韓國心理學會誌
Korean Journal of Psychology
1979, Vol. 2, No. 3, 119-131.

荀子의 心理說

李 義 喆

서울大學校 心理學科

荀子는 人間의 精神을 天(自然)과 結付시키고 그의 感情生活을 代表하는 6情(好惡喜怒哀樂)과 知的生活을 代表하는 5官(耳目口鼻形)과의 二種으로 大別하고 이들을 統御하는 것이 「心」이라고 解釋하였다. 그리고 5官은 各其 職能이 다르며 認識의 主體가 되고 意欲과 關係가 있는 槪念인 것이다.

人間의 心理에 있어서 그 先天性을 「性」이라고 부르고 性은 天然的이며 이에 對한 後天性을 「習」이라고 하고 習은 人爲的이라고 說明한다. 性은 自然的으로 形成하는 것인데 「情」이 그 實質을 構成하고 있으며 情은 發動하면 「欲」이다. 情은 本來 盲目的이며 그것이 發動할 때 知가 參與하기 때문에 人間은 思慮하면서 行爲한다.

人間이 그의 性에서 情에 따라 行動하면 반드시 欲心이 添加되므로 行動의 結果에는 爭奪이 있고 亂暴하여지는 傾向이 있다. 그래서 人間의 性은 惡하며 그것을 善이라고 하는 것은 僞 即 人爲이다. 그런데 人間은 그의 能力으로 僞는 習得할 수 있다는 것이다.

그리고 마음을 虛心·集中·靜止의 狀態에 있게 할 수가 있어서 이것은 「大淸明」의 境地이다. 이 境地에서 비로소 모든 事象의 眞粹를 正確하게 認知할 수 있다.

「心的인 것」(Psyche, 自証)의 事実과 더불어 그것이 成立될 때에 規定하는 여러가지의 條件들과를 探究하는 것이 心理思想이 될 것이며 그 心理思想을 体系的으로 組織한 것이 곧 心理学이다. 그러나 心理思想과 心理学의 境界는 반드시 언제나 判然한 것은 아니다. 그것은 心理思想으로써 表現된 것이 그의 基底가 되어있는 心理学에서 出発한 것이라고 할지라도 論者의 目的이 다른데에 있어서 後者를 遡及하여 前者를 새삼 明白히 할 必要가 조금도 없을 때가 있을 수 있고 또 때로는 그것이 아직 나타나지 아니하였을 状態에 存在하고 있는 데에 그쳐 이것과 前者와의 関係가 本人에게도 充分히 明確치 못할 때도 있을 수 있다. 그럼에도 心理思想을 体系的으로 組織하기를 強要한다는 것은 学者로서의 取扱에 無関心한 者에게 専門学者의 資格의 有無를 따지려 하는 것에 지나지 않는다. 그実 人生은 専門学者가 생각하는 것보다는 훨씬 넓다고 할 수 있을 것이다. 왜냐하면 「心的인 것」이라는 体験一般이 無窮無盡하다는 事実을 잊을 수는 없기 때문이다.

従来에 東洋哲学, 特히 中国哲学이 東洋倫理学 또는 中国倫理学이라는 槪念이 無反省하게 学界에 通用되어 오고 있는 데에 反하여 東洋心理学 내지는 中国心理学이라는 述語는 거의 듣지 못하고 있다. 勿論 心理学이란 語彙가 新造하였기도 하며 儒教가 人倫道義를 説諭하고 있음으로 이와 関聯하여 中国倫理学을 擧論하는 것이 当然

하였을지도 모른다. 易의 理라든가 이것을 出発点으로 하고 있는 宋代의 理学에는 確実히 形而上学的인 것이 含有하고 있음으로 中国哲学이라고 하여도 또한 不當한 것은 아니다. 그러나 嚴密히 学이란 무엇이냐를 吟味한다면 또는 学에 対한 定義에 照合할 때 哲学과 合致하는 古来의 学説만이 論議되고 있는 것도 아니다. 中国의 典籍을 渉猟할 때 그들의 思想과 學과의 微妙한 関係를 念頭에 둔다면 中国哲学이나 中国倫理学을 肯定할 수 있는 程度로 中国心理学이 究明되어야 할 것이다. 더우기 今日의 所謂心理学이 希臘哲学에 連綿하게 展開되었음을 想起한다면 中国心理学이 應當한 地位을 잃어서 마땅 하다고 하겠다.

元來에 中国에 있어서의 学問의 性質에서 判断하여 心理思想이라고 할 수 있는 것이 現代心理学의 立場에서 볼 때 或者는 心理学의 領域을 逸脫하고 있다고도 解釈할 수도 있을 것이다. 그러나 그것은 現代心理学을 無條件으로 全面的으로 肯定한다는 想定에서의 主張이다. 学問이 古今東西를 不問하고 古來로 부터 継承되어 온 그의 傳統이 無視되어서도 안될 것이며 그 学問이 本來 어떠하여야 할 것인가가 反省되어야 하는 것에는 心理学도 例外가 될 수 없다. 그러므로 中国의 典籍에서 所謂 心理思想이 應當 欧美의 心理思想과 더불어 考究되어야 하겠다. 무릇 学理의 研究는 반드시 直接 実際上의 効果를 目標로 하고 있지 않다고 할지라도 実際의 緊要한 場面에 学理가 베풀 術策이 없음이 分明하다면 学理自体를 改新하여 檢討될 必要가 있다. 그것은 但只 学理를 実際에 迎合시킨다는 意味가 아니다. 実際에서 遊離된 学理란 있을 수 없기 때문인 것이다. 그러면 実際란 무엇인가. 그것은 곧 人生을 意味한다. 学理 特히 人間의 「心的인 것」을 対象으로 考究하는 心理学이 東西의 思想을 動員하여 人生問題의 解決에 寄與하는 것이 学理의 進步를 規定한다는 뜻에서 이제 自古로 性悪説의 本源이라는 酷評을 받아 온 荀子의 心理説을 考察하기로 한다.

荀子의 生涯

荀子는 이름이 況이고 荀卿이라고도 하고 漢代以後로는 孫卿이라고도 불렀다.

荀子는 西紀前 323年頃에 中國戰國時代의 趙나라(지금의 山西省)에서 出生하였다. 荀子는 鄕里에서 工夫를 하여 일찌기 遠近에 秀才라는 名聲을 날렸다.

그는 15歲가 되어 비로소 齊에 遊學하였다. 이 무렵 齊의 稷下라는 고장에는 齊나라의 威王과 宣王때부터 文教의 興隆에 힘을 써서 天下의 賢才가 雲集하여 學問을 練磨하고 討論하고 있었으므로 當時의 學者의 叢淵인 觀이 있었다고 한다. 荀子의 遊學은 齊나라의 湣王末年부터 始作되어 襄王의 時代이었으므로 田駢等 英才는 既히 外界한 後였으나 襄王의 復興策으로 因하여 盛時의 遺風이 아직도 남아서 儒家를 비롯하여 道家·法家等에 属하는 學者들이 如前히 모여들었다. 荀子는 이곳에서 詩·禮·春秋等의 研究에 熱中하여 폭넓은 學問의 기틀이 잡혀 마침내 늙은 스승으로서 높은 待遇를 받아 祭酒란 尊敬받는 벼슬을 세번이나 지냈다 한다.

