

荀子 윤리학 체계에서 情개념의 의미와 기능

김 명 석

1. 머리말

기존의 연구에 의하면, 순자의 인간은 자신의 욕망을 충족시키고자 하는 조악한 본성(性)과는 별도로 윤리적 인식을 가능케 하는 능력인 '知'에 의해 규범(禮)을 제정해 내는 것으로 이해된다. 이러한 '知' 개념에 대한 기존 연구자들의 견해는 다음과 같다: 김승혜 교수는 '知' 개념을 "경험을 종합하여 사리를 분별할 수 있는"¹⁾ 일종의 "인식능력"²⁾으로 보고 있다. 그리고 슈왈츠에 의하면 '知' 개념은 경험적 지식의 축적에 관한 능력, 사유와 추론 능력 등을 의미하고,³⁾ 맹자에서와 같은 선을 향한 도덕적 경향성과는 아무런 관련이 없다고 한다.⁴⁾ 이는 우리가 보통 자연과학적 인식, 혹은 경험적 인식과 관련하여 사용하는 오성 혹은 이론이성의 개념으로 순자의 '知' 개념을 해석하는 것이다. 그런데 기존의 연구자들은 이러한 '知' 개념이 일종의 도덕원칙을 인식하는 기능까지도 수행하는 것으로, 즉 칸트의 실천이성과 같은 의미도 포함하는 것으로 이해하고 있는 듯하다.

필자는 순자의 윤리적 '知' 개념이 이렇게 해석될 수 있는 가능성을 부정하진 않는다. 하지만 기존의 연구는 '知' 개념의 인식론적 설명에 치중하면서 윤리적 인식기능도 이에 포함된다는 식의 애매한 설명만 하고 있을 뿐, '知'가 어떤 과정을 거쳐, 무엇에 근거하

1) 김승혜, 원시유교(서울: 민음사, 1990), 234쪽.

2) 김승혜, 원시유교, 앞의 책, 238쪽.

3) 벤자민 슈왈츠 저, 나성 역, 중국고대사상의 세계, 앞의 책, 407쪽.

4) 같은 책, 414쪽.

여 윤리적 인식활동을 수행하는지에 대한 명확한 설명은 제공하지 못하고 있다.

그래서 필자는 이 글에서 순자의 '知' 개념을 새롭게 이해해 보고자 하였다. 필자는 <禮論>에서 규범(禮)이 인간의 자연스런 사회적 감정에 근거하고 있으며 이러한 사회적 정서를 적절히 표출하는 것이 규범의 기능이라고 주장하는 순자의 진술에 착안하였다. 그리고 <天論>에서 사회적 규범이 담지하는 인문주의적 가치관까지도 인간의 자연스런 감정에 포괄되고, 인간은 이러한 자연스런 윤리적 감정을 길러냄으로써 윤리적 지식을 획득할 수 있는 것으로 해석할 수 있는 구절을 발견하였다.⁵⁾ 그리하여 필자는 이를 바탕으로, 공동체의 형성에 요구되는 특정한 가치가 사회적 정서의 형태로 인간에게 갖추어져 있고, 인간은 이러한 정서를 기준으로 하여 윤리적 판단을 수행한다는 가설을 세웠다.

필자는 이 가설을 검증하기 위해 '性'과 '情'을 부정적으로만 보는 기존의 해석을 소개하고, 순자에서 '情'자가 도덕정서의 의미로 사용되는 다양한 용례를 제시하겠다. 그럼으로써 필자는 '性'과 '情', 특히 '情'자가 욕구의 충족과 관련된 부정적인 "기본성향"의 의미를 지니는 동시에 사회적 감정 혹은 윤리적 감정의 뜻도 지니고 있음을 논증하겠다. 그리고 그런 후에는 이러한 도덕정서가 기준이 되어 윤리적 판단이 이루어지는 과정을 심도 있게 다루고, 순자의 도덕정서의 개념이 도덕수양론의 관점에서 맹자와 어떤 차이점을 지니는지에 대해서도 살펴보겠다.

2. 性과 情에 대한 기존의 해석

순자는 性에 대해 다음과 같이 정의하였다:

“삶이 일정한 양상을 띠[도록 규정되어 있]는 것을 본성(性)이라

5) 이 구절에 대한 번역과 자세한 해설에 대해서는 본고 제 3절을 참조하라.

한다.”⁶⁾

“본성의 조율기능에 의해 생겨나는 정기(精)들이 외부자극에 반응하면서 합쳐져, [일정한 방향으로] 부리지 않았는데도 저절로 일정한 양상을 나타내는 것을 본성이라 한다.”⁷⁾

여러 학자들의 번역에 약간씩의 편차는 있지만,⁸⁾ 인간이 천부적으로 가지고 태어나는 일종의 자연적 경향성을 의미하는 말로 ‘性’이 사용되고 있다는 점에는 동의할 수 있을 것이다. 그러면 이 본성, 혹은 자연적 경향성의 내용은 무엇인가?

순자는 우선 감각기관을 통해 외부사물의 형태나 속성들을 분간하는 감각작용을 자연스런 본성의 활동으로 보았다.

“눈으로 흰 것과 검은 것, 아름다운 것과 추한 것을 분간하고 귀로[사람의] 목소리나 악기소리의 맑고 탁함을 분간하며, 입으로 신맛, 짠맛, 단맛, 쓴맛을 구별하고 코로 향기와 비린내를 구별하며, 몸과 피부로 더위와 추위, 고통과 가려움을 구별해 낸다. 이것은 사람이려면 누구나 태어나면서부터 지니는 바로서, [따로 배울] 필요 없이[저절로] 그러한 것이다.”⁹⁾

-
- 6) 『荀子』〈正名〉1 “生之所以然者，謂之性。”李滄生，荀子集釋(臺北：學生書局，1991(6쇄))，506쪽. 이하 『荀子』의 인용은 이 책의 단락구분과 쪽수에 의거한다. 그리고 『荀子』는 앞으로 편명만 인용하기로 하겠다.
 - 7) 〈正名〉1 “性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。”같은 곳. ‘精’자의 해석에 관해서는 John Knoblock, *Xunzi* (Stanford, California; Stanford University Press, 1994), Vol. 3, 120-121쪽 참조.
 - 8) A. C. Graham, *Disputers of the Tao* (La Salle; Open Court, 1989), 244쪽, John Knoblock, *Xunzi*, 앞의 책, 120-121쪽, 127쪽, Burton Watson, *Basic Writings of Mo Tzu, Hsun Tzu, and Han Fei Tzu* (New York & London; Columbia University press, 1967), 139쪽, 宋貞姬 역, 순자(서울: 명지대학교 출판부, 1977), 하권, 45쪽을 참조하라.
 - 9) 〈榮辱〉4 “目辨白黑美惡，耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥，骨體膚理辨寒暑疾養，是又人之所生而有也，是無待而然者也。”64쪽. 이 외에 〈性惡〉1 “今人之性，目可以見，耳可以聽，夫可以見之明不離目，可以聽之聽不離耳，目明而耳聰，不可學明矣。”541쪽도 참고할 것.

그런데 이 감각기관(天官)의 활동은 여러 종류의 욕구를 불러일으킨다. 우선 인간은 자기 몸의 컨디션에 따라 배고프면 음식을 먹고 싶어하고, 추우면 몸을 따뜻하게 하고 싶어하며, 피로하면 쉬고 싶어하는 기본적인 욕구를 지니고 있다.¹⁰⁾ 여기에는 종족보존을 위한 성욕도 기본적 욕구로서 포함될 것이다.

