

荀子에 나타난 心理學的 含義(I) : 天人關係論에 기초한 연구 방향의 定礎*

조 금 호

서강대학교

荀子の 심리학적 해석 작업을 위하여 荀子 32편을 개관한 다음 심리학적 관련이 깊은 순자의 기본 사상을 인성론, 예론, 수양론으로 나누고, 이로부터 심리학적 연구문제들을 이끌어 내려 하였다. 이를 위해 우선 이러한 순자 사상 전체를 짚고 있는 이론적 뼈대를 그의 天人關係論을 중심으로 하여 도출해 내었는데, 이는 <분과 습>의 체계였다. 그리하여 본고에서는 순자의 인성론, 예론, 수양론이 모두 이러한 <분과 습>의 이론적 뼈대를 기초로 하여 성립되고 있음을 밝히고, 이를 바탕으로 하여 이로부터 이끌어 내어지는 몇가지 심리학적 연구문제들을 제시해 봄으로써 후속되는 荀子의 해석 작업 연구의 방향을 설정하려 하였다.

사회 행동을 설명하는 보편적인 원리의 추구가 본질적으로 허상에 불과하다는 사실이 드러나므로써 인간의 문화적·역사적 존재구속성의 개념은 심리학에서도 더 이상 낫설지 않게 되었다(조금호, 1993). 문화란 한 사회에서 받아들여지는 자명성(Selbstverständlichkeit)의 집합체로서 한 사회에서 인간과 세계를 이해하는 조망이며, 사회 행위의 지도원리이다(Hofstätter, 1966). 즉, 문화는 한 사회의 성원들이 공유하고 있는 “간주관적인 의미체계”(Miller, 1984, p.973)이기 때문에 환경세계에 대한 해석과 이해를 주도하고(Markus & Kitayama, 1991), 더 나아가 환경 속에서의 개인적 발달의 방향성을 규정할 뿐만 아니라(Shweder, 1990) 때로는 “역사의 근본적인 추진력”(Ross & Nisbett, 1991, p.177)으로 작용하기도 하

므로, 인간은 이러한 문화구속성으로부터 벗어날 수가 없는 것이다. 그러므로 인간 행동은 필연적으로 문화적·사회적 의미를 띠 수 밖에 없고, 문화는 이러한 사회적 의미의 궁극적 규정 요인이 된다는 점에서 문화와 분리되어 보편적으로 적용되는 이론의 추구는 허상에 불과하게 되며, 결과적으로 “사회 행위에 있어서 개인 차를 빚게 하는 요인이 무엇인지에 보다는 집단차를 빚게 하는 요인이 무엇인지에 대해 사회심리학자들이 관심을 기울일 필요”(Pepitone & Triandis, 1987, p.495)가 대두되는 것이다.

이러한 문화에 대한 심리학적 연구는 다양한 문화를 특징적인 몇 유형(예 : 개인주의-집단주의, Hofstede, 1980)으로 분류하여 동일한 행동의 문화간 비교를 하는 연구(예 : Triandis, 1990)나 각 문화 전통 속에서의 독특한 특성이나 행동을 확인하고 분석하는 토착심리학의 연구(예 : Bond & Hwang, 1986; 이수원, 1984; 최상진·최수향, 1990a, b)를 통해 이루어지고 있다. 그러나 각 문화에서의 지배적인 사상 속에 드러난 인간 이해의 틀을 파악하여 전통적인 서구심리학과는 다른 새로운 심리학의 가능성을 모색해 보는 것도 문화에 대한 심리학적 연구의 한가지 방법으로 볼 수

* 이 논문은 1992/93년도 서강대학교 교내연구비의 지원으로 이루어졌다. 본고는 필자가 계획하고 있는 荀子의 심리학적 해석 작업의 일부로서, 추후에 발표될 “荀子에 나타난 心理學的 含義(II) : 人性論을 중심으로”, “(III) : 禮論을 중심으로”, “(IV) : 修養論을 중심으로”에 일관되는 논리적 뼈대를 순자의 전 이론의 근간이 되고 있는 것으로 보여지는 天人關係論을 중심으로 하여 定礎해 보고자 한 것이다. 따라서 본고는 후속될 세 논문의 방향 설정을 위한 이론적 기초 작업의 성격을 갖는다.

있을 것이다. 문화가 사회 성원들의 환경세계에 대한 해석과 이해를 주도하는(Markus & Kitayama, 1991) 간주관적인 의미체계(Miller, 1984)라면, 이는 그 사회를 지배하고 있는 전통 사상 속에 농축되어 있을 것이기 때문이다.

본고는 후자의 입장에서 동양 고전 속에 드러나 있는 심리학적 함의를 찾아 동양심리학의 새로운 가능성을 모색해 보자 하는 시도의 일환으로 진행된 것이다. 동양 고전 중에서 필자가 관심을 가지고 있는 것은 先秦儒學의 체계이다. 유학은 고려 중기 이후 한국 문화를 대표하는 사상체계이었는데, 그 가장 원형적인 모습은 공자로부터 비롯되어 맹자와 순자에 의해 완성된 先秦의 체계 속에서 찾아볼 수 있다. 필자(1990, 1991)는 그 동안 孟子에 나타난 심리학적 함의를 고찰해 본 바 있는데, 여기에서는 맹자와 쌍벽을 이루면서 先秦儒學의 완성에 기여한 순자의 사상 속에 드러난 심리학적 함의를 살펴보기로 하겠다.

순자의 인물과 사상

인물과 저술 순자(기원전 321-230?)는 전국시대 말기의 趙나라 사람으로 이름은 況이다. 그는 공자가 죽은 지 약 150여년 후에 출생하였으며, 맹자보다는 약 50세 정도 연하이었다. 그의 행적에 대한 기록은 분명치 않는데, 50세¹⁾에 당시 학문의 중심지인 齊의 稷下에 유학하여 약 10년 동안 머물면서 확장적인 祭酒를 세번이나 역임할 정도로 당시 직하의 학원에서는 가장 위대한 사상가였다(馮友蘭, 1948; 張其成, 1984; 金勝惠, 1990). 이 기간 동안 그는 제자백가의 사상을 독자적으로 비판하고 종합하여 이론적 체계화를 시도하였다. 그후 그는 여러 나라를 유력하면서 왕도정치의 실현을 위해 노력하였는데, 만년에는 楚의 春申君에 초빙되어 蘭陵君에 임명되었고, 춘신군의 사후에는 그곳에 은퇴하여 저술 활동에 전념한 것으로 보인다.

오늘날 남아 있는 荀子²⁾는 모두 32편으로 대부분 순자의 저작일 것으로 추정된다³⁾(馮友蘭, 1948). 현재

1) 순자가 직하에 유학한 시기에 대해서는 50세설(史記, 孟荀列傳)과 15세설의 두가지가 있다. 郭沫若(1945)은 15세설을 강력히 내세우고 있는데, 여기에서는 일반적인 연구 경향대로 50세설을 따른다.

2) 앞으로 서명으로는 '荀子'로, 인명으로는 '순자'로 통일하기로 한다.

3) 郭沫若(1945, p. 250)은 荀子 전체 중 약 80% 정도는 순자 자신이 저술한 것이라 보고 있다.

전해지는 荀子 32편은 漢代 劉向(기원전 79-8)이 그 당시 전해지고 있던 322편의 사본을 교정하여 중복된 290편을 제거하고 나머지 32편을 荀卿新書로 채택한 것이다. 이는 오늘날에는 敍錄만이 전해지고 있으며, 현존하는 유일한 古注는 唐代 楊倞(818)이 劉向本の 순서를 재조정하여 쓴 荀子注이다. 宋代에는 순자를 이단 시하였으므로 그에 대한 주석이 없고(金勝惠, 1990), 清代末에 王先謙(1891)이 청대의 고증학적인 연구 결과를 수집·정리한 荀子集解를 출간하였다. 본고에서는 楊倞의 荀子注와 王先謙의 荀子集解⁴⁾를 주본으로 하고, Dubs(1966)와 Watson(1963)의 영역본 및 鄭長澈(1992)의 한역본을 참고로 하여 연구를 진행하였다. 순자의 사상 순자도 맹자와 마찬가지로 당시 유학 사상에 대립해 있던 제자백가를 물리치고 유학의 왕도사상을 펼치는 것을 주요 임무로 삼았다. 맹자는 “나도 역시 인간의 마음을 바로 잡고, 그릇된 학설을 불식시키며, 정도에서 벗어난 행위를 거절하고, 음란한 말을 내몰아 버리어 세분의 성인(여기서는 禹·周公·孔子를 가리킴)을 계승하고자 한다.……(그러니) 나는 부득이 변설을 하지 않을 수 없는 것이다”⁵⁾라 말하고 있는데 비해, 순자도 역시 “오늘날 성왕이 사라지고 천하가 혼란하여 간사스러운 말들이 성행하나, 군자가 세력을 얻어 이에 입하지 못하고, 또 형벌로써 이들을 금하지 못하니 (내가) 변설을 하는 것이다”⁶⁾라고 하여, 유학을 가지고 제자백가를 비판하는 자신들의 입장을 표현하고 있다. 그러나 순자는 같은 유가인 맹자와 자사도 “대략 선왕을 따르기는 하지만 그 전체적 계통을 이해하고 있지 못하다”⁷⁾고 비판하여 선왕의 가르침을 온전히 확립한 공자⁸⁾의 적통은 바로 자신에게 있음을 과시하고 있다.

순자가 이렇게 맹자를 비판한 것은 양자가 공히 성인으로 추앙하던 공자의 어록에 대한 해석 또는 강조점의 차이 때문이라 보인다. 그리고 이 점이 바로 맹자와 다

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) 我亦欲正人心 息邪說 距詖行 放淫辭 以承三聖者……予不得已也(孟子, 滕文公下 9장)

6) 今聖王沒 天下亂 姦言起 君子無勢而臨之 無刑而禁之 故辯說也(荀子, 正名 14; 이는 富山房本 漢文大系 卷十五 荀子集解의 正名篇 p.15를 가리킨다. 이하 荀子 본문의 인용은 이 예에 따르며, 앞으로 荀子 본문의 인용에서 荀子라는 서명은 기록하지 않는다.)

7) 略法先王 而不知其統(非十二子 26)

8) 孔子仁知且不蔽 故學亂術 足以爲先王者也(解蔽 9)

른 순자의 독특한 이론체계를 구축하는 계기가 되었다고 할 수 있다.

공자의 어록에 대한 맹자와 순자의 강조점의 차이 중 가장 대표적인 것은 “자기를 극복하고 예로 돌아가는 것이 인을 이루는 길이다”⁹⁾라는 “가장 함축적이고 정확한 인에 대한 공자의 설명”(金勝憲, 1990, p.112)에 대한 양자의 입장의 차이이다. 여기서 克己란 자기의 인격을 닦는 일을 말하고, 復禮란 대인관계 안에서 예에 맞는 바를 실천하여 남을 편안하게 해 줌을 말하는 것으로, 공자의 인간론 내지 성인론의 요체인 修己와 安人에 각각 해당하는 것이다. 따라서 “克己復禮란 자기에게서 시작되어 남에게로 확대되는 인의 사회적 성격을 드러내는”(金勝憲, 1990, p.113) 공자 사상의 핵심이라 할 수 있다. 그런데 이 두가지 측면 중에서 맹자는 도덕적이고 내면적인 克己를 강조하고, 순자는 사회문화적인 復禮를 강조하는 이론을 각각 전개하였다. 이러한 사실은 일과 대인관계에서의 올바름(義)에 대한 양자의 입장의 차이에서 극명하게 드러난다. 즉, “양자가 말하는 義의 내포적 의미는 서로 다른데, 맹자는 주관내재적 의미에서 義를 말하여 仁과 義가 상통하는 것으로 보았고, 순자는 객관적 의미를 중시하여 禮와 義를 함께 칭하고 있다. 仁義를 말하게 되면 이는 修養成德을 문제의 핵심으로 삼게 되고, 禮義를 강조하게 되면 이는 정치·사회 방면의 효용을 중시하게 된다”(蔡仁厚, 1984, p.456). 그리하여 공자는 仁義 또는 禮義라고 인용하여 사용한 경우가 전혀 없는데 반하여¹⁰⁾, 孟子에는 仁義라고 인용한 경우가 26회(84%)로 禮義라 인용한 5회(16%)보다 압도적으로 많으며¹¹⁾, 반대로 荀子에서는 禮義라 인용한 경우(112회, 78%)가 仁義라 인용한 경우(32회, 22%)보다 압도적으로 많다.¹²⁾ 바로 이러한 차이 때문에 맹자는 사람을 교육시키는 데 있어서 “仁에 흠하며 義를 따른다”¹³⁾는 仁義說을 주장하고 있는데 반해, 순자는 “禮를 높이고 義를 귀히 여긴다”¹⁴⁾는 禮義說을 주장하고 있는 것(張其昀,

1984)이라 볼 수 있다.

공자의 어록에 대한 맹자와 순자의 또 한가지 중요한 강조점의 차이는 “性은 대체로 비슷하지만 익히는 바(習)에 따라 서로 달라진다”¹⁵⁾는 귀절에 대한 양자의 입장의 차이이다. 여기서 맹자는 性相近의 입장을 강조하여 본유적으로 갖추고 태어난 善端의 확충을 수양론으로 제시했고, 순자는 習相遠을 강조하여 후천적인 積習의 수양론을 제시하였다(金炳孝, 1990). 바로 이러한 차이에서 知의 근거, 내용, 추구 방법에 관한 양자의 입장의 차이가 나오는 것이라 볼 수 있다. 공자는 “태어나면서부터 아는 것이 으뜸이고, 배워서 아는 것은 그 다음이다”¹⁶⁾라 하여, 先驗知와 經驗知를 구분하였다(鄭仁在, 1981). 그리고 지식을 추구하는 방법으로 “배우기만 하고 생각하지 않으면 어두워지고, 생각하기만 하고 배우지 않으면 위태로워진다”¹⁷⁾고 하여 思와 學의 두가지를 들고 있다. 여기서 맹자는 生而知之와 思를 강조하는 입장을 취하고 있다. 그에 의하면 生而知之하는 내용은 善端의 본유성이고, 따라서 이는 자기반성인 思에 의하여 자기 안에서 찾아야 하는 것이다(鄭仁在, 1981). 따라서 그가 말하는 心은 곧 道德主體이다(蔡仁厚, 1984). 그러나 순자는 學而知之와 學을 강조하는 입장을 취하고 있다. 그는 “지식이란 결코 선천적으로 얻어질 수 있는 것이 아니며, 또한 내심을 반성하여 이를 확충함으로써 생겨나는 것도 아니라”(鄭仁在, 1981, p.327)고 본다. 그러나 “무릇 알 수 있는 것은 인간의 본성이고, (이를 통해) 알게 되는 것은 사물의 이치이다”¹⁸⁾ 또는 “그에 의해 알게 되는 바의 까닭이 인간에게 내재한 것을 知(인식능력)라 하고, 이지가 사물과 합치되는 것을 또한 知(인식결과)라 한다”¹⁹⁾는 입장에서 인간에게 본유적으로 인식능력이 갖추어져 있고, 이를 통해 알게 되는 것은 외계 사물의 이치이므로, 지식은 “객관세계를 관찰하거나 선인의 지식을 배우므로써 얻어지는 것”(鄭仁在, 1981, p.327)이라 보는 것이 순자의 입장이다. 따라서 순자가 말하는 心은 곧 知性主體를 의미하는 것이다(蔡仁厚, 1984). 이러한 사실을 두고 陳大齊(1954)는 맹자는 主

9) 克己復禮爲仁(論語, 顏淵 1장)

10) 論語引得(Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, Supplement 16, 1940) 참조.