그러나 어떤 者의 모함을 받아 荀子는 齊나라를 떠나 楚로 갔다. 楚나라에서는 當時의 宰相인 春申君의 推薦를 얻어 蘭陵의 守令에 任命되었다. 그러나 이 官職도 어떤 者의 讒에 因하여 罷免되니 그는 다시 趙나라로 돌아갔다. 이때가 大略 西紀前 265年頃이다. 荀子가 趙나라의 孝成王앞에서 臨武君과 軍事에 関한 討論을 하여 그것을 議兵篇(第10卷, 第15)으로 엮었는데 이것은 이 時期의 作品이다. 그리고 이 사이에 이웃나라 秦에도 가서 宰相인 應侯와 對談한 記

錄이 남아 그것이 그의 強國篇(第11卷, 第16)이다.

그 後 春申君은 荀子를 다시 登用하여 蘭陵의 守令으로 封하였다. 그러나 西紀前 238年에 春申君이 暗殺을 當하자 荀子도 官職을 辭任하여 蟄居하였다. 이때 荀子는 已히 年老 하였으므로 그대로 蘭陵에 머물러 살다가 몇 年뒤에 別世하였는데 年代는 不明이다.

그의 弟子로는 法家의 代表的인 人物 이라고 할 수 있는 韓非子와 秦始皇의 宰相이었던 李斯가 있었다고 傳하고 있다. 이러한 弟子들의 異質的인 行動과 業績이 荀子를 더욱 儒家에서 異端視하게 하였으나 한편 魯나라에서 平生을 潛居하면서 儒學의 傳承에 貢獻하였던 浮邱伯도 그의 陣列에 屬하고 있다.

六情·五官과 心

荀子는 人間의 心理의 作用을 하늘(天)과 結付시켜서 說明하고 있다.

荀子 天論篇(第11卷, 第17)에

「하늘의 運行에는 一定한 法則이 있다. 堯임금을 위해서 存在하지도 않거니와 桀王으로 因하여 없어지는 것도 아니다. 다스림으로써 거기에 呼應하면 곧 吉하고, 어지러움으로써 거기에 呼應하면 곧 凶하다. 農事 같은 根本的인 일에 힘쓰면서 쓰임새에 節約하면 곧 하늘은 가난하게 할 수 없고, 養生에 對備하면서 季節에 알맞게 움직이면 곧 하늘은 病들게 할 수 없으며, 올바른 道를 닦아 이를 어기지 않으면 곧 하늘은 災禍를 當하게 할 수 없다. 그러므로 水害와 旱災도 그런 사람을 굶주리게 할 수 없으며, 추위와 더위도 그런 사람을 疾病들게 할 수 없고 妖怪도 그런 사람을 凶하게 할 수 없는 것이다.

農事 같은 根本的인 일은 버려두고 生活을 사치하게 하면 곧 하늘은 그를 富者되게 할 수 없으며, 養生을 소홀히 하고 드물게 움직이면 곧 하늘은 그를 健全하게 할 수 없으며, 올바른 道를 어기고 함부로 行動하면 곧 하늘은 그를 吉하게 할 수 없으니, 水害나 旱災가 오기도 前에 굶주리고, 추위와 더위가 닥쳐오지도 않더라도 病이 나며, 妖怪가 나타나기도 前에 凶하게 된다.

自然의 때는 平和롭던 時代와 같은 데도 災殃과 災難은 平和롭던 時代와는 다르다 하여 하늘을 원망할 수는 없을 것이며, 그들의 行動方法이 그렇게 만든 것이다. 그러기에 하늘과 사람의 區分에 밝으면 곧 그를 至極한 사람이라고 말할 수 있을 것이다.

하는 일 없이 저절로 되고, 求하는 일 없이도 저절로 이루어지는 것은 하늘의 職分이다. 이런 것은 아무리 생각이 깊더라도 思慮할 必要가 없고, 아무리 能力이 있더라도 能力을 發揮할 必要가 없고, 아무리 洞察力이 精密하더라도 洞察할 必要가 없다. 이것이 하늘과 職分을 다투지 않는 것이다.

하늘에는 때가 있고, 땅에는 財物이 있고, 사람은 사람으로서의 다스릴 것이 있다. 그래서 그 셋으로 參與하는 것이다. 天地에 參與할 일은 아니하고, 天地에 參與할 생각을 하는 것은 잘못이다.

별이 돌고 해와 달이 번갈아 비치고 四時의 節氣가 바뀌고 陰陽의 氣運이 變하고, 비와 바람이 불어와서 萬物이 各己 싹트고 기르고 자라고, 그 하는 일이 보이지 아니해도 그 功의 結果가 뚜렷한 것은 神秘로운 作用이다.

모든 것의 具体的인 結果는 보이나 그 無形의 原因은 알 수가 없는 것이니, 이것은 하늘의 理致이다. 오직 聖人은 하늘을 알려 하지 않는다. 하늘의 職分이 既히 뚜렷이 서서 하늘의 功(作用)即 自然의 生成과 作用에 依해서 사람의 肉身이 태어나고, 精神이 생기면 좋아하고 미워하고 기뻐하고 성내고 슬퍼하고 즐거워하는 感情

이 깃들게 마련이니, 이것이 天情 即 自然的인 感情이다. 귀·눈·코·입·몸이 外界의 事物에 接하면 제 各各 맡은 作用이 있어서 서로 간에 動搖되지 않는다. 이것이 天官 即 自然的인 官能이다. 마음은 体內의 中心으로서 五官을 統制하고 다스리는 天君 即 自然的인 支配者이다. 財物 即 大地의 生産物은 사람과는 類가 다르지만 그것으로 人間의 生命을 기르는 까닭에 天養 即 自然的인 營養인 것이다. 人類 生活에 順應하는 것이 福이요, 여기에 拒逆하는 것이 禍이니 이것이 天政 即 自然的인 政令인 것이다

(天行有常 不爲堯存 不爲桀亡 應之以治則吉 應之以亂則凶 彊本而節用 則天不能貧 養備而動時 則天不能病 修道而不貳 則天不能禍 故水旱不能使之飢渴 寒暑不能使之疾 祆怪不能使之凶

