

박사학위논문

‘自明코칭’의 원리와 『中庸』의
‘性, 道, 教’에 대한 나의 이해

The Principle of Self-Evidence Coaching and
My Understanding of ‘Seong(性), Do(道), Kyo(教)’
based on the Zhong-Yong(中庸)

국민대학교 일반대학원

문화교차학 협동과정 문화심리사회학전공

유 영 관

2019

‘自明코칭’의 원리와 『中庸』의
‘性, 道, 教’에 대한 나의 이해

The Principle of Self-Evidence Coaching and
My Understanding of ‘Seong(性), Do(道),
Kyo(教)’ based on the Zhong-Yong(中庸)

지도교수 성 동 권

이 논문을 문화학박사학위 청구논문으로 제출함

2020년 4월 24일

국민대학교 일반대학원

문화교차학 협동과정 문화심리사회학전공

유 영 관

2019

유영관의
문화학박사학위 청구논문을 인준함

2020년 6월 30일

심사위원장 조 중 빈 (인)

심 사 위 원 성 동 권 (인)

심 사 위 원 제 갈 윤 (인)

심 사 위 원 안 현 상 (인)

심 사 위 원 오 정 근 (인)

국민대학교 일반대학원

차 례

그림차례 -----	v
표 차례 -----	vi
국문요약 -----	vii
제1장 논문을 시작하며 -----	1
제1절 연구동기와 문제제기 -----	1
1. 연구동기 : 코칭과 상담을 잘하고 싶은 마음 -----	1
1) 내가 체험한 코칭 -----	1
2) 내가 체험한 상담 -----	6
3) 코치와 상담사로서 내가 느낀 점 -----	9
2. 문제제기 : 소중한 감정 바르게 이해하기 -----	11
1) 내 감정은 내 몸이 하는 말 -----	11
2) 내 몸은 천자(天子) -----	12
3) 천자(天子)인가? 천자(天子)가 아닌가? -----	14
제2절 연구방법 : ‘나’ -----	19
1. 『논어』의 재(再) -----	19
2. 『중용』·『맹자』의 반(反) -----	20
3. 스피노자의 반성적 사고(reflexiva) -----	22
제3절 연구내용 -----	24
제2장 자명하게 이해하는 내 몸의 진실 -----	26
제1절 엄마·아빠가 낳아준 내 몸 -----	26
1. ‘나’가 자명하게 아는 엄마·아빠 -----	26
2. 군자무본(君子務本) : 부모의 사랑받은 완전한 몸 -----	28
3. 알고 보니 나는 그냥 내가 좋다 -----	33
제2절 하늘 몸이 내 몸 -----	36
1. 하늘 ‘답은’ 나 -----	36
2. 극기복례(克己復禮) : 영원한 사랑의 몸 -----	38
3. 내 몸은 ‘진선미(眞善美)’다 -----	44

제3절 내 몸은 천자(天子)의 몸 -----	47
1. 영원에서 영원으로 -----	47
2. 천재이궁(天在爾躬) : 내 안에 있는 하늘(天) -----	50
3. 지금 내 팔자가 최고의 팔자 -----	53
제3장 『중용(中庸)』에 의한 내 몸의 진실 증명 -----	59
제1절 『중용(中庸)』의 서지학 -----	61
1. 『초죽간(楚竹簡)』에 근거한 『중용(中庸)』 서지학 -----	63
1) 『초죽간(楚竹簡)』에 관하여 -----	63
2) 자사(子思)의 실존 및 『중용(中庸)』 저술 증명 -----	67
3) 『초죽간(楚竹簡)』 이후의 중용(中庸)』 성립 -----	77
2. 사상사(思想史)에 근거한 『중용(中庸)』 서지학 -----	85
1) 이하동서설(夷夏東西說)에 근거한 『중용(中庸)』 -----	85
2) 송명(宋明)시대 유학자들의 『중용(中庸)』 -----	89
3) 조선(朝鮮)시대 유학자들의 『중용(中庸)』 -----	103
3. 비판 및 결론 : 朱子 『中庸』의 원형으로서 『楚竹簡』 性情論 -----	115
1) 『초죽간(楚竹簡)』에 관하여 -----	115
2) 사상사(思想史)에 관하여 -----	116
제2절 『초죽간(楚竹簡)』의 성정론(性情論)이 증명하는 내 몸의 진실 -----	118
1. 군자무본(君子務本)을 확인하는 ‘성자명출(性自命出)’ -----	119
1) 영원한 사랑 안에 있는 내 몸 ‘성자명출(性自命出)’ ---	119
2) 有聲扣鳴이 교차하는 몸 소리, ‘감발촉발(感發觸發)’ ----	126
3) 감정의 자기존재 필연성을 이해하는 ‘리기정(理其情)’ ---	134
2. 극기복례(克己復禮)를 확인하는 ‘사해지성(四海之性)’ -----	140
1) 영원한 생명의 몸으로서의 ‘사해지성(四海之性)’ -----	140
2) 최고의 명품대로 노는 ‘습기성(習其性)’ -----	145
3) 감정이 자기의 아름다움을 이해하는 ‘미기정(美其情)’ ---	149

3. 천재이궁(天在爾躬)를 확인하는 ‘민항성선(民恒性善)’ -----	154
1) 영원 안에 있는 性善의 내 몸 ‘민항성선(民恒性善)’ -----	154
2) 性善 따라 노는 ‘양성(養性), 지도(知道)’ -----	158
3) 감정 자신의 본래 性善 인식 ‘반선복시(反善復始)’ -----	165
제3절 내 몸의 진실을 정리한 주자(朱子)의 『중용(中庸)』 -----	175
1. 나 있다 : 내 몸의 ‘존재(性)’ -----	176
1) 性自命出을 확인하는 ‘천명지위성(天命之謂性)’ -----	176
2) 四海之性을 확인하는 ‘상재이실(相在爾室)’ -----	180
3) 민항성선을 확인하는 ‘민선능구(民鮮能久)’ -----	183
2. 나 안다 : 존재대로 사는 ‘감정(道)’ -----	188
1) 知道者를 확인하는 ‘솔성지위도(率性之謂道)’ -----	188
2) 習其情을 확인하는 ‘찬천지지화육(贊天地之化育)’ -----	194
3) 感發觸發을 확인하는 ‘여회명덕(予懷明德)’ -----	200
3. 나 좋다 : 감정의 ‘자기 존재 이해(教)’ -----	205
1) 理其情을 확인하는 ‘수도지위교(修道之謂教)’ -----	205
2) 美其情을 확인하는 ‘택선고집(擇善固執)’ -----	210
3) 反善復始를 확인하는 ‘기명차철(既明且哲)’ -----	215
제4장 『중용(中庸)』의 性·道·教에 근거한 자명(自明)코칭 -----	221
제1절 기존 코칭의 이론에 대한 문제 제기 -----	223
1. 코칭 전반에 관하여 -----	223
1) 코칭의 정의 -----	223
2) 코칭의 유래 -----	225
3) 코칭철학 -----	228
2. 코칭 이론에 대한 문제 제기 -----	231
1) 코칭철학에 대한 문제 -----	231
2) 인간의 온전함에 대한 문제 -----	232
3) 내면의 이해에 대한 문제 -----	233
제2절 자명코칭의 이론적 기초 -----	235

1. 자명코칭의 개요 -----	235
1) 자명코칭의 정의 -----	235
2) 자명코칭 이론의 배경 -----	237
3) 자명코칭의 기대효과 -----	240
2. 자명코칭의 이론적 기초(원리) -----	242
1) 내 존재의 완전성(性) -----	242
2) 완전성 안에 존재하는 완전성(道) -----	244
3) 완전성 안에서 완전성을 이해하는 완전성(教) -----	246
제3절 자명코칭의 방법론 -----	248
1. 사랑받은 나 -----	249
1) 존재를 확인하는 질문 -----	249
2) 코칭이 확인하는 내 존재의 진실 -----	250
3) 느낌이 자명하게 증명하는 완전한 나 -----	251
2. 받은 사랑으로 사랑하는 나 -----	254
1) 貞操와 求愛를 판단하는 자기보존 욕망의 확인 -----	254
2) 貞操 확인 : 'I am not good'을 바꾸는 질문 -----	255
3) 求愛 확인: 'You are not good'을 바꾸는 질문 -----	258
3. 사랑의 회계학 -----	261
1) 貞操를 지키느라 힘들어도 원망하지 않는 나 -----	261
2) 求愛를 지키느라 고락(苦樂)을 함께하는 나 -----	262
3) 貞操와 求愛로 사랑을 지키는 사알의 회계학 -----	263
제5장 논문을 마치며 -----	266
제1절 연구 결과 정리 -----	266
제2절 연구의 성과 -----	268
제3절 연구의 한계점 및 추후 연구과제 -----	270
참고문헌 -----	272
Abstract -----	279
부록 -----	284

그림 차례

(그림 1) 克己復禮의 유사 개념도 ----- 43

표 차례

(표 1) 학자들의 性에 대한 견해 -----	16
(표 2) 『楚竹簡』과 『中庸』의 유사한 한문문법 ‘지위(之謂)’ 사례	178
(표 3) 자명코칭 논리 기술 개요 -----	222
(표 4) 성(性)·도(道)·교(教)의 원리 이해 -----	237
(표 5) 자명코칭 방법론 개요 -----	248
(표 6) 논문의 진행과정 -----	266

국문 요약

나는 정년퇴직을 몇 해 앞두고 명예퇴직으로 36년간의 직장생활을 마무리하면서 이제까지 살아왔던 방식이 아닌 다른 모습으로 살아야 하는 새로운 인생을 시작했다. 그러던 중 코칭이 눈에 들어왔다. 어설피게 전문코치자격을 취득한 것이 코칭에 더욱 매진하게 된 계기가 되었다.

전문코치자격증은 나의 의지와는 상관없이 나를 전문가로 인정하고 있었다. 남들은 나를 전문코치로 인정하는데 정작 나 자신은 전문가가 아니었다. 전문가라고 부르기에는 경험도 부족하고 코칭스킬도 부족했다. 코칭을 하면서도 마음이 편치 않았다. 코칭에 대한 학문적 이론이 바탕에 있지 않아서 코칭이 어렵게 느껴질 수 있다는 생각에 이르렀다.

코칭이론을 접목해야한다는 생각에 석사과정을 마쳤다. 그러나 여전히 감정을 이해하는데 어려움을 겪고 있었다. 내친 김에 박사과정에 도전했다. 남들은 환갑이 지난 나이에 무슨 박사공부를 하느냐고 하지만 나는 모르는 사실을 하나씩 알아가는 즐거움이 있었다.

이 연구는 ‘나’의 이야기가 중심이다. 내가 체험한 코칭과 상담을 더욱 잘하고 싶은 마음에서 오는 답답함과 감정의 소중함이 연구동기였다. 감정을 알고자 하였으나 스피노자(Spinoza)는 감정은 신체의 변용이라고 했다. 감정을 알려면 몸에 대한 이해가 우선이었다. 이에 따라 몸에 대한 이해를 하려고 『중용(中庸)』을 봤으나 여러 학자들의 말이 달랐다. 몸을 바르게 이해할 수 있는 천명지성(天命之性)을 어떻게 이해해야 할 것인가를 문제로 제기했다.

연구의 범위는 『중용(中庸)』의 성(性)·도(道)·교(教)로 정했다. 왜냐하면 『중용(中庸)』의 성(性)이 몸을 이해할 수 있는 중요한 단서를 갖고 있고, 도(道)와 교(教)는 몸(性)에서 나오는 감정과 감정의 인식으로 이해할 수 있기 때문이다.

성(性)·도(道)·교(教)라는 세 가지 핵심용어의 뜻을 이해하기 위해서 『논어(論語)』와 『초죽간(楚竹簡)』 그리고 서지학(書誌學)에 근거하여

『중용(中庸)』을 읽었다. 공자(孔子)가 지은 『논어(論語)』를 본 이유는 공자(孔子)의 손자인 자사(子思)가 지은 『중용(中庸)』이 첫 단추이기 때문이다. 『논어(論語)』와 공자(孔子)의 사상을 이어받았다고 하는 『중용(中庸)』이 어떻게 이어지는지를 확인하려고 했다.

이어서 『중용(中庸)』의 서지학을 연구했다. 서지학은 초죽간에 근거한 서지학과 사상사에 근거한 서지학이다. 『중용(中庸)』 서지학을 하는 이유는 『중용(中庸)』을 둘러싼 자사(子思)의 저작 논란과 자사(子思)의 실존여부 등 많은 논란이 있어 이를 확인하기 위하여 서지학을 다루었다. 또한 『중용(中庸)』을 둘러싼 고증 및 철학적 논의가 학자들 사이에서 어떻게 전개하고 있는지 학계의 논의를 정리하려고 했다. 특히 주자(朱子)를 중심으로 송명(宋明)시대의 성리학(性理學)에 대한 논의와 조선유학자들의 『중용(中庸)』에 대한 견해를 살펴봤다. 『초죽간(楚竹簡)』에서는 『중용(中庸)』의 원형이라고 일컬어지고 있기 때문에 몸(身)에 대한 이해와 몸으로부터 나오는 감정을 어떻게 이해하고 있는지 살펴보기 위해서다.

이러한 연구를 시작하기 위해서 내가 택한 방법은 ‘나’이다. 나 스스로 내 몸의 논리를 먼저 연구하고, 『논어(論語)』에서 몸의 논리를 확인했다. 연구방법인 ‘나’의 논리로 『중용(中庸)』의 원형인 『초죽간(楚竹簡)』의 몸(身)에 대한 이해와性情(性情)의 논리를 연구했으며 『초죽간(楚竹簡)』이 주자(朱子)의 『중용(中庸)』과 일치하고 있음을 논리적으로 검토했다.

이러한 결과를 후행연구를 통하여 기존의 논리와 비교했다. 후행연구에서 나의 논리와 같거나 다름이 있다는 것을 확인하고 다른 논리는 왜 다른지 그 이유를 밝혔다. 이러한 논리의 검증으로 『중용(中庸)』의 성(性)·도(道)·교(教)에 대한 논리를 자명하게 증명할 수 있었다. 이렇게 증명된 논리를 내가 살아오면서 체험하거나 경험했던 것 중에 마음속에 있었던 불편함이나 증오심 등 나만의 이야기가 어떻게 증명되는지 살펴봤다. 그 결과 나만의 이야기도 『중용(中庸)』의 성(性)·도(道)·교(教)에서 말하는 몸의 논리나 감정에 대한 자기이해로 나만의 증오와 분노가 해소된다는

것을 확인했다.

이렇게 『중용(中庸)』의 성(性)·도(道)·교(教)에 대하여 완전하고 자명하게 증명된 논리의 결과를 코칭프로그램에 적용하여 새로운 코칭논리를 정립하는 것이 이 논문이 추구하는 몸의 진실과 감정의 자기이해를 실천하는 기회가 될 수 있다는 생각에 이르렀다. 그러나 코칭프로그램을 만들기에는 더 많은 연구가 필요하여 이 논문에서는 자명코칭(Self-Evidence Coaching)의 원리만 연구결과로 제시했다.

자명코칭(Self-Evidence Coaching)의 내용은 『중용(中庸)』의 성(性)·도(道)·교(教)를 ‘나 있다’는 존재의 성(性), ‘나 안다’는 당위의 도(道), 그리고 ‘나 좋다’는 인식의 교(教)로 분리하여 각각을 코칭에 적용할 수 있도록 했다. 이 논문의 주요내용을 『중용(中庸)』의 성(性)·도(道)·교(教)를 중심으로 다음과 같이 서술했다.

첫째, ‘나 있다’의 존재는 천명지위성(天命之謂性)의 성(性)이다. 내가 존재하는 지금의 몸을 보면 내가 있다는 것을 부정할 수 없다. 나 자신을 생각만 해보면 자명하게 있다는 사실을 안다. 이 사실이 성욕(性欲)의 필연성으로 드러난다. 나의 존재는 성욕(性欲)의 자명함으로 확인할 수 있다.

둘째, ‘나 안다’의 당위는 솔성지위도(率性之謂道)의 도(道)이다. 도(道)는 솔성(率性)이기 때문에 성(性)을 따르는 것으로 성(性)에서 나오는 감정 따라 산다는 것을 안다. 내 감정은 저절로 성(性)에서 나온다. 성욕(性欲)의 필연성은 정욕(情欲)의 당위로 구체화 된다. 기쁘다고 하면 내 안의 성(性)에서 기쁜 감정이 나온다. 저절로 기쁜 것이다. 누구의 허락이나 내가 기뻐하고 싶다고 해서 기쁜 것이 아니다. 이렇게 이해하는 내 감정 따라 생긴 대로 사는 것이 당연한 당위이다.

셋째, ‘나 좋다’의 인식은 수도지위교(修道之謂教)의 교(教)이다. 교(教)는 수도(修道)이므로 감정 따라 사는 도(道)를 다시 확인해서 내 감정을 이해한다. 정조(貞操)와 구애(求愛)는 나답게 살려는 성욕(性欲)이 정욕(情欲)으로 드러나는 것이다. 화가 났거나 하면 내가 왜 화가 나는지 확인해

보고 이러면 안 된다는 깨우침을 갖는 것이 교(敎)이다. 교(敎)는 배워서 아는 인식이다.

연구의 성과를 세 가지로 요약했다.

첫째, 연구방법인 ‘나’에 근거해서 『논어(論語)』, 『초죽간(楚竹簡)』, 『중용(中庸)』에 이르기 까지 모두 같은 논리라는 것을 증명했다.

둘째, 서지학을 통하여 『중용(中庸)』을 둘러싼 논의를 증명할 수 있었으며 사상사를 검증함으로써 중국의 유학자들과 조선의 유학자들에 대한 논의를 정리할 수 있었다.

셋째, 몸에 대한 이해와 감정에 대한 자기이해가 나 스스로 생각만 하면 자명(自明)하게 이해할 수 있다는 것을 증명했다.

넷째, 자명코칭(Self-Evidence Coaching)의 원리를 찾을 수 있었다.

끝으로 이 논문의 추후 연구 과제를 언급하면서 『초죽간(楚竹簡)』에 대한 연구와 자명코칭의 프로그램에 대한 연구의 필요성을 제기했다.

많은 코치가 근본적으로 고민하는 존재에 대한 코칭과 감정에 대한 이해를 통하여 스스로 밝아지며 자명하게 이해할 수 있는 자명코칭이 코치들에게 도움이 되도록 하는 것이 이 연구에서 바라는 것이다.

주제어 : 코칭, 감정, 몸. 논어, 중용, 초죽간, 광점초간, 상박초간, 감정의 자기이해.

제1장 논문을 시작하며

제1절 연구동기와 문제제기

1. 연구동기 : 코칭과 상담을 잘하고 싶은 마음

나는 여기에서 코치와 상담사로서 체험한 ‘답답함’을 토로하고 이것을 근거로 코칭과 상담을 잘하고 싶은 마음에서 나의 물음을 정리했다.

1) 내가 체험한 코칭

나는 36년간 정보통신회사에서 근무하다가 2010년도에 퇴직했다.¹⁾ 근무했던 곳은 KT의 총괄 타워인 기획조정실(경영기획실)을 비롯하여 감사실(윤리경영실)²⁾, 네트워크운용실 등 정보통신 분야의 핵심 부서였다. 그 결과 나는 정보통신 분야를 세계 정상으로 끌어올려놓는데 일정 부분 기여했다는 자부심을 가졌다. 하지만 이러한 자부심과는 별개로 기술발전 속도에 따라 회사의 근무하는 인원이 줄어드는 추세였기 때문에 불안감도 생겼다. 공기업으로 출발할 때에는 6만5천여 명의 직원이 있었는데 퇴직할 때에는 3만2천명까지 줄었다. 그것도 많다고 1만5천명까지 줄어야 경쟁력이 있다는 얘기가 공공연하게 돌았다.

그러한 감원에 불을 붙인 것이 1997년도 IMF사태³⁾다. 그 때에는 대부

1) 내가 근무했던 정보통신회사는 KT이다. 1974년 입사 당시 KT는 정부부처 중 하나인 ‘체신부’(현 과학기술정보통신부)였으므로 나는 공무원으로 입사했다. 그러나 1981년에 체신부의 우정부문과 통신부문 중에서 통신부문을 분리하여 정부투자기관으로 독립하면서 ‘한국전기통신공사’라는 공기업으로 발족했다. 그 후 ‘한국통신’으로 이름이 바뀌고 2002년 민영화(민간기업)가 되면서 현재의 ‘KT’로 명칭이 바뀌었다.

2) ‘기획조정실’은 7년을 근무하는 동안 ‘경영기획실’ 또는 ‘경영지원실’ 등 조직개편 때마다 이름이 수시로 바뀌었으며, 5년을 근무한 ‘감사실’에서는 ‘감사실’이라는 명칭이 위화감을 조성한다고 하고, 각 회사의 경영 기초가 윤리경영으로 흐르면서 ‘감사실’의 명칭이 ‘윤리경영실’로 바뀌었다.

3) IMF는 1997년 발생한 국가부도의 외환위기를 말하며, IMF는 ‘International Monetary Fund’의 약자로 ‘국제통화기금’이다.

분 회사들이 경영이 어려워져 주식을 외국에 상장해서 외국자본이 들어오도록 해야 했다. 그러나 외국자본이 들어오는 것은 쉽지 않았다. 왜냐하면 부채규모가 크기 때문이다. 회사의 경영 상태를 볼 수 있는 재무 항목에는 ‘퇴직충당금’이라는 부채항목이 있다. 이것은 직원이 퇴직할 때 주어야 할 퇴직금의 총액이다. 언젠가는 줘야 할 돈이기 때문에 회사의 부채규모를 낮게 하는 요인으로 작용했다. 회사는 부채를 줄이기 위해서 직원들에게 퇴직금을 ‘중간정산’이라는 명목으로 미리주거나 퇴직을 하도록 유도했다. 그 결과 자부심이 가득한 선배들은 하나둘씩 회사를 떠날 수밖에 없었다. 나보다 먼저 입사한 사람들이 사라지면서 내 차례도 점점 다가오고 있음을 느낄 수 있었다.

입술이 없으면 이가 시리다는 ‘순망치한(唇亡齒寒)’이라는 말이 실감이 났다. 나보다 먼저 입사한 선배들이 남아있을 때는 아직은 내 차례가 아니라는 생각에 다소 안도감이 있었다. 선배들이 떠나면서 다음은 바로 내 차례라는 불안감이 엄습해왔다. 그 당시 대부분 정년을 5년 이상 남겨두고 명예퇴직을 하기 때문에 정년퇴직이라는 것은 아예 꿈도 꿀 수 없었고 언제 명예퇴직을 하느냐가 문제였다. 나이가 들어가면서 한해 두해를 조마조마한 심정으로 버티다가 결국 정년을 5년 앞두고 명예퇴직을 했다. 떠밀리다시피 퇴사하고 나니 회사를 위해 열심히 일한 대가가 이런 것인가 하는 배신감을 느끼기도 하고 허탈하기도 하고 공허한 느낌이 들었다. 그나마 운이 좋아 회사에서 마련해준 자회사에서 3년을 더 근무할 수 있었으며 당초 예정보다 2년여를 앞당겨서 회사생활을 마무리했다.

이제는 무엇을 하며 살아야 할지 고민했다. 퇴직하기 전부터 이런 문제로 고민을 했지만 회사를 다니면서 알고 있던 정보통신지식을 활용할 수 있을지 의문스러웠다. 결국 회사를 다니면서 알고 있던 지식은 아무 쓸모가 없다는 사실을 아는 데는 오래 걸리지 않았다. 왜냐하면 정보통신 분야는 기술발전 속도가 워낙 빨라서 계속 배우지 않으면 이미 알고 있는 지식은 바로 낡은 지식으로 바뀌기 때문이다. 나는 정보통신기술의 발전 속도에 따라 정보통신 지식을 계속 업데이트해 가면서 유지할 자신이 없

었다. 또한 그 분야에 지속적으로 종사하지 않게 된 이상 그럴 필요도 없었다.

그렇다면 남은 인생은 무엇을 하면서 어떻게 살아야 허무하지 않고 잘 살았다고 할 수 있는지에 대해서 생각하기 시작했다. 그렇다고 뽀족한 수가 있는 것은 아니었다. 나는 일 년 동안 재취업하지 않고 쉬면서 Gap Year⁴⁾를 갖기로 했다. 하는 일이 없으니 자연스럽게 시간이 나면서 퇴직한 동료들과 등산을 자주 했다. 평일에 시간이 되니까 조금은 덜 붐비는 산행을 할 수 있었다. 그러던 중 함께 퇴직한 몇 사람이 모여서 백두대간⁵⁾을 종주하기로 했다.

백두대간(白頭大幹)은 지리산 천왕봉에서 설악산 진부령까지 능선을 따라가는 길이다. 능선을 따라가면서 이 생각 저 생각을 많이 했다. 능선의 오르락내리락하는 모양을 멀리서 바라보니 그것은 마치 내 인생길 같았다. 나는 인생에 대한 생각에 젖어보기도 하고, 한편으로는 내가 사는 세상을 돌아보기도 했다. 그렇게 하면서 산에 얽힌 이야기와 마을이나 사람에 대한 이야기를 블로그(blog)에 적기 시작했다.

그러던 어느 날 내 블로그를 본 월간 잡지사에서 백두대간 종주기를 연재할 수 있느냐는 연락을 받았다. 흔쾌히 연재하겠다고 하니 이번에는 잡지사에 들어와서 기자로 일할 수 있느냐며 인터뷰를 하자고 했다. 그렇게 시작한 기자생활을 일 년 동안 했다. 사회적으로 보람 있는 일을 하는 사람을 찾아서 그에 대한 기사를 썼다. 봉사하는 사람, 퇴직 후 성공한 사람, 음지에서 고생하는 사람 등 자연스럽게 각계각층의 여러 사람들을 만날 수 있는 기회가 있었다. 다양한 사람들이 살아온 인생역경을 듣는 것

4) 'Gap year'는 학업을 병행하거나 잠시 중단하고 봉사, 여행, 진로 탐색, 교육, 인턴, 창업 등의 다양한 활동을 직접 체험하고 이를 통해 향후 자신이 나아갈 방향을 설정하는 시간을 말한다. 위키백과 <https://ko.wikipedia.org> 'gap year' (검색일자 2019. 07.07.).

5) 백두대간은 한반도의 중심을 한 번도 끊어지지 않고 연결된 산줄기이며 백두산에서 시작하여 금강산, 설악산을 거쳐 지리산에 이른다. 총길이는 약 1,400km에 이르며 남한 부분은 설악산 진부령에서 지리산 천왕봉까지 813km 이다. 나는 지리산 천왕봉에서 출발하여 설악산 진부령까지 32구간으로 나누어 한 달에 두 번씩 1박2일로 2010년 9월에 시작하여 2012년 11월까지 2년2개월 동안 백두대간 종주를 마쳤다.

은 흥미로웠다. 그렇게 사람에 대한 관심을 갖게 되면서 코칭으로 이어지는 계기가 있었다.

같이 활동하던 기자 중에는 수필가, 코치, 사진작가 등 각 분야에 전문적 지식을 갖고 활동하는 사람들이 많았다. 어느 날 우연히 코치로 활동하는 기자의 소개로 청소년들에게 코칭하는 장면을 볼 수 있는 기회가 있었다. 내가 생각해보던 코치와는 완전히 달랐다. 나는 그동안 코치라고 하면 운동선수를 관리하며 감독을 보조하는 사람으로만 알고 있었다. 하지만 동료 기사를 통해서 들은 코치에 관한 이야기는 나로 하여금 새로운 눈을 뜨게 했다. 특히 코칭철학이 마음에 들었다. 국제코치연맹(ICF)에서 제시하는 코칭철학은 “모든 사람은 창조적이고, 자원이 풍부하고, 전인적이다(Every client is creative, resourceful, and whole)”라고 한다. 전인적(whole)은 온전하다는 것으로 ‘모두 갖춘 사람’을 의미한다.⁶⁾ 코치는 ‘모든 사람은 태어날 때부터 모든 것을 갖추고 있다’는 전제를 하고 코칭⁷⁾을 한다는 것이다. 코치 앞에 있는 사람이 살인자이던 어린이던 어떤 사람이던 온전하다는 전제⁸⁾이다. 사람을 온전하게 인정하는 것이 코칭의 시작이라고 했다. 질문을 통해서 자신이 스스로 생각하도록 하고 자신이 하고 싶은 일을 스스로 결정해서 실행하도록 도와주는 사람이 코치이다.

나는 코치라는 직업에 마음이 끌렸다. 사람에 대하여 관심과 흥미가 생기면서 코칭을 공부하기 시작했다. 그러다가 2012년 전문코치 자격증을 취득하고 본격적으로 코칭을 했다. 그러나 경험이 적어서 그런지 지식이 부족해서 그랬는지 잘 모르겠으나, 그 당시에는 어려움이 많았다. 나는 코칭원리에 의거하여 코칭 받는 사람의 ‘내면을 이해하면서’⁹⁾ 코칭을 잘 하고 있다고 생각했다. 그렇지만 나중에 보면 대화가 겉돌고 있는 것 같은

6) 박창규, 권은경, 김종성, 박동진, 원경림, 『코칭핵심역량』 (학지사, 2019), p. 21.

7) 코칭은 티머시 골웨이(Timothy Gallwey)라는 교수가 테니스를 지도하는 과정에서 발견한 방법을 1974년 『이너 게임(Inner Game)』이라는 책에서 소개하면서 코칭의 개념이 생기기 시작했다. ; 티머시 골웨이 저, 최영돈 역, 『이너 게임』 (오즈컨설팅, 2006).

8) ‘온전하다는 전제에 대해서’는 무엇을 전제하는 것인가를 이 논문 4장에서 세부 설명으로 밝힐 것이다.

9) ‘내면을 이해하는 것’이 무엇인지? 이 논문 4장에서 세부 설명으로 밝히겠다.

‘답답함’을 느꼈다. 마음속에서 품고 있는 간절한 얘기를 이끌어내지 못하고 형식적인 질문과 대답만이 오갔다. 코칭을 더 잘하고 싶은 마음이 간절했지만 코칭대화 내용을 실행으로 옮기도록 하는데 어려움이 있었다.

무엇이 잘못된 부분인지 확인하고 보완해서 다시 코칭을 해봐도 여전히 만족스럽지 못한 결과였다. 특히 신뢰와 친밀감 쌓기에서 밀접한 관계를 유지하지 못한 부분이 눈에 띄었다. 또한 상대방의 의식을 확장시키는 부분에서 마음 속 깊이 들어가지 못했다. 코치는 코칭 받는 사람의 마음 상태를 알아주면서 함께 춤을 추라¹⁰⁾고 한다. 코치는 코칭 받는 사람의 마음 상태에 맞춰야 하는데 일치된 마음이 아니었다. 코칭하는 기법만 어설피게 배워서 코치자격증을 취득한 부작용이기도 했다. 나는 코칭에서 필요로 하는 학문적인 지식이 밑바탕에 깔려있지 않아서 자꾸 그런 결과가 나오는 것이라고 생각했다.

이러한 고민 끝에 나는 코칭지식에 관한 공부를 더 하기로 마음먹었다. 코칭분야를 더 배울 수 있는 곳을 알아보니 몇 곳 있었다. 마침 코치활동을 하면서 알게 된 코치가 교수로 있으면서 코칭전문 석사과정을 열었다는 소식을 들었다. 그래서 2013년도에 국민대학교의 ‘리더십과 코칭 MBA’라는 과정에 입학하여 2년의 석사과정을 마쳤다. 그럼에도 불구하고 내 자신이 느끼기에 코칭능력이 나아졌다고 말하기에는 부끄러울 정도였다. 여러 가지 코칭에 대한 기법과 학문적인 지식을 배울 수는 있었지만 결코 만족할 수 없었다. 여전히 코치로서의 더 잘하고 싶은 마음이 남아 있었다.

10) 코칭의 기법인 ‘코액티브코칭(co-active coaching)’모델에서 네 가지 주춧돌중 하나인 고객과 함께 ‘지금 이 순간을 춤춰라(dancing in the moment)’를 말한다. ; 헨리 김지하우스, 카렌 김지하우스, 필립 샌달, 로라 휘트니스 저, 김영순, 임광수 역, 『코액티브 코칭』 (김영사, 2016). p. 32.

2) 내가 체험한 상담

나는 코치로서의 능력이 향상되지 않는 이유를 근본적으로 다시 검토해 봤다. 지금은 아니지만 그 당시에는 ‘기술과 지식이 아니라면 결국 코칭경험의 부족이 아닐까?’라는 생각이 들었다. 생각이 이에 미치자 나에게서는 코칭경험을 늘려야 한다는 절심함이 생겼다. 그러던 중 ‘코칭을 상담에 적용해 보면 어떨까?’하는 생각을 하게 됐다. 그렇게 되면 코칭경험을 꾸준히 할 수 있으리라고 여겼다.

물론 코칭과 상담은 지향점이 서로 다르다. ‘상담’은 과거에 일어난 일을 치유¹¹⁾하는 반면 ‘코칭’은 미래의 하고자하는 목표를 달성하도록 하는 것¹²⁾이다. 그러나 상담이라고 해서 과거얘기만을 할 수 없는 노릇이 아닌가. 과거를 치유하기 위해서는 미래에 대해서 얘기하지 않을 수 없다. 또한 미래를 얘기하려면 과거를 얘기하지 않을 수 없다. 이러한 면에서 봤을 때 나는 상담에서도 얼마든지 코칭 질문기법을 활용할 수 있다고 생각했다. 이런 와중에 나는 자살예방 상담전화인 ‘한국생명의 전화’를 활용하면 좋겠다는 결심을 했다. 왜냐하면 나는 2014년부터 코칭과는 별개로 ‘한국생명의 전화’¹³⁾ 학부모위원으로 활동하고 있었기 때문이다.

나는 상담사로 일할 수 있는 방법을 알아봤다. 상담과 코칭은 다르기 때문에 일 년여의 자살예방 상담교육을 받아야만 했다. 상담교육을 마친 후 나는 2016년부터 현재까지 자살예방 상담전화를 받아주는 ‘한국생명의 전화’에서 한 달에 두 번씩 상담사로 활동하고 있다. 한 번에 세 시간을 상담하면서 통상 5~6회 상담전화를 받는다. 갖가지 사연들이 있는 사람을 만난다.

자살하려고 수면제를 먹었지만 다시 살고 싶다고 울면서 후회하는 사람, 동거하던 여자와 헤어지게 되었는데 어떻게 하면 좋겠느냐고 괴로워

11) 이소희, 길영환, 도미향, 김혜연, 『코칭학개론』 (신정, 2014), p. 30.

12) 이소희, 길영환, 도미향, 김혜연, 『코칭학개론』 (신정, 2014), p. 32.

13) ‘한국생명의 전화’는 1976년 9월, 한국 최초의 전화상담기관으로 국제 NGO 단체이다. 생명존중문화 확산과 자살예방전화를 받는다. <https://www.lifeline.or.kr> (검색일자 2019.07.02.).

하는 사람, 때리는 남편이 무섭다고 하소연 하는 사람, 교도소에서 출소한 이후 아무 희망이 없다고 절망하는 사람, 자식으로부터 무시당하여 원망하는 사람, 아무 연고가 없어 의지할 데가 없이 사는 외로운 사람 등 무수히 많은 사연들을 상담했다. 지금 생각해보니, 이 모든 사연에는 한 가지 공통점이 있는데 그것은 바로 제각각 자신이 느끼는 감정으로 힘들어 한다는 점이다.

이 중에 나에게 특별히 기억되며 상담이 무엇인지 생각하게 하는 두 가지 사례가 있다.

첫째 사례는 자기 자신의 감정을 믿지 못하기 때문에 남에게 답을 구하려는 상담전화이다. “상담사이니까 잘 아시잖아요. 이럴 때 어떻게 하면 좋을까요? 좋은 방법이 뭔지 얘기 좀 해주세요.”라고 하면서 답을 달라고 한다. 마치 상담사가 모든 상황에 대한 답을 갖고 있는 줄 잘못 알고 있다. 이런 상황에 나는 코칭에서 하는 질문으로 좀 더 생각하도록 얘기해 봤다. “지금 상황이 어떻게 바뀌길 원하세요? 그게 사는데 어떤 의미가 있을까요?”라고 질문한다. 그러면 상담자는 “상담사가 뭐하는 거예요? 그런 것도 가르쳐주지 않아요?”라며 답을 얘기해주지 않는다고 불만을 토로한다. 상담에서도 조언이나 충고를 하지 않는다. 다만 이때는 상호 소통을 통해서 문제해결을 위한 정보 제공하는 정도의 의견제시를 할 수 있다.¹⁴⁾ 나의 생각은 상담과 코칭이 다르지만 상담에서도 충분히 코칭질문이 통할 줄 알았다. 그러나 이렇게 답만 달라고 하는 것은 코칭도 상담도 아니었고 가르쳐 주는 대로 하겠다는 것뿐이다.

상담을 받으려고 전화하는 사람들은 어디든지 기대고 싶기도 하고 지푸라기라도 잡고 싶은 심정으로 전화한다. 자기 스스로 어떻게 할 지 모르기 때문이다. 만약 조언을 들어서 그대로 따라하면 자신의 어려운 문제가 잘 해결될 것이라고 착각하고 있다. 이것은 자신이 결정한 답이 아니기 때문에 잘되지 않을 때는 상담사를 원망하게 된다. 왜냐하면 자신의 의지

14) 이광자, 이기춘, 하상훈, 박현규, 오승근, 『전화상담의 이해』 (정민사, 2013), pp. 293-294.

와 상관없이 남이 하라는 말대로 했기 때문이다. 즉 답을 달라는 것은 자신을 믿지 못한다는 것이다. 보다 정확히는 자기가 뭐가 좋고 싫은지 판단하지 못하는 것은 자기감정에 대한 믿음이 없어서 그렇다. 상담기법이나 코칭기법의 문제가 아니다. 자기감정을 스스로 믿지 못해서 남의 감정에 예속되고 싶어하는 마음이다.

둘째 사례는 자기감정을 이해해달라는 사례이다. 상담하는 사람들은 처음에는 말문을 열지 못하고 어디서부터 얘기해야 할지 실마리를 찾지 못해 머뭇거릴 때가 종종 있다. 그러다가 전화한 사람에게 어떤 심정이었는지를 물어보고 그 심정을 이해하고 공감해주면 차츰 감정이 진정되고 말문이 트이기 시작하면서 자신의 얘기를 세세하게 털어놓는다. 자신은 별로 말이 없는 사람이라고 하면서도 좀처럼 얘기를 끝낼 기미가 보이지 않는다. 중간에 끼어들 틈도 없이, 얘기를 못해서 한이 맺힌 사람처럼 흥분된 기분으로 신나서 자신의 이야기를 쏟아낸다.

그 끝에 코칭 질문을 한다. “그럼 어떻게 하면 좋을까요?” 질문이 끝나기가 무섭게 자기 안에 갖고 있던 자신의 답을 얘기하고 맞는지 확인한다. 자기 이야기를 하는 것은 자기감정을 알아달라는 것이다. 자신의 감정에 대해서 함께하는 사람이 조금만 이해하고 경험으로 공감하면 스스로 해결방안까지 도달하게 된다. 그리고 자신이 얘기한 답에 대해서 확신을 갖게 된다.

위의 두 가지 사례에서 볼 수 있듯이 첫 번째 사례는 자기감정에 대한 이해가 결여되어있다. 코칭과 상담에 상관없이 답을 달라고 하는 사람들이다. 근본적으로 자신을 믿지 못하는 데에서 일어나는 일이다. 이처럼 자기감정에 대한 믿음이 결여된 사람들은 항상 답을 자기 밖에서 구한다. 그러나 밖에서 구한 답은 자신의 생각이 아니기 때문에 또 다른 실망과 좌절에 대하여 탓할 수 있다. 반면에 두 번째 사례는 자기감정을 이해하면 자기 스스로 답을 찾는다는 사실을 보여준다. 자기감정을 이해해 달라고 하는 사람들은 자기감정의 사실을 떠나지 않기 때문에 자기감정의 이해를 분명히 하려는 사람들이다. 이들은 결국 자기 안에서 자기 스스로

자기 답을 찾는다. 그 답이야말로 자기감정의 필연성에 대한 앎이 분명한 사람이기 때문에 자신감을 갖고 밀어붙인다. 그러므로 성공하지 않을 수 없다. 그러면서 그 순간(當時)이 성공(成功)이다.

그러므로 두 가지 사례를 통하여 나는 자기감정의 이해가 얼마나 중요한지 알 수 있었다. 자신이 스스로 자기 자신을 이해하면 자기감정이 내 안에서 스스로 자리를 잡는다. 왜냐하면 슬픔이나 분노의 감정도 다 이유가 있어서 느끼는 감정이라는 것을 이해할 수 있기 때문이다.

3) 코칭과 상담사로서 내가 느낀 점

나는 코칭에서의 답답함을 해소하기 위해서 상담에 코칭을 적용해 봤다. 그렇게 코칭과 상담을 병행한 결과 나의 답답함을 해소하기 위해서 찾은 답은 ‘감정’이다. 코칭과 마찬가지로 상담에서 성패를 결정하는 근본은 지식 또는 경험이 아니었다. 감정에 대한 이해가 되지 않으면 어떤 기법을 가져가도 코칭과 상담이 되지 않는다.

코칭이나 상담을 받는 사람이 힘들어하는 이유는 근본적으로 자기감정에 대해서 자기 스스로 이해를 결여하기 때문이다. 그렇기 때문에 코칭이나 상담하면서 살펴봐야 할 것은 ‘감정’이다. 상대방의 감정을 이해하고 공감하는 것만으로 상대방은 자기 스스로 자신의 속마음을 열었다. 그리고 자기 스스로 답을 찾았다. 감정이 서로 교차¹⁵⁾해야 그때 비로소 마음이 열리면서 자신의 얘기를 이어간다.

코칭이 잘 되지 않았던 답답함을 상담에 코칭적인 방법을 적용해보려는 시도는 결론적으로 효과가 있었다. 상담에 코칭을 온전하게 적용한다는 것은 쉬운 일은 아니었다. 상담전화는 누군지 모르는 사람한테서 오는 전화를 받아서 상담하기 때문에 일회성으로 끝나는 전화이다. 반대로 코칭

15) 감정이 서로 교차한다는 것은 두 가지 뜻이 있다. 하나는 자기 스스로 자기감정에 대한 이해이고 또 하나는 서로가 서로의 감정을 자기이해의 방식으로 이해해 주는 것이다. 이에 대한 내용을 3장에서 구체적으로 다룬다.

은 기본적으로 여러 차례 대화를 하면서 진행된다. 그렇기 때문에 상담 중간에 코칭질문을 몇 번 하는 정도이다. 그러나 상담에서 호소하는 사람들이 대부분 적극적인 면도 있지만 코칭 질문으로 상담을 더욱 잘 이해하도록 하는 효과가 있었다. 자신의 감정을 조금만 돌아보게 해도 “내가 왜 이러지?”를 깨닫도록 하는데 도움을 주었다. 그래서 이 체험을 통하여 감정에 대한 이해가 소중하다는 것을 알았다.

결국 감정에 실마리가 있었다. 코치나 상담사, 그리고 상담 받는 사람 모두 감정이 무엇인지 안다면 힘들어 하는 것을 쉽게 해소할 수 있을 것이다. 그렇기 때문에 감정이 무엇인지 알아볼 필요가 있다. 그래서 ‘감정이 무엇이고, 감정에 대한 올바른 이해를 어떻게 할 수 있을까?’가 나의 연구동기이다.

2. 문제제기 : 소중한 감정 바르게 이해하기

스피노자(Spinoza)에 의하면 감정은 ‘신체의 변용’, 즉 몸이 하는 말이다. 그렇기 때문에 감정에 대한 타당한 이해는 무엇보다도 ‘몸 그 자체’의 타당한 이해로부터 시작해야 한다. 나는 이 문제에 대한 답을 『중용(中庸)』의 ‘천명지위성(天命之謂性)’에서 찾았다. 그러나 성(性)에 대한 이해가 학자마다 다르기 때문에 어떻게 이해하여야 올바른 이해인지에 대한 문제를 제기했다. 따라서 나는 이 논문을 통해 『중용(中庸)』의 ‘천명지위성(天命之謂性)’에 대한 올바른 이해가 나 자신이 이해하고 있는 몸에 대한 이해이며 감정을 바르게 이해하는 것인지 밝히려고 한다.

1) 내 감정은 내 몸이 하는 말

스피노자(Spinoza)는 『에티카』에서 감정에 대해서 다음과 같이 정의한다.

나는 정서를 신체활동의 활동능력을 증대시키거나 감소시키고, 촉진하거나 저해하는 신체의 변용인 동시에 그러한 변용의 관념으로 이해한다.¹⁶⁾

스피노자(Spinoza)에 따르면 감정은 ‘신체의 변용’¹⁷⁾이다. 여기에서 변용이란 몸(신체)이 자기 자신을 구체적으로 드러낸 것이다. 신체가 구체적으로 자기 자신을 드러낼 때 드러난 모습이 변용이다.

그리고 “동시에 그러한 변용의 관념”이라고 했다. 그러한 변용은 신체의

16) “『에티카』 3부 정의3.” ; 스피노자 저, 강영계 역, 『에티카』 (서광사, 2014), p. 153.

17) 스피노자의 『에티카』 1부 정의 5에서 ‘변용’을 “나는 양태(樣態)를 실체의 변용(變容)으로 또는 다른 것 안에 있으면서 다른 것에 의하여 생각되는 것으로 이해한다.”라고 밝혔다. ; 스피노자 저, 강영계 역, 『에티카』 (서광사, 2014), p. 20.

변용이므로 감정은 신체의 변용임과 동시에 그러한 변용에 대해서 마음이 형성하는 관념이다. 이렇게 보면 감정은 몸(신체)이 구체적으로 드러난 자리이며 그 자리에 대한 마음의 관념이다. 그래서 희노애락(喜怒哀樂) 같은 신체의 변용인 감정은 몸이 구체적으로 드러난 ‘터무니’¹⁸⁾라고 할 수 있다. 이 터무니가 변용의 관념이니까 터무니에 대한 관념이 ‘말(言)’이다. 그래서 신체의 변용인 감정은 ‘몸말’이다. 즉 내 몸이 하는 말이 곧 내 감정이다.

이로부터 확실하게 알 수 있는 사실은 내 몸이 없다면 내 감정도 없다. 몸이면 감정이고 감정이면 몸이다. 그래서 중요한 점은 내 감정에 대한 이해는 내 몸에 대한 이해로부터 시작하지 않으면 안 된다. 즉 감정에 대한 올바른 이해는 몸에 대한 올바른 이해가 먼저 되어야 한다. 그렇다면 신체 즉 내 몸의 올바른 이해는 어떻게 해야 할 것인가? 내 몸을 이해한다는 것은 내 몸의 사실을 알아야 내 몸을 이해할 수 있을 것으로 생각했다. 그러던 중 만나게 된 몸에 대한 이야기를 『중용(中庸)』의 ‘천명지위성(天命之謂性)’에서 찾을 수 있었다.

2) 내 몸은 천자(天子)

나는 조중빈¹⁹⁾의 『자동중용』을 읽으면서 새로운 발견을 했다. 천명(天命)에 대한 조중빈의 설명을 들으면서 나는 내 몸의 진실에 대하여 눈을 뜨게 되는 계기를 가질 수 있었다. 『자동중용』을 읽기 전까지 나는 하늘은 따로 있고 그와 별개로 태어난 몸으로 알고 있었다. 즉 하늘과는 아무 상관없는 사람이라고 생각했다. 더욱이 ‘하느님’이나 ‘하나님’이 더욱 멀리 느껴졌다.

18) 부록 1, 조중빈의 몸표 참조.

19) 조중빈은 국민대학교 문화교차학 협동과정을 2003년도에 개설하였으며 동양고전을 몸과 감정을 바탕으로 새롭게 쓴 『안심논어』, 『자동중용』, 『자명대학』의 저자이다.

『중용(中庸)』의 첫 장, 첫 구절은 천명지위성(天命之謂性)이다. 조중빈은 이 구절을 다음과 같이 설명한다.

하늘이 명한 거시기[之=das Es=it]를 성(性), 즉 천자의 성품[天((命)性之欲=(性)理欲]이라 하고, 천자의 성품[天性=최고(좋은 것)밖에 모름=善性=理性=느낌] 따라 사는 것을 도[못 말리는 정=道=德=能好能惡=道德感情]라 하고, 사는 게 사는 게 아니다 싶을 때 도 닦아 내 몸[감정]의 진실 밝히는 것을 교(教=깨우침=정신 차림)라고 한다.²⁰⁾

조중빈은 천명(天命)을 ‘거시기’라고 하고, 이 ‘거시기’를 ‘하늘이 낳은 내 몸’²¹⁾이라고 한다.

천명(天命之謂性), 즉 하늘이 낳은 내 몸의 성품(性)이니까 내 몸이 천자(天子)라는 사실을 아는 것이 우선 중요하다. 나는 하늘의 자녀라는 말이다. 천자가 내 몸의 진실, 나의 진면목이다.²²⁾

천자(天子)라는 것은 ‘하늘이 낳은 내 몸’인데 나는 아직 ‘하늘이 낳은 내 몸’이고 ‘천자(天子)’라는 말이 마음에 와 닿지 않는다. “네가 천자냐?”라고 물어보면 금방 대답이 나오지 않는다. 나를 천자라고 해야 하나? 무엇으로 증명하지? 어렵פות이 내가 그냥 생긴 몸은 아니라는 것은 알겠는데 이를 설명하라고 하면 말문이 막힌다. ‘하늘이 낳은 내 몸’이 무슨 뜻일까? 천자(天子)는 무슨 뜻일까?

『중용(中庸)』 17장에서 천자(天子)의 의미를 찾을 수 있었다.

舜其大孝也與 德爲聖人 尊爲天子 富有四海之內 宗廟饗之 子孫保之 故大德必得其位 必得其祿 必得其名 必得其壽²³⁾

20) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 16.

21) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), pp. 20-22.

22) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 20.

23) 『중용(中庸)』, 「제17장」.

순임금은 그야말로 대효(大孝='그놈의 정'을 아는 효자)이다. 타고난 덕은 성인이시고, 존귀하기로는 하늘의 아들이시고, 부유하기로는 사해가 다 자기 것이니 조상들이 이를 기뻐하며 그의 제사를 잡숫고, 자손들이 그를 보워한다. 그러므로 '그놈의 정'으로는 반드시 천지간의 내 자리, 천자의 자리를 얻게 돼 있고, 반드시 녹봉(행복)을 받게 돼 있고, 반드시 칭찬(名)을 받게 돼 있고, 반드시 영생하게 돼 있다.²⁴⁾

순(舜)이나 대효(大孝)를 '나'로 읽으면 나는 '천자(天子)'이다. 내가 겉보기에는 이렇게 보일지라도 내 몸이 보통이 아니라는 사실이다. 나는 성인(聖人)이고 천자(天子)이고 최고의 귀한 삶이고 부유한 사람이고 영원한 행복을 받고 영원한 생명을 받는다. 이것이 천자(天子)에 대한 내용이다. 다시 말하면, 나는 최고로 행복한 사람이다. 나는 최고로 좋은 사람이고 최고의 행복 속에 있는 사람이고 영생 속에 있는 천자(天子)이다.

이 사실로부터 보면 감정을 느낀다는 것은 보통일이 아니다. 신체의 변용이 감정이므로 내가 느끼는 감정은 천자(天子)의 몸을 체험하는 순간순간이다. 내 몸이 천자(天子)의 몸이니 당연히 드러난 감정도 그 진실 따라서 천자(天子)의 감정이고 하늘의 감정이다. 그렇기 때문에 내 몸말인 '감정'은 있는 그대로 그 자체가 순선(純善)이고 영생이고 영원한 행복이다. 나 자신이 감정을 믿지 못할 이유가 없고 감정을 함부로 할 수 없다. 천자(天子)의 감정이니까 내가 믿지 못하고 살 이유가 없다.

3) 천자(天子)인가? 천자(天子)가 아닌가?

나는 내 몸에 대한 올바른 이해가 내 감정에 대한 올바른 이해라는 것을 알았다. 조중빈의 『자동중용』을 만나면서 천명지위성(天命之謂性)의 성(性)에 대하여 '하늘이 낳은 내 몸', '천자(天子)' 라고 한 번역이 다른 『중용(中庸)』의 저자들도 같거나 비슷할 것이라고 예상했다. 또한 내 감

24) 조중빈, 『자동중용』(부크크, 2018), pp. 128-129.

정과 내 몸에 대한 이야기가 전반에 깔려있어서 『중용(中庸)』은 원래 내 감정과 내 몸에 대한 배움인 줄 알았다. 그러나 그런 환상이 깨지는 데는 오래 걸리지 않았다.

어느 날 강남역 근처에 갈 일이 있었다. 시간적인 여유가 있어 시간 보낼 겸 서점에 들러 구경하다 눈에 들어온 책이 김용옥의 『중용, 인간의 맛』²⁵⁾ 이었다. 반가운 마음에 집에 와서 읽어보는데 조중빈의 『자동중용』²⁶⁾과는 번역이 판이하게 달랐다. 물론 보는 관점이 다르다고 할 수 있으나, 처음에 나오는 ‘천명지위성(天命之謂性)’부터 번역이 확연하게 서로 달랐다. 조중빈의 천명(天命)은 ‘하늘의 자녀’²⁷⁾, 천자(天子)’라고 해서 명(命)을 목숨으로 본 반면, 김용옥은 천명(天命)을 ‘하늘의 명령’으로 봐서 명(命)을 목숨이 아닌 ‘명령’²⁸⁾으로 봤다. 번역이 이렇게 다르므로 어떤 번역이 맞는지 의심이 생겼다.

이러한 의심을 풀기 위해 또 다른 사람이 번역한 『중용(中庸)』을 살펴봤다. 김학주의 『중용』, 이기동의 『대학·중용강설』 등 국내에서 명망이 있는 사람들의 『중용(中庸)』을 보기 시작했다. 비교해 보면 『중용(中庸)』의 천명지위성(天命之謂性)에 대한 올바른 이해의 답이 밝혀질 줄 알았다. 그래서 여러 사람의 천명지위성(天命之謂性)에 대한 풀이를 비교했다.

『중용(中庸)』에서 천명지위성(天命之謂性)의 성(性)을 어떻게 보고 있는지 대표적인 학자들²⁹⁾의 견해를 보면 다음과 같다.

김용옥은 ‘성향’³⁰⁾ 또는 ‘배양해야 하는 것’³¹⁾, 김학주는 ‘하늘이 내려준

25) 김용옥, 『중용, 인간의 맛』 (통나무, 2011).

26) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018).

27) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 200

28) 김용옥, 『중용, 인간의 맛』 (통나무, 2011), p. 75.

29) 대표적인 학자들은 대중적으로 많이 알려져 있고 사회적으로 명망이 있는 분들 중에서 대중과 많은 소통을 하고 있는 학자로서 고려대학교 철학과 교수를 지낸 김용옥 교수, 서울대학교 교수이며 대한민국 학술원 회원인 김학주 교수, 성균관대학교 교수인 이기동 교수를 선정했다. 국민대학교 조중빈 교수는 논의의 바탕이 되기 때문에 선정했다.

30) 김용옥, 『중용, 인간의 맛』 (통나무, 2011), p. 75.

31) 김용옥, 『중용, 인간의 맛』 (통나무, 2011), p. 83.

것³²⁾ 또는 ‘선천적으로 타고난 것’³³⁾, 이기동은 ‘의지’³⁴⁾ 또는 ‘살려는 마음’³⁵⁾으로 설명하고 있다. 반면에 조중빈은 내 몸의 진실인 ‘천자(天子)’³⁶⁾로 성(性)을 이해한다.

위와 같이 내 몸의 사실로서 성(性)을 말한 사람은 조중빈뿐이고 나머지 세 사람은 성(性)의 자리를 몸에 두지 않았다. 위의 말들을 표로 만들면 다음과 같다.

[표 1] 학자들의性に 대한 견해

학자명	견 해
김용옥	- 천지와와의 교섭 속에서 형성되어가는 과정적인 성향 ³⁷⁾ - 배양해야 하는 것 ³⁸⁾
김학주	- 하늘이 사람에게 내려준 것 ³⁹⁾ - 하늘로부터 선천적으로 타고난 것 ⁴⁰⁾
이기동	- 살려는 마음, 살려는 의지 ⁴¹⁾ - 삶을 유지하려는 의지 ⁴²⁾
조중빈	- 하늘의 자녀, 천자(天子) ⁴³⁾ - 하늘이 낳은 내 몸의 성품 ⁴⁴⁾

그동안 나는 조중빈이 말한 ‘천자(天子)’를 스피노자(Spinoza)의 『에티

32) 김학주, 『중용』(서울대학교출판문화원, 2015), p. 4.

33) 김학주, 『중용』(서울대학교출판문화원, 2015), p. 5.

34) 이기동, 『대학·중용강설』(성균관대학교 출판부, 2016), p. 109.

35) 이기동, 『대학·중용강설』(성균관대학교 출판부, 2016), p. 108.

36) 조중빈, 『자동중용』(부크크, 2018), pp. 16-20.

37) 김용옥, 『중용, 인간의 맛』(통나무, 2011), p. 75.

38) 김용옥, 『중용, 인간의 맛』(통나무, 2011), p. 83.

39) 김학주, 『중용』(서울대학교출판문화원, 2015), p. 4.

40) 김학주, 『중용』(서울대학교출판문화원, 2015), p. 5.

41) 이기동, 『대학·중용강설』(성균관대학교 출판부, 2016), p. 108.

42) 이기동, 『대학·중용강설』(성균관대학교 출판부, 2016), p. 109.

43) 조중빈, 『자동중용』(부크크, 2018), pp. 16-20.

44) 조중빈, 『자동중용』(부크크, 2018), pp. 20-22.

카』를 통하여 신 안에 존재하는 내 몸을 천자(天子)라고 확신하고 있었다.

존재하는 모든 것은 신 안에 있으며, 신 없이는 아무것도 존재할 수도
또 파악될 수도 없다.⁴⁵⁾

“신 안에 존재한다는 것”을 ‘천자(天子)’와 같은 뜻으로 봤다. “신 없이는 아무것도 존재할 수 없다.”는 것은 ‘나’라는 존재가 어떤 몸인지를 스스로 생각해보면 알 수 있다. 자명하게 이해하는 내 몸에 대한 사실이다. 그래서 나는 나를 천자(天子)로 이해하고 있었다. 비교한 바와 같이 천명지위성(天命之謂性)의 성(性)을 성향, 본성, 의지로 읽는 이유는 성(性)을 내 몸의 진실로 이해하고 있지 않기 때문이다. 즉 성(性)을 나 하나 낳아주신 ‘부모의 마음’으로 읽지 않는 것이다.

김용옥은 형성되어가는 ‘성향’이고 ‘배양’이니까 천명지위성(天命之謂性)은 목적지이다. 김학주는 낳아준 것이 아니고 ‘내려준 것’이다. 낳아주고 태어난 것으로 읽지 않는다. 이기동도 ‘의지’니까 목적론적이다. 이 세 사람에게 천명지위성(天命之謂性)은 내 몸이 생겨난 이야기, 즉 천자(天子)로 읽지 않는다. 세 사람은 내 몸이 ‘생겨난 이치 또는 원리’를 확실하게 설명하지 않고, 있는 몸이 ‘앞으로 어떻게 살아야 할 것인가’에 관한 이야기만 하고 있다. 반면에 조중빈은 내 몸이 어떻게 생겨나고 어떻게 낳아진 것인지에 대한 설명으로 천명지위성(天命之謂性)을 읽고 있다.

감정은 신체의 변용이라는 것이 자명하기 때문에 신체에 대한 올바른 이해를 찾는 게 핵심이다. 조중빈은 이 몸에 대한 이해를 하늘이 낳아준 몸까지 갔다. 이것 이상의 타당한 이해는 없다. 그렇기 때문에 감정에 대한 올바른 이해를 구하는 나로서는 이것 이상의 완전한 설명이 없다. 천명(天命) 이상을 상상할 수 없고 구할 수 없는 것이다. 그래서 나는 천명(天命)에 관한 것이 어떻게 생겨나고 어떻게 있는지에 대한 존재의

45) “『에티카』, 「1부 정리 15」.” ; 스피노자 저, 강영계 역, 『에티카』 (서광사, 2014), p. 37.

사실, 생김의 사실, 생김 그 자체에 대한 설명으로 이해한다.

지금까지 네 사람에 대한 성(性), 즉 내 몸에 대한 읽기를 비교해 봤다. 나는 이러한 비교가 어느 누구를 폄하하려는 의도가 아니다. 각자 생각의 다름을 존중한다. 그러나 나는 성(性)을 둘러싼 읽기 방법이 내가 내 안에서 나 스스로 자명하게 아는 내 몸을 두고 하는 읽기이어야 옳은 번역이라고 본다. 그렇게 봤을 때 내 몸은 천자(天子)라는 사실에 변함이 없다.

따라서 나는 천명지위성(天命之謂性)에 대한 올바른 이해가 무엇인지, 감정에 대한 이해를 어떻게 하는 것이 올바른 이해인가에 대하여 문제를 제기하며 이에 대한 답을 찾고자 한다.

제2절 연구방법 : ‘나’

나는 내가 나 안에서 나 스스로 이해하는 내 몸의 진실을 밝히고 그것으로부터 『중용(中庸)』의 천명지위성(天命之謂性)에 대한 올바른 읽기를 하는 것이 본 논문의 목적이므로 이러한 목적을 위한 연구방법은 당연히 ‘나 자신’일 수밖에 없다. 왜냐하면 내 몸의 진실이라는 사실을 나 스스로 나로부터 내 안에서 구하기 때문이다. 이러한 연구방법은 전혀 근거 없는 것이 아니다. 『논어(論語)』의 ‘재사가의(再斯可矣)’, 『중용(中庸)』의 ‘반구저기신(反求諸其身)’, 『맹자(孟子)』의 ‘반구저기(反求諸己)’, 그리고 스피노자(Spinoza)가 지은 『지성개선론』의 ‘반성적(反省的) 사고(cognitio reflexiva)’에 근거하고 있다.

1. 『논어(論語)』의 재(再)

우선 『논어(論語)』의 ‘재사가의(再斯可矣)’부터 살펴보자.

季文子 三思而後行 子聞之曰 再斯可矣⁴⁶⁾

계문자(노나라 대부)가 세 번 생각한 뒤에 행하였습니다. 공자가 들으시고 말씀하셨습니다. “두 번이면 된다.”⁴⁷⁾

생각에 관하여 계문자(季文子)는 “세 번 생각(三思)한 뒤에”라고 ‘세 번’이라는 숫자를 말한 후에 행한다고 한다. 그러나 공자는 ‘재(再)’라고 말한다.

내가 내 안에서 내 스스로 내 몸의 진실을 생각해서 안다는 것, 이때의 생각은 양(量)으로 하는 것일까? 삼사(三思)는 생각을 양(量)으로 하는 것이다. 그러나 공자에 따르면 생각(思)한다는 것은 양(量)의 문제가 아니다.

46) 『논어(論語)』, 「공야장(公冶長)」.

47) 조중빈, 『안심논어』(부크크, 2018), p. 138.

세 번 네 번 생각해서 아는 것이 아니다. 왜냐하면 내 몸의 사실이기 때문이다. 이 사실에 대한 것은 ‘나’로부터 시작한다. 내가 나 아닌 것에 의존하면 그만큼 수동적이며 불안정하다.

반면 재(再)는 내 안에서 나 스스로 하는 생각이 양(量)이라면 공자는 재(再) 대신에 이(二)를 썼을 것이다. 이를 근거로 생각해보면 공자가 생각을 양(量)의 문제가 아니라고 본 것은 확실하다. 그렇기 때문에 재(再)는 ‘재귀적(再歸的, reflexiva)’의 재(再)이다. ‘재귀’란 “본래 있던 곳으로 다시 돌아오는 것”⁴⁸⁾ 또는 “자기 자신을 다시 이용하여 정의하거나 응용하는 것”⁴⁹⁾이다. 재(再)는 생각이 자기 안에서 생각한다는 것이다. 즉 자기 자신을 돌아보는 것이다. 이 돌아봄이 재(再)의 뜻이다. 내가 나를 있는 그대로 두고 그 안에서 ‘다시(再)’ 생각해보면 나 그 자체를 안다는 사실이다. 생각은 재(再)라는 것이기 때문에 횡수의 문제가 아니다. 내가 내 안에서 자명하게 알 수 있다.

2. 『중용(中庸)』, 『맹자(孟子)』의 반(反)

이러한 생각의 원칙은 『중용(中庸)』의 ‘반구저기신(反求諸其身)’, 『맹자(孟子)』의 ‘반구저기(反求諸己)’을 통해서 보다 구체적으로 이해할 수 있다.

[중용]子曰 射有似乎君子 失諸正鵠 反求諸其身⁵⁰⁾

공자께서 말씀하셨다. 활쏘기에는 군자의 삶과 유사함이 있다. 정곡을 찌르지 않으면 남을 탓하는 것이 아니라 자기 몸으로 돌아가서 세상 사는 방도를 구한다.⁵¹⁾

48) 네이버사전 ‘재귀적’ <https://ko.dict.naver.com> (검색일자 2019.06.27.).

49) 정보통신기술용어해설 ‘재귀적’ <http://www.ktword.co.kr> (검색일자 2019.06.27.).

50) 『중용(中庸)』, 「제14장」.

51) 조중빈, 『자동중용』(부크크, 2018), p. 117.

[맹자] 仁者 如射 射者 正己而後發 發而不中 不怨勝己者 反求諸己而已矣.⁵²⁾

인한 자는 활쏘기 하는 것과 같으니, 활을 쏘는 자는 자신을 바로잡은 뒤에야 발사하여, 발사한 것이 맞지 않더라도 자신을 이긴 자를 원망하지 않고 돌이켜서 자신에게서 원인을 찾을 뿐이다.⁵³⁾

[맹자] 行有不得者 皆反求諸己⁵⁴⁾

행함에 뜻대로 되지 않는 것이 있으면 모두 자신을 돌이켜 보아야 한다.⁵⁵⁾

『중용(中庸)』의 반구저기신(反求諸其身)은 『맹자(孟子)』의 반기(反己)로 계승된다. 결국 공자(孔子)의 재(再)는 내 몸 그 자체의 사실을 내 생각이 내 몸을 떠남 없이 자기 안에서 스스로 생각해서 자명하게 아는 것이다. 반구저기(反求諸己)의 반(反)은 자살하려는 사람의 심정이다. 벼랑 끝에 와서 되돌아보는 모습이다. 벼랑 끝에서 나 하나 밖에 없다. 누가 잡아줄 사람이 없으니 나를 내가 스스로 잡는다는 뜻이다. 스스로 돌아보고 자기를 구하는 것이 반구저기(反求諸己)이며 반구저기신(反求諸其身)이다. 그러므로 재사가의(再斯可矣)의 재(再)가 ‘반신(反身)’으로 드러난다.

내 몸에 대해서 나 스스로 내 안에서 나에 대한 이해를 구할 수 있다는 것이다. 반구저기(反求諸己)의 반기(反己)가 반구저기신(反求諸其身)이므로 반기(反己)와 반신(反身)은 같다. 자기 몸에 대해서 돌아보는 모습이다. 이것은 내가 내 안에서 내 몸에 대한 사실을 생각해보는 근거이다.

52) 『맹자(孟子)』 「공손추(公孫丑) 上」.

53) 대유학당, 『손에 잡히는 맹자1』 (대유학당, 2012), pp. 132-133.

54) 『맹자(孟子)』, 「이루(離婁) 上」.

55) 대유학당, 『손에 잡히는 맹자1』 (대유학당, 2012), pp. 256-257.

3. 스피노자(Spinoza)의 반성적 사고(reflexiva)

이렇게 아는 것이야말로 가장 ‘완전’한 앎이라는 나에 대한 사실을 스피노자(Spinoza)⁵⁶⁾는 『지성개선론』을 통해 증명했다. 스피노자(Spinoza)는 이 소논문에서 반성적 사고(反省的 思考, cognitio reflexiva)를 다음과 같이 설명했다.

참다운 사고는 어떤 대상도 원인으로 인식하지 않지만, 지성 자체의 능력과 본성에 의존하지 않으면 안 된다.⁵⁷⁾

참다운 사고(思考)는 외부 대상이 없다. 진짜 사고(思考)는 대상에 대한 사고(思考)가 아니다. 지성(知性)이 오로지 자신만의 능력과 본성으로 자기 안에서 자기 스스로 아는 것이다. 대상에 대한 이해가 아니고 내가 나 자신에 대한 이해이다. 왜냐하면 내가 내 자신에 대하여 재귀적이기 때문에 대상이 없다. 이것이 ‘참다운 사고’이다. 그렇기 때문에 반(反)이나 재(再)에서 돌아보고 나를 포함하여 생각해보는 재귀적인 생각이라면 ‘참’이라는 완전함을 말하고 있다. 참다운 사고는 자기가 자기 안에서 자신에 대해 아는 것이며 이 앎이 가장 확실하고 완전하다. 이러한 참다운 사고를 스피노자(Spinoza)의 반성적 사고(cognitio reflexiva)라고 한다.

스피노자(Spinoza)는 참다운 관념에 대하여 확실하게 다음과 같이 정리했다.

우리들이 형식적 본질을 알게 되는 방식이 확실성 자체이다. 이로부터 다시금 다음과 같은 사실이 명백해진다. 즉 진리의 확실성을 위해서는 참다운 관념(vera idea)을 가지는 것 외에는 어떤 다른 특정한 표지(signum)도 필요하지 않다. 왜냐하면 우리들이 제시한 것처럼, 내가 알기 위해서

56) 스피노자(Benedict de Spinoza, 1632~1677)는 네덜란드 암스테르담에서 태어난 포르투갈계 유대인 혈통의 철학자이다.

57) 스피노자 저, 강영계 역, 『지성개선론』(서광사, 2015), p. 68.

내가 안다는 것을 알 필요가 없기 때문이다. 다시금 이로부터 다음의 사실이 명백하다. 즉 어느 누구도 어떤 것에 대한 적절한 관념이나 객관적인 본질을 가지지 않으면 최고의 확실성(*summa certitudo*)이 무엇인지 알 수 없다.⁵⁸⁾

인용문에서 “우리들이 형식적 본질을 알게 되는 방식”은 내가 내안에서 자명하게 알면 그 자명한 앎이 가장 완전성의 본질이라는 뜻이다. 그렇기 때문에 이 방법이 가장 완전한 방법이며 확실성 자체이다. 그래서 “진리의 확실성을 알기 위해서 참다운 관념(*vera idea*)을 가지는 것”은 내가 내 스스로 자명하다는 것을 알면 그게 참다운 관념이라는 뜻이다. 왜냐하면 참다운 사고, 참다운 관념은 지성 자체의 능력인 재(再)와 반(反)에 의존하기 때문이다.

“내가 알기 위해서 내가 안다는 것을 알 필요가 없다”는 것은 내가 내 안에서 자명하게 알면 그것으로 충분하다는 것이다. ‘내가 안다.’ 또는 ‘내가 스스로 자명하게 이해했다.’라고 이해하면 충분하다는 것이지 그것을 안다는 것을 따로 증명할 필요가 없다는 뜻이다. 내가 내 안에서 나 스스로 자명하게 알면 그것으로 끝이다. 그래서 이러한 반성적 사고, 참다운 사고가 최고의 확실성이라고 할 수 있다. 내가 내 안에서 나 스스로 이해하는 이것이야말로 최고의 확실성이다. 이러한 이유로 본 논문의 연구방법은 ‘나’이다.

지금까지 나는 이 논문의 연구방법이 ‘나’일 수밖에 없는 이유를 설명하기 위하여 재사가의(再斯可矣), 반구저기신(反求諸其身), 반구저기(反求諸己), 그리고 반성적 사고(*cognitio reflexiva*)를 살펴봤다. 왜냐하면 ‘나’야말로 내가 완전하게 믿을 수 있는 가장 확실한 앎의 기초가 있기 때문이다. 결국 내 몸에 관한 올바른 이해는 내 안에서 나 스스로 생각해서 자명하게 구하는 방법이다. 그래서 연구방법이 ‘나’이다.

58) 스피노자 저, 강영계 역, 『지성개선론』 (서광사, 2015), pp. 40-41.

제3절 연구 내용

앞으로 이어질 논문의 순서는 다음과 같다.

제1장에서는 연구동기와 문제제기, 연구방법을 기술했다. 연구동기는 코칭과 상담을 잘하고 싶은 마음에서 감정이 무엇이고, 감정에 대한 올바른 이해를 어떻게 할 수 있을지 방법을 찾기 위함이다. 이번 연구를 통해서 이러한 부분이 해소된다면 앞으로 코칭이나 상담을 하는 사람들에게 존재와 감정을 이해하는데 많은 도움이 될 것이라는 예상을 할 수 있어 연구를 하게 된 동기로 삼았다.

문제제기에서는 코칭과 상담에서 감정의 중요성을 알았지만 이러한 소중한 감정을 어떻게 하면 이해할 수 있는지 방법을 알지 못했다. 감정과 학을 공부하면서 감정은 신체의 변용이라는 것으로 이해할 수 있었다. 그렇게 이해함으로써 감정에 앞서 내 몸을 알아야 한다는 결론에 도달했다. 그러던 중 『중용(中庸)』의 천명지위성(天命之謂性)의 성(性)이 내 몸의 진실을 말하고 있다는 것을 알게 되어 『중용(中庸)』을 보기 시작했다. 그러나 천명지위성(天命之謂性)의 성(性)에 대한 학자들 사이의 번역이 달라서 어떤 번역이 옳은지 구분할 수 없었다. 이렇게 몸에 대한 천명지위성(天命之謂性)의 성(性)을 둘러싼 올바른 이해를 위해서 문제를 제기했다.

연구방법으로 ‘나’를 택했다. 내가 있다는 자명한 사실인 ‘나’를 재(再), 반(反), 반성적 사고(cognitio reflexiva)에 근거해서 증명하려고 한다. ‘나’를 증명하는 방법의 출처는 『논어(論語)』의 재사가의(再斯可矣)의 재(再), 『중용(中庸)』의 반구저기신(反求諸其身)과 『맹자(孟子)』의 반구저기(反求諸己)의 반(反), 그리고 스피노자(Spinoza)의 『에티카』에서 반성적 사고(cognitio reflexiva)에서 찾았다.

제2장에서는 나의 존재에 대하여 내 몸이 어떻게 왔으며, 내 몸이 하늘 몸이라는 것을 밝혀 내 몸에 대한 올바른 이해를 하려고 한다. 이러한 논의는 『중용(中庸)』의 천명지위성(天命之謂性)에 대해 올바른 이해를 위

한 논의의 기초이다. 이 논의에는 『논어(論語)』에서 무본(務本), 극기복례(克己復禮), 천재이궁(天在爾躬), 지천명(知天命)의 개념을 들어 ‘내 몸’에 대한 논리를 밝히려고 한다.

제3장에서는 『중용(中庸)』에 의한 내 몸의 진실에 대한 증명이다. 『논어(論語)』를 논리적으로 증명한 것이 『중용(中庸)』이다. 이렇게 『중용(中庸)』을 통하여 내 몸의 진실을 증명하려 하였으나 『중용(中庸)』의 저자에 대한 논란과 저자의 실존 여부에 대한 논란이 있다. 이를 확인해볼 필요가 있어 『중용(中庸)』의 서지학을 다루고 『중용(中庸)』의 원형이라고 할 수 있는 초죽간(楚竹簡)을 이해함으로써 『중용(中庸)』에서 몸의 진실 증명을 할 수 있는 기초가 마련될 것이다. 이러한 토대를 바탕으로 『중용(中庸)』을 통하여 성·도·교(性·道·教)에 대하여 이해하고자 한다.

『중용(中庸)』에서는 ‘나 있다’는 존재의 성(性)과 ‘나 안다’는 당위의 도(道), 그리고 ‘나 좋다’는 인식의 교(教)를 통하여 내 몸의 진실 증명을 할 것이다. 이러한 과정을 통하여 나의 체험에 대한 이야기가 어떻게 『중용(中庸)』으로 이해되는지를 살펴보려 한다.

제4장에서는 그 동안의 논리 연구를 통하여 코칭에 적용할 수 있는 방안을 찾고자 한다. 생각만 해보면 자명하게 알 수 있는 내 몸에 대한 이해를 바탕으로 코칭의 논리를 확인하는 자명코칭(自明 coaching)에 대한 연구이다. 자명코칭(Self-Evidence Coaching)은 『중용(中庸)』의 성(性)·도(道)·교(教)를 바탕으로 존재, 당위, 인식을 어떻게 코칭에 적용할 것인가를 연구하려고 한다.

제5장에서는 본 연구의 논의에 대한 결론으로 문제제기를 했던 부분이 어떻게 해소되었는지를 정리하려고 한다. 몸에 대한 이해를 비롯하여 감정의 자기이해를 어떻게 하는지를 정리함으로써 감정을 이해하는 행복한 삶을 살아갈 수 있도록 하려고 한다. 연구 과정에서 다소 미흡한 부분이 있을 것이다. 이러한 부분이 무엇인지를 밝혀 앞으로의 과제에 대하여 언급하려고 한다.

제2장 자명하게 이해하는 내 몸의 진실

연구방법인 ‘나’에 근거하여 내 몸의 진실을 밝히되 이것은 『중용(中庸)』의 ‘천명지위성(天命之謂性)’에 대한 올바른 이해를 위한 논리의 기초이다.

제1절 엄마·아빠가 낳아준 내 몸

본 절의 소목차인 ‘1. 내가 자명하게 아는 부모’는 내가 자명하게 아는 나의 생김에 관한 논리이고, ‘2. 군자무본(君子務本)’은 『논어(論語)』에 근거하여 이 논리를 증명한다. 그 결과 ‘3. 알고 보니 나는 내가 그냥 좋다’는 1과 2에 근거하여 도출되는 자명한 명제이다.

1. ‘나’가 자명하게 아는 엄마·아빠

내가 중고생들을 코칭할 때 느낀 점 중 하나는 일부 학생들이 자기의견을 잘 표현하려 하지 않는다는 점이다. 조용히 있으면서 남의 일에 참견하지 않고 소극적으로 행동한다. 자세히 들여다보면 어딘가 기를 펴지 못하고 자신감 없이 행동하는 모습이 눈에 띈다. 그러한 학생들은 대부분 결손가정이다. 할머니 품에서 자라는 아이, 할아버지와 사는 아이, 부모 중 한쪽만 있는 외부모 밑에서 자란 아이 등 이들의 가슴 속에 부모에 대한 원망이 있다는 것을 알게 되었다.

그러나 결손가정이라고 해서 기죽어서 자신감 없이 살 이유는 없다. 그렇지만 학생들은 부모가 없다는 것이 자신의 결핍이라고 간주하기 때문에 자신을 내세우기 꺼려한다. 특히 부모 얘기만 나오면 할 말이 없어진다. 동시에 자신에게 결핍감을 주는 부모를 원망하기도 한다. 가정적으로 경

제적으로 자신이 힘들어 하기 때문에 부모를 원망하는 것이다. 어떤 아이는 자기를 홀로 두고 일찍 돌아가신 부모가 원망스럽다고 하고, 집을 나간 부모를 원망하면서 보고 싶지 않다고 한다.

이들에게 부모는 어떤 존재인가? 부모가 함께 있다는 것은 든든한 울타리를 갖고 있는 것이나 마찬가지다. 또한 힘들 때 기댈 수 있는 버팀목이기도 하다. 그렇다면 그들은 본래부터 부모가 없었을까? 겉보기에는 내 눈에 부모가 보이지 않기 때문에 결손처럼 보인다. 그러나 내가 나를 두고 생각만 해보면 나를 태어나게 해준 부모는 있다. 내 몸이 있기 때문에 부모가 있다는 사실은 자명하다. 누구든지 자기가 자신에 대해서 하는 생각은 필연적으로 부모로부터 태어났다는 사실을 자명하게 자기 안에서 확인한다. 누구나 몸을 갖고 태어났기 때문에 어떤 부모든 있는 것은 확실하다. 이렇게 부모로부터 있는 내 몸을 어떻게 알 수 있을까? 이 논문의 연구방법인 ‘나’를 통해서 밝히고자 한다. 『논어(論語)』의 재(再), 『중용(中庸)』, 『맹자(孟子)』의 반(反), 그리고 스피노자(Spinoza)의 반성적 사고(cognitio reflexiva)의 방법으로 확인할 수 있다.

『논어(論語)』 재사가의(再斯可矣)의 재(再)는 내 생각이 내 몸을 두고 내 몸이 어떻게 생겨났는지 자기 안에서 스스로 돌아켜보는 생각이다. 나에게 부모가 없다고? 그렇지 않다. 내가 어떻게 태어났는지 생각해보자. 나 자신이 나를 두고 생각만 해보면 내가 부모로부터 태어나서 존재하고 있다는 사실은 ‘필연’ 그 자체이다. 지금 이렇게 존재하고 있는 내 몸이 그 증거이다. 내 몸이 있기만 하면 눈과 귀 같은 감각으로 확인하는 부모는 이 사실에 아무런 영향을 미치지 않는다.

다음으로 『중용(中庸)』 반구저기신(反求諸己身)의 ‘반신(反身)’과 『맹자(孟子)』 반구저기(反求諸己)의 ‘반기(反己)’로 생각해보자. 반(反)에 근거하여 내 몸을 돌아켜보면 생각이 자명하게 아는 사실이 하나 있다. 그것은 바로 부모로부터 태어난 ‘나’라는 사실이다. 어렸을 때 흔히 아이들이 부모 말을 잘 듣지 않을 때 하는 말들이 있다. “난 네 엄마가 아냐. 넌 다리 밑에서 주워왔어.” 그러면 아이는 울기 시작한다. 자기 엄마가 확실

한데 아니라고 하니 당황스럽고 엄마에게 버림받은 것 같아 서러워한다. 한편으로는 진짜로 다리(橋) 밑에서 주워온 게 아닌가 하고 착각하기도 한다. 자라면서 ‘아! 그게 그 다리(橋)가 아니었구나! 그 다리가 엄마 다리였구나!’ 하는 것을 깨닫게 된다. 내가 부모에게서 태어났다는 것을 알게 하는 대목이다.

끝으로 재(再)와 반(反)은 재귀적 용법이고 특히 반신(反身)에 착안해보면 이 재귀적 용법은 내 몸에 대한 반성적 이해와 직결된다. 내 몸을 재귀적으로 비유해보면 내 몸은 자기 안에 부모로부터 태어난 ‘나’라는 사실을 품고 있음을 알 수 있다. 그리고 이 사실의 진실성은 반성적 사고(cognitio reflexiva)에 기반하고 있기 때문에 스피노자(Spinoza) 말대로 내가 나에 대해서 확인할 수 있는 확실한 앎이다. 그러므로 내가 자명하게 아는 부모 그 부모로부터 태어난 ‘나’의 필연성은 그 어떤 의심의 여지를 남기지 않는다. 완전성 자체이다.

2. 군자무본(君子務本) : 부모의 사랑 받은 완전한 몸

재(再)와 반(反), 그리고 반성적 사고(cognitio reflexiva)의 생각이 자명(自明)하게 아는 내 몸의 진실은 부모로부터 태어난 ‘나’이다. 공자(孔子)는 이 사실을 『논어(論語)』에서 ‘군자무본(君子務本)’이라고 했다.

君子務本 本立而道生⁵⁹⁾

군자는 근본[‘나’]에 힘쓰는데 근본이 서야 도의가 산다[道(義)生, 길이 난다].⁶⁰⁾

『논어(論語)』를 보면 군자는 배우는 사람이다.⁶¹⁾ 군자는 무엇을 배우

59) 『논어(論語)』, 「학이(學而)」.

60) 조중빈, 『안심논어』(국민대학교출판부, 2016), p. 34.

61) “子貢 問君子 子曰 先行其言 而後從之.” 『논어(論語)』, 「위정(爲政)」. 사는 대로 말

는 것일까? 군자무본(君子務本)은 ‘군자는 근본에 힘쓴다’는 뜻이다. 배우는 것으로 볼 때 힘쓴다는 말이 다소 어색하고 가깝게 느껴지지 않는다. 팔 근육이 우람하게 발달된 사람의 힘(力) 쓰는 모습이 연상되지만, 근본에 힘쓸 일이 따로 있는 것은 아니고 본(本)을 알고자 노력한다는 것처럼 들린다. 알고자 노력한다는 것은 배우는 것과 다를 바 없다. 배울 학(學)과 힘쓸 무(務)는 서로 통하는 것으로 보인다. 이로부터 군자는 근본(根本)을 배우는 사람임을 알 수 있다.

근본을 배우는 것은 눈에 보이는 현상을 배우는 뜻이 아니다. 나무가 자기 자신에게 뿌리가 있다는 사실은 나무 스스로 생각만 해보면 자명하게 확인하는 사실이다. 눈과 같은 감각을 통해서는 결코 알 수 없다. 오직 자기 스스로 자기 자신 만에 의해서 아는 이 사실에 힘쓰는 것이 무본(務本)이다. 생각만 해보면 아는 이 사실은 내 몸에 관한 영원히 변치 않는 사실이다.

근본의 뿌리를 나의 이야기로 이해하면, 근본(本)은 부모이다. 그래서 무본(務本)은 부모가 있다는 사실을 감각으로 확인하는 것이 아니다. 내 몸의 생김에 관하여 내 몸의 생겨난 사실을 생각의 자명한 힘이 완전하게 확인하는 사실이다. 무본(務本)을 알기 전까지는 부모가 눈에 보이지 않으면 없다고 생각한다. 부모가 돌아가시면 더 이상 볼 수 없으니까 없다고 봤다. 그러나 무본(務本)은 나의 뿌리를 생각해서 아는 생각의 힘이다. 내가 어느 곳 어느 때에 있던지 그 ‘나’는 늘 부모와 함께 있다.

그렇게 알고 나면 부모의 존재는 영원히 변치 않는다는 사실을 생각으로 확인할 수 있다. 이 사실로부터 생각은 자기 안에서 자기의 부모가 어떤 부모이고, 자기를 낳아준 부모가 어떤 부모인지 스스로 안다. 이로부터 필연적으로 생각은 나 하나 낳아준 부모의 사랑이 무엇인지 안다. 또 생각은 부모가 나를 어떻게 낳아주었는지도 안다. 이 사실도 생각이 스스로 자기 안에서 자명하게 안다. 즉 부모가 영원 무한한 사랑으로 나를 낳아

하고 말대로 사는 게 배우는 사람이다. ; 원문해석은 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 70을 참조했다.

주었다는 사실을 안다.

위와 같이 생각이 자명하게 아는 내 존재의 필연성에서 보면 내가 지금 이렇게 있다는 사실 그 자체가 부모의 영원무한의 사랑을 증명한다. 그 사랑 안에 내가 있다. 이렇듯 무본(務本)의 본(本)은 밖에 있는 것이 아니고 이미 내 안에서 내가 스스로 아는 사실이기 때문에 밖에서 구할 필요가 전혀 없다. 영수증이나 확인서를 쓸 때처럼 근본에 대하여 ‘위와 같은 사실이 틀림없음을 확인합니다.’라고 쓴 것을 내가 확인하는 것 같다. 왜냐하면 자명하게 알기 때문이다.

조중빈은 『안심논어』에서 무본(務本)을 “나는 부모님의 사랑으로 태어난 완전한 몸”⁶²⁾이라고 했다. 내가 부모가 있다는 것을 알았다는 것은 추호의 의심 없이 부모님의 사랑으로 태어난 완전한 몸이라는 사실이다. 조중빈은 무본(務本)에 대하여 다음과 같이 설명한다.

우선 여기서 무본(務本)은 일단 ‘나를 사랑하는 것’이다. 그 다음에 오는 것이 세상사랑(爲仁=義=사회)이다. 무본(務本)이란 ‘나는 부모님의 사랑으로 태어난 완전한 몸(仁)이다’라는 생각을 놓치지 않는 것이다. ‘내 몸은 하늘로부터 사랑받은 몸(天命之性)’이라는 생각을 놓치지 않는 것인데 이것이 효(孝)이고, 이것이 또한 나를 지키는 것(守身)이다. 한마디로 ‘나는 완전자’라는 사실을 지키는 것이다.⁶³⁾

내가 눈으로 또는 귀로 부모가 있는지 없는지 확인할 길이 없다고 하더라도 내 생각은 오로지 자기 자신의 능력과 본성만으로 내 몸에 대한 이해를 부모의 존재로부터 내 몸의 존재로 이해한다. 이것이 재(再)와 반(反) 그리고 반성적 사고(cognitio reflexiva)로 확인하는 내 몸에 관한 가장 확실하고 완전한 앎이다. 그 영원 무한한 사랑에서 태어났기 때문에 완전한 사랑으로 태어난 완전한 몸이다. 그러므로 나는 최고의 행복에서 태어나서 살아있는 사람이다. 이 사실에 대한 자기 확인이 본립(本立)이

62) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 35.

63) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 35.

다. 무본(務本)이면 본(本)은 그 즉시 선다(立). 이것이 본립(本立)이므로 최고의 행복은 바로 무본(務本) 그 자체이다.

여기서 현대 학자들이 군자무본(君子務本)을 어떻게 번역하고 이해하는지 구체적으로 살펴보자.

- ① 군자는 근본을 힘쓴다. 근본이 서면 도(道)가 끊임없이 생성된다.⁶⁴⁾
- ② 군자는 근본에 힘써야만 하는 것이니, 근본이 서야만 올바른 길이 생겨난다.⁶⁵⁾
- ③ 군자는 근본을 힘쓰는 것은 근본이 수립되어야 도가 생기기 때문이다.⁶⁶⁾
- ④ 군자는 근본적인 것에 힘쓴다. 근본적인 것이 확립되면 방법은 생기기 마련이다.⁶⁷⁾
- ⑤ 군자가 근본에 힘쓰는 것은 근본이 서야 비로소 도가 생기기 때문이다.⁶⁸⁾
- ⑥ 군자는 근본(‘나’)에 힘쓰는데 근본이 서야 도의가 산다.⁶⁹⁾

①은 “무(務)는 오로지 힘쓴다는 것이다. 본(本)이란 뿌리와 같은 것이다.”⁷⁰⁾라고 하는 것 이외에는 다른 말이 없다. 그럼 무본(務本)은 ‘오로지 뿌리에 힘쓴다.’로 볼 수 있다. 뿌리가 무엇인지 구체적으로 설명하지 않고 있다.

②는 “효성스런 마음과 공순한 몸가짐을 그대로 사회에 확충시켜 나가면 모든 질서가 이룩된다.”⁷¹⁾로 해설하고 있다. 군자무본(君子務本)을 효제(孝弟)로 이해함으로써 사회질서를 유지하기 위한 수단으로 설명하고 있다. 이것은 무본(務本)의 본(本)을 근본인 뿌리라고 하는 것을 간과하고

64) 김용옥, 『논어한글역주1』 (통나무, 2012), p. 259.

65) 김학주, 『논어』 (서울대학교출판문화원, 2017), p. 111.

66) 류종목, 『논어의 문법적 이해』 (문학과지성사, 2016), p. 20.

67) 이기동, 『논어강설』 (성균관대학교출판부, 2015), p. 57.

68) 임옥균, 『논어정독』 (삼양미디어, 2015), p. 52.

69) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 34.

70) 김용옥, 『논어한글역주1』 (통나무, 2012), p. 268.

71) 김학주, 『논어』 (서울대학교출판문화원, 2017), p. 112.

있다.

③은 별다른 해설을 붙이지 않았다.

④는 “효도하는 자녀는 형과 하나이기 때문에 큰아버지나 작은아버지와도 하나가 된다. 이처럼 확산해가면 나와 하나가 되는 관계가 사촌, 오촌, 육촌 등으로 확산되어 결국 모든 인류와 하나가 되고 만물과도 하나가 된다.”⁷²⁾라고 하여 무본(務本)을 효제의 실행으로 보고 있다. 이 효제를 다른 사람이 나하고 하나가 되도록 전파해야 하는 것으로 이해한다. 무본(務本)을 내 생김 그 자체의 앎이 아닌 행동실천으로 설명한다.

⑤는 별다른 해설을 붙이지 않았다.

이상 학자들의 논리를 정리해보면, 무본(務本)을 두 가지 맥락에서 이해할 수 있다. 하나는 효제(孝弟)를 실천하라는 행동의 강조이고, 다른 하나는 무본(務本)의 본(本) 그 자체에 대한 앎을 결여하고 있다. 그러나 생각해보자. 근본이 무엇인지 알지 못하는 상태에서 근본을 실천한다는 것은 공허할 뿐이다. 알아야 그 앎대로 실천을 옮기는 게 논리적 필연성이다.

①부터 ⑤와 달리, ⑥조중빈은 근본을 ‘나’로 설명하고 있다. ‘나’가 ‘나’를 힘쓴다는 것으로 읽고 있다. ‘나’를 배우는 사람이 ‘군자’라고 한다. 조중빈은 본(本)을 ‘나’로 설명하면서 다음과 같이 본(本)의 중요성을 강조한다.

본(本)에 대해서 확실하게 할 것은 본이 흔들리면 본이 아니라는 것이다. 본(本)이란 영어로 paradigm인데 요새 패러디임 시프트(paradigm shift)라는 말이 유행하면서 마치 이리저리 옮겨 다니는 것이 본(本)인 것처럼 잘못된 생각을 심어주고 있다. 조심해야 한다. 본이란 다른 것이 아니라 ‘나’가 본이다. 자(自)가 본(本), 즉 자본(自本)이다. 왔다 갔다 하는 것은 본이 될 수가 없다.⁷³⁾

“본(本)이 흔들리며”는 나무가 뿌리 채 흔들린다는 뜻이다. 그렇게 되면

72) 이기동, 『논어강설』 (성균관대학교출판부, 2015), p. 59.

73) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 37.

나무는 서있질 못하고 쓰러지고 만다. 사람도 마찬가지다. 근본이 흔들리는 것은 내가 내 자리를 잡지 못하고 남의 말에 흔들리는 것과 같이 바람 따라 흔들리는 나무와 다를 바 없다.