11) 孟子引得(Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, Supplement 17, 1941) 참조.

12) 荀子引得(Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, Supplement 22, 1950) 참조.

13) 居仁由義(孟子, 盡心上 33장)

14) 隆禮貴義(議兵 7)

15) 性相近也 習相遠也(論語, 陽貨 2장)

16) 生而知之者 上也 學而知之者 次也(論語, 季氏 9장)

17) 學而不思則罔 思而不學則殆(論語, 爲政 15장)

18) 凡以知 人之性也 可以知 物之理也(解蔽 25)

19) 所以知之在人者 謂之知 知有所合 謂之智(正名 3; 荀子集解에서 是 謂之智의 智를 知의 오자로 보고 있다.)

情主義에 기울어졌고, 순자는 主智主義에 기울어졌다고 표현하고 있다.

공자의 어록에 대한 이와 같은 강조점의 차이로 인해 맹자와 순자는 각각 독특한 이론체계를 구축하게 되었다고 볼 수 있다. 蔡仁厚(1984)는 순자와 맹자의 이상과 같은 차이에 근거하여 순자가 유학사상에 끼친 공헌을 두가지로 정리하고 있다. 그 하나는 克己보다 復禮를 강조했다라는 점에서 공자로부터 이어지고 있는 객관정신을 잘 표현하고 있다는 것이고, 또 하나는 心의 知的 기능을 강조했다라는 점에서 知性主體의 문화적 의의를 밝게 드러내고 있다는 것이다. 이와 같이 순자는 맹자와 함께 공자에 의해 창시된 선진유학의 완성자라고 볼 수 있다. 그리하여 학자에 따라서는 맹자를 서양철학의 Platon에 비유하고, 순자를 Aristoteles에 비유하기도 하며(張其昀, 1984; 劉明鍾, 1989), 맹자를 유가의 이상주의자, 순자를 유가의 현실주의자라 평하기도(馮友蘭, 1948) 하는 것이다.

이러한 순자의 사상은 상당히 광범위하다. 그리하여 郭沫若(1945)은 그를 유학을 집대성했을 뿐만 아니라 제자백가의 사상도 집대성한 雜家의 시조라고 보고 있을 정도이다. 그러나 이렇게 광범위한 순자의 사상에서 심리학적인 관련이 깊은 것은 대체로 다음과 같은 세가지로 정리해 볼 수 있을 것이다.

그 하나는 우주 안에서 인간만이 가지는 독특성에 관한 그의 생각이다. 이는 그의 人性論에서 읽을 수 있는 것으로, 이로부터 순자의 心理構造論 또는 心理機能論을 이끌어 낼 수 있다. 또 하나는 이러한 인간의 독특성을 기초로 하여 우주 안에서 인간만이 해야 할 일 또는 할 수 있는 일에 대한 그의 생각이다. 이는 그의 分과 群을 기초로 한 禮論에서 읽을 수 있는 것으로, 이로부터 순자의 社會關係論을 이끌어 낼 수 있다. 나머지 하나는 이러한 두가지 배경에서 인간이 文化(禮)를 익히고 이루기 위해서 어떻게 해야 하는가에 대한 그의 생각이다. 이는 그의 修養論에서 읽을 수 있는 것으로, 이로부터 순자의 自己統制論과 理想의 人間型論을 이끌어 낼 수 있다.

본고에서는 이러한 각각의 분석에 들어가기 전에 순자의 전체 이론의 바탕이 되고 있는 天人關係論을 살펴봄으로써²⁰⁾, 순자 사상의 이해는 물론 이의 심리학적 함의를 도출하는 작업의 이론적 뼈대를 마련해 보고자 한다.

순자의 天人關係論

공자, 맹자, 순자로 이어지는 선진유학의 공통적인 특징 중의 하나는 그들이 제시하는 인간론의 기저에 天思想을 공유하고 있다는 것이다(金勝惠, 1990).²¹⁾ 그러나 이 중에서 순자의 하늘에 대한 파악은 공자·맹자와는 사뭇 달랐다. 즉, 공자는 운명의 주재자로서의 天, 사명을 부여하는 주체로서의 天을 말하고, 맹자는 人性에 도덕성을 부여하는 형이상학적 실체로서의 天을 말하고 있는데 반해, 순자는 天에 대한 자연주의적 견해를 표방하고 있는 것이다(金勝惠, 1990; 金炯孝, 1990; 黃公偉, 1974). 다시 말하면, 공·맹은 天을 목적론적으로 파악하여 도덕의 근거로서의 天命을 인정하고 있는데 반해, 순자는 意志之天과 人格天을 부정하고(張其昀, 1984), 天을 기계론적으로 파악하여 단순한 자연으로 이해하고 있는 것이다(劉明鍾, 1983). 鄭長澈(1992)은 선진유학의 天思想에 관한 여러 학자들의 논의를 고찰하면서, 선진유학의 天思想은 순자에 의해 “有意志의 天으로부터 自然的 天, 物質的 天으로 변화하였다”(p.36)고 보고 있다. 이렇게 순자는 하늘을 “의지와 인격을 가진 主宰의 天이 아니라……自然的 天”(鄭仁在, 1992, p.54)으로 파악함으로써 “공·맹의 天人合一의 취지를 비판하고 天人之分을 분명히 자각한 자연관에 기초”(p.53)하여 이해하고 있는 것이다.

20) 순자의 이론체에서 천인관계론이 근간이 되고 있다는 사실은 여러 학자들이 언급하고 있다. 예를 들면, 鄭仁在(1992)는 순자 사상의 핵심인 예론은 孔·孟과는 다른 순자의 天人之分의 입장에 근거하고 있으며, 인성론에서도 天人之分의 논리가 性僞之分의 논리로 그대로 이어지고 있어서 천인관계론이 순자의 이론체계의 바탕이 되고 있음을 지적하고 있다. 金勝惠(1990)는 先秦儒學 체계는 공통적으로 天思想을 기저에 깔고 있지만, 순자에게서는 특히 天地人의 구조로 이루어진 우주관을 기저로 하여 “인간의 궁극적인 운명을 천지와와의 관계 안에서 설정하고 있다”(p.331)는 점에서 순자의 이론체에서 천인관계론의 중요성을 역설하고 있다. 또한 郭沫若(1945)은 순자에 대한 비판을 그의 天論으로부터 시작하여 순자에게서의 천인관계론의 중요성을 암시하고 있으며, 蔡仁厚(1984)는 孔·孟·荀의 철학 사상을 논의하면서 공자와 맹자를 다룰 때에는 각각 仁論과 心性論을 출발점으로 삼고 있지만, 순자를 다루면서는 天論을 출발점으로 하므로써 순자에게 있어서의 천인관계론이 갖는 핵심적 중요성을 부각시키고 있다.

21) 金勝惠(1990, pp.328-333)가 제시하는 나머지 두가지 공통적인 특징은 인간완성을 목표로 하는 修己의 수양론을 핵심으로 하는 인간론이 이들의 이론의 중심이 되고 있다는 점과 修己를 통해 安人 및 安百姓한다는 강한 사회·정치적 지향성을 보이고 있다는 점이다.

물론 순자도 하늘을 파악하는 데 있어서 자연현상을 성립시키는 天 자체와 그 결과 또는 작용으로서의 자연현상을 구별하고 있다(金勝惠, 1990; 鄭長澈, 1992). 蔡仁厚(1984)는 이를 本始義로서의 天과 自然義로서의 天이라 부르고 있다. 그러나 여기서 本始義로서의 天은 사람으로서 알 수도 없고 또 알려고 해서도 안되는 것이다. 그 대신 自然義로서의 天은 사람으로서 알 수도 있고 또 적극적으로 참여하여 이해하고 이용해야 하는 것이다. 즉, 天地人은 각각 직분이 다르므로 천인관계에서 사람은 그의 직분에 충실해야 한다는 것이 바로 天人之分의 논리이다. 그리고 이러한 사람에게 고유한 직분에 충실할 때 사람은 천지에 동참(參於天地)하게 된다는 것이다. 이렇게 순자의 천인관계론은 기본적으로 天人之分을 기초로 하여 參於天地에 이르러 天地人の 조화가 이루어지는 것을 이상으로 하였고, “이 비전 안에서 그의 사상체계가 완성되는 것이다”(金勝惠, 1990, p.259).

순자의 이러한 천인관계의 파악은 그대로 인성론과 예론으로 이어지고 있다. 즉, 인성론에서 性僞之分은 性僞之습의 출발점으로서의 의미를 가지며, 예론에서는 각자의 몫 또는 역할(分)을 분명히 함으로써 함께 조화롭게 모여 살게 하는 明分使群의 조직론으로 전개되는 것이다(鄭仁在, 1992). 즉, 天人之分에서 출발되는 “순자의 分 개념은 그의 사상체계 전체의 기초가 되고 있는 것”(金勝惠, 1990, p.276)이다. 이러한 관점에서 보면, 선진유학 사상의 심리학적 함의를 이끌어내는 데 있어서 공자와 맹자에게서는 천론이 별 의미를 갖지 못하지만, 순자에게서는 천인관계론의 이해가 그의 사상의 심리학적 함의를 도출하는 관건이 되는 것이라 볼 수 있다.

자연현상으로서의 天

순자는 “아무런 일을 하지 않는데도(不爲) 이루어지고, 구하지 않는데도(不求) 얻어지는 것이 하늘의 일(天職)”²²⁾이라 논술하고 있다. 여기서 “爲와求是 의지적인 작용을 내포하는 것이므로, 하늘의 일이 不爲·不求한 것이라면 이는 하늘이 의지를 가진 것으로 파악하고 있지 않음을 명시하고 있는 것이라 볼 수 있다”(蔡仁厚, 1984, p.370). 또한 그는 “하늘의 道는 한결같은(常)이 있어서 성인인 堯 때문에 존재하는 것도 아니

고, 폭군인 桀 때문에 없어지는 것도 아니다”²³⁾라 하여 하늘의 이지적 작용을 부정하고 있으며, “하늘은 사람이 추위를 싫어한다고 해서 겨울을 거두지 않으며, 땅은 사람이 먼 것을 싫어한다고 해서 그 넓음을 거두지 않는다”²⁴⁾고 하여 하늘은 애증과 같은 감정적 반응도 없는 것으로 묘사하고 있다.

이렇게 순자는 하늘의 의지·이지·감정적 반응을 부정하고, 순전히 기계적인 자연운행으로서만 하늘을 파악하고 있다. 이러한 사실은 다음과 같은 기술에서 단적으로 드러나고 있다.

무릇 별이 떨어지고 나무가 울고 하는 것은 천지와 음양의 변화로서 가끔씩 나타나는 현상이다. 그러나 이상하게 생각할 수는 있지만 이를 두려워 할 것은 못된다.²⁵⁾

기우제를 지내면 비가 오는 까닭은 무엇인가? 이에 아무런 까닭이 없다. 기우제를 지내지 않아도 비가 오는 것과 같다. 일식과 월식이 있을 때 이를 제거하려 제사를 지내고, 가뭄이 들면 기우제를 지내며, 점을 친 후에 大事를 결정하는 것 같은 일은 그 결과가 반드시 얻어진다고 생각하고서 하는 것은 아니다. 이는 정성을 꾸며 나타내기 위한 것이다.…… 이를 꾸밈으로 생각하면 길 하지만, 이를 초자연적인 신통력으로 생각하면 흉하다.²⁶⁾

이와 같이 순자는 하늘을 사람의 일과는 관계없는 객관적이고 기계적인 자연현상으로 파악하고 있다. 따라서 세상의 안정과 혼란(治亂)은 하늘에 달린 것도, 때나 땅에 달린 것도 아니고²⁷⁾ 오직 사람에게 달린 것이라 본다. 이러한 자연현상으로서의 天의 파악이 바로 순자에게 있어서 天人之分 사상의 기초가 되고 있는 것이다.

23) 天行有常 不爲堯存 不爲桀亡(天論 21; 荀子集解에서는 行을 道라 보고 있다.)

24) 天不爲人之惡寒也而輟冬 地不爲人之惡遠也而輟廣(天論 27)

25) 夫星之隕 木之鳴 是天地之變 陰陽之化 物之罕至者也 怪之可也 而畏之非也(天論 30)

26) 雩而雨何也 曰 無何也 猶不雩而雨也 日月食而教之 天旱而雩 卜筮然後決大事 非以爲得求也 以文之也…… 以爲文則吉 以爲神則凶也(天論 33)

27) 治亂天邪 曰 日月星辰瑞曆 是禹桀之所同也 禹以治 桀以亂 治亂非天也 時邪 曰 桀啓蕃長於春夏 畜積收藏於秋冬 是又禹桀之所同也 禹以治 桀以亂 治亂非時也 地邪 曰 得地則生 失地則死 是又禹桀之所同也 禹以治 桀以亂 治亂非地也(天論 27)

22) 不爲而成 不求而得 夫是之謂天職(天論 23)

天人之分

위에서 본 바와 같이 하늘은 인간사와 무관한 자연현상일 뿐이므로 天地人은 각각의 독특한 직분을 가지고 있다는 것이 天人之分の 논리이며, 순자는 바로 여기서 하늘에 종속되지 않은 독립적인 인간의 자율성과 능동성의 근원을 찾고 있다. 이러한 사실은 다음과 같은 논술에서 잘 드러나고 있다.

