

『순자(荀子)』에서 예(禮)와 평등*

고은강**

목 차	
I. 문제 제기: 『순자』에서 예(禮)와 불평등	3. 각득기소(各得其所)
II. 『순자』에서 예(禮)의 실천	III. 『순자』에서 나눔[分]의 재해석
1. 욕망[欲]	VI. 결론: 『순자』에서 예(禮)와 평등
2. 나눔[分]	

| 논문요약 |

본 연구는 『순자』에서 예(禮) 개념의 핵심이 ‘차등의 질서’라는 기존 논의에 대한 의문에서 시작한다. 예는 차등을 합리화하기 때문에, 계급, 성, 연령 등에 따른 불평등을 정당화하는 결과를 가져왔고, 이러한 시각에서 본다면, 예 개념은 현대 민주주의 가치와 양립할 수 없다는 결론에 이르게 된다. 『순자』에서 인간은 욕망을 가진 채, 모여 살지 않으면 안 되는 존재다. 다툼의 불씨가 항존한다. 다툼이 생겨 모여 살 수 없게 되면 먹고 입는 기본적인 욕망도 충족(養)할 수 없게 된다. 따라서 나눔[分]이 필요하다. 인간을 나누고 사물을 나눈다. 이러한 나눔의 최종 목적은 이익의 실현이다. 다툼에 시간과 노력을 들이면 욕망을 충족시킬 자원을 생산하는 데 투하되는 시간과 노동력이 줄어든다. 따라서 결과적으로는 그 누구에게도 이익이 되지 않는다. 나눔은 다툼이 야기하는 혼란과 혼란에 의해 파생되는 궁핍을 막는 인위적인 노력이다. 예가 실현된 상태로서 ‘각득기소(各得其所)’는 바로 ‘나눔[分]’이 유지되는 상태다. 나눔의 결과에 따라 개인 간, 집단 간의 차등이 생기고 차등이 지배-종속으로 이어진다고 해도, 이러한 사회 질서는 적어도 예의 목적은 아니다. 오히려 각각의

* 이 연구는 서울과학기술대학교 교내 학술연구비 지원으로 수행하였음.
 ** 서울과학기술대학교 기초교육학부 조교수.

행위자에게 떳떳함(宜)을 주기 위한 나눔은 개인 간 사적(私的) 지배에 따른 지배-종속 관계의 형성을 차단한다. 『순자』에서 ‘각각의 행위자에게 떳떳함(宜)을 주기 위한 나눔으로서의 예’가 실현된 상태를 떠올려 보면, 비지배(non-domination)가 실현된 상태다. 페릿에 의하면 ‘비지배’란 “타인의 의지에 종속됨이 없는 상태”라고 정의된다. 각득기소(各得其所)의 상태에서 개별 행위자는 서로 분리되고 구별되어 자신의 떳떳함을 유지함으로써 “타인의 의지에 종속됨이 없는 상태”를 유지한다. 이러한 비지배의 상태는 권세(權勢)에 의해 위협받는다. 예의 질서가 유지되는 한, 계급의 차이, 성별의 차이, 연령의 차이에도 불구하고 행위자는 비지배의 자유를 보장받는다. 비지배의 자유 보장이라는 관점에서 예의 질서 속의 개인은 평등하다고 할 수 있다.

▪ 주제어 : 순자, 예(禮), 이익, 비지배, 자유주의적 평등

I. 문제 제기: 『순자』에서 예(禮)와 불평등

『순자』 철학을 대표하는 개념이 예(禮)라는 점에는 이견이 없을 것이다. 『순자』에서 예는 전편에 걸쳐 다양한 주제와 더불어 강조된다. 예는 개인 간의 관계의 윤리일 뿐만 아니라 사회 질서의 근간을 구성하는 사회 윤리다. 예의 실천은 나눔[分]으로 나타나고, 나눔에 따라 사람들 사이에 차등이 생기며, 차등에 따라 생기는 상하 질서가 사회 질서를 형성한다는 것이 일반적인 관점이다. 특히, 국가의 통치 권력이라는 관점에서 본다면, 개인 간, 집단 간의 차등과 차등에서 발생하는 지배-종속 관계야말로 국가 통치 권력의 핵심이다. 따라서 예 체제가 무너진다는 것은 차등을 기반으로 한 지배-종속 관계의 붕괴를 의미하며, 이는 국가 권력의 붕괴로 이어진다.

유제희(1990)는 『순자』의 예(禮)를 홉스의 정치사상과 비교하여, 예이 국가 권력을 정당화하는 논리를 분석하였다. 그에 따르면, 순자와 홉스는 인성론에서는 공통적이라 할 수 있지만 인성의 극복방법에서 차이를 보인다. 홉스의 사회계약론과 같은 결론이 순자의 철학에서는 도출될 수 없

는데, 그 까닭은 “순자는 무리를 떠나 살 수 없는 사회성 그 자체를 인간을 구성하는 특징 중의 하나로 보고 있기 때문”(유제희 1990, 99)이다. 정인재(1992) 역시 홉스와 순자를 비교하였는데, “전자는 이미 인간의 평등을 밑바탕에 깔고 있는데 비하여 후자는 성인(聖人)과 중인(衆人)(보통사람)의 구분을 엄두에 두고 있어 차별성을 전제로 하고 있음을 알 수 있다.”(정인재 1992, 57)고 설명한다. 이어서 그는 예 체제를 “일종의 등급이 삼엄한 불평등한 사회조직인데 순자는 오히려 이것은 가장 합리적이며 가장 평등한 사회조직이라고 생각하였다”(정인재 1992, 71)고 서술하고 있다.¹⁾ 김성동은 “이러한 순자의 입장이 중국문화의 불평등을 정당화했다고 보통 비난받게 만드는데, 이를 하늘의 섭리로 일컫는”(김성동 2006, 130) 부분에 이르면 명확해진다고 주장한다. 이상의 연구들은 공통적으로 『순자』의 예 개념이 차별과 불평등을 합리화한다는 관점에 기초하고 있다. 『순자』에서 예 개념을 평등의 관점에서 설명하고자 한 정인재의 연구조차 ‘순자의 맥락에서는 불평등이 평등’이라는 설명 이상을 제공하지는 못했다.

본 연구는 『순자』에서 예 개념의 핵심이 ‘불평등 질서의 구축’이라는 기존 논의에 대한 의문에서 시작한다. 기존의 연구는 차등의 질서를 인위적으로 구축하여 불평등을 제도화하고 불평등을 기반으로 한 지배-종속 구조를 ‘평등’으로서 정당화하는 예의 기능에 주목하였다. 그러나 이러한 논의를 그대로 받아들인다면, 예는 계급, 성, 연령 등에 따른 불평등을 정당화할 뿐만 아니라 불평등을 평등이라 합리화하는 논리 체계로서, 현대 민주주의 가치와 양립할 수 없다는 결론에 이르게 된다.

현대 민주주의는 평등을 가장 기본적인 가치로 여긴다. 불평등은 합리가 실현되지 않은 상태, 즉 불합리한 상태이며 불가피한 결과로 묵인될 수는 있지만 그 자체로서 정당화되기는 어렵다. 따라서 『순자』에서 예 개념이 불평등을 합리화하는 논리나 불평등을 정당화하는 지배 수단으로 해석될 수 있는 부분에 대한 재해석 노력은 ‘예 개념이 현대 정치사상에서 살아남느냐, 배척되느냐’의 문제와 직결된다. ‘권위 의식’, ‘성차별’ 등 불합리한 상하관계를 정당화하는 원흉으로 예 개념이 지목되고 유학이

1) 홉스와 순자의 비교는 남경희(2008)에서도 찾아 볼 수 있다.

지탄받는 현실에 대한 대응으로서 ‘전통사상의 옹호’에 목소리를 높이고 더욱 권위를 부여하는 방식은 한계가 있다. 학술 연구를 통한 개념 분석 및 재해석이 더 근본적인 해결에 가깝다.

