

수기이안인(修己以安人) 체계에 관한 시론적 연구

이종선

춘천교육대학교 윤리교육과 강사, 유교철학 전공
edusein@gmail.com

- I. 위기위인(爲己爲人)론과 수기치인(修己治人)론에 관한 반성
- II. 수기이안인의 해석과 상호주관성의 선순환체계
- III. 수기주체로서 군자와 가칭 '이(以)' 이성
- IV. 안기(安己)·안자연(安自然)으로의 확장 가능성
- V. 맺음말

I. 위기위인(爲己爲人)론과 수기치인(修己治人)론에 관한 반성

이 글은 『논어』의 수기이안인(修己以安人) 테제를 철학체계로 이해하고, 공자유학(孔子儒學)이 사회윤리학을 넘어 완성된 철학체계라는 주장을 제출하기 위한 총론 성격으로, 몇 가지 문제제기와 주장을 통해 대강의 윤곽을 밝히는 시론에 해당한다. 이후 지속된 논의를 통해, 예컨대 위기위인론, 수기치인론에 대한 반성, 선후본말론적 사유의 대안으로서 상호주관성의 선순환성, 주관의 보편화와 관련된 인식론적 과제, 수기이안인 체계의 결핍 혹은 결여로서 안기(安己)·안자연(安自然)론 등의 주제와 관련하여 세부 주제들에 대한 진전된 주장, 심화된 내용들을 지속적으로 제기함으로써 공자유학을 재구성하기 위한 논의를 확대시켜 나갈 계획이다.

수기이안인 테제와 관련된 그간의 연구들은 전무하다시피하다. 그것은 수기안인(修己安人) 혹은 수기이안인(修己以安人)에 대한 테제가 주희 성리학 이후 수기치인으로 대체되어 주장된 사실과 깊은 연관을 갖는다.¹⁾ 뿐만 아니라 위기위인론 역시 순자(荀子)가 위기지학을 군자의 학문으로, 위인지학을 소인의 학문으로 구별한²⁾ 이래 그 주장의 타당성이 검토되지 않은 채 송대(宋代) 진순(陳淳), 진보(陳普), 장재(張載), 정호(程顥), 주희(朱熹)에 이르기까지 위인지학을 소인의 학문으로 업신여기게 되는 풍토가 주류로 자리 잡아 온 것이다.³⁾ 이후 조선의 성리학자들과 현대의 학자들에게조차 이와 같은 경향성은 지속된다.⁴⁾

공자유학은 위기(爲己)와 위인(爲人)의 학문이다. 자기를 위하고, 타자도 위해야 하는 배움의 과정이다. 그래서 공자는 “옛날의 배움은 자기를

1) 이와 관련한 논의는 이종선, 「수기치인론에 대한 반성적 고찰」, 『문화예술연구』 제3집 (문화예술콘텐츠연구소, 2014), 참조.

2) 『순자』 「권학」 9장. “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. 故不問而告 謂之傲 問一而告二 謂之噴 傲非也 噴非也 君子如嚮矣.”

3) 유권중, 「주희의 위기지학고찰」, 철학담구 제33집(중앙철학연구소, 2013) 참조.

4) 한국어로 출판된 논어의 모든 해설과 김동인, 황금중 등 위기지학-위인론과 관련된 모든 논문이 이에 해당된다.

위하는 것이었지만, 지금의 배움은 다른 사람도 위해야 한다”⁵⁾라고 가르친다. 요순 이래 성인(聖人)이 다스리던 옛 배움이 위기의 학문으로도 충분했다면, 공자 자신의 시대 배움의 과제는 위기·위인의 학문이 되어야 한다는 것이다. 이렇듯 공자는 학문의 과제를 위기를 넘어 위인의 영역으로 확장시킨다.

위기와 위인을 위한 공자유학의 방법론은 수기이안인 체계에 집약되어 있다. 그것은 안으로는 자기완성(성기(成己))을 목적으로 ‘수기(修己)’를, 밖으로는 타자를 편안하게 하는 ‘안인(安人)’을, 그리고 ‘수기’와 ‘안인’의 융합을 지향하는 ‘중용의 덕’을 추구한다. 중용의 덕으로서 수기이안인 체계는 본질적으로 수기에 치우치거나, 안인에 몰두하는 편벽됨을 거부한다. 수기의 심화가 안인을 강화하고, 안인의 강화가 수기를 심화하여 궁극적으로 중용의 덕에 이르는 도정(道程)인 것이다. 불유구(不踰矩)의 경계인 ‘성인(聖人)’을 꿈꾸는 현존재의 소욕(중심소욕(從心所欲)⁶⁾ 혹은 가욕지(可欲之)기하는 바가 바로 그것이다. 그러니 수기이안인 체계는 수기이‘경(敬)’ → 수기이‘안인(安人)’ → 수기이‘안백성(安百姓)’의 보편성을 강화시키는 방법론을 제시함으로써 상호주관성의 선순환체계로서 중용지덕을 실현한다.

하지만 수기이안인 체계는 주희에 의해 ‘수기치인’론으로 변용되어 이해되어왔다. 주희는 『대학장구서』에서 배우는 자들의 과제로 수기와 치인을 언급함으로써 공자의 수기이안인 체계를 수기치인론으로 전용(轉用)한다. 주희는 대학을 새롭게 편찬하면서 『대학』을 통해 학자는 몸을 닦고(수기), 사람을 다스리는(치인) 방법을 다소나마 도움을 받을 수 있다는 취지를 설명하면서 수기치인론을 언급한 것이다.⁸⁾ 주희는 논어에 나타난 공자의 사유 대신에, 『대학』의 팔조목을 자신의 수기치인론의 전범으로 삼는다. 주희는 군자의 도는 충신(忠信)으로 얻고, 교태(驕泰)로써 잃는다는 점을 강조하면서 도는 그 지위에 거하여 자신을 닦고 남을 다스리는 방법이라고 강조한다.⁹⁾ 결국 주희의 수기치인론은 인격 완성을

5) 『논어』 「현문」 제25장. “古之學者爲己 今之學者爲人.”

6) 『논어』 「위정」 4장. “七十而從心所欲不踰矩.”

7) 『맹자』 「진심장구하」 25장. “可欲之謂善.”

8) 이종선, 앞의 논문(2014), 31쪽 참조.

9) 『대학장구서』. “是故君子有大道 必忠信以得之 驕泰以失之. 君子 以位言之. 道 謂居其位而修己治人之術.”

통해 사회와 국가를 경영하고 인민대중을 다스리자는 이데올로기인 것이다.

이렇듯 주희가 주창한 수기치인론은 그 후학들에 의해 강화되어오면서 지식인 중심의 지배 이데올로기적 기능을 수행한 성격이 짙다. 지나온 역사적 궤적 속에서 조선에 이식된 수기치인론은 조선인의 삶의 전반에 지대한 영향력을 끼쳤다. 그래서 율곡도 “성현의 학문은 수기치인에 지나지 않는다”고 단언하기도 한다. 이렇게 수기치인론의 수기치인론으로의 전도는 동아시아의 대다수 학자의 암묵적 동의하에 지배적 이데올로기로 강화되어온 특성이 있다고 하겠다.

