

荀子에서의 自然과 人間

李 先 行*

• 目 次 •

- | | |
|-------------------|-----------------|
| I. 머 리 말 | III. 荀子の 自然과 人間 |
| II. 荀子 이전의 自然과 人間 | 1. 荀子の 天과 人 |
| 1. 殷・周의 天과 人 | 2. 荀子の 禮와 社會 |
| 2. 孔・孟의 天과 人 | IV. 맺 음 말 |

I. 머 리 말

人間이란 무엇인가, 自然이란 무엇인가, 그리고 文化란 무엇인가하는 물음은 思惟하는 主體로서 自身과 世界를 그 관심의 對象으로 삼고있는 人間 存在의 가장 本質的인 물음들이다. 儒家 哲學의 形而上學的 출발점이 되는 天을 自然으로 보든지, 아니면 形而上學的 實體로 보든지, 天은 人間の 경험의 확장에 따라 재해석되며, 재창조될 수 있다. 文化라고 하는 것도 人間 意識에서 外化한 일종의 人間 存在 그 자신의 반영물이다. 그러므로 人間 存在를 둘러싸고 있는 모든 물음들은 人間이란 무엇인가 하는 하나의 물음으로 歸一되며 還元된다.

어떤 하나의 運動이나 理念이 있으면 그것을 成立 가능케 하는 가장 본질적인 前提를 필요로 한다. 따라서 한 共同體의 法體系에서 그 共同體가 가진 文化的 理想이 憲法으로 표현되며 下位法은 마땅히 그 憲法의 정신에 의해 연역된다. 이런 觀點에서 본다면 儒家 哲學의 가장 기본적인 전제, 혹은 形而上學的 골격 중의 하나는 殷・周 시대를 거쳐 내려온 天・人 關係에 있을 것이다. 모든 人間の 價値와 行爲 體系가 世界 認識과 그에 따른 해석의 결과와 맞물려 있음을 감안한다면 儒家의 思惟體系 속에서 天에 대한 이해와 그에 따른 天・人의 관계 설정은 儒家의 形而上學的 전제로서, 下位 體系 전개의 성격과 방향성을 이해 하는데 필수적이다.

本稿의 全篇에 흐르는 일관된 생각은 殷에서 荀子까지의 天・人 관계의 흐름에서, 人間 意識의 발달에 기인한 그 나뉠의 보편적인 과정이 存在하며 이것을 人文 精神의 증가로 보고 있다. 따라서 本稿의 논리전개는 다음의 축에 의해 이끌려지게 될 것이다. 즉 天과 人間이라는 두 概念이 어떻게 관련을 맺어 왔으며 한편에

* 慶北大學校 講師

서의 弱化 혹은 變化는 상대방에 어떠한 영향을 미쳤으며, 이 과정에서 人間精神의 高揚이나 人間의 主體性은 어떻게 實現될 수 있느냐에 관한 것이다. 그리고 이 天·人 關係의 문제에 관해 荀子의인 해답을 통해서 孔·孟의 道德的인 天과의 關係를 상징하지 않고 人間이 어떻게 社會的 行爲, 혹은 道德的 行爲를 할 수 있는가를 檢討해 보고자 한다.

II. 荀子이전의 自然과 人間

1. 殷·周의 天과 人

自然을 배제한 人間 存在를 생각할 수 없기에 儒家에서 추론하는 방식이 아니라 하더라도 天으로 대표되는 自然과 人間의 공통근원을 추구하는 것은 人間 存在에 있어서 당연한 일로 보인다. 이러한 과정은 人間의 世界에 대한 이해의 확장과 함께 統一的 근원에 의한 世界解釋의 경향성으로 표현되며, 人間 存在를 포함한 世界內的 모든 事物 存在들은 각각의 個體로서 분리되어 마주 서있을 뿐만 아니라 그 근원이나 본성에 있어서 關聯性, 連結性, 혹은 普遍的인 構造를 공유하고 있다고 상징하기도 하는 것이다.

中國 民族에 있어서 이러한 自然과 人間의 統一的 根源으로서의 天의 원형은 宗教的 超越的 성격을 지닌 帝의 모습으로 나타나며, 近代에 와서 甲骨文의 발견으로 歷史 時代로 인정된 殷代에는 이 帝를 上帝, 皇上帝, 皇天后帝 등의 명칭으로 불렀다. 이 帝字의 일반적인 해석에는 두가지 견해가 있는데, 그 하나는 下民을 督察主管한다는 의미로 풀이하는 경우이고, 다른 하나는 人間 생명의 근원을 의미한다고 풀이하는 경우이다.¹⁾ 그리고 특히 董作賓이 帝의 권능으로 분류한 ① 비를 내리게 한다, ② 饑饉을 내린다, ③ 福으로 도운다, ④ 災殃으로 禍를 내린다, ⑤ 吉祥을 내린다 등으로 볼 때 上帝의 人間 生命의 근원으로서의 모습 뿐만 아니라 至高無上의 권위를 지닌 主宰者로서의 특징적인 성격이 드러난다.²⁾ 殷代의 文化가 가진 이런 규정성으로 인하여 殷人들의 삶의 구조에 있어서 上帝와 인간 사이의 關係 設定이 본질적인 문제로 제기된다. 따라서 殷代의 이 上帝와 人間 사이에서 上帝는 모든 價值體系 통합의 求心點으로 작용하며 人間 存在는 上帝의 保護와 監督을 필요로 하는 未成熟한 幼兒의 모습으로 나타난다.³⁾

