

荀子에 나타난 心理學的 含義(Ⅱ): 人性論을 中心으로*

조 공 호

서강대학교

천인관계론을 통해 〈분과 습〉이라는 荀子 이해의 개념틀을 도출해 낸 앞선 글 (조공호, 1994)에 이어, 본고에서는 순자의 인성론을 중심으로 그 심리학적 함의를 도출해 보려 하였다. 순자는 인간에게 본유한 性을 감각적·생리적 욕구와 감정의 체계인 情·欲, 인지능력의 체계인 知, 그리고 도덕적 행위능력의 체계인 能의 세가지로 보고 있다. 따라서 이들은 순자가 보는 인간 심리의 세가지 구성체가 되는 셈이다. 이러한 세가지 심리구성에 관한 순자의 입론에 근거하여 본고에서는 심리구조론의 문제, 인지적 편향과 그 교정의 문제 및 자아심리학의 문제들을 가능한 연구 문제로 도출해 내고, 그 심리학적 함의를 찾아 보려 하였다.

공자, 맹자, 순자로 이어지는 先秦儒學의 공통적인 특징 중의 하나는 그들이 제시하는 인간론의 기저에 天思想을 공유하고 있다는 것이다 (金勝惠, 1990). 이 중에서 순자의 하늘에 대한 파악은 공·맹과는 근본적으로 틀을 달리하고 있으며, 따라서 순자에게 있어서는 天人關係論이 그의 전체 사상체계의 근간을 이루고 있다 (조공호, 1994). 즉, 공·맹은 하늘을 목적론적으로 파악하여 도덕의 근거로서의 天命을 인정하

고 있는 데 반해, 순자는 意志之天과 人格天을 부정하고 하늘을 기계론적으로 파악하여 단순한 자연으로 이해하고 있는 것이다 (郭沫若, 1945; 黃公偉, 1974; 劉明鍾, 1983; 張其昀, 1984; 蔡仁厚, 1984; 金勝惠, 1990; 金炯孝, 1990; 鄭長澈, 1992 등). 다시 말하면, 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.

* 이 연구는 1994/95년도 서강대학교 교내연구비의 지원으로 수행되었다. 본고는 필자가 계획하고 있는 荀子의 심리학적 해석 작업의 일부로서, 선행된 졸고 (1994) “荀子에 나타난 心理學的 含義(I): 天人關係論에 기초한 연구 방향의 定礎”에서 제기된 荀子의 세가지 심리학적 연구 문제에 대한 제1차 각론에 해당하는 것이다. 따라서 본고는 후속될 제2, 제3의 각론인 “荀子에 나타난 心理學的 含義(Ⅱ): 禮論을 중심으로” 및 “(Ⅳ): 修養論을 중심으로”와 유기적인 관련을 갖는다.

이렇게 순자는 인간사와는 관계없는 객관적이고 기계적인 자연현상으로서의 하늘의 파악에 근거하여 천지와 직분을 달리 하는 사람의 독자성을 밝혀내고 (天人之分), 사람은 이러한 독자성으로부터 연유되는 고유 직분을 충실히 수행함으로써 천지에 동참하게

된다(參於天地)는 독특한 천인관계론을 전개하고 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 갖고 닦고 익혀서 바르게 하는 것이 바로 參於天地하는 길이라고 보는 것이 순자의 천인관계론의 핵심인 것이다.

이렇게 순자에게 있어서는 사람의 능동성과 자율성이 최대로 강조되고 있다. 이러한 논리에서 순자는 “훌륭하고 가치있는 것은 모두 인간 노력의 결정”(馮友蘭, 1948, p.199)이라고 파악하며, 따라서 그의 사상체계는 실용적이며 이지적인 人爲主義(陳大齊, 1954), 이지적 人文主義 정신의 표출(蔡仁厚, 1984)이라는 평가를 받는 것이다.

이상의 논의에서 보면, 순자의 사상체계는 기본적으로 天人之分과 參於天地라는 <분과 합>의 천인관계론(金勝惠, 1990; 鄭仁在, 1992; 조궁호, 1994)에 근거하는 능동적·주체적 존재로서의 인간 파악의 입장을 바탕으로 깔고 있는 것이라 볼 수 있다. 필자(1994)는 이러한 순자의 사상체계에서 심리학적 관련이 깊은 것을 세가지로 정리해 내고 있다.

그 하나는 우주 안에서 인간만이 가지는 독특성은 무엇인가에 관한 사색이다. 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 독특성을 가지고 있는 사람들 사이의 바람직한 관계는 어떠한 것인가에 관한 사색이다. 이는 分과 群을 기초로 한 그의 禮論에서 읽을 수 있는 것으로, 이로부터 순자의 社會關係論을 이끌어 낼 수 있다. 나머지 하나는 이러한 바람직한 관계를 이루기 위해서 개인 존재로서의 인간이 해야 할 일은 무엇인가에 관한 사색이다. 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.

본고는 이 세가지 연구 문제 중에서 순자의 人性論과 이로부터 도출되는 심리학적 함의를 고찰해 보고자 하는 것이다. 앞선 글에서 필자(1994)는 순자의

人性論도 그의 天人關係論과 같은 논리적 근거 위에서 <분과 합>의 체계로 분석할 수 있음을 지적한 바 있다. 따라서 여기에서는 性僞之分과 性僞之合이라는 <분과 합>의 체계에서 순자의 人性論을 분석하고, 이어서 이것이 가지는 심리학적 함의를 도출해 내어 보기로 하겠다. 이러한 작업은 앞선 글(조궁호, 1994)과 마찬가지로 楊倬(818)의 荀子注와 王先謙(1891)의 荀子集解를 주본¹⁾으로 하고, Watson(1963)과 Dubs(1966)의 영역본과 鄭長澈(1992)의 국역본을 참고로 하여 진행하였다.

순자의 人性論

순자에게 있어서 인성론은 하늘로부터 독립된 사람이 할 수 있고 또 해야 할 일(所爲)을 찾아내는 근거가 된다는 점에서 중요성을 갖는다. 순자는 우주 안에서 인간만이 독특하게 가지고 있는 특성을 확인해 내고, 이에서 인간의 고유 직분을 도출해 내는 입장을 취한다. 그는 사람에게 있는 특성을 자연적인 것과 인위적인 것으로 나누고, 전자를 性, 후자를 僞라 부르고 있다. 여기서 僞는 ‘거짓’이나 ‘꾸밈’의 뜻이 아니라 人爲의 뜻으로, 荀子에서 이는 항상 爲를 가리키는 것이다. 이러한 性僞之分을 근거로 하여, 僞의 소산인 禮와 文化를 배우고 익히므로써 性僞之습을 이루는 것이 바로 사람의 고유 직분이라 보는 입장이 순자의 인성론의 대지이다. 이러한 점에서 순자의 인성론은 천인관계론에서 전개된 <분과 합>의 개념들을 그대로 인간론에 적용하고 있는 이론체계라 볼 수 있을 것이다.

性惡說의 문제

순자의 인성론은 “사람의 性은 악하며 그 선한 것은 僞의 소산²⁾”이라는 性惡說로 널리 알려져 있다. 이는 荀子 32편 중 제23편인 性惡篇에 근거하는 것

1) 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.

2) 人之性惡 其善者僞也(性惡 1; 이는 富山房本 漢文大系 卷十五 荀子集解의 性惡篇 p.1을 가리킨다. 이하 荀子 본문의 인용은 이 예에 따른다.)

이다. 그러나 최근에는 순자의 인성론을 성악설로 단정짓는 것은 순자의 전체 이론체계를 잘못 이해하게 만들 소지가 있다는 사실이 많이 지적되고 있다. 따라서 순자의 인성론을 성악설이라고 단정지을 수 없는 근거가 무엇이며, 이는 과연 타당한 것인가를 알아보는 것은 순자 인성론의 이해에서 핵심적으로 중요한 문제가 된다.

이러한 문제에 제대로 접근하기 위해서는 천지와 독립된 인간의 지위를 순자가 어떻게 규정하고 있는가 하는 점을 먼저 파악해야 한다. 왜냐하면, 우주 만물과의 관계에서 가지는 인간의 독특성이 우선 정위되어야 비로소 이를 통해 인간의 고유 직분이 도출되고, 이러한 고유 직분의 수행을 위해 인간이 선천적으로 갖추고 있는 특성 또는 능력인 性과 후천적으로 이루어야 할 특성인 僞의 확인이 가능할 것이기 때문이다.

인간의 독특성 순자는 천지는 인간사와 무관한 자연현상일 뿐이므로 天地人은 각각의 독특한 직분을 가지고 있다고 본다. 이것이 바로 天人之分の 논리인데, 순자는 바로 여기에서 하늘에 종속되지 않은 독립적인 인간의 자율성과 능동성의 근원을 찾고 있다. 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”³⁾는 것이다.

그렇다면, 天地人이 한결같이 따르는 각각의 직분은 과연 무엇인가? 이는 “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 참여할 수 있음’(能參)이라 한다”⁴⁾는 기술 속에 잘 드러나 있다. 즉, 천지는 각각 그 時와 財를 가지고 사람을 포함한 만물을 만들어 내고 생육하는 직분을 지니고 있고, 사람은 이를 이치에 맞

게 조화시키고 다스리는 직분을 지니고 있다는 것이다. 말하자면, 천지가 만들어 놓은 만물을 완성시키는 것이 바로 천지와 독립된 자율적이고 능동적인 사람의 고유한 직분이 된다는 것이 天人之分 체계의 핵심인 것이다. 이를 순자는 다음과 같이 표현하고 있다.

하늘은 만물을 만들어 내기는 하지만 만물을 변별해 내지는 못한다. 또한 땅은 사람을 비롯한 만물을 실어서 그 위에서 활동하게 하기는 하지만, 사람과 만물을 다스리지는 못한다. 우주 안에서 살고 있는 모든 생물체들은 성인을 기다린 연후에야 비로소 분별되고 다스려지는 것이다.⁶⁾

바로 여기에서 “道는 하늘의 道도 아니고, 땅의 道도 아니며, 사람으로써 행해야 할 바로서 君子가 따르는 것”⁷⁾이라는 人道論이 나오게 되는 근거가 있는 것이며, “그러므로 하늘과 사람의 직분을 명확히 자각하면(明於天人之分) 가히 ‘된 사람’(至人)이라 부를 수 있다”⁸⁾는 순자의 단정이 성립되는 소이가 찾아지는 것이다.

그렇다면, 사람이 이렇게 ‘다스림’과 ‘질서지움’(治)을 통해 천지에 참여(能參)할 수 있게 되는 근거는 어디에서 연유하는가? 이는 동물을 포함하는 우주 만물들과는 다른 인간의 독특성에 대한 순자의 다음과 같은 논의에서 잘 드러나고 있다.

그러므로 사람이 사람됨 까닭은 다만 두 다리로 서고 몸에 털이 없다는 사실에서 연유하는 것은 아니다. 이는 사람이 변별함(辨)을 가지고 있다는 데에서 연유하는 것이다. 무릇 새나 짐승도 부모와 자식의 관계는 있지만 부모 자식 간의 친애함(父子之親)은 없고, 암컷과 수컷은 있지만 남녀의 직분의 변별(男女之別)은 없다.⁹⁾

3) 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.)

4) 天有其時 地有其財 夫是之謂能參 (天論 23)

5) 天地生之 聖人成之 (富國 11)

6) 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)

7) 道者非天之道 非地之道 人之所以道也 君子之所以道也 (儒效 9-10; 荀子集解에서는 人之所以道의 道를 行으로 보고 있다.)

8) 故明於天人之分 則可謂至人矣 (天論 23)

물과 불은 氣는 가지고 있으나 생명(生)은 없다. 초목은 생명은 가지고 있으나 지각(知)은 없다. 새와 짐승은 지각은 가지고 있으나 올바름(義)은 없다. 사람은 氣도, 생명도, 지각도 가지고 있을 뿐만 아니라 또한 올바름(義)을 가지고 있다. 그러므로 천하에서 가장 귀한 존재가 되는 것이다.¹⁰⁾

이러한 논의에서 보면, 사람은 우주 안에서 유일하게 辨과 義를 가지고 있는 존재이다. 사람은 이러한 辨과 義를 통해 사람을 포함한 천지 만물의 직분을 나누어(分) 사회생활(群)을 할 수 있으며, 이것이 인간 존재의 특이성이다. 이러한 사실은 순자의 다음과 같은 기술에서 단적으로 드러난다.

그러므로 사람의 도(人道)에는 변별(辨)이 없을 수 없으며, 변별을 하는 데에는 직분을 나누는 일보다 더 큰 일은 없다. 그리고 직분을 나누는 데에는 禮보다 더 위대한 기준은 없다.¹¹⁾

사람의 힘은 소를 따라가지 못하고, 빠르기는 말을 당하지 못한다. 그럼에도 불구하고 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 올바름(義)을 통해서이다. 그러므로 올바름을 통해 직분을 나누어 가지면 조화(和)가 이루어지고, 조화가 이루어지면 하나로 뭉치게 되며, 하나로 뭉치면 힘이 많아지고, 힘이 많아지면 강하게 되며, 강하게 되면 만물을 이긴다. …… 그 때문에 사계절을 순서대로 살고, 만물을 재량껏 다루며, 천하를 아울러 이롭게 한다. 여기에는 다른 까닭이 있는 것이 아니다. 올바름에 의해 각자의 직분을 나누어 가졌기 때문이다.¹²⁾

이렇게 인간 존재를 우주 안에서 가장 특이한 존재로 만드는 소이인 辨과 義는 어디에서 연유하는가? 순자는 이를 인간에게 본유하고 있는 지적 인식능력

(知)과 도덕적 행위능력(能)에서 찾고 있다. 즉, 辨을 담당하는 지적 인식능력과 義를 행하는 도덕적 행위능력은 사람에게 본유한 능력이라는 것이다. 이를 순자는 “알 수 있는 근거가 사람에게 갖추어져 있는 것을 知(인식능력)라 하고 …… 행할 수 있는 근거가 사람에게 갖추어져 있는 것을 能(행위능력)이라 한다”¹³⁾고 표현하고 있다. 그러므로 이러한 인간에게 본유한 知와 能에 의한 辨과 義를 통해서 分과 群을 하는 것, 이것이 바로 우주 안에서 사람만이 가지는 독특성이라는 것이 바로 순자의 입장인 것이다.

