

최술(崔述)의 《논어》학이편 제2장 기위인야효제장(其爲人也孝弟章) 考信에 대한 검토

金 榮 奇*

<目 次>

- | | |
|---------------------------|----------------|
| I. 문제의 제기 | IV. 제자의 시대와 한계 |
| II. 공자의 효제(孝弟)와 인(仁) | V. 맺음말 |
| III. 유자(有子)의 효제(孝弟)와 인(仁) | |

I. 문제의 제기

청대의 건가(乾嘉)시기 최술(1740~1816)이 이룩한 고증의 성과는 실로 방대하다. 최술은 30세 무렵부터 본격적으로 경전을 연구하기 시작하여, 40세 이후에 처음으로 《고신록》 등의 초고를 완성하였으나 세인들의 관심과 주목을 받지 못하였다고 토로한 바 있다.¹⁾ 그러나 저술의 목적을 마음에 품은 평소의 의심을 풀어내지 않을 수 없다는 사명감에 힘으로써 저술로 인한 전명(傳名)의 굴레에서 벗어나 마침내 대작을 완성할 수 있었다.²⁾

* 동서대학교 중국어학과 부교수

1) 최술, 《崔東壁遺書》, 上海古籍出版社, 1983. <時代與識見>: “餘年三十, 始知究心六經.” 같은 책, <考信附錄> 권2, 「書考信錄後」: “四十以後, 爲考信錄及王政考, 自二三君子外, 非惟不復稱之, 抑且莫肯觀之. …… 其肯寓之目而掛之齒頰者不過一二人, 其餘罕有肯過而問焉者. 是何學愈淺則稱之者愈多, 學益進則願觀之者益少哉!”

2) 같은 책, 부록, 胡適, <科學的古史家崔述>: “世之論者皆謂經濟所以顯名於當時,

최술이 당시 학자들과의 교류도 거의 없었음에도 불구하고 그의 고증이 당시 고증학자들의 주장과 일치한 것은 가학(家學)을 통한 독학에 의지하여 소수의 책을 정독함으로써 배양한 심득(心得)의 결과이며 한대(漢代) 이후 학자들의 고증을 집대성할 수 있었다.³⁾ 그러나 최술의 저술에 주요한 논거가 된 독학에 의한 심득(心得)은 그의 고증을 정미(精微)하게 하여 당시를 뛰어넘는 고증적 성과를 이룸과 동시에 《청사고(淸史稿)》의 지적대로 자신이 믿음에 용감하여 상당 부분 함부로 우열을 논하는 오류와 한계도 함께 드러내고 말았다.⁴⁾

최술은《논어》편장에 기초한 경문에 대한 전면적인 고신(考信)은 없다. 다만 《수사고신록》에서 공자의 행적과 관련된 《논어》의 구절을 부론(附論)형식으로 언급하고 있다. 그러나 《수사고신여록(洙泗考信餘錄)》에서는 《논어》에 기록된 공자 제자들의 일을 여러 문헌들과 함께 고신(考信)함으로써 부분적이긴 하지만 《논어》에 대한 최술의 견해를 엿볼 수 있다. 또한 《논어여설(論語餘說)》에서는 《주자집주》의 미흡한 부분, 속설(俗說)의 오류를 지적하거나, 후유(後儒)들의 주자(朱子) 반박에 대한 옹호, 《논어》의 분장(分章) 및 분구(分句)의 득실, 상론(上論)과 하론(下論)의 문체의 차이, 《논어》편장에 대한 변의(辨疑) 등에 대해 자신의 주장을 전개하고 있다.

본고는 최술이 《수사고신여록》에서 다루고 있는 공자의 제자인 유자(有子)의 고신(考信)에 대해 주목하였다. 최술은 《좌전》, 《맹자》 등에

著述所以傳名於後世，餘之意竊以爲不然。人惟胸有所見，……欲不吐之而不能耳。名不名，非所計也。” 같은 책, <考信附錄> 권2, 「書考信錄後」: “傳與不傳，聽之時命，非我所能預計者矣。”

- 3) 崔述, 앞의 책. 顧頡剛, <崔東壁遺書序>: “他以一生貧困，沒有買書的力量，故讀書並不甚多。但他甚精讀，且能思想，故心得極多。清代學者的書，他見得很少，但竟能暗合，如辨古文尙書則合於閻若璩，辨孔子家語則合於孫志祖，辨竹書紀年則合於朱右曾。他事事要求實證，要打破邵康節們的幻想，又合於胡渭，毛奇齡等。因此，他雖獨學無友，但能集王充，劉知幾以來的辨僞大成。”
- 4) 《淸史稿》，中華書局，1982. 卷482, 儒林三. “述之爲學……然勇於自信，任意軒輊者亦多.”

나타난 유자(有子) 관련 기록을 《논어》와 함께 적시하고, 《사기·중니제자열전》의 기록을 고신(考信)하고 있다. 이 과정에서 <학이편> 유자(有子)의 말에 대해 “유자의 무본(務本)의 뜻과 귀화(貴和)의 말은 능히 성인이 미처 다 밝히지 못한 심오함을 밝혔다.(至有子務本之旨, 貴和之說, 威能發聖人未發之蘊.)”라고 평가하였다. 이 중 특히 ‘무본(務本)’과 관련한 <학이편> 제2장 기위인야효제장(其爲人也孝弟章)이 과연 최술의 평가에 합당한지를 문제 제기를 통해 밝혀 보고자 한다.

II. 공자의 효제(孝弟)와 인(仁)

《논어》에 보이는 공자의 효(孝)는 효를 직접적으로 설명한 말과 효라는 단어를 사용하지는 않았지만, 부모를 모시는 일에 대한 것 까지도 효와 관련지어 살피더라도 제1편 <학이편>, 제2편 <위정편> 그리고 제4편인 <이인편>에 집중되어 있고 모두 합쳐 10여 장 남짓 밖에 되지 않는다. 그나마 <이인편>의 말은 <학이편>제11장과 중복되는 제19장의 말을 빼고 나면 효라는 말을 직접적으로 사용하지 않았다. 따라서 공자의 효와 관련된 말은 <학이편>의 두 장, <위정편>의 여섯 장이 전부이다.

공자의 효는 부모와 자식 간에 흔히 일어나는 일상적 행위를 들어 설명하고 그 행위에 대한 합당한 실천과 진지한 성찰을 요구하고 있다. 맹무백이 효에 관해 물었을 때 “부모는 오로지 자식이 질병에 걸릴까 염려한다.”⁵⁾라고 한 말이나, 효라는 표제어를 사용하지는 않았지만 “부모를 떠날 때는 반드시 행선지를 알려야 한다.”⁶⁾라고 한 것이 그 단적인 예이다. 부모는 자식의安危(安危)를 염려하지 않을 수 없다. 이는 자식에 대한 지극한 감정의 당연한 표출이다. 자식 또한 부모의 지극한 감정을 스스로 자각해야 할 뿐만 아니라 부모에 대한 동일한 감정을 표현할 수 있어야 하는 것이

5) <爲政>: 孟武伯問孝. 子曰: 父母唯其疾之憂.

6) <里仁>: 父母在, 不遠游, 游必有方.

효이다.7) 이러한 지극한 감정, 특히 부모에 대한 자식의 감정은 궁극적으로 예(禮)를 통해 자연스럽게 표출되어야 하고,8) 온화한 얼굴과 엄숙하고 진지한 태도가 그 전제가 되어야 함을 강조하고 있다.9)

공자는 효를 설명하면서 인(仁)과 억지로 연계하지 않았다. 이는 공자의 인(仁)이 전적으로 효라는 도덕적 명제를 위하여 설계된 것이 아니기 때문이다. 인은 효와 같이 개별적인 도덕적 명제에 종속된 것이 아니라, 오히려 그 개별적인 도덕적 명제가 인(仁)을 위하여 존재함으로써 인(仁)은 그 각각의 명제를 초월하는 인간의 성정(性情)이어야 하는 것이다. 그래서 공자는 《논어》에서 다음과 같이 말하고 있다.