하늘의 도에는 한결같음이 있어서 堯 때문에 존재하는 것도 아니고, 桀 때문에 없어지는 것도 아니다. 잘 다스림으로써 이에 응하면 길하게 되고, 혼란으로써 이에 응하면 흉하게 된다. 농사에 힘쓰고 쓰는 것을 절약하면 하늘도 가난하게 할 수 없고, 양생을 갖추고 때에 맞게 움직이면 하늘도 병들게 할 수 없으며, 도를 따라 어긋나지 않으면 하늘도 禍를 내릴 수 없다.……(이와는 반대로) 농사를 거칠게 하고 쓰는 것을 호사롭게 하면 하늘도 부자가 되게 할 수 없고, 양생을 소홀히 하고 움직이기를 드물게 하면 하늘도 건강을 온전하게 하지 못하며, 도를 배반하고 망령되어 행동하면 하늘도 길하게 하지 못한다.……(이와 같이) 사람이 받는 하늘의 때(時)는 治世와 亂世가 같지만, 사람이 당하는 재앙과 禍는 治世와 亂世가 다르다. 그렇다고 해서 하늘을 원망할 수는 없다. 道가 바로 그러하기 때문이다. 그러므로 하늘과 사람의 직분을 명확히 자각하면(明於天人之分) 가히 '된 사람'(至人)이라 부를 수 있다.²⁸⁾

이러한 天人之分の 논리는 天地人 각각이 따르는 바가 서로 다르다는 점을 전제로 하여 성립된다. 즉, “하늘은 한결같은 도(常道)를 지니고 있고, 땅은 한결같은 법칙(常數)을 가지고 있으며, 君子는 한결같이 행하여야 할 바(常體)가 있다”²⁹⁾는 것이다. 그렇기 때문에 각각이 드러내고 귀히 여기는 바가 다른데, “하늘은 그 위대함을 드러내고, 땅은 그 광활함을 드러내며, 君子는 그 德을 온전하게 함을 귀하게 여긴다.”³⁰⁾

그렇다면, 天地人이 한결같이 따르는 각각의 직분은 무엇인가? 순자는 이를 “하늘은 그때(時)를 가지고 있고, 땅은 그 재원(財)을 가지고 있으며, 사람은 그 다스림(治)을 가지고 있다. 이를 일러 ‘사람이 천지와 나란히 참여할 수 있음’(能參)이라고 한다”³¹⁾고 논술하고 있다. 말하자면 천지는 각각 그 時와 財를 가지고 사람을 포함한 만물을 만들어 내는 직분을 지니고 있고, 사람은 이를 이치에 맞게 조화시키고 다스리는 직분을 지니고 있다는 것이다.³²⁾

그러나 이렇게 만물을 만들어 내는 하늘은 만물을 변별해 내지는 못하며, 사람을 실어서 그 위에서 활동하게 하는 땅은 사람을 다스리지는 못한다. 따라서 우주인의 모든 만물은 사람의 대표인 聖인에 의해서야 비로소 분별되고 다스려지게 되므로³³⁾, 천지가 만들어 놓은 만물을 완성시키는 것³⁴⁾이 바로 천지와 독립된 자율적이고도 능동적인 사람의 고유한 직분이라는 것이 天人之分の 논리인 것이다.

바로 여기에 “道는 하늘의 道도 아니고, 땅의 道도 아니며, 사람으로써 행해야 할 바로서 君子가 따르는 것”³⁵⁾이라는 人道論이 나오게 되는 근거가 있다. 그렇다면, 천인관계에서 사람이 해야 할 바는 무엇이고, 또 하지 말아야 할 바는 과연 무엇인가?

天 자체와 그 작용 천인관계에서 사람이 하지 말아야 할 일과 해야 할 일을 이해하기 위해서는 순자에게 있어서의 하늘의 이중성을 먼저 이해해야 한다. 즉, 순자는 전술한 바대로 하늘을 자연현상으로서만 파악한 것이 아니라 이러한 작용을 성립시키는 주체로서의 하늘 그 자체로서도 파악하고 있는 것이다. 이러한 사실은 다음과 같은 진술에서 분명히 드러나고 있다.

줄지어 늘어선 못 별이 케도를 따라 돌고, 해와 달이 번갈아 비추며, 4계절이 교대로 펼쳐지고, 음양이 만물을 크게 변화시키며, 바람과 비는 널리 혜택을 미친다 (a). (그리하여) 만물은 각각 그 조화를 얻어서 생겨나

28) 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……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……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(天論 21-23)
29) 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 이론 사람인 君子나 聖人を 天地와 마주하는 사람의 대표로 기술하고 있다.)
30) 天見其明 地見其光 君子貴其全也(勸學 22; 여기서는 荀子集解에 따라 明을 大로, 光을 廣으로 보았다.)

31) 天有其時 地有其財 人有其治 夫是之謂能參(天論 23)
32) 天地者生之始也……君子者禮義之始也……故天地生君子 君子理天地(王制 19); 夫天地之生萬物也 固有餘(富國 14); 天地者生之本也……君師者治之本也 無天地惡生……無君師惡治(禮論 5); 天地合而萬物生(禮論 24)
33) 天能生物 不能辨物也 地能載人 不能治人也 宇中萬物生人之屬 待聖人然後分也(禮論 24-25)
34) 天地生之 聖人成之(富國 11)
35) 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; 荀子集解에서는 人之所以道의 道를 行으로 보고 있다.)

고, 각각 그 양육을 받고 성장하는 것이다(b). (이때 그 일이 이루어지는 과정은 볼 수가 없고 다만 그 작용의 성과만을 볼 수 있는데, 이를 일컬어 영묘함(神)이라 한다(c). 누구나가 다 그것이 만물을 이루는 원인이라는 것은 알고 있으나, 아무도 형체를 갖지 않는 그 실체는 모른다. 이를 일컬어 하늘의 기능(天功)이라 한다(d).³⁶⁾

이 인용문에서 a는 자연계의 운행이라는 자연현상을 가리킨 것이고, b는 자연계의 운행 변화와 만물과의 관계에서 生成化育이라는 천지의 직분을 말한 것으로, 지금까지 살펴본 내용의 것이다. 그러나 c에서는 이러한 하늘의 작용을 성립시키는 과정은 드러나지 않고 사람은 다만 그 결과로서의 현상만을 볼 수 있을 뿐이라고 하여, 그러한 현상을 발생시키는 원인 주체가 있음을 암시하고 있다. 그리고 이어서 d에서는 이러한 원인 주체는 형체를 갖추지 않은 하늘로써 사람으로서 알 수 없는 것이라 주장하고 있는 것이다.³⁷⁾

이렇게 보면, 순자는 하늘을 나타난 결과로서의 자연현상과 이러한 현상을 낳게 하는 원인 주체로서의 하늘로 나누어 파악하고 있음이 분명하다. 蔡仁厚(1984)는 전자를 自然義로서의 天, 후자를 本始義로서의 天이라 부르고 있다. 물론 이 중에서 순자가 강조한 것은 작용 결과인 자연현상으로서의 하늘이다. 이것만이 사람이 알 수 있고, 또 인간사에 관련된 것이기 때문이다. 不求知天과 知天 순자는 원인 주체로서의 하늘에 대해서는 인식론적으로 不可知의 것이라 보고(金勝惠, 1990), 따라서 이에 대해서는 “존재하기는 하나 논의하지는 않는다(存而不論)는 태도를 취하였다”(蔡仁厚, 1984, p.375). 이러한 사실을 그는 다음과 같이 논술하고 있다.

아무런 일을 하지 않고도 이루어지고, 구하지 않고도 얻어지는 것, 이를 일컬어 하늘의 일(天職)이라 한다. 이러한 하늘의 일에 대해서는 사람의 지혜가 아무리 깊더라도 더 이상 사려를 더할 수 없고, 사람의 능력이 아무리 위대하더라도 더 이상 능력을 더할 수 없으며, 사람의 관찰력이 아무리 정밀하더라도 더 이상 자세히 살

필 수는 없다. 이를 일러 하늘과 그 직분을 다투지 않는다(不與天爭職)고 하는 것이다. 하늘은 그 때를 가지고 있고, 땅은 그 재원을 가지고 있으며, 사람은 그 다스림을 가지고 있다. 이를 일러 能參이라 한다. 사람이 천지에 참여할 수 있는 자기 고유의 직분을 버리고서 천지에 참여하기만을 원한다면, 이것은 어리석은 일이다.…… 오직 성인만이 하늘을 알려고 하지 않는다(不求知天).³⁸⁾

이렇게 순자는 원인 주체로서의 하늘은 불가지의 것으로 사람이 이를 알려고 하는 것은 어리석은 일이라고 보고 있다. 따라서 “군자는 그 천지 만물과의 관계에서 그렇게 되는 원인을 설명하려고 애쓰지 말고, 그 가치를 잘 이용하도록 노력해야 한다.”³⁹⁾는 것이다. 그리하여 “하늘에 대해서 알려고 할 때는 그 드러난 현상 중에서 가히 기약할 수(예측할 수) 있는 것에서 그쳐야 하고, 땅에 대해 알려고 할 때는 그 드러난 마땅함(宜) 중에서 가히 농사에 이용할 수 있는 것에서 그쳐야 한다.”⁴⁰⁾고 본다. 즉, 원인 주체로서의 하늘을 알아내려 하지 말고 인간사와 관계된 그 드러난 현상을 이해하도록 해야 하며, 이렇게 할 때 비로소 사람이 해야 할 일(所爲)과 해서는 안될 일(所不爲)을 분명히 깨닫게 되어 전정으로 天人之分에 입각하여 하늘을 아는(知天) 경지에 도달하게 된다는 것이다.

성인은 그 天君(心)을 맑게 하고, 그 天官(五官)을 바르게 하며,……그 天情(好惡喜怒哀樂의 감정)을 길러서 자신에게 갖추어진 하늘의 기능(天功)을 온전히 한다. 이와 같이 되면 그 해야 할 일과 그 해서는 안될 일을 분명히 알게 되어, 천지가 제자리를 잡게 하고 만물을 사람에게 맞게 부릴 수 있게 된다.……이를 일러 하늘을 안다(知天)고 하는 것이다.⁴¹⁾

여기서 天君, 天官, 天情은 모두 사람에게 갖추어져 있는 것이다. 따라서 자기에게 있는 것을 맑고 바르게 기르는 것이 바로 사람이 할 일이지 공연히 불가지의 하늘을 알려고 애쓰는 것이 사람의 할 일이 아니라는

36) 列星隨旋 日月遞照 四時代陰 陰陽大化 風雨博施 萬物各得和其以生 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(天論 23-24; 荀子注와 荀子集解에서는 夫是之謂天 다음에 功자가 탈락된 것으로 보고 있다.)

37) 이러한 해석은 蔡仁厚(1984, p.372-378)와 鄭長澈(1992, p.29-33)의 것을 대체로 따랐다. 金勝惠(1990, p.289-293)도 이와 대체로 같은 맥락의 견해를 제시하고 있다.

38) 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 而顧其所參 則惑矣……唯聖人爲不求知天(天論 23-24)

39) 故君子……其於天地萬物也 不務說其所以然 而致善用其材(君道 6-7)

40) 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(天論 26; 荀子集解에서는 所志를 所知로 보고 있다.)

41) 聖人清其天君 正其天官……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……夫是之謂知天(天論 25)

것이다. 즉, “군자는 자기에게 갖추어져 있는 것(在己者)을 삼가하고, 하늘에 달린 것(在天者)을 사모하지 않는다”⁴²⁾는 것이 바로 순자의 천인관계론의 핵심이라고 볼 수 있다.

이렇게 보면, 앞의 두 인용문에서 얼핏 모순되는 것 같이 보이는 不求知天과 知天의 관계가 밝게 드러난다. 즉, 원인 주체로서의 天 자체는 不求知天의 대상이고, 작용 결과로서 나타난 현상만이 知天의 대상인 것이다. 순자는 이를 다음과 같이 기술하고 있다.

하늘을 위대하다고 여기고서 그것을 사모하기만 하는 것은 (a) 하늘을 단지 자연물로 보아 그것을 제어하는 것과 (b) 비교하여 어느 것이 나은가? 하늘을 따라 이를 찬양하기만 하는 것은 (a) 하늘이 만든 사물들을 제재하여 그것을 이용하는 것과 (b) 비교하여 어느 것이 나은가? 때를 바라보고 기다리기만 하는 것은 (a) 때에 응하여 이를 부리는 것과 (b) 비교하여 어느 것이 나은가? 사물에 맡겨 놓고 그것이 저절로 많아지기를 바라는 것은 (a) 능력을 발휘하여 이를 변화시키는 것과 (b) 비교하여 어느 것이 나은가? 사물을 얻으려고 하면서 단순히 그것을 외부의 사물이라고만 생각하는 것은 (a) 사물을 다스려서 각각 그 마땅함을 얻게 함으로써 이를 잃지 않는 것과 (b) 비교하여 어느 것이 나은가? 사물이 생겨나게 되는 원인 주체(物之所以生)를 알려고 하는 것은 (a) 사물을 완성시키는 방도(物之所以成)를 갖추고 있는 것과 (b) 비교하여 어느 것이 나은가? 그러므로 사람이 할 일을 제쳐 놓고 하늘만 생각한다면, 만물의 실정을 잃어버리게 될 것이다.⁴³⁾

여기서 物之所以生으로 대표되는 a는 원인 주체로서의 天에 속한 일로 不求知天의 대상이고, 物之所以成으로 대표되는 b는 사람이 할 일, 즉 知天의 대상으로, 전자는 생명의 근본으로서 禮로 만들어야(事天) 할 대상⁴⁴⁾이지만, 후자는 사람이 적극적으로 제어하고(制天), 이용하며(用天), 부려야(使天) 할 대상(金勝惠, 1990; 蔡仁厚, 1984; 黃公偉, 1974)이라는 것이 순자

의 지론인 것이다.

參於天地

기본적으로 순자의 “분개념은 승을 위한 예비적 성격 을 띠고 있다. 따라서 天人之分 역시 參於天地를 위한 하나의 필요한 과정으로서 강조된 것이었다”(金勝惠, 1990, p.297). 즉, 사람은 하늘과는 다른 자기의 직분을 밝게 이해하여(明於天人之分) 사람이 행하여야 할 바(人之所以道)를 충실히 수행함으로써 천지의 화육에 참여하여(參於天地) 그것을 완성시키게 되고, 이렇게 해서 사람은 천지와 나란히 설 수 있다(能參)는 것이다.