性惡說에 대한 비판 인간의 주체성과 능동성을 전제로 하는 인간의 독특성에 관한 이러한 논의에 비추어 보면, 순자의 인성론을 성악설로 단정하는 것은 그의 전체 이론체계를 잘못 이해하게 할 가능성이 있음을 시사받을 수 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 주장¹⁴⁾에 비추어 보면, 이러한 시사는 더욱 설득력을 갖게 된다.

이렇게 성악설을 순자의 핵심 이론체계로 보는 것이 옳지 않다는 주장은 대체로 세가지 방향에서 제기되고 있다. 이들은 문헌학적인 비판, 성악설 자체가 갖는 논리적 모순성에 대한 비판 및 이와 밀접한 관련이 있는 것이기는 하지만 성악설과 순자의 다른 이론체계와의 모순성에 대한 비판 등이다.

이 중에서 문헌학적인 비판은 현존하는 荀子 32편의 가장 오랜 목록을 전해 주는 劉向本(기원전 79-8)에서 性惡篇은 제26편으로¹⁵⁾ 후학들의 글을 모은 雜

9) 故人之所以爲人者 非特以其二足而無毛也 以其有辨也 夫禽獸有父子 而無父子之親 有牝牡 而無男女之別 (非相 9-10)

10) 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)
 11) 故人道莫不有辨 辨莫大於分 分莫大於禮 (非相 10)
 12) 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 …… 故序四時 裁萬物 兼利天下 無他故焉 得之分義也 (王制 20-21)
 13) 所以知之在人者 謂之知 …… 所以能之在人者 謂之能 (正名 3)
 14) 金勝惠(1990, p.220-221, p.244-245) 참조
 15) 이를 唐代的 楊倞(818)이 주석을 달면서 제23편으로 끌어 올렸고, 따라서 오늘날 性惡篇은 荀子 제23편으로 통용되고 있다.

篇에 속하고, 또한 性惡 및 그 반대어인 性善이란 용어가 각각 20회와 6회 모두 性惡篇에만 보인다¹⁶⁾는 사실에 집중되고 있다 (金勝惠, 1990).

순자 자신이 性惡篇에서 성악설을 주장하는 논증이 가지는 모순성을 지적함으로써 성악설을 비판하는 대표적인 사람은 郭沫若 (1945)이다. 그에 의하면 순자가 성악설을 주장하는 논거는 심리적인 것과 생리적인 것의 두가지이다. 여기서 심리적인 논거란 “참으로 사람이 그 안에 가지고 있지 않은 것은 반드시 밖에서 구하고 …… 참으로 사람이 그 안에 가지고 있는 것은 반드시 밖에서 찾지 않는다”¹⁷⁾는 근거에서, 사람이 선을 바라는 이유는 바로 그의 내부에 선이 없기 때문이고, 사람이 학문에 힘쓰고 예의를 추구하는 이유는 바로 그에게 원래 예의가 없기 때문이며, 따라서 인성은 악하다는 것이다.¹⁸⁾ 郭沫若 (1945)은 이에 대해 ‘안에 가지고 있지 않은 것은 밖에서 구한다’는 점은 옳지만, ‘안에 가지고 있는 것은 밖에서 찾지 않는다’는 논리는 현실적으로 옳지 않다고 비판한다. 그는 “상식적으로 말해도, 실로 없는 사람이 있기를 바라는 것보다 가진 사람이 탐욕스럽게 더 많이 가지기를 바라는 것이 보편적인 현실” (p.258)이라고 보면서, “따라서 이처럼 절반 이상이나 원리적 성격을 결여한 가설을 대전제로 삼아 거기서 성악설을 도출하는 데에는 큰 문제가 있다” (p.258-259)고 비판한다. 또한 생리적인 논거란 인간을 주로 동물적 특성에 의해서 이해하려 하는 것이다. 순자는 인간의 본성이 좋아하고 싫어하는 감정, 그리고 식욕과 성욕과 같은 욕망을 지녔으며, 이러한 정욕을 발전하게끔 만든다면 쟁탈이나 폭력만이 나타나서 동물과 차별이 완전히 없어지게 될 것이므로, 반드시 인간의 정욕과 본성을 감화하고 인도하는 예의와 師法이 있어야 비로소 사양함을 알게 되고 문화가 생기게 된다고 본다. 그러므로 인간의 본성은 악하다는 것이다.¹⁹⁾ 郭沫若 (1945)은 이에 대해 사람은 동물적 특성도 가지고 있지만 사람에게 고유한 특성도 가지고 있으므로²⁰⁾ 인성을 동물적 특성에만

국한해서 파악하는 것은 모순이라고 비판하고 있다. 이렇게 인성을 동물적 특성에만 국한해서 파악하게 되면, 그 스스로 동물적 특성만을 가지는 사람에 불과한 聖人の 化性起僞에서 그 연원을 찾고 있는 禮

- 17) 苟無之中者 必求於外 …… 苟有之中者 必不及於外 (性惡 8)
- 18) 凡人之欲爲善者 爲性惡也 …… 苟無之中者 必求於外 …… 苟有之中者 必不及於外 …… 今人之性 固無禮義 故強學而求有之也 性不知禮義 故思慮而求知之也 然則生而已 則人無禮義 不知禮義 人無禮義則亂 不知禮義則悖 然則生而已 則悖亂在己 用此觀之 人之性惡明矣 其善者僞也 (性惡 7-8)
- 19) 今人之性 生而有好利焉 順是 故爭奪生 而辭讓亡焉 生而有疾惡焉 順是 故殘賊生 而忠信亡焉 生而有耳目之欲 有好聲色焉 順是 故淫亂生 而禮義文理亡焉 然則從人之性 順人之情 必出於爭奪 合於犯分亂理 而歸於暴 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 用此觀之 然則人之性惡明矣 其善者僞也 (性惡 1-2)
- 20) 郭沫若(1945)이 荀子에서 제시되고 있는 것으로 지적하는 인간의 고유한 특성은 다음의 네가지인데, 이들은 모두 性惡說의 논거와는 모순되는 것들이다.
첫째, 앞에서 제시되었듯이 인간은 우주 안에서 유일하게 辨과 義를 가지고 있는 존재(非相 9-10; 王制 20-21)이다.
둘째, 인간은 지적인 인식능력(知)과 도덕적 행위능력(能)을 본유하고 있는 존재(正名 3; 凡以知 人之性也 可以知 物之理也, 解蔽 25)이다. 이는 맹자의 良知·良能(人之所不學而能者 其良能也 所不慮而知者 其良知也, 孟子 盡心上 15장)과 같은데, 맹자는 이러한 良知·良능을 性善의 근거로 제시하고 있다.
셋째, 위에서와 같은 지적 인식을 담당하는 기관인 心(人何以知道 曰 心, 解蔽 11)의 절대적인 자율성을 인정(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, 解蔽 14)하고 있다.
넷째, 性惡篇 이외의 곳에서는 순자가 욕구를 전적으로 악한 것으로 규정하고 있지는 않다. 즉, 禮의 목적은 욕구를 기르고 사람이 구하는 것을 채워주는 것(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 故禮者養也, 禮論 1)으로서 “聖인은 욕망을 모두 추구하고 감정에 바라는 대로 하되 도리에 맞게 통제한다”(聖人 縱其欲 兼其情 而制焉者理矣, 解蔽 22)고 하여, 욕구는 예에 의해 지도하고(道欲) 절제해서(節欲) 충족해야 할 대상으로 보고 있는 것이다. 이는 徐復觀(1969)도 지적하고 있는 사실이다.
- 21) 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 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 6-7)

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

안게 된다는 것이다. 이러한 사실은 牟宗三 (1979)도 지적하고 있다.

성악설에 대한 또 다른 비판은 순자의 다른 이론 체계와 성악설 사이의 모순 또는 불일치에서 도출된다. 이 중 대표적인 것을 몇 가지만 들면, 荀子の 다른 부분에서는 性僞之合을 강조하고 있는데 반해 性惡篇에서는 性僞之分을 강조하여 性僞의 보완적 관계 보다는 상반성을 지속적으로 제시하고 있다는 점 (金勝惠, 1990), 聖人觀에서도 다른 부분에서는 모범적인 인간 삶의 목표로서 성인이 제시되고 있는데²²⁾ 반해 性惡篇에서는 제도의 제정자로서의 聖王 사상만이 제시되고 있다는 점 (金勝惠, 1990) 및 禮의 체계 또는 기강이 도덕적인 것이라면 그 근원은 인성 또는 인간의 마음에 내재하는 것이어야 하는데 순자는 聖人の 후천적인 僞에서 이를 구하므로써 도덕의 외재성을 초래하는 모순을 스스로 범하고 있다는 점 (牟宗三, 1979), 이러한 논리에서 “순자가 얘기하는 禮義之道라는 것은 마음이 인지한 바의 外在標準으로서, 이러한 외재적 예의에 의존해서 성취되는 도덕은 결국 他律道德일 수 밖에 없으며” (蔡仁厚, 1984, p.417) 따라서 이는 보편적 필연성이 결여된 이론에 불과하다는 비판 들이다.

이러한 비판들에 근거하여 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 있으며, 徐復觀 (1969)도 순자의 성악설은 禮·師·法·君主의 정치를 중시하려는 전국 말기의 시대적 요구를 반영한 것일 뿐 엄밀한 논증이 부족한 이론이라 폄하하고 있다. 또한 陳大齊 (1954)는 순자도 性은 본래 악을 지향하는 것이라고 했지 선한 쪽으로 방향을 바꿀 가능성²³⁾마저 부인하는 것은 아니며, 따라서 이는 人性向惡說이라고 보는 것이 타당하다는 주장을 펴고 있다. 金忠烈 (1982)도 유사한 견해를 표방하면서 맹자의 성선설과 순자의 성악설은 사람의 어느

측면을 중심으로 고찰했느냐의 차이에 불과하므로, 맹자의 이론은心の 자각 작용을 중시한 心善說, 순자의 이론은 情의 자연스런 충동을 중시한 情惡說이라고 보는 것이 타당하다고 주장한다.

이러한 배경에서 본고에서는 좁은 의미에서의 전통적인 성악이란 입장²⁴⁾에서 떠나서 순자가 전반적으로 人性에 본유한 것으로 보고 있는 요소들을 확인하고, 이를 넓은 의미에서 性이라 보는 입장을 취하고자 한다.

性僞之分

순자의 인성론의 핵심은 사람에게 있는 특성을 본유적으로 갖추고 태어나는 자연적인 性과 후천적으로 배우고 익히는 인위적인 僞로 나누고 (性僞之分), 이러한 근거 위에서 양자의 보완적 통합을 통해 사회관계에서는 조화와 질서를 이루고, 개인적으로는 완성된 인격체 (君子 또는 聖人)로 지향해야 한다 (性僞之合)는 것이다. 따라서 순자의 인성론을 이해하기 위해서는 우선 그가 구분하고 있는 性과 僞는 어떠한 차이가 있으며, 이들의 내용은 어떠한 것인가 하는 점을 파악하는 일이 급선무가 된다.

性同僞異 순자는 사람에게 있어서 자연적으로 태어나면서부터 갖추어져 있는 질박한 재질을 性이라 하고, 인위적으로 배우고 익혀서 아름답고 음성하게 되는 것을 僞라 하고 있다. 이러한 性과 僞의 차이는 다음과 같은 대비에서 잘 드러난다.

태어나면서부터 그러한 것을 性이라 하고, 나면서부터

23) 金炯孝(1990)는 이러한 가능성은 性僞之合의 체계를 통해 도출된다고 보고, 이러한 점에서 “맹자의 성선설과 순자의 성악설은 인성론상으로 결코 모순된 개념이거나 모순관계에 있지 않다”(p.83)고 주장한다.

24) 이는 欲만을 性이라 보는 性惡篇에서의 性의 개념이다. 金勝惠(1990)는 순자의 性개념은 “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)와 唐君毅(1986)도 같은 입장을 펴고 있다.

22) 學惡乎始 惡乎終 曰 …… 其義則始乎爲士 終乎爲聖人 (勸學 12); 故學者固學爲聖人也 (禮論 14); 性僞合然後成聖人之名 (禮論 24)

터 타고난 바와 조화를 이루어 미묘하게 합하여 감응을 일으키나 노력함이 없어도 그대로 그와 같은 상태를 일러서 또한 性이라 한다 …… 心이 사려하고 能 (행위능력)이 그를 위해 행동하는 것을 僞라 하고, 사려를 쌓고 행위능력을 익힌 다음에 이루어지는 것을 일러서 또한 僞라 한다.²⁵⁾

무릇 性이란 하늘이 이루어 낸 것으로, 배울 수도 없고 일삼아 노력할 수도 없는 것이다. 禮義란 것은 성인이 만들어낸 것으로, 사람이 배워서 행하고 일삼아 노력해서 이루어지는 것이다. 배울 수도 없고 일삼아 노력할 수도 없으면서 사람에게 갖추어져 있는 것을 性이라 하고, 배워서 행하고 일삼아 노력해서 이루어져 사람이 갖추게 된 것을 僞라 한다. 이것이 性과 僞의 차이 (性僞之分)이다.²⁶⁾

性이란 본래의 시초로 재질이 질박한 것이다. 僞란 문화와 이치가 융성해진 것이다.²⁷⁾

이 세 인용문에서 “性은 각각 自然義, 生就義, 質樸義를 나타내고 있다” (蔡仁厚, 1984, p.387). 따라서 이에 대립되는 僞는 각각 人爲義, 積習義, 隆文義를 가진다고 볼 수 있다 (조공호, 1994).