그러면 殷人들이 믿었던 上帝와 人間은 어떠한 連結 構造를 가졌는가? 그것은 祭政一致 社會의 王으로 대표되는 중계자와 祭禮 儀式을 의미하는 禮와 占

1) 申東浩, 性善說 研究(哲學 研究 3집, 1986), p. 55.

2) 董作賓, 中國古代文化的 認識(大陸雜誌, 第3卷), pp.391~393.

3) 書經, 商書, 湯誥: 惟后 (….)天道福善禍淫 降災于夏 以彰厥罪.

을 통해서이다. 이러한 사실은 現存하는 10만여편의 甲骨文이 모두 上帝와 祖上神에 대한 祭祀와 戰爭, 그리고 農事의 凶豊, 祈雨에 관한 卜辭라고 하는 점이 이를 입증하고 있다. 특히, 이러한 占을 통해 드러난 上帝의 意志는 倫理的 善惡 판단 뿐만 아니라 共同體의 의지를 결정하는 근거가 되는 것이다. 그러므로 殷人들의 上帝에 대한 祭禮儀式과 占, 그리고 이 과정을 통해 드러난 上帝의 의지는 殷人들에 있어서 삶의 유일한 根據요, 결코 떠날수 없는 삶의 根本 條件이다. 이러한 殷代의 社會를 전체적으로 살펴보면 人間 存在는 上帝와 人間 사이의 二元的인 구조속에서 上帝에 대해 集團의 存在로서 垂直的 存在 位相을 갖게 되며, 上帝는 世界와 自然에 대해 일관된 秩序와 連結을 제공해 줄 수 있는 存在이다. 반면에 人間 存在는 世界에 있어서 아직 그 周邊的 位置에 머무르고 있다할 수 있겠다.

周代에도 帝 또는 上帝라는 말이 계속 사용되고 있었지만, 天으로 대체되기 시작하면서 殷代와는 다른, 그러나 어느정도의 연속성을 지니는, 儒家 哲學에 있어서 매우 중요한 理念이 등장한다. 殷人들의 超越的이고 主宰的인 上帝를 頂点으로 한 文化는 그 자체의 限界性으로 인하여 새로운 社會와 文化를 지탱할, 그리고 그 자신을 새롭게 조명해줄 理念과 價値의 창출을 필요로하게 된다. 天命이라 불리는 人文主義的 思想의 단초가 그것이며, 이것은 殷과는 다른 周의 時代的 理念으로 정당화 된다.

이 두시대를 대표하는 理念의 頂点에 있는 帝와 天이 殷, 周 교체기 기록의 대부분에서 文字에서 뿐만 아니라 意味에 있어서도 혼용 현상을 보이며⁴⁾ 天人人格的이고 主宰的인 上帝와 다를바 없다는 점에서 人間과 그 人間 存在들의 集合體인 社會에서 아직 情緒와 歷史, 過去와 現在의 혼동 내지 미분화 현상의 일면을 엿볼 수 있다. 그러나 殷代의 理念的 지향성을 대표하는 上帝의 帝가 花蒂, 혹은 束薪 등의 事物의 형상을 象形한 글자인데 비해 殷代의 天은 人間의 모습을 象形한 글자로 人間 中心의 思考가 이미 內在해 있다 할수 있다.⁵⁾ 그러므로 殷代에 와서 上帝가 아닌 이러한 天의 부각은 宇宙 萬物의 存在 根據, 人間 存在의 문제를 上帝라는 外來的, 超越的 차원에서 부터 人間 存在와의 關聯性 안에서 논의 될 수 있는 계기가 열린 것이라 할 수 있다.

紀元前 1100년경 農業 經濟를 기반으로 上帝와 人間 사이의 垂直的이고, 二元的인 構造를 삶속에 가지고 있었던 殷은 紂王을 마지막으로 서쪽에서 이동해 온 周에 의해 정복당한다. 周의 입장에서는 殷을 정복한 후 “國家의 기반을 안정시키고 새로운 共同體의 추구하고 함께 새시대의 체험을 正當化 시키는 認識과 行動의 질서 확립을 위해서도 天과 宗教의 정책적인 이용과 神話의 창조를 통

4) 書經, 周書, 牧誓: 天右下民 作之君 作之師 惟其克相上帝.

5) 柳南相, 東洋哲學에 있어서 主題의 變遷(東西哲學研究, 1984), p. 7.