그렇다면, 사람이 參於天地하게 되는 것은 무엇을 통해서이고, 그러한 근거는 무엇인가? 이를 이해하기 위해서는 여타 사물들과는 다른 인간의 독특성을 우선 이해해야 한다.

인간의 독특성 앞에서 사람은 그 다스림(治)을 가지고 있기 때문에 천지에 참여할 수 있다(能參)는 순자의 논술을 살펴본 바 있다. 이 ‘다스림’을 鄭仁在(1992, p.55)는 ‘질서지움’이라고 표현하고 있다. 그렇다면, 사람이 이렇게 천지를 질서지우고 다스릴 수 있는 소이는 어디에 있는가? 이는 동물들과 다른 인간의 독특성에 대한 순자의 다음과 같은 논의에서 잘 드러나고 있다.

그러므로 사람이 사람된 까닭은 다만 두 다리로 서고 몸에 털이 없다는 사실에서 연유하는 것은 아니다. 이는 사람이 변별함(辨)을 가지고 있다는 데에서 연유하는 것이다.⁴⁵⁾

물과 불은 氣를 가지고 있으나 생명(生)은 없다. 초목은 생명은 가지고 있으나 지각(知)은 없다. 새와 짐승은 지각은 가지고 있으나 義는 없다. 사람은 氣도, 생명도, 지각도 가지고 있을 뿐만 아니라 또한 義를 가지고 있다. 그러므로 천하에서 가장 귀한 존재가 되는 것이다.⁴⁶⁾

이러한 논의에서 보면, 사람은 우주 안에서 유일하게

42) 君子敬其在己者 而不慕其在天者(天論 28-29)

43) 大天而思之 孰與物者而制之 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 顧於物之所以生 孰與有物之所以成 故錯人而思天 則失萬物之情(天論 34-35; 이 인용문의 해석은 蔡仁厚, 1984를 따랐는데, 그는 物畜을 天生之物也 亦即視天爲自然이라고 보고 있고, 天命을 天生之物이라 보며, 物之를 徒視爲物 而不加治理라 보고 있다.)

44) 天地者生之本也……無天地惡生……故禮上事天 下事地(禮論 5)

45) 故人之所以爲人者 非特以其二足而無毛也 以其有辨也(非相 9-10)

46) 水火有氣而無生 草木有生而無知 禽獸有知而無義 人有氣有生有知 亦且有義 故最爲天下貴也(王制 20)

辨과 義를 가지고 있는 존재⁴⁷⁾이다. 사람은 이러한 辨과 義를 통해 사람을 포함한 천지 만물의 직분을 나누어(分) 사회생활(群)을 할 수 있다. 이러한 사실은 순자의 다음과 같은 기술에서 분명히 드러난다.

그러므로 사람의 도(人道)에는 변별(辨)이 없을 수 없으며, 변별을 하는 데에는 직분을 나누는 것보다 더 큰 일은 없다.⁴⁸⁾

사람의 힘은 소를 따라가지 못하고, 빠르기는 말을 당하지 못한다. 그러나 사람은 소와 말을 부려 이용한다. 그 까닭은 무엇인가? 이는 사람은 사회생활(群)을 할 수 있지만, 소나 말은 사회생활을 할 수 없기 때문이다. 그렇다면, 사람이 사회생활을 할 수 있는 까닭은 무엇인가? 이는 직분을 나누어(分) 가졌기 때문이다. 그러면 이렇게 직분을 나누어 가지는 것은 무엇을 통해서 이루어지는가? 이는 율바름(義)을 통해서이다.⁴⁹⁾

여기서 辨은 지적인 인식능력(知)에 근거하여 이루어지고, 義는 도덕적인 행위능력(能)에 근거하여 이루어지는 것이라 볼 수 있다. 이러한 辨을 담당하는 지적 인식능력과 義를 행하는 도덕적 행위능력은 사람에게

47) 두번째 인용문에서 동물에게도 지각이 있다고 했지만, 이는 변별력으로써는 이르지 못하는 것이다. 이는 첫번째 인용문의 바로 다음에 “새나 짐승도 부모와 자식의 관계는 있지만 부모 자식간의 친애함(父子之親)은 없고, 암컷과 수컷은 있지만 남녀의 직분의 변별(男女之別)은 없다”(夫禽獸有父子而無父子之親 有牝牡而無男女之別, 非相 10)는 귀절이 이어지고 있다는 사실과, 말이나 事由, 喜, 怒, 哀, 樂, 愛, 惡, 欲을 변별하고, 지각 내용에 의미를 부여하는 心의 徵知(說故喜怒哀樂愛惡欲 以心異 心有徵知, 正名 8; 여기서의 徵知는 현대심리학에서의 認知 기능이라고 보아도 좋다)가 사람에게만 갖추어져 있는 것으로 본다는 사실에서 드러나고 있다. 이 점에 대해서는 인성론을 중심으로 荀子の 심리학적 함의를 분석할 후속 논문에서 자세히 다루게 될 것이다.

48) 故人道莫不有辨 辨莫大於分(非相 10)

49) 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(王制 20-21)

50) 순자는 지를 선천적인 인식능력(所以知)과 후천적인 인식결과(知有所合)의 두가지로 보고 있으며, 能도 선천적인 행위능력(所以能)과 후천적인 도덕적 행위(能有所合)의 두가지로 보고 있다(所以知之在人者 謂之知 知有所合 謂之智 所以能之在人者 謂之能 能有所合 謂之能, 正名 3; 荀子集解에서는 謂之智의 智를 知의 오자로 보고 있다). 여기서 선천적인 所以知와 所以能은 각각 辨과 義의 근거가 되는 것으로, 辨은 所以知의 기능 또는 그 작용 결과를 말하고, 義는 所以能의 기능 또는 그 작용 결과를 말하는 것으로 볼 수 있다. 鄭仁在(1981)와 金勝惠(1990)는 순자가 보는 이러한 인간구조의 이중성에 대해 논술하고 있는데, 이에 대해서는 인성론을 중심으로 荀子の 심리학적 함의를 분석할 후속 논문에서 자세히 다루게 될 것이다.

본유한 것으로⁵⁰⁾, 이러한 知와 能에 의한 辨과 義를 통해 分과 群을 하는 것⁵¹⁾, 이것이 바로 우주 안에서 사람만이 가지는 독특성이라는 것이 순자의 입장이다. 이렇게 辨과 義를 통해 사람은 인간 사회와 우주 만물을 다스리고 질서지우게(治)⁵²⁾됨으로써 參於天地할 수 있는 것이다.

積善成德 이렇게 辨과 義를 통한 分과 群이 參於天地할 수 있는 바탕이 되는 것이라면, 分과 群 사이에는 어떠한 관계가 있는가? 이에 대해 순자는 群은 分을 분명히 하는 일로부터 비롯된다고 보고, “따로 떨어져 살면서 서로 의존하지 않으면 곤궁하게 되고, 사회생활을 하면서 직분을 나누지 않으면 다투게 된다. 곤궁한 것은 걱정거리이며, 다투는 것은 禍이다. 걱정거리를 없애고 禍를 제거하려면, 직분을 분명히 하여(明分) 사회생활을 하게 하는 것(使群)보다 더 좋은 것이 없다”⁵³⁾고 말하고 있다. 즉, 직분을 분명히 나누는 것이 “함께 모여 살면서 조화롭게 통일되는(群居和一) 길”⁵⁴⁾이라는 것이다.

그런데 이렇게 “직분을 분명히 하는 데에는 禮보다 더 위대한 것이 없다.”⁵⁵⁾ 그리하여 先王과 같은 성인이 예의를 제정하여 직분을 나누도록 한 것이다.⁵⁶⁾ 즉, 예의의 기본적인 기능은 明분에 있다. 이러한 예의는 “위로 하늘을 본뜨고, 아래로 땅을 본뜨며, 가운데에서 사람을 본받아 이루어진 것으로, 사람이 群居和一할 수 있는 이치가 이에서 모두 이루어지는 것이다.”⁵⁷⁾ 따라서 사람은 이러한 예의를 통해 參於天地하게 되는 것이

51) 여기서 辨과 義는 所以知와 所以能의 개인적 차원에서의 기능 또는 결과이고, 이러한 개인적 차원에서의 辨과 義를 사회적 차원으로 확대한 것이 바로 分과 群이라 볼 수 있을 것이다.

52) 鄭仁在(1992, p. 55)는 순자가 자연과 인간을 구분하는 기준이 治, 辨, 義라고 보아 辨과 義를 治와 나란히 놓고 있다. 필자는 순자가 말하는 인간의 독특성은 辨과 義에 있으며, 이를 통해 인간은 천지와는 다른 治라는 고유한 직분을 가지게 되는 것이라 본다. 즉, 辨과 義는 治라는 사람의 직분을 수행하는 근거라고 보는 것이다. 이는 註50에서 보듯이 辨과 義의 근거인 知와 能은 인간에게 본유적으로 갖추어져 있다는 순자의 생각에 기초한 추론이다.

53) 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)

54) 是夫群居和一之道也(榮辱 40; 여기서 是는 明分을 가리킨다.)

55) 分莫大於禮(非相 10)

56) 故先王案爲之制禮義以分之(榮辱 39); 先王惡其亂也 故制禮義以分之(禮論 1)

57) 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)

라 볼 수 있다.⁵⁸⁾ 이러한 사실을 순자는 “천지는 예로 인해 합해지고, 해와 달은 예로 인해 밝아지며……만물은 예로 인해 번창하게 된다.”⁵⁹⁾고 표현하고 있다. 즉, 예는 바로 천지에 질서를 부여하고, 천지가 제 기능을 발휘하게 하는 근거라는 것이다.

사람이 천지에 동참하는 근거가 되는 이러한 “예는 人道의 표준”⁶⁰⁾으로서, “성인이 사려를 쌓고 人爲를 익혀서 만들어낸 것”⁶¹⁾이다. 그런데 “선을 쌓아서 덕을 이루면(積善成德) 신묘한 밝음이 스스로 얻어져서 성인의 마음이 갖추어지게 된다.”⁶²⁾ 이렇게 보면, 積善成德하여 사람의 직분을 지켜 예의에 따라 사는 일이 바로 參於天地하게 되는 지름길이라는 논리가 성립되는 것이다.⁶³⁾

그렇다면, 積善成德하려면 어떻게 해야 하는가? 이에 대한 해답은 다음과 같은 진술에서 얻어낼 수 있다.

군자가 마음을 기르는 데에는 성실함(誠)보다 더 좋은 것은 없다. 성실함이 지극하게 되면 다른 일은 필요없는 것이다.……하늘은 말이 없지만 사람들은 그 높음을 미루어 알고, 땅은 말이 없지만 사람들은 그 두터움을 미루어 안다.……무릇 이렇게 한결같음(常)이 있는 것은 천지가 그 성실함을 다하기 때문이다.……천지가 아무리 위대해도 성실하지 않으면 만물을 화육할 수 없고, 성인이 아무리 지혜로와도 성실하지 않으면 사람들을 교화할 수 없다.……무릇 성실함이란 군자가 지켜야 할 바이고, 다스리는 일의 근본인 것이다.⁶⁴⁾

이 인용문에서 순자는 천지가 常道를 가지고 있는 것은 誠에 그 근거가 있음을 밝히고, 따라서 誠으로써 積善成德하는 것이 사람이 지켜야 할 道임을 역설하고 있

다. 이렇게 보면, 誠이 바로 사람이 參於天地할 수 있는 근거가 되는 것이라 할 수 있을 것이다. 그러므로 參於天地하기 위해서는 誠을 바탕으로 해서 천지와 직분을 달리하는 사람의 고유한 도(人道)인 예를 배우고 익혀서⁶⁵⁾ 실천해야⁶⁶⁾ 하는 것이다.

荀子の 주 이론체계와 심리학적 문제

이상에서 본 바와 같이 순자는 치란, 길용 등 인간사와는 관계없는 객관적이고 기계적인 자연 현상으로서의 하늘의 파악에 근거하여 천지와 직분을 달리하는 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 천인관계를 전제하고 있다. 즉, 天人之分에 따라 사람이 해야 할 일(所爲)과 해서는 안될 일(所不爲)을 명확히 하여(明於天人之分), 所不爲에 속하는 하늘에 달린 것(在天者)을 사모하거나 알려고 하지 말고, 所爲에 속하는 자기에게 달린 것(在己者)을 갈고 닦고 익혀서 바르게 하는 것이 바로 參於天地하는 길이라고 보는 것이 순자의 천인관계론의 핵심이다.

이러한 논리에서 순자는 “훌륭하고 가치있는 것은 모두 인간 노력의 결정”(馮友蘭, 1948, p.199)이라고 파악한다. 여기에서 그의 사상을 보통 人文哲學(馮友蘭, 1948), 실용적이며 이지적인 人爲主義(陳大齊, 1954), 이지적 人文主義 정신의 표출(蔡仁厚, 1984), 文化主義(劉明燾, 1983; 金炯孝, 1990) 등으로 평가하는 근거를 찾아볼 수 있다. 이러한 점에서 郭沫若(1945)과 張其昀(1984)은 순자의 사상체계에는 ‘사람이 결정하면 하늘을 이긴다’(人定勝天)는 유학사상의 기본 특징이 가장 집약적으로 드러나고 있다고 보고 있다.

이렇게 사람의 능동성과 자율성을 강조하는 순자의 천인관계론의 논리적 뼈대는 바로 <분과 승>에 있다. 그런데 여기서 순자의 “분개념은 승을 위한 예비적 성격을 띠는”(金勝憲, 1990, p.297) 것이라는 사실에 주목할 필요가 있다. 즉, <分>을 통해 각 구성요소와 그 직분을 분명히 하게 되면, 각각의 구성요소들이 각자의

58) 天地者生之始也 禮義者治之始也 君子者禮義之始也 爲之貴之積重之 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)

59) 天地以合 日月以明……萬物以昌(禮論 11: 여기서 이는 禮를 가리킨다.)

