

爲己之學의 개념화 과정

유 권 중

주제분류 동양철학, 중국유학

주요어 儒學, 爲己, 爲己之學, 朱子學, 孔子, 荀子, 李軌, 張載, 程頤, 楊時, 李侗

요약문

본 연구는 爲己之學 개념의 형성 과정에 대한 연구이다. 연구의 범위는 선진시대부터 남송시대까지 걸쳐있으며, 특히 『論語』의 爲己라는 관념으로부터 爲己之學이라는 개념의 형성과정을 고찰하는 것이 목적이다. 따라서 본 연구는 위기지학의 개념이 발전하는 맥락에 대한 고찰이므로 일종의 개념 형성의 역사에 대한 고찰이며, 유가 사상의 특징이나 학문 방법론 전반에 관한 고찰이라고 할 수는 없는 한계가 있다.

그럼에도 불구하고 이러한 논의를 하는 까닭은 위기지학에 관한 논의가 필요하다는 점 때문이다. 위기지학은 남송의 朱熹에 이르러서 유학의 정체성을 뚜렷하게 보여주는 학문 방법론과 지향성을 지닌 개념이고, 또 조선에서도 이러한 경향을 계승하여 이에 대한 철저한 고찰과 실천의 지향성이 있었던 것이었다. 그럼에도 불구하고 이러한 개념의 형성과정과 그 과정에서 중시되었던 학문적 내용에 대한 깊이 있고 정밀한 고찰이 결여되어 있는 것이 현실이다. 그러한 현실을 넘어서서 송대 유학의 본령을 고찰하고 이해하기 위한 전초작업으로서 본 연구가 기획된 것이다.

본 연구는 위기로부터 위기지학 개념으로의 변천과 발전 과정에 대해서 그 맥락을 형성했던 주요 인물들을 고찰하였다. 즉 孔子와 荀子, 李軌, 張載와 程頤, 楊時와 李侗 등이 그들이다. 특히 위기지학의 개념이 이례에 의하여 처음 사용된 이래로 북송 시대의 유학자들이 개발하여 주희에게 전승된 것이 위기지학이다. 이 과정은 위기지학의 방법과 내용에 관한 이해의 진전과정이며, 동시에 유학적 학문방법의 체계화의 성취과정이라고 할 수 있다. 이들의 위기지학 개념과 그 내용을 가능한 한 학문적 논의가 가능하도록 검토하고 분석한 것이 본 연구이다.

1. 서론

爲己之學이란 개념은 원래 『論語』 「憲問」편의 ‘古之學者爲己 今之學者爲人’이라는 공자의 언명으로부터 비롯된 것이다. 공자가 언명한 爲己의 의미가 훗날 宋代에 理學이 발달하면서 爲己之學의 개념으로 정착된다. 그 개념의 정착과 확산에 중추적 역할을 하였던 인물은 朱熹이다. 주희가 스승 李侗으로부터 전해받은 학문이 바로 위기지학이었고, 그 뒤로 남송대의 유학자들 사이에서 위기지학은 유학 공부의 대명사처럼 사용되기에 이르렀다. 그리고 주자학을 받아들여 정착시키는 과정에서 조선의 유자들도 위기지학을 중심적인 학문방법으로 삼게 된다. 그러한 의미에서 위기지학의 의미와 그 체계를 구명하는 작업은 중국 송대의 유학과 조선 유학의 본질을 밝히기 위해서 중요한 과제가 아닐 수 없다.

孔子가 사용한 爲己라는 용어와 후대에 사용된 爲己之學은 의미상 동일한 맥락이라고 하여도 용어의 차이가 존재한다. 결론부분에서 더 구체적으로 명시하겠지만 아직 시작되는 단계에서 대강을 구별하자면 다음과 같다. 爲己는 학문적 진실의 방향 내지 그것의 소재에 대한 언급이라면, 爲己之學은 그것을 구체화하는 학문을 지칭하는 명칭인 것이다.

송대에 들어와서 爲己之學은 聖學이나 心學 혹은 實學이란 개념과 더 붙어서 일반화되었던 개념이다. 위기지학은 송대에 들어와 유학의 本然에 대한 중요한 시사를 하는 개념 혹은 유학을 공부할 경우 지향해야 하는 방향과 방법을 제시하는 개념이다. 다시 말하면, 爲己之學의 개념은 유교가 기타 학문이나 사상과 자신과의 차이를 분명히 하는 개념이었으며 동시에 유교 본연의 학문방법에 대한 유학자들 자신의 자각적인 규정이었던 것이다. 그러므로 이에 대한 검토를 통해서 유학자들이 유학을 차별화시키는 방법이나 방향, 나아가서는 유학에 대한 그들의 자각적 규정의 구체적 내용이 무엇이었는지 하는 점에 대한 이해가 가능할 것이다. 그리고 이러한 의문에 답하는 것은 향후 송대 이후 조선으로 수용되어 받

전된 성리학의 학문적 성격을 밝히기 위해서 필요한 것이다. 그만큼 중요하고 또 널리 사용된 개념임에도 불구하고 이에 대한 연구는 아직 일천한 상태이다.¹⁾

공자의 “과거의 학자는 자신을 위했다(爲己)”는 어법은 당대의 다른 사상가들의 어법과 비교할 때에 특별한 점이 있다. 즉 학문의 성향을 구별하면서 爲人에 대한 爲己를 강조한 것이 공자의 특수한 어법이다. 공자와 동시대 혹은 인접한 시대의 사상가들이 爲己라는 표현을 했더라도 그것이 모종의 학문적 특성과 관련되는 적은 거의 없었으며, 당연히 공자의 이 용어법은 특별한 것으로서 후대의 儒者들에게 중요하게 수용되었던 것이다. 이 용어와 관련하여 공자의 爲己란 용어는 순자에게서 재인식되었다가 晉代 李軌를 거쳐서 송대 유학자들에게 사용되는 과정을 보인다. 이 과정은 바로 爲己라는 용어가 근원이 되어서 爲己之學이라는 개념의 탄생과 정착까지 이어지는 하나의 긴 맥락이다.

공자의 爲己라는 용어법과 그로부터 爲己之學이라는 개념이 탄생하는 과정은 사상적 맥락으로 본다면 己에 대한 유교적 성찰과 실천의 구체적 방향성이 형성되는 과정에 해당한다. 그것은 공자에게서 비롯된 자기에 대한 성찰이 후대의 유학자들에게 전승되는 과정이며, 이 과정은 일종의 유교적 自我觀이 진화하는 과정이며, 그러한 자아관과 관련된 학문방법이 체계화하는 과정이라고 보인다. 여기서 반드시 짚어야 할 중요한 사항이 있다. 그것은 爲己之學의 개념이 시사하는 학문의 관점 혹은 방법 내지 지향성에 관한 것이다. 단지 자신의 존재가 무엇인가를 해명하는 논리적 분석의 문제가 아니라 자기를 어떻게 만들어가야 하는가라는 구성적 실천의 방법에 대한 논의를 담아서 체계화한 것이 바로 爲己之學이기 때문이다. 그리고 그 방법을 추구함으로써 자신의 성취를 목표로 하는 유학

1) 아직 학계에는 연구가 많지 않은 편인데, 이에 해당하는 연구들은 다음과 같은 논문들이 있다.

金東仁, 「爲己之學 爲人之學」, 『교육사학연구』 11, 교육사학회, 2001.

황금중, 「주자학의 공부원리로서의 ‘위기지학’, ‘하학이상달’, ‘존덕성이도문학’」, 『한국교육사학』 제31권 제2호, 2009.

자들에게는 그것이 바로 유학자들 자신의 유학자로서의 정체성을 인식하였던 맥락을 재구성하는 작업에 해당한다.

또 孔子의 爲己라는 표현을 일정한 표준적인 내용을 담은 용어 혹은 학술적 개념으로 정착시켜가는 과정, 나아가 그것을 爲己之學이라는 개념으로 정착시키는 과정은 유교의 역사에서 하나의 중요한 맥락으로 관찰할 필요가 있다. 특히 중국에서는 南宋代부터, 한국에서는 조선시대 중엽부터 爲己之學의 개념이 정상적인 유학공부를 지칭하는 것으로 일반화된다. 중국 유학사에서는 이러한 용례가 남송시대에 이르러 급격하게 늘어난다. 왜 그러한 현상이 일어났던 것일까? 도대체 爲己之學의 개념이 지칭하는 내용이 함축하는 바가 어떻게 그러한 현상이 나타날 수 있었던 것일까? 그렇다면 공자의 위기라는 개념으로부터 송대의 위기지학이라는 개념에 이르는 과정은 어떠했을까? 이는 유교를 연구하는 사람이라면 한번쯤은 음미를 했어야 하는 것이다. 본 연구는 그러한 맥락의 재구성 작업을 위한 것이다.

爲己로부터 爲己之學의 개념 성립 및 일반화의 과정은 대체로 孔子로부터 朱熹까지 이어지는 맥락에서 발견할 수 있다. 그 과정의 중간에서 징검다리 역할을 하였던 학자들은 荀卿, 李軌, 張載, 程頤, 楊時, 李侗 등이다. 해당 개념과 관련된 이들의 언명들을 살펴봄으로써 爲己로부터 爲己之學으로 나아가는 과정을 검토하는 것이 본 연구의 목적이다. 다만 여기서는 고찰의 범위를 朱熹의 스승인 李侗에게까지 한정하고자 한다. 그 이유는 주희 및 동시대 학인들의 爲己之學 이해에 대한 고찰은 별도로 하는 것이 바람직하기 때문이다.