이러한 자연스러운 性의 측면에서 보면 인간은 모두 평등하지만, 인위적인 僞의 측면에서 보면 천차만별의 차이가 생긴다고 순자는 보고 있다. 즉, “무릇 사람의 性이란 것은 성인인 堯·舜이나 포악한 桀·跖이나 그 性은 동일하며, 군자나 소인이나 그 性은 동일하다.”²⁸⁾ 말하자면, “성인이 못사람과 같고 그들과 다르지 않은 것은 性이고, 못사람과 다르고 그들을 뛰어 넘는 것은 僞인 것이다.”²⁹⁾ 이러한 사실은 다음의 인용문에서 분명히 드러나고 있다.

타고난 材性과 知와 能은 군자나 소인이나 마찬가지로이다. 영예를 좋아하고 굴욕을 싫어하며, 이익을 좋아하고 손해를 싫어하는 것은 군자나 소인이나 같다. 그러나 그것을 구하는 바의 길은 서로 다르다 …… 소인들은 늘 목을 길게 늘이고 뒷꿈치를 쳐들

고서 원망하여 말하기를, 자기들의 知慮와 材性이 현명한 사람과 같았으면 좋겠다고 한다. 그들은 현인이나 군자가 자기들과 본래 다른 것이 아니라, 다만 군자는 몸과 마음을 두는 것 (注錯)이 옳고, 소인은 그것이 그릇되었을 뿐이라는 사실을 모르고 있다. 그러므로 소인의 知와 能을 자세히 살펴 보면, 그들의 知와 能이 군자가 하는 일을 하고도 남음이 있다는 사실을 알 수 있게 될 것이다. 이는 비유컨대, 월나라 사람이 월나라에 안주하고, 초나라 사람이 초나라에 안주하며, 군자가 중국에 안주하는 것은, 知와 能과 材性의 차이가 있기 때문에 그러한 것이 아니라, 몸과 마음을 두는 바와 익히는 바 (注錯習俗)의 절도가 다르기 때문인 것과 같다.³⁰⁾

이렇게 性은 모두 같지만 僞에 따라 서로 달라지기 (性同僞異) 때문에 “인간은 누구나 堯·禹같은 성인이 될 수도 있고, 桀·跖같은 포악한 사람이 될 수도 있다. 기술자도 될 수 있고, 농부나 장사꾼도 될 수 있다. 이는 모두 몸과 마음을 두고 익히는 데에서 쌓여진 것일 뿐이다.”³¹⁾ 즉, 배우고 익혀서 쌓은 바에 따라 같은 사람이 군자도 되고 소인도 되는 것이다. 이를 순자는 “초나라에 살면 초나라 사람이 되고, 월나라에 살면 월나라 사람이 되며, 중국에 살면 중국 사람이 된다. 이는 天性 때문이 아니라 쌓고 따르는 것 (積靡)이 그렇게 만드는 것이다. 그러므로 사람이 마음과 몸을 두기를 삼가하고, 익히는 바를 신중히 하며, 쌓고 따르기를 크게 할 줄 알면 군자가 된

25) 生之所以然者 謂之性 性之和所生 精合感應 不事而自然 謂之性 …… 心慮而能爲之動 謂之僞 慮積焉 能習焉 而後成 謂之僞 (正名 2; 荀子集解에서는 性之和所生을 生之和所生으로 보아, 여기서의 生之를 앞의 生之所以然者의 生之와 같은 뜻으로 보고 있다.)

26) 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 謂之僞 是性僞之分也 (性惡 3)

27) 性者本始材朴也 僞者文理隆盛也 (禮論 24)

28) 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)

29) 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 7)

30) 材性知能 君子小人一也 好榮惡辱 好利惡害 是君子小人之所同也 若其所以求之之道則異矣 …… 小人莫不延頸舉踵而顛曰 知慮材性 固有以賢人矣 夫不知其與已無異也 則君子注錯之當 而小人注錯之過也 故熟察小人之知能 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 (榮辱 28-30)

31) 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.)

다. 그러나 감정과 性 (여기서는 欲만을 가리키는 좁은 의미의 性을 가리킴)을 방자히 따르고, 묻기와 배우기를 충실히 하지 못하면 소인이 되고 만다”³²⁾라고 표현하고 있다.

이러한 性同僞異의 입장은 곧 性僞之分 사상의 백미라고 볼 수 있다. 그 까닭은 지금까지 논의한 바와 같이 성인이나 군자와 같은 性僞之合을 이룬 상태에 도달하기 위해 사람이 해야 할 일 (所爲)을 자연적인 性이 아닌 인위적인 僞에서 찾으므로써, 인간의 능동성과 자주성을 드높이는 계기가 바로 여기에서 찾아지기 때문이다.

性的 내용 : 欲·知·能 앞의 인용문 (性惡 3)에서 보듯이 僞의 내용은 성인이 만들어낸 禮義³³⁾로 대표되는 文化이다. 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 세 가지로 찾아낼 수 있다 (金勝惠, 1990; 張其成, 1984; 陳大齊, 1954).

사람의 性은 태어나면서부터 이익을 좋아함이 있고 …… 태어나면서부터 미워하고 싫어함이 있으며 …… 태어나면서부터 감각기관의 욕구가 있어서 아름다운 소리와 색깔을 좋아함이 있다.³⁴⁾

무릇 사람에게에는 한가지로 똑같은 바가 있다. 굶주리면 배불리 먹기를 바라고, 추우면 따뜻해지기를 바라며, 피로하면 휴식을 취하기를 바란다. 또한 이익을 좋아하고, 손해를 싫어한다. 이것은 사람이 태어나면서부터 갖추고 있는 바로서, 그렇게 되기를 기다려서 그러한 것이 아니다. 이는 성인인 禹나 폭군인 桀이나 똑 같다. 눈으로는 흑백과 아름답고 추함을 가리고, 귀로는 소리의 맑고 흐림을 가리며, 입으로는 시고 짜고 달고 쓴 맛을 가리고, 코로는 향내와 누린내와 비린내를 가리며, 몸과 피부로는 춥고 덥고 아프고 가려운 것을 가린다. 이것도 또한 사람이 항상 태어나면서부터 갖추고 있는 바로서, 그렇게 되기를 기다려서 그러한 것이 아니다. 이는 성인인 禹나 폭군인 桀이나 똑 같은 것이다.³⁵⁾

32) 居楚而楚 居越而越 居夏而夏 是非天性也 積靡使然也 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)

알 수 있는 근거가 사람에게 갖추어져 있는 것을 知 (인식능력)라 하고, 그 知가 외부 사물과 합치됨이 있는 것을 또한 知 (인식)라 한다. 행할 수 있는 근거가 사람에게 갖추어져 있는 것을 能 (행위능력)이라 하고, 그 能이 외부 사물과 합치됨이 있는 것을 또한 能 (도덕행위)이라 한다.³⁶⁾

길거리의 사람들도 모두 仁義法正을 알 (知) 수 있는 자질을 갖추고 있고, 또한 모두 仁義法正을 행할 (能) 수 있는 바탕을 갖추고 있다. 그러므로 누구나 다 틀림없이 禹와 같은 성인이 될 가능성이 있는 것이다.³⁷⁾

여기서 첫번째와 두번째 인용문은 사람에게 감각적·생리적 욕구 (欲)가 갖추어져 있음을 말하고 있으며,³⁸⁾ 세번째와 네번째 인용문에서는 인식능력 (知)과 도덕적 행위능력 (能)이 사람에게 본유적으로 갖추어져 있음을 말하고 있다. 이 중에서 인식능력 (知)이 본유적으로 갖추어져 있는 性的 일부라는 사실을 순자는 “무릇 알 수 있는 것은 사람의 性이고, 이를 통해 알게 되는 것은 사물의 이치이다”³⁹⁾라고 직접

33) 荀子에서 이러한 주장은 기본적인 것으로 곳곳에서 散見된다. 예를 들면, “어떤 사람이 ‘사람의 性이 악하다면 禮義는 어디에서 나오게 되었는가?’ 라고 물었다. 나는 이에 대해서 ‘무릇 예의란 것은 聖人의 僞에서 나온 것으로 본래 사람의 性에서 나온 것이 아니다’라고 대답하였다”(問者曰 人之性惡 則禮義惡生 應之曰 凡禮義者 是生於聖人之僞 非故生於人之性也, 性惡 5)는 순자 자신의 기술은 이러한 사실을 웅변하고 있다.

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

35) 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 辨寒暑疾癢 是又人之所常生而有也 是無待而然者也 是禹桀之所同也 (榮辱 31)

36) 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 知有所合 謂之智의 智를 知的 誤字로 보고 있다.)

37) 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 然則其可以爲禹明矣 (性惡 13)

38) 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 24 참조).

39) 凡以知 人之性也 可以知 物之理也 (解蔽 25)

적으로 표현하고 있기도 하다. 따라서 순자는 사람이 欲·知·能의 세 측면의 구조로 이루어져 있다고 보며, 이 세가지가 바로 性의 내용이 되는 것이라 볼 수 있다.

性의 이러한 세 측면 중에서 知와 能은 僞를 이룰 수 있는 바탕이 된다. “僞란 사려를 쌓고 (知) 행위능력을 익힌 (能) 다음에 이루어지는 것” (正名 2)이기 때문이다. 그리고 이러한 知와 能은 각각 앞에서 인간의 독특성을 논의할 때 밝혀졌듯이 인간의 인간된 소이인 辨 (非相 9-10)과 인간이 천하에서 가장 귀한 존재가 되는 소이인 義 (王制 20)의 근거이기도 하다.

그런데 여기서 주목할 것은 위의 세번째 인용문에서 보면, 知는 인식능력과 그 작용 결과인 인식을 모두 가리키고, 能은 행위능력과 그 작용 결과인 도덕 행위를 모두 가리키는 용어로 사용되고 있다는 사실이다. 이는 앞에서 性과 僞를 정의할 때 끌어 온 첫번째 인용문 (正名 2)에서 性과 僞도 같은 글자로 두 가지 썩의 의미를 기술하고 있는 것과 같은 용법이다. 鄭仁在 (1981)과 金勝惠 (1990)에 따르면, 이는 순자가 可能態 (potentiality)로서의 인간능력과 現實態 (actuality)로서의 결과를 한가지 용어를 가지고 표현했기 때문에, 순자의 인간론의 이중구조를 잘 드러내고 있는 것이다. 이 점은 性僞之分에서 性僞之습으로 전개되는 과정에서 핵심적인 중요성을 띠게 된다. 즉, 僞를 이루는 바탕으로서의 知와 能은 각각 가능태로서의 인식능력과 행위능력이요, 현실태로서의 작용 결과인 인식과 도덕행위는 이러한 僞의 결과라 볼 수 있을 것이므로, 가능태로서의 知와 能이 현실태로서의 知와 能으로 전개되는 과정이 바로 性僞之습의 과정이라 볼 수도 있을 것이기 때문이다.

欲·知·能의 주재 기관 그렇다면, 이렇게 사람에게 본유한 性인 欲·知·能을 주재하는 기관은 각각 어느 곳인가?

蔡仁厚 (1984)는 순자가 말하는 性⁴⁰⁾은 感官의 本能 (五官의 변별작용), 生理的 欲望 (식욕, 성욕 등의 욕구 및 감각기관의 욕구) 및 心理的 反應 (好利·惡

害와 喜怒哀樂 등의 감정)의 세가지 내용으로 이루어져 있다고 보면서, 이들은 “모두 생물체의 생명적인 내용으로서 사람에게 남아 있는 동물적 본성을 말하는 것이다. 말하자면, 여기서는 ‘사람이 동물인 근거’ (人之所以爲動物)로서의 자연 생명적인 징표만을 볼 수 있을 뿐, ‘사람이 사람된 근거’ (人之所以爲人)로서의 도덕 가치의 내용은 볼 수 없다” (p.390)고 기술하고 있다. 欲의 이러한 세가지 내용⁴¹⁾ 중에서 감각적 작용⁴²⁾과 생리적 욕망을 담당하는 기관은 天官⁴³⁾ (눈·코·귀·입·몸과 피부의 五官)이고, 심리적 반응을 담당하는 기관은 心⁴⁴⁾이다. 따라서 欲을 담당하는 기관은 天官 (감각기관)과 心이라고 볼 수 있다. 그러나 이 중에서도 감각기관이 핵심이 되는 것은 두 말할 필요도 없다. 欲의 주요 내용은 사람의 동물적 측면의 감각적·생리적 욕구가 주축을 이루는 것 (蔡仁厚, 1984)으로서 이는 감각기관인 天官의 작용이고, 心은 사람의 사람된 근거를 형성하는 기관이기 때문이다.

다음으로 知를 담당하는 기관은 心이다. 이는 “心은 微知를 가지고 있어서”⁴⁵⁾ 사람은 이 心을 통해서 비로소 道를 알 수 있게 된다⁴⁶⁾는 순자 자신의 기술에서 단적으로 드러나고 있다. 여기서 인식능력인 知의 작용이 외부 사물의 변별로부터 시작되는 것이라

41) 欲이 이러한 세가지 내용으로 구성되어 있다는 것은 앞 항에서 제시된 첫번째(性惡 1)와 두번째(榮辱 31)의 인용문에서도 잘 드러나고 있다.

42) 蔡仁厚(1984, p.389)는 感官의 本能이란 용어를 사용하고 있지만, 여기에서는 이를 感官的 作用이라 부르기로 한다. 이는 本能이라는 용어를 기피하는 현대심리학의 경향을 따르고자 함이다.

43) 耳目鼻口形能 各有接而不相能也 夫是之謂天官 (天論 24; 荀子集解에서는 形能을 形體로 보아, 이는 榮辱 31과 性惡 6 등에서의 骨體膚理, 王霸 20과 正名 8 등에서의 形體, 禮論 2 등에서의 體 들과 같은 것이라 보고 있다. 또한 이 天官을 天論 25에서는 五官이라 표현하고 있기도 하다.)

