

# 주희 도덕철학에 있어서 객관적 규범의 외적 권위와 도덕적 자율성의 화해

— 「古史餘論」에 대한 분석을 중심으로 —

이 정 환\*

- I. 서론
- II. 蘇轍의 「周論」: 대중주의적 문화창조론
- III. 朱熹의 「古史餘論」: 규범문화의 입법자로서의 聖人
- IV. “聖인의 참여”와 개별자의 도덕적 본성의 관계
- V. 결론

## • 국문초록

신유가 문화의 집대성자인 朱熹의 광범위한 학문세계는 크게 心性論을 중심으로 한 도덕 형이상학의 철학체계와 禮制를 중심으로 하는 규범적 문화의 재확립으로 압축될 수 있다. 그리고 이는 마치 도덕 준칙에 대한 自得을 중시하는 孟子적 전통과 “객관적 행위 규율” 혹은 “외적 권위에 대한 복종”을 강조하는 荀子적 전통이 상호 화해됨 없이 그의 사상체계 내에 공존하는 것처럼 보인다.

본 논문의 연구목적은 도덕적 자율성과 타율성으로 정리될 수 있는 이 양극적인 관계가 주희 도덕철학 내에서 어떻게 화해될 수 있는지를 蘇轍의 『古史』에 대한 주희의 논평문인 「古史餘論」의 비교분석을 통해 접근하는데 있다. 「古史餘論」에서 주희는 소철의 대중주의적 문화창조론을 비판하고, “聖人”에 의한 규범문화의 창조를 정당화한다. 그러나 주희는 객관적 규범의 정당성의 근거를 개개인에 분유하는 도덕성에 정초한다. 이에 근거하여 필자는 주희 도덕철학 내에서 개개인에게 객관적 규범은 타율적인 ‘복종/비복종’의 대상이 아니라, 자기 본성에 근거한 자율적

\* 고려대학교 아세아문제연구소 HK연구교수

‘동의/거부’의 문제임을 보이고, 이를 통해서 객관적 규범의 필요와 도덕적 자율성의 조화가 주희 철학체계 내에서 가능함을 논증하였다.

• 주제어

朱熹, 『古史餘論』, 객관적 규율, 도덕적 자율성, ‘동의/거부’

## I. 서론

“道學의 集大成者”라는 수식어가 말해주듯, 朱熹의 학문적 성과는 그 방대함과 다양함으로 연구자들을 압도한다. 그의 학문세계를 압축적으로 범주화한다면, 경전 주석을 통해 정립한 “性卽理”의 도덕 형이상학의 철학체계와 『小學』, 『家禮』, 『儀禮經傳通解』 등으로 대표되는 禮制, 즉 규범적 문화의 재확립을 들 수 있을 것이다. 중국 유가 철학사의 맥락 속에서 이 각각의 범주는 상호 대조적인 양극점을 대표한다. 전자는 자기수양을 통한 도덕적 본성의 배양을 강조하는 孟子적 전통에 속한다면, 후자는 객관적 규범의 확립을 통해 사회 구성원들의 행위를 규제하고 이를 통해 사회적 질서를 도모하려는 荀子적 전통에 자리매김 될 수 있다. 개인의 도덕적 자율성과 집단의 그 구성원에 대한 규범적 강제로 환언될 수 있는 이 두가지 사상적 흐름이 주희의 학문적 영역 속에서 모두 발견된다는 것은 단순히 그의 학문적 다양성을 의미하지 않는다. 그의 도덕철학이 중국철학사 내에서 미증유의 정교함을 성취하였다는 점을 인정한다면, 우리는 정당하게 이 양극점이 그의 철학 체계 내에서 이해 혹은 화해되었는지를 질문할 수 있을 것이다.

지금까지 학계는 주희 사상체계 속에서 이 양극점이 공존하고 있다는 사실을 확인하는데 머물고 있는 듯하다. 이 점을 가장 극명하게 드러낸 연구로는 도날드 먼로(Donald J. Munro)의 *Images of Human Nature: A Sung Portrait*를 들 수 있다. 그는 주희가 사용한 인간 본성에 대한 다양한 비유의 분석을 통해, “가족에 대한 의무”와 가족을 넘어서는 “이타주의”의 충돌과 함께, “도덕적으로 관련된 진리들에 대한 自得”과 “객관적 행위 규율” 혹은 “객관적 권위에 대한 복종”을 상호 화해될 없이 공존하는 “주희 유가사상의 두가지 분극화된 측면들”로 결론지었다.<sup>1)</sup> 이용주는 『주희의 문화 이데올로기』에서 유교 가치에 대한 재이론화를 통해 유교 문화를 다시 문화의 정통으로 확립하려는 주희의 노력을 다방면에서 접근하였다. 그러나 그가 결론에서 밝히고 있듯, “맹자적 가능성과 순자적 가능성이 어떤 식으로 표출되고 있었는가”라는 문제를 “앞으로의 과제”로 해결하지 않은 채 남겨 놓았다.<sup>2)</sup> 최근에 발표된 피터 볼(Peter Bol)의 *Neo-Confucianism in History*는 주희를 포함하여 宋明 性理學의 전개에서 신유가의 “단일성”(unity: 혹은 통일성)에 대

1) Donald J. Munro, *Images of Human Nature: A Sung Portrait* (Princeton: Princeton University Press, 1988), 11-12 & 231-2.

2) 이용주, 『주희의 문화 이데올로기』(서울: 이학사, 1996), 253-254쪽.

한 “신념”과 “사회”에의 참여를 각각의 장에서 다루고 있으나, 이 양자가 어떻게 철학적으로 연관될 수 있는지에 대한 논의는 결여되어 있다.<sup>3)</sup>

주희 사상체계 연구에서 이 문제가 미해결인 채로 남아 있는 이유는 그의 철학 체계 내에서 해결의 근거가 부족하기 때문이 아니라, 이 문제에 대한 타당한 접근 방식을 찾지 못하였기 때문이다. 그의 방대한 철학적 담론은 상호 독립성이 강한 다양한 논제들로 구성되어 있으며, 연구자는 이로부터 위에서 제기한 문제를 접근할 수 있는 다양한 관점들을 찾을 수 있다. 그러나 연구자가 어느 관점을 선택하느냐에 따라 이 문제에 대한 다양한 접근이 가능하므로, 그 결론 또한 연구자의 임의성이라는 문제로부터 벗어나기 힘들다. 예를 들어, “性卽理”의 입장에서 접근할 경우, 도덕규율에 대한 자율성을 강조하는 논의를 펼칠 수 있을 것이다. 그리고 格物致知說의 관점에서는 주희가 개인의 도덕규율에 대한 自得에 비중을 두었다는 점을 논증할 수 있을 것이다. 이와 반대로 氣質之性이나 人心道心說에서의 人心과 道心の 혼재에 논의의 초점을 맞출 경우, 개개인의 도덕적 능력의 한계가 부각될 것이며, 이로부터 외재적 도덕규범의 타율적 준수의 불가피성을 도출할 수 있을 것이다. 그러므로 우리는 이 문제를 타당한 방식으로 해결하기 위해 우선 주희 자신이 이 문제를 조망한 전체적인 구조에 대한 이해가 선행되어야 한다. 본 논문에서 분석하고자 하는 주희의 『古史餘論』은 바로 이 전체적인 구조를 매우 간명한 형식으로 보여주고 있다.

『古史餘論』은 주희가 北宋代 부친 蘇洵, 형 蘇軾과 함께 북송의 三蘇, 그리고 唐宋八大家 중 한 사람으로 일컬어지는 蘇轍의 총 60권에 달하는 장편 역사서 『古史』에 대한 짙막한 논평문이다.<sup>4)</sup> 소철의 『古史』는 司馬遷의 『史記』의 편제를 따라 本紀, 世家, 列傳으로 구성되어 있으며, 각 권의 말미에는 『史記』와 마찬가지로 “蘇子曰”로 시작하는 총평이 붙어 있다. 주희가 이 중 소철 『古史』의 自序와 本紀에 대한 평론을 모은 것이 『古史餘論』이다.

그 중 소철의 周代에 대한 총평에는 태초의 시점에서 禮制를 중심으로 하는 문화의 탄생을 전통적인 知覺論과 感應論에 기초하여 설명하는 실험적 논의가 전개되어 있다. 주희의 이에 대한 비판은 그의 心性論과 규범문화의 탄생의 상관관계에 대한 이해를 매우 압축적으로 보여줌으로써, 위에서 제기한 문제 해결의 전체

3) Peter K. Bol, *Neo-Confucianism in History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2008).

4) 소철의 고사에 대한 개략적인 설명은 張偉, 『蘇轍與<<古史>>』, 『史學史研究』111집(2003) 참고.

적인 구조를 구명할 수 있는 단서를 제공한다. 본 논문에서는 주희 정론 수립 시기의 저작인 『古史餘論』의 「周代」에 관한 논의(이후 「周論」)의 구조를 소철의 논의와의 비교를 통해 구명하고, 이를 그의 만년의 사상을 대표하는 『大學章句』, 『大學或問』, 『中庸章句』의 논의구조와 비교함으로써 그가 상기 문제를 접근하는 방식의 연속성과 변화를 검토하고자 한다.

## II. 蘇轍의 「周論」: 대중주의적 문화창조론

소철의 「周論」은 上古의 三代라 통칭되는 夏·商·周의 정치·문화 이념에 대한 기존의 두가지 명제와 자신의 명제에 대한 대비로 시작한다.