本荒而用侈 則天不能使之富 養略而動罕 則天不能使之全 倍道而妄行 則天不能使之吉 故水旱未至而飢 寒暑未薄而疾 祆怪未至而凶

受時與治世同 而殃禍與治世異 不可以怨天 其道然也 故明於天人之分 則可謂至人矣

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 舍其所以參 而願其所參則惑矣

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 唯聖人爲不求知天 天職既立 天功既成 形具而神生 好惡喜怒哀樂臧焉 夫是之謂天情 耳目鼻口形能各有接而不相能也 夫是之謂天官 心居中虛 以治五官 夫是之謂天君 財非其類 以養其類 夫是之謂天養 順其類者 謂之福 逆其類者 謂之禍 夫是之謂天政)」

라 하여 自然의 運行의 一部로써의 人間의 生活을 認定하고 그의 功 即 作用上으로 한다면 그것은 神 即 精神이며 그것이 成立되는 所以 即 原因에서 본다면 天 即 自然이라고 할 수 밖에 없다. 形 即 形體의 具足과 竝行하여 神 即 精神이 活動을 開始하고, 好惡喜怒哀樂의 六情이 이 속에 包藏된다. 하늘에서 받은 情이므로 이것을 天情 即 自然的인 感情이라고 한다. 그리고 이것과 더불어 耳·目·鼻·口·形의 五官의 分化를 볼 수 있다. 五官은 各其 固有의 職能이 있어서 귀는 소리에, 눈은 빛깔에, 코는 냄새에, 입은 맛에, 몸은 다닥침에 接하면서도(各有接) 귀는 눈의, 코는 입의 代理를 할 수는 없다(不相能). 이것 또한 하늘에서 받은 것이므로 五官은 또한 天官 即 自然的인 官能이라고도 한다. 그리고 中央空虛한 곳에 位置를 잡고 耳目鼻口形의 五官을 主宰하는 것을 일컬어서 마음(心)이라고 한다. 마음은 天君이다. 百官을 統率하는 君主와 같은 地位에 있기 때문이다. 또 大地의 生産物 即 飮食·衣服等은 사람과 무리(類)를 달리한다. 무리를 달리하는 衣食은 人類를 養育하는 天與의 物質이라는데서 이것을 天養 即 自然的인 營養이라고 하고 이 天養에 順從하는 人事를 天政 即 自然的인 政令이라고 稱한다. 이와 같이 荀子에 있어서는 人間의 精神에 感情生活을 代表하는 六情과 知的生活을 代表하는 五官의 二種으로 大別하고, 이들의 兩者를 統一主宰하는 心(마음)을 認定하고 있는 點은 注目되어야 할 것이다.

그리고 天官에 關하여는 正名篇(第16卷, 第22)에

「그러면 무엇에 따라서 같고 다른 것을 區別하는가. 天官 即 타고난 感覺 器官에 의해서이다. 무릇 같은 種類와 같은 形態는 사람의 感覺으로 느끼는 것이 같은 까닭에 같은 類似한 것들을 一貫해서 한 名詞로 約定해서 서로 通할

수 있는 것이다. 形態와 빛깔과 무늬는 눈으로 區別하고, 音聲의 淸濁과 音調와 音樂의 變化는 귀로 區別하고, 달고 쓰고 짜고 싱겁고 맵고 시고 異常한 맛은 입으로 區別하고, 香氣롭고 향긋하고 비리고 쉰내와 異常한 냄새는 코로 區別하고, 아프고 가렵고 차고 뜨겁고 부드럽고 꺼칠하고 가볍고 무거운 것은 몸 即 觸覺으로 알고, 말이나 事由·喜·怒·哀·樂·愛·憎·欲은 마음으로 區別된다.

마음에는 徵知 即 밝은 認知가 있는 것이다. 認知란 귀가 音聲을 듣는 데 作用할 수 있고, 눈이 形態를 보는 데도 作用한다. 그러면 徵知 即 밝은 認知란 天官 即 感官이 前에 느꼈던 記憶을 찾아서 이것을 類別하는 것이다. 五官의 感覺이 느껴도 알지 못하고, 認識이 알아도 說明하지 못하면 아무도 그를 知識이 있다고 하지 아니할 것이다. 感覺으로 느끼고 마음으로 認知한 것에 의하여서 같고 다르다고 하는 것이다

(然則何緣而以同異 曰緣天官 凡同類同情者 其天官之意物也同 故比方之疑似而通 是所以共其約名 以相期也 形體色理以目異 聲音淸濁調竽奇聲 以耳異 甘苦鹹淡 辛酸奇味 以口異 香臭芬鬱 腥臊洒酸奇臭 以鼻異 疾養滄熱 滑鈹輕重 以形體異 說故喜怒哀樂 愛惡欲 以心異

心有徵知 徵知則緣耳而知聲可也 緣目而知形可也 然而徵知必將待天官之當薄其類 然後可也 五官薄之而不知 心徵之而無說 則人莫不然謂之不知 此所緣而以同異也)」

라 하고 있다. 文章中의 說故에 關하여는 異說이 있어서 王先謙의 注에 따르면 說이란 悅이고 故란 性惡篇(第17卷, 第23)에 나오는 習僞故의 故와 同義로 後天的인 사람의 作爲의 感情을 가리키는 것이라 하고 있다. 古來中國에서는 喜·怒·哀·樂·愛·惡·欲을 七情이라고하고 있으나(禮記 禮運篇), 또 別途로 好·惡·喜·怒·哀·樂의 六情도 認定되어서 上記와 같이 天論篇에서는 六情에 加担하고 있다. 王先謙의 說에 依하면 說도 故도 感情이라면 七情에 二情을 더하여 九情이 되는 셈이 된다. 그리고 當薄는 記帳하고 登錄한다는 意味이다.

五官의 對象은 또한 五基(기)라고도 불리우고 있다. 基는 極이라고 注釋되어 다한다는 意義이다. 五基는 人間에 本來 具有되는 五欲에 對해서 擧論한 것이다.

王霸篇(第7卷, 第11)에서

「무릇 사람의 感情이란 눈은 될 수 있는데 까지 다하여 아름다운 빛을 欲望하고, 귀는 될 수 있는 데까지 다하여 즐거운 소리를 바라고, 입은 될 수 있는 데까지 맛있는 것을 欲求하고, 코는 될 수 있는 데까지 다하여 香氣로운 냄새를 欲望하고, 마음은 될 수 있는 데까지 다하여 安逸한 것을 바라니, 이 다섯 가지의 欲求가 窮極에 가서는 人情을 免할 수 없는 것이다. 그런데 이 다섯 가지 欲望을 기르는 데는 方法이 있어야 한다. 그의 方法이 없으면 이 다섯 가지 欲望은 얻을 수 없다. 天子의 나라는 넓고 크며 富強하다고 할 것이다. 이것을 잘 다스리고 強固하게 維持하면 즐거움은 있어도 患難은 없다. 그런 然後에 다섯가지 欲望을 滿足시킬 수 있는 方法이 생기는 것이다. 그러므로 온갖 즐거움은 나라를 다스리는 데서 생기고, 근심과 걱정은 나라가 어지러운 데서 생기는 것이다

