

沈 佑 燮 教授指導

博士學位 請求論文

荀子 思想의 教育的 理解

2010

誠信女子大學校 大學院

漢 文 學 科

李 庚 杓

荀子 思想의 教育的 理解

沈 佑 燮 教授指導

이 論文을 博士學位論文으로 提出함

2009年 11月


誠信女子大學校 大學院


漢 文 學 科


李 庚 杓


認 准 書


李庚杓의 博士學位 論文으로 認准함.

審査委員 金 呂 珠 

審査委員 韓 武 熙 

審査委員 金 容 載 

審査委員 柳 浚 景 

審査委員 沈 佑 燮 

誠信女子大學校 大學院

論 文 概 要

荀子は 儒家의 學者 中에서도 教育의 必然性과 스승의 役割을 특히 강조한 思想家이다. 그는 人間은 모두 惡한 本性을 가지고 태어난다고 말하면서도 禮의 體得을 통한 人間과 社會의 變化 可能性을 주장하였다. 荀子의 性惡說은 人間이 教育의 餘地가 없는 구제불능의 존재라는 말이 아니라, 內面에 仁義禮智의 선한 마음이나 禮와 같은 善惡 區分의 能力을 가지고 태어나는 것이 아니므로 더더욱 教育을 필요로 한다는 말이다.

荀子에게 있어서 教育은 外部의 基準, 곧 禮의 體得이다. 禮는 다른 學問과는 달리 몸으로 實踐하지 않으면 그 意味가 없는 것이다. 또한 글로 배우는 것보다 타인의 模範을 보고 익히는 것이 더욱 도움이 되는 분야이기도 하다. 荀子는 教育에 있어서, 社會의 規範인 禮를 몸에 익숙하게 지니고 있으며 그러므로 敎化의 힘을 발휘해 다음 세대에 이 模範을 전달할 수 있는 스승의 役割을 크게 강조하였다. 孔子가 仁義忠信을 강조하는 內面の 精神涵養과 實踐과 禮義를 존중하는 外面의 形式主義를 모두 포함하고 있다면, 孟子는 前者를, 荀子는 後者를 繼承하였다고 할 수 있는 것이다.

이 논문은 다음과 같은 내용을 담고 있다.

1) 人間은 善惡에 대한 基準이 없이 태어나므로 더욱 절실히 教育을 원한다. 荀子는 당시 社會의 극심한 混亂이 當代에 勢力을 구축했던 百家들의 주장에 의해 深化되고 있다고 생각하였다. 荀子가 惑世 誣民하는 似而非로 비난하는 학자들 중에는 子思와 孟子도 포함되어

있다. 荀子는 孟子의 理想主義的인 人性論을 혹독하게 비판하며, 性惡說을 주장하고 禮를 實踐하는 教育의 중요성을 강조함으로써 社會의 秩序를 되찾을 수 있다고 믿었다.

荀子의 주장에 따르면 인간은 비록 生活規範이 없는 채로 태어나지만 혼란스러운 社會를 싫어하는 마음은 가지고 있다. 그러므로 결과적으로는 聖人이 제정하는 社會의 秩序를 좋아하는 마음이 있게 되고, 궁극적으로는 教育을 원하기도 한다. 荀子는 이것이 목마른 자가 물을 마시고 싶어 하는 本能과 유사하다고 주장한다.

2) 인간은 저마다 能力도 材質도 다르지만 禮의 積習으로 누구나 聖人이 될 수 있다. 荀子는 인간의 本性은 누구나 같다고 주장하면서, 그러므로 길을 지나는 보통 사람이라고 하더라도 禹 임금처럼 훌륭하게 변화할 수 있는 可能性을 가지고 있다고 한다. 적절한 教育만 베푼다면 인간은 누구나 聖人이 될 수 있다고 믿었으므로, 신분이나 능력에 따라 教育의 기회를 제한하지 않았다는 점에서 그는 孔子의 教育思想을 계승하고 있다고 본다.

비록 學問의 과정에서 어떤 이는 변화의 속도가 느리기도 하고 어떤 이는 빠르기도 하지만, 명확한 目標와 끈기를 갖고 노력한다면 인간은 언젠가는 聖人이 될 수 있다. 荀子의 教育思想에서 目標란 곧 禮, 끈기는 끊이지 않는 實踐에 의한 積習을 意味한다.

3) 가장 좋은 教育方法은 模範的인 스승의 存在에 의한 敎化이다. 荀子는 물론 禮治를 중요시하였지만 제도 그 자체로는 아무런 영향도 미칠 수 없다고 생각하기도 하였다. 또한 模範的인 행위를 직접

體得하지 않은 자의 情報 傳達式 教育 또한 適切한 賞罰을 동반하더라도 效果가 낮아질 수밖에 없다. 弟子의 性向과 發展 速度에 따라 融通性을 발휘하며 직접적으로 模範을 보여 教化할 수 있는 스승이야말로 최고로 效率的인 教育의 方法을 제시한다고 荀子는 주장한다. 聖人과도 비교될 수 있는 能力을 가진 스승이야말로 弟子에게서 變化를 불러일으킬 수 있는 최고의 存在다.

스승의 진정한 모습에 대한 荀子의 이러한 주장은 현대에서 더욱 큰 意味를 갖는다. 전 국민에게 教育의 의무와 권리가 주어졌고 教育의 平準化를 외친지 수십 년이 되었는데도 教育의 격차는 점점 커져만 간다. 教權이 땅에 떨어졌다고 하고 全人教育의 必要性을 너도나도 주장하지만 어떤 식으로 公教育을 되살릴 수 있는가는 막연하기만 하다.

학생들 개개인간의 能力과 性格 차이를 무시한 教育은 결국 모두에게 부담만을 가중시킬 뿐이다. 그러나 스승이라면 믿음을 가지고 기다릴 필요가 있다. 누구든지 끈기만 갖고 노력한다면 결국은 배울 수 있다. 다만 速度만이 다를 뿐이다. 교과서보다, 족집게 과외나 인터넷 지식 검색보다 더욱 효과적인 가르침은 스승이 몸으로 보이는 模範이다.

교실 외에서도, 교과 내용 외에서도 模範을 보여야한다는 것은 물론 스승에게 더 큰 부담이기는 하지만, 이것이 바로 진정한 教育을 되살리고 존경받는 스승이 될 수 있는 唯一한 方法인 것이다.

主題語： 荀子, 教育, 스승, 積習, 禮, 本性, 教化, 聖人, 學問

目次

論文概要

I. 序論	1
1. 研究目的과 問題提起	1
2. 研究方法과 先行研究 檢討	8
II. 荀子 教育思想의 擡頭	13
1. 荀子 教育思想 出現의 背景	13
1) 稷下學宮과 時代狀況	13
2) 孔·孟 教育思想과의 差異點	18
2. 既存의 人性論에 대한 荀子의 異見	25
1) ‘性’과 ‘偽’의 區分, 그리고 그 教育의 可能性	29
2) 性惡說과 人間 敎化의 必要性	41
3) ‘禮’ 制度와 ‘師’의 教育的 效果	49

III. 荀子 教育思想의 目標와 教授方法論	58
1. 有教無類의 教育的 平等	59
1) 人性의 同一성과 教育의 可能性	59
2) 被教育者의 能力 差異와 可能性	64
2. 學問의 目標이자 教育의 指標	70
3. ‘積習’을 통한 ‘大清明’의 世界	74
1) 積習을 통한 本性의 教化	74
2) 人間의 材質에 따른 積習의 效果	78
IV. 荀子의 教師像과 役割論	85
1. 教師의 資質 : ‘善假於物’의 環境學習	85
2. 教育보다 ‘教化’를 통한 全人教育	88
1) 教育에 대한 小人과 君子의 反應	88
2) 知不若行의 反主知主義 實踐教育	95
3. 師弟間의 關係論的 任務	102
1) 虛壹而靜의 理性和 心術의 教育方法	102
2) 師의 廣範圍한 教化 領域	105
V. 結論	112

參考文獻

Abstract

I. 序論

1. 研究目的과 問題提起

우리나라는 傳統的으로 敎育을 중시해 온 나라이다. 身分制가 확고했던 시대부터 이미 科擧制度를 통해, 敎育을 통해야 출세할 수 있는 社會構造를 지닌 국가 중 하나였다. 지난 백년간 편안한 날이 거의 없었을 정도로 外國의 침략과 내란, 또 경제난을 겪으면서도 지금과 같은 경제성장을 이루어낸 것은 오로지 고조된 敎育熱을 통해 서였다고도 할 수 있다. 지나친 敎育熱을 피해 이민을 간다는 사람들도 있지만, 그렇게 떠난 韓國人들이 外國의 敎育熱을 일으키는 주역이 될 정도로 韓國人과 敎育에 대한 열정은 떼려야 뗄 수 없는 관계에 있다.¹⁾

이렇듯 敎育이 時·空間을 초월해 全 民族의 관심사이므로 敎育의 主體인 ‘선생’ 혹은 ‘스승’에 대한 感情은 복잡할 수밖에 없다. 敎育者도 인간인데 너무나도 높은 基準을 요구하는 바람에 조금만 약한 모습을 보여도 심한 비난의 대상이 되기도 하고, 반면에 人格적으로 성숙하지 못한 사람일지라도 그 자리에 서기만 하면 깎듯한 禮遇를 갖추어야하는 대상이 되기도 한다. 이러한 感情들은 불만으로 드

1) 現代社會가 物質萬能主義의 끝자락에 서게 되면서 基本 人性은 무너지고, 機能主義的 敎育만이 우선적으로 인정받게 됨으로써 이에 대한 질실한 敎育對策이 시급함을 통감하게 된다. 더욱이 ‘베이비붐’ 시대를 거쳐 어느 정도 경제적 안정권에 접어들면서부터 서구적 가치관에 접목된 우리나라 국민들이 ‘자녀 하나씩만 낳기’를 시행한 이후, 부모의 자녀에 대한 사랑은 사랑 그 자체만으로 끝나지 않고, 도를 넘어서는 진풍경에까지 도달하게 되었다. (金容載, 「傳統 儒家哲學에서의 子女敎育論」, 『陽明學』 제13집, 韓國陽明學會, 2005. p.407 재인용.)

러나기가 쉽다.

傳統的인 思想에서 점점 벗어나고 있는 現代社會에서 教權이 땅에 떨어졌다는 지적이 나온 지는 이미 오래 되었다.²⁾ 體罰하는 교사를 휴대폰으로 사진을 찍어 고발을 하거나, 심지어는 학생이 먼저 교사를 폭행하였다는 등의 기사를 종종 뉴스에서 볼 수 있다.³⁾ 교편을 잡은 지 삼십년이 넘은 필자에게는 이러한 變化가 피부로 다가온다.

이러한 혼란은 社會가 너무나도 빠른 속도로 변화하고 있는 데에 따른 道德律의 不在 때문이라고 볼 수 있다. 과거의 스승과 弟子關係를 현재에 그대로 적용시킬 수는 없을 것이다. 社會도 人間關係도 이미 너무 많이 변해버렸다. 차라리 이 變化 속도에 맞추어서 傳統的인 師弟 間的 關係를 아예 廢棄하는 것이 좋을까?⁴⁾ 그렇다면 師

2) 사회구조가 아무리 변한다 하더라도 인류역사가 그동안 지켜왔던 본질적인 모습들은 지켜내야 한다고 斷言해 본다. 즉 자녀가 부모의 몸으로부터 나와 부모와 정신적 교감을 주고받으며, 주변환경 및 구성원들과의 권리와 의무를 서로 느껴가고, 또 서로가 사회적 존재로 거듭나가는 과정에서 성장하고 있다는 점이다. 이것을 ‘教育’이라고 명명한다면 분명 우리 사회는 ‘子女教育’ 문제에서부터 근본적으로 다시금 생각해볼 필요성이 있다. 돈과 명예 혹은 선진국의 악습만을 쫓아가고 암기위주의 단순한 지식을 편식하니 보다는, 무엇인가를 자녀에게 전해줄 수 있는 것을 찾아내야 한다. 고기를 입에 물려줄 것이 아니라 고기 잡는 方法을 터득하게 해 줘야한다는 것이다. (金容載, 「傳統 儒家哲學에서의 子女教育論」, 『陽明學』 제13집, 韓國陽明學會, 2005. p.407.)

3) 학부모와 그의 자녀, 그리고 학교 일선 선생님들과의 체벌에 관한 시비 분쟁은 요사이 뉴스나 사회면 일면 기사로 오르내리곤 한다. 이러한 현상을 역설적으로 분석해 본다면 자녀교육에 관련한 과거의 교육문화와 현재의 교육현실이 많은 부분에서 서로 乖離感을 느끼게 하고 있음을 시사하는 것이라 할 수 있다. 연합뉴스와 한겨레신문 등 1999년 4월 4일자 기재된 기사들은 이러한 현상들에 대하여 많은 부분을 생각해 하고 있다. (金容載, 「傳統 儒家哲學에서의 子女教育論」, 『陽明學』 제13집, 韓國陽明學會, 2005. p.407 각주 재인용.)

4) 전통적으로 儒家哲學은 ‘宇宙論’이나 ‘存在論’을 중요시하였다기보다는, ‘價值論’의 차원에서 나름대로의 세계관을 피력했던 學問으로 보아야 마땅할 것이다. 따라서 자연과 인간, 인간과 인간 간의 존재물 사이들의 ‘關係之學’에 집중적인 천착이 이루어졌고, 그의 결과로 나온 덕목들이 ‘五倫’과 같은 것들이었다. 이 외에 우리가 흔히 ‘君師父一體’라는 용어를 사용하곤 하는데, 이 역시 유가적 전통사상에 근원을 둔 한자어로서, 작게는 가정으로부터 시작하여 크게는 사회와 국가에 이르기까지 구성원 간의 관계성을 다룬 진술한 내용들이 숨어 있는 것이라 하겠다. (金容載, 「仁의 道德概念과 儒教 倫理學的 含意」, 『東洋哲學研究』 제34집, 東洋哲學研究會, 2003. p.214.)

弟關係도 西歐에서와 같이 法的制度로 묶인, 다른 어느 人間關係와 다를 바 없는 것으로 바뀌는 것이 바람직하다고 생각할 수도 있을 것이다. 지각을 하거나 성적이 모자란 학생은 철저히 점수를 계산하여 留級을 주거나 退學을 시키고, 선생의 制裁를 거부하는 학생은 法的인 處罰까지도 마다않는 것이 西歐的인 制度를 수용하는 결과가 될 것이다.

그러나 한편 韓國社會는 아직도 情感社會인지라, 과거처럼 절대적으로 스승의 말에 服從하지도 않으면서, 또한 무조건적인 權威나 體罰의 대안이라고 할 수 있는 校則上의 制度化도 전면 수용되지 못하고 있는 실정이다. 즉 校則을 위반할 경우, 制度的으로 累積된 벌 점 등에 의하여 기계적으로 留級이나 退學과 같은 강한 處罰을 내리는 방안에 있어서는 매우 반발이 심한 것이다. 그러므로 情緒的으로 볼 때에 우리나라 現代社會의 教育問題에 대한 해답은 무절제한 西歐化보다는 東洋의 傳統思想에서 찾는 것이 더 좋을 듯하다. 民族의 情緒에 뿌리 깊게 박혀있는 옛 思想은 쉽게 버릴 수가 없기 때문이다.⁵⁾

그렇다면 우리에게 있어서 教育에 대한 ‘옛 思想’이란 무엇이며 이를 어떻게 現代에 맞게 재창조, 수용하는 것이 올바른가에 대한 고민이 필요하다. 敎權을 되살리고자 한다 해서, 삼십년 전, 오십년 전의 강압적인 教育制度로 돌아갈 수는 없기 때문이다. 당시의 教育制度는 儒敎文化라기보다는 軍府政權, 혹은 그 이전의 日帝政權에 의해

5) 전통의 유교교육은 단순히 지식전달[主知主義式]의 주입식 교육이 아닌, 마음[心]으로 느끼며 깨닫는[覺] 과정의 연속을 교육의 목표이자 성과로 삼는 것이었음을 감안할 때, 지금의 서구식 교육이 만연된 현대사회에서 또 다른 역할을 해낼 수 있을 것으로 기대해 본다. (金容載, 「傳統文化 및 儒敎教育의 활성화」, 『儒敎思想研究』, 韓國儒敎學會, 2008. p.87 재인용.)

더 많은 영향을 받았다고도 할 수 있으며, 이를 되살리려는 시도는 현실적으로 불가능 할 뿐더러 올바른 선택도 아닐 것이다.

‘全人教育’이라는 말은 公教育의 役割과 올바른 태도를 가진 선생의 마음가짐을 논할 때 빠지지 않고 등장하는 표현이다. 어렵기 짝이 없는 일이지만, 대한민국에서 教育者가 된 이들이라면 누구나 생각해본 적이 있는 課題일 것이다. ‘全人教育’이 과연 교과서를 외운다고, 혹은 禮義를 갖추지 못하는 학생들에게 매를 든다고 가능해지는 일일까? 情報를 제대로 전달하려면 教育者가 그 情報를 미리 익혀야 하듯이, 人性教育이 가능하려면 教育者가 미리 人性을 갖추어야만 한다.

그렇다면 教育者가 갖추어야하는 德目에는 어떠한 것이 있을까? 진정한 師弟間의 관계는 어떤 것일까? 이러한 질문에 대한 답을 얻기 위해 傳統思想을 돌아보되, 그 視覺까지 전통적이어서는 해결책을 얻기에 부족하다. 民族 情緒의 뿌리라고 할 수 있는 儒敎에 대한 전통적인 研究는 孔子와 孟子의 가르침, 그 중에서도 朱子가 註釋을 달아 해석한 『四書集註』에 집중되어 있는 것이 사실이다. 孔子의 教育哲學⁶⁾과 孟子의 教育方法⁷⁾ 등은 道德的인 理想論을 내세우는 것으로서 現代社會에서 意味가 없다고는 볼 수 없겠지만, 人間의 本性

6) 金容載는 「孔子의 道德論 - 『論語』에 나타난 孔子의 道德觀을 中心으로 -」라는 논문에서 『論語』 「衛靈公」편의 “有敎無類”(가르침 앞에는 무리를 구분할 필요가 없다)를 인용하여 孔子를 ‘정치가’가 아닌 ‘교육자’로서 언급한 바 있다. 孔子는 지배층 개념으로서의 君子 - ‘임금 君’의 글자에 주목 - 개념을 ‘君子儒’의 意味로 만들었다. 이는 孔子가 분명 지배층의 담론을 변호한 治者의 입장이 아니라, 교육자로서의 위상을 보여준 것이므로 그가 영원토록 萬世師表라 불릴 수 있다고 결론한 바 있다.

7) 전통 儒家의 대표격인 孔子의 敎子論은 이후 제자백가에게 많은 영향력을 주었으며, 특히 孔子의 자녀교육 방법론 가운데 일부는 이후 孟子에 의해 충실히 계승하게 된다. 孔子로부터 전해지는 전통 儒家에서의 자녀 教育方法은 오히려 전국시대에 한 사조를 품미했던 孟子에게서 그 발전적 측면을 찾아볼 수 있다고 하여도 과언은 아니다. (金容載, 「傳統 儒家哲學에서의 子女教育論」, 『陽明學』 제13집, 韓國陽明學會, 2005. p.415 재인용.)

은 물론이고 教育의 과정에 대해서도 理想主義에 가까운 그들의 思想을 現代 社會에서 그대로 받아들이기에는 무리가 있을 수밖에 없다. 그러나 孔子와 孟子가 주장한 教育哲學과 教育方法의 본질은 고금을 통하여서도 변모되지 않는 것 또한 있음을 부인할 수는 없다. 그것은 곧 學校教育이다.

일단 天倫으로 이루어진 父母와 子女 사이가 멀어지지 않고, 不斷하게 스스로를 존경하고 사랑하게 만들 수 있는 연결고리를 고이 간직하고자 하는 소망이 숨어있다. 우리는 일상에서 누군가를 가르치고 지시할 경우가 많이 있을 것이다. 그러나 정작 자신 스스로에게 항상 몇몇할 수 있느냐고 반문해 본다면, ‘그렇다’고 쉽게 말할 수 있는 사람이 그리 많지는 않을 것이다. 더욱이 가정 내에서 그 누구보다도 일거수일투족을 가장 가까이에서 지켜보는 사람들이 가족이고, 또 가족 가운데 부모로서 자녀에게 지시하고 가르친다는 第一次의 教育者의 입장에서 생각해 본다면 우리는 많은 부분에서 멈칫할 것이다.

孟子는 당시 君子家에서 행해지는 教育方法이 하나의 관습처럼 되어 있기는 하지만, 사람이 살아가는 人間社會의 형세가 그렇게 될 수밖에 없음을 論理的으로 설명한다. ‘사람’[person]이라는 單語를 儒敎文化圈 - 漢字文化圈 - 에서는 ‘人’이라는 단독 글자를 쓰기에 앞서, 항상 人과 人이 어울려 살 수밖에 없는 社會的 動物임을 감안하여 ‘間’[사이 간]을 함께 쓰고 있다.⁸⁾ 항상 상대방을 생각하고 배려해야 한다는 당위적 차원의 단어조합이라 할 수 있다. 서로를 배려하

8) 金容載는 그의 논문 「仁의 道德概念과 儒敎 倫理學的 含意」에서 ‘人間’과 ‘國家’의 한자어를 통해 전통 유교문화권이 지향하는 사유의 패러다임을 논한 바 있다. 사람[person]을 ‘人’과 ‘人’의 사회적 존재로 부각시키기 위해 ‘間’을 첨기하여 사용함과 마찬가지로, ‘나라’[nation, state] 역시 유교문화권에서는 ‘國’이라는 독립된 글자를 쓰지 않고 ‘家’를 첨기하여 사용함은 가정에 기초한 나라의 개념을 생각한다는 意味라고 규정하였다. 이것이 곧 儒家哲學이 지향하는 修身→齊家→治國→平天下의 綱領과 상통할 수 있는 근거가 될 수 있음이다.

고 사랑하게 되는 가장 일차적인 집단이 가정이고, 가정의 가장 기초 구성원은 부모와 자녀가 됨을 감안한다면, 父~子 사이가 家和萬事成의 첫 관문이 되는 셈이다. 따라서 부모와 자녀가 충돌하지 않고 서로를 아끼고 사랑하며 또 부모가 자녀를 훌륭한 사람으로 教育시키기 위해서는 각고의 고민을 다하였을 것이다. 그 고민을 통해 도출된 최선의 결과를 孟子는 ‘易子教育’이라고 생각한 것이다.

이와 같이 孔子의 ‘教子論’과 孟子의 ‘易子 教育論’은 ‘學校教育’을 잉태하는 중요한 모태가 되었으며, 家庭教育으로부터 學校教育으로의 역사적 변모를 보여주는 계기가 된 셈이다.

이처럼 教育에 대한 儒敎의 전통적인 견해를 대부분 수용하면서도 現實的이고 論理的인 教育觀을 제시하는 思想家로서 필자는 ‘荀子’를 반드시 거론할 필요가 있다고 생각한다.⁹⁾ 그는 社會 秩序를 방해하는 요소인 인간의 강한 慾望을 인정하고 ‘教育’과 ‘禮’의 習得을 통해 이를 改造할 것을 주장한다. 또한, 人格神으로서의 天을 버리고 人間 스스로 만들어가야 하는 道德律을 설정하였으며, 그 道德律을 전달하는 役割로서의 ‘師’의 意味를 거듭 강조한다. 더 이상 神의 존재를 믿지 않으며 論理的인 설득력을 중요시하는 現代社會에서 그의 저서는 큰 意味를 갖으며, 이 시대의 教育問題를 해결하는 데에 적합한 통찰력을 제시할 수 있을 것이다.

지난 삼십여 년의 교사 경험을 통해 變化하는 세상이나 변해가는 학생들의 태도를 탓하기보다는 교사 스스로가 자신의 행동을 단

9) 荀子는 『史記』 「孟子荀卿列傳」에 의하면 이름이 ‘況’이고 ‘荀卿’이라고도 불렸는데, 漢代에 宣帝의 諱를 피하여 ‘孫卿’이라고도 불렸다고 전한다. 荀子는 지금의 하북성 서쪽으로부터 산서성 북부에 이르는 지역을 점유하였던 전국시대 趙나라 태생이다. 『荀子』라는 서적은 漢初에 322편으로 되어 있었으나 漢의 劉向이 중복된 것을 삭제하여 32편으로 정리고 『孫卿新書』라는 이름으로 유행하였다. 唐의 楊倞은 이에 주석을 쓰고, 『荀子』라고 개칭하였는데, 지금 우리가 흔히 전하는 『荀子』의 書名이 여기에서 비롯된 것이다.

속하며 模範을 보이는 것이 오히려 주변 인물들의 變化를 가져오는 가장 건설적인 方法임을 깨달았으며, 이런 變化가 실제로 가능성을 알게 되었다.¹⁰⁾ 그런 意味에서, 教育의 많은 부분을 할애하고 있는 荀子의 思想을 재검토하여 학생의 바람직한 태도는 물론 학생의 바람직한 태도를 불러일으킬 수 있는 스승의 役割과 教育方法을 규정하는 데 있어서 現代의 教育者들에게 주어진 課題는 무엇인지를 한번 더 살펴보자는 것이 이 論文을 집필하게 된 가장 큰 目的이다.

그러한 측면에서 볼 때 동양과 서양에서 教育者인 스승과 被教育者인 학생에 대한 관점은 이미 그 시작부터 다른 각도에서 출발하여 접근하고 있었음을 알 수 있다. 西歐에서의 교사와 학생은 제도권 내에서 각 個體의 存在意味와 역할에 따라 규정한다. 따라서 서양인의 思惟構造에 의하면 교사와 학생은 각각의 個體로서 존재하며, 서로의 역할에 충실할 뿐이고, 그 役割과 規範에 어긋나면 곧 算術的인 평가를 통하여 서로의 관계에 意味를 부여하고 새로운 規定을 만들 뿐이다. 서양의 教育哲學에 있어서 전통적인 일면을 엿볼 수 있는 부분이기도 하다. 즉 西洋의 教育哲學과 教育方法은 교사와 학생이라는 個體를 분석하고, 이를 다시 項目別로 분류한 후, 각 개체들의 집단 [群] 내에서 相互役割을 통하여 자신의 存在性和 停滯性을 찾아가는 방식이다. 이와 같이 교사와 학생을 각 個體로서의 意味 규정하는 것

10) 가르치는 사람은 응당 올바른 도리[正道]만을 말하게 마련이지만, 교육을 받는 사람 입장에서는 가르침을 주는 부모나 선생님의 말씀 하나하나보다 부모나 선생님이 실제 행동 하셨거나 지금 현재 實踐하고 계시는 행동거지에 더 많은 관심을 갖게 된다.言과 行이 일치하고 知와 行이 일치한다는 것은 사람이기에 더욱 어려운 과제임에 분명하다. 교육자의 正道를 아무리 잘 귀담아 들으면서 성장한 피교육자도 일상의 부모로부터 보고 듣고 피부로 느끼는 과정에서 淸과 行함이 乖離가 있다는 것을 認知하게 될 것이며, 이는 곧 교육자에 대한 실망감으로 증폭될 수 있을 가능성을 내포하고 있는 셈이다. (金容載, 『傳統 儒家哲學에서의 子女教育論』, 『陽明學』 제13집, 韓國陽明學會, 2005. p.417.)

은 서구식 思惟構造에서 기인한 教育哲學이라 할 수 있을 것이다. 東洋의 思惟構造, 좀 더 박진하게 이야기하면 수 천 년 동안 아시아의 다양한 문화를 쌓아온 儒敎(漢字)文化圈의 동아시아 사람들은 치밀할 정도로 東洋的 思惟構造에 익숙한 教育哲學을 형성해 왔다. 그것은 다름 아닌 개체 하나하나를 나누어 놓고 분석하는 것이 아니라, 개체 상호간의 關係論的[Relation-ship] 패러다임에 입각하여 서로의 必要性和 合目的性에 意味를 부여한다는 것이다. 바로 이러한 측면에서 볼 때, 荀子를 비롯한 東洋 傳統의 教育論과 教育哲學, 그리고 教育方法論은 기존의 입장과 다른 신선한 思考에서 출발할 수 있는 가능성을 열어 놓는다. 따라서 本 論考는 東洋의 教育哲學的 立場에 착안하여 荀子의 教育에 관한 諸 思想을 서술해 보기로 한다.

2. 研究方法과 先行研究 檢討

荀子는 儒家의 思想家이면서도 性惡說을 주장하여, 性理學者들을 비롯한 儒家의 다른 學者들에게 오랜 기간 外面을 받아왔다.¹¹⁾ 그러므로 荀子의 教育哲學은 물론이고 荀子의 다른 思想에 대해서도 孔子나 孟子 등과 같은 깊이 있는 研究가 없는 것이 사실이다. 그런 면에서 孔子나 孟子와 같은 비중으로 荀子의 政治, 教育思想을 論하고 있는 沈佑燮教授의 研究 結果는 매우 특별하다고 할 수 있겠다.

荀子는 性惡說에 의거하고 있으므로 社會化를 위해서는 教育이

11) 흔히 동서양의 철학사를 논하면서 6명의 聖人을 거론한다. 孔子와 소크라테스, 孟子와 플라톤, 荀子와 아리스토텔레스이다. 孟子와 플라톤이 양지와 이데아 등을 거론하며 이상주의적 발상을 직설적으로 설명하는 사상가였다면, 荀子와 아리스토텔레스는 현실적이고 객관적이며 논리적인 서술로 상대를 설득한 사상가라고 평가되곤 한다.

중요할 수밖에 없다. 여기에서 教育이란 외부 基準인 禮의 習得에 의해 그 本性을 變化시켜야 하는 것이다. 그 教育의 方法은 일차적으로는 적절한 環境을 만들어 주는 것이고, 그 다음으로는 꾸준히 그 길에 나가도록 이끄는 것이다¹²⁾.

이 외에도 李學澈은 그의 論文을 통해 荀子が 人格神의 天 概念을 버리고 自然現象으로서의 天 概念을 받아들였음을 지적하며 비록 荀子が 性惡說을 주장하였으나 인간이 스스로의 노력을 통해 道德的인 발전을 할 수 있다고 하였으므로 教育의 가능성은 승인하였음을 설명하고 있다¹³⁾. 김태오는 荀子の 人間觀이 비관적이거나 천박한 것에 미치지 않음을 주장하는 것을 토대로, 이상적인 人間觀인 君子에 대한 정의와 君子를 키우기 위한 教育方法, 특히 禮樂의 教育과 賞罰論에 대해 논하였다¹⁴⁾. 그리고 양희용의 荀子 勸學篇에 관한 論文은 하나의 편을 研究하는 데에 그치지 않고 荀子の 教育目的, 內容, 方法, 環境 등에 대해 전반적인 정리를 펴하고 있다¹⁵⁾.

그러나 이는 荀子の 教育哲學 전반에 대해 비교적 짧은 글로 정리한 것이므로, 教育者의 입장에서 어떠한 役割을 해야 하는 지에 대한 세세한 고민은 부족한 것이 사실이다. 이외에도 荀子の 教育思想에 대한 碩士學位論文 십여 편이 있으나, 荀子에서 나타나는 스승의 役割과 이에 대한 荀子の 思想이 現代社會에서 어떤 意味를 가질 수 있는가에 대한 연구는 상세하게 이루어진 것이 없는 실정이다.¹⁶⁾

12) 沈佑燮, 『先秦諸子思想의 哲學的 摸索』, 이회문화사, 2004.

13) 李學澈, 「荀子の 性惡說과 教育」, 『教育學研究』 제7집, 1권, 韓國教育學會, 1969.

14) 김태오, 「荀子の ‘군자’관과 그 教育방안」, 『教育哲學』 제12집, 韓國教育哲學會, 1994.

15) 양희용, 「『荀子』 「勸學」篇 研究」, 『범한철학』 제 20호, 범한철학회, 1999.

16) ‘荀子’의 哲學思想에 관한 기존의 선행연구 목록은 다음과 같다. 沈佑燮, 「荀子の 教育哲學

그러므로 필자는 沈佑燮教授의 論文과 기타의 研究成果들을 바탕으로 하여, 荀子の 教育 哲學을 現實的 實在와 現場的 經驗에 따라 教育者의 資質과 必要條件 그리고 教育者의 能力을 연구할 것이며, 참다운 스승으로서 이 社會를 지탱해야 하는 교사 役割論은 과연 무엇이 있는지를 本 研究를 통하여 밝혀보고자 함에 研究의 焦點이 있다고 하겠다.

따라서 본 연구에서 다루게 될 중점 내용들을 요약하면 다음과 같이 정리할 수 있다.

本論 1章에서는 우선 荀子の 思想이 대두하게 된 當代의 背景에 대해 간략하게 설명한 이후 荀子の 本性論과 教育觀의 관계에 대해 논하려고 한다. 人間의 本性이 惡하다는 주장의 意味는 어떤 것이며, 荀子の 本性論이 荀子の 教育哲學과 어떤 關係가 있는지를 살펴보고 한다. 荀子가 말한 本性이란 自然 그대로의 人間의 욕구만을 말하는 것으로, 理性의 思考를 반영하지 않은 것이며, 惡하다는 것은 社會를 혼란에 빠뜨린다는 意味로, 性惡說은 善導의 餘地가 없는 상태를 말하려는 것이 아님을 분명히 認知하여야 한다. 人間은 本性이 惡하기 때문에 더더욱 教育을 필요로 하며, 더 나은 상태로 變化하기를 원하고 있다는 것이다. 그런데 教育의 가장 효과적인 方法은 스승을 가까이 두는 것이며, 스승을 가까이 두는 것이 가장 效率的인 學問

思想에 관한 研究」, 『漢文教育研究』 제20집, 韓國漢文教育學會, 2003; 신창호, 「동양의 교육전통에서 그 배움의 의미 - 원시유학의 논의를 중심으로-」, 『교육철학』 제33집, 한국교육철학회, 2007; 양희용, 「『荀子』 「勸學」篇 연구: 교육적인 측면을 중심으로」, 『범한철학』 제20집, 범한철학회, 1999; 김태오, 「荀子の ‘군자’관과 그 교육방안」, 『教育哲學』 제12집, 韓國教育哲學會, 1994; 李學澈, 「荀子の 性惡說과 教育」, 『教育學研究』 제7집, 1권, 韓國教育學會, 1969; 鄭秀瑛, 「荀子の 教育思想 研究」, 蔚山大 教育大學院 碩士學位論文, 2008; 鄭志元, 「荀子の 教育思想 考察」, 慶熙大 教育大學院 碩士學位論文, 2007; 崔燺雲, 「荀子の 教育思想 研究」, 關東大 教育大學院 碩士學位論文, 1998; 이윤진, 「荀子の 教育思想」, 誠信女大 教育大學院 碩士學位論文, 1994.

研磨의 礎石이라고 荀子は 밝히고 있다.

2章에서는 荀子 教育思想의 目標와 이를 달성하기 위한 教授方法에 대해 서술하고자 한다. 荀子가 階層에 따른 差別을 原則으로 하는 禮의 統治를 강조하였다고 하여 教育의 대상 역시 限定되었으리라고 생각할 수 있으나, 荀子 역시 孔子와 마찬가지로 사람은 누구나 教育 받을 수 있으며 또한 教育을 통해 變化할 수 있다고 생각하였다.¹⁷⁾ 이 章에서는 孔子와의 比較를 통해 荀子 역시 사람의 能力에 따라 教育의 方法이 달라질 수는 있다고 생각하였으나 그렇다고 기회를 박탈하거나 성공의 여부를 의심해서는 안 된다고 생각했음을 밝히려고 한다. 그리고 이러한 教育을 통한 變化의 끝에는 항상 禮라는 社會 規律이 있으며, 이 禮는 人間의 노력을 통해 生成되었고 習得되는 것임을 살펴보려고 한다.

3章에서는 教育者가 被教育者에게 진정한 變化를 이끌어내기 위해 갖추어야하는 資質과 德目이 무엇인가에 대하여 다룰 것이다. 荀子 또한 기타 儒家들의 教育哲學과 같이, 단순한 教育을 벗어난 人格的인 ‘教化’¹⁸⁾만이 진정한 變化의 方法이라고 생각하였다. 그리고 教化는 教育者 스스로가 그 德目を 갖추고 模範을 보이지 않고서는 불가능한 일이며, 그 領域이 하나의 專攻에 얽매어있는 것도 아니고,

17) 이러한 荀子の 教育哲學은 孔子가 제창하였던 “有教無類”(『論語』「衛靈公」), 즉 가르침 앞에는 차별[분별] 없이 누구나 教育을 받을 기회가 있다는 교육적 평등관에서부터 시작하는 것이라 할 수 있다.