蘇子(소철 자신)는 다음과 같이 말한다. 전하는 말에 “夏代の 政事는 忠을, 商代는 質을, 周代는 文을 숭상하였다”한다. 仲尼(孔子)는 “周는 앞의 [夏와 商] 두 조대를 살피었으니, 찬란하구나! 그 文이여. 나는 周를 따르겠다”(『論語』·「八佾」14)라고 하였다. 내가 『詩經』과 『書經』에서 唐·虞(堯·舜)의 때로부터 夏와 商대까지 통관하여 보고 내린 결론은 ‘인간이 생겨난 이래 천하는 하루도 文으로 향하지 않은 적이 없다[自生民以來天下未嘗一日而不趨於文]는 것이다. 文은 ‘만물이 각기 그 이치를 얻음[萬物各得其理]이다.’<sup>5)</sup>

첫 번째, “夏代的 政事는 忠을, 商代는 質을, 周代는 文을 숭상하였다”는 명제는 司馬遷이 『史記』·「高祖本紀」 말미에 漢 개창에 대한 총평 부분에서 기원한다.

夏의 政事는 忠(충후)했으나, 忠의 폐단은 小人들을 野하게(촌스럽고 거칠게) 만들었다. 그러므로 殷 사람은 敬(공경함)으로 [왕조를] 계승하였다. 敬의 폐단은 小人들로 하여금 鬼하게(귀신에 미혹되게) 하였다. 그러므로 周 사람들은 文으로 [왕조를] 계승하였다. 文의 폐단은 小人들을 儻하게(가식적이면서 융통성없게) 만들었다. 그런데 儻함의 폐단을 구원할 수 있는 것은 忠만한 것이 없다.

三王의 道는 마치 순환하 듯, 끝났다가는 다시 시작하였다. 周와 秦의 전환기에는 文의 폐단이 있었다 할 수 있는데, 秦의 政事는 이를 개혁하지 못하고 오히려 刑法을 가혹하게 하였으니 이 어찌 오류가 아니겠는가? 이에 반해 漢 왕조가 흥기하

5) 蘇轍, 「周論」. “蘇子曰. 傳曰夏之政尙忠. 商之政尙質. 周之政尙文. 而仲尼亦云. 周監於二代. 郁郁乎文哉. 吾從周. 余讀詩書歷觀唐虞至於夏商以爲. 自生民以來. 天下未嘗一日而不趨於文也. 文之爲言猶曰. 萬物各得其理云爾.”

여 그 폐단을 이어받았으면서도 사람들로 하여금 不倦하게(나태하지 않게) 함으로써 天統을 얻었다.<sup>6)</sup>

여기서 司馬遷은 “夏-忠·殷-敬·周-文”의 명제를 통해 궁극적으로 劉邦의 漢 개창에 역사적 정당성을 부여한다. 사마천은 후대의 儒者들과는 달리 三代를 이상화하지 않는다. 夏대의 忠, 殷대의 敬, 周의 文이라는 정치·문화 이념은 각각이 고유한 한계-野·鬼·僊-를 수반하며, 또한 순환적인 상보적 관계를 갖는다. 그러나 三代는 이 상보적 이념들을 융합하지 못한 채 秦의 건립과 함께 종결되었다. 秦은 이 상보적 관계를 이해하지 못하고 전대의 문화이념의 한계를 文의 폐단으로 오인한데서 秦의 흑정이 비롯하였다. 漢은 周의 文이라는 문화이념들을 계승함과 동시에, “나태하지 않게 함”이라는 文에 보완적 실천이념을 통하여 그 한계를 극복함으로써 “天統,” 즉 “하늘로부터 인정받은 정치적 정통성”을 확립하였다고 사마천은 결론 내린다.

사마천의 “夏-忠·殷-敬·周-文”의 명제를 “夏의 忠, 商의 質, 周의 文”으로 재정립한 사람이 소철의 부친인 蘇洵이다. 그는 『審勢』에서 夏·殷·周는 각기 일정한 정치·문화 이념을 “일관되게 숭상”(所上一定)하고 이를 “공고하게 지킴으로써”[固執]으로써 장기적인 정치적 안정을 기약할 수 있었다고 평가함으로써 사마천과는 달리 三代의 일정한 문화이념을 고수한 것에 대해 긍정적인 평가를 내린다. 그러나 소순은 곧 이어 당시 北宋代의 정치상황에 대한 진단에서 논지를 반전시킨다. 政事의 실질적인 운용에 있어 “[세상의 거스를 수 없는] 경향성을 살펴”[審勢] 주어진 상황에 보다 적합한 변용된 방법, 즉 權道으로써 대처해야 하는데, 문화이념에 대한 비타협적 태도는 결과적으로 정치적 안정을 해치는 결과를 초래한다고 주장한다.<sup>7)</sup>

비록 사마천과 소순이 三代에 대한 평가에는 차이를 보이지만, “夏-忠·殷-敬 [質]·周-文”의 명제는 기본적으로 三代의 역사를 단절적으로 보려는 시각을 취하였다는 점에서는 동일하다. 소철은 이 단절적 시각을 孔子의 그 유명한 ‘從周論’<sup>8)</sup>과 대비시킴으로써 자신의 논지를 전개하기 위한 발판을 마련한다. “周는 앞의 [夏

6) 司馬遷, 『高祖本紀』, 『史記』. “夏之政忠. 忠之敝小人以野. 故殷人承之以敬. 敬之敝小人以鬼. 故周人承之以文. 文之敝小人以僊. 故救僊莫若以忠. 三王之道若循環. 終而復始. 周秦之間. 可謂文敝. 秦政不改. 反酷刑法. 豈不繆乎. 故漢興. 承敝使人不倦. 得天統矣.”

7) 蘇洵, 『嘉祐集』 권1, 『審勢』, 1-13.

8) 『論語』·『八佾』14.

와 商] 두 조대를 살피었으니, 찬란하구나! 그 文이여. 나는 周를 따르겠다”는 언급에는 사마천의 명제와는 달리 孔子는 周代の 文을 夏와 商 전대를 반성적으로 “살피고” 그 토대 위에 이룩한 문화적 성취로 평가한다. 즉, ‘從周論’에는 三代의 문화적 변천을 역사적 연속선 상의 발전으로 파악하고 시각이 깔려 있다.<sup>9)</sup>

소철은 ‘從周論’을 확장적으로 해석하여, “인간이 생겨난 이래로 천하는 하루도 文으로 향하지 않은 적이 없다”라는 태초부터의 역사전개를 연속성을 갖는 文으로의 일관된 지향으로 보려는 자신의 시각을 제시한다. 文의 의미는 현대어로 번역되지 못할 만큼 폭넓은 외연을 갖고 있다.<sup>10)</sup> 『周論』에서 소철은 태초의 ‘자연상태’에 상대하여 文이라는 단어를 인간 관계의 禮制를 중심으로 하는 규범적 문화형식 일반의 의미로 사용한다.

소철은 여기서 文에 대해 “만물이 각기 그 理(이치 혹은 마땅한 바)를 얻음”[萬物各得其理]이라는 추상적 정의를 제시한다.<sup>11)</sup> 여기서의 理는 性理學에서의 객관성·실체성을 강조하는 理 개념과는 근본적으로 다른 의미를 갖는다.

부자와 군신의 관계 및 형제와 부부의 사이는 바로 文이 비롯되어 생겨나는 곳이다. 옛날 인간이 막 생겨났을 때에는 부자 간에는 義가 없고, 군신 간에는 禮가 없었으며, 형제 사이에는 서로 사랑함이 없었고, 부부 간에는 서로 돌보아줌이 없었다. 따라서 세상이 어지럽고 혼란하였으며, 성냄과 다툼으로 서로에게 고통을 주었다. 文理와 人倫이 밝게 드러나지 않아, 살아있을 때에는 서로 살아갈 수 있도록 [돕지] 않았고, 죽음에는 서로 매장해주지 않았다. 따라서 **세상 사람들이 모두 그 마음에 아파하며 편안하지 않음이 있었다. ‘그런 이후에 돌이켜 그 마음이 편안해질 바를 궁구하여’[然後反而求其所安]**, 부자를 서로 묶어 주고 군신의 지위를 정렬지었으며, 형제를 서로 이어주고 부부의 관계를 바르게 하였다. 夏대에 이르러서 비루하고 야만적인 제도가 한층 더 제거되었으나, 아직도 존귀한 지위의 천자도 흙으로 만든 뚝배기에 밥을 먹고 흙으로 빚은 국그릇에 물을 마셨으며, 흙으로 만든 섬돌에 짚풀이 삼척 길이로 자라도 베어낼 줄 몰랐다. 周대에 이른 후에 [文이] 크게 갖추어

9) 주희도 『論語集注』에서 이 구절에 대해 주대가 하와 상 두 조대의 예제의 기초한 연속선 상에서 반성적 발전을 이룬 결과로 예제의 완비를 이루었다는 점을 공자가 긍정하였다고 해석한다. 朱熹, 『論語集注』·『八佾』14.

10) 文의 의미는 구체적으로 글 일반을, 그 중에서 詩와 대비될 때는 散文을, 武와 대비되어서는 文治 혹은 文官을, 자연에 대비해서는 인간이 이룩한 文明文化 일반을, 그리고 재료나 물질에 대해서는 인간과 자연을 포괄하는 무늬, 패턴 등을 지시한다.

11) 이 구절은 周頤의 『通書』·『禮樂13』에 “禮는 理(마땅함)이고, 音樂은 和(조화)이다. 陰과 陽이 마땅함을 얻은 후에 조화가 이루어진다. 군주는 군주답고, 신하는 신하 다우며[...][이렇게] 만물이 각기 그 마땅함을 얻은 연후에 조화가 이루어진다. 그러므로 예가 앞서고 음악은 다음이다.”(禮理也. 樂和也. 陰陽理而後和. 君君·臣臣[...][萬物各得其理. 然後和. 故禮先而樂後]에도 보인다.