<자로(子路)>:

번지가 인에 대해 묻자 공자가 말하였다. 평소 공손하고 일을 할 때는 엄숙하고 진지하게 하며, 다른 사람을 위해서는 충심으로 성의를 다해야 한다. 비록 이적(夷狄)의 땅에 가더라도 이를 버려서는 안 된다.(樊遲問仁. 子曰: 居處恭, 執事敬, 與人忠. 雖之夷狄, 不可棄也.)

강직하고, 결단력이 있으며, 소박하고, 말을 쉽게 내뱉지 않는 것이 인에 가깝다.(子曰: 剛, 毅, 木, 訥近仁.)

<양화(陽貨)>:

자장이 인에 대해 묻자 공자가 말하였다. 천하에 다섯 가지를 능히 행할 수 있다면 인(仁)을 실천할 줄 아는 사람이라 할 수 있다. 자장이 그 다섯 가지가 무엇인지 묻기를 청하자, 공자가 말하였다. 공손하고, 관대하며, 자신이 한 말을 반드시 실천하고, 민첩하며, 자혜(慈惠)로운 것이다. 공손하면 모욕을 당하지 않고, 관대하면 많은 사람들을 얻게 되며, 자신이 한 말을 반드시 실천하면 다른 사람에 의해 쓰임을 받게 되고, 민첩하면 일에

7) <里仁>: 父母之年, 不可不知也. 一則以喜, 一則以懼.

8) <爲政>: 孟懿子問孝. 子曰: 無違. 樊遲禦, 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.

9) <爲政>: 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? 子遊問孝, 子曰: 今之孝者, 是謂能養, 至於犬馬, 皆能有養, 不敬, 何以別乎? <里仁>: 子曰: 事父母幾諫, 見志不從, 又敬不違, 勞而不怨.

공헌하는 바가 있게 되고, 자혜로우면 다른 사람을 부릴 수 있다.(子張問仁于孔子. 孔子曰: 能行五者于天下爲仁矣. 請問之. 曰: 恭, 寬, 信, 敏, 惠. 寬則得衆, 信則人任焉, 敏則有功, 惠則足以使人.)

이러한 인간의 성정(性情)을 어떻게 증명하고 또 이러한 성정(性情)의 구비여부를 무엇을 통해 판단할 것인가? 그것은 도덕적 명제의 실천을 통해서 가능하다. 비록 실천이 쉬운 일이 아니라 하더라도 실천을 담보하지 않은 채 용모를 아름답게 꾸미거나 말만 교묘하게 하는 것은 인(仁)이라는 성정(性情)을 갖추었다 보기 어렵고¹⁰⁾, 차라리 말을 쉽게 내뱉지 못하는 어눌함이 오히려 인(仁)의 성정에 가깝다고 한 것이다.¹¹⁾ 따라서 공자는 이러한 성정(性情)을 증명하고 갖추기 위하여 경(敬), 신(信), 근(謹), 충(忠), 민(敏), 신(愼) 등의 실천을 강조하였다.¹²⁾

그러나 한 사람이 반드시 도덕적 명제들을 모두 실천하고 구비해야 하는 것은 아니다. 공자는 어떤 것이 인(仁)의 성정(性情)을 증명하기 위한 실천 명제인지, 또 이에 반하는 불인(不仁)의 명제인지는 정확하게 규범화하지 않았다. 최소한 교언영색(巧言令色)이나 극(克), 벌(伐), 원(怨), 욕(欲)¹³⁾ 등과 같은 행위가 아닌 선의(善義)의 감정을 기저로 한 행위를 한 가지라도 진정으로 실천할 수만 있다면 능히 인의 성정을 갖추었다고 판단할 수 있게 되는 것이다. 그렇기 때문에 공자는 제나라 환공을 도와 천하를 바로잡은 관중(管仲)을 인의 성정(性情)을 가진 것으로 인정하였던

10) <學而>: 巧言令色, 鮮矣仁.

11) <公治長>: 或曰: 雍也仁而不佞. 子曰: 焉用佞? 禦人以口給, 屢憎於人, 不知其仁, 焉用佞? <顏淵>: 司馬牛問仁. 子曰: 仁者, 其言也訥. 曰: 其言也訥, 斯謂之仁已乎? 子曰: 爲之難, 言之得無訥乎?

12) <學而>제5장: 子曰: 道千乘之國, 敬事而信, 節用而愛人, 使民以時. 제6장: 子曰: 弟子入則孝, 出則弟, 謹而信, 汎愛衆, 而親仁, 行有餘力, 則以學文. 제8장: 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. 제13장: 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.

13) <憲問>: 克, 伐, 怨, 欲不行焉, 可以爲仁矣? 子曰: 可謂爲難矣, 仁則吾不知也.

것이다.¹⁴⁾

공자 자신은 스스로 인(仁)의 성정을 갖추었다고 말하지 않았지만 제자인 자공(子貢)은 스승인 공자가 충분히 이를 갖추고 있다고 인정하였으며¹⁵⁾ 훗날 문인들에 의해 편찬된 《논어》의 <향당편>에서도 공자의 일상을 도덕적으로 규범화함으로써 스승의 이러한 성정을 인정하려 하였다. 결국 이러한 성정을 갖추어야만 사람을 사랑할 수 있게 되고, 미워할 수도 있게 되며¹⁶⁾, 효에 이를 수도 있게 되는 것이다. 그런 다음에야 학문(學文)을 할 수 있게 되며¹⁷⁾ 궁극적으로는 이러한 성정(性情)에 의지하여 성인의 도와 덕을 구현할 수 있는 예(禮)를 실천할 수 있게 되는 것이다.¹⁸⁾

예악(禮樂)이 붕괴되어 사회질서와 구조가 와해된 것은 공자와 제자인 재아(宰我)의 이른 바 삼년상(三年喪) 논쟁에서 재아(宰我)를 나무란 것처럼,¹⁹⁾ 예를 실천하려는 성정(性情)이 부족하거나 상실된 것에서 비롯되었기 때문에 예악(禮樂)을 회복하여 사회질서와 구조를 바로잡기 위해서는 이러한 사람의 성정(性情), 즉 인(仁)이 전제되어야만 했다.

<팔일(八佾)>:

사람이 인(仁)하지 않으면 어떻게 예의 제도를 대할 것이며, 사람이 인(仁)하지 않으면 어떻게 음악을 대할 것이냐? (人而不仁, 如禮何? 人而不

14) <憲問>: 子路曰: 桓公殺公子糾, 召忽死之, 管仲不死. 曰: 未仁乎? 子曰: 桓公九合諸侯, 不以兵車, 管仲之力也, 如其仁, 如其仁! 또 다른 장에서: 子貢曰: 管仲非仁者與? 桓公殺公子糾, 不能死, 又相之. 子曰: 管仲相桓公, 霸諸侯, 一匡天下, 民到於今受其賜, 微管仲, 吾其被髮左衽矣, 豈若匹夫匹婦之爲諒也, 自經於溝瀆而莫之知也?

15) <學而>: 子貢曰: 夫子溫, 良, 恭, 儉, 讓以得之.

16) <里仁>: 唯仁者能好人, 能惡人.

17) <學而>: 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.

18) <述而>: 志于道, 據于德, 依于仁, 游于藝.

19) <陽貨>: 宰我問. …… 女安, 則爲之! 夫君子之居喪, 食旨不甘, 聞樂不樂, 居處不安, 故不爲也. 今女安, 則爲之! 宰我出. 子曰: 予之不仁也! 子生三年, 然後免於父母之懷, 夫三年之喪, 天下之通喪也, 予也有三年之愛於其父母乎!

仁, 如樂何?)

<양화(陽貨)>:

예라, 예라 하는 것이 단지 옥이나 비단 같은 예물을 일컫는 것이겠느냐? 악이라, 악이라 하는 것이 단지 종이나 북과 같은 악기를 일컫는 것이겠느냐? (禮云禮云, 玉帛云乎哉? 樂云樂云, 鐘鼓云乎哉?)