하지만 수기치인론에 대한 주희적 이해는 여러 문제를 내포하고 있다. 먼저 그것은 김승혜의 지적처럼¹⁰⁾ 공자의 논리와 사유체계를 벗어나 공자의 수기치인론의 본의를 왜곡시킨 것이다. 또한 수기치인론의 체계에서 ‘이(以)’를 배제함으로써 유학의 상호주관성의 선순환체계의 확장을 가로막고, 선후본말론적 사유에 갇히게 하는 폐쇄성을 농후하게 담고 있다는 점이다. 그리고 수기가 치인보다 먼저 이루어져야 한다는 것은 수기가 수단이고 치인이 목적이라는 의미이거나 수기라는 과정을 통하여 치인이라는 결과에 도달한다는 뜻으로 읽힐 수 있다. 무엇보다도 다중지성의 민주주의 사회에서 ‘사람을 다스린다’는 ‘치인’은 지금의 시대정신과 맞지 않는 개념으로 유학의 현대화에도 걸림돌로 작용하고 있다고 할 수 있다.¹¹⁾

더구나 공자의 사유체계 안에서 ‘치인’은 사용될 수 없는 개념이다. 공자는 ‘치인’이 아닌 ‘안인’과 ‘위인’이라는 개념을 사용한다. 또한 이 두 개념은 쉼표로서 ‘수기’ 그리고 ‘위기’와 함께한다. 예컨대 “고지학자위기(古之學者爲己) 금지학자위인(今之學者爲人)”이 그렇고, 또 “수기치인”이 그렇다. 이렇듯 위기/위인, 수기/안인은 나와 타인의 관계에서, 그 말뜻 그대로 “타인도 위하다” 또는 “타인을 편안하게 하다”처럼 위함과 편안함이 타인을 위한 개념이다. 논어의 공자는 결코 타인을 ‘다스림’의 대상으로 삼은 적이 없다.

그래서 필자는 위인을 논어집주의 해석, 즉 “남에게 인정받고자 하는”¹²⁾

10) 김승혜, 『原始儒敎』, 대우학술총서 인문사회과학 51(민음사, 1988), 104쪽.

11) 이종선, 앞의 논문(2014), 32쪽.

12) 朱子, 『논어집주』 「헌문」. “程子曰 爲己 欲得之於己也 爲人 欲見知於人也.”

이라고 해석하지 않는다. 논어의 원의에 따라 “타인도 위한다(위인)”라고 해석한다. 위기가 자기를 위하는 것이라면, 위인은 다른 사람을 위하는 것이다. 위기의 ‘위’가 위함이면, 위인의 ‘위’도 위함이어야 옳다. 굳이 위인의 위를 “-에게 인정받고자 하는(가욕지어인(欲見知於人))”이라는 의미로 의역할 이유가 없다. 그것은 문법의 맥락에도 공자의 원의의 맥락에도 어긋난다.

정약용도 『논어고금주』에서 위기와 위인을 둘 다 긍정한다. 정약용은 “위기라는 것은 자기에게 도움이 되는 것이고, ‘위인’이란 남에게 도움이 되는 것이다. 만약 남에게 알려지는 것이 나에게 도움이 되지 않고 또한 남을 돕지도 못한다면 어떻게 그것을 정말로 ‘위인’이라고 할 수 있는가?”¹³⁾라고 주석한다. 정약용은 더 나아가 위기를 ‘안신(安身)’ 또는 ‘안기’의 의미로 이해한다. 그래서 위기를 “자기에게 도움이 되는 것”이라고 해석한다. 위기가 나에게도 도움이 되고, “동시에 남을 위하는 바가 있는 연후에야 비로소 ‘위인’이라고 할 수 있다”¹⁴⁾라고 천명한 것이다. 정약용에게는 도를 배우는 것이 수단에 불과하고, 그 궁극적인 목적은 벼슬길에 나아가 자신이 배운 바를 실행하여 덕화를 퍼는 데 있다.¹⁵⁾ 내가 내 몸과 내 가족의 안위를 챙기지 못하는 한, 위인은커녕 ‘나’는 오히려 타인에게 짐이 됨을 현실에서 우리는 부단히 체험한다. 자기 몸조차 변변하게 챙기지 못한다면 가족과 친지들에게는 오히려 부담이 된다.¹⁶⁾

물론 순임금과 같은 성인(聖人)이 왕 되고, 무위(無爲)에 의해 운위되는 건강하고 정상적인 대동 사회에서는 배움 혹은 배우는 사람은 위기만으로도 충분하다. 성인은 단지 공손하고 바르게 앉아 남면하고 있으면 그만이고¹⁷⁾, 배움에 있는 자들은 자기만 잘 위하면 되는 것이다. 굳이 위인을 구할 필요가 없었다. 그렇지만 공자의 시대, 주나라의 예법이 무너지고 소인과 향원이 널리 자기 이익만 추구하는 비정상적이고 건강하지 못한 사회에서는 배움 혹은 배우는 자는 필히 위기뿐만 아니라 위인도 함께

13) 정약용, 〈與猶堂全書〉第二集經集 第十三卷 『論語古今註』 「憲問」. “爲己者益於己也 爲人者益於人也 若見知於人則雖不益我 亦不益人 何得曰爲人乎.”

14) 위의 책. “有爲人處 然後方可曰爲人.”

15) 김홍경, 「관학과 유학자로서 다산」, 『한국유학과 열린사유』(심산, 2008), 43쪽.

16) 이종선, 『수기이안인의 내재적 초월성 연구』, 성균관대학교 박사학위논문(2012), 59쪽.

17) 『논어』 「위령공」 4장. “子曰 無爲而治者 其舜也與 夫何爲哉 恭己正南面而已矣.”

추구해야 하는 과제를 부여받는다. 그래서 공자는 “자기가 서고자 하면 남부터 서게 하고, 자기가 뜻을 이루고자 하면 남부터 뜻을 이루게”¹⁸⁾ 하라고 가르친다. 공자가 증자에게 오도(吾道)가 일이관지(一以貫之)라고 설명했을 때, 증자는 그것을 다른 문인들에게 충서(忠恕)라고 풀이해준다.¹⁹⁾ 자기 마음을 다하는 것이 충이며, 자기 마음을 미루어 타인을 위하는 것이 서이다.²⁰⁾ 위기를 미루어 위인에 이르러는 것이다. 위기지학은 위인지학으로 확장되면서 공(公)적 성격이 강화된다.²¹⁾

따라서 필자는 위인을 공자의 원의대로 “(자기를 위하는 배움뿐만 아니라) 남도 위하는 배움을 추구해야 한다”라고 독해한다. 이것은 마치 건강한 사회에서는 위기를 위해 추구하는 향산, 즉 건강한 생업(직업)이 필연적으로 타인을 이롭게 하는 결과를 낳는 경우와 마찬가지로 이렇듯 수기치인론은 공자의 본의와는 동떨어진 주장이다. 이를 위해 이 글에서는 주희가 주장하고, 그 이후 조선의 많은 학자에 의해 이데올로기화된 수기치인론이 지닌 문제들의 연장선상에서 수기치인론의 본원으로서 공자의 수기치인론 체계를 살펴보고, 오늘날 유학의 현재화를 위해 공자의 사유에서 결여되거나 드러나지 않은 문제의식, 즉 안기와 안자연으로의 확장된 이해를 제기함으로써 수기치인론 체계에 관한 연구를 문제제기 차원에서 시도해볼 것이다.

II. 수기치인론의 해석과 상호주관성의 선순환체계

앞서 지적한 바와 같이 수기치인론은 공자의 논리와 사유에서 벗어나 수기치인론 체계의 본의를 변주시킨 것이다. 수기치인론에 대한 공자의 사유는 『논어』 「현문」편에 들어 있으며, 제자 자료가 공자에게 군자됨을 묻고, 그 물음에 대한 공자의 답변으로 구성되어 있다.²²⁾ 공자는 자로에게

18) 『논어』 「용야」 28장. “夫仁者 己欲立而立人 己欲達而達人.”

19) 『논어』 「이인」 제15장. “子曰 參乎! 吾道一以貫之 曾子曰 唯 子曰 門人問曰 何謂也? 曾子曰 夫子之道 忠恕而已矣.”

20) 朱子, 『논어』 「이인」 제15장 集註.

21) 이종선, 앞의 논문(2012), 59쪽.

22) 『논어』 「현문」 45장. “子路問君子 子曰 修己以敬 曰如斯而已乎 曰 修己以安人 曰如斯而已乎 曰 修己以安百姓 修己以安百姓 堯舜 其猶病諸.”