졌다. 그 중에 조야한(기본적인) 것은 부자의 관계에서 시작되었고, 그 중 정미한 것은 천하<sup>12)</sup>에 베풀어졌으니, 그 적용 [범위]는 더욱 넓어져 무궁하게 되었다. [周대 초기]에는 누구도 자신이 살고 있는 시대가 전대보다 文하다고 여기지 않는 사람이 없었거늘, 후대 사람은 오히려 질박하다고 여겼다.<sup>13)</sup>

소철은 태초의 혼란과 고통의 상태를 상징하고 이로부터 문화적 형식의 탄생에 대한 사변적 추론을 개진한다. 그 논의 전개와 출발점은 孟子가 말하는 四常, 즉 부자, 군신, 형제, 부부라는 네 가지 유형의 근본적인 인간관계로 삼는다. 소철의 가설은 태초에는 이 관계 자체는 존재하였지만, 이 관계에는 어떠한 도덕관념이나 행위규범이 전무하였다는 것이다. 뒤에서 다시 보겠지만, 四常을 인간 존재의 불변의 조건 및 윤리와 행위규범의 시발점으로 간주하는 것은 주희에게도 마찬가지이다. 소철과 주희가 공히 당시까지 경전의 지위를 획득하지 못한 『孟子』에 주석을 남겼다는 사실에서도 이들이 서로 일정 정도 유사한 사고의 궤적을 밟았음을 짐작할 수 있다.

소철은 규범문화의 시발점을 도덕원칙과 행위규범의 부재로부터 유발되는 개개인의 “마음에 아파하며 편안하지 않음”이란 심리적 반응에서 찾는다. 소철에 따르면 이러한 심리적 반응은 “편안하지 않음” 상태를 벗어나고자 하는 욕구를 자극하고, 이어서 후천적인 반성을 통해 “마음이 편안해질 바를 궁구”하고자 하는 개개인의 동기가 도덕관념과 문화적 형식, 즉 文의 탄생을 추동하였다는 것이다. 그리고 “그 마음이 편안해질 바를 궁구”하는 인간 심리적 경향은 기초적인 文의 탄생에서 멈추지 않는다. 혼란과 고통의 상태에서 출발하여 아직 결여와 미완의 상태로 남아있는 문화적 형식은 지속적으로 심리적 불편을 일으키고, 이는 다시 이를 해소하기 위한 문화적 형식에 대한 지속적인 모색을 추동한다. 그리고 이러한 심리적 경향은 문화적 형식이 “마음의 편안하지 않음”을 완전하게 해소할 수 있는 상태, 즉 “極” 혹은 極相의 상태를 추구하는 발전의 연속성을 보인다.

소철은 제사 형식의 변화에 대한 고증을 통해 이를 설명한다. 요약하자면, 제사

12) 사고전서 본에는 “萬物”이라고 되어있으나, 『欒城集』에는 天下로 되어 있다. (4:1246) 큰 해석의 차이는 없으나 후자를 따른다.

13) 蘇轍, 『周論』, “父子君臣之間, 兄弟夫婦之際, 此文之所由起也. 昔者生民之初, 父子無義, 君臣無禮, 兄弟不相愛, 夫婦不相保. 天下紛然而淆亂, 忿鬪而相苦. 文理不著而人倫不明, 生不相養而死不相葬. 天下之人舉皆戚然不寧於中. 然後反而求其所安, 屬其父子而列其君臣, 聯其兄弟而正其夫婦. 至於虞夏之世, 乃益去其鄙野之制, 然猶以天子之尊, 飯土墮, 啜土飴, 土塔三尺茅茨而不剪. 至於周而後大備, 其粗始於父子之際, 其精布於萬物, 其用甚廣而無窮. 蓋其當時莫不自謂文於前世而後之人乃更以爲質也.”

는 기존의 형식이 완전하지 못하다는 “두려움”[恐]때문에 이를 해소하고 “자식된 마음”[子之心]을 온전하게 다할 수 있는, 즉 완전하게 심리적인 편안함을 성취해 가는 연속적 과정을 거친다. 소철은 이 발전의 과정이 그 극점 혹은 극상에 다른 시기를 周代, 특히 孔子와 曾子が 文에 대한 세미한 부분까지 완성시킨 춘추시기로 상정한다.

소철은 이러한 개개인의 심리적 경향성과 문화적 형식의 극대화 간의 연동적 발전 과정을 다음과 같이 공식화한다.

정녕 [이러한 제사 형식의 발전과정을] 반복하고서야 사람의 자식된 마음을 다할 수 있고, 사람의 자식된 마음이 또한 편안해 질 수 있었다. 세상에서 文이라고 하는 것은 사람들이 편안하지 못한 바를 편안하게 하는 所以(목적 혹은 방법)인데, ‘사람들이 편안해 하는 것이 바로 인간사의 마땅히 그래야 하는 바’[所當然]이다.<sup>14)</sup>

소철이 말하는 “인간사의 마땅함”으로서의 理는 숭고한 도덕적 본성으로부터 발현되는 것이 아니라, 인간이 마음을 편안하게 하고자 하는, 도덕적 속성과는 무관한 심리적 경향성을 지칭한다. 이로부터 파생된 규범적 문화형식 또한 이러한 심리적 경향성을 만족시키기 위한 도구적 가치를 갖는다. 따라서 규범적 문화형식은 그 자체로 性理學에서 말하는 객관적 원리로서의 理가 아니라, 구성적(constructive)이고 가변적인 속성을 갖는다. 환언하자면, “마땅함”은 도덕적 당위의 의미보다는 심리적 경향성으로부터 인과적으로 드러난 필연성의 의미가 강하다.

소철에 따르면 이러한 개개인의 심리적 필연성은 다시 역사발전의 경향성, 즉 “勢”로 드러난다.

唐·虞로부터 商代에 이르기까지 점차적으로 文으로 진입하여, 周代에 이르르면 온 세상에 文이 그 極에 이르게 되었다. 唐·虞와 夏대 및 商代에는 周代의 文의 구비됨을 희구하였으나 그 勢가 아직 이르지 못한 바가 있었던 것이지 質(질박함)이나 忠[이라는 이념을 추구하였던 것은] 아니다. 周代 이후로는 천하가 文에 익숙해져 文이 아니면 천하의 부족한 바를 편안하게 할 방법이 없게 되었는데, 이는 [周代가 의도적으로 그렇게 만든 것이 아니라] 勢가 그러한 것이다.<sup>15)</sup>

14) 蘇轍, 『周論』, “丁寧反復以爲可以盡人子之心. 而人子之心亦可以安矣. 故凡世之所謂文者. 皆所以安夫人之所不安. 而人之所安者. 事之所當然也.”

15) 蘇轍, 『周論』, “夫自唐虞以至於商. 漸而入於文. 至周而文極於天下. 當唐虞夏商之世. 蓋將求周之文. 而其勢有所未至. 非有所謂質與忠也. 自周而下天下習於文. 非文則無以安天下之所不足. 此其勢然也.”

사마천에서 시작된 “夏-忠·殷-敬[質]·周-文”의 단절적 역사관에 대비하여 소철은 ‘인간이 생겨난 이래 천하는 하루도 文으로 향하지 않은 적이 없는’ 연속적 과정임을 논문의 말미에서 다시 한번 강조한다. 이러한 文을 추구하는 지속적 과정은 개인이나 정치집단과는 독립적이다. 그것은 “은 세상에 文이 그 極”에 이를 때까지 그 자체의 추동력으로 지속되는 역사의 필연적 발전방향이다. 이로부터 소철은 11세기 宋代 당시에 禮制의 결여 혹은 간소화에 대한 논의가 사마천의 상기 명제에 대한 맹신으로부터 나온 것임을 지적하고, 시대적 흐름은 필연적으로 다시 禮制의 極相을 추구하는 방향으로 진행될 것임을 예견한다.

소철이 태초의 인간 상태를 설정하고 논의를 전개하는 실험적 사고는 중국 전통에서 미증유의 것은 아니다. 『孟子』·『滕文公 上』에는 墨子の 추종자인 夷之와의 논쟁에서 孟子가 葬禮의 시원에 대해 “상고의 세대에는 아직 그 부모를 장례지내는 [예]가 없었다”[上世嘗有不葬其親者]라는 상태를 상정하고 매장 풍습의 기원을 인간 본성의 자연스러운 발로로 정당화하는 전례가 보인다. 그리고 『墨子』·『上同上』 편에는 “옛날 백성이 막 생겨나 형벌과 정사가 아직 없었던 때가 있었다.[...] 마치 날짐승과 들짐승들처럼 천하가 혼란하였다”(古者民始生, 未有刑政之時)라는 가설에서 시작하여 교화를 목적으로 한 정치조직의 탄생에 대해 사변을 전개한 예가 있다.

소철의 문화적 형식의 시원에 대한 심리적 접근은 孟子와 상당히 유사하다. 『墨子』·『上同上』에는 태초의 혼란의 원인을 “정치적 지도자”(正長)의 부재에서 찾는다. 荀子 또한 禮制의 성립을 악한 본성을 통제하고 인간 세계의 질서를 부여하기 위한 聖人の 창조물로 본다. 이러한 상의하달식(top-down) 구조로 태초의 혼란으로부터의 탈출을 설명하는 방식과는 달리, 孟子는 위에서 언급한 夷之와의 논변에서 葬禮의 시원을 개인의 심리적 반응의 필연성으로부터 도출한다. 즉, 버려진 부모의 시신이 승냥이와 모기에 유린당하는 광경을 본 자식이 식은땀을 흘리는 현상은 “마음 속으로부터 얼굴로 표현된”(中心達於面目) 심리적 필연성의 발현이며, 이로부터 파생되어 나온 장례의 예법은 “필연적인 도리”(必有道)에서 연유한다는 것이다.