해 革命의 필연성과 名分을 강조해야만 했다.”⁶⁾ 이러한 과정에서 帝보다는 天이 周시대를 牽引하는 개념으로 정착되며, 더욱 더 적극적으로는 정치적 天命 思想이 등장한다. 이러한 사실은 周初에 성립된 것으로 믿어지는 書經 泰書 편에서는 “商나라 죄가 가득 찬지라 天命이 베시니, 내가 하늘을 따르지 않으면 그 죄가 같으리라”⁷⁾ 등의 표현으로 나타나고 있다. 이러한 天命 思想에서 天은 命이라는 형식을 통해 人間에게 자기의 意志를 표현하게 된다. 특히 天은 德을 지닌 사람에게 王이 될 命을 부여하고, 王의 德, 不德에 따라 命을 바꾸게 된다. 그렇다면 天命을 결정하는 기준은 무엇인가. 그것은 天意와 民望이다. 그런데 易經의 “湯王과 武王은 天에 따르고 百姓들에 응해서 革命을 하셨다”⁸⁾는 구절에서 볼 수 있듯이 天意와 民望은 對立的인 관계가 아니며, 더욱이 天의 의지는 百姓의 輿望으로 표현되므로 天意와 民望은 一元的인 관계를 가진다.

요컨대 天에 대한 政治的인 색채의 가미는 殷人들에 대한 支配의 論理로 이용되었지만, 한편으로는 그 根據가 되는 民을 강조하므로서 天命은 항상 일정하지 않으며, 統治者의 德, 不德에 따라 天命이 바뀔수 있다는 새로운 觀念을 소산시킬 수 있었던 것이다. 그리고 특히, 殷王의 不德으로 인하여 天命이 周의 殷에 대한 征服을 성공하게 했다는 것은 王의 道德을 표면에 부각시켜 문제삼은 것이며, 동시에 그들 스스로에게도 革命의 가능성을 인정한 것이다.

그러나 전체적으로 살펴보면 周代의 理想的인 지향성을 대표하는 天, 天命의 理念은 아직 人間 存在 내부에 존재하는 普遍的인 道德 意識의 근원으로는 이해되지 못한 過渡期的인 성격을 지니고 있다. 殷代의 上帝를 정점으로 한 受動的인 人間 存在의 모습과 비교해 보았을 때, 人間의 主體性이 다소 확립되었다고 할 수 있으나 아직 人間 存在는 個人的인 人間이 아니라 政治 共同體의인 人間의 모습에서 벗어나지 못하고 있다.⁹⁾

2. 孔·孟의 天과 人

서로 牽引시켜 주는 관계에 있었던 周의 天, 政治的인 天命의 理念과 宗法的인 封建制度는 經濟的인 生産力의 증대와 中央政府의 諸侯에 대한 統制力 弱화에 기인하여 致命的인 타격을 받고 孔子가 ‘天下無道’라고 표현했던 春秋戰國 時代가 露呈된다.

서로 照應하는 理念들 사이에서 어느 한편에서의 弱화 내지 變化는 대응하는 편에서의 상응하는 변화를 필연적으로 초래한다. 특히 이러한 政治, 經濟的인 변화와 더불어 거듭되는 戰爭과 民生이 도탄에 빠지는 상황이 맞물려 周의 天,

6) 宋寅昌, 先秦儒學에 있어서 天命思想에 관한 研究(忠南大 博士學位 論文, 1987), P. 19.

7) 書經, 周書, 泰書: 商罪貫天 天命誅之 予弗順天.

8) 易經, 革卦, 剝傳: 湯武革命 順乎天應乎人.

9) 牟宗三(宋恒龍 讀), 中國哲學의 特質(서울: 同和出版社, 1983), p. 82.

政治的 天命의 이념은 회의되어졌고, 그 자체가 부정되거나 변화의 과정을 겪지 않을 수 없게 되었다. 이제 天은 더 이상 世界의 中心에 서서 그 求心點 역할을 할 수 없게 된 것이다. 이것은 人間 存在에 있어서는 확고한 精神的 滯留據點의 상실을, 社會的으로는 共同體가 人慾과 人慾이 얹히는 人慾의 체계화를 의미하는 것이다. 諸子百家는 다같이 이러한 상황을 ‘社會的 危機’로 파악하였다.

이러한 社會的 危機에 대해 孔子는 周의 政治的 天命의 理念에서 변화된 道德的 天命의 理念과 周의 宗法的 秩序 觀念에서 파생된 周禮에서 해결의 실마리를 찾고자 하였다. 그의 이러한 태도는 論語의 八佾篇에서 “周나라의 文物制度는 夏殷의 두 王朝을 본받았으니 빛나고도 찬란한지라, 나는 周나라를 따르리라.”¹⁰⁾ 고 말하고 子罕 篇에서는 “文王이 이미 돌아가셨으나 그가 남긴 文化는 이제 나에게 있지 않느냐”¹¹⁾ 등의 표현에서 나타나고 있다.

