

荀子에 나타난 心理學的 含義(Ⅳ): 修養論을 中心으로*

조 공 호

서강대학교

천인관계론, 인성론 및 예론을 중심으로 살펴 본 앞선 글들(조공호, 1994, 1995, 1997a)에 이어, 본고에서는 순자의 修養論을 중심으로 그 심리학적 함의를 도출해 보려 하였다. 순자는 기본적으로 性과 偽의 통합을 이루는 방법론으로서 수양론을 제시하고 있다. 순자에 있어서 이러한 수양은 인도의 표준인 예의를 밝게 체득하고(察道) 이를 일상생활에서 실행함으로써(行道) 도와 일체가 되는(體道) 과정이다. 여기서 察道는 배움(學)을 통해 虛心·壹心·靜心을 이루으로써 도를 인식하고(知道) 이를 옳은 것으로 받아들이는(可道) 일이고, 行道는 治氣·養心의 修身을 통해 도를 지키고(守道) 그러므로써 도 아닌 것을 하지 않는(禁非道) 일이다. 이러한 순자의 수양론으로부터 육구의 조절과 자기반성을 핵심으로 하는 자기통제론과 자기완성, 대인 및 대물 관계의 완성과 함께 사회적 책임의 자임과 원수의 측면에서 성인과 군자의 특징을 파악하는 이상적 인간형론의 문제를 심리학적 함의를 갖는 연구 주제로 도출해 내고, 서구심리학의 연구 내용과 비교·고찰하였다.

선진유학의 특징 중 가장 중요한 점은 인간론을 중심으로 하고 있다는 것인데, 인간론 중에서도 “인성론보다는 실천적인 수양론이 핵심을 이루고 있다”(金勝惠, 1990, p. 328). 이는 유학이 기본적으로 “선을 쌓아서 덕을 이루는 일”(積善成德)을 지향하는 이론 체계라는 점에서 쉽게 이해될 수 있는 사실이다.

순자에게 있어서도 수양론은 그의 사상의 핵심을 이루는 체계이다(金勝惠, 1990; 鄭仁在, 1981). 그러나 순자의 수양론은 그의 인성론을 근간으로 하고 있다는 점을 잊어서는 안된다. 즉, 순자는 자연상태에서

는 악으로 향할 가능성이 많은 性(순자 자신이 性惡篇에서 말하는 좁은 의미의 性)과 선의 근거로서의 偽의 구별(性偽之分)로부터 필연적으로 악을 지양하고 선으로 지향하는 性偽之합의 상태를 이루기 위한 방법론으로서 수양론을 제시하고 있는 것이다.

순자는 본래 갖추고 태어나는 性과 후천적인 인위적 노력인 偽를 통합하는 性偽之합은 곧 性을 변화시켜 偽를 일으키는 일(化性起偽)이라고 보며,¹⁾ 따라서 예의와 법도의 생성 근거로서의 이러한 “化性起偽야

* 이 연구는 1998년도 서강대학교 교내연구비의 지원에 의해 이루어졌음.

1) 故聖人化性而起偽 偽起而生禮義 禮義生而制法度(性惡 6-7; 이는 富山房本 漢文大系 卷十五 荀子集解의 性惡篇 pp. 6-7을 가리킨다. 이하 荀子 본문의 인용은 이에 따른다.)

말로 순자가 정면으로 주장하려고 한 바인 것이다”(蔡仁厚, 1984, p. 392). 이렇게 化性起僞하여 性僞之습이 이루어지도록 하는 데에는 후천적인 인위적 노력인 僞가 생득적으로 타고나는 性보다 더욱 중요하다고 순자는 본다. 몸과 마음을 올바르게 두고 옳은 바를 익히는 僞인 注錯習俗이 바로 化性の 방법으로 서, 이를 한결같이 오래 쌓게 되면(成積) 性僞之습을 이루어 천지의 화육에 동참하게 된다(參於天地)는 것이다.²⁾ 이렇게 수양은 性僞之습을 이루는 방법론으로서의 위치를 갖는 것이며, 이러한 점에서 보면 순자의 수양론은 결국 그의 인성론을 바탕으로 하고 있다는 사실이 분명해지는 것이다.

인성론에 바탕을 두고 있는 이러한 순자의 수양론은 그의 기본적인 이론 구성체계인 <분과 습>의 구조(金勝惠, 1990; 鄭仁在, 1992; 조공호, 1994)로 구성되어 있다. 순자의 수양론의 핵심은 化性起僞의 결과로서 聖인이 만들어낸 人道의 극치인 禮를 밝게 알고(察道), 실행하여(行道), 이를 체득하고 체현하므로써 도와 하나가 되는 일(體道)이다.⁴⁾ 여기서 察道の 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,⁵⁾ 行道란 이를 실천하여 실생활에서 종합적으로 체현함으로써 性僞之습을 이루는 것이다.⁶⁾ 이렇게 보면, 순자의 수양론도 그의 다른 이론체계(천인관계론·인성론·예론)와 마찬가지로 <분과 습>을 이론적 뼈대로 하고 있다고 볼 수 있다.

이렇게 “性和 僞의 결합을 가능케 하는 수양론은 순자 사상의 핵심적 위치를 차지”(金勝惠, 1990, p. 246)하는 것이다. 이러한 순자의 수양론으로부터는 察道와 行道の 수양을 하게 되면 개인은 그의 욕구 및 환경의 유혹에 대해 어떻게 대처하는가 하는 문제(자기 통제론의 문제)와 수양이 최고도에 도달한 사람의 특징과 이에 도달하는 단계의 문제(이상적 인간 형론의 문제)에 관한 귀중한 심리학적 함의를 이끌어 낼 수 있을 것으로 보인다.

지금까지 천인관계론(조공호, 1994), 인성론(조공호,

1995), 예론(조공호, 1997a)을 중심으로 하여 순자에 나타난 심리학적 함의를 분석해 온 데 이어서, 본고에서는 위에서와 같은 맥락에서 순자의 수양론에 나타난 심리학적 함의를 찾아보고자 하였다. 이러한 작업은 앞선 글들과 마찬가지로 楊倞(818)의 荀子注와 王先謙(1891)의 荀子集解를 주본⁷⁾으로 하고 Watson (1963)과 Dubs(1966)의 영역본과 鄭長澈(1992)의 국역본 및 荀子引得(Harvard -Yenching Institute, 1950)을 참고로 하여 진행하였다.

순자의 수양론

순자는 하늘이 이루어낸 것으로서(生就義)⁸⁾ 태어나면서부터 스스로 그러하며(自然義)⁹⁾ 그 재질이 질박한(質樸義)¹⁰⁾ 性은 사람이 배우고 일삼아 노력해서(人爲義)¹¹⁾ 사려를 쌓고 행위능력을 익히면(積習義)¹²⁾ 도리어 문화와 이치가 융성한(隆文義)¹³⁾ 僞로 변화될 수 있다고 본다. 이것이 바로 性을 변화시키고 僞를 일으키는 化性起僞로서 이를 통해 性僞之습이 이루어지게 되며,¹⁴⁾ 이러한 性僞之습을 이루는 방법 또는

3) 禮者人道之極也(禮論 13)

4) 知道察 知道行 體道者也(解蔽 13)

5) 聖人清其天君……如是則知其所爲 知其所不爲矣 則天地官而萬物役矣(天論 25)

6) 聖人也者 本仁義 當是非 齊言行 不失豪釐 無他道焉 已乎行之矣(儒效 33)

7) 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.

8) 凡性者天之就也 不可學 不可事……不可學 不可事 而在人者 謂之性 [性惡 3; 註 8부터 13까지의 괄호안의 명칭은 蔡仁厚(1984, p. 387)와 이에 기초한 拙稿(조공호, 1994, p. 45)에 따른 것이다. 후자에서는 性的 生就義와 自然義에 해당하는 僞를 각각 積習義와 人爲義라 명명하고 있는데, 그 내용을 기준으로 할 때 이는 이곳에서와 같이 각각 人爲義와 積習義로 바꾸어 명명하는 것이 타당할 것으로 사료된다.]

9) 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(正名 2)

10) 性者本始材樸也(禮論 24)

11) 禮義者聖人之所生也 人之所學而能 所事而成者也……可學而能 可事而成之在人者 謂之僞(性惡 3)

12) 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)

13) 僞者文理隆盛也(禮論 24)

2) 注錯習俗 所以化性也 并一而不二 所以成積也 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)

그 과정이 바로 수양이라는 것이 순자의 수양론의 대
의이다.

이러한 수양은 禮를 기초로 하여 이루어지는 것이
다. 禮란 聖인과 堯·舜·禹 같은 옛 임금(先王)들
이¹⁵⁾ 化性起偽하여 만들어낸(性惡 6-7) 人道의 표준
이자(禮論 13) 만세의 법칙으로서,¹⁶⁾ 일상생활·자연
질서·개인 감정·사회 질서 등 인간 생활 전체의 규
범으로 작용하는 것이므로,¹⁷⁾ 순자에게 있어서 禮는
바로 개인이 스스로를 바로 잡는 도구¹⁸⁾이면서 동시
에 국가와 온 세상을 바로 잡는 도구¹⁹⁾이기 때문이
다.

이러한 禮義 곧 人道를 배워서 자세히 통달하고(察
道) 이를 일삼아 실행하여(行道) 이와 일체가 되는
것(體道), 이것이 바로 순자에게 있어서 수양의 핵심
이다(解蔽 13). 즉, 순자의 수양론은 곧 예의를 체득
하고 체현하여 이와 일체가 되는 體道論이라고 볼 수
있으며, 體道の 핵심은 바로 察道와 行道인 것이다.
따라서 순자의 수양론의 중핵은 곧 察道와 行道라고
볼 수 있다.

察道와 行道

이렇게 순자의 수양론인 체도론은 察道와 行道를
중핵으로 하여 구성되는 이론체계이다. 그렇다면, 도
를 밝게 알고 이를 실행하는 察道와 行道는 각각 어
떤 과정을 통해 이루어지며, 또한 이들 간의 관계는
어떠하다고 순자는 보고 있는가?

察道·행도의 요체 : 積慮·習能 순자에게 있어서
“예는 도덕 수양의 규범이다”(蔡仁厚, 1984, p. 475).
이러한 예는 성인과 선왕의 偽의 소산이다. 수양은
이러한 예를 알고 실행하는 과정이다. 따라서 순자에
게 있어서 수양은 바로 人爲·積習·隆文의 偽를 통
하여 이루어지는 것이며, 더 나아가서는 偽가 곧 수
양이라 볼 수도 있다.

이러한 偽는 “사려를 쌓고(積慮) 행위 능력을 익힌

(習能) 다음에 이루어지는 것”(正名 2)이다. 이는 인
위적인 수양의 결과 이루어지는 것이 바로 僞임을 지
적하고 있는 것으로, 이러한 수양은 바로 積慮와 習
能을 그 핵심 내용으로 한다는 진술로 받아들일 수
있다. 蔡仁厚(1984)는 積慮와 習能은 사람의 본성을
변화시키는 化性の 근거로서, “성인이 보통 사람보다
크게 뛰어난 까닭은 곧 積慮와 習能의 공”(p. 396)이
라고 보아, 積慮와 習能이 바로 僞 곧 수양의 핵심임
을 지적하므로써, 이런 견해를 지지하고 있다.

여기서 사려를 쌓으면(積慮) 사물의 이치와 도를
밝게 깨닫게 되고, 행위능력을 익히면(習能) 실생활에
서 도에 알맞는 행위를 하게 될 것이라 볼 수 있다.
따라서 積慮와 習能은 각각 察道와 行道의 근거가 되
는 것이다(蔡仁厚, 1984).

이 중에서 積慮는 인식능력인 知의 기능에 속하고,
習能은 행위능력인 能의 기능에 속한다. 이렇게 보면,
性偽之合을 이루는 방법론으로서의 수양은 사람을 이

15) 유학은 內聖外王을 지향하는 사상체계이다(鄭仁在, 1992; 蔡仁厚, 1984). 여기서 內聖은 성인이기는 하나 왕자
의 지위에 오르지 못했던 孔子같은 사람을 말하고, 外
王은 성인의 경지에 도달했으면서 동시에 王者(天子)
의 지위에 올랐던 堯·舜·禹·湯·文·武의 왕들을
지칭하는 것으로, 순자는 이를 先王이라 표현하고 있
다. 이러한 성인과 선왕이 化性起偽하여 예의와 법도
를 제정하였다고 순자는 본다. 荀子 전체에는 특별히
聖人を 지목하여 그가 예의와 법도를 제정하였다고
표현한 곳도 있고(禮義者聖人之所生也, 性惡 3; 凡禮
義者 是生於聖人之偽, 性惡 5; 聖人積思慮 習僞故 以
生禮義, 性惡 6; 然則禮義法度者 是聖人之所生也, 性惡
7 등), 先王을 지목하여 그가 예의와 법도의 제정자라
고 표현한 곳도 있으며(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, 王制 6; 禮論 1
등), 聖인과 先王을 합하여 예의와 법도의 제정자라
표현한 곳도 있다(故先王聖人安爲之立中制節, 禮論
32; 禮莫大於聖王, 非相 10; 古者聖王以人之性惡……
是以爲之起禮義制法度, 性惡 2 등).

16) 使本末終始 莫不順比 足以爲萬世則 是禮也(禮論 24)

17) 拙稿(조공호, 1997a, p. 8-9) 참조. 禮가 일상생활의 규
범이라는 사실은 특히 修身篇 24-26에 상세히 언급되
어 있으며, 그밖에 자연 질서의 유지, 개인 감정의 조
화 및 사회 질서 유지의 규범으로 작용한다는 사실은
특히 禮論篇 11-12에 자세히 지적되고 있다.

18) 禮者所以正身也……無禮何以正身(修身 36)

19) 國無禮則不正 禮之所以正國也 譬之猶衡之於輕重也(王
霸 11); 禮者治辨之極也(議兵 22); 禮者表也 非禮昏世
也(天論 36)

14) 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)

루는 欲·知·能 세 측면의 구조 중에서(金勝惠, 1990; 牟宗三, 1979; 徐復觀, 1969; 張其昀, 1984; 鄭仁在, 1981; 조궁호, 1995; 陳大齊, 1954 등)²⁰⁾ 知와 能에 의해 이루어지는 것이다.

여기서 積慮를 이루는 방법은 “배움”(學)이고, 習能을 이루는 방법은 “몸을 닦음”(修身)이다(金勝惠, 1990; 鄭仁在, 1981). 이렇게 보면, 察道와 行道는 각각 學과 修身을 방법론으로 하여 이루어지는 것이며, 결국 수양은 이 두 가지(學과 修身)를 축으로 하는 것이라 생각할 수 있는 것이다.

察道·행도의 방법 : 學·修身 이렇게 도와 일체가 되는 體道の 양대 축인 察道와 行道가 각각 배움(學)과 몸을 닦음(修身)을 방법으로 하여 이루어진다는 사실은, 荀子 32편 중 勸學篇과 修身篇이 각각 제1편과 제2편으로 하나의 책(卷一)으로 묶여져서, 荀子 전체 20권 중 첫머리를 이루고 있다는 사실에서 잘 드러나고 있다. 이는 순자 자신 또는 荀子の 연구자들이 순자의 학문체계 중에서 인도인 예의와 일체가 되는 수양, 곧 體道の 방법으로서 배움과 수신을 얼마나 중시했는가를 단적으로 나타내 주는 사실이라 볼 수 있겠는데, 仁義의 내재설과 중요성을 강조하는 맹자의 제후국에 대한 편력으로부터 시작하는 孟子와 좋은 대조를 이루는 것이다.

맹자는 仁義禮智 등 모든 도덕의 근거가 사람의 본성 속에 본래 내재해 있으므로, 이를 잘 간직하여(存心) 기르므로써(養性) 생득적인 善端을 다 이루도록(盡心)하는 것이 수양의 핵심이라고 본다.²¹⁾ 이에 비해 순자는 도덕 규범으로서의 예의의 근거는 성인이 知와 能의 재능을 발휘하여 이루어낸 僞에 있으므로(牟宗三, 1979; 蔡仁厚, 1984), “예의의 도는 곧 마음이 인지하는 바의 외재 표준이며, 이러한 외재적인 예의에 의존해서 이루어지는 도덕은 타율 도덕일 뿐”(蔡仁厚, 1984, p. 417)이라고 본다. 따라서 순자는 사람이 이러한 외재 표준으로서의 예의를 인지하고 실천하는 것은 선천적인 知·能의 재능을²²⁾ 통한 인위적인 노력²³⁾에 의존하는 것 이외에는 다른 길이 있을 수 없다고 보게 된다. 이는 순자의 다음과 같은 진술에서 잘 드러나 있다.

초나라에 살면 초나라 사람이 되고, 월나라에 살면 월나라 사람이 되며, 중국에 살면 중국 사람이 된다. 이는 천성 때문이 아니라 쌓고 따르는 것(積靡)이 그렇게 만드는 것이다. 그러므로 사람이 마음과 몸을 두기(注鏹)를 삼가고, 익히는 바(習俗)를 신중히 하며, 쌓고 따르기를 크게 할 줄 알면 군자가 된다. 그러나 감정과 욕구를 방자히 따르고, 물기와 배우기를 충실히 하지 못하면 소인이 되고 만다.²⁴⁾

이러한 인위적인 노력의 실질적인 방법이 바로 배움과 수신인 것이다. 이렇게 배움과 수신이 인도인 예의를 체득하고 체현하는 방법이라는 사실은, 僞에 대한 순자의 다음 진술에서 명백하게 드러나고 있다.

예의는 성인이 만들어낸 것으로, 사람이 배워서 할 수 있고(所學而能) 또한 일삼아서 이루어지는(所事而成) 것이다……이렇게 사람에게 있어서 배워서 할 수 있고(可學而能) 또 일삼아서 이루어질 수 있는 것(可事而成), 이것이 바로 僞이다(性惡 3).

