

공자의 인인시언적 방법과 철학상담

- 『논어』에 나타난 공자의 문답법을 중심으로 -

이기원*

■ 차례 ■

1. 머리말
2. 치유의 장소로서의 일상
3. 인인시언적 방법의 구성
 - 1) 인인시언을 통한 개별성 이해
 - 2) 인인시언을 통한 계도와 발분
 - 3) 의미 찾기를 통한 자기진단과 변용
4. 맺음말

【국문초록】

본고는 공자의 문답법을 중심으로 공자는 어떠한 방법으로 내담자의 고통과 고민에 공감하면서 내담자를 다른 관점으로 변화, 유도해왔는지 대화의 형태에 주목하고 있다. 공자의 문답법에 대한 주된 소재는 『논어』이다. 『논어』는 공자와 제자들 간의 문답 형식으로 구성되어 있다. 『논어』에는 공자가 제자들의 질문을 어떻게 듣고 어떻게 말했는지, 어떠한 대안을 제시하면서 관점의 전환을 유도해 왔는지가 명확한 형태로 제시되어 있다.

* 강원대 철학과 강사

공자와 제자들 사이에 이루어지는 대화의 특징은 공자가 질문자들의 성격이나 특징, 특성을 면밀하게 파악하고 있었다는 점에 있다. 공자의 이러한 방법을 因人施言의 방법이라 한다. ‘인인시언’이란 사람에 따라 말을 달리하는 것을 말한다. 동일한 문제를 안고 있는 사람이라도 각 사람의 성격이나 체질 등 개인의 특성에 따라 상담을 달리 해야 한다. 이것은 각 개인이 갖는 개별성과 다양성을 충분히 파악하고 있어야만 가능할 수 있다. 공자는 이러한 방법을 통해 내담자 스스로 삶의 의미를 찾고 자기의 상을 마련할 수 있도록 도왔다. 공자의 제자들은 공자와의 대화를 통해 확고부동한 자신만의 개념을 구축하고 그 개념에 따라 삶의 의미를 다시 물으면서 일상을 살아간다. 내담자는 상담자와의 대화를 통해 자신만의 의미와 그에 필요한 개념을 스스로 정립해가는 것이다.

주제어

공자, 논어, 철학상담, 인인시언, 문답법

1. 머리말

인간은 고통 받고 고뇌하는 인간, 즉 호모 파티엔스(homo patience)이다. 인간은 자신의 고통이나 고민에 대해 이야기하면서 자신을 변용시켜 나간다. 철학상담은 내담자의 이야기를 듣고 내담자의 고통에 공감하면서 내담자에게 기존의 관점이 아닌 대안적 관점으로 유도하거나 대안적 관점을 제시하면서 내담자의 변용을 추구한다. 이러한 점에서 보면 의미를 표현하는 언어를 매개하지 않는 변용은 상상하기 어렵다.¹⁾ 내담자는 상

1) 나카오카 나리후미지음·이기원 옮김, 『시련과 성숙 - 자기변용의 철학』, 경인문화사, 2015, 165쪽.

담자와의 문답을 통해 변용해 간다.

본고는 공자의 문답법을 중심으로 공자는 어떠한 방법으로 내담자의 고통과 고민에 공감하면서 내담자를 다른 관점으로 변화, 유도해갔는지를 고찰한다. 공자의 문답법에 대한 주된 소재는 『논어』이다. 『논어』는 공자와 제자들 간의 문답 형식으로 구성되어 있다. 『논어』에는 공자가 제자들의 질문을 어떻게 듣고 어떻게 말했는지, 어떠한 대안을 제시하면서 관점의 전환을 유도해 갔는지가 명확한 형태로 제시되어 있다.

철학상담과 관련된 선행연구는 유가의 수양론을 중심으로 철학상담의 가능성이나 중요성을 부각시키려는 논의가 주를 이루고 있다.²⁾ 유가철학에서 수양론의 중요성은 말할 필요도 없지만 철학상담은 상담이 중시되기 때문에 상담의 방법론과 내용이 중요할 수밖에 없을 것이다. 이러한 점에서 보면 『논어』에 나타난 공자의 대화법은 철학상담에서 중요한 의미를 갖는다. 그럼에도 불구하고 공자의 대화법을 통한 철학상담에 관한 연구는 찾기 어려운 실정이다. 『논어』를 통한 공자의 대화법을 고찰하고 그것을 철학상담의 방법론으로 응용 적용해 보는 것은 유가철학이 철학상담에서 어떠한 역할을 할 수 있는지를 생각해볼 수 있는 중요한 시사점을 준다고 할 수 있다.

2) 최근 동양철학에서 철학상담과 관련된 주요 연구로는 다음의 연구논문과 단행본을 들 수 있다. 최영찬·최연자, 『유가철학의 덕과 덕성치유』, 예문서원, 2015, 최영찬·최연자, 「유가철학치유의 사례방법-정감체험을 통하여」, 『철학실천과 상담』 제3집, 한국철학상담치료학회, 2012, 33-74, 정인재, 「맹자철학에서의 상담과 치료」, 『철학실천과 상담』 제2집, 한국철학상담치료학회, 2011, 213-232, 정인재, 「동양철학과 철학상담 및 치료」, 『철학실천과 상담』 제1집, 한국철학상담치료학회, 2010, 145-195, 김세서리아, 「양명학과 철학상담-주체의식과 상호성의 문제를 중심으로」, 『철학실천과 상담』 2, 한국철학상담치료학회, 2011, 73-99.

본고는 공자와 제자들 간에 이루어진 대화의 형태에 주목하고자 한다. 공자의 제자들은 수많은 질문들을 갖고 공자를 찾아온다. 그들은 공자와의 대화를 통해 자신들의 문제를 직시하면서 다른 관점으로 변화시켜 나갔다. 공자와 제자들 사이에 이루어지는 문답의 특징은 공자가 질문자들의 성격이나 특징, 특성을 면밀하게 파악하고 있었다는 점에 있다. 공자의 이러한 방법을 因人施言의 방법이라 간주한다. ‘인인시언’이란 사람에 따라 말을 달리하는 것을 말한다. 동일한 문제를 안고 있는 사람이라도 각 사람의 성격이나 체질 등 개인의 특성에 따라 상담을 달리 해야 한다. 이것은 각 개인이 갖는 개별성과 다양성을 충분히 파악하고 있어야만 가능할 수 있다.³⁾ 철학상담이 내담자의 곁으로 드러난 상처를 일시적으로 봉합하고 돌보거나 치유하는 것이 아니라 인간이 안고 있는 근원적인 문제를 치유하는 것이라 할 때 반드시 필요한 것은 각 개개인의 성격이나 기질 등을 면밀하게 파악해야 가능하다는 점이다. 이러한 점에서 공자의 인인시언적 방법은 시사하는 바가 크다고 할 수 있다.

3) 필자는 상담자가 가져야할 자세로 공자의 ‘인인시언’의 중요성을 개진한 바 있는데, 상담자가 내담자에게 어떻게 말할 것인가의 문제를 ‘인인시언’과 관련하여 고찰했다(이기원, 「공자와 논어를 통해 보는 철학상담」, 『한국민족문화』, 부산대 한국민족문화연구소, 2015, 207-234). 본고는 그 후속작업으로 철학상담의 방법론으로서 공자의 인인시언적 방법을 이론화하는 연구에 해당한다. ‘인인시언’은 因材施教라고도 한다(김경옥, 「철학교육으로 본 공자의 교육에 관한 소론」, 『퇴계학논총』6, 2000, 187쪽)

2. 치유의 장소로서의 일상

철학상담은 내담자의 ‘일상’에서 내담자를 이해해야 내담자의 문제가 보다 선명하게 보일 것이다. ‘생활세계’로서의 ‘일상’은 인간의 실존적 상황과 직결된 ‘장소’이다. 『논어』에 나타난 공자와 제자들 간에 이루어진 대화에는 비근한 일상 도덕, 윤리에서부터 형이상학적인 문제까지 광범위한 내용이 들어 있다. 공자가 제자들 간의 대화에서 가장 중요하게 여겼던 것은 현실이라는 ‘일상’에 토대를 둔 사유를 전개하는 것에 있다. 모든 물음과 대화는 ‘일상’이라는 ‘장소’에서 이루어지기 때문이다. 공자의 제자들이 공자에 질문한 것은 모두가 자신들의 삶과 직결된 문제를 해결하기 위해서였다. 삶과 직결된 문제는 결국 ‘일상’의 문제인 것이다.

공자는 우리 인식의 저 너머에 있는 것을 인식하는 것 보다는 ‘일상’ 속에서 생각하는 것을 더 중요하게 여겼다고 볼 수 있다. 예를 들어 자로와 공자 사이에 오간 귀신 섬기는 것에 대한 대화가 그러하다. 자로는 공자에게 귀신 섬기는 것을 물었다. 공자는 다음과 같이 대답한다. “사람을 잘 섬기지 못하는데 어떻게 귀신을 섬기겠는가?”. 그러자 자로가 다시 죽음에 대해 물었다. 공자는 “삶을 모르는데 어떻게 죽음을 알겠는가?”.⁴⁾ 이처럼 공자가 삶의 현장이나 삶 그 자체를 보다 중시여긴 이유를 어떻게 생각하면 좋을까?

