

19世紀 韓·中·日 三國의 『論語』 解釋 比較研究*

－ 文質, 君子, 民의 개념을 중심으로

申 承 勳**

차 례

- | | |
|---------------------|-----------------------|
| I. 서 론 | 2. 君子 - 새로운 시대의 인간형 |
| II. 재해석된 개념 | 3. 民 - 통치·교화의 대상 또는 동 |
| 1. 文質 - 인격적·도덕적 함양과 | 등한 인격체 |
| 실천 | III. 결 론 |

국문초록

經學家가 현실을 호흡하고 사는 역사적 존재라는 사실은 변하지 않는다. 그러므로 經學은 시대라는 磁場 안에서 그 시대 사회문화를 반영하고, 註釋은 그 시대의 요청이 투영된다. 그것은 再解釋의 과정이다. 본고는 文質, 君子, 民의 용어해석을 중심으로 19세기 한·중·일 삼국의 『論語』 註釋을 고찰한다. 텍스트는 茶山 丁若鏞(1762~1836)의 『論語古今註』와 清末의 經學家 念樓 劉寶楠(1791~1855)의 『論語正義』와 일본의

* 이 논문은 2010년 경성대학교 교내학술연구비의 지원을 받아 연구됨.

** 경성대학교 한문학과 교수

明治時代の 碩學 息軒 安井衡(1799~1876)의 『論語集說』이다.

丁若鏞은 文을 先王의 道가 담긴 禮樂이라고 하고, 質은 德行으로 바탕을 삼는 것이라고 하며 孝悌忠信의 실천덕목이라 했다. 劉寶楠은 質을 禮의 根本이며 文은 禮의 文飾이라 했다. 安井衡은 文을 朝廷의 制度和 朝會와 聘問의 의식절차 및 文書의 의미로 해석하고, 質은 德行이라고 하였다. 丁若鏞은 君子를 禮樂文物을 익히고 有德, 곧 孝悌忠信의 덕목을 갖춘 在位者라고 해석하였다. 劉寶楠은 君子를 시대의 변화에 맞는 中道를 실천하고, 그것을 백성에게 제시하는 지도자로 보았다. 安井衡은 순수하고 꾸밈없는 外官으로 立身行道와 輔世拯民의 본분을 잊지 않는 在位者를 군자라고 하였다. 丁若鏞은 民을 특정한 직업에 종사하는 庶人으로 보되 그들을 인격적 존재로 해석하였다. 劉寶楠은 예의를 말아 진행할 수 없는 庶人이 民이라고 하였다. 安井衡은 民을 政治와 敎化의 대상일 뿐이라고 보았다.

19세기 삼국의 『論語』해석이 서로 다른 것은 삼국이 각각 전혀 다른 모습으로 근대를 맞이했던 것만큼이나 다르다. 정약용의 해석에 근대적 市民觀이 보이고, 그것을 경학의 논거를 통해 끌어내었다는 면은 괄목할 점이다. 유보남의 해석은 송학을 바탕으로 하고 청대 고증학의 해박한 훈고를 방법론으로 채택하였으나, 시대의 변화에 감응하기에는 거리가 있었다. 안정형의 해석에서는 군국주의로 호를 위협스런 對民觀이 어른거린다.

주제어 : 丁若鏞, 劉寶楠, 安井衡, 文質, 君子, 民, 經學

I. 서론

19세기는 모진 시련이 동반된 격변기로서 우리 민족이 국민국가를 형성시킬 바탕조차 마련하기 전에 왕조의 폐막과 국권의 상실을 겪게 되

있던 시기이다.¹⁾ 그러나 관점을 조금 바꾸면 19세기는 改革의 시대였다. 봉건적인 사회체제의 모순이 격화되어 개혁을 위한 여러 가지 조치가 취해지고 있었다. 개혁사업이 본격적으로 진행된 것은 개항 후에 있게 되는 이른바 여러 단계의 근대화과정에서의 일이지만, 그 이전에 있어서도 이미 그와 같은 노력은 여러 사람에 의해서 시도되고 있었다.²⁾ 본고의 관심은 바로 여러 사람에 의해서 시도되고 있었던 그것에 있다. 개혁사업의 성공여부를 떠나 이는 19세기를 이해하는 매우 중대한 단서를 제공하기 때문이며, 이루지는 못했지만 19세기의 사람들이 꿈꾸던 세계는 우리가 지금 새로운 세기를 열어감에 하나의 鑑戒가 되기에 충분하기 때문이다. 하지만 18세기를 통해 일어난 일련의 정치적·경제적 변화에 위협을 느낀 보수 집권세력이 천주교 금압을 내세워 상대적 진보세력인 실학자들을 숙청하고 세도정권을 수립하여 민중에 대한 탄압과 수탈을 한층 더 강화하여 삼정문란이 절정에 이른 것³⁾도 바로 19세기라는 점은 뼈아프게 되새겨야 할 역사적 사실이다.

한편 우리는 근대사회, 근대국가로 가기 위한 준비를 제법 하고 있었는데, 외세가 들어와서 잘못되었다는 투로 과거를 호도하고 미화하는 태도는 바람직하지 못하다. 19세기 개항 직전에 도달했던 역사의 위치, 문화의 수준을 살펴보면 그 현실의 진로에 즉해서 냉철하게 살피고 가늠해보는 것이 중요하다. 그 시기는 더욱이 식민지적 왜곡과 서구적 변신을 당하기 이전의 민족 전통과 창조의 역량을 평가하는 종심(終審)의 자리이기 때문이다.⁴⁾ 이는 본고의 논제를 서술해나갈 방향을 일러준다. 곧 19세기는 역사의 위치와 문화의 수준에서 다시 살펴볼 이유가 여전히

1) 이우성, <책머리에>, 『十九世紀의 韓國社會』 大東文化研究 第九(特輯), 성균관대학교 대동문화연구원, 1972년, i쪽.

2) 김용섭, 「189세기의 農業實情과 새로운 農業經營論」, 『十九世紀의 韓國社會』 大東文化研究 第九(特輯), 성균관대학교 대동문화연구원, 1972년, 1쪽.

3) 강만길, 『고쳐 쓴 한국근대사』, 창작과비평사, 1994년, 18쪽.

4) 임형택, 『한국문학사의 논리와 체계』, 창작과비평사, 2002년, 284-5쪽.

있지만, 그것이 호도와 미화의 방향이어서는 곤란하다는 인식의 방향이다. 또 하나, 1876년 개항 이후 근대 서구의 압도적 위력-폭력을 경험한 한국인의 의식 속에서 근대는 인류가 도달해야 할, 따라서 한국인도 당연히 도달해야 할 보편적 가치로 주입되어 있었다.⁵⁾ 이는 근대가 봉건사회가 필연적으로 도달해야 할 종착역 내지 목적지인 것처럼 인식하는 태도를 경계해야 한다는 문제의식을 던져준다. 근대가 당연한 목적지라는 인식은 본고가 벗어나려는 대상이다.

여기서 논하려는 19세기 韓中日 삼국의 『論語』 해석은 학문분야로는 경학에 해당한다. 논의의 대상이 이 시기 삼국의 『論語』 註釋인 茶山 丁若鏞(1762~1836)의 『論語古今註』와 清末의 經學家 念樓 劉寶楠(1791~1855)⁶⁾의 『論語正義』와 일본의 明治時代의 碩學 息軒 安井衡(1799~1876)⁷⁾의 『論語集說』이기 때문이다. 이들을 연구대상으로 삼는

-
- 5) 강명관, 『국문학과 민족 그리고 근대』, 소명출판, 2007년, 104-5쪽.
- 6) 劉寶楠(1791~1855): 자는 楚楨, 호는 念樓이며, 江蘇省 寶應 사람이다. 청나라 때 경학가로, 1840년 진사가 되어 文安縣令 등을 지냈다. 숙부 劉台拱에게 수학하였고, 毛詩와 鄭玄의 禮學을 깊이 연구하였다. 劉文淇와 이름을 나란히 하여 ‘揚州二劉’로 불리었다. 劉文淇·梅植之·包慎言·柳興恩·陳立과 함께 경전을 연구하였다. 특히 『논어』에 정밀하였는데, 皇侃·邢昺의 『논어』의 註疏를 배척하였다. 何晏의 『論語集解』를 저본으로 삼고 역대의 설을 망라하여 焦循의 『孟子正義』를 모방해 『論語正義』를 저술하다가 완성하지 못하고 죽었다. 그 외 저술로 『漢石例』·『釋穀』·『寶應圖經』·『愈愚錄』 등이 있다. - 以上은 최석기 외 지음, 『중국 경학가사전』, 경인문화사, 2002년, 147쪽에서 인용했다. 중국 경학가의 略傳은 모두 이 책에서 인용한다. 인용 서적이 사전이기에 먼저 내용을 밝히고 뒤에 서지 사항을 밝히는 순서를 택한다.
- 7) 安井息軒(야스이소쿠켄, 1799~1876년)의 이름은 衡, 자는 仲平, 호는 息軒이다. 1799년(寬政 11년) 1월, 日向 宮岐郡 清武郷 中野라는 마을에서 태어났다. 그 조상은 安東氏로, 대대로 出羽(데와)에 살았고, 上野介 貞朝에 이르러 上毛를 식음으로 받아 安井村에 살았다. 그래서 성씨를 安井이라고 바꾸었다. 저서는 저명한 것으로 『管子纂註』 13권·『左傳輯釋』 21권·『論語集說』 6권·『書說摘要』 4권·『毛詩輯疏』 12권·『讀書餘論』 2권·『海防私議』 1권·『外寇問答』 1권·『睡餘漫筆』 3권·『息軒文集』 4권 등이 있다. 소쿠켄은 程朱를 묵수하지 않고 漢唐의 註疏에 힘을 기울여, 전거와 고증이 정밀하였다. 문장작법은 당송에서 취하고 진한

것은 학문적 위상을 고려한 것이 아니라, 19세기에 완성되었고 20세기에 들어 상업적 출판을 통해 대중화된 서적으로서 널리 알려지고 쉽게 구독되어 어느 정도 보편성을 획득한 텍스트라 여겼기 때문이다. 『論語古今註』는 「年譜」에 따르면 정약용의 나이 52세 때인 1813년 겨울에 완성되었고, 『論語正義』는 序에 따르면 劉寶楠이 사망한 1855년까지 완성을 보지 못하다 그의 아들 劉恭冕⁸⁾이 부친의 유지를 받들어 완성하였는데 전반부 17권은 유보남이, 후반부 7권은 유공면이 완성했다. 『論語集說』은 安井衡의 自序에 따르면 1872년에 출판되었다. 이 세 저작이 서로 영향을 미친 흔적을 발견할 수는 없었다. 이 삼국의 『論語』 해석에 19세기 당대의 문화와 사회를 읽어낼 수 있는 단서가 있으리라고 생각한다. 이 가설이 옳다면 삼국의 『論語』 해석을 통해 최소한 19세기 사회·문화의 적층을 이루는 한 단면을 보게 될 것이다. 본고의 목표는 결코 『論語』의 주석 전체를 검토하는 데에 있지 않다. 그것은 감당할 수 없는 일일 뿐만 아니라, 기왕의 연구 성과 중에는 이미 이 관점에서 의미 있는 성과가 있기에 채언을 보태는 일이 되기 때문이다.⁹⁾

에 거슬러 올라가 고색창연하니 천하가 양망하기를 태산복두와 같이 하였다. 「明辯」「題地獄圖後」「三計塾記」「文論」 등, 이름난 작품이 많다. 시는 짓지 않았던 듯해서 거의 찾아볼 수 없다. - 以上은 이노구치 아츠시 저, 심경호·한예원 역, 『일본한문학사』, 소명출판, 2000년, 496-498쪽. 일본 경학가의 약전은 이 책에서 인용한다.

- 8) 劉恭冕(1823~1883): 자는 叔俛이며, 江蘇省 寶應 사람이다. 청나라 때 경학가로, 1879년 진사가 되어 湖北 經心書院의 주강을 지냈다. 劉寶楠의 아들로, 역대 제가의 異說을 참고하고 비교하여 아버지가 완성하지 못한 『論語正義』를 완성하였다. 『논어』에 실린 微言大義는 작가가 한 사람이 아닌 점, 완성한 시대가 한 때가 아닌 점 등을 들어 미진한 부분이 있다고 하였다. 저술로 『論語正義補』, 『何休論語註訓述』, 『廣經室文鈔』 등이 있다. - 以上은 최석기 외 지음, 『중국경학가사전』, 경인문화사, 2002년, 143쪽.
- 9) 본고는 주석 전체를 고찰하는 것에 의도를 두지 않는다. 이미 그것은 기왕의 연구에서 충분히 진행되어 있다. 그 중 다산 정약용에 관한 기왕의 연구는 한우충 등이란 말로도 부족할 정도로 많고 풍부하다. 본고에 아이디어를 준 대표적 저술만 소개하는 데에 그친다. 이지형, 『茶山經學研究』, 태학사, 1996년.; 정일균, 『茶山

따라서 본고는 개념을 중심으로 고찰하려 한다. 몇 가지 개념어가 등장하는 몇몇 章의 해석에 집중하는 방법을 취한다. 全鼎一攬의 감은 있지만, 19세기 삼국이 격변과 시련에 어떻게 학문적으로 응했던가를 살펴 보기 위해 주석의 특징적 부면을 비교하고 검토함은, 다시 19세기를 돌아보고 심층적으로 이해하기에 어느 정도 유효하다고 생각한다. 논의의 방식과 서술의 순서는 일단 『論語』의 經文에 대한 漢唐代 및 魏晉時代 경학가의 설을 제시한 다음, 그 아래에 朱熹의 『論語集註』를 토대로 해석하고, 다시 그 아래에 『論語古今註』→『論語正義』→『論語集說』¹⁰⁾의 순서로 비교하며 설명하려 한다. 각각의 經學家和 텍스트의 성격에 대해서는 해당 절에서 설명한다.

II. 재해석된 개념

『論語』를 통독하면 발견할 수 있는 특이한 점 하나는 첫 문장인 「學而」 제1장과 끝 문장인 「堯曰」 제3장에 모두 君子에 관한 언급이 있다는 사실이다. 주지하다시피 『論語』의 시작은 “배우고 때때로 그것을 익힌다면 또한 기쁘지 않겠는가? 함께 공부하던 벗이 먼 곳으로부터 찾아오면 또한 즐겁지 않겠는가? 남이 나를 알아주지 않아도 불만스럽게 여기지 않는다면 또한 君子답지 않겠는가?”¹¹⁾이고, 그 끝은 “命을 알지 못하면 君子가 될 수 없으며, 禮를 알지 못하면 立身할 수 없으며, 말을 알지 못하면 사람을 알 수 없다.”¹²⁾이다. 이렇게 『論語』의 처음과 끝을 君

四書經學研究, 일지사, 2000년. ; 김영호, 『茶山の 論語解釋 研究』, 심산, 2003년.

10) 이후 논의과정에서 漢唐代 및 魏晉 경학가의 설은 성명을 밝혀 표기하고 간략한 설명을 각주로 제시한다. 아울러 삼국의 텍스트에 대해서는 II장의 해당 절에서 설명한다.

11) 『論語』 권1, 「學而」 제1장. “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?’”

12) 『論語』 권20, 「堯曰」 제3장. “子曰: ‘不知命, 無以爲君子也, 不知禮, 無以立也, 不

자에 관한 언급으로 배치시킨 편찬자의 의도는 명확하지 않지만, 편찬자가 공자의 중요한 메시지가 군자에 담겨 있다고 판단했다는 유추는 가능하다. 이 유추가 가능한 것은 『論語』에 君子라는 용어가 모두 107번 등장한다는 사실 때문이다. 단순히 양적으로만 보더라도 그 어떤 용어보다도 빈번하게 사용된 것이 君子이다. 그리고 보다 의미심장한 것은 공자가 君子라는 용어를 사용하면서 담으려 했던 의미가 매우 중대하고, 또 이와 똑같은 맥락에서 각 시대마다 경학가가 군자를 해석하며 자신의 시대에 필요한 이상적인 인간형을 군자의 해석에 담고 있다는 점이다.

