

『철학사상』 별책 제5권 제1호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

공자 『논어』

박성규

서울대학교 철학사상연구소
2005

『철학사상』 별책 제5권 제1호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

공자 『논어』

박 성 규

서울대학교 철학사상연구소

2005

편집위원 : 백종현(위원장)

김남두

이남인

이태수

정원재

김상현(주간)

발 간 사

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 전임연구단은 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 사업비를 받아 앞서 2년 간(2002.8-2004.7) <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>을 수행한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안(2004.9-2006.8) <토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축> 사업을 펴고 있다. 그 첫 번째 성과물을 이제 『철학사상』 별책 제5권으로 엮어낸다.

이 연구 작업은 중요한 철학 문헌들의 내용을 개념 체계도를 세워 분석하고, 이를 디지털 지식 자원으로 활용할 수 있도록 편성하는 것이다. 이 같은 일은 지식정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는 데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구단은 긴 논의 과정을 거쳐 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 연구자의 전공별로 나누어, 각각 먼저 분담한 저작의 개요를 작성한 후, 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들을 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 이에서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로써 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러

나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 1차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는데 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 이 성과물이 인류 사회 문화의 자산을 확대 재생산하는 데 초석이 되고, 한국의 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2005년 4월 15일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터장 / <토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 지식지도 구축> 연구책임자

백 종 현

『철학사상』 별책 제5권 제1호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

공자 『논어』

박 성 규

서울대학교 철학사상연구소

2005

머 리 말

공자는 옛날 주공(周公)처럼 전권을 위임받아 자신의 정치적 포부를 펼치려고 천하를 철환(轍環天下)하며 임금들을 상대로 설득했으나 그에게 정치를 맡기는 이는 없었다. 그는 종종 “놀이 먹는 이” “오곡도 분간 못하는 위선자” 라는 비판도 받고, 암살자의 포위에 갇혀 목숨을 위협받고 천한 복장을 하고 겨우 도망치는 일도 여러 번 겪었다.

공자는 가정에서는 아내에게 인정받지 못했으며 아들은 앞서 죽었다. 그는 말년 가까이까지 천하를 떠돌다가 마침내 실의를 안고 고향에 돌아왔다. 그리고는 제자들 교육에 전념하였다. 그러나 자로나 안연 같이 기대를 걸었던 제자들은 먼저 세상을 떠났다. 안연이 죽었을 때 그는 이성을 잃고 통곡을 했다고 한다. 수제자 안연에게 못 다 이룬 자신의 꿈의 결실을 기대했었는지도 모른다. 그는 만나는 사람들마다 “안연이라는 제자가 학문을 사랑했으나 불행히 요절하는 바람에 지금은 더 이상 학문을 사랑하는 이가 아무도 없다” 는 말을 자주 하곤 하였다.

그는 학문이 컸던 만큼 문장도 남달랐을 터이지만 책을 쓸 생각은 해 보지도 못하고 세상을 떠났다. 다만 그의 말과 사상 일부가 제자들에 의해 기록되었고(『論語』), 그리하여 그는 많은 사람의 가슴에서 지워지지 않는 불멸의 인간이 되었다. 그가 쓸쓸히 눈을 감았을 때 후대에 이와 같은 대접을 받으리라 감히 상상할 수 있었겠는가?

『논어』가 공자가 직접 쓴 글이 아니라 제자들의 기억에 의해 편집된 글이라는 사실은, 후대에 『논어』를 읽는 사람들에게는 더욱 애뜻한 마음을 가지게 하였다. 그래서 참 좋은 내용을 만나면 “무언가 더 크고 위대한 내용이 있었을 텐데 이것 밖에 기록되지 못하여 아쉽네” 라고 여기게 되고, 문제 있는 구절을 만나면 “원래 공자가 이런 의미로 말하지

않았을 텐데 기록자가 잘못 기록했을지 몰라” 라고 여기게 된다. 또한 『논어』에서 공자는 어떤 진리를 직접 논술하지 않고 언급만 한 형식이 되기 때문에, 『논어』를 읽는 사람으로 하여금 글자에 얽매이지 않고 진리 자체에 접근해 보게 하는 태도를 가지게 만든다.

『논어』에는 공자의 풍모가 잘 그려져 있다. 그는 세상 사람들의 고통을 남의 고통으로 여기지 않았고, 또 한 사람의 힘으로는 어찌 해 볼 수 없을 정도로 거대한 시세의 흐름을 마주하고 좌절하여 그저 한숨만 쉬지도 않았다. 공자는 항상 “지금 이 순간 내가 할 수 있는 일이 무엇인가?” 를 반문했다. 지금 이 순간 내가 할 수 있는 일을 깨달아 아는 것이 곧 “지명(知命)” 이다. 그리하여 그는 다짐한 대로 행동했다. “내일 지구의 종말이 온다고 하더라도 오늘 한 그루 사과나무를 심는” 그러한 정신이 공자 평생의 학문정신이였다.

공자는 말하기를 “사람은 원대한 꿈이 없으면 반드시 사소한 근심이 생긴다” 고 하였다. 그는 원대한 꿈이 있었기 때문에 세속에서 그를 인정해 주지 않는 것에 실망하여 근심하거나 걱정하지 않을 수 있었던 것이다. 나의 겉모습에 대한 세상의 평가에 일희일비(一喜一悲)한다면 그는 더 이상 “도에 뜻을 둔 선비” 가 아니다.

그러나 공자도 “아무도 나를 알아주지 않는구나!” 라고 한탄하여 “하늘을 원망할 수도 사람을 탓할 수도 없다. 평상적인 것을 배워 저 높은 곳을 향하여 나아갈 뿐이다. 나를 알아줄 이는 아마도 하늘뿐인가 싶다!” 라고 말하였다. 탄식 속에 간절한 염원이 들어있다. 『논어』는 “소명을 모르면 군자가 될 수 없다” 는 말로 끝을 맺고 있다. 공자의 염원과 기도 속에 내포된 의미를 알고 싶은 것이 오늘날 우리들의 소망이다.

2005년 4월 10일

박 성 규

목 차

제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제	1
1. 공자의 생애 및 저작	1
1.1 생애 요약	1
1.2 생애 해설	2
1.3 생애 연보	9
1.4 저작	10
2. 『논어』 해제	11
2.1 『논어』 요약	11
2.2 『논어』 해설	12
2.3 『논어』 상세 목차	16
2.4 주요 용어	16
2.4.1 학문	16
2.4.2 도	17
2.4.3 정명	18
2.4.4 군자	19
2.4.5 인	20
2.4.6 선비	22
2.4.7 천	22
제 2 부 철학 지식지도	25
1. 철학자 지식지도	25

2. 철학 문헌 지식지도	26
3. 철학 용어 지식지도	27
3.1 학문	27
3.2 도	28
3.3 정명	29
3.4 군자	30
3.5 인	30
3.6 선비	31
3.7 천	32
4. 철학 문헌 내용 지식지도	33
 제 3 부 『논어』 내용 분석 연구	39
1. 학문	39
1.1 유학 고전에서 논한 ‘학문’	40
1.2 학문과 『논어』의 첫 장	41
1.2.1 『논어』의 첫 구절	41
1.2.2 『논어』 첫 장에 대한 주희의 해석	42
1.2.2.1 『논어집주』의 해석	42
1.2.2.2 『논어혹문』의 해석	43
1.2.2.2.1 학문의 시작	44
1.2.2.2.2 학문의 중간	44
1.2.2.2.3 학문의 완성	45
1.2.2.3 주희의 해석의 의미	46
1.3 도(道)	48
1.3.1 “도(道)가 있는 사회”의 의미	48
1.3.2 도에 대한 발분(發憤)과 학문	50
1.4 배움과 실천	53

1.4.1 좁은 의미의 학(學)과 넓은 의미의 학(學)	53
1.4.1.1 좁은 의미의 ‘학’	53
1.4.1.2 넓은 의미의 ‘학’	54
1.4.2 학문(學文)과 역행(力行)	55
1.4.2.1 형식만 갖추을 경계	55
1.4.2.2 서자서아자아(書自書我自我)	56
1.4.2.3 역행을 강조	57
1.4.2.4 ‘위기’와 ‘위인’	59
1.4.3 호학(好學) 정신	60
1.5 학문의 목표: 주체적 자유인	62
1.5.1 배움(學)과 성찰(思)	62
1.5.1.1 생각(성찰)이 없는 배움	62
1.5.1.2 배움이 없는 생각	63
1.5.1.3 생각과 배움의 조화	64
1.5.2 학문을 통한 정신의 해방	65
1.5.2.1 학문을 해야 고루해지지 않음	65
1.5.2.2 학즉불고(學則不固)의 해석	69
2. 정명	71
2.1 정명(正名)의 의미	71
2.2 정명론 해석의 역사적 고찰	72
2.2.1 맹자의 폭군정주설	72
2.2.2 강상명교(綱常名教)	73
2.2.2.1 동중서의 삼강설	73
2.2.2.2 강상명교의 성립	74
2.2.2.3 이리살인(以理殺人)	75
2.2.2.4 이리살인과 정명론	75
2.2.3 명분론자의 정명 해석	76
2.2.3.1 주희의 정명 해석	77

2.2.3.2 전조망의 정명 해석	77
2.2.3.3 유보남의 정명 해석	78
2.2.3.4 하씨혼의 정명 해석	78
2.2.3.5 모기령의 정명 해석	79
2.2.3.6 왕수인의 정명 해석	79
2.2.3.7 황종희의 정명 해석	80
2.2.3.8 풍우란의 정명 해석	80
2.2.3.9 명분론자의 정명 해석의 특징	81
2.2.3.10 명분론자의 정명 해석에 대한 비판	81
2.2.4 명실론자의 정명 해석	84
2.2.4.1 명실론적 정명 해석의 연원	84
2.2.4.2 임계유의 정명 해석	85
2.2.4.3 『중국논리학사-선진편』에서의 정명 해석	86
2.2.4.4 주운지의 정명 해석	87
2.2.4.5 방립천의 정명 해석	89
2.2.4.6 명실론자의 정명 해석의 요지	90
2.2.4.7 명실론자의 정명 해석에 대한 비판	90
2.3 정명의 본의	95
2.3.1 명(名)의 범위	95
2.3.2 정명이란 무엇인가?	96
2.3.3 부정한 명과 사회혼란	97
2.4 정명의 사례	98
2.4.1 효 [正孝: 효란 무엇인가?]	98
2.4.2 충 [正忠: 충이란 무엇인가?]	101
2.4.3 정치 [正政: 정치란 무엇인가?]	102
2.4.4 군자 [正君子: 군자란 무엇인가?]	104
2.4.5 인 [正仁: 인이란 무엇인가?]	110
2.4.5.1 완전한 최고 덕목인 인	110
2.4.5.2 문(文)·질(質) 두 측면을 아우른 덕목으로서의 인(仁) ·112	

2.4.5.2.1 진실된 마음인 바탕(質) 측면에서의 인	113
2.4.5.2.2 형식(文) 측면에서의 인	115
2.4.5.3 인을 실천하는 방법	117
2.4.5.4 인과 공자의 사상	119
2.5 정명과 학문	120
3. 선비	125
3.1 유학적 지식인	125
3.1.1 선비란 무엇인가?	125
3.1.2 유학의 선비상	127
3.1.2.1 광자	127
3.1.2.2 견자	129
3.2 사이비 지식인 : 향원	131
3.2.1 향원이란 무엇인가?	131
3.2.2 향원의 존재 방식	134
3.2.2.1 사이비	134
3.2.2.2 이기주의	137
3.2.2.3 언행불일치	138
3.2.2.4 독선주의	140
3.2.3 향원 비판의 의미	142
3.3 은자(隱者)	144
3.3.1 은둔에 대한 동정	144
3.3.2 은자들과의 해후	146
3.4 자로와 안연	150
3.4.1 자로	150
3.4.1.1 은둔주의자와 자로	150
3.4.1.2 견책받는 자로	154
3.4.1.3 자로의 반향	155
3.4.1.4 자로의 기상	158

3.4.1.4.1 백성의 신임을 얻은 정치인	158
3.4.1.4.2 송백의 절개, 용기의 대명사	159
3.4.1.4.3 된 사람(成人)	160
3.4.2 안연	161
4. 종교	164
4.1 귀신	164
4.1.1 공자 이전의 인문주의적 전통	164
4.1.2 경이원지(敬而遠之)	165
4.2 제사	166
4.2.1 제사란 무엇인가?	166
4.2.2 제사의 방법	168
4.2.3 제사의 도리	169
4.2.4 경건과 제사	170
4.3 천(天)	171
4.3.1 하늘(天)에 대한 서술	171
4.3.2 공자의 천관(天觀)에 대한 학자들의 설명	172
4.3.2.1 인격적인 존재로서의 하늘	172
4.3.2.2 비인격적인 존재로서의 하늘	173
4.3.2.3 그레이엄과 슈윙츠의 견해	174
4.3.2.4 그레이엄과 슈윙츠의 견해에 대한 비판	176
4.3.3 천명(天命)	176
4.4 기도	178
4.4.1 천명을 따름	179
4.4.2 예에 맞게 행함	181
참고문헌	185

일 러 두 기

『논어』 각 편(篇)의 장(章) 구분은 학자들마다 다소 차이가 있다. 여기서는 양백준(楊伯峻), 『논어역주(論語譯注)』(中華書局, 1980)의 편장 구분에 따라 표기하였다. 제10편 「향당」편을 제외하면 주희(朱熹)의 『논어집주(論語集注)』의 분류체제와 대동소이하다.

『논어』 인용문의 경우 편장의 표시만 하였다. 예컨대 7-3은 『논어』 제 7편인 「술이(述而)」편 제3장을 뜻한다.

제3부 본문의 단락 번호는 토픽맵 작성을 위한 기술적인 필요에서 붙인 것이다. 내용과는 관련이 없다.

이 책의 장, 절 표시는 그 내용의 위계에 따라 예를 들어 1.학문, 1.1 유학 고전에서 논한 ‘학문’, 1.1.1 『논어』의 첫 구절 순으로 표시하였다.

3부 각 단락의 맨 앞에 있는 ‘(q1.1)’ 또는 ‘(e1.2)’ 등은 철학 지식지도의 웹 구현을 위한 표시일 뿐, 책의 내용과는 아무런 상관이 없으므로 책을 읽을 때에는 신경쓰지 않아도 된다. 참고로 ‘q’는 인용을 의미하고, ‘e’는 해설을 의미한다. 그리고 그 뒤에 있는 숫자, 예를 들어 ‘(q1.1)’은 제 1장의 첫 단락을 그리고 ‘(e1.2)’는 제 1장의 두 번째 단락을 의미한다. 그리고 ‘q’와 ‘e’를 통해서 첫 단락은 인용이고, 두 번째 단락은 해설임을 알 수 있다.

제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제

1. 공자의 생애 및 저작

1.1 생애 요약

공자(孔子, B.C. 551-479)는 노(魯)나라 양공 22년 창평향(昌平鄉) 추읍(陬邑)에서 태어났다. 그의 선조는 송나라 공족이었다. 공자의 시대는 주(周)나라 왕실이 쇠미하여 예 악(禮樂)은 행해지지 않았고, 『시(詩)』·『서(書)』도 많이 흩어졌다. 그래서 공자는 하 은 주 삼대의 예(禮:제도)를 추적하였으며, 『서전(書傳)』을 정리하였다. 그 전에는 『시(詩)』가 3,000여 편이었는데, 공자는 그 중에서 중복된 것을 빼고, 예절과 의리를 복돋기에 도움될 것만 취하여 정리했다. 이렇게 정리한 『시』 305편에 대해 공자는 모두 현악에 맞추어 노래 부를 수 있었는데, 「소(韶)」·「무(武)」·「아」·「송」의 음률에 맞추려고 노력하였다. 이로부터 예 악이 밝혀져, 왕도(王道)가 갖추어지고 육예(六藝)가 확립되었다. 공자는 말년에 『역(易)』을 좋아하여 「단」·「계사」·「상」·「설괘」·「문언」 등을 편찬하였다. 책을 묶은 가죽 끈이 3번이나 닳아 끊어질(韋編三絕) 정도로 『역』을 읽었다.

공자는 『시』·『서』·예 악으로 제자들을 가르쳤고, 그 수가 3,000명에 달하였다. 그 중 72명은 육예에 통달했다. 또 그는 사관의 기록을 바탕으로 『춘추(春秋)』를 지었는데, 이것은 노(魯) 은공부터 시작하여 애공 14년까지의 12 공(公)에 걸쳤다. 『춘추』는 노나라를 중심으로 주나라를 가깝게 여기며, 3대의 예악의 근본정신을 운용하였다. 그 문장은 간결하

지만 함축성은 광대하다. 이로써 최고 통치자의 실정에 대한 비난과 배척의 대의명분을 모든 후세의 성왕들은 일제히 춘추에 준거하기 시작했다. 『춘추』의 대의(大義)가 행해질 때 천하의 난신적자(亂臣賊子)는 두려울 수밖에 없었다. 공자는 73세의 나이로 애공 16년 4월 기축일에 세상을 떠났다.(『사기(史記)』「공자세가(孔子世家)」)

1.2 생애 해설

공자의 조상은 송나라 미자(微子)의 후손이다. 아버지 숙량홀은 안씨의 딸 징재와 야합(野合)하여 공자를 낳았다. 숙량홀은 첫째 부인과의 사이에서 딸만 아홉을 두었고 둘째 부인과의 사이에는 아들이 하나 있었지만 다리 장애인이었다. 건강한 아들을 원했던 그가 안씨의 딸과 혼인하기를 구하자 그 딸은 아버지의 명에 따라 혼인을 했다. 야합(野合)이란 숙량홀은 70살이 넘었는데 안징재는 16세여서 예에 맞지 않음을 일컬은 것이라고도 하나, 아무튼 정상적인 혼인관계가 아니었다. 어머니 안씨가 이구산(尼丘山)에 기도하여 공자를 얻었다. 나면서부터 머리 위가 오목하게 들어간 고로 인하여 구(丘)라고 이름지었다. 공자가 출생한 후 곧 숙량홀은 죽어서 방산(防山)에 묻혔다. 공자는 아버지의 무덤의 위치를 몰라, 어머니가 돌아가자 거리에 빈소를 차렸다. 지방의 나이든 여인이 아버지의 무덤을 알려주자 공자는 어머니를 방산에 합장했다. 공자는 가난하고 천하여 자라서는 계씨의 창고지기도 하고 축사지기 노릇도 하였다. 공자는 키가 9척 6촌이나 되어 사람들이 모두 ‘키다리(長人)’라고 부르며 이상하게 여겼다.

공자의 나이 20세 무렵 계씨가 선비들에게 잔치를 벌여 대접을 했다. 공자도 가서 참여하려고 했는데 계씨의 가신인 양호(陽虎)가 쫓아내며 “계씨는 선비를 대접하자는 것이지, 너 같은 놈을 대접하자는 것이 아닙니다!” 하였다. 그 이후 공자는 말분망식하여, 공자의 나이 34세 때에는, 노나라의 대부 맹리자(孟釐子: 삼환의 하나인 맹손씨)가 병이 들어

죽음을 눈앞에 두었을 때 그는 만아들 맹의자(孟懿子)에게 “공구는 성인(은나라 탕왕)의 후손이다. 그의 할아버지는 송나라의 후계자였으나 여공에게 양위한 분이다. 정고보(正考父)에 와서 여러 임금을 보좌함에 그 공손함이 지극하였다. 내가 듣자하니 성인의 후손은 비록 세상을 맡아 다스리지는 못하나 반드시 통달한 사람이 있다고 한다. 지금 공구는 나이가 젊고 예를 좋아하니 아마 통달한 사람일 것이다. 나는 곧 죽을 것이니 너는 반드시 그를 스승으로 모셔야 한다”라는 당부를 남길 정도로 유명해져 있었다. 실제로 맹의자는 공자에게 예를 배웠고 『논어』에 나온다.

공자 나이 35세에, 계평자(季平子)가 후소백과 닭싸움을 하다가 다투어 후소백의 집터를 침략하여 집을 늘려 지었다. 평소에도 계평자는 못된 짓으로 노나라 대부들의 원성을 사고 있었다. 그가 평소 집안의 힘을 믿고 방자하게 구는 것을 싫어했던 소공도 가담하여 그를 몰아내려고 군사를 이끌고 쳤는데, 계평자는 맹씨 숙손씨의 세 집안과 더불어 소공을 공격했다. 소공의 군대는 패배했고, 소공은 제나라로 도망갔다.

그 뒤 노나라에 난리가 나자 공자는 제나라에 갔다. 고소자(高昭子)의 가신이 되어서 그를 통해서 경공과 통하려고 했다. 제나라 태사(太師)와 더불어 음악을 논하고, 순임금의 음악인 「소(韶)」를 들은 다음 배우려고 석달 동안 고기 맛을 잊자 제나라 사람들이 칭송했다. 경공이 공자에게 정치를 묻자 공자는 “임금은 임금다워야 하고, 신하는 신하다워야 하며, 아버지는 아비다워야 하고, 자식은 자식다워야 합니다”고 말했다. 다른 날에 또 정치를 묻자 공자는 “정사는 비용을 절약하는 데 있다”고 하자, 경공이 기뻐서 장차 공자를 봉하려고 하자, 안영(晏嬰)이 반대하여 이렇게 말하였다. “유자(儒者)란 약디 약아서 법도를 좇으려 않으며, 오만하고 제멋대로여서 아래 사람으로 삼기 힘들고, 상례를 숭상하여 애도를 다한답시고 파산할지라도 장례는 후히 하니 풍속에 득이 없고, 유세나 하고 다니면서 재물만 빌어먹으니 나라에 득이 없습니다. 큰 현인이 없어진 뒤로, 주나라 왕실이 쇠약하여 예와 음악이 없어진 지 오래 되었습니다. 지금 공자가 예복(禮服)을 성대하게 차려입고, 임금에게

예절과 진퇴의 절도를 번잡하게 하고 있으니, 여러 대를 두고 하더라도 그 학문을 다 할 수 없고, 한 평생 하여도 그 예를 다 할 수 없습니다. 임금님께서 그를 써서 제나라의 풍속을 고치고자 하시면, 어리석은 백성을 위하는 첫째 일이 아닙니다.” 그런데 『논어』를 보면 공자는 “안영은 타인과의 교우 관계가 몹시 좋았다. 관계가 오래 지속될수록 더욱 그들의 존경을 받았다” (5-17)라며 안영을 찬양하고 있다. 그 후 경공이 공자를 보더라도 예를 묻지 않았다. 다른 날 경공은 공자에게 “선생을 계씨처럼 받들지는 못하더라도, 계씨와 맹씨 사이로 대접하겠습니다” 고 말하였다. 이에 제나라 대부들이 공자를 해치려고까지 하였다. 경공은 나중에 “내가 늙었는지라 등용하지 못하겠다” 하니, 공자는 다시 노나라로 돌아왔다.

계씨는 공실을 업신여기고 배신이 국정을 잡으니, 이 때문에 노나라에서는 대부 이하 모두 바른 길(正道)을 무시하였다. 그리하여 공자는 벼슬을 포기하고 물러나 『시(詩)』, 『서(書)』, 『예(禮)』, 『악(樂)』을 닦으니, 제자가 더욱 많아졌다. 공산불요가 비 땅을 근거로 계씨에게 반란을 일으켰다. 사람을 보내 공자를 불렀다. 공자는 자신의 이상을 시험해 볼 곳이 없음을 답답해하고 있던 차였다. 그래서 말하기를 “주나라의 문왕과 무왕은 풍과 호 지방에서 일어나 왕이 되었다. 이제 비 땅이 비록 작지만, 혹시 가능할지도 모른다” 하고, 가려고 했다. 자로가 화를 내며 공자를 막자, 공자는 말하였다. “나를 부르는 자는 어찌 아무 생각이 없었겠는가? 만약 나를 써준다면, 나는 동쪽의 주나라로 만들 것이다.” 그러나 성사되지는 못 했다.

그 뒤에 정공이 공자를 중도(中都)의 읍재로 삼았다. 일년만에 사방이 모두 그를 본받았다. 그로 말미암아 사공(司空)이 되었고, 사공에서 다시 대사구(大司寇)가 되었다. 공자는 나이 56세에 대사구로 말미암아 제상의 일을 대리하면서 기뻐하였다. 또 정치를 어지럽힌 노나라의 대부 소정묘(少正卯)를 죽였다. 공자가 정치를 맡은 지 삼 개월만에 염소나 돼지를 파는 자는 값을 속이지 않았고, 남녀는 길을 때 길을 달리하였고, 길에 떨어져 있는 물건을 주워 가지 않았으며, 읍으로 오는 사망의

손님들이 관리에게 허가를 받지 않아도 되었고, 모두 대접받고 돌아갔다. 제나라 사람들이 이 일을 전해 듣고 두려워하며, “공자가 정치를 하면 반드시 노나라가 패자가 될 것이고, 패자가 되면 우리나라부터 먼저 합병할 것이다” 하면서, 계책을 도모하였다. 그리하여 제나라 가운데서 예쁜 여자 80명을 뽑아, 춤을 가르치고 화려한 옷을 입혀 장식을 한 말이 끄는 수레 30 대에 태워 노나라 임금에게 보냈다. 이에 노나라 임금이하 신하들이 종일 구경하면서 정치에 태만했다. 그러자 공자는 제사 고기를 보내주지 않았다는 핑계를 대고 벼슬을 그만두었다.

공자는 위나라에 가서 자로의 처형 안탁추(顔濁鄒)의 집에 머물렀다. 위나라 영공이 문기를 “노나라에서는 녹봉을 얼마나 받으셨습니까?” 하자, “곡식 육 만(약 2000섬)을 받았습니다” 라고 대답했다. 위나라에서도 곡식 육 만을 주었다. 얼마 지난 뒤에 공자를 참소하는 일이 생기자 공자는 죄를 받을까 두려워하여, 열 달 후 위나라를 떠났다. 진나라로 가면서 광 땅을 지나는데, 광 사람들이 공자를 노나라의 양호로 착각하고 공자의 행차를 멈추게 했다. 공자의 모습이 양호와 비슷한 관계로 5일 동안을 구금했다. 다시 위나라로 돌아와 거백옥의 집에 머물렀다. 위영공의 부인인 남자(南子)가 사람을 시켜 공자를 보기를 원한다고 했다. 공자는 사양했지만, 어쩔 수 없어서 만났다. 부인은 갈포(葛布)로 만든 발(휘장) 안 쪽에 있었다. 공자가 문으로 들어와 북쪽을 향해 머리를 조아려 절을 했다. 부인은 발 안에서 재배를 했는데, 차고 있던 패옥이 쟁그렁 소리를 냈다. 공자가 말하기를 “우리 마을에서는 남자와 여자가 서로 보지 않지만, 만나는 예로 답을 합니다” 하였다. 이 일로 자로가 화를 냈다.

공자가 조나라에서 송나라로 가는 도중, 제자들과 함께 큰 나무 밑에서 예를 익혔다. 송나라 사마 환퇴가 공자를 죽이려고 그 나무를 쓰러뜨렸다. 제자들이 떠나기를 재촉하자 공자는 말하기를 “하늘이 나에게 덕을 내리셨으니, 환퇴가 나를 어찌 하겠는가!” 하였다. 공자가 진(陳)나라에 이르렀을 때, 오나라 왕 부차(夫差)는 진나라를 정벌해서 세 읍을 빼앗았고, 월나라 왕 구천(句踐)을 회계에서 쳐부수었다. 공자가 진나라

에 머무는 3년 동안, 여러 나라들이 계속 전쟁을 벌였다. 진나라는 항상 침략을 당하고 있어서 그 나라를 떠나갔다. 또 포 지방을 지나면서 반란자들이 공자를 붙잡아두고 괴롭히며 말하기를, 만약 위나라로만 가지 않겠다고 맹세하면 놓아주겠다 하였다. 그러자 일행은 곧 맹세를 하고 동문으로 나갔다. 그러나 공자는 곧장 위나라로 갔다. 자공이 묻기를 “어찌 맹세를 저버릴 수 있습니까?” 하자, 공자는 대답하기를 “강요된 맹세는 귀신도 듣지 않는다” 하였다.

위령공이 늙어 정사에 태만하고 공자를 쓰지 않자, 공자는 탄식하면서 말하기를 “누가 나를 써주기만 한다면 1년만 되어도 좋고, 3년이면 성과를 낼텐데” 하고 위나라를 떠나갔다. 공자는 서쪽으로 조간자(趙簡子)를 만나려고 황하에 이르렀을 때, 두명독과 순화가 조간자에게 죽임을 당했다는 말을 들었다. 공자는 황하 강물에 서서 이렇게 탄식하였다.

“아름답다, 물이여! 저렇게도 출렁거리는구나! 내가 이 물을 건너지 못하는 운명이로구나!” 자공이 감히 그 까닭을 묻자, 공자는 말하였다.

“두명독과 순화는 진(晉)나라의 어진 대부였다. 조간자가 세력을 잡지 못했을 때는 그 두 사람 말을 들은 뒤에 정사를 했는데, 세력을 잡은 뒤에는 그들을 죽이고 정사를 하고 있다. 나는 들으니 ‘태를 쪼개 어린것을 죽이면 기린이 들판에 오지 않고, 연못의 물을 말려 고기를 잡으면 교통이 음양을 합하지 못하고, 등지를 뒤엎고 알을 깨뜨리면 봉황이 날아오지 않는다’ 고 하였다. 왜냐? 군자는 자기와 같은 부류를 해침을 미워하기 때문이다. 새나 짐승도 의롭지 못함을 오히려 피할 줄 알거든, 하물며 사람이랴!” 마을로 돌아와 거문고 가락을 연주하며 슬피하였다.

가을에 계환자가 병이 들어 수레를 타고 노나라의 성을 보며 “옛날 이 나라가 흥성할 수 있었는데, 내가 공자에게 죄를 얻어 흥하지 못하였구나” 하고 탄식하며, 아들 계강자에게 “내가 죽거든 너는 노나라의 정승으로서 반드시 공자를 모셔와라” 하고 당부하였다. 아버지를 장사한 다음 계강자가 공자를 부르려 하자, 공지어가 말하였다. “옛날에 우리 선군께서 그를 등용하여 끝까지 쓰지 못하고, 끝내 제후들의 웃음거리가 되었습니다. 이제 다시 등용하여 끝까지 쓰지 못 하면, 또 다시 제후의

웃음거리가 될 것입니다.” 그 대신 제자인 염구를 불러들였다. 자공은 염구를 환송하면서 당부하기를 “자네가 등용되거든 곧 공자님을 부르께 하라” 하였다.

공자가 진·채의 국경에 있다는 말을 듣고 초나라에서 공자를 초빙하려고 하였다. 그러자 진·채의 대부들이 모의하면서 “공자가 초나라에서 등용되면 우리들은 위태롭게 될 것이다” 라고 하였다. 이에 공자 일행을 들판에서 에워싸고 억류하자 식량이 떨어졌다. 따르는 이들은 병들어 일어나지 못했다. 그런데도 공자가 강송(講誦)과 현가(弦歌)를 그치지 않자, 자로가 성을 내며 “군자도 곤궁함이 있습니까?” 하자, 공자는 “군자는 원래 곤궁한 것이다. 소인은 곤궁하면 혼란에 빠진다” 하였다. 공자는 제자들이 불만이 많음을 알고 자로를 불러 말하였다. “시에 이르기를 ‘코뿔소도 아니고 호랑이도 아닌 것이 광야를 헤매고 있구나’ 했는데, 우리의 도가 바로 그런 격인가? 내가 여기서 어찌 한단 말이나?” “우리가 아직 어질지 못한 것입니까? 사람들이 우리를 믿지 못하니! 우리가 아직 지혜롭지 못한 것입니까? 사람들이 우리를 억류하고 있으니!” “대답이 그것뿐이나! 자로야, 어진 이는 필히 사람들의 신임을 얻는 것이라면 어찌 백이 숙제가 있었겠으며, 지혜로운 이가 반드시 사람들에게 억류되지 않는 것이라면 어찌 왕자 비간(比干)이 있었겠는가?”

자로가 나오고 자공이 들어가니 공자가 말하였다. “자공아, 시에 이르기를 ‘코뿔소도 아니고 호랑이도 아닌 것이 광야를 헤매고 있구나’ 하였는데, 우리 도가 바로 그런 격인가? 내가 여기서 어찌 한단 말이나?” “선생님의 도가 너무 높기 때문에 천하에 어느 누구도 포용하지 못하는 것입니다. 조금만 더 낮추시면 어떨까요?” “자공아, 솜씨 좋은 농부가 씨를 잘 뿌린다고 잘 수확하는 것은 아니다. 솜씨 좋은 기술자가 기술을 잘 발휘한다고 꼭 사람들 뜻을 맞출 수는 없다. 군자는 도를 닦아서, 강기(綱紀)하고 통리(統理)할 수는 있어도, 반드시 사람들에게 포용되는 것은 아니다. 이제 너는 네 도를 닦지 않고, 포용되기만을 기다리는구나. 자공아, 네 뜻은 원대하지 않구나!” 자공이 나가고 안연이

들어와 보니 공자가 말하였다. “안연아, 시에 이르기를 ‘코뿔소도 아니고 호랑이도 아닌 것이 광야를 헤매고 있구나’ 하였는데, 우리의 도가 그런 격인가? 내가 여기서 어찌 한단 말이냐?” “선생님의 도가 지극히 크기 때문에 천하 어느 누구도 용납하지 못하는 것입니다. 비록 그러하나 선생님께서는 밀고 나아가시면 되지, 남이 용납하지 않음을 어찌 걱정하십니까? 용납되지 않은 연후라야 그가 군자임을 알 수 있는 것입니다. 도를 닦지 못함은 나의 부끄러움이나, 도를 크게 닦았는데도 써주지 않음은 임금들의 부끄러움(잘못)입니다. 용납되지 않음을 어찌 근심하십니까? 용납되지 않은 연후라야 군자임을 알 수 있는 것입니다.” 공자가 혼연히 웃으며 말하였다. “그러나, 안씨의 아들이여! 만약 네가 재물이 많다면, 나는 너의 관리인이 되리라.” 이에 자공을 시켜 초나라로 보냈다. 초나라 소왕이 군사를 일으켜 공자를 맞이한 뒤에야 풀려날 수 있었다.

마침내 계강자가 폐백을 갖추어 공자를 불러들이자, 공자는 노나라로 돌아왔다. 노나라를 떠난 지 14년만이였다. 그러나 노나라는 끝내 공자를 등용하지 않자, 공자도 벼슬을 구하지 않았다. 그 후 육예를 편찬하고 제자를 가르치는데 몰두하였다. 공자가 72세 때 자로가 위나라에서 비참하게 죽었다. 공자가 병이 깊은 후 자공이 찾아왔다. 공자는 마침 지팡이를 짚고 문 앞을 거닐다가 “자공아, 왜 이제야 오느냐?” 하였다. 공자는 탄식하며 노래하기를 “태산이 무너지려나! 대들보가 부러지려나! 철인(哲人)이 시들려나!” 하였다. 그리고 눈물을 흘리며 “천하에 도가 없어진 지가 오래 된지라 아무도 나를 받드는 이가 없구나. 어제 저녁 나는 은나라 식으로 제사 받는 꿈을 꾸었으니, 나의 선조가 은나라 사람임이라” 고 말하였다. 그 뒤 7일 만에 세상을 떠났다. 노나라 애공은 만사(挽詞)하기를 “하늘이 나를 불쌍히 여기지 않으시니, 나는 괴로운 아픔 속에 있네. 아아 슬프다! 이보(尼父: 仲尼 존칭)시여!” 하였다. 이에 자공이 말하기를 “애공 임금은 노나라에서 죽지 못할 것이다. 살아서는 써 주지 않고, 죽어서야 만사하여 시호를 내는 것은 예가 아니다” 하였다.

공자는 노나라 성 북쪽 사수(泗水)가에 묻혔다. 제자들이 모두 3년 동안 복을 입었다. 자공은 홀로 무덤가에 여막을 짓고 다시 3년이 지난 후에야 떠나갔다. 제자와 노나라 사람 중에 묘소 밑에서 집을 짓고 사는 사람이 100여 집이었다. 그래서 ‘공리(孔里: 공자 마을)’가 되었다. 공자 무덤에서 노나라에서는 대대로 세시(歲時:새 해를 맞을 때)에 제사를 드렸고, 선비들은 향음주와 대사의 예를 행하였다. 한나라 고조 황제는 노나라를 지나가다 태뢰(太牢: 천자에게 드리는 제사)로 제사지냈으며, 제후와 경상들이 오면 항상 먼저 공자 무덤에 참배하고 정사에 나아갔다. 사마천은 말하기를 “천하에 군왕에서 현인까지 많은 사람이 있었건만, 생시에 아무리 영화로웠던들 죽으면 다 끝이었다. 오직 공자만은 포의(布衣)로 죽었으나 대대로 전해오면서 학자들의 종주(宗主)로 숭앙되고 있다” 하였다.(이상 『사기』 「공자세가」의 내용임)

1.3 생애 연보

- B.C.551 아버지의 숙량홀(叔梁紇)과 어머니 안징재(顏徵在) 사이에서 탄생
- B.C.549(3세) 아버지 죽음
- B.C.535(17세) 어머니 죽음
- B.C.533(19세) 결혼
- B.C.532(20세) 아들 리(鯉) 출생, 자는 백어(伯魚)
- B.C.522(30세) 차로, 증점, 염백우, 염구, 중궁 등의 제자를 가르치기 시작함
- B.C.518(34세) 노나라 맹리자가 죽으면서 맹의자 등 두 아들에게 공자를 스승으로 모시고 예를 배우라고 당부함
- B.C.517(35세) 제나라 경공이 정치에 대해 질문함
- B.C.502(50세) 공산불요가 공자를 부름
- B.C.501(51세) 처음 벼슬을 하여 노나라 중도재(中都宰)가 됨

- B.C.500(52세) 다시 사공(司空)이 되고 다시 대사구(大司寇)가 됨
- B.C.497(55세) 노나라를 떠나 위나라로 감
- B.C.496(56세) 광 땅에서 액운을 만남. 필혈이 부름
- B.C.495(57세) 위나라 영공을 만나 벼슬하고 남자(南子)를 만남
- B.C.494(58세) 벼슬을 그만두고 위나라를 떠남
- B.C.492(60세) 조나라를 거쳐 송나라로 가다가 환퇴의 액운을 당함
- B.C.489(63세) 진나라 채나라 초나라를 거쳐 위나라로 돌아감
- B.C.488(64세) 다시 위나라(출공 재위4년)에 벼슬함
- B.C.484(68세) 노나라 계강자가 공자를 부르자 노나라로 돌아감, 고국을 떠난 지 14년만임. 이후 유약, 증삼, 자하, 자장 등의 제자를 가르침
- B.C.483(69세) 아들 리가 죽음
- B.C.481(71세) 제자 안회가 죽음, 제나라 진향이 임금을 시해하자 노나라 임금에게 토벌을 간했으나 실현되지 않음, 노나라 서쪽에서 기린이 사로잡히자 낙심하여 『춘추』 저작을 절필함
- B.C.480(72세) 자로가 위나라 난리에 죽음
- B.C.479(73세) 세상을 떠남(錢穆, 『공자전』, 삼련서점, 2002 참조)

1.4 저작

『논어』

한국어 표준본 : 『논어집주』, 성백효 역주, 전통문화연구회, 1990.

원어 표준본 : 『論語注疏』(十三經注疏標點本), 北京大學出版社, 1999.

영어 표준본 : *The Analects of Confucius*, James Legge, trans.

Clarendon Press, 1893; Arthur Waley, trans, vatage books, New York, 1989

2. 『논어』 해제

2.1 『논어』 요약

공자는 천하를 경영하려는 꿈이 어긋나자, 고향으로 돌아와 제자들 교육에 전념하였다. 『논어』에는 공자의 사상과 풍모가 잘 그려져 있다. 그는 인력으로 어찌 해 볼 수 없는 거대한 시세의 흐름을 마주하고 좌절하여 그저 한숨만 쉬지 않았다. 공자는 항상 “지금 이 순간 내가 할 수 있는 일이 무엇인가?”를 반문했다. 지금 이 순간 내가 할 수 있는 일을 깨달아 아는 일이 곧 “지명(知命)”이다. 그래서 공자는 “소명을 모르면 군자가 될 수 없다”고 하였다. 공자는 많은 공부를 하여 “하의 예를 내가 직접 설명할 수 있지만, 기나라(하나라 후손국)에 충분한 증거가 남아있지 않고, 은의 예를 내가 직접 설명할 수 있지만, 송나라(은나라 후손국)에 충분한 증거가 남아있지 않다. 만약 문헌만 충분하다면 나는 그것을 입증할 수 있을 것이다”라는 자부심을 가질 정도였다. 그러면서 하와 은의 예[문화]에서 감손 증익된 내용(損益)을 고찰하면 “앞으로 백 세대 후의 문화라도 알 수가 있다”고 말하였다.

공자는 향당에서는 마치 말을 못하는 사람인양 공손했고, 종묘나 조정에서는 분명한 말을 하되 어디까지나 삼갔다. 조정에서 상대부들과 이야기할 때는 중용을 지켜 치우치지 않았으며, 하대부들과 이야기할 때는 화기에애하였다. 공문을 들어갈 때는 몸을 움츠렸으며, 빠른 걸음으로 나아갈 때도 새가 날개를 펴듯 단아하였다. 임금이 불러 외빈 접대를 맡기면 낮빛을 장중히 했고, 재직 시에 임금이 명(命)으로 부르면 수레가 채비되기를 기다리지 않고 즉시 달려갔다. 자리가 바르지 않으면 앉지 않았다. 또 상(喪)을 당한 사람 옆에서 식사할 때는 포식한 적이 없었고, 곡을 한 그 날에는 노래를 부르지 않았다. 상복 입은 사람이나 소경을 보면, 비록 어린아이이더라도 낮빛을 고쳤다. 그는 말하기를, “셋이서 동행할 때도 그 중에는 나의 스승이 있으며, 덕은 닦아진 게 없고, 학문을 함께 강습치 않으며, 옳다고 알아들은 일을 실천치 못하며, 착하

지 못한 일을 고치지 못하는 것, 이것이 나의 근심이다” 고 말했다. 이와 같이 스스로 하늘 아래 부끄러움이 없기를 스스로 찾아 행하는 삶을 보임으로써 제자와 후세 사람들에게 가르침을 남긴 사람이 곧 공자였고, 그 내용은 곧 『논어』이다.

2.2 『논어』 해설

『논어』에는 “널리 배워 뜻을 돈독하게 하며, 절실하게 질문한다” “배움만 있고 생각이 없으면 망령되고 생각만 있고 배움이 없으면 위태롭다” 는 말이 있다. 이 때 질문과 생각은 학문의 ‘문’에 대응된다. 즉 『논어』는 어떤 지식이든 항상 의문과 의심을 가지고 비판적으로 접근할 때에만 참된 나의 지식이 될 수 있다고 말한다. 『논어』에서 “학(學)”이라는 글자를 중심으로 논해지는 사상은 바로 오늘날 “학문”의 의미를 충실하게 담고 있다.

공자는 말하기를 “아침에 도를 들으면 저녁에 죽어도 좋다” 고 했다. 이 말은 마치 어떤 절대적인 도가 있는 듯한 분위기를 담고 있으나, 다만 도에 대한 다짐과 자세를 언급한 것으로 보인다. 공자는 “나는 열다섯 살에 학문에 뜻을 두었다(志於學)” 고 말하였다. 학문이란 세상의 도(道)에 대해 배우는 것이다. 그런데 책을 통해서 도를 배우지만, 세상에는 아직 그 도가 온전히 실현되어 있지 못하다. 도가 실현되어 있는 사회상은 우리의 이상 속의 유토피아일 뿐이다. 현실 속의 인간 사회는 정도의 차이는 있지만 아직 “도가 실현되어 있지 않다.” 공자의 시대에는 특히 무도(無道)의 상태가 심했다. 그런데 세상에 도가 없기 때문에 도를 세우려는 노력이 유의미하게 된다. 즉 혼란한 세상을 개혁하여 질서를 회복하는 것이 “도를 세우는(有道)” 일이다. 요즘 말로 설명하면, 법이 공평하게 제정되고 제정된 법은 공평하게 집행되어서, 원칙과 상식이 통하고 편법과 반칙이 통하지 않는 그런 사회가 “도가 서 있는 사회” 이다.

또 『논어』의 중요한 사상이 정명론(正名論)이다. 공자는 “모난 술잔(名)이 모나지 않으면, 그것이 모난 술잔인가! 모난 술잔인가!” 라고 말하였다. 이 말은 “털공에 털이 없으면 그것이 털공인가?” 라는 의미이다. 털이 있는 공이 ‘털공(名)’ 이듯이, 그 ‘명’ 에는 그에 부합한 ‘실’ 이 있어야 그 ‘명’ 은 성립한다. 공자의 정명 해석에서 명분론자들은 정명의 명(名)은 군·신·부·자 등 신분질서를 지칭하는 이름에 한정되었다. 그러나 결국 명은 모든 개념을 포함하게 된다. 왜냐하면 신하가 신하답게 되기 위해서는 “충(忠)” 등이 무엇인지 알아야 하고, “자식이 자식답게 되기 위해서는” “효(孝)” 등이 무엇인지 알아야 할 것이기 때문이다.

따라서 공자는 『논어』에서 “군군(君君), 신신(臣臣), 부부(父子), 자자(子子)” 뿐 아니라, 효효(孝孝), 인인(仁仁), 직직(直直), 의의(義義), 예예(禮禮) [···]” 등도 논하고 있다. 즉 모든 ‘명(개념)’ 에는 그 ‘명’ 에 어울리는 ‘실’ 이 갖추어져 있어야 한다. 예컨대 불의(不義)를 저지르고 그에 대해 “정의” 라고 이름을 붙인 경우가 부정명(不正名)이다. 정치를 맡기면 무엇부터 하겠느냐는 질문에 공자는 반드시 “이름을 바로잡겠다(正名)” 고 하였다. 당시 불의한 일에 대해 “정의” 라는 이름을 붙인다면 공자는 그것을 “불의” 라고 바로잡겠다는 것이다.

또 『논어』는 군자 개념에 대한 많은 분석을 하고 있다. 공자는 말하기를 “바탕(質: 진실한 감정)이 형식(文: 예의범절)을 압도하면 거칠고, 형식이 바탕을 압도하면 태깁만 난다. 형식과 바탕을 잘 어울려야(文質彬彬) 비로소 군자다” 라고 하였다. 즉 진실된 마음(質)을 바탕으로 예(文)를 행할 수 있어야 군자이다. 또 『논어』에서 “군자” 는 대체로 “소인” 과 대비되어 논해지고 있다. 군자와 소인은 우선 다음 두 맥락에서 나누어진다. 첫째, 정치적 사회적 계급적 의미에서 ‘군자’ 는 통치자(귀인)이고 ‘소인’ 은 피통치자(천인)이다. 둘째, 도덕적인 의미에서 ‘군자’ 는 국가 사회의 이익에 우선 관심을 갖는, 도덕적인 인물을 지칭하고, ‘소인’ 은 자기 자신의 이익에만 관심 갖는, 부도덕한 사람

을 지칭한다. 공자는 “군자는 의리에 밝고, 소인은 잇속에 밝다” 고 하였다. 이 말을 정명론으로 이해하면, “어떤 개인의 명목상의 위치가 어떠한 의리를 추구하면 군자이고 잇속에 탐닉하면 소인이다” 는 뜻이 된다. “군자” 에 대한 공자의 논의의 특징은, 군자가 우선 그에 어울리는 도덕적 품성을 갖추어야 비로소 정치적 사회적으로 진정한 군자가 된다는 주장에 있다.

또 공자는 군자의 덕성으로 인(仁)을 논했다. “살신성인(殺身成仁)한다” 는 표현에서 알 수 있듯이, 인은 쉽게 이를 수 없는 최고의 덕목이다. 또한 인은 효(孝), 충(忠), 지혜(智), 용기(勇), 예(禮)를, 공(恭) 등 모든 덕목을 포괄하는 완전한 덕(全德)에 대한 이름이다. 공자는, 당시 사람들이 예에 따라 행하지 않는 까닭을 모두가 그들 자신의 욕구를 만족시키려고 자신의 욕구에 따라 행하기 때문이라고 여겼다. 따라서 ‘예를 실천(復禮)’ 하려면 반드시 ‘극기(克己)’ 해야 한다. ‘극(克)’ 이란 싸워 이긴다는 뜻이므로, ‘극기’ 는 ‘예’ 로써 자기의 욕구와 싸워 이기려는 것으로서, ‘극기’ 할 수 있다면 자연히 ‘예를 실천’ 하게 된다. 인이란 우리 마음이 진실하면서도 예에 맞는 발로이니, 자기 마음을 미루어 남을 헤아리는 것(推己及人)을 말한다. “자기 마음을 미루어 남을 헤아리고”, “자기가 싫은 것은 남에게 시키지 않는 것” 이 “인을 실천하는 방법” 이다. 인을 실천하는 방법은 이처럼 간단하다. 그래서 공자는 “인이 멀리 있다고 여기는가? 내가 인을 바라기만 하면 인은 바로 곁에 있다” 고 말했다.

또 당시 통치계층의 기초를 구성하며 장차 그 영향력을 사회전체로 확대해 나갈 수 있는 계층이 바로 당시 선비(士) 계층이었다. 공자가 보기에 세상의 비극은 대체로, 윗사람들, 특히 최고 통치자의 잘못에서 비롯된다. 윗사람들이 예의도 염치도 없이 사리사욕에 따라 불의를 일삼음으로써 민생을 파탄에 빠뜨린 결과이다. 즉 비극의 원인은 통치계층이 제 몫을 다하지 못한 데 있었다. 그러므로 통치계층의 기초를 형성하는 선비의 의미는 아무리 강조해도 지나치지 않다. 그래서 증자는 말하기를 “선비는 의로운 기상을 기르지 않으면 안 된다. 임무는 무겁고 갈 길은

멀기 때문이다. 인(仁)의 실현을 자기 임무로 삼으니 무겁지 않은가? 죽은 다음에야 그만 두나니 멀지 않은가?” 하였고, 공자는 말하기를 “선비로서 가정(안락한 생활)을 동경한다면 선비라고 할 수 없다” 고 하였다.

선비란 결코 “놀고먹는” 사람들이 아니고 국가적 대사에 몸을 바칠 자세가 되어 있는 사람들이라는 점을 강조하는 맥락에서 공자 문하에서 자로가 그 대표였다. ‘자로’ 라는 인물은, 『논어』에 나오는 ‘은자’ 처럼 순수하고 순정한 그 마음을 가지고, 세상으로부터 도피한 것이 아니라 세상 한 가운데로 뛰어든 인물이었다.

또 중국 전통의 가장 큰 특징 중 하나는 일찍부터 초자연적인 현상에 대해 인간 위주의 안목을 견지하기 시작했다는 점이다. 그리하여 귀신에 휘둘리지 않는 태도는 공자 이전부터 정립되기 시작했다. 춘추 시대 정자산은 “천도(天道)는 멀고 인도(人道)는 가까운 것이어서, 양자는 서로 상관할 수 있는 바가 아니다. 어떻게 천도로 말미암아 인도를 알 수 있겠는가?” 라고 말하였다. 천도는 누구도 쉽게 추측할 수 없는 일이나, 인도는 인간의 이성으로 파악되는 내용이다. 그런데 추측하기 어려운 영역의 어떤 일을 누가 임의로 해석한 다음 그런 해석을 바탕으로 인도(人道)를 제약하려는 발상은 그 자체로 이치에 맞지 않다는 것이다.

이러한 전통을 기반으로 공자는 비록 말로는 하늘에 관해 “죄를 짓고” “증오하고” “속이고” “버리고” “알아주고” “말을 할 수 있는” 존재로 묘사하고 있지만, 인격적인 기능을 가진 존재로는 여기지 않았다. 공자는 천명을 두려워했고 천명을 따랐다. 그런데 ‘천명’의 구체적 내용은 고대 문헌 어디에도 규정된 바가 없다. 그러므로 결국 인간 스스로 모색한 어떤 것일 수밖에 없는 것이다. 구체적 환경 속에 처한 구체적 인간이 스스로 찾아내야 하는 것이 천명일 따름이다. 따라서 자기 스스로 모색한 어떤 것을 자기 자신이 어겼다면 다시 또 어디 가서 무슨 변명을 할 수 있겠는가? 그래서 공자는 “하늘에 죄를 지으면 빌 곳이 없다” 고 말했다. 공자가 말한 천명은 큰 뜻을 품은 사람이 작은 시련에 좌절하지 않고 의연히 앞길을 개척하려는 스스로의 다짐의 반영

인 셈이다. “천명(운명)을 아는 사람은 위태로운 담장 아래 서지 않는다”는 맹자의 말은 바로 공자의 사상을 정확하게 대변하고 있다.

2.3 『논어』 상제 목차

- 제1편 학이(學而)
- 제2편 위정(爲政)
- 제3편 팔일(八佾)
- 제4편 이인(里仁)
- 제5편 공야장(公冶長)
- 제6편 옹야(雍也)
- 제7편 술이(述而)
- 제8편 태백(泰伯)
- 제9편 자한(子罕)
- 제10편 향당(鄉黨)
- 제11편 선진(先進)
- 제12편 안연(顏淵)
- 제13편 자로(子路)
- 제14편 헌문(憲問)
- 제15편 위령공(衛靈公)
- 제16편 계씨(季氏)
- 제17편 양화(陽貨)
- 제18편 미자(微子)
- 제19편 자장(子張)
- 제20편 요왈(堯曰)

2.4 주요 용어

2.4.1 학문

학문(學問)이라는 단어가 『논어』에 나오지는 않는다. 학문이라는 용어의 현대적 용법은 아마 서양어 science, Wissenschaft에 대한 번역어일 것이다. 그러나 그 이전에 옛 조상들이 쓰던 학문, 혹은 학(學)의 의미는 Wissenschaft보다는 learning에 가까웠다. 학문은 한자(漢字) 표현 그대로 “배우고 물음”으로써 진정한 앎에 접근해간다는 의미이다.

학문(學問)에서 ‘학’과 ‘문’을 구별해 보면, 단순히 지식을 배우는 것이 ‘학’이고, 그 지식을 주체적으로 소화하여 진정한 나의 것으로 만들기 위해 비판적인 관점에서 의문을 가지고 반문(질문)하는 것이 ‘문’이라고 할 수 있다. 지식이란 과거에 어떤 제한된 시간과 제한된 장소에서 특정 경험과 견해를 가진 어떤 사람에 의해 도달한 결론과 같은 것이다. 그런 지식을 배우는 것이 ‘학’이다. 그런데 그 지식을 배우는 사람은 다른 시간 다른 장소 다른 경험적 배경을 가진 사람이다. 따라서 그 지식을 배울 때는 항상 자신의 입장에서 되짚어 보는 자세(즉 “問”)가 절대적으로 필요하다. 왜냐하면 어떤 지식이든 그 자체로 완벽한 것은 없고 항상 일정한 한계(울타리)를 지니고 있는 만큼 그 한계를 알아야 더 넓은 단계로 발전시킬 수 있기 때문이다.

『논어』에는 “널리 배워 뜻을 돈독하게 하며, 절실하게 질문한다” “배움만 있고 생각이 없으면 망령되고 생각만 있고 배움이 없으면 위태롭다”는 말이 있다. 여기서 질문과 생각은 학문의 ‘문’에 대응된다. 요컨대 어떤 지식이든 항상 의문과 의심을 가지고 비판적으로 접근할 때에만 참된 나의 지식이 될 수 있다는 것이 “학문”의 의미인데, 『논어』에서 “학(學)”이라는 글자를 중심으로 논해지는 사상은 바로 이와 같은 “학문”의 의미를 충실하게 담고 있다.

2.4.2 도

공자는 말하기를 “아침에 도를 들으면 저녁에 죽어도 좋다” 고 했다. 이 말은 마치 어떤 절대적인 도가 있는 듯한 분위기를 담고 있으나, 다만 도에 대한 다짐과 자세를 언급한 것으로 보인다. 공자는 “나는 열다섯 살에 학문에 뜻을 두었다(志於學)” 고 말하였다. 학문이란 세상의 도(道)에 대해 배우는 것이다. 그런데 책을 통해서 도를 배우지만, 세상에는 아직 그 도가 온전히 실현되어 있지 못하다. 도가 실현되어 있는 사회상은 우리의 이상 속의 유토피아일 뿐이다. 현실 속의 인간 사회는 정도의 차이는 있지만 아직 “도가 실현되어 있지 않다.” 공자의 시대에는 특히 무도(無道)의 상태가 심했다. 그런데 세상에 도가 없기 때문에 도를 세우려는 노력이 유의미하게 된다.

은둔주의자들은 공자를 “안 되는 줄 알면서도 행하려고 하는 사람” 이라고 비판하였다. 그들은 “도도한 흠탕의 물결이 바로 온 천하의 형국일진대, 그 누가 개혁할 수 있겠는가?” 라는 체념론을 내세워 공자의 노력을 비웃었다. 그러자 공자는 “세상에 도가 서 있다면 내가 굳이 개혁하려고(易) 하겠는가?” 라고 대답하였다. 공자에 따르면 세상이 무도(無道)하기 때문에 개혁할 필요가 있다. 즉 혼란한 세상을 개혁하여 질서를 회복하는 것이 “도를 세우는(有道)” 일이다. 요즘 말로 설명하면, 법이 공평하게 제정되고 제정된 법은 공평하게 집행되어서, 원칙과 상식이 통하고 편법과 반칙이 통하지 않는 그런 사회가 “도가 서 있는 사회” 이다.

