

순자의 역사의식과 전통의식*

- 『荀子』 禮義之統(統類)의 이론적 근거-

金 哲 運**

<目 次>

1. 서론
 2. 인문 역사 발전의 이론적 토대
 - 1) 사물의 내적 운동 변화관-‘天地合’, ‘陰陽接’
 - 2) ‘知天’ 의식을 통한 인문화 작업
 3. 인문 역사 발전의 구체적 증거-‘法後王’
 4. 인문 세계의 가치 근원-‘禮義之統’(統類)
 - 1) ‘統類’의 가치 근거
 - 2) ‘禮義之統’의 궁극적 의의
 5. 결론
-

1. 서론

荀子は 먼저 극도로 혼란한 戰國 말기에 타 학파들의 사상이 그 자체의 많은 문제들로 인하여 그 당시의 현실과 유기적 관계를 갖지 못한다는 입장에서, 그들에 대한 강도 높은 비판을 전개했다.¹⁾ 그리하여

* 이 논문은 고려대학교 中國學研究所의 99년 추계 학술발표대회에서 발표한 것을 수정·보완한 것임.

** 강원대/고려대 강사

1) 荀子の 諸家들에 대한 비판은 『荀子』 「十二子篇」과 「解蔽篇」에서 잘 드러난다.(이하 편명만 밝힌다.)

그는 '禮'²⁾를 제시했고, 그것을 통하여 정치상의 통일뿐만 아니라 사상 문화상의 통일을 실현하려고 했다.³⁾ 이런 점에서 그의 '禮'에 대한 이해야말로 그 사상의 전 면목을 알 수 있는 최대의 관건이 아닐 수 없다. 그럼 그의 '禮'는 구체적으로 무엇을 가리키는가? 간단하게 말해, 그것은 우리의 올바른 행위 규범이자 모든 인성의 자연스러운 경향(欲)을 절제하는 규범인 동시에 儀文 형식을 포함하는 모든 규범의 총칭을 가리킨다.⁴⁾ 그런데 여기서 중요한 사실은 그러한 규범의 총칭으로써의 '禮'가 '자연의 변화는 외적인 어떤 주재적·절대적 힘에 의해서가 아니라 사물의 내적 운동 변화에 의해서 진행된다'는 그의 '자연 변화관'에 그 이론적 토대를 두고 있다는 점이다. 왜냐하면 만약 우리가 '예'를 우리의 의지와 관계없이 외부에서 그냥 주어진 것으로만 받아들이게 된다면 그것은 결과적으로 하나의 주재적·권위적인 것으로 변질되어 우리에게 '맹목적 복종'만을 강요하기 위한, 또는 '통치 강화'의 역할만을 수행하기 위한 하나의 '획일적 도구'로 치부될 수도 있기 때문이다. 그리하여 그는 그러한 변화관에 근거하여, '예'야말로 우리와 무관한 어떠한 외적인 힘에 의한 영향이 아니라 인간 자신의 끊임 없는 노력과 실천에 의한 영향 속에서 등장되었음을 강조했다. 다시

2) 중국 고대의 '禮'는 그 함의가 아주 광대한데, 그것은 대체로 국가간의 교류와 예절, 민간의 冠(男子冠禮), 婚, 喪, 祭, 淵 등의 典例 및 정치제도·도덕 규범 등을 포함한다.(자세한 내용은 陳飛龍의 『孔孟荀禮學之研究』(臺北: 文史哲出版社, 1982)를 참조 바람)

3) 徐復觀에 의하면 "孟子的 대공헌은 철저하게 인류의 道德心을 발휘했다는 데에 있고, 荀子の 대공헌은 儒家의 道德으로써 철저한 객관화의 의의를 얻었고, 또한 상당히 인류의 認識心을 발현했고, 戰國 時代의 禮變 학파를 극복했으며, 정상적인 논리 학파의 단서를 열었고, 아울러 지식을 성취하는 '倫類'나 '統類'의 중요 개념을 제공했다는 데에 있다."(徐復觀, 『中國人性論史(先秦篇)』, p.259)

4) 「勸學篇」, "禮者法之大分, 類之綱紀也." 「修身篇」, "禮者所以正身也." 「王制篇」, "禮義者治之始也." 「王霸篇」, "國無禮則不正." 「議兵篇」, "禮者治辨之極也. 強國之本也." 「性惡篇」, "禮義生而制法度." 「禮論篇」, "禮者養也."

말해 ‘예’는 우리의 수동적·소극적 행위에 의한 결실이 아니라 인간의 능동적·적극적 행위의 결실인 동시에 궁극적으로 ‘인문 세계의 객관적 표준’이라는 것이다.

순자에서 ‘예’가 그러한 ‘인문 세계의 객관적 표준’일 수 있음은 바로 단순히 과거 한 명의 ‘先王’에 의해서가 아니라 여러 시대를 거치면서 後王에 의해 보다 명확하게 정제된 모습을 갖추었다는 사실에 있다. 즉 禮는 한 명의 성인이나 한 시대에서 완성된 것이 아니라 각 시대의 성인들이 역사의 진행 과정 속에서 끊임없이 발전시키고 완성시켜 이룬 결과인 ‘인문 역사 발전의 결정체’라는 것이다. 이런 점에서 ‘예’는 계속 이어져 내려와 없어지지 않고 현재에 행해지고 있으며, 또한 다가올 시대에서도 관통될 수 있을 것이다. 물론 이러한 그의 관점은 단순히 ‘과거가 현재보다 우월하다’는 의식 속에서가 아니라 ‘현재가 과거보다 더 분명하다’는 의식 속에서 전개되었던 것이다.⁵⁾ 왜냐하면 전자는 그것의 과거 지향적 성격으로 인하여 다소 수동적·소극적 행위를 동반할 수 있는 반면에, 후자는 그것의 현실 지향적 성격으로 인하여 다소 능동적·적극적 행위를 동반할 수도 있기 때문이다. 따라서 순자의 ‘法後王’에 근거한 ‘禮’의 주장은 단순히 과거에 대한 현재의 우월 의식이 아니라 ‘과거와 현재’, 더 나아가 ‘현재와 미래’의 지속성·연속성에 대한 강조였다고 할 수 있다.

이상으로 보듯이 순자는 자연의 변화가 어떤 외적 힘에 의해서가 아니라 그 자체의 내적 운동력에 의해서 전개되듯이, ‘인문 세계’도 마찬가지로 인간 자신만의 주체적 노력에 의해서 발전된다고 보았다. 그리하여 그는 인문 역사 발전의 구체적 증거로써 ‘법후왕’을 주장했고,

5) 여기서 순자의 기본 입장은 과거 전통에 대한 부정이 아니라 단지 오늘날 잔존하는 과거의 역사란 흐릿한 기억으로 밖에 존재하지 않기 때문에 보다 더 분명하고 확실한 현재의 역사에 근거하여 현실의 제반 문제들을 타개해 나가야 한다는 것이다. 이는 바로 과거와 현재를 통시적 관계로 설정할 때에만 가능하다고 할 수 있다.

더 나아가 그것에 근거하여 ‘예’를 ‘인문 세계의 가치 근거’로 ‘禮義之統’(統類)을 주창했던 것이다.

2. 인문역사 발전의 이론적 토대

1) 사물의 내적 운동 변화관—‘天地合’·‘陰陽接’

혹자는 순자가 그 당시의 대변혁·대동요의 시기에서 선진 사상가들의 사물 변화관에 관한 인식을 총결하여 그 자신의 사물 변화관을 형성했다고 평가한다. 다시 말해 순자의 앞 시대 혹은 같은 시대의 사상가들은 각각 사물의 변화에 대하여 상이한 탐색을 시도했지만 모두 치우친 바가 있었던 반면에, 순자는 그 모든 주장을 취하여 종합해 나갔고, 결국 선진 제자들의 사회 역사관을 크게 발전시켰다는 것이다.⁶⁾ 이러한 주장은 그의 ‘天’의 관점에 비추어 볼 때에 다소 타당한 근거를 가진다고 할 수 있다. 왜냐하면 뒤에서 보겠지만 그의 ‘天’에 대한 주장은 그 당시까지 진행된 ‘天’의 논의와 엄격히 구분될 뿐만 아니라 그것을 매우 새롭게 변모시킨 하나의 획기적인 사건으로 규정지을 수 있기 때문이다.

순자에서 ‘천’은 구체적으로 무엇을 의미하는가? 즉 그의 ‘천’은 기본적으로 ‘天의 운행을 보고 그것에 도덕적 권위를 부여하여 인간의 행위 규범을 구하는 공자·맹자’와 ‘자연 질서로서의 天을 따라야 한다는 도가’, 그리고 ‘天을 신비롭게 보는 민간의 미신’ 등의 ‘천’과는 전혀 다르다. 다시 말해 그의 ‘천’은 인간에게 자신의 의지·의식·목적 을 드러내는 하나의 신비적·절대적 존재이거나 인간의 도덕적 실천 의지를 보증하는 존재 근거가 아니라 단지 우리와 독립해서 운행되는

6) 郭志坤, 『荀學論稿』, p.103.