그러나 社會意識을 구성하고 있는 어느 한 부분에서의 붕괴는 서로 照應하고 있는 다른 부분에서의 붕괴를 필연적이게 하듯이 孔子가 따르고자 한 周禮는 周의 宗法的 封建 秩序의 붕괴와 함께 이미 그 자체의 생명력을 소진한 상태였다. 그러므로 형식적 규범으로 전락하여 그 존재의의를 상실한 周禮의 회복을 위해 孔子는 禮의 형식적 이행보다 자율적 실천을 위해 관심의 방향을 보다 적극적으로 人間에게 돌리지 않을 수 없게 된다. 이 人間의 道德의 可能根據를 孔子는 ‘仁’으로 파악했던 것이다. 이것은 殷의 上帝와 受動的 人間, 周의 天과 集團의 人間의 모습과 비교해 보았을 때 大轉換이며, 이러한 점을 徐復觀은 中國 文化史上 처음으로 ‘普遍的 人間의 發見’이라고 하였다.

그런데 孔子가 禮의 가능근거로 仁을 제시했듯이, 이 仁의 가능근거는 앞에서 언급한 바와 같이 周의 政治的 天命 思想에서 변화된 道德的 天命思想에 있다. 일찌기 孔子가 피력한 바 있는 “天生德於予”¹²⁾에서의 德은 바로 “道德의 人格 발전에 있어서 그 최고의 경계를 이루는 仁”¹³⁾인 것이다. 그러므로 孔子에 의해 발견된 天은 殷·周의 主宰의이며 外在的인 天, 혹은 政治的 색채가 가미된 天이 아니라, 仁으로 표현된 人間 存在의 道德的 本質의 의미를 지닌 天이다. 따라서 이제는 天에 의한 人間이 아니라 人間에 의한 天, 즉 人間 存在를 해명하기 위한 天으로 전환되었으며 보다 적극적으로는 天과 人間 사이의 관계가 문제가 아니라 儒家의 道德的 理想 社會의 건립을 위해 人間 存在 그 자신과, 그리고 人間과 人間 사이의 관계가 문제화되기 시작한다. 前者는 주로 孟子에 의해 後者는 荀子에 의해 계승된다.

지금까지 天이 殷人들의 世界理解의 구조를 반영하는 上帝와 周의 天에 대

10) 論語, 八佾: 周監於二代 郁郁乎文哉 吾從周.

11) 論語, 子罕篇: 文王既沒 文不在茲乎.

12) 論語, 述而.

13) 牟宗三, 中國哲學의 特質(臺灣, 學生書局, 1982), P. 25.

한 政治的 이용을 의미하는 政治的 天命의 理念을 거쳐 孔子에 의해 人間 存在의 道德的 本質을 의미하는 天으로 바뀌는 과정을 살펴 보았다. 그런데 孔子가 생존했던 春秋戰國 時代는 周 文化라고 표현되었던 하나의 거대한 秩序의 解體期였다. 따라서 社會意識에서 뿐만 아니라 個人意識에 있어서도 歷史的 文化的 被投性的 存在로서의 모습과 동시에 새로운 가능성과 모색을 함께 공유하는 시기였다. 특히 孟子는 孔子의 이런 가능성과 모색들 가운데 道德的 天命 思想과 仁을 받아들여 그의 性善說로 더욱 명료하게 재구성한다.

春秋戰國 時代와 관련하여 孟子의 性善說으로서의 人間 理解를 道德的 理想主義라 할 수 있으며, 그의 이 性善說은 不仁하고 不義한 현실을 적어도 적술한 표현은 아니다. 道德的 存在로서의 人間을 표방한 性善說과 그것을 받치고 있는 道德的 天命의 理念은 현실적 人間의 非道德性에 대한 상대적 止揚을 의미하는 것이다. 이미 언급했듯이 孔子에 의해 天에서 人間으로의 大轉換이 있는 후 종래까지의 生物學的인 告子류의 人間 理解에서 道德可能 本質을 지닌, 價值論的인 人間 存在에 대한 문제의 제기는 논리의 당연한 흐름으로 보인다. 이것은 人間的 價值와 욕구의 充足 體系인 社會에서 이루어지는 제반 현상이 行爲 主體로 부터 비롯된다¹⁴⁾는 認識論的인 轉換이며, 그리고 실제적으로도 이러한 春秋戰國 時代의 不仁하고 不義한 社會 현상에 대한 批判과 그 극복이 가능하기 위해서는 批判의 尺度로서의 원리가 이미 비판자에게 주어져 있어야 하는 것이다. 현실에 陷沒되어 있는 사람은 그 현실의 非道德性을 알 수 없는 것이다.

그렇다면 孟子가 말하는 道德可能 本質로서의 性이란 무엇인가. 孟子는 盡心章에서 “마음을 다하면 性을 알고, 性을 알면 天을 안다”¹⁵⁾고 하며 이러한 단계적 표현을 통해 心, 性, 天의 일관성을 설명하고 있다. 여기서의 心은 사람이면 누구든지 가지고 있는 惻隱, 羞惡, 謝讓, 是非의 마음이며, 이것은 仁, 義, 禮, 智의 四德이 구체적인 상황에 맞게 심리적 현상으로 발현된 것이다. 그리고 이러한 四德을 포함하고 있는 性은, 인간이 天으로부터 부여받은 性이기 때문에, 性을 알면 곧 天을 알게 되는 것이다. 그러므로 孟子가 말하는 性은 禽獸의 性과 구별하여 인간이 인간된 까닭으로서의 性이며, 생명적 보편 현상으로 나타나는 聲, 色, 味, 臭와 같은 생리적 욕구가 아니라 人間 存在의 道德的 지향성, 즉 道德的 本質을 의미하는 性이다.