60) 禮者人道之極也(禮論 13)

61) 聖人積思慮 習僞故 以生禮義(性惡 6); 禮義者聖人之所生也(性惡 3); 凡禮義者 是生於聖人之僞(性惡 5)

62) 積善成德 而神明自得 聖心備焉(勸學 8)

63) 今使塗之人伏術爲學 專心一志 思索執察 加日縣久 積善而不怠 則通於神明 參於天地矣(性惡 14); 習俗移志 安久移質 并一而不二 則通於神明 參於天地矣(儒效 35)

64) 君子養心 莫善於誠 致誠則無他事矣……天不言而人推高焉 地不言而人推厚焉……夫此有常 以至其誠者也……天地爲大矣 不誠則不能化萬物 聖人爲知矣 不誠則不能化萬民……夫誠者君子之所守也 而政事之本也(不苟 11-13)

65) 學惡乎始 惡乎終 曰 其孰則始乎 歸經 終乎 歸禮 其孰則始乎 爲士 終乎 爲聖人……故學至乎禮而止矣 夫是之謂道德之極(勸學 12-13)

66) 知之不若行之 學至於行之而止矣(儒效 33)

직분을 충실히 수행함을 통해 <합>에 도달하게 되는데, 이 <합>에 도달하는 것이 최종적인 목표 상태가 된다는 것이 순자의 이론체계의 뼈대인 것이다. 이러한 이론적 뼈대는 전술한 바대로 天人之分과 參於天地라는 천인관계론을 근간으로 하는 것으로, 이러한 <분과 합>의 개념은 그의 인성론, 예론, 수양론 등 전체 이론의 논리적 기초로 그대로 이어지고 있다(金勝惠, 1990; 鄭仁在, 1992). 즉, 인성론에서는 性僞之分과 性僞之합의 논리체계로, 예론에서는 예를 통한 明分使群의 논리체계로 이어지고 있으며, 수양론에서는 사물과 사람에 대해 알게 된(知之) 이치를(分) 誠을 기초로 한 실천(行之)을 통해 통합하여 완전한 인격체인 성인에 도달해야 한다(合)는 논리체계로 이어지고 있는 것이다.

人性論과 그 심리학적 문제

순자에게 있어서 인성론은 天人之分을 통해서 하늘로부터 독립된 사람이 할 수 있고 또 해야 할 일(所爲)을 찾아내는 근거가 된다는 점에서 중요성을 갖는다. 순자는 이를 우주 만물과 다른 사람의 독특성에서 찾고 있다. 그는 사람에게 있는 것을 자연적인 것과 인위적인 것으로 나누고, 전자를 性, 후자를 僞⁶⁷⁾라 부르고 있다. 이러한 性僞之分은 천인관계론에서의 天人之分의 인성론적 전제인 셈이다.

이러한 순자의 인성론은 “사람의 性은 악하며, 그 선한 것은 僞의 소산”⁶⁸⁾이라는 性惡說로 널리 알려져 있다. 이는 荀子 32편 중 제23편인 性惡篇에 근거하는 것이다. 그러나 순자의 인성론을 성악설로 단정하게 되면 그의 전체 이론체계를 잘못 이해하게 될 소지가 있다. 더구나 그의 性惡篇은 순자 자신의 저작이 아니라 法家에 기울어진 후학들에 의해 쓰여져서 후에 荀子에 편입된 것일 가능성이 있다는 주장도 제기되고 있다.⁶⁹⁾

이는 현존하는 荀子 32편의 가장 오랜 목록을 전해주는 劉向本(기원전 79-8)에서 性惡篇은 제26편으로⁷⁰⁾ 후학들의 글을 모은 雜篇에 속하고, 또한 性惡 및 그

반대어인 性善이란 용어가 모두 性惡篇에만 보인다는⁷¹⁾ 등 문헌학적인 비판과 성악론은 순자의 다른 기본적인 이론체계들과 모순이 된다는 이론적인 비판(郭沫若, 1945; 金勝惠, 1990; 徐復觀, 1969; 牟宗三, 1979; 陳大齊, 1954; 蔡仁厚, 1984)에 근거하는 주장이다.

그리하여 郭沫若(1945)은 “성악설은 순자가 맹자에게 지기 싫어서 억지로 주장한 것에 불과하며, 그의 심리설이나 교육설과도 일정한 유기적 관련이 없는 것”(p.265)이라 혹평하고 있다. 또한 陳大齊(1954)는 순자도 性은 본래 악을 지향하는 것이라고 했지 선한 쪽으로 방향을 바꿀 가능성마저 부인하는 것은 아니며, 따라서 이는 人性向惡說이라고 보는 것이 타당하다고 보고 있다. 金忠烈(1982)도 이러한 견해를 표방하면서 맹자의 성선설과 순자의 성악설은 사람의 어느 측면을 중심으로 고찰했느냐의 차이에 불과하므로, 맹자의 이론은 心善說, 순자의 이론은 情惡說이라 보는 것이 타당하다고 주장한다.

따라서 본고에서는 좁은 의미에서의 성악이란 입장에서 떠나서 순자가 전반적으로 人性에 본유한 것으로 보고 있는 요소들을 확인하고, 이를 넓은 의미에서 性이라 보는 입장⁷²⁾을 취하려 한다.

性僞之分과 性僞之합 순자는 사람에게 있어서 자연적으로 태어나면서부터 갖추어져 있는 질박한 재질을 性이라 하고, 인위적으로 배우고 익혀서 아름답고 융성하게 되는 것을 僞라 하고 있다. 이러한 性僞之分은 다음과 같은 대비에서 잘 드러난다.

태어나면서부터 그러한 것을 性이라 한다.……사려를 쌓고 행위능력을 익힌 다음에 이루어지는 것을 僞라 한다.⁷³⁾

무릇 性이란 하늘이 이루어낸 것으로, 배울 수도 없고

67) 이는 ‘거짓’이나 ‘꾸민’ 뜻이 아니라 ‘人爲’의 뜻이다. 荀子集解에서는 荀子에 나오는 僞는 대체로 爲로 보아야 한다고 논술하고 있는데, 특히 性과 대립되어 僞가 쓰일 때는 항상 爲를 가리키는 것이다.

68) 人之性惡 其善者僞也(性惡 1)

69) 金勝惠(1990, p.220-221, p.244-245) 참조.

70) 이를 唐代的 楊倞(818)이 주석을 달면서 제23편으로 끌어 올렸고, 따라서 오늘날 性惡篇은 荀子 제23편으로 통용되고 있다.

71) 荀子 전체에서 性惡이란 용어는 20회, 性善이란 용어는 6회 모두 性惡篇에서만 쓰이고 있다(荀子引得, HYI Sinological Index Series, Supplement 22 참조).

72) 金勝惠(1990)는 순자의 성격론은 “그 자신이 性이라고 정의한 협의의 性과 그의 인간구조가 우리에게 제시하는 광의의 性”(p.237-238)의 두개의 원을 가지고 있다고 보면서, 보통 “순자가 인간의 性을 말할 때에는 欲만을 지칭하는 협의의 性을 가리키지만, 인간 모두가 보편적으로 어떤 구조를 지니고 있다고 말할 때에는 欲뿐만 아니라 인식능력인 知와 행위능력인 能까지를 포함한다”(p.238)고 주장하고 있다. 陳大齊(1954)도 같은 입장을 피력하고 있다.

73) 生之所以然者 謂之性……應積焉 能習焉 而後成 謂之僞(正名 2)

일삼을 수도 없는 것이다. 禮義란 것은 성인이 만들어낸 것으로, 사람이 배워서 행하고 일삼아서 이루어지는 것이다. 배울 수도 없고 일삼을 수도 없으면서 사람에게 갖추어져 있는 것을 性이라 하고, 배워서 행하고 일삼아서 이루어져 사람이 갖추게 된 것을 偽라 한다. 이것이 性偽之分이다.⁷⁴⁾

性이란 본래의 시초로 재질이 질박한 것이다. 偽란 문화와 이치가 융성해진 것이다.⁷⁵⁾

蔡仁厚(1984)는 이 세 인용문은 각각 性의 自然義, 生熟義, 質樸義를 나타낸다고 보고 있다. 따라서 이에 대립되는 偽는 人爲義, 積習義, 隆文義를 가지는 셈이다.⁷⁶⁾ 위의 두번째 인용문에서 보듯이 偽의 내용은 성인이 만들어낸 예의이다. 그렇다면, 자연적으로 태어나면서부터 갖추어져 있는 질박한 재질로서의 性에는 어떠한 것이 있는가? 荀子에서는 이를 감각적·생리적 욕구(欲), 인식능력(知), 도덕적 행위능력(能)의 세가지로 찾아낼 수 있다(金勝惠, 1990; 陳大齊, 1954).

사람의 性은 태어나면서부터 이익을 좋아함이 있고……태어나면서부터 미워하고 싫어함이 있으며……태어나면서부터 감각기관의 욕구가 있어서 아름다운 소리와 색깔을 좋아함이 있다.⁷⁷⁾

알 수 있는 근거가 사람에게 갖추어져 있는 것을 知(인식능력)라 하고……행할 수 있는 근거가 사람에게 갖추어져 있는 것을 能(행위능력)이라 한다.⁷⁸⁾

길거리의 사람들도 모두 仁義法正을 알 수 있는 자질(知)을 갖추고 있고, 또한 모두 仁義法正을 행할 수 있는 바탕(能)을 갖추고 있다.⁷⁹⁾

여기서 첫번째 인용문은 사람에게 감각적·생리적 욕

구(欲)가 갖추어져 있음을 말하고 있으며⁸⁰⁾, 두번째와 세번째 인용문에서는 인식능력(知)과 도덕적 행위능력(能)이 사람에게 본유적으로 갖추어져 있음을 말하고 있다. 따라서 순자는 사람이 欲·知·能의 세 측면의 구조로 이루어져 있다고 보며, 이 세가지가 바로 性의 내용이 되는 것이라 할 수 있다. 性의 이러한 세 측면 중에서 知와 能은 偽를 이룰 수 있는 바탕이 된다. “偽란 사려를 쌓고(知) 능력을 익힌(能) 다음에 이루어지는 것”(正名 2)이기 때문이다. 그리고 이러한 知와 能은 각각 앞장에서 인간의 독특성을 논할 때 밝혀졌듯이 인간의 인간된 소이인 辨(非相 9-10)과 인간이 천하에서 가장 귀한 존재가 되는 소이인 義(王制 20)의 근거⁸¹⁾이기도 하다.

그렇다면, 性과 偽 사이에는 어떠한 관계가 있는가? 이 둘 사이의 관계는 기본적으로 상보적이다. 이를 순자는 다음과 같이 표현하고 있다.

性이 없으면 偽가 더해질 데가 없고, 偽가 없으면 性은 스스로 아름답게 될 수가 없다. 性과 偽가 합해진 연후야 성인의 이름이 이루어지고, 천하를 통일시키는 공이 이루어지는 것이다. 그러므로 천지가 합하여 만물이 생기고, 음양이 접하여 변화가 일어나듯이 性偽가 결합되어야 천하가 다스려진다.⁸²⁾

그러나 이러한 상보적 관계에서 性偽之合이 이루어지는 데에는 인위적인 노력, 즉 偽가 더 중추적인 역할을 한다. 이는 “性이란 사람이 일삼아 할 수는 없는 것이지만 변화시킬 수는 있는 것”⁸³⁾이므로 성인이 知와 能을 통해 性을 변화시키고 偽를 일으켜서(化性起偽) 偽의 핵심인 예의를 만들었으며⁸⁴⁾, 근본적으로 사람은 이 예의를 통해서 性偽之合을 이루게 된다는 사실을 통해 알 수 있다. 순자는 천인관계론에서 天人之分을 나누고 이 중에서 사람의 직분의 수행을 통해 參於天地할 수 있다고 보고 있는데, 인성론에서도 인간의 주체적인 노력인 偽를 통해 性偽之分의 상태에서 性偽之合을 이룰

74) 凡性者天之就也 不可學 不可事 禮義者聖人之所生也 人之所學而能 所事而成者也 不可學 不可事 而在人者 謂之性 可學而能 可事而成之在人者 謂之偽 是性偽之分也(性惡 3)

75) 性者本始材朴也 偽者文理隆盛也(禮論 24)

76) 蔡仁厚(1984, p.387-388)는 性에 대해서만 세가지 의미를 구분하여 논술하고, 偽를 논하면서는 따로 이름을 붙이지 않고 있는데, 여기서는 性의 이러한 세가지 의미와 그의 논의(p. 387-398)를 기초로 하여 性과 대립되는 偽의 세가지 의미에 대한 이름을 붙여 보았다.

77) 今人之性 生而有好利焉……生而有疾惡焉……生而有耳目之欲 有好聲色焉(性惡 1)

78) 所以知之在人者 謂之知……所以能之在人者 謂之能(正名 3)

79) 塗之人也 皆有可以知仁義法正之質 皆有可以能仁義法正之具(性惡 13)

80) 荀子 性惡篇에서는 性에 대한 좁은 의미에서 이러한 欲만을 性이라 보고, 따라서 性은 악하다는 논리를 제시하고 있다. 그러나 荀子 전체를 보면, 역시 性에는 欲뿐만 아니라 知와 能까지도 포함되는 것으로 이해하는 것이 타당하다(註72 참조).

81) 註50 참조.

82) 無性則偽之無所加 無偽則性不能自美 性偽合 然後成聖人之名 一天下之功 於是就也 故曰 天地合而萬物生 陰陽接而變化起 性偽合而天下治(禮論 24)

83) 性也者 吾所不能爲也 然而可化也(儒效 5)

84) 故聖人化性而起偽 偽起而生禮義(性惡 6)

수 있다고 보는 것이다.

心理構造論의 문제 이러한 순자의 인성론으로부터 이끌어 낼 수 있는 심리학적 연구문제 중 가장 핵심적인 것은 심리구조와 그 기능 및 작용의 문제이다.

순자는 사람이 欲·知·能의 구조로 이루어져 있다고 본다. 여기서 순자가 말하는 欲은 감각적·생리적 욕구만을 지칭하는 것이 아니라 정서적 측면도 포함하는 것이라는 사실을 주목할 필요가 있다. 이는 荀子에는 情性이라고 연용하는 경우가 17회, 性情이라고 연용하는 경우가 2회로서⁸⁵⁾ 모두 19회나 性(欲)과 情을 연용하고 있다는 사실에서 드러나는데, 이러한 점은 순자 자신의 다음과 같은 진술에서 더욱 잘 표명되고 있다.

性이란 하늘이 이루어낸 것이다. 情은 性의 바탕이고, 欲은 (외계사물에 대한) 情의 반응이다.⁸⁶⁾

이렇게 순자가 말하는 좁은 의미의 性은 情과 欲을 의미하는 것으로, 이러한 관점에서 보면 그가 보는 인간의 심리구조는 情·欲, 知, 能의 구조를 갖는 것이라 하겠다.