공자와 번지 간에 오간 대화를 보자. 공자는 번지가 ‘知’에 대해 물었을 때 “인간이 (지켜야 할)의에 힘쓰고 귀신을 공경하되 멀리 해야 한다”

4) 『論語』「先進」11, 季路問事鬼神, 子曰未能事人, 焉能事鬼, 曰敢問死, 曰未知生, 焉知死.

고 말해준 바 있다.⁵⁾ 여기서 ‘民之義’⁶⁾라는 것은 인간으로서 마땅히 지켜야만 되는 도리이며 위에서 공자가 말한 사람 섬기는 것이다. 공자에게 귀신같은 초자연적인 세계를 알고자 하는 노력은 그다지 중요하지 않았다. 사람을 섬기는 것도 충분하지 못한데 귀신을 섬기는 것이 가능하겠는가? 공자는 무귀론자는 아니었지만 인간의 일을 가장 중요하게 여겼다. 죽음에 대해서도 마찬가지였다. 유가에서 죽음의 문제는 인간의 존재 의미와 관련하여, 귀신 섬기는 것은 제사와 관련되어 대단히 중요한 문제에 속한다. 그럼에도 공자는 죽음이라는 不可知의 세계보다는 可知의 세계에 삶의 의미를 두어야 한다는 점을 강조하는 것이다. 자로, 번지와와의 대화에서 보이는 공자의 태도는 ‘일상’이라는 장소에 생각의 기초를 두어야 한다는 점을 강조한 것으로 이해된다.

이처럼 생각의 바탕을 초자연적 현상이나 형이상학적 세계가 아닌 ‘일상’으로 가져와 ‘일상’에서 의미를 두어야 한다는 공자의 의도가 보다 명확하게 드러나 있는 것으로 <자로증석염유공서화시좌장>으로 알려진 『논어』「선진편」25장을 들 수 있다. 내용은 다음과 같다. 자로와 증석, 염유, 공서화가 공자와 함께 앉았다. 공자는 이들에게 평소에 자기를 알아주지 않는다고 하는데 만일 세상 사람들이 알아준다면 어떻게 하겠는가? 하고 질문한다. 이들은 자신들의 능력이 모자란 것도 아닌데 사람들이 그 능력을 알아보지 못한다고 불평한다. 이러한 것을 간파한 공자가 그들에게 질문을 하는 것이다.

5) 『論語』「雍也」20, 樊遲問知, 子曰務民之義, 敬鬼神而遠之, 可謂知矣.

6) 여기서 ‘민(民)’자에 대해서는 ‘백성’이라는 한정된 의미도 있지만 주희는 “民亦人也”라고 하여 인간일반으로 사용하고 있다.

이 질문에 대해 제일 먼저 자료가 대답한다. 천승의 제후국이 대국의 사이에서 속박을 받아 전쟁이 더 심해지고 기근이 들어도 자신이 다스린다면 3년에 백성들을 용맹하게 하고 의리로 나아가게 할 수 있다. 이 말을 들은 공자는 웃었다. 다음으로 염유는 말한다. 방 육십 리에서 칠십 리, 혹은 오륙 십리 정도 되는 나라를 다스릴 경우 3년에 백성들을 풍족하게 할 수 있으며 예악으로 말하면 군자를 기다리겠다. 이 말을 들은 공자는 아무 말도 하지 않았다. 다음으로 공서화는 배우기를 원하며 종묘의 일과 제후들이 회동할 때 옷을 갖춰 입고 집례를 하겠다고 말한다. 마지막으로 증석에게 묻는다. 증석은 늦봄에 봄옷이 이미 이루어지면 관을 쓴 어른 5~6명, 동자 6~7명과 함께 기수에게 목욕하고 무우에서 바람 쐬고 노래하면서 돌아오겠다고 대답한다. 그러자 공자는 감탄하면서 증석을 허락한다고 말했다.⁷⁾

자료와 염유, 공서화는 정치와 관련되어 자신의 존재 이유를 드러내고자 했다. 이들은 모두 정치의 장에서 정사를 맡아도 충분히 감당할 수 있는 능력이 되는 인물들이다. 하지만 공자는 세 사람 중에서 증석의 대답을 칭찬했다.

증석은 증자의 아버지로 공문의 도통을 계승하여 전해준 인물이다. 주희는 『대학장구』의 「독대학법」에서 “오직 대학은 공자가 옛 사람들이

7) 『論語』「先進」25: 子路, 曾皙, 冉有, 公西華侍坐. 子曰以吾一日長乎爾, 毋吾以也, 居則曰不吾知也, 如或知爾, 則何以哉, 子路率爾而對曰千乘之國, 攝乎大國之間, 加之以師旅, 因之以饑饉, 由也為之, 比及三年, 可使有勇, 且知方也. 夫子哂之. 求爾何如, 對曰方六七十, 如五六十, 求也為之, 比及三年, 可使足民, 如其禮樂, 以俟君子. 赤爾何如, 對曰非曰能之, 願學焉, 宗廟之事, 如會同, 端章甫, 願為小相焉. 點, 爾何如, 鼓瑟希, 鏗爾, 舍瑟而作. 對曰異乎三子者之撰, 子曰何傷乎, 亦各言其志也. 曰莫春者, 春服既成, 冠者五六人, 童子六七人, 浴乎沂, 風乎舞雩, 詠而歸. 夫子喟然歎曰吾與點也.

학문하던 큰 방법을 말한 것을 증자가 기술하였고 문인들이 전술하여 뜻을 밝혔다”⁸⁾고 했다. 또한 『중용장구』 서문에서도 “오직 안연과 증석의 전함이 그 종통을 얻었다”⁹⁾고 기록한다. 증석은 안연이 일찍 단명한 후 공자 학통의 유일한 계승자였다. 공자는 증석의 아들 증자에 대해 미련하다(魯)고 까지 했는데 오히려 그러한 성격이 공자의 도통을 전하는 중요한 역할을 맡게 된 것이다.¹⁰⁾ 공자가 증석의 대답을 기뻐한 것은 증석만이 진실로 기뻐하는 일을 한다고 여겼기 때문이다.

맹자는 증석에 대해 광인(狂)이라 했는데 ‘광인’은 “그 뜻이 높고 커서 말하기를 옛사람이여, 옛사람이여 하되 평소에 그의 행실을 살펴보면 행실이 말을 덮지 못하는 자”¹¹⁾를 말한다. 맹자가 보기에 증석은 ‘옛 사람(古人)’ 즉 고대의 삶의 방식과 같은 일상을 보냈다. 증석에 대한 평가는 주희에게서도 찾아볼 수 있다. 주희는 증석을 평가하여 “증점의 학문은 인욕이 다한 곳에 천리가 유행하여 곳에 따라 충만하여 조금도 결함이 없음을 보았다”고 하면서 “그 뜻을 말함에는 현재 자기가 처한 위치에 나아가 그 일상생활의 떳떳함을 즐기는 데에 지나지 않았다”¹²⁾고 했다.

맹자와 주희의 주해에서 보듯이 일상생활을 즐긴다는 것과 인욕을 없애고 천리의 유행이 함께 설명되어 있다. 자신의 처한 삶과 그 위치에서

8) 『大學章句』「讀大學法」: 惟大學是曾子述孔子, 說古人為學之大方, 而門人, 又傳述以明其旨.

9) 『中庸章句』序文: 惟顏氏曾氏之傳, 得其宗.

10) 『論語』「先進」17: 參也魯. 『論語』「先進」17장의 주자주: 魯鈍也, 程子曰參也, 竟以魯得之, 又曰曾子之學, 誠篤而已, 聖門學者聰明才辨, 不為不多, 而卒任其道, 乃質魯之人爾.

11) 『孟子』「盡心」下, 37, 如琴張, 曾皙, 牧皮者, 孔子之所謂狂矣. 何以謂之狂也, 曰其志嘒嘒然, 曰古之人, 古之人, 夷考其行而不掩焉者也.

12) 『論語』「先進」25장의 주자주: 曾點之學, 蓋有以見夫人欲盡處, 天理流行, 隨處充滿, 無少欠闕 (중략) 而其言志則又不過即其所居之位, 樂其日用之常.

