

荀子에 나타난 心理學的 含義(Ⅲ): 禮論을 중심으로*

조 금 호

서강대학교

천인관계론(조금호, 1994)과 인성론(조금호, 1995)을 통해 순자 사상의 심리학적 함의를 찾아 보려 한 앞선 글에 이어, 본고에서는 순자의 禮論을 중심으로 그 심리학적 함의를 도출해 보려 하였다. 순자는 人道의 표준으로서의 禮의 필요성을 인간 존재의 사회적 특성과 자원 부족이라는 상황적 특성에서 찾고 있으며, 그 기능은 分·節·中·文飾에 있다고 본다. 이러한 순자의 예론으로부터 群居和一하는 것이 사회관계 형성의 목표이며, 사회관계의 유지는 각 관계 속에 내재된 역할에 대한 인식(明分) 및 이의 상호의존적인 실천(守分)에 있다는 독특한 사회관계론과 형평분배가 가장 공정한 분배의 원칙이라는 분배정의론의 문제를 도출해 내고, 그 심리학적 함의를 논의하였다.

순자는 치란, 길흉 등의 인간사와는 관계없는 객관적이고 기계적인 자연 현상으로서의 하늘의 파악에 근거하여 천지와 직분을 달리 하는 사람의 독자성을 밝혀 내고(天人之分), 사람은 이러한 독자성으로부터 연유되는 고유 직분을 충실히 수행함으로써 천지에 동참하게 된다(參於天地)는 독특한 천인관계론을 전개하고 있다. 이러한 天人之分과 參於天地를 핵심으로 하는 천인관계론을 통해 순자가 제시하는 <분과 합>의 체계는 순자의 사상 전체를 꿰뚫고 있는 기본 축이다(金勝惠, 1990; 鄭仁在, 1992; 조금호, 1994).

천인관계론에서 제시하는 이러한 <분과 합>의 체계는 性僞之分과 性僞之합을 근간으로 하는 순자의 人性論에 그대로 이어지고 있다. 순자에게 있어서 인

성론은 하늘로부터 독립된 사람이 할 수 있고 또 해야 할 일(所爲)을 찾아내는 근거가 된다는 점에서 중요성을 갖는다. 그는 사람에게 있는 특성을 생득적으로 갖추고 있는 것(性)과 후천적으로 갖추게 된 것(僞)으로 나누고(性僞之分), 이 둘이 분명히 나뉘어진 바탕 위에서 이 둘의 통합을 이루어냄으로써(性僞之合) 인간의 인간된 소이를 완성할 수 있다고 본다. 이러한 性僞之分과 性僞之합의 체계가 바로 순자의 인성론의 대지인 것이다(金勝惠, 1990; 鄭仁在, 1992; 조금호, 1995).

여기서 순자의 “分 개념은 합을 위한 예비적 성격 을 띠고 있다”(金勝惠, 1990, p. 297)는 사실에 주목할 필요가 있다. 즉, 그의 “性僞之分은 性僞之합을 위한 것”(金勝惠, 1990, p. 297)으로, “순자의 인간론은 性僞之합을 그 핵심으로 하고 있는”(金勝惠, 1990,

* 본 논문은 1996년도 서강대학교 교내연구비의 지원에 의하여 이루어졌음.

p. 246) 것이다. 이 점에 바로 순자의 禮論이 그의 人性論을 이론적 바탕으로 삼고 있는 근거가 있다.

순자에게 있어서 禮는 성인이 化性起僞하여 만들어 낸¹⁾ 人道の 표준²⁾으로서, “인간성의 완성이며 性僞之合의 결과”(金勝惠, 1990, p. 242)이다. 즉, 化性起僞가 곧 性僞之合으로서, 이러한 “化性起僞야말로 순자가 정면으로 주장하려고 한 바인 것이다”(蔡仁厚, 1984, p. 392). 이렇게 인간 생활의 표준으로서의 禮를 性僞之合의 결과로 보고 있다는 점에서 바로 순자의 禮論이 그의 人性론을 바탕으로 하고 있다는 추론의 근거를 찾을 수 있는 것이다.

이렇게 人性론에 바탕을 두고 있는 순자의 禮論도 그의 기본적인 이론 구성 체계인 <분과 합>의 구조로 구성되어 있다. 人道の 표준(禮論 13)으로서의 禮의 가장 근본적인 기능은 각자의 몫(등급, 윤리, 직분 등)을 확실히 나누어 밝히는 데(明分) 있으며, 그 목적은 이를 통해 더불어 함께 모여 사는 사회 생활을 조화롭게 하도록 하는 것(使群)이다. 그는 明分(分)이 使群(合)의 전제라고 보고 있는 것이다.³⁾ 이렇게 보면, 순자의 禮論도 또한 <분과 합>의 체계로 분석할 수 있는 것이다.

이러한 禮論은 “순자의 학문 전체적인 성격을 가름하는”(鄭仁在, 1992, p. 51) 순자 사상의 핵심이다. 이러한 순자의 禮論으로부터는 사회 속에서의 인간의 존재 양식과 그들 사이의 관계의 형성과 유지에 관한 문제(사회관계론의 문제) 및 한정된 자원을 성원들 사이에 나누어 가지는 문제(분배정의의 문제)에 관한 귀중한 논리 체계를 이끌어 낼 수 있을 것으로 보인다.

필자는 지금까지 천인관계론(조궁호, 1994)과 人性론(조궁호, 1995)을 중심으로 荀子の 심리학적 해석 작업을 시도하였다. 여기에서는 이러한 작업의 일부로서 禮論을 중심으로 荀子에 나타난 心理學的 含義를 찾아 보기로 하겠다. 이러한 작업은 앞선 글들(조궁호, 1994, 1995)과 마찬가지로 楊倞(818)의 荀子注

와 王先謙(1891)의 荀子集解를 주본⁴⁾으로 하고, Watson(1963)과 Dubs(1966)의 영역본과 鄭長澈(1992)의 국역본 및 荀子引得(Harvard-Yenching Institute, 1950)을 참고로 하여 진행하였다.

순자의 禮論

순자는 “도는 하늘의 道도 아니고, 땅의 道도 아니며, 사람이 행해야 할 바로서 君子가 따르는 것”⁵⁾이라는 유명한 人道論을 제시하고 있는데, 이러한 人道の 표준이 바로 禮이다(禮論 13). 그러므로 순자의 禮論은 곧 그의 人道論이 되는 셈이며, 이러한 점에서 순자 사상의 핵심⁶⁾이라고 볼 수 있다.

순자 사상의 핵심으로서의 이러한 禮는 어느 시대, 어느 사회에서나 누구나가 결여야 할 보편적인 이치이다(蔡仁厚, 1984). 즉, 禮는 순자에게 있어서 절대 규범으로 부각되고 있으며(金勝惠, 1990), 이러한 절대 규범으로서의 禮를 인위적인 노력을 통해 체득하고 일상생활에서 실천하는 것이 사람의 도리이며, 사람으로서 해야 할 일(修養)이라고 보고 있는 것이다. 그러므로 유가 人間론의 중추인 修養論(金勝惠, 1990; 鄭仁在, 1981; 唐君毅, 1986)은 순자에게 있어서는 그의 禮論을 근간으로 하고 있다고 생각할 수 있으며, 이 점에서 바로 순자의 禮論이 그의 人間론 전체에서 중심적인 위치를 차지하는 소이를 찾아볼 수 있을 것이다.

이제 이러한 절대 규범으로서의 禮가 인간 사회에

2) 禮者人之道之極也(禮論 13)

3) 이러한 明分使群, 즉 明分이 使群의 전제라는 사실은 荀子 前편에서 거듭 주장되고 있는 순자의 가장 중심적인 이론이다.

4) 荀子注와 荀子集解는 漢文大系 卷十五(服部宇之吉編, 東京: 富山房, 1972)를 사용하였다.

5) 道者非天之道 非地之道 人之所以道也 君子之所道也(儒效 9-10; 楊倞은 荀子注에서 人之所以道也를 人之所行之道也로 풀고 있으며, 王先謙도 荀子集解에서 人之所以道也의 道를 行의 誤字로 보고 있다.)

6) 王先謙(1891)은 荀子集解의 序에서 “순자가 學을 논하고 治를 논함에 있어 모두 禮를 그 중지로 삼아, 그 세밀한 부분을 반복하여 제시하므로써 그 지향하는 뜻을 밝히기에 힘썼다”(荀子論學論治 皆以禮爲宗 反復推詳務明其指趣)고 하여 순자 사상의 핵심은 禮論에 있음을 밝히고 있다.

1) 故聖人化性而起僞 僞起而生禮義(性惡 6; 이는 富山房本 漢文大系 卷十五, 荀子集解의 性惡篇 p. 6을 가리킨다. 이하 荀子 本文의 인용은 이 예에 따른다.)

서 필요한 까닭은 무엇이며, 이는 인간의 삶에서 어떠한 기능을 하는 것으로 순자가 파악하고 있는지 하는 점을 살펴보기로 하자.

禮의 필요성

순자에 따르면, 사람이 태어날 때부터 자연적으로 갖추고 있는 질박한 재질로서의 性은 육체를 키우고 보존하려는 욕구와 감정적인 면을 포괄하는 欲, 경험을 종합하여 사리를 분별할 수 있는 지성적인 인식 능력인 知, 그리고 사리에 맞다고 판단된 것을 행할 수 있는 행위 능력인 能의 세가지 요소로 이루어져 있다(조궁호, 1995). 이 중에서 欲은 感官이 주재하고, 知와 能은 心이 주재하는데, 聖人の 僞의 지도를 받지 않는 자연 상태에서는 감관의 欲이 心을 가리워서 악하게 될 수 있는(向惡) 가능성이 커진다는 것이다. 여기에서 化性의 필요성이 도출된다고 순자는 보고 있다.

그러나 자연 상태 그대로 있다고 해도, 만일 사람들이 아무런 관계도 맺지 않고 각기 개별적으로 獨居한다면, 禮는 필요하지 않을 것이다. 그러니까 禮의 필요성은 직접적으로 인간의 社會性에서 나오는 것이다(金炯孝, 1990). 순자는 바로 이러한 인간의 사회성에서 禮의 필요성을 도출해 내고 있다.

여기에서는 순자가 보는 禮의 필요성을 인간의 사회성과 그에 따르는 상황 조건의 특성의 두 측면에서 찾아보기로 하겠다.

인간의 사회성 순자는 사람은 기본적으로 사회조직을 떠나서는 살 수 없는 존재라고 본다. 즉, 사람은 필연적으로 서로 더불어 모여 살(群) 수 밖에 없는 존재라는 것이다.⁷⁾ 이렇게 사회생활을 할 수 밖에 없는 까닭은 두 가지이다(馮友蘭, 1948).

첫째, 인간은 태어날 때부터 허약하고 무력한 존재이기 때문에, 다른 생물들과의 생존경쟁에서 살아남기 위해서 단결할 필요가 생긴다는 것이다. 이를 순자는 다음과 같이 진술하고 있다.

사람의 힘은 소보다 못하고, 빠르기는 말보다 못하다. 그럼에도 불구하고 사람들이 소와 말을 부려서 써 먹는 것은 무엇 때문인가? 이는 사람은 더불어 모여 살(群) 수 있지만, 소와 말은 모여 살지 못하기 때문이다. 그렇다면, 사람은 어떻게 해서 모여 살 수 있는가? 그것은 鬻을 나누어 가지기(分) 때문이다. 그렇다면, 사람은 어떻게 해서 나누어 가질 수 있는가? 이는 올바른 원칙(義)을 통해서이다. 그러므로, 義로써 나누어 가지면 조화가 이루어지고, 조화가 이루어지면 하나로 뭉쳐지며, 하나로 뭉쳐지면 힘이 많아지고, 힘이 많아지면 강하게 되며, 강하게 되면 다른 생물들을 이기게 된다…… 그러므로 사람들은 서로 모여 살지 않을 수 없는데, 모여 살면서 鬻을 나누지 않으면 다투게 되고, 다투면 혼란스럽게 되며, 혼란해지면 서로 떨어지게 되고, 서로 떨어지면 약하게 되며, 약하게 되면 다른 생물을 이길 수 없게 되는 것이다…… 이상은 조금이라도 예의를 떠나서는 안된다는 사실을 말하고 있는 것이다.⁸⁾

둘째, 인간 개개인은 능력과 기술에 한계가 있기 때문에 삶을 영위하기 위하여 협동하고 상부상조할 필요가 생긴다는 것이다. 이는 다음 진술에서 단적으로 표현되고 있다.

그러므로 수많은 기술자들이 이루어 놓은 것으로 한 개인을 기르는 것이다. 그러나 한 개인의 능력으로 여러 기술(技)을 겸하여 가질 수 없고, 또 여러 기능(官)을 겸할 수도 없다. (따라서) 떨어져 살면서 서로 의존하지 않으면 곤궁해지고, 모여 살면서 나눔이 없으면 다투게 된다. 곤궁한 것은 환난이고 다투는 것은 재앙이다. (그러므로) 환난을 구제하고 재앙을 제거하는 데에는 “鬻을 분명히 하여 더불어 모여 살게 하는”(明分使群) 도리 밖에 없는 것이다.⁹⁾

이와 같이 인간은 태어날 때부터 허약하고 무력하며 또한 한 개인의 능력에는 한계가 있기 때문에 필연적으로 더불어 모여 살 수 밖에 없는 존재로서, 이

7) 故人生不能無群(王制 21); 人之生不能無群(富國 6)

8) 力不若牛 走不若馬 而牛馬爲用 何也 曰人能群 彼不能群也 人何以能群 曰分 分何以能行 曰以義 故義以分則和 和則一 一則多力 多力則彊 彊則勝物……故人生不能無群 群而無分則爭 爭則亂 亂則離 離則弱 弱則不能勝物……不可少頃舍禮義之謂也(王制 20-21)

9) 故百技所成 所以養一人也 而能不能兼技 人不能兼官 離居不相待則窮 群而無分則爭 窮者患也 爭者禍也 救患除禍 則莫若明分使群矣(富國 2-3)

렇게 모여 살게 되면 다툼이 있게 되는데, 이러한 다툼을 제거할 수 있는 원칙이 필요하게 된다고 순자는 보고 있는 것이다. 이러한 “모여 사는 도리(群道)가 올바르면, 만물이 모두 그 마땅함(宜)을 얻게 되고, 가축들이 모두 잘 자라게 되며, 못 생물들이 모두 그 명(命)을 보존하게 되는데,¹⁰⁾ 이러한 올바른 群道가 바로 人道の 표준인 禮義(禮論 13)라는 것이 순자의 논리인 것이다.

상황 조건의 특성 이렇게 더불어 모여 사는 것이 인간의 존재 특성이라면, 더불어 모여서 서로 화목하게 살지 못하고, 모여 살게 되면 필연적으로 다툼이 생겨나게 되는 까닭은 무엇인가? 이는 사람들의 욕구는 많고, 자원은 부족하다는 데 그 원인이 있다. 즉, “사람들은 같은 물건을 가지고 싶어하기도 하고, 또 싫어하기도 한다. 그런데 욕구는 많고, 자원은 부족하다. 이렇게 자원이 부족하면 반드시 다투게 되는 것이다.”¹¹⁾ 따라서 이러한 다툼을 방지하고 사회생활을 평화롭게 하도록 하기 위한 장치가 필요해지는 것이다.

무릇 貴하기로는 천자가 되고 富하기로는 천하를 차지하는 것, 이것은 사람의 성정으로서 똑같이 바라보는 것이다. 그러한 즉 사람의 욕구에만 따르면, 그勢는 용납할 수가 없고, 자원은 넉넉할 수가 없다. 그러므로 先王이 그것을 위해 감안해서 禮義를 제정하여 각자의 몫(分)을 나누었다. 그리하여 貴賤의 등급, 長幼의 차이, 지혜로운 사람과 어리석은 사람(智愚), 유능한 사람과 무능한 사람(能不能)의 구분(分)이 있도록 하여, 사람들로 하여금 모두 자기의 일을 하도록 맡기고, 각각 그 합당함(宜)을 얻도록 하였다. 그런 뒤에 보수(穀祿)가 많거나 적고, 후하거나 박한 알맞음(稱)이 있도록 하였다. 이것이 대체로 “더불어 모여 살면서 조화롭게 통일을 이루는 길”(群居和一之道)이다.¹²⁾

이렇게 예의는 함께 모여 살면서 욕구는 많고 자원은 부족한 데에서(欲多而物寡) 필연적으로 빚어지는 다툼(爭)을 방지하므로써 “더불어 모여 살면서 조화

롭게 통일을 이루는 길”(群居和一之道)이다. 이러한 사회생활에서의 혼란 방지와 질서 유지의 필요성에서 바로 禮義의 필요성이 도출되는 것이다.