2.4.3 정명

공자는 “모난 술잔(名)이 모나지 않으면, 그것이 모난 술잔인가! 모난 술잔인가!” 라고 말하였다. 이 말은 “털공에 털이 없으면 그것이 털

공인가?” 라는 의미이다. 털이 있는 공이 ‘털공(名)’ 이듯이, 그 명에 부합한 실이 있어야 그 명은 성립한다. 공자의 정명 해석에서 명분론자들은 정명의 명(名)은 군·신·부·자 등 신분질서를 지칭하는 이름에 한정되었다. 이들은 명(名)이라는 단어가 모든 사물의 “이름”이라는 엄연한 사실을 설명하지 못한다. 애써 그와 같은 평범한 사실조차 무시하고 있다. 또한 명실론자는 정명의 명은 모든 이름이 포함된다는 사실을 인정하고 있지만 정명 해석에 한계를 보여주었다.

공자가 말한 정명의 명이 신분질서를 나타내는 군, 신, 부, 자 따위의 명을 우선 지칭한다고 하더라도, 결국 명은 모든 개념을 포함하게 된다. 왜냐하면 신하가 신하답게 되기 위해서는 “충(忠)” 등이 무엇인지 알아야 하고, “자식이 자식답게 되기 위해서는” “효(孝)” 등이 무엇인지 알아야 할 것이기 때문이다. 따라서 “효”의 경우도 “효다워야 효이다.” 겉으로 효처럼 보이지만 실제로는 효가 아닌 그런 효를 누가 했을 때 그런 행위는 효라고 할 수는 없다. 『논어』의 표현대로 하면 “효효(孝孝)”이다.

사람은 사회생활을 하면서 각종 역할을 담당하게 되는데, 그 수천 가지의 역할 중에서 대표적인 역할 네 가지가 곧 임금, 신하, 아버지, 아들일 뿐이다. 사회에서 사람은 수천 가지의 역할을 담당하고, 그 때마다 어떤 덕목에 부딪치게 된다. 따라서 공자의 정명 사상은 “군군(君君), 신신(臣臣), 부부(父子), 자자(子子)” 뿐 아니라, 효효(孝孝), 인인(仁仁), 직직(直直), 의의(義義), 예예(禮禮)” 등도 포함한다.

모든 ‘명(개념)’에는 그 ‘명’에 어울리는 ‘실’이 갖추어져 있어야 한다. 예컨대 “정의”의 경우 그 단어에 부합하는 사태에 대해서만 “정의”라는 이름을 붙일 수 있다. 그렇지 못한 사태에 대해서는 “정의”라는 이름을 붙일 수 없다. 그런 사태를 누가 “정의”라고 부른다면 그것은 바르지 못한 이름(不正名)이다. 불의(不義)를 저지르고 그에 대해 “정의”라고 이름을 붙이는 행위는 흔히 권력자가 저지른다. 정치를 맡기면 무엇부터 하겠느냐는 질문에 공자는 반드시 “이름을 바로잡겠다(正名)”고 하였다. 당시 불의한 일에 대해 “정의”라는 이름을 붙

인다면 공자는 그것을 “불의” 라고 바로잡겠다는 것이다. 불의한 사태에 대해서는 “불의” 라는 이름을, 정의로운 사태에 대해서는 “정의” 라는 이름을 붙이겠다는 것이 “이름을 바로잡겠다” 는 공자의 말의 의미이다.

2.4.4 군자

공자는 말하기를 “바탕(質: 진실한 감정)이 형식(文: 예의범절)을 압도하면 거칠고, 형식이 바탕을 압도하면 태깅만 난다. 형식과 바탕을 잘 어울려야(文質彬彬) 비로소 군자다” 라고 하였다. 바탕(質)과 형식(文)을 아울러 갖추어야 군자답다. 즉 진실된 마음(質)을 바탕으로 예(文)를 행할 수 있어야 군자이다.

『논어』에서 “군자” 는 대체로 “소인” 과 대비되어 논해지고 있다. 군자와 소인은 우선 다음 두 맥락에서 나누어진다. 첫째, 정치적 사회적 계급적 의미에서 ‘군자’ 는 통치자(귀인)이고 ‘소인’ 은 피통치자(천인)이다. 둘째, 도덕적인 의미에서 ‘군자’ 는 국가 사회의 이익에 우선 관심을 갖는, 도덕적인 인물을 지칭하고, ‘소인’ 은 자기 자신의 이익에만 관심 갖는, 부도덕한 사람을 지칭한다. 공자는 “군자는 의리에 밝고, 소인은 잇속에 밝다” 고 하였다. 이 말을 정명론의 문맥에서 보면 “어떤 개인이 명목상 군자의 위치에 있더라도 의리를 돌아보지 않고 잇속만 추구하면 군자가 아닌 소인배에 불과하고, 어떤 개인이 명목상 소인의 위치에 있더라도 잇속만 추구하지 않고 의리를 생각한다면 소인이 아닌 군자에 가깝다” 는 뜻이 된다.

군자에 대한 공자의 논의의 특징은, 한마디로 군자가 우선 그에 어울리는 도덕적 품성을 갖추어야 비로소 정치적 사회적으로 진정한 군자가 된다는 주장에 있다. 이것은 곧 “군자” 개념(名)에 대한 종래의 견해를 “바로잡고” 자신의 의견을 “개진하고” 그럼으로써 자신의 사상을 “재구성한” 것이었다. 이 때 “바로잡고” “개진하고” “재구성하

는” 것이 곧 정명(正名)의 정(正)의 함의이다.

2.4.5 인

“살신성인(殺身成仁)한다” 는 표현에서 알 수 있듯이, 인은 쉽게 이룰 수 없는 최고의 덕목이다. 또한 인은 모든 덕목을 포괄하는 완전한 덕(全德)에 대한 이름이다. 즉 인은 효(孝), 충(忠), 지혜(智), 용기(勇), 예(禮)를, 공(恭), 관(寬), 신(信), 민(敏), 혜(惠)를 포괄하는 완전한 덕이다. 그래서 공자는 당시 누구에 대해서도 ‘인’의 경지를 인정할 적이 없었고 공자 자신도 그 경지를 자처하지 않았다.

공자는, 당시 사람들이 예에 따라 행하지 않는 까닭을 모두가 그들 자신의 욕구를 만족시키려고 자신의 욕구에 따라 행하기 때문이라고 여겼다. 따라서 ‘예를 실천(復禮)’ 하려면 반드시 ‘극기(克己)’ 해야 한다. ‘극(克)’이란 싸워 이긴다는 뜻이므로, ‘극기’는 ‘예’로써 자기의 욕구와 싸워 이기려는 것으로서, ‘극기’할 수 있다면 자연스럽게 ‘예를 실천’하게 된다. ‘극기’와 ‘예의 실천’은 실제로 한 가지 일이다.

‘바탕’과 ‘형식’을 모두 고루 갖추어야 군자라고 했거니와, 그 군자의 덕성이라고 할 수 있는 ‘인’ 역시 ‘바탕’의 측면과 ‘형식’의 측면을 모두 아우른 완전한 덕(全德)을 지칭한다. 즉 공자가 정의한 ‘인’은 단순히 훌륭한 어떤 내면의 심성을 지칭한 것이 아니다. 그런 심성이 예에 합당하게, 즉 일정한 형식을 갖추어 표현되었을 때 비로소 ‘인’이다. 인이란 우리 마음이 진실하면서도 예에 맞는 발로이니, 자기 마음을 미루어 남을 헤아리는 것(推己及人)을 말한다.

“자기 마음을 미루어 남을 헤아리고”, “자기가 싫은 것은 남에게 시키지 않는 것(己所不欲, 勿施於人)”이 곧 “인을 실천하는 방법”이다. 인을 실천하는 방법은 이처럼 간단하다. 그래서 공자는 “인이 멀리 있다고 여기는가? 내가 인을 바라기만 하면 인은 바로 곁에 있다”고 말

했다.

‘인’이라는 개념(이름)이 공자가 이런 설명을 하기 전에도 그런 의미를 가지고 있었다고는 말할 수는 없다. 인 개념 역시 직(直), 의(義), 용(勇) 등의 단어와 마찬가지로 하나의 덕목에 불과했을 것이다. 그런데 공자는 ‘인’의 위상을 새롭게 정립함으로써 직, 의, 용 따위의 모든 개별 덕목을 총괄하는 어떤 완전한 덕을 지칭하는 개념으로 승격시켰다. 그리하여 ‘인’은 공자의 설명과 의미부여 작업을 거쳐, 이상적인 인물(군자)이 갖추어야 할 최고의 덕목으로 자리잡게 되었다. 공자는 ‘인’에 관한 당시 사람들의 단견(短見)을 “바로잡고” 새로운 경지를 “천명함으로써” 독특한 사상을 “정립하였는데”, 여기서 바로잡고 천명하고 새롭게 정립한 것이 바로 정명(正名)의 정(正)의 함의이다. 그런데 천명하고 정립한 정도가 심대했기 때문에 ‘인’에 대한 공자의 논의는 곧 그의 사상의 핵심이 되었다.

2.4.6 선비

공자가 보기에 세상의 비극은 대체로, 윗사람들, 특히 최고 통치자의 잘못에서 비롯된다. 윗사람들이 예의도 엄치도 없이 사리사욕에 따라 불의를 일삼음으로써 민생을 파탄에 빠뜨린 결과이다. 요컨대 비극의 원인은 통치계층이 제 몫을 다하지 못한 데 있었다. 세상의 파탄은 필부필부가 부도덕하기 때문이 아니다. 향촌 생활 구조상 필부필부는 부도덕한 삶을 살 수 없게 되어 있다. 또 설사 불량한 일을 했다 하더라도 그 영향은 미미할 수밖에 없다. 당시 통치계층의 기초를 구성하며 장차 그 영향력을 사회전체로 확대해 나갈 수 있는 계층이 바로 당시 선비(士) 계층이었다.

그래서 증자는 말하기를 “선비는 의로운 기상을 기르지 않으면 안 된다. 임무는 무겁고 갈 길은 멀기 때문이다. 인(仁)의 실현을 자기 임무로 삼으니 무겁지 않은가? 죽은 다음에야 그만 두나니 멀지 않은가?” 하였고, 공자는 말하기를 “선비로서 가정(안락한 생활)을 동경한다면 선비라고 할 수 없다”고 하였다.

선비란 결코 “놀고먹는” 사람들이 아니고 국가적 대사에 몸을 바칠 자세가 되어 있는 사람들이라는 점을 강조하는 맥락에서는 공자 문하에서 자로가 그 대표였다. ‘자로’라는 인물은, 『논어』에 나오는 ‘은자’ 처럼 순수하고 순정한 그 마음을 가지고, 세상으로부터 도피한 것이 아니라 세상 한 가운데로 뛰어든 인물이었다. 『논어』 곳곳에 묘사된 자로의 인물됨에는 “따뜻한 인간의 체온”, “혹한의 황야에 핀 목화 향기”가 배어 있다.

2.4.7 천

중국 전통의 가장 큰 특징 중 하나는 일찍부터 초자연적인 현상에 대해 인간 위주의 안목을 견지하기 시작했다는 점이다. 따라서 귀신에 휘둘리지 않는 태도는 공자 이전부터 정립되기 시작했다. 춘추 시대 정자산은 “천도(天道)는 멀고 인도(人道)는 가까운 것이어서, 양자는 서로 상관할 수 있는 바가 아니다. 어떻게 천도로 말미암아 인도를 알 수 있겠는가?”라고 말하였다. 천도는 누구도 쉽게 추측할 수 없는 일이나, 인도는 인간의 이성으로 파악되는 내용이다. 그런데 추측하기 어려운 영역의 어떤 일을 누가 임의로 해석한 다음 그런 해석을 바탕으로 인도(人道)를 제약하려는 발상은 그 자체로 이치에 맞지 않다고 자산은 여겼다.

천도에 대한 자산의 입장은 공자에게 그대로 이어졌다. 공자는 하늘(天)과 관하여, “죄를 짓고” “증오하고” “속이고” “버리고” “알아주고” “말을 할 수 있는” 존재로 묘사하고 있다. 그러나 공자에게 있어서 하늘은 인격적인 작용을 하는 그런 존재는 아니다.

공자는 천명을 두려워했고(畏天命) 천명을 따랐다(順天命). 그렇다면 무엇이 천명인가? 그러나 ‘천명’의 구체적 내용은 고대 문헌 어디에도 객관적으로 규정된 바가 없다. 그러므로 결국 인간이 스스로 모색한 어떤 것일 수밖에 없다. 즉 어떤 구체적 환경 속에 처한 구체적 인간이 스스로 찾아내야 하는 것이 천명일 따름이다. 그렇기 때문에 자기 스스로 모색한 어떤 것을 자기 자신이 어겼다면 다시 또 어디 가서 무슨 변명을

할 수 있겠는가? 그러므로 공자는 “하늘에 죄를 지으면 빌 곳이 없다”고 말했다. 공자가 말한 천명은 큰 뜻을 품은 사람이 작은 시련에 좌절하지 않고 의연히 앞길을 개척하려는 스스로의 다짐의 반영인 셈이다. 맹자는 말하기를 “천명(운명)을 아는 사람은 위태로운 담장 아래 서지 않는다”고 하였는데, 이것은 공자의 사상을 정확하게 대변하고 있다.

제 2 부 철학 지식지도

1. 철학자 지식지도

- 토픽명 : 공자
- 토픽ID : ch_confucius
- 상위 토픽명 : 중국철학자
- 상위 토픽ID : ch_philosophers

내부 어커런스

원어 이름 : 孔子

영어 이름 : Confucius

생애 요약 : 1부 1.1

외부 어커런스

생애 요약 : 1부 1.1

생애 해설 : 1부 1.2

생애 연보 : 1부 1.3

인물 사진 :



원어 웹사이트 :

<http://www.confucius2000.com>

영어 웹사이트 :

<http://plato.stanford.edu/entries/confucius/>

한국어 웹사이트 :

<http://nongae.gsnu.ac.kr/~hanmun/kong/kong.htm>

연관 관계

저작 : 논어 ch_confucius_analects

관계된 철학자 : 맹자(ch_mencius), 순자(ch_xunzi)

기여한 철학 분야 : 유가철학(ch_confucianism)

기여한 철학 학파 : 주자학파(ch_juja_school)

기여한 철학 이론 : 덕치론(ch_deokchi), 정명론(ch_jeongmyeong)

2. 철학 문헌 지식지도

- 토픽명 : 논어
- 토픽ID : ch_confucius_analects
- 상위 토픽명 : 중국철학문헌
- 상위 토픽ID : ch_phil_texts

내부 어커런스

원어 제목 : 論語

영어 제목 : The Analects of Confucius

원전 요약 : 1부 2.1

원전 초판 출판 년도 : B.C.5세기 경

외부 어커런스

원전 요약 : 1부 2.1

원전 해설 : 1부 2.2

상세 목차 : 1부 2.3

원어 디지털 텍스트 :

<http://www.confucius2000.com/confucius/lunyu.htm>

영어 디지털 텍스트 :

<http://nothingistic.org/library/confucius/analects/>

(내용 : The Analects of Confucius, James Legge, trans. Clarendon Press, 1893)

철학문헌 내용 토픽맵 : ch_confucius_analects_km.xtm

연관 관계

저자 : 공자(ch_confucius)

관계된 철학자 : 맹자(ch_mencius), 순자(ch_xunzi)

기여한 철학 분야 : 유가철학(ch_confucianism)

기여한 철학 학파 : 주자학파(ch_juja_school)

기여한 철학 이론 : 덕치론(ch_deokchi), 정명론(ch_jeongmyeong)

3. 철학 용어 지식지도

3.1 학문

- 주요 용어 토픽명 : 학문 (논어)
- 주요 용어 토픽 ID : t1
- 철학 용어 토픽명 : 학문
- 철학 용어 토픽 ID : t_ch_learning

내부 어커런스

원어 용어 : 學

영어 용어 : learning

한자 표기 : 學問

용어 설명 : 1부 2.4.1

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.1

연관 관계

사용한 철학자 : 공자 (ch_confucius)

사용한 철학 문헌 : 논어 (ch_confucius_analects)

사용한 내용 토픽 : 학문 (c1)

3.2 도

•주요 용어 토픽명 : 도 (논어)

•주요 용어 토픽 ID : t2

•철학 용어 토픽명 : 도

•철학 용어 토픽 ID : t_ch_way

내부 어커런스

원어 용어 : 道

영어 용어 : way

한자 표기 : 道

용어 설명 : 1부 2.4.2

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.2

연관 관계

사용한 철학자 : 공자 (ch_confucius)

사용한 철학 문헌 : 논어 (ch_confucius_analects)

사용한 내용 토픽 : 도 (c1.3)

3.3 정명

- 주요 용어 토픽명 : 정명 (논어)
- 주요 용어 토픽 ID : t3
- 철학 용어 토픽명 : 정명
- 철학 용어 토픽 ID : t_ch_rectification

내부 어커런스

원어 용어 : 正名

영어 용어 : rectification of names

한자 표기 : 正名

용어 설명 : 1부 2.4.3

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.3

연관 관계

사용한 철학자 : 공자 (ch_confucius)

사용한 철학 문헌 : 논어 (ch_confucius_analects)

사용한 내용 토픽 : 정명 (c2)

3.4 군자

- 주요 용어 토픽명 : 군자 (논어)
- 주요 용어 토픽 ID : t4
- 철학 용어 토픽명 : 군자
- 철학 용어 토픽 ID : t_ch_superior

내부 어커런스

원어 용어 : 君子
 영어 용어 : superior man
 한자 표기 : 君子
 용어 설명 : 1부 2.4.4

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.4

연관 관계

사용한 철학자 : 공자 (ch_confucius)
 사용한 철학 문헌 : 논어 (ch_confucius_analects)
 사용한 내용 토픽 : 군자 (c2.4.4)

3.5 인

- 주요 용어 토픽명 : 인 (논어)
- 주요 용어 토픽 ID : t5
- 철학 용어 토픽명 : 인
- 철학 용어 토픽 ID : t_ch_benevolence

내부 어커런스

원어 용어 : 仁

영어 용어 : benevolence

한자 표기 : 仁

용어 설명 : 1부 2.4.5

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.5

연관 관계

사용한 철학자 : 공자 (ch_confucius)

사용한 철학 문헌 : 논어 (ch_confucius_analects)

사용한 내용 토픽 : 인 (c2.4.5)

3.6 선비

- 주요 용어 토픽명 : 선비 (논어)
- 주요 용어 토픽 ID : t6
- 철학 용어 토픽명 : 선비
- 철학 용어 토픽 ID : t_ch_prophet

내부 어커런스

원어 용어 : 士

영어 용어 : prophet

한자 표기 : 士

용어 설명 : 1부 2.4.6

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.6

연관 관계

사용한 철학자 : 공자 (ch_confucius)

사용한 철학 문헌 : 논어 (ch_confucius_analects)

사용한 내용 토픽 : 선비 (c3)

3.7 천

- 주요 용어 토픽명 : 천 (논어)
- 주요 용어 토픽 ID : t7
- 철학 용어 토픽명 : 천
- 철학 용어 토픽 ID : t_ch_heaven

내부 어커런스

원어 용어 : 天

영어 용어 : heaven

한자 표기 : 天

용어 설명 : 1부 2.4.7

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.7

연관 관계

사용한 철학자 : 공자 (ch_confucius)

사용한 철학 문헌 : 논어 (ch_confucius_analects)

사용한 내용 토픽 : 천 (c4.3)

4. 철학 문헌 내용 지식지도

1. 학문 (e1.1-3)

1.1 유학 고전에서 논한 ‘학문’ (e.1.1.1-4 /e.1.1.6)

1.2 학문과 『논어』의 첫 장

1.2.1 『논어』의 첫 구절 (q1.2.1.1)

1.2.2 『논어』 첫 장에 대한 주희의 해석

1.2.2.1 『논어집주』의 해석 (e1.2.2.1.1-4)

1.2.2.2 『논어혹문』의 해석 (e1.2.2.2.1)

1.2.2.2.1 학문의 시작 (e1.2.2.2.1.1)

1.2.2.2.2 학문의 중간 (e1.2.2.2.2.1)

1.2.2.2.3 학문의 완성 (e1.2.2.2.3.1)

1.2.2.3 주희의 해석의 의미 (e1.2.2.3.1-10)

1.3 도(道)

1.3.1 “도(道)가 있는 사회”의 의미

(e1.3.1.1-2 /q1.3.1.3 /e1.3.1.4-6 q1.3.1.7)

1.3.2 도에 대한 발분(發憤)과 학 (e1.3.2.1 /q1.3.2.2-4 /e1.3.2.5
/q1.3.2.6 /e1.3.2.7-12)

1.4 배움과 실천

1.4.1 좁은 의미의 학(學)과 넓은 의미의 학(學)

1.4.1.1 좁은 의미의 ‘학’ (q1.4.1.1.1-2 /e1.4.1.1.3-4
/q1.4.1.1.5 /e1.4.1.1.6)

1.4.1.2 넓은 의미의 ‘학’ (e1.4.1.2.1-2)

1.4.2 학문(學文)과 역행(力行)

1.4.2.1 형식만 갖추을 경계 (q1.4.2.1.1 /e1.4.2.1.2-5)

1.4.2.2 서자서아자아(書自書我自我)

(q1.4.2.2.1-5 /e1.4.2.2.6-7)

1.4.2.3 역행을 강조 (q1.4.2.3.1-2 /e1.4.2.3.3 /q1.4.2.3.4
/e1.4.2.3.5)

1.4.2.4 ‘위기’와 ‘위인’ (q1.4.2.4.1 /e1.4.2.4.2-5)

1.4.3 호학(好學) 정신 (e1.4.3.1 /q1.4.3.2-4 /e1.4.3.5-6
/q1.4.3.7 /e1.4.3.8)

1.5 학문의 목표 : 주체적 자유인

1.5.1 배움(學)과 성찰(思)

1.5.1.1 생각(성찰)이 없는 배움 (e1.5.1.1.1-2)

1.5.1.2 배움이 없는 생각

(e1.5.1.2.1 /q1.5.1.2.2 /e1.5.1.2.3-4)

1.5.1.3 생각과 배움의 조화 (q1.5.1.3.1 /e1.5.1.3.2-3

/q1.5.1.3.4 /e1.5.1.3.5)

1.5.2 학문을 통한 정신의 해방

1.5.2.1 학문을 해야 고루해지지 않음 (q1.5.2.1.1 /e1.5.2.1.2-4

/q1.5.2.1.5 /e1.5.2.1.6-8 /q1.5.2.1.9 /e1.5.2.1.11-12

/q1.5.2.1.13 /e1.5.2.1.14)

1.5.2.2 학즉불고(學則不固)의 해석

(q1.5.2.2.1 /e1.5.2.2.2-4)

2. 정명

2.1 정명(正名)의 의미 (q2.1.1-3 /e2.1.4-5)

2.2 정명론 해석의 역사적 고찰

2.2.1 맹자의 폭군정주설 (e2.2.1.1-2)

2.2.2 강상명교(綱常名教)

2.2.2.1 동중서의 삼강설 (e2.2.2.1.1)

2.2.2.2 강상명교의 성립 (e2.2.2.2.1-2)

2.2.2.3 이리살인(以理殺人) (e2.2.2.3.1-3)

2.2.2.4 이리살인과 정명론 (e2.2.2.4.1-2)

2.2.3 명분론자의 정명 해석 (e2.2.3.1-2)

2.2.3.1 주희의 정명 해석 (e2.2.3.1)

2.2.3.2 전조망의 정명 해석 (e2.2.3.2.1)

2.2.3.3 유보남의 정명 해석 (e2.2.3.3.1)

- 2.2.3.4 하씨혼의 정명 해석 (e2.2.3.4.1)
- 2.2.3.5 모기령의 정명 해석 (e2.2.3.5.1)
- 2.2.3.6 왕수인의 정명 해석 (e2.2.3.6.1-2)
- 2.2.3.7 황중희의 정명 해석 (e2.2.3.7.1)
- 2.2.3.8 풍우란의 정명 해석 (e2.2.3.8.1)
- 2.2.3.9 명분론자의 정명 해석의 특징 (e2.2.3.9.1)
- 2.2.3.10 명분론자의 정명 해석에 대한 비판 (e2.2.3.10.1-6
/q2.2.3.10.7-8 / e2.2.3.10.9 /e2.2.3.10.10
/e2.2.3.10.11-12)
- 2.2.4 명실론자의 정명 해석
 - 2.2.4.1 명실론적 정명 해석의 연원 (e2.2.4.1.1)
 - 2.2.4.2 임계유의 정명 해석 (e2.2.4.2.1-3)
 - 2.2.4.3 『중국논리학사-선진편』에서의 정명 해석 (e2.2.4.3.1-2)
 - 2.2.4.4 주운지의 정명 해석 (e2.2.4.4.1-4)
 - 2.2.4.5 방립천의 정명 해석 (e2.2.4.5.1-3)
 - 2.2.4.6 명실론자의 정명 해석의 요지 (e2.2.4.6.1-2)
 - 2.2.4.7 명실론자의 정명 해석에 대한 비판 (e2.2.4.7.1-6
/q2.2.4.7.7 /e2.2.4.7.8 /q2.2.4.7.9 /e2.2.4.7.10-13)
- 2.3 정명의 본의
 - 2.3.1 명(名)의 범위 (e2.3.1.1-2)
 - 2.3.2 정명이란 무엇인가? (q2.3.2.1 /e2.3.2.2-5)
 - 2.3.3 부정한 명과 사회혼란 (e2.3.3.1-4)
- 2.4 정명의 사례 (q2.4.1 /e2.4.2-3)
 - 2.4.1 효[正孝:효란 무엇인가?] (q2.4.1.1-6 /e2.4.1.7-9)
 - 2.4.2 충[正忠:충이란 무엇인가?] (q2.4.2.1-5 /e2.4.2.6-8)
 - 2.4.3 정치[正政:정치란 무엇인가?] (q2.4.3.1-4 /e2.4.3.5-7)
 - 2.4.4 군자[正君子: 군자란 무엇인가?] : (q2.4.4.1-11
/e2.4.4.12-21 /q2.4.4.22-29 e2.4.4.30)
 - 2.4.5 인[正仁:인이란 무엇인가?]

2.4.5.1 완전한 최고 덕목인 인 (q2.4.5.1.1-10 /e2.4.5.1.11 /q2.4.5.1.12-13)

2.4.5.2 문(文)·질(質) 두 측면을 아우른 덕목으로서의 인(仁)
(q2.4.5.2.1-2 /e2.4.5.2.3)

2.4.5.2.1 진실된 마음인 바탕(質) 측면에서의 인
(q2.4.5.2.1.1-2 /e2.4.5.2.1.3-5 /q2.4.5.2.1.6-8 /e2.4.5.2.1.9-10)

2.4.5.2.2 형식(文) 측면에서의 인 (q2.4.5.2.2.1 /e2.4.5.2.2.2-5 /q2.4.5.2.2.6 /e2.4.5.2.2.7)

2.4.5.3 인을 실천하는 방법 (q2.4.5.3.1 /e2.4.5.3.2 /q2.4.5.3.3 /e2.4.5.3.4-5)

2.4.5.4 인과 공자의 사상 (e2.4.5.4.1-2)

2.5 정명과 학문 (e2.5.1-3 /e2.5.4-7 /q2.5.8 /e2.5.9-12)

3. 선비

3.1 유학적 지식인

3.1.1 선비란 무엇인가? (q3.1.1.1 /e3.1.1.2-4 /q3.1.1.5-7 /e3.1.1.8)

3.1.2 유학의 선비상

3.1.2.1 광자 (q3.1.2.1.1 /e3.1.2.1.2-3 /q3.1.2.1.4-5 /e3.1.2.1.6 /q3.1.2.1.7-9 /e3.1.2.1.10-11)

3.1.2.2 견자 (e3.1.2.2.1 /q3.1.2.2.2-3 /e3.1.2.2.4 /q3.1.2.2.5 /e3.1.2.2.6-7)

3.2 사이비 지식인 : 향원

3.2.1 향원이란 무엇인가? (e3.2.1.1 /q3.2.1.2 /e3.2.1.3-11)

3.2.2 향원의 존재방식

3.2.2.1 사이비 (e3.2.2.1.1-11 /q3.2.2.1.12-14/e3.2.2.15)

3.2.2.2 이기주의 (e3.2.2.2.1-3)

3.2.2.3 언행불일치 (e3.2.2.3.1 /q3.2.2.3.2-7 /e3.2.2.3.6)

- /q3.2.2.3.8 /e3.2.2.3.9-10 /e3.2.2.11)
- 3.2.2.4 독선주의 (e3.2.2.4.1-2 /q3.2.2.4.3 /e3.2.2.4.4.-5
/q3.2.2.4.6 /e3.2.2.4.7 /q3.2.2.4.8-9 /e3.2.2.4.10
/q3.2.2.4.11 /e3.2.2.4.12-13)
- 3.2.3 향원 비판의 의미 (e3.2.3.1-7)
- 3.3 은자(隱者)
- 3.3.1 은둔에 대한 동정 (q3.3.1.1 /e3.3.1.2 /q3.3.1.3-4
/e3.3.1.5-6)
- 3.3.2 은자들과의 해후 (q3.3.2.1-4 /e3.3.2.5-10)
- 3.4 자로와 안연
- 3.4.1 자로
- 3.4.1.1 은둔주의자와 자로 (e3.4.1.1.1-12)
- 3.4.1.2 견책받는 자로 (q3.4.1.2.1-5 /e3.4.1.2.6)
- 3.4.1.3 자로의 반향 (q3.4.1.3.1-4 /e3.4.1.3.5-9 /q3.4.1.3.10
/e3.4.1.3.11)
- 3.4.1.4 자로의 기상
- 3.4.1.4.1 백성의 신임을 얻은 정치인 (e3.4.1.4.1.1-3
/e3.4.1.4.1.4-5)
- 3.4.1.4.2 송백의 절개, 용기의 대명사 (e3.4.1.4.2.1-4
/e3.4.1.4.2.5-6)
- 3.4.1.4.3 된 사람(成人) (q3.4.1.4.3.1 /e3.4.1.4.3.2-3
/q3.4.1.4.3.4)
- 3.4.2 안연 (q3.4.2.1-4 /e3.4.2.5 /q3.4.2.6-7 /e3.4.2.8
/q3.4.2.9 /e3.4.2.10)

4. 종교

4.1 귀신

- 4.1.1 공자 이전의 인문주의적 전통 (e4.1.1.1-2)
- 4.1.2 경이원지(敬而遠之) (q4.1.2.1-3 /e4.1.2.4-5)
- 4.2 제사
 - 4.2.1 제사란 무엇인가? (q4.2.1.1-2 /e4.2.1.3-6)
 - 4.2.2 제사의 방법 (q4.2.2.1-2 /e4.2.2.3-4)
 - 4.2.3 제사의 도리 (q4.2.3.1-4 /e4.2.3.5)
 - 4.2.4 경건과 제사 (q4.2.4.1-3 /e4.2.4.4)
- 4.3 천(天)
 - 4.3.1 하늘(天)에 대한 서술 (q4.3.1.1-7 /e4.3.1.8)
 - 4.3.2. 공자의 천관(天觀)에 대한 학자들의 설명
 - 4.3.2.1 인격적인 존재로서의 하늘 (e4.3.2.1.1-2)
 - 4.3.2.2 비인격적인 존재로서의 하늘 (e4.3.2.2.1-3)
 - 4.3.2.3 그레이엄과 슈월츠의 견해 (e4.3.2.3.1-2)
 - 4.3.2.4 그레이엄과 슈월츠의 견해에 대한 비판 (q4.3.2.4.1 /e4.3.2.4.2-3)
 - 4.3.3 천명(天命) (q4.3.3.1-4 /e4.3.3.5)
- 4.4 기도 (q4.4.1 /e4.4.2-3)
 - 4.4.1 천명을 따름 (e4.4.1.1-8)
 - 4.4.2 예에 맞게 행함 (e4.4.2.1 /q4.4.2.2 /e4.4.2.3-5 /q4.4.2.6 /e4.4.2.7 q4.4.2.8-18 /e4.4.2.19-22)

제 3 부 『논어』 내용 분석 연구

1. 학문

(e1.1) 학문(學問)이라는 단어가 『논어』에 나오지는 않는다. 학문이라는 용어의 현대적 용법은 아마 서양어 science, Wissenschaft에 대한 번역어일 것이다. 그러나 그 이전에 옛 조상들이 쓰던 학문, 혹은 학(學)의 의미는 Wissenschaft보다는 learning에 가까웠다. 학문은 한자(漢字) 표현 그대로 “배우고 물음”으로써 진정한 삶에 접근해간다는 의미라고 이해할 수 있다.

(e1.2) 학문(學問)에서 ‘학’과 ‘문’을 구별해 보면, 단순히 지식을 배우는 것이 ‘학’이고, 그 지식을 주체적으로 소화하여 진정한 나의 것으로 만들기 위해 비판적인 관점에서 의문을 가지고 반문(질문)하는 것이 ‘문’이라고 할 수 있다. 지식이란 과거에 어떤 제한된 시간과 제한된 장소에서 특정 경험과 견해를 가진 어떤 사람에 의해 도달한 결론과 같은 것이다. 그런 지식을 배우는 것이 ‘학’이다. 그런데 그 지식을 배우는 사람은 다른 시간 다른 장소 다른 경험적 배경을 가진 사람이다. 따라서 그 지식을 배울 때는 항상 자신의 입장에서 되짚어 보는 자세(즉 “問”)가 절대적으로 필요하다. 왜냐하면 어떤 지식이든 그 자체로 완벽한 것은 없고 항상 일정한 한계(울타리)를 지니고 있는 만큼 그 한계를 알아야 더 넓은 단계로 발전시킬 수 있기 때문이다.

(e1.3) 요컨대 어떤 지식이든 항상 의문과 의심을 가지고 비판적으로 접근할 때에만 참된 나의 지식이 될 수 있다는 것이 “학문”의 의미라고 할 수 있다. 『논어』에서 “학(學)”이라는 글자를 중심으로 논해지는

사상은 바로 이와 같은 “학문”의 의미를 충실하게 담고 있다.

1.1 유학 고전에서 논한 ‘학문’

(e1.1.1) 『주역(周易)』에 “군자는 배워서 학식을 넓히고, 질문하여서 변별력을 기른다”(『乾』. “君子學以聚之，問以辯之”)고 하였는데, 여기에 나오는 배움과 질문이 곧 ‘학’과 ‘문’에 해당된다고 할 수 있다.

(e1.1.2) 그런데 ‘학문’이라는 단어가 맨 처음 등장하는 고전은 『맹자』의 다음과 같은 문장이다. “등나라 세자가 말하였다. ‘나는 학문(學問)을 한 적이 없고 말 타고 검술 연마하는 것만 좋아했다(吾未嘗學問，好馳馬試劍).’”(『맹자』5-2) “맹자가 말하였다. ‘仁은 사람의 마음이요, 義는 사람의 길이다.(인은 사람이 가져야할 마음이요, 의는 사람이 걸어야할 길이다.) 그런 길을 버려두고 따르지 않고 그런 마음을 잃어버렸으면서도 다시 구할 줄 모르니, 슬픈 일이다. 사람은 닭이나 개를 잃어버리면 찾을 줄 알면서도, 자기 마음을 잃어버리고도 찾을 줄 모른다. 학문(學問)의 도(방법)는 다름 아니라, 저 잃어버린 마음을 다시 찾는 것일 따름이다(仁，人心也；義，人路也. 舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心而不知求.).’”(『맹자』11-11)

(e1.1.3) 이상 『주역』과 『맹자』에 나오는 학문의 의미는 대략 오늘날의 ‘학문’의 의미와 별 차이 없다. 다시 말해 고전에서의 이와 같은 쓰임이 곧 오늘날 ‘학문’이라는 단어의 유래일 것이다. 그런데 『논어』에 나오는 다음 구절 역시 ‘학’과 ‘문’ 개념과 정확히 일치한다.

(q1.1.4) 널리 배워(學) 뜻을 돈독하게 하며, 절실하게 질문하여(問), 생각을 비근하게 하면(近思), 인(仁)은 바로 그 안에 있다.(19-6 子夏曰：“博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣.”)

(e1.1.5) 우선 “생각을 비근하게 한다”는 근사(近思)의 의미를 살펴보자. 공자는 말하기를 “어진 사람은 자기가 서고 싶으면 남도 세워주

고 자기가 통하고 싶으면 남도 통해준다. 내 처지로부터 남의 처지를 유추해 내는 것(能近取譬)이 인을 행하는 방법(仁之方)이다”(6-30)고 하였는데, 이 능근취비(能近取譬)가 바로 근사(近思)의 의미이다. 실제로 유학의 핵심 명제인 “추기급인(推己及人: 자기 마음을 미루어 남을 헤아림)”이나 “기소불욕물시어인(己所不欲勿施於人: 자기가 싫은 일은 남에게 강요하지 않음)” 그리고 “혈구지도(絜矩之道: 도덕행위의 판단 척도를 헤아리는 도)” 등의 말도 같은 맥락에 있다. 진리는 멀리 고원한 데서 찾을 것이 아니라 내 처지로부터 유추하면 얻어진다는 사상이다.

(e1.1.6) 『논어』에는 또 “배움만 있고 생각이 없으면 망령되고 생각만 있고 배움이 없으면 위태롭다”는 말이 있다. 여기서 “생각(思)”은 학문의 ‘문’에 대응된다고 할 수 있다. 배운 내용에 대해 비판적으로 반문하는 것이 생각이고, 또한 생각이 있어야 질문이 가능하기 때문이다. 서양 학문의 시작인 플라톤의 저서 전부가 바로 대화로 되어 있으며(『대화편』), 중국의 고전인 『논어』·『맹자』·『장자』·『순자』 등 제자백가(諸子百家)를 비롯하여 가장 풍부한 철학적 내용이 담긴 주희의 『주자어류(朱子語類)』 등이 전부 대화체로 서술되어 있다는 것은 결코 우연이 아니다. 의문(“생각”)을 가져야만 질문할 수 있고, 반복되는 질문과 대답을 통해서만 학문은 진보할 수 있다.

1.2 학문과 『논어』의 첫 장

1.2.1 『논어』의 첫 구절

(q1.2.1.1) 공자가 말했다. “배우고(學) 늘 익히면(習) 기쁘지 않은가? 벗이 먼 곳에서 찾아오면 즐겁지 않은가? 남이 나를 알아주지 않더라도 노여워하지 않으면 또한 군자가 아닌가?” (1-1 子曰: “學而時習之, 不亦說乎? 有朋自遠方來, 不亦樂乎? 人不知而不慍, 不亦君子乎?”)

(e1.2.1.2) “우주 제일의 책” 이라고도 불리는 『논어』는 이와 같이 ‘학습’이라는 단어로 시작한다. 『논어』 20편 전체에서 왜 “학이시습지(學而時習之)”로 시작되는 이 「학이(學而)」편이 맨 처음에 놓여있을까? 그것은 바로 공자가 ‘학습’을 인간에게 가장 중요한 것으로 여겼기 때문은 아니었을까?

(e1.2.1.3) 『논어』 전체의 강령과도 같은 이 구절은 바로 『논어』의 상징이 되었다. 그것은 학습의 문제를 벗, 군자 개념과 연결시켜 인간존재의 소명의 의미를 논하고 있다.

1.2.2 『논어』 첫 장에 대한 주희의 해석

1.2.2.1 『논어집주』의 해석

(e1.2.2.1.1) 주희(朱熹, 1130-1200)는 유학의 기본 경전에 대한 주석의 형식을 통해 역사의 물줄기를 새롭게 개척하는 사상 체계를 수립한 대학자였다. 그는 많은 편지글과 저서를 통해 새 시대 새로운 형태의 유학을 탄생시켰다. 그가 가장 심혈을 기울여 완성한 것은 『논어』, 『맹자』, 『대학(大學)』, 『중용(中庸)』에 대한 주석서인 『사서집주(四書集注)』였다. 이 책은 중국과 조선에서 모든 지식인들의 기본 교양서와 필독서가 되었고 오랫동안 과거시험의 기본교재 같은 역할까지 하였다. 이제 『논어집주(論語集注)』의 해설을 보자.

(e1.2.2.1.2) “배우고 늘 익히면 기쁘지 않은가?(學而時習之, 不亦說乎)” : “學의 의미는 본받는다(效)는 것이다. 사람의 본성은 다 선하지만 깨달음에 선배 후배가 있으니, 나중에 깨닫는 사람은 반드시 먼저 깨달은 사람의 행위를 본받아야만, 선을 깨우쳐(明善) (완전하게 타고난) 본모습을 회복할 수 있다. 습(習)은 새 새끼가 날개 짓을 반복하는 것이니, 본받기를(學) 그치지 않는 것이 마치 새 새끼가 날개 짓을 반복

하는 것처럼 한다는 것이다. 이미 배운 다음 늘 익히면 배운 것이 익숙해져 내면에 회열이 생기면 학문이 진보하여 자연히 중단할 수 없는 경지에 이른다. ‘습(習)은 거듭 익히는 것이다. 늘 다시 생각하고 연구하여 마음깊이 젖어드는 것이 기쁨이다.’ (사랑좌) ‘배우는 것은 장차 행하려는 것이다. 늘 익히면 배운 것이 나와 일체가 되므로 기쁜 것이다.’ (정자) ‘시습(時習)은 익히지 않을 때가 없다는 것이니 앉아 있을 때는 시동처럼 하는(엄숙함) 것이 없을 때의 익힘이요, 서 있을 때는 재계를 하는 것처럼 하는 것이 서 있을 때의 익힘이다.’ (정자)”

(e1.2.2.1.3) “벗이 먼 곳에서 찾아오면 즐겁지 않은가?(有朋自遠方來, 不亦樂乎)” : “붕(朋)은 같은 무리이다. 먼 지방에서도 찾아온다는 것이니 가까운 사람은 말할 나위도 없다. ‘선이 다른 사람에까지 미쳐서 믿고 따르는 사람이 많으므로 즐거워할 수 있는 것이다. 기쁨(悅)은 마음에 있는 것이고, 즐거움(樂)은 발산이 위주이니 외적인 것이다.’ (정자)”

(e1.2.2.1.4) “남이 나를 알아주지 않더라도 노여워하지 않으면 또한 군자가 아닌가?(人不知而不慍, 不亦君子乎)” : “온(慍)은 분노의 의미를 내포한다. 군자는 덕을 이룬 사람의 명칭이다. ‘학문은 내게 달려 있고, 알려지는(인정받는) 일은 남에게 달려 있는데 무엇을 분노하겠는가?’ (정자) ‘남에게 미치는(인정받는) 것은 즐거워하지만, 인정을 받지 못하더라도 의기소침하지 않는 것이 바로 군자이다.’ (윤씨) 내 생각에 ‘남에게 인정받고 기뻐하는 것은 자연스럽고 쉬운 일이나, 알아주지 않아도(인정받지 못하더라도) 노하지 않는 것은 곤혹스럽고 어려운 일이다. 그러므로 그것은 오직 덕을 이룬 사람이라야 가능하다. 그러나 덕이 완성될 수 있는 것 또한 항상 언제나 바르게 배우고 익숙하게 익히고 깊이 기뻐하는 데서 비롯되는 것이다.’ ‘즐거움은 기쁨이 있는 연후에 얻는 것이니, 즐거움이 없다면 군자라고 할 수 없다.’ (정자)”

1.2.2.2 『논어혹문』의 해석

(e1.2.2.2.1) 주희는 또 『논어집주』 저술을 위한 예비 작업으로 『논어혹문(論語或問)』을 지었다. 이것은 선배 학자들의 해설에 대해 비판적인 토론을 대화의 형식으로 쓴 책이다. 『논어혹문』에서 주희는 『논어』의 첫 장의 세 구절을 각각 “학문의 시작” “학문의 중간” “학문의 완성”으로 나누어 다음과 같이 해설하고 있다.

1.2.2.2.1 학문의 시작

(e1.2.2.2.1.1) “배우고 늘 익히면 왜 기쁘는가?” “사람이 이미 배워서 알고 있고 (무엇을) 할 수 있게 되면, 자기가 알고 있는 도리와 할 수 있는 일에 대해 또 항상 반복하여 익히며 풀이하기를 마치 새가 나는 연습을 하듯 하게 되면, 배운 내용이 익숙해져 마음속으로부터 희열을 느끼게 된다. 사람이 배우지 않으면 마땅히 알아야 할 이치(理)를 알 수 없고 또 마땅히 해야 할 일을 할 수 없게 되니, 진실로 어둠 속의 길을 걷는 것과 같다. 그렇지만 배우고도 익히지 않으면 안과 밖이 괴리되어, 배운 바의 도를 실현할 수 없으며, 익히되 항상 하지 않으면 공부에 중단이 생겨 익힌 성과를 이룰 수 없다. 그리하여 마음속으로는 애써 진보하려고 하더라도 또한 무미건조하고 생경하게 되어 그 맛을 음미할 수 없고, 위태하고 불안하여 안온한 경지에 이를 수 없다. 따라서 배우되 반드시 항상 익혀야만 그 마음이 이치와 서로 혼연일체가 되며 안 내용이 더욱 깊어져 몸과 일이 서로 평안해지고, 할 수 있는 바가 더욱 공고해져 조용히 아침저녁으로 성찰하는 중에서도, 배워서 알고 또 능하게 된 모든 것들이 반드시 다 마음으로 자득할 수 있게 되어 남에게는 말로 설명할 수 없는 경지가 된다. 그러면 마음속으로부터 뿌듯한 희열을 맛보니, 최고로 맛있는 음식과도 그 맛을 비유할 수 없게 된다. 이것이 학문의 시작이다.”

1.2.2.2.2 학문의 중간

(e1.2.2.2.2.1) “선(善)이 다른 사람에게 미쳐서 (멀리서 찾아올 만

큼) 믿고 따르는 사람이 많으면 왜 즐거움이 되는가?” “도리와 정의는 사람이면 누구나 옳다고 여기는 것이지, 나의 사적 소유물이 아니다. 물론 나 혼자 그것을 터득한 것만으로도 기쁨이 되기는 충분하다. 그러나 내가 터득한 그것을 남에게 이야기해 주었을 때 아무도 믿어주지 않고 또 그것으로써 다른 사람을 인도하려고 해도 아무도 따라주지 않게 되면, 바로 나 홀로 그 도리에 도취했을 뿐, 온 세상은 여전히 안개 속에서 갇혀, 사람이면 누구나 가지고 있는 진리를 깨닫지 못하게 된다. 이것은 마치 열 사람이 함께 음식을 먹으면서 한 사람은 이미 배가 불렀지만 아홉 사람은 아직 음식을 삼키지도 못한 경우처럼, 아무리 나의 기쁨이 깊다고 하더라도 어떻게 밖으로 선양할 수 있겠는가? 그런데 만약 내가 터득한 나의 학문이 남에게 영향을 미칠 수 있어서 사람들이 믿고 따르는 것이 그렇게(멀리서 찾아올 만큼) 많게 된다면, 장차 모든 사람들이 다 인정하는 인간의 보편적 진리(其心之所同然者)를 나눠 가질 수 있게 되니, 내 터득한 바는 한 개인의 소유물에 그치는 것이 아니다. 나의 선(善)이 남에게 미칠 수 있고 또 그 사람의 마음이 나로 말미암아 깨닫는 바가 있게 되어, 내가 깨닫게 된 것을 그 또한 알게 되고, 내가 가능했던 것을 그 또한 가능하게 되면, 그 때의 기쁨과 환희는 서로 교통하면서 선양되고 발산되어, 아무리 훌륭한 음악의 선율도 그 즐거움을 묘사하기에 부족하다. 이것이 학문의 중간이다.”

1.2.2.2.3 학문의 완성

(e1.2.2.2.2.1) “남이 나를 알아주지 않더라도 노하지 않으면 왜 군자인가?” “보통 사람은 남들이 알아주지 않으면 노하게 되는데 그것은 외적인 것에 의존하기 때문이다. 그러나 성인의 학문은 자신을 위하는(爲己) 것인 만큼 그로 인해 남이 알아주기를 구하는 것은 아니다. 남에게 인정받고 못 받음이 나와 무슨 상관이 있겠는가? 그러나 사람은 어떤 진리를 들었더라도 믿음이 돈독하지 못하고 함양이 두텁지 못하고 견지한 것이 확고하지 못하면, 진리에 거하는 것이 자연스럽지(평안하지) 못

하니, 대사에 임하여 꼭 동요가 없으리라는 보장은 없다. 그런데 남들이 알아주지 않더라도 태연히 처신하며 조금도 분노나 불평의 뜻을 품지 않는 경우는 덕을 성취한 군자가 아니고야 누가 가능하겠는가? 그리하여 날마다 끊임없이 진보하여 하늘도 원망치 않고 사람도 탓하지 않으며 여러 기초 공부(下學)를 기반으로 상달(上達)하게 되면 성인이 되는 일도 가능하다. 이것이 학문의 완성이다.”

1.2.2.3 주희의 해석의 의미

(e1.2.2.3.1) “배우고 익히는 즐거움”에 대한 설명에서 주희는 『혹문』에서 “사람은 배우지 않으면 마땅히 알아야 할 이치(理)를 알 수 없고 또 마땅히 해야 할 일을 할 수 없게 되니, 진실로 어둠 속의 길을 걷는 것과 같다”고 주장하였는데, 이는 「대학」의 명명덕(明明德)에 대한 주희의 설명을 연상하게 하고 있다.

(e1.2.2.3.2) 주희에 따르면 “명덕은 사람이 하늘에서 얻은 바, 허령하고 어둡지 않아서 못 이치를 갖추고 만사에 응하는 것을 말한다. 다만 그것이 타고난 기품에 구애되고 인욕에 의해 가려지면 때로 어둡게 되지만 명덕의 본체의 밝음은 잠시도 그 빛을 잃은 적이 없다. 따라서 배우는 사람은 명덕이 발현되는 바(측은지심 등)에 근거하여 차츰 밝혀나가(하늘에서 얻은 바의) 최초의 상태를 회복해야 한다.”(『대학장구』)

(e1.2.2.3.3) 즉 명덕은 내가 하늘로부터 얻은, 마음속에서 빛나고 있는 인의예지(仁義禮智) 같은 리(理)를 지칭한다. 다만 그것이 기품에 의해 엷매이고 물욕에 의해 가려져 있기 때문에 줄곧 어두워져 다시 빛을 내지 못하고 있는 것이다. 그러므로 이제 돌이켜 나쁜 점을 찾아내고 닦아내 원래 하늘로부터 받았던 것을 회복하는 것이 ‘명명덕’이라고 주희는 설명한다. 여기서 본래 타고난 덕성을 회복하는 일이 곧 학습(學習)이고 학문이다.

(e1.2.2.3.4) 또 주희는 “벗이 먼 곳에서 찾아오면 즐겁지 않은가?”라는 둘째 구절을 해석하여 “학문이 융성하여 멀리 있는 사람까지 감화

시킨다”고 해석하였다. 이것은 『대학』의 신민(新民)에 대한 그의 해석에 상응한다. 원래 『대학』에서 친민(親民) 개념은 주희처럼 ‘신민’으로 바꾸지 않아도 본래의 유학 사상의 핵심을 잘 대변하고 있다. 그럼에도 불구하고 왜 주희가 (정자의 견해를 적극 수용하여) 친민을 신민으로 바꾸었는지는 신민에 대한 그의 해석을 보면 잘 알 수 있다.

(e1.2.2.3.5) “(신민의) ‘신’은 옛 것을 새롭게 바꾼다는 뜻이다. 이미 자신의 명덕을 밝혔으면 또 추기급인하여 남으로 하여금 더러운 옛 때를 제거할 수 있게 해야(혁신시켜야) 하는 것이다.”(『대학장구』)

(e1.2.2.3.6) “내가 이미 그 명덕을 밝힌 다음에는 다른 사람이 기품과 물욕에 의해 어두워져 있는 것을 보고 어찌 스스로 측은한 마음이 생겨 그를 새롭게 해줄 마음이 들어 그로 하여금 나처럼 나쁜 점을 찾아내고 닦아내 종래의 기품과 물욕이 초래한 혼미함을 혁파하여 하늘로부터 받은 바를 회복하도록 하지 않을 수 있겠는가! 이것이 바로 신민(新民이다.”(『어류』).

(e1.2.2.3.7) 즉 주희에 따르면 “백성을 혁신시킨다” “우매한 백성을 몽매한 상태로부터 해방시킨다”는 의미가 곧 신민 개념인 것이다. 요컨대 주희는 ‘명명덕’은 하늘로부터 타고난 명덕을 깨닫는 일로 해석하고, ‘신민’은 명덕을 깨우친 성현이 명덕을 깨우치지 못하고 있는, 즉 이단 사상에 의해 잘못된 삶을 살고 있는 몽매한 백성을 계몽시킨다(깨우친다, 혁신시킨다)는 의미로 해석했다.

(e1.2.2.3.8) 그에 따르면, 인간에게는 완전한 덕성이 구비되어 있으나 저마다의 한계 때문에 하늘이 준 그 덕성을 발휘하지 못하고 혼미한 상태에 머물러 있게 되었으므로, 성인이 출현하여 명덕을 밝히고 그 백성을 깨우친 것이 『대학』에 제시된 가르침이다. 후세에 그런 성인의 가르침을 따르는 자 역시 성인처럼 자신의 명덕을 깨달은(明) 다음 측은지심을 발휘하여 그렇지 못하고 있는 동포 백성을 깨우쳐야(新) 한다.

(e1.2.2.3.9) 또 『논어』의 첫 장의 셋째 구절인 “남이 나를 알아주지

않아도 화내지 않는 것이 군자이다”는 부분에 대해 주희는 “남들이 알아주지 않더라도 태연히 처신하며 조금도 분노나 불평의 뜻을 품지 않는 경우는 덕을 성취한 군자가 아니고야 누가 가능하겠는가?”라고 하면서, 이처럼 날마다 끊임없이 진보하여 기초 공부(下學)를 기반으로 상달(上達)의 깨달음의 경지에 도달하는 성인의 경지로 풀이하였다. 이것은 바로 『대학』의 지어지선(止於至善)의 경지에 상응하고 있다. 주희에 따르면 그 경지는 천리를 전부 깨달은 상태이기 때문이다.

(e1.2.2.3.10) 즉 주희는 『논어』의 첫 장의 세 구절을 각각 “학문의 시작” 단계, “학문의 중간” 단계, “학문의 완성” 단계를 설명한 것으로 보았다. 그런데 그의 이러한 설명은 바로 각각 『대학』의 삼강령(三綱領)인 명명덕(明明德), 신민(新民), 지어지선(止於至善)의 단계에 대한 그의 해설과 일치하고 있다. 원래 주희의 『대학』 해석은 참된 유학의 진리를 깨달아 도교와 불교의 이단 사상에 빠져 있는 몽매한 백성을 혁신시킨다는 그의 학문 구도에 근거하고 있다. 그런데 이러한 그의 구도는 『논어』 첫 장의 해석에서도 그대로 드러나고 있다. 여기서도 다시 한번 시대의 학문적 흐름을 혁신시키겠다는 주희의 시대적 소명 의식을 새삼 확인할 수 있다.

1.3 도(道)

1.3.1 “도(道)가 있는 사회”의 의미

(e1.3.1.1) 공자는 말하기를 “아침에 도를 들으면 저녁에 죽어도 좋다(朝聞道, 夕死可矣)”(4-8)고 했다. 이 말은 마치 어떤 절대적인 도가 있고, 또 그런 도를 깨친 사람이 세상에 있다는 것을 암시하는 듯한 분위기를 담고 있다. 그러나 도란 과연 것처럼 심오한 어떤 것일까? 공자가 말하는 ‘학’도 그런 도를 깨닫는 과정을 말하는 것일까?

(e1.3.1.2) 공자는 “나는 열다섯 살에 학문에 뜻을 두었다(志於

學)” (2-4)고 말하였다. 학문이란 세상의 도(道)에 대해 배우는 것이다. 그런데 책을 통해서 도를 배우지만, 세상에는 아직 그 도가 온전히 실현되어 있지 못하다. 도가 실현되어 있는 사회상은 우리의 이상(理想) 속의 유토피아일 뿐이다. 현실 속의 인간 사회는 정도의 차이는 있지만 아직 “도가 실현되어 있지 않다.” (일종의 無道) 공자의 시대에는 특히 무도(無道)의 상태가 심했다. 그런데 세상에 도가 없기 때문에 도를 세우려는 노력이 유의미하게 된다. 공자의 일행이 은둔주의자인 장저·결익과 만나는 대목을 묘사한 다음 내용을 보자.