본 연구는 예(禮) 개념이 ‘차등의 질서에 기반을 둔 불평등을 통치의 수단으로서 정당화 한다’는 기존의 시각을 전면 부정하는 기획은 아니다. 예 개념의 핵심이 ‘차등의 질서’라는 기존 논의를 부정하지 않는다.²⁾ 상하 질서가 지배-종속 구조로 이행되는 결과를 낳고 예이 지배-종속 구조를 정당화하는 논리로 쓰였다는 역사적 사실, 그리고 지금도 예 개념은 지배-종속 구조의 정당화 이데올로기로 여전히 오남용되고 있다는 현실은 인정한다. 본 연구는 기존의 시각과 다른 각도에서 예를 분석함으로써 예에 대한 이해를 넓히려는 의도에서 기획되었다. 예 개념이 평등의 실현과 무관하지 않음을 강조함으로써 예 개념에 드리워진 ‘반민주적 혐오’ 개념에 대한 논의 차원에서 도전하고자 한다. 차등에 따라 생기는 상하 질서가 상하 질서에 따른 지배-종속 구조 확립을 위한 사전 조치는 아니다. 본 연구가 주목하는 상하 질서는 오히려 지배-종속 구조를 회피하기 위한 장치다. 차등이 아니라 나눔[分]에 주목하여 예를 재조명한다면, 예에는 상하, 노소, 남녀 등으로 개인과 집단을 나눔으로써 개인 간, 집단 간의 지배-종속 관계를 차단하는 속성이 있음을 알 수 있다. 예컨대, ‘예의를 차림’으로써 상대방과 거리를 두어, 인간관계에서 발생할 수 있는 지배-종속 관계를 회피하는 시도는 현대에도 목격된다. 나눔[分]에서 생기는 거리가말로 본 연구가 『순자』의 예 개념에서 재조명하고자 의도하는 지점이다.

2) ‘차등의 질서가 국가를 다스리는 데 필수불가결한 요소이며 예(禮) 체제는 이를 목적으로 한다’는 주장의 근거로서 해석될 수 있는 부분은, 예컨대 「왕제(王制)」 편에서 발견된다(“分均則不偏 執齊則不壹 衆齊則不使 有天有地而上下有差 明王始立而處國有制 夫兩貴之不能相事兩賤之不能相使 是天數也 執位齊而欲惡同 物不能澹則必爭爭則必亂 亂則窮矣 先王惡其亂也 故制禮義以分之 使有貧富貴賤之等足以相兼臨者是養天下之本也 書曰 維齊非齊 此之謂也”).

Ⅱ. 『순자』에서 예(禮)의 실천

1. 욕망[欲]³⁾

『순자』는 개인의 욕망을 긍정한 대표적인 텍스트다. 『순자』 철학이 집약된 예(禮) 개념은 개인의 욕망 추구에 대한 인정으로부터 출발한다.

예는 무엇으로부터 시작되었는가? 말하자면, 인간의 삶에 욕망이 있다는 것이다. 욕망이 충족되지 못하면 갈구하지 않을 수 없다. 갈구하는 데 수량의 정도나 영역의 구분이 없다면 다투지 않을 수 없다. 다투면 혼란스럽고 혼란스러우면 궁핍해진다. 선왕께서 그 혼란을 싫어하셔서 예의(禮義)를 제정하셔서 그것으로써 나누고[分], (나눔으로써) 사람의 욕망을 부양[養]하였다.⁴⁾

『순자』에서 예(禮)의 존재 근거는 욕망[欲]이다. 그런데 문제는 욕망의 유무가 아니라 ‘이 욕망[欲]이 무엇을 의미하는가’이다. 선진 철학(先秦哲學)에서 문제가 되는 것은 ‘인간에게 욕망이 있는가 없는가’가 아니라 ‘어떤 욕망인가⁵⁾’이다. 본성론에서 『순자』와 대립되는 지점에 있는 『맹자』 역시 인간의 욕망을 논의의 출발점으로 삼았다. 『맹자』에서 인간 본성의 핵심으로 제시되는 측은지심(惻隱之心)은 어린 아이가 우물에 뛰어들려 하는 것을 목격한 바로 그 순간, 어린 아이를 구하기 위해 몸을 날리는 ‘인간의 욕망’으로 설명된다. 측은지심은 그 어떤 계산도 끼어들 여지가 없는 ‘순수한’ 욕망으로 해석된다. 이러한 욕망이 모든 인간에게 있다. 따라서 ‘인간의 본성은 선하다’라는 것이 소위 ‘맹자의 성선설’이다.

3) 여기서 ‘慾’과 같은 뜻으로 쓰인다.

4) “禮起於何也 曰人生而有欲 欲而不得則不能無求 求而無度量分界則不能不爭 爭則亂 亂則窮 先王惡其亂也 故制禮義以分之 以養人之欲”(『예론(禮論)』).

5) 이진경(2006, 50-51)에 따르면, 들뢰즈와 가타리는 공동 연구 작업을 통해서 ‘어떤 욕망’의 문제를 다음과 같이 제기하였다. 욕망은 결핍이 아니다. 욕망은 관계 속에서만 존재하며 관계 이전에 존재하는 욕망이란 없다. 욕망에 대한 연구는 인간에게 존재하는 욕망을 찾아내고 분류하는 작업이 아니다. 특정 관계에서 비로소 생기는 욕망을 통하여 관계를 설명하고 인간의 행동을 설명하는 작업이다.

『순자』에서 예(禮)를 촉발하는 욕망[欲]은 이기적인 욕망, 사욕(私慾)이다. 성인(聖人)에서 악인(惡人)에 이르기까지 누구나 욕망을 추구한다. 『순자』에서는 사적인 이익의 추구 자체가 문제가 되지 않는다. 오히려 자신의 생존을 위해 사적인 욕망을 추구하지 않으면 안 되는 인간의 조건을 논의의 출발점으로 삼는다.

인간에게는 한 가지 공통된 바가 있다. 굶주리면 먹기를 욕망하고 추우면 따듯하기를 욕망하고 노동하면 쉬기를 욕망한다. 이익을 좋아하고 해를 싫어한다. 이것은 인간이 태어나면서부터 갖게 되는 바다. 이것은 (성장하기를) 기다림이 없이도 그러한 것이다. 이것은 (성군인) 우(禹)나 (폭군인) 걸(桀)이나 공통된 바다.⁶⁾

2. 나눔[分]

인간의 삶이란 무리짓기가 없을 수 없다. 그런데 나눔이 없으면 다툰다. 다투면 혼란스럽다. 혼란스러우면 궁핍해 진다. 그러므로 나눔이 없다는 것은 사람의 큰 해다. 나눔이 있다는 것은 천하의 근본적인 이익이다.⁷⁾

『순자』에서 ‘나눔(分)’은 인위(僞)의 시작이다. 『순자』에서 ‘자연 상태’의 인간은 두 가지 기본적인 속성이 있다. 첫째, 인간에게는 욕망이 있다. 둘째, 인간은 무리 짓는다. 이 두 가지 속성은 ‘자연적’으로 인간에게 부여된 것이며 인위적으로 통제할 수 없다. 그런데 문제는 이 두 가지 속성 때문에 파생될 가능성이 있는 다툼이다. 두 사람이 동시에 같은 것을 욕망할 때 다툼이 생길 수 있다. 이 다툼을 줄이기 위해 나눔[分]이 필요하다. 나눔은 일차적으로 행위자를 나눈다. 연령을 기준으로 ‘어른과 아이[長幼]’를 나누고, 성별을 기준으로 남녀를 나누고, 직분을 기준으로 공경

6) “凡人有所一同 飢而欲食 寒而欲煖 勞而欲息 好利而惡害 是人之所生而有也 是無待而然者也 是禹桀之所同也”(「영욕(榮辱)」).

7) “人之生 不能無羣 羣而無分則爭 爭則亂 亂則窮矣 故無分者 人之大害也 有分者 天下之本利也”(「부국(富國)」).

대부사(公卿大夫士)와 일반 백성을 나눈다. 행위자를 구분함으로써, 행위자에 따라 동일한 행위의 의미가 바뀌게 된다. 예컨대, ‘좋은 옷을 입고 고기를 먹는 행위[衣帛食肉]’가 노인에게는 떳떳한[宜] 행위지만 젊은이에게는 그렇지 않다. 행위의 의미가 바뀜으로써 행위자에 따라 떳떳한 행위가 달라지게 된다. 행위자에 따라 떳떳한 행위가 달라지므로 그에 부속된 사물, 재화가 달라지게 된다. 결과적으로, 사물이 나뉜다. 예컨대, 떳떳한 행위를 욕망하는 젊은이라면 추위와 배고픔에서 벗어나고자 하는 욕망을 충족하기 위해 굳이 좋은 옷과 고기를 욕망하지는 않게 된다. 그러나 제사에 음복으로 받은 고기라면 젊은이라도 피하지 않을 것이다. 관복으로 받은 좋은 옷이라면 젊은이라도 피하지 않을 것이다.

