위가 늘 선한 것은 아니며 때때로 악할 경우도 있다.” Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IaIIae., q. 19. art. 1.

편적 선을 추구 실행하는 방향으로 이성이 의지의 결단을 내리고 구체적 행위를 선택하도록 돕는 내면적 힘 또는 성향(disposition)이다.²⁵⁾ 아퀴나스는 이것을 절제(temperance), 용기(courage), 정의(justice), 분별(prudence)의 주요 미덕(cardinal virtues)으로 나누어 논한다. 여기서 절제와 용기는 의지가 감각적 욕구를 이겨내 이성의 합리적 명령에 따르게 한다. 이것들은 어떤 물질적 대상을 탐하거나 두려워하는 감각적 욕구에 기초한 정서적 측면을 다스리는 미덕이다. 그러나 이것들은 의지의 완전한 도덕성을 보장하지 못한다. 왜냐하면 이것들은 오직 개인적 선(individual good)을 추구할 뿐 사회적 선(social good)에 관계하지 못하기 때문이다. 그러므로 의지는 사회적 선의 정황 속에서 개인적 선을 통제하고 조화시키는 세 번째 미덕 정의(justice)를 요구한다. 여기서 정의는 개인적 욕구를 말살하는 것이 아니라 사회적 맥락에서 순화 변형시킨다. 예를 들어, 성적인 관심은 개인 절제의 문제일 뿐 아니라 사회적 갈등의 문제를 야기하므로 간음(adultery)이 정의의 견지에서 처벌을 받는다. 그러나 절제와 용기의 개인적 정서의 미덕과 정의의 사회적 관계의 미덕은 분별(prudence)의 미덕이 없이는 온전히 구현되지 못한다. 즉 세 개의 도덕적 미덕들(moral virtues)은 의지로 하여금 적절히 판단, 선택, 결정하도록 돕는 분별의 지적 미덕(intellectual virtue)을 통해 온전히 실현된다.²⁶⁾ 그러나 이

25) 아퀴나스에게 미덕은 재물과 같은 외적 선(external good as money and possessions), 건강과 같은 육신의 선(healthy as the good of the body)과 구별되는 영혼의 선(the good of the soul)이다. See Thomas Aquinas, *Disputed Questions on the Virtues*, trans. E. M. Atkins (New York: Cambridge University Press, 2005), III: On Brotherly Correction, art. 1.

26) 절제, 용기, 정의의 도덕적 미덕(moral virtue)은 실제적 지혜(practical wisdom)인 분별의 지적 미덕(intellectual virtue)에 의존함과 동시에 그것을

네 가지 주요 미덕들은 인간이 세상을 살아가는 경험을 통해 얻는 자연적 미덕으로 의지의 선행을 부분적으로 도모하되 완전히 보장하지는 못한다.

따라서 아퀴나스는 현실 경험 속에서 얻어지는 미덕들(acquired virtues)을 보강하는 믿음(faith)과 소망(hope)과 사랑(charity)의 초자연적 은총의 미덕들(infused virtues)을 역설한다. 은총의 미덕들은 합리적 욕구에 기초한 의지의 미덕 함양을 완성시키는, 즉 절제와 용기와 정의와 분별의 미덕을 완전케 만드는 초월적 능력을 이성에게 부여한다. 그리하여 은총과 이성의 합일을 이루어낸다.²⁷⁾ 현세 경험의 미덕을 함양하는 이성이 절대 복락의 미덕을 더해주는 신의 은총과 결합함으로써 궁극적 선인 신(God the ultimate good)께 접근한다. 이것은 인간 삶의 완성이자 도덕의 완성을 뜻한다. 인간의 이성이 선천적으로 선이라는 목표를 지향하며 그것의 궁극적 목표가 완전지고의 선인 곧 신이라는 점을 가리킨다. 결국 아퀴나스에게 인간이 지향해야 할 최고의 가치는 선이다. 인간의 도덕적 삶은 선으로부터 출발해 최고의 선인 신을 궁극적 목표로 삼아 다가가는 항해와도 같다.²⁸⁾ 그에게 도덕은

지탱하는 상보성(interdependence)을 갖는다. See *Ibid.*, I: On the Virtues in General, art. 12.

27) 현실 세계의 경험을 통해 습득되는 미덕(acquired virtues)은 은총을 통해 주어지는 미덕(infused virtues)과 의지의 미덕을 함양시킨다는 점에서 동일하나 1) 전자는 자기 자신의 선을 도모하는 반면 후자는 자신보다는 궁극적 선인 신을 지향한다는 점, 2) 전자는 현세 속 불완전한 선을 구현하고 이성에 기초하나 후자는 내세에서의 완전한 선을 구현하고 신의 계시에 근거한다는 점에서 큰 차이를 갖는다. See *Ibid.*, V: On the Cardinal Virtues, art. 2.

28) 아퀴나스는 인간 삶의 목적론적 도덕의 출발점으로 절제, 용기, 정의, 분별의 주요 미덕을 구성하는 이성적 능력을 내세우되 그것의 완성인 궁극적 선의 도달에 은총의 미덕인 사랑 또는 자애(charity)가 필수불가결함을 주장한

선(善)이 의(義)에 대한 우월성을 갖는다(the good has priority over the right)는 전제 위에 서있다. 그것은 칸트가 주장하는 바처럼 이성이 자율적으로 제기하는 의에 기초하지 아니하고, 신의 은총을 통해 주어진 선으로부터 출발해 완전한 선의 실현을 목표로 현실 세계 속 부단한 미덕의 함양을 역설하는 목적론적 윤리(teleological ethic)이다.

III. 칸트의 의(義): 실천 이성과 도덕률

칸트는 18세기 들어 두드러진 학문 발전의 양상에 비추어 당위론적(deontological) 도덕론을 제시하는 가운데 결과적으로 종교적 신앙 고유의 영역과 역할을 변증하게 되었다. 그는 신과 세계의 관계를 이성적 추론을 통해 설명한 이신론(Deism)의 자연 신학(natural theology)을²⁹⁾ 거부하면서 인간이 가진 이성적 능력의 한계를 인정했다. 인간의 정신은 유한하므로 절대 무한의 경지에 이를 수 없다.³⁰⁾ 시간과 공간

다. 사랑의 미덕을 갖추지 못한 사람은 결코 하나님을 온전히 사랑하지 못하므로 완전한 행복의 궁극적 선에 이르지 못한다. See Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IaIIae., q. 109. art. 3.