그러나 소철의 심리적 접근은 孟子와는 근본적인 차이를 보인다. 孟子는 선형적·도덕적 경향성을 가장 본질적인 인간의 심리기제-즉, 인간 본성-로 본다. 이와 달리 소철은 “불편함을 꺼리고” “편안함을 추구하는,” 도덕성과는 무관한 심리적 반응을 가장 원초적인 원인으로 상정하고, 仁義 및 孝와 같은 도덕관념 또한 이로

부터 과생된다고 본다. 이러한 시각은 전통적인 知覺論과 매우 유사하다. 정원재에 따르면, 중국 사상사 속에서 주희 이전까지 좀더 보편적인 知覺論은 마음이 외부 대상과의 감응에서 대상으로부터 주어진 자극에 대해 “좋아함”과 “싫어함”이라는 두 가지 반응양태를 가지며, 이 반응은 행위자에게 “좋아하는 것을 가까이 하려는 욕구”와 “싫어하는 것을 밀쳐내려는 욕구”로 드러난다는 점을 강조한다.<sup>16)</sup> 그러나 이러한 감응과 지각의 기제에는 어떠한 선형적인 경향성이 있음을 긍정하지 않는다. 결론적으로 말하면, 소철은 이러한 인간 일반의 심리기제를 통해 역사 전개과정의 필연적 경향성(“勢”)을 설명하고 있는데, 여기서의 심리적 기제와 역사의 필연적 경향성은 근본적인 도덕적 가치를 전제로 하지 않는다.

### III. 朱熹의 「古史餘論」: 규범문화의 입법자로서의 聖人

『雜學辨』의 “蘇黃門老子解”는 소철의 사상에 대한 주희의 평가를 가장 단적으로 보여준다.

蘇侍郎[소철]은 만년에 이 책[즉, 소철의 『老子解』]을 썼는데, 우리 儒者를 老子에 합치하려는 것에 부족하여 불교를 가지고 미봉하려 하였으니, 가히 어그러지고 잡 되었다고 할만하다.<sup>17)</sup>

주희의 소철 학문에 대한 “雜學”이라는 매도는 『古史餘論』에서도 여전하다. 『古史』의 自序에서 “옛 제왕은 모두 성인이었다. 그 道는 無爲를 종지로 한다”는 언급에 대해 주희는 어김없이 신랄한 비판을 가한다. 그러나 이와는 대조적으로 주희는 역사서로서의 『古史』에 대해서는 극찬을 아끼지 않는다.

근세에 역사에 대해 논한 것 중 오직 이 [소철의 『古史』]만이 이치에 근접했으나, [근대 南宋代의] 학자들은 이를 흠시하고 있다. 나만이 홀로 그 서문의 “옛 제왕은 모두 성인이었다. 善을 행함에 물이 반드시 차갑고 불이 반드시 뜨거운 것과 같이 하였고, 不善을 행하지 않음에 騶虞(전설의 백호)가 살아있는 것을 먹지 않고, 竊脂

16) 정원재, 「지각설에 입각한 이이 철학의 해석」, 서울대학교 박사논문(2001), 17-18쪽.

17) 朱熹, 『雜學辨』, 『朱熹集』 권72(成都: 四川教育出版社, 1996), 3765쪽. “蘇侍郎晚爲是書. 合吾儒於老子以爲未足. 又并釋氏而彌縫之. 可謂舛矣.”

(전설의 푸른새)가 곡식을 먹지 않듯 하였다”라는 말을 아껴 왔는데, 이는 근세에 [역사에 대해] 논한 자들이 미칠 [경지]가 아니다.<sup>18)</sup>

주희의 『古史』에 대한 찬사는 사마천의 『史記』에 대한 평가절하와 대조를 이룬다. 주희는 소철이 『古史』의 서문에서 밝힌 “[식견이] 淺近하면서도 배우지 않고, [근거가] 疏略한데도 輕信한다”라는 사마광에 대한 평가에 대해 전적으로 동의를 보냄으로써, 주희 자신은 사마천의 『史記』보다 소철의 『古史』를 더 높이 평가하고 있음을 간접적으로 시사하였다. 당시에 주목받지 못하던 소철의 『古史』를 중국 역사의 전범을 형성한 사마천의 『史記』 위에 놓았던 배경에는 사마천의 『史記』를 중지로 떠받들고 있던 呂祖謙과 그의 동생 呂祖儉에 대한 주희의 비판이 숨어 있다.<sup>19)</sup> 주희는 『近思錄』을 여조검과 공동 편집한 이듬해인 1176년에 다시 이들 형제와 학문에 대해 논하면서 이와 같은 입장 차이를 확인하였다.<sup>20)</sup> 『古史餘論』에는 그 저술연대가 기록되어 있지 않으나, 이즈음에 자신의 여조검 형제와의 학술적 차별성을 공식화하기 위해 『古史餘論』을 저술하였을 가능성이 가장 높다.<sup>21)</sup>

그러나 주희가 『古史』를 전적으로 수용한 것은 아니다. 그는 『古史餘論』에서 다시 한번 “秦漢 이래 역사책의 언급이 이치에 근접하였고 불만한 것이 이 책만한 것이 없다”는 찬사를 반복한다. 그러나 곧이어 “그 합당하지 않는 부분이 모두 義理의 本原이라는 착오를 일으켜서는 안 되는 것들이다.[...]아! 聖學의 전하지 않음의 피해를 이루 말로 형언할 수 있겠는가!”라고 탄식한다.<sup>22)</sup> 주희가 『古史餘論』에서 소철의 “義理의 本原에 대한 착오”에 대한 비판은 소철의 『周論』에 대한 반론 부분에 집중적으로 보인다.

주희의 『周論』에 대한 비판은 크게 道體 개념과 聖人論으로 구성되어 있다. 道體 부분에서는 소철의 규범문화의 탄생의 근원에 대한 논변을 禮義의 도덕적 본성과 지각론에 입각하여 비판한다. 聖人論 부분에서는 규범문화 창조의 타당한 주체가 누구인가라는 질문을 던지고, 이를 통해 역사전개의 근본적인 동력을 “대중”들

18) 朱熹, 『古史餘論』, 『朱熹集』 권72, 3795쪽. “近世之言史者, 唯此書爲近理. 而而學者忽之. 予獨愛其序言. 古之帝王皆聖人也. 其於爲善如水之必寒, 火之必熱. 其於不爲不善, 如騶虞之不殺. 竊脂之不殺. 非近世論者所能及.”

19) 黎靖德 編, 『朱子語類』 권122(北京: 中華書局, 1999), 2951쪽 3번째 항목.

20) 東景南, 『朱熹年譜長編』(上海: 華東師範大學出版社, 2001), 558-561쪽.

21) 위에서 보겠지만, 주희가 『古史餘論』에서 “性” “本體”를 대신하여 “道體”라는 개념을 사용하고 있는데, 이는 『近思錄』 제1편의 편명이기도 하다. 이 점도 『古史餘論』이 『近思錄』의 편집과 머지않은 시간에 지어졌음을 방증한다.

22) 朱熹, 『古史餘論』, 『朱熹集』 권72, 3795-3796쪽.

의 심리적 기제에서 찾는 소철의 ‘대중주의’적 관점에 대한 반론을 펼친다.

## 1. 道體와 知覺의 準則

주희는 禮義라는 규범문화가 태초의 전무한 상태에서부터 極相의 상태로 발전과정을 거친다는 점과 그것이 孔子에 의해서 완성되었다는 소철의 주장에 대해 동의한다. 그러나 주희는 禮義의 有無 문제를 形而上과 形而下的 이원론에서 재검토한다.

인간이 막 생겨난 태초에는 [蘇轍의 말처럼] 진실로 ‘禮義의 文’은 아직 없었을 것이다. 그러나 서로 낳고 봉양하는 부자의 관계가 있었을 것이니, 그렇다면 곧 서로를 아끼는 은혜로움이 있음을 지각했을 것이다. 서로 보호해 주며 모여 살았다면 군신의 관계가 있었을 것이니, 그렇다면 곧 서로 존경하는 의로움이 있음을 지각했을 것이다. 이것이 바로 ‘禮義의 實’이니 어찌[태초에라도 禮義가] 없었다라고 말할 수 있는가? [蘇轍이] “인간이 막 생겨난 태초에는 진실로 父子 간에 義가 없고 君臣 간에 禮가 없다”고 한 것은, 道體를 모르고 한 말 중 첫번째이다.<sup>23)</sup>

주희도 소철과 마찬가지로 ‘禮義의 文’이라는 규범문화가 전무한 태초의 상태에서부터 규범적 문화형식이 발생하는 최초의 근원을 부자와 군신이라는 근본적인 인간 관계에서 찾는다. 그러나 주희에 따르면, 근본적인 인간 관계에 참여하는 개인들은 단순히 無의 상태에 놓인 것이 아니다. 그 관계 속에서 父子 간의 “서로를 아끼는 은혜로움”과 君臣 간의 “존경하는 의로움”이 발동하게 되고 이것을 즉각적으로 ‘지각’[知]하게 된다. 그리고 주희는 인위적으로 구성된 도덕관념이 전무한 태초의 상황에서 이러한 도덕적 성격을 갖는 지각이 가능하다는 전제로부터 그것을 가능하게 하는 근원이 필연적으로 先在한다는 사실을 추론한다. 그리고 주희는 이것을 개개인의 내면에 분유하는 심리적 기제로서의 “禮義의 實”로 규정한다. 환언하자면, 현상으로 드러나며 가변적인 ‘禮義의 文’의 有無와는 독립적으로 그것을 역사적 변천 속에서 가능하게 하는 가장 근본적인 근원, 즉 “道體”로서의 “禮義”는 초역사적인 사실 혹은 실체(“實”)라는 것이다.