(q1.3.1.3) 장저(長沮)와 결익(桀溺)이 나란히 밭을 갈고 있었다. 공자 일행이 그 옆을 지나가게 되었다. 공자는 자로를 시켜 그들에게 나루터 위치를 물어보게 하였다. 그러자 장저가 자로에게 되물었다. “수레에 타고 있는 사람은 누구요?” “공구(孔丘: ‘구’는 공자의 이름)이십니다.” “노나라의 공구 말인가요?” “예 그렇습니다.” “그렇다면 나루터를 잘 알텐데. [왜 내게 묻는 건가?]” 그러자 자로는 다시 결익에게 나루터 위치를 물었다. 그러자 그가 되물었다. “그대는 누구요?” “자로라고 합니다.” “아 노나라 공구의 제자말인가?” “그렇습니다.” [그러자 결익은 나루터 위치는 안 가르쳐주고 대신 이렇게 말했다.] “도도한 흠탕의 물결이 바로 온 천하의 형국일진대, 그 누가 개혁할 수 있겠는가?(滔滔者天下皆是也, 而誰以易之?) 또 자네만 해도 그렇지! 사람을 피하는 선비[避人之士: 공자]를 추종할 바에야, 차라리 우리처럼 세상을 피한 선비[避世之士]를 추종하는 것이 낫지 않겠나? [공자를 따라다닐 바에야 차라리 내 제자나 되라!]” 이렇게 말하고 뿌린 씨를 덮는 일만 계속하는 것이었다. 자로가 하는 수 없이 돌아가 공자에게 고하니, 공자는 한숨을 쉬며 이렇게 말했다. “새나 짐승과 더불어 살 수는 없지 않는가? 내가 세상에서 사람 무리와 어울리지 않으면 누구랑 어울리랴? 세상에 도가 서 있다면 내가 굳이 바꾸려고 하겠는가?(天下有道, 丘不與易也)” (18-6)

(e1.3.1.4) 은둔주의자들은 공자를 “안 되는 줄 알면서도 행하려고 하는 사람(知其不可而爲之者)” (14-38)이라고 비판하였다. 그들은 여기서처럼 “도도한 흠탕의 물결이 바로 온 천하의 형국일진대, 그 누가 개

혁할 수 있겠는가?” 라는 체념론을 내세워 공자의 노력을 비웃었던 것이다. 그러자 공자는 “세상에 도가 서 있다면 내가 굳이 개혁하려고(易) 하겠는가?” 라고 대답하였다.

(e1.3.1.5) 공자에 따르면 세상이 무도(無道)하기 때문에 개혁할 필요가 있다. 즉 혼란한 세상을 개혁하여 질서를 회복하는 것이 “도를 세우는(有道)” 일이다. 요즘 말로 설명하면, 법이 공정하게 제정되고 제정된 법은 공정하게 집행되어서, 원칙과 상식이 통하고 편법과 반칙이 통하지 않는 그런 사회가 “도(道)가 서 있는 사회” 이다.

(e1.3.1.6) 요컨대 “세상에 도가 있다(天下有道)” 함은 “사회에 질서가 있다, 정의가 실현되어 있다, 법이 제 기능을 한다” 는 의미이다. 그러므로 공자가 말하는 도는 명상이나 수행을 통해서나 알 수 있는 심오한 어떤 것이 아니다. 도 있는 사회가 곧 질서 있는 사회를 의미함은 공자의 다음과 같은 말에도 잘 나타나 있다.

(q1.3.1.7) 천하에 도가 있는(天下有道) 시대이면, 예악정벌(禮樂征伐: 예의 제정과 음악의 제작 및 출병과 정벌 등의 모든 중대사)이 최고 통치자인 천자로부터 결정된다. 천하에 도가 없는(天下無道) 시대이면 예악정벌이 제후로부터 결정된다. 제후로부터 결정되면 10대 안에 무너지지 않는 경우가 드물고, 대부로부터 결정되면 5대 안에 무너지지 않는 경우가 드물고, 배신(陪臣, 대부의 가신)이 국가의 대권을 장악하면 3대 안에 무너지지 않는 경우가 드물다. 천하에 도가 서있다면 국가의 정권이 결코 대부의 수중에 있을 리 없고, 천하에 도가 서있다면 서인들이 국가의 정치를 의론할 리 없다.(16-2)

(e1.3.1.8) 이와 같이 정치와 사회질서가 양호한 경우를 일컬어 “천하에 도가 있다” 하고, 정치와 사회질서가 파괴된 경우를 일컬어 “천하에 도가 없다” 고 하였다는 것은 확인할 수 있다.(풍우란, 『중국철학사 신편』 I, 인민출판사, 북경, 1982, 124쪽)

1.3.2 도에 대한 발분(發憤)과 학문

(e1.3.2.1) 도가 있는 세상을 만들려면 어떻게 사회에 질서를 회복할 수 있는가를 공부하여야 한다. 그러므로 공부(學)는 우선 도에 대한 공부라고 말할 수 있다. 우리가 책에서 도를 배우는 것은 그것을 세상에 실현하기 위해서이다. 따라서 “배움에 뜻을 둔다” 함은 “도의 실현에 뜻을 둔다”는 말과 직결된다. 이런 의미에서 “배움(학문)에 뜻을 두었다(志於學)” 함은 “도에 뜻을 두었다”는 의미이다. 그러므로 “학문에 뜻을 둔다” · “도에 뜻을 둔다” 함은 “도의 실현을 위해 노력한다”는 의미이고, “도를 실현한다” 함은 법과 정의가 없는 사회를 법과 정의가 있는 사회로 “개척한다(易)”는 의미이다. 살기 좋은(有道) 세상으로 바꾸는데 무언가 도움이 되는 일을 해 내겠다는 의지가 있어야 학문을 하게 된다. 곧 스스로 발분(發憤)하여야 학문이 가능하다. 그래서 공자는 이렇게 말하였다.

(q1.3.2.2) 스스로 번민하지 않으면 열어줄(啓) 수 없고 스스로 끔찍거리지 않으면 피워줄(發) 수 없다. 한 가지를 알려주고 다른 세 가지를 유추해내지 못할 경우 다시 반복해주지 않는다.(7-8 子曰：“不憤不啓，不悱不發。舉一隅不以三隅反，則不復也。”)

(q1.3.2.3) 스스로 어찌할까 어찌할까 말하지 않는 사람은 나도 어찌할 수 없다.(15-16 子曰：“不曰‘如之何，如之何’者，吾末如之何也已矣。”)

(q1.3.2.4) 나면서부터 안 사람이 최상이고, 배워서 알게 된 사람이 그 다음이고, 궁지(困)에 처한(몸으로 체험한) 뒤에 배운 사람이 또 그 다음이다. 궁지를 경험하고도 배우지 않는 사람은 최하급이 된다.(16-9 子曰：“生而知之者上也，學而知之者次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯爲下矣。”)

(e1.3.2.5) 즉 스스로 발분하여야 계발(啓發)시켜 줄 수 있다. 공자 자신도 발분했기 때문에 공부를 할 수 있었다. 위에서 “곤(困)”은 “괴로움 당하다, 통하지 아니하다, 막다른 길에 이르다, 극에 이르다,

가난하다, 위태롭다, 지치다”라는 의미이다. 삶을 살면서 겪는 온갖 시련을 의미한다. 좌절, 실패, 파산, 굴욕, 수모 등이 그것이다. 공자 자신도 평생을 통해 온갖 시련을 겪었고, 그 때마다 배움을 향해 분발(奮發)했다.

(q1.3.2.6) 공자의 사람됨을 묻는 접공의 질문에 자로가 대답하지 못했다. 뒤에 공자는 이렇게 말했다. “너는 왜 ‘그 사람은 발분하면 음식 먹는 것도 잊고(發憤忘食) 즐거움으로 근심도 잊고 곧 늙음이 다가 온다는 것도 느끼지 못한다’고 말하지 않았느냐?” (7-19)

(e1.3.2.7) 이것은 공자가 말년에 자신의 사람됨을 스스로 표현한 말이다. 그는 노년에 이르기까지 발분의 삶을 살았던 것이다. 그래서 공자는 “나는 나면서부터 알게 된 사람이 아니라, 옛것을 좋아하여 부지런히 탐구한 사람이다” (7-20)고 말하였던 것이다.

(e1.3.2.8) 그러면 “도에 뜻을 둔 사람”은 왜 학문을 연마해야 하는가? 현실을 개혁하려면 그럴 만한 능력을 갖추어야 하기 때문이다. 학문은 고전에 대한 공부로 시작한다. 고전은 옛 사람들이 이미 시행착오를 겪으면서 행한 어떤 일에 대해 비판과 성찰의 안목으로 정리한 결과물이다. 즉 고전은 인간사회가 어떠해야 하는가(즉 인간사회의 도)에 대한 논의가 중심이다. 그런 전적을 공부하는 일은 똑같은 실수를 반복하지 않고 새로운 사태에 대한 해결 능력을 갖추는 데 필수적이다. “배운다” 함은 이미 정리된 도를 배우는 것이다.

(e1.3.2.9) 학문하는 사람은 새로운 세계를 열기 위한 희망으로 가득 차 있는 만큼, 학문하는 것이 어찌 기쁘지 않을 수 있겠는가? 혹자는 “학문은 그 실현 여부를 떠나서 그 자체로 즐거움이 있다. 따라서 학문은 꼭 실현을 전제로 하여 즐거워하는 것이 아니다”라고 반문할지 모른다. 그러나 우리가 어떤 내용에 대해 기쁨을 느끼는 것은 그 내용 자체가 보편적 가치가 있기 때문일 것이다. 내가 기쁨을 느낀 그것을 남들도 언젠가는 기뻐하게 될 것이라는 점이 상정되기 때문에 우리는 기뻐 수

있는 것이다. 『논어』의 첫 구절인 “배우고 늘(무시로) 익히면 기쁘지 아니한가?(學而時習之, 不亦說乎)” 는 바로 이러한 분위기를 담고 있다고 할 수 있다.

(e1.3.2.10) 아무튼 『논어』가 학습(學習)이라는 단어로 시작된다는 것은 매우 의미 깊다. 여기서 “습” 은 “습관화하여 내 것으로 만든다” 는 의미도 있다. 공자는 말하기를 “타고난 성품은 서로 비슷하나 습관(習)으로 인해 서로 차이가 난다(性相近也, 習相遠也)” (17-2) 하였다.

(e1.3.2.11) 무엇을 배웠느냐에 의해 사람이 달라지는 것이 아니라, 그것을 얼마나 내 것으로 만들었느냐(습관화했느냐)에 의해 사람이 달라진다. 즉 인간 존재의 실질적 의미는 뭘 배웠느냐가 아니라 배운 그것을 얼마나 내 것으로 만들었느냐(습관화함: 실천함)에 의해 결정된다. 배워서 내 것으로 만들어갈 때 진정한 기쁨이 있다고 하겠다.

(e1.3.2.12) 또한 배워서 내 것으로 만들어갈 때 기쁨을 느낄 수 있다.(學習而悅) 이리하여 학문하는 사람은 새로운 세계를 열기 위한, 즉 도(道)가 있는 사회를 만들기 위한 희망과 포부로 가득 차 있다. 그러니 학문하는 것이 어찌 기쁘지 않을 수 있겠는가?

1.4 배움과 실천

1.4.1 좁은 의미의 학(學)과 넓은 의미의 학(學)

1.4.1.1 좁은 의미의 ‘학’

(q1.4.1.1.1) 공자가 말하였다. “군자가 문(文)을 널리 배우고, 예로써 단속하면 어긋나지 않을 수 있다.” (6-27 子曰: “君子博學於文, 約之以禮, 亦可以弗畔矣夫!”)

(q1.4.1.1.2) 공자는 네 가지를 가르쳤는데, 문·행·충·신이 그것이다.(7-25 子以四教：文，行，忠，信.)

(e1.4.1.1.3) 『논어』에 나오는 ‘학’은 좁은 의미와 넓은 의미로 구분할 수 있다. 좁은 의미의 학(學)은 “문에 대한 공부”(學文)를 의미한다. 여기서 말하는 문(文)이 무엇일까? 공자는 아들 백어에게 “시를 공부하지 않으면 (남 앞에서) 아무 주장도 하지 못한다” “예를 공부하지 않으면 사회에서 제 역할 하지 못한다”(16-13)고 말했는데, 이 때의 공부는 시와 예를 논한 문(文)에 대한 공부(즉 “學文”)일 것이다.

(e1.4.1.1.4) 이런 부류의 공부는 가장 기본적인 것이다. 그래서 공자는 제자들을 교육할 때 문(文)을 가장 기본적으로 가르쳤을 뿐 아니라, 원래 공자 자신이 그런 공부를 많이 하였다. 그는 말하기를 “문(文)에 대한 공부는 나도 남보다 못하지 않다. 그러나 군자의 행실을 실천하는 일은 나는 아직 이루지 못하고 있다”(7-33)라고 하였다.

(q1.4.1.1.5) 공자가 말하였다. “배우기만 하고 생각하지 않으면 망령되고(學而不思則罔), 생각만 하고 배우지 않으면 위태롭다(思而不學則殆).”(2-15)

(e1.4.1.1.6) 또 여기서처럼 배움이 ‘생각(思)’과 대조되어 있다. 이러한 배움은, 배운 것에 대한 비판적인 음미와 성찰이 들어가 있지 않은, 아주 단순한 배움을 지칭한다고 할 수 있다. 『중용』에도 “널리 배우며, 자세히 물으며, 신중히 생각하며, 명확히 변별하며, 독실하게 실천하라(博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之)”는 말이 있는데, 이 때의 배움 역시 질문, 생각, 변별, 실천과 구별되는 것임을 알 수 있다. 요컨대 이처럼 단순한 “문에 대한 공부(學文)”나 생각(비판적 사고)과 대비되는 단순한 공부가 곧 좁은 의미의 “학(學)”이라고 할 수 있다.

1.4.1.2 넓은 의미의 ‘학’

(e1.4.1.2.1) 그러나 『논어』에서 많은 경우 학(學)이라는 글자는 위에 서 말한 좁은 의미의 단순한 배움이 아니다. 앞으로 살펴보게 될 “호학(好學)”과 “학즉불고(學則不固)”에서의 ‘학’에는 비판적이고 주체적으로 성찰 활동을 한다는 의미가 들어 있다. 즉 그 “학”에는 “사(思)”와 “문(問)”도 포함되어 있다. 이것이 넓은 의미의 ‘학’이다.

(e1.4.1.2.2) 송대 성리학자인 정자와 주희는 위의 『중용』 구절을 해석하면서, “박학(博學), 심문(審問), 신사(愼思), 명변(明辨), 독행(篤行) 다섯 가지 중에 하나라도 폐기하면 그것은 학(學)이 아니다”라고 말했는데, 바로 이 때의 ‘학’ 역시 넓은 의미의 “학”이다.

1.4.2 학문(學文)과 역행(力行)

1.4.2.1 형식만 갖추는 경계

(q1.4.2.1.1) 공자가 말하였다. “바탕(質: 참된 마음)이 형식(文: 예의 범절)을 압도하면 거칠고, 형식이 바탕을 압도하면 결만 번지르르하다. 형식과 바탕을 잘 어울려야(文質彬彬) 비로소 군자다.” (6-18 子曰: “質勝文則野, 文勝質則史. 文質彬彬, 然後君子.”)

(e1.4.2.1.2) 여기서 문(文)은 형식, 예의범절의 의미이다. 그런데 학문(學文)의 ‘문’은 우선은 글자를 지칭한다. 이처럼 ‘문’이 왜 글자와 형식(격식)을 동시에 의미하게 되었을까? 책에 기록되어 있는 글이 문(文)인데, 옛날 책에 기록된 내용은 대체로 의례 혹은 예의범절에 관한 것이 중심이었다고 추측된다. 격식과 형식은 글공부를 통해서 배우게 되므로, “학문(學文)”이란 “글을 배운다”와 동시에 “의례와 격식(형식)을 배운다”는 의미를 지니게 되었고, 따라서 “문(文)에 밝다”함은 “글을 널리 읽어 형식(예의범절)에 밝다”는 의미가 된 것 같다.

(e1.4.2.1.3) 세상에 형식·격식만 번드르르하게 갖추고 사람다운 바탕을 갖추지 못한 사람들이 많다. 예컨대 “조폭”과 “사이비(似而非)한 기성의 종교지도자들”이 그들이다. 조폭은 예의범절에 아주 밝아 겉

은색 정장을 즐겨 입고 검은색 차를 좋아하고 윗사람을 꺾듯이 섬기고 인사성이 극히 밝으며 어떤 경우에 범죄가 성립되고 어떤 경우에 면책이 되는지 등 법률 규정에 매우 밝다. 또 사이비 종교지도자는 청산유수의 언변에 성경이나 불경의 거의 모든 구절을 달달 외우고 있으며, 거친 인사를 구사하지 않고 모든 사람들에게 친절하고 항상 웃는 표정을 짓는다.

(e1.4.2.1.4) 그러나 그들은 사람다운 바탕을 갖추지 못하였다. 왜냐하면 조폭과 사이비 종교지도자들이 것처럼 형식을 따지고 구비하는 목표는 사람답게 되는 데에 있는 것이 아니라, 물질적인 이익에 있기 때문이다. 즉 물질에 우선 순위가 있다는 점에서 조폭과 사이비 종교지도자는 똑같다. 조폭은 주먹으로 돈을 갈취하지만 사이비 종교지도자는 저주의 말로 돈을 갈취한다는 점이 다를 뿐이다. 다만 주먹의 해악은 누구도 쉽게 알 수 있으나, 저주의 해악은 당사자가 좀처럼 간파해내지 못한다. 언어의 마력(魔力: 이성적 판단을 무력하게 만드는 이상한 힘) 때문에 사이비 종교지도자의 저주를 저주로 간파하지 못하게 된다.

(e1.4.2.1.5) 공자는 이처럼 형식만 갖추고 바탕이 없는 사람들 가운데 어진 사람은 거의 없다고 말한다. 반면에 형식은 모자라지만 바탕이 넘친 사람, 즉 바탕이 형식을 압도하여 거친 사람들이 강의목눌(剛毅木訥)의 인물 유형에 해당된다고 할 수 있는데, 공자는 이들은 “인에 가깝다”고 말했다.(13-27)

1.4.2.2 서자서아자아(書自書我自我)

(q1.4.2.2.1) 공자가 말하였다. “그럴듯한 말과 근엄한 듯한 얼굴에 인(仁)은 거의 없다.” (1-3 子曰: “巧言令色, 鮮矣仁!”)

(q1.4.2.2.2) 공자가 말하였다. “사람이 사람답지(어질지) 못하면 예가 무슨 소용이 있겠는가? 사람이 사람답지(어질지) 못하면 음악이 무슨 소용이 있겠는가?” (3-3 子曰: “人而不仁, 如禮何? 人而不仁, 如樂何?”)

(q1.4.2.2.3) 공자가 말하였다. “예를 논하고 거론하는 것이 옥과 비단

에 대한 이야기이겠느냐! 음악을 논하고 거론하는 일이 종과 복에 대한 이야기이겠느냐!” (17-11 子曰：“禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？”)

(q1.4.2.2.4) 공자가 말하였다. “예는 사치할 바에야 차라리 검소해야 하고, 상례는 형식만 갖추는 바에야 차라리 슬퍼해야 한다.” (3-4 子曰：“禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。”)

(q1.4.2.2.5) 공자가 말하였다. “상례에 임하면서 슬픔이 없다면 그런 사람을 무엇으로 인정하겠는가?” (3-26 子曰：“居上不寬，爲禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？”)

(e1.4.2.2.6) 이와 같이 공자는 ‘형식(文)’만 갖추고(배우고) 그 바탕(質)이 없는 것을 경계했다. ‘문’에 대한 공부(學文)는 곧 예나 음악에 대한 공부를 의미한다. 사람이 사람답지 못하면 그런 공부는 아무런 소용이 없다. 예와 음악을 공부하는 것은 그것을 통해 사람이 사람답게 되려는 것이고 그럼으로써 살기 좋은 사회를 이루려는 데 의미가 있다. 그런데 아무리 공부를 해도 그 사람의 됬됨이에 아무 변함이 없는 것이, 이른바 “서자서아자아(書自書我自我: 책은 책이고 나는 나이다)”이다. “서자서아자아”에 대한 후대 학자들은 이렇게 설명한다.

(e1.4.2.2.7) “『중용』의 책을 읽은 자는 입만 열면 『중용』을 거론한다. 그러나 ‘책은 책이고 나는 나이다’는 격으로, 입으로는 말하나 몸으로는 그것을 실천하지 않는다. 말과 행실이 서로를 고려하지 않는 것이다.” (宋, 袁甫, 『蒙齋中庸講義』卷二) “과거 시험 공부를 하는 이들은 여러 경전을 읽지만 오직 과거 답안을 지을 자료로만 간주할 뿐 자기 자신과는 전혀 상관없는 것으로 여긴다. 따라서 한 때 그것(경전 공부)에 의지하여 출세를 하기는 했지만 결국 모든 것은 옛 사람의 찌꺼기일 뿐이고, 일평생 정책에 행할 수 있는 내용은 모두 타고날 때의 습관에 의거할 따름이다. 이것이 바로 ‘책은 책이고 나는 나이다’는 것이니, 처음부터 전혀 배운 적이 없는 사람과 무슨 차이가 있겠는가?” (明, 薛瑄, 『讀書錄』卷一)

1.4.2.3 역행을 강조

(q1.4.2.3.1) 공자가 말했다. “배우는 사람들은 집에 들어오면 효도하고 밖으로 나가면 공손하며 삼가고 미더우며 널리 많은 사람들을 사랑하며 어진 이와 친밀히 지내야 한다. 그렇게 (덕행을) 실천한 다음 여력이 있으면 글(형식)을 배워라.” (1-6 子曰：“弟子，入則孝，出則悌，謹而信，汎愛衆，而親仁。行有餘力，則以學文。”)

(q1.4.2.3.2) 자하(공자의 제자)가 말하였다. “누가 만일 어진 사람을 존중하고 여색을 경시하며, 부모를 섬길 때는 모든 노력을 다하고, 임금을 섬길 때는 목숨도 바칠 수 있으며, 친구와 사귀면서 약속을 하면 신의를 지킨다고 한다면, 그가 못 배웠다고 하더라도 나는 반드시 배웠다고 말할 것이다.” (1-7 子夏曰：“賢賢易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；與朋友交，言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。”)[“賢賢易色” 구절에 대한 해석은 이설(異說)이 분분하다. 그밖에 “미색을 좋아하는 마음과 바꿀(易:역) 정도로 어진 이를 어질게 여기다”, 혹은 “아내를 대함에 있어서 어진 점은 어질다고 존중하는 반면 외모는 대수롭지 않게 여긴다(易:쉽게 여길 이)”는 등의 의미로도 풀이한다.

(e1.4.2.3.3) 『논어』는 이와 같이 학문(學文)보다 역행(力行)을 강조한다. ‘역행’은 배운 바를 행하려고 노력한다는 뜻이다. “실천한 다음 여력이 있으면 글(격식)을 배우라”는 말은 표현 그대로 풀이하면 안 된다. 실천은 아무리해도 모자라고 따라서 좀처럼 글을 배울 여력은 생기지 않을 것이기 때문이다. 이 구절은 배운 것을 실천하지 않고 격식(허례)만 몸에 익힌 당시의 학자들에 대한 지천(꾸지람)으로 이해해야 한다. 실제로 공자는 문(文)과 역행(力行)을 동시에 가르쳤기 때문이다.(7-25 子以四教：文，行，忠，信.) 공자는 실천에 힘쓰는 일(力行)이 글을 배우는 일(學文)보다 중요하다는 점을 강조하여 “실천하지 못할 글은 배우지도 말라”고 가르치고 있는 것이다. 자하의 말 역시 “문(文)을 배운 자”가 “배운 사람”이 아니고, “역행에 힘쓴 자”가 “배운 사람”이라는 의미이다. 이 역시 격식(文)만 배우고 실천하지(行) 않는 사람에 대한 지천이 담겨있

다.

(q1.4.2.3.4) 자로는 어떤 가르침을 듣고 아직 실행하지 못했으면 다시 또 새로운 가르침을 들을까봐 걱정했다.(5-14 子路有聞，未之能行，唯恐有聞.)

(e1.4.2.3.5) 이와 같이 실천하지 못할 것을 염려하여 아예 아는 것 자체를 두려워했던 인물이 바로 자로였다. 자로는 이미 배운 진리도 실천하지 못하고 있을 때, 어떤 새로운 진리를 듣게 될까봐 귀를 막는 심정이었다는 것이다. 사실 실천을 하지 않는다면 모든 가르침은 개구리 울음 소리나 진배없다. 하루 종일 민주, 정의, 복지, 사랑, 회개, 반성, 믿음, 찬양, 찬불에 대하여 강론하고 설교나 설법을 하더라도 실천하지 않는다면 이 세상에 무슨 의미가 있겠는가? 사람이 사람답지 못하면, 즉 바탕(사람됨)이 갖추어져 있지 않으면, 그가 글을 배워봐야(격식을 공부한들) 아무 소용이 없다.

1.4.2.4 ‘위기’와 ‘위인’

(q1.4.2.4.1) 공자가 말하였다. “옛날의 배우는 사람들은 자신을 위해 공부했는데(爲己), 지금의 배우는 사람들은 남을 위해 공부한다(爲人).” (14-24)

(e1.4.2.4.2) “위기(爲己)”란 “자신의 변화를 추구한다”·“자신의 덕성을 함양한다”는 의미이다. 반면에 “위인(爲人)”이란 “남에게 과시하기 위해, 남을 가르치기 위해, 남을 지배하기 위해 공부한다”는 의미이다. “자신을 위해 공부하는 것”이 왜 중요한가? “자신을 위해”란 “자신부터 실천하기 위해”의 의미이다. “자신부터 실천하는 것”이 학문하는 이에게 왜 중요한가?

(e1.4.2.4.3) 『대학』에서 논한 “혈구지도(絜矩之道：도덕적 판단 척도를 헤아리는 도)”를 예로 들어 이 문제를 생각해 보자. 『대학』에 따르면 “군자에게는 혈구지도가 있어야 한다. 상관으로부터 받은(당하는) 싫은 방식으로 부하를 부리지 말며, 부하로부터 받은 싫은 방식으로 상관을 섬기지 말며, 선배로부터 받은 싫은 방식으로 후배를 선도하지

말며, 후배로부터 받은 싫은 방식으로 선배를 추종하지 말며, 저 동료한테 받은 싫은 방식으로 이 동료와 교제하지 말며, 이 동료한테 받은 싫은 방식으로 저 동료와 교제하지 말라. 이것이 바로 혈구지도이다.”

(e1.4.2.4.4) 사람은 이미 세 살이면 그 도를 적용할 줄 알게 된다. (TV 보기 좋아하는 아버지가 세 살 먹은 아들에게 “TV 보지 마라” 하면 아들은 “아버지는 보면서 왜 나는 못 보게 하나” 라고 반문한다.) 그런데 문제는 세 살 먹은 아이도 깨우치는 그 도를 몸소 실천하기는 쉽지 않다는 사실에 있다. 사회 지도자가 되기 위해서는 그 도를 남에게 실천하도록 강요할 것이 아니라 자신부터 실천할 수 있어야 한다. 그래야만 남을 이끄는 지도자가 될 수 있기 때문이다.

(e1.4.2.4.5) 혈구지도를 배움에 있어서, “자신을 위해 배운다(爲己)” 함은 “그 자신이 혈구지도를 실천하기 위해서 배운다” 는 의미이고, “남을 위해 배운다(爲人)” 함은 “남에게 가르치기 위해서, 혹은 아랫사람에게 강요하기 위해서, 혹은 시험에 합격하기 위해서 혈구지도를 배운다” 는 의미이다. 요컨대 배움의 목적은 실천에 있다는 말이다. 그러므로 자기 자신부터 실천하려는 자세, 이것이 공자가 말하는 학문(學問)의 바탕이다.

1.4.3 호학(好學) 정신

(e1.4.3.1) 실천이 뒷받침되는 학문이 곧 공자가 말한 호학(好學: 학문을 좋아함) 정신이다. 『논어』에는 ‘호학’ 이라는 말이 여러 번 나온다. “배우고 늘(무시로) 익히면 기쁘지 아니한가?(學而時習之, 不亦悅乎)” 하는 『논어』 첫 구절의 분위기가 곧 호학의 함의이다.

(q1.4.3.2) 공자가 말했다. “군자는 밥을 먹을 때 배부르기를 바라지 않으며 거처하는 집은 편안하기를 추구하지 않는다. 일이 있으면 민첩하게 처리하고 말은 신중하게 하며, 도 있는 곳에 나아가 나를 바로잡는다면 학문을 좋아한다고(好學) 할 수 있다.” (1-14 子曰: “君子食無求飽,

居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。”)

(q1.4.3.3) 애공이 공자에게 물었다. “제자들 가운데 누가 학문을 좋아합니까(好學)?” “안회(안연)라는 제자가 학문을 좋아하여, 분노를 옮긴 적이 없으며(不遷怒), 잘못을 두 번 반복하는 일이 없었습니다(不貳過). 그러나 불행히도 단명하여 일찍 죽어서, 지금은 아무도 없고, 아직 누가 학문을 좋아한다는 소리를 듣지 못했습니다.” (6-3 哀公問：“弟子孰爲好學？孔子對曰：“有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣，今也則亡，未聞好學者也。”)

(q1.4.3.4) 자하가 말했다. “날마다 알지 못하던 것을 새롭게 알고, 달마다 이미 터득해 얻는 바를 잊어버리지 않는다면 학문을 좋아한다(好學)고 할 수 있다.” (19-5 子夏曰：“日知其所亡，月無忘其所能，可謂好學也已矣.”)

(e1.4.3.5) “분노를 옮기지 않는다(不遷怒)” 함은 “남대문에서 뽀맏고 한강에서 분풀이하지 않고”, “부부싸움하고 부하에게 화풀이하지 않는다”는 의미이다. 또 이것은 “사적인 감정을 공적인 일에 적용하지 않는다”는 의미도 된다. 예컨대 부하가 한번 자기에게 과민 대응한 어떤 일을 가지고 승진 심사에서 탈락시킨 경우가 “분노를 옮긴” 경우이다. 또 “잘못은 두 번 반복하지 않았다”는 점은 흔히 단호하고 견결한 위인(偉人)들의 성품에 속한다. 또 “도 있는 곳에 나아가 나를 바로잡는다(就有道而正焉)” 함은, 예컨대 무엇이 사회 정의인가? 무엇이 옳은 일인가? 그렇게 하려면 어떻게 해야 하는가? 등의 문제를 함께 의논하면서, 내 행실의 잘못과 내 사상의 결점을 지적받는 것을 좋아하고, 일단 지적받고 잘못을 깨달았으면 곧 고친다는 의미이다. 결점은 나부터 고쳐야 장차 남을 이끌 수 있는 지도자의 역할을 해낼 수 있기 때문이다.

(e1.4.3.6) “도 있는 곳에 나아가 나를 바로잡아야” “호학” 이라고 할 수 있다. 단순히 “문 공부(學文)” 를 좋아하는 것이 호학이 아니고, 실천에 옮길 수 있어야(“力行”) 호학이라는 말이다. 이런 측면에서 보면 “어떤 가르침을 듣고 아직 실행하지 못했으면 다시 또 새로운 가르침을 들을까봐 늘 걱정했던” 자로 역시 ‘호학’ 정신에 충실했다고 말

할 수 있다.

(q1.4.3.7) 공자가 말했다. “열 가구의 마을에도 반드시 나 정도로 충직하고 신실한 사람이야 있겠지만, 나만큼 호학하지는 않을 것이다.” (5-28 子曰: “十室之邑, 必有忠信如丘者焉, 不如丘之好學也”)

(e1.4.3.8) 다만 이 구절에서의 ‘호학’은 완벽한 실천을 전제로 하는 학문 정신의 뜻으로 사용되지 않고 있다. 실제로 공자는 “문(文) 공부라면 나도 남만큼 못하지 않다. 그러나 군자의 행실을 몸소 실천하는 것은 나는 아직 못하고 있다(躬行君子, 則吾未之有得)” (7-33)는 말을 하였기 때문에 위 구절의 ‘호학’은 글공부를 좋아한다는 의미가 위주인 것 같다. 즉 여기서는 공자 자신에 대해 “학문을 좋아한다”고 자부한 것이기 때문에 “배운 것을 실천에 옮기는 정신”으로서의 호학 정신까지 자처할 수는 없었기 때문일 것이다.

1.5 학문의 목표: 주체적 자유인

1.5.1 배움(學)과 성찰(思)

1.5.1.1 생각(성찰)이 없는 배움

(e1.5.1.1.1) 배움이란 실천을 전제로 하는 것인 만큼 배움에 있어서 맹목적인 묵수의 태도는 매우 위험할 수 있다. 그래서 공자는 말하기를 “배우기만 하고 생각하지 않으면 망령되다(學而不思則罔)”고 하였다. ‘생각’은 주체적이고 비판적인 성찰을 의미한다. 여기서 망(罔)은, “그물, 짐승과 새나 물고기를 잡는 그물, 죄인을 잡는 그물, 굴레, 자유를 속박하는 것, 재앙, 그물질하다, 엮다, 엮어매다, 어둡다, 어리석다, 덮다, 은폐되다, 근심하다, 망령되다”의 뜻이다. 그런데 이런 망(罔)의 여러 의미가 전부 위의 “학이불사즉망(學而不思則罔)” 구절의 의미에 밀접히 연결된다.[주희는 ‘망(罔)’을 “마음에서 구하지 않으므로 어리석어서 얻는 게 없다(不求諸心, 故昏而無得)”고 풀었다.]

(e1.5.1.1.2) “배우기만 하고 생각하지 않는” 경우는 예컨대 성경의 내용을 배운 다음 아무 생각도 하지 않고 그대로 시행하는 경우에 해당된다. 가령 이슬람의 성경에 “여성은 차도르를 써야 한다” · “남자는 네 명의 아내를 둘 수 있다”는 구절이 있다고 하자. 그런데 이슬람 사람들은 그것을 “배우고” 아무런 생각도 하지 않고 그대로 현재에도 시행하고 있다. 그 일 이야말로 “어둡고, 어리석고, 망령된” 짓일 뿐 아니라, “자유를 구속하는 그물, 족쇄, 굴레”이니, 사회에 커다란 “재앙”이 아닐 수 없다. 모하메드가 다시 태어난다면 통탄할 일이 아닐까? 어떤 지식이든 특정 시대와 장소 특정 조건에서 도출된 결론이다. “남자는 적어도 네 명의 아내는 돌봐야 한다”는 것도, 그 때 당시는 그만한 이유가 있었을 것이다. 많은 남자들이 전쟁과 여행 등으로 죽어서 과부들이 늘었고 그들의 고통이 컸다는 등. 시대가 달라졌는데 그대로 관습을 따르는 것이 곧 족쇄요 굴레이다. 종교적 근본주의자들의 주장은 대체로 “학이불사(學而不思)”의 “망(罔)”에 떨어져 있음을 흔히 발견할 수 있다.

1.5.1.2 배움이 없는 생각

(e1.5.1.2.1) 또 공자는 말하기를 “생각만 하고 배움이 없으면 위태롭다(思而不學則殆)”고 하였다. 여기서 “태(殆)”는 “위태롭다, 위험하다, 의심스럽다, 의심받다, 의아스럽게 여기다, 두려워하다, 지치다, 피곤하다”의 의미이다. 예를 들면 최근 신흥 종교 집단에서의 시체 부활치료 사건이나, UFO를 찾는 사람들의 경우가 바로 “생각만 하고 과학을 배우지 않는” 경우에 해당된다고 할 수 있다. 공산주의 혁명론자의 사상의 일부도 “생각만 하고 배우지 않은” 경우의 사례로 볼 수 있다. 그 주의를 믿는 사람들은 그런 주의(생각)가 인류의 모든 문제를 해결해 줄 것으로 믿었다. 그들은 그들의 생각과 반대되는 사례를 역사에서 찾아볼 수 있었을텐데 배우려고 하지 않았다고 할 수 있다. 요컨대, “(역사나 과학을) 배우지 않은 그러한 외곬의 생각은 매우 “위태로울” 수 있다. 생각만 가지고는 결코 문제의 답을 얻을 수 없다. 생각 속의 일을 학문적 뒷받침이 없이(思而不學) 실제 현실에 적용하려고 하

면 큰 위험이(殆) 따를 수 있다.

(q1.5.1.2.2) 공자는 이렇게 회상하였다. “나는 전에 종일토록 밥도 먹지 않고 밤새도록 잠도 자지 않고 생각에 잠긴 적이 있었지만 아무런 소득이 없었다. 책을 보면서 공부하는 것 외에는 대안이 없었다.” (15-31 子曰: “吾嘗終日不食, 終夜不寢, 以思, 無益, 不如學也.”)

(e1.5.1.2.3) 공자가 자신의 젊은 날의 고뇌(방황)를 회상하며, 젊은 후배들에게 “생각은 공부만 못하다(思不如學)” 고 말해 주고 있다. 외곬으로 파고든 생각의 무익함을 일컬은 것이다. 생각을 하더라도 배우면서, 배운 것에 기반하여 생각해야 한다. 생각(고뇌, 걱정, 근심)에만 빠져들 것이 아니라 공부로 눈을 돌려야 한다. 옛사람도 똑 같은 사람인지라 우리와 이미 같거나 비슷한 문제로 고뇌하고 고민했으며, 그들이 남긴 글은 그 고민과 고뇌의 결과이기 때문에 우선 그 글을 공부하는 일이 중요하다.

(e1.5.1.2.4) “배우기만 하고 생각하지 않으면 망령되고, 생각만 하고 배우지 않으면 위태롭다” 는『논어』의 구절과 관련하여 임원빈(任元彬)은 이렇게 말하였다. “이제 학은 단순히 독서나 덕행이 아니라 삶의 본질적 가치(義)를 인식하기 위한 방법이다. 좀 더 세밀하게 표현하면 학은 순수 사유(思)와는 구별되는 제반 사실경험으로써 주관적 독단으로 빠질 수도 있는 생각(思)을 검증하여 객관성과 보편성을 확보해 주는 역할을 담당한다. 이렇게 볼 때 공자의 철학적 방법론은 철저히 경험주의와 합리주의에 기초를 두고 있다고 말할 수 있을 것이다. 사유(思)의 결과는 구체적인 사실경험에 의해 확인, 검증되어야 한다. 그리고 구체적인 사실경험(學)들은 사유작용(思)을 통해 사물의 본질적 가치를 추상해 내야 한다.” (「공자의 학(學)에 관한 연구」, 『공자학』, 한국공자학회, 1995, 338쪽)

1.5.1.3 생각과 배움의 조화

(q1.5.1.3.1) 공자가 말하였다. “공손하더라도 예가 없으면 피곤하고, 신중하더라도 예가 없으면 두렵게 되고, 용기가 있더라도 예가 없으면 난

폭함이 되고, 정직하더라도 예가 없으면 각박함이 된다.”(8-2 子曰：“恭而無禮則勞，愼而無禮則憊，勇而無禮則亂，直而無禮則絞.”)

(e1.5.1.3.2) 공자는 공부(學)와 생각(思)을 동시에 갖추기를 요구하고 있다. 여기서 말하는 공손함, 신중함, 정직함이 있다는 것은 우선 “생각이 있는” 것으로 볼 수 있다. 예컨대 상관에 대해 공손한 마음(생각)을 가지고 있는 것이다. 그러나 동시에 그런 공손한 마음을 표현할 수 있는 예를 알아야(배워야) 한다. 위에서 말하는 “예”는 공부(學)를 통해 얻어지는 것이다. “예가 없다”·“예를 모른다” 함은 바로 “생각만 있고 배움이 없는(思而不學)” 경우이다. 상관에 대해 공손한 마음은 가지고 있지만(“思”) 그런 마음을 표현하는 예를 배운 적이 없다면(不學), 안절부절하게 되고(勞：근심하다, 괴로워하다, 지치다), 그러면 상관으로부터 공손한 마음을 인정받는 것이 아니라, 오히려 “의심을 받게 되고” 그러면 스스로는 피곤함을 느끼게 되고, 주위로부터는 “의아스럽게 여김받을” 것이다.

(e1.5.1.3.3) “생각만 하고 배움이 없으면 위태하다(殆)”고 했을 때의 태(殆)에는 또한 “의심받다” “의아스럽게 여김받다” “피로해진다”는 의미가 있다. 즉 공경하려는 생각은 있으나 공경을 표현할 줄 아는 예를 배워 몸에 익히지 않으면 그는 도리어 의심받고(殆), 의아스럽게 여김 받고(殆), 결국 지치고 피로해진다(殆). 요컨대 공손한 마음도 있어야 하고(思) 그 마음을 표현하는 예도 배워야 한다(學). 즉 군자는 바탕과 형식을 모두 갖추어야 한다(文質彬彬).

(q1.5.1.3.4) 공자가 말하였다. “바탕(質:참된 마음)이 형식(文:예의범절)을 압도하면 거칠고, 형식이 바탕을 압도하면 겉모습만 번드르르하다. 형식과 바탕을 잘 어울려야(文質彬彬) 비로소 군자다.”(6-18 子曰：“質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子.”)

(e1.5.1.3.5) 즉 공경심, 정직함 등의 참된 마음(바탕, 質)만 있어서는 안 된다. 그런 바탕을 표현할 줄 아는 격식(예의범절)을 배워서 몸에

익혀야 한다. 공자는 생각과 공부를 다같이 강조하고 있다.

1.5.2 학문을 통한 정신의 해방

1.5.2.1 학문을 해야 고루해지지 않음

(q1.5.2.1.1) 공자가 이렇게 말하였다. “인(仁)을 좋아하고 배우기를 좋아하지 않으면(不好學) 어리석음(愚)의 폐단이 생기고, 지혜(知)를 좋아하고 배우기를 좋아하지 않으면 허풍(蕩)의 폐단이 생기고, 믿음(信)을 좋아하고 배우기를 좋아하지 않으면 해침(賊)의 폐단이 생기고, 정직(直)을 좋아하고 배우기를 좋아하지 않으면 박정, 각박(絞)의 폐단이 생기고, 용기(勇)를 좋아하고 배우기를 좋아하지 않으면 난동(亂)의 폐단이 생기고, 강직(剛)을 좋아하고 배우기를 좋아하지 않으면 고상한 체함(狂)의 폐단이 생긴다.” (17-8 子曰: “好仁不好學, 其蔽也愚; 好知不好學, 其蔽也蕩; 好信不好學, 其蔽也賊; 好直不好學, 其蔽也絞; 好勇不好學, 其蔽也亂; 好剛不好學, 其蔽也狂.”)

(e1.5.2.1.2) 이것이 이른바 육언육폐(六言六蔽)를 논한 부분이다. 처음 우리가 ‘인’ · ‘의’ 등을 배우는 것도 ‘학(學)’이다. 우리는 인(仁), 의(義), 사랑, 자비 등(이른바 “진리”)에 대해 배우면 그에 대한 열정을 가지게 된다. “인을 좋아한다”는 표현이 그것이다. 그러나 우리가 진리에 대해 가지는 열정이 강하면 강할수록 자기도 모르는 사이에 자기 안의 울타리(자기만의 생각)에 갇히기 쉽다. 울타리에 갇히면 진상을 올바르게 보지 못한다.

(e1.5.2.1.3) 우리는 어떤 진리에 대한 열정(“생각”) 상태에만 머물러서는 안 된다. 열정에만 머물면 그것에 사로잡혀 자신의 한계를 깨닫지 못할 수 있기 때문이다. “어떤 생각에 갇혀 자신의 잘못을 보지 못하는 것이 곧 여기서 말하는 폐단(蔽)이다.” (蔽, 謂蔽塞不自見其過也.) (『論語注疏』) 그러므로 자신의 열정에 대해 끊임없이 비판적 성찰을 계속해야 한다. 올바른 성찰을 하려면 객관적인 자료에 근거하여 자기 열정을 비판적으로 바라볼 수 있어야 한다. 객관적인 자료에 대한 끝

임없이 계속되는 공부가 요구된다고 할 수 있다.

(e1.5.2.1.4) 이와 같이 자기가 터득한 사상에 대하여 계속해서 객관적인 자료에 근거한 비판적인 성찰 작용을 하지 않으면 곧 폐단을 낳는다. 인(仁), 지(知), 용기(勇) [...] 등에 대해 열정(생각)만 가지고 있지, 그것에 대해 비판적 성찰을 하지 않으면(不好學), 자기의 열정으로 표출되는 仁, 知, 勇 [...] 등의 덕목은 곧 (다른 사람의 눈에는) 愚, 蕩, 亂 [...] 등으로 보일 뿐이기 때문이다. 그러므로 여기서 말하는 폐단(蔽)은 비판적 성찰, 즉 넓은 의미의 학(즉 ‘學’ · ‘問’)이 없는 데서 발생한 결과물이다. 그러므로 학문을 좋아하면 폐단이 없어진다. 즉 “호학즉불폐(好學則不蔽)”이다.

(q1.5.2.1.5) 공자는 이렇게 말했다. “학문을 하지 않으면 고루해진 다” “(학문을 해야 고루해지지 않는다).” (學則不固)

(e1.5.2.1.6) “학즉불고(學則不固)”는 곧 “호학즉불폐(好學則不蔽)”의 의미이다. 문맥상 폐단(蔽)은 곧 고루해짐(固)을 의미한다. 실제로 공안국은 여기서 “고(固)”는 폐(蔽)의 의미이라고 풀이했다.(『十三經注疏』10, 『論語注疏』, 北京大學出版社, 1999) 또 공자는 말하기를 “나는 고루함을 증오한다(疾固)”(14-32)고 했다. “고(固)”를 주희는 “하나를 고집하여 융통성이 없음(執一而不通)”이라고 풀었다. 여기서 말하는 “仁을 좋아함(仁에 대한 열정)”이 “仁에 대한 자기만의 생각을 고집하여 융통성이 없는 경우”에 해당된다고 하겠다.

(e1.5.2.1.7) 요컨대 인(仁)·용(勇)·사랑·자비 등 (“진리”)에 대해 열정이 있다고 하더라도 그러한 자신의 열정(“思”)에 대해 끊임없는 비판적 성찰을 가하지 않는다면, 자신이 터득한 진리도 결국 이상한 것(“蔽”)이 되고 만다. 이 때의 비판적인 성찰이 곧 학문(學)이다. 그러므로 여기서는 처음에 공자가 “배움(學)”과 “생각(思, 성찰)”을 구분했던 구도가 허물어진다. 육언육폐에서 논하는 배움은 성찰도 포함하는 것이기 때문이다.

(e1.5.2.1.8) 즉 인(仁)·용(勇) 등에 대해 처음 배우는 것도 학문(學)이지만, 그 덕목에 대한 자신의 생각 자체를 끊임없이 성찰하는 것도 학문(學)이다. 이 때의 학은 자기의 열정을 기반으로 그 열정을 객관적인 각도에서 비판적으로 성찰하는 것을 일컫기 때문에 ‘사’와 ‘학’을 모두 포함하는 것이라고 할 수 있다. 배운 다음 또 배운 것에 대해 비판적인 성찰을 계속하는 이 일련의 배움의 과정이 곧 변증법적 과정이라고 할 수 있다. 그러므로 “학문을 해야 고루해지지 않을 수 있다(學則不固)”고 할 때의 학은 ‘사’가 포함된 ‘학’, 즉 학문을 일컫는다.

(q1.5.2.1.9) 공자는 아들 백어에게 이렇게 말한 적이 있다. “너는 주남 소남을 배웠느냐? 사람으로서 「주남」·「소남」을 배우지 않으면 바로 담장 앞에 서 있는 경우와 똑 같이 된다.” (17-10 子謂伯魚曰：“女爲周南召南矣乎？人而不爲周南召南，其猶正牆面而立也與？”)

(e1.5.2.1.10) 「주남」·「소남」은 『시경』의 편명이다. 시를 배우고 배우면서 자신의 생각을 넓혀가지 않으면 앞이 딱 막힌 답답한 사람이 된다는 것이다. “앞이 딱 막혔다”가 곧 “固”와 “蔽”의 의미이다. “고(固)”는 “굳다, 단단하다, 오로지, 기필하다, 틀림없이, 완고하다, 고루하다, 독점하다, 가두다, 감금하다, 못쓰게 되다”는 의미이다. 그러므로 공자가 말한 “학즉불고(學則不固)”의 의미는, “옛 고전을 배운 다음 단순히 배운 것에 머물지 않고 그 지식을 바탕으로 비판적이고 구체적인 안목으로 다양한 각도에서 성찰함으로써 이전까지의 나의 작은 관점을 벗어나 넓은 시야를 갖추어 나가야 고루해지지 않을 수 있다”는 의미이다.

(e1.5.2.1.11) 우리는 공자를 포함하여 그 누구도 각 덕목(진리)에 대해 완벽한 인식에 도달했고, 또 실천한다고 스스로 자부할 수 없다. 그래서 공자도 “공부를 할 때는 항상 바른 인식에 도달하지 못한 것처럼 하고, 그저 다만 배운 것을 잊어버리지 않을까 염려하라” (8-17 子曰：“學如不及，猶恐失之.”)고 말했던 것이다. 공자는, 어떤 주제에 대한

완벽한 인식과 실천은 존재하지 않고 다만 그것에 대한 공부(학문, 탐구)만 계속할 수 있을 뿐이라는 입장을 견지하고 있다. 그래서 공자 스스로 유일하게 자부했던 점은 바로 “학문을 좋아함(好學)” 일 뿐이었다.(5-28) 여기서 공자는 인간은 어디까지나 진리의 추구자(노력하는 자)이지 진리의 대변자가 아니라는 점을 명백히 하고 있다.

(e1.5.2.1.12) 이와 같이 배움에는 한번 배웠다고 해서 다 되는 것이 아니라 끊임없는 성찰을 요구하는 변증법적 과정을 내포하고 있다. 따라서 단순히 많은 책을 공부했다고 해서 고루함으로부터 해방되는 것이 아니다. 많은 지식을 섭렵한 박식한 학자일수록 의외로 고루하고 완고한 경우가 많다.

(q1.5.2.1.13) 공자는 네 가지를 근절했다. 즉 ‘사적인 추측(意, 억측, 예단)’, ‘기필함(必)’, ‘고집(固)’, ‘아집(자기 주장)’을 배척했다.(9-4 子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我.)

(e1.5.2.1.14) 박식한(좁은 의미의 학에 밝은) 학자일수록 억측이 많고 자기주장이 강하며 어떤 것을 고집하여 기필 이루려고 한다. 즉 보통 사람보다 오히려 집일이불통(執一而不通)하여, 지극히 고루하기 쉽다. 그런 학자의 공부는 공자가 말하는 학문이 아니다. 비판적인 성찰이 빠졌기 때문이다. 진정한 학문(學과 思가 포함된)은 이 네 가지로부터 벗어나는 데 있다고 하겠다. 요컨대 군자는 그러한 “학문을 해야 (모든 것에 대한 생각과 인식이) 고루해지지 않는다(學則不固).” 이 네 가지로부터 우리의 갇힌 정신을 해방시키는 과정이 곧 학문의 과정이라고 할 수 있다. 따라서 학문의 과정은 곧 정신 해방의 과정인 것이다.

1.5.2.2 학즉불고(學則不固)의 해석

(q1.5.2.2.1) 공자가 말했다. “군자는 ①중후하지 않으면 위엄이 없다. ②學則不固. ③오직 충직하고 신실해야 한다. ④(덕성이) 나보다 못한 사람과는 벗하지 마라. ⑤잘못을 했으면 고치기를 꺼리지 말라.” (1-8

子曰：“君子不重則不威． 學則不固． 主忠信． 無友不如己者． 過則勿憚改．”）

(e1.5.2.2.2) 이것이 “학즉불고” 라는 말의 원래 문맥이다. 이 구절에 대해서는 두 가지 해석이 이미 『논어주소(論語注疏)』에 제시되어 있다. 첫째는, 고(固)를 폐(蔽)로 보아 “학문을 하면 고루하지 않게 된다” 는 의미로 해석한다. 둘째는, 고(固)를 견고하다(堅固)로 보아, 앞 구절과 연결하여 “배우더라도 견고할 수 없다” 는 의미로 해석한다.

(e1.5.2.2.3) 주희는 둘째 해석에 따라, 위의 ①② 구절을 합하여 “외모가 경박하면 내면을 견고히 할 수 없는 만큼 중후하지 않으면 위엄이 없어서 배운 것이 견고할 수 없다” 고 풀이했다.(『論語集注』) 이러한 풀이가 현재까지 주류의 위치에 있다.(楊伯峻, 李澤厚, 김형찬, 류종목, 이우재, 황희경, 玄峻州 등) 그러나 이 둘째 해석은 우선 몇 가지 문제점을 보이고 있다.

(e1.5.2.2.4) 첫째, 위 『논어』 문장은 공자가 일시에 한 말이라기보다는 각기 독립된 내용이 함께 편집된 것으로 보여진다. (후반부가 『논어』 9-25에 그대로 다시 나온다는 점도 이 점을 반증한다.) 따라서 ‘학즉불고’ 역시 나머지 네 구절과 마찬가지로 독립된 구절로 볼 수 있다. 특히 비슷한 구조인 ‘과즉물탄개(過則勿憚改)’ 구절도 들어 있기 때문에 더욱 그렇다. 유독 “학즉불고” 만 앞 구절에 종속시켜 “배우더라도 견고하지 않다” 라고 해석할 필연성은 없다. 둘째, 『논어』에서 “배움”이라는 단어가 부정적인 맥락에서 쓰인 경우는 없다. 따라서 “배워도 견고하지 못하다” 는 식의 해석은 처음부터 이상하다. 셋째, 문맥상의 문제이다. 김종무의 다음 지적은 매우 적절하다고 보여진다. “一說에는 “배워도 견고하지 못하다” 는 해석도 있는데, 그렇다면 “學則不固” 가 아니라 雖學不固라고 해야 할 것이다. ‘學則不固’ 는 不學則固라는 뜻으로 생각하면 된다. (김종무, 『論語新解』, 민음사, 1989.) 즉 ‘학즉불고’ 는 “학문을 하지 않으면 고루하다” · “학문을 해야 고루하지 않

게 된다” 는 의미여야 한다는 것이다.

2. 정명

2.1 정명(正名)의 의미

(q2.1.1) 자로가 공자에게 물었다. “위나라 임금이 선생님을 모시고 정치를 할 경우 선생님은 무슨 일부터 하시겠습니까?” “그야 물론 이름을 바로잡는 일(正名)이다.” “역시나 선생님은 답답합니다. 하필 그것을 바로잡는다는 말씀이십니까?” “너는 정말 무식하구나. 군자는 자기가 잘 모르는 점에 대해서는 입 다물고 있는 법이다. 만약 이름이 바르지 않으면 주장이 정연하지 못하고, 주장이 정연하지 못하면 政事가 제대로 이루어지지 못하고, 정사가 제대로 이루어지지 못하면 禮樂이 베풀어지지 못하고, 禮樂이 베풀어지지 못하면 刑罰이 바르게 적용되지 못하고, 형벌이 바르게 적용되지 못하면 백성들은 무엇을 어떻게 해야 좋을지조차 모르게 된다(어느 장단에 맞추어야 될지 모른다). 그런 까닭에 군자는 이름을 붙였으면 반드시 주장과 연결시킬 수 있어야 하고, 주장을 했으면 반드시 실행에 옮길 수 있어야 한다. 군자는 자기 주장에 대해 애매한 태도를 취하지 않는 법이다.” (13-3 子路曰：“衛君待子而爲政，子將奚先？”子曰：“必也正名乎！” 子路曰：“有是哉，子之迂也！奚其正？”子曰：“野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟已矣。”)

(q2.1.2) 제나라 경공이 공자에게 (이상적인) 정치에 대해 묻자 공자가 말했다. “임금은 임금답고 신하는 신하답고 아버지는 아버지답고 자식은 자식답게 되는 것입니다.” “좋은 말씀입니다. 진실로 임금이 임금답지 못하고 신하가 신하답지 못하고 아버지가 아버지답지 못하고 자식이 자식답지 못하다면, 곡식이 있어도 임금인 나라고 어디 제대로 얻어먹을 수 있겠습니까?” (12-11 齊景公問政於孔子。孔子對曰：“君君，臣臣，父父，子子。” 公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？”)

(q2.1.3) 공자가 말했다. “모난 술잔이 모나지 않으면, 그것이 모난 술잔이겠는가? 모난 술잔이겠는가?” (6-25 子曰：“觚不觚，觚哉！觚哉！”)

(e2.1.4) 이상이 『논어』에서 공자의 정명 사상을 대표하는 3대 문장이다. “군군(君君)”은 “임금은 임금다워야 한다”는 의미이고, 또 “임금이 임금답지 못하면 임금이 아니다”는 의미도 함축한다. 나머지 구절도 마찬가지이다. 모든 이름(名)은, 그 이름에 합당한 실(實)이 갖추어져 있을 때에만 비로소 그 이름(名)은 진정한 의미를 지닐 수 있다는 것이 정명 개념의 요지이다. 예컨대 “임금”이라는 이름의 ‘실’은, 임금이 갖추어야 할 “유능한 통치력”, “위기 대처 능력”, “백성의 복지 향상에 힘씀” 따위를 일컫는다. 그래서 현실 속에 존재하는 어떤 임금이 임금이라는 이름에 합당한 ‘실’을 갖추고 있을 때만 그런 “임금이 임금답다”고 말할 수 있다는 것이다.

(e2.1.5) 따라서 공자의 정명론은 어떤 이름에 해당되는 현실 속의 인간이 그 이름에 합당한 ‘실’을 갖추지 못하고 있을 때 그 ‘실’을 갖추 것을 요구함과 동시에 그 이름이 지니는 사회적 위세를 감당할 자격이 없다는 비난(도적적 비난)을 가능하게 하였다.