20) 사람의 본성(人性)에 관한 순자의 입장은 두 가지로 구분할 수 있다. 하나는 性惡篇에서 순자가 “사람의 성품은 악하며, 착한 것은 인위적인 것이다”(人之性惡其善者僞也, 性惡 1)라고 말하는 좁은 의미의 性으로, 이는 전적으로 욕구와 감정체계만을 人性이라고 보는 입장이다. 또 하나는 그의 다른 이론체계에서 그가 보는 인간 구조로부터 도출되는 넓은 의미의 性으로, 이는 性惡篇 이외의 荀子 전체에서 산전되는 입장이다. 이 입장에서는 욕구와 감정체계(欲) 이외의 인식능력의 체계(知)와 행위능력의 체계(能)를 인간의 생득적인 본성이라고 보는 넓은 의미의 인간구조론을 펴고 있다. 전통적으로 순자의 人性論을 性惡說로 보아 좁은 의미의 性의 개념에서 파악하여 왔으나, 이는 문헌학적 관점·논리적 관점·이론적 관점 등 여러 가지 문제점을 가지는 것으로 밝혀지므로써, 최근에는 欲·知·能의 3체계를 순자의 人性論으로 보는 입장이 우세하게 인정되고 있다. 이에 관해서는 金勝惠(1990, pp. 220-221, 244-245), 郭沫若(1945/1991, pp. 256-265) 및 拙稿(조궁호, 1995, pp. 2-12) 참조.

21) 이에 대해서는 拙稿(조궁호, 1990, 1991) 참조.

22) 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)

23) 蔡仁厚(1984)는 이러한 인위적인 노력을 “心の……후천적인 虛靜工夫”(p. 417)라 표현하고 있다.

24) 居楚而楚 居越而越 居夏而夏 是非天性也 積靡然也 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)

여기서 “일삼는다”(所事·可事)는 말이 일상생활에
서의 수신을 가리키는 것이라 보면, 이 인용문은 인
도인 예의는 배움과 수신을 통해 체득하고(察道) 체
현할(行道) 수 있음을 단적으로 제시하고 있다 하겠
다. 이러한 사실을 순자는 다른 곳에서 “군자가 널리
배우고, 이를 매일 자기에게 참련하여 살펴 보면, 아
는 것이 밝아지고, 일상생활의 행위에 아무런 잘못도
없게 될 것이다”²⁵⁾라 진술하고 있다. 이는 배움의 결
과는 “아는 것이 밝아지는 것”(知明) 곧 察道이고, 자
기반성과 자기교정(參己, 곧 수신)의 결과는 “일상생
활의 행위에 아무런 잘못이 없는 것”(行無過), 곧 行
道임을 말하는 것으로, 배움과 수신이 각각 察道와
行道の 조건임을 분명하게 드러내고 있는 진술인 것
이다.

察道와 行道の 관계 앞에서도 지적하였듯이 순자에
게 있어서 도는 곧 人道²⁶⁾이고, 이는 곧 예의(禮論
13)이다. 예의는 일상생활, 개인 감정, 자연 질서 및
사회 질서 등 인간 생활 전반의 규범이므로(張其昀,
1984; 조공호, 1997a; 馮友蘭, 1948), 이는 실생활에서
의 실천을 전제로 하는 것이다(唐君毅, 1986; 牟宗三,
1979; 柳熙星, 1993; 蔡錦昌, 1989; 蔡仁厚, 1984; 黃
公偉, 1974; Cua, 1985; Dubs, 1927). 그렇다면, 이러
한 예의에 대한 인식(察道)은 이의 실천(行道)과 불가
분의 관계에 있을 수 밖에 없다. 이 두 가지 사이의
관계에 대한 순자의 입장은 다음의 진술에서 잘 드러
나 있다.

마음이 도를 인식한(知道) 후에야 도를 옳은 것으로
받아들이게 되고(可道), 도를 옳은 것으로 받아들이
후에야 비로소 도를 지키고(守道) 그러므로써 도가
아닌 것을 금할 수(禁非道) 있게 된다.²⁷⁾

25) 君子博學 而日參省乎己 則智明而行無過矣(勸學 2; 荀
子集解에 인용된 俞樾은 본문 중 省乎 두 글자는 본
래는 없었던 것으로, 후대인들이 參을 三으로 읽어
論語 學而 4장의 吾日三省吾身에 의거하여 잘못 첨가
한 것으로 보고, 參을 驗의 뜻으로 보아 參己는 “자기
에게 참련하여 살펴본다” 또는 “자기에게 비추어 살
펴본다”의 의미로 풀이하고 있다. 또한 그는 智도 知
의 오자로 보아 智明을 知明으로 풀이하고 있다. 여
기서는 이러한 俞說을 따랐다.)

이 귀절은 “행위가 이치에 맞느냐의 여부는 마음이
도를 인식하고 있느냐의 여부에 달려 있음을 의미하
는 것으로, 이로부터 보면 知道는 可道와 守道の 선
결 조건임을 알 수 있다……그리고 여기에서 바로
(心の 인지적 작용을 중시하는) 순자의 重智主義의
정신을 볼 수 있는 것이다”(蔡仁厚, 1984, p. 409, 팔
호 안은 필자의 삽입).

위의 인용문에서 “도를 인식하고, 옳은 것으로 받
아들이는 일”은 解蔽篇 13(知道察 知道行 體道者也)
에서 말하는 “도를 인식하여 밝게 체득한 상태”(知道
察)에 해당하고, “도를 지키고, 도 아닌 것을 금하는
일”은 “도를 인식하여 체현하는 상태”(知道行)에 해
당하는 것이라 볼 수 있다. 즉, 여기서의 知道와 可
道는 본고에서 解蔽篇 13에 근거를 두고 지금까지
논의해 온 察道에 해당하고, 守道와 禁非道는 行道에
해당하는 것이라 해석할 수 있는 것이다(蔡仁厚,
1984). 그러니까 察道는 “도를 인식하여 옳은 것으로
받아들이는 일”을 말하고, 行道는 “도를 지키고, 도
아닌 것을 금하는 일”을 말하는 셈이다. 이렇게 “知
道察·知道行의 귀절에 근거하여 마음이 능히 知道·
可道·守道·禁非道할 수 있다는 말을 살펴 보면, 순
자가 주장하는 認知心은 실제로 知·行의 두 방면을
검하여 포괄하는 것으로, 다만 認知義 뿐만 아니라,
實踐義도 포함하는 것임을 알 수 있다”(蔡仁厚, 1984,
p. 416).

이상의 논의에서 드러나고 있듯이, 察道와 行道 사
이의 관계에 대한 순자의 입장은 두 가지로 정리될
수 있다. 첫째는 仁을 기초로 하여 心을 파악하는(以
仁識心) 맹자와는 달리, 순자는 智를 기초로 하여 心
을 파악하므로써(以智識心) 心の 인지적 기능을 중시
하고 있다는 사실(牟宗三, 1979)로부터 연유되는 입
장이다. 즉, 맹자는 道德主體(德性主體)로서 心을 파
악하고 있음에 비해, 순자는 認知主體(知性主體)로서
心을 파악하고 있는데(蔡仁厚, 1984), 이러한 인식은

26) 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 人之所以道の 道를 行으로
보고 있다.)

27) 心知道 然後可道 可道然後能守道 以禁非道(解蔽 11)

결국 察道를 行道의 전제 조건이라고 보아, 察道 없는 行道는 있을 수 없다는 입장을 내놓게 되는 것이다. 이러한 입장은 순자가 이상적 인간형으로 그리고 있는 聖인과 大儒를 “지식이 모든 원리·원칙에 통달된 사람”,²⁸⁾ “두루 밝게 통달해서 막힘이 없게 된 사람”,²⁹⁾ 또는 “밝게 알게 된 사람”³⁰⁾이라고 표현하고 있는 데에서 잘 드러나고 있다. 그리하여 그는 “지식이 밝게 되면, 행위에 잘못이 없게 된다”(智明而行無過矣, 勸學 2)고 보아, 行道는 察道の 근거 위에 성립하는 것이라는 입장을 전개하고 있는 것이다.

둘째는 유학은 “일상생활에서 선을 쌓으므로써 덕을 이루는 일”(積善成德)을 목표로 삼는 사상체계이며, 이러한 成德은 실천을 전제로 한다(勞思光, 1967)는 사실에서 연유되는 입장이다. 순자는心を 지성주체로 파악하고 있지만, 또한 “知는 行을 포괄해서 말한 것”(蔡仁厚, 1984, p. 464)으로서, 이러한 인식은 결국 行道는 察道の 목표(鄭仁在, 1981), 또는 察道の 효능은 行道에 있다(金勝惠, 1990)는 입장을 내놓게 되는 것이다. 이러한 입장은 “아는 것은 실행하는 것만 못하다. 배움이란 실천함에 이르렀을 때에야 그치는 것이다. 배움을 실행하면 밝게 이해하게 되고, 밝게 이해하면 성인이 되는 것이다”³¹⁾라는 진술에서 잘 드러나고 있다. 이러한 입장에서 순자는 배운 내용이 그 사람 전체에 파고 들어가 일상생활에서 실천되고, 그가 하는 모든 행위가 하나같이 도법이 되도록 하는 것, 곧 察道를 行道로 옮기는 일이 바로 군자가 되는 길³²⁾이라고 보는 것이다.

이러한 순자의 입장은 察道는 行道의 전제 조건이며, 行道는 察道の 목표가 된다는 것이라고 요약할 수 있을 것이다. 이러한 배경에서 순자는 察道와 行道を 함께 높이는 입장을 취하고 있는데, 이는 다음 진술문에 잘 드러나 있다.

그러므로 지혜롭기만 하고 어질지 못해도 좋지 않고, 어질기만 하고 지혜롭지 못해도 좋지 않다. 이미 지혜로운 위에 또한 어진 사람, 이들이 바로 군주의 보배이고, 왕자와 패자를 보필할 만한 사람인 것이다.³³⁾

순자가 이렇게 察道와 行도를 모두 높여 강조하고 있다는 사실은 위의 인용문 이외에도 그가 보는 이상적 인간형의 발달단계론(士·君子·聖人の 三段階論)에 잘 드러나고 있다.³⁴⁾

察道の 방법 : 學

공자가 제시한 지식의 근거로서의 선험지(生而知之)와 경험지(學而知之),³⁵⁾ 그리고 지식 추구의 방법으로서의 思와 學³⁶⁾ 중에서 맹자는 生而知之와 思를 강조하고 있는 데 반해, 순자는 學而知之와 學을 강조하고 있다. 그에 의하면 “지식이란 결코 선천적으로 얻어질 수 있는 것이 아니며, 또한 내심을 반성하여 이를 확충함으로써 생겨나는 것도 아니라는 것이다”(鄭仁在, 1981, p. 327). 그러나 “무릇 알 수 있는 것은 사람의 본성이고, 이를 통해 알게 되는 것은 사물의 이치이다”³⁷⁾ 또는 “그에 의해 알게 되는 능력이 사람에게 갖추어져 있는 것을 知(인식 능력)라 하고, 이 知가 사물과 합치되는 것을 또한 知(인식 결과)라 한다”³⁸⁾는 입장에서 인간에게 본유적으로 인식 능력이 갖추어져 있고, 이를 통해 사물의 이치를 알 수 있으므로, 지식은 “객관 세계를 관찰하거나 선인의 지식을 배우므로써 얻어지는 것”(鄭仁在, 1981, p. 327)이라 보는 것이 순자의 입장이다. 이렇게 순자는 主智主義에 기울어져 있으며(陳大齊, 1954), 그가 말

29) 齊明而不竭聖人也(修身 36)

30) 知之聖人也(儒效 14; 解蔽 26)

31) 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)

32) 君子之學也 入乎耳 箸乎心 布乎四體 形乎動靜 端而言 蠕而動 一可以爲法則(勸學 13-14; 荀子注와 荀子集解에서는 端을 喘의 잘못으로 보고 있다.)

33) 故智而不仁不可 仁而不智不可 既智且仁 是人主之寶也 而王霸之佐也(君道 16)

34) 이에 대해서는 후속되는 “순자 수양론의 심리학적 함의” 부분에서 자세히 언급될 것이다.

35) 生而知之者 上也 學而知之者 次也(論語, 季氏 9장; 본고에서 인용된 四書는 朱熹의 四書集註를 泰山文化社에서 영인하여 반포한 原本備旨 四書集註를 참조하였다.)

36) 學而不思則罔 思而不學則殆(論語, 爲政 15장)

37) 凡以知 人之性也 可以知 物之理也(解蔽 25)

38) 所以知之在人者 謂之知 知有所合 謂之智(正名 3; 荀子集解에서는 맨 마지막의 智를 知的의 잘못으로 보고 있다.)

28) 知通統類 如是則可謂大儒也(儒效 38)

하는 心은 곧 知性主體를 의미하는 것이다(牟宗三, 1979; 蔡仁厚, 1984). 순자가 察道の 방법으로 思보다 學을 중시³⁹⁾하고 있는 것은 다음 진술에서 잘 드러나고 있다.

내가 일찌기 하루 종일 생각해(思) 보았지만, 이것은 잠시 동안 배우는(學) 것만 못하였다. 또 내가 일찌기 발 뒤꿈치를 들고 바라보았지만, 이것은 높은 데 올라 널리 바라보는 것만 못하였다.⁴⁰⁾

순자는 이렇게 배움을 사물의 이치와 사람의 도리를 인식하여 체득하는(察道) 가장 중요한 방법으로 간주하였다. 그렇다면, 배움을 통해 체득해야 하는 내용은 구체적으로 무엇인가? 배움을 통해 察道하기 위해서 이루어져야 할 최종적인 마음의 상태는 어떠한 것이며, 이는 구체적으로 어떠한 방법을 통해 달성되는가?

체득할 내용 순자가 제시하고 있는 배움의 핵심 내용은 배움의 課程과 의의를 제시한 다음 진술문에서 찾아볼 수 있다.

배움(學)이란 어디에서 시작하여 어디에서 끝나는 것인가? 그 정해진 교과과정(數)으로 말하자면, 經을 암송하는 데서 시작하여 禮를 읽는 데에서 끝난다. 그러나 그 궁극적인 의의(義)로 말하자면, 소가 되는 데에서 시작하여 聖인이 되는 데에서 끝난다. 참으로 힘들여 쌓음이 오래 되면 그 안에 들어갈 것이니, 배움이란 죽은 뒤에야 그칠 수 있는 것이다. 그러므로 교과과정을 배우는 데는 끝이 있으나, 그 의의를 이루는 데에는 잠시라도 그만 둘 수 없는 것이다. 그것을 행하면 사람이고, 그것을 버리면 금수인

것이다.⁴¹⁾

이 인용문에서 순자는 배움의 교과과정과 그 의의를 규정하고 있는데, 여기서 순자가 제시하려고 한 핵심은 바로 禮의 인식과 실행이라고 볼 수 있다. 즉, 교과과정은 예의 인식(察道)으로 모두어지고, 배움의 궁극적인 의의는 이의 실행(行道)을 통한 성인이 되는 일로 모두어지고 있으므로, 배움의 핵심 내용은 인도의 표준인 禮義(禮論 13)라는 것이 바로 순자의 주장이라 볼 수 있는 것이다.

배움의 핵심 내용이 예의라는 사실은 荀子 전체에서 두루 산견되는 순자 사상의 요체이다. 그는 “오늘날 사람의 본성에는 본래 예의가 없으므로 힘써 배워서 이를 갖추도록 해야 한다”⁴²⁾는 입장에서, 예를 본받는 것이 바로 배움⁴³⁾이므로, “배움은 예에 이르러 끝나는 것이다. 무릇 이를 일러 도덕의 표준(道德之極)이라 한다”⁴⁴⁾고 보고 있다. 그렇기 때문에 “배움이란 본래 머무르는 것을 배우는 것이다. 그렇다면, 어디에 머무를 것인가? 지극히 족한 데에 머물러야 한다. 무엇이 지극히 족한 것인가? 사람의 도리와 제도를 다한 성인과 선왕이 그것이다. 이 두 가지를 다 하게 되면, 천하의 표준이 되기에 족한 것이다”⁴⁵⁾라고 하여, 천하의 표준인 예의를 인식하고 그 제정자

39) 荀子에서 思는 모두 48회 쓰이고 있다. 이 중에서 思索로 연용되어 사용된 경우가 5회, 思慮라 연용되어 사용된 경우가 3회이고, 나머지 40회는 思 단독으로 쓰이고 있는데, 이중 詩經을 인용한 귀절에서 쓰이는 6회를 제외하면 荀子 본문에서 思는 모두 42회 쓰이는 셈이다. 이에 비해 學은 모두 90회 쓰이고 있는데, 學 독자적으로 쓰인 예가 70회이고, 나머지는 學問(4회), 學者(8회), 大學(1회), 文學(5회), 師學(1회), 邪學(1회) 등으로 연용되어 쓰이고 있다. 이렇게 荀子 전체에서 思보다 學이 두 배 이상 더 많이 쓰이고 있다는 사실은, 순자가 知道の 방법으로 思보다 學을 더 중시하고 있음을 암시하는 것이라 하겠다(荀子引得 참조).

40) 吾嘗終日而思矣 不如須臾之所學也 吾嘗跂而望矣 不如登高之博見也(勸學 4)

41) 學惡乎始 惡乎終 曰 其數則始乎誦經 終乎讀禮 其義則始乎爲士 終乎爲聖人 眞積力久則入 學至乎沒而後止也 故學數有終 若其義 則不可須臾舍也 爲之人也 舍之禽獸也 [勸學 12; 본문의 數를 荀子注에서는 術로 보았으나, 여기서는 義와 數를 대비하여 제시하고 있는 榮辱篇 26-27(修法則度量刑辟圖籍 不知其義 謹守其數 慎不敢損益也)과 君道篇 2(不知法之義 正法之數 雖博臨事必亂)를 염두에 두고, “정해진 조목”이라는 의미에서 “교과과정”이라고 풀이하였다. 또한 본문의 義를 荀子注에서는 “배움의 의미”(義謂學之意)라고 풀이하였으나, 여기서는 교과과정(數)과의 대비를 염두에 두고 “배움의 궁극적인 의의”라는 뜻으로 해석하였다.]

42) 今人之性 固無禮儀 固強學而求有之也(性惡 8)

43) 固學也者法禮也(修身 37)

44) 故學至乎禮而止矣 夫是之謂道德之極(勸學 13)

45) 固學也者 固學止之也 惡乎止之 曰 止諸至足 曷謂至足 曰 聖也 聖也者 盡倫者也 王也者 盡制者也 兩盡者足以爲天下極矣(解蔽 26; 荀子注에서는 曰 聖也는 曰 聖王也가 되어야 한다고 보고 있다.)

인 성인과 선왕을 본받기 위해 노력하는 것이 바로 배움의 과정이라고 순자는 주장하는 것이다.

