

‘책임적 행위자’ 용어[自/己]의 기원*

신 정 근

(서울대 철학과 강사)

1. 문제 제기

이 글은 춘추 전국시대에 철학적 논의의 대상으로 부각되어 후대의 중국 철학사에서 확대 재생산된 ‘자아’ 문제의 다양한 해법들을 규명하기 위한 사전 단계로서 오늘날 ‘자아’를 지시하는 용어로 널리 사용되는 ‘自’, ‘己’, ‘我’의 어원을 규정하는 데 목적을 두고 있다. 우리는 오늘날 일상적인 용어나 철학적인 용어로 ‘自己’, ‘自我’를 사용한다. 우리는 이러한 실례로 신혼 부부가 상대를 ‘자기’라고 부르거나 자기 주장이 강한 사람을 “저 사람, 참 자아가 강하다”라고 하는 경우를 떠올릴 수 있다. 이처럼 오늘날 우리가 자연스럽게 사용하는 ‘자기’와 ‘자아’ 용어는 원래 나눌 수 없는 단일한 어근의 용어가 아니라 각각 원래 다른 어원을 가진 ‘자’와 ‘기’, ‘자’와 ‘아’의 결합어이다. 이러한 점은 우리가 한문 텍스트에 나오는 ‘자’를 ‘스스로’로, ‘아’를 ‘나’로, ‘기’를 ‘몸’으로 각각 달리 풀이하는 데서도 어느 정도 암시적으로 드러난다. 또 선진시대의 문헌에서 ‘자’, ‘기’, ‘아’ 등이 결합어보다는 개별적인 용어의 형태로 훨씬 더 빈번하고 중요하게 사용되었을 뿐만 아니라 결합어로 사용되더라도 오늘날의 의미와 다른 맥락으로 사용되었다. 후자의 경우 ‘자아’는 ‘우리 측으로부터’, ‘나의 기준에서 보면’ 등 상투적인 어법으로 운용되었다.¹⁾ 전자의 경우 ‘爲己’, ‘無己’, ‘爲我’, ‘無我’ 등이 제시될 수 있다.

* 이 글은 학술진흥재단의 1997년 신진연구인력 연구장려금의 지원으로 작성된 것임.

1) 自我也 但爾「衛風 氓」; 不自我先, 不自我後「소아 正月」.

그런데 현대 연구자들이 춘추 전국시대 또는 중국 철학을 대상으로 '자아' (Self)의 문제에 접근하는 태도를 보면 이 주제는 상당히 복잡한 특성을 가지고 있음을 알 수 있다. 필자는 이 특성들을 다음과 같이 세 가지로 요약하고자 한다: (1) '자아' (Self), '개인주의' (Individualism) 개념은 서양 철학의 고유한 문맥에서 배태된 용어이다. 이 용어를 중국의 전통 철학 또는 사유 방식을 분석하는데 적용할 수 있는가? (2) 만약 '자아', '개인주의' 개념을 중국 철학에 적용할 수 있다고 가정한다면 서양 철학에서 논의되는 '자아', '개인주의'와 가장 유사한 사유가 최초로 언제 나타나는가? 이 질문은 중국의 '현대' 기점 또는 현대적 사유의 맹아를 언제, 어디에서 찾을 것인가라는 문제와 연결되어 있다. (3) 중국/동아시아 철학과 서양 철학이 각기 상이하면서 고유한 진행의 과정으로 진행되었다고 한다면 중국 철학에서는 '자아' 문제를 서양 철학의 '자아' 문제와 달리 어떻게 접근하고 있는가?

만약 중국 철학에서 사람이 개인으로 환원 불가능한 공동체적 특성을 가지고 있다거나 자연적인 관계[人倫]의 공동체에서 분리되어 존재할 수 없다고 한다면²⁾ 서양 철학의 '자아' 용어를 중국 철학에 적용할 수 없게 된다. 왜냐면 서양 철학에서 사람은 적어도 공동체로 환원 불가능한 개체의 특성을 가지고 있고 자연적인 관계에서 분리돼 존재할 수 있기 때문이다. 따라서 중국 철학에서 '자아'를 찾으려는 시도는 애초에 없었던 사유를 있다고 강변하는 셈이 되어 버린다. 이와 달리 우리는 서양 철학 개념의 의미를 느슨하게 규정하거나 의미의 외연을 확장시키게 되면 서양 철학의 용어를 중국 철학에 적용할 수 있는 가능성이 생기게 된다. 예컨대 드 베리(de Bary)는 '개인주의' (individualism)와 '개체성' (individuality)를 구별하여 후자는 반드시 전자를 전제하지 않을 수 있을 뿐만 아니라 개명된

2) R. T. Ames, "The Meaning of Body in Classical Chinese Philosophy," T. P. Kasulis ed., *Self as Body in Asian Theory and Practice* (Albany: SUNY, 1993): 157-177쪽; A. Y. C. King, "The Individual and Group in Confucianism: A Relational Perspective," D. J. Munro ed., *Individualism and Holism* (Ann Arbor: Center for Chinese Studies The University of Michigan): 57-70쪽.

문화권에서는 문학과 예술 분야에서 개체성을 권장해왔다고 주장한다. 따라서 그는 유교에서는 도덕적 품성이나 지적 성취에서 ‘개체성’을 인정하므로 ‘개인주의’라는 용어를 중국 철학에 적용할 수 있다³⁾고 주장하는 셈이다.

그러나 서양 철학의 용어를 중국 철학에 적용할 수 있다고 하더라도 유사한 사유의 발견을 너무 강조해서는 안 된다. 오늘날 서양의 연구자들이 서양 철학이나 중국 철학을 대상으로 ‘자아’ (Self/Selbst)라는 용어를 아무런 제약 없이 사용하지만 역사적으로 보면 그 용어는 로크나 칸트 이후, 즉 17세기에서 18세기 사이에 철학적인 용어로 등장했다. 반면 중국에서 ‘自’, ‘己’, ‘我’ 등의 용어는 공자 이후, 즉 기원전 6세기에서 5세기 사이에 이미 철학적 용어로 사용되었다. 우리는 위 사실을 기계적으로만 판단하게 되면 중국은 서양보다 적어도 이천년 이상 ‘앞서’ 있었다는 결론을 끌어낼 수 있다. 그렇지만 서양 철학의 ‘Self/Selbst’는 사람이 교회나 귀족이라는 집단으로부터 해방하려는 맥락에서 사용되었고, 중국 철학의 ‘自’, ‘己’, ‘我’는 사람이 자신의 욕구를 통제하고 억제하여 전체 질서를 창출하려는 맥락에서 사용되었다면,⁴⁾ 위의 기계적인 결론은 타당하지 않게 된다.

우리가 오늘날 ‘자아’, ‘자기’를 자연스럽게 사용함에도 불구하고 춘추 전국시대의 ‘自’, ‘己’, ‘我’ 용례는 다양하고 복잡한 양상을 띤다. 예컨대 공자는 ‘아’를 부정적인 맥락으로 사용하지만[毋我] ‘자’와 ‘기’를 긍정적으로 사용한다[爲己]. 이와 달리 장자는 ‘기’마저 부정적으로 사용한다[無己]. 필자는 이러한 제 양상의 이유와 의미를 변증하기 위해서 일차적인 예비 작업으로 중국 철학에서 소위 ‘자아’를 지시하는 듯한 용어들, ‘自’, ‘己’, ‘我’의 기원과

3) “Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought,” Wm. T. de Bary ed., *Self and Society in Ming Society* (New York & London, Columbia UP, 1970): 145-150쪽.

4) W. Kubin, “On the Problem of the Self in Confucianism,” S. Krieger & R. Trauzettel ed., *Confucianism and the Modernization of China* (Mainz, Hase & Koehler Verlag, 1991): 63-95쪽.

1 인칭 대명사화 과정을 추적하고자 한다.