44) 若夫目好色 …… 心好利 是皆生於人之情性也 感而自然 不待事 而後生之者也 (性惡 5-7); 故人之情 口好味 …… 心好利 (王霸 20-21); 說好喜怒哀樂愛惡欲 以心異 (正名 8)

45) 心有微知 (正名 8; 여기서 微知는 인식능력 또는 인식 작용을 가리키는 것으로, 현대심리학에서의 認知를 가리키는 것이라 볼 수 있다.)

46) 人何以知道 曰 心 (解蔽 11)

40) 蔡仁厚(1984, p.389-392)가 여기서 말하는 性은 좁은 의미의 性으로서, 본고에서의 欲에 해당하는 것이다.

보면, 감각기관인 天官도 이러한 知의 시초의 기능을 담당하는 기관이라 볼 수 있다. 이는 앞 항의 두번째 인용문(榮辱 31)에서 지적하고 있듯이 “눈으로는 흑백과 아름답고 추함을 가리고(辨), 귀로는 소리의 맑고 흐림을 가리며, 입으로는 시고 짜고 달고 쓴 맛을 가리고, 코로는 향내와 누린내와 비린내를 가리며, 몸과 피부로는 춥고 덥고 아프고 가려운 것을 가린다”는 사실에서 드러나고 있다. 그러나 知의 이 두 기관 중에서 心이 天官보다 더 중추적인 것이다. “心은 몸의 한 가운데에 자리잡고 五官을 다스리는 것으로서, 따라서(天官을 지배하는) 天君이라 일컬어지는 것”⁴⁷⁾이기 때문이다.

이어서 能을 담당하는 기관 또한 心이라고 볼 수 있다. 이는 “心이 도를 인식한(知道) 연후에야 도를 옳은 것으로 받아들여지게 되고(可道), 그런 후에야 도를 지키고(守道) 그러므로써 도가 아닌 것을 금할 수(禁非道) 있게 된다”⁴⁸⁾는 기술에서 잘 드러나고 있다. 여기서 도를 옳은 것으로 받아들여서 지키고, 이를 통해 도가 아닌 것을 금하는 것이 바로 도덕 행위라고 보면, 이의 근거는 知道에 있으며 知道의 주체는 바로 心이므로, 心이 바로 도덕적 행위능력(能)의 주체임이 분명해지는 것이다.

이렇게 보면, 사람에게 본유한 性의 내용 중에서 감각적·생리적 욕구(欲)의 주관자는 주로 감각기관이고, 인식능력(知)의 주관자는 감각기관과 心이며, 도덕적 행위능력(能)의 주관자는 心이라는 것이 순자의 입장이라 할 수 있을 것이다.

性僞之合

순자에게 있어서 “分 개념은 습을 위한 예비적 성격을 띠고 있다”(金勝惠, 1990, p.297). 따라서 그의 “性僞之分은 性僞之合을 위한 것”(p.297)으로, “순자의 인간론은 性僞之合을 그 핵심으로 하고 있다”(p.246). 여기서 性僞之合이란 사람에게 본유한 자연적이고 질박한 재질(性)과 후천적이고 인위적인 노력과 그 결과(僞)가 분명히 나뉘어진(性僞之分) 바

탕 위에서, 이 둘의 통합을 이루어 냄으로써 인간의 인간된 소리를 완성시키는 것을 말하는 것이다. 따라서 인간의 능동성과 주체성은 이러한 性僞之合의 체계에서 최대로 드러나게 된다고 볼 수 있다.

可能態와 現實態 앞에서 荀子에서는 性과 僞, 그리고 性의 내용인 知와 能의 하나의 글자로 두가지 의미를 나타냄을 보았다. 그리고 이는 可能態로서의 인간 본성 또는 능력과 現實態로서의 작용 결과를 한가지 용어를 가지고 파악하는 순자의 인간파악의 이중성(鄭仁在, 1981; 蔡仁厚, 1984; 金勝惠, 1990)을 잘 드러내는 것이라 논의하였다.

즉, “태어난 그대로(生之所以然者)를 性이라 한다”(正名 2)와 “心이 사려하고 能이 그를 위해 행동하는 것(心慮而能爲之動)을 僞라 한다”(正名 2)는 것은 각각 性과 僞의 본연적 상태(可能態)를 지칭하는 것이다. 이에 반해, 이들 귀절 각각에 이어지는 “나먼서부터 타고난 바와 조화를 이루어 미묘하게 합하여 감응을 일으키나 노력함이 없이도 그대로 그와 같은 상태(生之和所生 精合感應 不事而自然)를 일러 또한 性이라 한다”(正名 2)와 “사려를 쌓고 행위능력을 익힌 다음에 이루어지는 것(慮積焉 能習焉 而後成)을 일러 또한 僞라 한다”(正名 2)는 것은 이러한 본연적 상태로서의 性과 僞의 현실적 결과(現實態)를 나타내는 것이다.

이러한 可能態와 現實態로의 이중적 인간파악은 性의 내용인 知와 能에 대한 정의에서 더욱 분명히 드러나고 있다. 즉, “알 수 있는 근거가 사람에게 갖추어져 있는 것(所以知之在人者)을 知라 한다”(正名 3)와 “행할 수 있는 근거가 사람에게 갖추어져 있는 것(所以能之在人者)을 能이라 한다”(正名 3)는 진술은 각각 본유적인 可能態로서의 인식능력(知)과 행위능력(能)의 존재를 언급한 것이다. 이에 반해, 이들 귀절 각각에 이어지는 “그 知가 외부 사물과 합치됨이 있는 것(知有所合)을 또한 知라 한다”(正名 3)와 “그 能이 외부 사물과 합치됨이 있는 것(能有所合)을 또한 能이라 한다”(正名 3)는 진술은 각

47) 心居中虛 以治五官 夫是之謂天君 (天論 24-25)

48) 心知道 然後可道 可道然後能守道 以禁非道 (解蔽 11)

각 인식능력과 행위능력의 작동 결과인 現實態로서의 인식과 도덕적 행위를 가리키는 것이다. 말하자면, 所以知와 所以能은 가능태로서 사람에게 본유한 능력을 말하고, 知有所合과 能有所合은 현실태로서의 작용 결과를 말하는 것이다.

그런데 “여기서 중요한 것은 순자가 가능태보다도 현실태를 중시하여서, 가능태로서의 인간의 인식능력이나 행위능력에 대해서는 직접적인 언급이 별로 없는 대신에, 사려와 선택을 통해 이루어지는 僞, 곧 인간의 도덕적 행위 및 인격 형성에는 지대한 관심을 표명했다는 것이다” (金勝惠, 1990, p.237). 이러한 가능태의 현실태로의 轉化가 바로 性僞之合이라 볼 수 있다.

그러나 여기서 주의할 것은 가능태를 사람이 본유적으로 갖추고 있다고 해서 이것이 항상 현실태로 전화되는 것은 아니라는 사실이다. 이를 순자는 다음과 같이 표현하고 있다.

그러므로 聖人이란 사람이 쌓아서 이루어지는 것이다. 이렇게 성인은 사람이 쌓아서 될 수 있는 것이 라면, 누구나가 다 성인이 되지 못하는 것은 무슨 까닭인가? 이는 그렇게 될 수 있다는 가능성은 있지만, 그렇게 되도록 억지로 시킬 수는 없기 때문이다. 그러므로 소인이 군자가 될 수는 있지만 즐겨서 군자가 되려 하지 않고, 군자가 소인이 될 수는 있지만 즐겨서 소인이 되려 하지 않는 것은 소인과 군자가 서로 바꾸어 될 수가 없기 때문이 아니다. 그러나 일찌기 서로 바꾸어 된 예가 없는 것은 그렇게 될 가능성은 있지만 그렇게 되도록 억지로 시킬 수는 없기 때문인 것이다. 그러므로 길거리의 사람들도 누구나 다 馬같은 성인이 될 수 있다고 한다면 옳지만, 길거리의 사람들이 모두 실제로 馬같은 성인이 된다고 하면 반드시 그렇지는 않은 것이다. 그러나 비록 실제로 馬같은 성인이 될 수 없다고 해서 馬같은 성인이 될 수 있는 가능성이 줄어드는 것은 아니다 …… 이로써 보면, 그렇게 될 가능성이 있다는 말은 반드시 현실적으로 그렇게 된다는 말은 아닌 것이다. 49)

49) 故聖人者 人之所積而致也 曰 聖可積而致 然而皆不可積 何也 曰 可以而不可使也 故小人可以爲君子 而不肯爲君子 君子可以爲小人 而不肯爲小人 小人君子者 未嘗不可以相爲也 然而不相爲者 可以而不可使也 故塗之人 可以爲禹則然 塗之人能爲禹 未必然也 雖不能爲禹

그렇다면, 이러한 가능태를 현실태로 전화하여 性僞之合을 이룬다는 것은 실제로 무엇을 의미하며, 이를 위해서는 어떻게 해야 하는가?

化性起僞 이 문제에 접근하기 위해서는 性과 僞 사이에는 어떠한 관계가 있는가 하는 점을 먼저 이해해야 한다. 이를 통해서야 性僞之合의 의미가 분명히 드러날 것이기 때문이다.

순자에 따르면, 性과 僞 사이의 관계는 기본적으로 상보적이다. 이를 그는 다음과 같이 표현하고 있다.

성이 없으면 僞가 더해질 곳이 없고, 僞가 없으면 性は 스스로 아름답게 될 수가 없다. 性과 僞가 합해진 연후에야 성인의 이름이 이루어지고, 천하를 통일시키는 공이 이루어지는 것이다. 그러므로 천지가 합하여 만물이 생기고, 음양이 접하여 변화가 일어나듯이 性僞가 결합되어야 천하가 다스려진다. 50)

이 인용문에서 보면, 性は 僞가 더해져서 아름답게 변화해야 할 바탕으로 제시되고 있고, 僞는 직박한 바탕으로서의 性에 더해져서 이를 아름답게 변화시키는 작용으로 제시되고 있다. 따라서 이 둘은 필연적으로 상대방을 필요로 하는 상보적인 관계에 있는 것이다.

그렇다면, 이렇게 性僞之合을 이룬다는 것은 실제로 무엇을 의미하는가? 이는 다음과 같은 기술에서 잘 드러나고 있다.

무릇 눈은 아름다운 색을 좋아하고, 귀는 아름다운 소리를 좋아하며, 입은 맛있는 것을 좋아한다 …… 이는 모두 사람의 情과 性에서 생겨난 것으로, 외부 사물에 감응하여서 스스로 그러한 것이지, 반드시 노력함을 기다려서 얻어진 것은 아니다. 그러나 무릇 외부 사물에 감응하여서 스스로 그러하지 못하고, 반드시 노력함을 기다린 다음에야 그렇게 되는 것이 있는데, 이를 僞라고 한다 …… 그러므로 성인이 性을 변화시켜서 僞를 일으켰다 (化性而起僞). 僞를 일으키어 禮義가 생겨났고, 예의가 생겨나니 法

無害可以爲禹 …… 用此觀之 然則可以爲 未必能也 (性惡 14-15)

50) 無性則僞之無所加 無僞則性不能自美 性僞合 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 性僞合而天下治 (禮論 24)

도가 제정되었다. 그러므로 예의와 법도는 성인이 만들어낸 것이다.⁵¹⁾

이 인용문에서 보듯이 性僞之습의 궁극적인 의미는 化性起僞하여 人道の 표준⁵²⁾인 禮義를 생성하는 것이라 볼 수 있다. 즉, 化性起僞가 곧 性僞之습인 것이다. 蔡仁厚(1984)는 이러한 “化性起僞야말로 순자가 정면으로 주장하려고 한 바로서” (p.392) 순자 사상의 중심이라고 보고 있다.

그런데 위 인용문에서도 드러나듯이 이렇게 化性起僞하여 性僞之습이 이루어지는 데에는 후천적인 노력, 즉 僞가 더욱 중요하다. 즉, 性과 僞의 관계가 상보적이기는 하지만, 이러한 상보적 관계에서 性僞之습이 이루어지는 데에는 인위적인 노력, 즉 僞가 더 중추적인 역할을 하는 것이다. 이를 순자는 다음과 같이 단적으로 표현하고 있다.

性이란 사람이 일삼아 할 수 없는 것이지만, 변화시킬 수는 있는 것이다. 積(여기서는 積이 곧 僞를 가리킨다)이란 사람이 본래 갖추고 있는 것은 아니지만, 노력해서 이룰 수 있는 것이다. 몸과 마음을 올바르게 두고, 옳은 바를 익히는 것(注錯習俗; 이것은 積의 핵심 내용이다), 이것이 바로 化性的 방법이다.⁵³⁾

이렇게 후천적인 注錯習俗의 積이 化性하여 性僞之습을 이루는 방법인 것이다. 즉, 성인이 知와 能을 통해 性을 변화시키고 僞를 일으켜서(化性起僞) 僞의 핵심인 예의를 만들었으므로(蔡仁厚, 1984), 근본적으로 사람은 이 예의에 몸과 마음을 두고 이를 익혀서(注錯習俗) 쌓이므로써 性僞之습을 이루어야 한다는 것이 순자의 입장인 것이다.

순자는 천인관계론에서 天人之分을 나누고 이 중에서 사람에게 고유한 직분의 충실한 수행을 통해

參於天地할 수 있다고 보고 있는데, 인성론에서도 인간의 주체적인 노력인 僞를 통해 性僞之分の 상태에서 性僞之습을 이룰 수 있다고 본다. 즉, 주체적이고도 능동적인 노력을 통해 스스로 본유적으로 갖추고 있는 가능태를 현실태로 전화시키는 것, 이것이 바로 化性起僞, 곧 性僞之습의 요체라고 보는 것이 순자 인성론의 핵심인 것이다.