나눔[分]은 인간의 공통된 속성인 ‘자연’ 욕망에 인위적인 떳떳함[宜]이라는 의미를 부여한다. 굶주리면 먹기를 욕망하는 것은 우(禹)나 결(桀)에게나 공통되지만, 우(禹)의 고기 밥상에는 백성을 걱정하는 통치자로서의 떳떳함이 있다면, 결(桀)의 주지육림(酒池肉林)에는 떳떳함이 없다. 이제 행위자에게 문제는 ‘무엇을 욕망하는가, 고기인가, 소채인가?’가 아니라, ‘어떤 욕망인가, 떳떳함인가, 파렴치함인가’이다. 사물을 나눈다는 것은 특정 개인, 특정 집단이 특정 사물을 전유한다는 의미가 아니다. 사물을 나눈다는 것은 행위자에 따라 사물의 의미를 구분함으로써 같은 시공간에서 같은 사물을 욕망할 때 생길 수 있는 다툼을 피하고자 하는 기획이다. 나눔[分]은 인간을 구분함으로써 욕망의 대상을 구획 짓는다. 나눔은 욕망하는 인간, 무리를 이루는 인간의 속성은 긍정하면서도 다툼을 피하고자 하는 인위적인 노력이다.

나눔의 최종 목적은 이익의 실현이다. 다툼에 시간과 노력을 들이면 욕망을 충족시킬 자원을 생산하는 데 투입되는 시간과 노동력이 줄어든다. 따라서 결과적으로는 그 누구에게도 이익이 되지 않는다. 나눔[分]은 다툼이 야기하는 혼란과 혼란에 의해 파생되는 궁핍을 막는 인위적인 노력이다. 같은 시간과 공간에서 같은 사물을 욕망하는 행위를 회피하고자 하는 발상이다. 욕망[欲]과 군집[羣]은 ‘자연’이지만 나눔[分]은 인위[僞]이다. ‘욕망이 없다면’, ‘모여 살지 않으면’, 다툼이 있을 수 없다. 그러나 ‘자연’이기 때문에, 욕망을 제거하고 모여 살지 않음으로써 다툼을 원천적으로

봉쇄하는 일은 불가능하다. 따라서 나눔[分]을 통해 다툼의 여지를 줄이고자 다툼을 제도적으로 회피하는 장치를 만들었는데 그것이 예다.

3. 각득기소(各得其所)

‘각득기소(各得其所)’는 ‘예(禮)가 실현된 상태’를 가리킨다. 나눔[分]에 초점을 맞추면 예는 회피하는 장치다. 같은 시간에 같은 공간에서 같은 사물을 욕망하는 행위를 회피한다. 같은 시간에 같은 공간에서 같은 사물의 의미를 공유하지 않음으로써 가능하다. 의미를 공유하지 않기 때문에 행위자 사이에는 그만큼의 거리가 생긴다. 예는 ‘거리두기’다. 항상 같은 시간에 같은 공간에서 같은 사물을 욕망하는 동일자의 부정이다. 동일자가 아닌 이상, 행위자 간에는 반드시 거리가 존재한다.

같은 시간에 같은 공간에서 행위자에 따라 떳떳함[宜] 행위가 다르다[別]. 행위자에 따른 떳떳한 행위는 사물의 숫자, 동작의 각도, 거리 등 수(數)로 분명하게 명시된다. 수로 명시되는 행위의 차이[差]는 행위자를 구별[別]할 뿐만 아니라 행위자에게 떳떳함[宜]을 부여한다. 이것이 ‘각득기소(各得其所)’다.

‘각득기소’는 각각 제자리를 얻는 것이라고 해석된다. 『논어(論語)』 「자한(子罕)」 편에는, 공자가 노나라로 돌아와서 음악을 바로잡은 결과, 아(雅), 송(頌)⁸⁾이 ‘각각 제자리를 찾았다’는 말이 나오는데, 여기에서 ‘각득기소(各得其所)’라는 표현이 쓰인다. 공자의 고증을 거쳐서, 마땅히 아(雅)에 속해야 할 노래는 아(雅)로, 송(頌)에 속해야 할 노래는 송(頌)로 정리되어 나뉘진대[分]. 아와 송이 섞여 혼란스러워서, 아(雅)가 연주되어야 할 때와 장소에서 송(頌)이 연주되거나 그 반대가 되는 경우가 없어진 상태. 비로소 음악의 질서가 생긴 상태. 음악이 바르게[正] 된 상태다⁹⁾. 『순자』에서는 통치의 도(道)를 역설하는 맥락에서 ‘각득기소(各得其所)’가 나온다.

8) 아(雅)와 송(頌)은 시악가무(詩樂歌舞)가 악(樂)이라 지칭되는 맥락에서 악(樂)의 장르 이름이다. 『시경(詩經)』은 보통 풍(風), 아(雅), 송(頌)으로 이루어지는 것으로 보고 있다.

9) “子曰 吾自衛反魯 然後樂正 雅頌各得其所”(『논어(論語)』, 「자한(子罕)」).

방법이란 무엇인가? 통치자의 방법이다. 통치자란 무엇인가? 사람들이 모여 살 수 있게 하는 사람이다. <중략> 다 사람들로 하여금 그 (합당한) 일을 가지고 각각 그 떳떳한[宜] 바를 얻게 한다.¹⁰⁾

『순자』에서 인간은 욕망을 가진 채, 모여 살지 않으면 안 되는 존재다. 다툼의 불씨가 항존한다. 다툼이 생겨 모여 살 수 없게 되면 먹고 입는 기본적인 욕망도 충족[養]할 수 없게 된다. 통치자란 그러한 인간이 모여 사는 것을 가능하게 만드는 능력을 지녀야 한다. 모여 살 수 밖에 없지만 모여서 잘 살아 가는 것이 어려운 인간을 잘 살아 갈 수 있게 만드는 방법이 ‘각득기소(各得其所)’다. 그러나 ‘각득기소’는 통치자의 실천일 수 없다. 통치자의 관점에서, ‘각득기소’의 실천은 통치자 자신이 통치자로서 자신의 떳떳함을 획득[得]하는 실천이다. 백성 각각이 자신의 떳떳함을 획득하는가의 여부는 각자에 달려 있다. 통치자는 차(差), 별(別), 수(數)에 따른 적절한 ‘나눔[分]’을 통해 이를 도울 뿐이다.

‘각득기소(各得其所)’는 결코 행위자의 외부로부터 주어지는 조건이 아니다. ‘각득기소’는 다른 행위자와 ‘나누어진[分]’ 각각의 행위자가 자신의 실천을 통해 획득한 각자의 결과물이다. ‘각득기소’의 목적은 인간이 각각 자신의 ‘떳떳함’을 얻게 하는 것이다. 다른 사람의 떳떳함을 침범하지 않는 것이다. 자신의 떳떳한 시간과 장소, 직분과 역할, 관계와 행동을 버리고 다른 사람의 떳떳한 시간과 장소, 직분과 역할, 관계와 행동을 침범하면 떳떳하지 않다. 자신의 ‘떳떳한 바[其所宜]’를 유지[得]하려면 다른 사람의 ‘떳떳한 바[其所宜]’를 침범할 수 없다. 젊은이가 평상시에 ‘좋은 옷을 입고 고기를 먹는[衣帛食肉]’ 행위를 욕망하면 칠순 어른의 ‘떳떳한 바[其所宜]’를 침범하게 되고 자신의 ‘떳떳한 바[其所宜]’를 잃게 된다.

예이 실현된 상태로서 ‘각득기소(各得其所)’는 바로 ‘나눔[分]’이 유지되는 상태다. 나눔의 결과에 따라 개인 간, 집단 간의 차등이 생기고 차등이 지배-종속으로 이어진다고 해도, 이러한 사회 질서는 적어도 예의 목적은 아니다. 예의 목적은 ‘각득기소’다. 차등에 따른 지배-종속의 사회

10) “道者 何也 曰君道也 君者 何也 曰能羣也 <중략> 皆使人載其事而各得其所宜” (『군도(君道)』).