원래 君子라는 용어는 『詩經』·『禮記』·『春秋』 등의 고대 유가경전에서 주로 지배층의 사회적 신분을 지칭하는 용어로 사용되었다. 이 경우 君子는 통치계급을 대표하는 용어로 사용되었고 小人은 피지배계층을 포괄하는 小民의 의미를 지니는 것이었다. 사례는 많지만 『禮記』의 경우만 든다.

①옛날에 君子[임금]는 반드시 옥을 찾다. 허리의 우측에 차는 옥의 소리는 徵와 角에 해당하고, 좌측에 차는 옥의 소리는 宮과 羽에 해당한다.¹³⁾

②徵·角·宮·羽는 옥의 소리에 맞는 바로써 말함이다. 徵는 일이고 角은 백성이다. 그러므로 우측에 두니 우측은 동작의 방향이기 때문이다. 宮은 임금이고 羽는 사물이다. 임금의 도리는 고요함이 마땅하고 사물의 도리는 쌓아야 마땅하다. 그러므로 좌측에 두니 좌측은 곧 일이 없는 방향이기 때문이다. 商을 말하지 않은 것은 아마도 西方의 肅殺之音이기에 뺀 것일 것이다.¹⁴⁾

知言，無以知人也。”

13) 『禮記』 卷13, 「玉藻」, 보경문화사, 1984년 영인, 388쪽. “古之君子, 必佩玉. 右徵角, 左宮羽.”

14) 위의 책, 같은 문장의 註釋. “徵·角·宮·羽, 以玉聲所中言也. 徵爲事, 角爲民. 故在右, 右爲動作之方也. 宮爲君, 羽爲物. 君道宜靜, 物道宜積. 故在左, 左乃無事之方也. 不言商者, 或以西方肅殺之音. 故遺之歟.”

③임금이 계시면 세자는 옥을 차지 않는다. 좌측 허리에 옥을 차고는 있으나 꼭지를 짧게 잡아매어 소리가 나지 않도록 한다. 우측에는 송곳과 부싯돌을 찬다. 평상시에는 옥을 차지만 임금께 조회할 때는 차고 있는 옥을 묶는다.¹⁵⁾

④임금이 계시다는 것은 세자가 임금이 계신 곳에 있다는 말이다.¹⁶⁾

⑤무릇 임금은 君子에게는 물건을 下賜하고 小人에게는 물건을 주는 데, 같은 날에 하지 않는다.¹⁷⁾

①에서 군자는 군주이다. 이 문장의 주석인 ②는 임금의 도리를 다하고 백성을 다스림을 일로 삼는 사람은 군자라 했는데 그 일에 해당되는 신분은 君主 이외에는 없다. ③은 세자가 임금이 있는 곳에서 어떤 몸가짐을 해야 하는지를 설명한다. ④는 ③의 주석이다. ⑤는 군자가 신분을 나타내는 말임을 설명한다. 그렇다면 군자는 군주 내지 임금을 뜻하거나, 세자나 공자를 일컫는 말이었다. 즉 고귀한 신분을 일컫는 명칭이었던 것이다. ⑤에서 군자는 지위가 높은 사람이며 소인은 지위가 낮은 사람이다. 그렇기에 이 문장의 주석에서는 물건을 준다는 말조차 용어를 달리하여 ‘賜’와 ‘與’로 구분하고, 심지어 그 행위를 같은 날짜에 하지 않는다고까지 말하고 있다.¹⁸⁾ 그러므로 군자는 고귀한 신분을 나타내던 명칭이었던 것이다. 그런데 이 용어에 대한 재해석이 일어난다. 다음 아닌 공자에 의해서이다.

통치계급의 신분을 나타내던 군자가 도덕적인 인격자라는 의미를 지니게 된 것은 공자의 재해석 때문이다. 季康子가 정치를 물으며 “만약 무도한 자를 죽여서 백성을 도가 있는 곳으로 나아가게 한다면 어떻습니까?”라고 하자, 공자는 “그대가 정치를 하는 데에 어찌 죽임을 쓰는

15) 『禮記』卷13, 「玉藻」, 위의 책, 같은 쪽. “君在, 不佩玉. 左結佩, 右設佩. 居則設佩, 朝則結佩.”

16) 『禮記』卷13, 「玉藻」, 위의 책, 같은 쪽, 註釋. “君在, 謂世子在君所也.”

17) 『禮記』卷13, 「玉藻」, 위의 책, 391쪽. “凡賜君子, 與小人, 不同日.”

18) 『禮記』卷13, 「玉藻」, 같은 쪽. “君子小人, 以位言. 君子曰賜, 小人曰與, 貴賤殊. 故不可同日也.”

가? 그대가 좋을 하고자 한다면 백성도 좋하게 될 것이다. 君子의 덕은 바람과 같고 소인의 덕은 풀과 같으니, 풀 위로 바람이 불면 풀은 반드시 따라 누울 것이다.”¹⁹⁾라고 하였다. 이때 군자는 지배계급을 일컫는 말이지만, 소인 즉 백성에게 감화를 주어 변화시키는 도덕성을 갖춘 인격자이기도 하다. 곧 술선수범하는 인격을 갖춘 지도자인 것이다. 이는 앞 시대의 전통적 의미, 곧 고귀한 신분이란 의미와 재해석된 의미가 중첩되어 나타난 것이다. 공자가 子産을 평하며 “그에게는 君子의 도가 네 가지 있으니, 자신의 처신을 공손히 하였고, 윗사람을 공경하게 섬겼으며, 백성을 은혜롭게 양육하였고, 백성을 올바르게 부렸다.”²⁰⁾라고 한 데에서는 보다 더 도덕성과 인격을 갖춘 인물이라는 의미가 확연해진다. ‘養民’과 ‘使民’은 지배계층에 해당하는 말이겠지만, ‘行己’와 ‘事上’은 일반에게도 적용할 수 있는 말이기 때문에 ‘恭’과 ‘敬’은 보편적인 도덕성과 인격에 관한 말이 된다. 공자는 도덕성과 인격을 갖춘 지도자라는 의미로 군자를 재해석한 것이다.

공자가 堯舜禹湯文武周公 같은 聖人을 회구한 사람이라는 것과 그 성인들 가운데 周公을 유독 꿈속에서도 오메불망했다는 것은 주지의 사실이다. 그런데도 공자는 자신을 聖人으로 간주하는 평가를 받아들이지 않았고, 그저 好學의 인물이라면 사양하지 않겠다고만 했다.²¹⁾ 그토록 염원했던 인간이 周公 같은 聖人이건만 제자들과의 문답 속에서 聖인이 되라고 권유하거나, 자기 자신이 聖인이 되고자 목표한다는 말은 『논어』 전체에 없다. 공자는 다만 군자를 현실적으로 도달할 수 있는 존재로 언급하고 제자들을 이끌었음을 뿐이다.²²⁾ 『논어』에서 聖인과

-
- 19) 『論語』 卷12, 「顔淵」 제19장. “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.’”
- 20) 『論語』 卷5, 「公冶長」 제15장. “子謂子産, ‘有君子之道四焉, 其行己也恭, 其事上也敬, 其養民也惠, 其使民也義.’”
- 21) 『論語』 卷7, 「述而」 제33장. “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.’”

성인에 관한 언급은 총 6번 등장하고, 聖人이나 仁者是 유사한 의미를 지니는 理想的 存在라는 맥락에서 나타난다. 끊임없이 회구하고 노력하지만 감히 자처하거나 감당한다고 말할 수 없는 理想과 목표 그 자체였던 것이다. 그래서 多才多能을 聖人으로 오해하는 태재와 자공의 말을 부정하면서 동시에 자신을 聖人으로 간주하는 평가도 정중히 사양했다.²³⁾ 대신 넌지시 聖人을 君子로 바꾸어 표현하고 있다. 그만큼 聖人이란 존재는 공자에게 갈망의 대상이지만 결코 감히 자처할 수 없는 理想이었다. 그러나 君子는 공자에게 살아 숨을 쉬고 구체적인 행위가 드러나는, 즉 현실감이 있는 존재로 인식되었다.²⁴⁾ 聖人이 공자의 이상이며 크게는 유학의 이상인 것은 분명하지만, 공자에게 현실세계에서 숨결이 살아있는, 밀접하면서도 친근한 존재로서 도달 가능성이 있는 인간의 모습은 군자였던 것이다. 바꾸어 말하면 공자에게 聖人이 된다는 것은 인격을 완성한 최고의 경지를 의미한다.²⁵⁾ 그러므로 聖人이 된다는 것은 초인적인 지식이나 초월적 능력을 소유한 神的 존재가 아니라 인간으로서 궁극의 경지에 도달한 완성된 인격체를 의미하고, 인간이라면 누구나 할 수 있는 것이지만 못하고 있는 그것을 이룬 목표달성을 뜻한다. 聖人이 완성과 도달의 의미를 갖는 理想이라면, 君子는 그러한 과정과 진행의 의미를 지니는 미완의 존재이다. 도달한 정도의 차이일 뿐 궁극적으로 군자는 聖人을 향한 道程에 있는 존재란 점에서는 같은 맥락의 존재이다.²⁶⁾ 요컨대 공자는 君子를 修己安人의 실천을 통해 도달할 수 있는

22) 『論語』 卷6, 「雍也」 제11장. “子謂子夏曰: ‘女爲君子儒, 無爲小人儒.’”

23) 『論語』 卷9, 「子罕」 제6장. “大宰問於子貢曰: ‘夫子聖者與? 何其多能也?’ 子貢曰: ‘固天縱之將聖, 又多能也.’ 子聞之曰: ‘大宰知我乎! 吾少也賤. 故多能鄙事, 君子多乎哉? 不多也.’ 牢曰: ‘子云, 吾不試, 故藝.’”

24) 『論語』 卷4, 「里仁」 제11장. “子曰: ‘君子懷德, 小人懷土, 君子懷刑, 小人懷惠.’”

25) 『論語』 卷6, 「雍也」 제28장. “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.’”

26) 다만 공자는 이미 완성된 이상을 제시하는 어법이나 표현은 극도로 자제하면서 현실 속에서 자신을 수양하고 만인을 편안하게 하는 목표 곧 修己安人을 실천

구체적이며 현실적인 존재로 재해석한 것이다.

또 하나의 재해석된 의미가 있다. 그것은 ‘文化的 教養人으로서의 君子’이다. 군자는 그 형상을 뚜렷이 하기 위해 늘 대비적 개념인 소인과 함께 설명된다. 공자는 君子의 개념만을 재해석한 것이 아니라 小人의 개념도 새롭게 해석한 것이다. 본래 小人은 피지배계급으로서 庶民 또는 衆庶의 의미였는데, 공자는 인격적으로 왜소한 존재를 뜻하는 말로 재해석하였다. 군자와 소인은 『論語』 전체에서 도덕적 인격체와 인격적으로 졸렬한 인간형으로 대비되어 그려지고 있다. 이때 군자의 형상은 도덕성을 갖춘 인간이면서 동시에 문화적 교양을 충분히 함양하고 있는 바람직한 인간형이다. 儒란 朱熹의 해석에 따르면 學者를 지칭²⁷⁾하고, 馬融²⁸⁾의 해석에 따르면 군자는 儒家 되면 道를 밝히는데 소인은 儒家 되면 이름을 드러내는 데 힘쓰기 때문에 이렇게 말했다²⁹⁾고 한다. 두 해석은 약간의 차이가 있으나 전통적인 문화를 학습하여 참된 진리의 길을 실천하는 존재로 해석하는 점에서는 구별이 없다. 따라서 공자는 사회적으로 지배층에 속하여 지식을 가진 문화적 교양인으로서의 군자가 되라

하는 존재로서 군자를 반복적으로 제시하고 있는 것이다. 이때 修己安人이란 유학의 근원적인 학문목표임은 두 말할 나위가 없을 것이다.

27) 朱熹, 『論語集註』, 「雍也」 제11장, 集註. “儒, 學者之稱”

28) 馬融(79~166): 자는 季長이며, 扶風 茂陵(陝西省 興平) 사람이다. 후한 때 경학가로, 110년 校書郎이 되어 南郡太守 등을 지냈다. 馬嚴의 아들이며 摯恂에게 배워 經籍에 박통하였다. 이름난 제자로 鄭玄·盧植 등이 있다. 경서를 주해할 적에 고문경학의 설을 위주로 하면서도 금문 경학의 설을 아울러 취하였다. 그리하여 고문 경학을 더욱 발전시키고 여러 유파가 합쳐지는 길을 열었다. 三禮·『효경』·『논어』·『시경』·『주역』·『상서』·『노자』·『회남자』·『離騷』·『烈女傳』등에 주를 달았는데 지금은 전하지 않고, 일부가 옥함산방집일서 등에 수록되어 있다. 또한 賈逵와 鄭衆의 『춘추좌씨전』의 주를 보고 장단점을 취하여 『三傳同異說』을 저술하였다. - 以上은 최석기 외 지음, 『중국경학가사전』, 경인문화사, 2002년, 46쪽.

29) 安井衡, 『論語集說』 권2, 「雍也」 第六, 『漢文大系』 1, 新文豐出版公司, 1978년, 44쪽, 『集解』, 「雍也」 제11장, 註. “馬融曰, 君子爲儒, 將以明其道, 小人爲儒, 則矜其名也.”

고 제자 子夏를 권유한 것이다. 즉 문화적 교양을 풍부하게 습득하여 도덕적 인격체로서 자질을 고양시키라고 주문하고 있는 것이다.³⁰⁾ 이러한 문화적 교양을 습득하는 궁극적인 이유는 내면의 덕성함양과 외면의 사회적 통치기반에 대한 이해가 도덕적 인격체가 되는 토대가 되기 때문이었다. 그러므로 소인이 물질적·경제적 이익의 원천인 토지와 정치권력에서 파생하는 특혜를 생각하는 것에 반하여 군자는 내면적 덕성과 사회적 기반이 되는 통치 질서로서의 刑(法)을 생각한다는 것이다.³¹⁾ 즉 군자란 덕성의 함양과 보편적 사회질서에 대한 이해가 갖추어진 문화적 교양인으로서의 자질이 있어야 한다는 것이다. 그런데 의미심장한 것은 군자라는 용어의 개념을 신분적 층위에서 도덕성을 갖춘 인격자의 층위로 재해석함으로써 지배계급을 뜻하던 군자가 학문을 닦고 인격을 도야하는 사람이라면 모두 도덕적 인격자가 될 수 있다는 가능성을 열어주었다는 것이다. 이것은 공자에 의해 제기된 혁신적인 인간관이라 할 수 있을 것이다. 이는 공자의 사상체계에서 핵심을 이루는 仁이 인간을 능력보다는 인격적 완성에 중점을 두고 보았다는 사실과 맥락이 상통한다. 또한 공자의 사상체계에서 중요한 의미를 지니는 禮도 王家와 貴族 등의 지배계급의 규율이라는 신분적 제한을 벗어나 인간다운 삶을 살려는 모든 사람에게 두루 통용될 수 있는 보편성을 지닌 법칙으로 제시된 것도 맥락을 같이 한다. 그리고 이는 공자가 전통을 받아들이면서도 인간의 근원적인 의미를 추구하여 그 안에서 새로운 의미를 발견하고 그에 따른 통일적인 해석체계를 구축함으로써 유학이라는 거대한 사상의 흐름을 열 수 있었던 원동력이 되었다.³²⁾ 또 이는 각 시대의 經學家에게

30) 여기서 문화적 교양이 과연 무엇을 위한 것이냐는 의문이 제기될 수 있다. 곧 공자는 봉건제사회를 유지시키고 그 체제를 굳건히 고수하려는 의도를 가지고 지식을 체계화한 인물이 아니냐는 반론이다. 일면 긍정할 부분이 있지만, 우리가 공자에게 왜 그 시대를 살았냐고 책임을 물을 수 없듯이 그가 그 체제 속에서 최선의 선택을 했다는 사실을 최소한 존중해야 한다고 생각한다. 승냥은 우물에서 찾을 수 없기 때문이다.

31) 각주 24)와 동일.

자신의 시대에 맞는 이상적 인간형을 군자라는 용어를 빌어 표현할 수 있는 길을 열어주었다.

