

『荀子』에 있어서의 心에 관한 小考

업 연 석

目 次	
I. 머리 말	2. 性과 節制된 欲望으로서의 僞
II. 性의 定義와 그 變化 可能性	IV. 心의 問題
1. 性의 定義	1. 心과 性의 關係
2. 性의 變化 可能性	2. 禮義의 根原—聖人의 化性起僞—
III. 性과 僞의 不可分性	V. 맺는 말
1. 性·情·欲의 區分의 意圖	

I. 머리 말

Aristoteles의 『형이상학』의 첫머리는 “모든 사람은 본성상 알기를 원한다”¹⁾라는 말로 시작한다. 이 말은 인간을 知的 동물로 특징지우는 동시에, 우리에게 한 가지 과제를 안겨 준다. 그 과제는 바로 인간이 본성상 알기를 원한다고 말할 때, 이 앎이 어떤 성격을 가진 앎인가 하는 점이다. 동서고금의 많은 철학자들은 앎의 단계에 대하여 여러가지 이론을 제시하고 있다. 그것은 대체로 감각적 지식에서 시작하여, 理性的 사유에 의한 推論的 지식을 거쳐서 知行合一의 문제에 이르기까지 여러 단계가 있다. 그러나 여기에서 필자가 주목하고자 하는 것은 이러한 앎의 단계 뿐만이 아니라, 바로 알기를 원하는 것이 인간의 본성에서 나온다는 점이다. 서구에서 일찌기 인간의 본질을 이성으로 보는 전통은 바로 이러한 知的 풍토에서 유래한다고 하겠다.

그러나 동양, 특히 중국에서는 인간의 본성을 善惡의 관점에서 보는 전통이 先秦시대 이래 면면이 이어져 왔다. 하지만 善惡의 관점에서 人性을 탐구하는 모든 이론은 이미 그 자체로 인간의 知的 능력이 발휘된 이후에 비로소 가능하다는 점에서, 그 이론의 가능 조건으로 인간의 知的 능력을 전제해야 한다. 그러나 인간의 知的 능력과 善惡 사이의 논리적 선후와 상관성의 문제는 동서의 哲學史上에 결코 쉽지 않은 難題를 던져 준다.

이 점에 있어서는 荀子 또한 예외가 아니다. 荀子는 인간의 본성을 惡으로 규정하고, 이러한 惡한 인간의 본성은 心의 사려분별 능력을 통한 人爲的인 노력(僞)에 의해 수식됨으로써 善해질 수 있다고 말한다. 이 처럼 인간의 본성을 惡으로 규정한 荀子는 자신의 기본적인

註1) W.D. Ross, trans. The Metaphysics of Aristotle, Random House, 1985, p.689.

인 취지와는 무관하게 法家思想에 사상적 기반을 제공함으로써, 군주 독재정치 제도에 간접적인 영향을 주었다는 비난을 받아 왔다. 그리하여 그는 유가의 정통적 계승자로서의 지위를 부여받지 못했다. 뿐만 아니라 19C까지 그의 저서에 대한 거의 어떤 주석서도 쓰여지지 않았으며, 그의 작품은 유가의 고전으로 평가받지 못했다.²⁾ 그러나 이러한 史的인 사실 및 평가는, 결국 荀子에 대한 잘못된 이해 내지는 혼란한 戰國時代에 대한 반감이 그 당시 사회를 반영하는 荀子 이론 자체에 대한 반감으로 전염된 것이라고 하겠다. 『荀子』가 당시 사회의 혼란상을 반영하고 있는 것은 사실이지만, 단순한 반영을 넘어 서서 이상적인 사회를 실현할 수 있는 하나의 哲學 체계를 儒家 고유의 禮義의 원리에 근거하여 제시하고 있다는 점에서, 『荀子』에서 性惡의 문제는 새로운 관점에서 보아야 할 것이다.

本考에서 心의 문제를 다루려는 기본적인 취지는 바로 이 점에 있다. 왜냐하면 心은 사려 분별이라는 知的 능력을 포함하고 있는 동시에, 惡으로 규정한 본성(性)과의 관련성 속에서만 비로소 그것에 고유한 知的 능력을 작용시킬 수 있는 만큼, 善惡과 知的 능력 사이의 논리적 상관성의 문제가 心에 집약되어 있기 때문이다. 뿐만 아니라, 心은 유가의 禮義의 원리에 따라 禮治를 달성하는 궁극적인 근원으로서, 僞를 가능케 함으로써 性을 변화시키는 주체가 될 수 있기 때문이다. 따라서 필자는 가치의 궁극적 근원을 心에서가 아니라 君이나 禮에서 찾음으로써, 순자의 禮治의 이론을 자칫 권위주의 사상으로 잘못 이해하는 오류에서 벗어나³⁾ 善을 행할 수 있는 근원이 禮를 통한 외적인 통제에 앞서 인간 내부의 心을 길러주는데(養心) 있다는 점을 밝히는 것을 이 논문의 기본 목표로 삼는다.

이러한 목표를 밝히기 위해, 먼저 荀子は 인간의 本性을 구체적으로 어떤 식으로 정의하고 있으며, 이 본성이 어떻게 僞를 통해 변화하여 아름다와질 수 있는가 하는 本性和 그 변화의 문제를 살펴 보기로 한다. 그 다음에 性이 僞를 통해 아름다와질 때 情과 欲이 性과 어떠한 관련 속에서 논의되며, 이 性·情·欲의 엄밀한 구분이 어떤 의미를 갖는가를 고찰해 보자. 이러한 바탕 위에서 비로소 性과 僞가 어떻게 상관적으로 작용을 하는가 하는 점이 논의될 수 있을 것이며, 그에 따라 이 性과 僞의 작용을 가능하게 하는 心의 문제도 다루어질 수 있을 것이다. 마지막으로는 禮義의 원리가 心의 자율성을 통해 이끌어지는 僞의 반복에 의해 이루어진다는 점과 그 원리의 현실적 실현 방법을 제시해 보기로 한다.

Ⅱ. 性의 定義와 그 變化 可能性

1. 性의 定義

『荀子』에 있어서 인간의 본성(性)은 단적으로 惡한 것으로 묘사된다. 일반적으로 인간의 본성을 말할 때, 우리는 그것이 인간의 전체적인 모습을 규정하는 것으로 생각할 수 있지만, 사실은 인간이 가지는 어떤 한 특성으로 보아야 한다. 왜냐하면 비록 人性을 일의적으로 善 또는 惡이라고 말한다고 하더라도 현실은 善 또는 惡으로만 나타나는 것이 아니기 때

註 2) Wing-tsit chan, A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton, U.P.1963, p.115.

3) 勞思光, 中國哲學史 鄭仁在譯, 中國哲學史, 探求堂, 1986, p.340.

문이다. 이것은 荀子에게도 예외일 수 없다.

따라서 이제 “인간의 본성이 惡하다고 말한 것이 荀子의 본의가 아니다”⁴⁾라고 한다면, 본성이 惡하다고 말한 취지와 의의는 어디에 있으며, 여기에서 心은 어떤 위치를 차지하는가 하는 점을 살펴 보기 위한 선행단계로서 우리는 性의 定義를 먼저 제시해야 한다. 荀子는 “生의 원인이 되는 것(生之所以然者)을 性이라고 말하며, 그러한 性의 조화로운 氣運에 의해 발생하여 靈明하게 外物에 맞게 반응하면서 인위적이지 않고 저절로 그러한 것을 性이라고 한다”⁵⁾라고 말한다. 여기에서 荀子는 한 번 定義된 性의 개념을 통해 다시 性의 개념을 定義함으로써 重義로 순환의 오류를 범하고 있는 듯한 인상을 준다. 그리하여 王先謙은 그의 註에서 ‘性의 조화로운 기운에 의해 나타난 것(性之和所生)’에서 ‘性’을 ‘生’으로 고쳐야 한다고 말한다. 그러나 ‘性의 조화로운 기운에 의해 생긴 것으로 外物에 자연스럽게 반응하는 것’ 또한 性이며, 이것은 僞·知·能 등의 개념이 重義적으로 쓰인 것과 비슷한 것으로, 이 두 가지 性의 개념을 體用的 관계로 보는 견해도 있다.⁶⁾ 徐復觀은 이 두 가지 의미의 性의 구별을 강조하면서, 外物에 반응하는 두 번째 의미의 性은 본래 통나무와 같이 素朴한 것이라고 묘사한다.⁷⁾ 여기서 重義적인 性 개념을 體用的 관계로 보는 견해는 설득력을 가지는 것으로, 필자는 이 입장을 받아들인다. 왜냐하면 體用的 관계를 통해 볼 때, 外物에 반응하는 性의 작용은 본체로서 生의 所以然이 되는 性에 의존하여 존재하는 것이므로, 用으로서의 性을 통해 우리는 性의 體를 간접적으로 알 수 있을 뿐만 아니라, 이처럼 本性을 體와 用으로 나눔으로써 비로소 心이 그 사이에 들어가 어떤 역할을 할 수 있는 단서가 생기기 때문이다.