2.2 정명론 해석의 역사적 고찰

2.2.1 맹자의 폭군정주설

(e2.2.1.1) 공자의 정명 이론은 우선적으로 현실 속에 존재하는 어떤 “임금답지 못한 임금”을 향해 “임금답지 못한 임금은 임금이 아니다”는 비판을 할 수 있게 해 주었다. 맹자(孟子, 371-289 B.C.)는 임금 역시 백성을 위해 존재한다는 전제 하에 “인민이 귀중하다. 민심을 얻어야 천자가 된다”(『맹자』14-14)고 하였다. 또 신하였던 “주나라 무왕이 임금인 주(紂)를 친 것은 시해가 아니냐”는 당시 임금의 질문에 맹자는 이렇게 대답하였다. “인애(仁愛 : 도덕 원리)의 파괴자가 바로 역적이고, 정의(道義)의 파괴자가 바로 흉악자이니, 역적이자 흉악자는 하나의 잡배일 뿐이다. 주(紂)라는 잡배를 처단했다는 말은 들었어도, 임

금을 시해했다는 소리는 못 들었다.”(『맹자』2:8)

(e2.2.1.2) 주(紂)는 은왕조의 포악한 왕으로 전해온다. 주나라 무왕은 은왕조를 멸하고 주왕을 죽였다. 맹자는 이것을 “임금 시해”로 볼 수 없다고 여겼다. 즉 그는 공자의 “정명” 이론을 “임금”에게 적용했다. 만약 “임금이 임금답지 못하면(君不君)” 신하는 그를 임금으로 인정하지 않을 수 있다. 주는 “임금일 수 있는 도(爲君之道)”에 부합치 않았으므로 설령 실제로는 임금 자리(君位)에 있을지언정 한 개인에 불과할 뿐이다. 따라서 그를 죽인 것은 다만 한 죄인을 죽인 셈이다. 무도한 임금이 제거되면 정권 역시 교체된다. 이러한 정권 교체의 방식을 “정주(征誅: 폭군에 대한 무력적 징벌)”라고 했다. 맹자는 결코 통치자의 권리를 부정한 것은 아니고 다만 그 권리에 하나의 한계를 정했던 것이다. 그 한계를 넘으면 징벌을 받아야한즉, 그에 대한 일반 백성의 “정주”가 바로 그것이다. 맹자의 이론은 도의상으로 피통치자의 반항권과 혁명권을 인정한 것이었다. 이것은 그 후 중국 봉건 사회 내에서 통치자에 대한 일정한 견제 역할을 했고, 혁명 중에는 고무적인 작용을 했다.(풍우란, 『중국철학사』상, 186-7쪽 참조) 즉 임금답지 못한 임금은 이미 임금이 아니며, 그 정도가 지나치면 임금이 아닐뿐더러 극악한 범죄자에 불과하니, 그런 사람을 죽임은 범죄자에 대한 정당한 징계에 해당되지, 반역죄나 임금시해에 해당되지 않는다는 것이다. 이것이 이른바 폭군정주설(暴君征誅說)이다.

2.2.2 강상명교(綱常名教)

2.2.2.1 동중서의 삼강설

(e2.2.2.1.1) 동중서(董仲舒, 197-104 B.C.)는 한나라 통일 왕국의 정치적 통일 분위기에 편승하여 제자백가의 학설을 축출하고 공자의 유학만 가르쳐야 한다고 주장하였다. 그는 말하기를 “모든 사물은 반드시

짝(배합)이 있다. 즉 위가 있으면 반드시 아래가 있고, 왼쪽이 있으면 오른쪽이 있고, [...] 추위가 있으면 더위가 있고, 낮이 있으면 밤이 있다. 음(陰)은 양(陽)의 짝, 아내는 남편의 짝, 아들은 아버지의 짝, 신하는 임금의 짝이니, 사물 가운데 짝이 없는 것은 없고 짝에는 각각 음양이 있다” 고 하면서 “군신, 부자, 부부의 도리는 모두 음양의 도에서 취한 것이다. 임금은 양, 신하는 음이며, 아버지는 양, 아들은 음이며, 남편은 양, 아내는 음이다” 라고 하여 이른바 ‘삼강(三綱)’ 이론을 도출하였다. 그에 따르면 사물마다 그 짝이 있는데, 그 사물이 주(主:주인)이고 그 짝이 종(從: 종속된 것)이다. 즉 ‘양’은 주(主), ‘음’은 종(從)이니, 임금은 주, 신하는 종; 아버지는 주, 아들은 종; 남편은 주, 아내는 종이다.

2.2.2.2 강상명교의 성립

(e2.2.2.2.1) 동중서의 이런 사상은 그 후 곧 “강상명교(綱常名教: 三綱 五常의 名敎)” 이론으로 발전했다. 이 때 이름이란 군신(君臣), 부자(父子), 부부(夫婦) 등 신분상의 이름을 지칭한다. 그런데 강상명교 이론에서는 오직 “이름”만 고려하고 그 “이름”의 “실”이 어떤 모습의 “실”인지는 고려하지 않는다. 즉 임금, 아버지, 남편은 신하, 아들, 아내의 통치자라고 하면서, 임금·아버지·남편들이 실제로 어떤 인물인지는 고려하지 않는다. 임금, 아버지, 남편은 그 “이름”이 그들에게 부여한 권리를 누리고, 신하, 아들, 아내는 그들에 대한 절대 복종의 의무가 있다. 이 맥락에서 이 이론을 “명교(名敎)”라고 불렀다.

(e2.2.2.2.2) 그리하여 이 삼강 이론은 모든 사회윤리에서 큰 위력을 떨치게 되었다. 전통 사회에서 인물에 대한 비평은 주로 “충효의 대절(忠孝大節)”을 중시하여, 만약 대절이 손상되면 그밖의 나머지는 모두 볼 것이 없다고 여겼다. 예컨대, 부인을 비평할 경우 오직 정절 문제(大節)만 중시하여, “(가난한 과부가) 굶어 죽는 것은 사소한 일이지만

(개가하여) 절개를 잃는 것은 중대한 일이다”(정이천)하면서, 한번 절개를 잃으면 그 밖의 일체는 논할 필요도 없다고 간주하였다. 이런 체제에서 신하, 아들, 아내는 임금, 아버지, 남편의 부속품에 불과하였다.(『중국철학사』하, 40쪽)

2.2.2.3 이리살인(以理殺人)

(e2.2.2.3.1) 이 명교(名敎)의 특징은 오직 “명” 만 강조하고 “실”은 상관하지 않는다. 임금, 아버지, 남편의 사람됨과 무관하게 신하, 아들, 아내는 그들에게 절대적인 복종을 해야 하는데, (그 이유는 오로지) 그들이 명목상(名義上) 임금, 아버지, 남편이기 때문이다. 임금, 아버지, 남편으로서의 개인이 실제로 어떤 사람이나 하는 점은 신하, 아들, 아내가 감히 제기할 수 없는 물음이다. 이 원칙을 위반하는 것이 곧 “명교”를 어기는 것으로서 전통 사회에서의 최대의 죄이다.

(e2.2.2.3.2) 이런 맹목적 “명교” 때문에 억울하게 한을 품고 죽은 사람은 헤아릴 수 없는데, 이것이 바로 청대학자 대진(戴震, 1723-1777)이 말한 “이리살인(以理殺人: 명분이 사람을 죽게 함)”이다. 그는 “사람이 법에 죽으면 그래도 동정을 받건만 명분(理)에 의해 죽을 경우 그 누가 동정하는가?”라고 하면서 도학(강상명교를 더욱 엄격히 적용한 성리학)을 통렬히 비판했다.(같은 책, 648쪽)

(e2.2.2.3.3) 예컨대 조선시대에 국가에서 효자와 열녀에게는 정문(旌門)을 내려서 표창을 했다. 효자는 부모가 죽은 뒤 시묘살이를 하다가 몸이 상하여 죽은 경우가 많았다. 또 열녀는 남편이 죽은 뒤에 따라 죽거나 자결하여 정조를 지킨 경우였다. 이들은 스스로 죽은 것처럼 보이지만 국가에서 그들에게는 파격적인 물질적 보상과 신분적 혜택을 제공하였기 때문에 실제로는 그런 자살 행위를 조장한 결과였다고 할 수 있다. 그렇기 때문에 ‘이리살인’인 것이다.

2.2.2.4 이리살인과 정명론

(e2.2.2.4.1) 조선시대 각 고을의 「읍지(邑誌)」마다 죽음으로써 효자 열부가 된 사례가 수없이 기록되어 있다. 당시에 이른바 ‘이리살인(以理殺人)’의 상황을 가히 짐작할 수 있다. 비록 그 시대라 하더라도 예컨대 부모상을 치른다는 명분으로 몸이 쇠해져 심지어는 죽음에 이른 자식의 경우를 두고 그것을 반길 부모는 없었을 것이다. 즉 어떤 경우라도 자식이 건강하길 바라는 것이 부모된 이의 인지상정일진데, 그런 상식적인 생각과 감정은 철저히 무시된 채, 병적인 이데올로기만 강요되고 있었던 시대였음을 추론할 수 있다. 그러나 당시 사회 지도층은 지금 보면 명백한 그런 비인간적 악습과 폐풍을 시정하려 하기보다 오히려 정려(旌閭) 제도 등을 통해 명예와 물질적 혜택을 그 당사자뿐 아니라 마을 전체에 내림으로써, 사태의 본질을 호도하고 악습을 미화하는 분위기를 조성해 왔던 것이다.

(e2.2.2.4.2) 아무튼 강상명교 체제하에서 “신하, 아들, 아내는 임금, 아버지, 남편의 부속품에 불과했던” 것이다. 그런데 이러한 “효자” “열녀”가 당시의 유학적 체계 내에서 “가장 아들다운 아들”, “가장 아내다운 아내”로 묘사되었던 것이다. 즉 그런 효자 열녀가 공자 정명론의 이상적 구현의 모습이라고 인식하였다. 즉 ‘이리살인(以理殺人)’은 이처럼 “공자의 이름으로 진행된 살인(살인 조장)”이었던 것이다. 즉 공자의 가르침이 살인을 조장하거나 심지어는 강요하는 명분으로까지 변질되었던 것이다.

2.2.3 명분론자의 정명 해석

(e2.2.3.1) “위나라 임금이 선생님을 모시고 정치를 할 경우 선생님은 무슨 일부터 하시겠습니까?”는 자로의 질문에 공자는 “그야 물론 정명(正名)이다”라고 대답하였다. 명분론자들은 이 구절을, 사마천의 부연설명에 근거하여, 당시 위나라의 정치상황 즉 부자간에 벌어진 왕위 계승 다툼과 직결시켜 해석한다.

(e2.2.3.2) 『춘추좌전』의 기록에 따르면, 위나라 영공의 세자 괴외(蒯賁)는 어머니 남자(南子)의 음란을 부끄럽게 여겨 시해하려 했다가 실패하고 국외로 도망했다. 그 후 영공이 죽자 괴외는 왕위를 이으려고 귀국하려 했으나, 남자는 괴외의 아들인 출공(輒)을 왕위에 앉혔다. 이후 여러 해 동안 출공은 아버지인 괴외의 귀국을 거부했고(拒父)(즉 위나라 사람들이 괴외의 귀국을 막았음), 괴외 역시 국외에서 기회만 엿보고 있는 형국이었다. 이런 상황에서 출공이 공자의 등용을 고려하자 위나라에 벼슬하고 있던 자로가 공자의 구상을 질문했던 것이다. 대표적인 명분론적 해석을 살펴보면 다음과 같다.

2.2.3.1 주희의 정명 해석

(e2.2.3.1.1) 주희(朱熹, 1130-1200)에 따르면 “당시 출공은 아버지를 아버지로 여기지 않고 할아버지를 아버지로 삼았으니, 명실(名實)의 문란이다. 그래서 공자는 정명을 우선시켰다. ‘명이 그 실에 합당치 않으면 말이 순리롭지 못하고, 말이 순리롭지 못하면 실상(實)을 고찰할 수 없어 일이 성취되지 못한다.’ (양씨) ‘일이 질서를 얻는 것이 예(禮)이고, 사물이 조화를 얻는 것이 악(樂)인데, 일이 성취되지 못하면 질서도 없고 조화도 안되기 때문에 예악이 흥성치 못하고 예악이 흥성치 못하면 정사의 시행은 모두 그 도를 상실하고 따라서 형벌도 적중지 못하게 된다.’ (범씨) ‘명실은 상호 의존적이니 한 가지 일이 구차해지면 그 나머지 모두는 다 구차해진다.’ (정자) 세자 괴외는 어머니를 죽이려 했으니 아버지에게 죄를 지었고, 출공(괴외의 아들)은 나라를 점거하고 아버지를 거절했으니(拒父), 이 둘 모두 아버지가 없는(無父: 아버지를 아버지로 여기지 않은) 자들이니, 임금이 될 자격이 없다. 공자의 정치방식(爲政)은 정명을 우선했으니, 반드시 모든 일의 자초지종(本末)을 자세히 적어 천차게 아뢰고 다른 제후에게 청하여 (제삼자인) 공자(公子) 영(郢: 괴외의 형제)을 군주로 세우셨을 것이다. 그러면 인륜이 바르고 천리에 합당해져 명(名)은 정(正)하고 언(言)은 순(順)해져 사(事)가 성취되었을 것이다.” (『논어집주』)

2.2.3.2 전조망의 정명 해석

(e2.2.3.2.1) 전조망(全祖望, 1705-55)에 따르면 “괴외는 영공에 의해 세자로 봉해진 이후 한번도 폐해진 적이 없다. 다만 죄를 짓고 망명했던 것일 뿐이니, 괴외의 귀국은 명분이 있으나(有名), 위나라 사람들이 괴외의 귀국을 (무력으로) 막은 것은 명분이 없다(無名). 즉 공자의 ‘정명’이란 다만 세자의 이름을 바로잡는다(正世子之名)는 뜻일 따름이다. 이미 세자이므로 위나라 사람들이 거절한 것은 잘못이다.”(「鮚埼亭集正名論」)

2.2.3.3 유보남의 정명 해석

(e2.2.3.3.1) 유보남(劉寶南, 1791-1855)은 이렇게 해석한다. “정명이란 무엇인가? 세자(世子)의 이름을 바로잡는다는 뜻이다. (위령공이 세자로 봉한) 괴외를 세자로 인정치 않고, (괴외의 아들) 출공 첩이 왕위를 계승하는 일 그것보다 더 심각한 이름의 전도(顛倒)는 없다. 공자가 누차 바로잡으려 했던 것은 출공은 임금이 될 수 없으니 괴외와 왕위를 다투어서는 안 된다는 것이었다. 고명사의(顧名思義)하면 언외의 의미를 읽을 수 있다.”(『論語正義』) 유보남에 따르면, 예컨대 『좌전』 등의 전적에서 위령공 생전이나 죽은 후를 막론하고 계속해서 괴외를 세자로 부르고 있는 만큼, “세자”라는 그 이름의 존속 사실에 이미 그의 왕위계승의 정당성이 함축되어 있었다는 의미이다.

2.2.3.4 하씨혼의 정명 해석

(e2.2.3.4.1) 하씨혼(夏氏烜)에 따르면 “영공이 죽자, 출공은 겨우 10여세에 즉위했다. 따라서 괴외를 거부한(拒) 것은 첩이 아니라 남자(南子)가 시켰기 때문이었다. 출공 재위 6년(나이 17-18세)에 공자를 등용할 생각이 있었기에 자로가 공자의 의도를 타진한 것이다. 공자는 아버지가 국외에 있고 아들은 국내에 거함은 심대함 명부정(名不正)으로 보고 정명(正名)의

의론을 가지게 된 것이다. 그러나 자로의 생각에는 출공의 재위가 오래되었고 또 (괴외 문제는) 국부로 받들어 모시면(以國養父) 될 것으로 여겼기 때문에 공자의 그런 견해를 답답하다고(『논어』13-3)고 말한 것이다. […]”(『衛出公輒論』)

2.2.3.5 모기령의 정명 해석

(e2.2.3.5.1) 청대 모기령(毛奇齡)은 이렇게 설명한다. “『춘추』 대법(大法)과 정명의 정의(定義)를 기준으로 살피건대, 과연 거부(拒父)의 사실이 있었는지 없는지를 고변(考辨)하는 일이 가장 급선무였기 때문에 공자는 정명을 논했다. […] 당시 위나라 사람들은 괴외를 거부(拒)하면서, ‘출공 첩이 아버지를 거부했다(拒父)’ 하지 않고, ‘영공을 위해 그 역도를 거부했다(拒)’고 표현했다. […] 이른바 ‘정명’이란 출공 첩의 수명(受命)의 명분(名)과 거부(拒父)의 名을 분변(分辯)하려는 것을 의미한다. 공자가 위나라에 돌아왔을 때까지 여전히 명의(名義: 명분의 의미, 대의명분)가 해결되지 않고 있었기 때문에 공자께서 정명을 우선했던 것인데 그것은 참으로 중대한 일이었다.”(『論語稽求篇』)

2.2.3.6 왕수인의 정명 해석

(e2.2.3.6.1) 왕수인(王守仁, 1472-1528)은 이렇게 설명한다. “(주희의 설에 따르면) (정성과 예를 다해 정치를 위탁한) 그 임금을 내쫓고 다른 사람을 왕위에 올린다는 것이 되는데 그것이 어찌 말이 되는가? 성인 공자는 큰 덕과 지성스런 마음을 가진 분이니, 필시 출공 첩을 감화시켜 아버지를 아버지로 여기지 않음(無父)은 사람이 아님을 깨우치면 그는 통곡하며 달려가 아버지(괴외)를 맞이하게 될 것이다. 부자간의 사랑은 천성에 근본하나니, 출공 첩이 것처럼 참회하고 애통해 하면, 어찌 괴외인들 감동하여 기쁨을 느끼지 않겠는가? 괴외가 환국(還國)하면 첩은 나라를 바치고 죽여주기를 청하면, 괴외는 이미 아들에게 감화된 터이고 또 공자께서 지성(至誠)으로 부자간을 화해시킬 것이니, 괴외 역시 물론 왕위를 받으려 하지 않고, 아들 첩에게 명(命)하게 될 것이고 못

신하와 백성들도 출공 첩이 임금 되기를 바랄 것이다.”

(e2.2.3.6.2) “그렇게 되면 첩 쪽에서 이제 스스로 자신의 죄악을 낱알이 밝히고 천자에게 청하고 제후에게 고한 다음 아버지께 나라를 바치려고 할 것이다. 그러면 괴외 이하 못 신하와 백성들은 또 첩이 그와 같이 참회하고 인효(仁孝)의 미덕(美)을 깨우쳤음을 널리 드러내어 그 사실을 천자와 제후에게 고하여 다시 첩으로 하여금 임금이 되게 하려고 할 것이다. 그리하여 첩에게 명을 몰아주어(集命) 다시 위나라 임금이 되게 할 것이다. 그러면 첩은 부득불 후세 상황(上皇)의 경우처럼 못 신하와 백성들을 이끌고 괴외를 태왕으로 높이 받들어 최상의 예로써 봉양한 다음 비로소 물러나 임금 자리에 오르게 되면, 임금은 임금답고 신하는 신하답고 아버지는 아버지답고 아들은 아들답게(君君, 臣臣, 父父, 子子) 되어 이름이 바르게 되고(名正), 언어가 순리롭게(言順) 되면, 일거에 온 천하를 호령할 수 있게 된다. (위나라 뿐 아니라 천하가 귀의한다.) 공자의 정명은 아마 이런 의미일 것이다.”

2.2.3.7 황중희의 정명 해석

(e2.2.3.7.1) 황중희는 이렇게 설명했다. “성인은 지성으로 서로를 감동시키나니 골육간을 잘 조화시켜 괴외는 봉양받게 하고, 첩은 왕위를 얻게 하면, 괴외는 이미 죽은 아버지(영공)를 속이면서까지 왕위를 다투지 않아도 되며, 첩은 망명한 아버지를 거부하지(拒) 않고서도 왕위를 보존케 되는 셈이다. 이것이 이름의 올바름(名之正)이며 그래서 말할 수 있고 행할 수 있게(可言可行) 되는 것이다.” (『後案』)

2.2.3.8 풍우란의 정명 해석

(e2.2.3.8.1) 풍우란에 따르면, “먼저 아버지와 아들이라는 이 두 ‘이름(名)’에 의거하여, 괴외와 출공 첩 중에서 결국 누가 옳고 누가 그른가를 판정해야만 하는데 그것이 바로 ‘정명’이다. 만약 이 문제가

해결되지 않으면 그들 두 사람은 누가 위나라 임금에 되든 상관없이 모두 ‘이름이 부정한 것(名不正)’ 이 된다. 만약 임금에 해당되는 사람의 명분(名)이 우선적으로 부정하다면 그가 명령하는 말이 순조로울 리가 없다. 명령의 말이 순조롭지 못하다면 어떤 일이든 해낼 수 없게 된다. 어떤 일도 해낼 수 없다면 바로 예약을 제창할 수 없다. 예약을 제창하지 못하면 형벌이 합당하게 될 리가 없다. 형벌이 합당치 못하면 일반 백성들은 누구를 따라야 할지 모르게 되는 것이다.” (『중국철학사 신편』 1, 인민출판사, 1982, 139쪽)

2.2.3.9 명분론자의 정명 해석의 특징

(e2.2.3.9.1) 명분론자들의 정명 해석의 특징은 다음과 같다. (1) 정명의 의미를, 위나라의 정치상황(부자간의 왕위 계승 다툼)과 직결시켜 해석한다. (2) 그래서 위나라 임금(『논어』13-3)의 즉위 명분(정당성 문제)의 시비를 따지는 것이 정명 개념 이해의 골자이다. 주희는 물론이고 주희 해석을 반대한 왕양명도 방식만 다를 뿐 마찬가지이다. (3) 정명의 명(名)을 우선 군(君), 신(臣), 부(父), 자(子) 등 신분질서적 名에 한정시켜 이해한다. (4) 명분론적 해석을 한 학자들 사이에서도 ‘정명’의 구체적 함의에 대해서는 의견이 매우 다르다. (5) 그러나 이 모든 명분론적 해석들은 다 주희의 설이 나온 이후에 제시된 것들이다. 즉 주희의 설을 둘러싸고 전개된 논의였다고 볼 수 있다.

2.2.3.10 명분론자의 정명 해석에 대한 비판

(e2.2.3.10.1) 첫째, 그 해석이 비현실적이다. 즉 철저한 공론(空論)이다. 자로가 “선생님에게 정치를 맡기면 그 임금을 위해 무슨 일부터 시작하겠는가” 라고 물었고, 공자는 “반드시 정명하겠다” 라고 대답했다. 그런데 주희가 해석한 정명의 내용은 “자기에게 정치를 위임한 그 임금을 몰아내는 것이 공자의 생각이었다” 는 것이다. 정말 가소로운 해

석이다.

(e2.2.3.10.2) 주희의 설을 비판한 왕양명의 설 역시 그에 못지 않게 비현실적인, 한편의 멜로드라마이다. 『논어』13-3 “반드시 증명하겠다”는 구절에 대해, 주희의 설은, 임금이 임금답지 못하니(명분을 상실했으니, 즉 名不正하니) 쫓아내고 다른 사람, 즉 임금에 합당한(名이 正한) 사람을 임금으로 세우는 것이 공자의 정명의 의미라는 것이고, 왕양명의 설은 괴외든 출공이든 잘못을 깨닫지 못하고 패륜의 상태(名不正)에 있으니 그들에게 그릇됨을 깨우쳐주어 이름이 바른(名正) 상태로 되돌리려는 것이 공자의 정명의 의미라는 것이다.

(e2.2.3.10.3) 지금 보면 명백히 현실감이 없는 논의임에도 불구하고 그토록 진지하게 빠져들어 있었다는 사실에서 당시 사람들이 얼마나 명분론의 질곡 속에 갇혀 있었는지를 확인할 수 있다. 사상은 시대의 반영이라고 했다. 당시의 석학들조차 이런 식으로까지 빚나가 있었으면서도 스스로 그 상태를 깨닫지 못했으니 그들을 비롯한 온 사회가 얼마나 명분론적 이념에 집착해 있었는지 상상할 수 있다. 상층부 지식인들의 인식이 이러했기에 아랫사람들에게 강요된 이리살인(以理殺人) 현상이 그토록 미화될 수 있었다는 짐작이 된다.

(e2.2.3.10.4) 둘째, 이처럼 공자의 정명론이 임금의 정당성 시비를 따지는 것이었다면, 자로가 “답답하다(迂:물정에 어둡다)”는 식으로 반응했겠느냐는 점이다. 즉 임금의 시시비비를 따지게 되면, 경우에 따라 목숨을 부지할 수 없는 상황도 발생할 위험이 있을 것인데 자로가 그런 식으로 반문했을 리 없다는 말이다. 즉 공자의 “정명” 발언에는 정치적으로 예민한 문제가 들어있지 않았다는 증거가 바로 “우(迂)”라는 단어에 있다.

(e2.2.3.10.5) 셋째, 역사적으로 부정확하거나 불확실한 사실에 근거한 주장이 많다. 정수덕(896쪽)에 따르면, 괴외가 과연 남자(南子) 시해를 음모했는지조차 의심스런 내용이고, 또 당시에 정치 대사를 논할 만

한 천자나 제후 방백은 애초부터 존재하지도 않았으며, 제삼의 인물인 공자 영(괴외의 형제)은 평소에도 왕위 계승을 거절했던 만큼 더구나 분란 중에 즉위를 수락할 가능성은 희박했다는 점이다.(『논어집석』)

(e2.2.3.10.6) 넷째, 정명을 “임금의 정당성을 시비하는 것”으로 해석하는 것은 임금의 도덕성 문제에 유보적인 공자의 평소 태도와 어긋난다. 즉 공자는 애초에 임금 개인의 시시비비는 관여하지 않는다는 원칙이 있었다는 점이 『논어』 여러 곳에 잘 나타나 있다. 오히려 공자는 반란자들조차도 그 부름에 응하여 자신의 정치적 포부를 펼칠 생각조차 했던 것이다.

(q2.2.3.10.7) 공산불요가 비(費) 땅에서 반란을 일으킨 다음 공자를 초빙하자 공자는 가려고 했다. 그러자 자료가 화를 내면서 말하기를 “못가십니다. 그만 두십시오. 하필 공산 씨 같은 자에게 가신단 말씀입니까?”라고 하자 공자는 대답했다. “나를 부른 사람이라면 어찌 아무 이유 없이 없었겠는가? 누구든 만약 나를 써 주는 사람만 있다면, 나는 동주(東周:가장 이상적인 세상)를 건설할 것이다.” (17-5)

(q2.2.3.10.8) 필힐이 부르자 공자는 가려고 했다. 그러자 자료가 “전에 제가 선생님께 듣기로는 ‘자기가 앞장서서 직접 악(좋지 못한 일)을 하는 자가 있는 곳으로 군자는 가지 않는다’ 하셨는데, 이제 필힐은 중모를 기반으로 반란을 일으켰거늘, 선생님께서 그에게 가시겠다니 어찌된 일입니까?”라고 힐문하자, 공자는 대답했다. “그렇다. 그런 말 한 적은 있다. 그렇지만 ‘단단한 것은 갈아도 닳지 않고, 흰 것은 물들여도 검어지지 않는다’ (나만 단단하고 회면 되었지, 갈리고 물들 것을 걱정하라?)는 말도 있지 않습니까? 내 어찌 표주박처럼 매달려만 있어야 되겠느냐? 그저 달려있기만 하고 아무도 따먹지 못하는 박과 같을 수 있겠는가?” (17-7)

(e2.2.3.10.9) 즉 공자는 설령 그가 반란자라고 할지도 자신에게 정치를 맡겨주기만 하면 그를 보필하여 “동주(가장 이상적인 세상)를 건설하겠다”고 말했다. 또 둘째 인용문에서는 상대가 아무리 문제 있는 사람이라도 하더라도 자신의 포부를 펼 수만 있게 해주면 그것은 문제될

것이 없다고 말하고 있다. 또 반란자 밑에서라도 정치적 포부를 펼 수만 있다면 그저 하릴없이(표주박처럼) 허송세월하는 것과는 비할 수 없다고 까지 말하고 있다. 그렇기 때문에 공자는 아무리 하찮은 기회라도 가볍게 넘기지 않았다. 그래서 음란하기로 소문난 남자(南子) 조차도 만났던 것이다. 임금의 도덕성에 대해서는 유보적인(存而不論하는, 접어두고 시비하지 않는) 공자의 태도는, 등용되기를 간절히 바란 다음과 같은 말속에도 잘 나타나 있다.

(q2.2.3.10.10) 공자가 말하였다. “만약 나를 등용만 해준다면 1년만이라도 좋겠다(뭔가를 해낸다), 삼년이라면 대성시킬 수 있다.” (13-10 子曰: “苟有用我者, 期月而已可也, 三年有成.”)

(e2.2.3.10.11) 물론 공자가 바란 것은 하위직이 아니었고 주나라 주공(周公)처럼 전권(全權)을 일임(一任)받는 그런 자리였다. 그러므로 이런 공자의 평소 태도를 놓고 볼 때, 명분론자들 처럼, 위나라 출공 임금이 정치를 맡겼을 때 그 임금의 즉위의 정당성을 시비하겠다는 것이 공자의 정명론이라는 해석은 공자와는 전혀 무관함을 알 수 있다.

(e2.2.3.10.12) 그러나 공자 정명론에 대한 명분론 위주의 해석은 이후 계속해서 공자 정명론 이해에 깊은 영향을 끼쳤다. 또 주희의 경우처럼 정명 개념을 위나라의 정치상황과 직결시켜 이해하는 않더라도 정명의 명(名)을 군신, 부자 등 신분적 명에 한정시켜 이해하는 입장은 현재 까지도 주류의 위치를 차지하고 있는 실정이다. 『논어』13-3 구절을 무비판적으로 부자간의 왕위 계승에 관한 시시비비의 문제와 연결시킨 데에 정명 개념이 올바르게 이해하지 못하게 된 원인이 되었고, 이 일은 주희의 해석에서 비롯되었던 것이다.

2.2.4 명실론자의 정명 해석

2.2.4.1 명실론적 정명 해석의 연원

(e2.2.4.1.1) 명실론자는 공자의 정명론을 명분론자들과는 다른 관점에서 신분질서의 이름 뿐 아니라 모든 “이름과 그것이 지시하는 실상”의 측면에서 다룬다. 이미 후한의 마융(馬融, 79-166)은 정명을 “온갖 일의 이름을 바로잡는 것(正百事之名)”이라고 하였다. 또 진(晉)나라 사람인 노승(魯勝)은 “이름은 동이(同異)를 변별하고 시비를 밝히는 것으로서 도의(道義)의 문이고 정치 교화의 기준이다. 그래서 공자는 반드시 정명하겠다.”고 하였다.(『晉書』, 『隱逸傳』) 또 황간(皇侃)은 “공자 당시는 시대가 혼란하여 예가 어그러져 언어가 번잡해져 명물(名物)이 그 본호(本號)를 상실했기 때문에 기필 정명을 우선했다. ‘나라 임금은 자기 아내를 부인이라고 부른다’(16-14)한 것 따위가 정명의 사례이다.”(『논어집석』, 890쪽)

2.2.4.2 임계유의 정명 해석

(e2.2.4.2.1) 다음은 공자의 정명론에 대한 임계유의 설명이다. “춘추말엽 구제도(禮)는 날로 붕괴하여 이름만 남고 실체는 없어진(名存實亡) 일은 지극히 보편적인 현상이 되었다. 그런데 공자는 관념론적 보수주의 관점에서 당시의 ‘실(實)’이 주나라의 제도에 부합치 않고 있다고 여겼다. 예컨대 주례(周禮)에 따라, 임금의 ‘실’은 임금의 ‘명’에 부합해야 하고, 신하의 ‘실’은 신하의 ‘명’에 부합해야 하는데, 당시에 ‘실’제에서의 임금은 이미 주례에서 규정한 임금의 ‘명’이 지녀야 할 직분을 해내지 못하였고, ‘실’제에서의 신하는 이미 주례에서 규정한 신하의 ‘명’이 다해야 할 직분에 안주하지 못했다. 즉 당시는 ‘이름’만 남고 ‘실제’는 변했던 것인데(名存實變) 공자는 ‘실’의 변화를 있을 수 없는 일로 여겨, ‘명’(주례의 규정)으로써 이미 변했거나 변화 중에 있는 ‘실’을 바로잡으려 했다.”

(e2.2.4.2.2) “공자는 ‘名이 상실되면 혼란이 온다(名失則愆)’(『좌전』, 애공 16년)고 하며, 사회적 혼란은 ‘명’·‘실’의 혼란에서 야기

된 것으로 여겼다. 공자가 보기에 현실세계의 ‘실’은, 주공(周公)이 제정한 명실관을 어겨, 무도한 온갖 질서 문란(反常) 현상을 야기하고 있었다. 공자는 주례가 붕괴되는 파국을 막기 위해 ‘명’에 대한 정확한 인식을 가질 것을 강조했다. 공자의 ‘正名’의 정치적 함의는 주례를 척도로 삼아 명분을 바로잡는 것으로서 ‘임금은 임금답고 신하는 신하답고 아버지는 아버지답고 자식은 자식답다’는 것이 정명의 주요 내용이다. 명부정(名不正) 즉 명사 개념의 함의가 불명확한 데서 사회 혼란이 야기된다는 것이 공자의 생각이다.”

(e2.2.4.2.3) 이와 같이 공자의 정명론을 이해한 다음 임계유는 이렇게 평가하였다. “춘추시대 질서혼란의 야기는, 사실상 사물 개념에 대한 사람들의 이해의 불명확성 때문이 아닌, 사회적 내부 모순이 밖으로 드러난 필연적 결과였다. 천자만이 팔일(八佾)을 쓴다고 예에 명문(明文) 규정이 있지만 계씨는 ‘자기 뜰에서 팔일무를 연주하였고’, 신하로써 임금을 죽임은 주례에 어긋나지만 진향은 그 도리를 몰랐을 리 없건만 ‘임금 시해’를 감행했던 것이다. 이처럼 예에 어긋난 참월적 행위는 결코 명사 개념의 함의가 불명확했던(名不正) 데서 야기된 것이었다고 할 수 없다. 공자가 ‘정명’을 성사(成事)의 선결조건으로 간주한 것은 그의 관념론적 입장이 명실 문제에 반영된 결과였다.” (이상은 임계유 주편, 『중국철학사』, 인민출판사, 1985, 70-71쪽)

2.2.4.3 『중국논리학사-선진편』에서의 정명 해석

(e2.2.4.3.1) 다음은 『중국논리학사-선진편』에 제시된 공자의 정명론 요지이다. “정명(正名)은 ‘이름과 실제의 일치, 명실상부, 단어(개념)와 그 지시 대상의 일치’를 요구한다. 이것은 사실상 의미를 바로잡는 것으로서, 단어 의미의 확정성 유지를 다루는 의미론(語義學)을 요구한다. ‘명부정(名不正)’은 ‘단어가 그 지시 대상에서 이탈하여 의미가 바뀌어 ‘명’이 ‘실’에 부합치 않는 것을 뜻한다. ‘모난 술잔(고)이 모나지 않으면 그것이 모난 술잔이겠는가! 모난 술잔이겠는가!(觚不觚,

觚哉! 觚哉!') 라는 공자의 말의 의미에 대해서는 이렇게 설명했다.

“고(觚)라는 이름은 본래 모난 술잔(實)을 지칭했지만, 당시 신흥 귀족들은 원래 규정된 제도와 예를 무시하여 각종 새 술잔을 만들었다. 그래서 당시 ‘고’라고 불린 것들은 모난 것 여부를 따지지 않았다. 그래서 공자는 ‘현재의 고는 모나지 않으니 그것도 고인가? 그것도 고인가?’라고 했다. 원래의 ‘고’의 기준에 부합치 않는데도 여전히 ‘고’라고 부르는 현상이 곧 ‘명부정(名不正)’이다.”

(e2.2.4.3.2) 요컨대 “공자의 정명 사상은 보수적이고 관념적이었는데”, “명실관계는 고정불변적이라는 공자의 관점은 객관사물의 발전 법칙에도 부합치 않고 사유 인식의 발전 법칙에도 부합치 않는다. 따라서 공자의 논리학 사상의 의의는 문제 제기에 있었지 문제 해결에 있지 않았다”는 것이다. 또 공자는 원래의 이름으로써 이미 변화된 실재를 표현하는 것도 반대했으니, 이는 이미 발전되고 변경된 실재를 교정하는 대책을 통해 원래의 이름에 적응시키려는 시도였다. 즉 공자의 정명은 “원래 고정된 명실 관계의 척도로써 이미 변화된 실재를 바로잡으려는 시도”에 불과했다는 것이다.(『중국논리학사-선진편』, 감숙인민출판사, 1989, 47-51쪽; 『중국나집사상사 교정』, 1988, 33-36쪽)

2.2.4.4 주운지의 정명 해석

(e2.2.4.4.1) 주운지에 따르면 “정명의 최종 목적은 ‘임금은 임금답고 신하는 신하답고 아버지는 아버지답고 아들은 아들다운’ 명분적 신분 제도의 실현에 있다. 여기서 앞의 임금, 신하, 아버지, 아들은 실제 임금, 신하, 아버지, 아들인 사람을 지칭하고, 뒤의 임금, 신하, 아버지, 아들은 임금, 신하, 아버지의 도(윤리도덕과 행위규범)를 지칭한다. 즉 임금인 사람은 임금의 도(임금이라는 이름이 규정하는 도덕 원칙)에 부합해야 하고, 그렇지 않으면 임금은 ‘임금’이라 불릴 수 없고, [...] 신하, 아버지, 아들의 경우도 마찬가지이다. 공자의 정명 원칙은 우선 ‘이름’의 정확한 함의를 규정하고 천명한 다음 그 ‘실’의

내용(즉 행위)을 ‘이름’ 이 규정하는 바에 부합시키려고 하는 것이다. 예컨대 우선 ‘임금’ 의 이름이 어떠한 도덕규범을 갖추고 어떤 정치적 대우를 받을 사람을 지칭하는지를 명확히 한 다음 ‘임금’ 이라는 이름 이 규정하는 내용으로써 실제상의 임금인 사람에게 요구하는 것을 뜻한다.”

(e2.2.4.4.2) “명확한 ‘명’ 이 나타내는 확실한 ‘실’ 이 존재해야 비로소 이름이 바르다고 할 수 있고, ‘언어’ 도 순조로울 수 있고, 사유도 확정성과 정확성을 가질 수 있다. 그렇게 되면 합리적 제도와 법률은 관철될 수 있고 국가는 잘 다스려질 수 있다. 바로 이런 의미에서 공자는 ‘실’ 이 반드시 ‘명’ 이 확정된 행위 규범에 부합할 것을 요구했는데, 이는 논리학적인 정명의 요구와도 부합한다. 다만 그 ‘명(개념)’ 이 명확히 ‘실(사물)’ 의 본질과 법칙을 반영하고 있는 경우에, 우리의 ‘실(즉 행위)’ 이 ‘명’ 이 규정한 행위규범에 부합토록 하는 것은 매우 이치에 합당한 것이고, 이 점은 제도와 법률의 측면에서는 더욱 그러하다.”

(e2.2.4.4.3) “그런데 공자는 ‘명’ 이 ‘실’ 을 결정한다는 의미를 지나치게 강조했다. 그는 실제로 ‘명’ 에 포괄되고 규정된 내용을 고정화하고 절대화했다. 즉 주례에 규정된 제도를 절대화하고 고정화했고, 나아가 이미 변경되고 발전된 객관 실재를 저 ‘명’ 이 원래 규정한 요구에 부합시킬 것을 요구했고, 그렇지 않을 경우 그 ‘실’ 자체를 인정치 않거나 또는 ‘실’ 이 올바르지 못하다고 규정했던 것이다. 이것은 실제상 주례가 규정한 명분적 신분제도를 회복하려는 것이며, 현실을, 이미 현실적 필요성으로부터 유리된 명분적 신분제도에 복종(부합)시키려는 것으로서, 주례에 규정된 명분제도가 시대의 발전과 현실 상황의 변화에 따라 변해야 한다는 점을 인정하지 않은 것이다.

(e2.2.4.4.4) “따라서 공자는 주례에 규정된 임금 신하 아버지 아들의 이름이 요구하는 행위규범을 따르지 못하는 사람을 보면, 임금 신하 아버지 아들답지 못하다고 책망했다. 동시에 것처럼 ‘실’ 이 ‘명’ 에

부합치 않는 현상이 바로 윤리 타락과 천하 대란의 원인을 조성했다고 여겼다. 따라서 공자의 정명 사상은 논리학적으로 합리적 요소가 있었지만 철학적으로는 관념론에 빠졌다. 그는 명을 바로잡음으로써 실을 바로 잡는(正名以正實) 정명 원칙을 제시하여 명을 바로잡음으로써 실을 바로 잡는 목적에 도달하려 하였던 것이다. 즉 ‘실’ 이 ‘명’ 에 규정된 요구에 부합도록 요구하거나 혹은 이미 존재하거나 변화하고 변경된 ‘실’ 을 ‘명’ 이 규정한 요구로써 바로잡으려는 것이었다.” (周云之, 『先秦名辯邏輯指要』, 1993, 7-9쪽)

2.2.4.5 방립천의 정명 해석

(e2.2.4.5.1) 방립천에 따르면 “ ‘명’ 은 말이나 단어(字, 詞)이므로, ‘정명’ 은 글자의 의미를 바로잡는다(正字義)는 뜻이고, 구체적으로 단어(詞)에 대한 정확한 해석과 정확한 사용을 통해 단어에 대한 잘못된 해석과 사용을 바로잡는 것을 뜻한다. 공자의 정명론은 명사 개념의 함의를 명확히 확정하려는 것으로서 명실론에 접근하고 있다. 그러나 명사 개념의 정치윤리적 함의를 확정하는데 치중했던 까닭에 다소 명분을 바로잡는(正名分) 내용에 연관되었다.”

(e2.2.4.5.2) “공자의 정명은 도덕적 측면을 중시하여 종종 종래의 말에 도덕적 함의를 부여했다. 예컨대 섭공이 공자에게 ‘우리 고장에 정직(直)을 몸소 행한 사람이 있는데, 아버지가 양을 훔치자 아들이면서 그 사실을 일러바쳤습니다’ 라고 자랑하자, 공자는 대답하기를 ‘저희 고장의(내가 생각하는) 정직한(直) 사람은 그와 다릅니다. 아버지는 자식을 감싸주고 자식은 아버지를 감싸주는 일 가운데 정직은 존재합니다’ (3-18)라고 하였는데, 이것은 ‘직(直)’ 이란 이름을 바로잡은 것이다. 종래의 견해에서 보면 아들의 고발이 ‘정직’ 이지만, 공자는 부자가 서로 숨겨주는 것이 정직이라고 한 것인데, 이는 ‘정직’ 에 새로운 도덕적 의미를 첨가한 것이다.”

(e2.2.4.5.3) “공자의 정명론은 단어의 의미, 특히 도덕 개념의 단어 의미에 대한 정확한 이해를 강조했는데, 그래야 비로소 자기의 언행이 도덕규범에 부합케 되는 것인데, 그것이 바로 정치의 급선무요 첫째 필요조건이라고 여겼다. ‘군군, 신신, 부부, 자자’란 군, 신, 부, 자가 모두 그 이름의 의미를 엄두에 두고(顧名思義) 각기 사회적 이름의 위치와 도덕적 요구에 따라 응당 해야 할 일을 다 해야 한다는 것이다. 그래야 사회적 신분이 분명하고 질서정연해지고 국가도 안정될 수 있다는 뜻이다.” (方立天, 『중국고대 철학문제 발전사』, 1990, 589-90쪽.)

2.2.4.6 명실론자의 정명 해석의 요지

(e2.2.4.6.1) 공자의 정명론에 대한 위와 같은 명실론자의 해석은 대체로 다음과 같이 요약된다. 첫째, 이미 변했거나 변화 중에 있는 “실(실제)”을 주나라 예법(周禮)에 고정적으로 규정된 “명”으로써 바로 잡으려는 것이 공자 정명 사상의 핵심이다. 둘째, 그 예로써 공자는 “대부가 천자의 예인 팔일무를 추고 있는(『논어』3-1) 사회 현실”(이것이 이른바 변화된 實) 자체를 인정하지 못하고, 굳이 주례에 규정된 내용(名)(“天子八佾, 諸侯六佾, 大夫四佾, 士二佾”)으로써 그 ‘실(현실)’을 바로잡으려 했다(正名)는 것이다. 셋째, 공자는 둘째의 “사회 현실”을 “이름이 바르지 못한(名不正) 사태”, “사회 혼란 상황”으로 규정했다. 넷째, 이런 사회 혼란 상황을 시정하기 위해 원래의 ‘명’을 회복할 것을 주장했다. 다섯째, 따라서 공자는 보수주의자였고, 현실성을 상실한 옛 제도의 복귀를 주장한 복고주의자였다.

(e2.2.4.6.2) 그리고 이들은 “모난 술잔이 모나지 않으면 모난 술잔인가? 모난 술잔인가! 觚不觚, 觚哉! 觚哉!”의 의미에 대해, 모난 술잔이 ‘고’ 이므로, 공자는 당시 신흥 귀족들이 “모나지 않은 ‘고’를 사용하고 있는 현실”을 보고 “현재의 고는 모나지 않으니 그것도 고인가? 그것도 고인가?”라고 비판했다고 풀이했다. 즉 원래의 ‘고’의 기

준에 부합치 않는데도 여전히 ‘고’ 라고 부르는 현상이 ‘이름이 바르지 못한(名不正)’ 것이라는 것이다.

2.2.4.7 명실론자의 정명 해석에 대한 비판

(e2.2.4.7.1) 명실론자의 정명 해석의 요지는 “당시는 ‘이름’ 만 남고 ‘실제’ 는 변했던 것인데 공자는 ‘실’ 의 변화를 있을 수 없는 일로 여겨, ‘명’ (주례의 규정)으로써 이미 변했거나 변화 중에 있는 ‘실’ 을 바로잡으려 했다” (임계유)는 것이다. “주례에 규정된 제도를 절대화하고 고정화했고, 나아가 이미 변경되고 발전된 객관 ‘실제’ 를 저 ‘명’ 이 원래 규정한 요구에 부합시킬 것을 요구했고, 그렇지 않을 경우 그 ‘실’ 자체를 인정치 않거나 또는 ‘실’ 이 옳바르지 못하다고 규정했다” (주운지)는 주장도 같은 논조이다.

(e2.2.4.7.2) 그러면서 이들은 “공자가 이미 변한 실체를 ‘명’ 이 원래 규정한 요구에 부합시켰다” 는 주장의 사례로 공자가 대부의 팔일무 행사를 비판한 사실을 예로 들었다. 공자는 물론 대부가 팔일무를 행사하는 것을 비판했다.(3-1) 명실론자들에 따르면, 당시 주나라의 예법 제도는 무너져, 천자의 예인 팔일무를 제후, 대부들이 행하고 있는 것이 엄연한 현실일진대, 공자가 그런 현실 자체를 인정하지 않고 굳이 옛 제도로의 회귀를 도모하는 태도는 답답한 보수주의라는 것이다.

(e2.2.4.7.3) 그러나 공자가 대부의 팔일무 행사를 비난했다는 사실 하나만을 들어 공자를 보수주의라고 볼 수는 없다. 그 상황을 현재에 맞추어 생각해 보자. “천자만이 벌일 수 있는 팔일무” 는 예컨대 현재 각 나라의 국가원수만이 행하는 의전행사에 비견될 수 있을 것이다. 그런데 만일 군수나 도지사가 국가원수의 의전행사를 행했다고 생각해 보라. 즉 전라도지사가 경상도를 가면서 대통령의 외국 국민 방문시의 출국 의전행사를 벌인다고 가정해 보라. 요즘이라고 그런 도지사를 비판하지 않을 사람이 있을까? 그러므로 공자가 “대부의 팔일무 행사” 를 비판했다는

사실만으로는 공자가 보수주의자였다는 증거가 못 된다. 명실론자들의 공자 정명론 이해는 “대부의 팔일무 행사”에 대한 공자의 비판의 사회적 문맥을 제대로 파악하지 못한 데서 도출된 잘못된 결론일 따름이다.

(e2.2.4.7.4) 물론 공자 당시에는 천하를 하나의 단일 국가로 보는 생각은 엮어져 있었고 각 제후국들은 독립국가나 다름없었다. 따라서 각 제후국에서 국가원수의 의전행사를 하는 것 또한 당연한 일이 아니었는가? 라고 반문할 수 있다. 그러나 천하를 하나의 나라로 보려는 생각은 공자뿐 아니라 그 후 200년 뒤인 맹자 시대에까지도 상당히 광범위한 지지를 받고 있었다는 사실을 확인할 수 있다. 요컨대 천하를 한 나라로 여기는 공자의 생각 자체에 문제가 있었다고 여기지 않는 한, 국가원수의 의전행사는 천자만이 행할 수 있고 또 그래야 한다는 공자의 생각을 보수주의라고 할 수 없다.

(e2.2.4.7.5) 오히려 공자가 국가원수만이 행할 수 있는 의전행사를 도지사나 군수들이 행하는 현실에 대하여 “사회 혼란 상황으로 인식”하고 “이름이 바르지 못한 사태로 규정”한 것 또한 일정한 의미가 있었다. 공자 당시에는 국가의 거의 모든 일이 의전행사를 통해 진행되었으므로 의전행사가 요즘처럼 간소한 경우와는 비할 수 없을 만큼 그 체제가 복잡했고 따라서 비용도 만만치 않았다고 여겨진다. 그런데 만일 그런 의전행사를 여기저기서 벌인다면 보통 혼란한 상황이 아님을 알 수 있다. 그러므로 그런 혼란을 극복하기 위해 국가원수의 의전행사는 천자(대통령)만이 행할 것을 주장한 공자의 입장은 결코 현실적 기반을 떠난 공론은 아니었다.

(e2.2.4.7.6) 공자가 주나라의 제도(周禮)를 찬양하고 그 제도의 부활을 꿈꾼 것은 분명하다. 그러나 공자가 현실 상황을 무시하고 맹목적으로 그 부활을 주장했다는 증거는 어디에도 없다. 공자는 결코 새로운 변화를 거부하고 옛것만 묵수한 적이 없다. 오히려 그는 일정한 원칙에 근거한 제도 개혁을 주장했다.

(q2.2.4.7.7) 공자가 말하였다. “삼실 관이 예이지만, 요즘은 생실 관을 쓰는데 검소하다. 그래서 나도 대중의 관습을 따른다. 그런데 당 아래에서 절하는 것이 예인데 요즘은 당 위에서 절을 하는 것은 교만하다. 그래서 비록 대중의 관습과 어긋난다고 하더라도 나는 당 아래에서 절을 하겠다.” (9-3 子曰：“麻冕，禮也；今也純，儉。吾從衆。拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違衆，吾從下。”)

(e2.2.4.7.8) 여기서 다음 두 가지 사실을 알 수 있다. 즉 공자는 (1) 옛 예법을 완고하게 고수하지 않았고 예법의 변경이 도리가 있을 경우 변경하는 것을 주저하지 않았다. (2) 대중이 타당한 이유 없이 옛 예법을 버렸다고 여겼을 때, 즉 지금의 관행을 고쳐 예전의 예법을 회복해야 할 필요성을 느꼈을 때, 그는 결코 옛 예법을 “그들에게 강요하겠다”는 입장이 아니라, “나 혼자라도 옛 예법을 고수하겠다”는 방식, 즉 아주 완곡한 설득의 태도로 옛 예법을 지킬 것을 주장하고 있다. 공자의 이런 태도는 3년상 제도를 옹호하는 공자의 주장(설득) 방식에도 잘 나타나 있다.

(q2.2.4.7.9) 재아가 공자에게 여쭙었다. “3년상 제도는 1주년으로도 충분히 갑니다. 군자가 3년 간 예를 행치 않으면 예는 무너지기 마련이고, 3년 간 음악을 돌보지 않으면 악도 무너지기 마련입니다. 묵은 곡식은 다하고 햇곡식이 다시 오르며 불을 얻는 부시나무도 새로 바꾸는 1주년을 기한으로 끝내면 괜찮을까 싶습니다.” “[빨리 끝내고] 쌀밥 먹고 비단옷 입는 것이 네게는 편하단 말이나?” “예, 편합니다.” “네가 편하거든 그렇게 하라. 군자란 상을 당하면 맛난 것을 먹어도 달지 않고, 음악을 들어도 즐겁지 않고, 좋은 거처라도 편치 않기 때문에 그것을 행하지 않는 법이다. 그런데 너는 편하다면 그렇게 하라.” 재아가 나가자, 공자는 말했다. “재아는 정말 글렀다(不仁). 자식은 태어나 3년 뒤에야 부모의 품을 벗어날 수 있기 때문에, 3년상은 천하의 보편적인 상례인 것이다. 재아 역시도 부모 품속에서 3년 사랑을 받기는 받았을 것이 아니냐?” (17-21)

(e2.2.4.7.10) 따라서 공자의 정명론에서 보수주의와 복고주의를 도출하고 그로부터 다시 정명론의 한계를 지적하는 명실론자들의 주장은, 기본적으로 공자의 정명 개념을 제대로 파악하지 못한 데서 도출된 그릇된 추측에 불과한 것들이다. 이미 지적했듯이 예컨대 “대부의 팔일무 시행”에 대한 공자의 비판은 보수적이기는커녕 지극히 상식적인 수준의 타당한 발언이기 때문이다.

(e2.2.4.7.11) 또 “모난 술잔이 모나지 않으면 모난 술잔인가? 모난 술잔인가! 觚不觚, 觚哉! 觚哉!”라는 문장의 함의도 명실론자와는 전혀 달리 분석될 수 있다. 명실론자는 공자의 이 말로부터 “당시 신흥 귀족들이 모나지 않는 ‘고’를 사용하고 있었다”는 것을 추론했는데, 이것은 그저 추측일 뿐이다. 즉 실제로 모나지 않은 ‘고’를 만들어 ‘고’라고 사용하는 일은 실제로 존재하지 않았을 수 있었다. 왜냐하면 모방하기 힘든 “팔일무”는 천자의 방식 그대로 흉내낸 사람들이, 제작하기 어렵지 않은 ‘고’를 천자의 예식에 사용되는 품 나는 멋진 그 모습과 다르게 만들어 사용했을 리 없기 때문이다.

(e2.2.4.7.12) 따라서 “모난 술잔이 모나지 않으면 모난 술잔인가? 모난 술잔인가! 觚不觚, 觚哉! 觚哉!”의 의미 역시 명실론자의 해석처럼, 신흥 귀족이 ‘고’를 옛 예법의 규정과 다르게 제작해 사용하는 현실을 비판한 것이라는 주장은 설득력이 없다. 말 그대로 “모난 술잔(‘고’)이 있는데 그것이 모나지 않으면 모난 술잔이겠는가? 모난 술잔이겠는가?”라는 말이다. 이것은 즉 “털공에 털이 없으면 그것도 털공인가? 그것도 털공인가?”라는 말과 같다. 이 말은 결코 현실 속에 존재하는, 털이 없이 민들민들한 공에 대해 시시비비한 것이 결코 아니다. 공을 만들면서 털이 없게 민들민들하게 만든 사실을 시비한 것이 아니다.

(e2.2.4.7.13) “모난 술잔이 모나지 않으면 모난 술잔인가? 모난 술잔인가! 觚不觚, 觚哉! 觚哉”는 말은 ‘고’를 시비한 말이 아니다. 이것은 “의자에 다리가 없으면 그것도 의자인가” “책에 글씨가 없다면

그것도 책인가” “연필에 심이 없으면 그것도 연필인가” 라는 말과 같다. 그 말은 털이 없는 공을 털공이라고 부르는 것이 이상하듯이 어떤 단어가 지칭하는 핵심적인 내용이 없는 것은 그 단어로 일컬을 수 없다는 말이다. 즉 털공은 털이 있을 때만 털공이라고 할 수 있듯이, 세상에 존재하는 이름들도 그 이름의 실재를 갖추어야만 그 이름이 된다는 뜻을 표현한 것일 뿐이다. “고”는 모나지 않으면 ‘고’ 일 수 없듯이 모든 ‘명’도 그 ‘명’에 어울리는 ‘실’을 구비해야 된다는 것이다. 이렇게 볼 때 명실론자들은 “모난 술잔이 모나지 않으면 모난 술잔인가? 모난 술잔인가! 觚不觚, 觚哉! 觚哉”나 “대부의 팔일무 행사에 대한 공자의 비판” 등의 발언의 의미에 대한 부절적인 이해를 근거로 공자의 정명론을 해석하였기 때문에, 공자의 정명론도 올바르게 이해하지 못하였을 뿐만 아니라 공자의 발언의 의미에 대해서도 애초부터 잘못된 이해를 하였다고 할 수 있다.

2.3 정명의 본의

2.3.1 명(名)의 범위

(e2.3.1.1) 공자의 정명 해석에서 명분론자의 견해에서 정명의 명(名)은 군·신·부·자 등 신분질서를 지칭하는 이름에 한정되었다. 이들은 명(名)이라는 단어가 모든 사물의 “이름”이라는 엄연한 사실을 설명하지 못한다. 애써 그와 같은 평범한 사실조차 무시하고 망각한 셈이다. 또한 명실론자는 정명의 명은 모든 이름이 포함된다는 사실을 인정하고 있지만 역시 공자의 정명을 해석하는 데는 한계를 보여주었다. 물론 공자가 말한 정명의 명은 우선 신분질서를 나타내는 군, 신, 부, 자 따위의 명을 지칭한다고 하더라도, 그러나 그 명은 결국 모든 개념을 포함하는 것이 된다. 왜냐하면 “신하가 신하답게 되기” 위해서는 “충(忠)” 등이 무엇인지 알아야 하고, “자식이 자식답게 되기 위해서는” “효(孝)” 등이 무엇인지 알아야 할 것이기 때문이다.