이상에서 공자가 군자의 의미를 신분의 명칭에서 도덕성과 인격을 갖춘 지도자이며 문화적 교양인으로 재해석한 것을 보았다. 공자가 재해석한 용어가 군자만은 아니지만 지면관계로 재해석이란 동일한 맥락의 용어들에 대한 설명은 줄인다. 앞으로의 논의는 이러한 재해석의 과정이 漢代를 비롯한 歷代 經學家에게서 일어났고, 주희의 단계에서 또 새로운 재해석이 일어났으며, 19세기 삼국의 텍스트에도 일어났음을 밝히는 순서로 진행한다.

1. 文質 - 인격적·도덕적 함양과 실천

앞서 보았듯 공자는 문화적 교양인이 되라고 門人들을 격려했다. 이때 문화적 교양이란 文이란 한 글자에 압축된다. 그러므로 문을 이해함은 당시의 문화적 교양이 무엇인지 알게 해준다. 이 절에서는 文과, 文의 相對語로 쓰인 質에 집중한다.

공자께서 말씀하셨다. “질이 문을 이기면 야인이고 문이 질을 이기면 사관이니, 문질이 아름답게 어우러져 문체가 난 뒤라야 군자이다.”³³⁾

32) 물론 공자가 봉건제사회를 산 역사적 인물이란 사실과 그가 봉건제사회에 이론적 기반을 제공한 바 있는 인물임은 변하지 않는다. 또 최초로 지식을 조직하고 사회적으로 쓰이고 실천될 비전을 가졌던 인물임도 변하지 않는다. 따라서 공자가 군자를 일반의 교양인이나 학습인 또는 도덕인이 아니라, 봉건제사회의 유지와 발전을 위한 교양, 학습, 도덕을 갖춘 관원으로 인식했다는 설명도 옳다. 다만 이는 하나의 전제에 해당한다. 이 사실들을 결코 무시할 수는 없지만, 이를 모든 논의의 중국적 귀결로 선택할 필요는 없다. 21세기를 사는 우리는 과거의 역사적 단계를 듣고 배워 알고 있지만, 과거의 그들에게는 우리가 누리는 뒤에 난 자의 특권이 없다. 그러므로 그들에게 책임을 물을 수는 없다. 다만 그 시대적 함의를 따지는 것은 우리의 몫이다.

33) 『論語』, 「雍也」 제18장. “子曰: ‘質勝文則野, 文勝質則史, 文質彬彬然後君子.’”

주지하는 바처럼 文質이 아름답게 어우러져 문채가 나는 사람이 군자란 말이다. 이때 관건이 되는 것은 ‘문’과 ‘질’이 무엇인가와 ‘野’와 ‘史’의 의미이다. 包咸³⁴⁾은 “野는 野人과 같으니, 비루하고 거침을 말한다. 史者是 文은 많으나 質은 적다. 彬彬은 문과 질이 서로 반반씩인 모습이다.”³⁵⁾라고 했다. 包咸은 문과 질에 대해서는 구체적으로 설명하지 않았지만, 野는 野人으로 史는 史者로 보아 각각에 해당하는 인간형을 제시하여 설명하였다. 이때 野人은 촌사람 정도의 의미이며, 史者는 역사를 기록하는 史官을 의미한다고 본다. 이 두 인간형의 특징이자 장점인 文과 質이 반반씩 섞인 모습을 갖춘 이상적인 인간형을 군자라고 풀이한 것이다. 그런데 朱熹는 일단 포함의 설을 수용하면서도 자신의 새로운 해석을 제시한다. 그러면서 楊時³⁶⁾의 설을 전제한다.

野는 촌사람이니, 비루하고 거침을 말한다. 史는 文書を 맡은 사람이니, 見聞이 많아 일에는 익숙하나 誠實性이 혹 부족한 것이다. 彬彬은 班班과 같으니, 물건이 서로 섞여 적당한 모양이다. 學者는 마땅히 有餘한 것은 덜어내고 부족한 것은 보충해야 하니, 덕을 이룸에 이른다면 그렇게 되기를 기약하지 않아도 그렇게 됨을 말한 것이다. ○楊氏가 말하였다. “문과 질이 서로 이겨서는 안 된다. 그러나 질이 문을 이김은 오히려

34) 包咸(B.C.6 ~ 65): 자는 子良이며, 會稽 曲阿(江蘇省 丹陽) 사람이다. 후한 때 경학가로, 孝廉으로 천거되어 郎中이 되었으며 太子에게 『논어』를 가르쳤다. 젊어서 經學博士 右師細君에게 魯詩·『論語』를 배웠다. 그의 아들 包福이 낭중이 되어 和帝에게 『논어』를 전수하였다. - 최석기 외 지음, 『중국경학가사전』, 경인문화사, 2002년, 246쪽.

35) 安井衡, 『論語集說』 권2, 「雍也」第六, 『漢文大系』 1, 新文豐出版公司, 1978년, 48쪽, 『集解』, 「雍也」 제16장, 註. “包咸曰: ‘野, 如野人, 言鄙略也. 史者, 文多而質少. 彬彬, 文質相半之貌.’”

36) 楊時(1053 ~ 1135): 자는 中立, 호는 龜山, 시호는 文靖이며, 南劍 將樂(福建省) 사람이다. 북송 때 경학가로, 1076년 진사가 되어 著作郎·工部侍郎 등을 지냈다. 程顥·程頤에게 배웠으며, 謝良佐·游酢·呂大臨과 함께 ‘程門四先生’이라 불렸다. 그의 학문은 羅從彦·李侗 등을 거쳐 주희에게로 이어져, 理學의 형성 발전 과정에 중요한 영향을 끼쳤다. 저술로 왕안석의 新學을 반박한 『三經義辨』과 『二程粹言』, 『龜山語錄』이 있다. - 최석기, 위의 책, 101쪽.

려 단맛이 調味를 받을 수 있고 흰 색이 采色을 받을 수 있는 것과 같아
괜찮지만, 문이 이겨 질을 없애는 데 이룬다면 그 근본이 없어지는 것이
니, 비록 문이 있은들 장차 어디에다 베풀겠는가? 그렇다면 그 史보다는
차라리 野가 나은 것이다.”³⁷⁾

주희는 문과 질이 서로 이겨서는 안 된다고 했는데, 이는 대개 文을
文飾의 의미로 質을 資質의 의미로 보고, 둘의 相須의 관계에 초점을 맞
추어 둘 중 어느 한 쪽으로 편중되는 것을 공자가 경계한 말로 이 章의
의미를 설명한 것이다. 나아가 근본인 자질이 없다면 문식은 쓸모없는
것이라는 설에도 공감한 것이다. 경전의 本旨를 정확하게 찾으려 한 설
명이지만, 文과 質이 구체적으로 무엇을 가리키는지를 궁금해 하는 관점
에서는 자당한 설명이라고 보기에는 곤란하다. 文과 質에 관한 이 장의
역대 경학가의 주석은 대체로 이러한 주자의 해석범주를 벗어나지 못해
궁금증을 해결주지는 못하고 있다. 한편 丁若鏞은 이 章의 補[보충]에서
다음처럼 말한다.

質은 德行으로써 근본을 삼음을 말하고[충성스럽고 신실한 사람이 禮
를 배울 수 있다], 文은 禮樂으로써 修飾함을 말한다[先王의 道를 배움
이다].³⁸⁾

질과 문에 대해 주희가 명확하게 드러내지 못했던 것이 명쾌하게 드
러난다. 곧 질은 덕행으로 근본을 삼는 것인데, 덕행이 바탕을 이룬 사람
이라야 예를 배울 수 있기 때문에 질이란 예악을 배울 수 있는 자질을

37) 朱熹, 『論語集註』, 「雍也」 제16장, 朱註. “野, 野人, 言鄙略也, 史, 掌文書, 多聞習
事而誠或不足也. 彬彬, 猶斑斑, 物相雜而適均之貌. 言學者當損有餘補不足, 至於
成德, 則不期然而然矣. ○楊氏曰, ‘文質, 不可以相勝. 然質之勝文, 猶之甘可以受
和, 白可以受采也, 文勝而至於滅質, 則其本亡矣, 雖有文, 將安施乎? 然則與其史
也, 寧野.’”

38) 丁若鏞, 『論語古今註』 卷3, 「雍也」, 文質彬彬章, 『與猶堂全書』 5 제2집 經集, 223
쪽. “補曰, ‘質, 謂本之以德行[忠信之人可學禮], 文, 謂飾之以禮樂[學先王之道].’”

의미한다. 문은 先王의 道가 담긴 禮樂으로 꾸민다는 의미이다. 그러므로 덕행이 바탕을 이루고 예악으로 문식을 한 사람이라야 문화적 교양인으로서의 군자라는 말로 풀이한 것이다. 정약용은 새로운 시대를 맞이하여 열어갈 지도자로서의 인간형을 덕행과 예악의 문화적 교양을 두루 갖춘 인물로 제시한 것이다. 한편 劉寶楠은 이 장을 이렇게 해석한다.

『論語正義』: 禮에는 質이 있고 文이 있다. 질이란 근본이다. 예는 근본이 없으면 설 수 없고, 문이 없으면 행해지지 않으니, 능히 설 수 있고 행할 수 있다면 이는 中이라 이른다. 그 中을 잃으면 치우치고, 치우치면 다투고, 다투면 서로 이기려 든다. 군자란 中을 써서 천하에 통달하게 하는 사람이다. 옛날에는 천자와 제후와 경대부와 사를 일컬어 모두 군자라 하였다. … 中略 … 이 장은 문과 질이 갖추어지지 않았다면 군자가 될 수 없음을 말하였다. 아마도 군자가 될 수 없다고 한 것은 군자라면 반드시 백성에게 中을 써야 하기 때문이다. 만약 문이나 질이 치우치게 이긴다면 백성에게 보여줄 것이 없어서 백성은 본받을 바가 없을 것이니 어떻게 그 지위에 걸맞다고 하겠는가?³⁹⁾

劉寶楠은 이 장을 禮에 관한 설명으로 전제하고서 해석하였다. 따라서 이 문장의 문과 질은 모두 예의 근본과 문식에 관한 설명이며, 中은 예의 근본과 문식이 적절히 융합되어 어느 쪽으로도 치우치지 않는 상태를 말한다. 이 해석 역시 주자의 추상적인 면을 벗어나 禮라는 구체적인 국면에 한정하여 설명하고 있기에 명쾌한 면이 있다. 다만 문과 질에 대한 설명은 아직도 釋然함이 부족하다. 유보남은 자신의 시대에 필요한 인간형을 예의 근본과 문식을 겸비한 인물로 본 것이다.

安井衡은 이 장에서 자신의 견해를 밝히고 있지 않고, 邢昺⁴⁰⁾과 物茂

39) 劉寶楠, 『論語正義』 권7, 「雍也」, 중화서국, 1990년, 233쪽. “正義曰: ‘禮, 有質有文. 質者, 本也. 禮, 無本不立, 無文不行, 能立能行, 斯謂之中. 失其中則偏, 偏則爭, 爭則相勝. 君子者, 所以用中而達之天下者也. 古稱天子諸侯卿大夫士, 皆曰君子. … 中略 … 言非文質備, 無以爲君子矣. 其無以爲君子者, 以君子必用中于民. 若文質偏勝, 無以示民, 民無所效法, 而何以爲稱其位哉?’”

卿⁴¹⁾의 설을 그대로 옮겨 놓았다. 그 의도는 이들의 설에 공감하고 더 이상의 부연은 필요가 없다고 여긴 듯하다.

邢昺이 말했다. “문이 많아 질을 이긴다면 史官과 같다고 말한 것이다.”⁴²⁾

40) 邢昺(932~1011): 자는 叔明이며, 曹州 濟陰(山東省) 사람이다. 북송 때 경학자로 977년 國子監丞이 되어 侍講學士·예부 상서 등을 지냈다. 杜鎬·舒雅·孫奭·李慕清·崔偓佺 등과 三禮·三傳·『효경』·『논어』·『이아』 등의 義疏를 교정하였고, 宋나라 眞宗에게 『효경』·『예기』·『논어』·『춘추좌씨전』 등을 강하였다. 저술로 『論語正義』·『爾雅正義』·『爾雅義疏』·『孝經正義』 등이 있는데, 모두 『십삼경주소』에 수록되어 있다. - 以上은 - 최석기 외 지음, 『중국경학가사전』, 경인문화사, 2002년, 260쪽.

41) 物茂卿: 荻生徂徠(오규소라이, 1666~1728년), 이름은 雙松(나메마츠), 자는 茂卿, 어릴 적 이름은 傳次郎, 통칭 惣右衛門, 본성은 物部(모노베), 荻生氏. 그 조부 玄甫는 伊勢 북부의 浪人이었으나, 今大路道三에게서 의술을 배워 에도에 나가 개업하였다. 그 부친 方庵은 장군 綱吉(츠나요시)이 藩邸에 있었을 때 징소되어 御側醫師가 되었으며, 지위가 法眼에 이르렀다. 御本丸船手大將 兒島左衛門의 딸을 아내로 맞아 세 아들을 낳았다. 소라이는 차남이다. 어려서부터 영민하여, 7~8세부터 家乘日誌를 쓰기 시작하였고, 11~12세에는 句讀의 스승이 없이 스스로 책을 읽을 수 있게 되었다고 한다. 명의 李攀龍·王世貞 등의 古文辭에 공명하여, 그것을 문학·경학 양면에 응용하여 자제를 고무하였다. 또 『議園隨筆』을 저술하여 이토오진사이를 비롯한 천하의 학자를 매도하여 거리낌이 없었다. - 中略 - 학술 방면에서는 고문사로부터 나아가 ‘성인의 도’를 발명하였다고 일컫고, 宋儒의 잘못을 공언하기 시작하였다. 마침내 1717년(享保 2년)에 『辨道』의 책이 간행되고 이어서 『辨名』의 책이 나왔다. 여기에 이르러 주자학파로부터 聖門의 큰 이단자라고 질시되고 공격의 화살이 집중하였다. - 中略 - 소라이의 저서는 아주 많다. 『辨道』·『辨名』·『論語徵』·『學庸解』·『讀荀子』·『讀韓非子』·『讀呂氏春秋』·『孫子國字解』·『南留別志』·『護園水筆』 이외에, 시문 집으로서 『徂徠集』 10권이 그 주된 것일 것이다. 산문은 「天狗說」·「擬家大連檄」·「紀昌俊襲義經第」·「後慧林寺殿機山霸王影堂上梁文」·「風流使者記」·「福善禍淫論」·「答安澹泊」·「答屈景山」 등이 모두 음송할 만하다. - 以上은 이 노구치 아츠시 저, 심경호·한예원 역, 『일본한문학사』, 소명출판, 2000년, 326~332쪽.

42) 安井衡, 『論語集說』 권2, 「雍也」, 『漢文大系』 1, 新文豐出版公司, 1978년, 48쪽. “邢昺云, ‘言文多勝於質, 則如史官也.’”

物茂卿이 말했다. “문은 禮樂을 말한다. 史는 문서를 관장한다. 때문에 朝廷制度, 朝會, 聘問儀節에 통하여 깨닫지 못함이 없지만 덕행은 반드시 모두 있다고 할 수는 없다.”⁴³⁾

형병은 사관에 대한 설명이라고 해석하고 한정하였다. 물무경은 형병의 설을 수용하여 史를 史官으로 해석하였다. 文을 禮樂으로 본 것과 質을 德行으로 본 점은 정약용의 설과 통하는 면이 있다. 그러나 문을 조정의 제도와 조회와 빙문의 의식절차 등으로 부연한 것은 그의 창견이라 할 수 있다. 물무경에 따르면 이 문장은 조정의 관원 가운데 史官의 경우에만 한정된 해석으로 볼 수 있다. 구체적인 국면을 제시한 점에서는 유보남의 경우와 비슷하지만, 史官에만 초점을 맞춘 해석이라서 質에 대한 설명은 미흡하여 한쪽에 치우친 감이 있다. 안정형은 물무경의 견해를 빌어 새로운 시대를 이끌 관원을 조정의 제도와 조회와 빙문의 의식절차 등에 해박하면서 덕행을 갖춘 인물이라야 한다고 본 것이다. 이는 일본이 근대를 맞이하면서 西勢에 대응하고 內治를 안정시킬 인물, 즉 막부에서 정치적 역량을 지닌 지식인을 요구하던 시대적 요청에 정확하게 대응한 것이라 생각한다. 하지만 安井衡의 案說이 없다는 점은 여전히 아쉽다. 그렇다면 과연 이 장에서 말하는 문과 질은 무엇인가? 이 질문에 정약용은 충실히 답한다.