18) ‘教育’과 ‘教化’는 엄밀한 意味에서 차이가 있다. ‘教育’은 단순히 육체적 성장을 意味하거나 또는 지식을 통하여 하등에서 고등으로 전이되는 과정의 총칭과 같다. 그러나 ‘教化’라고 하는 것은 교육자의 가르침[教]을 통하여 피교육자가 ‘感化’되는 일련의 과정을 모두 意味한다. 본고가 서두에서 이미 밝힌 바와 같이 古代 儒家哲學에서의 教育思想은 교육자와 피교육자가 가르침[教]과 배움[學]을 통하여 ‘教學相長’하고, 서로 감화되는 情感的 教育임을 강조하였고, 이것이 곧 서양과 동양의 教育方法이 확연하게 구분되는 것이라는 점을 본고에서 밝혀 내려 하는 점이다.

그 場所나 時間이 정해져있는 것 또한 아니다. 다시 말해, 知識(知)보다는 實踐(行)으로 옮겨지는 全人教育을 강조하였다는 것이다.¹⁹⁾ 師弟間 兩側 모두에게 道德的인 義務가 주어지므로, 스승이 되려는 자는 자신의 일상적인 삶에서 實踐할 수 있는 道德性을 보여야만 弟子들을 人格的으로 선도할 수 있다는 것이다.

이러한 내용은 모두 現代社會에서 教育을 고민하는 자들이 共感할 수 있는 내용이고, 그들에게 示唆하는 바가 있는 것이며, 또한 荀子의 고민들이 얼마나 時代를 앞서가는, 혹은 超越하는 것이었는지를 보여주는 것이다.

19) 본고 본문 부분에서 밝혀 나가겠지만 荀子의 教育思想 가운데 핵심은 ‘禮’ 教育이다. ‘禮’란 당시의 基準에서 볼 때 사회적 秩序의 意味이자 法과도 같은 것이다. 이러한 측면에서 혹자들은 荀子를 법가 계열로 보는 경향이 있으나, 荀子는 엄연한 儒家계열의 학자이다. 그는 ‘禮’와 ‘악’의 조화로운 教育을 강조하였기 때문이다. 『論語』經文에 “禮之用 和爲貴”라는 말이 있다. 즉 禮의 쓰임은 ‘樂’[음악]과의 조화로우움을 귀하게 여긴다는 뜻이다. 『荀子』전편에서 그는 ‘禮’와 ‘樂’의 조화로운 教育의 중요성을 강조한다. 물론 荀子의 ‘樂’ 教育은 오늘날의 음악적 기능과 연주 등의 기술적·실질적·행위적 차원에서의 음악교육을 意味하는 것이 아닐 것이다. 그것은 곧 정감의 순화를 통해 덕성의 함양을 가져올 수 있는 기대치를 ‘樂’ 教育에 설정하였다는 점이다. 인간의 욕망과 감정 그 자체의 善惡是非를 구분하기에 앞서, 그것들이 인간의 삶을 다양하고 풍부하게 만드는 원동력이고 에너지가 될 개연성을 갖고 있기 때문에, 荀子는 ‘禮’ 教育에 치중하는 것을 경계하여 ‘樂’ 공부의 적절한 조화가 이루어져야 함을 강조한 것이다. 荀子의 情緒教育은 예나 지금이나 全人教育에 있어서 가장 요구되는 기초 사안이기 때문에 차체에 미리 언급해 둔다.

II. 荀子 教育思想의 擡頭

1. 荀子 教育思想 出現의 背景

1) 稷下學宮과 時代狀況

荀子は 기원전 300년경에 태어나 238년여까지 활동을 했던 당대 최고의 諸子百家 가운데 한 사람이다. 時代的으로는 孔子와 孟子的 뒤를 잇는 儒家의 학자로 평가받고 있으나, 마치 프로메테우스와 같이 儒家哲學의 異端兒로도 인식되는 것 또한 否認할 수 없는 사실이다.²⁰⁾ 그것은 아마도 荀子が 孟子의 人性論에 동의하지 않고 인간의 本性이 본래 악하여 環境이나 後天的 노력에 의해 얼마든지 변동 가능하다는 학설을 제기함에서 오는 皮相的 認識에 기인한 것으로 보인다.²¹⁾

20) 荀子の 일생에 대한 정리는 장승구 외, 『동양사상의 이해』(景仁文化史, 2002)의 저술에 잘 나타나 있다. 이하는 그의 책에서 재인용한 부분이다. 荀子は 전국시대 말기에 태어났었던 인물이다. 그는 秦나라가 천하를 통일하기 불과 얼마 전에 사망한 것으로 보인다. 즉 대부분의 제자백가가 출현하였을 때, 荀子は 儒家의 입장에서 여러 思想을 비판하고 섭취하면서 자신의 사상체계를 완성하였다. 荀子が 누구에게서 글을 배웠는지 그 학통은 분명하지 않다. 『荀子』에 의하면 子遊와 子弓을 존중하였다고 적혀있다. 그리고 자사와 孟子를 심하게 비판하고 있는 것으로 보아, 유학자 중에서도 자사나 孟子와는 다른 유과인 子夏 계통을 계승한 것으로 생각된다. (신창호, 「荀子の 思想」, 『동양사상의 이해』, 景仁文化史, 2002, p.62 재인용.)

21) 본고는 孟子의 性善說과 荀子の 性惡說이 결코 對蹠點이 될 수 없다는 명제를 기본 전제로 하여 논지를 전개한다. 孟子와 荀子が 지향하는 교육적 결과의 최고 理想鄉인 인간은 聖人君子를 目標로 삼았고, 결국 ‘教育’에 의하여 인간이 좀 더 나은 방향으로 변모될 수 있다는 점에 동의하였기 때문이다. 그리고 荀子の 性惡說이 性善說에 기반으로 두고 출발하였다고는 하지만, 악한 本性이 改過遷善할 수 있는 가능성을 ‘禮’에 두었던 것은 결국 그 禮制를 만들었던 기존의 聖人君子를 부인하지 않았다는 것이다. 이러한 점은 공맹의 聖人觀을 그대로 인정하였다는 傍證이기도 하다.

『史記』에 의하면 荀子の 이름은 荀卿으로, 趙나라 사람이며, 齊나라의 稷下學宮에서 세 차례나 祭酒를 지냈으며, 후에 秦나라의 宰相이 된 李斯의 스승이라고 전한다.

荀卿은 趙나라 사람이다. 나이가 오십이 되어서야 비로소 齊나라에 유학을 갔다. (중략) 田駢과 같은 이들이 모두 이미 죽어 齊나라 襄王 때에는 荀卿이 가장 나이 든 스승이었다. 齊나라는 여러 大夫가 모자라면 보충을 하였는데 荀卿은 세 번 祭酒를 하였다. (중략) 李斯가 한 때 弟子였는데 그만두고 秦나라 宰相을 하였다.²²⁾

당시 天下를 통일하려는 노력의 일환으로 각국의 王들은 여러 학파의 思想家들을 모아놓고 그들의 遊說를 들으며 도움이 될 만한 이들에게 研究費를 대주곤 하였는데, 稷下學宮은 齊나라에서 人才를 키우기 위해 설립한 일종의 研究機關과 마찬가지로였다.²³⁾ 逆說적으로 齊나라에 이렇게 마음껏 공부와 연구가 가능한 ‘稷下學宮’이 설립되면서부터 戰國時代에는 수많은 遊說家와 思想家들이 水面 위로 떠오르게 되었으며, 서양보다 앞서 동양이 百家爭鳴이라는 思想界의 발전

22) 『史記』 「孟子荀卿列傳第十四」: 荀卿, 趙人. 年五十始來游學於齊. (중략) 田駢之屬皆已死齊襄王時, 而荀卿最爲老師. 齊尙脩列大夫之缺, 而荀卿三爲祭酒焉. (중략) 李斯嘗爲弟子, 已而相秦.

23) 中國 古代思想의 발상은 黃河에서 시작하였지만, 이후 文化의 발전은 산둥 반도 지역을 중심으로 하는 魯나라와 齊나라 영역에서 비롯되었다. 노나라는 孔子의 태생이라는 지역적 意味에서 부각되었고, 제나라는 춘추전국시대를 거치는 동안 富國으로서 많은 文化유산을 남겼다는 점에서 유명하게 되었다. 『論語』의 여러 판본 가운데 『魯論』과 『齊論』이 있었다는 점은 이러한 사실을 극명히 드러내 주는 한 例라 할 것이다. 그 가운데 중국사상계에 있어서 전국시대를 마감하는 120여 년 동안 齊나라에서 일어났던 諸子의 기풍과 학설은 실로 대단하였으며, 그 중심에 직하학궁이 있었다. 이들의 學文을 후자들은 ‘稷下學’이라고까지 칭하곤 한다. 稷下란 원래 직문 아래라는 뜻이다. ‘직문’은 齊나라의 수도 ‘임치’의 성문 가운데 하나인데, 일반적으로 서쪽 문이라고도 전한다.

을 꽃피울 수 있는 계기가 마련된 셈이다.

稷下學宮과 같은 연구기관은 설립은 아마도 齊나라의 통치자가 자신의 나라가 富國強兵해지기 위해서는 많은 人才를 확보해야 했을 것이며, 이는 저명한 諸子百家들의 태생적 배경이 되어 주었을 것으로 추론된다. 아울러 稷下學宮은 당시 시대상황을 가장 잘 반영하고 있는 制度 중 하나이자 春秋戰國時代 문화의 대표적인 산물로 평가되기도 한다.²⁴⁾

荀子は 당시 이 稷下學宮의 학사 가운데 원로 스승으로서 존경을 받아 齊주의 지위에 추대되었다.²⁵⁾ 荀子が 稷下學宮에 머물렀다는 사실로부터 우리는 當代의 다양한 학술적 견해들이 世間에 노출되기 시작하였음을 알 수 있고, 각각의 學說과 理論들은 서로에게 肯定的 否定的 相互 影響力을 행사하며 발전을 거듭하였다. 이 가운데 戰國時代 末期 최고의 힘을 과시했던 法家學派는 ‘李斯’를 중심으로 그 勢를 넓혀 나갔는데, 그 法家學派의 始祖格인 ‘李斯’의 스승이 ‘荀子’라는 점에서 荀子の 哲學과 教育方針에 대해 여러 가지 각도에서 접근이 가능할 것으로 보인다.²⁶⁾ 荀子は 무엇보다도 자기 자신에 대한 강력한 自制를 요하였으며, 타인에 대해서도 엄격한 外部 規律의 준

24) 안경식, 「稷下學宮의 教育史的 意味」, 『韓國教育史研究誌』 제12권, 韓國教育思想研究會, 2002. p.2.

25) ‘齊주’란 원래 성적을 맡은 장로를 가리키지만, 여기에서는 최고 학부의 주재자를 意味한다. 그는 약 10여 년 동안 제나라에 머물렀는데, 그 사이 진나라에 가서 소왕과 재상인 ‘응후’에게 儒敎의 효용을 전하기도 하였으며, 조나라에 가서 효성왕 앞에서 ‘임무군’과 전략에 관해 문답을 교환한 일이 있다고 전한다. (신창호, 「荀子の 思想」, 『동양사상의 이해』, 景仁文化社, 2002. p.62 재인용.)

26) 바로 이러한 점에서 荀子は 儒家가 아닌 法家の 계열로 평가되곤 한다. 그러나 엄밀한 意味에서 볼 때, 荀子は 儒家의 한 부류이며, 법가가 법가로서의 위상을 갖게 되는 초석을 다졌을 뿐으로 荀子를 해석함이 바람직할 것으로 보인다. 본 논고가 ‘荀子’의 사상적 분류를 논하는 것이 아닌 만큼 여기에서는 이에 대한 더 이상의 언급을 하지 않기로 한다.

수를 강조하는 요소가 적지 않게 혼재되어 있었다고 평가된다.

孟子가 楊朱와 墨翟의 말이 천하에 가득하여 惑世誣民하는 것을 막는 것이 자신의 임무라고 생각했듯이, 荀子 역시 非科學的이고 非論理的인 學問이 주위 사람들을 현혹시키는 것에 대한 불만을 토로하고 이를 시정하기 위한 노력의 일환으로 著書를 집필한 것으로 추론된다.²⁷⁾ 孟子 역시 遊說의 과정에서 墨家의 영향을 받은 이들이나 다른 本性論을 주장하는 이들과 논쟁을 벌인 기록 등이 남아있기도 하지만, 荀子는 다른 學派의 주장을 비판하는 데에 많은 부분을 할애하며 구체적인 이름과 例示를 언급하면서 올바르게 못한 學問의 弊害를 날날이 지적한다.

戰國時代도 末期로 접어드는 그의 활동 시기는 계속되는 전쟁과 나라간의 경쟁으로 백성의 삶이 너무나 피폐한 시기였다. 荀子 뿐 아니라 이 시기의 다른 여러 학자들이 ‘사람들이 서로 잡아먹는 세상’이 올 것을 두려워했을 정도로, 이 시기의 혼란은 극심하였다. 荀子는 이러한 혼란의 일차적인 根源은 인간의 本性에 대한 自覺에 기인한다고 생각하였으나, 正道와는 거리가 먼 여러 학파들의 주장이 더욱 사람들을 미혹시키고 있다고 신랄하게 비판한다.

지금 세상에는 邪惡한 설을 꾸미고 간사한 말로 장식해 천하를 어지럽히고 큰 거짓과 지나친 간사함으로 천하가 혼란스러워 옳고 그름, 다스려짐

27) 荀子는 「非十二子」 편에서 道家 墨家 法家 名家 儒家 등 여섯 개의 학파를 비평하였다. 여러 학파 중에서도 그는 특히 ‘墨家’를 중점적으로 공격하였다. 왜냐하면 墨子는 禮樂을 경시해서 “공리주의와 검약주의만을 第一로 부르짖으며 사회평등을 외쳐 貴賤의 차별을 없애고자 했기 때문이다. 그러나 이것으로는 임금과 신하의 차등을 지을 수 없다.”는 것이다. 또한 墨家는 아비도 없고 임금도 없다고 비평했는데, 이러한 관점은 孟子가 양주와 목적을 비판한 전통을 계승한 것이라 할 수 있을 것이다. (朱伯崑, 전명용 외 역, 『중국고대윤리학』, 이론과 실천, 1990. p.143.)

과 어지러움이 있는 곳을 알지 못하게 하는 자들이 있다.²⁸⁾

위와 같은 그의 비판의 글 가운데에는 앞 시대의 儒者였던 孟子마저 似而非 선비로 비판하기까지 한다. 참으로 아이러니한 일이라 하지 않을 수 없다.

그러나 분명 荀子は 孟子, 좀 더 구체적으로 말하면 孔子의 孫子로 알려진 子思와 孟子로 이어지는 思孟學派와의 결별이 있었던 것으로 추론되는 것은 분명한 것으로 보인다.

본고는 荀子가 남긴 古典『荀子』 322편을 底本으로 하여, 여기에 나타나 있는 그의 教育思想과 教育理論을 찾아보기로 한다.²⁹⁾ 앞서 밝힌 바 있지만, 『荀子』의 文體는 『論語』 『孟子』와 달리 ‘對話體’가 아닌 ‘論文體’로 쓰여 있으며, 유일하게 각 편마다 ‘篇名’을 제시하는 독특한 문체로 만들어져 있다.³⁰⁾ 따라서 본고는 그의 哲學思想의 本質을 살펴볼 수 있는 「性惡」 「勸學」 「天論」 편 등을 중점적으로 천착하여 論旨를 전개하겠다.³¹⁾

28) 『荀子』 「非十二子」: 假今之世, 飾邪說, 文奸言, 以梟亂天下, 僞宇嵬瑣, 使天下混然不知是非治亂之所存者有人矣.

29) 지금 전해지고 있는 『荀子』 322편은 漢代 劉向이 교정하여 중복된 부분을 제거하고 20권 32편으로 정리한 판본을 말한다. 이를 당시 楊倞이 교정하여 註釋을 달고 書名을 『荀子』라 불렀다. 현행하는 『荀子』는 바로 이것이다. (신창호, 「荀子の 思想」, 『동양사상의 이해』, 景仁文化社, 2002. p.63 참조.)

30) 신창호는 「荀子の 思想」이라는 글에서 『荀子』 텍스트의 글 자체가 냉정하고 논리적인 것이 그의 합리적이고 객관적인 학문자세와 무관하지 않다고 주장하였다. 또한 荀子の 그러한 학문자세가 오히려 냉정하고 논리적인 치밀성으로 말미암아 儒家의 경전을 정리하고 전승하는 데 크게 기여할 수 있었다고 평가한다. 따라서 荀子の 제자 가운데 法家思想을 집대성한 ‘한비자’와 진시황의 재상이 된 ‘이사’를 배출할 수 있었다고 하였다. (신창호, 「荀子の 思想」, 『동양사상의 이해』, 景仁文化社, 2002. p.63 참조.)

31) 예컨대 「勸學」은 學問을 권장하는 내용이며, 「性惡」은 인간의 本性이 악하다는 내용이다. 제25편은 韻文 형식이며, 제26편은 賦의 체제로 쓰여 있다. 후반부 여섯 편은 기록체이거나 어록체이다. 앞부분 26편은 荀子 자신이 집필한 문장으로 인정되고 있으며, 후반부 여섯 편

2) 孔 · 孟 教育思想과의 차이점

荀子は「非十二子」편에서 ‘子思’와 함께 ‘孟子’를 다음과 같은 말로 비판하고 있다.³²⁾

先王을 대략적으로 본받기는 하지만 큰 줄기를 파악하지는 못하며 그러면서도 오히려 재질을 격하게 하고 뜻만 크게 하여 듣고 보는 것이 잡다하고 넓다. 옛것을 살펴 학설을 만들어서 五行이라고 칭하고 심히 치우치고 中道를 벗어나 規範과 연관이 없으며, 그윽하고 숨겨져 있어 설명이 없고, 단히고 맺혀있어 해설이 없다³³⁾.

荀子が 당시 儒家를 비판하는 論理는 바로 이것이다.³⁴⁾ 즉 ‘統’,

은 대개가 荀子が 강의한 내용을 荀子の 제자가 기록한 것이다. 신진철학가의 책이 語錄體에서 論說體로 발전한 것은 큰 진보로서 논리적 사유능력이 향상되었음을 말해준다. 동시에 전국시대 후기에 철학자 스스로 자신의 견해를 책으로 집필하는 분위기가 이미 형성되었음을 알 수 있다. (朱伯崑, 전명용 외 역, 『중국고대윤리학』, 이론과 실천, 1990. p.143.)

32) 『荀子』의 글 가운데 「非十二子」 편은 주로 춘추전국시대의 각 학파에 대한 평론이 기록되어 있다. 『荀子』 32편에 언급된 주제는 여러 가지다. 앞서 말한 바 있으나, ‘荀子’는 다른 제자들과 달리 자신의 글을 주제에 따라 구분하여 편을 만들었고, 그 篇마다 주제를 篇名으로 사용한다. 예컨대 「天論」 「解蔽」는 철학문제를 언급했고, 「王制」 「富國」 「議兵」은 정치와 경제문제를 다루었으며, 「正名」은 논리학 문제를 설명했고, 「勸學」 「禮論」 「性惡」은 도덕과 윤리적 문제를 이야기 하였다. 「儒效」와 여기에 있는 「非十二子」에서는 여러 諸子百家들에 대한 자신의 評論이 기재되어 있다.

33) 『荀子』 「非十二子」: 略法先王而不知其統, 然而猶材劇志大, 聞見雜博. 案往舊造說, 謂之五行, 甚僻違而無類, 幽隱而無說, 閉約而無解.

34) 荀子は 그간의 공맹을 계승하는 유자들에게서 논의되어 오던 인간 덕성의 근거(원천)인 ‘天’의 권위를 부정하면서 인간과의 분계선을 그었고, 인성이 惡하다는 주장과 함께 禮義와 刑罰의 사용이 불가피함을 강조하면서 법가에 가까운 측면으로 치닫게 된다. 그의 문하에서 韓非子와 李斯 같은 법가를 대표하는 사람들이 배출되는 것은 이를 증명해 주고 있는 사실이기도 하다. 이런 측면에서 荀子の 思想은 孟子를 대표하는 당시의 儒家와 상충되는 부분이 있었으나, 본 논고는 荀子が 儒家 이외의 다른 학파의 思想을 널리 공부하여 철저한 비판의식 속에서 그들을 儒家의 思想으로 흡수시켰으며, 荀子の 教育思想 역시 儒家의 대표적인 教育哲學으로 인정하고자 한다. 실제로 「非十二子」를 비롯한 「正論」 「解蔽」 편에서 荀子は 다른 학파에 대한 준엄한 비판과 함께 孔子를 높이고 있는 것으로 나타난다.

전체를 관통하는 줄기를 이해하지 못한 채 先王의 足跡과 行動만을 걸보기로 본받으려 노력하며, 雄志만 클 뿐 論旨를 놓친 채 잡다한 것을 배우려고만 한다는 점이다. 또한 옛 聖人이었던 孔子는 주장한 바 없었던 ‘五行’이라는 새로운 단어를 내놓았는데, 이 五行이야말로 前代의 설명이 없고, 그렇다고 지금에 알맞게 재해석할 수 있는 가능성 없이 애매하고 모호한 용어를 사용한다고 지적한다.

다시 말해, 荀子의 비판에 의하면 孟子는 非論理的이고 非科學的의이다. 孟子에 대한 이러한 비판은 荀子 자신이 世界觀을 정립하고 理論을 펼치는 모든 면에서 迷信을 배재하고 合理的인 설명을 시도하려는 노력에 매우 중요한 意味를 부여할 수 있다. 두 思想家의 視覺差異는 天人關係에 대한 見解 차이에서부터 극명하게 드러나며, 이러한 ‘다름’은 ‘本性論’과 ‘教育觀’에 대한 異見의 根源이 될 수밖에 없다. 박재주 역시 荀子의 道德教育의 人性論的인 기초를 天人之分 思想에서 찾고 있다.³⁵⁾ 비록 荀子는 孔子를 최고의 聖人으로 인정하며 그에 대해서는 아무런 비판을 하지 않았으나, 天人關係에 관한 한, 견해를 달리한다고 할 수 있다.

그렇다면 전통적인 하늘[天]에 대한 시각과 孔孟의 하늘[天]에 대한 관점, 그리고 荀子가 바라보는 하늘[天]이란 무엇인가에 대하여 잠시 서술하기로 한다. 일반적으로 고대 중국인들은 하늘[天]이 세계를 主宰하고 관장한다고 생각하였다. 즉 人間社會는 자연계로부터 규제를 받고, 하늘[天]의 권위 앞에서 절대적이고 盲目的인 복종의 관계에 놓여 있는 것이었다. 그러나 戰國時代 稷下學宮을 중심으로 人間社會와 自然界의 분리를 주장하며, 하늘을 종교적 관념으로부터 배

35) 박재주, 『동양의 도덕교육사상』, 淸溪出版社, 2000. p.284.

제시킴으로써, 보다 더 合理的이고 客觀的인 世界로 바라보기 시작하는 思惟가 발달하기 시작하였다.³⁶⁾ 그 중심에는 당연히 ‘荀子’가 있었다. 荀子는 기존의 같은 儒家系列의 학자라 하더라도 하늘[天]에 관한 한, ‘自然性’ 그 자체를 주장하며, 그들과 차별적인 시각을 보였다.³⁷⁾

따라서 荀子는 人間 行爲의 결과는 自身の 努力 여하에 따라 달라질 수 있는 것이므로, 하늘에 의존할 것이 아니라는 주장을 펴는데 자신의 저서의 한 편을 할당하고 있을 만큼 이를 중요하게 생각하였다.³⁸⁾ 荀子가 말하는 ‘天’은 意志나 目的이 없다. 따라서 人間 社會의 吉凶에 개입하지 않는다.³⁹⁾ .

하늘의 운행에는 恒常性이라는 法則이 작용하고 있으니 堯임금 때문에 존

36) 孔子와 孟子의 시대까지만 하더라도 ‘하늘[天]’이라는 존재는 인간에게 도덕적 가치를 제공해 주는 근원적 존재였고, 하늘은 인간의 위에서 자연과 함께 세계를 지배하는 主宰者와 같은 人格神 역할을 담당하고 있었다.

37) 신창호, 「荀子の 思想」, 『동양사상의 이해』, 景仁文化史, 2002. p.63 참조.

38) 바로 이러한 부분을 설명하는 것이 곧 「天論」 편이다. 한문문제론에 있어서도 당시 諸子百家類의 서적에 나타난 문제들의 특징이 분석된 바 있다. ‘論’이라는 이름이 붙은 서적으로 최초의 것은 『論語』라 할 수 있겠지만, 각각의 문장과 구절만 보면 완결된 산문의 형태는 아니다. 체계와 구성을 갖추고 본격적인 논변체의 글을 선보인 것은 역시 『墨子』라 할 수 있으며, 자신의 학설에 다양한 시각과 여러 가지의 논리적 근거들을 제시하며 논변문의 산문 형태를 가진 것은 『孟子』의 글이었다. 수사의 기교와 서정적 비유를 묘사하며 문장의 아름다움을 뽐낸 글이 『莊子』라면, 자신의 글 첫 머리에 편명을 표제어로 부각시키며 표제와 글의 내용을 최초로 일치시킨 산문류는 역시 『荀子』의 글을 인정할 수밖에 없을 것이다.

39) 荀子가 제시하는 ‘天’에 대한 관점은 중국 고대로부터 내려오는 『詩經』, 『書經』에 나타난 내용들과 전혀 다르다. 특히 기존의 孔子와 孟子에서 회자되는 ‘天’이 종교적 주제적 도덕적 근거로서의 ‘天’이었다면, 荀子에게는 그저 자연적인 하나의 관물에 불과하다. 중국 고대인들이 ‘天’을 人格的 存在의 意味로 파악하였다면, 孔子는 ‘天’을 主宰的으로 인식하였으며, 孟子는 ‘天’을 義理的으로 재해석하려 하였다. 즉 공맹의 전통 유가에서는 ‘天’이 도덕적 선의지이자 인간이 도덕적 존재로서 살아갈 수밖에 없는 존재의 意味이며 도덕적 근거를 제공하는 것이었다면, 荀子에게 있어서 ‘天’은 자연적 존재물이며, 인간의 作爲가 전혀 섞이지 않은 순수 무잡한 존재인 것이다.

재하는 것도 아니고 桀임금 때문에 없어지는 것도 아니다. 다스림으로 응대하면 吉해지고 어지러움으로 응대하면 凶해지는 것이다40).

그러므로 비가 오지 않는다고 해서 하늘에 祈雨祭를 지내며, 비가 온다고 해서 하늘이 이를 내려주었다고 생각하는 것은 迷信에 지나지 않는다는 것이다. 이러한 荀子의 天觀은 인간 스스로가 자신의 意志를 가지고 있으므로, 사람들의 行爲에 직접 개입하려는 既存의 天에 대한 관념과는 사뭇 다름을 알 수 있다.41) 결국 德이 있는 有德者라는 특정사람을 선택하여 後代에 전할 德을 갖고 태어나도록 하는 天은 荀子에게 와서는 더 이상 그 意味가 없다. 이는 孟子가 자신이 登用 되지 못하는 신세를 한탄하면서 이는 ‘하늘이 원치 않는 일이었나 보다’라고 말하는 것이나42), 혹은 孔子가 자신이 쉽게 죽지는 않을 것임을 믿으며 하늘의 의지를 강조한 것과는 사뭇 다른 것이다43).

다만 위에서도 지적한 바와 같이, 荀子에게 있어서 天은 수천 년의 세월이 지나더라도 정해진 運行 法則을 지키면서 돌아간다는 점에서 理想的인 人間像의 標本이 될 수 있으므로 그 價値를 지닌 存在임은 분명하다.

40) 『荀子』 「天論」: 天行有常, 不爲堯存, 不爲桀亡. 應之以治則吉, 應之以亂則凶.

41) 荀子에게 있어서 ‘하늘[天]’이란 존재물은 더 이상 신비적인 대상이 아니었으며, 인격신과 같은 주재자의 역할도 상실한 자연 그 자체의 존재물과 같았다. 즉 荀子에 이르러서는 결국 하늘[天]을 사모하고 존중하며 인간의 도덕적 가치의 基準을 제공하는 절대자로서의 지위가 없어진 것과 같다.

42) 『孟子』 「公孫丑 下」: 由周而來, 七百有餘世矣. 以其數, 則過矣, 以其時考之, 則可矣. 夫天未欲平治天下也, 如欲平治天下, 當今之世, 舍我其誰也? 吾何爲不豫哉?

43) 『論語』 「子罕」: 子畏於匡, 曰, “文王既沒, 文不在茲乎? 天之將喪斯文也, 後死者不得與於斯文也, 天之未喪斯文也, 匡人其如予何?”

하늘은 사람들이 추위를 싫어한다고 하여 겨울을 멈추지 않고, 땅은 사람들이 먼 것을 싫어한다고 하여 넓기를 그만두지 않으며, 君子는 小人이 흉흉하다는 이유로 行動을 멈추지 않는다. 하늘에는 不變하는 道理가 있고 땅에는 不變하는 原理가 있으며 君子에게는 不變하는 格式이 있다. 君子는 不變하는 것을 따르고 小人은 結果를 計算한다.⁴⁴⁾

荀子에 의하면 人間의 道德的인 行위는 人格神에게 자신을 증명해보여 적절한 보상을 받기 위한 것이 아니며, 벌을 피하기 위한 도구는 더더욱 아니다. 심지어, 道德的 行위의 基準이 되는 ‘禮’ 또한 人間 스스로가 만든 것이며 人間의 本性에는 하늘이 내린 선함이 없다고 주장하고 있으니 荀子에게 있어 ‘天人關係’는 比較優位를 논할 수 있는 것이 아니다.⁴⁵⁾ 오히려 君子와 하늘은 並行의 관계에 가깝다. 하늘에 不變하는 道理가 있는 것과 같이, 이상적인 人間은 人間 社會의 不變하는 原則을 지키려고 노력하는 사람일 뿐이다. 지켜야 하는 原則은 다르지만, 그 不變性에 있어서 하늘의 運行을 模範삼고 있을 뿐인 것이다.⁴⁶⁾

44) 『荀子』 「天論」, 天不爲人之惡寒也, 輟冬, 地不爲人之惡遠也, 輟廣, 君子不爲小人之匈匈也, 輟行. 天有常道矣, 地有常數矣, 君子有常體矣. 君子道其常, 而小人計其功.

45) 인간도 본래를 자연의 일부분으로 태어난 존재다. 그러면서도 독립적인 존재로 하늘과 대등해졌다. 하늘로부터 더 이상 지배받지 않는 독자적인 가치체계를 지니게 된 것이다. 따라서 荀子는 “하늘에 있는 것 중에는 해와 달이 가장 중심이고, 땅에 있는 것 중에는 물과 불이 가장 소중하며, 물건 중에는 진주와 옥이 가장 귀중하고, 사람에게는 禮義가 가장 중요하다.”는 명제를 낳았다. (신창호, 「荀子の 思想」, 『동양사상의 이해』, 景仁文化史, 2002. p.65 참조.) 이것이 바로 본고에서 밝히고자 하는 ‘예’의 가치론적 규명이며 ‘禮義’의 教育目標와 方法論이다.

46) 이러한 이론은 『中庸』에 잘 나타나 있다. 하늘[天]의 불변 법칙인 自然律을 인간이 그대로 본받고 따르려 노력하는 행위에서 우리는 ‘天人合一’이 무엇인지를 알 수 있다. 즉 하늘 운행의 법칙인 自然律과 그 불변의 自然律에 부응하려는 인간의 道德律의 合一이 天人合一의 경지이며, 이것이 곧 『中庸』에서 언급되고 있는 “誠者 天之道 誠之者 人之道”인 것이다.

이학철도 지적하듯이, 荀子の 이러한 合理的인 ‘天’에 대한 관점은 教育에 대한 견해에도 큰 영향을 미칠 수밖에 없다. 하늘에 의존하지 않은 채 人間의 理性에 의한 道德的 자기 개발이 요구되기 때문이다⁴⁷⁾. 그러므로 荀子에게는 自然에서 받은 것보다는 人間이 만들어낸 것이 중요하며, 또한 人間이 갖고 사는 것과 社會에서 갖추게 되는 것 중 어디까지가 自然的으로 형성되는 것이며 어디서부터가 人間の 힘으로 얻게 되는 것인가에 관건이 있게 된다. 그런 意味에서 그의 ‘正名論’은 孔子나 孟子와는 달리 政治에만 국한되는 것이 아니라 人間이 가장 基本的으로 가지고 있는 ‘欲求’와 ‘理性’에 의한 作爲를 정의하는 데에서부터 시작한다. 다음은 荀子の 「正名」篇의 첫 단락 중 일부분이다.

사람에 관한 여러 名稱은 태어날 때부터 그러한 것을 本性이라고 일컫고, 태어난 바와 本性이 調和되어 정밀하게 합하여 느끼고 反應하는 것이 일부러 하지 않아도 自然스러운 것 역시 本性이라고 한다. 本性의 좋아하고 싫어하며 기뻐하고 분노하고 슬퍼하며 즐거워하는 것을 感情이라고 일컫는다. 感情이 그러한데 마음이 그를 위해 골라내는 것을 思慮라 한다. 마음이 思慮하여 그를 위해 움직일 수 있는 것을 作爲라고 한다. 思慮가 쌓이고 能力이 익숙해 진 다음에 이루어지는 것을 人爲라고 한다. 利益을 바로잡아 추구 하는 것을 일이라고 하고, 義를 바로잡아 추구하는 것을 行爲라고 한다. (중략) 사람에게 있는 것에 대한 이러한 여러 名稱은 後王이 이름을 만든 것이다⁴⁸⁾.

47) 李學澈, 「荀子の 性惡說과 教育」, 『教育學研究』 제7집, 1권, 韓國教育學會, 1969. p.25.

48) 『荀子』 「正名」: 散名之在人者, 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. 性之好·惡·喜·怒·哀·樂謂之情. 情然而心爲之擇謂之慮. 心慮而能爲之動謂之爲. 慮積焉·能習焉而後成謂之偽. 正利而爲謂之事. 正義而爲謂之行. (중략) 是散名之在人者也, 是後王之成名也.

本性和 感情, 感情 중 올바른 것을 선택하려는 人爲的인 노력이 포함된 思慮, 그리고 그 선택한 것을 다시금 사람의 目的을 위해 움직일 수 있는 作爲와 다시 이를 해당 目的에 따라 變化시키는 事와 行은 人間의 가장 자연스러운 모습에서부터 理性이 가장 많이 개입된 行爲까지를 정리하여 나눈 것이다.⁴⁹⁾ 名稱의 범위를 명확히 하는 것을 중요시하는 荀子の 正名論이 아버지는 아버지답고 아들은 아들다운 각자의 道德的 役割을 다 하는 것이 社會秩序의 기반이 된다는 孔子와 孟子의 正名과 사뭇 다른 것은 명확하다. 그렇다면 荀子가 이렇듯 名稱을 바로 세우는 것의 目的은 무엇인가?

사람에게 있는 것에 대한 여러 이름에 대해 정의를 내린 荀子는 이어서 名辭의 範圍와 각각의 意味에 대해 설명하여 名稱이 바로 잡혀야 혼란이 없게 됨을 주장한 이후 어떻게 하면 詭辯을 구분하여 잘못된 설득에 넘어가지 않을 수 있는가에 대한 설명으로 넘어간다. 그리고 난 다음에야 그는 養生과 君子의 몸가짐에 대해 논한다. 다시 말해, 荀子에게 있어서 正名은 임금에 임금답고 신하는 신하다워야 한다는 義務의 문제가 아니다. 이는 政治를 바로 세우기 위한 개개인의 道德的인 役割分擔이라기보다는 올바른 敎育과 意思疏通을 위해 客觀的이고 論理的인 概念을 명확히 하기 위한 것이다.

天人關係에 대한 異見은 곧 本性에 대한 견해 차이로 이어지고, 이는 敎育에 대한 다른 접근을 낳을 수밖에 없다. 하늘이 人間에게 德을 주어 태어나도록 할 수 있다고 말했던 孔子나, 自然이 부여한

49) 荀子는 배움[學]~사고[思]~행위[行]의 결합 方法을 매우 강조한다. 이러한 荀子の 敎育思想은 『論語』의 “學而不思則忘 思而不學則殆”에서 좀 더 진일보한 것이라 할 수 있을 것이다. 荀子가 孔子의 敎育哲學에서 강조했던 ‘學’과 ‘思’에 ‘行’을 添記하여 ‘學’+‘思’+‘行’을 결합한 敎育이론을 제창한 것은 다분히 實踐敎育의 重要性을 강조한 것이라 볼 수 있다.