2. ‘하늘 명령’ (天命)의 사회적 의의의 변화

춘추시대 이전에도 ‘여일인’ (余一人)이라는 1 인칭 대명사가 있었다. 그것은 왕이라는 특수한 신분의 사람만이 ‘나 한 사람’으로 지칭할 수 있는 전칭(專稱) 용어였다.⁵⁾ 그렇다면 1 인칭 대명사의 범칭(凡稱)화는 언제 나타나고 어떤 용어로 사용되었을까? 필자는 이 물음을 은(殷)과 주(周) 왕조의 교체라는 역사적 사건과 결부시켜 논의를 진행하고자 한다. 왜냐하면 이 역사적 사건은 권력 집단의 변화라는 정치적 특성만이 아니라 천명관의 변화라는 사상적 운동의 특성을 지니고 있기 때문이다.

서주(西周) 초기의 저작으로 고증된 『서경』이나 『시경』의 편들을 보면, 우리는 여러 곳에서 “하늘 명령은 변화한다”는 주장, 즉 “하늘의 명령은 영원하지 않다”(天命靡常), “하늘의 명령은 또 주지 않는다”(天命不乂), “하늘의 명령을 [유지하기] 쉽지 않다”(天命不易)⁶⁾ 등을 찾아볼 수 있다. 그런데 위 언명을 반대로 독해하면 주 왕조 이전에는 “천명상”(天命常), 즉 “천명은 영원하다”는 믿음이 있었다고 볼 수 있다. 필자는 이 믿음의 사회적 의의를 다음의 세 가지로 정리하고자 한다: (1) 특정 왕조의 정통성 보증, (2) 집단적 자아 의식, (3) 행위 결과에 대한 영원한 면책성. 천명의 사회적 의의와 관련하여 (1) 정통성 보증의 측면은 종래 충분히 강조되어왔기 때문에⁷⁾ 필자는 (2)와 (3)의 측면에 초점을 두고 논의를 진행하고자 한다.

5) 胡厚宣(1957), 「釋‘余一人’」, 『歷史研究』 1957년 제 1 기: 75-78쪽; 劉澤華(1984), 『先秦政治思想史』(天津: 南開大學出版社): 16-19쪽.

6) 출처는 차례대로 『시경』의 「대아 문왕」, 「소아 소완」, 『서경』의 「군석」, 「대고」이다.

7) 趙紀彬(1963), 「略論先秦哲學思想的起源, 派別和成就」, 『困知錄』상책(北京: 中華書局, 1982 2쇄): 102-103쪽.

필자는 (2)의 특성을 왕위의 계승(繼位)와 관련지어 설명하고자 한다. 현대인은 왕조의 개창자에서 다음 왕으로 지위가 이어지는 과정을 $(A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow \dots \rightarrow N \rightarrow \dots)$ 으로 표기할런지 모르겠다. 왕조의 개창자가 처음 수명한 뒤 후손 왕들의 계위를 통해 왕조가 영원히 지속되는 과정을 잘 드러낸다는 점에서 이 표기는 계승 과정을 간명하고 적절하게 설명한다고 할 수 있겠다. 그러나 만약 A, B, C, N의 각각의 기호가 인물들의 생김새, 수명이라는 물리적 특성의 차이 이외에 각기 서로 구별되는 별도의 개성, 인격을 가리킬 수 있다면 이 표기는 천명과 계위의 결합을 왜곡하게 된다. 천명의 영원성에 의하면 천명의 획득과 상실은 전적으로 하늘이 결정할 영역이어서 인간의 희망, 노력 그리고 인격 때문에 천명과 특정 인물 사이의 폐쇄적 결합이 좌우될 수 없다. 또 특정 왕조의 개창자가 처음에 한번 수명하기만 하면 두 번째 이후의 왕들은 그 개창자의 후손이라는 단 하나의 이유 때문에 왕위를 자동적으로 계승하도록 이미 결정되어 있다.

그러면 왕위가 다음 사람, 그 다음 사람 순서로 현실적으로 일어나는 계위를 어떻게 설명할 수 있을까? 인간인 왕들, 특히 개창자인 A는 물리적 생명의 한계 때문에 죽음이라는 끝을 맞이할 수밖에 없지만 후손 왕들은 상징과 권리의 상속자로서 A의 연속체일 뿐이다. 다시 말하자면 2대 이후의 후손 왕들은 자기 전대의 왕과 물리적 한계를 넘어서서 독자적인 특성을 가진 개인으로 구분될 수 없다. 계위는 다만 사람으로서 왕이 가진 물리적 한계를 보충하여 이어가는 매개 과정일 뿐이고 계위자는 물리적 생명의 한계를 중계하는 균질적인 매개자일 뿐이다. 후손 왕들은 수명 사건의 당시에 생존하지 않았음에도 불구하고 집단적 수명자의 자격을 가질 뿐만 아니라 A의 재출현, 즉 A', A'', A''', ... 로서 연속체이다. 이렇게 되면 현실적으로 왕들의 계위가 진행되더라도 수명 사건과 그 인물의 처음 시작이 아무런 시간적 단절을 겪지 않은 채 무한정 지속되게 된다. 따라서 두 번째 이후의 왕들은 개창자와 권리나 인격의 측면에서 구분되지 않는 ‘하나의’ 연속체로만 간주되게 된다고 필자는 생각한다.⁸⁾

다음으로 (3)을 살펴보자. 후손 왕들은 집단적 수명자로서 권리

를 독점하고 있기 때문에 현재의 수명자와 '비'(非)수명자들의 역할 관계는 사회적으로 고착돼 있다. 그 결과 자연히 후손 왕들은 자신들의 사회적 역할을 수행하면서 출중한 모범을 보이든 패악 무도한 짓을 하든 간에 그들은 모든 책임으로부터 면제돼 있다. 물론 바람직한 후손 왕이라면 권리의 연속체이자 행실의 연속체가 될 수 있다. 그렇다고 만일 후손 왕들 중에서 어떤 왕이 극도의 패악한 짓을 서슴치 않는다고 해도 바로 그 왕만의 부도덕성, 책임을 물을 수 없다. 왜냐하면 한 왕조의 왕들은 집단적 수명자이기 때문에 어떤 왕에게 바람직한 행실을 보이기를 희망할 수는 있지만 그렇치 못하다고 책임지울 수 없기 때문이다. 여기서 우리는 은 왕조의 마지막 임금, 주(紂) 임금을 실례로 들어보자. 주 왕조나 그 후대에 주왕은 '만인'(萬人)에게 최대의 고통을 주면서 자신의 최대한 패악을 추구하는 가학자로 평가되었다. 그러나 이러한 평가는 "천명상"이 통용되는 사회에서는 불가능하다. 이것은 인간이 천명과 특정인의 결합을 회피할 수 있는 다른 사유 체계에서 내릴 수는 판단이지 천명의 영원성의 단계에서 꿈에서조차 생각할 수도 없다. 또 주왕은 '만인'을 자신과 동일한 특권을 향유할 수 있는 만 '인'으로 생각할 수조차 없고 그에겐 세상에 자기 자신인 '나 한 사람'(余一人)⁹⁾만 있을 뿐이다.

주 개창자들은 바로 여기서 천명의 영원성에 대한 회의를 통해 '만인'이 '만인'일 수 있다는 자각¹⁰⁾을 함으로써 '만인'이 '여일인'

8) 심수관가는 일본에서 활약하면서 12대째부터 계승자의 개별 이름을 사용하지 않고 몇대 심수관으로 표기한다. 13대 심수관이 14대 심수관에게 "너에게 가장 중요한 것은 15대가 될 너의 아들로 하여금 조선 도예의 역사를 이어가는 고리가 되도록 하는 일이다"라고 말했다고 한다. 여기서 '고리'는 필자의 '연속체'라는 용어와 유사한 의미를 가지고 있다. 인터넷 『마이더스 동아일보』 1998/07/06일자 기사 참조.

9) 맹자는 余一人의 의미를 '너 한 놈'(一夫)으로 완전히 반전시켜 버린다(「양혜왕」하8). 순자는 맹자의 '일부'를 '獨夫'로 바꿔 사용한다. 「議兵」, 『漢文大系』 제15책, 10권: 13쪽. 그러나 이 당시에는 이런 의미의 전략을 상상할 수 없었다.