여기에서 荀子가 생각하는 性을 명백하게 이해하기 위해, 우리는 性을 定義할 때 이용한 生의 개념에 주목해야 한다. 곧, 生의 所以然者를 性이라고 한다면, 性을 所以然者로 하는 生은 무엇인가 하는 점이다. 荀子는 무생물에서 인간에 이르기까지 生命性의 단계를 구분하면서, 인간과 여러 종류의 자연물이 각기 가지는 特性을 제시하는 과정에서 ‘性’의 개념의 단초를 植物의 차원에 놓는다. 그는 곧,

註 4) 『荀子』(1982) 昔唐韓愈氏, 以荀子書爲大醇小疵. 逮宋攻者益衆, 推其由以言性惡. 故余謂, 性惡之說, 非荀子之本意也. (王先謙序)

5) 『荀子』, 22-1. 生之所以然者, 謂之性. 性之和所生, 精合感應, 不事而自然, 謂之性. (正名篇)

6) 〈正名篇〉에서 정의한 性의 개념에 대하여 註釋하면서 豬飼彥博은 荀子가 나눈 이 두 가지 의미의 性의 개념을 體用的 관계로 본다. 荀子가 性을 두 가지 의미로 나눈 것과 豬飼彥博이 이것을 體用으로 본 것은 荀子哲學 전체에 있어 매우 중요한 의미를 갖는다. 왜냐하면 이후의 논의에서 보여지겠지만 이 두가지 의미가 나누어지지 않으면, 人間의 心이 작용한 틈이 없게 되어 인간은 삶의 토대로서 식물적인 유기체적 작용을 넘어설 수 없기 때문이다. 여기에서 外物에 반응하는 性의 두 번째 개념은 心 속의 지각능력을 가능케 하는 것을 말한다고 할 수 있을 것이다.

7) 徐復觀, 中國人性論史(先秦篇), 商務, 1969, p.231. 荀子가 性者, 本始材朴也. (禮論篇)라 하여 性이 본래는 통나무와 같이 素朴한 것으로 말한 것을 인용하여 徐는 이런 의미의 性은 바로 外物에 반응하는 耳目 등의 두 번째 의미의 性이라고 본다. 이렇게 본다면 荀子가 性惡篇에서 今人之性, 生而雜其朴이라고 말했을 때의 ‘性’은 生의 所以然者로서의 性이라 할 수 있다. 이러한 논의는 耳目 등의 두 번째 의미의 性이 보다 근원적인 것임을 뜻하는 것이다.

“水火에는 氣는 있지만 生이 없고, 草木에는 生은 있지만 知가 없으며, 禽獸에는 知는 있지만 義가 없고, 인간에게는 氣·生·知·義가 모두 갖추어져 있다”⁸⁾

라고 말한다. 荀子は 곧 氣를 포함하면서 知와 義는 없는 식물적인 生에서 생명의 본질을 찾는다. 초목의 이러한 生은 물론 知와 義를 갖추고 있는 인간의 生과 같을 수는 없다. 하지만 여기에서 생명의 초보적 단계인 식물적 수준의 生의 특성을 살펴 봄으로써, 우리는 인간이 영위하는 生과 식물적 生의 공통점과 차이점을 제시하여, 荀子가 말하는 인간 본성의 본 모습에 보다 정확하게 접근할 수 있을 것이다.

J. Needham은 荀子가 구분한 生命의 단계를 Aristoteles가 구분한 식물영혼, 동물영혼, 그리고 이성영혼과 비교하면서 인간을 특징지우는 것으로 이성보다는 오히려 定義感으로 말해야 하는 것이 중국 사상이라고 말한다.⁹⁾ 여기서 우리가 주목해야 할 영혼은 식물영혼이다. 즉, 식물은 삶의 조건으로 영향을 취하며, 신진대사 활동을 통하여 生을 확보하는 有機體의 存在라는 점에 그 본질적인 특징이 있다. 따라서 식물과 같은 有機體의 작용을 가능케 하는 것이 곧 性이라고 말해도 잘못된 없을 것이다. 비록 외부로부터 이긴 하지만 영양을 섭취하여 有機體의 기능을 수행할 수 있다는 점에서, 인간은 식물과 공통점을 가진다. 그러나 有機體의 활동만이 인간의 生의 전부는 아니다. 다시 말해서, 인간의 本性은 知義와의 관련성 속에서만 올바르게 이해할 수 있으므로, 단순한 감각의 차원을 넘어서 고려되어야 한다. 이러한 의도를 가지고 荀子는 “性이 없으면 僞가 작용하여 행해질 장소가 없게 되는 반면에, 僞가 없으면 본성은 스스로 아름다와질 수 없다”¹⁰⁾라고 말한다. 여기에서 ‘性이 없으면 僞가 작용하여 행해질 장소가 없게 된다’는 말은 바로 인간의 知慮의 분별작용 및 그 결과인 僞는 本性, 즉 有機體의 활동을 가능케 하는 根據 위에서만 이루어질 수 있음을 뜻하며, ‘僞가 없으면 性이 스스로 아름다와질 수 없다’고 하는 것은 性 스스로의 힘으로는 사려분별 능력이 없다는 것을 단적으로 나타내는 말이다. 따라서 禮義를 이끌어 낼 수 있는 단서는 思慮分別 작용에서 찾아야 할 것이다. 그러나 왜 禮義를 이끌어 내야 하는가?

이 문제를 해결하기 위해 우리는 荀子가 인간의 본성이 惡하다고 말한 맥락의 의도를 문제삼아야 한다. 왜냐하면 만약 인간이 그의 本性을 所以然으로 하는 生이 식물적인 生과 같다면, 그 本性에 善惡의 관념을 덧붙일 수 없고, 따라서 禮義 또한 거론할 필요가 없지만, 인간에 있어 生을 가능케 하는 本性은 생장을 특징으로 하는 식물적 性과는 다르기 때문이다. 그러면 荀子는 인간의 본성을 어떻게 특징지우는가? 그는

“인간의 本性은 태어나면서부터 利를 좋아하여 이를 따르기 때문에, 쟁탈이 일어나도 사양하는 마음은 없고, 태어나면서부터 남을 미워하고 질투하는 성질이 있어 이를 따

註 8) 前掲書, 9-13. 水火有氣而無生, 草木有生而無知, 禽獸有知而無義, 人有氣有生有知, 亦且有義. 故最爲天下貴也.(王制篇)

9) J. Needham, Science and Civilization in Chinese, 吉川忠夫外譯, 中國の科學と文明,(第二卷 思想史上), 1977, p. 28.

10) 前掲書, 19-5. 無性則僞之無所加, 無僞則性不能自美.(禮論篇) 여기서 僞는 心の 사려분별에서 나타나는 道理에 맞는 人爲的인 행위임.

르기 때문에, 충실히 신뢰하는 마음이 없어진다. 또 나면서부터 아름다운 소리나 好色에 대한 耳目의 욕망이 있어 이를 따르기 때문에, 음란하게 되는 동시에 禮義와 條理가 없어진다. …그러므로 여기에는 스승과 法度에 의한 敎化和 禮義에 의한 敎導가 시행된 후에 비로소 사람은 서로 사양하는 마음을 갖게 되고 條理에 맞아 다스려지게 된다.”¹¹⁾

라고 말한다. 이 처럼 荀子가 말하는 인간의 본성은 쟁탈하고 질투하며 음란한 것을 특징으로 한다. 이들은 本性이 스스로 자기자신을 대상화하여 볼 수 있는 반성적 능력의 결여에서 나타나는 조건반사적 산물이라고 할 수 있다. 그러나 인간의 행위에서 나타나는 대부분의 혼란은 순수한 조건반사적인 반응의 결과라기 보다는, 동물적 차원과 인간을 근본적으로 구분하는 인위적인 知能이 매개가 되어 나타난다고 하는 것이 옳을 것이다.¹²⁾ 요컨데, 인간의 本性이 惡하다고 하는 것은 이른바 동물의 감각적인 本性만을 가지고 말할 수 있는 것이 아니고 인간의 知能이 전제되는 한에서 말할 수 있다. 다시 말하면, 本性和 사려분별의 주체인 心이 상호 의존하여 작용할 때, 本性和 心 가운데 어느 것이 우위에 서서 外物에 반응하느냐에 따라 혼란과 질서가 나누어진다고 할 수 있다. 따라서 荀子는 本性에서 드러난 欲望이라 할지라도 그 欲望이 心의 사려분별에 종속하느냐 하지 않느냐에 따라 그 欲望을 전혀 다르게 평가한다.

그에 의하면, 나라를 다스리고자 하면서 사람에게서 欲望을 제거하려고만 한다면, 이는 欲望을 잘 인도하는 것이 아니라 욕망이 있다고 하는 자체에 골머리를 썩이는 사람이고, 사람으로 하여금 욕망을 적게 하도록 할 것만을 생각하는 사람은 사람의 욕망을 적절히 조절할 줄은 모르고, 욕망이 많은 것만을 가지고 골머리를 썩이는 사람이라고 한다.¹³⁾ 그리하여 欲望의 有無를 治亂과는 전혀 별개의 生死의 문제로 보며, 欲望의 多寡 또한 인간의 感情의 정도에 달린 문제로 治亂과는 무관한 일이라고 한다.¹⁴⁾ 더 나아가 荀子는 마음이 옳다고 판단한 것이 도리에 맞으면, 欲望이 비록 많아도 그것이 다스림에 害될 것이 없지만, 반대로 욕망이 비록 적더라도 마음이 옳다고 판단한 것이 도리에서 벗어난 것이라면, 국가의 혼란을 막는데 전혀 도움이 안된다고 말한다.¹⁵⁾ 요컨데 荀子는 국가의 治亂은 마음이 옳다고 판

註 11) 上揭書, 23-1. 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. ……故必將有師法之化, 禮義之道, 然後出於辭讓, 合於文理, 而歸於治.(性惡篇)

12) 動物은 반성적 知能이 없고 다만 감각과 관련한 지각 능력만을 가진다. 개에게 밥을 줄 때 마다 방울을 울리면 나중에는 방울만 울려도 침을 분비하는 것처럼, 생물이 환경에 적응하기 위하여 후천적으로 획득하는 반사가 바로 조건반사이다. 이 반사는 生物에 전반적인 현상이라고 할 수 있다. 그러나 조건반사적인 반응이 인간의 惡함을 설명해 주는데 필요하기는 하지만 충분한 조건은 될 수 없다.