배움의 功效: 心の 虛壹而靜 이렇게 배움은 察道의 방법이다. 앞서서도 보았듯이 察道는 사람의 생득적인 본성 중 인식능력인 知의 기능에 속하는 것이다. 이러한 知는 행위능력인 能과 함께 心の 양대 기능에 속한다.⁴⁶⁾ 이러한 사실은 "사람은 어떻게 하여 도를 알 수 있는가? 이는 마음(心) 때문이다"⁴⁷⁾라는 순자 자신의 진술에서 분명히 드러나고 있다. 이렇게 보면, 배움은 도를 인식하여 체득할 수 있는 원천적인 능력을 갖춘 可能態(potentiality)로서의 心이 실제로 도를 인식하여 체득한 現實態(actuality)⁴⁸⁾로 전화되게 하는 작용을 하는 것이라 볼 수 있다. 이것이 바로 배움의 효험이라 볼 수 있을 것이다. 그렇다면, 배움의 공효로서 이루어지는 察道의 전제가 되는 현실태로서의 心은 어떠한 상태인가? 이에 대해 순자는 다음과 같이 진술하고 있다.

마음은 어떻게 하여 도를 알 수 있는가? 그것은 마음을 비우는 虛와, 전일하게 하는 壹과, 고요하게 하는 靜에 달려 있다.……사람은 태어나면서부터 인식능력(知)을 갖추고 있는데, 이를 통한 인식의 결과 기억(志)이 생긴다. 기억이란 채워서 간직하는(藏) 것이지만, 그러면서도 비워질 수 있는데, 이미 간직한 것 때문에 앞으로 받아들일 것이 방해받지 않는 것, 이것이 바로 마음이 비워진 것(虛)이다. 또한 마음은 태어나면서부터 인식능력을 갖추고 있는데, 이를 통한 인식의 결과 변별(異)이 생긴다. 변별이란 동시에 여러 가지를 함께 인식하는 것(同時兼知之)이다. 동시에 여러 가지를 함께 인식하게 되면 마음이 여러 갈래로 나뉘어지지만(兩), 그러면서도 하나로 모두어질 수 있는데, 이쪽 하나 때문에 저쪽 하나가 방해받지 않는 것, 이것이 바로 마음을 전일하게 하는 것(壹)이다. 마음은 누우면 상상(夢)을 하고, 한가로우면 방종하며(自行), 부러서 쓰면 여러 가지 계획(謀)을 한다. 그러므로 마음은 항상 움직이고(動) 있지만, 그러면서도 고요하게 될 수 있는데, 내외의 복잡하고 번다한 생각 때문에 인식능력을 혼란하게 하지 않는 것, 이것이 바로 마음을 고요하게 하는 것(靜)이다. 아직 도를 얻지 못하고 도를 얻고자 하는 사람에게는 虛와 壹과 靜을 법칙으로 삼도

록 가르쳐 주어야 한다. 도를 기다리는 사람(須道者)이 마음을 비우면 도를 받아들일 수 있고, 도를 일삼아 행하려는 사람(事道者)이 마음을 전일하게 하면 도를 다 행할 수 있으며, 도를 생각하는 사람(思道者)이 마음을 고요하게 하면 도에 밝게 통할 수 있을 것이다. 도를 인식하여 밝게 체득하고(知道察) 도를 인식하여 체현하면(知道行) 도와 일체가 된 사람(體道者)이니, 虛壹而靜을 일러 "크게 맑고 밝은 상태"(大清明)라 하는 것이다.⁴⁹⁾

비교적 장황한 이 인용문에서 지적하고 있듯이 순자는 마음을 비우고, 전일하게 하며, 고요하게 하는 것(虛壹而靜)이 바로 도를 얻어 체득하는 전제이며, 따라서 도를 체득하고 체현하고자 하는 사람은 이러한 虛壹而靜을 배워서 준칙으로 삼아야 한다고 보고 있다. 즉, 察道의 전제는 바로 마음의 虛壹而靜이며, 이는 곧 察道의 방법인 배움(學)의 결과 궁극적으로 도달되는 상태라고 볼 수 있는 것이다.⁵⁰⁾

47) 人何以知道 曰 心(解蔽 11)

48) 荀子에서는 性과 偽, 그리고 性の 내용인 知와 能이라는 하나의 글자로 두 가지 의미를 나타내고 있다(生之所以然者 謂之性 精合感應 不事而自然 謂之性……心慮而能爲之動 謂之偽 慮積焉 能習焉 而後成 謂之偽……所以知之在人者 謂之知 知有所合 謂之知 所以能之在人者 謂之能 能有所合 謂之能, 正名 2-3). 여기서 각 글자의 앞의 것은 가능태로서의 인간 본성 또는 능력을 가리키고, 뒤의 것은 그 작용 결과로서의 현실태를 가리키는 것으로, 순자의 인간 파악의 이중성(金勝惠, 1990; 鄭仁在, 1981; 蔡仁厚, 1984)을 잘 드러내는 것이다. 이에 관해서는 金勝惠(1990, pp. 236-239) 및 拙稿(조공호, 1995, pp. 6-12) 참조.

49) 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 不以所已臧害所將受 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 儻則自行 使之則謀 故心未嘗不動也 然而有所謂靜 不以夢劇亂知 謂之靜 未得道而求道者 謂之虛壹而靜 作之則將須道者之虛則入 將事道者之壹則盡 將思道者之靜則察 知道察 知道行 體道者也 虛壹而靜 謂之大清明 [解蔽 11-13; 蔡仁厚(1984, p. 415)는 본문 중 未得道而求道者 謂之虛壹而靜의 謂之를 告之로 보아, 본고에서와 같이 "가르쳐 준다"는 뜻으로 풀이하고 있다. 본문의 해석은 대체로 蔡仁厚(1984, pp. 413-417)를 따랐다.]

50) 虛壹而靜을 본고에서와 같이 修身과 함께 수양의 한 방법인 學의 효험이라고만 보는 견해에는 많은 무리가 따를 수 있다. 蒙培元(1990)은 虛壹而靜을 學과는 관계없이 수신의 한 방법인 養心の 두 가지 방법 중 한가지(나머지 하나는 不苟篇 11-13에서 제시하는 誠)라 보고 있다. 金勝惠(1990)도 이러한 견해를 지지하

46) 이에 대해서는 拙稿(조공호, 1995, pp. 8-10) 참조.

배움의 구체적 방법 察道의 방법으로서의 배움은 구체적으로 어떻게 해야 하는가? 이에 대해서는 배움의 효험으로 도달되는 상태인 虛壹而靜의 마음이 어떻게 해서 이루어질 수 있는가 하는 문제로 귀결될 수 있다.

마음의 虛는 이미 가진 지식이 앞으로 받아들일 지식을 방해하지 않는 것으로(解蔽 12), 지식의 축적과 관련되는 마음의 상태이다. “순자는 인간의 지식은 모두 점차적으로 하나씩 쌓아서 이룩된 것이라 보았다”(鄭仁在, 1981, p. 345). 이렇게 “쉬지 않고 조금씩 쌓아 가는 것”(積微不已)이 바로 배움의 한가지 방법인 것이다. 이를 순자는 다음과 같이 진술하고 있다.

흙이 조금씩 쌓여서 큰 산이 되면 비와 바람이 일고, 물이 조금씩 모여서 연못이 되면 용이 살 듯이, 배움을 쌓아서 덕을 이루면 스스로 신명에 통하여 성인의 마음이 갖추어진다.⁵¹⁾

면서 “虛壹而靜은心を 맑게 해 주는 내면적이고 구체적인 방안이라고 한다면, 誠은 그 이전에 이미 가져야 할 인간의 전체적 삶의 자세 및 외부적 행위를 지칭하는 것”(p. 259)이라 보고 있다.

이에 비해 蔡仁厚(1984)는 “學은 당연히 수양의 공부를 모두 포괄한다”(p. 485)는 입장에서 “순자에 의하면 虛壹而靜의 大清明한 마음으로 인해 知道·可道·守道·禁非道할 수 있는데……사람은 모두 虛壹而靜의 공부를 할 수 있는 것”(pp. 416-417)이라고 보으로써, 虛壹而靜이 學의 功效임을 주장하고 있다. 이러한 蔡仁厚(1984)의 입장은 學은 곧 수양 전체라 보는 것으로, 본고에서보다도 學의 가치를 높이 끌어 올리고 있는 것이다.

위의 인용문(解蔽 11-13)의 마지막 귀절에서 유추할 수 있듯이, 虛壹而靜은 察道와 行道 전체, 즉 體道 전체의 조건이라고 볼 수도 있다. 이렇게 보면, 蔡說이 타당하다고 할 수 있다. 그러나 본고에서는 “마음이 어떻게 하여 도를 알 수 있는가? 그것은 虛壹而靜에 달려 있다”(心何以知 曰 虛壹而靜)는 이 인용문의 첫 귀절을 염두에 두고, 虛壹而靜을 學의 효험이라 보는 입장을 택하였다. 앞서서도 언급하였듯이 순자는 인간을 지성주체로 보는 주지주의적 입장에서 知道를 可道·守道·禁非道の 조건으로 보고, 따라서 察道(知道·可道)는 行道(守道·禁非道)의 전제라는 논리를 전개한다. 이러한 관점에서 보면, “心何以知 曰 虛壹而靜”에서 虛壹而靜은 知道察, 곧 察道の 조건이고, 따라서 察道の 방법인 學의 효험이라고 볼 수 있는 것이다. 鄭仁在(1981)도 순자는 大清明 이외에도 誠을 말하였는데, 虛壹而靜은 心の 知的인 면에 속한 방법이고, 誠은 그 行的인 수신에 속한 방법(pp. 348-349)이라고 보아, 대체로 본고와 유사한 입장을 제시하고 있다.

이러한 積微不已의 배움을 순자가 강조하고 있다는 사실은 荀子 제1편인 勸學篇이 “군자께서 이르시되 배움이란 중단해서는 안된다”⁵²⁾란 말로 시작되고 있다는 점에서도 잘 나타난다. 이렇게 배움을 조금씩 쉬지 않고 쌓는 것은 바로 聖인이 되는 길로서,⁵³⁾ 이렇게 되면 기존 지식 체계로 인해 새로운 지식의 흡수에 방해가 되지 않는 虛心에 이를 수 있게 되는 것이다. 이렇게 “순자는 積과 虛를 동시에 중요시 하여……날마다 쌓음을 통하여 도를 알 수 있는 길을 터놓은 것이다”(鄭仁在, 1981, p. 346). 순자는 바로 이러한 근거에서 “참으로 힘들여 쌓음이 오래 되면 도의 길에 들어갈 것이니, 배움이란 죽은 뒤에야 그칠 수 있는 것”(勸學 12)이라는 극단적인 주장을 펴고 있다 하겠다.

다음으로 마음의 虛은 한 사물에 대한 인식 때문에 다른 사물에 대한 인식이 방해받지 않도록 마음을 하나로 모두어 전일하게 하는 것(解蔽 12)이다. 따라서 이는 “마음을 한 곳에 집중하고 뜻을 한결같이 하는 일”(專心一志)을 배움의 두 번째 방법으로 요구하게 된다. 이러한 專心一志의 배움의 필요성에 대해 순자는 다음과 같이 진술하고 있다.

마음이 갈라지면 사물을 인식할 수 없게 되고, 마음이 기울어지면 정밀하지 못하며, 마음이 둘로 나뉘어지면 의심이 생긴다. 마음을 전일하게 하여 살펴보면, 만물을 함께 인식할 수 있다……그러므로 군자는 도에 전일하여 이로써 사물을 살펴보는 것이다. 도에 전일하면 바르게 되고, 도로써 사물을 살펴보면 밝게 통하게 되는데, 바른 뜻을 가지고 밝은 논의를 행하면, 만물이 모두 제자리를 잡게 되는 것이다.⁵⁴⁾

51) 積土成山 風雨興焉 積水成淵 蛟龍生焉 積善成德 而神明自得 聖心備焉(勸學 8; 荀子集解에서 王先謙은 이 귀절을 “배움은 반드시 작은 것을 쌓아서 높고 크게 하는 것으로, 이러한 뜻을 한결같이 하면 이루어진다는 말이다”(言學必積小高大 一志者成也)라고 해석하여, 이 귀절 전체를 積學으로 풀이하고 있으며, 蔡仁厚(1984)는 본문 중 “積善은 곧 積學의 의미이다”(p. 483)라고 하여 王說을 지지하고 있다.]

52) 君子曰 學不可以已(勸學 1)

53) 聖人也者 人之所積也(儒效 36); 故聖人者 人之所積而致也(性惡 4)

54) 心枝則無知 傾則不精 貳則疑惑 以贊稽之 萬物可兼知

이렇게 순자는 마음과 뜻을 전일하게 하여 배움에 힘할 것을 강조하고 있는데, 이렇게 “한 가지에만 마음을 쏟고 둘로 나뉘어지게 하지 않으면, 신명에 통하여 천지에 화육에 동참하게 된다”⁵⁵⁾고 본다. 즉, “배움이란 본래 전일하게 하는 일을 배우는 것”⁵⁶⁾이므로, “군자는 오로지 한 가지에만 매달린다”⁵⁷⁾고 주장하므로써, 배움의 방법으로 專心一志를 중시하고 있는 것이다.

끝으로 마음의 靜은 맑고 깨끗한 상태를 유지하여, 갖가지 공상·망상·잡념이 정상적인 사유 활동을 어지럽히지 않는 것(解蔽 13)을 말한다. 이는 “무릇 사물을 관찰할 때……나의 생각이 깨끗하지 못하면 사물의 실정을 제대로 인식하지 못한다”⁵⁸⁾는 사실을 깨달아 “마음을 바로 두고 고요하게 유지하는 일”(正錯而勿動)⁵⁹⁾이 중요함을 의미하는 것이다. 그렇다면, 이렇게 마음을 깨끗하고 고요하게 유지하는 일이 배움의 또 한가지 방법이 될 것인데, 이는 어떻게 해야 하는가? 이에 대해 순자는 “무릇 모든 사물을 변별하면 서로 가리워지지 않는 것은 아무 것도 없는데, 이것이 마음쑈의 공통되는 걱정거리(心術之公患)”⁶⁰⁾이므로, 이러한 “어느 한 쪽에 가리워져서 큰 이치에 어둡게 되는”⁶¹⁾ 폐단에서 벗어나는 일(解蔽)이 바로 마음을 깨끗하고 고요하게 유지하는 길이라고 보고 있다. 그는 이러한 解蔽의 구체적인 방법을 다음과 같이 제시하고 있다.

성인은 마음쑈의 걱정거리(心術之患)와 가리워지고 막히는 폐단(蔽塞之禍)을 잘 알고 있었다. 그리하여 좋아서 하고 싶어 하는 것(欲)과 미워서 하기 싫어 하는 것(惡), 처음(始)과 끝(終), 멀(遠)이나 가까움(近), 지식이 많은 것(博)이나 적은 것(淺), 옛날(古)이나 오늘(今)에 가리워짐이 없었다.⁶²⁾ 그는 오로지 자기 앞에 모든 사물을 한꺼번에 벌여 놓아(兼陳萬物) 어느 한쪽에 치우치지 않고, 中道에 맞게 저울을 드리워 평형을 취하였다(中縣衡). 이렇게 하므로써 만물을 아무리 변별한다고 해도 이들이 서로 가려서 이치를 어지럽히는 일이 없었던 것이다. 그렇다면, 무엇이 저울인가? 바로 道이다. 그러므로 마음으로 도를 인식하지(知道) 않으면 안되는 것이다. 마

음으로 도를 인식하지 않으면 도를 옳다고 여기지(可道) 않고, 도 아닌 것을 옳다고 여기게 될 것이기 때문이다.⁶³⁾

이렇게 모든 사물을 자기 앞에 한꺼번에 벌여 놓고(兼陳萬物) 中道에 맞도록 평형을 취하는 것(中縣衡), 이것이 바로 욕구(欲惡)나 시·공간적인 변별(始終·古今·遠近) 및 기존 지식체계(博淺)의 가리움에서 벗어나서(解蔽) 고요한 마음의 상태(靜心)를 이루고, 그러므로써 도를 밝게 체득(知道·可道)할 수 있는 길이라는 것이 순자의 생각인 것이다.

行道의 방법 : 修身

배움을 통하여 체득한 도는 일상생활을 통해 실천되었을 때에만 참으로 그 효능을 발휘하는 것(儒效 33)임은 순자가 누누히 강조하고 있는 바이며, 이는 유학 사상의 정수이기도 하다. 이러한 行道는 스스로의 몸을 닦는 修身을 통해 이루어지는데, 이러한 修身은 나라를 다스리는 일 등 모든 일에 선행해서 이루어져야 한다⁶⁴⁾는 것이다. 이렇게 몸을 닦는 것은

55) 并一而不二 則通於神明 參於天地矣 (儒效 35)

56) 學也者 固學一之也(勸學 20)

57) 故君子結於一也(勸學 11)

58) 凡觀物……吾慮不清 則未可定然否也(解蔽 22)

59) 故人心譬如槃水 正錯而勿動 則湛濁在下 而清明在上 則足以見鬚眉 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)

60) 凡萬物異 則莫不相爲蔽 此心術之公患也(解蔽 3)

61) 凡人之患 蔽於一曲 而聞於大理(解蔽 1)

62) 이 열가지는 순자가 蔽塞之禍를 가져오는 원인으로 제시하고 있는 것들이다(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 誤字로 보아, 何의 뜻으로 풀고 있다.)

63) 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 是故衆異不得相蔽以亂其倫也 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; 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, 亂其倫也의 倫을 理라 보고 있다.)

64) 請問爲國 曰 聞修身 未嘗聞爲國也(君道 7); 故君國長民者 欲趨時逢功……必先修正其在我者 然後徐實其在

也……故君子壹於道 而以贊稽物 壹於道則正 以贊稽物則察 以正志行察論 則萬物官矣(解蔽 16-17)

특별히 다른 사람들에게 잘못된 일이 있어서가 아니라⁶⁵⁾ 이것이 바로 유학의 최고 목표인 成德에 이르는 길⁶⁶⁾이기 때문이다.