순자 人性論의 心理學的 含義

지금까지 좁은 의미에서의 性惡이란 입장에서 떠나서 순자가 사람에게 본유한 것으로 제시하는 것을 모두 性이라 보는 입장에서 순자의 인성론을 개관해 보았다. 이러한 입장에 따르면, 순자가 사람이 태어날 때부터 자연적으로 갖추어져 있는 질박한 재질로서의 性으로 보는 것은 첫째, 육체를 키우고 보존하려는 욕망과 감정적인 면을 포괄하는 欲, 둘째, 경험을 종합하여 사리를 분별할 수 있는 지성적인 인식 능력인 知, 그리고 셋째, 사리에 맞다고 판단된 것을 행함으로써 義에 이룰 수 있는 행위능력인 能의 세 가지 요소로 이루어져 있다. “그런데 인간 안에 주어진 이 세 요소는 조화롭게 결합되어 완성되어야 할 기능태로서의 성격을 지닌다”(金勝惠, 1990, p.234). 이 세가지 요소를 조화롭게 결합하는 것은 후천적이고 인위적인 노력인 僞이다. 이러한 僞에 의해 가능태로서의 性의 세 요소는 현실태로 전화된다. 이것이 바로 性僞之분과 性僞之습의 체계를 핵심으로 하는 순자의 인성론의 대지이다. 이제 이러한 순자의 인성론에서 이끌어 낼 수 있는 몇가지 心理學的 含義를 고찰해 보기로 하겠다.

心理構造論의 문제

순자의 인성론은 사람에게 본유한 性을 확인하는 작업으로부터 출발된다고 볼 수 있다. 이러한 그의

51) 若夫目好色 耳好聲 口好味 …… 是皆生於人之情性者也 感而自然 不待事而後生之者也 夫感而不能然 必且待事而後然者 謂之生於僞 …… 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 6-7; 荀子集解에서는 謂之生於僞에서 生於를 衍文으로 보아, 이를 謂之僞라 해설하고 있다.)

52) 禮者人之道之極也 (禮論 13)

53) 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 (儒效 35; 荀子注에서는 情也者의 情을 積의 誤字로 보고 있다.)

인성론으로부터 이끌어 낼 수 있는 심리학적 연구 문제 중 가장 핵심적인 것은 인간의 심리를 이루는 요소(心理構成體)와 그 기능 및 이들 사이의 관계에 관한 心理構造論의 문제일 것이다.

心理構成體 순자는 사람에게 본유한 특성을 欲·知·能의 세가지 요소라고 본다. 그러니까 이 세가지는 순자에게 있어서 사람의 심리를 이루는 구성체들이라고 볼 수 있다.

여기서 欲은 사람이 가지고 있는 동물적 측면의 특성(蔡仁厚, 1984)인 감각적·생리적 욕구를 지칭하는 것이다. 그러나 순자가 말하는 欲은 이러한 욕구만을 지칭하는 것이 아니라 정서적 측면도 포함하는 것이라는 사실을 주목할 필요가 있다. 이러한 사실은 荀子에는 情性이라고 연용하는 경우가 17회, 性情이라고 연용하는 경우가 2회로써⁵⁴⁾ 모두 19회나 性(이는 좁은 의미의 性으로, 欲을 가리킨다)과 情을 연용하고 있다는 점에서 드러나고 있다. 이에 대해 순자는 다음과 같이 진술하므로써 이같은 자신의 입장을 분명히 드러내고 있다.

性이란 하늘이 이루어 낸 것(天之就)이다. 情은 性의 바탕(性之質)이다. 그리고 欲은 외부 사물에 대한 情의 반응(情之應)이다.⁵⁵⁾

여기서 「性者天之就」란 것은 性은 선천적으로 타고 나는 것으로, 태어나면서부터 갖추어져 있음을 말한다. 「情者性之質」이란 性은 情을 그 바탕(本質)으로 하는 것으로, 情 이외에는 性이 없으므로 情이 곧 性으로서 性과 情은 동질적이고 同位的임을 말한다 …… 그리고 「欲者情之應」이란 欲은 情에 대한 반응으로 생겨나는 것임을 가리킨다. 말하자면, 귀와 눈이 아름다운 소리와 색깔을 좋아하는 것은 欲인데, 이러한 欲은 사랑하고 좋아하는 감정(愛好之情)에 대한 반응으로 생겨나는 것”(蔡仁厚, 1984, p.390)임을 나타내고 있다. 이렇게 보면, 순자가 보는 좁은 의미의 性은 情과 欲을 의미하는 것으로, 이러

한 “情·欲은 이성적인 것이 아니라 감성적인”(黃公偉, 1974, p.465) 인간 구조의 측면을 나타내는 것이다.

다음으로 知는 외부의 사물을 받아들여서 종합하고 분별하고 판단하는 지성적인 인식능력이다. “무릇 알 수 있는 것은 사람의 性이고, 이를 통해 알게 되는 것은 사물의 이치이다”(解蔽 25)라는 순자 자신의 진술에서도 분명히 드러나듯이, 이렇게 사물을 인식하는 주체로서의 인식능력인 知는 인간을 이루는 세가지 구성체 중에서 가장 중요한 요소라고 순자는 보고 있다. 인간을 德性主體로 파악하는 맹자와는 달리 순자는 인간을 知性主體로 파악하고 있는데(黃公偉, 1974; 牟宗三, 1979; 蔡仁厚, 1984), 인간의 지성적 측면의 활동을 담당하는 심리구성체가 바로 知이기 때문이다.

이어서 能은 옳은 것으로 판단된 도리를 행하고 지키으로써 義에 이를 수 있는 행위능력이다. 이는 인식능력인 知가 도를 인식한(知道) 근거 위에서 이를 옳은 것으로 받아들이고(可道) 이를 지키으로써(守道) 도가 아닌 것을 금하도록(禁非道) 하는(解蔽 11) 도덕적 행위의 주체가 되는 심리구성체이다. 즉, “도를 알기만 하는 것은 이를 행하는 것만 못하다. 배움이란 배운 것을 실제로 행하는 데에서 끝나는 것이다. 이렇게 배운 것을 행하면 밝게 통하게 되고, 밝게 통하면 성인이 된다.”⁵⁶⁾는 진술에서 순자가 말하는 바의 알게 된 도를 실제로 “행하는 바의 근거가 사람에게 갖추어져 있는 것”(所以能之在人者, 正名 3)이 바로 能인 것이다.

이상의 논의에서 보면, 순자가 보는 인간의 심리구조는 情·欲, 知, 能⁵⁷⁾의 구성체로 이루어져 있다고

55) 性者天之就也 情者性之質也 欲者情之應也 (正名 22)

56) 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)

57) 얼핏 보기에 이들은 각각 Freud의 原初我(id), 自我(ego), 超自我(super-ego)와 비슷한 것 같이 보인다. 특히 原初我를 생물적 욕구체계로 보는 점과 超自我를 도덕적 행위의 근거로 보고 있는 점은 순자와 유사하다고 볼 수 있겠다. 그러나 조금만 자세히 살펴 보아도 양자 간에는 비슷한 점보다는 다른 점이 더 많다는 사실을 알 수 있다. 우선 Freud의 체계는 정신세계를 意識과 前意識과 無意識으로 나누어 原初我是 전

54) 荀子引得(HYI Sinological Index Series, Supplement 22) 참조

할 수 있다. 이러한 입장은 情, 知, 意⁵⁸⁾의 구조로 인
간을 파악해 온 서양 철학의 입장과 유사하다고 볼
수 있다. 이러한 철학적 입장에 근거하고 있는 현대
서구심리학은 이들 각각을 情緒 (emotion), 認知
(cognition), 動機 (motivation)로 연구해 오고 있다. 그
러나 情, 知, 意의 意를 생물학적 욕구체계로 대표되
는 동기로 이해할 수 있겠는가 하는 문제가 대두된
다. 이는 Kant가 말하는 善意志나 道德意志와 더 가
까운 개념으로 보아야 할 것이며 (金炯孝, 1990), 따
라서 이를 생물적 근거를 갖는 욕구체계로 대표되는
현대 서구심리학에서의 동기라 볼 수는 없을 것이다.

이러한 점에서 현대 서구심리학은 情, 知, 意의 체
계 중에서 情과 知, 그 중에서도 특히 知만을 중점적
으로 다루고, 나머지는 도외시해 왔거나 아니면 知에
부속되는 과정으로 다루어 온 것이 아닌가 하는 생
각을 해볼 수 있다. 이를 순자의 입장과 결부시켜 보
면, 현대 서구심리학에서는 순자의 情·欲과 知의 측면
만을 다루고, 도덕적 행위능력인 能의 측면은 도외
시해 왔거나 다루지 못해 왔다고 볼 수 있겠다. 이러
게 된 까닭은 실증과학을 지향해 온 현대 서구심리
학에서 이러한 측면은 경험적으로 접근하기 어려웠
을 것이라는 점과 기본적으로 서양의 인식론 철학에
연원을 두고 있는 현대 서구심리학이 인간의 지적
측면의 분석에 지나치게 경도되어 왔다는 점에서 찾
아볼 수 있을 것이다. 그러나 인간의 모습을 전체적
으로 이해하기 위해서는 심리학에서 도덕적인 행위

능력 (能)을 그 연구 속에 포괄시켜야 할 것이다.

이상에서 본 바와 같은 순자의 심리구성체론에서
이끌어 내어지는 심리학의 연구문제들은 세가지 심
리구성체 중 情·欲에 관한 情緒心理學과 動機心理
學의 문제, 知에 관한 認知心理學의 문제, 그리고 能
에 관한 道德心理學의 문제 등을 들 수 있을 것이다.
이 중에서 앞서서도 언급한 바와 같이 정서심리학,
동기심리학, 인지심리학은 현대 서구심리학에서 다양
하게 연구가 이루어져 왔다. 그러나 도덕심리학의 문
제는 Piaget (1932)와 Kohlberg (1963) 등의 도덕 판단
의 발달에 관한 연구를 제외하면 거의 연구가 이루
어지고 있지 않다. 그리고 이들 연구들도 도덕 판단
의 발달을 인지 능력 발달의 함수로 보고 있다는 점
에서 발달심리학이나 인지심리학의 일부이지 순수하
게 도덕심리학의 연구라고 보기는 힘들 것이다. 이러
한 도덕심리학은 순자 뿐만 아니라 맹자에서 도출되
는 심리학적 연구 문제 (조공호, 1990, 1991) 중 가장
핵심적인 것의 일부로서, 이 점이 바로 서양심리학과
는 다른 동양심리학이 성립되는 기반이 된다고 볼
수도 있을 것이다.

각 心理構成體의 기능 앞에서 순자는 이러한 세
가지 심리구성체 중에서 감각적·생리적 욕구와 감
정 (情·欲)의 주관자는 주로 감각기관인 天官이고,
인식능력 (知)의 주관자는 天官인 감각기관과 天君인
心이며, 도덕적 행위능력 (能)의 주관자는 天君인 心
이라고 본다는 사실을 지적하였다. 따라서 이러한 세
가지 심리구성체의 주관자는 감각기관과 心으로 요
약될 수 있다. 이러한 관점에서 보면, 순자의 입장에
서 각 심리구성체의 기능을 이해하기 위해서는 그
담당 기관인 감각기관과 心의 기능을 순자가 어떻게
제시하고 있는지를 파악해 보아야 할 것이다.

여기서 감각기관은 각각 맡은 고유한 외부 사물을
받아들이는 기능을 한다. 이를 순자는 “귀·눈·코·
입·몸 (피부)은 각각 고유하게 접촉하여 받아들이는
대상이 있어서 그 기능을 서로 바꾸어 할 수 없다”

적으로 무의식에 배속시키고, 自我와 超自我는 이 세
세계에 모두 자리를 차지하는 것으로 보고 있는데 순
자에게는 이러한 개념(특히 무의식의 개념)이 없다.
또한 自我와 超自我를 原初我的 욕구를 만족시키거나
억제하는, 어찌 보면 부수적인 체계라 보고 있는 점,
그리고 原初我是 본유적인 것이지만 自我와 超自我는
이와의 관계에서 후천적으로 발달되는 것이라 보고
있는 점도 순자의 입장과는 차이가 있다. 더우기 原初
我的 성적 욕구를 모든 행위의 근본적인 원동력으로
보는 입장을 순자는 받아들일 수 없을 것으로 보인다.
말하자면, Freud의 인간 파악의 입장은 수동적·부정
적·과거지향적인 데 반해, 순자의 인간 파악의 입장은
능동적·낙관적·미래지향적이라는 근본적인 차이
를 보이고 있는 것이다. (Freud의 이론체계에 대해서는
이진숙, 1960/1993; Hall & Lindzey, 1978; Hjelle &
Ziegler, 1981; Phares, 1984를 주로 참조하였음.)

58) 보통 知, 情, 意의 순서로 이야기하지만, 여기에서는
순자의 情·欲, 知, 能과 대비하기 위하여 情, 知, 意
라 쓰고 있다.

(天論 24, 註 43 참조)거나 “사람이 하는 모든 일들은 사람마다 각각 고유한 직분이 있어서 마치 귀·눈·코·입 등의 감각기관이 그 기능을 서로 빌려서 행할 수 없는 것과 같다”⁵⁹⁾고 표현하고 있다. 이렇게 감각기관들은 각각이 맡은 고유한 외부 사물을 받아들여서 감지하는 기능을 하게 되는 것이다. 이를 순자는 다음과 같이 기술하고 있다.

무엇을 통해서 서로 같은 것과 다른 것을 구별하는가? 이는 감각기관(天官)을 통해서이다. 무릇 같은 종류와 같은 유형의 물체는 감각기관에 의해 같은 물체로 받아들여진다 …… 모양과 색깔과 무늬는 눈으로 구별하고(以目異), 맑고 흐린 소리와 …… 이상한 소리는 귀로 구별하고(以耳異), 달고 쓰고 짜고 담백한 맛과 …… 이상한 맛은 입으로 구별하고(以口異), 향기롭고 향긋한 냄새와 …… 이상한 냄새는 코로 구별하며(以鼻異), 아프고 가렵고 …… 가렵고 무거운 것은 몸(피부)으로 구별한다(以形體異)⁶⁰⁾

이렇게 감각기관을 통해 각각이 맡은 고유한 자극을 감지한다는 사실은 앞 장에서 性의 내용을 살펴볼 때 인용한 두번째 인용문(榮辱 31)에서도 눈으로는 형체와 색깔, 귀로는 소리, 입으로는 맛, 코로는 냄새, 몸과 피부로는 추위와 더위 및 아픔 등을 가린다고 제시되고 있다. 이러한 지적들에서 순자가 제시하고 있는 것은 현대심리학의 용어로 말하자면, 이들과 감각기관은 여러 가지 형태로 존재하고 있는 물리적 에너지 중에서 해당 감각기관을 흥분시키는 適當刺激(adequate stimulus)을 선택적으로 받아들여 감지하는 기능을 한다는 사실을 말하고 있는 것이라 볼 수 있다. 이는 현대 感覺 및 知覺心理學에서 이루어진 외부 사물에 대한 지각이 성립되는 시초 과정에 관한 연구의 내용과 일치하는 것이라는 점에서 흥미롭다.