14) 趙南郁, 孟子政治論 研究(釜山大學校 師大 論文集 11輯, 1985), p. 3.

15) 孟子, 盡心上: 盡其心者 知其性也 知其性則知天矣.

III. 荀子の 自然과 人間

1. 荀子の 天과 人

孔子를 祖宗으로 하는 儒家에서 荀子の 위치에 대한 논란이 많을 수 있다. 그러나 孔子의 命題의 계승과 완성이라는 측면에서 보면, 孟子는 孔子의 道德的 天命의 理念을 계승하여, 특히 그의 性善說과 관련하여 修己, 內聖에 대한 이론적인 정초를 하게 된다. 그리고 孔子에게서 남겨진 또 하나의 命題, 즉 人間과 人間 사이의 문제는 荀子の 과제로 남겨진다. 이러한 문제에 대한 認識論的인 출발점이 되는 荀子の 天과 人間 理解를 검토하는 것으로 작업을 시작하자.

실질적으로 이 章의 제목을 天과 人으로 나란히 병치시킬 수 없을지도 모른다. 왜냐하면 荀子の 天과 人間 사이에는 孔子와 孟子의 天과 人間 사이에서 보이는 것과 같은 방식으로 概念과 概念 사이의 직접적인 연결성이 없기 때문이다. 오히려 荀子の 天과 人間은 對立하여 마주서 있는 것이다. 荀子에 와서 天과 人間을 연결하고 있다고 가정되어진 끈이 끊어진 것이다. 그러므로 이제부터는 모든 문제가 天과의 관련성 안에서가 아니라 人間 存在 스스로의 가능성 속에 남겨진다.

荀子は 傳統的인 天觀念을 부정하는 것으로 그의 立論을 전개시키고 있다. 中國民族은 殷·周 이래 傳統的으로 天과 人間을 밀접한 관련하에 두고, 天의 權威를 빌어 人間의 行爲를 결정하거나, 혹은 孔·孟의 경우에서처럼, 天을 外在的이고 人格的으로 파악하여 人間의 行爲를 天에 의존하여 결정하지는 않았지만, 天을 內在的인 道德性의 근거로 傳統的인 天 觀念을 轉用하여 수용하는 경우이다. 이런 측면에서 孔·孟의 仁, 性善이라는 것은 周禮로 불리던 外部의 강력한 權威들이 무너지자 새로이 그 權威를 人間 内部에 옮겨 놓은 것이라 할 수 있다. 그러나 荀子에 이르러 이러한 傳統的인 天 思想의 權威는 없어지고 다만 物質的인 自然의 의미, 또는 自然秩序의 의미로 바뀌고 人間의 秩序와는 무관한 것으로 파악되고 있다. 荀子は 天論編 첫머리에서 “天의 運行은 일정불변한 것으로 舜과 같은 聖君 때문에 존재하는 것도 아니고 桀과 같은 暴君 때문에 없어지는 것도 아니다. 하늘의 이치에 맞게 다스리면 吉하고, 하늘의 이치에 어긋나게 다스리면 凶할 뿐이다.”¹⁶⁾라고 말한다. 天이란 天의 常道에 따라 질서정연하게 運行되는 天일 따름이지 人間의 善惡과 관련하여 그의 意志를 실현하는 主宰의인 天도 아니요, 더욱이 人間의 價値와 道德的인 根源으로서의 天도 아니다. 堯 때의 天이나 桀 때의 天이나 똑같은 하나의 天일 뿐이다. 따라서 荀子가 말하는 天은 自然이란 말과 동일하다. 이제 비로소 自然에서 출발한 天이 自然 본래의 의미로 되돌아온 것이다. 사실 그 屬性이나 本質을 포함하여 自然은 人間의 精神的인 活動에

16) 荀子, 天論篇: 天行有常 不爲堯存 不爲桀亡 應之以治則吉 應之以亂則凶.