10) 여기서 만인은 물론 현대 자유 민주주의하의 평등한 권리의 주체들을 가리키지 않는다. 이 표현을 통해 필자는 두 가지 사항을 염두에 두고 있다.

에 의해 극도로 고통을 받고 있다는 점을 강조해야 할 필요성을 느끼게 된다. 원래 ‘여일인’ 이외의 존재들은 수명하지 못했다는 사건의 부재로 인해 수명한 사람에 대해 영원히 하위의 사회적 역할을 수행해야 한다. 그러나 무한한 복종의 의무가 무한한 권리의 전횡에 의해 최소한의 안정된 삶 수준을 보장받지 못한 채 끝없는 고통에서 신음한다면 ‘만인’의 고착성과 ‘여일인’의 변칙성은 회의의 대상이 될 수 있게 된다. 이러한 맥락에서 주 왕조의 개창자들은 천명과 특정인의 폐쇄적 결합을 부정하고 천명의 비영원성을 주장하여 자신들의 은 왕조 공격을 권력욕에서 비롯된 하극상이 아니라 ‘만인’의 고통을 구원하는 정벌로 규정하게 된다. 그런데 천명의 비영원성을 주장하게 되면, 최초의 수명자에서 바로 다음의 두 번째 왕으로 계위는 인물 교체라는 현실적 계위나 천명 상속이 자동적으로 보증되지 않는다. 왜냐하면 천명의 비영원성에 따르면 천명은 수명자 자신이나 바로 다음 왕에서 상실될 수 있기 때문이다. 따라서 주 왕조의 두 번째 이후의 왕들은 누구나 자기 대에 왕조의 운명이 종결되지 않을까?라는 우려 의식(敬)을 가지면서 종결되지 않도록 자신들이 개창자와 행실의 연속성을 유지하도록 노력해야 하고 그것을 통해 자신 다음에서 그 다음 식으로 자신의 왕조가 영속하기를 소망할 수 있게 된다.¹¹⁾

여기서 우리는 천명의 영원성과 구별되는 천명의 비영원성의 특성을 아래와 같이 세 가지로 정리할 수 있다: (1) 집단에서 분리된 개인의 등장, (2) 선례의 입안 필요성, (3) 귀책적 행위자 의식의 생성. (1) 천명의 영원성을 믿으면 계위자는 분절되는 시, 공간에서 무수한 행위를 하고 있지만 “누가 행위했다”라고 할 수 있는 행위의 귀속 대상으로서 독립된 개체로 존재할 수 없다. 왜냐하면 집단적 개체로서 후손 왕들은 행위의 종속 변수일 뿐 독립 변수로서 개체가 아니기 때문이다. 그러나 천명의 비영원성을 주장하면 후손 왕들은

1) 사람이 최소한으로 일인 이상일 수 있다는 복수 가능성을 수사적으로 ‘만’으로 표현한다. 2) 당시 사람이 귀족과 비귀족으로 양분되었다고 한다면 귀족 계층이 모두가 ‘만인’을 의미한다.

11) 命之不易，無違爾躬。… 文王子孫，本支百世。「大雅 文王」

궁극적으로 선왕과 권리 및 행실의 연속체로서 행위해야 하지만, 그들 개개인들은 자신들의 행위로 산출되는 결과나 영향력에 의해서 개별적으로 판단되어지기 때문에 상대적으로 집단적 개체에서 어느 정도 분리된 독립적 개체로서 파악될 수 있게 된다. 뿐만 아니라 권리의 연속체 자격은 왕위 계승 원칙에 따라 출생과 더불어 자동적으로 확정되지만, 행실의 연속체는 추구의 영역으로 후천적으로 학습해야 한다. 다시 말하자면 현재의 왕은 항상 천명을 상실하지 않기 위해서 천명을 유지하는 데에 필요한 무엇을 수행해야 한다. 이에 서주시대의 왕들은 하늘과 조상신에게만 일방적으로 의존하기보다는 “땅 위의 왕이 땅 위의 사람들을 위해 무엇을 해야 한다”라는 자각을 하게 되었다. 필자는 이를 천명의 상대화와 인간 역할의 발견이라고 규정하고자 한다.

(2) (1)에 의해 주 왕조의 후손 왕들은 제한적이거나 개체 의식을 자각하게 되자 자신들이 실행하도록 예비(豫備)되거나 예비되지 못한 행위들을 늘 어떻게 해야 하는지 신경을 곤두세워야 한다. 이미 그들은 제한적이지만 행위의 귀책으로부터 자유롭지 못하기 때문에 이 일 저 일을 어떻게 해야 하는지 행위 방안을 모색해야 한다. 바로 이 점은 중국 철학의 초기 단계에서 삶의 문제가 기본적으로 어떻게 해야 하는가(How to do)라는 실천적 방법론의 특성을 띠게 되는 이유가 된다고 볼 수도 있다. 그 결과 『서경』을 보면 이 방법적 지식과 관련해서 현실적 곤경을 벗어날 수 있는 기지·피·방책[謨·謀·略] 등의 용어가 빈출한다.¹²⁾ 여기서 만약 사태의 수행, 수습 방안들이 전(前)왕 단계에 이미 있었던 경우라면 그것과 한 치의 오차도 없이 그대로 복사하기만 하게 된다. 즉 선조들이 걸어갔던 길을 그대로 밟아 가면 된다[행실의 답습자]. 문제는 얼마나 과거의 사례들을 잊어버리지 않고 기억하고 있느냐의 문제로서 기억의 충실한 재연(再演)일 뿐이다. 그러나 모든 사건은 시, 공간의 다양한 조건을 무시해도 충분할 만큼 동일하지 않다. “누가(x) 이런

12) 이 점에 대해서는 王興明(1995), 『謀智, 聖智, 知智』— 謀略與中國觀念文化形態(上海: 三聯書店 上海分店): 3, 45-50쪽을 참조할 것.

경우(y)에 어떻게 했다(z)”라는 선례가 있다고 가정해보자. y에 포섭될 만한 개별 사태들이 모든 점에서 동일하거나 밀접하게 유사하지 않을 경우가 발생할 수 있다. 그러면 z는 특이한 y의 상황에 해결 방안으로 제시될 수 없다. 그래서 x는 모든 후손 왕들을 대표할 수 있는 집단적 개체가 아니라 새로운 방안을 만들어내야 하는 새로운 x'가 되어야 한다[선례의 산출자].

(3) 모든 왕은 자신의 행실에 따라 자기 왕조의 운명이 종결될 수 있으므로 주 왕조가 개창자로부터 시작되어 언제든지 끝날 수 있음을 수궁해야 한다. 또 자신의 계위가 그 이전의 왕과 구별되는 첫 시작이 되고 재위가 자신의 죽음과 동시에 끝이 되므로, 모든 계위자들은 자신의 재위 기간 동안 성공적으로 왕 역할을 수행해서 천명이 다음 왕으로 계승되도록 해야 한다. 즉 그들은 사태를 중단 없는 연속으로 보지 않고 각각의 단계를 처음과 끝으로 나누어 보면서 동시에 최초의 시작이 단절되지 않도록 해야 한다. 그래서 그들은 자기 이전의 왕조, 즉 은(殷)과 하(夏)의 멸망이라는 역사적 사건을 두고 “왜 멸망하게 되었을까?”, “멸망하지 않고 영속하려면 어떻게 해야 하는가?”를 탐구하게 되었다. 여기서 후손 왕들은 현재의 시점에서 과거의 종결된 사건의 귀결을 전체적으로 사고해야 하고, 멸망 당한 최후의 왕들과 같은 점이 자기에게 있는지 없는지를 검색해서 비교해 봐야 한다. 필자는 이를 자기 반성적 사고의 맹아로 규정하고자 한다. 이제 계위자들은 특권적 지위로 말미암아 행위를 낳기만 하고 그 행위의 결과에 대해 무한정 책임 면제되지 않고 반드시 평가를 받아야 하며 부정적인 평가를 받지 않으려면 특정 유형의 행위(즉 善)만을 지속해서 실질적으로 사회적 안정과 질서를 창출해 내야 한다.