이처럼 예를 위한 예는 진정한 예로 볼 수 없고, 아무런 의미도 없다. 장인(匠人)이 일을 잘 하려면 먼저 그 연장을 날카롭게 해야 하는 것과²⁰⁾ 마찬가지로 예와 인(仁)의 관계 또한 그러하다. 이는 또 공자와 자하(子夏)의 대화에서도 잘 드러나 있다.

<팔일(八佾)>:

자하가 물었다. ‘보조개가 있는 얼굴에 웃는 것이 얼마나 아름다운가, 흑백이 분명한 눈동자가 얼마나 고운가, 흰 바탕의 천에 아름답게 채색되어 있구나.’ 이 시는 무슨 뜻입니까? 공자가 말하였다. “그림 그리는 일은 먼저 흰 바탕이 있는 후에 채색을 한다는 말이다.” 자하가 말하였다. “그렇다면 예가 뒤라는 말입니까?” 공자가 말하였다. “복상아! 네가 나를 일깨워 주는구나. 이제 너와 더불어 시를 논할 수 있겠구나.” (子夏問曰: 詩云, ‘巧笑倩兮, 美目盼兮, 素以爲絢兮’何謂也? 子曰: 繪事後素. 曰: 禮後乎? 子曰: 起予者商也, 始可與言詩已矣.)

보조개가 있는 얼굴에 아름다운 웃음(巧素)과 흑백이 분명한 고운 눈동자(美目)가 있는 다음에 화장을 해야 비로소 아름다울 수 있듯이, 인(仁)의 성정(性情)을 먼저 갖춘 다음에 예(禮)를 행해야 한다는 의미이다. 예를 실천하기 위해서는 인의 성정이 필수조건이지만 참다운 예를 실천하기 위한 인의 성정은 어떻게 검증할 것인가? 그것은 반드시 예에 합당하게 드러날 때라야만 참다운 성정이라 할 수 있다.²¹⁾ 마찬가지로 인의 성정을 갖추기

20) <衛靈公>: 子貢問爲仁, 子曰: 工欲善其事, 必先利其器.

21) 馮友蘭, 《中國哲學史》, 華東師範大學出版社, 2000.11. 上冊, 61쪽.

위한 도덕적 명제 또한 예에 맞게 표현되어야 한다.

<안연(顔淵)>:

안연이 인에 대해 물었다. 공자가 말하였다. “자기를 억제하고 예를 실천하는 것이 곧 인(仁)이다. 하루라도 자기를 억제하고 예를 실천하게 되면 천하가 인을 갖추게 될 것이다.(후략)” (顔淵問仁, 子曰: 克己復禮爲仁, 一日克己復禮, 天下歸仁焉.)

<위령공(衛靈公)>:

(전략)인으로써 능히 지켜 나갈 수 있으며, 엄숙한 태도로 백성들을 다스릴 수 있어도 예에 맞지 않게 백성들을 움직인다면 선(善)이라 할 수 없을 것이다. (仁能守之, 莊以莅之, 動之以禮, 未善也.)

<태백(泰伯)>:

공손하지만 무례하면 몸만 고달프고, 신중하지만 무례하면 나약해 지고, 용감하지만 무례하면 함부로 행동하게 되고, 솔직하지만 무례하면 가혹하게 사람을 자극하게 될 것이다. (子曰: 恭而無禮則勞, 慎而無禮則憊, 勇而無禮則亂, 直而無禮則絞.)

예를 실천하기 위한 사람의 참다운 성정인 인(仁)을 갖추고, 그것이 예에 합당하게 실천될 때 비로소 가정이든, 국가든 모든 구성원들 사이에 불평과 원망이 없게 되며²²⁾ 근심도 사라지며²³⁾ 편안해 지게 될 뿐만 아니라²⁴⁾ 사회에 아무런 해악도 끼치지 않게 되는 것이다.²⁵⁾ 나아가 비록 가난할 지라도 안회(顔回)와 같이 안빈낙도(安貧樂道)할 수 있는 경지에까지 이르게 되는 것이다.²⁶⁾ 예를 실천하려는 자신의 의지로부터 참다운 성

22) <顔淵>: 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.

23) <子罕>: 子曰: 知者不惑, 仁者不憂, 勇者不懼.

24) <里仁>: 子曰: 不仁者不可以久處約, 不可以長處樂. 仁者安仁, 知者利仁.

25) 위와 같은 편. 子曰: 苟志於仁矣, 無惡也.

26) <雍也>: 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

정인 인(仁)을 갖추게 되면²⁷⁾ 사회 모든 구성원들이 인(仁)을 갖추게 되고(天下歸仁) 마침내 스스로를 제어하여 예를 실천할 수 있게 되는 것이다.²⁸⁾

이렇듯 인(仁)과 예(禮)는 서로 표리관계에 놓여있다. 예는 인(仁)을 바탕으로 하고, 인(仁)은 예에 맞게 드러나야 하는 것이다. 예악(禮樂)의 회복을 신념으로 한 공자에게 있어서 예의 실천을 전제하지 않는 인(仁)이란 일종의 사생아와 같고, 인(仁)이 바탕이 되지 않은 예는 마치 무정란과 같은 것이다.

Ⅲ. 유자(有子)의 효제(孝弟)와 인(仁)

<학이편> 제2장 유자(有子)의 말은 다음과 같다.

그 사람됨이 부모에게 효도하고 윗사람을 공경하면서 오히려 윗사람을 거스르기 좋아하는 사람은 매우 드물다. 윗사람을 거스르기 좋아하지 않으면서 오히려 반란을 일으키기 좋아하는 사람은 일찍이 없었다. 군자는 근본에 힘쓴다. 근본이 서면 도가 생겨난다. 부모에게 효도하고 윗사람을 공경하는 것이 곧 인(仁)의 근본이다. (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.)

효제(孝弟)의 개념은 공자가 <학이편> 제 6장에서 말한 것처럼 유자의 주장이 새삼스러울 것도 없다. 학문(學文)을 위한 전제(前提)로 순전히 수기(修己)의 범주에 속하였으며, 자제(子弟)들의 일상행동 범위 안에서 정의 되어졌다. 그러나 유자에 이르러 “윗사람을 거스르기 좋아하지 않으면서

樂. 賢哉, 回也!

27) <述而>: 子曰: 仁遠乎哉? 我欲仁, 斯仁至矣.

28) 蔡尚思, 《孔子思想體系》, 上海人民出版社, 1982. 107쪽 참조.

오히려 반란을 일으키기 좋아하는 사람은 일찍이 없었다.”라고 하여 효제(孝弟)의 범주가 수기(修己)의 영역을 벗어나고, 일상행동의 범위에서 당시의 통치체제에 순응하려는 듯 하는 정치적 태도와 영역으로 까지 확대되었다.

공자는 왜 정치에 참여하지 않느냐는 질문에 부모에게 효도하고 형제간에 우애하는 이른바 효제(孝弟)하는 것이 곧 정치에 참여하는 것이라고²⁹⁾ 하여 정치를 효제로 설명한 것 일뿐, 반대로 효제를 역지로 정치와 관련지어 설명하지 않았다. 또한 공자는 이른바 “덕으로 정치를 한다.”(爲政以德), “덕으로 인도하고, 예로써 백성들을 바로잡는다.”(道之以德, 齊之以禮)고 한 말의 ‘덕(德)’, ‘예(禮)’에서처럼 정치를 도덕화하려 하였지, 효제를 정치적 의미로까지 확대하고 왜곡하여 도덕을 정치화 한 적은 없다.

이처럼 공자의 효제를 가족적 윤리규범과 정치적 태도로 승화시켜 도덕을 정치에 예측화 하려는 냄새가 짙게 풍기는³⁰⁾ 유자의 말에 대해 주자(朱子)는 다음과 같이 논하였다.