자신의 삶을 즐길 수 있어야 그러한 사람이 곧 성인의 기상을 갖춘 자이다. 공자가 증점을 허락한다는 것은 바로 “노인을 편안하게 해주고 붕우를 미덥게 해주고 젊은이를 감싸 만물이 그 본성을 이루지 않음이 없게 하는 것”¹³⁾을 보았기 때문이다. 그것이 유가에서 생각하는 고대로부터 계승되어오는 삶의 방식이었다. 주희는 “공자가 증점을 허여했으니 이는 성인의 뜻과 같은 것이니 이것은 바로 요순의 기상이다”¹⁴⁾고 평가한다. 이처럼 천리가 유행하는 장소와 ‘일상’의 장소는 같은 곳이며, 요순 같은 옛사람의 삶이 바로 천리가 유행하는 일상에 삶의 의미를 두고 있었다. 고대 요순의 삶의 방식에 증석의 삶의 방식이 중첩되어 있다.

이렇게 볼 때 공자가 세 사람에게 한 질문은 어떻게 사는 것이 좋은 삶인가, 삶의 의미에 대한 질문으로 이해할 수 있다. 이것은 ‘일상’ 속에서 삶의 의미에 대해 다시 생각할 수 있는 시점의 확보라 할 수 있다. ‘일상’으로 다시 돌아와 ‘일상’에서 삶의 의미를 다시 묻는 것, 그것을 공자와 제자들 간의 대화를 통해 찾아볼 수 있다. 공자와 제자들 사이에 이루어진 대화는 ‘일상’을 벗어나지 않는다. ‘일상’이라는 현장에서의 실천이 더 좋은 삶을 살게 해준다는 의미로 이해할 수 있다. ‘일상’을 어떻게 정의하는가에 따라 삶의 질은 달라질 것이다. 공자를 통해 볼 수 있는 철학상담은 ‘일상’에 기초해 있다.

13) 『論語』「先進」25장의 주자주: 孔子之志, 在於老者安之, 朋友信之, 小者懷之, 使万物莫不遂其性, 曾點知之.

14) 『論語』「先進」25장의 주자주: 孔子與點, 蓋與聖人之志同, 便是堯舜之氣象也.

3. 인인시언적 방법의 구성

1) 인인시언을 통한 개별성 이해

내담자의 말을 어떻게 이해할 것인가, 다시 말하면 상담자에게 내담자가 처한 상황의 선이해가 필요하다는 것은 말할 필요도 없을 것이다. 의미지향적 철학상담을 시행하는 판츠는 “상담 과정에서 내담자가 만들어 내는 상황에 따라 즉석연설과 같은 창조적이고 탁월한 방식으로 상담을 진행해야 한다”는 점을 강조한다.¹⁵⁾ 이러한 판츠의 주장은 상담자 자신이 갖고 있는 방법을 적용하려고 하기 보다는 내담자가 어떠한 상황이나 상태에 처해있는지를 면밀히 이해한 후에 상담을 진행해야 한다는 것으로 이해된다. 상담자의 개별적 상태의 파악이 성공적 상담의 관건이 된다. 이러한 점을 염두에 두고서 다음의 예문을 보자.

연구가 말하길 저는 선생님의 도를 좋아하지 않는 것은 아니지만 힘이 부족합니다. 공자가 말했다. 힘이 부족한 자는 중도에 그만두지만 지금 너는 스스로 한계를 긋는 것이다.¹⁶⁾

위 예문에서 冉求(또는 염유, BC522~BC489)가 말하는 힘이 부족하다(力不足)는 것은 나아가려고 해도 불가능한 것이며 스스로 한계를 긋는다(畫)는 것은 나아갈 수 있는데도 나아가려고 하지 않는 것을 의미한다.¹⁷⁾

15) 홍경자, 「의미지향적 철학상담 방법론」(김석수의 지음, 『왜 철학상담인가?』), 학이시습, 2012, 201쪽.

16) 『論語』「雍也」10: 冉求曰非不說子之道, 力不足也, 子曰力不足者, 中道而廢, 今女畫.

17) 『論語』「雍也」10의 주자주: 力不足者欲進而不能, 畫者能進而不欲.

염구는 자신이 무엇을 할 수 있는지 불가능하다고 단정하고 있었다. 하지만 공자는 염구의 불가능성은 일종의 변명에 지나지 않으며 할 수 있는데도 하려고 하는 의지가 없기 때문이라고 판단했다. 그러면 왜 공자는 염구가 중도에서 그만둔다고 판단한 것일까? 그것은 공자가 염구의 기질을 면밀하게 파악하고 있었기 때문에 가능한 것이었다고 할 수 있다.

자료가 들으면 실행해야 합니까 하고 묻자 공자는 부형이 계시니 어찌 들으면 실행할 수 있는가? 하고 말했다. 염유가 들으면 실행해야 합니까 하고 물으니 공자는 들으면 실행해야 한다고 말했다. 공서화가 말하길 자료가 들으면 실행해야 하는가하고 물으니 선생은 부형이 있다하고, 염유가 들으면 실행해야 하는가 하고 물으니 선생께서는 들으면 실행해야 한다고 했습니다. 저는 의혹이 있어 감히 묻습니다. 공자가 말하길 염유는 물러남으로 나아가게 한 것이며 자로는 일반인보다 나옴으로 물러가게 한 것이다.¹⁸⁾

이 대화는 子路(BC542~BC480)와 염구가 공자에게 한 동일한 질문과 그 질문에 대한 공자의 대답에 대해 의문이 든 공서화가 그 이유를 공자에게 묻는 내용이다. 자료의 “들으면 실행해야 하는가”하는 질문에 공자는 “부형이 계시다”는 것으로 대답을 대신하고 있다. 한편 염구의 “들으면 실행해야 하는가”의 질문에 공자는 “들으면 실행해야 한다”고 대답한다. 이 부분에 대해 공서화가 공자에게 의문을 제기하자 공자는 “염구는 물러남으로 나아가게 한 것이며 자로는 일반인보다 나옴으로 물러가게 한 것”이라고 그 이유를 설명하고 있다. 공자가 염구와 자료에게 서

18) 『論語』「先進」21, “子路問聞斯行諸, 子曰有父兄在, 如之何其聞斯行之. 冉有問聞斯行諸, 子曰聞斯行之, 公西華曰由也問, 聞斯行諸, 子曰有父兄在. 求也問聞斯行諸, 子曰聞斯行之, 赤也惑敢問. 子曰求也退, 故進之, 由也兼人, 故退之”. 공자의 인인시언적 방법은 「선진」21장에 나타난 공자와 자료, 염구의 대화에 단초를 두고 있다(이기원, 「공자와 논어를 통해 보는 철학상담」, 앞의 논문, 참조).

로 다른 처방을 내리는 이유는 이 두 사람이 처한 상황이나 기질, 성격 등과 관련되어 있다는 점이다.

그러면 『논어』에 나타난 것을 토대로 염구와 자로가 어떠한 사람이었는지, 성격과 기질을 살펴보자. 염구는 노나라 사람으로 공자보다 29세 아래이다. 다재다능한 염구는 정사에 종사하는데 아무런 어려움이 없었다.¹⁹⁾ 공자는 염구의 이런 면을 높이 평가하였으며 그를 계씨에게 추천하여 계씨의 가신이 되도록 했다. 그런데 후에 공자는 염구를 “숫자만 채우는 신하”²⁰⁾라고 비판한다. 그 이유는 다음에서 보는 몇 가지 일화와 관련되어 있다.

대부였던 계씨가 제후만이 할 수 있는 태산에 여제를 지냈는데 공자는 그 행위를 문제 삼으면서 염구에게 태산에 제사지내는 참월한 행위를 바로 잡을 수 있겠는가 하고 묻는다. 하지만 염구는 불가능하다고 말한다.²¹⁾ 염구는 계씨의 가신으로 주군의 잘못에 대해 충분히 간할 수 있는 위치에 있었음에도 불구하고 할 수 없다는 말을 공자에게 하는 것이다.

한편 계씨가 전유라는 나라를 치려했을 때도 염구의 태도는 마찬가지였다. 전유는 선왕이 봉한 나라로 사직의 신하 노릇하는 나라였기 때문에 정벌하면 안 된다. 계씨의 행위는 잘못된 것이다. 하지만 계씨의 가신이었던 염구와 자로는 그것을 막지 못했다. 그러자 공자는 염구의 잘못이라고 하면서 염구를 질책했는데 이에 염구는 자신들은 계씨에게 반대했다는 변명으로 일관했다. 그러자 공자는 “위태로운데도 붙잡지 못하며 넘어

19) 『論語』「雍也」6: 求也可使從政也與, 曰求也藝, 於從政乎何有.

20) 『論語』「先進」23: 今由與求也, 可謂具臣矣.

21) 『論語』「八佾」6: 季氏旅於泰山, 子謂冉有曰女弗能救與, 對曰不能.