(e2.3.1.2) 그런데 “효”의 경우도 “효다워야 효이다”고 말할 수 있다. 겉으로는 효처럼 보이지만 실제로는 효가 아닌 그런 효를 누가 했을 때 그런 행위는 효라고 할 수는 없다. 즉 “효는 효다워야 효이지 효답지 못한 효는 효가 아니다.” 이 경우를 『논어』의 표현대로 하면 “효(孝孝)”이다. 이처럼 “아들다운 아들”이 무엇인가? 하는 문제는 곧 “효다운 효”가 무엇인가? 하는 문제와 직결된다. 사람은 사회생활을 하면서 각종 역할을 담당하게 되는데, 그 수천 가지의 역할 중에서 대표적인 역할 네 가지가 곧 임금, 신하, 아버지, 아들일 뿐이다. 사회에서 사람은 수천 가지의 역할을 담당한다. 그래서 예컨대 아들은 “효란 무엇인가”의 문제에 봉착하듯이, 그 때마다 어떤 덕목에 부딪치게 된다. 그 가운데 대표적인 것이 바로 충(忠), 효(孝), 의(義), 인(仁), 법(法) 따위의 덕목(개념)이다. 그러므로 정명의 명은 결국 군, 신, 부, 자 등 신분질서를 지칭하는 이름 뿐 아니라, 충, 효, 의, 인, 예(禮) 등 모든 이름을 지칭한다.

2.3.2 정명이란 무엇인가?

(q2.3.2.1) 공자는 이렇게 표현하였다. “모난 술잔(名)이 모나지 않으면, 그것이 모난 술잔인가! 모난 술잔인가!” (6-25 子曰: “觚不觚, 觚哉! 觚哉!”)

(e2.3.2.2) “털공에 털이 없으면 그것이 털공인가?”라는 의미이다. 털이 있는 공이 ‘털공(名)’이듯이, 그 명에 부합한 실이 있어야 그 명은 성립한다. 어떤 사태를 어떤 명으로 규정할 때는 그 사태가 그 ‘명’의 ‘실’에 부합해야 한다. 즉 그 명에 합당한 실이 없는 그런 명은 바른 이름(正名)이 아니다.

(e2.3.2.3) 따라서 공자의 정명 사상은 “군군(君君), 신신(臣臣), 부부(父子), 자자(子子), 효효(孝孝), 인인(仁仁), 직직(直直), 의의(義義), 예예(禮禮), 법법(法法) [...]”이라고 표현할 수 있다. “효는 효

다워야 하고, [...] 법은 법다워야 한다.” 즉 모든 ‘명(개념)’에는 그 ‘명’에 어울리는 ‘실’이 갖추어져 있어야 한다.

(e2.3.2.4) 예컨대 “정의”의 경우 그 단어에 부합하는 사태에 대해서만 “정의”라는 이름을 붙일 수 있다. 그렇지 못한 사태에 대해서는 “정의”라는 이름을 붙일 수 없다. 그런 사태에 대해 누가 “정의”라는 이름을 붙였다면 그것은 바르지 못한 이름(不正名)이다. 불의(不義)의 일을 저질러 놓고 그 일에 대해 “정의”라는 이름을 붙이는 행위 따위는 흔히 권력자가 저지른다.

(e2.3.2.5) 정치를 맡기면 무엇부터 하겠느냐는 질문에 공자는 반드시 “이름을 바로잡겠다(正名)”고 하였다. 즉 당시 불의한 일에 대해 “정의”라는 이름을 붙인다면 공자는 그것을 “불의”라고 바로잡겠다는 것이다. 즉 불의한 사태에 대해서는 “불의”라는 이름을, 정의로운 사태에 대해서는 “정의”라는 이름을 붙이겠다는 것이 “이름을 바로잡겠다”는 공자의 말의 의미이다.

2.3.3 부정한 명과 사회혼란

(e2.3.3.1) 공자의 논리에 따르면 명이 바르지 못한(名不正) 현상이 곧 “사회 혼란”이다. ‘명’이 바르지 못한 현상이란 무엇인가? 실제로는 과거에 매국노 짓을 하였는데 ‘애국자’ 불리고, 실제로는 사기협잡꾼 짓을 일삼고 있는데 ‘성직자’ 불리고, 실제로는 내란수괴였는데 ‘구국의 영웅’으로 불리고 있을 때, 이런 사회가 바로 혼란한 사회가 아니겠는가? 이 때 ‘애국자’ ‘성직자’ ‘구국의 영웅’ 등이 바르지 못한 이름(不正名)이다.

(e2.3.3.2) 실제로는 정당방위로 사람을 죽게 했는데 변호사 살 돈이 없어 ‘살인자’로 규정되어 처벌되거나, 실제로는 살인을 했는데 비싼 변호사를 사서 정당방위로 조작하여 ‘무죄인’으로 풀려났다고 하자. 이 경우 전자의 ‘살인자’ 후자의 ‘무죄인’ 역시 부정(不正)한 명이다. 이런 부류의 명이 바르지 못한 일이 사회 각 분야에 만연한다는 사

실이 곧 사회혼란의 증거인 것이다.

(e2.3.3.3) 또한 그와 같이 바르지 못한 이름(不正名)이 사회 내에 존재한다는 사실은 바로 그러한 이름이 적어도 사회의 일정 구성원들 사이에서 ‘바른 이름(正名)’으로 통용되고(묵인되고) 있다는 사실을 반영한다. 예컨대 매국노가 애국자로 행세한다 함은 그 사회에서 언론과 정보가 통제되는 등 어떤 이유에서든 그런 일이 가능하다는 사실을 말해준다. 즉 그 현상은 단순히 하나의 명부정(名不正)한 사례를 보여준 데에 불과하지 않고 사회의 전반적 분위기를 반영하고 있는 것이다. 이처럼 정명의 이론은 정치적 사회적 도덕적으로 중대한 의미를 지니고 있다.

(e2.3.3.4) 살인 행위에는 ‘살인’이라는 이름이 옳은 이름(正名)이고, 정당방위 행위에는 ‘정당방위’라는 이름이 옳은 이름이다. 그러므로 살인 행위에는 ‘살인’이라는 이름을, 정당방위 행위에는 ‘정당방위’라는 이름을 부여해야 한다는 것이 공자의 정명론이다. 이와 같이 공자의 정명 사상은 상식 중에 상식에 속하는 사상이라고 할 수 있다.

2.4 정명의 사례

(q2.4.1) 공자가 자로에게 “너는 여섯 가지 덕목(개념)에 여섯 가지 폐단이 있음을 아느냐?” 라고 묻자, “아직 모릅니다” 고 하자, 공자가 가르쳐주겠다고 하면서 이렇게 말하였다. “인(仁)을 좋아하고 배우기를 좋아하지 않으면(不好學) 어리석음(愚)의 폐단이 생기고, 지혜(知)를 좋아하고 배우기를 좋아하지 않으면 허풍(蕩)의 폐단이 생기고, 믿음(信)을 좋아하고 배우기를 좋아하지 않으면 해침(賊)의 폐단이 생기고, 정직(直)을 좋아하고 배우기를 좋아하지 않으면 박정, 각박(絞)의 폐단이 생기고, 용기(勇)를 좋아하고 배우기를 좋아하지 않으면 난동(亂)의 폐단이 생기고, 강직(剛)을 좋아하고 배우기를 좋아하지 않으면 고상한 체험(狂)의 폐단이 생긴다.” (17-8 子曰: “由也! 女聞六言六蔽矣乎?” 對曰: “未也.” “居! 吾語女. 好仁不好學, 其蔽也愚; 好知不好學, 其蔽也蕩; 好信不好學, 其蔽也賊; 好直不好學, 其蔽也絞; 好勇不好學, 其蔽也亂; 好剛不好學, 其蔽也狂.”)

(e2.4.2) 우리가 ‘인’ ‘지’ ‘신’ ‘직’ ‘용’ ‘강’ 등의 진리를 좋아하더라도 학문을 통해 비판적 성찰을 계속하여야 한다. 즉 우리가 ‘인’ ‘지’ ‘신’ 등을 좋아하여 그런 덕목을 실천한다고 하더라도 남이 볼 때는 ‘우’ ‘탕’ ‘적’ 으로 보일 수 있기 때문이다. 여기서 공자는 ‘인’ 은 ‘인’ 다워야 ‘인’ 이지 ‘인’ 답지 못한 것은 ‘인’ 이 아니라는 주장을 하고 있다. 즉 이 구절을 공자의 정명론 표현으로 바꾸면 “인인(仁仁), 지지(知知), 신신(信信), 직직(直直), 용용(勇勇), 강강(剛剛)” 이 된다.

(e2.4.3) 이들 여섯 가지 주제(이름)들은 『논어』에서 많이 토론된 것들이다. 그밖에 많이 토론된 주제로 ‘정치(政)’, ‘효(孝)’, ‘군자(君子)’, ‘충(忠)’, ‘서(恕)’, ‘사(士)’, ‘치(恥)’, ‘문(聞)과 달(達)’ 등의 이름(名)이 있다. 그 이름들은 어떠한 사태를 지칭하는가? 어떤 사태에 대해 그 이름을 붙일 수 있는가? 등이 정명론의 토론 주제라고 할 수 있다.

2.4.1 효 [正孝: 효란 무엇인가?]

(q2.4.1.1) A 유자(공자의 제자)가 말했다. “사람됨이 부모에 효성스럽고(孝) 형에게 공순한(弟) 사람 가운데 윗사람 범하기를 능사로 여기는(好犯上) 이는 거의 없고, 윗사람 범하기를 능사로 여기지 않는 사람치고 분란 일으키기 좋아하는 자는 아직 없었다. 군자는 근본에 힘쓰니 근본이 서야 도가 생긴다. 효제(孝弟)는 인(仁)의 근본이다.” (1-2 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!”)

(q2.4.1.2) B 맹무백이 공자에게 물었다. “효란 무엇입니까?” [원문은 “문효(問孝)” 이나, 원래의 상황을 재구성하여 번역하였음] “부모는 오직 그 자식의 질병만 근심하는 법이다.” (2-6 孟武伯問孝. 子曰: “父母唯其疾之憂.”)

(q2.4.1.3) C 자유가 공자에게 물었다. “효란 무엇입니까?” “요즘에 말하는 효(孝)는 봉양을 잘하는 것에 불과하다. 개나 말들도 집안에서 봉

양을 하고 있지 않은가? 우리가 부모를 공경하지 않으면 개나 말들과 무슨 구별이 있겠는가?” (2-7 子游問孝. 子曰: “今之孝者, 是謂能養. 至於犬馬, 皆能有養; 不敬, 何以別乎?”)

(q2.4.1.4) D 자하가 공자에게 물었다. “효란 무엇입니까?” “(부모님 내면의) 애로사항이 무엇인지를 살펴야 한다.(“色難”)(2-8 子夏問孝. 子曰: “色難. 有事, 弟子服其勞; 有酒食, 先生饌, 曾是以爲孝乎?”)

(q2.4.1.5) E 계강자(당시의 정치 실권자)가 공자에게 물었다. “백성들이 공경, 충직하게 되게 하고 또 그들을 분발시키려면 어떻게 해야 합니까?” “그대가 백성을 정중히 대하면 백성은 공경하고, 그대가 부모에게 효도하고(孝) 자식에게 자애롭게 되면 백성은 충직해지고, 또 선한 사람을 천거하여 무능한 사람을 교도하게 하면 백성은 분발할 것입니다.” (2-20 季康子問: “使民敬 忠以勸, 如之何? 子曰: “臨之以莊, 則敬; 孝慈, 則忠; 舉善而教不能, 則勸.”)

(q2.4.1.6) F 어떤 사람이 공자에게 물었다. “그대는 왜 벼슬(정치)을 하지 않습니까?” “『서경』에 이르기를 ‘효도하라! 오직 효도하여, 형제 간에 우애롭게 되면, 정치에 보탬이 된다’ 했으니 이 또한 정치를 하는 셈이다. 왜 그것(벼슬살이)만 정치이겠는가?” (2-21 或謂孔子曰: “子奚不爲政?” 子曰: “『書』云: ‘孝乎惟孝, 友于兄弟, 施於有政.’ 是亦爲政, 奚其爲爲政?”)

(e2.4.1.7) C의 내용에 따르면 단순한 물질봉양은 효가 아니다. 즉 누가 부모를 시설 좋은 양로원에 들여보내고 거의 찾아가지 않으면서 그것을 효라고 여기는 사람이 있을지 모른다. 그러나 공자에 따르면 그것은 효가 아니다. 효에 있어서 물질봉양도 중요하지만 부모를 공경하는 일이 더욱 중요하다. 따라서 물질봉양만 잘해주는 일은 효가 아니다. 그것은 겉으로는 효처럼 보일지 모르지만 결코 효답지 못하다. 효의 핵심이 빠졌기 때문이다. 또 D에 따르면 부모의 속마음을 살피지 못하면 효가 아니다. 단순히 맛있는 것이 있으면 부모에게 가져다 드리고 힘든 일이 생기면 부모 대신 떠맡기만 한다고 효는 아니다. 그것은 효의 근본이 빠졌기 때문에 효답지 못하다. 또 B를 보면 자식은 항상 부모 입장에서 효의 참뜻을 되돌아보아야 한다. 부모는 항상 자식의 병을 걱정하기 때문에

자신의 몸을 소중히 하고 병에 조심해야 한다. 만일 누가 부모를 봉양하려고 중노동을 하다가 몸을 망쳤다면 그것은 효가 아니고 불효이다. 또 E를 보면 효는 아랫사람들만의 덕목이 아니라 윗사람들이 갖추어야 할 필수 덕목이다. 또 A를 보면 효는 원만한 사회생활을 영위하고 참된 도를 추구하는데 가장 근본적인 것이다. 즉 효는 수신과 제가(齊家)에 머물지 않고 치국평천하까지 연결되는 덕목이다.

(e2.4.1.8) 즉 ‘효’ (名)에 대해 “단순한 물질 봉양”으로 여기거나, 혹은 “외면적인 배려”에 그치거나, 그것은 “아랫사람들만의 덕목”에 불과하다고 여기거나, 혹은 단순한 집안 윤리에 불과하다고 여기는 일 따위는 모두 잘못이다. 그런 경우를 두고 효라고 이름 붙인다면 그 때의 효라는 이름은 “부정한 이름”이다.

(e2.4.1.9) 여기에는 ‘효’에 대한 당시 사람들의 견해에 대한 공자의 비판이 들어 있다. 이 때의 “비판”이 곧 이름을 바로잡는다(正名)할 때의 “바로잡음(正)”의 함의이다. 이러한 논의에는 또한 ‘효’에 대한 공자 자신의 의견도 제시되어 있다. 이처럼 ‘효’에 대한 일반 사람들의 견해를 바로잡고(正) 나아가 그 의미를 재정립하는(正) 일이 또한 정명의 정(正)의 함의이다. 이와 같은 논의를 통해 우리는 효에 대한 이해에 한 걸음 더 나아가게 된다. 그러므로 효에 대해 올바르게 알기 위해서는 우리는 학문을 해야 하는 것이다. 이처럼 학문을 통해 ‘효’라는 이름의 근본에 접근해 가는 일이 곧 ‘효’에 관한 정명(正名) 작업이라고 할 수 있다.

2.4.2 충 [正忠: 충이란 무엇인가?]

(q2.4.2.1) A 정공 임금이 공자에게 물었다. “임금이 신하를 부르고 신하가 임금을 섬길 때는 어떻게 해야 합니까?” “임금은 신하를 부를 때는 예에 따라야 하고 신하가 임금을 섬길 때는 충(忠)해야 합니다.” (3-19 定公問：“君使臣，臣事君，如之何？”孔子對曰：“君使臣以

禮，臣事君以忠.”)

(q2.4.2.2) B 증자가 말했다. “나는 날마다 다음 세 가지를 반성한다. 남에게 충고할 때 충심을(忠) 다했는가? 친구와 사귄 때 신의를 지켰는가? 잘 알지 못하는 것을 전수하지는 않았는가?” (1-4 曾子曰: “吾日三省吾身: 爲人謀(도모, 충고)而不忠乎? 與朋友交而不信乎? 傳不習乎?”)

(q2.4.2.3) C 자공이 공자에게 물었다. “벗이란 무엇입니까?(벗을 사귄 때는 어떻게 해야 합니까?)” “충심으로(진심으로) 일깨워주고(忠告) 좋은 방향으로 인도해 주어야 한다. 그런데도 듣지 않을 경우 사귀를 그만두면 적어도 자신이 모욕당하는 일은 없을 것이다.” (12-23 子貢問友. 子曰: “忠告而善道之, 不可則止, 毋自辱焉.”)

(q2.4.2.4) D 공자가 말했다. “충직하고(항상 진심으로 대하고) 신실하도록 노력하고(主忠信), (덕이) 나보다 못한 사람과 사귀지 말며, 잘못을 했으면 고치기를 꺼리지 말라.” (9-25 子曰: “主忠信, 毋友不如己者, 過則勿憚改.”)

(q2.4.2.5) E 공자가 말했다. “진실로 사랑한다면 노력하도록 그를 분발시켜주지 않을 수 있겠는가? 그에게 충심을 다한다면(忠焉) 그의 잘못을 깨우쳐주지 않을 수 있겠는가?” (14-7 子曰: “愛之, 能勿勞乎? 忠焉, 能勿誨乎?”)

(e2.4.2.6) 『논어』에서 ‘충(忠)’은 결코 임금에 대한 신하의 무조건적인 복종을 의미하지 않는다. 물론 “임금은 충으로써 섬겨야 한다(事君以忠)”는 말은 있다.(A) 그러나 그 때도 임금이 신하에게 충성스런 대접을 받으려면 임금 역시 신하에게 예를 지켜야 한다는 점을 강조하고 있다. 즉 충 역시 상대적인 덕목으로 제시되고 있다. 그리고 ‘충’은 원래 “진심(참마음)으로 대한다, 정성을 다한다”는 의미이다. 즉 과잉보호는 사랑이 아니니, 노력하도록 불발시키지 않으면 사랑이 아니고, 잘못을 지적해서 깨우쳐 주지 않으면 충이 아니라고 공자는 설명한다.(E) 즉 내 스스로 상대가 잘못되어 가고 있음을 느꼈으면서도 그런 내 느낌을 그대로 진심으로 그에게 말해주지 않고, 계속해서 그가 잘못되어 망가지도록 그대로 내버려두는 것은 ‘충’이 아니다.

(e2.4.2.7) 또 공자는 말하기를 “말은 충직하고 신실해야 한다(言忠信)” (15-6), “말을 할 때는 항상 충을 생각하라(言思忠)” (16-10) 했으니, 즉 “말을 할 때는 상대가 듣기 좋은 말만 할 것이 아니라, 내 진심을 그에게 말해주고 있는가? 하는 점을 늘 생각하라”는 것이다.

(e2.4.2.8) ‘충’과 관련된 이러한 논의 역시 ‘충’ 개념(이름)에 대한 공자의 정명 작업이다. 임금이나 윗사람에게 맹목적으로 추종하는 것이 ‘충’이 아니라 그가 흠이 있으면 그 흠을 고쳐 잘못되지 않도록 내가 느끼는 그대로 숨기지 않고 일깨워주는 것이 ‘충’이다. 즉 자기 윗사람을 맹목적으로 추종하여 목숨을 걸고 나쁜 짓도 서슴없이 저지르는 경우에 대해서도 사람들은 ‘충’이라는 ‘이름’을 붙인다. 그러나 이 때의 ‘충’은 옳바르지 못한 이름(不正名)이다. 오히려 그것은 ‘불충’이다. 왜냐하면 자신의 행위로 말미암아 섬기는 윗사람을 더욱 궁지에 빠뜨릴 것이기 때문이다. 경우에 따라서는 목숨을 걸고 간언하면서 옳지 못한 명령은 따르지 않는 것이 오히려 ‘충’이라고 할 수 있다. 공자는 이러한 논의를 통해 ‘충’에 대한 일반 사람들의 그릇된 이해를 바로 잡고(正) 자신의 견해를 제시하고 있다.

2.4.3 정치 [正政: 정치란 무엇인가?]

(q2.4.3.1) 계강자(季康子: 노나라의 실권자, 大夫)가 정치를 자문하자, 공자가 대답했다. “정치란 옳바름(正) 그 자체이니, 그대가 옳바름으로써 솔선한다면 감히 누가 부정(不正)을 행할 수 있겠습니까?” (12-17 季康子問政於孔子. 孔子對曰: “政者, 正也. 子帥以正, 孰敢不正?”)

(q2.4.3.2) 계강자가 도둑(이 많음)을 걱정하며 자문을 구하자, 공자가 대답하였다. “그대 스스로 탐욕을 부리지 않으면, 상을 준다 한들 아무도 도둑질하지 않을 것입니다.” (12-18 季康子患盜, 問於孔子. 孔子對曰: “苟子之不欲, 雖賞之不竊.”)

(q2.4.3.3) 계강자가 정치에 대한 자문을 요청하며 공자에게 물었다.

“만일 무도한 자를 죽여서 백성들이 올바른 도에 나아가게 하면 어떻겠습니까?” “그대가 정치를 하면서 어찌 살인의 방법을 쓰려합니까? 그대가 선을 추구하면 백성도 선해질 것입니다. 군자의 덕은 바람이요 소인의 덕은 풀인즉, 풀 위로 바람이 불면 풀은 저절로 수그리는 법입니다.” (12-19 季康子問政於孔子曰：“如殺無道，以就有道，何如？”孔子對曰：“子爲政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。”)

(q2.4.3.4) 공자가 말하였다. “(정치가 스스로) 자신의 몸을 바르게 (正) 할 수 있으면 정치(政)를 담당함에 무슨 어려움이 있겠는가? 그런데 자신을 바르게 할 수 없다면 어떻게 남을 바로잡을 수 있겠는가?” (13-13 子曰：“苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？”)

(e2.4.3.5) 이상의 논의에 따르면, 계강자는 “정치(政)”를 그저 “각종 범죄자를 엄벌하는 일” 따위로 인식하고 있다. 계강자가 실제로 그런 수준의 정치밖에 행하지 못하는 까닭은 바로 “정치”에 대한 그의 인식이 그것밖에 안되기 때문임을 『논어』는 상정하고 있다. 그러면서 『논어』는 정치의 본질은 최고지도자부터 스스로를 바르게 하는 데에 있음을 강조한다. 지도자 자신이 올바른 후에야 비로소 효과적으로 남을 올바르게 다스릴 수 있다는 논리이다.

(e2.4.3.6) 정(正)과 정(政)은 발음도 같다. 공자는 “정(政)의 의미는 곧 정(正)이다”고 풀이하였다. 자신을 바로잡는(正) 일이 남을 바로잡는(正) 일, 곧 정치(政)라는 것이다. 공자에 따르면 지도자가 자신을 바르게 할(正己) 수 있어야 능히 남(백성)을 바르게 할(正人) 수 있다. 정기(正己)는 수신(修身)을 의미하고, 정인(正人)은 치인(治人), 치국(治國)을 의미한다.

(e2.4.3.7) 요컨대, 계강자는 정치를 “도둑을 잡아 벌주는 일”(즉 正人)로만 인식하고 있다. 공자에 따르면 그것은 정치에 대한 말단적인 이해일 뿐이다. 보다 근본적으로 정치가 스스로 재물에 대한 욕심을 버리고 자신을 바르게 하여야(正己), 백성들은 저절로 도둑질 등을 하지

않게 된다고 공자는 설명한다. 이러한 인식이 정치에 대한 바른 인식이다. 여기서 공자는 “계강자가 규정한 정치는 정치가 아니다”는 말을 하고 있다. 정치도 정치다워야 정치이지 정치답지 못한 정치는 정치가 아니라는 것이다. 이 구절들은 “임금다운 임금이 무엇인가”(君君)의 문제를 논하고 있다. 곧 “정치다운 정치는 무엇인가”(政政)의 문제가 곧 “군군(君君)”의 문제임을 알 수 있다.

2.4.4 군자 [正君子: 군자란 무엇인가?]

(q2.4.4.1) 공자가 말하였다. “군자는 의리에 밝고 소인은 잇속에 밝다.”(4-16 子曰: “君子喻於義, 小人喻於利”)

(q2.4.4.2) 공자가 말하였다. “군자는 덕을 생각하지만 소인은 토지를 생각하고, 군자는 법을 생각하지만 소인은 은혜를 생각한다.”(4-11 子曰: “君子懷德, 小人懷土; 君子懷刑, 小人懷惠.”)

(q2.4.4.3) 공자가 말하였다. “군자는 아우르되 과당 짓지 않으나, 소인은 과당 지을 뿐 아우르지 않는다.”(2-14 子曰: “君子周而不比, 小人比而不周.”)

(q2.4.4.4) 공자가 말하였다. “군자는 마음이 평화로워 느긋하지만, 소인은 영원히(언제나 항상) 노심초사 전전궁궁한다.”(7-37 子曰: “君子坦蕩蕩, 小人長戚戚.”)

(q2.4.4.5) 공자가 말하였다. “군자는 남의 장점은 복돋아주고 남의 단점은 돌구지 않지만, 소인은 그 반대로 행한다.”(12-16 子曰: “君子成人之美, 不成人之惡. 小人反是.”)

(q2.4.4.6) 공자가 말하였다. “군자는 화합을 추구하고 부화뇌동하지 않지만, 소인은 부화뇌동할 뿐 화합하지 못한다.”(13-23 子曰: “君子和而不同, 小人同而不和.”)

(q2.4.4.7) 공자가 말하였다. “군자 밑에서는 일하기 쉽지만 기쁘게 해주기는 어렵다. 정당한 방식으로 기쁘게 해주지 않으면 기뻐하지 않으며 사람을 부릴 때는 각 개인의 재능에 따라 맡긴다(器之). 소인 밑에서는 일하기 어렵지만 기쁘게 해주기는 쉽다. 정당하지 않은 방식으로 기쁘

게 해주더라도 기뻐하며 사람을 부릴 때는 모든 분야에 완전하기를 바란다(求備).”(13-25)

(q2.4.4.8) 공자가 말하였다. “군자는 태연하면서 교만하지 않지만, 소인은 교만하면서 태연하지 못한다.”(13-26 子曰：“君子泰而不驕，小人驕而不泰.”)

(q2.4.4.9) 공자가 말하였다. “군자는 도덕을 통한 영달을 추구하고 소인은 잇속을 통한 영달을 추구한다.”(혹은, “군자는 좋은 방향으로 발전하지만, 소인은 나쁜 방향으로 발전한다.”)(혹은, “군자는 좋은 쪽으로 지원하지만, 소인은 결점을 찾는데 능하다.”)(혹은, “군자는 긍정적 방향으로 노력하지만, 소인은 부정적 방향으로 힘쓴다.”)(14-23 子曰：“君子上達，小人下達.”)

(q2.4.4.10) 공자가 말하였다. “군자는 항상 자신을 탓하고, 소인은 항상 남을 탓한다.”(혹은 “군자는 항상 자신의 문제점을 찾고, 소인은 항상 남의 문제점을 찾는다.”)(혹은 “군자는 항상 자신에게 요구하고, 소인은 항상 남에게 요구한다.”)(15-21 子曰：“君子求諸己，小人求諸人.”)

(q2.4.4.11) 공자가 말하였다. “군자는 세 가지를 경외한다. 천명을 경외하고, 대인(大人：정치적 위사람)을 경외하며, 성인의 말씀을 경외한다. 반면 소인은 천명을 모르니 경외할 줄 모르고, 대인을 업신여기며, 성인의 말씀을 경시한다.”(16-8)

(e2.4.4.12) 이상에서 보는 바와 같이 『논어』에서 “군자”는 대체로 “소인”과 대비되어 논해지고 있다. 군자와 소인은 우선 다음 두 맥락에서 나누어진다. 첫째, 정치적 사회적 계급적 의미에서 ‘군자’는 통치자(귀인)이고 ‘소인’은 피통치자(천인)이다. 둘째, 도덕적인 의미에서 ‘군자’는 국가 사회의 이익에 우선 관심을 갖는, 도덕적인 인물을 지칭하고, ‘소인’은 자기 자신의 이익에만 관심 갖는, 부도덕한 사람을 지칭한다. 공자의 ‘군자’론의 특징은 정치적 계급적으로 군자인 사람은 도덕적으로도 군자이어야 한다는 주장을 펴는 데 있다.

(e2.4.4.13) 공자가 늘 군자와 소인을 대조시켜 논의하는 의도를 탐구

하기 위하여 우선 대표적인 다음 문장을 분석해 보자: “군자는 의리에 밝고, 소인은 잇속에 밝다.” 첫째, 이 문장의 ‘군자-소인’에 ‘통치자-피통치자’ 구도를 대입하면, “국회의원(군자)은 의리에 밝은(뇌물 받지 않고 세금 잘 내는 등) 정의로운 사람이고, 남대문 상인(소인)은 사사로운 이익만 추구하는 모리배이다”는 식이 된다. 어불성설이다. 왜냐하면 국회의원 등 사회지도층 대부분은 납세와 국방 등 국민의 기본 의무 이행 실적이 극히 저조할 뿐더러, 뇌물비리 등이 조석으로 밝혀지면서 도덕적 비난의 대상이 된 지 오래이기 때문이고, 이런 정황은 옛날도 마찬가지였을 것이기 때문이다. 따라서 공자의 그런 말은 심오한 진리이기는 고사하고 수준 이하의 발언에 불과한 것이 된다.

(e2.4.4.14) 둘째, 이 문장을 ‘군자’와 ‘소인’에 대한 단순 정의(定義)로 이해하면, “군자다운 군자는 의리를 추구하는 훌륭한 사람이고”, “소인은 사적인 잇속만 추구하는 부도덕한 사람이다”는 것이 된다. 즉 ‘의리와 잇속’의 기준으로 군자-소인을 구분한다. 그러나 이렇게 되면 실제로는 아무런 내용도 전달하지 못한다. “군자” 개념은 원래 “훌륭한 지도자” “모범적인 지도층”의 의미이므로 그 안에 이미 “의리에 밝음”도 포함되기 때문이다. 즉 일종의 동어반복(同語反覆: tautology)이 되어, “군자는 의리에 밝다”는 말은 하나마나한 말이 된다.

(e2.4.4.15) 셋째, 그러나 정명론이라는 『논어』의 문맥을 염두에 두고 이 문장을 이해하면 “군자는 의리에 밝다”는 말은 “군자는 의리에 밝아야 한다”는 의미가 된다. 그리하여 “(명목상 군자 계층에 있는 사람이 군자가 아니고) 의리에 밝은 사람이 군자이고, (명목상 소인 계층에 있는 사람이 소인이 아니고) 잇속만 추구하는 사람이 소인이다”는 의미이다. 즉 그 사람의 사회적 신분이 어떠하든(국회의원이든 거리의 상인이든) “의리에 밝은 사람이 군자이고, 이익에 밝은 사람이 소인이다”는 의미이다. 그렇다면 공자는 왜 처음부터 “의리에 밝은 사람이 군자이고, 잇속에 밝은 사람이 소인이다”는 식으로 말하지 않았을까? 왜냐

하면 이와 같은 직설적인 표현은, 당시 통치계층을 향해 “잇속만 탐하는 너희는 소인 잡놈이다”는 욕을 한 셈이니, 속 시원한 느낌은 있을지 모르겠으나, 현실을 지배하고 있는, 군자(지배층)-소인(피지배층)으로 구분되는 엄연한 계급사회의 기존 질서를 문란케 한다는 혐의를 지닐 수밖에 없게 되기 때문이다. 공자로서 그러한 문란함은 생각하기 어려웠을 것이다. 또 그러한 노골적 표현은 듣는 사람(사회지도층)의 감정만 상하게 할 뿐, 소기의 성과(사회지도층의 의식 개혁)는 더욱 기대하기 어렵다.

(e2.4.4.16) 『논어』 전체를 통해 “A군자는 이러이러하다(이러이러한 사람이다)”는 구조의 문장은 실질적으로 “B이러이러해야(이러이러한 사람이어야) 군자이다” “B이러이러하지 못하면 군자가 아니다”는 의미를 지닌다.

(e2.4.4.17) 예컨대 “A군자는 한쪽에 치우친 지식을 가지지 않는다. (군자는 그릇처럼 어떤 특정한 용도로만 쓰일 수 있어서는 안 된다)(君子不器)” (2-12)는 말은 “B한쪽에 치우친 지식을 가지면 군자가 아니다”, “B한쪽에 치우친 지식을 가지지 않아야 군자이다”는 의미이다. 또 “A군자는 아우르되 과당 짓지 않는다”는 말은 “B아우르지 않고 과당만 지으면 군자가 아니다”, “B아우르되 과당 짓지 않아야 군자이다”는 의미이다. 또 “A군자는 근심하지 않고 걱정하지 않는다”는 말은 “B근심하고 걱정하면 군자가 아니다”, “B근심하지 않고 걱정하지 않아야 군자이다”는 의미이다.

(e2.4.4.18) 이 구절들은 표면상 A를 뜻하나 실제로는 B를 뜻한다. A는 무미건조한 반면, B는 의미는 확실하나 너무 노골적이고 직설적이다. 따라서 『논어』의 위 구절들은 실질적으로 B의 내용을 A의 형식으로 완곡하게 표현한 것들이라고 할 수 있다. 즉 공자는, 군자가 “이러이러한” 덕성을 소유하고 있지 못하면 그가 비록 사회정치적으로 군자의 위치에 있더라도 실질적으로는 군자가 아님을 주장하고 있는 셈이다. 따라서 “군자는 의리에 밝고, 소인은 잇속에 밝다”는 『논어』의 말은, 군자-소

인에 대한 단순한 서술이 아니라, 사실은 “의리에 밝은 사람이 군자이고, 잇속에 밝은 사람이 소인이다”는 사상을 완곡하게 표현한 말이다.

(e2.4.4.19) 이것은 바로 공자의 정명론의 논조이다. 즉 “어떤 개인의 명목상의 위치가 어떻든 의리를 추구하면 군자이고 잇속에 탐닉하면 소인이다” “어떤 개인이 명목상 군자의 위치에 있더라도 의리를 돌아보지 않고 잇속만 추구하면 군자가 아닌 소인배에 불과하고, 어떤 개인이 명목상 소인의 위치에 있더라도 잇속만 추구하지 않고 의리를 생각한다면 소인이 아닌 군자에 가깝다”는 뜻이 된다.

(e2.4.4.20) 어떤 개인이 명목상 “군자”(名)의 위치에 있더라도 그 이름에 합당한 “실상”(實: 군자다운 행동거지)이 그 개인의 행위 내에 존재하지 않는다면, 즉 그 개인의 실상(實)이 그 이름(名)에 부합하지 않는다면, 그 개인은 군자다운 군자가 아니다. “군자”에 대한 공자의 논의의 특징은, 한마디로 군자가 우선 그에 어울리는 도덕적 품성을 갖추어야 비로소 정치적 사회적으로 진정한 군자가 된다는 주장에 있다.

(e2.4.4.21) 군자에 대한 이러한 논의는 공자가 “군자” 개념(名)에 대한 종래의 견해를 “바로잡고” 자신의 의견을 “개진하고” 그럼으로써 자신의 사상을 “재구성한” 것이다. 여기서 “바로잡고” “개진하고” “재구성하는” 것이 다 정명(正名)의 정(正)의 함의이다.

(q2.4.4.22) 공자가 말하였다. “군자는 세상 만사에 대하여 무조건 된다(좋다)거나 무조건 안 된다(그르다)는 태도를 버리고, 오직 의리에 비교하여 판단한다.” (4-10 子曰: “君子之於天下也, 無適也, 無莫也, 義之與比.”)

(q2.4.4.23) 공자가 말하였다. “군자는 자신의 무능을 탓하지 남이 나를 알아주지 못함을 탓하지 않는다.” (15-19 子曰: “君子病無能焉, 不病人之不已知也.”)

(q2.4.4.24) 공자가 말하였다. “군자는 일생을 마칠 때 이름이 세상에 남지 못함을 부끄럽게 여긴다.” (15-20 子曰: “君子疾沒世而名不稱焉.”)

(q2.4.4.25) 공자가 말하였다. “군자는, 항상 말만 듣고 사람을 천거

(평가절상)하지 않으며, 또 사람만 보고 그 말을 폐기(평가절하)하지 않는다.” (15-23 子曰：“君子不以言舉人，不以人廢言.”)

(q2.4.4.26) 공자가 말하였다. “군자는 세 가지 경계가 있다. 젊어서는 혈기가 안정되지 못하니 성욕을 경계하고, 장성하면 혈기가 왕성하니 싸움을 경계하며, 늙으면 혈기가 쇠했으니 재물(벼물)을 경계한다.” (16-7)

(q2.4.4.27) 공자가 말하였다. “명(命)을 모르면 군자가 될 수 없고, 예를 모르면 사회적 역할을 할 수 없으며, 말(주장)을 변별하지 못하면 남을 알 수 없다.” (20-3 孔子曰：“不知命，無以爲君子也；不知禮，無以立也；不知言，無以知人也.”)

(q2.4.4.28) 사마우가 공자에게 물었다. “군자란 무엇입니까?” “군자란 근심하지도 걱정하지도 않는다.” “근심도 걱정도 하지 않으면 곧 군자라고 할 수 있습니까?” “속으로 반성하여 꺼림한 것이 없는 이상 무엇을 걱정하고 무엇을 근심하랴?” (12-4 司馬牛問君子. 子曰：“君子不憂不懼.” 曰：“不憂不懼，斯謂之君子已乎?” 子曰：“內省不疚，夫何憂何懼?”)

(q2.4.4.29) 자로가 공자에게 여쭙었다. “군자란 무엇입니까?” “경(敬)을 바탕으로 수신(修身)하는 사람이다.” “그렇게만 하면 다 됩니까?” “스스로 수신한 다음 남을 편안케 해야 한다.” “그렇게만 하면 다 됩니까?” “스스로 수신한 다음 모든 백성을 편안케 해야 한다(修己以安百姓). 수신하여 백성을 편안케 하는 일은 요 순 임금도 다하지 못했던 것이다.” (14-42 子路問君子. 子曰：“修己以敬.” 曰：“如斯而已乎?” 曰：“修己以安人.” 曰：“如斯而已乎?” 曰：“修己以安百姓. 修己以安百姓，堯舜其猶病諸?”)

(e2.4.4.30) 이상은 군자와 소인을 대조하지 않고 “군자는 어떠어떠해야 한다”는 형식으로 되어 있다. 그러나 이러한 말에도 역시 “소인은 어떠어떠하지 못한다” “어떠어떠하지 못하면 군자가 아니다”는 의미를 담고 있다고 보아야 한다. 즉 ‘군자’라는 개념을 둘러싼 거의 모든 논의들의 정명론의 범위 안에 있음을 알 수 있다.

2.4.5 인 [正仁: 인이란 무엇인가?]

2.4.5.1 완전한 최고 덕목인 인

(q2.4.5.1.1) 번지가 공자에게 물었다. “인이란 무엇입니까?(問仁)”
“인이란 어려운 일의 성취에 앞장서고 그 성과의 향수는 부차적인 것으로 여기는 것이다. […]” (6-22 樊遲 問仁. 曰: “仁者先難而後獲, 可謂仁矣. […]”)

(q2.4.5.1.2) 안연(안회)이 공자에게 물었다. “인이란 무엇입니까?”
“사심을 극복하고 예를 실천하는 것(克己復禮)이 인이다. 하루라도 그렇게 행한다면 온 세상 사람들로부터 어질다는 말을 들을 것이다. 인의 실천은 자신에서 비롯되지 남에게서 비롯되겠는가?” “그 세부 항목을 말씀해 주십시오.” “제가 아닌 것은 보지도 말고, 듣지도 말고, 말하지도 말고, 행하지도 말라.” (12-1 顏淵問仁. 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.”)

(q2.4.5.1.3) 증궁이 공자에게 물었다. “인이란 무엇입니까?” “문밖을 나서면 항상 큰 손님을 접대하듯 하고, 백성을 부릴 때는 항상 큰 제사를 받들 듯 하는 것이다. 내가 원하지 않는 바를 남에게 강요하지 않는 것이다(己所不欲, 勿施於人). 그러면 나라 안에서든 집안에서든 원망을 입지 않을 것이다.” “제가 비록 불민하오나 그 말씀을 지키도록 노력하겠습니다.” (12-2 仲弓問仁. 子曰: “出門如見大賓, 使民如承大祭. 己所不欲, 勿施於人. 在邦無怨, 在家無怨.” 仲弓曰: “雍雖不敏, 請事斯語矣.”)

(q2.4.5.1.4) 번지가 공자에게 물었다. “인이란 무엇입니까?” “사람을 사랑하는 것이다(愛人).” (12-22 樊遲問仁. 子曰: “愛人.”)

(q2.4.5.1.5) 번지가 공자에게 물었다. “인이란 무엇입니까?” “평소 생활은 공경스럽게, 업무 처리는 경건하게, 사람을 대할 때는 충직하게 하

는 것이 仁이다. 그러면 무도한 야만의 나라에서도 버림받지 않을 것이다.” (13-19 樊遲問仁. 子曰: “居處恭, 執事敬, 與人忠. 雖之夷狄, 不可棄也.”)

(q2.4.5.1.6) 자장이 공자에게 물었다. “인이란 무엇입니까?” “천하에서 다섯 가지를 행할 수 있으면 인이다.” “그 다섯 가지가 무엇입니까?” “공경, 관대함, 신의, 민첩함, 은혜를 베풀기 그 것이다. 공경하면 모욕당하지 않고, 관대하면 민심을 얻고, 신의가 있으면 남의 신임을 받으며, 민첩하면 공을 세우고, 은혜를 베풀면 남을 부릴 수 있는 것이다.” (17-6 子張問仁於孔子. 孔子曰: “能行五者於天下爲仁矣.” “請問之.” 曰: “恭, 寬, 信, 敏, 惠. 恭則不侮, 寬則得衆, 信則人任焉, 敏則有功, 惠則足以使人.”)

(q2.4.5.1.7) 공자가 말하였다. “지사(志士)와 어진 사람(仁人)은 살기 위해서 인을 해치지 않으며, 살신성인한다.” (15-9 子曰: “志士仁人, 無求生以害仁, 有殺身以成仁.”)

(q2.4.5.1.8) 공자가 말하였다. “오직 어진 사람이라야 어떤 사람을 좋아할 수 있고 미워할 수 있다.” (4-3 子曰: “唯仁者能好人, 能惡人.”) [보통사람은 자신의 치우친 소견에 따라 타인을 좋아하고 미워한다. 오직 어진 사람이라야 아무런 편견 없이 타인을 좋아하고 미워할 수 있다. 그러므로 이 말 속에는 어진 사람이 좋아하는 사람은 정말로 좋은 사람이고 그가 미워하는 사람은 진실로 나쁜 사람이라는 의미가 있다.]

(q2.4.5.1.9) 공자가 말하였다. “진실로 어질게 되려는 마음을 먹으면 악한 마음이 없어진다.” (4-4 子曰: “苟志於仁矣, 無惡也.”)

(q2.4.5.1.10) 염유가 공자에게 물었다. “백이 숙제는 어떤 사람입니까?” “옛날 현인(賢人)이다.” “(무도한 임금의 출현에 節義를 지키다 굽어죽게 된 자신들의 운명을) 원망했습니까?” “인을 추구했다가 인을 얻은 것인데 또 무엇을 원망하였겠느냐?” (7-15 冉有曰: “夫子爲衛君乎?” 子貢曰: “諾, 吾將問之.” 入, 曰: “伯夷 叔齊何人也?” 曰: “古之賢人也.” 曰: “怨乎?” 曰: “求仁而得仁, 又何怨? 出, 曰: “夫子不爲也.”)

(e2.4.5.1.11) “극기복례(克己復禮)” “살신성인(殺身成仁)” 이라

는 표현에서 알 수 있듯이, 인(仁)은 쉽게 이룰 수 없는 최고의 덕목이다. 또한 인은 모든 덕목을 포괄하는 완전한 덕(全德)에 대한 이름이다. 즉 재여가 3년상 기간이 너무 길다고 하자 공자는 그를 “불인(不仁)하다” 하였으니, 인은 효(孝)를 포괄한다. “미자는 떠나고 기자는 노예가 되고 비간은 간하다 죽은 사실”에 대해 공자는 “은나라에 세 어진 사람(三仁)이 있었다” (18-1) 하였으니, 인은 충(忠)을 포괄한다. 공자는 영윤자문이나 진문자를 일컬어 “지혜롭지 못했으니 어찌 ‘인’ 하다고 하겠는가?” (5-19) 하였으니, 인은 지혜(智)를 포괄한다. “인한 사람은 반드시 용기가 있다(仁者必有勇)” (14-4) 하였으니, 인은 용기(勇)를 포괄한다. “안연이 인을 묻자” 공자는, “사심을 극복하고 예를 실천하는 것이 인이다” 하였으니, 인은 예(禮)를 포괄한다. 또 자장이 인을 묻자, 공자는 “다섯 가지를 세상에 실천할 수 있으면 인이다” 하면서, “공(恭) 관(寬) 신(信) 민(敏) 혜(惠)를 들었으니” (17-6), 인은 신(信) 등을 포괄한다.(풍우란, 『중국철학사』상, 123-4쪽) 그래서 공자는 당시 누구에 대해서도 ‘인(仁)’의 경지를 인정한 적이 없었고 공자 자신도 그 경지를 자처하지 않았다.

(q2.4.5.1.12) 공자가 말하였다. “성(聖)과 인(仁)의 경지라면 어찌 자처할 수 있으라마는, 다만 공부에 싫증 내지 않고 남을 가르치는 데 나태한 적이 없다고는 말할 수 있다.” (7-34 子曰：“若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。” 公西華曰：“正唯弟子不能學也。”)

(q2.4.5.1.13) 공자가 말하였다. “군자의 도 세 가지 가운데 내가 능한 것은 하나도 없다. 어진 사람은 근심하지 않고(仁者不憂), 지혜로운 사람은 미혹되지 않으며(知者不惑), 용기 있는 사람은 두려워하지 않는다(勇者不懼).” (14-28 子曰：“君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。” 子貢曰：“夫子自道也.”)

2.4.5.2 문(文)·질(質) 두 측면을 아우른 덕목으로서의 인(仁)

(q2.4.5.2.1) 공자가 말하였다. “바탕(質: 참된 마음, 진실한 감정)이

형식(文: 예의범절)을 압도하면 거칠고, 형식이 바탕을 압도하면 태깁만 난다. 형식과 바탕을 잘 어울려야(文質彬彬) 비로소 군자다.” (6-18 子曰: “質勝文則野, 文勝質則史; 文質彬彬, 然後君子.”)

(q2.4.5.2.2) 공자가 말하였다. “군자는 의(義)를 바탕으로 삼고, 예(禮)에 맞게 행하며, 겸손하게(孫) 자신을 표현하고, 신실(信)을 통하여 성취하니, 군자로다.” (15-18 子曰: “君子義以爲質, 禮以行之, 孫以出之, 信以成之. 君子哉!”)

(e2.4.5.2.3) 이것은 군자에 대한 공자의 정의(定義)이다. 바탕(質)과 형식(文)을 아울러 갖추어야 군자답다. 바탕과 형식이 상호 부합하게 행해야 군자다운 행실이다. 즉 진실된 마음(質)을 바탕으로 예(文)를 행할 수 있어야 군자이다. 인은 ‘완전한 덕’을 지칭한다고 했는데, 군자가 갖춘 덕성이 곧 ‘인(仁)’이라고 할 수 있다. 그러므로 우리 마음이 진실하면서도 예에 맞게 표현된 것이 곧 인이다.

2.4.5.2.1 진실된 마음인 바탕(質) 측면에서의 인

(q2.4.5.2.1.1) 공자가 말하였다. “인간이 태어날 때의 모습은 정직(直: 솔직)이다. 허위(罔)의 삶은 용케 화를 면한 경우일 뿐이다.” (6-19 子曰: “人之生也直, 罔之生也, 幸而免.”)

(q2.4.5.2.1.2) 공자가 말하였다. “번지르르한 말과 알랑거리는 낯빛(巧言令色)과 지나친 공손함을 좌구명은 수치로 여겼는데 나 역시 수치로 여긴다.” (5-25 子曰: “巧言 令色 足恭, 左丘明恥之, 丘亦恥之.”)

(e2.4.5.2.1.3) 이와 같이 공자는 인간의 진실한 마음을 중시하여 허위를 증오하고 바탕의 정직(質直)을 숭상하여 이렇게 말했다. 여기서 수치로 여겼다는 함은 정직하지(솔직하지) 못함을 수치로 여겼다는 말이다. 공자는 바탕의 정직을 ‘인’을 행할 수 있는 품성적 기초로 강조하여 이렇게 말했다. “번지르르한 말과 알랑거리는 낯빛(巧言令色)에 어진 마음은 거의 없다(鮮矣仁).” (1-3) “강직하고 의롭고 소박하고 어눌함

(剛毅木訥)은 인에 가깝다(近仁).” (13-27)

(e2.4.5.2.1.4) ‘강의목눌(剛毅木訥)’의 인물과 ‘교언영색(巧言令色)’의 인물은 선명하게 대비된다. 전자는 자신을 위주로 자신의 참된 마음 진실한 감정에 따라 모든 일을 그야말로 착실하게 행하는 사람이고, 후자는 남을 위주로 언행을 도모하고 오로지 남의 환심만을 사는 허위의 인간이다. 공자는 전자를 ‘인에 가깝다’고 여겼다. 즉 아직 ‘인’은 아닐지언정 ‘인’에 접근했다는 말이다. 후자는 ‘어진 마음이 거의 없다.’ 즉, 이런 사람들 중에 ‘어질’게 될 사람은 거의 없다는 말이다. 이러한 대비로부터 우리는 공자가 인의 기초는 인간의 참된 마음 진실한 감정이라고 여겼다는 사실을 살필 수 있다. 진실한 감정을 소유한 그야말로 착실한 사람이 반드시 어진 사람인 것은 아직 아니다. 하지만 오로지 그럴듯하게 꾸미고 번지르르한 언행으로 남의 환심만을 사는 자가 ‘어진’ 사람으로 되기는 처음부터 불가능하다. 그는 이미 ‘인’의 품성적 기초, 즉 ‘인을 행하는’ 데 필요한 바탕을 상실했기 때문이다.(풍우란)

(e2.4.5.2.1.5) 공자는 또 이런 말을 했다. “사람의 과오는 그 부류에 따라 제각각이다. 따라서 무슨 일로 과오를 범했는지 살펴보면 곧 그가 어진 사람인지(아닌지) 알 수 있다.”(人之過也，各於其黨，觀過斯知仁矣.)(4-7) 사람의 진실한 마음의 발로는 혹 치우쳐 과오를 범할 수도 있지만, 어디까지나 진실한 마음의 발로였던 까닭에, “무슨 일로 과오를 범했는지 살펴보면 곧 그가 어진 사람인지 알 수 있다.” 다시 말해 사람이 범한 과오의 종류를 보고서 그 사람이 속한 부류, 즉 “강의목눌”의 인물 유형인지 “교언영색”의 인물 유형인지 알 수 있게 된다는 말이다.

(q2.4.5.2.1.6) 임방이 공자에게 물었다. “예의 근본(禮之本)이 무엇입니까?” “좋은 질문이다! 예는 사치스럽게 할 바에야 차라리 검소하게 해야 하고, 치상은 형식만 구비할 바에야 차라리 (형식은 다 못 갖추더라도) 슬퍼해야 한다.”(3-4 林放問禮之本. 子曰：“大哉問! 禮，與其奢也，”

寧儉；喪，與其易也，寧戚。”)

(q2.4.5.2.1.7) 공자가 말했다. “예이니 예절이니 하는 말이 무슨 옥이나 비단에 대한 애긴 줄 아느냐! 악이니 음악이니 하는 말이 무슨 종이나 북에 대한 애긴 줄 아느냐!” (17-11 子曰：“禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鍾鼓云乎哉！”)

(q2.4.5.2.1.8) 공자가 말하였다. “윗자리에 있으면서 관용을 모르고, 예를 행하면서 경건하지 못하고, 상례에 임하면서 슬퍼하지 않는다면, 그런 사람은 더 이상 볼 것이 없다.” (3-26 子曰：“居上不寬，爲禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？”)

(e2.4.5.2.1.9) 사람이 사람다운 바탕이 갖추어져 있지 않으면 형식적인 예나 악을 추구한들 (그 사람 본인을 위해서나 사회 전체를 위해서나) 무슨 소용(보탬)이 있겠는가? 공자는 이러한 “정직” 등의 내면의 덕목(이른바 “바탕”)을 “예의 근본”으로 강조했다. 윗사람의 기본 덕목은 관용함에 있고, 예를 행하는 근본은 경건함에 있고, 상례의 근본은 슬퍼함에 있으니, 검소함, 슬퍼함, 경건함 따위의 내면의 덕목(이른바 “바탕”)이 “예의 근본”이다.

(e2.4.5.2.1.10) 그리하여 공자는 말하기를 “사람이 어질지(사람답지) 못하면 예(禮)가 무슨 소용 있겠는가? 사람이 사람답지 못하면 음악(樂)이 무슨 소용 있겠는가?” (3-3)라고 하였다. 사람에게 진실한 마음이 있는 연후에 예 악을 행할 수 있다. 진실한 마음이 없이 행하는 예는 허위와 형식이 되어 가치도 없을 뿐더러 오히려 천해될 수 있다. 어질지 못한 사람은 진실한 마음이 없는 만큼, 설령 예 악으로 단장할지라도 그 허위만 증가시켜줄 따름이다.(풍우란, 『중국철학사』상, 112-3쪽 참조.)

2.4.5.2.2 형식(文) 측면에서의 인

(q2.4.5.2.2.1) 공자가 말하였다. “공손도 예가 없으면 피곤이 되고, 신중도 예가 없으면 두려움이 되고, 용기도 예가 없으면 난폭함이 되고, 정직도 예가 없으면 각박함이 된다.” (8-2 子曰：“恭而無禮則勞，慎而

無禮則戇, 勇而無禮則亂, 直而無禮則絞.”)

(e2.4.5.2.2.2) 그런데 내면의 덕성(“바탕”)도 예(“형식”)에 따라(예에 맞게) 표현해야 한다.(禮以行之) 그러므로 “예에 대한 공부(學禮)”가 중요하다. 내면의 덕성 즉 “바탕”도 밖으로 표현이 될 때는 일정한 “형식” 즉 예에 따라 표현되어야 한다. 공자는 또 “정직을 숭상하고 공부를 게을리 하면 각박의 병집이 생긴다”고 말하였는데, 공부란 예에 대한 공부(學禮)를 말한다.

(e2.4.5.2.2.3) “인간은 필히 참된 마음 진실한 감정(‘質’)이 있어야 ‘인(仁)’의 품성을 지닐 수 있지만, 참된 마음 진실한 감정이 곧 ‘인’은 아니니, 그것은 ‘인을 행하는’ 필요조건이지만 충분조건은 아니다”고 공자는 여겼다. 왜냐하면 참된 마음 진실한 감정은 잘못 과격해질 수 있기 때문에 반드시 참된 마음 진실한 감정은 가공을 해야 한다. 마치 한 덩어리의 아름다운 옥도 그 본 바탕이 아름답더라도 반드시 연마해야만 하나의 완전한 보물이 되는 것과 같다. 이것이 바로 가공(‘文’)이다. 헤겔의 말을 빌리면, 선한 본 바탕은 자연의 선물이고 가공은 인위의 예술이다. 사람의 경우 그의 참된 마음 진실한 감정은 자연의 선물이라면, 가공은 그를 향한 사회의 연마이다. 가공의 목적은 개인으로 하여금 사회에 적응하여 모순(충돌) 없이 서로 화합하도록 하는 데에 있다. 연마의 방법이 곧 ‘예’에 대한 공부(學禮)이다.”(풍우란, 『중국철학사』상, 116쪽)

(e2.4.5.2.2.4) 고대에 예의 뜻은 매우 넓었다. 현재의 예라는 글자가 가지고 있는 뜻 외에 옛적에 예란 일체의 풍속 습관 정치 사회제도를 모두 지칭하였다. 자산(子產:B.C.6세기 정치가)은 “예란 하늘의 떳떳한 이치이자 대지의 올바른 법도요 사람의 행위 준칙이다”(夫禮, 天之經也, 地之義也, 民之行也) 하였고, 『장자』「천하」편은 “예로써 행위를 계도한다(禮以道行)” 했으니, 인간의 행위규범에 관한 것은 모두 예라고 했다고 할 수 있다.

(e2.4.5.2.2.5) 공자는 주나라의 문물제도(周禮)에 대한 옹호자였기 때문에 제자들을 교육할 때도 지식을 가르치는 한편 예에 의한 단속을 중시했다. 즉 “각종 문헌으로써 나의 지식을 넓혀주셨고 예로써 나의 행동을 단속해 주셨다(博我以文, 約我以禮)” (9-11)는 안연(안회)의 말이 그것이다. 그리하여 공자는 아예 “극기복례(克己復禮)” 자체를 인으로 규정했다.

(q2.4.5.2.2.6) 안연(공자의 수제자)이 공자에게 물었다. “인이란 무엇입니까?” “사심을 극복하고 예를 실천하는 것(克己復禮)이 인이다. 하루라도 그와 같이 실행한다면 천하 모든 사람들로부터 어질다(仁)는 말을 들을 것이다. 인의 실천은 자신에서 비롯되지 남에게서 비롯되겠는가?” “그 세부 항목을 말씀해 주십시오.” “예가 아닌 것은 보지도, 듣지도 말고, 말하지도 말고, 행하지도 말라.” “제가 비록 불민하오나 그 말씀을 지키도록 노력하겠습니다.” (12-1 顏淵問仁. 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.”)