근본(根本), 즉 뿌리가 있다는 것이다. 뿌리 없는 나무 없듯이 ‘나’ 또한 부모라는 근본이 없을 수 없다. 근본인 본(本)을 파자해보면 木(나무)과 一(일)의 합자이다.⁷⁴⁾ 나무(木)의 하단에 지표면인 땅을 一(일)로 묘사하여 그 아래에 뿌리가 있다는 것을 형상화했다. 즉 근본을 가리키는 본(本)은 뿌리가 눈에 보이지 않을지라도 생각만 해보면 나무에게는 뿌리가 있다는 것을 알 수 있다. 그래서 뿌리를 근본이라 한다. 이로부터 무본(務本)은 내 생명의 뿌리임과 동시에 삶을 지탱하는 부모가 어디 가지 않고 나와 항상 함께 하고 있다는 자명한 사실을 배워서 다시 확인하는 것이다. “이런 근본도 모르는 녀석”이라고 호통 치는 옛 노인들의 말씀은 사람이 자기 근본 모르고 살면 뜻밖에 사람이 못할 짓을 하게 되는 지경에 빠지게 된다는 뜻으로 이해할 수 있다.

무본(務本)을 통하여 나는 나의 근본을 생각하고 배울 수 있다. 이렇게 자명하게 아는 부모가 어떤 부모인지, 생각만으로 부모는 사랑을 아는 사람이고 그 사랑으로 내 몸이 있다는 사실을 자명하게 알 수 있다. 겉으로 드러나는 현상은 다를지라도 나는 그냥 있는 게 아니다. 부모가 낳아줘서 있다는 필연성의 사실을 품고 있는 ‘나’라는 사실을 확인할 수 있다. 이것이 공자(孔子)의 군자무본(君子務本)이다.

3. 알고 보니 나는 그냥 내가 좋다

세계적으로 유명세를 타고 있는 한류 가수 방탄소년단(BTS)이 있다. 전 세계 청소년들로부터 인기가 많다. 그들이 부른 노래 ‘Love Myself’도 큰 인기를 얻고 있다. 세계의 젊은이들이 ‘Love Myself’를 왜 그렇게 좋

74) 네이버(www.naver.com) 한자사전 ‘木’ (검색일자 2020.3.20.).

아할까? 우선 ‘Love Myself’의 핵심적인 가사를 보자.

어쩌면 누군가를 사랑하는 것보다
더 어려운 게 나 자신을 사랑하는 거야
솔직히 인정할 건 인정하자
내가 내린 잣대들은 너에게 더 엄격하단 걸
네 삶 속의 곱은 나이테
그 또한 너의 일부, 너이기에
이제는 나 자신을 용서하자.
버리기엔 우리 인생은 길어.
미로 속에선 날 믿어
겨울이 지나면 다시 봄은 오는 거야⁷⁵⁾

가사 중에 “누군가를 사랑하는 것보다 더 어려운 게 자신을 사랑하는 거야”라는 말이 있다. 나를 사랑하는 게 어렵다고 하지만 내가 보기에 이것은 어렵지 않다. 이것을 어렵다고 하는 이유는 무본(務本)을 모르기 때문이다. 무본(務本)이면 본립(本立)이다. 어려운 것이 아니다. 즉 내가 나라는 사실은 내 스스로 생각만 해보면 알 수 있는 사실이다. 너무 쉬운데 생각을 하지 않아서 어렵다고 할 수 있다. 가사에서는 ‘Love myself’하는 방법을 제시하지 않았지만, 내가 나 자신에 대해서 생각만 해보면 그 즉시 ‘Love myself’는 어렵지 않다. 무본(務本)을 잊지 않고 생각해야 한다.

또 다른 가사 중에 “내가 나에게 내린 잣대가 너무 엄격하다”가 있다. 나에게 대한 기준을 ‘이 정도 수준은 되어야 내가 나를 사랑할 수 있을 것 같다.’라고 나름대로 정해놓은 잣대가 엄격하다는 뜻이다. 뭔가 남과 비교함으로써 남보다 우위를 점하는 어떤 항목들을 모으고 나서 그것으로부터 내가 나를 사랑할만한 ‘가치’를 찾는 것이다. 이런 것은 결국 현상이나 결과 보기를 근거로 내가 나를 사랑할만한 이유를 밖에서 찾는 것이다. 그러나

75) BTS의 “Answer: Love Myself” 가사 중 일부임. <https://genius.com/Bts-answer-love-myself-lyrics> (검색일자 : 2020.3.20.)

이렇게 해서 는 결코 나 자신을 사랑할 수 없다. 왜냐하면 이런 방식으로는 내 몸의 '사실'을 절대 알 수 없기 때문이다.

마찬가지로 누군가를 사랑할 때도 나보다 겉보기가 좋아 보이거나 현상이 좋아보여서 너를 좋아한다고 한다. 나보다 많이 갖고 있는 사람하고 친구하려고 하지 나보다 적게 가진 사람하고는 친구하려고 하지 않는다. 그렇게 자신을 사랑하기 때문에 그것이 만족한 수준에 이르지 못하면 절망하거나 자살을 택한다. BTS는 그러한 잣대를 나에게 엄격히 적용하지 말라는 것이다. 이 말은 내가 나를 사랑해야 할 이유를 밖에서 구하지 말고 내 안의 내 몸에 대한 바른 앎이 있어야 한다는 뜻이다.

그러므로 나와 너를 사랑하는 것은 어렵지 않다. 무본(務本)을 통해서 내 몸의 사실 그 자체만 제대로 알고 보면, 나는 내가 그냥 좋다. 나는 내가 사랑스럽다. 그러는 너도 그냥 좋다. 그러는 너도 그냥 사랑스럽다. '알고 보니' 라는 것이 무본(務本)이다. 왜냐하면 그게 바로 내 몸이고 몸 그 자체에 대한 올바른 이해이기 때문이다. 내 몸이 이유가 없는 게 아니고 부모의 영원무한의 사랑으로부터 필연적으로 생겨난 것이다. 그렇게 '알고 보니 나는 그냥 내가 좋다.' 나는 나 자신을 사랑한다. 그래서 있는 그대로 그 자체로 사랑스럽다. 그런 내가 그냥 좋다.

제2절 하늘 몸이 내 몸

본 절의 소목차인 ‘1. 하늘 닮은 나’는 앞 절에 근거해서 생각이 자명하게 아는 내 몸의 진실에 관한 논리이고, ‘2. 극기복례(克己復禮)’는 『논어(論語)』에 근거하여 이 논리를 증명한다. 그 결과 ‘3. 내 몸은 진선미(眞善美)다’는 1과 2에 근거하여 도출되는 자명한 명제이다.

1. 하늘 ‘닮은’ 나

오재은의 『자기사랑노트』에는 ‘엄마가 내 진짜 엄마인지’ 근본을 확인하는 대목이 있다.

“나는 엄마가 좋아요. 그런데 엄마가 내 진짜 엄마라는 걸 어떻게 알 수 있죠? 증거가 있나요?”

엄마는 슬픔에 잠긴 목소리로

“내 손톱을 봐라. 네 손톱하고 꼭 닮았지? 네 발과 네 얼굴은 또 어떻고? 빼닮지 않았니? 사랑을 느낄 때나 웃을 때의 표정도 우리 둘은 영락없이 닮은꼴이야. 눈도 똑같고, 입도 똑같아. 자. 봐!”

세 가지 질문에 대한 답을 모두 들은 아기는 만족한 듯 웃으며 이내 잠이 들었지만, 사랑하는 아들과...⁷⁶⁾

위 인용문에 “증거가 있나요?”라는 말은 아기가 엄마에게 자신의 근본(本)을 확인하는 질문이다. 아기도 하는 게 무본(務本)이고 태어난 존재도 군자(君子)이다.

아기의 질문에 엄마는 틀림없는 네 엄마라는 것을 여러 가지 예를 들어 확인해 주려한다. 손톱, 발, 얼굴, 눈, 입, 느낌, 표정 같은 보이는 것을 모두 동원해서 엄마가 네 엄마니까 닮았다는 것을 확인해 주고 있다. 어렸

76) 오재은, 『자기사랑노트』 (산티, 2015), p. 20.

을 때 부르는 동요 중에 ‘송아지’가 있다. ‘송아지 송아지 얼룩송아지 엄마 소도 얼룩소 엄마 닮았네’⁷⁷⁾라는 노래를 부르며 “너도 엄마 닮았다”는 것을 알려주는 노래이다.

이처럼 자식은 부모를 닮을 수밖에 없다. 이 사실을 퇴계(退溪)는 『성학십도(聖學十圖)』에서 “초자(肖者)”⁷⁸⁾라고 한다. 사람은 부모를 닮아서 사람이라는 뜻이다. 그런데 이 때 닮을 사람이 무엇을 닮았다는 것일까? 내가 닮은 것은 겉보기의 부모가 아니라 군자무본(君子務本)의 부모이다. 그리고 하늘이고 땅이다. 여기서 부모가 하늘과 땅인 것은 『성학십도(聖學十圖)』 「서명도(西銘圖)」에서 ‘건칭부(乾稱父) 곤칭모(坤稱母)’, 즉 “하늘을 아버지라 부르고 땅을 어머니라 부른다”⁷⁹⁾라고 하였기 때문이다. 그래서 초자(肖者)는 영원한 하늘인 아버지와 무한한 땅인 어머니가 교차한 그 한가운데 있는 중간자(中間者)⁸⁰⁾이다.

나는 부모의 영원 무한한 사랑 속에 태어난 사람이기 때문에 그 사랑에서 살아가는 영원 무한한 사람이다. 그게 중간자(中間者)이면서 초자(肖者)로서 ‘닮은 사람’이며 ‘나’이다. 이에 대한 글의 뜻을 더 보완한 것은 『중용(中庸)』에도 ‘초자(肖子)’가 있다. 이때의 ‘닮음’은 무본(務本), 즉 ‘하늘 닮음’이다.

‘하늘 닮은 사람이라고 초자(肖子)라는 말이 있는 것이다. 천자(天子)나 초자(肖子)니 ‘하나’님 닮은 나’하나’로서 같은 말이다.⁸¹⁾

무본(務本)은 부모로부터 태어난 나라는 사실을 생각만 해보면 자명하

77) 박목월(朴木月) 작사, 손대업(孫大業) 작곡의 동요. ; 김도경, “배추흰나비의 사랑이야기를 통한 생태 교육적 접근”, 국민대학교 박사학위 논문(2014), p. 147.

78) “기천형 유초자야(其踐形 惟肖者也).” 『성학십도(聖學十圖)』, 「서명도(西銘圖)」, ‘타고난 본성을 다 실현하는 것은 그 부모를 닮은 것이다.’ ; 원문해석은 한국사상연구소편, 『역주와 해설 성학십도』 (예문서원, 2011), p. 59을 참조했다.

79) 『성학십도(聖學十圖)』 「서명도(西銘圖)」; 고려대 민족문화연구원 한국사상연구소, 『역주와 해설 성학십도』 (예문서원, 2011), p. 58.

80) 부록 1, 조중빈의 몸표 참조.

81) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 21.

게 알 수 있다. 그래서 부모는 영원한 사랑이고 영생이고 하늘이다. 그 속에서 태어난 나는 하늘을 닮은 사람이다. 하늘을 닮은 사람을 초자(肖子)라고 했다. 그래서 무본(務本)을 하늘 닮은 ‘나’라고 본다. 무본본립(務本本立)은 하늘 닮은 ‘나’, 그 나로 살아가는 ‘나’이다. 무본본립(務本本立)은 ‘생긴 대로 논다’ 또는 ‘생긴 대로 산다’는 뜻이다.

2. 극기복례(克己復禮) : 영원한 사랑의 몸

극기복례(克己復禮)에서의 극기(克己)는 본래 뜻과 다르게 ‘극기훈련(克己訓練)’이라는 단어를 통해서 익히 알려져 있는 말이다. 현재 갖고 있는 몸이 완전하지 않으니까 훈련으로 나를 극복해서 보다 나은 나를 만들겠다는 것이 극기훈련(克己訓練)이다. ‘힘든 것도 참고 견디면서 나의 인내심을 키우는 방법으로 사용하고 있다. 요즘도 ‘해병대 캠프’나 ‘국가대표팀 전지훈련’ 등 여러 단체에서 정신력을 키운다는 명목으로 극기훈련(克己訓練)이라는 프로그램을 진행하고 있다.

직장인으로 있었던 나는 1975년경 의무적으로 교육을 받아야 하는 새마을교육의 일환으로 2박3일간의 극기훈련(克己訓練)을 받아본 적이 있다. 아주 고된 훈련으로 악명이 높다. 그래서 ‘극기훈련(克己訓練)’이라고 하면 지금도 몸서리 쳐진다. 그러나 『논어(論語)』를 통해서 이해하게 된 극기(克己)의 본래 뜻은 종래의 극기훈련(克己訓練)과는 완전히 다르다.

극기(克己)와 극기복례(克己復禮)의 의미를 『논어(論語)』는 다음과 같이 이야기하고 있다.

克己復禮 爲仁 一日 **克己復禮** 天下歸仁焉⁸²⁾

(마음의 거품 빠지고) 내 알몸(克己)의 논리로 돌아가니(復禮) 세상 사랑한다(爲仁). 하루만 알몸의 논리로 돌아가도 천하가 사랑으로 귀의할 것

82) 『논어(論語)』, 「안연(顔淵)」.

이다(天下歸仁).⁸³⁾

극기(克己)라고 하면 마치 지금의 ‘나’는 의지력이 약하기 때문에 정신 무장을 통하여 무엇이든지 뛰어넘을 수 있는 초인적 의지를 기르는 고된 훈련의 느낌이다. 그렇기 때문에 이러한 극기(克己)는 이미 ‘나’를 형편없는 사람 또는 결핍으로 가득한 사람으로 전제한다. 훈련으로 부족한 의지력을 채워 넣어야 완전한 ‘나’가 되는 것으로 착각할 수 있다. 그러나 앞에서 나는 ‘초자(肖子, 肖者)’라고 하여 걸보기의 부모가 아니라 군자무본(君子務本)의 부모를 닮아서 하늘 닮은 ‘나’로 정의했다. 그렇다면 극기(克己)에서의 기(己)는 어떤 ‘나’인가에 대해서 생각할 필요조차도 없다.

이미 ‘하늘 닮은 완전한 나’이다. 극(克)은 ‘이길 극’이라고 하지만 ‘오해를 푼다’라고 한다. 감정에 대한 오해를 풀어서 혼란을 극복한다는 의미이다.⁸⁴⁾ 또한 ‘능하다’는 뜻도 있다. 극기(克己)는 ‘능한 나’라고 할 수 있다. 이는 ‘하늘 닮은 완전한 나’를 말한다. 『성학십도(聖學十圖)』 「서명도(西銘圖)」 하도(下圖)에 ‘기천형 유초자야(其踐形 惟肖者也)’라는 글이 있다. ‘타고난 본성을 다 실현하는 것은 부모를 닮은 것이다’⁸⁵⁾라고 했다. 이때의 형(形)은 걸으로 보이는 껍데기의 형(形)이 아니다. 초자(肖者)의 형(形)이다. 즉 초자(肖者)가 기천형(其踐形)이므로 내 몸이 하늘 몸이다. 그렇다면 복례(復禮)는 ‘본질로 되돌아가는 일’이다. 즉 ‘하늘 몸인 내 몸을 다시 되돌아보는 것’이라 할 수 있다.

조중빈은 『안심논어』에서 복례(復禮)를 다음과 같이 설명한다.

사람이 사랑하지 않는 적이 없는데, 무슨 영문인지 사랑하다가 싸움이 나는 것이 문제입니다. 내가 사랑하는 것이 분명하기는 한데 싸움이 납니다. 이때 되돌아봐야 하는 것(復)이 예(禮), 즉 ‘사랑의 논리’입니다.⁸⁶⁾

83) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 263.

84) 조중빈, 『자명대학』 (부크크, 2020), p. 107.

85) 고려대 민족문화연구원 한국사상연구소, 『역주와 해설 성학십도』 (예문서원, 2011), p. 60.

86) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 10.

복례(復禮)는 ‘나를 되돌아봐서 사랑의 논리를 아는 것’이라고 할 수 있다. 그러므로 극기복례(克己復禮)는 ‘완전한 나를 되돌아봐서 사랑받아 태어난 나’가 어떤 사람인지를 확인하는 것이라 할 수 있다. 조중빈은 예(禮)를 ‘나’ 살리기⁸⁷⁾로 번역하기도 했으며 극기복례(克己復禮)를 ‘내 알몸의 논리로 돌아가는 것’⁸⁸⁾으로 번역했다.

여기서 현대의 학자들이 어떻게 번역했는지 알아본다.

- ① 자기를 이기어 예(禮)로 돌아가는 것을 인(仁)이라고 한다. 하루라도 자기를 이기어 예로 돌아갈 수 있다면 천하가 모두 인(仁)으로 돌아간다.⁸⁹⁾
- ② 자기를 이겨내고 예로 돌아가는 것이 어짊이다. 어느 날이고 자기를 이겨 내고 예로 돌아가면, 천하가 어짊에 귀착(歸着)케 될 것이다.⁹⁰⁾
- ③ 자기 자신을 이기고 예로 돌아가는 것이 인이다. 어느 날 자기를 이기고 예로 돌아가게 되면 온 천하가 이 사람을 어질다고 할 것이다.⁹¹⁾
- ④ 자기를 이기고 예로 돌아가는 것이 인이니, 어느 날 자기를 이기고 예로 돌아가면 천하가 인으로 돌아간다.⁹²⁾
- ⑤ 자기를 이겨 예로 돌아가는 것이 인을 행하는 것이니, 하루 동안이라도 자기를 이겨 예로 돌아가면 인으로 돌아간다.⁹³⁾
- ⑥ (마음의 거품 빠지고) 내 알몸(克己)의 논리로 돌아가니(復禮) 세상 사랑한다(爲仁). 하루만 알몸의 논리로 돌아가도 천하가 사랑으로 귀의할 것이다(天下歸仁).⁹⁴⁾

87) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 203.

88) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 263.

89) 김용욱, 『논어한글역주3』 (통나무, 2012), p. 313.

90) 김학주, 『논어』 (서울대학교출판문화원, 2017), p. 370.

91) 류종목, 『논어의 문법적 이해』 (문학과지성사, 2016), p. 387.

92) 이기동, 『논어강설』 (성균관대학교출판부, 2015), p. 443.

93) 임옥균, 『논어정독』 (삼양미디어, 2015), p. 229.

94) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 263.

①부터 ⑤까지 모두 동일하게 ‘자기를 이기고 예(禮)로 돌아가는 것’으로 번역했으나 ⑥은 이와 다르게 ‘내 알몸의 논리로 돌아가는 것’으로 번역했다. 극기복례(克己復禮)를 한결같이 ‘자기를 이기고 예(禮)로 돌아가는 것’이라고 하는데 먼저 예(禮)가 무엇인지 생각해 본다면 예(禮)는 ‘예절’과 ‘예법’을 떠오르게 한다. 그 뜻 중에는 ‘사람이 지켜야 할 마땅한 도리’⁹⁵⁾도 있다. 나를 이기고 예절과 예법을 갖추라는 것으로 생각할 수도 있지만 도리(道理)를 지키는데 굳이 나를 이겨야 한다는 것에 대한 논리가 어색하다. 도리(道理)는 생각만 해보면 자명하게 내가 아는 것이 도리(道理)이다. 자기를 이기거나 할 일이 아니다. 내 몸의 논리를 되돌아보는 것은 내가 잘하고 있는지 내가 나를 사랑하고 있는지를 다시 생각해 보는 것이 나를 지킬 수 있는 도리(道理)이다. 그런 가운데 ⑥의 조중빈은 예(禮)를 ‘부모의 사랑받아 태어난 완전한 내 몸의 존재 논리’⁹⁶⁾라고 했다. 그래서 극기(克己)는 ‘내 알몸’이며 복례(復禮)는 ‘내가 부모의 사랑받은 것을 확인하는 것’⁹⁷⁾이라고 했다.

하늘 닮은 내 몸이기에 부모의 사랑이 아니라면 존재할 수 없는 몸이다. 그런 몸이 엉뚱한 짓을 할 때 몸의 느낌이 ‘내가 사랑받은 완전한 몸인데 이것이 할 짓인가?’하고 자기를 돌아보는 것이 극기복례(克己復禮)이다. 이렇게 몸의 느낌 따라서 사는 것, 이것이 사랑이다. 즉 인(仁)이다. 이렇게 극기복례를 하는 것이 사랑을 아는 위인(爲仁)이다. 이 위인(爲仁)은 내가 희생양이 되는 사랑이다. 그러므로 극기복례위인(克己復禮爲仁)은 내 몸이 부모의 사랑받아 태어난 몸이라는 것을 돌아봐서 알기 때문에 상대도 나와 같은 논리의 몸이라서 상대에게 그 사랑을 베푸는 것이다. 자기 몸을 사랑함으로써 천지만물의 모든 몸을 내 몸 사랑의 논리로 사랑하는 것, 이것이 인(仁)이다. 이러한 인(仁)의 논리 확인이 성인(成仁)이다. 성인(成仁)은 그냥 성인(成仁)이 아니라 살신성인(殺身成仁)이어야 한다.

95) 네이버 국어사전 검색, ‘禮’ 1) 사람이 마땅히 지켜야 할 도리. 2) 예식2(禮式)=예법에 따라 치르는 의식. 3) 예법(禮法)=예의로써 지켜야 할 규범. <https://ko.dict.naver.com>. 검색일자 2020.02.25.

96) 조중빈, 『안심논어』(국민대학교출판부, 2016), p. 10.

97) 조중빈, 『안심논어』(국민대학교출판부, 2016), p. 11.

『논어(論語)』에서는 살신성인(殺身成仁)을 다음과 같이 적고 있다.

志士仁人 無求生以害仁 有殺身以成仁⁹⁸⁾

세상사랑에 뜻을 둔 선비(志士)로서 인정머리 있는 사람(仁人, 영원한 제 몸을 믿는 사람)에게는 살겠다고 인정머리 해치는 것은 없고, 몸을 죽여 인정머리 살리는 것은 있다.⁹⁹⁾

살신성인(殺身成仁)은 내 몸을 죽이는 사랑(仁)이 아니다. 그런데 성인(成仁)이 ‘왜 몸을 죽이라는 살신(殺身)일까?’라는 의문을 가져본다. 공자(孔子)가 살신(殺身)이라고 할 때는 다른 뜻이 있을 것이다.

내가 사랑받은 완전한 몸인데 인(仁)이 뭐라고 죽음마저도 감수하며 성인(成仁)을 하여야 하나? 이것 또한 할 것이 아니다. 인(仁)은 사랑이다. 그렇다면 내가 죽지 않으면 성인(成仁)이라고 할 수 없다는 것인가? 내 몸의 논리가 사랑이며 인(仁)이다. 내 몸의 논리로 알고 천지만물의 모든 몸도 그 논리라는 것을 아는 것이 사랑이다. 그러한 ‘나’라서 오직 그 논리대로만 사는 것, 그것이 죽으나 사나 영원한 생명이다. 이 몸이 천년만 년 지속해서 유지되는 것이 영원한 생명이 아니다. 내 몸의 논리를 알기 때문에 내 몸도 이 논리로 살고 천지만물의 모든 몸도 논리로 사랑하는 것이 사랑이라서 오직 이 논리대로 사는 것이 영생(永生)이다. 살신성인(殺身成仁)이 하는 영생(永生)이다. 영생의 몸이기에 나답게 살려고 애쓰는 모습이 살신성인(殺身成仁)이다. 나답게 살기 위해서 정조(貞操)를 지키는 모습이 정조도(貞操圖)¹⁰⁰⁾이다. 이러한 논리로 사는 나의 이야기가 나의 영원한 생명의 이야기다. 살신성인(殺身成仁)의 논리로 내가 남을 모시면서 내가 죽어나는 것은 사생취의(捨生取義)¹⁰¹⁾이다. 사생취의(捨生取

98) 『논어(論語)』, 「위령공(衛靈公)」.

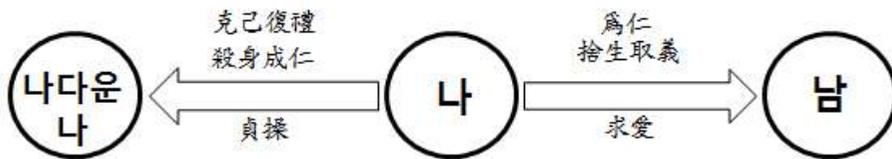
99) 조중빈, 『안심논어』(국민대학교출판부, 2016), p. 346.

100) 정조도(貞操圖)는 나답게 살기 위해 정조를 지키는 모습으로 기르는 개로 비유할 때 주인이 야단쳐도 좋고, 주인이 그냥 좋으나 도둑이 와서 먹을 것을 쥐도 싫고, 도둑을 싫어한다. ; 조중빈, 『자동중용』(부크크, 2018), p. 240.

101) “生亦我所欲也 義亦我所欲也 二者 不可得兼 舍生而取義者也.” 『맹자(孟子)』, 「고자(告子) 上」.

義)로 사는 사람은 나의 감정에 대해서 함부로 하지 않고, 다른 사람의 감정에 대해서도 함부로 하지 않는다. 이것을 설명한 것이 구애도(求愛圖)¹⁰²⁾이다.

남녀가 연애할 때 감정은 어떠한가? 서로 배려함으로써 사랑을 확인한다. 즉 내 몸에서 바라는 것을 하지 않고 상대가 원하는 것을 따라준다. 이것이 사랑이며 인(仁)을 이루는 것이다. 예를 들어보면, 나는 등산을 싫어하지만 상대가 등산을 좋아하면 내가 싫더라도 상대에 맞추어 함께 등산을 한다. 내가 싫어하는 것을 상대가 좋아하면 내가 좋아하는 것을 주장하지 않는다. 그리고 나는 영화 보는 것을 좋아하지만 상대가 싫어하면 내가 좋아한다고 해도 상대가 싫다는 것 하지 않고 상대에 맞추어 따라간다. 이것이 사생취의(捨生取義)이다. 몸을 죽여 인정머리 살리는 것, 이 말은 몸을 죽여 버린다는 것이 아니라 당신의 감정이 너무 소중하니까 내 감정을 앞세우지 않고 당신의 감정을 따라가겠다는 것이다. 즉 종(從)으로 살겠다는 것이 인정머리 있는 것이며 살신성인(殺身成仁)의 논리로 죽어나는 사생취의(捨生取義)이다. 살신성인(殺身成仁)은 ‘죽는 몸 위에 사는 몸’으로 내가 고생고생하며 매일 살아가는 모습¹⁰³⁾이다. 내가 싫어하는 것을 하는 것이 살신(殺身)이다. 자기 몸도 그렇지만 천지만물의 몸도 그 논리이기 때문에 천지만물의 감정에 대해서 그 논리 그대로 함부로 하지 않는다. 다음 그림은 극기복례(克己復禮)와 관련하여 유사한 개념에 대한 이해를 돕기 위한 그림이다.



[그림 1] 克己復禮의 유사 개념도

102) 구애도(求愛圖)는 너와 나의 좋고(好) 싫음(惡)에 대해서 다음과 같이 정의했다. 너 좋고 나 좋다는 그냥 좋다(仁), 나는 싫지만 네가 좋으면 싫지만 좋다(義), 나는 좋지만 네가 싫다면 좋지만 싫다(禮), 나도 싫고 너도 싫다. 죽기보다 싫다(智). ; 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 241. ; 부록 8 참조.

103) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 347.

내 몸의 생김의 논리가 하늘 몸이 내 몸이고 그 논리로 사는 것은 영원한 사랑의 몸이다. 나의 감정에 대해서는 철저히 주인이지만 당신의 감정에 대해서는 철저히 종(從)이다. 즉 사랑의 종(從)이다. 그런데 당신이 도둑질을 한다고 하면 어떻게 한다는 것일까? 종(從)으로 산다면 같이 도둑질해야 하나? 그것은 사실상 당신이 하고 싶은 일이 아니니까 종(從)된 나는 진실의 감정을 따라야 한다. 도둑질은 사랑의 종(從)이 아니다. 그러므로 하지 말자고 해야 한다.

3. 내 몸은 ‘진선미(眞善美)’다

사랑으로 살아가는 내 몸 안에는 하늘이 있다. 군자무본(君子務本)의 본(本)이 하늘이다. 이러한 내 몸의 사실을 아는 것, 즉 내가 내 안에서 구하는 나 자신에 대한 올바른 이해이고 이 이해가 사랑 자체이다. 그렇기 때문에 나를 사랑하는 것이 하늘을 사랑하는 것과 다를 바가 없다. 이것은 스피노자(Spinoza)의 『에티카』를 통해서도 알 수 있다.

스피노자(Spinoza)는 『에티카』에서 ‘자기 자신을 사랑한다는 것은 자기 자신에 대한 참다운 올바른 앎(知)’이라고 말했다.

자기 자신과 자신의 정서를 명석 판명하게 인식하는 사람은 신을 사랑하며, 자기 자신과 자신의 정서를 더 많이 인식하면 할수록 더욱더 신을 사랑한다.¹⁰⁴⁾

스피노자(Spinoza)에 의하면, “자기 자신을 명석판명하게 인식하는 사람은 신을 사랑하는 사람”이다. 그 인식은 재(再)와 반(反)에 근거한 명확한 인식이다.

104) “『에티카』, 5부 정리15,” 스피노자 저, 강영계 역, 『에티카』(서광사, 2014), p. 345.

여기서 스피노자(Spinoza)의 『지성개선론』에서 ‘참다운 관념’¹⁰⁵⁾을 다시 인용해 보면 다음과 같다.

진리의 확실성을 위해서는 참다운 관념(vera idea)을 가지는 것 외에는 어떤 다른 특정한 표지(signum)도 필요하지 않다. 왜냐하면 우리들이 제시한 것처럼, 내가 알기 위해서 내가 안다는 것을 알 필요가 없기 때문이다

자기 자신을 사랑하는 것이 곧 ‘지적(知的)인 사랑’이며 참이라고 했다. 참이란 무엇인가? 시장에 가면 참기름, 참깨 등 물건 앞에 ‘참’을 붙인다. 술을 좋아하는 사람들은 다 알고 있는 소주브랜드 ‘참이슬’은 ‘진로(眞露)’를 그대로 우리말로 번역했다. 술을 ‘진짜 이슬’이라고 속이고 있지만 ‘참’은 ‘original’의 의미가 있다. 진(眞)이라고도 한다. 최고로 좋은 것을 말할 때 진선미(眞善美)로 표현한다. 진선미(眞善美)라고 하면 미스코리아대회가 떠오른다. 미스코리아대회에서 최고의 영예는 진(眞)이다.

참(眞)이 최고로 좋은 것이라는 말은 사실에 대한 확인이다. 이 사실로부터 ‘선(善)하다’, ‘아름답다(美)’라고 하는 가치가 들어간다. 참(眞)이라고 하는 사실 자체에 대한 인식이 있어야 그로부터 무엇이 선(善)인지 무엇이 아름다운지(美)를 알 수 있다. ‘가치’는 사실로부터 가치이다.

어떤 가수가 자신의 노래를 발표하고 아주 크게 히트를 쳤다고 할 때 그 노래는 그 사람만이 부를 수 있는 참(眞)으로서의 좋은 이미지(善)와 최고의 아름다움(美)을 갖고 있다. 진선미를 다 갖추었다고 할 수 있다. 그 노래를 흉내 내기도 어렵지만 그 가수만이 할 수 있는 참(眞)이 들어 있다. 흉내 내는 것은 가짜라서 아무도 가짜를 참(眞)이라 하지 않는다. 당연히 선미(善美)가 따라갈 수 없다. 그러나 그 노래가 표절로 판명되는 순간부터 그 노래는 생명력을 잃는다. 참(眞)이 아니기 때문이다. 참(眞)을 따라다니던 선(善)하다, 아름답다(美)라는 수식어는 온데간데없다. 참(眞)

105) 스피노자 저, 강영계 역, 『지성개선론』 (서광사, 2015), p. 40.

이 선(善)이고 아름다움(美)이라는 것이 '진선미(眞善美)'이다. 진(眞)이면 그로부터 선미(善美)가 들어간다. 이로부터 내 몸이 참(眞)이라면 당연히 내 몸이 있는 그 자체가 선(善)이고 아름다움(美)이라는 결론이 나온다. 이 사실(眞)의 선함을 순선(純善)이라 하고, 이 사실(眞)의 아름다움을 숭고미(崇高美, sublime)라고 한다.

'참'보다 더 좋은 것을 뭐라고 할까? '참'보다 더 좋은 것이 있을까? 내가 아는 한 아직 '참'보다 더 좋은 표현은 없다. '고추장'에 관한 유머가 있다. 품질이 더 좋아질수록 뭔가 더 붙는 글자가 있기 때문에 생긴 유머일 수 있다.

- 가장 낮은 계급을 '추장(酋長)'이라고 한다. - '추장'
- '추장'보다 더 높은 것을 뭐라고 부를까? - '고추장'.
- 그보다 더 높은 것은 뭐라고 하나? - '초고추장'.
- 또 그보다 더 위는 뭐라고 할까? - '태양초고추장'.

나는 그 위에 더 있다면 '참태양초고추장'이라고 하고 싶다. '참'보다 더 좋은 의미가 있다면 '참'의 의미가 없어질 것이다. 이렇듯 '참'은 최고의 완전함이다. 또한 완전하다는 것은 순수하다는 것이다. '순수(純粹)'는 아무것도 섞이지 않은 순도 100%로서 존재 그 자체의 사실을 뜻한다. 여기에서는 오직 나 하나 밖에 없다. 최고를 말한다. 내 몸에 '완전'이라는 말이 잘 어울린다. 참다운 관념은 진리의 확실성으로 볼 때 더 밝힐 필요가 없다는 것을 말한다. 참이면 그대로 참이며 완전하다는 것이다. 내 몸이 있기에 부모가 내 안에 있다는 사실도 확실하므로 더 밝힐 필요가 없이 명백한 사실이다.

하늘 닮은 내 몸이 '참'이며 '순수'이며 '완전'이다. 어느 누구를 보더라도 완전하지 않은 사람이 없다. 이러한 '참'의 사실에 근거해서 보면 어느 누구도 완전하지 않은 사람이 없다. 모든 사람이 있는 그대로 진선미(眞善美)이다. 앞서 말한 '그냥 좋다'라는 것은 '내 몸이 진선미(眞善美)로 드러났다'라는 뜻이다. 완전하고 순수한 내 몸이니 진(眞)이고, 내 몸은 있는

그대로 최고의 선(善)이고, 있는 그대로 숭고한 아름다움(美)이라고 할 수 있다. 그러므로 내 몸은 진선미(眞善美)라는 진리에 대한 확인으로 산다는 것이다.

제3절 내 몸은 천자(天子)의 몸

본 절의 소목차인 ‘1. 영원에서 영원으로’는 생각이 자명하게 아는 사실에 관한 논리이고, ‘2. 천재이궁(天在爾躬)은 『논어(論語)』에 근거하여 이 논리를 증명한다. 그 결과 ‘3. 내 몸은 천자(天子)의 몸이다’는 1과 2에 근거하여 도출되는 자명한 명제이다.

1. 영원에서 영원으로

하늘 닮은 내 몸이 진선미(眞善美)라는 사실을 확인한다. 하늘 닮은 몸이라서 하늘이 내 안에 있는 나는 영원에서 태어나서 영원으로 살다가 영원으로 죽는 영원 그 자체이다. 이 사실은 『논어(論語)』 「태백(泰伯)」에 있는 증자(曾子)와 제자의 마지막 대화를 통해서도 알 수 있다.

曾子 有疾 召門弟子 曰 啓予足 啓予手¹⁰⁶⁾

증자가 병났을 때 문하의 제자를 불러 말했습니다. “나의 발을 열어 보고, 나의 손을 열어 보아라”¹⁰⁷⁾

증자(曾子)가 병이 나서 자신의 신체가 어디 이상이 없는지 제자들에게 손과 발을 확인해 보도록 했다. 이상이 없다는 것을 확인하고 함부로 하지 않은 지금 있는 이 몸이 영원한 몸이라는 것을 알았다. 이는 영생의 몸이 영원에서 영원으로 가는 길의 확인이다.

이를 조중빈은 증자(曾子)의 내 몸 확인이 “영원에서 영원으로 가는 내 몸에 대한 깨달음”¹⁰⁸⁾이라고 했다.

106) 『논어(論語)』, 「태백(泰伯)」.

107) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 198.

108) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 430.

“하늘의 내력이 내 몸에 있으니”라는 말은 증자가 “나의 발을 열어보고, 나의 손을 열어 보아라”라고 말한 것과 맥락이 같고, 영원에서 영원으로 가는 내 몸에 대한 깨달음을 말한다.¹⁰⁹⁾

증자(曾子)는 자기 몸에 대한 참다운 이해로부터 우리의 몸이 영원에서 영원으로 산다는 것을 확인했다. 증자(曾子)는 하늘을 아는 사람이기 때문에 하늘의 몸을 함부로 하지 않고 경외했다. 증자(曾子)에서 보듯이 하늘이 내 몸에 있으니 내 몸을 함부로 할 수 없다.

내 몸의 사실이 영원으로부터 영원으로 존재한다는 것은 『논어(論語)』의 ‘하학상달(下學上達)과 지아자(知我者)’를 통해서도 증명할 수 있다.

下學而上達 知我者 其天乎¹¹⁰⁾

아래를 배워서 위와 통하니(개고생 하는 여기가 천국인 줄 아니) ‘나’를 아는 자, 그게 하늘이다.¹¹¹⁾

여기서는 하학상달(下學上達)을 어떻게 보느냐에 따라 ‘나’는 어떤 사람이라는 것을 알 수 있다.

하학상달(下學上達)을 얘기하려면, 『대학(大學)』¹¹²⁾에서 말하는 격물치지(格物致知)¹¹³⁾의 물(物)을 반드시 올바르게 이해해야 한다. 물(物)은 곧 ‘나’의 몸이다. 그리고 물(物)은 무엇보다도 ‘나’가 안고 사는 지금 ‘나’ 몸이라는 사실이 분명해야 한다. 왜냐하면 세상만물 중에서 가장 확실한 물(物)은 ‘나’의 몸이며 동시에 그 물(物)의 형(形)이 ‘나’ 몸이기 때문이다.

109) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 430.

110) 『논어(論語)』, 「헌문(憲問)」.

111) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 331.

112) 『대학(大學)』은 사서인 “『논어(論語)』, 『중용(中庸)』, 『대학(大學)』, 『맹자(孟子)』”중 하나이다.

113) 『대학(大學)』에서 삼강령(三綱領)은 명명덕(明明德), 신민(新民), 지어지선(止於至善)이며, 팔조목(八條目)에 해당하는 격물(格物), 치지(致知), 성의(誠意), 정심(正心), 수신(修身), 제가(齊家), 치국(治國), 평천하(平天下)이다. 격물치지(格物致知)는 팔조목(八條目) 중의격물(格物)과 치지(致知)를 말한다.

이 이유로 하학이상달(下學而上達)은 그 물(物)의 형(形)이 반드시 내 몸이어야 한다. 절대 내 몸을 떠나서 할 수 없는 말이다. 여기에서 보면 하학(下學)은 하(下)에 있는 몸이지만 그 몸 안에 상(上)도 함께 있다는 사실을 확인하는 것이다. 그러면 그 즉시 상달(上達)이다.

마치 무본(務本)이 본립(本立)인 것과 같이 상달(上達)이 따로 없다. 하학(下學)은 내 몸인 형(形) 안에 하(下)만 있다는 것이 아니라 그 안에 상(上)도 함께 있다는 사실을 아는 것, 이것이 ‘무본(務本)’¹¹⁴⁾이다. 그것이 내가 내 안에서 확인하는 하늘에 대한 앎이다(上達). 그 드러난 몸이 내 몸이라는 사실을 아는 것이 지아자(知我者)이며, 내 몸이 고스란히 상(上)을 품고 있다는 것을 아는 것이 기천호(其天乎)이다. 하학이상달(下學而上達)은 지금 있는 ‘나’를 그대로 두고 그 안에서 나를 바로 보면, 그 ‘나’가 사실은 하늘(天)의 ‘나’라고 하는 것을 확인한다.

내 몸을 신체(身體)라고 한다. 신(身)도 내 몸이고, 체(體)도 내 몸이다. 둘 다 내 몸이다. 한 글자만 써도 될 것을 굳이 같이 써야 할 이유가 뭘까? 내 몸에는 하(下)와 상(上)이 같이 있기 때문이다. 내 몸은 하(下)와 상(上)이 ‘교차’하는 몸이다. 체육대회(體育大會)라는 말은 있지만 신육대회(身育大會)라는 말은 없다. 신(身)은 하(下)에 있는 특수한 내 개인의 몸, 즉 현실의 몸인 ‘터무니’이다. 체(體)는 나뿐만 아니라 모든 물(物)인 ‘나’ 안에 있는 상(上)에 있는 보편적인 몸으로 영원의 몸인 ‘어처구니’, 즉 하늘의 몸이다.¹¹⁵⁾

하학이상달(下學而上達)을 알면, 이는 곧 지아자(知我者)이다. 내 몸이 하늘의 몸이라는 사실을 아는 것이다. 내 몸이 비록 땅에 있지만(身, ‘터무니’) 그러한 내 몸 안에는 하늘도 함께 있다는 것(體, ‘어처구니’)을 아는 사람이면, 지금 땅위에 살고 있는 내가 곧 하늘에 있다는 것을 이해할 수 있다. 이 점을 공자(孔子)는 ‘지천명(知天命)’¹¹⁶⁾이라고 했다. 나 자신을

114) 『논어(論語)』, 「학이(學而)」.

115) 현실의 몸 ‘터무니’와 하늘의 몸 ‘어처구니’는 부록 1 조중빈의 몸표 참조.

116) “吾十有五而志于學 三十而立 四十而不惑 五十而知天命.” 『논어(論語)』, 「위정(爲政)」. ‘내가 15살에 공부하는 데 뜻을 둔 후 나이 30에 논리가 서고, 40에 마음이 유혹되지 않고 50에 내 팔자가 상팔자라는 것을 알았다’ ; 원문해석은 조중빈 역, 『안심논』

바르게 알고 나면 그것이 나에게 대한 사랑이므로 이 몸이 하늘 그대로 닮은 하늘 몸이라는 것을 알게 된다. 그러므로 나에게 하늘의 근본이 있고 생각만 해보면 자명하게 아는 내 몸에 대한 진실이 ‘내 팔자가 상팔자’¹¹⁷⁾라는 사실을 확인할 수 있다.

2. 천재이궁(天在爾躬) : 내 안에 있는 하늘(天)

내 몸이 천자(天子)의 몸이라는 사실은 공자(孔子)의 『논어(論語)』 「요왈(堯曰)」 편을 통해서도 증명할 수 있다.

咨爾舜 天之曆數 在爾躬 允執厥中¹¹⁸⁾

너 순아, 영원 무한한 하늘의 내력이 네 몸에 있으니 그 가운데를 꼭 잡아라.¹¹⁹⁾

역수(曆數)의 ‘역(曆)’은 ‘하늘이 하는 일’이고 이때 ‘수(數)’는 그 일이 오락가락하지 않는 필연적인 법칙을 따라가는 것이다. 여기에서 보면 역수(曆數)는 하늘의 전체대용(全體大用)이다. 왜냐하면 역수(曆數)는 하늘이 하는 일이지만 근본(根本) 있는 일이니까 그것을 전체(全體)의 대용(大用)이라고 이해할 수 있다. 체(體)가 있고 그것으로부터 용(用)이 있다.

이와 같이 천지역수(天之曆數)의 역수(曆數)를 이해한다면, 『논어(論語)』의 천재이궁(天在爾躬)은 하늘의 전체대용(全體大用)이 내 안에 고스란히 들어앉아있다는 뜻으로 이해할 수 있다. 이 사실은 새로운 것이 아니다. 초자(肖子)에 근거하면 필연적으로 이해할 수 있는 내 존재의 사실이다. 결국 하늘이 지금 이렇게 살아가고 있는 내 안에 살아있으니 이것

어』(국민대학교 출판부, 2016), p. 63을 참고했다.

117) 조중빈, 『안심논어』(국민대학교 출판부, 2016), p. 63.

118) 『논어(論語)』, 「요왈(堯曰)」.

119) 조중빈, 『안심논어』(국민대학교출판부, 2016), p. 430.

을 공자(孔子)는 천재이궁(天在爾躬)이라고 했다. 무본(務本)은 자기를 사랑하는 것이다. 초자(肖子)를 통해서 ‘하늘 닮은 나’라는 사실을 알았다. 무본(務本)과 초자(肖子)로 천재이궁(天在爾躬)을 설명할 수 있다.

세종대왕이 한글을 만들고 처음 지은 월인천강지곡(月印千江之曲)¹²⁰⁾의 의미를 보면 하늘의 역수(曆數)가 내 몸에 들어있다는 것을 명백하게 알 수 있다. 월인천강지곡(月印千江之曲)을 직역하면 ‘천개의 강에 도장을 찍은 달의 노래’이다. 하늘에 떠있는 달은 하나지만 천개의 강에 비친 달의 모습은 하늘의 달 그대로라는 뜻이다. 천개의 강에 비친 달은 천개 모두 하늘에 떠있는 것과 같은 달이다. 달이 아니라고 할 수 없다. 하늘이 있다. 이 모습을 보면 하늘이 고스란히 나에게 들어앉아 있다고 볼 수밖에 없다. 이것이 천재이궁(天在爾躬)이다.

현대 학자들이 천재이궁(天在爾躬)을 어떻게 번역하고 이해하는지 구체적으로 살펴보자.

- ① 아아! 너 순아! 하늘의 역수가 네 몸에 있도다! 진실로 그 가운데를 잡아라!¹²¹⁾
- ② 아아, 그대 순이여! 하늘의 운수가 그대 몸에 와 있으니, 진실로 올바른을 꼭 지켜야만 한다.¹²²⁾
- ③ 아! 그대 순이여! 하늘의 운수가 그대의 몸에 있으니 진정으로 중용을 지키도록 하라.¹²³⁾
- ④ 아! 너 순아, 하늘의 역수(曆數)가 너의 몸에 있으니, 진실로 그 중中을 잡도록 하라.¹²⁴⁾
- ⑤ 아! 너 순아, 하늘의 운수가 너의 몸에 있으니, 진실로 중용을 잡아서 실천하라.¹²⁵⁾

120) 『월인천강지곡(月印千江之曲)』은 한글을 창제한 세종이 그의 아내인 소헌왕후의 공덕을 빌기 위하여 직접 지은 찬불가이다. 훈민정음 창제이후 가장 빠른 시기에 짓고 활자로 간행한 점에서 한글 창제 후 초기의 국어학 연구와 출판인쇄사를 연구하는 데 매우 중요한 문헌이다. 위키백과 <https://ko.wikipedia.org> (검색일자 2019.6.23.)

121) 김용옥, 『논어한글역주3』 (통나무, 2012), p. 580.

122) 김학주, 『논어』 (서울대학교출판문화원, 2017), p. 574.

123) 류종목, 『논어의 문법적 이해』 (문학과지성사, 2016), p. 633.

124) 이기동, 『논어강설』 (성균관대학교출판부, 2015), p. 672.

⑥ 너 순아, 영원 무한한 하늘의 내력이 네 몸에 있으니 그 가운데를 꼭 잡아라.¹²⁶⁾

①은 “하늘의 역수(天之曆數)는 구체적으로 선양(禪讓)의 법칙을 의미한다. 누가 왕이 되고 하는 것은 하늘에 간직된 법칙이다. 인간의 의지를 벗어난 법칙이 네 몸속에 들어있다.”¹²⁷⁾라고 하여 왕의 자리가 어떤 것인지를 설명한다. 왕이 아니면 천지역수(天之曆數)와는 아무 상관없다는 뜻이다. 이궁(爾躬)을 몸을 꾸며주는 것 중의 하나인 왕이라는 현상에 국한하여 이해하고 있다. 이 경우 하늘의 역수(天之曆數)는 모든 사람에게 해당하는 것이 아니고 사람 중에서 왕이라는 현상 속에 있는 사람에게만 해당한다. 이렇게 해석는 모든 사람에게 공통된 사실이 아니고 소수의 선택받은 사람에게만 해당하는 것으로 봤다. 즉 사람은 다 같은 사람이라고 할 수 없다.

②는 “요임금에서부터 주나라로 이어지는 덕을 다스리는 계통을 밝은 글”¹²⁸⁾이라 했다. 여전히 내 몸이 빠져있다. 왕이 왕에게 물려주며 하는 말 정도로 이해한다. 왕 이외의 사람에 대한 이해가 없다. 왕에게만 천지역수(天之曆數)가 해당된다고 봤다.

③은 이에 대한 해설이 없다.

④는 “요임금 이전에 서로 상반되는 다양한 가치관이 혼재되어 있어 이를 조화롭게 이끌 수 있는 이론이 『중용(中庸)』이다.”¹²⁹⁾를 강조한 것으로 보았다. 하늘의 역수가 내 몸과 연결되지 않았다. 왕이 이끌어가는 수단으로 『중용(中庸)』을 가치관으로 삼아 정치를 잘 하라는 뜻으로 이해할 수 있다. 가치관이 혼재되어있다고 하지만 ‘내 몸의 사실’은 엄밀히 말해서 사실 그 자체에 대한 이해이지 가치관의 문제가 아니다.

⑤는 이에 대한 해설이 없다.

125) 임옥균, 『논어정독』 (삼양미디어, 2015), p. 369.

126) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 430.

127) 김용욱, 『논어한글역주3』 (통나무, 2012), p. 580.

128) 김학주, 『논어』 (서울대학교출판문화원, 2017), p. 577.

129) 이기동, 『논어강설』 (성균관대학교출판부, 2015), p. 673.

위와 같이 학자들의 논의를 정리해보면, ①부터 ⑤는 번역은 비슷하게 보이나 세부적인 해설에서는 다르다. 이궁(爾躬)을 ‘내 몸’과 연결시킬 수 있는 언급이 없다. 왕이어야 하늘의 역수가 있거나, 가치관을 세우는 정도로 이해했다. 반면에 ⑥조중빈은 증자(曾子)를 통하여¹³⁰⁾ ‘내 몸’의 증거로 하늘이 내 안에 있다는 것을 설명하고 자신의 몸이 성한 것을 확인하는 대목으로 소개했다. “영원 무한한 하늘 몸의 증거로 영원에서 영원으로 가는 내 몸에 대한 깨달음”¹³¹⁾으로 말했다.

부모로부터 태어난 나를 아는 것이 무본(務本)이며 ‘하늘 닮은 나’가 초자(肖子)이다. 그것을 통해서 하늘이 내 몸에 있다는 사실을 확인하는 것이 천재이궁(天在爾躬)이다. ‘하늘이 내 몸에 있다’는 번역이야말로 무본(務本)과 초자(肖子)에 근거해서 천재이궁(天在爾躬)을 증명한 번역이다.

3. 지금 내 팔자가 최고의 팔자

공자(孔子)는 『논어(論語)』에서 ‘오십이지천명(五十而知天命)’이라고 했다. 내 몸이 이미 하늘 몸인데 나이 오십에 하늘을 알았다는 것인지 듣기에 따라서는 그동안 몰랐다가 오십 살이 되고나서 천명을 알았다는 것으로 이해되기도 한다. 오십 살이 되어보니 모든 것들이 단 하나의 하늘 몸으로 드러났다는 사실을 아는 것이 지천명(知天命)이다.

吾十有五而志于學 三十而立 四十而不惑 五十而知天命¹³²⁾

‘내가 15살에 공부하는 데 뜻을 둔 후 나이 30에 논리가 서고, 40에 마음이 유혹되지 않고 50에 내 팔자가 상팔자라는 것을 알았다’¹³³⁾

130) 증자(曾子)가 병났을 때 제자들을 불러놓고 “내 발을 열어보고, 내 손을 열어 보라.”고 하는 부분으로 증자(曾子)의 몸을 통하여 하늘이 내 안에 있다는 것을 확인하였다.” 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 198.

131) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 430.

132) 『논어(論語)』, 「위경(爲政)」.

133) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 63.

『안심논어』의 조중빈은 지천명(知天命)을 “내 팔자가 상팔자”¹³⁴⁾라고 번역했다. 상팔자의 상(上)은 형이상(形而上), 즉 하늘(天)이다. 팔자는 내 목숨(命)이다. 즉 상팔자는 천명(天命)이다. 상(上)은 하학상달(下學上達)의 상(上)이기도 하고, 동시에 지아자 기천호(知我者 其天乎)의 천(天)이다. 그 상팔자는 50살 이전에도 상팔자로 살아왔다는 것을 알았다는 사실이다. 50살 이전이든 이후든 영생(永生)이다. 왜냐하면 천명(天命)이고 상팔자니까 그렇다. 50살 이전에도 그렇고 이후에도 그렇고 나는 본래부터 영원 무한한 하늘 팔자이다.

결국 천명(天命)에 대한 올바른 이해는 하늘을 아느냐 모르느냐의 문제로 귀결된다. 하늘을 안다는 것은 내 팔자가 상팔자, 즉 하늘이 내 몸이라는 사실을 ‘다시 확인’(reality)하는 것이다.

천명(天命)이란 우리 모두 상팔자로 타고났다는 조중빈의 무본(務本)¹³⁵⁾에서의 설명과 같다.

이 부분에 대한 현대 학자들이 번역한 의미를 살펴보면 다음과 같다.

- ① 나는 열다섯 살에 학문에 뜻을 두었고, 서른 살에는 우뚝 섰으며, 마흔 살에는 미혹됨이 없었고, 쉰 살에는 천명을 알았다.¹³⁶⁾
- ② 나는 열다섯 살에 배움에 뜻을 두었고, 서른 살에는 자립을 하였으며, 마흔 살에는 미혹되지 않게 되었고, 쉰 살에는 하늘의 명을 알게 되었다.¹³⁷⁾
- ③ 나는 열다섯 살에 학문에 뜻을 두었고, 서른 살에는 자립하였으며, 마흔 살에는 미혹되지 않았고, 쉰 살에는 천명이 무엇인지를 알았다.¹³⁸⁾

134) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 63.

135) 무본(務本)의 설명 중 “내 몸이 천명인데 천명이란 우리 모두가 상팔자를 타고났다는 말이다. 내 몸이 그런 몸인데 자기 몸을 바보취급하며 남의 몸을 홀려서 이것저것 집적거리면 정조를 잃는 것이다. 이것은 ‘지천명(知天命)이 아니다’의 부분을 설명한 것이다. ; 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 35.

136) 김용옥, 『논어한글역주1』 (통나무, 2012), p. 446.

137) 김학주, 『논어』 (서울대학교출판문화원, 2017), p. 133.

138) 류종목, 『논어의 문법적 이해』 (문학과지성사, 2016), p. 49.

- ④ 나는 열다섯에 학문에 뜻을 두었고, 서른 살에 예를 지킬 수 있게 되었으며, 마흔 살에 유혹을 받지 않았고, 쉰 살에 천명을 알았다.¹³⁹⁾
- ⑤ 나는 열다섯 살이 되어 배움에 뜻을 두었고, 서른 살이 되어 자립하였으며, 마흔 살이 되어 의심하지 않았고, 쉰 살이 되어 천명을 알았다.¹⁴⁰⁾
- ⑥ ‘내가 15살에 공부하는 데 뜻을 둔 후 나이 30에 논리가 서고, 40에 마음이 유혹되지 않고 50에 내 팔자가 상팔자라는 것을 알았다’¹⁴¹⁾

지천명(知天命)에 대하여 ①은 천명(天命)을 모든 사람이 공유하는 보편적 원리이며 “하늘의 명령”¹⁴²⁾으로 보았다. 명(命)을 목숨으로 보지 않고 명령으로 이해했다. 오십 살이 되면 한 인간으로서의 권위가 정점에 올라 삶의 모습이 원만한 기쁨을 완성해가며 어떤 판단을 할 때 쓰는 ‘보편적 기준’을 ‘하늘의 명령’이라는 뜻으로 지천명(知天命)을 이해했다. 오십 살이 되지 않으면 결코 알 수 없고 이해할 수 없다고 봤다. 하늘의 명령이라면 무엇을 명령했는지 나 자신이 알아야 하는데 그에 대한 언급은 없다.

②는 “하늘의 명은 사물에 드러나는 자연의 원리다.” 또는 “하늘이 부여한 사명이다.”¹⁴³⁾라고 했다. 내 목숨과는 관계없는 자연의 원리나 사명이다. 역시 명(命)을 목숨이라고 볼 수 없다. 나이에 따라 단계적으로 가면서 공자(孔子) 자신의 일생에 대한 학문발전 경과를 얘기한 것으로 봤다. 이런 모습에서는 명(命)을 목숨과 관련지을 수 없다.

③은 별다른 해설 없다.

④는 “천명은 하늘의 지시다”로 밝혔으며 사람이 하늘의 지시를 따르는 것은 일부분이며 대부분은 “욕심에 가려서 따르지 못한다.”¹⁴⁴⁾고 했다. 명(命)을 목숨이 아니라 하늘의 지시이며, 목숨으로 보는 부분은 보이지 않

139) 이기동, 『논어강설』 (성균관대학교출판부, 2015), p. 98.

140) 임옥균, 『논어정독』 (삼양미디어, 2015), p. 67.

141) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 63.

142) 김용욱, 『논어한글역주1』 (통나무, 2012), p. 452.

143) 김학주, 『논어』 (서울대학교출판문화원, 2017), p. 133.

144) 이기동, 『논어강설』 (성균관대학교출판부, 2015), p. 103.

는다. 쉰 살이 돼서 하늘의 지시를 알았고, 사람이 하늘의 지시를 따르는 것이 일부분이며 욕심에 가려서 따르지 못한다고 했다. 공자가 욕심을 능가하여 득도하는 순간이 쉰 살이었다고 한다. ‘지시’나 ‘명령’이나 다를 바가 없다. 공자(孔子)처럼 득도(得道)해야만 알 수 있는 것이 지천명(知天命)이라면 천명(天命), 즉 하늘의 지시를 아는 사람이 별로 없을 것이다. 그렇다면 오십 살이 되어도 지천명(知天命)을 할 수 있을지 의문이다.

⑤는 별다른 해설 없다. “천명이 무엇인지 알았다.”라고 하지만 무엇을 알았는지에 관하여 설명을 결여하고 있다.

정리해보면, ①부터 ⑤는 명(命)이 목숨하고는 상관없는 명령이나 지시로 보거나 언급이 없다. 오십 살이 되었을 때 비로소 득도의 경지에 오르거나 판단의 기준이 세워지는 것으로 봤다. 그러나 ⑥조중빈은 명(命)을 목숨으로 이해했다. “상팔자”라는 말을 통하여 이미 내 몸은 태어나면서부터 줄곧 천자(天子)이며 하늘 목숨(天命)이라는 사실을 확인한다. 오십에 내가 이미 상팔자라는 것을 알았다고 했다. 즉 오십 살에도 이미 이전부터 내 팔자는 상팔자였다는 것을 알고 있다.

[제2장의 결론]

내가 이 논문을 시작하게 된 결정적인 배경은 코칭과 상담가로서 코칭과 상담을 잘하고 싶은 마음이다. 그동안 배운 기법과 방법을 적용해 보았으나 무언가 허전하고 답답했다. 동시에 감정이 소중하다는 것을 알았다. 코칭이 잘 안 되는 답답함을 해소하고 감정에 대해서 알아보기 위해 석사과정을 마치고 다시 박사과정까지 공부하기에 이르렀다. 나는 코칭과 상담을 받는 사람들 자신이 겪은 감정을 공감했다. 그리고 난 다음 기분이 좋아져서 그 사람은 자신의 감정을 터놓고 이야기하는 것을 느꼈다. 그러면서 그들은 스스로 자기 감정을 이해했고 스스로 치유했다. 즉 감정 그 자체가 소중하고 그 자체에 대한 올바른 이해가 중요하다고 생각한다.

스피노자(Spinoza)는 『에티카』를 통하여 감정은 몸에서 나온다는 사실을 밝혔다. 그 감정은 몸이 있었기 때문에 드러난 감정이다. 이로부터 감정에 대한 올바른 이해는 필연적으로 몸에 대한 올바른 이해로 시작해야 한다. 이것이 스피노자(Spinoza)로부터 내가 느낀 깨달음이다. 그런데 뜻밖에 이 문제에 대한 답을 『중용(中庸)』에서 찾았다. 이 논리구조를 철저하게 파헤친 고전이 『사서(四書)』중의 하나인 『중용(中庸)』이다. 내 몸의 사실을 그 뿌리로부터 이해하는데 있어서 『중용(中庸)』만한 것이 없다. 나에게서 내 몸의 사실을 조중빈의 『자동중용』을 통해서 확인할 수 있었다. 그러나 어쩌다 다른 『중용(中庸)』을 봤는데 모두 첫 문장부터 다르게 읽고 있었다. 이에 대하여 어떻게 읽는 것이 올바른 읽기인지 알아 봐야 했다. 이것이 내 논문의 출발점이다.

나는 나의 문제를 해결하기 위한 연구방법으로 ‘나’를 둔다. 내 몸의 사실에 관한 탐구인 한에서 내가 아니면 그 어디에서도 이 사실에 대한 탐구를 할 수 없다는 것은 자명하다. 이 연구방법은 동양고전인 『사서(四書)』에 일관될 뿐만 아니라, 『에티카』의 저자인 서양 철학자 스피노자(Spinoza)에게도 공통된다. 『논어(論語)』의 재(再), 『중용(中庸)』의 반신(反身), 『맹자(孟子)』의 반기(反己), 그리고 스피노자(Spinoza) 『지성개선론』의 반성적 사고(cognitio reflexiva)가 그것이다. 재(再), 반(反), 그리고 reflexiva를 내가 자명하게 내 몸의 사실을 이해하는 연구방법으로 사용했다. 재(再)와 반(反), cognitio reflexiva는 내가 나를 돌아다보는 구조이며 나 스스로 내 안에서 나의 근본을 알고 보니, 다음과 같은 내 몸의 자명한 사실을 확인했다.

나는 스스로 내 안에서 나의 근본을 알게 되는데 이것을 무본(務本)이라 한다. 그 결과 즉시 알게 되는 것은 내 몸은 있는 그 자체로 좋다는 사실을 알게 된다. 그런 나는 내 몸이 사랑스럽고 내 몸에 대한 영원한 사랑으로 내 몸의 올바른 이해를 할 수 있었다. 이러한 내 몸은 본래 최고의 선(善) 그 자체로서 하늘이고 그것이 필연적으로 드러난 완전한 몸 그 자체이다. 이 완전함은 참(眞)이며 참보다 더 좋은 것은 없다. 참(眞)이

면 선(善)과 미(美)가 따라온다. 내 몸이 진(眞)이므로 나는 자동으로 진선미(眞善美)이다. 이러한 진선미(眞善美)인 나는 최고 좋다는 것으로 ‘내 팔자가 상팔자’이며 천자(天子)라는 것을 확인했다. 상팔자는 천명(天命)이므로 이보다 좋은 내 몸의 확인이 없다.

나는 이러한 내 몸에 대한 이해를 나의 연구방법인 ‘나’에 근거하여 나에게 대해서 생각을 해봤다. 그 결과 그 앎(知)이 『논어(論語)』와 통했다. 그리고 그것이 천자(天子)로 수렴되었다. 이것이 내 논문의 연구방법으로서 ‘나’이다. 이것이 내가 완전하게 믿을 수 있는 가장 확실한 내 몸에 대한 앎의 기초이다.

이제부터는 이러한 이해가 『중용(中庸)』에서도 같은 느낌인지 확인하려 한다. 그리고 이 사실이 『중용(中庸)』의 천명지성(天命之性)으로 정리되는지를 『중용(中庸)』에 근거해서 확실하게 정리할 것이다.

제3장 『중용(中庸)』에 의한 내 몸의 진실 증명

나는 앞의 2장에서 내 몸에 대한 이해를 연구방법인 ‘나’에 근거하여 자명하게 이해했다. 나에 대한 자명한 앎(知)이 공자(孔子)의 말씀을 기록한 『논어(論語)』와 일맥상통하고 있다는 것을 알 수 있었다. 이번 장에서는 이러한 사실을 『논어(論語)』를 충실하게 계승하고 그 핵심을 논리적으로 증명한 『중용(中庸)』의 천명지성(天命之性)에 근거하여 내 몸의 올바른 이해를 탐구하겠다.

1절에서는 『중용(中庸)』의 서지학을 다루었다. 『초죽간(楚竹簡)』이 발견된 이후 『중용(中庸)』의 이해에 대한 변화를 있어서 이를 다시 확인해 볼 필요가 있었다. 이하동서설(夷夏東西說)과 『초죽간(楚竹簡)』에서 『중용(中庸)』의 원형을 찾아볼 것이다. 그리고 『중용(中庸)』에 대하여 논란이 있는 자사(子思)의 실존과 『중용(中庸)』의 저작여부를 알아보려 한다. 사상사(思想史)에 근거해서는 송명(宋明)시대 이후의 학자들과 조선 16세기 이후의 학자들이 『중용(中庸)』을 어떻게 이해하고 있는지 보겠다. 이는 학자들의 견해가 『중용(中庸)』을 인식이나 실천으로 이해하기도 한다. 그러므로 『중용(中庸)』에서는 핵심이 무엇인지 살펴보려 한다. 왜냐하면 주자(朱子)의 『중용(中庸)』이 몸의 진실을 말해주고 있기 때문이다.

2절에서는 『초죽간(楚竹簡)』을 다루었다. 공자(孔子)의 논리를 이어 받은 자사(子思)의 가르침을 기록하고 있는 것이 『초죽간(楚竹簡)』이다. 그러므로 『논어(論語)』 속의 공자(孔子)의 말과 공자(孔子)의 사상을 이어 받은 자사(子思)의 가르침이 있는 『초죽간(楚竹簡)』이 어떻게 일치하고 있는지 알아본다. 먼저 『초죽간(楚竹簡)』을 보면 ‘성정론(性情論)’으로 내 몸(性)이 어디서 왔는지를 이해할 수 있을 뿐만 아니라 몸 따라 사는 정(情)도 알 수 있을 것이다. 왜냐하면 초죽간(楚竹簡)의 ‘성정론(性情論)’은 주자(朱子)의 『중용(中庸)』을 품고 있는 가장 오래된 원형이기 때문이다. 또한 주자(朱子)가 정리한 『중용(中庸)』과 맥을 같이하고 있

다. 그러므로 『논어(論語)』와 『중용(中庸)』의 중간에서 가교 역할을 하는 『초죽간(楚竹簡)』을 다루지 않을 수 없다. 『초죽간(楚竹簡)』을 가교라고 하는 것은 공자(孔子)의 『논어(論語)』와 주자(朱子)의 『중용(中庸)』을 이어주는 다리역할의 가교(架橋)가 아니라 『논어(論語)』와 『중용(中庸)』이 서로 같다는 것을 증명하는 역할이다.

3절에서는 주자(朱子)의 『중용(中庸)』을 다루었다. 이 논문 제2장과 제3장 2절에서 언급한 논리를 근거로 『중용(中庸)』에서 성(性)·도(道)·교(教)의 논리가 어떻게 증명되는지를 알아본다. 이렇게 증명된 논리로 이 논문 제1장에서 문제제기한 나의 ‘답답함’이 어떻게 해소될 수 있는지를 증명할 것이다. 나의 이야기가 어떻게 존재, 당위, 인식으로 확인이 되는지 알 수 있다.

이러한 과정을 거쳐 3장에서 밝히고자 하는 것은 『중용(中庸)』에 대한 올바른 이해이다. 『중용(中庸)』이 『사서(四書)』의 한권으로 자리 잡는 과정을 볼 것이다. 그리고 『초죽간(楚竹簡)』과 『중용(中庸)』의 일관된 논리로 내 몸의 존재 확인, 존재대로 사는 당위 확인, 존재와 당위의 필연성에 대한 인식을 확인하는 과정을 통하여 나의 감정에 대한 자기 이해를 어떻게 하는지 보여줄 것이다.

제1절 『중용(中庸)』의 서지학(書誌學)

서지학(書誌學)이란 어떤 주제에 대하여 그에 둘러싼 고증 및 철학적 논의가 학자들이 어떻게 전개하고 있는지 정리하는 것이다. 그러므로 『중용(中庸)』의 서지학은 『중용(中庸)』을 둘러싼 학계의 논의를 정리한 내용이다. 특히 『초죽간(楚竹簡)』이 발견되고 나서 초죽간(楚竹簡)에서 말하는 「성정(性情)」과 『중용(中庸)』의 「천명지성(天命之性)」이 어떻게 논의가 되고 있는지를 알 수 있기 때문이다.

『중용(中庸)』의 서지학에서는 『중용(中庸)』에 대해 얽혀있는 궁금증을 해소하기 위해서 다음과 같은 관점에서 보려한다.

첫째, 『초죽간(楚竹簡)』의 등장으로 인하여 기존의 『중용(中庸)』 이해에 어떤 변화가 있는지 알아보려한다. 『초죽간(楚竹簡)』이 발견되기 전에는 여러 가지 논의에 정확한 답을 내리기 어려웠다. 하지만 『초죽간(楚竹簡)』이 발견된 이후로 이러한 논의를 재정립할 필요성이 대두되었다. 『초죽간(楚竹簡)』으로 확인할 수 있는 것은 자사(子思)의 실존 여부와 『중용(中庸)』의 저작 여부에 대한 논란이다. 자사(子思)의 『중용(中庸)』 저작 여부는 꾸준히 논란이 되어 왔다. 먼저 자사(子思)의 실존여부는 『곽점초간(郭店楚簡)』의 「노목공문자사(魯穆公問子思)」로 실존이 확인되었다. 『중용(中庸)』의 저작여부는 『곽점초간(郭店楚簡)』의 「성자명출(性自命出)」과 『상박초간(上博楚簡)』의 「성정론(性情論)」을 통하여 볼 것이다.

둘째, 『중용(中庸)』의 원형을 확인하려한다. 이하동서설(夷夏東西說)이 『중용(中庸)』의 연원(淵源)이라고 한다. 그러므로 이하동서설(夷夏東西說)은 『중용(中庸)』의 연원(淵源)과 어떤 관련이 있으며, 어떤 이유로 그렇게 주장할 수 있는지 보려한다. 『초죽간(楚竹簡)』이 『중용(中庸)』의 원형이라는 근거를 확인하면 『중용(中庸)』의 저자 논의도 판단하기 쉬워질 수 있다.

셋째, 후대 학자들이 『중용(中庸)』을 어떤 관점에서 봤으며 어디서부

터 『중용(中庸)』을 잘못 인식하고 있는지 알아본다. 그 결과가 나의 연구방법에 비추어 어느 것이 맞는지 보려한다. 자사(子思)에서 주자(朱子)까지는 어떻게 이어졌고, 주자(朱子) 이후 왕양명(王陽明)에 이르면서 어떻게 바뀌지고 있는지를 볼 수 있다. 그리고 『중용(中庸)』이 조선(朝鮮)에 알려지면서 학자들의 이해가 전개되는 과정을 살펴본다. 송명(宋明)시대의 학자는 정이천(程伊川), 주희(朱熹), 육象山(陸象山), 왕양명(王陽明)을 다루고, 조선시대에는 이황(李滉), 이이(李珣), 박세당(朴世堂), 정제두(鄭齊斗), 정약용(丁若鏞)을 다룰 것이다.

『중용(中庸)』의 서지학이 중요한 이유는 『중용(中庸)』의 원형을 확인할 수 있기 때문이다. 그때 비로소 주자(朱子)의 『중용(中庸)』을 올바르게 이해할 수 있다. 주자(朱子) 이후 후대로 가면서 몸체에 대한 이해를 인식하지 못하고 행동으로 실천하는 것에 초점이 맞춰져 있어 이를 연구해보려 한다.

1. 『초죽간(楚竹簡)』에 근거한 『중용(中庸)』 서지학

1) 『초죽간(楚竹簡)』에 관하여

(1) 광점초묘죽간(郭店楚墓竹簡)

『광점초묘죽간(郭店楚墓竹簡)』(이하 『광점초간(郭店楚簡)』으로 약칭한다.)은 1993년 중국 광점(郭店)에 있는 초(楚)나라 묘(墓)에서 발굴한 대나무로 엮은 책(竹簡)이다. 『광점초묘죽간(郭店楚墓竹簡)』에서 광점(郭店)은 현재 중국 호북성(湖北省)에 속하는 광점촌(郭店村)¹⁴⁵으로 전국시대(戰國時代, BC 475~BC 221) 초(楚)나라의 수도인 기남성(紀南城)¹⁴⁶에서 약 9km 떨어진 곳에 있는 마을이름이다. 초묘(楚墓)는 초(楚)나라의 무덤(墓)을 말한다. 초(楚)나라 수도이었기에 귀족들의 묘장 근락지로 알려져 있어 전국시대(戰國時代) 초(楚)나라의 문화를 볼 수 있는 곳이다.

죽간(竹簡)은 죽서(竹書)라고도 한다. 종이가 발명되기 이전에 15~30cm 정도 길이로 자른 대나무에 손으로 직접 쓴 글을 적어서 엮은 대나무 책이다. 대나무 조각을 다발로 엮어 말아서 보관했다가 펼쳐서 보는 형태이다. 책(冊)이라는 글자는 죽간(竹簡)을 묶어놓은 모습을 형상화한 것이 책(冊)의 글자이다. 장자(莊子)가 친구 혜시(惠施)에게 하는 말 중에 ‘남아수독오거서(男兒須讀五車書)¹⁴⁷’라는 말이 있다, ‘남자는 모름지기 다섯 수레의 책을 읽어야 한다.’는 말로 다섯 수레의 책이 적은 양이 아니지만 춘추 전국시대 당시의 책은 죽간(竹簡)이었기 때문에 지금의 책 모양과 달라서 생각만큼 엄청나게 많은 양은 아니다. 『광점초간(郭店楚簡)』은 사다리 형태와 편평한 형태의 두 가지가 발견되었다. 엮는 방법은 양 끝 두 군데

145) 광점촌(郭店村)의 위치는 중국(中國) 호북성(湖北省) 형문시(荊門市) 사양현(沙洋縣) 광점촌(郭店村)이다. 광점촌(郭店村)은 행정구역상으로는 형문시(荊門市)이나 지리적으로는 형주시(荊州市)에 매우 가까워 형주시박물관(荊州市博物館)에서 발굴 및 정리하고 『광점초묘죽간(郭店楚墓竹簡)』도 형주시박물관에서 편찬했다.

146) 초(楚)나라가 BC 278년 진(秦)에게 멸망하기 전 마지막 수도는 영(郢)이며 현재의 형주시(荊州市)북쪽에 있는 기남현(紀南縣)을 말한다.

147) 두보(杜甫, 712~770, 唐)의 시 <제백학사모옥(題柏學士茅屋)>에 나오는 글.

에 구멍을 뚫어 대나무 조각을 서로 끈으로 연결하거나 중간에 구멍을 더 하여 세 군대를 끈으로 연결한 형태가 있다.¹⁴⁸⁾

발굴된 광점초묘(郭店楚墓)의 매장시기에 대한 논란이 있으나 학계의 통설은 직접 발굴한 형주시(荊州市) 박물관(博物館)¹⁴⁹⁾의 발표에 따라 전국시대(戰國時代) 중후반기(BC 300~BC 221년) 만들어진 묘지로 본다.¹⁵⁰⁾ 묘에서 출토된 죽간(竹簡)은 당연히 묘장(墓葬)보다 약간 앞선 것으로 봐야한다.

광점초묘(郭店楚墓)에서 죽간(竹簡)이 발견된 계기는 한 변사사건이 호북성(湖北省) 형문시(荊門市) 공안에 접수되면서 시작되었다.¹⁵¹⁾ 1993년 한여름 들판에 시신 한 구가 썩어가고 있다는 보고였다. 공안당국은 그 신원을 조사했으나 오리무중이었다. 하지만 시신은 최근에 살해되거나 자연사한 사람이 아니라 2천 300여 년 전, 중국 남방의 강국 초(楚)나라 시대의 유력지배계층에 속한 남자였다.

1993년 8월 23일 도굴꾼들이 형주시(荊州市)에서 가까운 광점촌(郭店村)이라는 한적한 농촌 마을의 무덤을 파헤쳤다. 눈에 보이는 보물을 집어내기 위해 미라 상태로 남아있던 시신을 바깥으로 끌어내 폐기한 것이었다. 도굴꾼들은 검거되고 형주시박물관(荊州市博物館)에서 그해 10월 18일부터 24일까지 그들이 도굴한 무덤에 대해 정식 발굴조사에 들어갔다. 한데 뜻하지 않은 성과들이 쏟아졌다. 비록 도굴이 되긴 했으나 많은 유물이 남아 있었다. 불행인지 다행인지 유물에 대한 문화재적 감식안이 부족한 도굴꾼들은 다량의 죽간(竹簡) 자료들을 그대로 현장에 남겨두었다. 이렇

148) 부록 4, “광점초묘 편별 죽간 수량 및 형태” 참조.

149) 형주시박물관(荊州市博物館)은 중국(中國) 호북성(湖北省) 형주시(荊州市) 형주구(荊州區) 형주중로(荊州中路) 형주로(荊中路) 134호에 있으며, 형문시박물관은 형문시(荊門市) 동보구(東寶區) 상산대로(象山大道) 19호에 위치하고 있다.

150) 광점초묘(郭店楚墓)의 하장(下葬) 연대에 대한 논의가 있다. 광점초묘죽간을 발굴한 형주시박물관에서 출판한 『광점초묘죽간』에서는 전국(戰國)시대 중후반기인 BC 300~BC 221년으로 발표했다. 『상해박물관장전국초죽서(上海博物館藏戰國楚竹書)』에서는 전국(戰國) 중기(中期) BC 300년 전후로 추정하고 있다. 『중용한글역주』(김용욱, p. 89)에서는 하한선을 BC 300년으로 보고 상한선을 BC 350년으로 봤다.

151) 김태식. 2006. “한여름 변사사건이 이끈 세기의 발견” 문화뉴스, <https://www.yna.co.kr/view/AKR20061220100100005>, (2006.12.20.). (검색일: 2019.10.23.).

다 할 만한 가치가 없다고 판단했기 때문이다.

이렇게 해서 수습된 죽간은 모두 13,000여자로 된 804매이다. 이 중 목 글씨가 적힌 죽간이 730매. 보존상태도 좋고 문자도 선명해 별도로 X선 촬영과 같은 분석이 필요가 없었다. 이후 고증을 거쳐 형주시박물관(荊州市博物館)에서 13종 16편의 내용으로 정리하여 1998년 5월에 『곽점초묘 죽간(郭店楚墓竹簡)』으로 대중에 소개되었다.¹⁵²⁾

발표한 내용을 보면 도가(道家) 문헌 2종류 4편¹⁵³⁾과 유가(儒家) 문헌 11종류 14편¹⁵⁴⁾으로 모두 13종류 18편이며 804매 죽간 중 703매를 정리했다.¹⁵⁵⁾ 나머지 101매는 내용을 확인할 수 없거나 고증을 거쳐야 하는지는 알 수 없으나 아직 발표되지 않았다.

출토된 초죽간(楚竹簡)의 내용 중 일부는 현재에도 전해져 내려오지만 대부분은 전해 내려오지 않는 중요한 자료이다. 전국시대 중기 이전의 유가(儒家)와 도가(道家)에 속하는 경서들로 노교수(老教授)가 귀족 자제를 가르치기 위해 엄선한 당시 최고의 경서집이다.¹⁵⁶⁾ 발굴된 곽점초묘(郭店楚墓)의 묘주는 초(楚)나라 태자의 스승으로 추정하고 있다.¹⁵⁷⁾ 이는 스승이 태자를 가르칠 때 쓰는 교본으로 사용한 것으로 보인다. 그러므로 초(楚)나라 시대에 널리 사용된 내용의 문헌(竹簡)이라고 볼 수 있다.

여기 죽간(竹簡) 중에서 특히 내가 주목하는 것은 「노목공문자사(魯穆公問子思)」와 「성자명출(性自命出)」이다. 「노목공문자사(魯穆公問子思)」는 자사(子思)와 노(魯)나라 임금인 목공(穆公)의 관계를 확인할 수

152) 형주시박물관 지, 최남규 역, 『곽점초묘죽간(郭店楚墓竹簡)』(학고방, 2016), p. x.

153) 도가(道家) 문헌 2종류는 「노자(老子) 갑, 을, 병」과 「태일생수(太一生水)」이다.

154) 유가(儒家) 문헌 11종류는 「치의(緇衣)」, 「노목공문자사(魯穆公問子思)」, 「궁달이시(窮達以時)」, 「오행(五行)」, 「당우지도(唐虞之道)」, 「충신지도(忠信之道)」, 「성자명출(性自命出)」, 「성지문지(成之聞之)」, 「존덕의(尊德義)」, 「육덕(六德)」, 「어중(語叢) 1, 2, 3, 4」이다. 세부내용은 부록 참조.

155) 『곽점초묘죽간(郭店楚墓竹簡)』 내용 11종류에 대하여 죽간의 형태와 수량에 대하여 부록으로 정리하였으며, 정리한 결과 죽간의 수량이 발굴 수량과 차이가 보인다.

156) 형주시박물관 지, 최남규 역, 『곽점초묘죽간』(학고방, 2016), p. xi.

157) 순장품 중 칠이배(漆耳杯) 밑 부분에 ‘동궁지사(東宮之師)’라는 글이 있다. ; 정병석, “곽점초간의 성정설”, 『새한철학회 학술대회발표논문집』(새한철학회, 2005), pp. 207-223.

있다. 그 결과 노목공(魯穆公)의 스승인 자사(子思)의 실존이 밝혀졌을 뿐만 아니라 자사(子思)의 성품도 엿볼 수 있다. 그리고 「성자명출(性自命出)」은 ‘천(天), 명(命), 성(性), 도(道)’의 관계를 밝히는데 귀중한 자료이다.

『중용(中庸)』의 원형이라 볼 수 있는 「성자명출(性自命出)」은 대다수의 학자들이 자사(子思)의 저작으로 보고 있다.¹⁵⁸⁾ 왜냐하면 「성자명출(性自命出)」의 내용이 『중용(中庸)』과 흡사한 문장들이 들어있기 때문이다. 예를 들면, 「성자명출(性自命出)」의 ‘성(性)은 명(命)에서 나오고 명(命)은 천(天)에서 나온다(性自命出 命自天降)’는 내용과 『중용(中庸)』의 하늘에서 명(命)한 거시기를 성(性), 즉 천자(天子)의 성품이라 하고 천자의 성품 따라 사는 것을 도(道)라고 한다.(天命之謂性 率性之謂道)”는 맥락이 서로 통한다.

(2) 상해박물관장전국초축서(上海博物館藏戰國楚竹書)

『상해박물관장전국초축서(上海博物館藏戰國楚竹書)』(이하 ‘『상박초간(上博楚簡)』’)으로 약칭한다)는 1994년 홍콩의 문물시장에서 상해박물관이 구매한 것으로 언제 어디서 출토되었는지 알 수 없다. 이 죽간(竹簡)은 모두 약 1,300매이며 약 35,000자이다. 양적으로 보면 『곽점초간(郭店楚簡)』의 3배 정도 되는 분량이다. 상해박물관장 마승원(馬承源)¹⁵⁹⁾이 주편하여 2001년부터 2012년까지 9권이 출간되었으며 앞으로도 계속 발표될 것이라고 한다.¹⁶⁰⁾ 죽간(竹簡)의 내용은 80종에 달하며, 전국(戰國)시대 고적(古籍)으로 대부분 전해 내려오지 않는 내용이다.

2001년 11월에 발표한 『상박초간(上博楚簡)』 1편의 내용은 「공자시

158) 내용 중 자사(子思)가 썼다는 주장은 각주에서 강광휘의 논문을 인용했다. (姜廣輝, 1999, “郭店楚簡與<子思子>”, 『中國哲學』 제20집, 遼寧教育出版社.); 김경수, 『출토 문헌으로 본 중국고대사상』 (심산출판사, 2008), p. 399.

159) 마승원(馬承源, 1927~2004), 상해박물관장을 지내면서 초기에 『상박초간(上博楚簡)』에 대한 주편을 맡아서 정리하였다. 2001년 1편부터 발표하는 상박초간 출판본은 물론 2004년 사망한 이후에 계속 발표하는 자료에도 이미 기초를 잡아놓았기 때문에 주편으로 소개되고 있다.

160) 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초축서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 17.

론(孔子詩論)」, 「치의(緇衣)」, 그리고 「성정론(性情論)」으로 구성되어 있다. 이 가운데 「성정론(性情論)」은 『곽점초간(郭店楚簡)』의 「성자명출(性自命出)」에 있는 내용과 일치한다.

그러므로 나는 『상박초간(上博楚簡)』의 「성정론(性情論)」과 『곽점초간(廓店楚簡)』의 「성자명출(性自命出)」, 이 문서를 놓고 자사(子思)의 존재 증명과 『중용(中庸)』의 천명지성(天命之性)의 원형을 탐구하겠다. 왜냐하면 이 두 가지 초죽간(楚竹簡)은 『중용(中庸)』의 저작자에 대한 논쟁과 주자(朱子)에 의해 정리된 천명지성(天命之性)의 성(性)이 무엇인지 알기 위한 가장 오래된 문헌이기 때문이다. 이들 죽간(竹簡)에는 이러한 문제를 풀 수 있는 근거가 숨어있다.

2) 자사(子思)의 실존 및 『중용(中庸)』 저술 증명

(1) 자사(子思)에 대한 기록

① 자사(子思)의 생몰(生沒)년도 논란

자사(子思)의 생몰(生沒)연대는 분명치 않다. 다만 다음과 같은 세 가지 견해가 있다. 첫째, BC 492년 ~ BC 431년(혹은 노목공(魯穆公) 처세(處世)시기까지)이라는 설, 둘째, BC 483년 ~ BC 422년(62세를 몰년(沒年)으로 본 것)이라는 설, 셋째, BC 483년 ~ BC 402년(82세를 몰년(沒年)으로 본 것)설이 있다.¹⁶¹⁾ 이 세 가지 견해 가운데 나는 BC 483년~BC 402년이라는 견해가 옳다고 생각한다. 그 근거는 사마천(司馬遷)의 『사기(史記)』이다.

사마천(司馬遷)¹⁶²⁾이 지은 『사기(史記)』 「공자세가(孔子世家)」에 다음과 같은 기록이 있다.

161) 김용욱, 『중용한글역주』 (통나무, 2015), p. 83.

162) 사마천(司馬遷, BC 145~BC 86, 漢)

孔子生鯉 字伯魚 伯魚年五十 先孔子死. 伯魚生伋 字子思 年六十二 嘗困於宋 子思作『中庸』.163)

이 문장에서 자사(子思) 관련부분은 두 가지 방식으로 해석될 수 있다. 하나는 “백어(伯魚)가 급(伋)을 낳았다. 자(字)는 자사(子思)이다. 자사(子思)가 62세까지 살았다. 일찍이 송(宋)나라에서 곤경을 겪었다. 자사(子思)가 『중용(中庸)』을 지었다”¹⁶⁴⁾로 해석하기도 한다. 다른 하나는 “백어(伯魚)가 급(伋)을 낳았는데, 자(字)는 자사(子思)이다. 송(宋)에서 곤경에 처했던 62세 때 자사(子思)가 『중용(中庸)』을 지었다.”¹⁶⁵⁾라고 해석한다. 이 두 해석에서의 핵심은 ‘62세까지 살았다’로 볼 것인가? 아니면 ‘62세 때 자사가 『중용』을 지었다’로 볼 것인가? 에 있다. 이 두 가지의 읽기에 따라서 자사(子思)의 생물연대는 확연한 차이가 난다.

나는 위 두 가지 해석 가운데 두 번째가 옳다고 생각한다, 즉 ‘백어(伯魚)가 급(子思)을 낳았고, 자(字)는 자사(子思)이며 62세에 송(宋)나라에서 곤경을 겪었으며 자사(子思)가 『중용(中庸)』을 지었다.’라고 본다. 왜냐하면 사마천(司馬遷)의 기록을 보면 62세에 사망했다는 기록이 없기 때문이다. ‘백어생급(伯魚生伋)’ 앞에 나오는 글을 보면 ‘백어년오십 선공자사(伯魚年五十 先孔子死)’이다. 연도가 나온 후 ‘공자(孔子)보다 먼저 죽었다’고 연도에 대한 사건언급이 분명하다. ‘년육십이(年六十二)’는 다음에 나오는 ‘상곤어송(嘗困於宋)’이 ‘곤경을 겪었다’는 사건이 일어난 해를 말한다. 그렇지 않다면 ‘졸(卒)’, ‘몰(沒)’ 또는 ‘사(死)’라는 글이 들어있어야 한다.

163) 『사기(史記)』, 卷四十七, 「공자세가(孔子世家)」, 第十七.

164) “공자의 아들인 백어(伯魚)는 아들 급(伋)을 낳았는데 그의 자(字)가 자사(子思)이다. 그는 62세까지 생을 누리었다. 일찍이 송(宋)나라에서 정치적으로 억류되어 고생을 한 적이 있다. 자사는 『중용』을 지었다.” 김용욱, 『중용한글역주』(통나무, 2015), p. 82. ; “백어는 급을 낳았는데, 그의 자는 자사이며 62세까지 살았다. 자사는 일찍이 송나라에서 고생을 하였고, 『중용(中庸)』을 지었다.” 정천구, 『중용, 어울림의 길』(산지니, 2013), p.17.

165) “백어가 급을 낳았는데, 자는 자사(子思)이다. 송(宋)에서 곤경에 처했던 62세 때 자사가 『중용』을 지었다.” 양방웅, 『중용·천명』(예경, 2007), p. 496.

사망했다고 단정할만한 글이 없다. 그렇기 때문에 표시된 연도인 ‘년육십이(年六十二)’는 자사(子思)의 사망시점이 아니라 송(宋)나라에서 겪었던 일의 시점이라고 봐야한다.

그러므로 ‘자사(子思)가 62세에 송(宋)에서 곤경을 겪은 후 『중용(中庸)』을 지었다’고 본다면 자사(子思)의 나이는 62세를 훨씬 넘겼을 것이다. 이런 이유에서 나는 자사(子思)의 생몰(生沒)년도 논란에 대한 세 가지 설 중에서 ‘BC 483년 ~ BC 402년’으로 보는 설이 설득력 있다고 생각한다.

② 자사(子思)의 성품(性品)

자사(子思)에 대한 가장 오래된 기록은 1993년 발견된 『곽점초간(廓店楚簡)』의 「노목공문자사(魯穆公問子思)」이다. 노목공(魯穆公)은 노(魯)나라 31대 왕¹⁶⁶⁾이며 자사(子思)는 노목공(魯穆公)의 스승이다.¹⁶⁷⁾

「노목공문자사(魯穆公問子思)」의 내용을 보면 노목공(魯穆公)에 대한 자사(子思)의 태도가 눈에 띈다.

노목공이 자사에게 물었다. “어떠한 사람을 충신(忠臣)이라 말할 수 있습니까?” 자사가 말했다. “항상 임금의 죄와 허물을 지적하는 사람을 충신이라 할 수 있습니다.” 노목공은 기분이 좋지 않았고, 자사는 예를 갖추어 물러났다. 성손익이 노목공을 알현하러 왔을 때, 노목공이 말했다. “내가 조금 전에 자사에서 ‘어떠한 사람을 충신이라 할 수 있는가?’ 라고 물었더니 자사가 대답하기를 ‘임금의 죄와 허물을 지적하는 사람을 충신이라 할 수 있습니다.’라 했소이다. 나는 이해할 수 없고, 지금까지도 이해가 되지 않소이다.” 성손익이 말하였다. “아! 이 말은 정말 훌륭합니다.” 성손익이 계속해서 말했다. “임금을 위한다는 이유로 생명을 바치는 자는 있었지만

166) 노목공(魯穆公)의 재위기간은 두 가지 설이 있다. BC 415~BC 383년과 BC 409~BC 377년이다.

167) 자사(子思)가 노목공(魯穆公)의 스승이라는 기록은 『한서(漢書)』, 「예문지(藝文志)」, 『수서(隨書)』, 「경적지(經籍志)」, 『통지(通志)』, 「예문지(藝文志)」, 『자초(子鈔)』, 『의림(意林)』, 『자략(子略)』에 있다.

임금의 죄와 과실을 지적하는 자는 일찍이 없었습니다. 임금을 위한다는 이유로 생명을 바치는 자는 봉록을 탐내고자 하는 것이고, 임금의 죄와 과실을 지적하는 자는 직위와 봉록을 탐내는 사람이 아닙니다. 도의를 지키면서 지위와 봉록에 뜻이 없는 자는 자사(子思) 이외에는 나는 다른 사람을 알지 못합니다.”¹⁶⁸⁾

자사(子思)는 ‘충신(忠臣)이 어떤 사람이냐’는 노목공(魯穆公)의 질문에 대해 ‘항상 임금의 죄와 허물을 지적하는 사람’이라고 답한다. 이러한 답은 노목공(魯穆公)에게 탐탁지 않은 것임에도 불구하고 자사(子思)는 전혀 개의치 않고 신하로서 바른 말을 하는 꼴꼴한 사람이다.

자사(子思)의 꼴꼴한 성격은 『맹자(孟子)』에서도 볼 수 있다.

曰君 餽之則受之 不識 可常繼乎. 曰 繆公之於子思也 亟問 亟餽 鼎肉 子思不悅 於卒也 擲使者 出諸大門之外 北面稽首再拜而不受 曰 今而後 知君之犬馬畜伋. 蓋自是 臺無餽也. 悅賢不能舉 又不能養也 可謂悅賢乎.¹⁶⁹⁾

만장이 말했다. “임금이 구제해주면 받으라고 하시니 알지 못하겠습니다. 늘 계속 받을 수 있는 것입니까?” 맹자가 말했다. “목공이 자사에게 자주 문안하고 자주 삶은 고기를 먹이시거늘, 자사께서 기뻐하지 않아서 마침내 사자에게 손을 저어 대문 밖으로 내보내고, 복면하여 머리를 조아려 재배하고 받지 않으면서 말하기를, ‘지금 이후로 임금이 개와 말처럼 나를 기르시는 것으로 알겠다.’라고 하셨다. 이로부터 하인들이 먹을 것을 가져오지 않았으니, 현자를 좋아하면서도 들어 쓰지 못하고 봉양하지 못하면 현자를 좋아한다고 이를 수 있겠는가?¹⁷⁰⁾

노(魯)나라 임금인 노목공(魯穆公)에게 직언을 서슴지 않는 자사(子思)가 임금이 보내는 선물을 사양하고 개나 말로 취급하지 말아달라는 부탁을 한 것이다. 자사(子思)의 이러한 당당함이 통했다는 것은 물론 자사(子

168) 형문시박물관 저, 최남규 역, 『곽점초묘죽간』 (학고방, 2016), p. 281.

169) 『맹자(孟子)』, 「만장(萬章) 下」.

170) 대유학당, 『손에 잡히는 맹자2』 (대유학당, 2012), p. 101.