육(陸)선생은 매번 유자가 말한 것은 후학의 급선무가 아니라고 말하였다. 또 그 말은 절차상 합치되지 않을 뿐만 아니라 더러 솔직하지 못한 점이 있다고 하였다. 그래서 누군가는 성인의 언어보다 비교적 긴박한데 효제하는 사람이 어찌 뒷사람을 거스르고 또 다시 반란을 일으키는 것으로 이해한단 말인가라고 하였다. 또 어떤 이는 사람의 성품이 다르기 때문에 효제하는 사람들 중에도 뒷사람을 거스르면서 반란을 일으킨 사람은 오래 전부터 있었다고 풀이하였다. 성현의 말은 관대하면서도 평온하다. 효제를 이처럼 급박하게 볼 필요가 없다.³¹⁾

29) <爲政> 或謂孔子曰: “子奚不爲政?” 子曰: “書雲: ‘孝乎惟孝, 友於兄弟, 施於有政.’ 是亦爲政, 奚其爲爲政?”

30) 김용옥, 《도올논어》, 통나무, 2000. 154쪽 참조

31) 朱熹, 《朱子語類》卷20, 論語二, <學而篇上>有子曰其爲人也孝悌章: “因說陸先生每對人說, 有子非後學急務, 又雲以其說不合有節目, 多不直截. 某因謂, 是比聖人之言語較緊, 且如孝悌之人豈尙解犯上, 又更作亂! 曰人之品不同, 亦自有孝悌之人解犯上者, 自古亦有作亂者. 聖賢言語寬平, 不須如此急迫看.”

유자가 효제(孝弟)에 대해서 위와 같이 말했다고 해서 그 자체가 문제 될 것은 없다. 가정에서 부모에게 효도하고 밖에 나가 윗사람을 잘 모시는 사람이 윗사람을 거스르고 나아가 반란을 피하길 좋아할 가능성은 지극히 낮기 때문이다. 그러나 주자가 지적한 대로 이 말이 공자의 평소 화법에 비해 급박하게 느껴지는 것은 유자가 제자들을 대상으로 효제(孝弟)에 대해서 차별하게 표현하기 보다는 제자들에 대한 일종의 경고로 들리기 때문이다. 공자는 공자의 시대에 살았고, 유자는 유자의 시대에 살았으므로 효제의 본질을 버리지 않은 한 논리가 다소 비약적이고 급박하더라도 스승의 효제를 시대에 맞게 비유하거나 자신의 주장으로 재해석할 수도 있다.

그러나 문제는 이곳에 있다. “효제는 인의 근본이다.(孝弟也者, 其爲仁之本與)”에서 효제가 과연 인(仁)의 근본, 즉 인의 핵심가치가 될 수 있느냐 하는 점이다. 《논어》에 기록된 공자의 말을 살펴보면, 공자는 하나의 도덕적 개념을 단선적으로 정의한 적이 거의 없다. 효(孝)에 대한 공자의 설명도 그랬고, 인에 대해서도 마찬가지였다. 자공(子貢)에게 인(仁)을 실천하는 방법에 대해 일러준 적은 있어도,³²⁾ 인(仁) 또는 인의 핵심가치를 어느 특정한 개념으로 한정짓지 않았다. 위에서 상술한 대로, 인(仁)의 감정을 증명할 수 있는 수많은 도덕적 명제 중 어느 한 명제가 가장 중요하고 핵심적인 가치인가에 대해 설명한 적이 없다. 다만 예(禮)가 온전히 실천될 수 있는 사람의 감정, 또는 성정(性情)이면 인(仁)에 가깝거나, 최소한 인(仁)이라 할 수 있다고 하였다. 인은 사람이면 가져야 할 하나의 성정(性情) 또는 감정이다. 그것은 하나의 특정한 도덕적 명제를 수행하는 진정한 마음일 수 있으나, 그 하나의 명제에만 얽매이지 않는다. 다시 말해 인(仁)은 모든 도덕적 명제들을 기초로 하지만 그것을 초월하는 감정이다. 이를 간파한 주자(朱子)는 《논어집주》에서 다음과 같이 말하였다.

32) <雍也> 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.”

인은 사랑의 감정이며 마음의 덕이다. 위인(爲仁)은 행인(行仁)과 같음이다. (仁者, 愛之理, 心之德也. 爲仁, 猶曰行仁.)

또 정자(程子)의 말을 인용하여

효제는 인의 한 가지 일이다. 인을 행하는 근본이라고 말할 수는 있으나 인의 근본이라고 말할 수는 없다. 인은 성(性)이고, 효제는 성을 드러내는 그 일이다. (孝弟者, 是仁之一事, 謂之行仁之本則可, 謂是仁之本則不可. 蓋仁是性也, 孝弟是用也.)

효제는 인(仁)의 감정을 바탕으로 행해야 하는 도덕적 명제 중의 하나에 불과한 일이지 인(仁) 그 자체는 아니다. 인은 감정이고 효제는 겉으로 드러나는 하나의 행위이다. 그래서 주자(朱子)는 효제가 인의 근본이라는 유자의 말을 돌려서 효제가 인을 실천하는 근본(行仁之本)이라고 해석함으로써 공자와의 타협을 시도하려고 하였다. 그러나 이 또한 공자의 주장과는 여전히 거리가 있다. 즉 수많은 도덕적 명제들 중 어느 한 가지의 실천을 통해 인(仁)의 감정을 배양하고 증명할 수 있듯이 효제 또한 그 중의 한 가지 일 뿐, 하필 오직 효제로만 인의 감정을 배양할 수 있는 인을 행하는 근본이 되어야 한단 말인가? 오히려 주자(朱子)와 정자(程子)의 주장을 통하여 효제가 인의 근본이 아니라는 사실이 더욱 부각된 셈이다.

주자(朱子)와 정자(程子)와 마찬가지로 효제가 인의 근본(爲仁之本)이라는 유자의 말에 동의하지 못하고 유보남(劉寶楠)의 《논어정의(論語正義)》 등과 같이 다른 시도를 통하여 이해하려 한 학자들도 있다.³³⁾ 즉 <이인편>의 “觀過, 斯知仁矣.”, <옹야편>의 “井有仁焉.”³⁴⁾에서처럼 인(仁)을 인

33) 程樹德, 《論語集釋》, 中華書局, 1990. 第1冊, 13쪽 참고.

34) 이 구절과 관련하여 양백준(楊伯俊) 《논어역주(論語譯注)》(中華書局, 2009)는 인(仁)을 인(人)으로 풀지 않고, <학이편>의 “사람들을 널리 사랑하고 어진 사람과 가까이 하다.(汎愛衆而親仁)”와 같이 “어진 사람(仁人)”으로 해석하고 있다.

(人)으로 풀어야 의미가 통한다는 것이다. 고대에는 인(仁)과 인(人)이 서로 통용되어 쓰였으므로, 유자의 말도 “인의 근본(爲仁之本)”이 아니라 “사람이 되는 근본(爲人之本)”으로 살펴야 의미가 통할 뿐만 아니라 첫 구절의 “其爲人也孝弟”와 전후가 상응한다는 것이다. 이렇게 되면 효제가 인(仁)과의 관계에서 한 발 물러나 유자의 말 자체로만 의미가 통할 수도 있다.

그렇다면 어째서 아예 처음부터 위인지본(爲人之本)으로 기록하지 않고 굳이 지금처럼 위인지본(爲仁之本)으로 기록해야만 했는가? 이는 위인지본(爲仁之本) 자체에 문제가 있음을 간파하고 인(仁)과 인(人)의 통용과 전후 두 구절의 상응을 내세워 논리적 모순을 억지로 무마하려는 시도로 밖에 보이지 않는다. 그리고 공자가 인(仁)에 대해서 설명한 많은 말 중에서 왜 하필 유자의 말 다음에 <학이편>제3장인 <교언영색장(巧言令色章)>이 기록되어야 했는지를 살펴보면, 유자의 말은 “사람이 되는 근본(爲人之本)”이 아니라 “인의 근본(爲仁之本)”이 되어야 한다. 유자 본인은 몰라도, 적어도 《논어》를 편찬한 문인들의 생각은 그랬을 것이다. 즉 효제가 인의 근본이고 교언영색(巧言令色)은 소위 “선의인(鮮矣仁)”의 표상이므로,³⁵⁾ 본래 <양화편>에 있어야 할 <교언영색장>을 끌어와 유자의 말과 대조시킴으로써³⁶⁾ 효제가 인의 근본이라는 사실을 요지부동의 명제로 확정하려 한 것으로 보인다. <학이편>의 구조와 관련된 문제는 다음 장에서 논하겠지만, <학이편>의 제1장인 자왈(子曰) 다음에 제2장이 유자왈(有子曰)로 기록된 이유가 있듯이, 제3장에 자왈(子曰)의 교언영색장(巧言令色章)이 기록된 이유가 있을 것이므로 유자의 말인 “인의 근본이다(爲仁之本)”를 “사람이 되는 근본이다(爲人之本)”로 풀이한다면 반드시 제 3장과 관계 속에서 따져보지 않을 수 없는 것이다.