이어서 주희는 “禮義의 實”과 소철이 제시한 “편안함”과 “편치 않음”을 느끼는

23) 朱熹, 『古史餘論』, 『朱熹集』 권72, 3800쪽. “夫民生之初. 固未始有禮義之文也. 然自其相生養而有父子. 則知有相愛之恩矣. 自其相保聚而有君臣. 則知有相敬之義矣. 是則禮義之實. 豈可謂之無哉. 今曰民生之初. 父子無義. 君臣無禮. 此其不知道體之言一也.”

심리적 반응 기제의 관계에 대해 질문한다.

인간이란 모름지기 禮義의 마음(禮義之心)이 本有한다. 따라서 일반적인 행위에는 [반드시] 準則이 있으며, [이로 인해 소철이 말하는] “편안함”과 “편치 않음”을 지각하게 된다. “사람들이 마음에 뒤흔힌 본성을 가지고 있어, 이 아름다운 덕을 좋아한다”라는 [『詩經』·『大雅』 구절은 바로 이를 뜻한다. [소철처럼] “禮義가 없다”라고 한다면, 情에 촉발되는 데로 행하고 욕망을 따라 움직여도 모두 當然한 것으로, [도덕적으로] 不可한 것이 없어야 할 것이다. 또 [소철은] “그 마음에 아파하며 편안하지 않음이 있었다. 그런 이후에 돌이켜 그 마음이 편안해질 바를 궁구한다”고 하였는데, 이는 [사람들이] 무엇이 準則인지 모른 채 (혹은 지각하지 못한 채) [편안함과 편치 않음]을 지각한다는 것이니, 이는 道體를 모르고 한 말 중 그 두번째이다.<sup>24)</sup>

주희는 소철이 제시한 “편안함”과 “편치 않음”을 지각하는 심리적 반응 기제가 있음을 부정하지 않는다. 그러나 주희에 따르면, 두가지 상반된 양태로 지각한 바가 나뉘는 것은 우연한 현상이 아니다. 마음에는 그렇게 반응하게 하는 보다 근원적인 원인이 존재하는데, 그것이 바로 “本有”하는 “禮義의 마음” 혹은 “禮義의 實”로서의 道體에 포함된 도덕적 “準則”이라는 것이다.

주희는 본유하는 지각의 準則에 대한 근거를 『詩經』『大雅·烝民』의 “하늘이 못 백성(사람)을 내시니, 사물이 있으면 준칙이 있게 하였다. 사람들은 뒤흔힘을 부여 잡고 있어, 이 아름다운 덕을 좋아한다”[天生烝民, 有物有則. 民之秉彝, 好是懿德]에서 찾는다. 주희는 여기서의 “則”을 “準則”으로 정의한다. 이 『詩經』의 구절은 『孟子』『告子·上』에 “공자께서 말씀하시기를 ‘이 詩를 지은 자는 道를 알 것이다’”라는 구절과 함께 재인용되어 있다. 즉, 각 사물에는 그에 타당한 準則이 있는데, 이 準則은 다름 아니라 하늘이 선천적으로 우리에게 부여한 아름다운 德의 내용이라는 것이다. 이 짧은 시구는 주희가 그의 사상의 골간을 이루는 性善論과 格物論을 뒷받침하기 위해 가장 빈번히 인용하는 경전적 근거이다.

주희는 『古史餘論』에서 이례적으로 이 『詩經』 구절의 해석을 심리적 반응기제에 적용한다. “아름다운 덕”에 대해서 사람들은 “좋아함”(好)이라는 정서적 반응을 지각한다는 것은 이 반응 기제에 관찰하는 대상의 도덕적 가치와 그것에 대한 반응

24) 朱熹, 『古史餘論』, 『朱熹集』 권72, 3800쪽. “夫人唯其本有禮義之心也. 是以凡所作為有所準則. 而知其安與不安. 所謂民之秉彝. 好是懿德者也. 今曰無禮義矣. 則觸情而行. 從欲而動. 乃其當然. 無所不可. 而又謂其感然有所不寧而後反求諸心以得所安. 則未知其何所準則而知之也. 此其不知道體之言二也.”

간의 인과성이 있다는 것이다. 즉, 도덕적 準則에 합당한 외부 대상에 대해서는 “편안함” 혹은 “좋아함”이라는 반응을, 그렇지 않은 경우에는 “편치 않음”이라는 반응을 지각하게 된다. 따라서 좀더 완전한 文을 추구하는 역사전개의 방향은 본질적으로 심리적 기제를 통해 드러나는 이 본유의 도덕적 準則에 의해 결정된다. 만약 禮義의 文이 도덕적 가치를 갖는 문화적 형식이라면, 그것의 직접적인 근원인 심리적 기제는 필연적으로 도덕적 가치를 가져야 한다. 그러나 文이 도덕적 반응의 準則에서 비롯된 것이 아니라면, 태초에서 極相으로 이르는 과정은 필연적인 원인이 없는 우연적 결과에 불과하다. 따라서 이는 반도덕적인 방향으로 전개될 개연성이 있었음을 받아들여야 하는데, 이는 文이 전무한 상황에서 極相을 이루는 방향으로 전개했다는 역사적 사실에 배치된다. 이를 통해 주희는 “사람들이 편안해 하는 것이 바로 인간사의 마땅한 바”라는 소철의 논리는 도덕적 준칙의 先在함을 뒷받침하는 근거가 된다는 결론을 이끌어 낸다.

하나 흥미로운 점은, 주희가 “性卽理”설을 내재의 準則, 심리적 기제, 그리고 “知覺”의 연동성으로 설명하고 있다는 것이다. 그는 여기서 “道體,” “마음의 본유”(心之本有), “禮義의 實”이라는 표현으로 ‘性’ 개념을 대신한다. 그리고 소철은 “마땅한 바”로서의 理 개념을 사용하고 있는 반면, 주희는 “準則”이라는 용어로 그의 철학에서 가장 핵심적인 개념인 ‘理’를 대체한다. 『周論』에서 주희는 “準則”을 구체적인 상황 속에서 자연발생적으로 작동하는 심리적 기제의 법칙이라는 동태적인 측면에서 접근하고, 이로부터 객관적 규범형식의 발생을 설명하고 있다는 점은, 일반적으로 사실과 규범의 객관적 원리라는 정태적인 의미가 강한 理 개념에 대조적이다. 그리고 주희는 본유의 준칙을 인식하는 방식을 “知”[知覺]로 설명하는데, 여기서의 지각은 일반적인 의미의 perception과는 다르다. 후자는 외부 자극에 대해 감각 기관이 반응함으로써 그 ‘외부 대상’의 속성을 이해하는 과정을 지시하는 반면, 여기서 지각은 외부와의 感應에서 마음 자체의 선험적인 반응 기제(즉, ‘性’ 그 자체, 혹은 『中庸』의 “未發”)의 발현(情) 혹은 『中庸』의 “已發”)에 대한 직관적인 인지를 의미한다.

결론적으로, 소철과 주희는 공히 태초를 상정한 실험적 사고 속에서 文의 정교화를 문화사의 사실로 받아들이고, 그 추동력을 개개인의 심리적 기제에서 찾고자 하였다. 그러나 소철은 도덕적 관념과 규범문화 형식의 기원을 도덕적으로 가치중립적인 심리적 반응 기제에서 찾았던 반면, 주희는 이러한 반응 기제는 본유하는

도덕적 準則에 따라 작동하며, 따라서 文의 정교화는 도덕적 인간 본성을 입증하는 역사적 증거임에 초점을 맞춘다. 그리고 소철이 文의 발전을 개인의 심리적 기제와 가변적인 상황 간의 지속적인 상호작용으로 설명한 반면, 주희는 이를 본유하는 도덕적 준칙의 객관화 과정으로 이해한다.

## 2. 聖人論: 규범문화의 창조자

주희는 규범문화의 형이상학적 근거를 인간 本有的 도덕적 기제에서 찾았다. 그러나 그는 모든 개별자들을 규범문화 창조에 참여할 수 있는 정당한 주체로 인정하지 않는다.