思)의 성격이기도 하다. 그렇지만 당시의 유학자에 대하여 예우를 하였고 임금도 이를 받아들이는 분위기를 짐작할 수 있다.

노목공(魯穆公)과 자사(子思)의 일화는 『예기(禮記)』 「단궁(檀弓)」에도 있다.

穆公問於子思曰：“爲舊君反服，古與？”子思曰：“古之君子 進人以禮 退人以禮 故有舊君反服之禮也。今之君子 進人若將加諸膝 退人若將隊諸淵。毋爲戎首 不亦善乎 又何反服之禮之有。”¹⁷¹⁾

목공이 자사에게 말하였다. “옛 임금을 위하여 고국에 돌아와 반복(反服)하는 것이 고례(古禮)입니까?” 이에 자사가 대답하여 말하였다. “옛날의 큰 인물들은 사람을 쓸 때에도 정중한 예(를 가지고 했고, 사람을 물러나게 할 때에도 정당한 예(를 가지고 했습니다. 그러기 때문에 옛 임금에게는 당연히 반복(反服)의 예가 있었습니다. 그러나 지금의 임금이라 하는 사람들은 사람을 쓸 때에도 체신머리 없게 사람을 무릎 위에 올려놓을 양 친근하게 하고, 사람을 물러나게 할 때에는 마치 연못에 내버리듯이 삭독 잘라 내쳐버립니다. 그러니 그런 사람이 고국을 쳐들어오는 침략군의 괴수가 되지 않은 것 만해도 또한 다행한 일이라 해야 할 것입니다. 또 무슨 반복(反服)의 예(禮)가 있을 수 있겠나이까?”¹⁷²⁾

‘사람을 쓸 때는 체신머리 없게 친근하게 하고, 물러나게 할 때는 연못에 버리듯 삭독 자른다.’는 자사(子思)의 말은 노목공(魯穆公)을 나무라듯이 매몰차게 설명했다.

자사(子思)의 단호한 기품은 가장 오래된 문헌인 BC 300년경에 지은 『곽점초간(廓店楚簡)』의 「노목공문자사(魯穆公問子思)」에서나 BC 200년경의 『맹자(孟子)』 「만장(萬章)」 그리고 서기 400년경에 지은 『예기(禮記)』 「단궁(檀弓)」에서 보듯이 문헌의 저작시기가 달라도 같은 성품을 보여주고 있다.

자사(子思)는 옳고 그름에 대한 자신의 감정에 솔직한 사람이다. 옳고

171) 『예기(禮記)』, 「단궁(檀弓) 下」.

172) 김용욱, 『중용한글역주』(통나무, 2015), p. 91.

그림이 분명하다. 시비(是非)의 감정에 충실하고 분명하기 때문에 목숨을 구걸하기 위한 눈치나 타협이 전혀 없다. 감정에 충실하면 그것으로 인해서 시비(是非)를 밝히는 사람은 시비(是非)를 주저하거나 거부를 하는 사람으로부터 얼마든지 모함을 당하거나 곤경에 처할 수 있다는 추측을 할 수 있다. 송(宋)나라에서 곤경을 겪었다는 것은 이러한 감정의 올곧음 때문에 생긴 일종의 하나일 것이다,

곤경을 겪은 자사(子思)의 심정은 어떠했는지 짐작해보면 다음의 두 가지 중에서 하나를 택했을 것으로 보인다. 하나는 곤경을 겪지 않고 목숨을 보전하기 위해서 자신의 감정을 속이고 적당히 넘어가려고 할 수 있다. 다른 하나는 죽는 한이 있더라도 감정에 충실하여 하고 싶은 말을 당당하게 할 수 있다. 자사(子思)의 올곧은 성품은 쉽게 변하지 않았을 것이다. 목숨을 보전하고자 했다면 전자를 따르겠지만 자사(子思)의 당당함으로 봐서 목숨에 연연하지 않았을 것이다. 다만 당당하게 하고 싶은 말을 하다가 곤경을 겪거나 목숨이 위태로워지면 할아버지(孔子)로부터 자신에게로 내려온 공자(孔子)의 가르침을 후대에 전하지 못할 수도 있다는 위기감이 있었을 것이다. 그래서 『중용(中庸)』을 저술했다.

그렇다면 자사(子思)가 후대에 남기고자 했던 『중용(中庸)』의 핵심은 무엇인지 알아야 한다. 앞서 노목공문자사(魯穆公問子思)를 통해서 자사(子思)의 성품을 알았다. 그러한 자사(子思)의 당당한 성품에 근거해서 보면 『중용(中庸)』을 어떻게 썼는지 알 수 있다. 당당함에 바탕이 되는 논리가 있으리라 짐작된다. 당당하다는 것은 천명지성(天命之性)을 알고 영생의 몸이니 목숨이 두렵지 않았을 것이다.

이러한 내용을 알아보기 위해 『중용(中庸)』의 원형이라 할 수 있는 『초죽간(楚竹簡)』을 보지 않을 수 없다. 이것이 내가 이 논문 제3장 2절에서 『초죽간(楚竹簡)』을 보는 이유이다.

(2) 자사(子思)의 『중용(中庸)』 저술 여부

기원전부터 많은 학자들이 『중용』은 자사(子思)가 지었다고 했다. 그

러나 세월이 지나면서 일부 학자는 자사(子思)가 지은 것이 아니라는 주장을 하고 있다. 그러나 출토문헌인 1998년 출간한 『곽점초간(郭店楚簡)』과 2001년 출간한 『상박초간(上博楚簡)』에 근거해서 『중용(中庸)』은 자사(子思)의 작품이라는 추세로 의견이 모아지고 있으나 그렇지 않다는 의견도 있다.

① 자사(子思)가 『중용(中庸)』의 저자라는 주장¹⁷³⁾

먼저 자사(子思)가 지었다는 주장을 보면 다음과 같다.

처음으로 자사(子思)가 『중용(中庸)』을 지었다는 주장은 사마천(司馬遷)의 『사기(史記)』 「공자세가(孔子世家)」에 다음과 같이 기록이 있다.

孔子生鯉，字伯魚。伯魚年五十，先孔子死。伯魚生伋，字子思，年六十二。嘗困於宋。子思作《中庸》。¹⁷⁴⁾

공자가 리(鯉)를 낳았다. 그의 자(字)가 백어(伯魚)이다. 50세 때 공자보다 먼저 죽었다. 백어(伯魚)는 급(伋)을 낳았다. 자(字)가 자사(子思)이다. 송(宋)에서 일찍이 곤경에 처했던 62세 때 자사가 『중용』을 지었다.¹⁷⁵⁾

자사(子思)가 곤경을 겪은 뒤에 『중용(中庸)』을 지었다는 것이다. 『곽점초간(郭店楚簡)』의 「노목공문자사(魯穆公問子思)」, 『맹자(孟子)』의 「만장(萬章)」 그리고 『예기(禮記)』의 「단궁(檀弓)」에서 보듯이 자사(子思)의 성품을 보면 얼마든지 곤경을 겪을 수 있는 성품이다. 그러한 곤경에서 위기감을 느껴 『중용(中庸)』을 지었다고 할 수 있다.

『사기(史記)』 이후 150여년이 지나서 정현(鄭玄)¹⁷⁶⁾이 전한(前漢)시대

173) 부록 2. '중용 관련된 Time Line' 참조.

174) 『사기(史記)』, 「세가(世家)」, 권47, 「공자세가(孔子世家)」, 권17.

175) 양방웅, 『중용·천명』 (예경, 2007), p. 496.

176) “「鄭云：『孔子之孫子思作之，以昭明聖祖之德也。』” 『예기정의(禮記正義)』, 卷五十二, 「中庸第三十一」; 정현(鄭玄, 127~220), 『소대예기(小戴禮記)』 49편에 주석을 달음.

의 대성(戴聖)이 지은 『소대예기(小戴禮記)』에 주석을 달면서 『중용(中庸)』은 자사(子思)가 지은 책으로 간주했다.

그 이후 220년경 공부(孔鮒)¹⁷⁷⁾가 지은 『공총자(孔叢子)』에서 자사(子思)가 『중용(中庸)』을 자신이 지었다고 말한 기록이 있다.

子思既免，曰“文王困於姜裡作《周易》，祖君屈於陳蔡作《春秋》，吾困於宋可無作乎！”於是撰《中庸》之書四十九篇。¹⁷⁸⁾

자사(子思)가 말하기를 “문왕(文王)은 유리(姜里)에서 곤경에 처했을 때 『주역(周易)』을 저술하였고, 조군(祖君, 공자를 말한다)은 진(陳)과 채(蔡)나라에서 곤경에 처했을 때 『춘추(春秋)』를 저술하였는데, 나는 송(宋)나라에서 곤경에 빠져 있으면서 저술이 없으면 되겠습니까? 그래서 『중용』 49편을 썼습니다.”¹⁷⁹⁾

이로서 자사(子思)가 송(宋)나라에서 감옥에 갇혀 있다가 나온 후 책을 썼다는 것을 알 수 있다. 이렇게 곤경에 처한 후 작품을 남겼다는 기록은 여기 언급한 주(周)나라 문왕(文王), 공자(孔子) 이외에도 많은 사람들이 있다.¹⁸⁰⁾ 이러한 언급에서 보면 자사(子思) 또한 작품을 남기려는 의지가 있었을 것이다.

그 뒤 400여년 뒤인 637년에 공영달(孔穎達)¹⁸¹⁾과 안사고(顏師古)¹⁸²⁾가 공동으로 지은 『수서(隨書)』 「경적지(經籍志)」에서 “『중용(中庸)』은 자사(子思)에게서 취했다.”¹⁸³⁾라고 하였다. 또한 『수서(隨書)』 「음악지(音樂志)」에서는 “「중용(中庸)」·「표기(表記)」·「방기(坊記)」·「치의(緇衣)」는 모두 『자사자(子思子)』에서 취했다”¹⁸⁴⁾라고 했다.

177) 공부(孔鮒, ?~?, 魏), 공자(孔子)의 9세손, 200년경 『공총자(孔叢子)』 지음.

178) 『공총자(孔叢子)』, 「거위(居衛) 第七」.

179) 『공총자(孔叢子)』, 「거위(居衛) 第七」.

180) 부록 4, ‘곤경을 겪은 동서양 철학자’ 참조.

181) 공영달(孔穎達, 574~648, 唐).

182) 안사고(顏師古, 581~645, 唐).

183) “子思、荀卿之流，宗而師之，各有著述，發明其指。所謂中庸之教，百王不易者也。”『수서(隨書)』 卷三十四，志第二十九，「경적3(經籍三)」.

184) “《月令》取《呂氏春秋》，《中庸》、《表記》、《防記》、《緇衣》皆取《子思子》

그리고 공영달(孔穎達)이 지은 『예기정의(禮記正義)』 「중용(中庸)」 편에 정현(鄭玄)이 『소대예기(小戴禮記)』에 달았던 주(主)를 첫머리에 소개하며 “공자(孔子)의 손 자사(子思)가 『중용(中庸)』을 지었다”¹⁸⁵⁾고 기술했다. 그리고 공영달이 지은 『예기정의(禮記正義)』 「중용(中庸)」에 소(疏)를 달면서 재차 “공자(孔子)의 손(孫) 자사(子思)인 급(伋)이 『중용(中庸)』을 썼다.”¹⁸⁶⁾고 언급했다.

그 후 100여년이 지나서 이고(李翱, 774~836)가 지은 『복성서(復性書)』에서 “자사(子思)가 『중용(中庸)』 47편을 저술하였다.”¹⁸⁷⁾라고 하였다. 앞의 『공충자(孔叢子)』에서 “자사(子思)가 49편을 썼다”는 것과 『복성서(復性書)』에서 “자사(子思)가 47편을 썼다”는 것에서 숫자의 차이는 있지만 자사(子思)가 썼다는 것은 같은 주장이다.

당(唐)나라의 이고(李翱)로부터 300여년이 지나 남송(南宋)시대에 이르러 성리학이 활발해지면서 주자(朱子)로 불리는 주희(朱熹, 1130~1200)는 『중용장구(中庸章句)』 「서(序)」에서 “『중용(中庸)』은 어떻게 지어졌는가? 자사(子思)가 도학(道學)이 그 전수(傳授)를 잃고 있음을 걱정하여 지은 것이다”¹⁸⁸⁾라고 했다.

② 子思가 『중용(中庸)』의 저자가 아니라는 주장¹⁸⁹⁾

『중용(中庸)』을 자사(子思)가 지은 것이 아니라는 주장도 있다. 이러한 주장은 북송(北宋)시대¹⁹⁰⁾에 이르러 구양수(歐陽脩)¹⁹¹⁾는 자사(子思)가

，《樂記》取《公孫尼子》，《檀弓》殘雜，又非方幅典誥之書也。” 『수서(隋書)』，卷十三，志第八，「음악(音樂) 上」.

185) 鄭玄注，孔穎達疏。“鄭云 『以其記中和之爲用也。庸，用也。孔子之孫子思作之，以昭明聖祖之德也。』” 『예기정의(禮記正義)』，卷五十二，「중용(中庸) 第三十一」.

186) 鄭玄注，孔穎達疏。“[疏]正義曰 案鄭《目錄》云 「名曰《中庸》者，以其記中和之爲用也。庸，用也。孔子之孫子思伋作之，以昭明聖祖之德。此於《別錄》屬《通論》。」 『예기정의(禮記正義)』 卷五十二，「중용(中庸) 第三十一」.

187) “子思，仲尼之孫，得其祖之道，述《中庸》四十七篇以傳於孟軻。” 『복성서(復性書)』，上.

188) “中庸何爲而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。” 『중용장구(中庸章句)』，「序」. ; 원문해석은 주희 저, 임동석 역, 『사서집주언해(四書集註諺解) 중용(中庸)·대학(大學) -총색인(總索引)-』，「중용장구서(中庸章句序)」(학고방, 2006), p. 13을 참조했다.

189) 부록 2, ‘중용의 Time Line’ 참조

『중용(中庸)』을 지었다는데 이견¹⁹²⁾을 제시했다. 『중용(中庸)』의 내용에서 ‘자성명(自誠明)’¹⁹³⁾과 ‘불면이중 불사이득(不勉而中 不思而得)’¹⁹⁴⁾은 학문을 하지 않아도 저절로 알게 되는 생이지지(生而知之)의 경지인데 이는 공자(孔子)가 학문을 강조한 태도와 상반되는 공허한 말(空言)이라고 하여 『중용(中庸)』이 공자학(孔子學)의 계통이 아니라고 하였다.¹⁹⁵⁾

그리고 북송(北宋)시대의 여대림(呂大臨)¹⁹⁶⁾은 “『공충자(孔叢子)』 기록을 근거로 『중용(中庸)』을 자사(子思)가 지은 것이 아니다”라고 주장하였다. 이는 『공충자(孔叢子)』의 기록으로 봐서 자사(子思)가 송(宋)나라에 머물러 있었을 때는 16살에 불과했기 때문에 그 같은 나이에 『중용(中庸)』을 저술할 수 없다는 주장이다. 또한 남송(南宋)의 섭적(葉適)¹⁹⁷⁾은 『중용(中庸)』의 학설이 높고 심오하며 또 현묘(玄妙)하기 그지없기 때문에 공자(孔子) 철학을 전승한 것이 아니라고 주장했다.¹⁹⁸⁾

지금으로부터 불과 100여년 전인 청(淸)나라에서 고사변학파(古史辨學派)¹⁹⁹⁾로 불리는 학자들 중에서 호적(胡適)²⁰⁰⁾, 전목(錢穆)²⁰¹⁾은 “『중용(中庸)』은 진(秦)과 한(漢) 사이의 학자가 지었다”고 단정했다.

190) 송(宋, 960~1279)나라는 개봉(開封)에 수도를 두었던 북송시대(960~1127)와 금(金)나라의 세력 확장에 밀려 남하하여 임안(臨安, 지금의 항저우)으로 수도를 옮기면서 그 이후 원(元)나라에 멸망하기 전까지를 남송(1127~1279)시대라고 한다.

191) 구양수(歐陽脩, 1007~1072, 北宋).

192) 양조한 지, 황갑연 역, 『중용철학』(서광사, 1977), p. 19. ; 정태연, “중庸의 人道思想 研究” 성균관대학교 박사학위 논문(2015), p. 11. ; 노사광 저 정인채 역, 『중국철학사』 「한당」(탐구당, 1997), p. 63-69.

193) 『중용(中庸)』, 「제21장」.

194) 『중용(中庸)』, 「제20장」.

195) 최일범, “유교의 중용사상과 불교의 중도사상에 관한 연구”, 성균관대학교 박사학위 논문(1991), p. 114. ; 『구양문충공문집(歐陽文忠公文集)』, 「진사책문(進士策問)」(『학용변증(學庸辨證)』 胡志奎 著. 臺北 聯經, 民國73, 1984, p.4. 재인용)

196) 여대림(呂大臨, 1046~1092, 北宋).

197) 섭적(葉適, 1150~1223, 南宋), 호는 수심(水心)

198) 양조한 지, 황갑연 역, 『중용철학』(서광사, 1977), p. 19.

199) 고사변학파(古史辨學派)는 의고학파(疑古學派)라고도 한다. 1926년경부터 옛 경전의 권위 인정하지 않고 의심하면서 철저히 분석하고 비판하는 학파이다.

200) 호적(胡適, 1891~1962, 淸, 中國).

201) 전목(錢穆, 1895~1990, 淸, 中國).

③ 자사(子思)의 『중용(中庸)』 저작설 확인

이렇듯 일부 학자들의 견해를 제외하고 대부분 『중용(中庸)』은 자사(子思)가 지은 것으로 보았다. 『공충자(孔叢子)』에 근거한 구양수(歐陽脩)와 여대림(呂大臨)의 주장은 『공충자(孔叢子)』의 저자 논쟁²⁰²⁾이 있으면서 주장의 신빙성이 떨어졌고, 고사변학과(古史辨學派)의 주장은 초죽간(楚竹簡)의 발견으로 ‘『중용(中庸)』의 저자가 자사(子思)가 아니다.’라고 할 수 없게 되었다.

죽간(竹簡)이 발견되기 이전까지 반론을 할 수 없었으나 1993년에 발견된 『곽점초간(郭店楚簡)』과 1994년 발견된 『상박초간(上博楚簡)』에 의해서 『중용(中庸)』의 저자가 자사(子思)가 아니라는 주장이 허구임이 밝혀졌다.

이러한 죽간(竹簡)이 발견됨으로써 『중용(中庸)』이 자사(子思)에 의하여 쓰여졌다는 것은 확실하다. 중국 철학자 곽기(郭沂)²⁰³⁾는 곽점초간(郭店楚簡) 중 도가(道家) 문헌인 「노자(老子)」와 「태일생수(太一生水)」, 유가(儒家) 문헌 중 「어충(語叢)」을 제외한 모든 문헌은 자사(子思)와 자사(子思) 문인의 손에서 나왔다는 주장한다.²⁰⁴⁾ 『중용(中庸)』의 천명지성(天命之性)에 대한 내용이 『곽점초간(郭店楚簡)』의 「성자명출(性自命出)」과 『상박초간(上博楚簡)』의 「성정론(性情論)」으로 증명되기 때문이다.

202) 『공충자(孔叢子)』는 전한(前漢, BC206~AD8)때 공자의 9대 손 공부(孔鮒)가 지은 것으로 되어있으나 후세에 저자에 대한 논쟁이 있었다. 송(宋)나라의 주희(朱熹)는 ‘그 문체의 연약함이 서한(西漢)의 문자답지 않다’고 하였다. 송(宋)나라의 홍邁(洪邁)는 제(齊)·양(梁) 이래의 호사가(好事家)의 작(作)이라 하고, 명(明)의 송렴(宋濂)이나 청(淸)의 요제항(姚際恒)은 송(宋)의 송함(宋咸)의 작(作)이라 하였다. 그리고 명(明)의 호응린(胡應麟)은 공자(孔子)의 20대손인 공계언(孔季彥)을 비롯한 후손들이 선대(先代)의 유언일사(遺言佚事)를 집성(集成)한 것이라고 하였다.

203) 곽기(郭沂, 1960~ 中國), 산둥대학 겸직교수, 서울대 초빙교수

204) 정인재, 『양명학자 체인후의 중국철학사(상책)』(좋은기업위드 동방의빛, 2019), p. 92. ; 곽기(郭沂), “출토된 문헌으로 보는 공자와 맹자 사이의 유학”, 『신학과 철학』 제6호 (서강대학교 신학연구소, 2004), p. 5.

3) 『초죽간(楚竹簡)』 이후의 『중용(中庸)』 성립

(1) 『사서(四書)』로서의 『중용(中庸)』 형성 과정

나는 『중용(中庸)』을 공부하면서 ‘내가 천자(天子)’라는 사실을 알았다. 그렇지만 ‘천자(天子)’라는 것을 증명해야 천자(天子)로서 당당해질 수 있다. 그러기 위해서는 ‘천명(天命)’의 근원이 어디에서 시작되었는지 알아봐야 한다는 필요성을 느꼈다. 이에 따라 『중용(中庸)』의 성립과정을 추적해 봤다. 『중용(中庸)』을 알려면 유가(儒家) 5경(五經)²⁰⁵ 중의 하나인 『예기(禮記)』의 성립과정부터 알아봐야 한다.²⁰⁶ 왜냐하면 『중용(中庸)』이 『예기(禮記)』 속에 포함된 내용이기 때문이다.

춘추전국시대(春秋戰國時代, BC 771~BC 221)를 거치면서 수많은 사상이 나왔으며 그 결과 제자백가(諸子百家)가 생겨났다. 이를 바탕으로 하(夏)·상(商)·주(周) 삼대(三代)에 걸쳐 육경(六經)²⁰⁷이 경서(經書)로서 자리를 잡았다. 공자(孔子) 이후 있었던 『주례(周禮)』와 『예기(禮記)』는 육경(六經)중 하나인 『예경(禮經)』과 서로 보완적인 책이었다. 이후 경서(經書)의 맥이 끊어지는 사건이 발생했다.

BC 213~BC 212년경의 진시황(秦始皇)²⁰⁸에 의한 분서갱유(焚書坑儒)로 진(秦)나라의 역사와 의술, 농경을 제외한 모든 민간의 서적이 불타고 수많은 유생들이 구덩이에 묻혀 죽는 일이 있었다. 이 때문에 진시황 이전의 책이 남아있지 않아 그 기록을 찾을 수 없었다. 전한(前漢)의 BC 130

205) 유가오경(儒家五經)은 유교의 경전인 『역경(易經)』, 『서경(書經)』, 『시경(詩經)』, 『예기(禮記)』, 『춘추(春秋)』이다. 진(秦)나라 이후 한(漢)나라에서는 『오경(五經)』 중심의 유교(儒敎)이었지만 북송(北宋)시대 성리학자 주돈이(周敦頤), 장횡거(張橫渠), 정이천(程伊川) 등으로부터 남송(南宋)의 주자(朱子)에 이르러 비로소 유교는 한(漢)나라의 오경(五經) 중심으로부터 사서(四書)로 바뀌었다.

206) 『중용(中庸)』의 성립과정은 부록 2 ‘중용의 서지학 Time Line’으로 한 눈에 볼 수 있다.

207) 육경(六經)은 『역경(易經)』, 『서경(書經)』, 『시경(詩經)』, 『예경(禮經)』, 『악경(樂經)』, 『춘추경(春秋經)』이며, 공자(孔子)가 지었다는 『춘추(春秋)』가 들어 있는 것으로 보아 공자(孔子) 이후에 육경(六經)이 확립되었다고 볼 수 있다. ; 중국 유사배(劉師培, 1884~1919)의 『경학교과서(經學教科書)』. ; 박현숙, “성(性)과 중(中)을 통해 본 중용의 친인합일사상,” 충북대학교 박사학위 논문(2011), p. 30.

208) 진시황(秦 始皇帝, BC 259~BC 210)

년경 한(漢)나라 무제(武帝)²⁰⁹때 하간헌왕(河間獻王)²¹⁰이 공자(孔子)와 후학의 저작을 수집했다.²¹¹ 한편 BC 129년에 노공왕(魯共王)²¹²이 궁전을 넓히려고 공자의 집을 헐 때 벽 속에서 『예기(禮記)』 등 많은 책을 발견하게 된다.²¹³ 이것이 분서갱유(焚書坑儒)이후에 전해지는 고전에 대한 기록의 시발점이다.

이 당시 사마천(司馬遷)²¹⁴이 지은 『사기(史記)』는 사마천(司馬遷)이 죽음을 간신히 면한 후 부친 사마담(司馬談)²¹⁵이 쓰던 사적(史籍)을 완성해달라는 유언에 따라 썼다. 나이 42세 이후 『사기(史記)』를 쓰기 시작하였으므로 BC 100년에서 BC 86년 사이에 지은 것으로 보인다.

『사기(史記)』의 기록에 의하면, 이보다 앞서 대덕(戴德)²¹⁶이 하간헌왕(河間獻王)에 의해서 수집한 것과 당시 흩어진 예설(禮說)을 모아 131편 중에서²¹⁷ 기(記) 85편을 골라 전한 것이²¹⁸ 곧 『대대례(大戴禮)』이고, 이를 『대대예기(大戴禮記)』라고 한다. 이후 대덕(戴德)의 조카인 대성(戴聖)²¹⁹이 46편으로 간추려 만든 것이 『소대례(小戴禮)』이며 이를 『소대예기(小戴禮記)』라고 한다. 그 후 후한(後漢)의 마융(馬融)²²⁰이

209) 한무제(漢武帝, BC 156 ~ BC 87) 前漢의 7대 황제.

210) 하간헌왕(河間獻王, 劉德, ?~BC 130), 중국 前漢의 황족

211) “河間獻王德, 河間獻王德以孝景前二年立, 修學好古, 實事求是. 從民得善書, 必爲好寫與之, 留其真, 加金帛賜以招之. 繇是四方道術之人不遠千里, 或有先祖舊書, 多奉以奏獻王者, 故得書多, 與漢朝等. 是時, 淮南王安亦好書, 所招致率多浮辯. 獻王所得書皆古文先秦舊書, 周官、尚書、禮、禮記、孟子、老子之屬, 皆經傳說記, 七十子之徒所論. 其學舉六藝, 立毛氏詩、左氏春秋博士. 修禮樂, 被服儒術, 造次必於儒者. 山東諸儒者從而游.” 『한서(漢書)』, 卷五十三, 「景十三王傳」, 第二十三.

212) 노공왕(魯共王, 劉餘, ? ~ BC 129), 중국 前漢의 황족, 前漢에서 반란을 진압하고 초(楚)나라의 영토를 분할하여 노(魯)나라 왕으로 봉해짐.

213) “魯恭王餘, 恭王初好治宮室, 壞孔子舊宅以廣其宮, 聞鐘磬琴瑟之聲, 遂不敢復壞, 於其壁中得古文經傳.” 『한서(漢書)』, 卷五十三, 「景十三王傳」, 第二十三.

214) 사마천(司馬遷 BC 145 ~ BC 86, 漢) 한 무제 때의 사람으로 『史記』 지음.

215) 사마담(司馬談, ?~BC 108, 漢) 한무제의 황실의 전적을 관장하는 대사령의 관직에 있는 사람으로 봉선의식에 참여하지 못해 분해서 죽음.

216) 대덕(戴德, ??, 梁). 『대대례(大戴禮)』 만들.

217) 안병길, “經學史를 통해본 『중용』 해석의 검토”, 『동양철학연구』 제8집, (동양철학연구회, 1987). p. 60. ; 최일범 “유교의 중용사상과 불교의 중도사상에 관한 연구”, 성균관대학교 박사학위 논문(1991), p. 116.

218) 서정기, 『새시대를 위한 禮記1』, 한국학술정보, 2011. p. 35.

219) 대성(戴聖, ??, 梁). 대덕(戴德)의 조카, 『소대례(小戴禮)』 만들.

『소대예기(小戴禮記)』에 3편을 추가하여²²¹⁾ 49편으로 된 『소대예기(小戴禮記)』가 현재 통용되고 있는 『예기(禮記)』이다. 이 『예기(禮記)』에는 「대학(大學)」과 「중용(中庸)」이 각각 독립된 한 장(章)으로 포함되어 있다.

사마천(司馬遷)의 『사기(史記)』 이후 반고(班固)²²²⁾가 지은 『한서(漢書)』 가운데 「예문지(藝文志)」를 보면 ‘중용설(中庸說) 2편’²²³⁾이라는 기록이 있다. 『예기(禮記)』에 포함되어있는 「중용(中庸)」이외에 별도로 『중용(中庸)』이 언급되기는 처음이다. 이 후 정현(鄭玄)²²⁴⁾이 『소대예기(小戴禮記)』에 주석을 달면서 『중용(中庸)』에 주(主)를 달았다는 언급이 있었다.²²⁵⁾ 명(明)나라의 당백원(唐伯元)²²⁶⁾은 후한(後漢)의 가규(賈逵)²²⁷⁾가 『대학(大學)』과 『중용(中庸)』을 합쳐 한권의 책으로 독립된 책자로 만들었다고 한다.²²⁸⁾ 남북조시대(南北朝時代)²²⁹⁾의 송(宋)나라에 이르러 대옹(戴顒)²³⁰⁾이 『소대예기(小戴禮記)』 49편 중에서 31번째 있었던 것을 빼내어 『중용전(中庸傳)』 지었다. 마침내 『중용(中庸)』이 처음으로 『예기(禮記)』와는 별책으로 표장(表章)되었다. 이후 양(梁)나라의 무제(武帝)²³¹⁾가 『중용의소(中庸義疏)』와 『사기제지창용의(私記制旨昌

220) 마융(馬融, 79~166) 後漢, 훈고학의 시조, 정현의 스승.

221) 대성(戴聖)이 『소대예기』 49편을 지었다는 것과 이고(李翱)가 『복성서(復性書)』에서 자사가 『중용(中庸)』 47편을 지었다고 한다. 마융(馬融)이 『소대예기』, 「중용(中庸)」에 3편을 더하여 49편이 되었다는 것은 이미 전부터 46편으로 존재했다고 볼 수 있다.

222) 반고(班固, 32~92) 後漢사람으로 『한서(漢書)』 지음.

223) “又有毛公之學 自謂子夏所傳 而河間獻王好之 未得立. 禮古經五十六卷 經七十篇, 記百三十一篇, 明堂陰陽三十三篇, 王史氏二十一篇, 曲臺后倉九篇, 中庸說二篇, 明堂陰陽說五篇.” 『한서(漢書)』, 卷三十, 「예문지(藝文志)」, 第十.

224) 정현(鄭玄, 127~200, 後漢)

225) 정현(鄭玄)의 『중용(中庸)』의 주(主)는 『예기정의(禮記正義)』의 「중용(中庸)」편에서 확인할 수 있다.

226) 당백원(唐伯元, 1540~1597, 明)

227) 가규(賈逵, 174~222, 後漢)

228) 백승중, 『중용, 조선을 바꾼 한 권의 책』 (사우, 2019), p. 138.

229) 남북조시대(南北朝時代, 439~589).

230) 대옹(戴顒 378~441, 南朝 宋), 『중용전(中庸傳)』 지음.

231) 양무제(梁武帝, 464~549). 『사기제지창용의(私記制旨昌庸義)』 5권은 양무제(梁武帝)가 장관(章紹), 주이(朱昇), 하침(賀琛)에게 명하여 편집함. ; 박완식, 『중용』 (여강, 2006), p. 14.

庸義』 5권을 지었으나 전해지지 않는다.

이후 당(唐)나라에 이르러 공영달(孔穎達)²³²과 안사고(顏師古)²³³는 『예기정의(禮記正義)』를 짓고 지으면서 『중용』에 소(疏)를 붙였다. 그리고 『중용강소(中庸講疏)』 1권과 『제지중용의(制旨中庸義)』 5권을 지었다. 이후에도 『중용(中庸)』에 대한 저서가 많이 나왔다. 당(唐)나라의 이고(李翱)²³⁴는 『중용설(中庸說)』을 지었으며 『맹자(孟子)』·『역경(易經)』·『대학(大學)』과 함께 『중용(中庸)』을 아주 중요한 경서(經書)라고 했다.²³⁵ 경서(經書)는 주(周)나라에서부터 내려오던 육경(六經)이 북송(北宋) 초기에 13경(十三經)²³⁶이 되었다. 북송(北宋)의 범중엄(范仲淹)²³⁷은 18살인 장횡거(張橫渠)에게 『중용(中庸)』을 읽을 것을 강력히 권했다고 한다.²³⁸ 정주(程朱)²³⁹는 『대학(大學)』과 『중용(中庸)』을 밝혀 십삼경(十三經) 이외에 이경(二經)을 더했다.²⁴⁰

북송(北宋)시대의 정호(程顥)²⁴¹, 정이(程頤)²⁴²는 『중용해(中庸解)』를 지었으며 『중용(中庸)』을 ‘공문에 전수된 심법(孔門傳授心法)’²⁴³이라고

232) 공영달(孔穎達, 574~648, 唐)

233) 안사고(顏師古, 581~645, 唐)

234) 이고(李翱, 772~841 唐).

235) 이를 보면 주자(朱子)의 사서(四書)체계는 이미 당(唐)나라의 이고(李翱)에서부터 시작되었다는 것을 알 수 있다.

236) 13경(十三經)은 육경(六經) 중에서 당초의 『역경(易經)』, 『서경(書經)』, 『시경(詩經)』, 『예경(禮經)』과 『춘추경(春秋經)』이 『춘추공양전(春秋公羊傳)』, 『춘추곡량전(春秋穀梁傳)』, 『춘추좌씨전(春秋左氏傳)』으로 되었고, 『효경(孝經)』, 『논어(論語)』, 『주례(周禮)』, 『예기(禮記)』, 『이아(爾雅)』, 『맹자(孟子)』가 추가되었다.

237) 범중엄(范仲淹, 989~1052, 北宋, 자는 希文, 시호 문공, 횡거(橫渠) 장재(張載)의 스승)

238) 이익(李滲, 1681~1764)의 『성호사설』에서 중용의 기원을 밝히면서 “1040년경 범희문이 장재가 열여덟 살 때 『중용』을 읽으라고 권장하였다.”; 백승중 지음, 『중용, 조선을 바꾼 한 권의 책』 (사우, 2019), p. 139.

239) 정주(程朱)는 정자(程子)로 불리는 정호(程顥, 1032~1085)와 정이(程頤, 1033~1107) 두 형제와 주자(朱子)로 불리는 주희(朱熹, 1130~1200)를 말한다.

240) 중국 유사배(劉師培, 1884~1919)의 『경학교과서(經學教科書)』; 박현숙, “성과 중을 통해 본 중용의 친인합일사상”, 충북대학교 박사학위 논문(2011), p. 30.

241) 정호(程顥, 1032~1085, 北宋).

242) 정이(程頤, 1033~1107, 北宋).

243) 『중용(中庸)』을 ‘공문전수심법(孔門傳授心法)’이라고 한 것은 『이정외서(二程外書)』, 권11, “尹子曰 伊川先生嘗言 『中庸』乃孔門傳授心法”에 있으며, 주자(朱子)의 『중용장구(中庸章句)』, 「서(序)」에 같은 표현이 있다. 子程子曰：不偏之謂中，不易

중요시하고 『논어(論語)』·『맹자(孟子)』·『대학(大學)』과 함께 『중용(中庸)』을 필독서로 강조하면서 마침내 유교 공맹학문의 기본 학습자료로써 ‘사서(四書)로 정해졌다. 송(宋)나라 4대 황제 인종(仁宗)²⁴⁴이 과거 시험에 합격한 사람에게 『서경(書經)』 『중용(中庸)』 『대학(大學)』을 하사했다는 기록이 있다.²⁴⁵ 이는 이미 『중용(中庸)』이 독립된 『사서(四書)』의 한 권으로 많이 퍼져있었다고 할 수 있다.

『중용(中庸)』이 『사서(四書)』로 정해지면서 북송(北宋)이후의 학자들이 『중용(中庸)』을 연구한 저술이 이어졌다. 유초(游酢)²⁴⁶, 양시(楊時)²⁴⁷의 『중용해석(中庸解釋)』, 석돈(石墩)²⁴⁸의 『중용집해(中庸集解)』, 반적(潘迪)²⁴⁹의 『중용술해(中庸述解)』, 임기종(林起宗)²⁵⁰의 『중용도(中庸圖)』, 주승(朱升)²⁵¹의 『중용방주(中庸旁註)』, 이후에 주자(朱子)가 『중용장구(中庸章句)』·『중용혹문(中庸或問)』·『중용집략(中庸輯略)』을 지어 오늘날의 『중용(中庸)』에 대한 기틀을 잡았다.

(2) 『중용(中庸)』과 『자사자(子思子)』

책의 명칭으로서 『자사(子思)』 또는 『자사자(子思子)』라는 표현은 『중용(中庸)』과 별개로 후한(後漢)시대부터 등장했다. 반고(班固)²⁵²가 지은 『한서(漢書)』 「예문지(藝文志)」에 중용설(中庸說) 2편과 함께 『자사(子思)』 23편이 있다는 기록이 있다. 『자사(子思)』라는 기록은

之謂庸。中者，天下之正道；庸者，天下之定理。此篇乃孔門傳授心法。

244) 송(宋)나라 4대 황제 인종(仁宗, 1010~1063, 재위기간 1022~1063)

245) 중용 유래를 연구한 서건학(徐乾學, 1631~1694, 淸)이 사문유(謝文游, ?~ 淸)가 지은 『중용절기록(中庸切己錄)』에서 “송나라 인종이 과거시험에 합격한 왕요신(王堯臣)에게 『서경』과 『중용』을 하사하고, 여단(呂端)에게는 『서경』과 『대학』을 하사했다”는 기록을 확인했다. 이로서 사서의 개념이 정립되었다는 것을 알 수 있다. ; 백승중, 『중용, 조선을 바꾼 한 권의 책』 (사우, 2019), p. 138.

246) 유초(游酢, ?~ 北宋)

247) 양시(楊時, ?~ 北宋)

248) 석돈(石墩, ?~ 南宋)

249) 반적(潘迪, ?~ 金)

250) 임기종(林起宗, ?~ 元)

251) 주승(朱升, 1299~1370, 明)

252) 반고(班固, 32~92, 後漢), 『한서(漢書)』 지음.

한번 뿐이었으며 그 이후에는 모두 『자사자(子思子)』로 표현하고 있다.

『수서(隨書)』 「음악지(音樂志)」에서 『자사자(子思子)』라는 표현이 처음 나타난다. 양무재(梁武宰)의 질문에 답하면서 심약(沈約)²⁵³이 『자사자(子思子)』²⁵⁴의 존재를 언급한다. 「중용(中庸)」·「표기(表記)」·「방기(防記)」·「치의(緇衣)」가 모두 『자사자(子思子)』에서 가져온 것이라고 했다. 그 이후 양(梁)나라의 유중용(庾仲容)이 지은 『자초(子鈔)』에 ‘『자사자(子思子)』 7권’으로 표시되어 있다.

그 후 당(唐)나라의 공영달(孔穎達)과 안사고(顏師古)가 지은 『수서(隨書)』 「경적지(經籍志)」²⁵⁵에서 ‘『자사자(子思子)』 7권’에 대한 언급이 있었다. 같은 시대의 마총(馬總)이 『의림(意林)』²⁵⁶에서 「자사자(子思子)」 7권의 존재를 기록하고 있다. 남송(南宋)시대에 와서 왕탁(汪暉)²⁵⁷이 『자사자전서(子思子全書)』를 지었다. 그 내용을 살펴본 결과 『중용(中庸)』의 내용과 같았다.

고이손(高以孫)²⁵⁸은 『자략(子略)』에서 『자사자(子思子)』에 대한 기록을 정리하였다. 『당서(唐書)』 「예문지(藝文志)」의 ‘자사자(子思子) 7권’, 『한서(漢書)』 「예문지(藝文志)」의 ‘자사(子思) 23편’, 『통지(通志)』 「예문지(藝文志)」의 ‘자사자(子思子) 7편’, 『자초(子鈔)』의 ‘자사자(子思子) 7권’, 『의림(意林)』의 ‘자사자(子思子) 7권’이다.

주자(朱子)가 『중용장구(中庸章句)』로 『중용(中庸)』을 정리하기 전

253) 심약(沈約, 441~513, 梁)

254) “尚書僕射沈約奏答曰：「竊以秦代滅學，《樂經》殘亡。至於漢武帝時，河間獻王與毛生等，共采《周官》及諸子言樂事者，以作《樂記》。其內史丞王定，傳授常山王禹。劉向校書，得《樂記》二十三篇，與禹不同。向《別錄》，有《樂歌詩》四篇、《趙氏雅琴》七篇、《師氏雅琴》八篇、《龍氏雅琴》百六篇。唯此而已。《晉中經簿》無復樂書，《別錄》所載，已覆亡逸。案漢初典章滅絕，諸儒捃拾溝渠牆壁之間，得片簡遺文，與禮事相關者，即編次以爲禮，皆非聖人之言。《月令》取《呂氏春秋》，《中庸》、《表記》、《防記》、《緇衣》皆取《子思子》。” 『수서(隋書)』，卷十三，志第八，音樂上。

255) “《子思子》七卷魯穆公師孔伋撰。” 『수서(隋書)』，卷三十四，志第二十九，經籍三。

256) “原序二首 卷一 鬻子一卷 太公金匱二卷 太公六韜六卷 曾子二卷 晏子八卷 子思子七卷 孟子十四卷 管子十八卷 道德經二卷 荀卿子十二卷 魯連子五卷 文子十二卷 鄧析子一卷 范子十二卷 胡非子一卷 墨子十六卷 纏子一卷 隨巢子一卷 尸子二十卷 韓子二十卷。” 『의림(意林)』，作者 馬總，唐。

257) 왕탁(汪暉, ??, 南宋), 『자사자전서(子思子全書)』 지음.

258) 고이손(高以孫, ??, 南宋), 『자략(子略)』 지음.

후한(後漢)으로부터 남송(南宋)에 이르기까지 『중용(中庸)』과 『자사자(子思子)』는 같은 내용이 두 가지 이름으로 통용된 것으로 보인다.

곽기(郭沂)²⁵⁹의 논문에서는 자사(子思) 저작의 변천을 세 단계의 판본으로 구분했다. 첫 번째 단계는 선진시기로부터 유향(劉向)²⁶⁰이 교서하기 전까지 『중용(中庸)』 49편 혹은 47편을 조본(祖本, original, first edition)이라고 한다. 두 번째 단계는 『한지(漢志)』에서 기록하는 『자사(子思)』 23편을 신편본(新編本, new edition)으로 본다. 세 번째 단계는 『수지(隋志)』와 『당지(唐志)』에서 기록하고 있는 『자사자(子思子)』 7권으로 중집본(重輯本, new second edition)으로 구분했다.²⁶¹

259) 곽기(郭沂, 1962~), 중국 사회과학원 철학과 연구원, 산둥대학 겸직교수, 서울대 초빙교수, 중국 공자재단 차관.

260) 유향(劉向, BC 77~BC 6, 前漢), 황제의 명을 받아 고서를 정리하였으며, 책별 요지와 목록인 『별록(別錄)』을 작성했다. 목록에 『예기(禮記)』 49편에 대한 기록이 있다.

261) 곽기(郭沂), “출토된 문헌으로 보는 공자와 맹자 사이의 유학”, 『신학과 철학』 제6호, (서강대학교 신학연구소, 2004), p. 6.

2. 사상에 근거한 『중용(中庸)』 서지학

1) 이하동서설(夷夏東西說)에 근거한 『중용(中庸)』

중용사상(中庸思想)의 연원(淵源)을 밝히는 연구 중에는 이하동서설(夷夏東西說)에 근거한 논의들이 있다. 이하동서설(夷夏東西說)은 중원(中原)의 동부인 동이족(東夷族)의 이동(夷東)과 서부를 대표하는 하(夏)나라 중심의 하서(夏西)를 이(夷)와 하(夏), 동(東)과 서(西)를 합하여 부르는 명칭이다. 동쪽은 산둥성(山東省, 산둥성)지방의 은(殷)²⁶²나라와 동이족(東夷族)을 중심으로 한 동방계(東方系)를 동이(東夷)²⁶³라고 한다. 서쪽은 섬서성(陝西省, 산시성)을 중심으로 하(夏)와 주(周)나라의 서방계(西方系)이다. 산둥성 서부와 섬서성 동부인 중원(中原)을 경계로 동서로 갈라져 문화가 발전해왔기 때문에 서로 문화적인 차이가 발생할 수밖에 없다. 하(夏)·은(殷)·주(周)로 대표하는 상고시대(上古時代)에는 중원(中原)²⁶⁴을 둘러싼 동쪽과 서쪽의 대립이 잦았다.

이 분야를 탐구한 이원목(李源穆)의 논문을 보면, 동부와 서부의 문화차이를 다음과 같이 정리할 수 있다.

동부족(東部族)과 서부족(西部族)의 대표적인 나라인 은(殷)나라와 주(周)나라의 문화를 비교해 보면, 은(殷)나라의 문화가 종교문화인데 반해 주(周)나라의 문화는 인문제도(人文制度)가 발달한 예제문화(禮制文化)이다.

262) 은(殷)나라는 상(商, BC 1600년경~BC 1046년경)나라가 반경왕(盤庚王)때 수도를 은(殷)으로 옮기면서 은(殷)으로 명칭이 바뀌었다. 은(殷)은 현재 하남성 안양시 서북쪽이다. 수도를 나라이름으로 부르기 때문에 상(商)나라일 때는 수도가 상(商)이고 은(殷)나라일 때는 수도가 은(殷)이기 때문에 같은 나라이다.

263) 동이(東夷)의 구분은 여러 가지 설이 있으나 부사년(傅斯年, 1896~1950 중국)의 『이하동서설(夷夏東西說)』에서 지금의 산둥성 전역, 하남성 동부, 강소성 북부, 안휘성 동북을 말한다. 또는 ‘견이(畎夷), 우이(嵎夷=于夷) 방이(方夷) 황이(黃夷) 백이(白夷) 적이(赤夷) 현이(玄夷) 남이(監夷= 風夷) 양이(陽夷=陽夷)’등 구이(九夷)족을 동이족(東夷族)으로 본다. ; 진관우 역, 「부사년 이하동서설」, 한국학보 Vol.5 No.1, 1979, p.227.

264) 중원(中原)은 중국 하남성(河南省, 허난성)을 중심으로 산둥성(山東省, 산둥성) 서부, 섬서성(陝西省, 산시성) 동부에 걸친 황하(黃河) 중·하류 유역에 해당하는 지역을 의미하고 있다. 이곳을 지배해야 중국을 통일할 수 있다는 의식이 있었다.

이 두 나라의 문화는 인간의 현실적인 문제를 중심으로 하는 서로 이질적(異質的)이고 상반된 문화를 표상적(表象的)으로 보여주고 있다. 동부(東部)의 이족(夷族)의 은(殷)문화는 마음을 중시하는 문화이고, 서부(西部)의 하(夏)·주(周)문화는 몸을 더 중시하는 문화로, 몸은 구체적인 물질이기 때문에, 모든 인간을 개별적이고 독립적인 존재로 보게 된다.²⁶⁵⁾

이렇게 상반된 문화의 이질성을 강조할 경우 문명간 충돌은 피하기 어렵다. 그 결과 서로 중원을 차지하려는 투쟁의 역사가 기원전 3000년 경 삼황오제(三皇五帝)²⁶⁶⁾부터 하·은·주(夏·殷·周)시대까지 지속되었다. 이와 같이 이하동서설(夷夏東西說)이 정리한 전쟁의 역사에 따르면, 동쪽이 이겨서 얼마간 중원을 차지하기도 하고, 한편 서쪽이 이겨서 중원을 빼앗기도 했다. 중원의 주인이 몇 번씩 바뀌며 엇치락뒤치락하는 전쟁을 오랫동안 치러야 했다.

이하동서설(夷夏東西說)에 의하면 지루한 전쟁이 지속되면서 동부와 서부의 부족 사이에서는 안정적인 생활을 위한 방편을 찾기 시작했다고 한다. 어느 한쪽을 소외시키지 않고 양면을 포용하면서 통합하는 문화를 만들어갔다. 은(殷)나라인 동부족의 종교문화는 악(樂)으로, 현실적 삶을 중시하는 하(夏)문화와 주(周)문화는 예(禮)로, 두 문화를 통합하는 예악(禮樂)을 중시하는 문화로 발전했다고 한다.

이하동서설(夷夏東西說)의 주장을 뒷받침하는 것처럼 하(夏)·은(殷)·주(周)의 문화가 합쳐지는 내용이 『논어(論語)』에서 다음과 같이 언급된다.

顏淵 問爲邦 子曰 行夏之時 乘殷之輅 服周之冕 樂則韶舞 放鄭聲 遠佞人 鄭聲 淫 佞人 殆.²⁶⁷⁾

265) 이원목, “중용사상의 논리구조와 그 가치의 실현 연구”, 성균관대학교 박사학위 논문, (2006), p. 48.

266) 하(夏)나라가 건국되기 이전의 상고시대로 삼황(三皇)은 태호복의씨(太昊伏羲氏), 제제신농씨(炎帝神農氏), 황제헌원씨(黃帝軒轅氏)를 말하며, 오제(五帝)는 소호김천씨(少昊金天氏), 진옥고양씨(顓臾(王+頁)高陽氏), 제곡고신씨(帝嚳高辛氏), 제요도당씨(帝堯陶唐氏), 제순유우씨(帝舜有虞氏)이다.

안연(顔淵)이 나라를 다스리는 것에 대하여 묻자 공자(孔子)가 말씀하셨습니다. “하(夏)나라의 책력을 시행하고, 은(殷)나라의 수레를 타고, 주(周)나라의 면류관과 곤룡포를 입고, 음악은 소무(韶舞)로 하고, 정(鄭)나라 음악을 추방하고, 말재주 있는 사람을 멀리할 것이니, 정(鄭)나라 음악은 음란하고, 말재주 있는 사람은 위태롭다.”²⁶⁸⁾

위의 『논어(論語)』에서 언급한 공자(孔子)의 말을 보면, 공자(孔子)는 서로 다른 문화의 좋은 점들을 ‘종합’ 해놓은 것처럼 보인다. 즉 각 민족의 시대별 장점만을 종합한 것이 이하동서설(夷夏東西說)의 근거가 되는 것 같기도 하다.

그러나 공자(孔子)의 종합은 책력이나 수레 또는 곤룡포 등 겉으로 드러난 풍습에 국한되었으며 사상의 문제는 아니다. 당시 생활을 편리하게 할 수 있도록 눈에 보이는 표준을 정했다고 보이며 사람들의 마음을 이해하는 부분은 언급하지 않았다. 동방계인 이동(夷東)의 마음과 서방계인 하서(夏西)의 몸을 통합했다는 느낌이 들지 않는다.

반면에 이원목 논문의 이하동서설(夷夏東西說)에 근거해 보면, 동서(東西)의 문화와 사상이 종합하여 이루어진 것을 중용사상(中庸思想)의 핵심이라고 주장한다.

인간의 현실적 삶을 중시하는 하(夏) 문화, 그리고 예법(禮法)을 중시하는 주(周) 문화는 모두 인간의 몸을 중시하는 문화로, 공자(孔子)의 분류에 의하면 ‘지(知)의 문화’로 분류할 수 있다. 이러한 지(知)의 문화를 계승하여 예법(禮法)의 체계적인 사상으로 정리한 것이 성악설(性惡說)을 주창한 순자(荀子)의 사상이고, 순자(荀子)의 사상에서 다시 법제도를 더욱 강조한 것이 법가(法家)로 이어진 것으로 볼 수 있다. 반면, 동부 이족(夷族)의 인(仁)의 문화를 계승하여 체계화한 것이 성선설(性善說)을 주창한 맹자(孟子)의 사상이다. 이러한 사상적 흐름에서 볼 때, 공자(孔子)는 인(仁) 사상의 단점과 취약성을 보완할 수 있는 사상을 지(知)의 사상으로

267) 『논어(論語)』, 「위령공(衛靈公)」.

268) 조중빈, 『안심논어』(국민대학교출판부, 2016), p. 349.

보아 인의 문화와 지(知)의 문화에 대한 통일적 조화를 모색하였는데 이것이 공자(孔子)의 중용사상(中庸思想)이다.²⁶⁹⁾

이하동서설(夷夏東西說)에 입각한 『중용(中庸)』의 이해는 동부(東部)동이(東夷)족의 인(仁) 문화와 서부(西部)하서(夏西)의 지(知) 문화의 취약성을 각각 보완하여 이 양자를 통일적으로 조합하여 모색한 것이라고 한다. 특히 인(仁) 문화의 단점과 취약성을 지(知)문화에서 보완할 수 있다고 봤다. 이것을 이하동서설(夷夏東西說)이 주장하는 공자(孔子)의 중용사상(中庸思想)으로 이해하고 있다.

그러나 공자의 중용사상(中庸思想)을 일목요연하게 정리한 『중용(中庸)』이 이하동서설(夷夏東西說)에 기초하였다는 것에 관하여 나는 다음과 같은 두 가지 문제제기를 할 수 있다.

첫째, 이하동서설(夷夏東西說)은 이 논문의 제2장에서 내가 증명한 자명하게 이해하는 내 몸의 진실과 거리가 멀다. 왜냐하면 현실의 삶과 예법(禮法)을 중시하며 몸을 중시하는 서부족의 지(知)의 문화나 마음을 중시하는 동부의 인(仁)의 문화는 내 몸이 어떻게 생겨났는지에 관한 생김의 논의를 결여하고 있다. 더욱이 이하동서설(夷夏東西說)에서는 『중용(中庸)』의 핵심인 내 몸의 진실을 확인할 수 있는 천명(天命)에 대한 설명이 없다. 이 논문의 제2장 3절에서 논의한 천명(天命)을 두고 봤을 때 천명(天命)으로 시작하는 『중용(中庸)』을 간과하고 있다.

둘째, 몸과 마음을 붙여놓았다고 해서 『중용(中庸)』이라 할 수 없다. 사람은 몸과 마음 중 어느 하나만으로 살 수 있는 것이 아니다. 몸과 마음 중 어느 하나를 강조하는 것도 성립할 수 없다. 몸과 마음은 섞이지도 않고 그렇다고 떨어지지도 않는다(不雜不離). 몸과 마음 중 이 둘을 합쳐 놓는 것은 억지이다.

그러므로 위 두 가지 문제제기에 입각해서 봤을 때 『중용(中庸)』의

269) 이원목, “중용사상의 논리구조와 그 가치의 실현 연구”, 성균관대학교 박사학위 논문, (2006), p. 49.

근간이 된다는 이하동서설(夷夏東西說)은 치명적인 오류를 갖고 있다. 그렇기 때문에 나는 더 이상 이 주제를 내 논문과 관련해서 다루지 않는다.

2) 송명(宋明)시대 유학자들의 『중용(中庸)』

(1) 송(宋)나라의 회암(晦庵) 주희(朱熹)

한(漢)나라 이후 오호십육국(五胡十六國), 수(隋), 당(唐), 오대십국(五代十國), 송(宋)나라에 이르기까지는 노장사상(老莊思想)에 기초한 불교시대다. 당(唐)나라 말기에 이르러 이고(李翱)와 한유(韓愈)²⁷⁰⁾에 의해 비로소 『대학(大學)』과 『중용(中庸)』이 다시 읽혀서 새롭게 이해되기 시작했다.²⁷¹⁾ 이후 송(宋)나라가 중국을 통일하면서 나라를 이끌어가는 기조가 불교중심에서 벗어나 공맹사상으로 바뀌면서 새로운 학문이 전개된다. 이 흐름의 핵심에 있던 학자들이 북송(北宋)시대의 주돈이(周敦頤), 장횡거(張橫渠), 정이천(程伊川)이다.

이 세 명의 학자 중에서 『중용(中庸)』에 관한 이해를 분명하게 밝혀놓은 사람이 정이천(程伊川)²⁷²⁾이기 때문에 나는 정이천(程伊川)의 중용사상(中庸思想)부터 살펴보려 한다. 이것은 주희(朱熹), 즉 주자(朱子)²⁷³⁾의 『중용장구(中庸章句)』를 통해서 다음과 같이 이해할 수 있다.

子程子曰 ‘不偏之謂中，不易之謂庸。中者 天下之正道 庸者 天下之定理 此篇乃孔門傳授心法。子思恐其久而差也。故筆之於書 以授孟子。²⁷⁴⁾

270) 한유(韓愈, 768~824, 唐), 호는 창려(昌黎), 당송8대가 중 한사람, 『한창려문집』.

271) 평유란(馮友蘭) 저, 정인재 역, 『간명한 중국철학사』 (마루비, 2018), p. 425.

272) 여기서 정자(程子)는 정이(程頤)를 말한다. 이정자(二程子)는 정호(程顥)와 정이(程頤) 형제이다. 형은 정호(程顥, 1032~1085, 호는 명도(明道) 宋)이며 동생은 정이(程頤, 1033~1107, 호는 이천(伊川), 宋)이다.

273) 주자(朱子)는 주희(朱熹, 1130~1200, 호는 회암(晦庵)를 높여서 부르는 말이다. 주자(朱子)는 북송 오자(北宋 五子)인 주돈이(周敦頤)의 태극론(太極論), 장재(張載)의 기학(氣學), 소옹(邵雍)의 상수학(象數學), 정호(程顥)의 체용일원론(體用一元論), 정이(程頤)의 이학(理學)을 발전시켜 고유한 이기론(理氣論)을 정립했다. ; 임현규, “주자의 중용 해석에 관한 고찰” 『동양고전연구』 제55집, (동양고전학회, 2014), p. 24.

편벽되지 않은 것을 ‘중(中)이라 이르고 변치 않는 것을 ‘용(庸)이라 하니, 중(中)은 천하의 ‘정도(正道)요, 용(庸)은 천하의 ‘정리(正理)라 하였다. 이 책은 바로 공자 문하에서 전해주는 ‘심법(心法)²⁷⁵⁾이므로 자사(子思)께서 시간이 오래되면 그 내용이 잘못될까 두려워서 책에 기록하여 맹자에게 전해준 것이다.²⁷⁶⁾

주자(朱子)가 『중용(中庸)』에 대하여 정이천(程伊川)의 견해를 『중용장구(中庸章句)』에서 밝힌 것은 정이천(程伊川)의 견해와 같다고 볼 수 있다. 『중용(中庸)』을 공자(孔子) 문하에서 전해오는 심법(心法)이라 한 것은 『초죽간(楚竹簡)』에서 볼 수 있었던 자사(子思)의 천명(天命)에 대한 생각이 『중용(中庸)』에 고스란히 담겨져 있다고 볼 수 있다. 이것이 정이천(程伊川)과 주자(朱子)의 견해이다.

천명지성(天命之性)에 대해서도 주자(朱子)는 정이천(程伊川)을 통하여 다음과 같이 전했다.

이천(伊川) 선생이 말씀하시기를 하늘이 준 것을 ‘명(命)’이라고 하고 사람이 받은 것을 ‘성(性)’이라 하므로, ‘리(理)’는 하나이지만 하늘이 사람에게 준 것으로 말하면 ‘명(命)’이라고 하고 사람이 받은 것을 ‘성(性)’이라고 한 것이다.²⁷⁷⁾

주자(朱子)와 정이천(程伊川)은 몸의 생김을 하늘(天)이 사람에게 주고 (命) 사람이 받는 것(性)이라고 했다. 명(命)과 성(性)을 중심으로 봤을 때

274) 『중용장구(中庸章句)』.

275) 『중용(中庸)』을 ‘공문전수심법(孔門傳授心法)’이라고 한 것은 『이정외서(二程外書)』, 권11, “尹子曰 伊川先生嘗言 『中庸』乃孔門傳授心法”에 있으며, 주자(朱子)의 『중용장구(中庸章句)』, 「서(序)」에 같은 표현이 있다. 子程子曰：不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道；庸者，天下之定理。此篇乃孔門傳授心法。

276) 성백효, 『대학(大學)·중용집주(中庸集註)』(전통문화연구회, 2019), p.81. ; 윤화중, “중용의 천인일관 사상에 관한 연구.” 성균관대학교 박사학위 논문(2016). p. 34.

277) “『중용(中庸)』 「第1章」 小註：朱子曰 伊川云 天所賦爲命 物所受爲性 理一也。自天所賦予萬物 言之謂之命 以人物所稟受於天 言之謂之性.” 윤화중, “중용의 천인일관 사상에 관한 연구.” 성균관대학교 박사학위 논문(2016), p. 38.

정이천(程伊川)과 주자(朱子)에 의하면 ‘주고받음’에 관한 논리가 분명하다. 주자(朱子)도 『중용장구(中庸章句)』에서 천명지위성(天命之謂性)을 다음과 같이 설명한다.

사람들이 자기 몸에 성(性)이 있음을 아나 하늘에서 나온 것은 알지 못하고, 일에 도(道)가 있음은 아나 성(性)에서 말미암음은 알지 못하고, 성인(聖人)의 가르침이 있음은 아나 나의 고유(固有)한 것을 인하여 만들었음을 알지 못한다.²⁷⁸⁾

위에서 인용된 정이천(程伊川)과 주자(朱子)의 설명을 토대로 생각해보면, 정이천(程伊川)과 주자(朱子)는 몸(性)이 하늘(天)에서 왔다(命)는 것(天命之性)을 확인해 준다. 특히, 주자(朱子)는 주고받음의 논리가 내 몸이 본래부터 갖고 있다는 사실을 더욱 분명히 한다. 또한 주자(朱子)는 마음(心)을 『중용장구(中庸章句)』의 「중용장구서(中庸章句序)」에서 인심(人心)과 도심(道心)으로 나누어 다음과 같이 설명하고 있다.

대체로 일찍이 이(理)를 논하건대 마음의 허령(虛靈)과 지각(知覺)은 하나일 뿐이건만 인심(人心)과 도심(道心)에 다름이 있다고 여긴 것은, 그것이 혹 형기지사(形氣之私)에서 생겨나기도 하고, 혹은 성명지정(性命之正)에 근원하기도 하며 지각(知覺)이 되는 것이 다를 수도 있다고 여겼기 때문이었다.²⁷⁹⁾

주자(朱子)는 마음의 지각(知覺)을 인심(人心)과 도심(道心)으로 나누어 설명하고 있다. 즉 인심(人心)과 도심(道心)은 한 몸에 있지만 다르다. 하

278) “蓋人 知己之有性而不和其出於天 知事之有道而不知其由於性 知聖人之有教而不知其因吾之所固有者裁之也.” 『중용장구(中庸章句)』 ; 원문해석은 성백효, 『대학(大學)·중용집주(中庸集註)』 (진통문화연구회, 2019). p. 82를 참조했다.

279) “蓋嘗論之: 心之虛靈知覺 一而已矣 而以爲有人心 道心之異者 則以其惑生於形氣之私 或原於性命之正 而所以爲知覺者 不同.” 『중용장구(中庸章句)』, 「中庸章句序」. ; 원문해석은 주희 저, 임동석 역, 『사서집주언해(四書集註諺解) 중용(中庸)·대학(大學)』 (학고방, 2006), p. 14를 참조했다.

늘이 주고(命) 사람이 받은 것이 성(性)이다. 이 사실을 바르게 지각하는 것이 성명지정(性命之正)에 근원한 도심(道心)이다. 즉 내 몸 그 자체의 사실에 대해서 그 안에 내재한 생김의 논리를 보면 알 수 있다. 몸은 존재할 수밖에 없는 필연의 이치를 자기 안에 품고 있다. 그렇기 때문에 이러한 영원히 변치 않는 단하나의 필연적인 논리(보편성, 어처구니)²⁸⁰를 확인하는 마음의 생각이 도심(道心)이다.

인심(人心)은 도심(道心)에 근거해서 내 몸의 현상(形氣之私, 특수성, 터무니)²⁸¹을 천명(天命)으로 확인하는 것이다. 도심(道心)에 근거하지 않은 마음이 내 몸의 현상만을 보면 천명(天命)을 알 수 없다. 따라서 주자(朱子)는 몸에 대한 인식을 현상을 보는 인심(人心)과 필연성을 보는 도심(道心)으로 나누고, 필연성을 도심(道心)에 근거해서 몸의 천명(天命)을 확인한다. 이것은 이미 이 논문 제2장 3절에서 밝히는 천명(天命)과 완벽하게 일치하고 있다.

북송(北宋)시대 정이천(程伊川)의 『중용(中庸)』이 남송(南宋)의 주자(朱子)에 이르러서 『중용(中庸)』의 이해가 이하동서설(夷夏東西說)과는 다르게 몸에 대한 필연성의 논리로 이해가 완성된다.

(2) 송(宋)나라의 상산(象山) 육구연(陸九淵)

주자(朱子)와 같은 시대를 살았던 남송(南宋)의 상산(象山) 육구연(陸九淵)²⁸²도 인심(人心)과 도심(道心)에 관하여 많은 논의를 했다. 특히, 육상산(陸象山)의 어록인 『상산어록(象山語錄)』을 보면 인심(人心)과 도심(道心)에 대한 이해를 다음과 같이 확인할 수 있다.

『상서(尙書)』에서 ‘인심(人心)은 위태롭고(惟危) 도심(道心)은 은미(惟

280) “보편성=어처구니=質.” 조중빈, 『자동중용』(부크크, 2018), p. 9. ; 부록 1, ‘조중빈의 몸표’ 참조.

281) “특수성=터무니=文.” 조중빈, 『자동중용』(부크크, 2018), p. 9. ; 부록 1, ‘조중빈의 몸표’ 참조.

282) 육구연(陸九淵, 1139~1192, 南宋), 호는 상산(象山), 주자(朱子)와 같은 시대에 살면서 주자와 대립된 주장을 펼치며 유학의 양대 산맥을 이뤘다.

微하다'고 하였다. 이를 해석한 사람들은 대부분 인심(人心)을 인욕(人欲)으로, 도심(道心)을 천리(天理)로 보았는데, 이러한 관점은 틀렸다. 마음은 하나이니, 사람이 어찌 천리(天理)와 인욕(人欲)의 두 가지 마음을 지니겠는가? 사람의 입장으로 말했기 때문에 '유위(惟危)'라고 하였고, 도(道)의 입장에서 말하였기 때문에 '유미(惟微)'라고 한 것이다.²⁸³⁾

위의 인용을 보면 육상산(陸象山)은 주자(朱子)와는 달리 마음을 인심(人心)과 도심(道心)으로 나누는 것에 반대한다. 주자(朱子)가 마음을 인심(人心)과 도심(道心)으로 나눌 수밖에 없는 이유는 몸의 현상이 아닌 몸 그 자체의 사실을 이해하려면, 즉 천명(天命)을 이해하려면 우리 마음의 지각이 물(物) 그 자체에 대한 분명한 인식을 가져야하기 때문이다. 주자(朱子)는 이 인식을 도심(道心)이라고 부른다.

이와 달리 육상산(陸象山)은 인심(人心)과 도심(道心)을 천리(天理)와 인욕(人欲)으로 대비하여 마음 안에서 천리(天理)와 인욕(人欲)을 나눌 수 없다는 주장을 펴며 주자(朱子)에 반대한다. 주자(朱子)는 내 몸에 대한 올바른 이해를 위해서 인심(人心)과 도심(道心)을 나누었으며 도심(道心)을 천리(天理)의 인식으로 봤다. 주자(朱子)가 마음을 인심(人心)과 도심(道心)으로 나누는 이유는 내 몸 그 자체의 사실이 천리(天理)에 근원한다는 사실을 분명히 밝히기 위한 것이다. 즉 내 몸이 천리(天理)의 필연성로부터 존재하고 있다고 하는 것을 아는 것이 도심(道心)이다. 반면 육상산(陸象山)은 내 몸 그 자체에 대한 올바른 인식을 간과한다. 인심(人心)과 도심(道心)을 인욕(人欲)과 천리(天理)로 이해해서 이 둘이 떨어질 수 없다는 주장을 하며 인심(人心)과 도심(道心)으로 나누는 것을 반대한다. 즉 몸에 대한 마음의 지각을 다루지 않는다.

인욕(人欲)은 천리(天理)로부터 나오는 것이어서 천리(天理)와 인욕(人欲)이 절대 떨어질 수 없다는 것은 주자(朱子)도 동의한다. 하지만 인식의

283) “『書』云 ‘人心惟危 道心惟微 解者多指人心爲人欲 道心爲天理 此說非是 心一也 人安有二心? 自人而言 則曰 ‘惟危’ 自道而言 則曰 ‘惟微.’” 육구연 저, 고재석 역주, 『상산어록 역주(象山語錄 譯註)』 (세창출판사, 2017), p. 73.

문제가 대두된다. 천리(天理)가 인욕(人欲)이면 인욕(人欲)은 반드시 사랑하고 선(善)하고 평화로워야 한다. 그러나 현상으로 보는 세상은 살인, 폭행, 자살 등 온갖 천리(天理)답지 못한 인욕(人欲)이 발생한다. 육象山(陸象山)은 천리(天理)와 인욕(人欲)이 같다는 주장을 하지만 정작 천리(天理)와 인욕(人欲)이 왜 같은지에 대한 사실을 밝히지 못한다. 안다는 것은 내 몸이 천명지성(天命之性)이라는 인식이 분명해야 한다. 이것이 천리(天理)가 된다.

주자(朱子)는 내 몸의 사실이 도심(道心)으로 확보되며 천리(天理)와 인욕(人欲)은 항상 일치하기 때문에 잘못된 행동을 할 수 없다. 그렇기 때문에 주자(朱子)는 도심(道心)으로 확인되는 내 몸이 참다운 사실을 분명히 알아야 할 것을 강조한다. 그래서 지각(知覺)이 중요하다. 그러나 육象山(陸象山)은 내 몸 그 자체의 인식을 빠뜨리게 되므로 인심(人心)과 도심(道心)을 인욕(人欲)과 천리(天理)로 이해해서 이 둘이 같다고만 주장한다. 그 결과 인심(人心)과 천리(天理)가 일치되지 못하는 현상에 대해서 이 불일치를 일치로 만들려고 하는 실천을 강조한다. 인식은 뒷전으로 밀려난다.

결국 주자(朱子)는 몸에 대한 올바른 이해를 위한 것이고 육象山(陸象山)은 몸에 대한 이해를 보지 못한다. 같은 시대에 살면서 내 몸에 대하여 인식으로 보느냐 실천으로 보느냐의 확연한 차이를 보이고 있다. 마음(心)을 인심(人心)과 도심(道心)으로 나눌 수 없다고 한 육象山(陸象山)은 잘못이 있다면 고치거나 제거하거나 하는 행동의 실천이 수반되어야 가능하다고 했다. 이 점은 다음과 같은 어록을 통해서 증명된다.

스스로 그름을 안다고 하면서 그것을 제거하지 못하면 이것은 그름을 아는 것이 아니고, 스스로 잘못을 안다고 하면서 그것을 고치지 못하면 잘못을 아는 것이 아니다. 참으로 그름을 안다면 제거하지 못함이 없을 것이고, 참으로 잘못을 안다면 고치지 못함이 없을 것이다. 사람들의 근심은 그 그름을 알지 못하고 그 잘못을 알지 못하는데 있을 뿐이다.²⁸⁴⁾

육상산(陸象山)에 따르면 그릇되거나 잘못된 행동을 제거하지 못하거나 고치지 못하면 바르게 아는 것이 아니다. 행동으로 증명하지 못하면 아는 것이 아니다. 행동이나 실천이 먼저이며 현상으로 확인된다. 결국 안다는 것은 행동이나 실천보다 뒤에 있고 행동이나 실천 같은 현상으로 증명된다.

육상산(陸象山)과 달리 주자(朱子)는 도심(道心)이 먼저이다. 내 몸 그 자체의 올바른 인식이 중요하다. 그래야만 내 몸의 현상만을 지각하는 인심(人心)은 내 몸 그 자체의 자명한 사실을 확인하는 도심(道心) 안에서 몸의 현상을 바뀌나갈 수 있다. 그래서 주자(朱子)는 인심(人心)이 매순간 도심(道心)을 들어야만 한다고 했다.²⁸⁵⁾ 육상산(陸象山)은 행동을 제거하거나 고치면 알고, 그렇게 하지 못하면 모르니까 인식보다는 행동으로 증명한다. 육상산(陸象山)의 이러한 견해는 나의 생각과 다르다. 나는 나의 연구방법인 ‘나’에 따라서 생각만 해보면 내가 내 몸이 있다는 자명한 사실을 알 수 있는 것이 도심(道心)이며 인심(人心)이 매 순간 도심(道心)을 보기 때문에 잘잘못은 생각만 해보면 스스로 알 수 있는 것이다. 순수지선으로 태어난 몸이기 때문에 모를 리가 없다.

육상산(陸象山)은 바로 아는 것에 대하여 『육구연집(陸九淵集)』에서 ‘본심(本心)은 스스로 확립해야 한다.’고 했다.

자네들의 눈과 귀는 저절로 총명하고, 부모 섬김에는 저절로 효도할 수 있으며, 형제 섬기기에는 저절로 공경할 수 있다. 본심은 본래 조금도 부족함이나 모자람이 없는 것이니, 다른 것을 구할 필요가 없다. 그저 스스로 확립할 뿐이다.²⁸⁶⁾

284) “自謂知非而不能去非 是不知非也, 自謂知過而不能改過 是不知過也. 眞知非則無不能去 眞知過則無不能改. 人之患 在不知其非不知其過而已.” 『육구연집(陸九淵集)』, 권14, 「與羅章夫」. ; 원문해석은 고재석, “육구연 본심본체설 연구,” 『양명학』, 28집, (한국양명학회, 2011), p. 25를 참조했다.

285) “必使道心常爲一身之主 而人心每聽命焉.” 『중용장구(中庸章句)』, 「중용장구서(中庸章句序)」.

286) “女耳自聰 目自明 事父自能孝 事兄自能弟 本無欠闕 不必他求 在自立而已.” 『육구연집(陸九淵集)』, 권34, 「語錄(上)」. ; 원문해석은 고재석, “육구연 본심본체설 연구,” 『양명학』, 28집, (한국양명학회, 2011), p. 24를 참조했다.

육상산(陸象山)에 따르면 본심(本心)의 확립(確立)은 행동으로 보여줘야 한다. 본심(本心)을 확고하게 세우기 위해서 무엇인가를 행동으로 해야 한다. 그러나 이것은 내 몸의 생김에 관한 참다운 인식과는 다르다. 주자(朱子)에게 본심(本心)은 도심(道心)을 확인하는 것이다. 그러므로 주자(朱子)의 본심확립(本心確立)은 도심(道心)이다. 도심(道心)을 확실히 아는 것이다. 반면 육상산(陸象山)의 본심확립(本心確立)은 인식(知)의 문제가 아니라 행동이다. 주자(朱子)는 내가 어떤 사람인지 생각만 해보면 알 수 있는 것으로 인식(知)하고 있다. 본심(本心)은 스스로 생각해보면 알 수 있는 것이지 뭔가 행동을 해서 세워야 하는 것은 아니다.

육상산(陸象山)은 『육구연집(陸九淵集)』에서 다음과 같이 행동을 강조했다.

어찌 앉은 자세가 불손할 수 있겠는가? 그저 근면하고 나태하며 행하고 행하지 않는 사이에 그 해결점이 있을 뿐이다.²⁸⁷⁾

이처럼 올바른 자세나 바른 행위에 대한 기준에 따라 근면한지 나태한지를 행동으로 판단한다. 행동으로 증명하지 못하면 본심확립(本心確立)은 확인될 수 없다.

육상산(陸象山)의 견해에 대하여 나는 나의 연구방법인 ‘나’로 볼 때 다음과 같은 문제가 있다고 본다.

첫째, 잘못된 생각만 해보면 스스로 알 수 있는 것이다. 이것은 제거한다거나 고친다거나 하는 대상이 아니다. 나는 이 논문의 제2장 제1절에서 군자무본(君子務本)을 언급했다. 근본(根本)을 아는 것은 눈에 보이는 현상을 배운다는 것이 아니다. 나에게 부모가 있다는 사실은 생각만 해보면 아는 사실이다. 내 몸의 근본이 부모의 사랑받은 완전한 몸이라는 사실을

287) “豈解坐得不是? 只在勤與惰爲與不爲之間.” 『육구연집(陸九淵集)』, 권35, 「語錄(下)」. ; 원문해석은 고재석, “육구연 본심본체설 연구,” 『양명학』, 28집, (한국양명학회, 2011), p. 25를 참조했다.

알면 잘못은 제거의 대상이 아니다. 무본(務本)의 본(本)을 인식하지 못해서 발생하는 일이다. 내가 어떤 내 행동을 두고 내가 내리는 시비판단(是非判斷)은 나 스스로 하는 것이다. 남이 지적해서 나아지거나 한다면 행동하도록 강요를 받게 되는 수동적인 사람이다. 주자(朱子)의 성리학에서 볼 때 육상산(陸象山)의 주장은 행동으로 제거하거나 고치는 것은 근본적으로 몸을 이해하는 것은 아니다.

둘째, 인심(人心)과 도심(道心)을 나누지 않으면 이 논문의 제2장 제2절에서 말하는 천재이궁(天在爾躬)이 될 수 없다. 내 몸이 필연적으로 하늘 몸이 드러난 사실을 인식하게 되면 나는 내 몸을 함부로 할 수 없게 된다. 내 몸이 생긴 대로 선택의 여지없이 그렇게 살 수밖에 없다. 이렇게 사는 마음이 도심(道心)을 따르는 인심(人心)이다. 이처럼 마음을 도심(道心)과 인심(人心)으로 나누어서 말하지 않으면(分言) 인심(人心)은 도심(道心)이 아는 하늘을 알 수 없기 때문에 현상과 행동만을 인식의 전부라고 오해에 빠진다.

위의 두 가지 분석에 기초해보면, 육상산(陸象山)의 말을 따라갈 경우 내 몸이 하늘(天)로부터 주어졌다거나 받았다는 사실을 확인할 수 없다. 다만 몸 또는 몸이 한 행동을 고치거나 제거하는 현상으로 본심(本心) 확립(確立)을 증명하게 된다. 즉 몸 그 자체의 사실에 대한 앎(知)보다 몸이 구체적인 공간과 시간 속에서 드러난 현상인 행동에 초점이 맞춰져 있다. 이를 계승한 명(明)나라의 왕양명(王陽明)도 행동의 실천을 강조하고 있다.

(3) 명(明)나라의 양명(陽明) 왕수인(王守仁)

양명(陽明) 왕수인(王守仁)²⁸⁸은 자신의 저서인 『전습록(傳習錄)』에서 성(性)에 대한 개념을 다음과 설명한다.

‘심원하여 그침이 없는 하늘의 명’이 사람에게 내제된 것을 성(性)으로 규

288) 왕수인(王守仁, 1472~1528, 明) 호는 양명(陽明), 양명학의 창시자,

정한다.²⁸⁹⁾ 사람에게 내재된 이 성(性)은 천리(天理)이며, 생명의 원리(生理)인 인(仁)이다.²⁹⁰⁾ 이 생명의 원리인 인(仁)은 자연의 조화가 끊이지 않고 낳고 낳는(生生不息) 이치로서 그 자체 활동성을 지니며, 두루 편재하여 있지 않은 곳이 없다.²⁹¹⁾ 이것은 『중용(中庸)』의 이른바 ‘천명지성(天命之性)을 창생의 실체인 천명(天命)이 사람에게 내재되어 그 본성을 이루고 있으며, 그 본성은 그 자체 활동성을 가지고 하나의 생명의 원리로서 작용하고 있다고 본 것이다.²⁹²⁾

왕양명(王陽明)은 성(性)을 하늘(天)의 명(命)이 사람에게 내재된 것으로 봤다. 하늘(天)이 내려주어서(命) 사람이 받는 몸(性)의 형태가 아니다. 사람에게 들어가 있는 것이 성(性). 받은 몸이 아니라 성(性)이 마음에 들어가 있다. 즉 성(性)을 마음(心)에 두었다. 왕양명(王陽明)은 『전습록(傳習錄)』에서 심즉리(心卽理)에 대해 다음과 같이 말한다.

‘천명(天命)이 유행하여 사람에게 내재된 성(性)이 또 일신(一身)의 주체가 된다는 점에서 그것을 마음으로 규정한다.’²⁹³⁾

왕양명(王陽明)의 성(性)은 하늘에서 내려주거나 사람이 받거나 하는 주자(朱子)의 개념과는 사뭇 다르다. 성(性)을 심(心)에 두었다는 것은 천리(天理)나 인심(人心)은 같다는 것이며, 인심(人心)이나 도심(道心)이 같다는 것이다. 성(性)을 심(心)이라고 보고 심(心)이 곧 리(理)라고 봤기 때문

289) “天地氣機 元無一息之停” 『전습록(傳習錄)』, 104조목. ; “此足天機不息處 所謂‘維天之命 於穆不已’” 『전습록(傳習錄)』, 202조목 ; “維天之命 於穆不已 而其在於人也 謂之性.” 『왕양명전집(王陽明全集)』, 권7, 「禮記纂言序」.

290) “所謂汝心卻是那能視聽言動的 這箇便是性 便是天理 有這箇性 才能生這性之生理 便謂之仁.” 『전습록(傳習錄)』, 122조목.

291) “仁是造化生生不息之理 雖瀾漫周遍 無處不是 然其流行發生 亦只有箇漸 所以生生不息.” 『전습록(傳習錄)』, 93조목.

292) 한정길, “왕양명의 中庸 首章 이해,” 『양명학』 제15호, (한국양명학회, 2005), pp. 42-43.

293) “這性之生理 發在目便會視 發在耳便會聽 發在口便會言 發在四肢便會動 都只是那天理發生 以其主宰一身 故謂之心.” 『전습록(傳習錄)』, 38조목. ; 한정길, “왕양명의 中庸 首章 이해,” 『양명학』 제15호, (한국양명학회, 2005), p. 43.

에 이점은 천리(天理)가 인심(人心)과 같다는 육상산(陸象山)과 같은 맥락이다.

왕양명(王陽明)의 심즉리(心卽理)는 육상산(陸象山)의 인심도심(人心道心)과 일치하므로 결국 실천을 수반할 수밖에 없다. 그 이유는 왕양명(王陽明)이 말하는 성(性)은 몸이 아닌 마음이기 때문이다. 즉 몸 자체는 어떻게 되는 것인지에 대한 답을 결여하고 있다. 마음이 선(善)을 하게 하고 몸으로 하여금 악(惡)을 제거하게 된다. 이러한 실천의 원동력이 성(性)을 품고 있는 마음(心)이다. 그래서 선(善)을 위해서 악(惡)을 제거하는 위선거악(爲善去惡)의 실천이 심(心)이라고 했다. 황갑연의 논문도 이와 같은 맥락에서 왕양명(王陽明)을 실천철학으로 이해하고 있다.

주자와 양명 공부론의 차이는 性卽理와 心卽理에 의하여 결정된 것이다.

의지, 즉 심에 대하여 知善知惡의 양지와 好善惡惡의 양능 작용을 긍정하고, 그것에 절대성을 부여한다면(心卽理) 知와 行은 동시에 성립된다고 할 수밖에 없다.²⁹⁴⁾

양명이 말한 知行合一에서 合一은 두 측면에서 이해해야 한다. 하나는 근원적인 의미, 즉 ‘知善知惡이 好善惡惡을 필연적으로 수반한다’는 것이고, 다른 하나는 ‘知善知惡과 好善惡惡 그리고 실질적인 爲善去惡의 실천이 心 즉 단절 없는 良知의 자아실현 과정이다’는 의미이다.²⁹⁵⁾

의지는 심(心)에 절대성을 부여하는 심즉리(心卽理)에서 지(知)와 행(行)이 동시에 성립되는 것으로 이해했다. 즉 지행합일(知行合一)이다. 그리고 지행합일(知行合一)은 위선거악(爲善去惡)을 실천하는 심(心)의 의미로 해석했다. 즉 위선거악(爲善去惡)의 실천이 의지이고 마음이다. 그러나 몸과 관련된 성(性)에 대한 이해는 없다.

294) 황갑연, “양명의 주자철학 비판의 적부에 관한 고찰,” 『범한철학』, 제79집, (범한철학회, 2015), p. 38.

295) 황갑연, “양명의 주자철학 비판의 적부에 관한 고찰,” 『범한철학』, 제79집, (범한철학회, 2015), p. 38.

왕양명(王陽明)과 육상산(陸象山)은 모두 앎(知)보다 실천(行動)에 근거를 두고 있다. 위선거악(爲善去惡)의 위선(爲善)은 선(善)을 하라는 뜻이고 거악(去惡)은 악(惡)을 제거하라는 뜻이므로 이 둘은 철저히 행위에 중점을 두고 있다. 왕양명(王陽明)의 『전습록(傳習錄)』에서 위선거악(爲善去惡)을 거론한 것은 다음과 같다.

① 학문하는 공부에는 얕고 깊은 차이가 있다. 처음 학문을 시작할 때 만약 착실하게 뜻을 운용하여 선을 좋아하고 악을 미워하지 않는다면 어떻게 선을 행하고 악을 제거할 수 있겠는가? 그렇게 착실하게 뜻을 운용하는 것이 바로 뜻을 성실하게 하는 것이다. 그러나 마음의 본체는 원래 아무 것도 없다는 것을 알지 못하고, 줄곧 뜻을 두어 선을 좋아하고 악을 싫어하는 것은 곧 다시 그 한 톨의 생각을 보탠 것이니, 마음이 활트여 크게 공정한 것이 아니다.²⁹⁶⁾

② 『대학』의 공부는 바로 밝은 덕을 밝히는 것이다. 밝은 덕을 밝히는 것은 다만 뜻을 성실하게 하는 것이며, 뜻을 성실하게 하는 공부는 다만 물(物)을 바르게 하고 양지(良知)를 실현하는 것이다. 만약 뜻을 성실하게 하는 것을 중심으로 물을 바르게 하고, 양지를 실현하는 공부를 한다면, 공부가 비로소 결실이 있게 된다. 즉 선을 행하고 악을 제거하는 것은 뜻을 성실하게 하는 일이 아닌 것이 없다.²⁹⁷⁾

③ 면숙이 물었다. : 마음이 악한 생각이 없을 때 이 마음은 텅 비어서 넓은데, 역시 하나의 착한 생각을 보존해야 하는지요?
선생께서 말씀하셨다. : 이미 악한 생각을 제거했으면 그것이 바로 착한 생각이며, 마음의 본체를 회복한 것이다. 비유하면 햇빛이 구름이 밀려오

296) “爲學工夫有淺深. 初時若不著實用意去好善, 惡惡, 如何能爲善去惡? 這著實用意便是誠意. 然不知心之本體原無一物, 一向著意去好善, 惡惡, 便又多了這分意思, 便不是廓然大公.” 『전습록(傳習錄)』, 119조목. ; 원문해석은 왕양명 저, 정인재, 한정길 역, 『전습록1』 (청계, 2001), p. 318을 참조했다.

297) “『大學』工夫卽是‘明明德’, ‘明明德’只是個‘誠意’, ‘誠意’의工夫只是‘格物’, ‘致知’. 若以‘誠意’爲主, 去用‘格物’, ‘致知’의工夫, 卽工夫始有下落, 卽爲善, 去惡無非是‘誠意’의事.” 『전습록(傳習錄)』, 129조목. ; 원문해석은 왕양명 저, 정인재, 한정길 역, 『전습록1』 (청계, 2001), p. 345를 참조했다.

면 막혀 가려졌다가 구름이 지나가면 빛이 이미 회복된 것과 같다. 만약 악한 생각이 이미 제거되었는데 다시 착한 생각을 보존하고자 한다면, 이것은 햇빛 속에 하나의 등불을 보태어 밝히는 것과 같다.²⁹⁸⁾

④ 여중이 선생의 가르침을 들어 말했다. 선도 없고 악도 없는 것은 마음의 본체이고, 선도 있고 악도 있는 것은 의념의 발동이고, 선을 알고 악을 아는 것은 양지이고, 선을 행하고 악을 제거하는 것은 격물이다.²⁹⁹⁾

⑤ 그런 뒤에 말씀하셨다; 이후 벗들과 학문을 강론할 때는 절대로 나의 근본 취지를 잃어버려서는 안 된다. 선도 없고 악도 없는 것은 마음의 본체이고, 선도 있고 악도 있는 것은 의념의 발동이며, 선을 알고 악을 아는 것은 양지이고, 선을 행하고 악을 제거하는 것은 격물이다. 오로지 나의 이 화두에 근거하여 사람에 따라 적절히 가르친다면 저절로 병통이 없을 것이다. 이것은 원래 위와 아래를 꿰뚫는 공부이다. 근기가 영리한 사람은 세상에서 만나기 어렵다. 본체공부는 감당하지 못한 것이어늘, 어찌 경솔하게 다른 사람들에게 바랄 수 있겠는가? (일반) 사람들에게는 습관화된 마음이 있어서 그에게 양지 상에서 착실하게 선을 행하고 악을 제거하는 공부를 가르치지 않고 다만 허공에 매달려 본체를 생각하게 한다면, 일체의 행위가 모두 착실하지 않아서 공허하고 적막한 것만을 길러내는데 불과할 것이다.³⁰⁰⁾

①에서의 위선거악(爲善去惡)은 뜻을 착실하게 운용하고 성실하게 하는

298) “黃勉叔問：心無惡念時，此心空空蕩蕩的，不知亦須個善念否？先生曰：既去惡念，便是善念，便復心之本體矣。譬如日光被雲來遮蔽，雲去，光已復矣。若惡念既去，又要存個善念，即是日光之中添燃一燈。” 『전습록(傳習錄)』, 237조목. ; 원문해석은 왕양명 저, 정인재, 한정길 역, 『전습록2』 (청계, 2001), p. 687을 참조했다.

299) “汝中學先生教言曰：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物” 『전습록(傳習錄)』, 315조목. ; 원문해석은 왕양명 저, 정인재, 한정길 역, 『전습록2』 (청계, 2001), p. 807을 참조했다.

300) “既而曰：已後與朋友講學，切不可失了我的宗旨。無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。只依我這話頭隨人指點，自沒病痛，此原是徹下功夫。利根之人，世亦難遇，本體功夫一悟盡透，此顏子，明道所不敢承當，豈可輕易望人。人有習心，不教他在良知上實用爲善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事爲俱不著實，不過養成一個虛寂。” 『전습록(傳習錄)』, 315조목. ; 원문해석은 왕양명 저, 정인재, 한정길 역, 『전습록2』 (청계, 2001), pp. 809-810을 참조했다.

것이 위선거악(爲善去惡)이라고 했다. 뜻을 착실하게 운용해야 한다는 목표를 두었다. 악(惡)을 제거하는 행위도 따른다.

②도 마찬가지로 뜻을 성실하게 하는 공부가 위선거악(爲善去惡)이 된다고 했다. 여기서는 양지(良知)를 실현하는 것이 뜻을 성실하게 하는 것이고 그것이 위선거악(爲善去惡)이다. 양지(良知)가 실현이 되지 않는다면 위선거악(爲善去惡)은 되지 않는 것이다. 양지(良知)가 실현되도록 끈기와 의지가 필요하다.

③에서는 이미 악(惡)을 제거해서 악한 마음이 없는데 제거했으면 바로 착한 생각이며 마음의 본체를 회복한 것이라고 했다. 악(惡)에서 빠져나왔다고 볼 수 있다. 악을 제거해야한다는 생각이 먼저 있었던 것이다. 착한 생각과 악한 생각의 대립이 마음속에 항상 있게 된다. 착한 생각을 지키려는 의지력이 있어야 한다.

④에서는 마음을 세 종류로 나누었다. 선악(善惡)이 없는 마음이 본체이고, 선악(善惡)이 다 있는 것이 의념의 발동이다. 선악을 아는 것이 양지(良知)이며 위선거악(爲善去惡)을 격물(格物)이라고 했다. 격물(格物)은 몸이다. 몸을 제거 대상으로 봤다. 즉 악(惡)의 몸이 제거 대상이다.

⑤에서는 ④의 내용을 반복하고 사람에 따라 적절히 가르치면 저절로 병통이 없다고 한다. 또한 근거(根基)가 영리한 사람(利根之人)이 드물고 본체 공부를 감당하기 어렵다고 했다. 위선거악(爲善去惡)의 공부를 가르쳐야하는 것으로 봤다. 사람도 가르치지 않으면 제거의 대상이다.

위와 같이 위선거악(爲善去惡)은 모두 악(惡)을 제거해야 한다는 실천에 무게를 두고 있다. 몸도 제거해야한다는 논리다. 즉 물(物) 가운데 악(惡)이 있으니 악(惡)의 물(物)을 제거하는 것이 위선거악(爲善去惡)이다. 그러므로 몸이 악(惡)의 물(物)로 오해할 수 있는 소지를 갖고 있다.

마음에서 악(惡)을 제거했다고 하는 것이 쉽게 되는 일인지 알 수 없지만, 착한 생각이 언제 악(惡)으로 덮여지게 될지 모른다. 그렇기 때문에 안심이 안 된다. 착한 생각을 지켜야 한다는 긴장 때문에 의지력이 필요하다.

근기(根基)가 영리한 사람(利根之人)은 드물지만 악(惡)을 제거하고 선(善)을 행하는 몸이라고 했다. 근기(根基)가 영리하지 못한 사람은 악(惡)을 제거하지 못한 사람이다. 근기(根基)가 영리하느냐 영리하지 못하느냐에 따라서 선(善)을 행하고 악(惡)을 제거하는 것을 잘하고 못하는 사람이 된다. 결국 근기(根基)가 약한 사람은 악(惡)을 제거하지 못하고 악(惡)과 함께 있게 된다. 격물(格物)의 물(物)이 어떠한가에 따라 안 좋은 근기(根基)의 몸이 된다. 그런 물(物)은 없애야 할 대상이다. 즉 거악(去惡)의 대상이다. 이러한 것을 근기(根基)가 결정하게 된다. 몸이 근기(根基)의 결정에 따라 제거의 대상이 되는 지경에 이른다. 이러한 논의들은 앞의 제2장에서 다루었던 몸의 진실과 어긋난다.

몸이 실천에 방해되면 제거해야하는 대상이 되었다. 즉 주자(朱子)가 말하는 성(性)이 하늘에서 내려주고 사람이 받는 구조를 확인할 수 없을 뿐만 아니라 몸이 학문에 대한 큰 방해이기 때문에 몸을 제거해야 한다는 것은 천명지성(天命之性)을 어기는 것이다. 이러한 결론은 우리 자신이 받은 천명(天命)의 몸을 원망하고 결국에는 파국을 맞는 결과를 가져오게 된다. 그러므로 나는 육상산(陸象山)에 기초한 왕양명(王陽明)의 양명학으로 읽는 『중용(中庸)』의 이해가 이 논문의 제2장 2절과 3절에 어긋나기 때문에 더 이상 논문에서 다루지 않는다.