지는데도 붙잡지 못한다면 장차 도와주기만 하는 신하를 어디에 쓰겠는가? (중략) 호랑이와 소가 우리에서 뛰쳐나오고 거북의 등껍질과 옥이 껍속에서 망가졌다면 누구의 잘못이겠는가” 라고 하면서 거듭 염구의 문제를 지적한다. 이 말을 들은 염구는 “전유는 견고하며 비읍이 가까우니 지금 취하지 않으면 후세에 반드시 자손의 우환이 될 것”이라고 하면서 자신의 행위를 정당화시킨다. 이에 대한 공자의 대답은 “군자는 한다고 말하지 않고 굳이 변명하는 것을 미워한다”였다.²²⁾

뿐만 아니다. 계씨가 주공보다 부유하였는데도 염구가 그를 위해 세금을 걷어 재산을 더 늘려준 일이 있었다. 그러자 공자는 “염구는 우리 무리가 아니다. 소자들이 복을 올려 죄를 성토함이 옳다”²³⁾고 강도 높게 비판하면서 염구의 잘못을 단죄하려고 했다.

위에서 보이는 염구의 성격을 종합해 보면 불리할 때는 자기변명으로 책임을 회피하려한다거나 자신보다 더 큰 권력을 가진 사람에게는 하고 싶은 말이 있어도 하지 못하고 주저하는 소심한 면의 성격이라고 볼 수 있다. 이러한 성격은 염구가 가신으로서 대부에게 직언을 할 수 있는 강직함과 진취적인 면의 부족으로 나타난다. 공자가 판단한 염구는 마땅히 행해야 함에도 불구하고 머뭇거리고 주저하는 면이 강했다는 점이다. 공자가 염구에게 스스로 한계를 긋고 있다고 하여 ‘중도이폐’를 지적하는

22) 『論語』「季氏」1: 季氏將伐顛與, 冉有季路見於孔子曰, 季氏將有事於顛與, 孔子曰求, 無乃爾是過與, 夫顛與, 昔者先王以為東蒙主, 且在邦域之中矣, 是社稷之臣也. 何以伐為, 冉有曰夫子欲之, 吾二臣者皆不欲也. 危而不持, 顛而不持, 則將焉用彼相矣, 虎兕出於柙, 龜玉毀於櫝中, 是誰之過與, 冉有曰今夫顛與, 固而近於費, 今不取, 後世必為子孫憂. 子曰求君子疾夫舍曰欲之, 而必為之辭.

23) 『論語』「先進」16: 季氏富於周公, 而求也為之聚斂而附益之, 子曰非吾徒也, 小子鳴鼓而攻之, 可也.

것이나 들으면 시행해야 한다고 한 이유도 이러한 문제들과 관련되어 있을 것이다.

한편 자로는 공자보다 9살 아래로 공문에서는 최연장자였다. 자로는 염구와는 정반대의 성격을 가졌다. 자로가 공자에게 정치에 대해 묻자 공자는 술선하며 부지런히 해야 한다고 하면서 게을리 하지 말 것을 주문한다.²⁴⁾ 자로는 오래 버티지 못하는 나약한 면도 있었다. 그렇기 때문에 공자가 자로에게 부지런함과 게을리 하지 말 것을 말한 것이다. 그럼에도 공자는 자로의 정치적 능력을 높이 평가하여 염구와 함께 제사의 가신으로 추천했지만 자로는 깊이 생각하는 능력이 부족하다는 점을 노출하고 있었다. 다음의 예문을 보자.

공자가 말하길 도가 행해지지 않으니 나는 뗏목을 타고 바다를 향해하려 한다. 이때 나를 따라올 사람은 자로일 것이다. 자로가 이 말을 듣고 기뻐하자 공자는 자로는 용맹을 좋아함은 나보다 나으나 사리를 헤아려 맞게 하는 것이 없다고 했다.²⁵⁾

여기에서 보듯이 자로의 용맹스러움은 공자도 간파하고 있었다. 위 예문에 나타난 것처럼 자로의 용맹스러움은 때로는 깊이 있게 생각하지 못하는 면을 노출하기도 한다. 자로가 공자에게 “군자가 용감함을 높이는가”라는 질문을 했을 때 공자는 “군자는 의를 최고로 삼는다. 군자에게 용감함이 있는데 의가 없으면 난을 일으키고 소인에게 용감함이 있는데

24) 『論語』「子路」1: 子路問政, 子曰先之, 勞之, 請益, 曰無倦.

25) 『論語』「公冶長」6: 子曰道不行, 乘桴浮于海, 從我者其由與, 子路聞之喜, 子曰由也, 好勇過我, 無所取材.

의가 없으면 도적질을 한다”²⁶⁾고 했다. 공자는 자로의 용맹스러움에 대한 우려를 표명한 것이다.

한편 자로는 이성적인 사고보다는 감정적인 사고에 치우치는 성격도 드러냈다. 그 한 예로 다음의 공자와 자로의 대화를 들 수 있다. 공자는 안연에게 “씨주면 도를 행하고 버리면 운둔하는 것은 오직 나와 너(안연)만이 이것을 갖고 있다”²⁷⁾고 하자, 옆에서 듣고 있던 자로가 공자에게 물었다.

선생께서 삼군을 통솔하게 된다면 누구와 함께 하겠습니까? 공자가 말했다. 맨손으로 범을 잡으려 하고 맨몸으로 강하를 건너다 죽어도 후회함이 없는 자와는 함께 하지 않을 것이다. 반드시 일에 임하여 두려워하고 도모하기를 좋아하여 성공하는 자와 함께 하겠다.²⁸⁾

자로는 공자가 군대를 통솔하는 위치에 있게 된다면 자신처럼 용맹한 사람과 함께 하지 않으면 안 될 것이라는 생각으로 공자에게 질문한 것이다. 하지만 공자는 용감하기만 하고 생명을 쉽게 내던지는 사람과는 같이 할 수 없으며 대신에 일에 임하여 신중하게 대처하는 방법과 계획을 세워 성공시킬 수 있는 사람과 함께 하겠다고 말한다. 공자는 안연에게 말한 것처럼 좀 더 유연하고 유유자적한 태도와 사고를 자로에게 기대한 것이다.

26) 『論語』「陽貨」23: 子路曰君子尚勇乎, 子曰君子義以為上, 君子有勇而無義為亂, 小人有勇而無義為盜.

27) 『論語』「述而」10: 子謂顏淵曰用之則行, 舍之則藏, 唯我與爾有是夫.

28) 『論語』「述而」10: 子行三軍, 則誰與, 子曰暴虎馮河, 死而無悔者, 吾不與也, 必也臨事而懼, 好謀而成者也.

어느 날 자로는 공자에게 ‘士’에 대해 물었다. 자로의 이 물음은 주로 정치와 관련한 질문을 많이 하던 앞의 물음과는 약간 성격이 다르다고 할 수 있다. 자로가 공자에게 ‘사’에 대해 물었다는 것은 어느 면에서는 자신을 돌아볼 수 있는 무엇인가가 작용했다고 추측할 수 있다. 자로의 질문에 대해 공자는 “간절하고 자상히 근면하며 화락하면 선비라 할 수 있다. 봉우 간에는 간절하고 자상히 권면하며 형제간에는 화락하여야 한다”²⁹⁾고 했다. 여기서 보이는 간절하고 자상히 권면하는 ‘切切惓惓’와 화락한 모습인 ‘怡怡’는 자로에게 부족한 부분이다. 이러한 점에서 보면 공자는 자로에게 지속적으로 생각의 유연성과 차분함, 감정적인 사고에서 벗어나 좀 더 이성적인 사고를 하도록 유도하는 것으로 이해할 수 있다.

이렇게 볼 때 공자가 자로에게 “부형이 있으니 어찌 들으면 시행하겠는가”라는 대답은 좀 더 깊이 생각하라는 말을 우회적으로 표현한 것으로 이해할 수 있다. 그렇다고 하여 자로가 학문적인 면을 게을리 한 것은 아니다. 어느 날 자로가 비파를 연주하고 있었는데 이 소리를 들은 공자는 어찌하여 자로가 내 문에서 비파를 연주하는가 하고 비판적인 말을 했다. 자로의 비파 연주는 조화로운 중화의 소리가 나지 않고 살벌한 소리로 들렸기 때문이다. 그럼에도 공자는 자로에게 “당에는 올랐고 아직 방에 들어가지 못했다”³⁰⁾고 했다. 공자의 이러한 평가에서 자로가 자신의 문제점을 알고 있었으며 그것을 고치려고 상당히 노력했다는 것도 볼 수 있을 것이다.

29) 『論語』「子路」28: 子路問曰何如斯可謂之士矣, 子曰切切惓惓, 怡怡如也, 可謂士矣, 朋友切切, 惓惓, 兄弟怡怡.

30) 『論語』「先進」14: 子曰由之瑟, 奚為於丘之門, 門人不敬子路, 子曰由也升堂矣, 未入於室也.

위의 예에서 보이는 동일한 질문에 대한 서로 다른 대답의 특징은 곧 각 개인들이 갖는 성격과 각 개인들의 처한 심적 상황을 세밀하게 이해할 수 있다는 점이다. 동일한 문제에 직면한 사람이라도 각 개별자가 처한 상황이나 심적 상태 등에 따라 문제 상황은 다르다. 따라서 상담의 수용 방식도 다를 수밖에 없다. 공자가 자로와 염유의 질문에 대한 대답에서 보이는 인인시언적 방법은 좀 더 세밀하게 내담자의 문제를 이해할 수 있다는 점을 보여준다.