하나의 자연적 객관 객체일 뿐이다.⁷⁾ 이러한 그의 주장은 만약 ‘천’을 우리에게 직·간접적으로 영향을 미치는 존재로 받아들인다면 우리는 결국 인간으로써의 존립 근거인 ‘주체적 자각성’과 ‘능동적 진취성’을 스스로 포기한 하나의 ‘피동적 존재’로 전락할 수도 있다는 사실에 기인하는 것으로 보여진다. 그리하여 그는 “별이 떨어지거나 나무가 우는 것”이야말로 하나의 자연 현상에 지나지 않는다는 입장에서, 사람들이 천에 대해서 어떠한 공포심과 경외감을 가지는 것은 아주 잘못된 생각임을 강조했다.

별이 떨어지거나 나무가 울면 나라 안의 사람들은 모두 두려워 할 것이다. (그리고) 그들은 말한다. “이것은 어찌 된 일이나?” 나는 말한다. “그것은 아무 일도 아니다.” 이것은 천지와 음양의 변화로서 드물게 일어나는 현상이다. 그것을 사람들이 괴이하게 여기는 것은 옳으나 그것을 두려워하는 것은 옳지 않다. 무릇 일식이나 월식, 때아닌 폭풍우, 생각지도 않은데 나타나는 괴상한 별, 이런 것은 어느 세상이고 항상 있는 일이다. 위에 있는 사람이 현명하여 정치가 잘 다스려지면 비록 (그런 현상이) 계속해서 일어난다 하더라도 걱정할 것이 없다. 그러나 위에 있는 사람이 우매하여 정치가 험난하면 비록 (그 같은 현상이) 한번에 일어나는 일이 없다고 하더라도 아무 쓸모가 없다.⁸⁾

7) 이러한 荀子の ‘天’에 대한 인식은 道家의 영향을 받은 것으로 보여지긴 하지만 여기에는 보다 더 중요한 사실이 있다. 즉 그것은 그가 단순히 그들의 영향을 받는 것에서 그친 것이 아니라 그것을 한 차원 높은 단계로 끌어 올려 논의했다는 점이다. 그래서 胡適은 “荀子が 道家의 天道自然 사상을 받아들여, 天을 영원 불변한 자연체라고 승인 한 점에서 道家의 天과 다를 것이 없지만 道家의 天 관념이 낳은 安命과 守舊라는 좋지 못한 결과를 때어버린 것 때문에 荀子는 道家보다도 한 단계 높은 입장에서 天을 논의했다”(胡適, 『中國古代哲學史』, p.33)고 평가했다.

8) 「天論篇」, “星隕木鳴, 國人皆恐. 曰, 是何也. 曰, 無何也. 是天地之變, 陰陽之化, 物之空至者也. 怪之可也, 而畏之非也. 夫日月之有蝕, 風雨之不時, 怪星之黨見. 是無世而不常有之. 上明而政平, 則是雖竝世起, 無傷也. 上闇而政險, 則是雖無一至者, 無益也.”

자연계의 모든 변화는 결코 어떠한 초자연적 신비한 힘 그 자체의 목적·의지의 발현이 아니라 모두 행위하지 않아도 이루어지고 구하지 않아도 얻게 되는 하나의 자연 변화의 현상일 뿐이다. 다시 말해 이러한 현상은 우리가 알 수 없는 어떠한 외부의 힘에 의한 결과가 아니라 사물 자체 내부의 끊임없는 운동 변화, 즉 그 자체의 내적 운동력에 의한 결과이다. 그리하여 순자는 “천지가 합하여 만물이 생겨나고, 음양이 교접하여 변화가 일어난다⁹⁾”라고 하여, ‘만물의 생성 변화 원인’을 ‘천지의 합’(天地合)·‘음양의 교접’(陰陽接)으로 규정했다. 다음의 말은 그러한 사실을 보다 분명하게 보여준다.

많은 별들은 순시에 따라 선회하고, 해와 달은 교대로 비치고, 四時는 교대로 다스리고, 陰과 陽은 크게 만물을 화육하고, 비와 바람은 만물에 널리 베풀어, 만물은 각각 그 조화를 얻어 성장하고 각각 그 양분을 얻어 성장한다. 그 일을 나타내지 않고 그 공적을 나타낸다. 대개 이러한 것을 신묘한 작용(神)이라 한다. 모두가 그 이루어진 까닭은 알지만 그 無形을 (아무도) 알지 못한다. 무릇 이것을 天이라고 한다.¹⁰⁾

그러면 그러한 자연의 변화는 어떠한 모습을 띠면서 진행되는가? 순자에서 자연의 변화는 하나의 원이나¹¹⁾ 직선처럼 단순히 앞으로만

9) 「禮論篇」, “天地合而萬物生, 陰陽接而變化起.”

10) 「天論篇」, “列星隨旋, 日月遞炤, 四時代御, 陰陽大化, 風雨博施. 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. 皆知其所以成, 莫知其無形, 夫是之謂天.” 여기서 ‘神’은 이미 어떠한 자연적 신비한 주재 혹은 정신 실체가 아니고, 물질 자연계에 내재한 변화 작용과 생기를 가리키고, 또한 하나의 물질적 자연 공능이다. (郭志坤, 『荀學論稿』, p.103참조)

11) 여기서 우리는 순자의 “시작은 즉 끝이고, 끝은 즉 시작이다. (이것은) 마치 둥근 고리에 처음과 끝이 없는 것과 같다”(「王制篇」, “始則終, 終則始, 若環之無端也.”)라는 말에 근거하면 그 자신 또한 진정으로 사물의 변화관에 있어서 하나의 ‘원’과 같이 일정한 주기로 계속 해서 돌고 도는 반복적 순환적 형태를 크게 벗어나지 못했다고 할 수 있다. 왜냐하면 그 ‘둥근 고리’(圓環)는 그 특성상 처음과 끝을 헤아릴 수 없긴 하지

계속 직진해 나가는 형태를 띠지 않는다. 만약 그렇다면 그것에는 다양한 사물의 운동 변화가 확보될 수 없을 것이다. 분명히 사물이 그 자체 내에 운동력을 가짐은 다름 아닌 그 결과가 어떠한 간에 항상 어떠한 변화된 새로운 모습을 동반한다. 예컨대, 그 변화의 진행이 '발전'의 형태를 띠는 것은 한 사물이 A 단계에서 동일한 단계로의 A"가 아니라 바로 한 단계 위인 B로 올라가듯이, 그 속에는 항상 그에 따른 상승 작용을 동반한다는 것이다. 이런 점에서 자연의 변화 운동은 마치 '대각선'과 같이 앞을 향해 가면서 위로 점진적으로 올라가는 발전의 형태를 띠다고 할 수 있다.¹²⁾ 그런데 여기서 그러한 변화의 요건이 충족되려면 그것에는 반드시 한가지 전제 조건이 있어야만 한다. 그럼 그 전제 조건은 무엇인가? 그것은 다름 아닌 '규율성'이다. 즉 사물의 변화에는 그 자체 발전의 규율성이 있다는 것이다. 만약 이 규율성이 없다면 그 변화의 진행은 일정한 흐름을 타지 못하고 혼란만을 가중시켜, 결국 질서의 파괴라는 극악한 상황으로 치달게 될 것이다. 하지만 그 '규율성'이 있으므로 해서, 자연의 변화 진행은 '밑에서 위로 향하면서 서서히 나아가는 대각선적 발전 과정을 흐트러지지 않고 일정하게 유지해 나갈 수 있는 것이다.' 따라서 순자는 "天行有常" 또

만 궁극적으로 그 이면에는 계속해서 돌고 도는 '순환성'을 함유하고 있기 때문이다. 하지만 그의 '天'이 '자연적 객관 객체'인 점을 고려한다면 그 말은 단순히 사물의 변화에 대한 '순환적' 측면의 강조가 아니라 끊임없이 앞으로 진행해 나가는 '사물의 무궁한 변화'에 대한 강조로서, '우리의 인식 능력으로는 사물의 무궁한 운동 변화를 모두 다 알 수 없다'는 것에 대한 비유였다고 할 수 있다.

- 12) 이러한 사실은 그의 '사물 변화 과정 중의 積累 과정을 구체적으로 반영하는 積微'에서 충분히 보여진다. 즉 그는 "작은 것을 쌓음. 다달이 하는 것은 날마다 하는 것만 못하고, 계절마다 하는 것은 다달이 하는 것만 못하다. …… 작은 것을 쌓는 자는 빨리 이룬다."(「疆國篇」, "積微, 月不勝日, 時不勝月, 歲不勝時. …… 能積微者速成.")라고 하여, 사물의 변화는 근본적으로 '날마다 작은 일을 하나 하나 쌓아 나아가는 속에서만 발생할 수 있음'을 강조했던 것이다.

는 “하늘에는 常道가 있고, 땅에는 常數가 있다”¹³⁾라고 하여, 천지 자연계에는 반드시 그 고유하고 일정한 규율성과 필연성이 있음을 힘주어 강조했던 것이다.