(q2.4.5.2.2.7) “공자는, 당시 사람들이 예에 따라 행하지 않는 까닭을 모두가 그들 자신의 욕구를 만족시키려고 자신의 욕구에 따라 행하기 때문이라고 여겼다. 따라서 ‘예를 실천(復禮)’ 하려면 반드시 ‘극기(克己)’ 해야 한다. ‘극(克)’ 이란 싸워 이긴다는 뜻이므로, ‘극기’ 는 ‘예’ 로써 자기의 욕구와 싸워 이기려는 것으로서, ‘극기’ 할 수 있다면 당연히 ‘예를 실천’ 하게 된다. ‘극기’ 와 ‘예의 실천’ 은 실제로 한가지 일이다. 공자가 인을 논하면서, 정직 등 ‘바탕’ 의 측면을 강조한 것은 개인의 내면(性情:마음)의 자유를 중시한 것이고, 예를 강조한 것은 사회규범의 개인에 대한 제재를 중시한 것이다. 요컨대, ‘바탕’ 과 ‘형식’ 을 모두 고루 갖추어야 군자라고 했거니와, 그 군자의 덕성이라고 할 수 있는 ‘인’ 역시 ‘바탕’ 의 측면과 ‘형식’ 의 측면을 모두 아우른 완전한 덕(全德)을 지칭한다. 즉 공자가 정의한 ‘인’ 은 단순히 훌륭한 어떤 내면의 심성을 지칭한 것이 아니다. 그런 심성이 예에 합당하게, 즉 일정한 형식을 갖추어 표현되었을 때 비로소 ‘인’ 이다.(풍우란, 119쪽 참조)

2.4.5.3 인을 실천하는 방법

(q2.4.5.3.1) 원현이 공자에게 물었다. “이김과 질, 자랑, 원망, 욕심 등을 행하지 않으면 어질다고 할 수 있습니까?” “그렇게 행하기도 어렵겠지만 어진 것인지는 나로서는 모르겠다.” (14-1 “克伐怨欲不行焉，可以爲仁矣?” 子曰：“可以爲難矣，仁則吾不知也.”)

(e2.4.5.3.2) 인이란 우리 마음이 진실하면서도 예에 맞는 발로이니, 자기 마음을 미루어 남을 헤아리는 것(推己及人)이 인이다. 위 구절에 대해 초순(焦循, 1763-1820)은 공자의 ‘인’을 이렇게 설명했다. “맹자는, 공유가 재물을 좋아했고 태왕은 호색했으나, 백성과 함께 하여 백성들 창고에 곡식이 차게 하였고 원망을 품은 남녀가 없게 하였던 사실을 칭송했다. 이런 맹자의 사상은 공자를 온전히 계승한 것으로서, ‘자기가 통하고 싶으면 남도 통하게 해주고 자기가 서고 싶으면 남도 세워준다’는 의미이다. 만일 애써 성욕도 물리치고 의식비용도 줄이지만, 백성들의 굶주림, 추위, 부부이별 등에도 그저 무관심하다면, 표주박 조각이나 다를 것이 없다. 따라서 이김과 질, 자랑, 원망, 욕심은 아예 멀리하고, 결벽중에 고심하는 선비류를 공자는 본받지 않았다. 자기의 욕망을 확인하고서 이욕고 남의 욕망을 인정하며, 자기가 싫어한다는 사실로부터 남도 싫어할 것이라고 이해하는 차원과 비교가 안 되기 때문이다. 자기 마음을 재는 잣대로 남을 헤아리는 데에 인색치만 않으면, ‘인’은 이미 내 곁에 와 있다. 자기의 욕망을 끊어버린다면 온 세상 사람들의 뜻과는 상통할 수 없을 것이므로, 인을 행한다는 명분이 못된다.” (풍우란, 118쪽) 공자의 ‘인’은 묵자의 ‘겸애(兼愛: 親疎 구분 않는 무차별적 사랑)’나 예수의 ‘자기희생적 이타주의’와는 구별됨을 알 수 있다.

(q2.4.5.3.3) 자공이 공자에게 물었다. “만약 널리 은혜를 베풀어 못 사람을 구제(博施濟衆)할 수 있다면, 어떻습니까? 어질다고 할 수 있습니까

까?” “어찌 어질다 뿐이겠느냐? 필시 성인일 것이다! 요순임금도 다하지 못한 바가 아니더냐! 어진 사람은 자기가 서고 싶으면 남도 세워주고 자기가 통하고 싶으면 남도 통해주는 것이다. 자기 처지로부터 남의 처지를 유추해 내는 것(能近取譬)이 인을 실천하는 방법(爲仁之方)이라고 할 수 있다.” (6-30 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.”)

(e2.4.5.3.4) “자기 마음을 미루어 남을 헤아림(推己及人)”, “자기가 싫은 것은 남에게 시키지 않음(己所不欲, 勿施於人)” 이 곧 “인을 실천하는 방법” 인 “능근취비(能近取譬)” 이다. 인을 실천하는 방법은 이처럼 간단하다. 그래서 공자는 말하기를 “인이 멀리 있다고 여기는가? 내가 인을 바라기만 하면 인은 바로 곁에 있다(仁遠乎哉? 我欲仁, 斯仁至矣)” (7-30)고 했다. 즉 내가 인을 행하려고만 하면 행할 수 있다는 말이다.

(e2.4.5.3.5) “추기급인” 은 곧 공자가 말한 “충서(忠恕)의 도(道)” 이다. “충서의 도” 는 말하기는 쉬워도 실행하기는 매우 어렵다. 어째서 어려운가? 인간에게는 사심(私心)이 있고 결국 자신의 이익을 우선시하기 때문이다. “자기가 싫은 것을 남에게 시키지 말라!” 만약 이렇게 행했더니 자기의 이익에 방해되었다면 곧 “남에게 시키지 않을” 수 없게 된다. “남에게 시키지 않을” 수 없을 뿐더러 남에게 억지로 강요할 것이다. “자기가 서고 싶으면 남도 세워주고 자기가 통하고 싶으면 남도 통하게 해주라!” 만약 이렇게 하는 것이 자기 이익에 방해된다면 그는 곧 남을 세워주고 통하게 해줄 수 없을 것이다. 남을 세워주고 통하게 해줄 수 없을 뿐더러 남을 바닥에 때려 엎고 자기가 “서고” “통하도록” 자기 앞길을 개척할 것이다. 이런 사심이 바로 “극기복례(克己復禮)” 에서 극복해야 할 그 “기(己)” 이다. 이 “기” 는 “복례” 의 장애물일 뿐더러 또한 “추기급인” 의 장애물이다. 이 “기” 를 “극복” 하지 못하면 “추기급인” 할 수 없다. 이러한 의미를 갖는 “기” 는

“복례”를 위해서도 “극복”해야 하고, “추기급인”을 위해서도 “극복”해야 한다. “충서의 도”는 “인을 행하는 방법”이자 동시에 “극기”의 방법이다.(풍우란, 121-2쪽)

2.4.5.4 인과 공자의 사상

(e2.4.5.4.1) ‘인’이라는 개념(이름)이 공자가 이런 설명을 하기 전에도 그런 의미를 가지고 있었다고는 말할 수는 없다. 인 개념 역시 직(直), 의(義), 용(勇) 등의 단어와 마찬가지로 하나의 덕목에 불과했을 것이다. 그런데 공자는 ‘인’의 위상을 새롭게 정립함으로써 직, 의, 용 따위의 모든 개별 덕목을 총괄하는 어떤 완전한 덕을 지칭하는 개념으로 승격시켰다. 그리하여 ‘인’은 공자의 설명과 의미부여 작업을 거쳐, 이상적인 인물(군자)이 갖추어야 할 최고의 덕목으로 자리잡게 되었다. 나아가 도덕적 인간, 도덕적 사회를 논한 유가 철학 이론체계의 핵심 개념으로 자리잡았다. 이는 마치 ‘사랑’이라는 개념이 예수의 해석을 통해서 전혀 새로운 모습을 지니게 된 경우와 비슷하다고 할 수 있다.

(e2.4.5.4.2) 이처럼 공자는 ‘인’에 관한 당시 사람들의 단견(短見)을 “바로잡고” 새로운 경지를 “천명함으로써” 독특한 사상을 “정립하였는데”, 여기서 바로잡고 천명하고 새롭게 정립한 것이 바로 정명(正名)의 정(正)의 함의이다. 그런데 천명하고 정립한 정도가 심대했기 때문에 ‘인’에 대한 공자의 논의는 곧 그의 사상의 핵심이 되었다.

2.5 정명과 학문

(e2.5.1) 『논어』에서 공자는 효(孝), 정(政), 군자(君子), 인(仁) [...] 등의 주제(名)에 대하여 토론했다. 그 토론 속에는 각 명(名)에 대한 자신의 견해가 들어 있다. 그런데 공자는 그것이 다만 자신의 견해일

뿐임을 전제로 하고 있다. 자신의 견해를 우리에게 강요하는 것이 아니라 우리 스스로 터득하기를 가르치고 있을 뿐이다. 공자도 완벽하게 다 아는 것이 아니다. 어떤 주제이든 한번 논의를 해 보자는 입장이다. 우리가 잘 생각해 보면 그렇게 이해해야 되지 않겠느냐는 논리는 깔고 있다. 공자는 항상 언제나 어떤 진리에 대해 대변인이 아닌 추구자의 입장을 견지하였다. 사람은 누구나 진리의 대변인일 수 없고 다만 추구자일 따름이다.

(e2.5.2) 『논어』에는 “명에 대한 이와 같은 여러 논의들”이 제시되어 있다. 세상에는 수많은 명이 있는데 왜 그것들만 논했을까? 그것이 『논어』의 한계, 공자의 한계이다. 다만 공자는 인류는 그런 주제만 논해야 하고 자기 설명만 받아들여야 한다고 전제한 적은 없다. 『논어』의 정명론적 문맥을 통해 공자는 우리가 삶을 살면서 부딪치게 되는 모든 문제(주제)들에 대해 주체적이고 비판적인 관점에서 우리 스스로 되짚어 보는 자세를 가지기를 요구하고 있다.

(q2.5.3) 공자가 말하였다. “각 개인이 도를 개척해 가는 것이지, 도가 그 개인을 구원해 주는 것이 아니다.” (15-29 子曰: “人能弘道, 非道弘人.”)

(e2.5.4) “인홍도(人弘道)”라 함은 우리가 어떤 진리를 발견하고 실현해 낼 때 비로소 그것이 우리의 도가 된다는 말이다. 공자나 예수의 도가 우리를 구해주는 것이 아니라(非道弘人) 우리가 공자나 예수의 도를 실현할 수 있을 따름이다(人能弘道). “인홍도”라 함은 예컨대 우리가 노력하여 실행할 때만 헌법정신(道)을 구현할 수 있다(弘)는 말이다. 독재의 폭압에 신음할 때 우리가 노력하지 않으면 독재자 탄핵을 규정한 헌법의 도는 구현되지 못한다. 도가 구현되지 못한다 함은 그 도가 그 사회에 존재하지 않는다는 말이다. 우리가 진력하여 그 도(道)를 실현했을 때에만 그 도는 비로소 우리의 것이 된다. 천하에 도가 있다 함은 어떤 진리가 기록된 책이 세상에 있다는 의미가 아니라, 그 진리 내용이

세상에 실현되어 있다는 의미이다. 예컨대 독재자 폭압의 시대에 우리 국회의원이 목숨 걸고 노력하여 독재자 탄핵안을 가결시킬 때, 그 때에만, 우리는 헌법에 규정된 그 도를 구현한(弘) 것이 된다(人弘道). 요컨대 “인홍도”라 함은 “사람이 도를 사회에 실현한다”는 의미이다. 즉 “사람만이 도를 실현할 수 있다.”(人能弘道)

(e2.5.5) “도홍인(道弘人)”에서 도는 규정된 조문으로서의 객관적인 도를 의미한다. 사람이 아무 노력하지 않는데 헌법 조문(道)이 사람을 구원해(弘) 주는 것이 아니다(非道弘人). 예컨대 유신시대에 독재자 탄핵 조문은 헌법 책 속에 기록되어 있었지만 그 조문이 우리 국민을 구원해 주지는 못했다(非道弘人). 도가 사람을 구해주는 것이 아니다(非道弘人). 그런데 “도가 사람을 구원한다(道弘人)”는 환상은 늘 횡행하고 있다. 이는 “규정대로만 지켜 행하면 우리는 구원된다”는 입장이다. 종교적 근본주의자들이 따르는 노선이 곧 도가 사람을 구원한다”는 입장이다. 저번에 한국에서는 헌법의 탄핵 법조문(道)에 근거하여 대통령 탄핵을 감행했다. 그런데 나라는 더욱 혼란에 빠졌다. 그렇기 때문에 공자는 “어떤 조문이 사람을 구원한다(道弘人)”는 입장을 거부했다.(非道弘人)

(e2.5.6) 여기서, 만약 독재 시대에 국회의원이 헌법조문에 따라 독재자를 탄핵할 경우 그 때는 “헌법조문이 국민을 구원했다(道弘人)”고 말할 수 있지 않느냐고 반문할지 모른다. 그러나 이 때도 이렇게 말할 수 있다. “그 법조문이 국민을 구원해준 것이 아니다(非道弘人). 국민(국회의원들)이 목숨걸고 그 법조문을 구현했을(人能弘道) 뿐이다.”

(e2.5.7) “인능홍도, 비도홍인(人能弘道, 非道弘人 : 사람이 능히 도를 구현하는 것이지, 도가 사람을 구원하는 것이 아니다)”라는 공자의 유명한 말의 의미는 바로 이와 같다. 그러므로 공자가 『논어』에서 논한 이른바 ‘도’라는 것 역시 마치 헌법에 쓰여진 독재자 탄핵 규정과도 같은 것이다. 실현해야 할 때 실현하지 못한다면 그것은 고통 받는 인간에게 아무 쓸모없는 무용지물에 불과하고, 단순히 문자 조문으로 수용한

다면 그것은 언제든지 사회혼란을 야기하는 악의 도구로 전락할 수 있다. 이처럼 아무리 좋은 어떤 것(“道”)이든 항상 최악의 상황을 연출하는 악의 도구로 변모될 수 있다. 이리하여 즉(“名”)에 대한 인식은 우리의 영원한 과제이다. “도를 설명한다고 여겨지는 문구를 읽고 감동한 것”이 곧 “그 도를 우리가 터득한 것”이 아니기 때문이다. 어떤 책(“聖書”)에 쓰여 있는 어떤 개념(名, 道)에 대하여 각인은 각인의 국량(局量) 대로만 이해(인식)할 따름이다. 이러한 문제의식이 제시된 구절이 바로 『논어』의 다음 구절이다.

(q2.5.8) 공자가 말하였다. “인(仁)을 좋아하고 학문을 좋아하지 않으면 어리석음(愚)의 폐단이 생기고, 지혜(知)를 좋아하고 학문을 좋아하지 않으면 허풍(湯)의 폐단이 생기고, 믿음(信)을 좋아하고 학문을 좋아하지 않으면 해침(賊)의 폐단이 생기고, 정직(直)을 좋아하고 학문을 좋아하지 않으면 각박함(絞)의 폐단이 생기고, 용기(勇)를 좋아하고 학문을 좋아하지 않으면 난동(亂)의 폐단이 생기고, 강직(剛)을 좋아하고 학문을 좋아하지 않으면 고상한 체함(狂)의 폐단이 생긴다.” (17-8)

(e2.5.9) 즉 우리가 인(仁)·지(知)·신(信)·직(直)·용(勇)·강(剛) 등의 도(名)을 책에서 읽고 좋아하여 또 스스로 그것을 실천한다고 여길지라도, 그러한 인식(여김)에 대해 스스로 비판적 성찰을 계속하지 않으면(不好學), 결국 인·지·신·직·용·강에 대한 우리의 인식과 실천은 각각 우·탕·적·교·난·광의 행태에 불과한 것이 될 수 있다. “어떤 것(道)이든 항상 악의 도구로 변모될 수 있다” 함은, 예컨대 인·지·신·직·용·강을 논한 『논어』의 문구도 실제로 어떤 사람이 우·탕·적·교·난·광의 일을 자행하는 명분(악의 도구)으로 변모될 수 있다는 말이다.

(e2.5.10) 많은 경우 인간은 실제로는 어느 정도 우·탕·적·교·난·광의 상태 속에 있으면서도, 스스로 인·지·신·직·용·강 등의 덕목을 실천하고 있다고 여기고 있다. 이 때 사람들은 자신의 우·탕·적·교·난·광의 행위에 대해 인·지·신·직·용·강 등의 명(名)을 부여한다. 이 때의 인·지·신·직·용·강이 곧 올바르지 못한 이름(不正名)인 것이다. 인·지·신·직·용·

강 등에 대한 자신의 인식에 대해 비판적인 검토와 성찰(“學問”)을 하지 않았기 때문에, 인·지·신·직·용·강 등에 대한 그의 인식이 고루하고(固), 폐단적인(“蔽”) 상태를 면치 못한 것이라고 설명할 수 있다.

(e2.5.11) 우리가 ‘인’을 좋아하고, ‘직’을 좋아하고, ‘용’을 좋아하고, 어떤 진리 체계(이른바 ‘道’)를 좋아하더라도, 그에 대한 우리의 인식에 대해 비판적으로 성찰하지 않으면 많은 문제점을 내포할 수 있다. 우리는 어떤 것을 좋아하면 할수록 우리가 좋아한다는 바로 그 사실 때문에 그것에 대한 우리의 인식은 그만큼 더욱 편협해질 수 있고 전체적인 안목을 상실하기 쉽다는 점을 『논어』의 위 구절은 상기시키고 있다.

(e2.5.12) “어떤 것에 빠져들어 헤어나지 못하는” 상태, 이른바 “왕이불반(往而不反 : 특정한 도에 빠져든 다음 다시 돌이키지 못함)” (『장자』 「천하」편)의 상태가 곧 학문을 통해 극복해야 할 상태인 것이다. 이성적 성찰을 포기하고 어떤 것에 맹목적으로 빠져 있는 삶은 곧 “살아도 죽은목숨(形存而生亡)” (주희의 표현)이기 때문이다. 이처럼 “왕이불반” 상태에 빠져 있는 것이 바로 『논어』에서 말하는 “고루함(固)”이고 “폐단 상태(蔽)”이다. 학문이란 무엇인가? 이성의 비판적 성찰 능력을 발휘하여 그와 같은 고루한 폐단 상태를 극복해 나가는 것이 곧 학문이다. 그래서 공자는 “학문을 해야 (모든 것에 대한 인식이) 고루해지지 않을 수 있다(學則不固)”고 말했다.

3. 선비

3.1 유학적 지식인

3.1.1 선비란 무엇인가?

(q3.1.1.1) 번지가 농사법을 배우기를 청하자, 공자는 대답했다. “나는 늙은(경험 많은) 농부만 못하다.” 채소 심는 법을 배우기를 청하자, 공자는 대답했다. “나는 늙은 채소 농부만 못하다.” 번지가 나가자 공자는 이렇게 말하였다. “소인이다, 번지는! 윗사람이 예(禮)를 좋아하면 백성은 저절로 윗사람을 공경하고, 윗사람이 의(義)를 좋아하면 백성은 저절로 복종하고, 윗사람이 미더우면(信) 백성들은 저절로 진실해지는 법이다. 그렇게만 되면 사방의 사람들이 자식을 등에 업고 몰려오거늘, 어찌 농사법 따위를 거론한단 말인가?” (13-4 樊遲請學稼. 子曰: “吾不如老農.” 請學爲圃. 曰: “吾不如老圃.” 樊遲出. 子曰: “小人哉, 樊須也! 上好禮, 則民莫敢不敬; 上好義, 則民莫敢不服; 上好信, 則民莫敢不用情. 夫如是, 則四方之民襁負其子而至矣, 焉用稼?”)

(e3.1.1.2) 이 구절은 흔히 공자가 농사나 채소밭일에 종사하는 사람을 무시하거나 도외시한 말로 잘못 이해된다. 그러나 이 문장의 맥락은 그런 것이 아니다. 고대 사회에서 농사법 개량의 의미는 매우 미미했다. 농업기술혁신을 통해 전체 인민의 삶의 수준을 향상시킨 것은 근세 과학 이후 시대에나 가능한 일이었다. 번지의 질문에 대한 공자의 실망은 이렇다: “너는 도대체 세상의 비극이 잘못된 농사법에서 비롯되었다고 생각한단 말이나? 쟁기질 방법이나 파종 방법이 옳지 못하기 때문에, 세상에 이런 불행이 계속된다고 생각한단 말이나!”

(e3.1.1.3) 번지 역시 공자의 문하에 들어왔을 때는 “세상에 도를 실현하려는 뜻을 가졌을(志於道)” 것이다. 도에 뜻을 두었다는 이가 그런 수준의 인식밖에 하지 못한다는 사실에 공자는 실망했다. 공자가 보기에 세상의 비극은 대체로 윗사람들, 특히 최고 통치자의 잘못에서 비롯되는 것이다. 윗사람들이 예의도 엄치도 없이 사리사욕에 따라 불

의를 일삼음으로써 민생을 파탄에 빠뜨렸기 때문이다. 이처럼 비극의 원인은 통치계층이 제 몫을 다하지 못한 데 있었다. 세상의 파탄은 백성들이 부도덕하기 때문이 아니다. 향촌 생활 구조상 백성들은 부도덕한 삶을 살 수 없게 되어 있다. 또 설사 불량한 일을 했다 하더라도 그 영향은 미미했다.

(e3.1.1.4) 통치계층의 기초를 구성하며 장차 그 영향력을 사회전체로 확대해 나갈 수 있는 계층이 바로 당시 사(士) 계층이었다. (옛날 신분 계층은 보통 천자-제후-대부-사-서인의 다섯으로 구분된다.) 『논어』에서 토론된 선비론은 위와 같은 선비의 사회적 역할을 염두에 두고 읽어야 한다. 선비란 무엇인가?

(q3.1.1.5) 증자는 이렇게 말했다. “선비는 의로운 기상을 기르지 않으면 안 된다. 임무는 무겁고 갈 길은 멀기 때문이다. 인(仁)의 실현을 자기 임무로 삼으니 무겁지 않은가? 죽은 다음에야 그만 두나니 멀지 않은가?” (8-7 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？”)

(q3.1.1.6) 공자가 말하였다. “선비로서 가정(안락한 생활)을 동경한다면 선비라고 할 수 없다.” (14-2 子曰：“士而懷居，不足以爲士矣。”)

(q3.1.1.7) 공자가 말하였다. “도에 뜻을 둔 선비가 허름한 옷과 거친 음식을 부끄럽게 여긴다면 그와 논할 수 있는 일은 아무 것도 없다” (4-9 子曰：“士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。”)

(e3.1.1.8) 안락한 생활을 꿈꾸고 좋은 옷과 좋은 음식을 꿈꾸는 자는 선비가 될 수 없다. 선비는 자신의 거친 옷과 음식을 부끄러워하는 것이 아니라 백성들이 의식의 혜택을 입지 못하는 것을 부끄러워하여야 하는 존재이기 때문이다. 그래서 그의 임무는 무겁고 갈 길은 멀다.

3.1.2 유학의 선비상

3.1.2.1 광자

(q3.1.2.1.1) 공자가 말하였다. “중도(中道)의 선비를 얻지 못하면, 반드시 광자나 견자와 함께 하겠다. 광자(狂者)는 진취적이에요, 견자(狷者)는 하지 않는 바가 있기(有所不爲) 때문이다.” (13-21 子曰: “不得中行而與之, 必也狂狷乎! 狂者進取, 狷者有所不爲也.”)

(e3.1.2.1.2) 유학의 이상적인 선비는 물론 군자이다. 군자는 여기서 말한 “중도(中道)의 선비”이다. 그런 이상적인 선비는 세상에 흔하지 않다. 그래서 차선책으로 생각한 선비상이 바로 광자와 견자인 것이다. 맹자는 공자의 이 말을 향원비판과 연결지으면서, 선비란 그래서 차선책으로 생각한 적어도 광자나 견자는 되어야 한다고 주장하였다.

(e3.1.2.1.3) 맹자의 설명에 따르면 광자는 “진취적이고 그 뜻이 고원하여서 옛 성인을 늘 말하고 있지만, 평소의 행위에서 그대로 실천하지는 못하는 사람들이다.” 여기서 “진취(進取)란 높고 원대한 경지를 우러러 찾는 것을 말하는데(謂求望高遠), 광자란 한 마디로 큰 뜻이 있는 사람이다(有志者).” (주희) 지조가 있으므로 “대도(大道)에 진취적 기상으로 나아가지만 대도의 바른 모습을 실현하지는 못하고 있을 뿐이다.” (조기, 『맹자주』)

(q3.1.2.1.4) 공자는 말하였다. “광자로서 정직(直)하지 못하다면 [...] 나도 모르겠다” (8-16 子曰: “狂而不直, [...] 吾不知之矣.”)

(q3.1.2.1.5) 공자는 말하였다. “강직함을 좋아하고(好剛) 학문을 멀리하면 광(狂)의 폐단에 빠진다” (17-8)

(e3.1.2.1.6) 그러므로 광자는 정직(直)의 성품을 갖추고 있으며, 광(狂)은 강직(剛)에 치우친(過不及의 過에 해당) 품성의 소유자를 형용함을 알 수 있다. 광자는 강직을 좋아한다(好剛). 이런 성품 때문에 “광자는

다른 사람이 어떠한 방해를 하더라도 자기의 길을 회피하지 않는다(狂謂抵觸於人 無回避者也).”(皇侃) 이 강(剛)은 곧 강의롭다(剛毅)는 의미이다. 강(剛)과 의(毅)는 뜻이 비슷하다.(“剛, 堅強不屈; 毅, 強忍也”/주희)

(q3.1.2.1.7) 증자는 말했다. “선비는 의로운 기상(毅)을 기르지 않으면 안 된다. 임무는 무겁고 갈 길은 멀기 때문이다.”(8-7)

(q3.1.2.1.8) 공자는 말하였다. “강직하고 의롭고(剛毅) 소박하고 어눌한 사람은 인(仁)에 가깝다.”(13-27 子曰：“剛毅木訥近仁”)

(q3.1.2.1.9) 공자가 말하였다. “나는 굳센 사람(剛者)을 보지 못했다.” 어떤 사람이 “신정이 있다”고 대답하자 공자가 말했다. “신정은 욕심이 있으니 어찌 굳셀 수 있겠는가?”(5-11 子曰：“吾未見剛者.” 或對曰：“申枨.” 子曰：“枨也慾，焉得剛?”)

(e3.1.2.1.10) 이처럼 강의(剛毅)는 최상의 부류에 속하는 덕목이다. 강의의 덕목이 중요한 까닭은 선비는 “임무는 무겁고 갈 길은 멀기” 때문이다. 주희의 해설에 따르면 “강(剛)은 굳세고 강하여 굴하지 않는다는 의미로서 사람이 가장 하기 힘든 경지이며”, “굳셈과 탐욕은 서로 정반대이다. 외물을 이길 수 있는 것이 굳셈이기 때문에 항상 만물 위로 펼쳐나가고, 외물에 의해 현혹되는 것이 탐욕이기 때문에 항상 만물 아래로 굴복한다. 자고로 뜻있는 자는 적고 뜻 없는 자는 많지만, 그렇게 된 까닭은 바로 탐욕 때문이었음을 모른다.”

(e3.1.2.1.11) 강(剛)은 “(의지가) 굳세다, 힘차고 튼튼하다, 단단하다, 왕성하다”는 의미이고, 의(毅)는 “의지가 굳세다, 과감하다, 쉽게 화를 낸다”의 뜻이 있다. “의지가 굳세다” 함은 물욕의 유혹에 강하다는 뜻도 포함한다. “과감하다” 함은 (불의에 저항하는) 행위를 함에 있어서 자신에게 다가올 앞뒤 손익을 계산하지 않는다는 의미이다. “쉽게 화를 낸다” 함은 불의에 대해 지극히 민감한 반응을 표출한다는 의미이다. 불의에 민감하다 함은 자기 자신의 불의는 부끄러워하고(羞) 남

의 불의는 미워하는데(惡) 민감하다는 말이다. 맹자가 “수오지심(羞惡之心)”을 의(義)의 단서로 규정한 것도 이런 맥락이다. 그러므로 ‘의지가 굳다’, ‘과감하다’, ‘함부로 화를 낸다’는 세 의미는 서로 긴밀히 연결되어 있다.

3.1.2.2 견자

(e3.1.2.2.1) “하지 않는 바가 있는(有所不爲)” 견자는 맹자에 따르면 “부패한 행위를 떳떳하다고 여기지 않는 선비(不屑不潔之士)”라고 정의된다. 즉 “절개가 있는 선비는 천하고 부패한 행동을 부끄러워할 줄 알고 그것을 떳떳하다고 여기지 않는다” (조기)는 의미이다. 견자는 한 마디로 지조가 있는 사람(有守者)이다. “떳떳하다고 여기지 않는다” 함은 옳지 못한 것을 변호하거나 변명하지 않는다는 의미이다. 즉 옳지 못한 행위를 행하지 않으며 설령 행했더라도 그런 좋지 못한 행위에 대해 변명하지 않고 잘못을 인정한다는 말이다. 이처럼 자기의 허물(過)을 성찰하고 그것을 인정함으로써 고치는 데로 나아가는 견자의 태도는, 허물을 인식하지 않고 언제나 “스스로 자신이 옳다고 여기는(自以爲是)” 향원의 태도와 대비된다. 이는 맹자가 선비를 유항심자(有恒心者: 변함없는 마음을 가진 자, 지조 있는 자)로 보는 관점과도 연결된다. 다시 말해, “정말로 향심이 없게 되면 멋대로 행하여 못할 것이 없게 되고(無不爲)”, 향심이 있기 때문에 “하지 않는 바가 있을 수 있다(有所不爲).” (『맹자』1-7)

(q3.1.2.2.2) 공자가 말하였다. “남방 사람의 말에 ‘사람이 한결같은 마음이 없으면 무당이나 의생도 될 수 없다’고 했는데, 좋은 말이다. ‘항상된 덕을 유지하지 않으면(不恆其德: 지조없이 이랬다 저랬다 하면) 수치를 당하기 십상이다’ 했는데, [그런 사람은] 아예 점을 쳐볼 필요조차 없다.” (13-22 子曰: “南人有言曰: ‘人而無恆, 不可以作巫醫.’ 善夫!” “不恆其德, 或承之羞.” 子曰: “不占而已矣.”)

(q3.1.2.2.3) 공자가 말하였다. “성인을 내가 만나볼 수 없다면 군자라도 볼 수 있으면 좋겠다. 선인을 내가 만나볼 수 없다면 향심이 있는 자라도 볼 수 있으면 좋겠다. 없으면서 있는 것처럼, 비었으면서 충만한

것처럼, 곤궁하면서 태어난 것처럼 한다면 항심을 가지기 힘들다.” (7-26 子曰：“聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。” 子曰：“善人，吾不得而見之矣；得見有恆者，斯可矣。亡而爲有，虛而爲盈，約而爲泰，難乎有恆矣.”

(e3.1.2.2.4) 이처럼 공자는 항심(恒心)과 항덕(恒德)을 선비에게 요구되는 기본요건으로 여겼다. 주희의 설명에 따르면 “성인은 신명하여 헤아릴 수 없는 이의 호칭이고, 군자는 재덕이 출중한 사람의 이름으로서, [...] 항심이 있는 자와 성인은 그 고하의 차이가 물론 현격하지만, 본래 항심이 있지 않고 성의 경지에 이르는 경우는 없다. 따라서 항심이 가지는 의미로써 사람들에게 덕으로 들어가는 문을 제시하였으니 깊고도 절실하며 분명하게 밝힌 것이다.” (『논어집주』) 항심이 선비에게 기본적으로 요구되는 까닭은 항심이 있어야 “행하지 않는 바가 있기(有所不爲)” 때문이다. 선비의 기본 자질은 바로 “하지 않는 바가 있다” 고 한 의미는 중대하다.

(q3.1.2.2.5) 공자가 말하였다. “사람의 잘못은 그가 어떤 부류의 인물이나에 따라 제각각이다. 따라서 아무개의 잘못을 살펴보면 곧 그가 어떤 사람인지(아닌지) 알 수 있다.” (4-7 子曰：“人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣.”)

(e3.1.2.2.6) 사람은 누구나 작은 크든 잘못을 저지른다. 그 사람이 어떤 부류의 인물인지, 가령 교언영색(巧言令色)의 인물 유형인지 강목(剛毅木訥)의 인물 유형인지, 평소의 행동에서는 간파하기가 쉽지 않다. 그러나 그가 저지른 잘못의 종류를 보면 그가 어떤 인물유형인지 알 수 있다. 만일 누가 선비라면 그에게는 하면 안 될 일이 있다.(선비의 허물의 종류에는 한계가 있음을 이처럼 “하지 않는 바가 있다(有所不爲)” 는 개념)은 천명하고 있다.

(e3.1.2.2.7) 우리는 일상생활이나 글에서 “아무리 궁색하게 살기로 서니 차마 그런 짓만은 못하겠다” 는 말을 자주 대한다. 이 말의 주체가

선비라고 할 때, 선비의 허물에 한계가 있다 함은 선비(즉 “세상에 도의 실현을 꿈꾸는 사람”)로 머물려고 하는 한 선비라는 이름 자체를 배반할 만큼 심각한 비도덕적 일은 행하지 않는다는 말이다. 선비가 하지 않는 바가 있는 것은 부끄러움을 알기 때문이다. 그러므로 유가에서 강조하는 바, 선비는 “자신의 문제 있는 행실에는 부끄러움을 느낄 줄 알아야 한다(行己有恥).” “하지 않는 바가 있어야 함”을 강조하는 것 역시 부끄러워할 줄 알아야 한다는 사상과 같은 맥락에 있다.

3.2 사이비 지식인 : 향원

3.2.1 향원이란 무엇인가?

(e3.2.1.1) 사회에서 선비의 위치는 중요하다. 그런데 선비가 차지하는 사회적 위치를 이용하여 사리사욕을 추구하고 선비의 본무(本務)인 사회정의의 실현에는 아무 관심이 없는 사람이 “사이비 지식인” 즉 향원(鄉原)이다. [지식인(知識人)은 사회문제에 관심 있는 학자라는 의미이다. 좁은 의미로 지식인은 19세기 제정 러시아 시기, 귀족 평민 노예로 구성된 신분제 사회에서 학대받던 농노의 비참한 생활에 관심 갖고 사회개혁을 통한 신분제의 철폐를 목표로, 구체제비판의 지적 담당자가 되려고 했던 일부 지식층을 지칭하는 인텔리겐치아(intelligentsia)에 대한 번역어이다. 『구약』의 ‘선지자’나 조선시대의 ‘선비’의 의미도 비슷한 측면이 있다고 할 수 있다.]

(q3.2.1.2) 공자는 말했다. “향원은 도덕의 적(파괴자)이다.” (17-13
子曰：“鄉原，德之賊也.”)

(e3.2.1.3) ‘적(賊)’은 “국가, 인민, 사회, 도덕기풍에 중대한 위협과 해악을 조성하는 자”(『漢語大詞典』, 한어대사전출판사, 상해, 1988), “법과 기강을 혼란시키는 윗사람을 범하여 반역을 일으킨(犯上作亂) 인

물”(王力, 『古代漢語』)(즉, ‘亂臣賊子’의 賊), “사물(도덕)의 파괴자”(왕력; 楊伯峻, 『論語譯注』, 중화서국, 북경, 1980)의 뜻이다. 또 ‘적’은 기성의 정치나 도덕 체제 자체를 거부한다는 점에서 단순한 ‘도(盜: 절도범)’와 구별되고, 체제 내부의 적이라는 점에서 ‘구적(寇敵: 침략자)’과 구별된다.

(e3.2.1.4) 맹자는 공자가 말한 향원비관의 의미를 설명하며 이렇게 말했다. “공자는 말하기를 ‘내 집 앞을 지나며 내 집에 들어오지 않더라도 유감으로 여기지 않을 자는 오직 향원뿐이다. 향원은 도덕의 적이다’라고 하였다. […] 그들은 말이 또 얼마나 번드르르한가! 말은 행동을 돌아보지 않고 행동은 말을 돌아보지 않으면서도 입만 열면 옛 성인을 운운한다. 그 행동이 또 얼마나 그럴 듯한가! 사람이 세상에 태어난 이상 지금 세상을 위해 좋은 것이 좋은 것 아닌가! 라는 태도로 은밀히 세상에 영합하는 자가 바로 향원이다.”(『맹자』14-37 이하 동일)

(e3.2.1.5) 여기서 맹자의 제자는 향원에 대해 이렇게 질문했다. “일정 집단 내에서 독실한 인물로 통하고 있는 이상, 어딜 가든 항상 독실한 인물로 통할진대, 공자가 왜 그런 인물을 ‘도덕의 적’으로 규정했습니까?” “어딜 가든 항상 독실한 인물로 통한다” 함은 세속에서는 군자나 선각자, 혹은 유덕자(有德者)로 통한다는 말 아닌가? 왜 그런 훌륭한 인물을 공자가 도덕의 적이라고 규정하였는가? 맹자는 이렇게 대답했다. “(향원은) 비판하려고 해도 꼬집을 데가 없고 비난하려고 해도 나무랄 데가 없다. 것처럼 속된 무리의 논리에 동화하고 세속의 부패에 화합하고 있는지라, 그 처신은 충직하고 신실한 것처럼 보이고(似忠信) 그 행실은 염치가 있고 고결한 것처럼 보여서(似廉潔) 못 사람들이 다 그를 환호한다. 그러나 그는 (그러한 자신의 존재 방식에 대하여) 늘 스스로 항상 옳다고 여기며(自以爲是) 세상에 도(道)를 실현하는 데에는 아무 관심이 없기 때문에 ‘도덕의 적’인 것이다.”

(e3.2.1.6) “비판하려고 해도 꼬집을 데가 없고 비난하려고 해도 나무랄 데가 없다” 함은 향원이 자기 자신의 이미지 관리에 매우 철저하

다는 점을 말한다. 향원은 충직함, 신실, 염치, 고결함(忠信廉潔) 등 이른바 “세상에서 높이 쳐주는 덕목”을 가지고 자기 자신을 치장하는 일에 매우 열성적이다. 그래서 일정 집단 구성원들의 인정을 받는데 성공한다.(“못 사람들이 그를 환호하기 때문이다.”) 향원이란 말은 원래 “일정 지역 내의 원인(愿人: 독실한 인물)”(주희) “일정 지역 내에서 도덕적 삶의 모범으로 칭송받는 인물”(정약용, 『論語古今註』)을 뜻한다.

(e3.2.1.7) 향원은 “충직함, 신실, 염치, 고결함” 등의 덕목으로 자신을 치장한 다음 주위로부터 인정받는 사회적 위치를 획득하여 자신의 영달의 추구하는 데에만 몰두할 뿐(“속된 무리의 논리에 동화하고 세속의 부패에 화합함”), 살기 좋은 세상을 만드는 데에는 아무 관심이 없다. 이것은 마치 조폭이 “검은 양복, 검은 차, 상호간의 의리” 따위로 자신을 위장할 뿐 도덕심과는 전혀 무관한 금품 갈취의 수단이 되는 경우와 같다.

(e3.2.1.8) 향원의 가장 큰 특징은 바로 자신의 그러한 존재방식에 대하여 반성하거나 되돌아보기는커녕 항상 자부와 긍지를 가지고 자신의 입장을 적극적으로 변호한다(“自以爲是”)는 데에 있다. 그러나 향원이 일부 특정 집단의 눈과 귀는 속일 수 있을지 몰라도 모든 사람을 속일 수는 없다. 결국 그에게 붙여진 “충직함, 신실, 염치, 고결함”의 이름은 거짓임이 드러난다.

(e3.2.1.9) 다만 그의 거짓이 언제 드러나느냐? 와 상관없이 그의 존재방식은 주위 사람들에게 큰 고통과 좌절을 가져다 준다. 말하자면 도저히 “충직함, 신실, 염치, 고결함”의 이름을 붙일 수 없는 자에게 그런 이름이 붙였다는 사실 자체가 고통이요 좌절인 것이다.(정명론의 맥락임.) 사람들은 생각하기를 그런 자가 “충직, [...] 고결한” 자라만 개나 소도 “충직, [...] 고결하다”고 할 수 있다고 여길 것이다. 이리하여 “충직함, 신실, 염치, 고결함”(이른바 덕성)의 이름은 크나큰 손상(賊)을 입는다. 적(賊)은 “도둑, 해치다, 파괴한다, 훔치다, 학대하

다, 비방하다, 역적, 반역자, 원수, 적(敵)”의 의미를 지닌다. 이런 맥락에서 그는 “도덕의 파괴자(賊)”인 것이다.

(e3.2.1.10) 일찍이 울곡(栗谷) 이이(李珥, 1536-1584)는, 철인정치의 이상을 지향한 그의 저서 『성학집요(聖學輯要)』에서, 향원을 이렇게 정의하였다. “탐관오리나 아첨꾼은 소인의 전형으로서 누구나 어렵지 않게 간파할 수 있겠으나, 유독 사이비(似而非)한 인물만은 그 실체를 알아보기가 쉽지 않다. 낮빛은 근엄하고 입은 옳은 소리만 하는지라 자태와 언행이 참된 군자의 그것과 닮아 있고(似), 근후(謹厚)하여 꼬집어 비난할 데가 없는지라 온전하고 허물이 없는 군자의 행실과 비슷하기(似) 때문이다. 그렇기 때문에 성현(聖賢)은 그러한 인물을 더욱 깊이 경계했던 것인 바, 음험하게 세상에 아부하면서도 항상 자기가 옳다고 주장하며(自以爲是) 속된 무리와 한 패가 되어 무사안일과 저열한 적당주의에 안주함으로써, 결국은 이상적 개혁을 실현하려는 선비(行道之士)의 앞길을 저지 방해하고 나아가 참된 학문의 진로를 두절시켜 이단의 흑세무민보다 (국가 사회에) 더욱 심대한 해악을 끼치고 있는 인물이 다름 아닌 향원이다.”

(e3.2.1.11) 즉 향원은 결코 단순한 소인이 아님을 알 수 있다. 여기서 “사이비”라 함은 바로 군자와 비슷하지만(似) 군자가 아닌(非) 군자, 즉 사이비 군자(似而非君子)를 의미한다. 유학에서 ‘군자’는 “그런 사람이 되어야 하는” 최고의 긍정적 인간상을 지칭하지만, ‘향원’은 “그런 사람이 되어서는 안 되는” 기피와 비난의 부정적 인간상을 대변한다. 대체로 향원은 유학을 공부했으나 그 도의 실현에는 관심이 없고 유학을 수단삼아 현세적 명예와 이익(名利)의 추구에 급급한 소인(小人)의 대명사다. 그래서 ‘향원’이란 호칭은 논쟁과 정쟁(政爭) 상대에 대한 폄하어(貶下語)로 쓰였다.

3.2.2 향원의 존재 방식

3.2.2.1 사이비

(e3.2.2.1.1) 『맹자』는 향원의 모습을 사이비, 이기주의, 언행불일치, 독선주의의 소유자로 규정하였다. 맹자의 이러한 규정은 『논어』에 근거하고 있다.

(e3.2.2.1.2) 맹자에 따르면 향원은 “충직하고 신실한 것처럼 보이고(似忠信), 염치가 있고 고결한 것처럼 보인다(似廉潔).” 실제로 충직 신실 염치 고결함의 덕이 있음이 아니고 그렇게 보일 뿐이다. 말하자면 사이비 충직, 사이비 신실, 사이비 염치, 사이비 고결함인 것이다.

(e3.2.2.1.3) 그래서 맹자는 이렇게 말했다. “공자께서 말씀하셨다. ‘비슷하지만 아닌 것(似而非者)을 미워한다. 즉 밭의 가라지를 미워함은 가라지가 곡식과 혼동되기 때문이요, 달변을 미워함은 정의(義)를 혼란시키기 때문이요, 감언이설을 미워함은 신의(信)를 어지럽히기 때문이요, 정성(鄭聲: 음란한 음악)을 미워함은 아악(雅樂: 바른 음악)을 어지럽히기 때문이요, 자색을 미워함은 적색을 어지럽히기 때문이듯이, 향원을 미워함은 덕(德)을 혼란시키기 때문이다.’

(e3.2.2.1.4) 여기에 인용한 공자의 말은 『논어』에 없다. 맹자가 『논어』의 구절인 “자색이 적색을 망침을 미워하고, 정성이 아악을 어지럽힘을 미워하고, 감언이설이 국가를 전복시킴을 미워한다”(17-18), “그래서 저 말재주를 증오한다”(11-25) “교언영색이 덕을 어지럽힌다”(15-27) 등의 표현을 사이비 비판과 연결시켜 재구성한 것이다.

(e3.2.2.1.5) “가라지”(이른바 사이비)는 마치 벼논에 있는 피와 같은 존재이다. 피는 벼와 매우 흡사하여서 노련한 농부가 아니고는 다 자라 열매 맺을 때까지 구별해 내지 못한다. 벼와 뒤엉켜 성장하면서 땅의 영양분을 소진시켜 벼의 성장을 방해함으로써 농사에 지극한 해를 끼치는 잡초이다. 맹자의 비판 내용을 정리하면 다음과 같다.

(e3.2.2.1.6) 첫째, 가라지가 곡식과 비슷하듯 향원은 유덕자(有德者)

와 비슷하고, 실제로 가라지가 곡식 행세를 하고 있듯 향원은 유덕자 행세를 하고 있다.

(e3.2.2.1.7) 둘째, 가라지가 곡식과 비슷하나 곡식이 아니듯이 향원은 유덕자와 비슷하나 유덕자가 아니다(似而非).

(e3.2.2.1.8) 셋째, 가라지를 미워함은 곡식과 비슷하여 곡식의 성장을 방해하고 있기 때문이듯, 향원을 미워하는 까닭은 유덕자와 비슷하여 참된 덕의 실현을 방해하고 있기 때문이다.

(e3.2.2.1.9) 향원 비판의 초점은 그의 사회적 위치와 영향력에 있다. 즉 가라지가 들에 있지 않고 밭에 있으면서 곡식 행세를 하고 그럼으로써 곡식의 성장을 방해하고 있음이 문제이듯이, 향원이 그냥 묻혀 지내지 않고 사회에서 유덕자 행세를 하여 결국 참된 덕의 실현을 방해하고 있음이 문제가 된다.

(e3.2.2.1.10) “사이비” 규정은 “향원이 못 사람을 미혹시키고 있기 때문에 유덕자로 보일 뿐이며” (조기) “덕이 있는 듯하지만 덕이 없는 것이니”, “향원은 사람들이 모두 선하다고 여기기 때문에 중도(中道)와 비슷한 듯이 보이지만 실은 그렇지 않다” (주희)고 설명된다.(향원은 성인의 가르침을 흉내만 내고 있을 뿐임을 이처럼 “사이비자”라는 말)을 의미하고 있다.

(e3.2.2.1.11) 여기서 왜 맹자는 향원의 “충(忠)·신(信)·염(廉)·결(潔)”을 거론하고 “효제(孝弟)” 같은 것은 언급하지 않았는가? 하는 점에 주목할 필요가 있다. 충·신·염·결의 덕목은 모두 인간관계 속에서 형성되는 덕목이다. 즉 어떤 사람의 실체가 어떠하든 그가 자신의 이미지만 잘 관리하면 일단 치장할 수 있는 덕목이다. 그런데 공자가 강조하는 인(仁)·서(恕)의 덕목은 모두 능근취비(能近取譬)에 기반을 두고 있다.

(q3.2.2.1.12) 자공이 공자에게 물었다. “한 마디 말로써 평생 실천할 수 있는 것이 있습니까?” “아마 그것은 서(恕)일 것이다. 자기가 싫은

것은 남에게 강요하지 말라.” (15-24 子貢問曰：“有一言而可以終身行之者乎?” 子曰：“其恕乎! 己所不欲，勿施於人.”))

(q3.2.2.1.13) 중궁이 공자에게 물었다. “인이란 무엇입니까?” “문밖을 나서면 항상 큰 손님을 접대하듯 하고, 백성을 부릴 때는 항상 큰 제사를 받들 듯 하는 것이다. 자기가 싫은 것은 남에게 강요하지 말라(己所不欲，勿施於人). 그러면 나라 안에서든 집안에서든 원망을 입지 않을 것이다.” (12-2 仲弓問仁. 子曰：“出門如見大賓，使民如承大祭. 己所不欲，勿施於人. 在邦無怨，在家無怨.” 仲弓曰：“雍雖不敏，請事斯語矣.”))

(q3.2.2.1.14) 공자가 말하였다. “어진 사람은 자기가 서고 싶으면 남도 세워주고 자기가 통하고 싶으면 남도 통해주는 것이다. 자기 처지로부터 남의 처지를 유추해 내는 것(能近取譬)이 인을 실천하는 방법(爲仁之方)이라고 할 수 있다.” (6-30)

(e3.2.2.1.15) “자기가 싫은 것은 남에게 강요하지 말라(己所不欲勿施於人)” 는 것으로 인(仁)과 서(恕)를 설명하고 있다. “자기 마음을 미루어 남을 헤아려라(推己及人)” 는 것이 요지이다. 이 공자의 기본 가르침에는 어떠한 특권(위선적 존재방식)도 전제될 수 없다. 반면에 향원이 내세우는 충·신·염·결의 덕목은 이미지 관리만 잘하면 그 이름에 대한 실체는 갖추지 않으면서 그 이름이 주는 이득만 누리는 일도 가능하다. 또 「대학」에서 논한 혈구지도(絜矩之道)도 바로 서(恕)를 표현하고 있을 뿐이다. 서(恕)는 문자 그대로 여심(如心)의 뜻이다. 타인의 마음을 내 마음과 똑같이 헤아린다는 것이다. 내 행위를 판단하는 그 척도로 남의 마음을 미루어 헤아리는 것이다.(絜矩之道)

3.2.2.2 이기주의

(e3.2.2.2.1) 맹자의 분석에 따르면 향원은 겉으로는 의리와 청빈함을 내세우지만, 실제로는 “속된 무리의 논리에 동화하고 세속의 부패에 화합한다(同乎流俗，合乎汙世)”. 즉 향원은 “사람이 이 세상에 태어난 이상 다만 마땅히 이 세상 사람들을 위해야(爲人) 하는 것이니, 세상 사

람들이 모두 좋게 여기면 그것으로 좋지 않은가”라는 입장에서 은밀히 세상에 영합한다.

(e3.2.2.2.2) 그에게 모든 학문과 덕목은 모두 장식품에 불과하다. 즉 그들은 위기(爲己)가 아닌 위인(爲人)의 공부를 하는 전형적인 경우에 해당된다. “‘위기’란 도를 따라 행하려는 것이고, ‘위인’은 그저 입으로만 도를 논하는데 그치는 것이다.”(『논어집설』에 인용된 공안국의 말) “귀로 받아들여 마음을 밝히는 것이 ‘위기’요, 귀로 들어가지 입으로 나오는 것이 ‘위인’인데, 귀로 듣고 입으로 나오는 만큼 그저 말로만 지껄이는 것일 뿐이고”(『논어집설』권5, 23쪽에 인용된 焦循의 말), ‘위기’는 자기 내부에서 터득하려는 것이고, ‘위인’은 남에게 알려지고 싶어하는 것이다.”(주희)

(e3.2.2.2.3) 공자는 군자유(君子儒)와 소인유(小人儒)를 구분하였다. “군자는 장차 도를 밝히기 위해서 유자가 되지만 소인은 자기 이름을 자랑하기 위해 유자가 되는데”(『논어집설』에 인용된 마옹의 말), ‘위기’의 학문을 하는 이가 군자유이고, ‘위인’의 학문을 하는 이가 소인유이다. ‘위인’의 학문을 하는 소인유인 향원에게 학문은 세속적 명리(名利)를 추구하는 수단에 불과하다. 향원에 있어서 “학문과 충·신·염·결 등의 덕목”은 마치 조폭에 있어서 “검은 차, 검은 정장, 상하간의리”와 같은 것이다. 이런 사람은 결코 세상의 스승이 될 수 없다. 그런데 문제는 그들이 세상에서 스승 노릇을 하고 있다는 데에 있다.

3.2.2.3 언행불일치

(e3.2.2.3.1) 향원은 항상 옛 성인을 자신의 언행의 권위자로 내세우고 있는 만큼 그는 글공부를 한(學文) 사람이다. 그러나 향원은 “글공부는 글공부이고 나는 나이다(書自書我自我)”는 태도에 머물러 있다. “그들의 말은 행위를 돌아보지 않고, 행위는 말을 돌아보지 않는다(言不顧行, 行不顧言).” “말은 행위를 돌아보아야 하고 행위는 말을 돌

아보아야 한다(言顧行 行顧言)”(『중용』)는 입장과는 정반대의 모습이다. 향원의 이런 태도는 ‘위기’은 도외시하고 ‘위인’의 학문만 추구하는 데서 비롯된 필연적인 결과이다. 공자는 말만 앞세우는 것을 경계하여 배운 덕목을 몸소 실천할 것(力行)을 누누이 강조하였다.

(q3.2.2.3.2) 먼저 실천하고 말은 그 다음에 하라.(2-13 子貢問君子。子曰：“先行其言而後從之。”)

(q3.2.2.3.3) 군자는 말이 실천에 앞서는 것을 부끄럽게 여긴다.(14-27 子曰：“君子恥其言而過其行。”)

(q3.2.2.3.4) 옛사람이 말을 쉽게 하지 않은 것은 미쳐 실천하지 못함을 부끄럽게 여겼기 때문이다.(4-22 子曰：“古者言之不出，恥躬之不逮也。”)

(q3.2.2.3.5) 군자는 말은 느리게 하고 실천에 민첩하고자 한다.(4-24 子曰：“君子欲訥於言而敏於行。”)

(e3.2.2.3.6) 또 공자는 “말을 신중히 하는 것”을 “호학(好學)”의 기본자세로 간주하기도 하였다.(1-14) 이리하여 공자는 “말로만 교묘하게 주장하고 낮빛만 근엄하게 관리하는 사람치고 어진 사람은 거의 없다(巧言令色，鮮矣仁)”고 단정하였다.

(q3.2.2.3.7) 공자가 말하였다. “길에서 들은 내용을 길에서 떠드는 일은 덕을 버리는 것이다.”(17-14 子曰：“道聽而塗說，德之棄也。”)

(e3.2.2.3.8) “말 따로 행동 따로”인 향원의 태도는 바로 “성인의 도를 길에서 듣고 길에서 떠드는 태도”이다. “길에서 듣고 길에서 떠든다” 함은 “말은 말이고 나는 나이다”는 입장이다. “말은 행할 것을 고려하지 않고 행동은 스스로 했던 말과는 무관하게 나가는” 결과에 이르면, 이것은 자기 말에서 주장하는 그 도덕(道德)을 스스로 짓밟는(‘賊’)격이 된다.

(q3.2.2.3.9) 공자가 자공에게 말했다. “나는 아무 말도 하고 싶지 않

구나!” “선생님이 말을 안 하시면 우리가 무엇을 배우라는 말씀입니까?” “하늘이 무슨 말을 하더냐? (말이 없어도) 사계절은 운행되고 만물은 생육되지 않는가? 하늘이 무슨 말을 하더냐?” (17-19 子曰: “予欲無言.” 子貢曰: “子如不言, 則小子何述焉?” 子曰: “天何言哉? 四時行焉, 百物生焉, 天何言哉?”)

(q3.2.2.3.10) 공자가 말했다. “내가 안회와 하루종일 말하는 경우라도 그는 마치 어리석은 사람처럼 아무런 대꾸가 없다. 그러나 나중에 그의 사생활을 보면 실천에 옮기고 있었다. 안회는 역시 어리석은 게 아니었다.” (2-9 子曰: “吾與回言終日, 不違, 如愚. 退而省其私, 亦足以發, 回也不愚.”)

(e3.2.2.3.11) 첫째 인용문에는, 말로만 어떤 진리를 설교하면서도 자기 자신은 아무 실천도 하지 않는 사람들, 즉 “교묘한 말(주장)로써 덕을 어지럽히고(파괴하고) 있는(巧言亂德)” (15-27) 사람들에게 대한 공자의 싫증(염증)이 잘 나타나 있다.

3.2.2.4 독선주의

(e3.2.2.4.1) 향원은 글공부(學文)를 출세의 수단으로만 여기고 역행(力行)에는 아무 관심이 없는 태도로 일관하면서도 이러한 자기의 태도에 대하여 스스로 옳다고 변명한다(自以爲是). 즉 향원은 세속의 부패와 타협하는 길을 걸으면서도 자신의 입장을 항상 성인의 가르침으로 미화한다. 그래서 뇌물을 받고 물질적 향락을 누리면서도 청렴함, 성스러움 등으로 가장한다. 이 때 수뢰(뇌물 받음), 향락은 세속의 길이라면, 청렴함, 성스러움은 성인의 가르침이다.

(e3.2.2.4.2) “도란 사람으로부터 멀리 있는 것이 아니니, 사람이 도를 추구하면서 사람을 멀리한다면 그것은 도라고 할 수 없다.” (『중용』) 공자는 또 “인이 멀리 있겠는가? 내가 인을 원하면 곧 인이 이른다” (7-30)고 말했다. 즉 인은 내가 마음먹기에 달려 있다. 그러나 내가 실지로 인을 실천하기로 마음먹기(欲仁)는 쉽지 않다.

(q3.2.2.4.3) 공자가 말하였다. “덕은 닦지 못하고, 학문은 강론하지 못하고, 의로운 일은 듣고도 실천하지 못하고, 선하지 못한 점을 고치지 못함이 나의 근심이다.” (7-3 子曰: “德之不修, 學之不講, 聞義不能徙, 不善不能改, 是吾憂也.”)

(e3.2.2.4.4) 공자의 경우도 이것은 수식이 아닌 진실한 고백이라고 할 것이다. 그러나 향원의 경우는 자신이 유덕자임을 자처한다. 그리하여 그는 언제나 자기가 옳다고 여기기 때문에 허물을 지으면 그것을 인정하지 않고 반드시 변명하며 꾸며댄다(文). (19-8 “小人之過也必文.”) 말하자면 향원이란 자기의 허물을 인정할 줄 모르는 사람이다.