그러나 인간의 욕망은 이러한 기본적 욕구가 충족되더라도 거기에 만족하지 않고 보다 다양하고 보다 큰 욕망으로 확대되는 경향을 지닌다:

“인간의 기본성향은, 음식을 먹을 때는 ‘고기가 있었으면’ 하고 바라고 의복을 입을 때는 ‘아름다운 무늬의 비단옷이 있었으면’ 하고 바라며, 다닐 때는 ‘가마나 말이 있었으면’ 하고 바라고, 그 위에 또 남는 재물을[수없이] 쌓아두는 부를 원한다. 이렇게 죽을 때까지 만족할 줄을 모르는 것이 인간의 기본성향(人之情)이다.”¹¹⁾

“귀하게는 천자가 되고자 하고 부유하게는 천하를 소유하고자 하는 것, 이것이 인간의 기본성향 상 누구나 원하는 것이다.”¹²⁾

이렇게 순자의 본성(性) 개념은 보통, 감각기관의 활동과 여러 종류의 욕망들을 포괄하는 개념으로 이해된다.¹³⁾

위에서 필자는 情을 ‘기본성향’이라고 번역하였고, 情에 관련된 구절을 본성(性)에 대한 설명으로 인용하였다. 그렇게 한 이유는, 적어도 위에 인용한 구절들에서 순자는 性과 情을 밀접히 관련시켜 생각하고 있기 때문이다.

그레이엄의 주장에 따르면 ‘情’은 宋鉞, 孟子, 莊子, 후기 묵가에

10) <榮辱>4 “凡人有所一同: 飢而欲食, 寒而欲暖, 勞而欲息.” 64쪽.

11) <榮辱>5 “人之情, 食欲有芻, 衣欲有文繡, 行欲有輿馬, 又欲夫餘財蓄積之富也, 然而窮年累年不知足, 是人之情也.” 李滄生, 荀子集釋, 앞의 책, 68쪽

12) <榮辱>5 “夫貴爲天子, 富有天下, 是人情之所同欲也.” 李滄生, 荀子集釋, 앞의 책, 69쪽.

13) John Knoblock, *Xunzi* 3, 앞의 책, 139-150쪽, A. C. Graham, *Disputers of the Tao*, 앞의 책, 244-251쪽, 255-261쪽, 벤자민 슈왈츠 저, 나성 역, 중국고대사상의 세계, 앞의 책, 404-406쪽 등 참조. 이는 말할 것도 없이 거의 모든 순자 연구자들에 의해 인정되고 있다.

게 있어서, 어떤 것 X 안에 있으면서 그것을 'X' 라고 이름 붙일 수 있게 하는 본질(essence)의 의미로 사용되었다고 한다.¹⁴⁾ 그레이엄에 의하면 情은 순자에 와서도 이러한 의미를 잃지 않았다. 다만 순자는 情을 아름다운 형식[文]과 대비시키면서 禮義에 의해 수식되고 교정되어야 할 그 무엇, 인간 안에 본래 있는 그 무엇으로 볼 때가 있는데, 이 때 情이 사실상 지시하는 것은 결국 감정(passion)이 된다고 한다.¹⁵⁾ 그레이엄의 주장을 정리해 보면, 情은 전통적 의미인 본질의 뜻을 지니는 동시에, 이 뜻을 그대로 유지하면서도 그 지시대상은 감정인 경우가 있다는 것이다.

한편 노블록(John Knoblock)은 그레이엄과 마찬가지로 情이 '본질적 본성(essential nature)' 을 의미한다고 보면서도, 그것이 감정을 지시하는 경우에는 '감정(emotion)' 이라는 번역을 따로 설정하여 사용할 것을 제안한다.¹⁶⁾ 필자는 노블록의 입장과 마찬가지로 情에 대해 '기본성향¹⁷⁾과 '감정'의 두 가지 번역을 사용하고자 한다.

“본성 상[생겨나는] 좋아함, 싫어함, 기쁨, 노여움, 슬픔, 즐거움을 감정이라고 한다.”¹⁸⁾

“본성이란 자연으로부터 타고나는 것이다; 감정은 본성을[구성하는] 바탕이다; 욕망이란 감정에 응해서[생겨나는] 것이다.”¹⁹⁾

14) A. C. Graham, *Disputers of the Tao* (La Salle, Illinois; Open Court, 1991(2쇄)), 242쪽 참조. 이러한 의미의 '情' 자에 대한 보다 자세한 연구는 Graham, *Studies in Chinese Philosophy & Philosophical Literature* (Singapore; The Institute of East Asian Philosophies, 1986), 59-66쪽 참조. 여기서 그레이엄은 '본질'이라는 번역이 불러일으킬 수 있는, 아리스토텔레스 철학에 입각한 존재론적 오해의 가능성을 고려하고 있다. (63쪽)

15) A. C. Graham, *Disputers of the Tao*, 앞의 책, 242쪽, *Studies in Chinese Philosophy & Philosophical Literature*, 앞의 책, 64쪽

16) John Knoblock, *Xunzi* 3, 앞의 책, 121쪽

17) '본질'은 그레이엄이 지적한 대로 존재론적 함의가 있어 쓰기가 거북하고, '본질적 본성' 보다는 '기본성향'이 감정과 욕구로 더욱 자연스럽게 연결되는 것 같아 이 번역을 택했다.

18) 〈正名〉1 “性之好·惡·喜·怒·哀·樂, 謂之情。” 李滄生, 荀子集釋, 앞의 책, 506쪽

19) 〈正名〉3 “性者, 天之就也; 情者, 性之質也; 欲者, 情之應也。” 李滄生, 荀子

위 구절에서 볼 수 있는 것처럼 인간은 외부대상에 대한 반응으로서 좋아함, 기쁨, 즐거움, 싫어함, 노여움, 슬픔 등의 긍정적인 혹은 부정적인 감정을 자연스럽게 일으키게 된다. 그러면 곧바로 긍정적인 감정의 대상에 대해서는 그것을 획득하려는 욕구가, 부정적인 감정의 대상에 대해서는 그것을 회피하려는 욕구가 생겨난다. 그런데 한 번 욕구한 것은 무조건 획득할 수 있는 것으로 여기고 추구하는 것이 어찌할 수 없는 인간의 기본성향이다.²⁰⁾

“인간의 본성은 태어날 때부터 이익을 좋아한다. 이(본성)을 그대로 따르기 때문에 투쟁과 약탈이 일어나고 사양(의 기풍)이 없어진다: [인간은] 태어날 때부터 질서와 혐오(의 감정)를 지니고 있다. 이를 그대로 따르기 때문에 폭력과 살상이 생겨나고 충성과 믿음이 사라진다: [인간은] 태어날 때부터 감각기관의 욕망을 지니고 있으며 아름다운 소리와 여색(혹은 화려한 장식)을 좋아한다. 이를 그대로 따르기 때문에 탐닉과 혼란이 생겨나고 예의와 훌륭한 규범이 파괴된다. 그러므로 인간의 본성과 기본성향을 따르면 필연적으로 투쟁과 약탈에 이르게 되고 사회적 분업 원리를 어기고 규범체계를 혼란시켜, [결국엔] 폭력에만 의지하게 된다.”²¹⁾

인간의 본성과 기본성향이 자연적으로 욕망을 무제한적으로 추구하도록 프로그래밍 되어 있고 이는 결국 인간 상호간의 쟁탈과 사회 질서의 교란으로 귀결된다는 요지의 진술은 『荀子』 곳곳에서 발견된다.²²⁾ 이렇게 본성과 기본성향(혹은 감정)은 순자에게 있어서 부정적인 의미로 사용되고 있는 것으로 보인다. 이러한 입장은 현대의

集釋, 앞의 책, 529쪽.