이상으로 보듯이 순자에서 ‘天’은 그 본체가 영원불변한 자연체이고, 그 운행은 자연 규율에 의해서 진행된다.¹⁴⁾ 이러한 ‘규율’ 자체는 ‘천’이 “堯가 나왔기 때문에 존재하는 것도 아니고 桀이 나왔기 때문에 없어지는 것도 아닌”¹⁵⁾ 것처럼, 사람의 주관 의지로써 옮길 수 없고, 또한 인간의 사회 생활에 대해서도 결코 직접적인 결정 작용을 할 수 없다. 그리하여 우리는 ‘천’에 대해 어떤 신비한 감정을 가질 것이 아니라 현실적으로 ‘우리가 마땅히 해야 할 도리’¹⁶⁾가 무엇인가에 집중적으로 관심을 표명해야 한다. 왜냐하면 그의 “다스림(治)으로 대응하면 길하고 어지러움(亂)으로 대응하면 흉하다”¹⁷⁾에서 보듯이, 우리가 합리적 조치를 취하여 자연 규율에 응하면 상황은 좋게 변할 수 있고, 반면에 불합리한 조치를 취해 자연 규율을 대대(對待)하면 상황은 조잡하게 변할 수도 있기 때문이다. 결국 우리는 ‘자연계의 다양한 변화현상이 어떻게 일어나는가’에 대한 객관적 이해를 동반하여 그것에 근거할 때에만 우리의 주체적 자각의지를 발휘할 수 있고, 더 나아가 그 속에서 보다 능동적이고 적극적으로 인문 역사의 발전을 도모해 나갈 수 있을 것이다.

2) ‘知天’ 의식을 통한 인문화 작업

순자는 ‘天’이 인간에게 어떠한 의지나 목적을 드러내지 않는다는

13) 「天論篇」, “天有常道矣, 地有常數矣.”

14) 徐復觀은 이러한 ‘天’에 대해 “그것은 자연 과학적 의미의 범칙이고, 이 법칙은 기계적 운행일 뿐이다”라고 규정하고 있다.(徐復觀, 같은 책, p.226)

15) 「天論篇」, “天行有常. 不爲堯存, 不爲桀亡.”

16) 唐君毅, 『中國哲學原論(原道篇 1권)』, p.441 참조.

17) 「天論篇」, “應之以治則吉. 應之以難則凶.”

입장에서, ‘천’의 인간에 대한 효용성이나 법칙성을 승인하지 않았다. 그래서 그는 우리가 현실에서 마땅히 다해야 하는 직분에 나아갈 뿐이지, 天에서 어떠한 근거를 찾을 필요가 없음을 역설했다. 즉 ‘天’에는 ‘天의 직분’이 있고 사람에게에는 ‘사람의 직분’이 있기 때문에¹⁸⁾ ‘사람’과 ‘천’은 그 각각의 직분을 다투지 말고, ‘천’은 ‘천’대로 ‘사람’은 ‘사람’대로 그 주어진 역할에만 충실해야 한다는 것이다. 이것이 바로 ‘能參’이다.

행하지 않고도 완성되고 구하지 않고도 얻어진다. 무릇 이것은 天의 직분이라고 한다. 이와 같은 형상에 대해서는 비록 (사려가) 깊은 사람이라고 하더라도 그는 (여기에) 사려를 가하지 않고, 비록 (능력이) 큰 사람이라고 하더라도 그는 (여기에) 능력을 발휘하지 않고, 비록 (관찰력이) 정밀한 사람이라고 하더라도 그는 (여기에) 관찰력을 가하지 않는다. 무릇 이것은 天과 직분을 다투지 않는다고 한다. 天에는 天으로서의 四時의 운행이 있고, 땅에는 땅으로서의 만물의 생산이 있고, 사람에게에는 사람으로서의 마땅히 다스려야 할 일이 있다. 무릇 이것은 能參이라고 한다.¹⁹⁾

순자에서 ‘天’은 우리의 삶에 어떤 영향(禍福·治亂)을 주는 존재가 아니기 때문에 우리는 ‘천’이 어떻게 만물을 생했는지를 추구할 필요가 없고, 다만 天이 생한 만물을 이용할 뿐이다. 만약 우리가 天에서 우리의 행위 근거를 찾는다면 이러한 행위는 실질적 의의를 가질 수 없고, 오직 혼란만을 가중시킬 뿐이다.²⁰⁾ 따라서 우리는 ‘天’에 대한 사모 심리를 제거하는 동시에 모든 노력을 기울여 사람이 완성하고 다스릴 수 있는 일에 집중해 나가야만 한다. 순자의 다음의 말은 그러한 사실을 보다 분명하게 보여준다.

18) 「天論篇」, “明於天人之分.”

19) 「天論篇」, “不爲而成, 不求而得, 夫是之謂天職. 如是者, 雖深, 其人不加慮焉. 雖大, 不加能焉. 雖精, 不加察焉, 夫是之謂不與天爭職. 天有其時, 地有其財, 人有其治, 夫是之謂能參.”

20) 徐復觀, 같은 책, p.227.

天을 위대하다고 여겨 그 天을 사모하는 것과 사물을 축적해서 그것을 처리해 나가는 것은 어느 쪽이 더 훌륭한가? 天에 순종하며 그 天을 찬송하는 것과 天으로부터 주어진 사물을 처리하여 이용해 나가는 것은 어느 쪽이 더 훌륭한가? 四時의 순조롭기만을 바라며 기다리는 것과 四時의 순환에 대응하여 그것을 응용하는 것은 어느 쪽이 훌륭한가? 자연의 번식에 맡겨 풍부해질 것을 바라는 것과 자신의 능력을 다해서 증산되는 쪽으로 변화시키는 것은 어느 쪽이 더 훌륭한가? 사물을 얻으려고 생각은 하면서도 그것을 바깥의 사물로 여겨 폐기하는 것과 자기의 소유물로 처리하여 잃어버리지 않는 것은 어느 쪽이 더 훌륭한가? 사물이 생성하는 원인에 대해서 알고자 원하는 것과 사물이 완성하는 원인을 얻는 것은 어느 쪽이 더 훌륭한가? 그러므로 인간의 노력을 버리고 天을 사모하면 만물의 실정을 잃어버리게 될 것이다.²¹⁾

여기서 보듯이 순자는 만약 ‘천’에 전적으로 자신의 삶을 내 맡겨 버린다면 우리는 주체적 자각 의지를 상실한 채, 올바른 삶을 영위해 나가지 못한다는 입장에서, 인간이 ‘天을 알기를 구하지 않는’²²⁾ 방향에서 자신의 일을 수행해 나갈 때에 보다 낡은 현실적 근거를 마련할 수 있음을 강조했다. 그런데 여기서 중요한 사실은 “不求知天”이 그의 사상의 핵심 근거라고 하더라도 그가 한편으로 “知天”을 강조했다는 점이다. 그럼 이 둘은 어떠한 관계를 가지는가? 간단하게 말해 전자는 앞에서 보듯이 ‘천’이 직접적으로 ‘인간’에게 어떠한 영향을 내려 준다는 생각에 대한 경종이고, 후자는 단지 ‘천의 消長 변화를 아는 것’으로, 인간 자신의 주체적 노력에 의해서 ‘天’이 생한 만물을 잘 제어하고 이용해야 한다는 것에 대한 강조일 뿐이다.²³⁾ 따라서 ‘不求知天’과

21) 「天論篇」, “大天而思之, 孰與物畜而制之. 從天而頌之, 孰與制天命而用之. 望時而待之, 孰與應時而使之. 因物而多之, 孰與騁能而化之. 思物而物之, 孰與理物而勿失之也. 願於物之所以生, 孰與有物之所以成. 故錯人而思天, 則失萬物之情.”

22) 「天論篇」, “唯聖人爲不求知天.”

23) 「天論篇」, “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.

‘知天’ 그 둘 사이에는 실질적 차이가 없고, 공통적으로 ‘인간 역량의 무궁한 발전 가능성’에 대한 강조를 함유한다고 할 수 있다.

순자는 그러한 ‘知天 의식’에 근거하여, 天과 사람의 관계를 대등하게 교류시켜 그 일을 상호간에 대응할 수 있는 관계로 발전시켜 나갔다. 즉 ‘天에 대해 알 수 있는 지식 범위는 그 현상의 확실함에서 그치고, 땅에 대해서 알 수 있는 범위는 곡식이 번식할 수 있는 것에서 그치며, 사시에 대해서 알 수 있는 지식 범위는 경작이 가능한 조리에서 그치고, 음양에 대해서 알 수 있는 지식 범위는 만물을 다스릴 수 있는 조화 현상에서 그쳐야 한다는 것이다.’²⁴⁾ 이러한 의식의 전제 속에서만 우리는 ‘天’과 사람의 직분을 분명히 밝힐 수 있고, 만물의 재료를 잘 이용함으로써 사람들을 양생하고, 다스림(治)을 완성하여 천지와 나란히 설 수 있다. 따라서 ‘天’이라는 하나의 객관 규율을 우리의 인식 능력에 근거하여 충분히 파악해 낼 때에만 우리는 그 자연을 개조해 나아가 인문 역사 발전의 기본 토대를 구축해 나갈 수 있을 것이다. 결국 그의 ‘知天 의식’(制天用天)은 사람의 역량을 증진시키고, 사람이 천지 만물의 궁극적 정신임을 긍정하는 데에 그 목적이 있다고 할 수 있다.

이상으로 보듯이 순자는 ‘자연’을 유용하게 이용하고, 그것을 통하여 새로운 인간 질서를 정초 하려는 데에 온 힘을 집중했다. 그리하여 그는 자연 변화의 결과야말로 사람의 형체를 형성하는 결정적 역할을 담당하며, 더 나아가 그러한 형체가 구비된 상태에서야 비로소 사람의 정신 활동을 생산할 수 있음을 제시했다.²⁵⁾ 그 결과 그는 “무릇 지각할

其養曲適. 其生不傷. 夫是之謂知天.”