선한 本性을 믿었던 孟子가 이미 人間 內部에 잠재되어 있는 선한 自我를 擴而充之하는 것으로 道德的 自己 開發이 이루어질 수 있다고 생각하였다면, 荀子は 外部의 基準을 翫得하고 이를 行動에 옮기는 과정을 더욱 중요하게 생각했기 때문이다.⁵⁰⁾

다음으로는 荀子の ‘本性論’과 ‘教育觀’이 갖는 밀접한 관계에 대해 살펴보도록 하겠다.

2. 既存의 人性論에 대한 荀子の 異見

인간의 本性을 어떠한 시각에서 바라보아야 하는 것인가에 관한 물음은 東西古今에 이르는 동안 思想家를 비롯한 수많은 학자들의 관심사였음에 분명하다. 전통적으로 孟子는 ‘性善說’을 주장하였고, 荀子は ‘性惡說’을 주장하였으며, 孟子의 論敵으로 알려진 告子는 ‘性無善無惡說’을 주장하였다는 것이 통설이다.⁵¹⁾ 인간이 나 자신을 객관화시켜 인간 자체의 순수성을 바라보는 이러한 관점은 그 思想家에 있어서 핵심적인 특징이 되어 주며, 나아가 그 思想暇의 立論의 根據로서 작용한다. 따라서 荀子が 性惡說을 주장하였다는 것은 그의 모든 諸 理論과 學說, 그리고 그의 諸 思想의 要諦라 할 수 있다.⁵²⁾

50) 천부도덕론(天賦道德論)을 반대한 荀子를 중국의 朱伯崑은 소박한 유물주의자로 평가하고 있다. 朱伯崑은 荀子が 무신론자로서 孔子와 孟子의 天命論을 반대했으며, 윤리문제가 종교적 유심주의로부터 벗어날 수 있게 하기 위하여 荀子の 공로가 컸다고 평가한다. 즉 荀子が 제창했던 인식론은 先驗論을 반대한 것으로서, 천부도덕론에 대해서도 명백히 반대하였다고 한다. (朱伯崑, 전명용 외 역, 『중국고대윤리학』, 이론과 실천, 1999. p.143 참조.)

51) 本性의 내용을 告子는 食慾과 色慾으로 한정했지만, 荀子は 보다 더 확충하여 생리적인 측면과 심리적인 측면의 활동을 모두 本性의 내용에 귀속시켰다. 즉 荀子の 本性에는 감각기관을 통한 심리적인 작용과 好惡 喜怒哀樂 등과 같은 감정적인 측면이 모두 포함되어 있다는 意味다.

52) 본고에서 살펴보겠지만 荀子が 제창하는 ‘性’은 사람이 태어나면서 타고난 것으로서, 생리

그러므로 荀子の ‘性惡說’은 그의 教育思想과 教育學的 諸 理論들을 고찰함에 있어서 根幹이 되는 부분이기에, 본 절에서 좀 더 구체적으로 살펴보기로 한다. 다음은 荀子가 인간의 本性을 어떻게 설명하고 있는지를 구체적으로 알아볼 수 있는 문장이다.

사람의 本性은 惡한 것이니 그것이 善하다고 말하는 것은 거짓이다. 지금 사람들의 本性이 나면서부터 利益을 좋아하는데, 이것을 따르기 때문에 쟁탈이생기고 사양함이 없어진다. 사람은 태어나면서부터 질투하고 미워하는데, 이것을 따르기 때문에 남을 해치고 (마음) 상하게 하는 일이 생기며 충성과 믿음이 없어진다. 사람은 태어나면서부터 귀와 눈의 욕망이 있어서 아름다운 소리와 빛깔을 좋아하는데, 이것을 따르기 때문에 지나친 혼란이 생기고 禮義와 아름다운 形式이 없어진다. 그러니 사람의 本性을 따르고 사람의 感情을 쫓는다면 반드시 다투고 뺏는 일이 발생하게 되며, 분수를 어기고 이치를 어지럽히게 되어 난폭함으로 귀결될 것이다. 그러므로 반드시 스승과 법도에 따른 教化와 禮義의 교도가 있어야 하며, 그런 뒤에야 서로 辭讓하게 되고 아름다운 형식을 갖게 되어 다스림으로 귀결될 것이다. 이로써 본다면 사람의 本性은 惡한 것이 분명하며 그것이 善하다는 것은 거짓일 뿐이다.⁵³⁾

荀子는 기본적으로 인간이 태어나면서부터 갖게 되는 자연적인 성향을 ‘性’이라고 명칭하고 있다.⁵⁴⁾ 그러면서 荀子는 자신의 諸 論

적인 측면으로부터 심리적인 측면까지를 모두 포괄하는 것이라 할 수 있다. 따라서 荀子의 人性論에는 ‘욕망[慾]’ 또는 ‘욕정[情]’이라는 단어가 항상 같이 한다는 것을 알 수 있다.

53) 『荀子』 「性惡」.

54) 荀子가 언급하고 있는 인간의 本性이란 학습과 수양을 쌓은 뒤의 결과가 아니라, 천성적으로 몸에 지니고 있는 고유한 것을 意味한다. 그 타고난 본래의 性이 여러 가지 대상과 접촉함으로써 자연적으로 파생된 것도 性에 포함시켰다. 말하자면 性이란 육체에 갖추어진 관능, 감각 및 그 기능과 작용에 대한 총칭이다. (신창호, 「荀子의 思想」, 『동양사상의 이해』, 景

理의 출발을 性惡說로부터 시작하는 학자로 인정받는다. 인간의 本性이 惡하다는 것을 전제로 하여, 인간은 반드시 ‘스승’과 ‘法’ 그리고 ‘禮’로써 教化되어야 하는 존재로 인식하였다.⁵⁵⁾ 그는 性善說을 기반으로 儒敎의 주류를 이룬 孟子의 견해를 적극적으로 공격하였고,⁵⁶⁾ 그 이후 儒敎를 ‘形而上學化’ 시켰던 宋代 性理學者들을 비롯한 儒學者들에게 긴 세월 배척을 당하였으므로 荀子의 思想에 대한 오해가 많았던 것이 사실이다. 더욱이 基督教 및 西歐 文明의 영향으로 善과 대립되는 절대적이고 적극적인 惡의 개념에 익숙해진 現代人들에게 ‘性惡說’이라는 말은 人間이 파괴적인 행위를 즐기는 존재로 태어난다는 느낌마저 준다. 人間의 타고난 성품이 惡하다고 주장하는 것은 마치 人間에게는 선해지고자 하는 욕구나 필요성이 전혀 없기 때문에 敎育이나 感化의 가능성 또한 全無하다고 말하는 것처럼 들릴 오해의 소지가 있기 때문이다. 그러나 이는 荀子가 말하는 ‘本性’이나 ‘惡’, 혹은 ‘變化’의 개념이 생소하기 때문에 생기는 오해일 뿐이다.

荀子 역시 儒學者로서, 社會에 秩序를 부여한 聖人의 존재를 중요시하였으며 인간이라면 누구든지 聖人이 될 가능성이 있음을 믿었다. 그가 제시한 인간의 모습은, 인간의 선한 本性은 태어날 때부터 內在되어 있다고 믿었던 孟子가 생각한 것보다 周邊 環境의 영향에

仁文化社, 2002. p.67 재인용.)

55) 荀子는 인간의 ‘욕망’을 완전히 배제하는 것 역시 부정한다. 오히려 욕망에 대한 적절한 수준의 제한과 절도를 지켜야함을 강조한다. 인간에게는 현실적으로 일정 정도의 욕망에 대한 긍정이 보다 더 나은 결과를 가져올 것이라는 예견을 한 것이다. 그것이 곧 그의 富國強兵論이기도 하다. 荀子는 인간이 적절한 수준의 욕망을 견지할 수 있을 지의 여부는 결국 인간 本性의 후천적 敎화에 따라 변화될 가능성이 있는 것으로 간주한 것이다. 그의 부국강병 정책과 敎화의 필요성은 이와 같이 性惡說에 근거하여 출발하게 된다.

56) 荀子는 孟子가 인간의 本性和 作爲로 만들어진 性품을 구분하지 못하였다고 비판한다. 荀子에게 있어서 ‘惡’은 인간의 자연적인 本性 속에 있는 이의를 추구하는 경향 때문에 나타나는 것으로서, 感覺的인 慾望을 따를 때 그 결과로 나타나는 것을 말한다.

따라 쉽게 반응하고 변화한다. 性惡說을 주장하는 荀子が 꿈꾸는 이상적인 人間像은 性善說에서 孟子에 의해 제시되는 人間보다 教育에 의해 더욱 큰 폭으로 感應할 수 있는 인간 모습일 것이다.⁵⁷⁾

그러므로 善이 무엇인지를 모른 채 태어난 인간에게는 좋은 환경, 좋은 친구, 좋은 스승이 누구보다도 절실하다. 孟子의 주장대로 인간이 선할 수 있는 가능성을 가진 존재라면 굳이 教育을 받지 않더라도 내부의 양심의 목소리에 귀 기울여 조화로운 社會를 이룰 수 있겠지만, 荀子の 주장처럼 惡하게 태어난 인간이라면 일련의 教育과정 없이는 기본적인 생존을 위한 단체 생활마저 불가능해질 수 있기 때문이다.

荀子の 教育哲學에 익숙하지 않은 사람에게는 자못 矛盾처럼 들릴 수도 있겠으나, 荀子は 人間은 惡하게 태어났기 때문에 스승의 선한 가르침을 더욱 원한다고 주장한다. 여기에서 ‘원한다’는 말은 생존을 위해 필요한 價値이기 때문에, 마치 배고픈 자가 음식을 찾듯이 절실하게 욕구하게 된다는 말과 같은 뜻으로 통용된다고 볼 수 있다.

그의 주장이 矛盾이 아님을 밝히기 위하여, 우선 荀子が 人間의 本性에 대해 어떤 발언을 하는지, 荀子에게 있어서 ‘악하다’는 것은 어떤 意味인지 살펴보고, 荀子が 이러한 人間이 教育을 받아들이는 과정을 어떻게 묘사하고 있는지를 다음 章에서 서술하려고 한다.

57) 荀子 思想의 핵심은 聖人이 만들어 놓은 基準, 물론 이 基準은 ‘禮’를 意味하는 것으로서 배우면 行할 수 있고 노력하면 이룰 수 있다는 데에 있다.

1) ‘性’과 ‘偽’의 區分, 그리고 그 教育의 可能性

荀子が 주장한 ‘性惡說’이란 무엇이며, 荀子は 어떤 식으로 人間의 本性이 惡함을 주장하였는지에 대하여 먼저 살펴보도록 하겠다. 이 과정에서 荀子が 생각한 ‘惡’이란 무엇인지, 또 그 상태에서 벗어날 수 있는 方法으로는 무엇을 제시하는지 볼 수 있을 것이다.

다음은 荀子が ‘性’과 ‘偽’를 구분하면서, 人間의 惡을 무엇이라고 規定하는지를 잘 보여주는 구문이다.

人間의 本性은 惡하니, 善이란 人爲的인 것이다. 무릇 人間의 本性이란 태어나면서부터 利益을 좋아하니, 本性을 따르자면 서로 싸우고 빼앗는 일이 생기어 양보는 사라지며, 태어나면서부터 질투하고 미워하니, 本性을 따르면 해치고 흠치는 일이 생기어 충실하고 믿는 마음은 사라진다. 또한 태어나면서부터 귀나 눈의 慾望이 있어서 좋은 소리와 아름다운 모습을 좋아하니 이러한 慾望을 따르자면 음란함과 어지러움이 생기고 禮義와 文理는 사라질 것이다. 그러므로 人間의 本性和 타고난 感情을 따르면 반드시 다툼과 약탈이 생겨 本分을 넘어서고 理致를 어지럽히며 포악스러운 상태로 돌아가게 될 것이다.⁵⁸⁾

荀子에게 있어서 ‘本性[性]’과 ‘作爲[偽]’의 구분은 명확하다.⁵⁹⁾ 배워서 행할 수 없고 노력해서 이룰 수 없는 데도 사람에게 있는 것을 ‘本性[性]’이라고 한다.⁶⁰⁾ 배우면 행할 수 있고 노력하면 이룰 수

58) 『荀子』 「性惡」: 人之性惡, 其善者僞也. 今人之性, 生而有有利焉, 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.

59) 실제로 荀子が 孟子를 비판하는 주요 관건은 인간이 타고나면서 갖는 ‘본성[性]’이라는 것과 인간이 살아가면서 만들어내는 ‘작위[偽]’의 구분을 혼돈하였다는 데에 있었다.

사람에게 있는 것을 ‘作爲[偽]’라고 한다.⁶¹⁾

위의 인용문을 보면, 인간의 本性이 곧 社會의 혼란으로 이어지는 이유는 인간이 좋은 소리와 아름다운 모습과 같은 快樂을 좋아하고 즐기기 때문이다.⁶²⁾ 보통의 일반적인 인간이라면 感覺器官의 慾望과 즐거움으로부터 절대 자유로울 수 없다. 이는 곧 利益을 좋아한다는 말과 연결된다. 利益이란 곧 더 많은 感覺的인 즐거움을 누릴 수 있는 삶을 보장하기 때문이다. 이러한 이기적인 욕심과 욕망 때문에 쾌감, 혹은 이익을 함께 나눠야하는 이들이 시기와 미움의 대상이 될 수밖에 없으며, 힘이 허락하는 한 이익을 독점하기 위한 싸움의 상대가 될 것이다.⁶³⁾

이렇듯 荀子が ‘本性’이라고 말할 때의 人間은 教育을 통해 이것저것을 깨닫고 社會化되어 制度를 몸에 익혔으며 理性을 통해 사고

60) 古代 中國에서는 性과 生을 같은 意味로 사용하였는데, 그 이유인즉 性이란 글자는 生이란 단어에서 파생되어 나온 것으로서, 태어나면서부터 지니고 온 것을 性으로 여겼기 때문이다. (朱伯崑, 전명용 외 역, 『중국고대윤리학』, 이론과 실천, 1990. p.179.)

61) 荀子は 선천적으로 배우지 않고서도 행할 수 있는 본능적인 부분을 性으로 여겼고, 후천적인 학습을 통해 이루어지는 부분을 偽로 명칭 하였다.

62) 눈은 볼 수가 있고, 귀는 들을 수가 있다. 모든 볼 수 있는 힘은 눈을 떠나지 않으며, 들을 수 있는 힘은 귀를 떠나지 않는다. 즉 눈은 시력이 있고 귀는 청력이 있다. 이것들은 배워서 될 수 없는 것들로서 바로 本性을 뜻한다. 사람들을 만약 이러한 本性에만 맡겨놓으면 어떻게 될까? 당연히 사람은 그 질박함과 순수성을 찾아볼 수 없을 정도로 최악의 상태로 남고 만다. 그것은 인간의 本性和 본능대로 세상을 맡기게 되었을 경우 그 욕망과 욕정으로 인하여 악하게 되기 때문이다.

63) 인간은 누구나 태어날 때부터 欲을 가지고 태어나나 물질과 재화는 한정되어 있어 欲이 충족되지 않으므로 인간이 서로 투쟁하게 되어 사회는 혼란하게 된다. 그러면 이러한 欲 자체가 惡한 것인가? 그렇지 않다는 것이다. 그 자체에는 善惡의 개념이 없다. 사회가 혼란하게 되는 것은 性 그 자체가 惡해서라기 보다는 欲을 충족하지 못하면 서로 투쟁하게 되고, 그렇게 되면 결국 혼란해져서 惡으로 흐를 가능성이 많다는 것이다. 결국 性이 惡하게 되는 것은 欲의 추구하고 한정된 물질과 재화 때문에 생겨난다. 그러면 欲을 없애든지 물질과 재화를 늘리면 가능하게 될 것이다. 그러나 荀子は 그렇게 말하지 않는다. 물질과 재화를 한없이 늘릴 수도 없을뿐더러, 欲도 다 없앨 수도 없고 없앨 필요도 없다고 말한다. (선우미정, 「先秦儒家의 禮樂思想에 관한 研究」, 成均館大學校大學院 博士學位論文, 2007. 재인용.)

할 수 있게 된 이후의 여러 能力을 포함하는 概念이 아니다. 위에서 荀子が 정의한 性의 意味에서도 보았듯이, ‘태어날 때부터 그러한 것’, 그리고 ‘태어난 마와 本性이 조화되어 정밀하게 합하여 느끼고 反應하는 것이 일부러 하지 않아도 자연스러운 것’이 곧 本性이다. 욕구 그 자체, 그리고 외부 물건과 접했을 때 자극에 반응하는 本能이 곧 性이다. 沈佑燮教授가 지적한 바대로, ‘荀子が 말하는 本性은 自然의 性으로서 慾望의 작용만 있을 뿐이지 思考作用까지 포함되지 않는다는 점’을 감안하여 理解해야 하는 것이다⁶⁴⁾.

그런데 맛있는 음식을 좋아하고 아름다운 모습을 보기를 즐기는 것을 人間의 本性이며 곧 이것이 惡이라고 생각한다면, 세상사람 중 어느 누가 ‘惡하다’는 평가에서 자유로울 수 있단 말인가? 그러한 意味에서, 荀子は 聖人이라도 本性은 다르지 않다고 거듭 강조한다.

그러므로 禮義와 法度は 聖人이 만들어낸 것이다. 그러므로 聖人이 一般人과 같지 않은 것은 本性이 一般人과 달라서 남들보다 뛰어난 것은 人爲的인 면에서다⁶⁵⁾.

무릇 人間의 本性이라는 것은 堯舜처럼 훌륭한 왕이거나 桀임금이나 跖같이 흉악한 사람들이 모두 하나같으며, 君子와 小人이 그 本性은 하나이다.⁶⁶⁾

聖人과 일반인이 다른 것은 作爲의 면에서일 뿐, 결국 本性은 다

64) 沈佑燮, 『先秦諸子思想의 哲學的 摸索』, 이회문화사, 2004. p.205.

65) 『荀子』 「性惡」: 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.

66) 『荀子』 「性惡」: 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.

르지 않다. 이는 일차적으로는 道德적으로 탁월한 人間이나 혹은 형편없는 人間이 태어났을 때의 모습은 다를 바 없음을 示唆하는 것이기도 하지만, 行爲나 成就에는 큰 變化를 일으킨 다음일 지라 하더라도 人間の 욕망 자체는 變化하는 것이 아님을 意味하기도 한다.

매일 매일 뼈를 깎는 修行으로 자신을 變化하려는 노력을 계속한 이후라고 하더라도 人間の 惡한 本性 그 자체가 변하는 것은 아니다. 本性은 變化하는 것이 아니기 때문이다. 이는 荀子が 本性和 作爲는 어떤 면에서 다른가를 설명하는 다음 인용문에서 명확하게 읽을 수 있다.

무릇 本性이라는 것은 自然스럽게 그런 것으로, 배워 익히거나 어떻게 할 수 있는 것이 아니다. 禮義라는 것은 聖인이 낳은 것으로, 사람이 공부를 해서 익히면 행할 수 있고, 일삼으면 이를 수 있는 것이다. 배우고 익힐 수 없으며 하늘에 달린 것은 本性이라고 하고, 배워서 할 수 있고 일삼아 이를 수 있으며 人間에 달린 것은 人爲라고 하니, 이것이 本性和 人爲의 구분이다⁶⁷⁾.

本性이라는 것은 애초에 타고난 것이므로 人間の 힘으로 어쩔 수 있는 것이 아니다. 人間은 惡한 本性을 타고 나며 本性은 變化하지 않으므로 심지어는 聖人이라고 하더라도 이러한 惡한 本性을 계속 지니고 살아야한다는 말은, 人間에게는 아무런 희망이 없다는 意味로 오해될 수도 있다.

그러나 荀子が 人間 本性의 惡에 대해 설명하는 첫 번째 인용문

67) 『荀子』 「性惡」: 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, 不可事而在天者, 謂之性, 可學而能, 可事而成之在人者, 謂之偽, 是性偽之分也.

이 어떻게 연결되는지 되돌아보면 荀子が 제시한 人間 變化의 方法을 볼 수 있다.

그러므로 반드시 스승과 法의 教化, 禮義의 道가 있는 이후에야 양보하는 것이 생기고 文理가 생기며 다스림으로 돌아가는 것이니, 이를 통해 보자면 人間の 타고난 성품은 惡하고 善한 것은 人爲에 의한 것임이 명확하다⁶⁸⁾.

위의 인용문에서 보자면, 善, 즉 다스림으로 돌아가는 것은 ①스승, ②法, ③禮義에 의한 것이며, 이것이 善으로 향하는 유일한 통로이다. 또한 이러한 方法을 선택한 이후에는 양보와 文理, 다스림 등이 생긴다고 하였으니 이는 秩序 잡힌 社會를 이루고 살아갈 가능성을 제시하는 것이다.

비록 人間이 자신의 욕구를 바꿀 수는 없다고 하더라도 人間の 行爲는 變化 가능하다. 위의 인용문에서 禮義처럼 배워서 익힐 수 있으며 사람이 노력으로 이를 수 있는 것은 곧 作爲라고 설명하는 것만 보아도 人間은 作爲에 의해 쉽게 變化할 수 있는 모습을 갖고 태어났다고 여겼음을 알 수 있다.

다음은 「性惡」편에 나오는 質疑應答인데, 荀子는 性惡說에 대해 반문하는 누군가의 질문에 대해 반박하며 社會에 秩序를 부여하는 制度 중 人間の 本性에서 직접적으로 나온 것은 아무 것도 없음을 陶工과 그들이 만들어내는 工藝品의 비유를 들어 설명하고 있다.

68) 『荀子』 「性惡」: 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.

누군가가, “禮義란 作爲를 쌓아 만든 것이라고 하면 이것 또한 本性이라서 聖인이 이를 만들어낼 수 있는 것이 아닌가?” 라고 묻는다면 나는, “그렇지 않다.”고 대답하겠다. 무릇 옹기장이가 흙을 빚어서 기와를 만들면 기와를 빚는 것이 과연 옹기장의 本性인 것인가? 木工이 나무를 깎아 그릇을 만들면 그릇을 만드는 것이 목공의 本性이란 말인가? 聖인과 禮義의 관계는 비유하자면 옹기장이가 흙을 빚어 그릇을 만드는 것과 같다. 그러므로 作爲를 쌓아 禮義를 만든 것이 어찌 사람의 本性이겠는가? (중략) 무릇 堯, 禹와 君子를 귀하게 여기는 것은 本性을 教化할 수 있으며 作爲를 일으킬 수 있고 禮義를 만들 수 있기 때문이니, 이는 聖인과 禮義積僞의 관계가 흙을 빚어 그릇을 만드는 것과 같기 때문이다⁶⁹⁾.

누군가가, “사람의 本性은 惡하다고 하면, 禮義는 어떻게 생긴 것입니까?” 라고 묻는다면 나는 이렇게 대답하겠다. “禮義라는 것은 聖인의 作爲적인 노력에서 나온 것이며 그러므로 사람의 本性에서 나온 것이 아니다. 그러므로 도자기를 만드는 사람이 흙을 짓이겨 그릇을 만들 때 그릇은 옹기장의 作爲的 노력에서 나오는 것이지 사람의 本性에서 나오는 것이 아니며 공인이 나무를 깎아서 그릇을 만들 때 그릇은 공인의 作爲的 노력에서 나오는 것이지 사람의 本性에서 나오는 것은 아니다. 聖인이 생각과 고민을 쌓고 人爲를 되풀이하여 禮義를 만들고 法度を 세우는 것이니 禮義와 法度라는 것은 聖인의 作爲的 노력에서 나오는 것이지 사람의 本性에서 나오는 것이 아니다.”⁷⁰⁾

69) 『荀子』 「性惡」：問者曰，禮義積僞者，是人之性，故聖人能生之也，應之曰，是不然！夫陶人埴而生瓦，然則瓦埴豈陶人之性也哉？工人斲木而生器，然則器木豈工人之性也哉？夫聖人之於禮義也，譬則陶埴而生之也。然則禮義積僞者，豈人之本性也哉？(중략) 凡所貴堯·禹·君子者，能化性，能起僞，僞起而生禮義，然則聖人之於禮義積僞也，亦猶陶埴而生之也。用此觀之，然則禮義積僞者，豈人之性也哉？所賤於桀·蹠·小人者，從其性，順其情，安恣睢，以出乎貪利爭奪，故人之性惡明矣，其善者僞也。

70) 『荀子』 「性惡」：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

社會의 秩序는 하늘이 내려주어 本性에 內在된 것이 아니므로, 곧 人間의 노력에 의해 만들어진 것이다. 聖人은 탁월한 知的 能力이 있었으므로 많은 苦悶과 施行錯誤를 거쳐 禮義라는 制度를 만들어낼 수 있었다. 그런데 여기에서 荀子는 聖人이 人間社會, 즉 惡과 混亂으로 가득 찬 制度 이전의 社會에서 최고의 秩序를 이룰 수 있는 ‘禮義’를 만들어내는 과정을 용기장이가 진흙을 빚고 工人이 나무를 깎는 과정에 비유하고 있다.⁷¹⁾

똑같은 ‘나무’를 말한다고 하더라도, 性善說을 설명할 때 자주 사용하는 비유인 人間の 善한 本性은 씨앗과도 같아서 이를 잘 키우기만 하면 큰 나무가 된다고 하였을 때의 ‘살아 있는 나무’는 모양을 바꾸기가 쉽지 않은 재료이다. 나무는 물을 주고 별을 쬐여주면 씨앗이 가지고 있는 본연의 모습 그대로 자라나기는 하겠지만, 여기에 人爲的인 노력에 의해 원하는 모습으로 變化시키려는 노력을 가미하는 것은 어려운 일이다. 지나치게 간섭을 받은 나무는 가지가 꺾이거나 뿌리가 썩어 죽어버리기가 십상일 것이다. 孟子가 모가 자라는 것을 도울 수 있다고 생각하여 싹을 모두 뽑아버린 어리석은 이의 예시를 들어 설명하고자 하는 것이 이와 비슷하다고 할 수 있다.⁷²⁾

於人之性也。故陶人埴埴而爲器，然則器生於陶人之僞，非故生於人之性也。故工人斲木而成器，然則器生於工人之僞，非故生於人之性也。聖人積思慮，習僞故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。

71) 孔孟의 ‘仁義’ 敎育과 달리 荀子 敎育思想의 가장 특징 중의 하나는 ‘禮’ 敎育이다. 오늘날 ‘버릇없는 아이’ 또는 ‘절제하지 못하는 어른’에 대한 敎育은 곧 荀子의 敎育이론으로부터 접근함이 恰當이라 할 수 있을 것이다. 그러나 荀子가 말하는 ‘禮儀’ 敎育이란 正해진 사회적 틀 안에서 개인을 구속하는 敎育을 意味하는 것이 아닐 것이다. 오히려 상황에 따라 적재적소에 알맞은 개인행위의 폭넓은 실천행위를 敎育으로 규정된 것으로 보아야 한다. 어떻게 보면 상황에 따라 융통성 있게 행동하는 시의적절한 實踐 敎育을 荀子는 강조한 셈이다.

72) 이는 『孟子』, 「公孫丑」 편에 나오는 유명한 ‘助長’이라는 고사이다. 송나라 사람처럼 하지

그러나 진흙이나 이미 베어진 나무는 다르다. 진흙은 옹기장이의 손에서 원하는 모양으로 쉽게 변하는, 가장 유연성 있는 재료 중 하나이다. 위의 예시에서처럼 진흙은 옹기장이가 의도하는 대로 그릇이나 도자기가 되기도 하고 기와가 되기도 한다. 나무 또한 공인의 도구가 요구하는 대로 동그란 그릇이 되기도 하고 네모난 그릇이 되기도 할 것이다.

이렇듯 本性은 人間의 힘으로 變化시킬 수 없는 것이지만, 作爲에 의한 人間의 制度는 變化 가능할 뿐 아니라 쉽게 變化한다. 聖人の 손에서 禮義規範은 마치 옹기장이 손에 있는 진흙처럼 의도하는 바대로 창조되는 것이다. 이는 비단 社會制度의 문제 뿐 아니다. 禮義凡節은 결국 社會 구성원 개개인을 變化시키기 위한 것이다. 人間 개개인은 聖人이나 君子의 선한 행위에 쉽게 變化되는 모습을 보인다.

위의 인용문에서 나왔듯이, 君子나 聖인이 귀한 것은 그들이 本性과는 다른 人爲的인 노력을 새롭게 시작할 수 있기 때문이며, 그렇게 새로운 制度를 만들어 내어서 社會를 變化시키고, 또한 그런 식으로 주위의 사람들의 本性에 영향을 미치기 때문이다.⁷³⁾ 이제까지 보아 온 荀子の 논리를 따르자면, 本性을 근본적으로 變化시키는 것은 불가능한 것이다. 그러나 이를 教化시킨다는 것은, 本性 그 자체를 다른 모습으로 바꿀 수는 없다고 하더라도, 惡한 本性이 지시하는 것

말라. 송나라 사람 중에 모가 자라지 않는 것을 걱정하여 뽑은 사람이 있었는데 당당하게 집에 돌아와서는 집안사람들에게 일러 말하기를 ‘오늘은 피곤하구나! 내가 모가 자라는 것을 도와주었다!’라고 하였다. 그 아들이 달려가서 보니 모가 말라있었다. (『孟子』「公孫丑」上：無若宋人然，宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰，‘今日病矣！予助苗長矣！’其子趨而往視之，苗則槁矣.)

73) 이를 反問하면 ‘善’은 누구에 의해 어떻게 창조되는가? 라고 말할 수 있다. 荀子는 그러한 역할은 특정의 인물들, 즉 聖人이나 大人, 혹은 至人만이 할 수 있다고 보았다.

과는 다른 행동을 하도록 人間의 모습을 變化시킬 수는 있다는 말일 것이다. 그러므로 荀子에게 있어서 教育의 가능성이란 學問을 통한 행위의 變化를 意味한다. 이런 이유로 人間에 의한 이상적인 制度의 實踐은 더욱 큰 意味를 가질 수밖에 없는 것이다.

이렇듯 本性이 아닌 作爲가 人間의 행위를 결정하도록 영향을 미치는 聖人の 힘은 教育 課程에서 가장 명확하게 드러난다. 다음은 「勸學」편에서 荀子가 學問의 중요성을 강조하면서 드는 人間이 變化하는 모습의 예시이다. 人間이 教育에 의해 變化하는 모습을 工人의 손에서 나무 재료가 變化하는 모습에 비유하였다.

먹줄에 딱 맞게 곧았던 나무라고 하더라도 굽혀서 바퀴를 만들면 또한 컴퍼스에 딱 맞도록 굽어지니 그 다음에는 별에 말려도 다시 퍼지지 않으니 이는 구부러 다졌기 때문이다. 그러므로 나무가 먹줄에 의해 곧게 되고 쇠붙이가 숫돌에 의해 날카로워지니 君子가 널리 배우고 나날이 자신을 반성하면 지혜가 밝아지고 행동에는 잘못이 없게 될 것이다⁷⁴).

君子는 배우고 자신의 잘잘못을 돌아보는 행위를 통해 더 명석해지고 더 올바르게 되는 變化를 겪었다. 그리고 荀子는 이러한 修養의 과정을 쇠붙이를 갈아서 날카롭게 만들고, 나무에 자를 갖다 대어 원하는 모양으로 變化시키는 것에 비유하고 있다.

곧은 나무를 굽게 만드는 것은 비록 힘과 기술이 필요한 일이지만, 가능한 일이다. 나무는 그 타고난 특성, 즉 단단하지만 쉽게 굽

74) 『荀子』 「勸學」：木直中繩，輶以爲輪，其曲中規，雖有槁暴，不復挺者，輶使之然也。故木受繩則直，金就礪則利，君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。

고 탄력이 있으며 불에 타는 등의 본 모습을 잃지 않는다. 이는 人間의 힘으로 어떻게 變化시킬 수 있는 특징이 아니다. 그러나 人間은 이러한 특징을 이용하여 나무를 자신이 원하는 모습으로 바꾼다. 이는 作爲로 本性을 變化시키는 것이 아니라, 作爲가 本性을 이용하는 것이라고 할 수 있다.

「勸學」편에서 배움의 길에 동참할 것을 종용하는 많은 예시들에서 등장하는 비유는 이와 유사하게 人間이 주위의 環境에 얼마나 쉽게 영향을 받는가를 강조하고 있다. 오줌에 담겨진 향초⁷⁵⁾, 불에 쉽게 타는 마른 빨감⁷⁶⁾, 구더기가 꼬이는 고기⁷⁷⁾, 높은 곳에 매달린 새의 둥지⁷⁸⁾ 등 荀子가 배움의 중요성을 강조하면서 드는 例示들은 모두 人間은 좋은 쪽이든 나쁜 쪽이든 함께 있는 사람들의 행위, 혹은 접하는 制度나 教育課程에 의해 쉽게 영향을 받을 수 있으므로 항상 조심해야한다는 警告로 가득 차있다.

「勸學」편의 예시들에서 볼 수 있듯이, 人間은 주위의 環境에 끊임없이 영향을 받는다. 그러므로 荀子는 어떤 사람들과 어울리는가가 人間을 變化시키는 가장 큰 要素라고 주장한다. 목수가 나무를 깎

75) 『荀子』 「勸學」：蘭槐之根是爲芷，其漸之滌，君子不近，庶人不服。(난괴의 뿌리는 바로 향초가 되는데, 그것을 오줌에 적셔두면 군자도 가까이 하지 않으려니와 보통사람들도 몸에 지니지 않는다.)

76) 『荀子』 「勸學」：施薪若一，火就燥也，平地若一，水就濕也。(땀나무를 고르게 펼쳐놓고 불을 붙여도 마른 것부터 태우며, 땅을 평평히 해놓고 물을 부어도 물은 축축한 곳부터 적셔든다.)

77) 『荀子』 「勸學」：肉腐生蟲，魚枯生蠹，怠慢忘身，禍災乃作。(고기가 썩으면 벌레가 생겨나고 생선이 마르면 좀 벌레가 이는 것처럼, 태만하여 자신을 잊는다면 재앙이 닥칠 것이다.)

78) 『荀子』 「勸學」：南方有鳥焉，名曰蒙鳩，以羽爲巢，而編之以髮，繫之葦苕，風至苕折，卵破子死，巢非不完也，所繫者然也。(남방에 새가 있는데 이름하여 몽구라 한다. 자기 깃털로 둥지를 만들고 그것을 머리털로 엮어서 갈대 이삭에 매달아 놓는다. 바람이 불어와 이삭이 꺾이면 알이 깨지고 새끼들이 죽는다. 둥지가 완전하지 못해서가 아니라 그런 곳에 매달아 놓았기 때문이다.)

고 옹기장이가 진흙을 빚을 때는 짓이겨지고 깎이는 노력을 동반하는 것이지만, 人間의 행동이 變化하는 것은 그것보다 오히려 쉽다. 사람은 그저 함께하는 이들의 言行에 感化되어 자신도 모르게 그들과 비슷해져가기도 한다.

비록 本質이 아름답고 마음에分別이 있고 지혜로운 사람이라고 하더라도 현명한 스승을 찾아 모셔야하고 좋은 친구를 가려서 친구 삼아야 한다. 현명한 스승을 찾아 모실 수 있으면 즉 듣는 것이 모두 堯舜禹湯 임금의 도리이며, 좋은 사람을 친구 삼으면 보는 것이 모두 忠信敬讓의 행동일 것이다. 그러므로 자신도 모르게 몸은 나날이 仁義를 향해 나아갈 것이니 이는 저절로 그렇게 되는 것이다. 만약에 좋지 않은 사람들과 함께한다면, 듣는 것은 모두 거짓된 일이고 보는 것은 모두 타락하고 음란하며 탐욕스러운 行動일 것이니 자신도 알지 못하게 벌을 받고 죽임을 당하는 곳으로 나갈 것이니 이는 저절로 그런 것이다⁷⁹⁾.

좋은 스승과 친구를 가까이 두는 것이 중요한 이유는 그들의 말과 行動에 나의 言行이 自身도 모르는 사이 同化될 것이기 때문이다. 이러한 變化는 學問을 가르치는 사람인 스승의 부차적인 役割이라기 보다는 곧 ‘배움’의 과정에서 가장 중점적인 효과이기도 하다. 왜냐하면 學問의 目的이란 곧 自身을 變化시키는 것이며, 배움이 實踐으로 이어지지 못하는 것은 곧 배움에 실패한 것이기 때문이다. 그러나

79) 『荀子』 「性惡」：夫人雖有性質美而心辯知，必將求賢師而事之，擇良友而友之。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。今與不善人處，則所聞者欺誣·詐僞也，所見者污漫·淫邪·貪利之行也。身且加於刑戮而不自知者，靡使然也。

이는 變化가 어렵고 힘든 일임을 意味하지는 않는다.

다음 인용문에서도 볼 수 있듯이, 變化에 성공한 자는 君子가 되고 그렇지 못한 자는 小人이 된다. 그러나 이는 자신의 노력 여부에 달린 것이며, 결코 言行을 바꾸는 것이 不可能하기 때문이 아니다.

