creative commons
COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

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

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

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

文學碩士 學位論文

≪논어집해≫ 양설병존 양상 연구

2020年 2月

서울大學校 大學院

中語中文學科 文學專攻

崔 是 晶

《논어집해》 양설병존 양상 연구

指導敎授 이 강 재

이 論文을 文學碩士 學位論文으로 提出함.

2019年 10月

서울大學校 大學院

中語中文學科 文學專攻

崔 是 晶

崔是晶의 碩士 學位論文을 認准함.

2019年 12月

委 員 長 김 월 회 ㊞

副委員長 유 조 필 ㊞

委 員 이 강 재 ㊞

【국문초록】

이 논문의 목적은 하안(何晏)의 ≪논어집해(論語集解)≫ 등 4대 주석서를 통해 주석서에 보이는 양설병존(兩說竝存) 현상을 설명하려는 목적으로 작성되었다. 양설병존이란 주석자가 기존의 여러 가지 견해 중 어느 것이 정확한 해석인지 알 수 없어서 두 가지 견해를 모두 남겨둔 것을 말한다.

1장에서는 연구 목적을 밝히고 기존연구에 대해 살펴보았다. 검토 결과 기존연구는 최초의 주석서인 ≪논어집해≫의 특징과 가치에 관한 것이 대다수이며 실질적으로 ≪논어집해≫에 대한 다각도의 깊은 연구는 거의 없었다고 할 수 있다. 또한 총 7구절의 양설병존에 관하여 기존 연구에서는 1~3구절만 설명하고 있을 뿐 전반적인 연구는 없었다.

2장에서는 ≪논어집해≫의 양설병존 구절인 ① 도천승지국장(道千乘之國章), ② 군자부중장(君子不重章), ③ 금지효자장(今之孝者章), ④ 유야호용장(由也好勇章), ⑤ 자견남자장(子見南子章), ⑥ 회야기서호장(回也其庶乎章), ⑦ 향원장(鄕原章)을 중심으로 후대의 주석서인 ≪논어의소≫, ≪논어주소≫, ≪논어집주≫에서 어떤 변화 과정을 보였는지를 살펴보았다. 이를 통해서 ≪논어집해≫의 양설병존 양상은 ≪논어의소≫, ≪논어주소≫에서는 그대로 반영되고, ≪논어집주≫에서는 양설병존이 계승되지 않았음을 알 수 있었다. 즉 ≪논어의소≫, ≪논어주소≫는 하안의 주에 대해 자세히 설명하고 고석명물(考釋名物)을 중시하는 훈고학적 특징을 가지는 데 반해서 ≪논어집주≫는 의리를 강조하는 성리학에 입각한 새로운 독창적 주석서라는 특징이 드러난다.

3장에서는 ≪논어집주≫에 양설병존이 나타나는 총 32구절에 대하여 유형 분류를 하였고 ≪논어집해≫의 양설병존 양상과 비교해 보았다. 첫 번째 유형으로 한 가지 견해와 누군지 모르는 혹자의 견해를 나열하며 양설을 제시한 '혹○(或○)'의 구조는 총 11곳이었고 양설 중 어느 것이 옳은지에 관한 의견은 밝히지 않는다. 두 번째 유형으로 한 가지 견해와 '○○왈(○○曰)'처럼 다른 사람의 견해를 인용하여 양설을 제시한 곳이 총 11곳이었고 양설 중 어느 것이 옳은지는 역시 밝히지 않는다. 세 번째 유형으로 '혹○(或○)'과 '○○왈(○○曰)'의 두 명의 견해로써 양설을

제시하는 경우가 7곳이었는데 그 중 5곳에서는 누군지 알 수 없는 '혹○(或○)'의 견해보다 누군지 구체적으로 알 수 있는 '○○왈(○○曰)'의 견해가 더 옳다는 의견을 밝힌다. 마지막 네 번째 유형으로 '일설(一說)'의 형태로 제시한 경우가 3곳이었는데 그 중 1곳에서 "앞의 설이 옳음에 가깝다(前說近是)"라는 용어를 사용한다. ≪논어집해≫와 ≪논어집주≫ 양설병존 비교를 해보면 ≪논어집해≫는 ≪논어집주≫보다 양설병존 구절이 적은데 이것은 ≪논어≫가 쓰인 시기가 ≪논어집해≫와 더 가깝기 때문에 논어를 더 잘 이해하고 있어서 다양한 설이 적을 수도 있고, 또는 점점 다양한 견해가 많아졌기 때문에 양설병존 구절이 증가했을 수도 있다. 또한 하안과 주희의 신분과 성격의 차이도 고려해봐야 한다. 하안은 궁정에서 자라고 부마(駙馬)로서의 지위와 이부상서로서의 권력이 있었으나 주희는 실권이 없는 학자였기에 좀 더 신중한 태도를 가졌을 것이라 추측된다. ≪논어집해≫의 양설병존 부분은 '일왈(一曰)'이 자주 반복되고 있으며, ≪논어집주≫에서도 '혹(或)'이라는 말이 자주 보이는데 이것은 출처가 어디인지 명확하게 드러나지 않는다는 점에서 엄밀성이 떨어진다는 평가와 함께 다른 한편으로는 명확하게 밝힐 필요나 가치가 없다는 추측도 가능하다.

마지막으로 4장에서는 이상의 논의를 정리해 보았다. ≪논어집해≫와 ≪논어집주≫는 모두 기존의 견해를 "집(集)"해서 만들었기 때문에 주석가가 어떤 것이 옳은지 선택할 수 없을 때 양설이 존재할 수밖에 없다. 양설병존은 ≪논어집해≫만의 독특한 특징이 아니라 주석을 다는 보편적 방법임을 알 수 있었다. ≪논어집해≫ 연구는 초보적 단계이고, 앞으로 경학적인 측면이나 주석학적 측면에서 한 층 더 깊은 연구가 필요할 것이다. 이러한 연구를 통해서 ≪논어집해≫의 특징에 대한 이해가 확대되고, ≪논어≫에 대한 해석의 역사가 정밀하게 완성되기를 바란다.

主要語: 兩說竝存, ≪論語集解≫, ≪論語義疏≫, ≪論語注疏≫, ≪論語集註≫, 何晏, 朱熹, 訓詁, 性理學

학 번: 2008-20021

〈목 차〉

【국문초록】 ····· i

1. 서 론 ····· 1

1.1. 문제제기 및 연구목적 ····· 1
1.2. 기존연구 ····· 4
1.3. 내용의 구성 ····· 9

2. ≪논어집해≫의 양설병존 양상 ····· 11

2.1. 道千乘之國章 ····· 12
2.1.1. ≪논어집해≫ ····· 12
2.1.2. 후대 주의 양상 ····· 13
2.2. 君子不重章 ····· 26
2.2.1. ≪논어집해≫ ····· 26
2.2.2. 후대 주의 양상 ····· 27
2.3. 今之孝者章 ····· 29
2.3.1. ≪논어집해≫ ····· 29
2.3.2. 후대 주의 양상 ····· 30
2.4. 由也好勇章 ····· 33
2.4.1. ≪논어집해≫ ····· 33
2.4.2. 후대 주의 양상 ····· 34
2.5. 子見南子章 ····· 38
2.5.1. ≪논어집해≫ ····· 38
2.5.2. 후대 주의 양상 ····· 38

2.6. 回也其庶乎章 ····· 41
2.6.1. ≪논어집해≫ ····· 41
2.6.2. 후대 주의 양상 ····· 42
2.7. 鄕原章 ····· 49
2.7.1. ≪논어집해≫ ····· 49
2.7.2. 후대 주의 양상 ····· 49

3. ≪논어집해≫와 ≪논어집주≫의 양설병존 양상 비교 ····· 54

3.1. ≪논어집주≫의 양설병존 양상 ····· 54
3.2. ≪논어집주≫의 양설병존 양상의 유형 분류 ····· 55
3.2.1. '或○' 유형 ····· 55
3.2.2. '○○曰' 유형 ····· 60
3.2.3. '或○'+'○○曰' 유형 ····· 65
3.2.4. '一說' 유형 ····· 70
3.3. ≪논어집해≫와 ≪논어집주≫의 양설병존 특징 및 비교 ····· 71

4. 결 론 ····· 78

【참고문헌】 ····· 81

【中文摘要】 ····· 84

1. 서 론

1.1. 문제제기 및 연구목적

본고는 하안(何晏)의 ≪논어집해(論語集解)≫ 등 4대 주석서를 통해 주석서에 보이는 양설병존(兩說竝存) 현상을 설명하려는 목적으로 작성되었다. 양설병존이란 주석자가 기존의 여러 가지 견해 중 어느 것이 정확한 해석인지 알 수 없어서 두 가지 견해를 모두 남겨둔 것을 말한다. 일반적으로 어떤 고서에 대해 주석을 다는 것은, 고서에 대한 자신의 이해를 근거로 이전 시기의 언어로 작성된 서적의 내용을 독자들에게 당대의 언어로 풀어주는 것이다. 즉, 주석은 옛날의 말을 현대의 말로 풀어주고 또 이해하기 어려운 말을 쉬운 말로 풀어주는 것이다. 이 때문에 양설병존은 주석이 갖고 있는 원문에 대한 해설이라는 원래의 목적에 완전히 일치하지는 않는 것이라고 할 수 있다.

그러나 원서가 쓰인 시대와 주석이 쓰인 시대가 다르기 때문에 원서의 의미를 명확하게 이해하기 어려울 가능성이 있다는 점에서 주석자 자신도 명확하게 이해하지 못하는 경우가 있다면 이를 어떻게 처리할 것인지의 문제가 생겨난다. 이러한 상황에서 주석자는 대부분 타인의 견해를 인용해서 그 뜻을 풀어주게 된다. 이 때 기존의 견해가 여러 가지 있고 또 그 중 어느 것이 옳은 지 명확하게 판단하지 못한다면 주석자는 여러 견해를 동시에 소개하고 모두 남겨두기도 한다. 이는 학문을 하는 사람이 자신이 알지 못하는 것을 아는 것처럼 속이지 않으려는 진지한 자세로부터 나온 것이다. 공자 역시 “군자는 자신이 알지 못하는 것에 대해 (아는 척 하지 않고) 빼놓는다.”[君子於其所不知, 蓋闕如也.][1]라고 말하였는데, 이곳의 “빼놓는다(闕如)”라는 말이 학문을 대하는 공자의 진지한 자세라고 할 수 있다. 이러한 전통에서 주석자가 명확하게 이해하지 못한다고 생각할 때 확정적인 결론을 유보하면서 제대로 설명하지 못했음을 밝히는 방식이 나오게 되는데, 가령 “어느 것이 옳은 지 아직은 모르겠다”[未知(詳)孰是][2], “이를 써서 후대의 뛰어난 사람을

1) ≪논어(論語)≫ <자로(子路)>
2) 가령, “子禽問於子貢曰: 夫子至於是邦也, 必聞其政, 求之與? 抑與之與?” ≪논어≫ <학이>에 대해 주석에서 “子禽, 姓陳, 名亢. 子貢, 姓端木, 名賜. 皆孔子弟子. 或曰, 亢, 子貢弟子.