禮의 출처

맹자에게 있어서 禮는 四端의 하나로 人性에 본유적으로 내재한 사양하는 마음(辭讓之心)에서 연유하는 것이다. 즉, 맹자는 禮의 근거를 태어날 때부터 인간에게 갖추어져 있는 것으로 보는 것이다. 맹자는 禮 이외에도 仁, 義, 智 등 四德의 근거가 사람의 마음 속에 내재한다는 性善의 입장에서 禮의 內在說을 펴고 있다(牟宗三, 1979; 조궁호, 1990).

그러나 순자의 입장은 이와는 다르다. “순자가 애기하는 禮義之道는 마음이 인지한 바의 外在標準”(蔡仁厚, 1984, p. 417)인 것이다. 그는 性偽之分의 이론에 입각하여, 후천적인 偽의 핵심이 바로 禮라고 보므로써(性惡 6) 禮의 外在說을 펴고 있는 것이다(牟宗三, 1979). 그렇다면, 순자는 禮義를 누가 무엇을 기초로 하여 만든 것이라고 보는가?

禮의 제정자 앞의 榮辱篇(39-40)의 인용문에서도 제시되었듯이 禮義는 先王이 제정한 것으로 되어 있다. 여기서 “유가에서는 聖인이 되는 것을 인생의 최고 목표로 생각한다. 內聖外王이 바로 그것이다”(鄭仁在, 1992, p. 57)라는 점을 살펴 볼 필요가 있다. 外王이란 성인의 경지에 도달했으면서 동시에 王者(天子)의 지위에 올랐던 堯, 舜, 禹, 湯, 文, 武의 왕들을 지칭하고, 內聖은 성인이기는 하나 왕자의 지위에 오르지 못했던 孔子 같은 사람을 일컫는다. 이 둘은 모두 성인의 경지에 도달하였다는 공통점이 있다. 그러니까 “유가의 학문은 內聖을 본질로 삼고, 外王은 그

11) 欲惡同物 欲多而物寡 寡則必爭矣(富國 2); 勢位齊而欲惡同 物不能澹 則必爭(王制 6)

12) 夫貴爲天子 富有天下 是人情之所同欲也 然則從人之欲 則勢不能容 物不能贍也 故先王案爲之制禮義以分之 使有貴賤之等 長幼之差 知賢愚能不能之分 皆使人載其事而各得其宜 然後懸祿多少厚薄之稱 是夫群居和一之道也(榮辱 39-40; 荀子集解에서는 知賢愚에서 知는 智로 읽어야 하고, 賢은 원문에서 삭제되어야 하며, 懸祿은 穀祿이 되어야 한다고 본다.)

10) 群道當 則萬物皆得其宜 六畜皆得其長 群生皆得其命(王制 21)

功能的 표현으로 보는”(蔡仁厚, 1984, p. 456) 것이다. 이렇게 보면, 內聖外王 중에서 內聖이 근본이 되는 것이다. 그렇다면, 先王이 禮義를 제정하였다는 榮辱篇(39-40)의 진술은 곧 聖人이 예의를 제정하였다는 다음의 진술과 같은 내용을 표현하고 있는 것이라 하겠다.

무릇 禮義라는 것은 聖人의 僞에서 생겨난 것이지 본디부터 사람의 性에서 생겨난 것은 아니다…… 聖인이 사려를 쌓고 인위를 익혀서, 이를 통해 禮義를 만들고 법도를 일으켰던 것이다…… 그러므로 聖인이 본성을 변화시키고 인위를 일으켰는데(化性而起僞), 인위가 일어나니 禮義를 만들게 되고, 예의가 만들어지니 법도를 제정하게 되었다. 그러한 즉, 예의와 법도는 성인이 만들어 낸 것이다.¹³⁾

순자는 內聖外王을 聖王이란 말로 합하여 “聖이란 인륜을 다한 사람이고, 王이란 제도를 다한 사람이다. 이 두 가지를 다한 사람들은 족히 천하의 표준이 될 만하다. 그러므로 배우는 사람은 聖과 王(聖王)을 스승으로 삼고, 그들이 제정한 것(禮義와 法度)을 모범으로 삼아야 한다”¹⁴⁾ 고 표현하고 있기도 하며, 또한 “옛날에 聖王은 사람의 性이 악하기 때문에 편벽되고 음험해서 바르지 못하고, 어그러지고 혼란스러워서 질서가 없다고 여겼다. 그리하여 이를 위해 예의를 일으키고 법도를 제정해서 사람의 情性を 바로 잡아 꾸밈으로써 바르게 하고, 또 이를 길들여서 변화시킴으로써 인도하여, 모든 사람으로 하여금 다스림으로 나아가게 하고, 道에 합치되도록 하였”¹⁵⁾고 진술하여, 聖王이 禮義의 제정자임을 분명히 하고 있기도 한 것이다.

禮의 근거 이렇게 禮義는 聖人이 化性起僞하여 만들어 낸 것이다. 그렇다면 聖인은 무엇을 근거로 하여 禮義를 만들었을까? 이에 대해서는 다음의 진술이 해답을 제공할 수 있다.

13) 凡禮義者 是生於聖人之僞 非故生於人之性也…… 聖人積思慮 習僞故 以生禮義 而起法度…… 故聖人化性而起僞 僞起而生禮義 禮義生而制法度 然則禮義法度者是聖人之所生也(性惡 5-7)

禮에는 세 가지 근본이 있다. 하늘과 땅(天地)은 생명의 근본이고, 조상(先祖)은 종족의 근본이며, 임금과 스승(君師)은 다스림의 근본이다. 天地가 없이 어떻게 생겨나고, 先祖가 없이 어디에서 나오며, 君師가 없이 어떻게 다스려지겠는가? 이 세 가지 중에서 한 가지라도 없다면, 편안한 사람은 아무도 없을 것이다. 그러므로 禮는 위로는 하늘을 섬기고(事天), 아래로는 땅을 섬기며(事地), 조상을 존대하고(尊先祖), 임금과 스승을 높이는(隆君師) 것이다. 이것이 禮의 세 가지 근본이다.¹⁶⁾

여기서 先祖와 君師를 모두 사람(人)이라고 보면, 禮의 근본을 순자는 天·地·人의 세 가지로 보고 있는 셈이다. 즉, 순자는 天·地·人의 三才에서 禮의 근거를 찾고 있는 것이다. 이는 다음 진술문에서 확연히 드러나고 있다.

(禮는) 위로는 하늘을 본뜨고, 아래로는 땅을 본뜨며, 그 가운데에서 사람을 본받아 만들어졌다. (그리하여) 사람이 더불어 함께 모여 살면서 조화롭게 통일되는 이치가 여기에서 다하게 되는 것이다.¹⁷⁾

그렇다면, 聖인은 天·地·人에서 무엇을 본받아서 禮義를 만들었겠는가? 여기에서 순자의 사상은 그의 天人之分과 參於天地의 천인관계론을 출발점으로 하여 <분과 합>의 체계로 일관된다(金勝惠, 1990; 鄭仁在, 1992; 조궁호, 1994 등)는 사실을 상기해 볼 필요가 있다. 그의 天人之分の 논리는 天·地·人 각각의 직분이 서로 다르다는 점을 전제로 하여 성립된다. 순자는 이를 “하늘은 그 때(時)를 가지고 있고, 땅은 그 재원(財)을 가지고 있으며, 사람은 그 다스림(治)을 가지고 있다. 이를 일러 ‘사람이 천지와 나란히 설 수 있음’(能參)이라 한다”¹⁸⁾고 논술하고 있다. 즉,

14) 聖也者 盡倫者也 王也者 盡制者也 兩盡者足以爲天下極矣 故學者以聖王爲師 案以聖王之制爲法(解蔽 26)
15) 古者聖王 以人之性惡 以爲偏險而不正 悖亂而不治 是以爲之起禮義 制法度 以矯飾人之情性而正之 以擾化人之情性而導之也 使皆出於治 合於道者也(性惡 2)
16) 禮有三本 天地者生之本也 先祖者類之本也 君師者治之本也 無天地惡生 無先祖惡出 無君師惡治 三者偏亡焉 無安人 故禮上事天 下事地 尊先祖 而隆君師 是禮之三本也(禮論 5)
17) 上取象於天 下取象於地 中取則於人 人所以群居和一之理盡矣(禮論 33-34)

사람은 하늘 및 땅과는 다른 직분을 가지고 있으므로, 이렇게 하늘과는 다른 자기의 직분을 밝게 이해하여(明於天人之分) 사람이 행하여야 할 바(人之所以道)를 충실히 수행하므로써 천지의 화육에 참여하여(參於天地) 그것을 완성시키게 되고,¹⁹⁾ 이렇게 해서 사람은 천지와 나란히 설 수 있다(能參)는 것이다.

이러한 관점에서 보면, 聖人이 天·地·人에게서 본받은 것은 각각의 고유 직분이 분명히 나뉘어져 있으며, 각각이 따르는 바가 서로 다르다는 사실임이 분명하다. 즉, “하늘은 한결같은 도(常道)를 가지고 있고, 땅은 한결같은 법칙(常數)을 가지고 있으며, 君子는 한결같이 행하여야 할 바(常體)가 있다”²⁰⁾는 것이다. 그러므로 聖人이 天地로부터 본받은 것은 天道도 아니고 地道도 아닌 人道인 것이며(儒效 9-10), 이러한 人道의 표준으로서의 禮(禮論 13)는 바로 天人之分과 參於天地의 상호 관계를 본받아, 인간 사회에서 明分한 기초 위에서 使群하는(富國 2-3) 원칙이 되는 것이다.

禮의 기능

이상에서 보았듯이 禮의 가장 기본적인 기능은 각자의 몫을 나누어 분명히 하므로써 사회생활을 원만히 할 수 있도록 하는 것(明分使群)이다. 그러나 禮에는 이 이외에도 여러 가지 다른 기능이 있다. 물론 이러한 기능들은 근본적으로는 明分の 기초 위에서 성립되고 있는 것들이다. 다음의 진술은 이러한 사실을 잘 드러내 주고 있다.

道란 무엇인가? 이는 군주로서 행할 길(君道)이다. 그렇다면 군주란 무엇하는 사람인가? 군주란 사회생활을 잘 이끄는(能群) 사람이다. 사회생활을 잘 이끈다 함은 어떻게 하는 것인가? 이는 사람들이 잘 살아가도록 길러주는 것(善生養人)이고, 사람들을 잘 나누어 다스리는 것(善班治人)이며, 사람들을 잘 드러내서 쓰는 것(善顯設人)이고, 사람들을 잘 경계지어 꾸미는 것(善藩飾人)이다. 사람들을 잘 살아가도록 길러주면 그들이 군주를 친애하고, 잘 나누어 다스리면 그들이 군주를 편안해 하며, 잘 드러내서 쓰게 되면 그들이 군주를 즐거워 하고, 잘 경계지어

꾸며주면 그들이 군주를 영화롭게 여긴다. 이 네 가지가 구비되면 천하가 모여들게 되는데, 무릇 이를 일러 “사회생활을 잘 이끈다”고 한다.²¹⁾

이 인용문에서의 道는 곧 禮를 말하는 것으로 볼 수 있다. 이 인용문에서의 能群의 四統(善生養人, 善班治人, 善顯設人, 善藩飾人)은 모두 군주의 정치의 요강을 말하는 것인데(蔡仁厚, 1984), 禮는 바로 나라를 다스리는 표준이고 나라를 부강하게 하는 근본으로서²²⁾ 국가에 예의가 없으면 바르지 못하고²³⁾ 국가가 평안할 수 없게 되는 요체²⁴⁾이기 때문이다. 즉, 이 인용문은 사람의 대표인 군주가 행할 人道가 바로 禮를 통한 能群임을 의미하는 것이라 볼 수 있는 것이다. 이러한 能群은 위의 四統을 통해 이루어지는 것으로 되어 있는데, 이는 곧 禮의 4가지 기능으로 연결되는 것이라 생각할 수 있다.

여기서 “班治는 곧 각 등급에 맞게 일을 설치하여 그 직을 나누어 가짐(設官分職)을 의미하는 것”(蔡仁厚, 1984, p. 511)으로, 이는 바로 禮가 가지는 分의 기능을 말하는 것이다. 生養은 경제생활을 윤택하게 해 주는 것을 의미하는데, 이는 禮에 의한 절용과 절제를 통해 이루어진다고²⁵⁾ 순자는 본다. 그러므로 이로부터 禮가 가지는 節의 기능을 도출할 수 있다. “顯設은 임용과 안배를 말한다. 여기서 德과 能力이 곧 사람을 쓰는 조건이므로, 덕으로써 위계의 높고

19) 天地生之 聖人成之(富國 11)

20) 天有常道矣 地有常數矣 君子有常體矣(天論 28; 여기서는 君子가 사람을 대표하고 있다. 순자는 대체로 사람으로서의 道를 체득하고 이룬 사람인 君子나 聖人を 天地와 마주하는 사람의 대표로 기술하고 있다.)

21) 道者何也 曰君道也 君者何也 曰能群也 能群也者何也 曰善生養人者也 善班治人者也 善顯設人者也 善藩飾人者也 善生養人者 人親之 善班治人者 人安之 善顯設人者 人樂之 善藩飾人者 人榮之 四統者俱 而天下歸之 夫是之謂能群(君道 11)

22) 禮者治辨之極也 彊國之本也(議兵 22); 禮義之謂治……君子者治禮義者也(不苟 9); 彼國者亦有砥礪 禮義節奏是也 故人之命在天 國之命在禮(彊國 1-2); 禮義者治之始也(王制 19)

23) 國無禮則不正 禮之所以正國也(王霸 11)

24) 故人無禮則不生 事無禮則不成 國家無禮則不寧(修身 25-26)

25) 足國之道 節用裕民 而善臧其餘 節用以禮 裕民以政(富國 3-4); 程者物之準也 禮者節之準也(致仕 19); 故禮者養也(禮論 1,2)

18) 天有其時 地有其財 人有其治 夫是之謂能參(天論 23)

낮음을 결정하고, 능력에 의존해서 적합한 관직을 수여하는 것이 바로 顯設이다”(蔡仁厚, 1984, p. 511). 그런데 이러한 덕과 능력의 판단 기준이 바로 禮義이므로²⁶⁾ 이로부터 禮가 가지는 中(표준)의 기능을 도출해 낼 수 있다. 그리고 藩飾은 각각의 직분과 등급에 맞도록 等差를 두어 꾸미는 것이다. 이로부터 禮의 文飾 기능을 도출할 수 있다.

이렇게 보면, 禮는 分·節·中·文飾의 기능을 가지는 것으로 정리해 볼 수 있다. 물론 이 중에서 가장 핵심적인 기능은 分으로서, 나머지는 이에 기초를 두고 있는 것이라는 사실은 더 말할 나위가 없다.

分 순자에게 있어서 禮의 핵심적인 목표는 群居和一하게 하는 것이다. 그런데 이러한 群居和一은 明分으로부터 비롯되며, 이러한 明分使群은 禮를 통해 이루어진다고 보는 것이 바로 순자의 입장이다.

그는 “사람은 무리지어 살지 않을 수 없다. 그런데 무리지어 살되 나뉘(分)이 없으면 다투게 되고, 다투면 혼란해지며, 혼란해지면 곤궁하게 된다. 그러므로 나뉘지 않는 것은 사람의 커다란 재앙이고, 나뉘어 있는 것은 천하의 근본적인 이익이다”²⁷⁾라고 보므로써, 사회생활에서의 分의 가치를 높이 평가하고 있다. 이러한 分의 기준이 바로 禮인데, 그는 이를 “사람의 道에는 변별(辨)이 없을 수 없고, 변별함에는 나뉘(分)보다 더 큰 것이 없으며, 이러한 나뉘에는 禮보다 더 큰 것은 없다”²⁸⁾라고 표현하므로써, 禮의 가장 근본적인 기능이 分임을 명백히 하고 있다. 이러한 그의 생각은 다음의 진술에서 더욱 분명히 나타나고 있다.