한국처럼 인간관계나 사회관계가 역할 중심적 성격을 띠는 문화에서는 개인 그 자체가 갖는 개별성에 대한 이해가 절실하다. 개인이 역할 중심적이라는 것은 개인이 독립적으로 존재하는 것이 아니라 한 개인은 누군가의 아들이면서 아버지로 존재하는 것을 의미한다. 이러한 문화적 특성을 갖는 한국인은 “독립된 개인으로는 살아가기 어려우며 사회적으로도 제 기능을 할 수 없다는 불완전 부분자라는 개인관, 인간관”³¹⁾을 형성할 수 있다. 이러한 문화적 특성아래에서는 타인 의존적, 또는 상호 의존적 ‘자기’를 형성하게 되는데 이렇게 되면 본래적 ‘자기’를 드러내는 것이 쉽지 않기 때문에 잠복될 수 있다. 따라서 개인이 갖는 특성을 이해하기가 쉽지 않다. 잠복된 ‘자기’는 병리적으로 표출될 수 있으며 한 개인이 갖는 병리적 현상은 복합구조를 가질 수 있다. 그렇기 때문에 각 개인이 갖는 특성을 얼마나 면밀하고도 정확하게 파악하고 상담할 수 있을지가 관건이 된다.

31) 최상진 외 지음, 『동양심리학』, 지식산업사, 1999, 381쪽.

2) 인인시언을 통한 계도와 발분

각 사람이 처한 상황이나 성격, 기질 등을 면밀히 파악하여 거기에 맞게 상담을 한 후에는 내담자가 스스로 자신의 문제를 직시하고 이전의 자기와는 다른 자기로 변용하고자 하는 노력이 필요하다. 철학상담은 자기 스스로에 의한 변용일 수 밖에 없다. 다음의 예문을 보자.

공자가 말하길 함께 공부할 수는 있어도 도에 나아가게 할 수는 없으며 함께 도에 나아갈 수는 있어도 세워줄 수는 없으며 세워줄 수는 있어도 함께 권도를 행할 수는 없다.³²⁾

위 예문은 상담자의 역할을 명확하게 제시해주고 있다. 내담자가 안고 있는 문제는 내담자 스스로가 해결의 실마리를 찾아야 한다. 상담자는 내담자와 함께 생각하고 고민하면서도 내담자의 문제에 적극적으로 개입하지 않는다. 상담자는 내담자가 문제를 해결하는데 의도적으로 개입하지 않는 것을 의미한다.

그런데 만일 내담자가 불완전한 사실이나 잘못된 전제 등에 의한 판단, 또는 잘못된 정보 등에 의해 자신의 주장을 합리화한다거나 할 때는 상담자가 일정한 방향으로 유도할 수도 있다.³³⁾ 위에서 공자가 말하는 ‘함께 공부한다’는 것은 내담자의 주장이 불완전한 사실이나 정보, 잘못된 전제에 근거하지는 않은지 등을 함께 생각한다는 것으로 이해할 수 있다. 물론 그렇다고 해서 이러한 것이 상담자가 자신의 틀로 내담자를 이끌어

32) 『論語』「子罕」29: 子曰可與共學，未可與適道，可與適道，未可與立，可與立，未可與權。

33) 피터라베 지음·김수배 옮김, 『철학상담의 이론과 실제』, 시그마프레스, 2010, 310쪽.

간다는 의미는 아니다. 다음의 예문을 보자.

공자가 말하길 마음속으로 통하려고 노력하지 않으면 열어주지 않고 애 태워하지 않으면 말해주지 않는다. 다만 한 곳을 들어주었는데 이것을 가지고 세 곳을 반증하지 못하면 다시 일러주지 않는다.³⁴⁾

위 예문에서 ‘憤’은 마음속으로 통하려고 하는데 잘 되지 않아 애태우는 것이며, ‘啟’는 그 뜻을 열어주는 것, ‘悱’는 입으로 말하고 싶어도 잘 못하여 애태우는 것, ‘發’은 말문을 열어주는 것이다. 이러한 방법을 啓導와 發憤이라고 한다.³⁵⁾ ‘계도’는 깨우쳐 이끌어 주는 것이며, ‘발분’은 가라앉은 마음에 힘을 돋게 하여 분기시키는 것이다. 내담자에게는 무엇을 해결하고자 하는 절실함이 있어야 하며 내담자의 절실함이 문제 상황을 극복하게 만들어 주는 힘이 되는 것이다.

‘발분’과 관련하여 공자의 성격을 알 수 있는 대화로 섭공이 자로에게 공자의 인물됨을 물은 것을 들 수 있다. 섭공의 질문에 자로는 대답하지 못했다. 이 사실을 안 공자는 자로에게 “어찌하여 그의 사람됨이 발분하면 먹는 것도 잊고 이치를 깨달으면 즐거워 근심을 잊어 늙음이 닳쳐오는 것도 모른다고 말하지 않았는가?”³⁶⁾ 라고 한탄한다. 공자는 진리를

34) 『論語』「述而」8: 子曰不憤不啟, 不悱不發, 舉一隅不以三隅反, 則不復也.

35) 『論語』「述而」8의 주자주: 憤者心求通而未得之意, 悱者口欲言而未能之貌, 啓謂開其意, 發謂達其辭. 계도와 발분은 상담자가 내담자에게 문제 해결의 실마리를 찾을 수 있도록 돕는 방법으로 기능한다(이기원, 『공자와 논어를 통해 보는 철학상담』, 앞의 논문, 참조).

36) 『論語』「述而」18: 葉公問孔子於子路, 子路不對. 子曰女奚不曰其為人也, 發憤忘食, 樂以忘憂, 不知老之將至云爾.

터득하지 못하면 분발하여 먹는 것도 잊으며 진리를 알면 즐거워 근심을 잊어버릴 정도로 집중하는 성격이었다. 이처럼 계도와 발분해야 하는 이유는 다음과 같다.

배우지 않음이 있으면 그것을 배우는데 능하지 못하거든 놓지 말며 묻지 않음이 있으면 그것을 묻는데 알지 못하거든 놓지 말며 생각하지 않음이 있으면 그것을 생각하는데 알지 못하거든 놓지 말며 분별하지 않음이 있으면 그것을 분별하는데 분명하지 못하면 놓지 말며 행하지 않음이 있으면 그것을 행하는데 독실하지 못하면 놓지 말며 남이 한 번에 한다면 나는 그것을 백 번하며 남이 열 번에 한다면 나는 그것을 천 번해야 한다.³⁷⁾

위 예문에서는 내담자의 앞에 있는 문제를 해결하고자 하는 노력이 있어야 함을 강조하고 있는데 처음에 막연하던 것이 분명한 실체로 나타나 확연히 알 수 있게 되는 것처럼 그러한 상태에 도달할 때까지 절실하게 생각해야 한다. 가까운 것에서부터 절실하게 묻고 생각하는 ‘切問’과 ‘近思’는 우리의 사유의 시작을 ‘일상’과 동떨어진 것에 두지 말아야함을 말해준다. 여기에서 ‘자기’가 확연히 드러나게 된다. 결국 상담자의 역할 중의 하나는 내담자가 절실함을 갖도록 이끌어주는데 있다고 할 수 있다.

그런데 이처럼 공자가 ‘發憤忘食’하면서 하나의 문제에 집중했던 이유는 공자가 특별한 사람이었기 때문에 가능한 것은 아니다. 그것은 공자의 다음과 같은 생각 즉 “나는 힘이 부족한 자를 보지 못했다”³⁸⁾는 인식에

37) 『중용』20: 有弗學，學之弗能，弗措也，有弗問，問之弗知，弗措也，有弗思，思之弗得，弗措也，有弗辨，辨之弗明，弗措也，有弗行，行之弗篤，弗措也。人一能之己百之，人十能之己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。

38) 『論語』「理仁」6: 我未身力不足者。

서 찾을 수 있다. 누구나 힘써 생각하고 생각하면 충분히 문제의 해결에 도달할 수 있다는 인식에 기인한다.