35) [明] 劉宗周, 《論語學案》卷一의 말도 <학이편>제2장 유자의 말과 제3장인 <교언영색장>의 관계를 살피는 데 어느 정도 참고할 만하다. 즉, “孝弟以爲仁, 是務本之學; 巧言令色以爲仁, 是務華之學. 務華者根絕, 故曰巧言令色鮮矣仁.”

36) 줄고, <공자사후 공문후계구도와 논어의 편찬-학이편을 중심으로>, 《중국어 문학》, 제58집, 2011.12, 55쪽 참고.

<학이편> 제2장의 유자의 말과 관련하여 문제는 또 있다. 다른 아닌 “군자는 근본에 힘쓴다. 근본이 서면 도가 생겨난다.”(君子務本, 本立而道生)는 두 구절이 그것이다. 유향(劉嚮)의 《설원·건본(說苑·建本)》에 보면 다음과 같이 되어 있다.

공자가 말하였다. “군자는 근본에 힘쓴다. 근본이 서면 도가 생겨난다.”
공자가 말하였다. “몸소 행해야 할 여섯 가지 근본이 있으니 근본이 선 다음에야 군자가 된다. 몸을 세우는 데는 의가 있을지니 효가 근본이 된다. …… 따라서 근본으로 돌아가 가까운 것부터 힘써 닦는 것이 군자의 도이다.” (孔子曰: 君子務本, 本立而道生. 孔子曰: 行身有六本, 本立焉, 然後爲君子. 立體有義矣而孝爲本, …… 是以反本修邇, 君子之道也.)

공자가 또 말하기를 “사람의 행위 중에 효보다 큰 것이 없다.”(夫子亦云: 人之行莫大於孝)

또 《후한서·연독전(後漢書·延篤傳)》에서

무릇 어진 사람에게 효가 있음은 몸에 심장과 위장이 있는 것과 같고, 가지와 잎에는 뿌리가 있는 것과 같다. 성인이 이를 아시고 말씀하셨다. 무릇 효는 불변의 진리이자 사람이 마땅히 행해야 하는 것이다. 군자는 근본에 힘쓰니 근본이 서면 도가 생겨난다. 효제는 사람이 되는 근본이 아니겠는가? (夫仁人之有孝, 猶四體之有心腹, 枝葉之有根本也. 聖人知之, 故曰: 夫孝, 天之經也, 地之義也, 人之行也. 君子務本, 本立而道生. 孝弟也者, 其爲人之本與.)

이상의 주장대로 위의 구절이 공자의 말이라면 효(孝)는 행신(行身), 입체(立體)의 근본이 된다. 인간이면 마땅히 행해야 하는 변하지 않는 진리이므로 소위 ‘사람이 되는 근본’(爲人之本)이 될 수 있다. 이렇게 되면 효가 공자의 인의 개념과 등치되지 않고 효는 사람이 되는 근본으로서의 역할을 수행하는데 아무런 문제가 없게 된다. 그런데 유자는 왜 이러한 공자

의 말을 끌어다 ‘인의 근본이다’(爲仁之本)라고 했을까? 이렇게 하지 않으면 안 되는 부득이한 이유가 있었기 때문일까?

유항(劉嚮)과 《후한서》의 기록과는 달리 유보남(劉寶楠)은 《논어정의》에서 완원(阮元)의 말을 인용하여 다음과 같이 정의(正義)하고 있다.

시에 이르기를 “들관과 진펄 다 다스려지고, 샘물과 냇물 다 맑으니, 근본이 서면 도가 생겨난다.”고 하였다. 완원의 논인편에서는 ‘근본이 서면 도가 생겨난다.’는 말이 고대의 일시(逸詩)라고 하였다. 내가 보기에는 두 구절이 고대의 성어(成語)로 유자가 이를 인용한 것으로 생각한다. (詩云: 原隰既平, 泉流既清, 本立而道生. 阮氏元論仁篇: 以本立而道生爲古逸詩. 愚爲務本二句, 是古成語, 而有子引之.)

해당 두 구절이 고대의 성어였고, 특히 ‘本立而道生’이 일시(逸詩)의 한 구절이었다면 이는 유자가 효제와 인의 관계를 설명하기 위하여 단장취의(斷章取義)한 것이 된다. 훗날 문인들이 《논어》를 편찬하면서 이를 확인하지도 않은 채 유자의 말로 인정해 버린 것이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 “효제가 인의 근본이다”(孝弟也者, 其爲仁之本)라는 유자의 말은 공자의 인(仁)의 개념에 비추어 볼 때 성립하기 어렵다. 또 주자(朱子)와 정자(程子)의 말대로 효제가 “인을 행하는 근본”(行仁之本)이라고 하면, 인(仁)이라는 인간의 참다운 성정의 배양이 효제에만 국한되게 되어 모든 도덕적 명제를 통해 가능하다는 공자의 인(仁)의 포괄적이고 초월적인 개념에는 현저히 미치지 못하게 된다. 또 위 두 가지의 오류로부터 벗어나고 유자를 구원하기 위하여 “사람이 되는 근본이다”(爲人之本)이라고 하면 “효제가 사람이 되는 근본이다.”라는 명제로 인(仁)과 관계없이 그 자체로 의미가 통할지는 모르겠지만 그렇다면 왜 처음부터 위인기본(爲人之本)으로 기록하지 않았는지에 대해 납득이 가지 않으며, 또 왜 하필 <교언영색장>이 제3장에 기록될 수밖에 없는지에 대한 근거를 제공하지 못하게 되어 이 역시 유자를 변호하는데 아무런 도움을 주지 못

한다.

최술은 <학이편> 제2장 유자의 말이 ‘공자가 미처 밝히지 못한 심오한 내용을 밝혔다’고 하였다. 공자가 효와 인에 대해서 미처 밝히지 못한 것이 남아 있었다는 말인가? 유자의 말이 무엇을 밝혔다는 말인가? 유자가 한 일은 효제를 정치적 태도로 왜곡한 것이고, 인(仁)을 효제와 같은 협소한 개념으로 강등시켰으며, 공자의 예(禮)를 끊어버리고 효제를 인보다 우선하는 개념으로 만들어 버린 것 말고는 없다. 심지어 공자의 말을 인용하여 자신의 말로 포장하였거나, 일시(逸詩)의 한 구절이었으며 당시의 성어(成語)를 끌어다 공자의 정신을 운운하기에는 너무나 천박하다. 심오한 내용을 밝히기는커녕 오히려 공자의 시대와 제자의 시대를 갈라놓은 공자 정신의 단절을 의미하는 사건에 다름 아니다.