기다린다"[(書此以)俟後之賢者/人)] 등이 기존의 견해 중 어느 것이 옳은지 판단할 수 없음을 밝히는 방식에 속한다.

≪논어집해≫나 ≪논어집주(論語集註)≫는 그 이름에서 알 수 있듯이 다른 견해나 다른 주석을 모아놓은 주석서이다. 곧 기존의 여러 견해를 검토한 것에서 출발하여 자신의 견해를 밝히는 것인데, 그 과정에서 두 가지 견해를 그대로 남겨둔 구절을 발견할 수 있다. 다음의 예를 보겠다.

(1) 子曰, "鄕原, 德之賊也."

≪논어집해≫

周注: 이르는 고을마다 그 곳의 인정을 살펴 그들의 생각에 맞추어 사람을 대하니 이것이 덕을 해치고 어지럽히는 것이다.

[周曰, "所至之鄕, 輒原其人情, 而爲意以待之, 是賊亂德也."3)]

何注: 어떤 견해에 의하면 다음과 같이 설명하기도 한다. 즉 '鄕'은 '향하다'라는 '向'의 뜻인데 옛날에는 같은 글자이다. 이는 사람이 강하거나 굳세지 못하면서 다른 사람을 만나면 언제나 상대의 취향에 근거하여 아첨하여 그들에 부합하려는 것이니, 이것이 덕을 해친다고 한 까닭이다.

[一曰, "鄕, 向也, 古字同. 謂人不能剛毅, 而見人輒原其趣嚮, 容媚而合之, 言此所以賊德."]

(2) 道之以德, 齊之以禮, 有恥且格.

≪논어집주≫

예는 制度와 品節이다. 格은 이름(至)이다. …一說에 格은 바로잡음(正)이니 ≪書經≫ 〈冏命〉에 "그 그른 마음을 바로잡는다."라고 하였다.

[禮, 謂制度品節也. 格, 至也. …一說, 格, 正也. 書曰: 格其非心.]

(1)에서 ≪논어집해≫는 "子曰, 鄕原, 德之賊也." 구절에 대해 주생렬(周生烈)의 '鄕을 고을(鄕)'로 본 견해와 일왈(一曰)의 '鄕을 향하다(向)'라고 한 견해를 모두 남겨두어 독자가 스스로 문제를 풀어갈 것을 요구하고 있다. 또 (2)에서 ≪논어집주≫는 "道之以德, 齊之以禮, 有恥且格." 구절에 대해 '格을 이름(至)이다'라는 견

未知孰是."라고 한 것이 이 예에 속한다.

3) 知不足齋 皇侃本에는 '爲'와 '意' 사이에 '己'자가 더 쓰여 있다. 이강재, ≪論語古注考釋(7)≫, 2005 참고.

해와 일설(一說)의 '格은 바로잡음(正)이다'라는 해설을 모두 남겨두었다.

≪논어집해≫ <서(序)>를 보면 "앞 시대에는 스승의 견해를 전수받아 비록 다른 견해가 있더라도 해설을 달지 않았다. 이후에는 그러한 사항에 해설을 달게 되어 지금에 이르러 많아졌다. 보는 바가 같지 않지만 각기 득실이 있어 지금 여러 학자들의 좋은 점만을 모아 그들의 성명을 기록하고 잘못된 것이 있으면 고치고 바꾸어 ≪논어집해≫라 이름하였다."[4]라고 되어있다. ≪논어집해≫는 위와 같은 입장에서 출발하여 한(漢)·위(魏)의 공안국(孔安國), 포함(包咸), 마융(馬融), 정현(鄭玄), 왕숙(王肅), 주생렬(周生烈), 진군(陳群)과 같은 여러 학자의 주석 중에서 좋은 것을 모으고 여기에 하안이 자신의 독자적인 견해를 덧붙여 만들어졌다. 그런데 이 책에서 하안 스스로 한 가지 뜻으로 확정하지 못하고 두 가지 견해를 남겨둔 경우를 7곳에서 발견할 수 있다. 양설병존 현상은 대부분의 주석에서 보편적으로 나타나는 현상이라고 할 수 있는데, ≪논어≫의 대표적인 주석서라고 할 수 있는 송나라 주희의 ≪논어집주≫에서도 32개의 양설병존 현상을 발견할 수 있다.

하안의 ≪논어집해≫는 선진시기와 가장 가까운 한나라의 주석들을 모아 위나라 때에 저술된 것이어서, 현존하는 주석서 중에서 공자가 살았던 시대에 가장 가깝고 완비된 주석서라고 할 수 있다. ≪논어집주≫에 편중된 시각을 갖고 있는 우리나라 학계를 생각할 때 좀 더 다양한 시각을 위해서든, 집해와 집주의 가치를 더 잘 알기 위해서든 ≪논어집해≫에 대한 정확한 이해가 선행되어야 한다. 그런데 지금까지 ≪논어집해≫에 대해 국내에서 연구된 내용이 거의 없다.[5] 이 때문에 본고에서 ≪논어집해≫의 양설병존에 대해 살펴보는 것은 단지 양설병존이 나타나는 구절의 상세한 이해뿐만 아니라 ≪논어집해≫ 전체에 대한 이해에서도 중요한 단서가 될 것이다. 또한 ≪논어집해≫에서 양설을 모두 남겨둔 구절이 후대의 주석에서 어떻게 반영되었는지를 살펴보게 될 것이다. 이는 ≪논어집해≫가 후대에 수용되고 전승되는 양상을 살피는 것임과 동시에 ≪논어집해≫의 특징을 이해하는 길이기도 하다.

본고는 먼저 ≪논어집해≫의 양설병존이 보이는 7구절에 대해 어떤 두 가지 견해가 있는지 살펴보고, 이 구절에 대하여 후대의 주석서인 ≪논어의소(論語義

4) 前世傳授師說, 雖有異同, 不爲訓解. 中間爲之訓解, 至於今多矣. 所見不同, 互有得失, 今集諸家之善者, 記其姓名, 有不安者, 頗爲改易, 名曰論語集解.
5) 본고의 "1.2. 기존연구"에서 살펴보고자 한다.

疏)≫, ≪논어주소(論語注疏)≫, ≪논어집주≫에서의 해설을 통해 ≪논어집해≫에 남겨진 두 가지 견해가 어떤 변화를 겪었는지를 살펴보고자 한다. 또한 후대에 가장 큰 영향을 미친 것으로 알려진 ≪논어집주≫에 보이는 양설병존 32구절을 살펴봄으로써 양설병존 현상이 ≪논어집해≫ 외의 다른 주석에서 보이는 양상을 함께 비교 고찰하게 될 것이다.

1.2. 기존연구

양설병존 현상에 대한 국내외의 연구는 거의 없다고 볼 수 있다. 더구나 국내에서는 ≪논어집해≫에 대한 연구조차 거의 이루어지지 않았다. 여기서는 ≪논어집해≫에 대한 국내외 연구 경향과 양설병존 현상에 대해 단편적으로 언급된 기존의 연구를 살펴보고자 한다.

먼저 국내에서 이루어진 연구로는 다음과 같은 것이 있다. 김용재(2009~2010)의 "≪논어집해≫와 ≪논어집주≫의 주석 비교를 통해 본 ≪논어≫경문의 이해 [1]~[3]"라는 연구에서는 ≪논어집해≫와 ≪논어집주≫ 주석 비교를 해석학적 차원에서 접근하였는데, ≪논어집해≫ 자체에 대한 관심보다는 ≪논어≫ 경문의 해석을 어떻게 하는 것이 좋은지를 살펴보기 위한 방식으로 주석서 중의 하나인 ≪논어집해≫를 다루었다. 이 때문에 본고에서 주로 다루고자 하는 ≪논어집해≫와 양설병존에 대해서는 거의 관심을 기울이지 않았다고 볼 수 있다. 이재석(2003)의 "고일총서본 ≪논어집해≫ 훈고 중의 연합식복합어"는 ≪논어집해≫의 해석방법이나 문헌학적 연구이기 보다는 복합어 양상 연구라는 언어학적인 연구에 속하는 것이다. 또 김영호(2010)는 ≪논어의 주석과 해석학≫에서 일부 내용을 ≪논어집해≫에 할애하였지만 이는 개론적인 언급에 그치고 있어서 깊이 있는 연구라고 할 수는 없다. 이상의 연구에서는 최초의 주석서로 ≪논어집해≫의 가치에 대한 언급이 있을 뿐 실질적으로 ≪논어집해≫에 대한 다각도의 연구는 거의 없다고 할 수 있다. 다만, 이강재(2002~2006)가 국내에서는 처음으로 ≪논어집해≫를 완역하여 학술지에 연재하였고 정태현 등(2013~2015)이 송대 형병(邢昺)의 ≪논어주소≫를 완역하면서 여기에 포함된 ≪논어집해≫가 완역되었는데, 이것이 향후 국내의 ≪논어집해≫ 연구에 도움을 줄 것이라고 기대된다.

다음으로 국외의 연구 동향을 ≪논어집해≫에 대한 연구와 양설병존에 대한 연구라는 두 가지로 나누어 살펴본다.

첫째는 ≪논어집해≫에 대한 연구인데, 주로 ≪논어집해≫의 주석이 갖는 특징을 설명하려는 연구가 주를 이루고 있다.