29) 여기서 자연신학은 17세기 영국에서 시작되어 특히 18세기 프랑스에서 볼테르(Voltaire; 1694-1778)와 디드로(Denis Diderot; 1713-1784) 등이 제기한, 신이 세계의 창조자이나 더 이상 세계의 역사적 흐름에 관여하지 않음으로 세계는 태엽이 감긴 시계처럼 스스로 움직인다는 이신론(Deism)에 기초한 신학을 의미한다. 이것은 신을 시계 제조자(clock-maker)로 보고 세계의 역사가 인격적 존재로서의 신의 개입이 배제된 채 오로지 자연법칙에 의해 움직인다는 신학적 세계관이다. See Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, Vol. I: 1799-1870 (New Haven, CT: Yale University Press, 1972), 38-39.

30) "We do at least think of something which is itself supra-sensory as capable of being applied by our reason to the world of experience."

같은 인간 사유의 범주들은 오직 현실 세계 내 유한한 것들을 이해할 때에 의미를 갖는다. 이것들은 단지 자연 과학적 이해에 적용될 뿐 제일 근본 원인이자 절대 보편자인 신을 규명하지 못한다. 이처럼 칸트는 이성의 절대성을 전제한 이신론의 형이상학을 거부하고 인간이 사유의 영역에서조차 신 존재를 알 수 없음을 주장했다. 그러나 그는 인간이 여타의 동물들과 달리 이성을 통해 자신의 유한성을 인식함으로써 그 유한성을 극복할 수 있다는 역설을 제기했다.³¹⁾ 존재 인식에 관한 순수 이성(pure reason)의 한계를 지적함과 동시에 신과 자유와 영혼 불멸(immortality)의 세계를 간접적으로나마 가리킬 수 있는 실천 이성(practical reason)의 역할을 강조했다.

칸트가 진리 인식에 대한 이성의 한계를 인정할 수 있었던 것은 데이빗 흄(David Hume; 1711-1776)의 불가지론(agnosticism)에 영향을 받은 바가 크다. 흄은 우리가 어떤 대상을 인식하고 그것에 관해 갖게 되는 정보 축적으로서의 지식은 그것과 또 다른 어떤 대상을 연계 또는 연상시키는 습관적 개념 구성 과정의 산물이라 주장한다. 그것에 관한 이해와 지식은 아무런 외부 대상과의 경험적 접촉 없이 오로지

Without these precautions, we would be unable to make any use whatsoever of such a concept and would indulge in fantasy instead of thinking." Immanuel Kant, *Political Writings*, ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet (New York: Cambridge University Press, 1991), 240.

31) 칸트는 동물과는 다른 이성적 존재로서의 인간을 논하면서 인간이 가진 선을 향한 본원적 성향(predisposition to good in human nature)을 1)생명체로서의 동물성(animality), 2)생명체이자 합리적 존재로서의 인간성(humanity), 3)합리적이자 책임적 존재로서의 인격성(personality)으로 나누어 구분했다. See Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (New York: Harper Torchbooks, 1960), 21.

이성의 선형적(*a priori*) 관념에 의존하는 것이 아니라 어떤 외면적 실상에 대한 경험적 반복내지는 연상에서 비롯된 것이라 말한다.³²⁾ 여기서 이성은 단지 현실 세계의 외부 대상들에 대한 습관적 이해 결과물을 통해 세계를 유추할 수 있을 뿐이다. 이성은 현실 세계 내 존재들에 관해 온전히 알거나 이해하지 못하며 다만 추정할 수 있을 뿐이다. 따라서 이성은 모든 존재의 근거인 절대자 신에 관해 역시 아무 것도 알지 못한다. 종교적 신앙이란 단지 맹목적 신념일 뿐이다. 그러나 칸트는 이성의 능력과 역할에 관해 흄보다 더 긍정적인 이해를 가졌다. 물론 그도 흄처럼 이성의 인식 능력 부족을 인정했으나 신을 아예 인식 대상에서 배제해, 즉 신은 나무나 돌 같은 인식 대상이 아니라 주장함으로써 신앙과 이성의 관계를 단절시켰다. 그리하여 신앙이란 이성의 영역에서 논의될 문제가 아님을 주장했다. 이것은 이성의 인식 능력 한계와 신앙의 독자적 존립을 동시에 인정해 신앙과 이성의 충돌을 막으려는 시도였다.³³⁾ 일종의 기계론적 결정론에 기초한 순수 이성과 인간의 자기 결정론에 근거한 실천 이성으로

32) 흄에게 모든 존재는 우리가 경험하는 것들의 인상과 그것들이 모여 생긴 관념이며 결국 어떤 대상에 관한 진리 인식도 습관적 경험의 소산일 뿐이며 인식의 주체인 나(I)도 관념의 다발에 불과하다. 이러한 흄의 불가지론적 주장은 나(I)라고 하는 철학의 주체 또는 기반을 무너뜨리는 결과를 초래했다. 여기서 칸트가 출발해 인식은 인식의 대상이 아닌 대상을 인식하는 이성의 판단형식에서 출발해야함을 강조함으로써 한 때 붕괴 위기에 직면했던 철학을 다시 일으켰다. See David Hume, *Writings on Religion*, ed. Anthony Flew (La Salle, IL: Open Court, 1992), 254

33) “모든 신앙은 주관적으로 타당하되 주의깊게 고려할 때 객관적으로는 타당하지 못한 진리에 관한 확신이다. 그러므로 그것은 지식의 반대로 간주할 수 있다.” Immanuel Kant, *Political Writings*, 244; “이성에 대해 경솔히 전쟁을 선포하는 종교는 궁극적으로 이성에 대해 승리할 수 없다.” Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, 9.

이성을 구분해 이성의 학문적 위협으로부터 종교적 신앙을 지키려는 변증적 의도의 결과였다.