24) 「天論篇」, “所志於天者, 已其見象之可以期者矣. 所志於地者, 已其見宜之可以息者矣. 所志於四時者, 已其見數之可以事者矣. 所志於陰陽者, 已其見和之可以治者矣.”

25) 「天論篇」, “天職其立, 天功既成, 形具而神生, 好惡喜怒哀樂藏焉, 夫是之謂天情.”

수 있는 것은 사람의 성품이고, 지각되어지는 것은 사물의 이치이다”²⁶⁾라고 하여, 인간은 객관 사물에 대한 인식 능력을 구유했을 뿐만 아니라 그것에 근거하여 객관 사물의 도리까지도 알 수 있다고 보았다. 결국 그는 그러한 ‘자연 변화관’을 자신의 ‘인문 역사 발전관’의 이론적 토대로 삼고서, ‘禮를 통한 인문화 작업’을 단행해 나갔던 것이다.

3. 인문 역사 발전의 구체적 증거-‘法後王’

순자는 ‘禮를 통한 인문화 작업’의 첫 출발에 있어서 맹자의 ‘法先王’과 비교되는, 즉 ‘인문 역사 발전의 구체적 증거’이자 ‘인문 세계의 객관성’을 보증하는 ‘隆禮義의 역사적 근거’²⁷⁾로써의 ‘法後王’을 제시했다. 그렇다면 우리는 그가 전적으로 ‘法先王’을 반대하고, ‘법후왕’만을 긍정했다고 볼 수 있는가? 물론 그렇지 않다. 비록 그가 ‘법후왕’을 힘주어 강조했음에도 불구하고 한편으로 그는 先王의 위대함을 힘주어 강조했고, 특히 그 先王이 제정한 禮義에 대하여 아주 중요한 의미를 부여하여, ‘법선왕’에 대한 긍정적 평가를 간과하지 않았다는 점이다. 이러한 사실은 다음의 말에서 분명하게 보여진다.

선왕의 말씀을 듣지 못하면 학문의 위대함을 모를 것이다.²⁸⁾

무릇 말이 선왕의 법도에 맞지 않고, 예의를 따르지 않는 것을 간사한 말이라고 한다. 비록 변론하더라도 군자는 듣지 않는다.²⁹⁾

선왕을 본받지 않고 예의를 옳다고 하지 않고 괴설을 연구하는 것을 좋아하고 기이한 말을 일삼으면 심히 관찰하나 빠르지 않고, 변설하나 쓸

26) 「解蔽篇」, “凡以可知, 人之性也. 可以知, 物之理也.”

27) 韋政通, 『荀子與古代哲學』, p.15.

28) 「勸學篇」, “不聞先王之遺言, 不知學問之大也.”

29) 「非相篇」, “凡言不合先王, 不順禮義, 謂之奸言. 雖辯, 君子不聽. 法先王順禮義, 黨學者, 然而不好言, 不樂言, 則必非誠士也.”

모가 없고, 일이 많으나 공이 적고, 綱紀를 다스릴 수 없다.³⁰⁾

유자는 선왕을 본받고 예의를 융성하게 한다.³¹⁾

사람이 원하고 바라는 것을 완성하는 것이 선왕의 '도'이며 충신과 효자의 극치이다.……선왕이 이를 위하여 예절과 의식을 마련하였으니, 높은 사람을 높이고 친한 사람을 친애하는 뜻이 극진하다.³²⁾

선왕이 예의를 밝힘으로써 그것을 하나로 했다.³³⁾

그러면 순자는 어떠한 이유에서 '法先王'을 긍정하고 나섰는가? 예컨대, 그것은 그가 그 당시 사람들의 '崇古' 심리라는 시대적 조류를 피한다면 '法後王'의 이론적 근거를 세울 수 없다고 생각했기 때문인가?³⁴⁾ 또한 혹자의 주장처럼, 그것은 '이상 사회를 동경하거나' '정치 주장의 합리성을 논증하려는 수요' 때문인가?³⁵⁾ 먼저 이 문제의 관건은 '선왕'과 '후왕'의 관계를 어떻게 설정하느냐에 달려 있다고 할 수 있다. 분명히 순자에서 '法先王'이 비록 그 사상의 전면에 등장되지 못했다고 하더라도, 시간을 거슬러 올라가면 한명의 '선왕'은 그가 살던 당시를 기준으로 볼 때에 '후왕'이 되고, 또한 시간의 지속적 흐름 속에서 그 '후왕'은 그 후대로 내려가면 '선왕'이 된다. 이러한 선왕과 후왕의 관계를 고려한다면 '법선왕'과 '법후왕' '그 둘 사이에는 결코 실질적 차이가 없고, 단지 시간상의 先後 문제만이 있을 뿐이다.'³⁶⁾ 이런 점에서 '法後王'이 비록 순자 사상의 전면에 등장했다고 하더라도 그

30) 「非十二子篇」, “不法先王, 不是禮義, 而好治怪說, 玩琦辭, 甚察而不急, 辯而無用, 多事而寡功, 不可以爲治綱紀.”

31) 「儒效篇」, “儒者, 法先王, 隆禮義.”

32) 「禮論篇」, “是以爲人願, 先王之道, 忠信孝子之極也.……先王案爲之立文, 尊尊親親之義至矣.”

33) 「富國篇」, “先王明禮義以…之.”

34) 「王制篇」, “王者之制, 道不過三代, 法不貳後王. 道過三代謂之蕩, 法貳後王謂之不雅.”

35) 郭志坤, 같은 책, p.103.

36) 周紹賢, 『荀子要義』, p.87.

것은 ‘法先王’과의 단절이 아니라 ‘법선왕’과의 유기적·역동적 관계에서만 그 역사적 근거를 가질 수 있는 것이다. 결국 그의 ‘法先王’에 대한 긍정적 평가는 단순히 시대 상황에 편승하기 위한 방편적 시도가 아니라 역사의 발전, 즉 인문 역사의 무궁한 발전에 대한 강조였다고 할 수 있다.

순자는 왜 ‘선왕’의 위대함을 강조하면서도 한편으로 ‘법후왕’해야 한다고 강조했는가? 과연 ‘법후왕’은 그 안에 어떠한 함축적 의미를 담고 있는 것인가? 먼저 분명한 사실은 그의 ‘법후왕’에 대한 강조가 ‘현재’를 존중하는 의식과 깊은 관련이 있다는 점이다.³⁷⁾ 왜냐하면 그의 “전해지는 것이 오래 되면 더욱 간략하게 되고, 가까우면 더욱 상세하다”³⁸⁾에서 보듯이, 현재는 과거에 비하여 명확할 뿐만 아니라 더 발전된 모습을 지니고 있기 때문이다. 따라서 그가 ‘법선왕’을 그 사상의 전면에 내세우지 않은 것은 바로 ‘법선왕’ 자체에 어떠한 치명적 오류가 있어서가 아니라 단지 후세에 傳述한 ‘先王’의 법도가 시대의 오래됨으로 인하여 이미 끊어지거나 생략되고 자세하지 않아서 본받기 부족하게 된 데에 있었다고 할 수 있다.

五帝 이전의 사람으로 전하여지는 사람이 없는 것은 현인이 없었기 때문이 아니고 시대가 너무 오래되었기 때문이다. 五帝가 다스리는 동안에 정치로 전하여지는 것이 없는 것은 善政이 없었기 때문이 아니고 시대가 오래되었기 때문이다. 禹왕과 湯왕의 정치가 전하여지는 것이 있기는 하면서도 주나라의 정치만큼 상세하게 전하여지지 못한 것은 善政이 없었기 때문이 아니고 시대가 오래되었기 때문이다. 전해지는 것이 오래 되면 더욱 간략하게 되고, 가까우면 더욱 상세하다. 간략하면 중요한 것만을 들고 상세하면 작은 일까지도 거론된다. 어리석은 자들은 (그 고대의) 간략하게 전승된 것만을 들고 그 상세함은 알지 못하고, (근대의) 상세한 것을 듣고는 그 중요한 일을 알지 못한다. 그래서 예문도 시대가 오래되

37) 「非相篇」, “欲觀千歲, 則數今日.”

38) 「非相篇」, “傳者久則論略, 近則論詳.”

면 없어지고 음악의 절주도 오래되면 끊어지는 것이다.³⁹⁾

그리하여 우리는 반드시 '후왕'에 와서 완비된 법도를 사용하지 않고, 단지 손상되어 완전한 형태를 유지하고 있지 않는 '선왕'의 법도를 본받는 등의 우매한 행위를 일삼지 말아야 한다.⁴⁰⁾ 만약 그러한 행위를 일삼는다면 그것은 “마치 자기의 임금을 버리고 남의 임금을 섬기는 것과 같이”⁴¹⁾, 본말이 전도되는 결과로 치닫게 될 것이다. 이러한 결과를 피하려면 우리는 반드시 역대 '선왕'의 법도를 이어 받아서 보다 분명하게 종합한 하나의 결정체로써의 '후왕'의 법도를 본받아야만 한다. 그리하여 그는 “백가의 말이 후왕에 미치지 않으면 듣지 않는다”⁴²⁾, “百王之 道'는 후왕이다”⁴³⁾라고 했다. 이렇듯이 우리가 과거의 선왕을 보고자 한다면 반드시 현재의 '후왕'으로 말미암아야 하고, 더 나아가 미래를 논하고자 한다면 또한 현재의 '후왕'으로 말미암아야 한다. 따라서 '선왕'의 자취가 지금 '후왕'의 법도에 천연히 구비되어 있음을 충분히 파악하고 그것에 근거한다면 우리는 현실의 다양한 문제를 현실 속에서 해결해 나갈 수 있는 동시에 인문 역사의 발전을 도모해 나갈 수 있을 것이다. 바로 순자가 “성왕의 치적을 보고자 한다면 그 명백한 것에 대하여 보아야 하는데 후왕이야말로 그것이다. 저 후왕은 천하의 임금이다.……천년 전의 일을 알고자 하면 현재의 주나라의 道를 살펴야 하고, 주나라의 道를 알고자 하면 그럴 만한 사람을 살펴야 하는데, 군자가 귀한 바이다”⁴⁴⁾라고 한 근거가 여기에 있다.