‘수기이경’이 군자라고 일러준다. 그리고 거듭되는 자로의 질문에 ‘수기이안인’이 군자라고 가르치며, 그래도 무엇인가 부족함을 느끼며 아쉬워하는 자로에게 ‘수기이안백성’이 군자이며, 요임금과 순임금도 수기이안백성을 힘겨워했다고 지적함으로써 대화를 마무리한다.

이러한 공자의 답변은 수기로써 경하고, 경으로써 수기함으로써 자기 진정성과 상호인정성을 확보하며 인(仁)을 행하는 사람이 군자라는 뜻이다. 그래서 공자는 군자가 무엇인지를 묻는 자로에게 가정 먼저 ‘수기이경’이라고 대답한 것이다.

그러나 대부분의 논어 주석서들은 수기이안인의 체계를 “군자는 ‘경으로써’ 몸을 닦고, ‘수기로써’ 백성을 편안히 한다”라고 주석한다. 하지만 ‘수기이경’이 ‘수기이’경인지, 아니면 수기‘이경’인지에 따라 그 해석과 의미가 달라질 수 있다. “경으로써 수기하는 것”과 “수기함으로써 경하는 것”은 선후본말을 따지는 유학의 방법론에 비추어볼 때, 그 의미 차이가 크게 드러난다고 볼 수 있다.

중국의 리링은 “공경하는 마음으로 자신을 수양하여라”²³⁾라고 해석한 반면, 리쩌허우의 『논어금독』에서는 “자기를 수양하여”²⁴⁾라고 주석한다. 또한 리쩌허우는 덧붙여 “엄숙하고 진실하게 정치하는 것이다”라고 다소 긴 설명을 의역하여 달고 있지만, ‘공경하는 마음으로’와 ‘자기를 수양하여’라는 해석은 그 의미 차이가 크다.

성백효와 성균관대학교 유교문화연구소는 “경으로써 몸을 닦는 것이다”²⁵⁾라고 해석한다. 이기동 역시 “자기를 닦기를 경으로써 한다”²⁶⁾라고 밝히고 있다. 그리고 김영수는 “스스로 몸을 닦되 경건해야 한다”²⁷⁾라고 번역하였다. 이들은 공통적으로 ‘이경’을 “경으로써 몸을 닦는다”라는 의미로 옮기고 있다. 하지만 전주향교에서 운영하는 홈페이지²⁸⁾의 해석은 상이함이 발견된다. 『논어』 정문(正文)의 해석은 “몸을 닦되 공경으로써”인 데 반하여, 주희의 주석(註釋)에는 “몸을 닦아서 공경함”으로 표기되

23) 리링 저, 김갑수 역, 『집 잃은 개 II』(글항아리, 2012), 855쪽.

24) 리쩌허우 저, 임옥균 역, 『논어금독』(북로드, 2006), 679-680쪽.

25) 유교문화연구소 역, 『논어』 「현문」(성균관대학교출판부, 2005), 536쪽; 成百曉 譯註, 『論語集註』 「憲問」 45장(傳統文化研究所, 2001), 302-303쪽.

26) 이기동, 『논어강설』 「현문편」 45장(성균관대학교출판부, 1999), 425-426쪽.

27) 김영수, 『논어』 「현문」 45장(일신사, 1994), 406-407쪽.

28) 전주향교, 『논어』, <http://cafe.daum.net/2jhg>.

어 있다.

더구나 이지형은 정약용의 『논어고금주』를 역주하며 “자기 몸을 닦아서 공경하는 것이다”²⁹⁾라고 해석하였다. 이러한 이지형의 해석은 다산을 따르고 있다. 다산은 『논어고금주』에서 “공경할 대상을 말하지 않았으니, 이는 하늘을 공경하는 것이다. 몸을 닦아서 하늘을 공경하는 것이다”라고 주석하고 있다.³⁰⁾ 뿐만 아니라 “자기 몸을 닦아서 공경한다는 것은 뜻을 성실히 하고 마음을 바르게 하는 것(성의정심(誠意正心))이며, 자기 몸을 닦아서 남을 편안하게 한다는 것은 자기 몸을 닦고 집안을 가지런하게 하는 것(수신제가(修身齊家))이며, 수기안백성은 나라를 다스리고 평화롭게 하는 것이다”³¹⁾라고 『대학』의 덕목으로 수기이안인의 체계를 해석한다.

해석의 이견이 더욱 두드러지는 부문은 ‘수기이안인’에 대한 해석이다. ‘수기이안인으로 해석하느냐, 수기이안인으로 해석하느냐에 따라 ‘수기이안인’의 해석의 의미가 달라질 수 있을 뿐만 아니라, 하나의 문장 안에서 동일한 구조로 사용되는 ‘이(以)’ 용법이 서로 다르게 사용될 수 있느냐에 대한 문제 또한 제기될 수 있기 때문이다.

앞서 살펴본 바와 같이 ‘수기이경’의 ‘이’는 ‘경으로써’의 의미로 해석하거나 ‘수기로써’의 의미로 해석한다. 그렇지만 대부분의 주석가들은 ‘수기이안인’과 ‘수기이안백성’에서의 ‘이’를 ‘수기로써’의 의미로만 일관되게 해석한다. ‘안인함으로써 수기하는 것과 ‘수기함으로써 안인하는 것은 다르다. 마찬가지로 ‘경으로써 수기하는 것과 ‘수기로써 경하는 것 역시 다르다. 사전³²⁾에 기록된 ‘이’의 용법은 14가지 이상의 용례로 규정되어 있으므로 그 해석이 다름은 이해할 수 있지만, 동일한 구조의 단일한 문장에서의 해석은 일관성이 유지되어야 한다. 그런 의미에서 리찌허우와 김학주³³⁾의 해석은 “자기 수양을 하여 공경스러워야 한다”, “자기 수양을 하여 남을 편하게 해주어야 한다”, “자기 수양을 하여 백성을 편안하게 해주어야 한다”로 일관된다는 면에서 의미 있는 해석이라고

29) 이지형 역주, 『논어고금주』(사암, 2010), 233쪽.

30) 정약용, 앞의 책. “荻曰不言所敬 敬天也 修己以敬天.”

31) 위의 책. “修己以敬者 誠意正心也 修己以安人者 修身齊家也 修己以安百姓者 治國平天下也.”

32) 『漢韓大字典』 전면개정·증보판(민중서림, 1997), 153쪽.

33) 김학주 역주, 『논어』(서울대학교출판문화원, 2012), 255쪽.

하겠다.

그래서 필자는, 공자의 수기이안인의 체계는 선후본말론적 사유가 아닌, 수기로써 안인하고 또 안인으로써 수기하는 상호주관성의 선순환적 체계로 이해해야 한다고 주장한다. 조선시대의 율곡과 다산 역시 수기와 치인의 개념이 '분리될 수 없는' 관계로 보고 있다. 이것은 수기와 치인의 관계를 곧 '치인하는 것이 곧 수기하는 것이다'라는 생각으로 정립해내는 계기가 될 수³⁴⁾있다. 또한 '수기하는 것이 곧 안인(치인)하는 것이다'라는 생각으로도 정립할 수 있다. 율곡이나 다산의 문제의식도 『논어』 「헌문」편에 보이는 수기이안인 체계를 상호주관성의 선순환체계로 이해하려는 생각을 뒷받침해주는 근거가 된다.

그렇기 때문에 수기이안인 체계에 대한 일관되지 못한 해석들은 결국 수기'이'안인 체계를 수기치인론으로 대체시킨다. 그리고 '이'를 배제함으로써 유학을 상호주관성의 선순환체계로 확장할 가능성을 가로막고, 선후본말론적 사유의 틀에 유학을 가두어놓는 폐쇄성을 유발할 개연성을 포함하고 있다고 할 수 있다.