[질의] 『집주』에서 “자공이 극자성의 폐단을 바로잡았으나, 또한 본말과 경중의 차이가 없으니 함께 잘못되었다.”고 하였다. ○太宰純이 말하기를 “무릇 忠信은 君子의 質이고, 禮樂은 군자의 문이다. 극자성이 ‘군자는 質을 할 뿐이니 어찌 文을 하겠는가?’ 하였으니, 이는 ‘군자는 충신을 할 따름이니 어찌서 예악을 하겠는가?’라고 말하는 것과 같다.” 하였다. 무릇 군자가 군자일 수 있는 까닭은 文때문이다. 만약 문을 버리고

43) 安井衡, 『論語集說』 권2, 「雍也」, 『漢文大系』 1, 新文豐出版公司, 1978년, 48쪽.
“物茂卿云, ‘文, 謂禮樂. 史掌文書. 故朝廷制度朝會聘問儀節, 莫不通曉, 而德行不必皆有也.’”

질을 취한다면 장차 사람들에게 만약 忠信을 한다면 군자가 될 수 있다고 말하는 것이다. 공자가 말하길 “10실의 읍에도 반드시 忠信이 나와 같은 사람이 있겠지만, 내가 학문을 좋아함만은 못할 것이다.” 하였고, “만약 臧武仲의 지혜와 公綽의 不欲과 卞莊子의 용기와 冉求의 재주가 있는 사람의 경우라면 군자의 질을 가졌다고 할 수 있지만 오히려 예악으로 文飾한 뒤라야 온전한 사람이 될 수 있다.”고 하였다. 이것으로써 본다면 자공의 말은 바로 공자의 뜻이다. ○案: 공자가 文質을 말할 경우에 편중하여 말한 적이 없다. 편중된 것은 ‘질이 문보다 승하면 野하고 문이 질보다 승하면 史하다.’와 같이 말하였으니, 輕重을 두어 말한 적도 없다.⁴⁴⁾

정약용의 해석은 명쾌하다. 文은 禮樂이고, 質은 忠信이라는 것이다. 부연하면 문이란 선왕의 도가 담긴 禮樂文物이며, 질이란 孝悌忠信의 실천덕목이다. 정약용이 주석을 통해 공자의 말로써 해석하려 했던 것에는 분명한 의도가 있다. 그것은 衰世의 기운이 만연한 조선에도 예악의 문식과 효제충신의 실천에 충실한 인물이 절실히 필요함을 강조하려 함이었다. 곧 정치적 역량을 갖춘 능력 있는 지식인에게 인격적 도덕적 함양도 갖추 것을 요구하고 있는 것이다. 이는 삼국의 經學家가 동시대적 시대정신을 공유하고 있는 것이라 볼 수 있다. 경학이 먼지 쌓인 책 더미 속에서 자기만족을 찾는 것이 결코 아니었음을 보여주는 實例라 생각한다.

44) 丁若鏞, 『論語古今註』 권6, 『與猶堂全書』 5 제2집 經集, 아름출판사, 467면, “[質疑]集注云, 子貢矯子成之弊, 又無本末輕重之差, 胥失之矣. ○純曰: ‘夫忠信者, 君子之質也, 禮樂者, 君子之文也. 棘子曰, 君子質而已矣, 何以文爲, 是猶言君子忠信而已, 何以禮樂爲也.’ 夫君子所以爲君子者, 以文也. 若去文而取質, 則將謂人苟忠信可以爲君子矣. 孔子曰, ‘十室之邑, 必忠信如丘者焉, 不如丘之好學也.’ ‘至若臧武仲之智, 公綽之不欲, 卞莊子之勇, 冉求之藝, 可謂有君子之質矣, 猶必文之以禮樂, 然後可以爲成人.’ 由是觀之, 子貢之言, 乃仲尼之旨也. ○案: 孔子言文質, 亦未嘗偏重, 偏重如云 ‘質勝文則野, 文勝質則史’, 未嘗輕重.”

2. 君子 - 새로운 시대의 인간형

공자는 ‘세상 사람들은 先進이 禮樂에 있어서는 野人이며 後進이 禮樂에 있어서는 군자라 하지만, 만일 禮樂을 쓴다면 나는 先進을 따르리라.’⁴⁵⁾ 하였다. 앞에서 일부 논의하였지만, 군자가 어떤 유형의 인물인지는 여전히 해결되지 않은 문제로 남아 있다. 이제 君子에 집중하여 19세기 삼국의 해석에서는 어떤 인간형으로 제시되었는지를 본다.

孔安國이 말했다. “先進과 後進은 벼슬에 나간 선후의 무리를 말한다. 禮樂은 세상을 따라 덜거나 보태지니, 후진이 예약에 대해 갖추고 있어 時中을 얻었으니 이는 군자이다. 선진은 古風이 있으니 이는 野人이다.”⁴⁶⁾

孔安國⁴⁷⁾은 선진과 후진을 벼슬에 나간 선후를 따져 먼저 벼슬길에 나간 사람을 선진이라 하고 뒤에 나간 사람을 후진이라 해석하였다. 그러므로 세상이 변하고 시간이 흐른 뒤에 벼슬에 나간 후진은 선진보다 여러 가지 변화의 요소를 겪고 난 후에 진출했기에 상대적으로 예약의 여러 가지를 구비할 수 있는 여건이다. 따라서 시대에 맞는 적절함을 얻을 수 있는 것이다. 한편 선진은 因世損益의 조건변화에는 부족함이 있으나 고품을 유지하고 있다는 점은 높이 평가할 만하다는 것이다. 공안

45) 『論語』, 「雍也」 제18장. “子曰: ‘質勝文則野, 文勝質則史, 文質彬彬然後君子.’”

46) 安井衡, 『論語集說』 권11, 「先進」第十一, 『漢文大系』 1, 新文豐出版公司, 1978년, 2쪽, 『集解』 권4, 「先進」 제1장, 註. “孔安國曰: ‘先進後進, 謂仕先後輩也. 禮樂因世損益, 後進與禮樂俱, 得時之中, 斯君子矣. 先進有古風, 斯野人也.’”

47) 孔安國(?~?): 자는 子國이며, 노나라(山東省 曲阜) 사람이다. 전한 때 경학가로, 공자의 후예이다. 申培公에게 魯詩를 배우고, 伏生에게 『상서』를 배웠다. 武帝 때 박사가 되어 諫議大夫·臨淮太守 등을 지냈다. 노나라 共王(恭王) 때 공자의 舊宅을 헐다가 벽 속에서 고문으로 된 『상서』·『논어』·『효경』 등을 얻어 天漢年間(BC.100~BC.97)에 이것을 武帝에게 바쳤으나, 學官에 오르지는 못하였다. 전한 때 처음으로 古文學을 주창하여 都尉朝倪寬 등에게 전수하였다. - 以上은 - 최석기 외 지음, 『중국경학사전』, 경인문화사, 2002년, 15쪽.

국은 공자가 이 점을 높이 평가했기에 만약 예악을 쓴다면 나는 선진을 따르리라 했다고 해석한 것이다. 하지만 후진이 時中을 얻었다고 했으면 후진을 따라야 마땅하다는 반론에 답을 할 수 없는 약점이 있다. 그러므로 선진을 君子로 보아야 할지 후진을 군자로 볼지는 여전히 명쾌하지 못하다. 그런데 皇侃⁴⁸⁾은 孔安國과는 여러 면에서 다른 해석을 한다.

이 장에서 공자는 장차 순박함과 소박함으로 돌아가고자 古를 중시하고 今을 천시하였다. 그러므로 禮樂에 군자와 야인의 차이가 있다고 일컬은 것이다. 선진과 후진이란 것은 선배와 후배이다. 선배는 五帝 이전을 말한다. 후배는 三王 이래를 말한다. 예악에 나아간 사람이란 그 당시의 사람으로 예악을 진행한 사람을 말한다. 야인은 질박함을 일컫는다. 군자는 때에 맞음을 가리킨다. 공자의 말은 今人の 문으로써 古人을 본다면 古는 질박하고 今은 문식이 더해진 것이니, 문은 능히 時中을 따름이다. 이런 까닭에 당시의 군자이다. 질은 朴素하여 時俗과 어긋난다. 이런 이유로 당시의 야인이다. ‘如用’ 운운한 것에서 如는 若과 같다. 만약 先後의 두 시기를 비교하여 가르침으로 쓴다면 나는 선진을 따르겠다는 것이다. 그러한 까닭은 古는 순수하고 소박하기 때문에 법도로 삼아 따를 수 있어서이다.⁴⁹⁾

48) 皇侃(488~545): 皇侃이라 부르기도 하며, 梁(江蘇省 蘇州) 사람이다. 남북조 시대 남조 梁나라의 경학가로, 國子助教·員外散騎侍郎 등을 지냈다. 賀楊을 사사하였다. 三禮·『논어』·『효경』에 뛰어나 『禮記義疏』·『禮記講疏』 등을 지었으나 모두 없어지고, 지금은 청나라 鍾謙鈞의 古經解集函에 『論語義疏』가, 옥함산 방집일서에 『禮記皇氏義疏』가 전한다. - 以上은 최석기 외 지음, 『중국경학가사전』, 경인문화사, 2002년, 268쪽.

49) 皇侃, 『論語集解義疏』 권6, 「先進」 제11, 제1장, 『四庫全書』 CD롬, 인민문화출판공사. “此, 孔子將欲還淳反素, 重古賤今. 故稱禮樂有君子野人之異也. 先進後進者, 謂先後輩人也. 先輩, 謂五帝以上也. 後輩, 謂三王以還也. 進於禮樂者, 謂其時輩人進行於禮樂者也. 野人, 質朴之稱也. 君子, 會時之目也. 孔子言, 以今人文觀古, 古質而今文, 文則能隨時之中, 此故爲當世之君子也. 質則朴素而違俗, 是故爲當世之野人也. 云如用云云者, 如猶若也. 若比方先後二時而用爲教, 則我從先進者也. 所以然者, 古爲純素. 故可從式.”

우선 선배와 후배가 다르다. 공안국이 벼슬한 시기의 선후로 선후배를 규정한, 반면 황간은 선배란 五帝時代의 인물이라 하였고, 후배란 禹湯文武의 시대에 살던 인물이라고 해석하였다. 곧 황간은 堯舜을 비롯한 五帝時代의 예악이 고풍스럽다고 보고, 三王時代의 예악은 文飾이 가해진 것으로 본 것이다. 이때 後進의 예악이 君子라는 말은 후진의 예악이 시대의 변화에 적절하게 맞는다는 뜻이다. 소박한 선진의 예악이 시대의 풍속과 어긋나는 면이 있더라도 공자는 그것을 따르겠다는 뜻을 밝힌 것으로 해석했다.

邢昺은 선진과 후진을 孔安國, 皇侃과는 또 다르게 보았다.

邢昺: 이 장은 공자가 제자 중에 벼슬에 나간 선후의 무리를 평가한 것이다. 선진은 예악에 있어서 야인이라는 말에서 선진은 선배로서 벼슬에 나간 사람을 말하는데, 예악을 준용함에 능히 세상에 따라 덜거나 보탬 수는 없었지만 古風이 있었다. 그러므로 소박하고 촌스러운 사람이라고 말하였다. 후진은 예악에 있어서 군자라는 말에서 후진은 후배로서 벼슬에 나간 사람을 말하는데, 예악을 준용함에 능히 세상에 따라 덜거나 보탬 수 있으니 예악에 대해 구비하여 時中을 얻었다. 그러므로 군자다운 사람이라고 말하였다. 만일 예악을 쓴다면 나는 선진을 따르겠다는 말은 만일 예악을 써서 정치로 삼는다면 나는 선배인 소박하고 촌스러운 사람을 따르겠다는 말을 한 것이다. 공자의 생각은 장차 풍속을 바꾸어 순박하고 소박함으로 돌아가게 함이니, 선진이 오히려 고풍에 가깝기 때문에 그들을 따르겠다는 것이다.⁵⁰⁾

邢昺은 선진과 후진을 공자의 문하생 가운데 벼슬에 먼저 나간 사람

50) 邢昺, 『論語集疏』, 「先進」 제1장, 『四庫全書』 CD롬, 인민문화출판공사, 疏. “此章, 孔子評其弟子之中, 仕進先後之輩也. 先進於禮樂野人也者, 先進, 謂先輩仕進之人, 準於禮樂, 不能因世損益, 而有古風. 故曰朴野之人也. 後進於禮樂君子也者, 後進, 謂後輩仕進之人也, 準於禮樂, 能因時損益, 與禮樂俱, 得時之中. 故曰君子之人也. 如用之則吾從先進者, 言如其用之以爲治, 則吾從先輩朴野之人. 夫子之意, 將移風易俗, 歸之淳素. 先進猶近古風, 故從之也.”

과 나중에 나간 사람으로 해석하였다. 이렇게 본다면 이 장은 공자가 자신의 제자들을 품평하는 말이 된다. 따라서 제자들 가운데 후배에 속하는 인물들이 예악의 여러 가지를 구비하고는 있으나 공자 자신은 다소 촌스럽고 거칠지만 古風이 남아있는 선배에 속하는 제자들의 예악을 따르겠다는 자신의 견해를 밝힌 것으로 해석된다. 즉 예악의 잘 구비됨보다는 예악의 본질이 다듬어지지 않은 상태로나마 남아있는 쪽을 선택하겠다는 의지이다. 이는 ‘예란 사치스럽기보다는 차라리 검소해야 하고, 喪은 수월하게 하기보다는 차라리 슬퍼해야 한다.’⁵¹⁾는 말과 같은 맥락이다. 형병은 공자가 예의 본질을 존중하는 입장에 서 있다고 해석한 것이다. 형병의 「學而」 제1장 해석을 본다.

이미 成德이 있기에 범인이 알아주지 않아도 성내지 않으니 또한 군자답지 않은가? 이는 참된 군자를 말한 것이다. 군자의 행실은 하나가 아니니 이것은 그중 한 가지 행실일 뿐이기 때문에 ‘또한’이라고 말한 것이다.⁵²⁾

군자를 이미 덕을 이룬 존재라고 보았다. 이때 덕을 이룰 수 있는 바탕은 文質을 겸비함이다. 그러므로 「顔淵」 제8장을 이렇게 해석하였다.

이 장은 文을 귀한 것으로 숭상한 것이다. ‘棘子成曰: 君子, 質而已矣, 何以文爲.’는 위나라 대부 극자성이 “군자다운 사람은 質을 도탑게 할 뿐이라면 괜찮으니 어찌 文을 써야 이에 군자가 되겠는가?”라고 말한 것이다. 그의 생각은 그 시대에 문이 많은 것이 싫었던 것이다. ‘子貢曰: 惜乎! 夫子之說君子也, 駟不及舌.’에서 夫子는 극자성을 가리킨다. 자공은 극자성이 군자는 문을 하지 않는다고 하는 말을 듣고 그 말이 지나

51) 『論語』 권3, 「八佾」 제4장. “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.’”

52) 邢昺, 『論語正義』 권1, 「學而」 第一, 『十三經註疏』 정리본 23권, 북경대학출판사, 2000년, 2쪽, “既有成德, 凡人不知而不怒之, 不亦君子乎? 言誠君子也. 君子之行非一, 此其一行耳, 故云亦也.”