20) 《正名》: “以所欲爲可得而求之, 情之所必不免也.” 李滄生, 荀子集釋, 앞의 책, 같은 곳. “欲不待可得, 所受乎天也.” 같은 책, 527쪽.

21) 《性惡》: “今人之性, 生而有有利焉, 順是, 故爭奪生而辭讓亡焉; 生而有疾惡焉, 順是, 故殘賊生而忠信亡焉; 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.” 같은 책, 538쪽.

22) 《富國》과 《禮論》의 첫머리에서도 이런 언급들을 볼 수 있다. 《富國》: 1, 같은 책, 195-196쪽, 《禮論》: 1, 같은 책, 417쪽 참조.

대부분의 순자 연구자들에 의해 공유되고 있다.²³⁾

여기서 '부정적'이라고 한 것은 인간의 본성과 기본성향에 아무런 제한도 가하지 않았을 때 인간사회가 혼란으로 귀결되기 쉽다는 의미이지, 인간의 본성이 본질적으로 악하여 개선가능성이 전혀 없다는 뜻은 아니다. 그러나 전통적으로 宋代 성리학자들은 맹자의 '인간의 본성은 선하다(性善)'는 주장에 대하여 제기된 '인간의 본성은 악하다(性惡)'는 순자의 명제를 순자사상의 핵심으로 파악하였다. 그리하여 그들은 순자가 인간의 본성을 변화가능성이 없는 惡으로 간주하고 이를 규제하기 위해 권위주의적 성격의 禮論을 고안하였다고 보고 있다.²⁴⁾ 이러한 해석은 '性惡'의 '惡'을 아우구스티누스의 원죄 개념과 같이 본질적이고 개선가능성이 전혀 없는 惡으로 이해하기 때문에 생겨난다.²⁵⁾

이러한 해석경향에 대해 그 동안 세 가지 방향에서 반론이 제기되어 왔다. 첫 번째 유형의 반론은 '性惡'에 대한 이러한 해석에는 동의하지만, 순자가 실제로 그러한 주장을 했을 리는 없다고 보는 입장이다. 카나야 오사무(金谷治)가 그러한 경우로, 그는 劉向이 편집한 『荀卿新書』本에서 〈性惡〉편이 雜篇 부분에 속해있었다는 문헌학적 사실을 들어 순자의 "性惡" 주장이 후대의 침삼일 가능성을 제기한다.²⁶⁾

두 번째 유형의 반론은 '性惡'의 '惡'을 본질적이고 개선가능성이 전혀 없는 것으로 보는 해석에 반대하는 입장이다. 唐君毅에 따르면 순자는 인간의 본성을 변화 가능한 것으로 보았으며, 본성을 변화시켜야만 하는 이유와 변화시킬 수 있는 능력은 "性惡"이라는 명제에서 도출되지 않으므로 '性惡'은 순자사상의 핵심명제가 아니

23) 이러한 입장을 지지하고 있는 학자들로는 슈왈츠, 그레이엄, 아이반호, 이얼리, 풍우란, 호적, 진대제, 당군의, 김승해, 카노 나오키(守野直喜) 등을 들 수 있다.

24) 魏元珪, 荀子哲學思想(新店: 谷風出版社, 1987), 332-345쪽.

25) 그 대표자는 덤스(Homer H. Dubs)이다. 그의 견해에 대한 요약은 Philip J. Ivanhoe, *Confucian Moral Self Cultivation* (New York; Peter Lang, 1993), 39-40쪽 참조.

26) 金谷治, "『荀子』の文獻學的研究", 日本學士院紀要 9-1, 1951.

라고 주장한다.²⁷⁾ 당군의의 견해에 따르면 '性惡'은 '인간의 본성은 조악하다'는 의미 정도로 이해해야 할 것이다. 한편 슈왈츠는 인간들 사이의 투쟁을 유발시키는 욕망의 역동적 충동을 순자가 '惡'이라고 규정했다고 본다. 그리고 그는 '性惡' 개념이 순자사상을 규정하는 중요한 개념이지만 '惡'을 반드시 아우구스티누스의 원죄관과 결부시켜 이해할 필요는 없으며, 인간의 본성이 악하다고 하더라도 그것이 반드시 도덕적 진보의 개념과 모순되는 것은 아니라는 점을 지적하고 있다.²⁸⁾

세 번째 유형의 반론은, 인간의 본성은 그 자체로는 선이다 악이다 하고 규정할 수 없는 中性的인 것이지만 결과론적으로 볼 때 사회혼란이라는 악을 초래할 수 있기 때문에 순자가 "性惡"이라는 말을 사용한 것으로 본다. 이 견해는 徐復觀, 모리 미키사부로(森三樹三郎) 등에 의해 주장되고 있다.²⁹⁾

이상의 내용을 통해 볼 때, 순자에게 있어서 인간의 본성과 기본성향 혹은 감정은 적절한 제한이 없는 한 대부분 사회적 혼란으로 귀결되는 것으로 보인다. 그리고 이러한 구절들의 해석에 근거하여 기존 연구자들은 性과 情을 부정적인 것으로 인식해 왔다고 할 수 있다.

3. 도덕정서의 발견

앞에서 우리는 순자의 본성(性)과 기본성향 혹은 감정(情)의 개념이 일반적으로는 부정적으로 이해되고 있음을 살펴보았다. 그러나 필자는 우선 기본성향 혹은 감정(情) 개념의 해석에 대해서 의견

27) 唐君毅, 中國哲學原論-導論篇(臺北: 學生書局, 1993(校訂版 제2쇄)), 131쪽.

28) 자세한 내용은 벤자민 슈왈츠 저, 나성 역, 중국고대사상의 세계, 앞의 책, 404-406쪽 참조.

29) 森三樹三郎, 上古より漢代に至る性命觀の展開(東京: 創文社, 1971), 58-63쪽, 徐復觀, 中國人性論史(臺灣: 商務印書館, 1990(10판)), 229-238쪽.

을 달리한다. 『순자』에서 '情'이 종종 동물적 욕망을 의미하는 '기본성향'의 뜻으로 사용된다는 점은 인정할 수 있다. 그리고 '情'이 감정의 뜻으로 사용될 때 '기본성향'과 밀접한 연관관계를 가지는 경우가 있다는 점도 사실이다. 하지만 '情'은 그레이엄이 지적한 바와 같이 사실, 실정을 의미하는 경우가 있는가 하면,³⁰⁾ 우리가 보통 도덕정서 혹은 도덕감정이라고 불러야 할 것들을 의미하기도 한다. 다음 구절을 보라:

“자연의 직분이 확립되고[그 활동이] 성공적으로 수행되면 [인간의] 형체가 갖추어지고 정신이 생겨나며 좋아함, 싫어함, 기쁨, 노여움, 슬픔, 즐거움이 깃들이는데, [이것들을] 자연스런 감정(天情)이라고 한다. 청각, 시각, 후각, 미각, 촉각이 각각 맡은 바가 있어 서로 넘나들지 못하는데, 이것을 자연적인 감각기관(天官)이라고 한다. 마음은 중앙의 허명한 곳에 머무르면서 다섯 감각기관을 다스리는데, 이것을 자연적인 우두머리(天君)라고 한다. 바른 종류가 아닌[감정]을 제거해 버리고 바른 종류[의 감정]을 기르는 것³¹⁾을 자연스런 양육(天養)이라고 한다. 자기 부류에 맞으면 복(福)이라 하고 자기 부류에 거슬리면 화(禍)라고 하는데, 이를 가리켜 자연스런 다스림(天政)이라고 한다. 자연적인 우두머리를 우매하게 하고 자연적인 감각기관을 어지럽히며, 자연스런 양육을 폐기하고 자연스런 다스림을 거스르며, 자연스런 감정을 배반함으로써 자연

30) Graham, *Studies in Chinese Philosophy & Philosophical Literature*, 앞의 책, 59쪽.