쑹강(宋鋼, 2005)은, ≪논어집해≫의 출현 원인과 배경에는 육조논어학과 유학의 여러 상황이 관련되어 있는데, 특히 하안이 이부상서(吏部尙書)로서 관리 선발을 담당하였다는 점에서 ≪논어집해≫가 관리의 선발제도와도 관련이 있다고 보았다. 또한 그는 ≪논어집해≫의 출현은 학술사적으로 양한 시대 학술이 신학(神學)과 참위(讖緯)의 영향을 받은 것과도 관련이 깊다고 주장하였다. ≪논어집해≫와 관리 선발과의 관련을 언급한 점에서 관심을 가질만한 주장이라고 할 수 있다.

저우창메이(周昌梅, 2005)는, ≪논어집해≫의 판본 원류와 판본이 현재까지 전해지는 과정을 연구하였는데, 이를 당대, 송명대, 청대라는 세 단계로 나누어 설명하고 있다. 또 그는 ≪논어집해≫가 일본을 통해 전해지는 상황을 밝히면서 판본의 소실과 보존 등을 살피고 중요한 판본을 소개하고 있다. 이 글은 판본에 대한 소개와 연구가 상세하여 ≪논어집해≫의 문헌학적 고찰에 있어서 중요한 정보를 많이 제공하고 있다.

장창성(張長勝, 2006)은, ≪논어집해≫에 대해 포괄적인 연구 성과를 담고 있는데, ≪논어집해≫의 편찬자 하안의 사상과 시대적 특징에 근거하여 이 책의 성격을 규명하고 있으며 아울러 이 책에 인용된 학자별로 성격과 주석을 분석하고 있다. 또한 ≪논어집해≫에 인용된 공안국의 주는 역대로 후인들이 그의 이름을 의탁하여 쓴 것일 수 있음을 밝히고 있다. 또한 그는 ≪논어집해≫의 현학적 기풍은 ≪주역≫의 영향 때문으로 보고 있고, 일본으로 건너가 청말에 다시 중국으로 유입된 일본 정평본(正平本)이 판본에 있어서 중요한 역할을 하였음을 주장한다. 석사학위 논문으로 작성되었기 때문에 ≪논어집해≫ 전반에 대해 언급하고 있고 ≪논어집해≫에 인용된 학자들을 모두 언급하고 있다는 점에서 주석 연구에 큰 도움이 된다.

이 밖에 ≪논어집해≫의 특징에 대한 연구는 주로 위진현학과의 관련 속에서 언급되는 경향이 있다. 가령, 위진현학의 배경 속에서 논어학을 연구하면서 ≪논어집해≫를 언급한 뤄수이(若水, 2006), ≪논어집해≫의 한계와 긍정적 영향을 연구한

황솨이, 캉상원(黃帥, 康尙文, 2006), 하안의 주의 훈석 방법과 언어 등을 통해 주석의 특징과 한계점을 언급한 쑹강(宋鋼, 2008) 등의 주장이 여기에 속한다.

또한 차오슈옌(喬秀巖, 2009)은, 정현의 주와 하안의 주를 대조하여 정현의 주가 지향하는 점과 ≪논어집해≫의 체례를 분석하여 양자 사이에 상반된 특징이 있음을 설명하고 있다. 일반적으로 ≪논어집해≫를 고주로 주희의 주석을 신주로 말하지만, 정현의 주와 하안의 주는 그보다 더 큰 차이가 있다. 정현이 주석 중에서 그 자신만의 경학 체례를 세웠다고 한다면 ≪논어집해≫는 경학적인 요소를 배제한 측면이 있다고 설명한다. 이 논문은 ≪논어집해≫가 연구의 대상이기는 하지만, 초점은 당초본 등을 통해 근래에 알려진 정현 주의 특징을 밝히려는 것에 있다고 할 것이다.

쉬샹췬, 옌춘신(徐向群, 閆春新, 2009)은, ≪논어집해≫가 전인의 견해를 모아서 만든 것이기는 하지만 하안 자신의 생각에 따라 ≪논어≫를 해석하고 전인의 견해에 얽매이지 않는 특징을 갖고 있다고 설명한다. 이는 옌춘신(2010)에서 발전된 형태로 제시되는데, ≪논어집해≫는 기본은 훈고를 중시하는 한주(漢注) 계통에 속하지만 의미풀이를 중시하는 위진(魏晉) 신학풍도 적지 않아서 양한경학에서 위진현학으로 변하는 과도기적인 성격을 갖고 있음을 강조하였다. 이는 ≪논어집해≫의 경학사적 특징에 대해 설명하고자 한 것이라 할 것이다.

장즈밍(張志明, 2010)은, 언어 코퍼스 자료에 근거하여 ≪논어집해≫와 ≪논어집주≫의 훈고 자료에 대해서 비교 분석한 것이다. 이 때문에 언어학적 각도에서 두 주석의 차이에 대한 분석을 한 것으로 볼 수 있으며, 특히 ≪논어≫에 보이는 자주(自注)를 연구하고 두 주석에서 어휘 의미를 풀이하는 다른 점과 원인 등을 설명하였다. 이 연구는 주석의 비교 연구에 있어서 ≪논어≫의 동사나 기타 품사 어휘에 대한 주석을 비교 분석하는 등 언어학적 연구를 했다는 점에서 독특한 특징을 갖고 있다고 할 수 있다.

쉬지펀(許吉芬, 2011)은, ≪논어집해≫에서 하안은 때로 다른 사람의 주석을 채용하지 않고 자신의 견해를 제시하면서 곳곳에서 현언(玄言)을 섞어 넣었으며 한학을 바꾸어 현학을 개창하려는 의도를 갖고 있다고 설명한다. 특히 그는 하안이 ≪논어집해≫에서 유가사상 외에 역학사상을 넣었으며 ≪노자≫, ≪장자≫와 ≪주역≫이 홍성하던 당시의 기풍의 영향을 받았고 결과적으로 이를 통해 현학사상을 발현하려는 의도를 가지고 있다고 주장한다. 이 연구는 ≪논어집해≫에 포함된 현

학적 기풍의 근원을 설명하려는 것이라고 볼 수 있어, ≪논어집해≫의 특징을 이해하는 데 도움을 준다고 할 것이다.

장진후이(張錦輝, 2012)는, ≪논어집해≫ 중 하안의 주석이 갖고 있는 아래와 같은 몇 가지 특징을 귀납해 내었다. 먼저 해석의 원칙에 있어서 여러 견해를 두루 모으고 그 사이에 자신의 견해를 넣었다는 점, 해석의 방법에 있어서 어휘에 대한 설명을 해나가면서도 문장의 뜻을 중시하였다는 점, 사상적 측면에 있어서 현학사상으로 경전을 해석하여 현학과 유학이 함께 드러난다는 점, 해석하는 언어에 있어서 간결하고 정밀하되 어휘의 뜻은 풍부하였다는 점이 그것이다. 다만 이 글은 전통적으로 가지고 있는 ≪논어집해≫의 주석 특징을 여러 측면에서 설명해 내고 있기는 하지만, 여전히 용어나 사례 등이 추상적이라는 점에서 한계를 갖는다.

싸이즈하오(賽子豪, 2015)는, 하안의 ≪논어집해≫의 특징을 탐구하여 훈고를 중시하는 경학적 경향과 의리 탐구를 행하는 현학(玄學)적 경향이 있음을 주장하였다. ≪논어집해≫가 경학의 실제적인 쓰임을 강조하는 해석의 시각을 계승하고, 한편으로는 본체론에 입각한 천인합일(天人合一)이라는 현학의 시각을 열었기에 ≪논어집해≫가 경(經)과 현(玄)의 사이에 있는 주석서라는 것이다. 이 글은 ≪논어집해≫에서 발견되는 경학과 현학적 경향을 일반적인 측면에서 설명한 것이라 할 수 있다.

이상에서 살펴본 ≪논어집해≫의 전반적인 연구는 대체로 이 책이 갖는 특징과 가치 관한 것이 대다수이며 위진현학과의 관련 속에서 ≪논어집해≫와 하안의 성격을 설명하고 있다. 차오슈옌(喬秀巖, 2009)의 정현 주와 관련하여 연구된 것이나 장즈밍(張志明, 2010)의 언어학적인 자료에 근거한 독특한 연구가 있기는 하지만, 아직까지 ≪논어집해≫에 대한 연구는 표면적인 연구가 주를 이루고 있고 ≪논어집해≫에 대한 다각도의 깊은 연구는 거의 없었다.

둘째는 ≪논어집해≫의 양설병존에 관련된 것이다. 기존의 연구에서 전면적으로 양설병존을 다룬 것은 없지만, 양설병존에 관심을 기울이고 언급한 연구를 살펴보면 다음과 같다.

탕밍구이(唐明貴, 2004)는, ≪논어집해≫ 전반에 대한 연구를 진행하면서 일부분을 할애하여 양설병존에 대해 언급하고 있다. 하안은 전인(前人)의 견해를 인용하면서 좋은 견해 하나를 선택하되 자신의 설명이나 평론을 가하지 않았지만, 때로

는 두 가지 견해를 함께 제시한 경우가 있다고 하였다. <학이>의 “도천승지국장(道千乘之國章)”과 <위정>의 “금지효자장(今之孝者章)”, <양화(陽貨)>의 “향원장(鄕原章)” 등 세 구절을 예로 들고 있다. 그는 ≪논어집해≫에서 “뜻이 의심스럽(義疑)”거나 “다르게 읽어서(異讀)” 두 가지 견해를 남겨둔 것은 후인들이 취사선택하도록 하는 편찬자의 진지한 학풍이라고 하였다. 이 논문에서 직접 양설병존이라는 용어를 사용하지는 않았지만, ≪논어집해≫에 보이는 양설병존 현상에 대해 관심을 표명하고 구체적인 예를 보여주었다는 점에서 중요한 언급이라고 할 것이다.

황솨이(黃帥, 2005)는 ≪논어집해≫의 훈고를 연구하면서 이 책의 주요 내용, 훈석의 방법, 사상과 특징, 성취와 영향, 부족한 점 등 ≪논어집해≫ 전반을 다루고 있다. 하안이 의심스럽고 판단하기 어려워 결정하지 못한 양가병존(兩家竝存)의 현상이 7곳에서 나타난다고 하면서, 그 예시로 <학이> 2곳과 <공야장(公冶長)> 1곳을 제시하고 있다. ≪논어집해≫ 전체에서 양설병존이 7곳 보인다고 언급했다는 점에서는 의미가 있지만, 양설병존에 대한 구체적인 설명과 그 양설이 어떤 양상을 보이는 것인지 등에 대한 자세한 연구가 있지 않아 아쉬움을 준다.