쳐 잘못된 것이기 때문에 탄식하여 “애석하다! 극자성이 군자를 말함이며, 잘못된 말은 한번 혀에서 나오면 駟馬라도 따라갈 수 없다.”고 말한 것이다. ‘文猶質也, 質猶文也. 虎豹之鞶, 猶犬羊之鞶.’ 이 구절은 자공이 비유를 든 것이니, 문은 없앨 수 없음을 말하였다. 가죽에서 털을 제거한 것을 鞶이라 한다. 이 구절에서 君子와 野人이 다른 것은 質과 文이 같지 않기 때문이다. 虎豹와 犬羊이 다른 것은 바로 털의 무늬가 다르기 때문일 뿐이다. 지금 만약 文이 質과 같고 質이 文과 같으니 文質을 같은 것이라고 한다면, 君子와 鄙夫를 어떻게 구별하겠는가? 만일 虎豹의 가죽에서 그 털의 무늬를 제거하여 鞶으로 만들어 犬羊의 鞶과 같은 곳에 둔다면 어떻게 虎豹와 犬羊을 구별할 수 있겠는가?⁵³⁾

형병은 문이 군자와 야인을 구별하는 기준이 되며, 가죽의 털과 무늬처럼 그 가죽의 정체성을 결정지어 주는 것이라 하였다. 이는 사람에게도 그대로 적용할 수 있는 비유이다. 어떤 인물을 그가 어떤 인간인지 결정지어 주는 것도 바로 文인 것이다. 즉 인간의 정체성을 이루는 중요한자가 문이라는 해석이다. 반면 朱熹는 이를 다음처럼 해석한다.

先進後進은 前輩[선배]·後輩라는 말과 같다. 野人은 郊外の 백성을 말하고, 君子는 어진 사대부를 말한다. 程子가 말했다. “선배는 예악에 있어 문채와 바탕이 마땅함을 얻었는데, 지금 사람들은 도리어 그것을 질박하다고 말하여 촌스러운 사람이라 하고, 후배는 예악에 있어 문이 그 질보다 지나친데, 지금 사람들은 彬彬하다고 말하여 군자라고 한다. 이는 周末에는 文에 치우쳤기에 당시 사람들의 말이 이와 같으니,

53) 邢昺, 『論語正義』 권12, 「顔淵」第十二, 『十三經註疏』 정리본 23권, 북경대학출판사, 2000년, 181쪽, “此章貴尙文章也. ‘棘子成曰: 君子, 質而已矣, 何以文爲.’者, 衛大夫棘子成言曰: 君子之人, 淳質而已, 則可矣, 何用文章乃爲君子? 意疾時多文章. ‘子貢曰: 惜乎! 夫子之說君子也, 駟不及舌.’者, 夫子指子成也. 子貢聞子成言君子不以文, 爲其言過謬. 故歎曰: 可惜乎! 棘子成之說君子也, 過言一出於舌, 駟馬追之不及. ‘文猶質也, 質猶文也. 虎豹之鞶, 猶犬羊之鞶.’者, 此子貢舉喻, 言文章不可去也. 皮去毛曰鞶. 言君子野人異者, 質文不同故也. 虎豹與犬羊別者, 正以毛文異耳. 今若文猶質, 質猶文, 使文質同者, 則君子與鄙夫何以別乎? 如虎豹之皮, 去其毛文, 以爲之鞶, 與犬羊之鞶同處, 何以別虎豹與犬羊也.”

문에 지나쳤음을 스스로 알지 못한 것이다.” 用之는 예악을 씬을 말한다. 孔子께서 이미 당시 사람들의 말을 기술하고, 또 스스로 말씀하시기를 이와 같이 하셨으니, 이는 지나침을 덜어 中道에 나아가게 하려고 하신 것이다.⁵⁴⁾

주희의 설은 공안국의 설과는 상반된다. ‘先進, 於禮樂, 文質得宜’에서 보듯 예악에 있어서 문과 질을 갖추고 마땅함을 얻은 쪽은 후진이 아니라 선진이라 해석한다. 그리고 후진이 예악에 있어 군자라는 말은 주나라 말기에 문에 경도된 당시 사람들이 자신이 문에 치우쳐 있음을 자각하지도 못했기에 이런 말을 하지만 공자는 이러한 현상이 잘못임을 알고 先進의 禮樂을 따르리라 했다고 해석한다. 공안국이 文勢와 당대의 현실을 고려했다면 주희는 공자의 本旨를 찾으려 했다는 관점의 차이를 확인할 수 있는 것이다. 그런데 정약용은 이렇게 해석한다.

㉔군자는 有德한 이를 말한다. 정현의 『옥조주』에 “군자는 大夫와 士이다.”고 하였고, 『少儀注』에는 “군자는 경대부이다.”라 하였으니, 군자라고 말하는 것은 大君의 아들이다. 王者를 천자라고 칭하는 것과 같다. 옛날에는 오직 有德한 사람만이 在位할 수 있었다. 그렇기 때문에 후세에는 비록 지위가 없더라도 모든 有德한 사람은 군자라고 칭하였다.⁵⁵⁾

㉕보충하여 말한다. “야인은 농부이다. [맹자가 말했다. “野人이 없다면 君子를 봉양할 사람이 아무도 없다.”] 군자는 士大夫이다.”⁵⁶⁾

54) 朱熹, 『論語集註』 권11, 「先進」 제1장, 集註. “先進後進, 猶言前輩後輩. 野人, 謂郊外之民, 君子, 謂賢士大夫也. 程子曰, ‘先進, 於禮樂, 文質得宜, 今反謂之質朴, 而以爲野人, 後進之於禮樂, 文過其質, 今反謂之彬彬, 而以爲君子, 蓋周末文勝. 故時人之言如此, 不自知其過於文也.’ 用之, 謂用禮樂. 孔子既述時人之言, 又自言其如此, 蓋欲損過以就中也.”

55) 丁若鏞, 『論語古今註』 권1, 『與猶堂全書』 제2집 經集, 아름출판사, 17쪽, “補曰: 君子, 有德之稱. 鄭玄玉藻注曰: ‘君子, 大夫士.’ 少儀注曰: ‘君子, 卿大夫.’ 君子云者, 大君之子也, 猶王者之稱天子也. 古惟有德者, 得在位. 故後世雖無位, 凡有德者稱君子.”

56) 丁若鏞, 『論語古今註』 권5, 「先進」 제11, 앞의 책, 396쪽. “補曰: ‘野人, 農夫也.

㉔보충하여 말한다. “從은 自(∼으로부터)와 같다. [『爾雅』의 글에 나온다. ○『詩經』, 「小雅」에 “저 누구로부터인가?”라 하였다.] 공자는 門人 중의 벼슬하고 있는 사람들을 꾸짖으며 ‘너희들은 예악을 익혔으면서 선진을 경시하여 야인이라 여기고, [質이 文을 이기면 野人이다.] 스스로를 군자로 자처하는데, [스스로 文質이 彬彬하다고 여긴다.] 만약 나로 하여금 사람을 등용하게 한다면 반드시 先進으로부터 시작할 것이다.’라 하였으니, [從은 自(∼으로부터)이다.] 이는 먼저 先進을 등용하겠다는 말이다. [순후하고 질박한 것이 귀하게 여길 만하다고 여긴 것이다.]”⁵⁷⁾

㉕아니다. 後進이 누구인가? 이미 時中을 얻었다면 모두 聖人이다. 공자가 또 무엇 때문에 취하지 않겠는가?⁵⁸⁾

㉖舊說을 따른다면 노나라의 後進은 아무 이유도 없이 禮樂에 時中한 군자가 되고, 『集註』를 따른다면 노나라의 先進은 아무 이유도 없이 文質이 得宜한 군자가 된다. 무릇 공자의 시대에 공자의 문하에서 노닐던 자들은 진실로 예악을 익혔지만, 기타의 후진은 어떻게 예악에 군자라고 말할 수 있겠는가? 하물며 공자 문하의 선배는 모두 文質이 得宜한 데 지금 그 後進은 문이 그 질보다 과하다면, 이는 선배들의 彬彬한 풍속으로 예악이 전해오던 것이 무너졌다는 것이니, 어찌 말이 되는가? 대저 주나라 말기에 文이 勝했다는 말은 원래 원망하는 말이다. 공자의 시대에는 禮가 무너지고 樂이 흠어졌으며 詩가 망하고 書가 결락되었으며, 맹자의 시대에 이르러서는 제후가 典籍을 없애버렸다. 그러므로 계문자가 이웃나라를 방문하여 어렵게 逸禮를 구하였고, 魯哀公은 恤由의 喪을 계기로 비로소 士의 禮를 닦았으며, 滕文公은 3년상을 행하려고 맹자에게 물었었다. 그것을 西周의 성대함과 견주어 본다면 잡초만 우거지고 어둑하여 천지가 칠후같이 캄캄한 것인데 어떻게 주나라 말기에 文이 勝했다고 말할 수 있겠는가? 진실로 만약에 주나라 말기에 文이 勝했다면 얼굴을 붉히며 부끄러움이 드러나는 정치가 文王武王 때보다 성

[孟子曰: “無野人, 莫養君子.”] 君子, 士大夫也.”

- 57) 丁若鏞, 『論語古今註』 권5, 「先進」 제11, 앞의 책, 396-7쪽. “補曰: 從, 猶自也. [爾雅文. ○小雅云, 伊誰之從.] 孔子責門人仕者曰, ‘爾曹, 習於禮樂, 輕視先進, 以爲野人, [質勝文則野.] 自處以君子. [自以爲文質彬彬.] 如使我用之, 則必自先進始. [從, 自也.] 謂先用先進也. [以淳質可貴.]’

- 58) 丁若鏞, 『論語古今註』 권5, 『與猶堂全書』 5 제2집 經集, 아람출판사, 397쪽, “駁曰: 非也. 後進誰也? 既得時中, 則皆聖人也. 孔子又何以不取?”

대하다는 것인가? 文이 비록 質을 기다려 文章을 이루기는 하지만 質 또한 문을 기다려 근본을 보존할 수 있다. 무엇 때문인가? 質이란 것은 孝悌忠信이다. 文이 이미 망하여 三綱이 사라지고 九法⁵⁹⁾이 깨어졌는데, 質이 어찌 홀로 보존되었겠는가? 지금의 急務는 文을 닦는 데에 있으니, 文을 닦은 이후에 質이 회복될 수 있다.⁶⁰⁾

㉔에서 군자는 신분을 나타내는 명칭에서 출발하였지만 후세에는 지위와 관계없이 有德者를 군자라고 해석한 것이다. 이는 군자를 신분을 나타내던 명칭으로 사용하던 古經의 용례와 공자 이후 재해석된 개념을 절충한 것이라 할 수 있다. 이때 군자는 문질을 겸비한 인물이며, 이러한 인물이라야 治人을 할 수 있다고 하였다. 곧 治人의 德을 갖춘 사람이라야 군자라는 말이다.⁶¹⁾ ㉕에서 야인과 군자는 신분과 직업에 따른 명칭이다. 禮樂의 淺深이나 文飾의 정도에 따른 명칭이라는 古註의 해석과는 다른 것이다. 오히려 野人은 교외의 백성이며, 君子는 어진 사대부라고 한 주희의 설에 가깝다. 하지만 야인을 농부라고 명시하여 구체적인 직

59) 周代の 天子가 諸侯國을 다스리는 아홉 가지 조치로서 大司馬로 하여금 주관하게 했던 제도이다. 곧 1. 制畿封國, 以正邦國. 2. 設儀辨位, 以等邦國. 3. 進賢興功, 以作邦國. 4. 建牧立監, 以維邦國. 5. 制軍詰禁, 以糾邦國. 6. 施貢分職, 以任邦國. 7. 簡稽鄉民, 以用邦國. 8. 均守平則, 以安邦國. 9. 比小事大, 以和邦國. 을 말한다.

60) 丁若鏞, 『論語古今註』 권5, 『與猶堂全書』 5 제2집 經集, 아람출판사, 397~8쪽, “[質疑]從舊說則魯之後進, 無故爲禮樂時中之君子, 從集注則魯之先進, 無故爲文質得宜之君子. 夫孔子之時, 游於孔子之門者, 誠習於禮樂, 其他後進, 何以謂之禮樂之君子乎? 況孔子先輩, 皆文質得宜. 而今其後進, 文過其質, 則是先輩彬彬之俗, 有禮樂者, 來而壞之耳, 豈可說乎? 大抵周末文勝之說, 原是冤語. 孔子之時, 禮壞樂崩, 詩亡書缺, 至孟子之時, 諸侯滅去典籍, 故季文子聘於隣國, 艱求逸禮, 魯哀公因恤由之喪, 始修士禮, 滕文公欲行三年之喪, 問於孟子. 其視西周之盛, 秦莽晦盲, 天昏地黑, 何得謂之周末文勝乎? 眞若周末文勝, 赧顯之治, 其盛於文武矣. 文雖待質以成章, 質亦待文以存本. 何則? 質也者, 孝弟忠信也. 文之既亡, 三綱淪而九法斁, 質安得獨存乎? 今之急務, 在乎修文, 文修以後, 質可復也.”

61) 丁若鏞, 『論語古今註』 권3, 『與猶堂全書』 5 제2집 經集, 아람출판사, 275쪽, “補曰: 大而化之曰聖, 文質兼備曰君子. 文質兼備, 然後可以治人. 古者有治人之德者, 乃得在位. 在位曰君子, 謂大君之子也. 猶帝王之稱天子.”

업까지 밝히고 있어 군자와의 대비가 명확한 점은 구별된다.

㉔에서 정약용은 ‘從’字의 해석을 기존의 해석들과는 다르게 하였다. 古註의 주석들과 朱熹의 주석에서 공히 ‘따르다’로 해석한 ‘從’을 ‘自’로 보아 ‘~으로부터’라 본 것부터 독창적이다. 이렇게 보면 예악에 대해 선진을 따르는 것이 아니라, 선진부터 등용하겠다는 말이 된다. 그러므로 이 장은 벼슬하고 있는 제자들을 꾸짖는 말로서 선진의 꾸밈없이 질박함을 존중하겠다는 의미와 후진의 오만함을 경계하는 말이 된다. 이때 선진과 후진에 대해서는 별도로 자신의 견해는 밝히지 않고 孔安國과 邢昺의 설을 그대로 따르고 있다. 곧 선진과 후진은 벼슬한 선후를 따진 선배와 후배이며, 시기로는 襄公과 昭公 때에 벼슬한 제자들이 선배이고, 定公과 哀公 때 벼슬한 제자들이 후배라는 설을 수용한 것이다.⁶²⁾ 따라서 정약용은 이 장을 공자가 門人들을 꾸짖으며, 질박한 선배들을 경시하는 태도와 자신들은 文質이 彬彬한 군자라 자처하는 후진의 오만함을 경계시킨 말로 해석한 것이다.

㉕에서는 후진이 예악을 구비하여 군자라는 공안국의 설을 반박한다. 공안국의 설처럼 時中을 얻었다면 이미 성인의 경지인데, 어찌하여 공자가 그들을 취하지 않았겠는가하고 반문한다. 이 문제에 대해 정약용은 ㉔에서처럼 논리적 설명을 가한다. ㉔에서 정약용의 논점은 세 가지이다. 첫째, 노나라의 후진은 아무 이유도 없는데 時中한 군자가 될 수 없기에 舊說의 해석을 따를 수 없으며, 노나라의 선진은 아무 이유도 없이 文質이 得宜한 군자일 수는 없기에 주희의 설을 따를 수 없다는 것이다. 예악의 문화전통이 주나라 말기의 어느 날 사라졌다는 불가사의를 증명하지 못한다면 주희의 설은 설득력이 없고, 예악의 문화전통이 주나라 말기의 어느 날 갑자기 융성하였다는 억측을 준신할 수 없는 한 舊說도 설득력이 없기 때문이다. 둘째, 舊說을 따라 周末에 文이 정말로 勝하였

62) 丁若鏞, 『論語古今註』 권5, 「先進」 제11, 앞의 책, 396쪽. “孔曰: 先進後進, 謂仕先後輩也. [邢曰: ‘蓋先進者, 當襄昭之世, 後進者, 當定哀之世.』

다면 이는 文武의 통치 시기인 周初보다 오히려 周末의 문이 낫다는 말이 됨으로 사리에 맞지 않는 것이다. 공자의 시대인 춘추시대는 禮가 무너지고 樂이 흠어졌으며 詩가 망하고 書가 결락되었으며, 맹자의 시대에 이르러서는 제후가 典籍을 없애버렸기에 문이 勝하였다는 말은 근거가 없다는 것이다. 셋째, 문과 질은 相須的 관계인데 말세라서 문이 사라졌다면 질만 보존되었다고 할 수는 있는 근거가 없다는 것이다.