13) 『荀子』, 22-5. 凡語治而待去欲者, 無以道欲, 而困於有欲者也. 凡語治而待寡欲者, 無以節欲, 而困於多欲者也.(正名篇)

14) 上揭書, 22-5. 有欲無欲異類也. 生死也, 非治亂也. 欲之多寡異類也. 情之數也, 非治亂也.(上同)

15) 上揭書, 22-5. 心之所可中理, 則欲雖多奚傷於治. 欲不乃而動過之, 心使之也. 心之所可失理, 則欲雖寡奚止於亂.(上同)

단한 것이 도리에 맞느냐의 여부에 있고, 인간이 하고자 하는 欲望의 有無 多寡에는 무관하다는 점에 유의한다. 이와 같은 荀子の 欲望에 관한 견해로부터, 우리는 本性에 그 뿌리를 내리고 있는 욕망 자체가 혼란의 충분한 원인이 될 수 없기 때문에, 本性 자체가 혼란의 필연적 원인이 될 수 없다는 것을 알 수 있는 동시에, 그가 마음의 판단에 따라 욕망을 도리에 맞는 욕망과 맞지않는 욕망으로 구분하고 있음을 알 수 있다. 따라서 우리는 도리에 맞지 않게 판단한 心에 의해 本性이 혼란을 일으키는 欲望의 상태가 될 때, 비로소 그 本性을 惡이라고 말할 수 있는 것이다.

이러한 欲望에 관한 견해로부터, 荀子は 인간에게 本有的으로 갖추어져 있는 欲望을 긍정 또는 부정하는 관점에서 시각을 돌려, 욕망 자체를 얼마나 잘 조절하느냐 하는 점에 治國의 기준을 두었다. 여기에서 欲望의 조절을 위해 기준이 되는 원리가 요구된다. 荀子는 이 원리를 禮로 본다. 그는 禮義의 근원을 心의 잘못된 분별에 의해 나타나는 分量과 限界가 없는 욕망과 이런 욕망을 바로잡으려는 聖王의 노력에서 이끌어 내고 있다. 이 때 禮義를 적용하는 기본 원리를 荀子는 “사물을 궁핍하게 할 정도로 욕망을 키우지 못하게 하는 동시에, 욕망을 충족시킬 수 있는 사물을 욕망에 의해 궁핍되지 않게 한다.”¹⁶⁾ 라고 말한다. 이러한 입장은 곧 한편으로는 사물을 늘려 욕망을 충족시킴으로써 욕망을 길러 주는 동시에, 다른 한 편으로 사물이 欲望에 미치지 못할 때는 欲望을 조절하여 사물에 맞게 하는 양면적인 노력을 통하여, 事物과 欲望이 균형을 이룰 수 있게 하자는 관점에서 서 있다. 따라서 욕망을 통제하여 사물이 남는다면, 이것은 욕망을 잘 길러 주는 禮義의 적용 원리에 어긋나는 것이고, 욕망을 너무 길러 事物이 모자라는 것 또한 그 적용 원리에 위배된다고 하겠다. 따라서 禮義의 적용 원리에서는 생산력의 多寡보다는 오히려 일정한 생산력의 수준에 欲望을 어떻게 조절하느냐 하는 점이 보다 중요하다. 곧, 生産의 多寡와 欲望의 多寡는 균형적인 비례 관계에 있어야 한다는 것이 荀子의 생각이라 할 수 있다.

이와 같은 荀子의 관점은 公利主義적인 성격을 가진다고 볼 수 있다. 그러나 그는 그의 分의 원리에 입각하여 墨子의인 公利主義를 비판하는 동시에, 욕망을 잘 조절하여 길러 주는 원리의 公利的인 성격이 儒家에 고유한 義에 바탕을 두고 있음을 강조한다. 먼저 荀子는 分의 근원에 대하여 “인간이 행할 바의 도리에는 반드시 분별이 있고, 분별에는 상하로 직분을 구별하는 것보다 중요한 것이 없으며, 또 이 구별은 禮에 입각하는 것보다 중요한 것이 없다. 그런데 禮는 聖王에게서 나온 것보다 훌륭한 것이 없다.”¹⁷⁾ 고 하여 결국 分을 聖人の 僞에서 나온 것으로 본다. 이러한 分의 內的인 근원을 바탕으로 荀子는 分의 外的인 필요성 및 원리에 대하여 똑같이 貴하거나 똑같이 賤한 사람은 서로를 섬기거나 부릴 수 없다고 하면서,

“세력과 지위가 같으면 욕망 또한 같아서 욕망은 한이 없게 되고 욕망의 대상은 한정되어 있기 때문에, 반드시 다툼이 생긴다. 다투면 어지러워지고 어지러우면 궁핍해지는 것이다. 옛 성왕은 이러한 혼란을 싫어하였으므로, 禮義를 제정하여 직분(分)의 등

註 16) 上揭書, 19-1. 使欲必不窮乎物, 物必不屈於欲. 兩者相持, 而長. 是禮之所起也.(禮論篇)

17) 上揭書, 5-2. 人道莫不有辨, 辨莫大於分. 分莫大於禮, 禮莫大於聖王.(非相篇)

급을 나누고, 빈부귀천의 차등을 두어 모든 지위가 동시에 잘 다스려지도록 하였다.”¹⁸⁾

라고 말한다. 荀子は 여기서 分의 개념을 통하여 차등적인 질서를 강조하고 있다.

그러나 이러한 차등적 질서는 개방적 질서이기 때문에, 개인적인 신분의 상하이동에 제약은 없다. 왜냐하면 荀子は “王이나 卿大夫의 자손이라도 禮義에 힘쓸 수 없는 사람은 그를 서민으로 만들고, 비록 서민의 자손이라도 학문을 익히며 몸가짐을 단정히 하고 禮義를 지키려고 노력한다면, 이들을 卿大夫의 신분으로 높여야 한다.”¹⁹⁾라고 말하여, 신분의 상하귀천의 기준을 禮義의 실천 여부에 두고 있기 때문이다.

이러한 입장에 서서, 荀子は 〈非十二子〉篇에서 墨子が 公利와 검약을 숭상하며 계급을 구분하여 君臣간을 차별지위서는 안된다고 하면서, 평등을 외쳐 貴천의 차별을 없애야 한다고 말한 점은 백성을 기만하는 것이라고 한다.²⁰⁾ 〈富國〉篇에서는 天子가 天下를, 諸侯가 國家를 다스릴 때는 관직을 적게 하고 公用을 숭상하여 백성과 똑같이 노동하여 공로 또한 같게 해야 한다는 墨子の 觀點을 따른다면, 王의 권위가 없어지는 동시에 賞罰 또한 행해지지 않을 것으로 비판한다.²¹⁾ 그는 또한 性情만을 따른다면 性情이 禮義와 함께 모두 상실되지만, 자신이 제시하는 禮義를 따르면 욕구 또한 충족시킬 수 있다고 말한다.²²⁾ 이렇게 볼 때, 荀子の 철학은 公利的 觀點을 배제하지 않으면서도, 욕구 충족이 禮義에 附隨한다는 입장이 강하게 나타난다고 하겠다.²³⁾ 왜냐하면 이미 지적한 바와 같이, 변화하는 경제적 조건에 欲望을 적절히 조절할 뿐만 아니라 올바른 욕망을 길러 주기 위해서 우선시되어야 할 것은 욕망보다는 禮義의 원리이며, 이 禮義의 원리는 개인적으로 利의 한계를 초월하여 義를 실천할 때 비로소 功의 의미를 가질 수 있기 때문이다.

2. 性의 變化 可能性

앞의 논의를 통하여 우리는 外的인 조건에 따른 欲望의 조절이 인간에게 필요함을 알 수

註 18) 上揭書, 9-3. 教位齊而欲惡同, 物不能備, 則必爭. 爭則亂, 亂則窮矣. 聖王惡其亂也. 故制禮義以分之, 使有貧富貴賤之等, 足以相兼者, 是養天下之本也. (王制篇)

19) 上揭書, 9-1. 雖王公士大夫之子孫也, 不能屬於禮義, 則歸之庶人. 雖庶人之子孫也, 積文學 正身行, 能屬於禮義, 則歸之卿相士大夫. (王制篇) 分에 관한 자세한 분석은 韓庚德(1986) III이하 참조.

20) 上揭書, 6-1. 上功用大儉約, 而慢差等. 曾不足以容辨異縣君臣. … 足以欺惑愚衆是墨翟宋鈞也. (非十二子篇)

21) 上揭書, 10-4. 墨子大有天下, 小有一國, 將少人徒省官職. 上功勞苦, 與百姓均事業, 齊功勞. 若是則不威, 不威則賞罰不行. (富國篇)

22) 上揭書, 19-1. 荀子說之爲樂, 若者必滅. 人一之於禮義, 則兩得之矣. 一之於情性, 則兩喪之矣. 故儒者將使人兩得之者也, 墨者將使人兩喪之者也. 是儒墨之分也. (禮論篇)

23) 墨子は 經上篇에서 義者利也. 라고 함으로써 義를 利의 觀點으로 환원한다. 이러한 義에 입각하여 兼愛說 또한 나온다. 그러나 荀子の 경우는 출발은 欲望의 충족에 두면서도 어디까지나 聖王으로부터 나온 禮義의 원리가 우선시 된다. 그래서 榮辱篇에서 荀子は 先義而後利者榮, 先利而後義者辱. 이라 하여 義를 강조한다. (앞의 註 17), 22) 참조. 곧, 무엇을 본래적 善으로 보는가에 따라서 나누는 快樂公利主義와 多元公利主義 중에서 행위의 도덕적 가치가 그 公利에 의존하기는 하나 행위의 공리를 산출하는 본래적 선이나 가치가 하나의 이상이라고 주장하는 입장인 多元公利主義가 荀子の 입장에 가깝다고 하겠다. (黃環植, 社會正義의 철학적 기초, 文學과 知性社, 1985, p. 58) 결국 荀子は 墨子와 반대로 利를 義의 觀點으로 환원하여 公利를 산출하는 義 자체를 하나의 이상으로 주장한다고 하겠다.