31) 楊倬은 '財'를 '裁'로 보고 '其類'를 인류로, '非其類'를 인류와 다른 종류의 동식물, 사물(음식, 의복의 재료가 되는)로 보았다. 그에 따르면 원문의 해석은 “인류가 아닌 종류의 것들을 적절히 사용하여 인류를 기른다”가 될 것이다. 양정은 〈天論〉편의 전반적인 논지가 인간이 자연을 적극적으로 이용하는 일과 관련되어 있기 때문에 이렇게 해석한 것 같다. 王先謙, 荀子集解(北京: 中華書局, 1996(3쇄)), 309쪽 참조. 그러나 이 단락은 자연과 인간의 관계를 말하고 있다기 보다는 인간의 자연적 구조에 대해 설명하고 있는 것으로 보아야 한다. 그리고 바로 뒤에서 볼 수 있는 바와 같이 '길러냄'(養)이라는 용어는 인간의 자연스런 감정(天情)과 관련하여 사용되고 있다. 따라서 필자는 선진문헌에서 보통 賢者를 '其人'이라고 하는 관례와 같이 '其'를 '바람직한', 또는 '바른'의 의미로 사용되는 형용사로 보았고, '類'는 감정의 종류로 보았다.

적인 功績을 잃는 것, 이를 가리켜 엄청난 재앙이라고 한다. 聖人は 자연적인 우두머리[心]를 맑게[유지]하고 자연적인 감각기관을 바르게[유지]하며, 자연스런 양육에 주의를 기울이고 자연스런 다스림에 순응하며, 자연스런 감정을 길러냄으로써 자연적인 공적을 완성한다. 이와 같이 하면 행해야 할 바와 행하지 말아야 할 바를 알게 된다. 그러면 천지가 제 할 일을 하고 만물이 부러진다. 자신의 행위는 세밀한 부분까지 다스려지고[자연스런 감정의] 길러냄은 미묘한 부분에 이르기까지 적절하며, 자신의 생명을 손상시키지 않는 것, 이를 일러 자연[天]을 안다고 한다.”³²⁾

위의 인용문을 통해 우리는, 순자가 인간이 태어날 때부터 자연스런 감정을 지니고 태어난다고 생각했음을 알 수 있다. 그리고 순자는 자연스런 감정의 처리방식으로서 배반(背)과 길러냄(養)을 이야기한다. 그런데 여기서 배반과 길러냄이라는 이 두 가지 용어는 그 적용대상이 모종의 가치를 가지고 있다고 전제함이 없이는 사용할 수 없는 용어이다. 즉 우리가 길러낸다는 말을 사용하기 위해서는 무언가 좋은 것이 원래부터 자연스럽게 인간 안에 싹의 형태로 내재해 있다는 것을 뜻하고, 배반한다는 말은 그 싹을 무시하고 적절히 길러내기를 거부한다는 말이 된다. 그리고 우리가 “해야할 바와 하지 말아야 할 바”를 알 수 있기 위해서는, 이 자연스런 감정을 길러내는 일이 필수적 요소로서 요구된다.

그렇다면 우리는 여기서, 순자의 ‘天’ 개념을 다시 정의할 필요성을 느끼게 된다. 순자의 ‘天’ 개념은 보통 가치중립적이고 인간의 이용대상일 뿐인 자연을 의미한다. 따라서 ‘天道’는 인간의 사회적 행위와는 무관하게 존재하는, 이른바 “堯 때문에 존재하지도 않고

32) 〈天論〉1 “天職既立, 天功既成, 形具而神生, 好惡喜怒哀樂臧焉, 夫是之謂天情, 耳目鼻口形能, 各有接而不相能也, 夫是之謂天官, 心居中虛, 以治五官, 夫是之謂天君, 財非其類, 以養其類, 夫是之謂天養, 順其類者謂之福, 逆其類者謂之禍, 夫是之謂天政, 暗其天君, 亂其天官, 棄其天養, 逆其天政, 背其天情, 以喪天功, 夫是之謂天凶, 聖人清其天君, 正其天官, 備其天養, 順其天政, 養其天情, 以全其天功, 如是, 則知其所爲, 知其所不爲矣, 則天地官而萬物役矣, 其行曲治, 其養曲適, 其生不傷, 夫是之謂知天.” 李滄生, 荀子集釋, 앞의 책, 366쪽.

桀 때문에 없어지지도 않는”³³⁾ 자연의 운행법칙이다. 인간은 이러한 자연을 적절히 이용하기만 할 뿐, 적극적 관심은 가지지 않는 것이 좋다. 이른바 “聖人は 자연을 적극적으로 알고자 하지 않는다”³⁴⁾는 것이다. 인간은 자연의 운행법칙(天道)보다는 인간의 바람직한 행위법칙(人道)에 관심을 가져야 한다. 그런데 위의 인용문에서 순자는 ‘知天’을 주장하고 있다. 이는 순자가 ‘知天’을 거부한 바로 다음 단락에 나오는 말인데, 그렇다면 이를 어떻게 받아들여야 할까?

이 모순을 해결하기 위해 李滸生은 순자의 ‘天’ 개념을 좁은 의미와 넓은 의미의 두 가지로 나누어 보아야 한다고 주장한다. 즉 좁은 의미의 ‘天’은 우주자연현상을 가리키는 “宇宙的天”의 개념으로, 넓은 의미의 ‘天’은 이러한 “宇宙的天”과 “人文的天” 혹은 “人生的天”을 포괄하는 개념으로 보아야 한다는 것이다.³⁵⁾ 이를 우리말로 풀어내면 다음과 같이 말할 수 있을 것이다: 〈순자의 ‘天’ 개념은 두 가지 의미로 쓰이는데, 하나는 가치중립적인 자연을 의미하고, 또 하나는 人爲의 최고경지를 나타낸다. 말하자면 人爲에 기초하는 윤리적 가치관까지도 인간의 자연스런 감정(天情)이 포괄한다고 보는 것이다〉.

이상의 내용을 통해 우리는 순자가 윤리적 가치를 지니고 있는 자연스런 감정, 즉 도덕정서가 인간에게 내재해 있다고 생각했음을 알 수 있다.³⁶⁾

33) 〈天論〉1 “天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。” 李滸生，荀子集釋，앞의 책，362쪽.

34) 〈天論〉1 “唯聖人爲不求知天。” 李滸生，荀子集釋，앞의 책，365쪽.

35) 李滸生，荀子集釋，앞의 책，369쪽，註22 참조.