이러한 修身의 요체를 “한마디로 표현하면 治氣養心之術(氣를 다스리고 마음을 키우는 방법)이라고 할 수 있다”(金勝惠, 1990, p. 246).⁶⁷⁾ 여기서 治氣는 인간의 血氣, 곧 좁은 의미의 인간 본성으로서의 欲을 다스리는 일을 가리키고, 養心은 인간의 도덕적 행위 능력인 能을 기르는 일을 가리킨다.⁶⁸⁾ 이렇게 보면, 察道の 방법인 學이 인간 본성 중 知를 기르는 일이라고 한다면, 行道의 방법인 修身은 인간 본성 중 欲과 能을 각각 다스리고 키우는 일이라 할 수 있을 것이다.

체현할 내용 이렇게 수신은 治氣와 養心を 구체적인 방법으로 하여 배움을 통해 체득한 도를 체현하는 일이다. 그렇다면 수신을 통해 체현해야 할 도는 구체적으로 무엇인가? 이는 배움을 통해 체득한 도인 禮義 바로 그것이다. 이를 순자는 다음과 같이 거듭 밝히고 있다.

예는 몸을 바르게 하는 도구이다……예가 없다면 어떻게 몸을 바르게 할 수 있겠는가?(修身 36)

그러므로 예가 몸에 미치면, 행위가 올바르게 닦여지게 된다.⁶⁹⁾

예가 닦여지면, 행위가 온전하게 이루어진다.⁷⁰⁾

위의 인용문들에서 보듯이, 예는 인도의 표준(禮論 13)으로서, “근본과 종말, 처음과 끝이 서로 따라 맞지 않는 것이 없어서 만세의 법칙이 되기에 족하기”(禮論 24) 때문에 수신을 통해 체현해야 할 도인 것이다.

이렇게 예는 배움을 통해 체득할 뿐만 아니라 또한 수신을 통해 체현해야 할 도이기 때문에 “스승과 법도의 감화를 받고 배움을 쌓으며 예의를 따라 행하는 사람은 군자가 되고, 자기의 욕구와 감정에 따라 제

멋대로 행하여 예의를 어기는 사람은 소인이 된다.”⁷¹⁾ 그렇기 때문에 “비록 왕과 제후 및 사대부의 자손이라 할지라도 예의를 힘써 행하지 않으면 서인으로 내치고, 비록 서인의 자손이라 할지라도 배움을 쌓고 몸의 행위를 바르게 하여 능히 예의를 힘써 행하면 재상과 사대부로 끌어 올리게 되는 것이다.”⁷²⁾

앞에서 보았듯이 이렇게 예의를 일상생활에서 체현하는 수신은 治氣와 養心を 통해 이루어지는 것이다. 그렇다면, 이러한 治氣와 養心은 구체적으로 어떻게 해야 하는가?

治氣의 방법 : 抑強補弱 순자가 제시하는 治氣의 방법은 구체적으로 다음 진술문에 잘 드러나 있다.

氣를 다스리고心を 키우는 방법(治氣養心之術)은 血氣가 너무 강하면 조화를 이루어 주므로써 부드럽게 하고, 知慮가 깊어까지 빠지게 되면 평이하고 곧은 도로써 하나로 통일시켜 준다. 용기와 담력이 너무 거세면 인도하고 혼도하여 도와 주고, 행동이 지나치게 빠르면 움직임을 묵중하게 하여 조절하도록 해 준다. 뜻이 좁고 작으면 넓고 크게 하여 띄워주고, 자기를 지나치게 비하하고 이익을 너무 탐하면 높은 뜻을 갖게 하여 고취시켜 준다. 재능이 용렬하면 스승과 좋은 벗을 사귀어 구습을 버리도록 해 주고, 지나치게 게으르고 자포자기하면 화와 재난이 닥치리라는 사실을 깨우쳐 주며, 지나치게 고지식하여 트이지 못하였으면 예약으로써 통합하도록 해 준

65) 然夫士欲獨修其身 不以得罪於比俗之人也(修身 33)

66) 堯禹者非生而具者也 夫起於變故 成乎修修之爲 待盡而後備者也(榮辱 32); 故君子務修其內……務積德於身……如是則貴名起之如日月 天下應之如雷霆(儒效 16-17)

67) 이에 대해서는 蔡仁厚(1984, pp. 485-489)도 같은 의견을 제시하고 있다.

68) 金勝惠(1990)는 養心の “心은 知慮, 곧 인간 마음의 인식능력 및 그 작용을 지칭한다”(p. 246)고 기술하여, 養心を 知를 기르는 일이라 보고 있다. 그러나 본고에서는 인식능력인 知를 기르는 방법은 學을 통한 虛壹而靜이라는 입장에서, 誠을 주 내용으로 하는 養心은 能을 기르는 일이라고 보았다.

69) 故禮及身而行修(致士 16)

70) 禮修而行成(樂論 6)

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

72) 雖王公士大夫之子孫也 不能屬於禮義 則歸之庶人 雖庶人之子孫也 積文學 正身行 能屬於禮義 則歸之卿相士大夫(王制 1-2)

다. 무릇 治氣養心之術은 예에 따르는 것보다 빠른 길이 없고, 스승을 얻어 감화를 받는 것보다 긴요한 길이 없으며, 예를 좋아하여 이에 전일하는 것보다 더 신통한 길은 없는 것이다.⁷³⁾

이 인용문에서 “순자는 治氣養心之術을 말하고 있지만, 여기에서는 治氣에 중점을 두고 養心에 대해서는 적극적인 설명이 전혀 없다”(蔡仁厚, 1984, p. 486). 따라서 이 인용문은 전적으로 治氣의 방법에 대해 논하고 있는 것이다.

이 인용문에서 순자가 제시하고 있는 治氣의 방법은 예를 통해서 너무 강한 것은 억누르고 너무 약한 것은 보충해 주므로써(抑強補弱) 조화를 이루도록 하고, 도에 합치되도록 하는 것이다. 이렇게 예를 통해 抑強補弱하므로써 조화를 이루어 도에 합치되도록 治氣할 수 있는 것은 禮義가 곧 中道⁷⁴⁾로써, “예란 긴 것을 잘라내어 짧은 것을 이어주고, 남는 것을 털어 내어 부족한 것에 보태주는 것”⁷⁵⁾이기 때문이다.

養心の 방법 : 誠 도덕적인 행위능력을 기르는 養心の 방법으로 순자가 제시하는 것은 참됨을 견지하는 성실함(誠)이다. 순자는 이를 다음과 같이 비교적 장황하게 진술하고 있다.

군자가 마음을 기르는 데(養心)에는 성실함(誠) 보다 더 좋은 방법은 없다. 성실함이 지극하게 되면, 다른 일은 필요없는 것이다. 이는 오로지 仁을 지키고, 오로지 義를 행하는 일이다. 마음을 성실하게 하여 仁을 지키면 겉으로 드러나게 되고, 겉으로 드러나면 신묘한 힘을 가지게 되며, 신묘한 힘을 가지면 능히 내적으로 감화가 이루어진다. 마음을 성실하게 하여 義를 행하면 이치에 맞게 되고, 이치에 맞으면 밝게 되며, 밝아지면 능히 외적으로 개조가 이루어진다. 내적·외적으로 변화가 교대로 일어나는 것을 일러서 天德이라 한다(A). 하늘은 말이 없어도 사람들이

그 높음을 추앙하고, 땅은 말이 없어도 사람들이 그 후함을 추앙하며, 사계절은 말이 없어도 백성들이 모두 그 때를 기다린다. 무릇 이들이 이렇게 한결같은(常)을 유지하는 것은 모두 그 성실함을 극진히 하기 때문이다. 이와 마찬가지로 군자는 지극한 덕을 갖추고 있으므로 말하지 않아도 사람들이 알아차리고, 은혜를 베풀지 않아도 친해지며, 노여움을 나타내지 않아도 위엄을 느낀다. 무릇 이와같이 군자가 천명에 순응하는 것은 모두 오로지 한결같이 성실히 하기 때문이다.……天地가 아무리 위대할지라도 성실하지 않으면 만물을 화육하지 못하고, 성인이 아무리 지혜로울지라도 성실하지 않으면 만민을 감화시키지 못하며, 부모와 자식이 아무리 친할지라도 성실하지 않으면 소원해지고, 임금이 아무리 존귀할지라도 성실하지 않으면 비천하게 될 것이다. 무릇 성실함은 군자가 지키는 바이고, 또한 사람 다스리는 일(政事)의 근본인 것이다(B).⁷⁶⁾

이 인용문 중에서 A단락은 養心の 방법으로서의 誠의 효험에 대해서 말하고 있다. 순자는 여기서 養心の 방법으로서의 誠을 “인간의 전체적인 삶의 자세 및 외부적 행위”(金勝憲, 1990, p. 259)로 제시하고 있다. 즉, 그는 여기서 “誠을 일종의 정신 상태 혹은 심리 상태라고 생각하며”(蒙培元, 1990, p. 177), 이를 통해 “오랫동안 선으로 옮겨가서 그 처음의 상태로 돌아가지 않는”⁷⁷⁾ 化性, 즉 性僞之合이 이루어질 수 있다고 보는 것이다.

위 인용문의 B단락은 誠이 養心の 방법이 되는 근거를 논하고 있다. 이 단락에서 “순자는 誠이란 인간이 천지 및 사계절과 공유하는 덕으로서, 그 일정한

73) 治氣養心之術 血氣剛彊 則柔之以調和 知慮漸深 則一之以易良 勇膽猛戾 則輔之以道順 齊給便利 則節之以動止 狹隘褊小 則廓之以廣大 卑濕重遲食利 則抗之以高志 庸衆驚散 則劫之以師友 怠慢僇棄 則炤之以禍災 愚軟端慤 則合之以禮樂 通之以思索 凡治氣養心之術 莫徑由禮 莫要得師 莫神一好(修身 27-29; 荀子集解에서는 知慮漸深의 漸을 潛으로, 通之以思索을 衍文으로 보고 있다.)

74) 先王之道 仁之隆也 比中而行之 曷謂中 曰 禮義是也(儒效 9)

75) 禮者斷長續短 損有餘 益不足(禮論 20)

76) 君子養心 莫善於誠 致誠則無它事矣 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 變化代興 謂之天德 天不言 而人推高焉 地不言 而人推厚焉 四時不言 而百姓期焉 夫此有常 以至其誠者也 君子至德 嘿然而喻 未施而親 不怒而威 夫此順命 以慎其獨者也……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 父子爲親矣 不誠則疏 君上爲尊矣 不誠則卑 夫誠者君子之所守也 而政事之本也 [不苟 11-13; 荀子集解에서는 以慎其獨者也의 慎을 誠의 뜻으로, 獨을 專一로 풀어 慎其獨을 “오로지 한결같이 성실히 한다”로 풀고 있다. 蔡仁厚(1984, p. 488)도 이렇게 풀면서, 여기서의 慎其獨은 앞의 致誠則無它事의 뜻이라 보고 있다.]

77) 長遷而不反其初 則化矣(不苟 13)

이 여기에서 유래한다고 설명한다”(金勝惠, 1990, p. 259). 따라서 天人之分을 뛰어 넘어 參於天地할 수 있는 근거가 바로 天地人이 공유하고 있는 誠에 있으며, 결과적으로 誠에 의해 積善成德하는 일이 바로 參於天地하여 天地人の 조화가 이루어지도록 하는 길이라는 것이다(金勝惠, 1990; 蒙培元, 1990; 조궁호, 1994).⁷⁸⁾ 이렇게 순자는 “養心の 가장 중요한 길로 天地人이 모두 함께 나누는 덕인 성실함을 다 하도록 권고하는 것이다”(金勝惠, 1990, p. 259).

그렇다면, 사람이 성실하게 한결같이 해야 할 일은 무엇인가? 위의 인용문에서는 이를 “仁을 지키고 義를 행하는 일”이라 제시하고 있다. 이러한 仁義는 순자에게서는 禮義로 통합될 수 있는 것이다(張其昀, 1984).⁷⁹⁾ 또한 “참됨(또는 성실함, 誠)을 드러내고 거짓(僞)을 제거하는 것, 이것이 바로 예의 핵심이다”⁸⁰⁾라는 순자 자신의 진술에서도 예의가 바로 성실함을 드러내는 근거임을 볼 수 있다. 이렇게 보면, “仁을 지키고 義를 행하는 일”은 곧 “禮義를 지키고 행하는 일”로 귀결된다고 볼 수 있다. 즉, 예의를 실천하는 일이 곧 성실함을 한결같이 견지하는 일이 되는 것이다.

그런데 이렇게 성실하게 예의를 실천하는 일은 곧 일상생활에서 善을 쌓는 일이라 볼 수 있다.⁸¹⁾ 예의는 化性하여 遷善하는 근거이기 때문이다. 이러한 사실을 지적하여 순자는 “善을 쌓아서 쉬지 않으면(積善而不息) 신명에 통하여 천지의 화육에 동참하게 된다”(性惡 14)고 진술하고 있다. 즉 “善을 쌓아서 온전하게 다 이루면(積善而全盡) 성인이 되어”(儒效 36) 參於天地하게 된다는 것이다. 말하자면, “끊임없이 善을 쌓는 일”(積善不息), 이것이 바로 일상생활에서 誠을 이루는 길인 것이다.

순자 수양론의 심리학적 함의

이상에서 순자의 수양론을 天人關係論으로부터 도출되는 <분과 합>의 논리 체계에 근거하여 논의하였다. 순자는 인도의 표준인 예의를 자세히 인식하고,

이를 통해 사람으로서 할 일과 해서는 안 되는 일을 체득하는 察道와 이러한 예의를 일상생활에서 실천하고 지키므로써, 도가 아닌 것을 하지 않는 行道를 통해 도와 일체가 되는 體道가 곧 수양이라고 본다. 여기서 察道는 <분>의 체계에 해당하는 것으로 이는 도의 인식과 수용(知道·可道)을 내용으로 하고, 行道는 도의 실행(守道·禁非道)을 내용으로 하는 <합>의 체계에 해당하는 것이다.

순자에 따르면, 이러한 도의 인식과 수용은 虛心·壹心·靜心の 상태에서 가능한 것인데, 이러한 虛壹而靜의 마음 상태는 “쉬지 않고 조금씩 쌓아가는 배움”(積微不已), “마음을 한 곳에 집중하고 뜻을 한결같이 하는 배움”(專心一志), 그리고 “어느 한 쪽에 가리워져서 큰 이치에 어둡게 되는 폐단에서 벗어나는 배움”(解蔽)을 통해 이루어지게 된다. 이렇게 하여 체득한 도는 治氣와 養心을 통해 일상생활에서 실현되어야 하는데, 욕구나 열기가 “너무 강한 것은 억누르고 너무 약한 것은 보충해 주는 일”(抑強補弱)이 治氣이고, 성실함을 근거로 하여 “끊임없이 선을 쌓는 일”(積善不息)이 養心이라는 것이다.

이렇게 하여 도를 체득하고(察道) 체현하므로써(行

79) 순자에게서 仁義가 禮義로 통합될 수 있다는 사실은 순자 자신의 진술에서 분명히 드러난다. 그는 “仁에는 편안히 거하는 곳이 있고, 義에는 말미암아 들어오고 나가는 문이 있는데, 이들은 모두 禮이다……그러므로 仁과 義와 禮와 樂은 지향하는 곳이 모두 같다”(仁有里 義有門……故曰 仁義禮樂 其致一也, 大略 8; 荀子注에서는 仁有里 義有門에 대한 注에서 “里와 門은 모두 禮를 말하는 것이다”라 보고 있다)라 진술하고 있다. 또한 荀子에서는 義를 仁과 연용해서 사용한 경우(32회, 22%) 보다는 禮와 연용해서 사용한 경우(112회, 78%)가 압도적으로 많다(荀子引得 참조)는 사실도 이러한 논의를 지지해 주는 것이라 하겠다.

80) 著誠去僞 禮之經也(樂論 7)

81) 순자는 여러 곳에서 예의를 쌓으면 성인 또는 군자가 된다고 언급하고 있으며(積禮義而爲君子, 儒效 36; 禮義者治之始也……爲之實之 積重之 致好之者 君子之始也, 王制 19; 今之人化師法 積文學 道禮義者 爲君子, 性惡 2), 또한 여러 곳에서 善을 쌓으면 성인 또는 군자가 된다고 지적하고 있다(徐之人百姓 積善而全盡 謂之聖人, 儒效 36; 今使塗之人 伏術爲學……積善而不息 則通於神明 參於天地矣 故聖人者 人之所積而致也, 性惡 14). 이는 순자가 “예의를 쌓는 일”은 곧 “善을 쌓는 일”과 같다고 보고 있음을 의미하는 것이라 하겠다.

78) 이에 대해서는 拙稿(조궁호, 1994, pp. 41-43) 참조

道) 도와 일체가 되는 일(體道)은 곧 性僞之合을 이루어 聖人의 상태에 도달하는 길이라는 것이다. 말하자면, 수양은 化性起僞하여 成德하는 기초인 것이다. 여기서 化性の 性은 순자가 보는 좁은 의미의 性, 곧 욕구와 감정의 체계를 지칭한다. 그리고 成德은 이러한 性을 변화시켜 “오랫동안 선으로 옮겨가서 그 처음의 상태로 돌아가지 않으므로써”(不苟 13) 性僞之合을 이루어 인간으로서 이를 수 있는 최고의 상태에 도달하는 일을 말한다. 이렇게 보면, 순자의 수양론으로부터는 욕구 및 환경의 유혹에 대처하는 자기통제론의 문제와 수양이 최고도에 도달한 사람의 특징과 그 도달 단계에 관한 이상적 인간형론의 문제를 심리학적 함의를 갖는 연구 문제로 도출해 낼 수 있을 것이다.