있었다. 이것은 禮義의 형태로 객관화되는데, 이 禮義를 실천하려면 본성을 통제해야 한다. 여기서 본성의 통제는 바로 본성을 변화시키는 방식으로 나타난다.

荀子が 말한 本性의 변화 문제를 다루기 위해서는 먼저 ‘化’(변화)의 개념을 살펴보아야 한다. 그는 “상태는 변해도 實狀은 구별이 없으나, 그러면서도 달라진 것을 化라고 한다.”²⁴⁾ 라고 말한다. 여기서 荀子が 말하는 變化는 어떤 일정한 상태에서 다른 상태로 이행하는 과정과 함께 변화된 일정한 상태를 포괄하는 뜻으로 설명되고 있다. 곧 ‘상태는 변하였지만 實狀은 구별이 없고(狀變而實無別)’는 변화되어 있는 상태를 말하며 ‘그러면서도 달라지는 것(而爲異者)’는 변화하는 작용의 측면에서 말하는 것이라 하겠다. 이처럼 荀子에 있어서 어떤 것의 변화는 動的인 과정과 靜的인 상태의 두 측면이 함께 포괄적으로 설명된다는 점에 유의해야 하겠다. 그러나 荀子는 化의 개념을 설명하면서도 본성이 변화한다고 할 때, 어떻게 변화하는가 하는 논리적인 가능근거에 대해서는 말하지 않았다. 그는 다만 변화의 가장 기본이 되는 동기로 本性을 惡한 것으로 규정할 따름이다.²⁵⁾ 惡하다고 하는 것은 본성의 어떤 상태에 지나지 않는다. 다만 사회적 필요성에서 다른 상태(德化狀態)로 변화시키려는 것이다. 하지만 本性이 일정한 상태에서 다른 상태로 移行할 때는 動的인 변화의 과정이 필수적이다. 곧, 이전 상태와 이후 상태가 다름에도 불구하고 그 사이에 어떤 動的 과정도 없다면, 이 두 상태는 구분이 불가능하며 다르면서 같다는 말로 모순된다. 그런데 荀子가 化의 개념을 定義할 때 ‘상태는 변화하였으나 실상은 다름이 없다’고 말하는 것은 무엇을 의미하는가? 이 化의 개념을 本性에 적용시켜 보면, 본성의 일정한 상태는 동일한 본체의 動的 과정중의 어떤 상태로 이해할 수 있다. 왜냐하면 이렇게 이해할 때 비로소 實狀은 다르지 않지만 상태는 변화될 수 있어 化의 개념을 충족시켜 주기 때문이다. 따라서 本性의 변화의 과정을 설명하기 위해서는 本性을 體用的 관점에서 보아야 한다. 이렇게 볼 때, 앞에서 性의 定義를 말하면서 本性을 生의 所以然者 및 外物에 자연스럽게 반응하는 것 등의 體와 用으로 나누어 본 것은 本性의 변화를 설명하는데 필수불가결한 것이라고 하겠다. 이와 관련하여 우리는 生의 所以然者로서 體인 性을 식물의 성장을 가능케 하는 것으로서 動的인 작용으로, 그리고 外物에 감응하는 用으로서의 性을 靜的인 상태를 의미하는 것으로 나누어 볼 수 있다.

그러나 本性이 體用으로 나누어진다고 하여 그것이 善의 상태로 변화될 수 있는 것은 아

註 24) 『荀子』, 22-1. 狀變而實無別, 而爲異者謂之化.(正名篇)

25) 荀子가 本性을 惡으로 규정한 사실과 관련하여 陳大齊는 그의 荀子學說 pp.50~55.에서 그것을 논증하고 있다. 여기서 그는 本性의 惡함을 『荀子』原文을 인용하여 직접 논증과 간접논증을 나눈다. 먼저 ①직접논증은 앞의 註11)의 내용처럼 혼란을 겪과하는 원인이 본성에 있다는 점에서 찾으며, ②간접논증은 다음과 같이 이루어진다. 곧, 本性이 善하다면 나라가 이치에 맞게 다스려 질 것이다. 그러나 나라는 아직 다스려지지 않는다. 그러므로 本性은 不善하다고 하여 本性의 善함을 가정하여 이것이 사실과 맞지 않음을 反證함으로써 本性을 惡하다고 말한다. 그리하여 그는 苟無之中者必求於外(性惡節)라는 말은 本性에는 善이 없기 때문에 이 善을 밖에서 구한다는 荀子의 비유로, 여기서 ‘진실로 그 가운데 없다’는 것을 本性에 적용한다면, 이것은 인간이 그렇게 생각할 경우에 그러한 것이며 모든 인간에게 언제나 그런 것은 아니라고 이해해야 한다고 말한다.

니다. 여기서 荀子が “本性이란 어찌할 수 없는 것이지만 教化할 수 있는 것이다.”²⁶⁾ 라고 말한 이유는 무엇인가 하는 점이 살펴져야 한다. 우리는 앞에서 性은 僞가 없이 스스로는 아름다와질 수 없다고 하였다. 이 말은 곧 本性이 善의 방향으로 변화하는 것은 本性이 僞와 관련될 때에 비로소 가능하다는 것을 말한다. 여기서 우리는 本性을 體와 用으로 나눈 것은 本性을 변화시키는 조건이고, 이것과 관련하여 그것을 善의 방향으로 변화시키는 것이 僞의 역할이라는 것을 알 수 있다.

그러면 이제 本性의 어떤 상태를 惡이라 했을 때, 그 일정한 상태는 어떻게 알 수 있는가 하는 점이 주목된다. 물론 이것은 자신에게 덮여서 自閉의인 性 자체가 스스로 판단할 수 없는 惡은 僞의 작용과 관련하여 分別知가 그것이 惡임을 안다고 하겠다. 그렇다면 本性에 의존해서 비로소 작용할 수 있는 僞를 가능케 하는 그 分別知와 本性의 작용을 통한 惡한 상태는 어느 것이 先行하여 발생하는가? 다시 말하면 어떤 知的인 능력이 가해짐으로써 本性이 작용하게 되는가, 아니면 本性의 작용 이후에 知的 능력이 그 性의 작용을 반성하는 것인가 하는 점이다. 이미 우리는 인간을 有機體的 存在로 본 바 있다. 인간을 有機體的 存在로 보는 한, 위에서 말한 知的 능력과 本性의 작용을 선후 문제는 상호 인과성을 가지는 것으로 말할 수 있다. 비록 상호 인과성을 가진다고 하더라도 그 작용의 발생은 동시적이라고 하겠다.²⁷⁾

그러나 本性和 僞의 구체적인 상호 작용이 어떠한가는 情·欲·心 등의 개념을 통해 그 과정을 살펴볼 수 있을 것이다. 이것을 밝히기 위해서는 性·情과 欲이 어떤 맥락 속에서 작용하며, 이들과 心은 또한 어떤 방식으로 관련 맺는가 하는 문제가 해명되어야 한다.

Ⅲ. 性과 僞의 不可分性

1. 性·情·欲의 區分の 意圖

일반적으로 『荀子』에 있어서 性·情과 欲은 뚜렷하게 구분되는 것으로 주목되지 않는다. 그러나 이들을 구분한 구절이 『荀子』에 보일 뿐만 아니라, 이들의 명백한 구분은 心의 문제를 다루는데 있어 본질적인 중요성을 지닌다.

먼저 荀子는 性·情·欲에 대해 “性은 하늘에 의해 이루어진 것이고, 情은 性의 본질이고 欲은 감정의 표출이다.”²⁸⁾ 라고 한다. 이것은 결국 欲은 하늘에 의해 이루어진 本性의 본질이 되는 情에서 행위로 드러난 것으로, 本性에 뿌리를 둔다는 말이다. 이 때 荀子에 있

註 26) 『荀子』, 8-9. 性也者, 吾所不能爲也, 然而可化也。(儒效篇)

27) 인간이 유기체적 존재인 한에 있어, 유기체의 특성을 가지는 한 부분의 유지는 다른 부분의 유지에 상호 의존한다는 의미에서, 각 부분은 상호 인과성을 가진다고 할 수 있다.

(I. Kant, Kritik der Urteilskraft, Herausgegeben von Karl Vorländer 7. Auflage, 1924, 원저고유 p.288의 나뭇잎과 뿌리의 상호의존성에 관한 설명 참조). 그러나 인간에 있어 本性和 知的 作用의 외의 다른 인과적 부분은 本性和 心에서 각각 파생된 情·欲 및 慮, 僞가 있다고 하겠다.

28) 前掲書, 22-5. 性者, 天之就也. 情者, 性之質也. 欲者, 情之應也.(正名篇) 여기서 欲은 혼란을 일으키는 것일 수도 있고 도리에 맞는 欲으로서의 僞일 수도 있으나 情이 外化된 것으로서 행위와 관련해 보아야 하기 때문에 情의 표출이라고 번역하였다. 註 10) 참조.