그러나 이러한 감각기관의 변별작용에만 의존해서 사물에 대한 인식이 이루어지는 것은 아니다. 이는 心의 微知를 거친 후에야 가능한 일이다. 이를 순자는 다음과 같이 기술하고 있다.

마음은 微知를 가지고 있다. 微知가 있으므로써 귀로 들어온 자극을 통해서 소리를 인식할 수 있고, 눈으로 들어온 자극을 통해서 형태를 인식할 수 있는 것이다.⁶¹⁾

여기서 微知란 무엇을 말하는가? 이에 대해 楊倬(818)은 荀子注에서 “微은 부른다·모은다(召)는 말로써, 微知란 心이 만물을 불러 모아서 이를 인식하게 됨을 말한다”⁶²⁾고 보고 있다. 그 이후 이에 대한 해석은 “證明”(胡適, 1961, p.51), “智用, 즉 知性”(牟宗三, 1979, p.262), “理解”(蔡仁厚, 1984, p.438), “ 전반적 悟性”(over-all understanding, Watson, 1963, p.142), “감각적 印象에 대한 의미 부여”(gives meaning to impression, Dubs, 1966, p.285) 등 매우 다양하게 제시되어 왔다. 이들을 종합해 보면, 微知란 “지식으로 하여금 근거있게 하는 것으로서 잡다하게 받아들인 감각 또는 인상을 수집하여 조리있게 정리하고 해석하며 증명하여 주는 작용이다”(鄭仁在, 1981, p.334). 즉, “五官을 통해 감각으로 경험한 잡다한 사실들을 해석하고 정리하여 통일된 인식에 도달”(金勝惠, 1990, p.241)하게 하는 것으로서, “개별적으로 경험된 것들의 전체적 의미를 분명히 해 줌으로써 오관의 작용을 완성시키는 것”(p.241)이 바로 心의 微知인 것이다. 이렇게 보면, 이는 현대심리학에서의 認知作用을 가리키는 것이라고 볼 수 있을 것이다.

心의 이러한 인지기능을 통해 사람은 사물의 이치(解蔽 25)와 道(解蔽 11)를 인식할 수 있게 된다. 그렇다면, 순자는 구체적으로 무엇을 心의 인지기능이라고 보는가? 이에 대해서는 다음 귀절에서 잘 표현하고 있다.

사람은 무엇을 통해 道를 인식하는가? 이는 心을 통해서이다 …… 사람은 태어나면서부터 인식능력

60) 何緣而以同異 曰 緣天官 凡同類同情者 其天官之意物也同 …… 形體色理 以目異 聲音清濁 …… 奇聲 以耳異 甘苦鹹淡 …… 奇味 以口異 香臭芬鬱 …… 奇臭 以鼻異 疾養 …… 輕重 以形體異 (正名 6-8)

61) 心有微知 微知則緣耳而知聲可也 緣目而知形可也 (正名 8)

62) 微召也 言心能召萬物而知之 (荀子注)

59) 人之百事 如耳目鼻口之不可以相借官也 (君道 15)

(知)을 갖추고 있는데, 이를 통한 인식의 결과 기억(志)이 생긴다. 기억이란 잔적하는 것이다 …… 심은 태어나면서부터 인식능력을 갖추고 있는데, 이를 통한 인식의 결과 변별(異)이 생긴다. 변별이란 동시에 여러 가지를 함께 인식하는 것이다 …… 심은 누우면 상상(夢)을 하고 …… 부리면 계획(謀)을 한다.⁶³⁾

이 인용문에 따르면, 순자가 보는 심의 인지기능은 기억(志), 변별(異), 상상(夢), 계획(謀)의 기능을 말하는 것이다. 따라서 심은 감각기관을 통해 받아들인 외부 사물을 이러한 인지기능을 통해 정리하고 해석하여 통일된 인식에 이르게 하는 역할을 수행한다고 볼 수 있을 것이다.

그러나 심이 이러한 인지기능만을 수행하는 것은 아니다. 심은 세가지 심리구성체 중에서 도덕적 행위 능력(能)의 주관자이기도 하므로, 이러한 도덕적 행위를 수행하는 기능도 담당한다. 그렇다면, 도덕적 행위를 수행하는 심의 기능은 어떠한 것인가? 이는 “심이 도를 인식한(知道) 연후에 도를 옳은 것으로 받아들여지게 되고(可道), 그런 후에야 도를 지키고(守道) 이를 통해 도가 아닌 것을 금할 수(禁非道) 있게 된다”(解蔽 11)는 지적에서 잘 드러나고 있다. 앞 장에서도 언급되었듯이 可道와 守道 및 禁非道가 바로 도덕적 행위의 요체이다. 여기서 可道는 도의 선택작용을 말하고, 守道와 禁非道는 도의 집행작용을 말하는 것이다. 이렇게 보면, 순자는 심이 인지 기능 이외에 “올바름(義)을 바르게 여겨서 이를 이루는 도덕적 행위”⁶⁴⁾를 수행하는 근거로서의 도의 선택과 집행의 기능도 담당하는 것으로 파악하고 있다고 해석할 수 있을 것이다.

각 心理構成體 간의 관계 세가지 심리구성체 사이에는 어떠한 관계가 있는가? 이 세 심리구성체 중에는 핵심적으로 중요한 것과 부차적인 것이 구별될 수 있는가? 이러한 문제에 접근하기 위해서는 앞에서와 마찬가지로 이 세 구성체의 기능을 담당하는 기

63) 人何以知道 曰 心 …… 人生而有知 知而有志 志也者藏也 …… 心生而有知 知而有異 異也者同時兼知之 …… 心臥則夢 …… 使之則謀 (解蔽 11-12)

관 사이의 관계에 대한 순자의 입장을 우선 살펴볼아야 할 것이다.

감각기관과 심 사이의 관계에 대한 순자의 입장은 다음의 기술에서 분명히 드러나고 있다.

귀·눈·코·입·몸(피부)은 각각 특유하게 외부 사물에 접하여 이를 받아들일 뿐 서로의 기능을 바꾸어서 할 수는 없는데, 이를 일러 天官이라 한다. 심은 사람의 한 가운데에 자리잡고 있어서 五官을 다스리는 것으로, 이를 일러 天君이라 한다.⁶⁵⁾

심은 육체의 군주(形之君)이고, 정신작용의 주인(神明之主)이다. 명령을 내리기는 하지만, 명령을 받는 적은 없다. 스스로 금하고, 스스로 시키고, 스스로 빼앗고, 스스로 취하며, 스스로 행하고, 스스로 그친다. 그러므로 입은 겁을 주어서 침묵하거나 말하게 할 수 있고, 사지는 겁을 주어서 굽히거나 펴게 할 수 있지만, 아무리 겁을 준다고 해도 심으로 하여금 그 뜻을 바꾸게 할 수는 없다. 심은 옳다고 판단하면 스스로 받아들이고, 그르다고 판단하면 스스로 물리치는 것이다.⁶⁶⁾

이 두 인용문에서 보듯이 심은 절대적인 자율성과 능동성을 가지고 있고, 감각기관은 이의 지배를 받는 존재이다. 따라서 “심이 시키지 않으면, 회고 검은 것이 바로 앞에 있어도 눈은 이를 보지 못하며, 바로 옆에서 천둥이 치고 북이 울려도 귀는 이를 듣지 못하는 것이다.”⁶⁷⁾

이렇게 天君인 심은 天官인 감각기관을 주장하는 위치에 있다. 그러나 심의 인지기능은 또한 감각기관이 각각 맡은 외부 사물의 妥當刺戟을 받아들여서 등록한 후에야 가능하다. 이는 다음의 기술에서 분명히 드러나고 있다.

64) 正義而爲 謂之行 (正名 3)
 65) 耳目鼻口形能 各有接而不能相也 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 形能의 誤字로 보고 있다.)
 66) 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 故口可劫而使墨云 形可劫而使屈申 心不可劫而使易意 是之則受 非之則辭 (解蔽 14-15)
 67) 心不使焉 則白黑在前 而目不見 雷鼓在側 而耳不聞 (解蔽 2)

心은 微知를 가지고 있다 …… 그러나 이러한 微知는 반드시 감각기관이 각각 고유하게 맡은 妥當刺戟을 받아들여 등록하기 (天官之當簿其類)를 기다린 다음에야 기능을 할 수 있다.⁶⁸⁾

이러한 점에서 보면, 감각기관과 心 중에서 心이 우위에 있는 것은 분명하지만, 그러나 양자 사이의 관계는 기본적으로 상보적이라고 보는 것이 순자의 입장이라 할 수 있다. 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. 여기서 감각기관과 心은 외부 사물을 받아들여 인식하는 인식능력 (知)의 주체 기관이라는 관점에서 위의 논의를 고찰해 보면, 순자는 정보처리과정에서 ‘위에서 아래로의 과정’ (top-down process)과 ‘아래에서 위로의 과정’ (bottom-up process)을 모두 중시하는 입장을 취하고 있다고 볼 수 있을 것이다. 이렇게 두 과정을 모두 중시하는 순자의 입장은 Gibson (1979)이 제시한 사물인지에서의 생태학적 모형 (ecological model)이나 이를 사회인지에 적용한 McArthur와 Baron (1983) 및 Zebrowitz (1990)의 생태학적 모형 등 ‘아래에서 위로의 과정’ (또는 자료주도적 처리과정, data-driven processing)과 ‘위에서 아래로의 과정’ (또는 이론주도적 처리과정, theory-driven processing)을 통합하려는 최근의 상호작용론적 접근 (interactionist approach)과 (조궁호, 1993) 케를 같이 하는 것처럼 보여 흥미롭다.

앞 장에서 감각기관인 天官은 知와 함께 情·欲의 담당기관이기도 하며, 心 역시 일부이기는 하지만 情·欲을 담당하기도 한다는 사실을 지적한 바 있다. 따라서 감각기관과 心 사이의 관계에 관한 위에서와 같은 입장으로부터 순자가 보는 情·欲과 知의 관계를 도출해 낼 수 있을 것이다.

여기에서도 순자는 知의 情·欲에 대한 우선성을 부여하고 있다. 이는 다음의 기술에서 잘 드러난다.

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 일어나게 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 …… 心이 가능하다고 좇는 바가 이치에 맞으면, 비록 욕구가 많다고 해도 잘 다스려짐에 무슨 해가 되겠는가? …… 心이 가능하다고 좇는 바가 이치에 맞지 않으면, 비록 욕구가 적다고 해도 어찌 혼란스러움에만 그칠 것인가? 욕구란 비록 다 채우지는 못할지라도 이에 가까이 갈 수는 있고, 다 없애지는 못할지라도 구하는 바를 절제할 수는 있는 것이다.⁶⁹⁾

이 인용문에서 드러나듯이, 순자는 사람의 욕구는 태어날 때부터 갖추고 있는 것으로 心이 내재적으로 理 (禮)에 따라 인도하고 (道欲) 조절해야 (節欲) 하는 대상이라고 본다. 즉, 欲은 心 (知)에 의해 인도되고 조절될 수 있다는 것이다. 이렇게 순자는 心의 절대적 자율성과 欲에 대한 知의 우선성을 강조하고 있다. 그러나 그는 또한 欲에 의해 心이 가려질 수 있음을 역설함으로써 欲과 知의 보완적 관계를 명시적으로 지적하고 있기도 하다.

그러므로 사람의 心은 마치 쟁반에 담긴 물에 비유할 수 있다. 쟁반을 똑바로 놓고 움직이지 아니하면, 탁한 것은 아래로 내려가고 위는 청명하게 되어, 수염이나 눈썹까지도 잘 보이고 삼갈을 자세히 삼필 수도 있다. 그러나 미풍이라도 지나가면, 혼탁한 것이 아래로부터 올라오고 청명함도 위에서 흔들려서, 제 아무리 큰 물체라도 바로 볼 수가 없게 된다. 心도 역시 이와 같다. 그러므로 이치에 따라 인도하고 맑은 기로써 길러서 외부 사물에 기울어지지 않게 하면, 옳고 그름을 정하고 미심쩍은 것을 바로 가리

69) 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 …… 欲雖不可盡 可以近盡也 欲雖不可去 求可節也 (正名 19-22)

68) 心有微知 …… 然而微知必將待天官之當簿其類 然後可也 (正名 8)

기에 족하게 될 것이다. 그러나 조그만 사물이라도 이끌리게 되면, 그 바른 것이 밖으로 변하고 안으로 기울어져서, 온갖 이치를 하나도 결단할 수 없게 되는 것이다.⁷⁰⁾

이렇게 순자는心の 절대적 자율성과 인식능력을 인정하면서도, 欲에 의해 그 판단능력(知)이 가리워질 수 있음을 지적하므로써 양자 간의 보완관계를 잘 드러내고 있는 것이다.

그러나 이렇게 양자가 보완관계에 있다고 해서 양자가 같은 무게를 가지고 서로에게 영향을 끼친다고 순자가 보는 것은 아니다. 주로 知의 기능을 담당하는 天君인 心은 情·欲을 담당하는 天官인 감각기관의 군주로서(解蔽 14-15) 이를 다스리는 위치에 있기(天論 24-25) 때문이다. 다만 知도 情·欲에 의해 영향을 받고 편향되어 올바른 판단을 하지 못하게 될 수도 있음⁷¹⁾을 지적하고 있을 뿐인 것이다.