칸트에게 이성은 현실 세계의 실상을 받아들이는 단순한 수용체가 아니다. 이성은 스스로 선형적 관념을 구성하는 능력과 그 선형적 관념을 현실 세계에 대한 감각 경험과 종합하는 능력을 갖는다.³⁴⁾ 그러므로 인식은 외부 세계의 현상들을 받아들일 뿐 아니라 그것들을 내면의 선형적 관념과 종합하는 이성에 의해 가능해진다. 다시 말해, 인식은 선형적 관념과 그것에 상응하는 외부 세계의 실상을 결합하는 이성의 오성(understanding) 능력을 통해 구성되는 것이다.³⁵⁾ 그러나 이성은 결코 외부 세계의 실상에 대한 감각 경험과 상응하지 않는 선형적 관념을 인식할 수 없다. 감각 경험에 상응하지 않는 선형적 관념은 이성 그 자체로 존립할 수는 있으나 그 선형적 관념이 지시하는 어떤 대상에 대한 인식은 가능케 하지 못한다.³⁶⁾ 즉, 이성은 신과 자유와 영혼 불멸과 같은 관념들을 구상(conceive)할 수는 있지만 인식하거나 알지는 못한다. 이것이 경험적 현실 세계를 넘어선 어떤 초월적 범주에 들어서지 못하는 순수 이성의 한계이다. 바로 여기서 칸트는 실천 이성의 도덕적 정언 명령(moral imperative)을 제기함으로써 순수 이성이 가진 한계의 극복을 시도했다. 그러나 이것은 칸트가 신 존재 인식을 향한 직접적 통로를 개척했음을 뜻하지 않는다. 인간은 신과 같은 이성의 선형적 관념에 관한 확실성을 가질 수 없다. 다만 절대적인 것으로 경험할 수 있는 그 어떤 절대적인 것 자체에 관한 확실성을 소

34) See Immanuel Kant, *Political Writings*, 240.

35) See Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. J. M. D. Meiklejohn (New York: Prometheus Books, 1990), 105.

36) 이점이 칸트가 데이빗 흄의 불가지론적 인식론의 영향을 받은 결과이다. See Immanuel Kant, *Political Writings*, 240.

유한다. 이것은 인간의 이성이 유한할지라도 이성이 그 안에서 무한한 것과 만나는 어떤 중요한 교차점을 내포하고 있음을 의미한다. 칸트에게 그 교차점은 곧 도덕률(moral law)이다. 그 자체가 절대적이기에 반드시 수행되어야 하는 정언 명령으로서의 도덕률이다.³⁷⁾ 이것은 신과 영혼불멸의 선형적 관념을 향한 이성의 간접적 통로이다. 스스로 도덕 법칙을 만들어 구체적으로 자유를 실현하는 실천 이성의 요체이다. 그리하여 신과 영혼 불멸의 관념이 객관적 실상과 정당성을 부여받음으로 순수 이성의 주관적 필연성마저 얻게 한다.³⁸⁾ 결국 도덕률의 실현은 그것에 복종해 인간의 도덕 행위를 촉발시키는 실천 이성의 동력과도 같은 자유로부터 비롯된다. 순수 이성 에 의해 드러난 인간 정신의 한계를 넘어설 수 있는 단서로서의 도덕률은 역설적으로 그것의 절대적 정언 명령에 의해 점화된 자유에 의존한다.³⁹⁾

칸트에게 인간은 내면의 이성이 만들어내는 도덕률에 복종

37) "The moral law for them, therefore, is an imperative, commanding categorically because it is unconditioned. The relation of such a will to this law is one of dependence under the name of obligation. This term implies a constraint to an action, though this constraint is only that of reason and its objective law. Such an action is called duty." Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis W. Beck (New York: Macmillan Publishing Company, 1993), 32-33.

38) "Through the concept of freedom, the Ideas of God and immortality gain objective reality and legitimacy and indeed subjective necessity (as a need of pure reason)." *Ibid.*, 4.

39) 이것은 실천 이성이 스스로에게 도덕적 명령을 만들 때에 순수 이성 너머에 있던 자유가 실체화되어 그 도덕적 명령을 구현한다는 사실을 뜻한다. 예를 들어, 실천 이성이 정언 명령이라는 도덕의 불씨를 피웠을 때에 이전에는 감각 인지할 수 없었던 자유라는 인화성 가스가 드러나 그 불씨로 인해 더욱 큰 도덕적 불길을 피우는 것과 같다고 말할 수 있을 것이다.

해야 하는 존재이다. 그러나 현실 세계 속에서 인간이 행하는 모든 일들이 이성의 도덕률과 일치하는 것은 아니다. 또한 인간의 모든 도덕 행위가 행복을 가져오는 것도 아니다. 이것은 비록 인간이 실천 이성의 구체화인 자유를 통해⁴⁰⁾ 도덕적 행위를 구가한다 할지라도 그것이 완전 지고의 궁극적 선을 실현하지 못하기 때문이다. 따라서 인간의 도덕 행위는 현실 세계 속에서 주어질 수 있는 상대적이고 일시적인 것들과는 무관한 어떤 절대 불변의 대상을 필요로 한다. 이성이 제기하는 도덕률에 상응하는 미덕에 비례해 장래의 행복을 예기하는 도덕적 의무감(the moral feeling of duty)을 요구한다. 다시 말해, 모든 인간은 실천 이성으로부터 나오는 도덕적 의무감으로 인해 도덕률을 실천하는 미덕의 삶을 추구하며 장차 그것으로 인해 받을 수 있는 행복에 대한 소망을 갖는다. 이것은 이성이 내면의 도덕률을 통해 미덕 행위를 추구하게 만드는 도덕적 의무감을 제기함과 동시에 그것의 실현으로 말미암아 미래에 대한 소망을 갖도록 하는 행복을 지향하기 때문이다.⁴¹⁾ 인간은 무엇을 해야 하며 무엇을 소망할 수 있는가? 인간은 도덕률에 따라야 하며 그리하여 도덕 행위에 대한 복락의 보상을 주시는 도덕률의 궁극적 근원으로서의 신(God)

40) 인간의 행위가 도덕적 책임성을 띠는 것은 순수 이성으로는 알 수 없으나 실천 이성의 구체화를 통해 실상을 드러내는 자유의 실현 때문이다. See Immanuel Kant, *Political Writings*, 247.