2. 先秦時代 爲己의 어법

1) 孔子의 爲己 표현의 의미

爲己라는 표현은 漢文 어법상 『論語』의 공자의 언급만 아니었으면 그렇게 특별한 의미를 담은 것이 되지 않았을 것이다. 대부분 자기를 위한

다는 의미로 사용되는 것이거나 다른 명사와 결부되어 예를 들면 자기의 임무로 삼다(爲己任)와 같이 평범하게 자신 혹은 자신과 관련된 일을 지칭하는 경우로 정착되는 것이기 때문이다. 그러나 공자에게서 사용된 爲己는 학문적 진실의 추구하고 관련된 자기자신의 인식에 대한 특별한 인식을 담고 있다는 점에서 주목되는 것이다. 공자의 爲己는 과거의 학자들의 진실추구의 방법을 당대의 학자들의 그것과 차별화하고 존송하려는 것이었다. 따라서 爲己라는 표현은 그의 尙古의 학풍과 관련되어 있을 뿐 아니라 공자의 학문 경향을 단적으로 시사하는 것으로 인식되었다. 송대에 이르는 기간에 유학자들은 그것을 儒家만의 독특한 학문적 방법을 지칭하는 용어로 발전시켰다. 바로 이점이 爲己라는 개념을 중심으로 유가적 학문 방향이 공자 이후 어떻게 발전해 갔는가 하는 점을 유의하여 보도록 하는 것이다. 그러므로 일단 이 장에서는 선진시대의 제자의 문헌에 학파를 가리지 않고 널리 사용되었던 爲己라는 개념의 용례와 『論語』의 용례와의 차이를 비교분석하여 보고자 한다.

한 가지 밝힐 것은 후대에 정착된 爲己之學이란 개념의 형성 배경을 찾아보려는 것이 목적이므로 爲己라는 개념에 한정하여 고찰하려는 것이 지 사상가들의 학문 사상 전반에 관한 비교 고찰은 아니라는 점이다. 그러나 그렇다고 하더라도, 이는 사실상 己와 관련하여 일으키는 사고와 그것을 바탕으로 지향하는 유학자의 학습이나 실천의 방향까지도 포함하게 된다.

먼저 爲己라는 개념의 구성에서 먼저 살펴야 할 것은 己의 개념이다. 『論語』만 보더라도 己라는 개념은 자신을 뜻하는 용어로서 그 의미의 긍정과 부정은 고정된 것이 아니었다. 예를 들면 『論語』 「學而」편의 “나만 못한 사람을 벗으로 삼지 말라(無友不如己者)”의 구절에서와 같이 다만 자기를 의미하는 것이며, 여기에는 특별히 긍정적이거나 부정적인 의미가 담겨있는 것은 아니다. 비슷한 예로서 「泰伯」편의 “(仁을 나의 임무로 삼았으니 또한 무겁지 않은가(仁以爲己任 不亦重乎))”라는 曾子의 언급이 있다. 이 글에서도 역시 자기라는 의미 이외에는 별다른 뜻이 없다.²⁾

그러나 「顔淵」편에서 공자가 “나를 눌러서 예로 돌아가면 인하게 된다(克己復禮 爲仁)”라고 할 때에 己의 의미는 자신을 눌러야 하는 대상으로 언급하고 있어서 위에서 언급한 己의 뜻과는 매우 다르다. 여기서 己는 그냥 놓아두어서는 아니 되는 자신의 어떠한 특정한 면을 가리킨다. 그러한 점에서 여기서 언급된 己는 부정적인 것으로서 눌러서 통제를 해야 할 자신의 모습이나 상태를 가리키는 것이다. 이러한 용례가 『논어』에서는 다시 나오지 않는다. 그런데 어쨌든 이는 공자가 자기자신을 성찰의 대상으로 삼았음을 의미한다. 이러한 자기 존재에 대한 성찰의 과정이 있었다고 하는 점은 공자 자신이 추구하는 학문에 일정한 방향성을 갖추는 기반이 되었을 것으로 짐작된다.

그러한 기반이 작용하였기 때문에 「憲問」편의 “옛날의 학자는 나를 위하였고 오늘의 학자는 남을 위한다(古之學者爲己 今之學者爲人)”는 언급이 가능했던 것은 아닐까? 이 구절에서의 己는 克己의 己와는 달리 긍정적인 방향성을 담은 것으로 생각될 수 있는 것인데, 그 어의나 어감의 차이는 그렇게 중요한 것은 아니다. 그보다도 더 근본적인 것은 己에 爲라는 동사를 결합시킴으로써 바로 자신의 존재를 스스로 조성하고 성취하여 가는 방향성을 학문에 부여한 점이다. 克己復禮나 爲己나 어의상의 차이가 있다고 하더라도 공통적인 것은 자기의 현존재를 변화시킴으로써 성취의 단계에 도달한다는 공자의 진지한 고민과 학문적 지향성을 시사한다는 점이다.

이 구절의 爲己를 후대 학자들이 이해하듯이 마침내 成物에 이르도록 하는 긍정적인 방법으로 이해하는 것²⁾은 成己가 되어야 成物이 된다는 인식이 작용했기 때문이다. 그리고 그 己를 기반으로 하여 지향하는 일정한 방향성이 있음을 공자는 중시하고 강조했던 것이다. 「顔淵」편 서두에 “인하게 되는 것은 나로 말미암는다(爲仁由己)”, 「憲問」편의 “자신을

2) 이외에도 「子路」편의 “行己有恥”, 「憲問」편의 “不患人之不己知 患己無能也” 등의 글에서 己의 의미도 이미 언급한 것과 다르지 않다.

3) 『論語集註』 「憲問」, 程子曰 古之學者爲己 其終至於成物 今之學者爲人 其終至於喪己.

닦는 것을 敬으로써 한다(修己以敬)”, “나를 닦아서 남을 편안하게 한다(修己以安人)”, “나를 닦아서 백성을 편안하게 한다(修己以安百姓)” 등의 구절인데, 여기서도 역시 己의 의미는 개인적 존재의 완성을 위한 노력의 기반이라는 인식을 보여주는 동시에 그것이 나아가야 할 방향성이 다름 아닌 敬, 安人, 安百姓, 혹은 爲仁 등임을 보여준다. 또 「衛靈公」편의 “나를 공손하게 다듬어서 올바르게 왕노릇할 뿐이다(恭己正南面而已矣)”에서 己의 의미 역시 닦아야 하는 당체가되 동시에 임금의 역할을 올바르게 하는 것을 지향한다는 방향성을 보여주고 있는 것이다. 그렇다면 우리는 공자의 위와 같은 언급들로부터 타고난 己로부터 덕을 갖춘 己로의 변화가 필수적이고, 또 그러한 변화는 결국 타인 혹은 백성들을 위해서 해야 할 公務를 사심없이 그리고 올바르게 할 수 있는 인격체를 지향하는 것이라는 판단을 얻을 수 있다. 그러므로 공자의 己에 대한 인식은 私的인 己로부터 公的인 己로 나아가는 과정에 대한 고민이 있었던 것으로 생각된다. 그리고 그것이 바로 다른 무엇보다도 자신의 인격의 수양이 학문의 기초가 된다는 사고를 보편화하는 기반이 되었다고 할 수 있다.

2) 先秦시대 여타 학자들의 己의 인식

爲己라는 용어를 사용한 문헌들을 조사해보면 『管子』, 『文子』, 『墨子』, 『韓非子』, 『荀子』인데, 『管子』, 『荀子』를 제외한 문헌들에서 사용된 爲己라는 용어법은 자신의 문제를 극복하고 자신의 존재를 완성하는 쪽으로 발전시키거나 연마해야 한다는 의미와는 거리가 멀다. 『墨子』의 예를 들면 「兼愛下」편에서는 “남을 위하는 것은 자신을 위하는 것(爲己)과 다름 없다”⁴⁾는 의미로 사용되었다. 이는 겸애의 타당성을 입증하기 위한 논리

4) 『墨子』兼愛下第十六, 故子墨子曰兼以易別 然即兼之 可以易別之故何也 曰藉爲人之國若爲其國 夫誰獨舉其國以攻人之國者哉 爲彼者由爲己也 爲人之都若爲其都 夫誰獨舉其都以伐人之都者哉 爲彼猶爲己也 爲人之家若爲其家 夫誰獨舉其家以亂人之家者哉 爲彼猶爲己也

적 추론을 위하여 사용한 것이다. 여기서의 위기는 자기 자신의 완성을 위한 노력이 필요하다는 인식이나 지향성을 담은 것은 아니고, 다만 남을 위하는 것이 곧 자신에게 이롭다는 인식의 논리적 타당함을 강조함과 동시에 타인을 兼愛하는 것이 바람직하다는 실천의 타당성을 입증하려는 의도가 담고 있다.

그리고 『韓非子』의 용례는 다음과 같다. “이는 천하의 모든 사람들로 하여금 반드시 자기(임금)를 위하여 보고 듣도록 하는 도이다.”⁵⁾ 이 구절의 己라는 의미 역시 『墨子』의 예와 다를 것이 없다. 즉 통치자가 백성을 통제하면서 그들의 視聽작용을 오로지 자기(임금)의 통치가 원만하게 이루어지도록 하라는 의미의 맥락을 구성하는 것이 바로 이 글에서의 爲己이다. 『墨子』의 예와 같다는 것은 곧 단지 그것이 자기의 존재를 연마하고 완성을 향하여 변화해야 한다는 지향성을 담지 않았다는 점에 주목하여 말하는 것이다.