39) 「非相篇」, “五帝之外無傳人, 非無賢人也, 久故也, 五帝之中無傳政, 非無善政也, 久故也, 禹湯有傳政而不若周之察也, 非無善政也, 久故也. 傳者久則論略, 近則論詳. 略則舉大, 詳則舉小. 愚者聞其略而不知其詳, 聞其細而不知其大也. 是以文久而滅, 節族久而絕.”

40) 「儒效篇」, “呼先王以欺愚者而求衣食焉……是俗儒者也.”

41) 「非相篇」, “舍後王而道上古, 譬之是猶舍己之君而事人之君也.”

42) 「儒效篇」, “百家之說, 不及後王, 則不聽也.”

43) 「不苟篇」, “百王之道, 後王是也.”

이상으로 ‘法後王’은 단순히 ‘후왕’이라는 하나의 대상을 본받는 것이 아니라 시대를 거쳐 ‘후왕’에 와서 명확하게 정제된 ‘禮’를 본받는 것을 말한다. 왜냐하면 ‘禮’는 한 사람·한 시대에서 만들어진 것이 아니라 인문 역사의 진행 과정 중에 발전되어 나온 하나의 결정체이기 때문이다. 따라서 순자 ‘법후왕’의 주장은 ‘예’의 역사적 근거를 점점해 나가는 것인 동시에 ‘統類’의 실현을 위한 하나의 준비 단계라고 할 수 있다.

4. 인문 세계의 가치 근원-‘禮義之統’(統類)

1) ‘統類’의 가치 근거

① 禮의 유래

순자는 특별히 ‘예’를 중시했다.⁴⁵⁾ 그럼 그것은 어디서 왔는가? 그에 의하면 ‘예’의 유래는 알 수 없지만 그것은 성인에 의해서 만들어 졌다는 것이다. 여기서 우리는 한가지 문제에 직면하게 된다. 즉 비록 ‘예’가 성인에 의해서 나왔다고 하더라도 그의 ‘性’의 관점에 근거하면 그것은 성인과 마찬가지로 일반 백성에 의해서도 나올 수 있다는 것이다. 하지만 비록 성인이 일반 백성과 마찬가지로 처음에 어떠한 선과 악의 가치 기준도 갖고 있지 않았다고 하더라도⁴⁶⁾ 우리는 성인이

44) 「非相篇」, “欲觀聖王之跡, 則於其變然者矣, 後王是也. 彼後王者, 天下之君也. …… 欲觀千歲, 則數今日, 欲知億萬, 則審一二, 欲知上世, 則審周道, 欲知周道, 則審其人, 所貴君子.”

45) 徐復觀에 의하면 荀子が 禮를 중시한 원인은 크게 세 가지로 볼 수 있다. 즉 그는 첫째로 철저한 경험적 성격으로 추상적 원칙을 말하길 좋아하지 않고 구체적 제도나 변법을 말하길 좋아했고, 둘째로 그는 외부에서 지식을 구성하는 ‘心’(認識心)을 주장했고, 셋째로 ‘性惡’을 주장했다. (자세한 내용은 徐復觀, 같은 책, pp.253~254를 참조 바람)

46) 「榮辱篇」, “堯舜者, 非生而具者也. 夫起於變故, 成乎修修之爲, 待盡而後備者也.”

그 자신의 후천적 적습의 결과인 '僞'로 인해서 일반 백성과 다를 뿐만 아니라 보다 뛰어난 사람이 됨을 간과해서는 안될 것이다.⁴⁷⁾ 그리하여 그는 그러한 '성인'과 '위'의 관계를 '도공이 흙을 빚거나 나무를 깎아 그릇을 만드는 것'에 비유하여 설명한다.⁴⁸⁾ 즉 도공에게는 본래 그릇이 없었고 그 기술을 익혀서 그릇을 만들었기 때문에 그릇은 도공의 '性'이 아닌 '僞'에서 나왔듯이, 성인의 '僞'도 그의 '性'이 아닌 "積思慮, 習僞故"⁴⁹⁾에서 나왔다는 것이다. 이와 같이 聖인의 '僞'가 후천 습득인 '積思慮'와 환경의 영향인 '習僞故'에서 나왔다고 한다면 성인의 도덕 행위는 선천적 도덕 관념이 아니라 후천적 인위의 결과일 뿐이다. 따라서 순자의 '예'는 선험적 심리 혹은 본능적 도덕(선험적 내재적 도덕 심리)에 근원하지 않고, 단지 하나의 현실적 내용(사람과 금수를 구별하는 외재적 사회 규범)만을 구유한다고 할 수 있다.

순자에서 그러한 '예'의 실질적 의의는 어디에 있는가? 그것은 바로 인륜의 정함에 있다.⁵⁰⁾ 이는 바로 '예'가 '도덕'의 유일한 기준으로써, 인간의 새로운 가치 기준이 될 수 있는 객관적 질서로서의 규범인 동시에 윤리상 궁극적 목적임을 의미한다. 즉 "禮는 人道의 극치이다"⁵¹⁾, 또한 "예는 사람이 실천할 것이다"⁵²⁾가 그것이다. 이와 같이 '예'

47) 「性惡篇」, “故聖人之所以同於衆, 其不異於衆者性也, 所以異而過衆者僞也.”

48) 「性惡篇」, “夫陶人埴埴而生瓦, 然則瓦埴, 豈陶人之性也哉. 工人斲木而生器, 然則器木, 豈工人之性也哉. 夫聖人之於禮義也, 辟亦陶埴而生之也, 然則禮義積僞者, 豈人之本性地哉.”

49) 여기서 '積思慮'는 '虛壹而靜'한 '心'으로 사려해 나가는 것으로써 그 안에서 구하는 것이고, '習僞故'는 앞사람들의 경험을 취하여 자기의 道로 삼는 것으로써 바깥에서 구하는 것이기 때문이다. 다시 말해 전자는 先聖이나 後聖이 '禮'를 만드는 데 있어서 '虛一而靜'한 '心'으로 사려해 나가는 것이고, 후자는 先聖이 이미 '禮'를 만들었기 때문에 後聖은 그것에 근거하여 익히 나가는 것이다. 아무튼 이 두 가지에서 성인이 '禮'를 만들어 내는 것은 대부분 후자(習僞故)에 전일하고, 전자(積思慮)는 후자의 보조적 역할을 담당한다고 할 수 있다.

50) 「致士篇」, “禮者節之準也. ……禮以定倫.”

가 그러한 궁극적 목적일 수 있음은 다름 아닌 그것이 한 성인의 지식에만 근거하여 직접적으로 구성된 것이 아니라 '선왕'과 '후왕'의 무궁한 전승 관계라는 인간 역사의 무궁한 발전 과정 중에 완비되었다는 데에 있다. 즉 '예'가 과거에서 현재까지, 더 나아가 현재에서 미래까지 하나로 관통될 수 있는 근거를 그 자체 내에 가질 수 있는 근거는 여기에 있다. 따라서 순자의 '예'는 가까운 곳에서 먼 곳까지, 또는 속에서古까지 나아가 인문 세계에서 진행되는 구체적 일을 하나 하나 성취하고, 그 모든 것을 그것에 함하여 우리의 나아갈 방향을 제시해 준다는 데에 그 의의가 있는 것이다.

② '統'의 의미-지식의 조리와 계통

그럼 '統類'는 무엇이고, 또한 그것은 '예'와 어떠한 관계를 가지는가? 앞에서 보듯이 '선왕'과 '후왕'은 모두 '예'를 제정하여 법도를 일으켰을 뿐만 아니라 '예'로써 천하를 다스려 나갔는데, 그 '예'는 인간의 내적 본성에 근거해서 나온 주관적 결실이 아니라 외적 적응의 노력에 의해서 나온 객관적 결실이다. 이러한 객관적 결실인 '예'는 후대로 내려가면서 감소와 증가(損益)라는 하나의 반복 곡선을 그리면서 발전해 나갔다. 즉 '예'는 한 시대나 한 명의 선왕에서 완비된 것이 아니라 장구한 시간의 흐름 속에서 선왕에 대한 후왕의 끊임없는 계승 발전 과정 중에 완비되었다는 것이다. 따라서 비록 '예'의 유래는 알 수 없다고 하더라도 그것은 분명히 '古'에서 '今'까지 하나로 관통하는 인문 세계의 객관적 근거라고 할 수 있다.⁵³⁾ 여기에 바로 공자의 '因革損益'⁵⁴⁾ 관념을 계승한 하나의 '구체적 원리'⁵⁵⁾인 '統'의 실질적 의미

51) 「禮論篇」, “禮者人道之極也.”