지금까지 논의를 정리하자면 ‘천명의 비영원성’ 주장에서 특정 행위자의 사건과 행실은 종결되지 않은 채 영원히 진행되는 처음이 아니라 처음과 끝(또는 원인과 결과)으로 분리되게 되었다. 즉 지금의 한 행실은 바로 그 행실의 종료 이후에 나타날 어떤 후속 행실과 나뉘어져서 그것을 제약하게 된다. 현재의 행실은 뒤와 무관하게 아무렇게 해치워 버릴 수도 없고, 뒤를 고려해야 한다. 이렇게 되면 최

초 한 번의 수명은 은혜 내지 공인이지만 다른 한편으로 부담 내지 노력으로 이해된다. 즉 수명으로 인한 즉위(即位)는 새출발을 알리는 잔치일 수도 있지만 종말을 고하는 고별식일 수도 있게 되었다.

3. 책임적 행위자의 지시 용어로서 1 인칭 대명사의 등장

앞의 논의에서 우리는 서주 시대의 왕들이 천명 비영원성을 자각하게 됨으로써 그들은 철학적으로 소박한 개체 의식을 배태하게 되었고, 관례의 충실한 답습자이면서 새로운 선례의 입안자 역할을 하게 되었고, 아울러 자기 반성적 사고를 함으로써 행위의 귀책(歸責) 가능성을 모색하게 되는 과정을 검토했다. 앞으로 필자는 위의 자각의 결과가 1 인칭 대명사, '自'·'我'·'己'의 범칭화 현상과 어떻게 연결되는지를 살펴보고자 한다.

필자는 이하의 논의에서 일인칭 대명사 중 '몸'자를 포함시키지 않았다.¹³⁾ 물론 '오'가 일인칭 대명사와 주격으로 쓰인다는 점을 고려하면 '오'를 분석 대상에 당연히 포함시켜야 할 듯하다. 그러나 필자는 '오'가 고대 문헌, 특히 『논어』에서 '修己', '爲己'의 '기'나 '自訟', '自省'의 '자'처럼 '仁'과 긴밀하게 관련되지 않고, 철학적 문제를 담는 방식으로 사용되지 않기 때문에 논의에서 제외했다. 또 필자는 '수기', '위기', '극기' 등의 '기'나 '자송', '자성'

13) '몸'은 『시경』에서 「상송 長發」의 "昆吾夏桀"에 한번 쓰이는데(『漢文大系』, 20권: 20쪽), 이 '오'는 '곤오'라는 나라의 이름을 가리킨다. 서주 초기의 문헌으로 추정되는 『서경』에서 '몸'은 「태서」의 "吾有民有命"에 1번 쓰인다. 이 때 '오'는 일인칭 대명사의 주격으로 쓰인다. 즉 '오'는 서주 초기 문헌에서 일인칭 대명사로 거의 사용되지 않는다고 할 수 있다. 물론 금문 「毛公鼎」의 "干吾王身"처럼 '오'가 일찍부터 사용되지만 이 때 '오'는 일인칭 대명사가 아니라 '지키다' '수호하다' 뜻의 '어(敵)의 初文'이다. 白川靜(1984), 『字統』(東京: 平凡社): 282쪽에 따르면 「모공정」에서 '간'도 '구하다' 뜻의 '攸'자의 초문이므로 전체적으로 "왕의 몸을 구하고 지키다"의 의미이다.

등의 ‘自’가 문법적으로 주어로 쓰이느냐 목적어로 쓰이느냐에 초점을 두지 않는다. 왜냐하면 ‘오’도 『논어』에서 모든 경우에 주어로만 사용되지 않을 뿐만 아니라¹⁴⁾ 필자는 ‘기’나 ‘자’를 재귀적 특성에 주목하고 있기 때문이다. 즉 필자는 일인칭 대명사가 주어로서 쓰이면 대상화될 수 없는 주체이고 목적어로 쓰이면 대상화된다는 식으로 분석하지 않고 1인칭 대명사가 행위의 산출자를 가리키면서 그 행위의 결과가 회귀되어 귀속되는 책임 소재를 가리킨다는 점에 초점을 두고자 한다.

3. 1 ‘自’의 어원과 1인칭 대명사화 과정

필자는 ‘自’의 어원과 의미 변화 과정을 추적함으로써 그것이 1인칭 대명사로서 “천명이 영원하지 않다”는 자각의 결과로 밝혀진 행위의 산출자와 책임 부담자의 의미를 획득하게 되는가를 규명하고자 한다. 먼저 춘추 전국시대의 문헌에서 1인칭 대명사와 호환되면서 귀책의 소재로 사용되는 ‘身’에서 논의를 출발하고자 한다.

아무런 죄가 없는 사람을 마구잡이 식으로 처벌하고, 무고한 사람을 죽인다. [결국] 원한이 모여들어 그대의 몸에 쌓이리라. [亂罰無罪, 殺無辜. 怨有同, 是叢于厥身. 『서경』 「무일」(無逸)]

인용문은 부당한 처벌을 받은 사람들이 그런 처사를 한 최종 인물을 찾아서 사태 발생의 책임이 누구에게 있다고 지탄하는 맥락이다. 이 때 그 ‘누구’라는 책임 소재를 ‘몸’[身]에서 찾고 있다.¹⁵⁾ ‘몸’이 행위와 관련해서 어떤 특성을 갖는가를 살펴보기로 하자. ‘身’의 원시 의미는 ‘임신하다’의 뜻이다. 우리는 이런 용례를 「대아 대명」(大明)의 “大任有身”에서 찾아볼 수 있다. 공영달은 이 ‘신’에 대해

14) 子曰：以吾一日長乎爾，毋吾以也。居則曰：不吾知也。 「선진」 24；子曰：其事也。如有政，雖不吾以，吾其與聞之。 「자로」 14. 劉寶楠，『論語正義』(北京：中華書局，1992)：466쪽；『論語集說』，『漢文大系』 제1책，권4：58쪽.

15) 이러한 사유는 맹자에서도 찾아볼 수 있다. “父兄百官皆不欲，曰：吾宗國魯先君莫之行，吾先君亦莫之行也。至於子之身而反之，不可。” 「등문공」상2

‘중’(重)으로 풀이한다. 이는 “몸 속에 다시 한 몸이 있다”(以身中復有一身)는 점을 의미한다고 볼 수 있다.¹⁶⁾ 그렇다면 ‘몸’은 동형의 사람이 재생산되는 기관을 상징한다. 한편 『설문해자』를 보면 ‘身’ ‘궁’(躬, 등뼈)과 같은 뜻으로 ‘人’을 의미소로, ‘申’을 음소로 하는 형성자이다.¹⁷⁾ 이 때 ‘신’은 사지와 뼈들의 결합체의 명칭이면서 구부러다 폈다할 수 있는 움직임의 움직임을 나타낸다.¹⁸⁾ 따라서 ‘신’은 생산과 동작이 일어나는 기관으로 파악되고 있다. 그런데 이 ‘신’자가 1 인칭 대명사로서 ‘自’·‘我’·‘己’ 등과 광범위하게 호환돼 쓰인다.¹⁹⁾ 이 호환 현상은 1 인칭 대명사군의 의미 형성에 어떠한 영향을 끼칠까?

‘自’는 갑골문에서 보일 정도로 상당히 일찍부터 쓰인 단어이다. 그 때 ‘자’의 의미는 “...로부터 ...까지(...自 ...至)”, “...으로부터”이다.²⁰⁾ 이 용례는 『시경』·『서경』에도 광범위하게 사용되고 있다. 예컨대 “동쪽으로부터 나온다”(出自東方, 「邶風 日月」), “성왕이 아침에 호경(鎬京)으로부터 왔다”(王朝步自周, 「召誥」) 등이 이에 해당한다. ‘자’는 특정 공간상의 지점과 결합하여 운동, 이동이 시작되는 기점을 가리킨다. 앞으로 ‘自’자 다음에 어떤 유형의 명사가 오는지를 살펴봄으로써 ‘자’의 의미가 어떻게 변모하는지를 살펴보기로 하자. ‘자’는 특정 시점, 시대와 결합하여 “지금부터 시작하여”(自今以始, 「魯頌 有駟」), “옛날 옛적부터”(自古在昔, 「商頌 那」)처럼 “...부터”를 의미한다. 이 ‘자’는 시간상의 기원이나 비교되는 특정 시대의 시점을 나타낸다. 이 ‘자’는 앞에서 보았듯이 공간상의 출발점을 가리키면서 동시에 동사로 쓰여 “...로부터 시작되다”를 의미한다. 예컨대 “自西自東, 自南自北”(「대아 文王有聲」) 등이다. 또한 ‘자’는 특정 유형의 행실을 대표할 수 있는 사람과 결부

16) 『毛詩正義』, 『십삼경주소』본, 541쪽.