뿐만 아니라 수기치인으로 이해하는 선후본말론적 사유를 따라가다 보면, 수기가 치인보다 먼저 이루어져야 한다는 것은 때로는 수기가 '수단'이고 치인이 '목적'이라는 의미로도 쓰일 수 있으며, 수기라는 '과정'을 통하여 '치인'이라는 '결과'에 도달한다는 의미로도 사용될 수 있다는 것이다. 더욱이 수기에 매진해서 치인이라는 성공에 이름을 뜻할 수도 있다.³⁵⁾

그리고 무엇보다도 오늘날과 같은 다중지성의 민주주의 사회에서 '사람을 다스린다는' '치인'은 시대정신과 어울리지 않는 개념이며, 유학을 전근대적 유물로 오해하게 하고, 유학의 현재화에도 걸림돌로 작용한다고 하겠다.

34) 박정원, 「修己와 治人 개념을 통한 철학 교육적 인간상 탐구」, 『철학윤리교육연구』 40호(2008), 33쪽.

35) 위의 논문, 29-30쪽 재구성.

Ⅲ. 수기주체로서 군자와 가칭 ‘이(以)’ 이성

지배이데올로기화한 수기치인론은 성리학의 도통론(道統論)의 완성과 더불어 선후본말론적 방법론으로 규정된다. 도통론은 불가의 법통(法統)론을 모방하여 당의 한유(韓愈)가 주창하고 주희에 의해 완성된다. 그러나 도통론은 많은 오류를 포함하고 있다.³⁶⁾ 공자의 도가 자사, 맹자를 통해 1차적으로 굴절되고, 궁극적으로 주희의 도로 대체되는, 뒤에 생겨난 것이 앞선 것을 넘어서버리며 유학의 단절³⁷⁾을 낳는다. 뿐만 아니라 도통론에 따라 증자 → 자사 → 맹자로 이어지는 계보의 완성은 주희에 의해 『대학장구』가 사서(四書)로 규정되며, “사물에는 근본과 말단이 있고, 일에는 끝과 시작이 있으니, 선후를 안다면 도에 가까울 것이다”³⁸⁾라는 『대학』의 사유는 유학을 선후본말론(先後本末論)적 방법론으로 규정하는 사태를 맞이한다.

이러한 선후본말론적 사유는 수기에서 출발하여 치인에 이르는 수기치인론을 규정하는 중요한 사유이다. 그렇지만 수기에서 시작하는 선후본말론적 사유는 군자와 수기를 동일시하여 군자를 이른바 아르키메데스의 점(點)이나 데카르트의 명증성으로 삼으려는 사유라고 할 수 있다. 주지하다시피 아르키메데스의 점은 움직일 수 없는 확실한 지식이나 모든 이치를 떠받치고 있는 토대를 의미한다. 아르키메데스는 움직이지 않는 한 점만 주어진다면, 그 점을 받침점으로 긴 막대기를 지렛대 삼아 지구를 들어올리겠다고 말한다.

따라서 아르키메데스의 점은 마치 데카르트의 명증성과 같다. 의문시되는 불확실한 모든 요소를 배제하고 확고부동한 앎의 출발점을 찾아내어 그곳으로부터 점진적으로 확실한 지식의 체계를 구축하려는 시도는 그것이 데카르트의 명증성이건 아르키메데스의 점이건 수기의 주체로서 군자이건 사실상 불가능한 일이다.³⁹⁾

군자에게 수기함으로써 경하고, 수기함으로써 안인하며, 수기함으로써 안백성하기를 요구하는 것은 마치 수기의 주체로서 군자를 데카르트적

36) 리영 저, 황종원 역, 『논어, 세 번 찢다』(글항아리, 2011), 169-174쪽 참조.

37) 위의 책, 170쪽.

38) 『대학』. “物有本末 事有終始 知所先後 則近道矣.”

39) 이종선, 앞의 논문(2014), 43-44쪽.

아르키메데스 점으로 삼으려는 것과 같다. 삶이 삶과 분리될 수 없듯이, 수기이안인의 체계 역시 수기의 주체와 대상으로서 안인과 분리하여 수기에서 출발하는 일직선적인 운동, 선후본말론으로 이해하기에는 많은 한계를 지닌다. 그래서 공자도 수기이안백성을 요임금이나 순임금도 힘겨워했다고 고백하고 있는 것이다. 더구나 현대사회의 수기의 주체는 군자가 아니라 소욕(所欲)하는 현존재이다. 현존재는 '세계-내-존재'로서 타자와의 이해 속에서 타자와 더불어 있으며, 현존재의 본질은 실존이자 소욕함이다.

그러니 소욕하는 현존재가 삶의 세계와 타자와의 선(先) 이해의 지평 속에 던져져 있고, 모든 이해가 이러한 전제로부터 출발해야 한다면, 이해는 피할 수 없는 순환성 속에 존재한다. 그러므로 데카르트적인 아르키메데스 점과 같이 일차적으로 진행되는 인식체계의 구축은 불가능⁴⁰⁾하다. 현존재가 삶을 살아내면서 동시에 항상 이해하는 한 인식의 체계를 전제 없이 구축하는 것은 불가능하다.⁴¹⁾ 그러니 인식을 확실하게 하기 위한 어떠한 데카르트적인 아르키메데스의 점도 존재할 수 없다는 것이다.⁴²⁾

인식은 자기 내적으로 정돈된 체계로서 발전될 수 있는 것이 아니고, 포괄적인 존재 연관과 삶의 연관 안에 존재하며 오로지 이러한 연관으로부터만 정돈될 수 있다. 그런 의미에서 인식은 객관화된 삶의 이해이다.⁴³⁾ 이해 자체가 이미 인간존재의 기본적이고 보편적인 존재양식인 것이다. 하이데거는 이해를 현존재의 근본적 운동을 직시하는 말로 설명한다. 현존재가 이미 그리고 항상 이해된 세계 속에 던져져 있는 한, 현존재는 존재론적으로 이해의 선(先)구조를 밝히고 현존재의 시간성으로부터 이해의 순환구조를 도출한다.

그러므로 수기이안인의 상호주관성의 선순환체계로 이해하는 것도 마찬가지이다. 안인의 타자성과 수기의 주관성은 그것이 인식론적으로 이해되든 존재론적으로 이해되든 선순환체계를 갖는다. 그래서 맹자는 “인자(仁者)는 남을 사랑하고 예(禮)가 있는 사람은 남을 공경한다. 남을

40) 강돈구, 「해석학적 순환의 인식론적 구조와 존재론적 구조」, 『哲學研究』 Vol. 23, No. 1(1988), 153쪽.

41) 강돈구, 위의 논문, 153쪽.

42) 강돈구, 위의 논문, 153쪽.

43) 위의 논문, 153쪽.

사랑하는 사람은 남이 항상 사랑해주고, 남을 공경해주는 사람은 남이 항상 공경해준다”⁴⁴⁾라고 말한다. 주지하다시피 경은 수기의 전제이자 출발점이다. 경을 매개로 수기의 주체는 타자성과 관계하고, 그 타자성은 역으로 주체와 관계한다.

그러므로 수기의 심화가 안인의 강화를 낳고 안인의 강화가 수기를 심화시킨다.⁴⁵⁾ 그러나 수기이안인을 수기 중심의 선후본말론적 사유로 이해하는 것은 공유와 공존을 불가능의 세계로 내모는 것과 같다. 앞서 지적한 것처럼 현존재의 삶과 삶은 자기 내적으로 정돈된 체계로서 발전될 수 있는 것이 아니다. 현존재는 포괄적인 존재 연관과 삶의 연관 안에 존재하며 오로지 이러한 연관으로부터만 정돈될 수 있기 때문이다. 이렇듯 수기이안인은 상호주관성으로서 서로를 전재(前在)하고 공유하며, 또 선순환체계로서 서로를 견인하고 피드백하는 관계로 이해하는 것이 타당하다고 하겠다. 수기이안인의 체계를 상호주관성의 선순환체계로 이해한다는 것은 존재의 보편성을 찾으면서도 오히려 존재의 전체성을 부정하고, 다양한 지평으로 열려나가는 다원성을 추구하는 것으로 설명할 수 있다. 다원성은 침해받지 않는 자율성이자 소통가능성의 전제이고 재건해야 하는 공동체의 토대이다.