(e3.2.2.4.5) 사람은 누구나 남과 사회에 좋은 영향만 끼치며 살 수 없다. 따라서 허물(過)이 없는 사람이 군자가 아니라, 자신의 허물을 기워나갈(補修할) 줄 아는 사람이 군자이다. (정약용, 『논어고금주』의 “論語對策” 참조)

(q3.2.2.4.6) 공자가 말하였다. “허물을 짓고 그것을 고치지 않음이 허물인 것이다.” (15-30 子曰: “過而不改, 是謂過矣.”)

(e3.2.2.4.7) 군자에게는 허물보다 그 허물을 인정할 줄 모르고 고칠 줄 모르는 것이 허물이다. 자기의 허물을 인정하지 않고 항상 스스로 옳다고만 여기는 향원의 존재방식은 그릇된 신념에 뿌리를 박고 있다. 공자는 말하기를 “신념(信)에 빠져서 학문을 게을리 하면(不好學) 적(賊)의 폐단에 빠진다” 하였다. 여기서 “賊”은 “사물에 상처와 해를 입히는 것”을 말한다. 특정한 한 가지 것만을 고집해 변통할 줄 모르기(執一而不通) 때문에 종종 잔인함에 이르게 된다. 결국 “오로지 이전의 말에 집착한 결과, 이치를 해치고 자신을 해치고 나아가 타인을 해치게 되는 것도 상관하지 않게 된다.” (정약용, 『논어고금주』)

(q3.2.2.4.8) 그러므로 공자는 네 가지를 단절했다. 즉 “사심을 가지지 않고(毋意), 기필하지 않고(毋必), 고집하지 않고(毋固), 자기주장만

내세우지 않았다(毋我).” (9:4)

(q3.2.2.4.9) 공자가 말하였다. “군자는 세상만사에 대하여 ‘무조건 된다(좋다)’ (適)거나 ‘무조건 안 된다(그르다)’ (莫)는 태도를 버리고, 오직 의리에 비교하여 판단한다.(4-10 子曰: “君子之於天下也, 無適也, 無莫也, 義之與比.”)

(e3.2.2.4.10) 공자에게 사심, 기필함, 고집, 자기주장 이 네 가지를 단절하는 것이 수덕(修德)의 목표요 학문의 과정이었다. 인간은 누구나 선입견이 없을 수 없다는 점에서 자기의 한계를 갖는다. 요컨대 공자자의(意) 필(必) ·고(固) 아(我) ·적(適) ·막(莫)의 주관적인(私的) 선입견을 배제할 것을 강조하는 것은 자기의 한계 즉 자기의 허물(過)을 깨닫을 것을 강조하는 것과 직결된다. 왜냐하면 허물(과오)의 자각을 전제하지 않고서 덕성의 수양은 이루어지지 않을 것이기 때문이다.

(q3.2.2.4.11) 공자가 말하였다. “군자의 허물은 마치 일식이나 월식과 같다. 허물을 짓게 되면 사람들이 다 알게 되고(피해를 입고) 그것을 고치게 되면 모든 사람이 다 우러러본다.” (19-21 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.”)

(e3.2.2.4.12) 군자에 있어서 자기의 허물을 깨닫고 이를 고치는 것이 얼마나 중요한가를 말하고 있다. 윗사람인 군자가 허물을 지었으면서도 그것을 고치지 않고 계속 반복할 경우 그로부터 야기되는 고통을 아랫사람인 서민이 감내해야 하기 때문이다. 그런데 이러한 허물을 고치려면 무엇보다도 먼저 일식 현상과도 같이 뚜렷이 자기 허물의 실체를 인식해야 한다.

(e3.2.2.4.13) 향원은 항상 자기행위의 정당성만 주장할 뿐 자기의 허물을 깨닫지 못하는 사람이다. 그러므로 그는 끊임없이 자기의 허물을 자각하여 “도 있는 데로 나아가 자기를 바로잡는” (1-14) 호학(好學) 정신에는 너무나도 멀어져 있다.

3.2.3 향원 비판의 의미

(e3.2.3.1) 맹자의 향원비판은 이렇게 끝맺고 있다. “군자는 경(經 : 원칙과 상식)으로 되돌아가는 길밖에 없다(君子反經而已矣). 경이 바르게 되면 서민의 의식이 깨이고, 서민의 의식이 깨이면, (사이비 군자, 향원의) 사특한 행위는 설 자리가 없어질 것이다(經正, 則庶民興; 庶民興, 斯無邪慝矣).” 우선 여기서 다음 두 가지를 살필 수 있다.

(e3.2.3.2) 첫째, 맹자는 향원을 주어로 하여 한참 비판한 다음 이 마지막 부분에 가서 갑자기 주어를 군자로 바꿔 “군자는 경(원칙과 상식)으로 되돌아가는 길밖에 없다” 라고 결론지었다. 즉 맹자가 사용한 향원이란 이름과 군자라는 이름이 지칭하는 당시 실제 현실 속의 인물은 동일인이었음을 알 수 있다. 즉 맹자는 지금까지 향원을 비판했지만 실은 군자(즉 허울은 군자이되 타락했기에 실제로는 향원인 그런 군자)를 비판하고 있었다는 말이 된다. 그렇게 비판한 다음 군자가 그러면 못쓰니 “뒤틀린 도리로 되돌아가라(反經)” 고 충고함으로써 향원 비판을 끝맺고 있다.

(e3.2.3.3) 둘째, 경(經)이 바르게 되지 못한 것은 군자가 제 길을 걷지 못하고 타락하여 經을 왜곡했기 때문이요, 군자가 바르게 되어 경을 바로 세우면 서민의 의식이 깨이고 서민의 의식이 깨이면 그 사회에서 향원의 사특한 논리가 더 이상 통할 수 없게 된다는 것이다. 맹자는 사특함으로 특징지어지는 사이비 군자 향원이 득세하게 되는 원인을 서민이 몽매한 사실에서 찾고 있다. 즉 서민의 의식이 깨여 있으면 사이비가 활개치고 득세할 수 없게 될 터이고 사이비가 득세를 못하는 이상 아무도 선불리 사특한 마음을 가지지 않을 것이라는 설명이다.

(e3.2.3.4) 사회 전반의 의식 향상에 관심 두는 것은 유학에서 교육을 강조하는 것과 무관하지 않다고 할 수 있다. 서민의 의식 수준의 향상과 사특한(비뚤어진) 사이비 지식인의 득세는 서로 반비례 관계에 있다고 보아, 사회에 그런 지식인이 출현하는 것은 다름 아닌 사회의 모든 구성

원의 책임임을 함축하고 있다. 이러한 맹자의 관점은 또한 윗사람(지식인)과 아랫사람(서민)이 상호 영향력을 행사할 수 있다(상호 견제 관계에 있음)는 사실을 인정한 하나의 예증이다.

(e3.2.3.5) 다음으로 지적해야 할 점은 향원비판에 내포된 유학의 도덕지상주의(도덕중심주의)이다. 『순자』 「유좌(有坐)」편과 『공자가어』 「시주(始誅)」편에는 공자가 소정묘를 처형했다는 고사가 나온다. 『순자』와 『공자가어』에 따르면, 세상에 존재하는 오대 악(五大惡)으로 첫째 마음이 불순하고 음험함(心逆而險), 둘째 행위가 그릇된 짓을 고집함(行僻而堅), 셋째 말이 거짓을 강변함(言僞而辯), 넷째 사악한 일을 기록하여 퍼뜨림(記醜而博), 다섯째 그릇된 진리를 합리화하는 행위(順非而澤)가 있는데, 이 다섯 가지 모두를 소정묘가 지녔다는 것이다.

(e3.2.3.6) 그런데 이 소정묘의 죄목은 향원의 모습과 매우 유사하다. 즉 소정묘의 모습은 다름 아닌 “도덕의 파괴자(德之賊)”의 모습이다. 그렇다면 공자가 평소에 별러오다 노나라 사구(법무장관)가 되자마자 기다렸다는 듯이 곧바로 처형해 버렸다는 그 소정묘가 다름아닌 『논어』 『맹자』에서 도덕의 적(賊)으로 규정된 향원의 대표였는가? 물론 현재 공자의 소정묘 처형 고사는 역사적 사실의 가능성이 희박하고 그런 인물이 실제로 존재했었는지조차 의심되고 있다. 그러나 소정묘 처형 고사는 향원비판에 관한 공자의 사상적 경향을 상당히 반영하고 있음은 분명하다.

(e3.2.3.7) 또 모든 범죄자에 대해 관용과 교화를 강조하는 유학의 사상이건만, (특히 순자가) 유독 소정묘의 경우만은 “부대교이주자(不待敎而誅者: 교화할 필요 없이 처형할 자)” 즉 교화할 가치도 가능성도 전혀 없는 극악한 완고자로 규정했는데, 그런 규정은 바로 유학의 도덕중심주의(도덕지상주의)의 관점을 잘 보여주고 있다. 모든 가치의 중심을 도덕에 두는 유학의 사상은 세상이 아무리 혼란해도 도덕이 살아있는 한 희망은 언제나 풍부하다고 여긴다. 따라서 유학에서 가장 칭송하며 내세우는 인물도 “덕을 지닌 사람(有德者, 賢聖)이었고, 유학에서 가장 비

관하며 경계한 인물도 (독재자나 흉악범이 아닌) “도덕을 파괴한 자” (賊德者, 鄉原)였던 것이다. 이처럼 향원 비판에는 세상에 도를 실현하겠다는 나선 유학적 지식인을 향한 심각한 가르침이 담겨 있다.

3.3 은자(隱者)

3.3.1 은둔에 대한 동정

(q3.3.1.1) 공자가 말하였다. “현자(賢者)는 세상을 피하고(避世), 그 다음은 장소를 피하고(避地), 그 다음은 나쁜 사람을 피하고(避色), 그 다음은 나쁜 말을 피한다. [...] 그렇게 행한(도피한) 사람이 일곱 명이다.” (14-37 子曰: “賢者避世, 其次避地, 其次避色, 其次避言. [...] 作者七人矣.”)

(e3.3.1.2) 공자 시대에 “세상을 피한(避世)” 사람들이 있었다. 그들은 지식과 학문이 있었지만, 세상의 혼란은 구제키 어렵다고 보고 결국 소극적인 태도로써 세상사에 간여하려 하지 않았다. 그럼에도 불구하고 공자는 무도(無道)한 세상을 등지고 “은둔한 선비(隱者)”를 “현자”로 높이 평가하고 있다. 『논어』에 나오는 이른바 “일민(逸民: 은일한 선비)”이 곧 그들이다.

(q3.3.1.3) 공자가 말하였다. “도가 행해지지 않으니 뗏목을 타고 바다로 떠날까? 나를 따를 자는 아마 자로일 것이다.” 자로가 이 말을 듣고 기뻐하자 공자가 말하였다. “자로는 용기를 좋아함은 나를 능가하지만 쓸데가 없다.” (5-7 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.”)

(q3.3.1.4) 자로, 증석, 염유, 공서화가 시중들며 앉았다. 공자가 말하였다. “나는 너희보다 나이가 조금 많을 뿐이니, 나를 어려워하지 마라. 평소 ‘나를 알아주지 않는다’ 고들 말하는데 만약 너희를 알아준다면 어떻게 하겠는가?” 자로가 경솔하게 대답하였다. “천승의 나라가 대국 사이에서 협

박당하여 군대의 침략을 받고 이어서 기근으로 시달릴 때 내가 다스리면 삼년 안에 백성들에게 용기를 갖게 하고 또 의로운 길을 가도록 하겠습니다.” 공자는 빙그레 웃으며, 염유에게 물었다. “염유, 너는 어떤가?” “사방 육칠십리 혹은 오육십리의 나라를 내가 다스리면 삼년 안에 백성을 풍족히 하겠습니다. 예약에 관한 일은 군자를 기다리겠습니다.” “공서화, 너는 어떤가?” “잘할 수 있다고는 말할 수 없으나 배우고 싶습니다. 종묘의 일과 회동에서 의관을 차려입고 작은 보필자 노릇을 하고 싶습니다.” “증점, 너는 어떤가?” 증점은 거문고를 희미하게 타다가 ‘둥’ 소리를 통기고 거문고를 놓고 일어나 대답하였다. “세 사람의 내용과는 다릅니다.” “무슨 상관인가? 각기 자기 뜻을 말하는 것일 따름이다.” “늦은 봄에 봄옷이 마련되면 어른 오륙인과 아이들 육칠인과 함께 기수에서 목욕하고 ‘무우’에서 바람 쐬고 노래하며 돌아오겠습니다.” 공자는 크게 탄식하며, “나도 증점과 함께 하겠다”고 말하였다. [...] (11-26)

(e3.3.1.5) 주희는 공자가 증점을 인정한 의미를 이렇게 해설하였다. “증점의 학문에는 아마도 저 인욕이 없어진 곳에 천리가 유행하여 언제 어디서나 충만하여 조금의 흠도 없는 경지에 대한 통찰이 있었던 것 같다. 그러므로 고요할 때나 움직일 때나 그와 같이 조용하였고, 그리고 자기 뜻을 말한 것에도 또한 자기가 처한 위치에서 일상적인 법도를 즐긴 것에 불과하니 처음부터 자신을 버리고 남을 도모하려는 의도는 없는 것이다. 그리고 그의 회포가 유유자적하여 곧장 천지의 만물이 위아래가 함께 어울리고 저마다 합당한 자리를 얻는 깊은 경지와 함께 함이 은연중에 말 바깥으로 자연히 드러나 있다. 말단적인 업적 추구에 급급한 세 사람의 경우는 증점의 기상에 도저히 미치지 못한다. 따라서 공자는 탄식하면서 깊이 인정했던 것이다.” (『논어집주』)

(e3.3.1.6) 그러나 위의 『논어』 인용문에 나오는 대화의 분위기는 주희의 설명과는 실제로 거리가 있다. 공자가 “뗏목을 타고 먼 바다로 나가고 싶다고” 탄식한 것은 천하에 자기의 존재를 알아줄 현명한 임금이 없음을 상심한 것이다. 또 벼슬하는 꿈을 꾸고 있는 자로나 공서화와 달리, 증점이 “늦은 봄에 봄옷이 마련되면 어른 오륙인과 아이들 육칠인과 함께 기수에서 목욕하고 ‘무우’에서 바람 쐬고 노래하며 돌아오겠

습니다” 라고 말하자 공자가 “그래 나도 그러고 싶다” 라고 말한 것은 모두 세상에 대한 일정한 한탄과 은둔에 대한 동정의 분위기가 들어 있는 것이다. 공자는 세상을 위해 일해보려는 정치적 포부를 가지고 천화를 철환하였다. 그러나 아무도 그를 등용하여 정치를 맡겨주는 임금은 없었던 것이다.

3.3.2 은자들과의 해후

(q3.3.2.1) 자로(子路)가 석문(石門:노나라 도성의 바깥 성문)에서 하룻밤을 묵었다. 신문(晨門:성문지기, 덕이 있으나 일부러 작은 관직을 택한 일종의 隱者)이 자로에게 물었다. “어디서 오시오?” “공(孔) 선생님 문하생입니다.” “안 되는 줄 알면서도 행하려는 사람(知其不可而爲之者) 말이군요.” (14-38)

(q3.3.2.2) 초광접여(楚狂接輿:초나라 은자. 일부러 미친 척 했음. 공자의 수레에 닿았기 때문에 접여가 이름이 됨)가 공자의 수레를 지나가면서 이렇게 노래 불렀다. “봉황(鳳:공자를 지칭)이여! 봉황이여! 어찌하여 이 꼴이 되었는가? 과거는 한탄할 수 없거늘, 미래는 추구할 수 있단 말인가? 아서라! 아서! 지금 세상의 정치 종사자들, 위태롭기 그지없다!” 공자가 수레에서 내려 그와 이야기를 하려고 했으나, 일부러 빠른 걸음으로 피해 버렸기 때문에 더 이상 이야기를 나눌 수 없었다.(18-5)

(q3.3.2.3) 장저(長沮)와 걸익(桀溺)이 나란히 밭을 갈고 있었다. 공자 일행이 그 옆을 지나가게 되었다. 공자는 자로를 시켜 그들에게 나루터 위치를 물어보게 하였다. 그러자 장저가 자로에게 되물었다. “수레에 타고 있는 사람은 누구요?” “공구(孔丘: ‘구’는 공자의 이름)이십니다.” “노나라의 공구 말인가요?” “예 그렇습니다.” “그렇다면 나루터를 잘 알텐데. [왜 내게 묻는 건가?]” 그러자 자로는 다시 걸익에게 나루터 위치를 물었다. 그러자 그가 되물었다. “그대는 누구요?” “자로라고 합니다.” “아 노나라 공구의 제자말인가?” “그렇습니다.” [그러자 걸익은 나루터 위치는 안 가르쳐주고 대신 이렇게 말했다.] “도도한 흙탕의 물결이 바로 온 천하의 형국일진대, 그 누가 개혁할 수 있겠는가? 또 자네만 해도 그렇지! 사람을 피하는 선비[避人之士: 공자]를 추종

할 바에야, 차라리 우리처럼 세상을 피한 선비[避世之士]를 추종하는 것이 낫지 않겠나?[공자를 따라다닐 바에야 차라리 내 제자나 되라!]” 이렇게 말하고 뿌린 씨를 덮는 일만 계속하는 것이었다. 자로가 하는 수 없이 돌아가 공자에게 고하니, 공자는 한숨을 쉬며 이렇게 말했다. “새나 짐승과 더불어 살 수는 없지 않는가? 내가 세상에서 사람 무리와 어울리지 않으면 누구랑 어울리랴? 세상에 도가 서 있다면 내가 굳이 바꾸려고 하겠는가?” (18-6)

(q3.3.2.4) 자로가 공자를 따라가다가 뒤쳐져, 하조장인(荷篠丈人:지팡이에 삼태기를 걸쳐 맨 노인)을 만나게 되었다. 자로가 그 노인에게 물었다. “노인장, 혹시 우리 스승님을 못보셨습니까?” “손가락 하나 꿈쩍이지 않고 오곡도 분간 못하는 주제에 누가 스승이란 말인가?” 그리고는 지팡이를 땅에 꽂고 김을 매기 시작했다. 자로는 두 손을 맞잡고 공손히 서 있었다. 마침내 [자로의 공손한 태도에 감동이 된] 노인은 자로를 자기 집에 목계 하고 닭을 잡고 가장 귀한 기장밥을 지어 대접을 하며, 두 아들을 인사시켰다. 다음날 자로는 길을 떠나 공자를 만나 이 일을 전했다. 그러자 공자는 “은자(隱者)로다!” 하고 말하고 자로더러 다시 찾아가 보게 하였다. 그러나 자로가 다시 찾았을 때 노인은 이미 행방을 감추고 없었다. 자로는 (허탈한 마음으로) 이렇게 말했다. “벼슬하지 않음은 도리(義)가 아니다. 이렇듯 장유의 예절(하조장인이 자기 아들을 자로에게 소개시킨 일)도 폐할 수 없거늘, 하물며 君臣의 의를 폐할 수 있겠는가? 그것은 자기 한 몸 깨끗케 하려다 대륜을 어지럽히는 일이다(欲潔其身, 而亂大倫). 군자가 벼슬하는 것은 자신의 도리를 실천하는 것일 따름이다. 도가 실현되지 않고 있음은 이미 알고 있다.” (18-7)

(e3.3.2.5) 이처럼 『논어』에는 공자가 “세상을 피한” 은자들과 조우하는 장면이 많이 기록되어 있다. 신문, 초광접여, 장저, 결익, 하조장인 등이 모두 은자들이다. 이와 같은 소극적인 “은자(隱者)”는 이른바 “자기 자신의 선만 피하는(獨善其身)” 사람들이다. 이들을 일컬어 자로는 “자기 한 몸 깨끗케 하려다가 대륜(大倫)은 어지럽혔다”고 했는데, 이것은 맹자가 설명한 “임금의 존재를 부정함(無君)” 경우이다. 양주의 “위아(爲我:자신만을 위함)” 사상은 곧 오로지 “자기 한 몸 깨끗케 하려는 일”이고, “임금의 존재를 부정함”은 곧 “대륜(大倫)

을 어지럽힌 일이다.” 즉 “은자”들의 사상은 양주의 “위아(爲我)” “중생(重生)” 사상과 상통하는 면이 있다.(풍우란)

(e3.3.2.6) 그들의 입장은 “도도한 흉탕의 물결처럼 부패한 것이 온 천하의 형국” 이므로 노력해 보았자 헛수고일 뿐이고 정치에 참여해 보았자 자신의 몸만 위태롭게 될 뿐이라는 것이다. 이런 장면들에서 공자는 그들로부터 면박만 당하고 있다. 그럼에도 불구하고 왜 『논어』는 은자들에게 이처럼 동정적인 태도를 보이고 있는가?

(e3.3.2.7) “손가락 하나 꿈쩍이지 않고 오곡도 분간 못한다”는 말 등을 보건대 은자들이 공자를 비판하는 것은 “아무 고생도 하지 않고 놀고 먹는 자”라는 것이다. 근처의 나루터를 묻는 공자 일행에게 그들은 끝내 그 위치를 가르쳐 주지 않고, 오히려 “공자 너는 벼슬자리를 구걸하러 온 천하를 구석구석 다 돌아다녔으니 나루터 위치 아는 일은 네 전공이 아니더냐! 우리는 하루하루 먹고살기도 힘든 사람들이다. 그래서 나는 이 동네 어디에 나루터가 있는지도 모른다. 공연히 바쁜 사람한테 귀찮게 묻지 마라”는 식으로 면박을 주었던 것이다. 세상을 구한다는 명분으로 천하를 주유하는 공자의 일행을 향해 “나는 나루터를 모르는 사람이다” “나에게 나루터를 묻지 마라”는 말로 비웃고 있는 것이다.

(e3.3.2.8) 공자와 그 추종자에 대한 은자들의 비판은 “너희들이 무슨 그럴듯한 주장을 설파하러 그리 바빠 돌아다니는지 모르겠으나, 너희도 실은 임금에 빌붙어 그 사례품으로 생계를 유지하고 있을 따름이다. 인민의 피땀으로 모은 국가 세금을 축내는 기생충 같은 존재에 불과하다”는 것이다. 은자들이 볼 때, 세상의 통치자나 그에 부속된 학자들이 그들의 소임(즉 세상을 잘 다스림)은 다하지 못하면서 세금만 축내는 일은 “깨끗하지 못한 처사”이다. 그래서 그들은 적어도 자기들만은 그런 “옳지 못한(不義, 더러운)” 일에는 끼지 않겠다는 것이다. “자기 몸을 깨끗케 하려 함” 운운하는 대목이 바로 그 의미이다.

(e3.3.2.9) 그러나 이들에 대한 공자의 태도는 설교적이거나 비판적이기는커녕 오히려 지극히 동정적이다. 공자가 면박당하는 장면까지 묘사하면서도 그들에 대한 동정을 표하고 있는 것은 왜 일까? 그것은 바로 공자가 그들의 내면에 들어있는 정의로운(“道가 수립된”) 세상에 대한 순수한 열망과 “정의(義)”에 대한 순진하고 예민한 그들의 반응에 감동받았기 때문이다. 은자들은 배운 지식만 가지고도 말하자면 연구소나 위원회 또는 학당을 꾸리면 생계도 해결되고 사회적 지위도 누릴 수 있는 위치에 있었다. 그러나 이른바 기생의 존재방식을 불의(不義)로 인식한 그들의 예민한 감각은 그것을 용납하지 않았다. 그에 대해 그들은 수치를 느꼈고 수치를 느낀 그대로 (그런 일을 거부하는) 행동에 옮겼던 것이다. 요컨대 은자들은 “교언영색(巧言令色)의 인물” 유형과는 정반대인 “강의목눌(剛毅木訥)의 인물” 유형의 전형이었던 것이다.

(e3.3.2.10) 위의 수채화를 보는 듯한 장면을 통해 『논어』는 “불의”를 부끄러워할 줄 아는 마음이야말로 도덕적 세상을 만드는 기초라는 공자의 철학을 그리고 있다. 정의가 실현되는 사회를 너무도 갈망했기에 불의에 대한 증오가 컸고, 그러한 증오는 적어도 내 입(생계)만은 내가 뱉출려 해결해야 한다는 현실도피적인 소극적인 자세로 일관하게 하였던 것이다. “하늘을 우리러 한 점 부끄러움이 없기를, 잎새에 이는 바람에도 두려워했던” 소극적 인생관, 순수한 양심 앞에 공자는 기꺼이 수모를 당하는 주인공이 된 것이다. 이처럼 『논어』에 나오는 공자와 은둔주의자들의 해후(邂逅) 장면에는 부평초처럼 난세(亂世) 속을 떠돌면서 살기 좋은 세상에 대한 간절한 꿈은 억지로 묻어야 했던 “불행한 시대 뜻있는 선비들”의 가슴 아픈 한(恨)이 배어 있다. 그래서 어떤 이는 “『논어』 「미자」편을 읽으면서 눈물 흘릴 줄 모르는 사람은 진정한 선비가 될 수 없다”는 말을 하고 있다.

3.4 자료와 안연

3.4.1 자로

3.4.1.1 은둔주의자와 자로

(e3.4.1.1.1) 여기서 또 하나 중요한 점은 모든 은둔주의자들과의 만남에는 자로가 나서고 있다는 사실이다. 공자를 따랐던 제자는 매우 많았기에 꼭 자로만 은자들과 부딪혔으리라는 법은 없다. 그런데도 『논어』는 오직 자로와의 일화만 기록에 남기고 있다. 왜 그랬던 것일까?

(e3.4.1.1.2) 『좌전』에 자로가 위나라의 분란에서 죽은 사건이 매우 상세히 기록되어 있다. 그 내용은 다음과 같다. 위나라의 태자 괴외는 태자 시절에 아버지인 영공에 죄를 짓고 이웃나라로 망명해 있었다. 그러나 아버지가 죽은 다음 영공의 왕비는 괴외가 아니라 괴외의 아들인 출공 첩을 왕위에 앉혔다. 그러자 괴외는 [아들인 출공 첩을 몰아내고] 나라를 되찾으려고 위나라 대신(大臣) 공회(결국 괴외를 장공으로 세웠음)의 어머니인 누이와 계책을 꾸며 공회의 집에 들어갔다.

(e3.4.1.1.3) 괴외는 공회를 구석진 곳에 몰아세운 다음 강제로 맹세를 시키고 협박하여 누대에 데리고 올라갔다. 난영(공씨의 자신의 장, 출공을 모시고 노나라로 도망함)은 마침 술을 마시려고 고기를 굽고 있었다. 고기가 채 익기 전에 분란의 소식을 전해 듣고, 자로에게 그 일을 알게 했다. (자로는 이 때 공회의 대신[읍제]이었다.) 자로가 들어가려고 하자, 그 때 막 나오고 있던 자고(子羔:공자의 제자)를 만났다. 자고가 자로에게 말했다. ‘성문은 이미 폐쇄되었습니다.’ ‘어쨌든 나는 들어가야 하겠소.’ ‘이제는 어쩔 도리가 없습니다. 분란에 말려들어서는 안 됩니다.’ ‘늑을 먹은 이상 환란을 회피할 수는 없습니다.’ 이런 대화를 나누고 자고는 결국 달아났다.

(e3.4.1.1.4) 그러나 자로는 들어가 성문에 이르렀다. 공손감이 문을 지키면서, [안에서] ‘들어올 수 없습니다’ 고 소리쳤다. 그러자 자로가

말했다. ‘아! 공손감이 아닌가! 이익을 구할 때는 언제나 환란을 못 본 척 한단 말입니까! 나는 그럴 수 없소이다! 녹을 먹었으면 환란을 막아야 합니다.’ 자로는 때마침 사자(使者)가 나오는 틈을 타서 안으로 들어가 소리치기를, ‘태자는 어찌하여 공회를 이용하려 합니까? 그 분을 해하더라도 다시 반격할 사람이 있을 것입니다[즉 자기가 공격하겠다는 말]’ 하고, 다시 소리치기를 ‘태자는 용기가 없으니, 만약 누대를 반쯤만 불태워도 공숙(孔叔:공회)을 풀어주지 않을 수 없을 것입니다!’ 하자, 태자는 두려움을 느꼈다. 그리하여 석결과 우염을 시켜 자로를 대적하게 했다. 그들은 창으로 자로를 쳐서 갓끈을 끊었다. 자로는 ‘군자는 죽어도 갓은 벗지 않는다’고 말하고 갓끈을 매고 죽었다. 애초에 공자는 위나라의 환란 소식을 들었을 때 이렇게 말했었다. ‘아! 자고는 돌아오겠지만 자로는 이제 죽었구나!’

(e3.4.1.1.5) 자로는 공회의 대신이었으므로 죽는 한이 있더라도 공회를 구해야 한다고 여기고 대세를 핑계삼아 난국으로부터 도망할 수는 없는 일이라 생각하며 우직스럽게 죽음의 길을 택했던 것이다. 『사기』 「중니(공자)제자열전」은 자로가 위나라의 난리(부자간에 벌어진 왕위계승 다툼)에 순사(殉死)한 이 사실을 길게 서술한 다음 이런 말을 덧붙였다. “그래서 공자는 이렇게 말했다. ‘내가 자로를 제자로 얻은 뒤 더 이상 세상 사람들의 비난(욕)을 듣지 않게 되었다.’ ”

(e3.4.1.1.6) 『사기』의 이 구절에 대해 왕숙(王肅, 195-256)은 “(용맹스런) 자로가 공자를 호위하고 있었기 때문에 칼보는 이들이 감히 욕을 할 수 없었고 따라서 공자의 귀에 욕이 들리지 않았다”는 매우 유치한 해석을 달았다.(현재에도 그런 주석은 답습되고 있다.) 그러나 이것은 자로의 면전에서 공자를 비방한(욕한) 은자들의 말이 『논어』에 나온다는 사실과 『논어』의 편찬자들이 은자들과 맞서는 장면에 지극히 공손한 태도로 일관하는 자로를 등장시켰다는 사실을 설명할 수 없다.

(e3.4.1.1.7) 자로의 순사(殉死)가 의미를 가지는 것은 그것이 결코 우발적인 자로의 선택이 아니라 그의 평소의 사상을 행동에 옮긴 것에

불과했기 때문이다. 그래서 공자도 변란이 발생하자마자 ‘자로는 이제 죽었구나’ 라고 예견했던 것이다. 그만큼 자로는 공자의 제자가 되기 전부터 자신의 개인적인 이익과 안위는 돌아보지 않는 철두철미 의협적(義俠的) 선비로서 당시 세인들에 의해 널리 인정받고 있었다.

(e3.4.1.1.8) 『사기』는 자로가 공자의 제자가 되는 장면을 이렇게 설명하고 있다. “자로의 성품은 거칠었다. 용기와 담력을 좋아했고 뜻이 굳세고 솔직하였다. 수탉 깃 장식의 갓을 쓰고 수탉지 가죽 장식의 겹을 차고 있었고, 공자를 우습게 여기며 난폭하게 굴었다. 그러나 공자는 예를 베풀어 차츰 자로를 감화시켰다. 그 후 마침내 자로는 유복(儒服)을 갖추어 입고 제자의 예를 올리고 기꺼이 그의 제자가 되었다.” 여기서 “수탉 깃 장식의 갓을 쓰고 수탉지 가죽 장식의 겹을 하는 것”은 아마 당시 협사(俠士)들의 복장이었던 듯하다. 자로는 공자에게 “천송의 나라가 큰 나라들 사이에서 시달림을 당하여 군대의 침입을 받고 또 그 때문에 기근이 가중되고 있을 때, 내가 정치를 맡아 3년 정도면 사람들에게 용기를 회복시켜 몇몇한 도리를 깨닫도록 하겠다”는 포부를 밝히고 있다.

(e3.4.1.1.9) 아무튼 자로는, 세상 사람들이 공자나 그 무리를 향해 던질 수 있었던 욕, 즉 “그럴 듯한 주장만 내세우며 하는 일 없이 놀고 먹는 자들”이라는 비난에는 전혀 해당되지 않는 부류의 인물이었다. 그런데 바로 그와 같은 자로가 공자의 제자로 들어가 완전히 감화되자, 이제 세상 사람들은 자로를 고개 숙이게 만든 공자라는 인물을 다시 보게 된 것이다. 그런 인물을 제자로 만든 스승은 정말 어떤 위대한 면이 있을 것으로 여겨 더 이상 비방을 하지 않았던 것이다.

(e3.4.1.1.10) 유자(儒者)란 결코 “놀고먹는” 사람들이 아니고 국가적 대사에 몸을 바칠 자세가 되어 있는 사람들이라는 점을 강조하는 맥락에서는 공자 문하에서 자로가 그 대표였다. 즉 은자들의 비판을 의미 있게 막아낼 수 있는 유일한 인물이 바로 자로였기 때문에 『논어』 기록자들은 공자가 은자들과 조우하는 장면에는 자로만 등장시켰던 것이다.

만일 자로의 일생이 순사(殉死)로 마쳐지지 않았다면, 자로가 『논어』에 그토록 비중 있는 인물로 등장하지 않았을지 모른다.

(e3.4.1.1.11) ‘자로’ 라는 인물은, 『논어』에 나오는 ‘은자’ 처럼 순수하고 순정한 그 마음을 가지고 세상 한 가운데로 뛰어든 인물이었다고 말할 수 있다. 중국의 최고(最古)이자 최고(最高)의 역사서 『춘추』가 자로의 죽음과 더불어 끝을 맺는다는 사실은 매우 상징적이다. 『논어』 곳곳에 묘사된 그의 인물됨에는 “따뜻한 인간의 체온”, “혹한의 황야에 핀 목화 향기”가 배어 있다.

(e3.4.1.1.12) 『논어』(5-26)에는 이런 내용도 있다. 공자가 “너희들 평소의 소망을 한번 말해 보라”라고 하자, 자로는 (거창한 꿈과 욕망의 나열이 아니라) “수레나 마차, 좋은 옷 이런 것들이 생겼을 때 친구와 함께 쓰더라도 아까운 마음이 안 드는 경지에 이르고 싶다”고 대답했다. 일상생활에서 가졌던 물품에 대한 작은 욕심(애착) 하나에도 그는 “일생에 이는 바람에도 괴로워할” 만큼의 예민한 감상(부끄러움)을 지녔던 인물이다.

3.4.1.2 견책받는 자로

(q3.4.1.2.1) 공자가 말하였다. “자로는 용기 좋아하기를 나를 능가하나 쓸모가 없다.” (5-7)

(q3.4.1.2.2) 자로가 공자에게 물었다. “환공이 공자 규를 죽였을 때 소홀은 따라 죽었지만 관중은 죽지 않았으니 어질지 못한 것이지요?” “환공이 누차 제후를 규합하되 무력을 쓰지 않은 것은 다 관중의 노력 덕분이었으니 어질다고 할 수 있다. 어질다고 할 수 있다.” (14-16)

(q3.4.1.2.3) 공자가 안연에게 이르기를 “써주면 도를 행하고 써주지 않으면 감추어둘 사람은 오직 나와 너뿐이다!”라고 하자, 그러자 옆에서 듣고 있던 자로가 이렇게 물었다. “선생님께서 삼군을 동원하신다면 누구랑 함께 가시겠습니까?” “호랑이에게 맨손으로 덤비고 배도 없이 강을 건너면서(暴虎馮河) 죽어도 후회하지 않을 자와는 나는 함께 하지 않는다. 반드시 사태에 임하여 두려운 마음으로 좋은 대책을 세워 일을 성사시킬 사람과 함께 할 것이다(必也臨事而懼好謀而成者也).” (7-11)

(q3.4.1.2.4) 자로가 공자에게 물었다. “군자도 용기를 숭상합니까?”
 “군자는 정의(義: 의로운 기상)를 으뜸으로 여긴다. 군자가 용기가 있고 정의가 없으면 반란을 일으키고, 소인이 용기가 있고 정의가 없으면 도둑질을 한다.” (17-23)

(q3.4.1.2.5) 어느 날 공자가 “자로가 어찌하여 여기서 거문고를 타는 고?” 라고 꾸짖자, 문인들이 다 자로를 무시했다. 그러자 공자가 두둔하기를 “자로는 ‘승당(昇堂)’은 하였고 ‘입실(入室)’만 못한 것이다” 라고 하였다. (11-15)

(e3.4.1.2.6) 이와 같이 『논어』 곳곳에서 자로는 공자에게 지천(꾸지람)을 듣고 있다. 공자의 제자 가운데 자로와 안연(안회)은 여러모로 대조된다. 자로의 용기는 공자도 인정했다. 그런데 바로 그 점을 공자는 늘 우려했다. 그래서 공자는 용기에 관하여 자로와 논할 때 항상 말을 조심했다는 것을 알 수 있다. 예컨대 자신이 섬기던 주군을 죽음에서 구하지도 않고 순사하지도 않은 관중의 행실을 자로가 문제삼자, 공자가 오히려 관중의 행동은 인(仁)에 가까웠다고 대답한 것도 자로의 용기를 경계했기 때문이다. 또 공자가 안연을 칭찬하는 장면에서, 자로가 “전쟁에 나간다면 누구랑 함께 하시겠습니까? 물론 나 같은 용기 있는 사람과 함께 하시겠죠?” 라고 물었을 때, 공자는 포호빙하(暴虎馮河)의 만용은 일의 성취에 아무런 쓸모가 없다고 면박을 주었던 것이다.

3.4.1.3 자로의 반향

(q3.4.1.3.1) 공자가 남자(南子: 도덕적으로 문란한, 위령공의 부인)를 만나자, 자로가 화를 냈다(子路不悅). 그러자 공자는 맹세하며 이렇게 말했다. “만약 내가 잘못된 일을 했다면 하늘(天)이 증오할 것이다! 하늘이 증오할 것이다!” (6-28)

(q3.4.1.3.2) 진나라에 있을 때 식량이 떨어져 따르는 제자들이 모두 병이 들어 아무도 일어나지 못했다. 그러자 자로가 화난 얼굴을 하고(子路慍見) 공자에게 따지듯 물었다. “군자가 이처럼 곤궁에 빠져도 되는

것입니까?” “군자는 원래가 곤궁한 것이다. 소인은 곤궁에 처하면 무도해진다.” (15-2)

(q3.4.1.3.3) 공산불요가 비움을 거점으로 반란을 일으킨 다음 공자를 초빙하려고 했다. 공자가 가려고 하자, 자로가 화를 내면서(子路不悅) 말했다. “못 가십니다. 하필 공산씨 같은 자에게 가신단 말씀입니까?”

“나를 부른 사람이라면 어찌 공연히 그랬겠는가? 만약 나를 써 주는 사람만 있다면 나는 동주(이상적인 국가)를 건설할 것이다.” (17-5)

(q3.4.1.3.4) 필힐이 초빙하자 공자가 가려고 했다. 그러자 자로가 말했다. “전에 선생님께서 말씀하시길 직접 악을 행한 곳에는 들어가지 않는다고 하셨습니다. 그런데 필힐은 중모에서 반란을 일으켰거늘 선생님께서 가시려고 하시니 어찌 된 일입니까?” “물론 그런 말을 한 적이 있다. 하지만 갈아도 닳지 않는 것이 견고한 것이고, 물 들어도 검어지지 않는 것이 흰 것이 아니겠는가? 내 어찌 그저 매달려만 있고 아무도 따먹지 않는 박과 같을 수 있겠는가?” (17-7)

(e3.4.1.3.5) 『사기』에 따르면 공자의 제자가 되기 전에 “자로의 성품은 거칠었다. 용기와 담력을 좋아했고 뜻이 굳세고 솔직하였다. 수탉 깃 장식의 갓을 쓰고 수탉지 가죽 장식의 겹을 차고 있었고, 공자를 우습게 여기며 난폭하게 굴었다.” “난폭하게 굴었다” 함은 아마 자로가 공자에게 덤비기를 “네가 바로 입으로 도덕 설교를 하고 다닌다는 그 자구나! 그래 너 잘 만났다. 내 앞에서 다시 한번 주둥이를 놀려 보시지! 따끔한 맛을 보여줄테니!” 라고 하지 않았을까? [...] 그런 거친 성격은 위와 같이 제자가 된 이후에도 마찬가지였다. 공자는 대권을 위임 받으려는 일념으로 그 수단의 도덕성에 대해서 크게 염두에 두지 않았던 것 같다. 어떤 명분도 백성을 도탄에서 구하는 일보다 우선할 수 없기 때문이다. 그래서 공자는 도덕적으로 문란하다는 소문이 자자한 남자(南子)라는 왕비도 만났으며 반란자들조차도 만나려고 하였다.

(e3.4.1.3.6) 공자의 이와 같은 태도가 가지는 철학사적인 의미에 대해 크릴은 이렇게 설명하고 있다. “서양사상에는 타협을 기피하는 경향이 어느 정도 있다. 이것은 진리나 덕이 어쨌든 고정된 것일 뿐 아니라

절대적인 것이며, 현자나 선인은 정신적으로 그것과 결합되어 있고, 따라서 그들은 엄격하게 그 정도(正道)를 고수해야 한다는 관념의 소산이다. 공자 역시 어떤 선을 굽고, 죽음의 대가를 치를지라도 그 선을 넘어서 원칙을 양보하고 타협해서는 안 된다고 생각하였다. 그러나 그는 진리가 변할 수 있느냐는 문제에 관해 직접 언급한 일은 없지만, 인간이 생각하는 능력을 지닌 도덕적 존재인 이상, 진리에 대한 이해도 항상 변한다고 생각한 것은 극히 명백하다. 더욱이 자신을 신이 보증한 유일한 진리의 수호자로 자처할 권리는 누구에게도 없다. 의견이 서로 다르면 그 문제를 서로 토론하지 않으면 안 되는 이유는 쌍방의 의견에 모두 일면의 진리가 있을 수도 있고, 그 중간에 진리에 좀더 가까운 것이 있는 지도 모르기 때문이다. 물론 ‘사회’ 개념을 ‘협동적’인 것으로 본다면 논리적으로도 그런 식의 타협은 필요한데, 이것이 민주주의의 가장 본질적인 것이다.”

(e3.4.1.3.7) “뿐만 아니라 설사 진리를 안다고 할지라도 구체적인 상황에서 그것을 어떻게 적용하느냐는 것은 진리도 가르쳐주지 않는다. 예컨대 반란을 일으킨 배신(陪臣)들이 공자에게 정치를 맡기려고 그를 초청하였을 때, 공자의 마음이 동하였다는 것은 했는데, 그 때 공자가 그들의 행위를 전적으로 찬성한 것은 아니었다. 그러나 개인적인 순수성을 지키려는 욕망 때문에 백성들의 고통을 경감시킬지도 모르는 기회를 거절한 처사가 과연 정당한 일이었는가? 이것은 정말 대답하기 어려운 문제이다. 베버는 이렇게 지적하였다. ‘많은 경우, ‘선한’ 목적을 달성하려면 도덕적으로 의심스러운 수단, 또는 적어도 위험한 수단을 사용하지 않을 수 없고, 그 결과 실제로 악이 파생할지도 모른다는 사태조차 감수하지 않을 수 없다는 사실에 대해 세계의 어떤 윤리학도 그것을 회피할 수는 없다. 목적이 윤리적으로 선하다면 윤리적으로 위험한 수단을 사용할 경우 필연적으로 악이 파생될지라도 어느 정도 그것을 사용하는 것이 좋은지, 또 언제 그것을 사용하는 것이 좋은지에 관한 결론은 세계의 어떤 윤리학에서도 도출할 수 없다.’”

(e3.4.1.3.8) “공자는 개인이 항상 이런 문제에 직면하고 있다는 것을 인정하였다. 동일한 상황은 결코 두 번 다시 일어나지 않기 때문에, 개개의 문제는 어느 정도 특수성을 갖는다. [...] 중국에서 도덕이란, 개인으로 하여금 항상 일련의 엄격한 규칙에 따라 행동하도록 만드는 따위의 단순한 문제가 아니라는 것을 재판소조차 알고 있었다.” (『공자-인간과 신화』, 크릴, 이성규 역, 지식산업사, 1997, 176-7쪽)

(e3.4.1.3.9) 그러나 공자가 도덕적으로 문제 있는 행동도 고려하려고 할 때 그 때마다 자로는 “화를 내면서(不悅)” 공자를 추궁했다. 자로는 매우 오랜 기간 동안 공자를 따라다녔음에도 불구하고 공자가 하는 일에 자주 화를 냈다는 사실 자체는, 거칠고 경솔한 그의 성격을 고려한다고 하더라도, 스승의 마음을 이해하지 못한 측면도 있다. 또한 자로의 지적 수준이 공자의 사상을 이해하기에 모자란 측면도 있었다. 공자가 만약 대권을 맡으면 “반드시 이름을 바로잡겠다(正名)” 라고 말하자, 자로는 “역시 그렇군요, 선생님은 대답하십니다” (13-3)라고 반문한 것이 그 예이다. 자로는 공자를 온전히 이해하지는 못하였지만 일정한 정치관은 확립되어 있었다. 그렇기 때문에 자로는 나름의 논리를 내세워 공자의 질책도 반박하였던 것이다.

(q3.4.1.3.10) 자로가 자고를 비읍의 읍제로 삼자, 공자가 말하기를 “남의 자식 망치는구나!” 하였다. 그러자 자로가 말했다. “백성이 있고 사직이 있습니다. 하필 책을 읽어야만 학문이 된다는 말씀입니까?” “그렇기 때문에 나는 저 말재주를 미워하는 것이다.” (11-25 子路使子羔爲費宰. 子曰: “賊夫人之子.” 子路曰: “有民人焉, 有社稷焉, 何必讀書, 然後爲學?” 子曰: “是故惡夫佞者.”)

(e3.4.1.3.11) 아무튼 공자의 면전에서 화를 낸 사람은 자로가 유일했다. 또한 자로의 화만이 유의미했으므로 『논어』에 기록되었을 것이다. 마치 은둔주의자들과의 만남은 자로가 맞서야만 유의미했듯이. 자로의 반항은 진리와 스승에 대한 순수한 사랑의 정신으로 충일해 있다. 다시

말해 그만큼 순수한 인물이었기 때문에 스승에 반항할 수 있었다.

3.4.1.4 자로의 기상

3.4.1.4.1 백성의 신임을 얻은 정치인

(q3.4.1.4.1.1) 공자가 말하였다. “몇 마디 말만 듣고도 소송을 판결할 수 있는 사람은 아마 자로일 것이다.” 자로는 한번 승낙한 것은 하루도 묵혀둔 적이 없었다.(12-12 子曰：“片言可以折獄者，其由也與？” 子路無宿諾.)

(q3.4.1.4.1.2) 계강자(당시의 실권자)가 공자에게 물었다. “자로는 정치를 맡길 수 있습니까?” “자로는 과단성이 있으니 정치를 담당함에 무슨 어려움이 있겠습니까?” (6-8)

(q3.4.1.4.1.3) 공자가 말하였다. “자로는 천송의 제후국에서 재무와 국방의 장관이 되기에 충분하다.” (5-8)

(e3.4.1.4.1.4) 실제로 자로는 상당한 정치적인 역량을 갖추고 있었다. 자로는 과단성이 있고 송사 심리 능력이 탁월하였을 뿐 아니라 사람됨이 진실되고 공평무사하다는 점을 모든 사람들이 인정하고 있었다. 따라서 그가 단순히 몇 마디만 듣고 곧바로 판결을 내려도 소송 쌍방이 다 반대하지 않았던 것이다. 공자가 이런 말을 한 것은 자로의 소송처리 능력을 찬양하려는 것이 아니고, 자로에게는 사람을 승복시키는 덕이 있음을 찬양하려는 것이었다.

(e3.4.1.4.1.5) 정치 지도자가 되려면 반드시 남을 설복시키는 덕이 있어야 하는데 그러려면 자로처럼 사람됨이 진실되고 공평무사하며 과단성이 있어야 한다. 권력으로 남을 복종시키는 것은 사람들이 복종하지 않게 되고, 복종하더라도 겉으로 말로만 복종하고 마음속으로는 복종하지 않게 된다. 자로는 가볍게 허락하지 않았지만 일단 남에게 어떤 것을 허락하면 아무리 큰 어려움이 있더라도 즉각 처리했고 다음날까지 끌지 않았다. 이러한 자로의 심성이 사람들의 신임을 얻은 주요 원인이었던

것이다.(요준주, 『논어설해』, 제노서사, 2003 참조)

3.4.1.4.2 송백의 절개, 용기의 대명사

(q3.4.1.4.2.1) 공자가 말하였다. “삼군의 적장은 제거할 수 있어도 필부의 뜻은 빼앗을 수 없다.”(9-26 子曰：“三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。”)

(q3.4.1.4.2.2) 공자가 말하였다. “허름한 솜옷 복장을 하고 화려한 가죽옷 입은 권력자와 나란히 서서 부끄러워하지 않을 사람은 아마 자로 일 것이다. 『시경』에 ‘시기하지 않고 탐욕부리지 않는다면 무슨 행위를 하든 선하지 않겠는가!’ 하였다.” 공자의 이 말을 전해 듣고 자로는 그 구절을 중신토록 외었다. 그러자 공자가 말했다. “오직 그런 정도에만 머문다면 어떻게 선한(좋은) 일을 해낼 수 있겠는가?”(9-27)

(q3.4.1.4.2.3) 공자가 말하였다. “날씨가 추워진 연후에 소나무 잣나무가 나중에 시든다는 것을 알게 된다.”(9-28 子曰：“歲寒，然後知松柏之後彫也。”)

(q3.4.1.4.2.4) 공자가 말하였다. “지혜 있는 사람은 미혹이 없고, 어진 사람은 근심이 없고, 용기 있는 사람은 두려움이 없다.”(9-29 子曰：“知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。”)

(e3.4.1.4.2.5) 이 네 구절은 제9편의 26, 27, 28, 29장으로 연속되어 있는 것이다. 중간에 자로에 대해 직접적 언급이 있는 것을 보면 서로 연관된 구절로 이해해도 무방할 것 같다. “적장은 제거할 수 있어도 필부의 뜻은 빼앗을 수 없다” “날씨가 추워진 연후에 소나무의 가치를 안다” 는 등의 표현은 목숨이 위태로운 지경에서 뜻을 굽히지 않다가 순사한 자로의 마지막 모습을 연상하게 한다. 그리고 마지막에 지·인·용에 관해 언급한 것은 용기의 대표로 공자가 자로를 이미 인정하고 있었다는 점을 반영하고 있다. 『중용』에서는 순임금, 안연, 자로가 실제로 지·인·용의 대표자가 되었다.

(e3.4.1.4.2.6) 공자 역시 “어진 사람은 반드시 용기가 있다(仁者必

有勇)” (14-4) “의로운 일을 보고도 행하지 않으면 용기가 없는 것이다 (見義不爲無勇也)” (2-24)라고 말하며, 용기를 매우 숭상했다. 자로는 “제 명에 죽지 못할” 거라는 공자의 우려대로 정치적 분란에 휘말려 순사(殉死)하였으나, 한대(漢代)에 지은 『중용』에서는 순임금, 안연과 함께 지(智)·인(仁)·용(勇)의 대표자가 되었고, 이후 공자 문하에서 용기의 상징이 되었다.

3.4.1.4.3 된 사람(成人)

(q3.4.1.4.3.1) 자로가 공자에게 물었다. “된 사람(成人: 才德을 겸비한 인물)이란 무엇입니까?” “장문중의 지혜, 공작의 청렴함, 변장자의 용기, 염구의 재주를 갖춘 다음, 예악(禮樂)으로써 단장한다면 또한 성인이라고 할 수 있다.” “요즘의 된 사람은 하필 그럴 필요 있겠습니까? (1) 이익을 대하고는 의리를 생각하고(見利思義), (2) 위험에 처해서는 목숨을 바치고(見危授命), (3) 오래도록 평생의 다짐을 잊지 않으려고 한다면(久要不忘平生之言), 또한 된 사람이라고 할 수 있습니다.” (14-12)

(e3.4.1.4.3.2) 이상의 논의를 보면 “성인(成人: 된 사람)”은 대단한 경지의 인물임을 알 수 있다. 상당한 수준의 지혜와 용기와 재주와 예악을 아울러 갖춘 인물이 성인인 것이다. 그런데 『논어』의 이 구절은 특이한 구조로 되어 있다.(그래서 주희 등은 통상 이 대화의 마지막 구절은 자로의 말이 아니라, 공자의 말로 이해한다. 자로의 말이라고 여기면, 웬지 공자와 맞서고 있는 분위기를 풍기기 때문이다.) 애초에 질문을 하였던 자로가 “성인”에 대해 새로운 정의를 내리고 있는 것인데, 자로의 견해가 『논어』의 기록자에 의해 채택되었다.

(e3.4.1.4.3.3) 그러나 문단의 마지막 구절은 실제로 자로의 말일 수도 있지만 자로의 성품에 대한 제삼자의 묘사로 볼 수도 있다. 그렇다면 『논어』의 기록자들이 대화를 새롭게 재구성한 것이라고 할 수 있다. (1)(2)(3) 세 가지 특징은 바로 자로의 모습에 대한 설명이기 때문이다. 이 가운데 (3) 항목은 위에 인용한 『논어』9-27의 경우를 두고 한 말이

분명하다. 아무튼 공자는 자로를 이해하고 깊이 사랑했다.

(q3.4.1.4.3.4) 공자가 말하였다. “아! 도가 행해지지 않는구나! 뗏목을 띄우고 바다로 나아가고 싶구나! 나를 따를 이는 아마도 자로일 것이다.” 자로는 이 말을 전해듣고 기뻐하였다.(5-7)

3.4.2 안연

(q3.4.2.1) 공자가 말하였다. “현명하다, 안연은! 밥 한 그릇과 물 한 바가지로 누추한 곳에 사는 힘든 생활을 사람들은 감당하지 못하지만 안연은 그 즐거움을 바꾸지 않으니, 현명하다, 안연이여!” (6-11 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！”)

(q3.4.2.2) 공자가 말하였다. “안연은 석 달은 마음에서 인을 어기지 않는다. 다른 사람들은 하루나 한달 지속되면 다행이다.(6-7)

(q3.4.2.3) 공자가 말하였다. “내가 안연과 하루종일 말하더라도 그는 마치 어리석은 사람처럼 아무 대꾸가 없다. 그러나 나중에 그의 사생활을 보면 실천에 옮기고 있었다. 안연은 어리석은 게 아니었다.” (2-9 子曰：“吾與回言終日，不違，如愚。退而省其私，亦足以發，回也不愚。”)

(q3.4.2.4) 공자가 자공에게 물었다. “자네와 안연 가운데 누가 더 나은가?” “제가 어찌 감히 안연과 같기를 바라겠습니까? 안연은 하나를 듣고 열을 안다면, 저는 하나를 들으면 둘을 알뿐입니다.” “자네는 그만 못하지. 나와 자네는 그만 못하지.” (5-9)

(e3.4.2.5) 이와 같이 공자는 안연에 대해 칭찬 일색이다. 공자는 자기도 안연만 못하다는 말까지 하고 있는 것이다. 안연이 일찍 죽자 공자는 “아! 하늘이 나를 버리는구나! 하늘이 나를 버리는구나!” (11-9)라고 통곡했다. 옆에서 너무 통곡한다고 말하자 “통곡이라고! 내가 그를 위해 통곡하지 않으면 누구를 위해 통곡하랴?” 라고 말했다.(11-10)

(q3.4.2.6) 공자가 말하였다. “안연은 학문을 좋아하여(好學), 분노를

웁긴 적이 없으며(不遷怒), 잘못을 두 번 반복하는 일이 없었다(不貳過). 그러나 불행히도 단명하여 일찍 죽어서 지금은 아무도 없고, 아직 누가 학문을 좋아한다는 소리를 듣지 못했다.” (6-3)

(q3.4.2.7) 공자가 말하였다. “애석하다! 나는 그가 전진하는 것만 보았지 주저앉는 것을 본 적이 없다.” (9-21 子謂顏淵，曰：“惜乎！吾見其進也，未見其止也.”)

(e3.4.2.8) 이것은 나중에 공자가 안연에 대해 회상한 내용이다. 그러나 안연에 관한 『논어』의 기록은 이상이 거의 전부이다. 이것만으로는 공자가 왜 안연에 애착했는지 그 까닭을 자세히 알 수 없다. 다만 누구보다 안연이 공자를 깊이 이해하였다는 사실은 지적할 수 있다. 그 때문에 공자는 더욱 안연에 애착했었는지 모른다.

(q3.4.2.9) 안연이 탄식하며 말했다. “우리러 볼수록 더욱 높으시고 탐구할수록 더욱 심오하시다! 바라보면 앞에 계신가 싶더니 홀연히 뒤에 계시도다! 선생님께서는 한 걸음 한 걸음 사람을 잘 인도하시어, 문장으로써 나를 넓혀주시고 예로써 나를 단속해 주시어서(博我以文，約我以禮)，그만두려고 해도 그만둘 수 없게 하신다. 이미 나의 재주를 다 하였어도 마치 거대한 것이 내 앞에 우뚝 솟아 있는 것처럼 느껴져 따라 올라가려고 하나 끝내 따를 수 없도다!” (9-11)

(e3.4.2.10) 공자도 안연을 일컬어 “안연은 나에게 도움 주는 사람이 아니다. 내 말에 항상 기뻐하기만 하기 때문이다” (11-4)라고 말한 것을 보면, 안연은 공자의 사상을 깊이 이해했음을 엿볼 수 있다. 이와 같이 공자와 안연은 서로 깊이 이해하고 깊이 존중한 관계였다.

4. 종교

(e4.1) “종교(宗教)”란 으뜸 가르침이라는 뜻이다. 예컨대 ‘나의 종교’라고 하면, 이는 예수 혹은 석가의 가르침을 모든 종류의 가르침 가운데 으뜸 가르침으로 여기고 그 가르침의 체제를 받아들인다는 의미이다. 그러나 공자에게 이런 의미의 종교는 없었다. 여기서는 편의상 붙였을 뿐이다.