36) 그레이엄도 이 구절에 착안하여 순자가 인간의 감정을 긍정적으로 생각했음을 인정하고 있다. 그러나 그는 앞에서 우리가 살펴본, 본성과 기본성향 혹은 감정에 대한 기존의 해석을 고수하는 입장에서 이 구절을 순자의 초기저작으로 간주한다. 하지만 〈天論〉중에서 이 구절만을 순자의 초기저작으로 볼 수 있는 근거는 어디에도 없다. 그리고 인간 본성에 대한 그레이엄의 연구는 대부분 〈性惡〉편에 근거하고 있는데, 앞에서 살펴본 것처럼 〈性惡〉편은 원래 雜篇에 속해 있던 것이므로 문헌학적 가치는 〈天論〉보다 훨씬 떨어진다. 따라서 〈天論〉의 이 구절을 배제할 적극적 근거는 없다고 할 수 있다.

이런 자연스런 도덕정서를 이야기하는 또 다른 구절을 보자:

“모든 규범은 간략하게 시작하여 아름답게 이루어지고, [사람의 마음] 즐겁고 유쾌하게 하는데서 끝난다. 그러므로 규범이 지극히[잘] 갖추어진 상태는 정서와 형식이 함께 최고로 발휘되는[상태]이다; 그 다음 단계는 정서와 형식[중 어느 한 쪽이] 우세를 점하는 상태이다; 그 아래 단계는[모든 것이] 정서로 환원되어 태고의 단순한[상태로] 돌아가는 것이다.”³⁷⁾

“훌륭한 규범체계는 번잡할 [정도로 잘 갖추어져 있으나] 정서적 참여가 부족하다면 이는 규범에 대한 존중과 숭상[이 지나친 상황]이다. 아름다운 규범체계[의 정비]는 영성하지만 정서적 참여가 지나칠 정도라면 이는 규범이 무시되는[상황]이다. 아름다운 규범체계와 정서적 참여가 서로 표리를 이루며 완전히 충족될 때야 규범이 중용의 흐름을 타게 된다.”³⁸⁾

위의 인용문은 규범의 실천에 있어서 미학적·형식적 조건의 충족뿐만 아니라 자연스런 정서적 참여도 중요한 요소가 된다는 사실을 지적하고 있다.

그러면 이러한 자연스런 정서의 내용은 무엇인가? 다음 구절들을 보자:

“몸가짐은 공손하고 경건하며, 마음씨는 충성스럽고 미더우며, 행동은 예의바르고 다른 사람을 사랑하는 감정을 지니고 있으면...”³⁹⁾

“방금 막 목욕을 끝낸 사람은 자기 옷[의 먼지]를 털어내고, 막 머리를 감은 사람은 자기 모자를 터는데, [이것이] 인간의 기본성

37) <禮論>2 “凡禮，始乎脫，成乎文，終乎悅校。故至備，情文俱盡；其次，情文代勝；其下，復情以歸大一也。”李滄生，荀子集釋，앞의 책，427쪽，楊倬注에 근거하여 ‘大’를 ‘太’로 보았다. 王先謙，荀子集解，앞의 책，352쪽.

38) <禮論>2 “文理繁，情用省，是禮之隆也。文理省，情用繁，是禮之殺也。文理情用相爲內外表裏，並行而雜，是禮之中流也。”李滄生，荀子集釋，앞의 책，430쪽.

39) <修身>6 “體恭敬而心忠信，術禮義而情愛人…”李滄生，荀子集釋，앞의 책，29쪽.

향이다.”⁴⁰⁾

“건강을 해쳐 몸을 수척하게 함으로써 서로 고매한 척 하는 것은 … 효자의 감정[에서 나온 일]이 아니다.”⁴¹⁾

“제사는(돌아가신 분을) 기억하고 회상하며 그리워하는 감정[을 표현하기 위한 수단]이다.”⁴²⁾

이상의 예를 통해 볼 때, 다른 사람에 대한 충성스러움, 미더움, 親愛의 감정, 깨끗한 것을 좋아하는 감정,⁴³⁾ 부모와 조상에 대한 그리움(이 때 그리움은 사랑을 기반으로 하고 있다) 등의 인간의 자연스런 내면적 정서는 결국 윤리적인 도덕감정의 내용을 이루고 있다고 볼 수 있겠다. 그러나 이것들은 도덕감정을 구성하는 일부의 요소들일 뿐, 도덕감정의 전부라고는 할 수 없을 것이다.

그런데 순자의 도덕정서가 담지하고 있는 ‘윤리적 가치’의 실제적 내용은 무엇인가? 그것은 공동체의 조화로운 유지·발전이다. 이글 첫머리의 예비적 고찰에서 다룬 바와 같이, 순자는 기본적으로 인간을 사회적 존재로 규정하였다. 위에 제시된 도덕정서의 사례들, 즉 다른 사람에 대한 충성스러움(忠), 미더움(信), 친애의 감정, 부모에 대한 사랑, 조상에 대한 그리움 등은 모두 일정한 사회적 관계 속에서 느껴지는 감정들이다. 그리고 인간이 만들어 낼 수 있는 사회적 관계의 여러 가지 가능성 중에서 위의 도덕감정들은 특정한 사회적 관계, 즉 유가적 가치를 담지한 사회적 관계로 향하는 경향성을 보이고 있다.

한편 이러한 전통적 가치 외에 순자는, 바람직한 사회를 이루기 위해서는 차등적 신분질서에 의거한 분배·분업의 원리(分)가 필요

40) 〈不苟〉8 “故新浴者振其衣, 新沐者彈其冠, 人之情也.” 李滄生, 荀子集釋, 앞의 책, 46쪽.

41) 〈禮論〉4 “相高以毀瘠 … 非孝子之情也.” 李滄生, 荀子集釋, 437-438쪽.

42) 〈禮論〉5 “祭者, 志意思慕之情也.” 李滄生, 荀子集釋, 앞의 책, 450쪽.

43) 깨끗한 것을 좋아하는 감정에 윤리적 가치가 포함되어 있다고 보기는 어렵다. 하지만 여기서 깨끗함이란 일종의 비유로 사용된 말이다. 순자는 유가의 윤리적 규범에 따르는 행위를 깨끗한 것으로 보고, 이에 거역하는 것을 더러운 것으로 간주한 다음, 인간에게는 깨끗한 것, 즉 유가의 윤리를 좋아하는 자연스런 감정이 있음을 주장하고 있는 것이다.

함을 주장하였다. 사회적·육구적 존재라는 인간의 조건, 그리고 이를 출발점으로 하여 조화로운 사회를 만들기 위해 필요한 차등적 분배원리에 대한 인식이 모두 도덕정서로부터 도출되는 것은 아니다. 여기에는 슈왈츠 등이 말하는 지적 능력, 즉 경험의 처리능력과 사유·추론능력 등의 이성적 기능이 요구된다. 하지만 여러 가지 선택지들 가운데 굳이 차등적 분배원리를 선택하게 되는 데에는, '모종의 윤리적 가치를 담지한' 도덕정서가 이미 개입되고 있다고 보지 않을 수 없다. 그리고 여기서 우리는 이미 차등적 분배원리에 의해 운영되는 사회적 인간상에 가치를 부여하는 태도가 이 도덕정서에 암묵적으로 들어있다고 볼 수 있다.