정약용은 그 당시나 지금이나 말세라는 공통점이 있기에 오히려 문을 닦아야 질을 회복할 수 있다고 해석하였다. 이 지점에서 정약용의 史觀과 그가 인식한 시대적 急務가 무엇인지가 드러난다. 아울러 경학을 통해서 그가 하고 싶었던 말이 나타난다. 그것은 修文을 통한 質의 회복이다. 그리고 그런 덕성과 자질을 갖춘 인물, 곧 군자의 출현을 희망했다. 이는 시대를 이끌 지식인 내지 지도자는 특정한 기능을 가진 기능인으로 저하되지 않고, 덕성도 갖추어야 함을 요구한 것이다. 정치적 역량과 덕성을 모두 받아 안을 인재를 기대함이다.

劉寶楠은 이렇게 말한다.

나는 이렇게 생각한다. 공자는 文質을 논하면서 時中을 매우 귀하게 여겼다. 그러므로 “질이 문을 이기면 야인이고, 문이 질을 이기면 史官이다. 문질이 잘 어우러져 문체가 난 뒤에야 군자이다.”라고 말하였다. 또 “주나라는 앞의 두 왕조를 거울삼았기에 성대하게 문체가 나는구나! 나는 주나라를 따르리라.”고도 말했다. 이 章의 文도 역시 得中의 문인데, 거기에 질을 숭상하는 논의가 있으니 모두 시대를 구원하려는 방법이다. 예컨대 奢侈와 儉薄과 易治와 甚戚은 모두가 예를 잃은 것인데, 공자가 차라리 儉薄과 甚戚을 따르겠다는 것은 또한 이 두 가지가 모두 得中이 아니기에 차라리 질이 이김을 따르고 문이 이김은 따르지 않겠다는 것이다. 만약 환하게 드러나도록 하나의 中道를 거행하는 사람이라면 군자라 일컬을 사람이건만 그를 따르고자 하지 않는다면 평상시에 말하던 彬彬한 군자라거나 주나라를 따르겠다는 말과 부합되지 않는다. 下篇의 棘子成이 문을 버리고 질을 따르겠다는 말에 子貢은 즉시 그를

깊게 비판하였는데, 만약 이 장의 주에서 말한 바와 같다면 공자는 바로 극자성과 같은 견해이니, 어찌 그것이 옳겠는가?⁶³⁾

유보남의 관점은 하나다. 곧 공자는 時中の 文質과 得中の 文을 귀하게 여겼는데, 어느 한쪽을 취택한 것은 피치 못할 형세일 뿐 평상시의 지론이 결코 아니며, 취택의 경우라도 救時의 방법이라는 전제가 있다는 것이다. 따라서 舊註의 해석대로 후진이 득중한 군자라면 왜 공자가 그를 따르지 않겠느냐고 반문한다. 공자는 得中の 文을 귀하게 여겼기에 결코 문을 버리거나 소홀히 한 적이 없고, 다만 당시의 급무로써 質을 우선하여 존중해야 할 필요가 있었다는 것이다. 요컨대 유보남은 질을 갖추고 그 위에 得中の 文을 겸비한 군자를 자신의 시대에 필요한 인물 곧 군자로 인식한 것이다. 아울러 본바탕을 급무로 여겼던 중국의 실용적 학풍이 묻어나는 언급이라 생각한다. 이는 19세기를 산 중국의 지식인으로서 清末의 시대상황을 타개해 갈 인물은 禮를 근간으로 하는 지식을 갖춘 관리라고 보고 그러한 인물의 출현을 요청하고 있는 것이다. 安井衡은 다음처럼 해석한다.

㉑주공이 禮를 제정할 때 文을 숭상하여 은나라의 質을 바꾸었으니, 주나라 초기의 풍속은 반드시 質이 文보다 勝하였을 것이다. 주나라의 道가 이미 쇠하여 공자의 시대에 이르면 문이 날로 승하고 질은 쇠하였다. 공자는 그것을 주나라 초기의 성대함으로 돌이키고자 하였다. 그러므로 이 말을 한 것이다. 그러니 先進後進이라고 말한 것은 주나라 사람을 말한 것이다. 만약 殷 以前을 가리켜 野人이라고 했다면 이것은 주공

63) 劉寶楠, 『論語正義』 권14, 「先進」第十一, 중화서국, 1990년, 439쪽. “案: 夫子論文質, 甚貴時中. 故曰: ‘質勝文則野, 文勝質則史. 文質彬彬, 然後君子.’ 又言, ‘周監於二代, 郁郁乎文哉! 吾宗周.’ 此文, 亦是得中之文, 其有爲尙質之論, 皆是救時之法. 如奢儉易戚, 俱爲失禮, 夫子則寧從儉從戚, 亦以二者俱不得中, 故寧從質勝, 不從文勝也. 若顯然舉一中道, 稱爲君子, 而不欲從之, 則與平時所稱爲彬彬, 所稱爲從周者不合. 下篇棘子成欲棄文從質, 子貢卽深斥之, 若如此註所云, 則夫子正與棘子成同見, 而奚其可哉?”

이 예를 제정하는 도를 몰랐다는 것이다. 또 은 이전을 가리켜 선진이라고 했다면 文에서 또 말이 되지 않으니, 江永⁶⁴⁾의 설은 틀렸다. 이 장에서 군자와 야인을 대비시킨 것은 在位者를 가리켜서 말한 것이다. 대저 사대부는 의관이 단정하며 威儀가 넉넉하고 익숙하여 한번 보더라도 在位者라는 것을 알 수 있으니 이 장에서 말하는 군자이다. 주나라 초기에는 質이 勝하여 비록 在位者라도 간혹 꾸밈없고 거친 사람의 모습을 면하지 못할 수 있었다. 그 때문에 野人이라는 지목이 있었던 것이다. 이 장은 오로지 外貌와 威儀를 말하고 心術을 논하는 데에는 이르지 않았다. 『집주』에서 士大夫 위에 ‘賢’字를 더하였는데 곧 經의 뜻과는 어긋나게 되었다. 위의 注[集解]에서 ‘與禮樂俱’를 ‘君子’ 두 글자로부터 근거를 삼아 말을 세운 것이지 經에서 ‘於’를 ‘與’로 쓴 것이 아니다. 만약 아래의 ‘於’를 ‘與’로 쓰고 위의 ‘於’는 그대로 ‘於’로 쓴다면 말이 되지 않는다. 위의 ‘於’를 또한 ‘與’로 쓴다면, 經의 注는 모두 읽을 수 없으니, 翟灝의 설은 매우 잘못되었다. 皇侃의 본에는 ‘仕’에 注를 달아 ‘士’라고 하였는데, 내 견해로는 ‘仕’字는 ‘進’字를 풀이한 것이니, 邢昺의 본이 옳다. 『釋文』에 근거하면 陸德明이 근거한 본에 ‘上注孔安國曰’을 황간의 본에 서는 하안의 주라고 하였다. 지금 주의 뜻을 상세히 살펴보니 황간의 본이 옳은 듯하다. 임시로 형병의 본을 따랐지만 이 주에서 형병의 본을 하안이라고 하였으니 이제 황간의 본을 따르는 것이다.⁶⁵⁾

64) 江永(1681~1762): 자는 慎修이며, 江西省 婺源 사람이다. 청나라 때 경학가·음운학자로, 戴震·金榜의 스승이다. 皖派의 창시자로 戴震에게 큰 영향을 끼쳐 ‘江·戴’로 일컬어졌다. 어려서부터 十三經注疏를 익혔으며, 특히 三禮에 정통하였다. 경전 연구는 文字學을 기초로 삼아야 한다고 주장하였으며, 訓詁·音韻·典章制度 등을 위주로 경전의 大義를 밝혔다. 저술로 『周禮疑義舉要』·『禮記訓義擇言』·『禮書綱目』·『深衣考誤』·『鄉黨圖考』·『儀禮釋宮增註』·『儀禮釋例』·『群經補義』·『春秋地理考實』·『律呂闡微』·『古韻標準』·『四聲切韻考』·『音學辨微』·『曆辨』·『曆學補論』·『近思錄集解』 등이 있다. - 以上은 최석기와 지음, 『중국경학가사전』, 경인문화사, 2002년, 4쪽.

65) 安井衡, 『論語集說』 권11, 「先進」第十一, 『漢文大系』 1, 新文豐出版公司, 1978년, 2쪽. “周公之制禮, 尙文以變殷質, 則周初之俗, 必質勝文矣. 周道已衰, 至孔子之時, 文日勝而質衰, 孔子欲反之周初之盛. 故發此言, 則所云先進後進, 以周人言之. 若謂指殷以前爲野人, 是周公不知制禮之道. 且指殷以前爲先進, 於文又不詞. 江說非也. 此君子與野人對, 則指在位者而言之. 大抵士大夫, 衣冠端正, 威儀閑習, 一見知其爲在位者, 卽此章所謂君子也. 周初質勝, 雖在位者, 或未免有朴野之狀,

㉠대개 군자는 자신을 세워 도를 행하여 장차 그것으로써 세상을 돕고 백성을 구제하지만 거기에는 命이 있다. 그러므로 세상을 피해 숨어 지내며 알려지지 않더라도 원망하는 바가 없으니, 이러한 사람은 또한 군자가 아니겠는가? 공자의 시대에는 왕의 은택이 이미 다하여 賢者가 쓰이지 못하였다. 그렇기 때문에 이러한 말로써 권면한 것이다.⁶⁶⁾

안정형은 ㉠에서 先進을 五帝 시대에 仕者라 보고, 後進을 三王 시대의 仕者로 본 皇侃의 해석과 황간의 설을 계승한 청의 경학가 江永의 설을 부정하며, 선진후진은 모두 주나라의 仕者로 해석하였다. 즉 주나라 초기의 仕者 곧 在位자가 선진인데 그들은 꾸밈없고 거친 모습에 의관을 한지라 野人이라는 지목이 있었으며, 주나라 말기의 在位者は 세련되고 우아한 의관과 외양이나 質의 측면은 부족했다고 해석한 것이다. 따라서 안정형은 이 장은 오로지 인물의 外貌와 威儀를 두고 말한 것이지 心術을 거론한 것이 아니라고 해석한다. 이 해석을 따르면 공자는 주나라 초기의 꾸밈없고 순박한 在位者, 곧 군자의 모습을 따르겠다고 말한 것이 된다. 곧 세련된 외관에 특정한 기능을 갖춘 인물이 아니라 본질을 함양한 순수하고 덕성이 갖추어진 인물을 시대가 요청하는 것으로 해석한 것이다. ㉡에서는 군자의 본분이 立身行道와 輔世拯民라고 해석한다. 물론 거기에 命이 개입하여 遁世의 방향을 택하는 군자도 있지만, 어디까지나 군자의 본분이 立身行道와 輔世拯民에 있음은 변함이 없다.

요컨대 안정형은 주석을 통해 외관만 치중하여 본질에는 등한한 자신의 시대에 경계의 메시지를 전하고 있다. 또한 새로운 시대를 맞이할 이

所以有野人之目也。此章專說外貌威儀，未及論心術。集注士大夫上加一賢字，便與經旨相乖矣。上注與禮樂俱，自君子二字上立說，非經於作與也。若下於作與，上於仍作於，不詞。上於亦作與，經注皆不可讀，翟說殊謬。皇本注仕作士。案，仕字解進字，邢本是也。據釋文，陸所據本上注孔安國曰，皇本則爲何晏注。今詳注意，皇本似是，姑從邢本。此注邢本爲何晏，今從皇本。”

- 66) 安井衡, 『論語集說』 권1, 「學而」第一, 『漢文大系』 1, 新文豐出版公司, 1978년, 2쪽. “蓋君子立身行道，將以輔世拯民，而有命焉。故遯世不見知，而無所怨尤，是不亦君子乎？孔子之時，王澤已竭，賢子不用。故以此勸之耳。”

상적 인간형이 갖추어야 할 덕목을 立身行道와 輔世拯民이라는 전통적 가치 속에서 재해석하고 있는 것이다. 일본의 근대가 활력이 있었던 배경에 외관보다는 본질에 중점을 두어야 한다고 가르친 석학의 말이 있었음은 짐작하기 어렵지 않다. 또 이는 동시대적인 시대정신을 공유했던 일본의 유학이 국가의 발전에 일정하게 기여했음을 의미한다.

3. 民 - 통치·교화의 대상 또는 동등한 인격체

이 절에서는 民에 대한 주석에 초점을 맞춘다. 治者의 관점에서 民을 어떻게 보는가를 잘 알 수 있는 장이 「泰伯」제9장이다.⁶⁷⁾ 何晏⁶⁸⁾은 공안국 이후의 주석을 대체로 수용하여 이렇게 해석하였다.

由는 씬이다. 쓰게 할 수는 있어도 알게 할 수는 없다는 것은 백성이 날마다 쓸 수는 있어도 알 수는 없다는 것이다.⁶⁹⁾

由를 ‘用’으로 본 것이 특징이다. 백성은 일상생활에 늘 쓰고 있지만 그것의 이치를 알 수는 없다는 해석이다. 이치를 알 수 없는 무지한 존재로 ‘民’을 규정한 것이다. 그러므로 ‘民’은 통치의 대상에 지나지 않는다.

皇侃은 이렇게 설명한다.

67) 『論語』 권8, 「泰伯」 제9장. “子曰: ‘民可使由之, 不可使知之.’”

68) 何晏(약 193 ~ 249): 자는 平叔이며, 宛(河南省 南陽) 땅 사람이다. 삼국 시대 魏나라의 경학가로, 散騎侍郎吏部 尙書를 지냈다. 何進의 손자로, 어려서 曹操에게 입양되었다. 玄學의 창시자 중 한 사람이다. 『논어』, 『주역』, 『노자』를 해석할 때 老莊思想을 근간으로 경전을 해석하여 경학을 현학화하였다. 저술로 『論語集解』, 『道德論』, 『無名論』 등이 있다. - 以上은 최석기 외 지음, 『중국경학가 사전』, 경인문화사, 2002년, 251-252쪽.

69) 皇侃, 『論語集解義疏』 권4, 「태백」 제8, 제9장, 『四庫全書』 CD롬, 인민문화출판공사. “何晏註: 由, 用也. 可使用而不可使知者, 百姓能日用而不能知也.”

이 장은 天道가 深遠하여 人道로 알 수 있는 바가 아님을 밝혔다. 由는 씬이다. 낳고 자라 날마다 새로워지는 道를 백성은 날마다 쓰면서 산다. 그러므로 쓰게 할 수 있다고 말한 것이다. 다만 비록 날마다 쓰더라도 그 까닭을 알지 못한다. 그러므로 알게 할 수는 없다고 말한 것이다. 張憑이 말하였다. “덕으로써 정치를 한다면 각각 그 본성을 얻어 천하가 날마다 쓰면서도 알지 못한다. 그러므로 ‘쓰게 할 수 있다.’고 말한 것이다. 만약 형벌로써 정치를 한다면 백성이 간악해지는 것은 막겠지만, 백성은 막는 것을 알게 되면 더욱 교묘하게 간악해진다. 그러므로 ‘알게 할 수 없다.’고 말하는 것이다. 이 장은 정치를 마땅히 덕으로써 하여 백성이 그것을 쓰도록 할 뿐 형법을 써서 백성이 그 방법을 알게 할 수는 없음을 말하였다.”⁷⁰⁾

皇侃은 何晏의 설을 수용하여 ‘由’를 ‘用’으로 풀었다. 여기까지는 다를 바가 없다. 그런데 張憑의 설을 전제하여 동의했는데 이 부분은 문제적이다. 즉 백성을 덕으로 다스려야지 형벌로 다스려서는 안 된다는 통치 철학을 제시하는 것까지는 무리가 없으나, 백성들이 더욱 간악해질 것을 우려하여 형벌을 써서는 안 되고 형벌의 방법을 알게 해서는 안 된다는 말은 철저히 지배계급의 시각에서 백성은 통제의 대상으로 형벌은 통제의 수단으로 인식하고 있음을 볼 수 있다. 황간은 철저한 지배계급의 입장에서 민을 바라보고 이 장을 해석하고 있는 것이다.