41) 이것은 결국 도덕적 요청으로서의 신 존재 증명을 낳는다. 여기서 칸트에게 중요한 것은 신 존재로 인해 도덕적 삶에 대한 장래의 행복이 보상된다, 즉 도덕적으로 살면 신으로부터 그것에 대한 보상의 복을 받기 때문에 인간이 도덕적으로 살아야 한다는 것이 결코 아니다. 인간의 도덕적 삶은 장차 신에게 받을 복락의 보상 때문이 아니라 이성 스스로 도덕률을 제기하는 도덕적 자율성을 가지고 있기 때문에 가능한 것이다. 따라서 칸트에게 종교는 도덕의 전제 출발점이 아니라 도덕에 의해 도출되는 요구일 뿐이다. See *Ibid.*, 242-6.

을 소망할 수 있다. 이것은 순수 이성으로 알 수 없고 실천 이성으로도 밝힐 수 없는 신 존재를 향한 소망이 도덕의식 속에 내재해 있음을 뜻한다.

칸트는 비록 인간이 스스로 도덕률을 제공하는 이성 능력을 가졌다 할지라도 현실 세계의 삶 속에서 선의 미덕보다는 근본적 악(radical evil)을 드러낸다고 생각했다. 이것은 인간이 무엇을 행해야 하는가의 도덕적 의무(moral duty of what humans ought to do)로부터 무엇을 바랄 수 있는가의 도덕적 소망(moral hope of what humans may hope)으로 옮겨가는 사고와 실천의 이동을 초래한다. 나아가 도덕의 근원에 대한 소망이 복락과 미덕 결합의 근거로 신을 요구함으로써 현실 세계 속 인간의 삶과 초월적 존재인 신을 연계시킨다.⁴²⁾ 그리하여 순수 이성의 과학적 지식이 아니라 실천 이성의 도덕률에 근거하는 신에 관한 합리적 정당화, 또는 합리

42) "[T]he postulate of the possibility of a highest derivative good (the best world) is at the same time the postulate of the reality of a highest original good, namely, the postulate of the existence of God. Now it was our duty to promote the highest good; and it is not merely our privilege but a necessity connected with duty as a requisite to presuppose the possibility of this highest good. This presupposition is made only under the condition of the existence of God and this condition inseparably connects this supposition with duty, Therefore it is morally necessary to assume the existence of God. It is well to notice here that this moral necessity is subjective, i.e., a need, and not objective, i.e., duty itself." Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, 132. [underlines mine] 여기서 신 존재에 관한 신앙이 실천 이성이 제기하는 도덕률에 결코 앞서는 것이 아님을 아는 것은 매우 중요하다. 칸트에게 도덕 행위는 실천 이성이 스스로 제공하는 자율적 도덕률 때문에 가능한 것이지 신이 명령하거나 인도해서 가능한 것이 아니다. 신은 도덕 실천에 따른 결과론적 요청이지 도덕 행위의 전제 요구가 아니다.

적 신앙(rational belief)을 낳는다. 이성이 신 존재를 드러내지 못할지라도 이성이 가진 선천적 도덕의식의 연장(延長)으로서 종교적 신앙의 출현을 돕는다. 즉 신에 관한 믿음으로서의 종교가 도덕을 낳은 것이 아니라 이성이 도덕률을 제공하고 도덕 행위를 명령하므로 "도덕은 부득이 종교로 나아간다(morality ineluctably leads to religion)."⁴³⁾ 이것은 결코 도덕과 종교가 하나의 관계임을 뜻하지 않는다. 칸트에게 도덕은 행위의 문제이지 신앙의 문제가 아니다. 그가 실천 이성의 도덕을 통해 신 존재에 관한 소망을 말한 것은 데카르트(René Descartes; 1596-1650)나 볼테르(Voltaire)처럼 순수 이성의 사유 작용만을 통해 신 존재를 증명하는 것의 위험을 인식한 때문이었다. 이것이 그가 이성으로 신을 증명하는 신앙의 지식화를 반대하면서 실천 이성에 근거한 현실의 도덕적 삶에 신앙이 결과적으로 연결될 수밖에 없다는 점에서 합리적 신앙이라 주장한 이유이다.

이러한 칸트의 도덕 이해는 인간의 도덕적 삶이 궁극적 선인 신을 향해 나아가는 목표를 통해 이루어진다는 아퀴나스의 견해와 상반된 특징을 갖는다. 이성의 자기입법적 도덕률(self-legislating moral law)을 통해 강조하는 의(義)보다는 궁극적 선인 신으로부터 비롯되고 그 신에 도달함으로써 완성되는 선(善)을 도덕적 삶의 중심으로 간주한 아퀴나스와 대조적인 모습을 보인다. 결국 이것은 칸트가 아퀴나스의 도덕론에 심각하고도 중대한 비판의 화살을 던질 수 있음을 의미한다. 아퀴나스와 칸트 모두 인간의 도덕적 삶을 위한 실천 이성의 자율적 역할을 중시한다. 그러나 이들은 실천 이성이 기초하고 지향하는 바를 각기 선(善)과 의(義)로 달리 간주함으로써 중대한 차이를 빚는다. 그러면 아퀴나스의 도덕론이

43) Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, 5-6.

실천 이성과 도덕률에 기초한 칸트로부터 받을 수 있는 비판은 무엇인가? 아퀴나스에게 선은 도덕적 삶의 출발점으로 모든 도덕률이나 원리의 근본 출처이다. 그러므로 의는 선의 실현 과정 속에서 나타내는 하나의 도덕 개념일 뿐이다. 그러나 칸트에게 도덕의 출발점은 마땅히 무조건적으로 실천 이성으로부터 나오는 자율적이지 선형적인 도덕률을 실행하는 의(義)에 있다. 칸트에 따르면, 만일 아퀴나스의 주장처럼 선형적 도덕률과는 무관한 선(善)이 도덕적 삶의 핵심 원리일 경우 그것은 목적론적으로 추구하는 경험적 쾌락을 가리킬 뿐이다. 여기서 선은 마땅히 행해야 하는 도덕의 내면적 근거가 아니라 그 어떤 것을 통해 기쁨이나 즐거움 또는 만족감을 얻기 위해 행하는 외면적 근거이다. 이러한 목적론적 도덕론은 궁극적 목표를 지향하나 사실 그것은 합리적이 아닌 경험적 도덕 체계를 구성한다.