질서는 ‘각득기소’가 실현되지 않은 상태라고 볼 수 있다. ‘각득기소’가 실현되어 각각 떳떳함을 유지하고 있는 행위자 간의 관계가 ‘차등의 질서’, ‘지배-종속 구조’로 연결되려면 다른 논리가 필요하다. 예 개념이 차등의 질서를 바탕으로 한 지배-종속 구조의 합리화에 동원되는 과정에서 그에 따른 경전의 해석과 전유가 이루어졌을 것이다. 따라서 각각의 행위자에게 ‘떳떳함[直]’을 주기 위한 ‘나눔[分]’으로서의 예라는 관점은 ‘차등에 따른 지배-종속의 질서로서 예’라는 관점에 묻혀서 부각되지 못하는 결과를 낳았다고 할 수 있다.

Ⅲ. 『순자』에서 나눔[分]의 재해석

각각의 행위자에게 떳떳함[直]을 주기 위한 나눔[分]은 개인 간 사적(私的) 지배에 따른 지배-종속 관계의 형성을 차단한다. 나눔[分]으로 대표되는 예의 실천은 간도(姦道)와 묵술(墨術) 사이에 위치한다. ‘간사한 사람들의 방법[姦道]’은 사적(私的)이며 개인적인 방법이다. 면대면 접촉을 중시하고, 어떤 형식도 찾아보기 어렵다. 반면, 묵가(墨家)의 방법론인 묵술은 공적(公的)이며 형식적이다. 그 어떤 사적인 관계 및 그에 따른 실천도 배격한다. 평등에 위배되기 때문이다. 특히, 부모 자식 간의 관계로 대표되는 사적 관계를 공적 관계보다 우선시하는 행태를 배격한다.

『순자』에서 예의 실천은, ‘공(公)과 사(私)를 나누고[分], 공적인 관계에 사적인 관계를 끌어 들이지 않으며, 사적인 관계에서 공적인 관계와 같이 능력 본위를 앞세워 사람을 내치고 들이지 않는 방법’이라고 요약할 수 있다. 『순자』에서 예를 기준으로 ‘간사한 사람들의 방법’을 비판한다면, 간도(姦道)는 지극히 사적이다. 공적으로 처리되어야 할 문제도 사적으로 처리된다. 『순자』에서 예를 기준으로 묵가의 방법론을 비판하면, 불필요하게 공적이다. 사적인 관계에 공적인 관계의 실천을 적용함으로써 사적인 관계이기에 저절로 우러나오는 ‘더 잘 할 수 있는 부분’을 제거한다. 한마디로, 실천의 하향평준화를 통한 평등이다.

먼저, 간도(姦道) 비판을 살펴보면, 그 비판의 핵심은 ‘간사한 사람들은

할 일을 안 한다’는 데 있다. 자기 자리에서 할 일을 제대로 안 하면 이익이 줄어든다. 이익이 줄어들면 욕망을 부양[養]할 수 없다. 이익에 반하는 행동을 일삼는 이들은 부도덕하며 지탄받아야 한다. ‘간사한 사람들의 방법’으로 지칭되는 사람들의 행태는 다음과 같다.

할 일은 버려두고 백성들을 부양하려 하며, 어루만지며 귀엽게 여기고 아이들을 어르듯 사랑하며, 겨울철에는 그들을 위하여 범벅과 죽을 마련해 주고 여름철이면 그들에게 오이와 미숫가루를 마련해 줌으로써, 일시적인 칭송을 받는다 하더라도 그것은 구차한 도리이다. 일시적으로 간사한 백성들의 칭송을 받는다 하더라도 그것은 오래 갈 수 있는 도리는 아니다. 일은 반드시 완성되지 않을 것이고, 공로는 반드시 이룩되지 않을 것이니, 그것은 간사한 자들의 다스림인 것이다. <중략> 그러므로 할 일은 버려두고 영예를 추구하는 것도 그릇된 일이고, 공로를 이룩하기 위하여 백성들을 잊는 것도 그릇된 일이며, 모두가 간사한 자들의 도리인 것이다.¹¹⁾

‘간사한 사람들’의 실천은 나눔[分]이 결여된 ‘사적인 접촉’이라 할 수 있다. 일면, ‘인간적’이라고도 볼 수 있다. 이러한 사적인 실천이 갖는 가장 큰 문제점은 일시적이라는 점이다. “일시적인 칭송”을 받고 나면 관계는 중단된다. 따라서 일이 완성되기 전에 실천은 중단된다. 실천의 지속성을 담보하기 위해서는 사적인 관계도 어느 정도 형식화할 필요성이 있다. 예컨대, 부모 자식 간의 효(孝)가 그 일례다. 하물며, 공적인 관계에서는 말할 나위가 없다. 통치자와 백성이라는 공적인 관계에서 ‘사적인 접촉’의 친밀함, ‘인간적’인 면모로 일의 완성을 향한 실천의 지속을 대신할 수는 없다. ‘비인간적’일지언정 일이 되어야 백성이 먹고 살 수 있다. “할 일은 버려두고 백성들을 부양하려” 하는 ‘인간적인 친밀함’으로 백성들을 먹일 수는 없다.

11) “垂事養民 拊循之 呪嘔之 冬日則爲之饘粥 夏日則與之瓜麩 以偷取少頃之譽焉 是偷道也 可以少頃得姦民之譽 然而非長久之道也 事必不就 功必不立 是姦治者也 <중략> 故垂事養譽 不可 以遂功而忘民 亦不可 皆姦道也”(「부국(富國)」). 이에 대한 번역문은 김학주(2001, 288-289) 참조.

다음으로 묵술(墨術)의 경우, ‘묵가들은 할 수 있는 일을 덜하게 만든다’고 하여 비판을 받는다. 묵가의 실천이 평등을 전제로 한다는 점이 『순자』의 관점에서 이루어지는 비판의 일차적인 대상은 아니다. 『순자』의 관점에서 묵가의 실천이 갖는 일차적인 문제는 동기가 아니라 결과에 있다. 결과적으로 무익하거나 또는 유가의 실천에 비해 이익이 덜하다는 것이다. 『순자』의 관점에서는 묵가가 주장하는 절용의 근거인 물자 부족은 현실을 모르고 하는 소리에 불과하다. 물자는 부족하지 않다. 그런데도 혼란이 종식되지 않는 이유가 『순자』의 관점에서는 문제다. 다음은 앞서 인용한 묵가의 물자부족설에 대한 순자의 비판에서 이어지는 내용이다.

천하 전체의 걱정은 혼란과 위해이다. 어찌하여 세상을 어지럽히는 자가 누구인지 모두가 함께 추구하여 보지 않는가? 나는 묵자가 음악을 부정하는 것은 천하를 어지럽게 만드는 것이며, 물자의 사용을 절약하지는 것은 천하를 가난하게 만드는 것이라 생각한다. 그를 공격하려는 것이 아니라, 따져 보면 그러함을 면할 수가 없기 때문이다.¹²⁾

『순자』의 관점에서 묵가는 현실을 호도하고 있다. 『순자』의 관점에서 현실 문제는 혼란과 피폐함인데 이러한 문제는 묵가의 주장대로 물자 부족 때문에 야기되는 것이 아니다. 오히려 묵가의 주장을 따른다면 묵가가 우려하는 절대적인 물자 부족을 초래하게 된다는 것이 『순자』의 논리다.

묵자가 크게는 천하, 작게는 한 나라를 소유하여, 걱정스런 얼굴로 거친 옷을 입고 나쁜 음식을 먹으면서 근심하며 음악을 비판한다고 하자. 이렇게 하면 메말라서 옥망이 부족해진다. 옥망이 부족해지면 상이 행해지지 않는다.¹³⁾

12) “天下之公患 亂傷之也 胡不嘗試相與求亂之者誰也 我以墨子之非樂也則使天下亂 墨子之節用也則使天下貧 非將墮之也 說不免焉”(「부국(富國)」). 이에 대한 번역문은 김학주(2001, 281) 참조.