이상의 논의를 통해 우리는 『순자』에서 사용되는 '情' 자가 인간의 내면으로부터 자연스럽게 우리나라오는 도덕정서의 의미로 사용되는 경우가 있다는 것을 확인하였다. 그렇다면, '情' 과 밀접한 연관 관계를 가지고 있다고 여겨지는 '性' 개념에 대해서도 재해석할 필요가 있다. 다시 말해, 순자의 성악설을 어떻게 이해해야 하는가 하는 문제가 제기된다는 것이다. 우선 '性' 과 '情' 의 관계에 대해 앞에서 인용한 두 인용문을 가지고 생각해 보자(註 13, 14 참조). “性之好·惡·喜·怒·哀·樂, 謂之情.”에서는 性이 情에 포함되는(性 \subset 情) 관계가, 그리고 “情者, 性之質也”에서는 情이 性에 포함되는(情 \subset 性) 관계가 성립되는 것으로 본다면 性과 情의 외연이 같게 된다.⁴⁴⁾ 그렇다면 순자의 性惡개념은 i) 性에 선한 요소도 있다는 주장으로 바뀌든지, 아니면 ii) 性 속에는 선한 요소와 악한 요소가 있지만 악한 요소가 지배적이기 때문에 性惡이라고 한다는 주장이 되어야 할 것이다.⁴⁵⁾ 아니면 iii) 性에 광의의 개념과 협의의 개념을

44) 註13의 구절을 필자처럼 “본성 상 [생겨나는] 좋아함, 싫어함, 기쁨, 노여움, 슬픔, 즐거움을 감정이라고 한다.”로 해석하면 性 \rightarrow 情(性 \subset 情)의 관계가 성립되지만, “본성 가운데 좋아함, 싫어함, 기쁨, 노여움, 슬픔, 즐거움을 감정이라고 한다.”로 해석하면 오히려 性 \leftarrow 情(性 \supset 情)의 관계가 성립될 수도 있다. 그러면 두 구절로부터 도출되는 性과 情의 관계는 性 \supset 情이 된다. 하지만 그렇다 하더라도 순자 성악 개념의 해석가능성에는 아무런 영향을 주지 못한다.

45) 이러한 견해는 David B. Wong, “Xunzi on Moral Motivation”, Philip J. Ivanhoe

설정하여 협의의 개념은 욕망과 관련되어 악의 경향성을 지니는 것으로, 광의의 개념은 윤리적 요소를 지닌 도덕감정도 포함하는 것으로 보아야 할 것이다.⁴⁶⁾

4. 도덕정서의 개념규정, 그리고 그 기능과 성격 — 맹자와의 차이점을 중심으로

앞에서 우리는 순자가 인간을 처음부터 사회적 존재로 파악하고 있기 때문에 그가 말하는 인간의 자연스런 정서(情) 속에는 이미 인간의 사회관계의 유지에 도움이 되는 가치가 내포되어 있음을 살펴 보았다. 이는 자연스런 정서를 사회적·윤리적 맥락에서 설명하고 있는 것이다. 그러나 필자는 아직 순자의 이러한 ‘도덕정서’에 대해 명확한 개념규정을 하지 않은 상태이다. 따라서 본 절에서는 순자 윤리학을 해명하는데 핵심이 되는 도덕정서에 대해 명확한 개념규정을 시도한다. 그리고 순자의 도덕정서의 개념이 맹자의 ‘四端’과 어떤 점에서 차이가 나는지에 대해서도 살펴볼 것이다.

4.1. 『순자』에서 도덕정서의 개념규정과 그 기능

앞에서 제시한 〈天論〉편의 구절에서 순자는, 인간이 윤리적 가치를 내재한 자연스런 감정을 천부적으로 가지고 태어난다고 주장하였다. 그리고 우리가 무엇을 해야하고 무엇을 하지 말아야 할 것인가를 알기 위해서, 즉 윤리적 판단을 하기 위해서는 이러한 자연스런 감정을 길러내는 일이 필요하다는 주장도 하였다. 여기서 두 번째 주장의 의미에 대해 주의 깊게 생각해 보자. 순자는 “윤리적 판

ed., *Chinese Language, Thought, and Culture* (Chicago, La Salle; Open Court, 1996), 219쪽에서도 제시되고 있다.

46) “윤리적 요소를 지닌 도덕감정”을 광의의 본성 개념이 가지고 있다고 명확하게 주장하진 않지만, 김승혜 교수는 순자의 본성 개념이 협의와 광의의 이중구조를 지니고 있고, 후자에는 욕망과 더불어 “인식능력인 知와 행위능력인 能까지” 포함되는 것으로 본다. 김승혜, 원시유교, 앞의 책, 238쪽 참조.

단을 하기 위해서는 자연스런 감정을 길러내는 일이 필요하다”고 주장하였지만, 순자가 말하는 인간은 공동체를 이루고 살 수 밖에 없는 사회적 존재이기 때문에 이런 사회적 존재로서의 인간이 지닌 자연스런 감정이란 이미 그 안에 윤리적 가치를 향한 경향성을 지니고 있을 수 밖에 없는 것이다. 따라서 우리는 자연스런 감정을 충분히 길러내기 이전에도 공동체 유지에 필수적인 약간의 윤리적 판단은 가능함을 알 수 있다.

그런데 여기서 윤리적 판단이란 과연 어떻게 이루어지는 것일까? 윤리적으로 문제가 되는 상황에 접했을 때, 인간은 자신으로 하여금 다양한 방식으로 행위하게 하는 여러 가지 동기적 감정(motivational emotion)을 지니고 있다고 생각해 보자. 이 때 행위의 주체가 여러 가지 행위유형 중에서 어느 한 가지를 택해 행동했다고 해보자. 그 때 그 사람은 자신의 행위에 대해 만족스러운 감정을 가지든가, 혹은 불쾌한 느낌을 가지게 될 것이다. 우리는 이러한 감정들을 동기적 감정과 대비하여 평가적 감정(evaluational emotion)이라고 부를 수 있을 것이다.⁴⁷⁾ 그런데 순자는 인간이 윤리적 가치를 지닌 자연스런 감정을 지니고 있다고 보고 있다. 따라서 제대로 된 인간이라면 올바른 동기적 감정을 기준으로 하여 올바른 행위유형을 선택하여 행동할 것이고, 또 일이 끝난 뒤에 자신의 행위에 대해 만족스러워 하는 평가적 감정을 지니게 될 것이다. 그리고 일정한 평가적 감정은 다시 비슷한 부류의 다른 행위에 대해 동기적 감정으로 작용할 수 있을 것이다. 그렇다면 우리는 순자의 윤리적 판단이 일종의 자연스런 감정을 매개로 하여 이루어지고 있다고 생각할 수 있다.

그러면 도덕감정이라는 용어는 어떻게 해서 생겨나게 되었을까? 인간이 ‘도덕감정’ 혹은 ‘도덕정서’라는 말을 원래부터 지니고 있지 않았을 것이다. 하지만 일정한 가치에 대한 경향성을 동기적

47) 동기적 감정(motivational emotion)과 평가적 감정(evaluational emotion)에 대한 구분은 서울대 서양철학 대학원 김광수 형의 지적에 힘입은 것이다. 혹시 이 두 용어가 학계에서 사용되는 일반적인 방식으로 이 글에서 사용되고 있지 않다면, 그리고 그럼으로써 어떤 오류가 생긴다면 그 잘못은 모두 필자에게 있다.