이러한 知의 우선성은 똑 같이 心에 의해 주재되는 知와 能의 관계에 대한 순자의 입장에서도 잘 드러나고 있다. 순자가 知와 能의 관계를 어떻게 보고 있는지 하는 점은 “心이 도를 인식한(知道) 후에야 도를 옳은 것으로 받아들여지게 되고(可道), 그런 후에야 비로소 도를 지키고(守道) 이를 통해서 도가 아닌 것을 금할 수(禁非道) 있게 된다”(解蔽 11)는 진술에서 도출해 볼 수 있다. 이는 心이 도를 인식하는 주체이며, “도를 행할 수 있느냐의 여부는 心이 도를 인식할 수 있으냐의 여부에 달려 있음을 보이는 것으로, 知道는 可道와 守道の 선결 조건”(蔡仁厚, 1984, p.409)임을 명시한 것이다. 이러한 근거에서 행위능력(能)이 도를 행하도록 하는 데에는 인식능력(知)이 도를 옳게 인식하는 것이 우선이라는 논리가 성립되는 것이라 볼 수 있다.

이러한 사실은 “도를 인식한 다음 이를 밝게 살피고, 도를 인식한 다음 이를 실제로 행하게 되면, 도

를 체득한 사람이다”⁷²⁾라는 진술에서도 드러나고 있다. 즉, 도를 행하는 것은 도를 인식한 후의 일이므로, 인식능력(知)에 의한 도의 인식이 행위능력(能)에 의한 도덕적 행위(실천) 보다 선행하는 과정이라는 것이 순자의 입장인 것이다.

認知的 偏向과 그 矯正의 문제

앞에서 인식능력(知)의 주체인 心은 절대적 자율성과 능동성을 보유하고 있지만 情·欲에 의해 가리워져서 그 올바른 판단능력이 저해될 수 있다는 순자의 입장을 지적한 바 있다. 즉, 인간 심리의 세가지 구성체인 情·欲과 知와 能은 “각기의 고유한 활동 분야를 가지고 구별되면서도 서로 뗄 수 없는 관계에 있기 때문에, 자율적인 心이지만 내적 욕망이나 관습적 행위에 의해 이루어진 사회적 편견의 영향을 받을 때에는 이들에 가리워져서 제대로 판단을 내리지 못한다는 것이다”(金勝惠, 1992, p.240). 이는 한쪽에 가리워져서 큰 이치를 보지 못하는 것으로,⁷³⁾ 순자는 이를 “편향되어 올바른 것을 잃게 되는 걱정거리”(偏傷之患, 不苟 17), “마음 씬의 공통되는 걱정거리”(心術之公患)⁷⁴⁾ 또는 “가리워지고 막히는 폐단”(蔽塞之禍)⁷⁵⁾이라 부르고, 이에서 벗어나는 방법을 荀子 제21편인 解蔽篇에서 집중적으로 추구하고 있다.

이러한 문제는 모두 현대심리학에서 동기, 정서 및 인지 간의 관계나 인지적 推論偏向(inferential bias)의 주제로 연구되고 있는 내용들이다. 그렇다면, 이러한 인지적 편향을 가져오는 요인들은 어떠한 것들이고, 이러한 인지적 편향으로부터 벗어나기 위해서는 어떻게 해야 한다고 순자는 제시하고 있는가?

71) 凡人之患 偏傷之也 …… 是偏傷之患也(不苟 17)

72) 知道察 知道行 體道者也(解蔽 13)

73) 凡人之患 蔽於一曲 而闕於大理(解蔽 1)

74) 凡萬物異 則莫不相爲蔽 此心術之公患也(解蔽 3)

75) 曲知之人 觀於道之一隅 猶未之能識也 故以爲足而飾之內以自亂 外以惑人 上以蔽下 下以蔽上 此蔽塞之禍也(解蔽 9; 이는 제자백가의 인지적 편향을 지적한 것이고, 이 이외에도 解蔽 4와 解蔽 6에서는 각각 옛날 군주와 신하의 경우를 예로 들어 설명하면서 此蔽塞之禍也라 쓰고 있다.)

70) 故人心譬如槃水 正錯而勿動 則湛濁在下 而清明在上 則足而見鬚眉 而察理矣 微風過之 湛濁動乎下 清明亂於上 則不可以得大形之正也 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)

認知的 偏向의 生成 要因 이러한 인지적 편향을 가져오는 요인을 순자는 다음과 같은 열 가지로 나열하고 있다.

가리워지게 만드는 요인은 무엇인가? 좋아서 하고 싶은 것(欲)이 가리워지게 만들고, 싫어하는 것(惡)이 가리워지게 만들며, 처음(始)이 가리워지게 만들고, 나중(終)이 가리워지게 만들며, 멀(遠)이 가리워지게 만들고, 가까움(近)이 가리워지게 만들며, 지식이 많은 것(博)이 가리워지게 만들고, 지식이 적은 것(淺)이 가리워지게 만들며, 옛날(古)이 가리워지게 만들고, 오늘날(今)이 가리워지게 만든다. 무릇 모든 사물을 변별하게 되면, 서로 가리워지지 않는 것은 아무것도 없다. 이것이 마음씀의 공통된 걱정거리(心術之公患)인 것이다.⁷⁶⁾

여기서 “欲惡은 말하자면 好惡와 같은 것으로”(蔡仁厚, 1984, p.420), 이에 가리워진다는 것은 좋아서 하고자 하는 것과 싫어서 피하고자 하는 것, 즉 욕구와 감정 때문에 바른 것을 보지 못하는 폐단을 말한다.

始終은 “시간적인 生死의 양단을 가리키고”(p.420), 遠近은 “공간적인 거리를 가리키는 것”(p.420)으로서, 이에 가리워지지 않는다는 것은 生死와 자기가 처해 있는 위치에 따른 공간적 거리를 평형있게 다루지 못하는 폐단을 말한다.

博淺은 지식의 많고 적음을 가리키는 것으로서,⁷⁷⁾ 이에 가리워진다는 것은 지식이 핵심(道)에 이르지 못한 데서 오는 폐단을 말한다. 순자는 “군자를 일러 지식이 있다고 하는 것은 사람들이 아는 것을 두루 다 알 수 있음을 의미하는 것은 아니다 …… 이는 올바른 바를 갖추어 알고 있다는 것이다”⁷⁸⁾ 라고 하여, 지식의 양이 문제가 아니라 올바른 도(禮)를 인식하고 있느냐의 여부가 가리워지지 않는 요체임을 말하고 있다.

마지막으로 古今은 “시간의 선후를 가리키는 것으로서”(p.421), 이에 가리워진다는 것은 옛 것이나 오

늘날의 것 중 어느 하나를 맹종하는 데에서 오는 폐단을 말한다.

이러한 몇가지 요인에 의한 편향 중 欲惡之蔽는 동기 및 정서의 영향에 의한 편향을 말하고, 나머지는 모두 기존 가치체계나 입장, 조망 또는 도식의 영향에 의한 편향을 의미한다고 볼 수 있다. 이렇게 순자는 무엇이든지 변별을 하여 그 어느 한쪽에 집착하게 되면, 항상 인지 과정에서의 편향이 유발된다고 보고 있는 것이다.

認知的 偏向의 矯正 이렇게 蔽塞之禍는 “어느 한쪽에 가리워져서 (蔽於一曲) 큰 이치에 어둡게 되는 (關於大理)” 폐단(解蔽 1)이다. 따라서 이러한 폐단으로부터 탈피하는 길은 어느 한쪽의 가리움에서 벗어나서 큰 이치를 밝게 인식하는 일이 될 것이다. 이 를 순자는 다음과 같이 표현하고 있다.

성인은 마음씀의 걱정거리(心術之患)와 가리워지고 막히는 폐단(蔽塞之禍)을 잘 알고 있었다. 그리하여 欲이나 惡나, 始나 終이나, 近이나 遠이나, 博이나 淺이나, 古나 今에 가리워짐이 없었다. 그는 오로지 자기 앞에 놓인 모든 사물을 한꺼번에 벌여 놓아 어느 한쪽에 치우치지 않고(兼陳萬物), 그 中에 맞게 저울을 드리워 평형을 취하였다(中縣衡). 이렇게 하므로써 만물을 아무리 변별한다고 해도 이들이 서로 가려서 이치(倫)를 어지럽히는 일이 없었던 것이다.⁷⁹⁾

여기서 순자가 제시하는 인지적 편향으로부터 벗어나는 방법은 兼陳萬物하여 中縣衡하는 것이라고 볼 수 있다. 이러한 사실을 순자는 여러 곳에서 지적하고 있다.

좋아서 가지고 싶어함직한 것을 보면 반드시 앞 뒤

77) 多聞曰博 少聞曰淺 (修身 26)

78) 君子之所謂知者 非能徧知人之所知之謂也 …… 有所正也 (儒效 10)

79) 聖人知心術之患 見蔽塞之禍 故無欲無惡 無始無終 無近無遠 無博無淺 無古無今 兼陳萬物 而中縣衡焉 是放衆異不得相蔽以亂其倫也 (解蔽 10; 荀子注에서는 兼陳萬物 而中縣衡焉 을 不滯於一隅 但當其中 而縣衡 揣其輕重也라 해석하고 있고, 마지막 귀절의 倫을 理라고 보고 있다.)

76) 故爲蔽 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; 荀子集解에서는 첫 구의 故를 胡의 誤로 보아 何의 뜻으로 풀고 있다.)

로 그 싫어할 만한 점이 있는지를 생각해 보고, 이로움직한 것을 보면 반드시 앞 뒤로 그 해로움을 기칠 만한 점이 있는지를 생각해 보아야 한다. 이렇게 양쪽을 모두 달아 보고 (兼權) 자세히 재어 본 (熟計) 다음에, 좋아하고 싫어하며 취하고 버릴 것을 결정해야 한다. 이렇게 하면, 항상 폐단에 빠지지 않을 것이다.⁸⁰⁾

무릇 사람이 어떤 것을 취할 때에 항상 순수하게 좋아하는 것만 들어 오는 것은 아니며, 어떤 것을 버릴 때에 순수하게 싫어하는 것만 나가는 것은 아니다. 그러므로 사람은 언제나 저울을 갖추지 (權俱) 않을 수 없는 것이다.⁸¹⁾

이러한 인용문들에서 공통적으로 제시하고 있는 것은 인지적 편향에서 벗어나기 위해서는 어느 한쪽에 치우치지 않고 그 평형을 취할 수 있는 저울 (衡 또는 權)을 갖추어야 한다는 것이다. 그렇다면, 여기서 저울은 무엇을 말하는 것인가? 이는 다음과 같은 귀절에서 잘 드러나고 있다.

무엇을 저울 (衡)이라 하는가? 이는 道이다. 그러므로 心은 도를 인식하지 (知道) 않을 수 없다. 心이 도를 인식하지 못하면, 도를 옳다고 여기지 않고, 도가 아닌 것을 옳다고 여길 것이다.⁸²⁾

道란 것은 고금을 통해 바른 저울 (古今之正權)이다. 그러므로 도를 떠나서 제 멋대로 하면, 무엇이 화이고 무엇이 복인지도 모른다.⁸³⁾

이렇게 저울이란 바로 道이다. 따라서 저울을 갖춘다는 말은 도를 인식한다는 말이며, 이렇게 도를 인식하는 것이 바로 인지적 편향에서 벗어나는 핵심이 되는 것이다.

이러한 “道는 일정함 (常)을 몸으로 하되 변화 (變)를 다하는 것이다. 따라서 한 귀퉁이로서는 이를 모두 드러낼 수 없다.”⁸⁴⁾ 그렇다면, 이렇게 常과 變을 모두 포괄하는 道는 어떻게 인식할 수 있는가? 이에 대해 순자는 “사람은 무엇을 통해 도를 인식하는가?

이는 心을 통해서이다. 그렇다면, 心은 어떻게 해서 인식하는가? 이는 마음을 비우고, 전일하게 하며, 고요하게 함 (虛壹而靜)에 의해서이다”⁸⁵⁾라고 하여, 虛壹而靜의 수양론을 제시하고 있다.

여기서 虛란 기존의 기억으로 인해 새로운 것을 받아들일기를 거부하지 않는 빈 마음의 상태⁸⁶⁾를 지칭하고, 壹이란 心이 여러 가지를 한꺼번에 인식하고 있으면서도 어떤 하나의 인식으로 인해 다른 것의 인식이 방해받지 않고 유기적인 통일을 이루는 전일한 상태⁸⁷⁾를 가리키며, 靜이란 갖가지 공상이나 번뇌가 정상적인 사유활동을 어지럽히지 않는 고요한 상태⁸⁸⁾를 이른다. 순자는 이러한 “虛壹而靜의 상태는 크게 맑고 밝은 상태 (大清明)”⁸⁹⁾라고 부르고, 이러한 상태에서 비로소 道를 완전히 인식하여 체득하게 되므로써 蔽塞之禍에서 벗어날 수 있게 된다고 보는 것이다.⁹⁰⁾

自我心理學의 문제

유학을 비롯한 동양사상에서는 “모든 심리적 사실의 존재 근거를 전적으로 心性 자체에 국한시키고, 心性 이외의 어떤 존재적인 세계도 상정하지 않았다” (정양은, 1986, p.6). 이에 비해 서양사상에서는 심리적 사실의 존재 근거를 객관적인 實體의 세계에

81) 凡人之取也 所欲未嘗粹而來也 其去也 所惡未嘗粹而往也 故人無動而不與權俱 (正名 24)

82) 何謂衡 曰 道 故心不可以不知道 心不知道 則不可道而可非道 (解蔽 10)

83) 道者古今之正權也 離道而內自擇 則不知禍福之所託 (正名 25)

84) 夫道者體常而盡變 一隅不足以舉之 (解蔽 9)

85) 人何以知道 曰 心 心何以知 曰 虛壹而靜 (解蔽 11)

86) 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 (解蔽 12)

87) 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 (解蔽 12)

88) 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 不以夢劇亂知 謂之靜 (解蔽 12-13)

89) 虛壹而靜 謂之大清明 (解蔽 13)

90) 이러한 虛壹而靜은 學을 통해 積慮하는 수양의 요체로서 순자의 수양론의 핵심적인 두가지 방법(積慮와 習能) 중의 한가지이다(蔡仁厚, 1984). 따라서 이 문제는 순자의 修養論과 그 心理學的 含義에 관한 후속될 논문에서 자세히 다루어지게 될 것이다.