다른 여러가지 평가나 이해에도 불구하고 하나의 냉정한 ‘所與’로서만 存在할 뿐이다. 그러므로 荀子は 天과 人間의 분리를 명확히 한다. 그가 ‘明於天人之分’ 한다는 것은 바로 自然과 社會, 物質과 精神, 客觀과 主觀의 한계를 엄격히 구분해야 한다는 것을 말하는 것이다. 따라서 荀子의 天이 物質的 自然을 의미하는 것이라면 그것은 人間의 主觀으로 부터 독립된 存在임을 인정하는 것인 동시에 自然의 物質과 客觀 世界가 일차적인 것이며, 社會나 精神 등 主觀的 世界는 이차적인 것이라고 하는 自然哲學에 있어서의 중요한 命題의 성립을 의미하는 것이다.¹⁷⁾ 그러나 이러한 사실에서 荀子가 論하고자 하는 중요한 論旨는 人間 存在 스스로의 自己 主體에 대한 認識이다. 즉 人間 存在는 天과의 어떠한 관계도 상정하지 않고 現實的인 自己 把握을 통하여 自己 認識에 이르게 된다. 이러한 측면에서 ‘天人之分’으로 표현되는 人間과 天, 또는 主觀과 客觀 사이에 한계의 설정은 人間存在의 自己確立을 위한 하나의 가설일 수도 있는 것이다. 그러므로 荀子는 天道는 하늘에만 적용되는 것이고 人道는 人間에게만 적용되는 것이라 말하며 적극적인 人爲를 주장한다.

그러면 이 人爲의 기반이 되는 荀子의 人間 理解에 대해 살펴보기로 하자. 荀子가 말하는 天이 바로 自然이기 때문에 自然의 일부분, 즉 自然으로부터 삶을 부여받은 人間 存在의 性 역시 自然의 특성을 갖지 않을 수 없다. 그러므로 荀子에 있어서는 人間의 性도 自然의 하나로 간주되어 “人間이 태어남에 원래 그러한 바를 性이라 한다.”¹⁸⁾고 한다. 또한 荀子는 性을 “사람의 本性은 배고프면 먹고자 하고, 추우면 따뜻하고자 하고, 힘들면 쉬고자 하고자 하는 것이니 이것이 人間의 性情이다.”¹⁹⁾라고 하여, 人間이 본래 갖추고 있는 食色에 대한 慾望과 利益을 貪하고자 하는 性質으로 규정한다. 荀子의 이런 설명에 의하면 性은 삶이 그렇게 되도록 하는 원인, 다시 말하자면 현상적인 삶이 이와 같이 유지 되도록 하는 원동력으로 이해 된다. 물론 이러한 荀子의 性은 孟子의 道德的 가정체인 天으로부터 이끌어지는 性과는 다른 人間 有機體의 生物學的인 自己保存慾求와 다를 바가 없다.

荀子는 人間의 이런 本性에 의한 弊害를 다음과 같이 지적한다. “지금 사람의 本性은 나면서 부터 利益을 좋아하여 이를 따르기 때문에 爭奪이 생기고 辭讓하는 마음이 없게 되며, 나면서 부터 嫉妬하고 미워하는 마음이 있어서 이를 그대로 따르기 때문에 殘賊이 일어나고 忠臣이 없어지며, 나면서 부터 耳目의 慾望이 있어서 아름다운 소리와 色을 좋아하는 까닭에 이를 따르게 됨으로 淫亂함이 생기고 禮義와 文理가 없어지게 되는 것이다. 그러므로 사람의 性品을 따르고 人間의 感情을 따르면 반드시 서로 싸우고 다투게 되어 社會 秩序를 깨뜨리

17) 李雲九, 中國의 批判思想(驪江出版社, 1987), P. 57.

18) 荀子, 正名: 生之所以然者 謂之性.

19) 荀子, 性惡: 今人之性 飢而欲飽 寒而欲暖 勞而欲休 此人之情性也.

고 理致를 어지럽혀 亂暴한 데로 돌아가게 될 것이다.”²⁰⁾ 즉 荀子에 설명에 의하면 人間의 惡한 本性에 의하여 社會惡, 혹은 社會的 無秩序 상태는 필연적이다. 人間의 欲求는 食色을 포함하여 기본적으로 社會的인것 또는 社會的인 聯關을 갖는 것인데 그것은 성격상 그 충족을 위해서 社會의 制度和 社會的인 關係를 필요로 하기 때문이다. 이런 측면에서 人間의 性을 自然으로 이해한 荀子가 위의 性惡編에서 표현한 惡은 社會 關係에서 파생한 二次的인 觀念일 뿐이다. 따라서 人間과 社會에 관한 이런 悲劇的이고 極端的인 표현에도 불구하고 荀子가 의도한 것은 결국 欲求의 秩序化, 즉 欲求의 社會化의 필요성을 강조 한 것에 다름이 아니다. 그러므로 荀子는 “반드시 스승의 法度を 기다린 연후에 바르게 되고, 禮義를 얻은 후에 다스려 진다.”²¹⁾라고 하는 것이다. 결과적으로 荀子의 체계에서는 自然인 天에 대해 人間이 制天, 用天해야 하듯이 自然으로서의 人間의 性에 대해서도 文化, 즉 禮로서 질서지우고 조절해야 하는 문제가 남는다.