自己統制論의 문제

사회의 궁극적인 구성 단위를 사람들 사이의 관계라고 보는 집단주의(collectivism) 사회에서는 사회화 과정에서 충동의 억제와 집단지향적인 성취를 강조하는 반면, 사회의 궁극적인 구성 단위를 개체로서의 개인이라고 보는 개인주의(individualism) 사회에서는 독립성과 자율성을 신장시킬 수 있는 자기주장을 적극 권장한다(Triandis, 1990)는 사실이 최근의 문화 비교 연구들에서 밝혀지고 있다. Markus와 Kitayama(1991)에 의하면, 이러한 강조점의 차이로부터 통제(control)의 의미와 자존감(self-esteem)의 근거에 대한 문화 간 차이가 유발된다. 즉, 집단주의 사회에서는 자기억제와 대인 상황에 맞게 자기를 효율적으로 조정하는 주도성(agency)을 강조하므로, 통제란 결국 내적 욕구나 개인적 목표 및 사적 감정 등 내적 특성을 억제하거나 조정하는 것을 의미하게 되며, 이러한 자기통제와 상황 적응성 및 대인관계에서의 조화의 유치가 자존감의 근거가 된다. 이와는 반대로 개인주의 사회에서는 내적 속성의 주장과 성취를 강조하므로 통제란 결과적으로 사회 상황이나 외적 제약을 변화시키는 것을 의미하게 되고, 따라서 독특성과 수월성이 자존감의 근거가 된다.⁸²⁾

82) Weisz, Rothbaum과 Blackburn(1984)은 미국인과 일본

Hofstede(1980, 1983, 1991)에 의하면, 전통적으로 유학 사상의 영향을 크게 받은 중국, 한국, 일본 등 극동의 국가들은 집단주의 문화에 속하는 대표적인 사회로 분류된다. 이는 유학의 기본 입장이 인간을 사회적인 존재로 파악하고 있음을 반영하는 것이다.⁸³⁾ “유학의 인간 중심 철학에서는 사람은 개별적으로는 존재할 수 없으며, 모든 행위는 사람과 사람 사이의 상호작용의 맥락 속에서 이루어진다고 간주한다”(King, 1985, p. 57). 결과적으로 유학의 사상은 오랫동안 이를 국가의 기본 이념으로 삼아 왔던 사회에 집단주의 문화가 형성되도록 한 원동력이 되었던 것이다(Lew, 1977; Kim, 1995; Kim & Choi, 1993; King & Bond, 1985). 이러한 배경에서 보면, 유학의 원형인 先秦儒學의 완성자(勞思光, 1967), 집대성자(郭沫若, 1945) 또는 조형자(Dubs, 1927)⁸⁴⁾라는 평가를 받고 있는 순자로부터 도출되는 자기통제론은 개인주의 문화의 전형인 서구, 특히 미국의 사회심리학에서 전개된 그것과 커다란 차이를 보일 수 밖에 없을 것임은 자명한 사실이라 하겠다.

인의 비교를 통해 이러한 사실을 실증적으로 밝히고 있다. 즉, 미국인들은 환경 세계에의 직접적 도전과 환경 세계를 변화시키려는 1차적 통제(primary control)를 주요 통제 전략으로 삼는 데 반해, 일본인들은 스스로를 변화시키므로써 외부 상황에 적응하는 2차적 통제(secondary control)를 주요 통제 전략으로 삼는다는 점이 사실로 확인되었던 것이다.

83) 이는 공자로부터 면면히 이어지는 유학 사상의 핵심으로, 유학은 인간의 사회적 존재 특성을 논리적 바탕으로 하여 성립되고 있는 사상체계라고 볼 수 있다(조금호, 1990, 1991, 1994, 1995, 1997a, b). 이러한 사실은 공자가 자기의 핵심 사상인 仁에 대해 진술한 내용(예: 夫仁者 己欲立而立人, 己欲達而達人, 論語 雍也 30; 仲弓問仁 子曰……己所不欲 勿施於人, 顏淵 2; 樊遲問仁 子曰 愛人, 顏淵 22)에 잘 드러나 있을 뿐만 아니라, 맹자(예: 人之有道也 飽食煖衣 逸居而無教 則近於禽獸 聖人有憂之……教以人倫 父子有親 君臣有義 夫婦有別 長幼有序 朋友有信, 孟子 滕文公上 4)와 순자(예: 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)의 저술에도 계속 나타나고 있는 것이다. 이에 대해서는 拙稿(조금호, 1990, pp. 71-72; 1991, pp. 96-103; 1997a, pp. 10-19; 1997b, pp. 34-44, 50-52) 참조.

84) Dubs(1927)는 순자를 the moulder of ancient Confucianism(고대 유학의 조형자)이라 부르고 있다.

道欲과 節欲 현대심리학에서는 “자기통제(self-control)란 개인에게도 유익하고 사회적으로도 바람직한 결과를 가져오는 어떤 행동(표적 행동)과 그 행동의 실행을 방해하는 요인이 있을 때, 방해요인의 영향을 제어하고 표적 행동을 실행하도록 자신을 규제하는 것”(정영숙, 1995, p. 86)이라 보고 연구를 진행해 왔다. 이러한 자기통제 또는 자기규제(self-regulation)에 관한 심리학적 연구들에서는 자기통제 또는 자기규제에는 목표 설정, 목표지향적으로 행동하기 위한 인지적 준비(계획·연습책략 등) 및 목표지향 활동의 상시 점검과 평가 등의 요소가 개재하는데(Markus & Wurf, 1987), 이러한 목표 추구 활동의 과정에서 이를 방해하는 혐오사건이나 방해요인의 영향을 제어하므로써 자기효능감(self-efficacy)을 유지하는 일이 자기통제 또는 자기규제의 핵심이라고 보아 왔던 것이다(Fiske & Taylor, 1991). 즉, 자기통제란 미래에 설정된 목표의 획득으로부터 오는 더 큰 욕구의 충족이나 쾌를 위해 즉각적인 쾌를 추구하려는 욕구나 즉각적인 고통을 회피하려는 욕구를 제어하는 것이라는 입장이 이러한 연구들의 배경이었다. 그 결과 “자기통제에 관한 기존 연구들에서는 자기통제를 증진시키는 원천으로서 행위자 자신에게 돌아가는 보상(물질적 보상 또는 사회적 보상)을 이용하는 패러다임만을 사용하였다”(정영숙, 1994, p. 2). 말하자면, 외적 보상의 크기의 함수로서 표적 행동의 유인력이 커지고 동시에 방해요인의 제어력이 줄어들 것이라는 전제에서, 미래에 설정된 보상의 크기를 크게 하므로써 표적 행동의 유인력을 높이거나 즉각적인 쾌나 고통의 방해력을 줄이는 등 외적 조건의 조작을 통해 주로 연구해 왔던 것이다.⁸⁵⁾

그러나 욕구의 통제에 대한 순자의 생각은 이와는 다르다. 즉, 예는 욕구를 기르는 것이므로,⁸⁶⁾ 욕구는 예에 의해 지도하고(道欲) 절제하도록(節欲) 해야지 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 일(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 마음으로부터 나온 것이기 때문이다……그러므로 욕구가 과도할지라도 행동이 이를 따르지 않을 때가 있는데, 이는 마음이 제지하기 때문이다. 이때 마음이 가능하다고 좇는 바가 이치에 맞으면, 비록 욕구가 많다고 해도 잘 다스려짐에 무슨 해가 되겠는가? 또한 욕구는 별로 심하지 않을지라도 행동이 과도할 때가 있는데, 이는 마음이 시키기 때문이다. 이때 마음이 가능하다고 좇는 바가 이치에 맞지 않으면, 비록 욕구가 적다고 해도 어찌 혼란스러움에만 그칠 것인가?……그러므로 비록 문지기가 된다고 해도 욕구를 모두 없앨 수는 없고……비록 천자가 된다고 해도 욕구를 모두 채울 수도 없다. 욕구란 비록 다 채우지는 못할지라도 이에 가까이 갈 수는 있고, 다 없애지는 못할지라도 구하는 바를 절제할 수는 있는 것이다.⁸⁷⁾

이 인용문에서 드러나듯이, 순자는 사람의 욕구는 태어날 때부터 갖추고 있는 것으로,心が 내재적으로 理(禮)에 따라 인도하고 조절해야 하는 것이지, 외적 조건에 의해 통제되는 것은 아니라고 본다.

이렇게 욕구를 지도하고 조절하는 방법은 예에 따라 두루 저울질하고 살펴보아 욕구의 율바름을 얻는

86) 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 故禮者養也 (禮論 1): 이 글에 이어 禮論 1-2에는 口, 鼻, 目, 耳, 體 등五官의 욕구를 예의를 통해 기르는 구체적 예를 제시하고, 끝에 故禮者養也라는 귀결이 거듭 이어지고 있다.

87) 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……故欲過之而動不及 心止之也 心之所可中理 則欲雖多 奚傷於治 欲不及而動過之 心使之也 心之所可失理 則欲雖寡 奚止於亂……故雖爲守門 欲不可去……雖爲天子 欲不可盡 欲雖不可盡 可以近盡也 欲雖不可去 求可節也(正名 19-22)

85) 자기통제에 관한 심리학적 연구의 개관은 정영숙(1994, pp. 1-9) 및 Fiske와 Taylor(1991, pp. 195-242) 참조.

일이다. “무릇 사람이 좋아하는 것을 취하려 함에 있어서는 그 취하려 하는 것에 순수하지 않은 것도 끼어오게 마련이고, 싫어하는 것을 버리려 함에 있어서는 그 버리려 하는 것에 나쁜 것만이 아니라 좋은 것도 끼어서 버려지기 마련이므로, 사람은 항상 이를 달아볼 수 있는 저울을 갖추고 있지 않아서는 안된다”⁸⁸⁾고 순자는 본다. 이러한 저울은 바로 인도의 표준(禮論 13)인 예의이다.⁸⁹⁾ 이렇게 예의를 기준으로 하여 욕구를 지도하고 조절해야 한다는 사실을 순자는 다음과 같이 진술하고 있다.

좋아할 만한 것을 보거든 반드시 앞 뒤로 그 싫어할 만한 것이 없는지 생각해 보고, 이로울 만한 것을 보거든 반드시 앞 뒤로 그 해로움을 끼칠 만한 것이 없는지 생각해 보아서, 그 득실을 두루 저울질하고 깊이 생각한 뒤에 좋아하거나 싫어하고, 취하거나 버릴 것을 결정해야 한다. 이렇게 하면, 언제나 잘못에 빠지지 않을 것이다.⁹⁰⁾

이렇게 인간의 욕구와 행위는 모두 복합적이므로(김승혜, 1990) “도에 따라 욕구를 제어하면(以道制欲) 즐거움이 따를 뿐 혼란스럽지 않으며, 욕구만을 따르므로써 도를 잊게 되면(以欲忘道) 만물에 현혹되어 즐거움이 없어지므로,”⁹¹⁾ 인도의 표준인 예의에 따라 欲惡과 取舍의 양단을 함께 고려하므로써 욕구를 지도하고 조절해야 한다는 것이 순자의 생각인 것이다. 이러한 관점에서 보면, 자기통제에 관한 심리학 연구에서는 욕구의 조절을 유도하는 내적 요인을 중점적으로 탐구해야 할 것이다.⁹²⁾

自己決定感과 自省 사회심리학을 포함하여 전통적인 심리학은 인간의 자율적인 행위 능력과 반성적 능력을 무시하고, 인간을 환경 세계에 대한 수동적인 피동체(automation)로 파악하는 입장에 의하여 지배되어 왔다고 볼 수 있다(Harré, 1983). 이것은 전통적 심리학의 근저에 영미의 논리적 경험주의 철학의 전제가 깔려 있었기 때문이다. 만약 심리학이 대륙의 합리주의

의 관념철학의 영향 아래 발전해 왔다면, 인간의 반성적 능력을 전제하고 행위의 주체자로 인간을 인식하는 입장이 현재의 심리학을 주도하고 있을지도 모른다(Gergen, 1982).

이렇게 인간을 피동체로 파악하는 전통적 심리학은 필연적으로 “실험 장면을 통제함으로써 인간의 마음을 통제할 수 있다고 믿는 실험적 연구를 그 주된 방법으로 채택하게 되고, 행동의 변화를 외부 세계 혹은 자극에 의존하는 것으로 설명하는 S-R이론 혹은 신행동주의에서의 S-O-R이론이 규범적인 설명이론이 된다”(민경환, 1985, p. 164). 그리하여 이 관점은 신화·종교·언어 등 인류 문화를 도구적 조건형성에 의해 설명하려는 입장에서 결국 인간의 모든 행동은 강화계획에 따라 외적 보상체계에 의해 학습된 것으로 자유의지란 허상일 뿐이므로, 자유와 이에 근거하고 있는 존엄성이란 허구 개념을 과감히 떨쳐 버리고 행동공학을 적극 받아들임으로써(Skinner, 1971), 이를 통해 이상사회를 건설해야 한다는 극단적인 기계론의 환상(Skinner, 1948)을 낳게 되는 것이다.⁹³⁾

이렇게 인간 행동의 근본적 원인으로서는 인간의 내적 특성보다는 환경의 요인을 중시하는 입장은 사회심리학에도 그대로 답습되어 왔다. Ross와 Nisbett (1991)에 따르면, Lewin 이후 실험사회심리학자들은

89) 인도의 표준인 禮를 저울이라 표현하는 것은 荀子 전제에서 산견된다(예: 禮者人主之所以爲群臣尺寸尋丈檢式也, 儒效 38; 禮之所以正國也 譬之猶衡之於輕重也, 王霸 11; 禮者節之準也, 教士 19; 禮者表也, 天論 36; 禮者人道之極也, 禮論 13; 使本末終始 莫不順比 足以爲萬世則 是禮也, 禮論 24; 道者古今之正權也, 正名 25; 兼陳萬物 而中縣衡焉……何謂衡 曰 道, 解蔽 10)

90) 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)

91) 以道制欲 則樂而不亂 以欲忘道 則惑而不樂(樂論 7)

92) “자신으로 인해 타인에게 미쳐질 유익이나 불편을 생각하는 타인지향적인 사회적 기대”(정영숙, 1995, p. 87) 중 가장 강력한 것의 하나인 어머니에 대한 배려 (“자기 어머니의 과거, 현재 및 미래의 상태에 주목하여 어머니를 이롭게 하려는 것”, 정영숙, 1994, p. 11)가 자기통제의 동기적 요인으로 작용함을 밝힌 정영숙(1994, 1995, 1996)의 최근 연구는 이러한 방향의 연구의 좋은 예가 될 수 있을 것이다.

93) 이에 관해서는 민경환(1985, 1986) 참조.

88) 凡人之取也 所欲未嘗粹而來也 其去也 所惡未嘗粹而往也 故人無動而不可以不與權俱(正明 24; 荀子集解에서는 不可以不與權俱의 不可以를 衍文이라 보고 있다).

인간의 사회 행위의 원인을 개인의 내적 특성에서 찾으려는 일반인의 성향주의(dispositionism)의 입장에 반대하여, 사회 행위의 원인을 상황적 요인에서 찾으려는 상황주의(situationism)의 입장을 고수해 왔다고 한다. 사회 행위의 원인을 개인의 내적 특성보다는 외적 상황에서 찾으려는 이러한 상황주의는 상황에 대한 개인의 인지적 해석(cognitive construal)의 중시 및 개인과 사회를 긴장체계(tension system)로 보려는 입장과 함께 지금까지의 사회심리학을 지탱해 온 세 축 중의 하나라는 것이다. 이렇게 보면, 사회심리학도 인간을 피동체로 보는 입장에 의해 지배되어 왔다고 할 수 있을 것이다.

그러나 최근에 Deci(1971) 및 Lepper, Greene과 Nisbett(1973) 등은 개인이 본래 흥미(내재적 동기, intrinsic motivation)를 느끼고 있던 대상에 대해 보수나 칭찬 등의 외적 보상(extrinsic reward)을 해 주면, 그에 대한 내재적 동기가 감소하고, 차후에 그 대상에 대한 수행, 특히 창의적인 수행에 부정적인 효과를 미치게 된다는 사실을 발견하였다. 여기서 내재적으로 동기화된 행동은 자기결정감(sense of self-determination)과 역능감(sense of competence)의 욕구에 의해 동기화된 행동을 말한다(Deci, 1975). 이들의 시원적 연구 이래 시작된 내재적 동기에 미치는 외적 보상의 효과에 관한 논의⁹⁴⁾는 지금까지 사회심리학에서 받아들여져 온 상황주의에 회의를 느끼게 한 계기가 되었다. 하지만 이러한 외적 보상의 부정적 효과에 대한 논의(Deci & Ryan, 1985; Tang & Hall, 1995)와 함께 최근에는 오히려 외적 보상의 정적 효과를 주장하는 학자들(Cameron & Pierce, 1994; Eisenberger & Armeli, 1997; Eisenberger & Cameron, 1996; Eisenberger & Selbst, 1994)의 견해도 꾸준히 제기되므로써, 사회심리학에서의 전통적인 상황주의의 입장이 얼마나 강력하게 뿌리를 내리고 있는지 반

증하고 있기도 하다.

이러한 서구심리학의 환경우세론에 비해 순자는 인간의 행위 주도 능력과 반성적 능력을 강조하는 입장을 보이고 있다. 물론 순자도 환경이 인간에게 미치는 커다란 영향을 인정한다.⁹⁵⁾ 그러나 “몸과 마음을 두기를 삼가고(謹注錯), 익히는 바를 신중히 하며(慎習俗), 쌓고 따르기를 크게 하면(大積靡) 군자가 되는 법”(儒效 36)으로서, 이렇게 누구든지 선을 쌓아서 온전하게 다 이루면(積善而全盡) 성인이 된다고 순자는 본다. 즉, 사람의 삶의 목표인 成德의 여부는 스스로가 하기에 달려 있다는 것이다. 말하자면, 순자는 사람의 모든 일은 자기결정적이라는 것이다. 이를 순자는 다음과 같이 진술하고 있다.

지향하는 바를 닦고, 덕행에 힘쓰며, 인식과 판단을 명확히 하고, 오늘날에 태어났지만 옛날에 뜻을 두는 것, 이들은 모두 자신이 하기에 달린 것이다. 그러므로 군자는 자기에게 달려 있는 것을 삼가 행할 뿐, 하늘에 달린 것을 사모하지 않는다……그런 까닭에 군자는 날로 발전하는 것이다.⁹⁶⁾

이렇게 모든 일이 자기결정적이기 때문에 사람들은 스스로를 먼저 닦도록 해야 하며(儒效 16-17), 또한 나라를 다스리는 사람도 역시 마찬가지라는 것이다(君道 7; 富國 20-21). 따라서 “자신을 아는 사람은 남을 원망하지 않고, 천명을 아는 사람은 하늘을 원망하지 않는다”⁹⁷⁾ 것이다. 이렇게 사람의 모든 행위는 자기결정적이므로 모든 원인을 반드시 스스로에게서 찾아야 하며, 따라서 스스로를 항상 반성해 보아야 한다는 것이다. 이는 다음 진술문에서 자세히 언급되고 있다.