황솨이(黃帥, 2007)는 황솨이(黃帥, 2005)의 연장선에서 ≪논어집해≫의 훈석사상에 있어서의 특징을 다루고 있는데, 이 중 양설병존에 대해 구체적인 언급이 있다는 점에서 주목할 만하다. 그는 주의 대부분은 한 학자의 견해를 취하고 있지만 7곳에서 양설을 모두 남겨두었다고 하면서, 이 중 6곳은 다른 학자의 견해와 함께 ‘일왈(一曰)’, ‘왈(曰)’이라는 표지와 함께 자신의 견해를 추가하였고 한 곳은 두 학자의 견해를 남겨두었다고 설명한다. 황솨이(黃帥, 2005)와 마찬가지로 세 가지의 사례를 제시하면서 두 가지 견해의 분기점이 어디에 있는지를 추가로 설명하고 있어서 양설병존에 대한 본격적인 연구가 진행되었다고 할 수 있다. 다만 이 논문에서는 ≪논어집해≫의 양설병존의 예시로 세 구절만을 언급하고 있고 기술하는 내용이 매우 간단하여 아직까지는 이 방면의 전면적인 연구라고 볼 수 없다.

양훙위안, 천샤오룽(楊鴻源, 陳曉龍, 2010)은, ≪논어집해≫에 대해 전통적으로 현학을 가지고 유가를 해석했다는 견해는 타당하지 않으며 ≪논어집해≫는 유가의 학문을 지키고 있음을 주장하는 글이다. 그런데 이 글에서는 ≪논어집해≫의 체례를 언급하면서 대체로 옳다고 생각하는 하나의 견해만을 인용하지만 두 가지 견해가 각자 근거가 있고 옳고 그름을 단정할 수 없을 때에는 이설병존(二說竝存)한다고 하면서 <학이>의 “도천승지국장(道千乘之國章)”을 예로 들고 있다. 이 글

은 양설병존에 대해 언급했을 뿐 앞의 황솨이(2007)에 비하여 더 진전된 논의가 없으므로 크게 주목할 만한 내용은 아니다.

위의 내용을 통해서 ≪논어집해≫의 양설병존에 관해서는 이설병존, 양가병존, 양설겸존, 양존 등의 용어로 총 7구절 중 1~3구절만을 예로 들어서 설명하고 있으나 전반적인 연구는 없었다. 양설병존 현상이 7구절에서 보인다고 하면서 그 양설의 차이점까지 언급한 황솨이(黃帥, 2007)의 연구가 본고에서 연구하려는 내용에 가장 가까운 성과라고 할 수 있다. 이처럼 기존연구의 성과를 살펴보면 ≪논어집해≫는 물론 여러 주석 중에 등장하는 양설병존에 대한 관심을 기울인 연구는 거의 없다고 볼 수 있다.

1.3. 내용의 구성

본고에서 언급하는 양설병존은, 경문의 동일한 구절에 대해 주석에서 두 개 이상의 서로 다른 견해가 있는 경우를 말한다. '집해', '집주' 등의 '집(集)'의 의미가 여러 견해를 모아놓았다는 뜻이므로 여러 주석이 동시에 달리는 것은 당연한 것인데, 그것이 서로 다른 구절에 대한 것이라면 여기서 말하는 양설병존이 아니다. 특정한 한 구절에 대해 두 가지 해설을 남겨둔 것만을 양설병존이라고 할 수 있다. 물론 '양(兩)'의 사전적 의미는 반드시 2개가 아니라 두어 개나 몇몇의 의미가 될 수 있으므로 여러 가지 견해가 함께 남아있다면 이 또한 양설병존에 속한다고 할 수 있다. 다만 본고에서 연구의 대상으로 삼은 ≪논어집해≫에는 양설병존 구절인 7구절에서 모두 두 가지 견해만 남겨져 있다.

2장에서는 ≪논어집해≫의 양설병존 구절에 대해 자세하게 살펴보고, 양설병존 구절이 후대의 주석에 어떤 영향을 미쳤는지 살펴보게 될 것이다. 본고에서 살펴볼 ≪논어집해≫의 양설병존은 7곳에서 나타나는데, 앞에서 보았던 황솨이(黃帥, 2007)에서 언급한 것과 동일하다. 주지하는 바와 같이 ≪논어≫의 대표적인 주석서는 위(魏)나라 하안(?~249)의 ≪논어집해≫ 외에, 양(梁)나라 황간(皇侃, 488~545)의 ≪논어의소≫, 북송(北宋) 형병(邢昺, 932~1010)의 ≪논어주소≫, 송대(宋代) 주희(朱熹, 1130~1200)의 ≪논어집주≫ 등이 있다. 또 주를 크게 고주(古注)와 신주(新注)로 나눌 때, 고주란 한당대(漢唐代)의 주석을 통칭하고 이를 상대화하기 위

해 송대의 주석을 신주라 한다. 따라서 논어의 고주란 송대 주희(1130~1200)의 ≪논어집주≫를 신주라고 부른 것에 대한 상대적인 명칭으로 우리가 살펴보고 있는 하안의 ≪논어집해≫를 가리킨다. 물론 여기에는 하안의 집해에 대한 소(疏)의 성격을 지닌 황간의 ≪논어의소≫와 형병의 ≪논어주소≫도 포함시킬 수 있다.[6] 특히 형병의 ≪논어주소≫는 시기적으로는 신주로 볼 수 있으나 ≪논어집해≫를 저본으로 삼아 내용적으로나 형식적으로 ≪논어집해≫의 내용을 크게 벗어나지 않으므로 고주의 성격이 많이 드러나 있다.

2장에서는 양설병존하고 있는 7구절에 대해 4대 주석서인 ≪논어집해≫, ≪논어의소≫, ≪논어주소≫, ≪논어집주≫에서 각각 어떤 차이가 있는지 살펴보겠다. '소는 주를 깨지 않는다.'는 소불파주(疏不破注)의 원칙에 따라서 소의 성격을 지닌 ≪논어의소≫, ≪논어주소≫가 ≪논어집해≫의 설명을 벗어나지 않는지 실제로 살펴보고 ≪논어집해≫의 양설병존이 후대에 어떻게 반영되었는지를 살펴보겠다. 또 신주인 ≪논어집주≫에서는 이와 다른 어떤 새로운 양상이 나타나는지 살펴보겠다.

3장에서는 양설병존이 ≪논어집해≫만의 특징이 아니고 보편적으로 주석을 다는 방법인지 확인하기 위해 가장 대표적인 주석서인 주희의 ≪논어집주≫에서는 어떻게 나타나는지 살펴보게 될 것이다. ≪논어집주≫에서 양설병존이 나타나는 구절이 모두 32구절로 파악되는데, 이를 ≪논어집해≫의 양설병존 양상과 비교하여 특징을 알아보고자 한다.

이러한 연구는 ≪논어집해≫의 양설병존에 그치지 않고 ≪논어집해≫의 전체에 대한 연구로 확대되어 이 책이 갖는 주석학, 경학적인 특징을 이해하는 데에 도움이 되기를 기대한다.

---

6) 이강재, "論語古注考釋(1)", ≪中國語文論譯叢刊≫, 2002 第8輯.

2. ≪논어집해≫의 양설병존 양상

≪논어집해≫는 여러 주석가들의 의견을 '모아서(集)' 만들었기 때문에 여러 의견을 참고하게 된다. 이 과정에서 서로 다른 의견이 있을 경우 그 중 특정한 의견을 취하게 되지만, 때로는 어떤 것이 옳은지 명확하게 판단할 수 없는 경우를 만날 수 있다. 이러한 이유로 양설병존 현상이 나타나게 되는데, ≪논어집해≫에 보이는 양설병존 구절로는, <학이(學而)> 2구절, <위정(爲政)> 1구절, <공야장(公冶長)> 1구절, <옹야(雍也)> 1구절, <선진(先進)> 1구절, <양화(陽貨)> 1구절 등 총 7구절이 있다. 이 장에서는 ≪논어집해≫의 양설병존 구절을 분석해보고 아울러 이 구절이 ≪논어집해≫ 이후에 출판된 주석서에 어떻게 설명되고 있는지를 살펴보고자 한다. 여기서 ≪논어집해≫ 이후 주석서의 내용을 살펴보는 것은, 두 가지 견해 중 어느 것이 타당한 지 여부를 판정하려는 것이 아니라 주석 사이의 차이점과 변화를 설명하려는 것이다.

본고에서 ≪논어집해≫는 이강재(2002~2006)의 ≪논어고주고석(論語古注考釋)(1)~(8)≫을 따랐고, ≪논어의소≫는 필자가 직접 번역하였으며, ≪논어주소≫는 정태현 외(2013~2015)의 ≪역주논어주소(譯註論語注疏)(1)~(3)≫를, ≪논어집주≫는 성백효(2010)의 ≪논어집주≫를 각각 참고하여 번역하였다.

그리고 이강재(2002)에 의하면, 집해에 쓰인 '일왈(一曰)'은 하안이 ≪논어집해≫를 편찬하는 과정에서 수집한 다른 견해들이므로 일단 하안의 주(注)로 간주하였는데, 탕밍구이(唐明貴, 2009)에서도 같은 견해를 보인다. 즉, 주의 첫머리에 '포왈(包曰)', '마왈(馬曰)'을 말하지 않은 곳과 제가(諸家)의 설(說) 아래에 '일왈(一曰)'이라 말한 곳은 모두 하안이 앞선 학자들의 견해를 바꾸면서 하안 자신의 의견을 기술한 것이다. 본고는 이 견해를 따라 '일왈(一曰)', '왈(曰)'로 시작되는 것은 하안이 자신의 견해를 덧붙이는 것으로 간주하였다. 또한 ≪논어집해≫의 장의 명칭은 각 구절의 시작하는 첫 구절로 이름을 삼았다.