만일 선의 개념이 실천이성의 도덕률에서 비롯되지 않고 오히려 그것의 근거가 된다면 쾌락을 도모하고 욕구 기능으로서의 마음이 쾌락을 얻고자 움직이도록 결정하는 것은 오직 쾌락의 경험을 가져다주는 어떤 것의 개념일 것이다. 쾌락 또는 고통을 수반하는 선형적 표출 행위는 불가능하기에 무엇이 선이고 악인가를 분별하는 것은 단지 경험의 문제가 될 뿐이다.⁴⁴⁾

이것은 아퀴나스의 주장처럼 만일 선(善)이 의(義)에 선행한다면 도덕은 주관적이고 상대적인 윤리 행태에 불과하다는 사실을 지적한다. 어떤 사람의 욕구를 충족시켜줌으로써 그가 동의할 수 있는 것이 곧 선이 되어, 결과적으로 선을 인간의 주관적이고 상대적인 판단 기준 아래에 종속시킴을 말한다.

44) Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, 60.

나아가 이성은 인간이 마땅히 복종해야 할 도덕률을 제공하는 능력 또는 권위체가 아니라 인간이 추구하는 쾌락의 대상을 얻기 위한 하나의 수단으로 전락함을 뜻한다. 이처럼 칸트는 아퀴나스의 의에 대한 선의 우선화(the priority of the good over the right)에 기초한 목적론적 도덕론이 선은 기쁨과 같은 마음의 만족을 가져다주는 것이라는 일종의 쾌락주의(hedonism)를 초래함으로써 이성이 외부 대상에 대한 경험과는 무관하게 제시하는 도덕적 정언 명령 실천의 당위성을 간과했다고 비판한다. 다시 말해, 만일 선이 선행적 도덕률에 우선한다면 도덕적 삶의 궁극적 완성은 인간 내면의 의지에 의해서가 아니라 의지 바깥에 있는 어떤 대상의 경험을 통한 목적 달성에 의해 결정된다는 것이다.⁴⁵⁾ 이러한 칸트의 비판을 향해 아퀴나스가 제기할 수 있는 반론은 무엇인가? 과연 아퀴나스의 목적론적 도덕은 의지 안에서 일어나는 이성의 역할을 외부 대상에 대한 감각 경험의 결과에 종속시키는 오류를 범한 것인가? 결국 실천 이성이 도덕의 주체가 아닌 수단으로 전락한 것인가?

IV. 아퀴나스의 선(善): 칸트 인본주의 도덕의 극복

아퀴나스와 칸트는 모두 실천 이성이 인간의 도덕적 행위의 기초가 된다는 사실과 도덕적 원리의 실현을 위해 도덕률

45) *Ibid.*, 61. 존 롤스는 칸트의 자율적이지 않은 선행적인 도덕 명령에 근거한 당위론에 비추어 정의의 개념에 관해 다음과 같이 말한다: "정의의 원리로부터 행동하는 것은 우리 행위의 개별적 목적들이 무엇이든지 늘 그것들에 정언 명령을 적용시켜야한다는 의미에서 정의 원리로부터 행동한다는 것은 정언 명령으로부터 행동한다는 것이다. 이것은 어떤 예외적 상황 조건들도 개별적 행위들의 전체로 인정할 수 없음을 드러낸다." John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), 253.

또는 명령이 중요함을 인정했다. 인간의 도덕적 삶은 실천 이성의 역할이 없이는 불가능하다. 그러나 아퀴나스의 실천 이성은 궁극적 선이자 목적인 신(God)을 지향하는 자아의 도덕적 동력(moral engine)을 뜻하는 반면, 칸트의 실천 이성은 의(義)의 실현을 위해 자율적으로 도덕률을 스스로에게 부과하는 자아의 도덕적 원천(moral source)을 뜻한다. 아퀴나스가 말하는 선(善)은 감각 경험 이전에 이미 존재하는 궁극적으로 완전한 것을 의미하지만, 칸트가 아퀴나스를 비판하며 논하는 선은 경험적으로 기쁘고 만족스러운 것을 말한다. 아퀴나스는 인간의 도덕적 삶을 위해 선형적이며 초월적인 존재, 즉 절대지고의 선이자 목적으로서의 신을 전제하지만, 칸트는 선형적이지 초월적 존재로서의 신을 인간의 도덕적 삶을 위한 필수 조건이라 여기지 않는다. 아퀴나스에게 인간의 도덕적 삶은 궁극적 선인 신을 향해 나아가는 삶이다. 그것의 완성은 궁극적 목표인 신께 도달함으로 가능하다. 그러나 칸트는 인간의 도덕적 삶을 신과의 합일 이전에 먼저 완수되어야 할 것으로 보고 도덕적 삶이 이루어질 때에서야 비로소 신과의 교류가 가능하다고 생각한다. 결국 아퀴나스는 신을 지향하는 도덕적 삶의 지표로 선(善)을 내세우고 칸트는 도덕적 삶 자체를 역설하는 뜻대로 의(義)를 표방함으로써 인간의 도덕적 삶의 이해하는데 아퀴나스는 신본적인(theocentric) 반면 칸트는 인본적(anthropocentric)이라는 매우 중요한 차이를 보인다. 아퀴나스와 칸트 모두 실천 이성에 근거해 도덕적 삶을 강조하는 합리주의 특성을 보였으나 실천 이성이 궁극적 존재인 신과 어떤 관계를 갖고 있느냐, 즉 관계적인가 아니면 독립적인가에 관해 각기 다르게 해석함으로써 목적론적 도덕과 당위론적 도덕의 차이를 드러냈다.