『순자』가 개인의 욕망을 인정한 대표적인 텍스트라는 일반적인 시각은 타당하다. 그러나 개인의 욕망 때문에 인간의 본성은 악하며 이러한 개인의 욕망을 억압하는 기체가 예라는 관점은 『순자』의 예 개념을 지나치게 단순하게 해석한 것이다. 예는 결코 인간의 욕망을 억압하는 기체가 아니라 인간의 욕망을 적절히 유지하는 장치다. 인간의 욕망이야말로 인간 생존의 원동력이며 인간 사회를 유지하는 힘의 원천이다. 『순자』의 관점에서 묵가의 방법론의 근본적인 오류는 개인의 삶과 사회 유지의 원동력인 개인의 욕망을 메마르게 한다는 것이다. 검소함 그 자체가 목적인 절약을 실천하고 그것도 모자라 금욕을 실천하면 개인의 욕망이 메마른다. 『순자』의 관점에서 구별[分]은 개인의 중요한 욕망이다. 개인이 추구하는 이익은 단지 생존의 절박함을 넘어서 결과적으로는 자신을 남과 구별하기 위함이다. 공통의 욕망을 가진 채 어쩔 수 없이 남과 더불어 살아가야 하기 때문에, 실천을 통해 자신을 남과 분리[分]하여야 한다. 삶이 검약과 금욕으로 메마르면 그러한 구별의 욕망도 메마른다. 개인이 구별하려 노력해 봐야 묵가의 제도는 구별을 없애는 방식의 평등을 지향한다. 구별의 노력은 헛되다. 따라서 노력의 결과 및 능력 발휘에 따른 보상으로 주어지는 상이 아무런 소용이 없다. 따라서 통치의 주된 수단인 보상을 통한 유인이 기능을 하지 못한다.

보상을 통한 유인이 기능을 하지 못하면 별책을 부과하는 부정적인 방식을 쓸 수밖에 없다. 그런데 묵가의 방법으로는 이것도 쉽지 않다. 형벌의 시행은 권위에 대한 복종을 근간으로 한다. 개인이 권위에 복종하는 이유는 권위에 복종하는 것이 개인에게 이익을 가져다주거나 아니면 복종하지 않을 때의 처벌이 무겁기 때문이다. 이익을 추구하는 욕망이 이미 부족한 개인에게는 후자의 이유만 남는다. 묵가의 방법에서 권위에 대한 복종이 어려운 더 근본적인 이유는 묵가 자신들이 권위를 무력화하는 방식으로 실천하기 때문이다.¹⁴⁾ 개인이 복종하려 해도 복종할 권위가 없다.

13) “墨子大有天下 小有一國 將蹙然衣麤食惡 憂戚而非樂 若是則瘠 瘠則不足欲 不足欲則賞不行”(「부국(富國)」).

14) “묵자가 크게는 천하를 차지하고 작게는 한 나라를 차지한다면, 부리는 사람들을 적게 하고 관직을 줄이며, 공로를 존중하고 노고를 하면서 백성들과 같이 일을 하

『순자』의 관점에서는 상벌 제도가 기능하지 않는다면 개인의 노동을 통한 생산 증대, 생산 증대를 통한 복지 증진을 추구하기 어렵다. 통치자와 백성이 구별 없이 한데 어울려 노동하고 계급의 차이 없이 모두가 거친 음식을 먹고 금욕하는 묵가의 방법이 처음에는 효과적일 수 있지만 장기적으로는 개인의 욕망을 부족하게 하기 때문에 삶을 하향평준화하고 사회 전체를 어려움에 처하게 만든다.

『순자』의 관점에서 묵가는 인간의 본성을 제대로 이해하지 못한 채 “세상 사람들을 평등하게 충족시키는 방법(兼足天下之道)”¹⁵⁾이라며 질약을 외친 어리석은 무리들일 뿐이다. 『순자』의 관점에서, 개인의 욕망을 ‘함께 하고 같게 하는’ 방식의 실천, 즉 맹목적 평등으로는 충족될 수 없다. 개인들은 함께 하고 싶어 하지도 같게 하고 싶어 하지도 않는다. 개인들은 서로 간에 차이를 원하고 구별을 원한다. 따라서 개인의 욕망을 부양[養]하는 방법은 나눔[分]이다. 공동의 이익을 위해 모여 살 수밖에 없는 개개인들을 서로 분리시켜 직접적인 마찰이 없게 하고, 하는 일을 나누고 일에 따라 물자를 나누는 방법이 “세상 사람들을 평등하게 충족시키는 방법”이다.

『순자』에서 묵가 비판의 요체는 한마디로 ‘이익’이다. 묵가의 방법은 무익(無益)하다. 묵가는 실용을 바탕으로 한 현실적인 이익을 강조하며 유가와 대립각을 세운다. 그러나 『순자』에는 묵가의 실천이 유가에 비해 무익(無益)하다는 논변이 여러 차례 등장한다. 묵가의 실천을 따르면 오히려 현실과 괴리가 발생하거나 이익이 감소하는 결과에 봉착한다는 논변이다.

묵가의 방법이 진실로 행해진다면, 곧 천하는 감소함을 승상하지만 더욱 가난해지고, 싸우려 들지 않는데도 매일처럼 다투게 되며, 노고를 하며 괴로움을 겪어도 더욱 공로는 없게 되며, 험악한 얼굴로

고 공로와 노고도 같이 쌓게 될 것이다. 이렇게 한다면 위엄이 서지 않고, 위엄이 서지 않으면 형벌이 행해지지 않을 것이다.”(“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 不威則罰不行”(「부국(富國)」). 이에 대한 번역은 김학주(2001, 282) 참조)

15) 「부국(富國)」 편에 나오는 말이다.

걱정하고 슬퍼하며, 음악을 폐지해도 매일처럼 화합되지 못할 것이다.¹⁶⁾

『순자』의 관점에서 목가의 방법대로 실천하면 천하가 빈곤해지고 더 혼란해지는 이유는 개인의 이익 추구 때문이다. 남을 해치고 자신만 이익을 취하려는 이기심이 아니라 자신의 실천을 통해 남과 구별되고 싶은, 개성 추구에 가까운 욕망이다. 「부국(富國)」편에서 말했듯이, 목가를 “공격하려는 것이 아니라, (그 이치를) 따져 보면”, 목가의 실천은 ‘공통의 욕망을 가지고 나란히 살아가기 때문에 오히려 차이를 원하고 구별을 원하는’ 개인의 욕망을 충족시켜 주지 못한다. 목가의 실천을 따르면 이 욕망이 충족되지 못하기 때문에 개인은 일을 덜 하게 된다.

‘인륜(人倫)’에 대한 개념 정의는 ‘나눔[分]’을 바탕으로 ‘각득기소(各得其所)’를 실현해가는 인간에 초점이 맞춰져 있다. 따라서 인간관계의 질서, 즉 인륜은 평등[平]하다. 인륜이란 ‘나눔[分]’을 바탕으로 ‘각득기소’를 실천하는 과정에서 형성된다. 통치자는 이를 돕는다. 통치자는 상벌 제도를 통해 개인의 차이를 드러낼 수 있도록 도와준다. 그러면, 개인은 일을 열심히 하게 되고 규칙에 복종한다. 그래야만 비로소 물자가 풍족해 지고 천하 사람들이 모두 풍족함을 누리게 된다. 이것이 『순자』에서 주장하는 유가의 방법이다.

그러므로 어진 사람이 윗자리에 있으면 곧 농군은 힘써 밭을 갈고, 상인은 잘 살피 재물을 늘리고, 여러 공인들은 기술과 기계를 써서 물건을 만든다. 사대부 이상부터 제후들에 이르기까지는 모두가 인후함과 지혜와 능력으로써 그들의 관직을 다한다. 이것을 가리켜 지극한 공평함[平]이라고 한다. 그러므로 어떤 이는 온 세상을 녹으로 받아도 스스로 많다고 여기지 않고, 어떤 이는 문지기나 객사지기, 관문지기, 야경꾼이 되어도 스스로 녹이 적다고 여기지 않는다. 그래서 “잘라서 가지런히 하고 곱혀 따르게 해, 같지 않으면서도 하나가 된다.”고 하였는데, 이것을 일컬어 인륜(人倫)이라 한다.¹⁷⁾

16) “故墨術誠行則天下尙儉而彌貧 非鬪而日爭 勞苦頓萃而愈無功 愀然憂戚非樂而日不和”(「부국(富國)」). 번역문은 김학주(2001, 287) 참조.