이러한 입장은 知, 情, 意의 구조로 인간을 파악해 온 전통적인 서양 철학의 입장과 유사하다고 볼 수 있다. 이러한 철학적 입장에 근거하고 있는 현대심리학은 이들 각각을 認知(cognition), 情緒(emotion), 動機(motivation)로 연구해 오고 있다. 그러나 知, 情, 意의 意를 생물학적 욕구체제로 대표되는 동기로 이해할 수 있겠는가 하는 문제가 대두된다. 이는 Kant가 말하는 善意志나 道德意志와 더 가까운 개념으로 보아야 할 것이며(金炯孝, 1990), 따라서 이를 생물적 근거를 갖는 욕구체제로 대표되는 현대심리학에서의 동기라 볼 수는 없을 것이다.

이러한 점에서 현대심리학은 知, 情, 意 중에서 知와 情만을 다루고 있는 것이 아닌가 하는 생각을 해 볼 수 있다. 이를 순자의 입장과 결부시켜 보면, 현대심리학에서는 그의 情·欲과 知만을 다루고 도덕적 행위능력인 能의 측면은 도외시해 왔거나 다루지 못해 왔다고 볼 수 있겠다. 이렇게 된 까닭은 실증과학을 지향해 온 현대심리학에서 이러한 측면은 경험적으로 접근하기 어려웠을 것이라는 점과 기본적으로 인식론 철학에 연원

을 두고 있는 현대심리학이 인간의 지적 측면의 분석에 지나치게 경도되어 왔다는 점에서 찾아볼 수 있을 것이다. 그러나 인간의 모습을 전체적으로 이해하기 위해서는 심리학에서 도덕적 행위능력(能)을 그 연구 속에 포괄시켜야 할 것이며, 이 점이 바로 동양심리학이 성립될 수 있는 기저가 될 수 있을 것이다.

이러한 인간 심성의 구조론에서 또 한가지 도출해 볼 수 있는 심리학적 연구문제는 각 구성요소의 기능과 그들 간의 관계의 문제이다. 순자는 이러한 구조 요소 중 특히 인식능력(知)의 기능에 대해 자세히 언급하고 있다. 이러한 인식능력을 담당하는 기관은 天官이라 불리는 감각기관과 天君이라 불리는 心이다.⁸⁷⁾ 여기서 天官은 각각 맡은 고유한 기능대로 외부 사물을 받아들여 서⁸⁸⁾ 지각하는⁸⁹⁾ 기능을 한다. 이에 비해 心은 徵知를 가지고 있어서 말과 사유, 七情을 변별하고 감각기관을 통해 지각된 내용에 의미를 부여하며⁹⁰⁾, 기억·변별·계획의 기능을 통해 전반적으로 道를 인식하는 기능을 한다.⁹¹⁾ 이러한 지적은 모두 현대 지각 및 인지심리학의 연구 내용과 일치하는 것이다.

知를 담당하는 이 양자 사이에서 天君인 心은 天官인 감각기관을 주장하는 위치에 있다.⁹²⁾ 그러나 心의 徵知는 또한 天官이 각각 맡은 외계 사물을 등록한(當簿其類) 후에야 작용하게 된다.⁹³⁾ 이러한 점에서 보면, 감각기관과 心 중에서 心이 우위에 있는 것은 분명하지만, 그러나 양자 사이의 관계는 기본적으로 상보적이라고 보는 것이 순자의 입장이라 하겠다. 이 점은 “心之官에 우위를 두고 耳目之官을 경시한 맹자의 태도”(鄭仁在, 1981, p.335)와 사뭇 다른 것이다. 이러한 점에서 보면 순자는 정보처리과정에서 ‘위에서 아래로의 과정’(top-down process)과 ‘아래에서 위로의 과정’

87) 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(天論 24-25; 荀子集解에서는 形能을 形體의 오기로 본다.)

88) 各有接而不相能也(天論 24); 人之百事 如耳目鼻口之不可以相借官也(君道 15)

89) 何緣而以同異 曰 緣天官(正名 6)

90) 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(正名 8)

91) 人何以知道 曰 心……人生而有知 知而有志……心生而有知 知而有異……心……使之則謀(解蔽 11-12; 荀子注와 荀子集解에서는 전후 맥락을 고려하여 人生而有知를 心生而有知로 본다.)

92) 心者形之君也 而神明之主也 出令而無所受命 自禁也 自使也 自奪也 自取也 自行也 自止也(解蔽 14); 心不使焉 則白黑在前 而目不見 雷鼓在側 而耳不聞(解蔽 2)

93) 然而徵知必將待天官之當簿其類 然後可也(正名 8)

85) 荀子引傳(HYI Sinological Index Series, Supplement 22) 참조.

86) 性者天之就也 情者性之質也 欲者情之應也(正名 22)

(bottom-up process)을 모두 증시하는 입장을 취하고 있다고 할 수 있을 것이다.

이러한 입장은 欲과 心의 관계에도 그대로 이어진다.⁹⁴⁾ 순자는 心의 절대적 자율성과 인식능력을 강조하면서도 이것이 欲에 의해 가리워질 수 있음을 역설하고 있는 것이다.⁹⁵⁾ 또한 순자는 心이 欲에 의해서 뿐만 아니라, 기존 지식체계가 조망에 의해서도 편향될 수 있음을 말하고,⁹⁶⁾ 이는 한 쪽에 가리워져서 큰 이치를 보지 못하는 것으로⁹⁷⁾ 이를 '편향되어 올바름을 잃게 되는 격정거리'⁹⁸⁾라 부르고 있다. 이러한 것들은 모두 현대심리학에서 동기, 정서 및 인지 간의 관계나 추론 편향(inferential bias)의 주제로 연구되고 있는 내용들이다.

이 밖에 순자의 인성론으로부터는 동기의 내용과 그 작용의 문제, 정서의 내용과 그 작용의 문제, 자아심리학의 문제 등을 도출해 낼 수 있을 것이다. 특히 자아심리학의 문제는 心을 덕성주체로 보는 맹자의 입장⁹⁹⁾과 이를 지성주체로 파악하는 순자의 입장이 크게 다르므로, 양자에게서 전개되는 자아심리학을 비교해서 현대심리학의 입장과 접목시켜 보는 것도 중요한 과제가 될 수 있을 것이다.

禮論과 그 심리학적 문제

예론은 순자 사상의 핵심으로서¹⁰⁰⁾ 인성론을 바탕으로 하고 있다. 禮는 사람의 이기적 욕구(순자가 말하는 좁은 의미의 性)에서 나오는 분쟁과 혼란을 방지하기

위해서 만들어진 것¹⁰¹⁾이라는 사실과 이는 성인이 化性起僞하여 만들어낸 것(性惡 6)으로서 “인간성의 완성이며 性僞之合의 결과”(金勝惠, 1990, p.242)라는 사실에서 이러한 근거를 찾을 수 있다. 이러한 예는 人道의 표준(禮論 13)으로서 그 기능은 明분에 있으며, 그 목적은 使群하는 것이다. 따라서 예론의 이론적 뼈대도 <분과 합>에 있다고 볼 수 있다.

明分使群 예의 기본적인 기능은 구분을 명백히 하는데 있으며, 따라서 예는 “분을 통해서 자신의 구체적인 모습을 드러낸다”(鄭仁在, 1992, p.363). 그렇다면, 예를 통해 무엇을 구분하는가? 이의 내용은 다음 진술에서 잘 드러난다.

무릇 귀하기는 天子가 되고 싶고, 부하기는 천하를 가지고 싶은 것은 사람의 情이 똑같이 바라는 것이다. 그러나 사람의 욕구를 따르면 그 勢는 용납할 수가 없고, 물건은 넉넉할 수가 없다. 그러므로 선왕이 이를 위해 예의를 제정하여 각자의 몫을 나누었다. 그리하여 貴賤의 등급이 있게 하고, 長幼의 차별이 있게 하며, 현명한 이와 어리석은 이(知愚), 유능한 이와 무능한 이(能不能)의 구분이 있게 하므로써, 모든 사람으로 하여금 각자의 일을 하도록 맡겨서 각각 그 합당함(宜)을 얻도록 하였다. 그런 뒤에 (이를 기초로) 보수를 많게 하거나 적게 하고, 후하게 하거나 박하게 하는 헤아림(稱)이 있게 하였다. 이것이 대체로 '무리지어 살면서 조화롭게 통일을 이루는 길'(群居和一之道)이다.¹⁰²⁾

이렇게 예는 貴賤의 사회등급관계, 長幼로 대표되는 사회윤리관계, 知愚, 能不能에 의한 사회직분관계를 구분하는 기능을 하는 것이다. 이렇게 明분을 하는 구체적인 방법으로 순자가 제시한 것이 바로 正名이다.¹⁰³⁾ 즉, “순자의 正名論은 예를 밝히기 위한 것”(鄭仁在, 1982, p.49)이라 볼 수 있는 것이다.

이렇게 예에 의해 名분이 이루어지면, 각자가 자기의 일을 맡게 되어 각각 그 합당함을 얻게 된다(皆使人載

94) 앞에서 감각기관인 天官은 天君인 心과 함께 知를 담당하는 기관이라고 논술했었다. 그러나 순자가 좁은 의미에서 性이라고 하는 欲의 내용 중의 하나가 감각적 욕구이므로, 감각기관은 欲의 기관이기도 하다고 볼 수 있다. 따라서 欲과 心의 관계는 天官과 天君의 관계로 확대 해석할 수도 있다.

95) 故人心譬如槃水 正錯而勿動 則湛濁在下 而清明在上……微風過之 湛濁動乎下 清明亂於上……心亦如是矣 故導之以理 養之以清 物莫之傾 則足以定是非 決嫌疑矣 小物引之 則其正外易 其心內傾 則不足以決庶理也(解蔽 18-19)

96) 欲爲蔽 惡爲蔽 始爲蔽 終爲蔽 遠爲蔽 近爲蔽 博爲蔽 淺爲蔽 古爲蔽 今爲蔽 凡萬物異 則莫不相爲蔽 此心術之公患也(解蔽 3)

97) 凡人之患 蔽於一曲 而闕於大理(解蔽 1)

98) 凡人之患 偏傷之也……是偏傷之患也(不苟 17)

99) 孟子에서 도출되는 자아심리학의 문구에 대해서는 필자의 선행 논문(1990, p.74-78) 참조.

100) 王先謙(1891)은 荀子集解의 序에서 “순자가 學을 논하고 治를 논함에 있어 모두 禮를 그 종지로 삼아, 그 세밀한 부분을 반복하여 제시함으로써 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.

101) 禮起於何也 曰 人生而有欲 欲而不得 則不能無求 求而無度量分界 則不能不爭 爭則亂 亂則窮 先王惡其亂也 故制禮義以分之 以養人之欲 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)

102) 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 物不能贖也 故先王案爲之制禮義以分之 使有貴賤之等 長幼之差 知愚能不能之分 皆使人載其事 而各得其宜 然後使覈祿多少厚薄之稱 是夫群居和一之道也(榮辱 39-40)

103) 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……如是則志無不喻之患 事無困廢之禍 此所爲有名也(正名 6)

其事 而各得其宜, 榮辱 40). 따라서 상례나 제례 같은 사회의식, 귀천의 사회등급관계, 군신·부자·형제의 사회윤리관계 및 사·농·공·상의 사회적분관계가 예에 의해 한결같이 통일되는 것이다.¹⁰⁴⁾ 이것이 明分에 의해 이루어지는 예의 최종 목적인 群居和一의 상태이다. 이와 같이 사회등급, 사회윤리 및 사회적분을 분명하게 나누고(明分), 이를 다시 조화롭게 통일시킴으로써 사람들로 하여금 사회생활을 분쟁과 혼란없이 하도록(使群) 하는 것, 이것이 바로 예인 것이다.

社會關係論의 문제 순자의 예론으로부터 도출해 낼 수 있는 심리학적 연구문제는 사회관계론에 관한 것이다. 荀子로부터 사회관계론을 도출해 내기 위해서는 우선 그가 개인으로서의 사람의 존재 특성을 어떻게 규정하고 있는가 하는 점과 사회의 궁극적 구성 단위를 무엇으로 보고 있는가 하는 점을 이해해야 한다. 이러한 두가지 전제에서 사회관계의 목표와 사회관계 유지의 규범에 관한 명제들이 유도될 수 있기 때문이다.

순자의 인성론에서 보았듯이 사람은 이기적 욕구를 본유적으로 갖추고 있으므로 악하게 될 수 있는(向惡) 존재이다. 그러나 사람은 또한 예를 인식하고 행할 수 있는 능력(知와 能)을 본유적으로 갖추고 있으므로, 性偽之合에 의해 化性起偽하여 선하게 될 가능성을 보유하고 있는 존재이기도 하다. 이렇게 순자는 사람은 자연상태 그대로는 악하게 될 가능성이 다분한 존재이지만, 化性起偽에 의해 선하게 될 가능성을 보유한 양면적 존재로 규정하는 것이다.¹⁰⁵⁾

순자는 사회의 기본적 구성 단위를 독립된 개인 존재라기보다 사람 사이의 관계라고 본다. 이는 다음과 같은 진술에서 잘 드러나고 있다.

군신·부자·형제·부부의 관계는 처음이자 마지막이고, 마지막이자 처음으로서 천지와 더불어 이치를 같이 하고, 만세를 통해 영구히 지속되는 것이다. 무릇 이를 일러 '위대한 근본'(大本)이라 한다.¹⁰⁶⁾

104) 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第一也 農農士士工工商一也(王制 20)

105) 이러한 점에서 순자의 사회교환이론은 인간을 이기적 존재로 전제하는 현대심리학의 사회교환이론(social exchange theory)과 비슷한 조망에서 출발하였으나, <분과 합>의 이론적 뼈대, 특히 性偽之分과 性偽之合의 논리를 통해 개인중심의 사회교환이론적인 조망을 극복하고 맹자와 같은 제도의 관계중심적인 사회관계론을 제시하게 된 것이라 볼 수 있을 것이다. 사회교환이론과 맹자의 사회관계론의 대비는 필자의 선행 논문(1991, p. 96-103) 참조.