그러면 아퀴나스는 궁극적 선이자 목적으로서의 신을 지향

하는 실천 이성의 미덕적 행위가 주관적이고 상대적인 도덕 행위에 불과하다는 칸트의 비판에 어떻게 응수할 수 있는가? 그것이 이성을 외부 대상에 대한 감각 경험에 종속시킴으로써 인간 행위를 위한 한낱 수단에 불과한 것으로 만들었다는 칸트의 비판을 어떻게 무력화 시킬 수 있는가? 이러한 문제에 대한 아퀴나스의 응답은 먼저 실천 이성이 의지 외부에 존재하는 궁극적 선으로서 신(God)을 추구하는 것이 결코 주관적이고 상대적인 선을 지향하는 것이 아니라는 것이다. 칸트는 아퀴나스가 “선의 개념이 실천이성의 도덕률에서 비롯되지 않고 오히려 그것의 근거가 되는 쾌락주의”를 초래했다 비판하면서 아퀴나스의 도덕론을 하나의 주관주의(subjectivism)로 간주한다. 여기서 주관주의란 이성의 작용에 대한 어떠한 고려도 없이 한 개인의 욕구와 소망의 감정에 합치하는 것을 선(善)으로 여기는 것을 뜻한다. 그리고 기쁨과 즐거움의 심적 만족을 얻게 해주는 모든 것을 선으로 인정하는 경험에 기초한다. 이것은 사람의 마음과 그가 처한 상황에 따라 각기 다르게 선(善)이 판단되기에 주관적이지 상대적이며, 욕구 충족의 기쁨과 즐거움을 얻기까지 과정의 정당성 여부보다는 그것을 얻는 결과를 중시하는 결과주의(consequentialism)를 낳는다.⁴⁶⁾ 따라서 이것은 아퀴나스가 실천 이성의 미덕 함양을 통해 제시하는 목적론적 도덕 행위와는 전혀 무관하다. 왜냐하면 아퀴나스에게 실천 이성에 의한 도덕 행위의 궁극적 목표이자 기준인 신(God)은 인간이 선으로 경험하거나 판단해서가 아니라 이미 절대적으로 선한 존재이기에 마땅히 지향할 수밖에 없는 선이기 때문이다. 다시 말해, 아퀴나스가 말하는 선은 인간의 감각 경험에 의해

46) Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (New York: Cambridge University Press, 1996), 225-32.

주관적이고 상대적으로 판단될 수 있는 것이 아니라 이미 모든 인간 앞에 절대 목표로 존재하고 있는 선이다. 이것은 인간 내면의 이성이 외부 대상의 경험에 종속된 결과인 주관적 판단의 소산이 아니다.⁴⁷⁾ 따라서 도덕적 삶의 절대 조건으로서의 선(善)은 도덕적 삶의 과정 속에 수반되는 의(義)에 앞선다.

칸트는 아퀴나스와 동일하게 인간의 행위가 목표를 지향한다는 점은 인정한다. 그러나 실천 이성이 미덕의 양태로 선(善)을 향해 움직인다는 아퀴나스 도덕론의 핵심인 목적론적 원리를 객관적 실체로 인정하지 않는다. 그에게 신은 초월적 존재이지만 도덕 행위의 직접적인 근거나 목표는 아니다. 그는 인간의 주관적 욕구 형태, 즉 기쁜 것을 바라되 아픈 것은 피하는 감각적 경험의 소망과 이익 외에 다른 어떤 객관적이고 절대적인 행위의 목표가 가능함을 인정하지 않는다. 그러면 과연 주관적이고 상대적인 욕구와 소망의 목표보다 더 심원한 인간 행위의 목표는 없는가? 여기서 칸트는 그런 목표란 순수 이성을 통한 인간의 인식 영역 밖에 있기에 현실 세계의 도덕적 삶과는 아무런 직접적 관련을 갖지 않는다고 말한다. 그러나 이것은 아퀴나스가 보기에 인간을 감정적 주관주의자(affective subjectivist)로 만들어 버리는 것이다. 그는 인간의 실천 이성이 절대지고의 선인 신에 의지해 존재와 생명력을 얻고, 나아가 궁극적 목표인 신을 지향하는 능력을 발휘함으로써 감정적 주관주의를 넘어서는 도덕 원리와 명령을 수행할 수 있음을 주장한다. 예를 들어, “선은 추구하고 행하

47) 물론 아퀴나스도 인간이 본능적으로 선을 욕구하며 그 본능적 움직임(appetite)이 기본적으로 육신의 움직임으로 이해될 수 있음을 인정한다. 그러나 인간의 삶 속에서 선한 것들(things good)이 가능한 것은 그것들이 궁극적 선인 신(God the ultimate good)과 연관되어 있기 때문이다. See Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia. q. 5. art. 6.

되 악은 피해야한다”는 근본 도덕 원리는 궁극적 선인 신으로부터 존재의 선을 부여받은 인간의 실천 이성이 신의 완전 선에 이르기 위해 실현해야하는 보편 객관의 진리이다. 이것은 실천 이성이 자율적으로 입법해 제시하는 칸트의 도덕률(moral law)과 유사하다. 그러나 이것은 칸트의 도덕률처럼 그 자체가 도덕 행위의 당위성을 가지고 있는 것이 아니라 궁극적 선인 신을 지향하는 목적론적 도덕 행위의 출발점으로서 의미를 갖는다.

사실 아퀴나스와 칸트는 모두 실천 이성의 도덕 행위가 감각적 경험의 결과보다는 실천 이성의 선형적 내면 활동 자체에 의존함을 주장한다. 다만 칸트는 아퀴나스가 전제하는 실천 이성이 지향하는 궁극적 목표로서의 선(善)을 주관주의적 경험의 소산으로 오해하는 오류를 범했다. 그러나 아퀴나스의 도덕 행위가 추구하는 선은 실천 이성이 지향하는 합리적이고 선형적인 목표이지 결코 감각 경험적 목표가 아니다. 따라서 인간의 행위는 그것이 얼마나 궁극적 선인 신과 연관을 갖느냐에 따라 행위 그 자체가 제각기 선의 여부와 정도를 드러낸다. 만일 칸트의 주장처럼 인간의 실천 이성이 궁극적 존재의 선에 대한 선형적 근거없이 스스로 내면에서 자율적으로 우리나라오는 도덕률을 따라야 하는 것이라면 그 도덕률의 도덕성은 무엇으로 보장하는가? 이 질문과 관련해 칸트는 다음과 같이 말한다.