95) 蓬生麻中 不扶而直……故君子居必擇鄉 遊必就士 所以防邪僻而近中正也(勸學 6-7); 居楚而楚 居越而越 居夏而夏 是非天性也 積靡使然也(儒效 36); 夫人雖有性質美 而心辨知 必將求賢師而事之 擇賢友而友之 得賢師而事之 則所聞者 堯舜禹湯之道也 得良友而友之 則所見者 忠信敬讓之行也 身日進於仁義而不自知也者 靡使然也(性惡 20-21)

96) 若夫心意修 德行厚 知慮明 生於今而志乎古 則是其在我者也 故君子敬其在己者 而不慕其在天者……是以日進也(天論 28-29; 荀子集解에서는 心意修를 志意修의 誤字로 보고 있다.)

97) 自知者不怨人 知命者不怨天(榮辱 25)

94) 이러한 연구들과 다양한 연구들의 상위 수준 분석(meta-analysis)의 결과에 대해서는 장재운·구자숙(1998), Cameron과 Pierce(1994) 및 Tang과 Hall(1995) 참조. 그리고 이러한 외적 보상이 내재적 동기에 미치는 효과에 관한 이론들에 관해서는 한덕웅(1985, pp. 660-712) 참조.

군자는 스스로 귀하게 될 수는 있어도 남들로 하여금 반드시 자신을 귀하게 여기도록 만들 수는 없다. 군자는 신뢰로운 사람이 될 수는 있어도 남들로 하여금 반드시 자신을 신임하도록 만들 수는 없다. 군자는 쓸모있는 사람이 될 수는 있어도 남들로 하여금 반드시 자신을 등용하여 쓰도록 만들 수는 없다. 그러므로 군자는 스스로 닦여지지 못한 것을 부끄러워 하지 남들로부터 더럽힘 당하는 것을 부끄러워 하지 않고, 스스로 신뢰롭지 못한 것을 부끄러워 하지 남들로부터 신임받지 못하는 것을 부끄러워 하지 않으며, 스스로 능력이 없음을 부끄러워 하지 등용되지 못하는 것을 부끄러워 하지 않는다.⁹⁸⁾

따라서 순자에 따르면, 무엇이든지 남에게 탓을 둘 것인 아무 것도 없고, 모든 것은 자기 책임이라는 것이다. 즉 “같이 놀면서 사랑받지 못하는 것은 반드시 내가 먼저 어질지 못하기 때문이고, 서로 사귀면서 공경을 받지 못하는 것은 반드시 내가 먼저 어른을 공경하지 않기 때문인데……도대체 자기가 잘못해 놓고서 도리어 남에게 책임을 미루는 것은 아주 사정에 어두운 일”⁹⁹⁾이라는 것이다. 그러므로 모든 일이 자기결정적이라는 사실을 잘 깨달아, 항상 스스로를 반성하여 모든 책임을 스스로에게서 찾는 일이 자기통제의 핵심이라고 순자는 보게 되는 것이다.

理想의 人間型論의 문제

선진유학을 대표하는 공자·맹자·순자가 모두 수양론을 가르침의 중심으로 삼고 있으며(金勝惠, 1990), 따라서 수양론은 유학 사상의 핵심이라 볼 수 있다. 이 중에서 순자는 배움과 수신을 통해 “性僞之合과 參於天地의 성인의 경지를 주장”(金勝惠, 1990, p. 260)하므로써, 이상적 인간형론을 그 사상 전개의 최후의 지향처로 삼고 있다.

순자는 도를 밝게 깨닫고(察道) 이를 실행하므로써(行道) 도와 일체가 된 사람(體道者)을 이상적 인간으로 보고 있다(解蔽 13-14). 즉, 수양을 통해 “선을 쌓아서 온전하게 다 이룬 사람”(儒效 36) 또는 “도를 갖추고 온전히 아름답게 된 사람”¹⁰⁰⁾이 바로 이상적

인간이라는 것이다. 이렇게 이상적 인간은 性僞之合을 완전히 이루어낸 사람(體論 24)이어서 “천하를 달아보는 저울”(正論 6), 즉 “도의 표준이기 때문에, 배우는 사람은 본래 이러한 이상적 인간이 되는 것을 목표로 해서 배우는 것”¹⁰¹⁾이라고 순자는 보고 있다.

순자는 이러한 이상적 인간을 지칭하는 용어로 “지극한 사람”(至人), “된 사람”(成人), “현명한 사람”(賢人), “큰 사람”(大人), “성스러운 사람”(聖人), 君子 등과 大를 형용사로 붙여 大儒, 大君子, 大聖 등을 쓰고 있는데, 이 중에서 至人は 3회, 成人은 1회, 賢人は 11회, 大人은 2회, 大儒는 14회, 大君子는 3회, 大聖은 4회만 쓰일 뿐이고, 聖인과 君子는 무려 83회와 276회씩 荀子 전체에서 산전된다.¹⁰²⁾ 따라서 순자가 그리고 있는 이상적 인간의 모습은 君子¹⁰³⁾와 聖인에 대한 진술에서 집약적으로 드러나 있다고 볼 수 있을 것이다.

理想의 人間型의 특징 현대심리학에서는 이상적 인간형에 대해 健全性格(healthy personality; Erikson, 1959)이나 成熟性格(mature personality; Allport, 1961) 등으로 개념화하여 연구해 왔다. 이러한 문제에 관심을 보이고 있는 학자들에는 Allport(1961)나 Erikson(1959) 이외에도 Fromm(1949), Maslow(1962) 및 Cattell(1965) 등이 있는데, 김성태(1976, 1989)는 이들이 제시하고 있는 이상적 인간형의 특징이 52가지 특성으로 구성되어 있음을 밝혀내고, 이들을 유사한 것끼리 묶어 다섯 종류의 특성군으로 정리해 낸 결과

99) 同遊而不見愛者 吾必不仁也 交而不見敬者 吾必不長也……失之己 而反諸人 豈不亦迂哉(法行 21-22)

100) 聖人備道全美者也 是縣天下之權稱也(正論 6)

101) 聖人者道之極也 故學者固學爲聖人也(禮論 14)

102) 荀子引得 참조

103) 荀子에서 君子는 小人과 대비하여 이상적 인간형으로도 그려지고 있지만, 聖인과 대비하여 아직 완전한 인격체에 도달하지는 못한 상태의 사람을 지칭하는 용어로도 쓰이고 있다. 본고에서 이상적 인간형의 특징을 도출할 때는 小人과 대비되어 제시되고 있는 君子의 특징을 聖인의 특징과 함께 살펴볼 것이고, 이상적 인간형의 발달단계를 고찰할 때는 최고 상태인 聖인에 도달하는 중간 단계로서 聖인과 대비되어 제시되는 君子의 상태에 대해 살펴볼 것이다.

98) 君子能爲可貴 不能使人必貴己 能爲可信 不能使人必信己 能爲可用 不能使人必用己 故君子恥不修 不恥見汚 恥不信 不恥不見信 恥不能 不恥不見用(非十二子 36)

를 제시하고 있다. 그에 따르면, 현대심리학에서는 이상적 인간형이 주체성·자기수용·자기통일·따뜻한 대인관계·문제중심성의 다섯 가지 특성군을 보유하고 있는 것으로 보고 있다는 것이다.

이 중에서 문제중심성은 일과의 관계를 드러내는 특성이고, 따뜻한 대인관계는 다른 사람과의 관계를 나타내는 특성이지만, 나머지 주체성, 자기수용 및 자기통일은 모두 개체로서의 자기의 완성을 지향하는 특성들이라고 볼 수 있다. 그러나 문제중심성도 자기실현을 지향하는 과정에서 요구되는 특성으로서 자기능력의 계발과 확대, 그리고 일을 통한 수월성과 독특성의 추구를 위해 필요하다는 점(Maslow, 1954)에서 이것도 자기완성과 관련이 깊은 특성이라 볼 수 있다. 이렇게 보면, 현대 서구심리학에서는 이상적 인간의 특징을 자기완성 또는 자기실현과 대인관계의 두 측면에 국한해서 그려내고 있다 하겠다. 이것은 어쩌면 자율적이고 독립된 실체로서의 개인을 무엇보다도 우선시하는 개인주의 문화의 특징을 그대로 반영하고 있는 것인지도 모른다(Gergen & Davis, 1985; Kitayama, Markus, Matsumoto, & Norasakkunkit, 1997; Markus & Kitayama, 1991).

그러나 순자가 제시하는 이상적 인간형의 특징은 이와는 다르다. 순자는 이상적 인간의 특징을 다음과 같이 다양한 측면으로 나누어 고찰하고 있다.

그러므로 군자는 예에 있어서는(a) 삼가 이에 안주하며, 일에 있어서는(b) 바르게 행하여 실수가 없게 하며, 다른 사람에 대해서는(c) 원망이 적고 너그럽고 아침하지 아니하며, 자기 자신에 있어서는(d) 조신하고 가다듬되 도에 어긋나지 않게 하며, 변전하는 일을 처리할 때는(e) 민첩하고 빠르되 미혹되지 아니하며, 천지만을, 곧 자연계의 현상에 대해서는(f) 그렇게 된 까닭을 따지려 하지 않고 그 이용 가치를 발휘하는 데 힘쓰며, 많은 관리와 기술자에 대해서는(g) 그들과 능력을 경쟁하려 하지 않고 오직 그 공적을 잘 이용하며, 헛 사람을 섬길 때는(h) 충성스럽고 순종하되 게으르지 아니하며, 야릇 사람을 부릴 때는(i) 고르게 두루 미처서 편벽되지 않게 하며, 친구와 교제할 때는(j) 의로움에 따라 만사에 법도가 있게 하며, 향리에 거할 때는(k) 널리 포용하되 혼란스럽지 않게 한다.104)

순자가 이 인용문에서 제시하고 있는 11가지 측면은 대체로 자신의 수양에 관한 것(a, d), 대인관계에 관한 것(c, j, k), 일과 사물에 관한 것(b, e, f), 그리고 사회적인 책임에 관한 것(g, h, i)의 네 가지로 묶어 볼 수 있다. 이렇게 보면, 순자가 제시하고 있는 이상적 인간형의 특징은 이러한 네 측면에서 정리될 수 있는 것이다.

우선 자기수양의 측면에서 군자나, 성인은 예에 안주하고, 이에 따라 근신하고 스스로를 가다듬은 사람이다. 즉, 누차 언급되었듯이 그들은 도를 밝게 깨닫고 실행하여 도와 일체가 된 사람인 것이다(解蔽 13). 이러한 순자의 聖人論에서는 무엇보다도 인식능력인 知에 의한 人道의 분명한 자각을 강조한다.105) 앞서서도 보았듯이 순자는 心の 지적 기능을 중시하여 인간의 知性主體로서의 측면을 강조하고 있는데(牟宗三, 1979; 蔡仁厚, 1984), 성인론에서도 그의 이러한 측면이 잘 드러나고 있는 것이다. 그러나 순자가 보는 도의 명확한 인식 속에는 실생활에서의 실천이 전제가 되어 있는 것이다. 순자가 보는 “知는 반드시 독실한 행위 가운데에서 완성되는 것이며, 따라서 도에 밝다(明)는 사실은 이러한 독실한 행위 가운데에서 표현되는 것”(蔡仁厚, 1984, p. 465)이기 때문이다. 이러한 사실은 순자가 여러 곳에서(예: 王制 19; 儒效 36; 性惡 2, 14) 거듭 일상생활에서 예의 또는 선을 쌓으면, 도를 밝게 인식한 성인이나 군자가 된다고 진술하고 있다는 점에서도 잘 드러나고 있는 것이다.

이렇게 군자나 성인은 도와 일체를 이룬 사람(體道

104) 故君子之於禮 敬而安之 其於事也 徑而不失 其於人也 寡怨寬裕而無阿 其爲身也 謹修飾而不危 其應變故也 齊給便捷而不惑 其於天地萬物也 不務說其所以然而致善用其材 其於百官之事 技藝之人也 不與之爭能 而致善用其功 其待上也 忠順而不解 其使下也 均徧而不偏 其交遊也 緣義而有類 其居鄉里也 容而不亂(君道 6-7; 荀子集解에서는 其爲身也 謹修飾而不危의 危를 詭로 보아 違의 뜻으로 풀고 있다.)

105) 이에 대해서는 修身 36; 非相 20; 儒效 14, 19-20; 禮論 15, 37; 解蔽 26; 性惡 16; 哀公 27-28 등에서 士·君子·聖人을 대비하여 제시한 부분에서 잘 드러나고 있다. 순자는 士·君子·聖人을 이상적 인간에 이르는 단계로 보고 있는데, 이에 대해서는 “이상적 인간형의 발달 단계”의 진술에서 자세히 논의하게 될 것이다.

者)으로서, 도에 전일하기 때문에 항상 올바르고(解蔽 17), 따라서 당당함을 견지하게 된다. 즉, “이들은 예에 밝기 때문에 천하에 어디를 가더라도 항상 당당하며,”¹⁰⁶⁾ 또한 어디를 가더라도 누구에게서나 귀하게 여김을 받는 것이다.¹⁰⁷⁾ 이렇게 “뜻이 닳여진 사람은 부귀를 우습게 알고, 도의가 무거운 사람은 왕과 제후도 가볍게 보는 법이므로”¹⁰⁸⁾ “군자는 빈궁해도 그 뜻이 넓고, 부귀 속에서도 체모가 공손한”¹⁰⁹⁾ 당당함을 견지할 수 있는 것이다.

다음으로 대인관계의 측면에서 군자나 성인은 예의에 따라 서로 사귀고, 다른 사람을 너그럽게 포용하는 사람이다. 이렇게 사람을 널리 포용할 수 있는 것은 이들이 “자기를 기준으로 하여 남을 헤아리는 사람”¹¹⁰⁾이기 때문이다. 이러한 사실을 순자는 다음과 같이 진술하고 있다.

그러므로 군자가 자기를 바로잡을 때는 먹줄을 대듯이 엄격히 하고, 남을 접할 때에는 도지개로 이끌어 바로잡아 주듯이 한다. 이렇게 먹줄을 대듯이 자기를 바로잡으므로 천하의 법칙이 되기에 족하며, 도지개로 바로잡아 주듯이 남을 접하므로 능히 널리 포용할 수 있는 것이다. 이렇게 되면 많은 사람이 모이게 되고, 그 결과 천하의 큰 일을 이루어 낼 수 있는 것이다. 그러므로 군자는 현명하면서도 능히 노둔한 사람을 포용할 수 있고, 지혜로우면서도 능히 어리석은 사람을 포용할 수 있으며, 지식이 많으면서도 능히 지식이 얇은 사람을 포용할 수 있고, 순수하면서도 능히 혼잡한 사람을 포용할 수 있는데, 이를 일러 “두루 포용하는 법도”(兼術)라 한다.¹¹¹⁾

군자나 성인은 이러한 兼術으로써 대인관계를 맺기 때문에 “군자는 유능해도 좋고 또 유능하지 못해도 좋다. 군자는 스스로가 유능하면 널리 사람들을 포용하고 솔직하여 남을 열어 이끌어 주고, 스스로가 유능하지 못하면 공손하게 삼가고 굽혀서 남을 두려워하며 섬기기 때문이다.”¹¹²⁾ 이와 같은 넓은 포용력(兼術)이 이상적 인간형의 대인관계에서의 특징인 것이다.

이어서 일 및 사물과의 관계의 측면에서 군자나 성

인은 모든 일을 바르게 행하고 변화하는 사태에 민첩하게 대응하되 실수가 없으며, 각 사물의 가치를 제대로 인식하여 실생활에 바르게 사용하는 사람이다. 이들이 일에 있어서 실수가 없고, 사물의 가치를 바르게 인식하고 있는 것은 이들이 올바른 이치에 밝기 때문이다. 즉 “군자는 행위와 논의에 있어서 구태어 어렵거나 자세한 것을 귀하게 여기지 않고……오로지 예의에 합당한 것만을 귀하게 여기는 것이다.”¹¹³⁾ 이렇게 “말은 반드시 이치에 합당하고, 일은 반드시 힘써 행해야 할 것에 합당한 것, 이것이 바로 군자의 장점인 것이다.”¹¹⁴⁾

이와 같이 군자나 성인은 도에 합치되어 지식이 온갖 사물과 일에 합당하게 되었으므로,¹¹⁵⁾ 여러 가지

107) 體恭敬而心忠信 術禮義而情愛人 橫行天下 雖困四夷 人莫不貴(修身 30; 荀子注에서는 術은 法으로 보고 있으며, 荀子集解에서는 情愛人의 人은 仁의 誤字로 보고 있다.)

108) 志意修則驕富貴矣 道義重則輕王公矣(修身 29)

109) 君子貧窮而志廣 富貴而體恭(修身 39); 故君子……貧窮而不約 富貴而不驕(君道 6)

110) 聖人者以己度者也 [非相 13; 이렇게 자기를 기준으로 하여 남을 헤아리는 것은 공자로부터 비롯된 태도로, 유학 사상에서 바람직한 대인관계를 형성하는 기본 원리로 제시하는 것이다. 論語에서 공자는 “자기가 서고자 하는 곳에 남을 먼저 세우고, 자기가 도달하고자 하는 곳에 남을 먼저 도달하게 하라”(己欲立而立人 己欲達而達人, 雍也 30)거나 “자기가 바라지 않는 것을 남에게 베풀지 말라”(己所不欲 勿施於人, 顏淵 2)고 권하고 있는데, 大學에서는 이를 자기를 척도로 하여 남을 헤아리는 태도(絮矩之道)라 부르고 있다(所惡於上 毋以使下 所惡於下 毋以事上 所惡於前 毋以先後 所惡於後 毋以從前 所惡於右 毋以交於左 所惡於左 毋以交於右 此之謂絮矩之道, 傳之十章). 이는 현대심리학에서 共感(empathy)으로 탐구되는 현상과 유사하다 하겠다. 이에 대해서는 拙稿(조금호, 1991, pp. 96-103) 참조]

111) 故君子度己以繩 接人則用撻 度己以繩 故足以爲天下法則矣 接人用撻 故能寬容 因求以成天下之大事矣 故君子賢而能容讎 知而能容愚 博而能容淺 粹而能容雜 夫是之謂兼術(非相 17; 王先謙은 荀子集解에서 接人用撻의 撻를 縲로 보아 繫의 뜻으로 풀고, 因求以成天下之大事矣의 求是의 誤字로 보고 있다.)