IV. 제자의 시대와 한계

유자(有子)는 공자의 제3기 제자로 공자 사후 자하(子夏), 자유(子游), 자장(子張) 등에 의하여 공문의 지도자로 추대된 인물이다.³⁷⁾ 비록 증자(曾子)의 반대가 있었고 제자들에 의하여 불신임을 받기는 했지만³⁸⁾ 일정 기간 공문지도자의 역할을 수행한 것으로 보인다. <학이편> 제13장에 지도자가 갖추어야 할 덕목을 제시한 점이 <양화편> 제6장에서 공자가 자장(子張)에게 인(仁)에 대해 설명한 말과 매우 흡사하고,³⁹⁾ <안연편> 제9장

37) 《孟子·滕文公上》：“昔者，孔子歿，三年之外，門人治任將歸，入揖於子貢，相嚮而哭，皆失聲，然後歸。子貢反，築室於場，獨居三年，然後歸。他日，子夏，子張，子遊，以有若似聖人，欲以所事孔子事之，彊曾子。曾子曰：不可。江漢以濯之，秋陽以暴之。皜皜乎不可尚已。”

38) 《史記·仲尼弟子列傳》：“他日，弟子進問曰：昔夫子當行，使弟子持雨具，已而果雨。弟子問曰：夫子何以知之？夫子曰：詩不雲乎？月離於畢，俾滂沱矣。昨暮月不宿畢乎？他日，月宿畢，竟不雨。商瞿年長無子，其母爲取室。孔子使之齊，商母請之。孔子曰：無憂。瞿年四十後當有五丈夫子。已而果然。敢問夫子何以知此？有若默然無以應。弟子起曰：有子避之，此非子之座也！”

에서 유자가 애공(哀公)으로부터 재정(財政)에 관한 질문을 받고 정전제(井田制)를 언급한 사실⁴⁰⁾, 그리고 유자가 죽었을 때 노나라 군주인 도공(悼公)이 문상했다는 기록⁴¹⁾ 등이 이를 뒷받침한다. 훗날 문인들이 《논어》를 편찬하면서 <학이편> 제1장인 자왈(子曰) 바로 다음, 제2장에 유자(有子)의 말을 기록하면서 약(若)이라는 이름을 쓰지 않고 자(子)를 써서 유자(有子)로 기록한 것은 바로 유자(有子)가 공문의 지도자였기 때문이다.

《맹자》에 따르면 유자는 성인을 이해하기에 부족함이 없는 지혜를 가졌고, 공자를 소위 출류발취(出類拔萃)한 성인으로 묘사함으로써 재아(宰我), 자공(子貢)과 함께 공자의 성인화에 참여하였다.⁴²⁾ 《공자가어》는 유자가 “기억력이 뛰어 났으며 고도(古道)를 좋아하였다.”(爲人強識, 好古道)고 하였는데, 《예기·단궁상》에 유자의 기억력이 뛰어난 점을 뒷받침할 만한 사실이 기록되어 있다. 증자가 공자로부터 들은 말에 대하여 유자가 공자의 말이 아닐 것이라고 주장하면서, 자신의 주장을 증명하기 위하여 공자의 과거 행적을 구체적으로 거론한 적이 있다. 결국 자유(子游)가 유자의 말이 공자와 닮았다 하여 유자의 편을 들어 준 일이 그것이다. 유자가 고도(古道)를 좋아하였다는 점과 관련하여, <학이편> 제12장에 보면 유자가 예(禮)의 운용은 화(和)를 귀하게 여겼으며 선왕(先王)의 도가 모두 이를 통해 드러날 수 있었다고 함으로써⁴³⁾ 예악(禮樂)의 원리와 운용을

39) <學而>: 有子曰: 信近於義, 言可復也. 恭近於禮, 遠恥辱也. 因不失其親, 亦可宗也. <陽貨>: 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, 恭則不侮, 寬則得衆, 信則人任焉, 敏則有功, 惠則足以使人.

40) <顏淵>: 哀公問於有若曰: 年饑, 用不足, 如之何? 有若對曰: 盍徹乎? 曰: 二, 吾猶不足, 如之何其徹也? 對曰: 百姓足, 君孰與不足? 百姓不足, 君孰與足?

41) 《禮記·檀弓上》: 有若之喪, 悼公弔焉, 子游擯.

42) 《孟子·公孫醜上》: 曰: “宰我子貢有若, 智足以知聖人. 宰我曰: “以予觀於夫子, 賢於堯舜遠矣.”子貢曰: “見其禮而知其政, 聞其樂而知其德. 由百世之後, 等百世之王, 莫之能爲也. 自生民以來, 未有夫子也.”有若曰: “豈惟民哉! 麒麟之於走獸, 鳳凰之於飛鳥, 泰山之於丘垤, 河海之於行潦也. 聖人之於民, 亦類也. 出於其類, 拔乎其萃, 自生民以來未有盛於孔子也.”

43) <學而>: 有子曰: “禮之用, 和爲貴, 先王之道, 斯爲美; 小大由之, 有所不行, 知和而和, 不以禮節之, 亦不可行也.”

잘 이해하고 있는 점, 그리고 <안연편>에서 주나라의 제도인 정전제(井田制)를 언급한 점⁴⁴⁾ 등으로 미루어 짐작할 수 있다. 게다가 위 두 장의 말은 평생 주례(周禮)의 회복을 염원한 공자의 향기가 짙게 배어 있다. 그래서 주자(朱子)는 유자가 성인의 기상과 언행을 닮았다고⁴⁵⁾ 하였고, 또 유자의 태도가 중후하고 성품이 온화하여 붙임성이 있어서 제자들이 공자처럼 모시자는 제안에 승복하였을 것이라고 하였다.⁴⁶⁾

유자(有子)는 누구보다 공자를 잘 이해하였고 공자의 성인화에 앞장섰을 뿐만 아니라, 공자 사후 공문의 지도자로서 충분한 자질을 갖추었으며, 기상과 언행, 그리고 성품이 성인을 닮아 공자의 향기를 느끼게 한다. 그런데 과연 유자가 <<논어>>에 기록된 나머지 자신의 말과 그 품격이 완전히 달라 동일인의 말이라고 믿기 어려울뿐더러 심지어 공자의 말을 인용하였거나 일시(逸詩)를 단장취의(斷章取義)한 것으로 의심받는 <학이편> 제2장과 같이 공자의 체취와 정신을 전혀 느낄 수 없는 말을 할 수 있었을까?

유자 사후 증자가 실질적으로 공문을 이끌어 갔을 것으로 보인다. 그렇기 때문에 유자(有子)와 마찬가지로 자(子)를 써서 증자(曾子)로 기록될 수 있었다. 평소 공자로부터 노둔한 것으로 평가받았던⁴⁷⁾ 증자(曾子)는 유자와 달랐다. 유자는 비록 공자와 같이 주례(周禮)의 회복을 통해 선왕의 도를 밝히려는 원대한 꿈은 없었지만 주례(周禮)를 잘 이해하고 있었고 또 그것을 좋아하였다. 증자(曾子) 또한 예에 관심이 없지는 않았다.⁴⁸⁾ 그러나 주도(周道)가 쇠하고 주례(周禮)가 행해지지 않은지 오래되었으며 공자가 주례(周禮)의 회복을 위해 평생을 동분서주하였으나 결국 실패하고 말

44) 앞의 주 40)참조.

45) 朱熹, 《孟子集注》: “有若似聖人, 蓋其言行氣象, 有似之者. 如檀弓所記, 子遊謂有若之言, 似夫子之類, 是也.”

46) 朱熹, 《朱子語類》卷20, <論語二>: “想是一個重厚和易底人, 當時弟子皆服之, 所以夫子歿後, 欲以所事夫子者事之也.”

47) <先進>: “柴也愚, 參也魯, 師也辟, 由也喭.”

48) 《禮記·曾子問》은 대부분이 증자가 공자에게 예에 관해 질문한 내용으로 되어있어 증자의 예에 대한 관심도를 짐작할 수 있게 해준다.

있던 일을 기억한 증자는 공문의 지도자로서 자신만의 다른 꿈을 꾸어야 했다. 《大戴禮記》에서 증자는 효를 대대적으로 현창하였다. 이를 <학이편> 제2장의 말과 예시하여 비교하면 다음과 같다.

<曾子立孝>:

- 盡力無禮, 則小人也; 致敬而不忠, 則不入也. 是故禮以將其力, 敬以入其忠.
- 孝子善事君, 弟弟善事長, 君子一孝一弟, 可謂知終矣.

<曾子大孝>:

- 故居處不莊非孝也, 事君不忠非孝也, 莅官不敬非孝也, 朋友不信非孝也, 戰陣無勇非孝也.
- 夫仁者, 仁此者也; 義者, 宜此者也; 忠者, 中此者也; 信者, 信此者也; 禮者, 體此者也. ... 樂自順此生.
- 夫孝者, 天下之大經也. 夫孝置之而塞於天地, 衡之而衡於四海, 施諸後世而無朝夕.