어 性의 本質이 되는 情은 하늘의 功에 의해 이루어진 몸에 정신(神)과 함께 들어 있다고 하여 天情이라고 하며, 이것은 好惡 喜怒 哀樂의 구체적인 感情으로 이야기된다. 뿐만 아니라 그는 外物에 자연스럽게 반응하는 用으로서의 性을 가능케 하는 器管으로서의 耳目鼻口形의 五官을 天官으로 보았다.²⁹⁾ 이제 이 天官을 生의 所以然者인 性의 用으로 생각하는 한, 性이 外物에 반응할 때는 바로 이 天官으로서의 性과 生의 所以然者인 性이 有機的으로 작용하여 情이 드러나는 것이라 할 수 있다. B.Schwartz는 本性和 情·欲과의 관계에 대하여 만일 自發性和 無反省의인 방향성을 가진 性이 인간 내부에서 작용한다면, 그것은 情과 欲의 영역이 될 것이라고 말한다.³⁰⁾ 이 말은 性은 天에 의해 완성된 것이므로 인간 스스로는 어떻게 할 수 없는 것으로, 인간 속에서는 自發性和 인과적 필연성을 가지고 情 또는 欲으로 된다는 것을 말한다고 하겠다.

이와 관련하여 荀子は “情이 드러났을 때 이것에 대하여 마음이 취사 선택하는 작용을 慮라고 한다.”³¹⁾ 라고 말한다. 곧, 우리는 性이 情으로 드러나지 않았을 때는, 喜怒哀樂 등의 감정을 사려할 수 있는 것과 같은 방식으로 性 자체를 사려할 수 없다는 것을 알 수 있다. 따라서 인간은 性 자체를 대상화하여 볼 수는 없다. 다만 본성은 드러난 情을 통해서만 언급할 수 있는 것이라고 하겠다. 荀子에 있어서 心의 思慮를 통한 선택에서 나타나는 僞는 혼란을 일으키는 欲과 對立한다. 사실 本性的 惡함은 本性的 外적 반응의 어떤 상태인 欲에 대해 말하는 것이라고 할 수 있다. 그러나 慮에 의한 僞도 本性에서 나타나는 情의 사려를 통한 결과이기 때문에, 好惡 등의 情으로 드러나기 이전의 本性은 善惡에 대해 실로 中立的이라고 하겠다.³²⁾

그러면 荀子에 있어서 惡의 개념과 직접 관련맺는 欲은 어떤 성격의 것인가. 荀子는 欲을 情의 표출된 모습을 뜻한다고 생각한다. 이것은 情이 비록 本性에서 구체적으로 드러난다고 하더라도 아직 인간의 내부에 잠재해 있는 것임에 반하여, 欲은 인간 외부로 행위, 태도, 또는 모습을 통해 情이 표출된 것임을 뜻한다.

荀子는 欲의 무절제함을 누차 언급한다. 하지만 앞에서 제시한 바와 같이 欲에는 心의 취사선택을 기다려 僞로 되는 절제된 욕망 또한 있다. 그리하여 이미 구분한 바와 같이 欲望을 절제된 欲望과 혼란을 일으키는 무절제한 欲望으로 나눈다. 이 때 절제된 欲望을 僞라고 한다. 따라서 우리는 僞를 欲望의 특수한 경우로 볼 수 있기 때문에, 僞 또한 행위 내지 태도 등으로 표출된 것이라는 점을 쉽게 알 수 있다. 더 나아가, 나면서부터 欲望을 가

註 29) 上揭書, 17-1. 天賦既立, 天功既成, 形具而神生, 好惡喜怒哀樂藏焉, 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. (天論篇)

30) B. Schwartz, *The world of Thought in Ancient China*, Harvard, U.P. 1985, p. 293.

31) 前揭書, 22-1. 情然而心爲之擇謂之慮. (正名篇)

32) 荀子學說, p. 49. 에서 陳大齊는 荀子の 倫理說을 행위의 결과의 善惡에 따라 그 행위의 善惡을 규정하는 結果主義 윤리설로 본다. 곧 荀子에서 正理平治를 낳는 행위를 善으로, 그리고 偏險悖亂을 낳는 행위를 惡으로 생각한다. 그러나 註23)에서도 보듯이 荀子는 행위의 결과의 善惡의 사실적인 문제를 결과에 先行하여 마땅히 행위를 善으로 이끄는 禮義의 원리로 전환시켰다. 곧, 결과와 무관하게 원리자체의 마땅함을 문제삼은 것이다. 그러므로 荀子 哲學의 倫理說은 출발점과 종착점이 자못 다르다고 할 수 있다.

졌다고 했을 때의 欲望은 위의 절제된 욕망인 僞와 무절제한 欲望이 미분화된 상태의 欲望이라 하겠다.

情·欲에 대해 이와 같은 입장에 서서, 荀子는 宋子가 “인간의 情欲은 본래 욕망이 적은 것인데, 사람들은 모두 자신의 性情이 욕망이 많다고 생각한다”³³⁾라고 말한 것은 잘못이라고 말하면서, 宋子는 欲이 적다고 하는데 치우쳐서 欲望을 도리에 따라 얻을 줄 몰랐다고 비판한다. 여기에서 우리는 荀子의 欲望에 대한 태도를 볼 수 있다.

2. 性과 절제된 欲望으로서의 僞

僞를 절제된 욕망이라고 한다면, 그것은 어떤 성격을 가진 것인가. 이 문제를 本性과 관련하여 생각해 보자.

『荀子』에서 性과 僞의 관계는 新儒學의 理와 氣만큼이나 밀접하다. 荀子에 있어서 僞는 “마음이 사려분별을 통하여 올바르게 행위하는 것을 말할 뿐만 아니라, 사려를 거둬하고 지능을 통해 행위를 반복함으로써 비로소 완성되는 것을 말한다.”³⁴⁾고 한다. 僞에 대한 이런 설명은 本性과 마찬가지로 重義의 의미를 가진다. 먼저 心의 사려를 통하여 행위를 도리에 맞게 한다는 의미의 僞는 올바른 욕망이다. 여기에서 思慮는 情에 대해 행하는 것으로, 이 思慮 자체는 일종의 意志이다. 따라서 이 思慮가 이루어지는 것은 반드시 행위를 수반하는 것이다. 이 행위가 곧 僞이다. 이렇게 볼 때, 本性 자체에 僞가 행해짐으로써 本性을 아름답게 하는 주체는 慮를 가능케 하는 心이라 할 수 있다. 곧, 心이 性과 상호 작용함으로써 僞를 이끌어 낸다. 그리하여 性→情→欲의 계열과 心→慮→僞의 계열은 각각 心이 性에 대해, 慮가 情에 대해, 그리고 僞가 欲에 대해 서로 대응된다.³⁵⁾

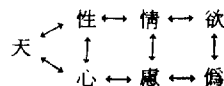
두 번째 僞의 개념은 思慮를 거둬하고 지능을 통해 행위를 습관화한 이후에 완성되는 것이라는 의미를 가진다. 이런 의미의 僞에 대해 우리는 궁극적으로 제도화될 수 있는 僞의 가능한 근거는 어디에 있는가 하는 점을 밝혀야 한다. 먼저 한 번의 僞가 행해졌을 때, 이것은 첫째 의미의 僞는 되지만 제도화가 가능한 僞는 안된다. 그러면 제도화될 수 있는 둘째 의미의 僞를 가능케 하기 위해서는 몇 번의 僞를 반복해야 하는가? 이 문제를 해결하기 위해서는 과연 한 번의 僞가 어떻게 가능한가 하는 문제가 선결되어야 한다. 한 번의 僞를 행하기 위해, 우리는 위에서 언급한 바와 같이 ‘마음이 사려분별을 통해 올바르게 행위한다’는 말을 간과해서는 안된다. 이것이 僞의 본질적인 의미이기 때문이다. 이제 이 지능을 통하여 가능한 僞의 주체가 되는 心에 대해 살펴 봄으로써 僞의 가능근거를 제시해 보자.

註 33) 前掲書, 18-9. 子宋子曰, 人之情欲寡, 而皆以己之情爲欲多, 是過也.(正論篇) 宋子는 戰國時代 宋人으로 非十二子篇에서의 宋鉞이다.

34) 上掲書, 22-1. 心慮而能爲之動謂之僞, 慮積焉, 能習焉, 而後成謂之僞.(正名篇)

35) 이 대응 관계는 이들 각각이 상호 조건적으로 의존한다는 의미에서이다.

이 관계를 도표로 표시하면 다음과 같다. ① ↔ ② ↔ ③ ↔ ④



여기에서 특히 ② ↔ ③의 心이 情을 思慮하는 단계는 知와 行爲가 결합하는 곳으로 의지적 작용의 단계이다.

IV. 心の問題

1. 心과 性の關係

偽를 가능하게 하여 어떻게 제도를 이끌어 낼 수 있는가 하는 문제를 해결하기 위해서는, 불가피하게 僞에 필수적인 사려분별의 주체로서 心の 문제가 해명되어야 한다. 이 心の 문제는 결국 心과 惡한 것으로 특징지워진 性과의 상호 작용에서 心이 어떤 역할을 하는가 하는 문제로 구체화된다.

荀子は心を神通하고 靈明한 주인으로서 육체의 왕이며 자율적인 능동성을 가지고 스스로에게 명령하면서 명령받는 일이 없으며, 또한 스스로의 힘으로 금지하거나 부리며 스스로 탈취하는 동시에 스스로 행하거나 멈추는 존재로 본다.³⁶⁾ 곧, 『荀子』에 있어서 心은 靈明한 주인으로서 全知全能한 主宰者의인 특성을 지니는 것으로 이해된다. 그러나 心이 반드시 이와 같이 至上無高한 존재로만 묘사되지는 않는다. 心은 耳目鼻口 등의 五官이 각기 聲色臭味 등을 좋아하듯 利를 좋아하는 性情과 같은 것으로도 파악된다.³⁷⁾ 荀子에 의하면 本性은 하늘에 의해 이루어진 것이고 生의 所以然者인 동시에 靈明하게 外物에 반응하는 존재로 五官이 되기도 한다. 반면에 心の 한 측면에 대하여, 그는 心은 이익을 좋아하는 것으로 性情에서 나왔다고 말한다. 이와 같은 心の 의미에서 볼 때 性은 心の 작용을 위한 원천을 이루고 心은 반대로 性에 의존하여 작용함에 따라 本性의 요소를 가진다고 말할 수 있다. 그러나 이 정도로 性과 心の 관계가 확실히 설명되었다고 말할 수 없다. 性과 心の 관계를 설명하기 위해서는 불가피하게 이 두 요소를 함께 연결해 주는 근원적인 것이 요구된다.