112) 君子能亦好 不能亦好……君子能則寬容易直 以開道人 不能則恭敬綽綌 以畏事人(不苟 4)

113) 君子行不貴苟難 說不貴苟察……唯其當之爲貴(不苟 1; 荀子注에서는 끝 귀절의 當을 合禮義라 풀고 있다.)

114) 言必當理 事必當務 是然後君子之所長也(儒效 12)

115) 以義應變 知當曲直故也(不苟 6); 宗原應變 曲得其宜

106) 古者先王審禮 以方皇周浹於天下 動無不當也(君道 5-6)

사태의 변화를 한꺼번에 만나도 막히지 않고 속히 응할 수 있는 것이다.¹¹⁶⁾ 즉, “군자는 의로써 굽히고 펴며 또한 변화에 응할 수 있는 사람”¹¹⁷⁾인 까닭에 “굽힐 때는 굽히고 펴 때는 펴는”¹¹⁸⁾ 알맞음을 간직하게 되는 것이다. 이를 순자는 다음과 같이 진술하고 있다.

그 말은 법도에 맞고, 그 행실은 예의에 맞으며, 그 하는 일에는 후회가 없고, 그 위험에 대처하고 변화에 응하는 데에는 간곡히 모두 이치에 합당하며, 때에 따라 옮겨가고 세태에 따라 움직이며 천변을 일하고 만변을 변화해도 그 도는 오로지 한 가지에 귀일하는 것, 이것이 바로 “큰 선비”(大儒)의 공험인 것이다.¹¹⁹⁾

이렇게 “군자는 도에 전일하여 이로써 사물을 바라보는데, 도에 전일하므로써 뜻이 바르게 되고, 도로써 사물을 살펴보므로써 사물의 이치에 밝게 통하게 된 사람인 것이다. 그리하여 그들은 이러한 바른 뜻을 가지고 사물에 대한 밝은 이치를 실제에 활용하기 때문에 만물이 모두 제자리를 잡게 할 수 있는 것이다”(解蔽 17)

마지막으로 순자는 군자와 성인 같은 이상적 인간은 사회에 대한 책임을 지고 이를 완수해야 한다는 점을 역설하고 있다. 이는 君子統治라는 유가 이념의 전통으로 볼 때 당연한 일로, 君子는 본래 治者 계층을 지칭하는 용어로 많이 사용되어 왔던 개념이었다(이상은, 1976).¹²⁰⁾ 이러한 사회적 책임의 측면에서 군자나 성인은 예의로써 위 아래 사람을 잘 섬기거나 부리며, 그들과 경쟁하려 하지 않고 오로지 자기의 책임을 다하고 또 그들도 그들의 책임을 다하도록 도와주는 사람이다. 그들은 “公義로써 사적인 욕구를 제어하여 공과 사가 분명한 사람”¹²¹⁾이므로, “義가 있는 곳에서는 권세에 기울어지지 않고, 개인적인 이익을 돌아보지 않으며, 온 나라를 다 준다 해도 눈도 깜짝하지 않는……진정한 용기”¹²²⁾를 갖추고 있는 사람이다. 그리하여 그들은 “仁이 있는 곳이라면 가난한 것도 마다 않고, 仁이 없는 곳이라면 부귀도 과감

히 버린다. 천하가 자기를 알아주면 고통과 즐거움을 천하와 함께 하려 하지만, 천하가 자기를 알아주지 않으면 고독하게 천지 사이에 홀로 서 있어도 두려워하지 않는 것이다.”¹²³⁾

따라서 “군자는 다스림의 원천”¹²⁴⁾이요 “도와 법의 요체로서 잠시라도 없을 수 없는 존재이다. 그를 얻으면 다스려지고 편안해지며 존립하게 되지만, 그를 잃으면 혼란해지고 위태로워지며 망하게 된다……그리하여 옛부터 ‘다스려짐은 군자로부터 나오고, 혼란은 소인으로부터 나온다’고 했던 것이다.”¹²⁵⁾ 이렇게 군자와 성인이 사회적 책임을 저야 하는 까닭을 순자

116) 竝遇變態而不窮 審之禮也(君道 6)

117) 此言君子能以義屈伸變應故也(不苟 7)

118) 故君子時詘則詘 時伸則伸也(仲尼 50)

119) 其言有類 其行有禮 其舉事無悔 其持險應變曲當 與時遷徙 與世偃仰 千舉萬變 其道一也 是大儒之稽也(儒效 28; 荀子集解에서는 첫 귀절의 類를 法이라 풀고 있고, 荀子注에서는 끝 귀절의 稽를 成으로 풀고 있다.)

120) 荀子에서도 君子는 治者 자신 또는 治者 계층을 나타내는 용어로 사용되고 있는 경우가 많다(예: 修身 11-12; 王制 5, 19; 富國 10-11; 君道 1, 4; 致士 17). 특히 王制篇에서 순자는 “천지가 군자를 낳았지만 군자는 천지를 다스린다. 군자라는 사람은 천지에 참여하여 만물을 거느리는 백성들의 부모인 것이다. 그러므로 군자가 없으면 천지가 다스려지지 못하고, 예의도 통일되지 않는 것이다”(故天地生君子 君子理天地 君子者天地之參也 萬物之摠也 民之父母也 無君子 則天地不理 禮義無統, 王制 19)라 하여, 이러한 군자통치의 이념을 극명하게 드러내 보이고 있다. 이는 孟子에서도 역시 마찬가지이다(이에 대해서는 拙稿, 1991, 註 50 참조). 이러한 군자통치의 이념은 유가에서 “성인이 되는 것을 인생의 최고의 목표로 생각하도록 한다. 內聖外王이 바로 그것이다”(鄭仁在, 1992, p. 57). 內聖과 外王은 모두 성인의 경지에 도달하였다는 공통점이 있는데, “유가의 학문은 內聖을 본질로 삼고, 外王은 그 공능의 표현으로 보는 것이다”(蔡仁厚, 1984, p. 456). 이렇게 보면, 결국 이상적 인간이 사회에 대한 책임을 저야 한다는 것은 유가의 근본적인 이념인 것이다.

121) 此言君子之能以公義勝私欲也(修身 40)

122) 義之所在 不傾於權 不顧其利 舉國而與之 不爲改觀……是士君子之勇也(榮辱 24)

123) 仁之所在無貧窮 仁之所亡無富貴 天下知之 則與天下同苦樂之 天下不知之 則傀然獨立天地之間而不畏(性惡 18)

124) 君子者治之原也(君道 4)

125) 君子也者 道法之總要也 不可少頃曠也 得之則治 失之則亂 得之則安 失之則危 得之則存 失之則亡……傳曰 治生乎君子 亂生乎小人 此之謂也(致士 17)

는 다음과 같이 진술하고 있다.

군자는 덕으로 아랫 사람을 다스리고, 소인은 힘으로 윗 사람을 섬긴다. 힘이란 덕의 부림을 받는 것이다. 백성들의 힘은 군자를 기다린 다음에야 공을 이루게 되며, 백성들의 무리는 군자를 기다린 다음에야 조화를 이루게 되며, 백성들의 재산은 군자를 기다린 다음에야 모여지며, 백성들의 형세는 군자를 기다린 다음에야 편안해지며, 백성들의 수명은 군자를 기다린 다음에야 길어진다. 군자가 없으면 부모와 자식이 친해질 수 없고, 형제가 순조롭지 못하며, 남녀는 즐거울 수 없다. 젊은이는 군자로 인해 성장하고, 노인은 군자로 인해 봉양받을 수 있는 것이다. 그러므로 옛부터 “천지가 사람들을 낳지만, 성인이 사람들을 완성한다”고 하는 것이다.¹²⁶⁾

이렇게 군자나 성인은 “그 도를 닦고, 그 의를 행하여 천하 사람들이 함께 바라는 이익을 일으켜 주고, 그들 모두에게 해가 되는 일을 제거해 주는 사람인 까닭에 천하의 모든 사람이 믿고 따르게 되는 것이다.”¹²⁷⁾

이상과 같이 순자는 이상적 인간형의 특징을 자기수양·대인관계·일 및 사물과의 관계·사회적 책임 완수의 네 측면에서 고찰하고 있다. 이는 자기실현과 대인관계의 두 측면에서만 이상적 인간의 특징을 찾고 있는 서구심리학과는 근본적으로 다른 입장이다. 특히 군자와 성인의 사회적 책임을 강조하는 것은 순자 뿐만 아니라 유학 사상의 일관되는 입장으로,¹²⁸⁾ 인간의 사회적 존재 특성을 강조하는 유학의 입장¹²⁹⁾에서 볼 때 당연한 논리적 귀결이라 하겠다. 이상적 인간형에 대한 유학과 서구심리학의 이러한 차이는 바로 동·서양의 집단주의 문화와 개인주의 문화의 제반 차이를 가져오는 핵심적인 요인이라 할 수 있을 것이다.

理想的 人間型의 발달단계 순자는 이상적 인간에 도달하는 단계를 士·君子·聖人の 3단계로 설정하고

있다. 이러한 사실은 “배움의 궁극적인 의의는 士가 되는 데에서 시작하여 聖인이 되는 데에서 끝난다”(勸學 12)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”라 하여 이러한 사실을 확인해 주고 있다. 이러한 士·君子·聖人の 단계에 대해 순자는 다음과 같이 진술하고 있다.

예를 좋아하여 이를 실행하는 사람이 士이다. 뜻을 확고히 하여 도를 이행하는 사람이 君子이다. 두루 밝게 통달해서 막힘이 없는 사람이 聖人이다.¹³⁰⁾

저 배움이란 이를 실행하면 士가 되고, 행한 위에 더욱 힘쓰면 君子가 되고, 모든 일에 두루 통해서 알게 되면 聖인이 된다.¹³¹⁾

그러므로 배우는 사람은 聖王(聖인과 先王)을 스승으로 삼고, 성왕의 제도를 법으로 삼아야 한다. 그리하여 그 법을 본받아 만사의 근본적인 원칙을 구하고, 그 사람됨을 닦도록 노력해야 한다. 이를 향해 힘쓰는 사람이 士이고, 이와 비슷하게 되어 가까이 이른 사람이 君子이며, 이를 완전히 통달하여 알게 된 사람이 聖人이다.¹³²⁾

이 세 인용문에서 보듯이, 聖인은 도를 완전히 통찰하고 있는 사람이다. 순자는 “성인은 그 원하는 바를 따르고, 자기의 情을 다 겸비하되 理에 따라 정도에 맞는 것이다. 그런데 억지로 할 것이 무엇이 있으며, 참아내야 할 것이 무엇이 있으며, 조심할 것이

127) 修其道 行其義 興天下之同利 除天下之同害 而天下歸之也(正論 5)

128) 이는 공자와 맹자의 군자론 및 성인론에서도 핵심이 되는 특징의 하나이다. 이에 관해서는 拙稿(조궁호, 1991, pp. 82-90) 참조.

129) 이에 관해서는 拙稿(조궁호, 1990, pp. 71-74; 1991, pp. 82-90, 96-103; 1997a, pp. 3-19) 참조.

130) 好法而行士也 篤志而體君子也 齊明而不竭聖人也(修身 36; 荀子集解에서는 첫 귀절의 法을 禮로, 둘째 귀절의 篤을 固, 體를 履道로 풀고 있다.)

131) 彼學者 行之曰士也 敦慕焉君子也 知之聖人也(儒效 13-14; 荀子集解에서는 敦慕를 둘 다 勉으로 보아, 이 귀절을 行而加勉 則爲君子라 풀고 있다.)

132) 故學者以聖王爲師 案以聖王之制爲法 法其法以求其統類 以務象效其人 嚮是而務士也 類是而幾君子也 知之聖人也(解蔽 26)

126) 君子以德 小人以力 力者德之役也 百姓之力 待之而後功 百姓之群 待之而後和 百姓之財 待之而後聚 百姓之勢 待之而後安 百姓之壽 待之而後長 父子不得不親 兄弟不得不順 男女不得不歡 少者以長 老者以養 故曰天地生之 聖人成之 此之謂也(富國 10-11)

무엇이 있겠는가?”¹³³⁾라 하여, 도와 일체가 된 사람이 바로 성인이라 보고 있는 것이다. 따라서 성인은 “백왕의 법을 익혀 이를 흑백을 구별하듯이 하고, 당시의 변화에 응하기를 하나 둘의 수를 세듯이 한다. 또한 예를 행하고 절도를 지키기를 사지를 가지고 태어난 듯이 편안히 하며, 때에 따라 공을 세우기를 사계절이 비추듯이 자연스럽게 한다. 정치를 공평하게 하고 백성들을 조화롭게 하는 솜씨도 뛰어나서, 억만이나 되는 많은 사람에게 하기를 마치 한 사람에게 하듯 두루 베푼다”¹³⁴⁾는 것이다.

이에 비해 君子는 성인의 상태에 가까이 가기는 했지만, 아직 이에 이르지 못하는 상태를 가리킨다. 즉, 이들은 “행위가 바르고 뜻이 견고하며, 들은 바 도를 닦아 바르게 하므로써 자기의 본성을 고치고 꾸미기를 좋아한다. 그러나 그 말이 대체로 합당하기는 하되 그 내용을 충분히 깨달은 것은 아니고, 그 행실이 대체로 합당하기는 하되 아직 편안한 상태는 아니며, 그 지려가 대체로 합당하기는 하되 아직 빈틈없이 짜여 있지는 못하다. 그럼에도 불구하고 이들은 위로는 자기가 높이는 도를 크게 확장시킬 수 있고, 아래로는 자기만 못한 사람을 깨우쳐 인도할 수 있는 것이다.”¹³⁵⁾

끝으로 士는 “행위가 바르고 뜻이 견고하며, 사욕으로 인해 들은 바 도를 혼란스럽게 하지는 않는 사람이다.”¹³⁶⁾ 즉, 士는 배움의 길에서 도를 배우고 이를 실천하려고 노력하기는 하되, 아직 크게 미숙한 상태를 이르는 것이다.

이상에서 보듯이 순자는 “志·行·知之 세 방면에서 인격의 등급을 논하고 있다”(蔡仁厚, 1984, p. 495). 이러한 사실은 순자의 다음과 같은 진술에서 잘 드러나고 있다.

뜻(志)은 애써 사욕을 억제한 뒤에야 비로소 공평해지고, 행실(行)은 애써 자기 성정을 억제한 뒤에야 비로소 닦여지며, 지식(知)은 있으나 남에게 즐겨 물어 본 뒤에야 비로소 재능을 발휘하게 된다. 이렇게 되어 뜻이 공평해지고, 행실이 닦여지고, 재주가 갖

추어진 사람은 小儒라 할 만하다. 그러나 아무런 인위적인 노력 없이도 뜻(志)은 저절로 공평하고, 행실(行)은 저절로 닦여졌으며, 지식(知)은 모든 법도와 원리에 통달했으면 大儒라 할 만한 것이다.¹³⁷⁾

이와 같이 志·行·知之 닦여지는 과정에 있는 사람이 士이고, 상당히 닦여져 있지만 아직 미진한 상태에 있는 사람이 君子이며, 완전히 도와 일체가 되어 억지로 노력함이 없이도 스스로 편안하게 된 사람이 聖人이라는 것이 바로 순자의 생각인 것이다. 즉 “성인은 사람이 쌓아서 이루어지는 것”(儒效 36; 性惡 4)으로서, 이들은 태어나면서부터 보통 사람과 다른 것이 아니라 후천적인 쌓음의 정도가 다를 뿐이라는 것이다.¹³⁸⁾ 이렇게 보면, 志·行·知之 세 측면에서 점진적인 축적¹³⁹⁾의 과정을 통해 士·君子·聖人の 단계를 거쳐 이상적 인간의 상태에 도달하게 된다는 多方面 同時 漸進主義가 바로 순자가 보는 이상적 인간형의 발달단계론의 핵심이라 할 수 있을 것이다.

134) 修百王之法 若辨白黑 應當時之變 若數一二 行禮要節而安之 若生四枝 要時立功之巧 若韶四時 平正和民之善 億萬之衆 而博若一人 如是則可謂聖人矣(儒效 19-20; 荀子集解에서는 平正의 正을 政으로, 博若一人의 博을 傳로 보고 있다.)

135) 行法至堅 好修正其所聞 以橋飾其情性 其言多當矣 而未喻也 其行多當矣 而未安也 其知慮多當矣 而未周密也 上則能大其所隆 下則能開道不已若者 如是則可謂篤厚君子矣(儒效 19; 荀子集解에서는 첫 귀절의 法은 正, 至는 志로 보고 있다.)

136) 行法至堅 不以私欲亂所聞 如是則可謂勁士矣(儒效 19)

137) 志忍私 然後能公 行忍情性 然後能修 知而好問 然後能才 公修而才 可謂小儒矣 志安公 行安修 知通統類 如是則可謂大儒矣(儒效 37-38)

138) 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); 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); 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 …… 故熟察小人之知能 足以知其有餘可以爲君子之所爲也(榮辱 28-30); 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)

139) 이 세 측면에서의 축적을 표현하는 순자의 진술은 위의 인용문(儒效 37-38) 이외에도 非相 15, 19; 王霸 3; 君道 7, 16; 天論 28; 榮辱 28; 正論 6, 28-29; 解蔽 13 등 여러 곳에서 산견된다.

133) 聖人縱其欲 兼其情 而制焉者理矣 夫何彊何忍何危(解蔽 22)

綜合考察

지금까지 순자의 修養論의 핵심 내용을 살펴 본 다음, 이로부터 도출되는 심리학적 함의에 대해 탐색해 보았다. 순자는 기본적으로 性僞之分의 근거 위에서 化性起僞하여 性僞之合을 이루는 방법론으로 수양론을 제시하고 있다. 즉, 수양을 통해 化性하므로써 性僞之合을 이루어 천지의 화육에 동참하게 되고, 그러므로써 인간의 인간된 소이를 완성할 수 있다는 것이다. 따라서 수양론은 순자의 이론체계에서도 중핵을 형성하는데, 이는 공자나 맹자 등 선진유학자들의 공통되는 특징이다(金勝惠, 1990; 鄭仁在, 1981).