그리고 오늘날 소욕하는 현존재의 분수처(分殊處)인 다중지성사회에서 자기진정성과 상호인정성을 가능하게 할 기반으로 요청되는 것 역시 ‘이성(理性)’이다. 그렇다고 그 이성이 근대성의 도구적 이성을 의미하지는 않는다. 새로이 요청되는 이성은 합리성의 체계들을 횡단하며, 수기와 안인을 융합하고, 주체와 타자를 소통시키는 상호주관성의 선순환적 체계를 갖는 이성이며, 이러한 체계는 그것이 인식론적 의미이든, 존재론적 의미이든 ‘이(以)’를 매개로 가능하다는 사실이다. 그런 의미에서 그것을 가칭 ‘이(以)로써 이성’이라고 부를 수 있겠다.⁴⁶⁾ ‘이’ 이성은 수기‘이’경이자, 수기‘이’안인이며, 수기‘이’안자연을 추구하는 이성이다.⁴⁷⁾ ‘이 이성’은 수기로써 경하고, 경으로써 수기가 가능하게 하는

44) 『맹자』 「離巢下」, 제28장. “仁者愛人 有禮者敬人 愛人者人恒愛之 敬人者人恒敬之.”

45) 이종선, 앞의 논문(2014), 38쪽.

46) 위의 논문, 41쪽.

47) [이로써] 이성은 볼프강 벨쉬와 현남숙 박사학위논문의 가로지기 이성을 토대로 구성되었다. 볼프강 벨쉬 저, 박민수 역, 『우리의 포스트모던적 모던』 1·2, 책세상, 2001, 731쪽 참조.

이성이며, 수기로써 안인하며 안인으로써 수기가 가능한 이성이다. 상호 주관성의 선순환체계로서 자기진정성과 상호인정성을 만족시킬 수 있는 그런 이성인 것이다.

하지만 ‘이 이성’은 제한적이며 동시에 개방적인 이성이다. 그것은 경과 수기를 매개로 안인, 안백성을 추구한다는 의미에서 제한적이며, 안인, 안백성을 비롯하여 모든 합리성의 다양한 형태 사이를 끊임없이 왕래하면서 그것들의 차이를 드러내며 동시에 그것들의 교류를 촉진시키고 논쟁과 변화를 추동한다는⁴⁸⁾ 의미에서 개방적이다.

합리성의 체계들을 횡단하며 수기와 안인을 융합하고, 주체와 타자를 소통시키는 ‘이 이성’의 이상은 전체성으로 파악하려 하거나 동일성의 구조로 환원시키려는 모든 원칙주의·위계·형식적 위상들과는 근본적으로 다르다. 따라서 ‘이 이성’은 구별되는 2개 이상의 자기진정성을 갖는 각각의 대상들을 화(和)⁴⁹⁾와 빈빈(彬彬)⁵⁰⁾, 그리고 소통이 가능하게 하는 특징을 지닌다고 할 수 있다. 기(己)/경(敬), 기/인(人), 기/백성뿐만 아니라, 양자의 대립구도를 뛰어넘어 이분법적인 대립항의 위계질서를 무너뜨리는 결과를 낳을 수 있는 것이다.

IV. 안기(安己)·안자연(安自然)으로의 확장 가능성

소욕하는 현존재에게 무엇보다 필요한 것은 향산(恒産)이다. 향산은 직업으로서 세상과 직접적으로 소통하는 소중한 공간이다. 재화의 생산과 유통, 관리는 타자들을 이롭게 하고 또 나를 이롭게 한다. 그래서 향산 그 자체는 나와 타자의 소통 공간이자, 친친(親親)의 삶을 보장해주는 최소한의 조건이다. 이기심의 발로가 이타심으로 확장되어가는 건강한 공간이 될 수 있는 곳이다. 그래서 향산은 바로 ‘안인’, ‘안백성의 기본이며, 수기하는 주체에게도 절실히 ‘안기’가 요청되는 것이다.⁵¹⁾

하지만 공자의 수기이안인의 체계에는 ‘안기’가 직접적으로 결여되어

48) 볼프강 벨쉬 저, 박민수 역, 위의 책, 731쪽.

49) 『논어』 「자로」 23장. “子曰 君子和而不同 小人同而不和.”

50) 『논어』 「옹야」 16장. “子曰 質勝文則野 文勝質則史 文質彬彬 然後君子.”

51) 이종선, 앞의 논문(2012), 138-139쪽.

있다. 그러니 안녕하지 못한 현존재의 현실은 수기이안인의 체계에 대한 총체적인 반성을 요구한다. 그렇다고 공자나 맹자가 수기의 주체에게 안기의 필요성을 부정한 것으로 보이지는 않는다.

안인·안백성에서 공자는 백성이 적음이 아니라 공평하지 않음(不均)을 근심하고, 가난함이 아닌 불안을 근심하라고 말한다.

내가 들으니 나라를 소유하고 집을 소유한 자는 (백성이) 적음을 근심하지 않고 균등하지 못함을 근심하며, 가난함을 근심하지 않고 편안하지 않음을 근심한다고 하였다. 대개 고르면 가난함이 없고, 화합하면 적음이 없고, 편안하면 기울어짐이 없는 것이다.⁵²⁾

공자는 고름·화합·평안함이 향산의 기본임을 깨뚫어본 것이다. 고르면 가난함이 없어지고, 화합하면 적음이 없어지고, 편안하면 기울어짐이 없어진다. 고름으로써 지분을 얻어 편안함에 이르러야 하는 것은 수기주체도 예외일 수는 없다. 그래서 공자는 수레를 모는 염유에게 ‘풍부해야 함’과 ‘교육해야 함’⁵³⁾을 일러주고, 맹자 역시 향산의 필요성을 사람다운 삶의 기준으로 접근한다.⁵⁴⁾ 맹자에 따르면 향산은 부모를 섬기고 처자식을 기를 수 있는, 적어도 흉년에는 죽음을 면할 수 있는 상태이다. 그렇게만 되면 백성들은 향심을 기르고 인·의·예·지의 길로 갈 수 있을 것이라는 희망이다. 그래서 맹자는 토지의 균등한 분배와 조세 부담의 경감을 강조한다. 토지의 분배와 조세의 경감을 통해 백성들의 향산을 실현하는 것이다. 농본사회에서 토지의 분배는 향산의 안정화, 정규직화의 첩경이며, 정책의 개선은 국가와 백성의 경제적 여건을 향상시키는 관건이 되는 것이다. 맹자는 과세정책이 백성들의 향산에 미치는 영향에 대해 분명히 설명한다.

삼배와 실에 대한 세금과 곡식에 대한 세금과 힘으로 부역하는 세금이 있으니, 군자는 이 중에 한 가지만 쓰고, 두 가지는 늦춘다. 두 가지를 함께 쓰면 백성들이 굶어 죽고, 세 가지를 함께 쓰면 부자간도 흠어지게 될 것이다.⁵⁵⁾

52) 『논어』 「계씨」 제1장. “丘也 聞有國有家者 不患寡而患不均 不患貧而患不安 蓋均 無貧 和 無寡 安 無傾.”

53) 『논어』 「자로」 제9장. “冉有曰 既庶矣 又何加焉 曰富之 曰既富矣 又何加焉 曰教之.”

54) 이종선, 앞의 논문(2012), 138쪽.

55) 『맹자』 「진심하」 제27장. “孟子曰 有布縷之征 粟米之征 力役之征 君子 用其 緩其二

이처럼 맹자는 향산을 보장하는 데 지나친 과세제도는 백성들의 삶을 궁핍하게 만들 수 있으므로 합리적인 과세제도⁵⁶⁾가 필요하다고 보았다.