(夫人之情 目欲基色 耳欲基聲 口欲基味 鼻欲基臭 心欲基佚 此五基者人情之所必不免也 養五基者有具 無其具 則五基者 不可得而致矣 萬乘之國 可謂廣大富厚矣 加有治辨彊固之道焉 若是則恬愉無患難矣 然後養五基者 不可得而致也 百樂者生於治國者也 憂患者生於乱國者也) 라 하고

正論篇(第12卷, 第18)에서는

「宋子先生이 말하기를 사람은 寡欲한 것이다. 그런데 自己가 欲心이 많다고 생각하는 것은 잘못이다. 그래서 많은 弟子들을 모아 놓고 比譬를

들면서 說明해서, 사람의 本情은 그리 많은 것을 欲求하지 않고, 얼마간이면 滿足한다는 것을 알리려는 것이라고. 그것에 對해서 묻기를, 그러면 사람의 感情은 눈으로 아름다운 것을 보려 들지 않고, 귀로 즐거운 것을 들으려 하지않고, 입으로 맛있는 飮食을 먹으려 들지 않고, 코로 좋은 냄새를 맡으려 하지 않고, 몸으로 平安한 狀態로 있으려 하지 않는 것인가. 이 다섯 가지의 欲望을 사람의 感情으로 認定하기를 싫어하는 것인가. 그는 말하기를 사람의 感情은 그것을 欲望할 뿐이라고 한다. 그러면 그의 解說은 通行되지 아니할 것이다. 사람의 感情이 다섯 가지를 좋아하면서, 많은 것을 欲求하지 않는다는 것은 마치 사람이 富貴를 좋아하지만 財物은 탐내지 않고, 아름다움을 좋아하지만 西施같은 美人은 싫어한다는 것과 같다. 옛날 사람은 그렇게 여기지는 아니하였다. 사람이 많은 것을 要求하고 적은 것을 要求하지 않는다 (子宋子曰 人之情欲寡 而皆以己之情爲欲多 是過也 故率其群徒 辨其談說 明其譬稱 將使人知情欲之寡也 應之曰 然則 亦以人之情爲欲目不欲綦色 耳不欲綦聲 口不欲綦味 鼻不欲綦臭 形不欲綦佚 此五綦者 亦以人之情爲不欲乎 曰 人之情欲是已 曰若是則說必不行矣 以人之情爲欲此五綦者 而不欲多 譬之是猶以人之情爲欲富貴 而不欲貨也 好美而惡西施也 古之人爲之不然 以人之情 爲欲多而不欲寡)」라 하고 있다.

여기에서 나타나고 있는 바와 같이 王覇篇에서는 平安할것(佚)을 欲望하는것이 마음(心)이라고 하면서 正論篇에서는 平安할 것을 欲望하는 것은 몸(形) 即 肉體이다. 荀子의 所信은 아마도 몸(形)이 옳다는 것이었다고 하겠다. 即 荀子의 耳·目·口·鼻·形은 佛敎心理學에서의 所謂 眼·耳·鼻·舌·身이며, 後者의 身에 該當하는 것이 形이며, 그리고 마음(心)은 五官 即 天官의 위에 있어서, 그들을 統一하고 主宰하는 天君이기 때문이다. 더우기 解蔽篇(第15卷, 第21)에 있는 「마음이란 肉体의 君主요, 神秘로운 聰明의 主体이다. 스스로 命令을 내고 남의 命令을 받지 않는다. 스스로 禁하고, 스스로 부리고, 스스로 빼앗고, 스스로 取하고, 스스로 行하고, 스스로 그치는 것이다. (心者形之君也 而神明之主也 出令而無所受令 自禁也 自使也 自奪也 自取也 自行也 自止也)」에서 推理하여 形은 반드시 狹義의 몸(身) 即 身根에 限定되는 것이 아니고 다른 여러 뿌리(根)들도 包攝하는 肉体一般의 意義도 지닌다는 意味로, 全身感覺이라고도 할 수 있는 넓은 뜻의 觸覺을 마음이라는 語彙로 代置하고 있다고 하겠다. 이는 佛敎心理學에 있어서도「色」이 客觀世界 全体를 指稱하는 外에「眼識」의 原因이 되는「色境」을 意味할 때와 洽似한 關係에 있다고 하겠다.

何如튼 五官은 各各 그 職分을 다르게 하고 他者에게 넘치지 않은 認識의 主体인데 이들 五官과 이와 並行해서 作用하는 六情과를 다시 統一하는 天君인 心을 認定하고 있다는 點에서 荀子의 心理學은 他者에서 發見할 수 없는 特色을 지니고 있는 것이라고 하겠다. 그러면서 荀子의 五官은 오직 客觀世界의 認識의 個別的 主体임과 더불어 五欲에 依하여 成立되는 源泉이라는 意味에서 意欲과 密接한 關係를 갖는 槪念이다.

知와 情과 欲과 性과의 關係에 對하여 荀子는 그의 正名篇(第16卷, 第22)에서 다음과 같이 말하고 있다.

「本性이란 先天的으로 타고난 것이요, 人情이란 性의 本質이요, 欲望이란 情의 對應인 것이다. 欲望을 얻으려고 追求하는 것은 人情의 避치 못할 自然이다. 그 可能性을 생각해서 이것을 指導해 가는 것은 知慮가 따르기 때문이다. 그러기에 欲望을 채울 게제가 못되는 문지기(守門)라 할지라도 欲望을 없앨 수는 없고, 欲望을

채우기 쉬운 天子의 身分이나 할지라도 欲望을 다 채울 수는 없는 것이다. 그러나 비록 欲望을 다 채우지는 못해도 가까운 데로 갈 수는 있다. (性者天之就也 情者性之質也 欲者情之應也 以所欲爲可得而求之 情之所必不免也 以爲可而道之 知所必出也 故 雖爲守門 欲不可去 性之具也. 雖爲天子 欲不可盡 欲雖不可盡 可以近盡也)」

이것에 依하면 性은 하늘이 自然으로 形成하는 것이며, 情은 性의 質体 即 実質을 構成하는 것이고, 그리고, 情이 発動한 것이 欲이다. 그런데 情은 元来가 盲目的이기는 하지만 情의 発動에는 知가 參加하여, 思慮의 形式에서 取捨按配가 이루어진다. 已히 欲은 天稟으로 타고 난 性情에서 觸発되는 것이므로 문지기 같은 卑賤한 人間일지라도 欲心을 버릴 수 없는 것과 같이 天子와 같은 至尊일지라도 知의 參加가 있는 限 이것을 放任할 수 없기 때문에 반드시 어느 程度의 節制를 必要로 한다는 것이다.