이는 군신·부자·형제·부부 등의 사회관계의 보편성을 지적한 것으로서, 이러한 관계가 사회의 가장 궁극적인 단위임을 암시하고 있는 것이라 볼 수 있다. 따라서 사람은 필연적으로 사회를 이루어 모여 살지(群居) 않을 수 없는¹⁰⁷⁾ 사회적 존재(馮友蘭, 1948; 金炯孝, 1990)인 것이다. 사람이 이렇게 사회생활을 하지 않을 수 없는 것은 사회를 이루는 궁극적 단위가 사회관계인 때문이기도 하지만, 각자의 능력이 제한되어 있어서 생존을 위한 물자를 혼자서는 다 댈 수 없고,¹⁰⁸⁾ 또한 육체적으로 열등한 사람이 다른 동물들과의 경쟁에서 생존해 내야 한다¹⁰⁹⁾는 현실적인 필요에도 그 까닭이 있다(馮友蘭, 1948).

이러한 전제에서 사회관계의 목표와 사회관계의 유지 규범에 관한 명제를 이끌어 낼 수 있다. 순자는 사회관계의 목표를 함께 모여 살면서 조화와 통일을 이루는 것(群居和一)이라고 본다. 이러한 群居和一의 방법으로 순자가 제시하고 있는 것은 明分이다. 이어서 사회관계 유지의 규범을 순자는 각자의 직분을 충실히 지키는 守分에서 찾고 있다. 이러한 守分の 방법으로 순자가 제시하는 것은 두가지로 볼 수 있다. 그 하나는 사회윤리관계에서의 쌍무적인 역할의 수행이고,¹¹⁰⁾ 또 하나는 사회직분관계에서 다른 사람의 일에는 관여하지 말고¹¹¹⁾ 자기에게 주어진 직분에만 충실하는 일이다.¹¹²⁾

이렇게 순자의 사회관계론에서 핵심이 되는 것은 明分과 守分이다. 이 分은 현대심리학의 용어로 바꾸면 사회적 역할(social role)과 성과 분배의 몫(distributed outcome)이 될 것이다. 따라서 순자의 사회관계론으로부터는 사회적 역할을 규정하는 기준의 문제, 역할 수행 과정에 따르는 제 문제 및 몫의 분배 문

106) 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)

107) 人之生不能無群(富國 6); 故人生不能無群(王制 21)

108) 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(富國 2)

109) 力不若牛 走不若馬 而牛馬爲用 何也 曰 人能群 彼不能群也(王制 20)

110) 請問爲人君 曰 以禮分施 均而無不偏 請問爲人臣 曰 以禮待君 忠順而不解 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 敬屈而不苟……此道也 偏立而亂 俱立而治 其足以稽矣(君道 5; 荀子集解에서는 본문 중 待를 事, 文을 恭, 苟를 悖의 오자로 보고 있다.)

111) 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 則雖幽閒隱僻 百姓莫敢不敬分安制(王霸 28-29)

112) 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)

제 등이 주요 연구주제로 떠오르게 된다고 볼 수 있다. 이 중에서 몫의 분배 문제는 分配正義(distributed justice)의 문제로 사회심리학에서 많이 다루고 있으나,¹¹³⁾ 사회적 역할의 문제는 거의 다루어지지 않고 있다. 따라서 이러한 사회적 역할의 문제는 앞으로 사회심리학에서 중요한 연구문제로 다루어져야 할 것이다.¹¹⁴⁾

修養論과 그 심리학적 문제

선진유학의 특징 중 한가지는 인간론을 중심으로 하고 있다는 것인데, 인간론의 문제 중에서도 “인성론보다는 실천적인 수양론이 핵심을 이루고 있다”(金勝惠, 1990, p.328). 이는 유학이 기본적으로 積善成德을 지향하는 이른체제라는 점에서 쉽게 이해될 수 있는 사실이다.

순자에게 있어서도 수양론은 그의 사상의 핵심을 이루는 부분의 하나이다(金勝惠, 1990; 鄭仁在, 1981). 그러나 순자에게 있어서의 수양론은 그의 인성론을 근간으로 하고 있다는 점을 잊어서는 안된다. 즉, 순자는 자연상태에서는 악으로 향할 가능성이 많은 性(순자 자신이 性惡篇에서 말하는 좁은 의미의 性)과 선의 근거로서의 僞의 구별(性僞之分)로부터 필연적으로 악을 지양하고 선으로 지향하는 性僞之합의 상태를 이루기 위한 방법론으로서 수양론을 제시하고 있는 것이다.

이러한 순자의 수양론의 핵심은 人道の 극치인 예를 알고(知道) 이를 실행하는(行道) 것으로 요약될 수 있다. 여기서 知道의 문제는 性僞之分을 밝게 깨달아 사람으로서 해야 할 일(所爲)과 해서는 안될 일(所不爲)을 분명히 체득하는 것이고(天論 25), 行道란 이를 실천하여 실생활에서 종합적으로 체현함으로써 性僞之합을 이루는 것이다. 이렇게 보면, 순자의 수양론도 <분과 합>을 이론적 뼈대로 하고 있다고 할 수 있다.

113) 순자는 각자의 分에 합당한 稱宜(稱宜)을 분배의 기준으로 제시하고 있다. 따라서 그는 衡分配(equity distribution)를 유일한 공정분배의 원칙이라 보는 입장을 취하고 있다.

114) 필자는 선행 논문(1991, p.96-103)에서 현대심리학의 사회교환이론과 맹자의 사회관계론을 비교 고찰하면서 이런 견해를 피력한 바 있다. 맹자는 사회적 역할 수행의 중요성을 주장하고 있기는 하지만, 그에거서는 이에 접근하는 개념들을 찾아보기 힘들다. 그러나 순자는 明分과 守分이라는 개념들을 제시하고 있다. 따라서 필자의 후속될 논문 “荀子에 나타난 心理學的 含義(III): 禮論을 중심으로”에서는 사회교환이론, 맹자의 사회관계론, 순자의 사회관계론을 비교 검토하면서, 사회적 역할의 문제에 접근하는 심리학적 개념들에 대해 논의해 볼 것이다.

知道와 行道 앞에서 순자가 僞를 “사려를 쌓고 행위능력을 익힌 다음에 이루어지는 것”(正名 2)이라고 정의한 것을 보았다. 이는 인위적인 수양의 결과로 이루어지는 것이 바로 僞임을 지적하고 있는 것으로, 이러한 수양은 積慮와 習能을 그 핵심 내용으로 한다는 진술로 받아들일 수 있다.¹¹⁵⁾ 여기서 사려를 쌓으면 사물의 이치와 도를 밝게 깨닫게 되고, 행위능력을 익히면 실생활에서 도에 알맞는 행위를 하게 될 것이라 볼 수 있다. 따라서 積慮와 習能은 각각 知道와 行道の 근거가 되는 것이다.

이 중에서 積慮는 인식능력인 知의 기능에 속하고, 習能은 행위능력인 能의 기능에 속한다. 이렇게 보면, 性僞之합을 이루는 방법론으로서의 수양은 사람을 이루는 欲·知·能 세 측면의 구조 중에서 知와 能에 의해 이루어지는 것이다. 여기서 積慮를 이루는 방법은 배움(學)이고, 習能을 이루는 방법은 養心이다(金勝惠, 1990; 鄭仁在, 1981).

앞에서 習能은 행위능력인 能의 기능이라고 보면서 習能의 방법을 인식주체인 心을 기르는 것(養心)이라고 보는 데에는 약간의 혼란이 있을 수 있다. 왜냐하면, 순자에게 있어서 心은 微知를 가지고 있는 인식주체, 즉 인식능력인 知의 주관자이므로 能과는 별개의 것이기 때문이다. 여기에서 荀子が 보는 知와 能의 관계를 도출할 수 있는 계기를 만날 수 있다. 이에 대해 순자는 “心이 도를 인식한(知道) 후에야 도를 옳은 것으로 받아들일게 되고(可道), 그런 후에야 비로소 도를 지키고(守道) 그러므로써 도가 아닌 것을 금할 수(禁非道) 있게 된다”¹¹⁶⁾고 기술하고 있다. 이는 心이 도를 인식하는 주체이며, “도를 행할 수 있느냐의 여부는 心이 도를 알 수 있느냐의 여부에 달려 있음을 보이는 것으로, 知道는 可道와 守道の 선결조건”(蔡仁厚, 1984, p.409)임을 명시한 것이다. 이러한 근거에서 행위능력의 주체인 能이 行道하도록 하는 데에 養心을 통해 도를 옳게 인식하도록 하는 것이 관건이라는 논리가 성립되는 것이라 볼 수 있다.¹¹⁷⁾

그렇다면, 積慮의 방법으로서의 배움(學)을 통해 知道하기 위해서는 어떻게 해야 하고, 또 習能의 방법으

115) 蔡仁厚(1984, p.396)는 積慮와 習能은 化性起僞의 근거로서 성인이 되는 길이라고 보아 이런 견해를 지지하고 있다.

116) 心知道 然後可道 可道然後能守道 以禁非道(解蔽 11)

117) 이는 인간구조를 이루는 欲·知·能 간의 관계를 순자가 어떻게 보고 있는가 하는 점을 암시해 주는 것으로, 그의 심리구조론의 탐구에서 참고할 사항이다.

로서의 養心을 통해 行道하기 위해서는 어떻게 해야 하는가?

순자는 배움을 통해 도를 인식하기 위해서는 마음을 비워서(虛) 기존 지식체계의 편견에서 벗어나고, 마음을 전일하게 하여(壹) 사물 사이의 변별을 잘 해야 하며, 마음을 고요하게 하여(靜) 번뇌나 망상으로 인해 마음의 능동적 작용이 방해받지 않도록 하는 것이 중요하다고 역설한다.¹¹⁸⁾ 즉, 心의 虛壹而靜이 知道하는 요체가 된다는 것이다.

반면에 養心을 통해 도를 실행하기 위해서는 성실해야(誠) 한다고 순자는 역설한다. 그는 군자가 마음을 기르는 데에는 성실함보다 더 좋은 것이 없으므로 성실함이 지극하게 되면 다른 일은 필요없다고 보면서, “성실하게 오로지 仁만을 지키고 오로지 義만을 행해야 한다. 마음을 성실하게 하여 仁을 지키면 겉으로 나타나고, 겉으로 나타나면 신묘한 힘을 가지게 되며, 신묘한 힘을 가지게 되면 능히 내적으로 변화될 수 있다. 그리고 마음을 성실하게 하여 義를 행하면 이치에 맞게 되고, 이치에 맞으면 밝아지며, 밝아지면 능히 외적으로 변화될 수 있다.……이렇게 되면, 그 본성이 오래 옮겨져서 그 처음의 악한 상태로 되돌아가지 않게 된다(長遷而不反其初)”¹¹⁹⁾고 주장하고 있다. 이러한 誠은 천인관계론에서 이미 언급하였듯이, 천지와 더불어 사람이 常道를 갖는 소이로서 사람이 參於天地하는 근거가 되는 것인데, 이는 바로 이 誠을 통해 도를 실행함으로써 性僞之습이 완성될 수 있기 때문인 것이다.

自己統制論의 문제 이러한 수양론으로부터 도출해 낼 수 있는 한가지 심리학적 연구문제는 자기통제론에 관한 것이다.

현대심리학에서는 자기통제(self-control)란 미래에 설정된 목표의 획득으로부터 오는 더 큰 욕구의 충족이나 쾌를 위해 즉각적인 쾌를 추구하려는 욕구나 즉각적인 고통을 회피하려는 욕구를 제어하는 것이라 보고 연구를 진행해 왔다. 즉, 자기통제란 욕구의 통제라는 전

제 하에, 미래에 설정된 보상의 크기를 크게 하여 표적 행동의 유인력을 높이거나 즉각적인 쾌나 고통의 방해를 줄이는 등의 외적 조건의 함수로서 주로 연구해 왔던 것이다.¹²⁰⁾

욕구의 통제에 대한 순자의 생각은 이와는 다르다. 즉, 예는 욕구를 기르는 것이므로,¹²¹⁾ 욕구는 예에 의해 지도하고(道欲) 절제해야지(節欲) 외적 조건에 의해 통제하려 해서는 안된다고 본다. 이를 순자는 다음과 같이 기술하고 있다.

무릇 정치를 말하면서 사람들의 욕구가 없어지기를 기다리는 것은 욕구를 지도해 줌(道欲)이 없이 욕구가 있다는 사실에 곤란해 하는 것이다. 무릇 정치를 말하면서 사람들의 욕구가 적어지기를 기다리는 것은 욕구를 절제하는 것(節欲)을 가르쳐 줌이 없이 욕구가 많다는 사실에 곤란해 하는 것이다.……욕구는 충족되던 충족되지 못하던 간에 일어나기 마련이지만, 사람이 구하는 것은 가능한 바를 좇는다. 충족되지 못할지라도 욕구가 일어나는 것은 하늘로부터 자연적으로 받은 바이기 때문이고, 가능한 바를 좇는 것은 心으로부터 나온 것이기 때문이다.……마음이 가능하다고 좇는 바가 이치에 맞으면, 비록 욕구가 많다고 해도 잘 다스려짐에 무슨 해가 되겠는가?……마음이 가능하다고 좇는 바가 이치에 맞지 않으면, 비록 욕구가 적다고 해도 어찌 혼란스러움에 단 그칠 것인가?……욕구만 비록 다 채우지는 못할지라도 이에 가까이 갈 수는 있고, 다 없애지는 못할지라도 구하는 바를 절제할 수는 있는 것이다.¹²²⁾

이 인용문에서 드러나듯이 순자는 사람의 욕구는 태어날 때부터 갖추고 있는 것으로 心이 내재적으로 理(禮)에 따라 인도하고 조절해야 하는 것이지 외적 조건에 의해 통제되는 것은 아니라고 본다. 따라서 이런 관점을 택하게 되면, 자기통제에 관한 심리학적 연구에서는 욕구의 조절을 유도하는 내적 요인을 중점적으로 탐구해야 할 것이다.¹²³⁾

118) 人何以知道 曰 心何以知 曰 虛壹而靜……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 偷則自行 使之則謀 故心未嘗不動也 然而有所謂靜 不以夢亂知 謂之靜 未得道而求道者 謂之虛壹而靜 作之則(解蔽 11-13)

119) 君子養心 莫善於誠 致誠則無他事矣 唯仁之爲守 唯義之爲行 誠心守仁則形 形則神 神則能化矣 誠心行義則理 理則明 明則能變矣 ……長遷而不反其初(不苟 11-13)

120) 자기통제에 관한 심리학적 연구의 개관은 정영숙(1994, p. 3-9) 참조.