君子の 學問이란 귀로 들어가서 마음에 쌓여 四肢에 펼쳐져서는 행동 하든 가만히 있든 드러나서 짧은 말이나 작은 행동도 한결같이 法則을 삼을 만하다. 小人の 學問이라는 것은 귀로 들어가서 입으로 나오니 귀에서 입까지의 거리는 네 치에 불과하니 어찌 일곱 척의 몸을 아름답게 바꿀 수 있겠는가? 옛날 사람들은 자신을 變化시키려고 배우더니 오늘날에는 남에게 보이기 위하여 배우고, 君子는 배워서 자신의 몸을 아름답게 만드는데 小人은 배워서 스스로 짐승이 될 뿐이다⁸⁰⁾.

위의 인용문은 곧 말을 아껴야한다는 가르침이라고 볼 수 있다. 다시 말해, 배운 것을 곧 떠벌리고 다니며 과시하지 않는 것, 즉 人間이 노력으로 할 수 있는 행위가 배움을 통해 자신을 變化시키는 과정이 된다는 것이다. 배움을 통해 몸과 마음을 變化시키는 것은 그리 어려운 일이 아니다. 더 나은 人間이 될 수 있는 가능성은 荀子の 本性論의 일부인 것이다.

人間은 變化한다. 맛있는 음식을 좋아하고 편안한 침대를 좋아하는 本性이 바뀌는 것은 아니라고 하더라도, 주어진 課題를 수행했을 때마다 利益을 좋아하는 人間の 本性에 부합하는 賞罰制度를 보장하

80) 『荀子』 「勸學」：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，小人之學也，入乎耳，出乎口，口耳之間則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉。古之學者爲己，今之學者爲人，君子之學也，以美其身，小人之學也，以爲禽犢。

는 社會는 그 本性을 꺾는 것이 아니라 오히려 이용하여 人間의 행동을 조화롭게 變化시키는 결과를 낳는다.

荀子에 의하면 人間의 本性은 아무런 도덕 基準을 지니지 않은 채 태어난다. 사람이 가만히 자신의 내부를 들여다보는 것만으로는 아무런 선한 基準을 생성해낼 수 없다는 것이 荀子の 생각이다.

그렇기 때문에 人間의 秩序를 이루기 위해 人間 本性 밖을 돌아볼 수밖에 없으며, 이는 곧 禮義라는 制度, 그리고 스승이라는 인물에 대한 의존으로 이어진다. 人間은 그저 變化가 가능한 존재일 뿐 아니라 敎育을 절실하게 필요로 하는 부족한 존재이며, 그 과정에서 스승의 敎育이 필수적이다.

2) 性惡說과 人間 敎化의 必要性

荀子는 人間에게 배움의 중요성을 강조하기 위하여 ‘學問을 권하는’ 內容으로 자신의 글을 시작하고 있으며, 그 맨 첫머리에 敎育을 받은 人間은 自然 그대로의 人間보다 훨씬 더 좋은 모습임을 강조하는 비유를 넣었다.

君子가 말하기를, 學問은 멈출 수 없다. 푸른 색 물감은 쪽에서 뽑아 내지만 쪽보다 더 푸르고, 얼음은 물로 만드는 것이지만 물보다 더 차갑다⁸¹⁾.

위의 인용문은 靑出於藍의 語源이지만 현재 사용되는 四字成語의

81) 『荀子』 「勸學」: 君子曰 學不可以已. 靑取之於藍, 而靑於藍. 氷水爲之, 而寒於水.

意味처럼 스승보다 더 나은 제자를 뜻하는 것이 아니라, 오히려 스승이 없이는 훌륭한 제자가 존재할 수 없음을 지적하는 글이라고 할 수 있다. 自然 상태의 쪽 풀보다는 人工的인 제조 과정을 거친 푸른 물감이 더 강하게 푸름을 발휘한다. 이는 人間 역시 태어난 그대로의 모습보다는 훌륭한 스승을 만나 오랜 훈련의 과정을 거친 이후에 더욱 道德的이라는 주장을 펴기 위한 기반이다.

孔子가 學問의 즐거움을 노래하며 『論語』를 시작하고 있다면, 荀子は 學問의 效用을 칭송하는 것으로 자신의 긴 論說文을 시작하는 것이다. 孔子와 荀子の 차이점과 공통점 역시 이와 같이 요약될 수 있다. 그들은 모두 學問을 매우 중요하게 생각하였다. 이 점에서 荀子は 儒家의 傳統을 충실히 따르고 있다. 道德的인 自己啓發은 쉽없이 이루어져야하고, 이는 스승을 통해 멀리 聖人의 예시를 翫得하는 것으로 구체화된다. 차이점이라면 荀子에게 있어서 教育은 즐거움의 대상이라기보다는 人間을 根本的으로 變化시키기 위한 必然的인 道具라는 것이다.

荀子は 人間이 惡한 本性을 가지고 태어난다고 주장하였다. 이는 社會秩序를 유지할 수 있는 德目을 갖추지 못한 채 慾望에 따라 행동한다는 것이다. 荀子は 스승이 없이는 이렇게 慾求만을 따르는 짐승 같은 상태에서 영원히 벗어날 수 없다고 주장하였다.

사람은 태어날 때 진정 小人이니, 스승이 없고 模範이 없다면 오직 利得만을 볼 것이다. 사람은 태어날 때 진정 小人이니, 여기에 또 어지러운 세상에 어지러운 風俗을 만나게 되면 보잘 것 없음으로 인해 더욱 보잘 것 없어지고, 어지러움으로 인해 어지러움을 얻게 되는 격이다⁸²⁾.

눈앞의 利益만을 생각하는 어지럽고 基準 없는 상태에서 벗어나게 해줄 수 있는 것은 곧 스승이고 模範이다. 人間은 태어날 때 아무런 基準도 道德心도 없이 태어나기 때문에, 자신의 內部를 들여다보고 省察을 하는 것은 어떤 發展의 可能性도 제시하지 않는다. 이는 똑같이 學問의 중요성을 강조하였다고 하더라도 孟子와 확연히 다른 점이다.

自己修養의 과정에 있어서 스스로 깊이 생각하는 方法의 효율성에 대해서 孟子와 荀子は 확연한 견해의 차이를 보인다.⁸²⁾ 이는 분명 本性論의 차이에 기원한 것이다. 孟子는 그저 생각하기만 하면 옳고 그름의 구분을 제대로 내릴 수 있다고 확신하는 듯 보인다.⁸⁴⁾ 그러므로 慾望에 이끌려가는 삶은 思慮를 하지 않은 결과일 뿐이다. 이러한 사고는 다음 인용문들에서 확연히 드러난다.

仁義禮智는 외부에서 침투해서 들어오는 것이 아니고, 내가 이미 가지고 있는 것인데, 내가 이에 대해 생각하지 않는 것이다⁸⁵⁾.

孟子가 “大體를 따르는 자는 大人이고, 小體를 따르는 자는 小人이

82) 『荀子』 「榮辱」：人之生故小人，無師無法，則唯利之見耳。人之生固小人，又以遇亂世得亂俗，是以小重小也，以亂得亂也。

83) 孟子가 天賦性善論을 이야기하며 내면세계의 확충[求放心]을 주로 이야기하였다면, 荀子は 인간과 자연[天]의 가치적 관계를 부정하듯 인간의 본성[性]과 그 본성 이면의 인위적 활동을 구분하면서 인간의 성품[性]이라는 것을 ‘교육’과 ‘환경’의 산물로 여김으로써 ‘학문[學]’과 ‘실천[行]’에 중점을 둔 教育思想을 강조하였다.

84) 孟子의 教育論은 곧 자기 수양이며, 이는 ‘인간에게 선천적으로 내재된 도덕의 가능성[仁]을 확충하여 실현하라는 입장[以仁成德]’이라 설명 가능하다. 반면에 荀子は 不斷한 학습과 인식을 통해 인간 本性을 인격적으로 완성[以智成德]하라는 견해를 주장한다.

85) 『孟子』 「告子上」：仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。

다.”라고 하였다.

(公都子가) “사람인 것은 다 같은데, 누구는 大體를 따르고 누구는 小體를 따르니 어떻게 된 것입니까”라고 물었다. 孟子가 답하기를, “귀와 눈 등의 기관은 생각하지 않기 때문에 외물에 (눈과 귀가) 멀기도 한다. 이렇게 외물과 기관이 교류하면 끌려갈 따름이다. 마음의 기관이란 생각을 하니, 생각을 하면 얻는 것이고 생각하지 않으면 얻지 않는 것이다.”⁸⁶⁾

仁義禮智의 적절한 基準을 제대로 행동에 반영하지 못하는 사람, 또한 눈과 귀 등 감각 기관의 욕망에 끌려 다니는 사람은 다른 잘못이 있는 것이 아니라 생각을 소홀히 한 까닭이라고 孟子는 주장한다. 仁義禮智는 外部에 있는 것이 아니라고 말하는 대목은 마치 미래의 荀子の 주장에 답변과도 같은 셈이다. 올바른 행위를 위해 외부적인 基準은 아무런 필요가 없다. 그는 마치 사려는 아주 간단하고 쉬운 일이라서 별다른 敎育이나 訓練의 과정 따위는 필요하지 않다는 듯이 말하고 있다.

孟子는 자신이 孔子의 思想을 잇는 후계자라고 주장하고 있지만, 思慮에 대한 견해만은 상반된 모습을 보인다. 孔子는 人間의 本性에 대해 理論化한 일이 없으나 적어도 學問에 대한 태도에서만은 荀子와 유사한 모습을 보인다.

孔子가 말하길, 나는 일찍이 하루 종일 먹지도 않고 밤이 새도록 자지도 않고 생각을 한 적이 있으나 얻은 것이 없었다. 공부를 하는 만

86) 『孟子』 「告子上」: 孟子曰, “從其大體爲大人, 從其小體爲小人.” 曰, “鈞是人也, 或從其大體, 或從其小體, 何也?” 曰, “耳目之官不思, 而蔽於物. 物交物. 則引之而已矣. 心之官則思, 思則得之, 不思則不得也.”

못하다⁸⁷⁾.

孔子는 자신이 하루가 지나고 또 밤이 새도록 생각만을 해보았으나 아무 것도 얻는 바가 없었던 일에 대해 더 이상 설명을 제시하지도, 이론을 펴지도 않고 있으나 荀子는 다르다. 그는 혼자 생각하는 것과 타인에게 배우는 것의 차이를 자신의 本性論과 연결 짓고 있다. 그는 외부의 도움을 활용하지 않고 그저 자신의 마음 안을 살피는 일은 非效率的이며 부질없는 것이며, 타인과의 경쟁에서 뒤떨어지는 지름길이라고 지적한다.

나는 전에 하루 종일 생각을 해본 적도 있으나 잠시 동안 공부를 하는 만 못했다. 나는 전에 발꿈치를 들고 멀리 보려고 한 적이 있으나 높은 곳에 올라가서 넓게 보는 만 못했다. 높은 곳에 올라가서 손짓을 하는 것은 팔이 더 길어지는 것은 아니지만 멀리서도 볼 수 있으며, 바람을 따라 이름을 부르는 것은 내 목소리가 더욱 빨라지는 것은 아니지만 더 또렷하게 들린다. 수레나 말을 타고 달리는 것은 내 다리가 더 빨라지는 것은 아니지만 千里에 다다를 수 있으며 배를 타고 가면 수영을 할 수 있게 되는 것은 아니지만 넓은 강을 건널 수 있다. 君子는 태어날 때의 모습이 다른 것이 아니라, 事物을 잘 活用하는 것이다⁸⁸⁾.

위의 인용문은 「勸學」편에서 道具를 사용하는 效用에 대해 강조

87) 『論語』 「衛靈公」：子曰，“吾嘗終日不食，終夜不寢，以思無益，不如學也。”

88) 『荀子』 「勸學」：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。登高而招，臂非加長也，而見者遠，順風而呼，聲非加疾也，而聞者彰。假輿馬者，非利足也，而致千里，假舟楫者，非能水也，而絕江河。君子生非異也，善假於物也。

하는 대목이다. 위 문단이 君子와 타인의 차이에 대한 판단으로 끝나는 것을 감안했을 때, ‘하루 종일 생각’했던 內容은 아마도 道德的인 옳고 그름에 대한 문제였을 것이다. 聖人の 가르침, 혹은 선배의 충고를 찾지 않고 善惡의 基準에 대해 스스로 답을 찾아보려고 머리를 싸매고 고민하는 것은, 굳이 마차를 놓고 천리를 걸어가겠다고 고집을 피우는 것과도 같은 일이다. 이러한 우매함이 君子와 일반인의 차이를 만들어내는 것이다. 外部 事物을 활용할 수 있음에도 불구하고 이러한 혜택을 포기하는 것은 곧 君子가 되는 길을 버리는 것과 같다고 荀子는 주장한다.

공부를 하는 것, 教育을 받고 타인의 模範을 통해 배우는 것은 스스로 생각해서 결정하는 것보다 더 효율적이며 시간과 에너지를 아낄 수 있다는 것이 荀子가 권하는 바의 教育方法이다.

그러나 이 뿐 아니다. 善惡 基準 없이 태어난 人間에게 教育은 그저 필요한 것일 뿐 아니라, 人間이 적극적으로 원하는 것이기도 하다. 人間은 자신에게 부족한 것이라면 원하게 되어 있기 때문에, 오히려 惡한 本性을 가지고 태어난 것이 教育에 대한 열망을 더욱 부추기는 결과를 낳는다는 것이다.

荀子는 人間 本性을 묘사하면서 욕구를 충족시키기에 급급한 모습을 그렸다. 그런데 그는 人間이 자신의 욕망을 채우려는 本能이 그저 衣食住에 그치는 것이 아니라, 삶의 다른 영역에까지 적용된다고 생각한다. 人間の 共存을 보장하는 制度나 秩序의 不在는 혼란에 빠진 人間에게 이를 갈망하도록 만든다는 것이다.

사람이 선해지고 싶어 하는 것은 本性이 惡하기 때문이다. 얕으면 두

터워지기를 원하고, 추한 것은 아름다워지기를, 좁으면 넓어지기를, 가난하면 부유하기를, 천하면 귀하기를 원하니 진실로 자신의 내부에 갖고 있지 않은 것은 반드시 외부에서 구하게 되어 있는 것이다. 그러므로 부자는 재물을 원하지 않고 귀한 자는 권세를 원하지 않으니 이미 안에 가지고 있는 것은 외부에서 구하려 하지 않는다. 이를 통해 보자면 사람이 선해지고 싶어 하는 것은 本性이 惡하기 때문이다. 人間의 本性이란 처음부터 禮義가 없었으니 그러므로 힘들어서 배워 이를 갖고자 하는 것이다. 本性은 禮義를 모르니 그러므로 깊이 생각하고 고민하여 이를 알려고 하는 것이다⁸⁹⁾.

좁은 자리에 누워 더 많은 空間을 원하는 것이나 財貨가 부족하여 굶주리고 있기 때문에 금전적인 풍요를 소망하는 것, 혹은 천한 위치에 있기 때문에 귀한 태생의 人間이 누리는 權勢를 부러워하는 욕망을 나열한 이후, 이와 동일하게 禮義에 대한 지식이 없이 태어난 人間은 고생을 해서라도 이를 배워 익히고 싶어 한다고 荀子는 주장한다. 다시 말해, 秩序가 없는 삶을 사는 人間이 秩序를 갈망하는 것은 배고픈 자가 음식을 원하는 것과 같은 종류의 절실한 바람이라는 것이다.

부자는 재물을 원하지 않고 귀한 자는 권세를 원하지 않는다는 주장에 의하면, 선한 本性을 가지고 태어난 人間은 더 이상 선해지려는 욕구를 느끼지 못할 것이다. 이미 선하게 태어난 人間은 고생을 하며 학업의 길을 갈 필요가 없다. 孟子가 말했듯이, 자신의 내부를 들여다보며 생각하기만 하면 적절한 답이 떠올라야하기 때문이다. 孟

89) 『荀子』 「性惡」: 凡人之欲爲善者, 爲性惡也. 夫薄願厚, 惡願美, 狹願廣, 貧願富, 賤願貴, 苟無之中者, 必求於外, 故富而不願財, 貴而不願勢, 苟有之中者, 必不及於外. 用此觀之, 人之欲爲善者, 爲性惡也. 今人之性, 固無禮義, 故彊學而求有之也, 性不知禮義, 故思慮而求知之也.

子 또한 儒家의 학자로서, 스승과 제자의 관계나 聖人の 업적을 익히면서 느낄 수 있는 感動 등을 생각하지 않았던 것은 아니다. 그러나 荀子와 비교하여 보았을 때, 그는 분명히 타인과의 관계에서 얻을 수 있는 지식이나 깨달음에 비중을 덜 두고 있다. 이러한 태도는 荀子에게 분명 위험하게 비춰졌을 것이다.

人間은 惡하기 때문에 秩序를 원한다. 秩序를 원하는, 秩序를 좋아하는 人間이라고 해서 곧 선한 本性을 가지고 있다고 할 수는 없다. 荀子에게 이러한 ‘慾求’는 곧 不在를 意味하기 때문이다. 內部에서 찾을 수 없는 것을 원하고 있다면 이는 곧 外部에서 끌어올 必要性을 낳는다. 다시 말해, 秩序에 대한 갈망은 外部 基準의 習得, 즉 教育에 대한 강한 소망으로 이어진다는 것이다. 그러한 教育에 대한 강렬한 소망은 禮를 통하여 더욱 구체화 된다. 荀子에게 ‘禮’와 ‘樂’은 마찬가지로이다. 인간에게 감정이란 없을 수 없는 것이고 그 감정을 樂으로 표현하게 된다. 그런데 감정이란 조절하지 않으면 어지럽게 되므로 문식을 통해서 사람의 마음을 좋하게 만들어 주고, 나아가서는 풍습을 바로잡고 풍속을 순화하여 社會秩序를 유지시키는 것이다.⁹⁰⁾

따라서 荀子에게 있어서 ‘禮樂’은 사람의 마음을 다스리는 것이고, 마음을 다스려 궁극적으로는 禮樂의 道를 지극히 한 결과 천하를 다스려 社會秩序를 유지하는 것이다.⁹¹⁾ 다만 樂이란 안에서 움직이는 것이고, 禮란 밖에서 움직이는 것으로 이해한다.⁹²⁾ 따라서 禮樂이 함

90) 이러한 것들이 곧 荀子가 생각하는 教育思想으로의 발전적 지향이다.

91) 『禮記』 「樂記」：致禮樂之道 舉而措之天下 無難矣.

92) 즉 이 말은 樂이 지극하면 조화롭게 되고, 禮가 지극하면 순종하게 된다는 意味다. 樂이 안에서 움직인다는 것은 樂을 지극히 하여 마음을 다스려서 안으로 和樂한 마음이 일어나게 하는 것이고, 禮가 밖에서 움직인다는 것은 禮를 지극히 하여 자신의 몸을 다스려서 밖으로

께 안팎으로 우리 마음을 다스리는 데 있어서는 하나가 되는 것이다. 이러한 禮樂이 바로 하지 않았을 경우 혼란한 정국은 계속되며, 백성과 같은 凡人은 부끄러움조차 모르고 道德綱常의 의식은 더더욱 자취를 감추게 되어 혼란하기에 이른다.

荀子에게 人間이 혼란스러운 社會 속에 던져졌을 때 괴로워한다는 사실은 곧 人間の 本性이 惡하다는 반증이 되며, 人間の 本性이 惡하다는 그의 주장은 곧 人間이라면 모두 훌륭한 스승을 만나 敎育 과정을 겪고자 하는 욕구가 있다는 생각으로 이어진다. 荀子에게 있어 本性論과 勸學論은 떼려야 뗄 수 없는 동전의 兩面과도 같은 관계인 것이다.

3) ‘禮’ 制度와 ‘師’의 敎育的 效果

荀子는 인간의 욕망과 욕구 지향적인 성향의 本性和 감정들은 스승[師]의 가르침이나 ‘禮義’에 의해 敎化和 調節이 절대적으로 필요할 수밖에 없음을 강조한다.⁹³⁾ 따라서 당시 혼란한 사회상의 수습은 인간의 敎化로부터 시작해야하고, 그 ‘敎化’라는 것은 결국 ‘스승[師]의 敎育’이 필수적이라는 데에서 荀子의 敎育觀은 시작한다. 바로 이러한 측면에서 볼 때 ‘禮’의 敎育內容과 ‘師’의 敎育方法을 통한 敎育

엄숙하고 위엄있게 됨을 말하는 것이다.

93) 禮는 先秦儒家에서 매우 중요시되어 온 儒家思想의 대표적인 德目 가운데 하나이다. 그러나 孔子와 孟子가 말했던 禮와 본고에서 서술하려는 荀子의 禮 개념은 天壤之差로 구분된다. 孔子의 손자인 子思子와 孟子가 孔子의 제자 가운데 禮學의 대표격이라 할 수 있었던 有若과 曾參 계열의 학통을 이어 禮의 정신적 측면을 강조하였다고 한다면, 荀子는 禮가 갖고 있는 사회적 기능과 형식적 規範의 측면을 제창한 것으로 봐야 한다. 양측 모두 禮에 절대적 가치를 부여하였지만, 그 용어에 대한 개념적 설정은 매우 다른 곳에서 출발하고 있음을 알 수 있다.

의 중요성과 敎化의 效果는 荀子에게 있어서 全部나 다름없다.⁹⁴⁾ 본고는 지금까지 그의 本性論, 즉 調節의 概念定意로부터 敎育의 必要性을 언급해 왔다. 또한 調節說을 주장했기 때문에 배움의 方法을 外部 基準의 習得에 한정시킬 수밖에 없다. 그런데 內部에 아무런 基準이 없는 人間이 어떻게 外部의 善惡을 판단하여 이 중 어느 것을 받아들이고 어느 것은 물리쳐야하는지 결정을 내릴 수 있을까?

荀子에게 있어서 善, 즉 社會의 秩序를 불러오는 절대적인 基準으로는 禮가 있다. ‘禮義’란 몸을 바르게 해 주는 것이며, 스승이란 예법을 바르게 해 주는 사람이다. 本性을 변화시키는 도는 스승의 敎훈을 통하여 禮義로 돌아가는 것이다. 이처럼 本性을 변화시키는 것은 行爲의 方向을 이끌고 轉換시키며, 本性을 다스려서 善에 符合되도록 한다.⁹⁵⁾ 이는 孟子가 주장한 것처럼 人間의 本性에 內在되어 있는 것, 즉 하늘이 내려준 것이 아니라 人間의 努力에 의해 형성된 것이다.

禮는 무엇에서 생겨났는가? 사람이 태어나면 욕구가 있는데 욕구한 것을 얻지 못하면 구하지 않을 수 없으니 추구하는 데에 정해진 方法

94) 『荀子』 「性惡」 편에서 ‘인성’이란 결국 인간이 이익을 좋아하고 손해를 싫어하는 ‘好惡之情’이라 밝히고 있다. 荀子는 本性[性]과 감정[情]을 혼용하며 사용하고 있다. 이와 같이 荀子는 인성에 대한 정의가 필요하게 되었고, 결국 그 是非를 分別해야만 하는 기준이 요구되기에 이른다. 그리고 그 기준을 논함은 법가에 가까운 논리를 피력하게 된다. 그러나 중요한 것은 법으로 온 세상을 정리하고 상벌을 내리는 것이 아니라, 개인적인 敎화가 반드시 필요하고, 그 敎育과 敎化의 역할은 곧 스승(師)의 임무이므로 敎育의 필요성은 당연한 것이라 생각하게 되는 것이다.

95) 荀子에게 있어서 禮는 욕망의 적절한 충족을 위한 외부의 조절을 말하는 것이다. 이 외부의 조절과 통제가 禮이다. 禮란 개인에게 있어서는 욕망을 조절함으로써 善으로 인도하고, 사회적으로는 親疎·長幼·尊卑·貴賤의 分을 통하여 爭奪을 막아 社會秩序를 유지하기 위한 것이다. (선우미경, 「先秦儒家的 禮樂思想에 관한 研究」, 成均館大學校大學院 博士學位論文, 2007. 재인용.)

과 限界가 없다면 싸우지 않을 수 없다. 싸우면 어지럽고 어지러우면 궁핍하니, 先王은 그 어지러움을 싫어하여 禮義를 제정하여 職分을 정하여 사람의 욕구를 만족시켜준 것이다⁹⁶⁾.

禮의 生成 目的은 혼란을 방지하는 것이며 그 生成 方法은 先王의 仁爲에서 나온 것이다.⁹⁷⁾ 先王은 추구하고자 하는 目的, 즉 人間 社會에서 어지러움을 없애고 秩序를 불러오고자 하는 意圖가 있었고, 어떻게 하면 이것이 가능한가에 대한 고민을 한 이후 여러 번의 施行 錯誤를 통해 해답을 낸 것이 바로 禮이다. 禮는 人間の 고민과 시행착오를 기반으로 생성된 것이므로 그 自體로 存在하는 것이 불가능하다. 행동 基準인 禮는 이를 體得하여 實踐에 옮기는 사람이 있는 한 存在 意義가 있는 것이다. 荀子는 외부의 基準과 基準이 없는 人間을 연결하는 고리로 이미 善惡의 基準인 禮義를 완벽하게 익힌 存在인 ‘師-스승’을 설정한다.⁹⁸⁾

스승의 정의와 그의 더할 나위 없이 큰 役割에 대해서는 다음 인용문에서 자세하게 드러나 있다.

96) 『荀子』, 「禮論」: 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.

97) 荀子에 의하면 인간의 性情은 대상을 헤아리거나 분별하지 않고 제멋대로 욕망을 추구하지만, 그 대상인 物의 양에는 한도가 있기 때문에 반드시 싸움이 일어나게 된다는 것이다. 따라서 고대의 선왕들은 이러한 싸움을 예방하기 위하여 禮義를 제정하였다는 것이다. (신창호, 「荀子の 思想」, 『동양사상의 이해』, 景仁文化社, 2002. p.69 재인용.)

98) 荀子가 생각하는 스승을 통한 ‘禮義’ 敎育이라는 것은 기존의 공맹사상에서 논의되었던 ‘禮義’와는 확연히 구분할 수 있다. 즉 荀子가 생각하는 ‘禮義’라는 가치는 하늘에 의해 주어지는 선천적[The given]인 것이 아니라, 인간[聖賢]의 경험을 통하여 만들어지는 것[The making]으로서의 후천적인 것임을 분명히 인정해야 할 것이다. 荀子가 설파한 “禮義生於聖人之僞”라는 말은 “인간의 선함은 후천적인 인위적인 노력과 학습에 의한 것이다.”(「性惡」)와 같은 意味이고, 여기서 ‘인위’라는 것은 학습에 따라 능숙해지고 노력에 따라 완성됨을 뜻한다. 즉 학습과 교화라는 이중적 함의가 내포한 개념이며, 그러한 意味에서 ‘禮’와 ‘師’는 荀子 敎育思想의 핵심 개념이라 말할 수 있다.

禮라는 것은 몸을 바로잡기 위한 방편이고, 스승은 禮를 바로세울 수 있는 방편이다. 禮가 없으면 무엇으로 몸을 바로잡으며, 스승이 없다면 내가 어찌 禮가 올바르다는 것을 알겠는가? 禮와 같아진다면 이는 마음이 禮에 편안해진 것이고, 스승이 말하는 것과 같이 말할 수 있다면 이는 얹이 스승과 같아진 것이다. 정신이 禮에 편안하고 얹이 스승과 같다면 이는 곧 聖人이다. 그러므로 禮를 부정하는 것은 法이 없는 것이요, 스승을 부정하는 것은 스승이 없는 것이다. 스승과 法을 긍정하지 않고 자기 멋대로 하기를 좋아하는 것은 비유하자면 맹인이 색을 분별하고 귀머거리가 소리를 구분하는 것과 같으니 어지럽고 망령되도다.⁹⁹⁾

위의 인용문에서 드러나는 스승의 役割은 크게 두 가지이다. 첫째로 스승은 基準이 없는 자에게 基準이 되어준다. 人間은 惡하게 태어나므로 무엇이 옳고 무엇이 그른지에 대한 판단을 내리지 못한다. 그러므로 그는 외부의 善惡 基準을 그대로 받아들이기 위해 禮라는 制度를 익히는 科程이 필요한데, 이를 설명하고 理解시킬 수 있는 人間이 없이, 그저 冊이나 經驗을 통해서만 익히려고 한다면 그 중 무엇이 옳고 무엇이 그른 것인지 판단할 수 없으므로 아무것도 제대로 익힐 수 없을 것이다.

스승이 없으면 禮가 올바른 것을 알 수 없다는 것은 바로 이런 말이다. 다시 말해, 基準이 없는 자가 스스로 판단하여 익히려고 하

99) 『荀子』 「修身」：禮者，所以正身也，師者，所以正禮也。無禮，何以正身，無師，吾安知禮之爲是也？禮然而然，則是情安禮也，師云而云，則是知若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。故非禮，是無法也，非師，是無師也。不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也，舍亂妄無爲也。故學也者，禮法也。夫師以身爲正儀，而貴自安者也。詩云，不識不知，順帝之則，此之謂也。

는 것은 마치 ‘盲人이 색을 구분하고 귀머거리가 소리를 구분하는’ 것과도 같이, 아무런 判斷力도 效果도 없는 일에 불과하다는 것이다. 그러므로 스승의 忠告를 받아들이는 것은 절대적이다.

둘째로, 스승은 過去와 現在를 몸으로 연결하는 고리가 된다. 聖人이 일반인을 가르쳐서 그를 聖人으로 만들고, 그는 또 다시 다음 세대를 教化시켜 聖人으로 만들어서, 그러한 感化의 고리가 現代에까지 이어지도록 하는 것이 바로 스승이라는 것이다. 스승의 貌을 그대로 모방하여 그와 똑같은 것을 알게 되면 聖人이 된다는 것은, 곧 스승의 지식이 聖人에게서 그대로 전달된 것임을 意味하며, 스승이 곧 聖人임을 뜻하기도 한다. 이렇게 그 궁극의 지혜를 공유하고 있는 이들은 모두 聖人이 되며, 또한 그 다음 세대에 이를 전달하기 위해 노력하고 있으므로 스승인 것이다.

聖人의 지식을 몸으로 實踐하고 있으며, 남들에게는 없는 善惡 판단의 基準을 體得해 익히고 있는 자인 스승을 옆에 두는 것은 배우의 길에 나서는데 가장 효율적이고 가장 정확한 方法이다. 수없이 많은 시행착오를 통해 ‘禮가 옳다는 것’을 언젠가는 익힐 수 있을지도 모르지만, 결국 스승에게서 직접 듣고 배우는 것이 더욱 빠른 길인 것이다.

배우는 데 있어서는 스승이 될 만한 사람(훌륭한 사람)을 가까이 하는 것보다 더 편리한 方法이 없다. 禮記와 樂記는 模範이 되지만 설명이 부족하고, 詩經과 書經은 오래 되었으나 현실과 맞지 않으며, 春秋는 간결하여 理解에 오랜 시간이 걸린다. 그러므로 스승이 될 만한 사람의 습관을 따라 하고 君子의 말씀을 익힌다면 존엄해져서 세상일에 두루 통달할 수 있다. 그러므로 말하기를, 배우는 데는 스승

이 될 만한 사람을 가까이 하는 만큼 편리한 方法이 없다고 하는 것이다. 學問의 지름길은 훌륭한 사람을 좋아하는 것만큼 빠른 것이 없고, 禮를 높이는 것이 그 다음이다. 위로는 훌륭한 이를 좋아하지 못하고, 아래로는 禮義를 높이지 못하면서, 어찌 잡다한 지식만을 익히면서 詩書의 문장을 달달 외우고만 있겠는가! 죽을 때가 되더라도 비루한 선비에서 벗어나지 못할 것이다.¹⁰⁰⁾

위의 인용문에는 타인의 지도 없이 스스로 익히려고 하면, 비록 聖人の 模範이 주어져있고 훌륭한 書籍들이 남겨져 있다고 하더라도 올바른 길로 나가는 것이 얼마나 어려울 것인가에 대한 설명이 상세히 적혀있다. 荀子의 시대에도 禮樂詩書春秋는 이미 읽기 어려운 책이거나 시대상황과는 동떨어져 있으므로 현실에 적용하기에는 힘든 책이었다는 것인데, 이미 이천년도 넘는 세월이 지난 지금에 이르러서는 더욱 문제가 심각할 것이다.

그저 책에 코를 묻고 같은 內容을 몇 번이고 반복해서 읽으면서 언젠가는 깨달음을 얻을 수 있으리라고 생각하는 것은 아무래도 긴 인내의 세월과 많은 에너지를 필요로 하는 일이다. 이러한 文獻 역시 聖人の 기록이고 가르침이므로, 이를 통해 聖人이 될 수 있는 가능성이 전혀 없다는 것은 아니다. 그러나 그러한 노력을 들인 이후에도 ‘죽는 날까지 비루한 선비’일 가능성 역시 배제할 수 없는 일인 것이다.

禮가 아무리 훌륭한 制度라고 하더라도, 禮를 높이는 것보다도 더욱 효율적인 것은 훌륭한 사람을 만나 스승으로 삼아 그의 言行을

100) 『荀子』 「勸學」：學莫便乎近其人，禮樂法而不說，詩書故而不切，春秋約而不速，方其人之習君子之說，則尊以徧矣周於世矣。故曰，學莫便乎近其人。學之經，莫速乎好其人，隆禮次之。上不能好其人，下不能隆禮，安特將學雜識志，順詩書而已耳。則末世窮年，不免爲陋儒而已。

모방하고 따르는 方法이다. 이는 시행착오를 최소한으로 줄일 수 있으며, 시간과 노력의 낭비를 최대한 막을 수 있는 최고의 방편인 것이다. 荀子는 이러한 주장을 조금 더 끌고 나가, 아무리 능력이 있다고 하더라도 스승의 指導가 없다면 좋은 결과를 보장할 수 없다고 말한다.

그러므로 사람이 스승도 없고 法度도 없는데 지적 능력이 뛰어나다면 반드시 도둑이 될 것이며, 용맹스럽다면 반드시 남을 해치는 자가 될 것이다. 능력이 출중하더라도 난동을 부리게 될 것이고, 깊이 살피는 것을 좋아한다면 기이한 것을 탐하게 될 것이며, 말을 잘한다면 거짓으로 남을 속이게 될 것이다. 사람이 스승과 法度가 있으면서 지적 능력이 뛰어나다면 진리에 빨리 통달하게 되며, 능력이 출중하면 빨리 결과를 이룰 것이고, 깊이 살피는 것을 좋아하면 빨리 結論에 나아갈 것이며, 말재주가 있으면 빨리 論爭의 결론에 다다를 것이다. 그러므로 스승이 있고 法度가 있는 것은 인류의 크나큰 보배이고, 스승이 없고 法度가 없는 것은 인류의 큰 재앙이다.¹⁰¹⁾

위의 인용문에서 명확해지는 것은 스승의 존재가 보장하는 좋은 결과와 스승의 부재의 경우에 겪을 수 있는 실수이다. 스승이 없는 경우에는 각자의 재능이 출중하더라도 올바른 곳을 향해 나아가지 못하고 道德적으로 타락한 결과를 낳는다. 그러나 물론 이는 항상 그렇다는 것은 아니다. 이러한 실수의 가능성은 항상 있다. 위에서도 보았듯이, 善惡의 판단에 대한 基準이 부족하기 때문이다.

101) 『荀子』 「儒效」: 故人無師無法而知, 則必爲盜, 勇, 則必爲賊, 云能, 則必爲亂, 察, 則必爲怪, 辯, 則必爲誕. 人有師有法而知, 則速通, 勇, 則速威, 云能, 則速成, 察, 則速盡, 辯, 則速論. 故有師法者, 人之大寶也, 無師法者, 人之大殃也.

여기에서 유의해 보아야 할 점은, 스승의 가르침이 보장하는 것은 ‘빠른’ 발전이라는 점이다. 출중한 능력, 살피는 것을 좋아하는 성격, 말재주 등 누구에게나 조금씩은 주어져있지만 사람마다 차이를 보이는 재능과 함께 나열되어, 스승의 存在有無가 學問의 길에 미치는 영향이 어떤 것인가를 설명한다.

스승이 없는 경우 人間의 재능이 모두 어지럽고, 기이하고, 남을 해치고 약탈하는 곳에 쓰였다면, 마치 스승이 있을 때는 그 결과가 인류 전체의 이익을 위해 쓰였다는 이야기가 연결되어야 할 법도 하지만 그렇지 않다. 이는 스승의 가르침을 받지 못한 이들이 의도적으로 뉘에 빠진 것이 아니며, 그들도 궁극적으로는 선한 결과를 향해 나아가고자 했음을 反證하는 論理 展開라고 볼 수 있다. 다만, 스승의 가르침을 받는 것이 더 빠른 결과를 보장할 뿐인 것이다.