性과 習

荀子는 人間에 있어서의 先天性을 性 또는 知能材性이라고 呼稱하고 기다리지 않고서 自然히 形成되는 것이라고 說明하고, 이것에 對한 後天性을 注錯習俗이라는 語彙로 表現하였다. 이 錯은 措와 意義가 같고 注錯이란 措置의 意味이다. 儒效篇 (第4卷, 第8)에 「性이란 내가 어떻게 할 수 없는 것이다. 그러나 変化시킬 수 있는 것이다. 情이란 내게 원래 있는 것은 아니지만 할 수 있는 것이다. 措置라든가 習俗이란 性을 変化시키는 緣由이다 (性也者 吾所不能爲也 然而可化也 情也者 非吾所有也 然而可爲也 注錯習俗 所以化性也)」라고 定義되어 있다. 더욱 이에 敷衍한 것은 다음 句節이다.

榮辱篇(第2卷, 第4)에는 「무릇 사람은 自己와 다를 것이 없고, 말하자면 君子는 일에 대한 措置가 合當했고, 小人은 틀린 行動을 하였을 뿐임을 모른다. 그러므로 小人의 知能도 살 살펴보면 족히 君子가 하는 措置를 할 수 있는 것이다. 이것을 比喩하면 越나라 사람이 越나라의 風習에 편히 살고, 楚나라 사람이 楚나라의 風俗으로 편히 살고, 君子가 中原땅에 安住하는 것은 知能이나 才質이 그렇게 하는 것이 아니고, 일에 対한 措置와 習俗에 依한 節制가 다르기 때문인 것이다. (夫不知其與己無以異也 則君子注錯之當 而小人注錯之過也 故 執察小人之知能 足以知其有餘可以爲君子之所爲也 譬之越人安越 楚人安楚 君子安雅 是非知能材性然也 是注錯習俗之節異也)」

「무릇 사람에게는 同一한 것이 있으니, 배고프면 먹고 싶고, 추우면 따뜻하게 입고 싶고, 고달프면 쉬고 싶고, 利益을 좋아하고 損害를 싫어함은 사람이 나면서부터 갖는 것이고, 기다려서 그런 것은 아니다. 이것은 禹王이나 桀이나 다 같은 것이다. 눈으로 黑白을 가리며 아름답고 추한 것을 分別하고, 귀로 音聲의 맑고 흐린 것을 辨別하고, 입으로 짜고 시고 쓴 것을 區別하며, 코로 香氣로운 것과 비리고 퀴퀴한 것을 分別하고, 몸과 皮膚로 차고 덥고 가려운 것들을 안다. 이것 亦是 사람이 나면서부터 갖고 있는 것으로 배워서 얻는 것이 아니다. 이것은 禹王이든 桀이든 다 같은 것이다. 그러기에 可히 堯王이나 禹王도 될 수 있고, 桀王과 盜跖도 될 수 있으며, 可히 木手나 匠人도 될 수 있고, 農軍이나 商人도 될 수 있는 것은 後天的으로 일에 対한 措置와 習性이 쌓인 까닭이다. (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 目辨白黑美惡 耳辨音聲清濁 口辨鹹酸甘苦 鼻辨芬芳腥臊 骨體膚理 辨寒暑疾養 是又人之所常生而有也 是無待而然者也 是禹桀之所同也 可以爲堯禹 可以爲桀跖 可以爲工匠 可以爲農賈 在執注錯習俗之

所積耳)」

人類에게 共通하여 기다리지 않고서 그러한 것은 辨別의 形式에서 發動함을 說明하기를 非相篇(第3卷, 第5)에서

「사람의 사람다운 特色은 무엇인가. 말하자면 辨別이 있기 때문이다. 배고프면 먹고 싶고, 추우면 따뜻하게 하고 싶고, 고달프면 쉬고 싶고 利益을 좋아하고 損害를 싫어하는 것은 누구나 나면서부터 있는 것이다. 이것은 배워서 된것이 아니고 기다리지 않고서 그러한 것이다. 이것은 禹王이나 桀이나 다 같다. 그런즉 사람이 사람답다는 所由는 두 발로 걷고 털이 없다는 데에 있는 것이 아니다. 辨別이 있기 때문이다(人之所以爲人者何已也 曰 以其有辨也 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 然則人之所以爲人者 非特以二足而無毛也 以其有辨也)」라고 하였다.

荀子에 있어서 이 先天性과 後天性, 即 性과 習의 区別은 性惡論과 性惡을 克服하기 위해서의 禮義가 成立될 수 있는 基本的인 事実을 提供하고 있는 것이다.

性惡論

荀子에는 特別히 性惡篇이라는 篇을 創設하고 性惡에 関하여 詳說하고 있다.

荀子에 依하면 人間의 性은 惡이며, 그의 善이라는 것은 偽이다. 여기서 偽라는 槪念은 真偽의 偽 即 虛偽의 意味가 아니고 人為라는 意義이다. 性이 天性인데 對하여 偽는 人間의 作為로 成立한다는 意味이다. 어째서 人間의 性이 惡인가. 元来 人間의 性은 先天的으로 利를 追求하며 좋아한다. 利를 좋아함으로서 爭奪이 생기며 辭讓이 없어진다. 또 人間은 生来的으로 惡을 미워하는 性이 있기 때문에 残賊이 생기고 忠信이 亡失되며, 耳目의 欲이 있기 때문에 聲色을 좋아하고 이 性에 應對하여 淫乱이 생기고 禮義나 文理가 滅亡하는 것이다. 그러므로 사람이 性에 따르고 情에 順從하려면 그 結果는 반드시 爭奪이 되고, 罪을 犯하고 理를 어지러이 하고 暴에 帰着하지 않을 수 없게 된다. 여기에 師法의 化와 禮義의 道가 必要로 하며 辭讓과 文理에 合致되기 為하여 聖人의 指導가 있어야 한다. 이것은 明確히 人間의 性이 本来 惡인 証據이며 그것을 善이라고 생각하는 것은 畢竟은 偽 即 人為에 다름이 없음을 알 수 있다. 구부러진 나무를 곧게 하기 위해서는 받침나무가 必要하고 鈍한 칼은 숫돌에 갈아서 鋭利하게 할 수 있듯이 人間의 性惡은 師法을 받들고 禮義에 依據해서 이것을 善으로 돌릴 수 있다는 것이다. 孟子는 人間의 性이 善하기 때문에 배워서 그의 放心을 얻는 先天的인 傾向이 있다고 主張하였으나 이 理論은 틀린 것이다. 그는 人間의 性이 무엇이라는 것을 모르며 性과 偽와의 分別을 解得하지 못하고 있다. 元来가 性은 하늘(天)이 造成한 것으로 習得하거나 任意로 處理할 수 없는 데에 反하여 禮義는 聖人에 依해 造作된 것으로 人間은 禮義를 学習하거나 行動으로써 経験할 수 있다. 学習할 수도 行動할 수 없으면서도 人間이 지니는 것이 바로 性이라고 할 것이며, 能히 学習할 수 있고 成事할 수 있으면서 人間에 있는 것이 偽이다. 이것이 性과 偽와의 差異이다. 耳目의 聰明은 性이며 그것은 学習할 수는 없다. 그런데 孟子는 人間의 性은 善이며 惡한 것은 그 性을 喪失하였기 때문이라고 하였으나 이것은 잘못된 解釋이다. 性을 그대로 放任하면 人間에는 出生하여서부터는 그 本質에서 離脫하여 그것을 持續할 수 없는 傾向이 있다. 最初에는 善이었던 것이 後에 그것을 喪失하는 것은 아니다. 孟子와 같이 性이 善하다고 한 것은 耳目의 聰明

과 聖人의 施設과를 混同한 것이라고 하지 않을 수 없다. 換言하면 先天性과 後天性과의 区分을 알지 못한 탓이다.

