



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

金 容 載 教授指導
碩士學位 請求論文

朱熹의 『論語集注』와
劉寶楠의 『論語正義』에 나타난
‘仁’의 해석학적 비교

2010

誠信女子大學校 大學院

漢文學科

尹 惠 貞

朱熹의 『論語集注』와
劉寶楠의 『論語正義』에 나타난
‘仁’의 해석학적 비교

金 容 載 教授指導

이 論文을 碩士學位論文으로 提出함

2010年 5月

誠信女子大學校 大學院

漢文學科

尹 惠 貞

認 准 書

尹惠貞의 碩士學位論文을 認准함

審査委員 金 呂 珠 ①

審査委員 辛 泳 周 ①

審査委員 金 容 載 ①

誠信女子大學校 大學院

論 文 概 要

예로부터 『論語』에 대한 주석서는 한우충동이라 일컬을 정도로 많으며, 각각의 주석서들 종류에 못지않게, 그 주석이 갖고 있는 내용 또한 다양하다. 『論語』의 주석서들은 漢나라 이후 다양한 단행본들이 쏟아져 나왔는데, 그 이유는 『論語』라는 聖經을 바라보는 학자들이 저마다의 史觀과 價値觀에 근거하여, 當代 최고의 儒者임을 밝히고자 하는 의도에서 시작되었기 때문이다. 이러한 時代思潮가 반영된 것이 우리가 일반적으로 흔히 알고 있는 漢唐 때의 訓詁 위주의 ‘訓詁學’ 학풍이며, 여기에 根底하여 『論語』를 좀 더 넓은 세계관을 갖고 孔孟의 本旨와 儒家的 眞理에 접근하려 시도하였던 宋代의 ‘義理學’, 즉 ‘性理學’ 학풍이었다. 이후 儒學史는 다양한 사상계와 종교계를 점철해 오면서 清代에 이르러 모든 경전의 진위 여부 등에 의구심을 갖고, 일일이 典籍 하나하나를 찾아가는 考證 위주의 ‘考證學’ 사조가 대두되게 되었다.

그 중 南宋의 朱熹가 쓴 『論語集註』는 諸家の 여러 학설을 모은 것으로 最精의 『論語』 주석서로 일컬어지고 있다. 이 朱熹의 『論語集註』는 후대 『論語』 주석의 典範이 되다시피 하였기 때문에, 『論語』에 대한 주석서를 쓰는 사람들은 『論語集註』의 영향으로부터 결코 자유롭지 못하였다.

따라서 『論語』에 대한 객관적인 해석과 올바른 이해를 도모하기 위해서는 어느 하나의 주석에만 의존하여 살펴보는 방식으로부터 벗어나, 다양한 주석과 함께 『論語』와 관계된 諸서적류를 참고하여 해석학의 지평을 열어가는 經學研究의 자세가 필요할 것으로 보인다. 이러한 『論語』 연구는 곧 『論語』 원전에 대한 편견 없는 이해를 말하는 것이라 할 수 있으며, 『論語』 속에 담긴 공자의 사상을 객관적으로 파악할 수 있는 방법론이라 칭할 수 있을 것이다.

1990년대 이후, 우리나라에서의 경학 연구 현황 가운데 『論語』 연구 동향은 朱熹의 『論語集註』로부터 눈을 돌려 다양한 『論語』 주석서들에 대한 연구가 이뤄지고 있음에도 불구하고, 清代의 고증학 학풍을 대표하는 劉寶楠의 『論語正義

』에 대한 연구는 극히 이뤄지지 않고 있는 상황이다. 劉寶楠의 『論語正義』는 訓詁와 考據에 특징이 있으며, 인증이 풍부하고 諸家の 학설에 한정되지 않았으며, 『論語正義』에서 인용하고 있는 서적 또한 많아, 淸代 사람들의 諸經 新疏 중에 마땅히 제일의 저술로 평가 받고 있다. 특히 유보남의 『論語正義』는 『論語』 주석을 정리한 연구서 가운데 가장 완비되고 정제된 대표적 저술로서 활용도가치가 매우 높은 것으로 인정되어 왔다.

『論語正義』가 담보하고 있는 고증학적 성격은 실증성과 전문성에 바탕을 두고 대두된 새로운 시대사조의 표출이라 할 수 있다. 고증학은 宋明理學의 사조에 견주어 볼 때, 상대적으로 객관적이고 분석적이라고 평가받고 있다. 이러한 실증적이고 객관적인 방법에 중점을 두고 있는 淸대의 고증학적 주석은, ‘경문’에 출현하는 어떤 개념어의 풀이나 용어가 갖고 있는 사상적 이해 중심의 성리학적 주석보다, ‘경문’ 자체의 해석과 주석의 방법론을 연구하는 데에 있어서 매우 중요한 자료라 할 수 있을 것이다.

또한 고증학이 갖고 있는 장점은 고증과 실증이라는 학문적 방법론에 부합하여, 고증학과 연관한 주변 학문의 발전에 크게 공헌할 수 있다는 점이다. 예컨대 ①經學의 새로운 발전과 총정리 ②文字學의 점진적인 체계화와 학문적 성숙 ③史學에 대한 고증적 연구 ④지리학에 대한 새로운 자료 발굴 및 연구 ⑤金石學을 포함한 古物, 胛骨文, 鍾鼎文 연구와 그에 대한 가치의 부여 ⑥校讎, 校勘學에 대한 방법론과 성과 ⑦輯佚學을 통한 佚書의 진위, 내용 연구 등이 그 대표적 예라 할 수 있다.

한편, 義理를 위주로 한 성리학적 『論語』 해석과는 달리, 고증학적 관점에서 『論語』를 풀이하는 것의 특징은 『論語』에 대해 모든 선입견을 배제하고, 『論語』가 쓰여진 당시의 상황 속에서 그 의미를 되찾으려 노력하였다는 점에 있다. 이에 淸代 劉寶楠은 고증학을 바탕으로 『論語正義』를 펴냄으로써 漢儒의 舊說을 수집하고 宋人의 의리적 해석과 淸代 諸家の 儒者들의 諸說 및 성과를 모아 最博의 『論語』 주석을 내놓게 되었다.

目次

論文概要

제1장 序論	1
1. 연구목적과 문제제기	1
2. 연구방법과 선행연구 검토	6
제2장 經典解釋學에 대한 기초적 이해	9
1. 經學·經世之學·經典解釋學의 정의	9
2. 經典解釋學에서의 ‘訓詁’·‘義理’·‘考證’의 구분	11
제3장 『論語集註』와 『論語正義』의 ‘仁’에 관한 해석 同異	15
1. 『論語集註』와 『論語正義』의 텍스트 분석	15
2. 『論語』經文에 대한 分章 체제 比較와 異論	20
3. 「學而」~「憲問」에 나타난 仁의 해석에 관한 同異	29
제4장 『論語集註』와 『論語正義』에 나타난 ‘仁’의 해석학적 원리 ...	41
1. ‘一以貫之’에서의 ‘仁’과 ‘忠恕’의 관계	41
2. ‘能好仁能惡仁’에서의 ‘仁’의 의지적 주체	48
3. ‘孝悌爲仁之本與’에서의 ‘安仁’ ‘利仁’ ‘彊仁’의 구분	53
제5장 『論語集註』와 『論語正義』에서의 ‘仁’의 具顯 양태	57
1. ‘安貧樂道’에서 仁의 실천적 경지: ‘顏淵’	57
2. ‘德勝才 才勝德’에서 仁의 德性: ‘管仲’	60
3. ‘好勇過我’에서 仁과 참다운 勇氣: ‘子路’	65
제6장 結論	70

參考文獻

Abstract

제1장. 序 論

1. 연구목적과 문제제기

1) 연구목적

서구의 과학-기계 문명이 동양으로 이전되면서 우리 사회에는 개인주의와 과학적 합리주의가 팽배하기 시작했다. 인간 중심의 전통적 가치관은 뿌리째 흔들리기 시작했고, 개인적 이기주의나 물질만능주의가 만연하게 되었으며, 조직화·기계화 된 집단 속에서 개체성은 말살되었다. 이로 인해 현대인들은 인간성 상실의 시대에서 삶의 가치 기준을 찾지 못한 채 방황하고 있다.

이런 시대에 살고 있는 우리들에게 공자께서 “人而不仁, 如禮何? 人而不仁, 如樂何?”¹⁾라는 물음을 던져 주고 계신다. 곧 사람이 仁하지 못하면 형식적인 제도나 음악과 같은 예술도 아무 쓸모가 없다는 말이다. 그렇다면 仁은 무엇인가? 孔子는 바로 愛人이라고 自答하신다. 즉 인이라는 것은 사람을 향한, 사람에 대한 ‘사랑’ 그 자체라는 말씀이다. 약 2천 5백 년 전 공자도 오늘 날처럼 윤리·도덕이 무너진 혼란한 시대에 살고 있었기에, 지금을 살아가는 현대인에게 공자의 말씀은 우리의 마음속에 더 가까이 다가오는 듯하며, 自省의 悔恨을 느끼게 한다.

당대 최고의 미래학자이자 사회학자인 ‘앨빈 토플러’는 향후 다가오는 21세기를 동양의 시대라 예견한 바 있으며, ‘러셀’ 역시 서양 중심의 인류문명은 문화선진국의 동양이 주도하는 세계로 전환될 것이라 전망하고 있다.²⁾ 필자가 생각하기에 이는 동양사상이 사회를 지탱하는 힘이 될 수 있음을 의미하며, 그 중에

1) 『논어』, 「팔일」.

2) 김용재, 「유교 경전교육의 필요성과 새로운 교육방법 모색」, 『유교사상연구』 제22집, 한국유교학회, 2005.

서도 공자의 仁사상이 중심이 되어야 함을 뜻하는 것이다.

그러나 풍요로운 물질문명과 정보의 홍수 속에서 古典을 읽고 배우기란 쉬운 일이 아니다. 오늘날 젊은이들은 N(Network)세대, E(E-비즈니스)세대를 넘어 C세대³⁾로 진입하고 있으며, 각종 미디어들은 이들을 고전으로부터 점점 멀어지게 하고 있다.

특히 필자가 연구하고자 하는 『論語』는 『孟子』처럼 한 편이 하나의 이야기처럼 구성된 것이 아닌 공자와 제자들 간의 대화록일 뿐이다. 따라서 공자의 말 속 자간 사이에 숨은 의도를 찾아야 하기에 어려움을 느낄 수 있다.

그럼에도 불구하고 『論語』라는 유교 경전이 오늘날 우리에게 시사하는 바는 크다고 할 수 있다. 그 중에서 가장 큰 시사점은 仁이 곧 인간에게 부여된 덕성임을 일깨워 주며, 보편적으로 내재하고 있는 德性을 누구나 실천할 수 있다는 가능성을 보여준다는 것이다.

또 『論語』를 통한 경전 교육의 의미도 재고해 보아야 한다고 생각한다. 한문교육을 전공한 경학 연구자로서 경학에 대한 교육학적 접근을 해 보고자 한다. 현대의 입시 사회에서는 공부 잘 해서 일류 대학에 들어가 좋은 직장을 얻는 것이 인생의 목표가 되었고, 이러한 기준을 충족한 하나의 인간 모습만이 최고의 가치가 되고 있다. 그러나 『論語』를 들여다보면 거기에는 다양한 인간상이 있고 그들의 개성을 인정해 주는 공자의 모습이 보인다. 공자의 이러한 교육 태도는 다양성을 보장하는 것이며, 다양성의 보장은 곧 창의성과도 연결될 수 있다.⁴⁾ 바로 경전 교육을 통해 창의적인 인간을 배출해 낼 수 있는 것이다.

3) 두산백과사전 EnCyber & EnCyber.com “콘텐츠세대는 컴퓨터세대의 여러 가지 특징 가운데 창조적 관점에 무게를 둔 개념이다. 콘텐츠세대는 각종 디지털 기기 사용자를 소비자라고 보고, '소비자가 콘텐츠를 창조한다(consumer's creating contents)'는 뜻으로 쓰이기도 한다. 이 경우 C세대는 소비자가 신제품 개발에 직접 관여하는 프로슈머가 된다. 실제로도 콘텐츠세대가 등장하면서 기업들도 제품 개발 단계에서부터 이들을 참여시켜 아이디어를 반영하는 프로슈머마케팅에 적극 나서고 있다.”

4) 박경민, 『포스트모던 교육의 위상』, 이화여자대학교, 1997. “지식폭발적인 시대에서 학문적이고 기술적인 면에서 개인이 현 시대에서 자신의 위치를 유지하기 위해서는 정신적 잠재력을 최대한 이끌어 내야하고 이것을 위해서는 이것을 위해서는 창의력의 필요성이 점점 높아진다고 할 수 있다. 또한 미래의 문제를 해결하는데 있어서도 창의성은 보다 많이 필요하다고 할 수 있다.”

이렇듯 『論語』는 2천년이 지난 지금까지도 살아 숨 쉬고 있다. 필자는 이러한 까닭에 살아있는 경전으로서의 『論語』를 텍스트로 삼아 고찰해 보고자 한 것이다.

2) 문제제기

경학은 漢代 이후로는 훈고를 중시하였으나 宋代에 들어서는 理學이라는 신유학의 형태로 탈바꿈하였고 清代에는 다시 한대의 경학으로 회귀하여 고증학의 모습으로 나타나게 되었다. 宋代 성리학의 집대성자인 朱熹가 ‘集註’라는 이름을 내걸고 諸家의 주를 모았지만 그 역시 경학적 입장에서 보면 하나의 주석서에 지나지 않았다. 그리고 『論語集註』 안에는 義理的 해석만 있는 것이 아니라 訓詁的 해석 역시 포함되어 있다.

그러나 주자학이 유학의 정통적 지위를 획득하여 과거 시험의 텍스트가 되고 관학으로 정착되면서부터 출세지향의 학문으로 변모하게 되었다. 즉, 경전해석학으로부터 정치·경제·사회·문화 전반을 아우르는 治者의 학문과 자격 조건으로 그 역할이 바뀌어 간 것이다. 이것이 소위 성리학에서 말하는 ‘經世之學’을 가리킨다.

우리나라에서의 경학 연구는 경세지학에 역점을 두며 성장해 왔다. 따라서 경전해석학은 상대적으로 위축되었다. 경세지학은 주로 철학 영역으로 다뤄지며, 주자학 중심의 학문으로 한국유학의 주자학 一尊主義의 학풍을 그대로 보여주는 일면이 된 것이다. 본래는 경학이었는데 이제는 경학이 철학에 더부살이 하고 있는 상황으로 전락하였다.⁵⁾

그러나 자세히 생각해 보면 경전해석학을 통해서만이 경세지학이 도출될 수 있음을 알 수 있다. 왜냐하면 경전에 대한 해석학적 관점이 유자들 자신의 세계

5) 김용재, 『『論語』古注를 통해 본 『論語』경문의 해석학적 이해[1]』, 『동양철학연구』 제59집, 동양철학연구회, 2008.

관을 밝히는 근거·기반의 역할을 하기 때문이다. 따라서 우리나라의 경학 연구는 경세지학 보다는 경전해석학에 더 의미를 두고 연구할 필요성을 부여하고 있다.

『論語』가 세상에 있는 후로는 그에 대한 다양한 주석서가 나오게 되었는데, 이는 『論語』가 워낙 구어체의 고문이기 때문에 해석의 다양성이 존재할 수밖에 없었다. 주석가들의 관점과 시대에 따라 漢나라 때는 訓詁를 위주로 한 주석이 등장하였고, 宋代에는 義理를 숭상하였으며, 清代에는 考證을 위주로 하였다.

그 중 南宋의 朱熹가 쓴 『論語集註』는 諸家の 설을 모은 것으로 最精의 『論語』 주석서로 일컬어진다. 이러한 朱熹의 『論語集註』는 후대 『論語』 주석의 典範이 되다시피 하였기 때문에 『論語』에 대한 주석서를 쓰는 사람들은 『論語集註』의 영향에서 자유롭지 못하였다.

우리나라는 조선시대에 들어와 성리학이 치국이념으로 채택된 이후, 朱熹의 견해를 벗어나 유가 경전에 대한 해석을 하는 일이 매우 어려웠다. 朱熹의 주석이란 치의 의심할 여지도 없이 하나의 진실로서, 모든 가치의 기준으로서 받아들여졌기 때문이다.⁶⁾

그러나 성리학의 경전에 대한 경직적이고 형이상학적인 해석은 해석하는 儒者 [性理學者]들의 주관적 견지에 따라 경전 본래의 의미를 왜곡시킬 수 있는 개연성을 가지게 되었다. 또한 성리학은 복잡다단한 思辨의 논리구조와 사유체계에 사로잡히게 됨으로써, 현실 사회와 유리되어 폐쇄적이고 권위주의적인 공리공담의 이론을 일삼는 폐단에 빠지게 되었다.⁷⁾

6) “중국에 육상산 왕양명의 양명학이 존재하는 것은 사실이지만 주자의 적통 역시 그대로 남아있다. 우리나라는 사람마다 정자 주자를 말하여 이단의 사상이 전혀 없다. 우리나라에 감히 강서 餘姚의 양명학설을 주장하려는 사대부가 없는 것은 그들이 추구하는 목적이 한 가지에 집약되어 있기 때문에 그런 것이 아니겠는가? 우리나라는 과거로 몰아가고, 풍기로 움짱달짝 못하게 묶어 놓았다. 그것을 따르지 않으면 그 자신은 몸을 불일 곳이 없고, 나아가 그들의 자손을 보전할 수가 없다. 이것이 바로 규모가 넓은 중국보다 못한 이유이다.”(박제가, 『북학의 외편』「북학변」)

7) 한국철학사연구회, 『한국철학사상사』, 도서출판 한울, 1997. p.277. “조선후기 양명학과 실학이 대두하게 된 이유는 성리학이 내면적 수양에만 집중하며 공리공론만을 일삼고 민생을 돌보지 않는 등 경제·사회적 문제를 도외시켰기 때문이다.” / 한국철학사연구회, 『한국철학사상사』, p.256. “토지 겸병의 심화로 인한 농민 봉기, 환관에 의한 전제 정치, 황실과 藩王 간의 충돌 등 明代 중기의 체반 사

물론 『論語』의 주석 중 朱熹의 책이 많은 장점⁸⁾을 가지고 있긴 하나, 朱熹의 관점에만 의존한 경전해석은 현대 사회에서 공자를 배우는 후학들에게 편협한 시각을 제공할 여지가 있다.

따라서 『論語』에 대한 올바른 이해를 위해서는 어느 하나의 주석에만 의존한 해석이 아닌 다양한 주석과 다양한 관점에 바탕을 두고 끊임없는 사고를 해나가는 것이 필요하다. 그리고 이것은 바로 『論語』 원전에 대한 편견 없는 이해를 말하는 것이기도 하다.

義理를 위주로 한 성리학적 『論語』 해석과는 달리, 고증학적 『論語』 해석은 『論語』에 대해 가능한 한 선입견을 배제하여 『論語』가 쓰여진 당시의 상황 속에서 그 의미를 찾으려 노력하였다. 이에 清代 劉寶楠은 고증학을 바탕으로 『論語正義』를 펴냄으로써 漢儒의 舊說을 수집하고 宋人의 의리적 해석과 청대 諸家의 설과 성과를 모아 最博의 『論語』 주석을 내놓았다. 따라서 주자학과 고증학의 경계를 구분 지을 수 있는 兩代 학자의 『論語』 주석을 통하여 『論語』 경문이 갖고 있는 본지의 맥을 고찰해보고, 나아가 공자의 사상적 핵심 이론이 어떻게 달라질 수 있는지에 대하여도 살펴보고자 함이 본 연구의 목적이다.

본 연구는 우선 경학의 정의와 개념, 그리고 경전해석학과 경세지학의 구분을 시작으로, 훈고와 의리 그리고 고증의 경전해석에 대하여 구분 정리하고, 이후 『논어집주』와 『논어정의』의 分章 체계 등 그 구조적 同異點을 탐색하기로 한다. 이어 『논어집주』와 『논어정의』 속에 나타난 ‘仁’에 대한 주희와 유보남의 해석학적 관점의 차이에 대해 논해보고, 공자의 ‘仁’ 사상에 대한 경문 해석의 객관

회적 위기들은 당시 官學인 정주학이 이미 그 규제력을 잃었음을 드러낸 것이다.” / 김백현, 『중국철학사상사』, 차이나하우스, 2007. pp.222~223. “그런데 인간의 본성은 理이므로 본래 선하지만 개인의 욕망을 따르는 감정은 악으로 흐를 수 있다. 이로부터 私欲을 버리고 天理를 보존하자는 주장이 만들어진다. 다시 말해 감성적 측면의 욕구를 극복하고 도덕성에 근거한 행위를 하자는 것이다. 때문에 朱熹의 사상은 人欲을 배제하고 오직 天理만을 강조함으로써 현실과 조화되지 못하는 공허한 사상으로 바뀌어갔다.”

8) 김영호, 『『論語』의 주석사』, 『論語의 종합적 고찰』, 심산문화사, 2003. “朱熹의 『論語集註』의 장점은 첫째, 공자 정신의 해명을 의도하고 있다. 특히 주자의 철학사상을 표현하고 공맹사상에 이학적 색채를 부여하였다. 둘째, 유가사상의 철학적 체계 구성이라는 점에서 철학사적 의의를 지닌다. 셋째, 경전을 해석함에 있어서 의리를 위주로 함과 동시에 문자의 훈고에도 주의를 기울였다.”

적 입장을 견지해보도록 할 것이다.

2. 연구방법과 선행연구 검토

『論語』는 세상에 전해진 후로부터 많은 유학자들에 의해 재해석 되어 왔다. 특히 論語의 4대 주석서 가운데 하나라고 할 수 있는 朱熹의 『論語集註』는 역사에 한 획을 긋는 획기적인 주석서였다. 중국의 유학자들은 물론 조선의 유학자들 역시 朱熹의 『論語』 주석을 바탕으로 공자의 사상을 배우고 가르쳤다.

한편, 청나라 때 劉寶楠이라는 학자는 魏晉 사람의 옛날 저술을 보존하고 宋人の說과 清代 諸家の說을 모아 『論語正義』를 편찬하였다. 劉寶楠의 『論語』 주석은 훈고에 대한 고증을 주로 하여 다시 漢代의 순수한 경서로 돌아가 공자의 본의를 알고자 한 것이었다.

따라서 본고는 『論語』 주석서 가운데 대표되는 두 주석서를 바탕으로 해석과 관점이 현격하게 드러나는 經文을 선별하여 비교·분석하기로 한다.

또 『논어』 속의 핵심 내용이자 공자의 핵심사상이라 일컬을 수 있는 ‘仁’에 관한 개념이나 해석학적 차이를 究明하는 부분 - 형이상학적 차원 - 과 ‘仁’을 실현하고자 노력했던 門人弟子들을 중심으로 仁의 구현 양태와 방법론을 모색하는 부분 - 형이하학적 차원 - 으로 나누어 살펴봄으로써, ‘仁’의 원리인 본체[體] 개념과 드러난 양상[用]을 이원화 시켜 연구하고자 한다.

제3장에서는 경전해석학에 대한 기초적 이해를 위해 1절에 경전해석학의 정의와 발단에 대해 알아보고, 2절에서는 의리적 해석과 고증적 해석을 성리학과 고증학의 차이점을 바탕으로 알아보도록 하겠다. 그리고 3절에서 『論語集註』와 『論語正義』의 편장 비교를 통해 두 주석서의 편제의 차이점을 살펴보고자 한다.

제4장에서는 해석적 관점이 현격하게 차이를 드러내는 문장들을 통해 仁의 해석학적 원리를 고찰해 보고자 한다. 우선 1절에서는 ‘一以貫之’章에서의 忠恕를 어떻게 풀이하였는지 살펴보도록 하겠다. 2절에서는 『學而』편의 ‘孝弟爲仁之本與’

에서 仁의 실천적 방법으로서의 해석을 살펴보고, 3절에서는 ‘好仁者惡不仁者’에서 仁에 대한 의지적 주체로서의 모습을 살펴보도록 하겠다.

제5장에서는 仁의 구현태로서의 공자의 문인제자에 대해 살펴보고자 한다. 1장에서는 仁의 실천적 경지가 뛰어난 顏回를, 2장에서는 德勝才의 管仲을, 3장에서는 子路를 통해 仁에 대한 실천 노력과 방법들을 살펴보도록 하겠다.

지금까지 『論語』에 대해서는 많은 연구가 이루어졌으나 그 중 대부분이 『論語』를 통해 공자의 교육 사상을 찾고자 하는 연구가 극소수에 불과 하였고, 이와 상대적으로 『論語』의 경문 해석에 관한 천착은 극히 미흡하였음을 찾아볼 수 있었다. 그리고 韓國經學家에서의 경전해석 연구에 있어서도 다산 정약용의 『論語古今注』에 대한 연구가 다수를 차지하고 있을 뿐이다.

90년대 이전 『論語』의 경전해석 차원의 연구는 대부분 허사나 대명사 등 문법적인 것에 관한 것들에 편중되어있다.⁹⁾ 그 당시의 『論語』를 주제로 한 논문들은 知, 禮, 天, 仁, 君子 등에 대한 개념적 분석과 공자의 사상에 대한 것들이 주를 이루었다고 말할 수 있다. 반면에 朱熹의 『論語集註』 외의 『論語』에 관한 다른 주석서 연구는 전무한 상태였다. 이는 경전해석학이 철학에 밀려 경학으로서의 위치를 잃어버렸기 때문일 것이다.

그러나 90년대 이후 『論語』와 공자의 사상에 대해 더욱 활발한 논의가 이루어지면서 교육학적, 철학적, 경전해석학적 연구들이 많이 등장하였다. 교육학적 연구에서는 『論語』를 통한 공자의 인성교육, 도덕교육, 전인교육, 상대주의 교육에 대한 연구가 이뤄지고 있다. 철학적 연구 쪽에서는 仁 思想 또는 仁의 개념, 禮 思想, 政治思想 등에 대한 연구가 이뤄지고 있다. 한편 경전해석학적 연구는 정약용의 반주자학적 입장을 담은 것들이 다수이다.¹⁰⁾ 이 외에 다른 학자의 『論語

9) 1983년 최성엽의 『論語·孟子에 쓰인 허자에 대한 고찰 : 여, 어, 지, 야를 중심으로』, 김영구의 『論語를 통한 허사 연구 시론』을 통해 論語 가운데 허사에 대한 연구의 시초를 열어놓았다. 그 후 1985년 김분남의 『論語의 대명사에 대한 고찰』, 1987년 장우성의 『論語의 대명사 연구』를 통해 대명사에 대한 연구가 이루어졌다.