‘지극한 공평함’이라고 쓴 이유는 목가의 평등과 구별하기 위함이다. 당대 사상계에서 평등이야말로 목가의 전유물¹⁸⁾이었기 때문이다. 『순자』에서 목가의 평등은 위아래가 없는 평등으로 묘사된다. 능력 있는 사람에게 관직을 부여하기 위해 공사(公私)를 구분해야 할 필요성에 대해서는 『순자』에서도 강조된다.¹⁹⁾ 『순자』의 관점에서 본다면, 공사(公私)를 구분하는 원칙을 세우면 된다. 굳이 사적인 관계를 모든 사회적 관계에서 부정할 필요는 없다.

모든 사적인 관계를 파괴해야만 평등이 실현되는 것은 아니다. 공적인 영역을 침범하지 않도록 경계하면 되는 것이다. 목가 철학에서 평등을 실현하기 위해 모든 사적인 관계를 부정하라고 주장하는 것처럼 해석되는 부분, 특히, 내 부모와 다른 사람의 부모를 구분하지 말아야 함을 강조하는 목가의 실천 항목들이, 『순자』의 관점에서는 ‘현실을 무시한 이상주의’로서 오히려 이익을 저해하는 것으로 이해된다. 사적인 관계는 사적인 관계로서 그에 맞는 관계를 유지하면 된다.²⁰⁾

『순자』에서 통치자의 인(仁)이란 백성에게 이익을 가져다주는 실천이다. 이상적인 통치자인 ‘인인(仁人)’이란 백성에게 이익을 가져다주는 선택을 하고 그것을 실천에 옮겨 이익을 실현시킬 능력을 갖춘 사람을 의미한다.

17) “故仁人在上 則農以力盡田 賈以察盡財 百工以巧盡械器 士大夫以上至於公侯 莫不以仁厚知能盡官職 夫是之爲至平 故或祿天下而不自以爲多 或監門御旅 抱關擊柝 而不自以爲寡 故曰斬而齊 枉而順 不同而一 夫是之謂人倫”(「영욕(榮辱)」). 번역문은 김학주(2001, 115) 참조.

18) 윤무학(2004)은 순자의 목가 비판의 핵심을 겸애(兼愛)라고 보았다.

19) 「군도(君道)」편에는 주나라 문왕이 강태공을 등용한 예를 들어서, 친인척, 친구 등 사적인 관계나 용모, 나이 등의 사적인 취향을 고려하지 말고 오직 능력을 고려하여 직책을 부여해야 함을 강조하는 구절이 나온다(“夫文王非無貴戚也 非無子弟也 非無便嬖也 倖然乃舉太公於州人而用之 豈私之也哉 以爲親邪 則周姬姓也 而彼姜姓也以爲故邪 則未嘗相識也 以爲好麗邪 則夫人行年七十有二 鬪然而齒墮矣 然而用之者 夫文王欲立貴道 欲白貴名 以惠天下 而不可以獨也 非于是子莫足以舉之故舉是子而用之”).

20) “명석한 군주는 사적 관계에 있는 사람들(私人)에게 금은보화를 준다. 그러나 그들에게 관직이나 일은 주지 않는다.”[明主有私人以金石珠玉 無私人以官職事業](「군도(君道)」.)

모든 변수를 통제하고 만물을 재료로 하여 만민(의 욕망)을 부양 [養]하여 천하를 평등하게 이롭게[兼利²¹⁾] 함에 인인(仁人)의 잘함 [善]만한 것은 없다.²²⁾

나눔[分]의 정당성은 이익의 저울질을 통한 평등의 실현에 그 뿌리를 두고 있다. 주로 이(利)와 익(益)으로 나타나는 이익이라는 개념은 『순자』에서 옳고 그름을 판단하는 중요한 기준이다. 이익을 가져올 것이라고 기대되는 행동을 하며 무익할 것으로 예상되는 행동은 하지 말아야 한다. 국가 정책에서는 더욱 그렇다. 이익이 있으면 선이고 무익하면 악이다.

명석한 군주는 사적 관계에 있는 사람들[私人]에게 금은보화를 준다. 그러나 그들에게 관직이나 일은 주지 않는다. 이것은 무엇인가? 말하자면, 사사롭게 하는 바가 이롭지 않기 때문이다. <중략> 모두에게 해가 되는 방법이다.²³⁾

국가의 통치자뿐만 아니라 개인도 이익(益, 利)을 저울질[稱] 한다. 저울을 사용하여 가치를 판단하고 더 가치 있는 쪽을 선택한다. 이익을 나눌 때 역시 마찬가지다. 자신의 욕망을 따라서 선택을 하면 되는데 굳이 저울을 사용하는 이유에 대하여 『순자』의 대답은 명확하다. 인간은 자신이 좋아하는 쪽을 선택하게 마련인데, 이 좋아하는 쪽이 반드시 이익을 가져다주는 쪽은 아니라는 점이다. 한마디로, 욕망에 눈이 멀어 이익을 보지 못한다는 것이다. 이 때 발생할 수 있는 문제에 대하여 『순자』는 화복(禍福)과 관련지어 설명한다. 인간은 누구나 화를 피하고 복을 받기를 욕망한다. 그런데 자신의 선호, 즉 일차적인 욕망을 따라서 자신이 좋아하는 쪽으로 선택을 하게 되면 화복(禍福)과 관련된 더 크고 중요한 욕망을 충족하지 못하게 된다. 따라서 자신의 선호에 반응하지 않는 저울이

21) 묵가의 '겸상리(兼相利)와 비교할 때, 방법 면에서는 다르지만 동일한 목표를 가지고 있음을 알 수 있다.

22) “治萬變 材萬物 養萬民 兼利天下者 爲莫若仁人之善也夫”(「부국(富國)」).

23) “明主有私人以金石珠玉 無私人以官職事業 是何也 曰本不利於所私也 <중략> 俱害之道也”(「군도(君道)」).

필요하다. 저울[權]은 수평[平]을 이루어야 한다. 그런데 저울이 행위자의 선호나 외부의 압력 등 형세[勢]를 타면, 수평을 이루지 못하고 선호하는 쪽, 즉 압력이 들어오는 쪽으로 기울게 된다. 이렇게 되면, 개인적으로는 화(禍)를 피할 수 없게 되고, 사회적으로는 나눔을 기반으로 한 질서, 즉 예이 사람들의 신뢰를 잃어버리게 된다. 저울을 믿지 못하는 사람들은 서로 다두고 혼란에 빠지며 결국은 『순자』가 우려하는 궁핍한 상태에 이르게 된다. 따라서 권세(權勢)야말로 예의 적이다.²⁴⁾

이렇게 본다면, 『순자』의 예(禮)란 일종의 공리주의로서 결과주의 관점에서 재해석될 수 있다. 개인의 욕망[欲]을 부양하려는[養] 노력은 이익 추구(利, 益)의 형태로 나타난다. 이익을 가져다주는 행동은 개인뿐만 아니라 통치자에게도 제1의 관심사다. 이익을 가져다주는 선택(option)이 어떤 선택인지 알기 어렵기 때문에, 개인이든 통치자든 행위자들은 이익을 가져다 줄 것으로 예상(prognosis)되는 선택을 기נם²⁵⁾하기 위해 저울을 사용한다. 통치자는 나눔[分]의 결과물인 집단에 이익을 배분할 때 다양한 선택들과 직면해야 한다. 저울(權, 稱)은 선택들 사이에서 이익을 저울질하는 계량의 도구일 뿐만 아니라 이익의 배분이 평등함[平]을 증명하는 정당화의 도구이기도 하다. 저울은 이익이 예상되는 선택을 알려준다. 여러 번의 저울질을 통해 저울질의 결과를 비교함으로써 개인과 통치자는 이익을 극대화할 것으로 예상되는 선택을 할 수 있다. 그러나 저울이 주변 상황, 즉 형세[勢]에 휘둘린 결과, 저울이 수평[平]을 이루지 않는 데도 불구하고 선택의 도구로 사용될 때, 이익의 배분은 불평등하게 되며 사회는 혼란에 빠진다. 이익의 실현과 이익의 극대화를 방해하는 권세(權勢)야말로 결과주의 관점에서 악이며 권세의 사용은 부도덕하다.²⁶⁾

24) 『순자』에서 이익의 저울질에 대한 자세한 논의는 고은강(2012, 316-322) 참조.