52) 「大略篇」, “禮者人之所履也.”

53) 「禮論篇」, “三年之喪, 人道之至文者也……是百王之所同, 古今之所一也. 未知其所由來者也.”

54) 「論語」, 「爲政篇」, “子曰, 殷因於夏禮, 所損益可知也, 周因於殷禮, 所損益

가 있다.

‘統’⁵⁶⁾은 구체적으로 무엇을 말하는가? 간단하게 말해 ‘통’은 ‘지식의 조리와 계통’⁵⁷⁾을 가리킨다. 물론 여기서의 ‘지식’은 인간의 정신 실천을 통하여 체득된 ‘주관적 지식’이 아니라 외부로부터 구성된 ‘객관적 지식’이다. 바로 순자가 맹자를 “대략 선왕을 본받았으나 그 統을 모른다…… 사벽하여 법도가 없다”⁵⁸⁾라고 비판한 근거가 여기에 있다. 앞에서 보듯이 순자의 ‘법선왕’에 대한 긍정적 입장을 고려한다면 그 비판의 핵심은 단순히 맹자의 ‘法先王’에 있지 않다. 즉 그것은 그가 先王의 “차마하지 못하는 마음으로써 차마 하지 못하는 정치를 한다”는 등 다소 주관적 의식에만 머물렀을 뿐이지, 성인이 모두 ‘예’로 천하의 근본을 삼았음을 알지 못했을 뿐만 아니라 선왕의 治道를 ‘統’이라는 하나의 객관적 근거로 이끌어 내지 못했다는 데에 있다. 따라서 순자는 ‘統’을 ‘지금까지 계속해서 이어져 없어지지 않고 후대까지 관통하는 하나의 객관적 법칙’으로 설정했던 것이다.

이상으로 보듯이 순자에서 ‘統’이란 ‘百王이 다스려서 변하지 않는

可知也。其或繼周者，雖百世可知也。”(이것은 『荀子』 「非相篇」의 “欲觀千歲，則數今日”，“以近知遠，以一知萬”과 같은 맥락에서 이해될 수 있다.)

55) 蔡仁厚, 『孔孟荀哲學』, p.460 참조 바람.

56) ‘統’자는 순자에서 크게 ‘本’·‘領’·‘治’·‘綱紀’(「王制篇」, 無君子, 則天地不理, 禮義無統, 上無君師, 下無父子, 夫是之謂至亂. 「儒效篇」, 脩脩兮其統類之行也.(偉政通, 『荀子與古代哲學』, 16쪽 참조 바람) 「非十二子篇」, “若夫總方略, 齊言行, 壹統類……”) 등 네가지 의미로 사용되고 있다. 여기서 중요한 것은 ‘사상’과 관련이 있는 ‘綱紀’로써의 ‘統’자이다.(蔡仁厚, 『孔孟荀哲學』, 461쪽) 즉 “만일 방책을 총괄하고 언행을 정제하고 統類를 통일 조화하여……”(「非十二子篇」, “若夫總方略, 齊言行, 壹統類……”)의 ‘統’자가 그것이다.

57) 徐復觀, 같은 책, 257쪽.

58) 「非十二子篇」, “略法先王而不知其統, ……其僻違而無類.” 「儒效篇」, “略法先王而足亂世, 術繆學雜, 舉不知法後王而一制度, 不知隆禮義而殺詩書……其衣冠行僞. 已同於世俗矣……呼先王以欺愚者而求衣食焉……是俗儒者也. 法後王, 一制度, 隆禮義而殺詩書……是雅儒者也……是雅儒者也.”

大道'로써, '禮'의 별칭이기도 한다.⁵⁹⁾ 즉 '統'과 '禮'는 별개의 다른 것이 아니라 실지로 '統'이 '禮'이고, '禮'가 '統'이라는 것이다. 이러한 '통'을 잘 파악하고 그것에 근거하기만 한다면 우리는 다양한 변화에 대응하여, 어떠한 흔들림도 없이 앞을 향해 계속해서 나아가 인문 역사의 발전을 도모할 수 있을 것이다. 즉 “百王에 변하지 않는 이치는 道貫이라 하기에 충분하다. 한번 흥하고 한번 폐하는 흥폐가 있으나 貫으로써 대응하여 왔다. 貫을 잘 다스리면 어지러워지지 않고 조리를 알지 못하면 변화에 대응하는 것을 알지 못한다”⁶⁰⁾가 그것이다.

③ '類'의 의미-'法'의 근본

'禮'의 '統'이 지금에 와서 존재하는 것은 '法'이지만, '선왕'이 '예'를 일으켜서 '법'을 제정했다는 점에서 본다면 '예'는 근본이고, '법'은 말단이다. 그런데 만약 '법'이 '예'에 근본 함을 알지 못하고 '법'의 數를 논하는 데에만 치우친다면 우리의 모든 현실적 상황은 좋지 못한 방향으로 흘러가게 될 것이다. 즉 “법의 義를 알지 못하고 법의 數를 바르게 하는 자는 비록 넓다고 하더라도 일에 임해서는 반드시 어지럽다”⁶¹⁾가 그것이다. 따라서 그러한 좋지 않은 상황으로 치닫지 않으려면 우리는 반드시 그 '類'를 구해야만 한다.

이제 그러한 '類'는 어떻게 구할 수 있는가? 순자의 다음의 말은 그것을 보다 분명하게 보여준다.

法이 있으나 (그 이치를) 논의하지 않으면 法에 이르지 않는 것은 반드시 없어진다.……그 法에 있는 것은 法에 따라 행하고, 法에 없는 것은 類에 따라 행해야 한다. 이것은 德의 다함이다.⁶²⁾

59) 楊悰注, “無變, 不易也. 百王不易者, 謂禮也. 言禮可以爲之條貫.”

60) 「天論篇」, “百王之無變, 足以爲道貫. 一廢一起, 應之以貫, 理貫不亂, 不知貫, 不知應變.”

61) 「君道篇」, “不知法之義, 而正法之數者, 雖博, 臨事必亂.”

이와 같이 만약 우리가 오직 그 ‘法’만을 지킨다고 한다면 ‘법’이 이르지 않은 것은 모두 반드시 사라지고 없을 것이다. 그래서 그러한 사태를 미연에 방지하려면 그것에는 반드시 ‘법’에 대한 논의가 전제되어야만 한다. 그래야지만 우리는 ‘법’에 없는 것을 類에 따라서 행할 수 있게 된다. 여기서 우리는 한가지 중요한 사실을 발견하게 되는데, 즉 ‘類’의 발생 원인은 바로 그 ‘법’을 ‘논의하는 것’(議之)에 있다는 것이다. 그럼 그러한 ‘논의’에 의해 구체화된 ‘類’의 역할은 무엇인가? 그것은 바로 “법교가 아직 미치지 못하고, 견문이 아직 이르지 않는다면 類를 알 수 없다”⁶³⁾에서 보듯이, ‘법교와 견문이 미치지 못하는 것을 구하고’, 그 부족한 것을 더욱 더 보충해 주는 일이다. 그리하여 ‘類’에 근거한다면 우리는 하나로 말미암아 여러 가지를 알 수 있고, 지금으로 말미암아 옛날을 알 수 있듯이, ‘후왕’으로 말미암아 ‘선왕’을 알 수 있다. 따라서 우리가 만사에 대응하고 曲直을 수행할 수 있는 근거는 다름 아닌 ‘類’에 있는 것이다.⁶⁴⁾

이상으로 보듯이 비록 오랜 시간이 지나면서 과거의 찬란했던 문화가 지금에 와서 그 빛을 드러내지 못하게 되었다고 하더라도 그것에는 여전히 하나의 ‘변하지 않는 원칙’이 있다. 왜냐하면 “古와 今은 하나이다. 類는 어그러지지 않으니, 비록 오래되었다고 하더라도 동일한 이치이다”⁶⁵⁾에서 보듯이, 시대가 비록 변천한다고 하더라도 인류 생존

62) 「王制篇」, “故法而不議, 則法之所不至者必廢……其有法者以法行, 無法者以類舉, 聽之盡也.” 여기서의 ‘類’가 ‘統類’의 ‘類’이다. 즉 ‘類’자에는 크게 ‘種類’(「禮論篇」, “……先祖者, 類之本也.”)·‘比類’·‘法’·‘綱紀’(「非相篇」, “聽其言, 則辭辯而無統.”, 「解蔽篇」, “故學者, 以聖王爲師, 案以聖王之制爲法, 法其法以求其統類, 以務象效其人.”, 「修身篇」, “人無法則僂僂然, 有法而無志其義則渠渠然, 依乎法而又深其類, 然後溫溫然.”) 등의 의미가 있는데, 여기서 ‘類’는 ‘綱紀’와 관련이 있는 ‘統類’로써의 ‘類’이다.]

63) 「儒效篇」, “法教之所不及, 聞見之所未至, 則知不能類也.”

64) 「儒效篇」, “倚物怪變, 所未嘗見也. 卒然起一方, 則舉統類而應之.”, 「君道篇」, “其交遊也, 緣義而有類…審之禮也.”