4.1 귀신

4.1.1 공자 이전의 인문주의적 전통

(e4.1.1.1) 중국 전통의 가장 큰 특징 중 하나는 일찍부터 인간과 귀신 관계에 대해 인간 위주의 안목을 견지하기 시작했다는 점이다. 학문 있는 선비들은 귀신에 대한 신앙은 물론이고 그에 대한 언급 자체도 학문이 부족한 소치로 여겼다. 귀신에 휘둘리지 않는 태도는 공자 이전부터 정립되기 시작했다. 『춘추좌전』의 다음 내용을 보자. “나라가 장차 흥하려면 백성의 소리에 귀 기울이고, 나라가 장차 망하려면 귀신의 소리에 귀 기울인다(國將興,聽於民; 將亡,聽於神).” (B.C.662) “천도(天道)는 멀고 인도(人道)는 가까운 것이어서, 양자는 서로 상관할 수 있는 바가 아니다(天道遠, 人道邇, 非所及也). 어떻게 천도로 말미암아 인도를 알 수 있겠는가?” (子產의 말, B.C.524) “설나라는 사람에게서 증거를 찾고, 송나라는 귀신으로부터 증거를 찾고 있기 때문에, 송나라의 죄가 더 크다.” (B.C.509)

(e4.1.1.2) 어떤 사람이, 하늘의 별자리의 변동(즉 天道)을 핑계로 인간 세상에 어떤 조치를 취할 것을(즉 人도를 규제할 것을) 요청하자, 당시의 현명한 정치가 자산(子產)은 단호히 배척했던 것이다. 그는 “천도는 멀고 인도는 가깝다”고 전제했다. 천도는 누구도 쉽게 추측할 수 없

는 일이나, 인도는 인간의 이성으로 파악되는 내용이다. 그런데 추측하기 어려운 영역의 어떤 일을 누가 임의로 해석한 다음 그런 해석을 바탕으로 인도(人道)를 제약하려는 발상은 그 자체로 이치에 맞지 않다고 자산은 여겼다. 고대에 천상(天象)의 변화를 빌미로 어떤 주장을 하는 경우는 대체로 그 발언 당사자가 어떤 이치를 깨달았다기보다는 그런 발언을 통해 자신의 정치적 입지를 강화하려는 의도가 숨어 있었다. 물론 그런 주장에 현혹되는 경우도 많았다. 그러나 자산은 명철한 논리로써 그런 현혹적인 주장을 물리쳤던 것이다. 물론 ‘천도’에는 귀신에 관한 일도 포함된다.

4.1.2 경이원지(敬而遠之)

(q4.1.2.1) 공자가 말하였다. “인민이 의롭게 되는 일에 전심전력하고, 귀신은 공경하되 멀리하는 것이 지혜라고 할 수 있다.” (6-22 子曰：“務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。”)

(q4.1.2.2) 자로가 귀신 섬기는 일을 묻자, 공자는 말했다. “사람도 제대로 섬기지 못하거늘, 어떻게 귀신을 섬길 수 있겠느냐?” “감히 여쭙건대 죽음이란 무엇입니까?” “삶도 아직 이해하지 못하거늘, 어떻게 죽음을 알 수 있겠느냐?” (11-12 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？”)

(q4.1.2.3) 공자는 괴이한 일, 폭력, 분란(역적), 귀신에 대해서는 언급하지 않았다. (7-21 子不語怪，力，亂，神.)

(e4.1.2.4) 귀신 내지 천도에 관한 인문주의적인 전통을 계승하여, 공자는 이와 같이 귀신에 대해 명확한 한계를 설정했다. “귀신은 공경하되 멀리해야” 지혜인 만큼, 귀신을 멀리하지 않으면 지혜가 아니다. 아무튼 귀신의 존재에 대해 공자는 명확히 부인하지 않았으나 그 존재를 강조하지도 않았다.

(e4.1.2.5) 한대(漢代)의 유향(劉向, 77-6 B.C.)이 저술한 『설원(說苑)』에 나오는 다음 대화에도 공자의 그런 분위기가 잘 반영되어 있다.

“자공이 공자에게 물었다. ‘죽은 사람에게 지각이 있습니까? 없습니까?’ (=귀신이 있습니까 없습니까?) ‘죽은 사람에게 지각이 있다고 말하자니 효성스런 자손이 생업에 방해되면서까지 장사에 몰두할까 염려되고, 지각이 없다고 말하자니 불효한 자손이 죽은 이를 유기하고 장사하지 않을까 염려된다. 자공아! 죽은 사람에게 지각이 있는지 없는지 알고 싶거든, 기다렸다가 죽으면 저절로 알게 되리니 그래도 늦지 않을 것이다. […] 이와 같은 태도가 바로 “귀신을 멀리하는” 일일 것이다. 『논어』도 공자는 귀신에 대한 이야기를 거의 하지 않았다고 전하고 있다.(7-21)

4.2 제사

4.2.1 제사란 무엇인가?

(q4.2.1.1) 공자가 말하였다. “우임금은 내가 비난할 데가 없다. 거친 음식을 드시면서도 귀신에게는 효성을 다했고(致孝乎鬼神), 허름한 의복을 입으시면서도 제사 예복은 아름답게 꾸몄고, 궁궐은 낮게 지었으나 치수 사업에 진력하셨으니, 우임금은 내가 비난할 데가 없다.” (8-21 子曰：“禹，吾無間然矣。非飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣。”)

(q4.2.1.2) 증자가 말하였다. “부모상에 장례를 정중히 하고 조상을 추모하는 제사에 정성을 다하게 하면 사람들의 덕이 두터워진다” (1-9 曾子曰：“慎終追遠，民德歸厚矣。”)

(e4.2.1.3) 제사란 무엇인가? “귀신에게는 효성을 다하는 것(致孝乎鬼神)”, “존재의 시원을 추모하는 것(追遠)” 이 제사이다. “귀신에 효성을 다한다 함은 선조 제사를 풍성하고 정결하게 한다는 것이다.” (주희) 공자는 말하기를 “귀신은 공경하되 멀리하라(敬而遠之)” 고 하였다. 멀리하지 않으면 지혜가 아니기 때문이다. 그런데 왜 공경해야 하

는가? 거기에 인간의 도리가 있기 때문이다. 귀신에 대해 일정한 거리를 두면서 공경을 표하는 일이 곧 제사이다.

(e4.2.1.4) 공자의 이러한 사상은 순자를 거쳐 한대(漢代) 『예기』에서 체계적인 제사관으로 확립되었다. 『예기』에 따르면 “예에는 오경(五經)이 있는데, 그 중에 제례가 가장 중요하다. 제사란 밖으로 어떤 이유가 있기 때문이 아니요 마음속에서 우러나오기 때문이다. 마음이 슬프기 때문에 예로써 받드는 것이다. 밖으로 제물을 극진히 마련하고 안으로 성심성의를 다하는 것, 이것이 제사를 올리는 마음가짐이다.”(「제통(祭統)」) 『순자』에 따르면 “제사란 추모하는 마음의 표현으로서, 참마음과 믿음, 사랑과 공경의 지극함이요, 예절과 격식의 성대함이다. 군자는 제사를 인간의 도리(人道)로 여기고, 백성은 귀신에 관한 일(鬼事)로 여긴다. 제사는 죽은 분을 살아 계신 듯 섬기고 없는 분을 있는 듯 섬기는 것인바, 제사 대상은 형체도 그림자도 없으나 격식을 완수하는 것이다.”(「예론」)

(e4.2.1.5) 그리고 “신종추원(愼終追遠) 민덕귀후(民德歸厚)”라는 증자의 말은 유교의 상례와 제례를 언급한 대표적인 말로 전해오고 있다. 주희의 설명에 따르면 “신종(愼終)은란 초상에 예를 극진히 하는 것이고, 추원(追遠)은 제사에 정성을 극진히 하는 것이다. 민덕귀후(民德歸厚)는 아래의 백성들이 교화되어 그들의 덕 또한 순후해지게 된다는 말이다. 왜냐하면 임종(終)이란 사람이 소홀히 하기 쉬운 것인데도 능히 근신하여 모시고, 선조(遠)는 사람이 망각하기 쉬운 일인데도 능히 추모하게 되는 것이 순후함의 도이기 때문이다. 따라서 이와 같이 스스로 행하면 자신의 덕은 순후해지고 아래 백성이 교화되면 그들의 덕 또한 순후해지게 된다.”

(e4.2.1.6) 그러나 증자의 말은 공리주의(功利主義)의 혐의가 있다. 백성이 순후해지는 효과가 있기 때문에 상례와 제례를 지내면 이로움이 있다는 논리이기 때문이다. 바로 이 점 때문에 증자의 이러한 설명은 공자의 본뜻이 아니라고 풍우란은 이렇게 지적하였다. “인간의 마음의 진실된 발로는 예에 맞기만 한다면 바로 지극히 좋은 것이다. 그것을 행위

로 옮긴 것이 과연 이로운 결과를 낳을지의 여부까지 꼭 따질 필요는 없다. 사실상 마음의 진실하고도 예에 맞는 발로가 행위로 표현되면 사회에 이익이 되면 되었지 적어도 해는 없는 것이다. 공자는 다만 이 사실에 큰 관심을 두지 않았을 뿐이다. 예컨대 3년상제는 증자가 말한 ‘부모 상에 장례를 정중히 하고 조상을 추모하는 제사에 정성을 다하게 하면 사람들의 덕이 두터워진다’는 설로써 이론적 근거를 부여할 수도 있었겠으나, 공자는 그저 3년상을 행하지 않으면 마음이 불편하고 행하면 편하다고만 말했을 따름이다. 이 제도가 비록 ‘인민의 덕을 두텁게’하는 이로운 결과를 내포했다손치더라도 공자는 그것으로써 3년상제의 이론적 근거로 삼지 않았다는 말이다. 공자가 행위의 결과를 강조하지 않은 사실은 그의 일생 행적에서도 역시 마찬가지였다. 자로는 공자의 입장을 설명하여 ‘군자가 벼슬함은 자기의 의(군신의 도리)를 행하는 것일 따름이다. 도가 실현되지 않을 줄은 이미 알고 있었다.’(18-7)”(『중국철학사』상, 125-6쪽)

4.2.2 제사의 방법

(q4.2.2.1) 조상 제사를 드릴 때는 조상이 앞에 계신 듯이 드려야 하고, 신령께 제사를 드릴 때는 신령이 앞에 계신 듯이 드려야 한다. 그렇기 때문에 공자가 말하였다. “내가 제사에 몸소 참여하지 않으면 제사를 드리지 않은 것과 같다.”(3-12 祭如在, 祭神如神在. 子曰: “吾不與祭, 如不祭.”)

(q4.2.2.2) 맹의자가 공자에게 물었다. “효란 무엇입니까?” “어기지 않는 것이다.” 번지가 마차를 몰자 공자가 그에게 이렇게 말했다. “맹손(맹의자)이 나에게 효를 물길래 나는 ‘어기지 않는 것이다’고 말해주었다.” “무슨 뜻입니까?” “살아계실 때는 예로써 섬기고, 돌아가시면 예로써 장례하고 예로써 제사하라는 것이다.”(2-5 孟懿子問孝. 子曰: “無違.” 樊遲御, 子告之曰: “孟孫問孝於我, 我對曰 ‘無違.’” 樊遲曰: “何謂也?” 子曰: “生, 事之以禮; 死, 葬之以禮, 祭之以禮.”)

(e4.2.2.3) 주희에 따르면 “조상 제사는 효성이 위주이고 신령에 대한 제사는 공경함이 위주이다. 자기가 응당 제사해야 할 때 혹시라도 다른 이유로 참여하지 못하고 다른 사람을 시켜 그것을 주관하게 하면 귀신이 마치 앞에 계신 것과 같은 성의를 다하지 못하기 때문에 비록 이미 제사를 드렸다고 하더라도 이 마음은 석연치 않은 것이 마치 제사를 드리지 않은 것과 같게 된다는 말이다. 자기의 정성이 있으면 조상의 신이 있게 되고 정성이 없으면 조상의 신도 없으니 삼가지 않을 수 있겠는가? 내가 제사에 참여하지 않음은 제사를 드리지 않은 것과 같은즉 정성이 실질이고 예는 허상이다.” (『논어집주』)

(e4.2.2.4) 또 공자는 “마치 조상의 귀신이 앞에 계신 듯이 정성을 다해 제사를 모셔라” 고 말한다. 그러나 귀신은 우리가 알 수 있는 것이 아미므로 따라서 제사도 귀신이 있기 때문에 우리가 제사하는 것이 아니다. 제사란 후손으로서 돌아가신 조상에 대한 추념의 예식일 따름이다. 따라서 제사는 자신이 직접 드려야 하는 것이다. 자신은 참여하지 않고 남에게 시켜서 대신 제사 지내게 하는 것은 “제사를 지내지 않은 것과 같다.”

4.2.3 제사의 도리

(q4.2.3.1) 공자가 말하였다. “자기의 귀신이 아닌데도 제사하는 것은 아첨이다.” (2-24 子曰：“非其鬼而祭之，諂也。[···]”)

(q4.2.3.2) 계씨가 태산에 여(旅:천자나 제후만이 드릴 수 있는 제사)를 드리자, 공자가 염유에게 말하였다. “네가 막을 수 없었는가?” “막을 수 없었습니다.” “아! 태산의 신이 임방만도 못한 줄로 여긴단 말인가?” (3-6 季氏旅於泰山，子謂冉有曰：“女弗能救與?” 對曰：“不能.” 子曰：“嗚呼! 曾謂泰山不如林放乎?”)

(q4.2.3.3) 공자가 말하였다. “채 제사는 강신주를 부은 뒤부터는 나는 보고 싶지 않다.” (3-10 子曰：“禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣.”)

(q4.2.3.4) 혹자가 채 제사의 내용을 묻자, 공자는 “모른다. 그 내용을 아는 자는 천하에 대하여 마치 이것을 보는 것과 같다” 라고 말하면

서 자기 손바닥을 가리켰다.(3-11 或問禘之說. 子曰: “不知也. 知其說者之於天下也, 其如示諸斯乎!” 指其掌.)

(e4.2.3.5) 공자에 따르면 도리상 자기와 아무 관련이 없는 귀신에 제사를 지내는 것은 예가 아니다. 즉 사회에 아무런 긍정적 의미가 없고 오히려 파괴적인 작용을 할 따름이다. 대부인 계씨가 제후만이 드릴 수 있는 태산에 제사를 올리자 공자는 탄식하였다. 공자가 보기에 그런 행위는 마치 오늘날 도지사나 군수가 국가 원수나 행할 수 있는 의전행사를 행하는 것처럼 참람한 것이었기 때문이다. “귀신도 예에 맞지 않는 제사는 흠향하지 않는다”는 말 역시 그런 참람한 짓은 조상도 역겨워할 내용이라는 말이다. 공자는 제사를 올릴 자격이 없는 제사는 드러서는 안 된다고 했을 뿐 아니라, 그런 제사에 대해 언급하는 것조차 불경스러운 일로 여겼다. 즉 천자만이 드릴 수 있는 체(禘) 제사에 대해서는 그 내용을 설명하는 것조차 거부하였던 것이다.

4.2.4 경건과 제사

(q4.2.4.1) 공자는 거친 밥에 나물국을 먹을 때도 반드시 제사를 드렸고(고수례를 하였으며), 반드시 재계처럼 엄숙했다.(10-11 雖疏食菜羹, 瓜祭, 必齊如也.)

(q4.2.4.2) 공자가 삼간 것은 재계, 전쟁, 질병이다.(7-13 子之所慎: 齊, 戰, 疾.)

(q4.2.4.3) 공자는 벗이 보내준 물건은 그것이 비록 수레나 말이라고 하더라도 제사 고기 말고는 절하지 않았다.(10-23 朋友之饋, 雖車馬, 非祭肉, 不拜.)

(e4.2.4.4) 공자에게 있어서 제사는 “삶에 대한 경건한 태도의 표명” 그 자체였음을 알 수 있다. 주희는 설명하기를 “옛 사람은 음식을

먹을 때 종류마다 조금씩 떼어내서 두간 사이에 두어 선대에 처음 음식을 만든 사람을 제사하였으니 근본을 잊지 않은 것이다. 재계는 엄숙하고 공경하는 모습이다. 공자는 박한 물건이라도 반드시 제사를 드렸으니 그 제사는 반드시 공경을 다했으니 성인의 정성이다.” “재(齊)의 의미는 정돈한다는 것이다. 제사를 모시려면 정돈되지 못한 사려를 정돈하여 신명을 맞이하는 것이다. 지성을 모으는지 여부와 신의 흠향 여부는 모두 여기서 결정된다. 전쟁은 많은 사람의 생사와 국가의 존망이 걸려있는 것이고, 질병은 또 자신의 몸의 생사존망을 정하는 것이기 때문에 모두 삼가지 않을 수 없는 것이다.”

4.3 천(天)

4.3.1 하늘(天)에 대한 서술

(q4.3.1.1) 왕손가가 공자에게 질문하였다. “안방(귀신)에 잘 보이기 보다는 부엌(귀신)에 잘 보여야 한다고들 말하는데 무슨 뜻입니까?” “그렇지 않다. 하늘에 죄를 지으면 빌 곳이 없다.” (3-13 王孫賈問曰：“與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？”子曰：“不然，獲罪於天，無所禱也.”)

(q4.3.1.2) 공자가 말하였다. “내게 잘못이 있었다면 하늘이 증오할 것이다! 하늘이 증오할 것이다!” (6-28)

(q4.3.1.3) 공자가 말하였다. “하늘이 내게 덕을 부여해 주셨으니, 환되 따위가 감히 나를 어찌겠는가?” (7-23 子曰：“天生德於予，桓魋其如予何?”)

(q4.3.1.4) 공자가 병이 나자, 자로가 [장차 성대한 장례를 대비해] 문인으로 하여금 자신이 되게 하였다. 병이 좀 나아질 때 공자는 이렇게 말하였다. “오래 되었구나! 자로가 거짓을 꾸며온 지가! 자신이 없어야 하는데도 자신을 만들어 두었으니! 내가 누구를 속이랴? 하늘(天)을 속이

라? 또 내가 그런 자신의 손에 죽을 바에야 차라리 너희들 손에서 죽는 것이 더 낫지 않겠는가? 또 내가 성대한 장례는 못할지언정 내가 길에게 죽어야 하겠느냐?” (9-12 子疾病，子路使門人爲臣。病間，曰：“久矣哉！由之行詐也，無臣而爲有臣。吾誰欺？欺天乎？且予與其死於臣之手也，無寧死於二三子之手乎？且予縱不得大葬，予死於道路乎？”）

(q4.3.1.5) 안연이 죽자 공자는 이렇게 통곡하였다. “아아! 하늘(하느님)이 나를 버리는구나! 하늘이 나를 버리는구나!” (11-9 顏淵死。子曰：“噫! 天喪予! 天喪予!”)

(q4.3.1.6) 공자가 말하였다. “하늘도 원망하지 않고 사람도 탓하지 않는다! 할 수 있는 노력을 다 하여 위로 나아갈 따름이다. 나를 알아 줄 이는 아마도 하늘뿐이리라!” (14-35 子曰：“不怨天，不尤人。下學而上達。知我者其天乎!”)

(q4.3.1.7) 공자가 자공에게 말했다. “나는 아무 말도 하고 싶지 않구나!” “선생님이 말을 안 하시면 우리가 무엇을 배우라는 말씀입니까?” “하늘이 무슨 말을 하더냐?(天何言哉) (말이 없어도) 사계절은 운행되고 만물은 생육되지 않는가? 하늘이 무슨 말을 하더냐?” (17-19 子曰：“予欲無言.” 子貢曰：“子如不言，則小子何述焉?” 子曰：“天何言哉? 四時行焉，百物生焉，天何言哉?”)

(e4.3.1.8) 하늘과 관하여, “죄를 짓고” “증오하고” “속이고” “버리고” “알아주고” “말을 할 수 있는” 존재로 묘사하고 있다.

4.3.2 공자의 천관(天觀)에 대한 학자들의 설명

4.3.2.1 인격적인 존재로서의 하늘

(e4.3.2.1.1) 풍우란에 따르면 “공자가 말한 하늘은 바로 의지를 가진 하느님으로서 ‘주재지천(主宰之天)’이다. 하늘은 의지를 가진 하느님이라면, 천명(天命)은 바로 하느님의 의지인 셈이다. 공자는 자기가 떠맡은 신성한 사명은 바로 하늘이 명한 것이라고 생각했다” (『중국철학

사』상)는 것이다.

(e4.3.2.1.2) 또 김학주에 따르면 “공자에게는 하늘이야말로 이 우주 만물의 지배자이며 올바른 도의 근원으로서 사람들의 도덕적 행위를 감시하고 계시다는 신앙이 있었다. 사람으로서는 하늘의 지배를 벗어날 수도 없고 하늘을 속일 수도 없다. 공자에게 있어 하늘은 그의 도덕의 근원인 동시에 사람들의 지각과 행동에 제한을 가하고 있는 존재로서 받아들여진 것이다. 어느 경우든 하늘은 절대적인 존재이다.” (김학주, 『공자의 생애와 사상』, 명문당, 2003, 276쪽.)

4.3.2.2 비인격적인 존재로서의 하늘

(e4.3.2.2.1) 크릴은 공자의 ‘하늘’에 대해 이렇게 설명하였다. “『논어』의 어느 곳을 보아도 ‘천(天)’과 동일한 신격(神格)이지만 보다 인격적인 측면으로 이해되는 ‘제(帝)’를 공자가 언급한 일이 없는 것은 흥미 있는 사실이다. 그러나 그는 자기에게 중국문화의 보유자라는 신성한 사명을 위탁하고 그 힘을 부여한 존재를 ‘천’이라고 생각하였다. 그는 위기에 처했을 때는 적들이 ‘天’ 앞에서 무력한 존재에 불과하다고 일축하였으며, 절망에 빠졌을 때는 적어도 ‘天’은 자기를 이해할 것이라는 생각으로 자위하였고, 비난을 받을 때는 자신의 무죄를 증명하기 위해 ‘天’을 찾았다. 총애하는 제자 안회가 죽자 그는 ‘천이 나를 망치려 하는구나!’라고 외쳤다고 한다.”

(e4.3.2.2.2) “이 마지막 구절은 ‘천’이 자기에게 특별히 악의 있는 행동을 취했다고 공자가 생각하였다기보다는 단순한 고통의 울부짖음으로 이해하는 것이 가장 좋을 것 같다. [...] 그러나 공자에게 있어서 ‘천’은 거의 비인격적인 존재였다. 그는 자신이 ‘천’을 어떻게 생각하고 있는지 말하지 않았으며, 제자인 자공도 ‘공자가 천도(天道)에 관해서는 말하지 않았다’고 하였다. [...] 그러나 공자가 인격이 없는 윤리적인 힘, 인간에 내재하는 윤리의식에 상응하는 우주적 존재, 또는 우

주의 속성 자체에 인간의 정의감에 공명하는 것이 어느 정도 존재한다는 것을 보증하는 존재로 ‘천’을 생각한 것은 분명한 것 같다.” (H.G 크릴, 이성규 역, 『공자 : 인간과 신화』, 지식산업사, 1983, 135쪽)

(e4.3.2.2.3) 요컨대 “공자가 말한 天의 개념에는 비인격적인 윤리적 섭리의 의미가 있다” (크릴, 139쪽)는 것이다. 크릴은 여기서 막스 베버의 다음 말을 인용하였다. “유교에는 형이상학도 전혀 없고, 종교적 연계(連繫)의 잔재도 거의 남아 있지 않기 때문에, 종교적인 윤리라고 부를 수 있을지 없을지 모르는 경계선에 서 있을 정도로 유교는 합리주의적인 성격이 강하다. 동시에 비공리주의적인 규범을 인정하지 않고 배격한 의미에서 유교는 어떤 윤리체계보다(J. 벤딤의 학설은 예외일지 모르나) 더 합리적이고 진지하다.” (139쪽) 크릴은 공자의 종교관을 이렇게 설명한다. “공자는 분명히 종교적인 신앙을 가졌지만, 깊은 흥미를 가진 것은 아니었다. 종교는 인간으로서는 어떻게 할 수 없는 힘의 세계에 관한 것이지만 공자는 견디기 어려운 이 세상을 살기 좋은 세상으로 만드는 일에 관심을 가졌으며, 인간의 힘으로는 어쩔 수 없는 문제는 그의 관심을 끌지 못하였다. 그는 우리가 효과적으로 행사할 수 있는 능력을 어떻게 최대한 활용할 수 있느냐 하는, 아주 실제적인 문제에 몰두하였다.” (141쪽)

4.3.2.3 그레이엄과 슈월츠의 견해

(e4.3.2.3.1) 특히 『논어』에 나오는 공자의 말인 “하늘이 무슨 말을 하더냐?(天何言哉)” 구절을 중심으로 그레이엄과 슈월츠는 이렇게 설명하고 있다. 그레이엄에 따르면 “하늘과 인간의 궁극적인 합일을 암시하는 구절이 바로 그 구절이다. 이 구절은 삶의 완전한 의례화를 통해 인간은 사회와 우주 속에서의 자신의 위치를 언어의 사용 없이 이해할 수 있다는 점을 암시하는데 이 사상은 도가의 전조를 예시하는 것 같다.” (앤거스 그레이엄, 나성 역, 『도의 논쟁자들』, 새물결, 2001, 참조)

(e4.3.2.3.2) 또 슈윙츠는 이렇게 설명한다. “여기서의 하늘은 ‘비인격적인 과정’과 자연의 순환과 연결되어 있고, 또한 의도적인 사고나 배려 및 한계를 지닌 ‘결정들’과는 아무 상관이 없는 생성 과정과 연결되어 있음이 명백하다. 사실상 이 구절은 자연이 곧 하늘의 ‘발산물’임을 암시하는 것처럼 보인다. 히브리 성경의 신과는 달리, 하늘은 말하지 않는다. [...] 공자는 하늘이 운행하는 식으로 그렇게 행하기를 좋아했다. 이 구절은 어느 의미에서 지극히 신인동형동성설적(神人同形同性說的, anthro-omological)이거나 혹은 아마도 더 자세히는 우주인간동형동성설적이라고 말할 수 있다. 공자는 인간으로서 하늘을 본받기를 갈망한다. 사실상 공자는 「창세기」 제1장의 기자(記者)와 같이 ‘그리하여 보기에 좋았더라!’라고 말했을 수도 있었다. 자연적 질서의 사실은 경이스럽고 신비한 사실이다. 고대에 하늘은 인간사회를 지배하는 규범적 질서임을 인간에게 명확히 하였다. 그러나 그 질서를 ‘완성하거나’ 실현하는 임무는 인간이 져야 한다. 이 질서는 인간이 이것을 실현하도록 미리 프로그래밍되어 있지 않다는 의미에서 사회 속에 내재되어 있지 않다. 여기에서 유한하고 덧없는 성격의 의도적인 사고나 예견 및 사려 깊은 결정들이 내려져야 하는 만큼 당연히 언어가 사용되어야 한다. 그런데 만일 이 세상에서 도가 정말로 실현되어 일상적인 일과 습관 및 훌륭한 사회를 다스리는 행위 양식들이 사회에 널리 확산되었다면, 언어를 사용할 필요성은 매우 감소할 것이다. 공자는 무질서한 세상의 반역과 사악함을 언급하는 대신 자기 제자들에게 도덕적 행위에 관한 살아 있는 본보기를 제공할 수 있었다. 공자는 분명히 자연이나 의례적 생활의 반복적 순환을 ‘혼이 없는(soulless)’ 것으로 간주하지도 않았고, 또한 말할 필요가 없는 위치에 자신이 서 있다면, 살아 있는 실체로서 자신의 존재는 무의미한 것이라고 여기지도 않았다. [...] 하늘은 기본적으로 인간의 편에 있으므로, 인간 세계와의 관계에 있어서 하늘은 인간의 운명에 대해 ‘유신론적’ 관심 같은 모습을 보여주는 것 같다. 하늘은 성인과 군자의 구세(救世) 의지를 지지하며, 비록 인간사에 있어서 하늘의

행위는 종종 해야될 수 없는 것이기는 하지만, 하늘은 인류 역사의 과정에 의도적으로 개입한다. 이러한 틀 속에서 볼 때, 사계절의 운행 과정 속에 자신을 조용히(말 없이) 드러내고 있는 바로 그 하늘이, 또한 공자를 알아보고 그에게 역사적 임무를 부여한 하늘이라고 믿는 것은 전적으로 가능하다.” (벤자민 슈윙츠, *The World of Thought in Ancient China*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1985, 123-125 쪽. 나성 역, 『중국고대사상의 세계』 참조.)

4.3.2.4 그레이엄과 슈윙츠의 견해에 대한 비판

(q4.3.2.4.1) 공자가 자공에게 말했다. “나는 아무 말도 하고 싶지 않구나!” “선생님이 말을 안 하시면 우리가 무엇을 배우라는 말씀입니까?” “하늘이 무슨 말을 하더냐?(天何言哉) (말이 없어도) 사계절은 운행되고 만물은 생육되지 않는가? 하늘이 무슨 말을 하더냐?”

(e4.3.2.4.2) “하늘이 무슨 말을 하더냐”는 공자의 말의 원래 문맥이다. 이 구절을 둘러싼 그레이엄과 슈윙츠의 위와 같은 설명은 그럴듯할지 모르겠으나 실은 망문생의(望文生意)에 불과한 것일 수 있다.

(e4.3.2.4.3) 위의 구절(17-19)을 전후로 연속하여 10 구절이 모두 향원 비판과 연관되어 있다. 따라서 이 구절은 역시 형식과 말재주만 번드르르하게 갖추고 사람다운 바탕은 갖추지 않은 향원의 교언영색(巧言令色)을 비판한 맥락에서 이해해야 한다. 공자는 “나는 아무 말도 하고 싶지 않다”고 하였다. 왜 그랬는가? 말을 위주로 가르치고 있는 자신의 존재방식은 향원의 존재방식과 구별되지 않았기 때문일 것이다. “하늘이 무슨 말을 하더냐? 아무 말을 하지 않고 있지만 사계절을 운행하고 만물을 생육하는 위대한 일을 해내고 있지 않은가?” 여기서 공자는 향원의 교언영색을 비판함과 동시에 그것에 휘둘려 참된 삶을 상실하는 동료 인간을 경계하고 있다.

4.3.3 천명(天命)

(q4.3.3.1) 공자가 말하였다. “나는 열다섯에 학문에 뜻을 두었고, 삼십에 자립했고, 사십에 미혹이 없어졌고(不惑), 오십에 천명을 알았다(知天命).(2-4)

(q4.3.3.2) 공자가 말하였다. (제자 백우가 앓자 공자는 문병 가서, 문 밖에서 그의 손을 잡고 탄식했다.) “이럴 수가! 운명(命)이로구나! 이런 사람이 이런 병에 걸리다니! 이런 사람이 이런 병에 걸리다니!” (6-10 伯牛有疾, 子問之, 自牖執其手曰: “亡之! 命矣夫! 斯人也而有斯疾也! 斯人也而有斯疾也!”)

(q4.3.3.3) 공자가 말하였다. “도가 실현되는 것도 명(命)에 달려있고, 도가 실현되지 못하는 것도 명에 달려있다. 어찌 공백료 따위가 명에 간여하겠느냐!” (14-36)

(q4.3.3.4) 공자가 말하였다. “군자는 세 가지를 두려워한다. 천명을 두려워하고(畏天命), 대인(大人:최고 통치자)을 두려워하고, 성인의 말씀을 두려워한다. 반면에 소인은 천명을 모르니 두려워할 줄 모르고, 대인을 업신여기며, 성인의 말씀을 경시한다.” (16-8 孔子曰: “君子有三畏: 畏天命, 畏大人, 畏聖人之言. 小人不知天命而不畏也, 狎大人, 侮聖人之言.”)

(e4.3.3.5) 명(命) 개념은 천(天)과 함께 이해해야 한다. 풍우란은 천과 명을 이렇게 구분하였다. “공자에 따르면, 개인의 생활 중에는 자신의 역량의 지배하에 있는 일들이 있는가 하면, 자신의 역량이 지배할 수 없는 일들이 있다. 이 후자의 측면에서 볼 때, 마치 개인의 규제 밖의 어떤 역량이 존재해서 지배하고 있는 것 같다. 이런 역량은 의지가 있는 것도 같고 없는 것도 같으며, 이해할 수 있을 것도 같고 없을 것도 같다. 의지가 있는 것 같고 이해할 수 있을 것 같은 측면에서 말할 때의 역량이 ‘하늘(天)’ 이다. 의지가 없는 것 같고 이해할 수 없을 것 같은 측면에서 말할 때의 역량이 ‘명(命)’ 이다. 전통사상에서 ‘하늘’ 과 ‘명’ 은 함께 연결되어 있다. 그러나 공자의 논의에서 ‘하늘’ 과 ‘명’ 은 늘 분리되어 언급되었다. 어떤 경우는 서로 바꿀 수 있고 어떤

경우는 서로 바꿀 수 없다. 예컨대 자하는 ‘듣컨대 사생은 명이고(死生有命) 부귀는 재천이다(富貴在天)’ 고 하였는데(12-5), 여기서의 ‘천’ 과 ‘명’ 두 글자는 서로 바꿀 수 있다. 즉 ‘사생은 재천이고(死生在天) 부귀는 명이다(富貴有命)’ 고 말해도 안 될 것이 없다. 이처럼 서로 바꿀 수 있는 까닭은 여기서의 ‘천’ 과 ‘명’ 은 모두 개인이 지배할 수 없는 역량을 통칭하기 때문이다. 반면 공자는 ‘내가 누구를 속이란 말이나, 하늘을 속이란 말이나!’ 하였고, ‘나를 알고 있는 것은 아마도 하늘뿐이리라’ 하였는데, 이 때의 ‘하늘’ 자는 ‘명’ 자로 바꿀 수 없다. 즉 ‘내가 누구를 속이란 말이나, 명을 속이란 말이나’ 또는 ‘나를 알고 있는 것은 아마도 명뿐이리라’ 라고 말할 수 없다. ‘하늘’ 과 ‘명’ 을 서로 바꿀 수 없는 까닭은 여기서의 ‘하늘’ 은 바로 의지가 있는 것 같고 이해할 수 있을 것 같은 하늘의 측면이 위주이기 때문이다.” (『중국철학사』상, 99쪽)

4.4 기도

(q4.4.1) 공자가 병이 들자 자로가 기도를 드릴 것을 청했다. 그러자 공자가 말했다. “그것이 도리 있는 일인가?” (=기도를 드리면 병을 치료할 수 있는가?) “기도 책에 천지신명께 기도를 드린다 라고 쓰여 있습니다.” “나의 기도는 이미 오래 되었느니라!” (7-35 子疾病, 子路請禱. 子曰: “有諸?” 子路對曰: “有之; 誄曰: 禱爾于上下神祇.” 子曰: “丘之禱久矣.”)

(e4.4.2) 여기서 풍우란은 이렇게 설명했다. “공자는, 하늘과 천명이 있음을 인정하는 것이 가장 중요한 일이고, 천명이 있음을 인정하고 천명에 따라 행하는 데는 귀신의 도움이나 보호를 요망할 필요가 없다고 여겼다. 『논어』를 보면, 공자가 한번은 병이 들었는데 그의 제자인 자로가 ‘천지신명’ 을 향하여 기도를 드리며 도움과 보호를 기원했다. 공자는 병이 나은 뒤 자로를 향해 ‘그런 일이 있었나?’ 고 물었고 자로는

‘있었다’ 고 말했다. 그러자 공자는 ‘나의 기도는 이미 오래되었다’ 고 말했다. 즉 그는 지금까지 모든 일을 예에 맞게 행하였으며 천명을 두려워하며 천명을 따랐으니 그것이 곧 기도였다는 뜻이다. 그는 줄곧 기도를 해 온 셈이었으니, 병이 들었다고 해서 기도해야 하는 것이 아니었다. 다시 말해 공자는 ‘하늘에 죄를 지으면 빌 곳이 없다(獲罪於天, 無所禱也)’ 고 여겼다. 만약 천명을 두려워하지 않고 천명을 따르지 않는다면 그것이 곧 하늘에 죄를 짓는 일이다. 하늘에 죄를 지으면 그 어딘가를 가서 기도해 보았자 아무 소용이 없다.” (100쪽)

(e4.4.3) 공자에 따르면 병과 같은 특별한 일이 생겼을 때 어떤 소원을 비는 것이 비로소 ‘기도’ 인 것이 아니다. 이것은 예수의 경우도 마찬가지였다. 예수는 구체적으로 예컨대 십자가에 달리기 전에 “겻세마네 동산”에서 “기도를 하였다.” 그러나 과연 이런 것만이 예수의 기도인가? 십자가에 묶인 그 이후에는 기도를 하지 못했는가? 아니다. 더욱 간절히 기도했다. 광야의 금식이후의 예수의 삶 전체가 한 편의 간절한 기도였던 것이다. 공자의 일생 역시 한 편의 기도였다. 다시 말해 “예에 맞게 행하며” “천명을 따르는 것” 이 곧 공자의 기도였다. 그의 삶은 예를 찾아 행하며 천명을 따르는 삶이었기 때문이다.

4.4.1 천명을 따름

(e4.4.1.1) 공자는 천명을 두려워했고(畏天命) 천명을 따랐다(順天命). 그렇다면 무엇이 천명인가? 그러나 ‘천명’의 구체적 내용은 고대 문헌 어디에도 객관적으로 규정된 바가 없다. 결국 천명은 인간이 스스로 모색한 어떤 것일 수밖에 없다. 즉 어떤 구체적 환경 속에 처한 구체적인 인간이 스스로 찾아내야 하는 것이 천명일 따름이다. 그렇기 때문에 자기 스스로 모색한 어떤 것을 자기 자신이 어겼다면 다시 또 어디 가서 무슨 변명을 할 수 있겠는가? 그러므로 “하늘에 죄를 지으면 빌 곳이 없는” 것이다.

(e4.4.1.2) 공자가 말한 천명은 큰 뜻을 품은 사람이 작은 시련에 좌절하지 않고 의연히 앞길을 개척하려는, 스스로에 대한 다짐의 반영인 셈이다. 공자의 경우를 보자. 그는 열악한 채비로 천하를 철환(轍環)하면서 생사의 고비를 수없이 넘나들어야 했다. 개인의 목숨에 연연해 서는 도저히 해낼 수 없는 여정이었다. 자신의 개인적 목숨을 우선 생각하기에는 세상을 향한 꿈이 너무나 간절했기 때문에 그는 그 일에 떨쳐나섰던 것이다.

(e4.4.1.3) ‘천’ 내지 ‘천명’을 언급하는 일은 발언자 본인에게 우선적으로 “다짐”의 위안이 됨은 물론이요, 그 주위에는 분위기에 따라 크나큰 인격적 주체(하느님)의 위력으로 다가설 수 있는 요소를 내포하고 있다. 실제 상황을 예로 들어 보자. 공자가 천하를 철환하고 있을 때 환퇴라는 정치꾼이 (경호가 허술한) 공자를 죽여 정치적 이목을 끌어볼 요량으로 공자가 지나갈 길목을 지키고 있었다. 이 소식이 전해지자 따르는 제자들은 일순간 두려움에 휩싸이게 되었다. 이 때 공자는 제자들을 향해 이렇게 말했다. “하늘이 내게 (세상을 구할) 덕을 주셨거늘, 환퇴 따위가 감히 나를 어찌겠는가?” (7-23 子曰: “天生德於予, 桓魋其如予何?”)

(e4.4.1.4) “하늘이 내게 (세상을 구할) 덕을 주셨다!” 이런 부류의 발언을 평일에 제자들을 가르치면서 했더라면 분위기는 전혀 달랐을 것이다. 아마 듣는 제자들은 속으로 “너무 잘난 체 하시네 [...]”라고 생각했을 것이다. 아무런 교육적 효과도 없었을 것임은 물론이다.

(e4.4.1.5) 그러나 위기 상황에서는 그 의미가 전혀 달랐다. “이 세상을 위해 나만이 할 수 있는 일이 너무도 많다. 하늘이 정녕 무심치 않다면 그런 나를 죽게 하지는 않으실 것이다.” 극한 상황에서 ‘하늘’에 대한 공자의 이와 같은 발언은 자기 자신과 그리고 두려움에 떨고 있는 제자들을 안심시키는데 매우 큰 힘이 되었을 것이다. 다만 우리가 여기서 “공자가 환퇴와 당당히 대면했을 것이다”고 생각하면 그것은 잘

못이다. 그런 행동은 무의미한 만용에 불과하다. “천명(운명)을 아는 사람은 위태로운 담장 아래 서지 않는다(知命者不立於巖牆之下)” (『맹자』13:2)는 구절을 상기할 필요도 없이, 목숨을 노리는 무뢰한에 맨몸으로 맞서는 일은 상식 이하라고 봐야 한다. 『사기』에 따르면 위와 같은 말로 제자들을 안심시킨 다음 공자는 곤장 미복(微服: 천한 복장)으로 갈아입고 그 장면을 벗어났다.

(e4.4.1.6) 또 광 땅의 무리들이 공자를 죽이려고 했을 때도 공자는 이렇게 말했다. “문물제도가 내 한 몸에 있다. 하늘이 이 문물제도를 없애려 하지 않을진대 광 땅 사람이 감히 나를 어찌겠느냐!” (9-5) 극한 상황의 숙연한 기운 속에서 내면의 속마음이 드러난다고 했던가? 그런 상황 속에서 나온 공자의 ‘하늘’에 대한 발언을 통해, 우리는 “하늘이 공자 자신에게 부여한 사명” 즉 “천명”의 내용을 엿볼 수 있다.

(e4.4.1.7) 소설에 “내 [...] 이러이러한 꿈을 속으로 간직해 왔는데 이루지 못하고 죽게 되니 한이다”는 식으로 극한 상황 속에서 자신의 내면의 꿈이 처음 언급되는 장면이 있다. 꿈은 이루어야 의미가 있다. 그래서 꿈을 그저 꿈으로 간직하는 것이 아니라 현실 속에서 이루고자 할 때 사람들은 쉽게 그 꿈을 말하려고 하지 않는다. 자존심이 상처받고 그러면 스스로의 ‘다짐’이 흔들릴 수 있기 때문이다.

(e4.4.1.8) 공자는 “하늘이 내게 덕을 주셨다” “하늘은 내 몸 안의 문물제도를 없애지 않을 것이다” 했는데, 덕과 문물제도는 하늘로부터 받은 것이 아니라, 공자가 노력하여 쌓은 성과물이다. 이와 같이 공자의 천명은 “스스로 찾은 자신의 사명(使命)”이었던 것이다.

4.4.2 예에 맞게 행함

(e4.4.2.1) “천명을 따르는 일”은 “예에 맞게 행하는 삶”이고 그것이 곧 공자의 기도였다. 공자는 “예에 맞게 행했다.” 그렇다면 그

예는 누가 정했는가? 고대의 책에 기록되어 있는가? 그러면 그 책은 누가 썼는가? 옛날에 누가 쓴 책 내용대로 그대로 우리가 따라서 행하는 것이 “예에 맞게 행하는” 것인가?

(q4.4.2.2) 공자는 이렇게 말했다. “삼살 관을 쓰는 것이 예이지만, 요즘은 생살 관을 쓰는데, 이는 검소한 일이다. 그래서 나도 대중의 관습에 따르겠다. 그런데 당 아래에서 절하는 것이 예인데 요즘은 당 위에서 절을 하니 이는 교만한 일이다. 그래서 비록 대중의 관습과 어긋난다고 하더라도 나는 당 아래에서 절을 하겠다.” (9-3 子曰: “麻冕, 禮也; 今也純, 儉, 吾從衆. 拜下, 禮也; 今拜乎上, 泰也. 雖違衆, 吾從下.”)

(e4.4.2.3) 이 구절은 “예란 무엇인가?”와 “공자가 어떻게 예를 찾아서 행했는가?”를 잘 보여주는 중요한 대목이다. 공자가 “예에 맞게 행했다” 함은 어떤 규정을 묵수했다는 의미가 아니라, 많은 경우 공자 스스로 예에 맞는 일을 찾아 행했다는 의미이다.

(e4.4.2.4) 여기서 보듯이 “많은 사람들이 행하는 관습”이 “예”이다. 관습은 시대마다 변한다. 그런데 그 변화에는 두 부류가 있다. 하나는 긍정적으로(“검소”) 변한 경우이다. 그래서 공자는 이전의 예가 아닌 새로운 예를 따랐다.(대중이 어떤 방식으로 행하면 그것이 곧 예이다.) 또 하나는 부정적으로(“교만”) 변한 경우이다. 이 경우 공자는 새 관습은 예가 아니고 옛 관습이 예에 맞으니 자기 혼자라도 옛 것을 고집하겠다고 하였다.

(e4.4.2.5) 이와 같이 공자는 도리를 기준으로 어떤 것이 예에 맞는가를 판단하고 선택하여 행했다. 예를 논하는 공자의 태도가 설득적이고 주체적이다. 남에게 강요하는 분위기는 없다. 이 구절 다음에 바로 다음 구절이 이어진다는 사실이 그 점을 잘 말해준다.

(q4.4.2.6) 공자는 네 가지를 단절했다. “억지 부리지 말고, 기필하지 말며, 고집부리지 말며, 아집을 버려라.” (9-4 子絕四: 毋意, 毋必, 毋固, 毋我.)

(e4.4.2.7) “무엇이 예인가?”를 정함에 있어서 공자는 바로 이 네 가지 원칙을 지켰다는 말이다. 예를 정하는 데 굳이 원칙이 있었다면 그 네 가지가 있었다는 것이다. 그런데 그 네 가지는 모두 절대적인 어떤 규정에 대한 추구를 경계하고 있다.

(q4.4.2.8) 정해진 시간이 아니면 식사하지 않았고, 고르게 잘라지지 않았으면 먹지 않았고, 간이 맞지 않으면 먹지 않았다. 술은 정해진 양이 없었지만 난잡해지지는 않았다.(10-8)

(q4.4.2.9) 식사 때는 말하지 않았고 잠자리에 들면 말하지 않았다.(10-10)

(q4.4.2.10) 비록 거친 밥과 나물국을 먹더라도 반드시 고수레 제사를 드렸는데, 마치 제사 때 재계하는 것처럼 엄숙했다.(10-11 雖疏食菜羹, 瓜祭, 必齊如也.)

(q4.4.2.11) 자리가 바르지 않으면 앉지 않았다.(10-12)

(q4.4.2.12) 마을 사람들과 함께 술을 마시는 자리에서는 어른이 먼저 나간 다음에 자리를 뒀다.(10-13)

(q4.4.2.13) 마을 사람들이 (역귀 쫓는) 곳을 하면 조복을 입고 동쪽 층계에 서 있었다.(10-14 鄉人儺, 朝服而立於阼階.)

(q4.4.2.14) 병이 들었을 때 임금이 문병을 오면 (침상에서) 머리를 동쪽으로 두고 조복을 덮고 띠를 걸쳤다.(10-19)

(q4.4.2.15) (재직 시에) 임금이 명으로 부르면 수레 채비가 갖추어지기를 기다리지 않고 달려갔다.(가다가 올라탔다.)(10-20 君命召, 不俟駕行矣.)

(q4.4.2.16) 벼이 죽었는데 거두어 줄 사람이 없었다. 공자가 말했다. “내 집에 빈소를 차려라.”(10-22)

(q4.4.2.17) 상복 입은 사람을 보면 비록 친한 사이일지라도 얼굴빛을 고쳤다. 관복입은 이와 시각장애인 을 보면 반복되더라도 그 때마다 반드시 예모를 갖추었다. 상복 입은 사람에게는 수레 앞의 횡목을 잡는 예로써 조의를 표했다.(10-25) [(“면이라는 약사(맹인)가 공자를 만나러 왔

다. 그가 계단에 이르자 공자는 ‘계단입니다’ 하였고, 자리에 앉자 공자는 ‘자리입니다. 앉으십시오’ 했다. 모두 다 자리에 앉자 공자가 그에게 일러주기를 ‘아무개는 여기 있고 아무개는 저기 있습니다’ 하였다. 약사가 나가자 제자 자장이 묻기를 ‘맹인과 이야기하는 도리입니까?’ 라고 하자, 공자가 말했다. ‘그렇다. 다만 맹인을 돕는 방법인 것이다. [...] (15-42)

(q4.4.2.18) 수레에 오르면 반드시 똑바로 서서 줄을 잡았고, 수레 안에서는 두리번거리지 않았다.(10-26)

(e4.4.2.19) 이상은 공자가 일상 생활은 어떠하였는가를 보여준 『논어』 「향당」편 내용의 일부이다. 물론 이런 일들이 예에 맞는 일이라고 할 수 있을 것이다. 그러나 이 일은 공자 이전의 책에 기록되어 있던 내용이 아니다. 예전에 이미 그런 기록이 있었다면 『논어』에서 특별히 공자의 일로 여겨 기록하지 않았을 것이다. 예란 어디에 기록된 것을 우리가 따라서 행하는 그런 것이 아니고 우리 스스로 찾아서 행해야 하는 것임을 「향당편」은 말해주고 있다.

(e4.4.2.20) 예에 접근하는 『논어』는 태도는 가령 모세가 십계명을 만든 경우와 지극히 대조적이다. 어떤 것을 멋대로 정한 다음 그것을 민중에게 제시한 것이 아니었다. 공자는 민중에게 행하라고 가르치기 전에 스스로 찾아서 행했던 것이다. 민중도 스스로 찾아서 행하기를 바랐고 공자 자기의 경우는 다만 참고할 수 있는 하나의 사례임을 암시하고 있을 뿐이다.

(e4.4.2.21) 응당 해야 할 일이기 때문에 스스로 찾아서 행해야 한다는 이 “예”의 원칙은 벼슬 같은 큰 행위에도 그대로 적용된다. 『논어』는 “군자가 벼슬함은 자기의 의(義: 즉 君臣之義)를 행하는 것일 따름이다. 도(道)가 실현되지 않을 줄은 이미 알고 있었다” (18-7)고 말한다. “의(義)는 여기서 어떤 상황에서의 ‘당위성’을 뜻한다. 그것은 하나의 지상명령(至上命令: 무조건적인 도덕률)이다. 사회 속에서의 각 개인에게는, 그가 행해야 할, 그 행위가 도덕적으로 옳기 때문에 그 자체만

을 위해서 행해야 할 일정한 일들이 주어져 있다. 그러나 그가 만약 그것을 오직 도덕·외적인 고려 때문에 행한다면, 설령 행해야 할 일을 행한다 할지라도, 그의 행위는 더 이상 의로운 행위가 못된다.” (풍우란, 126쪽)

(e4.4.2.22) 생사·빈부·귀천 및 성공·실패는 모두 운명일지도 모른다. 그러나 인간은, 성공과 실패와는 무관하게, 스스로 마땅히 해야 할 일이라고 여긴 어떤 일에 대해서는 자기의 역량을 다 발휘하여 행하려고 노력하는데 존재의 의미가 있다. 공자는 “도가 실현되지 않을 줄은 이미 알았으면서도”, 여전히 앉은자리에 체온이 스며들 겨를이 없이(“孔席不暇煖”) 도의 실현을 추구했기 때문에, 은자(隱者)는 공자를 일컬어 “안 되는 줄 알면서도 행하는 사람(知其不可而爲之者)” (14-38)이라고 말했던 것이다.

참 고 문 헌

『論語注疏』(『十三經注疏』10), 北京大學出版社, 1999.

朱熹, 『四書集注』

程樹德, 『論語集釋』, 中華書局, 1990.

『孟子』

『荀子』

劉向, 『說苑』

司馬遷, 『史記』 「孔子世家」 「仲尼弟子列傳」

宋, 袁甫 撰, 『蒙齋中庸講義』卷二.(文淵閣四庫全書電子版)

明, 薛瑄 撰, 『讀書錄』卷一.(文淵閣四庫全書電子版)

김종무, 『論語新解』, 민음사, 1989.

김학주, 『공자의 생애와 사상』, 명문당, 2003.

김형찬 역, 『논어이야기』, 홍익출판사, 1999.

류종목, 『논어의 문법적 이해』, 문학과지성사, 2000.

미야자키 이치사다, 박영철 역, 『논어』, 이산, 2001.

박성규, 「『논어』·『대학』의 知行論」, 『철학논구』 제31집, 서울대학교 철학과, 2003.

박성규, 「格物致知와 正名」, 『철학연구』 제56집, 철학연구회, 2002.

박성규, 「공자 맹자의 향원비판」, 『태동고전연구』 제17집, 한림대학교 태동고전연구소, 2000.

박성규, 「공자의 학문론- “學則不固”의 해석을 중심으로」, 『공자학』, 2004.

박성규, 「주자의 『대학』 격물설과 유학의 부흥」, 『철학』 제70집,

한국철학회, 2002.

박성규, 「주자의 제사론 - 귀신 문제를 중심으로」, 『東方學誌』 제121집, 연세대 국학연구원, 2003.

성백효 역주, 『論語集注』, 전통문화연구회, 1990.

앤거스 그레이엄, 나성 역, 『도의 논쟁자들』, 새물결, 2001.

이광호, 「공자의 학문관」, 『동서철학연구』 20호, 한국동서철학회, 2000.

이수태, 『새번역 논어』, 생각의 나무, 1999.

이우재, 『이우재의 논어읽기』, 세계인, 2000.

임원빈, 「공자의 학(學)에 관한 연구」, 『공자학』, 한국공자학회, 1995.

크릴, 이성규 역, 『공자 : 인간과 신화』, 지식산업사, 1988(초판); 1997(2판)

풍우란, 박성규 역, 『중국철학사』상 하, 까치, 1999.

황희경 역, 『논어』, 시공사, 2001.

方立天, 『중국고대 철학문제 발전사』, 1990

楊伯峻, 『論語譯注』, 中華書局, 1980.

楊沛蓀 主編, 『中國邏輯思想史教程』, 甘肅人民出版社, 1988.

倪志憫, 『論孟虛字集釋』, 臺灣商務印書館, 1993.

玄峻州, 『論語說解』, 齊魯書社, 2003.

李匡武 主編, 『中國邏輯史-先秦篇』, 甘肅人民出版社, 1989.

李澤厚, 『論語今讀』, 安徽文藝出版社, 1998.

任繼愈 主編, 『중국철학사』, 인민출판사, 1985.

張岱年 主編, 『孔子大辭典』, 上海辭書出版社, 1993.

錢穆, 『論語新解』, 三聯書店, 2002.

周云之, 『先秦名辯邏輯指要』, 1993.

馮友蘭, 『中國哲學史新編』1, 人民出版社, 1982.

James Legge, trans. *The Analects of Confucius*, Clarendon Press,

1893.

Arthur Waley, trans. *The Analects of Confucius*, vatage books, New York, 1989.

B.Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, The Belknap Press of Havard University Press, 1985; 나성 역, 『중국고대사상의 세계』, 살림, 1996.

『철학사상』 별책 2권

- 제 1a 호 철학의 주요 개념 1:2 / 백종현
- 제 2 호 『밀린다 팡하』 / 서정형
- 제 3 호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구
- 제 4 호 로크 『통치론』 / 정윤석
- 제 5 호 루소 『사회계약론』 / 진병운
- 제 6 호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하
- 제 7 호 헤겔 『법철학』 / 강성화
- 제 8 호 벤담 『도덕 및 입법의 원리 서설』 / 정원규
- 제 9 호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규
- 제 10 호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영
- 제 11 호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손철성
- 제 12 호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일
- 제 13 호 프레게 『산구의 기초』 / 최 훈
- 제 14 호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

『철학사상』 별책 3권

- 제 1a 호 『대학』 / 박성규
- 제 2 호 맹자 『맹자』 / 이해경
- 제 3 호 나가르주나 『중론』 / 서정형
- 제 4 호 조선전기 이기론 / 허남진
- 제 5 호 조선전기 수양론 / 정원재
- 제 6 호 조선전기 심성론 / 김영우
- 제 7 호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기

- 제 8 호 플라톤 『국가』 / 김인곤
- 제 9 호 아리스토텔레스 『니코마코스 윤리학』 /
김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제 10 호 토마스 아퀴나스 『신학대전』 / 박경숙
- 제 11 호 데카르트 『성찰』 / 윤선구
- 제 12 호 로크 『인간지성론』 / 김상현
- 제 13 호 라이프니츠 『단자론』 / 윤선구
- 제 14 호 몽테스키외 『법의 정신』 / 진병운
- 제 15 호 흄 『인설론』 / 장동익
- 제 16 호 칸트 『순수이성비판』 / 김재호
- 제 17 호 헤겔 『정신현상학』 / 강성화
- 제 18 호 마르크스 『자본론』 / 손철성
- 제 19 호 제임스 『실용주의』 / 정원규
- 제 20 호 니체 『유고(1885년 가을-1887년 가을)』
· 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』
· 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영
- 제 21 호 후설 『유럽학문의 위기』 / 정은혜
- 제 22 호 비트겐슈타인 『철학적 탐구』 / 신상규
- 제 23 호 하이데거 『언어로의 도상』 / 이선일
- 제 24 호 쿤 『과학혁명의 구조』 / 박은진
- 제 25 호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /
최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

『철학사상』 별책 제5권 제1호

발행인 서울대학교 철학사상연구소

☐ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1

E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr

전화: 02) 880-6223

팩스: 02) 874-0126

발행일 2005년 4월 28일

인쇄일 2005년 4월 30일

출 판 도서출판 관악 02) 871-2118



9 788991 280281

ISBN 89-91280-28-5