荀子에게 있어 教育은 人間이 필요로 할 뿐 아니라 진심으로 원하는 것이며, 人間이 죽음에 이르기 전에 최대한의 道德的인 발전을 이루도록 觸媒의 役割을 하는 것이다. 스승은 그저 올바른 길이 어디인가를 보여주는 데에서 그치는 것이 아니라, 그 발전이 학생 혼자 힘으로 이루려고 노력했을 때보다는 더 빠른 속도로 진행될 수 있도록 이끌어주는 자이다. 이미 그 길을 갔던 선배로서, 그는 같은 수양의 길을 걷고자 하는 이에게 많은 정보를 전달할 수 있기 때문이다.

지금까지 荀子의 本性論과 관련하여 荀子에게 있어서 教育이란 얼마나 중요한 課題이며, 그리고 그 教育의 과정에 있어서 스승이 얼마나 중요한 존재인지를 확인하였다. 다음으로 荀子는 教育은 누구를 對象으로 하여 어떠한 方法으로 이루어져야 한다고 생각하는지에 대해 논해 보기로 한다. 학생의 능력을 판단하고, 능력에 따라 구분하

면서도 누구에게나 平等하게 教育의 機會가 주어져야한다고 믿었던
荀子の 教育哲學은 現代의 教育係에도 큰 가르침을 줄 수 있을 것이
다.

III. 荀子 教育思想의 目標와 教授方法論

荀子は階層 간의 철저한 分別에 基盤한 禮治社會를 꿈꾼다. 社會의 모든 一員이 서로 조화를 이루고, 완벽한 秩序가 잡혀있는 社會야 말로 荀子가 생각하는 理想的인 國家觀이라 할 수 있다. 荀子가 지향하는 教育의 目標이자 完成態는 바로 이러한 秩序와 體系가 바로 잡혀있는 社會를 꿈꾸는 것이라고 말할 수 있다. 그러나 荀子에게 있어서 階級에 의한 分別이 곧 差別과 不平等을 意味하는 것은 아니다. 그는 社會의 모든 一員에게 안정된 삶과 일정 정도 이상의 欲求 充足이 가능한 세상이 오기를 바랐다.¹⁰²⁾

儒家 教育思想의 본질은 인간과 인간 사이의 사회적 階層의 高下나 혹은 타고난 先天的 能力에 의해 조금의 차이가 있을지라도 인간으로서 教育을 받을 기회만큼은 평등하게 주어져야 한다는 정신에 기반하고 있다. 그리고 이것은 荀子에게 있어서도 당연히 예외가 아니다.¹⁰³⁾ 이러한 이상적인 社會를 실현하기 위해 그는 禮의 教育이 社會의 모든 階層에게 이루어져야한다고 믿었으며, 實踐을 통해 禮를 體得한 온전한 인간이야말로 理想的인 人間像이라고 생각하였다.

102) 荀子の 慾望論 公정은 바로 이러한 부분에서 살펴볼 수 있다. 荀子は 욕망이나 욕구를 너무 억제하거나 조장하지 말고, 禮로써 조절해야함을 주장한다. 욕망을 지나치게 억제하면 생산 의욕의 저하를 가져올 것이고, 또 욕망을 인위적으로 조장하면 빈부의 불균형을 초래하여 사회 부조리가 야기될 것으로 여겼다. 따라서 荀子는 인간의 욕망을 분석하고 이를 예로써 조절함으로써 富國과 裕民의 실현이 가능하다고 인식한다. (安涌鎭, 「荀子の 富國論과 租稅觀 研究」, 『儒家思想研究』, 제33집, 韓國儒敎學會, 2008. p.164 참조.) 본고는 荀子의 욕망에 대한 긍정과 그 효과를 논하려는 것이 아니므로 이에 대한 설명은 여기에서 그치기로 한다.

103) 孔子를 비롯하여 고대 중국의 教育思想은 모두 이러한 교육적 평등관에서부터 시작한 것이다. 본고 앞장에서도 밝힌 바와 같이 『論語』 「衛靈公」편의 “有敎無類”는 이러한 당시 교육문화의 단상을 엿볼 수 있는 중요한 古文이라 할 수 있다.

물론 禮를 體得하여 군자, 혹은 聖인이 되고 곧 스승이 되는 것은 어려운 일이 아니다. 그러나 荀子は 이것이 特定 能力을 타고 난 小數에게만 可能한 일이 아니라 不完全한 인격을 타고난 인간 모두에게 주어진 기회라고 생각하였다. 모두에게 있어서 기회는 물론 변화의 가능성 또한 동등하게 주어졌다는 점에서 教育은 萬人에게 平等한 것이라고 荀子は 믿었던 것이다.

1. 有敎無類의 敎育的 平等

1) 人性의 同一性和 敎育의 可能性

學問과 敎育의 중요성에 대해 끊임없이 강조하고 있는 荀子에게 있어서 學問의 궁극적인 目標란 무엇인가?¹⁰⁴⁾

고대 儒家哲學에서 學問과 敎育에 대한 언급을 찾아볼 수 있는 문헌으로 『論語』를 제일 먼저 손꼽는다.

孔子께서 말씀하셨다. “젊은이들아! 들어가서는 효도하고, 나와서는 공경하며, (늘) 삼가되 믿음을 주고, 널리 많은 사람을 사랑하되 仁한 사람이 가까이 지내며, (이 모두를) 實踐하고도 남은 힘이 있으면 곧 글을 배워라”¹⁰⁵⁾

104) ‘學文’과 ‘學問’은 구분하여 설명해야 한다. 이를 구분하여 논증한 선행 연구로는 金容載의 「論語 編纂에 대한 異見과 諸註釋을 통해 본 孔子의 敎育精神」이 있다. 金容載는 이 논문에서 『論語』 「學而」편의 구절을 인용하여 學文과 學問의 구분을 통한 儒敎 敎育의 본질을 언급한다. (金容載, 「論語 編纂에 대한 異見과 諸註釋을 통해 본 孔子의 敎育精神」, 『漢文古典研究』 제16집, 韓國漢文古典學會, 2008. p.340 참조).

105) 『論語』, 「學而」: 子曰 弟子入則孝出則弟, 謹而信, 汎愛衆而親仁. 行有餘力, 則以學文.

위 문장은 『論語』 首篇인 「學而」에 출현하는 문장이다. 孔子의 말씀에 ‘入’과 ‘出’에 대한 언급이 직시되어 있다. 이것은 당시 가옥 구조 상 ‘入’과 ‘出’을 언급할 수 있는 계급은 ‘士’ 이상의 지배층에 해당함을 알 수 있다. 따라서 이 經文은 孔子께서 ‘士’ 계급 이상의 지배층에 대한 엄중한 경고 메시지나 다름없다.¹⁰⁶⁾

그런데 위 경문의 핵심은 ‘入’과 ‘出’보다는 문장의 후미에 있는 ‘學文’에 있다. 즉 우리가 흔히 일반적으로 사용하는 ‘學問’에서의 學問이 아니라, 孔子의 경문에서 언급되고 있는 學問은 ‘文’을 사용하고 있다는 점이다. 여기에서 孔子의 教育思想의 일면을 간파할 수 있는데, 孔子는 實踐행위[行]가 최우선이며, 몸소 實踐하고 體得한 이후에 남는 여력과 시간이 있거든 그 때가서야 비로소 글[文]이나 문장[文] 또는 이론적 학습[文]을 배우라고 가르친 것이다.¹⁰⁷⁾ 이것은 어디까지나 儒敎敎育이 단순한 이론의 습득과 지식의 축적을 지향하는 것이 아니라, 실제 생활에서 필요한 實踐 敎育의 중요성을 강조한 것이라 할 수 있으며, 이러한 反主知主義[anti-intellectualistic] 敎育이 儒敎敎育의 시작이자 本質이 될 수밖에 없음을 찾아볼 수 있는 것이다.¹⁰⁸⁾

106) 중국 楊伯峻의 학설에 근거한다. 김용옥도 이 학설을 말한 바 있으나, 孔子시대에 모든 사가 이렇게 궁을 달리해서 살 수 있는 형편이 아니었을 것이라 추측하여 별 意味 없는 이야기로 받아들였다. 『禮記』에는 “命士 以上은 반드시 아버지와 아들의 집이 다르다 (由命士以上 父子皆異宮)”고 되어 있다. 以上은 金容載의 앞의 논문 「論語 編纂에 대한 異見과 諸註釋을 통해 본 孔子의 敎育精神」, 『漢文古典研究』 제16집, 韓國漢文古典學會, 2008. p.340의 각주를 재인용함.

107) 이것은 孔子가 당시 지배층의 말뿐인 空談이나 惑世誣民하는 허무한 이론을 내세우는 것을 통렬히 비판하는 문장이라 할 수 있다. 따라서 이 經文은 孔子가 당시의 爲政者 계층들에게 이론이나 지식의 습득보다는 ‘孝悌’와 같은 윤리적 實踐을 앞세워줄 것을 당부함과 동시에 질책하고 있는 것이다.

108) 金容載, 「論語 編纂에 대한 異見과 諸註釋을 통해 본 孔子의 敎育精神」, 『漢文古典研究』 제16집, 韓國漢文古典學會, 2008. p.341 참조.

荀子 역시 孔子의 教育思想이 갖는 本質을 바탕으로 하여 출발한다. 그에게 있어서 가장 중요한 것은 단순히 암기를 통하여 자신의 지적[知識] 수준을 과시하는 것이 아니라, 그러한 教育 ‘과정’을 통하여 중국에는 ‘聖人’과 ‘君子’가 되어야함에 目標이 있다는 점이다. 따라서 荀子의 教育目標은 한 인간의 개인적 입장에서 볼 때 學問의 끝이란 ‘禮’를 몸으로 體得하고 익힌 후, ‘聖人’의 경지에 이르는 것에 있었다. 아래의 문장은 荀子의 이러한 教育思想을 잘 보여주는 단적인 문장이라 할 수 있다.

學問은 어디에서 시작하고 어디에서 끝나는가? 그 절차로는 經典을 외우는 데서 시작하여 禮記를 읽는 것으로 마치지만, 그 뜻으로 보자면 선비가 되는 것에서 시작하여 聖인이 되는 것으로 끝난다. 진실로 힘을 쏟은 것이 오래되면 入門할 수 있고 學問은 죽을 때가 된 이후에 멈출 수 있는 것이다. 그러므로 學問의 절차는 끝이 있지만 그 뜻을 보자면 잠시라도 소홀히 할 수 없다. 행하면 곧 사람이고, 버리면 곧 짐승이 되는 것이다.¹⁰⁹⁾

詩와 書를 읽고 외우며 禮記를 읽는 것으로 지식을 쌓고, 선비가 되고자 함에 마음을 다지기 시작하여, 중국에는 聖인이 됨에 이르게 되고, 그 聖인의 반열에 이르기까지 부단한 수양과 공부가 요구되는 것이 곧 荀子가 구상하는 學問 과정이다.¹¹⁰⁾

왜냐하면 인간이라는 존재는 태생이 불완전한 존재요 미비한 인

109) 『荀子』 「勸學」: 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.

110) 필자의 소견으로는 『荀子』의 머리에 해당하는 首篇이 「勸學」으로 시작하는 것은 荀子가 가장 강조하고 중요하게 생각하는 것이 곧 ‘학문의 길’이요 ‘교육의 과정’이라고 생각했기 때문이었을 것으로 추론된다.

격을 가지고 태어나기 때문이다. 그 중 대부분은 凡人이나 小人으로 생을 마감하더라도, 소수의 누군가는 教育을 통해 君子가 되고 누구는 聖人으로 성장한다.

그러나 聖인이 되어 ‘禮’를 제정하고 법을 세우며 社會의 스승이 되는 이들이 아무리 소수에 불과하다고 할지라도, 그들이 다른 이들과 다른 모습으로 태어나는 것은 아니다. 荀子が 聖人 또한 다른 사람과 다르지 않으며, 타고난 本性은 堯舜이나 桀·跖도 모두 같다고 주장했다는 것은 이미 위에서도 확인한 바가 있다.¹¹¹⁾ 이러한 意味는 荀子에게 있어서 단순히 本性에 국한되는 문제만은 아니다.

재질이나 本性이나 지혜나 능력에서 君子와 小人은 하나이다. 영광을 좋아하고 욕보는 것을 싫어하며 이익을 좋아하고 해악을 싫어한다. 이것이 군자와 소인의 같은 바이고, 이를 구하는 方法을 말하자면 다르다.¹¹²⁾

군자와 소인은 本性은 물론이고, 재질이나 지혜, 능력의 차원에서도 구분할 수 있는 것이 아니다. 이는 인간이 先天的으로 타고나는 어떤 바탕의 차이로 인해 後天的인 도덕성이나 學問의 습득 여부가 결정되는 것이 아니라는 意味다.

그렇다면 荀子가 凡人과 聖人の 本性이 다를 것이 없으니, 누구라

111) 이것은 荀子 역시 孟子와 같은 사유를 가지고 있다. 누구나 堯舜이 될 수 있다는 점에 선 천적으로 갖고 있는 인간 자체의 가능성에 무게를 두었다는 점이다. 즉 평범한 凡人이나 小人輩들도 ‘교육’과 ‘수양’을 통하여 요순과 같은 聖人君子의 반열에 오를 수 있다는 意味이다. 다만 孟子는 인간 자신이 가지고 있는 良知良能의 주체성에 기반을 두어 교육의 중요성을 강조한 반면에, 荀子는 특별히 성공에 이르렀던 聖인에 의해 제정된 禮[法]에 의해 교화되어 凡人과 小인이 聖인과 君子로 변모될 가능성을 제시했다는 점이 기본적으로 다를 뿐이다.

112) 『荀子』 「榮辱」: 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, 若其以求之之道則異矣.

도 聖人이 될 수 있다는 주장을 펴는 대목에 대하여 구체적으로 살피보기로 한다.

거리를 지나는 보통 사람도禹임금처럼 될 수 있다고 하니 이는 무슨 말인가? 우임금이 우임금인 것은 仁義法正을 행하기 때문이다. 인의법정이란 알 수 있고 행할 수 있는 이치가 있는 것이다. 거리를 지나는 보통 사람들은 모두 인의법정을 알 수 있는 자질이 있고 이를 행할 수 있는 기관이 있으니 우임금처럼 될 수 있음은 명확하다¹¹³⁾.

荀子は 위의 글에 덧붙여, 仁義法正은 알 수 있는 이치이며, 인간에게는 이를 알고 행할 수 있는 능력이 있다는 근거로 우임금과 일반인이 결국은 같은 사람이기 때문에, 어느 한 쪽에게 이러한 능력이 있다면 다른 쪽에도 당연히 있는 것이며, 어느 한 쪽에게 이러한 가능성이 없었다면 애초에 우임금에게도 가능하지 않았을 것이라는 주장을 펴는다. 그에게 있어 인간의 本性이란 모두 동일한 것이기 때문에, 타고나는 자질과 성품의 차이는 행위의 가능성 자체에는 변화를 주지 못한다는 점을 강조한다.¹¹⁴⁾ 위 荀子가 피력하는 글의 내용은 다음의 구절에서 그 뜻이 더욱 명백해짐을 알 수 있다.

113) 『荀子』 「性惡」: 塗之人可以爲禹, 曷謂也? 曰, 凡禹之所以爲禹者, 以其爲仁義法正也. 然則仁義法正有可知可能之理, 然而塗之人也. 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.

114) “보통 사람도 우임금과 같은 聖人이 될 수 있다.”[塗之人可以爲禹]는 荀子의 말은 孟子가 “人皆爲堯舜”이라 말한 것과 유사하지만, 그 내면에는 다소 차이가 있다. 이미 前述한 바와 같이 孟子의 논리가 출발하는 곳은 인간이 모두 선한 本性을 지니고 있다는 데에 있으나, 荀子의 논리적 진술에서의 전제 조건은 사람의 지능과 성품이 같고 행동거지와 풍속 습관을 익히는 기회가 비슷하며 환경이 인성에 미치는 영향과 작용이 같다는 데에서 출발한다는 점이 다르다. 즉 孟子는 선천적인 조건의 일치성을 강조한 반면, 荀子는 후천적인 여건의 일치성을 중시했다고 할 수 있을 것이다.

만약 길거리를 지나는 보통 사람이라도 學問을 받아들이고, 온 마음을 다하고 뜻을 하나로 하여 생각하고 고민하여 하루하루가 쌓여 긴 세월이 되고 善이 累積되어 쉬지 않으면 즉 神明에 통하여 天地와 나란히 할 수 있게 될 것이다¹¹⁵⁾.

神明에 통하고 天地와 나란히 할 수 있다는 것은 곧 평범한 보통 사람들도 우주와 인간의 이치를 깨달았으므로 永遠不變하는 자연과 동급이라 할 수 있기 때문에 聖人이 된다는 意味이다. 그러나 길을 걷다가 만날 수 있는 모든 보통 사람이라 하더라도 하늘과 짝하는 이상적인 인간으로 거듭날 수 있는 가능성은 반드시 ‘學問’을 통하여서만 이루어질 수 있으며, 그 方法은 다름이 아닌 ‘忍耐’와 不斷한 ‘勞力’임을 荀子는 더욱 명백하게 강조한다.

2) 被教育者の 能力 差異와 可能性

앞 절에서 살펴본 바와 같이, 荀子는 인간이라면 누구나 聖人이 될 수 있다고 주장한다. 인격적 수양의 普遍的인 可能性이야말로 儒敎가 지향하는 가장 중점적인 가르침이라고 할 수 있을 것이다. 그러나 現實的인 경험에 근거하여 냉정히 고찰하여 본다면, 제아무리 훌륭한 그 어떤 敎育이라 하더라도 被教育者가 받아들이는 속도와 개인의 정도차가 존재하고 있음은 否認할 수 없는 사실일 것이다. 이러한 被教育者의 학습을 받아들이는 개인차는 荀子가 생각하기에 최고의 敎育的 目標와 가치라고 할 수 있는 ‘禮’를 습득하고 聖人이 되

115) 『荀子』 「性惡」: 今使塗之人伏術爲學, 專心一志, 思索敦察, 加日縣久, 積善而不息, 則通於神明, 參於天地矣.

어 가는 교육과정에 있어서 어떤 영향을 미치는 것일까?

荀子は 모든 사람이 동일한 조건을 가지고 태어나는 것은 아니라는 것을 솔직하게 인정한다. 그래서 『荀子』에서는 宇宙萬物의 이치에 빚대어 인간의 지적 능력의 차이와, 그러한 차이에도 불구하고 인류가 공통으로 갖고 있는 부분에 대해 적지 않게 기술되고 있다.

萬物은 같은 우주에 존재하면서도 形體가 다르나, 정해진 규율이 없는데도 사람에게 쓰임이 되니 이는 理致이다. 인간은 서로 모여 살면서 같은 것을 추구하는데 그 方法은 다르고, 욕구가 같은데 知는 다르니 이는 타오난 것이다. 모두가 가능하다는 점은 지혜로운 사람이나 우둔한 사람이나 같지만, 가능한 바가 다른 것은 지혜로운 사람과 우둔한 사람의 분별 때문이다.¹¹⁶⁾

우선 인용문의 첫 두 문장의 意味에 대해 분석해 보기로 한다. 인간이라면 누구나 똑같은 욕망과 욕구를 가지고 있으며, 그 욕구를 충족시키기 위한 행위는 普遍的으로 동일하게 나타난다고 볼 수 있다. 그러나 그 욕망을 충족시키고 그 욕구의 온전한 획득을 위하여 인간이 노력하는 모습은 개인적으로 다양한 반응과 차이를 보이며 나타난다. 荀子는 이러한 원인이 곧 사람이 갖고 있는 지혜[知]의 차이에 기인한다고 생각한 것이다.

상술한 바와 같이 『荀子』의 글에서 군자와 소인의 공통점과 차이점을 논할 때에 榮辱과 利害에 대한 好惡는 동일하지만 이를 ‘추구하는 方法’만큼은 서로 다르다고 언급하고 있음을 찾아낼 수 있었다.

116) 『荀子』 「富國」: 萬物同宇而異體, 無宜而武用爲人, 數也. 人倫竝處, 同求而異道, 同欲而異知, 生也. 皆有可也, 知愚同, 所可異也, 知愚分.

바로 이러한 점에서 확인할 수 있는 것은, 荀子が 생각하는 ‘知慧’란 욕망의 대상을 얻기 위한 행위의 여부에 달렸다는 것이다.

위의 인용문에서 荀子が 논하고 있는 욕구는 生存을 위한 감각적인 욕구만이 아니다. 지혜의 차이란 누군가가 높은 나무에 달린 열매를 딸 수 있는 方法을 생각해내고, 이웃 마을의 수확물을 훔쳐올 꾀를 가졌는가의 문제 뿐만은 아니기 때문이다. 荀子는 인류는 공통적으로 秩序와 배움에 대한 욕구를 가지고 있다고 말했으니, 이러한 욕구를 충족시킬 수 있는 능력 역시 지혜[知]에 포함되는 것으로 보았다.

儒家에 있어서 教育을 통해 최고의 완성된 이상향이라 할 수 있는 君子, 혹은 聖人이 되는 것은 배움에 임하는 사람으로서 모두가 目標로 삼고 있는 바이다. 이 경우 효과적인 자기 수양, 즉 스승으로부터의 教育課程을 통해 결국 聖人이라는 目標를 이루는 사람은 곧 지혜롭다는 평가를 얻을 수 있으나, 그 目的을 달성하기 전에 다른 길로 빠지는 자는 곧 우매한 것이 되고 만다. 영예를 원하고 욕보이는 것을 싫어하지만 군자가 되는 자는 學問에 힘쓰고 소인이 되는 자는 그렇지 않다는 이야기와 연결되는 주장이다.

이는 마치 荀子が 곧 군자와 소인의 차이는 지적인 능력의 차이에서 온다고 주장한 것으로 오해하기 쉬운 대목이다. 이는 지혜[知]가 현대적 意味에서는 곧 지식의 정도나 타고난 지적능력을 말하는 것으로 많이들 생각하고 있는 데에서 발생하는 오류이다. 이러한 점은 現代社會에서의 知識 注入式 教育에서 암기력이 뛰어난 학생이 곧 높은 성적을 받는 결과로 이어지기 쉽기 때문일 것이다.

그러나 荀子が 말한 教育은 현대의 教育과 공통점이 있기도 하

지만, 또한 큰 차이가 있다는 점 역시否認할 수 없을 듯하다. 더욱이 荀子는 타고난 지혜가 다를지라도 모두 學問의 目標를 이룰 수 있다는 점에서는 같다고 말한다. 그렇다면 이것은 또한 무슨 意味라 말할 수 있을까?

군자와 소인의 차이에 대해 논하는 또 다른 인용문을 들어 그 意味를 좀 더 유추해 보도록 한다. 다음 인용문은 荀子가 길거리를 지나서 평범한 사람이라고 하더라도 다 聖人이 될 수 있음을 피력한 이후, 그런데 왜 둘 사이에 차이가 생기는가에 대해 설명하는 내용이다.

말하기를, 聖人은 (경험을) 쌓아서 이룰 수 있는데, 그렇다면 모두가 다 그렇게 할 수 없는 것은 왜입니까? 대답하기를, 할 수는 있으나 시킬 수는 없는 것이다. 그러므로 소인은 군자가 될 수 있으나 군자가 되려고 하지 않는 것이며, 군자는 소인이 될 수 있으나 되려고 하지 않는 것이다. 소인과 군자는 서로가 상대방처럼 될 수 없는 것은 아니다. 그런데 서로 상대방처럼 되지 않는 것은, 될 수는 있으나 그렇게 되도록 할 수는 없는 것이다. 그러므로 길거리의 사람은 우임금처럼 될 수 있지만, 그렇게 될 능력이 있냐고 하면 반드시 그렇지 않다. 비록 우임금처럼 될 능력은 없다고 해도, 이것이 될 수 있는 가능성에 영향을 미치는 것은 아니다. 발로 천하를 횡단할 수는 있으나, 그렇게 할 수 있는 능력이 있는 자는 예나 지금이나 존재하지 않는다. 공인과 장인과 농부와 상인이 서로 다른 사람의 일을 맡을 수 없는 것은 아니지만, 다른 사람의 일을 할 수 있는 능력을 가진 사람이 없는 것이다¹¹⁷⁾

117) 『荀子』 「性惡」: 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, 無害可以爲禹. 足可以遍行天下, 然而未嘗有能遍行天下者也. 夫工匠農賈, 未嘗不可以相爲事也, 然而

누구나 聖人이 될 수는 있다. 그렇다고 聖人이 된 자와 그렇지 못한 자 사이에 아무런 차이가 없다는 것은 아니다. 그들의 차이는 바로 능[能]인데, 이는 가[可]와 비교하여 결과를 현실화할 수 있는 직접적인 힘을 말하는 것이다. 예컨대 ‘발’이라는 신체기관 자체는 걸어 다닐 수 있도록 생겼으므로 理論上으로는 대륙을 횡단할 수도 있다. 그러나 바다가 깊고 산은 높다는 환경적 제약이 있을 수 있고, 또 한편으로는 사람마다 주어진 체력과 끈기가 다를 수 있다. 굳이 가족과 직장을 모두 버리고 오대양 육대주를 횡단하겠다고 나선 사람이 있다면, 이름도 모를 汚池에서 굶어죽는 것으로 生을 마감할 사람들이 대부분일 것이다. 이런 것이 바로 가[可]가 아닌 능[能]의 차이이다.

그렇다면 學問에 임하는 자에게 있어서 능[能]의 차이란 무엇을 말하는 것인가? 요즘의 표현대로라면 IQ라든가, 지능지수의 문제여야 할 것 같지만, 荀子는 그렇게 생각하지 않는다. 지혜가 있는 것과 우둔한 것의 차이가 학습 성취도의 결과를 얻어낼 수 있는 方法을 파악하는 능력의 차이라면, 學問에 있어서 그러한 결과의 차이를 낳는 것은 결국 自己 修養에 임하는 태도에 달려있을 뿐이기 때문이다. 위의 인용문에서는 우임금과 길거리의 평범한 사람의 차이는 본인이 하고 싶어 하는 意志, 즉 긍정적[肯] 意志에 달려있을 뿐이라고 분명히 말하고 있다. 이러한 점은 孔子가 세상 사람의 學習 可能性에 ‘上下’의 評價를 말한 바와 유사한 基準이다.

未嘗能相爲事也.

孔子가 말하기를, 태어나면서부터 아는 자가 가장 위이고, 배워서 아는 자가 그 다음이며, 어려움에 처해서 배우는 자가 또 그 다음이며, 어려움에 처하고도 배우지 못하는 자는 사람들이 이를 못한 사람이라고 한다.¹¹⁸⁾

‘태어나면서 아는 자’[生而知之]는 곧 聖人을 意味하는 것으로, 孔子는 자기 자신도 이에 속하지 않는다고 하였으니, 누가 이 영역에 들어설 수 있는 사람인지는 알 수 없다. 그러나 태어나면서부터 理致를 알고 있을 수 없다면, 먼저 험한 일이 닥치기 전에 배움에 대한 갈망이 있었던 사람[學而知之]이 그 다음으로 훌륭한 사람이라고 할 수 있다. 그 다음인 보통 사람의 경우는 ‘어려운 일을 통해서 배우는 자’[困而學之]이니, 이는 경험을 통해 깨닫는 사람을 말하거나, 아니면 어려운 일을 겪었기 때문에 배움의 必要性을 알게 된 경우를 意味할 것이다.¹¹⁹⁾

이러한 구분은 經濟的 · 政治的인 地位에 根據한 것이 아님은 물론이고, 심지어는 知的能力에 의한 차별도 아니다. ‘學問을 익히고자 하는 意志가 있는가?’ 혹은 ‘없는가?’, 아니면 ‘어떤 경우에 學問에 대한 熱情이 생기는가?’만이 孔子가 弟子를 판단하는 基準이라는 것이다.

孔子의 教育哲學의 本質을 ‘인간은 누구든 教育을 통해 變化될 수 있으며, 仁을 實踐하여 聖人の 모습을 갖출 수 있다.¹²⁰⁾’고 요약할 수 있다면, 孔子 역시 變化의 可能性은 누구에게나 열려있다고 생

118) 『論語』 「季氏」: 孔子曰, “生而知之者上也, 學而知之者次也, 困而學之, 又其次也, 困而不學, 民斯爲下矣.”

119) 최악의 경우는 자신에게 안 좋은 일이 닥친 이후에도 그 잘못이 자신에게 있음을 인정하지 못하기 때문에 결국 배움과는 연결되지 못하는 사람도 있다.

120) 沈佑燮, 『先秦諸子思想의 哲學的 摸索』, 이회문화사, 2004. pp.50-84.

각한 것이다. 그 ‘능력[能]’의 문제는 곧 ‘意志’에 달린 것이라고 주장했다는 점에서 荀子の 생각과 다르지 않다는 것을 확인할 수 있다.

2. 學問의 目標이자 教育의 指標

『詩經』이나 『書經』, 『春秋』도 儒家의 經典이지만, 『荀子』는 무엇보다 儒家의 古典 가운데 『禮記』의 習得과 理解를 매우 중요시한다. 그에게 있어서 모든 學問의 귀착은 『禮記』에 있다.

서경은 政治에 관한 일을 기록한 것이고, 시경은 음악에 알맞은 것을 모아 놓은 것이며, 『禮記』는 模範의 큰 분간이며 기타 규율을 제정하는 基準이다. 그러므로 學問은 『禮記』를 읽는 것으로 마치게 되는 것이다.¹²¹⁾

그러나 ‘詩’ ‘書’와 다른 ‘禮’의 특성은 實踐의 可能性에 있다고 할 것이다. 荀子의 표현대로라면 『禮記』는 그저 읽고 암송하는 것에서 멈출 수 있는 古典은 아니다. 學問의 절차에는 끝이 있지만 그 뜻은 죽을 때까지 소홀히 할 수 없다고 말한 것은, 『禮記』를 읽는 것은 곧 끝날 수 있지만 이를 實行에 옮기는 것이 결과적으로 중요한 것이며, 이는 죽기 전에는 끝났다고 말 할 수 없음을 재차 강조한 점이다. 그러므로 荀子에게 있어서 ‘禮’를 실행하는 것은 다른 어떤 文獻을 공부하는 것보다 중요하며 基本的이고 本質的인 측면을 學習하는 것이라 하겠다.

다른 文獻들과 비교하여 ‘禮’의 중요성을 말하는 부분은 『荀子』

121) 『荀子』 「勸學」: 故書者政事之紀也, 詩者中聲之所止也, 禮者法之大分, 類之綱紀也. 故學至乎禮而止矣.

에서 여러 차례 반복되어 드러난다.

옛 임금들을 근본으로 삼고 人義를 뿌리 삼으려 한다면 禮가 곧 그 基準과 지름길이 될 것이며, 다섯 손가락을 굽히기만 하면 옷깃을 세울 수 있는 것처럼 쉬울 것이니, 따르는 이를 일일이 다 셀 수 없을 것이다. 禮의 법도를 따르지 않으며 詩書만을 基準으로 행한다면, 비유하자면 손가락으로 황하를 측량하고 창으로 기장을 찡거나 송곳으로 호리병 안의 밥을 먹는 것과 같으니 이를 수 없을 것이다. 그러므로 禮를 존중하면, 총명하지 않더라도 法에 밝은 선비가 될 수 있고, 禮를 존중하지 않으면 分辨을 잘 살피더라도 허튼 선비가 될 것이다.¹²²⁾

禮를 행동의 基準으로 삼는 것의 效果는 위의 인용문에서 잘 나타난다.¹²³⁾ ‘시’와 ‘서’ 등의 文獻만을 基準으로 삼는 것은 적절한 道具를 사용하지 못하는 것이므로, 아무런 실질적인 效果를 거둘 수 없는 일이다. 반면에 ‘禮’를 존중하는 것은 인간이 가진 能力이나 技術을 초월해서 좋은 선비가 될 수 있는 方法이 된다. ‘禮’는 ‘지름길’이며, ‘쉬운 길’이다. 다시 말해, ‘禮’를 따르는 것은 實質적인 結果를 보장하는 方法이라는 것이다.

‘禮’가 가져오는 實質적인 結果에는 社會的 秩序가 이에 포함된다. 社會秩序를 유지하는데 적극적인 一員이 되는 것은 비단 높은 地位에 있는 사람에게만 가능한 것은 아니다. 荀子は 비록 社會的인 地位

122) 『荀子』 「勸學」: 將原先王本仁義則禮正其經緯蹊徑也. 若挈裘領誦五指而頓之, 順者不可勝數也. 不道禮憲, 以詩書爲之, 譬之猶以指測河也. 以戈春黍也, 以錐澆壺也, 不可以得之矣. 故隆禮, 雖未明法士也, 不隆禮, 雖察辯散儒也.

123) 일반적으로 荀子가 지향하는 禮의 目的은 두 가지가 있다. 첫째, 인간의 생활 욕구와 본능적인 삶을 일정한 범위 안에서 만족시켜주고자 제정된 것이다. 둘째, 人間社會의 貴賤과 老少, 그리고 貧富의 차등을 두어 서로 간의 秩序를 확립시키고자 만들었던 것이다.

에 따라 누릴 수 있는 富의 정도나 향유할 수 있는 삶의 質에 있어서는 명확하게 구분이 있어야한다고 생각하지만, 社會의 모든 일원은 ‘禮’를 지킬 의무가 있으며, 支配層의 禮治에 教化될 可能性과 受容性을 가지고 있다.

荀子は 지배계층의 道德的인 行爲, 혹은 禮의 秩序에 맞는 통치를 권유하면서 爲政者의 態度나 行爲에 따라 피지배층의 태도가 변모될 수 있음을 거듭 강조한다. 다시 말해서, 하급 관리나 선비의 계층에도 미치지 못하는 상인이나 농부, 혹은 노예 계급에 있는 사람이라고 하더라도, 지배계층의 올바른 행위에 반응하여 스스로 感化하여 올바른 태도를 취할 수 있을 정도의 教化 可能性과 변화하고자 하는 자세와 의지의 수용적인 태도를 갖고 있다는 것이다.¹²⁴⁾

다음 인용문은 ‘禮義’를 갖춘 政治와 全社會的인 ‘禮’의 教育이 피지배층을 어떻게 변화시키는지에 대한 예문이다.

先王은 禮義를 밝혀 백성의 마음을 통일시키고, 충실함과 신뢰의 가치를 높여서 그들을 사랑했다. 현명한 자를 숭상하고 능력 있는 자를 등용하여 백성에게 順序를 알게 하고, 爵位와 衣服, 致賀와 謝禮로 이를 재확립하였다. 때에 맞춰서 일을 시키고, 맡은 바를 가볍게 하여 널리 가지런하게 하였고, 널리 그들을 감싸서 아기를 보호하는 것처럼 먹이고 키웠다. 이와 같으니 간사한 일이 생기지 않고, 도적이 일어나지 않아, 善하게 教化된 자들이 열심히 일하게 되었다. 이는 왜인가? 道가 쉽고, 國境이 확고하며, 政策과 命令이 統一性이 있으며, 方策이 明確했기 때문이다. 그러므로 위

124) 荀子は 각각 다른 기능을 가진 인간들이 각각의 기능에 충실하게 되면 社會는 하나의 유기체와 같은 통합을 이룰 수 있을 것이라고 생각했다. 지배계층인 위정자와 피지배계층인 백성은 서로 대립된 인간관계를 극복하고 상호의존적인 관계로서 조화를 이루는 것이 최상이라는 것이다. 이에 ‘教育’은 절대적으로 필요하며, 荀子는 여기에서 教育의 目標와 方法을 마련해야 한다고 생각한 것이다.

가 한결같으면 아래도 한결같으며, 윗사람이 우왕좌왕하면, 아랫사람도 그렇다고 하는 것이다. 비교하자면, 풀이나 나무의 가지와 잎사귀가 반드시 뿌리와 같은 종류인 것과 같다¹²⁵⁾.

先王은 무엇보다도 자신이 스스로 禮義를 밝히는 것으로 백성의 마음을 하나 되게 하였다. 또한 그는 백성들에게 順序를 알게 하고, 여러 制度를 가르치는 것으로 禮義教育을 베풀었다. 그는 또한 백성들을 사랑하였으며 물질적으로도 마음으로도 아끼고 키웠다.

이러한 행위의 결과는 곧 富國과 나라의 安定이다. 위의 인용문에서는 만약 지배층이 道德的인 행위를 표한다면, 피지배층 역시 道德的인 행위로 그를 따르는 것을 나무의 뿌리와 잎에 비유하여 설명한다. 즉 단풍나무의 뿌리를 심으면 단풍잎이 나고, 은행나무를 심으면 은행잎이 나는 것처럼 자연스러운 일이라고 주장한다. 뿌리에서 나무가 자라는 것처럼, 자연스럽게 국가의 다른 일원들이 禮義法度에 맞는 행동을 모방하게 된다는 기대는 놀랍게 여겨지기도 한다.