사람 마음에는 禮義의 實이 固有한다. 그러나 이 道體를 온전하게 하고 그 마음으로 군주와 스승의 임무를 담당하여, 그 실체가 있음에 기초하여 그것을 品節(등급 및 층차에 따라 예절의 節目을 만드는 것)할 수 있는 성인이 없다면, 어떻게 禮義의 文이라는 것이 저절로 확립될 수 있겠는가? 品節한다는 것은 비록 그 바라지 않는 바를 강제하는 것은 아니지만, 또한 구차하게 편안함이라는 사사로운 의향을 쫓는 것도 아니다. 지금 소철의 말을 음미해 보면, [그는] 성인을 기대하지 않고 세상 사람들이 스스로 禮를 행할 수 있으며, 또한 사람들의 禮에서 단지 그 편안함만을 추구하고 그 편안함의 準則에 대해서 논하지 않는다고 생각하는 것 같은데, 그렇다면 그 중국에 생길 폐단[未流之弊]은 필연적으로 도리어 별거벗고 방자한 몸가짐을 하는 [禮義의 文과는 반대되는] 상황으로 귀결될 것이니, 이도 또한 事理를 제대로 살피지 않은 말이다. [...] 고금의 변화가 그 極에 이르면 도리어 반대로 향하는 것은 마치 낮과 밤이 번갈아 생겨나고 추위와 더위가 서로 번갈아 일어나는 것처럼 이치의 당연함[理之當然]이므로, 사람의 힘으로 어찌할 수 있는 바가 아니다. [...] 오직 성인만이 그 이치의 소재를 관찰하고 이에 근거하여 개혁함으로써, 인간의 綱紀에 대한 [유훈이] 백세에 폐단 없이 전해질 수 있는 것이다. [...] 만약 소철이 말한 것처럼 “인간이 생겨난 이래로 천하는 하루도 文으로 향하지 않은 적이 없다”라면 禮와 풍습의 변화는 모두 대중[衆人]이 스스로 하는 것이지 그 변화에 관통한 성인은 이에 참여할 바가 없게 된다. [...]25)

25) 朱熹, 『古史餘論』, 『朱熹集』 권72, 3800-3801쪽. “且人心固有禮義之實矣. 然非有聖人全體. 此心以當君師之寄. 因其有是實者而品節之. 則禮義之文亦何自而能立. 其品節之也. 雖非彊之以其所不欲. 然亦非苟徇其私意之所便也. 今味蘇子之言. 乃若以爲天下之人. 自能爲禮而無待於聖人. 又以爲人之爲禮. 但求以卽其所安. 而不論其所安之準則. 則其未流之弊. 必將反有至於裸袒踞肆而後已者. 此又其不察事理之言也. [...] 若夫古今之變. 極而必反. 如晝夜之相生. 寒暑之相代. 乃理之當然. 非人力之可爲者也. [...] 然亦唯聖人爲能察其理之所在. 而因革之. 是以人綱人紀. 得以傳之百世而無弊. [...] 天下未嘗一日不趨於文. 卽是又謂禮俗之變. 皆唯衆人之所自爲. 而聖人之通其變者. 爲無所與於其間也. [...]”

주희 또한 소철과 마찬가지로 역사 발전의 객관적인 경향성이 있을 수 있다는 점을 부정하지 않는다. 그러나 소철이 그 경향성은 항상 “文”의 極相으로 일관되게 추향할 것이라고 가정한 반면, 주희는 자연계에서 “낮과 밤이 번갈아 생겨나고 추위와 더위가 서로 번갈아 일어나는 것처럼,” “그 極에 이르면 도리어 반대로 향하는” 주기와 패턴을 갖는다고 보았다. 그리고 이 변화는 필연적인 것(즉, “이치의 당연함”)으로 “사람의 힘으로 어찌할 수 있는 바”가 아니다. 이러한 주기적 변화의 필연성과 대비되는 것이 본유하는 道體의 “항상성”[常]이다. 주희에게 있어서 인간은 인간사의 변화에 피동적이지만은 않다.

道體 혹은 본성은 인간에게 본유하는 것으로, 주어진 변화에 대해 끊임없이 작용하지만, 그 자체는 변화하지 않는다. 따라서 두 가지 필연성이 상호 충돌하게 된다. 文이 極에 이르면 폐단이 생겨나고, 따라서 “시대적 변화”(時變)의 趨向은 그에 대한 반작용, 즉 不文의 방향으로 전개되는 것은 필연적이지만, 이러한 객관적인 역사전개의 순환적 법칙은 인간의 도덕적 보편성과 상충된다.

주희는 이로부터 “성인의 참여”의 필요성을 도출한다. 즉 소철에 따르면 文을 향한 경향성은 객관적 법칙으로 인간의 의지를 벗어나 있다. 대신에 “편안함”과 “편치 않음”이라는 “대중”[衆] 보편의 심리적 기제가 “스스로” 文의 방향으로 그 변화를 이끌어 간다. 그렇다면 여기에는 주희의 비판처럼 “성인은 그에 참여할 바가 없게 된다.” 여기서 주희는 상기 인간에 대한 형이상학적인 접근과 대조적으로 “일반 사람”[常人] 혹은 “대중”[衆人]을 聖人和 선명하게 대조시킨다. “대중”은 “禮義의 實이 固有”함과 동시에 이에 반하여 “구차하게 편안함을 ... 쫓는” 이중성을 갖는다. 따라서 이들에 의해 주도되는 규범문화의 전개양상 또한 “禮義의 文”의 발전으로 정향지위질 가능성과 아울러 그와 상반된 방향으로 전개될 개연성도 포함한다. 따라서 시대적 변화는 그 변화의 원리에 의해 자연적으로 진행되도록 맡기는 것이 아니라, 聖인에 의해 선도되어야 한다는 점을 정당화한다.

이상의 소철의 『周論』에 대한 주희의 비판에서 강한 반대중주의(anti-populism)와 엘리트주의적 색채를 발견하게 된다. 그가 道體論에서 전개한 규범적 문화의 근원으로서의 인간 보편의 도덕성에 대한 변론은 마치 공허한 담론인 양 聖人論에서 도덕성의 한계에 대한 강조로 반전된다. 그리고 전체 논의는 성인에 의한 대중의 계도의 정당성으로 귀결된다. 이러한 논의 구조는 도덕규범의 자율성/타율성의 관점에서 접근할 때, 명백히 인간 본유의 도덕성에 대한 한계로부터 성인이 창제한 규범의 강제를 정당화하는 荀子の 논리와 일맥상통한다. 만약 이 점을 받아들일 경우, 주희

의 도덕철학 전체는 현실과는 무관한 초월적 영역에 대한 종교적 사색이 되고 말 것이다. 그리고 그의 禮制에 대한 논의 또한 규범문화보다는 종교적 儀禮로 해석될 수 있는 가능성을 열어 놓는다.<sup>26)</sup>

#### IV. “聖人の 참여”와 개별자의 도덕적 본성의 관계

주희는 소철이 『古史』의 自序에서 “옛 제왕은 모두 성인이었다. 그 道는 無爲를 중지로 한다. 만물은 이를 범접하지 못하였다”라는 언급에 대해 이것이 老子와 불교의 관점에서 성인을 이해하려고 함을 지적하고, 이 언급의 후반부를 다음과 같이 개작할 것을 제안한다.

[성인의] 마음은 渾然하여 天德이 완전히 갖추어져 있다. 그리고 萬事의 이치가 무엇 하나 구비되지 않은 것이 없으며, 人欲의 사사로움이 추호도 없다.<sup>27)</sup>

이 구절은 『大學章句』에서 “사람이 하늘로 얻은 바로 허령하고 어둡지 않아, 못 이치를 구비하고서 萬事に 응한다”라는 “明德”의 정의를 연상시킨다. 실제로 주희가 『古史餘論』의 聖人論에서 전개한 논의의 구조는 『大學章句序』, 『大學』 첫머리의 “明明德”과 “親民”에 대한 해석, 그리고 『中庸』의 “修道之謂教에 대한 해석에서 거의 동일하게 반복된다. 예를 들어 『大學章句序』의 시작은 다음과 같다.

하늘이 사람을 내림에 仁義禮智의 본성을 부여하지 않음이 없다. 그러나 그 氣質의 품수 받음이 한결같지 않아 모두가 그 본성의 갖춘 바를 지각하고 그것을 온전하게 하지는 못한다. 만약 총명하고 빼어난 지혜를 가진 자가 있어 그 본성을 다할 수 있는 자가 그 가운데에서 나오면, 하늘은 반드시 그를 만 백성의 군주와 스승으로 명하여, 그로 하여금 [만 백성을] 다스리고 교육함으로써 그 본성을 회복하게 한다.<sup>28)</sup>

26) 주희의 예제에 대한 종교적 접근에 관해서는 Julia Ching, *the Religious Thought of Chu Hsi* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 72-90 참고.

27) 朱熹, 『古史餘論』, 『朱熹集』 권72, 3796쪽. “曰其心渾然. 天德完具. 萬事之理無一不備. 而無有一毫人欲之私焉.”

28) 朱熹, 『大學章句序』, “蓋自天降生民. 則既莫不與之以仁義禮智之性矣. 然其氣質之稟或不能齊. 是以不能皆有以知其性之所有而全之也. 一有聰明睿智. 能盡其性者出於其間. 則天必命之以爲億兆之君師. 使之治而教之. 以復其性.”

여기서 주희가 모든 개별자에게 동등하게 부여된 보편적 도덕적 본성으로부터 논의를 시작한 것은 『古史餘論』의 聖人論에서 “사람 마음에는 禮義의 實이 固有한 다”는 것과 상응한다. 그리고 도덕적 자기구현의 한계를 기질을 통해 설명한 부분은 위에서 본 “禮義의 實”과 동시에 “구차하게 편안함을 ... 쫓는” “대중”의 이중성을 지적한 부분과 유사하다. 그리고 “군주와 스승”의 자격으로 “그 본성을 다할 수 있음”을 제시한 부분 또한 위의 聖人論에서 제시한 기술과 대동소이하다. 그리고 대중에 대한 “다스림과 교육”이 개별자들이 “본성을 회복”하는데 불가결하다는 논의는, 앞에서 본 “聖인의 참여”의 불가피성을 강조한 부분과 유사하다. 그리고 이 점은 주희가 『大學』의 “親民”을 “新民”으로 개정하면서까지 “스스로 그 밝은 덕을 밝힌 자는 마땅히 타인에게도 이를 확장하여 [스스로 그 밝은 덕을 밝히지 못하는 자들로] 하여금 오랫동안 물들었던 더러움을 제거하도록 하여야 한다”는 타인에 대한 도덕적 교화의 의무를 강조한 점에서 더욱 명증적으로 확인된다.