121) 先王惡其亂也 故制禮義以分之 以養人之欲 給人之求……故禮者養也(禮論 1)

122) 凡語治而待欲者 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……欲雖不可盡 可以近盡也 欲雖不可去 求可節也(正名 19-22)

123) 어머니에 대한 배려가 자기통제의 동기적 요인으로 작용함을 밝힌 정영숙(1994)의 최근 연구는 이러한 방향의 연구의 좋은 예가 될 수 있을 것이다.

理想의 人間型論의 문제 순자의 수양론으로부터 도출해 낼 수 있는 또 한가지 심리학적 연구문제는 이상적 인간형에 관한 것이다. 현대심리학에서 이는 成熟性格(mature personality)에 관한 탐색으로 이루어져 왔던 연구문제이다.

순자는 이상적 인간형을 지칭하는 용어로 '된 사람'(至人), '이룬 사람'(成人), '큰 사람'(大人), '성스러운 사람'(聖人), 君子 등을 쓰고 있는데, 이 중에서 至人は 3회, 成人은 1회, 大人은 2회만 보일 뿐이고, 聖인과 君子는 무려 83회와 276회씩 荀子 전체에서 산견된다.¹²⁴⁾ 이 중에서 君子는 小인과 대비하여 이상적 인간형으로도 그리고 있지만, 聖인과 대비하여 아직 완전한 인격체에 도달하지는 못한 상태의 사람을 지칭하는 용어로도 쓰이고 있다. 따라서 순자가 그리고 있는 이상적 인간형의 대표적인 모습은 聖인에게서 찾아볼 수 있을 것이다.

순자는 도를 밝게 깨닫고(知道) 이를 실행함으로써(行道) 도를 체현한 사람(體道者)을 이상적 인간으로 보고 있다.¹²⁵⁾ 즉, 수양을 통해 "善을 쌓아서 온전하게 다 이룬 사람"¹²⁶⁾ 또는 "도를 갖추어 온전히 아름답게 된 사람"¹²⁷⁾이 바로 성인인 것이다.

이러한 성인은 태어나면서부터 성인이 아니라 사람이 할 일을 배우고 닦아서 이루어진 것이다.¹²⁸⁾ 그러므로 "배우는 사람은 본래 성인이 되기 위해 배우는 것"¹²⁹⁾이며, 이렇게 배운 내용을 실행하여 밝게 된 사람이 바로 성인인 것이다.¹³⁰⁾ 이렇게 성인은 性僞之合을 완전히 이루어낸 사람¹³¹⁾ 이어서 "도의 표준"¹³²⁾이므로 "천하를 달아보는 저울"¹³³⁾이 되는 것이다.

그렇다면, 이러한 성인이 되기 위해서는 어떤 단계를 거쳐야 하는가? 순자는 이를 士, 君子, 聖인의 3단계로 설정하고 있다. 이러한 사실은 "배움의 목적은 士가 되는 것에서 시작하여 聖인이 되는 것에서 끝난다"¹³⁴⁾

는 귀절에서 잘 드러나고 있다. 王先謙(1891)은 荀子集解에서 이 귀절을 해설하면서 "荀子에서는 士, 君子, 聖人を 세 등급으로 보고 있다"¹³⁵⁾라 하여 이러한 사실을 확인해 주고 있다. 여기서 "士는 法을 좋아하여 이를 행하는 사람이고, 君子는 뜻을 돈독히 하여 그것을 체득한 사람이며, 聖인은 편벽됨이 없이 전체를 밝게 통찰하여 막히는 데가 없게 된 사람이다."¹³⁶⁾

이러한 순자의 입장에서부터 이상적 인간형의 특징과 그 도달 단계에 관한 많은 시사를 이끌어 낼 수 있을 것이다. 그런데 이는 사회관계보다는 독립된 개인을 중심으로 사람을 파악하는 전체에서 출발하는 현대심리학의 그것과는 아주 다른 내용이 될 것이다.¹³⁷⁾

綜合考察

지금까지 천인관계론을 중심으로 순자의 전체 이론체계가 <분과 합>의 이론적 뼈대를 기초로 하여 성립하고 있음을 밝히고, 이러한 이론적 뼈대가 그의 인성론, 예론, 수양론의 전개에도 근간이 되고 있음을 살펴보았다. 그리고 이러한 대체적인 이해를 바탕으로 하여 荀子로부터 이끌어 내어지는 몇가지 심리학적 연구문제들을 제시하였다. 이러한 내용들을 근거로 하여 여기서 순자가 보는 인간 파악의 기본 입장을 추론해 볼 수 있다.

첫째, 순자는 인간을 능동적이고 주체적인 존재로 파악하고 있다. 이는 天人之分과 參於天地에 관한 그의 이론체계로부터 쉽게 추론해 볼 수 있는 사실이다. 즉, 사람은 천지와 직분을 달리 하는 존재로서, 스스로의 능동적이고 주체적인 노력에 의해 천지에 질서를 부여하고 만물을 부림으로써 천지의 화육에 동참할 수 있는 존재라는 것이다. 이러한 생각은 인간을 외부 환경 조건에 의해 영향을 받기만 하거나 환경 조건에 의해 수동적으로 규정되지만 하는 존재가 아니라 능동적·주체적으로 스스로를 규정하는 존재로 파악하는 입장을 명백히 드러내는 것이다.

둘째, 순자는 인간을 무한한 가능성을 지닌 존재로 파악하고 있다. 이러한 사실은 性僞之分과 性僞之合의

124) 荀子引傳(HYI Sinological Index Series, Supplement 22) 참조.

125) 知道察 知道行 體道者也……是之謂大人(解蔽 13-14)

126) 積善而全盡 謂之聖人(儒效 36)

127) 聖人備道全美者也(正論 6)

128) 故聖人者 人之所積而致也(性惡 14)

129) 故學者固學爲聖人也(禮論 14)

130) 知之不若行之 學至於行之而止矣 行之明也 明之爲聖人(儒效 33)

131) 性僞合 然後成聖人之名(禮論 24)

132) 聖人者道之極也(禮論 14)

133) 是縣天下之權稱也(正論 6)

134) 學惡乎始 惡乎終 曰……其義則始乎爲士 終乎爲聖人(勸學 12)

135) 荀書以士君子聖人爲三等(荀子集解)

136) 好法而行士也 篤志而體君子也 齊明而不竭聖人也(修身 36)

137) 현대심리학에서 이상적 인간형에 관한 연구의 내용은 맹자의 그것과 비교하여 논술한 필자의 선행 논문(1991, p.82-90) 참조.

인성론과 이에 바탕을 두고 있는 그의 수양론으로부터 쉽게 추론해 낼 수 있다. 즉, 사람은 인식능력(知)과 도덕적 행위능력(能)을 본유적으로 갖추고 있는 존재로서, 이러한 본유적 능력을 발휘하여 도의 최고 규범인 禮를 배우고 익혀 실행함으로써 이상적 인간형인 聖人の 상태에 도달할 수 있는 존재라는 것이다. 이는 인간을 과거나 현재에 의해서만 규정되는 것이 아니라 무한한 미래의 가능성에 따라 규정되는 존재로 파악하는 입장을 분명히 드러내는 것이다.

셋째, 순자는 인간의 사회성을 강조하며, 따라서 사회관계가 인간의 존재 특성을 규정하는 것으로 파악하고 있다. 이러한 점은 그의 明分使群의 예론으로부터 쉽게 이해될 수 있다. 즉, 사람은 군신·부자·형제·부부 등의 사회윤리관계나 사·농·공·상 등의 사회적 분관계 속의 존재로서, 이러한 관계 속에서 禮에 의해 규정되는 각자의 역할(分)을 충실히 수행함으로써 사회생활(群)을 영위해야 하는 존재라는 것이다. 이러한 관점은 인간을 상호 독립적이고 분리된 존재로서가 아니라 사회관계에 의해 본질적으로 연관을 맺고 있는 상호 의존적인 존재로 파악하는 입장을 잘 드러내는 것이다.

이렇게 보면, 순자의 인간 파악의 기본 입장은 양자 사이의 여러 가지 입장의 차이에도 불구하고 맹자의 그것과 동일한 것이다.¹³⁸⁾ 따라서 이러한 입장은 선진유학에 공통되는 것이라 할 수 있을 것이다.

이렇게 인간을 능동적·주체적 존재, 기능체로서의 존재 및 사회적 관계체로서의 존재로 파악하는 입장에서 도출되는 심리학적 연구문제들은 기본적으로 기계론적 환원론, 과거 및 현상중심주의, 개인중심주의에 근거하고 있는 것으로 볼 수 있는 현대심리학¹³⁹⁾에서 전개되고 있는 연구문제들과 다른 내용의 것이 될 것임은 자명한 사실이다. 본고에서는 荀子에서 도출되는 핵심적인 연구문제들로 심리구조론의 문제(특히 도덕적 행위 및 그 근거에 관한 연구), 사회관계론의 문제(특히 사회적 역할에 관한 연구), 자기통제론의 문제(특히 道欲과 節欲에 관한 연구) 및 이상적인 인간형론의 문제(특히 이상적 인간형의 특징과 그 도달 단계에 관한 연구) 등을 상정하였다.

이러한 연구문제들은 Comte(1852)가 그의 학문분류

체계에서 생물적 측면과 사회적 측면을 모두 포괄하는 인간의 존재 특성에 관한 종합적인 연구라고 얘기하는 모든 학문의 근거 학문으로서의 道德學(la morale)에서 다루어질 내용과 유사한 것이 될 것이다. Allport(1954)는 Comte의 도덕학이 곧 심리학에 해당한다고 보고 있는데, 이러한 지적대로라면 荀子 및 선진유학에서 도출되는 심리학이야말로 심리학이 본래 지향해야 할 모습의 것이라 할 수 있을 것이다.

참 고 문 헌

- 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.
- Dubs, H.H.(1966). *The works of Hsüntze*. Taipei: Ch'eng-Wen Publishing Co.
- Harvard-Yenching Institute(1940). 論語引得. HYI Sinological Index Series, Supplement 16. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Harvard-Yenching Institute(1941). 孟子引得. HYI Sinological Index Series, Supplement 17. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Harvard-Yenching Institute(1950). 荀子引得. HYI Sinological Index Series, Supplement 22. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Watson, B.(1963). *Hsün Tzu: Basic writings*. New York: Columbia University Press.
- 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: 민음사.
- 金忠烈(1982). 東洋 人性論의 序說. 韓國東洋哲學會編, 東洋哲學의 本體論과 人性論. 서울: 연세대 학교 출판부, 169-184.
- 金炯孝(1990). 孟子和 荀子の 哲學思想. 서울: 三知院.

138) 맹자의 인간 파악의 기본입장과 그 근거에 대해서는 필자의 선행 논문(1990, p.71-72) 참조.

139) 이에 관해서는 필자의 선행 논문(1990, p.72-74; 1991, p. 105-106) 참조.

- 牟宗三(1979). *名家與荀子*. 臺北: 學生書局.
- 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: 以文社.
- 이수원(1984). 한국인의 인간관계구조와 정. *교육논총* (한양대학교 교육문제연구소), 1, 95-125.
- 張其鈞(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*. 서울: 文潮社, 1984)
- 정영숙(1994). 어머니에 대한 배려가 자기통제에 미치는 효과. 서울대학교 대학원, 문학박사학위 청구논문.
- 鄭仁在(1981). 荀子の 知識論. 姜聲淵 外, *東西哲學의 饗宴*. 大邱: 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 社會的 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): 인성론을 중심으로. *한국심리학회지: 사회*, 5(1), 59-81.
- 조금호(1991). 맹자에 나타난 심리학적 함의(II): 교육론과 도덕실천론을 중심으로. *한국심리학회지: 사회*, 6(1), 73-108.
- 조금호(1993). 대인평가의 문화간 차이: 대인평가 이원모형의 확대 시론. *한국심리학회지: 사회*, 7(1), 124-149.
- 陳大齊(1954). *荀子學說*. 臺北: 中華文化出版.
- 蔡仁厚(1984). *孔孟荀哲學*. 臺北: 學生書局.
- 최상진·최수향(1990). 정의 심리적 구조. *한국심리학회 1990년도 연차대회 학술발표 논문 초록*, 1-9. (a)
- 최상진·최수향(1990). Constructing a Koreanistic psychology. *한국심리학회 1990년도 연차대회 학술발표 논문 초록*, 29-46. (b)
- 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.(1954). The historical background of modern social psychology. In G. Linzey & E. Aronson(Eds.), *The handbook of social psychology*. Vol. 1. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley.
- Bond, M.H., & Hwang, K.K.(1986). The social psychology of Chinese people. In M. H. Bond(Ed.), *The psychology of Chinese people*. New York: Oxford University Press.
- Comte, A.(1852). *The positive polity*. Vol. 2. (Transl. London: Longmans, Green, 1875)
- Hofstätter, P.R.(1966). *Einführung in die Sozialpsychologie*. Stuttgart: Kröner Verlag.
- Hofstede, G.(1980). *Cultures consequences: International differences in work-related values*. Beverly Hills, California: Sage.
- Markus, H.R., & Kitayama, S.(1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224-253.
- Miller, J.G.(1984). Culture and development of everyday social explanation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 961-978.
- Pepitone, A., & Triandis, H.C.(1987). On the universality of social psychological theories. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 18, 471-498.
- Ross, L., & Nisbett, R.E.(1991). *The person and the situation: Perspectives of social psychology*. New York: McGraw-Hill.
- Shweder, R.A.(1990). Cultural psychology: What is it? In J.W. Stigler, R.A. Shweder & G. Herdt(Eds.), *Cultural psychology: Essays on comparative human development*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- 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, Nebraska: University of Nebraska Press.

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

Geung-Ho Cho

Sogang University

To extract some psychological lessons from the works of Hsün Tzu, one of the great Confucian philosophers in the pre-Ts'in period, the author reviewed and classified Hsün Tzu's main ideas which have deep psychological implications into three categories : theory on the human nature, on the rites and on the self-cultivaion. Before delving into each of these theories to draw psychological implications, the author tried to search for the Hsün Tzu's basic theoretical paradigm, which seems to be the coherent backbone of all his ideas, from his theory on the relationship between the Heaven and the human being, and found out that it is <the principle of division in order to achieve integration>. This paper dealt with this basic theoretical paradigm and showed that all of the Hsün Tzu's thoughts is built on this paradigm and the psychological implications of them can be analyzed based on it.