그러나 이는 Fingarette가 孔子의 德治 思想을 ‘禮’라는 매개를 이용한 呪術的인 社會 統治 方法으로 이해했던 것과 유사하게 바라볼 수도 있다.¹²⁶⁾ 그는 ‘禮’가 갖는 ‘呪術性’을 적절한 言行을 보임으로써 자신이 직접 움직이지 않으면서도 원하는 일을 이룰 수 있다는 데에서 찾았다. 예를 들어, 물을 마시고 싶으면 禮를 갖추 묻는 것만으로도 물을 마실 수 있게 된다는 것이다. 이렇게 이해하면 禮의 주

125) 『荀子』 「富國」：故先王明禮義以壹之，致忠信以愛之，尚賢使能以次之，爵服慶賞以申重之，時其事，輕其任，以調齊之，潢然兼覆之，養長之，如保赤子。若是，故奸邪不作，盜賊不起，而化善者卷勉矣。是何邪？則其道易，其塞固，其政令一，其防表明。故曰。上一則下一矣，上二則下二矣。譬之若艸木，枝葉必類本。此之謂也。

126) Herbert Fingarette, *Confucius - the Secular as Sacred*, New York: Harper & Row, 1972. ch.1 참조.

술성은 아주 현실적이고 간단한 문제가 된다. 사람과 사람의 관계가 禮를 매개로 얼마나 부드러워지는지 생각한다면, 荀子가 社會 全體 역시 禮治를 통해 秩序를 누릴 수 있다고 생각했던 것 또한 어색할 필요는 없다.

3. ‘積習’을 통한 ‘大清明’의 世界

1) 積習을 통한 本性的 教化

荀子의 聖人이 되기 위한 教育 方法은 가장 최우선적인 것은 ‘선한 일을 쌓아올려 습관으로 삼음’, 즉 ‘積習’의 教育이 관건이라고 생각하였다.

“타고난 本性은 어쩔 수 없다. 그러나 教化시킬 수는 있다. 노력을 통해 쌓아가는 것(積)은 우리가 본래 타고난 것은 아니지만 노력할 수 있다는 意味다. 노력으로 습관을 바로잡아 간다면 本性을 教化시킬 수가 있다. 한결같이 스승과 법도만을 받들고, 다른 것은 거들떠보지 않는 것이 노력을 쌓아 가는 方法(積)이다. (중략) 길거리의 천한 백성이라도 선을 쌓아 극진함을 다하면 聖人이라고 부른다. 聖人은 선을 추구함으로써 그것을 얻었고, 선을 행함으로써 그것이 이루어졌으며, 그런 일을 쌓아감으로써 높아졌고, 그런 일을 다 한 뒤에야 聖人이 되었다. 그러므로 聖人이란 凡人이 노력을 쌓아감으로써 된 것이다.”¹²⁷⁾

127) 『荀子』 「儒效」性也者，吾所不能爲也，然而可化也，積也者，非吾所有也，然而可爲也。注錯習俗，所以化性也，并一而不二，所以成積也 (중략) 塗之人百姓，積善而全盡謂之聖人。彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖，故聖人也者，人之所積也

이렇듯 荀子の 教育方法은 좀 진부한 표현일지 모르겠으나, ‘努力主義’를 최우선으로 삼았다. 그래서 아마도 「勸學」편이 『荀子』의 首篇이 될 수밖에 없지 않았을까 라고 反問해 본다.

荀子は 배움에 임하는 자의 가장 중요한 태도로 첫째로는 명확한 目標意識을 확고히 하는 것과, 둘째로는 한결같이 노력하는 것을 뽑았다. 學問의 시작과 끝에 대해 설명하는 인용문에서, 비록 學問의 절차는 끝나더라도 禮의 實踐은 죽을 때까지 계속되고 있음을 荀子는 분명히 제시하고 있으며, 책을 읽는 것과는 달리, 學問하는 자의 마음은 잠시라도 수행을 소홀히 할 수 없음을 계속 강조하고 있다.

다음 인용문은 荀子가 배우는 자의 ‘一貫性’에 대해 거듭 강조하는 단락이다.

그러므로 반걸음씩이라도 쌓지 않으면 천리를 갈 방도가 없고, 작은 여울이라도 모이지 않으면 강과 바다를 이룰 수 없다. 그러므로 아무리 좋은 말이라도 한 번 뛰어 열 달음을 갈 수는 없으나 둔한 말이라도 열흘을 가면 도착할 수 있으니, 결과는 멈추지 않는 것에 달린 것이다. 자르다 버려두면 썩은 나무도 벨 수 없고, 자르기를 멈추지 않으면 쇠나 돌도 조각할 수 있다. (중략) 이리 갔다 저리 갔다 하는 자는 도달할 수 없으며, 두 임금을 섬기는 자는 받아들여지지 못하고, 눈은 따로 보지 않으므로 밝을 수 있고 귀는 따로 듣지 않으므로 들을 수 있다.¹²⁸⁾

위의 인용문이 강조하는 바는 두 가지이다. 첫째는 조금씩 진척하더라도 포기하지 않는 끈기를 강조한다. 둘째는 하나의 目標에 집

128) 『荀子』 「勸學」: 故不積跬步, 無以至千里, 不積小流, 無以成江海. 其德一躍, 不能十步, 駑馬十駕, (則亦及之), 功在不舍, 鍤而舍之, 朽木不折, 鍤而不舍, 金石可鏤. (중략) 行衢道者不至, 事兩君者不容, 目不兩視而明, 耳不兩聽而聰.

중하는 一貫性이다. 여기에서 빠르고 둔한 말의 비유는 조금 다른 형태로 등장한다. 비록 착간으로 인해 정확하지는 않지만, 그 뜻을 추정해보자면, 한 번 뛰어서 열 달음을 갈 수는 없으나, 아무리 느린 말이라고 하더라도 더 많은 시간을 투자하면 멀리 갈 수 있다는 뜻이라고 해석할 수 있을 것이다.

여기에서는 위의 인용문과는 달리, 빠른 말의 能力의 限界를 지적하고 있다. 아무리 빠른 말이라고 하더라도 날아갈 수는 없는 법이다. 그러므로 제아무리 재능이 뛰어난 사람이라 하더라도, 荀子는 배움이 없이는 깨우칠 수 없다고 믿었다. 따라서 순서를 밟아 하나씩 배워가야 한다는 점에서는 모두가 동일하다는 것이다. 비록 느린 자에게는 너무나도 빨라 날아가는 것처럼 보일 수 있을지라도, 실은 한 걸음씩 걸어가고 있다는 점에서는 다를 바가 없다. 그런 意味에서 위 인용문의 “천리는 반걸음씩 모여서 갈 수 있다.”는 가르침의 속뜻에는 속도의 빠르고 느림을 강조하는 것이 아니라, 매 걸음걸음의 중요성, 즉 끈기와 일관성이 배움에 있어서 가장 중요한 것임을 지적하는 것이다.

이 인내야말로 聖人이 禮를 제정하고 또 스승이 그 禮를 體得하여 다음 세대에 전달할 수 있게 해주는 것이다. 위에서 다룬 인용문 중, 聖人과 이 반복되는 노력, 즉 ‘積’을 연관시키는 문장을 이미 셋이나 찾아보았다. 聖인은 ‘積’할 수 있지만 모두가 그렇게 할 수 없는 것은 의지의 문제이다. 공부의 끝은 聖人이 되는 데서 끝나는 것인데 이는 긴 세월 동안 힘을 쌓는[積習] 데서 생긴다. 그리고 일반인이 聖人이 되는 것은 긴 세월 동안 積善을 할 때 가능해진다는 것이다.

일반인이 聖인이 되는 것은 곧 그의 ‘의지’에 따른 ‘노력’에 의한 것이다. 그러므로 聖인은 곧 實踐을 쌓은 결과로 이루어지는 것이다. 그런데 이렇듯 인위적인 노력을 쌓아 實踐으로 옮기는 것이 올바르다는 것을 가르치는 이는 곧 스승이다.¹²⁹⁾ 荀子에게서 ‘積’과 ‘性’은 분명히 구분되는 것으로, 本性에서 그대로 人爲가 우러나오는 것이 아니기 때문이다. 인위적인 노력으로 本性 - 좋은 것을 찾는 욕구 그 자체 - 를 변화시킬 수는 없다고 하더라도, 노력을 통해 本性을 표출하는 행위를 純化시킬 수는 있다. 荀子는 이를 ‘化’라고 칭한다. 荀子는 또한 本性을 教化시키고 노력을 쌓는 方法은 目標를 둘로 두지 않고 끊임없이 노력하는 데에서 나오는 것임을 명확하게 한다.

사람에게 스승과 법도가 없으면 本性을 높이고, 스승과 법도가 있으면 노력을 쌓는 것을 높인다. 노력을 쌓는 것에서 얻는 것은 本性에서 받는 것이 아니다. 本性은 홀로 서서 다스려질 수 있는 것이 아니다. 타고난 本性은 어쩔 수 없다. 그러나 教化시킬 수는 있다. 노력을 통해 쌓아가는 것(積)은 우리가 본래 타고난 것은 아니지만 노력할 수 있다는 意味다. 노력으로 습관을 바로잡아 간다면 本性을 教化시킬 수가 있다. 한결같이 스승과 법도만을 받들고, 다른 것은 거들떠보지 않는 것이 노력을 쌓아 가는 方法(積)이다.¹³⁰⁾

129) 본고에서 지금까지 논의한 바와 같이 荀子는 教育의 필요성을 곧 국가의 존망과 연계할 정도로 “教育 百年之大計”를 누구보다 강조한 사람이라 할 수 있다. “스승을 존경하고 배움을 중시한다”는 儒家의 傳統인 教師論은 荀子에게 ‘尊師重學’ 정신으로 재차 강조되고 있다. 그는 ‘교사’라는 직업이 위대하고 숭고한 것이라고 생각한다. 그래서 교사의 직위와 역할이 곧 국가와 민족의 운명을 바꿀 정도라고까지 同格化 시킨다. 그러나 한편으로 荀子는 교사가 절대적 권위를 가져야한다고 지나칠 정도로 강조하기도 한다. 교사의 絶對的 權威가 教育的 效果와는 어떤 함수관계가 있는지에 대해서도 본고 후미에서 언급해보기로 한다.

130) 『荀子』 「儒效」: 人無師法, 則隆性矣, 有師法, 則隆積矣, 而師法者, 所得乎積, 非所受乎性, 性不足以獨立而治. 性也者, 吾所不能爲也, 然而可化也, 積也者, 非吾所有也, 然而可爲也. 注錯習俗, 所以化性也, 并一而不二, 所以成積也

2) 人間の 材質에 따른 積習의 效果

荀子は 분명 인간이라면 누구에게나 教育이 가능하며 필요하다고 주장하였으나, 노력을 쌓아 聖人이 되는 자가 있다고 하여 이것이 누구에게나 일어날 수 있는 일은 아님을 밝힌 바 있다. 다음 인용문은 동물의 예시를 들어 끊임없는 積習의 效果가 材質이 다른 개체에 어떻게 동일한 영향을 미칠 수 있는지를 보여주고 있다.

驥라는 좋은 말은 하루에 千里를 갈 수 있지만, 둔한 말이라도 열 번을 멩에를 씌우면 (열흘 동안 가면) 역시 千里를 갈 수 있다. 有限한 인생으로 무한한 길을 간다면, 끝도 없는데 달리기만 할 것인가? 뼈가 부러지고 근육이 끊어져서 목숨이 다하도록 다다를 수 없는 것이니, 目標로 삼아 멈출 곳이 있다면 비록 千里가 멀지만 누구는 느리고 누구는 빠르며, 누구는 먼저 가고 누구는 뒤늦게 가지만 어찌 서로 차이가 크다고만 하겠는가!¹³¹⁾

전설의 빠른 말인 驥는 千里를 하루에 갈 수 있다고 했다. 느린 말과 千里馬의 속도는 확연히 차이가 난다. 荀子는 이 예시에서 열 배의 능력 차이를 상정하고 있다. 그러나 荀子에 의하면, 도착하느냐 도착하지 못하느냐는 첫째로, 目標를 명확하게 정했는가에 달려있다. 다시 말해, 배움에 임하는 학생들 간에 서로 열 배의 능력 차이가 있다고 하더라도, 스승은 스승의 입장에서, 학생은 학생의 입장에서 좌절하거나 포기하지 말라는 것이다.

위의 인용문은 ‘공부’를 한답시고 결과에 다다를 수 없는 論理 論

131) 『荀子』 「修身」: 夫驥一日而千里, 駑馬十駕則亦及之矣. 將以窮無窮, 逐無極與? 其折骨絕筋終身不可以相及也, 將有所止之, 則千里雖遠, 亦或遲, 或速, 或先, 或後, 胡爲乎其不可以相及也!

爭에 휩싸이거나 기괴한 일을 일삼는다면 평생을 노력하더라도 ‘공부’를 끝마칠 수 없다는 내용으로 연결된다. 위에서 보았듯이, 荀子에게 學問의 궁극적인 目的은 禮의 體得이다. 그러므로 ‘빠가 부러지고 근육이 찢어져서 목숨이 다하도록’ 달리더라도 끝내 目的地에 도달하지 못한다는 것은 곧 禮의 體得을 통해 聖人이 되는 것을 目的으로 삼지 않고 모든 일반적인 지식을 추구하는 것의 결말이다.

올바르게 學問을 추구하는 자라면 目的地는 정해져있다. 目的地가 정해져있다면 거기까지 이르는 가장 짧은 길인 직선거리 또한 정해져 있다는 말이기도 하다. 그러므로 사람마다 배움의 속도에는 차이가 있을 수 있으나, 한 번 시작한 이후에는 모두가 같은 길 위에서있다는 점에서, 모두는 ‘서로 차이가 크다고 할 수 없는’ 것이다. 결국 모두에게 可能性은 동일하게 주어져있기 때문이다.

이 비유는 여기에서 끝나지 않는다. 荀子는 배우는 자가 빠지기 쉬운 또 다른 병폐를 지적한다. 어차피 하나의 정해진 레일 위에서 달리고 있는 것이라면, 적어도 자신의 최고 속도로는 目的地를 향해 달려야하는 것이다. 한 번 시작했다면 멈추거나 그 길에서 이탈하지 않는 것이 學問의 적절한 태도이자, 배우는 자의 탁월한 능력이다.

누군가는 도달하여 나를 기다리고, 나는 가며 그에게 접근하니, 그러므로 누구는 느리고 누구는 빠르며, 누구는 먼저 가고 누군가는 뒤늦게 가더라도 어찌 함께 닿을 수 없다고 하겠는가? 그러므로 반걸음씩 가더라도 쉬지 않으면, 절름발이 거북이라도 하더라도 千里를 간다. (중략) 한 걸음 나아가고 한걸음 물러서며, 한걸음 오른 쪽으로 한 걸음 왼쪽으로 가면 驥 같은 千里馬가 여섯 필이 되더라도 目的地에 갈 수 없다. 사람의 才能과 本性의 차이가 어찌 절름발이 거북이와 여섯 필의 천리마만큼 차이가 나겠

는가! 그러므로 절름발이 거북이는 도달하고 여섯 필의 천리마는 도달하지 못한 것은 다른 탓이 아니라 누구는 노력하고 누구는 노력하지 않았기 때문이다. 길이 아무리 가깝다고 하더라도 가지 않으면 도착할 수 없으며, 아무리 작은 일이라도 행하지 않으면 이를 수 없다. 그러므로 쉬는 날이 많은 사람은 시작한 곳과 끝나는 곳이 별로 멀지 않을 것이다¹³²⁾.

이 두 번째 비유에서는 잘 달리는 말과 느린 말보다 그 차이를 훨씬 더 강조하여, 여섯 마리의 빠른 말이 끄는 수레와 절름발이 거북이의 속도를 비교하고 있다. 거북이도 느린 동물이거늘, 절름발이 거북이라는 것은 荀子が 상상할 수 있는 가장 느린 동물을 예시로 들은 것이다. 또한 천리마가 여섯 마리나 모여서 끄는 수레라는 것은 그 당시로서는 존재할 수 없는, 최고로 빠른 탈 것을 말한 것이다.

물론 荀子는 인간의 才質이나 品性이 아무리 다르더라도, 이렇게 큰 차이가 날 수는 없다고 밝히고 있으나, 여전히 學問에 임하는 제자들의 다양한 학습 속도를 감안할 것을 스승과 제자 모두에게 호소하고 있다.

그러나 상황을 파악하고 빠르게 대처하는 능력이나 같은 내용을 조금 더 빨리 익히는 능력은 荀子가 말하는 目的地의 도달에 영향을 미치지 못한다. 느리고 빠른 속도의 차이는 곧 도착의 선후를 뜻하는 하지만, 서로 차이는 크지 않으며, 도착하는 장소 역시 같을 수 있기 때문이다. 그러므로 지적 능력은 인간이 생을 마감할 때 여전히 小人인 상태인가, 君子인가, 혹은 聖人이 되어 있는가의 결과에는 아

132) 『荀子』 「修身」: 彼止而待我, 我行而就之, 則亦或遲, 或速, 或先, 或後, 胡爲乎其不可以同至也. 故跬步而不休, 跛鼈千里, (중략) 一進一退, 一左一右, 六驥不致. 彼人之才性之相懸也, 豈若跛鼈之與六驥足哉. 然而跛鼈致之, 六驥不致, 是無他故焉, 或爲之或不爲爾! 道雖邇, 不行不至, 事雖小, 不爲不成. 其爲人也多暇日者, 其出入不遠矣.

무런 영향을 미치지 못한다.

이는 스승 되는 자가 제자들을 대할 때, 그들의 才質과 成格에 차이가 있음을 인지하면서도, 그 차이는 곧 제자를 이끄는 方法의 차이로 연결될 수는 있더라도 그들이 결과적으로 훌륭한 人格體로 성장할 가능성에는 차이가 없음을 항상 인지하고 있어야한다는 가르침이다.

서로 性格도 知能도 背景知識도 다른 수십 명의 학생, 그것도 끊임없이 서로 비교하고 비교 당하며 쉽게 상처 받는 나이에 있는 학생들에게 동일한 내용의 교과를 가르치고, 또 一律的인 잣대로 그들을 평가해야 하는 입장은 쉽지 않다. 누구는 분명 열 번을 가르치도록 이해하지 못하고, 누구는 이미 이해했으므로 두 번만 설명해도 지루함을 느끼고 있는 것을 강단에 선 사람이라면 쉽게 파악할 수 있다.

학생들이 모두 동일한 理解力을 가지고 있음을 전제하는 이러한 教育體系에서는 오히려 학생들 간의 理解力과 評價結果가 극명하게 드러난다. 스승과 학생 모두에게, 理解力의 차이는 速度의 차이일 뿐, 곧 變化 不可한 結果의 差異로 연결되는 것은 아님을 받아들이는 것은 너무나도 중요한 課題인 것이다.

비록 학습의 내용은 바뀌었으나, 학생마다 다른 性格과 理解力을 파악하고 각자에게 맞는 教授法을 고민해야 하며, 모두가 결국은 앞에 다다를 수 있다는 믿음을 가져야한다는 점에서 荀子 시대부터 지금까지 스승의 역할은 변화하지 않았다고 볼 수 있다. 그러나 크나큰 차이점은 教育의 其間으로 주어진 時間이다.

荀子가 상정한 教育의 其間은 태어나서부터 죽을 때까지이다. 인

간은 굳이 스무 살에 聖人君子가 되어있을 필요가 없다. 그러나 현재 대한민국은 이와는 사뭇 다른 敎育制度를 가지고 있다. 채 스무 살도 되기 전에 어느 정도의 정보를 익혔는가에 따라 학생의 평생의 삶이 좌지우지된다고 보아도 무방하기 때문이다.

고등학교 3년, 혹은 중·고등학교 6년이라는 주어진 시간 동안 학생이 익힐 수 있는 정보의 양은 學習能力的 차이에 따라 크게 달라질 수밖에 없다. 만약 여러 마리 말에게 千里를 가라고 요구한 이후 시간을 이틀밖에 주지 않는다면, 荀子가 제시한 예시처럼 결국 도착점에서 모두가 만나는 시나리오는 현실화되지 않을 것이다.

천리마인 驥는 이미 도착해있을 것이고, 하루에 백리밖에 가지 못하는 둔한 말은 아직 반 밖에는 오지 못한 상태에서 경주는 마감될 것이다. 이는 한국의 현재 敎育現實이기도 하고, 위의 인용문에서 荀子가 지적하는 지(知)의 차이의 결과이기도 하다.

다시 위의 인용문으로 되돌아가서 지혜로운 자와 우둔한 자의 공통점과 차이점을 설명한 “皆有可也，知愚同，所可異也，知愚分”의 의미에 대해 생각해보자. 지혜로운 자는 결과를 생취하는 方法을 알고 있는 자이며, 愚鈍한 자는 이를 모르는 자이다. 이 둘은 모두 聖人이 될 수도, 아닐 수도 있다. 우둔한 자라고 하더라도, 이렇게 저렇게 우연에 의해 선한 일만을 되풀이하게 될 수도 있을 것이다.

그러나 위에서 말한 닳새짜리 경주에서와 같이, 혹은 한국의 3년 짜리 고등학교 敎育制度에서와 같이, 정해진 기간 - 荀子의 경우에는 卅生 - 이 끝났을 때 우둔한 사람은 ‘시작한 곳과 끝나는 곳이 별로 멀지 않을’ 가능성이 높을 것이다. 그러므로 지혜에 상관없이 모두에게 가능성은 있지만, 그 가능한 바의 정도는 能力에 따라 다르

다는 것이다.

우둔한 자는 聖人이 되는 方法을 모른다. 그는 目標가 명확하지도 않고, 매일매일 끈기 있게 노력하지도 않는다. 실은 이는 현대를 살아가는 靑少年 대부분에 대한 묘사인지도 모른다. 지혜로운 것과 우둔한 것은 태어날 때부터의 차이라고 荀子は 지적하지만, 그는 教育을 통해 인간이 타고난 혼란을 이겨낼 수 있다고 주장하기도 하였다.¹³³⁾

우둔한 자가 지혜로운 자가 되도록 하는 方法은, 荀子가 설명하는 대로, 명확한 目的地를 설정해주고, 속도가 떨어지더라도 포기하지 않고 끈기를 발휘하면 언젠가는 目標를 이룰 수 있음을 끊임없이 환기해주는 것이다.¹³⁴⁾ 이것은 荀子 시대는 물론이고 현대를 살아가는 스승에게도 가장 중요한 역할 중 하나이며, 荀子가 教育者에게 남기는 가장 소중한 敎訓인 것이다. 배움에 임하는 자에게 정보를 전달하는 것보다 끈기를 가지고 學問에 임한다면 누구나 目標를 이룰 수 있음을 알리고, 노력하고자 하는 意志를 불러일으키는 것, 이것이 바로 荀子가 강조한 敎師像이다.

지금까지는 荀子가 누구를 教育의 대상으로 삼고 있으며 目標로 정한 것이 무엇인지를 보았다. 다음으로는 荀子가 이러한 教育을 가

133) 앞서 말한 積習은 노력에 의해 쌓아 올리는 것을 뜻한다. 目標意識을 설정하고 끈기 있게 부단한 노력을 쌓아가는 것만이 최고의 方法이다. 마치 孟子가 흐트러진 마음을 집중하여 바로 잡으라는 기술이 내면적 방법론이라 설명되어 질 수 있다면, 荀子가 여기에서 말하는 積習은 외면적 방법이라고 거론할 수도 있을 것이다. 그러나 두 가지 측면의 수양방법은 평범한 인간이 聖人君子가 되고자 하는 目標意識에는 공통적이라 할 수 있으며, 本性의 질적인 변화를 모색한다는 점에서 일치한다.

134) 荀子는 사람들에게 學問을 권장하고 수신할 것을 설득하였다. 즉 사람은 우선 좋은 스승에게 儒家의 경전을 배우며, 특히 예를 몸에 익혀 좋은 선비가 되어야 한다고 주장한다. 또 기를 다스려 마음을 기르며, 홀로 있을 때를 삼가고, 本性을 교화시켜 仁義禮樂을 實踐하며, 그것을 쌓아올려 誠을 실현하고, 천지신명에 합치하여 聖人의 경지에 도달할 것을 당부한다. (신창호, 「荀子の 思想」, 『동양사상의 이해』, 景仁文化社, 2002. p.73 재인용)

능하게 하기 위하여 스승 되는 자에게 要求하는 德目으로는 어떤 것이 있는지를 確認해보도록 하자.

IV. 荀子の 教師像과 役割論

1. 教師의 資質 : ‘善假於物’의 環境學習

최고의 教育은 최고의 教師를 능가할 수 없다는 것은 東西古今의 命題와 같이 느껴지는 문구이다. 荀子에게 있어서 教育思想은 매우 중요한 것임에 부정할 수 없으나, 그 教育의 完成은 결국 教育者의 資質과 能力에 의해 좌우된다는 것을 다시 한 번 상기시켜 주고 있다. 본고는 바로 이러한 점에 착안하여 荀子の 教育思想에 있어서 그 자질은 무엇이며, 荀子가 그토록 바라는 教師의 모습은 어떤 것인지를 이번 IV장에서 살펴보기로 한다.

먼저 荀子는 教師, 즉 教育者[師]가 되기 위한 조건에 관해서 엄격하게 규정한다. 荀子가 강조하는 教育者가 되기 위한 네 가지 조건은 다음과 같이 要約說明이 가능하다. 첫째, 尊嚴성과 恭敬心을 받을 수 있는 스승, 둘째, 타인으로부터 信賴를 받을 수 있는 스승, 셋째, 經典을 암송하되 자기마음대로 수정하지 않아야 하고, 넷째, 자신의 主觀과 一貫性を 견지해야 함을 전제한다.¹³⁵⁾

「勸學」篇에서 荀子는 學問의 중요성을 강조하면서, 인간은 不完全한 人格을 가지고 태어나기 때문에 더더욱 外部의 道具를 잘 이용하는 것이 중요하다고 주장한다. 先天的인 欲求나 本能에 의존하지 말고 타인의 가르침을 받아들이는 것이 더 쉽고 유리한 일이라고 荀

135) 荀子가 생각하는 교사가 되기 위한 조건에 ‘많이 가르쳐야 한다.’는 내용은 결코 포함되어 있지 않다. 荀子의 教育思想은 지식의 양적 팽창보다는, 학습자에게 지식을 전달하는 교사로서의 역할과 필요성이 중요한 논제였음을 알 수 있다.

子는 대중에게 제안한다.

나는 전에 하루 종일 생각을 해본 적도 있으나 잠시 동안 공부를 하는 만 못했다. 나는 전에 발꿈치를 들고 멀리 보려고 한 적이 있으나 높은 곳에 올라가서 넓게 보는 만 못했다.¹³⁶⁾

이 유명한 인용구는, 制限된 能力을 가진 有限한 인간이 자신이 가지고 태어난 것만을 활용하자면 큰 결과를 낼 수 없으나, 과거의 인물들이 이미 이뤄놓은 制度와 規律을 習得하여 이용하면 다음 세대를 위해 더 큰 업적을 남길 수 있다는 말이다. 이런 意味에서, 小人과 君子의 차이를 만드는 것은 이미 存在하고 있는 이런 道具들을 사용할 수 있는가, 없는가에 關鍵이 있는 셈이다.

군자는 태어날 때의 모습이 다른 것이 아니라, 사물을 잘 활용하는 것이다.¹³⁷⁾

인간이 제 아무리 키가 크더라도 동산에 올라가는 것보다 눈높이가 높을 수는 없는 것이며, 제 아무리 목소리가 크더라도 바람을 이용해 소리치는 것보다 큰 소리를 낼 수는 없다. 荀子는 이렇듯 道具와 周邊 環境을 이용해 인간이 가지고 있는 先天的 能力에 後天的 學習으로서의 다른 능력을 극대화 시킬 수 있다는 점을 비유하여 설명한다. 다른 사람들이 이미 발견한 社會의 眞理를 활용하는 것은 자신이 갖고 태어난 모습을 바꿀 수는 없다고 하더라도 그 행동의 결

136) 『荀子』 「勸學」: 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.

137) 『荀子』 「勸學」: 君子生非異也, 善假於物也.

과와 效率性을 변화시킬 수 있다는 것을 잘 알고 있었다는 의미다.

그렇다면 물을 쉽게 건너기 위해서는 나룻배의 기능을 빌려야 하듯이, 聖人이 되기 위해 外部에서 빌려와야 하는 ‘物’이란 무엇인가? 荀子は 좋은 環境, 혹은 聖賢의 말씀과 기존의 經典, 禮의 制度, 그리고 무엇보다 ‘훌륭한 스승의 重要性’을 강조한다. 본고에서는 學問을 定意하기를 荀子の 말을 인용하여 “詩와 書を 읽는데서 시작해서 『禮記』를 익히는 데서 끝난다.”고 주장한 바 있다. 마음을 다스리는 공부를 제외하고, 荀子の ‘學問’ 형식은 성현이 만들어 놓은 文物과 禮治를 배우고 익히는 데에 있다.

그러므로 배우고자 하는 자는 聖王을 스승으로 삼고 聖王의 制度를 法則으로 삼기 위해 살피며, 그 模範을 模範삼고 꿰뚫는 이치를 구하여 올바른 사람을 본받으려고 애쓴다. 이를 향해 노력하고 있으면 선비이고, 이를 닦아 가까이간 자가 君子이며, 이를 아는 자가 聖人이다.¹³⁸⁾

荀子에게 ‘士’는 學問을 통한 人格修養에서 때로는 君子와 같은 段階, 혹은 그보다 하나 낮은 段階로 책정되어, 처음 道德修養에 입문한 자를 뜻한다. 입문했다는 것은 聖人이 되기까지 학업의 길을 따르는 것이 좋다는 것을 깨달았으므로, 처음 올바른 행위를 시작했다는 것을 意味한다. 선비[士]는 아직까지 實踐이 몸에 배지 않았으므로, 정신적으로는 小人과 다를 수 있으나 ‘禮’를 體得했다고는 말할 수 없는 단계에 있다.

이와 반하여, 남에게 ‘法’, 즉 模範이 될 수 있을 정도로 社會의

138) 『荀子』 「解蔽」: 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.

規律을 완벽하게 體得한 자는 남의 ‘師’, 스승이 될 수 있다. 위의 인용문에서도 보았듯이, 聖王은 배우는 자에게 말로서 지식을 전달하는 것이 아니다. 그가 남긴 것은 言行的 模範이고, 이는 시대를 초월하여 배우고자 하는 이, 곧 ‘士’에게 열려있는 經典과도 같은 것이다.

그러므로 聖王은 學者에게 곧 좋은 스승이 되고 좋은 教材가 되며 좋은 環境이 되기도 한다. 外部에서 빌려와야하는 ‘物’은 곧 앞서 간 聖賢들이며, 이들은 곧 萬歲師表로서의 ‘스승’이라 할 수 있다. 그리고 그 스승들이 뿌려놓은 教育效果는 행위의 基準이 되는 단순한 정보의 예시로 존재하는 것이 아니라, 보다 더 좋은 目標을 향해 보다 더 인내하고 진취적인 학습 자세를 견지하는 ‘意志’를 제시한다는 데에서 더 큰 의미가 있다 하겠다.

2. 教育보다 ‘教化’를 통한 全人教育

1) 教育에 대한 小人과 君子의 反應

荀子は 일반적으로 백성과 신하를 教化시키는 方法론으로 네 가지를 제시한다.¹³⁹⁾ 첫째, 어진 사람의 발탁과 人才의 등용이다. 둘째, 관직에 적합하지 않은 不適任者는 즉각 해임하여야 한다는 점이다. 셋째, 反亂을 일으키고 社會를 惑世誣民시키는 煽動者와 같은 무리는 誅殺하여 마땅하고, 이는 一罰百戒를 보여주어 강력한 禮治의 전형을 보여주어야 한다는 것이다. 끝으로 넷째, 온건하고 中正한 백성들을

139) 본고는 이 가운데 荀子の 教育思想과 教育理論을 탐구하는 데에 目的이 있으므로, 기타의 항목들에 대해서는 論外로 한다.

敎化시킴으로써 작게는 家庭의 安定과 社會의 幸福, 나아가 나라의 富國을 도모할 수 있다는 점이다.¹⁴⁰⁾

이 가운데 백성의 敎化에 가장 중추적인 역할을 자임할 수 있는 사람은 君子이다.¹⁴¹⁾ 군자, 혹은 學問에 좋은 태도로 임하는 자는 外部에서 도구를 빌리고 죽는 날까지 한 가지 目標을 향해 끈기 있게 노력을 쌓아간다. 전대의 훌륭한 足跡과 軌跡을 일궈내셨던 聖賢들로부터 뒷날의 주역이 될 後學들에게 模範이 되고자 노력하는 이들이 곧 君子의 참된 모습이였다. 그렇다면 과연 이러한 군자들의 노력의 끝에는 무엇이 있는가? 荀子에 따르면 그것은 社會의 일원들을 변화시키기 위한 몸부림과 같은 것이다. 물론 이 변화의 끝에는 모두에게 더 안정적이고 평화로운 社會가 있을 것을 믿어 의심치 않는다.¹⁴²⁾ 다음 인용문을 살펴보기로 한다.

君子가 마음을 기르는 方法으로는 참되게(誠) 하는 것 만한 것이 없다. 지극히 참되게 하면 다른 것에는 힘쓰지 않아도 될 것이니, 오로지 仁을 지키고 義를 행하면 된다. 마음을 참되게 하여 仁을 지키면 형세를 얻을 것이고, 형세가 생기면 신묘해질 것이며, 신묘해지면 教化(化)할 수 있을 것이다. 마음을 참되게 하여 의를 행하면 이치를 얻을 것이고, 이치를 얻으면 밝아질 것이니, 밝아지면 바꿀 수 있다.¹⁴³⁾

140) 이것이 강력한 나라와 부유한 富國, 편안한 백성이 살아갈 수 있는 첩경임을 설교한다.

141) 군자의 작위에 의해 ‘禮義’가 생겨나는 것이므로, 禮는 사람의 本性을 이끌고 社會의 秩序를 바로 잡는 模範이 될 수 있는 것이다.

142) 이는 곧 荀子 역시 강한 ‘긍정적 의지’를 표명한 것이며, 그의 긍정적 세계관을 엿볼 수 있는 것이라 할 수 있다. 荀子는 社會 變化의 根幹은 교육자의 역할에 있으며, 아무리 혼란한 社會라 하더라도 도덕성과 실력으로 무장한 교육자만 존재한다면 평범한 凡人들도 얼마든지 聖人君子와 같은 사람으로 변모시킬 수 있다고 생각한 것이다.

143) 『荀子』 「不苟」: 君子養心莫善於誠, 致誠則無他事矣, 唯仁之爲守, 唯義之爲行, 誠心守仁則形, 形則神, 神則能化矣, 誠心行義則理, 理則明, 明則能變矣.

仁義를 實踐하는 것은 곧 자신의 주변의 인물들을 教化시켜서 더 나은 방향으로 나아가게 하기 위한 기초라 생각한다. 教育者는 被教育者의 곁에서 그들의 행위 하나하나의 基準을 제시해 주고, 그 과정에서 적절한 당근과 채찍을 혼용하며 좀 더 바람직한 행위로 이끌어 가는 것이 소임이며 책무이겠으나, 이보다도 더 본질적인 教育者로서의 역할이란 학습자의 근본적인 성품을 변화시켜 자신에게 냉정하고 社會的 規範에 익숙한 자세를 취할 수 있도록 회귀시키는 것이 가장 급선무라고 생각하였다.

‘사람다운 사람을 만드는 것’은 沈佑燮 教授가 지적한 바대로, 荀子의 教育의 최고 과제인 동시에 教育을 통한 최고의 변화라고 할 수 있다.¹⁴⁴⁾ 어쩌면 荀子 역시 孔子의 定名論이 지향하는 바, 즉 임금은 임금답고 신하는 신하답고 아버지는 아버지답고, 자식은 자식답다 라는 意味를 思想的 根底에 두었던 것인지도 모른다. “君君臣臣父父子子”¹⁴⁵⁾에서 ‘~답다’라는 것만큼 어려운 일은 없다. 제 身分과 地位에 맞게 役割과 責任을 다하는 사람을 만들어 간다는 것은 결코 쉬운 일이 아니다. 다른 사람의 本性을 教化시켜 새로운 사람의 본모습을 일깨우는 것이 곧 教育者의 참된 像이라 할 수 있다.