그렇지만 맹자는 향산 없이도 향심을 가질 수 있는 선비가 가능함을⁵⁷⁾ 언급함으로써 학문을 하는 수기주체에게 향산이 필요하지 않은 듯한 오해를 불러일으킨다. 이러한 오해는 주희에 의해 확대재생산된다. 맹자를 주석하여 주희는 학문을 해서 의리를 알고 있는 선비들은 향산 없이도 떳떳함을 가지고 있다고 주장한다.⁵⁸⁾

그런데 오늘날 수기의 주체는 일정한 토지를 소유한 지배계층으로서의 선비(士)나 군자가 아니다. 다중지성사회에서 수기해야 하는 주체는 소육하는 현존재라는 사실이다. 소육하는 현존재에게 ‘안녕한 삶’이 확보 되지 않는 한, 타인의 안녕은커녕 안백성을 향한 가족애(친친(親親))의 확장으로서 이웃 사랑은 실천될 수 없는 것이다.

안기는 삶의 안정성과 향심을 보장해주는 향산(정규직 직업)을 밑받침으로 가능하다. 따라서 향산이 없는 안기는 없고, 안기가 되지 않으면 못사람의 구제(막시제중(博施濟衆))인 안인·안백성은 불가능한 일이다. 특히 소육하는 현존재의 도덕적 고양을 통한 심리적 위안과 ‘덜어냄’만으로는 인간과 인간의, 인간과 자연의 관계를 ‘효율성과 ‘최대이익’의 척도에 따라 재단하는 자본의 폭력성을 극복할 수 없다. 사회적 관계로부터 야기된 소육을 개인의 문제로 환원시켜 해결한다고 해결 될 수는 없는 일이다. 그렇기 때문에 수기주체에게도 ‘안기’는 필수불가결한 조건인 것이다.

그러니 수기의 주체인 소육하는 현존재와 안인의 타자성은 존재 연관과 삶의 연관 안에서 상호주관성의 선순환체계로 파악되어야 한다. 그렇다면 수기이안인 체계에서 소육하는 현존재에게 향산에 근거한 ‘안기’로의

用其二 而民 有瘳 用其三 而父子 離.”

56) 맹자는 당시 제후들의 가혹한 세금 수취가 백성들의 안정된 삶을 불가능하게 한다는 점에서 비판하지만, 지나친 세금의 경감은 국가의 재정을 약화시켜 인간의 사회적 삶에 불가결한 문화적 의식들을 불가능하게 한다는 점에서 반대하며 적절한 세금의 징수가 필요함을 인정한다. 이러한 생각은 「告子下」편에서도 잘 나타나 있다.

57) 『맹자』 「양혜왕」. “王曰吾惛 不能進於是矣 願夫子 輔乎志 明以教我 我雖不敏 請嘗試之 曰無恒產而有恒心者 惟士爲能 若民則無恒產 因無恒心 苟無恒心 放辟邪侈 無不爲己及陷於罪然後 從而刑之 是罔民也 焉有仁人在位 罔民而可爲也.”

58) 朱子, 『맹자집주』 「양혜왕」 제7장(전통문화연구소, 2003), 41쪽. “恆, 常也. 產, 生業也. 恆產, 可常生之業也. 恆心, 人所常有之善心也. 士管學問, 知義理, 故雖無常產而有常心. 民則不能然矣. 罔, 猶羅網, 欺其不見而取之也”.

전환도 지극히 자연스러운 '사건'이 될 수 있는 것이다.

따라서 수기이안인의 체계는 안기이안인으로 지양(aufheben)되어야 한다. 그것은 경으로써 수기하고, 수기로써 안인하며, 안인으로써 '안기' 하여야 한다는 것이다. 안기의 '안'은 안인의 '안'과 동일하다. 향산의 보장 속에서, 그리고 사회·역사적 관계 속에서 경으로써 수기하고 수기 안인하는 그 연장선상에 놓여 있는, 그래서 소육하는 현존재가 '안기' 안백성할 수 있는 그런 '안'이다.

그리고 수기이안인 체계에서 안자연(安自然)에 대한 결여는 현대적 생태문제에 대한 적절한 대안을 모색할 수 없게 만드는 한계도 지닌다. 뿐만 아니라 인간과 인간 간의, 인간과 자연 간의 관계를 '효율성'과 '최대이윤'의 척도에 따라 재단하는 도구적 합리성과 문명의 폭력성 앞에서 수기의 도덕성 고양을 통한 친친으로의 무한 확장을 요구할 수도 없는 일이다.

그렇다고 안기의 소육이 무한 확장되지는 않는다. 그것은 이미 경과 수기, 수기와 안인, 안기와 안인은 쉼으로서 자기진정성과 상호인정성을 전제하고 있으며, 관계망 속에 서로가 강제되고, 안자연의 추구라는 지향점이 명확하기 때문이다. 자기진정성은 이기주의가 아니라, 도(道)를 얻으려고 하는 것이고, 타자를 성물(成物)하게 하여 천리의 공(公)을 실현하는 것이다. 천리의 공, 즉 공정성의 원리가 바로 상호인정성의 토대이다.⁵⁹⁾ 또한 안자연을 추구한다는 것은, 인간의 존재적 가치가 삶의 터전이자 생명의 원천으로서, 자연의 '안'이 완재(完在)되어 있어야 가능하다는 사실을 밝히는 것이다. 그래서 공자는 문질빈빈을 이야기한다. 문질빈빈은 자연과 인간, 자연과 문명의 조화로움을 지칭하는 것으로 이해할 수 있다.

따라서 수기이안인의 체계는 관계의 건강성을 요구한다. 건강한 관계성은 무엇보다도 자연의 '안'의 완재(完在) 속에서 향산이 전재(前在)된 향심에서 기인한다. 생업의 안정 위에 향심의 확보는 다중지성사회를 살아가는 현존재의 기본 전제이다. 향산과 향심은 자기진정성으로서 경하기 위한 최소한의 조건이다. 그러니 향산이 소통의 공간에서, 갈등의 현장에서 수기이경하는 주체에게 무엇보다도 시급하게 요구된다고 하겠

59) 현남숙, 『혜계모니와 문화적 실천』, 이화여자대학교 박사학위논문(2007), 77쪽.

다.⁶⁰⁾ 이렇게 향산과 향심을 전제로 수기이경과 수기이안인은 수기이안 백성으로 확장될 수 있는 것이다. 그래서 수기이안인의 체계는 수기의 심화가 안인의 강화를 낳고, 안인의 강화가 ‘안기’를 심화시키며 안기의 심화가 안인, 안백성, 안자연을 강화시키는, 주관이 보편으로 그리고 소욕하는 주체가 불유구(不踰矩)의 경지로 이행할 수 있음을 보여준다. 수기에서 안기로 전환된 수기이안인·안기이안인의 체계는 안백성·안자연으로 그 보편성을 확장시켜가며, 능(能)히 도를 넓히는⁶¹⁾ 것이 가능함을 드러낸다.

V. 맺음말

서구철학이 사태 자체와 부합하는 개념, 혹은 “사태 자체”로의 귀환을 통하여 획득된 개념으로서⁶²⁾ 엄밀학의 이념을 추구하는 한 철학은 미완성에서 벗어날 수 없다. 그것은 결국 ‘직관(intuition, 直觀)’에 의지할 수밖에 없기 때문이다. “사태를 직접(무매개)적으로 인식하는” 직관은 그것이 경험적이든 혹은 본질적이든, 사실은 공리(公理)가 아니라 무반성적 주관성이며, 따라서 다양한 층차를 그 본질로 갖기 때문에 명석하고 판명한 개념, 사태와 부합하는 개념이 될 수 없는 것이다. 직관은 여전히 “모호한 개념”, “혼란스러운 개념”, “어두운 개념”일 따름이며, 따라서 사태는 칸트에서처럼 물 자체로 환원될 뿐이다. 그러니 사태 자체는 여전히 개념이나 범주로 명석하고 판명하게 포획되지 않는다. 개념이 사태 자체와 부합할 수도, 사태 자체로 귀환할 수도 없으며 사태와 개념은 일대일 또는 직접(무매개)적으로 대응하는 관계로 규정될 수 없다. 그래서 노자도 “도라는 사태를 도라고 개념 규정하면 도가 아니다”⁶³⁾라고 말하고 있는 것이다.