邢昺은 “이 장은 聖人の 道가 深遠하여 사람이 쉽게 알 수 없음을 말하였다. 由는 씬이다. 백성은 쓰게 할 수는 있어도 알게 할 수는 없다는 것은 백성은 날마다 쓰면서도 까닭을 알 수 없기 때문이다.”⁷¹⁾라고 해석

70) 皇侃, 『論語集解義疏』 권4, 「태백」 제8, 제9장, 『四庫全書』 CD롬, 인민문화출판공사. “疏: 此明天道深遠, 非人道所知也. 由, 用也. 元亨日新之道, 百姓日用而生. 故云可使由之也. 但雖日用而不知其所以. 故云不可使知之也. 張憑曰: ‘爲政以德, 則各得其性, 天下日用而不知. 故曰可使由之. 若爲政以刑, 則防民之爲奸, 民知有防而爲奸彌巧. 故曰不可使知之. 言爲政當以德, 民由之而已, 不可用刑, 民知其術也.’”

71) 邢昺, 『論語正義』 권8, 「泰伯」第八, 『十三經註疏』 정리본 23권, 북경대학출판사, 2000년, 115-6쪽. “正義曰: 此章言聖人之道深遠, 人不易知也. 由, 用也. 民可使用

했는데, 何晏과 皇侃의 설을 전적으로 수용했다고 볼 수 있다.

주희는 이렇게 해석한다.

백성은 당연한 도리를 따르게 할 수는 있어도 그 이치의 所以然을 알게 할 수는 없다. ○정자가 말씀하였다. “聖人이 가르침을 베풀어 사람들에게 집집마다 깨우쳐 주려고 하지 않음은 아니다. 그러나 그 진리를 알게 할 수는 없고, 다만 능히 따르게 할 뿐이다. 만일 ‘聖人이 백성으로 하여금 알지 못하게 하려고 했다.’한다면, 이는 후세에 朝四暮三의 속임수를 쓰는 술책이니, 어찌 성인의 마음이었는가?”⁷²⁾

주희는 백성에게 진리와 도리를 모두 알게 할 수는 없다고 해석하였다. 정자의 말을 인용하여 聖人이 결코 백성을 알지 못하게 하려고 했다고는 할 수 없다고 강변한다. 주희의 입장은 성인을 변호하는 것이다. 하지만 역으로 생각해 보면 ‘백성으로 하여금 알지 못하게 하려고 했다’한다면 이는 속임수라는 말에서 백성도 알 수 있다는 가능성을 한정적으로 열어두고 있어서 당시로서는 새롭고 참신한 해석이었다고 볼 수 있다. 즉 모두에게 전부를 알게 할 수는 없지만, 그래도 백성은 알게 할 수도 있고, 일정 정도 알 수도 있다는 인식이 있었던 것이다.

이 장을 丁若鏞은 다음처럼 해석했다.

보충하여 말한다. 民이란 농부와 사냥꾼·어부와 기술자와 상인을 말한다. ‘由之’는 이 道를 말미암게 함을 말한다. ‘知之’는 이 道를 알게 함을 말한다. 의리에 정밀하여 신묘한 경지에 들지 못하면 도를 알 수 없다. 그러므로 천한 일을 업으로 삼는 사람에게 알게 해줄 수 없다고 말한 것이다. 오직 士만이 道를 업으로 삼으니, 『易』에 “백성은 나날이 쓰면서도 알지 못한다.”하였고, 『禮』에 “儒者は 도로써 백성을 얻는다.”한

之, 而不可使知之者, 以百姓能日用而不能知故也.”

- 72) 朱熹, 『論語集註』 권8, 「泰伯」 제9장. “民, 可使之由於是理之當然, 而不能使之知其所以然也. ○程子曰: ‘聖人設教, 非不欲人家喻而戶曉也. 然不能使之知, 但能使之由之爾. 若曰聖人不使民知, 則是後世朝四暮三之術也, 豈聖人之心乎?’”

것이다.⁷³⁾

정약용은 民을 특정 직업에 종사하는 사람으로 보았다. 이는 舊註의 전통적 해석⁷⁴⁾과 주희의 해석을 절충하여 수용한 것으로 보인다.⁷⁵⁾ 道를 업으로 삼는 이는 오직 士라는 해석에서 사의 역사적 책무를 일깨우고 있다. 곧 백성에게 道를 말미암아 따르게 하고 일깨울 존재로서 士의 책무와 정체성을 환기시킨다.

그런데 毛奇齡(1623~1716)⁷⁶⁾은 이 장을 “다만 백성에게 그 일만 행하게 하는 것일 뿐 일찍이 그들에게 그 원리를 알게 하지는 못하는 것이다.”⁷⁷⁾라고 해석하였는데, 정약용은 이를 “그렇듯하지만 여전히 미비한

73) 丁若鏞, 『論語古今註』 권4, 『與猶堂全書』 5 제2집 經集, 아람출판사, 296쪽. “補曰: 民, 謂農虞工商也. 由之, 謂由斯道也. 知之, 謂知斯道也. 非精義入神, 不可以知道. 故曰, ‘操賤業者, 不可使知之.’ 惟士業道, 易曰, ‘百姓日用而不知.’ 禮曰, ‘儒者, 以道得民.’”

74) 何晏, 『論語註』, 『四庫全書』 CD롬, 인민문화출판공사. “由, 用也. 可使用而不可使知者, 百姓能日用而不能知也.”

75) 朱熹, 『論語集註』 권8, 「泰伯」 제9장. “民, 可使之由於是理之當然, 而不能使之知其所以然也. ○程子曰: ‘聖人設教, 非不欲人家喻而戶曉也. 然不能使之知, 但能使之由之爾. 若曰聖人不使民知, 則是後世朝四暮三之術也, 豈聖人之心乎?’”

76) 毛奇齡(1623~1716): 이름을 旴이라고도 하며, 자는 大可·齊于, 호는 秋晴·初晴·西河이며, 浙江省 蕭山 사람이다. 명말청초의 경학가로, 명말에 諸生이 되었는데 명나라가 망하자 城南山에 들어가 은거하며 독서하였다. 뒤에 國學에 들어가 공부하였고, 1679년 博學鴻儒科에 천거되어 翰林院 檢討로서 『明史』를 편찬하는데 참여하였다. 1685년 會試同考官을 지낸 뒤 벼슬을 버리고 고향으로 돌아갔다. 그는 경전을 연구하면서 남의 설을 辨駁하길 좋아하였으며, 기이하고 새로운 설을 많이 제기하였다. 『논어』해석에는 주희의 주를, 『서경』해석에는 閻若璩의 주를 논박하였다. 또한 동시대 저명한 고증학자인 顧炎武·염약자·胡渭 등을 심하게 攻駁하였다. 왕수인의 心學을 계승 발전시킨 측면이 있다는 평을 받는다. 저술로 『大學知本圖說』·『論語稽求篇』·『四書改錯』·『詩禮』·『毛詩寫官記』·『詩集傳說駁議』·『古文尙書冤詞』·『尙書廣聽錄』·『仲氏易』·『推易始末』·『易小帖』·『易韻』·『河圖洛書原舛編』·『太極圖說遺議』·『春秋毛氏傳』·『春秋簡書刊誤』·『春秋屬辭比事記』·『春秋占筮書』·『經問』 등이 있다. - 以上은 최석기 외 지음, 『중국경학가사전』, 경인문화사, 2002년, 50-51쪽.

77) 丁若鏞, 『論語古今註』 권4, 『與猶堂全書』 5 제2집 經集, 아람출판사, 297쪽. “毛

점이 있다.”⁷⁸⁾고 평하였다. 또 太宰純⁷⁹⁾이 “가령 천하의 사람들을 가가 호호 찾아다니며 가르치고 깨우쳐서 백성이 모두 군자가 되게 한다면, 이는 천하에 民은 없는 것이다. 民이 없으면 나라가 아니다.”⁸⁰⁾라 해석한 것을 통렬하게 비판하였다.

반박한다. 공자는 친히 자기 입으로 말하기를 “가르침은 있으나 귀천의 구별을 없다.”[위령공]고 하였는데, 또 그것을 뒤집어 “알게 할 수 없다.”고 했다면 이런 이치가 있겠는가? 『書大傳』에 “公卿大夫元士의 適子는 15세에 小學에 들어간다.”고 하였기 때문에, 설명하는 자들이 마침내 맹자가 “庠序의 교육을 신중히 하여 孝悌의 의리를 거듭거듭 가르쳤다.”고 한 말도 또한 귀족을 대상으로 한 것에 지나지 않는다고 말한다. 그러나 『禮記』 「王制」에 “경·대부·원사의 적자와 나라의 준제로서 선발된 사람이 모두 거기에 나아간다.”고 하였으니, 나라의 준제란 곧 주자가 말한 凡民의 俊秀한 자이다. 『周禮』 「大司徒」에 “鄉三物으로써 만민을 가르쳐 賓客으로 천거하고, 鄉八刑으로써 만민을 규합하며, 五禮

曰: ‘此一民字, 除學宮俊秀及士官師外, 卽周官九職任民之民. 其事卽九職任事之事, 如三農園圃, 百工商賈, 以及虞衡藪牧嬪婦臣妾閒民皆民也. 三農生九穀, 園圃毓草木, 百工飭八材, 商賈通貨賄皆事也. 使之者, 但使播種藝植, 而不告之以因天因地之情, 但使飭化阜通, 而不更導之以審曲面勢慤遷化居之意. 祇使行事, 未嘗使知義也. 節上之不使民知, 豈欲愚黔首哉?’

78) 丁若鏞, 『論語古今註』 권4, 『與猶堂全書』 5 제2집 經集, 아람출판사, 297쪽. “案: 此說似然, 猶未備也.”

79) 太宰春台(다자이순다이, 1680~1747년) 이름은 純, 자는 德夫, 통칭 彌左衛門이라고 한다. 그의 조상은 平手政秀, 부친은 信辰이다. 동산을 礪川에 쌓고 紫芝園이라고 이름 붙였다. 경학과 문장으로 일세에 이름을 날려, 해내에 칭송되었으며 1747년(延享 4년) 5월, 68세로 몰하였다. 저서에 『論語古訓』 및 『外傳』, 『春台辨道書』, 『聖學問答』, 『六經略說』, 『紫芝園漫筆』, 『春台文集』이 있으며, 문인에 松崎觀海가 나왔다. - 以上은 이노구치 아즈시 저, 심경호·한예원 역, 『일본한문학사』, 소명출판, 2000년, 335-336쪽.

80) 丁若鏞, 『論語古今註』 권4, 『與猶堂全書』 5 제2집 經集, 아람출판사, 297쪽. “純曰: ‘夫天下之人, 有君子焉有小人焉. 其必一君子治衆民, 然後天下治. 若使天下之人, 家諭戶曉, 而民咸爲君子, 是天下無民也, 無民非國也. 節 故雖堯舜之世, 民自民矣, 非上之人不能喻之, 如秦人愚黔首然, 以其不可故也.’”

로써 만민의 거짓을 막고, 六樂으로써 만민의 마음을 막으며, 무릇 만민 가운데 따르지 않는 자는 옥관에게 돌려보낸다.”고 하였다. 만민이라고 이름을 하고 어찌 다시 그 사이에 尊卑貴賤을 두었겠는가? 聖人の 마음은 至公無私한 까닭에 맹자는 “사람은 모두 요순이 될 수 있다.”고 하였으니, 어찌 차마 한 사람의 사사로운 마음으로 黔首를 우매하다고 여겨서 스스로의 지위를 견고하게 하고 남이 요순이 되는 길을 막겠는가? 설사 스스로의 지위를 견고하게 하더라도 또한 마땅히 백성에게 禮義를 가르쳐 윗사람을 친히 여기고 어른을 위해 목숨을 바칠 줄 알게 한 뒤라야 그 나라는 지켜진다. 진실로 만약 黔首를 우매하다고 여기면서 자신의 지위를 견고하게 한다면 한 달을 넘기기 전에 그 나라는 반드시 망할 것이다. 秦이 그 증거이다. 다만 道體는 지극히 크니 평범한 夫婦도 알 수 있는 것에서 시작되지만 그 지극한 경지는 비록 聖人이라 하더라도 알지 못하는 바가 있으니, 저 농부나 대장장이 같은 미천한 사람과 상인과 어부사냥꾼이 어찌 그 정미한 것을 모두 알겠는가? 하물며 타고난 품성이 같지 않아 어리석고 노둔하여 지혜롭지 못한 자는 귀족 가운데도 또한 때때로 있으니, 하물며 미천한 사람들임에랴! 이런 것은 다만 그것을 말미암아 따르게 할 수 있을 뿐이지 그것을 숨기려는 것이 아니다. 힘이 넉넉지 못한 것이니, 공자가 말한 바는 상황이지 그렇게 되기를 꾀함이 아니다.⁸¹⁾

81) 丁若鏞, 『論語古今註』 권4, 『與猶堂全書』 5 제2집 經集, 아람출판사, 297-8쪽.
 “駁曰：非也。孔子親口自言曰有教無類，[衛靈公] 而又反之曰不可使知之，有是理乎？書大傳曰：‘公卿大夫元士之適子十五入，小學。’故說者，遂謂孟子所云，‘謹庠序之教，申之以孝弟之義’者，亦不過貴族。然王制曰：‘卿大夫元士之適子，國之俊選皆造焉。’所謂國俊者，卽朱子所謂凡民之俊秀者。周禮大司徒，以鄉三物，教萬民而賓興之，以鄉八刑，糾萬民，以五禮，防萬民之僞，以六樂，防萬民之情，凡萬民之不服教者，歸于士。’名曰萬民，豈復有尊卑貴賤於其間乎？聖人之心，至公無私。故孟子曰：‘人皆可以爲堯舜。’豈忍以一己之私欲，愚黔首以自固，阻人堯舜之路哉？設欲自固，亦當教民以禮義，使知親上而死長，然後其國可守。眞若愚黔首以自固，則不踰朞月，其國必亡。秦其驗也。特道體至大，造端乎夫婦，而及其至也，雖聖人亦有所不知焉。彼粗糲鍛斲之賤，販糶漁獵之徒，將何以盡知其精微乎？況資稟不齊，愚魯不慧者，貴族亦時有之，況賤族乎？若是者，但可使由之而已，非欲隱之，力不給也。孔子所言者，勢也非謀也。”

정약용은 有敎無類를 비롯한 여러 경전의 말을 근거로 공자가 백성은 그저 따르게는 할 수 있어도 그 이치를 알게 할 수는 없다고 말한 것이 아니라고 강변한다. 民을 통치의 대상으로만 보는 것이 아니라 하나의 인격을 가진 그래서 교육시킬 수 있는 동등한 인격체로 보는 것이며, 지혜와 지식은 귀천에 관계된 것이 아니라고 주장하는 것이다. 백성에게 예의를 가르쳐야 할 책무가 在位者에게 있지만, 백성이 이치를 깨달아 누구나 요순이 될 수 있다는 가르침을 따르려는 것을 막을 권리는 없다는 것이다. 이는 성급하게 평등을 운운할 정도는 아니지만, 통치대상만이 아니라 敎育의 대상이며 理解의 대상으로 民을 새롭게 인식했다고 할 수 있겠다. 19세기에 일어난 많은 민란과 민중의 성장과 관련한 사건들을 고려하면 이는 변화하는 세상을 읽었던 정약용의 경학적 대응이라 여겨진다.

劉寶楠은 이 章을 다음처럼 해석한다.