그러나 『管子』의 글에서는 공자의 시각과 유사한 시각으로써 己를 관찰하고 설명하는 내용을 볼 수 있다. 「君臣下」편의 “백성에게 버림받은 것을 알고 물러나서 자신을 닦아서 그 근본으로 돌아간다.”⁶⁾ 이외에도 “자신에게서 구하는 바가 많으면 덕행이 제대로 되고”⁷⁾라는 구절도 실은 己의 의미를 덕행의 출발점으로 인식하였던 증례로 볼 수 있다. 이는 공자가 『論語』 「衛靈公」에서 “군자는 자신에게서 구하고 소인은 남에게서 구한다.”⁸⁾고 할 때의 의미와 연관성이 꽤 깊다고 할 수 있다. 공자의 언급이 그것과 어떠한 연관이 있는지 판단하기 어렵지만, 이러한 자기에 대한 인식은 자신의 존재를 인간 만사의 출발점으로서 간주하고, 그러한 까닭에 모든 인간사의 원만한 이행과 성취를 위해서 자신의 수양이 필수

5) 『韓非子』 姦劫弑臣 第十四, 明主者 使天下不得不爲己視 天下不得不爲己聽 故身在深宮之中 而明照四海之內而天下不能蔽不能欺者 何也---此亦使天下必爲己視聽之道也.

6) 『管子』 「君臣下」, 知失諸民 退而修諸己 反其本也.

7) 위와 같은 곳, 所求於己者 多故德行立.

8) 『論語』 「衛靈公」, 君子求於己 小人求於人

적이라는 인식을 정립하는 계기가 되었다고 할 수 있다.

그와 매우 다르게 사용된 己의 의미를 보여주는 것은 『莊子』의 글이다. 『莊子』 「逍遙遊」에서는 “지인은 己가 없다(至人無己)”라고 하여 己를 초탈해야 할 존재로 간주하는 입장이 보이기도 한다. 이는 공자의 克己復禮라는 언명에서 부정적으로 대하였던 己를 보는 관점과 시각이 유사한 면이 있다. 그렇지만 여기서 언급하는 己는 자신의 어느 부정적인 일 부분이 아니라 전체로서의 자기를 가리키는 것으로 이해되는 것이다. 물론 과연 그러한 과정에 관여하는 또 다른 자신의 존재는 없는가라는 철학적 혹은 인식론적 질문을 던질 수는 있겠지만, 『莊子』의 이 글에서는 초탈적인 면을 강조함으로써 자기의 존재를 어느 차원에 설정할 것인가 하는 점에 대한 진지한 고민이 담겨 있다. 그리고 그 초탈적인 입장은 인간이 각자 자신의 입장에만 집착함으로써 나타나는 一曲之士들의 物論의 편협성과 그들간의 갈등의 상황으로부터의 초탈을 지향하는 것이다. 거기에 說客들의 정치적 언설과 주장도 포함되는 것이다. 莊子 역시 그러한 당시의 문제들은 자기의 재인식에서 해법을 찾을 수 있다는 입장을 보인 것이다. 이같이 자기에 대한 재인식은 공자와 장자의 사이에 찾아볼 수 있는 공통점이다. 즉 자신의 존재를 변화시켜야 하는 대상으로 간주하는 점에서는 공통된 방향성이 있는 것이다. 그러나 자기의 존재에 대한 성찰, 그리고 그 존재의 변화와 理想의 동경이 자리잡고 있다는 점에서는 같다고 하더라도, 莊子의 고민이 지향하는 방향은 공자의 그것과는 많은 차이가 있어 보인다. 시라카와는 공자의 사상가로서의 적통을 이은 사상가를 장자로 보는 태도를 취하지만, 유사한 면이 있다고 하더라도 이렇게 자기의 존재의 변화와 그 성취의 궁극적 내용에서는 매우 다른 것으로 보인다.⁹⁾

이러한 용례로써 본다면, 爲己라는 용어법은 공자에게서 매우 특수하게 발현되는 의미의 세계가 있었다는 판단이 정당화될 듯하다. 그것은

9) 시라카와 시즈카 지음 장원철 옮김, 『사람의 마음을 움직여 세상을 바꾸리라』, 한길사, 2004, 319쪽.

다음 아닌 자신에 대한 성찰과 변화의 당위성에 대한 자각을 시사하는 것이고 동시에 그러한 과정을 통과해야만 진정한 정치가 가능하다는 의미도 담고 있다. 이는 위기가 결국은 올바른 정치를 지향하는 방법이지 결코 세속을 초탈하거나 초월하는 것을 그리는 초현실적 경계의 동경과는 거리가 있음을 시사하는 점이다.

공자의 이러한 용어법을 그대로 계승하는 것은 몇 대가 지난 뒤에 『荀子』에 이르러서 가능하게 된다. 공자와 순자의 사이에 활동했던 맹자에 게서는 이러한 용어에 대한 주의를 기울이지 않았던 것으로 보이고, 오히려 楊朱와 같은 사상가에 대한 공박을 하면서 그것을 爲我라고 표현한 사실이 우리의 관심을 끈다. 己와 我的 차이가 있다고 할 수 있을지 몰라도, 漢代의 趙岐(109~201)는 이 ‘爲我’를 ‘爲己’라고 주석을 붙였던 것이다.¹⁰⁾ 漢代에는 아직까지 爲己之學에 대한 인식이 성립된 것은 아니지만, 이미 순자 계열에서 공자가 언급한 爲己를 계승하여 군자의 학문을 표현하는 용어로 삼고 있었고, 후술하는 서한시대 경학자인 孔安國 역시 이에 대한 인식이 있었던 점을 고려한다면, 『맹자』와 趙岐는 爲己에 대한 주어나 관심은 없었다고 판단할 수밖에 없다. 그렇다고 맹자의 관심이 공자의 그것과 전혀 다르다는 판단은 매우 경솔한 것임에는 틀림없지만, 맹자는 공자가 사용했던 위기라는 용어의 미묘한 어감에 대해서 특별한 의미를 부여하지 않았던 것이 사실이다.

그렇다면 전국시대의 저술로 알려져 있는 『荀子』에서는 공자의 언명을 어떻게 계승하는 것일까? 『荀子』의 「勸學」편에는 “과거의 학자는 자신을 위하고(爲己) 오늘날의 학자는 남을 위한다(爲人). 군자의 학문은 그로써 자신의 몸을 아름답게 하지만, 소인의 학문은 재물을 벌어들일 것을 생각한다.”¹¹⁾ 이와 관련하여 「勸學」편에는 “군자의 학문은 귀로 듣고 마음에서 뚜렷하게 인식하고 四體에 두루 표현하고 動靜하는 가운데 모습이

10) 『孟子』 盡心章句上, 孟子曰 楊子取爲我拔一毛而利天下不爲也 趙岐注: 爲我 爲己也

11) 『荀子』 「勸學」, 古之學者爲己 今之學者爲人 君子之學也 以美其身 小人之學也 以爲禽犢.

나타난다.”¹²⁾는 구절이 있다. 이를 근거로 『荀子』의 爲己와 爲人의 의미를 좀더 문맥에 맞도록 의역하면, 자신을 위한다고 번역되는 爲己는 몸과 마음에 덕을 함양함으로써 자신의 미덕을 완성하여간다는 의미로 번역될 수 있고 爲人은 남에게 소용되는 것을 추구하고 그로써 남에게 대가를 받는 것을 지향한다는 의미로 번역될 수 있을 것이다.

이렇게 『荀子』에서 공자의 용어법인 爲己가 다시 거론된 것은 훗날의 유학적 사유에서 爲己라는 용어에 의한 개념화의 과정을 가능하게 하는 교량의 역할을 한 것은 아닐까 추정된다. 아무래도 『孟子』에게서는 거론되지 않았던 것이 『荀子』에 의하여 거론됨으로써 유가에서 자기를 보는 시각을 다른 사상가들의 그것으로부터 차별화하는 概念的 思惟가 가능해졌다고 할 수 있는 것이다. 그러한 점에서 『荀子』의 언급은 매우 중요한 역사적 가교 역할을 한 것이라는 평가가 가능하다. 그러나 과연 그것이 공자의 자기에 대한 인식이나 고민과 어떠한 방식으로 연결되는 것인가 하는 점에 대해서는 별도로 고찰해야 할 점이다. 용어의 계승이 반드시 의미나 내용의 동일함을 의미한다고 할 수는 없기 때문이다.

3. 爲己之學 개념의 발명

1) 李軌의 爲己之學 개념

송대에 사용된 爲己之學의 개념은 공자가 언급한 爲己라는 경향을 하나의 구체적인 學의 방법으로 정착시킨 것이다. 명칭의 변화는 내용의 변화와 긴밀한 관련이 있다는 점에서 본다면 명칭의 변화에 대한 학문적 고찰은 필수적이다. 즉 이는 단순한 표현상의 변화에 불과할지 모르나 실은 그렇게 함으로써 유학이라는 학문의 체계를 새롭게 인식하고 그 연구와 실천의 방향을 확립하는 등의 변화가 수반되었다는 추정이 가능하다. 다만 그러한 변화를 고찰한 연구가 매우 적거나 거의 없는 것이 현

12) 위와 같은 곳, 君子之學也 入乎耳著乎心布乎四體形乎動靜.

실이므로 여기서는 그러한 고찰을 처음으로 시도하는 단계에서 몇 가지 가능한 전략적 시도를 해보고자 하는 것이다.

그것은 대략 세 가지로 나눌 수 있다. 첫째, 爲己之學 개념의 사용에 따른 유교에 대한 인식의 변화를 알려주는 자료의 수집과 분석이다. 둘째, 爲己之學의 개념의 인식과 용례라든가 그 개념에 관련된 저술의 사례에 대한 분석이다. 셋째, 이러한 수집된 자료에 대한 분석, 그리고 저술 사례의 분석을 통해서 정립된 위기지학의 체계와 내용에 대한 해명이다. 다만 본 연구에서는 첫째에 한정하여 고찰을 하고자 한다. 위기지학과 관련된 자료라든가 저술이 남송시대에 들어와 폭발적으로 증가하므로, 그에 대한 연구는 많은 시간과 지면이 필요하기 때문이다. 따라서 본 연구에서는 爲己로부터 爲己之學의 개념이 정착되는 과정을 유교적 학문 맥락으로 재구성하는 데에 한정하여 고찰하고자 한다.