감정으로 지니고 있는 인간이 윤리적 문제상황에서 일정한 방향으로 행위한 후 만족스러운 감정을 느꼈다면, 인간은 그 행위유형을 '도덕적'인 행위 혹은 '윤리적'인 행위로 규정할 것이고, 그 행위의 동기가 된 감정도 '도덕적' 감정 혹은 '윤리적' 감정이라고 규정할 것이다. '도덕감정'이라는 용어는 이러한 과정, 즉 만족스러운 느낌을 들게 한 행위의 동기로서 작용한 감정들을 따로 분류하여 '도덕적' 내지는 '윤리적'이라는 라벨을 붙이는 과정을 통해 생겨나게 되었을 것이다. 그리고 이상의 고찰을 통해 우리는 도덕정서가 윤리적 문제상황에서 행위해야 할 바를 선택해 내기 위한 일종의 기준 역할을 수행한다고 볼 수 있다.

4.2. 맹자와의 차이점 — 도덕수양론의 관점에서

도덕정서가 윤리적 문제상황에서 어떻게 행위해야 하는가를 알려 주는 기능을 수행하고, 또 이를 길러냄으로써 보다 다양한 상황에서 보다 정확한 판단을 할 수 있다면, 순자의 윤리학설이 맹자의 이론과 비교하여 어떤 차이점을 지니는지가 애매해 질 수 있다. 과연 순자와 맹자의 차이점은 없는 것인가? 필자는 그렇지 않다고 생각한다. 순자와 맹자의 도덕정서 개념('情'과 '四端')은 공유하는 부분도 있지만, 차이점 또한 가지고 있다. 순자와 맹자의 인간관의 차이에서 기인하는 도덕정서 개념의 내용 차이는 앞에서 여러 번 지적되었으므로, 여기서는 도덕정서를 길러내는 방법 즉 도덕수양론의 관점에서 양자의 차이를 밝혀보고자 한다.

맹자는 '선한 싹 기르기'의 적절한 과정이 이미 그 싹 안에 내장되어 있고, 인간이 작물을 키울 때처럼 성장에 방해되는 요소를 적절히 제어하기만 하면 도덕적 성장은 그리 어렵지 않게 이룰 수 있다고 보고 있는 것 같다. 하지만 순자의 경우에는 도덕정서를 다루는 방식이 맹자와 좀 다르다. 도덕정서의 기능에 대한 앞 절(§4.1)의 설명을 정리해 본다면, 도덕정서의 일차적 기능은 인간으로 하여금 일정 시점에서의 도덕정서와 연관된 단편적 행위유형을 규범으로 채택하게 하는데 있다. 그러나 자연스런 도덕감정도 감정인 이상, 인간이 특정한 도덕감정을 항상 활성화된 상태로 유지할 수는

없다. 감정엔 단편성의 문제, 즉 끊어지는 경우가 있다는 것이다. 따라서 인간이 감정의 인지적 기능에만 의지하여 행위하려 한다면, 도덕감정이 한 번 끊어졌다가 다른 때에 동일한 부류의 감정이 다시 일어난다 해도 강도와 내용에 있어서 차이가 있을 수 있고, 또 매번 새로 시작해야 하는 번거로움이 있다. 반면에 인간이 일정 시점 t 에서 일정한 도덕정서를 느낄 때 이와 관련된 행위유형을 규범으로서 채택하여 기억해 둔다면 이 두 가지 문제를 모두 해결할 수 있다.

우선 첫 번째 문제, 즉 감정의 단편성 문제부터 생각해 보자. 순자는 도덕정서에 맹자와 같은 강한 자발적 성장력을 부여하지 않기 때문에 단편성의 문제가 생겨난다. 인간이 특정한 윤리적 상황에 접했을 때 그는 자연히 일정한 도덕정서를 느끼겠지만, 그것이 이전에 느꼈던 감정과 꼭 같은 강도와 내용을 지녔다고 보기는 어렵다. 이때 그가 이전 시점 t_1 에서 채택하여 기억해 둔 행위유형을 적용하여 행위한다면 행위의 옳음이 보장될 뿐만 아니라, 이전 시점 t_1 에서 느꼈던 도덕정서를 보다 심화된 형태로 되살릴 수 있을 것이다. 그리고 심화된 도덕정서를 기준으로 하여, 인간은 윤리적 행위와 관련하여 이전에는 몰랐던 새로운 요소를 발견해 낼 수도 있을 것이다. 이는 일종의 피드백 과정이라고 볼 수 있다. 여기서 우리는 기억된 행위유형의 반복을 통해 도덕정서의 단편성 문제 뿐만 아니라 도덕정서 배양의 과제까지도 해결할 수 있음을 짐작할 수 있다. 그리고 두 번째 문제, 즉 매번 새로 시작해야 하는 번거로움의 문제도 기억된 행위유형의 반복을 통해 자연히 해결된다. 뿐만 아니라 인간은 무수한 시점 n 에서 느껴지는 도덕정서와 연관된 단편적 행위유형들의 무수한 집적을 통하여 보다 다양한 상황에 적절히 대처할 수 있는 자세한 규범체계를 형성하게 된다.

이렇게 무수한 시점에서의 단편적 행위유형들을 반복실천함으로써 집적하는 가운데 도덕정서를 배양할 수 있다는 순자의 이론은 작품의 자발적인 성장이라는 비유로 도덕정서의 배양을 이해하고 있는 맹자의 이론과는 많은 차이가 난다. 다시 말해서 '선한 싹 기르기'의 적절한 과정을 마련해 주는 것은 규범의 실천이고, 규범은 도덕정서를 기준으로 하여 발견되므로 원리상으로는 선한 싹 기르기

의 과정이 도덕정서에 자연적으로 내재되어 있다고 할 수 있지만, 적어도 원초적 인간이 체계적인 규범체계를 지니게 되기까지는 시간문제와 오류가능성의 문제가 도사리고 있기 때문에 선한 싹 기르기의 과정이 맹자에서처럼 그리 낙관적인 일만은 아니라는 말이다.

이상에서 우리는 도덕정서의 개념이 『순자』의 맥락에서 어떻게 사용되는지를 알 수 있었고, 또 그것이 맹자의 도덕정서(四端) 개념과는 어떻게 차이가 나는지에 대해서도 살펴보았다.

5. 기존 해석과의 모순점 해소

『순자』에서 도덕정서를 언급하는 구절들이 확실히 존재한다 할지라도, 앞에서 살펴본 것처럼 인간의 감정 혹은 기본성향을 욕망과 관련된 부정적인 것으로 보는 언급 또한 『순자』에 무수히 보인다.⁴⁸⁾ 그렇다면 왜 순자는 인간의 감정 혹은 기본성향에 대해서 이렇게 모순되는 발언을 했을까? 이 모순을 해소할 수 있는 방법은 없는 것일까?

이 모순을 해소할 수 있는 방법이 있다. 순자는 인간의 감정을 도덕감과 욕망에 관련된 감정으로 구분하는 이외에, 이 두 가지 중 어느 쪽으로도 기울어질 수 있는 중성적인 감정을 상정하였다. 다음 구절을 보라:

“탕왕과 무왕이 존재할 때는 천하가[그들을] 따라서 안정되었고, 절왕과 주왕이 존재할 때는 천하가[그들을] 따라서 어지러워졌다. [사실이] 이와 같다면, 어찌 사람의 감정이 이렇게 될 수도 있고 저렇게 될 수도 있는 것이 아니겠는가?”⁴⁹⁾

48) 『순자』에서 ‘情’ 자는 전부 108회 사용되었는데, 그 중 욕망과 관련하여 부정적인 의미로 쓰인 경우가 52회, 도덕정서의 의미로 쓰인 경우가 29회, 단순한 중성적 감정으로 쓰인 경우가 5회, 사실, 실정, 본질의 의미로 쓰인 경우가 16회이다. 나머지 6회는 그 성격을 명확히 규정하기가 어려웠다.