우리가 깊이 생각하면 할수록 늘 새롭고도 더욱 늘어나는 놀라움과 경외감으로 우리의 마음을 채워주는 두 가지가 있으니 하나는 내 위에서 빛나는 하늘의 별들이고 다른 하나는 내 안에 담겨있는 도덕률이다.⁴⁸⁾

48) Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, 169. 이것은 대우주 자연세계와 소우주 인간을 창조한 신에 대한 경외감을 의미한다. 여기서 도덕률이

이처럼 칸트는 인간의 마음 안에 내포된 도덕률을 양심 (conscience), 즉 그 자체가 의무인 의식의 상태(the state of consciousness which in itself is duty)로 전제한다.⁴⁹⁾ 실천 이성이 만들어내는 도덕률은 그 자체가 마땅히 실천되어야 할 양심의 법칙이자 의무이다. 그러나 우리는 실천이성의 자율입법적(self-legislating) 도덕성을 인정한다 할지라도 그것의 당위성이 과연 객관 보편적으로 구현되는가의 의문을 가질 수 있다. 과연 모든 사람이 실천 이성의 도덕률을 온전히 실천할 수 있는가?⁵⁰⁾ 실천 이성의 도덕률은 정작 도덕 행위를 위한 실천적 동력은 결여한 하나의 외면적 명령 형식에 불과한 것은 아닌가? 여기서 칸트는 근본 악(radical evil)의 문제를 들어 실천 이성이 스스로 만들어내는 도덕률이 완전히 실현되지 못함을 인정했다. 도덕률이 도덕 행위의 당위론적 근거는 될 수 있으나 도덕 행위를 보장하지는 못한다고 보았다. 결국 순수 이성이 신과 자유와 영혼불멸의 초현상적(noumenal) 세계를 인식 못하듯이 실천 이성 역시 완전한 도덕 실현 불가능의 한계에 도달함을 용인했다.

란, 예를 들어 우리가 길을 걸어가다 누군가 억울하게 폭행당하는 사람을 보았을 때 자연히 마음속으로부터 불쌍히 여겨 도와주려는 연민이나 의협심과 같은 마음의 법칙을 뜻한다. 이것은 맹자(孟子; 372-289 B.C.)의 측은지심(惻隱之心)과 유사하다.

49) See Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, 173.

50) 이점과 관련해 칸트는 근본 악(radical evil)의 문제를 지적한다. 인간은 근본적으로 악하다. 그러나 이것은 인간이 본성적으로 악한 존재라는 것이 아니라 도덕 명령을 어김으로 악해질 수 있는 존재임을 말한다. 근본적 악은 실천 이성의 동력인 자유를 오용함으로써 잘못을 범하는 도덕적으로 악한 성향(morally evil propensity)이다. 이것은 인간이 죄와 악의 노예 상태에 있다는 것이 아니라 선과 악의 갈등이라는 인류 보편의 조건 속에 놓여있음을 말한다. 결국 칸트는 인간이 근본 악으로 인해 도덕률(moral law)을 완전히 실현하지 못함을 인정한다. See *Ibid.*, 27-32.

그러나 아퀴나스는 궁극적 선이자 목적으로서의 신을 전체 함으로써 실천 이성의 도덕 원리를 구현하는 근거의 문제를 해결했다. 그에게 선(善)은 궁극적 목표인 신으로부터 비롯되는 의지의 대상(the object of the will)이지 감각 경험의 대상(the object of sensibility)이 아니다. 선은 신이 창조하고 부여한 존재 자체와 다를 바 없는 것이지만 완전한 선의 실현을 향한 부단한 미덕의 함양을 요구한다. 실천 이성 자체의 자율적 명령이 아니라 궁극적 목표이자 절대 선인 신을 향한 자유 의지의 매진을 요구한다. 선은 이성이 절제와 용기와 정의와 분별의 미덕을 통해 자유 의지에 진정 바라고 추구할만한 어떤 것을 제시할 때에 구체화되며⁵¹⁾ 궁극적 목표인 신에 이르러 완성된다. 아퀴나스도 칸트처럼 선이란 인간이 바라고 추구하도록 만드는 어떤 매력적인 것임을 인정한다. 그러나 그는 칸트와 달리 바라고 추구할만한 것이란 경험적 만족감을 주는 것이 아니라 절대지고의 선이자 목표인 신과 연관된 것이라는 점을 강조한다. 물론 칸트는 도덕 행위를 위해 무엇이 바라고 추구할만한 존재인지 고려조차 하지 않는다. 만일 도덕 행위에 앞서 어떤 것이 바라고 추구되어야 할 것인지 아닌지를 고려해야 한다면 그것은 목적론적 결과에 도덕 행위의 당위성을 넘겨버리는 우를 범하는 것이기 때문이다. 칸트에게 도덕적 선은 해야 하기 때문에 행하는 것이지 할 수 있기 때문에 행하는 것이 아니다. 그러므로 해야 하는 당위론적 의(義) 또는 의무가 선(善)에 앞선다. 그러나 아퀴나스에게 인간의 마음 안에 내재된 실천 이성의 자율적 도덕률은 인간의 자아 밖에 존재하는 궁극적 선이자 목표인 신을 지향할

51) 실천 이성은 인간의 행위를 목적으로 인도하며 나아가 그 행위 목적의 대상이 무엇인가에 따라 선 또는 악을 결정한다. See Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IaIIae, q. 20. art. 2.

때만이 의미가 있다. 실천 이성으로부터 나오는 자율적 도덕 의무감은 실천 이성이 지향하는 궁극적 선의 목표를 앞서지 못한다. 인간은 선한 존재이나 자유 의지의 불안정성으로 인해 자율적으로 제시되는 이성적 도덕률의 의(義)가 궁극적으로 요구되는 절대자 신의 선(善)을 대치할 수 없다. 아퀴나스의 실천 이성은 칸트의 경우처럼 자율적 도덕률을 제공하는 것이 아니라 절제, 용기, 정의, 특히 분별의 미덕을 통해 인간의 의지 행위를 선의 목표로 인도한다. 따라서 미덕 함양의 도덕 행위가 추구하는 선은 비록 궁극적 선인 신으로부터 유출된다 할지라도 그 자체가 선한 것이 아니라 궁극적 목표인 신에게 다가가는 도덕적 행위만큼 선하다.