위기지학이란 개념이 역사상 처음 나온 것은 『揚子法言』의 寡見篇의 다음 구절에 대한 注이다. 『揚子法言』은 한 대의 유학자인 揚雄(B.C. 53~ A.D. 18)의 저술이고, 그에 대한 注는 晉代 학자인 李軌¹³⁾의 저술이다. 李軌의 주석은 위기지학이라는 개념 사용의 사례로서 가장 이른 것이다. 그러면 李軌의 注를 살피기에 앞서서 漢代에는 어떠한 관념이 있었는가를 먼저 살펴보는 것이 爲己의 관념의 변화과정에 대한 인식에 도움이 될 것이다.

何晏(?~249)의 『論語集解』에서는 「憲問」편의 ‘子曰古之學者爲己 今之學者爲人’ 구절에 대해서 孔安國의 해석을 소개하고 있다. 공안국은 서한 시대 경학자인데, 그의 사고가 『荀子』 이후 漢代에 들어와서 이해되는 爲己와 爲人을 구별하는 관념을 보여준다. 공안국의 주석에 의하면 爲己는 실천하여 행하는 것이어서 爲人하는 사람들이 단지 말만 잘하는 모습은 없는 것이다.¹⁴⁾ 공안국의 주안점은 실천하여 행한다는 점에 두고 있

13) 李軌는 生沒연대가 불명한 인물인데, 晉朝(266~420)에 활약한 학자로 알려져 있다. 그의 『法言注』는 4세기의 저술로 보인다.

14) 何晏, 『論語集解』 憲問篇, 古之學者爲己 今之學者爲人에 대한 集解, 孔安國曰 爲己履而行之 無爲人徒能言之也.

다. 그리하여 위기를 履行하는 것이고 爲人을 단지 말 잘하는 것으로 구별하고 있다. 여기서 履行이란 다름 아닌 유교의 경전에서 가르치는 도리라고 할 수 있다. 이는 아직 爲己之學이란 용어가 사용되기 이전에 이루어진 爲己와 爲人의 구별이다.

그러나 이후 爲己之學이란 개념이 사용되는 것은 이례의 시대에 이르러서 비롯된다. 『揚子法言』 寡見篇의 글은 다음과 같다. 이를 李軌의 注에 따라 해석하면 다음과 같다.

나는 사람들이 옛 성인의 글을 좋아하는 것을 드물게 본다. 諸子의 가까운 말과 가까운 설을 보고 듣는 것을 좋아하지만, 옛 성인의 원대한 것에 대해서는 등을 돌리고 읽거나 듣지 않는다. 누군가 물었다. “어찌 이같이 심할 리가 있습니까? 선왕의 도를 배우는 사람들이 문안에 꼭 들어찼는데 말입니다.” 내가 대답하였다. “과거시험을 보려면 어쩔 수 없으니까 하는 것이죠. 그들이 과거시험 준비만 다하고 나면 더 이상 공부를 하지 않습니다. 과거시험 공부에 족하지 않고 그 이상으로 공부하기를 멈추지 않는 사람은 매우 적습니다.”¹⁵⁾

이에 대해서 이례는 다음과 같은 주석을 붙이고 있다.

대저 과거시험으로 인하여 공부하는 사람은 관직 때문에 하는 것이다. 과거시험이 아니라도 배우기를 좋아할 수 있는 사람은 자신 때문에 하는 것이다. 자신을 위한 공부(爲己之學)는 내면(의 공부)이고, 관직을 위한 공부(爲官之學)는 외면이다. 외면이 내면에 대한 것은 남쪽이 북쪽에 대한 것처럼 서로간의 차이가 대단히 먼 것이니 이로써 그러한 사람이 적음을 개탄하노라.¹⁶⁾

이는 유학의 역사상 爲己之學 개념의 최초의 사례로 꼽을 수 있다. 다만 이 용어의 사용이 가능하게 된 학술적 배경은 명확하지 않다. 그 이

15) 『揚子法言』 寡見卷第七, 吾寡見人之好假者也 邇文之視 邇言之聽 假則僞焉 或曰曷若茲之甚也 先王之道滿門 曰不得已也 得已勅已矣 得已而不已者 寡哉
 16) 『揚子法言』 寡見卷第七 李軌注, 夫以策試而後學者 爲官也 得不策試而好學者爲己也 爲己之學也內 爲官之學也外 外之與內由南之與北 相去甚遠 是以觀其少也

전에는 爲己라는 구별은 하더라도 爲己之學이라는 명칭이 필요하다는 인식이 특별히 고조된 경향을 찾기는 어렵다. 또 그의 注文에서도 이러한 개념의 용도와 관련된 해명도 별도로 부가되지 않은 까닭에 왜 이 용어가 사용되었는지는 의문으로 남을 가능성이 크다. 그렇다고 하더라도 漢代까지도 특별한 인식이 없었던 爲己를 끌어들이고 그것에 ‘之學’을 덧붙임으로써 최초로 爲己之學이란 용어를 사용한 사실은 의미가 크다. 爲己로부터 爲己之學으로의 변화가 단순한 용어상의 차이인지 아닌지에 대해서는 더 고찰이 필요하다. 그러나 그것이 후대의 理學者들의 용어법과 일치한다는 점은 아무래도 후대의 이학자들에게 역사적 선례로서 중요한 지침의 역할을 하였다고 말하여도 과언이 아닐 것이다.

그러면 이례의 용어법을 『荀子』가 爲己와 爲人을 구별했던 것과 비교를 해보면 다음과 같다. 위기와 관련하여 볼 때 『荀子』와 이례와의 차이점은 다음과 같다.

『荀子』의 구분			李軌의 구분		
爲己	君子之學	美其身	爲己之學	內	爲己
爲人	小人之學	爲禽犢	爲官之學	外	爲官

여기서 한 가지 중요한 변화로 볼 수 있는 것은 爲己之學과 爲官之學의 구별을 했다는 점과, 양자를 內와 外로 구별하여 보는 방법이다. 『荀子』의 구분은 자신이란 존재를 미덕의 주인공이 되도록 하는 공부가 君子之學이고 재물에 욕심을 부려서 그것을 얻기 위해 하는 공부가 小人之學이라는 것이다. 이와 달리 李軌는 爲己之學 爲官之學이라는 구분을 하는 것도 다른 점이고, 또 전자를 內 후자를 外라고 구분하는 것도 역시 다른 점이다.

중요한 것은 여기서 내면을 중시하는 공부가 곧 위기지학이라는 사고가 자리잡고 있다는 점이다. 그에 비해서 위관지학은 외면을 중시하는 공부라는 구별을 한 셈인데, 이 경우 외면을 중시한다는 것은 자신의 외부의 제 3자들의 시선이나 평가를 중시한다는 의미로 이해된다. 李軌의

용어와 해석이 『논어』의 爲人을 爲官이라고 변환시킨 점은 아무래도 『揚子法言』의 구절에 따른 주석이었기 때문에 부득이한 것이라고 할 수 있지만, 그것을 내면과 외면으로 대비시킨 것은 『荀子』의 자신과 재물로 대비시킨 것으로부터 의미의 영역을 더 확장시키는 결과를 가져왔다고 할 수 있다.

사실 이러한 內外로 구분하는 방식은 훗날 程頤의 “배움이란 내면에서 구하도록 하는 것이니 내면에서 구하지 아니하고 바깥에서 구하는 것은 성인의 학문이 아니다”¹⁷⁾라는 관념에서도 그대로 나타난다. 정이에 의하면 바깥에서 구하는 것은 文을 위주로 하는 공부이다.¹⁸⁾ 그리고 文을 위주로 하는 공부가 실은 관직을 구하는 것, 혹은 남들로부터 높은 평가를 이끌어내기 위한 자신의 외면의 治粧에 해당한다는 인식이 그에게 작용한 것이므로, 실은 李軌의 설명과 연결되어 있는 것이다.

그리고 이후 唐代에 들어오면 『論語』 學而篇의 “남이 알아주지 않아도 성내지 않으니 군자가 아니겠는가!”¹⁹⁾에 대한 孔穎達(574~648)의 해설에 주목할 필요가 있다. 그의 해설은 비록 爲己之學이란 용어를 사용한 것은 아니지만, 爲己에 관한 독특한 이해를 보여주고 있다. 즉 공영달은 “남이 알아주지 않아도 성내지 않는 것”을 爲己의 덕이라고 보고, 그 이유를 다음처럼 설명한다. “옛날 학자는 자기를 위하였으니 자신이 선왕의 도를 얻어서 법도를 내함하여 안으로 비추니 타인이 봐주지 않고 알아주지 않아도 나는 노하지 않는다.”²⁰⁾ 여기서 말하는 爲己의 의미는 자신에게 선왕의 도를 얻음으로써 내면에 분명한 판단을 가지고 자기의 덕과 지혜를 평가하므로 남의 평가에 기뻐하거나 슬퍼하지 않는다는 것으로 이해된다. 즉 이는 이체가 위기지학을 내면의 공부라고 한 것과 연관이 있으며, 공영달의 이 주석이 과연 그것과 연관이 있는가 여부는 판단

17) 『性理大全書』 권43, 學也者 使人求於內也 不求於內而求於外 非聖人之學也

18) 위와 같은 文, 何謂求於外 以文爲主者是也

19) 『論語』 「學而」, 人不知而不慍 不亦君子乎

20) 『論語正義』, 正義曰云凡人有所不知君子不怒者其說有二 一雲古之學者爲己 己得先王之道 含章內映 而他人不見不知而我不怒也

하지 못하더라도 일단 그 역시 爲己에 따른 공부의 결과가 내면의 실질에 관한 것임을 분명히 하고 있다.