』 주석서를 연구한 것으로는 임진호의 『논어 주석연구: 대산 박문호의 ‘논어집 주상설’을 중심으로』, 이기윤의 『「논어필해」의 해석학적 이해』, 전재동의 『유득 기의 「논어참의」 연구』, 김효신의 『유월의 경전 주석에 대한 연구: 『논어평의』를 중심으로』, 손광준의 『왕필의 ‘논어석의’ 연구』가 있으며 가장 최근의 논문으로는 정연철의 『소눌 노상직의 『논어』 해석 연구』가 있다.¹¹⁾

이렇게 朱熹의 『論語集註』에서 눈을 돌려 다양한 『論語』 주석서들에 대한 연구가 이뤄지고 있음에도 불구하고 清代를 대표하는 『論語』 주석서인 劉寶楠의 『論語正義』에 대한 연구는 이뤄지고 있지 않다. 『論語正義』는 훈고와 고거에 특장이 있으며, 인증이 풍부하고 諸家の 설에 한정되지 않고 인용한 서적도 또한 많아, 淸人の 諸經 新疏 중에 마땅히 중요한 저술에 속하며 『論語』 정리 연구의 가장 완비되고 대표적인 저술로서 참고 가치가 매우 높다.¹²⁾ 이에 필자는 劉寶楠의 『論語正義』를 경전해석학적 측면에서 고찰해 보고자 한다.

10) 장복동, 「다산 『論語고금주』의 경학적 분석」, 전남대학교, 1992. / 김영호, 「정다산의 『論語』 해석에 관한 연구: 『論語고금주』를 중심으로」, 성균관대학교, 1994. / 정일균, 「다산 정약용의 세계관에 대한 사회학적 연구: 『論語고금주』와 『論語集註』의 비교를 중심으로」, 서울대학교, 1996. / 정구평, 「공자의 天命 사상: 『論語』의 천명에 대한 주자의 명과 다산 정약용의 명 이해 비교」, 서강대학교, 1997.

11) 이외에 오용원의 「西溪 朴世堂의 『論語思辨錄』 연구」와 김용재의 「霞谷 鄭齊斗의 四書 經說 研究」, 『논어집해와 논어집주의 주석 비교를 통해 본 논어 경문의 해석학적 이해』 등이 反주자학 또는 脫주자학 계열에서의 『논어』 연구에 대한 성과가 다수 있다.

12) 김영호, 「논어의 주석사」, 『論語의 종합적 고찰』, 심산문화사, 2003.

제2장. 經典解釋學에 대한 기초적 이해

1. 經學·經世之學·經典解釋學의 정의

‘經’¹⁾은 본래 고대 중국에서 儒敎[儒家]의 典籍을 존칭하는 글자이자 단어이며, 불변의 법칙과 도리인 常道가 실려 있는 典據로서, 『시경』·『서경』·『예기』·『악경』·『역경』·『춘추』 등을 일컫는다. 그 기본 성격은 정치·사회·인생에 관한 고대 중국인들의 오랜 경험이 축적된 것이었고, 아울러 정리·선택·해석을 거쳐서 정치·사회·인생 교육의 기본 교재로 사용된 것이었다.²⁾ 이에 ‘經學’이라 함은 ‘經에 대한 學問’, 즉 ‘유교경전을 해석한 학문’을 말하는 것³⁾이다. 동양에서는 경학 속에서 우주론과 정치론을 탐구했으며, 경학은 형이상학과 윤리학 및 역사학, 그리고 문헌학 등을 잉태하는 모태 역할을 해왔다. 그러므로 경학은 유교 경서의 뜻을 해석⁴⁾해가며 이를 闡術하는 학문으로 정의 가능하다.

漢나라가 들어선 뒤 유학을 통치 이념으로 채택하면서 유교경전은 학문의 주요 교과목이 되었고, 각 경전마다 박사가 세워져 전문적으로 특정 경전을 연구

- 1) 장영백, 『경학개설』, 청아출판사, 1992. “‘經’이라는 글자는 周代의 銅器銘文에 최초로 보이는데, 그 뜻은 ‘經維’ 즉 ‘經營’의 의미이고, 최초의 글자 형태는 ‘罙’으로도 썼다. ‘경’을 典籍으로 해석하게 된 것은 전국시대 이후이며, 그때 ‘경’으로 지칭되었던 것은 유가의 전적에 국한된 것이 아니었다. 유가의 서적을 ‘경’이라 부른 것으로는 『장자』 「천운편」에 최초로 보인다. 즉 공자가 노답에게 이르기를, ‘저는 『시』 『서』 『예』 『악』 『역』 『춘추』 이 여섯 가지 경서를 공부하여 스스로 이미 오래되었다고 생각하고 있습니다(孔子謂老聃曰 丘治詩書禮樂易春秋六經自以爲久矣).’라고 하였는데 그 후, ‘경’은 주로 유가의 경전을 가리키는 데에만 쓰이게 되었다.”
- 2) 서복관, 『중국경학사의 기초』, 강원대학교출판부, 2007. p.17.
- 3) 김익수, 「다산실학에 있어서 경학과 경세학의 관련성 연구」, 경상대학교, 2005. p.147. “유학에서 ‘경학’이라는 말은 의미상으로 유교의 경전을 연구하는 학문이었다고 할 수 있다. 유교의 경학사는 시대가 바뀌면서 원시유학에서 훈고학, 성리학, 양명학, 고증학으로 변화하였고, 훈고학에서 성리학으로 넘어오는 과정에서는 오랜 기간 공백기가 있었다. 그 과정에 유학은 불교와 도교의 간접적인 영향과 수용으로 불교와 도교에 못지않은 철학적 깊이를 더하여 도학, 즉 성리학을 탄생하기에 이르렀다.”
- 4) 김효신, 「유월의 경전 주석에 대한 연구」, 서울대학교, 2004. “해석이라는 것은 어떤 체계에 속한 텍스트를 그것과 다른 체계의 텍스트로 옮기는 것으로, 주로 수용자에게 익숙하지 않은 체계를 익숙한 체계로 변환하는 것이다. 그러한 해석의 양태로는 번역, 해설 주석 등을 들 수 있다. 일반적으로 번역은 시간적, 공간적으로 차이가 있는 두 언어 체계 사이에서 하나를 다른 하나로 변환하는 것이고, 해설은 주로 언어가 아닌 매체(그림, 음악, 영화, 만화 등)를 언어 매체(말, 글 등)로 변환하는 것이며, 주석은 원래 텍스트를 변형하지 않고 그대로 둔 채 다른 텍스트를 덧붙이는 것이라 할 수 있다.”

하는 풍토가 조성되었다. 당시는 진시황 때의 坑儒·焚書로 세상에서 사라졌던 경전을 복원하는 과정이었기 때문에 字句에 대한 訓詁가 주를 이루었다. 그러다 宋代에 이르면서 자질구레하게 자구에 얽매이는 학풍에 대해 반성이 싹트게 되어 義理 위주의 해석이 유행하기 시작하였다. 宋學의 의리주의 해석은 경문의 의리를 제멋대로 논하게 됨으로써 臆測과 推斷의 폐단이 발생하게 되었다. 그리하여 이에 대한 반성으로 明末清初에 이르러서는 漢學으로 돌아가자는 구호 아래 고증학이 나타나게 되었다.⁵⁾ 이는 각각 훈고·의리·고증을 바탕으로 하는 경전해석학이 출현하게 되는 한 단면을 보여주는 과정이라 할 수 있다.

다만 성리학은 의리를 위주로 하는 경전해석학일 뿐인데, 과거시험의 텍스트로 자리매김함으로써 출세지향의 학문영역으로 변모된 것이다. 즉 ‘경전해석학’으로부터 정치·경제·사회·문화 전반을 아우르는 治者의 학문과 자격조건으로 그 역할이 바뀌어 간 것이다. 이는 곧 ‘經世之學’을 의미하는 것이다. 그간 우리나라에서의 ‘經世之學’은 주로 ‘哲學’ 영역과 동등한 입장에서 연구되어 왔으며, ‘경학’은 곧 ‘경세지학’이며 ‘유가철학’임을 지칭하게 되었다. 그러나 유가철학은 그 기초가 되는 경전해석에 대한 천착 없이 경세지학으로 도출될 수 없음을 간과해야 한다. 왜냐하면 중국과 한국의 유자들은 제각기 경전에 대한 관점을 바탕으로 처세관과 세계관을 세울 수 있었기 때문이다. 따라서 우리나라의 경학 연구는 경세지학[철학]을 다루는 것보다, 그간 다뤄지지 않았던 경전해석학의 연구 방면에 무게를 실어줄 필요가 있다.⁶⁾

그렇다면 ‘해석학’이란 무엇을 말하는 것이며, 그 중에서도 ‘경전에 대한 해석학’이란 어떤 의미인가?

우선 ‘해석학’이란 본래 [A]가 갖고 있는 문헌상의 내용을 당시의 언어와 문화라는 상징적 체계를 통하여 전달자의 관점과 번역을 添記함으로써 최대한의 진실성만을 전달하려는 학문이라고 정의할 수 있다. 이 때 전달자는 시대와 지역에

5) 최석기, 「한국 경학연구의 회고와 전망」, 대동한문학 제19, 2003. p.159 참조.

6) 김용재, 「『論語』古注를 통해 본 『論語』경문의 해석학적 이해[1]」, p.15~16 참조.

따라 다양하게 존재할 수 있기 때문에 ㉠의 본지는 전달자의 다양한 관점과 시대별·지역별 문화의 차이에 따라 역시 다양하게 존재할 수밖에 없게 된다. ‘경전해석학’ 역시 經文에 대한 충실한 해석과 함께, 자신의 관점과 가치관이 투영된 산물이라 정의할 수 있을 것이다.⁷⁾ 따라서 ‘경전해석학’은 경전을 어떻게 해석하는가가 관건이고, 그러한 경전 해석의 구체적 방법은 시대와 지역 그리고 인물을 달리하며 註釋 작업의 연속으로 이어져 왔다. 따라서 ‘경전’은 후학들로 하여금 논의의 場만을 제공했을 뿐이고, 전면에 부각되는 것은 주석 행위와 그 행위의 결과물들로 발전되어 온 셈이다.⁸⁾ 유교경전에 대한 해석, 보다 구체적으로는 ‘經文’에 주석을 다는 지적 활동의 형태로 나타나는 경전해석학은 註釋者(讀者)가 경전을 읽고 연구하여 그 경전에 나타난 본래 著者의 메시지를 이해·수용한다는 맥락에서의 수동적인 활동이기보다는 주석자의 구체적인 문제의식과 세계관을 경전해석에 투사시키는 ‘능동적인 활동’을 의미한다. 다시 말하면 이해·해석 작업의 산출물로서의 주석은 텍스트의 지평과 독자의 지평이 변증법적으로 융합하는 과정의 결과물인 것이다.⁹⁾

2. 經典解釋學에서의 ‘訓詁’·‘義理’·‘考證’의 구분

경전에 대한 해석은 전통적으로 ‘注疏’라는 형태로 발전되어 왔는데, 訓詁, 義理, 考證의 3단계의 주석방법이 그것이다¹⁰⁾. 따라서 『論語』 주석서 또한 수 천년 이래로 훈고, 의리, 고증의 3단계를 거쳐 발전되어 왔음을 찾아 볼 수 있다. 그러나 큰 맥락에서 본다면 두 가지의 해석 방법을 지니고 있다고 할 수 있다. 하나는 문자·어휘의 訓釋을 통해 문장의 정확한 뜻을 풀이하여, 독자가 해석대

7) ——, 「『論語集解』와 『論語集註』의 註釋 比較를 통해 본 『論語』 經文의 理解[2] -「爲政」을 중심으로-, 『한문교육연구』 제34호, 한국한문교육학회 2010.

8) 김효신, 「유월의 경전 주석에 대한 연구」, 서울대학교, 2004.

9) 정일균, 「다산 정약용의 세계관에 대한 사회학적 연구-『論語고금주』와 『論語集註』의 비교를 중심으로」, 서울대학교, 1995.

10) 김종무, 『논어신역』, 민음사, 1989. p.5

상인 문헌을 이해할 수 있도록 돕는 일이고, 다른 하나는 해석자가 해석대상의 문헌을 자기 사상을 계발하는 도구로 삼고, 문헌에 대한 사유를 거쳐 그를 빌려 개인의 ‘이해’를 피력하는 것이다. 이른바 대부분의 古注가 전자에 해당되고, 朱熹로 대표되는 宋學의 경우가 후자에 해당된다. 전통적으로는 전자의 경우를 訓詁學·考據學이라 하고, 후자의 경우는 義理學이라고 불러왔다.¹¹⁾

訓詁는 경전의 구절에 대한 의미 추구에 앞서 경전에 등장하는 字義와 語義를 분석하는 학문이다. 글자의 의미를 분석하여 정확히 이해한다면, 그 속에 담고 있는 함축적인 내용상의 의미도 쉽게 이해할 수 있을 것이다.¹²⁾ 본래 訓과 詁는 구분하여 쓸 수 있는데, 둘 사이에는 의미상의 차이가 있기 때문이다. 『설문해자』에서는

訓은 ‘설명하고 가르치다’의 뜻이다.(訓, 說教也)

詁는 ‘옛말을 설명하고 가르치다’의 뜻이다.(詁, 訓詁言也)

라고 하였다. 訓은 字와 詞를 해석하여 가르치는 행위를 뜻하고, 詁는 고대어를 해석한다는 뜻이다. 그러나 한대 이후로는 訓과 詁가 나뉘어 쓰이지 않고 순수하게 ‘해석’의 의미만을 지니게 되었다. 따라서 훈고는 해석, 즉 이해하기 쉬운 언어로 이해하기 어려운 언어를 해석하는 것, 그리고 현대어로 고대어를 해석하거나 또는 표준어로 방언을 해석하는 것이다.¹³⁾ 경학 연구의 입장에서 훈고는 경전의 정확한 의리를 파악하기 위한 전단계의 과정으로서 경전해석의 기초적인 토대가 되면서 올바른 의리추구의 선결조건이 되는 것이다.

한편 義理的 해석은 송나라 때부터 시작한 것으로, 經文에 담긴 本旨가 무엇인지를 찾자는 것에 주목적성이 있는 학문이었다. 宋儒들은 漢唐의 유학이 훈고를 중심으로 발전하게 됨에 따라 우주의 운행법칙과 인간의 본질을 해명함으로써

11) 안재순, 「유교경전 해석학과 『論語』」, 『유교경전 주석의 해석학적 접근』, 유교문화연구소, 2001. p.9.

12) 정연철, 「소설 노상식의 『논어』 해석 연구」, 경성대학교 교육대학원, 2009.

13) 주대박, 정명수·장동우 옮김, 『훈고학의 이해』, 동과서, 1997.

사회적·도덕적 실천의 원리와 방법을 제공한다는 학문의 본질적 영역을 사상 시킨데 비해, 자신들의 학문은 그 본질적 영역을 회복하고자 하는 데 목적이 있고, 그러한 학문적 경향이 ‘義理’라는 말로써 함축될 수 있다고 자임하였다.¹⁴⁾ 이러한 의리적 해석은 文義가 조금 틀렸더라도 道理가 통하면 해로울 것이 없다는 입장을 고수하는 경향이 강하다. 또한 이들의 해석학적 특징은 경문에 대한 지나친 자의적 해석으로 인해 객관성이 결여되었고, 그로 인해 청대의 학자들로부터 聖人の 本旨를 잃어버리고서도 망령되어 자신의 뜻을 성인의 뜻이라고 주장한다든지, 성인의 말을 빌려다가 자신의 말인 것처럼 꾸민다든지 하여, 결국 성인과 학자를 모두 속이고 있다는 비판을 받게 된 것이다.¹⁵⁾ 朱熹의 경전 해석 입장 역시 송대 理學家답게 경문이 의거하고 의미를 따라 가야 한다는 것이었다. 훈고도 중요하기는 하지만 경문의 地平과 大義가 경전을 이해함에 있어 더 중요하다고 보는 것이다. 이는 훈고에 치중하던 경학으로부터 신유학이라는 새로운 차원의 경학 세계가 열리게 된 것이다.

실증성·전문성에 바탕을 두고 새로운 시대의 학문정신으로 대두된 清代의 考證學은 宋明理學에 비해 상대적으로 객관적이고 분석적이라고 평가받고 있다.¹⁶⁾ 고증학자들은 경전에 대한 역설들을 배척하고 그것을 세밀히 연구하여 古義를 천명하는 데 주안점을 두었기 때문에 典籍의 훈고·자구·문자에 대해 그 오류를 정정하고, 古訓을 비교·고증하는 방법을 사용하였다. 하나의 事跡·문물·문구에 대한 異說이 있을 때에는 널리 고서를 引證하고 종합적으로 검토하여 착오가 없을 경우에만 定說로 인정하였으며, 정설화된 학설은 반드시 실용화 하려고 노력하였다.¹⁷⁾ 과거의 학설을 단순히 수집하는 태도보다는 독창적 견해의 제시가 존중되었고, 그 견해에 대한 광범위한 논거의 뒷받침도 요구되었다.¹⁸⁾

14) 유교대사전편찬위원회, 『유교대사전』, 성균관대학교 출판부, 1990. p.1170.

15) 안재순, 「유교경전 해석학과 『論語』」, 『유교경전 주석의 해석학적 접근』, 유교문화연구소, 2001. p.11.

16) 김효신, 「유월의 경전 주석에 대한 연구」, 서울대학교, 2004.

17) 이는 ‘考證學’이 소위 ‘實學’으로 발전하게 되는 과정의 한 단면이라 할 수 있다.

18) 유교대사전편찬위원회, 『유교대사전』, 성균관대학교 출판부, 1990. pp.97~98.

또한 고증에 도움이 되는 小學, 音韻, 史學, 天算, 地理, 典章制度, 金石, 輯佚 등의 연구도 모두 중시하였다.

이처럼 중국경학은 前時代의 학풍에 대한 반성을 통하여 그 폐단을 극복하기 위한 새로운 방법이 부단히 제기되면서 발전과정을 되풀이하였다. 즉 전대의 설에 대한 비판적 수용과 새로운 방법론의 모색이 끝없이 강구되면서, 경학은 새로운 학문적 성격을 드러내기 시작하였으며, 경전 자체에 대한 해석학적 연구와 경전이 담보해내고 있는 사상적 의리적 특성을 반영하는 유가철학으로 발전되어 온 것이다. 이와 같은 중국경학의 역사를 돌이켜 ‘경학’을 정의하면 ‘경학은 곧 훈고·의리·고증 등의 방법으로 유가경전을 해석하고 그에 대한 자신의 관점을 투영시킨 학문’이라 정의할 수 있을 것이다.¹⁹⁾

19) 최석기, 「한국 경학연구의 회고와 전망」, 대동한문학 제19집, 2003.

제3장. 『논어집주』와 『논어정의』의

‘仁’에 관한 해석 同異

1. 『논어집주』와 『논어정의』의 해제

1) 주희와 『논어집주』

朱熹의 字는 元晦 또는 仲晦이고, 호는 晦庵이다. 주희는 南宋 高宗 4년(1130년) 福建城의 尤溪에서 태어나 崇安과 建陽에서 살면서 강학하였고, 寧宗 6년(1200년) 건양에서 생을 마쳤다. 주희는 14세에 부친상을 당하였는데, 유언에 따라 무이 삼선생인 호현, 유면지, 유자翬의 문하에 들어갔다. 19세에 殿試에 급제하였고 5년 후 同安縣 主簿에 임명되었는데, 동안현으로 부임하는 길에 延平에서 李侗을 만나게 되었다. 이때부터 그는 도학의 발전을 위한 길을 걷게 되었으며, 송대 理學을 집대성하기에 이르렀다. 주희는 평생을 ‘四書’의 해석에 힘쓰으로써 대단히 높은 수준을 지니게 되었는데, 송대 이후 이 ‘四書’는 五經보다도 더 중요한 경전 체계가 되었다.

주희는 임금의 마음을 바로잡고 사회의 기강을 확립하며, 충신과 어진 이를 가까이하고 소인을 멀리하며, 풍속을 변화시키고 사회의 불량한 기풍을 바로잡을 것을 주장하였다. 그는 이러한 일들이 나라를 부강하게 하고 백성을 편안하게 함은 물론, 중원을 회복하는 데 근본이 되리라고 생각하였다.

주희는 벼슬하기를 좋아하지 않고 주로 저술하고 강학하는데 일생을 바쳤다. 그는 어렸을 때 집안이 가난하였고, 나중에도 거의 벼슬을 하지 않았기 때문에 생활은 여전히 어려웠다. 평생 동안 주희가 누렸던 최대의 기쁨이라면 저술과 강학 활동이었다.

주희는 6종의 논어 주석서²⁰⁾를 저술하였는데, 그 중 『논어집주』는 주희의 경

학 방법과 내용이 잘 구현되어 있다. 주희는 단순한 문자의 해석을 하지 않고 공자 정신의 해명을 의도하고 있으며, 공맹사상에 理學的 색채를 부여하였다. 『논어집주』는 1177년에 『맹자집주』와 함께 이루어졌는데, 주로 정명도·정이천 형제의 관점과 논법, 그 문하 제자의 언론 주석을 많이 인용하였는바 북송 학자들의 해석을 종합하여 一家의 설을 이루었다.²¹⁾ 이러한 『논어집주』의 큰 특징은 다른 理學家들이 경문의 의리에 몰두하여 주석을 다는 것에 비해 漢唐의 儒者들이 남긴 훈고의 바탕 위에 이학적 의리를 추구하였다는 것이다. 또한 송대 이학가들의 해석을 집성해 놓은 의의를 넘어 주희 자신의 주장이 그 중심에 놓여 있는 독창적 저술이다.

2) 유보남과 『논어정의』

劉寶楠은 字가 楚楨이고 寶應 사람으로 1791년에 태어나 1855년에 생을 마감하였다. 유보남은 다섯 살이 되던 해에 아버지를 여의고, 어머니 교씨의 손에서 자랐다. 從父인 유태공을 따라 漢學을 배워 學行으로써 마을에 소문이 났다. 諸生이 되었을 때 유문기와 함께 이름이 나란하여 ‘양주이유’라 불리웠다.道光 20년에 진사가 되어 직례 문안현의 지현에 제수 되었다. 문안은 지리적으로 우묵하고 낮고 독이 보수되지 않아서 복날이 되어 가을에 물이 불어나면 번번이 사람들에게 피해를 주었다. 이에 유보남은 제방을 두루 다니며 사람들의 질고를 살피고 이에 舊冊을 조사하고 전례에 따라 독을 보수하였다. 또 함풍 원년에는 병사가 많아 差役이 중하므로 백성이 감당할 수 없으니 수레를 팔아 차역에 응하여 백성의 세금을 대신해 주어 백성이 어지럽지 않았다. 이렇듯 유보남은 백성들의 질고를 찾아 해결해 주는 어진 관리였다.

유보남이 관직에 있는 16년 간 의관을 소박하게 하여 諸生 때와 같이 하였다.

20) 『論語集解』(1159년), 『論語要義』, 『論語訓蒙口義』(1163년), 『論語精義』(1172년), 『論語集注』, 『論語或問』(1177년)

21) 김영호, 『논어의 주석사』, 『論語의 종합적 고찰』, 심산문화사, 2003.

송사를 듣는 데 성실히 하여 문안현에서 있을 때에 해결한 사안이 1400 여 건이나 되었다. 답이 처음 올면 당황에 앉아 피고와 원고를 모두 모이게 하였고 사안이 크거나 작음을 따지지 않고 균등히 사건을 해결하였으며 죄 있는 자는 전례에 의거해 죄를 다스렸다. 송사와 옥사를 간소하게 하여 많은 아전들이 농사를 지으러 돌아갔고 고을이 순량하다고 일컬어졌다. 함풍 5년에 65세의 나이로 죽었다.

처음에 毛氏의 『詩』와 鄭氏의 『禮』를 연구하였는데, 뒤에 유문기, 매식지, 포신언, 유홍은, 진립 등 여러 친구들과 하나의 경서를 연구·주석하기로 약속하여 자신은 『논어』를 택하게 되었다. 그는 황간과 형병의 논어 주석의 거칠고 비루함을 병통으로 생각하여 이에 한유들의 舊說을 수집하고 여기에 宋人의 의리에 대한 장점이 있는 부분과 청나라 여러 학자들의 설을 더하기도 하였다.

유보남은 청나라 초순의 『맹자정의』의 체재를 좇아 먼저 장편을 만들고 다음으로 여러 주석을 모으고 절충하여 『논어정의』 24권을 저술하였다. 그는 한, 송의 학자들의 견해를 나누려고 하지 않고 다만 聖道를 발휘하고 典禮를 증명함으로써 實事求是를 이루고자 기약하였다. 그러나 끝내 官事가 번다하여 정력이 조금씩 쇠하여져서 저술을 마치지 못하고 생을 마치게 되었다. 그는 아들 劉恭冕에게 『논어정의』를 계속 이어서 완성할 것을 명하였고, 이에 유공면은 아버지의 명을 받아 1865년에 책을 완성하였다.

『논어정의』는 『논어』를 20편으로 분류하되 「팔일」과 「향당」에 예약제도에 관한 내용이 많기 때문에 자세하게 주석하여 「팔일」을 2권으로 나누고, 「향당」을 3권으로 나누었다. 또 권24에는 하안의 <論語序>를 수록하였고 부록으로 <鄭玄論語序逸文>을 붙이고, 유공면의 <後序>를 더하여 모두 24권으로 구성되어 있다.²²⁾

22) 김영호, 「논어의 주석사」, 『論語의 종합적 고찰』, 심산문화사, 2003

3) 『논어집주』와 『논어정의』의 시대적 배경

先秦 유학은 한나라 때 동중서에 의해 국가의 지도 이념으로 자리 매겨졌다. 그러나 魏晉 시대와 隨唐 시대를 거치면서 융성한 道·佛 양교의 교리는 선진 유학이 심도 있게 다루지 않았던 세계의 궁극적 본체와 현상과의 관계를 논하고 인생의 참된 의의에 대해서 숙고해 보는 기회를 중국 지식인들에게 제공하였다. 하지만 도·불 양교의 융성은 외래 사상과 고유 사상, 전통과 비전통이라는 문제의식을 야기 시켰고, 이는 문화적·사상적 주체 의식을 자극하여 전통 문화에로의 복귀라는 지적 운동을 일으켰다. 唐 말부터는 孔孟 유학의 복귀라는 확실한 사상적 의식을 지닌 유학자들이 등장하기 시작하여, 五代의 혼란기가 끝나고 북송 초에 이르러서는 사회 경제적으로 안정되자 宋學 발흥의 기운이 점차 싹텄다.²³⁾

宋 이전 五代의 혼란기는 정치적으로 분열의 시기였고 경제적으로는 공황기였다. 또 외세의 종교인 佛家와 道家가 성행하던 때로 유학자들이 위기를 느끼던 시점이었다.

이런 면에서 성리학의 형성 배경은 크게 두 가지로 나뉘 볼 수 있다. 하나는 유학내부의 각성인데, 經學을 부흥시켜 유가의 도를 다시 세상에 찬란하게 밝히 고자 했던 노력이다. 다른 하나는 이에 대한 구체적인 동기로서, 유가 경전에 관한 형이상학적인 해석을 통하여 佛家와 道家를 극복할 수 있는 철학적 이론 체계를 세우고자 했던 노력이다.²⁴⁾

성리학자들은 불교나 도가의 가르침이 아니라 유가의 도가 참된 도라고 주장하고 유가의 도는 유가의 典籍에서 발견할 수 있다고 믿었다. 따라서 그들은 경전의 훈고를 중시한 漢·唐代的 유학자의 주석서를 비판하고 경전의 뜻과 義理를 중시한 해석을 강조하였다. 또 理氣 개념을 중심으로 우주와 인간의 생성과 구

23) 중국철학회지음, 『역사 속의 중국철학』, 예문서원, 2002. p.279.