2.1. 道千乘之國章

2.1.1. ≪논어집해≫

이 구절은 <학이>의 “수레 천 대를 낼 수 있을 정도인 제후의 나라를 다스릴 때, 정사를 신중히 하여 믿음을 줄 수 있어야 하며, 재정의 지출을 잘 조절하여 백성들을 사랑할 수 있어야 하며, 백성들에게 무슨 일을 시킬 때에는 그들의 상황을 잘 보아가면서 가장 적절한 시기를 이용해야 한다.”[道千乘之國, 敬事而信, 節用而愛人, 使民以時.][7]라는 공자의 말에서 나오는 말이다. 이 중 ≪논어집해≫에는 “천승지국(千乘之國)”에 대한 두 가지 서로 다른 견해가 소개되어 있다.

천승의 땅(千乘之國)에 대해 마융은 ≪주례(周禮)≫를 근거삼아 “사방 316리 남짓”[方三百一十六里有畸]이라고 보았고, 포함은 ≪예기(禮記)≫와 ≪맹자(孟子)≫를 근거삼아 “백리의 나라”[百里之國]라고 보았다. 또한 하안은 “의심스러운지라 두 가지 모두 여기에 실어놓았다.”[疑義, 故兩存焉.]라고 하여 양설병존을 했음을 확실히 밝히고 있다. ≪논어집해≫의 구절을 살펴보면 다음과 같다.

> 馬注: ‘道’는 “백성을 다스리고 가르치다”는 말이다. 사마법(司馬法)에 “여섯 척을 한 걸음으로 하여 백 걸음이면 畝이고, 百畝가 夫이며, 夫가 셋 이면 屋이라 하고 屋이 셋이면 井이라 하고, 井이 열이면 通이라 하고 通이 열이면 成이라 하는데, 成에서는 전쟁용 수레 一乘을 낼 수 있다.”라 하였다. 그렇다면 千乘이란 千成의 땅에서 거두는 것으로 거주지가 사방 316리 남짓이며, 오직 公侯의 봉토에서만 이를 행할 수 있고 비록 대국의 거두어들임이라도 이를 넘지 않는다.
>
> [馬曰, “道, 謂爲之政教也. 司馬法, 六尺爲步, 步百爲畝, 畝百爲夫, 夫三爲屋, 屋三爲井, 井十爲通, 通十爲成, 成出革車一乘. 然則千乘之賦其地千成也, 居地方三百一十六里有畸, 唯公侯之封乃能容之, 雖大國之賦亦不是過焉.”[8]]

---

7) ≪논어≫원문 번역은 이강재(2006), ≪논어: 개인윤리와 사회윤리의 조화≫의 것을 가져왔다. 이하에서도 마찬가지이다.

8) 판본에 따라 ‘道’자는 ‘導’로도 쓰여 있으며, ≪논어집해≫의 경문과 주문은 판본에 따라 차이가 있는 부분이 적지 않다. 본고에서는 이강재(2002~2006)에서 최종적으로 채택한 주

包注: '道'는 '다스리다'는 뜻이다. 千乘의 나라란 百里의 나라이다. 옛날 井田制에서 사방 1里를 井이라 하고 十井을 乘이라 하니, 百里의 나라면 千乘에 해당된다.

[包曰, "道, 治也. 千乘之國者, 百里之國也. 古者井田, 方里爲井, 十井爲乘, 百里之國, 適千乘也."]

何注: 앞의 설명 중 馬融의 설명은 ≪周禮≫에 의한 것이고, 包咸의 설명은 ≪禮記≫ 〈王制篇〉과 ≪孟子≫에 의한 것인데, 의심스러운지라 두 가지 모두 여기에 실어놓았다.

[融依周禮, 包依王制孟子, 疑義, 故兩存焉.]

2.1.2. 후대 주의 양상

≪논어집해≫에서는 천승의 땅에 대해 마융과 포함의 주석 2가지를 모두 적고, 양설병존의 이유를 하안 스스로 밝혔다. 마융은 ≪주례≫에 근거하여 천승이 사방 316리(方316里)라고 하였고, 포함은 ≪예기≫와 ≪맹자≫에 근거하여 천승이 사방 100리(方100里)라고 하였다.

구체적으로 마융은 ≪주례≫ <대사도(大司徒)>에 "제공(諸公)의 봉지(封地)는 사방 500리이고, 후(侯)는 400리 이하이다."라고 한 설에 의거하고, 포함은 ≪예기≫ <왕제(王制)>에 "사해 안이 구주(九州)이고, 주(州)는 사방이 1,000리인데, 주마다 100리의 나라 30개, 70리의 나라 60개, 50리의 나라 120개를 세우니 모두 211국이다."라고 한 설과, 또 ≪맹자≫에 "천자의 제도는 땅이 사방 1,000리이고 공(公)과 후(侯)의 제도는 모두 사방 100리이고, 백(伯)은 70리이고, 자(子)와 남(男)은 50리이다."라고 한 설에 의거하였다.[9] 포함은 ≪예기≫ <왕제>와 ≪맹자≫의 설에 의거하여 "대국도 그 땅이 100리를 초과하지 않았다."고 하였으니, 사방 500리와 400리의 봉국(封國)이 있다고 한 ≪주례≫의 말을 믿지 않은 것이다.

현존하는 ≪주례≫에서 천승지국을 유추해 볼 수 있는 부분은 "장인(匠人)은 구

석의 문자를 그대로 따라 작성하였다. 이하에서 ≪논어집해≫의 문자에 대한 별도의 교감을 하지 않은 것은 모두 마찬가지이다.

9) 馬融依周禮大司徒文, 以爲諸公之地方五百里, 侯四百里以下也. 包氏依王制云, 凡四海之內九州, 州方千里, 州建百里之國三十, 七十里之國六十, 五十里國百有二十, 凡二百一十國也. 又孟子云, 天子之制, 地方千里, 公侯之制, 皆方百里, 伯七十里, 子男五十里.

혁(溝洫)이다. 사(耜)는 폭 5촌이고 2사는 우(耦)이고 1우의 벌(伐)은 넓이 1척이고 깊이 1척을 일컬어 견(畎)이고 밭머리는 배로 하여 넓이가 2척이고 깊이가 2척이니 일컬어 수(遂)이다."[10]와 "9부는 정(井)이니 정 사이의 넓이는 4척이고 깊이는 4척이니 일컬어 구(溝)이다. 사방10리를 성(成)이라고 하고 성 사이의 넓이는 8척이고 깊이는 8척이니 일컬어 혁(洫)이라고 한다. 사방 100리를 동(同)이라고 하고 동 사이의 넓이는 2심(尋)이고 깊이는 2인(仞)이니 일컬어 회(澮)라고 한다. 오로지 천(川)까지 이르고 각각 그 이름을 기재하였다."[11]라는 구절이다.

이를 통해서 마융이 근거로 삼았다는 ≪주례≫의 사마법을 찾아보면 직접적으로 남아 있는 부분이 없다. 따라서 하안의 주에서 마융이 ≪주례≫를 따른다고 하는 부분은 ≪주례≫에서 유실된 부분이거나 주(周)나라 때의 예법(禮法), 즉 제도라고 풀이하는 것이 좋겠다고 생각한다.

또한 ≪예기≫에서 천승지국을 유추해 볼 수 있는 부분은 "공후의 땅은 사방 100리"[12]와 "사방 1리는 밭 900무(畝)이다. 사방 10리는 사방 1리가 100이고 밭 9만무이다. 사방 100리는 사방10리가 100이고 밭 90억무이다. 사방 천리는 사방 100리가 100이고 밭 9만억무이다."[13]와 "제도의 농전은 100무로 단위를 삼고 있다."[14]와 "왕이 복록과 작위를 나눔에 공후백자남 5등급과 제후가 상대부경, 하대부, 상사, 중사, 하사 5등급으로 나누고, 천자의 땅은 사방 천리, 공후의 땅은 사방 100리, 백은 70리, 자남은 50리, 50리가 되지 못하면 천자와 연계를 갖지 못하고 제후에 부속되는데 부용(附庸)이라고 한다. 천자의 3공의 땅은 공후로 본다. 천자의 경은 백으로 본다. 천자의 대부는 자남으로 본다. 천자의 원사는 부용으로 본다."[15]와 "성왕은 주공이 천하에 공로가 있다고 여겨 주공을 곡부(曲阜)에 봉하였다. 땅은

---

10) 匠人爲溝洫. 耜廣五寸, 二耜爲耦, 一耦之伐, 廣尺深尺, 謂之畎, 田首倍之, 廣二尺深二尺, 謂之遂.

11) 九夫爲井, 井間廣四尺深四尺, 謂之溝. 方十里, 爲成. 成間廣八尺深八尺, 謂之洫. 方百里, 爲同. 同間廣二尋深二仞, 謂之澮. 專達於川各載其名.

12) 公侯田方百里.

13) 方一里者, 爲田九百畝. 方十里者, 爲方一里者百. 爲田九萬畝. 方百里者, 爲方十里者百, 爲田九十億畝. 方千里者, 爲方百里者百, 爲田九萬億畝.

14) 制農田百畝. 百畝之分.

15) 王者之制祿爵, 公侯伯子男, 凡五等. 諸侯之上大夫卿下大夫上士中士下士, 凡五等, 天子之田方千里, 公侯田方百里, 伯七十里, 子男五十里. 不能五十里者不合於天子, 附於諸侯, 曰附庸. 天子之三公之田視公侯, 天子之卿視伯, 天子之大夫視子男, 天子之元士視附庸.

사방 70리이고 혁거는 1000승이고 노공에게 대대로 주공의 제사를 천자의 예악으로 지내라고 명하였다. 따라서 노군이 맹춘 때 대로(大路)를 타고 호독(弧韣)을 싣고 깃발 12류(旒)세우고 일월(日月)의 무늬로 교(郊)에서 제사를 지내고 후직을 나란히 모셨는데 이것은 천자의 예이다."[16]라는 구절이다.

≪맹자≫에서 천승지국을 유추해 볼 수 있는 부분은 "천승의 집안이라는 것은 천자의 공경(公卿)으로서 채지(采地)가 백리에 수레 천대를 낼 수 있다. 천승의 나라라는 것은 제후의 나라이다."[17]와 "공과 후는 사방 백리"[18]라는 구절이다.