2) 張載와 程頤의 爲己之學 개념

李軌가 爲己之學을 내면의 공부라고 주장한 뒤 北宋시대에 들어와서 理學의 시대를 열었던 학자들로서 꼽히는 張載(1020~1077)와 程頤(1033~1107)가 다시 그 용어를 사용하였다. 그렇다면 이들이 이러한 용어를 사용하는 것은 적어도 당시의 理學의 방향을 설정하고 그 내용을 확정해가는 과정을 열어준 것으로 이해하지 않을 수 없다. 그들의 많은 문자들 가운데 비록 한 군데씩 밖에는 爲己之學 개념이 사용되지 않을 정도로 그 빈도는 무척 낮은 것이다. 그러나 그럼에도 불구하고 그것이 중요하게 보이는 것은 그것이 위기지학이라는 용어 사용의 물꼬를 터주는 역할을 하였기 때문이다.

그러면 이제 그들의 용례를 살펴보기로 한다. 먼저 張載의 용례를 보면, 衛湜의 『禮記集說』에서 그가 爲己之學을 언급한 사례가 인용되고 있다. 『禮記』 「中庸」편의 구절인 ‘공자께서 말씀하시길, “안희의 사람됨은 중용을 택하여 하나의 선을 알게 되면 그것을 잘 받들어서 지켜서 가슴에 간직하여 잃지 않는다.”’²¹⁾에 대한 해설로 인용한 것이다.

橫渠 張氏가 다시 말했다. 군자가 莊敬하여 나날이 강해지니, 처음에는 모름지기 잃지 않고 지키기 위하여 가슴에 간직하여서 힘써 노력하는 데서 출발하는데, (마침내) 예에 들어맞는 경지에 도달하더라도 도리어 중용한 것이 이와 같으니 이런 것이야말로 위기지학인 것이다.²²⁾

위식은 「中庸」의 이 구절에 대해서 장재의 글 뿐 아니라 程頤를 비롯

21) 子曰 回之爲人也 擇乎中庸 得一善則拳拳服膺而不失之矣

22) 衛湜, 『禮記集說』 卷126, 橫渠張氏 又曰君子莊敬日強 始則須拳拳服膺 出於強勉 至於中禮 却從容如此 方是爲己之學.

하여 朱熹 등 여러 학자들의 글을 집설하고 있다. 그런데 그 가운데 유일하게 장재의 글만이 위기지학이라는 개념을 사용하고 있다. 그러나 그 유일성은 중요한 것은 아니다. 왜냐하면 이 해설은 「中庸」의 이 문장에 한정된 것이기 때문이다. 중요한 것은 張載가 안희의 태도를 위기지학으로 지정하면서 그것을 『禮記』 「表記」의 글 ‘군자가 장경하여 날로 강해진다’를 원용하여 해설하고 있다는 점이다. 그는 안희의 태도야말로 위기지학으로 가는 진정한 길임을 인식하고, 그 궁극적인 경지를 공자가 七十의 경지로 설명한 ‘마음이 원하는 대로 해도 법도를 어기지 않는다’(從心所欲不踰矩)는 경지로 이해하고 있는 것이다.

장재가 서두에 언급한 「表記」의 “군자가 장경하여 나날이 강해진다”는 구절은 “안일하고 방자하게 지내면 나날이 구차하게 된다.”²³⁾는 글과 이어진다. 이를 君子와 常人간의 차이점을 평소의 태도 그리고 일상생활이 이어지면서 점차로 나타나는 변화와 그 결과에 대한 예측을 담은 것으로 보는 것이 理學者들의 관점이다. 이러한 예측은 경험에 근거한 내용으로 공감되고 있었던 것이다. 이 구절을 程頤가 대단히 아꼈다고 하는 기록도 추경컨대 경험적으로 공감할 수 있는 사실이었기 때문인 것이다.²⁴⁾

장재는 「表記」의 이 글에 대해서도 거의 똑같은 주석을 가하였고 그래서 爲己之學 개념도 똑같은 의미로 사용된다.²⁵⁾ 그렇다면 장재의 설명에서 爲己之學이란 개념이 지니는 특별한 의미는 무엇일까? 첫째, 안희의 태도를 구체적 모델로 설정한 점이 특별하다. 둘째, 위기지학은 시작이 있고 귀결을 보게 된다는 과정이라는 인식을 보인다는 점이다. 셋째, 시작할 때의 방법 내지 태도의 구체적 인식에 도달했다는 점이다. 그것이 바로 중용에서 택하여 하나의 선을 얻으면 그것을 잃지 않으려고 가슴에

23) 『禮記』 「表記」, 安肆日偷

24) 『二程外書』 伊川先生甚愛表記中說 君子莊敬日強 安肆日偷蓋常人之情 才放肆則日就曠蕩 自檢束則日就規矩

25) 衛湜, 『禮記集說』 卷137, 橫渠張氏曰篤謂篤實 篤實則自有光輝 如何可捨與 誠之不可捨 其義同莊敬之事 日欲勉強 為之安肆 奉養之事 日欲偷且偷 言不以為急也 君子莊敬日強 始則須拳拳服膺 出於牽強 至於中禮 却從容如此 方是為己之學 德信則不怒而威 狎侮雖死而不畏

간직하는 방법이다. 이것을 장재는 莊敬으로 인식한 것이다. 넷째, 그 방법에 의한 노력의 과정에서 나타나는 변화를 설명한 점이다. 즉 나날이 강해진다는 「表記」文의 개념을 부연한 셈인데, 위 「中庸」의 안회에 대한 묘사에는 드러나지 않는 점을 특히 안회의 태도를 지녔을 경우 나타나는 효과를 설명한 것이다. 다섯째, 안회의 방법이 보여줄 결과에 대한 구체적 제시를 담고 있다. 즉 ‘禮에 들어맞는 경지에 도달하더라도 오히려 중용한 모습’이 그것이다.

즉 장재는 안회라는 실존인물과 그가 실제로 실행하고 보여주었던 태도를 바탕으로 위기지학의 개념을 구성하였던 것이다. 그 틀이란 다른 아닌 일정한 과정의 필수성에 대한 이해와 그리고 그 과정을 통해서 추구되어야 하는 공부의 방법에 대한 이해, 그리고 그로 인해서 나타나는 효과 및 궁극적인 결과에 대한 이해까지 함께 담은 것이라고 할 수 있다.

북송시대의 또 다른 대표적 理學者인 程頤 역시 爲己之學 개념을 사용한다. 『程氏經說』의 「論語說」에서는 『論語』 「學而」편의 “젊은이들은 집에 들어가면 부모에게 효도하고, 밖에 나가면 어른을 공경하며, 말을 삼가되 말하게 되면 미덥게 하고, 널리 사람들을 사랑하며, 어진 사람을 가까이 해야 한다. 이와 같이 몸소 실천하고 餘力이 있으면 문헌을 배운다.”²⁶⁾ 고 한 것에 대해서 다음과 같이 설명한다.

선생님께서 말씀하시기를, 젊은이들은 집에 들어오면 부모에게 효도하고 밖에 나가면 어른을 공경하는 것은 젊은이의 직분을 행하는 것이다. 노력하고 남는 힘이 있으면 글을 배우는 것이니 그 직분을 행하지도 않고 글을 배우는 것은 爲己之學이 아니다.²⁷⁾

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

27) 『程氏經說』 卷7 「論語說」, 子曰弟子入則孝 出則弟 爲弟子之職 力有餘則學文 不脩其職而學(一作先)文非爲己之學也 이글 마지막 부분은 先文 非爲己之學이라고 읽을 수도 있다.

여기서 程頤가 강조하려는 위기지학의 의미는 무엇일까? 그의 위기지학 개념과 관련하여 먼저 살펴야 하는 것은 『論語』 「憲問」의 ‘古之學者爲己 今之學者爲人’에 대한 그의 구분이다. 그는 爲己에 대해서는 “자신에게서 얻으려고 하는 것”, 爲人에 대해서는 “남에게 알려지고자 하는 것”이라고 구분한다.²⁸⁾ 이러한 구분에 따라서 爲己之學의 개념 역시 형성되었음은 물론이다. 그러면 윗글에서 그가 강조하는 것은 일단 직분의 실천이라고 할 수 있는데, 실천을 강조하는 이유는 실천을 통해야만 획득하게 되는 특별한 효과가 있다는 인식이 담겨 있다. 그 효과는 자신에게서 얻으려고 한다는 것과는 관련이 있는 것인데, 그것은 내면의 실질적 변화, 즉 德의 생성과 발전에 해당하는 것이다.

윗글에서 말하는 직분이란 다름 아닌 젊은이로서 행하여야 하는 가장 기본적인 인륜인 孝悌를 말한다. 그가 실천은 하지 않고 글만 배우려고 한다든가 혹은 실천에 앞서서 글을 읽으려고 하는 것까지도 위기지학이 아니라고 경계하는 것은 왜 그런가? 아마도 程頤의 언명은 글을 읽는 것보다 더 중요한 것은 실천이라는 의미인데, 이것은 어떠한 이유에서 우리에게 중요한 문제가 되는 것일까? 그것은 진정한 앎이란 무엇인가라는 고민 때문이 아닐까? 예나 지금이나 사람은 앎을 넓히고 지혜롭게 살아가는 것을 중시한다. 이 글에서 그가 고민하고 있는 문제는 진정한 앎을 얻게 해주는 방법에 관한 것이다. 특히 인륜에 관한 知를 얻는 방법에 관하여 그는 글을 배워서 얻는 知와 몸소 행함으로써 얻는 知를 구별하고 있다. 글을 배워서 얻는 知에만 의존하게 될 것을 염려하여 먼저 몸소 직분을 행할 것을 강조하는 것이다. 그리고 몸소 실천을 통해서 얻은 知와 글을 배워서 얻은 知를 합치는 것이 더 좋다는 의미도 포함하고 있다. 그리고 그렇게 하는 것이 진정으로 자신을 위하는 것이라는 의미를 보여준다. 그렇다면 그의 爲己之學은 실천을 바탕으로 둔 진정한 知의 획득을 가능하게 하는 학문이란 의미를 품었다고 할 수 있다.