나눔이 고르게 되면 두루 미치지 못하고, 세력이 가지런하면 통일되지 못하며, 무리가 똑같으면 서로 부러지 못한다. 하늘이 있고 땅이 있듯이 위·아래의 차별이 있는 법으로써, 밝은 제왕(明王)이 세워져야 비로소 나라 일 처리함에 등차(制)가 생기게 된다. 대체로 두 귀한 존재는 서로 섬길 수가 없고, 두 천

한 존재도 서로 부릴 수가 없는 법이다. 이것이 天數이다. 세력과 지위가 나란하고, 하고 싶은 것과 싫어하는 것이 같은데 자원이 풍부하지 못하면, 반드시 다투게 된다. 다투면 혼란되고, 혼란되면 곤궁해진다. 先王은 이러한 혼란을 싫어하였다. 그리하여 禮義를 제정해서 몫을 나누어 가난한 이와 부자, 귀한 이와 천한 이의 등급이 있게 하므로써, 서로 겸하여 마주 대하기에 충분하게 하였다. 이것이 천하 사람들을 기르는 근본이다. 書經에 이르기를 “오로지 가지런한 것은 가지런한 것이 아니다”(維齊非齊)라고 했는데, 바로 이것을 말한 것이다.²⁹⁾

그렇다면, 이러한 禮에 의해 무엇을 나누고, 또 이러한 나눔의 결과는 무엇인가? 앞에 인용된 榮辱篇(39-40)에 따르면, 禮義에 의해 “貴賤의 등급, 長幼의 차이, 智·愚, 能·不能의 나뉘어 있게 되고, 그 결과 사람들이 모두 자기의 일을 맡아서 각각 그 합당함(宜)을 얻게 되며(皆使人載其事而各得其宜), 그런 뒤에 보수의 多少와 厚薄의 알맞음(稱)이 있게 된다”(榮辱 39-40). 이 인용문에서 보면, 禮義에 의하여 貴賤으로 대표되는 사회등급, 長幼로 대표되는 사회윤리, 智·愚, 能·不能으로 대변되는 사회직분이 나누어지게 된다. 그리고 이러한 分의 결과 각자가 자기의 일을 맡아서(各得其事) 그에 맞는 합당함과 보수를 얻게 되므로써(稱宜)³⁰⁾ 사회생활을 조화롭게 유지하게 되는 것(群居和一)이다.

이러한 明分과 定分은 正名을 통해 이루어지는 것으로 순자는 보고 있다(鄭仁在, 1982). 그는 이를 “貴賤의 차등이 밝혀지지 아니하고, 同異의 한계가 구별되지 아니하면, 뜻(志)에는 반드시 알려지지 못하는 근심이 있게 되고, 일(事)에는 반드시 곤란하고 망가

27) 人之生不能無群 群而無分則爭 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(富國 6-7)

28) 故人道莫不有辨 辨莫大於分 分莫大於禮(非相 10)

29) 分均則不偏 勢齊則不壹 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 勢位齊 而欲惡同 物不能澹 則必爭 爭則亂 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(王制 5-6; 荀子集解에서는 分均則不偏의 偏을 徧으로 읽어야 한다고 보고 있다.)

30) 禮者貴賤有等 長幼有差 貧富輕重皆有稱者也(富國 5); 曷謂別 曰 貴賤有等 長幼有差 貧富輕重皆有稱者也(禮論 2)

26) 請問爲政 曰賢能不待次而舉 罷不能不待須而廢……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 1-2)

지는 재앙이 닥치게 될 것이다. 그러므로 현명한 사람(知者)이 이를 위해 분별하여 이름을 지어 사실을 가리킴으로써(制名以指實), 위로는 貴賤을 밝히고 아래로는 同異를 가려내게 하였다”³¹⁾고 표현하고 있다. 그 결과 상례와 제례(喪祭)같은 사회儀式, 貴賤과 같은 사회等級, 君臣·父子·兄弟 같은 사회倫理, 그리고 士農工商 같은 사회職分이 모두 禮에서 통일되어, 각각의 맡은 몫과 역할을 충실히 수행하게 되는 것이다.³²⁾

節 순자는 사람의 욕구는 많고 누구나가 원하는 것은 똑 같은데, 자원이 적으므로 반드시 다룸이 생길 수 밖에 없다고 보고, 사회를 이루어서 다투지 않고 공생하려면 최소한의 욕구를 충족시키는 상태에서 욕구 추구의 한계를 수립하는 일이 필요하다고 보아, 이러한 한계 수립의 기능을 禮에 부여하였다(張其昀, 1984; 馮友蘭, 1948). 이러한 생각은 다음의 禮의 기원에 대한 진술문에서 잘 드러나고 있다.

사람은 태어나면서부터 욕구를 가지고 있다. 바라기는 하면서 얻지를 못하면, 이를 얻으려고 추구하지 않을 수 없다. 그러나 추구하는 데에 양의 한도와 경계의 나누임(度量分界)이 없으면, 서로 다투지 않을 수 없다. 다투면 혼란해지고, 혼란해지면 곤궁해지는 법이다. 先王은 바로 이러한 혼란을 싫어해서 禮義를 제정하여 이를 기초로 나누게 하므로써, 사람들의 욕구를 기르고 추구하는 바를 채워주었다. 그리하여 욕구로 하여금 반드시 자원에 궁핍을 느끼지 않게 하고, 자원으로 하여금 반드시 욕구에 모자라지 않게 하여, 양자가 서로 의존하여 자라나게 하였다. 이것이 禮가 생겨난 이유인 것이다.³³⁾

이 인용문에서도 드러나듯이 禮는 욕구의 度量分界를 설정하는 기능을 갖는다. 즉 “義는(이 경우 이는 禮義를 모두 가리키는 것이다) 안으로는 사람들에게 節度에 맞게 하고, 밖으로는 사물들에게 節度에 맞게 하며, 위로는 군주를 편안하게 하고, 아래로는 백성들을 조화롭게 하는 것이다. 이렇게 안과 밖, 위와

아래에게 모두 節度에 맞게 하는 것, 이것이 바로 義(禮義)의 실정이다.”³⁴⁾ 그러므로 “도량형이 사물의 표준이듯이 禮는 곧 節度의 표준인 것이다.”³⁵⁾

이러한 節은 사물을 씌우는 節用이 되고(富國 3-4), 일상 행동에서는 節制 또는 節限³⁶⁾이 된다. 그러나 이러한 節은 욕구를 모두 버린다거나(去欲) 욕구를 아주 적게 하는것(寡欲)을 의미하는 것은 아니다. 이는 바라서는 안될 것은 바라지 않도록 욕구를 지도하는 道欲과 욕구 추구를 한도(定分)에 넘치지 않도록 하는 節欲을 말하는 것이다.³⁷⁾ 이는 앞의 禮論篇(1)의 인용문에 바로 이어서 “禮는 기르는 것이다”³⁸⁾는 귀절이 거듭 이어지고 있다는 점에서도 명백히 드러나는 사실이다.

中 여기서의 中은 “先王의 도는 仁道의 극치인데, 이는 中道에 따라서 이를 행하였기 때문이다. 그렇다면, 무엇을 中이라 이르는가? 禮義가 바로 그것이다”³⁹⁾라는 지적에서 말하는 바로 그 中을 의미하는 것으로, 방위나 증간의 의미가 아니라 핵심에 맞는다(當理·當務 또는 中事·中說)⁴⁰⁾는 中으로서, 禮가

32) 故喪祭朝聘師旅一也 貴賤殺生與奪一也 君君臣臣父父子子兄弟弟一也 農農士士工工商商一也(王制 20)

33) 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 給人之求 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 1)

34) 夫義者內節於人 而外節於萬物者也 上安於主 而下調於民者也 內外上下節者 義之情也(彊國 20; 이 귀절의 결론 부분에 故爲人上者 必將慎禮義 務忠信 然後可 此君人者之大本也하는 말이 이어지는데, 여기서는 禮義라고 연용되고 있는 것으로 보아, 본문의 義는 禮義라고 보아야 한다.)

35) 程者物之準也 禮者節之準也(致仕 19)

36) 夫義者 所以限禁人之爲惡與姦者也(彊國 19)

37) 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…… 欲不待可得而求者從所可 欲不待可得 所受乎天也 求者從所可 所受乎心也…… 心之所可中理 則欲雖多 奚傷於治…… 心之所可失理 則欲雖寡 奚止於亂 故治亂在於心之所可亡於情之所欲…… 欲雖不可盡 可以近盡也 欲雖不可去 求可節也 所欲雖不可盡 求者猶近盡 欲雖不可去 所求不得慮者 欲節求也 道者進則近盡 退則節求 天下莫之若也(正名 19-23)

38) 故禮者養也(禮論 1,2)

39) 先王之道 仁之隆也 比中而行之 曷謂中 曰禮義是也(儒效 9)

31) 貴賤不明 同異不別 如是則志必有不喻之患 而事必有困廢之禍 故知者爲之分別 制名以指實 上以明貴賤 下以辨同異(正名 6)

모든 규범의 총칭임을 말하는 것이다(張其昀, 1984). 즉, 이는 “인도의 표준으로서의 禮”(禮論 13)가 가지는 규범의 기능을 의미하는 것이다. 禮가 이렇게 규범의 기능을 한다는 사실은 다음의 진술문들에서 잘 표현되고 있다.

때를 만났을 경우 뿐만 아니라 궁할 경우에도 알맞고 이로운 것, 이것이 바로 禮이다. 무릇 혈기와 의지와 사려는 禮에 따르면 다스려지고 통하지만, 禮에 따르지 않으면 어그러지고 느즈러진다. 음식과 의복과 거처와 행동은 禮에 따르면 조화롭고 절도에 맞지만, 禮에 따르지 않으면 조화를 잃어 병이 생기게 된다. 용모와 태도와 여러 동작은 禮에 따르면 고상해지지만, 禮에 따르지 않으면 거만하고 어긋나고 속되고 야비하게 된다. 그러므로 사람으로서 禮가 없으면 살아갈 수가 없을 것이고, 어떤 일이든지 禮가 없으면 이루어지지 않을 것이며, 나라 안에 禮가 없으면 평안하지 않을 것이다.⁴¹⁾

천지는 禮로 인해 합해지고, 해와 달은 禮로 인해 밝아지며, 사시는 禮로 인해 순환하고, 별들은 禮로 인해 운행하며, 강물은 禮로 인해 흐르고, 만물은 禮로 인해 번창한다. 좋아함과 싫어함(好惡)은 禮로 인해 절도가 있게 되고, 기쁨과 노함(喜怒)은 禮로 인해 온당하게 된다. 禮로써 아랫 사람 노릇하면 순조롭게 되고, 禮로써 윗 사람 노릇하면 밝게 통하게 된다. 만물이 변하여도 문란하지 않고, 이에서 어긋나면 패망하게 되니, 禮가 어찌 지극한 것이 아니겠는가? 따라서 禮를 근본으로 세워 표준을 삼으면, 천하에 아무도 여기에 더할 수도 덜할 수도 없을 것이다.⁴²⁾

위의 첫 인용문에서는 대체로 禮가 개인의 일상생활의 규범임을 말하고 있고, 둘째 인용문에서는 禮가 자연 질서의 유지⁴³⁾, 개인 감정의 조화 및 사회 질서 유지의 규범으로도 작용하고 있음을 밝히고 있다.

이렇게 禮는 모든 규범의 총칭이자 최고의 규범으로 더 이상 더하거나 뺄 것이 없다고 순자는 본다. 즉 “근본과 종말, 처음과 끝이 서로 따르고 맞지 않는 것이 없어서 만세의 법칙이 되기에 죽한 것, 이것

이 바로 禮”⁴⁴⁾라는 것이다. 그러므로 순자에게 있어서 禮는 바로 개인이 스스로를 바로 잡는 도구⁴⁵⁾이면서 동시에 국가와 온 세상을 바로잡는 도구⁴⁶⁾이기도 한 것이다.

文飾 순자는 禮에 인간의 감정을 순화시켜 주고 정화시켜 주는 文飾의 기능을 부여하고 있다. 이때의 禮는 禮儀로서, 喪禮·祭禮 등의 사회 儀式을 말한다.⁴⁷⁾

이러한 사회 儀式은 모두 사람의 감정을 꾸며서 나

41) 宜於時通 利以處窮 禮信是也 凡用血氣志意知慮 由禮則治通 不由禮則勃亂提侵 食飲衣服 居處動靜 由禮則和節 不由禮則觸陷生疾 容貌態度 進退趨行 由禮則雅 不由禮則夷固辟遠 庸衆而野 故人無禮則不生 事無禮則不成 國家無禮則不寧(修身 24-26)

42) 天地以合 日月以明 四時以序 星辰以行 江河以流 萬物以昌 好惡以節 喜怒以當 以爲下則順 以爲上則明 萬物變而不亂 貳之則喪也 禮豈不至矣哉 立隆以爲極 而天下莫之能損益也(禮論 11-12; 본문의 天地以合부터 以爲上則明까지에서 以는 모두 以禮를 가리킨다.)

43) 禮가 이렇게 자연 질서 유지의 규범으로도 작용한다는 것은 人道인 禮를 극진히 하므로써 사람이 천지에 참여하여(參於天地) 천지의 화육을 완성시킬 수 있다고 순자가 보고 있기 때문이다. 이는 다음과 같은 순자 자신의 진술들에서 잘 드러나고 있다: 天地者生之始也 禮義者治之始也 君子者禮義之始也 爲之貫之 積重之 致好之者 君子之始也 故天地生君子 君子理天地 君子者天地之參也 萬物之總也 民之父母也 無君子 則天地不理 禮義無統(王制 19); 天地生之 聖人成之(富國 11)

44) 使本末終始 莫不順比 足以爲萬世則 是禮也(禮論 24)

45) 禮者所以正身也……無禮何以正身(修身 36); 禮及身而行修(致仕 16)

46) 國無禮則不正 禮之所以正國也 譬之猶衡之於輕重也(王霸 11); 禮者表也 非禮昏世也(天論 36)

47) 馮友蘭(1948)은 禮가 이러한 文飾의 기능을 하는 것으로 보는 순자의 이론은 禮에 관한 유가의 이론 발전에 커다란 공헌을 하고 있는 것이라 해석하고 있다. 이렇게 보므로써 禮의 근거와 실생활에서의 적용의 합리성이 얻어질 수 있기 때문이다. 순자가 사회 儀式을 文飾으로 보고 있다는 사실은 기우제와 같은 의식은 비를 바라는 감정을 꾸며 나타내기 위한 것이지, 꼭 그렇게 해야 비가 온다고 믿기 때문은 아니라는 진술이나(日月食而救之 天旱而雩 卜筮然後決大事 非以爲得求也 以文之也 故君子以爲文 而百姓以爲神 以爲文則吉 以爲神則凶, 天論 33) 제사의 경우에도 이를 人道라고 보지 귀신의 일이라고는 보지 않는다는 진술(其在君子以爲人道也 其在百姓以爲鬼事也, 禮論 37) 등에서도 분명히 드러나고 있으며, 이러한 진술들에서 제반 사회 儀式의 기원과 그 적용에 대한 순자의 합리적인 사고를 엿볼 수 있다.

40) 言必當理 事必當務 是然後君子之所長也(儒效 12); 凡事行有益於理者立之 無益於理者廢之 夫是之謂中事 凡知說有益於理者爲之 無益於理者舍之 夫是之謂中說 事行失中謂之姦事 知說失中 謂之姦道(儒效 12)

타내는(文飾) 기능을 한다는 것이 순자의 생각이다. 즉, “무릇 禮란 산 사람을 섬길 때에는 즐거움을 꾸미는 것(飾歡)이요, 죽은 이를 보낼 때에는 슬픔을 꾸미는 것(飾哀)이며, 제사를 지낼 때에는 공경함을 꾸미는 것(飾敬)이요, 군대 의식을 행할 때에는 위엄을 꾸미는 것(飾威)이다. 이것은 모든 왕이 한결같이 한 것으로, 옛날이나 지금이나 한 가지”⁴⁸⁾라는 것이다. 그러므로 “각각의 일을 당했을 때 느끼는 사람으로서의 당연한 감정에 맞추어서 알맞게 꾸밈을 하는 것”(稱情而立文, 禮論 31)이 바로 禮라는 것이다. 이러한 사실은 유가에서 가장 중요한 儀式인 喪禮와 祭禮(馮友蘭, 1948)에 관한 다음의 진술문에서 분명히 드러나고 있다.