따라서 선협적 종합판단이 어디까지 가능한가라는 칸트의 질문은 여전히 유효하다. 그것은 바로 사태와 개념의 한계에 관한 물음이고,

60) 이종선, 앞의 논문(2012), 138쪽.

61) 『논어』 「위령공」 28장. “子曰 人能弘道, 非道弘人.”

62) 이남인, 『후설 엄밀학으로서의 철학』, 철학사상 별책 제7권 17호(서울대학교 철학사상연구소, 2006), 18쪽.

63) 『도덕경』 제1장. “道可道非常道.”

인간의 학문적 지식의 한계에 대한 질문이며, 학문적 지식을 구축해내는 인간 이성의 한계에 대한 질문이다. 사태와 개념의 한계를 긋는 것, 개념의 표현에 한계를 긋는 것, 말할 수 있는 것의 한계를 긋는 것, 이러한 한계 지음을 통해 이성이 지닌 능력의 범위와 한계를 따져보는 작업인 것이다. 공자 역시 이성의 월권에 대하여 지식의 한계를 명확하게 선 긋는 작업을 통해 신화적 설명이 아닌, 새로운 학문으로서의 유학을 시작한다. 『논어』에 따르면 공자는 인식 불가능성, 인식의 한계에 대하여 명확하게 할 것을 주문하고 있다. 그래서 공자는 괴이한 일·힘으로 하는 일·어지러운 일·귀신에 관한 일은 말하지 않았다.⁶⁴⁾ 그것이 이치논리, 이성(理性)의 바른 것이 아니면 입에 담지 않았다는 것이다. 또한 이치를 궁구함이 지극하지 않거나 쉽사리 밝힐 수 없는 것 또한 말하지 않았다.⁶⁵⁾ 그것은 결국 흑세무민(惑世誣民)⁶⁶⁾하지 않으려 했기 때문이며, 논리와 이성의 영역을 벗어나 영성(靈性)의 영역으로 초월해가지 않으려는 것이다.

그러니 사태를 개념으로 엄밀하게 규정지을 수 없는 철학이라는 학문이 갖는 첫째 이념은 비판성(혹은 비판적 사유)이다. 철학적 사유들은 그것이 형이상학적 문제이든 인식론적 문제이든, '지금 그리고 여기'라는 분수처(分殊處) 혹은 기국처(氣局處)의 시공간적 제약에 던져져 있는 자기(自己)(주관, 현존재)와 자기가 맺고 있는 모든 관계로부터 출발하여, 자기인식(삶)의 근거들의 보편성(이통(理通))을 강화시켜나가는 방법을 통해 제기된 의문들을 검토해나가는 '과정'인 것이다.

그런 의미에서 공자가 제시하고 있는 수기이안인의 체계는 현존재의 분수처·기국처에서 출발하여 존재의 보편성을 강화시켜가는 '철학적' 방법으로 적절해 보인다. 그것은 수기의 심화가 안인의 강화를 낳고 안인의 강화가 수기의 심화를 낳는 상호주관성의 선순환적 체계 속에서 구축된 것이다. 이러한 선순환적 이해는 (자기주체의) 자율성을 침해하지 않으면서도, (타자와의) 소통 가능성을 열어준다는 점에서 오늘날에도 유의미한 대안적 사유라고 판단된다.

64) 『논어』 「술이」 제20장. “子不語 怪力亂神.”

65) 朱子, 『論語集註』 「述而」 제20장. “怪異勇力 悖亂之事 非理之正 固聖人所不語 鬼神造化之迹 雖非不正 然 非窮理之至 有未易明者 故 亦不輕以語人也.”

66) 이기동, 『論語講說』 「述而」 제20장(성균관대학교출판부), 235쪽.

자기 완결적 체계를 지향하는 자율성과 타자와의 소통 가능성에 관한 화두는 근·현대(Modern)가 안고 있는 근간의 문제이다. 서구적 주체가 자기동일성의 영역을 무한 확장해나가면서 타자와의 단절을 야기하는 소통부재의 현실이 남/북, 흑/백, 남/녀, 동/서, 노/소, 인간/자연 등 인류가 당면한 문제들의 주된 원인이라고 진단했을 때, 유학의 '수기이안인'의 체계를 상호주관성의 선순환적 체계로 이해하는 것은 타자와의 소통 가능성을 확보할 수 있는 중요한 방법인 것이다.

수기이안인의 체계를 탐구할 때, 우리는 경과 수기를 통한 자기진정성을 확보할 수 있으며, 상호인정성은 상호주관성의 선순환적 체계를 통해 마련할 수 있다. 따라서 심화되는 수기의 자율성은 서구의 근대적 방법론처럼 타자와의 단절로 귀결되는 것이 아니라, 안인의 강화를 낳고 안인의 강화는 수기의 심화를 낳는 상호주관성의 선순환적 체계로서 '능히 도를 넓히는' 방법이라고 할 수 있다.

공자유학이 추구하는 '중용지덕'으로서 수기이안인의 체계는 본질적으로 수기에 치우치거나 안인에 몰두하는 편벽됨을 거부한다. 수기의 심화가 안인을 강화하고, 안인의 강화가 수기를 심화시켜 궁극적으로 중용의 경계에 이르는 도정인 것이다. 불유구의 경계인 '성인'을 꿈꾸는 현존재의 소욕(所欲)하는 바가 바로 그것이다. 이렇듯 중용지덕으로서 수기이안인 체계는 이러한 성격을 잘 드러내준다.

소욕하는 현존재는 필연적으로 타자, '자기 아닌 것'을 지향한다. 그러므로 소욕하는 현존재의 '수기' 역시 타자성을 선재한다. 따라서 안인의 타자성과 수기의 주관성은 상호주관성으로서 서로를 전재하고 공유하며, 선순환적 체계로서 선성(善性)에 기반하여 안인·안백성·안자연이 함께 공존하는 대동사회를 지향한다. 주체성의 인식은 홀로 저절로 생기는 일이 아니라, 항상 비교 속에서 혹은 상대적인 관계 속에서 비로소 발생하는 것이기 때문이다.

유학의 방법론으로 수기이안인의 체계가 갖는 최고의 장점은 수기이안인 → 안기이안인·안기이안자연의 세계에는 엽등이 없다는 점이다. 그래서 수기이안인의 체계에 따라 종심소욕불유구(從心所欲不踰矩)에 이르는 길은 특별한 계층의 몇몇 가능성이 아니라, 소욕하는 현존재 누구나 추구할 수 있는 방법이라는 사실이다.

또한 수기이안인의 체계는 공동체 안에서 주체로부터 시작되는 친친

(親親)을, 여러 겹의 그물망을 촘촘히 엮어낼 수 있는 실질적 동력이다. 따라서 자본의 물신성을 인간의 선성으로 바꾸어나가는 공동체의 새로운 가능성을 모색해보는 계기로 작용할 수 있는 것이다. 그러므로 유학의 '수기이안인'의 상호주관성의 선순환적 체계는 자율성의 심화를 통해 (자연을 포괄하는) 타자와의 소통 가능성을 열어주는 대안적 사유로서 그 가능성을 넓혀갈 수 있다고 하겠다.

참 고 문 헌

1. 고서, 사서, 문집 및 사전

『四書集註』.

『荀子』.

『與猶堂全書』, 第二集經集, 第十三卷, 2007.

유교문화연구소 역, 『논어』. 「헌문」, 성균관대학교출판부, 2005.

『栗谷全書』. 민족문화추진회, 1989.