한가지 근본적인 차이점은 『古史餘論』의 聖人論은 성인의 참여의 정당성을 논증하는데 그친 반면, 위의 『大學章句序』에는 성인 참여의 궁극적 목적을 모든 사회 구성원들이 그 “본성을 회복”하게 함으로 명시한 점이 있다. 환언하자면, 성인의 도덕적 교화의 필요는 그들을 규범에 복종하도록 강제하고 이를 통해서 사회 및 문화적 질서를 유지하여야 한다는 외적인 필요로부터 도출되는 것이 아니라, 궁극적으로 사회 구성원들이 자기 자신의 본성을 회복하는 자기 치유를 목적으로 한다는 것이다. 이 논의를 확장하면, 성인에 의해 제시된 객관적 규범은 먼로가 말하는 것처럼 “외적인 권위”에 머무는 것이 아니라, 그 규범이 갖는 강제력의 타당성과 함께 각 개인이 그 규범을 준수해야 하는 ‘이유’ 또한 바로 자신이 아직 지각하지 못한 자신의 본성에 근거한다는 것이다.

이 점은 주희의 『中庸』의 “修道之謂教”에 대한 해석에서 좀더 분명히 드러난다. 『大學』에서와 마찬가지로 “하늘이 명한 인간의 본성”(“天命之謂性”)을 그대로 “따르는 것이 道”(“率性之謂道”)이지만, 인간의 타고난 한계로부터 외적 권위의 개입의 필요성이 도출된다. 『中庸章句』의 “성인은 사람과 사물이 당연히 행위해야 하는 바를 品節하여 천하에 法(즉, 準則)으로 삼는데, 이것을 일러 教라 한다”는 “修道之謂教”에 대한 해석은 『古史餘論』의 聖人論에서 “그 실체가 있음에 기초하여 그것을 品節할 수 있는 성인”의 참여를 강조한 부분과 동일하다. 주희가 이에 대해 『中庸或問』에서 상론하면서 “[성인의 교화가 세상에 정립되면] 사람은 지혜로움

과 우둔함의 차별 없이, 일에서는 크고 작음의 차이 없이 모든 것이 근거하여 따르고 지킬 바가 있어 이를 통해 인육의 사사로움을 제거하고 천리의 바름을 회복할 수 있다.[...]이것이 바로 성인이 천지의 道를 완성하고 부족한 부분을 도울 수 있는 까닭인데, 이것 또한 사람이 하늘로부터 얻은 바 이외의 것을 강제하는 것이 아니다”라고 하여,<sup>29)</sup> 성인의 참여는 인간 본유의 도덕성에 근거함과 아울러 본유의 도덕성 회복을 궁극적 목적으로 한다는 전제 위에서 정당화됨을 강조한다. 따라서 여기서 객관적인 규범은 외적인 권위에 대한 복종을 의미하는 것이 아니라, 개개인의 도덕성 회복을 위한 방편으로 이해된다.

그렇다면 이러한 주희의 순환적 설명은 성현 참여의 불가피성과 외적 권위에 대한 복종의 정당화 사이에 어떠한 차이를 만드는가? 객관화된 규범이 인간 본성에 기초해야만 한다는 전제는 과연 외부 규율의 강제와 어떻게 다른가? 다음의 결론 부분에서는 이 문제에 대해 논구하고자 한다.

## V. 결론

서론에서 필자는 주희 도덕철학 내에서의 자율성과 타율성의 양극성의 문제가 아직 미해결인 채로 남아 있음을 지적하였다. 이 지점에서 자율성/타율성의 구분에 대해 잠시 재고해 볼 필요가 있다. 이 양자의 구분은 기본적으로 실천 준칙과 행위 주체의 관계에 의해 결정된다. 우선 실천 준칙이 행위 주체/외적 권위 중 누구에 의해서 제시되었는가에 따라, 실천 준칙이 행위 주체와 일치할 경우를 자율성으로, 외적 권위에 의해 주어진 경우를 타율성으로 구분할 수 있다.

다음으로 자율성/타율성은 또한 객관적으로 주어진 규범들을 행위 주체가 받아들이는 방식에 따라서 구분할 수 있다. 즉 행위 주체가 사회적으로 통용되고 있는 규범체계처럼 객관적인 규범에 대해 타자의 간섭 없이 스스로 “동의”할 경우, 우리는 이를 일종의 자율성의 발현으로 간주할 수 있다. 환언하자면, 행위 주체가 제시된 규범에 대해 동의/거부할 수 있는 자율적 판단의 능력을 인정한다면, 비록 그는 행위방식에서 객관적인 규범을 따른다 하더라도 그 규범에 도덕적 가치를 부여하

29) 朱熹, 『四書或問』(上海: 上海古籍出版社, 2001), 47-48쪽. “夫如是. 是以人無知愚. 事無大小. 皆得有所持循據守. 以去其人欲之私. 而復乎天理之正.[...]此則聖人所以財成天地之道而致其彌縫輔贊之功. 然亦未始外乎人之所受乎天者而強爲之也.”

는 것은 행위 주체의 몫이 된다.

마지막으로 도덕철학에서의 자율성은 단지 동의/거부뿐만 아니라 그 판단을 내리는 근거가 도덕적 가치를 포함해야 한다는 점을 염두에 두어야 한다. 달리 말하면, 행위 주체가 하나의 행위 방식에 대해, 예를 들자면 개인의 이익과 같이 도덕적 가치와는 상반되는 이유로 동의를 할 경우를 상정할 수 있다. 이는 독립성이나 주권과 같은 정치적인 입장에서의 자율성에는 타당할 수 있다. 그러나 도덕철학에서의 자율성은 행위 주체가 스스로가 도덕적으로 타당하다고 판단하는 실천 준칙에 따라 행위할 수 있음을 의미하므로, 도덕성이 결여된 행위 준칙에 대한 동의는 자율성의 범주에 속하지 않는다.

이상의 세가지 자율성/타율성의 구분 기준을 통해 소철의 규범문화의 탄생에 대한 설명을 주희의 입장과 비교해 보면, 우리는 주희가 말하는 성인 참여의 불가피성과 도덕적 자율성 간의 새로운 해석의 가능성을 모색할 수 있다.

주희가 지적한 것처럼, 소철이 제시한 “편안함”과 “편치 없음”을 지각하는 심리적 반응 기제에는 표면상 도덕적 가치가 개입되지 않는다. 그러나 소철이 禮義와 같은 규범적 문화형식이 이로부터 발생되었다는 결론은 다음의 의문을 야기한다. 어떻게 가치중립적 반응기제로부터 도덕가치를 구현하기 위한 규범문화가 발생할 수 있는가? 이러한 심리적 반응기제는 주희가 말하는 것처럼 이미 도덕적 가치판단이 결부된 것은 아닌가?

이 질문은 우리가 규범적 문화를 도덕가치의 발현으로 간주하는 주희의 기본전제를 받아들였을 때에 만이 타당하다. 예를 들어 순자가 말하는 것처럼, 규범적 문화형식들은 사회 질서를 수립하고자 하는 궁극적 목적을 달성하기 위해 성인이 창조해 낸 것이라고 볼 경우, 규범적 문화형식들이 도덕적 가치를 갖는 이유는 그것이 도덕적으로 가치 있는 목적을 실현할 수 있는 도구적 가치를 갖기 때문이다. 이럴 경우, 규범적 문화형식은 그 자체로 독립적 도덕가치를 갖는 것이 아니라, 그 가치는 목적에 종속적이다. 소철은 한결음 더 나아가 文의 極相을 추구해 가는 역사적 경향성(“勢”)에 대해서도 이것이 일종의 도덕적 이상을 궁극의 목적으로 삼는 집단의 노력으로 보지 않는다. 오히려 이러한 경향성은 단순히 사회 구성원 개개인의 심리적 만족을 추구하는 자기만족적인 동기에서 비롯된다. 그리고 규범적 문화형식은 이러한 다분히 도덕적으로 가치중립적인 욕구를 충족시키기 위한 방편으로 설명된다. 따라서 소철의 논의는 규범적 문화형식 자체에서도 그리고 궁극적

목적에 있어서도 도덕적 가치를 전제하지 않은 채 진행된다. 앞서서도 언급한 것처럼, 이러한 소철의 설명은 선천적인 도덕적 경향성을 전제로 하는 孟子적 전통과는 근본적으로 다르다.

소철의 설명에서 “대중”을 하나의 행위 주체의 단위로 상정할 경우, 대중들은 주어진 상황에서 외적인 권위의 개입 없이 그들에게 타당한 행위규범들을 스스로 창출한다는 의미에서 자율적 주체이다. 그러나 주희가 지적하는 것처럼, 행위규범을 창출하는 ‘근거’에 대해 소철은 “편안함”과 “편치 없음”이라는 도덕적으로 가치 중립적인 심리적 기제로 설명하므로, 이 행위규범에 도덕적 가치를 부여할 근거를 상실한다.