3) 조선(朝鮮)시대 유학자들의 『중용(中庸)』

(1) 조선시대 성리학자

① 퇴계(退溪) 이황(李滉)

우리나라에 성리학(性理學)이 들어온 것은 고려 말 안향(安珦)³⁰¹⁾이

301) 안향(安珦, 1243~1306), 호는 회헌(晦軒). 주희의 호 회암(晦庵)을 본 딴 것이다. 고려 말 충선왕 때 원나라에 갔다가 우리나라에 성리학을 들여왔다.

1291년 충선왕과 함께 원(元)나라에 가서 주자학(朱子學)을 접하고 받아들였다.³⁰²⁾ 그 후 백이정(白頤正)³⁰³⁾은 안향(安珦)보다 늦게 1298년 원(元)나라로 10년 동안 유학을 갔다가 ‘성리학(性理學) 서적과 주자(朱子)의 가례(家禮)를 가지고 돌아왔다는 기록이 『고려사(高麗史)』 「백이정열전(白頤正列傳)」에 있다. 신학문을 공부한 세력이 커지면서 고려 말에는 새로운 시대를 열려고 하는 신진세력으로 주류를 이룸으로써 고려가 멸망하는 단초를 만들었다.

그 이후 조선조 16세기에 이르러 퇴계(退溪) 이황(李滉)³⁰⁴⁾이 주자(朱子)의 학풍을 이어받아 조선 성리학(性理學)의 전성기를 이루었다. 그러나 아쉽게도 퇴계(退溪)가 지은 『중용석의(中庸釋義)』를 보면 성(性)·도(道)·교(教)에 대한 분명한 입장을 확인할 수 없다. 그 대신 퇴계(退溪)의 제자 이덕홍(李德弘)³⁰⁵⁾의 『사서질의(四書質疑)』를 통하여 『중용(中庸)』에 대한 퇴계(退溪)의 견해를 간접적으로 볼 수 있다.

이덕홍(李德弘)은 퇴계(退溪)와의 문답을 통해 다음과 같이 퇴계(退溪)의 『중용(中庸)』에 대한 이해를 정리했다.

퇴계(退溪)는 다음과 같이 말했다. “배우는 사람들이 공부해야 할 것은 신심(身心)보다 더 절실한 것이 없기 때문에 『대학(大學)』에서는 마음(心)을 말했고, 가르치는 사람이 도(道)를 논한 것은 ‘성리(性理)’보다 먼저인 것이 없기 때문에 『중용(中庸)』에서 성(性)을 말한 것이다.³⁰⁶⁾

여기서 볼 때 퇴계(退溪)가 이해하는 『중용(中庸)』의 핵심은 신심(身心)임을 알 수 있다. 『대학(大學)』은 신심(身心) 가운데 마음(心)을 말했다고 했으므로 『중용(中庸)』에서는 몸(身)과 짝이 될 수 있다. 이 사실은 퇴

302) 전호근, 『한국철학사』 (메멘토, 2018), p. 204.

303) 백이정(白頤正, 1247~1323) 호는 이재(彝齋).

304) 이황(李滉, 1501~1570) 호는 퇴계(退溪).

305) 이덕홍(李德弘, 1541~1596) 퇴계의 제자, 『사서질의(四書質疑)』 지음.

306) “『中庸』 「第一章」 小註：學者用工 莫切於身心 故大學言心 教者論道 莫先於性理 故中庸言性.” 윤화중, “중용의 천인일관 사상에 관한 연구”, 성균관대학교 박사학위 논문(2016). p. 41.

계의 『성학십도(聖學十圖)』를 통해서도 증명된다. 『성학십도(聖學十圖)』 「인설도(仁說圖)」를 보면 “인(仁)이란 천지(天地)가 만물을 낳는 마음(生物之心)이요, 사람이 그것을 얻어 자신의 마음으로 삼는 것이다.”³⁰⁷⁾라고 했다. 내 몸이 천지(天地)가 낳아준 몸(性)이며 그 몸과 함께 마음도 함께하고 있다는 것을 밝혔다. 여기에서 보면 몸을 강조하는 퇴계(退溪)의 『중용(中庸)』은 주자(朱子)의 이해를 따르고 있음을 확인할 수 있다.

이 사실은 『성학십도(聖學十圖)』 「서명도(西銘圖)」에서도 확인할 수 있다. 하늘(乾)과 땅(坤)이 부모이며 나(予)는 그 가운데 있어서 천지(天地)에서 태어난 몸이라는 것을 다음과 같이 표현했다.

乾稱父 坤稱母 予茲藐焉 乃混然中處 故天地之塞 吾其體 天地之帥 吾其性 民吾同胞 物吾與也.³⁰⁸⁾

건(乾)을 아버지라 부르고 곤(坤)을 어머니라 부른다. 나는 이 조그만 몸으로 건곤과 혼연일체가 되어 그 가운데 자리하고 있다. 그러므로 천지에 가득 찬 것이 나의 형체를 이루었고, 천지를 이끄는 것이 나의 본성을 이루었으니 백성은 나의 동포요, 만물은 나의 편이다.³⁰⁹⁾

따라서 『성학십도(聖學十圖)』에서 보는 「인설도(仁說圖)」와 「서명도(西銘圖)」는 철저하게 내 몸이 생겨난 논리의 필연성을 분명하게 밝혀주고 있다. 모두 내 몸이 천지(天地)에서 온 생물(生物)의 몸을 설명하고 있다.

그래서 나는 이 논문에서 이번 제3장을 이해함에 있어서 퇴계(退溪)의 『성학십도(聖學十圖)』의 논리와 함께 『중용(中庸)』의 천명지성(天命之性)을 이해하고 있다.

307) “仁者 天地生物之心 而人之所得以爲心.” 『성학십도(聖學十圖)』, 「인설도(仁說圖)」. ; 원문해석은 고려대 민족문화연구원 한국사상연구소, 『역주와해설 성학십도』(예문서원, 2011), p. 108을 참조했다.

308) 『성학십도(聖學十圖)』, 「서명도(西銘圖)」.

309) 고려대 민족문화연구원 한국사상연구소, 『역주와 해설 성학십도』(예문서원, 2011), p. 108.

② 율곡(栗谷) 이이(李珣)

율곡(栗谷) 이이(李珣)³¹⁰는 퇴계(退溪)와 함께 조선시대 최고의 성리학자로 손꼽고 있다. 그러나 율곡(栗谷)은 성리학(性理學)이 지향하고 있는 개념과 다르다. 율곡(栗谷)은 『중용언해(中庸諺解)』를 지었으나 『중용(中庸)』에 대한 견해를 밝히지 않았다. 율곡(栗谷)의 제자 김장생(金長生)³¹¹의 『경서변의(經書辨疑)』에 「중용(中庸)」이 포함되어 있으나 율곡(栗谷)의 견해는 언급되지 않았다. 다만 김장생(金長生)의 제자 이유태(李惟泰)³¹²의 『사서답문(四書答問)』에 이유태(李惟泰) 자신의 문답으로 율곡(栗谷)의 리(理)와 기(氣)를 설명하고 있다.³¹³

율곡(栗谷)은 리(理)와 기(氣)는 원래 서로 떨어질 수 없는 것으로 리(理)는 기(氣) 속에 들어 있는 것이다. 그러나 여기에서는 기(氣)가 변화하여 만물이 생겨나는 것을 알았기 때문에 기(氣)로서 형체를 이루고 리(理)가 그 기(氣)에 부여되었다는 것이다. 그러므로 이러한 기(氣)가 있는 뒤에 리(理)가 있다고 말하는 것이니 말로써 뜻을 해쳐서는 안 된다.³¹⁴

이유태(李惟泰)의 문답을 근거로 율곡(栗谷)의 이기론(理氣論)을 보면, 이(理)와 기(氣)가 서로 떨어질 수 없다(不相離)는 것은 분명하다. 그러나 서로 섞이지 않는다(不相雜)³¹⁵는 것은 확실치가 않다. 율곡(栗谷)은 퇴계(退溪)의 리기(理氣)와 다른 이해를 가지고 있다. 퇴계(退溪)는 리기(理氣)

310) 이이(李珣, 1537~1584) 호는 율곡(栗谷).

311) 김장생(金長生, 1548~1631) 율곡의 제자, 『경서변의(經書辨疑)』 지음.

312) 이유태(李惟泰, 1607~1684) 김장생의 제자, 『사서답문(四書答問)』 지음.

313) 서경요, 김유곤, 『조선유학자의 중용읽기』 (도서출판 문사철, 2009), p. 182.

314) “『중용(中庸)』 「第一章」 小註：栗谷曰 理氣元不相離 卽氣而理在其中 此乘陰陽化生之言 故曰氣以成形理亦賦焉 非謂有氣而後有理也 不以辭害意可也.” 윤화중, “중용의 천인일관 사상에 관한 연구,” 성균관대학교 박사학위 논문(2016), p. 52.

315) “朱子所謂雖在氣中 氣自氣性自性 不相夾雜之性是也.” 『성학십도(聖學十圖)』, 「心統性情圖」. ; “주자가 말한 ‘비록 기 속에 있다 하더라도 기는 스스로 기이고, 성은 스스로 성이어서 서로 섞이지 않는다.’라는 성이 이것이다.” 고려대 민족문화연구원 한국사상연구소, 『역주와 해설 성학십도』 (예문서원, 2011), p. 102.

가 떨어져있지도 않고(不離) 그렇다고 섞이지도 않았다(不雜)고 했다.³¹⁶⁾ 나는 율곡(栗谷)이 기(氣)를 중시하고 있는 한 성리학자로 보기 어렵다. 그 이유는 다음과 같다.

첫째, 리(理)가 기(氣) 속에 들어가 있다고 한 것은 성리학(性理學)의 논리인 리기(理氣)가 서로 섞이지 않는다(不相雜)는 원리에 어긋난다. 기(氣)를 더 큰 개념으로 보고 리(理)가 그 속에 들어가면 리기(理氣)가 서로 섞이지 않는다는 것이 분명치 않다. 곧 리기(理氣)가 섞이는 것이다. 리기(理氣)가 따로 있다고 볼 수 없다. 리기(理氣)를 섞지 않는다는 것은 리(理) 그 자체를 인식하는 것이다. 그래서 몸으로 드러나는 현상 안에서 내가 생겨남에 대한 인식을 분명하게 한다. 그 결과 내가 태어난 나의 몸이 하늘로부터 받은 몸이라는 성리(性理)가 자명하므로 몸 그 자체의 사실을 밝히고 있다. 그러나 리가(理氣)가 섞이면 내가 순수지선(純粹之善)으로 태어났다는 것을 증명하지 못한다. 내가 살면서 선행을 한다거나 악행을 한다는 것에 대한 행동의 근거를 설명할 수 없다. 즉 하늘로부터 태어난 몸이 성리(性理)라고 한다면 태어나서 하는 행동이 하늘에 근거해서 행동하고 있다(情理)는 것이라고 밝혀야 한다. 리(理)가 기(氣) 속에 들어가는 율곡(栗谷)의 논리를 따르게 되면 이러한 결과를 피할 수 없다. 왜냐하면 리(理) 자체에 대한 인식을 결여하고 있기 때문이다.

둘째, 성리학(性理學)의 논리에 충실하다면 기(氣)가 있고난 다음에 리(理)가 있다는 것은 불가능하다. 기(氣)를 먼저 보고 리(理)를 본다면 성기학(性氣學)이라고 해야 옳다. 주자(朱子)의 『중용(中庸)』에서 확인할 수 있는 내 몸의 진실을 알 수 없다. 오로지 내가 놓고 있는 현상을 보면서 잘못 여부를 판단하여 고칠 것은 고치고 제거해야 할 것은 제거해야 한다. 내가 태어난 모습을 고쳐서 살아야 하니까 자신의 모습에 실망하고 부모를 원망할 수도 있다. 성리학(性理學)의 주체는 리(理)이다. 하늘이 준 몸은 어떻게 생겼든지 하늘에서 준 몸이다. 그 몸이 소중한 것을 안다면

316) “精則 察夫二者之間而 不雜也 一則 守其本心之正而 不離也.” 『중용장구(中庸章句)』, 「중용장구서(中庸章句序)」.

태어난 몸이 원망하지 않을 뿐만 아니라 살아가는 나의 현상에 대해서 원망하지 않고 이해하면서 살 수 있다.

이러한 기(氣)를 중시하는 율곡(栗谷)의 논리는 『성학집요(聖學輯要)』에서도 볼 수 있다. 사람을 변화시킬 대상으로 봤으며 기질을 바로 잡아야 한다는 것을 ‘교기질(矯氣質)’에서

‘이미 학문을 하는데 성실하다면 반드시 치우친 기질을 바로 잡아서 본래 그러한 성품을 회복하여야 한다.’³¹⁷⁾

라고 설명한다. ‘교기질(矯氣質)’에 의하면 본래는 성실한 성품인데 기질이 잘못되어 성실한 성품이 왜곡된다. 그러므로 잘못된 기질(氣質)을 뜯어고치면 본래의 성실한 성품이 회복된다고 한다. 그러나 기질(氣質)을 고친다는 것은 인식의 문제가 아니다. 몸이 구체적인 공간과 시간 속에서 드러난 현상을 보고 그것만을 고치겠다는 것은 억지라고 할 수 있다.

율곡(栗谷)과 달리 퇴계(退溪)는 『성학십도(聖學十圖)』에서 특히 1도, 2도, 6도, 7도에 근거해서 내 몸이 어떻게 생겨났는지에 대한 설명을 분명하게 하고 있다. 즉 주자(朱子)와 논리가 같다. 반면 율곡(栗谷)은 내 몸이 생겨났는지에 대한 부분을 다루지 않고 있다. 이러한 것은 육象山(陸象山)과 왕양명(王陽明)의 주장에서도 실질적으로 일치한다. 육象山(陸象山)과 왕양명(王陽明)이 인심도심(人心道心)을 나눌 수 없다는 주장이나 기(氣)가 먼저 있고 리(理)가 있다는 율곡(栗谷)의 주장은 실질적으로 같다. 이것은 리기(理氣)가 섞인다는 것이나 기(氣)가 리(理)를 품고 있다는 것과 같다.

그러므로 이유태(李惟泰)의 문답을 통해서 알게 된 율곡(栗谷)의 리기(理氣) 이해와 율곡(栗谷)의 『성학집요(聖學輯要)』를 통해서 알게 된 교기질(矯氣質)이 두 가지를 근거해서 보면 율곡(栗谷)은 몸에 대하여 생김 그 자체의 사실이 분명치가 않다. 이러한 율곡(栗谷)의 사상은 내가 논

317) 율곡 이이 저, 김태완 역, 『성학집요(聖學輯要)』 (청어람미디어, 2017), p. 153.

문 2장에서 밝힌 내 몸의 자명한 사실과 완전히 어긋나고 있기 때문에 울곡의 사상은 내 논문에서 다루지 않는다.

(2) 조선시대 양명학자

퇴계(退溪)와 울곡(栗谷) 이후 조선시대 성리학자 가운데서는 양명학(陽明學)에 경도(傾倒)되어 양명학(陽明學)에 의해서 『중용(中庸)』을 반주자적(反朱子的)으로 해석하는 학자들³¹⁸⁾이 등장했다. 이들은 박세당(朴世堂), 정제두(鄭齊斗)이다. 나는 이미 앞에서 양명학(陽明學)이 주자(朱子)의 성리학(性理學)과 어긋나기 때문에 이 논의들은 내 논문과 상관이 없으므로 다룰 필요가 없다고 했다. 그렇지만 조선시대 유학자들이 양명학(陽明學)에 의해서 『중용(中庸)』을 읽고 있다면 이들도 실천을 강조하는 독법으로 『중용(中庸)』을 읽고 있다는 것을 증명하기 위해서 간략하게 살펴보겠다.

① 서계(西溪) 박세당(朴世堂)

박세당(朴世堂)³¹⁹⁾도 이미 앞에서 봤던 양명학(陽明學)의 논리와 일관되게 인식보다는 실천에 중심을 두고 있다. 『사변록(思辨錄)-중용(中庸)』을 보면 박세당(朴世堂)의 성(性)에 대한 개념이 양명학(陽明學)과 일치하다는 것을 알 수 있다.

성(性)은 심명(心明)이 받은 천리(天理)로서 생명과 함께 타고난 것이다. 천(天)에는 밝은 이치가 있는데 물(物)이 이에 맞추어 법칙을 삼는 것이며, 이 이치로써 사람에게 주어져 그 마음이 밝아지는 것이다. 사람이 이미 천리(天理)를 받아 그 마음에 밝으니, 그것으로 사물의 마땅하고 마땅하지 않은 것을 고찰할 수 있게 된다.³²⁰⁾

318) 엄연석, “퇴계의 중용 해석과 그 특징”, 『퇴계학과 한국문화』 제36호, (경북대학교 퇴계연구소, 2005). p. 164.

319) 박세당(朴世堂, 1629~1703, 호는 서계), 사변록(思辨錄)으로 주자학을 비판함.

320) “性者 心明所受之天理 與生俱者也 天有顯理 物宜之而爲則 以此理則 授與於人 爲其心之明 人既受天理 明於其心 是可以考察事物之當否矣.” 『思辨錄-中庸』; 원문해석은 서

박세당(朴世堂)은 성(性)을 심명(心明), 즉 마음이 천리(天理)라는 왕양명(王陽明)의 심즉리(心卽理)로 이해하고 있다. 성(性)을 몸이 아닌 마음(心)으로 이해하고 있기 때문에 주자(朱子)와 퇴계(退溪)가 이해하는 내 몸의 진실, 즉 하늘이 내려주는 몸과 사람이 받는 몸에 대한 언급이 없다. 사람에게 마음이 밝아서 마땅하거나 마땅하지 않은 것이 있다고 한다. 그러나 몸이 밝으면 그 몸대로 살게 되므로 마땅하지 않은 것이 없다. 몸은 없고 마음만 강조함으로써 마땅한지 여부를 구분하는 것이다.

이러한 생각은 박세당(朴世堂)이 도(道)는 일상생활에서 성(性)의 실천으로 이해하고 있다는 것으로 증명된다.

진실로 일을 처리하고 물(物)에 수응하는 것이 반드시 성(性)에 따라서 혹시라도 어김이 없으면, 그 사물을 시행함에 있어 통달하고 막힘이 없을 것이다.³²¹⁾

이미 성(性)이 마음(心)에 있다는 것이 박세당(朴世堂)에게 분명하므로 성(性)을 따라 사물을 실행한다는 것은 몸을 말하는 것이 아니라 마음의 실천에 중점을 두었다. 이러한 실천의 항상성과 현실성을 중시하는 기본 입장은 박세당(朴世堂)의 『사변록(思辨錄)』에 일관되게 깔려있다.³²²⁾

② 하곡(霞谷) 정제두(鄭齊斗)

양명학자로서 정제두(鄭齊斗)³²³⁾의 『중용(中庸)』 이해는 자신의 문집인 『하곡집(霞谷集)』 「중용설(中庸說)」을 통해서 알 수 있다. 정제두

경요, 김유곤, 『조선조 유학자의 중용읽기』 (도서출판 문사철, 2009), p. 256을 참조했다.

321) “苟處事應物 能必循乎此 無或違焉 則其行於事物也 有通達而無阻滯.” 『사변록(思辨錄)-중용(中庸)』; 원문해석은 서경요, 김유곤, 『조선조 유학자의 중용읽기』 (도서출판 문사철, 2009), p. 256을 참조했다.

322) 안병길, 「서계 박세당의 중용해석과 주자비판」, 『태동고전연구』 제10집, 1993, p. 675. ; 엄연석, “퇴계의 중용 해석과 그 특징,” 『퇴계학과 한국문화』 제36호. (경북대학교 퇴계연구소, 2005). p. 168.

323) 정제두(鄭齊斗, 1649~1736) 호는 하곡(霞谷), 추곡(楸谷),

(鄭齊斗)는 『중용(中庸)』을 성지(誠之)라고 이해하며 그 요점을 수도(修道)라고 했다.

위의 제1장으로 성지(誠之)를 말한다. 자사(子思)가 첫머리에 주장을 세워 성(性)과 도(道)와 교(教)의 3가지 근원을 종합적으로 말하고 수도(修道)의 일로서 거듭 밝혔다.³²⁴⁾

조선시대를 대표하는 양명학자인 정제두(鄭齊斗)가 이해하는 『중용(中庸)』을 보면, 자기에게 주어진 성(性)에 따라 그 성(性)을 다하는 것이 수도(修道)라고 표현하고 있다. 몸에 대한 이해를 논하는 부분은 찾을 수 없다. 성(性)에 대한 인식이 분명해야 도(道)에 대한 인식도 분명하게 자리 잡을 수 있다. 수도(修道)의 수(修)는 인식론이다. 성(性)에 대한 인식을 하지 못하므로 수도(修道)만 강조하며 실천에 무게를 두었다. 정제두(鄭齊斗)는 양명학자이므로 양명학(陽明學)에서 본다면 수(修)는 인식이 아니고 위선거악(爲善去惡)을 하는 실천의 수(修)로 이해할 수밖에 없다. 그러므로 인식보다는 실천을 중시하는 입장에서 『중용(中庸)』을 해석했다.

(3) 조선시대 실학자 다산(茶山) 정약용(丁若鏞)

실학(實學)의 대가인 정약용(丁若鏞)³²⁵⁾은 『중용(中庸)』에 대한 저서로 『중용강의(中庸講義)』, 『중용강의보(中庸講義補)』, 그리고 『중용자잠(中庸自箴)』을 지었다. 먼저 주자(朱子)의 이기론(理氣論)에 대한 정약용(丁若鏞)의 이해는 다음과 같다.

천명지위성(天命之謂性)의 천(天)은 영명주재지천(靈明主宰之天)으로서 상제(上帝)를 의미하는 것으로 파악한다.³²⁶⁾

324) “右首一章 誠之者也 子思首立言 統言性道教三原因 以修道之事申明之.” 『하곡집(霞谷集)』, 「중용설(中庸說)」; 원문해석은 황인옥, “조선후기 중용 해석의 독창성 연구” 성균관대학교 박사학위 논문(2018), p. 118을 참조했다.

325) 정약용(丁若鏞, 1762~1836, 호는 茶山).

천(天)을 절대적인 주재자(主宰者)인 상제(上帝)로 보았으며 우주 운행의 질서는 물론 인간도 주재하는 절대권능을 갖고 있다. 주재자(主宰者)로서의 천(天)에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

천(天)의 영명(靈明)은 인심(人心)과 통하여 숨겨져 있으며 나타나지 않는 것이 없고 미세하되 밝혀지지 않는 것이 없어, 거처하는 그 집을 굽어보며 나날이 감시함이 여기에 있다는 것을 진실로 아는 사람이 있다면, 비록 대담한 사람일지라도 경계하고 삼가고 두려워하지 않을 수 없을 것이다.³²⁷⁾

정약용(丁若鏞)에게 천(天)은 인간세상을 주재하는 절대적인 존재이고 동시에 인간세상의 현상을 감시하는 주체이다. 따라서 인간은 감시자의 눈에 벗어나지 않도록 행동을 항상 경계하고 삼가야한다고 주장한다. 그러나 나는 이러한 정약용(丁若鏞)의 견해에 동의하기 어렵다. 왜냐하면 천(天)은 이미 내 안에 있으며 나와 한 몸이기 때문이다. 내 몸은 이미 천(天)과 한 몸으로 있기 때문에 순수지선(純粹之善)을 타고난 몸이다. 하늘이 따로 있어서 나를 경계하고 있다는 것을 상상할 수 없다. 그렇기 때문에 하늘에 대해서 경계하고 삼가해야 된다고 주장하는 정약용(丁若鏞)의 이해는 하늘과 내가 아무 상관이 없다는 사실을 전제한다.

다음으로 성(性)에 대한 정약용(丁若鏞)의 이해는 다음과 같다.

‘성(性)은 마음의 기호(嗜好)다. … 대개 배태(胚胎)가 형성되면 하늘은 형체가 없는 영명한 주체를 부여하는데, 이것은 선을 즐겁게 여기고 악을

326) “臣以爲高明配天之天 是蒼蒼有刑之天 維天於穆之天 是靈明主宰之天.” 『중용책(中庸策)』. ; 원문해석은 서경요, 김유곤, 『조선조 유학자의 중용읽기』(도서출판 문사철, 2009), p. 288를 참조했다.

327) “天之靈明 直通人心 無隱不察 無微不燭 照臨此室 日監在茲 人苟知此 雖有大膽者 不能不戒慎恐懼矣.” 『여유당전서(與猶堂全書)』, 「중용자잡(中庸自箴)」. ; 원문해석은 서경요, 김유곤, 『조선조 유학자의 중용읽기』(도서출판 문사철, 2009), p. 289를 참조했다.

싫어하며 덕을 좋아하고 더러움을 부끄러워하는 데 이것을 성(性)이라고 한다³²⁸⁾

성(性)을 마음의 기호(嗜好)라고 한 것은 성(性)이 곧 마음이다. 선악(善惡)과 호오(好惡)를 판단하는 주체가 마음이라고 한다. 이 경우 몸은 어떻게 되는 것일까? 성(性)은 당연히 기호(嗜好)가 있다. 내 몸은 뭐가 좋고 싫음이 있다. 그것이 마음의 일이라고 하면 몸은 없다. 그래서 성(性)이 마음이라면 몸은 성(性)과 상관없는 것이다. 성즉리(性卽理)가 아닌 심즉리(心卽理)로 성(性)에서 몸이 없어진 것이다. 즉 성(性)이 마음이라면 몸은 성(性)하고는 상관없는 것이다. 마음은 선(善)하고 악(惡)을 싫어하는데 악(惡)을 하는 것은 몸이 하는 것이므로 몸을 고치거나 제거해야한다는 위선거악(爲善去惡)의 논리가 성립한다. 그러나 성(性)을 기호(嗜好)라고 하는 것은 맞지만 마음의 기호(嗜好)가 아니다. 성리학(性理學)에서 말하는 성지욕(性之欲)은 몸의 일이다.

끝으로 정약용(丁若鏞)은 「중용강의보(中庸講義補)」에서 인간의 존재에 대해 다음과 같이 설명한다.

‘인간은 태어날 때 물(物)과 구별되는 영명성(靈明性)을 부여받아 만류(萬類)를 초월하는 만물을 향유(享有)할 수 있는 능력을 지닌 존재로서 물(物)과 본질적으로 다른 존재’³²⁹⁾라고 했다.

정약용(丁若鏞)은 인간과 물(物)을 구별하여 물(物)과 본질적으로 다른 존재라고 했다. 인간 따로 물(物) 따로 인 것이다. 또한 만류(萬類)를 초월하는 만물(萬物)을 향유하는 존재로 인식하고 있다. 인간은 영명성(靈明性)을 부여받았기 때문에 다른 존재로 봤다. 이 영명성(靈明性)은 하늘을 내 모든 행동의

328) “性者 心之所者好也… 蓋人之胚胎既成 天則賦之以靈明無形之體 而爲其物也 樂善而惡惡 好德而恥污 斯之謂性也.” 『여유당전서(與猶堂全書)』, 「중용자잠(中庸自箴)」. ; 엄연석, “퇴계의 중용 해석과 그 특징,” 『퇴계학과 한국문화』 제36호, (경북대학교 퇴계연구소, 2005). p. 170.

329) “人則不然 天下萬民 各於胚胎之初 賦此靈明 超越萬類 享用萬物.” 『여유당전서(與猶堂全書)』, 「중용강의보(中庸講義補)」. ; 원문해석은 서경요, 김유근, 『조선조 유학자의 중용읽기』 (도서출판 문사철, 2009), p. 292를 참조했다.

감시자로 인식하는 데에서 확인된다. 왜냐하면 영명주재지천(靈明主宰之天)으로서의 상제(上帝)를 모실 수 있는 능력이 인간에게 있기 때문이다. 만물(萬物)은 그런 것이 없다. 이 이유로 인간과 물(物)은 다르다. 그래서 인간은 만물과 다르다. 이것이 정약용(丁若鏞)이 이해하는 영명성(靈明性)이다.

그러나 퇴계(退溪)의 성리학(性理學)에 따르면 인간이나 물(物)은 모두 같은 존재이다. 다 순수지선(純粹之善)인 무극(無極)인 태극(太極)에서부터 태어난 것이다. 『성학십도(聖學十圖)』의 「태극도(太極圖)」³³⁰⁾에서 보는 만물화생(萬物化生)은 인간을 포함한 모든 것이 물(物)이다. 모두 태극(太極) 안에서 순수지선(純粹之善)으로 하나같은 존재이다. 이 모든 물(物)이 다 순수지선(純粹之善)인 태극(太極) 안에서 태극(太極)으로부터 존재하고 있기 때문에 모두 다 본질적으로 같은 것이다.

퇴계(退溪)는 한결같이 인간과 물(物)은 한 몸이라고 한다. 퇴계(退溪)나 주자(朱子)는 영명성(靈明性)이라면 모든 게 다 순수지선(純粹之善)이고 태극(太極)으로부터 필연적으로 순수지선(純粹之善)으로 생겨났다는 사실을 알기 때문에 모든 만물은 함부로 할 수 없다.

이상의 근거로 보면 주자(朱子)와 퇴계(退溪)가 이해하는 영명성(靈明性)이라는 말은 천지만물이 다 순수지선(純粹之善)의 몸이 태극(太極)으로부터 나왔다는 사실을 알기 때문이다. 그래서 본질적으로 같은 몸(同體)이다. 동체(同體)인줄 알면 함부로 할 수 없다.

정약용(丁若鏞)이 이해하는 영명성(靈明性)이라면 사람 사이에도 영명성(靈明性)의 차이가 있다고 할 수 있다. 어느 누구 정도는 되어야 내가 영명(靈明)하다고 할 수 있다는 현상으로 봐야하기 때문이다. 동시에 하늘을 내 행동의 감시자로 모시고 내가 얼마나 일관되게 내 행동으로 증명했다는 것을 보여야 영명성(靈明性)이 결정된다. 얼마나 오래 했느냐 못했느냐에 따라서 우열이 가려진다. 알면 알고 모르면 모르는 것이지 이것은 우열의 문제가 아니다. 사람 사이에서 우열을 가리면 천명지성(天命之性)이 사라지게 된다.

나는 이 논문에서 제2장의 논리와 달리 실천을 강조하는 박세당(朴世堂)

330) 『성학십도(聖學十圖)』, 「태극도(太極圖)」.

堂), 정제두(鄭齊斗), 정약용(丁若鏞)의 『중용(中庸)』에 대한 이해를 배제한다. 왜냐하면 주자(朱子)나 퇴계(退溪)처럼 내 몸에 대한 이해로 『중용(中庸)』을 읽고 있지 않기 때문이다.

3. 비판 및 결론 : 朱子 『中庸』의 원형으로서 『楚竹簡』性情論

1) 초죽간(楚竹簡)에 관하여

(1) 비판

1993년 출토된 『곽점초간(郭店楚簡)』과 1994년 발견된 『상박초간(上博楚簡)』은 기존의 고전연구학계를 뒤집은 세기의 발견으로 꼽히고 있다. 이 두 곳의 『초죽간(楚竹簡)』에는 전해 내려오지 않은 다량의 내용이 포함되어있기 때문이다. 그 결과 지금까지 있었던 고전의 해석이 달라지기도 하지만 전해 내려오는 고전의 근거를 확실하게 뒷받침해주기도 한다. 그만큼 『초죽간(楚竹簡)』이 현재 통용되는 고전에 미치는 영향이 크다. 그 결과 『중용(中庸)』의 가장 오래된 원형으로 자사(子思)와 관련된 의문과 『중용(中庸)』의 근간이라는 천명(天命)을 확인할 수 있다.

첫째, 『곽점초간(郭店楚簡)』의 「노목공문자사(魯穆公問子思)」를 통하여 자사(子思)의 존재와 성품을 확인할 수 있다. 자사(子思)를 언급한 가장 오래된 자료이기도 하다. 당시 자사(子思)는 자신이 천자(天子)라는 사실을 아는 사람이라서 왕으로 모시는 노목공(魯穆公)에게도 소신을 굽히지 않고 꾀꿀했다. 이러한 성품은 자사(子思)가 전국시대(戰國時代) 송(宋)나라에서 곤경에 처하여 어려움을 겪었다는 기록³³¹⁾을 뒷받침하기도 한다. 자사(子思)의 성품으로 보아 충분히 곤경에 처할 수 있는 상황이 벌어질 수 있음을 짐작할 수 있다.

둘째, 『중용(中庸)』의 천명(天命)을 이해할 수 있는 실마리를 확인했다. 『곽점초간(郭店楚簡)』의 「성자명출(性自命出)」과 『상박초간(上博楚簡)』의 「성정론(性情論)」은 같은 내용이다. 두 개의 『초죽간(楚竹簡)』이 천(天)·명(命)·성(性)을 다루고 있으며, 『중용(中庸)』의 천명지성(天命之性)과 맥을 같이하고 있다.

셋째, 『초죽간(楚竹簡)』에 대한 연구가 진행되면서 역사적으로 불투명

331) 『사기(史記)』, 「공자세가(孔子世家)」.; 『복성서(復性書)』.; 『공충자(孔叢子)』.

한 부분이 메워지는 결과를 가져왔다. 불투명하고 논란이 많은 부분들이 하나씩 벗겨지면서 논리를 분명하게 밝혀주는 역할을 하고 있다. 특히 『중용(中庸)』에 대하여 내 몸의 이해를 더욱 굳게 할 수 있는 계기가 마련해주었다.

(2) 결론

『곽점초간(郭店楚簡)』의 「노목공문자사(魯穆公問子思)」³³²⁾에서 보면 노(魯)나라 임금인 목공(穆公)이 자사(子思)에게 충신(忠臣)에 대하여 물어봤다. 자사(子思)가 임금인 노목공(魯穆公)에게 ‘임금의 결점과 과실을 지적하는 사람’이라고 당당하게 직언했다. 임금에 대하여 직언을 서슴지 않고 올바른 말을 위하여 생명을 바칠 수 있는 성품이다. 자사(子思)의 성품으로 봐서 자사(子思)가 자신의 몸이 천자(天子)라는 사실을 알았으며, 이것은 내 몸이 하늘(天)에서 왔다는 것을 「성자명출(性自命出)」에 나오는 ‘명자천강(命自天降)’³³³⁾으로도 확인할 수 있다. 생명에 대한 이해를 천명(天命)으로 하고 있다. 나는 『초죽간(楚竹簡)』에서 밝히려고 하는 성(性)에 대하여 이 논문의 제3장 제2절에서 자세히 다루려고 한다.

2) 사상사(思想史)에 관하여

(1) 비판

『중용(中庸)』의 사상사와 관련하여 이하동서설(夷夏東西說)을 비롯하여 송명(宋明)시대와 조선의 유학자들의 논리를 들여다봤다.

332) 자사(子思)가 노목공(魯穆公)의 스승으로 자사(子思)의 존재를 확인할 수 있다.

333) 『곽점초묘죽간(郭店楚墓竹簡)』, 「성자명출(性自命出)」과 『상해박물관초죽간(上海博物館楚竹簡)』, 「성정론(性情論)」의 두 번째 죽간에 ‘성자명출 명자천강(性自命出 命自天降)’으로 기록되어 있다. ‘성(性)은 명(命)으로부터 나온 것이며, 명(命)이란 곧 하늘에서 내려진 부명(賦命)이다’ 원문해석은 형주시박물관 저, 최남규 역, 『곽점초묘죽간(郭店楚墓竹簡)』(학고방, 2016), p. 356과 마승원 주편, 복모좌 정리주석, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정론』(소명출판, 2012), p. 53를 참조했다.

첫째, 이하동서설(夷夏東西說)은 몸 자체에 대한 인식을 결여하고 있다. 공자(孔子) 중용사상(中庸思想)의 출발이라고 하였으나 천명(天命)을 논하는 부분이 없다. 단순히 몸과 마음이 합쳐 놓았을 뿐이며 하늘이 필연적으로 낳아준 몸을 언급하지 않고 있다.

둘째, 정이천(程伊川), 주자(朱子), 퇴계(退溪)는 내 몸 그 생김 자체의 자명한 사실, 즉 내 몸이 생겨난 분명한 사실을 확인하고 있다. 정이천(程伊川)과 주자(朱子)는 몸에 대한 이해를 ‘하늘이 준 명(命)과 사람이 받은 성(性)’이라고 했다. 이들의 『중용(中庸)』 이해는 주고받음이 분명하다. 즉 천명지성(天命之性)은 하늘이 내려주고 사람이 받는 것이다. 퇴계(退溪)는 주자(朱子)의 성리학(性理學)을 계승하여 조선에서 『중용(中庸)』을 천명(天命)으로 몸의 생김에 대한 이해를 할 수 있는 기틀을 잡았다.

셋째, 송명(宋明)시대의 육상산(陸象山)과 왕양명(王陽明), 그리고 조선시대의 율곡(栗谷), 박세당(朴世堂), 정제두(鄭齊斗), 정약용(丁若鏞)은 몸 자체의 사실을 확인하지 못하고 있다. 이들은 몸의 생김에 대한 인식보다도 몸의 실천을 강조하며 행동에 기반을 두고 있다. 몸 그 자체의 생김을 보는 성즉리(性卽理)에서 몸이 빠진 상태에서 『중용(中庸)』을 이해하고 있다.

(2) 결론

나는 이미 내 연구방법이 ‘나’이며, 분석적인 방법으로 자명한 사실을 근거로 하고 있다. 그러므로 나는 서지학에서 검토한 연구를 바탕으로 퇴계(退溪)가 철저하게 배웠던 주자(朱子)의 『중용장구(中庸章句)』로 『중용(中庸)』을 이해하려 한다. 나는 주자(朱子)의 『중용(中庸)』을 이 논문의 제3장 제3절에서 자세하게 다루려고 한다.

제2절 『초죽간(楚竹簡)』의 ‘性情論’이 증명하는 내 몸의 진실

제1절에서는 서지학을 통하여 『중용(中庸)』이 어떻게 전해져 내려왔는지를 정리하고 사상의 흐름이 어떻게 바뀌며 발전해 왔는지를 알아왔다. 그 과정에서 『중용(中庸)』의 저자가 자사(子思)라는 것을 증명했고, 공자(孔子)의 손자인 자사(子思)가 공자(孔子)의 사상을 일목요연하게 『중용(中庸)』이라는 책을 통하여 『논어(論語)』를 충실하게 계승했다는 것을 확인했다. 또한 여러 학자들을 통해서 내 몸을 어떻게 이해하고 있는지를 들여다 볼 수 있었다.

이번 절에서는 『중용(中庸)』의 기원인 『초죽간(楚竹簡)』을 통하여 몸에 대한 이해를 어떻게 하는지 살펴보고자 한다. 그 이유는 『초죽간(楚竹簡)』의 성정(性情)의 이해가 주자(朱子)가 쓴 『중용(中庸)』의 성정(性情)에 대한 이해로 연결되기 때문이다. 『초죽간(楚竹簡)』의 성(性)이 어떻게 몸으로 이해하고 있는가를 알 수 있다면 그 근거를 바탕으로 주자(朱子)가 쓴 『중용(中庸)』의 성(性)·도(道)·교(教)를 올바르게 이해할 수 있는 단서를 찾을 수 있을 것이다.

『초죽간(楚竹簡)』에서 보려고 하는 것은 『곽점초간(郭店楚簡)』의 「성자명출(性自命出)」과 『상박초간(上博楚簡)』의 「성정론(性情論)」이다. 『곽점초간(郭店楚簡)』과 『상박초간(上博楚簡)』의 죽간의 숫자³³⁴⁾는 다르지만 내용은 서로 일치한다. 그러므로 『상박초간(上博楚簡)』의 「성정론(性情論)」을 중심으로 살펴보겠다.

334) 죽간(竹簡)의 숫자가 『상박초간(上博楚簡)』 「성정론(性情論)」은 40간이며 『곽점초간(郭店楚簡)』 「성자명출(性自命出)」은 67간으로 서로 맞지 않다. 그러므로 어느 하나를 기준으로 하여야 한다. 이 논문에서 인용하는 『초죽간(楚竹簡)』의 죽간번호는 『상박초간(上博楚簡)』 「성정론(性情論)」을 기준으로 한다.

1. 군자무본(君子務本)을 확인하는 ‘성자명출(性自命出)’

1) 영원한 사랑(愛) 안에 있는 내 몸 ‘성자명출(性自命出)’

(1) 천명성(天命性)의 몸

우리가 성(性)이라고 하면 보통 내 몸이 어떤 몸인지 확인할 때 사용하는 말이다. 이를테면 여성(女性)이나 남성(男性) 등 내 몸을 지칭할 때 쓰거나, 본성(本性), 개성(個性), 성격(性格) 등 내 몸을 나타내는 것에 성(性)이라는 글자를 붙여서 쓴다. 그러나 성(性) 안에는 두 가지가 교차하고 있다. 성(性)의 필연성 또는 이치를 말하는 성리(性理)와 그것이 땅에서 드러난 성(性)의 무늬를 말하는 성기(性氣)가 교차한다. 이 리기(理氣)의 교차를 합리기(合理氣)라고 한다.

합리기(合理氣)의 성(性)이 내 몸이라는 사실은 여러 학자들이 밝혔다. 조중빈은 『안심논어』에서 성(性)을 ‘하늘이 명한 천자(天子)의 성품’³³⁵⁾이라고 했다. 여기서 ‘천자(天子)의 성품’은 리기(理氣)가 교차한 가운데 있는 ‘내 몸’이다. 성(性)이 내 몸인 것은 퇴계(退溪)와 스피노자(Spinoza)에 의해서도 확인할 수 있다. 퇴계(退溪)는 『성학십도(聖學十圖)』에서 ‘성(性)이 발(發)하여 정(情)이 된다(性發爲情)’³³⁶⁾라고 했다. 이때의 성(性)이 내 몸이라고 이해할 수밖에 없는 이유는 스피노자(Spinoza)의 『에티카』를 통해서 증명된다. 스피노자(Spinoza)는 ‘정서는 신체(身)의 변용’³³⁷⁾이라고 했다. 여기서 정서(情緒)는 감정을 말한다. 신체의 활동 능력을 증대시키거나 감소시키고 촉진하거나 감소하는 신체의 변용이 정서, 즉 정(情)이다. 그러면 신체인 성(性)이 일으킨 변용이 정(情)이 되므로

335) 조중빈, 『자동중용』(부크크, 2018), p. 16.

336) “而性發爲情之際.” 『성학십도(聖學十圖)』, 「심통성정도(心統性情圖)」. ; 원문해석은 고려대학교 민족문화연구원 한국사상연구소, 『역주와 해설 성학십도』(예문서원, 2011), pp. 103-104를 참조했다.

337) “「제3부 정의 3」 나는 정서를 신체의 활동 능력을 증대시키거나 감소시키고, 촉진하거나 저해하는 신체의 변용인 동시에 그러한 변용의 관념으로 이해한다.” 스피노자 저, 강영계 역, 『에티카』(서광사, 2014), p. 153.

신체의 변용이 감정이라는 말과 성발위정(性發爲情)이라는 말은 같은 말이다. 그러므로 성(性)은 당연히 몸(身)이다. 지금까지 성(性)을 몸이라고 한 것과 같이 『초죽간(楚竹簡)』의 성(性)도 몸으로 이해하고 있다는 사실을 여기서 밝혀보려고 한다.³³⁸⁾

성(性)은 『상박초간(上博楚簡)』의 「성정론(性情論)」 [2간]에 처음으로 등장한다. 원문과 그에 대한 해석은 다음과 같다.

[2간(簡)] 性自命出 命自天降 道始於情 情生於性³³⁹⁾

‘性’은 ‘命’으로부터 나오며 ‘命’은 하늘로부터 내려온다. ‘道’는 ‘情’에 시원(始原)을 두고 ‘情’은 ‘性’에서 생겨난다.³⁴⁰⁾

[2간]에 따르면, 다음과 같은 성정(性情)의 논리구조를 확인할 수 있다. 성(性)은 명(命)으로부터 나오고(性自命出), 명(命)은 천(天)에서부터 내려온다(命自天降). 정(情)은 성(性)에서 생긴다(情生於性). 이상의 논리구조를 정리하면 천(天)⇒명(命)⇒성(性)⇒정(情)이라는 성정(性情)의 필연성이 확인된다. 성(性)과 천(天)의 논리적 필연성을 설명하기 위해 성자명출(性自命出)과 명자천강(命自天降)을 합쳐서 정리하면, 천(天)에서 내려온 명(命)으로부터 성(性)이 나왔으므로 성(性)은 결국 천(天)으로부터 오는 것이다. 즉 성(性)의 기원이 천(天)이다. 천명지성(天命之性)³⁴¹⁾이다.

다음으로 천(天)에서 내려온 것이 성(性)이고, 이 성(性)에서 생겨난 것이 정(情)이다. 이를 설명해 주는 말이 정생어성(情生於性)이다. 정(情)이

338) 초죽간(楚竹簡)에서 성(性)을 몸이라고 하는 연구는 지금까지 없었다. 초죽간(楚竹簡)의 성(性)이 몸이라는 사실에서 『중용(中庸)』의 성(性)도 몸이라는 것을 증명하는 것이 이 논문에서 밝히고자하는 것이다.

339) “2간, 性自命出 命自天降 道始於情 情生於性.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장 전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 53.

340) [2간]을 비롯한 이 논문에서 초죽간(楚竹簡)의 번역은 이 논문 작성자의 번역임을 밝혀둔다. 시중에 있는 번역이 드물기도 할뿐만 아니라 번역의 오류가 있다고 판단하여 내용에 맞도록 번역했다.

341) 『초죽간(楚竹簡)』의 ‘性自命出 命自天降’을 함축하면 ‘天命之性’과 같다. 이것은 『중용(中庸)』의 첫 구절인 ‘天命之謂性’이므로 『초죽간(楚竹簡)』이 『중용(中庸)』의 원형이라는 근거를 뒷받침하고 있다.

성(性)에서 생겼다는 것은 퇴계(退溪)가 말한 ‘성발위정(性發爲情)’이며 스피노자(Spinoza)가 말한 ‘신체의 변용’이다. 성(性)인 내 몸이 무엇을 보거나 할 때 성발(性發)에 의해서 저절로 몸에서 나오는 것, 즉 신체의 변용이 정(情)이다(爲情).

『초죽간(楚竹簡)』의 정생어성(情生於性), 즉 성(性)에서 정(情)이 생겨난다는 것은 퇴계(退溪)의 ‘성발위정(性發爲情)’과 스피노자(Spinoza)의 ‘신체(身體)의 변용’에 의하여 『초죽간(楚竹簡)』의 성(性)은 몸이라는 사실이 분명하다. 이로부터 『초죽간(楚竹簡)』의 천명지성(天命之性)에 의거해서 몸이 천(天)이라는 사실 또한 증명된다. 이 천(天)은 이 논문 제2장 1절과 2절에서 이미 『논어(論語)』의 ‘군자무본(君子務本)과 천재이궁(天在爾躬)으로 내 몸에 하늘이 있고 영원한 사랑의 부모가 몸 안에 있다는 것을 확인했다.

몸인 성(性)의 논리구조가 명(命)에서 나오고 그 명(命)은 천(天)에서 내려오는 논리구조에 의해서, 몸은 하늘(天)로부터 온 성(性)이기 때문에 내 몸이 천자(天子)라는 것을 알 수 있다. 이 논문 제2장 3절에서 내 몸이 ‘천자(天子)의 몸’이라는 사실을 언급했다. 이렇게 내 몸이 천자(天子)라는 사실은 『초죽간(楚竹簡)』에 의해서 다시 확인된다.

(2) 영원한 사랑의 몸

다음으로 천(天)이 어떤 천(天)인지 알기 위하여 출(出)과 강(降)의 의미를 보면, 천(天)과 성(性)의 의미가 더욱 명확하게 드러난다. 성자명출(性自命出)은 출(出)을 사용하고, 명자천강(命自天降)은 강(降)을 사용한다. ‘성자명출(性自命出)’의 자출(自出)은 ‘무엇으로부터 나온다’이기 때문에 나온 곳에 대하여 계속 출처(出處)를 묻게 된다. ‘명자천강(命自天降)’의 자강(自降)은 ‘어디에서 내려온다.’라고 하여 강처(降處)를 묻지 않는다. 출처(出處)라는 말은 있지만 강처(降處)라는 말은 쓰지 않는다. 나온다는 출(出)은 성(性)⇒명(命)⇒천(天)에서 나온다고 할 수 있지만 내려온다는 강(降)은 위에서 아래로 온다. 출(出)이라는 단어를 쓰지 않고 강(降)을 쓰

는 의미는 천(天) 위에 다른 무엇이 있을 수 없다는 뜻이다. 명자천출(命自天出)을 쓰지 않고 명자천강(命自天降)을 쓰는 것은 천(天) 위에 다른 것이 있을 수 없다는 의미이다. 명자천강(命自天降)의 자(自)는 ‘~으로부터’이므로 그 기원이 천(天)에 있다는 것을 분명히 하고 있다. 강(降)은 그 이상이 없다는 의미를 전달하고 있다. 그러므로 [2간]에서 천(天)의 출처는 없다. 천(天) 이상은 없으며 천(天)이 시작이다. 즉 천(天)이 제1의 원인이다.

그렇다면 ‘천(天)은 도대체 어디에 있는 것일까?’라는 의문이 생긴다. 명자천강(命自天降)에서 볼 때 명(命)이 하늘에서 오는 것이기 때문에 명(命)은 하늘의 필연성이다. 명(命)의 필연성은 성자명출(性自命出)로 이어진다. 성자명출(性自命出)에서 명(命)이라고 할 때 이 명(命)은 필연성의 뜻을 갖고 있다. 예를 들어 임금이 신하에게 명(命)을 내렸을 때 그 명(命)이 오락가락하면 믿을 수가 없다. 그래서 명(命)은 언제나 한결같이 믿을 수 있는 필연성이다.

성자명출(性自命出)에서 성(性)은 몸이므로 명출(命出)과 천강(天降)에 의해서 천명(天命)으로 있는 몸이 자명하다. 그러므로 몸은 하늘의 필연성이므로 영원히 변치 않는 단 하나의 필연성 안에 존재한다. 이 필연성을 내 몸의 생김에서 찾아보면 그것은 부모라고 밖에 말할 수 없다. 왜냐하면 우리 모두는 부모가 될 수 있고 안 될 수 있지만 필연적으로 부모로부터 태어나지 않은 사람은 없기 때문이다. ‘나’가 있다고 할 때 그 ‘나’는 필연적으로 부모로부터 태어난 ‘나’이다. 이 필연성이 영원히 변치 않는 단하나의 필연성이고 이것이 구체적으로 부모로부터 태어난 몸이다.

나는 이 논문 제2장 1절에서 군자무본(君子務本)을 언급한 바 있다. 군자(君子)인 내가 스스로 나의 몸을 생각해보면 나에게, 즉 내 몸을 낳아준 부모가 있다는 자명한 사실의 확인이 무본(務本)이다. 천명성정(天命性情)의 영원히 변치 않는 필연성 안에서 내가 내 안에서 확인하는 내 몸의 근원으로서 부모의 사랑은 영원무한 그 자체이다. 내 안에 있는 부모는 서로 영원히 사랑하며 영원한 사랑이기 때문에 영원히 변치 않음으로 무한

하다. 그 사랑 안에 있는 것이 내 몸이다. 이 사실은 내 몸에 대한 나의 생각이 자명하게 확인하는 것이다. 이 속에 있는 내 몸은 이미 그 자체가 완전이고 최고의 행복이다.

그럼에도 불구하고 성자명출(性自命出)을 두고 완성한 형태로 선형적으로 부여된 것이 아니라는 주장이 있다. 이 주장은 성자명출(性自命出)을 연구한 정영수의 논문에서 다음과 같이 밝히고 있다.

『성자명출』은 인간의 본성을 완성된 형태로 선형적으로 부여된 것이 아닌 삶 속에서 끊임없이 확충하고 성장시켜야 할 인간 감정의 바탕이 되는 ‘희노애비의 기(氣)’라고 말한다.³⁴²⁾

이 논문에서 성자명출(性自命出)의 문제는 인간의 본성인 성(性)이 완성된 형태로 선형적으로 부여된 것이 아니라고 했다. 그리고 ‘성자명출(性自命出)’은 기(氣)라는 결론이다 성(性)이 완성된 형태로 부여된 것이 아니라는 것은 성자명출(性自命出)의 성(性)이 명자천강(命自天降)의 천(天)에서부터 완전한 것이 아니라는 의미이다. 하늘이 완전하지 않다는 것은 나를 낳아준 부모의 사랑도 완전하지 않다는 것이다. 나를 낳아준 부모의 사랑이 경험이나 현상같이 감각으로 볼 때 하는 말이다.

내가 이해하는 부모의 사랑은 군자무본(君子務本)의 본(本)이라서 영원히 변치 않는 사랑이다. 그렇기 때문에 여기서 천(天)은 내 안에 있는 천(天)이고 내 안에 있는 부모의 사랑이다. 그러므로 천(天)은 완전성 그 자체이다. 정영수의 논문은 내 몸에서 이해하는 부모의 사랑인 군자무본(君子務本)을 어기고 있다. 그 결과 하늘이 이치를 다루는 성자명출(性自命出)의 리(理)를 기(氣)로 봤다. 그래서 나는 이 논문에 동의할 수 없다.

정영수에 이어서 『초죽간(楚竹簡)』의 성(性)에 대해서 연구한 정병석의 논문에서는 다음과 같이 주장한다.

342) 정영수, “신진유학의 인간본성론,” 『범한철학회 논문집』 제57집, (범한철학회, 2010). p. 61.

『성자명출』은 인성이 ‘천명’에서 나왔다는 것에 대해서는 말하고 있지만 『중용』처럼 ‘천명’으로 인성을 정의하고 있지는 않다. 『중용』은 이미 인성을 ‘천명’의 차원으로 끌어 올려 다루고 있다.³⁴³⁾

정병석은 논문에서 ‘인성(人性)이 천명(天命)에서 나왔지만 인성(人性)을 천명(天命)으로 정의하고 있지 않다’는 것이다. 그리고 ‘인성(人性)을 천명(天命)의 차원으로 끌어올려 다루고 있다’는 것은 인성(人性)이 천명(天命)의 차원에 있지 않다는 주장이다. 이러한 주장은 성(性)이 천(天)에서 나왔다는 말과 성(性)을 천(天)으로 정의하지 않았다는 말의 모순이 있다. 이는 정영수의 논문과 마찬가지로 천(天)이 완전하지 않다는 주장과 같다. 천(天)이 완전하지 않다는 것은 군자무본(君子務本)의 본(本)인 부모의 사랑을 현상과 감각으로 다루기 때문이다.

겉보기로 보이는 부모의 사랑이 불완전일 수 있다. 하지만 『상박초간(上博楚簡)』 [2간]의 ‘성자명출 명자천강(性自命出 命自天降)’이 천명성정(天命性情)의 논리구조를 말해주고 있다. 천명성정(天命性情)의 구조가 인성(人性)이다. 이미 천명(天命)이 있고 그 안에 인성(人性)이 있다. 이 천명(天命)이라는 순수지선(純粹之善)의 사랑이 부모의 사랑이며 그 사랑에서 낳았기 때문에 그 순수지선(純粹之善)의 사랑이 인성(人性)으로 들어 있다. 이것은 현상으로 보는 부모의 사랑이 아니다.

자명하게 있는 부모의 사랑에서 인성(人性)이 나온다. 또한 인성(人性)을 천명(天命)의 차원으로 끌어올리는 것이 아니다. 천(天)이 위에 있는 줄 알았는데 지금 이 몸에 있다는 사실을 확인하면 이해할 수 있다. 그러므로 나는 이 논문을 동의할 수 없다.

따라서 성자명출(性自命出)에는 영원한 부모의 사랑이 있고, 그 사랑이 천(天)이며 그 사랑에서 천명성(天命性)으로 들어있는 것이 ‘나’이다.

343) 정병석, “곽점초간의 성정설,” 『새한철학회 학술대회논문집』, (새한철학회, 2005). p. 221.

(3) 필연적인 사랑의 몸

나를 있게 한 내 안에 있는 부모의 영원 무한한 사랑(愛)이 곧 내 몸이다. 부모의 영원한 사랑받아 태어난 내 몸은 하늘 몸으로 순수지선(純粹之善)³⁴⁴⁾이므로 사랑의 몸이다. 내 몸은 부모의 영원한 사랑이 품고 있는 그 사랑 속에서 태어나서 그 사랑 속에서 존재하고 있으며 그 사랑 속에서 살아가고 있다. 그것이 하늘 몸이고 내 몸의 진실이며 내 몸 자체의 사실이기 때문이다.

이 부분에서 꼭 나오는 얘기가 있다. 불륜이나 성폭행 등 부모가 원치 않는 사랑으로 태어난 몸도 있고 기형적인 장애를 갖고 태어난 몸도 있다. 그리고 낳자마자 부모에게 버림받은 고아도 있다. 이러한 몸은 부모도 확실치 않은데 사랑의 몸이라고 할 수 있는냐는 의문을 가질 수 있다.

그렇지만 내 몸이 존재하고 있다는 것은 자명한 사실이다. 이 자명한 사실은 내 몸이 있으려면 부모가 있어야 한다는 사실의 필연성 안에 존재한다. 자명한 사실의 필연성은 믿음이다. 믿지 않을 수 없는 사실이니까 믿을 수 있다. 나를 낳아준 부모가 있고 나는 좋은 사람이라는 사실은 믿음으로 안다.³⁴⁵⁾ 하지만 몸의 자명한 사실을 경험으로 확인하려하면 내 눈에 부모가 보이지 않고 어떤 부모인지도 모르니까 나는 사랑으로 태어난 몸이 아니라는 결론을 갖게 된다. 특히 뇌성마비나 팔다리가 없이 태어난 몸은 더욱 받은 몸을 원망할지도 모른다. 현상으로 보는 몸이니까 그렇다.

『논어(論語)』에 다음과 같은 부모와 관련된 글이 있다.

溫故而知新 可以爲師矣³⁴⁶⁾

자명한 이치를 따져서 새로운 것을 알면 가히 선생이라 할 수 있다.³⁴⁷⁾

344) “純粹之善之性也 是所謂太極也.” 『성학십도(聖學十圖)』, 「태극도(太極圖)」. ; “순수하고 지선한 본성이니 이것이 태극이다.”, 원문해석은 고려대 민족문화연구원 한국사상연구소, 『역주와 해설 성학십도』 (예문서원, 2011), pp. 51-52을 참조했다.

345) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 69.

346) 『논어(論語)』, 「위경(爲政)」.

347) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 68.

여러 학자들이 온고이지신(溫故而知新)을 ‘옛것을 익혀서 새로운 것을 안다’³⁴⁸⁾고 고전을 읽거나 과거를 발판으로 새로운 것을 만들어내는 것으로 이해하고 있다. 하지만 여기서 고(故)는 앞서 있으니 ‘부모’로 하고 신(新)은 새롭게 나온 몸이니 ‘나’로 보면, 타고난 내 몸이 부모로부터 왔다는 자명한 이치를 깨달을 수 있다.

그러므로 그렇게 태어난 몸이 사랑으로 태어난 몸이냐는 문제가 있다. 내 몸이 있다는 것은 천명(天命)의 이치로 태어난 몸을 증명한다. 이 이치를 알고 보면 내 몸은 사랑이 아니면 태어날 수 없는 몸이다. 천명(天命)의 이치는 부모가 어떻게 사랑을 했는지, 어떤 부모인지를 따지는 것이 아니다. 존재하고 있는 몸은 천명(天命)의 이치에 들어있는 필연적인 사랑이 부모를 통해서 하늘로부터 받은 사랑의 몸이다. 내가 좋은 사람이라는 것은 사랑이 안에 있기 때문이다. 그 사랑은 부모로부터 받은 사랑이며 하늘로부터 받은 사랑이다.

2) 유성구명(有聲扣鳴)이 교차하는 몸 소리, ‘감발촉발(感發觸發)’

(1) ‘몸 소리’인 정(情)의 종살이 하는 마음

내 몸은 하늘로부터 받은 필연적인 사랑의 몸이므로 내 마음도 이 필연적인 사랑 안에 있다. 그렇기 때문에 마음은 자기 몸을 하늘로부터 받은 필연적인 사랑 안에 있지 않다는 것을 상상조차 할 수 없다. 이 사실을 [1간]은 다음과 같이 다시 확인한다.

[1간(簡)] 凡人雖有性 心亡定志³⁴⁹⁾³⁵⁰⁾

348) 김학주, 『논어』 (서울대학교 출판문화원, 2017), p. 139.

349) 심망정지(心亡定志)에서 志를 ‘몸을 마음대로 할 수 없다’로 번역한 것은 2간의 情生於性에서 보면 몸(性)은 정(情)을 낳는다. 그러므로 志는 몸(性)의 志이다. 몸(性)의 志는 몸(性)이 알아서 志가 情으로 드러나는 구조이다. 이것은 3간의 ‘金石之有聲 弗扣不鳴’과 통한다.

모든 사람은 ‘몸(性)’을 가지고 있다. 마음은 몸을 마음대로 할 수 없다.

즉 사람이기만 하면 모두 몸과 마음을 품고 산다. 이 몸과 마음은 필연적으로 천명지성(天命之性), 즉 하늘로부터 받은 필연적인 사랑 안에 있으므로 마음은 몸에 대해서 이 사실을 벗어날 수가 없다. 그러므로 마음은 몸을 이 필연성 이외의 다른 것으로 결정하거나 조작할 수 없다.

이상의 근거를 토대로 좀 더 구체적으로 살펴보면 심망정지(心亡定志)에는 두 가지 뜻이 있다. 첫째, 내 몸의 영원히 변치 않는 사실은 내 마음이 임의로 내 몸을 조작할 수 없다. 단 하나의 영원한 필연성인 몸은 천명(天命)으로 있는 완전한 몸이고 최고의 행복 속에 있는 몸이기 때문에 이 사실을 마음은 함부로 할 수 없다. 마음 역시 이와 똑같은 논리구조 속에 있기 때문에 마음은 몸을 두고 태어난 몸이 영원한 사랑을 받았다고 하는 것을 부인하거나 무시할 수 없다. 이것이 심망정지(心亡定志)의 첫 번째 뜻이다.

둘째, 내 마음이 정(情)을 함부로 못한다는 것이다. [2간]에 따르면 몸(性)은 정생어성(情生於性)이기 때문에 정(情)을 낳는다. 그 몸(性)에서 나오는 것이 정(情)이기 때문에 마음은 정(情)의 완전성에 대해서 함부로 하지 못한다. 최고의 사랑 안에서 최고의 완전성을 받은 몸은 최고의 행복 속에 있기 때문에 이 몸의 사실 자체에 대해서 마음은 함부로 할 수 없다. 이 사실에 있는 몸인 성(性)이 정(情)을 낳는다. 그렇기 때문에 정(情)도 최고의 사랑 안에서 최고의 완전성으로 최고의 행복 속에 있다. 심망정지(心亡定志)의 지(志)는 성(性)임과 동시에 성(性)에서 나오는 정(情)이다. 그러므로 지(志)는 감정을 나누는 몸의 본성으로 있는 자기본성의 필연성이다. 모든 감정이 필연성이라는 것을 알아야 한다는 것이 심망정지(心亡定志)의 두 번째 뜻이다.

[30간]에서도 [1간]에서 확인한 몸을 향한 마음의 진실을 다음과 같이 확인한다.

350) “1簡, 凡人雖有性 心亡定志.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 43.

[30간(簡)] 身 心從之³⁵¹⁾

몸은 마음이 따라간다.

지(之)는 대명사로서 신(身)을 가리키기 때문에 심종신(心從身)³⁵²⁾이다. 그러므로 [30간]의 내용은 [1간]과 같다.

[1간]과 같이 [30간]의 심종지(心從之)의 종(從)에는 두 가지 뜻이 있다. 첫째, 마음은 몸 그 자체의 사실을 따라간다. 둘째, 몸 그 자체의 사실이 곧 감정이므로 마음은 이에 대해 ‘좋다, 나쁘다’ 같은 가치판단을 하지 않는다. 몸(性)은 스스로 알아서 모든 정(情)으로 드러난다. 마음은 그저 따라가서 ‘지금 슬프다, 기쁘다’처럼 정(情)에 대한 관념을 형성한다.

이때의 종(從)은 [1간]의 망정(亡定)의 뜻과 같다. 이미 몸이 천명(天命)으로 있기 때문에 신심종지(身, 心從之)의 종(從)은 천명(天命)을 따르는 종(從)이다. 『논어(論語)』에도 종(從)의 이러한 뜻을 확인할 수 있다.

子曰 吾 … 五十而知天命 六十而耳順 七十而從心所欲 不踰矩”³⁵³⁾

공자가 말하기를 내가 …나이가 50에 내 팔자가 상팔자라는 것을 알고, 60에 무슨 얘기를 들어도 거슬리지 않고, 70에 종 된 마음이 원하는 바가 법도에 어긋나지 않았다.³⁵⁴⁾

351) “30簡, 身心從之.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 256.

352) 심종신(心從身)은 『성학십도(聖學十圖)』에서는 심통성정(心統性情)이라고 한다. 심종신(心從身)의 종신(從身)이 통성정(統性情)이다. 그렇기 때문에 통성정(統性情)의 통(統)은 다스린다는 뜻보다는 마음이 몸의 성정(性情)을 따라간다는 뜻으로 이해해야 한다. 성정(性情)이 모두 신(身)에 대한 이야기다.

353) 『논어(論語)』, 「위정(爲政)」.

354) “子曰 吾 十有五而志于學 三十而立 四十而不惑 五十而知天命 六十而耳順 七十而從心所欲 不踰矩.” 『논어(論語)』, 「위정(爲政)」. ; “내가 15살에 공부하는데 뜻을 둔 후 나이 30에 논리가 서고, 40에 마음이 유혹되지 않고, 50에 내 팔자가 상팔자라는 것을 알고, 60에 무슨 얘기를 들어도 거슬리지 않고(다 예쁘게 들리고), 70에 종 된 마음(만 마음이 아님)이 원하는 바가 법도에 어긋나지 않았다.” 원문해석은 조중빈, 『안심논어』, 부크크, 2018. p.63을 참조했다. ‘知天命’과 ‘從心所欲’에 대한 이야기는 『논어』에서 자명하게 이해하고 있는 근거가 楚竹簡에서도 사용하고 있다는 것을 확인되고 있다. 從心은 『성학십도(聖學十圖)』 「심학도(心學圖)」 “七十而從心”에서도 표현된다.

지천명(知天命)은 내 몸이 천명의 몸(天命之性)인 줄 아는 것이다. 이 얇은 지금 있는 그대로의 내 팔자가 최고의 상팔자라는 사실 확인으로 이어진다. 상팔자의 몸에서 드러나는 정(情)이 심종지(心從之)의 지(之)이며 중심소욕(從心所欲)의 소욕(所欲)이다. 신심종지(身, 心從之)의 종(從)은 천명(天命)을 따르는 종(從)이다. 그렇기 때문에 [1간]과 [30간]에서의 마음(心)은 필연성을 따라가므로 몸 또는 정(情)을 두고 이래라 저래라 결정하지 않는다.

(2) 감발(感發)인 유성(有聲)과 촉발(觸發)인 구명(扣鳴)이 교차하는 정(情)

‘몸 소리’인 정(情)의 진실을 [3간]은 다음과 같이 들려준다.

[3간(簡)] 金石之有聲 弗扣不鳴³⁵⁵⁾

금과 석은 각각 자신만의 소리를 갖고 있다. 그 소리는 두드리지 않으면 나지 않는다.

금석(金石)을 두드리거나 두드리지 않거나 금(金)과 석(石)은 각각 자신만의 고유한 필연적인 소리를 갖고 있다. 금(金)은 금(金)의 소리가 있고 석(石)은 석(石)의 소리가 있다. 이처럼 몸 안에 본래부터 있는 자신만의 고유한 소리가 천명지성(天命之性)이다. 이미 하늘의 명(命)인 영원으로부터 결정된 몸(性)이 본래부터 자기 안에 갖고 있는 소리이다. 그렇지만 두드리지 않으면 울리지 않는다. 금(金)을 두드렸을 때 석(石)의 소리가 나올 리 없고, 석(石)을 두드렸을 때 금(金)의 소리가 나올 리 없다. 모든 물(物)에는 천명(天命)으로 주어진 각자의 소리가 있다. 사람에게도 나오는 소리가 있다. 사람인 내 몸(性)에서 나오는 ‘몸 소리’는 정(情)이다(情生於性).

355) “3簡, 金石之有聲 弗扣不鳴.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장진국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 63.

이 필연적인 구조에는 감발(感發)과 촉발(觸發)이 있다. 금(金)과 석(石)은 각각 금(金)의 몸이고 석(石)의 몸이다. 금(金)의 몸(性)이 금(金)으로 드러날 때에는 금(金)으로서의 자기소리가 있다. 금(金)의 성(性)이나 석(石)의 성(性)이 자기 안에 품고 있는 자기의 필연적인 소리, 즉 금석지유성(金石之有聲)의 유성(有聲)을 감(感)이라고 한다. 이 감(感)이 드러나는 것을 감발(感發)이라고 한다. 감발(感發)의 감(感)은 심망정지(心亡定志)의 지(志)이다. 이때의 지(志)는 성(性)에서 정(情)이 나오는 것이므로 몸(性)이 자기 몸 안에 감정을 품고 있는 것이다.

감정인 감(感)은 촉(觸)에 의해서 구체적으로 드러난다. 금(金)을 두드렸을 때 그 두드림이 촉(觸)이고 그 촉(觸)에 응해서 감(感)이 자신의 소리를 드러낼 때 그 소리가 촉발(觸發)이다. 촉(觸)에 의해서 감발(感發)이 자신의 본래 소리를 드러내는 것이다. 안에 있는 감(感)이 나오는 감발(感發)이 먼저 일어나고 촉(觸)에 의해서 감발(感發)이 자기 본래의 소리를 낼 때 그것이 촉발(觸發)이다. 즉 불구불명(弗扣不鳴)의 구명(扣鳴)이다. 촉(觸)에 따라 감(感)이 이런 상황에서는 이렇게 드러나고 저런 상황에서는 저렇게 드러난다. 감(感)이 촉(觸)에 의해 소리로 드러나는 것, 이것을 감촉(感觸)의 교차라고 한다. 즉 본래 있는 감(感)이 밖에서 오는 촉(觸)을 만나 자기의 본래 소리를 드러내는 것이 감촉(感觸)의 만남이며 정(情)이다. 이 교차 안에서 확실한 논리적 순서는 감발(感發)이 촉(觸)을 만나서 발(發)한 것이 감정이다.

감발촉발(感發觸發)의 이해가 어려울 수 있다. 예를 들면 내가 어떤 사람으로부터 무시하는 심한 말을 들었다고 가정하자. 그러면 그 때의 내 감정은 어떠할까? 무시당하는 내가 나를 봐도 안쓰럽고 초라하고 슬프기도 하다. 한편으로는 화가 나서 죽고 싶거나(不居敬) 죽이고 싶은(不持敬)³⁵⁶ 감정이 든다. 화가 나거나 슬픈 감정은 몸이 알고 느낌이 아는 자동능동이다. 이것이 감발(感發)이다. 무시하는 촉(觸) 때문에 내 속에 있는 감발(感發)이 화가 밖으로 드러난 것이 촉발(觸發)이다. 감(感)은 내가 이

356) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 9.

미 최고선을 지닌 좋은 사람이라는 것을 안다. 좋은 사람이 아니라면 화날 이유가 없다. 내 감정은 나만이 지니고 있는 감정이다. 즉 나만의 소리가 있다. 그것을 무시하거나 나쁘다고 하면 화가 난다. 화가 나는 것은 몸이 알기 때문에 저절로 드러난다. 이것이 감발(感發)과 촉발(觸發)이다.

그러나 『곽점초간(郭店楚簡)』의 「성정론(性情論)」을 연구한 정병수는 논문이서 다음과 같이 성(性)이 외부의 자극에 이끌려 정(情)으로 나타났다고 주장한다.

『성자명출』은 “희, 노, 애, 비의 기가 바로 성이고 그것이 바깥으로 나타나는 것은 외부의 다른 사물에 의해 이끌렸기 때문이다”라고 하였다. 희, 노, 애, 비의 기가 바로 ‘성’이고 이런 ‘기’가 바깥으로 나타난 것이 희, 노, 애, 비가 되고 이것이 바로 ‘정’이다. 이처럼 ‘정’이라는 것은 기본적으로 ‘성’이 외부의 다른 사물에 이끌려 나타난 것을 가리켜 말한다.³⁵⁷⁾

정(情)이 외부로 나타나는 것은 성(性)이 외부의 다른 사물에 의해 이끌렸다고 했다. 정(情)이 외부의 사물에 강제로 끌려 나와서 나타난 것처럼 들린다. 외부의 자극은 촉(觸)이다. 감정은 촉(觸)에 의해서 촉발(觸發)이 일어난다. 그러나 촉발(觸發) 이전에 성(性)이 품고 있는 정(情)은 감발(感發)에 의해서 일어난다는 사실을 잊고 있다. 감촉(感觸)의 교차, 즉 감촉(感觸)의 만남이라는 것이 지워졌다. 그 만남에 의해 정(情)이 저절로 드러나는 것이다. 역지로 이끌려서 나타나는 것이 아니다. 초죽간(楚竹簡)에서 말하는 정생어성(情生於性)의 뜻은 정(情)이 성(性)에서 생긴다고 하는 것으로 스스로 표현하는 것이지 이끌려 나타난다고 한 것이 아니다.

심성론(心性論)을 연구한 학자 임형석의 논문에서도 비슷한 주장을 하고 있다.

『性情』은 가치판단 능력은 선천적으로 내재한 性의 능력이라고 말한다.

357) 정병석, “곽점초간의 성정설,” 『새한철학회 학술대회 발표논문집』, (새한철학회, 2005). p. 213.

하지만 그 발현은 반드시 호오와 선불선의 대상, 즉 物과 勢와 같은 외부적 계기에 의해서만 가능하다.³⁵⁸⁾

성정(性情)의 발현이 외부적 계기에 의해서만 가능하다고 하였으나, 나는 그렇지 않다고 본다. 성(性)은 자천강(自天降)이므로 외부적 계기와 상관없이 모든 물(物)은 천(天)에서 내려온다는 사실을 자기 안에 머금고 있다. 외부적 계기가 없으면 호오(好惡), 선불선(善不善)이 없다는 것이 아니다. 이미 자천강(自天降)이므로 모든 것이 좋은 줄 알고 있는 것이다. 이것이 명자천강(命自天降)이며 성(性)이 다 좋은 줄 아는 것이다. 외부에서 판단하는 게 아니다. 금석지성(金石之聲)의 진짜 소리는 본래 갖고 있는 것을 내보내는 것이기 때문에 외부적 계기에 의해서 또는 외부에서 판단해서 거기에 맞추어서 나오는 것은 아니다.

또 다른 학자인 진함의 논문에서는 감정의 촉발(觸發)에 관련하여 다음과 같이 주장한다.

『性自命出』에서 제시된 인간의 외물에 대한 반응을 수동적인 부분과 능동적인 부분으로 나눠서 설명하는 연구가 있다. 프랭클린 퍼킨스의 주장에 따르면, 외물에 대한 성의 작용은 일종의 수동적인 자극=반응(stimulus-response) 모형이며, 심의 작용은 바로 외물 자극에 대한 본능적인 반응[감정]을 억제하는 것이다. 이와 같은 관점은 심의 작용을 인정하지만 감정의 발생론적인 차원에서 심의 역할을 분리하고 있는 것으로 보인다. 즉 심의 작용은 감정의 발생 단계에서 진행되는 것이 아니라 감정이 발생한 후 사유가 개입하는 것이다.³⁵⁹⁾

진함의 논문에서는 여러 부분이 나의 견해와 상반되고 있다. 첫째, 인간의 감정이 수동적인 부분과 능동적인 부분으로 나누어진다고 주장한다.

358) 임형석, “유가 심성론의 계보,” 『한국철학논집』 제17집, (한국철학사연구회, 2002), p. 348.

359) 진함, “성자명출의 심론과 순자의 심론 비교,” 『퇴계학보』 제144집, (퇴계학연구회, 2018). p. 221.

그러나 감정의 진실은 수동적 부분이 없으며 나누어지지 않는다. 감정은 필연적으로 천명성정(天命性情)의 정(情) 안에 있기 때문에 자동능동일 뿐이지 수동은 본래 없다. 오히려 천명성정(天命性情)의 감정의 필연성을 모르면 감정이 외부의 어떤 원인에 의해서 자신이 결정했다고 수동으로 오해하는 지경에 빠진다. 이 논리의 필연성을 모르면 타하게 되고 타하는 것이 수동이다.

둘째, 마음의 작용이 본능적인 반응인 감정을 억제한다고 했다. 그리고 감정이 발생한 후 사유가 개입하는 것이라고 했다. 앞서 [1간]의 심망정지(心亡定志)를 설명하면서 마음이 정(情)을 함부로 못한다고 했다. 이 정(情)은 [2간]의 정생어성(情生於性)에서 언급했듯이 몸에서 나오는 정(情)이기 때문에 마음은 정(情)의 완전성을 함부로 하지 못한다. [30간]의 신심종지(身心從之)도 마찬가지다. 마음은 몸 그 자체의 사실인 감정에 대해서 마음은 좋고 나쁘다는 판단을 하지 않는다. 이렇게 보면 진함의 논문에서 주장하는 감정의 차원에서 심(心)의 역할이 분리되었다거나 감정이 발생한 후 심이 작용한다는 주장은 맞지 않다. 몸이 성발위정(性發爲情)이면 바로 성정(性情)이 함께 있는 것이 마음이다. 이승율의 논문³⁶⁰에서 반응은 억제하는 것이 아니라는 주장은 나의 견해와 같은 주장이다. 또한 같은 논문에서 ‘정(情)이 천(天)과 연속하는 것으로 본다.’는 주장도 나와 같은 견해이다.

셋째, 수동적인 자극=반응이라고 했다. 촉(觸)을 수동적인 자극이라고 했으나 촉발(觸發)을 수동적인 반응으로 이해했다. 그러나 촉(觸)에 의해 쳐주면 감촉(感觸)이 만나서 감발(感發)에 의해 속에 있는 소리가 나와서 촉발(觸發)로 드러나는 것이다.

(3) 영원한 사랑을 노래하는 ‘몸 소리’

금석지유성(金石之有聲)의 감발촉발(感發觸發)에서 확인했듯이 내 몸

360) 이승율, “사람의 마음을 얻는 정치,” 『퇴계학보』 제135집, (퇴계학연구원, 2014). p. 238.

(性)은 자신만의 고유한 소리를 갖고 있다. 그 소리를 정(情)이라고 한다.

[34간]은 그 정(情)의 기원이 어디에 있는지 설명하고 있다.

[34간(簡)] 情出於性 愛類七 唯性愛爲近仁.³⁶¹⁾

情은 몸(性)에서 드러난다. 愛³⁶²⁾는 일곱 가지 종류로 드러나지만 오직 몸(性)은 愛 자체라서 仁이다.

[34간]은 ‘정(情)이 몸(性)에서 나온다(情出於性)’고 했다. [2간]의 정생어성(情生於性)의 표현과 비교하면 정(情)이 몸(性)에서 생긴(生) 것이나 나온(出) 것이나 같은 표현이다. 정(情)이 생긴 다음에 나오는 순서가 맞겠지만 두 가지 모두 몸(性) 안에 정(情)이 있다는 것을 말한다.

영원히 변치 않는 사랑(愛) 안에 있는 내 몸인 성(性)이 성자명출(性自命出)과 명자천강(命自天降)의 논리구조 속에서 천명(天命)의 몸이라는 것을 알 수 있었다. 천(天)에서 온 내 몸은 단 하나의 필연성이다. 그러한 내 몸의 필연성으로 드러나는 정(情)도 다 사랑(愛)일 수밖에 없다. 내 몸에서 ‘뭉다 곱다’로 다 드러나는 감정은 영원 무한한 사랑(愛)이 감발촉발(感發觸發)의 교차로 드러난다는 것을 확인했다.

3) 감정의 자기존재 필연성을 이해하는 ‘리기정(理其情)’

(1) 자동능동의 정(情)을 아는 ‘지정자(知情者)’

감발촉발(感發觸發)에 의해 내 몸에서 드러나는 정(情)을 아는 지정자(知情者)를 [2간]은 다음과 같이 설명한다.

[2간(簡)] 知情者能出之³⁶³⁾

361) “34簡, 情出於性 愛類七 唯性愛爲近仁.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초 죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 281.

362) 愛는 君子務本에서 확인한 영원히 변치 않는 부모의 사랑, 즉 내 몸에 자명한 사실로 들어있는 天으로서 부모의 영원한 사랑이다.

情이 무엇인지 그 사실을 아는 사람은 情이 능동적으로 몸(性)에서 드러난다는 사실을 안다.

[2간]에 따르면 지정자(知情者)는 그 정(情)이 몸에서 나오는 것을 능동적으로 아는 사람이다. 여기서 자동과 능동의 개념에 대해서 알아보자.

[34간]의 정출어성(情出於性)의 출(出)과 [2간]의 정생어성(情生於性)의 생(生)은 몸(性)과 정(情)의 구조가 자동능동임을 확인한다. 성(性)이면 그 즉시 정(情)이다. [1간]에서 확인한 바와 같이 성(性)과 정(情)의 필연성에 대해서 마음은 개입할 수 없다. 그렇다면 [2간]의 지정자(知情者)의 지(知)는 무엇을 안다는 것인지 살펴볼 필요가 있다. 마음이 성정(性情)의 필연성에 대해서 관여할 수 없고 성정(性情)의 필연성은 당위이기 때문에 지정자(知情者)의 지(知)는 결국 이 사실을 능동적으로 다시 확인하는 것일 수밖에 없다.

정리해보면 출(出)이나 생(生)은 자동능동이며 성정(性情)이 이에 해당한다. 그러나 능(能)이나 지(知)는 자동능동을 다시 재확인하는 능동이다. 저절로 일어나는 것이 아니라 자발적이다. [2간]의 능출(能出)은 자동능동이라고 말하기 쉬우나 엄밀히 보면 자동능동보다는 능동의 개념이다. 왜냐하면 능(能)이 자동능동인 출(出)을 능동으로 이해해나가기 때문이다. 그래서 능출(能出)은 자동능동의 개념을 능동적으로 다시 확인하는 것이다.

능출지(能出之)의 능(能)은 정출어성(情出於性)의 출(出)로서 성정(性情)의 필연적 자동능동의 구조를 다시 확인한다. 이것이 지정자(知情者)이다. 그래서 지정자(知情者)는 자동능동인 감정이 사랑이라는 것을 안다. 즉 지정자(知情者)는 정(情)을 드러내는 구조 속에 있는 진실이 사랑이며, 그 사랑은 정출어성(情出於性)과 정생어성(情生於性)으로 봐서 천(天)에서 나온다는 사실을 아는 사람이다. 사랑이 드러나는 것이 능출(能出)이라는 것을 아는 지정자(知情者)이기 때문에 능동적으로 출(出)을 확인한다.

363) “2簡, 知情者能出之 知義者能入之.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서성정론』 (소명출판, 2012), p. 53.

능출(能出)은 좋으면 좋은 대로 싫으면 싫은 대로 나오는 자동능동의 감정의 진실을 다시 확인하는 것이다. 즉 미운 정(情)이나 고운 정(情)이나 모두 천명성정(天命性情)인 필연성인 영원무한의 사랑으로부터 결정되어 나온다는 사실을 확인한다. 정(情)이기만 하면 그 정(情)은 있는 대로 자기안의 영원무한한 필연성으로 결정된 사랑이다. ‘좋다, 싫다, 밉다, 곱다’는 모든 감정이 천(天)으로부터 나온다는 사실, 즉 영원무한의 사랑으로부터 나온다. 이 사실을 능동적으로 확인해서 아는 것이 능출(能出)이다.

(2) 감정이 자기를 이해하는 ‘리기정(理其情)’

이처럼 감정이 자신의 필연성을 능동적으로 이해하는 것을 [10간]은 리기정(理其情)이라고 한다.

[10간(簡)] 理其情 出入之 然後復以教³⁶⁴

감정이 스스로 자기 본성의 필연성을 이해한다는 것은 자기가 天命性情의 필연성에서 나왔다는 사실을 자기 안에서 들여다보기만 하면 그 즉시(直觀知) 情은 자기 안에서 情性命天의 필연성을 품고 있다는 사실을 안다.

나는 리기정(理其情)을 ‘감정 스스로 자신의 영원한 사실을 이해한다.’고 번역했다. 리(理)는 그 어원이 옥(玉)과 리(里)를 합친 글자이다. 옥(玉)의 현상이나 표면을 지칭하는 것이 아니라 옥(玉)이 자기 안에 품고 있는 가지런한 결을 나타내는 것이 리(理)이다. 리기정(理其情)의 리(理)는 동사이고 기정(其情)은 목적어이다. 리기정(理其情)의 리(理)를 동사로 이해하면 리(理)는 겉 현상을 보는 것이 아니다. 그러므로 리기정(理其情)은 감정의 현상이 아니고 감정이 자기 안에 품고 있는 결, 즉 그 자체의 논리적 필연성을 이해하는 동사이다. 이 논문 제1장에서 연구방법으로 거론된 것 중 하나인 reflexiva, 즉 재귀적 동사로 감정이 자기 속을 볼 수 있는

364) “10簡, 理其情出入之 然後復以教.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서성정론』 (소명출판, 2012), p. 111.

동사이다.

감정이 자기 안에 천명성정(天命性情)이라는 구조를 품고 있기 때문에 감정은 자기 스스로 자기 안에서 이 구조를 알 수 있다는 것이 리기정(理其情)의 리(理)이다. ‘감정이 자기 본성의 필연성을 자기 안에서 직관한다.’는 뜻이다. 그래서 리기정(理其情)이면 출입지(出入之)이다. 리기정출입지(理其情出入之)의 출입지(出入之)는 이미 리기정(理其情) 자체의 감정의 자기이해이기 때문에 출입지(出入之)는 자동능동의 감정이 자신의 필연성을 능동으로 이해하는 것이다. 리기정(理其情)에서 감정이 자신을 이해하는 출입지(出入之)의 출입(出入)을 다음과 같이 두 가지 측면에서 이해할 수 있다.

첫째, 출(出)은 나오는 것으로 먼저 감정이 천명성정(天命性情)의 논리구조에서 자동능동으로 나온다는 사실을 이해한다. 천(天)에서 내려오는 연역적인 구조인 천명성정(天命性情)으로 정(情)이라는 존재의 필연성을 천명성정(天命性情)으로 보는 구조이다.

둘째, 입(入)은 다시 들어가는 것으로 출(出)의 필연성의 구조를 감정 안에서 보는 것이다. 정성명천(情性命天)으로 다시 정(情) 안에서 이 논리구조를 확인한다는 뜻이다. 감정 그 자체만을 두고 그 안에서 천명성정(天命性情)의 논리구조를 그 감정 안에서 본다. 그래서 ‘아! 내가 천명성정(天命性情)의 구조 안에 있구나!’라는 것을 안다. 다시 말하면 ‘천명성정(天命性情)의 논리구조가 감정 안에 있구나!’ 하고 안에 있는 것을 본다. 그러니까 감정의 자기이해이다. 즉 능동적으로 다시 확인한다.

이 확인 안에서 감정은 자신이 있는 그 자체로 온전히 좋다는 사실을 다시 안다. 배운다는 것은 곧 안다고 할 수 있다. 그래서 교(教)는 안다는 것이다. 즉 감정이 자기 스스로 논리적이고 필연적인 구조가 자기 안에 품고 있다는 리기정출입지(理其情出入之)의 출입(出入)에서 자동능동이 출(出)이고 능동이 입(入)이라는 것을 아는 배움이다.

이렇게 하늘로부터 이미 결정되어진 본성의 필연성이 있다는 것을 아는 것이 지경자(知情者)이며 리기정(理其情)이다. 그러므로 리기정(理其情)의

리(理)와 지정자(知情者)의 지(知)는 서로 같다. 이것이 교(教)이며 이러한 감정의 필연성에 대한 타당한 자기이해가 교(教)이다

(3) 자기 믿음으로 사는 감정

‘성자명출(性自命出)’과 ‘명자천강(命自天降)’으로 내 몸은 하늘(天)이 낳아준 몸이라는 사실을 알았다. 성(性)이라는 몸에서 정(情)이 나온다는 사실도 확인했다. 이렇게 하늘(天)이 낳아준 내 몸에서 나오는 정(情)이라는 사실 확인이 리기정(理其情)이며 지정자(知情者)이기 때문에 이 앞 속에서 정(情)은 자신에 대한 믿음으로 산다. 왜냐하면 모든 몸은 몸의 필연성으로 동일하게 하늘에서 나오는 것이고, 성정(性情)이 동일하므로 모든 정(情)도 성(性)과 동일하게 정(情)이 나오기 때문이다. 몸에서 나오는 모든 정(情)은 영원한 하늘의 필연성으로 믿고 산다. 즉 감정은 천명(天命) 안에 있기 때문에 믿음으로 산다.

[14간]과 [33간]은 믿음(信)에 대하여 다음과 같이 논의하고 있다.

[14간(簡)] 凡聲 其出於情也信³⁶⁵⁾

모든 소리는 정에서 나오기 때문에 믿음이라고 한다.

[14간]에 따르면 소리(聲)는 정(情)에서 나오기 때문에 믿을 수 있다고 했다. 이 믿음이 정(情)의 방법이라는 것을 [33간]은 다음과 같이 정의하고 있다.

[33간(簡)] 忠³⁶⁶⁾ 信之方也 信 情之方也³⁶⁷⁾

365) “14簡, 凡聲 其出於情也信.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 143.

366) 충(忠)은 중(中)과 심(心)을 합한 글자이다. 중(中)은 형상이 아니라 속 알맹이를 보는 것이다. 그러면 충(忠)은 리기정(理其情) 지기정(知其情)이다. 즉 감정의 자기이해가 충(忠)이다. 충(忠)을 조중빈의 『안심논어』에서는 ‘가운데 마음’, ‘속마음’, ‘진짜 마음’으로 풀이했다. ; 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 46.

367) “33簡, 忠 信之方也 信 情之方也.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 273.

감정의 자기이해(忠)는 믿음의 방법이며, 믿음은 情의 방법이다.

충(忠)은 리기정(理其情)과 같은 맥락에서 감정의 자기이해이다. 감정이 자기 안에서 자신의 필연성을 생각하여 아는 것이 충(忠)이다. 충(忠)이 감정의 자기이해이기 때문에 믿을 수 있으며 그 믿음의 방법이 정(情)으로 귀결된다. 왜냐하면 정(情)이기만 하면 정(情) 안에 이미 천명성정(天命性情)이라는 논리구조의 필연성이 있기 때문이다.

그러므로 감정의 자기이해는 자기가 자기 안을 들여다보는 것이기 때문에 ‘할 수 있다, 할 수 없다’의 문제가 아니다. 자기 속만 생각해 보면 바로 아는 사실이다. 감정이나 이해는 자명하고 당연하므로 그 이해 안에서 감정을 믿을 수 있고 자기가 좋다는 것을 안다.

2. 극기복례(克己復禮)를 확인하는 ‘사해지성(四海之性)’

1) 영원한 생명의 몸으로서의 ‘사해지성(四海之性)’

(1) 천지만물(天地萬物)과 본래 한 몸인 내 몸

나는 이 논문 제2장에서 ‘하늘 닮은 내 몸’을 확인하면서 극기복례(克己復禮)를 “내 몸의 필연성을 하늘 닮은 ‘나’로 이해하는 것”이라고 언급했다. 여기서 예(禮)를 일반적으로 예절(禮節)로 이해하면서 몸가짐을 바로 하는 것으로 이해하고 있다. 그러한 몸가짐을 하려면 예(禮)를 ‘다 좋은 세상에 빈(賓)으로 목숨을 받고 모시어진 사람의 도리(道理)’³⁶⁸라고 하거나 ‘부모의 사랑받아 태어난 완전한 내 몸의 존재 논리’³⁶⁹라고 할 수 있다. 내가 그러한 논리로 존재한다면 저절로 몸가짐을 바르게 할 수 있다. 그래서 극기(克己)는 내가 내 몸을 보는 것 또는 내 속을 들여다보는 것이다. 복례(復禮)는 내 몸 속을 들여다 본 결과 천(天)에서 왔다는 것을 아는 내 몸의 논리로 돌아가는 것, 즉 ‘내가 부모의 사랑받은 것을 확인하는 것’³⁷⁰이다. 이것은 영원한 내 몸의 논리인 사해지성(四海之性)과 통한다.

이 논리를 『초죽간(楚竹簡)』 [4간]은 다음과 같은 말로 확인한다.

[4간(簡)] 四海之內 其性一也.³⁷¹

세상 모든 것의 몸(性)은 하나이다.

368) 전현은 『논어』 「옹야편」의 박학어문 약지이례(博學於文 約之以禮)를 설명하면서 사람의 설자리는 예(禮)라고 말한 것은 공자(孔子)이고, 지(智)와 예(禮)를 주(主)와 빈(賓)으로 말한 것은 맹자(孟子)라고 하고, 퇴계(退溪)는 이것을 합쳐서 예(禮)를 사람의 자리이며 빈(賓)의 자리라고 말했다. ; 전현, “예(禮)로 굳게 묶인 ‘박약(博約)의 즐거움,’” 『박약회소식(博約會消息)』 제35호 (박약회, 2014.).

369) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 10.

370) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 11.

371) “4簡, 四海之內 其性一也 其用心各異 教使然也.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관 장전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 72.

이미 [1간]에서 ‘모든 사람은 몸을 갖고 있다(凡人雖有性)’고 했다. 즉 인수유성(人雖有性)의 성(性)이 사해지성(四海之性)이다. 극기복례(克己復禮)의 복례(復禮)가 내 몸의 존재 논리를 보는 것이기 때문에 영원한 내 몸의 존재를 보는 사해지성(四海之性)이나 인수유성(人雖有性)이나 복례(復禮)는 같은 말이다.