『二程集』. 北京: 中華書局, 2004.

『朱子語類』. 北京: 中華書局, 1999.

전주향교, 『논어』. <http://cafe.daum.net/2jhg>.

한국고전종합 DB. <http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp>, 한국고전번역원.

2. 단행본 및 논문

강돈구, 「보편적 해석학의 기초로서의 언어와 사유」. 『哲學』, Vol. 24, No. 2, 1985, 31-53쪽.

_____, 「해석학적 순환의 인식론적 구조와 존재론적 구조: 슬라이어막하와 기다머」. 『哲學研究』 Vol. 23, No. 1, 1988, 151-184쪽.

김동인, 「爲己之學 爲人之學」. 『교육사학연구』 11권, 교육사학회, 2001, 53-70쪽.

김승혜, 『原始儒教』. 믿음사, 1988.

김영수, 『논어』. 일신사, 1994.

김학주 역주, 『논어』. 서울대학교출판문화원, 2012.

류승국, 『한국유학사』. 유교문화연구소, 2008.

리링(李零) 저, 김갑수 역, 『집 잃은 개 I, II』. 글항아리, 2012.

리찌허우(李擇厚) 저, 임옥균 역, 『논어금독』. 북로드, 2006.

미조구치 유조 저, 정태섭·김용천 역, 『중국의 공과 사』. 신서원, 2004.

박성규, 『논어』. 철학사상 별책 제5권 제1호, 서울대학교 철학사상연구회, 2005.

박정원, 「修己와 治人 개념을 통한 철학 교육적 인간상 탐구」. 『철학윤리교육연구』 40호, 2008, 29-50쪽.

벤자민 슈워츠 저, 나성 역, 『중국 고대 사상의 세계』. 살림, 2004.

볼프강 벨쉬 저, 박민수 역, 『우리의 포스트모던적 모던』 1·2. 책세상, 2001.

비트겐슈타인 저, 이영철 역, 『논리철학논고』. 책세상, 2006.

成百曉, 『大學·中庸集註』. 傳統文化研究會, 1999.

_____, 『論語集註』. 傳統文化研究會, 2001.

_____, 『孟子集註』. 傳統文化研究會, 2004.

- 송영배, 『중국사회사상사』. 한길사, 1986.
- _____, 「유교의 사회윤리론과 도덕 형이상학에 대한 반성」. 『가톨릭 신학과 사상』, 제44차 세계성체대회 기념 국제학술회의, 1989, 32-51쪽.
- 송하경 외, 『한국유학과 열린 사유』. 심산, 2008.
- A. C. 그레이엄 저, 이현선 역, 『정명도와 정이천의 철학』. 심산, 2011.
- 오석원, 『한국 도학파의 의리사상』. 유교문화연구소, 2005.
- 유권중, 「주희의 위기지학고찰」. 『철학탐구』 제33집, 중앙대학교 철학연구소, 2013, 1-30쪽.
- 이기동, 『맹자강설』. 성균관대학교출판부, 1998.
- _____, 『논어강설』. 성균관대학교출판부, 1999.
- 이남인, 『후설 엄밀학으로서의 철학』. 서울대학교 철학사상연구소, 2006.
- 이종선, 『수기안인의 내재적 초월성 연구』. 성균관대학교 박사학위논문, 2012.
- _____, 「수기치인론에 관한 반성적 고찰」. 『문화예술연구』 제3집, 문화예술콘텐츠연구소, 2014, 29-53쪽.
- 임헌규, 「孔자의 ‘爲己之學’의 이념과 방법」. 『東洋古典研究』 Vol. 36, 동양고전학회, 2009, 8-30쪽.
- _____, 「南冥의 爲己之學 이념」. 『溫知論叢』 29권, 온지학회, 2011, 7-32쪽.
- 최영진, 『유교사상의 본질과 현재성』. 유교문화연구소, 2003.
- 풍우란 저, 박성규 역, 『중국철학사』. 까치, 1999.
- 허버트 핑가레트 저, 송영배 역, 『공자의 철학』. 서광사, 1993.
- 현남숙, 『헤게모니와 문화적 실천』. 이화여자대학교 박사학위논문, 2007.
- 황금중, 「주자학의 공부 원리로서의 “위기지학”, “하학이상달”, “존덕성이도문학”」. 『한국교육사학』 31권, 한국교육사학회, 2009, 169-187쪽.

국 문 요 약

공자유학은 위기(爲己)와 위인(爲人)의 학문이다. 공자는 배움의 과제를 위기를 넘어 위인의 영역으로 확장시킨다. 위기위인의 공자방법론은 수기이'경(敬)' → 수기이'안인(安人)' → 수기이'안백성(安百姓)'의 보편성을 강화시켜가는 수기이안인의 체계에 집약되어 있다. 하지만 수기로써(以) 경·안인·안백성한다는 것은 수기의 주체인 '군자'에게 아רכ키메데스의 점처럼 과도한 짐을 지운다는 사실이며, 오늘날 수기의 주체는 군자가 아니라 소욕(所欲)하는 현존재(現存在)이다. 그러니 소욕하는 현존재에게 '안기(安己)', 즉 항심(恒心)을 보장해주는 항산(恒産)이 확보되지 않으면 가족애(愛)의 확장으로서 못사람의 구제인 안인·안백성은 실천하기 어려운 것이다. 그리고 수기이안인 체계에서 안자연(安自然)에 대한 결여(缺如)는 현대적 생태문제에 대한 적절한 대안을 모색할 수 없게 만드는 한계를 지닌다. 따라서 수기의 주체인 소욕하는 현존재와 안인의 타자성은 '수기이안인'하고 '안기이안인'하는, 즉 수기의 심화가 안인의 강화를 낳고 안인강화가 '안기' 심화를 낳는, 상호주관성의 선순환적 체계로 이해되어야 한다. 이러한 이해는 현존재의 수기심화를 통해 주체의 자율성을 고양시키고, (자연을 포괄하는) 타자와의 소통 가능성을 열어주는 대안적 사유로서 가능성을 넓혀준다고 하겠다.

투고일 2014. 6. 23.

심사일 2014. 7. 23.

게재 확정일 2014. 8. 28.

주제어(keyword) 위기위인(爲己爲人, WeijiWeiren), 수기심화안인강화(修己深化安人強化, Sugi deepening Anin strengthening), 상호주관성(mutual subjectivity), 선순환체계(virtuous cycle system), 안기안자연(安己安自然, AngiAnjayeon)

An Exploratory Study on “Sugiiianin[He cultivates himself so as to give rest to others]” System

Rhee, Jong-sun

Confucianism is the study of Weiji(爲己) (for oneself) and Weiren(爲人) (for others). Confucius extends the challenge of learning to the area of Weiren beyond Weiji. The Confucian Methodology of WeijiWeiren is integrated into the system of Sugiiianin (self-cultivation to give comforts to others) reinforcing the universality with Kyung (respect) · Anin (comforting others) · Anbaekseong (comforting people) through self-cultivation. However, it is true that Kyung · Anin · Anbaekseong through self-cultivation impose an excessive burden on a ‘noble man’, the subject of self-cultivation like Archimedean point and today’s subject of self-cultivation is not a noble man but unselfish dasein. Thus, if ‘Angi’ (comforting oneself), that is, stable living ensuring stable mind is not guaranteed for unselfish dasein, it is difficult to practice Anin · Anbaekseong, relief of many people as expansion of family love. And the lack for Anjayeon (comforting nature) in Sugiiianin system has limits that cannot seek suitable alternative for modern ecological problems. Therefore, unselfish dasein, the subject of Sugi and otherness of Anin should be understood as the virtuous cycle system of mutual subjectivity that deepening of Sugi leads to the strengthening of Anin and the strengthening of Anin, in turn, results in deepening of ‘Angi’. Such understanding can be said to expand the possibility as an alternative reason opening the possibility of communication with others (Encompassing nature) through the deepening of autonomy of dasein.