24) 임태승, 「성리학에서 말하는 理氣란 무엇인가」, 『중국철학의 흐름』, 학교방, 2005.

조를 해명하고 인간의 참된 도리를 깊이 성찰함으로써 과거의 훈고학이 이르지 못했던 경지를 개척하였다.²⁵⁾

이처럼 성리학은 외래 종교의 난입으로 인한 人倫의 붕괴와 五代의 사회적 혼란, 훈고학의 폐단에 대한 극복 방안으로서 등장하였고, 유교적 왕조의 창립과 함께 人倫綱常의 르네상스를 일으키는 원동력이 되었다.

元, 明을 거쳐 淸나라에 이르자 시대의 기풍은 다시 漢學으로 전향했다. 한학파는 ‘송명 도학가가 논한 경학은 도·불의 견해가 뒤섞여 있기 때문에 孔孟 성현의 도의 참 의미를 알려면 漢人들의 경전 해설에서 찾아야 한다’고 여겼다. 顏元은 “兩漢 경학을 본받아야 하는 까닭은 성현의 시대와 근접하고 도·불의 설이 일어나기 이전이기 때문이다.”고 말했다. 한인의 경학을 논한 淸人들은 宋·明人이 논한 도학을 宋學으로 부르며 자신들이 논한 한학과 구별했다.²⁶⁾

淸人들은 공자의 학이 宋儒에 공맹의 眞意가 왜곡되고 멀어졌다고 생각하였기에 공자의 도가 들어있는 六經을 연구하여 그 참 뜻을 이해하려 하였고, 공자의 시대와 그리 멀지 않은 兩漢의 訓詁를 신용하였다. 兩漢의 설을 바탕으로 古言古語를 밝히고 六經을 읽어야 공자의 敎義를 알 수 있을 것이라고 여긴 것이다.²⁷⁾

성리학의 대표로서 불변의 진리로 인식되던 주희의 주석 역시 여러 주석 가운데 하나일 뿐이라는 사실을 깨닫는 데 고증학이 큰 기여를 하게 된 것이다. 고증학자들은 考證的 研究를 통해 과거의 허술하고 미비된 부분을 보완하려고 애썼으며, 그 목적 설정에 있어서도 樸學이라 하는 實事求是의 經世致用에 주안점을 두고 있다. 그래서 이 시대의 학문을 ‘實學’²⁸⁾이라 칭하며, 이 학문에 종사한 인물과 업적도 수적으로나 양적으로나 대성황을 이루고 있다.²⁹⁾

25) ———, 「성리학에서 말하는 理氣란 무엇인가」, 『중국철학의 흐름』, 학고방, 2005.

26) 풍우란, 『중국철학사(하)』, 까치, 2007. p.629.

27) 가노 나오키, 『중국철학사』, 을유문화사, 1995. pp473~474.

28) 虛를 배척하고 實을 숭상하는 청대 학술을 實學이라고 한다. 한편 실학이라는 말은 성리학을 일컫는 말이기도 하다. 성리학 역시 虛가 아닌 實理, 實心을 찾으려 노력하였기 때문이다. 여기서는 전자의 의미므로 성리학과 혼동하지 않도록 주의를 요한다.

29) 임동석, 『중국학술개론 -중국 학술의 뿌리와 줄기-』, 전통문화연구회, 2002. p.311.

고증학은 그 방법론에 관련된 많은 주변 학문이 발전하는 데 크게 공헌하였다. 즉, ①經學의 새로운 발전과 총정리 ②小學(文字學)의 급속한 체계화 ③史學에 대한 고증적 연구 ④지리학에 대한 새로운 연구 ⑤金石學을 포함한 古物, 갑골문, 鍾鼎文 연구와 가치의 부여 ⑥校讎, 校勘學에 대한 방법론과 성과 ⑦輯佚學을 통한 佚書의 진위, 내용 연구 등이 대표적이라 할 수 있다.³⁰⁾

2. 『논어』의 經文에 대한 分章 체제와 異論

[分章 비교표]

篇名	『論語集解』	『論語集註』	『論語正義』
學而	16	16	16
爲政	24	24	24
八佾	26	26	26
里仁	26	26	26
公冶長	28	27	29
雍也	30	28	30
述而	38	37	38
泰伯	21	21	21
子罕	30	30	31
鄉黨	1(22)	1(17)	1(25)
先進	24	25	24
顏淵	24	24	24
子路	30	30	30
憲問	44	47	44
衛靈公	43 ³¹⁾	41	42
季氏	14	14	14
陽貨	24	26	23
微子	11 ³²⁾	11	11
子張	25	25	25
堯曰	3	3	3
計	482(503)	482(498)	482(506)

30) ———, 『중국학술개론 -중국 학술의 뿌리와 줄기-』, 전통문화연구회, 2002.

유보남은 何晏의 『論語集解』³³⁾의 注를 써서 『논어정의』를 편찬하였다. 위의 표를 살펴보면 「향당」, 「위령공」, 「양화」를 제외한 모든 장의 분장 체제가 『논어집해』와 같은 것을 알 수 있다. 따라서 『논어정의』는 『논어집해』의 분장 체제를 대체로 따랐다고 볼 수 있다. 반면 『논어집주』와는 「공야장」, 「옹야」, 「술이」, 「향당」, 「헌문」, 「위령공」, 「양화」 총 8개의 편³⁴⁾에 대해서 분장 수의 차이를 보이고 있다.

1) 『논어집주』와 『논어정의』 간 章의 分合 異見

『논어정의』에서는 『논어집해』의 분장 체제를 대부분 따르고 있는 반면 『논어집주』와는 분장 수에 있어서 차이가 나는 부분이 있는데, 이는 두 가지의 경우로 나누어 볼 수 있다. 하나는 『논어집주』에서는 하나의 장이지만 『논어정의』에서는 두 개 이상의 장으로 나뉘는 경우와, 다른 하나는 『논어집주』에서는 두 개의 장인데 비해 『논어정의』에서는 하나의 장으로 합쳐진 경우이다. 우선 전자의 경우를 살펴보도록 하겠는데 이는 다음 표와 같다.

[하나의 장을 두 개 이상의 장으로 나눈 경우]

	『논어집해』	『논어집주』	『논어정의』
공야장	1장.子謂公治長~以其子妻之.	1장.子謂公治長~以其子妻之.	1장.子謂公治長~以其子妻之.
	2장.子謂公治長~以其子妻之.	子謂公治長~以其子妻之.	2장.子謂公治長~以其子妻之.

31) 유보남은 “「위령공」편은 황간의 『論語義疏』와 형병의 『論語疏』에서도 다만 42장일 뿐이고, 『釋文』도 43장일 뿐이다. 따라서 『集解』에서 49장이라고 하나 ‘九’는 誤字이고 ‘三’으로 고쳐야 한다”고 하였다. 그러나 실제로 42장일 뿐이므로 三을 二로 고쳐야 함이 옳은 것 같다.
 32) 유보남은 “이 편은 11장 뿐인데, 十四라고 한 것은 一의 誤記이다.”라고 하였다. 『논어집해』에도 「미자」편은 역시 11장 뿐이다.
 33) 삼국시대 위나라 하안이 저술한 논어주석서. 가장 오래된 논어주석서로 하안을 비롯한 孫邕, 鄭冲, 曹羲, 荀顛 다섯 사람이 공동으로 저술하였다.
 34) 「미자」편은 단지 ‘四’를 誤記한 것이므로 여기에 넣지 않겠다.

용야	1장.子曰 雍也,可使南面.	1장.子曰 雍也,可使南面. 仲弓問子桑伯子~子曰 雍之言然.	1장.子曰 雍也,可使南面.	
	2장.仲弓問子桑伯子~子曰 雍之言然.		2장.仲弓問子桑伯子~子曰 雍之言然.	
	4장.子華使於齊~不繼富.		3장.子華使於齊~不繼富.	4장.子華使於齊~不繼富.
	5장.原思爲之宰~以與爾隣里 鄉黨乎.		原思爲之宰~以與爾隣里 鄉黨乎.	5장.原思爲之宰~以與爾隣里 鄉黨乎.
술이	9장.子食於有喪者之側,未嘗 飽也.	9장.子食於有喪者之側,未嘗飽也. 子於是日,哭則不歌.	9장.子食於有喪者之側,未嘗 飽也.	
	10장.子於是日,哭則不歌.		10장.子於是日,哭則不歌.	
자한	6장.大宰問於子貢曰~不多也.	6장.大宰問於子貢曰~不多也. 牢曰 子云 吾不試.故藝.	6장.大宰問於子貢曰~不多也.	
	7장.牢曰 子云 吾不試.故藝.		7장.牢曰 子云 吾不試.故藝.	
향당	12장.君賜食~必畜之. 侍食於君,君祭,先飯.	13장.君賜食~必畜之. 侍食於君,君祭,先飯. 疾~加朝服拖紳. 君命召,不俟駕行矣. 入太廟,每事問.	15장.君賜食~必畜之. 侍食於君,君祭,先飯.	
	13장.疾~朝服拖紳.		16장.疾~加朝服拖紳.	
	14장.君命召,不俟駕行矣.		17장.君命召,不俟駕行矣.	
	15장.入太廟,每事問.		18장.入太廟,每事問.	
선진	2장.子曰 從我於陳蔡者,皆 不及門也.	2장.子曰 從我於陳蔡者,皆不及門 也. 德行~子夏.	2장.子曰 從我於陳蔡者,皆 不及門也.	
	3장.德行~子夏.		3장.德行~子夏.	

[분장 비교표] 를 보면 알 수 있다시피 『논어집주』에서는 「공야장」이 총 27 장인 반면 『논어정의』에서는 29장으로 2장이 더 많다. 이는 『논어정의』에서는 『논어집주』와는 달리 「공야장」의 ‘子謂南容’ 이하를 나누어 또 하나의 한 장으로 만들었기 때문이다. 유보남이 이를 둘로 나눈 것은 황간의 말³⁵⁾처럼 같은 때에 말씀하신 것이 아니기 때문인 것 같다.

『논어정의』 「용야」편에서는 『논어집주』 「용야」편 1장의 ‘仲弓問子桑伯子’ 이하를 나누어 1장과 2장으로 만들었고, 「용야」편 3장의 ‘原思爲之宰’ 이하를 나누어 4장과 5장으로 만들다. 유보남은 ‘仲弓問子桑伯子’ 이하를 둘로 나누는 것에 대해, 형병은 위의 장과 합쳤으나 황간은 별개의 장으로 나누었다³⁶⁾고 하였는

35) 『논어정의』, 「공야장」2 : 皇疏云: 「以己女妻公冶, 以兒女妻南容, 非謂權其輕重, 政是當其年相稱而嫁事, 非一時在次耳, 則可無意其間也。」

36) 『논어정의』, 「용야」2 : 皇疏此節與上章別, 邢疏則聯上爲一章.

데, 황간의 의견을 받아들여 장을 나눈 것 같다. ‘原思爲之宰’ 이하를 나누는 것도 子華가 제나라에 심부름을 간 것과 원사가 家相이 된 것이 같은 때가 아니므로³⁷⁾ 나눈 듯 하다.

유보남은 『논어집주』 「술이」편 9장의 ‘子於時日哭’ 이하를 분리하여 10장으로 만들었다. 유보남은 황간의 本은 아래 장과 연이어져 있으나 『논어석문』이 본 판본과는 不승한다³⁸⁾고 하였다. 『논어석문』에서도 ‘옛날에는 별도의 장으로 만들었으나 지금은 前章과 합하였다³⁹⁾’고 하였으니, 유보남은 舊說을 따라 별개의 장으로 만든 것 같다. 또 『논어집주』 「자한」편의 6장 역시 두 장으로 만들었다.

유보남은 「선진」편 첫머리에 ‘『논어집주』에서는 德行章, 回也章, 論篤章을 모두 별개의 장으로 만들어 모두 26장이다⁴⁰⁾’라고 하였는데, 실제로 『논어집주』에서 덕행장은 나누어지지 않아서 총 25장이다. 오히려 『논어정의』에서 덕행장을 나누어 별개의 장으로 만들었다. 유보남은 德行, 言語, 政事, 文學의 四科는 공자께서 평소에 말씀하시던 것으로 반드시 진나라, 채나라에 계실 때에 하신 말씀은 아니었다⁴¹⁾고 하였다. 따라서 『논어집주』 「선진」편 2장을 둘로 나눈 것 같다.

다음은 후자의 경우를 살펴보도록 하겠다.

[두 개 이상의 장을 하나로 합한 경우]

	『논어집해』	『논어집주』	『논어정의』
자한	30장.子曰 可與共學~未可與權. 唐棣之華~室是遠而.	29장.子曰 可與共學~未可與權. 30장.唐棣之華~室是遠而.	31장.子曰 可與共學~未可與權. 唐棣之華~室是遠而.
향당	1장.孔子於鄉黨~唯謹爾. 朝, 與下大夫言~閭閻如也.	1장.孔子於鄉黨~唯謹爾. 2장.朝, 與下大夫言~閭閻如也. 君在, 蹶蹶如也, 與與如也.	1장.孔子於鄉黨~唯謹爾. 朝, 與下大夫言~閭閻如也.

37) 『논어정의』, 「옹야」4 : 此與原思爲宰, 不必同在一時. 弟子類記之, 以見聖人取予之際, 各有所宜爾.

38) 『논어정의』, 「술이」9 : 皇本連下章, 而以此注繫於後, 與釋文所見本不合.

39) 『논어정의』, 「술이」10 : 釋文云: 「舊以爲別章, 今宜合前章。」

40) 『논어정의』, 「선진」 : 朱子集注則德行章, 回也章, 論篤章皆別章, 凡二十六章.

41) 『논어정의』, 「선진」3 : 史記仲尼弟子列傳: 「孔子曰: 『受業身通者, 七十有七人.』 皆異能之士也. 德行: 顏淵, 閔子騫, 冉伯牛, 仲弓. 政事: 冉有, 季路. 言語: 宰我, 子貢. 文學: 子游, 子夏.」 是此四科爲夫子平時所論列, 不必在從陳蔡時.

	君在, 踧踖如也, 與與如也.		君在, 踧踖如也, 與與如也.
선진	18장. 柴也愚~由也嘒. 子曰 回也~億則屢中.	17장. 柴也愚~由也嘒. 18장. 子曰 回也~億則屢中.	18장. 柴也愚~由也嘒. 子曰 回也~億則屢中.
	19장. 子張問善人之道~亦不入於室. 子曰 論篤~色莊者乎?	19장. 子張問善人之道~亦不入於室. 20장. 子曰 論篤~色莊者乎?	19장. 子張問善人之道~亦不入於室. 子曰 論篤~色莊者乎?
현문	1장. 憲問恥~穀, 恥也. 克, 伐, 怨, 欲~仁則吾不知也.	1장. 憲問恥~穀, 恥也. 2장. 克, 伐, 怨, 欲~仁則吾不知也.	1장. 憲問恥~穀, 恥也. 克, 伐, 怨, 欲~仁則吾不知也.
	26장. 子曰 不在其位, 不謀其政. 曾子曰 君子, 思不出其位.	27장. 子曰 不在其位, 不謀其政. 28장. 曾子曰 君子, 思不出其位.	26장. 子曰 不在其位, 不謀其政. 曾子曰 君子, 思不出其位.
	37장. 子曰 賢者~其次, 辟言. 子曰 作者七人矣.	39장. 子曰 賢者~其次, 辟言. 40장. 子曰 作者七人矣.	37장. 子曰 賢者~其次, 辟言. 子曰 作者七人矣.
양화	2장. 子曰 性相近, 習相遠. 子曰 唯上知與下愚, 不移.	2장. 子曰 性相近, 習相遠. 3장. 子曰 唯上知與下愚, 不移.	2장. 子曰 性相近, 習相遠. 子曰 唯上知與下愚, 不移.
	8장. 子曰 小子, 何莫學夫詩?~多識於鳥獸草木之名. 子曰 伯魚曰~其猶正牆面而立也與?	9장. 子曰 小子, 何莫學夫詩?~多識於鳥獸草木之名. 10장. 子謂伯魚曰~其猶正牆面而立也與?	8장. 子曰 小子, 何莫學夫詩?~多識於鳥獸草木之名. 子謂伯魚曰~其猶正牆面而立也與?

위 표의 「자한」편을 보면 『논어집주』는 29장과 30장으로 나눈 반면, 『논어정의』는 31장으로 합친 것을 알 수 있다. 『논어집주』에서 주희는 「자한」편 30장의 ‘唐棣之華’ 시를 「술이」 29장의 ‘仁遠乎哉’의 뜻이라고 하였다.⁴²⁾ 즉, 시에서 반어법을 쓴 것으로 보고 仁이란 멀리 있는 것이 아니란 뜻을 보여준 것이다. 또 先儒들이 「자한」 29장과 30장을 한 장으로 여긴 것은 經道를 뒤집어 道에 합하게 한다는 말이 생기게 된 잘못⁴³⁾이라 하였다. 그래서 주희는 두 장이 전혀 별개의 내용이라 생각하고 나누어 놓은 것이다. 그러나 유보남은 주희의 견해와는 반대로 ‘偏其反而」를 權이 經으로 돌아가 道에 합하는 것을 비유하는 것⁴⁴⁾이라고 하

42) 『논어집주』, 「자한」30. “夫子借其言而反之, 蓋前篇仁遠乎哉之意.”

43) 『논어집주』, 「자한」29 : 先儒誤以此章, 連下文偏其反而, 爲一章. 故有反經合道之說, 程子非之, 是矣.

44) 『논어집주』, 「자한」31 : ‘唐棣之華」云云者, 此引詩, 言以華之反而後合, 喻權之反經而合道也.

었다. 유보남은 초순이 權에 대해 ‘經은 법이다. 법이 오래되어 변하지 않으면 폐단이 생기므로 그 법을 돌이켜 통하게 한다. 변하지 않으면 좋하지 않다. 그러므로 돌이킨 후에 善함이 있다. 변하지 않으면 道는 불순하다. 그러므로 돌이킨 후에 順에 이르게 된다. (중략) 經을 돌이킨 것이 權이 된다⁴⁵⁾’라고 설명한 말을 인용하여 자신의 견해를 뒷받침하고 있다. 따라서 유보남은 각각의 장으로 나누는 주희와 달리 하나의 장으로 만들었다.

또 「향당」편에서 주희는 「향당」의 1, 2장을 각각 공자께서 鄉黨, 宗廟, 朝廷에 계실 때의 언어·용모의 차이와 조정에서 윗사람을 섬기고 아랫사람을 대하는 것의 차이로 나누어 보았다. 그러나 유보남은 공자의 언행에 있어서 향당→종묘→조정의 순서대로 기술한 것으로 보아서 하나의 장으로 합한 듯하다.

그리고 「선진」편에서 유보남은 주희가 17·18장, 19·20장을 나눈 것과 달리 두 장씩을 합하여 각각 18장과 19장으로 만들었다. 주희는 『논어집주』에서 17, 18장을 통합하여 하나의 장으로 만들어야 한다는 혹자의 설⁴⁶⁾을 소개하고는 있지만 이를 따르지는 않았다. 그러나 유보남은 혹자의 설처럼 17장, 18장을 하나의 장으로 합쳤다. 이는 17, 18장의 내용이 子羔로부터 曾子, 子張, 子路, 顏回, 子貢에 이르기까지 공자의 제자들에 대한 평가이기 때문인 것 같다. 또 유보남이 19장을 하나로 만든 이유는 論篤, 君子, 色莊이 자장이 물었던 善人の 道⁴⁷⁾에 대한 연장선상에 있기 때문이다. 하안은 이 세 가지가 善人이라고 하였고⁴⁸⁾, 형병 역시 이 세 가지가 善人の 道이므로 하나의 장으로 만들어야 하는데 같은 때에 하신 말씀이 아니라서 별도로 ‘子曰’이 붙은 것이라고 하였다.⁴⁹⁾ 따라서 유

45) 『논어정의』, 「자한」31 : 焦氏循說「權」曰: 「說者疑於經不可反. 夫經者, 法也. 法久不變則弊生, 故反其法以通之; 不變則不善, 故反而後有善. 不變則道不順, 故反而後至於大順. 故反寒爲暑, 反暑爲寒. 日月運行, 一寒一暑, 乃爲順行; 恒寒恒燠, 則爲咎徵. 禮減而不進則消, 樂盈而不反則放, 禮有報而樂有反, 此反經所以爲權」

46) 『논어집주』, 「선진」17 : 或疑下章子曰當在此章之首, 而通爲一章.

47) 『논어집주』, 「선진」19 : 子張問善人之道, 子曰 不踐迹, 亦不入於室.

48) 『논어정의』, 「선진」19 : 【注】「論篤」者, 謂口無擇言. 「君子」者, 謂身無鄙行. 「色莊」者, 不惡而嚴, 以遠小人. 言此三者, 皆可以爲善人.

49) 『논어정의』, 「선진」19 : 疏云: 「此亦善人之道也. 故同爲一章, 當是異時之語, 故別言『子曰』也」

보남도 이 세 가지가 善人이라 말할 수 있다⁵⁰⁾고 하였고 이에 두 장을 합한 것이다.

이어서 「헌문」편을 살펴보면, 『논어정의』에서는 『논어집주』의 「헌문」 1장, 2장을 합쳐서 1장으로 만들었고, 27장, 28장을 합쳐 26장으로, 39장, 40장을 합쳐 37장으로 만들었다. 주희는 「헌문」 28장의 주에서 ‘기록하는 자가 윗장의 말을 인하여 같은 類끼리 기록한 듯하다⁵¹⁾’고 하여 단지 27장과 28장의 유사성만을 밝힐 뿐 장을 합치지는 않았다. 그러나 유보남은 ‘증자가 『易』의 말을 인용하여 공자의 말씀을 증거하였다⁵²⁾’는 모기령의 말을 통해 본래부터 하나의 장이었음을 보여주었다. 또 39장, 40장을 합하여 37장으로 만든 것은 40장의 ‘作者七人’이 39장의 辟世、辟地、辟色、辟言하는 자이기 때문이다.

마지막으로 「양화」편을 살펴보면, 주희는 「양화」 3장에서 사람의 氣質이 서로 비슷하지만 美惡이 있어서 습관으로 변화시킬 수 없다고 하였다.⁵³⁾ 2장에서는 性を 가지고 말하였고, 3장은 氣質에 관련하여 말하였기에 별도로 장을 나눈 것 같다. 그러나 유보남은 2장, 3장 모두 ‘性相近’ 즉 性善에 관계된 것이기에 합하여 하나의 장으로 만든 것 같다. 上智와 下愚 모두 性은 善하지만 ‘生而知之’와 ‘困而不學’의 차이가 있을 뿐인 것이다.⁵⁴⁾

2) 『논어집해』·『논어집주』·『논어정의』의 章의 分合 異見

앞에서 언급하였다시피 『논어정의』는 대부분이 『논어집해』와 분장 체제가 같

50) 『논어정의』, 「선진」19 : 案: 夫子言「善人不得見之」, 及此言及「善人」, 舉所見論篤、君子、色莊三者以當之. 蓋此三者, 皆可謂之善人.

51) 『논어집주』, 「헌문」28 : 曾子蓋嘗稱之, 記者因上章之語而類記之也.

52) 『논어정의』, 「헌문」26 : 毛氏奇齡稽求篇: 「夫子既言位分之嚴, 故曾子引夫子贊易之詞以爲證. 此與牢曰『子云 吾不試故藝』正同」.

53) 『논어집주』, 「양화」3 : 此承上章, 而言人之氣質相近之中, 又有美惡一定, 而非習之所能移者.

54) 『논어정의』, 「양화」2 : 夫子言「生而知之」爲上, 卽此上智; 「困而學之」爲又次, 困卽是愚; 而爲又次, 無不可移也. 至「困而不學」, 乃云「民斯爲下」, 下卽此所云「下愚」.

지만 드물게 다른 경우가 있다. 이는 『논어정의』만의 특징지어지는 분장 체제임을 알 수 있다.

[『논어정의』만의 분장 체제]

	『논어집해』	『논어집주』	『논어정의』
공야장	10장.宰子晝寢~於予與, 何誅. 子曰 始吾於人也~於予與, 改是.	9장.宰子晝寢~於予與, 何誅. 子曰 始吾於人也~於予與, 改是.	10장.宰子晝寢~於予與, 何誅. 11장.子曰 始吾於人也~於予與, 改是.
	27장.子曰 衣敝緼袍~其由也與? 不枝不求~何足以臧?	26장.子曰 衣敝緼袍~其由也與? 不枝不求~何足以臧?	27장.子曰 衣敝緼袍~其由也與? 28장.不枝不求~何足以臧?
향당	5장.君子不以紺纁飾~必朝服而朝. 齊必有明衣, 布.	6장.君子不以紺纁飾~必朝服而朝. 7장.齊必有明衣, 布. 齊必變食, 居必遷坐.	5장.君子不以紺纁飾~必朝服而朝. 齊必有明衣, 布. 6장.齊必變食, 居必遷坐. 食不厭精, 膾不厭細. 食饁而餽~不多食.
	6장.齊必變食, 居必遷坐. 食不厭精, 膾不厭細. 食饁而餽~不多食. 祭於公~不食之矣. 食不語, 寢不言. 雖疏食菜羹, 瓜祭, 必齊如也.	8장.食不厭精, 膾不厭細. 食饁而餽~不多食. 祭於公~不食之矣. 食不語, 寢不言. 雖疏食菜羹, 瓜祭, 必齊如也.	7장.祭於公~不食之矣. 8장.食不語, 寢不言. 9장.雖疏食菜羹, 瓜祭, 必齊如也.
	18장.寢不尸, 居不容.	15장.寢不尸, 居不容. 見齊衰者~必以貌. 凶服者, 式之~迅雷風烈, 必變.	21장.寢不尸, 居不容. 22장.見齊衰者~必以貌. 23장.凶服者, 式之~迅雷風烈, 必變.
	19장.見齊衰者~必以貌. 凶服者, 式之~迅雷風烈, 必變.	15장.寢不尸, 居不容. 見齊衰者~必以貌. 凶服者, 式之~迅雷風烈, 必變.	21장.寢不尸, 居不容. 22장.見齊衰者~必以貌. 23장.凶服者, 式之~迅雷風烈, 必變.
	1장.衛靈公問陳於孔子~未之學也.	1장.衛靈公問陳於孔子~未之學也. 明日遂行. 在陳絕糧~小人, 窮斯濫矣.	1장.衛靈公問陳於孔子~未之學也. 明日遂行. 2장.在陳絕糧~小人, 窮斯濫矣.
	2장.明日遂行. 在陳絕糧~小人, 窮斯濫矣.	1장.衛靈公問陳於孔子~未之學也. 明日遂行. 在陳絕糧~小人, 窮斯濫矣.	1장.衛靈公問陳於孔子~未之學也. 明日遂行. 2장.在陳絕糧~小人, 窮斯濫矣.
3장.子曰 賜也~予一以貫之.	2장.子曰 賜也~予一以貫之.	3장.子曰 賜也~予一以貫之.	
양화	15장.子曰 巧言令色, 鮮矣仁.	17장.子曰 巧言令色, 鮮矣仁.	없음.