여기서 공자의 제자 子貢(BC520년경~BC456년경)이 공자와의 대화를 통해 어떻게 변화해갔는지를 살펴보자. 자공은 사람들을 평가하기 좋아 하는 버릇을 갖고 있다. 자공이 공자에게 사람의 인물됨을 비교하자 공자는 그럴 겨를이 없다고도 했다.³⁹⁾ 자공은 언어에 뛰어났으며 정치적인 능력도 있어서 노나라와 위나라에서 재상을 지냈다. 어느 날 자공은 공자에게 자신이 어떠한 인간인지 물었다. 공자는 자공을 ‘器’이라고 했다. 그러자 자공은 또다시 어떤 그릇인지를 묻는다. 공자는 瑚璉이라고 말해 준다.⁴⁰⁾ ‘器’란 쓰임이 있는 완성된 재질이며, ‘호련’은 종묘에서 제사에 사용되는 그릇이다. 위 질문은 공자가 子賤을 군자라고 칭찬하자⁴¹⁾ 이 말을 들은 자공이 자신은 어떠한 인간인지를 공자에게 묻는 과정에서 나온 것이다. ‘기’는 국한되는 것으로 용도가 정해져 있다. 그런데 군자는 不器라 하여 그릇처럼 국한되면 안된다. 자공은 비록 공자로부터 군자라는 평가를 받지는 못했지만 제사에 사용되는 ‘기’라고 하여 중요한 존재라는 것을 인정받았다. 그러한 자공이 공자에게 다음과 같은 질문을 한다.

만일 백성들에게 은혜를 널리 베풀어 많은 사람을 구제하면 인이라 할 수 있습니까? 공자가 말했다. 어찌 인의 일이겠는가? 반드시 성인일 것이다. 요순도 그것을 오히려 부족하게 여겼다. 인자는 자신이 서고자 하면 남도 서

39) 『論語』「憲問」31: 子貢方人, 子曰賜也賢乎哉, 夫我則不暇.

40) 『論語』「公冶長」2: 子貢問曰, 賜也何如, 子曰女器也, 曰何器也, 曰瑚璉也.

41) 『論語』「公冶長」2: 子謂子賤, 君子哉若人, 魯無君子者, 斯焉取斯.

게 하고 자신이 달하고자 하면 남도 달하게 해주는 것이다.⁴²⁾

자공은 자신이 행한 노나라와 제나라에서의 정치적 업적인 백성들을 구제한 것, 즉 ‘博施濟衆’에 대해 공자에게 평가를 듣고 싶었다. 그런데 공자는 “인자는 자신이 서고자 하면 남도 서게 하고 자신이 달하고자 하면 남도 달하게 해준다”는 대답으로 ‘박시제중’의 의미를 우회적으로 말해주었다. 공자의 이 대답은 자공이 생각했던 ‘베푼다(施)’는 것의 의미를 다시 생각해 보도록 유도하고 있는 것으로 이해된다. 백성들에게 은혜를 베풀고 많은 사람을 구제하는 것은 분명히 요순도 하지 못한 위대한 일이기 는 하지만 그보다 더 중요한 것은 ‘인’에 기초한 베풀(施)이어야 한다는 것을 공자는 말하고 있다. 자공은 공자와의 대화를 통해 ‘박시제중’, 즉 ‘베푼다’는 것의 의미를 다시 생각할 수 있는 기회를 가졌다.

이후 자공은 공자에게 “나는 남이 나에게 가하기를 원하지 않는 일을 나도 남에게 가하지 않으려고 합니다” 라는 말을 한다. 자공의 이 말에 대해 공자는 “이것은 네가 미칠 바가 아니다”⁴³⁾고 했다. 자공이 미칠 바가 아니라는 공자의 말은 자공의 능력으로는 도저히 불가능하다는 부정적인 의미로도 읽을 수 있지만 ‘인’은 억지로 힘쓴다고 도달할 수 있는 지점이 아니기 때문에 공자가 그렇게 말했다고 볼 수 있다. 공자의 반응을 보면 분명 공자가 자공에게 기대했던 깨달음의 경지는 아니었을 것이다. 하지만 자공은 공자가 자신을 ‘그릇’이라 칭찬했던 것처럼 중도에 포기하지 않고 끊임없이 ‘인’한 상태가 무엇인지를 추구했으며 그 결과 그가 도달한

42) 『論語』「雍也」28: 子貢曰, 如有博施於民而能濟衆, 何如, 可謂仁乎, 子曰何事於仁, 必也聖乎, 堯舜其猶病諸, 夫仁者, 己欲立而立人, 己欲達而達人.

43) 『論語』「公冶長」11: 子貢曰我不欲人之加諸我也, 吾亦欲無加諸人. 子曰賜也, 非爾所及也.

곳은 ‘인’에 근접한 지점이었다고 적극적으로 평가할 수 있을 것이다.

공자가 자공에게 말해준 “자신이 서고자 하면 남도 서게 하고 자신이 달하고자 하면 남도 달하게 해준다”와 자공이 말한 “남이 나에게 가하기를 원하지 않는 일을 남에게 가하지 않는다”는 것은 공자가 강조했던 ‘恕’의 내용이다. ‘서’는 내가 원하지 않는다면 타자도 원하지 않는 것이므로 타자에게 베풀지 않는 것이며 내가 원하는 것이라면 타자도 원한다고 보고 타자가 그것을 이룰 수 있도록 해주는 것이다. ‘서’는 자신의 입장에서 타인의 입장을 헤아리는 것이다. 그것이 바로 ‘인’한 상태가 되는 것이다. 자공의 “나는 남이 나에게 가하기를 원하지 않는 일을 나도 남에게 가하지 않으려고 합니다”는 대답은 자공이 생각했던 ‘박시제중’의 지향점에 대한 생각을 확장해가는 과정으로 이해할 수 있다. 이러한 과정에서 ‘자기’의 모습을 찾아가게 된다. 또한 이러한 자공의 사려 과정은 다음에서 보는 개념을 찾아가는 과정으로 연결된다.

3) 의미 찾기를 통한 자기진단과 변용

인간은 자신의 삶에서 의미(meaning)를 찾고자 하는 본능적인 욕구를 가지고 있다. 인간에게 살아야 할 의미를 주는 그 무엇이 필요하다는 데에 동의하지 않을 사람은 없을 것이다. 자신의 삶에서 의미를 구축한다는 것은 자신이 정립했던 기존의 개념이나 세계에 대한 정의 등에 대해 다시 탐색하는 것이다.⁴⁴⁾ 자기 내부에 잠복해 있는 의미를 드러내 주는 것은

44) 로고테라피를 제창한 빅터 프랭클은 내담자 스스로가 삶의 의미를 찾아가도록 돕기 위해 ‘의미’를 찾는 것, 내담자의 실존 안에 숨겨져 있는 로고스를 스스로 깨닫도록 해야 한다고 주장한다. 그래야만 의미를 상실한 실존적 좌절을 극복할 수 있다고 한다(빅터프랭클 지음·이시형 옮김, 『빅터프랭클의 죽음의 수용소에서』, 청

철학상담의 중요한 역할이다. 그렇다면 공자는 어떠한 방식을 통해 질문자들이 ‘의미’를 찾고 ‘의미’를 통해 자기를 구축할 수 있게 했는가?

이 문제를 공자와 제자들 간에 오간 문답을 통해 살펴보자. 번지가 공자에게 ‘인’에 대해 묻자 공자는 사람을 사랑하는 것이라고 대답한다.⁴⁵⁾ 번지는 또다시 공자에게 ‘인’에 대해 물었다. 공자는 이번에는 “거처할 때에는 공손하며 일을 집행할 때에는 공경하며 사람과 함께 할 때는 충한다”⁴⁶⁾고 대답한다. 번지가 또다시 공자에게 ‘인’에 대해 물었다. 공자는 “인자는 어려운 일을 먼저하고 얻는 것을 뒤로 하니 이렇게 한다면 인이라 할 수 있다”⁴⁷⁾고 대답한다. 번지가 공자에게 묻은 것은 ‘인’에 대한 ‘정의(definition)’였다. 하지만 공자는 ‘정의’를 묻는 번지의 질문에 ‘정의’로 대답하지 않고 다양한 사례를 들어 ‘인’한 상태나 내용을 설명하고 있다. 이러한 방법은 사례의 설명을 통해 질문자가 자력으로 ‘인’에 대한 개념을 정의하도록 유도하는 형태로 이해할 수 있다. 이처럼 ‘정의’를 묻는 질문에 ‘상태’나 ‘내용’으로 대답하는 형태는 『논어』 전편을 통해 볼 수 있는 공자의 일반적인 문답의 패턴이다.

물론 반드시 그러한 경우만 있는 것은 아니다. 예를 들어 섭공과 공자가 ‘정직’에 대해 나눈 대화를 보자. 여기에서는 ‘정직’에 대해 섭공과 공자의 서로 다른 개념이 충돌하고 있다. 공자가 자로에게 ‘발분망식’을 말하게 되는 것도 섭공 때문이다. 공자와 섭공의 대화 내용은 다음과 같다.

아출판사, 2005, 173쪽).

45) 『論語』「顔淵」22: 樊遲問仁, 子曰愛人.

46) 『論語』「子路」19: 樊遲問仁, 子曰居處恭, 執事敬, 與人忠.

47) 『論語』「雍也」20: 問仁, 曰仁者先難而後獲, 可謂仁矣.