<曾子本孝>:

- 君子之孝也以正致諫, 士之孝也以聽從命, 庶人之孝也以力惡食.

<曾子立事>:

- 事父可以事君, 事兄可以事師長, 使子猶使臣也, 使弟猶使承嗣也. 能取朋友, 亦能取所予從政者矣.

<曾子事父母>:

- 孝者之諫, 達善而不敢爭辨; 爭辨者, 作亂之所由興也. 由己爲無咎, 則寧; 由己爲賢人, 則亂.

<학이(學而)>:

그 사람됨이 부모에게 효도하고 윗사람을 공경하면서 오히려 윗사람을 거스르기 좋아하는 사람은 매우 드물다. 윗사람을 거스르기 좋아하지 않으면서 오히려 반란을 일으키기 좋아하는 사람은 일찍이 없었다. 군자는 근본에 힘쓴다. 근본이 서면 도가 생겨난다. 부모에게 효도하고 윗사람을 공경하는 것이 곧 인(仁)의 근본이다. (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.)

증자가 꿈꾸었던 지상 최고의 도덕은 효(孝)였다. 공자처럼 주례(周禮)의 회복을 통한 사회질서의 재건을 꿈꿀 수 없다면 증자에게는 효가 있었다. 따라서 예(禮)와 인(仁)의 지위는 효의 검증과 효심의 배양을 위한 여느 다른 도덕적 명제와 동일시되어 오직 효를 위한 존재로 추락하였다. “예로써 그 힘을 복도와 준다.”(禮以將其力), “예는 효로써 체득한다.”(禮者, 體此者也) “인한 사람은 효를 통하여 인을 표현한다.”(夫仁者, 仁此者也) 등에서처럼 예악은 효를 표현하는 도구이고, 효가 인의 근본임을 암시하고 있다.

부모와의 쟁변은 작란(作亂)의 근원이 되므로 감히 있어서는 안 되며, 부모를 잘 섬기면 군주를 잘 섬길 수 있는 논리가 만들어졌다. 그리하여 효의 범주가 수신(修身)에서 치가(治家), 위정(爲政)으로 확대되기에 이르렀다. 예의 등급을 대신하여 효의 등급이 정해지고 각 등급에 따른 효가 정의되어 사회질서를 유지하는 지고(至高)의 윤리가 되었다. 결국 <학이편> 제2장에 유자의 말로 기록된 효제와 인(仁)은 공자를 성인으로 인정하기 주저하지 않았으며 주례(周禮)를 여전히 신봉하고 좋아하였던 유자의 논리가 아니라 공자의 실패를 현실적으로 인정할 수밖에 없어 공자와는 다른 길을 가야했던 증자의 논리였다. <학이편> 제2장은 이러한 증자의 논리와 너무나 닮아있다.

공자 사후 유자(有子)에 이어 공문을 이끌었던 증자(曾子)도 죽었다. 증자 사후 공자 생전에 입문한 제자는 아무도 남지 않았고 그렇다고 공문을 이끌어 갈 새로운 비전을 제시하여 문인들의 출로를 보장해 줄 수 있는 인물도 없었다. 이는 공문을 이끌어 갈 구심점의 상실을 의미하였고 공문 집단의 존립과도 직결되는 중대한 문제였다. 결국 문인들의 선택은 새로운 지도자가 아니라 그들에게 남겨진 유산이었다. 그것은 다름 아닌 공문의 정체성을 공유하고 유대감을 확인시키며, 이를 후학(後學)을 통하여 전승할 수 있는 《논어》의 편찬이었다.

공자 사후 제자들에 의해 정리된 초기자료들 바탕으로 편찬되는 《논어》의 첫째 편, 첫 장은 당연히 공문의 비조(鼻祖)인 공자의 몫이었다. 그런

다음 공문의 지도자였던 유자, 증자의 순으로 정리되었다. 그러나 <학이편>의 순서가 자왈-유자왈-증자왈의 순서에 따라 기록되지 않은 것은 증자 문인들의 의도가 깊숙이 반영된 결과였다. 즉 자신들의 스승인 증자는 유자의 후계자가 아니라 공자의 후계자임을 부각시키기 위하여 위와 같은 순서에 따르지 않고 자왈-유자왈-자왈-증자왈이라는 구도를 고안해 내었다.⁴⁹⁾ 그리하여 <학이편> 제3장에 교언영색장(巧言令色章)을 <양화편>으로부터 끌어왔는데, 이는 또 제2장의 유자의 말과 함께 인(仁)의 근본과 불인(不仁)을 대조시키는 효과를 동시에 거둠으로써 가히 절묘한 한 수의 선택이 될 수 있었던 것이다.

그러나 <학이편> 제1장 공자의 말 다음에, 유자의 말을 기록해야 했다면 어떤 내용을 담은 말이 와야 할지가 문제였다. 새로운 지도자가 부재한 상태에서 과거 공자의 실패를 거울삼아 공문집단의 출로를 위해 공문집단이 더 이상 금령을 어기거나 법을 어지럽히는 집단이 아니며 통제하기 어렵거나 통치계급의 이념과 배치되는 정치적 견해를 포기하는 대신,⁵⁰⁾ <학이편> 제2장을 빌려 통치계급에 순응하는 정치적 태도를 천명하는 것이었다. 사실 이것은 증자계열 문인들의 갑작스런 생각이 아니라 오래전 증자의 생각이었고 논리였다. 주례(周禮)를 대체하여 효(孝)를 시대적, 사회적 이념으로 표방하면서 공문집단을 이끌어 왔던 것이다. 증자 문인들의 입장에서 보면 <학이편> 제2장에 증자의 생각과 증자의 말을 넣고 싶어 했는 지도 모른다. 그러나 유자를 부정하게 되면 자신들의 스승인 증자도 인정 받을 수 없다는 사실을 잘 알고 있었으므로 제2장에 어쩔 수 없이 유자의 말을 배치했다 하더라도 그것은 유자의 말이 아니라 유자의 이름을 빌린 증자의 말이나 다름없었다.

49) 簡朝亮, 《論語集注補正述疏》: “以二子獨次乎學而第一篇之前列也。有子次子曰學而章後, 不連有子而即次曾子者, 嫌次之於有子後也, 故必又起子曰巧言章而以曾子次其後, 明乎皆次之於孔子後也。”

50) 줄고, <공자 사후 공문 후계구도와 논어의 편찬 -학이편을 중심으로>, 《중어중문학》, 제58집, 2011.12, 54쪽 참조.

따라서 <학이편> 제2장의 유자의 말은 악정자춘(樂正子春), 자사(子思)와 같은 증자 문인들이 주축이 된 《논어》편찬 세력들에 의하여 위조되었을 가능성이 높다.⁵¹⁾ 공자의 말이었거나 일시(逸詩)의 구절로 고대의 성어(成語)로 의심받는 말을 끌어다 증자의 주장과 교묘하게 버무려 유자의 말로 위장해 놓았다. 《논어》에 기록된 나머지 유자의 말과 비교해 보면 말의 품격이 확연히 차이가 난다. <학이편>에서는 지도자의 예를 갖추어 유자(有子)로 존칭하면서 <안연편>에는 이름을 쓴 유약(有若)으로 남겨 놓았다. 만약 《논어》편찬과정에 유자 계열의 문인들이 영향력을 행사했다면 <안연편>에서처럼 유약(有若)이란 이름으로 남지 않았을 것이고, 또한 《논어》의 뒷부분에 기록되지도 않았을 것이다.

이렇게 《논어》는 제자의 시대에 이르러 그들의 생각과 의도대로 채워졌다. 이것이 제자의 시대, 그들의 마지막 선택이자 한계였다. 공자의 치열했던 삶과 숭고한 정신은 더 이상 제자와 함께 하지 못하고 겨우 그 흔적만 남게 되었다.