우선 「공야장」편을 살펴보면 『논어집해』에서는 10장으로, 『논어집주』에서는 9장으로 이렇게 하나의 장으로 되어있는 반면, 『논어정의』에서는 『논어집주』의 「공야장」 9장 중 ‘子曰 始吾於人也’ 이하를 나누어 각각 10장, 11장으로 만들었

다. 『논어집주』에서는 한 장 안에 ‘子曰’이 두 번 나오기 때문에 ‘子曰 始吾於人也’의 ‘子曰’이 衍文이거나 한 날에 하신 말씀이 아니라고 하였다.⁵⁵⁾ 그러나 유보남은 前後章이 서로 뜻을 發明하는 것이 있다고 하면서 「공야장」편 외에 「팔일」편과 「술이」, 「태백」, 「자장」편을 예로 들었다.⁵⁶⁾ 유보남은 「공야장」 11장이 10장의 뜻을 분명하게 해 줄 뿐 서로 별개의 장이라고 보았다.

『논어집주』의 「자한」 26장 역시 『논어집해』와 마찬가지로 하나의 장으로 되어있는 반면, 『논어정의』에서는 ‘不伎不求’ 이하를 나누어 두 개의 장으로 만들었다. 『논어집주』에서는 ‘衣敝緼袍’부터 ‘不伎不求, 何用不臧’까지를 공자의 말씀으로 보고 공자께서 자로를 찬미한 것이라고 하였다. 그러나 『논어정의』에서는 공자께서 ‘何用不臧’이라고 먼저 말씀하신 후에 갑자기 억양을 바꾸어 ‘何足以臧’이라고 말씀하신 것은 이치가 맞지 않는다고 하였다.⁵⁷⁾ 또 『논어석문』에서도 ‘不伎不求’ 이하를 나누었고, 『중니제자열전』에서도 ‘衣敝緼袍’ 한 절만 있을 뿐 ‘不伎不求, 何用不臧’의 句가 없다.⁵⁸⁾ 따라서 유보남은 ‘衣敝緼袍’장과 ‘不伎不求’장으로 나눈 것이다.

유보남은 『논어정의』 24권 가운데 「향당」편에만 3권을 차지할 정도로 자세하게 주석을 달았다. 또 분장을 함에 있어서도 각 상황에 따라 세밀히 나누어 놓았는데, 이는 「향당」편 5장~9장, 21장~23장을 살펴보면 알 수 있다. 『논어집해』에서는 공자의 의복 제도와 음식 예절을 기준으로 5장, 6장으로 나누었고, 『논어집주』에서는 공자의 의복 제도, 齋戒하실 때의 예절, 음식 예절을 기준으로 6

55) 『논어집주』, 「공야장」9 : 胡氏曰 子曰疑衍文. 不然則非一日之言也.

56) 『논어정의』, 「공야장」 11 : 愚謂前篇「人而不仁, 如禮樂何」, 在季氏舞八佾、三家雍徹章後, 則「人」指「季氏」「三家」言. 下篇「子所雅言」, 在學易章後, 則「所」字指「易」言. 「民可使由, 不可使知」, 在詩禮樂章後, 則「可使由, 不可使知」, 指詩、禮、樂言. 「吾友張也爲難能也」, 在堂堂乎張章前, 則「難能」指「堂堂」言. 此皆前後章相發明之例, 姑舉數則, 爲此注證之.

57) 『논어정의』, 「자한」 28 : 孔氏廣森經學卮言: 「子路終身常誦『不伎不求』二言, 猶南容一日三復『白圭之玷』. 子以其取於詩者小, 故語之曰『不伎不求』, 是或一道也, 然止于是而已, 則亦何足以臧哉? 尋省舊注, 絕不與上『衣敝緼袍』相蒙, 作疏者始以引詩爲美, 子路又以『終身誦之』爲聞譽自足. 既重誣賢者, 且夫子先既取詩詞『何用不臧』, 而後頓抑之謂『何足以臧』, 是自異其柄鑿, 不可通也.

58) 『논어정의』, 「자한」 28 : 又云 : 注疏本三十章, 釋文則云三十一章, 竊疑陸所見古本多一章者, 正分『不伎不求』以下矣. 案 : 仲尼弟子列傳載『衣敝緼袍』一節, 無『不伎不求』二句, 亦一證.

장, 7장, 8장 이렇게 세 개의 장으로 나누었다. 『논어집주』도 나름대로 자세히 구분하였으나 『논어정의』는 더 자세히 다섯 개의 장으로 나누었다. 5장은 의복 제도에 관한 내용이고, 6장은 음식 예절, 7장은 제사 음식에 대한 예, 8장은 말에 관련된 예, 9장은 祭(고시례)하는 예에 관한 내용으로 되어 있다. 또 『논어집주』에서는 15장 하나의 장으로 되어 있는데 비해 『논어집해』는 ‘見齊衰者’ 이하를 나누어 18장, 19장으로 만들었고, 『논어정의』에서는 또 ‘凶服者’ 이하를 나누어 21장, 22장, 23장으로 만들었다.

『논어집해』와 『논어집주』의 「양화」편에서는 ‘子曰, 巧言令色 鮮矣仁’이 다시 나오는데 『논어정의』에서는 이 구절이 빠져있다. 유보남은 ‘子曰, 巧言令色 鮮矣仁’장이 있고 없고의 차이는 고전본이 두 가지이기 때문이 아닌가 하고 생각했다. 즉, 판본의 차이로 인한 것일 뿐 후세 사람들이 넣거나 빼 것이 아니라고 하였다. 皇本, 『考文』에서 인용한 古本, 足利本, 高麗本은 모두 이 장이 없다고 하였다.⁵⁹⁾

3. 「學而」~「憲問」에 나타난 仁에 관련된 해석 同異點

주희와 유보남의 仁에 관련된 해석의 同異點을 보기 위해 『논어』 가운데 仁이 들어간 經文 몇 군데를 뽑아서 비교해 보도록 하겠다. 범위를 「학이」부터 「현문」까지 정한 이유는 「위령공」 이후부터 유보남의 주석이 아닌 유보남의 아들 유공면의 주석이기 때문에 순수하게 유보남의 견해만을 살펴보고자 해서이다.

1) 「학이」편

59) 『논어정의』, 「양화」: 御覽三百八十引論語「陽貨曰: 『巧言令色, 鮮矣仁.』」疑古傳本有二: 有者非後人所增, 無者亦非後人所刪也. 皇本、考文引古本、足利本、高麗本皆無此章. 則從集解所據本也.

○ 有子曰 其爲人也孝弟，而好犯上者鮮矣，不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子 務本，本立而道生，孝弟也者，其爲仁之本與。

위 경문의 관건은 ‘爲仁之本’의 해석에 있다. ‘爲仁’의 ‘爲’를 ‘하다(행하다)’로 풀이할 것인지 아니면 ‘되다’로 풀이할 것인지에 따라서 의미가 달라지기 때문이다. 주희와 유보남은 전자의 경우를 따라서 ‘仁을 행하다(行仁)’라고 풀이하고 있다.⁶⁰⁾ 그러므로 孝弟는 仁을 행하는 근본이 되고, 이 근본이 서면 仁道가 생겨나게 되는 것이다. 그러나 유보남은 ‘爲仁’은 ‘行仁’이고 ‘利仁疆仁’이라고 하여 주희와는 좀 다른 견해를 덧붙이고 있다. 또 ‘至於仁，求仁欲仁，用力於仁’도 ‘爲仁’과 같다고 하였다.

반면 ‘仁’에 대해서 주희는 ‘愛之理，心之德’으로, 유보남은 ‘愛人’·‘己與人相親愛’로 해석하고 있다.

주희가 말한 ‘愛之理，心之德’ 중에서 사랑(愛)은 인간의 감정 중 仁의 본모습에 가장 가까운 것을 형용하는 것으로, 그 理는 仁이다. 다시 말하면 仁은 사랑이 끊임없이 펼쳐질 수 있는 근원이라는 것이다. 그리고 德이란 본심의 온전한 덕(全德)으로서 天理가 인간에게 내재한 것이다. 이러한 全德으로서의 仁은 四德(仁義禮智) 가운데 하나의 구성요소이기도 하지만 동시에 義禮智를 총괄하는 것이기도 하다. 따라서 孝弟가 仁의 근본이라고 하는 것은 옳지 않고 仁을 행하는 근본이라고 하는 것이 옳다.⁶¹⁾

한편 유보남은 ‘愛人’이 ‘仁’字의 本訓이라고 하면서, 仁이라는 글자는 二人을 따라 만들어진 글자로 ‘나와 남이 서로 친애하는 것’이라고 하였다.⁶²⁾ 『효경』에 ‘효는 德의 근본’이라고 하였고, 여기서의 德은 四德을 말하며, 仁은 이 四德을

60) 『논어집주』, 「학이」2 : 爲仁，猶曰行仁.

『논어정의』, 「학이」2 : 「爲仁」猶言行仁，所謂利仁疆仁者也.

61) 『논어집주』, 「학이」2 : 或問孝弟爲仁之本，此是由孝弟可以至仁否？曰 非也。謂行仁自孝弟始。孝弟是仁之一事，謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可.

62) 『논어정의』, 「학이」2 : 「仁」字何？下篇「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」此「仁」字本訓。說文「仁」字從二人，會意，言己與人相親愛也.

통합하기 때문에 仁을 행하는 것이 급선무인 것이다. 그리고 『맹자』 「이루」편에 ‘親親而仁民，仁民而愛物’이라고 하였듯이 仁을 행하는 것은 효제로부터 시작해야 하는 것이다.⁶³⁾ 또 관본의 특성상 ‘爲仁’을 ‘爲人’으로 쓴 경우도 있는데, ‘其爲人也’句와 상응하여 역시 뜻이 통한다. 효는 三皇五帝도 힘썼던 일이고 萬事의 기틀이기에 사람됨의 근본이라고 할 수 있는 것이다.⁶⁴⁾

2) 「이인」편

○ 不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。

위 경문에서 중요한 부분은 安仁과 利仁의 구분이다. 이에 대한 주희의 주석은 다음과 같다.

오직 仁者만이 그 仁을 편안히 여겨서 가는 곳마다 그렇지 않음이 없고, 知者는 仁을 이롭게 여겨서 지키는 것을 바꾸지 않기에 淺深의 차이는 있으나 本心을 외물에 빼앗기지는 않는다.⁶⁵⁾

유보남 역시 ‘安仁’은 ‘마음이 仁에 편안한 것’이요, ‘利仁’은 ‘仁이 이롭다는 것을 알아서 행하는 것’이라고 하였다.⁶⁶⁾ 安仁과 利仁의 차이는 의식의 유무에서 찾을 수 있다. 仁者는 仁을 자연스럽게 체득하였기 때문에 의식하지 않아도 仁을 하게 되는 것이고, 知者는 仁의 이로움을 알기 때문에 의식적으로 仁을 하려

63) 『논어정의』, 「학이」2 : 孝經云 : 「夫孝，德之本也，教之所由生也。」德兼仁、義、禮、智。此不言德，言仁者，仁統四德，故爲仁尤亟也。孟子離婁篇 : 「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。」又云 : 「親親而仁民，仁民而愛物。」是爲仁必先自孝弟始也。

64) 『논어정의』, 「학이」2 : 呂氏春秋孝行云 : 「凡爲天下，治國家，必務本而後末。」又云 : 「務本莫貴于孝。夫孝，三皇五帝之本務，而萬事之紀也。夫集一術而百善至，百邪去，天下從者，其惟孝也。故論人必先以所親，而後及所疏；必先所重，而後及所輕。」

65) 『논어집주』, 「이인」2 : 惟仁者則安其仁而無適不然，知者則利於仁而不易所守，蓋雖深淺之不同，然皆非外物所能奪矣。

66) 『논어정의』, 「이인」2 : 「安仁」者，心安於仁也。「利仁」者，知仁爲利而行之也。二者中有所守，則可久處約，長處樂。

고 노력하는 것이다.

한편 유보남은 『表記』에 있는 공자의 말을 인용하면서 仁을 세 가지로 나누어 보고 있다.

仁에는 세 가지가 있다. 仁과 더불어 功이 같으나 情이 다르다. 仁과 더불어 功은 같지만 그 仁은 아직 알 수 없다. 仁과 더불어 허물이 같은 후에 그 仁을 알 수 있다. 仁者는 仁을 편안히 하고, 知者는 仁을 이롭게 여기고, 畏罪者는 仁을 힘써서 한다.⁶⁷⁾

이에 대해 유보남은 利仁과 强仁은 仁과 더불어 功이 같으나 그 仁을 알 수 없기에 安仁만을 ‘仁’이라 칭하고 利仁은 ‘知’라고 칭한다고 하였다.⁶⁸⁾ 또 『중용』의 ‘安而行之’는 仁, ‘利而行之’는 知, ‘勉强而行之’는 勇이라고 하여 安仁, 利仁, 强仁을 각각 仁, 知, 勇 三達德에 해당한다고 보고 있다.⁶⁹⁾

	安仁	利仁	强仁
三達德	仁	知	勇
	安行	利行	勉强行
仁의 여부	仁하다고 할 수 있음	仁한지 알 수 없음	
	仁	爲仁(行仁)	

이렇게 유보남은 『논어』 속 仁을 安仁과 利仁, 强仁으로 구분하고 있다. 안인 이야말로 仁의 최고의 경지이며 이것만을 仁이라고 부를 수 있다. 그 외에는 인을 실천해 나가는 과정으로서 완전하지 못하기 때문에 仁이라고 부를 수 없다.

67) 『논어정의』, 「이인」2 : 表記 : 「子曰 : 『仁有三 : 與仁同功而異情. 與仁同功, 其仁未可知也. 與仁同過, 然後其仁可知也. 仁者安仁, 知者利仁, 畏罪者强仁.』」

68) 『논어정의』, 「이인」2 : 「安仁」是自然體合, 功過皆所不計, 此其仁可知. 故直許之曰仁者, 若利仁、强仁, 是與仁同功也, 其仁未可知, 故利仁但稱爲知也.

69) 『논어정의』, 「이인」2 : 中庸云 : 「或安而行之, 或利而行之, 或勉强而行之, 及其成功一也.」 彼文以安行爲仁, 利行爲知, 勉强行爲勇, 聖人均要於成功, 不以誠僞苛求之也.

따라서 知나 勇으로 불리는 것이다.

○ 子曰 富與貴，是人之所以欲也，不以其道得之，不處也，貧與賤，是人之所以惡也，不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次，必於是，顛沛，必於是。

위 경문에서 특기할만한 점은 유보남의 君子에 대한 분류이다. 주희는 君子가 君子가 된 까닭은 仁이기 때문에 부귀를 탐하고 빈천을 싫어하는 일이 있다면 君子라고 부를 수 없다고 하였다. 따라서 君子는 밥을 먹거나 경황이 없는 중에도, 위급한 상황에도 仁을 떠나지 않는 것이다.⁷⁰⁾ 그러나 유보남은 ‘君子去仁，惡乎成名?’의 君子와 ‘君子無終食之間違仁，造次，必於是，顛沛，必於是.’의 君子가 다르다고 하였다.

君子는 仁이 美名임을 알기 때문에 끝까지 仁을 떠나지 않아서 능히 부귀를 살피고 처하고 빈천을 편안히 지킬 수 있는 것이다. 이 君子는 ‘知者利仁’이다.⁷¹⁾

君子는 常境(終食之間)에 처함에 잠깐 사이라도 仁을떠남이 없다. 그러므로 비록 變更(造次，顛沛)에 처해 있더라도 또한 능히 仁에 의거하여 행할 수 있기에 능히 부귀를 살피고 처하고 빈천을 편안히 지킬 수 있는 것이다. 이 君子는 ‘仁者安仁’이다.⁷²⁾

유보남은 억지로 仁을 하려고 하지 않아도 仁이 몸에 배어 있어서 어떤 경우에 처하더라도 仁을 떠나지 않는 君子만을 安仁으로 보았다. 道로써 부귀를 얻

70) 『논어집주』, 「이인」5 : 言君子所以爲君子，以其仁也，若貪富貴而厭貧賤，則是自離其仁，而無君子之實矣，何所成其名乎？終食者，一飯之頃。造次，急遽苟且之時，顛沛，傾覆流離之際。蓋君子之不去乎仁，如此，不但富貴貧賤取舍之間而已矣。

71) 『논어정의』, 「이인」5 : 仁既難成，故鮮能成名。君子知仁是美名，故終不去仁，所以能審處富貴，安守貧賤也。此君子，是「知者利仁」也。

72) 『논어정의』, 「이인」5 : 君子處常境，無須與之間違仁，故雖值變境，亦能依於仁行之，所以能審處富貴，安守貧賤也。此君子，是「仁者安仁」也。

은 舜임금이나 道로써 얻은 빈천이 아니지만 떠나지 않은 伯夷, 叔齊는 모두 安仁의 좋은 예이다. 그렇지만 부귀를 좋아하여 仁에 힘쓰고, 주야로 먹는 것과 잠자는 것도 잊으며 학업에 나아가고 자신을 반성하는 것은 모두 思仁으로 利仁이라고 하였다.⁷³⁾

○ 子曰 我未見好仁者, 惡不仁者. 好仁者, 無以尚之, 惡不仁者, 其爲仁矣, 不使不仁者加乎其身. 有能一日用其力於仁矣乎? 我未見力不足者. 蓋有之, 我未之見也.

위 경문의 관건은 好仁者和 惡不仁者の 구분과 ‘蓋有之’의 해석에 있다. 주희는 好仁者和 惡不仁者에 대해

부자께서 스스로 말씀하시기를 “仁을 좋아하는 자와 不仁을 미워하는 자를 보지 못하였다. 仁을 좋아하는 자는 仁이 좋아할 만한 것임을 참으로 안다. 그러므로 천하의 일이 그보다 더 할 수 없는 것이요, 不仁을 싫어하는 자는 不仁이 미워할 만함을 참으로 안다. 그러므로 仁을 함에 不仁한 일을 완전히 끊어 버려서 조금이라도 자기 몸에 미침이 있지 않게 한다.”고 하셨다. 이것은 모두 덕을 완성하는 일이다. 그러므로 그런 사람을 얻어서 보기 어려운 것이다.⁷⁴⁾

라고 하여 好仁者和 惡不仁者를 동급으로 취급하고 있다. 마치 上章의 ‘君子去仁’의 君子와 ‘君子無終食之間違仁’의 君子를 구분하여 보지 않은 것과 같다. 그러나 유보남은 공안국의 주석을 통해 이 둘을 구분하고 있다.

(‘不使不仁者加乎其身’은) 不仁함을 미워하는 자는 不仁한 것이 자기에게 의롭

73) 『논어정의』, 「이인」5 : 案: 舜是以道得富貴, 伯夷、叔齊則不以道得貧賤, 而其仁成名於天下, 皆所謂「安仁」者也. 若君子將說富貴必勉於仁, 又晝夜日夕, 皆是思仁, 此則爲「利仁」也.

74) 『논어집주』, 「이인」6 : 夫子自言未見好仁者, 惡不仁者. 蓋好仁者, 眞知仁之可好. 故天下之物無以加之, 惡不仁者, 眞知不仁之可惡, 故其所以爲仁者必能絕去不仁之事, 而不使少有及於其身, 此皆成德之事. 故難得而見之也.

지 않은 것을 더할 수 없게 할 수 있다는 말인데, 이는 仁을 좋아하는 자가 더할 것이 없는 것의 뛰어난만 못하다.⁷⁵⁾

유보남은 惡不仁者가 好仁者가 더 뛰어난만 못하다는 것은 惡不仁者是 利仁、強仁에 해당하고, 好仁者是 安仁에 해당하는 것이라고 생각하였다.⁷⁶⁾ 惡不仁者가 不仁한 것으로 자신에게 가해지지 않도록 하는 것은 애쓰고자 하는 의지가 필요로 하기 때문에 安仁이 될 수 없는 것이다. 따라서 유보남은 好仁을 惡不仁보다 우위에 두고 있다.

공자께서 말씀하신 ‘蓋有之, 我未之見也’에 대해 주희는 ‘蓋有之’의 ‘有之’는 ‘힘을 쓰는데도 힘이 부족한 자가 있음을 이르는 말’이라고 하였다. 주희는 사람의 기질이 똑같지 않다고 보았기 때문에 기질의 혼약함이 심하면 힘을 쓰려고 하나 부족한 자가 있다고 생각하였다. 따라서 주희는 공자께서 이러한 사람이 있을 터인데 우연히 보지 못하여 탄식하신 것이라고 하였다.⁷⁷⁾

그러나 유보남은 仁이라는 것은 사람의 마음이기 때문에 체질이 素弱하더라도 心志를 잘 보존하면 氣는 따라오게 되어있다고 하였다. 그러므로 힘이 부족할 것은 근심할 것이 못되는 것이다.⁷⁸⁾ 이에 ‘蓋有之’에 대한 해석을 ‘仁에 힘을 쓰는 사람이 있을 터이나 다만 내가 보지 못하였다라고 말씀하신 것’이라고 하였다.⁷⁹⁾

주희의 해석대로라면 공자께서 사람들이 仁에 힘을 쓰지 않음을 탄식하신 말씀인 반면, 유보남의 해석대로라면 仁에 힘쓰는 사람이 어딘가에 있음을 긍정하신 말씀이다. 유보남은 주희보다 仁에 대하여 좀 더 적극적이고 긍정적으로 바

75) 『논어정의』, 「이인」6 : 孔曰: 「言惡不仁者, 能使不仁者不加非義於己, 不如好仁者, 無以尙之爲優.

76) 『논어정의』, 「이인」6 : 「惡不仁者」不如「好仁者」爲優, 意以「惡不仁者」或是利仁、強仁, 若「好仁者」, 則是安仁也.

77) 『논어집주』, 「이인」6 : 有之, 謂有用力而力不足者. 蓋人之氣質不同. 故疑亦容或有此昏弱之甚, 欲進而不能者, 但我偶未之見耳.

78) 『논어정의』, 「이인」6 : 夫仁, 人心也. 人卽體質素弱, 而自存其心志之所至, 氣亦至焉, 豈患力不足? 故曰「我欲仁, 斯仁至矣」, 「一日克己復禮, 天下歸仁焉」.

79) 『논어정의』, 「이인」6 : 「蓋有之」者, 言此用力於仁, 人必有耳, 但我未之見得. 「蓋」是語辭, 不是疑辭.

라보고 있음을 알 수 있다.

3) 「옹야」편

○ 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。能近取譬，可謂仁之方也已。

위 경문에서는 仁—聖, 仁—恕 관계를 살펴 볼 수 있다. 자공은 博施濟衆하면 仁이라고 할 수 있는지에 대해 공자에게 물었다. 이에 공자는 仁을 일삼는데 그칠 뿐 아니라 聖이라고 할 수 있다고 하였다. 이에 대해 주희는 仁은 이치로 말하였으니 上下에 통하고, 聖은 地位로써 말하였으니 그 극에 도달한 명칭이라고 하였다.⁸⁰⁾ 한편 유보남은 仁의 訓은 愛이고 聖의 訓은 通이라고 하면서, 通은 의심이나 막힘이 없는 것을 말한다고 하였다.⁸¹⁾ 그리고 仁道가 크게 이루어진 것을 일러 聖이라고 한다고 하면서 공자께서는 聖이 제일 어렵기 때문에 仁에 대해 말하셨고 仁 또한 어렵기 때문에 恕에 대해서 말씀하셨다고 하였다.⁸²⁾ 이처럼 聖은 仁道가 크게 행해져 仁이 극에 달하여 많은 사람에게 행해졌을 때에 이를 수 있는 말이다. 따라서 자공처럼 博施濟衆으로부터 仁을 찾으려 한다면 仁이 더욱 멀어지고 어렵게만 느껴질 것이다.

그렇다면 仁 대신에 자공에게 말씀하신 恕는 어떤 것인가? 주희는 자기가 원하는 것을 가지고 타인의 소원도 나와 같음을 알아서 자기의 원하는 바를 미루어 남에게 미치는 것이 恕의 일이며 仁을 행하는 방법이라고 하였다.⁸³⁾ 유보남도 『설문해자』의 ‘恕, 仁也’를 인용하면서 恕란 나의 마음으로 다른 사람에게 미루는 것이니 仁을 구하는 방법이라고 하였다. 그러므로 『설문해자』와 같이 恕의

80) 『논어집주』, 「옹야」28 : 仁, 以理言, 通乎上下, 聖, 以地言, 則造其極之名也.

81) 『논어정의』, 「옹야」30 : 案: 「仁」訓愛, 「聖」訓通, 並見說文, 爲最初之誼. 通之爲言無疑滯也, 無障礙也.

82) 『논어정의』, 「옹야」30 : 仁則尙在推賢時言, 仁道大成, 方可稱聖. 故夫子視聖爲最難, 而但言仁; 又以仁亦難及, 而先言恕.

83) 『논어집주』, 「옹야」28 : 近取諸身, 以己所欲, 譬之他人, 知其所欲亦猶有是也. 然後推其所欲, 以及於人, 則恕之事而仁之術也.

訓은 仁이라고 하였다. 또 恕와 仁은 본래 하나의 이치지만 자공은 恕에 이르지 못했기 때문에⁸⁴⁾ 공자께서는 그가 미칠 수 있는 것이 아니라고 생각하신 것이다.⁸⁵⁾ 결국 恕를 행하는 것은 仁을 하는 방법의 하나인 것이다.

5) 「태백」편

○ 曾子曰 士不可以不弘毅, 任重而道遠. 仁以爲己任, 不亦重乎? 死而後已, 不亦遠乎?

위 경문에서는 선비가 仁을 자신의 책임으로 삼아 죽을 때까지 지켜야 하기 때문에 도량이 넓고 굳세야 함을 말하고 있다. 주희에게 있어서 仁을 자신의 책임으로 삼아야 하는 이유는 ‘仁은 心之(全)德’이기 때문이다.⁸⁶⁾ 주희는 心은 항상 사욕으로 어지러워지기 쉽기 때문에 私欲을 이기고 禮로 돌아가 사욕이 싹트지 않는 그 때에야 마음에 덕이 있게 된다고 생각하였다. 따라서 仁을 행하는 데에 있어서 사욕을 극복하여 마음의 덕을 온전히 하는 것이 중요하다. 반면 유보남은 仁이라는 것은 性의 德이어서 자기 스스로 가지고 있기 때문에 마땅히 자신의 임무로 삼아야 한다고 하였다.⁸⁷⁾ 또 仁이라는 것은 天德이므로 仁은 乾元이 된다고 하였다.⁸⁸⁾ 仁을 임무로 삼아야 할 당위성은 우리 안에 이미 가지고 있는 것이기에 한 순간이라도 쉽이 없어야 한다. 그러기에 君子는 밥을 먹는 동안이라도 仁을 떠나지 않는 것이다.⁸⁹⁾

6) 「안연」편

84) 『논어』, 「공야장」: 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.