17) 許慎/段玉裁, 『說文解字注』(上海: 古籍出版社, 1988): 388쪽.

18) 劉熙, 『釋名』, 12쪽. 身, 伸也, 可屈伸也.

19) 懿行, 『爾雅正義』, 「釋詁」하, 『皇清經解』16책, 11781쪽.

20) 李學勤/河永三 옮김(1991), 『古文字學 첫걸음』(서울: 東文選): 249-280쪽.

되어 “누구로부터 누구까지”라는 포함의 범위를 나타내며 동시에 그 범위에 포함되지 않는 사람을 배제하는 구별을 의미한다. 예컨대 “성탕부터 제을까지 제 역할에 충실하고 제사에 신중하지 않음이 없었다”(自成湯至于帝乙, 罔不明德恤祀. 「다방」) 등이다. 우리는 지금까지 논의에서 ‘자’는 공간·시간·사람과 결합해서 공통적으로 기점을 나타낸다는 점을 알게 되었다. 그런데 ‘기점’은 시, 공간상으로 분절되지 않는 단일체가 아니라 특정한 시간, 공간은 그 외 다른 시간, 공간과 뚜렷히 구별되어 차별성을 갖는다. 마찬가지로 기준으로서 사람도 땅 위의 무규정적인 모든 사람이 아니라 어떤 면에서 다른 사람과 구별되는 특이성을 가져야 한다.

그 뒤 ‘자’는 ‘…부터’, ‘시작되다’에서 특정 시간, 공간, 사람의 기점과 기준이 그 외의 시간, 공간, 사람에게 어떤 작용을 한다고 생각되어서 ‘…로부터 생겨나다’, ‘말미암다’[由]라는 사건 발생의 원인을 의미하게 된다. 이런 원인이 하늘에 있으면 “천(天)으로부터 사회 안정의 복을 내려 받는다”(自天降康, 「商頌 烈祖」)로 표현된다. 그러나 주의 개창자 집단은 왕조의 운명에 대한 사람의 역할을 자각하게 되면서 “하늘에서 말미암는다”는 생각이 상대적으로 부정되기 시작한다. 예를 들면 “하늘 아래 민들의 재앙은 하늘로부터 [말미암아] 내리지 않는다. 이러쿵 저러쿵 말뭇아 등돌려 서로 미워하니 즐겨 다템은 주로 사람으로부터 말미암는다”(下民之孽, 匪降自天, 噂沓背憎, 職競由人. 「소아 十月之交」) 처럼 “自天”의 ‘자’는 “由人”의 ‘유’와 동의어로 ‘말미암다’를 의미한다. 이러한 용례는 더욱 빈번해져 “좋은 말이 입으로부터 나오고, 나쁜 말도 입으로부터 나온다”(好言自口, 莠言自口. 「소아 정월」), “혼란은 하늘로부터 내리지 않고, 부인으로부터 생겨났다”(亂匪降自天, 生自婦人. 「대아 瞻卬」) 등으로 나타나듯이 ‘자’는 점차적으로 원인을 보다 구체적으로 표현하게 되었다.

여기서 더 나아가 ‘自’는 점차로 공간, 시간이나 사람, 하늘 등의 용어와 결합하지 않고, 동사와 결합하여 쓰이게 된다. 예를 든다면 『시경』의 경우에는 ‘자신이 돌보다’(自爲, 「소아 절남산」), ‘자신이 끼치다’(自貽, 「소아 소명」), ‘스스로 일으키다’(自立, 「대아 판」),

‘스스로 찾다’(自求, 「대아 문왕」·「주송 소비」·「노송 반수」), ‘스스로 즐기다’(自逸, 「소아 시월지교」) 등이 있고, 『서경』의 경우에는 ‘스스로 저지르다’(自作, 「강고」·「다방」), ‘자신이 얻다’(自得, 「강고」), ‘스스로 초래하다’²¹⁾(自速, 「주고」·「다방」), ‘스스로 그만두다’(自息, 「주고」) 등등이 있다. 이 ‘자’는 부정적 현상의 원인으로서는 하늘의 역할이 완전히 배제될 뿐만 아니라 사람들 중에서도 집단적인 특정 성씨의 모든 사람을 가리키지 않고 특정한 행위를 낳았던 바로 그 사람을 가리킨다. 그러면서 ‘자’는 ‘...로부터’라는 조사나 ‘시작되다’, ‘말미암다’라는 동사에서 ‘스스로’, ‘자기자신’과 같이 재귀적 특성을 갖는 1 인칭 대명사로 쓰이게 된다. 즉 ‘자’는 행위를 낳고 행위 결과의 귀속 대상을 가리키게 되었다.

너의 조상님을 기억에서 없애지 말고, 자신의 행실을 갈고 닦아라. 영원히 천명에 부합하여 스스로 많은 복을 찾아라. 은이 통치권을 잃지 않았을 때 [그들의 행실이] 상제에 부합했거늘, [그러지 않아 멸망 당한] 은을 거울로 삼을지라 큰 명령은 보존하기 쉽지 않네. [無念爾祖, 聿修厥德, 永言配命, 自求多福, 殷之未喪師, 克配上帝, 宜鑑于殷, 駿命不易. 「대아 문왕」.]

자구(自求)는, 사람이 복(福)을 외부적인 요인에 의해서 주어지도록 하지 않고 행위자 자신이 의도적으로 추구한 결과로 성취한다는 점을 강조하고 있다. 후손은 좋아하는 결과를 어떻게 추구하고 무엇을 추구할까? 방법면에서 후손 왕들이 선조와 행실의 연속체로서 그들의 행실을 자신의 행실로 그대로 재연, 답습해내는 데에 초점을 두고 있다. 추구의 내용은 “자기 초래”의 목적어가 “행복 유형”[福·祐]이나 “불행 유형”[罪·辜]의 둘로 구분되는 데서 알 수

21) ‘自速’은 天非虐, 惟民自速辜(「酒誥」), 惟爾自速辜(「多方」) 등에 쓰인다. 「주고」에 대해 공안국은 “言凡爲天所亡, 天非虐民, 惟民所行惡, 自召罪.”로 풀이하고 공영달이 “故非天虐殷以滅之, 惟紂爲人, 自召此罪故也.”로 해석한다(『十三經注疏』 제1책, 권제14: 21쪽), 「다방」에 대해 공안국은 “乃惟汝自召罪”로 해석한다(위의 책, 권17: 127쪽). 이런 점에서 보면 “自速”의 ‘속’은 ‘召’의 뜻으로 쓰인다고 할 수 있다.

있듯이 공리주의 특성을 갖는다. 즉 특정 방식으로 어떤 행위를 했을 때 어떠한 결과를 가져오느냐가 ‘자기 초래’의 특징이다. 여기서 주의할 점은 행위자는 다양한 사회적 역할 중에서 구체적인 개인이지만 그 결과는 행위자 한 사람에게만 국한되지 않고 그 행위로 인해 영향받거나 받을 수 있는 모든 측면의 결과라는 데에 있다. 즉 행위의 주동적인 산출자는 특정 개인이지만 그것으로 인해 무한한 사람에게 최소한 삶의 안정을 박탈할 수 있다. 이 지점에 이르면 행위는 대(對) 사회적인 포괄적인 결과마저 사전에 충분히 숙고하고서 실행돼야 한다는 점이 부각된다.