喪禮란 산 사람이 죽은 사람을 꾸미는 일(飾)이다. 그가 마치 살았을 때 섬겼듯이 죽어서도 그렇게 떠나고 보내는 일이다. 그러므로 죽은 것 같으면서도 산 것 같고, 없어진 것 같으면서도 있는 것 같이 하여, 처음과 끝이 한결갈게 한다…… 그러므로 상례란 별다른 것이 아니라 생사의 의의를 밝히고, 슬픔과 존경으로서 (꾸며) 보내며, 마침내는 주밀하게 잘 묻는 것이다.⁴⁹⁾

祭禮는 인간의 의지와 사모하는 정감에서 나왔으며, 忠信과 哀敬의 극치이고, 禮節과 文飾이 지극히성한 것이기도 하다…… 군자는 이것을 인간의 도리(人道)라고 생각하지만, 일반 백성들은 귀신의 일(鬼事)이라 생각한다…… (제례는) 죽은 사람을 마치 산 사람처럼 섬기며, 없는 사람(亡者)을 있는 사람처럼 섬기는 것이다. 그들이 섬기는 대상은 모습도 그림자도 없으나, 이는 인간의 정감을 文飾해 주는 것이다.⁵⁰⁾

이렇게 “禮란 산 사람과 죽은 사람을 대접하는 데 있어서의 신중함이다. 삶이란 인생의 시작이며, 죽음이란 인생의 마지막이다. 만일 시작과 마지막이 모두 좋으면, 사람의 도리는 다한 것이다. 그러므로 군자는 시작을 공경하고 마지막을 신중히 한다. 시작과 마지막이 한결갈게 하는 것, 이것이 군자의 道요, 禮義의 꾸밈(文)인 것이다.”⁵¹⁾ 禮란 이렇게 감정을 꾸

미는 것이다. 그러므로 禮에서는 감정과 꾸밈이 병행된다. 이러한 “꾸밈(文理)과 진정한 감정(情用)이 마치 안과 밖, 겉과 속 같이 서로 함께 섞여 있는 것, 이것이 바로 禮의 中道인 것이다.”⁵²⁾

순자 禮論의 心理學的 含義

순자의 禮論의 가장 기본적인 특색은 禮를 개인적인 삶에서 뿐만 아니라 사회적인 틀 또는 제도의 표현으로 중시하고 있다는 점이다. 金勝惠(1990)는 이를 禮의 “객관화된 사회성”(p. 264)이라 표현하고 있는데, 禮의 사회적 특성을 순자 이론의 핵심으로 보는 것은 순자에 관한 연구자들의 공통적인 견해이다 (예: 金勝惠, 1990; 金炯孝, 1990; 劉明鍾, 1989; 鄭仁在, 1992; 郭沫若, 1945; 唐君毅, 1986; 牟宗三, 1979; 蒙培元, 1990; 徐復觀, 1969; 柳熙星, 1993; 張其昀, 1984; 陳大齊, 1954; 蔡錦昌, 1989; 蔡仁厚, 1984; 馮友蘭, 1948; 黃公偉, 1974; Cua, 1985; Dubs, 1927; Hsü, 1986 등).

禮의 이러한 사회적 특성은 도덕의 外在性에 관한 순자의 입론(牟宗三, 1979)으로부터 나오는 것이다. 禮의 인성 본유설을 주장하는 맹자와는 달리 순자는 聖인이 化性起偽하여 禮를 만들었다고 보므로써 禮의 外在說을 펴고 있다. 즉 “맹자가 공자의 仁을 이어받아 이를 발휘하므로써 심성학의 (주관내재적인) 의의를 드러낸 데 반하여, 순자는 공자의 外王禮憲의 실마리를 이므로써 禮義之統을 밝게 드러내었으며”(蔡仁厚, 1984, p. 362), 바로 이점에서 유가의 “객관 정신이 스스로 밝게 드러나게 된 것”(p. 364)이라고

48) 凡禮事生飾歡也 送死飾哀也 祭祀飾敬也 師旅飾威也 是百王之所同 古今之所一也(禮論 28)

49) 喪禮者 以生者飾死者也 大象其生 以送其死也 故如死如生 如存如亡 終始一也…… 故喪禮者無他焉 明死生之義 送以哀敬 而終周藏也(禮論 25-30)

50) 祭者志意思慕之情也 忠信愛敬之至矣 禮節文貌之盛矣…… 其在君子以爲人道也 其在百姓以爲鬼事也…… 事死如事生 事亡如事存 狀乎無形影 然而成文(禮論 37-39)

51) 禮者謹於治生死者也 生人之始也 死人之終也 終始俱善人道畢矣 故君子敬始而慎終 終始如一 是君子之道 禮義之文也(禮論 15)

52) 文理情用 相爲內外表裏 並行而縻 是禮之中流也(禮論 14)

볼 수 있는 것이다. “성인이 禮와 法을 만들었다는 것은 가치 세계의 기강과 표준을 설정한 것으로써, 이러한 예와 법이란 것은 바로 조직 사회에서 사람들이 모여 사는 법식으로, 본래 흩어져 있고 分과 義가 없는 인간의 무리를 하나의 조직으로 묶으므로써 (이러한 집단을) 객관적 존재로 승화시켰다”(蔡仁厚, 1984, p. 363)는 데에 순자 이론의 공헌이 있는 것이다.

이렇게 사회 조직의 형성과 그 안에서의 모든 규범의 총화라는 사회성이 禮의 핵심이라고 보면, 이러한 순자의 禮論으로부터는 무엇보다도 사회 상황 속에서의 사람들 사이의 관계가 어떠해야 하고 또 어떻게 진행되고 있는지에 관한 시사(社會關係論의 문제)와 사회의 유한한 자원을 성원들 사이에 어떻게 나누어 써야 할 것인지에 관한 시사(分配正義의 문제)를 이끌어낼 수 있을 것이다.

社會關係論의 문제

순자로부터 도출되는 사회관계론의 특징을 부각시키기 위해서는 현대 서구, 특히 미국심리학에서 제시된 대표적인 사회관계론과 대비해 보는 것이 좋을 것이다. 현대 사회심리학의 최대의 화두로 등장한 문화심리학(조궁호, 1993, 1996; Taylor, Peplau, & Sears, 1994)의 연구에서는 Hofstede(1980, 1983, 1991)를 따라 문화의 유형을 집단주의(collectivism) 문화와 개인주의(individualism) 문화로 구분하고 있는데, 전통적으로 儒學의 영향을 크게 받은 중국, 한국, 일본 등 동양의 국가들은 집단주의 문화에 속하는 대표적인 사회로 분류되고 있다. 이는 유학의 기본 입장이 인간을 사회적인 존재로 파악하고 있음을 반영하는 것이다. “유학의 인간 중심 철학에서는 사람은 개별적으로는 존재할 수 없으며, 모든 행위는 사람과 사람 사이의 상호작용의 맥락 속에서 이루어진다고 간주한다”(King, 1985, p. 57). 이러한 점에서 보면, 유학의 사상은 오랫동안 이를 국가의 기본 이념으로 삼아 왔던 사회에 집단주의 문화가 형성되도록 한 원동력이 되었던 것이다(Lew, 1977; Kim, 1995; Kim & Choi, 1993; King & Bond, 1985). 이러한 배경에서 유학의

원형인 先秦儒學의 집대성자인 순자(郭沫若, 1982)에게서 도출되는 사회관계론은 본질적으로 집단주의 문화의 기본적인 사회관계론이 될 수 밖에 없으므로, 개인주의 문화의 전형인 서구, 특히 미국의 사회심리학에서 전개된 사회관계론과의 대비에서 그 특징이 잘 드러날 것이기 때문이다.

현대 사회심리학에서 제시된 사회관계에 관한 대표적인 이론은 Homans(1961), Blau(1964), Kelley와 Thibaut(1978), Walster, Walster와 Berscheid(1978) 등에 의하여 제시되고 발전된 사회 교환 관점(social exchange perspective)의 이론들이다(Brehm, 1992; Rosenberg & Turner, 1992; Taylor et. al., 1994). Gergen, Greenberg와 Willis(1980)에 의하면, 이러한 “교환의 관점은 사회 과학 전체에 걸쳐 연구자들의 관심을 사로잡아 온 이론들이다”(p. viii).

이제 이러한 社會交換理論들과 순자의 사회관계론을 인간 존재의 특성 및 사회 구성의 기본 단위 등에 관한 기본 전제와 사회 관계의 목표 및 관계 유지의 규범 등 이론의 세부 내용을 중심으로 대비해 보므로써, 순자의 사회관계론의 특징을 제시해 보기로 하겠다.

인간 존재의 특성 교환이론에서는 인간 개개인을 평등하고 독립된 개별적인 존재로 본다. 즉, 각 개인은 “분명한 경계를 가진 독특하며 통합적인 동기적 및 인지적인 소우주로서, 개별적인 전체로 조직화된 인식, 정서, 판단 및 행위의 역동적인 중심이며, 타인, 사회 및 자연적인 배경과는 분명하게 대조되는 존재”(Geertz, 1975, p. 48)라는 것이다. 그리고 사회관계란 이러한 평등하고 개별적인 존재들 사이의 계약과 거래의 관계라고 파악한다(Triandis, 1990). 이는 모든 사회관계를 논리적 관점에서 분석하려는 개인주의 사회의 합리주의적 사고의 소산이다(정양은, 1988).

교환이론에서의 인간 존재의 특성에 대한 또 하나의 전제는 인간은 쾌락추구적이고 이기적인 존재라는 것이다(Homans, 1961; Shaw & Constanzo, 1982; Walster et. al., 1978). 사실 이는 현대 서구심리학의 기초가 되어 있는 입장이라고 볼 수 있다(Dollard &

Miller, 1950; Rosenberg & Turner, 1992; Sampson, 1977, 1978, 1989). Allport(1968)는 지금까지 인간의 사회 행동을 설명하는 “단순하면서도 최고의 이론 체계”(simple and sovereign theories; p. 10)로 제시된 것들 중 가장 핵심적인 것은 快樂主義(hedonism)와 利己主義(egoism)임을 밝히고 있다. 여기서 쾌락주의는 사람은 고통을 피하고 쾌락을 추구하려 한다는 입장이고, 이기주의는 사람은 자기의 쾌락과 이익을 무엇보다 중시한다는 입장이다. 현대심리학에서는 강화의 원리(reinforcement principle) 또는 효과의 법칙(law of effect)이 쾌락주의를 대신하게 되었으며(Dollard & Miller, 1950), 이는 개인주의의 사조에 힘입어 이기주의와 연합하게 되었던 것이다.

순자가 보는 인간 존재의 특성은 이와는 다르다. 그는 현실적으로 인간 개개인은 평등하지 않다고 본다. 물론 순자도 인간에게 본유한 性(欲·知·能을 포함하는 그의 인간 구조가 제시하는 광의의 性)⁵³⁾은 누구나가 동일하여 모두 평등하다고 본다. 즉, “무릇 사람의 性이란 것은 성인인 堯·舜이나 포악한 桀·跖이나 그 性은 동일하다”⁵⁴⁾는 것이다. 그러나 사람은 僞(人爲)에 의해 서로 다르게 된다고 순자는 본다. 즉, “사람이 마음과 몸을 두기(注錯)를 삼가하고, 익히는 바(習俗)를 신중히 하며, 쌓고 따르기(積靡)를 크게 할 줄 알면 군자가 되지만, 감정과 性(여기서는 欲만을 가리키는 좁은 의미의 性을 가리킨다)을 방자히 따르고, 물기와 배우기를 충실히 하지 못하면 소인이 되고 만다”⁵⁵⁾는 것이다. 말하자면, 갖추고 태어난 可能態(potentiality)로서의 性의 측면에서는 聖人이나 보통 사람이나 같지만, 후천적으로 이루어낸 現實態(actuality)로서의 僞의 측면에서는 모든 사람이 다르다는 것이다.⁵⁶⁾ 이 중에서 현실태로서의 僞를 가능태로서의 性보다 더 중시하는 것이 순자의 입장이며(金勝惠, 1990), 이러한 가능태의 현실태로의 轉化가 바로 순자의 人性論의 요체인 性僞之合인 것이다(조궁호, 1995).

이렇게 몸과 마음을 두고 익혀 쌓는 바(注錯習俗)는

所積)에 따라 사람은 누구나 堯·禹 같은 성인이 될 수도 있고, 桀·跖 같은 포악한 사람이 될 수도 있으며, 기술자도 될 수 있고, 농부나 장사꾼도 될 수 있으므로,⁵⁷⁾ 태어난 이후에 사람은 모두 달라진다는 것이 순자 사상의 기초이다. 그렇기 때문에 “어린 사람이 어른을 섬기고, 천한 사람이 귀한 이를 섬기며, 어리석은 사람이 현명한 이를 섬기는 것, 이것은 천하에 통하는 義”⁵⁸⁾가 되는 것이다. 그는 “오로지 가지런한 것은 가지런한 것이 아니다”(維齊非齊, 王制 6)라는 입장에서 “등차가 있고 불평등한 것이 인류 사회의 정상적인 질서라고 생각”(鄭仁在, 1992, p. 71)하여, 이를 다음과 같이 표현하였다.

들쭉 날쭉 하면서도(斬) 가지런하고(齊), 굽어 있으면서도(枉) 순조롭고(順), 같지 않으면서도(不同) 하나로 통일되어(一) 있는 것, 이것을 일러 人倫이라 한다.⁵⁹⁾

이렇게 순자는 사람은 현실적으로 불평등하고 등급이 있으며, 그러면서도 禮에 의해 통일되어 가지런한 것이 사람 사이의 가장 기본적인 관계(人倫)라고 생각한 것이다.

앞에서도 살펴본 바와 같이, 순자는 사람은 이기적 욕구(欲)를 본유적으로 갖추고 있어서, 자연 상태에서는 악하게 될 수 있는(向惡) 존재라고 본다. 그러나 사람은 또한 禮를 인식하고 행할 수 있는 능력(知와 能)을 본유적으로 갖추고 있으므로, 性僞之合에 의해 化性起僞하여 선하게 될 가능성을 보유하고 있는 존재이기도 하다. “이렇게 순자는 사람은 자연상태 그대로에서는 악하게 될 가능성이 다분한 존재이지만,

54) 凡人之性者 堯舜之與桀跖 其性一也 君子之與小人 其性一也(性惡 11)

55) 故人知謹注錯 慎習俗 大積靡 則爲君子矣 縱情性 而不足問學 則爲小人矣(儒效 36)

56) 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(性惡 11)

57) 可以爲堯禹 可以爲桀跖 可以爲工匠 可以爲農賈 在勢注錯習俗之所積耳(榮辱 31-32; 荀子集解에서는 마지막 구의 勢를 衍文이라 보고 있다.)

58) 少事長 賤事貴 不肖事賢 是天下之通義也(仲尼 49)

59) 斬而齊 枉而順 不同而一 夫是之謂人倫(榮辱 41; 臣道 13에는 一이 釐로 되어 있고, 끝의 구가 없을 뿐 같은 말이 중복되고 있다.)

53) 이에 관해서는 金勝惠(1990, pp. 236-239)와 필자의 선행 줄고(조궁호, 1995, pp. 2-12) 참조.

化性起偽에 의하여 선하게 될 가능성을 보유한 양면적인 존재로 규정하는 것이다”(조금호, 1994, p. 48).

이러한 점에서 순자의 사회관계론은 인간을 이기적 존재로 전제하는 사회교환이론과 비슷한 조망에서 출발하였으나, <分과 습>의 이론적 뼈대, 특히 性偽之分과 性偽之습의 논리를 통해 인간의 善化의 가능성을 인정하고 강조하였으며, 이러한 化性起偽의 이론체계를 기초로 하여 사회교환이론과는 달리 맹자와 같은 궤도의 사회관계론(조금호, 1991)을 제시하기에 이르렀다고 볼 수 있을 것이다.

사회 구성의 기본 단위 개인 존재를 상호 평등하고 독립된 개별적 존재로 파악하는 교환이론의 관점에서는 사회 구성의 기본 단위를 이러한 평등한 개별적 독립체인 개인에게서 찾으며, 사회는 이러한 개별적 개체들의 복수적인 집합에 불과하다고 본다(정양은, 1988; Chung, 1994; Hui & Triandis, 1986; Markus & Kitayama, 1991). 이렇게 교환이론의 관점에서는 상황이나 타인과 분리된 독립적인 개인을 사회 제도의 출발점으로 간주하기 때문에 기본적으로 비사회적인(asocial) 개인을 모든 사회 행위의 규범적 단위로 보게 되며(Miller & Bersoff, 1992), 개인과 개인 또는 개인과 상황과의 상호의존성을 최소화하려고 노력하게 된다(Markus & Kitayama, 1991).

이에 반해 순자는 사회의 기본적인 구성 단위를 독립된 개인 존재라기 보다 사람 사이의 관계라고 본다. 이는 다음과 같은 진술에서 잘 드러나고 있다.