지금까지 살펴본 구절 등을 근거로 보았을 때 하안 시대에는 이미 어떤 것이 옳은지 판단 할 수 없었기에 둘 다 남겨 두었을 것이다. '도천승지국장'에서 가장 큰 차이를 보이는 것은 천승의 크기가 얼마인지에 대해서이다. ≪논어집해≫를 저본으로 소를 달은 ≪논어의소≫와 ≪논어주소≫에서도 천승의 크기에 대해 자세히 논하고 있는데 이를 통해 천승의 차이를 좀 더 알 수 있다.

먼저 ≪논어의소≫에서 천승의 크기를 설명하는 부분을 살펴보면 다음과 같다.

> [云司馬法六尺爲步者] 사마법이라는 것은 齊景公 때 사마양저(司馬穰苴)의 군법이다. 그 법 중에 이 천승지설이 있다. 무릇 사람의 한발 짝(한 발을 드는 것)이 跬이다. 跬는 3척이다. 두발 짝이 步이다. 步는 6척이다. [云步百爲畝者] 넓이 1步, 길이 100步를 一畝라고 일컫는다. 畝는 母와 통한다.[19] 백보의 길이가 되면 가히 종묘를 심고, 기르는 공이 있음이 드러난다. [畝百爲夫者] 매 一畝는 넓이 6尺이고 길이 100步이다. 지금 100畝를 夫라고 한다. 즉 이것은 사방 100步인데 夫라고 일컫는다. 예부터 땅에 세금을 매겨 100畝의 땅으로써 한 농부에게 준 것이니 무릇 사람을 기르는 바이다. 땅의 비옥함과 황폐함과 그 가족의 많고 적음에 따른 것이다. ≪禮記≫〈王制篇〉에서 말하길 농사를 지음은 땅 100畝가 단위이다. 100畝의 구분은 비옥한 농전을 경작하는 농부는 (한 농전으로) 9인을 먹일 수 있다는 것이 이것이다. [云夫三爲屋者] 매 夫는 사방100步이다. 지금 말하길 3夫는 사방100步가 3개이다. 만약 나란히 놓고

16) 成王以周公爲有勳勞於天下, 是以封周公於曲阜, 地方七百里, 革車千乘, 命魯公世世祀周公以天子之禮樂. 是以魯君孟春乘大路, 載弧韣, 旂十有二旒, 日月之章, 祀帝于郊, 配以后稷, 天子之禮也.
17) 千乘之家者, 天子之公卿采地方百里, 出車千乘也.千乘之國, 諸侯之國.
18) 公侯皆方百里.
19) 畝 通母. 本源.

말한다면 넓이 1里이다. 1里는 길이 300步이며 길이 100步와 같다. 屋이라고 일컫는 것은 뜻으로 그것을 이름 짓는다. 무릇 1家에는 부부와 자식이 있어서 3명이 갖추어져 있는데 屋의 도리가 비로소 이루어진다. 그러므로 3夫를 합쳐서 屋이라고 한다. [云屋三爲井者] 屋에 대해서 넓이는 1里이고, 길이는 100步이고, 이제 3屋을 나란히 옆으로 놓으면 즉 사방 1里이다. 이름하여 井이라는 것은 夫사이에 물을 따라서 종횡으로 서로 통해서 井이라는 글자를 이루기 때문이다. 何는 畎의 넓이가 6尺이고, 길이가 100步로 쟁기를 이용하여 경작 한 것이다. 耦는 넓이 5寸이고, 쟁기 두 개를 나란히 하는 것을 耦라고 한다. 長沮, 桀溺이 나란히 하여 밭갈이 한 것이 이것이다.[20] 耦는 넓이 1尺을 경작하는 것이다. 畎는 넓이 6尺이니 1尺의 밭가는 것으로써 물이 통하게 하였다. 물의 흐름은 畎畎然하니 이 때문에 畎라고 불렀다. 그리고 일반적으로 밭머리는 두 배로 해주는데 넓이 2尺이고 깊이 2尺을 遂라고 일컫는다. 9夫를 井이라고 한다. 井 사이가 넓이와 깊이를 4尺으로 하고 그것을 溝라고 부른다. 그 수로에 서로 통함이 井字와 같다. 그러므로 鄭玄이 말하길 井字와 비슷하므로 井이라고 부른다. 遂는 그 물이 비로소 도달하는 데서 (그 뜻을) 취한다. 溝는 그 점차 깊어지는 도랑이 되는 것에서 취한다. ≪釋名≫에 말하기를 밭 사이의 물을 溝라 하고, 溝는 搆이다. 종횡하여 서로 교차하여 만나기 때문이다. [云井十爲通者] 이것은 10井의 땅이다. 나란히 하면 넓이가 10里이고 길이 1里이다. 通이라고 일컫는 것은 그 땅에는 30屋이 있는데 서로 통한다. … [云通十爲城者] 그 성의 땅은 사방 10里이고 城이라고 일컫는다. … [云城出革車一乘者] 1乘이 나오는데 이것은 1成에서 거두는 것이므로 城이라고 일컫는다. [云千乘之賦其地千城也者] 땅 사방 10里가 1000이 있으면 1000城이고 1000乘을 수용할 수 있다. [云居地方三百一十六里有奇者] 사방 100里는 사방 10里가 100이고, 만약 사방 300里라고 하면 3 × 3은 9가 된다. 사방 100里가 9개가 있다. 합쳐서 成은 사방 10里가 900이니 사방 300里이고 단지 900乘만 있다. 만약 1000乘이라고 한다면 100乘이 적다. 100乘은 사방 100里가 하나이다. 지금 사방 100里 1개를 취하고서 6개로 나누면 매 分은 넓이 16里이고 길이 100里이니 끌어다가 그것에 접하니 길이 600里이다. 그 넓이가 16里이고 지금 반으로 끊으면 각각 길이가 300里이다. 법을 세우는데 특히 앞 300里에 남서쪽에다가 2邊을 더 늘렸으니 이는 사방 316里이다. 그러나 남서의 끝에는 사방 16

20) ≪논어≫ <미자(微子)> 長沮桀溺耦而耕, 孔子過之, 使子路問津焉.
注: 沮, 七餘反. 溺, 乃歷反. 二人, 隱者. 耦, 並耕也. 時孔子自楚反乎蔡. 津, 濟渡處.

里가 빠지는 데가 하나다. 사방 16里가 하나 있고 또 사방 10里가 두 개 있으며 또 사방 1里가 56里이다. 이는 사방 1里짜리가 256里가 적다. 그렇다면 이전에 사방 100里짜리를 6개로 나눈 것이다. 사방 300里를 2邊에다 더한 것이니 사방 1里가 400개가 남는다. 지금 사방 1里짜리 256으로써 西南쪽에 더하면 오히려 사방 1里가 144가 남는다. 또 법을 세우는데 쪼개서 316里에 2邊을 더하면 매 邊은 다시 半里를 얻지 못한다. 따라서 사방 316里에다가 조금 남는 것이 있다고 한 것이다.

[[云司馬法六尺爲步者] 司馬法者, 齊景公時司馬穰苴爲軍法也. 其法中有此千乘之說也. 凡人一擧足曰為跬. 跬, 三尺也. 兩擧足曰步. 步, 六尺也. [云步百爲畝者] 廣一步, 長百步, 謂為一畝也. 畝, 母也. 既長百步, 可種苗稼, 有母養之功見也. [云畝百爲夫者] 每一畝則廣六尺長百步. 今云畝百為夫. 則是方百步也, 謂為夫者. 古者賦田以百畝地給一農夫也, 夫所養人. 自隨地肥墩及其家人多少耳. 故王制云, 制農. 田百畝. 百畝之分, 上農夫食九人, 是也. [云夫三爲屋者] 每夫方百步. 今云夫三, 則是方百步者是三也. 若竝而言之, 則廣一里. 一里長三百步也, 而猶長百步也. 謂為屋者, 義名之也. 夫一家有夫婦子三者具, 則屋道, 乃成. 故合三夫目為屋也. [云屋三爲井者] 向屋廣一里, 長百步, 今三屋竝方之, 則方一里也. 名為井者, 因夫閒有遂水, 縱橫相通, 成井字也. 何者, 畝廣六尺, 長百步, 用耜耕之. 耜廣五寸, 方兩耜為耦. 長沮桀溺耦而耕, 是也. 是耦伐廣一尺也. 畝廣六尺, 以一尺耕伐地爲通水流. 水流畝畝然, 因名曰畝也. 而夫田首倍之, 廣二尺, 深二尺, 謂之爲遂. 九夫爲井. 井閒廣深四尺, 謂之爲溝. 取其遂水相通如井字. 故鄭玄曰, 似井字, 故謂爲井也. 遂, 取其水始遂也. 溝, 取其漸深有溝洫也. 釋名云, 田閒之水曰溝, 溝, 構也. 縱橫相交構也. [云井十爲通者] 此十井之地. 竝之則廣十里長一里也. 謂為通者, 其地有三十屋相通. …[云通十爲城者] 其城地方十里也, 謂為城者. …[云城出革車一乘者] 出一乘是賦一成, 故謂城也. [云千乘之賦其地千城也者] 有地方十里者千, 卽是千城也, 則容千乘也. [云居地方三百一十六里有奇者] 方百里者有方十里者百, 若方三百里, 三三爲九. 則有方百里者九. 合成方十里者九百也, 是方三百里, 唯有九百乘也. 若作千乘, 猶少百乘. 百乘是方百里者一也. 今取方百里者一而六分破之, 每分得廣十六里, 長百里, 引而接之, 則長六百里. 其廣十六里也, 今半斷, 各長三百里. 設法特埤前三百里南西二邊, 是方三百十六里也. 然西南角猶缺方十六里者一. 方十六里者一. 有方十里者二. 又方一里者五十六里也. 是少方一里者二百五十六里也. 然則向割方百里者爲六分. 埤方三百里兩邊, 猶餘方一里者四百. 今以方一里者二百五十六埤西南角, 猶餘方一

里者一百四十四. 又設法破而埤三百十六里兩邊, 則每邊不復得半里. 故云方三百十六里有奇也.]

위와 같이 매우 자세히 설명하고 있는데, 고대의 제도를 상세하게 설명해주려는 의도에도 불구하고 독자는 오히려 혼란스러운 느낌을 받기도 한다. 이처럼 ≪논어의소≫는 천승의 크기에 대해 설명하는 부분의 분량이 다른 주석서와 비교해 볼 때 가장 많다. 다음으로 ≪논어주소≫에서 천승의 크기를 설명하는 부분을 살펴보면 다음과 같다.