『荀子』에서 性과 心을 연결하는 근원은 바로 天이다. 이미 지적한 바와 같이, 荀子は 本性은 하늘에 이루어진 것이라고 하였다. 하늘에 의해서 이루어진 것이 性이라고 한다면, 性の 作用으로 이해되는 五官이나 情 또한 하늘에 그 근원을 두고 이루어지는 것이라 할 수 있다. 곧, 性에 그 뿌리를 두고 드러나는 情은 天에까지 소급된다. 따라서 性이 전제되지 않는 情은 있을 수 없고, 天이 전제되지 않는 情은 더욱 있을 수 없다. 그래서 荀子は 하늘의 직분이 이미 확립되고 하늘의 功이 이미 이루어져서 인간의 몸이 갖추어지는 동시에 靈明함이 생기면서 그 몸에 好惡 喜怒 哀樂의 감정이 들어가는데, 이것을 天情이라고 말한다. 그러므로 이 天情이 바로 本性에서 드러나는 情임은 말할 필요도 없다. 이렇게 볼 때, 『荀子』에 있어서 天情을 本性의 작용으로 볼 수 있으며, 이 작용은 몸속에 있는 靈明함과 어떤 관련을 맺어야 할 것이다.

이와 같이 本性이 天에 바탕을 둔다면, 天은 바로 그 本性의 本體가 되며, 따라서 天과 性を 體用的 관계로 볼 수 있다. 이 견해의 근거는 本性이 生의 所以然者가 되는 동시에, 무반성적이고 필연적인 인과성을 가진다는 점에서 찾을 수 있다. 왜냐하면 일정한 법칙에 따

註 36) 前掲書, 21-2. 心者形之君也. 而神明之主也, 出令而無所受令. 自禁也, 自使也, 自奪也, 自取也. 自行也, 自止也. (解蔽篇)

37) 上掲書, 23-2. 若夫目好色, 耳好聲, 口好味, 心好利, 骨體膚理好佚佚, 是皆生於人之情性者也. (性惡篇)

라 움직이는 질서(常行之道)를 가진 天의 이러한 질서의 원리는 바로 유형적인 만물의 관점에서 볼 때 性의 필연성이 되므로, 逆으로 所以然者로서 性의 작용은 바로 天의 작용의 법칙적 질서가 되기 때문이다. 따라서 天의 조화로운 작용의 산물인 만물과 그것을 생성시키는 무형의 원리적 법칙을 포괄한 전체의 본체를 天이라고 한다면, 性은 所以然者로서 개별 생물의 관점에서 본 天의 작용이라고 말할 수 있다.

天과 性을 體와 用의 관계로 본다면, 性은 만물에 개별적으로 작용한다고 볼 수 있다. 즉, 이미 지적인 바와 같이, 天의 功用에 따라 형체를 가진 만물이 이루어진다는 점에서 보더라도, 天의 작용으로서의 性이 만물에 개별적으로 작용한다고 하는 것은 극히 타당하다. 따라서 우리는 하늘에 의해서 이루어진 性을 곧 개별화 또는 개체화의 원리에 따라 각기 다른 本性으로 된 萬物의 性으로 볼 수 있다. 그래서 『荀子』의 주석자인 顧千里는 荀子が 배울 수도 없고 일삼을 수도 없으면서 사람에게 있는 것이 性이라고 말한 대목에서 ‘사람에게 있는 것(而在人者)’을 ‘하늘에 있는 것(而在天者)’로 고쳐야 한다고 말한다. 이러한 입장을 받아 들여 内山俊彦은 性을 하늘에 있는 것으로 보고 〈性惡〉篇에서 말하는 性과 僞의 구분은 바로 〈天論〉篇에서의 天과 人의 구분과 논리적으로 부합한다고 말한다.³⁸⁾ 즉 性을 天에 귀속시켜 天性으로, 僞를 人에 귀속시켜 人僞로 구분하는 것이다. 요컨대 이들의 이러한 관점은 하늘에 의해 이루어진 性과 그것을 이룬 天을 體와 用의 관점으로 보는 견해와 일치한다.

그러나 荀자가 자연물 중에도 生이 있다는 입장에 서서 性을 生의 所以然者로 보면서도, 性을 天에 있는 것으로 보지 않고 인간에게 있는 것으로 본 이유는 무엇인가. 荀자가 性을 인간에게 있는 것으로 본 것은 生의 所以然者로서 뿐만 아니라 性을 僞와 대비하여 인간 사회에 혼란을 가져오는 근원으로 규정했기 때문이다. 즉, 인간에게 고유한 僞와 상관적으로 작용하는 한에서의 性을 문제삼은 것이다. 따라서 性이 天에 귀속하느냐 아니면 사람에게 속하는 것이냐 하는 문제는 관점을 달리하는 문제이다. 만약 本性을 하늘에 속하는 것으로 보아 天과 性을 위와 같이 體用의 관계로 보면, 합리적이긴 하지만 天性和 人僞가 완전히 분리되어, 性과 僞의 상호 의존적인 작용 가능성이 사라진다. 그러면 이러한 難點을 피하면서 天과 性을 體用의 관점으로 볼 수 있는 계기는 없는가?

心이 바로 그 계기 역할을 한다고 말할 수 있다. 여기서 心과 天과의 관계가 해명되어야 할 필요성이 생긴다. 이미 지적인 바와 같이 만물은 그 다양한 本性의 단계가 고도화됨에 따라 단지 영양 기능만을 가진 존재, 감각 능력을 가진 존재, 그리고 영양 기능, 감각 능력 뿐만 아니라 이성적 능력까지 가지는 존재로 나뉜다. 곧, 本性이 이성적 능력을 가지는 것으로까지 발전한 것이 荀子에 있어 心이라고 할 수 있다. 이것은 앞에서 心이 性情에서 나왔다고 지적한 견해에 부합한다. 이때 心과 天은 어떤 관계를 가지는가?

荀子에 의하면 心은 형체를 가진 神明한 존재의 王이다. 이 말은 心이 神明한 존재 속에 있는 天官 및 天情과 상호 작용하는 것을 뜻한다.³⁹⁾ 왜냐하면 王이라고 할 때 그것은 지배

註 38) 内山俊彦, 中國古代思想史における自然認識, 1987, p.87. 그는 여기에서 天과 人을 각각 外的自然과 内的自然으로 구분한다.

39) 李光虎, “荀子思想의-考察”(민족문화 9, 1983), p.158에서 荀子가 말한 인간의 특성을 세가

하는 대상이 있음을 말하는 것이고, 그 대상은 荀子에 의하면 바로 五官으로서의 天情이기 때문이다. 그래서 그는 텅빈 가운데 머물면서 五官을 다스리는 心を 일컬어 天君이라고 말한다. 요컨대 하늘의 질서 속에서의 조화로운 작용인 本性에 의해서 天情과 心이 함께 드러나기 때문에, 心은 本性에 의존한다. 그러나 心은 텅빈 가운데 머무를 수 있기 때문에, 本性의 體인 天의 임금(天君)이 되어 다시 本性을 지배할 수 있는 것이다. 그러나 이 때 유의해야 할 것은 心은 비록 天君으로서 本性을 지배하기는 하지만, 하늘의 조화로운 작용인 本性에 의존하여 本性和 동시에 작용하는 것이기 때문에, 작용의 총체인 天이 일삼아서 만물을 생성시키는 원인은 알 수 없고, 다만 그 결과로 드러난 功效만을 알 수 있다는 점이다. 좀 더 정확히 말하면 天이 작용하는 구체적인 과정 속에서의 원인이 아니라, 한 단계 높여 구체적인 작용인 本性의 體로서의 天이 작용하는 그 자체의 원인을 알 수 없다는 것이다. 그런데 荀子가 〈天論〉篇에서 “만물은 각기 하늘의 조화로운 기운을 얻어 생겨나고 각기 하늘의 양육을 받아 성장한다. 하늘이 도모하는 일은 보지 못하지만 그 드러난 결과는 보는 것을 神이라고 한다”⁴⁰⁾고 말한 점에서 볼 때, 이것은 작용의 조화로운 전체인 天의 작용은 그 자체가 목적이 되기 때문에, 하늘이 일삼는 바의 원인을 알 수 없다는 뜻으로 해석할 수 있다. 요컨대, 心은 本性에서 나온 것으로 본성에 의존하여 本性의 體인 天의 구체적인 功效를 반성할 수 있는 知的 능력을 가지는 반성적 존재이다.