2. 荀子의 禮와 社會

荀子가 안고 있는 문제는 그의 自然對文化라고 하는 기본적인 구조에서 파생한 문제라 할 수 있겠다. 그는 이 文化, 즉 禮에 대해 적극적으로 긍정적인 입장을 취한다. 荀子에 와서 天과 人은 분리되어 天은 自然 본래의 의미로 되돌아 갈 수 있었으며, 人間도 主體的인 人間이될 수 있었지만 모든 가능성은 人間 自身の 영역속에 남겨진다. 따라서 道德的 가정체인 天의 권위를 빌려올 수 있었던 孟子와는 달리 荀子에 있어서는 人間과 人間이 모여 道德的 行爲를 영위하며 조화롭게 살 수 있느냐 하는 문제는 人間 存在 스스로의 힘에 맡겨진다. 즉 荀子의 天이 自然을 의미하며, 이 自然에서 삶을 부여받은 人間의 性도 自然을 의미하는 概念이라면 어떻게 自然的 本性을 지칭하는 性을 가진 人間이 文化로 이행할 수 있겠느냐. 즉 道德的 行爲를 할 수 있겠느냐 하는 것은 荀子의 체계에서 핵심적인 문제다.

주로 殷代와 周代의 禮가 天과 人間사이의 관계를 규정하는 개념이었으나 順社會性을 善, 反社會性을 惡으로 규정한 荀子의 善惡 규정에서도 알 수 있듯이 荀子에 와서 禮는 질적인 변화를 보이며 人間과 人間 사이의 ‘社會的 交通體系’ 혹은 ‘社會的 秩序 概念’으로 변모 한다. 그러므로 禮에 대한 이러한 개념 규정하에서는 社會는 禮의 포괄개념인 동시에 동일개념이다. 그러면 禮와 社會에 대한 이러한 이해를 바탕으로 荀子의 체계속에서 人間의 道德的 行爲가 어떻게 가능한가를 檢討해보기로 하자. 논의의 편리를 위해 먼저 禮의 成立에 대해

20) 荀子, 性惡: 今人之性 生而有好利焉 順是故爭奪生而辭讓亡焉 生而有疾惡焉 順是故殘賊生而忠臣亡焉 生而有耳目之欲有好聲色焉 順是故淫亂生而禮義文理亡焉 然則從人之性 順人之情 必出於爭奪 合於犯分亂理而歸於暴.

21) 荀子, 性惡: 今人之性惡 必將待師法然後正 得禮義然後治.

살펴 보고, 다음으로 이 禮가 외부적으로 주어졌다하더라도 어떻게 人間의 道德의 行爲를 가능하게 할 수 있는 道德意識으로 성립할 수 있겠는가 하는 순서로 살펴보기로 하자.

가) 人間의 性品이 惡하다고 한다면, 禮義는 어디서 생겨나는가, 禮義란 聖人의 人僞에서 생기는 것이지 人間의 性品에서 생기는 것이 아니다.²²⁾

나) 무릇 人間의 性은 堯舜과 같은 聖人과 盜跖과 같은 惡人也 그 性은 같다. 君子와 小人의 性도 마찬가지다.²³⁾

다) 堯舜도 나면서 갖춘 것이 아니고, 본래의 性品을 고쳐서 人僞의 修飾을 더하고 그것이 極致에 이르도록 노력한 자이다.²⁴⁾

위의 가), 나), 다) 세개의 인용문을 토대로 荀子의 견해를 정리해 보면, 禮란 것은 孟子의 人性 구조에서와 같이 先驗的인 계기로 주어져 있는 것이 아니라 聖人의 人僞의 노력에 의한 산물이다. 또한 聖人也 凡人과 마찬가지로 그 소질을 이미 타고난 것이 아니라 人僞의 노력을 한 사람이다. 그러나 이것은 禮와 聖인이 서로 근거지워 주고있기 때문에 禮의 成立에 대해 循環論證에 의존하고 있기 때문에 이런 論證 方式은 정당하다고 할 수 없다. 아 물론 그는 人間의 本性 안에서는 道德的 端緒를 찾을 수 없다고 보고 外部的 규범인 禮에 의존할 수밖에 없게 된다. 즉 그는 性을 自然의 ‘質朴한 바탕’으로 보았기 때문에 이것 자체만으로는 道德的 行爲의 가능성을 찾을 수 없게 된 것이다. 그러므로 이러한 禮라는 외부적인 規범이 주어졌다 해도, 人間 内部에 이것을 認知하고 받아들여 실천할 수 있는 能力이 주어져 있어야만 할 것이다. 그래서 荀子는 自然으로서의 性과 외부적 規범인 禮를 연결해 줄 수 있는 心이란 구조를 설정한다. 이에 대해 荀子는 正名 編에서 “性에서 好·惡·喜·怒·哀·樂의 감정이 나타나는데 이것을 情이라 하고, 情이 겉으로 드러나는데 대하여 心이 取捨選擇하는 것을 慮라 하며, 心이 思慮한 뒤 훌륭하게 行爲로 나타나는 것을 偽라고 하며, 思慮를 거듭하여 훌륭하게 習慣을 기른 다음에 비로소 완성되는 것, 이것도 偽라고 한다.”²⁵⁾ 결국 荀子에 의하면 心이 性과 禮를 연결시켜 주는 매개체가 된다. 그결과 心의 取捨選擇에 의하여 社會的 混亂을 방지하려는 의도에서 聖人이 만든 禮에 의해 人間의 社會的 行爲, 혹은 道德的 行爲가 가능하다고 설명한다. 그러나 荀子의 心이 思慮하는 마음을 가리키기는 하나, 孟子의 人性 구조에서와 같이 價値의 基準, 取捨選擇의 基準이 주어져 있지 않다. 社會的 行爲, 道德的 行爲, 善·惡에 대한 價値 判斷을 행위자 스스로의 어떤 選擇의 基準없이 할 수는 없지 않은가.