[4간]에서 세상(四海)의 모든 사람이 갖고 있는 몸은 하나라고 했다. 사해지성(四海之性)의 사해(四海)는 온 천하(天下)이다. 즉 사해지성(四海之性)은 이 땅 위에 존재하는 모든 몸이다. 그리고 기성일야(其性一也)의 일(一)은 몸의 다양성이나 몸의 현상을 하나로 종합하거나 통일하는 게 아니다. 몸 그 자체는 필연적으로 천(天)이 낳아서 존재하는 영원 무한한 몸이라는 단 하나의 필연성으로부터 나오는 사실이기 때문에 일(一)이다. 그러므로 하늘과 내가 한 몸, 한마음이기 때문에 이로부터 나는 천지만물과 한 몸, 한마음이다. 내 몸은 영원하고 무한한 몸이다. 그렇기 때문에 최고의 명품으로 존재하는 몸인 동시에 최고의 명품인 내가 나를 모시고 산다.

(2) 최고 명품으로 존재하는 내 몸

극기복례(克己復禮)의 논리는 내가 내 몸을 봤을 때(克己) 내가 어떻게 생겨났는지를 아는 것, 하늘에서 온 ‘나’라는 것을 아는 것(復禮)이다. 그 결과 내가 어떻게 살아야 하는지 아는 것이 살신성인(殺身成仁)이다. 살신성인(殺身成仁)은 어떤 몸인지 알기 때문에 나답게 살려고 매 순간순간 노력하는 모습이다. 예를 들어 가장으로서 직장에 다니는 사람은 직장에서의 갖은 어려움을 겪더라도 내가 가장이라서 가장으로서 나의 모습을 지키려고 애를 쓴다. 직장 상사의 질책이 있었을 것이고 갑질하는 상사와 감정적으로 싸울 때도 있을 것이고 나의 의견과 부딪쳐서 언쟁을 할 때도 있다. 이러한 모습이 나답게 살기 위해서 정조(貞操)를 지키는 모습이다.

‘정조도(貞操圖)’³⁷²에서 보면 개는 주인을 무조건 좋아한다. 야단쳐도

주인을 좋아한다. 그렇지만 도둑이 먹을 것을 쥐도 싫어한다. 주관이 뚜렷하다. 흔들리지 않는 불혹(不惑)이다. 이것이 정조(貞操)이다. 자신의 주관을 지키면서 나답게 살려고 영원한 몸을 사는 것이 살신성인(殺身成仁)이다. 살신성인(殺身成仁)에서 살신(殺身)은 내가 나답게 살기 위해서 애쓰는 것이다. 누가 뭐라고 하던지, 그 길이 가시밭길일지라도 굴하지 않고 나답게 살려고 애를 쓰는 모습이다. 성인(成仁)은 나답게 살기 위해 애쓰는 그 모습 하나하나가 영생의 모습이다. 그래서 살신성인(殺身成仁)을 ‘죽는 몸 위에 사는 몸’³⁷³⁾이라서 영생의 몸이라고 할 수 있다. 내가 나를 죽이거나 내가 죽어서 너를 살리는 행동이나 현상은 의리(義理)에 관한 것이지 살신성인(殺身成仁)이 아니다. 내가 세상의 온갖 유혹을 뿌리치고 나답게 사는 것을 버리지 않고 나답게 살려고 애쓰면서 매순간 죽어나는 그 모습이 살신성인(殺身成仁)이다.

내가 나답게 살기 위해서 정조를 지키는 모습인 살신성인(殺身成仁)이 그와 똑같은 논리로 내가 남을 모시면서 그렇게 내가 살아가는 모습이 사생취의(捨生取義)이다.

『맹자』에서 ‘사생취의(捨生取義)’를 다음과 같이 말한다.

生亦我所欲也 義亦我所欲也 二者 不可得兼 舍生而取義者也³⁷⁴⁾

사는 것도 또한 내가 바라는 것이며 義도 또한 내가 바라는 것이지만, 두 가지를 겸하지 못한다면 사는 것을 놓고 義를 취할 것이다.³⁷⁵⁾

사생취의(捨生取義)는 내가 너를 위해서 네가 좋다면 죽어주겠다는 것이 의롭다는 것이다. 내가(我) 희생양(羊)이 되겠다는 것이 죽어준다는 의(義)다.

여기서도 죽어준다는 것은 내가 죽을 지경이라도 너의 행복을 지키는 것이 나의 행복이라는 의미이다. 그것이 나의 행복인줄 알기 때문이다.

372) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 240. ; 부록 8 참조.

373) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 347.

374) 『맹자(孟子)』, 「고자(告子) 상」.

375) 대유학당, 『손에 잡히는 맹자 2』 (대유학당, 2012), p. 137.

‘구애도(求愛圖)’³⁷⁶⁾에서 보면 네가 좋으면 나도 그냥 좋고, 나는 싫지만 네가 좋다면 그렇게 하겠다. 나는 좋지만 네가 싫다면 하지 않겠다는 것이다. 연애할 때 자기주장을 세우지 않고 애인이 하자는 대로 따른다. 그 이유는 그렇게 해야 나도 행복하기 때문이다.

살신성인(殺身成仁)이 나답게 살기위해 정조를 지키는 것이라면 사생취의(捨生取義)는 죽을 정도로 힘들더라도 너의 행복을 지킴으로서 내가 행복하다는 의미이다. 사생취의(捨生取義)의 구애(求愛)는 살신성인(殺身成仁)의 정조(貞操)가 자기답게 사는 일이다. 내 몸이 나의 주인이지만 너를 위해서 객으로서 살기도 하고 임금으로서 신하로 사는 것이 사생취의(捨生取義)이다. 살신성인(殺身成仁)의 성인(成仁)은 극기복례(克己復禮)로 확인하는 내 몸의 진실이며 그 논리로 내 몸의 영생을 확인하는 것이다. 그러한 내가 죽을 정도로 힘이 들더라도 너를 위해서 내가 기꺼이 희생양이 되겠다는 것이 사생취의(捨生取義)이다. 엄밀히 말하면 힘들더라도 그것이 행복이므로 희생양이 되겠다는 생각도 없다.

인(仁)은 내 몸의 논리가 영생이듯이 모든 몸도 영생이라는 것을 아는 사랑이다. 즉 살신성인(殺身成仁)의 성인(成仁)은 영생(永生)의 내 몸이다. 영생의 모든 몸은 천(天)에서 왔고 이 천(天)은 사해(四海)의 모든 몸을 낳아준 단 하나의 원인이다. 그렇기 때문에 이 원인은 필연적으로 본래부터 존재할 수밖에 없고, 그 존재가 모든 것을 낳았기 때문에 필연적으로 최고선(最高善)일 수밖에 없다. 최고(最高)는 둘이 아니다. 가장 좋은 것은 하나이다. 가장 좋다는 것은 명품이다. 명품이라고 하면 유명브랜드의 명품 가방이나 명품 옷을 연상한다. 최고의 유명브랜드로 치장하고 내가 최고라는 인식과 함께 남들이 나를 명품으로 봐줄 것이라는 기대를 갖는다. 그러나 굳이 명품 옷이나 가방으로 치장을 하지 않아도 있는 모든 몸은 그 자체가 명품이다.

모든 몸은 최고선(最高善)을 타고났으니 그 자체가 명품이다. 있는 몸이 이미 명품인줄 모르고 길을 명품으로 꾸며야 내가 명품이 되는 것으로 착

376) 조중빈, 『자동중용』(부크크, 2018), p. 241. ; 부록 8 참조.

각하여 곁을 꾸미는데 온갖 노력을 다한다. 잘나가는 아이돌 그룹 ‘2NE1’이 노래하는 것처럼 ‘내가 제일 잘나가’라고 외치지 않아도 그 자신은 최고의 명품이며 최고선(最高善)의 몸일 수밖에 없다. 살신성인(殺身成仁)으로 죽어(死) 나는(生) 내 몸이 명품(名品)이고 최고선(最高善)이다. 이러한 최고선(最高善)의 모습이 명품(名品)으로 사는 모습이며 사생취의(捨生取義)이다. 왜냐하면 남의 행복이 나의 행복인줄 알기 때문이다.

(3) 최고 명품인 내 몸답게 사는 몸

살신성인(殺身成仁)의 성인(成仁)과 극기복례위인(克己復禮爲仁)의 위인(爲仁)은 하나의 논리이지만 나아가서 가리키는 바는 서로 다르다. 살신성인(殺身成仁)의 성인(成仁)은 내가 나답게 살려고 노력하면서 나의 모습대로 살려고 하는 것이다. 반면 극기복례위인(克己復禮爲仁)의 위인(爲仁)은 내 몸을 들여다봐서 내 몸이 어떤 몸인지 아는 것이 극기복례(克己復禮)이므로 극기복례(克己復禮)로 사는 나의 행복을 위해 너도 나와 같으므로 너를 위해 사랑을 베푸는 것이 위인(爲仁)이다. 성인(成仁)은 나답게 살기 위해 노력하는 것이고, 위인(爲仁)은 한마디로 나답게 살기 위해 너의 바람대로 따라가는 나의 이야기이다. 내가 최고선(最高善)의 명품인줄 알지만 너를 위해 내가 희생한다는 것이 사생취의(捨生取義)이다. 극기복례(克己復禮)가 살신성인(殺身成仁)이다. 극기복례(克己復禮)가 살신성인(殺身成仁)이라면 그러한 나에게 대한 올바른 이해가 위인(爲仁)으로서 인(仁)을 하는 것이다. 내가 죽는 것 같아도 죽는 게 아니고 영생의 몸이라는 것을 아는 것이 위인(爲仁)이며 사생취의(捨生取義)로서 종(從)으로 사는 모습이다.

나의 존재 논리와 천지만물이 존재하는 논리는 단 하나의 논리이다. 나의 존재인 내 몸 뿐만 아니라 모든 몸이 명품이다. 내가 명품을 갖고 있다면 어떻게 해야 할까? 행여 흠집이라도 날까 어디 다치기라도 할까 전전긍긍하면서 애지중지 한다. 그러므로 내가 명품인 내 몸을 모시고 사는 종(從)의 몸이어야 한다. 즉 최고의 명품인 내가 최고의 명품을 모시는 종

(從)이라는 것이다. 또한 나도 최고 명품이지만 너도 최고 명품이라서 내가 당신을 종(從)으로서 모시고 산다는 논리이다. 다시 말하면 내가 명품이며 주인이지만 문만 열고 나가면 모두 명품인 나이다. 나도 나지만 너도 나이다. 너도 명품인 나라서 어떠한 나 인줄 내가 알기 때문에 내가 종(從)이 되는 것이다.

결국 살신성인(殺身成仁)이나 극기복례(克己復禮)나 다 노는 모습이다. 살신성인(殺身成仁)도 내가 나를 존경하는 모습이고, 극기복례(克己復禮)도 내가 나를 사랑하는 모습이다. 다시 말하면 살신성인(殺身成仁)은 나답게 나를 지켜나가며 노는 모습이고, 극기복례(克己復禮)는 그 ‘나’가 또 다른 ‘나’를 위해서 그 ‘나’를 존경해주는 모습이다. 위인(爲仁)은 너도 나와 똑같은 천자(天子)로 사는 너라서 그러한 너를 내가 존경하는 것이 위인(爲仁)이다. 살신성인(殺身成仁)이 내가 나답게 사는 이야기라면 위인(爲仁)은 그 논리가 바로 너에게도 똑같으니까 그렇게 너를 사랑하겠다는 이야기다. 즉 노는 모습이 나답게 사는 이야기이고 너의 정(情)에 대해서 내가 함부로 하지 않는다는 것이다. 내 몸의 주인으로 최고 명품(名品)인 내가 구애(求愛)할 때 종(從)의 몸이다. 그것이 내 몸답게 사는 몸이다.

2) 최고의 명품대로 노는 ‘습기성(習其性)’

(1) 정(情) 따라 사는 ‘습기성(習其性)’

앞서 내 몸의 진실을 최고선(最高善), 즉 최고 명품이라고 밝혔다. 그런 내 몸의 노는 모습이 습기성(習其性)이다. [7간]에서 습기성(習其性)을 다음과 같이 다루고 있다.

[7간(簡)] 習也者 有以習其性也³⁷⁷⁾

習이라는 것은 내 몸의 진실인 (天命之)性대로 사는 것이다.

377) “7簡, 習也者 有以習其性也.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 89.

사해지성(四海之性)인 최고 명품의 생김으로 그것의 놀이를 필연적으로 즐길 수밖에 없는 것이 습기성(習其性)의 습(習)이다. 그렇기 때문에 습기성(習其性)에서 습(習)한다는 것은 내 몸을 뜯어고친다거나 조작하여 명품으로 만드는 것이 아니다. 내 몸이 사해지성(四海之性)인 최고 명품의 생김이라서 최고의 명품대로 놀 수밖에 없는 필연성을 습(習)이라고 한다. 그렇기 때문에 이 습(習)은 실질적으로 사해지성(四海之性)에서 나오는 사해지정(四海之情)이다.

그러므로 습기성(習其性)이 곧 습기정(習其情)이다. 이 논리를 따라서 최고의 명품을 확인하는 습기성(習其性)은 정(情)의 선(善)을 확인하는 습기정(習其情)이다. 성(性)이 천명성정(天命性情) 안에 있는 성(性)이기 때문에 정(情)도 천명성정(天命性情) 안의 정(情)이다. 습기성(習其性)이나 습기정(習其情)이 모두 천명성정(天命性情)의 구조 안에 있다. 이 사실을 알기 때문에 습기정(習其情)은 좋으면 좋고 싫으면 싫은 대로 사는 것이다. 즉 정(情) 따라 사는 것이다. 그러므로 습기성(習其性)이 습기정(習其情)이듯 사해지성(四海之性) 또한 사해지정(四海之情)이다. 천지만물과 본래 하나인 영원 무한한 몸(性)이므로 당연히 천지만물과 하나인 영원 무한한 정(情)이다. 최고명품의 몸(性)이 곧 최고명품의 정(情)이다.

(2) 정(情)의 필연성을 따르는 습(習)

습(習)은 『논어』의 첫머리에서 나온다.

子曰 學而時習之 不亦說乎.³⁷⁸⁾

알고 보니 ‘나’ 잘하고 있고(時習), 알고 보면 살만한 세상이니 이 또한 기쁘지(說) 아니한가?³⁷⁹⁾

『논어(論語)』에서도 습(習)은 내가 생긴 대로 논다는 것이며, 그렇게

378) 『논어(論語)』, 「학이(學而)」.

379) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 25.

하면 살만한 세상을 산다고 할 수 있다. 그러나 습(習)에 대해서 많은 사람들이 다르게 번역하고 있다. 다음은 여러 학자들의 번역을 비교해 봤다.

김학주 : “배우고 때때로 그것을 익히면 매우 기쁘지 않겠는가?”³⁸⁰⁾

이기동 : “배우고 제때에 그것을 익히니 또한 기쁘지 아니한가?”³⁸¹⁾

김용옥 : “배워 때에 맞추어 익히니 또한 기쁘지 아니한가?”³⁸²⁾

류종목 : “무언가를 배우고 때맞추어 그것을 복습한다면 역시 기쁘지 않겠는가?”³⁸³⁾

임옥균 : “배우고 때에 맞추어 익히니 또한 기쁘지 않은가?”³⁸⁴⁾

여러 학자들이 습(習)을 ‘익힌다’, ‘복습한다’로 보기도 한다. 그러나 그렇게 한다면 배우고 익히는 것이 왜 기쁘지 설명할 수 없다. 물론 배우고 익히는 것을 좋아하는 사람이 있다. 하지만 배워 익히고 복습하는 것을 기쁘게 생각하는 사람이 몇이나 될까? 특히 공부하라는 말에 질린 학생들에게는 더욱 기쁘지 않을 것이 뻔하다. 그런데 배우는 것이 기쁘다고 하면 공감할 수 있는 사람이 기쁘지 않다는 사람보다 적을 것이라고 본다. 그것도 ‘때때로’ 또는 ‘때에 맞추어’ 하는 것이니 맞추는 때는 어느 때이며 어떻게 익혀야 하는 것인가에 대한 의문이 든다.

이러한 것은 글자의 해석에만 매달려서 그 안에 있는 감정의 진실에 어둡기 때문이다. 그 결과 익혀야 한다거나 배워야 한다는 목적에 방점을 둔다. 그러나 『초죽간(楚竹簡)』에서의 습(習)은 목적이 아니다. 앞에서 논한 것과 같이 내 몸은 본래 생긴 대로 사는 천명성정(天命性情)의 구조이기 때문에 습(習)은 이 구조대로 사는 우리 몸의 진실이다. 이 진실이 감정에 그대로 들어있다.

조중빈의 『안심논어』의 번역에 따라서 ‘알고 보니 살만한 세상이라

380) 김학주, 『논어』 (서울대학교출판문화원, 2017), p. 110.

381) 이기동, 『논어강설』 (성균관대학교출판부, 2015), p. 37.

382) 김용옥, 『논어한글역주1』 (통나무, 2012), p. 247.

383) 류종목, 『논어의 문법적 이해』 (문학과지성사, 2016), p. 16.

384) 임옥균, 『논어정독』 (삼양미디어, 2015), p. 51.

기쁘다’는 것을 확인하는 것이 습(習)의 핵심이다. 따라서 습(習)은 천명성정(天命性情)을 즐기는 것이다. 이것이 곧 천지만물과 하나인 내 몸 따라 사는 천지만물과 하나인 정(情)을 즐기는 기쁨이다.

(3) 최고 명품을 즐기는 기쁨

최고선(最高善)을 즐기는 기쁨이 습기정(習其情)에 있다. 앞에서 선(善)이면 정(情)이라고 했으므로 기성(其性)이면 기정(其情)이다. 기성(其性)이면 최고선(最高善)이다. 그러면 기정(其情)도 최고선(最高善)이다. 왜냐하면 기성(其性)이 천명성(天命性) 안에 있는 성(性)이고 정(情)도 천명성(天命性) 안에 있는 정(情)이라서 선(善)이다

습기정(習其情)의 기정(其情)이 최고선(最高善)이므로 정(情)은 이미 영원이고 완전이고 충만이고 행복이고 순수지선(純粹之善)이며 좋은 것이다. 그러므로 습(習)은 그것대로 사는 것이다. 이미 기정(其情)이 순수지선(純粹之善)이니까 그 정(情)대로 사는 게 습기정(習其情)의 습(習)이다. 그 정(情)대로 사는 것은 성(性)대로 사는 것이다. 그래서 습(習)은 고치는 게 아니라 감정 따라 사는 것이다.

그렇다면 화가 나거나 괴롭거나 슬프고 짜증날 때 어떻게 하라는 것일까? 화났을 때 그 감정 그 자체가 영원 무한한 사랑 안에 있는 정(情)이기 때문에 습기정(習其情)이다. 화를 내지 말라는 것이 아니다. 널 때 내더라도 습기정(習其情)의 습(習)은 모든 정(情)이 다 최고선(最高善)인데 그 최고선(最高善)이 천명성정(天命性情)의 논리구조 안에 있는 정(情)이기 때문에 감정의 사실이다. 그게 습기정(習其情)이다.

이 말을 시비(是非)와 선호(選好)³⁸⁵로 생각해 볼 수 있다. 즉 ‘살만한 세상이라 기쁘다’는 것은 옳고 그름의 시비(是非) 안에서 좋은 것을 즐기는 선호(選好)이다. 이것은 옳고 그름(是非)을 판단해서 좋은 것을 골라서(選好) 분명하게 즐기는 우리 삶의 진실이다. 익힌다거나 배운다고 하는

385) 시비(是非)는 옳고 그름을 가리는 것이며, 선호(選好)는 여럿 중에서 좋아하는 것을 고르는 것으로 좋고 싫은 것을 가리는 것이다. 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 116.

것은 좋고 싫음의 선호(選好)를 먼저 한 다음 옳고 그름의 시비(是非)로 바뀌어나가야 하는 것으로 싫은 것(非)도 옳다(選好)고 해서 배워야 하는 억지가 들어가는 느낌이다. 마치 내 생김이 마음에 들지 않으니 어떻게 해서라도 고쳐서 내가 원하는 정도까지는 좋아져야 한다는 목적을 말하는 느낌이 있다. 습(習)은 옳고 그름의 시비(是非) 판단 안에서 좋은 것을 골라 즐기는 선호(選好)의 구조이어야 한다.

그러므로 습기성(習其性)이 습기정(習其情)이며 습기정(習其情)은 화가 나거나 괴롭더라도 시비(是非) 안에서 선호(選好)를 즐기는 그 감정 따라 최고선(最高善)으로 사는 자동능동이다. 그렇기 때문에 습기정(習其情)은 감정의 진실대로 즐기는 기쁨으로 살고 있는 것이다.

3) 감정이 자기의 아름다움을 이해하는 ‘미기정(美其情)’

(1) 본래 아름다운 감정의 자기 사랑, ‘미기정(美其情)’

하늘 닮은 ‘나’라는 사실을 아는 사람은 최고선(最高善)이 내 몸이라는 사실을 아는 사람이다. 최고선(最高善)은 나의 생김이며 생김에 대한 앎을 그대로 즐기는 것이 자동능동의 습기성(習其性)이며 성(性)에서 나오는 정(情)대로 사는 모습(習其情)이다. 다시 말하면 성(性)에서 나오는 정(情)대로 노는 것이다.

습기성(習其性)의 믿음 안에 있는 습기정(習其情)은 성정(性情)의 필연성 안에서 감정 스스로 자신의 아름다움을 이해한다.

감정의 아름다움을 [12간]은 다음과 같이 밝히고 있다.

[12간(簡)] 君子美其情 … 是以敬焉.³⁸⁶⁾

군자는 자신의 감정이 아름답다는 것을 안다. … 이게 바로 감정에 대한 공경이다.

386) “12簡, 君子美其情 貴其義 善其節 好其容 樂其道 悅其教 是以敬焉.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 127.

군자미기정(君子美其情)은 군자(君子)인 내 몸(性)이 갖고 있는 정(情)은 아름다움(美) 수밖에는 없는 그 사실을 아니까 미기정(美其情)이며 진선미(眞善美)이다.

미기정(美其情)의 기정(其情)은 이미 습기성(習其性)으로부터 기성(其性)이 기정(其情)이라는 사실을 확인했다. 그리고 기성(其性)이 사해지성일야(四海之性一也)이기 때문에 기정(其情)도 똑같은 논리 안에 있다. 미기정(美其情)의 미(美)는 동사고 기정(其情)은 목적어다. 그렇기 때문에 미기정(美其情)의 미(美)는 리기정(理其情)의 리(理)와 같이 재귀적 방식이며, 기정(其情)의 사실 그 자체를 다시 아는 것이 미(美)다. 그것이 아름다운 것이다.

미기정(美其情)은 추하거나 좋지 않은 감정을 고치거나 꾸며서 아름답게 만드는 것이 아니다. 이미 감정의 필연성을 알기 때문에 그 필연성 안에서 감정은 있는 그대로 진선미(眞善美)이다. 몸속에 있는 것이 마음이기 때문에 추한 것을 아름답게 마음대로 꾸며서 몸을 결정할 수 없다. 미기정(美其情)이면 그 미(美)가 기정(其情)의 진선미(眞善美)를 다시 확인시켜준다

그러므로 미기정(美其情)의 군자(君子)는 자기감정이 진선미(眞善美) 안에 있다는 사실을 알기 때문에 자기감정을 사랑한다. 이러한 사실 확인이 시이경언(是以敬焉), 즉 감정 있는 그대로에 대한 공경(恭敬)이며 자기사랑이다. 자기감정을 공경하면 천명성정(天命性情)의 논리에 의해서 있는 그대로 감정이 필연적으로 순수지선(純粹之善) 속에 아름다움으로 있다는 것을 안다. 군자(君子)는 이렇게 자기감정을 사랑하는 사람이다.

(2) 미우나 고우나 사랑 안에 있는 정(情)

성(性)에서 나오는 감정의 아름다움에 대해서 [34간]은 다음과 같이 언급했다.

[34간(簡)] 情出於性 愛類七 唯性愛爲近仁³⁸⁷⁾

情은 몸(性)에서 나온다. 愛는 일곱 가지가 있으며 愛는 仁에 가깝다.

[34간]은 내 몸(性)에서 나온 정(情)이 애류칠(愛類七)이라고 하는 것은 일곱 가지 사랑의 감정이다. 그 사랑의 감정은 희노애구애오욕(喜怒哀懼愛惡欲)으로 드러난다. 사랑(愛)이 드러난 일곱 가지 감정을 조중빈은 ‘미운 정 고운 정’³⁸⁸⁾이라고 한다. 애류칠(愛類七)이 다 ‘미운 정 고운 정’이다. 모든 감정이 정(情)에서 나오기 때문에 믿고 살 수 있다.

습기성(習其性)의 믿음으로 정(情)대로 노는 방법을 [21~22간]은 다음과 같이 보여준다.

[21~22간(簡)]³⁸⁹⁾ 凡人情爲可悅也 苟以其情 雖過不惡 不以其情 雖難不貴 未言而信 有美情者也.³⁹⁰⁾

情이 있는 사람은 기쁨으로 가득하고, 진실로 情대로 살면 혹여 실수한다 한들 잘못된 것이 아니고(왜냐하면 믿을 수 있으니까), 진실로 情으로 살지 않으면 아무리 어려운 일을 해내도 그것은 귀한 게 아니다. 그러므로 말할 필요 없이 감정에 대해서 믿을 수 있는 것은 감정 그 자체의 아름다움에 있다.

387) “34簡, 情出於性 愛類七 唯性愛爲近仁.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 281.

388) ‘미운 정 고운 정’을 조중빈은 『안심논어』에서 다음과 같이 표현했다. “우리는 기쁘고 즐거운 것을 ‘고운 정’이라 하고 화남은 ‘미운 정’이라 말하며 우리의 감정이 ‘다 좋은 정’인 줄 알아서 잘 다독거리고 있다. 예뻐 죽겠다가도 금방 미워 죽겠다는 우리의 감정을 ‘변덕스럽다’하지 않고 ‘한결같다’고 여겨주는 우리말이 ‘고운 정 미운 정이다.’, 『자동중용』에서는 “죽이고 싶은 마음이나 죽고 싶다는 마음도 ’못 말리는 정’이 드러난 것이며, 사랑이 아니면 그렇게 화날 일이 없다”고 했다. ; 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 26. ; 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 35.

389) 21~22간에서 可悅을 ‘기쁨으로 가득하다’, 未言을 ‘말할 필요 없이’로 번역했다. 이렇게 번역한 이유는 情이 있는 사람은 믿음이 있는 사람이다. 즉 믿을 수 있는 사람이다. 믿을 수 있기 때문에 항상 기쁨이 가득하다고 할 수 있으며, 믿을 수 있는 사람에게는 말할 필요가 없이 믿어줄 수 있기 때문이다.

390) “21~22간, 凡人情爲可悅也 苟以其情 雖過不惡 不以其情 雖難不貴 未言而信 有美情者也.” 『마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), pp. 197-204.

[21~22간]은 정(情)의 중요성에 대해서 말하고 있다. 정(情)의 아름다움을 아는 사람은 모든 감정을 다 진선미(眞善美)로 보기 때문에 감정을 믿고 살 수 있고 감정을 존경한다. 천명성정(天命性情)은 나를 낳아준 부모의 사랑이 영원 무한한 사랑으로 일관하고 있다는 사실을 알기 때문에 감정의 아름다움을 믿는다. 영원 무한한 부모의 사랑으로 낳아진 ‘사랑의 몸’이라는 사실이 자명하기 때문에 내가 내 몸을 믿지 못하는 것을 상상할 수 없다. 그 믿음이 [33간]에서 말한 정(情)의 방법이다. [21~22간]은 내 감정에 대한 이해가 타인의 감정에 대한 이해로 확장 또는 확충된다.

그래서 어떤 사람을 믿었는데 믿지 못할 행동이 보인다고 하더라도 천명성정(天命性情)의 필연성으로 그럴만한 이유가 있을 것으로 믿는다. 이것은 믿음이 있기 때문이다.

(3) 정(情)의 기본 좋음을 위한 ‘시서예악(詩書禮樂)’

정(情)의 아름다움에 대한 이해와 그 이해에서 오는 믿음으로 사는 것이 삶의 기쁨이다. 이 삶의 기쁨이 시서예악(詩書禮樂)으로 드러난다.

학자 중에는 정(情)이 예(禮)로 드러났다는 주장을 하는 사람도 있다. 이승률은 논문에서 다음과 같이 주장한다.

『성자명출』은 情을 오히려 禮의 근원으로 본다. 정을 예로 보는 이유는 예를 인간의 내적 자연인 정을 바탕으로 만들어진 것으로 봄으로서, 사회 질서 유지의 기능 근거를 인간 외부로부터의 강제성이나 규제성이 아니라 인간 내부로부터의 자율성이나 자발성으로 전환시키려는데 있다.³⁹¹⁾

정(情)을 예(禮)의 근원으로 보는 이승률의 주장은 나와 같은 생각이다. 내 몸에서 드러나는 삶의 기쁨이 예(禮)이기 때문이다. 사랑의 화신인 내 몸이 구체적으로 드러나는 시서예악(詩書禮樂)을 [8간]에서 다음과 같이 밝히고 있다.

391) 이승률, “사람의 마음을 얻는 정치,” 『퇴계학보』 제135집, (퇴계학연구원, 2014). p. 238.

[8간(簡)] 詩書禮樂 其始出也 皆生於人³⁹²⁾

詩書禮樂은 그 始原인 性情에서 나오며³⁹³⁾ 모두 사람에게서 생긴다.

습(習)의 결과이기도 한 [8간]의 시서예악(詩書禮樂)은 사람에게서 나오며, 사람이 성(性)이고 정(情)이다. 그러므로 시서예악(詩書禮樂)은 성정(性情)에서 나온다. 시서예악(詩書禮樂)은 감정으로서는 습기성(習其性)이 습기정(習其情)으로 드러난다. 즉 습기성(習其性)인 나 생긴 모습이 각자 성정(性情)에 따라 구체적으로 드러난 결과이다.

392) “8簡, 詩書禮樂 其始出也.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장진국초죽서 성정론』(소명출판, 2012), p. 94.

393) 성정(性情)에 시원(始原)을 두고 있다고 한 것은 기시출(其始出)의 의미가 앞의 [2간]에서 도(道)는 정(情)에서 나온다(道始於情)고 했기 때문에 위와 같이 번역했다.

3. 천재이궁(天在爾躬)을 확인하는 ‘민항성선(民恒性善)’

1) 영원 안에 있는 성선(性善)의 내 몸 ‘민항성선(民恒性善)’

(1) 본래 천자(天子)인 내 몸

양심에 가책이 되는 행동을 할 때 나도 모르게 몸에서 심장이 쿵쾅거린다. 몸에서 반응이 먼저 온다. 이마에서 식은땀이 흐른다거나 손에서 땀이 나는 긴장을 하게 된다. 내 감정이 ‘이러면 안 되지’하고 바로 알아차린다. ‘도둑이 제 발 저린다.’는 말은 도둑이 자기가 하는 행위가 잘못이라는 것을 이미 알아서 집 밖으로 나가는 것이 조심스러워 스스로 자기 발걸음을 줄인다는 의미이다. 감정이 이미 알기 때문이다. 이것이 감정이 직면하는 성선(性善)의 사실이다.

사람이기만 하면 모두 하늘에서 온 사람이기 때문에 선(善)함을 본래부터 타고났다. 이처럼 성선(性善)은 내 몸 안에 타고난 필연적인 법칙이다. 이것을 『논어』는 천지역수(天之曆數)라고 한다. 이것은 어느 누구 한 사람만의 이야기가 아니다. 천자(天子)라는 사람이 따로 있어서 천지역수(天之曆數)를 하는 것이 아니다. 이 논문 제2장 3절에서 이 사실을 확인했다. 천재이궁(天在爾躬)은 영원에서 영원에 이르기까지 내 몸이 천자(天子)의 몸이라는 증명이다.

성선(性善)을 타고난 내 몸(性)은 천자(天子)이다. 조중빈은 『자동중용』에서

“성선(性善)을 말하는 사람은 또한 ‘이 세상에 자기 자신보다 더 좋은 것이 없다’고 바르게 생각하는 사람으로서 자기가 천자(名品, 最高善)라는 사실을 아는 사람”³⁹⁴⁾

394) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 29.

이라고 했다. 이와 같이 성선(性善)은 앞서 논의한 진선미(眞善美)와 동일하다. 이러한 성선(性善)은 세상의 모든 물(物)이 동일하다.

(2) 영원히 싱싱한 천자(天子)의 선(善)함

성선(性善)의 몸(性)에서 하는 천재이궁(天在爾躬)을 [22간]은 다음과 같이 논하고 있다.

[22간(簡)] 未教而民恒性善者也³⁹⁵⁾

배우지 않아도 사람은 영원으로부터 영원에 이르기까지 본래 선한 몸을 안고 산다.

민항(民恒)의 민(民)은 어느 특정한 사람이 아니라 모든 사람을 말한다. 즉 누구 하나 예외 없이 하늘에서 천자(天子)로 태어난 모든 사람이다. 그 사람들은 모두 성선(性善)을 타고난 몸이다. 항(恒)은 언제나 늘 변치 않는 영원을 의미한다.

그러므로 항성선(恒性善)은 천재이궁(天在爾躬)으로 모든 사람이 몸 갖고 사는 이야기이다. 천자(天子)라면 누구나 고스란히 성선(性善)의 몸 받아 사는 사람이라는 영원한 사실이 민항성선(民恒性善)이다.

그럼에도 불구하고 성(性)이 성선(性善)이라고 할 수 없다고 주장하는 학자 정병석의 논문이 있다.

‘성’에 대한 논의는 결코 ‘성’이 선하다거나 악하다는 주장을 명시적으로 하고 있지는 않다. 다시 말하면 『성자명출』의 성론은 결코 성선론을 말하지는 않고 있다. 공자 역시 인간의 본성이 서로 비슷하다고만 하였지 그것이 선인지 또는 악인가에 대해서는 말하고 있지 않는 점에서는 같다.³⁹⁶⁾

395) “22簡, 未教而民恒 性善者也.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장진국초죽서 성정론』(소명출판, 2012), p. 204.

396) 정병석, “곽점초간의 성정설,” 『새한철학회 학술대회논문집』, (새한철학회, 2005). p. 211.

“성자명출의 성론은 결코 성선론을 말하지는 않고 있다.³⁹⁷⁾”라고 한 부분은 성(性)을 성선(性善)으로 인식하지 않는 것이다. 『상박초간(上博楚簡)』 [22간]에서 보면 『성자명출(性自命出)』에서 성선(性善)을 말하지 않았다고 할 수 없다. 그러므로 정병석의 논문은 [22간]의 성선(性善)과 반대개념이다. 성(性)은 하나이며 모든 것을 다 포함하고 있다는 것이 천명지성(天命之性)이며 성자명출(性自命出)이다.

정병석의 논문에서 ‘인간의 본성이 서로 비슷하다’라고 한 것은 『논어(論語)』에서 따온 말이다.

性相近也 習相遠也³⁹⁸⁾

사람이 타고난 본성은 같고 습성으로 인하여 서로 달라지는 것이다.³⁹⁹⁾

성상근(性相近)은 기질지성(氣質之性)과 본연지성(本然之性)이 따로 떨어져 있는 게 아니다. 상(相)은 ‘서로’이므로 두 개가 있다는 뜻이다. 근(近)의 가깝다는 것은 서로 떨어진다는 말이 아니다. 그러면 선(善)인지 악(惡)인지 말하고 있지 않은 것이 아니다. 서로 근(近)이니까 선(善)이다. 왜냐하면 본연지성(本然之性)은 선(善) 자체이니까 그렇다. 선(善)으로 타고난 본성은 같다. 서로 가깝다는 것은 목적지가 아니다. 멀리 가있지 않다. 같은 것이다. 둘이 같다는 것은 선(善)이다. 그러므로 성상근(性相近)은 최고선(最高善)이 안에 있는 것이고, 습상원(習相遠)은 내 몸이 이미 최고선(最高善)이라서 사는 것도 최고선(最高善)이라는 것이다.

정리해보면, 하늘이 내 몸에 있으며(天在爾躬) 그 하늘은 선(善)이다. 선(善)으로서 하늘은 하나이기 때문에 필연적으로 내 몸 안에 들어있는 하늘은 선(善)일 수밖에 없다. 사해지성일야(四海之性一也)는 천지만물도 이

397) 정병석, “곽점초간의 성정설,” 『새한철학회 학술대회논문집』, (새한철학회, 2005). p. 211.

398) 『논어(論語)』, 「양화(陽貨)」.

399) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 380.

모두 그러한 단 하나의 필연성 안에 존재한다는 사실을 확인해준다.

(3) 천국에서 노는 즐거움

영원히 싱싱한 천자의 선(善)함이 민항성선(民恒性善)이다. 민항선선(民恒性善)의 몸이 모여서 나라를 이루면 그 나라가 곧 천국이다.

천국에서 노는 모습을 [28간]에서 다음과 같이 밝히고 있다.

[28간(簡) 進欲隨而有禮 言欲直毋流⁴⁰⁰]

욕망 따라 사는 것에는 논리가 있다. 욕망을 진실하게 얘기하면 잘못될 리가 없다

욕망 따라 사는 그 속에는 예(禮)가 있다. 극기복례(克己復禮)에서부터 예(禮)는 논리⁴⁰¹라고 했다. 하고 싶은 것을 숨김없이 바르게 말하면(言欲) 잘못되는 것이 없다(毋流). 말하고 사는 사람에게는 참말로 하고 싶은 것(欲)이 있다. 그런 말을 하는 사람은 좋은 것(愛)이 무엇인지, 싫은 것(惡)이 무엇인지 정말로 잘 알기⁴⁰² 때문에 잘못되는 것이 없다. 왜냐하면 그 속에 논리가 들어있기 때문이다. 곧 천국에서 노는 즐거움은 욕망 따라 사는 논리이다. 이때 욕(欲)은 몸이며 몸이 곧 욕망이다. 이 몸은 민항성선(民恒性善)의 몸이고, 사해지성(四海之性)의 몸이고, 천명지성(天命之性)의 몸이다. 그 몸이 욕(欲)이니까 욕망 따라 나아가는 것 안에 이미 천국의 논리가 들어있다. 그러므로 하고 싶은 것만 말하면 잘못 될 리가 없다. 즉 천국의 논리가 있는 욕망대로 욕망만 말하며 사는 것이 천국에서 노는 즐거움이다. 이것은 천국에서 노는 각각의 천자(天子)에게 해주는 말이다. 하고 싶은 것이 뭇지 말을 하고 욕망대로 살면 그 속에 천국의 논리가 있다는 것을 알려주고 있다.

400) “28簡, 進欲隨而有禮 言欲直毋流 居處欲逸易毋縵 君子執志必有夫柱柱之心, 出言必有夫束束.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초주서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 243.

401) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 9.

402) 조중빈, 『자명대학』 (부크크, 2020), pp. 8-9.

천국에서 노는 모습을 [27간]에서 다음과 같이 밝히고 있다.

[27간(簡)] 門外之治 欲其制也⁴⁰³⁾

천자들이 잘 놀고 있는 곳의 모든 법칙(제도)은 다 욕망이 그 제도이다.

문 밖이 풍성해진다는 것(門外之治)은 천자들이 잘 놀고 있다는 모습이다. 치(治)는 ‘다스린다’는 의미도 있지만 ‘풍성해진다’는 의미도 있다. 풍성한 나라의 질서, 즉 법칙(제도)은 천자의 몸이기에 몸의 느낌대로 즐기는 것이다(欲其制). 천자의 몸이 모여서 사는 곳이 천국이다. 천자가 모여서 사는 나라는 그 나라의 법칙도 그 몸의 진실로 살 수밖에 없다. 몸의 진실인 욕망대로 노는 것이 천국에서 노는 즐거움이다. 이러한 몸들이 나라에 모여 산다고 할 때에는 몸의 질서 또는 진실이 욕(欲)이기 때문에 어떤 외부적인 강제수단에 의해서 수동적으로 사는 것이 아니다. 정(情) 따라 사는 것이므로 천국에서 하는 일이라는 것은 노는 즐거움이다. 나라가 잘되고 풍성해지는 방법은 욕(欲)대로 살기만 하면 된다. 그러므로 욕망이 나라를 다스리는 제도이다. 이것이 천국에서 노는 즐거움이다.

2) 성선(性善) 따라 노는 ‘양성(養性), 지도(知道)’

(1) 완전한 내 몸 즐기는 ‘양성(養性), 장성(長性)’

『상박초간(上博楚簡)』의 [2간]에서 도시어정(道始於情)을 언급하며 도(道)가 정(情)에서 시작되었다고 했다.⁴⁰⁴⁾ 여기서 정(情)은 정생어성(情生於性)과 정출어성(情出於性)에 의해서 완전한 몸(性)에서 왔다는 사실을 알아야 도(道)를 이해한다. 이 도(道)가 어떤 것인지에 대해서 [5간]에서

403) “27簡, 門外之治 欲其制也 凡身欲靜而勿羨 用心欲德而毋僞 慮欲淵而毋□ 退欲肅而毋輕.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 235.

404) [2簡] 性自命出 命自天降 道始於情 情生於性에서 ‘性’은 ‘命’으로부터 나오며 ‘命’은 하늘로부터 내려온다. ‘道’는 ‘情’에 시원(始原)을 두고 ‘情’은 ‘性’에서 생겨난다.

다음과 같이 밝히고 있다.

[5간(簡)] 養性者 智也 長性者 道也.⁴⁰⁵⁾

性에 대해서 아는 것이 養性이다. 道는 완전한 몸(性)을 즐기는 것이다.

나는 [5간]에서 양성자 지야(養性者 智也)를 성(性)을 아는 것이 양성(養性)이라고 번역했다. 양성(養性)의 성(性)은 성(性)대로 사는 것이므로 양성(養性)이 생긴 대로 사는 것이다. 생긴 대로 산다는 것은 당연히 아는(智) 것이다. 여기서 지(智)는 알아야 된다는 것이 아니고 당연의 진리이다. 당위가 지(智)이니까 생김의 필연성을 공감하고 그 필연성대로 살 수 밖에 없다. 자동능동으로 몸이 알아서 그렇게 살고 있다. 당연히 아는 것은 생김의 필연성이 있고 그 필연성대로 살아가는 자동능동이 지(智)이며 당위이고 인식이다. 당위는 알았다는 것보다도 양성(養性), 즉 몸이 알아서 몸대로 사는 것이다. 몸이 알아서 자동능동으로 산다는 것을 안다(智). 인식은 이 사실을 다시 확인하는 것이다. 즉 생긴 대로 산다는 것을 다시 확인해서 아는 것이 인식이다.

지(智)는 몸이 자기 스스로 알아서 생긴 대로 노는 정(情)으로 드러난다. 노는 것이 감정이다. 몸이 알아서 정(情)으로 드러난다는 것은 하늘의 몸이 스스로 알아서 하늘의 감정으로 드러나는 당위의 지(智)이다. 인식은 이 논리적 필연성을 다시 아는 것이다. 그렇게 알고 보면 “나 잘하고 있구나.” 하는 것을 알기 때문에 기분이 좋다는 것이 인식이다. “알아서 잘하고 있구나.” 이것이 지(智)이므로 양(養)은 지(智)와 같다. 그러므로 양성(養性)은 생긴 대로 노는 습기성(習其性)이다. 양성(養性)의 양(養)이 습기성(習其性)이므로 습기성(習其性)의 성(性)도 생긴 대로 노는 것이다.

이 지(智)는 [24간]에서 말하는 지도자(知道者)의 지(知)와 뜻이 통한다. 결국 지(智)나 지(知)는 어떤 행동이나 현상에 대한 앎이 아니라 생김대로 노는 필연성의 지(智, 知)이다.

405) 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 80.

나는 도(道)가 완전한 몸(性)을 즐기는 것으로 번역했다. 정(情)에서 나온 도(道)는 이미 완전이다. 왜냐하면 성(性)이 완전한 몸이기 때문이다. 장성(長性)이라고 하면 마치 불완전한 몸(性)을 길러서 도(道)가 된다는 느낌을 갖게 한다. 그러나 성(性)은 천명(天命)이고 진선미(眞善美)이다. 그렇기 때문에 이때의 장(長)은 부족이나 결핍이 아니다. 습기성(習其性)의 습(習)으로 이해해야 한다.

그래서 장성(長性)은 불완전한 것을 완전한 것으로 고쳐내는 것이 아니라 이미 완전의 성(性)을 즐기는 것이다. 이렇게 즐기는 성(性)이 장성(長性)이며 습기성(習其性)이다. 즉 천명(天命)의 성(性)을 즐기는 습기성(習其性)이 장성(長性)이다. 왜냐하면 성(性)은 천명지성(天命之性)이고 진선미(眞善美)의 성(性)이기 때문에 이미 완전이고 완전인 것을 즐기는 것이 장성자 도야(長性者 道也)의 뜻이다. 즉 장성(長性)이 도(道)이다.

(2) 생김의 당위로서 지도자(知道者)의 지(知)

[24간]은 지도자(知道者)에 대하여 다음과 같이 정의를 하고 있다.

[24간(簡)] 行之不過 知道者也.⁴⁰⁶⁾

행동을 두고 허물하지 않는 것, 이것이 道를 아는 사람이다.

[24간]에 따르면 도(道)를 안다는 지도(知道)는 완전한 성(性)을 즐기는 것을 아는 것, 즉 ‘생김 대로 논다’라고 할 수 있다. 그것은 성(性)에 따라서 자동능동으로 나오는 정(情)에서 도(道)가 시작되었기 때문에 ‘생김 대로 논다’는 것은 당연한 것이다. 이렇게 당연(當然)한 것이 당위(當爲)⁴⁰⁷⁾이다. 생김 대로 노는 이 당위가 지도(知道)의 지(知)이다.

‘행동을 두고 허물하지 않는다.’는 ‘행지불과(行之不過)’는 지도(知道)의

406) “24簡, 行之不過 知道者也.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초족서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 217.

407) 『중용(中庸)』의 성(性), 도(道), 교(教)를 말할 때 성(性)은 존재론, 도(道)는 당위론, 교(教)는 인식론을 다루고 있다. ‘나’라는 자연적인 존재가 생김 대로 노는 행위가 당연이라 당위이다. 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 7.

지(知)가 행(行)이기 때문이다. 몸(性)이 자기 스스로 알아서 저절로 정(情)으로 드러난다. 여기의 ‘알아서’에 해당하는 것이 필연성의 당위인 지(知)이며 행동이다. 겉으로 드러난 현상이나 행동을 두고 이러쿵저러쿵하지 않는 것이 도(道)를 아는 사람이다. 즉 성선(性善)의 선(善)이 정선(情善)의 선(善)으로 드러나는 것, 이 필연성의 당위가 도(道)이고 이것이 지도(知道)의 지(知)이다. 행(行)을보고 과불과(過不過)를 말하지 않는 것은 도(道)를 알면 지도(知道)가 현상에 대한 앎이 아니고 생긴 대로 늘 수밖에 없는 당위이기 때문이다.

생긴 대로 늘 때 그 드러난 현상만 보면 과(過)일 수도 있고 불과(不過)일 수도 있다. 그러나 실상은 과(過)도 생긴 대로 노는 것이고 불과(不過)도 내 생긴 대로 노는 도(道)이기 때문에 적중(的中)이다. 적중(的中)은 ‘나’라는 과녁에 맞히는 것⁴⁰⁸⁾이다. 생긴 대로 노는 도(道)에서 보면 과(過)도 ‘나’에게 맞히는 것이라서 적중(的中)이고 불과(不過)도 ‘나’에게 맞히는 것이라서 적중(的中)이다. 즉 ‘나’에게 맞히는 것은 내 몸이 천자(天子)인줄 아는 것이라서 적중(的中)이다.⁴⁰⁹⁾ 다시 말하면 나에게 맞히는 것은 나답게 살려고 나에게 적중(的中)하는 것⁴¹⁰⁾이다. 생긴 대로 노는 내 몸이 과(過)든 불과(不過)든 적중(的中)이기 때문에 허물하지 않고 나답게 생긴 대로 노는 것이 당위(當爲)의 지(知)이며 행복이다.

본성(本性)을 연구한 학자 정영수의 논문에서는 다음과 같은 주장을 하고 있다.

인간의 본성을 하늘로부터 부여된 잠재적인 경향성으로서 간주하지만 이미 결정된 방향으로 나아가는 것이 아니라 방향이 재조정 되면서 지속적으로 발전해 가는 것이라고 이해하는 관점이다. 이러한 관점은 인간의 본성을 ‘기원’ 혹은 인간이 실현해야 할 ‘목표’로 보기 보다는 인간이 삶 속에서 실천을 통해 계속해서 방향을 재조정해 가는 지속적인 과정 자체로

408) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 251.

409) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 165.

410) 조중빈, 『자명대학』 (부크크, 2020), p. 88.

본다.411)

인간의 본성을 방향을 재조정해가는 과정이라고 했다. 실천을 강조하고 있다. 그러나 인간의 본성은 재조정의 과정을 통해서 자꾸 바꾸는 것이 아니다. 몸의 진실은 발전하는 과정이 아니다. ‘결정된 방향으로 나아가는 것이 아니라’고 하는 것은 당위를 무시하는 말이다. ‘생김대로 논다’의 논리를 깨는 것이다. 방향이 재조정 되면서 지속적으로 발전한다는 것은 결핍 안에 있는 목적론이다. 그러나 생김 그 자체 사실이 자명하므로 노는 것도 내 몸의 진실대로 놀 수밖에 없다는 것이 자명한 논리이다. 결정된 것이 없이 자꾸 재조정 된다면 지금 생긴 것도 알 수 없고 잠재적인 경향성이기 때문에 결국 실천과 현상으로 증명되어야 한다.

심성(心性)을 연구한 학자 임형석의 논문에서는 다음과 같이 주장한다.

好惡(이것은 情에 속한다)와 善不善(이것은 性에 속한다)판단능력의 진술을 보면, 전통적으로 가치 판단 능력을 가리켰던 志의 함의는 「性情」에서 그렇지 않은 것으로 나타났다. 「性情」은 가치 판단 능력은 선천적으로 내재한 性의 능력이라고 말한다. … 가치 판단은 인식에만 머무는 것이 아니라 실천을 늘 동반한다.412)

임형석에 따르면 성정(性情)의 가치판단 능력이 성(性)의 능력이라고 한다. 호오(好惡)와 선불선(善不善)을 판단하는 것을 가치 판단 능력으로 여기고 있다. 성(性)이 어떤 능력을 갖고 있는 것으로 봤다. 또한 이러한 가치판단은 실천을 동반한다고 주장한다. 그러나 생김의 사실이 사실 그대로 드러나는 것이 정(情)이기 때문에 정(情)은 가치판단의 문제가 아니다. 정(情)의 진실은 천명성정(天命性情)이다. 모두 천(天)에서 나온 것이라서 있는 그대로 좋은 사실이 고스란히 드러난 것이다. 몸에서 드러나는 것을

411) 정영수, “신진유학의 인간본성론,” 『범한철학회 논문집』 제57집, (범한철학회, 2010), p. 66.

412) 임형석, “유가 심성론의 계보,” 『한국철학논집』 제17집, (한국철학사연구회, 2002), p. 348.

가치 판단이라고 할 수 없다. 그렇게 가치로 판단하면 내 몸이 가치가 떨어지거나 올라가거나 할 수 있다. 천명성정(天命性情)을 품고 있는 몸은 언제나 완전한 몸이다. 가치로 판단할 수 있는 것이 아니다. 또한 ‘늘 실천을 동반한다’고 했으나 완전한 몸이기 때문에 실천을 동반하는 것이 아니라 생김대로 논다고 봐야한다. 그 생김대로 노는 당위가 지(知)이기 때문이다.

결론적으로 보면 두 논문은 지도(知道)는 당위로 저절로 드러나는 정(情)이기 때문에 생긴 대로 논다는 나의 주장과 다르다. 모두 실천을 주장하고 있다. 성정(性情)이 실천으로 방향을 재조정한다거나 가치판단 능력이 성정(性情)에 있지 않고 실천을 동반한다는 주장이다. 현상을 보면 실천으로 과(過)일수도 있고 불과(不過)일수도 있지만 성정(性情)은 자기 스스로 알아서 저절로 드러나는 것이기 때문에 적중(的中)일수밖에 없다. 즉 생긴 대로 논다는 것은 나답게 살려고 나에게 적중(的中)하는 것이다.

(3) 사랑 따라 사랑만 하는 사랑

[25간]은 지도(知道)가 당위(當爲)라는 것을 다음과 같이 확인한다.

[25간(簡)] 不知己者 不怨人 苟有其情.⁴¹³⁾

감정의 진실대로 사는 나를 사람들이 몰라봐도 나는 그 사람을 원망하지 않는다. 왜냐하면 내 감정은 진실로 항상 변하지 않고 있기 때문이다.

[24간]에서 논의한 바와 같이 지도(知道)는 생긴 대로 노는 것으로 당위라고 했다. [25간]에서도 부지기자(不知己者)의 기(己)는 감정의 필연성이다. 즉 당위(當爲)이다. 당위라고 하는 것은 당연한 것이다. 내 감정의 진실이 내 느낌 있는 그대로 하나하나가 최고의 선(善)이며 최고의 아름다움(美)이라는 것을 당연히 안다는 것이다. 그러므로 당위이다. 감정의 진실은 완전한 성(性)에서 나오는 정(情)이며 사해지성(四海之性)에서 나오

413) “25簡, 不知己者 不怨人 苟有其情.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서성정론』 (소명출판, 2012), p. 221.

는 사해지정(四海之情)이다. 사람들이 내 감정을 두고 나쁜 감정이라고 하는 것이 부지기자(不知己者)이다. 내 감정의 진실을 몰라주는 것이다. 불원인(不怨人)은 감정을 몰라주는 사람을 원망하지 않는 것이다. 원망하지 않는 것은 정(情)이 있는 사람이기 때문이다. 정(情)은 사랑이다. 내 안에 사랑이 있는 사람은 원망하지 않는다. 사랑은 원망이나 탓이 없다.

나는 슬프고 힘든데 친구가 그것을 몰라주고 ‘너는 그까짓 것 갖고 슬픈 감정을 느끼고 그러니?’ 한다고 해도 그 친구를 원망하거나 탓하지 않는다. 그런 나의 감정에 대한 평가를 하는 사람에 대해서 미워하지 않는 것은 감정은 생김대로 노는 필연성을 알기 때문이다. 이러한 감정은 남이 알아주거나 몰라준다고 누구를 탓할 일이 아니다.

지도(知道)는 생김대로 노는 성선(性善)이라서 정선(情善)이라는 사실을 안다. 이 필연성 안에 있는 지(知)이기 때문에 누군가 알아주거나 알아주지 않거나 하는 현상에 대한 얹이 아니다. 지도(知道)의 지(知)는 그 속뜻이 사랑 따라 사랑만 하는 사랑이다. 그래서 부지기자(不知己者) 불원인(不怨人)이라고 한다. 즉 구유기정(苟有其情)의 기정(其情)이 지(知)이므로 사랑 따라 사랑만 하는 사랑이라서 남을 탓하지 않고 원망하지 않는다. 왜냐하면 감정의 지(知)는 생김 대로 논다고 하는 당위적 필연성 안에 있기 때문이다. 그게 바로 진실로 정(情)이 있는 사람(苟有其情)이다. 이 자체가 천명지성(天命之性)이다. 사랑 따라 사랑만하는 내가 어떤 ‘나’ 인줄 알기 때문이다.

[25간]의 불원인(不怨人) 중 불원(不怨)에 대한 부분이 『논어(論語)』, 『중용(中庸)』, 『맹자(孟子)』에도 있다.

不怨天 不尤人 下學而上達 知我者 其天乎.⁴¹⁴⁾

하늘을 원망하지 않고, 사람을 탓하지 않고, 아래를 배워서 위와 통하니 ‘나’를 아는 자 그게 하늘이다.⁴¹⁵⁾

414) 『논어(論語)』, 「헌문(憲問)」.

415) 조중빈, 『안심논어』(국민대학교 출판부, 2016), pp. 330-331.

上不怨天 下不尤人⁴¹⁶⁾

위로는 하늘을 원망하지 않고, 아래로는 사람을 탓하지 않는다.⁴¹⁷⁾

君子 不怨天 不尤人.⁴¹⁸⁾

군자는 하늘을 원망하지 않으며 사람을 허물하지 않는다.⁴¹⁹⁾

『상박초간(上博楚簡)』 [25간]에서 ‘사람을 원망하지 않는다(不怨人)’라는 말이 『논어(論語)』나 『중용(中庸)』, 『맹자(孟子)』에서는 ‘하늘을 원망하지 않는다(不怨天)’으로 바뀌었다. 그러나 사람이 곧 천명의 몸(天命之性)이기 때문에 같은 말이다. 여기서 불우인(不尤人)은 [25간]의 부지기자 불원인(不知己者 不怨人)을 함축해서 표현한 것을 볼 수 있다. ‘남을 탓하지 않는다’는 것은 ‘자기를 몰라줘도 남을 원망하지 않는 것’과 같다. 최고의 선(善)이며 지천명(知天命)의 성(性)으로 있는 몸이 자기가 알아서 ‘좋다, 싫다’로 드러나고 있다. 알아서 자동능동으로 하는 일이다. 그것이 지(知)이다. 몸이 알아서 자동능동의 감정으로 계속 드러나고 있다.

지아자(知我者)의 지(知)는 현상을 본다거나 남이 나를 알아준다거나 하는 것이 아니라 생긴 대로 논다는 당위이다. 생김 그 당위대로 놀 수밖에 없는 것이 필연적 당위인 지(知)이다. 그 이유를 알지 못하고 결과만 가지고 추궁한다면 남을 탓하거나 원망한다. 이것은 감정의 이해가 아니다. 자기감정을 놓치고 내 감정을 남에게 의존하고 있는 상태이다. 내 감정을 내가 이해한다면 이것이야말로 진실로 정감이 있는 사람(苟有其情)이다. 이것이 바로 당위(當爲)에 대한 확인이다. 오직 사랑 속에서 사랑만 한다는 것이 존재 당위이다. 그렇게 사랑을 알기(知) 때문에 하늘을 원망하거나(怨天) 남을 탓하는(尤人) 일이 없다.

416) 『중용(中庸)』, 「제14장」.

417) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 115.

418) 『맹자(孟子)』, 「공손추(公孫丑) 下」.

419) 대유학당, 『손에 잡히는 맹자1』 (대유학당, 2012), p. 171.

3) 감정 자신의 본래 성선(性善) 인식 ‘반선복시(反善復始)’

(1) 존재의 당위가 드러나는 감정의 상기(想起)

나는 본 논문 제1장 2절에서 연구방법으로 반(反)을 제시한바 있다. 반(反)의 의미는 지(知)의 본래 생김이 존재와 당위의 필연성으로 있는 인식으로서 이미 아는 것을 다시 확인하는 것이며 상기(想起)이다. 즉 알고 있는 사실을 다시 확인하는 것이 상기(想起)이다. 그러므로 반(反)은 내가 나를 스스로 되돌아보며 생긴 대로 노는 지(知)를 다시 확인하는 배움이다. 이 논문 제1장의 연구방법에서 언급된 『중용(中庸)』과 『맹자(孟子)』의 반(反)이 『초죽간(楚竹簡)』에서는 어떻게 논의되고 있는지 반(反)의 의미를 살펴보자.

[25간(簡)] 聞道反上 上交者也 聞道反下 下交者也 聞道反己 修道者也.⁴²⁰⁾

감정을 올바르게 이해하고 위를 돌아보면 내 안의 하늘과 내가 교차하는 것을 알고, 감정을 올바르게 이해하고 아래를 돌아보면 천지만물과 내가 교차하는 것을 알고, 감정을 올바르게 이해하고 나 자신을 돌아보면 감정이 자기 안에 상하가 교차한다는 사실을 안다.

도(道)는 앞에서 정(情)이라고 했다 그러므로 문도(聞道)는 정(情)을 바르게 이해하는 감정이다. 그래서 문도(聞道)는 감정을 이해하는 도시어정(道始於情)이다. 반상(反上)이 천명성(天命性)이고 상교자(上交者)는 내 안의 하늘과 내가 교차하는 것이다. 그것을 이해하는 감정이 문도반상(聞道反上)이다. 반하(反下)는 땅의 천지만물에 있는 모든 감정이 전부 천명성정(天命性情)으로 있다는 것을 알기 때문에 감정이 다 좋다는 것을 아는 것이다. 하교자(下交者)는 천지만물의 감정과 내가 교차하는 것을 안다. 하늘과 땅의 중간에 있는 반기(反己)는 감정이 내 안에 있는 하늘과 내가 교차하고 있는 ‘나’이며 중간자(中間子)⁴²¹⁾이다. 교차하면서 위를 돌아보기

420) “25簡, 聞道反上 上交者也 聞道反下 下交者也 聞道反己 修道者也.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 221.

도 하고 아래를 돌아보기도 한다. 그리고 자기 자신을 돌아본다.

이 바탕에는 천명지성(天命之性)의 논리가 있어서 내 몸의 진실을 이해할 수 있다. 특히 [25간]의 반기(反己)는 『중용(中庸)』과 『맹자(孟子)』의 반기(反己)와 통한다. 모두 감정이 자신을 스스로 돌이켜 자기의 필연성을 이해하는 논리이다. 내 몸의 진실은 희노애구애오욕(喜怒哀懼愛惡欲)이 전부 존재의 필연성으로부터 존재로 천명지성 따라 살 수밖에 없는 존재의 당위이다. 그렇기 때문에 반(反)은 과거의 어떤 장소나 과거의 어떤 시점으로 가는 것이 아니다. 지금 내 안에 있는 울그락불그락하는 감정이나 희노애구애오욕(喜怒哀懼愛惡欲)의 감정이 자기 안에 품고 있는 자신의 천명지성(天命之性)을 확인하는 것이다. 즉 감정이 자신의 필연성에 대한 확인으로 아는 것이 자기이해이다.

본래부터 생긴 내 몸(性)의 진실을 돌아보고 확인하는 것이 반(反)이다. 지금의 감정은 기쁨의 감정, 슬픔의 감정, 분노의 감정 등 감정의 구분이 따로 없다. 지금의 감정이 ‘지금 내가 화가 난다.’라고 하면 이 안에 천명성정(天命性情)의 논리구조가 있어서 감정 스스로 왜 화가 나는지 알면 그것이 입(入)으로 확인하는 천명성정(天命性情)이다. 이렇게 몸은 사랑이라고 사랑만 하려고 하는 사랑의 몸이라는 사실을 이해해야 한다.

(2) 감정의 자기 시원(始原) 이해, ‘반선복시(反善復始)’

본래부터 생긴 내 몸의 진실을 돌아보는 것도 반(反)이지만 감정이 자기 안에서 왜 그렇게 느낄 수밖에 없는지에 대한 이해를 스스로 알고 나면 그 이해가 선(善)으로 확인된다. 즉 내 몸의 진실인 영원한 사랑을 확인하면 내 감정은 본래부터 그 사랑 안에서 그 사랑만을 따라서 사랑하려는 몸부림인줄 알게 된다. 이것이 선(善)이다. 이 이유로 선(善)이 따로 없다. 정(情)이 그대로 선(善)이다. 그러므로 정(情)에게 선(善)은 목적지가

421) 중간자(中間子)라는 개념은 천지인(天地人)을 말할 때 중간에 있는 사람(人)을 말한다. 중간자에 대한 개념이 등장하는 것은 플라톤의 『향연』이다. 에로스(Eros)가 풍요의 신이며 지혜를 갖고 있는 아버지 포로스(Poros)와 결핍의 신이며 무지한 어머니 페니아(Penia)의 사이에서 태어났다. 에로스는 지자(知者)와 무지자(無知者)의 중간자(中間子)로 설명하고 있다. ; 플라톤 저, 박희영 역, 『향연』 (문화과학사, 2018), p. 122.

아니므로 선(善)에 도달하려는 노력이라든지 하는 것들이 필요하지 않다.

본래의 성(性)이 선(善)이라는 사실인식이 반(反)이며 본래 정(情)이 선(善)이라고 하는 사실인식이 반(反)이다. 이 경우 반(反)을 어느 곳으로 돌아가려는 노력이나 의지력으로 오해할 수도 있다. 그러나 돌아본다는 것은 어떤 공간이나 시간으로 돌아가는 것이 아니다. 지금 있는 내가 내 안에 있는 속 알맹이를 들여다보는 것이 반(反)이다. 그렇기 때문에 신(愼)과 직결된다.

[16간]은 신(愼)을 다음과 같이 설명하고 있다.

[16간(簡)] 其反善復始也愼 其出入也順 始其德也⁴²²⁾

됨을 돌아와서 시작으로 되돌아가는 것이 신중함이며 들고나는 순서가 그 덕의 시작이다.

[16간]에 따르면 반선복시(反善復始)가 신(愼)이다. 선(善)을 돌아보고 시작으로 되돌아가는 자체가 신중함이다. 반선(反善)은 필연적으로 선(善)을 되돌아보는 것이다. 복시(復始)는 놀이 안에 있는 정(情)이 자기 안에서 자기 스스로 자기 선(善)함을 알면 바로 성선(性善)을 확인하는 것, 그것이 복시(復始)이다. 사해지성(四海之性)에서 말하는 성(性)이나 성선(性善)에서 말하는 선(善)이 반선복시(反善復始)의 반(反)으로 확인되면 내 본래의 성(性)이 선(善)이라는 것으로 이해한다. 천(天)이라는 순수지선(純粹之善)의 천(天)에서 나와 본래부터 선(善) 속에 있다는 이 사실의 확인, 즉 감정이 자신의 선(善)으로 돌아가 그 생긴 대로 사는 것이 반선복시(反善復始)이다. 이 사실 확인이 생각으로 자명하게 확인하게 되는 신(愼)이기 때문에 생각은 신(愼) 안에서 반선복시(反善復始)를 확인한다. 이것이 생각의 방법이다.

그래서 신(愼)을 하는 방법에 대해서 [39간]에서 다음과 같이 확인한다.

422) “16簡, 其反善復始也愼 其出入也順 始其德也.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장 전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 160.

[39간(簡)] 愼 慮之方也⁴²³⁾

신중함은 생각의 방법이다.

감정이 자기의 선(善)함을 아는 것이 려(慮)이다. 이때 신(愼)은 반선(反善)이다. 이 신(愼)이 생각(慮)의 방법이라는 것은 신(愼)이 반선(反善)이므로 신(愼) 또한 감정의 자기이해이다. 감정이 자신의 선(善)을 이해하면 바로 성선(性善)에 대한 확인이며 상팔자의 확인이다.

(3) 난능(難能)이라 난위(難爲)로 사는 상팔자 ‘개고생’

정선(情善)을 알면 성선(性善)을 아니까 상팔자다. 상팔자인 지도자(知道者)가 상팔자로 살 수밖에 없는 이유가 있다. 지도자(知道者)는 사람들이 나를 어떻게 알아주던 몰라주던 남 탓을 하지 않는다는 불원인(不怨人)이다.

불원(不怨)과 같은 말을 『논어(論語)』의 첫머리에서는 불온(不慍)으로 쓰고 있다.

人不知而不慍 不亦君子乎⁴²⁴⁾

사람[‘너’, ‘나’]이 모른다고 화내지 않으니 ‘역시 군자’ 아닌가?⁴²⁵⁾

남 탓을 하지 않는 것은 내가 내 안에서 나를 돌아보고 내 안의 감정을 이해하기 때문이다. 내 몸에 하늘이 있고 최고의 선(善)이 있다는 사실을 감정은 이해한다. 하늘이 내 몸에 고스란히 들어있다는 사실을 알고 보면 지금 내 몸 품고 산다는 것이 최고의 행복이다. 이보다 더 상팔자가 없다. 이러한 상팔자이니 죽음에 대해서도 두려움이 없다. 왜냐하면 하늘의 몸이 최고의 몸이고 영생의 몸이기 때문이다. [37간]에서 이 사실을 다음과 같이 확인하고 있다.

423) “39簡, 愼 慮之方也.” 『마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정문』 (소명출판, 2012), p. 312.

424) 『논어(論語)』, 「학이(學而)」,

425) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 25.

[37간(簡)] 人難爲之死⁴²⁶⁾

사람은 어렵지만 죽음을 피하지 않는다.

[37간]을 ‘사람이 어렵더라도 죽음을 피하지 않는다.’로 번역했다. 난위(難爲)는 어렵지만 할 수 있다는 느낌이다. 난(難)에 대한 번역을 위해서 『논어(論語)』를 살펴봤다.

子游曰 吾友張也 爲難能也 然而未仁⁴²⁷⁾

자유가 말했다. “내 친구 자장은 어려운 일을 능히 해낸다. 그런데도 인정이 여전히 살아있다”⁴²⁸⁾

曾子曰 吾聞諸夫子 … 其不改父之臣與父之政 是難能也⁴²⁹⁾

증자가 말했다. ‘내가 선생님께 들었는데 … 그가 아버지의 신하와 정책을 바꾸지 않은 그것은 어렵지만 해낼 수 있는 일이다.’⁴³⁰⁾

『논어(論語)』에서 ‘난능(難能)’을 ‘어려운 일을 능히 해낼 수 있다’로 번역했다.

여기서 능(能)은 사람이 천부적으로 타고난 능력이다. 능불능(能不能)은 내가 결정하는 것이 아니고 타고난 것이 능(能)이다⁴³¹⁾. 능(能)은 ‘좋다, 싫다’⁴³²⁾는 내 감정을 판단하는 천부적인 능력이다. 그 판단으로 최고 좋은 것(一善)을 선택하는 능력이다.⁴³³⁾ 이러한 능력을 『중용(中庸)』에서는 위능(爲能)이라고 표현했다.

426) “37簡, 人難爲之死.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초주서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 298.

427) 『논어(論語)』, 「자장(子張)」.

428) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 419.

429) 『논어(論語)』, 「자장(子張)」.

430) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 420.

431) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 155.

432) “惟仁者 能好人 能惡人.” 『논어(論語)』, 「리인(里仁)」.

433) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 172.

唯天下至誠 爲能 盡其性⁴³⁴⁾

하늘이 내리는 나의 느낌이니까 ‘좋다, 싫다’의 판단 능력을 분명하게 행사함으로써 그 성품을 다한다.⁴³⁵⁾

사랑은 타고난 능력이기 때문에 사랑하지 않고서는 견디지 못하는 천성(天性)이 능(能)이다. 이 능(能)이 난(難)과 결합하여 어렵지만 능(能)을 문제없이 해낼 수 있다고 할 수 있다.⁴³⁶⁾ 난위(難爲)는 난능(難能)과 같은 뜻이다. 난위(難爲)의 난능(難能), 위능(爲能)이라서 생긴 대로 노는 능력이다.

위와 같이 난능(難能)을 이해하면 [37]간의 난위(難爲)는 ‘죽음이라도 어렵지만 해낼 수 있다’로 볼 수 있다. 내가 난능(難能)이니까 내 몸의 진실을 내가 알면 그 즉시 내 감정의 진실을 아는 것이다. 내 감정의 사실을 아는 사람은 옆에 있는 사람의 감정의 진실을 안다. 그때는 내가 마냥 내가 죽어난다. 옆에 있는 사람의 감정을 다 따라준다.

이렇게 죽음을 무릅쓰고 해낼 수 있다는 것은 믿는다는 것이며 이 믿음은 하늘을 믿는 것이다. 즉 ‘피하지 않는다’는 것은 영생으로 살수 있다는 것을 믿기 때문이다. 감정은 자신의 선(善)함을 알면 성선(性善)을 아는 것이며 성선(性善)을 안다는 것은 내 생김에 대한 이해이다. 내 생김에 대한 이해는 영원에 대한 이해이므로 죽음을 피하지 않는다고 할 수 있다. 죽음을 피하지 않는다는 것은 꼭 생명이 죽는 것을 말하는 것이 아니다. 다른 사람의 감정을 내가 존경함으로써 그 감정을 따라주느라 죽어난다는 것이다.

『자동중용』에 ‘개고생’⁴³⁷⁾이라는 말이 있다. 어려움을 해낸다는 것이 ‘개고생’이다. 제일 좋은 최고선(最高善)을 택하느라 고생을 마다하지 않는 것이 개고생이고⁴³⁸⁾, 사랑에 따르는 고통(苦樂)을 좋아서 하는 고생이 개

434) 『중용(中庸)』, 「제22장」.

435) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 171.

436) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 47.

437) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), pp. 28, 35, 62, 68, 113, 123, 135.

고생이다.⁴³⁹⁾ 희생양이 하는 개고생은 죽어나는 일이며 부활이며 영생이다. 하늘이 부여한 덕성(德性)의 덕(德)이 이런 것을 잘하는 능력이다.⁴⁴⁰⁾ 개고생은 천지 교차의 원리⁴⁴¹⁾이기 때문에 상팔자로 연결된다. 상팔자는 내 몸이 천명(天命)인데 천명(天命)이란 우리 모두가 상팔자를 타고났다는 말이다.⁴⁴²⁾

상팔자라서 난능(難能)을 하며 난위(難爲)를 한다. 이것이 개고생이다. 개고생을 하는 사람은 남의 감정을 존경하느라 죽음을 피하지 않는다. 상팔자는 개고생을 하는 사람이다.

지도자(知道者)는 영생을 아는 사람이며 하늘 몸으로 살고 있는 사람이라서 영원한 몸이다. 죽음(死)이라고 하더라도 영원의 몸으로 하늘에서 태어났기 때문에 영생을 믿는 사람이다. 영생을 아는 사람이 개고생을 하는 사람이다. 그야말로 죽어나는 이야기다.

조중빈은 영생을 『논어(論語)』에서 다음과 같이 ‘이 몸을 영원히 갈 몸’이라고 했다.

‘나’는 ‘어미아비 없는 호래자식’이 아닙니다. 하늘(天, 그리고 부모)이 낳아준(命) 귀한 몸입니다. 엄마, 아빠가 돌아가셔도 내 몸은 만대(萬代)로부터 오신 나의 부모를 모시고 삽니다. 이로써 내 몸도 만대로부터 온 ‘오래된 몸(故, 古)’이라는 것이 확인됩니다. 그리고 이 몸도 만대를 거쳐 영원히 갈 것입니다.⁴⁴³⁾

내 몸이 만대(萬代)로부터 온 몸이기 때문에 이 몸 또한 영원히 갈 몸이라고 했다. 이미 도(道)를 아는 지도자(知道者)는 영생을 말하고 있다. 부모가 돌아가셔도 내 몸에 부모를 모시고 산다고 한다. 돌아가셨지만 부모라는 존재는 항상 내 안에서 나와 함께 있다는 것을 안다. 내 몸이 죽

438) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 28.

439) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 68.

440) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 135.

441) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 123.

442) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 35.

443) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 9.

는다고 해도 자식들의 가슴 속에 남아있을 것이다. 이렇게 만대(萬代)로 이어지는 것이 영생이다.

영생을 아는 철학자의 사례가 있다. 『다 좋은 세상』의 저자인 철학자 전현 선생은 아버지가 돌아가셨는데 문상을 받으면서 괴로운 것이 아니라 기쁘다는 느낌이 들었다고 한다. 그 이유는 어디로 가셨는지는 모르지만 있는 건 세상은 우주밖에 없는 건데 영원무한하다는 우주 어딘가 계신다고 믿고 있다.⁴⁴⁴⁾ 또한 돌아가시고 나서 아버지가 항상 내 몸 속에서 함께 있다는 것을 깨닫게 되었다. 항상 ‘사람 노릇 잘하고 있냐?’ 라고 물어보시는 것 같아서 살아계신 아버지보다 돌아가신 아버지가 더 무섭다⁴⁴⁵⁾고 한다. 이런 모습이 지도자(知道者)로서 죽음을 두려워하지 않고 영생을 사는 사람으로 보인다. 내 몸을 알고 영생을 사는 사람이 상팔자이다.

정리해보면 성선(性善)이니까 정선(情善)이다. 정(情)이 자신의 선(善)함을 알면 바로 성선(性善)을 확인하는 것이 복시(復始)이다. 매 순간 희노애구애오욕(喜怒哀懼愛惡欲)이라는 감정이 스스로 자기이해를 하면 그 순간순간이 영생이다. 왜냐하면 감정의 자기이해는 바로 성선(性善)이고 성선(性善)은 영생이기 때문이다. ‘내가 이래서 화가 났구나’의 ‘이래서’를 자기 안의 필연성으로 보면 ‘내가 이래서 화가 날 수밖에 없는 거구나’라는 앎의 그 순간이 곧 천명성(天命性)의 확인이자 영생에 대한 확인이다. 천년만년 몸이 이 상태로 젊어진 상태로 유지하는 것이 영생이 아니다. 감정에 대한 올바른 이해가 곧 개고생이며 영생이다. 감정이 ‘내가 이렇게 화가 났구나, 내가 이래서 짜증났구나.’라고 감정 스스로 감정을 품에 안아주는 것이 자기 스스로 단하나의 필연성을 이해하는 것이다 그래서 자기를 선(善)으로 이해하는 생각이 곧 자기 몸이 성선(性善)에 대한 확인이다. 감정의 자기이해가 영생이라서 상팔자이다. 상팔자라는 것은 감정에 자기 스스로 내가 왜 이럴 수밖에 없는지 이유를 알면 역시 사랑 때문에 그렇다는 것을 아니까 그 순간이 상팔자이고 영생(永生)이다.

444) 전현, 『다 좋은 세상』 (어떤책, 2016), p. 13.

445) 전현, 『다 좋은 세상』 (어떤책, 2016), p. 14.

[2절의 결론]

지금까지 『초죽간(楚竹簡)』에서 성정(性情)을 살펴왔다. 『초죽간(楚竹簡)』을 살펴본 이유는 『논어(論語)』로 증명한 몸의 논리가 『초죽간(楚竹簡)』에서는 어떻게 이해하고 있는가를 알기 위함이다. 이 논문 제2장 각 절의 2번에서 『논어(論語)』의 몸의 논리를 『초죽간(楚竹簡)』에서 각각의 똑같은 몸의 논리라는 것을 확인했다. 그 구절이 『초죽간(楚竹簡)』에서는 성자명출(性自命出), 사해지성(四海之性), 민항성선(民恒性善)의 성(性)으로 확인되었다. 『논어(論語)』에서 몸 이야기를 『초죽간(楚竹簡)』에서도 똑같이 몸 이야기로 하고 있다는 사실이다.

이렇게 몸의 논리를 이해하다보니 『초죽간(楚竹簡)』에서는 그 각각의 성(性)에 대해서 그것대로 사는 정(情)의 이야기가 있었다. 즉 감정 자체가 알아서 하는 이야기가 곧 몸이 알아서 하는 이야기로 통한다. 몸이 스스로 알아서 하는 몸의 이야기가 감정이므로 성(性)에 이어서 정(情)을 말하고 있었다. 정(情)이라는 것은 모르고 나오는 것이 아니라 자기가 알아서 자동능동으로 드러나고 있다는 것을 확인했다. 『초죽간(楚竹簡)』에서 정(情)을 확인한데 이어서 이 자동능동의 지(知)가 정(情)을 다시 확인해서 아는 것이 배움(教)이다. 『초죽간(楚竹簡)』이 이렇게 확인이 되었기 때문에 내 몸 생김의 성(性), 내 몸의 생김이 알아서 자신이 드러나는 당위의 정(情, 道)이 성정(性情)의 필연성을 확인하는 배움(教)으로 정리가 되었다. 『초죽간(楚竹簡)』에서 드러난 성(性)·도(道)·교(教)의 논리가 『중용(中庸)』에서 어떻게 살아날 수 있는지를 살펴볼 필요가 있다. 『중용(中庸)』 1장이 천명지위성(天命之謂性), 솔성지위도(率性之謂道), 수도지위교(修道之謂教)이다. 『중용(中庸)』 1장은 이미 『초죽간(楚竹簡)』에서 확인된 성(性)·도(道)·교(教)의 논리를 일목요연하게 세 구절로 정리하고 있다.

따라서 나는 이제부터 이 세 구절의 성(性)·도(道)·교(教)에 의해서 『중용(中庸)』을 읽어보겠다.

제3절 내 몸의 진실을 정리한 주자(朱子)의 『중용(中庸)』

이번 절에서는 이 논문 제2장에서 언급한 『논어(論語)』의 몸에 대한 논리와 제3장 2절에서 『초죽간(楚竹簡)』으로 몸의 논리와 몸의 논리대로 사는 정(情)에 대하여 증명한 논리를 바탕으로 주자(朱子)의 『중용(中庸)』을 다루려고 한다.

이번 절에서 다루는 주요 내용은 『중용(中庸)』 수장(首章)의 천명지위성(天命之謂性), 솔성지위도(率性之謂道), 수도지위교(修道之謂教)로 대표 하는 성(性)·도(道)·교(教)이다. 이 부분을 ‘나 있다’는 존재의 성(性), ‘나 안다’는 당위의 도(道), ‘나 좋다’는 인식의 교(教)로 나누었다. 나누어진 각각의 성(性)·도(道)·교(教)를 『논어(論語)』의 논리와 『초죽간(楚竹簡)』의 논리로 이해하고, 이렇게 논의된 『초죽간(楚竹簡)』을 다시 『중용(中庸)』의 성(性)·도(道)·교(教) 논리로 정리할 것이다. 마지막으로 이렇게 증명된 『중용(中庸)』의 논리가 내가 살아오면서 체험한 나의 이야기 속에 어떻게 살아있는지를 살펴보려고 한다.

이러한 과정을 통하여 『논어(論語)』에서부터 이어지는 몸과 감정에 대한 논리가 『중용(中庸)』에 이르기까지 일관되고 있다는 사실이 밝혀질 것이다. 또한 이러한 과정을 통하여 이 논문 제1장의 연구동기에서 밝힌 코칭과 상담에서 체험한 ‘답답함’이 어떻게 해소되는지를 알 수 있을 것으로 기대한다.

1. 나 있다 : 내 몸의 ‘존재(性)’

1) 성자명출(性自命出)을 확인하는 ‘천명지위성(天命之謂性)’

(1) 군자무본(君子務本)과 성자명출(性自命出)

나는 처음 『논어(論語)』를 공부하면서 ‘나는 천자(天子)다’라는 말을 들었을 때 내가 천자(天子)라는 것은 말이 되지 않는다고 했다. 나는 하늘과 무관한 사람이며 하나님을 아버지라고 부르는 사람도 이해하기 어려웠다. 그래서 내가 하늘의 자녀(天子)⁴⁴⁶라고 하는 것이 더욱 믿어지지 않았다. 내가 천자(天子)라고 하면 누가 믿어줄 수 있을지 의심하지 않을 수 없었다. 나는 ‘내가 천자(天子)다’라고 친구들에게 떠들고 다닌다면 미친놈이라고 할 것이 뻔하다. 그리고 내가 천자(天子)라고 설명을 해야 하는데 말문이 막혔다. 이 논문 제1장에서 문제제기를 하면서 ‘내 몸은 천자(天子)’라는 것을 언급했다. 차츰 『논어(論語)』에 눈을 뜨면서 내가 천자(天子)라고 하는 것을 이해할 수 있었다. 이 안에서 『논어(論語)』의 군자무본(君子務本)으로 내 몸이 어떤 몸인가를 확인했다. 천자(天子)라는 것을 이해하기 위해서는 내 몸을 살펴봐야했다.

누구든 어떤 몸이든 부모 없는 몸은 없다. 내 몸을 두고 나를 돌아본다면 부모가 있다는 것을 확실하게 이해할 수 있다. 즉 내 몸을 낳아준 부모는 내 몸이 자기 안에 품고 있는 자명(自明)한 사실 그 자체이다. 군자무본(君子務本)의 본(本)이 부모다. 즉 나의 뿌리이다. 부모의 존재는 영원히 변치 않는 필연적인 사실이다. 결손가정의 아이들을 코칭하다 보면 대부분 부모를 원망한다. 나를 버리고 간 부모가 밋고 싫어서 나에게겐 부모가 없다고 말하기도 하지만 원망할 수 있는 부모가 있다는 것은 틀림없다. 밋고 싫지만 필연적으로 부모의 사랑으로 태어난 몸이다. 즉 사랑받아 태어난 몸이다. 그 몸의 출처가 『초죽간(楚竹簡)』에서 하늘 몸으로 증명하고 있다. 그렇다면 부모가 있고 부모로부터 사랑받아 태어났다는 영원

446) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 20.

불변의 필연성인줄 알지만 왜 천자(天子)인지에 대하여 완전하게 이해하기 어려워 보인다. 나만 부모가 있는 것이 아니고 나의 부모도 부모가 있고 그 위의 부모도 부모가 있다. 이러한 연결구조의 제1원인이 무엇인지 설명할 수 있는 천자(天子)에 대한 단서가 『초죽간(楚竹簡)』에 들어있다.

성(性)이 몸이라는 것은 이 논문 제3장 2절에서 퇴계(退溪)의 성발위정(性發爲情)⁴⁴⁷과 스피노자(Spinoza)의 ‘정서는 신체의 변용’⁴⁴⁸에 의해 증명했다. 『초죽간(楚竹簡)』에서는 내 몸이 천(天)에서 나왔다는 것을 ‘성자명출(性自命出) 명자천강(命自天降)’으로 설명하고 있다. 명(命)이 천(天)으로부터 내려오고 성(性)은 명(命)에서 나왔다. 즉 성(性)이 천(天)에서 나왔으므로 내 몸(性)은 천(天)에서 나온 것이다. 천명(天命)이 순수지선(純粹之善)의 사랑이며 부모의 사랑이다. 필연적인 사랑이 부모를 통해서 하늘로부터 받은 사랑의 몸이다. 그러므로 ‘내 몸은 천자(天子)’라고 할 수 있다.

(2) 『초죽간』의 ‘성자명출’과 『중용』의 ‘천명지위성’

『논어(論語)』의 ‘군자무분(君子務本)’과 『초죽간(楚竹簡)』의 ‘성자명출(性自命出)’로 내 몸이 천(天)으로부터 내려온 천자(天子)의 몸이라는 것을 확인했다. 이러한 사실이 『중용(中庸)』에서도 고스란히 내 몸이 천자(天子)라는 사실을 증명하고 있다. 『중용(中庸)』 수장(首章)의 첫 구절이 바로 천명지위성(天命之謂性)이다. ‘하늘이 낳은 내 몸이 천자(天子)’⁴⁴⁹라는 사실을 밝혀주고 있다. 천명지위성(天命之謂性)은 천명지성(天命之性)으로 귀결되는 『초죽간(楚竹簡)』의 ‘성자명출(性自命出) 명자천강(命自天降)’의 논리하고 일치한다. 이것은 『초죽간(楚竹簡)』의 논리나 『중용(中庸)』의 논리가 같다고 볼 수 있다. 천명지위성(天命之謂性)에는 천자(天子)라고 직접 언급은 하지 않았지만 『중용(中庸)』의 다른 부분

447) “而性發爲情之際.” 『성학십도(聖學十圖)』, 「심통성정도(心統性情圖)」.

448) “제3부 정의 3.” 스피노자 저, 강영계 역, 『에티카』 (서광사, 2014), p. 153.

449) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 20.

에서 천자(天子)를 언급하는 부분이 있다.

非天子 不議禮 不制度 不考文⁴⁵⁰⁾

자기가 천자라는 사실을 등지니 논리를 분간하지 못하고, 자기 국량을 넓히지 못하고, 자기 몸 다치지 않도록 보살피지 못한다.⁴⁵¹⁾

내 몸이 천자(天子)라는 것은 이렇게 『논어(論語)』에서부터 『초죽간(楚竹簡)』을 거쳐 『중용(中庸)』에 이르기까지 일관되게 논리로 밝히고 있다. 그렇다면 천자(天子)인 내 몸은 어떤 몸일까? 천자(天子)는 완전한 존재다. 어디 하나 흠잡을 데 없이 지금 있는 그대로 완전한 몸이다. 이 논문 제1장의 문제제기에서 천자(天子)가 어떤 몸인가에 대하여 『중용(中庸)』 「17장」에서 순기대효야여(舜其大孝也與)로 설명했다. 이에 따르면 내 몸인 천자(天子)는 최고의 귀한 몸이고, 영원한 행복을 받고 영원한 생명을 받은 존재라고 했다. 그러므로 천자(天子)인 나는 최고로 행복한 사람이고 최고로 좋은 사람이다. 천자(天子)라는 개념은 동서양이 다르지 않다. 스피노자(Spinoza)도 『에티카』에서 ‘존재하는 모든 것은 신 안에 존재한다.’⁴⁵²⁾라고 하여 천자(天子)와 같은 개념으로 밝히고 있다.

『초죽간(楚竹簡)』을 읽다보면 천명지위성(天命之謂性)과 관련하여 『중용(中庸)』에서 사용하는 한자의 용법이 초죽간(楚竹簡)에서도 그대로 적용된 사례가 있다.

[표 2] 『楚竹簡』과 『中庸』의 유사한 한문문법 ‘之謂’ 사례

中庸 [1장]	天命之謂性 率性之謂道 修道之謂教
楚竹簡 [6간]	凡見者之謂物 快於己者之謂悅 物之設者之謂勢 有爲也者之謂教

(3) 천명지위성(天命之謂性)으로 살아난 나의 이야기

나는 이 논문 제1장 연구동기에서 ‘코칭을 잘하려고 하는 마음에서’ 답

450) 『중용(中庸)』, 「제28장」.

451) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 198.

452) “1부 정리 15” 스피노자 저, 강영계 역, 『에티카』 (서광사, 2014), p. 37.

답함'을 토로했다. 그런 답답함은 나 자신을 실망스럽게 했다. 코치로서 자질부족이라는 생각도 하게 되고 나 자신을 질책하면서 답답함의 원인이 될 어떻게 하면 잘할 수 있을까 고민도 했다. 코칭에서는 코치가 상대방의 존재를 알도록 질문하여 자신을 돌아보도록 한다. 자기 자신에 대해서 성찰하게 하면 현재의 당면한 문제는 어느 정도 정리가 된다. 그런 다음 목표를 세우고 앞으로 어떻게 하면 될 것인가에 대한 계획을 세워서 실행할 수 있도록 구체적인 실행계획으로 이어진다.

그러나 실행부분까지 잘 마치고 그 다음에 만나서 코칭을 하다보면 간절함이 들어있지 않고 뭔가 형식적으로 실행하는 느낌이 들었다. 그래서 다시 대화를 해보면 당초 얘기했던 주제하고 달라지는 것을 알 수 있었다. 나는 잘 했다고 생각하기도 하고 상대방이 잘 할 것이라고 믿었지만 결과는 만족스럽지 못했다. 그 결과 답답함의 원인이 상대가 필연적인 감정의 원리대로 감정을 드러내고 있는데도 알아차리지 못하고 있거나 감정에 대한 이해를 제대로 못하고 있었다는 결론을 얻었다.

어떻게 하면 드러내는 감정에 대해서 제대로 이해할 수 있을까를 고민하다 감정공부를 하지 않으면 더 이상 앞으로 나가기 어렵겠다고 생각하여 감정공부를 시작했다. 감정공부를 하다 보니 답답함의 문제가 감정만이 아니고 내 몸에 대한 이해가 우선이라는 것을 알았다. 그동안 나는 내가 내 몸이 어떤 몸인지 몸의 사실을 모른 채 상대의 몸에 대한 진실을 얘기하고 있었다.

나 자신이 천자(天子)의 몸이라는 사실을 알았다더라면 상대의 존재에 대해서도 더욱 잘 이해하고 자신을 돌아볼 수 있는 대화를 할 수 있었을 것이다. 또한 상대도 자신의 몸에 대한 진실을 몰랐기 때문에 코칭에서 헛바퀴가 돌 수밖에 없었다. 서로 모르는 상태에서 공감대를 형성하려고 애쓰는 것이다. 내 몸을 이해하고 상대도 그 몸을 이해하도록 한 다음 감정으로 이어지면 공감대가 잘 형성될 것이라는 확신을 가질 수 있었다. 그렇다면 어떻게 자신의 몸이 천명(天命)의 몸(性)이라는 것을 알도록 할 수 있을까? 『논어(論語)』에서는 군자무본(君子務本)으로 내 몸을 확인

했다. 나 스스로 나를 돌아봐서 내 몸이 있다는 것을 자명하게 알 수 있었다. 나의 뿌리가 부모이고 그 부모는 하늘이며 천명(天命)을 타고난 몸(性)이다. 『중용(中庸)』의 천명지위성(天命之謂性)이 이를 증명하고 있다.

2) 사해지성(四海之性)을 확인하는 ‘상재이실(相在爾室)’

(1) 극기복례(克己復禮)와 사해지성(四海之性)

앞서 내 몸이 천자(天子)의 몸이라고 했다. 천자(天子)의 몸을 확인하는 논리가 극기복례(克己復禮)이다. 극기복례(克己復禮)는 내 몸을 들여다봐서 내 몸이 어떤 몸인지 아는 것이다. 극기(克己)는 나를 이겨내거나 극복한다는 것이 아니라 내 몸을 들여다보는 모습이다. 복례(復禮)의 예(禮)는 ‘세상에 단 하나밖에 없는 논리’⁴⁵³⁾이다. 그러므로 복례(復禮)는 내 몸의 필연적인 사랑의 논리로 나를 되돌아보는 것이다. 하늘 닮은 완전한 나를 돌아봐서 사랑의 논리로 아는 것이다. 즉 내가 어떻게 하늘을 닮았는지를 아는 것으로써 하늘 닮은 내가 있게 한 사랑의 논리로 이해하는 것이다.

극기복례(克己復禮)가 내 몸을 들여다보는 것이라면 살신성인(殺身成仁)은 내 몸이 나답게 살려고 애쓰는 모습이다. 살신성인(殺身成仁)의 살신(殺身)은 내 몸이 죽어서 성인(成仁)을 하는 것이 아니다. 살신성인(殺身成仁)은 매 순간순간 죽을 만큼 나의 모습대로 살려고 하는 것이다. 그러므로 ‘죽은 몸 위에 사는 몸’을 살신성인(殺身成仁)이라고 했다. 극기복례(克己復禮)나 살신성인(殺身成仁)은 모두 내 몸에 대한 이야기다. 다른 사람과의 관계에서 일어나는 내 몸 이야기는 극기복례위인(克己復禮爲仁)의 위인(爲仁)과 사생취의(捨生取義)이다.

『논어(論語)』에서 말하는 극기복례(克己復禮)는 『초죽간(楚竹簡)』의 인수유성(人雖有性)과 사해지성(四海之性)으로 이어진다. 『초죽간(楚竹

453) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 10.

簡)』에서 언급된 ‘사람은 다 몸을 갖고 있다’는 인수유성(人雖有性)이나 ‘모든 사람의 몸은 하나’라는 사해지성일야(四海之性一也)는 나도 천자(天子)이지만 그러한 너도 천자(天子)라는 사실을 말한다. 이것이 내 몸의 존재 논리를 다시 보는 극기복례(克己復禮)를 증명해주는 같은 말이다. 몸 자체는 필연적으로 하늘(天)이 낳아서 존재하는 영원무한한 몸이라는 사실이다.