군주와 신하(君臣), 아버지와 아들(父子), 형과 동생(兄弟), 남편과 아내(夫婦)의 관계는 처음이자 마지막이고, 마지막이자 처음으로서, 천지와 더불어 이치를 같이 하고, 만세를 통해 영구히 지속되는 것이다. 무릇 이를 일러 “위대한 근본”(大本)이라 한다.⁶⁰⁾

이는 君臣·父子·兄弟·夫婦 등의 사회 관계의 보편성을 지적한 것으로서, 이러한 관계가 사회의 가장 궁극적인 단위임을 표현하고 있는 것이라 볼 수 있

다. 따라서 사람은 필연적으로 사회를 이루어 모여 살지(群居) 않을 수 없는(王制 21; 富國 6) 사회적 존재인 것이다. 그 결과 사람들은 서로에게 의존해서 살아갈 수 밖에 없는 것이다. 즉, “한 사람이 살아가기 위해서는 수많은 기술자들이 이루어 놓은 것이 필요한 법인데, 한 개인의 능력으로는 여러 기술을 겸하여 가질 수 없고, 또 여러 기능을 겸할 수도 없어서, 떨어져 살면서 서로 의존하지 않으면 필시 곤궁해질 수 밖에 없으므로”(富國 2) 사람들은 서로 의존해서 살 수 밖에 없는 것이다. 이렇게 사람은 父子·兄弟·夫婦·長幼 등의 가족 및 윤리적인 관계 뿐만 아니라 君臣·貴賤 등의 사회등급 관계 및 士農工商 등 여러 가지 직분 관계에서도 상호 의존할 수 밖에 없고, 이러한 사람들 사이의 관계가 사회를 이루는 “위대한 근본”이라는 것이 순자의 지론인 것이다.

사회 관계의 목표 인간 존재의 특성과 사회 구성의 기본 단위에 대한 이상과 같은 인식의 차이는 결과적으로 이 두 사회관계론에서 보는 사회 관계의 목표에 관한 입장의 차이를 유발하게 된다.

교환이론에서는 사회관계를 이기적인 존재로서의 각 개인이 자기와 똑같이 평등하고 독립적인 타인과 보상과 부담을 주고 받는 거래를 하는 것이라고 본다. 따라서 각 개인은 이러한 거래 관계 속에서 각자가 추구하는 이익을 최대화하려고 노력하며, 결국 최대의 개인적인 이익의 추구가 바로 사회 관계의 기본 목표라고 보는 것이 교환이론의 관점이다. 이러한 사실은 교환이론의 관점을 사업 관계, 착취자-피착취자 관계, 원조자-수혜자 관계 뿐만 아니라 친구 관계, 부부 관계 같은 친밀 관계나 심지어는 부모-자식 관계까지도 포함하는 모든 인간관계에 확대 적용하려 한 Walster 등(1978)의 衡平理論(equity theory)의 제1명제가 “개인들은 각자의 성과(사회관계에서 얻은 보상과 부담의 차이)를 최대화하려 한다”(p. 6)는 것이라는 점에서 잘 드러나고 있다. Rubin(1973)은 교환이론의 이러한 기본 명제를 다음과 같이 설득력있게 묘사하고 있다.

60) 君臣父子兄弟夫婦 始則終 終則始 與天地同理 與萬世同久 夫是之謂大本(王制 19-20)

사람들은 “상품”(commodities)이며, 사회관계는 “거래”(transactions)라고 하는 생각은 분명히 많은 사람들에게는 어색하게 들릴 것이다. 교환이론은 인간관계는 우선 무엇보다도 자기이익(self-interest)에 근거하고 있다고 전제한다. 그렇기 때문에 이 이론은 우정은 한 개인이 상대방으로부터 무엇을 얻을 수 있느냐에 의존한다고 보며, 사랑은 교환한 세력 획득 경쟁(devicious power game)이라고 재규정해야 한다고 본다…… 비록 우리가 그렇게 생각하고 싶어 하지 않는 경향이 있기는 하지만, 다른 사람들에 대한 우리 자신의 태도는 대체로 상대방이 나에게 줄 수 있는 보상이 무엇이라고 나 자신이 생각하고 있느냐 하는 것에 달려 있다는 사실을 우리는 솔직히 인정해야만 한다(p. 82).

이렇게 교환이론의 관점은 바로 인간을 쾌락추구적이며 이기적인 존재라고 보는 데에서 출발하여, 이러한 이기적 존재로서의 개인들은 사회관계를 통해 각자의 이익의 최대화를 도모하려 하는 데, 이것이 사회관계의 기본 목표라고 간주하는 것이다.

그러나 순자의 입장은 이와는 다르다. 그는 사람은 자연 상태 그대로는 이기적 욕구에 의해 가리워져서 악하게 될 가능성이 크지만, 후천적으로 “몸과 마음을 두고 익히는 바”(性錯習俗)에 따라 착하게 되어 남에게 양보할 수 있는 존재라고 본다. 즉, “반드시 장차 스승과 법의 감화와 예의의 인도가 있게 되면, 사양하는 데로 나아가고 규범과 합치되어, 안정된 사회가 이루어지게 되는 것이다.”⁶¹⁾ 이렇게 사람은 후천적으로 “예의에 감화를 받으면, 온 나라 사람에게도 양보하게 되는”⁶²⁾ 존재라는 것이다.

이렇게 化禮義의 가능성을 가진 사람들은 서로 서로 의존하면서(富國 2) 사회를 이루어 모여 살지 않을 수 없는(王制 21; 富國 6) 존재이고, 사회 윤리, 등급 및 직분의 관계를 떠나서는 존재 의의를 찾기 힘들다고 순자는 본다. 그러므로 이러한 모든 관계를 예의로 검속하고, 관계 속의 역할(分)을 예의에 의해 수행하여 “함께 모여 살면서 조화롭게 통일을 이루는 일”(群居和一; 榮辱 39-40)이 모든 사회관계의 기본 목표라고 보는 것이 순자의 사회관계론의 제1명제라 할 수 있는 것이다. 이러한 사실을 순자는 앞에 인용

한 王制篇(19-20)에 이어 곧바로 다음과 같이 표현하고 있다.

그러므로 상례와 제례(喪祭), 조정의 의식(朝聘), 군대의 의례(師旅)가 결국 하나로 통일된다. 사회적 신분(貴賤), 사법 제도의 적용(殺生), 정치 권한의 실권(興奪)도 하나로 통일된다. 군주가 군주답게 하고(君君) 신하가 신하답게 하는 것(臣臣), 아버지가 아버지답게 하고(父父) 아들이 아들답게 하는 것(子子), 형이 형답게 하고(兄兄) 아우가 아우답게 하는 것(弟弟)도 모두 하나로 통일된다. 그리고 농부가 농부답게 하고(農農), 선비가 선비답게 하며(士士), 공인은 공인답게 하고(工工), 상인은 상인답게 하는 것(商商)도 모두 하나로 통일되는 것이다.⁶³⁾

여기서 모든 사회의식과 사회제도 및 사회등급·사회윤리·사회직분의 사회관계를 하나로 통일하는 원리는 바로 禮義이다. 바로 이렇게 예의에 의해 일체의 관계를 조율하여(修身 24-26; 致仕 19; 疆國 20) 群居和一하는 것, 이것이 바로 순자의 사회관계론에서 보는 모든 사회관계의 기본 목표인 것이다.

사회관계 유지의 규범 모든 사회관계론의 이론적 초점은 집단이 형성되므로써 발생하게 되는 이익 갈등과 분쟁을 어떻게 조정하여 사회관계를 유지하게 되는가에 관한 것이다. 이것이 대부분의 사회관계론에서 제2의 명제를 형성한다.

교환이론의 관점에서는 이기적 존재인 개인들은 모두 자신의 이익을 최대화하려 하므로, 이들이 모이게 되면 필연적으로 이들 사이에 갈등이 야기된다고 본다. 따라서 이 이론의 관점에서는 이러한 갈등의 회피를 위한 규정(prescription)을 상정할 필요가 생기는데, 여기서는 이를 交互性 規範(reciprocity norm) 또는 公正性 規範(fairness norm)으로 제시하고 있다. 즉, 교환이론에서는 상호간의 공정한 교환을 통해 성원들 사이에 야기될 수 있는 갈등을 해소하므로써 사회관계의 유지가 가능하게 된다고 간주하고, 따라서 사회에서는 이러한 규범을 발전시켜서 사회화 과정을

62) 化禮義 則讓乎國人矣(性惡 7)

61) 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 2)

63) 王制 20(註 32 참조); 본문의 번역은 金勝惠(1990, p. 277)를 많이 참고하였음.

통해 성원들에게 강요하게 된다고 본다.

이러한 사실은 교환이론 중 가장 광범위하게 적용되고 있는 체계인 衡平理論(Walster et. al., 1978)의 다음과 같은 두 명제에서 확인될 수 있다; “명제Ⅱa: 각 집단은 성원들에게 보상과 부담을 형평하게 배분하는 공인된 체계를 개발하므로써 집단적인 보상을 최대화할 수 있다. 따라서 모든 집단은 그러한 형평 체계를 개발하여, 성원들로 하여금 이러한 체계를 받아들이고 준수하도록 유도할 것이다.”(p. 7); “명제Ⅱb: 일반적으로 모든 집단은 형평 원칙에 맞게 타성원을 대우하는 성원은 보상을 주지만, 불형평스럽게 타성원을 대우하는 성원에게는 부담을 많이 지우므로써 그를 처벌할 것이다”(p. 9). 이렇게 형평이론에서는 형평 원칙이라는 공정 교환의 규범을 사회에서 개발하여 성원들에게 이의 준수를 강요하므로써, 성원간의 분쟁을 조정하고 사회관계의 유지를 도모할 수 있다고 보는 것이다.

순자도 사람은 비슷한 것을 원하기 때문에 자원이 부족하면 반드시 다투게 된다(王制 6; 富國 2)고 본다. 즉, 사람은 모여 살지 않을 수 없는데, “모여 살면서 나눔(分)이 없으면 다투게 된다”(群而無分則爭: 王制 21; 富國 2, 7)는 것이다. 그렇다면, 사회생활의 이러한 분쟁을 없애고 사회관계를 유지하므로써 사회관계의 목표인 群居和一을 이루기 위해서는 어떻게 해야 하는가?

이에 대해서는 앞의 인용문(王制 21; 富國 2, 7)에 이미 그 해답이 제시되어 있다. 즉, 모여 살면서 “나눔이 없으면” 다투게 되므로, 다툼을 해소하는 길은 “나눔(分)에 있는 것이다. 이렇게 “나눔이 없는 것은 사람의 커다란 재앙이고, 나눔이 있는 것은 천하의 근본적인 이익”(富國 7)이므로, 나눔의 기준인 禮(非相 10)에 따라 “貴賤으로 대표되는 사회등급, 長幼로 대표되는 사회윤리, 知·愚, 能·不能으로 대표되는 사회직분의 나눔이 있게 하여, 그 결과 사람들이 모두 자기의 일을 맡아서 각각 그 합당함을 얻게 하며(皆使人載其事而各得其宜), 그런 뒤에 보수의 다소와 후박의 알맞음(稱)이 있게 하는 일이 바로 群居和一을 이루는 길”(榮辱 39-40)이라는 것이 순자의 사회

관계론의 핵심인 것이다.

이렇게 나눔을 통해 다툼을 방지하고 群居和一을 이루기 위해서는 우선 각자가 할 일과 그 몫을 분명히 해야 하고(明分), 이러한 기초 위에서 각자의 직분을 충실히 수행해야 한다(守分)는 것이 순자의 생각이다. 즉, 순자의 사회관계론에서는 사회관계 유지의 규범을 바로 明分과 守分에서 찾고 있는 것이다.

그런데 다양한 사회관계 중에서 순자가 특히 중시한 것은 君臣·父子·夫婦·長幼·兄弟 등 사회윤리의 관계와 士農工商 등 사회직분의 관계라고 볼 수 있다. 그러므로 사회관계 유지의 규범으로서의 明分과 守分도 이 두 관계의 측면으로 나누어 고찰해 볼 수 있다. 이제 이러한 배경에서 사회관계 유지의 규범으로서 순자가 제시하는 明分과 守分の 원칙에 대해 살펴보기로 하겠다.

明分 사회윤리 관계에서 각자가 할 일은 禮에 의해 규정되는데,⁶⁴⁾ 이의 핵심은恭敬함이다.⁶⁵⁾ 즉, 모든 사람을 禮에 따라恭敬함이 바로 人倫이라는 것이다.⁶⁶⁾ 이러한 예에 따른 공경함은 대상에 따라 다르게 불리는데, “예란 귀한 이에게는 공경하는 것(敬)이고, 노인에게는 잘 섬기는 것(孝)이며, 어른에게는 공손한 것(弟)이고, 어린이에게는 사랑을 베푸는 것(慈)이며, 천한 이에게는 은혜를 베푸는 것(惠)이다.”⁶⁷⁾

따라서 이렇게 예에 의해 규정된 각 관계에 따른 올바른 도리(義)를 익히고 닦는 일이 人倫의 요체라는 것이 순자의 생각이다. 이는 다음 진술문에서 잘 드러나 있다.

군주에게는 신하의 도리를 닦고, 고향 사람에게는 長幼의 도리를 닦으며, 어른에게는 젊은이(子弟)의 도리를 닦고, 벗에게는 예절과 사양의 도리를 닦으며, 신분이 낮고 나이가 젊은 사람에게는 바르게 타

64) 禮以定倫(致仕 19)

65) 恭敬禮也(臣道 12); 君子之於禮 敬而安之(君道 6)

66) 仁者必敬人 凡人非賢 則案不肖也…… 敬人有道 賢者則貴而敬之 不肖者則畏而敬之 賢者則親而敬之 不肖者則疏而敬之 其敬一也 其情二也 若夫忠信端慤 而不害傷 則無接而不然 是仁人之質也(臣道 10-12)

67) 禮也者 貴者敬焉 老者孝焉 長者弟焉 幼者慈焉 賤者惠焉(大略 6)

일러 이끌어주고 관용을 베푸는 도리를 닦는다. 그리하여 마치 천지가 만물을 널리 끌어 안듯이 누구나 다 사랑하고, 누구나 다 공경하며, 누구하고도 다투지 않는다. 이렇게 하면, 현명한 사람은 그를 귀히 여기고, 어리석은 사람은 그를 친애하게 될 것이다.⁶⁸⁾

이러한 사회윤리 관계에서의 明分의 원칙은 사회직분 관계에서도 그대로 적용된다. 특히 이 경우에는 “德을 기준으로 하여 지위를 베풀고, 능력(能)을 기준으로 하여 관직을 수여”⁶⁹⁾하므로써, 각자가 맡아서 할 일을 분명히 하는 데 주안점을 두게 된다. 특히 이러한 사회직분 관계에서 “할 일을 분명히 하는 것은 온 천하 사람을 풍족하게 하는 길”⁷⁰⁾이 되기 때문에, 사회관계 유지 규범으로서의 明分은 또한 治國의 근본이기도 한 것이다(金勝惠, 1990; 鄭仁在, 1992; 郭沫若, 1945; 張其昀, 1984; 蔡仁厚, 1984; 黃公偉, 1974). 이러한 사실은 다음과 같은 진술에서 잘 드러나 있다.

농민은 토지를 나누어 경작하고, 상인은 재화를 나누어 판매하며, 여러 기술자들은 일을 나누어 근로하고, 사대부는 직책을 나누어 청정하며, 나라를 세운 제후의 군주는 영토를 나누어 수호하고,三公은 방략을 총괄하여 의론하니, 천자는 다만 자기 몸을 삼가기만 하면 될 뿐이다. 나가거나 들어오거나 이와 같아서 천하에 평화롭고 고르지 않은 곳이 없고, 다스려지지 않은 곳이 없게 하는 것, 이것이 모든 임금이 실천해 온 것이고, 禮法의 큰 본분(禮法之大分)인 것이다.⁷¹⁾

이렇게 明分에 따라 “모든 사람이 각각 그 일을 맡아 그 합당함을 얻게 하는 일”(皆使人載其事 而各得其宜; 榮辱 40)이 바로 사회윤리 관계나 사회직분 관계 등 모든 사회 관계 유지의 제1규범이라는 것이 순자의 입장인 것이다.

守分 순자가 보는 사회관계 유지의 두번째 규범은 明分에 의해 밝혀진 각자의 일을 사회관계에서

68) 遇君則修臣下之義 遇鄉則修長幼之義 遇長則修子弟之義 遇友則修禮節辭讓之義 遇賤而少者 則修告導寬容之義 無不愛也 無不敬也 無與人爭也 恢然如天地之苞萬物 如是則賢者貴之 不肖者親之(非十二子 33)

충실히 지키고 수행하는 일(守分)이다. 이러한 점을 그는 다음과 같이 진술하고 있다.