V. 결 론:

아퀴나스와 칸트는 모두 선악 행위의 주체인 인간의 실천 이성에 기초해 합리주의적 도덕론을 주장한다. 실천 이성이 배제된 도덕 행위는 불가능하다. 그들은 도덕적 삶의 가치가 선(善)에 있으며 그것을 실현하기 위한 실천 이성의 역할을 절대적으로 간주한다. 아퀴나스에게 실천 이성은 궁극적 목표이자 선인 신을 향해 나아가는 미덕 함양의 주체이다. 그것은 신을 지향하는 부단한 관계적 과정 속에서 도덕적 선을 실현한다. 그러나 칸트에게 실천 이성은 궁극적 목표이자 선으로서의 신을 필요로 하지 않는다. 실천 이성은 그 자체가 도덕적 선행의 근본적 원천이다. 외부에 존재하는 궁극적 선으로서의 신을 향해서가 아니라 내면에서 솟아오르는 본원적 의무감에 따라 인간의 행위를 주도하는 자율적 동력이다. 아퀴나스에게 선은 의지 바깥의 절대자 신에게서 찾을 수 있지만, 칸트에게 그것은 이미 이성적 의지 안에 내재된 본질적 가치

이다. 따라서 도덕 행위의 동기로 칸트는 도덕률의 정언 명령이 드러내는 의무감을 내세우지만 아퀴나스는 절대자 신과 합일되어 완전한 선의 목표를 이루려는 미덕의 함양을 주장한다.⁵²⁾ 결국 이것은 아퀴나스의 도덕론이 목적론적이지 신본적(神本的)인 반면 칸트의 도덕론은 당위론적이며 인본적(人本的)이라는 차이를 드러낸다. 아퀴나스의 목적론적 도덕은 칸트의 비판과는 달리 결코 인간의 경험에 의존하는 결과주의의 한 형태가 아니다. 아퀴나스가 말하는 선은 결코 행위주체가 추구하는 궁극적 목적에 대한 고려 없이 단지 자유의지의 관점에서 판단될 수 있는 것이 아니다. 그러므로 이성의 자율적 능력을 강조하는 칸트와 달리 의지의 구도적(求道的) 미덕 함양을 중시하는 아퀴나스의 목적론적 도덕 이해는 그것이 경험적 결과에 따라 행위의 여부와 방향을 결정한다는 칸트의 비판을 극복한다.

참고 문헌

- St. Augustine, (1963). *The Confessions*. Translated by Rex Warner. New York: Penguin Books,
 Aquinas, Thomas, (1952). *Summa Theologiae*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Revised by Daniel J. Sullivan. New York: Benziger.
 Aquinas, Thomas, (1980). *In Quattuor Libros Sententiarum*. Edited by R. Busa. Stuttgart-Bad Cannstatt.
 Aquinas, Thomas, (2005). *Disputed Questions on the Virtues*. Translated by E. M. Atkins. New York: Cambridge University Press.

52) 아퀴나스는 완전한 선이 절제(temperance), 용기(courage), 정의(justice), 분별(prudence)의 네 가지 주요 미덕(cardinal virtues)에 더하여 신이 부여하는 믿음(faith)과 소망(hope)과 사랑(charity)의 세 가지 은총의 미덕(infused theological virtues)을 통해서 가능하다 주장한다. See *Ibid.*, q. 62. art. 2.

- Aquinas, Thomas, (1994).. *De Veritate*. Translated by Robert W. Mulligan. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Habermas, Jürgen, (1984). *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, Vol. I. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen, (1995). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Translated by Frederick G. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hauerwas, Stanley, (1981). *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Hauerwas, Stanley, (1983).. *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Hume, David, (1992). *Writings on Religion*. Edited by Anthony Flew. La Salle, IL: Open Court.
- Kant, Immanuel, (1990). *Critique of Pure Reason*. Translated by J. M. D. Meiklejohn. New York: Prometheus Books.
- Kant, Immanuel, (1993). *Critique of Practical Reason*. Translated by Lewis W. Beck. New York: Macmillan Publishing Company.
- Kant, Immanuel, (1960). *Religion Within the Limits of Reason Alone*. Translated by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York: Harper Torchbooks.
- Kant, Immanuel, (1991).. *Political Writings*. Edited by Hans Reiss. Translated by H. B. Nisbet. New York: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine M., (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge University Press.
- McGrade, A. S., (2003). "Introduction." In *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Edited by A. S. Mcgrade. New York: Cambridge University Press.
- Milbank, John, (1990). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford, UK: Blackwell Publishers.
- Milbank, John, (1997). *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Porter, Jean, (2005). "Right Reason and the Love of God: The Parameters of Aquinas' Moral Theology." In *The Theology of Thomas Aquinas*. Edited by Rik V. Nieuwenhove and Joseph Wawrykow. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Porter, Jean, (1990). *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for*

- Christian Ethics*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.
- Rawls, John, (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Reath, Andrew, (2003). "Value and Law in Kant's Moral Theory." In *Ethics*, 114 (1), 127–155.
- Welch, Claude, (1972). *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, Vol. I: 1799–1870. New Haven, CT: Yale University Press.
- Yoder, John H., (1972). *The Politics of Jesus*. Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans Co.,

ABSTRACT

Who is the Subject of Good and Evil?:

An Analytical Comparison of Thomas Aquinas and Immanuel Kant on Morality

Jiwhang Yoo

It is quite interesting to see the harmony and contrast of Thomas Aquinas with Immanuel Kant in understanding human morality. What is the subject of moral good or evil? They commonly point to the human free will based on the work of practical reason in a way of giving the answer to this question. Moral good or evil comes from inward human realities rather than from outward human living contexts, like socio-cultural situations and historical background. Morality depends on how humans make use of moral practical reason which is against passions and inclinations. But Aquinas and Kant are strikingly different in addressing morals, for Aquinas stresses the good as the end of human actions guided by practical moral reason, while Kant emphasizes the right as the way of human actions upon which

practical reason imposes its moral law. Kant might criticize Aquinas' focus on the good over the right, as a result of consequentialism grounded on experiences. But Aquinas could reject this criticism arguing that the good pursued and done by practical reason which orients toward God the ultimate good beyond empirical phenomenal world. This conclusively shows that Aquinas's mora theory is theocentric while Kant's is anthropocentric, and that his teleological idea of morality can get beyond the criticism of Kant against teleological ethics based upon the experiential and consequential effects or results of human acts.

Key Words: Morals, Good and Evil, Practical Reason,
Thomas Aquinas, Immanuel Kant

세계화와 기독교 대학의 정체성: 부활의 논거와 그 방법론