그러면 人間의 性이 果然 惡이라고 한다면 礼義는 어떻게서 생길 것인가. 이것에 對해서 荀子의 答은 이러하다. 도대체 禮義라는 것은 聖人의 僞에서 생긴 것으로 本來 人間의 性에서 생긴 것은 아니다. 이것은 그릇이 工人의 僞에서 生産된 것이지 最初부터 人間의 性에서 생기지 않았다는 것과 같다. 눈은 色을 좋아하고, 귀는 소리를 좋아하며, 心은 利로운 것을 좋아하고, 몸과 皮膚는 爽快하고 安樂하기를 좋아하는것은 모두가 人間의 情에서 生成하는 것이며, 이것은 感覺하여 스스로의 그대로이고 後天的으로 經驗에서 成長된 것은 아니다. 이에 反하여 自然스럽지 못하고 반드시 行動에서 習得한 것은 僞 即人為이다. 이와같이 性과 僞와는 그 生起의 事情이 다르다. 聖人은 性을 変化하여 僞를 發生하며, 僞가 生起하여 禮義가 形成되고, 禮義가 成立하여 法度의 制定이있게 된다는 것이다. 그렇다면 禮義나 法度라는 것은 聖人의 作為에 基因한다고 하겠다. 聖人과 凡俗과는 그 性에 있어서는 共通하여 情性에 따르면 兄弟間에도 서로 다투는 것과 같이 聖人 亦是 그 例外가 될 수 없으나, 礼義에 化하면 兄弟가 서로 讓步할 뿐 아니라 一視同仁으로 他人에게도 辭讓하게 된다는 것이다. 이와 같이 人間의 性은 惡한 것이 事実이라고 荀子는 主張하였다.

荀子는 各方面에서 「사람의 性은 惡이며 그 善이라는 것은 僞」인 緣由를 例를 들어서 說明하고 있는 데 孟子의 性善說과 比較하여 考慮되는 點은 그가 人間의 社会生活를 重視하고, 性의 客觀的 考察을 主로 하고, 그의 所信을 披瀝하는 데에 論理의 嚴密性을 堅持하고 있다는 것이다. 그의 思想이 客觀性과 論理性에 지나치게 忠実한 나머지 孟子가 보인 生彩와 情熱에 未洽한 것은 事実이다. 그러나 또 一面에 荀子가 机上의 空論에 沈滯하지 않고 行 即 実行을 強調한 것은 또한 그의 特色이라고 할수 있겠는데 이것은 그의 性惡說과도 根本에 있어 相通하는 것이라고 하겠다. 이에 対해서 儒效篇에 다음과 같이 말하고 있다.

「듣지 못한 것은 들은 것만 못하고, 듣는 것은 본 것만 못하고, 본 것은 아는 것만 못하고, 아는 것은 行하는 것만 못하니, 學問이란 實行하는 데서 끝나는 것이다. 이것을 實行해야 事理에 밝은 것이다. 事理에 밝다면 聖人이 된다. 聖人이란 仁義에 根本하고 是非에 適切하고 言行이 一致하여 조금도 어긋남이 없으니, 다른 것이 있는 것이 아니라, 이것을 実行하는 데 그치는 것이다. 그러므로 듣기만 하고 보지 못하면 아무리 많이 들어도 틀림이 있을 것이고, 보기만 하고 알지 못하면 아무리 많이 봐도 그릇될 것이요, 알아도 実行하지 아니하면 아무리 잘 알아도 欠乏할 것이다. 그러나 듣지 못하고 보지 못하면 비록 맞을 수가 있을지라도 그것은 仁이 못된다. 그것은 백번 해서 백번 失敗할 것이다. 그러므로 사람이 스승이 없고 法이 없고도 알기만 하면 반드시 도둑이 될 것이고, 勇氣만 있으면 盜賊이 될 것이고, 才能이 있으면 반드시 出上을 어지럽게 할 것이고, 살피면 반드시 奇異할 것이고, 辯論을 하면 반드시 허황한 말을 할 것이다. 그러나 스승을 갖고 規範에 따른 사람은 알면 速히 通達하고, 勇氣가 있으면 速히 威嚴이 서고, 才能이 있으면 速히 成就하고, 살피면 速히 다하게 되고, 辯論하면 速히 論破한다. 그러므로 스승과 法을 가진 것은 사람의 큰 보배요, 스승과 法이 없는 것은 사람의 큰 災殃이다. 사람이 스승과 法이 없으면 타고난 性情을 높일 것이고 스승과 法이 있으면 後天的으로 배워서

익힌 것을 隆盛케 할 것이다. 스승과 規範은 習得에서 얻은 것이고 타고난 性에서 얻지 않는다. 그러기에 独立하여 다스릴만 하지 못하다.(不聞不若聞之 聞之不若見之 見之不若知之 知之不若行之 学至於行之而止矣 行之明也 明之為聖人 聖人也者 本仁義 当是非 齊言行 不失豪釐 無他道焉 已乎行之矣 故聞之而不見 雖博必謬 見之而不知 雖識必妄 知之而不行 雖教必困 不聞不見 則雖当非仁也 其道百舉而百陷也 故人無師無法 而知則必為盜 勇則必為賊 云能則必為乱 察則必為怪 辯則必為誕 人有師有法 而知則速通 勇則速威 云能則速成 察則速盡 辯則速論 故有師法者 人之大寶也 無師法者 人之大殃也 人無師法 則隆性矣 有師法 則隆積矣 而師法者 所得乎情 非所受乎性 不足以独立而治)」 文章中의 積은 注錯習俗의 意義이다.