65) 「非相篇」, “古今一也, 類不悖, 雖久同理.”

과 생활상의 기본 요구 및 조건은 공통적으로 변하지 않기 때문이다. 결국 그 '변하지 않는 원칙'은 '類'로써, 인간 세계 속에서의 질서 규칙⁶⁶⁾이자 "萬世의 규칙"⁶⁷⁾인 것이다.

④ '統類'⁶⁸⁾-공동의 원리

앞에서 우리는 '통'과 '류'를 살펴보았는데, 여기서 한가지 분명한 사실은 이 둘이 상호 떨어질 수 없는 유기적·역동적 관계를 가진다는 점이다. 즉 '類'를 알지 못하면 '統'을 인식할 수 없고, 역으로 '類'을 밝힌 뒤에야 비로소 '統'을 밝힐 수 있다는 것이다.⁶⁹⁾ 이러한 사실은 다음의 글에서 충분히 보여진다.

그 근본으로써 그 말단을 알고, 그 왼쪽으로써 그 오른 쪽을 안다. 무릇 모든 일은 이치를 달리하면서도 서로 지켜준다.⁷⁰⁾

여기서 '근본'은 '統'이고, '말단'은 '법이 미치지 못하고, 견문이 이르지 못하는 바'를 가리킨다고 볼 수 있다. 그렇다면 '類'의 실질적 내용은 바로 그러한 '통'에 근거하여 '법이 미치지 못하고 견문이 이르지 못하는 바를 아는 것'이다. 따라서 우리가 '統'을 안다면 禮의 근본을 지킬 수 있고, '類'를 안다면 만사에 대응해 나갈 수 있을 것이다. 그렇다면 우리는 '統類'를 어떻게 구할 수 있는가? 먼저 그것의 일차적 관건은 '지식'의 획득이다. 왜냐하면 양호한 동기가 있으나 정확한 지식이 없다면 그 결과는 항상 주관적 측면에 치우치게 되어 반드시 폐할 수 있기 때문이다. 바로 '지식이란 대상을 분명하게 하여 그 발현하는

66) 「禮論篇」, “先祖者, 類之本也”

67) 「禮論篇」, “萬世則”

68) 「性惡篇」, “多言則文而類, 終日議其所以, 言之千學萬變, 其統類一也, 是聖人之知也.”

69) 蔡仁厚, 『孔孟荀哲學』, 461쪽.

70) 「大略篇」, “以其本, 知其末, 以其左, 知其右, 凡百事異理而相守也.”

바를 잘못되지 않게 하며, 또한 우리의 행위에 합리적 수단을 제공하여 나쁜 수단으로 인하여 양호한 동기를 바꾸지 않게 하는 데에 그 역할이 있다.⁷¹⁾ 따라서 '지식'이란 우리의 행위에 하나의 객관적 기준을 마련하기 위한 기본 토대인 것이다.

하지만 문제는 '지식'이 '지식'으로만 머물게 된다면 그것은 오직 형식적 측면에만 집중되어 결국 공허한 지식에 지나지 않게 된다는 것이다. 이 때문에 '지식'은 그 생명력을 강화하기 위해서 반드시 '실천'을 동반해야 한다. 바로 "듣지 못한 것은 들은 것만 못하고, 들은 것은 본 것만 못하고, 본 것은 아는 것만 못하고, 아는 것은 행하는 것만 못하다. 배움은 행하는 데서 끝난다. 그것을 행하고 밝히면 聖人이 된다"⁷²⁾가 그것이다. 이렇듯이 '통류'를 구하는 이차적 관건은 '실천'에 있는데, 그 '실천'은 "학문은 禮에서 끝난다. 이것이 도덕의 극치이다"⁷³⁾에서 보듯이, '예'의 실천을 가리킨다고 할 수 있다. 그리하여 순자는 "禮를 따르지 않고 詩書만 배우면 이것은 비유컨대 손가락으로 바닷물을 재고 창끝으로 기장을 찢고 송곳으로 병 속의 것을 찍어 먹으려 드는 것과 같이 불가능한 일이다"⁷⁴⁾라고 경고하여, '지식'만을 강조하지 않고 '실천'을 통한 '예'의 근거를 마련하는 데에 온 힘을 기울였다. 물론 그렇게 마련된 '禮'가 선왕에서 후왕으로 끊임없이 전승되어 내려가 하나의 결정체로 그 의의를 가지기 위해서는 반드시 '통류'라는 하나의 '불변의 원칙'이 설정 되어야지만 가능하다. 바로 이러한 '통류'에 대한 충분한 인식 속에서만 우리는 '예'에 근본하여 '법교와 견문이 미치지 못할 때'에 바로 그 이치에 근거하고 推斷해 나아가 만

71) 徐復觀, 같은 책, 286-287쪽 참조.

72) 「儒效篇」, “不聞不若聞之, 聞之不若見之, 見之不若知之, 知之不若行之. 學之於行之而止矣, 行之明也. 明之爲聖人.”

73) 「勸學篇」, “學至乎禮而止矣. 夫是之謂道德之極.”

74) 「勸學篇」, “不道禮憲, 以詩書爲之. 譬之, 猶以指測河也, 以戈舂黍也, 以錐澆壺也, 不可以得之矣.”

사에 대응해 나갈 수 있는 것이다.⁷⁵⁾ 따라서 후대가 완전히 전대의 영향을 배제해 버리거나, 반대로 앞 시대의 환경에만 머문다면 우리의 인문 역사는 어떠한 발전도 없겠지만, 후대가 전대의 창조적 노력에 의한 성취를 받아들이면서 그들의 노력을 통해 완성해 나간다면 인문 역사의 발전은 필연적일 것이다.⁷⁶⁾

이상으로 보듯이 ‘통류’는 인간이 자신들의 앞에 놓여진 거친 환경을 개척하는 과정에서 조금씩 싹을 키워 하나의 거대한 열매로 맺은 공동의 원리, 즉 인류의 지혜가 어느 한 시점에서만이 아니라 과거부터 현재까지 계속해서 누적되어 온 인문 역사 속에서 유출해 낸 생존 원리라고 할 수 있다.⁷⁷⁾ 결국 그러한 ‘統類’는 ‘순자학 건립의 근거로써, 전통 안에서 발현한 공동의 원리’⁷⁸⁾였던 것이다.

2) ‘禮義之統’⁷⁹⁾의 궁극적 의의

75) 「非十二子篇」, “宗原應變, 曲得其宜. 如是然後聖人也.”(여기서 宗原은 統을 아는 것이고, 應變은 類를 아는 것이라고 할 수 있다.)

76) 순자는 “장차 先王에 근원하고 仁義에 근본하면 禮를 바르게 하는 것이 道에 들어가는 모든 경로이다”(「勸學篇」, “將原先王, 本仁義, 則禮正其經緯蹊徑.”)라고 하여, 우리가 先王의 禮에 근원하고 禮의 이치에 근본하여 그것을 따른 이후에야 비로소 禮를 얻을 수 있음을 강조했다.

77) 그래서 金忠烈 교수는 ‘통류’를 “인간이 살아오면서 누적한 역사 문화 속에서 유출해 낸 생존 원리”(金忠烈, 『東洋思想 散稿』, 118쪽)로 규정하고, 순자를 “중국 철학에서 공자에 이어 역사 철학과 문화 철학의 영역과 그 방법론을 발전시킨 철학자이고 나아가 거기서 얻은 지식(원리)을 가지고 인간의 삶(治國平天下의 治道를 포함해서)의 문제를 해결해 가려고 한 ‘德性知’와 함께 ‘文史知’를 중시한 최초의 대유학자라고 할 수 있다”(金忠烈, 『東洋思想 散稿』, 120쪽)라고 평가한다.

78) 韋政通, 『中國哲學辭典』, 統類條, 613쪽 참조.

79) 禮義之統은 仁義之統(「榮辱篇」, “今以夫先王之道, 仁義之統, 以相群居, 以相持養, 以相藩飾, 以相安固邪.”, 「榮辱篇」, “況夫先王之道, 仁義之統, 詩書禮樂之分乎.”)·禮樂之統(「樂論篇」, “禮樂之統, 管乎人心矣. 窮本極變, 樂之情也, 著誠去僞, 禮之經也.” 「勸學篇」, “故書者政事之紀也, 詩者中聲之所止也, 禮者法之大分, 類之綱紀也.”)과 비슷한 의미를 가진다고 볼 수 있다.