49) 〈榮辱〉4 “湯武存，則天下從而治，桀紂存，則天下從而亂。如是者，豈非人之情固可與如此，可與如彼也哉!” 李滄生，荀子集釋，앞의 책，65쪽.

위의 인용문은 告子の 소용돌이치는 물의 비유와 같이, 어떤 영향을 받느냐에 따라 서로 다른 방향으로 표출될 가능성을 내재하고 있는 중성적 감정이 있음을 말하고 있다. 또 다음 구절을 보자:

“본성적인 좋아함, 싫어함, 기쁨, 노여움, 슬픔, 즐거움을 감정이 라고 한다. 감정이 일정한 양상으로 전개된 후 마음이[그것들 가운데서] 선택하는 것을 사려라고 한다.”⁵⁰⁾

위의 인용문에서는 감정을 6가지로 분류하고 있다. 그런데 앞에서 살펴본 것처럼 이것들은 <좋아함·기쁨·즐거움>과 <싫어함·노여움·슬픔>의 두 가지 부류, 즉 대상에 대한 긍정적 반응과 부정적 반응으로 분류할 수 있다. 그리고 긍정적인 반응을 일으키는 대상에 대해서는 그것을 소유하려는 욕망이 일어나고, 부정적인 반응을 일으키는 대상에 대해서는 회피하려는 욕망이 일어나게 된다. 그러나 긍정적인 반응을 일으키는 대상이라고 해서 그것이 반드시 윤리적으로 가치 있는 것이라는 보장은 없다. 한편 부정적인 반응을 일으키는 대상이라도 윤리적으로는 가치 있는 것일 가능성이 있다. 다시 말해, 긍정적인 반응도 도덕적인 감정과 비도덕적인 감정으로 나눌 수 있고, 부정적인 반응도 도덕적인 감정과 비도덕적인 감정으로 나눌 수 있다는 것이다. 위의 인용문에서 마음이 하는 역할은 긍정적인 반응, 즉 좋아함·기쁨·즐거움이라는 감정 중에서 윤리적 가치를 지닌 대상에 의해 유발된 도덕감정을 골라내고, 부정적인 반응 즉 싫어함·노여움·슬픔이라는 감정 중에서도 윤리적 가치를 지닌 대상에 의해 유발된 도덕감정을 골라내는 일이다. 이 작업이 앞에서 인용한 이른바 “바른 종류가 아닌[감정]을 제거해 버리고 바른 종류 [의 감정]을 길러내는” 과정이라고 할 수 있다.

50) <正名>1 “性之好·惡·喜·怒·哀·樂，謂之情。情然而心爲之擇，謂之慮。” 李滄生，荀子集釋，앞의 책，506쪽. 이 문장은 보통 본성과 감정의 영향력에서 벗어나 마음이 독자적으로 사고하여 판단하는 과정을 설명하고 있는 것으로 이해된다. 그러나 ‘爲之’의 ‘之’는 앞 문장의 감정들을 받는 것으로 보아야 한다. 따라서 마음의 선택작용에 있어서 선택지는 다양한 유형의 감정들이라고 보아야 한다.

이렇게 중성적인 감정의 존재를 상정하고 그것이 도덕감정으로 발현되는 경우(즉 윤리적 가치를 지닌 대상에 대해 긍정적 반응을 나타내고 그 반대의 경우에는 부정적 반응을 나타내는 경우)와 그 반대로 발현되는 경우(즉 동물적 욕구를 만족시켜 주는 대상에 대해 긍정적 반응을 나타내고 그렇지 못한 경우에는 부정적 반응을 나타내는 경우)로 나뉘어진다고 생각하면 위의 모순을 해소할 수 있다.

6. 맺음말

본 논문에서 필자는 도덕정서라는 개념을 도입하여 순자의 윤리학설을 새롭게 이해해 보고자 하였다. 필자는 우선, 통상적으로 부정적인 것으로 이해되는 『荀子』의 본성(性) 개념과 기본성향(情) 개념 외에 도덕감정이라고 볼 수 있는 '情' 자의 용례들이 있음에 착안하였다. 이것들은 도덕감정(情)이라는 범주로 묶을 수 있을 것이다.

한편 순자에게서 이러한 도덕감정은 인간이 선천적으로 지니고 태어나는 것이기도 하다. 순자에 의하면 인간은 도덕적 문제상황에 봉착했을 때 도덕감정을 기준으로 하여 어떻게 행위할 것이냐를 결정하게 된다. 다시 말해서 도덕감정은 특정한 윤리적 행위를 가능케 하는 일종의 동기적 감정, 혹은 경향성으로 작용하고 행위가 이루어진 후에는 그것에 대해 만족감 혹은 불쾌감을 느끼는 평가적 감정으로 작용한다. 요컨대, 도덕감정은 윤리적 판단의 기준 역할을 하는 것이다.

그런데 이러한 도덕감정도 배양을 필요로 한다. 왜냐하면 인간이 원초적으로 지니는 도덕감정은 상당히 미미한 것이기 때문이다. 따라서 인간은 각각의 경우에 도덕감정을 기준으로 하여 채택된 다양한 행위사례들을 분류하여 체계화하고, 이를 실천하는 과정에서 도덕정서를 배양하게 된다. 그리고 이렇게 배양된 도덕정서를 통해 인간은 다시 보다 풍부하고 자세한 행위유형의 체계, 즉 규범체계를 형성해 낼 수 있다. 이는 일종의 피드백 과정에 해당된다.

참고문헌

- 李滌生, 荀子集釋, 臺北: 學生書局, 1991(6쇄)
- 王先謙, 荀子集解, 北京: 中華書局, 1996(3쇄)
- 송정희 역, 荀子(전3권), 서울: 명지대학교 출판부, 1994(8판)
- Knoblock, John. *Xunzu*(전3권), Stanford, California; Stanford Univ. press, 1994
- Watson, Burton. *Basic Writings of Mo Tzu, Hsun Tzu, and Han Fei Tzu*, New York & London, Colombia Univ. press, 1967.
- 諸子引得3 荀子, 學古房.
- 金勝惠, 原始儒教, 서울: 민음사, 1990.
- 唐君毅, 中國哲學原論-導論篇, 臺北: 學生書局, 1993(校訂版 제2쇄)
- 魏元珪, 荀子哲學思想, 新店: 谷風出版社, 1987.
- 森三樹三郎, 上古より漢代に至る性命觀の展開, 東京: 創文社, 1971
- 벤자민 슈왈츠 저, 나성 역, 중국고대사상의 세계, 서울: 살림, 1996
(Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Massachusetts; the Belknap press of Harvard univ. press, 1985).
- Graham, Angus Charlse. *Disputers of the Tao*, La Salle, Illinois; Open Court, 1991(2쇄).
- _____. *Studies in Chinese Philosophy & Philosophical Literature*, Singapore; The Institute of East Asian Philosophies, 1986.
- Ivanhoe, Philip J. *Confucian Moral Self Cultivation*, New York; Peter Lang, 1993.
- 金谷治, “『荀子』의 문獻學的研究”, 日本學士院紀要 9-1, 1951.
- Cua, Antonio. S. “*The Status of Principles in Confucian Ethics*” *Journal of Chinese Philosophy* 16, 1989, 273-296.
- Wong, David B. “*Xunzi on Moral Motivation*”, Philip J. Ivanhoe ed., *Chinese Language, Thought, and Culture* (Chicago, La Salle; Open Court, 1996).