85) 『논어정의』, 「용야」30: 說文: 「恕, 仁也.」如己之心, 以推諸人, 此求仁之道, 故「恕」亦訓仁. 恕、仁本一理, 子貢未能至恕, 故夫子以爲非爾所及. 他日問終身行之, 又告以恕, 皆此教也.

86) 『논어집주』, 「태백」7: 仁者, 人心之全德, 而必欲以身體而力行之, 可謂重矣.

87) 『논어정의』, 「태백」7: 仁者, 性之德, 己所自有, 故當爲己任.

88) 『논어정의』, 「태백」7: 仁者, 天德, 故仁爲乾元.

89) 『논어정의』, 「태백」7: 人受天地之中以生, 當則天而行, 故於仁亦當無一息之間, 故曰「君子無終食之間違仁.」

○ 子曰 克己復禮爲仁. 一日克己復禮, 天下歸仁焉. 爲仁由己, 而由人乎哉? 顏淵曰 請問其目. 子曰 非禮勿視, 非禮勿聽, 非禮勿言, 非禮勿動. 顏淵曰 回雖不敏, 請事斯語矣.

위 경문의 관건은 ‘克己復禮爲仁’의 ‘克己’를 어떻게 해석하느냐에 달려있다. 주희는 ‘克’을 ‘勝’으로, ‘己’를 ‘身之私欲’이라고 해석하여, ‘克己復禮’는 ‘자기의 사욕을 이겨 예에 돌아가는 것’이라고 하였다. 仁을 행하는 사람은 반드시 사욕을 이겨 禮에 돌아가면 일마다 모두 天理여서 本心の 德이 다시 내 몸에 온전해지는 것이다.⁹⁰⁾ 앞서서도 얘기했듯이 주희는 心之德은 사욕에 가려질 수 있다고 보았기 때문에 사욕을 극복하여 마음의 덕을 온전히 하는 것이 중요하다고 생각하였다.

그러나 유보남은 주희가 ‘己’를 ‘私’로 해석하는 것은 잘못 되었다고 말하고 있다.⁹¹⁾ ‘克己’의 의미는 ‘자신의 사욕을 이기는 것’이 아니라 ‘자신의 몸을 닦는 것’이다. 유보남은 마음이 ‘克己, 約身’라고 한 해석을 인용하였는데, 約이라고 한 것은引申한 뜻이며, ‘約身’은 ‘修身’과 같은 말이라고 하였다.⁹²⁾ 그는 『後漢書』『安帝紀』와 『鄧皇后紀』, 『祭遵傳』, 『何敞傳』에 쓰인 ‘克己’ 역시 ‘約身’의 뜻으로 쓰였음⁹³⁾을 보여줌으로써 자신의 견해를 뒷받침하고 있다.

7) 「헌문」편

○ 或問子產. 子曰 惠人也. 問子西. 曰 彼哉! 彼哉! 問官仲. 曰 人也. 奪伯氏駢邑三百, 飯疏食, 沒齒無怨言.

위 경문의 해석상의 큰 특징은 끊어 읽기와 ‘人也’에 대한 해석에 있다. 주희

90) 『논어집주』, 「안연」1 : 爲仁者必有以勝私欲而復於禮, 則事皆天理, 而本心之德, 復全於我矣.

91) 『논어정의』, 「안연」1 : 朱子集注又直訓「己」爲「私」, 並失之矣.

92) 『논어정의』, 「안연」1 : 爾雅釋詁: 「克, 勝也。」又「勝, 克也。」轉相訓. 此訓「約」者, 引申之義. 顏子言夫子「博我以文, 約我以禮」, 「約」如「約束」之約, 「約身」猶言修身也.

93) 『논어정의』, 「안연」1 : 後漢書安帝紀: 「夙夜克己, 憂心京京」 鄧皇后紀: 「接撫同列, 常克己以下之」 祭遵傳: 「克己奉公」 何敞傳: 「宜當克己, 以麟四海之心」 凡言「克己」, 皆如約身之訓.

는 ‘人也’를 뒷 문장에 바로 이어서 씬으로써 ‘也’를 주격 조사로 보고 있다. ‘人也’에 대한 해석도 ‘此人也’라고 하여 단순히 管仲을 가리키는 말로 보았다. 따라서 공자께서 관중에 대해 ‘관중 이 사람은 백씨의 駢邑 3백호를 빼앗았는데, 백씨는 거친 밥을 먹으면서 평생을 마쳤어도 원망하는 말이 없었다.’라고 말씀하셨다고 풀이하였다. 齊桓公이 병을 빼앗아 관중에게 주어도 백씨가 원망하지 않은 것은 관중의 공에 心腹하였기 때문이다.⁹⁴⁾ 이에 혹자는 긍정적인 평가를 받은 자산과 관중 중에 누가 더 나은지 주희에게 물어 보았다. 주희는 관중의 德은 재주를 이기지 못하였고, 자산의 재주는 德을 이기지 못했으니 聖人の 學問에 대해서는 들은 바가 없다고 하였다.⁹⁵⁾ 아마도 주희에게 있어서는 관중이나 자산 둘 다 聖人の 學問에 대해서는 들은 바가 없었기 때문에 우열을 가리는 것 자체가 무의미하였을 것이다.

그러나 유보남은 『禮』와 阮元의 『論仁篇』 등을 인용하면서 ‘人’이 ‘仁’으로도 쓰일 수 있음을 시사하고 있다. 다음은 유보남이 인용한 문장들이다.

완원 『논인편』 : 人偶는 너와 내가 親愛한다는 말이다. 『맹자』에서 말하길 “仁은 人이다”라고 한 것은 仁의 뜻이 곧 사람이라는 것을 말한다. 『논어』에서 “관중에 대해 물으니 대답하시길 ‘人也’라고 하셨다”라고 하였다. 이에 대한 정현의 주석에서는 “人偶同位之辭”라고 하였으니, 이것은 ‘人也’를 ‘仁也’로 본 것이다.⁹⁶⁾

『禮』『表記』 : 仁은 人이다. 注; 人이라는 것은 仁恩을 베푸는 말이다.⁹⁷⁾

『釋名』『釋形體』 : 人은 仁이다. 仁은 生物이다.⁹⁸⁾

94) 『논어집주』, 「헌문」10 : 蓋桓公奪伯氏之邑, 以與管仲, 伯氏自知其罪而心服官仲之功. 故窮約以終身, 而無怨言.

95) 『논어집주』, 「헌문」10 : 或問管仲子產孰優? 曰 管仲之德, 不勝其才, 子產之才, 不勝其德. 然於聖人之學, 則概乎其未有聞也.

96) 『논어정의』, 「헌문」9 : 阮氏元論仁篇: 「人偶, 猶言爾我親愛之辭. 孟子曰: 『仁也者, 人也.』謂仁之意即人之也. 論語『問官仲. 曰: 『人也.』』鄭氏注曰: 『人偶同位之辭.』此乃直以『人也』爲『仁也.』」

97) 『논어정의』, 「헌문」9 : 禮表記云: 「仁者, 人也.」注: 「人也, 謂施以仁恩也.」

98) 『논어정의』, 「헌문」9 : 釋名釋形體: 「人, 仁也. 仁, 生物也.」

유보남은 위의 문장들을 바탕으로 ‘人’에는 ‘仁’의訓이 있다고 생각하였고, 경문의 ‘人也’도 ‘仁也’와 같은 의미라고 보았다. 따라서 관중이 仁한 사람이었음을 나타내고 있는 것이다. 이는 『헌문』편 전체에 나타나는 관중에 대한 공자의 긍정적인 평가⁹⁹⁾와 일맥상통하는 것이다.

99) 『논어』, 『헌문』17 : 子曰 桓公九合諸侯, 不以兵車, 管仲之力也, 如其仁, 如其仁. / 『헌문』18 : 子曰 管仲, 相桓公霸諸侯, 一匡天下, 民至于今, 受其賜, 微管仲, 吾其被髮左衽矣.

제4장. 『論語集註』와 『論語正義』에 나타난 ‘仁’의 해석학적 원리

1. ‘一以貫之’章에서 ‘仁’과 ‘忠恕’의 관계

『논어』 「이인」편에서는 다음과 같이 말하였다.

공자께서 말씀하시길 “參아! 나의 道는 하나로써 꿰뚫고 있다.”고 하셨다. 증자가 대답하기를 “예, 알았습니다.”라고 하였다. 공자께서 나가시가 문인들이 문기를 “무엇을 말씀하신 것입니까?” 증자가 대답하기를 “선생님의 道는 忠恕일 뿐이다.”라고 하였다.¹⁰⁰⁾

이 구절은 공자의 핵심 사상을 함축하고 있는 동시에 너무 함축적이기 때문에 학자들마다의 의견이 분분하여 이에 대한 여러 종류의 해석이 있어 온 곳이다.¹⁰¹⁾ 공자는 ‘吾道一以貫之’라고 하여 자신의 사상이 결코 무질서하고 범도가 없다라고 생각한 것이 아니라, ‘하나’가 있어 핵심 혹은 전체 사상을 연계시킬 수 있는 실마리로 삼을 수 있다는 것을 의미하였다.¹⁰²⁾ 하지만 궁극적으로는 ‘一以貫之’가 무엇을 말하는지 명확하게 말하지 못하였다. 증자는 공자의 생각을 거의 이해한 제자로 ‘忠恕’라고 대답하였지만, 이는 증자의 주관이 개입된 것이므로 확증할 수는 없다. 그렇다면 과연 『논어집주』와 『논어정의』에서는 공자의

100) 『논어』, 「이인」: 子曰 參乎! 吾道一以貫之. 曾子曰 唯. 子出, 門人問曰 何謂也? 曾子曰 夫子之道, 忠恕而已矣.

101) 이 경문에 대해서는 학설이 분분하다. 왜냐하면 이 부분의 『논어』 경문에서 알 수 있듯이, 공자의 직접적인 언설이 아니라, 제자였던 증삼이 스승인 공자의 사상을 유추하여 풀어쓴 이야기이기 때문이다. 아울러 孔門의 제자 가운데 ‘증삼’에 대한 평가가 다소 회의적이어서, 과연 증삼이 말한 공자의 일 이관지가 ‘충서’였는가 라는 본질적인 물음으로 논의를 환원시키는 예도 많기 때문이다.

102) 뤄양, 「공자의 충서사상 논고」, 『동서사상』제6집, 동서사상연구소, 2009. p.94.

‘一以貫之’와 그에 대한 증자의 대답인 ‘忠恕’에 대해 어떻게 해석하고 있는지, 공자의 ‘一以貫之’가 과연 ‘忠恕’라고 정의함이 바람직한지에 대하여 먼저 살펴볼 도록 하겠다.

우선 ‘一以貫之’에 대해 살펴보면, ‘一’에 대한 해석은 다양하다. ‘一’에 대한 해석에 있어서 황간은 ‘道’로 보기도 하고, ‘善之理’로도 이해하였다.¹⁰³⁾

그리고 ‘貫’에 대한 해석에 있어서 황간과 형병, 왕필은 ‘統’으로 보았고, 완원은 ‘皆’, ‘專’으로 보았다.¹⁰⁴⁾ 이렇게 다양한 해석이 존재하는 것에 대해 일찍이 유보남은 漢代 이후로 ‘一貫’에 대한 정확한 해석을 얻지 못하였다고 하였다.¹⁰⁵⁾ 그렇다면 『논어집주』에서 주희는 ‘一以貫之’를 어떻게 해석하고 있을까? 그는 ‘貫’을 ‘通’이라고 해석하고 있으며, 또한 다음과 같이 논증한다.

聖人の 마음은 혼연한 一理여서 널리 응하고 곡진히 마땅하여 用이 각기 같지 않다.……夫子의 一理가이 혼연하여 널리 응하고 곡진히 마땅함은, 비유하면 천지가 至誠無息하여 만물이 각기 제 곳을 얻음과 같은 것이다. 이로부터 이외에는 진실로 남은 방법이 없고, 또한 미를 기다릴 것이 없는 것이다.……至誠無息이란 道의 體이니 萬殊가 一本인 것이요, 만물이 각기 제 곳을 얻음은 道의 用이니, 一本이 萬殊가 되는 것이다. 이것으로써 관찰한다면 一以貫之의 實際를 볼 수 있을 것이다.¹⁰⁶⁾

103) 반면에 형병은 경문 그 자체로 ‘忠恕一理’로 파악하고 있다. 戴望은 『論語註』에서 ‘一’은 仁을 말함이고, 仁은 ‘德의 元’이며, 義禮智信이 모두 여기에서 나온다고 하였고, 全祖望은 『經史問答』에서 ‘一’을 ‘誠’이라고 이해하였다. 熊十力은 ‘本心’으로, 陳大齊는 ‘義’로 보았다.¹⁾ 한편 조선의 유학자인 정약용은 “五教九經으로부터 經體三百, 曲禮三千에 이르기까지 모두 하나의 恕字로써 행할 뿐이었으니, 이는 마치 하나의 끈으로 천백 냥의 동전을 꿰는 것과 같다”며 一은 ‘恕’일 뿐이라고 하였다.

104) 김영호, 「정다산 충서설의 경학적 고찰」, 『영산논총』 제1집, 영산대학교, 1997. p.3.

105) 『논어정의』, 「이인」15 : 案: 「一貫」之義, 自漢以來不得其解, 若焦與王、阮二家之說, 求之經旨皆甚合, 故並錄存之.

106) 『논어집주』, 「이인」15 : 聖人之心, 渾然一理而泛應曲當, 用各不同.……夫子之一理渾然而泛應曲當, 譬則天地之至誠無息而萬物各得其所也. 自此之外, 固無餘法, 而亦無待於推矣.……蓋至誠無息者, 道之體也, 萬殊之所以一本也, 萬物各得其所者, 道之用也, 一本之所以萬殊也. 以此觀之, 一以貫之之實, 可見矣.

주희는 ‘一’을 “聖人の 마음은 혼연한 一理여서 널리 응하고 꼭진히 마땅하여 用이 각기 같지 않다”고 하여 ‘一理’로 보았고, “一은 一心이며 貫은 萬事”라 하여 ‘一心’으로도 보고, 또 一은 ‘忠’이요 以貫之者는 ‘恕’이어서 體一而用殊라고도 하였다. 즉 一은 貫之하는 本이요 貫之는 一의 用으로 볼 수 있다고 한다.¹⁰⁷⁾ 주희는 宋代 理學家답게 理學의 하나의 매우 중요한 본체론적 명제인 ‘理一分殊’를 가지고 ‘一以貫之’를 해석한 것이다.¹⁰⁸⁾

반면 『논어정의』에 나타난 淸儒들의 ‘一貫’에 대한 해석은 주희의 그것과는 좀 다르다. 유보남은 焦循과 王念孫, 阮元의 설명이 經旨를 구하여 합하는 부분이 있어 적어 놓는다고 하였다. 초순은 주희의 해석처럼 一을 ‘忠恕’로 보았고 貫을 ‘通’으로 보았다.

그런즉 一貫이라는 것은 忠恕이다. 忠恕란 무엇인가? 나를 이루어 남에게 미치는 것이다. 공자께서 말씀하시길 “순임금은 大知이시다! 순임금은 문기를 좋아하고 淺近한 말씀을 살피길 좋아하시되 惡을 숨기고 善을 드러내시어 그 兩端을 잡아서 中을 백성들에게 쓰셨다”고 하셨으며, 맹자께서 말씀하시길 “순임금은 이보다 더 위대함이 있으니 善을 남과 함께 하사 자신을 버리고 남을 좇으며 남에게서 취하여 善을 함을 좋아하셨다”고 하셨다. 순임금이 천하의 善에 있어서 따르지 않음이 없으셨으니 이는 진실로 一以貫之이다. 一心으로 萬善을 받아들였으니 크게 되신 까닭이다. (중략) 貫이라는 것은 通이다. 소위 말하기를 神明의 德을 통하여 만물의 情을 모은다는 것이다.¹⁰⁹⁾

107) 김영호, 「정다산 충서설의 경학적 고찰」, 『영산논총』, 1997. p.3 재인용.

108) 忠恕에 관한 주희의 해석은 體用論의 시각에서 볼 때 忠를 본질적인 측면의 本體로 파악하였고, 恕를 드러나 세계의 用으로 이해하였다. 주희의 『四書集註』 대부분은 體用論의 분석이 많으며, 二元論에 입각한 주석임을 살펴볼 수 있을 것이다.

109) 『논어정의』, 「이인」15 : 然則一貫者, 忠恕也. 忠恕者何? 成己以及物也. 孔子曰: 『舜其大知也與! 舜好問而好察邇言, 隱惡而揚善, 執其兩端, 用其中於民.』 孟子曰: 『大舜有大焉, 善與人同, 舍己從人, 樂取於人以爲善.』 舜於天下之善無不從之, 是真一以貫之, 以一心而容萬善, 此所以大也. (중략) 貫者通也, 所謂通神明之德, 類萬物之情也.

‘一以貫之’라는 것은 ‘忠恕’이고, 忠恕는 ‘成己以及物’이며, 이는 순임금처럼 ‘舍己從人’하여 萬善을 아우르는 것이라고 하였다. 또 ‘貫’은 ‘通’이며 神明의 德을 통해 만물의 情을 모은다고 하였다.

한편, 『논어』에서 ‘일이관지’가 출현하는 부분이 또하나 있다. 『위령공』 2장 경문의¹¹⁰⁾ ‘一以貫之’에 대해서는 ‘多學而識’가 자기를 완성하는 것(成己)이라면 ‘一以貫之’는 자기를 완성하여 사물에 미치는 것(成己以及物)이라고 하였다. 겨우 多學의 경지에만 나아갔을 뿐 一貫의 경지에 나아가지 못했다면 이는 반만 얻은 것이지 온전한 것을 얻은 것은 아니기에 공자는 자공에게 多學이 아니라 一以貫之라고 답한 것이라고 하였다.¹¹¹⁾

한편 왕염손은 貫을 ‘行’과 ‘爲’로, 완원은 一은 ‘壹, 皆, 專’으로 貫은 ‘行事’로 해석하고 있다. 一以貫之의 해석에 대해 왕염손과 완원은 篤實한 행위에 주의를 기울인 것이다. 왕염손은 『廣雅疏證』에서 다음과 같이 말하였다.

一以貫之는 곧 一以行之이다. 『荀子』 「王制」편에 “爲之貫之”라고 하였는데 貫은 또한 爲이다.……『爾雅』에서 “貫, 事也”라고 하였는데 事와 行은 의미가 서로 가깝기때문에 事를 貫이라 부르고 또한 服이라 부르며, 行은 服이라고 부르고 또한 貫이라고 부른다.¹¹²⁾

완원은 『擘經室集』에서 또한 다음과 같이 말한다.

吾道一以貫之는 공자의 道가 모두 行事에서 드러나는 것이지 단지 글을 배우는 것으로 가르침을 삼는다는 것은 아니다. 一과 壹은 같다. 『後漢』

110) 『논어』, 「위령공」: 子曰 賜也, 女以予爲多學而識之者與? 對曰 然. 非與? 曰 非也. 予一以貫之.

111) 김영호, 「『논어』 ‘一以貫之’장 해석의 검토」, 『동양철학연구』 제13집, 동양철학연구회, 1992. p.3.

112) 『논어정의』, 「이인」 15: 一以貫之, 卽一以行之也. 荀子王制篇云: 『爲之貫之.』 貫亦爲也.……爾雅: 『貫, 事也.』 事與行義相近, 故事謂之貫, 亦謂之服, 行謂之服, 亦謂之貫矣.]

『馮緄傳』, 『淮南』 「說山訓」, 『管子』 「心術篇」에 모두 一을 專으로 풀이하고 있고, 『大戴』 「衛將軍」, 『荀子』 「勸學」과 「臣道」, 『後漢書』 「順帝紀」에는 모두 一을 皆로 풀이하고 있으며, 『荀子』 「大略」, 『左傳』 昭王 26년, 『穀梁傳』 僖王 9년, 『禮記』 「表記」와 「大學」에는 모두 壹을 專으로 풀이하고 있다. 一以貫之는 한 결 같이 언제나 행사로써 가르침을 삼는다는 말과 같다.¹¹³⁾

왕염손과 완원은 貫을 行이나 事로 해석하는 것을 많은 예증을 들어가며 증거하고 있다. 공자는 줄곧 行을 중시하여 『논어』에 이것에 대한 기록이 많이 남아 있다. 예를 들면 “먼저 그 말한 것을 실행하고 그 뒤에 말이 따르게 하는 것”¹¹⁴⁾, “군자는 말은 어눌하게 하고 실행에는 민첩하고자 한다”¹¹⁵⁾, “군자는 그 말을 조심하고 행실을 말보다 앞서게 한다”¹¹⁶⁾이 그것이다. 淸儒는 정확하게 이런 점을 잘 인식하고 있어서 이에 躬行實踐을 제기하여, 一以貫之에 대한 해석에 있어 先代 학자들의 몽매함을 벗어날 수 있었다고 할 수 있다.¹¹⁷⁾

그렇다면 忠恕란 무엇을 의미하는가? 주희에게 있어서 忠은 마음속의 道理 즉, 本性이 진실하게 실현되어 있는 마음 상태를 의미하고, 恕는 이런 진실한 마음이 겉으로 구현되는 양태 또는 그 구현되는 방법론적으로 이해하였다.

忠은 뿌리이고 恕는 가지나 잎과 같다. 별도로 가지나 잎이 있는 것이 아니라 뿌리로부터 가지나 잎이 나오는 것이니, 가지나 잎은 곧 뿌리이기도 하다.¹¹⁸⁾

113) 『논어정의』, 「이인」15 : 吾道一以貫之, 此言孔子之道皆於行事見之, 非徒以文學爲教也. 一與壹同. 後漢馮緄傳、淮南說山訓、管子心術篇皆訓一爲專, 大戴衛將軍、荀子勸學、臣道、後漢書順帝紀皆訓一爲皆, 荀子大略、左昭二十六年、穀梁僖九年、禮記表記、大學皆訓壹爲專. 一以貫之, 猶言壹是皆以行事爲教也.

114) 『논어』, 「위정」 : 子貢問君子, 子曰 先行其言而後從之.

115) 『논어』, 「이인」 : 子曰 君子欲訥於言, 而敏於行

116) 『논어』, 「현문」 : 子曰 君子恥其言而過其行

117) 瞿昂, 「공자의 충서사상 논고」, 『동서사상』 제6집, 동서사상연구소, 2009. p.116.

118) 『朱子語類』 권27, p.672. : 忠是本根, 恕是枝葉. 非是別有枝葉, 乃是本根中發出枝葉, 枝葉卽是本根.

즉 충이라는 마음의 본질적인 상태[體]에 이르게 되면 恕는 그 필연적인 결과물로서 자연스럽게 구현되어 나타난다[用]는 논리를 구사하고 있다. 그렇다면 이와 같은 논리대로라면, 恕와 같은 실천 방법은 忠에 비하여 그 위상이 현격히 떨어질 수밖에 없을 것이다. 이러한 논리로 볼 때 恕는 결국 忠의 의미에 비해 부차적인 위상을 가질 수밖에 없다는 의미다.¹¹⁹⁾

또 주희는 忠恕를 ‘盡己=忠, 推己及人=恕’라고 정의하였는데, 忠은 天道이며 體로서, 恕는 人道이며 用으로서 보았다. 따라서 그 둘 사이에 先後 관계가 있는 듯한 오해(忠해야만 恕를 할 수 있음)를 불러일으켰으며, 마치 두 개의 원리를 말한 듯이 보인다. ‘忠恕’에 ‘理一分殊’와 ‘體用’ 관계를 적용하여서, 마치 仁 이외에 仁처럼 중요한 하나의 원리가 또다시 있는 듯 여기도록 만든 것이다. 따라서 이러한 주희의 견해에 충실한 주자학자 대부분은 忠恕가 마치 仁과 동등한 개념인 것처럼 인식되어져 왔다고 볼 수 있다.¹²⁰⁾

그러나 유보남은 忠이 아니면 恕를 말미암을 수가 없고, 恕가 아니면 어찌 忠이라고 부를 수 있겠는가?¹²¹⁾라고 하여 둘은 서로 의존적인 관계이며, 어느 한 곳에 치우치지 않는一元論的 의미와 같다고 생각했다. 유보남은 忠을 『대학』의 ‘毋自欺’, ‘誠意’ 그리고 『중용』의 ‘誠’과 같다고 하였다. 이로써 살펴볼 때 忠에는 최선을 다한다는 뜻이 있음을 알 수 있다. 또 『설문해자』에서는 ‘恕’를 ‘仁’이라고 하였는데, 유보남은 ‘恕’가 곧 仁은 아니지만 그것이 仁을 구하는 방법이기 때문에引申한 것이라고 하였다. 이에 그는 또 이렇게 말하고 있다.

119) 백민정, 「이토 진사이와 정약용의 충서론 비교」, 『동방학지』 제140집, 연세대학교 국학연구원, 2007.

120) 김왕연, 「다산 철학에서의 仁의 문제」, 고려대학교, 1981. “忠恕가 의미하는 것이 마치 먼저 내재하는 일물에 있어서 그것이 충이 되고 그런 연후에 그것을 미루어 서가 된다고 하는 것은 부당하다. 만약 盡己, 推己가 별개의 두 가지의 것이라면 공자의 도는 二以貫之가 될 것이다. 서가 충의 본이 되고, 서를 행하게 하는 소이가 충이 되므로 이것은 충서의의미가 서에 모두 포함되는 것이다. 진기로서 근본을 세워 이것을 미루어 서가 된다면 비록 일이관지가 되기는 해도 이것은 충이 주가 되고 서는 객이 되니 일이관지로서의 일은 충을 나타내는 것이 된다.”

121) 『논어정의』, 「이인」 15 : 非忠則無由恕, 非恕亦奚稱爲忠也?

그러므로 仁은 ‘자신이 서고자 하면 남을 세워주며, 자신이 達하고자 하면 남을 達하게 해주는 것이다’라는 것이다. 자신이 서는 것과 자신이 達하는 것은 忠이요, 남을 세워주고 남을 達하게 해주는 것은 恕이다. 두가지가 서로 因하여 偏用하는 형세가 없다.¹²²⁾

그는 聖賢의 至德要道는 忠恕 이외에는 없고 忠恕를 잘 행할 수 있다면 곧 仁聖이라고 하였다. 따라서 공자께서 말씀하시길 ‘忠恕는 道에서 멀지 않다’고 하신 것이다.¹²³⁾ 이를 통해 忠恕는 하나(一)임을 알 수 있으며, 一以貫之하다고 할 수 있다.