지금까지 논의를 정리하면 서주 시기의 문헌에서 ‘自’는 재귀적 대명사로 쓰이면서 제한적이지만 행위자 개체의 자기 책임(self-responsibility), 자기 반성(self-reflectiveness)을 의미하게 되었다고 할 수 있다.

3. 2 ‘我’와 대비되는 ‘己’의 어원과 1 인칭 대명사화 과정

『시경』과 『서경』에서 ‘自’가 재귀 대명사로서 행위자 개체의 책임과 반성을 의미했음을 앞절에서 살펴보았다. 이어서 본 장에서는 ‘我’와 대비되는 ‘己’의 특성을 규명하고자 한다. ‘己’가 춘추시대 무렵에서야 비로소 1 인칭 대명사로 사용되는 반면, ‘我’는 일찍이 갑골문에서부터 1 인칭 대명사로 쓰였을 뿐만 아니라 ‘아’의 이러한 용례가 『시경』과 『서경』에도 빈번하게 나타난다. 그런데 춘추 전국 시대에 이르러 ‘아’는 『논어』의 “毋我”(「자한」 4)나 『맹자』의 “爲我”(「등문공」 하9)처럼 부정적인 맥락으로 사용되게 되었을까? 필자는 ‘我’의 어원을 살펴봄으로써 이 의문에 대답하려고 한다. ‘我’의 형태 중 왼쪽 부분을 ‘才’(즉 手)로 보느냐 ‘垂’로 보느냐에 따라 두 가지 주장이 있다. 전자에 의하면 ‘我’는 회의자로서 “손으로 창을 쥐고서 자신의 몸을 지킨다”는 뜻이다.²²⁾ 한편 후자의 경우에는 ‘我’를 ‘戈’와 ‘垂’의 합성자로 보게 되면 다시 垂를 의미소로 보느냐 음소로 보느냐 따라 ‘아’는 회의자 또는 형성자가 될 수 있

22) 語言研究會 編(1934), 『漢字起原の研究』(東京: 駿南社): 511-512쪽.

다. 회의자로 보면 ‘我’는 “창에 장식을 늘어뜨린 모양을 나타내어 창으로 자신을 보호하거나 창으로 남을 굴복시키다”를 의미한다.²³⁾ 형성자로 보면 “창을 가지고 죽이다”를 본의로 가지게 된다.²⁴⁾

따라서 글자 분석을 어떻게 하든 ‘아’는 공통적으로 “무기를 다루어 상대를 죽이고 자신을 보호한다”는 의미를 가지고 있다. 요약하면 ‘我’는 어원으로 보아 타자에게 적대적인 행위를 일삼는 ‘전사’·‘무사’의 의미를 함축한다고 볼 수 있다.²⁵⁾ 이러한 점은 1인칭 대명사가 글자 형성의 초기 단계에서 무기 사용을 통한 ‘타인 공격’과 ‘자기 보호’의 특성과 밀접한 관련을 가지고 있다는 어느 정도 일반적인 주장도 가능할 수 있다.²⁶⁾ 그래서 『논어』의 “毋我”도 ‘이기적인 성향의 부재’나 ‘이기적인 성향의 억제’를 의미하기보다 차라리 타자에게 ‘적대적으로 대우하지 마라’는 의미로 해석될 수 있다고 필자는 생각한다.

‘己’자는 은(殷) 왕조 이래 역법의 용어와 인명으로 사용되었다가 주(周) 왕조의 초기의 금석문에서 ‘우리 군주’[己公]과 ‘여러 군주들’[多公]의 대칭으로 사용되면서 1인칭 대명사가 되었다.²⁷⁾ 그렇지만 ‘己’는 『시경』, 즉 공자 이전의 저술로 확실히 추정되는 문헌에서조차 ‘기’는 잘 사용되지 않는다.²⁸⁾ 그러다가 춘추시대의 문

23) 焦國成(1991), 『中國古代人我關係論』(北京: 人民大學出版社): 7쪽.

24) 이에 대해 段玉裁·加藤常賢·宋保·陳立 등은 ‘垂’의 고음[是爲切]이 ‘我’와 가깝다는 이유를 들어 형성자설을 지지하는 추세이다. 許/段, 『說文解字注』: 632-633쪽; 加藤常賢(1971), 『漢字の起原』(東京: 角川書店): 138-139쪽.

25) 『고문상서』로서 위작으로 간주되는 “泰誓” 중의 “我武惟揚, 侵于之疆, 取彼凶殘, 我伐用張, 于湯有光.”의 두 번째 ‘我’가 「맹자」 「등문공」 하5에는 “我武惟揚, 侵于之疆, 則取于殘, 殺伐用張, 于湯有光.”에서 보이듯 ‘殺’로 되어 있다.

26) 劉師培, 「倫理教科書·論己身之重要」, 焦國成, 『中國古代人我關係論』(北京: 人民大學出版社, 1991): 7쪽에서 재인용.

27) 作茲簋, 用載饗己公, 用裕多公. ‘기공’은 ‘我公’과 같고 幽公을 가리킨다. ‘다공’은 周公, 魯公, 考公, 煬公을 가리킨다. 이 구절은 “이 제기[外圓內方의 꼴로 서적을 담는 그릇]을 만들어 그것으로 음식을 담아 우리 군주에게 받치고 그것으로 여러 군주에게 올린다”의 뜻이다. 郭沫若(1958), 『沈子簋』, 『兩周金文辭大系圖錄考釋』 제2책(北京: 科學出版社): 46-49쪽.

헌들(『좌전』과 『논어』) 중에서 『논어』에서 ‘기’ 자가 빈출하고 철학적으로 중요한 용어(‘爲己’·‘克己’·‘修己’ 등)로 부상하게 된다. 필자는 ‘기’의 어원 규명에서 출발하여 공자가 ‘아’와 구별되는 ‘기’의 어떠한 특성에 주목하게 되는지를 살펴보고자 한다.

필자의 정리에 의하면 ‘己’의 어원 연구는 크게 3 가지 입장으로 분류될 수 있다: (1) 도구 상형설, (2) 식물의 생장·회귀설, (3) 실 모양설. (1)의 입장을 보면 곽말약은 ‘己’의 어원을 십간(十干)과 연결시킨다. 그는 십간 중에 ‘甲乙丙丁’ 계열을 물고기 특정 부위의 상형으로 보고 ‘戊己庚辛壬癸’ 계열을 농전(農戰) 도구의 상형으로 보는데 ‘己’는 화살에 줄을 매어 사냥하는 주살(隹)을 본뜬 글자이다.²⁹⁾ 이와 달리 시라카와(白川靜)는 곽말약이 지간의 기원을 물고기 부위와 농전(農戰) 도구 두 갈래로 체계적으로 배당하는 주장을 부정한다. 왜냐하면 지간의 문자는 음의 가차로 이루어졌기 때문에 십간 자체는 의미의 상호 연관성을 가지지 못하며 원용된 문자들은 대개 두 개씩 한 조가 되어 본래의 의미를 간직한다고 주장한다. 그래서 그는 ‘己’를 ‘戊’와 묶어서 곡방(曲方)의 상대적인 모양으로 보고, ‘기’를 기형의 곱자(矩)와 비슷한 기구로, 각도를 측정하는 기구 또는 실을 감아두는 데 쓰는 기구로 본다.³⁰⁾

(2)의 입장을 보면 『설문해자』에서 ‘己’는 문자 자체가 갑골문자·금문·소전 끝에서 모두 꾸불꾸불한 모양을 하고 있으므로 만물이 구부러져 [땅을] 향하는 모양을 본뜬[萬物酸藏 訶形] 글자이다.³¹⁾ 왕균의 설명에 따르면 만물은 땅에서 태어났다 땅으로 돌아가는데, 식물의 굽혀진 모양은 그런 회귀성을 상징한다.³²⁾ 한편 『백호

28) 『시경』의 경우 ‘己’자는 판본과 주석자에 따라 사용례가 다르게 취급된다. 예를 들자면 「소아 절남산」의 “式已式己”의 己를 “己”로, 「왕풍 揚之水」의 “彼其之子”의 “其”를 “己”로, 「소아 角弓」의 “至于己斯亡”의 “己”를 “己”로 보기도 한다.