여기에서 荀子는 天의 드러난 功效를 인간에게 알맞게 하는 것을 人事로 삼는 동시에, 天과 人을 구분하는 계기로 생각한다. 그래서 그는 人事를 다하는 것이 곧 知天이라고 여기면서, “인간이 자신의 행위를 곡진하게 다스려 나아 가고, 자신의 몸을 잘 기르며, 자신에게 주어진 생명을 손상시키지 않는 것을 하늘을 안다(知天)고 한다”⁴¹⁾라고 말한다. 知天을 위한 知는 心에서 나온다. 荀子에 의하면, 마음에는 微知가 있는데 이 것은 귀를 통해서만 소리를 들을 수 있고 눈을 통해서만 형체를 볼 수 있다.⁴²⁾ 이 처럼 마음은 知를 가지기 위하여 天官을 통해야 하지만, “마음이 관심을 두지 않으면 흑백처럼 뚜렷한 사물이 앞에 있어도 눈은 보지 못하고, 천둥이 옆에서 들려도 귀는 듣지 못한다.”⁴³⁾ 하여, 心이 대상에 대해 어떻게 반응하느냐에 따라 天官의 작용 여부가 결정된다고 생각한다. 이것은 마음이 五官을 통해 知的 능력을 일으키는 동시에, 五官은 心에 의존해서 비로소 작용한다는 것을 의미한다. 따라서 心은 五官의 본체로서 生의 所以然者인 本性을 다스린다고도 말할 수 있다.

그러면 마음이 五官을 통해 知的 능력을 작용시키는 동시에 本性의 情을 통제할 수 있는 가능성은 어디에 있는가? 荀子는 “마음은 道를 안 이후에 道를 따를 수 있고 道를 따를 수 있는 이후에 道를 지켜 道아닌 것을 금할 수 있다.”⁴⁴⁾라고 한다. 本性의 통제에는 무엇보다

→ 지로 명시하여 〈辨의 능력이 있음〉〈義가 있음〉〈사회생활을 할 수 있음〉이라고 한다. 이 세 가지 인간의 특성은 모두 心이 本性和 상호 작용함으로써 가능한 것으로, 本性和 함께 인간에게 고유한 것이다. 따라서 삶의 원리는 여전히 인간의 내부에 있다고 하겠다.

註 40) 前揭書, 17-1. 萬物各得其和以生, 各得其養以成, 不見其事, 而見其功. 夫是之謂神.(天論篇)

41) 上揭書, 17-1. 其行曲治, 其養曲適, 其生不傷. 夫是之謂知天.(上問)

42) 上揭書, 22-1. 心有微知, 微知則線耳而知聲, 可也. 線目而知形, 可也.(正名篇)

43) 上揭書, 21-1. 心不使焉, 則白黑在前, 而目不見. 雷鼓在側, 而耳不聞.(解蔽篇)

44) 上揭書, 21-2. 心知道然後可道, 可道然後能守道, 以禁非道.(上問)

다도 먼저 道를 아는 것이 필요하다고 생각한 것이다. 그런데 그에 의하면 道는 항구 불변하는 것을 본체로 하여 변화 무궁한 작용을 다하는 것이므로 마음이 道를 안다는 것은 곧 천지의 조화에 의한 무궁한 변화의 원리를 아는 것을 말한다.⁴⁵⁾

心이 어떻게 道를 아는가 하는 문제에 대해 荀子는 마음을 비우고 한 가지 일에 집중하는 동시에 고요하게 하면 된다고 말한다. 첫 째 그는 사람이 나면서부터 앎이 있어 그것을 기억(志)하여 마음에 항상 지니고 있지만, 여전히 텅빈 곳이 있다고 하는데, 여기에서 이미 기억해서 지니고 있는 것이 받아들일 것을 방해하지 않게 하는 것을 마음을 비우는 것이라고 말한다. 둘째 그는 태어나면서 心이 가지는 知는 事物을 구별하는 것으로, 구별한다는 것은 이 것과 저 것을 동시에 아는 것이기 때문에, 마음이 양면적으로 작용하는 것을 말한다고 한다. 그러나 저 쪽의 한 생각으로 이 쪽의 한 생각을 방해받지 않는 마음의 통일된 상태를 유지하는 것을 마음을 집중하는 것이라고 말한다. 마지막으로 그는 마음은 움직이지 않는 때가 없지만, 여러 꿈속의 생각과 번거로운 생각때문에 사물을 식별하는 능력을 어지럽게 하지 않는 것에서 靜의 상태가 이루어지는 것으로 생각한다.⁴⁶⁾

이런 세 가지 마음의 상태는 사실 분리되어 존재하는 것이 아니라, 일정한 心을 각기 다른 측면에서 본 것이다. 따라서 이들 心의 상태는 상보적인 역할을 한다고 보아야 한다. 즉, 텅빈 마음의 상태가 결여되면 知를 수용할 장소가 없기 때문에, 비록 專一하고 고요한 상태가 유지된다고 하더라도 道를 알 수 없고, 텅빈 마음의 상태와 고요한 상태가 유지된다고 해도 하나에 집중하여 통일하지 않으면, 知 자체를 얻지 못할 것이다. 그리고 텅빈 마음과 집중하는 마음이 이루어져도 고요한 상태가 되지 않으면, 번거로운 생각들로 道를 알 수 없다. 이 처럼 위의 세 상태는 일정한 心의 다른 세 측면을 뜻하지만, 道를 파악하여 행하기 위해서는 한 상태라도 결여될 수 없는 상태라고 하겠다. 그리하여 荀子는 道를 행하고 지킬 수 있는 전제로서 道를 아는 것은 心이고, 그것도 虛壹而靜의 상태에서 가능한 것으로 생각한다. 그는 이 虛壹而靜한 心의 상태를 大清明, 즉 마음이 매우 맑고 밝은 상태라고 말한다.⁴⁷⁾ 그러면 이러한 心의 大清明 상태는 어떻게 가능한가? 이 문제는 본성을 변화시켜 禮義를 일으키는 과정을 살펴봄으로써 해결할 수 있을 것이다. 왜냐하면 化性起僞를 통한 禮義의 제정은 반드시 聖人の 心에 있어서의 大清明 상태를 고려해야 하기 때문이다.

2. 禮義의 根源

—聖人の 化性起僞—

荀子는 禮義의 제정은 聖人이 본성을 변화시켜 僞를 일으킴으로써 비로소 가능한 것으로 생각한다. 그런데 僞를 일으키기 위해서는 心의 사려분별이 선행되어야 한다. 위에서 우리는 心의 大清明의 상태가 道를 알고 행하기 위해 필요하고도 충분한 조건이 된다는 점을 살

註 45) 上揭書, 21-2. 夫道者 體常而盡變.(上同)

46) 上揭書, 21-2. 人何以知道, 曰心, 心何以知, 曰虛壹而靜, … 人生而有知, 知而有志, 志也者藏也. 然而有所謂虛, 不以所已藏, 害所將受謂之虛. 心生而有知, 知而有異, 異也者, 同時兼知之, 同時兼知之兩也. 然而有所謂一, 不以夫一害此一謂之壹. 心臥則夢 則自行, 使之則謀. 故心未 不動也. 然而有所謂靜, 不以夢劇亂知謂之靜.(上同)

47) 上揭書, 21-2. 知道察, 知道行, 體道者也. 虛壹而靜, 謂之大清明.(上同)

해보았다. 따라서 僞를 위한 心의 사려분별은 곧 大清明 상태에 이르는 노력이라고 할 수 있다. 이와 같이 말할 수 있는 근거는 僞가 情에 대한 사려분별을 통한 결과로서 행위와 관련되는 것처럼, 心의 大清明 상태 또한 행위와 관련되기 때문이다. 荀子は 虛壹而靜을 설명하면서 虛壹을 知的 측면으로 그리고 靜을 감정과 관련하여 행위의 측면으로 구분하고 있다고 생각된다. 왜냐하면 虛壹의 상태에서 곧 知的 작용이 가능하고, 靜의 상태가 곧 虛壹의 상태에서 드러난 知를 행위로 이끌어 주는 원동력이라 할 수 있기 때문이다.

그러면 虛壹의 상태와 靜의 상태를 가능케 하는 心과 性의 작용은 『荀子』에서 어떻게 설명되는가? 이전의 논의를 바탕으로 한다면, 心은 本性에 의존하여 비로소 그 작용을 행할 수 있다. 그러나 心이 五官에 비친 대상을 받아들일 때에는, 五官이 바로 性의 작용자이기 때문에 生의 所以然者인 體로서의 本性에서 情이 드러난다. 곧, 본성 계열의 작용과 동시에 心은 그것이 받아들인 대상에 대하여 知를 형성하면서 본성에서 드러난 情에 대해서는 思慮를 통해 僞를 행한다. 僞는 情을 사려 분별하여 행하는 것이기 때문에, 반복되는 僞는 각기 독립적으로 일어나는 것이 아니다. 왜냐하면 情을 사려한다는 것은 곧 情을 順化하는 것으로 볼 수 있는 만큼, 한 번의 僞는 그 다음의 僞를 가능케 하는 조건이 된다고 할 수 있기 때문이다. 그리고 이것은 化性과 積僞가 상호 조건적으로 행해지는 것을 의미한다.⁴⁸⁾ 결국 僞가 완성되는 단계에서는 사려가 불필요하게 될 것이다. 그래서 荀子は 큰 智慧를 가진 사람은 사려하지 않는다고 말한다.