순자에게 있어서 수양은 인도의 표준인 예의를 밝게 체득하고(察道) 이를 일상생활에서 실행하므로써(行道) 도와 일체가 되는(體道) 과정이다. 여기서 察道는 도를 인식하여(知道) 이를 옳은 것으로 받아들이는(可道) 일을 의미하고, 行道는 일상생활에서 도를 지키고(守道) 도가 아닌 것을 하지 않는(禁非道) 일을 의미한다. 이러한 知道와 可道の 察道는 배움(學)을 통해 이루어지고, 守道와 禁非道の 行道는 몸을 닦음(修身)을 통해 이루어진다고 순자는 본다. 따라서 學과 修身이 수양의 방법이 되는 셈이다.

이 중에서 배움을 통해서는 察道の 전제가 되는 빈 마음(虛心), 전일한 마음(壹心) 및 고요한 마음(靜心)이 이루어진다고 순자는 보고 있다. 이러한 虛心을 이루기 위해서는 역설적으로 쉬지 않고 조금씩 쌓아가는(積微不已) 배움이 필요하며, 壹心을 이루기 위해서는 마음을 한 곳에 집중하고 뜻을 한결같이 하는(專心一志) 배움이 필요하고, 靜心을 이루기 위해서는 어느 한 쪽에 가리워져서 큰 이치에 어둡게 되는 폐단에서 벗어나는(解蔽) 배움이 필요하다. 즉, 배움은 구체적으로 積微不已, 專心一志와 解蔽를 통해 이루어져야 한다는 것이다.

行道의 방법인 修身은 좁은 의미의 인간 본성으로서의 欲을 다스리는 治氣와 인간의 도덕적 행위능력을 기르는 養心을 통해 이루어진다. 이 중에서 治氣는 구체적으로 예를 통해서 너무 강한 혈기는 억누르

고 너무 약한 것은 보충해 주므로써(抑強補弱) 조화를 이루어 도에 합치되도록 하는 일이다. 이에 비해 養心은 일상생활에서 끊임없이 선을 쌓는(積善不息) 성실함(誠)을 통해 천지의 화육에 동참하고 인도를 완성하는 일이다.

본고에서는 이러한 순자의 수양론으로부터 자기통제론과 이상적 인간형론을 심리학적 함의가 큰 연구 문제로 도출해 내고, 현대 서구심리학의 연구 내용과 비교하여 논술하였다. 우선 자기통제론과 관계해서 순자는 인간의 욕구를 본성으로 인정하고, 이를 예에 의해 지도하고(道欲) 절제할(節欲) 것을 주장한다. 즉, 내적인 자기 절제가 자기통제의 핵심이 되어야 한다는 것이다. 그러나 현대 서구심리학에서는 보상을 통한 외부 조건의 제어를 자기통제의 핵심이라고 간주한다. 이렇게 순자와 서구심리학은 통제의 소재에서 차이를 보이고 있다. 즉, 순자는 내부 통제를 강조하는 반면, 서구심리학은 외부 통제를 강조하는 것이다. 서구심리학에서는 전통적으로 인간의 반성적 능력과 행위주도성을 무시해 온 반면(민경환, 1985, 1986), 순자를 비롯한 선진유학자들은 인간의 행위주도성과 반성적 능력을 강조해 왔다는 점에서 이러한 차이의 근거를 도출해 볼 수 있을 것이다. 즉, 순자를 비롯한 선진유학자들은 인간의 주체성과 능동성을 강조하는 입장에서(조궁호, 1990, 1997a, b) 사람의 모든 행위는 자기결정적이라는 사실을 강조하고 있는 것이다. 결과적으로 순자에게서 도출되는 이러한 자기통제론에 관한 심리학적 연구에서는 인간의 능동적이고 주체적인 자기결정성을 본격적으로 탐색하는 작업이 이루어져야 할 것으로 보인다.

순자는 수양을 통해 이상적 인간형에 도달할 수 있다고 본다. 이러한 이상적 인간은 투철한 예의 인식과 실천(자기수양), 넓은 포용력(대인관계), 합당하고 민첩한 일처리(일과 사물과의 관계) 및 공의에 기초한 사회적 책임의 自任과 완수(사회적 책임) 등의 특징을 가지는 사람이다. 이러한 이상적 인간은 志·行·知의 측면에서의 점진적인 축적을 통해 士·君子·聖人の 단계를 거쳐 발달된다. 이러한 순자의 이상적 인간형론은 현대 서구심리학의 성숙성격론과는 크게

다르다. 즉, 서구심리학에서 성숙성격자는 자기실현과 대인관계의 측면에서만 논의되고 있는데 반해, 순자를 비롯한 유학의 체계에서는 이와 함께 사회적 책임의 자임과 완수를 이상적 인간의 가장 핵심적인 특징으로 그려내고 있는 것이다. 이렇게 보면, 순자를 비롯한 유학의 체계를 기초로 하여 도출되는 심리학에서는 이러한 인간의 사회적 존재 특성을 핵심적인 연구 영역으로 설정해야 할 것으로 보인다.

이상에서 고찰한 바에 따르면, 순자의 수양론으로부터 도출되는 심리학은 인간의 행위주체성과 반성적 능력 그리고 인간의 사회적 존재 특성의 바탕 위에서, 도덕적인 자기결정성과 사회적 책임의 자임 및 완수를 내용으로 하게 될 것이라고 생각할 수 있을 것이다. 그렇다면, 구체적으로 이러한 심리학을 어떻게 탐구할 것인가? 이에 대해서는 많은 논의가 있어야 하겠지만, 유학의 사상적 전통에서 전개되는 심리학적 이론을 서구에서 제시된 다양한 이론들과 비교·검토해 보므로써 구체적인 연구 방향을 설정받는 방법,¹⁴⁰⁾ 이렇게 해서 도출된 연구 주제를 현대심리학의 실증적인 연구 방법을 통해 탐구해 보는 방법¹⁴¹⁾ 및 전통적인 유학 사상을 배경으로 하여 살아온 한국인에게 고유한 행동 특성을 찾아 다양한 심리학적 방법을 통해 개념적으로 재구성화해 보는 방법¹⁴²⁾ 등이 있을 수 있다. 이러한 작업들을 통해 구성되는 심리학은 문화적 배경에 따른 인간이해 양식의 차이와 결과적으로 조성되는 심성과 행동의 차이 및 그 기제를 종합적으로 탐구하는 새로운 문화심리학의 모태가 될 수 있을 것이다.

참 고 문 헌

1차 고전 자료

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.

朱 熹 (1177). 論語集註. (京城書籍組合編, 原本備旨 論語集註. 서울: 太山文化社, 1984.)

朱 熹 (1177). 大學集註. (京城書籍組合編, 原本備旨 大學·中庸. 서울: 太山文化社, 1984.)

朱 熹 (1177). 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 Hsü-tze*. Taipei: Ch'eng-Wen Publishing Co.

Harvard-Yenching Institute (1950). 荀子引得. HYI Sinological Index Series, Supplement 22. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Watson, B. (1963). *Hsün Tzu: Basic writings*. New York: Columbia University Press.

2차 자료 및 심리학 자료

郭沫若 (1945). 十批判書. 重慶: 科學出版社. (조성을 역, 중국고대사상사. 서울: 까치, 1991.)

김성태 (1976). 성숙인격론. 서울: 고려대학교 출판부.

김성태 (1989). 겸과 주의(증보판). 서울: 고려대학교 출판부.

金勝惠 (1990). 原始儒敎. 서울: 民音社.

唐君毅 (1986). 中國哲學原論: 原性篇. 臺北: 學生書局.

勞思光 (1967). 中國哲學史: 古代篇. 臺北: 三民書局. (정인재 역. 중국철학사: 고대편. 서울: 탐구당, 1986.)

牟宗三 (1979). 名家與荀子. 臺北: 學生書局.

140) 퇴계의 심리학에서 도출되는 자기조절이론을 서구의 다양한 자기조절이론과 비교·검토하여, 퇴계에게서 도출되는 자기조절이론의 특징과 앞으로 이 분야에서 이루어질 새로운 연구 주제를 도출해 낸 한덕웅 (1994)의 연구는 이러한 방법의 연구의 좋은 예라 할 것이다.

141) 조선조 성리학의 사단칠정론에서 제시되고 있는 인간의 정서체계에 대한 명제를 구체적인 실험가설로 설정하여, 대학생을 대상으로 한 실증 연구를 통해 그 타당성을 검증한 한덕웅(1997)의 연구는 이러한 방법의 연구의 좋은 예이다.

142) 한국인의 토착심리학의 개념적 구조화를 위한 최상진(1997)의 작업은 이러한 방법의 연구의 좋은 예가 될 것이다.

- 蒙培元 (1990). 中國心性論. 臺北: 學生書局. (李尙鮮譯, 中國心性論. 서울: 法仁文化社, 1996.)
- 민경환 (1985). 전통적 사회심리학의 정체분석. 행동과학연구(고려대학교 행동과학연구소), 7, 163-172.
- 민경환 (1986). 사회심리학의 방법론 논쟁. 김정동·안청시 편, 한국 사회과학 방법론의 탐색. 서울: 서울대학교 출판부. 233-267.
- 徐復觀 (1969). 中國人性論史: 先秦篇. 臺北: 商務印書館.
- 柳熙星 (1993). 荀子禮論의價值根源研究. 미간행 석사학위 논문, 中華民國 東海大學.
- 李相殷 (1976). 儒學과 東洋文化. 서울: 汎學圖書.
- 張其昀 (1984). 中華五千年史: 戰國學術篇. 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).
- 장재윤·구자숙 (1998). 보상이 내재적 동기 및 창의성에 미치는 효과: 개관 및 전망. 頭崙會 1998년 여름 세미나 발표 논문.
- 정영숙 (1994). 어머니에 대한 배려가 자기통제에 미치는 효과. 미간행 박사학위 논문, 서울대학교.
- 정영숙 (1995). 두 유형의 사회적 기대가 자기통제에 미치는 효과. 한국심리학회지: 사회, 9(1), 85-97.
- 정영숙 (1996). 어머니에 대한 배려가 아동의 과제수행 열심도에 미치는 효과. 한국심리학회지: 사회, 10(1), 159-170.
- 鄭仁在 (1981). 荀子の 知識論. 姜聲渭 外, 東西哲學의 叢書. 大邱: 以文社. 323-357.
- 鄭仁在 (1992). 중국사상에서의 社會의 不平等. 金榮漢 外, 不平等思想의 研究. 서울: 西江大學校人文科學研究所, 49-74.
- 조금호 (1990). 맹자에 나타난 심리학적 함의(I): 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 (1994). 순자에 나타난 심리학적 함의(I): 천인관계론에 기초한 연구 방향의 정초. 한국심리학회지: 사회, 8(1), 34-54.
- 조금호 (1995). 순자에 나타난 심리학적 함의(II): 인성론을 중심으로. 한국심리학회지: 사회, 9(1), 1-25.
- 조금호 (1997a). 순자에 나타난 심리학적 함의(III): 예론을 중심으로. 한국심리학회지: 사회 및 성격, 11(2), 1-27.
- 조금호 (1997b). 선진유학의 심리학적 함의. 한국심리학회편, 동양심리학의 모색(한국심리학회 1997년도 추계 심포지움 자료집). 서울: 한국심리학회. 41-406
- 陣大齊 (1954). 荀子學說. 臺北: 中華文化出版.
- 蔡錦昌 (1989). 荀子思想之本色. 臺北: 唐山出版社.
- 蔡仁厚 (1984). 孔孟荀哲學. 臺北: 學生書局.
- 최상진 (1997). 한국인의 심리특성: 한국인의 고유심리에 대한 분석과 한국인 심리학 이론의 구성. 한국심리학회편, 현대심리학의 이해. 서울: 학문사. 695-766.
- 馮友蘭 (1948). *A short history of Chinese philosophy*. 臺北: 雙葉書店. (정인재 역, 중국철학사. 서울: 형설출판사, 1977.)
- 한덕웅 (1985). 조직행동의 동기이론(수정증보판). 서울: 법문사.
- 한덕웅 (1994). 퇴계심리학. 서울: 성균관대학교 출판부.
- 한덕웅 (1997). 한국유학의 사단칠정 정서설에 관한 심리학적 실증 연구. 한국심리학회편, 한국심리학회 1997년도 연차대회 학술발표 논문집. 서울: 한국심리학회. 331-360.
- 黃公偉 (1974). 孔孟荀哲學證義. 臺北: 幼獅書店.
- Allport, G. W. (1961). *Pattern and growth in personality*. New York: Rinehart & Winston.
- Cameron, J., & Pierce, W. D. (1994). Reinforcement, reward and intrinsic motivation: A meta-analysis. *Review of Educational Research*, 64, 363-423.
- Cattell, R. B. (1965). *The scientific analysis of person-*

- ality. Baltimore, MD: Penguin.
- Cua, A. S. (1985). *Ethical argumentation: A study in Hsün Tzu's moral epistemology*. Honolulu, HA: University of Hawaii Press.
- Deci, E. L. (1971). The effects of externally mediated rewards on intrinsic motivation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 18, 105-115.
- Deci, E. L. (1975). Notes on the theory and meta-theory of intrinsic motivation. *Organizational Behavior and Human Performance*, 15, 130-145.
- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (1985). *Intrinsic motivation and self-determination in human behavior*. New York: Plenum.
- Dubs, H. H. (1927). *Hsüntze: The moulder of ancient Confucianism*. London: Arthur Probsthain.
- Eisenberger, R., & Armeli, S. (1997). Can salient reward increase performance without reducing intrinsic creative interest? *Journal of Personality and Social Psychology*, 72, 652-663.
- Eisenberger, R., & Cameron, J. (1996). Detrimental effects of reward: Reality or myth? *American Psychologist*, 51, 1153-1166.
- Eisenberger, R., & Selbst, M. (1994). Does reward increase or decrease creativity? *Journal of Personality and Social Psychology*, 66, 1116-1127.
- Erikson, E. H. (1959). Growth and crisis on the healthy personality. *Psychological Issues*, 1, 50-100.
- Fiske, S. T., & Taylor, S. E. (1991). *Social cognition* (2nd ed.). New York: McGraw-Hill
- Fromm, E. (1949). *Man for himself*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Gergen, K. J. (1982). *Toward transformation in social knowledge*. New York: Springer-Verlag.
- Gergen, K. J., & Davis, K. E. (1985). *The social construction of the person*. New York: Springer-Verlag.
- Harré, R. (1983). *Personal being*. Oxford: Blackwell.
- Hofstede, G. (1980). *Cultures consequences: International differences in work-related values*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Hofstede, G. (1983). Dimension of national cultures in fifty countries and three regions. In J. B. Deregowski, S. Dziurawiec, & R. C. Annis(Eds.), *Explorations in cross-cultural psychology*. Lisse, Netherlands: Swets & Zeitlinger.
- Hofstede, G. (1991). *Cultures and organizations: Software of the mind*. London: McGraw-Hill. (차재호·나은영 역, 세계의 문화와 조직. 서울: 학지사, 1995).
- Kim, U. (1995). *Individualism and collectivism: A psychological, cultural and ecological analysis*. Nordic Institute of Asian Studies(NIAS) Report Series, No. 21. Copenhagen, Denmark: NIAS Books.
- Kim, U., & Choi, S. C. (1993). Asian collectivism: Indigenous and comparative perspectives. 중앙대학교 사회과학연구소편, 한국적 심리학의 탐색('93 사회과학연구소 국제학술세미나 자료집). 서울: 중앙대학교 사회과학연구소
- King, A. Y. C. (1985). The individual and group in Confucianism: A relational perspective. In D. Munro(Ed.), *Individualism and holism*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- King, A. Y. C., & Bond, M. H. (1985). The Confucian paradigm of man: A sociological view. In W. T. Tseng & D. Wu(Eds.), *Chiness culture and mental health*. New York: Academic Press.
- Kitayama, S., Markus, H. R., Matsumoto, H., & Norasakkunkit, V. (1997). Individual and collective process of self-esteem management: Self-enhancement in the United States and self-depreciation in Japan. *Journal of Personality and Social Psychology*, 72, 1245-1267.
- Lepper, M. R., Greene, D., & Nisbett, R. E. (1973). Undermining children's intrinsic interest with

- extrinsic reward: A test of the "overjustification" hypothesis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 28, 129-137.
- Lew, S. K. (1977). Confucianism and Korean social structure. In C. S. Yu(Ed.), *Korean and Asian religious tradition*. Toronto, Canada: University of Toronto Press.
- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224-253.
- Markus, H. R., & Wurf, E. (1987). The dynamic self-concept: A social psychological perspective. In M. R. Rosenzweig & L. W. Porter(Eds.). *Annual review of psychology*(Vol. 38). Palo Alto, CA: Annual Reviews.
- Maslow, A. H. (1954). *Motivation and personality*. New York: Harper & Row.
- Maslow, A. H. (1962). *Toward a psychology of being*. New York: Van Nostrand.
- Ross, L., & Nisbett, R. E. (1991). *The person and situation: Perspectives of social psychology*. New York: McGraw-Hill.
- Skinner, B. F. (1948). *Walden two*. New York: Knopf.
- Skinner, B. F. (1971). *Beyond freedom and dignity*. New York: Random House.
- Tang, S., & Hall, V. C. (1995). The overjustification effect: A meta-analysis. *Applied Cognitive Psychology*, 9, 365-404.
- Triandis, H. C. (1990). Cross-cultural studies of individualism and collectivism. In J. J. Berman(Ed.), *Cross-cultural perspectives: Nebraska Symposium on Motivation, 1989*. Lincoln, NB: University of Nebraska Press.
- Weisz, J. R., Rothbaum, F. M., & Blackburn, T. C. (1984). Standing out and standing in: The psychology of control in America and Japan. *American Psychologist*, 39, 955-969.

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

Geung-Ho Cho

Sogang University

Continued from the previous papers(Cho, 1994, 1995, 1997a) regarding Hsün Tzu's theories of the relationship between heaven(the universe) and human being, of the human nature, and of the proper conduct(Li, 禮), this article aimed at extracting some psychological lessons from Hsün Tzu's theory of the learning and self-cultivation. Hsün Tzu proposed that man should learn the principles of proper conduct(the Li) and accept them as the highest norms for all of his acts, and practice them in everyday life, then he might develop into the state of a sage after all. From Hsün Tzu's theory of learning and self-cultivation like this, the author inferred two research issues and discussed their psychological implications in comparison with the research trends and contents of modern Western psychology: a study on the self-control and a study on the mature (or healthy) personality.