무릇 군주와 신하 사이의 義, 아버지와 아들 사이의 親, 남편과 아내 사이의 別 같은 것은 매일 매일 닦아서 실행하는 데 힘이 없어야 한다.⁷²⁾

농민은 힘으로써 농사일에 최선을 다하고, 상인은 (시장 동향을) 잘 살핌으로써 재물에 최선을 다하며, 여러 기술자들은 기술로써 도구와 그릇에 최선을 다하고, 사대부 이상 公侯에 이르기까지는 누구나 어질함과 후덕함 및 지혜와 능력으로써 관직에 최선을 다한다. 대체로 이런 것을 일러 “지극한 평등”(至平)이라 한다.⁷³⁾

여기서 처음 인용문은 사회윤리 관계에서의 守分을 말하고 있는 것이고, 나중의 인용문은 사회직분 관계에서의 守分을 말하고 있는 것이다. 그렇다면, 이러한 守分은 각각 어떻게 해야 하는가?

사회윤리 관계에서의 守分은 두 사람 사이의 관계에서 요구되는 역할을 쌍무적으로 수행하는 일이다. 이를 순자는 다음과 같이 비교적 장황하게 진술하고 있다.

남의 군주 노릇하는 방법은 예로써 나누어 베풀어 고르게 두루 미치면서 치우치지 않게 하는 것이고, 남의 신하 노릇하는 방법은 예로써 군주를 모시고 충성스럽게 순종하면서 게으르지 않은 것이다. 남의 아버지 노릇하는 방법은 너그럽게 베풀되 예를 지키는 것이고, 남의 아들 노릇하는 방법은 경애하면서 지극히 공손한 것이다. 남의 형 노릇하는 방법은 자애로우며 우애를 보여주는 것이고, 남의 동생 노릇하는 방법은 공경하여 굽히고 어긋나지 않는 것이다. 남의 남편 노릇하는 방법은 조화에 치중하되 음란하지 않고, 일에 임하여 분별이 있는 것이고, 남의

69) 德以敘位 能以授官(致仕 19)

70) 兼足天下之道 在明分(富國 12)

71) 農分田而耕 賈分貨而販 百工分事而勤 士大夫分職而聽 建國諸侯之君 分土而守 三公總方而議 則天子共己而已矣 出若入若 天下莫不平均 莫不治辨 是百王之所同也 而禮法之大分也(王霸 16-17, 25-26; 여기서는 荀子注에 따라 天子共己의 共을 恭으로 읽어 해석하였다.)

72) 若夫君臣之義 父子之親 夫婦之別 則日切磋 而不舍也(天論 33)

73) 農以力盡田 賈以察盡財 百工以巧盡器械 士大夫以上至於公侯 莫不以仁厚知能盡官職 夫是之謂至平(榮辱 40)

아내 노릇하는 방법은 남편이 예가 있으면 부드럽게 따라서 들고 모시고, 남편이 예가 없으면 두려워하여 스스로 나서지 않는 것이다. 이러한 길은 한 쪽만 서면 어지러워지지만, 양쪽이 다 서면 질서있게 될 것이니, 이는 잘 상고해 보아야 할 것이다.⁷⁴⁾

이는 사회윤리 관계에서 할 일은 쌍무적인 것으로 각자가 주어진 역할을 동시에 함께 수행해야 양자간에 질서가 이루어져 관계의 유지가 가능함을 말하고 있는 것이다. 이는 君臣·父子·兄弟·夫婦 간의 관계가 엄격한 上下관계가 아니라 쌍무적이고 상호의존적인 관계임을 의미하는 것으로, 이러한 역할 수행의 雙務性(相互依存性)이 바로 사회윤리 관계에서의 守分의 핵심이라는 순자의 입장이 이 진술문에서 잘 드러나 있다 하겠다.

이에 비해 사회직분 관계에서의 守分의 방법으로 순자가 제시하고 있는 것은 “각자가 자기의 일을 익히고 이를 확고히 지키며, 마치 귀·눈·코·입 등의 기관이 그 기능을 서로 빌려서 할 수 없듯이 사람의 모든 일도 마찬가지로, 일단 일이 나누어지면 다른 일을 찾지 말고, 차례가 정해지면 순서를 혼란스럽게 하지 말아야 한다”⁷⁵⁾는 것이다. 이러한 생각을 순자는 다음과 같이 표현하고 있다.

잘 다스려지는 나라에는 각자의 직분이 이미 정해져 있으므로, 군주와 재상과 신하 및 일반 모든 관리에 이르기까지 모두가 각기 자기의 직분에 대하여 들은 것만 삼가 지켜 나갈 뿐 듣지 못한 자기 직분 밖의 일은 들으려고 하지 않고, 각기 자기의 직분에 대하여 본 것만 삼가 지켜 나갈 뿐 보지 못한 자기 직분 밖의 일은 보려고 하지 않는다. 이와 같이 직분에 대하여 보고 듣는 것이 참으로 가지런하게 바르다면, 비록 먼 산간 벽지에 사는 사람일지라도 누구나다 자기의 본분을 소중히 여기며 나라의 제도에 안심하여(敬分安制), 그 윗 사람에게 감화되지 않는 사

람이 없을 것이다. 이것이 바로 잘 다스려지는 나라의 징표인 것이다.⁷⁶⁾

이렇게 사회직분 관계에서의 守分의 방법은 다른 사람의 일에는 관여하지 말고 자기에게 주어진 직분에만 충실하는 일이다. 즉, “군신과 상하, 귀천과 장유로부터 모든 서민에 이르기까지 모두가 예를 높여서 바른 표준으로 삼은 다음에, 안으로 스스로를 살피서 자기의 본분에만 삼가 열심히 하는 것(謹於分), 이것은 모든 임금들이 같이 실천한 바로서 바로 예법의 핵심”⁷⁷⁾이라는 것이다. 이렇게 謹於分하여 모든 사람이 자기의 일에만 열심히 하고 다른 일에는 마음을 쏟지 않는 것,⁷⁸⁾ 이것이 바로 사회직분 관계에서의 守分의 핵심이라는 것이 순자의 논지인 것이다.

순자 사회관계론의 연구 주제 지금까지 보아 왔듯이 교환이론의 관점에서는 “인간관계가 논리적이고 기계적일 수 밖에 없으며, 사회 조직이란 한낱 규정에 의하여 규합된 인간의 집합일 수 밖에 없다”(정양은, 1988, p. 6)고 본다. 즉, 이러한 교환의 관점에서 보면, 사회관계는 미리 엄격하게 마련된 규정에 의하여 결정되는 것으로 파악할 수 밖에 없으며, “가장 이상적인 사회 조직 내의 사회관계는 인간과 인간 사이의 관계라기 보다는 미리 마련된 규정과 규정 사이의 관계”(정양은, 1988, p. 6)라고 보게 되는 것이다.

이러한 교환이론은 이기적인 독립체로서의 개인이 사회관계를 통해 자기의 이익을 극대화하려 한다는 사회관계의 목표에 관한 제1의 명제와 공정한 교환

74) 請問爲人君 曰以禮分施 均徧而不偏 請問爲人臣 曰以禮待君 忠順而不懈 請問爲人父 曰寬惠而有禮 請問爲人子 曰敬愛而致文 請問爲人兄 曰慈愛而見友 請問爲人弟 曰敬誦而不苟 請問爲人夫 曰致功而不流 致臨而有辨 請問爲人妻 曰夫有禮 則柔從聽侍 夫無禮 則恐懼而自疎也 此道也 偏立而亂 俱立而治 其足以稽矣 [君道 5; 荀子集解에 따라 人子句의 文은 恭, 人弟句의 苟는 悖로 보고, 人夫句의 功은 鄭長澈(1992, p. 273)과 鄭仁在(1992, p. 68)를 따라 和로 보았다.]

75) 人習其事而固 人之百事 如耳目鼻口之不可以相借官也 故職分而民不探 次定而序不亂(君道 15)

76) 治國者 分已定 則主相臣下百吏 各謹其所聞 不務聽其所不聞 各謹其所見 不務視其所不見 所聞所見 誠以齊矣 則雖幽閒隱辟 百姓莫敢不敬分安制 以化其上 是治國之徵也(王霸 28-29)

77) 君臣上下 貴賤長幼 至于庶人 莫不以是爲隆正 然後皆內自省 以謹於分 是百王之所同也 而禮法之樞要也(王霸 25)

78) 순자는 이러한 생각을 농부를 예로 들어 “농부가 성실하게 농사일에만 힘을 쓰고, 다른 일은 잘하지 못하게 한다”(使農夫槁力而寡能, 王制 6; 農夫朴力而寡能, 王霸 36; 農夫莫不朴力而寡能矣, 王霸 36)고 여러 번 진술하고 있다.

을 통해 상호간의 이익 갈등을 해소하려 한다는 사회관계 유지의 규범에 관한 제2의 명제를 축으로 하여 구성되고 있다. 따라서 인간의 사회관계를 교환의 관점에서 조망하는 이러한 이론 체계에서는 合理的 計算을 기초로 한 행동 및 친교대상자의 선택의 문제와 公正한 交換을 기초로 한 친교 관계의 형성과 유지 및 붕괴, 그리고 공동 성과의 분배의 문제 등에 관심을 기울이게 되는 것이다.

이러한 교환이론의 관점에 반해 순자는 사람을 기본적으로 君臣·上下·貴賤·父子·兄弟·長幼·夫婦 등의 인간관계 속의 존재로 규정하고, 이러한 관계 속의 사람들이 함께 모여 살면서 禮에 의해 조화를 이루고 통일되는 것, 즉 群居和一이 사회관계의 목표라고 본다. 그리고 이러한 각 관계에서 禮에 의해 규정된 각자의 할 일, 몫, 직분 등을 명백히 인식하고(明分), 이를 현실 생활 속에서 쌍무적으로 실행함으로써(守分) 사회관계가 원만히 유지되고 群居和一이 이루어질 수 있다고 본다.

이러한 순자의 사회관계론(잠정적으로 이를 明分使群論이라 부르기로 한다)에서 도출되는 연구 주제들은 교환이론의 관점에서 도출되는 연구 주제들과는 판이하게 다른 것일 수 밖에 없다. 우선 明分使群論에서 도출되는 하나의 연구주제는 群居和一의 기초로서의 人道的 표준(禮論 13)인 禮의 인식(知道)과 그 실행(行道)의 문제이다. 群居和一의 기초는 分·節·中·文飾의 체계로서의 禮를 명백히 인식하고 이를 실행하여 禮를 체현하는 데⁷⁹⁾ 있다고 볼 수 있기 때문에, 이러한 知道와 行道의 문제가 우선적으로 탐구해야 할 연구 주제로 떠오르는 것이다. 이러한 知道와 行道는 곧 순자의 修養論의 핵심(金勝惠, 1990; 鄭仁在, 1981; 조궁호, 1994)이라는 사실에 비추어 보면, 순자의 禮論은 곧 그의 修養論의 이론적 기초가 되고 있다는 점을 알 수 있다. 그러므로 明分使群論에서 도출되는 知道와 行道의 문제는 순자의 修養論을 살펴 본 기초 위에서 탐구되어야 할 연구 주제이다.⁸⁰⁾

순자의 明分使群論에서 도출되는 또 다른 연구 주

제는 사회관계 유지의 규범으로서의 明分과 守分の 원칙과 관련이 있는 것으로, 사회관계에서의 役割取得(role-taking)과 役割遂行(role performance)의 주제이다. 이 문제는 순자의 明分使群論에서 도출되는 핵심적인 연구 주제라고 볼 수 있다. 禮의 핵심은 바로 分에 있고, 이러한 分의 핵심은 역시 사회등급, 윤리, 직분 관계에서의 역할(role)의 규정에 있기 때문이다.⁸¹⁾

이렇게 순자의 입장을 따르면, 사회관계가 유지되는 과정의 이해를 위해서는 사회적 역할 수행의 문제가 핵심적인 연구 주제로 떠오른다. 그러나 이러한 역할의 문제는 지금까지 사회학자들의 관심사였지 심리학자들의 관심은 끌어들이지 못하였다.⁸²⁾ 이러한 사실은 현대심리학에서 사회심리학의 교과서로 널리 사용되고 있는 Jones와 Gerard(1967), Baron과 Byrne(1987), Aronson(1988) 및 Taylor 등(1994)의 교과서에서는 이 문제가 전혀 다루어지지 않거나⁸³⁾ 기껏해

80) 이 문제에 관해서는 순자의 修養論의 心理學的 含義를 다루는 후속 논문에서 자세히 다루게 될 것이다.

81) 榮辱篇(39-40)에서 “예의를 제정하여 나누어서, 귀천의 등급(사회등급), 장유의 차이(사회윤리), 知愚·能不能의 구분(사회직분)이 있게 하고, 사람들로 하여금 모두 각자의 일을 맡아서 각각 그 합당함을 얻도록 하였다”(故先王案爲之制禮義以分之 使有貴賤之等 長幼之差 知賢愚能不能之分 皆使人載其事 而各得其宜)고 표현하고 있는데, 여기서 사회등급, 윤리, 직분을 나누고 “각 사람이 모두 각자의 일을 맡아서 각각 그 합당함을 얻도록 한” 그 일이 바로 각자의 役割을 의미하는 것이라 볼 수 있다. 이렇게 보면 禮義에 따른 分의 핵심은 바로 각자의 役割의 규정임이 확실하다.

82) 역할의 문제가 사회학자들의 관심의 표적이 되어 왔다는 사실은 사회학자(Rosenberg & Turner, 1992)가 사회학의 관점에서 정리한 사회심리학에서 현대 사회학적 사회심리학의 기본 이론 체계를 네 가지로 잡고 있는데(상징적 상호작용론, 사회교환이론, 사회비교이론, 역할이론), 역할이론이 그 중의 하나에 들고 있다는 사실에서 잘 드러난다. 이에 비해 심리학자(Taylor et. al., 1994)가 심리학의 관점에서 정리한 사회심리학에서 현대 심리학적 사회심리학의 기본 이론 체계를 여섯 가지로 보고 있는데(동기이론, 학습이론, 인지이론, 의사결정이론, 사회교환이론, 사회문화적 관점), 이 중에 역할이론은 들어 있지 않다.

83) Taylor 등(1994)은 최근에 심리학적 사회심리학에서도 문화가 주요한 연구 주제로 등장하면서 사회적 역할(social role)의 문제가 문화 비교 연구의 주된 개념들의 하나로 제기되고 있음을 지적하여, 심리학자들도 서서히 역할의 문제에 관심을 갖기 시작했음을 보고하고 있다.

79) 知道察 知道行 體道者也…… 是之謂大人(解蔽 13-14)

야 성역할(sex role)의 관점에서만 다루어지고 있으며, Raven과 Rubin(1983)의 교과서에서는 의사소통구조(communication structure)와의 관련에서 간단히 언급되고 있을 뿐이라는 점에서 잘 드러나고 있다.

지금까지 심리학자들이 역할의 문제를 도외시해 왔던 것은 “사회적 역할”이란 것이 개인의 심리적인 내용 속에 있는 것이 아니라 객관적인 현실로서 제반 사회의 규정(social prescription) 속에 존재하는 것, 즉 개인 속에 내재하는 것이 아니라 개인 밖에 외재하는 것이라는 생각이 배경에 깔려 있었던 것이 아닌가 싶다. 이는 성역할의 문제도 기존의 엄격하게 구분되어 상호 불가침의 관계였던 남성의 일과 여성의 일이 여성 해방 운동의 결과 그 경계가 모호해졌고, 그 결과 성역할은 각자가 받아들인 심리 내용 속의 개념으로 인식되기 시작한 이후에 본격적으로 연구가 이루어지기 시작한 것으로 볼 수 있다는 시사(Taylor et. al., 1994)에서 그 개연성의 일단을 찾아볼 수 있을 것이다.

그러나 순자는 역할 구분의 근거이며 禮의 체계인 道에 대해 “마음이 도를 인식한(知道) 연후에야 도를 읊은 것으로 받아들이게 되고(可道), 그런 후에야 도를 지키고(守道) 도가 아닌 것을 금할 수(禁非道) 있게 된다”⁸⁴⁾고 보므로써, 禮에 의한 分의 규범이 개인의 심리적인 인식과 수용을 전제로 하여 실제에 실행될 수 있는 것임을 시사하고 있다. 그는 또한 “올바름(義)을 바른 것으로 받아들여서 이를 행하는 것이 바로 도덕적 행위”⁸⁵⁾라고 보므로써, 禮義의 실행은 이의 개인 내적 인식을 근거로 함을 말하고 있다.

이런 진술들은 모두 禮의 개인 심리 내용으로의 轉化가 바로 化性이라는 사실(조공호, 1995; 蔡仁厚, 1984)과 결부시켜 보면, 禮의 체계인 分(역할)이 바로 개인 심리적 문제가 됨을 말하는 것으로 볼 수 있다. 이렇게 되면 역할의 문제는 바로 심리학적 연구 문제가 되는 것이며, 따라서 순자에게서의 역할과 禮의 문제는 사회학의 문제가 아니라 심리학의 문제로 떠오르게 되는 것이다. 따라서 사회적 존재로서의 인간의 사회관계의 형성과 유지 과정을 포괄적으로 이해

하기 위해서는 사회적 역할 취득과 그 수행의 문제에 대한 탐구가 앞으로 사회심리학에서 본격적으로 전개될 필요가 있으며,⁸⁶⁾ 이것이 바로 순자의 明分使群論이 현대 사회심리학에 던져주는 중요한 시사점이라 볼 수 있을 것이다.