(2) 『초죽간』의 ‘四海之性’과 『중용』의 ‘相在爾室’

『초죽간(楚竹簡)』의 사해지성(四海之性)에서 확인했듯이 천자(天子)는 나만 천자(天子)가 아니다. 모든 몸이 천자(天子)이다. 이러한 이치를 『중용(中庸)』에서 다시 밝혀준다

相在爾室 尚不愧于屋漏 故君子不動而敬 不言而信⁴⁵⁴⁾

‘하나’님(相)이 네 몸에 거하니 아무리 못났더라도(屋漏) 오히려 부끄러워 하지 않는다. 그러므로 군자는 남의 눈치 보지 않고 흔들림 없는 생각(不動)으로 자기의 감정을 공경하고, 느낌(不言) 알아 자기 자신을 믿는다.⁴⁵⁵⁾

상재이실(相在爾室)의 상(相)은 둘이 있어야 상(相)이다. 상(相)은 천지(天地)가 서로 마주 보고 있는 모양이다.⁴⁵⁶⁾ 마주보는 천지(天地)는 서로 교차하거나 교합하는 것이다. 그러므로 상재이실(相在爾室)은 하늘(天)이 내 몸에 들어있다는 것이다. 『초죽간(楚竹簡)』에서도 사해지성(四海之性)을 비롯하여 성자명출(性自命出) 등 상재이실(相在爾室)과 같이 하늘에서 온 몸(性)을 얘기하고 있다. 상재이실(相在爾室)은 나도 천자(天子)이지만 너도 고스란히 천자(天子)이다. 그러니까 우리 모두는 천자(天子)이다.

천자(天子)인 내 몸을 가만히 들여다본다면(克己) 내 안의 나는 내가 아

454) 『중용(中庸)』, 「제33장」.

455) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 224.

456) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 224.

는 ‘나’ 뿐만이 아니다. 다양한 모습을 갖고 있다. 매 순간순간마다 말투, 표정, 행동이 여러 가지로 변하는 나의 모습으로 살아간다.⁴⁵⁷⁾ 상재이실(相在爾室)은 하늘이 내 안에 있기도 하지만 서로 다른 모습의 내가 서로 교차(交叉)하면서 나를 천자(天子)로 있도록 하고 있다.

(3) 상재이실(相在爾室)로 살아난 나의 이야기

나는 아내와 함께 부부동반으로 친구 모임에 참석한 적이 있었다. 아주 반가운 친구들 모임이라 밤늦도록 술을 많이 마셨다. 술이 많이 취해 몸을 가누기 힘든 상태에서 택시를 타고 집으로 향했다. 그 당시 내가 살고 있던 집은 3살 때부터 30년을 넘게 살았던 집이었다. 한 동네에서 오래 살다보니 동네 사람들은 거의 다 아는 사람들이다. 동네어귀에서 내린 후 혹시라도 동네사람들이 흐트러진 모습을 볼까봐 부축하는 아내의 손을 뿌리치고 평상시와 똑같은 걸음으로 골목을 걸어 들어갔다. 100여 미터 정도의 골목길을 흔들림 없이 반듯하게 걸어서 집에 들어온 후 방안에 들어서자마자 쓰러졌다.

아내는 행여나 내가 넘어지거나 앓을까 조심스럽게 뒤따라오면서 이러한 모습을 보고 상당히 놀랐다고 했다. 조금 전까지 술이 많이 취해 몸을 가누지 못할 정도였는데 몸이 조금도 흔들림 없이 아무 일도 없던 것처럼 평상시 걸음걸이로 무사히 집까지 들어간다는 것을 상상하지 못했다고 한다. 나에게 대해서 정신력이 대단하다는 것을 느꼈다고 한다. 물론 전날 어떻게 들어왔는지 기억이 가물가물하다. 나는 결혼해서 할머니를 포함하여 부모님과 네 명의 동생들하고 함께 살고 있었다. 술에 취해 돌아다니는 행동 때문에 동네에서 남들의 손가락질 하는 대상이 되어서는 안 된다는 것을 잘 알고 있다. 행여 술에 취한 모습을 보면 나에게 대해서도 이미지가 좋지 않겠지만 무엇보다도 동네사람들이 부모님에게 좋지 않은 얘기를 할까봐 염려되기도 했다. 부모에게 폐를 끼치는 행동을 해서는 안 된다는 것을 알기 때문에 무의식 속에서도 그렇게 행동을 한 것 같다.

457) 김기태, 『지금 이 순간이 기회이다』(침묵의 향기, 2014), p. 17.

구조주의 철학자 라캉(Lacan)⁴⁵⁸⁾은 구조주의 욕망이론에서 무의식을 ‘내가 존재하지 않는 곳에서 생각하고, 생각하지 않는 곳에서 존재한다.’⁴⁵⁹⁾고 했다.

술에 만취해서 ‘나’라는 존재가 희미한 곳에서 생각하는 무의식이라고 하지만 그러한 행동을 하는 이유가 뭘지 두 가지 질문을 하게 된다. 단순히 부모님에게 폐를 끼치지 않으려고 그럴까? 아니면 내가 내 자신을 만족하기 위해서 그럴까? 천자(天子)가 하는 행동이다. 내가 하는 행동이 부모에게 폐를 끼친다는 것은 내 몸이 있게 한 부모라는 근본을 잇는 행동이 될 것이다. 무의식 속에서도 항상 부모와 연결되어 있으며 부모 덕분에 내가 태어났다는 것을 알기 때문에 술에 만취되어 인사불성이라도 허튼 행동을 할 수 없었다. 천자(天子)로 살면서 부모를 섬기지 못한다면 어찌 천자(天子)라고 할 수 있을까. 당연히 해야 하는 일이다. 또한 나 자신을 만족하기 위해서이기도 하다. 그렇게 하지 않으면 나 자신이 불편하기 때문에 나 좋으라고 한다.

효(孝)는 일반적으로 자식이 부모에게 하는 것으로 알고 있다. 하지만 효(孝)는 내가 태어난 것에 대해서 기쁘게 생각하고 부모에게 감사를 나타내는 것이다. 그렇게 하는 것이 나에게 대해서 감사하는 것이며 자기 자신에 대한 자부심이다. 부모에게 효(孝)를 베푸는 것 같지만 사실은 자기 자신을 위하는 일이다. 하늘이 내 안에 있다는 상재이실(相在爾室)이 천자(天子)로서 흐트러짐이 없도록 바로 잡아주는 일을 하고 있다. 그러므로 이상의 논리를 근거로 효(孝)에 대한 이해를 새롭게 할 수 있다.

3) 민항성선(民恒性善)을 확인하는 ‘민선능구(民鮮能久)’

(1) 천재이궁(天在爾躬)과 민항성선(民恒性善)

458) 자크 라캉(Jacques Lacan, 1901-1981) 프랑스, 철학자, 정신분석학자

459) 이동성, “라캉의 구조주의 욕망이론”, 『동서언론』 9권, (동서언론학회, 2005). p. 310.

『논어(論語)』의 천재이궁(天在爾躬)은 영원에서 영원에 이르기까지 내 몸이 천자(天子)로 태어난 몸이라는 것을 말하고 있다. 내 몸을 있도록 하늘이 하는 일을 역수(曆數)라고 한다. 하늘이 하는 일은 오락가락하지 않고 필연적인 법칙만을 따라간다. 그러므로 내 몸의 생김은 필연적이다. 내가 어떻게 왔는가를 돌아보면 모든 사람이 하늘의 역수(曆數)에 따라 똑같이 부모의 사랑으로 태어났다는 것을 부인할 수 없다. 이것이 하늘의 이치이고 하늘이 지금 이렇게 살아있는 내 안에 있다는 것이 『논어(論語)』에서 말하는 천재이궁(天在爾躬)이며 『초죽간(楚竹簡)』의 민항성선(民恒性善)이다.

민항성선(民恒性善)은 천지역수(天之曆數)의 논리에 따라서 태어나는 모든 사람은 최고선(最高善)을 갖고 태어난다는 증명이다. 사람이기만 하면 모두 하늘에서 온 사람이어서 선(善)함을 본래부터 갖고 있다. 민항성선(民恒性善)에서 민(民)은 존재하는 모든 사람이다. 항(恒)은 ‘언제나, 늘’의 뜻으로 항상, 영원을 나타낸다. 그러므로 민항성선(民恒性善)은 모든 사람은 성선(性善)을 갖고 태어난 천자(天子)라고 밝히고 있다. 누구 하나 예외 없이 천자(天子)이다. 성선(性善)을 타고난 사람은 자기가 최고의 명품(名品)이라는 것을 아는 사람이다.⁴⁶⁰⁾

『논어(論語)』의 천재이궁(天在爾躬)이나 『초죽간(楚竹簡)』의 민항성선(民恒性善)은 같은 말을 하고 있다. 모든 사람은 하늘이 자신 안에 있고 필연적으로 자신 안에 있는 하늘은 성선(性善)이다. 천지만물이 단 하나의 필연성으로 존재하고 있다는 확인이다.

(2) 『초죽간』의 ‘民恒性善’과 『중용』의 ‘民鮮能久’

『초죽간(楚竹簡)』의 민항성선(民恒性善)을 『중용(中庸)』은 민선능구(民鮮能久)로 다시 설명한다.

君子中庸 其至矣乎 民鮮能久⁴⁶¹⁾

460) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 29.

461) 『중용(中庸)』, 「제3장」.

정 따라 산다는 것은 오로지(至) 그 길밖에 다른 선택의 여지가 없다. 느낌 싱싱한 채로(鮮) ‘좋다, 싫다’를 솔직하게 판단하는 백성들의 능력은 태곳적으로부터 영원한 것이다.⁴⁶²⁾

민(民)은 모든 사람이라고 설명했다. 선(鮮)은 싱싱하다는 것을 나타낸다. 그러므로 모든 사람이 싱싱하다는 민선(民鮮)은 천자(天子)로서 살아있는 느낌이 있다. 즉 싱싱하다는 것은 느낌이 살아있는 모습이다.⁴⁶³⁾ 능(能)은 사람이 천부적으로 타고난 능력이며 구(久)는 영원하다는 의미이다. 이렇게 보면 민선능구(民鮮能久)는 모든 사람은 천부적으로 타고난 싱싱한 능력을 영원히 갖고 있다고 할 수 있다. 『초죽간(楚竹簡)』의 민항성선(民恒性善)의 느낌이 민선능구(民鮮能久)에서도 그대로 드러난다.

모두 다 천자(天子)라는 것은 영원에서 영원으로 이어진다. 과거, 현재, 미래를 불문하고 이 사실은 영원불변이다. 즉 과거, 현재, 미래가 모두 영원한 지금 현재 안에 있다.

(3) 민선능구(民鮮能久)로 살아난 나의 이야기

나는 어려서부터 할머니와 함께 살았다. 결혼 후에도 할머니와 부모님, 그리고 동생 넷이서 함께 살았다. 결혼 후 아이가 생기니 4대가 함께 사는 집이었다. 할머니는 1899년에 태어나셔서 95세에 돌아가셨다. 말년에 치매가 있으셔서 정신이 혼미하셨지만 비교적 큰 병환 없이 노환으로 돌아가셨다.

할머니는 참 부지런하셨다. 극성일 정도로 한시도 가만히 계시지 못하셨다. 할머니는 친척이 계시는 시골집을 자주 다녀오시곤 했다. 할머니 따라서 시골집에 간 적이 있었다. 농사철이었는지 친척 어른은 밭에 일 나가시고 집이 비어 있었다. 할머니는 그 집 마당에 풀이 수북하게 자란 모습을 보고 “어떻게 이렇게 해놓고 사느냐”며 낫을 찾아와서 마당의 풀을 다 베었다. 그리고 하시는 말씀이 “얼마나 깨끗하고 좋으냐!”며 흐뭇해

462) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 75.

463) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 75.

하신다. 그 뒤 친척어르신이 돌아오셔서 고맙다고 하면서 어쩔 줄 몰라 하신다.

어떤 날은 외출하시며 치마를 두벌 입고 나가시기도 했다. 어머니는 할머니의 그런 행동을 이해하지 못하고 옷을 두벌씩 입는다며 정신 나가셨다고 할머니와 자주 다투셨다. 할머니는 길을 가시다가 옷이 남루한 걸인을 만나면 치마를 벗어준다. 옷이 없으니 내가 준다는 것이다. 그러한 일이 자주 있었다. 어떤 날은 속치마만 입고 오신다. 치마를 어디다 벗어놓고 속치마만 입고 오셨냐고 하면 옷이 없어 벌벌 떨고 있는 사람을 봤는데 어떻게 그냥 지나칠 수 있냐고 하신다. 그래서 벗어줬다고 하신다.

언젠가는 길을 가는데 동전바구니를 앞에 놓고 구걸하는 사람이 있었다. 그것을 보신 할머니는 근처의 가게에 들러서 빵을 몇 개 사셨다. 빵을 걸인에게 주면서 무척 배고팠을 것 같은데 어서 먹으라고 하신다. 돈을 주지 않고 빵을 주신 이유는 움직이지 못하는 사람한테 돈을 주면 뭐하냐며 먹을 것을 사다줘야 살 수 있지 않느냐고 하셨다. 주변에서 봉사하는 사람들을 자주 본다. 하지만 직접적으로 마주하면서 몸소 돕는 할머니의 모습은 내 마음 속에 깊이 남아있다.

할머니의 이런 행동들을 이제와 생각해보니 다음과 같은 글을 떠올리게 한다.

民吾同胞 物我與也⁴⁶⁴⁾

모든 사람과 나는 같은 배(자궁)에서 나왔으며, 만물과 나는 함께 있다.

할머니는 모든 사람이 자신과 똑같은 사람으로 이해하고 계신다는 느낌을 갖게 한다. 사람이라면 집안을 깨끗하게 하고 살아야 한다는 것을 알고 있고, 불쌍한 사람을 그냥 지나치지 못하는 성품을 지니셨다. 내가 좀 더라도 험벗은 사람은 도와줘야 한다는 것은 몸에서 저절로 나오는 모습이였다. 마치 형제나 집안사람을 돌보듯이 남들에게도 식구 대하듯이 하

464) 『성학십도(聖學十圖)』, 「서명도(西銘圖)」.

셨다. 민선능구(民鮮能久)에서 말하는 천자(天子)로서 타고난 싱싱한 능력으로 할머니답게 사셨던 모습이 손자인 나의 기억에 고스란히 남아있다. 할머니는 나도 소중하지만 너도 소중하다는 것을 아신 분이다.

2. 나 안다 : 존재대로 사는 ‘감정(道)’

1) 지도자(知道者)를 확인하는 ‘솔성지위도(率性之謂道)’

(1) 완전한 성(性)을 즐길 줄 아는 지도자(知道者)

앞서 천명지위성(天命之謂性)을 설명하면서 『초죽간(楚竹簡)』 [2간]⁴⁶⁵⁾의 성자명출(性自命出)과 명자천강(命自天降)에서 성(性)의 출처를 밝혔다. 솔성지위도(率性之謂道)에서 말하는 도(道) 또한 『초죽간(楚竹簡)』 [2간]의 명자천강(命自天降) 다음에 나오는 글로서 도시어정(道始於情) 정생어성(情生於性)으로 밝히고 있다.

[2간(簡)] 性自命出 命自天降 道始於情 情生於性 … 知情者能出之. ⁴⁶⁶⁾

‘性’은 ‘命’으로부터 나오며 ‘命’은 하늘로부터 내려온다. ‘道’는 ‘情’에 시원(始原)을 두고 ‘情’은 ‘性’에서 생겨난다. … 정을 아는 사람은 그 정을 능히 드러난다.

성(性)에서 정(情)이 나온다는 것은 퇴계(退溪)의 성발위정(性發爲情)과 스피노자(Spinoza)의 ‘정서는 신체의 변용’이라는 것으로 이미 증명했다. 도시어정(道始於情)에 이하면 도(道)는 그 정(情)에서 시작된다. 이렇게 정(情)이 어디서 온 줄 아는 사람이 지정자(知情者)이다. 지정자(知情者)는 천명성정(天命性情)을 아는 사람이다.

그러므로 지정자(知情者)는 성(性)에서 정(情)이 온 것을 아는 지성자(知性者)이며 정(情)에서 도(道)가 시작된다는 것을 아는 지도자(知道者)⁴⁶⁷⁾이기도 하다. 도(道)를 안다는 지도(知道)는 ‘생긴 대로 논다’는 당위

465) “2簡, 性自命出 命自天降 道始於情 情生於性 始者近情 終者近義 知情者能出之 知義者能入之.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 53.

466) “2簡, 性自命出 命自天降 道始於情 情生於性.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 53.

로서 완전한 성(性)을 즐기는 것을 안다. 즉 하늘 몸(天子)인 내가 그 몸 따라 즐길 줄 아는 것이 지도(知道)이다. 생긴 대로 노는 모습이 과(過)일 수도 있고 불과(不過)일 수도 있지만 그 모든 것이 사실은 나답게 살아가는 적중(的中)이기 때문에 당위이며 행복이다.

(2) 『초죽간』의 ‘知道者’와 『중용』의 ‘率性之謂道’

『초죽간(楚竹簡)』 [24간]에서 말하는 지도(知道)는 생긴 대로 노는 당위라고 했다. 이어지는 [25간]에서 부지기자(不知己者)⁴⁶⁸의 기(己)도 감정의 필연성인 당위이다. 부지기자(不知己者)는 사람들이 나의 감정을 몰라주는 것이 아니라 사람들이 자기의 감정을 몰라서 나쁜 것이라고 여기거나 오해하는 것이다. 내가 최고의 선(善)이고 최고의 아름다움(美)이라는 것을 감정이 자기 스스로 알아서 느끼는 것이 감정의 필연성인 당위이다. 지도(知道)는 자기 스스로 알아서 자기 본성대로 사는 것을 안다(知)는 것이 도(道)이다. 즉 아는 도(道)이다. 지(知)가 당위이므로 자기의 본성을 알아서 자기 본성대로 살아가는 것이 자동능동의 앎(知)이다.

솔성지위도(率性之謂道)는 하늘이 낳은 내 몸의 필연성의 자명한 진리와 그 진리에 따라 사는 나의 자유의지가 내 한 몸 안에서 서로 교차하며 세상을 믿고 그대로 살아가는 모습이다.⁴⁶⁹ 즉 자기본성의 필연성만을 믿고 산다.

솔성(率性)은 성(性)을 따르는(率) 것이다. 성(性)은 자기 안에 있는 자기 본성을 알기 때문에 그것에 따라 사는 것이 솔성(率性)이다. 그러므로 자기 안의 자기 본성을 안다는 지도(知道)와 그것에 따라 사는 솔성(率性)은 같다. 즉 본성을 알아서 본성대로 사는 것이 솔성(率性)이며 지도(知道)이다. 지도(知道)에서도 알아서 본성대로 산다고 하면서 지(知)를 강조했다. 솔성(率性)의 솔(率)도 그 핵심이 지(知)가 있다. 천명지성(天命

467) “24簡, 行之不過 知道者也.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 217.

468) “25간, 不知己者 不怨人 苟有其情.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 221.

469) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 24.

之性)은 ‘나는 내 생김이 있다’는 존재를 말하고, 솔성(率性)은 ‘나는 내 생김을 안다’는 것이다. 그래서 솔성(率性)의 솔(率)은 지(知)이다. 그러므로 필연성의 내 감정대로 산다는 것을 아는 것이 솔성(率性)이다.

솔성(率性)은 감정이 자기 안에 필연성인 성(性)을 품고 있다. 화가 날 때 “저것 때문에 화가 났다”는 것은 저것 때문에 내가 이런 감정으로 결정되었다는 말이기 때문에 솔성(率性)이 아니다. 왜냐하면 내 몸(性) 안에 있는 감정이 자기 안에 품고 있는 필연성의 성(性)이기 때문에 저것 때문이라고 하면 솔성(率性)이라고 할 수 없다.

화가 난다는 것은 내 속에서 이미 분명한 진리가 있다는 것을 알기 때문이다. 내 안에 알고 있는 성(性)을 따르는 솔성(率性)이기 때문에 그 진리와 다르다고 하면 화가 난다. 내가 분명하게 아는 진리로 누가 나를 보고 ‘너는 좋은 사람이야’라고 하면 기분이 좋다. 그러나 ‘너는 나쁜 놈이야’라고 하면 기분이 좋지 않고 화가 난다. 화가 나는 것은 ‘나’이다. 그런데 ‘내가 왜 화가 났지?’ 하는 이치나 이유를 저 사람 때문이라고 하게 된다. 이것은 화의 원인을 자신이 아닌 다른 것에 있다고 함으로서 그것으로부터 자신이 화를 결정했다는 오해를 하게 된다. 내 안에 있는 이미 알고 있는 말이 아니라 원인을 밖으로 돌려서 저것으로부터 ‘나’라는 자신을 결정하게 된다. 이러한 수동적인 인식에서 나오는 화에 대한 이해는 솔성(率性)하는 감정의 진실에 어두운 것이다.

솔성(率性)의 성(性)은 내 몸의 본성, 본질이다. 내 몸의 현상이 아닌 생김 그 자체의 사실이다. 내 몸의 생김이 내 몸을 있게 하는 본래의 본질인 성(性)이다. 솔성(率性)은 그 내 몸의 본질대로 내 몸이 살고 있는 신체의 변용이다. 내 몸에 성(性)이 있고 내 몸의 성(性)이 변용되는 것이 정(情)이다. 몸도 몸의 본성이 있고 몸의 필연성을 따라서 존재하는 것이 정(情)이며 성(性)을 따르는 솔성(率性)이다. 즉 솔성(率性)은 내 몸이 생김 대로 노는 감정이다. 그러므로 솔성(率性)은 그 본성 따라 사는 것이다.

감정은 스스로 알아서 자기 자신을 무한한 방식으로 무한하게 드러내고

있기 때문에 아는 감정이다. 감정이 자기 스스로 알아서 ‘좋다 싫다’는 판단을 한다. 본래부터 감정 스스로 알아서 잘하고 있다. 자동능동인 감정은 어떤 일이 성을 알아서 저절로 자기원인으로 자유롭게 ‘좋다 싫다’를 하고 있어서 자동능동이다. 자동능동으로 자기의 본질인 자기의 본성을 알기 때문에 그것대로 살 수밖에 없다는 것을 아는 것이 매순간 느끼는 감정의 증명이다. 내가 능동적으로 알던 모르던 자동능동의 핵심은 아는 것(知)이다. 그러므로 감정은 내가 걱정하지 않아도 자기가 알기 때문에 자기가 알아서 그 앞에 따라 드러난다. 그것이 자동능동이고 지도자(知道者)의 지(知)이며 솔성(率性)이다.

(3) 솔성지위도(率性之謂道)로 살아난 나의 이야기

예전에 직장을 다녔던 시절에 나는 어떤 사람과 다투었을 때 쉽게 화해하거나 용서하지 못했다. 나는 그럴 때마다 부글부글 끓어 오르는 분노를 꼭 참으며 넘기기도 했다. 그러나 혹시 그 상대가 믿었던 사람이었다면 ‘왜 그랬을까?’하며 이해하고 다시 믿으려고 애쓰기도 했다. 그럼에도 불구하고 그 상대가 누구든 상관없이 나를 업신여긴다는 느낌을 받거나 강제적으로 억압하면 늘린 용수철이 튀듯이 반발감이 일어났다. 그 사람의 진의를 파악하려 하지만 그 사람의 행동을 이해할 수 없어서 증오하게 된다. 이것은 감정에 대한 공부하기 전에 나 자신의 감정에 대한 처리방식이었다.

직장생활을 하면서 생겼던 일이다. 상사가 눈에 뻘히 거슬리는 행동을 자주 했는데 얽잡힌 행동이 참으로 눈뜨고 볼 수 없을 정도로 심했다. 조금 지나면 훤히 드러나는 일인데도 바로 앞에서 당연하다는 듯이 행동을 자주 했다. 그렇게 살아온 사람이라서 그럴 수 있겠다며 이해하고 넘어가려해도 직접 부딪히다 보니 다툼을 하지 않을 수 없었다. 대부분의 동료들도 그런 상사를 외면하고 상대하지 않으니 업무가 제대로 돌아갈 리 없다. 나중에는 상사를 빼놓고 사장하고 업무를 직접 처리했다. 결재문서에 상사가 결재할 칸을 사선으로 그어놓고 사장에게 바로 가져갔다. 사장도

그 이유를 알고 있었다.

어떤 경우에는 기업의 운영에 필요해서 사용해야하는 기업카드 사용내역을 제출하면서 가정에서 산 물건 영수증을 포함해서 가져오는 경우도 있었다. ‘이런 짓 하지 마세요.’라며 영수증을 돌려준 적도 있었다. 그 이전에 내가 감사로 있으면서 그 상사가 다른 부서에서 근무할 때 감사를 한 적이 있었다. 기업카드 사용한 내역을 감사한 결과 부당하게 사용한 것을 적발하여 삼백만원 이상 내도록 벌금을 부과하고 징계를 준 적이 있었다. 그런데도 똑같은 일을 반복하고 있었다. 같은 부서에 있으면서 모른척 넘어갈 수 없어서 개인적으로 사용한 돈을 끼어 넣지 말라고 한마디 한 것이다.

결정적인 다툼은 조직개편에 관련된 문서를 작성해서 결재를 올리라는 상사의 요구를 거절했다. 결정도 되지 않은 사항을 자신의 뜻대로 밀어붙이려고 해서 제동을 걸었다. 나는 “당신이 요구하는 의견(案)은 내가 생각하는 안(案)과는 달라서 문서를 작성할 수 없다. 만일 당신이 직접 문서를 작성한다면 내 의견이 아니니까 작성자에는 내 이름을 넣지 말라.”고 했다. 그런 일이 있는 후에 나와 상사는 거의 결별에 가깝게 지냈다.

서울에서 부산으로 출장갈 일이 있었는데 사장을 모시고 단 둘이 갔다. 상사가 같이 가겠다고 했지만 나는 “출장비를 끊지 않겠으니 혼자서 오든지 알아서 하라”라고 했다. 그 결과 상사는 개인 돈으로 부산회의에 참석했다. 그 후부터 나의 생활신조를 ‘압삽하게 살지 말자’로 바꾸었다.

부당한 처사에 대하여 상사와 다툼 이후로 직장 생활하는 내내 나는 그 상사와 불편하게 지냈다. 퇴직 후에도 그 사람하고는 마주치고 싶지도 않을뿐더러 같이 하는 장소에는 가지 않았다. 어떤 세미나에서 한 번 만남적이 있지만 악수만 하고 그저 씩씩한 인사를 나누었다. 서로 반가워하지 않았다.

업무에서 서로 부딪힌다는 것은 의견이 다를 수도 있지만 감정에 대한 이해가 달라서 생기는 경우가 대부분이다. 감정을 공부하기 전에는 나는 옳고 그 사람은 항상 나쁘다고 생각했다. 그것은 내가 그 사람을 이해하

지 못하기 때문이기도 하다. 감정의 이해에서 볼 때 화가 나는 것은 당연하다. 자동능동으로 나오는 것이 감정이다. 그래서 내 감정대로 살려고 하니 화가 난다. 천명지성(天命之性)으로 태어난 천자(天子)라는 사실을 알기 때문에 천자(天子)의 모습대로 살려고 화를 내면서 산다.

그렇다면 감정은 왜 화를 낼까? 감정이 무엇을 알아서 화를 낼까? 내 안에는 이미 아는 것이 있다. 배고프면 밥을 먹어야 한다는 것을 안다. 아기는 배고프면 울어야 한다는 것을 안다. 업무처리가 부당하다는 것도 이미 내 안에서 알고 있다. 그렇게 하면 안 된다는 것을 알고 있다. 거미가 거미줄 치는 방법을 배워서 아는 것이 아니다. 이미 거미 안에 그렇게 하는 것을 알고 있다. 화가 난다는 것은 감정이 나는 이미 그렇게 하면 안 된다는 것을 알고 있기 때문이다. 상사가 그 짓거리를 했기 때문에 화난 것이 아니다. 나는 이미 그 짓은 사람으로서 할 짓이 아니라는 것을 알기 때문에 그 아는 감정이 그것에 대해서 화를 내는 것이다. 그래서 어떻게 살아야 한다는 것을 아는 것이 술성(率性)이며 이를 도(道)라고 한다.

그 당시에는 내가 왜 화가 나는지 몰랐다. 저 사람이 하는 짓 때문에 화가 난다고 생각했다. 그러면서 내 마음에서는 ‘너는 그렇게 나쁜 놈이니 까 내가 화를 내 봐야 나만 속상한다. 그러니까 참고 넘긴다.’고 하면서 그 사람에게 대해서 ‘나쁜 사람’이라고 단정 지으며 증오를 하게 되었다. 그러면서 운이 없어서 상사를 잘못 만났다고 생각하기도 하고 서로 성격이 맞지 않아서 자꾸 부딪힌다고 생각했다.

이제 지난 일을 돌이켜보면 내가 화를 참고 넘기는 것이 아니고 이해의 문제였다. 화가 나지만 상사를 어떻게 이해하느냐에 있었다. 이 세상에 나쁜 사람은 없다. 선(善)한 몸을 갖고 태어난 사람이기에 나쁜 리가 없다. 이렇게 알고 나니 상사는 왜 그랬을까? 하는 의문이 생긴다.

그 사람도 자신이 천자(天子)라는 것을 알았더라면 천자(天子)의 삶을 살려고 했을 것이다. 자기 자신이 천자(天子)라는 것을 모르기 때문이다. 자신의 안에서 나오는 감정은 분명히 이래서는 안 된다는 것을 알았을 것이다. 하지만 자신 안에서 나오는 감정을 이해하지 못하고 눈앞에 보이는

현상에만 급급해서 다른 사람의 감정에 대해서는 생각하지 않고 남이야 어떻게 되든 자신만의 이익을 위해서 온갖 수단방법을 가리지 않았다.

상사는 ‘나쁜 사람’이 아니다. 자신의 본성을 알았으면 그러지 않았을 것이라는 것을 이해한다. 상사도 안타깝게 몰라서 그런 것이다. 이렇게 상사를 이해하고 나니까 그 상사에 대한 이해가 커졌다. 그때는 미워하고 그랬지만 지금은 안타깝다. 그 상사로 인해서 화는 참고 넘기는 것이 아니고 이해하는 것이라는 사실을 알 수 있었다. 이것이 상사에 대한 나의 이해이다

2) 습기정(習其情)을 확인하는 ‘찬천지지화육(贊天地之化育)’

(1) 정(情)의 선(善)을 확인하는 습기정(習其情)

습기성(習其性)의 습(習)은 내 몸이 최고의 명품이므로 최고의 명품대로 늘 수밖에 없는 필연성이다. 그러므로 습기정(習其情)의 습(習)은 습기성(習其性)에서 나온다. 즉 습기정(習其情)의 습(習)은 습기성(習其性)의 습(習)과 같다. 성(性)이 천명성정(天命性情) 안의 성(性)이기 때문에 정(情)도 천명성정(天命性情) 안에 있는 정(情)이다. 성(性)이나 정(情)이 모두 천명성정(天命性情) 안에 있기 때문에 습기성(習其性)이 곧 습기정(習其情)이다. 습기성(習其性)이 습기정(習其情)으로 정(情)의 선(善)을 확인하고 있다.

습기성(習其性)의 습(習)은 학이시습(學而時習)⁴⁷⁰의 습(習)이다. 습(習)은 새가 날갯짓을 익히는 모습이다. 양쪽 날개(羽)가 붙어있고 백(白)은 해(日)의 이미지가 변한 것이지만 백(白)에 한 획을 더 넣어 자(自)로 이해하면 내가 내 몸에 이미 붙어있는 날개를 익히는 것으로 이해할 수 있다. 습기성(習其性)이나 습기정(習其情)에서 습(習)은 이미 있는 것을 익

470) “學而時習之 不亦說乎 有朋自遠方來 不亦樂乎 人不知而不慍 不亦君子乎.” 『논어(論語)』, 「학이(學而)」,

히는 것이지 결코 없는 것을 다른 곳에서 가져와서 익히는 것이 아니다.

습(習)은 자기감정을 자기 스스로 이해하는 것으로 스스로 날갯짓을 하는 것이 자기를 배우는 모습이다. 이렇게 배우는 날갯짓은 자기가 자기 몸을 이해하는 것이며 자기가 자기감정을 이해한다. 그러므로 습기정(習其情)은 내 감정 내 감정 할 것 없이 감정에 대한 참다운 이해이다. 왜냐하면 감정이 본래부터 갖고 있는 솔성(率性)의 성(性)을 고스란히 그대로 품고 있기 때문에 솔성(率性)의 감정이다. 습기정(習其情)의 습(習)은 있는 것을 이해하는 것으로 감정이 자기 알아서 본래부터 알고 있는 대로 가고 있다는 앎(知)이 습(習)이다. 내 감정을 익히게 되면 그 결과 나의 행복을 확인할 수 있다. 내가 내 감정을 이해한 결과로 주어지는 행복이다.

정(情) 따라 사는 모습은 나답게 살려고 애쓰는 살신성인(殺身成仁)과 극기복례(克己復禮)이다. 하고 싶지만 하지 않으면서 매 순간 순간 나답게 살려고 노력하는 모습은 정조(貞操)로 귀결된다. 이러한 정조(貞操)의 모습은 나와 나의 관계에서 내가 결정하는 일이다. 내가 좋은 것은 좋은 것이고 내가 싫은 것은 옆에서 아무리 뭐라고 해도 싫다고 정조(貞操)를 지키는 모습이다. 나의 감정을 함부로 하지 않으면서 남의 감정에 대해서도 함부로 하지 않는 것이 극기복례위인(克己復禮爲仁)의 위인(爲仁)과 사생취의(捨生取義)이다. 이러한 모습은 구애(求愛)로 귀결된다. 구애(求愛)의 모습은 나와 남의 관계에서 상대방의 결정에 내가 따르는 중(從)이 되는 모습이다.

나답게 살기위해 남의 바람대로 따라가는 것이 구애(求愛)이다. 구애(求愛)는 너와 내가 똑같은 천자(天子)로 살고 있으므로 네가 좋다면 내가 너를 위해서 기꺼이 같이 하겠다는 희생양이다. 그러므로 살신성인(殺身成仁)이나 사생취의(捨生取義)나 모두 습기정(習其情)으로 사는 모습이며 좋으면 좋고 싫으면 싫은 대로 정(情) 따라 산다.

(2) 『초죽간』의 ‘習其情’과 『중용』의 ‘贊天地之化育’

『초죽간(楚竹簡)』에서 습기정(習其情)의 습(習)은 감정의 자기이해이며 습기정(習其情)은 좋으나 싫으나 정(情) 따라 사는 모습이라고 했다. 이것을 『중용(中庸)』에서는 다음과 같이 설명한다.

能盡物之性 則可以贊天地之化育 可以贊天地之化育 則可以與天地參矣⁴⁷¹⁾
능히 천하 만물의 성품을 다하게 됨으로써 천지 ‘하나’님의 화육을 돕는 것이고, 천지 ‘하나’님의 화육을 도움으로써 ‘나’는 하늘과 땅과 더불어 가히 천지인 3위1체가 되는 것이다.⁴⁷²⁾

『중용(中庸)』에서 말하는 ‘찬’천지지화육(贊天地之化育)은 내가 천지 모든 사람이 천자(天子)로서 살아가도록 돕는 것이다. 즉 정조(貞操)와 구애(求愛)로서 고생도 낙인 줄 알고, 미운 것이 사랑인줄 알고, 싫다는 것이 나쁜 것이 아니라는 것을 알면서 죽어나기를 마다하지 않고⁴⁷³⁾ 살아가는 모습이다. 그렇게 습기정(習其情)으로 사는 모습이 살신성인(殺身成仁)의 정조(貞操)와 사생취의(捨生取義)의 구애(求愛)이다.

화육(化育)에서 화(化)를 파자해보면 인(亻)은 내가 나를 위해서 사는 사람이며 정조(貞操)이다. 반면에 비(匕)는 나만 있었는데 내가 없어지고 너를 위해서 죽은(死) 사람처럼 종(從)이 되겠다는 구애(求愛)이다. 그러므로 화(化)는 정조(貞操)와 구애(求愛)가 교차하는 것이며 나만 짝 차있는 주인의 ‘나’라는 사람과 그 짝 찬 내가 오로지 너만을 모시는 사랑의 종(從)으로 사는 주인과 종(從)의 교차이다.

사람을 네 편과 내 편으로 가르치는 것이 아니라 일관되게 정조(貞操)와 구애(求愛)가 교차하는 논리이다. 그러니까 나답게 살려는 정조(貞操)의 모습과 너를 위해서 내가 너의 종(從)이 되어 죽어나더라도 너의 뜻에 함께 해준다는 구애(求愛)의 모습이 우리의 살아가는 화(化)이다. 즉 나의

471) 『중용(中庸)』, 「제22장」.

472) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), pp. 171-172.

473) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 173.

논리가 곧 너의 논리이므로 두 논리가 떨어질 수 없다는 것이 화(化)이다. 화육(化育)에서 육(育)은 그렇게 화(化)를 함으로써 모두 산다는 것이 육(育)이다. 즉 있는 것을 가지고 있는 것이 더 커지게 하는 것이 육(育)이다.

그러므로 화육(化育)은 정조(貞操)와 구애(求愛)의 논리로 다 살리는 것이다. 천지지화육(天地之化育)은 천지(天地)가 교차하면서 만물을 키우고 성장시켜나가는 것이다. 나 역시 정조(貞操)와 구애(求愛)의 논리로 천지(天地)가 하는 일을 똑같이 하고 있다는 것이 ‘찬’천지지화육(贊天地之化育)의 찬(贊)이며 나의 감정도 그 논리로 습기정(習其情)의 시작이다. 거룩한 일이 멀리 따로 있는 것이 아니고 뜻밖에도 그 모든 일이 다 감정에 대한 올바른 이해 덕분에 ‘찬’천지지화육(贊天地之化育)과 습기정(習其情)이 다르지 않다는 것을 이해 할 수 있다.

(3) ‘찬’천지지화육(贊天地之化育)으로 살아난 나의 이야기

나는 대가족으로 살았다. 할머니를 모시고 부모님과 네 명의 동생이 있다. 나를 포함해서 8명이 생활하고 있었다. 이런 대가족에 시집온 사람이 나이 23세살의 아내이다. 같은 직장에서 만나 일 년여의 연애 끝에 1981년에 결혼을 했다. 대가족의 살림을 맡느라 다니던 직장도 그만두어야 했다. 친정에서는 대가족 틈에서 힘이 들텐데 어떻게 살아가겠느냐고 했지만 아내는 대가족이 겁이 나지 않았다고 말했다. 결혼하면 당연히 같이 살면 되는 것이라면서 대수롭지 않게 생각했다고 한다.

지금 얘기해보면 아내는 그 당시 자신이 어린 나이여서 세상을 잘 몰라서 그런 생각을 한 것 같다고 한다. 지금 같으면 겁이 나서 결혼할 생각을 못했을 것이라고도 한다. 그러면서 아이가 둘이 생기니 식구는 열 한명이다. 친구나 어떤 사람이 식구가 몇 명이냐고 물어보면 ‘발가락이 백 개 정도 된다.’고 농담으로 대답하면서 웃어넘기기도 했다. 열한명이 한집 안에서 북적거리는 것을 상상해보면 그림이 그려질 것이다. 밥을 해도 큰 숟으로 두 개에다 해야 하고, 국도 빠지지 않고 끓여야 했다. 매일 나오는

빨래는 수북하게 쌓인다. 예전에는 세탁기가 없어서 일일이 손빨래를 해야 했다. 온수가 풍족하지 않아 한 겨울 내내 손이 시려도 찬물로 빨래를 하는 일이 힘든지 모르고 했다고 한다.

결혼 13년 후 할머니와 부모님이 이삼년 안으로 모두 돌아가셨다. 1994년 어머니가 뇌졸중으로 돌아가시고 1995년에 할머니께서 노환으로 돌아가셨다. 그 이듬해 아버지마저 돌아가셨다. 아내는 할머니와 부모님이 돌아가시기 전까지 15년을 모시고 살았다. 그 동안의 애환이 참 많았다. 나는 아침 일찍 직장에 나갔다가 저녁 늦게 돌아오니 집안에서 어떤 일이 벌어졌는지 얘기하지 않으면 모른다. 아내는 가끔 불만을 털어놓기도 하지만 그래도 직장 다니는 남편이 신경쓸까봐 내색하지 않고 참아가며 살림을 해왔다.

속상한 일도 많이 있었다. 화나는 일이 있어도 누구에게 하소연할 수 없어 아이를 데리고 밖에 나갔다 바람 쐬고 오는 게 전부였다. 데리고 간 아이는 아직 어린 나이여서 들판이 더운데 선풍기를 갖고 나올걸 그랬다고 해서 들판에 전기가 어디 있어서 선풍기를 켜냐며 한바탕 웃음으로 상한 마음을 접고 돌아오곤 했다. 동생들은 아내가 잘 다려놓은 내 양복이며 셔츠를 자기 옷처럼 들락거리며 입고 가기도 하고, 겨울에는 따뜻하게 세숫물을 데워놓아도 더운 물이 모자라 서로 아우성이기도 했다. 할머니는 약간의 치매가 있어 옷을 갈아입히려 하면 무척 애를 먹었다. 나이가 들면 속옷을 잘 갈아입으려고 하지 않는다. 그래서 좋아하시는 커피로 달래가면서 옷을 갈아입히곤 했다.

식구들 대부분이 국을 좋아했다. 특히 아버지는 국이 없으면 식사를 하지 않으셨다. 아내가 더운 여름에 시원하게 드시라고 생각해서 얼음을 넣어 냉국을 만들어 드리면 “이게 국이냐?”하시며 따뜻한 걸로 달라고 하셨다. 그럴 때 아내의 심정은 어떠했을지 짐작이 된다. 부부의 방이 따로 없다. 대식구라서 동생들이 수시로 들락거리고 어른들이 들락거리니 완전히 개방되어 공공의 장소가 되었다. 어른들이랑 살다보니 아내가 하는 일을 뭐라도 거들면 아내만 위한다고 할까봐 아내에게 말 한마디 살갑게 해줄

수도 없었다.

좋은 점도 있었다. 아이들은 증조할머니와 나의 부모인 친할머니, 친할아버지 틈에서 자라다 보니 자연스럽게 사회성도 배우고 어른의 지혜를 스스로 깨닫기도 하며 많은 것을 배우게 되고, 어른들의 손주사랑에 귀여움을 받고 자랄 수 있었다. 아이들의 기억 속에는 증조할머니와 할아버지 할머니랑 함께 살았던 추억이 좋았다고 한다. 지금은 동생들도 결혼하고 나의 두 딸도 결혼해서 단 둘이 살고 있다.

대가족 속에서 15년 동안 개고생⁴⁷⁴하며 견딘 아내가 안쓰럽기도 하고 대견하기도 하다. 대식구라서 살림이 빠듯하고 자신의 옷 하나 제대로 사서 입을 수 없이 지내온 세월이었다. 이런 아내를 어찌 사랑하지 않을 수 있을까? 남자들은 사랑하는 아내에 대해서 입 밖으로 사랑한다는 표현을 잘 하지 않는다. 여자들은 “사랑해”라는 말을 듣고 싶어 하지만 “그걸 꼭 말로 해야 아나?” 하며 통명스럽게 대하는 것이 남자들이다. 나 역시 아내에게 사랑한다는 말을 한 기억이 나지 않는다. 그저 쳐다보며 웃어주는 것이 전부였다.

우스갯소리에 “다음 생에도 지금의 아내와 다시 결혼할거냐?”는 질문을 가끔 받은 적이 있다. 그러면 나의 답변은 “지금 아내하고는 결혼하지 않겠다.”고 한다. 그 이유는 “이번 생에 그만큼 고생시켰으면 됐지 또 결혼해서 그렇게 고생 시킬 수 없다.”고 한다. 겉으로는 그렇게 말하지만 그 말 속에는 사랑한다는 말이 숨어있으며 다시 결혼해서 고생시키지 않겠다는 의미도 들어있다. 나는 15년간 까다로운 어른 모시기와 슬하의 철없는 시동생들을 보살피고 딸 둘을 곱게 키우며 살아온 아내의 은공을 잊지 못할 것이다. 그런 아내가 고맙고 사랑스럽다.

아내는 어떤 사람일까? 대가족 속에서도 나답게 살려고 애쓰는 살신성인(殺身成仁)의 모습이며 내 몸 죽여 남을 살리는 위인(爲仁)이며 사생취의(捨生取義)를 하는 모습이기도 하다. 아내의 찬천지지화육(贊天地之化

474) 개고생이 언 듯 나쁜 소리로 들릴 수 있다. 하지만 ‘개고생’은 있는 것으로 정성을 다하는 것이고, ‘생고생’은 의지의 발동으로 구분된다. ; 조중빈, 『자명대학』, 「경1장」(부크크, 2020), p. 102.

育)은 고생이 낙인 줄 알고, 미운 것도 사랑인 줄 알아 천자(天子)로서 천자(天子)를 도우며 지낸 사람이다. 싫다고 나쁜 것이 아니라는 것을 몸소 겪으면서 죽어나기를 마다 않고 대식구를 살렸다. 거룩한 아내는 천자(天子)이며 개고생을 마다하지 않고 사랑받아서 사랑한 성녀(聖女)이다.

3) 감발촉발(感發觸發)을 확인하는 ‘여희명덕(予懷明德)’

(1) ‘몸 소리’로 확인하는 감발촉발(感發觸發)

‘몸 소리’를 알기 위해 『초죽간(楚竹簡)』을 보면 ‘마음은 몸을 마음대로 할 수 없다’는 것이 『초죽간(楚竹簡)』 [1간]에서 말하는 심망정지(心亡定志)이다. 심망정지(心亡定志)의 지(志)는 몸이 알아서 지(志)가 정(情)으로 드러난다. 다시 말하면 몸(性)에서 나오는 정(情)이기 때문에 마음은 정(情)의 완전성에 대해서 함부로 하지 못한다. ‘몸 소리’는 몸이 자기 안에 갖고 있는 소리이다. 이 소리는 이미 하늘의 명(命)인 영원으로부터 결정된 소리이다. 사람마다 전부 다른 소리를 갖고 있고 만물도 각각 다른 소리를 갖고 있다. 사람인 내 몸(性)에서 나오는 ‘몸 소리’가 정(情)이다. 이는 정생어성(情生於性)에서 확인했다.

『초죽간(楚竹簡)』 [3간]에서 ‘금석(金石)은 각각 자기만의 소리를 갖고 있다(金石之有聲). 그 소리는 두드리지 않으면 소리가 나지 않는다(弗扣不鳴).’라고 했다. 여기서 각각의 몸(性)이 품고 있는 필연적인 자기만의 고유 소리(情)가 감(感)이다. 감(感)은 심망정지(心亡定志)의 지(志)와 같다. 이 감(感)이 촉(觸)을 만나면 감발(感發)이 먼저 일어난다. 감발(感發)이 자기의 본래 소리로 밖으로 드러내는 것이 촉발(觸發)이다. 예를 들어 누가 나를 때린다면 내 몸(性)은 이미 품고 있는 여러 가지의 감정이 있다. 내가 내 안에서 갖고 있는 감정은 화가 난다거나 괴롭다거나 슬프다거나 하는 감정이 감(感)이다. 때린 행위인 촉(觸)에 의해서 안에서 감발(感發)이 일어난다. 그 감발(感發)은 화가 나는지 슬픈지를 밖으로 내보낸

다. 이렇게 밖으로 나온 감정이 촉발(觸發)이다.

(2) 『초죽간』의 ‘有聲扣鳴’과 『중용』의 ‘予懷明德’

유성구명(有聲扣鳴)⁴⁷⁵은 감발촉발(感發觸發)과 같은 말이다. 내 안에 있는 ‘몸 소리’(有聲)인 감(感)이 촉(觸)에 의해서 감발(感發)로 드러나는 ‘몸 소리’(扣鳴)가 촉발(觸發)이다. 초죽간(楚竹簡)에서 말하는 감발촉발(感發觸發)의 유성구명(有聲扣鳴)을 『중용(中庸)』에서는 여회명덕(予懷明德)으로 설명한다.

予懷明德 不大聲以色⁴⁷⁶

나는 내 밝은 덕을 보듬어 안는 것이지, 그렇다고 귀에 들리고 눈에 보이는 것을 대수롭게 여기는 것은 아니다.⁴⁷⁷

여회명덕(予懷明德)의 명덕(明德)은 드러나 있는 현실이다.⁴⁷⁸ 그 현실이 수시로 변하는 나의 선호, 욕망, 기분 등 모든 감정이다. 회명덕(懷明德)은 이미 감정의 진실을 품고 있다는 말로써 『중용(中庸)』의 마지막 부분을 마무리하고 있다. 『대학(大學)』에서 말하는明明덕(明明德)은 내 안에 있는 덕(德)을 밝히는 것이며 『중용(中庸)』의 회명덕(懷明德)은 내 안의 밝은 덕(德)을 보듬어 안으며 이해한다. 여회명덕(予懷明德)이란 모든 감정들이 천명지위성(天命之謂性)의 성(性)을 따라서 존재하고 있는 것으로 이해한다.

회명덕(懷明德)이 감정의 진실을 품고 있다는 것은 감정에 대한 자기이해이다. 살다보면 괴롭고 짜증날 때가 있다. 그렇다고 자포자기(自暴自棄)하면서 나를 놓아버리는 일, 즉 자살한다거나 남에게 화풀이 하려고 할

475) 3간, “金石之有聲 弗扣不鳴”에서 금석지유성(金石之有聲)의 유성(有聲)과 불구불명(弗扣不鳴)의 구명(扣鳴)이다. 유성(有聲)은 감(感)이며 구(扣)는 촉(觸)에 해당한다. 구(扣)의 촉(觸)에 의하여 감발(感發)이 일어나면 명(鳴)의 촉발(觸發)이 드러난다. 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 63.

476) 『중용(中庸)』, 「제33장」.

477) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 226.

478) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 227.

때 느끼는 감정에 대해서 그렇게 해서 안 된다는 것을 회명덕(懷明德)은 안다. 그렇게 알면 그 앎이 자신을 살린다. 그 앎 속에는 천자(天子)로서 필연적으로 알고 있는 진실이 있다. ‘내가 이러면 안 되는데?’하는 것을 앎으로 자신을 바로 세울 수 있다.

데카르트(Descartes)⁴⁷⁹)는 변하지 않는 진리를 기하학으로 증명했다. 내가 이미 알고 있는 앎이 있다. 그 앎은 삼각형에서 세 각의 합이 두 직각의 합과 같다는 것⁴⁸⁰)은 어디에서 언제 누가 그리나 삼각형이라면 내각의 합이 180도이다. 이 사실은 과거에도 그랬지만 영원히 변치 않는다. 삼각형과 같이 사람에게도 이미 내 몸에 알고 있는 앎이 있다. 그 앎이 회명덕(懷明德)으로 이해하며 그렇게 이해한 앎이기 때문에 ‘이러면 안 된다’는 것을 안다. 그런데 삼각형의 합이 그런지 알려고 하지 않고 사각형을 삼각형으로 알고 우길 수 있다. 이것은 내가 천자(天子)라는 사실을 모르는 것과 같다. 그러면 내 몸을 없앤다거나 남을 해치는 일이 발생한다. 그러므로 감정은 내 몸 안에 있는 ‘몸 소리’이다. 유성구명(有聲扣鳴)으로 드러나는 몸 소리인 감정을 회명덕(懷明德)으로 이해하면 사람을 살릴 수 있다.

(3) 여회명덕(予懷明德)으로 살아난 나의 이야기

나는 아버지의 동생 덕인 숙모(작은 어머니)와 관계가 틀어지고 나서 지금까지 얼굴을 안보고 지낸다. 숙모와 나는 서로 안보고 살기로 했다. 숙모는 동의하지 않았지만 내가 싫다고 하니 자연적으로 왕래가 없어지면서 지금은 어디 사는지도 모른다.

나는 아버지 동생인 숙부(작은 아버지) 집을 ‘작은 집’이라고 부르며 어려서부터 숙부하고 가까이 지냈다. 숙부 집에서는 우리 집이 형님이니까 ‘큰 집’이라고 불렀다. ‘큰 집, 작은 집’ 하며 아버지 형제간에 잘 지내셨다. 그런데 언제부터인가 숙모라는 분이 우리 집안일에 사사건건 나서서

479) 데카르트(Descartes, 1590-1650), 프랑스 철학자로 근대철학의 아버지라고 불린다. 수학자로서도 명성을 날리며 기하학에 대수적 해법을 적용한 해석기하학의 창시자로도 유명하다.

480) 데카르트 저, 김진옥 역, 『방법서설』(범우사, 2016), p. 67.

참견하게 되고, 집안의 대소사에 자신의 생각대로 되지 않으면 큰소리를 내기 일쑤였다. 내 집안을 참견한다는 것도 자신을 위한다는 것 보다는 집안이 잘 되라고 참견하는 것이라고 생각했다.

하지만 참견하는 방법이 나의 눈에 거슬려서 크게 다투게 된다. 나는 나의 부모를 무시하는 태도가 거슬렸다. 나도 숙모를 대하는 태도에서 문제가 있다. 이걸 아니라는 분명한 태도를 사달이 나기 전에 부모에게도 말씀드리고 숙모에게도 그런 식으로 참견하지 못하도록 짚어주었어야 했다. 숙부에게만 그렇게 하지 못하도록 해달라고 전하였지만 숙부도 숙모의 행동을 저지하지 못하는 입장이라는 것을 알았다면 더욱 그렇게 했어야 했다.

숙모와 나의 성격차이이기도 할 것이다. 나는 차분한 성격이지만 상대는 주도적인 성격이다. 그래서 남편인 숙부(작은 아버지)와의 관계도 자신의 뜻대로 되지 않는다고 부부싸움이 비일비재했다. 숙부는 나와 대화에서도 때리고 욕박질러도 고쳐지지 않으니 어쩔 도리가 없다며 하소연하기도 했다. 나에게서 집안 어른으로서 참견하는 것은 이해한다지만 나의 부모를 무시하고 업신여기는 행동이 점점 정도가 지나쳐 참을 수가 없었다.

나는 숙모가 나의 집안에 간섭하는 행위와 자신의 뜻대로 하도록 강요하고 휘두르는 게 싫었다. 우리 집을 자신의 뜻대로 갖고 놀려고 하는 것을 그만 더 이상 그냥 두고 볼 수 없었다. 이미 존경심도 없어지고 집안 일에 참견하지 못하도록 못을 박아야겠다고 생각했다. 결국 다툼으로 얼굴을 붉히게 되었다. 안보고 사는 것이 좋겠다는 판단을 하게 되어 크게 다툼 다음부터는 왕래가 끊어졌다.

이에 따라 더욱 난처한 것은 부모님이셨다. 싫어도 혈육이라는 생각으로 나처럼 할 수 없는 처지였다. 그래도 부모님은 돌아가시기 전까지 동생 덕에 가끔 왕래를 하셨지만 나와 형제들은 모두 왕래를 중단했다. 심지어 숙모와 얽히기 싫어서 사촌동생들하고도 관계를 끊었다. 그런 사람하고는 만나지 않고 생각하지 않음으로써 몸과 마음을 편하게 할 수 있었다. 나에게서 마음을 흔들림 없이 단단히 붙잡고 나의 생활을 방해받지 않으려는 최소한의 장치로 여겨졌다. 나의 이런 행동 때문에 나를 비롯한

동생들 가족, 그리고 나의 자녀들까지 왕래를 끊는 결과를 가져왔다.

숙모와의 왕래를 끊고 지내오면서 경조사에서도 싫은 사람을 마주치거나 앓을까 하고 은근히 눈치를 보게 된다. 마주쳐야 눈인사 정도 하겠지만 마음은 여전히 불편하다. 그렇다고 화해를 한다는 것은 내 집안에 참견꾼을 두는 격이라 그럴 수도 없다. 경조사에서 만나는 친척들은 내막도 모르면서 언제 화해할거냐고 말을 하지만 그렇게 하고 싶은 마음이 생기지 않는다.

이제는 부모님 모두 돌아가시고 어른이라고는 왕래를 하지 않는 숙모만 생존하고 있다. 부모가 계시지 않으니 지금은 내가 우리 집안의 어른 위치에 있다. 나의 자녀가 그런 행동을 한다면 내 동생들은 나에게 자녀교육 잘 시키라고 할 것이고, 그런 소리를 듣게 된다면 나의 마음은 어떠할까? 그럼 그런 자식을 내칠까? 그럼 이것이 나의 인생에서 행복이라고 할 수 있나? 지금은 나를 큰 형이라고 동생들이 섬기며 지내고 있지만 동생들과 그 제수(弟嫂)들, 그리고 조카들의 마음에는 어떤 생각이 있을까?

나는 그 당시 나를 지키고 내 집안을 지키기 위해 한 일이며 그 때로서는 그것이 나의 최선이였다. 그 당시 있었던 숙모와의 불편한 관계에 연연하고 싶지 않다. 천명지성(天命之性)의 성(性)이 품고 있는 감정이 있어서 나오는 감정이기 때문이다. 그 감정은 알고 있는 진실의 논리에 근거해서 나오는 것이기 때문에 바뀌는 것이 아니다. 지금은 그러한 내 감정을 이해하는 사람이므로 증오심이나 죄책감을 털어버리고 자유롭고 싶다. 여회명덕(予懷明德)은 나의 명덕(明德)이 나로 하여금 그 때는 그게 최선이었으니 그 일에 너무 얽매이지 말고 자유롭게 살라고 한다.

3. 나 좋다 : 감정의 ‘자기 존재 이해(敎)’

1) 리기정(理其情)을 확인하는 ‘수도지위교(修道之謂敎)’

(1) 감정 스스로 영원을 이해하는 리기정(理其情)

리기정(理其情)에서 기정(其情)은 목적어이고 리(理)는 기정(其情)이 무엇인지 이해하는 동사이다. 기(其)는 ‘나’이기 때문에 기정(其情)은 나의 감정이다. 이때 리(理)는 자기 안에 가지고 있는 결이라서 동사로서는 당연히 자기 속에 있는 결을 보는 것이므로 리(理)는 결을 보는 것이 아니다. 리(理)의 어원인 돌(玉)이 자기 속에 본래부터 품고 있는 가지런한 결이므로 리(理)가 동사로서 쓰인다면 당연히 이 리(理)는 속에 있는 가지런한 결을 보는 것이다. 동사인 리(理)는 목적어를 취할 때 그 목적어가 자기 안에 본래부터 품고 있는 그 결을 본다. 왜냐하면 리(理)라고 하는 동사는 본래부터 품고 있는 결을 보는 것이기 때문이다.

그러므로 리(理)가 목적어를 취한다는 것은 당연히 그 목적어의 껍데기를 보는 것이 아니라 목적어 안에 품고 있는 결을 보는 것을 말한다. 리(理)를 동사로 쓸 때는 목적어인 기정(其情)의 필연적이고 본연적인 것을 이해하는 것이 된다. 목적어로 있는 기정(其情)이 자기의 속에 있는 결을 보는 것이니까 자기의 본연을 보는 것이다. 그래서 리기정(理其情)은 감정 스스로 자신의 영원한 사실을 이해한다. 즉 감정 스스로 자기의 이유, 자기의 이치, 자기의 필연성을 이해한다.

스피노자(Spinoza)는 직관지(直觀知, scientia intuitiva)를 세 번째 인식이라고 한다. ‘신의 한두 가지 속성인 형상적 본질의 타당한 관념에서 사물의 본질의 타당한 인식으로 나아간다.’⁴⁸¹⁾고 한다. 이것은 직관으로 어떠한 검증도 필요 없이 명백하게 알 수 있는 진실을 말한다. 리기정(理其情)은 직관으로 알기 때문에 하늘(天)이 낳아준 내 몸에서 나오는 정(情)

481) “제2부 정리40의 주석2.” 스피노자 저, 강영계 역, 『에티카』 (서광사, 2014), p. 128.

의 사실 확인이다 이것이 감정의 필연성에 대한 타당한 자기이해이며 교(敎)이다.

『초죽간(楚竹簡)』 [3간]에서 리기정(理其情)을 출입지(出入之)로 설명하고 있다. 출입지(出入之)는 리기정(理其情) 자체의 감정의 자기이해이며 자동능동의 감정이 자신의 필연성을 능동으로 이해하는 것이다. 감정이 천명성정(天命性情)의 논리로 자동능동으로 나오는 사실을 이해하는 것이 출(出)이다. 입(入)은 출(出)의 필연성의 구조를 안에서 보는 것이다. 감정 그 자체만을 두고 그 안에서 천명성정(天命性情)의 논리를 그 감정 안에서 보면 내가 천명성정(天命性情)의 논리구조 안에 있다는 것을 안다.

이와 같이 감정이 자신을 있는 그대로 온전히 좋다고 이해하는 것이 배움(敎)이다. 그러므로 이미 결정된 본성의 필연성을 감정이 본래부터 알고 있다는 것이 지정자(知情者)⁴⁸²의 지(知)이다. 리기정(理其情)의 리(理)는 지정자(知情者)의 지(知)를 감정이 능동적으로 스스로 아는 것이다. 이미 있는 그 필연성을 감정이 스스로 알고 있어서 그 앞대로 나온다. 이미 감정 스스로 알기 때문에 그 앞을 따라 필연적이며 당위적으로 산다는 것이 지기정(知其情)이다. 그 지(知)를 ‘감정 스스로 제대로 알고 있는 것인가?’, ‘내가 깜빡 잘못알고 있는 것인가?’ 하며 감정의 속을 들여다보는 것이 리기정(理其情)의 리(理)이다.

찰스 다윈(Charles Darwin)⁴⁸³도 자동능동에 대한 질문을 했다. 뼈꾸기가 남의 등지 안에 알 낳는 것⁴⁸⁴이 제대로 알고 사는 것인가? 그들은 자동능동으로 알아서 하는 일이다. 그런데 그것이 제대로 알고 사는 것이 맞는가? 이것이 다윈의 질문이다. 자동능동으로 당위이지만 지(知)가 잘못 들어있는 경우도 있다. 지기정(知其情)의 지(知)가 잘못될 수도 있다는 것이다. 그러나 그것을 모르고 있다면 어떻게 고쳐야 하는가? 이것은 본연의 감정이 스스로 알기 때문에 리기정(理其情)을 통하여 고칠 수 있다.

482) “2簡, 知情者能出之 知義者能入之.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서성정론』 (소명출판, 2012), p. 53.

463) 찰스 다윈 (Charles Robert Darwin, 1809~1882) 영국의 생물학자.

484) 찰스 다윈 저, 이민재 역, 『종의 기원』 (을유문화사, 2007), pp. 267-270.

(2) 『楚竹簡』의 ‘理其情’과 『중용』의 ‘修道之謂教’

『초죽간(楚竹簡)』의 ‘리기정(理其情)’을 통하여 『중용(中庸)』의 교(教)를 ‘감정의 필연성에 대한 타당한 자기이해’라고 했다. 교(教)는 감정의 자기이해이며 살길 돌보는 깨우침으로 몸 따라 사는 자기인식이다. ‘그럴 리가 없다’며 다시 배워 깨우치는 것⁴⁸⁵⁾이 교(教)이다. 성(性)이 자동이고 도(道)가 자동능동이라면 교(教)는 능동적으로 아는 것이다. 내가 능동적으로 오는 느낌을 알아차려 의식적으로 나아가는 것⁴⁸⁶⁾이다.

수도지위교(修道之謂教)에서 수(修)는 수신(修身)이라는 말로 수없이 들어왔던 얘기다. 통상적으로 수신(修身)은 ‘몸을 닦는다’로 이해하고, 수도(修道)라고 하면 ‘도를 닦는다’ 정도로 이해해왔다. 이렇게 이해해서는 무슨 뜻인지 알 수 없다. 언뜻 듣기에는 세신(洗身)을 연상하게 된다. ‘몸을 씻는다’와 ‘몸을 닦는다’의 차이가 뭘까? 몸을 씻은 다음에 닦는 것? 그것은 세신(洗身)이다. 수건으로 몸을 닦는 것이다. 수신(修身)은 김 서린 거울을 닦으면 내 본래의 모습이 드러나는 이치처럼 내 몸의 진면목을 밝히는 것⁴⁸⁷⁾이다.

수(修)는 용례를 찾아보면 쉽게 진의를 파악할 수 있다. 수정(修整, 새로 고쳐서 정돈함), 수정(修正, 바로 잡아서 고침), 수사(修辭, 다듬고 꾸며서 아름답고 정연하게 하는 일) 등 고쳐서 바로잡는다는 뜻으로 많이 사용한다. 그렇다면 수신(修身)은 내 몸을 내가 고쳐서 이해하는 일, 즉 내 몸의 진실을 밝히는 것이고, 수도(修道)는 감정을 고쳐서 이해하는 일, 즉 감정의 진실을 밝히는 것이다. 수(修)의 뜻을 바르게 고쳐서 이해하는 것으로 보면 수신(修身)이나 수도(修道)에 대한 이해를 할 수 있다.

수도(修道)는 ‘내가 왜 이럴까? 이러면 안 되지?’ 하면서 자신의 감정을 다시 고쳐서 이해하는 것이어서 교(教)라고 한다. 그러므로 초죽간(楚竹簡)의 리기정(理其情)이나 『중용(中庸)』에서 수도지위교(修道之謂教)의

485) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 22.

486) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 30.

487) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 32.

교(敎)에 대한 의미가 ‘감정의 필연성에 대한 타당한 자기이해’라는 말이 성립된다.

교(敎)는 배워서 안다는 의미이다. 『중용(中庸)』에서 아는 것을 세 가지로 구분하고 있다.

或生而知之 或學而知之 或困而知之 及其知之一也⁴⁸⁸⁾

천자답게 살아가는 실행원리를 나면서부터 알든 배워 알든 곤란을 당한 연후에 알든, 알기만 하면 다 한가지이다.⁴⁸⁹⁾

생이지지(生而知之)는 배우지 않아도 자명하게 아는 것이 있다. 즉 직관으로 아는 것이다. 학이지지(學而知之)나 곤이지지(困而知之)는 배우거나 깨달아서 아는 수도(修道)이다. 즉 교(敎)에 해당한다.

(3) 수도지위교(修道之謂敎)로 살아난 나의 이야기

이 논문 제1장의 연구동기에서 밝혔듯이 나는 2016년부터 현재까지 ‘한국생명의 전화’라는 곳에서 자살예방 상담전화를 받는 상담원으로 활동하고 있다. 상담에서 갖가지 사연들이 있는 사람을 만난다.

몇 가지 사례를 보면, 자살하려고 수면제를 먹었지만 다시 살고 싶다고 울면서 후회하는 사람, 동거하던 여자와 헤어지게 되었는데 어떻게 하면 좋겠느냐고 괴로워하는 사람, 때리는 남편이 무섭다고 하소연 하는 사람, 교도소에서 출소한 이후 아무 희망이 없다고 절망하는 사람, 자식으로부터 무시당하여 원망하는 사람, 아무 연고가 없어 의지할 데가 없이 사는 외로운 사람 등 무수히 많은 사연을 만난다. 이러한 사연의 공통점은 자신의 감정으로 힘들어한다는 점이다.

전화의 내용을 분류하면 두 가지로 할 수 있다. 하나는 자기 자신의 감정을 믿지 못하기 때문에 남에게 답을 구하려는 것으로 자기감정에 대한 이해가 결여되어 있는 경우이다. 다른 하나는 자기감정을 이해해달라는

488) 『중용(中庸)』 「제20장」.

489) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 152.

내용이다. 자기감정을 이해하면 자기 스스로 답을 찾는다라는 사실을 보여 준다. 자기감정을 이해해 달라고 하는 사람들은 자기감정의 사실을 떠나지 않기 때문에 자기감정의 이해를 분명히 하려는 사람들이다.

이 두 분류는 한 가지 공통된 점이 있다. 감정의 필연성에 대한 타당한 자기이해를 하지 못해서 힘들어하는 사람들이다. 그렇지만 전화하는 사람들은 뭔가 자기가 아는 바가 있어서 그것 때문에 감정으로 드러난다. ‘화난다. 죽고 싶다, 괴롭다, 슬프다’ 하는 이들의 감정 안에 뭔가 본래부터 이미 생이지지(生而知之)⁴⁹⁰로 자기 안에 스스로 알고 있어서 드러난다. 이미 알고 있기 때문에 그 앎과 현실이 맞지 않아서 괴롭고 슬픈 것이다. 그런데 괴롭거나 슬픈 것처럼 드러나는 감정은 이미 알고 있는 자기 자신의 감정을 이해하지 못하고 있기 때문이다. 그렇기 때문에 탓을 하거나 모르겠다고 한다. 그 결과 자살하거나 폭력 또는 살인을 저지른다.

리기정(理其情)이 중요한 이유는 이미 내 안에서 알고 있는 앎이 무엇인지 이해하기 때문이다. 감정이 천명성정(天命性情)의 논리 안에 그대로 있어서 자명하게 알 수 있는 생이지지(生而知之)를 이해하도록 하는 것이 리기정(理其情)이다. 리기정(理其情)은 감정이 자기 안에 본래부터 품고 있는 지(知), 지천명(知天命)을 확인하는 것이다.

본래 품고 있는 앎을 확인하지 않으면 곤경에 처한다. 그러한 곤경에 처했음에도 불구하고 그 앎(知)은 내 안에 있기 때문에 알기만 하면 된다. 상담전화를 하는 사람들은 곤이지지(困而知之) 안에 있는 분들이다. 곤이지지(困而知之)지만 곤(困)에 처해 있어도 스스로 생각만 해보면 알 수 있는 사람들이다. 왜냐하면 리기정(理其情)으로 자기 안의 결을 이해하면 알 수 있다.

2) 미기정(美其情)을 확인하는 ‘택선고집(擇善固執)’

(1) 내 몸의 아름다움을 확인하는 미기정(美其情)

490) “或生而知之 或學而知之 或困而知之 及其知之一也.” 『중용(中庸)』, 「제20장」.

이미 이 논문 제2장 2절에서 진선미(眞善美)를 언급한 바 있다. 내 몸이 진(眞)일 때 선미(善美)가 따라온다고 했다. 내 몸이 참(眞)이면 당연히 내 몸에 있는 그 자체가 선(善)이고 아름다움(美)이다. 이러한 진(眞)의 선(善)함이 순선(純善)이며 진(眞)의 아름다움이 숭고미(崇高美, sublime)이다. 이러한 아름다움이 내 감정에도 들어있어 감정이 아름답다는 것을 아는 것이 미기정(美其情)이라고 초죽간(楚竹簡)에서 언급하고 있다.

『초죽간(楚竹簡)』 [12간]에서 군자미기정(君子美其情)⁴⁹¹이라고 하며 ‘군자는 자신의 감정이 아름답다는 것을 안다’고 했다. 미기정(美其情)은 감정이 아름답다는 것을 아는 것이다. 이렇게 미기정(美其情)은 진선미(眞善美)와 연결된다.

이미 감정의 필연성을 알기 때문에 그 필연성 안에서 감정은 있는 그대로 진선미(眞善美)라고 한 것은 감정이 아름답다는 것이 포함되어있다. 미기정(美其情)이 본래 내 안에 품고 있는 감정이 아름답다는 것을 아는 것과 다를 바 없다. 미기정(美其情)은 자기감정을 사랑하는 사람이다.

리기정(理其情)은 감정이 자신의 진실을 이해하는 것으로서 그것은 마치 옥돌 다듬듯이 절차탁마(切磋琢磨) 해보는 것과 같다. 그렇게 속을 들여다보니 감정은 자신이 본래부터 최고의 완전성으로 최고로 아름답다는 것을 알게 된다. 이것이 미기정(美其情)이다. 그래서 리기정(理其情)의 결과는 미기정(美其情)이다. 모든 감정, 즉 미운 정 고운 정 할 것 없이 모든 감정이 있는 그대로 아름답다는 것을 안다.

조중빈의 몸표⁴⁹²를 들여다보면 미기정(美其情)은 특히 미운 정에 대한 올바른 이해로 인도한다. 미운 정은 남이 예뻐다 미웠다하는 변덕스런 감정이다. 그렇다고 해서 이 미운 정은 남을 미워하거나 증오하는 감정이 아니다. 그것 자체가 아름다운 감정이다. 왜냐하면 이 미운 정은 내가 본래 사랑밖에 모른다는 사실을 품고 있다. 즉 그 속을 보면 미움이 사랑이라는 것을 아는 나의 진면목이 변치 않는 사랑이며 못 말리는 정이 그 속에 있다. 이것을 미운 정이라고 한다. 『논어(論語)』 「자장(子張)」 편에

491) “12簡, 君子美其情 貴其義 善其節 好其容 樂其道 悅其教 是以敬焉.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초죽서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 127.

492) 부록 1, 조중빈의 몸표 참조.

서 싫은 사람하고 살아주는 것도 미운 정이라고 했다.

君子惡居下流 天下之惡 皆歸焉⁴⁹³⁾

군자가 흠탕물 같은 세상을 밋지만 버티고 살아주니 천하의 잘못이 잡아
져서 다 좋은 세상으로 돌아간다.⁴⁹⁴⁾

귀(歸)는 미운 정으로 살아가는 하류(下流)가 거(居)하는 것이 지옥같이
싫다고 하여도 그것이 바로 천국인줄 아는 사실이다. 그래서 세상의 모든
미운 정이 모여드는 그곳이 바로 천상(天上)의 아름다움이 모인 천국(天
國)이다. 밋다고 버리지 않고 그것이 사랑인줄 알아 사랑하므로 아름다운
세상이다.

『논어(論語)』 「리인(里仁)」 편에는 ‘리인 위미(里仁 爲美)’⁴⁹⁵⁾라는 말
이 있다. ‘온 동네가 자기 몸을 믿으니 아름답다’⁴⁹⁶⁾라는 뜻이다. 자기 몸
하나 지키며 살아간다는 것은 미운 정이 사랑인줄 알아 미운 정이 가득한
동네가 아름답다는 뜻이다. 즉 내가 사는 세상은 알고 보니 미기정(美其
情)이다.

(2) 『초죽간』의 ‘美其情’과 『중용』의 ‘擇善固執’

미기정(美其情)의 미(美)는 감정 스스로 자신의 진선미(眞善美)를 아는
것이다. 리기정(理其情)이 내 안의 감정 스스로 자기의 필연성을 아는 것
이라면 미기정(美其情)은 리기정(理其情)으로 이해하는 감정의 필연성이
아름답다고 좋다는 것으로 이해한다. 그러므로 리기정(理其情)이면 미기정
(美其情)이 확인된다. 즉 미기정(美其情)은 리기정(理其情)으로부터 당연
히 나오는 결과이다. 이러한 감정의 이해에 대하여 『중용(中庸)』에서는
다음과 같은 논리로 설명하고 있다.

誠者 天之道也 誠之者 人之道也 誠者不勉而中 不思而得 從容中道 聖人也

493) 『논어(論語)』, 「자장(子張)」.

494) 조중빈, 『안심논어』, (국민대학교 출판부, 2016), p. 421. ; 부록 1, 조중빈 몸표.

495) “子曰 里仁 爲美 擇不處仁 焉得知.” 『논어(論語)』, 「리인(里仁)」.

496) 조중빈, 『안심논어』, (국민대학교 출판부, 2016), p. 105.

誠之者 擇善而固執之者也⁴⁹⁷⁾

느낌(誠者, 是非)은 하늘의 도(天之道, 天心, 道心)이고, 그 느낌의 피어남(誠之者), 즉 인정은 사람의 도(人之道, 人心)이다. 느낌은 힘쓰지 않아도 천지간에 있는 내 몸에 적중이고(내가 천자인줄 알고), 생각하지 않아도 세상사는 방법을 터득하여 생긴 대로 늙으로(從容) ‘나’도 살고 ‘너’도 살리니(中道) 성인이다. 그 느낌의 피어남(誠之者), 즉 인정은 좋은 것(최고선=一善)을 꼭 붙잡고 놓치지 않는다.⁴⁹⁸⁾

택선(擇善)의 선(善)은 감정이 자기 안에 품고 있는 순수지선(純粹之善)의 본성(本性)이다. 리기정(理其情)이나 미기정(美其情)을 이해하는 것은 감정이 자기 안에 본래부터 품고 있는 본성(本性)을 아는 것으로 감정 그 자체의 사실을 아는 것이다. 택선(擇善)의 택(擇)은 감정이 겉으로 드러난 것을 보는 것이 아니라 감정 안에 있는 감정의 진실과 감정의 본성을 확실하게 아는 것이다. 그렇게 감정은 있는 그대로 최고선(最高善)이라는 것을 아는 것이 택선(擇善)이다. 따라서 택(擇)은 내가 지금 느끼는 ‘좋다, 싫다(好惡)’ 같은 모든 감정이 있는 그대로 본래부터 선(善)이라는 사실을 아는 것이 택선(擇善)이다.

택선(擇善)은 자동능동인 감정의 진실을 능동으로 아는 것이다. 그 때 비로소 안다는 것은 리기정(理其情)과 미기정(美其情)이 좋은 감정이니까 그것대로 사는 것이 맞다는 것을 안다. 이렇게 알고 보면 리기정(理其情)의 알맹이를 미기정(美其情)의 미(美)로 이해한다. 그러면 감정은 다 아름다운 것으로 이해하게 되며 그 결과 감정은 있는 그대로 다 좋은 감정이라는 것을 아는 것이 고집(固執)이다.

고집(固執)은 좋고 나쁜 것이 없이 감정을 함부로 하면 안 된다는 것을 안다. 무슨 감정이든지 다 좋다는 것이며 자기감정을 떠나지 않는다. 고집(固執)은 감정을 있는 그대로 다 좋은 것으로 알고 있으며 결코 싫다는 것을 말하지 않는다. 화가 날 때에도 화 스스로 뭘지 아는 게 있어서 그 앞대로 드러내는 것이 감정이므로 아는 대로 사는 것이다. 즉 택선고집

497) 『중용(中庸)』, 「제20장」.

498) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), pp. 165-166.

(擇善固執)은 화가 날 때 왜 나는지 알고 있으므로 그 이유대로 산다는 것이다.

퇴계(退溪)는 『성학십도(聖學十圖)』에서 유정택선(惟精擇善) 유일고집(惟一固執)⁴⁹⁹이라고 하며 택선고집(擇善固執)을 얘기한다.

유정(惟精)의 뜻이 택선(擇善)이라는 것이다. 유정(惟精)의 정(精)이 쌀(米)의 속 알맹이를 보는 것이라서 택선(擇善)이다. 유일(惟一)⁵⁰⁰은 그것 하나이니까 그 하나대로 드러나는 것이 감정이다. 그러므로 감정을 함부로 해서는 안 된다.

지금까지 택선고집(擇善固執)의 의미를 살펴왔다. 선(善)은 이미 내 안에 최고선(最高善)이며 순수지선(純粹之善)으로 자리하고 있다. 그러나 감정은 내 안에 선(善)이 자리하고 있다는 사실을 잊어버리면 내가 하는 일이 나를 위한 일이 아니라 남의 감정을 따라 가는 일이 될 수 있다. 즉 방심(放心)하게 된다.

(3) 택선고집(擇善固執)으로 살아난 나의 이야기

나는 자라면서 맏이라는 역할에 대한 중압감이 항상 어깨를 누르고 있었다. 네 명이나 되는 동생들에게 장남으로서 모범을 보여야 한다는 생각이 늘 마음속에 있었다. 그뿐만이 아니다. 한 곳에서 40년 이상 오랫동안 부모와 함께 살다보니 무슨 잘못이 있다면 소문이 금방 돌았다. 그래서 동네에서 혹시 잘못한다는 얘기를 들을까봐 활동적이지 못하고 조용히 지내는 사람이 되었다. 이렇듯 부모에게 잘하려고 했고 동생들에게도 모범을 보이려 노력했다.

그러던 중 열한 살 아래인 막내 동생을 심하게 나무란 적이 있다. 동생을 때린 것은 그 때 한번이었다. 지금도 그때 생각을 하면 마음이 좋지 않다. 친구 꼬임에 빠져 학교를 가지 않겠다는 동생을 부모도 어찌지 못

499) “心學圖,” 고려대 민족문화연구원 한국사상연구소, 『역주와 해설 성학십도』 (예문서원, 2011), p. 116.

500) 유정유일(惟精惟一)은 『서경(書經)』, 「대우모(大禹謨)」에서 유학의 태초의 말처럼 여기는 글에 나온다. “人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中.” 『書經』, 「虞書」, 「大禹謨」.

하고 있어서 장남인 내가 나서지 않으면 안 되겠다고 생각해서 자처한 일이었다.

막내 동생이 고등학교 입학하고 첫 학기를 지내면서 학교 동아리에서 활동했다. 활동하는 동안 동아리 선배들에게 맞기도 해서 학교가기가 싫었던 모양이다. 그러다 방학 중에 친구 따라 집을 나간 것을 붙잡아서 데려다 놓고 순순히 타일렀다. 어떻게 하면 좋을지 생각 좀 해보라고 아무 간섭을 하지 않았다. 방학이 끝나고 개학을 했음에도 학교를 가지 않고 있는 것을 한 달 동안 지켜봤다. 그러더니 학교를 그만 다니고 검정고시를 보겠다고 한다. 함께 집을 나갔던 친구가 학교를 그만두고 검정고시를 보기로 했다면서 같이 검정고시를 보겠다고 멀쩡하게 다니던 학교를 그만 두겠다고 하는 것이다. 그렇게 동네 친구의 꾀에 빠져 가출을 했던 것이다.

그러나 아무 생각 없이 그냥 놀면서 공부를 하지 않는 것을 그냥 두고 볼 수 없는 노릇이었다. 부모님도 어찌지 못하고 그냥 놔두고 있었다. 검정고시가 그리 쉬운 일도 아니지만 이대로 두면 안 되겠다는 생각에 이르렀다. 개학한지 한 달 이상 지난 어느 날벼르고 별리 방문을 잠가놓고 실컷 두들겨 팼다. 그리고 바로 이발소로 데려가 덩수룩하게 자란 머리를 깎게 하고 다음 날 함께 학교를 찾아가 담임 선생님을 만났다. 한 달 이상 결석한 학생을 다시 다니게 하는 건 곤란하다고 했으나 동아리 활동에서 선배의 구타가 원인으로 학교의 잘못도 있다고 설득했다. 그래도 받아주기 어렵다고 했다. 만일 학교에서 동생을 받아주지 않는다면 교육청이나 청와대 등 여러 기관에 학교 책임이 있다고 민원을 제기하는 수밖에 없지 않겠느냐며 협박도 했다. 그 결과 동아리 활동을 하지 않게 하고 다시 학교를 다닐 수 있게 되었다. 동생은 그 이후로 고등학교를 마칠 수 있었으며 허튼 짓을 하지 않았다.

그러나 과연 이렇게 하지 않았다면 동생은 어떻게 되었을까? 하는 생각에 만형으로서 역할을 잘했다는 안도의 한숨을 쉬게 한다. 그렇게 하지 않았다면 고등학교도 졸업하지 못하고 잘못된 인생을 가게 될 것이 뻔했기 때문이다. 부모님은 혼을 내시기는 하였으나 어찌지를 못하고 전전긍

궁하고 계셨기 때문이다.

그런 일이 있는 후 내 마음의 한구석에는 불편함이 자리하고 있었다. 형이라는 이유로 동생을 때린다는 것은 잘못된 선택임에는 틀림없다. 옳고 그름을 바르게 하려는 마음인 양심(良心)에 비추어 볼 때 있을 수 없는 일이다. 그렇지만 내 마음 속에는 부모를 대신해서 해야 한다는 의무감이 더 앞섰다. 나로서는 최선의 방법을 택했으며 내 행동의 문제가 아니었다. 나는 내 안의 본성이 선(善)하다는 것을 알아서 드러나는 감정이 모두 다 좋은 감정이라는 것을 안다. 그 앎(知) 대로 살려고 하는 택선고집(擇善固執)이었다.

동생이 나쁜 마음을 갖고 있지 않다는 것을 안다. 나름대로 자신도 최고를 택해서 가려고 한 것이다. 하지만 자신이 최고라고 선택한 것이 자신의 선택에 의해서 한 것이 아니라 잠시 친구의 꼬임에 빠져 타인의 선택에 따라가는 모양이었다. 자신의 최고선(最高善)이 눈에 보이지 않았다. 그렇게 흔들리는 동생이 택선고집(擇善固執)을 하도록 도와주려는 형의 마음이었다. 형으로서 동생을 사랑하는 마음이기도 하다.

3) 반선복시(反善復始)를 확인하는 ‘기명차철(既明且哲)’

(1) 선(善)을 되돌아보는 반선복시(反善復始)

연구방법으로 제시한 반(反)은 『중용(中庸)』의 ‘반구저기신(反求諸其身)’⁵⁰¹과 『맹자(孟子)』의 ‘반구저기(反求諸己)’⁵⁰²를 통해서 살펴본바 있다. 『초축간(楚竹簡)』에서도 [25간]의 ‘반상(反上) 반하(反下) 반기(反己)’⁵⁰³와 [16간]의 반선복시(反善復始)⁵⁰⁴를 통하여 반(反)의 의미를 봤다.

501) 『중용(中庸)』, 「제14장」.

502) 『맹자(孟子)』, 「공손추(公孫丑) 上」.; 『맹자(孟子)』, 「이루(離婁) 상」.

503) “25簡, 聞道反上 上交者也 聞道反下 下交者也 聞道反己 修道者也.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초축서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 221.

504) “16簡, 其反善復始也慎 其出入也順 始其德也.” 마승원 저, 최남규 역, 『상해박물관장전국초축서 성정론』 (소명출판, 2012), p. 160.

반(反)은 자기 몸에 대해서 돌아보는 모습으로 내가 내 안에서 내 몸에 대한 사실을 다시 아는 것이다.

그동안 성선(性善), 순수지선(純粹之善), 택선(擇善), 반선(反善) 등 선(善)에 대해서 많이 언급했다. 그렇지만 선(善)을 이해하지 못한다면 내가 어떤 몸인지 모른다. 선(善)을 아는 것이 지선(知善)이다. 여기서 지(知)는 본래 생김이 존재와 당위의 필연성으로 있다는 것을 인식하는 것이다. 이미 알고 있는 것을 다시 확인하는 것을 상기(想起)라고 한다. 그러므로 반(反)은 지(知)를 다시 확인하는 상기(想起)이다.

반선(反善)은 내 본래의 성(性)이 선(善)이라는 것을 이해해서 아는 것이다. 반선복시(反善復始)에서 반선(反善)은 선(善)을 되돌아보는 모습이다. 자기 안에서 자기 스스로 되돌아와서 자기 선(善)함을 알면 바로 성선(性善)을 확인하는 것이다. 이렇게 확인이 되면 그것이 복시(復始)이다. 반(反)으로 돌아본다고 해서 지난 일을 돌이켜보는 것이 아니다. 지난 일을 돌아보는 것은 공간과 시간속의 나를 돌아보는 것이다. 반(反)은 내 안에 있는 내 속을 들여다보는 것이다.

그러므로 내 속을 들여다와서 내가 최고선(最高善)이라는 것을 다시 확인하는 반선복시(反善復始)를 『초죽간(楚竹簡)』은 ‘반선복시야신(反善復始也愼)’이라고 한다. 즉 반선복시(反善復始)는 신(愼)이다. 신(愼)은 반선복시(反善復始)의 사실을 생각으로 자명하게 확인하는 것이다. 『중용(中庸)』과 『대학(大學)』에서는 신(愼)을 신기독(愼其獨)으로 표현하고 있다.

(중용) 君子 戒愼乎其所不睹 恐懼乎其所不聞 莫見乎隱 莫顯乎微 故君子
愼其獨也⁵⁰⁵⁾

군자가 보이지 않는 그것 앞에서 벌벌 기고, 들리지 않는 그것 앞에서 벌벌 떠다. 왜냐하면 보이지 않는 그것보다 더 분명한 것이 없고, 들리지 않는 그것보다 더 확실한 것이 없기 때문이다. 그러므로 군자가 정신 차려 정을 때지 않으려고 홀로 고생하는 것이다.⁵⁰⁶⁾

505) 『중용(中庸)』, 「제1장」.

506) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 48.

(대학) 所謂誠其意者 毋自欺也 如惡惡臭 如好好色 此之謂自謙 故君子 必慎其獨也⁵⁰⁷⁾

소위 ‘자기의 바라는 바에 정성을 다한다’라는 말은 악취를 싫어하고 아름다운 것을 좋아하듯이 좋고, 싫음에 대해서 자기를 속이지 않는 것이다. 이것을 일러 자기를 공경한다고 하는 것이다. 그러므로 군자는 나 ‘하나’ 보존하느라 홀로 근신하지 않을 수 없다.⁵⁰⁸⁾

신기독(慎其獨)을 ‘정신 차려서 정을 떼지 않으려고 홀로 고생하는 것’ 또는 ‘나 하나 보존하느라 홀로 근신하는 것’으로 번역했다. 조중빈은 몸표⁵⁰⁹⁾에서 신독(慎獨)을 ‘나 죽여준다’고 했다. 반선복시(反善復始)가 신(慎)이므로 신(慎)은 ‘내 몸 죽여준다’고 하는 사실을 아는 것이다. 즉 내 몸 그 자체의 사실을 아는 것이 신(慎)이며 반선복시(反善復始)이다.

그러므로 신(慎)은 내 몸의 사실인 체(體)를 아는 것이며 천자(天子)라는 사실을 아는 것이다. 즉 몸표의 ‘가난(貧), 터무니, 특수성, 무한성, 후천(後天), 가변(可變), 신(身)’으로 표현하는 나의 현실에서 시작하여 내 안에 품고 있는 그 속을 들여다보면 나의 속에 있는 사실은 ‘부자(富), 어치구니, 보편성, 영원성, 선천(先天), 불변(不變), 체(體)’라는 것을 안다. 그 결과 천리(天理)로 있는 나의 진면목이 ‘기독(其獨), 성욕(性欲), 인인(仁人), 체대(體大), 직방대(直方大)’라는 것을 알았다. 내 몸이 교차하고 있는 성(性)의 진실인 성욕(性欲)의 ‘나’라서 그것이 내 몸의 진면목인 신기독(慎其獨)이다.

신기독(慎其獨)의 신(慎)은 나의 현실과 나의 사실이 교차하고 있다는 것을 아는 것이다. 이렇게 교차하고 있는 나의 진면목이 ‘나 죽여준다’는 신독(慎獨)이 바로 내 몸이다.

『중용(中庸)』이나 『대학(大學)』에서도 신(慎)은 남의 눈치를 보거나

507) 『대학(大學)』, 「傳 6장」.

508) 조중빈, 『자명대학』 (부크크, 2020), p. 132.

509) 부록 1, 조중빈의 몸표 참조.

남의 시선을 받는 것이 아니라 자기 눈치를 보는 것이다.⁵¹⁰⁾ 자기 눈치를 본다는 것은 나 자신을 돌아보는 반선복시(反善復始)의 신(愼)과 같은 논리이다. 눈치라고 하면 남을 의식하는 것으로 생각한다. 하지만 내가 나 자신을 보는 것은 남을 의식하지 않는다. 나 스스로 나를 돌아보면 자명하게 알 수 있는 내 몸의 진실이며 내 감정을 이해해서 아는 것이 내 눈치인 신(愼)이라고 할 수 있다.

(2) 『楚竹簡』의 ‘反善復始’와 『中庸』의 ‘既明且哲’

반선복시(反善復始)는 내 안에서 나 스스로 돌아봐 내가 성선(性善)이라는 것을 자명하게 확인해서 아는 것이다. 이렇게 안다는 것은 이미 내가 생각만 해보면 자명하고 분명해진다. 그러면 따라오는 느낌이 확실하다. 반(反)으로 돌아보기만 하면 이미 내가 어떤 사람이라는 것을 자명하게 알고 이해하게 된다.

『초죽간(楚竹簡)』의 반선복시(反善復始)를 『중용(中庸)』은 ‘기명차철(既明且哲)’로 다음과 같이 확인한다.

既明且哲 以保其身 其此之謂與⁵¹¹⁾

“이미 생각이 분명하고 또한 느낌이 확실하니 이로써 그 몸을 보존한다.”

라는 말이 있는데 이것을 말함 아닌가!⁵¹²⁾

명(明)과 철(哲)은 그 의미가 모두 밝다는 뜻이다. 그러므로 명차철(明且哲)은 밝고 또 밝다는 것으로 내 몸은 밝지 않을 수 없다는 것을 강조하고 있다, 여기에 기(既)를 붙여 이미 밝은 몸을 강조했다. 이미 자동능동으로 몸의 밝음이지만 그것을 다시 확인하는 것이 철(哲)이다. 철(哲)은 그 자동능동의 사실을 능동적으로 다시 알아서 확인하는 것이다. 그러면 내가 이미 밝은 몸을 갖고 있다는 생각이 분명해진다.

내 몸을 돌아다볼 때 보이지 않지만(不睹)⁵¹³⁾ 이미 몸 안에 밝음이 분

510) 조중빈, 『자명대학』 (부크크, 2020), p. 133.

511) 『중용(中庸)』, 「제27장」.

512) 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), p. 196.

명하고, 들리지 않지만(不聞) 몸 안의 밝음을 확실하게 느낄 수 있다.

그러므로 기명차철(既明且哲)은 내 몸이 이미 밝은 몸이라는 것을 안다. 지금 상태가 아무리 어두워 보여도 이미 밝은 몸이라는 사실은 절대 변함이 없다. 마치 거울에 김이 서린 것처럼 거울을 닦기만 하면 내 밝은 모습을 볼 수 있다. 기명차철(既明且哲)은 이미 밝은 몸이라는 것을 알며 또한 이미 밝은 감정이라는 것을 다시 안다. 이미 밝은 몸이 알아서 ‘좋다 싫다(好惡)’를 하고 있는 자동능동이다.

(3) 기명차철(既明且哲)로 살아난 나의 이야기

오래 다니던 직장을 퇴직하고 아무것도 할 일이 없을 때 무엇을 해야 할 지 막막할 때가 있었다. 친구를 찾아다니면서 술도 마시고 이런저런 얘기를 나누면서 일거리를 찾아보기도 했다. 그런데 모임에서 직장 동료나 친구를 만나면서도 가려서 만나고 있었다.

직장에서 얽잡하게 놀던 사람들하고는 엮이고 싶지 않았다. 자신만의 영달을 위해서 윗사람들에게 잘 보이려고 하던 사람들, 다른 사람의 공적을 자신의 공적으로 만들어 가로챈 사람들, 그 밖에 어떤 사건이 일어났을 때 자신에게 불리한 일은 덮어두고 다른 사람을 곤경에 처하게 하는 사람들도 있었다. 어쩌다 그런 사람들과 같이 하게 되는 경우에는 자리에서 일찍 일어나게 된다. 퇴직하고서도 그런 사람들 얼굴을 보고 싶지 않았다.