역으로 주희는 실천 규범의 창조/재현의 정당한 주체를 성인으로 한정한다. 따라서 앞서 지적한 것처럼, 주희의 사상에는 엘리트주의적 측면을 갖고 있음을 부정할 수 없다. 그러나 중요한 점은 주희가 모든 실천 규범이 성인으로부터 창출되어야 한다고 주장하지 않는다는 점이다. 『古史餘論』에서의 성인/대중의 이분법은 국가 전체를 단위로 그 구성원 전체에 적용가능한 政事와 교육제도가 누구에 의해서 정초되어야 하는가에 초점이 맞추어져 있다. 『中庸章句』에서 주희가 “修道之謂教”의 “教”를 “禮·樂·刑·政”를 포함하는 범주로 정의함으로써, 성인이 品節하여 수립해야 하는 규범의 단위는 국가 전체를 대상으로 함을 명백히 한다. 주희에 따르면, 모든 규범문화의 타당성의 근거는 인간 본성의 올바른 발현에 의해서만이 가능하므로, 따라서 규범문화 전체의 창조는 오로지 그 마음에 완전하게 구비된 “萬事의 이치” 전체를 인식할 수 있는 자, 즉 성인에게만이 가능하다.

그러나 주희는 인간 본성의 고유한 이치에 대한 대중의 부분적 지각의 가능성을 부정하지 않는다.

본래 밝은 본체는 하늘로부터 얻은 것으로 완전히 혼매하게 되지는 않는다. 따라서 그 어둡고 가리움이 극심한 경우이라도, 짧은 순간 한 번의 지각이 있다면, 이럴 경우 [혼매하고 가리움의] 빈틈 사이로 그 본체는 이미 흰하게 드러난다.<sup>30)</sup>

행위 규범의 도덕적 권위는 그것의 도덕적 타당성으로부터 파생된다. 그리고 주희는 이 도덕적 타당성의 근원을 인간 본성에서 찾는다. 따라서 대중이 자기 본성

30) 주희, 『大學或問』, 4쪽. “本明之體得之於天. 終有不可得而昧者. 是以雖其昏蔽之極而介然之頃. 一有覺焉. 則即此空隙之中. 而其本體已洞然矣.”

으로부터 완전히 단절된 것이 아니라면, 각각의 개인은 자율적인 도덕적 권위를 완전히 상실하지 않는다. 역으로, 만약 주어진 객관적 규범이 자신의 본성을 올바르게 “품절”한 것이라면, 개인은 이를 통해서 자신의 본성을 확인할 수 있어야 한다.

이를 확장적으로 해석하면 성인의 참여와 개인의 객관적인 규범의 준수에 대한 새로운 해석이 가능하다. 서론에서 언급한 것처럼, 도널드 먼로는 “도덕적으로 관련된 진리들에 대한自得”과 “객관적 권위에 대한 복종”이 주희의 도덕철학 내에서 상호 화해됨 없이 공존함을 지적한다. 그러나 주희에게서 개인들이 객관적 규범을 준수해야 하는 ‘이유’는 “객관적 권위에 대한 복종”의 필요로부터 도출되는 것이 아니라, 자기 자신의 도덕적 한계에 대한 겸허한 인정과 함께, 이 객관적 규범이 자기 본성을 보다 충실하게 구현하고 있다는 믿음에 근거해야만 한다. 환언하자면, 개개인들은 주어진 규범을 통해 자기 본성에 대한 반성이 가능하며, 이를 통해 객관적인 규범에 대한 ‘동의/거부’를 자율적으로 판단할 수 있다. 따라서 주희의 사상에서 “성인의 참여”로 압축되는 “객관적 권위”의 정당성은 행위 주체와의 관계에서 “복종/비복종”의 문제가 아닌, 자율적 ‘동의’ 여부의 문제로 보아야 할 것이다.

여기서 우리는 유교를 집단주의 문화의 한 유형으로 보려는 시각에 대한 반성과 함께 객관적 규범과 개인의 자율성의 관계라는 도덕철학에서의 해묵은 딜레마에 대한 주희의 해결방식을 엿볼 수 있다. 객관적 규범의 정당성은 일반적으로 사회적 질서 유지라는 공공의 목적이나 외적인 권위에 대한 순종에 근거한다. 따라서 객관적 규범에 대한 강조는 필연적으로 개인의 도덕적 자율성의 침해라는 결론으로 귀결된다. 이와 반대로 개인의 자율성에 대한 강조는, 유토피아적 발상을 제외한다면, 일반적으로 사회적 질서의 요청에 대한 상대적 경시와 맞물려 있다. 필자가 주희의 도덕철학이 이에 대한 해법을 제시하고 있다는 결론은 “우리의” 문제를 그에게 덧씌웠기 때문이 아니라, 바로 이 문제가 그가 새로운 도덕철학의 정립을 통해 해결하고자 했던 문제의식의 핵심이었다는 역사적 사실로부터 기인한다.

“教化”로 상징되는 대중에 대한 도덕적 계도의 의무는 객관적 규범 창출의 주체를 국가로 보려는 오래된 유교문화의 전통과 관련되어 있다. 성리학의 발생은 바로 이러한 외적 권위로부터 개인의 도덕적 자율성에 대한 자각에서 비롯되었다고 해도 과언이 아니다. 그러나 주희 당시까지 성리학의 주된 흐름은 객관적 규범의 불가피성을 어떻게 객관적 규범의 필요성과 화해시킬 수 있을 지에 대한 해답을 내리지 못한 채, 도덕적 자율성에 대한 강조로 일관되고 있었다. 주희가 봉착한 문

제의식은 어떻게 개인의 도덕적 자율성을 침해하지 않으면서 동시에 객관적 규범의 필요를 정당화할 것이냐의 문제로 귀결된다. 따라서 주희의 도덕철학에서 객관적 규범의 정당화와 함께 개인의 도덕적 자율성을 옹호하는 양극성이 공존하고 있음을 발견하는 것은 우연이 아니다.

주희는 이 문제를 해결하기 위해 객관적 규범의 정당성을 보편적 인간 본성에 근거지움으로써 양자를 일종의 순환적 관계로 묶는다. 즉 개인의 자율성은 객관적 규범의 타당성을 지향하도록 정향지움과 동시에, 객관적 규범은 개별자의 도덕적 보편성의 근거 위에 정당화함으로써, 한쪽으로의 치우침을 지양하고, 아울러 양자의 가치를 동시에 보증하고자 했다. 환언하자면, 개인은 객관적 규범에 대한 겸손과 자기반성의 의무를 동시에 가짐과 동시에, 객관적 규범을 창출할 수 있는 권위에 대해서는 도덕적 규범에 대한 개별자들의 자기 발견의 가능성을 철학적으로 정초함으로써, 권위의 일방적인 경도를 지양하고자 했다.

## • 참고문헌

### 1. 원전 자료

- 『論語』  
『孟子』  
『墨子』  
『荀子』  
司馬遷, 『史記』  
周濂溪, 『通書』  
蘇 洵, 『嘉祐集』(上海: 上海古籍出版社, 1993).  
蘇 轍, 『蘇轍集』(北京: 中華書局, 1990).  
黎靖德 編, 『朱子語類』(北京: 中華書局, 1999).  
朱 熹, 『大學章句』.  
\_\_\_\_\_, 『中庸章句』.  
\_\_\_\_\_, 『朱熹集』(成都: 四川教育出版社, 1996).  
\_\_\_\_\_, 『四書或問』(上海: 上海古籍出版社, 2001).

### 2. 저서 및 논문

- 束景南, 『朱熹年譜長編』(上海: 華東師範大學出版社, 2001).  
張偉, 「蘇轍與<<古史>>」, 『史學史研究』111집 (2003).  
이용주, 『주희의 문화 이데올로기』(서울: 이학사, 1996).  
정원재, 「지각설에 입각한 이이 철학의 해석」(서울대학교 박사논문, 2001).  
Ching, Julia, *The Religious Thought of Chu Hsi* (Oxford: Oxford University Press, 2000).  
Munro, Donald J., *Images of Human Nature: A Sung Portrait* (Princeton: Princeton University Press, 1988).  
Bol, Peter K., *Neo-Confucianism in History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2008).

# Reconciling the External Authority of Objective Rules with Moral Autonomy in Zhu Xi's Moral Philosophy

—Centering at His “*Gu Shi Yu Lun*”[古史餘論]—

Lee, Jung-Hwan

The wide range of Zhu Xi's scholarship can be broadly encapsulated into two categories—foundation of an enduring moral metaphysics and the establishment of normative culture. And each of them corresponds to the Mencian tradition which emphasizes the self-discovery of moral norms and the Xunzi's tradition which underscores the necessity of objective behavioral rules and individual's obedience to such objective rules, respectively. So far, these two polarities embedded in Zhu's moral philosophy have been suggested by modern scholars, but it remains unsolved how these two polarities could be reconciled in Zhu's scholarship in general.

The objective of my work is to suggest an answer to this lingering question through analyzing Zhu's criticism of Su Che's *Ancient History*, entitled “*Gu shi yu lun*.” In this work, Zhu criticized Su's populist theory of cultural creation, and on this basis justified the exclusive authority of sages in establishing normative cultures. Particularly, I have approached this question from the perspective that if objective norms must have been created on the basis of human nature inherent in each and every individual person, the relationship between objective norms and moral agents should be understood in terms of autonomous “consent/refusal” instead of “obedience/disobedience.” Through this, I have drawn a conclusion that even though Zhu's moral philosophy does not fully endorse individual moral autonomy, it has a structure which can reconcile the necessity of objective norms with the moral autonomy of individual agent.

Key Words: Zhu Xi, "*Gu shi yu lun*," Objective Rules, Moral Autonomy,  
"Consent/Refusal"

필자 E-mail: lee\_junghwan@korea.ac.kr (이정환)

투고일: 2010년 7월 25일/ 심사완료일: 2010년 8월 18일/ 게재확정일: 2010년 8월 20일