分配正義의 문제

正義의 문제는 “진리가 사상 체계의 제1덕목이라면, 정의는 사회 제도의 제1덕목”(Rawls, 1971, p. 3)이라고 표현될 정도로 인류 역사를 통하여 가장 중시해 온 문제였는데, 서양 사상에서는 Aritotle 이후 이러한 정의에 대한 탐구를 주로 分配正義(distributive justice)의 문제로 집중해 왔다(Cohen & Greenberg, 1982). 여기서 분배정의란 사회가 보유하고 있는 한정된 자원을 성원들에게 어떻게 배분하여야 정의로운가 하는 문제이다. 이때 정의로운 분배의 기준이 문제가 되는데, 가장 핵심적인 기준은 분배의 公正性(fairness)이다. 즉, 공정한 분배가 곧 정의로운 분배라는 것이다. 그렇다면, 어떻게 분배해 주는 것이 과연 공정한가?

이에 관해서는 전통적으로 세가지 원칙이 제시되어 왔다(장성수, 1987; 조공호, 1992 참조). 그 하나는 均等原則(equality norm)이다. 이는 모든 성원에게 똑같이 나누어 주는 것이 공정하다고 보는 입장이다. 또 하나는 衡平原則(equity norm)이다. 이는 각 성원의 투입에 비례하여, 투입이 많은 사람에게는 많이, 적은 사람에게는 적게 나누어 주는 것이 공정하다고 보는 입장이다. 나머지 하나는 必要原則(need norm)이다. 이는 성원들의 필요에 따라 나누어 주는 것이 공정하다고 보는 입장이다.

어떤 사회에서나 정의를 표방하고 추구한다. 정의로운 사회가 이루어져야 한다는 것은 인간의 이상이었다고 볼 수 있다. 그러나 이러한 분배의 원칙 중

85) 正義而爲 謂之行(正名 3)

86) 이수원(1993, 1994)은 이미 “역할”이 개인 내의 심리 내용에 근거를 두고 있음을 밝혀내고, 이로부터 파생되는 외재 인식의 틀인 “조망”이 사회 행동의 근거임을 제시하므로써, 이러한 연구의 새로운 가능성을 보여주고 있다.

84) 心知道 然後可道 可道然後能守道 以禁非道(解蔽 11)

어떤 원칙을 사회의 가장 기본적인 분배 원칙으로 삼느냐 하는 데 따라 집단 간의 분쟁이 야기되기도 하며, 크게는 이념 간의 대립이 야기되기도 한다(Sampson, 1983).

순자의 분배정의 원칙: 衡平分配 그렇다면, 순자는 이제까지 분배 원칙 중에서 어떤 원칙에 따라 사회의 자원을 성원들에게 분배하는 것이 정의롭다고 생각했을까? 이에 대해서는 先秦儒學의 창시자이면서 순자가 聖人으로 존경한 孔子⁸⁷⁾의 입장과 순자의 입장이 매우 다르므로, 우선 공자의 입장에서 살펴보기로 하겠다.

공자는 “군자는 義에 밝고, 소인은 利에 밝아서”⁸⁸⁾ “이익에 따라 행동하면 원망이 많아진다”⁸⁹⁾고 보았다. 즉, 그는 이익 추구를 타기하는 입장을 취하였으며, 분배에서도 균등분배의 원칙을 주장하였다. 이를 그는 다음과 같이 표현하고 있다.

나는 “나라와 집안을 거느리고 있는 사람은 적음을 걱정하지 말고 고르지 못함을 걱정해야 하며(患不均), 가난을 걱정하지 말고 안정되지 못함을 걱정해야 한다(患不安)”는 말을 들었다. 대체로 균등하면 가난이 없고(均無貧), 화해로우면 부족함이 없으며, 안정되면 기울어짐이 없는 법이다.⁹⁰⁾

이는 균등분배가 사회 안정의 기초임을 역설한 것이다. 그러나 “공자는 患不均의 문제를 제기하기는 하였으나 어떻게 균등하게 분배하는가 하는 방법을 제시하지는 못하였다”(鄭仁在, 1992, p. 53).

이에 비해 순자는 일상생활에서의 이익의 추구를 인정하였다. 다만 利보다 義를 앞세울 것(先義而後利)⁹¹⁾을 주장하였을 뿐이다. 이렇게 이익의 추구를 인정하였으므로, 그는 균등분배의 원칙이 사회 안정의 기초라고는 결코 생각하지 않았다. “오로지 가리워진 것은 가리워진 것이 아니며”(絺齊非齊; 王制 6), “나눔이 균등하면 두루 미치지 못하므로”(分均則不備; 王制 5), “예의에 따라 나누어서 귀천의 등급, 장유(長幼)의 차이, 知愚·能不能의 구분이 있게 하고, 그 결

과 각 사람이 각자의 일을 맡아서 각각 그 합당함을 얻으므로써, 보수의 많고 적음(多少), 후함과 박함(厚薄)의 알맞음(稱)이 있게 하는 것, 이것이 바로 群居和一의 道인 것이다”(榮辱 39-40). 이렇게 각자의 分에 알맞게(稱) 분배해 주는 것(富國 5; 禮論 2), 이것이 바로 순자가 보는 분배정의인 것이다. 그러므로 순자는 衡平分配를 기본적으로 정의로운 분배의 원칙으로 받아들이고 있다 하겠다.

그렇다면, 무엇을 기준으로 하여 분배할 것인가? 이는 각 개인이 후천적으로 이룬 現實態인 德과 能을 기준으로 해야 한다는 것이 순자의 생각이다. 그는 이를 다음과 같이 표현하고 있다.

각 사람의 德에 비추어서 차례를 정하고, 能을 헤아려서 관직을 수여하므로써, 모든 사람으로 하여금 각자의 일을 하도록 맡기고, 각각 그 마땅한 바를 얻도록 한다.⁹²⁾

또한 그는 다른 곳에서 “德은 반드시 그 지위에 알맞게 하고(稱), 지위는 보수에 알맞게 하며, 보수는 그 공로에 알맞게 해야 한다”⁹³⁾거나 “그 能을 기준으로 하여 올바른 원칙에 알맞도록 하면(稱義) 두루 미치게 될 것”⁹⁴⁾이라고 표현하고 있기도 하다. 이는 후천적으로 僞에 의해 이루어낸 現實態로서의 德과 能에 따라 지위와 보수 등을 형평하게 분배하는 것이 바로 正義의 원칙이라는 순자의 생각을 표현하고 있는 것이라 볼 수 있을 것이다.

순자의 投入 요인의 특징 이렇게 보면, 순자가 정의

88) 君子喻於義 小人喻於利(論語 里仁 16장; 朱熹의 論語集註의 편차에 따름.)

89) 放於利而行 多怨(論語 里仁 12장)

90) 丘也聞 有國有家者 不患寡 而患不均 不患貧 而患不安 蓋均無貧 和無寡 安無傾(論語 季氏 1장)

91) 先義而後利者榮 先利而後義者辱(榮辱 25); 國者巨用之則大 小用之則小…… 巨用之者 先義而後利…… 小用之者 先利而後義(王霸 11)

92) 論德而定次 量能而授官 皆使其人載其事 而各得其所宜(君道 12)

93) 德必稱位 位必稱祿 祿必稱用(富國 5; 荀子集解에서는 맨 마지막의 用을 庸으로 보아 勳으로 해석하고 있다.)

94) 其能以稱義偏矣(君道 13)

87) 無置錡之地 而王公不能與之爭名 在一大夫之位 則一君不能獨畜 一國不能獨容 成名況乎諸侯 莫不願以爲臣 是聖人之不得勢者也 仲尼子弓是也(非十二子 29-30)

로운 분배의 원칙으로 제시하는 衡平分配가 서구의 교환이론가들이 제시하는 형평분배의 원칙(Homans, 1961, 1974; Walsten et.al., 1978)과 같은 것이라고 생각되기 쉽다. 그러나 무엇을 투입 요인(input variables)으로 잡을 것이며, 이러한 투입요인의 연원은 무엇인가에 관해서는 둘 사이에 커다란 차이가 있다.

심리학에서 분배정의의 문제를 처음으로 제기한 사람은 Homans(1961, 1974)이다. 그는 개인의 투입에 비례해서 성과를 분배하는 형평분배가 정의로운 분배의 원칙임을 시사하고 있는데, 이때 노력과 수행 같은 사회적 교환관계에서의 개인의 기여도(contribution)와 성, 인종, 연공 서열, 결혼 여부와 같은 개인의 사회적 속성(social attributes)이 모두 투입 요인으로 작용할 수 있다고 보았다. “이 두 유형의 투입 요인의 핵심적인 차이는 노력과 수행 같은 기여도는 나이나 성 또는 직위 같은 사회적 속성 보다 투입 - 성과 관계에 대한 더욱 직접적인 지표가 된다는 사실이다. 기여도는 교환관계로부터 얻어지는 이득의 직접적인 측정치가 될 수 있지만…… 개인의 사회적 속성은 교환관계로부터 얻어지는 성과와 직접적인 관련이 없어서, 이 경우 투입 - 성과 관계는 간접적일 수 밖에 없는 것이다”(Cook & Yamagishi, 1983, p. 103). 이러한 까닭에 심리학자들은 개인의 사회적 속성은 도외시하고, 교환의 당사자들이 교환관계에 투입하는 시간이나 노력과 같은 기여도만을 변화시켜 분배정의의 문제를 다루어 왔던 것이다(예: Farkas & Anderson, 1979). 이러한 연구들은 암묵적으로 교환의 당사자들의 능력과 같은 요인들은 모두 동등하다는 전제에서 연구를 진행해 온 것으로 볼 수 있으며, 이러한 점에서 서구의 심리학에서 전개된 형평분배와 순자의 그것은 커다란 차이가 있는 것이다.⁹⁵⁾

앞에서도 지적하였듯이, 순자는 각 개인의 德과 能을 투입 요인으로 삼아 분배하는 것이 정의로운 분배의 원칙이라고 본다. 그렇기 때문에 사람들 사이에는 차이가 있게 마련이라는 것이다. 즉, “君子는 덕으로

아랫 사람을 거느리고, 小人은 힘써 일하여 윗 사람을 섬기므로, 힘이란 德의 부림을 받게 마련이며”,⁹⁶⁾ “군자는 사물을 부리지만, 소인은 사물에 부림을 당하게 마련”⁹⁷⁾이라는 것이다. 이렇게 “천한 사람이 귀한 이를 섬기며, 어리석은 사람이 현명한 사람을 섬기는 것은 천하에 통하는 의로움인 것이다”(仲尼 49). 이러한 君子와 小人의 차이는 바로 후천적으로 이룬 現實態인 德과 能의 차이에 있으므로(儒效 36), 德과 能의 차이를 투입 요인으로 하여 형평분배를 하는 것이 정의로운 분배라고 보는 것이 순자의 입장이고, 따라서 이는 교환관계에서의 능력의 동질성을 전제하는 형평이론의 형평분배와는 크게 다른 것이다.

서구의 이론에서도 사회학자들은(예: Jasso & Rossi, 1977) 성, 나이, 인종 같은 사회적 속성을 주 투입 요인으로 삼는 형평분배를 정의로운 분배원칙으로 삼아 왔다(Cook & Yamagishi, 1983). 이러한 사회적 속성은 대체로 태어날 때부터 갖추고 있는 차이에 근거하는 것이다. 순자가 주 투입요인으로 보는 德과 能도 개인적 속성이라고 보기 쉽다. 그러나 순자의 德과 能은 후천적으로 개인이 인위적인 노력에 의해 성취한 것이지 태어날 때부터 갖추고 있는 것은 아니다. 순자는 이를 “오늘날의 사람들도 스승과 법도의 감화를 받고, 문식과 배움을 쌓으며, 예의를 행하면 君子가 되지만, 태어난 욕구와 감정대로 따르고, 함부로 방자하게 굴며, 예의에 어긋나게 행하면, 小人이 된다”⁹⁸⁾거나, “비록 왕이나 귀인 또는 사대부의 자손이었다 할지라도 예의에 힘 쓸 수 없으면, 서인으로 신분을 낮추고, 비록 서인의 자손이라 할지라도 문식과 배움을 쌓고, 몸가짐과 행동을 바르게 하여 예의에 힘쓴다면, 재상이나 사대부로 끌어 올려야 한다”⁹⁹⁾고 표현하고 있다. 이는 德과 能의 인위의 결과로 성취한 것임을 의미하는 것으로, 생득적인 사회적 속성(귀속특성)을 주 투입 요인으로 보려는 서구 사회학

95) 이는 사회 및 성격심리학회 월례발표회(1997년 9월 27일, 육군사관학교 홍무관 세미나실)에서 고재홍 교수와의 의견 교환으로부터 시사받은 것임.

96) 君子以德 小人以力 力者德之役也(富國 10)

97) 君子役物 小人役於物(修身 29)

98) 今之人化師法 積文學 道禮義者 爲君子 縱性情 安恣睢而違禮義者 爲小人(性惡 2-3)

99) 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 1-2)

의 입장과 순자의 입장의 차이가 바로 이러한 점에서 극명하게 드러나고 있다 하겠다.

綜 合 考 察

지금까지 순자의 禮論의 이론적 기초를 살펴 본 다음, 이로부터 도출되는 심리학적 함의에 대해 탐색해 보았다. 순자는 기본적으로 인간은 사회적인 존재로서 사회를 구성하여 함께 모여 살 수 밖에 없는 존재라고 본다. 사람이 이렇게 사회를 구성하여 모여 살 수 밖에 없는 것은 사회를 이루는 기본 단위가 바로 사람들 사이의 관계인 때문이기도 하지만, 각자의 능력이 제한되어 있어서 생존을 위한 물자를 혼자서는 다 댈 수 없고, 또한 육체적으로 열등한 사람이 다른 동물들과의 경쟁에서 생존해 내야 한다는 현실적인 필요에도 그 까닭이 있다. 그런데 사회를 구성하여 함께 모여 살게 되면, 필연적으로 다름이 있을 수 밖에 없는데, 이는 사람들의 욕구가 비슷한 데 반하여 사회에 갖추어져 있는 자원에는 한계가 있기 때문이다. 여기에서 바로 이러한 다름을 방지하는 체계의 필요성이 도출되는 바, 그러한 체계가 바로 聖人이 化性起僞를 통하여 만들어 낸 禮義라는 것이다.

이러한 예의는 分·節·中·文飾의 네 가지 기능을 갖는다. 물론 이 중에서 가장 핵심적인 것은 貴賤과 같은 사회 등급, 君臣·父子·長幼·兄弟·夫婦와 같은 사회윤리 및 士農工商과 같은 사회 직분의 구분과 각 관계에서의 역할과 몫을 나누는 分이다. “이러한 分을 분명히 하므로써 사람들은 사회생활을 할 수 있게 되며”(明分使群), 禮義의 가장 핵심적인 기능은 이러한 明分과 守分(각자의 직분과 역할을 준수하는 일)을 통해 “함께 모여 살면서 조화롭게 통일되는 일”(群居和一)이라는 것이 순자의 禮論의 가장 중핵적인 논지이다.

이러한 순자의 禮論으로부터 社會關係論과 分配正義의 문제에 관한 심리학적 함의를 도출해 낼 수 있었다. 순자의 예론으로부터 도출되는 사회관계론은 明分使群論이라 부를 수 있는 것인데, 이는 현대 서구 사회심리학의 대표적인 사회관계론인 社會交換理

論과는 아주 대조적이다. 교환이론에서는 평등하고 이기적인 독립체로서의 개인이 사회 구성의 기본 단위라고 보며, 사회관계를 통해 각 개인은 자기 이익의 최대화를 도모하며(사회관계의 목표), 공정한 교환을 통해 서로 간의 이익 갈등을 조정한다고(사회관계 유지의 규범) 본다.

이에 반해 明分使群論에서는 개인들 사이의 관계(사회 등급, 윤리 및 직분의 관계)가 사회 구성의 기본 단위로 보며, 사회관계의 목표는 함께 모여 살면서 조화롭게 통일되는 것(群居和一)이고, 이는 각 관계에서 각자에게 주어진 역할의 분명한 인식(明分)과 이의 상호의존적인 실천(守分)을 통해 달성되고 지속될 수 있는 것으로 본다.