25) 행위자의 선택(option)과 예상(prognosis)으로 결과주의를 설명하는 방식은 Pettit (1993b) 참조.

26) 『순자』에서 이익의 저울질에 관련된 논의를 살펴보면, 순자의 이익은 홉스의 이기심보다는 아담 스미스의 효용(utility)을 떠올리게 한다. 아담 스미스는 『도덕감정론』에서 효용과 적정성의 개념을 통해 도덕을 설명하는데, 이는 『순자』에서 이익과 저울질의 관계에 비견될 수 있다. 『순자』에 나타나는 이익의 공정을 홉스류의 사회계약론과 비교할 때 그 한계는 기존 연구들을 통해 이미 입증되었다. 『순자』에 나타나는 이(利)와 익(益)은 자유주의에서 효용(utility)의 개념과 유사하며, 이를 바탕으로 『순자』를 자유주의 관점에서 전체적으로 재조명할 필요가

이익을 저울질하여 이익을 많이 가져다 줄 것으로 예상되는 선택을 하는 행동 자체를 의무론의 관점에서 비판하기는 쉽지 않은 것이 현실이다. 저울질 자체가 부도덕한 상황, 즉 저울을 떠올린다는 시도조차 불경스럽게 느껴지는 상황이 여전히 존재함에도 불구하고, 2012년 신자유주의 질서 속에 살아가는 우리는 이익 계산을 혼자 힘으로 피할 수 없다. 이익 계산을 인정하더라도 계산의 결과를 믿을 수 있다면 다행이다. 그런데 계산의 결과를 믿을 수 없다. 권세(權勢)는 저울의 조작이다. 현대 민주주의 사회에서 저울 자체를 부정하기는 쉽지 않다. 오직 통치자의 자의성에 의존하는 전제주의를 부정하는 민주주의 사회에서 평등[平]한 나눔[分]이야말로 사회의 근간이다. 그럼에도 권세가 여전히 존재한다면, 권세란 저울을 조작함으로써 저울, 즉 나눔의 법을 무력화시키는 힘이다.

VI. 결론: 『순자』에서 예(禮)와 평등

『순자』에서 ‘각각의 행위자에게 떳떳함[宜]을 주기 위한 나눔[分]으로서의 예’가 실현된 상태를 떠올려 보면, 비지배(non-domination)가 실현된 상태다. ‘비지배’란 “타인의 의지에 종속됨이 없는 상태”(페릿 2012, 5)라고 정의된다. 개인이든 집단이든 행위자 쌍방이 그 어느 쪽도 다른 한 쪽에 대해 지배적(dominant)이지 않은 상태, 그 어느 쪽도 다른 한 쪽의 행동을 좌지우지하지 못하는 상태이다. 개별 행위자는 서로 분리되고 구별된 상태에서 자신의 떳떳함을 유지함으로써 “타인의 의지에 종속됨이 없는 상태”를 유지한다. 각득기소의 상태이다. 이러한 비지배의 상태는 권세에 의해 위협받는다. 예의 질서가 유지되는 한, 계급의 차이, 성별의 차이, 연령의 차이에도 불구하고 행위자는 비지배의 자유를 보장받으며, 비지배의 자유 보장이라는 관점에서 예의 질서 속의 개인은 평등하다.

페릿은 개인주의(individualism)와 집단주의(collectivism), 원자주의(atomism)와 총체주의(holism)를 구분하고, 개인주의와 총체주의가 결합된 ‘총체적 개인주의’를 주장한다. 이를 위해서 보장되어야 하는 자유

있다.

(liberty)란 불간섭(non-interference)으로는 부족하다. 페티트는 법적인 권리가 보장되지 않은 상태에서의 불간섭을 예로 들면서 불간섭의 불충분함을 증명한다. 이러한 불간섭의 상태는 자유롭기는커녕 ‘고대 로마 시대의 주인 없는 노예’(Pettit 1993, 224)와 다를 바 없다. 페티트는 자유주의자들이 주장하는 불간섭으로서의 자유²⁷⁾의 한계를 지적하고 비지배(non-domination)를 그 대안으로 제시한다.

앞서 말한 대로, 페티트는 ‘비지배’란 “타인의 의지에 종속됨이 없는 상태”(페티트 2012, 5)라고 정의한다. 그는 벌린이 정의한 적극적 자유와 소극적 자유²⁸⁾의 한계로부터 비지배로서의 자유라는 제3의 자유를 이끌어냈다. 벌린은 자유에 대한 전통적인 정의의 한계를 지적하고 적극적 자유라는 개념을 도입한다. 적극적 자유란 어떤 것을 할 수 있는 자유(freedom for)로서 자신에 대한 지배(self mastery), 자기 규율, 자율 등과 통하는 개념이며, 소극적 자유란 어떤 것으로부터의 자유(freedom from)로서 간섭의 부재 또는 불간섭이라는 전통적인 개념과 통한다. 비지배는 “존재가 아니라 부재에 초점을 맞춘다는 점에서 소극적 자유와 개념적으로 하나의 공통점을 가지고 있으며 간섭이 아니라 지배에 초점을 맞춘다는 점에서 적극적 자유와 공통점을 가지고”(페티트 2012, 73) 있는 개념이다²⁹⁾. “비지배 자유는 본질적으로 공동체주의적 이상이다”(페티트 2012,

27) 페티트에 의하면, 자유주의자들에게나 공화주의자들에게나 자유(liberty)라는 개념은 부정적이다. 자유란 기본적 선택들에 있어서 다른 사람의 간섭으로부터의 자유(freedom from)일 뿐이다. 그러나 페티트는 불간섭에 대해서 자유주의자와 공화주의자의 차이가 있다고 주장한다. 페티트에 따르면, 자유주의자들은 그저 간섭이 없으면 된다고 여기는 반면, 공화주의자들은 간섭의 부재가 안정적이거나 혹은 지속되는 상황이 중요하다고 여긴다. 공화주의자들은 특히 “간섭이 일어날 수 있는 모든 종류의 사태에 대하여 인간을 보호할 수 있는 법과 관습”(Pettit 1993, 223)이 존재하는 상태를 만드는 것이 중요하다고 생각한다.

28) “내가 자유라는 단어를 사용할 때에 그 의미는 단지 욕구가 좌절되지 않는 상태에 (이것이려면 욕구 자체를 죽임으로써도 달성될 수 있다) 그치는 것이 아니라, 있을 수 있는 선택이나 활동을 가로막는 장애물이 없는 상태, 이를테면 누군가가 걷고자 할 때 길 위에 장애물이 없는 상태를 가리키는 것이다. <중략> 내가 사회적으로 그리고 정치적으로 얼마나 자유로운지는 나의 실제 선택뿐만 아니라 나의 잠재적 선택에 대해서까지 장애물이 없는 정도 및 내가 그렇게 하기로 선택했을 때 나의 행동에 대하여 장애물이 없는 정도와 일치한다.”(벌린 2006, 117-118).

29) 벌린의 자유 구분은 널리 인용되지만 여전히 논란 중에 있다. 예컨대 임의영은 다음과 같이 벌린의 구분을 비판한다. “벌린의 적극적 자유(~로의 자유)와 소극적

239). 페티에 따르면, 공동체주의적 이상은 사회적 선(善)이면서 공공선인 특징을 지녀야 한다(페티 2012, 240). 공동체주의적 이상이라는 관점에서 비지배의 자유란 “타인의 부재가 아니라 지배를 행사하려는 타인의 능력에 대한 견제에 의해 발생하는 사회적 선”(페티 2012, 241-242)이며, “각 취약계층의 관점에서 바라본 공공선”(페티 2012, 245)이다.