이미 지난 일이지만 그 때의 일을 더듬어 그 사람의 면면을 기억하면서 만나기를 꺼린다. 내가 그 사람들이 눈에 계속 거슬리며 다시는 보기 싫어하는 이유는 뭘까? 반선복시(反善復始)와 기명차철(既明且哲)로 볼 때 사람은 누구나 이미 밝은 몸을 갖고 있다. 하지만 그 밝은 몸을 알지 못하고 눈앞의 현상만 보고 그것이 전부인 줄 알고 행동하기 때문이다. 나를 잠깐만 돌아본다면 내 밝은 몸을 볼 수 있을 텐데 하는 아쉬움을 느낀다.

513) 불도불문(不睹不聞)은 『중용』, 「1장」, 3절에 나오는 글이다. “戒愼乎其所不睹 恐懼乎其所不聞 莫見乎隱 莫顯乎微 故君子 慎其獨也” 『중용(中庸)』, 「제1장」.

퇴직자들을 돌보는 동우회 사무실에서 사무국장으로 일하다보니 어쩔 수 없이 많은 사람들을 만나게 된다. 직장에서 지냈던 얘기를 웃으면서 하다보면 예전에 어긋나게 지냈던 사람들은 퇴직 후에 자신의 행동에 잘못이 있었다는 것을 뉘우치기도 하고 더러는 아직도 자기 몸을 돌아보지 못하는 사람도 있다.

이렇게 뉘우치는 사람을 보면 기명차철(既明且哲)의 증명을 보는 느낌이다. 그들은 자기 자신이 이미 밝은 몸이라는 사실을 모르고 남에게 상처를 주는 행동을 했다는 후회와 뉘우침을 갖고 있다. 기명차철(既明且哲)은 자기 자신을 조금만 돌아봐도 자명하게 알 수 있는 감정의 이해이다. 다 좋은 세상에 나도 남에게 지탄받는 행동을 한 적은 없었는지 다시 한번 나를 돌아보게 된다.

제4장 『中庸』의 性·道·敎에 근거한 自明코칭

이 논문의 연구동기는 코치와 상담가로서 체험한 나의 답답함을 해결하기 위한 것이다. 코칭과 상담을 잘하려는 마음에서 느낀 답답함에 대한 문제가 감정을 바르게 이해하지 못했다는 것에 기인하여 어떻게 감정을 이해할 것인가를 고민했다. 평소 감정을 말하면서 몸에 대한 얘기는 하지 않았다. 마치 감정이 몸과 따로 떨어져 있는 것처럼 알고 있었다. 그러나 감정과 몸은 떨어질 수 없으며 둘이 아니었다. 그러므로 감정을 이해하기 위해서는 몸을 먼저 이해해야 한다는 것을 알 수 있었다.

몸의 존재를 스스로 생각해보고 이를 『논어(論語)』로 확인하여 존재에 대한 단초를 찾아왔다. 이어서 『중용(中庸)』의 원형인 『초죽간(楚竹簡)』에서 몸을 이해하고 몸이 드러난 것이 감정이라는 사실을 확인했다.

『초죽간(楚竹簡)』을 이해하고 난 후, 『중용(中庸)』을 통하여 내 몸을 이해하는 과정에서 자명(自明)하게 드러나는 내 몸의 진실을 통하여 ‘나 있다’는 존재의 성(性)을 이해했다. 다음으로 성(性)인 몸이 스스로 자기 본성을 알아서 그 본성대로 사는 도(道)가 감정이라는 것을 알았다. 성(性)의 생긴 대로 논다는 도(道)를 바탕으로 ‘나 좋다’는 교(敎)를 연구했다.

이 논문의 1장부터 제3장까지 이어지는 일련의 과정에서 이해한 내용으로 『논어(論語)』에서 『초죽간(楚竹簡)』 그리고 『중용(中庸)』에 이르기까지 내 몸이 드러난 감정에 대한 나의 자명한 이해를 알고 나서 내 몸에 대한 진실을 증명하기로 했다. 나의 풀리지 않았던 문제들을 적용하기 위하여 내 자신에 대한 코칭을 했다. 그 결과 내가 갖고 있던 문제가 자명하게 해결할 수 있었다. 내가 이해한 몸의 존재 또는 그것이 드러난 감정의 논리가 자명코칭의 원리가 된다는 것을 확인했다.

이번 장에서는 내 몸의 진실을 고스란히 품고 있는 감정에 대한 자명한 이해로 실행된 나에 대한 코칭에 근거해서 자명코칭(自明 Coaching, Self-Evidence Coaching)의 원리를 정리하려고 한다.

제4장에서 기술하는 내용을 요약하여 소개하면 다음과 같다.

[표 3] 자명코칭 논리 기술 개요

구 분	소 제 목	세 부 내 용
제1절 기존 코칭 이론에 대한 문제 제기	1. 코칭 이론 전반에 관하여	코칭의 정의, 유래, 철학
	2. 코칭 이론에 대한 문제 제기	코칭 철학, 인간의 온전함, 내면의 이해
제2절 자명코칭의 이론적 기초	1. 자명코칭의 개요	자명코칭의 정의, 이론의 배경 자명코칭의 기대효과
	2. 자명코칭의 이론적 기초 (원리)	性, 道, 教
제3절 자명코칭 방법론	1. 사랑 받은 나	존재를 확인하는 질문
	2. 받은 사랑으로 사랑하는 나	자기보존 욕망 확인, 정조와 구애의 확인질문
	3. 사랑의 회계학	고생이 행복의 든든한 보 루

제1절 기존 코칭의 이론에 대한 문제 제기

이번 절에서는 자명코칭을 논의하기에 앞서서 코칭이 무엇인지 이해할 수 있도록 코칭의 정의와 코칭의 유래를 설명했다. 그리고 기존 코칭에서 근본적인 부분을 다루지 않는 문제점을 제기함으로써 자명코칭을 이해하는 데 도움을 주려고 한다.

1. 코칭 전반에 관하여

1) 코칭의 정의

자명코칭(自明코칭, Self-Evidence Coaching)을 이해하려면 먼저 코치가 무엇인지 알아야 한다. 코칭(coaching)하는 사람을 코치(coach)라고 한다. 코치라고 하면 흔히 운동선수들의 감독의 보좌역할을 하는 코치로 알고 있다. 하지만 코치라는 직업이 고용노동부의 한국직업사전에도 ‘생활코치(Life Coach)’라는 직업의 한 분야로 등재되어 있다. 그러나 아직도 학습코치, 진로코치 등 일방적으로 가르쳐주는 것을 코치로 인식하는 사람이 적지 않다. 코칭이 한국에 들어온 것은 2000년대 초반이다. 코칭이 정착하기에는 짧은 기간이지만 많은 분야에서 전문적인 코치들이 활동하고 있다. 전문적인 코치는 일반적으로 이해하고 있는 코치처럼 운동선수를 지도하면서 가르쳐주는 역할을 하는 것이 아니라 기업체 경영자 또는 임직원의 마인드 변화나 학생들의 자신감을 갖도록 하는데 도움을 주며, 함께 하는 파트너로서의 역할로 코칭의 영역이 점점 넓어지면서 코치에 대한 인식이 변화하고 있다.

그럼에도 불구하고 일반인들은 아직 코칭이 무엇인지 확실하게 알지 못하고 있다. 코칭의 정의에 대해서 몇 가지를 예⁵¹⁴⁾로 들어본다.

514) 유동수, 김현수, 한상진, 『혼코칭』 (학지사, 2011), pp. 16-17.

인생, 경력, 비즈니스와 조직에서 뛰어난 결과를 달성할 수 있도록 도와주는 지속적이며 전문적인 관계를 말한다.⁵¹⁵⁾ - 국제코치연맹(ICF) -

코칭은 코치와 발전하려는 의지가 있는 개인이 잠재능력을 최대한 개발하고, 발전 프로세스를 통해 목표설정, 전략적인 행동 그리고 매우 뛰어난 결과의 성취를 가능하게 해 주는 강력하면서도 협력적인 관계이다.⁵¹⁶⁾

- 세계 최대 코치양성기관 (CCU) -

팀 멤버의 과제와 목표 설정을 도와주고, 적극적인 자세로 업무 수행에 필요한 주의사항을 전달하면서 격려하고, 도전의지를 촉구하고, 현재의 업무 성과를 개선하여 회사에 대한 공헌도를 높이는 동시에 미래의 가능성을 이끌어 내는 방법이다.⁵¹⁷⁾ - 미국경영협회(AMA) -

업무를 스스로 완수하고 문제를 해결할 수 있도록 직원의 학습 능력을 키워주는 리더십이다.⁵¹⁸⁾ - 엘리자베스 하버라이트너 외 -

개인의 자아실현을 서포트하는 시스템이다.⁵¹⁹⁾ - 에노모토 하타다케 -

코칭은 개인과 조직의 잠재력을 극대화하여 최상의 가치를 실현할 수 있도록 돕는 수평적인 파트너십이다. ⁵²⁰⁾ - 한국코치협회(KCA) -

고객의 개인적 전문적 가능성을 극대화시키기 위해 영감을 불어넣을 수 있고 사고를 자극할 수 있는 창의적 프로세스 안에서 고객과 파트너가 관계를 맺는 것이다.⁵²¹⁾ - 박정영 CIT코칭연구소 -

515) 유동수, 김현수, 한상진, 『혼코칭』 (학지사, 2011), p. 16.

516) 유동수, 김현수, 한상진, 『혼코칭』 (학지사, 2011), p. 16.

517) 유동수, 김현수, 한상진, 『혼코칭』 (학지사, 2011), p. 17.

518) 유동수, 김현수, 한상진, 『혼코칭』 (학지사, 2011), p. 17.

519) 에노모토 하타다케 저, 황소연 역, 『마법의 코칭』 (새로운 제안, 2013), p. 55.

520) 한국코치협회 홈페이지(<http://www.kcoach.or.kr/>). (검색일자 : 2020.02.11.)

521) 이소희, 길영환, 도미향, 김혜연, 『코칭학개론』 (신정, 2014), p. 28.

대개 업무와 관련되어 직원에 대한 목표성취나 자기성장 프로그램으로 활용되고 있는 경우에서 바라본 코칭의 정의이다. 한마디로 정리하면 코칭은 상대방이 원하는 것을 할 수 있도록 도와주는 협력적인 관계를 하는 것이라고 할 수 있다. 하고자 하는 것이 있다면 정해진 기간 동안 옆에서 하고자 하는 것을 이룰 수 있도록 함께 해주는 역할이다.

2) 코칭의 유래

코치가 뭔지 알고 인터넷에서 검색하면 명품 브랜드인 ‘COACH’가 먼저 나온다. 명품 가방 등 여러 제품이 앞부분을 차지하고 있다. 로고 그림은 서부영화에서 본 듯한 말이 끄는 포장마차 그림이다. 코치의 유래를 설명할 때 나오는 그림인 말이 끄는 사륜마차와 같다.

코칭이 시작된 기원을 따진다면 소크라테스⁵²²⁾의 질문법인 산파술(産婆術)까지 올라가기도 한다. 코칭의 유래는 여러 가지 설이 있으나 대체적으로 말하는 코칭의 어원은 다음과 같다.

훈련을 뜻하는 트레이닝(training)이 기차((train)에서 유래했듯이 코칭(coaching)은 1500년대 헝가리의 코치(Kocs)지방에서 고안된 ‘말이 끄는 사륜마차’를 뜻하는 코치(coach)에서 유래했다.⁵²³⁾ 세월이 지나면서 좌석이 여러 줄 배치된 커다란 버스를 코치⁵²⁴⁾라고 부르기도 하고, 지금도 영국에서는 고속버스를 코치라고 부르며, 다른 유럽국가에서는 렌탈 버스(rental bus)를 코치라고 부른다.⁵²⁵⁾ 북유럽에서는 택시를 코치라고 부르기도 한다.

코치(coach)라는 용어는 사람들이 원하는 곳으로 데려다준다는 의미만 가져와서 사람들을 변화시키는 개념으로 진화했다. 기차는 정해진 선로를

522) 소크라테스(Socrates, BC 470년경~BC 399년), 고대 그리스 아테네의 철학자.

523) 배용관, 『리더의 코칭』(아비요, 2016), p. 31.

524) 게리 콜린스 저, 양형주, 이규창 역, 『코칭 바이블』(한국기독교생활출판부, 2017), p. 25.

525) 박창규, 권은경, 김종성, 박동진, 원경림, 『코칭핵심역량』(학지사, 2019), p. 16.

따라 이동하며 역에서 타야하고 정해진 역에서 내려야 한다. 내가 역까지 가야하고 역에 내려서 가려고 하는 목적지를 따로 가야한다. 마차는 내가 현재 있는 곳까지 마차가 와서 내가 가고 싶은 곳까지 자유롭게 갈 수 있다. 그래서 트레이닝은 정해진 프로그램에 따라 운영되며 그 결과는 프로그램을 받는 사람의 몫이다. 수강자가 얼마나 열심히 따라가느냐에 따라 결과가 달라진다. 그러나 코칭은 내가 있는 곳에서 가고 싶은 곳까지 파트너인 코치와 함께 가는 역할을 한다. 부르는 호칭도 다르다. 트레이닝(training)을 하는 사람을 트레이너(trainer)라고 하고 코칭(coaching)을 하는 사람은 코치(coach)라고 부른다.

1880년대 이전까지 코치란 단어는 운동과 상관없는 것이었다. 운동선수를 지도하는 코치는 1880년대 영국 케임브리지의 강에서 노 젓는 대학생들을 지도하는 사람들을 지칭하는데 코치라고 사용되면서 운동과 밀접한 관련을 가지게 되었다.⁵²⁶⁾ 오늘날 각종의 운동경기에서 운동선수와 그 소속팀이 성공적인 결과를 낼 수 있도록 지지하는 사람으로서의 코치가 일반화되었다.⁵²⁷⁾ 그 당시의 코치가 하는 일은 그들을 가르치고 훈련하고 자신이 할 수 있다고 생각하는 것보다 더 잘할 수 있도록 사기를 고무시키는 것이다.⁵²⁸⁾

코칭의 개념을 처음 도입한 사람은 티머시 골웨이(Timothy Gallway)⁵²⁹⁾이다. 게임에서 지고이기는 것이 자세나 기술의 문제가 아니라 마음의 문제라는 것을 발견하여 마음속이라는 의미의 ‘이너게임(inner game)’이라는 방법을 찾아냈다. 그 상황을 다음과 같이 설명하고 있다.

526) 게리 콜린스 저, 양형주, 이규창 역, 『코칭 바이블』 (한국기독교생활출판부, 2017), p. 25.

527) 이소희, 길영환, 도미향, 김혜연, 『코칭학개론』 (신정, 2014), p. 26.

528) Don Shula and Ken Blanchard, 『Everyone's a Coach』, Grand Rapids, MI : Zondervan, 1995, p.12. ; 게리 콜린스 저, 양형주, 이규창 역, 『코칭 바이블』 (한국기독교생활출판부, 2017), p. 25.

529) 티머시 골웨이(Timothy Gallway, 1938 ~ , 미국), 하버드 대학의 교육학자, 하버드 대학시절 테니스부 주장을 했다. 교직생활 중 테니스 지도를 하는 과정에서 학습과 코칭의 새로운 방법을 발견했다. 1974년 『테니스의 이너게임』으로 코칭이 널리 알려지기 시작했다.

첫 번째는 레슨을 받으러 오는 거의 모든 사람들이 자신이 고쳐야 한다고 생각하는 요소를 고치기 위해 정말 열정적이라는 점이였다. 또 코치인 내가 자신들의 고민을 해결할 수 있는 어떤 치료법을 제시해줄 것이라고 다들 믿고 있었다. 두 번째는 그들이 필사적인 노력을 중단하고 자기 자신의 체험을 통해 배우는 자신의 내적 역량을 믿었을 때, 신기할 정도로 쉽게 긍정적인 변화가 일어났다는 점이였다. 강요된 형태의 학습과 자연적인 학습 간에는 학습 성과에 있어 현격한 차이가 있는데, 이는 어린아이의 성장 과정만 봐도 쉽게 이해할 수 있다.⁵³⁰⁾

티머시 골웨이에 의하면 ‘이너(inner)’란 말은 마음속의 적이 실체의 적보다 더 무섭다’라는 의미로 사용된다.⁵³¹⁾ 티머시 골웨이는 테니스를 모르는 스키강사에게 테니스 지도를 맡기기도 했다. 마음을 지도할 줄 알면 어떤 종목이든 상관없었다. 티머시는 이것을 음악에도 적용하고 골프에도 적용했다. 그리고 대기업의 리더십에 적용했다. 하지만 지도방법을 ‘이너게임’이라고 했으며 코칭이라는 용어를 사용하지 않았다.

현대적 의미의 코칭은 1980년대 미국의 토마스 래너드(Tomas Leonard)가 고객들을 컨설팅 하는 과정에서 그들이 진정으로 원하는 것이 무엇이고, 그것을 이루기 위해 어떻게 할 것인가에 대한 답을 스스로 찾고, 만족했다. 이 중 한 고객이 래너드와 자신의 관계가 운동선수와 코치의 관계에 비유하기 시작하면서 래너드를 코치라고 부르면서 시작되었다.⁵³²⁾ 이를 계기로 이러한 활동을 코칭이라고 부르기 시작했다.⁵³³⁾ 래너드는 최초의 코칭 전문 교육기관인 ‘코치유(Coach U)’를 1992년에 설립했다.⁵³⁴⁾ 이어서 1995년에 국제코치연맹(ICF, International Coach Federation)이 설립되었다.⁵³⁵⁾ 한국에서는 국제코치연맹 한국지부(ICF Korea Chapter)가

530) 티머시 골웨이 저, 최명돈 역, 『이너게임』(오즈컨설팅, 2006), p. 30.

531) 존 휘트모어 저, 김영순 역, 『성과향상을 위한 코칭 리더십』(김영사, 2013), p. 16.

532) 이소희, 길영환, 도미향, 김혜연, 『코칭학개론』(신정, 2014), p. 27.

533) 유동수, 김현수, 한상진, 『혼코칭』(학지사, 2011), p. 14.

534) 오정근, “고전 속에 담긴 코칭의 원리”, 국민대학교 박사학위 논문. 2016. p. 20.

535) 비키 브룩 저, 김경화, 김상복, 김윤하, 남혜경, 문호정, 박인희, 우성식, 윤순옥, 이경희, 이동연, 이문희, 임기용, 최강석, 최동하, 최은주 역, 『코칭의 역사』(코콕북스, 2015), p. 513.

2003년에 결성되고 이어서 한국코치협회가 발족⁵³⁶⁾되었다. 한국코치협회 발족 이후 많은 코치들이 양성되고 발전하면서 코치에 대한 인식이 운동 선수를 지도하는 코치라는 고정된 관념에서 여러 분야로 점차 변화하고 있다.

3) 코칭 철학

상담이나 컨설팅 등 유사한 직종에는 철학이 없다. 그러나 코칭에서는 코칭철학이라는 것을 내세우고 있다. 코칭철학의 중요성을 다음과 같이 설명하기도 한다.

코칭철학은 코칭하기 전에 전제가 되는 사고방식이나 사물의 관점을 말한다. 코칭은 결론적으로 인간을 위한 것이다. 코칭에서 인간을 어떻게 보느냐에 따라 그 내용과 방법론 또는 해결책이 달라지는 것이기 때문에 인간관에 대한 해석은 몹시 중요하다.⁵³⁷⁾

코칭철학은 코치가 사람을 어떻게 보느냐에 관점을 두고 있다. 여기서 중요한 점은 코칭철학이 상대방의 관점이 아니라 코치가 어떻게 이해하고 있는지에 대한 문제이다. 이 부분에 대해서는 다음의 코칭의 이론에 대한 문제제기에서 다루고자 한다.

코칭철학은 두 가지가 우리에게 소개되어 사용하고 있다. 국제코치연맹(ICF)에서 제정한 코칭철학과 일본에 처음 코칭을 전수한 에노모토 히데타케가 그의 책에서 강조한 코칭철학이 있다.

국제코치연맹(ICF)에서 제정하여 각국에서 인용해서 사용하고 있는 코칭철학이다.

536) 한국코치협회 홈페이지(www.kcoach.or.kr), (검색일자 2020. 2.11)

537) 이소희, 길영환, 도미향, 김혜연, 『코칭학개론』(신정, 2014), p. 51.

Every client is creative, resourceful, and whole.

모든 사람은 창조적이고, 자원이 풍부하고, 전인적이다.

에노모토 히데타케⁵³⁸⁾가 그의 책 『마법의 코칭』에서 제시한 코칭철학⁵³⁹⁾은 다음과 같다.

코칭 제1철학, 모든 사람에게는 무한한 가능성이 있다.

코칭 제2철학, 그 사람에게 필요한 해답은 모두 그 사람 내부에 있다.

코칭 제3철학, 해답을 찾기 위해서는 파트너가 필요하다.

우리나라에는 두 가지 다 코칭철학으로 받아들이고 있다. 어떤 곳에서는 국제코치연맹(ICF)의 코칭철학을 가르치거나 또 다른 곳에서는 히데타케의 코칭철학으로 설명하기도 한다. 코칭철학이 두 가지라는 것은 코치가 되고자 하는 사람이나 코치로 활동하는 사람은 어떤 철학으로 코칭을 할 것이냐가 중요하다. 논리가 흔들리지 않고 누구나 공감할 수 있는 바람직한 철학이 필요하다.

코칭을 하면서 상대가 어떤 사람이든 코치는 코칭철학에서 제시하는 내용대로 보고 인정하여야 코칭을 할 수 있다는 근거이다.

코액티브코칭(Co-Active Coaching)이라는 모델을 만든 휘트워스(Laura Whitwarth)⁵⁴⁰⁾는 협동관계를 맺으려면 4가지 기본원칙이 있다고 한다. 이것을 코치와 고객이 파트너로서 갖추어야 할 전제를 말한다.⁵⁴¹⁾

538) 에노모토 히데타케(1964~ , 일본) 휘트워스가 설립한 코치훈련협회(The Coaches Training Institute)에서 코칭을 공부하고 외국인으로서 최초로 CPPC(Certified Personal & Professional Coach) 코치자격을 취득했다.2002년 일본에 CTI-Japan를 설립하고 일본에 최초로 CIT 코칭프로그램을 보급했다.

539) 에노모토 히데타케 저, 황소연 역, 『마법의 코칭』 (새로운 제안, 2013), p. 63.

540) 로라 휘트워스(Laura Whitwarth, ?~2007, 미국), 1997년 Professional Coach Journal 에서 선정한 '가장 영향력 있는 코치 열 명' 가운데 한 명이다. 코치훈련협회(The Coaches Training Institute)의 공동창립자, 전문적인 개인코치협회(Personal and Professional Coaches Association)의 창립멤버이다. 로라 휘트니스, 헨리 김비하우스, 필 샌더힐 저, 박현준 역, 『라이프코칭 가이드』 (아시아코치센터, 2012), p. 1.

541) 이소희, 길영환, 도미향, 김혜연, 『코칭학개론』 (신정, 2014), p. 55.

첫째, 고객은 원래 완전한 존재이고 스스로 답을 낼 수 있는 힘을 갖고 있다.

둘째, 고객의 인생 전체를 취급한다.

셋째, 고객이 주제를 정한다.

넷째, 코치와 고객은 의도적인 협동관계를 맺는다.

코칭철학이 코치위주로 만들어지는 바탕에서 상대방인 고객과의 협력관계도 모두 갖추어야 할 전제로 인식하고 있다.

2. 코칭 이론에 대한 문제 제기

1) 코칭 철학에 대한 문제

코칭 철학은 현재까지 국제코치연맹(ICF)에서 명시한 내용을 전반적으로 사용하고 있다. 모든 사람은 창조적이고, 자원이 풍부하고, 전인적이라고 하는 코칭 철학은 코칭하기 위해서 사람을 어떻게 보느냐에 대한 정의이다. 사람은 이러한 사람이라고 전제하고 있다. 코칭의 관점이 코치 자신에게 있다. 상대방은 자신이 어떤 존재인지 모르고 있다. 코치만 상대를 코칭철학에 근거해서 보고 있을 뿐이다. 코치도 알고 상대도 알아야 한다는 것은 코칭에서 근본적인 문제이다.

창조적(creative)이라는 것은 사람은 누구나 독창적인 창의력을 갖고 있다. 그렇기 때문에 반짝거리는 아이디어를 발휘할 수 있는 능력이 누구에게나 있다고 본다. 자원이 풍부하다(resourceful)는 것은 잠재적인 능력이 가득하다는 것으로 자신이 하고자 한다면 못할 것이 없는 능력을 갖고 있다. 자원은 삶의 지혜라고 볼 수 있다.

전인적(whole)이란 말은 온전하다는 것으로 사람은 부족하거나 틀린 것이 아니라 충분히 존경받을 존재로 상대방은 틀리지 않고 언제나 옳은 사람으로 봐야한다. 코칭철학은 코칭하기 위해서는 사람을 온전한 사람으로 봐야 상대방에게서 자신만의 답을 끌어내서 자신이 목표하는 대로 실천할 수 있도록 이끌어주는 기초이다.

하지만 국제코치연맹(ICF)에서는 2015년 6월 개정이후로는 홈페이지에 명시하지 않고 있다. 그 이유는 코칭을 다루는 기관이나 개인마다 코칭 철학이 다를 수 있음을 인정하기 때문이라고 한다.⁵⁴²⁾ 각자 나름대로의 철학을 세워서 해나가야 하는 상황이다.

철학이라고 하면 흔들릴 수 없고 누구도 부인할 수 없는 진리이어야 하며 누가 봐도 옳다고 생각해야 한다. 개인마다 기관마다 다를 수 있다고

542) 박창규, 권은경, 김종성, 박동진, 원경림, 『코칭핵심역량』 (학지사, 2019), p. 21.

하면 철학이 아니다. 코치가 보는 코칭철학과 상대방인 고객이 보는 코칭 철학이 다르면 철학이 아니다.

국제코치연맹(ICF) 이외 하데타케의 『마법의 코칭』에서 말하는 코칭의 3가지 철학⁵⁴³⁾이 코칭철학으로 많이 인용하고 있다.

하데타케가 제시한 코칭철학은 국제코치연맹(ICF)에서 제시한 코칭철학과 겹치면서 코칭철학으로 취급하기 보다는 코칭원리로 보는 사람이 많다. 코칭철학 중 두 가지는 서로 같은 얘기를 하고 있다. 코칭 제1철학의 ‘모든 사람에게는 무한한 가능성이 있다’고 언급한 부분은 국제코칭연맹의 ‘전인적(whole)’이라는 말과 같다. 제2철학의 ‘필요한 해답은 모두 그 사람 내부에 있다’는 것은 국제코칭연맹의 ‘자원이 풍부하다(resourceful)’는 것과 다르지 않다. 이 두 가지 외에 하나를 더 보태어 파트너(코치)가 도와줘야 한다는 것을 말했을 뿐이다. 하데타케가 제시한 코칭철학은 코칭철학이 아니라 코칭이 작동하는 원리를 설명했다고 볼 수 있다.

2) 인간의 온전함에 대한 문제

나는 이 논문 제1장 1절의 연구동기에서 코칭철학의 핵심으로 있는 ‘전인적(whole)’이라는 것이 인간의 완전성을 뜻하는 것으로 정리했다. 그래서 코칭할 때 코치는 앞에 있는 사람이 살인자이든 어린이든 어떤 사람이든 상관없이 온전하다는 전제를 해야 한다고 밝혔다. 즉 코칭에서 ‘고객은 틀리지 않고 언제나 옳다’라는 전제⁵⁴⁴⁾를 하는 것이다. 코칭을 하면서 상대가 온전하다고 생각하지 않으면 상대를 나보다 못한 사람이라고 알잡아보거나 걸보기로 사람을 판단하는 실수를 할 수 있다. 그러한 실수를 하지 않기 위해 ‘모든 사람은 온전하다’고 보는 것이다.

그러나 전제를 한다는 것⁵⁴⁵⁾은 그렇지 않은 것을 그렇다고 보기 위해서

543) 에노모토 하데타케 저, 황소연 역, 『마법의 코칭』 (새로운 제안, 2013), p. 63.

544) 박창규, 권은경, 김종성, 박동진, 원경림, 『코칭핵심역량』 (학지사, 2019), p. 22.

545) 이소희, 길영환, 도미향, 김혜연, 『코칭학개론』 (신정, 2014), p. 51.

억지로 가정한다는 느낌이다. 내가 보기에 온전하지 않지만 코칭하는 동안은 나는 상대를 온전하게 보겠다는 것이다. 코치는 상대방을 온전하다고 보고 있지만 상대방은 자신이 온전하다는 사실을 느끼지 못하고 있다. 코치가 당신은 온전하다고 해도 상대방은 그 말을 인정하지 않는다. 상대방 자신도 온전하다는 것을 알아야 한다. 모든 사람은 이미 완전하기 때문이다.

그동안 연구를 진행하면서 『논어(論語)』 『초죽간(楚竹簡)』 『중용(中庸)』의 논리 증명을 통하여 나와 너를 비롯한 모두 천자(天子)라는 사실을 알았다. 그러므로 천자(天子)인 나도 완전하지만 너도 완전하다. 이렇게 증명이 되었다는 것은 전제를 할 필요가 없다. 이미 온전한 사람이라는 것을 자명하게 아는 사실이기 때문이다.

나는 이 논문의 연구방법인 ‘나’를 통하여 그동안 많은 논의를 했다. 재(再), 반(反), reflexiva를 근거를 ‘나’ 자신을 돌아보기만 하면 자명하게 ‘나’를 알 수 있다. 이것을 반선복시(反善復始)라고 했다. 이렇게 자기 자신을 자명하게 아는 방법은 다음 절에서 논의하려고 한다.

3) 내면의 이해에 대한 문제

나는 이 논문 제1장 1절의 연구동기에서 ‘코칭 받는 사람의 내면을 이해한다.’는 것이 무엇인지 이번 장에서 밝히기로 했다. 코칭하면서 존재를 물어보는 질문으로 그 사람의 내면을 이해한다는 것이다. 내면을 잘 드러내지 않으려는 것이 사람의 심리이다. 코칭을 시작하면서 서로 교감을 이루는 과정을 라포(rapport)라고 한다. 라포(rapport)가 형성되지 않으면 자기 자신을 잘 드러내려 하지 않는다. 그래서 상대방과 라포가 얼마나 깊게 잘 형성되었는지가 매우 중요하다.

코칭에서 ‘내면을 이해한다’는 것은 말 하지 못하는 사정을 직관으로 알아차려서 마음을 알아준다는 것으로 이해한다. 드러내지 않고 감추고 있

는 속사정을 털어놓도록 해서 같이 공감해 주면 서로 얘기하기 편하다. 즉 말하는 표정이나 말투, 몸짓 등 상대방이 하는 것을 보고 “지금 말씀하시는 것을 들어보니 이것을 말씀하시는 것이 아니겠어요?” 하면서 내면을 살피는 경우도 있다. 내면을 살피는 경우이지만 맞아 떨어질 때는 자신의 내면을 이해한다고 할 수 있으나 빗나가는 경우에는 의미가 없다.

코칭에서는 내면을 이해하기 위해 존재(being) 질문을 한다. 자신이 어떤 사람인지를 물어보는 질문에서 자신을 돌아보고 성찰하면서 자신에 대한 감정을 이해할 수 있기 때문이다. 내면을 이해한다는 것은 결국 감정의 이해이다.

내면을 이해한다는 것은 코치만 이해하는 것이 아니라 상대방 자신이 자신의 내면을 이해하는 것, 즉 감정의 자기이해이다. 기존 코칭에서는 상대방이 자신의 내면을 이해하도록 하지만 무게가 실리지 못하고 코치가 상대방의 내면을 이해하는 것에 초점이 맞춰져 있다.

내면을 이해해주는 것이 중요하다 그것은 자신을 막고 있는 벽을 허물고 자신의 감정을 솔직하게 말할 수 있도록 분위기를 만들 수 있기 때문이다. 이것은 자신의 감정을 돌아보게 한다면 자신이 무엇 때문에 어려움을 겪고 있는지 알 수 있으며 감정의 자기이해가 내면을 이해하는데 도움이 된다. 감정의 자기이해에 대해서는 다음 절에서 논의하기로 한다.

제2절 자명코칭(Self-Evidence Coaching)의 이론적 기초

이번 절에서는 자명코칭이 무엇이며 이론적인 근거가 무엇인지 설명하려고 한다. 『중용(中庸)』의 성(性)·도(道)·교(教)에 근거하여 자명코칭을 할 수 있는 원리로서 내 몸이 있다는 것을 스스로 자명하게 아는 성(性)과 내 몸 따라 저절로 나오는 감정이 내 몸이라는 것을 안다는 도(道), 그리고 감정이 자신의 몸인 성(性)과 그 몸에서 나오는 정(情)을 아는 도(道)의 필연성을 이해함으로써 감정 스스로 ‘나 좋다’고 하는 감정을 이해하는 교(教)를 바탕으로 자명코칭의 이론적 기초를 다루었다.

1. 자명코칭의 개요

1) 자명코칭의 정의

자명코칭(自明코칭, Self-Evidence Coaching)이란 내 몸의 논리, 내 감정의 논리가 누구한테 들어서 아는 것이 아니라 스스로 밝아지도록 돕는 코칭이다.

자명(自明)의 자(自)는 ‘나로 부터’이며 ‘나’ 자신이다. 명(明)은 해(日)와 달(月)이 함께 있는 것으로서 항상 밝다는 뜻이다. 해(日)는 스스로 밝은 빛을 내고 달(月)은 해의 빛을 받아 반사하면서 빛을 낸다. 우리 자신도 스스로 빛을 내거나 다른 사람의 빛을 받아서 그 받은 빛으로 자신을 빛낸다.

자명(自明)은 나 스스로 항상 밝고 빛나는 존재라는 사실이다. 이렇게 성욕(性欲)의 필연성에 따라서 정욕(情欲)의 당위를 정조(貞操)와 구애(求愛)로 사는 나의 자명(自明)은 어두운 적이 단 한 번도 없다. 이것이 밝은 나의 존재이며 스스로 빛나는 자명(自明)한 존재이다.

자명코칭에서는 자신의 존재를 생각만 해보면 스스로 알 수 있도록 한

다. 내 몸이 증거이고 이것은 성욕(性欲)이다. 자신이 있다는 것은 지금 있는 몸이 어떤 몸인지 알기만 하면 존재감을 찾는데 어려움이 없다. 고정관념도 스스로 생각해서 “이건 아니지?”라는 말이 나올 정도로 자신이 갖고 있는 관념을 스스로 알 수 있도록 해준다. 감정이 자신의 몸을 움직이도록 한다. 그러면 행동이 따라간다. 자기 자신이 감정을 스스로 이해해서 새로운 관념을 형성하기 때문에 억지로 할 필요가 없다.

코칭 받는 사람이 스스로 자신이 자명하게 어떤 존재인지를 스스로 알도록 하는 것이다. 코치도 자명한 것을 이해해야 하지만 코칭을 받는 상대방도 자신에 대해서 스스로 자명하게 이해해야 한다는 논리이다. 자명(自明)은 자기 자신이 스스로 느끼지 않으면 아무리 옆에서 얘기해줘도 모른다. “그 말이 그런 거 였어요?”라며 반문한다. 그러면 아직 스스로 알지 못하고 있다는 증명이다.

그렇게 자명하게 아는 사람은 자신에게 부족한 것이 없다는 것을 이해할 수 있다. 내가 부족한 사람이라고 하면 밖에서 무엇인가를 끌어들여야 하는 것으로 이해하게 된다. 내 안에서 내 스스로 알기만 하면 내 감정을 이해할 수 있다. 예를 들어 화가 저절로 나는 것이지 화를 내는 것이 아니라는 것을 이해한다. 화가 나는 감정은 내 안에서 저절로 나오는 것이지 누구한테 물어봐서 나는 것이 아니고 내가 내고 싶어서 내는 감정이 아니다. 이렇게 이해하면 화가 나는 감정이 내 안에서 나오는 감정이라는 것을 이해한다.

일반적인 코칭에서 코치가 어려움을 겪는 대표적인 부분이 존재에 대한 코칭, 관점전환에 대한 코칭, 인식전환에 대한 코칭이다. 어려움을 겪는 이유는 평소에 관심이 없었던 부분을 질문을 통하여 알아차리도록 해야 하는 어려움이 있다. 상대방은 어려움을 겪거나 자신감이 넘치는 경우 등 특별한 경우 외에는 자신의 존재에 대해서 생각하지 않는다. 고정된 관념에서 벗어나기 어렵다. 하던 대로 하거나 새로운 시도를 하려하지 않는다.

코치가 상대방의 존재를 다루는 코칭에서는 상대방이 자신의 존재감을 확인해야 에너지도 높아지고 코칭 주제와 자연스럽게 이어진다. 하지만

이 부분은 평소에 쓰던 말들이 아니라서 존재에 대한 질문을 어떻게 해야 할지 망설여진다. 또한 일반적인 코칭에서 관점에 대한 질문을 통해 새롭게 관점을 갖도록 하여 새로운 시도를 할 수 있도록 하고 있다. 고정된 관념을 벗어나 새롭게 볼 수 있도록 해야 하는데 고정관념을 깨뜨리기가 쉽지 않다.

코칭에서 자신을 되돌아보는 시간을 갖는 것이 중요하다고 한다. 따라서 코칭의 핵심을 나 자신의 존재나 감정에 대한 이해에 둘 때 더 효과적이다. 자신의 경험을 되돌아봐서 나 스스로 문제를 푼다고 하지만 내 존재의 진실에 대한 확인이 빠지게 되면 코칭이 끝나고 나서도 문제를 해결하는데 어려움을 겪게 된다. 상대방이 실행을 하겠다고 다짐을 해놓고서도 나중에 다시 만나서 확인해보면 실행이 잘 안 된다. 실행이 안 되는 이유가 자신이 스스로 어떤 존재인지 알지 못하기 때문이다.

2) 자명코칭 이론의 배경

그동안 성(性)·도(道)·교(教)를 중심으로 나의 존재에 대한 자명한 사실을 논의 했고 생긴 대로 산다는 감정의 필연성에 대한 진실에 대해서 논의했다. 또한 감정의 필연성에 대한 타당한 자기이해를 함으로써 감정은 있는 그대로 다 좋다는 사실을 확인했다. 이것을 정리하면 다음과 같다.

[표 4] 성(性)·도(道)·교(教)의 원리 이해

구 분	나	내 몸	七情	원리
性	나 있다	내 몸 있다	欲	必然
道	나 안다	내 몸 안다	愛惡	當爲
教	나 좋다	내 몸 좋다	喜怒哀懼	認識

나는 코치로서 내가 이해한 성(性)·도(道)·교(教)의 논리를 코칭에 접목

하고자 한다. 누구나 생각만 해보면 자신에 대해서 자명하게 안다는 것을 이해하는 코칭이므로 자명코칭(自明코칭, Self-Evidence Coaching)이라고 코칭에 대한 명칭을 정했다.

자명코칭의 원리는 『중용(中庸)』의 성(性)·도(道)·교(教)에서 출발한다. 성(性)·도(道)·교(教)는 우리가 사는 진실이다. 한마디로 사람들이 자신의 몸이 어떤 몸이며, 몸에서 나오는 감정은 자신에게서 저절로 나오고 그 감정을 자신이 스스로 이해하며 살아간다.

이러한 모습은 살아가는 사람이라면 모두 똑같다. 누구도 예외는 없다. 그러므로 코칭할 때 자신이 그런 사람이라는 것을 스스로 알도록 하면 코칭을 수월하게 할 수 있다. 자신을 알기만 하면 자신감이 있을 것이고, 내 감정에 대해서 스스로 이해하며 살아간다면 다 좋은 세상을 살아갈 수 있다.

‘나 있다’, ‘나 안다’, ‘나 좋다’에 대한 개념의 출처를 밝혀보면 조중빈의 『안심논어』에서 가져왔다. 신(信)을 설명하면서 다음과 같이 적고 있다.

천명 받은 나, 부모의 사랑받아 태어난 나, 완전한 나, 세상에 하나밖에 없는 나(獨生子, 獨尊者)를 믿는 것이 신(信)이다. 이것보다 중요한 인성 교육은 없다. 한 마디로 ‘나 있다’, ‘나 안다’, ‘나 좋다’가 사실이다. 가르치려면 이런 사실을 가르쳐야 한다. 그러나 학교에 가면 ‘나는 없다’, ‘나는 좋지 않다’, ‘나는 모른다’로 시작하고, ‘잘 안 될 걸’로 끝난다. 집안에서만이라도 그렇지 않기를 바랄 뿐이다.⁵⁴⁶⁾

여기에 몸을 넣어 ‘내 몸 있다’, ‘내 몸 안다’, ‘내 몸 좋다’는 『자명대학』에서 인용했다.

‘나’ 있다, ‘나’ 안다, ‘나’ 좋다, 이 화두는 내 공부의 등대가 된지 오래입니다. 철학하는 사람들이 말하는 존재와 당위와 인식에 상응하는 말인데, 여기에 있는 ‘나’를 ‘몸’으로 바꿔 놓아도 같은 말이 됩니다. 내 ‘몸’ 있다,

546) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 42.

내 ‘몸’ 안다, 내 ‘몸’ 좋다, 이렇게 말놀이를 하다가 보니...547)

이렇게 성(性)·도(道)·교(敎)가 ‘나’에서 ‘내 몸’으로 연결되었으며 칠정(七情)의 분류는 『자명대학』의 부록에 있는 「성도교 칠정도(性道教 七情圖)」 548)를 참고했다.

코칭에서는 자신의 존재를 확인하는 코칭, 자신의 고정된 관념을 전환하는 코칭, 감정을 이해하여 자신을 알아차림으로서 인식을 전환하는 코칭이 많은 부분을 차지한다. 자신을 올바르게 이해하여 자신감을 갖고 목표를 이룰 수 있도록 도와주는 데 중요한 역할을 하고 있다. 자명코칭이라면 이러한 부분을 스스로 알 수 있게 하는데 도움을 줄 수 있다.

자명코칭(自明코칭, Self-Evidence Coaching)에서 말하는 자명(自明)은 I am who I am으로 내가 나를 보는 자명(自明)이며 나만 있기만 하면 자명하게 아는 논리(理)이다.

자명(自明)의 논리가 분명해지면 사는 모습을 이해할 수 있다. 논리가 자명하므로 ‘타협’이 없다. 자명(自明)한 것은 영원불변의 사실이므로 타협으로 가려질 논리가 아니며 변할 수 있는 것이 아니다. 『논어(論語)』를 공부하면서 내 몸이 있다는 사실이 생각만 해보면 자명(自明)하다는 사실로 이해했다. 자명하다는 것은 ‘안 봐도 안다’고 하고 ‘척하면 안다’549)고 하여 지혜(智慧)라고 할 수 있다.

그러므로 자명(自明)은 스스로 밝아지면서 저절로 고개가 끄덕거리게 하며 생각만 해보면 느낌이 안다. 몸이 스스로 알아서 자신의 본성을 따라 자신의 본성대로 살고 있는 몸의 진실을 마음은 생각해서 안다. 느낌이 본래 알고 있는 사실에 대해서 생각은 느낌으로 안다. 느낌이 본래 밝은 것이어서 밝고 환하게 알기 때문에 마음은 생각으로 그 사실을 환하게 이해한다. 그래서 몸의 진실, 감정의 진실을 환하게 안다. 그렇게 알게 된 자명(自明)의 출처는 『중용(中庸)』의 ‘자성명(自誠明), 자명성(自明誠

547) 조중빈, 『자명대학』 (부크크, 2020), pp. 5-6.

548) 부록 9, 「성도교 칠정도(性道教 七情圖)」.

549) 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교 출판부, 2016), p. 16.

)⁵⁵⁰과 『대학(大學)』의 ‘개자명야(皆自明也)’⁵⁵¹에서 따온 말이다.

3) 자명코칭의 기대효과

자명코칭이 일반코칭과 결정적으로 다른 차이점, 즉 그에 따른 기대효과는 스스로 깨달음을 갖도록 하는데 있다. 물론 기존의 코칭도 코칭질문을 통하여 스스로 알아서 답을 하도록 하고 있다. 하지만 분명하게 자신이 아하! 하는 깨달음이 오래가지 않는다. 왜냐하면 자신의 존재 그 자체의 사실보다 내가 저 사람을 어떻게 해야 한다거나 목표를 어떻게 이루어야겠다는 현상에 초점이 맞춰져 있기 때문이다. 그 결과 보이는 현상이 기대했던 것에 미치지 못하거나 자신이 따라가지 못하면 실망을 하고 포기하는 일이 발생한다.

자명코칭에서 기대할 수 있는 효과를 생각만하면 스스로 알 수 있기 때문에 자신의 존재를 부정하거나 저버릴 수 없는 것이 핵심이다. 자명코칭의 효과를 정리하면 다음과 같다.

첫째, 코치와 코칭을 받는 상대방(고객) 모두 자신의 존재를 스스로 자명하게 이해할 수 있다. 코치 자신이 스스로 흔들릴 수 없는 존재라는 사실을 알게 된다. 코치가 자신의 존재를 이해하고 있기 때문에 상대방도 자신을 스스로 자명하게 이해할 수 있도록 잘 인도하는데 어려움이 없다.

둘째, 내 몸의 진실을 확인함으로써 내 몸의 현상을 내 몸의 진실 안에서 이해하게 된다. 즉 내 몸의 현상만으로 자신을 이해하는 결과에서 잘못된 결길로 빠지는 자포자기나 자살로부터 자기 자신을 보호할 수 있다. 내 몸의 현상을 근거로 자기를 싫다거나 부족하다는 결핍증으로부터 나 자신이 얼마나 성스럽고 충만한 사랑을 받아서 최고의 완전성으로 존재하는 것을 알게 되어 잘못된 생각으로부터 바른 생각을 지킬 수 있다.

셋째, 다른 사람을 올바르게 보는 눈을 갖게 된다. 싫다거나 미운 사람

550) “自誠明謂之性 自明誠謂之教 誠則明矣 明則誠矣.” 『중용(中庸)』, 「제21장」.

551) “帝典曰 克明峻德 皆自明也.” 『대학(大學)』, 「傳 1장」.

도 최고의 선(善)으로 태어나서 나와 똑같은 사람이라는 것을 이해하게 되면 싫다거나 미워할 수 없고, 나와 똑같은 생각을 저 사람도 갖고 있다는 것을 알게 되어 다른 사람을 올바르게 보게 된다.

그러므로 자명코칭은 내 존재를 자명하게 앎으로써 내 몸의 진실을 확인하여 나 자신을 바르게 할 수 있으며 다른 사람을 올바르게 볼 수 있도록 하는데 기여하는 효과를 기대할 수 있다.

2. 자명코칭의 이론적 기초(원리)

1) 내 존재의 완전성(性)

코칭을 받는 사람은 자신의 존재를 잘 모른다고 하거나 자명한 자신을 이해하지 못하고 있는 경우가 많다. 존재에 대한 코칭에서는 상대방의 존재감이 높아지도록 도와준다. 이것을 ‘알아차림’이라고도 표현한다. 이러한 존재감은 상대방에게 알도록 강요해서 이루어지지 않는다. 그렇게 하면 코칭의 부작용이 발생한다. 나는 존재감이 떨어져 있는데 자꾸 존재감을 가져야 한다고 하면 어떻게 가져야 하는지 더욱 자신감이 떨어진다. 코치가 코칭하면서 가장 어려워하는 부분이 바로 이 대목이다. 나는 자명코칭으로 이러한 어려운 문제를 해결할 수 있도록 이론적 기초를 제시하려고 한다.

존재감을 알게 하려면 자명코칭을 하는 코치는 물론 코칭을 받는 상대방도 자기 존재에 대한 이해가 우선되어야 한다. 코치가 자신은 완전한 사람이 아니라는 생각을 갖고 있다면 상대방도 그것을 알아챈다. 몸의 느낌으로 바로 알아차린다. 그러므로 코치가 자기 자신에 대해서 확신해야 코칭을 받는 상대방도 이해하기 쉽다.

철학이 다루는 핵심 가운데 하나가 존재이다. ‘나의 존재가 무엇일까?’라는 것으로 출발한다. 그동안 본 논문은 내 몸의 존재를 천자(天子) 또는 본(本)이라고 했다.

먼저 내 몸이 있다는 사실은 부모가 있어서 내 몸이 태어났다는 사실을 나 스스로 생각하면 그 즉시 자명하게 안다. 누구든 몸을 갖고 태어나기 때문에 그 몸은 부모가 있다는 사실을 증명한다. 어렸을 때 부모가 돌아가시거나 부모 얼굴을 모른다고 해도 부모가 있다는 것을 안다. 그것은 지금 존재하고 있는 내 몸이 증거이며 필연적인 사실이다.

다음과 같은 대화를 예로 들어보면 자신의 완전성을 확인할 수 있다.

[사례 1] 존재의 완전성을 이해하는 코칭 사례

코치 : 돌은 돌로서 자신의 소리를 갖고 있으며 자신만의 완전한 소리를 냅니다. 누가 들어도 그것은 돌의 소리라는 것을 알겠죠. 아무도 마찬가지이고 세상의 모든 것은 자신만의 완전함을 갖고 있습니다. 그렇다면 나 자신은 어떤 완전성을 갖고 있을까요?

상대 : 만물이 그런데 나도 나름대로 내 안에 나만의 소리로 완전성을 갖고 있겠죠.

코치 : 내가 무언가를 할 때 나 자신의 생각을 누가 결정하나요?

상대 : 그것은 내가 합니다.

코치 : 내가 결정한 일을 내가 후회하고 반성하는 것은 왜 그런다고 생각하세요?

상대 : 그것은 내가 원하는 대로 할 수 있었는데 그렇게 하지 못해서 후회하기도 하고 반성하기도 합니다.

코치 : 그렇다면 원하는 모습은 나의 완전한 모습이라서 후회하거나 반성한다고 볼 수 있나요?

상대 : 완성된 모습을 알기 때문에 내가 후회하고 반성하겠죠.

코치 : 그럼 자신이 완전하다는 것을 알 수 있겠네요.

만물은 있는 그대로 최고의 완전성으로 존재한다. 어떤 동물이나 식물, 심지어 형체가 없는 바람, 파도 등 있는 그대로 완전하다. 만물은 그렇게 자기 스스로 자신의 완전성에 따라서 존재하는 자신의 존재를 유지한다. 이것은 자명(自明)한 것이므로 누구나 참여해서 알 수 있는 사실이다. 천지만물이 이와 같은 방식으로 최고의 완전성으로 있기 때문에 있는 그 자체가 진선미(眞善美)이다. 우리 모두는 이 사실 안에 존재한다.

나에게 완전성은 내가 내 안에서 자명(自明)하게 이해하며 그 영원한 존재를 확인하는 부모이다. 이 부모가 영원한 생명과 영원한 사랑으로 나를 낳아주셨으므로 나 역시 영원한 생명과 사랑으로 존재한다. 단 한순간

도 이 사실을 벗어난 적이 없다. 그러므로 ‘나’라는 존재는 최고의 완전한 사랑을 받아서 태어난 존재이다.

나무도 겉보기에는 뿌리가 없는 것 같지만 뿌리가 있다는 사실은 생각만 해보면 자명하게 알 수 있다. 뿌리 없는 나무는 상상할 수 없다. 보이지 않는 뿌리가 나무를 지탱하게 하듯이 부모의 존재가 나 자신이 살아가는 근본이다. 내가 언제 어느 곳에 있던지 그 ‘나’는 늘 부모와 함께 있다. 생각만 해보면 아는 이 사실은 내 몸의 영원히 변치 않는 사실이다. 어느 누구도 자신을 돌아다보면 영원한 이 사실을 부정할 수 없다. 그러므로 나의 존재는 영원무한하다고 할 수 있다.

그렇게 부모는 영원 무한한 사랑으로 나를 낳아주었다는 사실을 자명하게 아는 것이 내 존재의 완전성이다. 다시 말하면 영원 무한한 사랑에서 태어났기 때문에 완전한 사랑으로 태어난 완전한 몸이다. 최고의 행복에서 태어나서 살아가는 사람이다.

존재의 완전성은 받은 사랑이며 내 안에 영원하고 무한한 사랑이 있어서 그 사랑 받아서 사랑하는 존재이다.

그러므로 코치는 자기 존재의 진실이 최고의 완전성과 최고의 순선(純善)함 속에 있다는 사실을 먼저 명명백백하게 이해하는 것이 우선이다. 이때 비로소 코치는 상대방에게 자기의 존재감을 확인할 수 있는 질문을 할 수 있다. 즉 완전한 존재라는 것을 스스로 생각해서 자명하게 이해하도록 인도 한다. 스스로 자명하게 이해하면 보이지 않는 나무뿌리가 나무 전체를 잡아주듯이 자신에 대해서 자명하게 이해하면 흔들리지 않는다. 그렇게 이해하고 코칭을 하면 더욱 수월하게 코칭을 진행할 수 있다.

2) 완전성 안에 존재하는 완전성(道)

자기 존재의 완전성에 대한 이해는 그 즉시 존재감을 확인했다. 그 존재감으로 사는 이야기가 코칭의 이론적 기초로서 솔성지위도(率性之謂道)

이다. 이것이 내 존재가 완전하다는 완전성 안에서 그 존재로 살아가는 완전성이다. 이러한 솔성지위도(率性之謂道)로 살아가는 모습에는 정조도(貞操圖)⁵⁵²)와 구애도(求愛圖)⁵⁵³) 두 가지가 있다.

나는 이 논문 제2장 2절에서 정조(貞操)의 논리와 구애(求愛)의 논리를 언급한 바 있다. 정조도(貞操圖)는 내 존재의 진실을 드러낸 그림이다. 이 그림은 조중빈이 플라톤의 『국가』⁵⁵⁴)에서 자신을 개에 비유한 내용에서 알기 쉽게 만든 것이다. 여기에서 말하는 정조(貞操)는 내가 나답게 살기 위해 애쓰는 것이다. 내가 나를 싫어하거나 내가 나 때문에 힘들어하는 것처럼 내가 나에게 화를 내거나 나를 미워하는 것, 즉 ‘I am not good’은 내가 나답게 살기 위해 나를 지키려고 하는 정조(貞操)이다. 즉 정조(貞操)는 내 존재가 영원 무한한 사랑받아 존재하는 몸이라는 내 몸의 진실을 알고 있으므로 몸의 진실대로 살아가는 것이다.

정조(貞操)는 나 스스로 나의 진실을 함부로 하지 않는 것이다. 누가 나에게 받은 사랑의 진실을 어기는 도둑질을 하라고 해도 내가 아는 내 논리대로 도둑질을 하지 않는 것이 정조(貞操)이다, 정조(貞操)는 ‘나 이런 사람이야’ 하면서 나를 지키는 모습이며 결과는 행복이다. 받은 사랑으로 존재하는 완전한 몸이라서 나답게 살아가는 완전성이다.

반면에 구애도(求愛圖)는 내가 내 몸의 진실대로 사는 사람이므로 너도 몸의 진실대로 사는 사람이라는 것을 알기 때문에 그 사람의 좋고 싫음(好惡)에 대하여 사랑의 종(從)이 되어 따라가 주는 것을 나타낸 그림이다. 그것이 내가 나를 살리고 내가 너를 지키는 것이므로 너와 내가 다함께 행복한 삶을 취할 수 있다는 것이 구애(求愛)이다. 구애(求愛)의 감정은 연애할 때 잘 드러난다. 내가 좋지만 상대가 싫다면 하지 않는 것이 상대를 배려하는 것이다. 반대로 내가 싫지만 상대가 좋아하면 상대를 따라주는 것이 종(從)으로 사는 나의 모습이다. 사랑의 종(從)이다.

552) 부록 8 “정조도” 참조

553) 부록 8 “구애도” 참조

554) 정조도(貞操圖)는 조중빈, 『자동중용』(부크크, 2018), 부록을 참고하였으며, 플라톤의 『국가』에서 참고하였다고 한다. ; 플라톤 저, 박종현 역, 『국가』(서광사, 1997), pp. 162-163.

남을 미워할 때, 즉 ‘You are not good’일 때 내 안에서는 저렇게 하면 안 된다는 것이 미움으로 나타난다. 그렇지만 그 내면에는 사랑이 있다. 사랑하지 않는다면 아예 관심도 없다. 그러므로 미워할 이유도 없다. 잘 하길 바라는 마음인 사랑이 있기 때문에 미움도 있다. 그렇기 때문에 그 사람을 배려하고 사랑의 종(從)으로 살아가는 것이 구애(求愛)이다. 그때 비로소 ‘You are good’이 확인된다.

그러므로 구애(求愛)와 정조(貞操)는 내 몸의 진실이라는 단 하나의 사실 속에 있다. 그렇기 때문에 정조(貞操)에서 문제가 생기면 구애(求愛)도 함께 문제가 생긴다. 정조(貞操)가 되지 않으면 구애(求愛)가 될 리 없다. 반대로 구애(求愛)에 문제가 없으면 정조(貞操) 또한 문제가 없다. 구애(求愛)가 문제 있으면 정조(貞操)도 역시 문제가 있다. 이렇게 정조(貞操)와 구애(求愛)의 논리는 같다.

3) 완전성 안에서 완전성을 이해하는 완전성(敎)

코치는 앞서 자기 자신에 대한 존재의 완전성을 이해했으며 그 존재감으로 사는 완전성 안에서 사는 존재로서의 완전성을 이해했다. 이것을 근거로 코칭을 하는 것이 수도지위교(修道之謂敎)이다. 몸의 존재인 성(性)에서 나오는 감정 따라 사는 것이 솔성(率性)인 도(道)이며 그 도(道)를 잘 할 수 있도록 하는 것이 코치의 역할인 교(敎)이다.

코칭을 받으러 오는 사람은 내가 갖고 있는 욕망대로 잘 풀리지 않아서 오는 사람들이다. 어떤 것을 목표로 삼는 것도 내가 하고자 하는 욕망이다. 내 존재를 내가 이해하지 못하고 내가 싫다고 하거나 다른 사람이 미워서 죽이고 싶거나 하는 것도 내 욕망에서 비롯된다. 코치는 살아가다가 잘 풀리지 않는 문제로 코칭 받으려는 사람에게 자신을 자명하게 이해하도록 함으로써 “이게 아니지?”, “이게 내가 바라는 게 아니지?”, “이게 내가 바라는 욕망의 진실이 아니지?” 하고 깨닫도록 돕는 사람이다.

이러한 코칭의 과정은 먼저 자신의 존재를 알도록 하는 것이다. 자신의 존재를 자명하게 이해하면 그 다음은 자명한 이해를 바탕으로 코칭하기 때문에 어려운 일이 아니다. 정조(貞操)의 논리와 그것으로부터 나오는 구애(求愛)의 논리에 근거해서 욕망에 따라 그 이치를 스스로 알도록 도와주는 역할을 하면 된다.

나 자신의 문제라면 정조(貞操)의 논리를 이해하도록 하고 다른 사람 사이의 문제라면 구애(求愛)의 논리를 이해하도록 한다. 하지만 정조(貞操)와 구애(求愛)는 떨어져 있는 것이 아니다. 정조(貞操)의 논리가 되지 않으면 구애(求愛)의 논리를 이해하기 어렵다. 그럴 때에는 정조(貞操)의 논리로 자신을 돌아보게 한 다음에 다시 구애(求愛圖)의 논리를 얘기하면 스스로 자명하게 이해하게 되어 코칭에 도움이 된다.

제3절 자명코칭(Self-Evidence Coaching) 방법론

이번 절에서는 자명코칭의 이론적 기초에 근거하여 코치가 실질적으로 자명코칭을 어떻게 해야 할지 그 방법을 개괄적으로 제시하고자 한다.

자명코칭의 방법론에 대한 개괄적인 내용을 다음과 같이 요약하였다.

[표 5] 자명코칭 방법론의 개요

1. 사랑 받은 나	2. 받은 사랑으로 사랑 하는 나	3. 사랑의 회계학
1) 존재를 확인하는 질문 - 자신의 존재 이해하는 질문	1) 자기보존 욕망 확인 - 나답게 살기 위한 존재 보존 욕망 - 정조와 구애의 판단 기초	1) 정조를 지키느라 힘들어도 원망하지 않는 나 - 勞而不怨
2) 코칭이 확인하는 존재의 진실 - 사랑밖에 할 수 없는 존재 이해 - 존재의 진실 이해한 후 코칭 진행	2) 정조 확인 - I am not good를 I am good로 바꾸는 질문 - 정조 이해 코칭 사례	2) 구애를 지키느라 고락을 함께하는 나 - 구애를 지키느라 고생을 먼저 한다. 그것이 내 욕망이고 사랑이다. - 先之勞之
3) 자명하게 증명하는 완전한 나 - 자신이 좋은 사람이라고 인정 - 존재코칭 사례	3) 구애 확인 - You are not good를 You are good로 바꾸는 질문 - 구애 이해 코칭 사례	3) 정조와 구애로 사랑을 지키는 사랑의 회계학 - 정조와 구애로 사랑을 지키는 고생이 행복의 든든한 버팀목 - 不謏其利 - 不計其功 - 元亨利貞

1. 사랑받은 나

1) 존재를 확인하는 질문

‘나는 어떤 존재인가?’ ‘나는 어디 있나?’ 라는 질문을 누구나 한번쯤은 자신에게 해본다. 그러나 어떤 존재라고 단정 지어서 대답하기가 어려운 질문이다. 일상에서 흔히 하는 질문이 아니었기 때문에 생소하고 막막하다. 그러나 이렇게 몸에 대한 명확화 또는 정의를 분명히 해야 비로소 ‘나’라는 존재가 똑바로 선다.

자명코칭은 자기 자신에 대한 존재의 필연성을 스스로 이해함으로써 확인하는 성욕(性欲)으로부터 그 성욕(性欲)을 따를 수밖에 없는 정욕(情欲)의 당위를 이해하는 것이다. 코치는 자명코칭에서 반드시 이러한 자명코칭의 논리로 명명백백하게 이해하는 것이 좋다. 그때 비로소 코칭을 할 수 있다. 자신이 자기의 존재를 이해하지 못하면 자명코칭을 하기 어렵다.

자신의 성욕(性欲)을 이해한 코치는 코칭 받는 사람으로 하여금 자신의 성욕(性欲)을 이해할 수 있도록 질문을 하면 그때 비로소 코칭을 받는 사람은 자신의 성욕(性欲)을 이해할 수 있다. 이로부터 정욕(情欲)의 정조(貞操)와 구애(求愛)를 확인할 수 있다. 성욕(性欲)의 존재를 확인하는 질문을 예로 들면 다음과 같은 것을 제시할 수 있다.

- 어떤 사람이 되고 싶으세요?
- 어떤 사람으로 기억되고 싶으세요?

이렇게 질문하면 나는 내 존재의 사실이 무엇인지 생각하며 자신을 되돌아보는 계기가 될 수 있다. “내가 이러면 안 되지?”하며 자기 자신을 함부로 할 수 없는 존재라는 것을 인식하게 하고 좋은 이미지를 갖고 싶은 존재라는 것을 확인시켜 줄 수 있다. 즉 반선복시(反善復始)의 신기독(慎其獨)을 확인할 수 있다.

더 나아가 자신의 몸이 어디서 왔는지를 알아보는 질문을 활용할 수 있

다. 이러한 질문은 어떻게 내가 존재하게 되었는지 자신의 속을 들여다볼 수 있는 질문이며 스스로 밝아지는 자신의 존재를 확인할 수 있다.

- 내 몸은 어떻게 존재하게 되었을까요?
- 부모는 나에게 어떤 것을 전해주려고 했을까요?
- 사랑받은 내 몸이라고 표현하면 어떤 생각이 드나요?

이러한 질문은 내가 어디서 어떻게 왔는지를 물어보는 질문이다. 자신을 돌아보는 질문을 바탕으로 자신을 스스로 들여다보도록 해서 자명하게 이해할 수 있다면 코치가 하는 질문에 답을 함으로써 스스로 깨우칠 수 있다.

2) 코칭이 확인하는 내 존재의 진실

코칭 질문을 통하여 자신이 사랑받은 몸이고, 내가 할 수 있는 것은 사랑하는 것이라는 사실을 자명하게 이해할 수 있어야 한다. 자신을 자명하게 이해한다면 자신의 존재에 대하여 의심할 여지가 없고 나는 완전한 존재로 알고 내가 할 수 있는 것이 사랑밖에 없다는 사실을 알 수 있다.

코칭 결과 상대방(고객)은 다음과 같은 결론을 이해할 수 있어야 한다.

- 나는 사랑받아 태어난 존재이다.
- 나는 완전한 존재이다.
- 나는 받은 사랑으로 사랑하는 사람이다.

이러한 결과가 나온다면 코칭을 잘 할 수 있다. 그러나 다른 결과가 나온다면 질문을 다시 해봐야 한다. 자신에 대한 존재를 이해하지 않으면 코칭을 진행하기 어려우며 코칭을 한다고 해도 서로 걸돌기 때문에 코칭의 좋은 결과를 기대하기 어렵다.

자명코칭에 근거하여 코칭이나 상담을 하면서 나는 ‘자신은 어떤 사람이라고 생각하십니까?’라는 질문을 자주 한다. 이런 질문을 하는 이유는 자기 자신은 어떤 존재인지 알지 못하고 다른 사람을 따라다니며 다른 존재에 휩쓸려 나 자신이 어떤 존재인지 잃어버리는 경우가 많기 때문이다. 그러면서 남 탓을 하고 있다. 또한 나에 대한 존재를 잊어버리고 남을 위해 살면서 “내가 얼마나 잘해줬는데?”하며 억울하고 힘들다고 한다. 나는 없고 희생만 하고 있다.

이렇게 산다면 사는 의미가 무엇일까? 특히 학생들을 코칭할 때 ‘아무생각 없이 산다.’고 답하는 학생이 많다. 산다는 것은 내가 나의 존재를 스스로 이해하고 내가 좋아서 하는 일이이어야 한다.

3) 느낌이 자명하게 증명하는 완전한 나

사람들은 자신이 완전한 존재라는 것을 이해하지 못하고 있다. 일상에서 보면 자기 존재에 대해서 부정적인 사람이 많다. “나는 형편없어, 내가 대단해? 뭐가 대단해?” 대부분이 이렇게 하면서 자기존재의 진실을 받아들이지 않는다.

그런데 누가 나를 두고 “너는 정말로 훌륭한 사람이다”라고 하면 기분이 좋으면서도 “나는 아니다”라고 손사래를 친다. 훌륭한 사람은 따로 있고 나는 아직 그 정도는 아니라는 것이다. 그러면 “너는 형편없는 사람이야”라고 하면 기분이 언짢아하면서 불쾌해한다. “그건 아니지? 나보고 형편없다니?” 하면서 자신의 존재를 무시한다며 싸우려고 대들 것이다. 그러면 어느 말이 맞는 것인지 확인해볼 필요가 있다.

일단 자신이 생각하기에 형편없는 사람은 아니다. 그렇다고 훌륭한 사람이라고 하면 내가 너무 나가는 것 같고 그 정도는 아니지만 그래도 훌륭한 사람이라는 말을 듣고 싶다는 것을 숨기지 못한다. 얼굴의 미소가 이를 증명해준다. 또한 훌륭한 사람이 되려고 노력한다는 인상을 주기도

한다.

“형편없다”고 하면 기분이 나쁘고 “훌륭하다”고 하면 “그건 아니지?” 하면서도 왜 기분이 좋을까? 느낌이 안다. 배우지 않아도 느낌으로 안다. 이것이 자명(自明)하게 아는 사실이다. 나는 나쁜 사람이 아니고 좋은 사람이라는 사실 증명이다.

다음은 자기 자신에 대해서 자신감이 없고 자신의 존재를 믿지 못해 불안해하는 사람에 대한 코칭 사례이다. 어떤 일에 도전하려해도 자신감을 갖지 못하고 자신이 완전한 존재라는 사실을 잊고 있었다.

[사례 2] 완전한 존재에 대한 코칭 사례

코치 : 당신은 어떤 사람이라고 생각하세요?

상대 : 어떤 사람이라고 하니 뭐라고 해야 할지 모르겠네요.

코치 : 자신이 생각할 때 완전한 존재라고 할 수 있을까요?

상대 : 내가 뭘 봐서 완전하다고 하겠어요? 그렇지 않아요.

코치 : 그러시군요. 그럼 불완전한 존재겠네요?

상대 : 불완전한 존재라고 하니깐 내가 형편없는 사람 같네요. 완전하진 않지만 그렇게 불완전하지는 않은 것 같습니다.

코치 : 완전이면 완전이고 완전 아니면 불완전이라고 해야 하지 않을까요?

상대 : 그렇군요. 그러나 완전하다는 확신을 가질 수 없고 그렇다고 불완전하다고 말하기에는 뭔가 찝찝합니다.

코치 : 그러시겠네요. 그럼 이렇게 생각해보면 어떨까요? 부모가 나에게 준 몸은 어떤 존재인가요?

상대 : 부모는 나에게 완전한 몸을 주었겠죠? 불완전한 몸을 줄 리가 없잖아요.

코치 : 그렇습니다. 완전한 몸을 가진 완전한 존재입니다. 특히 부모의 사랑으로 낳은 완전한 존재입니다. 부모의 사랑받아 태어난 존

재라고 하면 이해를 할 수 있나요?

상대 : 그럼요. 부모의 사랑으로 태어난 존재라는 것을 부인할 사람이 있을까요?

코치 : 그렇군요. 그렇다면 다시 질문하겠습니다. 부모의 사랑으로 태어난 존재는 모든 것이 내 안에 있다고 할 수 있나요?

상대 : 그렇겠죠. 부모에게서 모든 것을 받았으니 완전하다고 할 수 있죠.

코치 : 그럼 완전한 존재라고 할 수 있는데 받은 사랑으로 살아가는 완전한 존재라고 하면 어떤 생각이 드나요?

상대 : 맞아요. 사랑 받아 태어나서 사랑으로 살아가는 완전한 존재라는 것을 이해할 수 있습니다.

앞의 사례에서 봤듯이 “당신은 어떤 사람(존재)인가?” 라고 질문을 했을 때 답변은 두 가지로 나뉠 수 있다. 완전한 사람이거나 불완전한 사람이다. 대부분 불완전한 사람이라고 생각한다. 자신을 무능력한 사람이라고 생각하거나 형편없는 사람이라고 생각할 수 있다. 또는 완전하다는 확신이 없어서 자신을 낮추어 생각하기도 한다.

이미 나는 완전한 존재라는 것을 안다. 완전하니까 완전한 것에서 벗어나면 바로 그렇게 하면 안 된다는 것을 내 안에서 막는다. 이러한 것을 스스로 알 수 있게 질문하는 것이 자명코칭에서 자신의 존재를 이해하는 질문이다.

지금까지 존재에 대한 코칭을 살펴봤다. 자명코칭에 의한 존재코칭은 자신의 존재감을 확인하고 생각이 밝아진다. 그 결과 실행 에너지를 높여준다. 그 결과 자신의 가치, 비전, 정체성이 좀 더 명확해지고 코칭주제에 대한 행동계획을 올바르게 세울 수 있으며 실천에 대한 실행력을 높일 수 있다.

2. 받은 사랑으로 사랑하는 나

1) 貞操와 求愛를 판단하는 자기보존 욕망(Conatus)의 확인

사람은 모두 자기 자신을 보존하려는 욕망을 갖고 있다. 이 욕망은 내 존재의 사실에서 나오는 성욕(性欲)⁵⁵⁵이다. 이 성욕(性欲)의 필연성은 정욕(情欲)의 당위로 구체화 된다. 이 당위의 정욕(情欲)은 다시 나의 선호(選好)를 지키는 정조(貞操)와 너의 선호(選好)를 지키는 구애(求愛)로 드러난다. 그러나 정조(貞操)와 구애(求愛)는 나답게 살려는 성욕(性欲)이 정욕(情欲)으로 드러나는 것이기 때문에 이 둘은 성욕(性欲)의 진실 안에 있다. 나답게 사는 성욕(性欲)의 서로 다른 두 이야기가 정조(貞操) 구애(求愛)이다.

자명코칭은 위와 같은 논리를 챙기는데 목적이 있다. 즉 성욕(性欲)으로부터 정욕(情欲)의 정조(貞操) 구애(求愛)를 판단하여 코칭을 진행한다.

먼저 자신을 보존하려는 성욕(性欲)이 무엇인지 알아본다. 자신을 보존하려는 성욕(性欲)을 스피노자(Spinoza)는 코나투스(conatus)⁵⁵⁶라고 했다. 존재가 자신의 성(性)을 유지하는 존재(存體)는 자기가 갖고 있는 본성을 그대로 유지하려는 욕망이다.

나의 본성이 착한데 나쁜 본성을 가지려고 하지 않는다. 내가 나쁜 짓을 하려고 하면 즉시 “내가 왜 이러지?”하는 생각을 한다. “나는 본래 나쁜 사람이 아닌데 왜 나쁜 짓을 할까?”라는 의문을 가지며 나쁜 짓을 그만둔다. 이것이 내 존재를 유지하려는 존재(存體)의 성욕(性欲)이며 의욕(意欲)이다.

“너는 나쁜 사람이야”라고 하면 발끈 화를 낸다. 이것은 내 존재를 유지하려는 욕망에서 나온다. 선(善)한 나를 지키려고 하는 의지이다. 내가 내

555) 이 논문 제3장 3절 3항의 3번 반선복시(反善復始)를 확인하는 기명차철(既明且哲)에서 신기독(慎其獨)을 언급하며 ‘성욕(性欲)’을 말했다. 성욕(性欲)은 부록 1의 몸표에서 내 몸의 진면목을 설명하면서 사용한 단어이다.

556) 스피노자 저, 강영계 역, 『에티카』 (서광사, 2014), p 163.

존재를 지키려고 하는 코나투스(conatus)는 저절로 내 안에서 나오는 욕망이면서 의지이다. 나를 소중하게 여겨 사랑하며 지내는 것이 내 삶을 나답게 사는 일이다.⁵⁵⁷⁾ 나답게 살기 위해서 내 존재를 유지하려는 욕망의 진실은 자기 자신이 이미 알고 있다.

코칭을 시작하면 상대방(고객)이 얘기하는 주제가 어떤 욕망인지 구분하기 위해 질문을 한다. 그 질문을 통해 나에게 해당하는 것, 즉 ‘I am not good’이면 정조(貞操)에 속하는 것이며 너에 해당하는 것, 즉 ‘You are not good’이면 구애(求愛)에 속하는 것으로 구분할 수 있다.

- 무엇 때문에 자신이 힘들까요?
- 어떻게 되길 바라세요?

이렇게 간단하게 질문하면 코치는 정조(貞操)에 관한 것인지 구애(求愛)에 관한 것인지 판단이 된다. 나에게 대한 주제이면 정조도(貞操圖)에 의해서 진행하고 너에 대한 주제이면 구애도(求愛圖)에 맞추어 코칭을 진행하면 된다.

2) 貞操 확인 : ‘I am not good’을 ‘I am good’으로 바꾸는 질문

내 존재인 내 몸의 진실을 이해하고 이해한 몸의 진실대로 살아가는 것이 정조(貞操)이다. 자기보존 욕망의 진단에서 욕망의 근거가 나답게 살려는 성욕(性欲)이 정욕(情欲)의 정조(貞操)로서 ‘나’에 해당하는 경우이다. 내가 나를 주인으로 모시는 것이 정조(貞操)인데 ‘I am not good’인 경우는 자기 자신을 주인으로 모시지 못하고 못마땅하게 생각하거나 좌절감으로 죽고 싶은 심정인 사람이다.

자기 존재의 사실을 이해하지 못함으로서 그 사실대로 살지 못해서 아

557) 오정근, “고전 속에 담긴 코칭의 원리,” 국민대학교 박사학위 논문(2016), p. 103.

픈 사람이다. 이러한 사례는 존재코칭에 입각하여 자기 스스로 자기 존재의 사실을 이해하면 그 즉시 풀린다. 존재에 대해서 확고부동하지 못한 결과 내 앞에 닥친 문제에서 존재가 흔들린다. 내가 사랑받아 태어난 몸이라는 사실을 잊어버려서 벌어지는 일이다. 받은 사랑으로 살아가며 사랑한다는 것을 몰라서 생긴다. 내 존재의 완전성을 이해하면 내가 나를 싫어하는 것은 저절로 없어진다.

이런 경우 다음과 같은 질문을 한다.

- 어떻게 하고 싶으세요?
- 그렇게 하면 어떤 기분인가요?
- 기분이 좋으시다면 어떻게 하면 좋을까요?
- 기분이 좋지 않다면 어떻게 하면 좋을까요?

기분이 좋다고 하면 그대로 좋은 기분으로 자신을 이끌어 가면 된다. 하지만 기분이 좋지 않다는 것은 나의 욕망이 무엇이라는 것을 인식하도록 할 필요가 있다. 정조의 욕망은 이미 나는 최고의 좋은 사람이기 때문에 그 사실대로 있고 싶고 그 사실대로 보다 더 좋은 것을 크게 하고 싶은 욕망이다.

- 나는 왜 좋은 것을 갖고 싶나요?
- 나는 왜 좋은 사람이 되려고 하나요?
- 나는 내 안에 무엇이 그것을 싫거나 밉다고 할까요?
- 그 감정은 누구 감정인가요?

이러한 정조(貞操)에 대한 질문은 'I am not good'을 'I am good'으로 바꾸는 질문이다. 나에 대한 좋지 않았던 인식을 좋은 사람이라는 것을 알게 하는 인식의 전환이다.

정조(貞操)에 대한 질문의 사례를 살펴보자.

[사례 3] 내 존재를 정조(貞操)로 이해하는 사례

코치 : 지금까지 자신에 대해서 말씀하셨는데 어떻게 하고 싶으세요?

상대 : 내 자신이 못마땅해서 죽고 싶은 심정입니다.

코치 : 죽고 싶다고 하셨는데 그렇게 하시면 어떤 기분일까요?

상대 : 어떤 기분이겠어요? 내가 싫은 걸요. 기분이 아주 안 좋죠.

코치 : 나를 힘들게 하는 것은 무엇일까요?

상대 : 내가 이런 문제조차도 해결하기 못해서 좌절감을 느낍니다. 내가 미워요.

코치 : 네, 힘드셨겠네요. 얘기를 듣고 보니까 어떻게든 잘해보려는 바람이 참 강하신 분이네요. 문제를 해결하려고 하는 것은 자신이 좋은 상태나 좋은 것을 갖기 위해 하는 것인데 왜 그렇게 되길 원하세요?

상대 : 그렇겠죠. 내가 나를 더 잘하려고 하는 것은 맞죠? 하지만 그게 내 뜻대로 되지 않아서 힘들어요.

코치 : 그럼 그 상태에 머물고 싶으신가요? 아니면 내가 바라는 상태가 되길 원하세요?

상대 : 바라는 상태가 되면 좋겠지만 어떻게 해야 할지 모르겠어요.

코치 : 그렇다면 나라고 하는 사람에 대해서 생각해보죠. 자신은 자기 자신을 사랑한다고 생각하시나요?

상대 : 물론 사랑하죠.

코치 : 내가 나를 사랑한다면 내 존재에 대해서 어떻게 생각하시나요?

상대 : 그런 거 생각해 본적 없어요.

코치 : 그렇겠죠. 내가 나를 사랑한다면 지금처럼 힘든 일이 있을 때 어떻게 할까요?

상대 : 내 몸이 우선이겠죠. 힘든 것을 하는 것도 모두 나를 위해서 하는 것이겠죠. 잘 견디고 나가면 될 것 같습니다.

코치 : 잘 견디고 나간다는 것을 무엇으로 알 수 있을까요?

앞의 사례에서는 자신에 대해서 좌절감을 느끼는 사람으로 내가 나를 싫어하고 있어서 그런 상태에 계속 머문다면 자신의 상태가 어떤지 자신을 돌아보게 했다. 그 결과 자신의 몸을 우선 돌보도록 한 사례이다.

3) 求愛 확인 : ‘You are not good’을 ‘You are good’으로 바꾸는 질문

구애(求愛)를 확인하는 질문은 정조(貞操)의 질문과 같다. 왜냐하면 정조(貞操)나 구애(求愛) 모두 내 몸의 진실에 일관되는 논리 안에 있고 그 논리는 사실상 자기보존의 욕망이기 때문이다. 이 진실의 대상이 ‘나’이면 정조(貞操)이고 ‘너’이면 구애(求愛)이다. 성욕(性欲)이 정욕(情欲)으로 드러나는 구애(求愛)는 나를 지키려는 정조(貞操)가 우선이다. 나의 선호(選好)로 정조(貞操)가 되어야 너의 종(從)이 되는 내 몸이 살아난다. 구애(求愛)에 대한 코칭은 상대방 때문에 내가 힘들어하는 모습이다. 구애(求愛)에 대한 초기의 코칭질문은 정조(貞操)의 질문과 같다.

- 어떻게 하고 싶으세요?
- 그렇게 하면 어떤 기분인가요?
- 기분이 좋으시다면 어떻게 하면 좋을까요?
- 기분이 좋지 않다면 어떻게 하면 좋을까요?

코칭 받으러 오는 사람은 대부분 기분이 좋지 않다고 답변을 한다. 상대방을 원망하거나 만나기 싫고 때려주고 싶어 한다. 자신이 원하는 대로 되지 않기 때문이다. 기분이 좋다고 하면 일이 잘 풀리는 것이지만 기분이 좋지 않다고 하면 존재에 대한 코칭을 해야 한다. 구애(求愛)는 ‘You are not good’을 ‘You are good’으로 바꾸는 질문이다.

- 그 사람이 없다면 나는 무엇이 좋아지나요?
- 그 사람이 그렇게 하는 좋은 이유는 무엇일까요?
- 좋은 것을 갖고 싶은 내 욕망은 왜 그럴까요?
- 나는 왜 좋은 사람이 되려고 하나요?
- 나는 내 안에 무엇이 그 사람을 싫거나 밉다고 할까요?

구체적인 질문은 코칭 받는 사람이 자신을 돌아보게 하는 질문이다. 그 래야 자신의 존재가 이해되면 코칭 받는 사람이 말하는 상대방도 나와 같 은 사람이라는 것을 이해하게 된다. 원망의 원인이 코칭을 받는 사람이 말하는 상대방에 있는 것이 아니라 자기 자신의 진실에 대한 올바른 이해 를 결여하고 있는 것으로 이해해야 한다.

다음은 구애(求愛)에 대한 사례를 소개한다.

[사례 4] 구애(求愛)로 이해하는 사례

코치 : 왜 화가 났을까요?

상대 : 그 동안 잘해줬는데 나를 서운하게 하네요.

코치 : 그 사람도 당신이 서운한 것을 아나요?

상대 : 아니요. 그런 것을 얘기할 수 없어요. 하지만 이제는 더 이상 잘 해주고 싶지 않아요.

코치 : 많이 서운하셨나보네요. 그만큼 애정과 배려를 많이 전해주셨던 가 봐요. 내가 그 사람에게 잘해줄 때는 무슨 마음이었나요?

상대 : 무슨 마음이 있었겠어요. 그냥 잘해주고 싶고 가까이 하고 싶었 던 거지요.

코치 : 사이가 좋게 지내시길 원하셨군요. 예전엔 그냥 잘해주고 싶었는데 지금은 싫다는 것은 처음 마음하고는 다르다고 할 수 있는데 그래도 지금 마음이 불편한 것은 왜 그럴까요?

상대 : 글썽요. 뭔가 바라고 한 것은 아닌데 불편하네요. 내가 처음에

갖고 있던 순수한 마음이 없어졌나 봐요.

코치 : 그럼 불편한 것이 내가 바라는 것일까요?

상대 : 아니요, 그렇게 하고 싶지는 않아요.

코치 : 그 마음이 지금도 있다면 어떻게 하면 좋을까요?

상대 : 잘해주고 싶어요.

코치 : 그렇겠죠. 처음부터 보상이나 바라고 한 일이 아니니까요. 순수한 마음이었는데 나는 어떤 사람인가요?

상대 : 무조건 잘해주고 싶은 사람입니다.

코치 : 연애할 때 상대방을 어떻게 해주었나요?

상대 : 해달라는 대로 다해주었지요. 혹시 나하고 같이 있는데 마음 상할까 봐요.

코치 : 그런 마음이 상대에게 잘 해주고 싶은 마음이겠네요. 그럼 앞으로 어떻게 하고 싶으세요?

상대 : 내가 이해하고 잘해야죠.

코치 : 그렇게 하면 기분이 어떠세요?

상대 : 좋습니다.

코치 : 그렇게 이해하시니 앞으로 두 분의 관계가 더욱 좋아지겠네요.

앞의 사례는 부부 사이에 싸움으로 갈라서려는 위기에서 자신이 잘한 것만 내세우게 되어 상대에게 서운한 마음이 많았으나 속내는 사랑하고 있다는 것을 드러내고 자신이 바라는 욕망을 찾도록 한 사례이다.

자신에 대한 올바른 이해가 되지 않아 당신도 나와 똑같은 사람이니까 내가 이해하고 당신의 종(從)으로 사는 것이 행복하다는 것이다. 이런 점을 이해하도록 코칭이 이루어져야 한다.

3. 사랑의 회계학

1) 정조(貞操)를 지키느라 힘들어도 원망하지 않는 나

정조(貞操)를 버리고 싶다거나 버리려고 했다는 것은 죽을 맛이다. 밥맛이 떨어지고 살맛나지 않는다. 나답게 살고 싶은 자신의 성욕(性欲)인 욕망을 어겼기 때문이다. 성욕(性欲)이 정조(貞操)로 드러나는 나를 어긴 것이다. 그래서 자기의 생명을 등지고 있고 최고선(最高善)을 등지고 있는 것이다. 그렇게 죽을 맛이면서도 자신을 원망하지 않는 것이 정조(貞操)이다. 이 진리를 다시 확인하는 것이 배움(敎)이다.

이러한 정조(貞操)를 『맹자(孟子)』에서는 ‘노이불원(勞而不怨)’이라는 말로 표현하고 있다.

萬章曰 父母愛之 喜而不忘 父母惡之 勞而不怨⁵⁵⁸⁾

만장이 말했다. “부모가 사랑하는 것은 내가 정조를 지키며 사는 것을 좋아한다는 사실이므로 잊지 않아야 하고, 부모가 싫어하는 것은 내가 정조를 어기며 사는 것이므로 정조를 지키느라 힘들어도 원망하지 않아야 한다.

정조(貞操)는 받은 사랑으로 사랑하는 이야기다. 즉 나를 있게 한 부모는 영원 무한한 사랑이다. 그러므로 내가 나의 정조(貞操)를 지키며 살면 내 안의 부모는 나를 사랑한다. 이것이 애지(愛之)이다. 그렇지만 내가 유혹에 빠지거나 잘못해서 정조(貞操)를 지키지 않으면 부모는 싫어할 수밖에 없다. 이것이 오지(惡之)이다. 받은 사랑으로 사랑하는 것이 아니기 때문이다. 그러므로 부모가 정조(貞操)를 지키며 사는 것을 좋아한다는 사실을 잊지 말아야 하며 정조(貞操)를 지키느라 힘들어도 부모의 사랑이 정

558) 『맹자(孟子)』, 「만장(萬章) 上」.

조(貞操) 지키는 것이라는 사실을 잊지 않고 있으니까 원망하지 않는다. 이것이 노이불원(勞而不怨)이다.

2) 구애(求愛)를 지키느라 고락(苦樂)을 함께하는 나

구애(求愛)는 나를 지키고 싶은 욕망이 있는 ‘나’이기 때문에 ‘너’에 대해서는 종(從)으로 살고 싶다는 것이 구애(求愛)의 진실이다. ‘나’하고 ‘너’에 대한 이야기지만 다 ‘나’의 이야기이다. 성욕(性欲)이 하는 일이다. 성욕(性欲)이 정욕(情欲)으로 드러나서 구애(求愛)를 하는 것이다. 내 존재의 진실이 영원으로부터 영원에 이르기까지 사랑의 종(從)으로 결정되었기 때문에 구애(求愛)의 진실은 자동능동이다. 이 진리를 다시 확인하는 것이 배움(敎)이다.

『논어(論語)』에서는 ‘선지노지(先之勞之)’이라는 말로 표현하고 있다.

子路問政 子曰 先之勞之 請益 曰 無倦⁵⁵⁹⁾

자로가 정치가 무엇이나고 묻자 공자가 말씀하셨습니다. “이득이 아니라 노고를 우선하는 것이다.” 더 설명해 주기를 청하자 말씀하셨습니다. “진력내지 않는 것이다.”⁵⁶⁰⁾

자로(子路)가 물어보는 정치(政治)는 ‘다 좋은 세상’이다. ‘다 좋은 세상’은 어떤 세상이나고 물어봤다. 이에 대한 공자(孔子)의 대답은 어떤 결과가 나온다는 것을 따지는 회계학을 하는 것이 아니라 힘든 수고가 먼저라고 한다. 이것이 구애(求愛)에서 말하는 사랑의 종(從)이다. 즉 사랑의 종(從)이 되어서 하는 고생이 먼저라고 한다.

구애(求愛)에서 말하는 욕망의 진실은 사랑이다. 욕망의 진실이 사랑이니까 고(苦)를 먼저 하겠다는 선지(先之)이다. 그러므로 먼저 고생하는 것

559) 『논어(論語)』, 「자로(子路)」.

560) 조중빈, 『안심논어』(국민대학교 출판부, 2016), p. 287.

이 노지(勞之)이다. 즉 선지(先之)와 노지(勞之)는 같아서 선지노지(先之勞之)이다.

선지노지(先之勞之)가 의미하는 사랑의 종(從)에서 무엇을 먼저 할 것인가를 선택할 때 고생(苦)인 노지(勞之)를 먼저 한 결과 고(苦)가 락(樂)이 된다. 그래서 락(樂)이 고(苦)에게 감사하는 구조이다. 사랑의 종(從)이 사랑의 주인이 되었으며 고(苦)를 했더니 ‘다 좋은 세상’이 된 것이다. 그래서 락(樂)이 ‘다 좋은 세상’을 만들어 준 고(苦)에게 감사하는 것이다.

3) 정조(貞操)와 구애(求愛)로 사랑을 지키는 사랑의 회계학

사랑의 회계학이란 나답게 살려는 성욕(性欲)이 정조(貞操)와 구애(求愛)의 정욕(情欲)으로 드러날 때 이 정욕(情欲)이 자신의 정조(貞操)와 구애(求愛)를 성욕(性欲)의 필연성으로부터 선택의 여지가 없는 당위로 이해하는 것이다. 나를 지키는 정조(貞操)의 고생과 너의 정조(貞操)를 지키는 구애(求愛)의 고생이 사실은 고생이 아니라 사랑이 자기답게 사랑하려는 성스러운 애(愛)쫄인 줄을 아는 것이다. 고생이 낙(樂)인줄 알아서 그 낙(樂)이 고생에게 고마워 할 줄 아는 것, 이것이 사랑의 회계학이다.

사랑의 회계학에는 두 가지 계산단위가 있다.

첫째, 회계단위는 공(公)이어야 한다. 회계는 들고 나는 것이다. 이익을 따질 때 공동의 이익을 따져야 한다. 몸 받아서 존재하는 우리 모두는 영원 무한한 부모의 사랑받아 존재한다는 단 하나의 필연성 안에 존재하기 때문에 이 필연성을 공(公)이라 한다. 이렇게 회계의 계산단위가 공(公)으로 결정이 되면 너와 나는 한 집안이다. 왜냐하면 너와 나는 제각각 다르지만 그 다름은 부모의 사랑(性)이라는 단 하나의 필연성 안에 있기 때문이다. 이 공(公)이 분명할 때 그 때 비로소 너의 이익이 내 이익이고 나의 이익이 너의 이익이 된다. 이 공(公)의 진실을 모르면 그 즉시 내 이익 너의 이익을 서로 따지며 싸우게 된다. 즉 사(私)가 있으면 공(公)이 될 수

없다. 사(私)가 없이 공(公)인 것을 사랑이라고 한다.

둘째, 남는 것(利)이 없어야 한다. 손(損)과 익(益)은 한 몸이다. 재무상 태표의 대변(貸邊)과 차변(借邊)이 같아야 하는 ‘손=익’이라는 대차일치의 원리이다. “나는 이익을 볼 것이니 고생은 네가 해라” 그러면 손(損)과 익(益)이 맞지 않는다. 어디서든지 쾌락이 있으면 수고가 있는 것이다. 그러므로 손(損)과 익(益)은 같아야 한다. 회계학은 어느 한 쪽이 남으면 안 된다.

퇴계 이황은 『성학십도(聖學十圖)』의 「백록동규도(白鹿洞規圖)」에서 일을 처리하는 요체(處事之要)를 다음과 같이 설명하고 있다.

正其義 不謨其利. 明其道 不計其功.⁵⁶¹⁾

정(正)은 정조(貞操)를 지키는 것이 의(義)이고 구애(求愛)를 지키는 것이 의(義)인줄 알기 때문에 따로 이익을 도모하지 않는다.

명(明)은 정조(貞操)도 힘든 감정이고 구애(求愛)도 힘든 감정이라는 것을 밝히는 것이 이미 성공(成功)이라서 따로 계산을 하지 않는다.

불모기리(不謨其利)나 불계기공(不計其功)은 어떤 일을 하고나서 그것으로 이익이 얼마나 되는지 공로가 얼마나 큰지를 따지지 않는 것이다. 남는 것이 없다는 것은 서로 같다고 할 수 있다.

내가 나를 주인으로 모시는 정조(貞操), 내가 너의 종으로 종살이 하는 구애(求愛) 이것이 의로움(義)이며 그 자체가 이익이다. 그러므로 이익을 도모할 필요가 없는 불모기리(不謨其利)이다.

정조(貞操)와 구애(求愛)는 모두 나의 감정이다. 이렇게 살다보면 힘들 때가 있다. 그 때 내가 나답게 살려고 힘든 것이구나 하는 것이 명기도(明其道)이다. 내가 이렇게 힘들어하는 것이 성공(成功)인줄 아는 것이므로 손익(損益)이 같다. 이것이 불계기공(不計其功)이다.

561) 『성학십도(聖學十圖)』, 「백록동규도(白鹿洞規圖)」.