섭공이 공자에게 말했다. 우리 무리에 몸을 정직하게 행동하는 사람이 있는데 그 아버지가 양을 훔치자 아들이 그것을 증명했습니다. 공자가 말했다. 우리의 무리의 정직한 자는 이와 다르다. 아버지는 자식을 위하여 숨겨 주고 자식은 아버지를 위하여 숨겨주니 정직은 그 안에 있다.⁴⁸⁾

섭공은 楚나라 葉縣에 사는 沈諸梁으로 字는 子高이다. 그는 초나라 장왕의 후손인 沈尹戌의 아들이다. 참람하게 자신을 공이라 자칭했다. 섭공의 부친 심윤술은 BC 506년 오자서가 이끄는 오나라 군이 초나라를 침략할 때 싸우다 전사한 인물이다.⁴⁹⁾ 초소왕은 심윤술의 충복에 감동받아 그 아들인 심제량에게 섭현을 다스리도록 했다. 한편 초나라는 채나라 땅의 負函이라는 곳을 직할령으로 삼고 있었는데 섭공을 부함에 파견하여 다스리도록 했다. 섭공은 애공16년(BC479) 초나라에서 발생한 백공 승의 반란을 평정하기도 했다.⁵⁰⁾

섭공의 인물됨을 알 수 있는 자료로 한 대 유향이 지은 『신서』가 있는데 섭공에 대한 짙막한 일화가 소개되어 있다. 섭공은 용을 좋아해서 허리띠 장식에도 용을 그렸고 용 모양으로 못을 뿔으며 집에도 용무늬를 새겨 넣어 꾸몄다. 이에 용이 소문을 듣고 그에게 내려오자 섭공은 이를 보고 모든 것을 버리고 달아났는데 정신을 잃고 새파랗게 질렸다. 사실 섭공은 용을 좋아한 것이 아니라 용과 비슷하지만 용이 아닌 것을 좋아한 것이다.⁵¹⁾

48) 『論語』「子路」18: 葉公語孔子曰, 吾黨有直躬者, 其父攘羊, 而子證之. 孔子曰吾黨之直者異於是, 父為子隱, 子為父隱, 直在其中矣.

49) 좌구명 지음·신동준 역주, 『춘추좌전』<노정공4년>, 한길사, 2006, 372쪽.

50) 좌구명·신동준 역주, 『춘추좌전』<노애공16년>, 533쪽.

51) 유향 지음·임동석 역주, 『신서』, 예문서원, 1999, 302~303쪽.

한편 섭공은 공자에게 정치에 대해 물은 적이 있었는데 공자는 “가까이 있는 자를 기쁘게 하고 멀리 있는 자를 오게 하는 것”⁵²⁾이라 했다. 주위의 사람들이 은택을 입으면 기뻐하고 소문을 내게 마련이다. 멀리 있는 사람들은 그 소문을 듣고 찾아오게 된다는 것이 공자의 의도였다고 볼 수 있다.

위와 같은 섭공의 일화를 통해 그의 성격을 어느 정도 알 수 있을 것이다. 부자관계이기는 하나 아버지가 양을 훔치면 자식이 그것을 당국에 신고해야한다는 섭공의 ‘정직’에 관한 개념은 덕치보다는 법치를 지향하는 측면이 강하다고 볼 수 있다. 이에 반해 공자의 논리에는 천리와 인정에 기초한 부자 관계에서는 서로 신고하기 보다는 숨겨주는 것이 당연하다는 인식이 있다. 이러한 공자의 ‘정직’에 관한 견해를 정치의 장에서 본다면 ‘인’에 기초한 덕치가 될 것이다. 공자는 섭공과의 대화를 통해 섭공에게 ‘정직’이란 무엇인가에 대한 개념을 다시 정립하도록 유도하고 있는 것이다.

한편 질문자의 개념을 다시 묻고 질문자가 스스로 자신의 개념에 대해 다시 생각할 수 있도록 하는 형태의 문답이 있다. 다음의 예문은 공자가 제자 자장과 대화한 내용이다.

자장이 묻기를 선비는 어떠해야 達한다고 할 수 있습니까? 공자가 말하길, 무엇인가? 네가 말하는 달한다는 것이? 자장이 대답했다. 나라에 있어도 반드시 소문이 나며 집안에 있어도 반드시 소문이 나는 것입니다. 공자가 말하길 이것은 聞이지 달하는 것이 아니다. 달이란 질박하며 정직하고 의를 좋아하며 남의 말을 살피고 얼굴빛을 관찰하며 생각해서 몸을 낮추는 것이니

52)『論語』「子路」16: 葉公問政, 子曰近者說, 遠者來.

나라에 있어서도 반드시 달이 있고 집안에 있어서도 반드시 달이 있다. 문이란 얼굴빛은 인을 취하나 행실은 실제 위배되며 그대로 머물면서 의심하지 않는 것이니 나라에 있어도 반드시 소문이 나며 집안에 있어도 반드시 소문이 난다.⁵³⁾

위 예문에 대한 공자의 대화를 보기 위해 먼저 자장이 어떠한 성격을 가진 사람이었는지를 잠시 살펴보자. 자장은 외면에 힘써 남들에게 인정을 받고자 하는 성격이었다. 공자는 자장에 대해 '한쪽으로 치우쳤다(辟)⁵⁴⁾고 하여 용모에만 익숙하고 성실함이 부족한 자로 인식하고 있었다. 공문의 제자들은 자장을 인정하지 않았는데 자유는 자장을 향해 "어려운 일은 잘하나 인하지는 못하다"⁵⁵⁾고 했으며, 증자 역시 자장에게 "함께 인을 하기는 어렵다"⁵⁶⁾고 하여 외면을 중시하는 자장의 태도를 비난했다.

그러한 자장이 공자에게 정치에 대해 묻는다. 그러자 공자는 "거함에 게으르지 말고 행하기를 충으로 해야 한다"⁵⁷⁾고 일침을 가한다. 한편 자공이 공자에게 자장과 자하 중에 누가 더 나은가라고 질문을 했다. 공자는, 자장은 너무 지나치고 자하는 미치지 못한다. 지나침은 미치지 못한 것과 같다는 過猶不及을 말한다.⁵⁸⁾ 자장은 행동이 앞서는 성격도 보였는

53) 『論語』「顔淵」20: 子張問士何如斯可謂之達矣, 子曰何哉, 爾所謂達者, 子張對曰在邦必聞, 在家必聞. 子曰是聞也, 非達也. 夫達也者, 質直而好義, 察言而觀色, 慮以下人. 在邦必達, 在家必達, 夫聞也者, 色取仁而行違, 居之不疑. 在邦必聞, 在家必聞.

54) 『論語』「先進」17: 師也辟.

55) 『論語』「子張」15: 子游曰吾友張也, 為難能也, 然而未仁.

56) 『論語』「子張」16: 曾子曰堂堂乎張也, 難與並為仁矣.

57) 『論語』「顔淵」14: 子張問政, 子曰居之無倦, 行之以忠.

58) 『論語』「先進」15: 子貢問師與商也孰賢, 子曰師也過, 商也不及, 曰然則師愈與, 子曰過猶不及.

데 공자는 이러한 자장의 지나친 성격이 오히려 문제가 된다고 판단한 것이다. 자장의 도가 지나친 성격이나 태도, 판단에 문제가 있음을 인식한 공자는 자장이 녹을 구하는 방법을 질문했을 때 다음과 같은 대답을 했다.

공자가 말하길 많이 듣고서 의심나는 것을 빼버리고 그 나머지를 삼가서 말하면 허물이 적어지며 많이 보고서 위태로운 것을 빼버리고 그 나머지를 삼가서 행하면 후회하는 일이 적어질 것이니 말에 허물이 적으며 행실에 후회할 일이 적으면 의론은 그 가운데 있다.⁵⁹⁾

여기에서 보듯이 자장은 의심이 많고 신중하게 생각하지 못하는 면이 있었다. 공자는 그러한 자장에게 많이 듣고 신중하게 말하고 삼가는 태도의 중요성을 말해준다. 자장의 질문에 대한 공자의 답변은 말과 행실에 허물이 적게 하는 것, 즉 지키기를 요약하는 태도를 가져야 한다는 의미로 이해된다. 이러한 성격을 갖는 자장이 공자에게 ‘달’의 의미에 대해 질문한 것이다.

일반적으로 ‘달’은 통달하다, 막힘이 없다, 정통하다 등의 의미를 갖으며 ‘문’은 알려지다, 명성을 얻다, 평판을 얻다, 소문나다, 이름이 나다 등의 의미로 사용된다. 공자는 자장이 생각하는 ‘달’이 어떤 의미인지를 다시 묻는다. 자장은 이름이 알려지는 것이 ‘달’이라 대답한다. 이에 대해 공자는 ‘달’과 ‘문’을 구체적으로 구분하면서 자장이 말하는 “나라에 있어도 반드시 소문이 나며 집안에 있어도 반드시 소문이 나는 것”은 ‘달’이

59) 『論語』「為政」18: 子張學干祿, 子曰多聞闕疑, 慎言其餘, 則寡尤, 多見闕殆, 慎行其餘, 則寡悔, 言寡尤, 行寡悔, 祿在其中矣.