忠恕가 一以貫之하다고 할 수 있더라도 공자의 道가 곧 忠恕임을 입증하기에는 무언가 미심쩍은 부분이 있다. 왜냐하면 공자는 仁을 중시하였는데, 이것은 『논어』 전체를 살펴볼 때 명백한 사실이기 때문이다. 증자 역시 “仁으로써 자기 책임을 삼으니 막중하지 않은가? 죽은 후에야 그치니 멀지 않은가?”¹²⁴⁾라고 하여 仁의 중요성을 역설하였다. 그렇다면 증자는 왜 문인들에게 공자의 道는 仁이라고 하지 않고 忠恕라고 말해준 것인가?

증자는 이것을 봄이 있었으나, 말씀하기 어려웠다. 그러므로 학자들이 盡己推己의 조목을 빌어서 드러내어 밝히셨으니 사람들이 쉽게 깨닫게 하려고 하신 것이다.¹²⁵⁾

주희는 증자께서 공자의 道가 무엇인지 알았지만 학자들에게 말해 주어도 쉽게

122) 『논어정의』, 「이인」15 : 是故仁者, 「己欲立而立人, 己欲達而達人。」己立己達, 忠也; 立人達人, 恕也. 二者相因, 無偏用之勢.

123) 『논어정의』, 「이인」15 : 自古聖賢至德要道, 皆不外忠恕, 能行忠恕, 便是仁聖, 故夫子言「忠恕違道不遠」也.

124) 『논어』, 「태백」7 : 仁以爲己任, 不亦重乎? 死而後已, 不亦遠乎?

125) 『논어집주』, 「이인」15 : 曾子有見於此而難言之. 故借學者盡己推己之目, 以著明之, 欲人之易曉也.

깨닫지 못할까봐 조목을 빌어서 드러내었다고 하였다. 즉 공자의 道가 仁이라고 곧바로 얘기해주면 쉽게 깨닫지 못할까봐 仁의 조목인 忠恕를 들어서 설명해 주신 것이다. 또한 공자께서는 이미 “忠恕는 道와 떨어진 거리가 멀지 않다”고 말씀하셨으니 이것으로 忠恕가 道에 가깝다고는 하나 道와는 완전히 동일시 될 수는 없음을 알 수 있다. 따라서 忠恕는 仁의 조목 곧 仁을 행하는 방법인 것이다.

吾道 즉, 一以貫之의 一은 仁이다.¹²⁶⁾ 道는 출입하는 문이며 길이고, 그 길은 사람이 꼭 지나야 하는 길이며 실천하고 행동하는 사람의 길이다. 미완성자로서의 인간이 자기를 형성해 나아가는 길인 것이다. 사람이 나아가야 할 길은 仁道한 가지 뿐이며 공자께서 이것을 증자에게 일러주신 것이다. 그리고 증자는 공자의 말을 깨닫고 문인들에게 仁을 행하는 방법의 하나인 忠恕로써 대답해 준 것이다.

2. ‘能好仁能惡仁’章에서의 ‘仁者’의 ‘好惡’

『논어』 「이인」편은 총 26장으로 이루어져있는데, 仁과 관련된 경문은 1장부터 7장으로 전체의 약 4분의 1을 차지하고 있다. 또한 그 중 3장부터 5장까지는 ‘好惡’와 관계된 문장으로, 仁者の ‘好惡’란 어떤 것인지를 살펴볼 수 있다.¹²⁷⁾ 즉

126) 편동원, 「공자의 仁 사상에 대한 소고-仁 개념의 역사와 함의-」, 한신대학교, 2010. “仁은 남을 보살피는 이타적 행동이자 사람을 사랑하는 일이다. 이는 역설과 신비로 둘러싸인 『논어』에서 仁이 가지는 가장 중요한 의미이다. 愛人은 私利를 극복하고 道心을 세울 때에 가능한 일이므로 仁하지 않으면 불가능하다. 물론, 공자는 다양한 관점에서 仁을 제시했다. 하지만 공자가 자신의 道가 하나로 관통한다고 할 때, 그것은 결국 愛人을 의미한다.”

127) 김명석은 「好惡 개념의 도덕심리학적 분석」에서 好惡의 개념에 대해 “先漢 문헌에서 형용사 혹은 명사로 사용되어 “좋은” 혹은 “좋은 것”을 의미하는 ‘好’자는 1)사물의 결이 고운 것, 아름다운 부녀자, (부녀자의) 추상적인 아름다움, 2)쓸모 있는 것 혹은 질이 좋은 물건, 3)둘 이상의 국가, 씨족, 가문, 혹은 한 집안의 가족들 간의 좋은 관계, 그리고 4)도덕적 선 혹은 덕을 포괄하는 광범위한 의미의 좋음 등을 지칭하며, 이에 상응하여 “나쁜” 혹은 “나쁜 것”을 의미하는 ‘惡’자는 1)추함, 더러움, 혹은 여러 종류의 더럽거나 못생긴 것, 2)질이 나쁘고 가치가 떨어지는 물건, 3)두 집단 간의 적대적인 관계, 한 집단이 다른 집단에 끼치는 해악, 혹은 그로 인한 두 집단 간의 적대감, 그리고 마지막으로 4)

오로지 仁者만이 만사만물을 객관적 시각으로써 好惡를 가지고 판단할 수 있다는 의미이다.

공자께서 말씀하시길 “오직 仁者만이 사람을 좋아할 수 있고 미워할 수 있다.”¹²⁸⁾

위의 「이인」편 3장 경문에 대해 주희는 『논어집주』에서 다음과 같이 말하였다.

私心이 없는 뒤에 좋아하고 미워하는 것이 이치에 맞을 수 있는 것이니, 程子が 그 공정함을 얻었다고 말한 것이 이것이다.¹²⁹⁾

仁者는 마음에 私心이 없기 때문에 다른 사람을 좋아하고 미워함이 이치에 맞아 공정함을 얻을 수 있는 것이다. 주희는 사람을 좋아하고 미워함이 이치에 맞기 때문에 私心이 없는 것이 아니라, 私心이 없기 때문에 好惡가 이치에 맞다고 하였다. 따라서 오직 仁者만이 이미 마음에 私心이 없기 때문에 好惡가 이치에 맞을 수 있는 것이다.¹³⁰⁾ 이는 私心の 유무에 따라 好惡의 공정함이 결정된다고 할 수 있다.

이에 대해 『논어정의』에서 유보남은 다음과 같이 말하고 있다.

무릇 사람이 情을 사용함에 자기의 愛憎의 사사로움에서 말미암는 것이 많기에 사람의 善, 不善에 대해서 헤아리지 않는다. 그러므로 사람을 좋아하고 미워할 수 없는 것이다. 仁이라는 것은 情이 그 바름을 얻는 것이

다양한 종류의 악행이나 악덕 등을 가리키는데 사용된다.”고 하였다.

128) 『논어』, 「이인」: 子曰 惟仁者能好人, 能惡人.

129) 『논어집주』, 「이인」3: 蓋無私心然後, 好惡當於理, 程子所謂得其公正, 是也.

130) 『주자어류』 권26, p.645.: 先生曰: 「程子只著箇『公正』二字解, 某恐人無理會得, 故以『無私心』解『公』字, 『好惡當於理』解『正』字. 有人好惡當於理, 而未必無私心; 有人無私心, 而好惡又未必皆當於理. 惟仁者既無私心, 而好惡又皆當於理也.」

니 사람 중에 善한 자를 좋아하고 사람 중에 不善한 자를 미워하여 좋아하고 미워함이 모두 이치에 맞기에 오직 仁者만이 능하다고 한 것이다.¹³¹⁾

사사로운 감정으로 사람을 좋아하고 미워할 것이 아니라, 好惡의 대상이 善인가 不善인가를 따져서 善한 사람일 때는 그 사람을 좋아하고 不善한 사람일 때는 그 사람을 미워해야 하는 것이다. 따라서 好惡의 情이 나에게서 나오는 것이 아니라 상대에게 달려 있기 때문에 이치에 맞을 수 있는 것이다. 또 유보남은 『예기』 「대학」의 문장을 인용하면서 이 문장이 ‘能好人, 能惡人’의 뜻을 나타내주고 있다고 하였다.

秦誓에 말하기를 ‘남이 가지고 있는 技藝를 시기하고 미워하며, 남의 훌륭하고 성스러움을 어겨서 통하지 못하게 하면 이것은 능히 포용하지 못하는 것이어서, 나의 子孫과 黎民을 보전하지 못할 것이니 위태로울진저!’ 라고 하였다. 오직 仁人이어야 이들을 추방하여 유배하되 사방 오랑캐의 땅으로 내쫓아 더불어 중국에 함께하지 않으니 이를 ‘오직 仁人이어야 사람을 사랑하며 사람을 미워한다’ 고 이르는 것이다.¹³²⁾

초순 역시 “仁者는 사람이 좋아하는 바를 좋아하며 사람이 미워하는 바를 미워하므로 능히 좋아할 수 있고 능히 미워할 수 있다. 반드시 먼저 사람이 좋아하는 바와 미워하는 바를 살핀 후에 사람이 좋아하는 바를 좋아하고 사람이 미워하는 바를 미워할 수 있으니 이것이 ‘能好能惡’가 된다.”¹³³⁾고 하여 好惡가 자신

131) 『논어정의』, 「이인」3 : 凡人用情, 多由己愛憎之私, 於人之善不善有所不計, 故不能好人惡人也. 若夫仁者, 情得其正, 於人之善者好之, 人之不善者惡之, 好惡咸當於理, 斯惟仁者能之也.

132) 『논어정의』, 「이인」3 : 禮記大學云: 「秦誓曰: 『人之有技, 媢嫉以惡之; 人之彥聖, 而違之俾不通, 實不能容, 以不能保我子孫黎民, 亦曰殆哉!』 惟仁人放流之, 逆諸四夷, 不與同中國. 此謂惟仁人爲能愛人, 能惡人.」

133) 『논어정의』, 「이인」3 : 焦氏循補疏: 「仁者好人之所好, 惡人之所惡, 故爲能好能惡. 必先審人之所好所惡, 而後人之所好好之, 人之所惡惡之, 斯爲能好能惡也.」

의 사사로운 감정에 달린 것이 아님을 말하고 있다.

이어지는 4장에서는 ‘惡’자를 어떻게 읽을 것인가가 관건이다.

子曰 苟志於仁矣，無惡也。¹³⁴⁾

주희는 ‘惡’자를 ‘악’으로 읽어 “진실로 仁에 뜻을 두면 악을 행하는 일이 없다”¹³⁵⁾고 해석하였다. 그 마음을 仁에 두었다 하더라도 지나친 행동이 없지는 못하지만, 그렇다고 해서 악을 하는 일은 없을 것이라는 의미이다.¹³⁶⁾ 공안국 역시 ‘진실로 능히 仁에 뜻을 두면 그 나머지는 끝내 악이 없을 것’¹³⁷⁾이라고 하였다. 반면에 『논어정의』에서 유보남은 『경전석문』을 인용하면서 ‘前·後章이 모두 好惡에 대해 말하고 있으니 여기서의 ‘惡’ 또한 ‘烏路反’ 즉 ‘오’로 읽어야 한다’고 주장한다.¹³⁸⁾

허신의 『설문해자주』를 보면 ‘惡’자는 ‘亞’부에 속해 있다. ‘亞’자에 대한 해설을 보면 다음과 같다.

‘亞’는 추하다는 뜻이 있다. 사람의 등이 구부러진 모양을 상형하였다. 賈侍中의 설에 의하면 (亞자를) ‘다음으로 하다’라는 뜻의 글자로 삼았다고 한다. 亞부에 속한 한자는 모두 亞의 의미를 따른다.¹³⁹⁾

‘惡’자 역시 ‘亞’부에 속하기 때문에 ‘추하다’ 혹은 ‘다음으로 하다’라는 뜻을 가지고 있다. 추측컨대 ‘惡’자는 ‘악하다’라는 뜻이 먼저 생기지는 않았을 것 같다. ‘추하다’라는 뜻에서 善이 아닌 것은 추하기 때문에 이에 ‘미워하다’라는 뜻이 나

134) 『논어』, 「이인」

135) 『논어집주』, 「이인」4 : 其心誠在於仁，則必無爲惡之事矣.

136) 『논어집주』, 「이인」4 : 楊氏曰 苟志於仁，未必無過舉也. 然而爲惡則無矣.

137) 『논어정의』, 「이인」4 : 【注】孔曰：「苟，誠也. 言誠能志於仁，則其餘終無惡」.

138) 『논어정의』, 「이인」4 : 釋文：「惡如字，又烏路反。」案：前後章皆言好惡，此亦當讀烏路.

139) 엽정삼, 『『설문해자주』부수자 역해』, 서울대학교출판부, 2008. p.695.

오고, 모든 사람들이 미워할만 한 것은 나쁜 것이기 때문에 ‘나쁘다’라는 뜻이 생긴 것이 아닌가 생각된다.

본질적으로 볼 때 중국사상사에는 성악설(性惡說)이라는 것이 존재하지 않는다.¹⁴⁰⁾ 우리가 알고 있는 성악(性惡)의 문제도 결국은 성오(性惡)의 문제일 뿐이며, 성오라는 것은 왜 인간이 혐오스러운 행동을 하는가에 대한 논의일 뿐이다. 다시 말해서, 인간의 본성 그 자체가 존재론적으로 악하다고 하는 규정에 관한 논의가 아니다. 존재 그 자체에 대한 선·악의 규정은 중국인의 세계관 속에서 찾아보기 어려운 것이다.¹⁴¹⁾ 따라서 이 경문의 ‘惡’자에 대해서도 ‘仁에 뜻을 두면 악을 행함이 없어진다’라고 해석할 수 없는 것이다. 나의 마음을 ‘仁에 둔다면 사람들이 미워하는 행위를 하지 않게 될 것이며 남들에게 미움을 받지 않게 될 것’이라고 해석해야 하는 것이다.

다음의 5장에서조차 역시 好惡에 대한 이야기가 계속된다.

공자께서 말씀하시길 “富와 貴는 사람들이 하고자 하는 것이나 그 道로써 얻지 않으면 처하지 않아야 하며, 貧과 賤은 사람들이 싫어하는 것이나 그 道로써 얻지 않더라도 버리지 않아야 한다. 君子가 仁을 떠나면 어찌 이름을 이룰 수 있겠는가? 君子는 밥을 먹는 동안이라도 仁을 떠나지 않으니, 경황 중에도 仁에 반드시 하며 위급한 순간에도 仁에 반드시 하

140) 荀子の ‘性惡說’은 『순자』의 글 가운데 「性惡」편이 있기 때문에 나온 말이다. (諸子百家書 가운데 자신의 글에 제목과 같은 篇名을 지은 것은 ‘순자’가 처음이라 할 수 있다. 『맹자』의 편명, 예컨대 ‘양혜왕’ ‘공손추’ 등과 같은 것은 漢代 학자였던 趙岐에 의해 저작된 것이다. 자신의 글에 편명을 지었다는 것은 그만큼 그 글의 주제를 선명하게 드러낸 것으로 볼 수 있을 것이다.) 순자 사상에 의하면 사람들의 본성이 선천적으로 악함을 갖고 태어났음을 주장하였다기보다는, 인간사회의 만연된 모습이 악함으로 드러나는 것을 보고, 이를 유추하여 볼 때, 인간은 악한 본성을 가진 사람이 팽배하여 사회와 국가가 혼란하게 된 것이라 여겼기 때문이다. 결국 순자 역시 이를 바로 잡기 위하여 “禮治”를 주장하였고, 인간의 본성을 선한 곳으로 회귀시키려 不斷한 수양방법론을 제기하여 왔다. 결국 맹자와 순자는 인간의 본성이 착한가 또는 악한가에 초점이 있는 것이 아니라, 인간을 요순과 같은 純粹至善한 사람으로 復性시키는 데에 주안점이 있었다고 말해야 할 것이다.

141) 김용욱, 「도올논어(3)」, 통나무, 2000. p.26.

는 것이다”라고 하셨다.¹⁴²⁾

부귀는 사람들이 원하는 것(好)이고, 빈천은 사람들이 싫어하는 것(惡)이다. 그러나 仁者는 그 道로써 얻은 부귀가 아니더라도 처하면 안 되고, 그 道로써 얻은 빈천이 아니더라도 떠나면 안 된다. 이는 好惡에 대한 법칙이 그의 마음속에 있기 때문에 부귀에 있어서는 살펴서 처하게 되는 것이고, 빈천에 있어서는 편안히 지키게 되는 것이다.¹⁴³⁾

한편 Ⅱ장 3절에서도 언급했다시피 유보남은 위 경문의 君子를 두 부류로 나누었다. ‘君子去仁’의 君子는 ‘知者利仁’에 해당하고, ‘君子無終食之間違仁’의 君子는 ‘仁者安仁’에 해당한다. 전자의 君子는 仁이 美名임을 알고서 仁을 떠나지 않았기 때문에 利仁이고, 후자의 君子는 常境(終食之間)이나 變境(造次, 顛沛)에 처하더라도 仁에 의하여 행했기 때문에 安仁이 된다. 이러한 ‘安仁’과 ‘利仁’의 구분은 ‘孝悌爲仁之本與’장에서 먼저 나타나는데, 다음 절에서 살펴보도록 하겠다.

3. ‘孝悌爲仁之本與’章에서의 ‘安仁’‘利仁’‘彊仁’의 구분

『賈子』『道術』편에서는 자식이 아버지를 사랑하고 아끼는 것을 ‘孝’라 하고, 동생이 형을 공경하고 사랑하는 것을 ‘悌(弟)’라고 하였다.¹⁴⁴⁾ 옛날 사람들은 아이가 여덟 살이 되면 外舍에 나아가 小禮를 배우고 小節을 익히게 하였으며, 머리를 묶을 나이가 되어서는 大學에 나아가 大禮를 배우고 大節을 익힘으로써 孝弟의 道를 알게 하였다고 한다.¹⁴⁵⁾ 또 가정에서 태어나 가장 먼저 배우는 것 역

142) 『논어』, 「이인」: 子曰 富與貴, 是人之所欲也. 不以其道得之, 不處也. 貧與賤, 是人之所惡也. 不以其道得之, 不去也. 君子去仁, 惡乎成名? 君子無終食之間違仁, 造次, 必於是, 顛沛, 必於是.

143) 『논어정의』, 「이인」5: 蓋仁者好惡, 有節於內, 故於富貴則審處之, 於貧賤則安守之.

144) 『논어정의』, 「학이」2: 賈子道術云: 「子愛利親謂之孝, 反孝爲孽; 弟敬愛兄謂之悌, 反悌爲敖」

시 바로 孝弟인 것이다.

유자가 말하기를 “그 사람됨이 孝弟하면서도 윗사람을 범하기를 좋아하는 자는 드물다. 윗사람을 범하기를 좋아하지 않고서 亂을 일으키기 좋아하는 자는 있지 않다. 君子는 근본에 힘쓰니 근본이 서면 道가 살아나는 것이니, 孝弟라는 것은 仁을 행하는 근본이 된다.¹⁴⁶⁾

仁은 효제라는 육친애·가족애로부터 출발한다. 이 오직 하나뿐인 부모와 자식 간의 육친애, 그것을 仁은 사람 사랑의 출발점이며, 기지(base)이며, 모든 사람 관계에 연결하는 연결고리로 삼는다. 부모와 자식 간의 사랑—그것은 가장 확실한 사랑이고 가장 확고한 사랑이다. 『논어』는 바로 그 시작인 『학이』편부터 孝弟가 仁을 하는 근본이라고 쓰고 있다.¹⁴⁷⁾ 이처럼 孝弟는 仁을 실천하는 근본적인 행위이며, 주희와 유보남 역시 ‘爲仁’을 ‘行仁’으로 풀이하여 仁을 행하는 근본으로 보고 있다.

특히 주희는 仁을 ‘愛之理, 心之德’으로 풀이함으로써 仁에 대한 義理的 해석을 가하였다. 따라서 學者들이 仁을 실천하려고 하여도 두루 몽실 아무런 형상을 찾을 수 없어서 仁의 실천을 사실상 포기하게 만들었다는 정약용의 비판을 받기에 이르렀다.¹⁴⁸⁾

반면 유보남은 ‘仁이란 무엇인가’란 질문에 『안연』편 22장에 나온 ‘愛人’¹⁴⁹⁾을 그에 대한 답으로 들었다. 그는 『설문해자』를 인용하여 仁은 ‘두 사람’을 뜻하는 회의자이며, 이는 나와 다른 사람이 서로 親愛함을 뜻하는 것이라고 말하고 있

145) 『논어정의』, 「학이」6 : 大戴禮保傳云: 「古者年八歲而出就外舍, 學小藝焉, 履小節焉. 束髮而就大學, 學大藝焉, 履大節焉.」

146) 『논어』, 「학이」: 有子曰 其爲人也孝弟, 而好犯上者, 鮮矣. 不好犯上, 而好作亂者, 未之有也. 君子務本, 本立而道生, 孝弟也者, 其爲仁之本與!

147) 송복, 「동양적 가치란 무엇인가」, 지식마당, 2003.

148) 정일균, 「다산 정약용의 이기론 비판- 『논어고금주』를 중심으로-」, 『한국학보』 제22집, 일지사, 1996.

149) 樊遲問仁, 子曰 愛人. 問知, 子曰 知人.

다. 즉 사람을 통한 사랑이 仁임을 천명한 것이다. 공자는 주지주의적 태도로 仁을 개념화하는 대신 인간관계의 현실 속에 그것을 위치시켰다. 이는 인간이 愛人을 통해 자신과 관계 맺는 외부의 대상, 즉 타자의 입장과 태도를 수용하는 윤리적 주체라는 의미이다.

유보남은 ‘爲仁’에 대해 ‘行仁’으로만 주석을 단 주희와는 달리 ‘爲仁’을 ‘利仁疆仁’과 같은 것이라고 하여 ‘仁’과 ‘行仁’을 구분하고 있다.

	爲仁	仁
『논어집주』	爲=行	愛之理, 心之德
『논어정의』	爲=行 爲仁; 利仁疆仁	愛人 己與人相親愛

‘仁’은 몸소 체득하여 자연스럽게 나오는 것을 말하는 반면, ‘行仁’은 仁이 이롭기 때문에 혹은 仁에 억지로 힘을 써서 하는 것이다. 『논어』 전편을 보면 “○○는 仁합니까?”라는 질문에 공자는 쉽게 仁을 허여하지 않고 단지 “仁한지는 알지 못하겠지만 ~~하다”라고 말해준다. 이는 仁을 체득하여 자연스럽게 하는 것이 어려운 일이며 利仁·疆仁보다는 높은 차원임을 알 수 있다.

『논어』 『이인』편에서 공자는 단지 “仁者, 安仁, 知者, 利仁”이라고 하여 安仁과 利仁으로만 나누었지만, 『표기』에서는 “仁에는 세 가지가 있다”라고 하여 좀 더 세분화 하였다. 이에 유보남은 『표기』에 기록된 공자의 말을 바탕으로 仁을 安仁과 利仁 그리고 疆仁으로 나누고 있다. 安仁은 仁을 자연스럽게 體合하여 功過를 따지지 않더라도 仁하다는 것을 알 수 있으나 利仁·疆仁은 仁과 더불어 功은 같지만 仁한지에 대해서는 알 수 없다. 왜냐하면 仁과 더불어 허물이 같은 후에야 仁한지 알 수 있기 때문이다. 따라서 仁者は 仁을 편안 하고 知者は 仁을 이롭게 여겨서 하며 畏罪者は 仁을 힘써서 한다. 또 『중용』의 安行, 利行, 勉強行을 인용하면서 安行은 仁에 해당되고 利行은 知, 勉強行은 勇에 해당된다고 하였다. 다시 말해서 安仁은 仁에, 利仁은 知에, 疆仁은 勇에 해당되는 것이

다.¹⁵⁰⁾ 이를 정리하면 아래의 표와 같다.

安仁	利仁	彊仁
仁者	知者	畏罪者
安行	利行	勉強行
仁	知	勇
好仁	惡不仁	

주희 역시 유보남과 마찬가지로 安仁과 利仁에 대해서 “仁者は 그 仁을 편안히 여겨서 가는 곳마다 그렇지 않음이 없고, 知者は 仁을 이롭게 여겨서 지키는 바를 바꾸지 않으니, 비록 깊고 얕음이 똑같지 않으나 모두 外物에게 빼앗길 수 없다”¹⁵¹⁾라고 해석하였다. 주희가 단지 경문에 나타난 安仁과 利仁에 대해 해석을 한 반면, 유보남은 安仁과 利仁·彊仁에 대한 분류를 『논어』 전체에 견지하여 자신만의 독특한 견해를 보여주고 있다.

150) 76번~78번 각주 참고.

151) 『논어집주』, 「이인」2 : 惟仁者則安其仁而無適不然, 知者則利於仁而不易所守, 蓋雖深淺之不同. 然皆非外物所能奪矣.

제5장. 『논어집주』와 『논어정의』에서의 ‘仁’의 具顯 양태

제4장에서 살펴보았듯이 『논어』 속에 나타난 ‘仁’에는 세 가지 유형(安仁·利仁·彊仁)으로 구분하여 설명할 수 있을 것이다. 以上の 『논어』 전편을 통하여 알 수 있는 바와 같이, 공자는 安仁·利仁·彊仁의 경지를 각각 경계하며 궁행실천 하는 것을 최우선의 과제로 제자들에게 설교하였다. 또한 공자는 위정자이건 평민이건 배우려는 의지를 가진 모든 사람은 이론적인 학문의 답습보다는, 몸소 실천 현장으로 뛰어나가 즉시 행동으로 옮길 수 있는 자만이 진정한 ‘好學’ 정신의 소유자라고 칭찬하여 왔다. 나아가 공자는 지식을 연마하는 主知主義的 학문 방침보다는 정감적이며 성실한 호학자로서의 反주지주의적 교육 성향에 많은 관심을 가진 인물로 평가할 수 있다.

따라서 이번 제V장에서는 『논어』 속에 등장하는 인물들 중 安仁·利仁·彊仁에 해당하는 대표적인 인물, 즉 顏淵·管仲·子路를 통해 그들이 각각 仁을 어떠한 양상으로 구현시켜 나가고 있는지를 주희의 『논어집주』와 유보남의 『논어정의』에 나타난 각각의 註釋에 근거하여 살펴보도록 하겠다.

1. ‘安貧樂道’에서 仁의 실천적 경지: ‘顏淵’

顏淵¹⁵²⁾은 공자의 수제자로서 아버지와 함께 공자의 문하에서 수학하며 공자의 가르침을 가장 성실하게 실천한 인물로 회자되고 있는 인물이다. 공자는 ‘안연’에 대하여 가난 속에서의 학문탐구와 그 실천정신을 높이 평가하였으며, 또한 그에 대한 師弟 간의 情誼가 각별하였으므로, 그가 공자 보다 앞

152) 이름은 회이고, 字는 子淵 혹은 顏淵, 존칭해서 顏子라 한다. 공자의 수제자로 공자보다 30세 연하이고, 31세의 나이로 요절하였다.

서 사망하였을 때 “아! 하늘이 나를 망하게 하였구나!”라고 탄식하였다.¹⁵³⁾

『논어』 「용야」편을 살펴보면 안연이 이룬 仁에 대한 경지가 잘 나타나 있음을 찾아볼 수 있을 것이다.