일반적인 회계학은 고생 없이 좋은 것만 얻으려고 한다. 내가 너에게 해준 것이 많은데 너는 내가 한 만큼 나한테 해주지 않아 서운한 것이 생기므로 계산이 맞지 않는다. 이렇게 회계학을 하면 당연히 아픈 사람이 생긴다. 누군가 이익을 남긴다면 누군가는 고생을 해야 한다. 그것을 벗어나는 만물의 이치는 없다. “내가 너무 좋다”라고 하면 누군가는 고생하고 있는 것이다.

내가 나 때문에 아픈 것을 바로 잡아주는 것이 정조(貞操)이고 내가 남 때문에 아픈 것을 바로 잡아주는 것이 구애(求愛)이다. 부모가 좋아하는 사랑을 지키느라 힘들어도 원망하지 않는 정조(貞操)와 결과를 생각하기 보다는 고생이 먼저라는 구애(求愛)가 아픈 것을 사랑으로 치료하는 사랑의 회계학이다.

세상의 이치는 원형이정(元亨利貞)으로 이해할 수 있다. 원형이정(元亨利貞)은 『주역(周易)』의 첫 문장이다. 첫 번째 괘(卦)인 중천건(重天乾)⁵⁶²⁾을 설명하면서 ‘건원형이정(乾元亨利貞)’이라고 했다. 원형이정(元亨利貞)은 춘하추동(春夏秋冬) 사계절을 말한다.

『성학십도(聖學十圖)』에서도 원형이정(元亨利貞)을 다음과 같이 설명했다.

天地之心 其德有四 曰 **元亨利貞**, 而元無不統. 其運行焉, 則爲春夏秋冬之序, 而春生之氣, 無所不統.⁵⁶³⁾

천지의 마음에는 그 덕이 네 가지가 있으니 원(元)·형(亨)·이(利)·정(貞)이라한다. 그런데 원은 이것들을 통섭하지 않음이 없다. 그것이 운행하면 봄·여름·가을·겨울의 계절이 되는데, 봄의 생동하는 기운이 관통되지 않는 곳이 없다.⁵⁶⁴⁾

원형이정(元亨利貞)은 세상의 돌아가는 이치를 설명하고 있다. 한 겨울

562) 『주역(周易)』, 「상경(上經)」, 「중천건(重天乾)」.

563) 『성학십도(聖學十圖)』, 「인설도(仁說圖)」.

564) 고려대 민족문화연구원 한국사상연구소, 『역주와 해설 성학십도』 (예문서원, 2011), pp. 109-110.

을 지켜내야 싹이 튼다. 싹이 트면 땀벌에서 고생하며 살아나고, 그 다음에 땀을 흘려야 비로소 추수를 한다. 땀 흘리는 수고를 하지 않으면 추수를 할 수 없다. 그러므로 고생한 것이 성스러운 것이며 땀 흘린 것이 행복의 든든한 기초이다. 그것을 부정하지 말아야 한다. 지금은 고생을 하느라 힘들지만 헛고생이 아니다. 결과는 땀을 흘린 수고의 보답이다. 그 땀이 결과를 지켜주는 든든한 보루이다.

조중빈의 『자명대학』에서는 다음과 같은 말로 사랑의 회계학을 정리하고 있다.

세상에는 이롭기만 하고 좋기만 한 것은 없기 때문이다. 고와 락, 손과 익은 한 몸이다. 또한 ‘나’의 타고난 덕은 ‘너’의 것(모두 다 공적인 것)이기에 내 덕으로 니만 이롭게 한다는 것은 도적질하는 것과 같다. 다시 말해 ‘내 것, 나의 덕’ 가지고는 ‘너’에게 베푸는 일밖에 못한다.⁵⁶⁵⁾

앞서 제시한 사랑의 회계학 계산단위와 재무상태표에서 남는 것이 없어야 한다는 사랑의 회계학을 잘 정리한 문장이다. ‘나’만 좋으면 이익인줄 알았더니 다 좋아야 좋은 것임을 알았다는 것이다.⁵⁶⁶⁾

그러므로 ‘너에게 베푸는 일밖에 못한다’는 것은 미운 정이 자신을 제대로 알고 보니 사랑의 고운 정이라는 것을 아는 것이 사랑의 회계학 공식이다. 이 공식이 성립하려면 공(公), 리(利)의 회계 계산단위가 분명해야 한다. 이것이 사랑의 회계학이다.

565) 조중빈, 『자명대학』 (부크크, 2020), p. 122.

566) 조중빈, 『자명대학』 (부크크, 2020), p. 210.

제5장 논문을 마치며

제1절 연구 결과 정리

나는 이번 연구를 내가 겪은 코칭과 상담을 잘 하려는 마음에서 오는 답답함이 감정을 이해하지 못했다는 것에서 출발했다. 감정에 대한 이해를 위하여 『중용(中庸)』의 수장(首章)인 성(性)·도(道)·교(教)를 봤다. 『중용(中庸)』에서 얻은 결론은 감정을 이해하기 위해서는 몸을 아는 것이 먼저라는 사실을 알았다. 이러한 사실에 대해서 내 스스로 자명하게 이해하는 내 몸의 진실을 밝혔으며 그 이해가 『중용(中庸)』의 첫 단추이었다. 그 다음 『논어(論語)』로 내 몸의 진실을 증명했다.

공자(孔子)의 『논어(論語)』에서 이해한 몸의 논리를 이어받은 공자(孔子)의 손자인 자사(子思)의 『중용(中庸)』을 보려 했으나 『중용(中庸)』의 저작과 관련된 문제가 있어 이를 확인하기 위하여 『중용(中庸)』의 서지학을 다루었다. 서지학을 하는 이유는 『중용(中庸)』을 둘러싼 고증 및 철학적 논의가 학자들 사이에서 어떻게 전개하고 있는지 학계의 논의를 정리하기 위함이다. 특히 초죽간(楚竹簡)이 발견되고 나서 초죽간(楚竹簡)에서 말하는 「성정(性情)」과 『중용(中庸)』의 「천명지성(天命之性)」이 어떻게 논의가 되고 있는지를 알 수 있기 때문이다.

서지학을 통하여 『초죽간(楚竹簡)』의 존재는 『중용(中庸)』의 원형이며 공자의 『논어(論語)』를 자사(子思)의 『중용(中庸)』으로 이어가는 가교 역할을 하고 있다는 것을 알 수 있었다. 『초죽간(楚竹簡)』이 1993년과 1994년 발견된 이후로 아직 많은 연구가 진행되지 않았지만 그동안 학자들이 연구한 내용을 바탕으로 『초죽간(楚竹簡)』을 이해하며 어떻게 논의 되었는지를 살펴봤다.

『초죽간(楚竹簡)』은 몸에 대한 논리를 성자명출(性自命出)과 명자천강(命自天降)으로 『중용(中庸)』의 천명지위성(天命之謂性)을 뒷받침하고 있

었다. 또한 정생어성(情生於性)과 정출어성(情出於性)으로 『중용(中庸)』의 솔성지위도(率性之謂道)를 설명했다. 이러한 논리가 『초죽간(楚竹簡)』이 『중용(中庸)』의 원형이라는 사실을 증명하고 있었다.

『논어(論語)』와 『초죽간(楚竹簡)』으로 증명한 자명하게 이해하는 몸의 논리와 감정의 자기이해를 통하여 주자(朱子)의 『중용(中庸)』을 논의했다. 『중용(中庸)』에서는 내가 이해한 성·도·교(性·道·教)의 논리로 나의 이야기를 할 수 있었다. 그 동안 내가 갖고 있었던 감정을 이해하지 못하고 나를 자학하거나 타인에 대한 분노의 감정으로 살아왔다는 것을 깨달을 수 있었다.

내 몸을 나 스스로 자명하게 이해하면 내 몸의 소리로서 감정의 진실은 있는 그대로 다 좋은 것임을 알 수 있었다. 이렇게 내 몸의 생김에 대한 자명한 이해로 감정의 진실을 밝히는 방법을 자명코칭(Self-Evidence Coaching)이라고 정리했다. 자명코칭을 도출하기 위해 본 논문의 논의는 다음과 같은 절차로 진행됐다.

[표 6] 논문의 진행과정

연구동기	문제제기	고전읽기	고전의 이해	고전 이해 결과
코칭과 상담을 잘하고 싶은 마음	몸에 대한 이해 감정의 자기이해	『論語』 『楚竹簡』 『中庸』	性- 몸 -나 있다 道-감정-나 안다 教-이해-나 좋다	自明코칭

『중용(中庸)』의 성(性)·도(道)·교(教)는 ‘나 있다’, ‘나 안다’, ‘나 좋다’는 논리이기 때문에 ‘나’를 빼고서는 논리가 성립하지 않는다. ‘나’ 스스로 생각만 하면 내 몸 그 자체의 사실, 그리고 이 사실이 변용된 감정의 진실을 자명하게 알 수 있기 때문에 자명코칭(Self-Evidence Coaching)이라는 명칭으로 코칭의 원리를 제시했다.

제2절 연구의 성과

연구를 하면서 느낀 점은 내가 나를 들여다 볼 줄 모르고 지내왔던 과거가 좁은 시야에 있었다는 것을 알도록 함으로서 과거를 털어버리고 새롭게 넓은 세상을 볼 줄 아는 사람으로 변할 수 있었다는 것이다.

연구를 하면서 성(性)·도(道)·교(教)에 대한 이해가 분명해지고 그 이해로 나 스스로를 돌이켜 봤을 때 나에게 풀리지 않던 문제가 풀렸다. 그 결과 내 마음속에 자리 잡고 있던 문제가 풀리고 나서 내 속이 후련해졌다는 것을 느꼈다. 이것을 정리한 것이 자명코칭의 원리이다.

문화교차학에서 ‘나’에 대한 얘기가 철학적이고 논리이지 ‘나’ 떠난 얘기는 ‘남’의 얘기라는 것을 이해할 수 있었다. ‘남’의 얘기를 근거로 ‘나’를 맞추려고 하면 나에게 맞지 않는 논리를 억지로 맞추는 결과이다. ‘나’를 화두로 두지 않고서는 어떠한 것도 성립이 되지 않을 뿐만 아니라 공허한 논리가 된다.

이 논문에서 이러한 논리를 근거로 연구한 성과를 말하자면 다음과 같이 정리할 수 있다.

첫째, 연구방법인 ‘나’에 근거해서 『논어(論語)』, 『초죽간(楚竹簡)』, 『중용(中庸)』에 이르기 까지 모두 같은 논리라는 것을 증명했다.

이 논문에서 논어에서 나에 근거한 몸의 논리를 펼 수 있었으며 ‘나’를 확실하게 이해할 수 있었다. 내가 천자(天子)이며 완전한 존재라는 것을 여러 가지 예시를 들어 설명했다. 이렇게 아는 ‘나’는 현상만 보며 허둥대는 ‘나’가 아니다. 내가 자명하게 이해하는 ‘나’를 알기 때문에 당당한 ‘나’로서 지낼 수 있다. 이러한 논리가 『논어(論語)』뿐만 아니라 『초죽간(楚竹簡)』에서도 그대로 이해할 수 있었으며 『중용(中庸)』에서도 일관되도록 하나로 꿰뚫고 있었다.

둘째, 몸에 대한 이해와 감정에 대한 자기이해가 나 스스로 생각만 하면 자명(自明)하게 이해할 수 있다는 것을 증명했다.

『논어(論語)』에서 『중용(中庸)』에 이르기까지 일관된 논리를 나의 이야기로 대입했을 때 내가 기존에 가졌던 감정이 다 지나간 일임에도 불구하고 나를 억누르고 있었다는 사실을 알게 되었다. 감정은 수없이 감발(感發)과 촉발(觸發)을 반복한다. 어느 한때 있었던 감정의 촉발(觸發)을 두고두고 생각한다는 것은 어리석은 일이었다.

그리고 감정은 다 좋은 감정이지 나쁜 감정이 없다는 것을 알았다. 그때 그 감정이 나온 것은 그럴만한 이유가 있었기 때문이고 다 좋게 살기 위해서 나오는 감정이지 나쁘게 살자고 나오는 감정이 아니다.

이렇게 몸을 이해하고 몸에서 나오는 감정을 이해할 수 있었던 것은 연구방법인 반(反)이나 재(再)로 나를 돌아보는 귀중한 시간이었다. 내 몸과 감정을 자명하게 이해할 수 있었다는 것을 확인했다.

셋째, 자명코칭(Self-Evidence Coaching)의 원리를 찾을 수 있었다.

코칭을 하면서 느꼈던 답답함을 해결할 수 있는 몸의 논리와 감정의 자기이해를 정리하면서 이것을 하나의 프로그램으로 만들면 좋겠다는 생각이 들었다. 자명코칭은 처음부터 의도된 프로그램이 아니다. 내가 이해한 것을 토대로 정리했을 뿐이다.

나는 코칭을 하면서 상대방이 자신을 잃어버리고 남의 얘기에 빠져있을 때 “나는 어디 있나요?”를 물어본다. 그러면 그 사람이 문제이지 나는 문제가 없다고 말하는 것을 볼 수 있다. 그럼 “그 감정은 누구 감정인가요?”를 되물으면서 자신을 돌아보게 하고 있다.

이러한 코칭의 원리는 코칭과 상담에 도움이 될 것이다. 왜냐하면 상대의 감정을 이해하고 상대가 자신을 돌아보며 자신의 감정을 이해할 수 있기 때문이다. 이것이 자명코칭(自明 Coaching)의 원리이다.

제3절 연구의 추후 연구과제

연구를 진행하면서 나는 공부를 하면 할수록 알고 싶고 하고 싶은 것이 많다는 것을 확인할 수 있었다. 문화교차학을 배우면서 쓰는 논문이라 제대로 이해하지 못하거나 잘못 알고 있는 부분도 있을 것이다. 그렇지만 기본적인 논리는 흔들리지 않을 것이라는 확신을 가졌다. 잘못된 논리라면 ‘나’가 먼저 거부하게 될 것이라는 것을 자명하게 알 수 있다.

이번 연구를 통하여 많은 학자들이 깊이 있게 연구하고 있다는 사실을 알 수 있었으며 나는 그러한 연구 중 일부분에 해당한다. 연구를 폭넓게 하면 깊이 들어갈 수 없고 깊이 들어가면 폭넓게 볼 수 없었다. 이 논문을 연구를 마무리 하면서 추후 연구과제로 남겨지는 부분을 정리하면 다음과 같다.

첫째, 『초죽간(楚竹簡)』에 대한 깊이 있는 연구가 필요하다

『초죽간(楚竹簡)』에 대하여 국내에서는 한 사람이 번역된 책 밖에 찾을 수 없었다. 그 번역은 교차학의 논리에서 봤을 때 이해되지 않는 부분이 많았다. 그러므로 원문을 인용하고 번역은 인용하지 않았다. 차라리 내가 나름대로 이해해서 적는 편이 더 마음이 편했다.

몇 가지 논문이 있었지만 나의 생각과 달라서 비판을 할 수밖에 없었다. 『초죽간(楚竹簡)』에 대한 연구는 아직 초보단계이기 때문에 많은 연구가 필요한 시점이다. 연구의 초점이 성·도·교(性·道·教)의 논리를 밝히는데 맞춰져 있기 때문에 『초죽간(楚竹簡)』의 극히 일부분을 봤을 뿐이어서 전체적인 깊이 있는 연구를 하지 못했다.

현재 『초죽간(楚竹簡)』의 명칭이 『곽점초간(郭店楚簡)』에서는 「성자명출(性自命出)」이라고 부르고, 『상박초간(上博楚簡)』에서는 「성정론(性情論)」이라고 부른다. 앞으로 초죽간에 대한 연구가 활발하게 진행된다면 두 개의 명칭이 하나로 불리어질 것이며, 『논어(論語)』와 『중용

(中庸)』의 중간에서 확실한 자리매김을 할 수 있을 것이다.

둘째, 자명코칭(Self-Evidence Coaching)의 방법론에 대한 보완 연구가 필요하다.

연구 결과를 자명코칭이라고 했지만 원리를 제시하는데 충실했다. 방법에 대하여 구체적으로 언급하지 못했다. 이 부분이 구체적으로 보완이 된다면 감정으로 힘들어하는 사람들이나 코치의 역량을 한층 높이는데 많은 도움이 될 것이다.

나는 앞에서 이 논문이 다하지 못한 내용을 나열했다. 『초죽간(楚竹簡)』의 추가 연구, 그리고 자명코칭의 코칭기법 등 연구해야 할 과제가 많이 있다. 이러한 부분을 후학들이 좀 더 다루어서 감정과학에 발전을 이루기를 바란다.

나는 이번 연구를 통해서 깊이 연구하지 못한 부분을 추후 연구과제로 남겨두었다. 『초죽간(楚竹簡)』의 논리, 자명코칭이 자리 잡을 수 있도록 연구를 계속해 나갈 것이다.

참고 문헌

1. 원전

- 『공충자(孔叢子)』
- 『구양문충공문집(歐陽文忠公文集)』
- 『논어(論語)』
- 『대학(大學)』
- 『맹자(孟子)』
- 『복성서(復性書)』
- 『사기(史記)』
- 『사변록-중용(思辨錄-中庸)』
- 『서경(書經)』
- 『성학십도(聖學十圖)』
- 『수서(隋書)』
- 『왕양명전집(王陽明全集)』
- 『여유당전서(與猶堂全書)』
- 『예기(禮記)』
- 『예기정의(禮記正義)』
- 『육구연집(陸九淵集)』
- 『의림(意林)』
- 『이정외서(二程外書)』
- 『전습록(傳習錄)』
- 『주역(周易)』
- 『중용(中庸)』
- 『중용장구(中庸章句)』
- 『중용책(中庸策)』
- 『하곡집(霞谷集)』
- 『한서(漢書)』

2. 단행본

- 고려대 민족문화연구원 한국사상연구소. 2011. 『역주와 해설 성학십도』. 서울: 예문서원.
- 김경수. 2008. 『출토문헌으로 본 중국 고대 사상』. 서울: 심산출판사.
- 김기태. 2014. 『지금 이 순간이 기회입니다』. 경기 고양: 침묵의향기.
- 김용옥. 2011. 『중용, 인간의 맛』. 서울: 통나무.
- 김용옥. 2015. 『중용 한글역주』. 서울: 통나무.
- 김용옥. 2012. 『논어 한글역주』. 서울: 통나무.
- 김학주. 2017. 『논어』. 서울: 서울대학교 출판문화원.
- 김학주. 2015. 『중용』. 서울: 서울대학교 출판문화원.
- 대유학당. 2012. 『손에 잡히는 맹자』. 서울: 대유학당.
- 류종목. 2016. 『논어의 문법적 이해』. 서울: 문학과지성사.
- 박완식. 2006. 『중용』. 서울: 여강.
- 박창규. 2015. 『임파워링하라』. 서울: 년참예뻬.
- 박창규·권은경·김종성·박동진·원경림. 2019. 『코칭핵심역량』. 서울: 학지사.
- 배용관. 2016. 『리더의 코칭』. 경기 고양: 아비요.
- 백승중. 2019. 『중용, 조선을 바꾼 한 권의 책』. 서울: 사우.
- 서경요·김유곤. 2009. 『조선유학자의 중용읽기』. 서울: 문사철.
- 서정기. 2011. 『새 시대를 위한 예기』. 경기 파주: 한국학술정보.
- 성백효. 2019. 『대학·중용집주』. 서울: 전통문화연구회.
- 양방웅. 2007. 『중용·천명』. 서울: 예경.
- 오재은. 2015. 『자기사랑노트』. 서울: 산티.
- 유동수·김현수·한상진. 2011. 『훈코칭』. 서울: 학지사.
- 이광자·이기준·하상훈·박현규·오승근. 2013. 『전화상담의 이해』. 경기 파주: 정민사.
- 이기동. 2015. 『논어강설』. 서울: 성균관대학교 출판부.

- 이기동. 2016. 『대학·중용강설』. 서울: 성균관대학교 출판부.
- 이소희·길영환·도미향·김혜연. 2014. 『코칭학 개론』. 서울: 신정.
- 임옥균. 2015. 『논어정독』. 서울: 삼양미디어.
- 전현. 2016. 『다 좋은 세상』. 경기 광명: 어떤책.
- 전호근. 2018. 『한국철학사』. 서울: 메멘토.
- 정인채. 2019. 『양명학자 채인후의 중국철학사』. 서울: 좋은기업위드
동방의빛.
- 정천구. 2013. 『중용, 어울림의 길』. 부산: 산지니.
- 조중빈. 2018. 『자동중용』. 서울: 부크크.
- 조중빈. 2016. 『안심논어』. 서울: 국민대학교 출판부.
- 조중빈. 2020. 『자명대학』. 서울: 부크크.
- 한용희. 1987. 『한국동요음악사』 서울: 세광음악출판사.
- Don Shula and Ken Blanchard, 1995, *Everyone's a Coach*, Grand Rapids, MI Zondervan.

3. 번역서

- 게리 콜린스(Gary Collins) 저 · 양형주, 이규창 역. 2019. 『코칭 바
이블』. 서울: 학지사.
- 노사광(勞思光) 저 · 정인채 역. 1997. 『중국철학사』. 서울: 탐구당.
- 데카르트(Descartes) 저 · 김진옥 역. 2016. 『방법서설』. 경기 파주:
범우사.
- 로라 휘트니스, 헨리 김비하우스, 필 샌더힐 저 · 박현준 역. 2012.
『라이프코칭 가이드』. 경기 고양: 아시아코치센터.
- 마승원(馬承源) 주편 · 최남규 역. 2012. 『상해박물관장전국초죽서 성
정론』. 서울: 소명출판.
- 보에티우스(Boetius) 저 · 정의채 역. 2017. 『철학의 위안』. 서울: 바
오로딸.
- 비키 브록(Vikki Brock) 저 · 김경화, 김상복, 김윤하, 남혜경, 문효정,

- 박인희, 우성식, 윤순옥, 이경희, 이동연, 이문희, 임기용, 최강석, 최동하, 최은주 역. 2015. 『코칭의 역사』. 서울: 코캡북스.
- 스피노자(Spinoza) 저 · 강영계 역. 2014. 『에티카』. 서울: 서광사.
- 스피노자(Spinoza) 저 · 강영계 역. 2015. 『지성개선론』. 서울: 서광사.
- 양조한(楊祖漢) 저 · 황갑연 역. 1977. 『중용철학』. 서울: 서광사.
- 에노모토 히데타케(Enomoto Hidetake) 저 · 황소연 역. 2013. 『마법의 코칭』. 서울: 새로운제안.
- 왕양명(王陽明) 저 · 정인재, 한정길 역. 2001. 『전습록』. 경기 파주: 창계.
- 육구연(陸九淵) 저 · 고재석 역. 2017. 『상산어록 역주』. 서울: 세창출판사.
- 울곡 이이 저 · 김태완 역. 2017. 『성학집요』. 서울: 청어람미디어.
- 존 휘트모어(John Whitmore) 저 · 김영순 역. 2013. 『성과향상을 위한 코칭 리더십』. 경기 파주: 김영사.
- 주희(朱熹) 저 · 임동석 역. 2006. 『사서집주언해 중용·대학』. 서울: 학교방.
- 찰스 다윈(Charles Darwin) 저 · 이민재 역. 2007. 『종의 기원』. 서울: 을유문화사.
- 티머시 골웨이(Timothy Gallwey) 저 · 최영돈 역. 2006. 『이너게임』. 서울: 오즈컨설팅.
- 평유란(馮友蘭) 저 · 정인채 역. 2018. 『간명한 중국철학사』. 서울: 마루비.
- 플라톤(Plato) 저 · 박희영 역. 2018. 『향연』. 서울: 문학과지성사.
- 플라톤(Plato) 저 · 박종현 역. 1997. 『국가』. 서울: 서광사.
- 헨리 김지하우스(Henry Kimseyhouse), 카렌 김지하우스(Karen Kimseyhouse), 필립 샌달(Philip Sandahl), 로라 휘트위스

- (Laura Whitworth) 저 · 김영순, 임광수 역. 2016. 『코액티브 코칭』. 경기 파주: 김영사.
- 형주시박물관(荊州市博物館) 저 · 최남규 역. 2016. 『콰점초간죽간』. 서울: 학고방.

4. 학위 논문

- 김도경. 2014. “배추흰나비의 사랑이야기를 통한 생태 교육적 접근”, 국민대학교 박사학위 논문.
- 박현숙. 2011. “성과 중을 통해 본 중용의 천인합일사상.” 충북대학교 박사학위 논문.
- 오정근. 2016. “고전 속에 담긴 코칭의 원리.” 국민대학교 박사학위 논문.
- 윤화중. 2016. “중용의 천인일관 사상에 관한 연구.” 성균관대학교 박사학위 논문.
- 이원목. 2006. “중용사상의 논리구조와 그 가치의 실현 연구.” 성균관대학교 박사학위 논문.
- 정태연. 2015. “중용의 인도사상 연구.” 성균관대학교 박사학위 논문.
- 최일범. 1991. “유교의 중용사상과 불교의 중도사상에 관한 연구.” 성균관대학교 박사학위 논문.
- 황인옥. 2018. “조선후기 중용 해석의 독창성 연구.” 성균관대학교 박사학위 논문.

5. 학술지 논문

- 고재석. 2011. “육구연 본심본체설 연구.” 『양명학』 28:0, 5-35.
- 곽기. 2004. “출토된 문헌으로 보는 공자와 맹자 사이의 유학.” 『신학파철학』 6:0, 1-15.
- 안병걸. 1987. “경학사를 통해 본 중용 해석의 검토.” 『동양철학연구』 8:0, 57-89.

- 안병걸. 1993. “서계 박세당의 중용해석과 주자학비판.” 『태동고전연구』 10:0' 649-679.
- 엄연석. 2005. “퇴계의 중용 해석과 그 특징.” 『퇴계학과 한국문화』 36:0, 161-202.
- 이동성. 2005. “라캉의 구조주의 욕망이론.” 『동서언론』 9:0, 291-324.
- 이승률. 2014. “사람의 마음을 얻는 정치.” 『퇴계학보』 135:0, 237-279.
- 임헌규. 2014. “주자의 중용해석에 관한 고찰.” 『동양고전연구』 55:0, 9-34.
- 임형석. 2002. “유가 심성론의 계보.” 『한국철학논집』 17:0, 331-367.
- 전광우. 1979. “부사년 이하동서설.” 『한국학보』 5:1, 1214-1243.
- 전헌. 2014. “예로 굳게 묶인 박약의 즐거움.” 『박약회소식』 35:0.
- 정병석. 2005. “관점초간의 성정설.” 『새한철학회 학술발표논문집』 11:0, 207-223.
- 정영수. 2010. “선진유학의 인간본성론.” 『범한철학회 논문집』 57:0, 61-84.
- 진함. 2018. “성자명출의 심론과 순자의 심론 비교.” 『퇴계학보』 144:0, 213-241.
- 한정길. 2005. “왕양명의 중용 주장 이해.” 『양명학』 15:0, 37-76.
- 황갑연. 2015. “양명의 주자철학 비판의 적부에 관한 고찰.” 『범한철학』 79:0, 27-52.

6. 보도자료

- 이응국. 2008. Break News 대전 세종 충청. “이응국의 주역장의 : 주역으로 보는 세상 읽기(60)” (2월 25일). <http://dj.breaknews.com> (검색일: 2019.10.21.).
- 김태식. 2006. 문화뉴스 “한여름 변사사건이 이끈 세기의 발견” (12월

20일). <http://www.yna.co.kr> (검색일: 2019.10.23.).

7. 인터넷 자료

네이버사전. 2019. “채귀적” <http://ko.dict.naver.com>. (검색일: 2019. 06.27.).

네이버사전. 2020. “木” <http://ko.dict.naver.com>. (검색일: 2020. 3.20).

네이버사전. 2020. “禮” <http://ko.dict.naver.com>. (검색일: 2019. 2.25.).

위키백과. 2019. “월인천강지곡” <http://ko.wikipedia.org> (검색일: 2019. 06.23).

정보통신기술용어해설. 2019. www.ktword.co.kr. (검색일: 2019.06.27.).

한국생명의전화. 2019. “한국생명의 전화” www.lifeline.or.kr. (검색일: 2019. 7. 2).

한국코치협회. 2020. “연혁” www.kcoach.co.kr. (검색일: 2020. 2.11).

인터넷, 2020. “BTS Love myself” <https://genius.com/Bts-answer-love-myself-lyrics> (검색일: 2020. 3.20.)

Abstract

The Principle of Self-Evidence Coaching and
My Understanding of 'Seong, Do, Kyo'(性, 道, 教)
based on the Zhong-Yong(中庸)

by Yoo, Yung Quan

Cultural Socio-psychology
Department of Cross Cultural Studies
Graduate School, Kookmin University,
Seoul, Korea

I finished 36 years of my career with voluntary retirement a few years before regular retirement. I started a new life in which I had to live in a different way than I had ever been. Meanwhile, I got to know coaching. The clumsy acquisition of a professional coach qualification gave me more attention to coaching.

The professional coach license recognized me as an expert regardless of my will. Others recognize me as a professional coach, but I was not an expert myself. There was not enough experience to be called an expert and lacked coaching skills. While coaching, I didn't feel comfortable. I came to the idea that coaching might be difficult because academic theories about coaching are not based on it.

Then I finished my master's degree in the thought that I had to apply coaching theory. But I was still having a hard time

understanding emotions. While I was at it, I challenged myself to the Ph.D. student. Others say, "Why are you studying for a Ph.D. when you are already past the age of 60th birthday?" but I had the pleasure of getting to know the facts one by one.

The key to this study is 'I'. The research motivation was the frustration and preciousness of emotions that come from the desire to do well in coaching and counseling through my experience. I wanted to know emotions, but Spinoza said that emotions are body transformations. To know emotions, understanding the body was the first. As a result, I read Zhongyong(中庸) to understand the body. However, the views of various scholars were different. I raised the question of how to understand Chunmeongjiseong(天命之性), which can understand the body properly.

The scope of the study was determined by "Seong(性), Do(道), Kyo(教)" of Zhong-yong(中庸). This is because Seong(性) of Zhong-yong(中庸) has important clues to the understanding of the body. Do(道) and Kyo(教) can be understood as emotions from the body (性).

In order to understand the meaning of the three key terms, "Seong(性), Do(道), and Kyo(教)," I read "Zhong-yong(中庸)" based on "Noneo(論語, The Analects of Confucius)," "Chu Bamboo(楚竹簡)," and bibliography. The reason why I read "Noneo(論語)" written by Confucius(孔子) is because "Zhong-yong(中庸)," written by his grandson, Jasi(子思) is the first step. I tried to find out how "Zhong-yong(中庸)" which is said to have inherited the ideas of Confucius(孔子) and "Noneo(論語)", continued,

Subsequently, I studied the bibliography of "Zhong-yong(中庸)." There are two kinds of bibliography. bibliography based on "Chu Bamboo(楚竹簡) and bibliography based on thought history. The reason

for the bibliography of Jung-yong is to confirm this because there are many controversies over Jasi(子思)'s writing and the existence status of Jasi(子思). In addition, I tried to summarize the academic discussion of how the historical and philosophical discussions surrounding the "Zhong-yong(中庸)" are developing among scholars. In particular, we discussed the Neo-Confucianism of the Songmyeong(宋明) era and looked at the views of Joseon(朝鮮) Confucian scholars on the "Zhong-yong(中庸)." In Cho Bamboo(楚竹簡), it is to examine how to understand the body and how to understand emotions from the body. Because it is said to be the prototype of "Zhong-yong(中庸)."

The method I chose to start this study is 'I'. I myself studied the logic of my body first, and confirmed the logic of the body in "Noneo(論語)." With the logic of 'I', the research method, I studied the understanding of the body and the logic of SeongJung(性情) in 'Chu Bamboo(楚竹簡)', the prototype of "Zhong-yong(中庸)" and it was logically stated that "Chu Bamboo(楚竹簡)" was consistent with "Zhong-yong(中庸)" by Zhu Xi(朱子).

These results were compared with existing logic through follow-up studies. As a follow-up study, I confirmed that my logic was the same or different, and why the other logic was different. Through The verification of this logic, it was clearly demonstrated the logic of "Seong(性), Do(道), Kyo(教)" in "Zhong-yong(中庸)." I looked at how this proven logic was proved my own stories, such as discomfort and hatred among those I have experienced or experienced in my life. As a result, I confirmed that my own story also resolves my own hatred and anger by self-understanding of the body's logic and emotions in "Seong(性), Do(道), Kyo(教)" of "Zhong-yong(中庸)."

A new coaching logic can be established if the results of the fully

and clearly demonstrated logic of “Zhong-yong(中庸).” are applied to the coaching program. As a result, I came to the idea that this paper could be an opportunity to practice the truth of the body and self-understanding of the emotions pursued. The principle of self-evidence coaching is the research result of this paper.

The content of Self-Evidence Coaching is based on “Seong(性), Do(道), Kyo(教)” of “Zhong-yong(中庸).” This was separated that each could be applied to coaching. It is ‘I am’ is Seong(性) of being, ‘I know’ is Do(道) of the obvious, And Kyo(教) of ‘I like it’. The main contents of this paper were described in the following terms,, focusing on “Seong(性), Do(道), Kyo(教)” of “Zhong-yong(中庸).”

First, the existence of ‘I am’ is Seong(性) of the Chunmyeongji Seong(天命之性). I can’t deny that I’m here when I see the body that I am now. When I think of myself, I know I’m self-evident.

This fact reveals the inevitability of SeongYok(性欲). My existence can be ascertained by the self-evidentness of SeongYok(性欲)

Second, the obvious of ‘I know’ is Do(道) of Solseongjiwido(率性之謂道). Do(道) follows Seong(性) because it is Solseong(率性).

Therefore, we know that Do(道) lives by the emotions that come from Seong(性). My feelings naturally come out of Seong(性). The inevitability of SeongYok(性欲) is embodied in the obvious of JungYok(情欲). If I say I am happy, the feelings of joy come out of my inner Seong(性). It’s a pleasure of one’s own accord. Joy doesn’t come from anyone’s permission or just because I want to be happy. No wonder I live by my emotions of understanding like this.

Third, the perception of ‘I like’ is Kyo(教) of the Sudojiwikyo(修道之謂教). Kyo(教) is Sudo(修道), so I recheck Do(道) where I live according to my emotions and understand my emotions. If I am angry,

check why I am angry and it is Kyo(教) that I shouldn't do this. Kyo(教) is a perception that I know by learning. The results of the study were summarized into three things.

First, based on the research method 'I', it was proved that they are all the same logic from "Noneo(論語), Chu Bamboo(楚竹簡), Zhong-yong(中庸)."

Second, through bibliography, it was possible to prove the debate surrounding "Zhong-yong(中庸)," and by examining the history of thought, it was possible to sum up the discussions between Confucian students in China and those in Joseon(朝鮮).

Third, it proved that my understanding of the body and self-understanding of emotions can be understood self-evidently by thinking of myself.

Fourth, I was able to find the principle of self-evidence coaching.

Lastly, while referring to future research tasks in this paper, the necessity of research on Chu Bamboo(楚竹簡) and the program of self-evidence coaching was raised.

The study hopes that self-evidence coaching which is self-bright will help through the existence coaching and understanding of emotions that many coaches are fundamentally concerned about.

Key words:

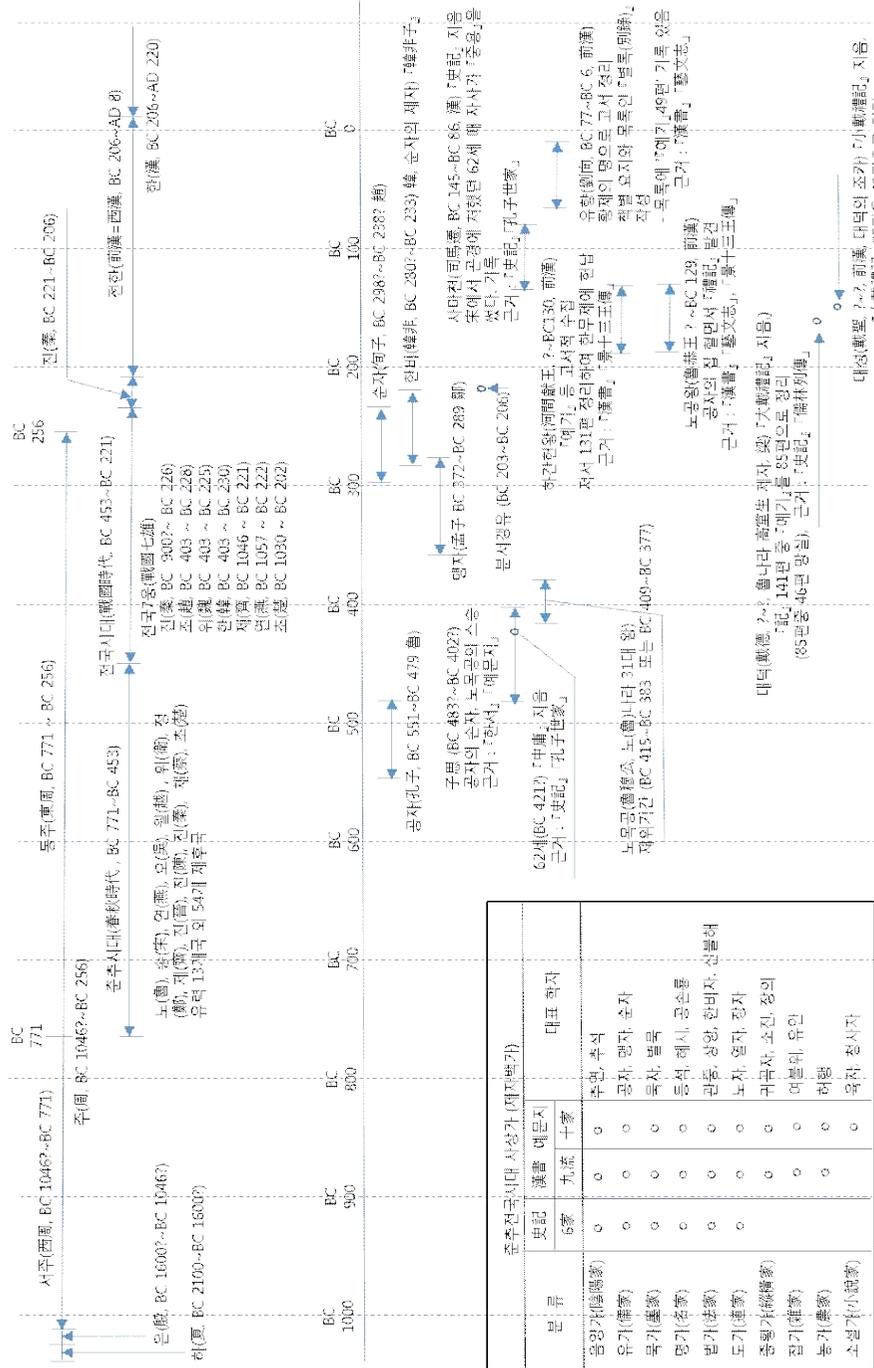
coaching, emotion, body. Noneo, Zhongyong, Chu Bamboo, Guodian Chu Bamboo, Shangbochujian, Emotional Self-understanding.

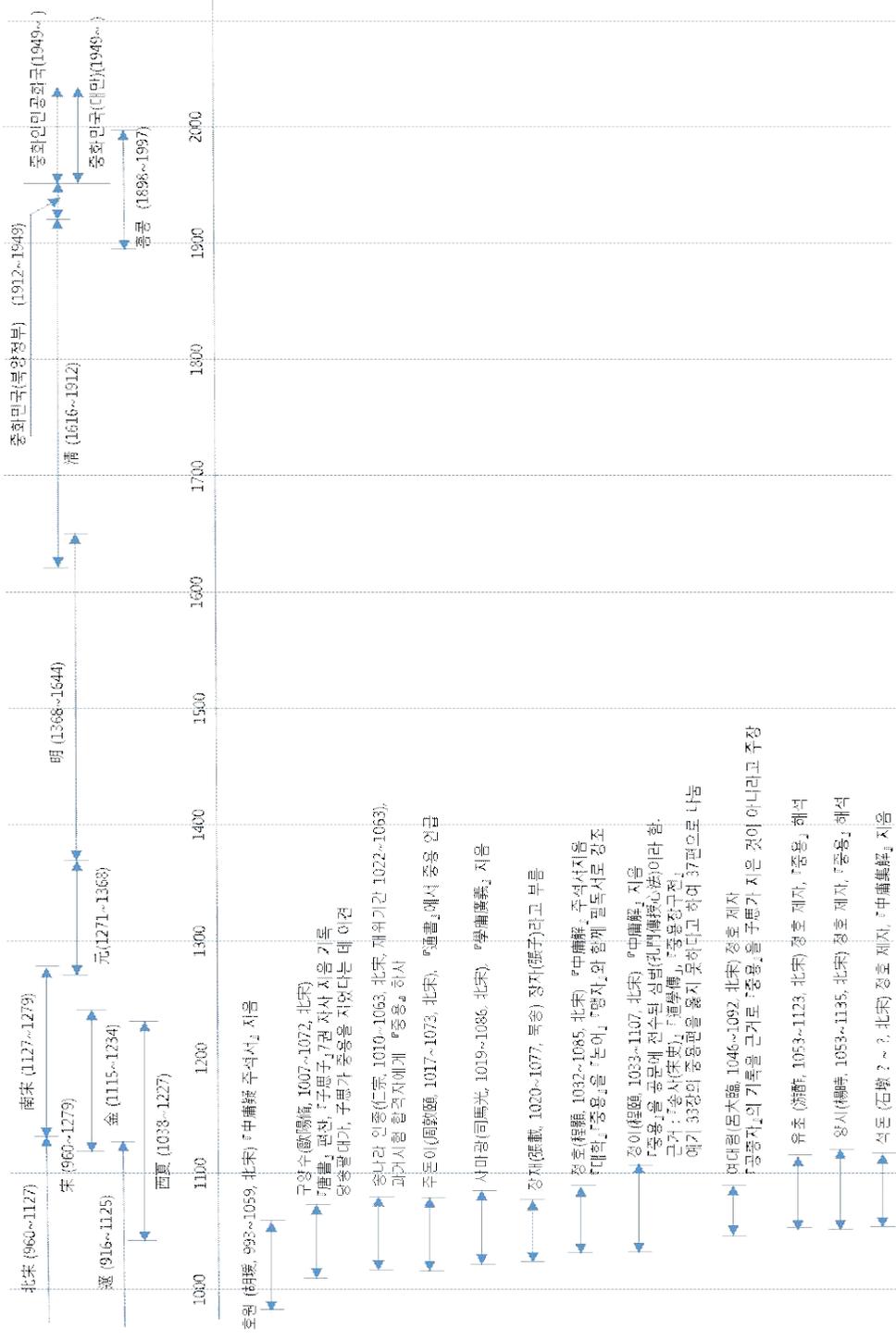
부 록

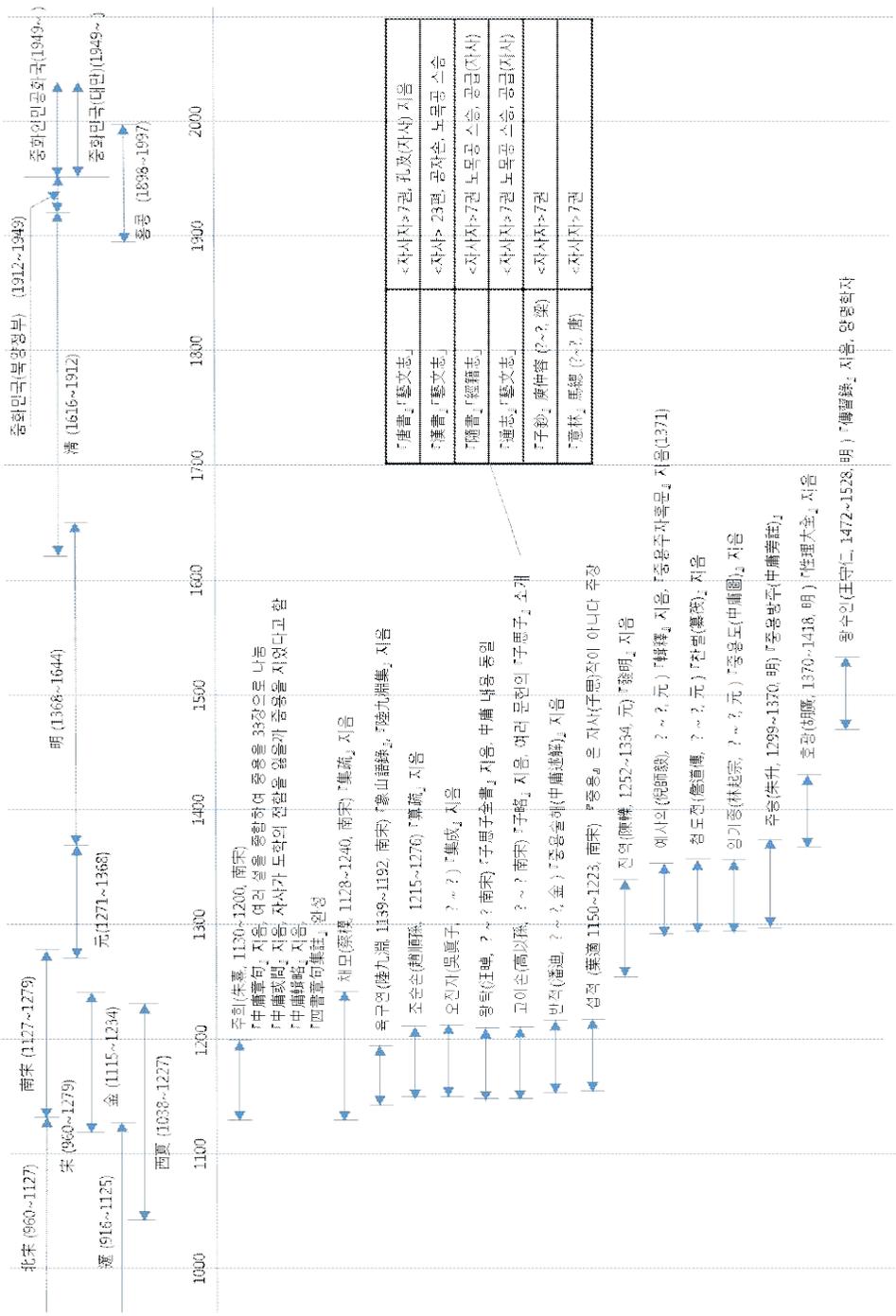
1. 조중빈의 「몸표」
2. 『중용(中庸)』 서지학 Time Line
3. 『郭店楚墓竹簡』 내용의 현존 여부
4. 『郭店楚墓竹簡』 편별 竹簡 수량 및 형태
5. 2012년까지 발간된 『上博楚簡』의 내용
6. 곤경(困境)을 겪은 동서양의 저작 사례
 - 1) 문왕(文王)의 『주역(周易)』
 - 2) 공자(孔子)의 『춘추(春秋)』
 - 3) 사마천(司馬遷)의 『사기(史記)』
 - 4) 자사(子思)의 『중용(中庸)』
 - 5) 보에티우스(Boetius)의 『철학의 위안』
7. 『上博楚簡』 「性情論」과 『郭店楚簡』 「性自命出」 원문 비교
8. 정조도(貞操圖)와 구애도(求愛圖)
9. 성도교 칠정도(性道教 七情圖)
10. 스피노자(Spinoza)의 48 정서도

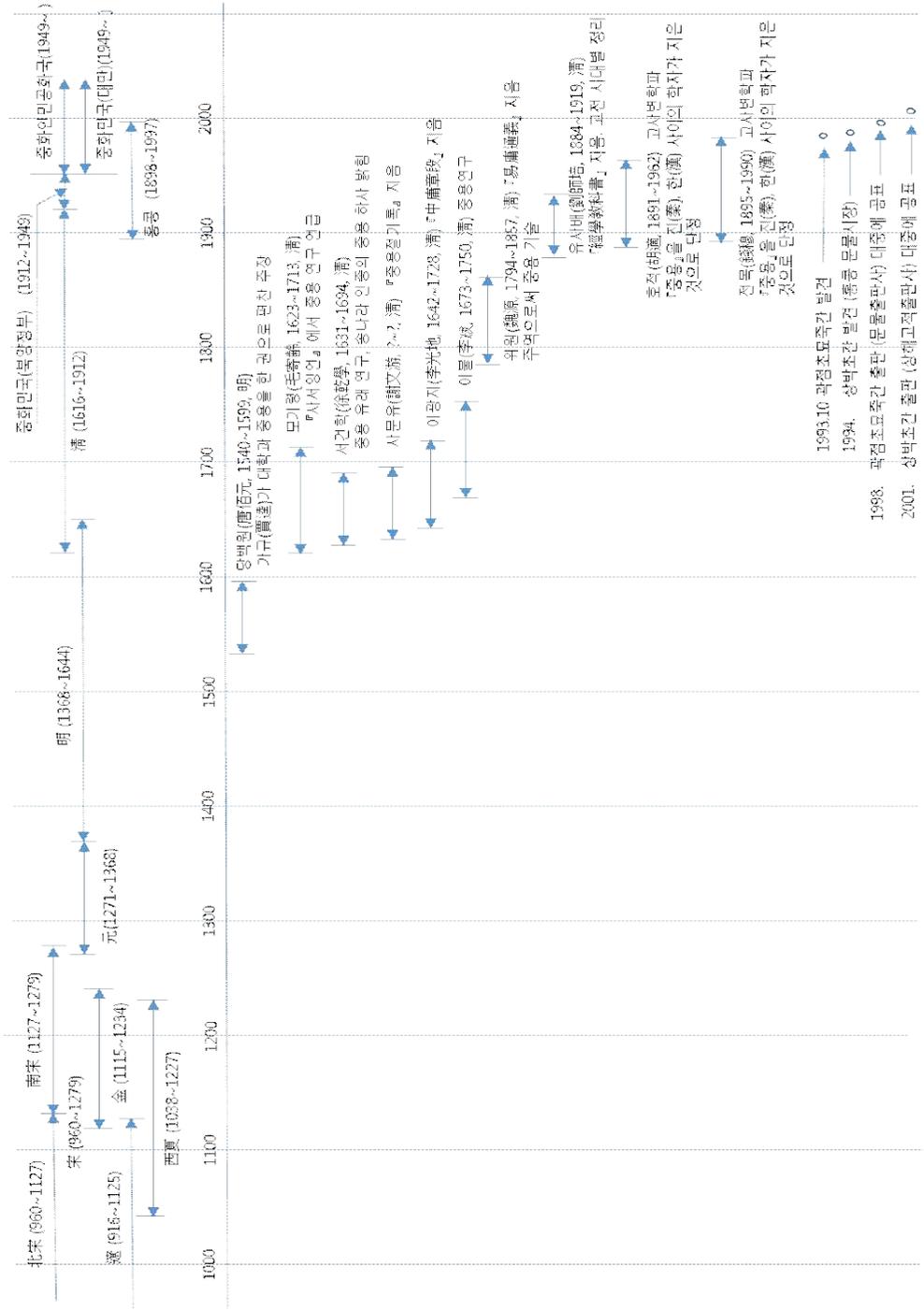
[부록 2]

『中庸』의 書誌學 Time Line

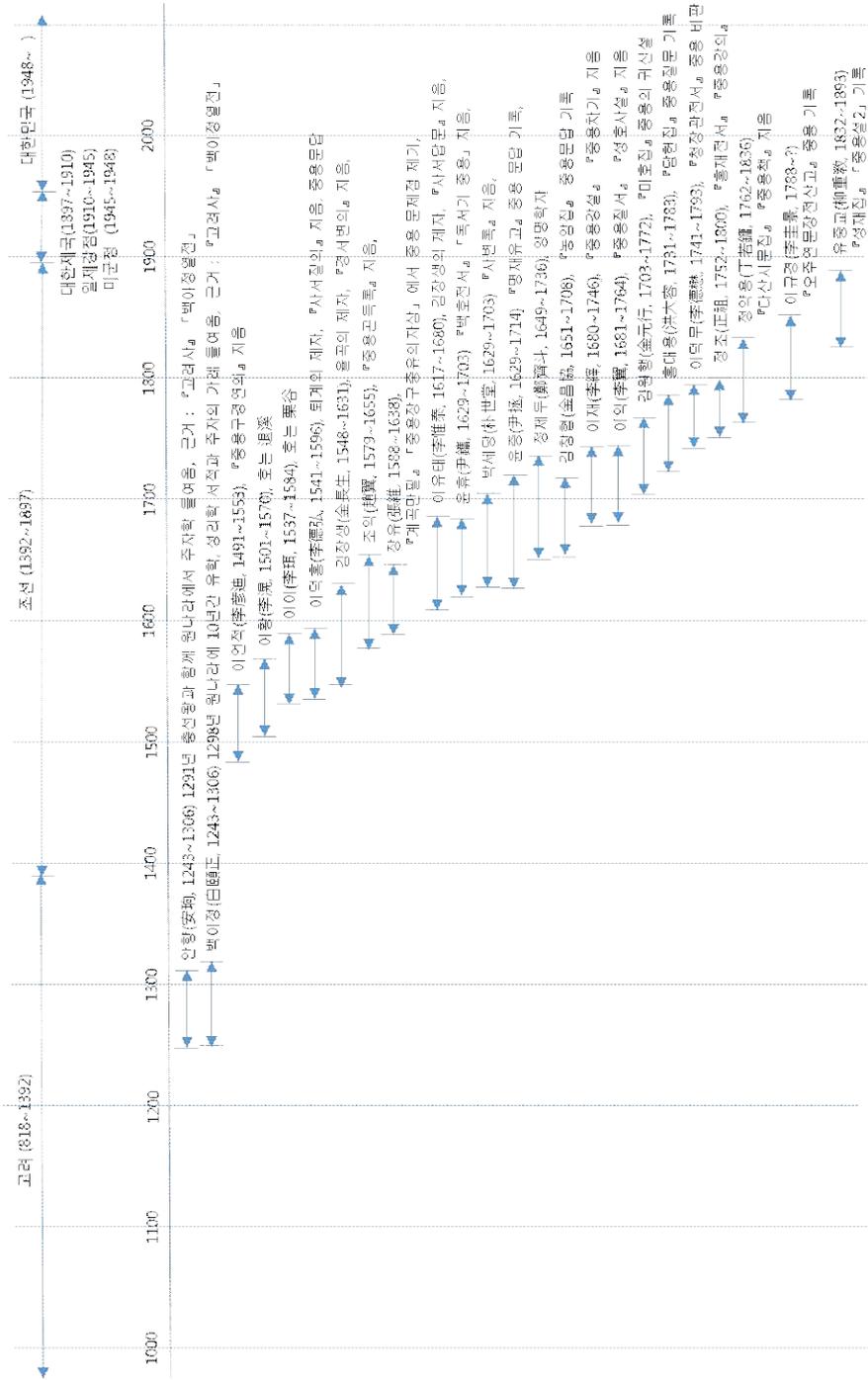








조선의 『中庸』 書誌學 Time Line



[부록 3]

『곽점초묘죽간』 내용의 현존 여부

편 명	내용의 현존 여부
노자(老子) (갑, 을, 병)	- 현행본 노자(老子)의 5분의2 해당되는 내용 (현행본 5,000여자 중 2,046자) - 장서(章序)와 문자에 상당한 차이 있음
태일생수(太一生水)	- 전해지지 않음, 天地, 四時, 陰陽 관계 언급
치의(緇衣)	- 현재 『예기』 중의 한편으로 내용 같음
노목공문자사 (魯穆公問子思)	- 전해지지 않음, 충신(忠臣)
궁달이시(窮達以時)	- 비슷한 내용이 언급됨. (天人之分) - 『荀子』 「宥坐」, 『孔子家語』 「在厄」, 『漢詩外傳』 「卷7」, 『說苑』 「雜言」
오행(五行)	- 『馬王堆漢墓帛書』 「老子甲」 뒷부분 같음 - 『荀子』 「非十二子」 내용 같음
당우지도(唐虞之道)	- 일부는 전하나 전해지지 않는 내용 포함 - 왕조교체의 선양론(禪讓論)
충신지도(忠信之道)	- 전해지지 않음. 충신(忠信)
성자명출 (性自命出)	- 『禮記』의 「樂記」와 「檀弓」에 내용이 일부 있으나 전해지지 않음
성지문지(成之聞之)	- 전해지지 않음, 군자도(君子道), 천상(天常)
존덕의(尊德義)	- 『論語』 「顏淵」에 일부 내용이 있으나 전해지지 않음 - 인도(人道)와 인륜(人倫)
육덕(六德)	- 『尙書』 「皐陶謨」에 六德 내용 있음 - 聖, 智, 仁, 義, 忠, 信
어총(語叢) 1	- 전해지지 않음
어총(語叢) 2	- 전해지지 않음 「성자명출」과 내용 비슷
어총(語叢) 3	- 『論語』 「자한(子罕)」에 일부 있음. - 전해지지 않음
어총(語叢) 4	- 전해지지 않음

* 출처 : 형주시박물관 편저, 최남규 역주 『곽점초묘죽간』 내용 발췌 정리함.

[부록 4]

『곽점초묘죽간』 편별 죽간 수량 및 형태

1. 도가(道家) 죽간

편 명		수량 (매)	죽간길이 (cm)	죽간 형태	묶음
老子	甲	39	32.3	양끝 사다리 모양	흙 2곳
	乙	18	30.6	양끝 편평한 모양	“
	丙	14	26.5	양끝 편평한 모양	“
太一生水		14	26.5	양끝 편평한 모양	“
2 종		85			

2. 유가(儒家) 죽간

편 명		수량 (매)	죽간길이 (cm)	죽간 형태	묶음
치의(緇衣)		47	32.5	양끝 사다리 모양	흙 2곳
노목공문자사(魯穆公問子思)		8	26.4	양끝 사다리 모양	“
궁달이시(窮達以時)		15	26.4	양끝 사다리 모양	“
오행(五行)		50	32.5	양끝 사다리 모양	“
당우지도(唐虞之道)		29	28.3	양끝 편평한 모양	“
충신지도(忠信之道)		9	28.3	양끝 편평한 모양	“
성자명출(性自命出)		67	32.5	양끝 편평한 모양	“
성지문지(成之聞之)		40	32.5	양끝 편평한 모양	“
존덕의(尊德義)		39	32.5	양끝 편평한 모양	흙 3곳
육덕(六德)		49	32.5	양끝 편평한 모양	흙 2곳
어총(語叢)	1	112	17.2~17.4	양끝 편평한 모양	흙 3곳
	2	54	15.1~15.2	양끝 편평한 모양	“
	3	72	17.6~17.7	양끝 편평한 모양	“
	4	27	15.1~15.2	양끝 편평한 모양	흙 2곳
11종		618매			

* 출처 : 형주시박물관 편저, 최남규 역주 『곽점초묘죽간』 내용 발췌 정리함.

[부록 5]

2012년까지 발간된 『상박초간』의 내용

제 목	간(簡)	글자	제 목	간(簡)	글자			
『상박초간』 1권 [2001.11 발행]			『상박초간』 4권 [2004.12 발행]					
			공자시론(孔子詩論)	29	1,006	채풍곡목(采風曲目)	6	?
			치의(緇衣)	24	978	일시(逸詩)	6	44
			성정론(性情論)	40	1,256	소왕훼실(昭王毀室)	10	388
『상박초간』 2권 [2002.12 발행]			소왕여공지□ (昭王與龔之□)	23	601			
			간대왕박한 (柬大王泊旱)					
			내풍(內豐)	10	?			
			상방지도(相邦之道)	4	107			
			조말지진(曹沫之陳)	65	?			
			『상박초간』 5권 [2005.12 발행]			경건내지(競建內之)	10	347
						포숙아여습붕지간 (鮑叔牙與隰朋之諫)	9	340
						계강자문어공자 (季康子問於孔子)	23	669
고성가부(姑成家父)	10	466						
군자위례(君子爲禮)	16	?						
제자문(弟子問)	25	?						
삼덕(三德)	22	?						
『상박초간』 3권 [2003.12 발행]			귀신지명(鬼神之神)	5	?			
			융사유성씨 (融師有成氏)	4	?			
			주역(周易)	58	1,806			
			중궁(中弓)	28	520			
			항선(恒先)	13	?			
팽조(彭祖)	8	?						

* 출처 : 마승원 주편, 최남규 역주 『상해박물관장전국초죽서』 발췌 정리함.

곤경(困境)을 겪은 동서양의 저작 사례

유명한 저술 뒤에는 저작자가 곤경을 겪은 후에 나오는 작품들이 많이 있다. 많은 사람들이 곤경 후의 남은 여력을 다 쏟아서 필생의 작품을 내놓았다. 아마 자신의 목숨이 다하기 전에 자신이 갖고 있는 생각들을 후세에 전하려고 하는 마음이 있었을 것이다. 이중 대표적인 사례를 몇 가지 골랐다.

1. 문왕(文王)의 『주역(周易)』

『공충자(孔叢子)』 「거위(居衛)⁵⁶⁷⁾의 기록에 의하면 ‘문왕(文王)의 유리(羨里) 유폐’, ‘공자(孔子)의 진(陳)나라와 채(蔡)나라에서의 곤경’, 자사(子思)의 송(宋)나라에서의 곤경’이 언급되어 있다. 먼저 문왕(文王)이 유리(羨里)에 갇힌 곤경을 보면 다음과 같다.

은(殷)나라 마지막 왕 주(紂)가 임명한 주(周)나라⁵⁶⁸⁾ 문왕(文王)⁵⁶⁹⁾이며 이름은 창(昌)이다. 주(周)나라가 은(殷)나라 서쪽에 있어 창(昌)을 서백(西伯)이라고 부른다.

당시 주(紂)에게는 삼공(三公)이 있었는데 창(昌), 구후(九侯), 악후(鄂侯)이다. 구후(九侯)에게 딸이 있었는데 주(紂)에게 바쳤으나 딸이 음탕한 것을 싫어하자 격분해 그녀를 죽였으며 구후(九侯)에게는 끔찍한 해(醢, 인체를 소금에 절이는 형벌)라는 형벌을 내렸고, 악후(鄂侯)가 간언(諫言)하자 생선포를 뜨듯 육포(肉脯)를 떠서 죽였다. 이에 창(昌)이 탄식하자

567) 子思既免 曰 “文王困於羨裡作《周易》 祖君屈於陳蔡作《春秋》 吾困於宋可無作乎” 於是撰《中庸》之書四十九篇。『孔叢子』, 「居衛」, 第七。

568) 주(周)나라는 은(殷)나라에서 공을 세운 창(昌)에게 일부 영토를 주면서 관리하도록 만들어준 나라이다. 일종의 속국(屬國)이다.

569) 창(昌, ?~BC 1046)은 주(周)나라 문왕(文王, 재위 BC 1152~1056)으로 서백(西伯)이라 불렸다.

서백(西伯)의 어진 덕으로 민심이 그에게 향하고 있던 바라 승후(崇侯)인 호(虎)가 “서백(西伯)의 적선(積善)으로 제후들이 모두 그에게 향하고 있으니 장차 제(帝)에게 불리합니다”라고 하여 창(昌)을 유리(羨里)⁵⁷⁰⁾에 가두게 된 것이다.⁵⁷¹⁾ 주역(周易)은 바로 유리옥 속에서 저술되었다.

은나라 주(紂)왕의 악행에 대한 기록은 『논어(論語)』 「자장(子張)」 20절에 나온다. 자공이 말했습니다. “은나라 주(紂)왕의 불선함이 뼈 속까지 불선하다고 할 만큼 그리 심한 것은 아니었다(불선함은 뼈에 있는 것이 아니라 생각을 잘못된 것에 기인하니까). 이로서 군자가 흙탕물 같은 세상(下流, 말하긴 뭇하지만 사실은 ‘개 같은 세상’)을 밟지만 버티고 살아주니(惡居) 천하의 잘못이 잡아서 다 좋은 세상으로 돌아갔다.”⁵⁷²⁾

2. 공자(孔子)의 『춘추(春秋)』

공자(孔子)가 겪은 곤경을 흔히 ‘진채지액(陳蔡之厄)’이라고 한다. 『설원(說苑)』 「잡언(雜言)」에 공자(孔子)가 곤경에 처한 내용이 있다.

공자가 여러 나라를 다니다가 陳(진)나라와 蔡(채)나라의 국경 근처에서 困境(곤경)에 처한 적이 있었다. 楚昭王(초소왕)이 공자를 초청했는데, 공자(孔子)가 초(楚)나라에 기용될까 두려워한 진(陳)과 채(蔡)의 대부(大夫)들이 공자(孔子)를 해치려 한 것이다.

570) 유리(羨里)는 지금의 하남성(河南省) 탕음시(湯陰市) 북쪽 3km 지점에 있다.

571) “侯虎譖西伯於殷紂曰「西伯積善累德 諸侯皆向之 將不利於帝」 帝紂乃囚西伯於羨里… 西伯蓋卽位五十年 其囚羨里 蓋益易之八卦爲六十四卦.” 『사기(史記)』, 卷四, 「周本紀」, 第四. ; 출처 이응국. 2008. Break News 대전 세종 충청, “이응국의 주역 강의 : 주역으로 보는 세상 읽기(60) - 문왕(文王)의 수난” (2008. 2.25 기사). http://dj.breaknews.com/serial_read.html?uid=10818§ion=section48, (검색일: 2019.10.21.).

572) “子貢曰 紂之不善 不如是之甚也 是以 君子 惡居下流 天下之惡 皆歸焉.” 『논어(論語)』, 「자장(子張)」. 원문해석은 조중빈, 『안심논어』 (국민대학교출판부, 2016), p. 421을 참조했다.

3. 사마천의 『사기(史記)』

사마천(司馬遷)도 간신히 죽음을 모면하고 아버지의 유언에 따라 『사기(史記)』를 완성하였다.

사마천(司馬遷)⁵⁷³이 36살 때인 기원전 110년, 사마천의 아버지인 사마담(司馬談)은 태산(泰山)에서 거행된 무제(武帝)의 봉선(封禪) 의식에 참석하지 못하게 한 것을 분하게 여기다가 병이 나서 죽었다. 죽을 때 아들 사마천(司馬遷)에게 생전부터 편찬하던 역사서의 편찬을 완료해 줄 것을 부탁한다. 그러나 사마천(司馬遷)은 흉노(匈奴)를 정벌하러 갔다가 포로가 된 이릉의 충절과 용맹을 두둔했다. 그러다 무제의 노여움으로 관직에서 파면당하고 감옥에 갇혔다. 사마천은 사형을 받게 되었다. 당시 사형을 면하는 것은 두 가지 방법으로 엄청난 벌금을 내거나 궁형을 받는 것 둘뿐이었다. 궁형(宮刑)은 생식기를 없애는 가혹한 형(刑)이다. 당시의 시대적 상황은 궁형을 받느니, 죽음을 택하는 것이 옳다고 생각하는 사회 풍조였으나, 사마천(司馬遷)은 『사기(史記)』의 완성을 위해 궁형을 받아들였다. 사마천(司馬遷)의 초상화에는 궁형으로 인하여 고환이 제거되었기 때문에 수염이 없다. 궁형으로 죽음을 모면한 사마천(司馬遷)은 아버지의 대부터 편찬중이던 역사서 『사기』의 편찬을 완료하였다.

4. 자사(子思)의 『중용(中庸)』

공자의 후손인 공부(孔鮒)가 220년경에 지은 『공총자(孔叢子)』 「거위(居衛)」에 다음과 같은 자사(子思)의 기록이 있다.

573) 사마천(司馬遷, BC 145~BC 86, 前漢)

위키백과 <https://ko.wikipedia.org/wiki/%EC%82%AC%EB%A7%88%EC%B2%9C>
2019.10.21. 검색

자사가 16세에 송나라에 갔을 때 송나라 대부 악삭과 학문에 대하여 얘기했다. … 자사가 말했다. “문왕(文王)은 유리(羨里, 하남성에 있는 옛 지명, 문왕이 유포 생활하던 곳)에서 곤경을 처했을 때 『주역(周易)』을 저술하였고 조군(祖君, 공자를 가리킨다)은 진(陳)과 채(蔡)나라에서 곤경에 처했을 때 『춘추(春秋)』를 저술하였는데, 나는 송(宋 : 전국시대의 宋)나라에서 곤경에 빠져있으면서 저술이 없으면 되겠습니까? 그래서 『중용』 49편을 쓴 것이지요.”⁵⁷⁴⁾

16세에 송(宋)나라 대부(大夫)와 학문에 대하여 논했다고 하는 부분이다. 그 나이에 이미 송나라에서 곤경을 겪었다고 하며 그래서 이미 『중용(中庸)』을 지었다고 한다. 아무리 학식이 뛰어났다고 하더라도 16세의 나이에 학문을 논하고 곤경을 겪었다고 믿어지지 않는다. 또한 중용을 지어야 하는 필요성을 그렇게 급하게 느꼈다는 것인지 의문이 든다. 『공충자(孔叢子)』는 훗날 자손들이 보완했다는 기록과 위서(僞書)라는 논란이 있다. 이러한 나이 때문에 북송(北宋)시대 구양수(歐陽脩)⁵⁷⁵⁾와 여대림(呂大臨)⁵⁷⁶⁾이 “『중용(中庸)』은 자사(子思)가 지은 것이 아니다”는 주장을 했다. 나는 이러한 정황으로 봐서 62세 때 이미 곤경을 겪은 후 『중용(中庸)』을 지은 것으로 봤다. 『곽점초간(郭店楚簡)』 「노목공문자사(魯穆公問子思)」에서 확인했듯이 자사(子思)의 당당한 성품으로 보아 송(宋)나라에서 곤경을 겪었다는 것은 사실로 보여진다. 『사기(史記)』 「공자세가(孔子世家)」에서도 다음과 같은 기록이 있다. ⁵⁷⁷⁾

공자가 리(鯉)를 낳았는데, 자(字)가 백어(伯魚)이다. 백어는 50세 때, 공자보다 먼저 죽었다. 백어가 급(伋)을 낳았는데, 자는 자사(子思)이다. 송

574) 子思年十六適宋，宋大夫樂朔與之言學焉。(중략) 子思既免，曰“文王困於羨裡作《周易》，祖君屈於陳蔡作《春秋》，吾困於宋可無作乎”於是撰《中庸》之書四十九篇。『孔叢子』，「居衛」，第七。； 원문해석은 양방웅, 『中庸・天命』, 예경, p. 495을 참조했다.

575) 구양수(歐陽脩, 1007~1072, 北宋), 당송팔대가이며, 당서(唐書)를 편찬했다.

576) 여대림(呂大臨, 1046~1092, 北宋), 정호(程顥)의 제자이다.

577) “孔子生鯉 字伯魚 伯魚年五十 先孔子死 伯魚生伋 字子思 年六十二 嘗困於宋 子思作《中庸》.” 『史記』, 卷四十七, 「孔子世家」, 第十七.

(宋)에서 곤경에 처했던 62세 때 자사가 『중용(中庸)』을 지었다.⁵⁷⁸⁾

『사기(史記)』는 BC 100년 이전의 저서이고 『공총자(孔叢子)』는 서기 220년경에 지은 저서이다. 더구나 『공총자(孔叢子)』의 저자는 공자의 9대손인 공부(孔鮒)다. 그 이후 공씨 후손들이 계속하여 보완해왔다. 그런 과정에서 조상에 대한 업적을 좋게 평가하느라 자사(子思)를 16세에 송(宋)나라에서 곤경을 겪었다고 할 수 있다. 그러나 그보다 300년 이상 전에 지은 『사기(史記)』에는 송(宋)나라에서 곤경에 처했던 나이에 대해서는 언급하지 않았다. 두 저서로 보아 곤경에 처했다는 것만은 확실하다. 그리고 곤경이 있을 후 『중용(中庸)』을 저술했다고 할 수 있다.

5. 보에티우스⁵⁷⁹⁾의 『철학의 위안』

보에티우스(Boetius)는 로마의 정치가이며 사상가이다. 사형선고를 받고 유배지에서 처형될 날을 기다리며 저술한 책이 『철학의 위안』이다. 보에티우스는 명문가에서 출생했다. 명문 출신에다 해박한 지식과 고결한 인품으로 테오도리쿠스(Theodoricus) 황제의 두터운 신임으로 약관의 나이에 집정관에 오르고 그의 두 아들도 집정관이 되었다. 보에티우스는 궁중장관과 원로원 의원이 되었다. 고위 관직에 있으면서 소크라테스와 플라톤, 아리스토텔레스 등의 철학사상을 정치에 구현하여 선정을 베풀려고 노력했다. 그러므로 항상 정의에 입각하여 불의에 대한 준엄한 태도를 취했다. 이런 태도가 화근이 되어 반대파의 무고로 반역죄로 몰렸다. 보에티우스는 자기변호의 기회조차 얻지 못하고 사형선고를 받아 파비아(Pavia)로 유배되었다.

『철학의 위안』은 사형집행을 목전에 두고 자기의 지나온 호화찬란한

578) 양방웅, 『中庸·天命』(예경, 2007), p. 496.

579) 보에티우스(Boetius, 480~525, 로마) 로마제국의 정치가이며 사상가.

생애와 현재의 처지와 비참한 심정을 스스로 위로하면서 나온 작품이다. 인간의 행복과 운명, 그리고 신의 섭리와 우연, 신의 예지와 필연성과 자유 등 인생의 문제를 철학적으로 전개하고 이를 논증했다. 이렇게 쓴 『철학의 위안』은 보에티우스의 많은 저서 중에서 대표작이 되었으며 후세에 높이 평가된 작품이다.⁵⁸⁰⁾

580) 보에티우스 저, 정의채 역, 『철학의 위안』 (바오로딸, 2017), p. 5-6.

『상박초간』 581)과 『곽점초간』 582) 원문 비교

상박초간(上博楚簡) 性情論		곽점초간(郭店楚簡) 性自命出	
簡No	내용	簡No	내용
【5】	或養之，或長之，凡動性者，物也，逆性者，悅也，交性者，故也，厲性者，義也，絀性者，勢也，	【10】	或養之，或長之，凡動性
		【11】	者，物也，逢(?)性者，悅也，交性者，故也，厲性者，義也，出性者，勢也，
【6】	養性者，智也，長性者，道也，凡見者之謂物，快於己者之謂悅，	【12】	者，習也，長性者，道也，凡見者之謂物，快於己者之謂悅，物
	物之設者之謂勢，有為也		之勢者之謂勢，有為也
【7】	者之謂故，義也者，群善之絕也，習也者，	【13】	者之謂故，義也者，群善之絕也，習也
	有以習其性也，道也者，群物之道，凡道，心		者，有以習其性也，道者，群物之道，凡道，心術
【8】	為主，道四術也，唯道為可道也，其三術者，道之而已，詩書禮樂，其始出也，皆生於	【14】	為主，道四術，唯
		【15】	人道為可道也，其三術者，道之而已，詩書禮樂，其始出皆生
【9】	人，詩，有為為之也，書，有為言之也，禮樂，有為舉之也，聖人比其類而論會之，觀其先後而	【16】	於人，詩，有為為之也，書，有為言之也，禮·樂，有為舉之也，聖人比其
		【17】	類而論會之，觀其先後而
【10】	逆順之，體其義而節文之，理其情而出入之，然後復以教，教所以生德於中者也，禮	【18】	逆順之，體其義而節度之，理
		【19】	其情而出入之，然後復以教，教，所以生德於中者也，禮
【11】	作於情，或興之也，當事因方而制之，其先後之序則宜道也，又序為之節，則文也，	【20】	作於情
		【21】	或興之也，當事因方而制之，其先後之舍則義道也，或舍為之
【12】	致容貌，所以文，節也，君子美其情，貴其義，善其節，好其容，樂其道，悅其教，是以敬焉，拜，	【22】	節則度(?)也，
		【23】	至容貌，所以次(?)度(?)也，君子美其情，□□□
【13】	所以□□□其□敏也，幣帛，所以為信與徵也，其辭宜道也，笑，喜之淺澤也，樂，喜之	【24】	善其節，好其容，樂其道，悅其教，是以焉，拜，
		【25】	所以□□□
		【26】	其□次也，幣帛，所以為信與徵也，其詞義道也，笑，禮，之□也
		【27】	樂，禮之

상박초간(上博楚簡) 性情論		곽점초간(郭店楚簡) 性自命出	
簡No	내용	簡No	내용
【14】	深澤也，凡聲，其出於情也信，然後其入撥人之心也夠。聞笑聲，則鮮如也斯喜，聞歌謠，	【23】	深澤也。凡聲，其出於情也信，然後其入撥人之心也敏。
		【24】	聞笑聲，則鮮如也斯喜，聞歌謠，
【15】	則陶如也期奮。聽琴瑟之聲，則悻如也斯歎。觀『賚』·『武』，則擠如也斯作。觀『韶』·『夏』，則勉	【25】	則□如也斯難，觀賚武，則齊如也斯作，觀韶夏，則勉
			如也
【16】	如也斯斂，永思而動心，唱如也，其居次也久，其反善復始也慎，其出入也順，始其德也。鄭衛	【26】	斯儉，□思而動心，□如也，其居次也舊，其反善復始也。
		【27】	慎，其出入也順，始其德也，鄭衛
【17】	之樂，非其聽而從之也，凡古樂壟心，益樂龍指，皆教其人者也。『賚』·『武』樂取，『韶』·『夏』樂情，凡	【28】	凡古樂龍心，益樂龍指，皆教其人者也，賚武樂取，韶夏樂情，
			之樂，則非其聽而從之也。
【18】	至樂心悲，哭亦悲，皆至其情也。哀·樂，其性相近也，是故其心不遠。哭之動心也，浸焯，其	【29】	凡至樂必悲，哭亦悲，皆至其情也，哀·樂，其性相近也，是故其心
		【30】	不遠。哭之動心也。浸教，其□□□如也。戚然以終，樂之動心也，
【19】	烈戀戀如也，感然以終，樂之動心也，濬深鬱陶，其烈流如也以悲，悠然以思，凡憂思而後悲，	【31】	□深□否，其□則流如也以悲，條然以思。凡憂，思而後悲
		【32】	凡樂思而後忻，凡思之用心爲甚。歎，思之方也，其聲變，則其心從之矣。其心變，則其聲亦然。
【20】	凡樂思而後忻，凡思之用心爲甚。歎，思之方也，其聲變，則其心從之矣。其心變，則其聲亦然。	【33】	其心變則其聲亦然，

581) 마승원 주편, 복모좌 정리주석, 최남규 역주, 『상해박물관장초죽서 성정문』(소명출판사, 2012)에 실린 내용을 발췌하여 정리했으며 밝혀지지 않은 글자는 □으로 표시했다.

582) 형주박물관 편저, 최남규 역주, 『郭店楚墓竹簡』(학고방, 2016)에 실린 내용을 발췌하여 정리했으며 밝혀지지 않은 글자는 □으로 표시했다.

상박초간(上博楚簡) 性情論		곽점초간(郭店楚簡) 性自命出	
簡No	내용	簡No	내용
【21】	凡吟，游哀也，噪，游樂地，啾，游聲也，嘔，游心也。	【33】	□游哀也， 臬游樂也， 啾游聲， □遊心也，
	凡人情爲可悅也。苟以其情，雖過不惡，不以	【50】	凡人情爲可悅也，苟以其情，雖過不惡，不以 其情，雖難不貴，
【22】	其情，雖難不貴，未言而信，有美情者也。未教而民恒，性善者也。未賞而民勸，貪福者也。	【51】	苟有其情，雖未之爲，斯人信之矣，未言而信，有美情者也，未教
		【52】	而民恒，性善者也，未賞而民勸，貧富者也，
		未刑而民畏，有	
【23】	未刑而民畏，有心畏者也。賤而民貴之，有德者也，貧而民聚焉，有道者也。獨居而樂，有內動	【53】	心畏者也，賤而民貴之，有德者也，貧而民聚焉，有道者也
		【54】	獨處而樂，有內□
【24】	者也。惡之而不可非者，達於義者也。非之而不可惡者，篤於仁者也。行之不過，知道者	【54】	者也，惡之而不可非者，達(?)於義者也，非之
		【55】	而不可惡者，篤於仁者也，行之不過，知道者
【25】	也。		也，
	不知己者不怨人，苟有其情，雖未之爲，斯人信之矣，未言而信也。	-	-
	聞道反上，上交者也。補 聞道反下，下交者也，聞道反己，修身者也。上交近事君，下交得衆近從政，修身近至仁，同方而	【55】	聞道反上，上交者也
		【56】	聞道反下，下交者也，聞道反己，修身者也，上交近事君，下交得
	【57】	衆近從政，修身近至仁，同方而	

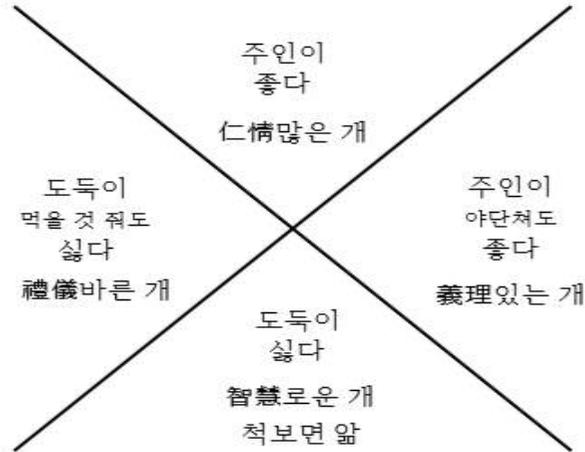
상박초간(上博楚簡)性情論		곽점초간(郭店楚簡)性自命出	
簡No	내용	簡No	내용
【26】	交，以道者也。不同方而交，以故者也。同悅而交，以德者也。不同悅而交，以猷者也。門內之治，欲其逸也。	【57】	交，以道者也，不同方而□□□□
		【58】	同悅而交，以德者也，不同悅而交，以猷者也，門內之治，欲其
【27】	門外之治，欲其制也，	【59】	□也，門外之治，欲其制也，
	凡身欲靜而勿羨，	【62】	身欲靜而毋□，
	用心欲德而毋僞，	【65】	欲皆文而毋僞，
	慮欲淵而毋□，	【62】	慮欲淵而毋僞，
【28】	退欲肅而毋輕，	【65】	退欲□而毋輕，
	進欲隨而有禮，	【64】	進欲遜而毋巧，
	言欲直而毋流，居處欲逸易毋縵，	-	-
【29】	君子執志必有夫柱柱之心，出言必有夫束束	【65】	君子執志必有夫待待之心，出言必有
			夫束束
【29】	之信，賓客之禮必有夫齊齊之容，祭祀之禮必有夫臍臍之敬，居喪必有夫戀戀之哀。	【66】	之信，賓客之禮必有夫齊齊之容，祭祀之禮必有夫齊齊之敬，
		【67】	居喪必有夫戀戀之哀，
【29】	凡悅人勿吝	【59】	凡悅人勿□，
【30】	也。身心從之，言及則明舉之而毋僞。凡交毋烈，必使有末。凡於道路毋畏，毋獨言獨居，則習		也。身必從之，言及則
		【60】	明學之而毋僞，凡交毋□，必使有末。凡於□毋畏，毋獨言，獨
			處則習
【31】	父兄之所樂。苟毋害少枉，入之可也。已則勿復言也。凡憂患之事欲任，樂事欲後。	【61】	父兄之所樂，苟毋大害，少柱入之可也，已則勿復言也
		【62】	凡憂患之事欲任，樂事欲後，
【31】	凡學者求其	【36】	凡學者
【32】	心有僞也，弗得之矣。人之不能以僞也，可知也。不過十舉，其心必在焉，察其見者，情焉失哉？	【37】	求其心有爲也，弗得之矣，人之不能以爲也，
		【38】	可知也，□過十舉，其心必才在焉，察其見者，情焉失哉，

상박초간(上博楚簡) 性情論		곽점초간(郭店楚簡) 性自命出	
簡No	내용	簡No	내용
【33】	□, 義之方也. 義, 敬之方也. 敬, 物之節也. 篤, 仁之方也. 仁, 性之方也, 性或生之. 忠, 信之方也. 信, 情之方也.	【39】	□,
			義之方也, 義, 敬之方也, 敬, 物之節也, 篤, 仁之方也, 仁, 性之方也, 性或生之. 忠, 信之方也, 信, 情之方也,
【34】	情出於性, 愛類七, 唯性愛爲近仁. 智類五, 唯道爲近思. 惡類三, 唯惡不仁爲近義.	【40】	情出於性, 愛類七, 唯性愛爲近仁, 智類五, 唯
			義道爲近忠, 惡類三, 唯惡不仁爲近義,
【35】	爲道者四, 唯人道爲可道也. 凡用心之忤者, 思爲甚. 用智之疾者, 患爲甚. 用情之至	【41】	所爲道者四, 唯人道爲
			可道也. 凡用心之躁者, 思爲甚, 用智之疾者, 患爲甚, 用情之
【36】	者, 哀樂爲甚. 用身之忤者, 悅爲甚. 用力之盡者, 利爲甚, 目之好色, 耳之樂聲, 鬱陶之氣也, 人	【43】	至者. 哀樂爲甚 用身之升者, 悅爲甚, 用力之盡者, 利爲甚, 目之好
			色, 耳之樂聲, □□之氣也, 人
【37】	難爲之死. 有其爲人之□□如也, 不有夫束束之心則采. 有其爲人之束束如也, 不有夫恒忻之志則縵. 人之	【44】	難爲之死, 有其爲人之□□如
			也, 不有夫束束之心則采, 有其爲人之束束如也, 不有夫恒怡之志則縵. 人之
【38】	巧言利辭者, 不有夫詘詘之心則流. 人之□然可與和安者, 不有夫奮作之情則侮. 有其爲人之快如也, 弗牧不可, 有其爲人之	【45】	巧
			言利詞者, 不有夫詘詘之心則流, 人之□然可與和安者, 不有大奮
【39】	莫如也, 弗輔不足, 凡人僞爲可惡也. 僞斯客矣, 吝斯慮矣, 慮斯莫與之結矣. 慎, 慮之方也. 然而其過不惡. 速, 謀之方也, 有過則咎. 人不慎	【46】	作之情則□. 有其爲人之快如也, 弗牧不可, 有其爲人之
			莫如也,
【40】	斯有過, 信矣.	【47】	弗輔不足, 凡人僞爲可惡也, 僞斯□矣, □斯慮矣, 慮斯莫與之
			結矣, 慎, 仁之方也, 然而其過不惡, 速, 謀之方也, 有過則咎. 人不慎
			斯有過, 信矣.

상박초간(上博楚簡) 性情論		곽점초간(郭店楚簡) 性自命出	
簡No	내용	簡No	내용
-	-	【34】	喜斯悒，悒斯奮，奮斯咏，咏斯猷，猷飲斯□，□，喜之終也，悒斯憂，憂斯□，□
-	-	【35】	斯難難，難斯□，□斯通，通，悒之終也。
-	-	【36】	求其心爲難，從其所爲，近得之矣，不如以樂之速也
-	-	【37】	雖能其事，不能其心，不貴，
-	-	【63】	行欲勇而必至，□欲壯而毋拔，欲柔齊而泊，喜欲智而亡末，
-	-	【64】	樂欲畢而有志，憂欲儉而毋悒，怒欲□而毋□，
-	-	【67】	君子身以爲主心

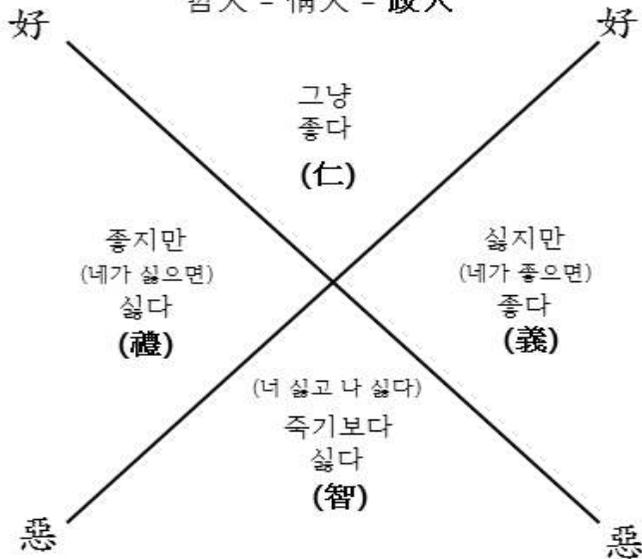
정조도(貞操圖)[수호자: 不惑]

哲人 = 情人 = 政人



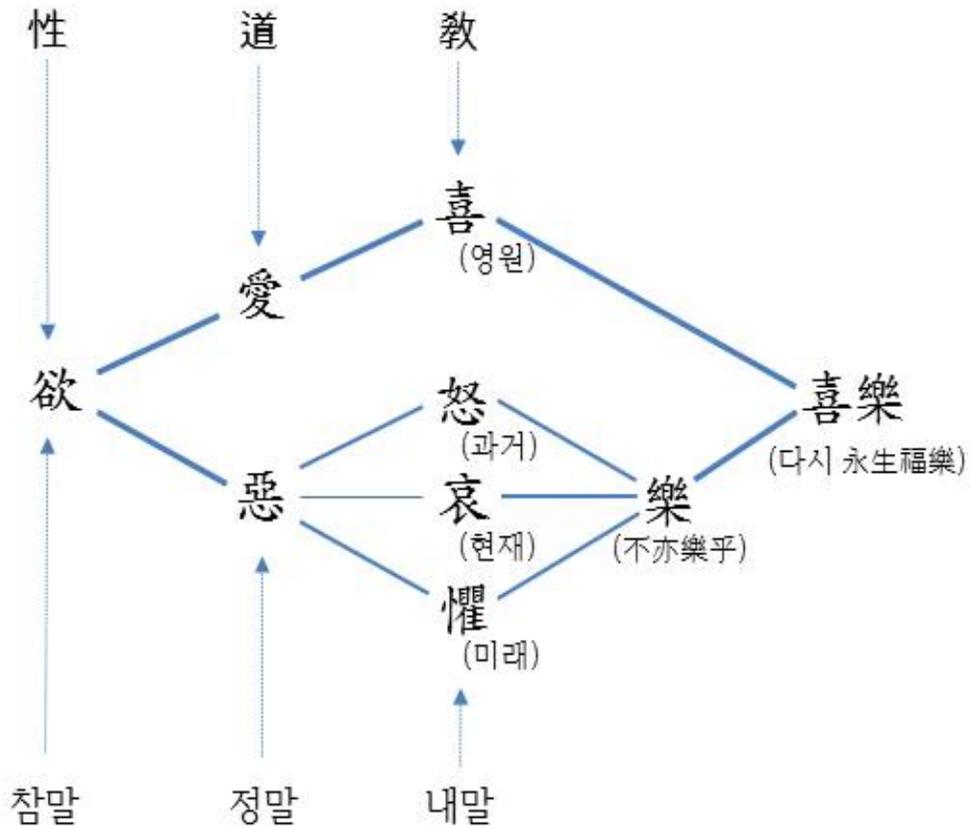
구애도(求愛圖)[통치자: 耳順]

哲人 = 情人 = 政人



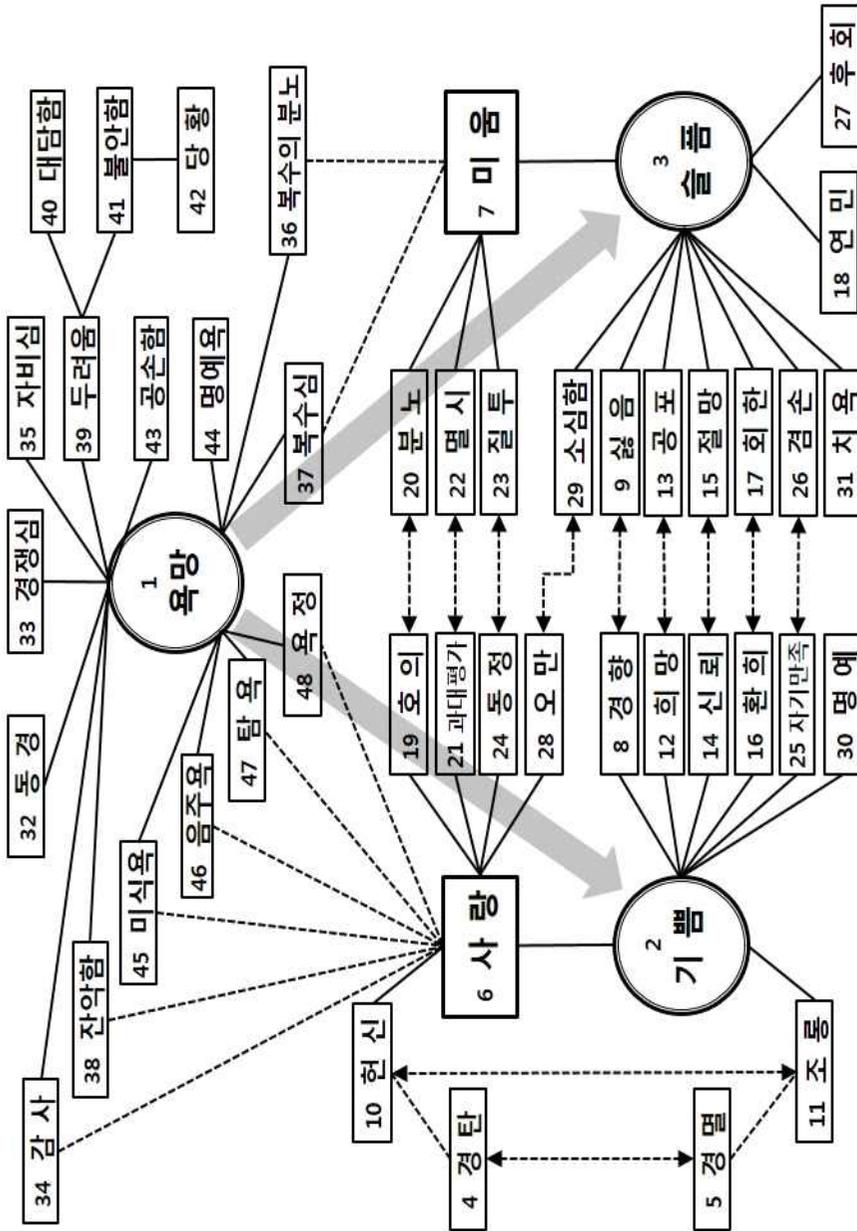
* 출처 : 조중빈, 『자동중용』 (부크크, 2018), pp. 240-241.

性道教 七情圖



* 출처 : 조중빈, 『자명대학』 (부크크, 2020), p. 192.

스피노자의 48 정서도



* 출처 : 스피노자 저, 강영계 역, 『에티카』 (서광사, 2014), pp. 219-234.
스피노자가 정의한 「정서의 정의」를 도형화하였음.