22) 荀子, 性惡: 人之性惡 則禮義惡生 應之曰 凡禮義者 是生於聖人之僞 非故生於人之性也.

23) 荀子, 性惡: 凡人之性者 堯舜之與桀跖 其性一也 君子之與小人 其性一也.

24) 荀子, 榮辱: 堯舜者 非生而具者也 夫起于變故成乎修 修之爲待盡而後備者也.

25) 荀子, 正名: 性之好惡喜怒哀樂謂之情 情然而心爲之擇謂之慮 心慮而能爲之動謂爲 慮積焉能習焉而後成謂之偽.

社會 有機體를 전체적으로 조망하면, 慾望을 담당하는 部分, 管理 調節하는 部分, 道德的 文化的 理想에 관계되는 部分 등으로 크게 나눌 수 있을 것이다. 社會가 가진 이러한 측면은 人間의 社會에 다름이 아니기 때문이다. 이러한 측면에서 보면 ‘人間의 社會’와 ‘社會의 人間’은 별개의 개념들이 아니다. 즉 個人과 社會는 각각 독립된 實體가 아닌 것이다. 이런 점에 대한 이해는 荀子の 人性 구조내에서 人間의 道德的, 혹은 社會의 行爲의 성립 가능성을 규명하는데 매우 중요하다. 결론적으로 이야기하자면 自然으로서의 性과 外部的 社會의인 규범 체계인 禮를 연결하는 다리로 知慮 思慮의 기능을 가진 心의 存在를 설정하고 있는 荀子の 人性 構造 속에서는 社會의 道德的 體系를 반영하는, 혹은 그 가능성을 擔持하고 있는 구조가 存在하지 않는다. 그러므로 孟子의 先驗的인 구조가 아니라 荀子の 經驗的이고 社會的인 접근방식 속에서 道德的 行爲의 가능 근거를 찾으려면, 社會 자체도 人間의 意識에서 外化한 것이지만 人間에게도 社會를 반영할 수 있는 內面的 構造가 存在해야 하는 것이다.

IV. 맺 음 말

以上으로 荀子에서의 自然과 人間의 문제를, 殷·周의 天과 人, 孔·孟의 天과 人 사이의 關係 및 特徵을 먼저 살펴본 후, 다루어 보았다. 이것은 단순히 荀子 이전의 天과 人間, 自然과 人間의 문제를 歷史적으로 고찰하려는데 그 목적이 있는 것이 아니라, 荀子 이전의 天人 關係의 특성을 살펴봄으로써 中國 天人 關係史의 맥락 속에 있는 荀子の 自然과 人間의 문제를 올바르게 이해할 수 있기 때문이다.

殷代の 天, 즉 세계 이해를 나타내는 上帝는 主宰의이며 超越的인 모습으로 나타나며 따라서 人間은 이 上帝의 保護와 監督을 받아야 하는 受動的인 存在로 世界의 周邊의 位置에 머무르게 된다. 周代에는 天에 대한 政治的 색채의 가미를 의미하는 政治的 天命 思想이 개발되었으나, 아직 人間 存在는 個人的 人間이 아니라 政治 共同體的인 성격을 벗어나지 못하고 있다. 孔子에 와서야 비로소 人間은 이전의 集團的 人間이 아니라 道德 可能性을 가진 普遍的인 人間으로 발견되며, 周의 政治的 天命 思想은 이러한 人間의 道德的 本質을 의미하는 道德的 天命 思想으로 바뀐다. 또한 孟子는 性善의 근거로 孔子의 道德的 天命思想과 仁을 받아들임으로, 他律보다 自律에 기대하는 孔子의 人間 信賴 정신을 계승하고 있다. 그러나 荀子에 와서 天과 人間 사이에 이러한 관계는 결정적으로 균열을 맞게 된다. 荀子の 天은 自然을 의미하게 되고 이 自然에서 삶을 부여 받은 人間 存在의 性 역시 自然的 欲求를 의미하게 되어 天에서 道德的 權威를 빌려 올 수 있었던 孟子와는 달리 人間은 스스로의 힘에 의해 道德的 行爲의 가능성을

찾게 된다.

論者는 殷에서 荀子까지의 天人 關係의 흐름에서 나타난 일반적인 특징이 人文 精神의 증대나 人間 主體性的의 確立 過程과 그 궤를 같이 하고 있다고 본다. 따라서 本稿에서는 이러한 과정의 결론으로서 荀子의 自然에서 文化, 즉 禮가 어떻게 가능하겠느냐 하는 문제를 비교적 批判的 視覺에서 다루어 보았다.