51) 柳宗元, 《柳河東集》卷4, <論語辨>: 공자 제자 중 증삼이 공자보다 46세 아래로 나이가 가장 적었다. 증자가 늙어 죽었다는 것이 이 책에 기록된 바, 공자보다 훨씬 뒤이다. 증자가 죽었을 당시 다른 제자들은 거의 생존해 있지 않았다. 내가 보기에 증자의 제자들이 논어를 기록하였을 것이다. 왜냐하면 논어에 제자들은 반드시 자(字)로 기록하였는데, 유독 증자와 유자만이 그렇지 않다. 제자들이 그렇게 칭하여 기록하였을 것이다. …… 아마도 악정자춘, 자사와 같은 이들이 함께 논어를 기록하였을 것이다.(孔子弟子曾參最少, 少孔子四十六歲. 曾子老而死, 是書記曾子之死, 則去孔子也遠矣. 曾子之死, 孔子弟子略無存者矣. 吾意曾子弟子爲之也. 何哉? 且是書載弟子必以字, 獨曾子有子不然. 由是言之, 弟子之號之也. …… 蓋樂正子春, 子思之徒與爲之爾.) 이와 관련하여 필자는 출처<공자 사후 공문 후계구도와 논어의 편찬-학이편을 중심으로>(중어중문학 제58집, 영남중국어문화회, 2011.12), 54쪽에서 유자의 문인들이 위조하였을 것이라고 주장하였다. 본고에서는 유종원의 주장에 동의하여 이를 수정하였다.

V. 맺음말

최술은 <학이편> 제2장에 기록된 유자의 말이 공자가 미처 밝히지 못한 심오한 내용을 밝혔다고 고증하였다. 고증의 직접적인 논거는 없다. 최술에게 심득에 의한 심증만이 있을 뿐이었다. 본문에서 살펴본 대로 그것이 유자의 말이라고 하기엔 석연치 않은 점이 있지만, 설사 유자의 말이라고 해도 공자의 정신을 온전하게 담고 있거나 미진한 부분을 천명(闡明)하여 공자의 정신을 전승했다고 볼 만한 근거는 없다. 그런데 만약 증자 사후 《논어》의 편찬과정에서 증자의 문인들이 평소 증자의 생각과 주장에 근거하여 교묘하게 위작한 것을 유자의 말로 위장하였다면 이는 심오한 내용을 밝혔다고 주장하는 고증의 근거에 문제가 있는 것으로 어떠한 고증의 결과도 성립하기 어렵다. 최술은 《논어》에 기록된 모든 말들이 곧 공자의 정신과 사상을 온전히 담지하고 있을 것이라는 순수한 믿음을 가지고 있었는지도 모른다. 최술의 고증은 이와 같이 성인의 경전을 믿어 의심치 않은 데서 비롯되었다. 사학자적 고증태도가 아니라 유학자적 고증태도를 취함으로써⁵²⁾ 《논어》의 기록에 대한 옥석을 가리는데 한계를 보여주었다.

공자는 주례(周禮)의 회복과 유학(儒學)의 부흥을 염원하였다. 예악이 행해지지 않는 것은 예악을 실천하는 사람의 참다운 성정, 곧 인(仁)이 사람의 마음속에 없기 때문으로 인의 실천을 강조하였다. 유자(有子)는 자공(子貢), 재아(宰我)와 함께 공자의 성인화에 앞장섰고, 공자 사후 공문의 지도자로서 공자의 지향을 누구보다 잘 이해할 만큼 그 또한 공자의 환영(幻影)속에서 살았다. 그러나 증자의 시대에 이르러 공자의 지향과 정신은 단절되고 변화하였다. 증자에게는 주례(周禮)의 회복과 인(仁)의 실천 대신 효(孝)가 지고의 윤리가 되었다. 예악과 인이 효(孝)와 동등한 가치로 강등

52) 顧詒剛의 최술에 대한 평가로 본래 《古史辨》에 실려 있으나, 여기서는 王汎森, 《古史辨運動的興起》, 允晨文化實業, 1987, 39쪽에서 재인용함.

되거나 심지어 효(孝)의 가치에 매몰되었다. 효제(孝悌)가 인(仁)의 근본이 된 것은 이러한 변화와 강등의 과정을 잘 보여주고 있다. 따라서 <학이편> 제2장 유자의 말로 기록된 효제의 내용은 공자의 시대와 제자의 시대를 가름할 수 있는 근거와 이정표는 될 수 있을지언정 공자의 정신을 이해하는데 그 어떤 것도 전해주지 않는다.

<參考文獻>

- 崔述, 《崔東壁遺書》, 上海古籍出版社, 1983.
柳宗元, 《柳河東集》(四庫全書本)
朱熹, 《朱子語類》, 華世出版社, 1987.
_____, 《四書集註》, 中華書局, 1989.
王應麟, 《困學紀聞》(四庫全書本)
顧炎武, 《日知錄》(四庫全書本)
劉宗周, 《論語學案》(四庫全書本)
簡朝亮, 《論語集注補正述疏》(四庫全書本)
劉寶楠, 《論語正義》, 中華書局, 1990.
楊伯峻, 《論語譯注》, 中華書局, 2009.
李零, 《喪家狗》, 山西人民出版社, 2007.
唐明貴, 《論語學史》, 中國社會科學出版社, 2009.
이중텐 지음, 심규호 옮김, 《先秦諸子 百家爭鳴》, 에버리치 홀딩스, 2010.
程樹德, 《論語集釋》, 中華書局, 1990.
胡志奎, 《論語辨證》, 聯經出版社, 1978.
仇德哉, 《四書人物考》, 臺灣商務印書館, 1993.
김용욱, 《도올논어》, 통나무, 2000.
시라카와 사즈카 저, 장원철 역, 《사람의 마음을 움직여 세상을 바꾸리라》, 한길사, 2004.

- 馮友蘭, 《中國哲學史》, 華東師範大學出版社, 2000.
顧詒剛, 《古史辨運動的興起》, 允晨文化實業, 1987.
蔡尙思, 《孔子思想體系》, 上海人民出版社, 1982.
徐照華, <從論語學而篇比較仁齋古義與朱熹集註之異同>, 《孔孟月刊》, 제 361권, 제1기, 1992.
김영기, <공자사후 공문 후계구도와 논어의 편찬-학이편을 중심으로>, 《중국어문학》, 제58집, 2011.12.

<中文提要>

《论语·学而》有子曰：“其为人也孝弟，而好犯上者鲜矣。不好犯上而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与？”清代考证学者崔述《洙泗考信余录》云：“至有子务本之旨、贵和之说，咸能发圣人未发之蕴。”崔述之考信，是否恰当？本文就此立论而加以检讨。

依孟子所记，孔子死后，孔门一时无师可尊，而子夏、子张、子游等人，以有若(有子)似圣人，欲以所事孔子事之。朱子云：“想是一个重厚和易底人，当时弟子皆服之。”可知子夏等人推尚有若为师，欲以所事孔子而事有若。是故门人编纂《论语》时，不以名而以子称之，其言亦次于孔子之后。

据《论语》所记，孔子言孝者不多，仅见十余章而已。其中连说孝弟者，见于《学而》。其亦为学文之前提条件而已，而不为孝弟而言孝弟者也。孔子平生所志，在于恢复礼乐。世衰道微，礼乐所缺，天下莫能克己复仁。是故孔子主以仁而复礼乐。其言孝与弟，可容于修己爱人、先仁后礼之环节中。

如上所提，有子断言孝弟为仁之本，此固与孔子之意相违。夫孝弟至于犯上作乱之说，并非为孔子而所发者也。有子曾述孔子为出类拔萃之圣人，孟子又称有子足以知圣人。《论语》中可见有子之贵和、盍微之旨，却不亏于孔子之言，而能合乎孔子之所向。今有子当为孔子之后，岂敢妄发不轨之

言？朱子亦云：“圣贤言语宽平，不须如此急迫看。”故或可疑上述有子之言可非有子之言。本文先涉孔子之孝与仁之真谛，而后加以澄清有子之言能否发圣人之蕴者。

주제어 : 崔述, 孔子, 有子, 孝弟, 礼乐, 论语