程頤의 이 爲己之學의 개념은 이후 朱熹가 편찬한 『近思錄』 권6 서두

28) 『論語集註』 「憲問」, 程子曰爲己欲得之於己也 爲人欲見知於人也

에 인용된다. 그렇다면 과연 주희의 관점에서는 이 개념이 어떠한 중요성을 지니기에 인용한 것일까? 아마도 이 구절 전체가 전하는 뜻이 爲己之學이란 개념을 통해서 응축된다는 점은 주희가 爲己之學의 중요성에 대한 인식을 강조하려는 뜻이 있었음을 암시한다.

즉 위 인용문의 정이의 언급이 知에 관한 언급이라고 판단되는 이유는 위에서 밝혔듯이 진정한 앎의 조건을 제시하는 것이기 때문이다. 眞知란 개념을 최초로 사용함으로써 진정한 앎의 중요성을 강조한 학자가 또한 程頤이다. 그런 의미에서 위기지학의 앎(혹은 덕)과 진지와는 상호 중요한 관련이 있는 것이다. 『近思錄』에는 程頤가 발명한 眞知의 개념이 소개된다.

知에는 수많은 조목이 있고, 지극하게도 깊음과 얕음의 차이가 있다. 학자는 모름지기 眞知해야 한다. (진지란) 알기만 해도 곧 태연하게 행하는 것이다.²⁹⁾

程頤의 이 언명에 대해서 주희는 “程선생께서 知의 얕음과 깊음을 논한 것은 종래 어느 사람도 언급하지 못한 것이다.”³⁰⁾라고 하여서 우선 그 논의의 중요성에 주의를 표한다. 그리고 주희는 이와 관련하여 “『大學』의 至知의 至는 과거에는 盡자로 설명하였다. 이제 마땅히 切至의 至로 보아야 한다는 것을 알았다. 앎을 추구하는 자는 절실하게 感通함으로부터 誠意를 할 수 있게 될 것이니, 그 뜻은 程子の 이른바 眞知와 같다고 하는 것이 옳을 것이다.”³¹⁾고 하였다. 이러한 주희의 구분은 중요한 시사점이 있다. 즉 盡의 의미는 양적 차원의 지식의 확장을 의미하는 것으로 이해될 가능성이 많은 것이므로 至知의 의미가 곡해될 가능성이 있다는 것이다. 그러므로 주희가 切至라고 고치는 것은 절실함이 지극하게

29) 朱熹 呂祖謙, 『近思錄』 권3, 知有多少般數 煞有深淺 學者須是眞知 纔知得是便泰然行將去也

30) 陳沆, 『近思錄補注』 권3, 朱子曰程子論知之淺深 從來未有人說到此

31) 위와 같은 句, 大學知至之至 舊作盡字說 今見得當作切至之至 知之者切然從感通得誠意 意如程子所謂眞知 是也

된 知로서의 至知를 생각한 것이다. 그것은 마치 갈증을 느낄 때에 물을 찾는 절실함처럼 인륜의 실천에서도 절실함이 지극하게 되면 갈증시의 물마시기처럼 자연스럽게 발휘되는 본능적 차원의 知와 똑같은 상태로 확립되어야 함을 의미한다고 이해된다. 그러한 知의 종류는 현대적 용어로 말하면 暗黙知(tacit knowledge)의 부류에 속하는 것이다.³²⁾

사실 이렇게 주희의 언명을 주의 깊게 살피는 이유는 程頤와 주희 사이의 맥락도 중요하지만, 과연 주희가 정이의 어떠한 관점을 수용함으로써 爲己之學의 개념을 일반화시키는가 하는 점을 알아보기 위한 것이다. 주희의 爲己之學의 개념을 살피기에 앞서서 程頤의 학맥을 주희에게 이어주었던 楊時와 李侗의 인식을 살피는 것이 순서일 것이다.

3) 楊時와 李侗의 爲己之學 개념

楊時(1053~1135)는 二程의 학문을 후대에 전하면서 洛學의 종장이 된 학자이다. 그의 학문은 羅從彥(1072-1135)을 거쳐서 李侗에게 전하고 또 그것이 다시 朱熹에게 전함으로써 程朱學의 맥락을 형성하는 데 중요한 기여를 하였다. 낙학의 종장으로 꼽히는 동시에 그 학문이 주희에게 이어질 수 있도록 그 맥락을 연결해준 楊時에게서 그의 스승 程頤가 강조한 爲己之學에 관한 모종의 전승이 있었을 법하다. 그 역시 학문의 방법과 관련하여 爲己之學에 관하여 언급한 적이 있다. 그렇다면 그의 관념은 위에서 소개한 학자들의 관념과 어떠한 연관성이 있으며, 또 어떠한 새로운 점이 있는가? 그가 爲己之學이란 개념을 언급한 글이 『性理大全書』 「總論爲學之方」에 수록되어 있다. 이제 그것을 인용하여 분석하여 보도록 한다.

구산 양씨는 말했다. 오늘의 학자는 단지 학문하는 방법을 모른다

32) 이에 대해서는 福島眞人 編, 『身體の構築學-社會的學習過程としての身體技法』, ひつし書房, 1995, 및 동저자의 『暗黙知の解剖-認知と社會のインターフェイス』, 金子書房, 2008., 참조할 것.

고 해야 할 뿐 아니라 또 학을 이루어서 어디에 써야 할 것인가도 모른다. 이는 事體가 중대한 것이니 모름지기 초기부터 힘을 들여서 보아야 비로소 쉽지 않다는 것을 알게 되는 것이다. 대저 학자란 성현이 행한 바를 배우는 것이다. 성현이 행한 바를 배우려고 한다면 모름지기 성현이 얻은 바의 도를 들어야(聞道) 한다. 만약 단지 古今の 일에 두루 통하여 문장을 짓기만 하고, 충신을 행하는 일은 진실하게 하려고 하지 않는 것은 의로운 선비가 아닐 뿐이니, 옛날부터 이러한 사람들이 적지 않았다. 그러나 (성현의) 도를 들었다고 생각하더라도 또한 東漢의 쇠하는 시기와 똑같이 하면 안 된다. 처사 逸人과 절개로 이름난 선비들로 당세에 소문난 사람이 많았다. (그런데) 그들의 作處를 성현의 道로써 따져보면 대체로 털끝만큼이라도 방불하여 相似한 것이 없었던 것은 왜 그런가? 그들이 애초에 도를 제대로 들은 바가 없었던 때문이다. 今時의 학자는 일상생활에서 ‘나는 마땅히 옛사람이 행한 바를 행한다’고 말하지만 문득 한 가지 일이 닦쳐도 제대로 (그에 맞춰서) 조치할 수 없다. 생각건대 그들의 배운 바가 古今에 두루 통한 것으로써 문장을 짓는 일일 뿐이고 후시라도 忠信과 願慤에 뜻을 두어야 하는 것은 하지 않으니 의롭지 못한 것일 뿐이다. 그런데도 모름지기 도에 관해 들어야 하는 것을 알지 못하니 따라서 응하는 것이 이와 같은 것이다. 이로 말미암아 보건대 배운다고 하면서 도에 관해 듣지 않는 것은 배우지 않는 것과 똑같다. 나를 위하는 학문(爲己之學)이란 바로 飢渴한 사람이 飮食에 대한 것과 같아서 바깥에서 즐거움이 있는 것이 아니다. 마시지 않고 먹지 않는다고 생각하면 飢渴의 병은 반드시 致死에 이르고 말 것이다. 사람이 되어서 배우지 아니하면 그 본심을 잃어서 사람노릇하기에 부족하니 그 병은 아마도 飢渴과 다를 것이 없는 것이다. 이것이 본디 배움을 그만둘 수 없는 이유이다. 그러나 옛날에 잘 배웠던 사람은 반드시 먼저 머무를 곳을 알았고, 머무를 곳을 안 뒤에 점차로 나아갈 수 있었던 것이다. 창창히 어디로 갈지도 모르면서 성현의 영역으로 들어가길 바라는 것은 그것이 험난하다는 것을 많이 보게 될 것이다. 이 이치는 마땅히 절실하게 구하여서 경시하지 말아야 한다.³³⁾

33) 『性理大全書』 권43, 總論爲學之方, 龜山楊氏曰 今之學者 只爲不知爲學之方 又不學成要何用 此事體大 須是曾著力來方知不易 夫學者學聖賢之所爲也 欲爲聖賢之所爲 須是聞聖賢所得之道 若只要博通古今 爲文章 作忠信願慤不爲 非義之士而已 則古來如此等人不少 然以爲聞道 則不可且如東漢之衰 處士逸人與夫名節之士 有聞當

윗글에 보이는 楊時의 관념은 대체로 위기지학과 관련하여 세 가지 중요한 내용을 담고 있다. 첫째는 단순히 학문방법이 아니라 학문을 시작 했으면 그것을 끝내 성취하는 방법에 대한 인지가 필요하다는 점이다. 여기서 학문은 성취로 귀결되어야 한다는 그의 인식이 뚜렷하게 작용하고 있다. 그 경우 성취는 무엇을 내용으로 삼는가 하는 점이 논의가 필요한 사항인데, 그는 그것을 성현이 행한 바라고 포괄적으로 정의하고 있다.