비지배란 『순자』에서 각각의 행위자가 얻어낼 수 있는 최선의 해결이다. 『순자』에서 “타인의 부재”는 불가능하다. 인간은 ‘무리[羣]를 이루는 존재’로 규정된다. 인간은 자신의 욕망을 부양[養]하는 과정에서 다른 사람에게 지배를 행사할 수 있다. 나눔[分]에 바탕을 둔 예는 “지배를 행사하려는 타인의 능력에 대한 견제”를 제도화하는 장치이다. 즉, 예는 비지배를 제도화하는 장치이다. 위에 인용한 페티의 주장에 예를 대입하여 다시 쓰면 다음과 같다. ‘공동체주의적 이상이라는 관점으로 볼 때 예으로부터 발생하는 자유란 비지배의 자유인데, 이는 “타인의 부재가 아니라 지배를 행사하려는 타인의 능력에 대한 견제에 의해 발생하는 사회적 선”(페티 2012, 241-242)이며, “각 취약계층의 관점에서 바라본 공공선”(페티 2012, 245)이다.

본 연구는 『순자』에서 예 개념의 핵심이 ‘차등의 질서’라는 기존 논의에 대한 의문에서 시작되었다. 예는 차등을 합리화하기 때문에, 계급, 성, 연령 등에 따른 불평등을 정당화하는 결과를 가져왔고, 이러한 시각에서 본다면, 예 개념은 현대 민주주의 가치와 양립할 수 없다는 결론에 이르게 된다. 본 연구는 예 개념의 핵심은 ‘비지배의 질서’이며 ‘차등의 질서’는 일종의 부산물에 해당한다는 결론에 도달하였다.

인간은 모여 산다. 모여 살며 개인의 욕망을 추구한다. 모여 살며 개인의 욕망을 추구하는 과정에서 다툼이 생긴다. 이 다툼을 막기 위해 나눔[分]이 필요하다. 우선, 개인들을 집단으로 구분한다. 그리고 각각의 집단

자유(~로부터의 자유)의 구분은 자유에 관한 사유에 매우 중요한 영향을 미친 것이 사실이지만 과연 이 두 가지 자유의 구별이 적절한 것인지에 대해서는 동의하기 어려운 측면이 있다. <중략> 이러한 측면에서 보면 별린의 두 가지 자유는 그 영향력에도 불구하고 오해에서 비롯된 것으로 볼 수 있다. 따라서 맥컬럼(G. MacCallum)은 자유는 한 가지 유형만이 존재한다고 본다. 자유의 형식은 “x는 z를 하는 데 y로부터 자유롭다”이다. x는 행위자, y는 제약·간섭·방해, z는 목적이나 목표를 의미한다”(임의영 2011, 149).

에 합당한 수(數)를 정한다. 이것이 분수(分數)이며 예 실현의 골자이다. 예는 구체적인 실천에서 나눔[分]과 수(數)로 나타난다. 분수에 따라 개인 간, 집단 간에 차등이 발생한다. 그러나 이러한 차등이 곧 불평등을 의미하지는 않는다.

예는 자유주의적 평등³⁰⁾을 실현하는 기제이다. 개인과 집단을 나누는 예의 지향점은 비지배로서의 자유를 보장하는 평등이다. 본 연구에서는 분수(分數)에 따라 발생할 수도 있는 차등에 예의 핵심이 있는 것이 아니라 나눔 그 자체에 예의 핵심이 있다고 보았다. 모여 있는 개인들을 나눔[分]과 수(數)로 떼어 놓으면, ‘주어진 분수(分數)를 따를 것인가, 아니면 주어진 분수(分數)에 저항할 것인가’가 개인이 마주한 윤리 문제가 된다. 같은 시공간에서 다른 개인과 동일한 대상을 욕망한다는 검증되지 않은 믿음에서 출발한 지배와 종속을 놓고 벌이는 투쟁이나 상호 간섭은 일차적인 윤리 문제가 아니다. 예(禮)의 목적은 개인 간, 집단 간의 차등에 따른 지배-종속 질서의 확립이 아니다. 나눔[分]과 수(數)로 무수히 갈려 있는 개인 간, 집단 간의 관계 속에서, 다른 개인이나 다른 집단에 대해 특정 개인이나 집단이 항상 지배적인 위치를 독점한다고 보기는 어렵다. 자유주의적 평등을 실현하는 기제로서 예의 성격에 대하여 심층적인 연구가 요청된다.

30) 드워킨은 ‘자원의 평등’에 입각하여, 자유와 평등이 서로 배치되지 않으며 양립가능함을 설명하였다. 그는, “평등은 자유를 전제하지 않고는 정의될 수 없”(드워킨 2005, 298)으며, 자유는 “평등주의적 근거”(드워킨 2005, 298)에 의해 다른 어떤 근거보다도 강력하게 옹호된다고 주장하였다.

| 참고문헌 |

- 고은강(2012). “權에 관한 一考察.” 『동아시아문화연구』. 제52호, pp. 301-326.
- 김성동(2006). “윤리의 기원에 관한 연구.” 『대동철학』. 제35호, pp. 121-146.
- 순자(2001). 『순자(荀子)』. 김학주 역. 을유문화사.
- 남경희(2008). “리바이어던의 정명(正名): 홉스와 순자(荀子)에서 국가 권력과 언어주체.” 『동서철학연구』. 제47호, pp. 5-32.
- 로널드 드워킨(2005). 『자유주의적 평등』. 염수근 역. 한길사.
- 아담 스미스(1996). 『도덕감정론』. 박세일·민병국 공역. 비봉출판사.
- 유제희(1990). “荀子와 Hobbes의 政治思想比較研究.” 『정치논총』. 제25호, pp. 95-102.
- 윤무학(2004). “先秦儒家의 墨家 批判.” 『유교사상연구』. 제20호, pp. 335-356.
- 이사야 벌린(2006). 『자유론』. 박동천 역. 아카넷.
- 이진경(2006). “자본주의 기계와 욕망의 공리계.” 『인문학연구』. 제39호, pp. 49-75.
- 임의영(2011). 『형평과 정의』. 한울.
- 정인재(1992). “중국사상에서의 사회적 불평등: 순자의 예론을 중심으로.” 『인문연구논집』. 제21호, pp. 49-74.
- 필립 페티(2012). 『신공화주의』. 광준혁 역. 나남.
- Pettit, Philip(1993a). *The Common Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, Philip(1993b). “Consequentialism.” Peter Singer (ed). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, pp. 230-240.

| 논문투고일 : 2012년 11월 29일 |

| 논문심사일 : 2012년 11월 29일 |

| 게재확정일 : 2012년 12월 05일 |

ABSTRACT

Journal of Asia-Pacific Studies Vol. 19, No. 3 (2012)

Li and Equality with a Special Focus on *Xunzi*

Eun-Kang Koh

(Seoul National Univ. of Science and Technology)

This study has its origins in the doubts over existing discussions regarding the core concept of rites (禮, *li*) being based on the 'difference order' in the *Xunzi*. Because rites rationalized differences, it resulted in justifying inequality based on social status, gender and age. Viewed from this standpoint, the conclusion can be reached that the concept of rites cannot coexist with modern democratic values. While the core concept of rites that this study is focused on is the 'non-dominant order', the 'difference order' is included as a by-product. Humans live together. While they live together, they nevertheless pursue individual desires. Conflicts emerge during the process of pursuing individual desires while living together. Divisions (分, *fen*) are required to prevent such conflicts. First, individuals should be divided into groups, with the appropriate number (數, *shu*) allocated to each group. This is called a divided fraction (分數, *fen shu*), and can be regarded as an essential point needed to actualize rites. Rites are expressed based on such divisions and numbers. Differences emerge between individuals and groups based on these divided fractions. However, these differences do not mean inequality.

This study does not perceive that the core concept of rites

lies in the differences which can emerge in accordance with the divided fraction, but that the core concept of rites lies in the division. The separation of gathered individuals into divisions and number creates ethical problems as to whether they will follow the given divided fraction or resist against it.

The struggles and mutual intervention over dominance and subordination that began with the unverified belief that an individual desires the same object as other individuals should not be included in the primary ethical problem. It is difficult to regard a specific individual or group separated based on the divided fraction as occupying a dominant position over other individuals or groups. The purpose of rites is not to establish a dominant-subordination order that reflects the differences between individuals and groups. On the contrary, it has more to do with the actualization of equality as non-domination between the individuals and groups.

Key words: *Xunzi*, *Li*, Utility, Non-Domination, Equality