이러한 明分使群論으로부터 도출되는 심리학적 연구 주제는 두 가지를 생각해 볼 수 있다. 그 하나는 分의 체계로서의 禮義가 올바른 사람의 길(人道)이라는 사실에 대한 인식(知道)과 이의 실천(行道)이 어떻게 이루어지는가에 관한 문제이다. 이는 순자의 修養論과 직결되는 문제이고, 따라서 순자의 禮論과 修養論의 접합점을 형성하는 연구 주제이다. 또 하나는 明分과 守分의 관계 유지 규범과 관련해서 도출되는 役割取得과 役割遂行의 문제이다. 여기서의 역할은 곧 사회관계에서 쌍무적으로 요구되는 역할이라는 점에서 곧 社會的 役割(social role)인 셈이고, 따라서 이 문제는 순자의 明分使群論에서 도출되는 연구 주제 중 가장 사회심리학적인 관련이 깊다고 볼 수 있을 것이다.

그러나 이러한 役割의 문제는 전술한 것처럼 지금까지는 심리학자들의 관심을 끌지 못했던 연구 주제였다. 그러나 앞서서도 보았듯이 순자는 役割(分)에 대한 개인의 인식(知道)과 수용(可道)이 이의 준수와 실천(守道)의 전제라고 간주하므로써, 역할취득과 실행의 개인 심리적 근거를 명백히 하고 있다. 이점에서 바로 사회적 역할의 심리학적 연구의 근거를 찾을 수 있는 것이다. 이미 이수원(1993, 1994)은 이러한 역할의 심리적 근거와 그 기능에 대해 실증적으로 접근해 가고 있다. 이 문제에 대해서는 앞으로 사회심리학에서 충분한 논의가 있어야 할 것이라 사료된다.

분배정의의 문제와 관계해서 순자가 보는 정의로운 자원 분배의 기본 원칙은 형평원칙이다. 여기서 개인주의 사회와 집단주의 사회에서 선호되는 분배 원칙에 관한 연구 결과를 검토해 볼 필요가 있다. Leung과 Bond(1984)의 연구 결과에 따르면, 개인주의 사회인 미국의 피험자들은 모든 장면에서 형평분배의 원칙을 가장 정의로운 분배 원칙으로 선호하였다. 그러나 집단주의 사회인 중국의 피험자들은 內集團(in-group)과 外集團(outgroup) 성원에 대해 선호하는 분배 원칙이 달랐다. 그들은 내집단의 성원에게는 균등분배의 원칙을 선호하고, 외집단의 성원에게는 형평분배의 원칙을 선호하였던 것이다. 그러니까 집단주의 사회에서는 내집단 성원들끼리는 성원 간의 조화를 도모하기 위해 균등분배의 원칙을 선호하지만, 경쟁 상대인 외집단의 성원에 대해서는 투입에 따른 분명한 계산의 원칙(형평분배의 원칙)을 선호하였던 것이다.

집단주의 사회에서의 분배 대상에 따른 이와 같은 분배 원칙 선호의 차이는 보편적인 현상인 것 같다(Kim, 1995; Triandis, 1990). 이러한 현상은 공자(균등분배 선호)와 순자(형평분배의 선호)의 입장의 절충적 통합이라 볼 수 있다. 그렇다면, 이러한 두 전통 사상의 입장의 보완적인 통합은 어떻게 하여 이루어지게 되었으며, 그리고 그 까닭은 무엇일까? 이는 앞으로 자세히 검토해 보아야 할 문제라고 사료된다.

순자의 禮論으로부터 도출되는 이러한 연구 주제들에 대한 탐구는 앞으로 사회심리학의 지평을 지금까지의 범위의 밖으로 확장시키는 계기가 될 것이다. 그리고 이러한 작업들을 통해 심리학은 Comte(1852)의 의미에서의 모든 학문의 근거 학문으로서 인간의 생물적 특성과 사회적 특성에 대한 탐구를 포괄하는 道德學(la morale)에 근접하는 것이 될 가능성이 커지게 될 것이라 추론해 볼 수 있을 것이다. 禮義는 순자에게 있어서 곧 道德이며, 이는 생물적 존재로서의 인간과 사회적 존재로서의 인간을 잇는 가교가 된다는 것이 바로 순자의 입장이므로, 순자의 禮論으로부터 도출되는 연구 주제들에 대한 탐구는 곧 인간에

대한 종합적인 탐색의 중핵을 형성하는 것이 될 수 있을 것이기 때문이다.

참 고 문 헌

1차 사료

- 楊偉(818). 荀子注.(服部宇之吉編, 漢文大系, 卷十五. 東京: 富山房, 1972.)
- 王先謙(1891). 荀子集解.(服部宇之吉編, 漢文大系, 卷十五. 東京: 富山房, 1972.)
- 鄭長澈 譯解(1992). 荀子(惠園東洋古典 19). 서울: 惠園出版社.
- 朱熹(1177). 論語集註.(京城書籍組合編, 原本備旨 論語集註. 서울: 太山文化社, 1984.)
- Dubs, H. H.(1966). *The works of Hsüntze*. Taipei: Ch'eng-Wen Publishing Co.
- Harvard-Yenching Institute(1950). 荀子引得. HYI Sino-logical Index Series, Supplement 22. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Watson, B.(1963). *Hsün Tzu: Basic writings*. New York: Columbia University Press.

2차 사료 및 심리학 자료

- 郭沫若(1945). 十批判書. 重慶: 科學出版社.(조성을 역. 중국고대사상사. 서울: 까치, 1991.)
- 金勝惠(1990). 原始儒教. 서울: 民晉社.
- 金炯孝(1990). 孟子和 荀子の 哲學思想. 서울: 三知院.
- 唐君毅(1986). 中國哲學原論: 原性篇. 臺北: 學生書局.
- 牟宗三(1979). 名家與荀子. 臺北: 學生書局.
- 蒙培元(1990). 中國心性論. 臺北: 學生書局.(이상선 역, 중국심성론. 서울: 法仁文化社, 1996.)
- 徐復觀(1969). 中國人性論史: 先秦篇. 臺北: 商務印書館.
- 劉明鍾(1989). 中國思想史(I): 古代篇. 大邱: 以文出版社.
- 柳熙星(1993). 荀子禮論의 價值根源研究. 미간행 석사 학위 논문, 中華民國 東海大學.
- 이수원(1993). 사회적 갈등의 인지적 기제: 사회적 자

- 아중심성. 한국심리학회지: 사회, 7(2), 1-23.
- 이수원(1994). 사회적 자아중심성: 타인이해에서 성향
주의의 원천. 한국심리학회지: 일반, 13(1),
129-152.
- 張其昀(1984). 中華五千年史: 戰國學術編. 臺北: 華岡
書城(中國文化研究所譯, 中國思想的 根源. 서
울: 文潮社, 1984.)
- 장성수(1987). 집단응집성이 분배원칙 선호에 미치는
영향. 미간행 박사학위 논문, 서울대학교.
- 정양은(1988). 조직에서의 인간관계. 사회심리학회지,
4(1), 1-13.
- 鄭仁在(1981). 荀子の 知識論. 姜聲渭 外, 東西哲學의
攬要. 대구: 以文社, 323-357.
- 鄭仁在(1982). 荀子の 正名論. 哲學會誌(嶺南大學校
哲學科研究室), 9, 43-62.
- 鄭仁在(1992). 중국사상에서의 社會의 不平等. 金榮漢
外, 不平等思想의 研究. 서울: 西江大 學校 人
文科學研究所, 49-74.
- 조금호(1990). 맹자에 나타난 심리학적 함의(I): 인
성론을 중심으로. 한국심리학회지: 사회,
5(1), 59-81
- 조금호(1991). 맹자에 나타난 심리학적 함의(II): 교
육론과 도덕실천론을 중심으로. 한국심리학회
지: 사회, 6(1), 73-108.
- 조금호(1992). 사회적 불평등의 인지와 그에 대한 반
응: 사회정의에 대한 심리학적 접근. 金榮漢
外, 不平等思想의 研究. 서울: 西江大學校 人
文科學研究所, 127-182.
- 조금호(1993). 대인평가의 문화간 차이: 대인평가 이
원모형의 확대 시론. 한국심리학회지: 사회,
7(1), 124-149.
- 조금호(1994). 순자에 나타난 심리학적 함의(I): 천
인관계론에 기초한 연구 방향의 정초. 한국심
리학회지: 사회, 8(1), 34-54.
- 조금호(1995). 순자에 나타난 심리학적 함의(II): 인
성론을 중심으로. 한국심리학회지: 사회,
9(1), 1-25.
- 조금호(1996). 문화유형과 타인이해 양상의 차이. 한
국심리학회지: 일반, 15(1), 104-139.
- 陳大齊(1954). 荀子學說. 臺北: 中華文化出版.
- 蔡錦昌(1989). 荀子思想之本色. 臺北: 唐山出版社.
- 蔡仁厚(1984). 孔孟荀哲學. 臺北: 學生書局.
- 馮友蘭(1948). *A short history of Chinese philosophy*.
臺北: 雙葉書店.(정인재 역, 중국철학사. 서울:
형설출판사, 1977.)
- 黃公偉(1974). 孔孟荀哲學證義. 臺北: 幼獅書店.
- Allport, G. W.(1968). The historical background of
modern social psychology. In G. Linzey & E.
Aronson(Eds.), *The handbook of social psychol-
ogy*(Vol. 1). Reading, MA: Addison-Wesley.
- Aronson, E.(1988). *Social animal*(2nd ed.). New
York: Freeman.(윤진·최상진 역, 사회심리
학. 서울: 탐구당, 1990.)
- Baron, R. A., & Byrne, D.(1987). *Social psychology:
Understanding human interaction*(5th ed.).
Boston, MA: Allyn & Bacon.
- Blau, P. M.(1964). *Exchange and power in social
life*. New York: Wiley.
- Brehm, S. S.(1992). *Intimate relationships*(2nd ed.).
New York: McGraw-Hill.
- Chung, Y. E.(1994). Void and non-conscious process-
ing. In G. Yoon & S. C. Choi(Eds.), *Psychol-
ogy of the Korean People: Collectivism and
individualism*. Seoul: Dong-A.
- Cohen, R. L., & Greenberg, J.(1982). The justice
concept in social psychology. In J. Greenberg
& R. L. Cohen(Eds.), *Equity and justice in
social behavior*. New York: Academic Press.
- Comte, A.(1852). *The positive polity*(Vol.2). (Transl.
London: Longmans, Green, 1875)
- Cook, K. S., & Yamagish, T.(1983). Social determi-
nants of equity judgments: The problem of
multidimensional input. In D. M. Messick &
K. S. Cook(Eds.), *Equity theory: Psychologi-
cal and sociological perspectives*. New York:
Praeger.

- Cua, A. S.(1985). *Ethical argumentation: A study in Hsün Tzu's moral epistemology*. Honolulu, HA: University of Hawaii Press.
- Dollard, J., & Miller, N. E.(1950). *Personality and psychotherapy*. New York: McGraw-Hill.
- Dubs, H. H.(1927). *Hsüntze: The moulder of ancient Confucianism*. London: Arthur Probsthain.
- Farkas, A. J., & Anderson, N. H.(1979). Multidimensional input in equity theory. *Journal of Personality and Social Psychology*, 37, 879-896.
- Geertz, C.(1975). On the nature of anthropological understanding. *American Scientist*, 63, 47-53.
- Gergen, K. J., Greenberg, M. S., & Willis, R. H. (Eds.)(1980). *Social exchange: Advances in theory and research*. New York: Plenum.
- Hofstede, G.(1980). *Cultures consequences: International differences in work-related values*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Hofstede, G.(1983). Dimensions of national cultures in fifty countries and three regions. In J. B. Deregowski, S. Dziurawiec, & R. C. Annis (Eds.), *Explorations in cross-cultural psychology*. Lisse, Netherlands: Swets & Zeitlinger.
- Hofstede, G.(1991). *Cultures and organizations: Software of the mind*. London: McGraw-Hill.(차재호·나은영 역, 세계의 문화와 조직. 서울: 학지사, 1995.)
- Homans, G. C.(1961). *Social behavior: Its elementary forms*. New York: Harcourt, Brace, & World.
- Homans, G. C.(1974). *Social behavior*(Rev. ed.). New York: Harcourt, Brace, & World.
- Hsü, C. Y.(1986). The unfolding of early Confucianism: The evolution from Confucius to Hsüntzu. In Eber, I.(Ed.), *Confucianism: The dynamics of tradition*. New York: Macmillan.
- Hui, C. H., & Triandis, H. C.(1986). Individualism-collectivism: A study of cross-cultural researchers. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 17, 225-248.
- Jasso, G., & Rossi, P. H.(1977). Distributive justice and earned income. *American Sociological Review*, 42, 639-651.
- Jones, E. E., & Gerard, H. B.(1967). *Foundations of social psychology*. New York: Wiley.
- Kelley, H. H., & Thibaut, J. W.(1978). *Interpersonal relations: A theory of interdependence*. New York: Wiley.
- Kim, U.(1995). *Individualism and collectivism: A psychological, cultural and ecological analysis*. Nordic Institute of Asian Studies(NIAS) Report Series, No. 21. Copenhagen, Denmark: NIAS Books.
- Kim, U., & Choi, S. C.(1993). Asian collectivism: Indigenous and comparative perspectives. 중앙대학교 사회과학연구소편, 한국적 심리학의 탐색('93 사회과학연구소 국제학술세미나 자료집). 서울: 중앙대학교 사회과학연구소.
- King, A. Y. C.(1985). The individual and group in Confucianism: A relational perspective. In D. Munro(Ed.), *Individualism and holism*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- King, A. Y. C., & Bond, M. H.(1985). The Confucian paradigm of man: A sociological view. In W. T. Tseng & D. Wu(Eds.), *Chinese culture and mental health*. New York: Academic Press.
- Leung, K., & Bond, M. H.(1984). The impact of cultural collectivism on reward allocation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 47, 793-804.
- Lew, S. K.(1977). Confucianism and Korean social structure. In C. S. Yu(Ed.), *Korean and Asian religious tradition*. Toronto, Canada: University of Toronto Press.
- Markus, H. R., & Kitayama, S.(1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion,

- and motivation. *Psychological Review*, 98, 224-253.
- Miller, J. G., & Bersoff, D. M.(1992). Cultural and moral judgment: How are conflicts between justice and interpersonal responsibilities resolved? *Journal of Personality and Social Psychology*, 62, 541-554.
- Rosenberg, M., & Turner, R. H.(1992). *Social psychology: Sociological perspectives*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Rubin, Z.(1973). *Liking and loving: An invitation to social psychology*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Sampson, E. E.(1977). Psychology and the American ideal. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 762-782.
- Sampson, E. E.(1978). Scientific paradigms and social values: Wanted-A scientific revolution. *Journal of Personality and Social Psychology*, 36, 1332-1343.
- Sampson, E. E.(1983). *Justice and the critique of pure psychology*. New York: Plenum.
- Sampson, E. E.(1989). The challenge of social change for psychology: Globalization and psychology's theory of the person. *American Psychologist*, 44, 914-921.
- Shaw, M. E., & Constanzo, P. R.(1982). *Theories of social psychology*(2nd ed.). New York: McGraw-Hill.(홍대식 역, 사회심리학이론. 서울: 박영사, 1985.)
- Taylor, S. E., Peplau, L. A., & Sears, D. O.(1994). *Social psychology*(8th ed.). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Triandis, H. C.(1990). Cross-cultural studies of individualism and collectivism. In J. J. Berman (Ed.), *Cross-cultural perspectives: Nebraska Symposium on Motivation, 1989*. Lincoln, NB: University of Nebraska Press.
- Walster, E., Walster, G. W., & Berscheid, E.(1978). *Equity: Theory and research*. Boston, MA: Allyn & Bacon.

The Psychology Implied in the Works of Hsün Tzu(Ⅲ)

Geung-Ho Cho

Sogang University

Continued from the previous paper(Cho, 1995) regarding Hsün Tzu's theory of human nature, this article aimed at extracting some psychological lessons from Hsün Tzu's theory of the proper conduct(*Li*, 禮). Hsün Tzu proposed that because human beings are social and gregarious in nature and gregarious living inevitably bring about conflict and struggle among members, the system of prevention of these struggle(*Li*) is needed. The first and foremost function of *Li* is division of human classes and roles. Hsün Tzu viewed that human beings live together peacefully through these division, because it brings each of them contentment with his/her lot. From Hsün Tzu's theory of the proper conduct like this, the author derived two research issues and discussed their psychological implications: the study on the theory of social relationships(which is different from the perspective of social exchange theory) and the study on the distributive justice.