둘째는 聞道の 중요성을 강조하는 점이다. 聞道の 중요성은 배우는 내용이 다름 아닌 道이어야 한다는 점에 있다. 즉 무엇보다도 나아가 머무를 곳에 대한 뚜렷한 인지(知止)가 선행되어야 한다는 점이 강조된다. 그는 이를 『大學』의 知止의 의미와 똑같은 것으로 간주한다. 즉 목표에 대한 분명한 인식이 있어야 공부의 방향을 정할 수 있다는 의미이다. 그 목표는 그의 설명에 따르면 古의 일에 박통하는 지식의 섭렵은 아니다. 오히려 성현이 행한 바를 따라 행하는 것이다. 그렇기 때문에 그는 聞道를 강조한 것이다. 목표에 대한 분명한 인지가 없을 경우, 대부분의 학자들이 그러하듯이 문장을 짓는 것을 능사로 삼는 것으로 귀결된다는 것이 그가 우려하는 바이다.

셋째는 爲己之學이란 일단 聞道를 통해서 목표를 설정하게 되면 그 道를 지향하는 것이 마치 飢渴들린 사람이 飲食을 찾듯이 자연스럽게 이루어짐을 강조하는 점이다. 飢渴들린 사람이 음식을 통해서 즐거움이 발생하는데, 사실 그 즐거움은 남이 느끼거나 설명할 수는 없는 자기 내면의 일이다. 이는 程頤의 眞知에 해당하며 주희가 至知의 至를 切至로 해석하는 것과 상동한 논리이다. 그러므로 그는 위기지학의 즐거움이란 남이

世者多矣 觀其作處責之以古聖賢之道 則畧無毫髮髣髴相似 何也 以彼於道 初無所聞故也 今時學者平居 則曰吾當爲古人之所爲 纔有一事到手便措置不得 蓋其所學以博通古今爲文章 或志於忠信願慤不爲 非義而已 而不知須是聞道 故應如此 由是觀之 學而不聞道 猶不學也 爲己之學 正猶飢渴之於飲食 非有悅乎外也 以爲弗飲弗食 則飢渴之病 必至於致死 人而不學 則失其本心 不足以爲人 其病蓋無異於飢渴者 此固學之不可已也 然古之善學者 必先知所止 知所止然後可以漸進 俛偃然莫知所之 而欲望聖賢之域 多見其難矣 此理宜切求之 不可忽也

알아주는 것과는 관계없다는 의미에서 ‘바깥에 즐거움이 있는 것이 아니’라고 설명을 했다.

그리고 주희가 편찬한 『語孟精義』에는 여러 학자들의 해설이 집성되어 있는데, 『論語』 「憲問」의 ‘古之學者爲己 今之學者爲人’에 대한 楊時의 해설은 위 둘째 중요한 사항과 관련되어 있다. 양시는 “爲己之學은 格物致知일 뿐이며 그렇게 하여 천하국가의 일에 미루어 적용하더라도 어떤 어려움이 있겠는가?”³⁴⁾라고 설명하고 있다.

또한 『龜山先生語錄』에는 다음과 같은 글이 있다.

(여항에게) 말씀하기를 正叔(程頤의 字)은 말하길, 옛날의 학자는 마흔 살이 되어서 벼슬을 했다. 벼슬을 하기 이전 이십여 년은 학문에 盡力할 수 있었고 다른 일은 영위함이 없었다. 그러므로 사람이 재목으로 자라나서 등용할 수 있었다. 그런데 오늘날의 토는 십사오세가 넘으면 배움에 있어서 글을 짓고 관직이나 찾으니 어찌 일찍이 爲己之學에 뜻을 둘 일이 있겠는가? 대저 배우지 않은 사람으로 하여금 어느 날 그에게 관직을 주어서 임금을 섬기고(事君) 民을 이끌고(長民) 사무를 처리하게끔(治事) 한다면 그 효과는 옛날의 효과와 같지 않을 것임에 틀림없다.³⁵⁾

윗글에서 양시는 그의 제자에게 관직에 나아가는 일과 관련하여 위기지학을 설명하고 있다. 위기지학을 하게 되면 관직에 나아가더라도 事君과 長民 治事 등의 어떤 일이든지 좋은 효과를 내지만 위기지학을 하지 않은 사람에게서 그 일의 효과는 다르다는 의미이다.

李侗(1093~1163)은 양시의 학문을 이어서 주희에게 程頤의 학을 전해준 학자이다. 그 역시 위기지학의 의미에 대한 견해를 잘 보여준다. 주희

34) 朱熹, 『語孟精義』 권7 下 子曰古之學者爲己 今之學者爲人, 楊曰爲己之學格物致知而已 推之於天下國家乎何有.

35) 『龜山先生語錄』 권4 餘杭所聞, 謂正叔云古之學者四十而仕 未仕以前二十餘年 得盡力於學問 無他營也 故人之成材可用 今之士十四五以上 便學綴文覓官 豈嘗有意爲己之學 夫以不學之人 一旦授之官而使之事君長民治事宜其效不如古也 故今之在仕者 人物多凡下不足道以此.

가 李侗과 문답한 내용을 옮겨보도록 한다. 이 문답을 옮기는 이유는 위 기지학에 관한 깊이 있는 논의가 진행되는 과정이 여기서 감지되기 때문이다.

(주희가) 질문하기를, 子張이 녹을 구하는 방법을 배우고자 하니 공자께서 많이 듣고 많이 보되 의심스럽고 위태로운 것은 버려두고 말을 삼가면서 그 중 확실한 것만을 행하도록 한다고 알려주었습니다. 생각건대 (자장이) 많이 아는 것도 아니고 집약도 다하지 못하기 때문에 聞見이 많은 것을 귀하다고 한 것입니다. 그러나 그 중 확신할 수 없고 안심할 수 없는 것을 버리지 않는다면 말하고 행동하는 사이에 생각(意)이 진실하지 못하게 됩니다. 그러므로 그런 것은 버려두는 것이 잘하는 일이 됩니다. 의심스럽고 위태로운 것을 버려두었는데도 그와 관련된 言行에 삼가지 못함이 있으면 이른바 감히 느슨하게 할 수는 없는 것이 아니겠습니까? 그러므로 그러한 것들을 삼가는 것을 지극하다고 한 것입니다. 내면에서 절도가 있으면 이와 같은 허물할 일이나 뉘우칠 일이 어데서 들어오겠습니까? 그러나 이것은 모두 평상시에 말하는 것이고 행동하는 것일 뿐 필연코 이른바 祿을 구하리라고 기약하는 것은 아니지만, 녹은 이미 그렇게 하면 저 절로 오게 된다는 말씀입니다. 孟子가 언급한 “경덕은 굽히지 않으니 녹을 구하기 때문이 아니요”라는 것이 孔子의 뜻과 동일합니다. 이천 선생께서도 “子張은 벼슬하는 것을 서들렀기 때문에 공자께서 이렇게 말씀해주셔서 그의 마음을 정하여서 利祿 때문에 움직이지 않도록 하셨던 것”이라고 말씀한 것도 역시 이러한 뜻이 아닐까 생각합니다.

(연평) 선생께서 말씀하셨다. 옛 사람이 녹을 구하는 뜻은 후세 사람들의 녹을 구하는 법이 아니다. 생각건대 가슴속에 쌓은 바가 있다가 역시 그것을 밖으로 發洩하여서 일에 드러나는 것일 뿐이다. 이것이 爲己之學이다. 그러나 녹을 구하는 데에는 도가 있는 법이니 만약 그것을 구하게 해주는 도를 알지 못하고 (녹을 구하고자 하는 데로) 뜻을 싹트우면 바깥으로 달려가는 것이다. 그러므로 공자는 多聞 多見하되 의심스럽고 위태로운 것은 버리라는 말씀으로 알려주고 또 그로 하여금 그 나머지는 신중하게 하라고 하신 것이니 자신에게서 구하는 것이 절실한 것이다. 그러므로 맹자는 경덕은 굽히지 않는 것이니 녹을 구하기 때문이 아니라는 말씀을 하신 것이다. 진실로 이를

깊이 체득하면 밖으로 치닫는 마음은 일어나지 않는 것이다. 伊川の 이른바 “깨맨 것이 벌어지자마자 곧 빠져 나간다”는 뜻이다.³⁶⁾

이 문답은 일단 녹을 구하는 방식에 관한 공자의 견해를 중심으로 이루어진 것이다. 주희는 공자가 자장에게 준 답을 “이것은 모두 평상시에 말하고 행동하는 것(庸言庸行之所)일 뿐 필연코 이른바 祿을 구하리라고 기약하는 것은 아니지만, 녹은 이미 그렇게 하면 저절로 오게 된다는 말씀입니다.”라고 이해하고 있었다. 이러한 이해는 그의 30대 초반일 때로 추정된다. 이 문답에서 주목되는 것은 주희의 이와 같은 이해와 질문에 대해서 李侗이 공자의 견해를 바로 爲己之學이라는 개념으로 정의하여 회답을 준 사실이다. 그의 “가슴속에 쌓은 바가 있다가 역시 그것을 밖으로 發洩하여서 일에 드러나는 것일 뿐”이라는 설명을 보면 李軌의 爲官之學과 爲己之學의 구별이 떠오르며, 또 ‘發洩’이란 표현은 몸에 배인 것이 매사에 자연스럽게 행동할 때에 발휘되는 것이다. 그것은 經德을 쌓는 공부가 있었기 때문에 가능하며, 그것이 관직에서도 적절한 능력으로 발휘되는 것일 뿐이다. 그러한 이유에서 주희가 말한 庸言庸行之所를 긍정하고 동시에 程頤의 언설까지 덧붙여서 답을 준 것이다.

그리고 공자의 문답은 자장이라는 개인에게 한정된 것이지만, 이 공자의 답에 담긴 뜻을 개발하여 학문 일반의 틀에 해당하는 爲己之學을 규정해내는 것이 李侗의 답에 담긴 의의라고 할 수 있다.