29) 「釋支干」, 『甲骨文字研究』, 『郭沫若全集』-考古編-, 제1권 (北京: 科學出版社, 1982): 169-189쪽.

30) 『字統』 (東京: 平凡社, 1984): 272-273쪽.

31) 許慎 撰/段玉裁 注, 『說文解字注』: 741쪽.

32) 『說文解字句讀』 (北京: 中華書局, 1988): 591쪽. 徐鍇도 동일한 주장을 한

통』(白虎通) 「오행」(五行)에 보면 “‘기’ (己)는 [개화 단계에 꽃방 안에서] 눌러서 구부러져 있다 자라난다”(抑屈起)³³⁾고 되어 있다. 또한 『예기』 「월령」의 “己之言起也”에 대한 정현(鄭玄)의 주석을 보면 “이 무렵 만물의 가지와 잎이 무성해지고, 그 싹들도 모두 눌러 구부러져 있다 일어난다”(抑屈而起)³⁴⁾고 풀이한다. 이런 설명 방식은 위의 식물 회귀설과 마찬가지로 식물의 꾸불꾸불한 모양에 동일하게 주목하지만, 전자는 지간을 계절에 배당해야 하는 이론의 구속성 때문에 회귀로 풀이한 반면 후자는 나무 가지의 증식이나 꽃의 생장으로 설명한다. (3)의 입장을 보면 주준성(朱駿聲)은 허신·단옥재 등이 ‘기’ (己)를 구부러진 모양으로 보는 점을 중점적으로 부정한다. 그는 ‘己’ 자가 ‘三’ 자로 오독되는 문헌의 사례를 근거³⁵⁾ ‘기’가 반드시 구부러진 모양을 본떴다고 주장할 이유가 없다고 본다. 그는 ‘己’를 세 줄의 가로선과 두 줄의 세로선의 꼴로 보고 서로 엉키지 않도록 ‘실을 가르다’, ‘가닥 잡다’ (別絲)의 의미로 본다. 나아가 그는 이 ‘己’를 ‘紕’의 본래 글자로 간주한다.³⁶⁾ 한편으로 황옥삼(黃玉森)은 괄말약과 나진옥과 동일하게 ‘叔’자 등의 갑골문자 형태를 분석하면서도 ‘己’가 반드시 화살에 줄을 매다는 주살이라는 특정 도구를 상징하지 않고, 단순히 물건을 묶는데 편리한 새끼줄 종류로 취급한다(綸索類, 利約束耳).³⁷⁾

그런데 위의 여러 설명에 따르면 ‘己’가 어떤 과정을 거쳐 1 인칭 대명사, 즉 “나”를 가리키게 되었을까? 괄말약과 조기빈의 주장을 종합적으로 검토해보면 단순히 ‘己’는 은 왕조 때에 주살 줄을 상형

다. 『說文解字繫傳』(北京: 中華書局, 1987): 279쪽.

33) 陳立 撰/吳則虞 點校(1994), 『白虎通疏證』상책(北京: 中華書局): 181쪽.

34) 『禮記鄭注』, 『漢大』제17책, 6권: 18쪽. 정현의 주장은 蕭吉, 『五行大義』에 인용돼 있다. 中村璋八·藤井友子(1986), 『五行大義全釋』상권(東京: 明治書院): 52쪽을 참조할 것.

35) 「慎行論 察傳」, 陳奇猷(1984), 『呂氏春秋校釋』 4책(上海: 學林出版社): 1527쪽.

36) 『說文通訓定聲』상책(臺北: 世界書局, 1985): 134-135쪽.

37) 李孝定(1965): 4262쪽. 이효정도 황옥삼의 주장에 찬동하고 있다.

한 역법(曆法) 용어였다가 주 왕조에 일인칭 겸양어로 쓰였다는 사실을 보고할 뿐 주살 줄에서 일인칭 겸양어로 ‘기’의 의미 변화의 과정은 설명하지 않는다. 한편 단옥재는 『석명』(釋名) 「석천」(釋天)의 “己는 모두 구별 가능한 일정한 모양을 가지고 있다. 파생 의미는 ‘남’과 ‘자기’의 자기가 되었다. 이는 ‘자기’가 ‘남’과 구별되는 점을 말한다. 자기는 안에 있고 남은 밖에 있으므로 구별 가능하다”를 인용하며 ‘己’가 구별 가능한 모양에서 1인칭 대명사로 전화되는 과정을 설명하려고 시도하고 있다. 임의광(林義光)의 설명에 따르면 위의 ‘구별 가능한 모양’이란 네모나고 둥근 모양, 평평하고 곧은 모양의 몸꼴은 대부분 서로 비슷하지만 오직 꾸불꾸불한 모양만이 식별에 용이하다³⁸⁾는 맥락이다. 우리가 ‘기’의 꾸불꾸불한 모양이 한 사람/한 사물을 다른 사람/다른 사물과 구별나게 해준다는 점을 우호적으로 해석한다면, ‘己’는 꾸불꾸불한 특정 모양으로 다른 사람과 구별된다고 할 수 있다. 요약하자면 ‘己’자는 구별될 만한 사람의 특정한 모양새를 말한다.

우리는 앞에서 ‘己’의 어원을 고찰하고 그 결과를 ‘기’의 일인칭 대명사화 과정과 연결시켜보려고 했지만 충분히 만족스러운 해결을 보지 못했다. 이러한 실패는 기존 연구자들이 ‘己’의 어원과 글자 그대로 의미/즉자적(literal meaning)규명에만 초점을 둔 데에 그 원인을 찾을 수 있다. 그래서 필자는 ‘기’의 비유적 의미(meta-*phorical meaning*)³⁹⁾에 초점을 두고 그것의 일인칭 대명사화 과정을 추적하려고 한다. 전체적으로 살펴보면 ‘己’는 무엇을 상형했던 간에 ‘구부러짐」[萎縮], ‘펴짐」[展開] 그리고 ‘이르름」[昇華]의 계기를 공통적으로 가지고 있다. 이 세 계기가 ‘己’의 어떠한 비유적 의

38) 李孝定(1965), 『甲骨文字集釋』, 제14권, 中央研究院歷史語言研究所專刊50 (臺北: 中央研究院歷史語言研究所): 4262쪽.

39) 두 가지 의미에 대한 사전적 설명으로 Terence Hawkes(1970), *Metaphor*/沈明鎬 譯(1986), 『隱喻』(서울: 서울대학교 出版部 개정판1쇄): 2쪽을 참조할 것. 이 점은 공자의 怨가 詩興에 즐겨 사용되는 ‘如’, ‘猶’, ‘譬如’ 등과 관련지어 검토해볼 만하다. 이에 대해서는 별도의 전문적인 논문이 필요하다.

미를 전달하는지를 살펴보자. 사대(射臺)에 선 사람이나 땅 속의 식물이나 실패에 감긴 실이나 모두 현재의 위치에서 움추러 들어 있다 [萎縮]. 이 위축은 '출발' 과 더불어 해제된다. 그 다음은 자기 확장의 과정이다. 예컨대 허공을 가로지르는 주살, 땅을 뚫고 나온 식물, 실패에서 풀려 나온 실은 위축된 상태보다 자기 몸집을 엄청나게 부풀리게 된다. 여기에는 위험도 있고 실패도 있다. 땅을 뚫고 나온 식물은 결실까지 진행해가지 못할 수도 있고,⁴⁰⁾ 풀려 나간 실은 영커 더 이상 자기 전개가 불가능해질 수 있고, 쏜 화살은 과녁과는 다른 방향으로 갈 수도 도중에 떨어질 수도 있다. 이러한 위축에서 출발 그리고 확장의 과정을 '사람'의 성장에다 연결시켜 이 비유의 특성을 추출해보자.