『논어』 「용야」편을 살펴보면 안연이 이룬 仁에 대한 경지를 잘 알 수 있다.

공자께서 말씀하시길 “회는 그 마음이 3개월 동안 仁을 떠나지 않으니 그 나머지는 日月에 이를 뿐이다”라고 하셨다.¹⁵⁴⁾

『논어집주』에서 주희는 “안회는 그 마음이 3개월 동안 仁을 떠나지 않았고, 그 나머지 사람들은 하루나 한 달에 한 번 仁에 이를 뿐이다.”¹⁵⁵⁾라고 하였다. 또 정자는 3개월은 天道가 조금 변하는 절기로 안회가 3개월 동안 仁을 떠나지 않은 것은 仁에 오래 머물렀음을 의미한다고 하였다.¹⁵⁶⁾ 그러나 윤씨의 주를 보면 “안자가 聖인에 비하여 한 칸을 도달하지 못한 것”¹⁵⁷⁾이라고 하여 안연이 仁의 완전한 경지에는 이르지 못함을 보여주고 있다. 따라서 우리는 안연을 聖인이 아닌 亞聖이라고 일컫는다.

하지만 『논어정의』에서 하안의 주를 보면 “나머지 사람들은 잠깐 仁에 이르는 때가 있으나 오직 안회는 때를 옮기더라도 변하지 않는다.”¹⁵⁸⁾라고 하였다. 그리고 유보남 역시 “안자는 體仁하였지만 지위를 얻어서 道를 행할 수 없어서 그 仁이 다른 사람에게 펼쳐지지는 못했으나 그 마음은 仁을 떠나지 않았으므로 공자께서 그를 허여하신 것”¹⁵⁹⁾이라고 하였다. 안연의 仁에 대한 경지를 『논어집주』보다 더욱 높이고 있음을 알 수 있다.

153) 김대현, 「인사상과 공문제자에 관한 연구」, 『원대논문집』 제29집, 1995.

154) 『논어』, 「용야」: 子曰 회也, 其心三月不違仁, 其餘則日月至焉而已矣.

155) 『논어집주』, 「용야」5: 三月, 言其久. ……日月至焉者, 或日一至焉, 或月一至焉, 能造其域而不能久也.

156) 『논어집주』, 「용야」5: 程子曰 三月天道小變之節, 言其久也. 過此則聖人矣.

157) 『논어집주』, 「용야」5: 尹氏曰 此顏子於聖人, 未達一間者也, 若聖人則渾然無間斷矣.

158) 『논어정의』, 「용야」7: 【注】餘人暫有至仁時, 唯回移時而不變.

159) 『논어정의』, 「용야」7: 正義曰: 顏子體仁, 未得位行道, 其仁無所施於人, 然其心則能不違, 故夫子許之.

이는 경문 가운데 ‘其餘則日月至焉而已矣’에서 ‘其餘’와 ‘日月至’에 대한 해석의 차이에서 기인하는 것이다. 『논어집주』에서는 ‘其餘’에 대해 자세히 주석을 달진 않았지만, ‘안연을 제외한 나머지 사람’이라고 보았다. 그리고 ‘日月至’에 대해서는 ‘하루에 한 번’ 혹은 ‘한 달에 한 번’ 仁에 이르는 것을 의미한다고 하였다. 이는 안연의 仁의 경지가 다른 사람들에 비해 월등한 차이를 가지고 있음을 드러내는 데에는 효과가 있다. 그러나 『논어정의』의 유보남의 주석보다는 안연의 위상이 위축되어 나타나 있다.

『논어정의』에서도 『논어집주』에서처럼 ‘其餘’에 대한 주석은 없지만, 경문에 적시된 3개월을 제외한 날들을 의미하고 있다. 곧 안연은 그 마음이 3개월 동안 仁을 떠나지 않는데, 그 나머지 날들은 어떠한가에 대한 이야기이다. 그렇다면 ‘日月至’의 의미에 따라 안연의 3개월을 제외한 나머지 날들에 대해 정의되어질 것이다. 유보남은 “日月至라는 것은 매 一日 모두 仁에 이르는 것이다.”¹⁶⁰⁾라고 주석을 달았다. 그리고 “一日 모두 仁에 이르는 것은 하루에 한 번 (仁에) 이르는 것이 아니다. 날들이 쌓여 달을 이루게 되므로 日月至라고 한 것이다.”¹⁶¹⁾라고 하였다. 이로써 안연은 3개월 동안 仁을 떠나지 않을 뿐 아니라 매일을 仁과 한 몸이 되어 떠나지 않음을 알 수 있다. 그리고 聖人께서 안연의 仁에 대한 경지를 그만큼 인정하고 계심을 알 수 있다.

공자께서 안연에 대한 허여는 이 뿐만이 아니라 「공야장」편¹⁶²⁾을 통해서도 볼 수 있다. 공자께서 직접적으로 자신이 안연만 못하다는 말씀하시며 안연을 매번 칭송해주신다. 聖人으로서 자신을 낮추며 누군가를 인정하는 모습도 대단하지만, 공자께서 칭찬하신 안연의 경지도 대단하다는 것을 깨달을 수 있다.

안연은 ‘貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也’라는 말을 삶에서 실천했던 제자였다.

160) 『논어정의』, 「옹야」7 : 「日月至」者，謂每一日皆至仁也.

161) 『논어정의』, 「옹야」7 : 一日皆至仁，非謂日一至也。積日成月，故曰「日月至」.

162) 『논어』, 「공야장」 : 子謂子貢曰 女與回也孰愈? 對曰 賜也何敢望回? 回也聞一以知十，賜也聞一以知二. 子曰 不如也，吾與女弗如也.

공자께서 말씀하시길 “回的 道에 가깝고 자주 끼니를 굶었다”라고 하셨다.¹⁶³⁾

공자께서 말씀하시길 “어질다, 회야! 한 그릇의 밥과 한 표주박의 음료로 누추한 시골에 있는 것을 탄 사람들은 그 근심을 견뎌내지 못하는데,回的 그 즐거움을 변치 않으니, 어질다, 회야!”라고 하셨다.¹⁶⁴⁾

안연은 무엇을 먹을까, 무엇을 마실까를 근심하며 빈천에 처한 것이 아니라 安貧樂道하는 삶을 살았다. 형편없는 식사에도 만족하고 진리탐구에 정진하면서 근심을 잊은 그를 공자는 제자들 가운데 유일하게 仁을 실천한 賢者라 극찬했다. 이렇게 그가 빈천에 오래 머무르면서도 근심걱정이 없고 道를 즐겨워 할 수 있었던 까닭은 仁者였기 때문이다.¹⁶⁵⁾

공자께서 말씀하시길 “仁하지 못한 사람은 오랫동안 곤궁함에 처할 수 없고, 길이 즐거움에 머무를 수 없다”라고 하셨다.¹⁶⁶⁾

仁者가 아니면 오랫동안 곤궁함에 처할 수 없고, 오랫동안 즐거움에 머무를 수 없다. 바꿔 말하면 仁者일 경우에만 곤궁함과 즐거움에 오랫동안 처할 수 있는 것이다. 안연은 仁을 체득하여 자연스럽게 행했던 仁者인 것이다. 공자께서 안연이 短命했을 때 그렇게 슬퍼하신 것은 함께 仁을 행하고 자신을 도와 학문에 나아갈 제자를 잃었기 때문이다.

2. ‘德勝才 才勝德’에서 仁의 德性: ‘管仲’

管仲¹⁶⁷⁾은 공자보다 160년 전에 태어난 인물이다. 『논어』 가운데 「현문」편에 나타난 공자의 관중에 대한 평가는 매우 우호적이며 칭찬을 아끼지 않고

163) 『논어』, 「선진」: 子曰 回也, 其庶乎, 屢空.

164) 『논어』, 「용야」: 子曰 賢哉, 回也. 一簞食, 一瓢飲, 在陋巷, 人不堪其憂, 回也不改其樂, 賢哉, 回也.

165) 『논어정의』, 「이인」2: 大戴禮曾子立事云: 「仁者樂道, 知者利道。」

166) 『논어』, 「이인」: 子曰 不仁者, 不可以久處約, 不可以長處樂, 仁者安仁, 知者利仁.

167) 이름은 夷吾, 字가 仲이기에 흔히 管仲으로 불린다. 管子라고도 불리며, 이는 또한 그가 지은 책의 이름이기도 하다.

있다. 그러나 관중은 예를 알지 못하는 사람으로 묘사되기도 하였다.¹⁶⁸⁾ 제 환공을 도와 제나라를 부국강병하게 만든 역사적 사실은 관중을 王道를 무시하거나 버리고 覇道를 주창한 인물¹⁶⁹⁾로 여기기에 충분하다. 그렇다면 공자께서 관중을 우호적으로 바라본 근거는 어디서 찾을 수 있는 것인가?

『논어』에서는 관중을 가리켜 仁하다고 평가한 곳이 있다.

或問子產。子曰，惠人也。問子西曰，彼哉！彼哉！問管仲曰，人也。奪伯氏駢邑三百，飯疎食，沒齒無怨言。¹⁷⁰⁾

혹자가 자산, 자서, 관중에 대해 공자께 물으니 그 사람됨을 각각 말씀해 주신 것이다. 공자께서는 관중을 ‘人也’라고 평가해 주셨는데, 이 ‘人’에 대해 어떻게 해석하느냐에 있어 관중에 대한 평가가 달라진다고 할 수 있겠다.

『논어집주』에서 주희는 ‘人也’를 뒤의 문장과 연결¹⁷¹⁾하였고 ‘人也’에 대한 주석을 ‘此人也’라고 붙임으로써 관중을 가리키는 주어의 역할을 하는 것이라고 보았다. 백씨는 자신의 죄를 알고 관중의 공에 心服하여 곤궁하게 몸을 마치면서도 원망하는 말이 없었던 것이다. 따라서 관중은 德이 재주를 이기지 못한, 즉 德이 있기는 하지만 聖人の 학문에 대해서는 들은 것이 없는 인물로 평가하고 있다.¹⁷²⁾

168) 벤자민 슈워츠(나성 옮김), 『중국 고대 사상의 세계』, 살림출판사, 2004. pp.171~171. “한편 공자의 관중에 대한 평가가 부정적으로 보이는 기록들도 있다. 「팔일」의 기록에 따르면 관중은 사치와 낭비가 심했으며, 제후만 누릴 수 있는 의례상의 특권을 자신도 누렸다. 그리하여 혹자가 ‘관중이 예를 알았습니까?’라고 물었을 때 공자는 ‘관중이 예를 안다면 누가 예를 알지 못하겠느냐?’고 반문하였다. 공자의 관중에 관한 상반된 평가들에서 우리가 볼 수 있는 것은 동기와 의도의 순수성에 기초한 개인적 도덕성의 개념과, 제주는 많으나 개인적 덕성은 부족한 정치가에 의해 성취된 사회적 성과에 존재하는 뿌리 깊은 긴장이다. 그러나 공자는 ‘도덕성’보다는 ‘국가이성’을 중시한 듯이 보인다. 공자가 관중을 인자로 평가한 것은 세상의 조화와 결속의 목표를 달성하였기 때문이다.”

169) 『맹자』, 「양혜왕 상」7 : 제선왕이 물었다. “제환공과 진문공의 일을 얻어 들을 수 있겠습니까?” 맹자께서 대답하셨다. “중니의 문도들은 제환공과 진문공의 일을 말한 자가 없습니다. 이 때문에 후세에 전해진 것이 없어, 신이 아직 듣지 못하였습니다. 그만두지 말고 기어이 말하라 하신다면 왕도를 말하겠습니다.” (齊宣王問曰 齊桓晉文之事，可得聞乎？孟子對曰 仲尼之徒，無道桓文之事者。是以，後世無傳焉，臣未之聞也，無以則王乎.)

이 경문에 관한 주자의 주를 보면 맹자가 제환공과 진문공의 일을 듣지 못한 이유는 공자의 문도들이 춘추 五霸가 속임수와 무력을 앞세우고 仁義를 뒤로 하였기 때문에 그들에 대해 언급하기를 부끄러워하였기 때문이다.

170) 『논어』, 「현문」

171) 『논어집주』에서는 ‘問管仲曰 人也奪伯氏駢邑三百，飯疎食，沒齒無怨言’으로 되어 있다.

그러나 『논어정의』에서 정현은 ‘人’을 ‘人偶’라고 보았다. 이는 같은 지위에 있는 사람끼리 서로 만나는 것(同位人偶之辭)을 뜻하는 것이다. 송상봉은 『過庭錄』에서 人偶는 사람이 서로 만날 때(相人偶)에 존경하는 것이고 ‘相人偶’라는 말 역시 한나라 때 일상적으로 쓰던 것이라고 하였다. 완원은 『論仁篇』에서 ‘人偶’를 ‘爾我親愛之辭’라고 하였다.¹⁷³⁾

한편 人을 仁과 동일하게 본 경우도 있다. 완원¹⁷⁴⁾은 『論仁篇』에서 『맹자』의 ‘仁也者, 人也’라는 말을 근거로 위 경문의 ‘人也’를 ‘仁也’라고 보았다. 유보남 역시 완원의 설에 동의하며 人을 仁으로 본 경우를 찾아 힘을 실어주고 있는데, 『禮記』『表記』에서 ‘仁者, 人也’라고 하였으며, 『釋名』『釋形體』에서도 ‘人, 仁也. 仁, 生物也.’라고 했는데 여기서 人은 仁의 훈이 있다고 하였다. 주빈 역시 그의 『經傳考證』에서 “공자는 자산에 대해서는 은혜로움을 칭찬하셨고, 관중에 대해서는 仁을 칭찬하셨다. ‘伯氏之沒齒無怨’을 살펴보면 관중의 仁함을 알 수 있다.”라고 하였다.

또 유보남은 “정현은 관중이 같은 지위에 있는 사람들과 서로 친애하였다

172) 『논어집주』, 「헌문」10 : 或問 管仲子產孰優? 曰 管仲之德, 不勝其才, 子產之才, 不勝其德. 然於聖人之學, 則概乎其未有聞也.

173) 완원, 『擘經室一集』 卷8 : “내가 생각하기에, 仁자를 해석하면서 번거롭게 거론하거나 멀리서 인용할 필요가 없다. 단지 『曾子』『制言』篇의 ‘仁은 서로 함께 한다는 의미이다. 예를 들면 배나 수레처럼 서로 함께 물을 건너거나 목적지에 도달하는 것이다. 사람은 사람이 없으면 성취할 수가 없고, 말은 말이 없으면 달릴 수가 없으며, 물은 물이 없으면 흐를 수가 없다.’ 및 『중용』의 ‘仁은 人이다.’의 정현의 주석 ‘相人偶에서의 人자와 같은 의미이다.’ 등 몇 마디 말만 거론한다면 저절로 분명해진다. 춘추 시대에 공자 학파에서 말한 仁이라는 것은 어떤 사람과 어떤 사람이 서로 만나 인사를 나누면서 공경과 예의, 충서 등의 일을 다하는 것을 말한다. 相人偶라는 것은 사람이 상대와 서로 만나는 것이다. 대체로 仁은 반드시 몸소 실행한 것에서 증험해야만 비로소 드러나며, 또한 반드시 두 사람이 있어야만 仁이 이에 드러난다. 만약 한 사람이 문을 걸어 잠그고 재계하고 거처하면서 눈을 감고 정좌하고 있다면 비록 덕의 이치가 마음에 있다고 하더라도 끝내 聖門에서 말하는 仁을 제시하지는 못할 것이다. 대체로 선비와 일반 백성들의 仁은 宗族이나 鄉黨에서 드러나고, 천하 제후들과 경대부들의 仁은 國家와 臣民에게서 드러나니, 모두가 똑같이 서로 다른 사람과 만나는 相人偶의 도리이다. 이것은 반드시 사람과 사람이 서로 만나야만 仁이 이에 드러난다는 의미이다.”(竊謂銓解仁字, 不必煩稱遠引, 但舉『曾子』『制言』篇 ‘仁之相與也. 譬如舟車然相濟達也. 人非人不濟, 馬非馬不走, 水非水不流.’ 及『中庸』篇 ‘仁者, 人也.’ 鄭康成注 ‘讀如相人偶之人.’ 數語足自明矣. 春秋時孔門所謂仁也者, 自此一人與比一人相人偶, 而盡其敬禮忠恕等事之謂也. 相人偶者, 謂人之偶之也, 凡仁必於身所行者驗之而始見, 亦必有二人而仁乃見. 若一人閉戶齊居, 瞑目靜坐, 雖有德理在心, 終不得指爲聖門所謂之仁矣. 蓋士庶人之仁見於宗族鄉黨, 天下諸侯卿大夫之仁見於國家臣民, 同一相人偶之道, 是必與人相偶而仁乃見也. 鄭君相人偶之注, 卽『曾子』人非人不濟, 『中庸』仁者也, 『論語』己立立人已達達人之旨. 能近取譬, 卽馬走水流之意.)

174) Rur-Bin Yang, 「상우성 윤리학으로서의 인설-정약용과 완원-」, 한국문화 43집, 2008. p.234. “완원은 건가시대 학문의 권위자이자 학관에서 가장 높은 지위에 있으면서 명성과 기세가 혁혁하였기 때문에 지위가 높고 권세가 존귀하고 막중하였으며, 청대 고증학의 사조를 종합했다고 할 수 있다.”

고 보았는데, 백씨는 자신의 죄로 인해 병읍을 빼앗긴 것으로 관중의 私忿이 아니었으므로 仁을 행함을 잃지 않았다¹⁷⁵⁾”고 하여 관중이 仁한 인물임을 거듭 말해주고 있다. 또한 “환공이 읍을 빼앗아 관중에게 준 것으로 관중이 스스로 빼앗은 것과 다름이 없다. 다만 그 빼앗은 것이 마땅하므로 백씨가 원망하지 않았던 것이다¹⁷⁶⁾”라고 하여 관중이 직접 뺏은 것도 아니거니와 뺏는 것이 이치에 합당했기에 원망하는 말이 없었던 것이다.

子路曰，桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死 曰，未仁乎？子曰，桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁，如其仁。¹⁷⁷⁾

제나라 襄公이 무도하자, 鮑叔牙는 공자 小白을 받들고 齊나라로 망명하였으며, 無知가 양공을 시해하자 管夷吾와 召忽은 공자 糾를 받들고 魯나라로 망명하였었다. 魯나라 사람들이 공자 糾를 제나라로 들여보냈으나 싸움에 이기지 못하고 소백이 들어가니, 이가 바로 桓公이다. 환공이 魯나라로 하여금 자규를 죽이게 하고 관중과 소홀을 보내줄 것을 청하자, 소홀은 죽고 관중은 檻車에 갇히기를 자청하였는데, 포숙아가 환공에게 말하여 정승을 삼게 하였다.¹⁷⁸⁾

자로는 관중이 군주를 잇고 원수를 섬겼으니, 마음을 잔인하고 천리를 해쳐 仁이 될 수 없다고 의심한 것이다. 다음 장에서 자공도 자로와 마찬가지로 관중이 목숨을 보전하여 환공을 돕고 있다고 성토했고 있다. 그러나 정작 공자는 ‘如其仁，如其仁’이라고 재차 말하면서 관중의 仁함을 드러내 주고 있다.¹⁷⁹⁾

175) 『논어정의』, 「현문」9 : 鄭以管仲與同位皆相親愛，而伯氏以罪見奪，非管仲有私忿，故不失爲仁”

176) 『논어정의』, 「현문」9 : 今案：『論語』言‘奪伯氏’，以自奪爲文，蓋管仲執政，桓公奪邑以與管仲，無異於仲之自奪也。特其奪當理，故能使伯氏不怨。”

177) 『논어』, 「현문」

178) 성백효, 『현토완역 논어집주』, 전통문화연구회, 2001. p.284.

179) 천영미는 「전국시대 맹자의 ‘심’에 대한 일고찰」에서 “공자가 관중을 인하다고 평한 것을 보면 인이 단순히 인간의 도덕성을 지칭하는 것을 넘어서서 ‘통합을 이루어낸 능력’이라고 보아도 무리는 아닐 것이다. 즉 공자의 인은 분명 ‘도덕성’과 ‘통합적 능력’을 아우르는 것이기는 했으나 관중의 도덕성 결여에도 불구하고 공자가 그를 인하다고 허여한 것을 감안한다면, 공자의 인은 분열된 사회를 ‘통합할 수 있는 능력’에 초점이 맞추어져 있음을 알 수 있다.”라고 하였다.

자공이 말하길 “관중은 仁者가 아닐 것입니다. 환공이 공자 규를 죽였어도 죽지 못하였고 또 환공을 도왔습니다”라고 하였다. 공자께서 말씀하시길 “관중이 환공을 도와 제후의 覇者가 되어 한 번 천하를 바르게 하니 백성들이 지금에 이르러 그 혜택을 받고 있으니 관중이 아니면 나는 머리를 풀고 옷깃을 왼편으로 하는 오랑캐가 되었을 것이다. 어찌 匹夫匹婦들이 작은 믿음을 위하여 스스로 도랑에 목매어 죽어서 남이 알아주는 이가 없는 것 같이 하겠는가?”라고 하셨다.¹⁸⁰⁾

관중은 자신이 모시던 공자 규가 제환공에게 죽음을 당했지만 오히려 자신의 목숨을 구걸하여 제환공을 도와 覇業을 이루었다. 이에 대해 주희는 다음과 같이 생각하였다.

나는 생각하기에 관중은 공이 있고 죄가 없었기 때문에 聖人께서 유독 그 공을 가지고 칭찬하신 것이요, 王珪와 魏徵은 먼저 죄가 있고 뒤에 공이 있었으니 서로 덮어주지 않는 것이 옳다.¹⁸¹⁾

당나라의 왕규와 위징은 형제와 아버지를 죽이고 제위에 오른 태종 이세민을 도와 義를 해쳤다. 그러나 관중이 섬기던 공자 규는 환공의 아우였고, 환공이 규를 죽인 것은 지나쳤지만 규의 죽음은 마땅하였기 때문¹⁸²⁾에 관중에게는 죄가 없었던 것이다. 따라서 주희는 공자께서 단지 관중의 공만을 칭찬한 것이라고 생각하였다.

그러나 유보남은 “관중의 뜻은 제나라를 이롭게 하여 그 후에 공이 천하에 미쳐서 先王의 의관과 예악의 성함을 夷狄에 빠지게 않게 하려함에 있었다. 그러므로 聖人께서 仁으로써 허여해 주셨고 또 그 공은 소홀의 죽음보다 어질다”¹⁸³⁾고 하여 관중이 仁을 행하였다고 말하고 있다.¹⁸⁴⁾ 또 관중이 병거로

180) 『논어』, 「헌문」: 子貢曰, 管仲非仁者與? 桓公殺公子糾, 不能死, 又相之. 子曰, 管仲相桓公, 霸諸侯, 一匡天下, 民到于今受其賜. 微管仲, 吾其被髮左衽矣. 豈若匹夫匹婦之爲諒也, 自經於溝瀆而莫之知也?

181) 『논어집주』, 「헌문」18: 愚謂管仲有功而無罪. 故聖人獨稱其功, 王魏先有罪而後有功, 則不以相掩, 可也.

182) 『논어집주』, 「헌문」18: 程子曰: 桓公, 兄也, 子糾, 弟也. 仲私於所事, 輔之以爭國, 非義也. 桓公殺之雖過, 而糾之死實當.

183) 『논어정의』, 「헌문」17: 仲志在利齊國, 而其後功遂濟天下, 使先王衣冠禮樂之盛, 未淪於夷狄. 故聖人

씨 諸侯를 九合(糾合)하지 않은 것도 천하에 공을 고루 미치게 하려는 것이었다.¹⁸⁵⁾ 관중이 제환공을 도와 패자로 만든 것이 옳든 그르든 간에 그가 천하 끼친 공은 仁者의 것과 같은 것이었다. 또 유보남은 利仁·疆仁은 安仁과는 공이 같지만 仁한지는 알 수 없다고 하였다.¹⁸⁶⁾ 관중은 정치가로서 이익에 밝았을 것이다. 따라서 仁을 행함에 있어서도 그 이로움을 알았기 때문에 행하였을 것이고 결국엔 그 공으로 인하여 공자에게 최고의 찬사를 받게 된 것이다.

3. 好勇過我: ‘子路’

子路¹⁸⁷⁾는 공자의 제자 중에서 아마도 야단을 가장 많이 맞았고, 또 파란만장한 삶을 살았던 제자였다. 『列傳』에서는 자로를 “성격이 거칠고 용맹스러웠으며, 뜻이 강하고 곧았다. 수탉의 깃으로 만든 관을 쓰고 수태지의 가죽으로 주머니를 만들어 허리에 차고 다녔다.”고 묘사했다. 영락없는 산적두목의 형상이다. 『家語』『72弟子解』에서는 “사람됨이 과단성 있고 강직하나 성품이 고루해서 융통성이 부족하였다.”고 평했고, 『家語』『曲禮子貢問』에서는 “남 책망하기를 좋아한다.”고도 하였다. 그런 자로가 죽었을 때 공자는 슬퍼하며 “내게 자로가 있는 뒤로부터는 나쁜 소리가 귀에 들리지 않았다.”고 하였다. 불같은 자로가 스승 공자 비난하는 소릴 조금도 용납하지 않았기 때문이다.¹⁸⁸⁾ 이렇듯 자로는 용기백배하여 항상 생각보다는 행동이 앞서고 자신의 의견을 개진함에 거리낌이 없어서 공자에게 꾸지람을 받기도 한다.

以仁許之，且以其功爲賢於召忽之死矣。

184) 신정근은 『사람다움의 발견』에서 공자가 관중을 仁과 연결시키는 이유는 仁이 초기에 ‘남자답다’는 의미로 사용되었기 때문이라고 말한다.

185) 『논어정의』, 「헌문」 16 : 鄭注云: 「重言『如其仁』者，九合諸侯，功齊天下，此仁爲大，死節，仁小者也。

186) 69번 각주 참고.

187) 姓은 仲, 이름은 由, 자가 子路 혹은 季路라고도 했다. 공자보다 9세 연하로 제자 중 최고 연장자였다.

188) 김택균, 『공문의 사람들』, 논형, 2004. p.41.

따라서 『논어』 속에 등장하는 자로는 勇과 관련한 내용이 많다.

『논어』에서 ‘勇’이 들어간 경문은 모두 12개로 다음과 같다. 그 중에서도 밑줄 친 부분은 자로와 관련된 것들이다.