그러면 荀子は 大清明에 의해 僞를 일으키는 心을 기르는 방법을 어떻게 설명하는가? 그는 君子가 心을 기르는데는 精誠을 다하는 것보다 더 좋은 방법은 없으며, 정성을 다한다는 것은 다른 일이 아니고 오직 仁을 지키며 義를 행하는 것이라고 한다. 荀子は 곧, 僞의 주체로서 心이 실제로 僞를 행할 수 있기 위해서는 仁義를 닦아야 한다고 주장한다. 그리고 그는 仁을 지키고 義를 행하는 것이 번갈아 일어나는 것을 하늘의 덕(天德)이라고 말한다. 또한 荀子は 군자가 天命을 따를 수 있는 것은 평소애 仁義의 도리를 지키며 자신의 마음 속의 뜻을 정성스럽게 하였기 때문이라고 하여 慎獨을 강조한다.⁴⁹⁾ 孟子는 “誠은 하늘의 道이고 誠을 생각하는 것은 사람의 도리이며 지극히 정성스러우면서도 남을 감동시키지 못한 사람은 없었고, 정성스럽지 않으면서 남을 감동시킬 수 있는 사람은 없다”⁵⁰⁾고 하여 誠의 중요함을 역설한다. 中庸에서도 誠은 핵심 개념이다. 곧, 誠을 체득한 사람은 힘쓰지 않고도 행위가 도리에 맞고 생각하지 않고도 도리를 얻는 사람이 聖人이다. 그리고 정성을 다하는 사람은 善을 택하여 그것을 잘 지키는 사람이라고 하여 誠을 체득한 사람을 聖人으로

註 48) 註 35)의 도표에서 화살표를 양쪽으로 표시한 것은 이를 여러 계기가 상호 조건적으로 작용하기 때문이다. 예컨대, 행위로 표출되는 ④단계의 僞는 나머지 계기들에 작용함으로써 다음 僞의 조건이 된다.

49) 前掲書, 3-8. 君子養心莫善於誠, 致誠則無它事矣. 唯仁之爲守, 唯義之爲行. 誠心守仁則形, 形則神, 神則能化矣. 誠心行義則理, 理則明, 明則能變矣. 變化代興謂之天德. … 君子至德, 嚙然而喻, 未施而親, 不怒而威. 夫此順命, 以慎其獨也. (不苟篇) 王先謙은 註에서는 慎을 誠으로 보아 慎獨을 ‘그 뜻을 정성스럽게 한다(誠其意)’라고 해석한다.

50) 『孟子』, 7-12. 誠者, 天之道也, 思誠者人之道也. 至誠而不動者, 未之有也. 不誠, 未有能動者也. (離婁上篇)

본다.⁵¹⁾ 이 처럼 荀子는 『孟子』의 思誠者 및 中庸의 聖人을 받아들인다.

唐君毅는 “荀子が 本性을 惡하다고 규정한 것은 실로 오직 사람의 僞와 대비하거나, 또는 思慮를 쌓고 知能을 습관화하여 禮義를 행하는 일에 힘쓰는 것과 서로 비교한 이후에 비로소 나타난 것이기 때문에, 이 본성과 인위의 두 가지가 결합하여 서로 비추어 주는 관계를 떠나서 다만 본성만을 말할 때는 본성이 惡하다고 말할 수 없다”⁵²⁾고 말한다. 그리하여 그는 荀子の 性惡論은 그의 도덕 문화적인 이상주의를 떠나서는 이해할 수 없다고 주장한다. 곧, 荀子が 本性을 惡하다고 한 것은 인간의 도덕적 완성을 위한 하나의 기준 또는 틀로서의 의의를 가지고 있음을 알 수 있다. 荀子는 오직 군자만이 위태로운 人心과 微妙한 道心の 幾微를 알 수 있다고 말함으로써 이러한 의도를 분명히 드러낸다.⁵³⁾

V. 맺 는 말

孔子는 〈陽貨〉篇에서 “本性은 서로 비슷하지만 습관에 의하여 크게 달라진다”⁵⁴⁾고 말함으로써 本性의 문제에 있어서 후천적인 관습의 중요성을 단적으로 표현한다. 孔子의 이 말을 구체적으로 나타내는 어구가 『荀子』에 있다. 荀子는 小人에게도 君子가 하는 행위를 할 수 있는 품성과 지능이 있음에도 불구하고, 그렇게 할 수 없는 까닭을 비유하여, 越나라 사람은 越나라를 편안히 여기고 楚나라 사람은 楚나라를 편안히 여긴다. 그러나 君子는 文明의 땅인 中夏를 가장 살기 좋다고 생각하며 그 곳을 편안히 여긴다. 이것은 어디까지나 지능과 성품이 달라서가 아니라, 처신하는 방법과 관습이 다르기 때문이라고 말하고 있다.⁵⁵⁾ 荀子는 이 처럼 인간의 후천적인 습성을 보다 중요시하는 입장에서 孔子를 계승한다.

荀子는 도덕적 습관의 함양을 위한 원동력인 性을 惡하다고 말함으로써, 도덕적 함양의 動因으로 삼아 性을 변화시키는 문제를 중시하였다. 그리하여 그는 本性에서 드러나는 欲望의 적절한 조절을 말함과 동시에, 그에게 있어 도덕의 함양은 언제나 조절된 욕망인 僞의 행위를 통해 나타난다. 孟子가 小體인 감각적 욕구에 대한 제어와 그 자체 善을 지향하는 本性을 기르는데 반하여, 荀子는 本性을 惡으로 말하면서도 欲 자체를 문제삼지 않고, 이것을 어떻게 조절하느냐의 문제로 관심을 돌렸다. 따라서 本性을 惡으로 말한 것은 다만 조절안된 상태의 욕망을 말한 것이며, 欲望의 조절 여부의 기준이 요구되었기 때문이다.

荀子는 소인들도 本性和 知能이 모두 仁義正法을 행할 수 있는 자질을 갖추고 있다고 말함으로써, 인간의 도덕적 품성의 습득과 실천에 대한 주체적인 힘을 인정하고 있다. 聖人の 僞에 의한 객관적인 禮義는 다만 관습이 달라져 本性을 방치함에 따라 나타나는 혼란을 막기 위해서 요구되는 것이다. 따라서 荀子에 있어서의 禮義는 외적 통제와 제약으로 보기보

註 51) 『中庸』, 20 章, 誠者, 不勉而中, 不思而得, 從容中道, 聖人也. 誠之者, 擇善而固執之者也.

52) 唐君毅, 中國哲學原論(原性篇), 學生書局, 1984, p.48~49.

53) 前掲書, 21-2. 道經曰 人心之危, 道心之微, 危微之幾, 惟明君子, 而後能知之(解蔽篇)

54) 『論語』, 17-2. 性相近也, 習相遠也.(陽貨篇)

55) 前掲書, 4-7. 譬之越人安越, 楚人安楚, 君子安雅. 是非知能材性然也. 是注錯習俗之節異也.(榮辱篇)

다는 인간의 內的 질서의 고양된 가치가 표현된 것으로 보는 것이 좋을 것 같다.

그러나 荀子 철학에서 문제점으로 지적되어야 할 것은 인간이 도덕을 실천하고 聖인이 僞를 행하는 주체로서의 心이다. 荀子は 다음과 같이 논증한다. 곧, 인간의 본성은 惡하다. 그러나 변화되어 善해질 수 있다. 이것은 心의 사려분별을 통한 僞에서 이루어진다. 그런데 僞는 大清明 상태에서 가능하고, 개별적인 僞는 大清明에 도달하려는 노력이다. 이를 위해서는 心을 길러야 한다. (養心), 心을 기르는데는 그 뜻을 정성스럽게 해야 하고, 그 뜻을 정성스럽게 하기 위해서는 仁義를 지켜 행해야 한다고 한다. 그런데 여기에서 仁義를 행하는 일은 다시 心의 思慮分別이 이루어진 이후의 일이라고 할 수 있지 않은가 하는 점이다.

여기에서 필자는 本 論文에서 언급되지 않은 문제를 앞으로의 課題로 지적할 수 있다. 곧, 구체적이고 개별적인 개인의 心이 행위를 이끌어 내는 思慮가 知的인 동시에 行爲의 이라면, 荀子에 있어 思慮는 구체적으로 어떤 과정을 통해 이루어지는가? 그리고 思慮가 개인적 성격을 가진다면 이것이 파악하는 道理의 객관성은 어떻게 증명되며, 이와 관련하여 本性에서 드러나는 欲의 善惡은 얼마나 객관적인가? 하는 문제가 그것이다. 이들 문제는 결국 知識으로서의 禮義의 객관성의 문제로 요약된다.

參 考 文 獻

1. 原典

- 1) 荀子(漢文大係本, 1982)
- 2) 論語(" , ")
- 3) 孟子(" , ")
- 4) 中庸(" , ")
- 5) 墨子(" , ")

2. 翻譯書 및 參考書

- 1) 宋貞喜譯(1985), 荀子, 明知大學校出版部
- 2) 內山俊彦(1987), 中國古代思想史における 自然認識, 創文社
- 3) 勞思光(1986), 中國哲學史(古代篇), 鄭仁在譯, 中國哲學史, 探究堂
- 4) 唐君毅(1984), 中國哲學原論(原性篇), 學生書局
- 5) 徐復觀(1969), 中國人性論史(先奏篇), 商務
- 6) 陳大齊(1954), 荀子學說, 中華文化出版事業委員會, 臺北
- 7) 馮友蘭(1932), 中國哲學史,(上·下)上海
- 8) Kant, I. Kritik der Urteilskraft, Herausgegeben von karl Vorländer N. Auflage, 1924, 李錫潤(1986)譯, 判斷力批判, 博英社
- 9) Needham, J. Science and Ciuilization in Chinese, 吉川忠夫外(1977)譯, 中國の科學と文明(第二卷, 思想史上), 思索社
- 10) Ross, W.D. The Metaphysics of Aristotle, 서광사, 1985
- 11) Schwartz, B.(1985), The World of thought in Ancient China, Harvard,U.P.

12) Wing-Tsit Chan(1963), A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton, U.P.

3. 論文

- 1) 金炳采(1982), “荀子「禮」의 根據”(단국대학교 논문집 제 16 집)
- 2) 김병화(1985), “荀子禮論小考”(哲學論集 제 2 집)
- 3) 李光虎(1983), “荀子思想의-考察”(민족문화 제 9 집)
- 4) 鄭仁在(1982), “荀子の 正名論”(哲學會志 제 9 집)
- 5) 韓庚德(1986), “荀子の 禮論에 대한 考察”(서울대학교 석사논문)