36) 『延平答問』, 問子張學干祿 夫子告以多聞多見 闕疑殆而謹言 行其餘 蓋不博無以致約 故聞見以多為貴 然不闕其所未信未安 則言行之間 意不誠矣 故以闕之為善 疑殆既闕而於言行有不謹焉 則非所謂無傲慢者 故以謹之為至 有節於內 若此尤悔何自而入乎 然此皆庸言庸行之所 必然非期以干祿也 而祿固已在其中矣 孟子曰經德不回 非以干祿也 與夫子之意一也 伊川先生 亦曰子張以仕為急 故夫子告之以此 使定其心而不為利祿動 恐亦是此意未知是否 先生曰古人干祿之意 非後世之干祿也 蓋胸中有所蘊 亦欲發洩而見諸事爾 此為己之學也 然求之有道 苟未見所以求之之道 一萌意焉 則外馳矣 故夫子以多聞見而闕疑殆告之 又使之慎其餘 則反求諸己也切矣 故孟子有經德不回 非以干祿之語 苟能深體得此 則馳外之心不作矣 伊川所謂才有縫罅 便走了之意

4. 결론

본 연구는 先秦시대 孔子가 언급한 爲己라는 학문 경향으로부터 송대(北宋시대)에서 爲己之學의 개념이 정착되는 과정에 대한 연구이다. 爲己之學의 개념 형성의 맥락을 고찰하는 연구이므로 이것은 유교 전반 혹은 유교 사상 전반과의 연관성을 검토하는 연구는 아니다. 따라서 본 연구는 爲己 혹은 爲己之學 개념을 중심으로 나타난 각 시대 유학자 자신의 유학에 대한 인식을 따져보는 데에 내용적으로 한정되어 있는 것이다.

그럼에도 불구하고 국내는 물론 중국이나 일본에서도 爲己之學의 개념 형성과 관련된 연구는 제대로 이뤄지지 않았다. 때문에 본 연구의 개념 형성의 역사적 맥락을 짚어보는 것은 하나의 첫 시도로서 의의가 있는 것이다. 특히 爲己之學의 개념 형성의 맥락을 중시하는 이유는 爲己之學의 개념의 형성과 정착 과정에서 유학자들이 그 개념을 사용함으로써 담아내고자 하였던 유교의 진정한 학문 방법에 대한 고민과 그들의 방향설정을 이해하는 것이 유학자들의 학문 태도와 지향성에 대한 근본적인 이해를 얻는 길이라고 생각되기 때문이다.

본 연구에서 살핀 바에 의하면 공자의 언명에서는 단지 爲己와 爲人이라는 구분만 있었을 뿐인데, 이를 『荀子』에서 받아서 君子之學과 小人之學으로 구분하고 그 내용과 지향성에 대한 차이를 언급하였다. 그리고 李軌는 爲己之學과 爲官之學으로 구분하면서 역시 그 내용과 지향성에 대한 구분을 하였다. 전자가 내면에 관한 공부이고 후자가 외면에 관한 공부라는 구분도 이후 위기지학의 논의에서는 매우 중요한 영역적 인식을 가능하게 한 것으로 이해된다. 그 뒤 북송 시대에 오면 張載와 程頤가 爲己之學 개념을 더욱 진전시키고 새로운 내용들을 발명하였다. 그들에 의하여 爲己之學의 방향과 그에 결부된 학문적 내용이나 방법 그리고 구체적 모범에 대해서도 논의가 이루어졌다. 특히 이들이 子張의 學干祿에 대한 공자의 답변, 안회 등을 모델로 설정하여 爲己之學의 방법과 태

도를 설명한 것은 이후 爲己之學의 개념적 이해의 범위와 그것을 적용하는 범위를 확장할 수 있는 인식의 토대를 마련한 것으로 보인다.

그리고 위기지학의 개념의 발전에 있어서 李侗과 朱熹의 문답은 爲己之學에 대한 인식이 사제간에 연결되는 사실을 확인할 수 있도록 해준다. 이러한 문답을 통해서 爲己之學에 대한 인식이 공유되는 과정은 이후 朱熹의 사제간의 대화에서도 연속되는 것이다. 따라서 이러한 사제간의 대화에 대한 확인은 위기지학 개념의 확산이 왜 가능했는가 하는 점에 대한 사실적 이해를 도와줄 수 있을 것이다. 물론 그에 대한 추후 연구가 필요하다.

본 연구에서는 고찰의 시대적 하한을 李侗으로 설정했으므로, 그의 제자인 朱熹가 爲己之學의 개념을 어떻게 이해했고 또 그것을 확산시키는 방법과 그 내용 등에 대해서는 고찰하지 못했다. 그러나 서두에서 밝힌 것처럼 이에 대해서는 별도의 고찰이 필요하다. 본 연구에서는 북송시대로부터 북송과 남송에 걸쳐 활동했던 李侗, 즉 朱熹의 스승에까지 이르는 맥락을 고찰하는 것에 한정한다. 이 한정적인 고찰에서 얻을 수 있는 결론은 위기지학의 개념은 송대에 이르러 유학의 자기 정체성을 뚜렷하게 하는 개념으로 사용되었으며, 북송대의 학자들에 의하여 위기지학 개념에 걸맞는 학문적 내용과 방향 및 방법론에 대한 일차적인 설계가 진행되었다고 할 수 있다. 그리고 그로 인하여 위기지학 개념은 당시 理學者들에게는 유학의 학문 방법론의 본질을 설명하는 개념이자 유교의 정체성을 분명하게 확립하는 개념으로 인지되는 경향이 있었다고 할 수 있다. 다만 이러한 인지가 보편화되고 일반화되는 것은 주희의 단계에 이르러서 가능했다고 생각한다.

朱熹에 이르면 爲己之學 개념의 용례는 폭발적으로 증가한다. 이러한 현상은 李侗까지 이르는 과정에서 송대의 학자들이 爲己之學을 유교적 공부를 가리키는 대표적 개념이라는 인식을 공유하는 과정이 있었기 때문에 가능했을 것이다. 주희에게 이르러 제자들과의 문답과 그의 문집 그리고 기타 저술에서 위기지학에 관한 기존의 인식을 소개하고 풀이하

는 작업 및 새로운 정의를 해가는 노력들이 여러 곳에서 확인된다. 그리고 그의 문인들의 위기지학 개념의 계승과 확장적 적용의 노력이 이어진다. 이에 대해서는 다음 연구의 과제로 미루어두고자 한다.

(중앙대학교)

참고문헌

- 『論語』
『論語集註』
『墨子』
『韓非子』
『管子』
『孟子』
『荀子』
『禮記』
李軌, 『揚子法言注』
何晏, 『論語集解』
孔穎達, 『論語正義』
『性理大全書』
衛湜, 『禮記集說』
『二程外書』
『程氏經說』
朱熹, 呂祖謙, 『近思錄』
朱熹, 『語孟精義』
朱熹, 『延平答問』
陳沆, 『近思錄補注』
楊時, 『龜山先生語錄』
시라카와 시즈카 지음 장원철 옮김, 『사람의 마음을 움직여 세상을 바꾸리
라』, 한길사, 2004,
福島眞人 編, 『身體の構築學-社會的學習過程としての身體技法』, ひつし書房,
1995.
_____ 著, 『暗黙知の解剖-認知と社會のインターフェイス』, 金子書房, 2008.
金東仁, 「爲己之學 爲人之學」, 『교육사학연구』 11, 교육사학회, 2001.

황금중, 「주자학의 공부원리로서의 ‘위기지학’, ‘하학이상달’, ‘존덕성이도문학’ , 『한국교육사학 제31권 제2호, 2009.

**On the Conceptualization of Confucian Self-organizing
Methodology, *Wi-gi-ji-hak*(爲己之學)**

Kwon Jong Yoo (Chung-Ang Univ.)

This is a study on the process of forming the concept of the Confucian typical methods for self-organization, that is, *wi-gi-ji-hak*(爲己之學). The scope of this study lies from Pre-Chin to Chinese Song Dynasty. And this study has a target to study on the process of the concept of *wi-gi-ji-hak* that has its origin from the words of Confucius, *wi-gi*(爲己) in the Analects. This study focuses only on the context of developing the concept of *wi-gi-ji-hak*, but it does not touch whole the methodology relating to the Confucianism or the features of Confucianism itself.

The reason why to study on *wi-gi-ji-hak* lies on the demand or the necessity for newly understanding of Confucianism. *Wi-gi-ji-hak* is the most representative methods of the Neo-Confucianism, which shows a new identity of the Neo-Confucianism that had newly arisen from the early Northern Song Dynasty and compiled as so-called *Zhuzixue*(朱子學) by Zhuxi(朱熹) in the era of the Southern Song Dynasty. In addition in Chosun Korea Dynasty many Neo-Confucian scholars who learned the *Zhuzixue* had intensified and developed the context of *Zhuzixue* more and more by unyielding practice of the *wi-gi-ji-hak*. Thus the *wi-gi-ji-hak* as the main and comprehensive methods must be studied as the most important theme among the Confucian items. Nevertheless no research on the *wi-gi-ji-hak* has been tried appropriately in China and Korea, too. This study is designed in order to approach the proper function of the Neo-Confucianism especially of *Zhuzixue* in China and Korea.

In this study the process of the settlement of the concept *wi-gi-ji-hak* from Confucius to Li Dong(李侗). Between them Xunzi(荀子) , Li Gui(李

軌), Zhang Zai(張載), Cheng Yi(程頤), and Yang Shi(楊時) are also studied with their concepts and understandings. According to this a long context of *wi-gi-ji-hak* organized by them is analysed and the differences between each and every of them are discussed.

Key words: Confucianism, Neo-Confucianism, *wi-gi-ji-hak*, self-organization, Confucius, Xunzi(荀子), Li Gui(李軌), Zhang Zai(張載), Cheng Yi(程頤), and Yang Shi(楊時), Li Dong(李侗) *Zhuzi, Zhuzixue.*

유권중 e-mail: ykj111@cau.ac.kr

투 고 일	2012년 10월 17일
심 사 일	2012년 10월 26일
계재확정	2012년 11월 08일