凌鳴曙의 『論語解義』에서 이 章을 위의 章⁸²⁾을 이어 詩와 禮와 樂을 말한 것이라고 여겨 “詩禮樂은 백성으로 하여금 말미암게 할 수는 있지만 알게 할 수는 없다.”고 하였는데, 그 설이 옳다. 내 생각에 위의 장은 공자가 제자를 가르친 방법이니, 이 章의 民도 역시 제자를 가르친다. 「孔子世家」에 “공자가 시서예악으로 가르치니 거기에 제자가 대략 3,000명이었고, 몸에 六藝를 통달한 제자가 72명이었다.”고 하였는데, 시에서 흥기하고 예에서 확립하며 악에서 완성된 사람이다. 시에서 흥기하고 예에서 확립하며 악에서 완성된 사람은 공자의 가르침을 따른 것이기 때문에 『大戴禮』에서 그 일을 말하기를 “의리로써 말해주고 몸에서 실현됨을 본다.”고 하였다. 이는 알게 한 경우이다. 72명의 제자 이외의 六藝를 통달하지 못한 사람들을 공자는 역시 詩書禮樂으로 가르쳤으니 이는 이른바 ‘말미암게는 하지만 알게 할 수는 없는’ 民인 것이다. 民이라 말하는 것은 『荀子』 「王制」篇에 “비록 王·公·士·大夫의 자손일 지라도 禮義를 맡길 수 없다면 庶人으로 돌아가니, 庶人이 곧 民이다.”

82) 『論語』 권8, 「泰伯」 제8장. “子曰：興於詩，立於禮，成於樂.”

라고 함이 이것이다.⁸³⁾

민을 공자의 제자로 보았기 때문에 정약용의 해석과는 전혀 다른 방향으로 해석된다. 上章의 興於詩, 立於禮, 成於樂과 관련시켜 興·立·成을 한 제자와 그렇지 못한 제자로 나누고, 興·立·成한 제자는 알게 할 수 있는 사람으로, 그렇지 못한 제자는 알게 할 수는 없고 그저 따르게는 할 수 있는 사람으로 해석했다. 그렇다면 이 章은 학습의 성취도에 대한 평가다. 앞 장과 연결하여 孔門의 교육과 성취를 평가했다고 본 것은 나름의 일리가 있다. 공자는 제자들 가운데 詩·禮·樂의 근원적 이치를 깨우쳐 줄 수 있는 부류와 그렇지 못해 詩·禮·樂을 따르도록 해야 할 부류로 나눈 것이다. 유보남은 孔門의 일로 한정시킴으로써 당대의 사회문화와는 소통하고 있지 못하다. 또 청대 考據學의 거센 파도를 넘어서려고 받아들인 訓詁學의 방법론에 스스로 갇혀서 훈고의 범주에서만 진동하는 해석에 그치고, 자신의 창견을 제시하지는 못했다.

安井衡은 이렇게 해석한다.

이 장은 政教를 행하는 방법을 논한 것이니, ‘之’자는 政教를 가리킨다. 鄭玄의 설이 참으로 옳으니, 어떻게 道를 가리킨다고 여기겠는가? 그러므로 정현의 설로 바꾼다.⁸⁴⁾

83) 劉寶楠, 『論語正義』 권9, 「泰伯」第八, 中華書局, 1990년, 299쪽. “正義曰: 凌氏鳴嗜『論語解義』, 以此章承上章詩禮樂言, 謂‘詩禮樂, 可使民由之, 不可使知之’, 其說是也. 愚謂上章是夫子教弟子之法, 此‘民’亦指弟子. 「孔子世家」‘孔子以詩書禮樂教, 弟子蓋三千焉, 身通六藝者七十有二人.’ 身通六藝, 則能興·能立·能成者野. 其能興·能立·能成, 是由夫子教之, 故『大戴禮』言其事云, ‘說之以義而視諸體’也. 此則可使知之者也. 自七十二人之外, 凡未能通六藝者, 夫子亦以詩書禮樂教之, 則此所謂‘可使由之, 不可使知之’之民也.” 謂之‘民’者, 『荀子』「王制篇」: ‘雖王公士大夫之子孫, 不能屬於禮義, 則歸之庶人.’ ‘庶人’即‘民’也, 是也.”

84) 安井衡, 『論語集說』 권3, 「泰伯」第八, 『漢文大系』1, 新文豐出版公司, 1978년, 8쪽. “案: 此論爲政教之法, 之字指政教. 鄭說洵是, 何以爲指道. 故易鄭耳.”

鄭玄⁸⁵⁾은 “由는 따름이다. 王者가 교화를 베풀어 사람들로 하여금 그것을 따르도록 힘쓰는데, 만약 그 본말에 대해 모두가 안다면 어리석은 자는 혹 가볍게 여겨 행하지 않는다.”⁸⁶⁾고 하였다. 안정형은 이 말을 준신하면서 政敎를 베푸는 방법을 논한 것이라 해석하였다. 이는 舊註의 해석전통을 답습한 것이다. 따라서 안정형에게 民은 아직 政治와 敎化의 대상에 머무는 존재일 뿐이다. 臣民을 軍國이란 하나의 목표로 일사분란하게 이끌었던 일본 근대 어두운 그림자는 안정형의 해석에도 비친다. 19세기 후반에 일어난 일본의 근대화는 변화와 발전의 관점에서 일면 눈부신 성과를 이루었지만, 동아시아 인민을 전쟁과 침탈이라는 악몽을 꾸게 한 음험한 작용을 했음을 떠올리게 한다.

삼국의 해석이 상이한 것은 어쩌면 당연한 일이다. 삼국이 각각 근대를 맞이하는 시점에서 전혀 다른 대응을 보인 것만큼이나 경전의 해석도 다른 것이다. 다만 정약용의 해석에서 근대적 시민의 모습이 어른거린다는 점과 그것을 경학의 논거를 통해 끌어내고 있다는 면은 이채롭다. 유보남의 해석

-
- 85) 鄭玄(127~200): 자는 康成이며, 北海 高密(山東省) 사람이다. 후한 때 경학가로, 젊어서 향리의 耆夫가 되었으나 과거에는 관심이 없었다. 태학에 들어가 第五元先에게 京氏易學과 『춘추공양전』, 『三統曆』, 『九章算術』 등의 금문경학을 배웠으며, 張恭祖에게 『주례』, 『예기』, 『춘추좌씨전』, 『고문상서』 등의 고문경전과 금문경전인 韓詩를 배웠다. 고문경학을 위주로 하고 아울러 금문경학을 취하였는데, 漢代 경학의 집대성자로 일컬어진다. 경전의 주석서로 『상서』, 『모시』, 『의례』, 『예기』, 『논어』, 『효경』, 『尙書大全』, 『尙書中候』, 『韓尙曆』 등이 있는데, 이 중 『효경』을 육경의 總會로 생각하였다. 후한 초의 鄭興鄭衆 父子와 구별하여 ‘後鄭’이라 일컬어지며, 이름난 제자로 郤慮·王基·崔瑗 등이 있다. 저술로 『天文七政論』, 『魯禮禘祫儀』, 『六藝論』, 『毛詩譜』, 『駁許慎五經異義』, 『答臨孝存周禮難』 등과 何休의 『公羊墨守』, 『穀梁廢疾』, 『左氏膏肓』 등에 논박하여 지은 『發公羊墨守』, 『起』, 『穀梁廢疾』, 『歲左氏膏肓』 등이 있다. 그 외 문인들이 오경에 대한 제자와의 문답을 『논어』의 형식을 모방해 지은 『鄭志』가 있다. 현존하는 십삼경주소 중의 『모시』, 『주례』, 『의례』, 『예기』의 주는 모두 그의 저술이다. - 以上은 최석기 외 지음, 『중국경학가사전』, 경인문화사, 2002년, 201쪽.
- 86) 安井衡, 『論語集說』 권3, 『泰伯』 第八, 『漢文大系』1, 新文豐出版公司, 1978년, 8쪽. “鄭玄註曰: 由, 從也. 言王者設敎, 務使人從之, 若皆知其本末, 則愚者或輕而不行.”

은 청대 고증학의 해박한 훈고의 전통을 보여주고 있으나 아직 시대의 변화를 감지하기에는 거리가 있다. 안정형의 해석에서는 군국주의로 흘러갈 보수적 경향의 對民意識이 보인다고 조심스럽게 유추해 볼 수 있다.

III. 결 론

경학이 사회변화를 견인한다고 말하기는 어렵다. 그러나 경학가가 현실에 발을 붙이고 사는 역사적 인간임이 변하지 않는다면, 경학이 동시대를 벗어나지 않은 磁場 속에서 일정하게 그 사회를 반영함은 부인할 수 없다. 그렇기에 각 시대의 주석에는 그 시대의 사회와 문화가 반영되었고, 그것은 재해석이라 부를 수 있다. 이상에서 文質, 君子, 民의 해석을 중심으로 19세기 한중일 삼국의 『論語』 주석을 살펴보았다. 그 과정에서 밝힌 몇 가지를 정리함으로써 결론을 삼는다.

丁若鏞은 文을 先王의 道가 담긴 禮樂이라고 하고, 質은 德行으로 바탕을 삼는 것이라고 하며 孝悌忠信의 실천덕목이라 했다. 또 덕행을 갖춘 인물이라야 예악문물로 文飾할 수 있다고 하였다. 劉寶楠은 文質을 禮의 文과 質로 보았다. 질은 예의 근본이며 문은 예의 文飾이라 하였다. 文質 모두를 禮 안에서 해석한 점이 특징이다. 安井衡은 文을 朝廷의 制度와 朝會와 聘問의 의식절차 등과 文書의 의미로 해석하였다. 質은 德行이라고 하였다. 그러면서 문에 능한 관원은 있겠지만 덕행을 갖춘 관원은 찾기 어렵다고 보았다. 문질을 관리가 갖추어야 할 능력과 자질로 본 것이다. 丁若鏞은 君子를 禮樂文物을 익히고 有德 곧 孝悌忠信의 덕목을 갖춘 在位者라고 해석하였다. 이는 새로운 시대를 열어갈 바람직한 인간형이었다. 효제충신의 덕목을 실천하면서 예악문물을 익힌 문화적 교양인이라는 의미를 담고 있다. 劉寶楠은 시대의 변화에 맞는 中道を 실천하고, 그것을 백성에게 제시하는 지도자로 보았다. 그는 時中을 존

중했던 舊註의 해석전통을 충실히 따라 자신의 시대에도 中道를 실천할 인물이 절실히 요청된다고 보았던 것이다. 安井衡은 순수하고 꾸밈없는 외관이지만 立身行道와 輔世拯民의 본분을 잊지 않는 在位者를 군자라고 하였다. 통치계급의 본분을 강조한 해석이라 할 수 있다. 특기할 점은 야인과 군자의 대비에 대해 외모와 의관의 순박함과 세련됨으로 해석한 것이다. 이는 안정형의 창견이라고 할 만하고 매우 실용적인 측면에서 경전의 용어를 풀이한 사례이다. 丁若鏞은 民을 특정한 직업에 종사하는 庶人으로 보되 그들을 인격적 존재로 해석하였다. 즉 정치와 교화의 대상만이 아니라 지혜와 지식을 공유할 수 있는 동등한 인격체로 보았던 것이다. 따라서 在位者가 그들을 敎育시킬 의무는 있지만, 그들이 스스로 이치를 깨우칠 권리를 막을 수는 없다고까지 하였다. 劉寶楠은 예의를 맡아 진행할 수 없는 庶人이 民이라고 하였다. 비록 예의를 기준으로 하기는 했지만, 여전히 신분의 고하가 정해진 사회체제를 벗어난 사고를 하지는 못하고 있다고 할 수 있다. 따라서 새로운 시대가 오더라도 예악을 담당할 사람이 군자라는 확고한 인식을 보여주고 있다. 安井衡은 民을 政治와 敎化의 대상일 뿐이라고 보았다. 臣民을 軍國이란 하나의 목표로 일사분란하게 이끌었던 일본 근대의 어두운 그림자가 그의 해석에도 비친다.

19세기 삼국의 『論語』 해석이 서로 다른 것은 삼국이 각각 전혀 다른 모습으로 근대를 맞이했던 것만큼이나 다르다. 정약용의 해석에서 근대적 시민의 모습이 어른거린다는 점과 그것을 경학의 논거를 통해 끌어내고 있다는 면은 괄목할 점이다. 그런 점에서 정약용은 중세적 질서 속에서 산 사람이지만 그 中世를 넘어 자신의 시대에 理想을 실현하려고 했던 지성이라 생각한다. 유보남의 해석은 청대 고증학의 해박한 훈고의 전통을 보여주고 있으나 아직 시대의 변화를 감지하기에는 거리가 있었다. 안정형의 해석에서는 군국주의로 흘러갈 보수적 경향의 對民意識이 보인다고 조심스럽게 유추한다. 『論語』전체의 주석을 보다 면밀히 검토하고 대비하는 작업은 과제로 남긴다.

參考文獻

1. 原典資料

<한국>

『禮記』 卷13, 「玉藻」, 보경문화사, 1984년 영인.

朱熹, 『論語集註』, 학민문화사, 2000년 영인.

丁若鏞, 『論語古今註』, 『與猶堂全書』 5 제2집 經集, 아람출판사, 1995년.

<중국>

劉寶楠, 『論語正義』, 중화서국, 1990년.

『四庫全書』 CD롬, 인민문화출판공사.

<일본>

安井衡, 『論語集說』, 『漢文大系』 1, 新文豐出版公司, 1978년.

2. 論著

강만길, 『고쳐 쓴 한국근대사』, 창작과비평사, 1994년, 18쪽.

강명관, 『국문학과 민족 그리고 근대』, 소명출판, 2007년, 104-5쪽.

김용섭, 강만길, 김영호, 정상중, 『十九世紀의 韓國社會』 大東文化研究
第九(特輯), 성균관대학교 대동문화연구원, 1972년.

이노구치 아츠시 저, 심경호·한예원 역, 『일본한문학사』, 소명출판,
2000년, 326-631쪽.

임형택, 『한국문학사의 논리와 체계』, 창작과비평사, 2002년, 284-5쪽.

최석기 외 지음, 『中國經學家事典』, 경인문화사, 2002년, 1-334쪽.

<Abstract>

A Comparison Study on 韓·中·日 Three Countries' Translation of 『論語』 in the Nineteenth Century

Shin, Seung-Hun

It's the unchangeable fact that the scholar of Chinese classics is also the historical person living and breathing in the real world. Therefore the study of Chinese classics reflects the society and culture of that times. The translation and annotation of Chinese classics also reflects the request of that times. It is the course of reinterpretation.

This thesis compares 韓·中·日 three countries' translation and annotation of 『論語』 in the nineteenth century, centering around the term 'Mun-Jil(文質; both inside and outside of man or things, morality and appearance of man, content and form of things)', 'Gun-Ja(君子; the gentleman who has the morality and virtue)', and 'Min(民; people)'. The text is like that. 『論語古今註』 by Da-San Jeong, Yak-Yong(茶山 丁若鏞; 1762 ~ 1836) in Cho-Sun(朝鮮) Dynasty, 『論語正義』 by Nyem-Lu Lyu, Bo-Nam(念樓 劉寶楠; 1791 ~ 1855) who was the scholar of Chinese classics in the later period of Chung(清) Dynasty, and 『論語集說』 by Shik-Heon An, Jeong-Hyung(息軒 安井衡; 1799 ~ 1876) who was the big scholar in the Myung-Chi period(明治時代) of Japan.

Three scholars' translation and annotation of 『論語』 was different from one another in the nineteenth century. The fact means that each

three countries went to meet the modern times in each different ways. In the translation and annotation of 『論語』 by Jeong, Yak-Yong(茶山 丁若鏞), he showed his modern viewpoint of citizens. And his modern viewpoint of citizens was very great in the point of taking out it, by means of the grounds of Chinese classics. In the translation and annotation of 『論語』 by Lyu, Bo-Nam(劉寶楠), he showed his profound exegetical tradition caused by the bibliographical study of Chinese classics in Chung(淸) Dynasty. But there was a great disparity in responding to the changes of the times. In the translation and annotation of 『論語』 by An, Jeong-Hyung(安井衡), he showed the dangerous viewpoint for public, and it had the possibility that was inclined to go forward the militarism.

Key Words : Jeong, Yak-Yong(丁若鏞), Lyu, Bo-Nam(劉寶楠), An, Jeong-Hyung(安井衡), Mun-Jil(文質;both inside and outside of man or things, morality and appearance of man, content and form of things), Gun-Ja(君子;the gentleman who has the morality and virtue), Min(民;people), The study of Chinese classics(經學).

■ 논문접수 : 2010년 10월 30일

■ 심사완료 : 2010년 12월 6일

■ 게재확정 : 2010년 12월 8일