義를 보고서도 하지 않는 것은 勇이 아니다.¹⁸⁹⁾

자로는 勇을 좋아함이 나보다 뛰어나다.¹⁹⁰⁾

용감하기만 하고 예가 없으면 亂을 일으킨다.¹⁹¹⁾

勇을 좋아하고 가난함을 싫어하면 亂을 일으킨다.¹⁹²⁾

知者は 미혹되지 않고 仁者は 근심하지 않으며 勇者は 두려워하지 않는다.¹⁹³⁾

由가 다스릴 경우, 3년에 이르면 백성들을 용맹하게 할 수 있고 또 의리로 항할 줄 알게 할 수 있습니다.¹⁹⁴⁾

仁者は 반드시 용감하지만 勇者は 반드시 仁하지는 않는다.¹⁹⁵⁾

장무중의 지혜와 공작의 탐욕하지 않음과 변장자의 용기와 염구의 재예에 예악으로 문채를 내면 이 역시 成人이 될 수 있을 것이다.¹⁹⁶⁾

仁者は 근심하지 않고 知者は 미혹되지 않으며 勇者は 두려워하지 않는다.¹⁹⁷⁾

勇을 좋아하기만 하고 배우지 않으면 그 폐단이 어지럽게 된다.¹⁹⁸⁾

君子가 勇만 있고 義가 없으면 亂을 일으키고 小人이 勇만 있고 義가 없으면 도적질 할 것이다.¹⁹⁹⁾

勇만 있고 예가 없는 자를 미워한다.²⁰⁰⁾

勇은 마음의 의지가 용감한 것으로 일에 처리할 때 과단성 있게 하는 것을

189) 『논어』, 「위정」: 見義不爲, 無勇也.

190) 『논어』, 「공야장」: 子曰 由也, 好勇過我, 無所取材.

191) 『논어』, 「태백」: 勇而無禮則亂, 直而無禮則絞.

192) 『논어』, 「태백」: 子曰 好勇疾貧, 亂也. 人而不仁, 疾之已甚, 亂也.

193) 『논어』, 「자한」: 子曰 知者不惑, 仁者不憂, 勇者不懼.

194) 『논어』, 「선진」: 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, 由也爲之, 比及三年, 可使有勇, 且知方也.

195) 『논어』, 「현문」: 仁者, 必有勇, 勇者, 不必有仁.

196) 『논어』, 「현문」: 子曰 若臧武仲之知, 公綽之不欲, 卞莊子之勇, 求之藝, 文之以禮樂, 亦可以爲成人矣.

197) 『논어』, 「현문」: 仁者, 不憂, 知者, 不惑, 勇者, 不懼.

198) 『논어』, 「양화」: 好勇不好學, 其蔽也亂.

199) 『논어』, 「양화」: 君子, 義以爲上, 君子有勇而無義, 爲亂, 小人有勇而無義, 爲盜.

200) 『논어』, 「양화」: 惡勇而無禮者

말하며,²⁰¹⁾ 剛을 그 體로 삼는다.²⁰²⁾ 따라서 勇은 무언가를 행함에 있어서 힘껏 할 수 있게 해주는 것으로서²⁰³⁾ 어디에 그 勇을 쓸 것인가가 문제인 것이다. 공자께서는 맨손으로 호랑이를 잡고 맨몸으로 강을 건너는 자와는 함께 하지 않는다고 하셨다.²⁰⁴⁾ 자로는 혈기의 용맹함이 지나쳐서 알지도 못하는 것을 억지로 우기기도 하고 배움에 있어서는 미흡한 점이 있었지만, 의리에 용감하였고 좋은 말을 들으면 바로 행하려고 하였으며 자신의 잘못을 말해주는 것을 좋아하였다.²⁰⁵⁾ 공자께서도 자로의 용맹함을 아시고 千乘의 제후국을 다스려 그 백성으로 하여금 義理에 나아갈 수 있게 함을 인정하셨고,²⁰⁶⁾ 제자들에게 “자로는 堂에는 올랐지만 아직 室에는 들어오지 못하였다.”²⁰⁷⁾고 말씀하셨다. 자로가 禮樂으로 나아가지 못했기 때문에 入室하지는 못했으나 善人으로서 인정해 주신 것이다.²⁰⁸⁾ 다음 경문을 통해 자로의 勇을 구체적으로 살펴보도록 하겠다.

공자께서 말씀하시길 “道가 행해지지 않으니 바다에 뗏목을 타고 나가려 한다. 나를 따르는 자는 由일 것이다.”라고 하셨다. 자로가 듣고는 기뻐하였다.²⁰⁹⁾

『漢書』『地理志』에 의하면 공자께서 노나라에서 道를 행하고자 하셨으나 등용해 주는 사람이 없자 이에 노나라를 떠나 초나라로 가셨고 결국 그곳에서도 자신을 받아주지 않자 부득이 함을 아시고는 뗏목을 타고 바다를 건너가서 道를 행하고자 하신 것이라고 하였다.²¹⁰⁾

201) 『논어정의』, 「위정」24 : 墨子經上: 「勇, 志之所以敢也。」禮樂記云: 「臨事而屢斷, 勇也。」

202) 『논어집주』, 「양화」8 : 勇者, 剛之發, 剛者, 勇之體.

203) 『논어집주』, 「현문」13 : 勇足以力行

204) 『논어』, 「술이」 : 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.

205) 『논어집주』, 「공야장」6 : 子路勇於義. / 『논어집주』, 「공야장」13 : 范氏曰 子路聞善, 勇於必行. / 『맹자집주』, 「공손추 상」8 : 程子曰 子路, 人告之以有過則喜, 亦可爲百世之師矣.

206) 『논어집주』, 「선진」25 : 夫子蓋許其能, 特哂其不遜.

207) 『논어』, 「선진」 : 門人不敬子路, 子曰 由也, 升堂矣, 未入於室也.

208) 『논어정의』, 「선진」14 : 凡入室必由堂, 至入室則已觀止, 故夫子言善人之道, 亦以入室爲喻也. / 『논어』, 「선진」 : 子張問善人之道, 子曰 不踐迹, 亦不入於室.

209) 『논어』, 「공야장」 : 子曰 道不行, 乘桴浮于海. 從我者, 其由與? 子路聞之喜.

210) 『논어정의』, 「공야장」7 : 夫子本欲行道於魯, 魯不能竟其用, 乃去而之他國, 最後乃如楚……至楚, 又不見用, 始不得已而欲浮海居九夷, 史記世家雖未載「浮海」及「居九夷」二語, 爲在周遊之後, 然以意測之當是也.

이 때 공자께서 나를 따를 자는 자로뿐이라고 말씀해 주셨는데, 유보남은 자로가 공자께서 오직 자신만이 함께 갈 수 있음을 허여해 주신 것에 대해 기뻐한 것이라고 하였다.²¹¹⁾ 실제로 자로만큼 공자를 걱정하고 친히 여겨 따르는 자는 없을 것이다. 그래서 비록 공자께서 환난이 있는 곳에 가더라도 근심을 하지 않고 따를 수 있다.

『논어집주』에서 程子は “자로는 義理에 용감하였으므로 그가 자신을 따라올 것이라고 하신 것이니, 모두 가설해서 하신 말씀일 뿐”인데 “자로는 이것을 실제라고 생각하여 부자께서 자기를 허여해 주심을 기뻐하였다”고 설명하고 있다.²¹²⁾

공자께서는 이어서 다음과 같은 말씀을 하신다.

子曰 由也好勇過我, 無所取材.

정현은 이에 대해 “자로가 공자께서 정말 떠나신다고 믿었으므로 공자께서 ‘好勇過我’라고 말씀하신 것이다”고 하였다. 그리고 “‘無所取材’라는 말은 뗏목 만들 재료를 취할 필요가 없다”는 뜻이라고 하였다.²¹³⁾ 공자께서 실제로 뗏목을 타고 바다에 가시려고 하신 것이 아닌데 자로는 공자께서 바다에 가실 것을 믿었으므로 이 말씀을 가지고 자로의 지나친 용맹을 풍자하신 것이다.

정현은 이와는 또 다른 하나의 견해를 주석에 실었는데 “자로가 공자께서 바다에 가고자 함을 듣고 다시 돌아보며 근심하지 않았으므로 그 용맹함을 감탄하신 것”이라고 하였다. 그리고 ‘無所取材’의 ‘材’를 ‘哉’로 보고 “無所取哉는 오직 자로에게서 취할 뿐임을 말하는 것”이라고 하였다. 이는 오직 자로만을 취할 뿐 다른 제자를 취할 필요가 없음을 뜻하는 것이다.²¹⁴⁾

211) 『논어정의』, 「공야장」7 : 正義曰: 子路親師, 雖相從患難勿恤也. 今見夫子使從浮海, 若夫子獨許己與之俱行, 故聞而喜也.

212) 『논어집주』, 「공야장」6 : 程子曰 浮海之歎, 傷天下之無賢君也. 子路勇於義, 故謂其能從己, 皆假設之言耳. 子路以爲實然, 而喜夫子之與己.

213) 『논어정의』, 「공야장」7 : 鄭曰: 「子路信夫子欲行, 故言好勇過我. 無所取材者, 無所取於桴材. 以子路不解微言, 故戲之耳.」

214) 『논어정의』, 「공야장」7 : 一曰子路聞孔子欲浮海, 不復顧望, 故孔子歎其勇曰過我. 無所取哉, 言唯取

또 주희는 『중용』 11장의 주석에서 “이 책의 大旨는 知·仁·勇의 三達德을 道에 들어가는 門으로 삼았다. 그러므로 책머리에 곧 大舜·顏淵·子路의 일로 써 밝히셨으니, 순은 知요, 안연은 仁이요, 자로는 勇이니, 이 세 가지 중에 한 가지라도 없으면 道에 나아가 德을 이루지 못한다.”²¹⁵⁾라고 하여 자로를 三達德 가운데 勇에 해당한다고 밝혔다. 이미 4장에서 밝혔듯이 유보남은 三達德 중 勇을 彊仁에 해당한다고 하였다. 즉 畏罪者요 勉強而行하는 자인 것이다. 자로는 세 가지 仁 중에서 彊仁을 구현해 내는 제자로, 공자께서 그의 용맹함을 억제하셨던 까닭은 예악을 배워 좀 더 높은 차원의 仁을 행하기를 바라셨기 때문인 듯하다.

於己. 古字材、哉同.

215) 『중용장구』, 11 : 蓋此篇大旨, 以知仁勇三達德, 爲入道之門. 故於篇首, 卽以大舜顏淵子路之事, 明之, 舜, 知也, 顏淵, 仁也, 子路, 勇也, 三者廢其一, 則無以造道而成德矣.

제6장. 結 論

공자의 언행록인 『논어』는 2천년이 지난 지금에도 살아 숨쉬고 있는 훌륭한 古典이다. 『논어』속 공자의 사상에 있어서는 仁이 가장 중요한 개념으로, 그것이 最高善이라는 것은 주지의 사실이다. 공자는 모든 인간이 仁을 소유하고 있는 곧 인간에게 부여된 덕성임을 일깨워 주며, 보편적으로 내재하고 있는 덕성을 누구나 실천할 수 있다는 가능성을 제하고 있다.

이러한 『논어』를 현재의 시점에서 올바르게 의미 있는 체계로 이해하기 위해 선행되지 않으면 안 될 두 가지 과제를 간과해서는 안 된다. 그것은 첫째, 주희의 『논어집주』에 대한 이해이다. 『논어집주』는 諸家の 여러 학설을 모은 것으로 最精의 『논어』 주석서로 일컬어지고 있다. 이 주희의 『논어집주』는 후대 『논어』 주석의 典範이 되다시피 하였기 때문에, 『논어』에 대한 주석서를 쓰는 사람들은 『논어집주』의 영향으로부터 결코 자유롭지 못하였다. 또한 해석이 봉건적 세계질서를 합리화하기 위한 정신적 바탕으로서의 역할에 대한 평가이기에 읽는 이로 하여금 불편함을 느끼게끔 만든다. 그러나 『논어』가 역사적으로 어떻게 해석되고 이해되어 왔는가를 아는 것은 현재의 입장에서 『논어』를 이해하려는 노력 못지않게 중요한 것이다. 한편 주자학은 유학자들에게 金科玉條로 받아들여졌고, 지식인들은 이를 통해 그들의 사상적 기틀을 다졌다. 주희의 해석방식대로 경전을 이해하고 그것을 삶의 지침으로 삼았기 때문에 그들이 남긴 언행이나 저서 등을 이해하기 위해서는 알지 않으면 안 되는 것이다.

두 번째로, 『논어』 原典에 대한 편견 없는 이해가 요구된다. 『논어』에 대한 객관적인 해석과 올바른 이해를 도모하기 위해서는 어느 하나의 주석에만 의존하여 살펴보는 방식으로부터 벗어나, 다양한 주석과 함께 『논어』와 관계된 諸서 積류를 참고하여 해석학의 지평을 열어가는 經學研究의 자세가 필요하다. 이러

한 『논어』 연구는 곧 『논어』 원전에 대한 편견 없는 이해를 말하는 것이라 할 수 있으며, 『논어』 속에 담긴 공자의 사상을 객관적으로 파악할 수 있는 방법론이라 할 수 있을 것이다. 이를 위해서는 고증학의 성과를 빌려오지 않을 수 없다. 즉 주자학이 형이상학적 세계관에 의해 『논어』를 해석했기에 주희 당대의 사상적 한계, 역사적 한계를 안고 있는 것이라고 한다면, 고증학적 『논어』 해석은 『논어』의 원전을 가능한 한 선입견을 배제하여 『논어』가 쓰여진 당대의 상황 속에서 그 언어들어 어떤 의미를 가지고 어떤 사상을 주장하고자 쓰여진 것인가를 재구성 하는 것이다. 고증학은 『논어』를 주자학적 세계관을 합리화하기 위한 단순한 자료나 도구로 취급되던 것에서 자신의 입으로 자신의 뜻을 말하도록 해방시켰다. 이러한 방식은 비록 『논어』의 사상 속에 주자학적 세계관을 합리화하는 많은 요소가 본래적으로 있다고 다시 확인시켜 줄 수 있다 할지라도 『논어』의 본원적인 의미를 복원한다는 점에서 큰 의의가 있다고 할 것이다.

淸代의 고증학을 대표하는 유보남은 『논어』에 대해 모든 선입견을 배제하고, 『논어』가 쓰여진 당시의 상황 속에서 그 의미를 되찾으려 노력하였다. 이에 유보남은 『논어정의』를 펴냄으로써 漢儒의 舊說을 수집하고 宋人의 의리적 해석과 淸代 諸家의 儒者들의 諸說 및 성과를 모아 最博의 『논어』 주석을 내놓게 된 것이었다. 『논어정의』가 담보하고 있는 고증학적 성격은 실증성과 전문성에 바탕을 두고 대두된 새로운 시대사조의 표출이라 할 수 있다. 고증학은 宋明理學의 사조에 견주어 볼 때, 상대적으로 객관적이고 분석적이라고 평가받고 있다. 이러한 실증적이고 객관적인 방법에 중점을 두고 있는 淸代의 고증학적 주석은, ‘經文’에 출현하는 어떤 개념어의 풀이나 용어가 갖고 있는 사상적 이해 중심의 성리학적 주석보다, ‘경문’ 자체의 해석과 주석의 방법론을 연구하는 데 있어서 매우 중요한 자료라 할 수 있을 것이다. 또한 고증학이 갖고 있는 장점은 고증과 실증이라는 학문적 방법론에 부합하여, 고증학과 연관한 주변 학문의 발전에 크게 공헌할 수 있다는 점이다. 예컨대 ①經學의 새로운 발전과 총정

리 ②文字學의 점진적인 체계화와 학문적 성숙 ③史學에 대한 고증적 연구 ④ 지리학에 대한 새로운 자료 발굴 및 연구 ⑤金石學을 포함한 古物, 胛骨文, 鍾鼎文 연구와 그에 대한 가치의 부여 ⑥校讎, 校勘學에 대한 방법론과 성과 ⑦輯佚學을 통한 佚書의 진위, 내용 연구 등이 그 대표적 예라 할 수 있다.

이에 본고에서는 주희의 『논어집주』와 유보남의 『논어정의』의 주석들을 비교해 봄으로써 同異점을 찾아보고자 하였다. 우선 II장 1절에서는 經學과 經世之學, 經典解釋學을 정의해 봄으로써 유학은 그 기초가 되는 경전해석에 대한 천착 없이 경세지학으로 도출될 수 없음을 이야기하였다. 따라서 경학 연구는 경세지학[철학]을 다루는 것보다, 그간 다뤄지지 않았던 경전해석학의 연구 방법에 무게를 실어줄 필요가 있다. 그리고 2절에서는 경전해석학의 세 가지 방법인 ‘訓詁’·‘義理’·‘考證’의 차이점을 짚어보았다. III장에서는 본격적으로 『논어집주』와 『논어정의』를 비교해 보도록 하였다. 1절에서는 주희와 유보남의 생애를 간략하게나마 살펴보고, 『논어집주』와 『논어정의』가 쓰여진 시대적 배경을 살펴봄으로써 송대 성리학에서 청대 고증학으로의 변모를 알아보았다. 2장에서는 『논어집주』와 『논어정의』의 분장체제의 차이점을 살펴봄으로써 『논어정의』만의 분장체제를 알아보았다. 이어지는 3장에서는 몇 개의 경문을 통해 주희와 유보남의 仁에 대한 해석적 同異를 살펴보았다. 주희는 성리학을 바탕으로 한 理學的 해석을 한 반면 유보남은 古注와 淸儒들의 주를 바탕으로 한 考證的 해석을 하였다. IV장에서는 각 장별로 ‘一以貫之’章에서 ‘仁’과 ‘忠恕’의 관계, ‘能好仁能惡仁’章에서의 ‘仁者’의 ‘好惡’, ‘孝悌爲仁之本與’章에서의 ‘安仁’‘利仁’‘彊仁’의 구분을 살펴봄으로써 仁의 해석학적 원리에 대해 알아보았다. 여기서 유보남은 仁을 安仁·利仁·彊仁을 각각 仁·知·勇 三達德과 연결시켜 보았다. 마지막 V장에서는 『논어』 속에 등장하는 인물들 중 安仁, 利仁, 彊仁에 해당하는 顏淵, 管仲, 子路를 통해 그들이 각각 仁을 어떻게 구현해 내고 있는지 알아보았다.

參 考 文 獻

1. 基本資料

주희, 『(현토완역)사서집주』, 전통문화연구회, 2002.

『주자어류』, 중화서국, 중화서국, 1994.

유보남, 『논어정의』, 『십삼경청인주소』, 중화서국, 1998.

2. 單行本

가노 나오키, 『중국 철학사』, 을유문화사, 1995.

고적, 『중국고대철학사』, 대한교과서주식회사, 1990.

김백현, 『중국철학사상사』, 차이나하우스, 2007.

김성기, 최영진 외 9인, 『지금, 여기의 유학』, 성균관대학교 출판부, 2005.

김영호 외, 『논어의 종합적 고찰』, 심산문화사, 2008.

김종무, 『논어신역』, 민음사, 1989.

동경대학 중국철학교실 편(전남대학교 동양철학교실 역), 『중국철학사상사』, 전남대학교 출판부, 1994.

리찌허우 지음(임옥균 옮김), 『논어금독』, 북로드, 2006.

서복관, 『중국경학사의 기초』, 강원대학교출판부, 2007.

송복, 『동양적 가치란 무엇인가』, 지식마당, 2003.

신정근, 『사람다움의 발견』, 이학사, 2005.

유교대사전편찬위원회, 『유교대사전』, 성균관대학교 출판부, 1990.

윤사순, 『한국유학논구』, 현암사, 1985.

임동석, 『중국학술개론』, 전통문화연구회, 2002.

임태승 외, 『중국 철학의 흐름』, 학고방, 2005.

장대년, 『중국철학사방법론』, 이론과 실천, 1990.

- 장영백, 『경학개설』, 청아출판사, 1992.
- 정종, 『공자의 교육사상』, 집문당, 1980.
- 주대박, 정명수 · · 장동우 옮김, 『훈고학의 이해』, 동과서, 1997.
- 중국철학회지음, 『역사 속의 중국철학』, 예문서원, 2002.
- 중국철학회, 『역사 속의 중국철학』, 예문서원, 2002.
- 차주환, 『공자』, 삼성문화사, 1984.
- 최영애, 『한자학강의』, 통나무, 1997.
- 풍우란, 『중국철학사 (상)(하)』, 까치, 2007.
- 한국철학연구회, 『한국철학사상사』, 한울, 1997.

3. 論文類

- 김성기, 「선진유학의 본질을 어떻게 재해석할 것인가, 『유교사상연구』 29집.
- 김영호, 「『논어』 ‘一以貫之’장 해석의 검토」, 『동양철학연구』 제13집, 동양철학연구회, 1992.
- — —, 『정다산의 ‘논어’해석에 관한 연구 : ‘논어고금주’를 중심으로』, 성균관대학교, 1994.
- 김용재, 「유교 경전교육의 필요성과 새로운 교육방법 모색」, 『유교사상연구』 22집, 한국유교학회, 2005.
- — —, 「『論語』古注를 통해 본 『論語』경문의 해석학적 이해[1]」, 『동양철학연구』 제59집동양철학연구회, 2008.
- 김익수, 「다산실학에 있어서 경학과 경제학의 관련성 연구」, 경상대학교, 2005.
- 김효신, 「유월의 경전 주석에 대한 연구」, 서울대학교, 2004.
- 뤄양, 「공자의 충서사상 논고」, 『동서사상』제6집, 동서사상연구소, 2009.
- 박경민, 『포스트모던 교육의 위상』, 이화여자대학교, 1997.
- 장복동, 『다산 “논어고금주”의 경학적 분석』, 전남대학교, 1992.
- 정구평, 『공자의 天命 사상 : 논어의 천명에 대한 주자의 명과 다산 정약용

- 의 명 이해 비교』, 서강대학교, 1997.
- 정일균, 『다산 정약용의 세계관에 대한 사회학적 연구: 『논어고금주』와 『논어집주』의 비교를 중심으로』, 서울대학교, 1996.
- 신정근, 『공자의 인 사상과 유교적 존재론의 발단』, 『오늘의 책』, 1985.
- 안재순, 『유교경전 해석학과 『論語』』, 『유교경전 주석의 해석학적 접근』, 유교문화연구소, 2001.
- 이경무, 『동양의 학과 서양의 학문』, 『범한철학』 제22집, 2002.
- 이숙영, 「공자의 인에 관한 연구」, 성신여자대학교, 1988.
- 정연철, 『소놀 노상직의 『논어』 해석 연구』, 경성대학교 교육대학원, 2009.
- 최석기, 「한국 경학연구의 회고와 전망」, 대동한문학 제19, 2003.
- 천영미, 「전국시대 맹자의 ‘심’에 대한 일고찰」, 09년도 추계학술대회 발표자료집, 동양철학연구회, 2009.

ABSTRACT

Interpretational Comparison of Perfect Virtue which showed in
「Collection of Analects of Confucius」 by Jooheui and 「Definition of
Analects of Confucius」 by Yoo, Bo Nam

Yoon Hye-jung

Dept. of Chinese Classics

Graduate School of

Sungshin Women's University

From ancient times, annotation books for [Analects of Confucius] are many to the extent to call as innumerable books, and also the contents that the annotation has are diverse as many as the kinds of each annotation book.

As for the annotation books of [Analects of Confucius], diverse independent volumes poured out after Han dynasty. Then, the reason is because starting was made from the intention that scholars to look at holy book, [Analects of Confucius] tried to clarify that they are the highest Confucian scholars in those days on the basis of historical view and sense of value of each one. What this spirit of the time was reflected is the academic traditions of exegetics centering around exposition in Hang Dang that we know commonly generally, and it was the academic traditions of learning of the principles of righteousness of Sung dynasty which tried to approach the main purport of Menciu and Confucian truth with a little wider view of the world on the basis of it, that is, Sung Confucianism. As for Confucianism history after this, trend of bibliographical study of Chinese classics centering around research which searches for books individually without omission with misgivings for the truth of all the scriptures etc. came to the fore

since the beginning of Chung dynasty, while it interspersed diverse thought circle and religion circle.

Out of it, [Collection of Analects of Confucius] by Jooheui in Southern Sung is being called as the best exquisite annotation book of [Analects of Confucius] as what collected various theories of all the schools. As this [Collection of Analects of Confucius] by Jooheui became the model of annotation of [Analects of Confucius] of later age, people who write annotation book for [Analects of Confucius] were never free from the influence of [Collection of Analects of Confucius].

Thus, so as to contrive objective interpretation and right understanding for [Analects of Confucius], it is deemed that the attitude of study of Chinese classics which opens the horizon of interpretation science through referring to all the book kinds related to [Analects of Confucius] with diverse annotations by getting out of method to examine in dependence on only a certain one annotation will be necessary. It can be said that this study of [Analects of Confucius] means unprejudiced understanding for the original text of [Analects of Confucius], and it may be called as methodology to be able to grasp Confucian thought included in [Analects of Confucius] objectively.

After 1990s, in the present situation of study of Chinese classics in our country, as for the study trend of [Analects of Confucius], study on diverse annotation books of [Analects of Confucius] is being made by turning eyes from [Collection of Analects of Confucius] by Jooheui. Nevertheless, it is the real situation that study on [Definition of Analects of Confucius] by Yoo, Bo Nam which represents the academic traditions of bibliographical study of Chinese classics of Chung dynasty is not being made extremely.

[Definition of Analects of Confucius] by Yoo, Bo Nam is characterized by exposition and research, and citation is abundant, and it is not limited to the theory of all the schools, and there are many

books that [Definition of Analects of Confucius] is citing. So, it is being evaluated as the first literary book appropriately out of all the scriptures of people of Chung dynasty. Especially, [Definition of Analects of Confucius] by Yoo, Bo Nam has been recognized as the thing whose value of application degree is very high as the most perfect and refined representative literary work out of study books that annotation of [Analects of Confucius] was arranged.

Character of bibliographical study of Chinese classics that [Definition of Analects of Confucius] has security may be said as the expression of trend of new period on the basis of positivity and professional nature. In comparing bibliographical study of Chinese classics with the trend of of Sung, it is being evaluated objective and analytical relatively. Annotation of bibliographical study of Chinese classics of Chung dynasty which is laying emphasis on this positive and objective method may be said as very important data in studying the interpretation of Taoist scriptures, itself and the methodology of annotation than Sung-Confucian annotation centering around thought understanding that explaining or term of a certain concept language has which appears in Taoist scriptures.

In addition, merit that bibliographical study of Chinese classics has is that it may contribute toward the development of surrounding learnings related to bibliographical study of Chinese classics greatly, as it corresponds with academic methodology to be research and evidence. For example, (1) new development and total arrangement of Chinese classics, (2) gradual systematization and academic maturity of character science, (3) study of research for historical science, (4) new data excavation and study for geography, (5) study on curios, including epigraphy and grant of value for it, (6) methodology and result for (7) truth of through science, and contents study etc. can be said as the representative examples.

In addition, ubkuje the Sung Confucian interpretation of [Analects of Confucius], feature of explaining [Analects of Confucius] from the

viewpoint of bibliographical study of Chinese classics is in that it made efforts to try to exclude all the preconceptions for [Analects of Confucius] and regain the meaning in then situation when [Analects of Confucius] was written. So, Yoo, Bo Nam in Chung dynasty collected Confucian old story by publishing [Definition of Analects of Confucius] on the basis of bibliographical study of Chinese classics and he came to publish the eruditest annotation of [Analects of Confucius] by collecting the justice interpretation of Sung people and all the theories and result of Confucian scholars of all the schools in Chung dynasty.