아니라 ‘문’이라고 말해준다. 개념이 부정확하면 거기서 형성되는 모든 것이 부정확해지거나 불확실해질 수 밖에 없다. 공자는 개념 흔들기를 통해 개념을 다시 생각할 수 있는 시간을 주는 것이다. 공자는 이러한 방법으로 자장의 질문을 다시 자장에게 돌려주면서 불명확했던 개념을 다시 정의할 수 있게 유도하고 있다. 이렇게 하여 자장은 명확하지 못한 개념을 다시 정립하면서 의미를 확정해 나간다.

『논어』「자장편」에는 “덕을 잡음이 넓지 못하며 도를 믿음이 독실하지 못하면 어찌 있다고 하며 어찌 없다고 하겠는가”⁶⁰⁾ 라는 자장의 말이 있다. 덕을 취하는 것이 넓지 못하고 도를 믿는 것이 독실하지 못한 사람이라면 그의 존재가 있는 듯 없는 듯 아무런 영향력도 끼치지 못한다는 자장의 말을 통해 자장이 공자에게 질문했던 ‘달한다’는 것의 의미가 넓은 덕과 도에 대한 독실한 믿음으로 이어지고 있음을 볼 수 있다. 또한 자장은 “군자는 어진 이를 존경하고 대중을 포용하며 잘하는 이를 아름답게 여기고 능치 못한 이를 불쌍히 여긴다”⁶¹⁾, “군자의 허물은 일식, 월식과 같으니 잘못이 있으면 사람들이 모두 볼 수가 있고 고치면 사람들이 모두 우러러 본다”⁶²⁾는 말을 자하의 문인들에게 할 수 있는 상태까지 발전해 갔다. 이러한 자장의 변용은 불명확했던 의미의 확증과 함께 좋은 쪽으로 발전해가고자 하는 노력의 결과였다고 볼 수 있을 것이다.

이렇게 보면 공자는 제자들과의 문답을 통해 제자들이 공자에게 질문하기 이전까지 품었던 관점이나 개념에 대해 다시 생각할 수 있도록 했

60) 『論語』「子張」2: 子張曰執德不弘, 信道不篤, 焉能為有, 焉能為亡.

61) 『論語』「子張」3: 子張曰 (중략) 君子尊賢而容眾, 嘉善而矜不能.

62) 『論語』「子張」21: 子貢曰君子之過也, 如日月之食焉, 過也, 人皆見之, 更也, 人皆仰之.

다는 것을 볼 수 있다. 자신의 삶에서 의미를 구축하기 위해서는 먼저 개념에 대한 정의가 필요해진다. 공자에게서 보이는 제자들과 개념에 대한 대화는 질문자들이 생각하던 개념의 문제점이 무엇인지를 알게 하면서 질문자에게 의미를 새롭게 구축할 수 있도록 관점을 전환시키고 유도하는 형태로 볼 수 있다. 내담자는 개념의 확증 과정에서 자신을 다시 진단하고 문제를 고치고 수정해 나가면서 스스로를 치유, 변용시켜 갈 수 있는 시점을 얻게 될 것이다.

4. 맺음말

공자를 통해 볼 수 있는 인인시언적 방법에서 상담자는 내담자 각각의 특성이나 성격 등을 면밀하게 파악할 수 있다. 내담자가 서로 유사한 고민이나 문제를 안고 있다 해도 내담자의 성격, 기질 등이 서로 다른 이상 상담의 내용도 달라져야 한다. 이러한 점에서 개별자에 대한 이해도가 상담의 관건이 된다.

철학상담이 내담자 스스로에 의한 자기 변용을 추구한다는 점에는 이론의 여지가 없다. 결국 내담자 스스로가 변화할 의지를 갖고 있는가가 관건이 되는데 이러한 면에서 공자에게서 보이는 계도와 발분의 태도는 생각해볼 필요가 있다. 공자 역시 내담자에게 문제 해결을 위한 답을 제시하기 보다는 내담자 스스로 길을 찾아가지 않으면 안 된다고 판단했다. 그러면서도 근사와 절문을 통해 내담자에게 점진적인 생각의 변화를 유도해 나갔다. 내담자에게 절실함을 갖게 한 것이다. 공자는 이러한 과정

속에서 내담자 스스로 삶의 의미를 찾고 자기의 상을 마련할 수 있도록 돕는다. 내담자는 상담을 통해 삶의 의미에 대한 개념을 구축해갈 수 있다. 상담자는 내담자에게 개념을 알려주는 것이 아니다. 내담자는 상담자와의 대화를 통해 자신만의 의미와 그에 필요한 개념을 스스로 정립해가는 것이다. 공자는 제자들의 물음에 스스로 개념을 찾도록 유도했다. 제자들은 확고부동한 자신만의 개념을 구축하고 그 개념에 따라 삶의 의미를 다시 물으면서 일상을 영위해갈 수 있다.

이러한 점에서 본다면 공자의 인인시언적 방법은 인간에 대한 세밀한 이해를 바탕으로 전개될 때 효과는 배가될 것이다. 인간이해를 바탕으로 형성되는 유가의 수양론도 인인시언적 방법과 함께 생각할 수 있는 가능성이 있다. 수양론을 어떻게 적용할 것인가의 문제이기 때문이다.

참고문헌

- 『四書章句集註』, 中華書局, 1982.
- 좌구명 지음·신동준 역주, 『춘추좌전』, 한길사, 2006, 372쪽, 533쪽.
- 유향 지음·임동석 역주, 『신서』, 예문서원, 1999, 302~303쪽.
- 최상진 외 지음, 『동양심리학』, 지식산업사, 1999, 381쪽.
- 김석수 외 지음, 『왜 철학상담인가?』, 학이시습, 2012, 201쪽.
- 피터라베 지음, 김수배 옮김, 『철학상담의 이론과 실제』, 시그마프레스, 2010, 310쪽.
- 빅터프랭클 지음·이시형 옮김, 『빅터프랭클의 죽음의 수용소에서』, 청아출판사, 2005, 173쪽.
- 최영찬·최연자, 『유가철학의 덕과 덕성치유』, 예문서원, 2015.
- 나카오카 나리후미 지음·이기원 옮김, 『시련과 성숙-자기변용의 철학』, 경인문화

- 사, 2015, 165쪽.
- 김경옥, 「철학교육으로 본 공자의 교육에 관한 소론」, 『퇴계학논총』6, 2000, 187쪽.
- 김세서리아, 「양명학과 철학상담-주체의식과 상호성의 문제를 중심으로」, 『철학실천과 상담』2, 한국철학상담치료학회, 2001, 73-99쪽.
- 최영찬·최연자, 「유가철학치유의 사례방법 - 정감체험을 통하여」, 『철학실천과 상담』제3집, 한국철학상담치료학회, 2012, 33-74쪽.
- 정인재, 「맹자철학에서의 상담과 치료」, 『철학실천과 상담』제2집, 한국철학상담치료학회, 2011, 213-232쪽.
- _____, 「동양철학과 철학상담 및 치료」, 『철학실천과 상담』제1집, 한국철학상담치료학회, 2010, 145-195쪽.
- 홍경자, 「의미지향적 철학상담 방법론」(김석수 외 지음, 『왜 철학상담인가?』), 학이시습, 2012, 201쪽.
- 이기원, 「공자와 논어를 통해 보는 철학상담」, 『한국민족문화』, 부산대 한국민족문화연구소, 2015, 207-234쪽.

Abstract

Ininsieon Method and Philosophical Consultation of Confucius

- Centered on the Dialogue Method of Confucius -

Lee, Gi-Won

This paper takes notice of forms of dialogues in what ways Confucius changed and led clients into other viewpoints while sympathizing with pain and agony of the clients, centered on the communication methods of Confucius. The main dialogue materials about the dialogue methods of Confucius are *the Analects*. It is composed of a Q&A type between him and his disciples. In *the Analects*, how Confucius listened and said about questions of his students and how he led the change of viewpoints while suggesting what alternatives are proposed.

The character of conversation between Confucius and his students is in that he closely grasps personalities, characteristics, and natures of questioners. This method is regarded as Ininsieon method. "Ininsieon" means to say differently according to people. Although people have same problems, the counseling should be different according to the property of a person such as personality, constitution, and so on. It can be only possible when individuality and diversification of each person should be apprehended enough.

Confucius helps that clients themselves find meanings of life and prepare their own images through the method. Clients can construct concepts of meanings of life through consultation. Clients themselves can establish their own meanings and concepts necessary for the meanings through dialogues with a counselor. He led his disciples themselves to find out concepts about their questions. His students could construct their own firm concepts and go

about their daily lives while asking meanings of lives in accordance with the concepts.

Key Word

Confucius, the Analects, Philosophical Consultation, Ininsieon, method of dialogue

▪ 논문투고일 : 2015.6.30 심사완료일 : 2015.8.14 게재결정일 : 2015.8.14