그런데 荀子에게 있어서 바람직한 教育者가 되기 위해서는 自身的 率先垂範이 먼저 바탕이 되어야 함을 강조한다. 즉 타인을 변화시키는 이러한 과정은 教育者 本人이 이러한 德目을 體得하지 않고서는 결코 가능할 수 없는데, 이는 그가 강조하는 ‘誠’이라는 개념에서 찾

144) 沈佑燮, 『先秦諸子思想의 哲學的 摸索』, 이회문화사, 2004, p.198.

145) 『論語』 「顏淵」.

아볼 수 있다. 참되다는 것, 誠은 곧 안과 밖, 말 또는 思想과 行動의 一致를 意味한다. 자신에게는 없는 德目을 타인에게 강요한다고 變化를 일으킬 수 있는 것은 아니라는 뜻이다.

이러한 교화[化]의 과정은 강요에 의하지 않고 자연스럽게 스며드는 일이므로 일반인에게는 이해하기 어려운 모습이기도 하다.¹⁴⁶⁾ 즉 지극히 참된 자의 教化는 ‘神妙’한 일이라고 荀子는 묘사하고 있는데, 눈에 보이는 어떤 제도, 혹은 폭력적인 강요에 의해서 벌어지는 일이 아니기 때문일 것이다. 제도나 강요에 의한 教育, 특히 道德 教育의 폐해는 주위에서 흔히 볼 수 있다.

하나의 예시를 들어 여기 선생님과 학생의 緣을 맺은 사람들이 있다고 치자. 그들은 아마도 일차적으로는 情報의 傳達을 目的으로 만났을 것이다. 덧셈 뺄셈을 하는 법, 이 社會에 성공적으로 적응하는 법, 대학에 쉽게 가는 법 등 학생들이 선생님에게서 배우고자 하는 내용은 다양할 것이다. 어떤 教育을 위해 맺은 관계이건, 선생님은 자신이 수집한 정보 내에서 최선을 다해 그들에게 수업 내용을 전달한다.

그 과정에서 제자가 정보를 거부하는 모습을 상상해보자. 수업에 빠지거나, 숙제를 안 해오거나, 수업 시간에 잠을 자는 등, 학생들은

146) 자연스럽게 타자에게 전이되는 것이 당시 儒者의 임무다. ‘儒’란 ‘선비’의 意味를 갖고 있지만 본래 儒의 字源을 살펴보면 ‘부드럽다’라는 柔의 意味에서 비롯된다. 자신의 성품을 온순하고 부드럽게 갖추는 연습을 부단히 수행한 인물이 참된 儒者 즉 ‘선비’라는 意味다. 이러한 성품을 지닌 사람이 타인의 성품에까지 점점 스며들어 젖게 만듦으로써 하나의 선비[儒]가 다른 사람을 가르치고 교화시켜 나간다는 것을 뜻한다. 그래서 儒는 濡와도 같은 뜻이며, 이러한 유자들의 教育과 교화에 힘입어 온 천하의 사람들이 심정적으로 모두 윤택하게 됨으로 柔는 濡를 통해 윤택하게[潤] 되는데, 이 과정의 중심에 있는 자들이 곧 儒者이며 선비라는 것이다. 본고 서두에서 이미 밝힌 바와 같이 ‘荀子’ 역시 본질적으로 儒家에 속하는 인물이다. 荀子가 꿈꾸는 바람직한 ‘선비’ ‘儒者’는 곧 ‘教育者’를 意味하는 것이었으며, 孔子와 같이 萬世師表가 될 수 있는 인물이어야 함을 생각한 것이라 할 수 있다.

자신들에게 유용한 정보임에도 불구하고 받아들이지 않으려고 하는 때가 있다. 이는 교육의 과정에 대한 일차적인 반응의 차이이다. 어떤 학생들은 착실하게 수업을 따르고 어떤 학생들은 그렇지 않다. 여기에서 과정을 잘 따르는 학생들만을 받아들이며 수업의 진도를 줄기차게 나아가는 方法도 있겠지만, 그것을 올바른 스승의 指針이라고 보기는 조금 힘들 것이다.

학생의 미래에 관심이 있는 선생님이라면, 정보의 좀 더 효율적인 전달을 위해 賞罰制度를 도입하고 이를 학습자들에게 제시할 것이다. 그가 수업의 내용을 더 잘 익혔을 경우에는 賞을, 그렇지 않았을 경우에는 罰을 주는 것이다. 賞罰制度를 통해 제자, 혹은 被教育者의 태도를 바꿀 수 있다는 믿음은 예나 지금이나 변함없이 존재하고 있다. 儒家, 혹은 荀子 역시 이를 부정하는 것은 아니다. 그러나 그들은 교화라는 조금 더 좋은 方法을 제안한다. 그 이유는 아무리 좋은 제도라고 하더라도 학생이 스스로를 변화시키고자 하는 마음이 들도록 할 수는 없기 때문이다.

숙제를 해오지 않았다고 손바닥을 때린 제자들이 모두 그 다음날 숙제를 해오는 것은 아니다. 그들 중 일부는 오히려 손바닥을 맞은 것에 대해 화가 난 나머지 더 강한 반항을 보여주기도 한다. 경험이 부족하던 시절에는 이러한 반응에 놀란 나머지 더 강한 체벌을 하기도 하고, 교칙에 따라 다른 벌을 내리기도 했는데, 결국 학생의 태도가 견잡을 수 없이 엇나가 아쉬운 결과를 낳기도 한다.

‘사랑의 매’라는 말을 쉽게 쓰기는 하지만, 사람의 마음은 회초리로 잡을 수 있는 것이 아니다. 적절한 상과 벌이 잘못된 길을 가는 자의 마음을 변화시킬 수 있었다면, 現代 社會에는 감옥이 필요 없을

정도가 됐을 것이다.

荀子は 賞罰制度에 따른 개개인의 반응 차이에 따라 君子와 小人의 차이를 구분하기도 한다.¹⁴⁷⁾ 다음은 『荀子』 「修身」 편의 첫 구절로, 君子와 小人이 자신에게 가르침을 주는 자에게 어떻게 다르게 반응하는지가 극명하게 드러난다.

좋은 것을 보면 반드시 스스로가 갖추려고 하고, 나쁜 것을 보면 다급하게 자신을 되돌아본다. 좋은 것을 갖추고 있으면 반드시 스스로 기뻐하고, 나쁜 것이 몸에 있으면 반드시 스스로 싫어한다.

그러므로 나를 올바르게 꾸짖는 자는 나의 스승이고 나를 올바르게 칭찬하는 자는 나의 친구이며, 나에게 阿諛을 하는 자는 나의 敵이다. 그러므로 군자는 스승을 높이 여기고 친구를 가까이하며 적을 지극히 싫어하는 것이다. 선을 좋아하기에 싫증내지 않고 忠告를 받아들이고 또한 스스로 삼갈 줄 아니, 비록 앞으로 나가고 싶지 않다고 한들 그럴 수 있겠는가? 소인은 이와 반대이니, 지극히 어지러우면서도 타인이 자신을 비방하는 것을 싫어하고, 지극히 不肖하면서도 사람들이 자신을 賢明하게 여기기를 원한다. 짐승과 같은 마음에 행동은 禽獸와 같으면서도 또한 자신을 적으로 여기는 이들을 원망한다. 아첨하는 자들만을 가까이하고 간쟁하는 자들은 멀리하며, 끈고 올바른 것은 우습게 여기고 지극히 충성스러운 것을 해롭게 여기니 비록 멸망하지 않고자 한들 그럴 수 있겠는가?¹⁴⁸⁾

147) 『荀子』 全篇에 흐르는 내용 가운데, 백성을 교화시키는 방법론 중 순종적인 백성에 대해서는 발탁하거나 복지정책을 펼치거나 表彰을 주어 구제에 힘을 쏟을 것을 당부하는 내용이 여러 차례 보인다. 이 부분에 대해서는 신창호의 「荀子の 思想」이라는 글에서도 찾아볼 수 있다.

148) 『荀子』 「修身」: 見善, 修然必以自存也. 見不善, 超然必以自省也. 善在身, 介然必以自好也. 不善在身, 災然必以自惡也. 故非我而當者, 吾師也, 是我而當者, 吾友也, 諂諛我者, 吾賊也. 故君子隆師而親友, 以致惡其賊. 好善無厭, 受諫而能誠, 雖欲無進, 得乎哉. 小人反是, 致亂, 而惡人之非己也. 致不肖, 而欲人之賢己也. 心如虎狼, 行如禽獸, 而又怨人之賊己也. 諂諛者親, 諫爭者疏, 修正爲笑, 至忠爲賊, 雖欲無滅亡, 得乎哉.

위의 인용문에서, 荀子는 우선 옳고 그름에 대한 올바른 태도를 논한다. 좋은 일이나 나쁜 일에 본인이 적극적인 반응을 보일 수 있는 능력이 있다면 그보다 더 좋은 일은 없을 것이다. 그러나 대부분의 사람들은 첫째, 옳고 그름에 대한 絶對的인 判斷 基準이 부족하고, 둘째, 올바른 사람이 되기 위해 그렇게까지 절실한 노력을 기울이고자 하는 目的意識이 부족하다.

그러므로 스스로의 판단이 부족했을 경우에는 자신의 행위에 대한 옳고 그름을 지적해줄 수 있는 타인의 능력에 의존하게 된다. 친구에게 잘 보이려고 거짓말을 했으나, 그 사실을 알게 된 친구가 관계를 끊었다던가, 길거리에 담배꽂초를 던졌을 때 주변 사람들의 불쾌한 시선을 받았다던가 하는 것은 제도적인 ‘賞罰’에 해당되는 것은 아니지만, 儒敎制度에서 타인의 평가와 이에 따른 類類相從의 결과는 곧 廣義의 賞罰制度라고 볼 수 있다. 소인은 소인과, 군자는 군자와 함께 평가받으며 함께 무리 짓게 되며, 聖人은 하늘과 짝짓고 罪人은 짐승과 같다는 소리를 듣는 것이 곧 儒家式의 賞罰制度이다. 그런데 이런 廣義의 賞罰制度 역시 그 限界가 있다. 自身의 行爲에 責任을 질 수 있느냐 없느냐의 문제가 小人과 君子를 나누기 때문이다.

위의 경우, 荀子가 나열하는 小人의 특징은 ‘자신의 행위가 어떠했는가?’와는 상관없이, 부정적인 견해를 제시하는 이는 무조건 멀리한다는 것이다. 그는 숙제를 해오지 않은 자신의 잘못을 반성하기는 커녕, 혼을 내거나 손바닥을 때리는 선생님의 반응만을 미워하는 학생과도 같다. 이런 사람에게 訓戒를 하거나 혹은 法的인 制裁를 가한다고 해서 그가 잘못을 뉘우치고 좀 더 나은 인간으로 변화하리라는

기대를 하기는 힘들다.

물론, 위의 인용문은 君子와 비교하여 小人의 不道德함을 비난하는 내용이다. 자신의 행위의 잘잘못은 따지지 않고 타인에게만 탓을 돌리며 좋은 반응만을 요구하는 것은 과렴치한 행위이다. 그러나 이는 또한 인간의 본능이기도 하며, 그러므로 일반적인 사람에게서 豫測 可能한 행위이기도 한 것이다.

그러므로 여기에서 賞罰을 통한 단순 敎育의 限界 또한 알 수 있다. 비난과 비판, 혹은 規律에 따른 賞罰은 피지배층, 혹은 제자에게서 반성과 변화를 불러일으키기에는 부족하다는 것이다. 그러므로 스승에게는 단순한 規則의 適用 이외에 다른 德目이 必要하게 된다.

2) 知不若行의 反主知主義 實踐敎育

앞에서도 언급한 바 있듯이, 荀子에게 있어 ‘敎育’이란 곧 ‘禮’의 習得이다. ‘禮’라는 것은 책을 통해 배울 수 있는 다른 學問과는 달리, 몸으로 읊기지 않으면 아무런 意味가 없는 것이다. 理想的인 인간인 聖人이 되는 길은 禮의 體得을 위한 끊임없는 努力과 實踐이다. 그러므로 荀子는 知識을 다음과 같은 네 가지 단계로 구분하고, 마지막 實踐의 단계만이 聖인과 연관될 수 있다고 밝힌다.

듣지 못한 것은 들은 것만 못하고, 들은 것은 본 것만 못하고, 본 것은 아는 것만 못하며 아는 것은 실행함만 못하다. 學問은 실행하는 것에 이르러서 멈춘다. 실행했다는 것은 밝히 아는 것이고, 이를 밝혔으면 聖人이 되는 것이다. 聖人이라는 것은 인의에 뿌리를 두고 읊고 그름에 정당하며 言行을 일치시켜 털끝만큼도 어그러짐이 없으며 다른 道가 있는 것이 아니

라 실행에서 다할 뿐이다¹⁴⁹⁾.

오직 實踐을 통해서만 지식은 온전해지며 實踐하는 자만이 聖人이라고 불릴 수 있다는 것이다. 그리고 이렇듯 노력을 통해 體得하고, 體得하였으므로 행동으로 옮길 수 있는 자만이 타인의 模範이 될 수 있고, 몸으로 그 模範을 행한 자만이 타인을 教化할 수 있는 힘을 가질 수 있다.

荀子の 다음 인용문은 길기 때문에 여러 단락으로 나뉘서 보도록 하자. 이 문장에서 ‘教化’라는 단어가 직접적으로 등장하는 것은 아니지만, 어떠한 제도나 위협보다도 나라를 더 효과적으로 다스릴 수 있도록 하는 것은 實踐을 통한 教化의 能力이라는 생각이 잘 드러나 있는 부분이기 때문에 필자는 ‘教化’라는 용어를 사용하는 것이다.

符節을 맞춰보고 어음을 나눈 짝을 확인하는 것은 신뢰를 지키게 하기 위한 것이지만, 윗사람이 權謀術數를 좋아한다면 신하와 백가지 관리 그리고 사기꾼들이 이를 무시하고 속일 것이다. 探籌나 投鉤과 같은 것은 공정하기 위한 것이지만, 윗사람이 자신의 이익에 맞추는 것을 좋아하면 신하와 온갖 관리들이 이를 무시하고 편벽되게 굴 것이다. 무게 基準이 되는 돌과 저울은 공평하기 위한 도구이지만 윗사람이 기울고 엎어지는 것을 좋아한다면 신하와 온갖 관리들은 이를 무시하고 비뚤어질 것이다. 말과 휘, 평미레 등은 실하게 하기 위한 것인데, 윗사람이 이익을 탐하는 것을 좋아하면 신하와 온갖 관리들이 이를 무시하고 많이 취하고 각박하게 베풀 것이니 基準 없이 백성에게서 거둬갈 것이다.¹⁵⁰⁾

149) 『荀子』 「儒效」: 不聞不若聞之, 聞之不若見之, 見之不若知之, 知之不若行之. 學至於行之而止矣. 行之, 明也, 明之爲聖人. 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.

이 글은 임금의 올바른 태도에 대해 가르침을 전달하고 있는 「君道」편에 나오는 글인데, 비록 인간과 인간 사이에 지켜야 할 덕목들을 지키도록 권면하기 위한 제도와 기구들이 많이 있다고는 하지만 왕이 이를 實踐하지 않을 경우 쓸모가 없어진다는 내용을 설명하고 있다. 올바른 기구를 무시하며 비뚤어진 基準을 가지고 이익을 탐하는 등 통치자의 행위는 어떤 制度로 이를 바로잡으려 한다고 하더라도 아랫사람들에게 영향을 미치며, 그들은 이러한 통치자의 행위를 그대로 반영한다. 다시 말해, 통치자가 올바른 행위를 하지 않는 이상, 어떤 제도로도 그 아랫사람들의 행위를 바로잡을 수 없다는 생각이다.

다음 단락에서는 나라가 잘 다스려지기 위해서 가장 중요한 것은 올바른 制度나 法律이 아니라 다스리는 자의 德性이라는 점을 강조한다.

그러므로 기구나 기술은 다스림의 支流이고 다스림의 根源이 아니다. 군자가 다스림의 근원이다. 벼슬아치는 細部事項을 지키지만 군자는 근원을 키우니, 根源이 맑으면 支流도 맑은 것이고 근원의 물이 탁하면 支流도 탁한 것이다. 그러므로 윗사람이 禮義를 좋아하고 현명한 이를 숭상하며 능력 있는 자를 등용하고 이익을 탐하는 마음이 없으면 아랫사람들도 역시 辭讓을 알고 지극히 忠信하며 신하의 道理를 삼갈 것이다.¹⁵¹⁾

150) 『荀子』 「君道」: 合符節, 別契券者, 所以爲信也, 上好權謀, 則臣下百吏誕詐之人乘是而後欺. 探籌投鈎者, 所以爲公也, 上好曲私, 則臣下百吏乘是而後偏. 衡石稱縣者, 所以爲平也, 上好傾覆, 則臣下百吏乘是而後險. 斗斛孰概者, 所以爲噴也, 上好貪利, 則臣下百吏乘是而後豐取刻與, 以無度取於民.

151) 『荀子』 「君道」: 故械數者, 治之流也, 非治之原也, 君子者, 治之原也. 官人守數, 君子養原, 原清則流清, 原濁則流濁. 故上好禮義, 尙賢使能, 無貪利之心, 則下亦將慕辭讓, 致忠信, 而謹於

君子는 다스림의 根源과도 같은 存在이다. 그러므로 그가 하는 행동이 어떠한가에 따라 나머지 支流의 상태도 變化하기 마련이다. 비록 훌륭한 制度를 마련한다고 하더라도 이를 지키려는 마음이 없다면 無用之物에 불과한 것이다. 그러므로 군자, 혹은 스승의 역할은 제도를 마련하는 데에만 있는 것이 아니라 참여하는 자들의 마음을 움직이는 데에 더 큰 비중이 놓여진다.

잘못을 반성하고 스스로를 변화시켜서 社會의 一員이 되고자 하는 마음이 들도록 움직이는 것이 바로 스승의 힘인 것이다. 그리고 이는 어떠한 制度보다도 우선되어야 하는 能力이 되어야만 한다. 그리고 이러한 힘은 곧 本人 스스로의 實踐에서 나온다.

윗사람이 禮義를 좋아하고 利益을 탐하지 않는 마음가짐을 갖추고 있어야 하며, 현명한 이를 숭상하고 능력 있는 자를 등용하는 등의 行動으로 民生을 安定시킬 수 있어야 만이 아랫사람들이 이에 따른 利益을 몸으로 體驗하여 윗사람들을 尊敬하고 마음이 變化됨을 느낄 수 있는 것이다.¹⁵²⁾

먼저 爲政者 혹은 스승이 몸으로 德을 實踐하여 被支配層, 혹은 弟子들에게 갈 길을 보여준 이후라면 구체적인 制度는 심지어 필요하지 않을 수도 있다는 것이 荀子の 이어지는 주장이다.

臣子矣.

152) 荀자가 모든 教育의 目標이자 教育方法의 핵심을 禮로 규정하는 것은 바로 이러한 내용을 담보로 하고 있기 때문이다. 이러한 내용들은 곧 『禮記』 「大學」 편의 글로서, 윗사람 아랫사람, 왼쪽에 있는 사람 오른쪽에 있는 사람을 비유하며, 서로 간의 마음을 심정적으로 이해하여 자신의 마음과 타인의 마음을 ‘絜矩之道’ 할 수 있는 가르침을 중요시한 것이다. 『禮記』 「大學」의 ‘絜矩之道’는 곧 나와 타자 간의 행위 基準을 서로 간의 심정적 마음에서 확대 재해석해 나가는 것으로서 나 자신의 마음을 미루어 타인의 마음을 헤아리는 전형적인 예이다. 이것이 儒家 전통의 教化를 意味하며, 教化의 확대는 곧 교육적 효과를 意味하는 것이라 할 수 있다.

이와 같다면 비록 작은 자리에 있는 신하라고 하더라도 부절을 맞춰보거나 어음의 짝을 비교해보지 않더라도 신뢰가 있고, 探籌나 投鉤를 해보지 않아도 공정하며, 衡石稱縣이 없어도 공평하고, 斗斛孰概의 기구를 사용하지 않아도 실할 것이다. 그러므로 상을 사용하지 않아도 백성들이 권면하며, 벌을 사용하지 않아도 백성들이 좇을 것이며, 일을 맡은 자가 힘들지 않고도 일이 다스려질 것이고, 지역의 우두머리들이 속 썩지 않고도 풍속이 아름다워질 것이니 백성은 윗사람의 法度를 따르고 그 뜻을 흉내 내며 그 일에 열심히 하여 윗사람들을 편안하고 즐겁게 하지 않음이 없을 것이다.¹⁵³⁾

위의 단락은 군자의 教化能力이 社會의 어떤 제도보다도 우월하다는 것을 강조하고 있는데, 상호를 신뢰하는 마음을 대체하기 위한 어떤 기구보다도, 혹은 나라에서 제정한 賞罰制度보다도 나라의 윗자리에 있는 이들이 몸소 道德性을 갖추고 行動하는 것만으로 나라 전체가 더 쉽게 다스려질 수 있다는 주장이다.

여기에서 중요한 것은 이러한 도덕적인 변화가 어떠한 강요에 의해서 나온 것이 아니라, 왕이나 관리, 혹은 스승 등 권위적인 자리에 있는 자들이 實質적으로 模範이 될 만한 德目을 스스로 갖추고 있는가의 與否에 달려있다. 根源이 맑아야 支流가 맑을 수 있다는 이야기는 윗자리에 있는 사람이 아랫사람들의 타락한 행동을 닦하기 이전에 곧 스스로의 行爲를 돌아봐야한다는 이야기이기도 하다.¹⁵⁴⁾

153) 『荀子』 「君道」：如是，則雖在小民，不待合符節別契券而信，不待探籌投鉤而公，不待衡石稱縣而平，不待而噴。故賞不用而民勸，罰不用而民服，有司不勞而事治，政令不煩而俗美，百姓莫敢不順上之法，象上之志，而勸上之事，而安樂之矣。

154) 荀子 역시 孔子 教育思想의 핵심이라 할 수 있는 ‘反求諸己’와 ‘推己及人’ 정신을 그대로 답습하고 있으며, 이를 발전적 형태로 재해석하고 있음을 알 수 있다.

다른 어떤 制度보다도 統治者의 德이 나라를 안정시키고 변화시킬 수 있다는 믿음은 儒家의 特徵的인 思考 중 하나이다. 孔子는 『論語』의 「爲政」篇에서 다음과 같이 말하고 있다.

政治로써 이끌고 刑罰로써 가지런히 하면 백성이 벌만을 면하고 부끄러움을 모른다. 德으로써 이끌고 禮로써 가지런히 하면 부끄러움을 알고 스스로 바로 잡는다.¹⁵⁵⁾

賞罰로 다스리면 백성들은 곧 벌만을 면하려고 하여 요행을 바란다. 이는 現代社會에서도 그렇다. 교통법규를 어기거나 탈세를 해놓고도 걸려서 벌금을 물게 되면 자신의 잘못을 인정하기는커녕 운이 없어서 걸렸다고 한탄을 하기 마련이다. 또는 자신보다 훨씬 많은 잘못을 해놓고도 걸리지 않은 타인의 경우를 들먹거리기도 한다. 다시 말해, 賞罰 그 자체로는 올바른 삶을 살겠다는 目的意識을 불러일으킬 수는 없다.

잘못을 지적당하고도 분노하거나 억울해하는 등 성격적인 短點은 ‘이루어지지’ 않도록 하고, 올바른 길로 가서 그 長點이 이루어지도록 이끄는 것은 뭔가 특별한 能力이 필요하다. 백성들이 스스로 자신의 행동을 바로 잡을 수 있는 方法으로 孔子가 제시하는 것은 統治者 스스로 德을 갖추는 것이다. 이는 聖人の 중요한 德目인 敎化와 연결되는데, 첫째로는 타인에게 道德性을 요구하기 이전에 스승 되는 자 스스로가 그 能力을 갖추고 있어야한다는 점이다. 둘째로는 어떠한 強要에 의하지 않고서도 周邊人物들에게서 자연스러운 변화를 이

155) 『論語』 「爲政」：子曰，“道之以政，齊之以刑，民免而無恥，道之以德，齊之以禮，有恥且格。”

끌어낼 수 있는 능력이라는 점에서 또한 그렇다.

이러한 변화를善한 행위에 의한 教化로 보지 않고 그저 統治者의 趣向에 대한 同化로 생각한다면, 이는 儒家의 思想家들 뿐 아니라 중국의 다른 思想에서도 나타난다. 왕이 좋아하는 것은 곧 그 아랫사람들도 다들 좋아하게 되어있다는 생각이다. 왕이 가느다란 허리를 좋아하자 백성들 중 굵어서라도 허리를 졸라매는 사람들이 늘었다던가, 桀임금처럼 사악한 통치자의 시대에는 백성들도 사악한 것을 즐겼다는 주장은 墨子나 韓非의 기록에서도 발견된다. 권력의 중심이었던 왕의 마음에 들기 위해서 그의 일거수일투족을 혈안이 되어 살펴보았던 당시의 사람들에게는 당연한 생각이었을 것이다.

教化의 과정은 어떠한 情報의 傳達, 혹은 道德的인 잣대의 강화, 혹은 效率的인 賞罰制度로 벌여질 수 있는 것이 아니라 模範을 體化한 자의 行爲에 마음으로 感動했을 때만이 벌여질 수 있는 일이라는 것이다. 그러므로 荀子에게 있어서 教育의 가장 效果的인 方法이란 가까이에 훌륭한 사람을 두는 것이라고 반복하여 말한 것이다.¹⁵⁶⁾

자식들이 공부를 열심히 하지 않는 것에 대해 걱정하는 부모들을 위해, 공부하라는 이야기를 백 번 하는 것보다 어릴 때부터 책을 가까이 하고 自身の 일에 最善을 다 하는 부모의 모습을 보이는 것이 더욱 效果的이라는 이야기를 자주 하고, 또 듣게 된다.¹⁵⁷⁾ 스승이란

156) 이것이 곧 荀子의 教育思想에서 교사가 왜 필요하고 교사가 왜 중요한지를 단적으로 보여주는 부분이 될 것이다.

157) 사실 전통적인 孔孟 儒家에서의 教育은 ‘家庭教育’의 강화에서부터 비롯된 것이라 할 수 있다. 家庭教育이란 敬老孝親에 근거한 지식과 實踐의 공존 형태를 지향하고 있었음에 주목할 필요가 있다. 가정교육의 핵심을 ‘孝’라 지칭할 수 있지만, 가정교육의 최종 궁극적인 目標가 부모에게 효행을 實踐하는 것에 국한된 것이 아니라, 인간으로서 인한 德性을 갖추기 위한 기본 행위를 다져나가는 데에 있다는 점을 알아야 한다. 환언하면 인간이 人性을 갖추기 위해서는 孝를 實踐하지 않을 수 없다는 이야기다. 孝와 德은 별개의 것이 아니다. 仁德을 갖추는 것은 孝의 實踐을 통하여 완성되어질 수 있고, 이러한 家庭教育이 곧 학교교육

무엇인가에 대한 荀子의 가르침은 이러한 평범한 眞理에서도 찾아볼 수 있을 것이다.

3. 師弟間의 關係論的 任務

1) 虛壹而靜의 理性과 心術의 教育方法

앞에서 살펴본 인용문에서 荀子는 君子와 小人의 성격을 구분하면서, 君子는 배운 것을 기반으로 자신의 몸, 즉 行動을 변화시킬 수 있는 사람이지만, 小人은 귀로 들은 것을 곧 입으로 내뱉을 따름으로 아무 것도 변화시킬 수 없다고 밝혔다. 사람에게 따라 선도하는 타인의 노력에 반응하는 모습이 제각각 다르며 배움에 임하는 자의 實踐 만이 좋은 결과를 낼 수 있다는 생각이다.

이러한 주장은 결국 소수만이 인격의 변화를 이뤄낼 수 있으며, 그나마도 스승의 역할이라기보다는 전적으로 배우는 자의 성격 차이에 달려있다는 인상을 줄 수 있다. 그러나 荀子는 끝내 모든 인간에게 敎化의 可能性이 있다는 믿음을 놓지 않았다. ‘敎化’는 ‘賞罰’보다 더 고차원적인 教育方法이므로 이에 반응할 수 있는 인물들이 제한되어 있는 것으로 보이지만, 실은 더 광범위한 教育方法이기도 하다는 意味이다. 그리고 이러한 광범위한 敎化는 가르치는 자의 마음자세에서 나온다.

그렇다면 어떤 자세가 곧 國家單位의 敎化를 가능하게 하는가?

의 전초 단계인 셈이다. (金容載, 『朝鮮時代의 儒敎敎育』, 『韓國思想과 文化』 제26집, 韓國思想文化學會, 2004. pp.250~251 본문 재인용 및 참조.)

荀子は 學問에 임한다는 것은 곧 마음을 한결같이 하는 것을 배우는 것이라고 하였다. 그는 이러한 측면에 있어서 完璧主義에 가까운 까다로움을 보인다. 하나의 실수라도 용납하지 않겠다는 것이 그의 본연의 자세이다.

백 번 활을 쏘아 하나라도 빗맞히면 활을 잘 쏘는 자라고 할 수 없고, 천 리를 달렸어도 반걸음이라도 못 미치면 수레를 잘 모는 자라고 할 수 없으며, 인간사에 완전히 통달하지 않았거나 인의가 한결같지 않으면 잘 배운 자라고 할 수 없다. 學問이라는 것은 바로 한결같이 하는 것을 배우는 것이니, 하나는 基準에 맞고 하나는 못 맞춘다면 이는 一般人에 불과하고, 잘 하는 경우는 적고 잘 하지 못하는 경우는 많다면 桀紂盜跖과도 같은 것이다. 그러므로 온전하게 하고 끝까지 한 이후에야 배웠다고 하는 것이다.¹⁵⁸⁾

百發百中の 활숨씨를 요구하는 것과 마찬가지로, 그는 仁義가 온전하게 一貫性이 있지 않으면 잘 배웠다는 評價를 받을 수 없다고 단언한다. 특히 타인 앞에서 模範을 보여야할 스승의 입장이라면 더더욱, 행동의 작은 실수도 용납하기 힘들 것이다. 이는 어쩌면 행동의 결과를 따지는 것이라기보다는 그 마음가짐의 문제라고 할 수 있다. 끊임없이 禮의 實踐을 위해 노력하므로 타인의 행동에까지 변화를 줄 수 있는 마음이란 어떤 것인가?

荀子は 흔들리지 않고 한결같이 집중하는 것이야말로 道를 깨치는 方法이라고 소개한다. 道를 깨친다는 것은 곧 宇宙의 原理를 이해하

158) 『荀子』 「勸學」: 百發失一, 不足謂善射, 千里跬步不至, 不足謂善御, 倫類不通, 仁義不一, 不足謂善學. 學也者, 固學一之也. 一出焉一入焉, 塗巷之人也. 其善者少, 其不善者多, 桀紂盜跖也. 全之盡之, 然後學者也.

고 이에 참여하는 것으로, 聖人이 되는 方法이라고 할 수 있다.

道를 안다는 것은 道를 잘 살펴 알며 道를 익혀 행하는 자이다. 마음을 비우고 한결같이 하며 고요하게 하는 것을 일러 크게 맑고 밝은 것이라 한다. 萬物에 形體가 있으면 보지 못하는 것이 없고, 보고도 論하지 못하는 것이 없으며, 論하면 그 地位에 있어 실수하는 것이 없으니 방안에 앉아서도 天下를 다 볼 수 있으며 오늘에 처하고도 오랜 옛 것들을 論할 수 있으니 萬物을 멀리서 바라보고도 그 本質을 알고 다스려지고 어지러운 것에 참여하고 따져 그 法度を 꿰뚫게 된다. 천지의 基準을 알고 萬物의 管理가 되어 큰 이치를 정돈하고 우주가 原理대로 돈다.¹⁵⁹⁾

비록 쉽게 이해하기 힘든 神秘主義的인 段落이지만, 여기에서 역시 道를 行動으로 옮기는 것이 곧 道인 것을 荀子는 강조한다. 荀子는 ‘마음을 비우고 한결같이 하며 고요하게 하는’ 虛壹而靜을 마음이 외부 자극을 지각할 수 있는 이유라고 설명하고 있다.¹⁶⁰⁾ 그리고 이 상태를 깨우칠 수 있으면 가까운 것을 基準으로 먼 곳을 판단하여 宇宙의 理致를 이해할 수 있는 상태가 될 수 있다는 것이다.

형체가 있는 만물이라면 무엇이든 꿰뚫어볼 수 있으며 그 실체를 논함에 있어서 어긋나는 것이 없다는 것은 곧 聖人の 경지에 들어선 인간을 말한다. 聖人은 宇宙의 原理에 따라 도는 것이 아니라, 우주의 원리와도 맞먹는 끊이지 않는 人間의 道理를 몸으로 實行하는 사람이기 때문이다. 이러한 大清明의 단계에 들어선 聖人은 곧 만인의

159) 『荀子』 「解蔽」: 知道, 察知道, 行體道者也. 虛壹而靜, 謂之大清明. 萬物莫形而不見, 莫見而不論, 莫論而失位. 坐於室而見四海. 處於今而論久遠, 疏觀萬物而知其情, 參稽治亂而通其度, 經緯天地而材官萬物, 制割大理而宇宙理矣.

160) 『荀子』 「解蔽」: 人何以知道? 曰, 心. 心何以知? 曰, 虛壹而靜.

스승이 될 수 있으며, 한결같은 끈기를 기반으로 한 實踐으로 大衆을 教化하는 힘을 가질 수 있게 된다.

2) 師의 廣範圍한 教化 領域

荀子の 생각에 따르자면, 누군가를 좀 더 肯定的인 방향으로 變化시킬 수 있을만한 행위, 혹은 마음가짐을 보이는 자는 누구나 스승이며, 그렇지 않은 자는 教鞭을 잡은 지 삼십년이 지났다고 하더라도 진정한 意味의 스승이 될 수 없다. 教化의 능력은 聖人, 혹은 스승의 진정한 어린 노력에 따른 결과이며, 그들은 정해진 教育空間 내에서 학생들을 가르치는 것도 아니며 주어진 科目이나 教材를 통해 제자들의 變化를 꾀하는 것이 아니었다. 마음으로부터 우러나오는 變化는 오히려 교실 밖에서 벌어지는 것이라고 할 수 있다.¹⁶¹⁾ 그리고 진정한 教化는 어떤 感動的인 말이나 論理的인 글을 통해 이루어지는 것보다, 깨달은 자의 眞實性 있는 行爲에서 비롯된 教化가 더욱 優位에 있다는 것을 알게 되었다.

荀子の 思想에서 人間의 能力이나 技術은 하늘이 내려준 것이 아니므로 모두 聖人の 經驗과 努力에서 나온 것이다. 荀子の 教育哲學에서 인간은 어떠한 깨우침도 스스로 알아낼 수 없으므로 모든 것은 스승을 통해서 習得하는 것이다. 荀子에게 있어서 聖인과 스승은 同級이라고 할 수 있을 정도로 類似한 存在이다.

물론, 聖人の 경지에 오른 자만이 남을 가르칠 수 있다고 한다면 세상에는 아주 少數의 教育機關만이 존재할 수 있겠지만, 模範으로서

161) 진정한 교육, 진정한 변화는 교실이나 학교라는 공간에 제한되는 것이 아니며, 교육대학을 나오고 임용고시에 붙었다는 인적 사항에 제한되는 것 역시 아니다.

他人을 教化시키고자 노력하는 태도가 곧 배우고자 하는 자들의 마음을 움직이는 것이라면, 教化의 能力이야말로 어떤 영역에서건 가장 많은 노력을 기울이고 있는 자들의 몫일 것이며 그들이 또한 진정한 스승의 역할을 하고 있는 셈일 것이다.

그런 意味에서, 荀子は 직업이나 활동 영역에 상관없이, 인격적인 면에서 가장 높은 경지에 오른 자는 教化의 能力을 갖추고 있다고 묘사하며, 그런 점이 곧 그를 타인의 스승으로 만든다고 설명하고 있다. 教化는 荀子에게 있어 또한 매우 중요한 聖人の 능력 중 큰 부분을 차지한다. 聖人을 묘사하는 단락 뿐 아니라 어떤 地位에 있건 그 역할을 최고로 잘 수행하는 사람의 모습을 설명하기 위해서는 빠지지 않고 등장하는 단어가 ‘化’이다.

儒家의 人物을 나라에서 등용하면 얼마나 많은 이득을 볼 수 있는가를 강조하는 「儒效」편에서 荀子는 孔子가 官職에 있을 때는 官吏들이 스스로 잘못을 수정하였고 孔子가 闕堂에 있게 되자 子弟들이 教化되었다는 예를 들면서, 儒家의 선비를 등용한다면 어떤 官職에 두든지 주변이 教化 될 것이라는 주장을 한다.¹⁶²⁾ 다시 말해, 다른 학파들의 학자들과는 달리 儒家의 선비들에게 더 큰 능력이 있음을 밝히고 싶을 때 그가 손꼽은 능력이 바로 ‘化’라는 것이다.