禮 論

荀子는 그의 富国篇(第6卷, 第10)과 王制篇 (第5卷, 第9)에서 「사람은 나면서 부터 무리를 이룬다(人之生不能無群)」라 하여 人間은 社会組織을 가지고 있는 存在이다. 그리고 人間에게는 그 社会의 秩序를 維持하며 円滑히 生을 営為할 줄 아는 힘이 있다. 이 힘을 統一하고 和合하는 데서 無限한 可能性이 있는 것이다. 그러면 힘을 統合하는 方法이 무엇인가. 그것은 法即 社会의 規範이다. 그리고 이 法은 絶対支配者 即 君主의 힘에 依해서만 守護되고 施行 되는 것이며, 社会는 人間이 의로움(義)을 알때에 維持될 수 있다. 이 의로움을 바탕으로 하는 社会的인 分別과 規範으로서 나타나는 것이 禮이다.

人間은 本是 欲望이라는 悪한 本性이 있어서 그대로 버려두면 서로 衝突하며 混乱이 惹起되므로 옛 君子들은 그 混雜을 막기 위하여 礼를 制定했다는 것이다(榮辱篇, 王制篇, 禮論篇).

따라서 크게는 나라에 禮가 없으면 나라가 어지러워지며, 個人이 禮를 지키면 處身이 바르게 되고 君子가 된다. 그리고 禮는 個人의 行動의 規範이 될 뿐만 아니라 社会秩序의 基本이 되는 것이다. 또 그 禮의 秩序는 賢愚, 貴賤, 老小, 貧富의 等差의 確立에 있다는 것이다. 그래서 荀子는 身分階級의 秩序와 더불어 身分에 따른 分業을 重要視하였으며 이것이 先王이 制定한 禮이다. 그런 까닭에 禮란 하나의 分別이다(禮所以分也).

이 禮는 一般的으로 個人의 欲望을 抑制하는 것은 아니다. 禮論篇 (第13卷, 第19)에 「사람은 나면서부터 欲望을 가지고 있다. 欲望을 채우지 못할 때, 이것을 追求하게 되고, 追求하는데 制限과 節度가 없으면 서로 다투게 된다. 다투면 社會는 어지러워지며 社會는 막다른 데로 치닫게 된다. 옛날의 聖王이 이 社會의 混乱을 미워한 까닭에 禮義 即 社會의 規範을 세워서 分別이 있도록 하여, 사람의 欲望을 기르고 또 滿足시키면서, 物欲에 窮盡하지 않고 物欲에 屈하지도 않게 하여, 둘이 서로 견제하면서 均衡있게 發展시키려고 한 것이 禮의 發端이다 (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)」라 하고 있다. 곧 사람들이 社會生活을 하면서 各自의 身分에 알맞게 일하고 行動하며 거기에 따른 應酬를 받게 함으로써 統一된 調和 即 和一속에 平和롭게 生活토록 하기 위한 것이 禮義이다(榮辱篇).

한편 禮義의 方法은 萬民이 그 生活과 行動을 自己의 身分과 處地에 알맞도록 修飾하는 것이다. 이것은 人間의 情緒를 統一하자는 데도 意義가 있겠으나 禮義制度라는 文飾이 한 가지 槪念으로 쓰여지고 있는 것도 그 때문이다. 禮論

篇에서 「무릇 禮라는 것은 살아서 즐겁게 修飾하는 것이고, 죽어서는 슬프게 修飾하는 것이고, 祭祀에는 恭敬하고 嚴肅하게 修飾하고, 戰爭할 때는 勇猛하고 威風있게 修飾하는 것이다.(凡禮事生飾歡也 送死飾哀也 祭祀飾敬也 師旅飾威也)」라고 한 것은 그러한 禮의 形式을 說明한 것이다.

그러므로 禮義는 함부로 만들어질 수 없는 것이다. 德이 많고 모든 理致에 通達한 理想的인 聖人에 의하여 만들어지는 것이다. 「무릇 禮義란 聖人의 人爲的인 데서 온 것이지 本是 사람의 性에서 생겨나는 것은 아니다……聖人이 생각을 짜내서 人爲的으로 익히게 하여 禮義를 짓고 法度를 制定하는 것이다.(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)」(性惡篇). 이렇게 **聖人의 人爲로** 禮義가 생겨나는 것이므로 그것은 **사람의 本性**을 올바로 이끌고 社會의 秩序를 바로잡는 **規範**이 될 수 있는 것이다.

大淸明의 心

馮友蘭은 荀子의 解蔽篇(第15卷, 第21)은 그의 心理學이라고 理解하고 있다. 이는 解蔽篇에서 풀이하고 있는 「心的인 것」에 關한 虛心·集中·靜止의 境地에 注目한 所致인 것이다.

사람은 나면서부터 知覺을 가지고 있다. 이 知覺은 感覺器官을 가지고 있기 때문에 成立된다. 人間의 感覺器官이 外界의 事物과 接觸할때 感覺을 일으킨다. 여기서 사람은 그 事物를 認識하게 된다. 마음은 모든 것을 認知한다. 그것은 思惟하는 器官이기 때문이다. 即 思惟함으로써 모든 것을 認識하게 된다. 마음은 感覺器官에서 받아들인 事物의 印象을 基礎로 한다. 記憶은 쌓여서 마음에 蓄積되어 있다. 그러나 虛心의 境地가 있다. 또 마음은 여러 갈래의 事物에 흩어져 있으나 그것을 集中하여 統一시킬 수가 있다. 그리고 마음은 어느 때나 作動한다. 그러는 中에도 靜止된 狀態가 있다. 이 虛心·集中·靜止 即 「虛壹而靜」의 狀態에 있을 때 마음은 모든 것을 가림없이 똑바로 볼 수가 있다. 그렇게 하여 마음은 道를 안다. 感覺에는 錯覺이 따르고 思考에는 幻想이 따른다. 道를 제대로 보지 못하는 것은 한편에 가리지 않고, 흐린 데 없이 正確하게 보는 것이 大淸明의 境地이다.(心何以知道 曰 虛壹而靜 心未嘗不藏也 然而有所謂虛 心未嘗不滿也 然而有所謂一 心未嘗不動也 然而有所謂靜 人生而有知 知而有志 志也者 藏也 然而有所謂虛 不以所已藏害所將受 謂之虛 心生而有知 知而有異 異也者 同時兼知之 同時兼知之兩也 然而有所謂一 不以夫一害此一 謂之壹 心臥則夢 偸則自行 使之則謀 故 心未嘗不動也 然而有所謂靜 不以夢劇亂知 謂之靜 未得道而求道者 謂之虛壹而靜 作之則 將須道者之虛則人 將事道者之壹則盡 將思道者靜則察 知道察 知道行 体道者也 虛壹而靜 謂之大淸明)

「무릇 사람의 大患은 한 모퉁이가 가리워져 있어서 큰 理致에 어두운 데가 있다.(凡人之患 蔽於一曲 而闇於大理)」

그러므로 聖人은 이 모든 가림(蔽)을 버리고 判斷의 基準을 세워 虛心·集中·靜止의 淸明하고도 統一된 精神으로 萬事에 臨하여 萬變에 適應하여 措處한다는 것이다.