첫째, 위의 세 단계는 각각의 고유한 가치를 가지고 있으면서 뒷단계는 앞 단계를 전제해야 한다. 식물의 성장에는 비약이 허용하지 [獵等] 않듯이 사람도 성장을 하기 위해 예비 단계를 거쳐야 한다.⁴¹⁾ 둘째, 자기 전개는 시행착오를 겪는다. 실이 영키면 풀기 이전에 더 이상 전개를 못하듯이 사람도 착오를 해결하기 위해 '걸어온 길'을 되짚어 보아야 한다. 셋째, 자기 전개는 자기 다른 방식으로 승화를 지향한다. 꽃이 각기 다른 색깔로 제 아름다움을 표출하듯이 사람도 자신이 관계 맺는 일상에서 각기 다른 방식으로 삶의 결실을 지향한다.

마지막으로 이런 맥락의 '己'가 '我'와 어떻게 의미 차별화의 길을 걸어가는지 『논어』의 '사례'(射禮)를 통해 살펴보기로 하자. 글자 그대로의 의미에 따르면 '기'는 주살을 가리키므로 『논어』의 일인칭 대명사로서 '기'도 '무사'의 의미를 함축하고 있어야 한다. 그 결과 '기'는 창을 다루는 무사로서 '아'의 의미와 구별되지도 않는

40) 苗而不秀者, 有矣夫. 秀而不實者, 有矣夫. 「자한」 22.

41) 『논어』와 『맹자』에서는 논증 과정에 농업 관련 비유를 즐겨 사용한다. 필자는 이런 실례의 가장 대표적인 경우로 『맹자』 「공손추」상2의 송 농부의 “掘苗助長” 비유를 들 수 있다. 이 비유의 결론인 ‘勿助長’은 본문의 업등을 허용하지 않는 과정의 준수와 일맥상통하다. 이 비유의 의미에 대해서는 P. J. Ivanhoe (1993), *Confucian Moral Self Cultivation* (New York: Peter Lang Publishing): 31-32쪽을 참조할 것.

다. 그렇게 되면 자연히 필자의 ‘아’와 ‘기’의 의미 차별화 시도는 무의미하게 된다. 그러나 『논어』의 사례(射禮)와 ‘기’의 비유적 의미를 분석하면 주살 어원의 ‘기’와 일인칭 대명사의 ‘기’의 의미는 양립 가능하다. 주살 어원은 ‘기’가 사람의 고기 획득이라는 생존과 관련된다. 이 때 사람은 겨냥하기 쉬운 새를 향해 주살을 쏘고 그 화살이 새의 표피를 뚫고 들어가야 활쏘기의 목적을 달성하게 된다. 반면 『논어』의 활쏘기는 잡기 쉽더라도 등지에 든 새를 겨냥하지 않고 과녁 꿰뚫기를 목적으로 하지 않는다.⁴²⁾ 또 주살 어원은 맞추려는 사람과 맞추지는 대상간에 생존 확보, 더 많이 맞추려는 사람들 사이에 살상 우위의 각축, 경쟁이 치열하게 개입되고 결정적인 승부가 나지 않는 한 이김과 짐은 수시로 역전되면서 살상이 끊임없이 되풀이된다. 반면 『논어』의 활쏘기는 쏘는 사람과 맞는 대상 사이나 쏘는 사람들 사이에도 더 나은 살상 전문가가 되기 위한 경쟁이 개재되지 않는다.

다음으로 『논어』의 활쏘기의 비유적 의미를 고찰해보자. 활쏘기는 과녁까지 도달에 따른 승부 나기, 쏘기 전후의 사우(射耦) 접대로 구성된다. 우선 활쏘기는 활을 매개로 쏘는 현재의 지점에서 가야 하는 목표 지점으로 물리적 이동이다. 쏜 화살은 과녁에 못 미쳐 떨어질 수도 과녁에 도달할 수도 과녁 위치까지 가더라도 엉뚱한 방향으로 갈 수 있지만 양 지점의 거리는 메워져야 할 영역이다. 그러나 과녁을 뚫거나 뚫고서 더 이상 계속해서 진행해선 안 된다. 여기서 활쏘기를 시간 측면에서 보면 쏘는 지점은 시간상으로 현재를, 과녁은 미래를 상징한다. 물리적 힘은 다르지만 사수는 현재의 이 지점에서 미래의 저 지점으로 앞으로 나아가야 한다. 이 때 화살이 떨어진 지점이 자신이 지금까지 도달한 수준, 기량을 상징한다. 이동 거리는 자기 능력에 대한 자기 확인이면서 다른 참여자들의 능력과 비교의 대상이 된다. 이 결과에 따라 나의 도달 거리는 참여자들에게 평가되고 나는 이 평가에 대해 승복한다.⁴³⁾

42) “射不主皮”(『팔일』 16), “弋不射宿”(『팔일』 27).

43) 君子無所爭。必也射乎! 揖讓而升, 下而飲。其爭也君子(『팔일』 7).

그러므로 『논어』에서 일인칭 대명사로 쓰이는 ‘己’는 무기라는 의미를 탈각시키지 않고 그대로 온존하고 있다라도 그것은 무기의 원래 기능을 완전히 제거시키고 기량의 상승과 역할 상대의 존중을 학습하는 사람을 가리키게 된다.

4. 결 론

지금까지 논의를 정리하면 중국인들은 은왕조와 주왕조의 교체에서 천명의 비영원성을 자각함으로써 하늘, 사회적 관행에서 어느 정도 자유롭고, 집단에서 어느 정도 분리된 책임적 행위자 의식을 가지게 되었다. 이 책임적 행위자 의식은 언어적으로 ‘自’, ‘己’라는 1인칭 대명사의 범칭화 현상과 밀접한 상관성을 갖는다. 1인칭 대명사 중에서 ‘我’는 독단적이고 적대적인 행위자를 가리키는 반면 ‘自’, ‘己’는 행위의 산출자로서 행위를 숙련을 위해 배워야 하고, 행위의 결과에 책임을 져야 하는 자기 책임(self-responsibility), 자기 반성(self-reflectiveness)의 특성을 가리키게 되었다.

필자는 이러한 결론을 토대로 종래의 몇 가지 연구 성과를 비판적으로 검토하고자 한다. ‘自’는 『논어』에서 ‘己’와 ‘身’에 비해 덜 ‘자아-지시적’이고 ‘기’와 ‘신’에 추출할 수 있는 의미와 다른 특징적인 차이점을 가지지 못한다는 주장⁴⁴⁾이 설득력이 없다고 할 수 있다. 또 『논어』의 “毋我”가 ‘이기적인 성향의 부재’나 ‘이기적인 성향의 억제’를 의미한다고 볼 수 없다. 오히려 그것은 차라리 타자에게 ‘적대적으로 대우하지 마라’는 의미로 해석될 수 있다. 마지막으로 ‘克己’를 ‘사욕의 극복’으로 해석하는 주장도 타당하지 않다. 왜냐하면 ‘기’는 비도덕인 행위를 낳은 원인으로서 ‘개인적 욕구’의 의미를 가지지 않기 때문이다. 즉 춘추시대의 문헌에서는 아직 몸

44) Herbert Fingarette (1979), “The Problem of the Self in the *Analects*,” *PEW*, v.29, n.2, (April, 1979): 131쪽. 이와 달리 Shun Kwong-loi(1997)는 ‘自’가 자기 반성적 의미를 가진다고 주장한다. *Mencius and Early Chinese Thought* (California: Stanford University Press): 22쪽.

또는 마음을 별개의 기능을 가진 두 영역으로 구분하여 그 각각을 몸으로 인한 욕망과 도덕률로 지칭하는 사유가 보이지 않는다.

필자는 앞으로 지금까지의 1차적인 기원 논의를 바탕으로 춘추 전국시대(또는 한초)의 문헌에서 보이는 ‘기’와 ‘아’의 다양한 용례, 즉 공자의 ‘修己’, 양주 학파의 ‘爲我’, 장자의 ‘無己’·‘喪我’ [행위자 의식의 배제/무행위자 행위론], 『예기』 「중용」의 ‘成己’·‘成物’ [행위자의 생활 세계의 구원에 대한 책임 의식] 등에 대한 상호 교차적인 연구를 하고자 한다.**

** 이 글은 필자의 박사학위논문 「고대 중국 ‘仁’ 사상의 형성과 발전에 관한 연구」의 제2부 제1장, 제2장을 요약, 수정, 보완한 글이다.