다음 인용문은 어떠한 신하가 훌륭한 자이고 어떠한 자는 그렇지 않은가를 따지는 과정에서, 신하의 단계를 나열하고 설명하면서 등장하는 문단이다.

162) 『荀子』 「儒效」: 仲尼將爲司寇, 沈猶氏不敢朝飲其羊, 公慎氏出其妻, 慎潰氏踰境而徙, 魯之
 米牛馬者不預賈, 必蚤正以待之也. 居於闕黨, 闕黨之子弟, 罔不分, 有親者取多, 孝弟以化之也.
 儒者在本朝則美政, 在下位則美俗. 儒之爲人下如是矣.

큰 忠節의 신하가 있고, 그 다음 忠節의 신하가 있으며, 下級 忠節의 신하가 있으며 나라의 도둑이 있다. 德으로써 임금을 되돌이키고 그를 化하면 큰 忠節이고, 德으로써 임금을 지켜서 도우면 그 다음 忠節의 신하며, 왕의 잘못을 올바른 말로 간하여 왕을 화나게 하면 하급 충절이고, 임금의 영욕을 구휼하지 않고 나라의 빈부를 구휼하지 않으며 구차하게 받아들여 지는 것만을 따져서 녹을 받고 사권을 키울 뿐이면 나라의 도둑이다¹⁶³⁾.

똑같이 올바른 소리를 한다고 하더라도, 결국은 왕을 화나게 할뿐인 세 번째의 경우는 하급 충절이라고 하였다. 行動의 柴扉뿐 아니라 그 결과 또한 좋아야한다는 생각이다. 임금을 보필하여 그가 훌륭한 제도를 만들 수 있도록 돕고 나라를 잘 다스린다고 하더라도 이는 두 번째 단계에 불과하다. 가장 좋은 것은 임금을 계속 도울 필요가 없이, 그의 人間性 自體를 변화시켜버리는 것이다. 이는 그 신하의 능력이 최고로 출중하기 때문에 가능한 일이다. 다시 말해 化는 地位의 高下를 막론하고 가장 큰 能力을 가지고 있는 자의 표식이다.

그러므로 化는 聖人の 특성이라고 하지만, 최고의 지배자만이 가질 수 있는 능력은 아니라는 것을 알 수 있다. 굳이 임금이 신하를 교화시키는 것이 아니라, 지위가 낮다고 하더라도 人性이 더욱 훌륭하다면 신하가 임금을 教化시킬 수도 있다는 것이다.

신하의 능력에 따라 聖臣, 功臣, 篡臣, 態臣으로 나누고 있는 또 다른 단락에서 역시, 가장 높은 평가를 받는 聖臣은 化의 능력을 가지고 있는 자였다.¹⁶⁴⁾ 聖臣을 신하로 둔 자는 天下를 통일하고 王이

163) 『荀子』 「臣道」：有大忠者，有次忠者，有下忠者，有國賊者。以德復君而化之，大忠也，以德調君而輔之，次忠也，以是諫非而怒之，下忠也，不恤國之榮辱，不恤國之臧否，偷合苟容以持祿養交而已耳，國賊也。

164) 『荀子』 「臣道」：上則能尊君，下則能愛民，政令教化，刑下如影，應卒遇變，齊給如響，推類

될 수 있는 기회를 얻게 된다고 하였다. 그의 능력이 그토록 뛰어나기 때문인 것이다. 그러나 이 인용문의 경우 化의 대상은 왕이 아닌 백성이다. 다시 말해, 신하의 출중한 능력은 왕과 백성을 막론하고 올바른 쪽으로 교화시키는 힘을 포함한다는 것이다.

또한, 教化는 굳이 스승과 제자 사이, 혹은 아직 社會化의 단계에 있는 청소년 등을 대상으로 벌어지는 것이 아님을 알 수 있다. 어떤 나이에 들어섰건, 어떤 社會的인 地位에 있건, 인간은 교화의 대상이 될 수 있다. 이는 희망적인 메시지이기도 하지만, 학생의 입장에서는 평생 동안 스스로를 변화시키기 위해 노력해야한다는 意味이기도 하며, 스승의 입장에서는 교실을 떠난 곳에서도, 혹은 이미 장성한 사람들을 대할 때도 항상 자세를 바르게 해야 함을 뜻하기도 한다.¹⁶⁵⁾

荀子が 그려내는 理想的인 儒家 社會에서의 教育, 즉 정보의 전달이 아닌 광범위한 人性教育은 교실을 넘어서서 社會 전반의 어느 곳에서도 벌어질 수 있는 가능한 일이며, 그렇기 때문에 더더욱 선생님 된 자의 몸가짐이 중요하다는 敎訓을 얻을 수 있다.

孔子 또한 荀子와 마찬가지로 廣範圍한 意味로 스승이라는 어휘를 사용하고 있다. 다음은 아마도 儒家의 經典 중에서 스승에 대해 언급한 문장 중 가장 유명한 것일 테다. 이는 보통 끊임없이 자신의 人格을 수양하는 태도, 혹은 타인의 잘못을 他山之石 삼아 더더욱 앞으로 나아가는 학자의 태도를 설명할 때 인용된다. 그러나 이 論文에서 이 文章을 유의해서 보고 싶은 것은, 孔子가 ‘스승’이라는 어휘를 어떻

接譽, 以待無方, 曲成制象, 是聖臣者也.

165) 이 부분은 荀子의 철학대로라면 지금의 平生教育이란 바로 인간이 서로에게 귀감과 건본이 되어야 하는 존재로서 요람에서 무덤에 이르기까지 교육의 절대 중요성이 강조되는 이 유가 되는 측면이 될 수도 있다.

게 사용했는가를 확인하기 위함이다.

孔子가 말하기를, 세 사람이 지나고 있으면 그 중에 반드시 나의 스승이 있으니, 그 중 좋은 것을 택해 따르고, 안 좋은 것을 택해 그것을 고친다.¹⁶⁶⁾

세 사람은 정해진 숫자가 아니라 작은 무리의 사람을 말한다. 세 명 정도만 되는 사람들이 모여 있다고 하더라도, 그 중 누군가의 長點은 배울만하고, 또 누군가에게서는 피해야할 短點을 볼 수 있을 것이라는 말이다.

그러나 위 『論語』 經文에서 많은 誤解의 해석이 뒤따른다. 대부분의 사람들은 세 사람이 걸어가는 길에서 분명 나의 스승이 이 중에 있음을 깨달아야 하는데, 좋은 행위를 하는 사람을 본보고 그와 같은 행위를 좇으며 따를 것을 인정한다. 그런데 그 뒷부분의 해석이 관건이다. 흔히 우리들은 세 사람 가운데 나머지 不良한 행위를 한 사람을 보면 그 사람의 잘못된 행위를 고쳐주어야 한다고 풀이할 수도 있다. 그러나 孔子의 解釋은 그렇지 않다는 점을 분명히 찾아내어 읽어야 한다. 잘못된 행위를 하는 사람을 보면 그 사람의 잘못을 고쳐주는 것이 중요함이 아니라, 그 사람을 통하여 자신의 잘못이 없나를 살펴 나 자신이 반성하고 고치라는 意味이다. 즉 “其不善者而改之”에서 ‘之’가 가리키는 것이 ‘나 자신’을 意味하는 것이다.¹⁶⁷⁾

이와 같이 스스로를 변화시킬만한 계기를 제공하여 주는 주변의

166) 『論語』 「述而」：子曰，“三人行，必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之。”

167) 孔子의 이러한 해석은 荀子가 말하는 교육자 자신 스스로의 반성이 不斷하게 연마되어야 함을 강조하는 것과 일맥상통하는 것이라 하겠다.

스치는 사람들을 孔子는 ‘스승’이라고 부르고 있다는 것이다. 이러한 廣意的인 意味의 ‘스승’은 『論語』 내에서 다시 등장하는데, 누구를 스승으로 두었냐는 質問에 孔子가 답하면서 나오는 것이다.

衛나라 公孫朝가 子貢에게 ‘仲尼는 어디에서 공부했습니까?’ 라고 묻자, 子貢이 답하기를 ‘文王과 武王의 도가 아직 땅에 떨어지지 않고 사람에게 있으니, 현명한 자는 그 중 큰 것을 기억하고, 현명하지 못한 자는 작은 것을 기억하여 문무의 도를 가지고 있지 않은 자가 없습니다. 선생님이 어디에선들 공부를 하지 않으셨겠으며, 또한 어디에 정해진 스승을 두셨겠습니까?’ 라고 했다.¹⁶⁸⁾

孔子를 儒家의 始祖라고 생각한다면, 그에게는 통상적인 意味의 스승은 없었던 것이 맞다. “有教無類”¹⁶⁹⁾라는 그의 말은 여러 가지 意味로 이해할 수 있겠지만, 그에게는 教育 그 自體만이 있고 한 스승을 정해두고 무리를 이루었던 경험은 없으며 또한 그럴 필요도 없다는 뜻으로도 이해할 수 있을 것이다.

그런 意味에서, 그가 周公을 숭상하고 文武의 道를 귀하게 여겼으나, 이미 오래 전에 세상을 떠났으며 이렇만한 文獻을 남긴 적도 없는 자들을 스승으로 둔다는 것은 또한 그 限界가 있었을 것이다. 孔子가 물론 과거의 禮를 중시하고 옛 聖人들을 받들었지만, 스스로의 是非判斷을 기반으로 새로운 學派를 세운 것이기 때문이다.

이를 위해, 책에서 발견한 정보를 孔子는 주변 인물들에게서 확인

168) 『論語』 「子張」: 衛公孫朝問於子貢曰, “仲尼焉學?” 子貢曰, “文武之道, 未墜於地, 在人. 賢者識其大者, 不賢者識其小者. 莫不有文武之道焉. 夫子焉不學? 而亦何常師之有?”

169) 『論語』 「衛靈公」.

하는 과정을 늦추지 않았고, 그러므로 세상 사람들이 文武의 道를 가지지 않은 자가 없다고 여겼던 것이다. 그는 주변 인물들의 소소한 장점을 배우고 작은 단점들을 배척하기를 게을리 하지 않았다. 그에겐 자신에게 영향을 미칠 수 있는 모든 인물들이 스승이었던 셈이다.

荀子든 孔子든, 儒家的인 意味에서 스승의 역할을 되돌아본다면 이 시대의 스승들이 진정한 스승으로 거듭나기 위해서는 정해진 學校라는 공간 내에서, 혹은 자신이 맡은 과목 내에서의 정보만을 갖추는 것으로는 부족할 수밖에 없다는 결론이다. 일상에서 행동으로 전달하는 模範的인 모습이 없이는 정보의 전달은 無意味할 것이기 때문이다. 특히 요즘처럼 인터넷 통신망 등을 통한 정보의 공유가 활발한 시기에, 인터넷 사이트에서 질문에 답해주는 사람과 教育者가 다를 수 있는 점은 어떤 것일까, 의심할 수밖에 없을 것이며, 이에 대한 답은 행동으로 模範을 보여야한다는 것밖에는 없다.

하다못해, ‘중간고사 때 조금 더 많은 노력을 기울여 성적을 올려보자’와 같은 평범한 말을 전달할 때도, 정해진 目標를 향해 조금씩 전진해가는 모습을 직접 보이는 자와 그렇지 않은 자 사이의 영향력 차이는 클 수밖에 없을 것이다. 스승이란 곧 자신이 지킬 수 없는 基準을 칼 같이 들이대는 警察力과도 같은 사람이 아니라, 性品과 行動으로써 教化하는 사람일 때 학생들에게 가장 큰 영향력을 미칠 수 있기 때문이다.

V. 結論

父母로서 子女를 教育시킨다는 것은 한 人間이라는 存在에게 부과된 일 중 가장 어렵고도 진지한 문제임에 틀림없다. 옛말에도 ‘教育은 百年之大計라’고 하였으니, 개인으로부터 社會·國家의 興亡盛衰는 全的으로 ‘教育’에 달려있다고 할 수 있다.¹⁷⁰⁾

우리 傳統의 ‘儒教’ 文化圈에서는 子女教育에 대하여 단 한 번도 가변이 여긴 적이 없었다. 자식이 男兒이건 女兒이건 간에 性別에 관계없이 나름대로의 독특한 訓습이 있었다.¹⁷¹⁾ 『明心寶鑑』과 『宋史』에 보면 子女教育에 대한 必要性和 重要도가 여러 차례 반복 강조되고 있음을 쉽사리 찾아볼 수 있다.

강태공이 말하기를 아들을 가르치지 않으면 자라서 반드시 난폭하고 어리석게 되고, 딸을 가르치지 않으면 자라서 반드시 거칠고 허술하게 된다.¹⁷²⁾ 지극한 즐거움은 책을 읽는 것만 같은 것이 없고, 지극한 요체는 자녀를 가르치는 것만 한 것이 없다.¹⁷³⁾

사마온공이 말하기를 “자녀를 기르면서 가르치지 않는 것은 아비의 허물이고, 가르치되 엄하지 않는 것은 스승의 게으름이며, 아버지가 가르치고 스승이 엄하여 두 가지가 모두 지장이 없는데도 학문을 이루지 못하는 자녀

170) 우리는 부모의 사회적 지위와 재산만을 자랑삼고 허송세월을 보내던 한량들과 졸부들의 치졸한 생활상을 교훈삼아서라도 정말 참다운 교육 형태와 이념을 되새겨볼 만한 시점에 서 있다.

171) 본 논고에서는 男兒와 女兒의 성별로 구분된 教育方法과 內容에 대해서는 언급하지 않았다.

172) 『明心寶鑑』, 「訓子」: 太公曰 男子失教 長必頑愚 女子失教 長麤疎.

173) 『明心寶鑑』, 「訓子」: 至樂 莫如讀書, 至要 莫如教子.

들의 죄이다.¹⁷⁴⁾

西歐化에 젖어든 우리들은 혹여 우리가 갖고 있던 傳統的인 敎育의 必要性和 方法論들을 看過한 것이 아닐까? 옛 것이라 하여 모두 낡은 것만은 아니다. 옛 것은 단지 오래되었을 뿐이다. 오히려 오래되어서 좋은 것도 있다. 이를테면 가장 東洋的이며 가장 韓國的인 우리 傳統의 ‘敎子論’일 것이다.¹⁷⁵⁾ 우리 조상들 역시 일본에게 나라를 빼앗긴 원인을 참다운 敎育의 不在에 있다고 認知하였고, 두 번 다시 쓰라린 과거를 돌리고 싶지 않게 위해서라도 배고픔을 참아가며 後孫들을 敎育시켰다. 과거 몇 년 전까지 만 해도 우리나라에 부모의 恩功을 모르는 자녀는 별로 출현하지 않았다. 그러나 요즘에는 존속살인이 발생하는 등, 부모와 자녀간의 관계는 말할 나위도 없으며, 도저히 스승과 제자 사이라고 상상할 수조차 없는 추악한 사태들이 봇물 터지 듯 나오고 있다.

本論考는 바로 이러한 敎育的 危機意識에 봉착하여 過去 傳統 儒家哲學에서의 敎育方法論에 대해 考察해 보았다. 특히 東洋의 傳統 儒家哲學 중에서 ‘荀子’가 추구하고 指向했던 敎育方式和 敎育理論은 어떠했으며, 過去와 現在를 자유로이 넘나들 수 있는 그의 敎育方法論은 무엇일까 라는 점에 착안하였다. 지금은 家庭도 學校도 아닌 거대한 제3의 敎育機關과 敎育方法이 득세하고 있다. 예컨대 學院과 放送媒體들이 그 하나일 것이다. 과연 이러한 공룡집단과 같은 媒體들을 통하여 敎育이 제대로 설 수 있을 것인가? 본論考는 ‘荀子の

174) 『宋史』: 司馬溫公曰 養子不敎 父之過, 訓導不嚴 師之惰, 父敎師嚴兩無碍 學問不成 子之罪.

175) ‘敎子論’이라는 용어는 아직 학술적으로 인정되지 않은 것으로서, ‘子女敎育論’을 意味한다.

教育理論'이 現在를 살아가는 우리네 세대들의 父母와 國家가 지향해 나가야할 教育理念에 미력하나마 보완이 되고픈 소망을 가지고 조심스럽게 접근해 보았다.¹⁷⁶⁾

荀子は 儒家의 다른 주요 思想家들과는 달리 性惡說을 주장하였다. 荀子가 말한 인간의 本性이 惡하다는 말은 인간이 善惡 判斷의 基準이 내재되지 않은 채 태어난, 外部의 자극에 쉽게 반응하는 欲求를 가진 동물이라는 말과 같다. 荀子は 인간의 本性은 누구나 善하며 仁義禮智의 四端을 마음속에 내포하고 있다는 주장을 피력했던 孟子를 계승한 後代 儒家學者들에 의하여 오래도록 배척 당해왔다.

그러나 儒家의 始祖라고 할 수 있는 孔子는 인간의 本性에 대해 직접적인 언급한 적이 없다. 그의 思想은 孝悌忠信의 德目들을 숭상하는 內面的 精神涵養을 강조하는 立場과, 實踐과 禮義를 존중하는 外面的 形式主義의 立場이 양립하고 있다고 할 수 있을 것이다. 孟子는 前者를, 荀子는 後者를 계승한 차이가 있을 뿐, 孟子는 孔子의 理想을 따랐고 荀子는 이를 폐기하였다고 평가하는 것은 다소 문제의 소지가 있다.

孟子가 올바른 행위는 마음속에 그 뿌리를 담고 있으며 누구나 스스로 그 뿌리를 찾을 수 있음을 강조하였다면, 荀子는 日常에서 社會秩序를 바로잡을 수 있는 行爲를 어떻게 實踐할 수 있으며, 이러한 規範을 어떻게 한 세대에서 다른 세대로 傳達할 수 있는가를 고민하였다. 그러므로 社會의 가장 理想的인 規律인 '禮', 그리고 그것을 習得하여 몸에 익히고 있는 存在인 '師', 그리고 一般人들이 그 社會的

176) 以上은 金容載의 「傳統 儒家哲學에서의 子女教育論」에서 밝히고 있는 문제의식을 참고하여 재인용하였으며, 본 논고 역시 이러한 문제의식 속에서 착안하여 荀子 教育의 제 이론들을 살펴보고자 하였다. (金容載, 「傳統 儒家哲學에서의 子女教育論」, 『陽明學』 제13집, 韓國 陽明學會, 2005. pp.409~410 재인용.)

規範과 法則인 禮를 體得하기 위해 필요한 과정인 ‘積習’, 또한 이러한 教育的인 영향을 주변인물과 다음 세대에게 미칠 수 있는 힘인 ‘教化’ 등이 그의 教育思想에서 가장 주요한 概念들이라고 할 수 있다.

본고에서 살펴보았듯이 自然狀態의 인간은 善惡에 대한 判斷 基準이 없다고 荀子は 생각하였다. 그러므로 인간이 社會生活을 하려면 必然的으로 教育을 필요로 하게 된다. 教育課程이 없다면 인간은 짐승과도 유사하게 되어 慾望과 欲求만이 남아있는 상태로 머무르고 만다. 그런데 荀子は 인간이 教育을 필요로 하는 것은 물론이고, 인간은 자신에게 부족한 것을 熱望하는 特性이 있으므로 教育을 강하게 바라고 있다고까지 생각하였다. 이 역시 인간의 利己的인 本性에서 나오는 것이다. 그런데 이 利己的인 本性은 그저 基本的인 욕구를 충족하는 ‘衣食住’에서의 滿足만을 갈망하는 것이 아니라, 社會의 安定이나 가족과의 평화로운 共存 그리고 富國에 이르기까지 그 차원도 다양하게 나타나기 마련이다. 이러한 共存을 위해서는 道德的인 規則들이 必然的으로 制定될 것이며, 그러므로 인간은 必然的으로 教育을 필요시하게 되고, 그러한 教育은 人間社會를 精神的으로나 物質的으로 풍요롭게 해주는 要素로 자리하게 된다고 생각하였다.

이렇듯 教育을 必要로 하고 教育을 願하고 있는 인간에게 社會의 健全하고 健康한 一員이 될 수 있는 方法을 가장 效果的으로 가르쳐 줄 수 있는 것은 곧 인간들 相互間에 存在하였던 사람들이었으며, 그 가운데에서도 훌륭하게 社會化를 경험하여 萬人의 눈높이와 行爲의 龜鑑이 된 ‘스승[師]’을 두는 것이라고 荀子は 주장한다. 가까운 곳에 모델을 두고 그의 행위를 보고 익히는 것은 各種 書籍 등을 통해

理論을 외우는 것이나 깊은 思考를 통해 스스로 깨우치려고 하는 것보다 훨씬 정확하고 效果的이라고 말하고 있다.

주위에 스승을 두어 敎育을 받는 것이 더 좋은 이유에는 여러 가지가 있다. 스승은 학생에게 지금 필요한 것이 무엇인지를 좀 더 명확하게 파악하고, 그 학생의 性格과 特性이 무엇인지를 따져서 적절한 가르침을 줄 수 있는 사람이기 때문이다. 같은 것을 배운다고 하더라도 배우는 자들의 知的인 能力 또한 다양하고 性格 또한 모두 다를 수밖에 없는데, 그들의 차이점을 모두 무시하고 같은 내용만을 전달하는 것은 부적절할 수 있기 때문이다.

孔子의 경우 제자의 性格을 매우 잘 파악하여 그때그때 적절한 답을 들려주는 相對主義的 敎育方法을 잘 활용하였던 스승이었으며, 知的能力에 따라 다른 가르침을 주기는 하였으나, 그렇다고 아예 가르치기를 거부했던 적은 단 한 차례도 없었다. 이는 또한 經濟能力에서도 마찬가지였다. 그는 자신에게 배우고자 하는 마음이 있는 이들에게는 모두에게 동등하게 敎育을 베풀었던 것이다.

이는 荀子에게서도 그대로 계승되었는데, 다만 學問의 길을 가는 사람에게 知的인 能力의 差異가 있을 수는 있지만, 目的地에 도달하느냐 아니냐는 能力보다는 自身の 意志에 달려있다고 생각하였다. 그러므로 학생의 能力에 따라서 目的地에 다다른 데까지 걸리는 시간에 있어서는 차이가 있을 수 있겠지만, 그럼에도 불구하고 누구나 끝까지 달릴 수는 있기 때문에, 그저 忍耐와 一貫性만 있다면 누구든 상관없이 聖人이 될 수 있다고 주장하였다.

荀子는 분명 階級에 따라 財貨의 分配에 差等을 두어 秩序를 維持하는 ‘禮治’를 주장했던 사람이지만, 敎育의 機會 만은 同等해야

한다고 믿었던 사람이다. 또한, 被支配階層에 있는 사람들이라도 支配階層의 善한 行爲에 感化되어 자신 또한 스스로 服從하고자 하는 마음을 일으킬 수 있다고 생각하였기 때문에, 階層에 상관없이 ‘教化’의 可能性 또한 無窮無盡하다고 여겼던 인물이다.

教化의 可能性이 중요한 이유는, 비록 모두가 教育에 동등하게 노출된다고는 하더라도, 모두가 그 기회에 동등하게 반응하는 것은 아니기 때문이다. 지적인 능력과는 상관없이, 어떤 이들은 社會化의 課程을 적극적으로 수용하고, 어떤 이들은 그렇지 못하다. 規律에 따른 賞罰制度가 주어지더라도, 僥倖을 바라며 規則을 어기는 자들은 어디에나 있으며, 이에 따른 罰을 받을 때도 自身의 行爲를 反省하기 보다는 오히려 制度에 분노하여 더욱더 비뚤어지는 경우들이 있기 때문이다.

아무리 좋은 法律이나 制度가 있다고 하더라도 이에 順應하고 싶은 마음을 이끌어내지 못한다면 無用之物에 불과하다. 그러므로 중요한 것은 強要나 勸誘가 아닌 感動에 의한 變化인데, 이러한 感動은 곧 社會의 模範을 體化한 인간이 直接的인 行動으로 보여주는 模範에 의한 것이다.

荀子は 이렇듯 教化의 能力을 가진 사람이 王의 자리에 선다면 최고의 政治를 할 수 있을 것이라고 생각했으나, 이 能力은 王만이 가질 수 있는 것은 아니다. 스승이면 스승, 신하면 신하, 선비면 선비 할 것 없이, 주위 사람들의 마음을 感動시켜 자신의 善한 行爲를 배우도록 誘導할 수 있는 사람이라면 누구든지 化의 能力을 가진 것으로 칭송을 들었으며, 그는 곧 그 영역에서 최고의 能力을 가진 사람으로 推仰되었다.

이 敎化의 能力은 너무나도 效果的이기 때문에 이러한 敎化의 能力을 가진 사람이 社會 內에 존재한다면 훌륭한 제도나 기구 등도 이보다 뒤쳐지는 것으로 여겨지기도 한다. 그런데 이 敎化의 能力이란 바로 知行合一의 참됨을 보일 줄 아는 指導者의 眞實無妄한 實踐 能力에서 나오는 것이다.

그러므로 敎化는 정해진 空間이나 정해진 職位에서 나오는 힘이 아니다. 荀子의 理論을 따라가자면, 그 누구라도 스승이 될 수 있다는 말이기도 하지만, 또한 스승이 되기 위해서는 삶의 모든 영역에서 행동으로 타인의 模範이 되기 위해 노력해야 한다는 말이기도 하다. 實踐의 노력을 차근차근 쌓아 몸의 일부가 되도록 習慣化해야 한다는 뜻의 積習은 더할 나위 없이 어려운 숙제이며, 평생을 바쳐 삶의 모든 순간을 쏟아 부어야 할 대상이 되기도 한다.

社會의 構成員들을 변화시켜 안정적인 社會를 만들려고 노력하는 시대의 스승들은 그저 情報의 傳達이나 制度의 創造만으로는 目的을 달성할 수 없다. 스승에게 무엇보다 필요한 것은 스스로 模範을 보임으로써 배우는 이들에게서 진정한 變化를 이끌어낼 수 있어야 하는 것이다.

‘맞춤형 敎育’이 필요한 시대라고들 말한다. 학생들은 個性이 강해지고, 그들이 이해할 수 있는 언어로 소통하려고 노력하는 것이 스승의 중요한 德目이 되는 때가 왔다. 학생마다 能力도 性格도 다르고, 그에 따라 가르침을 전달하는 方法도 速度도 달라야한다는 것을 깨닫는 것은 21세기의 새로운 方法인 것이 아니라, 수천 년 전 孔子와 荀子가 자연스럽게 사용하고 있던 方法임을 알 필요가 있다. 그것은 敎育의 새로운 方法인 것이 아니라, 敎育의 基礎이자 基本인 것이

다.

이 시대에 스승의 위상이 땅에 떨어졌다고도 하고, 公教育이 私教育에 밀려 설 자리를 잃었다고도 하고, 이를 해결하기 위한 방편으로 ‘全人教育’이라는 말이 남용되기도 한다. 선생이라는 직업이 情報가 부족한 자들에게 情報를 전달하는 것만을 위한 자리라면 이는 죽 집게 학원의 강사나 인터넷의 정보 사이트와 다를 바가 없어질 것이며, 결국은 存在 意義 自體를 잃을 수밖에 없을 것이다. 그러나 先生은 정보 사이트가 아닌 人間이기 때문에, 知識 自體의 正確性은 떨어질 수 있으나 機械는 가질 수 없는 融通性과 適應力을 가지고 있다.

先生은 學生 하나하나를 직접 대하면서 그들 各各의 能力의 차이를 감안하고, 그래서 학생들이 궁금해 하는 것이 무엇인지 필요로 하는 것이 무엇인지를 파악할 수 있다. 개인과 개인이 만나서 特定人에게 필요한 것에 대해 소통할 수 있다는 것은 機械化되는 現代 社會에서 그만큼 특별한 經驗이다.

또한 선생은 教室이 아닌 곳에서, 수업 시간이 아닌 때에, 자신의 삶으로 模範을 보여 제자들의 삶을 변화시킬 수 있다. 實踐에 의한 習得과 實踐에 의한 教化가 바로 荀子가 教育課程에서 가장 중요하게 생각했던 것이며, 實踐에 의한 習得과 實踐에 의한 教化는 현대에서도 역시 큰 역할을 할 수 있다. 이는 어려운 일이기도 하지만 또한 희망적인 대안이기도 하다. 스승이 없는 시대고 영웅이 없는 시대라고 한탄들을 하지만, 이렇듯 큰 인물이 없는 시대에 작은 實踐으로 오히려 큰 教化를 일으킬 수도 있을 것이기 때문이다.

荀子도 지적하듯이, 인간은 基準이 없는 채로 태어났기 때문에 더더욱 絶對的인 基準을 갖고 싶어 한다. 이 시대의 청소년들은 아노

미의 社會를 살고 있기 때문에 삶에서 基準이 될 수 있는 자들을 끊임없이 찾아 헤매고 있다. 누군가에게 模範이 될 수 있고 教育의 方法뿐 아니라 教育의 目的이 될 수 있다면, 平生을 마쳐 매 순간 노력하는 어려운 길이라고 하더라도 그 意味를 찾을 수 있을 것이다.

參 考 文 獻

1. 原典 - 翻譯本 및 註釋

荀子, 김학주 옮김, 2008, 『순자』, 을유문화사.

成百曉, 1990, 『懸吐完譯 論語集註』, 서울 : 傳統文化研究會.

_____, 1991, 『懸吐完譯 孟子集註』, 서울 : 傳統文化研究會.

楊伯峻, 1960, 『孟子譯註』, 北京 : 中華書局.

楊伯峻, 1980, 『論語譯註』, 北京 : 中華書局.

吳毓江, 1993, 『墨子交注』(上·下), 北京 : 中華書局.

王先謙, 1984, 『荀子集解』(『漢文大系』), 臺北 : 新文豐出版公社.

秋適, 백선희 역, 2005, 『명심보감』, 홍익출판사.

Knobolck, John, 1994, *Xunzi* (vol.1·2·3), California : Standford Univ. Press.

Lau, D.C., 1970, *Mencius*, London : Penguin books Ltd.

Legge, James, 1949, *The Chinese Classics : with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, Taipei : Asia Major, NS, I.

2. 研究書

勞思光 著, 鄭仁在 譯, 1992, 『中國哲學史(古代篇)』, 서울 : 探求堂.

박재주, 2000, 『동양의 도덕교육사상』, 화성: 淸溪出版社.

- 핑가레트 허버트, 송영배 역, 1993, 『공자의 철학 : 서양에서 바라본 예에 대한 새로운 이해』, 서울 : 서광사.
- 沈佑燮, 2004, 『先秦諸子思想의 哲學的 摸索』, 서울 : 이회문화사.
- 廖名春, 1992, 『荀子の智慧』, 서울 : 朝鮮.
- 장승구 외, 2002, 『동양사상의 이해』, 서울 : 景仁文化史.
- 朱伯崑, 전명용 외 역, 1990, 『중국고대윤리학』, 서울 : 이론과 실천.
- 陳大齊, 1954, 『荀子學說』, 臺北 : 中華文化出版事業委員會.
- 풍우란, 박성규 역, 1999, 『중국철학사』, 서울 : 까치.
- Fingarette, Herbert, 1972, *Confucius : The Secular as Sacred*, New York : Harper & Row Publishing Inc..

3. 論文

- 金容載, 2003, 「仁의 道德概念과 儒敎 倫理學的 含意」, 『東洋哲學研究』 제34집, 東洋哲學研究會.
- _____, 2004, 「朝鮮時代의 儒敎敎育」, 『韓國思想과 文化』 제26집, 韓國思想文化學會.
- _____, 2004, 「孔子의 道德論 - 『論語』에 나타난 孔子의 道德觀을 中心으로 -」, 『한국철학논집』 제15집, 한국철학사연구회.
- _____, 2005, 「傳統 儒家哲學에서의 子女敎育論」, 『陽明學』 제13집, 韓國陽明學會.
- _____, 2008, 「論語 編纂에 대한 異見과 諸註釋을 통해 본 孔子의 敎育精神」, 『漢文古典研究』 제16집, 韓國漢文古典學會.

- _____, 2008, 「傳統文化 및 儒敎敎育의 活性化」, 『儒敎思想研究』, 韓國儒敎學會.
- 김태오, 1994, 「荀子の ‘군자’관과 그 敎育방안」, 『敎育哲學』 제12집, 韓國敎育哲學會.
- 선우미정, 2007, 「先秦儒家의 禮樂思想에 관한 研究」, 成均館大學校 大學院 博士學位論文.
- 신창호, 2002, 「荀子の 思想」, 장승구 외, 『동양사상의 이해』, 서울 : 景仁文化社.
- _____, 2007, 「동양의 敎育전통에서 그 배움의 의미-원시유학의 논의를 중심으로-」, 『敎育철학』 제33집, 한국敎育철학회.
- 沈佑燮, 1990, 「孔子 政治哲學思想에 관한 研究」, 研究論文輯 30, 誠信女子大學校.
- _____, 1998, 「孟子 政治哲學思想의 現代的 照明」, 東洋哲學研究 제19집, 東洋哲學研究會.
- _____, 2000, 「荀子 哲學思想의 現代的 照明」, 『儒敎文化研究』 제1집, 成均館大學校 東아시아學術院 儒敎文化研究所.
- _____, 2003, 「荀子の 敎育哲學思想에 관한 研究」, 『漢文敎育研究』 제20집, 韓國漢文敎育學會.
- 안경식, 2002, 「稷下學宮의 敎育史的 意義」, 『韓國敎育史研究誌』 제12권, 韓國敎育思想研究會.
- 安秉喆, 2005, 「荀子の 政治思想에 관한 小考」, 『東洋哲學研究』, 제43집, 東洋哲學研究會.
- 安涌鎭, 2008, 「荀子の 富國論과 租稅觀 研究」, 『儒敎思想研究』, 제33집, 韓國儒敎學會.

- 양희용, 1999, 「『荀子』 「勸學」 篇 연구 : 교육적인 측면을 중심으로」, 『범한철학』 제20집, 범한철학회.
- 유희성, 2009, 「荀子の 認識論」, 『東洋哲學研究』 제58집, 東洋哲學研究會.
- 이운진, 1994, 「荀子の 教育思想」, 誠信女大 教育大學院 碩士學位論文.
- 李學澈, 1969, 「荀子の 性惡說과 教育」, 『教育學研究』 제7집, 1권, 韓國教育學會.
- 장원태, 2005, 「전국시대 인성론의 형성과 전개에 관한 연구 : 유가, 묵가, 법가를 중심으로」, 서울大學校 哲學科 博士學位論文.
- 鄭秀瑛, 2008, 「荀子の 教育思想 研究」, 蔚山大 教育大學院 碩士學位論文.
- 鄭志元, 2007, 「荀子の 教育思想 考察」, 慶熙大 教育大學院 碩士學位論文.
- 조현규, 1999, 「孔子 教育思想의 現代 意義」, 『한국교육사연구지』 제8권, 한국교육사상연구회.
- 崔燉雲, 1998, 「荀子の 教育思想 研究」, 關東大 教育大學院 碩士學位論文.

Abstract

An Interpretation of Xunzi's Thoughts on Education

Lee, Kyeong-pyo

Doctor's Dissertation

Department of Classical Chinese

Sungshin Women's University

Xunzi is well known for his claim that human beings are born evil. The term 'evil' calls for much misinterpretation ; it sounds as if he believed people are born with such a propensity for creating chaos that any possibility of reform is dismissed. On the contrary, Xunzi contested that mankind is born without any sense of good or wrong, and like a clean slate or cloth before dying, was susceptible to any change. Therefore education is not only necessary to, but easily absorbed by the 'evil' person.

Xunzi, like other Confucian thinkers, also believed that everybody and anybody could become a Sage through education. For Xunzi there is only one road from an animal like state at the moment of birth to sage-hood ; through differences in talent, one's progress on this road might be slower or faster than those of others, but through

perseverance, he claims, all will end up on the same finishing line.

Xunzi contests that the fastest way to move along this road is to stay by a good teacher who has thoroughly absorbed the ways of the sage. A teacher who teaches through textbooks or coaxes students into good behavior through prizes and punishments have their limits. Without showing model behavior and touching the students into wanting to change for the good themselves, no education is truly complete.

Xunzi's ideal of education is much enlightening, especially in this age when education is said to be falling apart. No education will be equal unless the inequality in the student's talents are taken into consideration. No teacher will be a truly reformative presence unless he/she can teach outside the textbook or the classroom by his/her behavior itself. Though it is not an easy task, I believe realizing Xunzi's ideals of the teacher should be every teacher's ideal.

Keywords : Xunzi, Education, Teacher, Human Nature, Evil, the Sage