앞에서 보듯이 순자의 '統類'는 인간의 주체적·자각적 노력과 밀접한 관계가 있다. 왜냐하면 그것은 '인간이 험난한 환경에서 어떻게 살아야 하는가' 하는 인간 자신만의 자각 의식에서 나온 힘의 결집이기 때문이다. 물론 이러한 힘의 '결집'은 역사적으로 공자가 그토록 찬양했던 주나라 문화로 귀결된다고 할 수 있다. 그리하여 혹자는 '禮義之統'을 공자가 중시한 주나라 문화의 기초하에서 발전시킨 순자의 새로운 관념이고, 그 임무는 '百世可知'의 주나라 문화를 위하여, 하나의 이론적 근거를 제공하는 것으로 보았다. 물론 이러한 주장은 순자 안에서 어느 정도 타당한 근거를 가지지만⁸⁰⁾ 여기에는 한가지 간과할 수 없는 사실이 있다. 즉 주나라 문화가 오랜 동안 그 가치를 구유할 수 있었던 것은 단순히 그 형식적 節目에 있었던 것이 아니라 그것의 의거한 이치에 있었다는 것이다. 다시 말해 주나라 문화의 내용은 시대의 변천 속에서 변해 가지만 그 이치는 도리어 영원히 변하지 않는다는 것이다. 이렇게 본다면 순자의 '예의지통'은 단순히 이미 두루 퍼진 주나라 문화가 아니라 주나라 문화의 공통된 이치, 즉 '통류'를 말한다고 할 수 있다. 따라서 '예의지통'은 단순히 주나라 문화를 따르는 것 이외에도 여전히 중요한 의의를 가지는데, 즉 '예의 내용이 새로운 요구에 적응하지 못할 때에 그 통류에 근거하여 새로운 것을 창제해 나갈 수 있다는 사실이다.⁸¹⁾

그러면 순자에서 '예의지통'의 궁극적 목적은 무엇인가? 그의 다음의 말을 살펴보기로 하자.

君子가 後王의 道를 살피서 百王의 앞에서 (道를) 논하는 것은 손을 모아 의논하는 것과 같다. 禮義之統을 미루어 생각하고 옳고 그름의(是非) 구분을 밝히며, 천하의 요체를 파악하고 사해의 백성을 다스리는 것

80) 「非相篇」, “禹湯有傳政而不若周之祭也……欲知上世, 則審周道, 欲知周道, 則審其人, 所貴君子.”

81) 韋政通, 『中國哲學辭典』, 788쪽.

은 마치 한 사람을 부리는 것과 같다. 그러므로 행하는 일은 더욱 간단하나 이루는 일은 더욱 크기 때문에 다섯 치의 자로 천하의 방형을 다 할 수 있는 것이다. 따라서 君子는 자기 방에서 나오지 않고도 세계의 실정을 한 손에 모을 수 있는 것이다. 이것이 操術이다.⁸²⁾

여기서 중요한 개념은 操術인데, 즉 ‘術’은 이미 이루어진 도덕이고, ‘操’는 그것에 대한 실천을 가리킨다. 간단하게 말해 그것은 “가까운 것으로 먼 것을 알고, 지금의 것으로 옛날의 것을 아는 것이다.”⁸³⁾ 이러한 ‘操術’한 자는 ‘百王’이 누적한 법도를 종합하여 ‘禮義之統’을 완성하고, 그것에 근거하여 모든 사물에 대응해 나갈 수 있다. 따라서 ‘操術’은 실질적으로 ‘百王之道’ 내지 ‘禮義之統’을 가리키는데, 즉 百王의 禮를 쌓고 ‘統’을 이루는 것이야말로 ‘禮義之統’의 실질적 의미이다.⁸⁴⁾

이상으로 보듯이 순자의 ‘예의지통’은 반드시 우리 현실의 사회 정치 생활에서 그 실효를 거둘 때에만 그 의의를 가질 수 있다.⁸⁵⁾ 물론 그러기 위해서는 반드시 ‘禮義之統’의 현실적 근거인 ‘盡倫’과 ‘盡制’⁸⁶⁾가 전제되어야 하는데, 이것의 실현 속에서 禮는 진정으로 천하의 극치가 된다. 따라서 ‘禮義之統’(統類)은 국가를 다스리고 만물의 직분을 일정하게 하여 천하를 변화시켜 外王의 다스림(治)을 완성하는데 그 목적이 있다고 할 수 있다. 결국 그것은 국가 사회의 문제를 객관적인 ‘예’에 의해서 해결하자는 것으로 外王之道의 핵심이자⁸⁷⁾, 궁극적으로 ‘인문 세계의 가치 근원’인 것이다.

82) 「不苟篇」, “君子審後王之道, 而論於百王之前. 若端拜而讓. 推禮義之統, 分是非之分, 摠天下之要, 治海內之衆. 若使一人, 故操彌約, 而事彌大, 五寸之器, 盡天下之方也. 故君子不下室堂, 而海內之情, 舉積此者, 則操術然也.”

83) 「不苟篇」, 楊昉注.

84) 周群振, 『荀子思想研究』, 90쪽.

85) 蔡仁厚, 『孔孟荀哲學』, 466쪽.

86) 「解蔽篇」, “聖也者, 盡倫者也. 王也者, 盡制者也. 兩盡者足以爲天下極矣.”

87) 金忠烈, 같은 책, 113쪽.

5. 결론

지금까지 우리는 순자의 핵심 사상인 ‘禮義之統의 사상적 연원과 그것의 이론 근거’에 대해 살펴보았다. 앞서 보았듯이 그의 사상적 출발은 ‘사물의 내부에서 전개되는 운동 변화와 위로 향해 끊임없이 올라가는 대각선적 변화 발전 과정을 보여주는 ‘자연 변화관’에서 비롯된다. 즉 자연의 변화가 그 자체의 내적 운동력에 의해서 진행되듯이, 인간의 인문 역사도 어떠한 외적인 힘이 아니라 인간 자신이 스스로 쌓아 올린 힘에 기초하여 이전보다 더 성숙된 발전을 한다는 것이다. 그리하여 그는 인문 역사의 무궁한 발전을 이루려면 그것에는 반드시 우리의 현실에 대한 정확한 진단이 전제되어야 한다는 입장에서, 인문 역사의 구체적 증거로써 ‘법후왕’을 주장했다. 물론 그것은 ‘법선왕’과의 단절이 아니라 유기적 관계에 그 역사적 근거를 가질 수 있는 것이다. 만약 그가 ‘법선왕’을 부정하고 ‘법후왕’만을 강조했다면 그것은 과거의 역사와 전통을 부정하고 ‘현재’만을 최고의 가치로 여기게 되어, 결국 우리의 인문 역사는 일정한 흐름을 타지 못하고 그 궤도에서 벗어나 역사의 단절만을 가져오게 될 것이다. 이 때문에 그는 그 둘의 유기적 관계를 고려하여 과거의 가치를 존중하는 속에서 현재의 가치를 새롭게 정립해 나가려고 했던 것이다. 이런 점에서 그는 ‘현재’만을 최고의 가치로 여겨 과거의 역사와 전통을 부정한 사상가가 아니라 역사와 전통을 존중하는 속에서 ‘과거’라는 반석 위에 ‘현재’를 올려놓고 현실의 나가야 할 지표를 제시한 사상가라고 할 수 있다.

그런데 앞에 보았듯이 순자의 ‘예의지통’(統類)이 우리 현실의 사회 정치 생활에서 그 실효를 거둘 때에만 그 의의를 가질 수 있다고 하더라도 그것은 단순히 현실 정치의 ‘통제적’ 측면에 대한 강화에 그 목적이 있지 않다. 만약 그렇다고 한다면 그것은 오직 현실적 정치 상황만을 극복하기 위해 제시된 하나의 정치 논리에 지나지 않게 되어, 결국

순자 자신을 '권위주의'적 사상가로 몰고가는 결과만 남게 될 뿐이다.⁸⁸⁾ 하지만 여기서 중요한 사실은 그것이 그 자체 내에 하나의 고정되고 완성된 상태가 아니라 항상 우리의 주체적·자각적 노력이자 역사와 전통 안에서 발현한 공통의 원리인 '통류'로 만사에 대응하여 새로운 변화를 모색해 나갈 수 있는 '역동성'을 지니고 있다는 것이다. 따라서 '예의지통'의 궁극적 목적은 단순히 '부국강병'을 목표로 하는 현실 정치에 '통치의 정당성'을 부여하는 것이 아니라 그 당시 혼란한 상황을 극복하고 진정한 '治道'를 성취하려는 데에 있었다고 할 수 있다.

<參考文獻>

『論語』, 『孟子』, 『荀子』

郭志坤, 『荀學論稿』(上海: 三聯書店, 1991)

金忠烈, 『東洋思想散稿』(서울: 예문서원, 1994)

唐君毅, 『中國哲學原論(原道篇)』(『唐君毅全集(15)』, 臺北: 學生書局, 1926년
校訂本)

徐復觀, 『中國人性論史(先進篇)』(臺北: 學生書局, 1984)

偉政通, 『荀子與古代哲學』(人人文庫, 臺北: 商務印書館, 1982)

——, 『中國哲學辭典』(大林學術叢刊(9), 大林出版社, 1983)

周群振, 『荀子思想研究』(臺北: 文津出版社, 1987)

陳飛龍, 『孔孟荀禮學之研究』(臺北: 文史哲出版社, 1982)

蔡仁厚, 『孔孟荀哲學』(臺北: 學生書局, 1990)

吳清淋, 『荀子禮分思想研究』(『臺灣大學師範大學國文研究所集刊』, 第21號, 1977)

劉文起, 『荀子成聖成治思想研究』(『臺灣大學師範大學國文研究所集刊』, 第18號, 1974)

李成九, 『春秋戰國時代의 國家와 社會』(『講座中國史1』, 서울: 지식산업사, 1989)

金耀基, 『荀子政治哲學重估』(北京: 『大陸雜誌』, 第18권 第11)

吳康, 『荀子論禮樂』(臺北: 『孔孟學報』, 第20期)

陳飛龍, 『荀子隆禮之功用』(臺北: 『孔孟學報』, 第40期)

88) 勞思光, 『中國哲學史(古代篇)』, 279~285쪽을 참조 바람.