餘 論

荀子는 그의 非相篇(第3卷, 第5)에서 人相 即 사람의 骨狀과 顔色에 의하여 그 사람의 吉凶과 妖祥을 본다는 것은 理論的으로 根據가 없는 理由를, 古來의 実例에 비추어서 論證하고 있다. 이에 對한 그의 態度는 科學的이라고 할 수 있다. 그런데 그는 人情과 音樂과의 關係를 論說한 樂論篇(第14卷, 第20)에서는 感情이 움직

이는데 반드시 聲音을 내고 樂律을 形成함을 說明하고, 愉樂과 音樂이 密接하게 相關한 데서 出發하여, 音樂의 起原, 그 必要性과 그 用法等을 詳述하고 있다. 이것은 그가 性惡을 補正한다는 意味에서의 禮義의 重要性을 強調하는 것과도 相通하는 것이며 또한 孔子의 遺風을 顯彰한 것이라고 할 수 있다.

그런데 그는 君道篇(第8卷, 第12) 에서 君主가 된 者는 人材를 얻기 위해서 「높은 爵位와 많은 褒賞을 걸고서 招致(縣貴爵重賞 以招致之)」할 必要가 있음을 論述하고 있는 데, 이 論說은 그대로 弟子이었던 韓非子에 의해 繼承되고 있으나, 韓非子가 主道의 要諦는 虛靜과 靜退에 있는 것이라는 主張을 先生인 荀子는 正論篇(第12卷, 第18)에서 全面的으로 排擊하고 있다. 韓非子의 虛靜과 靜退의 槪念은 荀子에 있어서는 「周」라는 文字로 表現되고 있는 데 「注」에 周는 密 即 秘密이라고 한다. 正論篇에 「임금이란 百姓의 先唱者이며, 윗사람은 아랫사람의 儀表인 것이다. 百姓은 先唱하는 것을 듣고서 呼應하며, 儀表를 보고서 움직인다. 先唱해야 할 者가 沈默하면 百姓은 呼應할 거리가 없고, 儀表가 될 者가 모습을 감추면 아래 사람은 움직임이 없을 것이다 (主者民之唱也 上者下之儀也 彼將聽唱而應 視儀而動 唱嘿則民無應也 儀隱則下無動也)」

라는 意味이다. 그리하여 「임금의 方法은 明白한 게 이롭고 어두운 것은 이롭지 않다. 發表하는 것이 이롭고 秘密히 하는 것이 이롭지 아니하다. 그러므로 임금의 方法이 밝으면 百姓이 便安하고, 어두우면 百姓이 위태로워진다 (主道利明 不利幽 利宣不利用 故 主道明則下安 主道幽則下危)」라고 말하고 있다. 이러한 點에서 考察하면 荀子는 그의 客觀主義的인 것에서는 法家의 思想과 相通하는 것이나 그 根本은 儒家의 精神에서 離脫하고 있지 않다고 하겠다.

荀子는 또 國具에 關해서 論及하고 있다. 國具는 後日에 劉邵의 「人物志(ca. 230)」에 이르러서는 國體라는 語彙로 換置되었다. 荀子의 君道篇 (第8卷, 第12)에서 國具에 關하여 「그러므로 君主는 반드시 左右에 믿을 만하며 그 知慧가 事物을 밝힐 만하고 그 誠実이 事物을 判斷할 만한 者가 있어야 한다. 이것이 國家의 必須의 設備다. …… 그러므로 반드시 政事를 맡길 만한 大臣과 補佐하는 臣下가 있어야 한다. 그의 德行은 百姓을 鎭撫하기에 充分하고 知慮는 不斷한 變化에 應待하기에 充分한 者라야 한다. 이것이 國家의 必須의 設備라고 하겠다. 四方 隣國의 諸侯들과의 關係에 있어서 서로 交涉이 없을 수 없다. 그러나 그 交涉은 반드시 親和하기만 않다. 그러므로 반드시 遠方에 가서 意思을 通하고 問題를 解決할 수 있는 使臣이 있어야 할 것이다. 그 辯論은 족히 複雜한 事理를 解明할 수 있고, 그 知慮가 반드시 어려운 問題를 解決할 수 있고, 그 決斷力이 족히 難事를 拒否할 수 있고, 私를 돌보지 않고 君主를 背叛하지 않고, 急迫한 事態에 應變할 수 있고, 困難을 막으며 國家의 安泰를 維持할 수 있어야 하겠다. 이것이 國家의 必須의 設備다 (故人主必將有便嬖左右足信者 然後可 其知慧足使規物 其端誠足使定物 然後可 夫是之謂國具 …… 故人主必將有卿相輔佐足任者 然後可 其德音足以填撫百姓 其知慮足以應待萬變 然後可 夫是之謂國具 四隣諸侯之相與 不可以不相接也 然而不必相親也 故人主必將有足使喻志決疑於遠方者 然後可 其辨說足以解煩 其知慮足以決疑 其齊斷足以距難 不遺秩 不反君 然而應薄扞患 足以持社稷 然後可 夫是之謂國具)」라고 定義되어 있다.

參 考 文 獻

王先謙. 荀子集解.

梁啓超. 荀子讀法.
黑田亮. 支那心理思想史. 東京：三省堂. 1948.
金學主(譯注). 中國思想大系(四)荀子.
서울：大洋書籍. 1972.
尹五榮(譯注). 新譯 荀子. 서울：玄岩社. 1976.

Hsuen-Tzu's View on the Human Mind

Euichol Lee

Department of Psychology, Seoul National University, Seoul

Hsuen-Tzu, the great ancient Chinese philosopher and the progenitor of the ethical view that men are born evil, saw the human spirit as being linked to the heaven(the nature) and differentiated two components of the human spirit, namely the emotions representing the man's affective life and the senses representing the intellectual life of human being. There are six affects(like, dislike, happiness, anger, sadness, and joy) and five senses(visual, auditory, olfactory, taste, and tactile), and it is the mind which controls and holds in balance the emotions and the senses. It is through these five senses that people perceive the world, and they are related to volition as well.

The innate part of the human psyche is called disposition. As opposed to the disposition, which Hsuen-Tzu considers is natural, the acquired part is called habit and is supposed to be artificaal. The substance of the disposition is emotion which, when aroused, becomes desire. Emotions by nature are blind, but since intellect comes to join emotion when the latter is aroused, human acts become deliberate acts. If a man acts according to the emotion, the act becomes tinged with desires, and he may become aggressive and even violent. The disposition is evil, and therefore it will be false and artificial if someone presents it as if it is good. It happens that it is within man's power to acquire falsehood. Man also can bring into various states, viz., it can be emptied, centered, or be made to stand still. To possess this ability is to be in the state of the Great Clarity. When man reaches this state, he begins to see for the first time the true nature of things and events.