[云居地方三百一十六里有畸者] 사방 100리의 땅 하나로 사방 10리의 땅 100개를 만들 수 있으니, 사방 300리의 땅은 '3 × 3은 9'가 되므로 사방 100리의 땅이 아홉이 된다. 이를 합산하면 사방 10리의 땅이 900개이니 900乘을 얻을 수 있다. 千乘을 기준으로 계산하면 오히려 百乘과 사방 100리의 땅 하나가 부족하다. 또 사방 100리의 땅 하나를 여섯으로 쪼개어 나누면 너비 16리, 길이 100리의 땅이 여섯이 되니, 이를 이어 붙이면 길이가 600리이고 너비가 16리이다. 또 이를 반으로 꺾으면 각각 길이가 300리이니, 이를 앞에 말한 300리 땅의 서쪽과 남쪽 두 가장자리에 보태면 사방 316리가 된다. 그래도 오히려 서남쪽 모퉁이에 사방 16리의 땅 하나가 부족하다. 사방 16리의 땅 하나는 사방 1리의 땅 256개이다. 그러나 앞서 사방 100리의 땅을 쪼개어 여섯으로 나눌 적에 사방 1리의 땅 400개가 남았으니, 지금 사방 1리의 땅 256개를 서남쪽 모퉁이에 보태더라도 여전히 사방 1리의 땅 144개가 남는다. 또다시 이를 쪼개어 316리의 양쪽 가장자리에 보태면 두 가장자리에 다시 半里가 모자란다. 그러므로 "三百一十六里有畸"라고 한 것이다. [云唯公侯之封 乃能容之者] 상고하건대 ≪周禮≫ 〈大司徒〉에 "諸公의 땅은 封地 사방 500리이고, 諸侯의 땅은 봉지 사방 400리이고, 諸伯의 땅은 봉지 사방 300리이고, 諸子의 땅은 봉지 사방 200리이고, 諸男의 땅은 봉지 사방 100리이다."라고 하였으니, 이 千乘의 나라는 점유한 땅이 사방 316리 남짓하고, 伯·子·男 의 땅은 사방 300리 이하이니, (千乘을) 용납할 수 없다. 그러므로 "오직 봉후의 봉지만이 그것을 용납할 수 있다."라고 한 것이다.

[云居地方三百一十六里有畸者, 以方百里者一, 爲方十里者百, 方三百里者, 三三而九, 則爲方百里者九. 合成方十里者九百, 得九百乘也. 計千乘, 猶少百乘方百

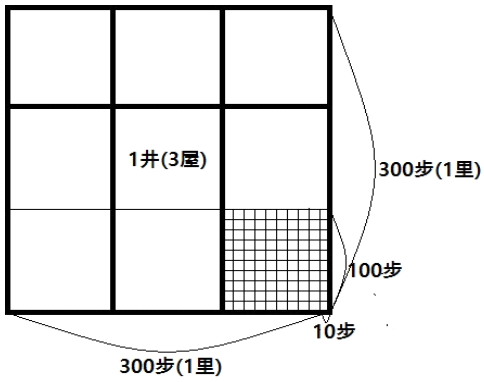
里者一也. 又以此方百里者一, 六分破之, 每分得廣十六里, 長百里, 引而接之, 則長六百里, 廣十六里也. 半折之, 各長三百里, 將埤前三百里南西兩邊, 是方三百一十六里也. 然西南角, 猶缺方十六里者一也. 方十六里者一, 爲方一里者二百五十六. 然鄙割方百里者爲六分, 餘方一里者四百, 今以方一里者二百五十六埤西南角, 猶餘方一里者一百四十四. 又復破而埤三百一十六里兩邊, 則每邊不復得半里, 故云, 三百一十六里有畸也.]

≪논어주소≫의 설명은 앞에서 보았던 ≪논어의소≫에 비해서는 짧지만 여전히 천승의 크기에 대해 자세히 고증하고 있음을 알 수 있다.

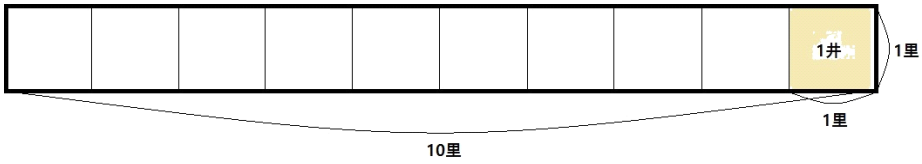
≪논어의소≫와 ≪논어주소≫에서 말하고 있는 마융과 포함의 설명을 정리해 보면 다음 표와 같다.

그림	마융(사마법(司馬法))	포함(정전법(井田法))
	6尺=1步	
	1步*100步=1畝	
	100畝=1夫	
	3夫=1屋	
[그림1]	3屋=1井(方1里)	方1里=1井
[그림2]	10井=1通	10井=1乘(10里*1里)
[그림3]	100井=10通=1成=1乘(方10里)	
[그림4] [그림5]	方=316里1000乘	方100里=1000乘

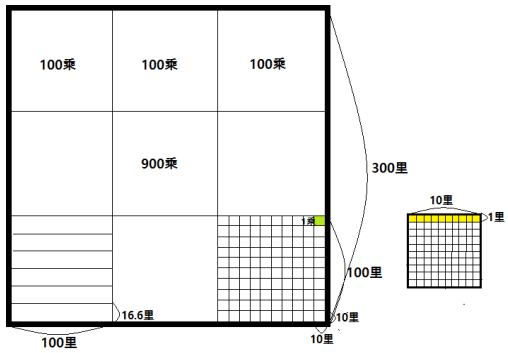
몇 가지 부분을 다시 그림으로 표시하면 다음과 같다.



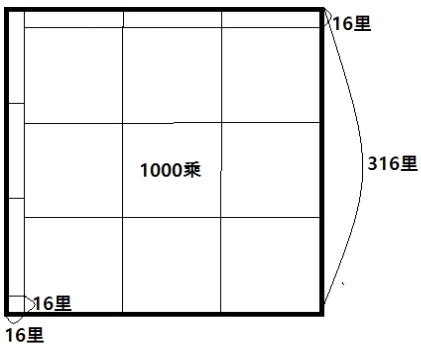
[그림 1]



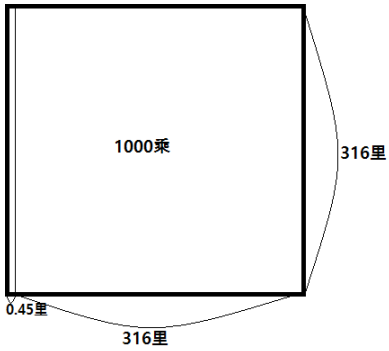
[그림 2]



[그림 3]



[그림 4]



[그림 5]

천승의 크기를 도출한 방식을 따른다면, 마융은 [그림1]과 [그림2]처럼 사방 10리를 1승으로 보고 개방법(開方法)으로 사방 300리를 900승으로 보았다. 그러면, 천승을 만들 때 100승이 부족하게 된다. 그래서 [그림3]에서처럼 부족한 사방 100리를 6으로 쪼개어 '16.666 × 100리' 중 소수점을 제외한 '16리 × 100리' 6개를 정방형의 천승의 땅을 만들기 위해 두변에 붙이고, 이것은 [그림4]처럼 16리^{2}가 부족한 316리^{2}가 된다. 그런데 100리를 6개로 나눌 때 계산에서 제외한 0.666의 소수점이 있음을 기억해야 한다. 그래서 0.666 × 100 = 66.6이고, 6개가 있으므로 66.6 × 6 = 399.6이므로 대략 400으로 보고 16 × 16인 254를 빼면 144가 남는다. 즉, [그림4]의 정방형 316리^2 가 되고도 144를 더해야 하므로 316리^2 "남짓"으로 본 것이다. 그리고 소수점을 제외한 "16 × 16 = 256리는 사방 10리 × 2 = 200리와 사방 1리 × 56 = 56리를 합친 것이다."라고 볼 수 있다. 이것은 박흥수(1975)에 의하면, 1무는 사방 10보(步)이고 넓이 100보로 보았다. 즉, 1보 × 100보의 직사각형이든 사방 10보의 정사각형이든지 1무의 땅의 면적은 100보로 같음을 알 수 있다. [그림5]를 보면 남은 144를 316리에 더하려니 316리 × 0.45리가 되므로 0.45리는 0.5리인 반리(半里)가 되지 못하므로 "설법에서는 쪼개서 316리에 2변을 더한다. 매 변은 다시 반리를 얻지 못한다."라고 한 것이다.

그리고 ≪논어주소≫를 보면 "마융은 ≪주례≫ <대사도>에 '제공의 봉지는 사방 500리이고, 후는 400리 이하이다.'라고 한 견해에 의거하였고, 포함은 ≪예기≫ <왕제>에 '사해 안이 구주이고, 주는 사방이 1,000리인데, 주마다 100리의 나라 30개, 70리의 나라 60개, 50리의 나라 120개를 세우니 모두 211국이다.'라고 한 견해와, 또 ≪맹자≫에 '천자의 제도는 땅이 사방 1,000리이고 공과 후의 제도는 모두 사방 100리이고, 백은 70리이고, 자와 남은 50리이다.'라고 한 견해에 의거하였다. 포함은 ≪예기≫와 ≪맹자≫의 설에 의거하여 " '대국도 그 땅이 100리를 초과하지 않았다.'고 하였으니, 사방 500리와 400리의 봉국이 있다고 한 ≪주례≫의 말을 믿지 않은 것이다."라고 하여 마융의 견해인 사방 316리가 옳지 않다고 했다. 포함의 견해를 따르면 주는 사방 천리이니 1000000리^{2}라고 볼 수 있는데 이것은 사방 100리인 나라가 30개(100리 × 100리 × 30 = 300000리^2)와 사방 70리가 60개(70리 × 70리 × 60 = 294000리^2)와 50리의 나라 120개(50리 × 50리 × 120 = 300000리^2)를 합친 것으로 보아서 300000리^2 + 294000리^2 + 300000리^2 = 894,000리^{2}가 1000000리^2 안에 포함되었다고 본 것이다.