80) 見其可欲也 則必前後慮其可惡也者 見其可利也 則必前後慮其可害也者 而兼權之 熟計之 然後定其欲惡取舍 如是則常不失陷矣 (不苟 17)

서 구하고 있다.

이러한 관점에서 Metzger (1974)는 서양사상이 현상이나 표상 또는 상상과 같은 인간 외적 사물에 관심을 가져온 데 반하여, 동양사상은 인간이自省하여 모든 것의 중심이라고 간주하는自我의 문제에 관심이 있었다고 보고 있다. 이러한 논점은 “동양사상의 중심이 인간 외적 요소를 탈피한 인간성에 관한 사색에 있었다는 점을 지적하는 것이다. 그리하여 이心性 내에 있는 모든 인간 외적, 즉 異邦的 (moi-etranger) 존재들을 제거한 다음에 남는 것을自我 또는 我 (self)라 부르며 따라서 이 자아를 밝히는 것을 (인간 이해의 학문인) 심리학의 본령이라 생각하는 것이 동양적 사상” (정양은, 1976, p.75)의 특징이다. 여기서 자아에 대한 통합적 인식의 문제, 즉 自我心理學의 문제가 荀子에서 도출되는 중요한 심리학적 연구 문제의 하나가 되는 근거를 찾아 볼 수 있다.

앞에서 순자는 인간 심리의 구성체를 감각적·생리적 욕구와 감정인 情·欲, 인식능력인 知, 도덕적 행위능력인 能의 세가지로 구성되어 있다고 보고 있음을 기술하였다. 이제 이러한 구성체 각각은 사람의 총체적인 自我를 구성하는 하위차원들이 된다고 볼 수 있다. 따라서 자아는 情·欲의 生命我 (또는 情意我), 知의 認知我, 그리고 能의 德性我的 세차원의 구조를 갖는다고 볼 수 있을 것이다.⁹¹⁾ 이러한 자아의 세 차원은 맹자의 그것과 동일한 것이다.⁹²⁾ 그리고 이러한 세차원은 자기의 세 성분을 정서, 인지 그리고 의지라고 본 민경환 (1994)과 맥을 같이 하는 것이라고 볼 수도 있을 것이다.

그러나 “순자가 말하는 바의 心은 맹자의 그것과는 다르다. 맹자가 말하는 바의 仁義의 心은 道德的 心으로서, 이는 道德主體이다. 그러나 순자가 말하는 바의 知慮와 思辨의 心은 認知的 心으로서, 이는 認知主體이다” (蔡仁厚, 1984, p.405). 따라서 맹자는 사람을 德性主體라고 보지만, 순자는 사람을 知性主體라고 보는 것이다.

이러한 관점에서 양자가 보는 세 차원의 자아 사

이의 관계에 관한 입장의 차이를 읽어 볼 수 있다. 즉, “맹자는 德性我が 認知我が 生命我를 포섭해서 거느리는 관계에 있다” (조공호, 1990, p.76)고 본다. 그러나 순자는 認知我が 중심이 되고, 生命我和 德性我는 이에 부차적인 것이라고 본다. 이러한 사실은 인간 심리의 세가지 구성체 사이의 관계에 관한 앞선 논의에서도 읽어 낼 수 있다.

그렇지만 심리구성체 사이의 관계가 知의 우선성을 기조로 한 보완관계에 있었던 것처럼, 이를 근거로 한 자아의 세 차원들 사이에도 認知我が 위주가 되기는 하지만 生命我 및 德性我和 보완관계에 있음도 부정하기 어렵다. 이러한 자아의 세 차원 사이의 관계의 문제는 민경환 (1994)이 제시하고 있는 “인지·정서·의지의 자기 이론”과 연관지어 좀 더 포괄적으로 동·서심리학에서의 자아에 대한 접근의 차이의 문제로 발전시켜 볼 수 있을 것이다.

餘說 : 순자에 있어서의 人性論과 禮論 및 修養論의 관계

지금까지 순자의 인성론을 좁은 의미에서의 性惡說로 단정짓는 전통적인 이해 방법에서 떠나서 순자가 인간에게 본유한 것이라고 보는 특성들을 모두 性이라고 보는 넓은 의미에서의 性的 개념에 입각하여, 性偽之分과 性偽之合의 체계를 근간으로 하는 순자의 인성론과 그 심리학적 함의에 대해 살펴 보았다. 이러한 순자의 인성론으로부터 도출될 수 있는 심리학적 함의 중 가장 핵심적인 것은 인간 심리를 이루는 구성체를 순자는 감각적·생리적 욕구와 감정체계인 情·欲, 인지체계인 知, 그리고 도덕적 행위의 체계인 能으로 보고 있다는 사실이다. 본고에서는 이러한 사실에 근거하여 순자의 인성론으로부터 도출되는 심리학적 연구 문제로 심리구조론의 문제, 인지적 편향과 그 교정의 문제, 그리고 자아심리학의 문제들을 제시하고 살펴 보았다.

이러한 세가지 심리구성체의 기능은 감각기관과

91) 이러한 命名은 孟子에서 도출되는 자아의 차원들 분 석한 勞思光(1982)의 예를 따른 것이다.

92) 이에 대해서는 필자의 선행논문(1990, p.75-77) 참조.

心에 의해 수행되는 것으로 순자는 보고 있다. 이 중에서 세 구성체의 기능 모두에 관계하는 중심적인 기관이 심이다. 이 심의 가장 중요하고 궁극적인 기능은 道를 인식하여 (知) 실천하는 (能) 것이다. 바로 여기에서 순자에게 있어서 인성론과 예론 및 수양론이 만나는 계기를 찾을 수 있다.

순자는 “道는 하늘의 道도 아니고, 땅의 道도 아니며, 사람이 행해야 할 바로서 君子가 따르는 것” (儒效 9-10)이라는 유명한 人道論을 제시하고 있다. 이러한 人道의 표준은 바로 禮이다 (禮論 13). 이 예는 사람의 이기적 욕구 (性惡篇에서 말하는 좁은 의미의 性)에서 나오는 분쟁과 혼란을 방지하기 위해 만들어진 것⁹³⁾인데, 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)이다. 여기에서 순자의 예론이 인성론을 바탕으로 하고 있다는 하나의 근거를 만날 수 있다.

이러한 예의 기본적 기능은 明分使群하는 데 있다.⁹⁴⁾ 즉, 예는 “分을 통해서 자신의 구체적인 모습을 드러내는” (鄭仁在, 1992, p.363) 것이다. 그런데 이러한 分의 근거는 辨 (非相 10)과 義 (王制 20-21) 이고, 이들은 각각 인식능력인 知와 행위능력인 能의 기능이다. 이러한 점에서도 예론이 인성론을 바탕으로 하고 있다는 또 하나의 근거를 이끌어 낼 수 있다. 이러한 예론으로부터는 明分과 守分을 핵심으로 하는 社會關係論의 문제에 대한 순자의 입장 (조궁호, 1994)을 읽어 볼 수 있을 것이다.

유학은 기본적으로 知行合一을 지향하는 사상체계이다. 따라서 순자에게 있어서도 心에 의한 도의 인식 (知道)과 실천 (行道)이 그 사상의 중핵을 이루는 부분이다. 그러나 순자는 누구나가 다 도를 인식하고 실천할 수 있다고 보지는 않는다. “사람은 본디 小人으로 태어났기”⁹⁵⁾ 때문에, 부단히 배우고 노력해야 비로소 도를 인식하고 실천할 수 있게 된다는 것이

다. 이것이 바로 순자의 수양론이다. 즉, 순자는 자연 상태에서는 악으로 향할 가능성이 많은 性 (性惡篇에서 말하는 좁은 의미의 性)과 선의 근거로서의 僞의 구별 (性僞之分)로부터 필연적으로 악을 지양하고 선으로 지향하는 性僞之合의 방법론으로서 수양론을 제시하고 있는 것이다. 말하자면, 化性起僞하여 성인이 되는 길이 곧 수양인 것이다. 따라서 이러한 관점에서 보면, 순자의 수양론도 그의 인성론을 바탕으로 하고 있다고 볼 수 있다.

이러한 수양의 핵심은 積慮와 習能에 있다 (蔡仁厚, 1984). 여기서 積慮는 인식능력인 知의 기능에 속하고, 習能은 행위능력인 能의 기능에 속하는 것이라고 볼 수 있으며, 이러한 사실도 수양론이 인성론에 뿌리를 두고 있다는 또 하나의 근거가 된다. 이러한 수양론으로부터는 自己統制論의 문제와 理想의 人間型論의 문제에 관한 순자의 입장 (조궁호, 1994)을 도출해 볼 수 있을 것이다.

이상에서 본 바와 같이 순자의 예론과 수양론은 그의 인성론과 밀접한 연관을 맺고 있다. 따라서 순자 사상의 대의를 전반적으로 이해하기 위해서는 인성론과 함께 예론과 수양론에 대한 검토가 이루어져야 한다. 본고에서는 순자의 인성론과 그 심리학적 함의만을 다루었다. 그러므로 荀子の 심리학적 해석 작업의 마무리를 위해서는 예론과 수양론 및 그 심리학적 함의에 대한 분석이 후속되어야 할 것이다.

참 고 문 헌

- 楊 倞 (818). 荀子注. (服部字之吉編, 漢文大系, 卷十五. 東京: 富山房, 1972.)
 王先謙 (1891). 荀子集解. (服部字之吉編, 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.

93) 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 亂則窮矣 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)

94) 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); 是夫群居和一之道也 (榮辱 40; 여기서의 是는 明分을 가리킨다); 分莫大於禮 (非相 10)

95) 人之生固小人 (榮辱 32)

- 朱 熹 (1176-90 ?). 孟子集註. (京城書籍組合編, 原本備旨 孟子集註. 서울 : 太山文化社, 1984.)
- Dubs, H. H. (1966). *The works of Hsün-tze*. Taipei : Ch'eng-Wen Publishing Co.
- Harvard-Yenching Institute (1950). 荀子引得, HYI Sino-logical 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). 原始儒敎. 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 : 연세대학교 출판부, 169-184.
- 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.
- 민경환 (1994). Self의 세 성분 : 인지, 정서, 그리고 의지. 韓國心理學會誌 : 社會, 8 (1), 22-39.
- 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(1) : 古代篇. 大邱 : 以文出版社.
- 이진숙 (1960/1993). 프로이드. 서울 : 中央適性出版社.
- 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. 서울 : 文潮社, 1984.)
- 정양은 (1976). 심리 구조 이론의 동·서 비교. 韓國心理學會誌, 2 (2), 68-79.
- 정양은 (1986). 심리적 사실에 관한 동·서 비교. 社會心理學研究, 3 (1), 1-15.
- 鄭仁在 (1981). 荀子の 知識論. 姜聲渭 外, 東西哲學의 饗宴. 大邱 : 以文社, 323-357.
- 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.
- 조공호 (1990). 맹자에 나타난 심리학적 함의(I) : 인성론을 중심으로. 韓國心理學會誌 : 社會, 5 (1), 59-81.
- 조공호 (1991). 맹자에 나타난 심리학적 함의(II) : 교육론과 도덕실천론을 중심으로. 韓國心理學會誌 : 社會, 6 (1), 73-108.
- 조공호 (1993). 대인평가의 문화간 차이 : 대인평가이원모형의 확대 시론. 韓國心理學會誌 : 社會, 7 (1), 124-149.
- 조공호 (1994). 순자에 나타난 심리학적 함의(I) : 친인관계론에 기초한 연구 방향의 정초. 韓國心理學會誌 : 社會, 8 (2), 34-54.
- 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.
- 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.
- 胡適 (1961). 中國古代哲學史 (二版). 臺北 : 商務印書館.
- Gibson, J. J. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Boston : Houghton Mifflin.
- Hall, C. S., & Lindzey, G. (1978). *Theories of personality* (3rd ed.). New York : John Wiley & Sons.
- Hjelle, L. A., & Ziegler, D. J. (1981). *Personality theories : Basic assumptions, research and applications* (2nd ed.). New York : McGraw-Hill. (이훈구역. 성격심리학. 서울 : 法文社, 1983.)
- Kohlberg, L. (1963). The development of children's orientations toward a moral order : I. Sequence in the development of moral thought. *Vita Humana*, 6, 11-33.
- McArthur, L. Z., & Baron, R. M. (1983). Toward an ecological theory of social perception. *Psychological Review*, 90, 215-247.
- Metzger, W. (1974). Summary report of symposium on implication of Asian psychology in world perspec

- tive. Paper presented at 20th International Congress of Psychology in Tokyo, Japan.
- Phares, E. J. (1984). *Introduction to personality*. (홍숙기 역. 성격심리학. 서울 : 博英社, 1989.)
- Piaget, J. (1932). *The moral judgment of the child*. (M. Gabain, trans. New York : Free Press, 1965.)
- Zebrowitz, L. A. (1990). *Social perception*. Pacific Grove, California : Brooks/Cole.

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

Geung-Ho Cho

Sogang University

Continued from the previous paper (Cho, 1994) regarding Hsün Tzu's theory on the relationship between the Heaven and the human being, which dealt with the basic theoretical paradigm consistent in the whole works of Hsün Tzu, this article aims at extracting some psychological lessons from Hsün Tzu's theory on human nature. Hsün Tzu viewed that inherent nature of human being is comprised of three factors: emotions/desires, intellectual ability and moral ability. Thus these three factors become automatically psychic components of human being. From the basis of this perspective of Hsün Tzu, the author derived three research issues and discussed their psychological implications: the study on the structure of the psychic components, the study on the cognitive biases and their correction, and the study on the psychology of self.