이처럼 마융과 포함의 가장 큰 차이점은 천승에 대한 크기이다. 마융은 1승을 사방 10리, 즉 100리^{2}로 보고, 포함은 10리 × 1리, 즉 10리^{2}로 보았으므로 10배의 차이가 난다. 또한, 천승을 마융은 사방 316리 남짓이라고 보았고, 포함은 사방 100리로 보았다. 마융은 천승의 면적을 약 사방 316.16리로 보아서 99957.1456리^{2}인 약 100000리^{2}로 보았고, 포함은 사방 100리로 보아서 10000리^{2}로 보았으니 역시 대략 10배 차이가 나는 것을 알 수 있다.

그렇다면, 1척과 1리는 과연 현재 단위로 한다면 어느 정도인지 여러 가지 가능성을 살펴보겠다. 중국 남북조 시대까지 후한척(後漢尺, 23cm)과 진전척(晉前尺, 23.1cm), 서진척(西晉尺, 약 24cm), 동진척(東晉尺, 약 25cm) 등이 쓰였다.[21] 즉, 1척을 23cm로 보면 1보는 138cm이므로 한발짝은 69cm이고 1부가 경작하는 크기는 19.04km^{2}이다. 북위(北魏)의 동척(銅尺)을 기준으로 하면 한 척은 오늘날의 30.9cm이다.[22] 지금 1척을 기준으로 한다면 30.303cm로 1보는 181.818cm이므로 한발 짝은 90.909cm이다. 또한 1부인 농부 한명이 경작하는 크기는 32.7km^{2}이다. 또 위잉제(曲英杰, 1994)는 전한시대의 1리는 약 417.53m이고 후한 말기의 1里는 약 433.56m라고 하였는데, 이 중 어느 것이 옳은지 확실한 고증을 하기 어렵다.

땅의 크기에 비례해서 군인을 선발하기 때문에 땅의 크기가 차이가 난다면 군대 편제의 차이도 발생하게 된다. 천승에 해당되는 군대 편제는 ≪논어의소≫에서는 "[云井十爲通者] 이것은 10井의 땅이다. 나란히 하면 넓이가 10리이고 길이 1리이고, 통(通)이라고 일컫는다. 그 땅에는 30옥(屋)이 있는데 서로 통한다. 함께 갑사 1명과 보병 2명이 나온다. [云通十爲城者] 그 성의 땅은 사방 10리이고 성이라고 일컫는다. 병부법에 1승은 성이다. 그 땅에 300옥이 있으면 혁거 1승과 갑사 10명 보병 20명이 나온다."[23]라는 구절뿐이다. 그에 비해서≪논어주소≫에서는 군대 편제를 다음과 같이 ≪논어의소≫보다 자세히 다루고 있다.

司馬法에 "兵車 1乘에 甲士가 3人, 步卒이 72人이다."라고 하였으니, 千乘으로

21) 위키백과 "자(尺)", [2019년 2월 6일 검색],
인터넷주소: https://ko.wikipedia.org/wiki/%EC%9E%90_(%EB%8B%A8%EC%9C%84)
22) 唐明貴, ≪論語學史≫, 中國社會科學出版社, 2009.
23) [云井十爲通者] 此十井之地. 竝之則廣十里長一里也. 謂爲通者. 其地有三十屋相通. 共出甲士一人. 徒卒二人也. [云通十爲城者] 其城地方十里也. 謂爲城者. 兵賦法一乘成也. 其地有三百屋. 出革車一乘. 甲士十人. 徒卒二十人也.

계산하면 7만 5,000人이니, 바로 六軍이다. ≪周禮≫ 〈大司馬 序官〉에 "군대의 編制는 1만 2,500인이 一軍이니, 王은 六軍, 大國은 三軍, 次國은 二軍, 小國은 一軍이다."라고 하였고, ≪詩經≫ 〈魯頌 閟宮〉에 "公의 兵車는 천승이다."라고 하였고, ≪禮記≫ 〈明堂位〉에 "周公을 曲阜에 封하였는데, 封地가 사방 700리이고, 革車가 천승이었다." 라고 하였으니, 〈坊記〉와 〈明堂位〉의 말은 모두 ≪周禮≫와 부합하지 않는다. 禮에 의하면 天子의 六軍은 六鄕에서 내는데, 1만 2,500家가 1鄕이고, 1만 2,500인이 1軍이다. ≪周禮≫ 〈地官 小司徒〉에 "役徒를 일으킴에는 한 집에서 한 사람을 초과하지 않는다."고 하였으니, 이는 한 집에서 한 사람만을 差出하는 것이다. 1鄕에서 1軍을 내니, 이것이 군대를 내는 常規이다. 天子의 六軍을 이미 六鄕에서 내었다면 제후의 三軍도 三鄕에서 내는 것이다. ≪詩經≫ 〈魯頌 閟宮〉에 "公의 步兵 [徒] 이 3만이다."라고 한 것은 鄕에서 낸 군대를 이르니 千乘의 군대가 아니고, 千乘은 井地를 계산해서 군대를 낸 것을 이르니 저 三軍의 兵車가 아니다. 두 가지가 같지 않기 때문에 그 수가 서로 부합하지 않는다. 반드시 두 가지 법을 둔 까닭은 聖王이 나라를 다스림에 있어 편안할 때에도 危亂을 잊지 않기 때문에 지금 지방마다 모두 군대를 내는 제도를 만든 것이다. 王者나 霸者의 명에 따라 군대를 낼 경우에는 나라의 대소에 따라 三軍을 내기도 하고, 二軍을 내기도 하고, 一軍을 내기도 하지만, 적군이 항복하지 않아 전쟁이 계속 되는 경우에는 境內의 壯丁을 모두 동원하여 從軍시켜야 하기 때문에 다시 井地를 계산하여 군대를 내는 이 법을 만든 것이다. 그러나 鄕에서 군대를 내는 것이 정상이기 때문에 한 집에서 한 사람만을 내지만, 井地를 계산해 군대를 내는 것은 정상이 아니기 때문에 成에서 一乘을 낸다. 이는 정상이 아니기 때문에 우대하는 것이다.

[司馬法. 兵車一乘, 甲士三人, 步卒七十二人. 計千乘, 有七萬五千人, 則是六軍矣. 周禮大司馬序官. 凡制軍, 萬有二千五百人爲軍, 王六軍, 大國三軍, 次國二軍, 小國一軍. 魯頌閟宮云, 公車千乘. 明堂位云, 封周公於曲阜, 地方七百里, 革車千乘. 及坊記與此文, 皆與周禮不合者, 禮, 天子六軍, 出自六鄕, 萬二千五百家爲鄕, 萬二千五百人爲軍. 地官小司徒云, 凡起徒役, 無過家一人. 是家出一人. 鄕爲一軍, 此則出軍之常也. 天子六軍, 旣出六鄕, 則諸侯三軍, 出自三鄕. 閟宮云, 公徒三萬者, 謂鄕之所出, 非千乘之衆也. 千乘者, 自謂計地出兵, 非彼三軍之車也. 二者不同, 故數不相合. 所以必有二法者, 聖王治國, 安不忘危, 故今所在皆有出軍之制, 若從王伯之命, 則依國之大小, 出三軍二軍一軍也, 若其前敵不服, 用兵未已, 則盡其境內, 皆使從軍, 故復有此計地出軍之法. 但鄕之出軍是正, 故家

出一人, 計地所出, 則非常, 故成出一車, 以其非常, 故優之也.]

사마법에 의하면 1승에 군인이 75명으로 보고 1000승이면 75000명, 즉 6군이라고 하였다. 하지만 6군은 천자의 나라인 만승의 병력이고, 천승인 대국은 3군인 37500명이어야 하므로 그 수가 부합하지 않는다고 볼 수 있다. ≪시경(詩經)≫ <노송(魯頌) 비궁(閟宮)>에 "공의 보병이 3만이다."이라는 구절이 있는데 마융의 천승 봉토에는 3만옥이 있고 포함의 천승 봉토에는 3천옥이 있다. ≪주례≫ <지관(地官) 소사도(小司徒)>에 "부역을 일으킴에는 한 집에서 한 사람을 초과하지 않는다."라는 구절에 의거해서 보면 마융의 3만옥에서 3만의 병사가 나옴이 맞다. 천승의 군대라는 개념은 위의 내용을 종합해 보면 두 가지가 있다. 하나는 천승의 땅 크기를 기준으로 나온 3만屋의 3만 군대이고, 또 다른 하나는 수레 1승에 비례해서 차출해 내는 천승의 7만5천의 군대이므로 군대 인원이 다름을 알 수 있다.

≪예기≫ <방기(坊記)>와 <명당위(明堂位)>에 따르면 땅이 아무리 커도 전쟁용 수레는 천승이 넘지 않는다고 했다. 주공 역시 땅의 크기는 사방 700리임에도 수레는 천승으로 제한하였다고 했다. 그리고 사마법에 의하면 1승이 75명이므로 병력 천승을 계산하면 7만5천명이다. 그런데 7만5천명은 6군이므로 천자의 나라인 만승의 크기여야 하고, 대국인 3군은 3만7500명이고 500승이라고 봐야 하므로 그 숫자가 맞지 않는다. 마융의 의견을 따르면 천승은 사방 316리이고 3만옥을 포함하고 있고 마융이 근거한 ≪주례≫에 따르면 천승은 7만5천 명의 병력을 가지므로 1옥당 2.5명을 차출해야 한다. ≪주례≫에 "부역을 일으킴에는 한 집에서 한 사람을 초과하지 않는다."고 하였으니, 1옥당 2.5명 차출하는 것은 맞지 않는다. 하지만 3만옥에서 1명씩 차출한다면 ≪시경≫에 "公의 보병이 3만이다."라고 한 것과는 맞는다.

이상에서 본 바와 같이, ≪논어집해≫에서는 천승지국의 땅의 크기에 대한 견해 차이가 있음을 밝혔으며 ≪논어의소≫와 ≪논어주소≫는 천승의 땅의 크기와 더불어 그에 따른 군대 편제에 대한 차이까지 설명하고 있다. 그런데 하안이 고민 끝에 양설병존을 했고, 황간과 형병이 자세히 기술한 천승의 땅의 크기나 군대 편제에 대한 설명이 신주인 ≪논어집주≫에서는 "천승은 제후의 나라이고 병거 천승이 나올 만하다."[24]라는 한 줄의 설명이 전부라는 확연한 차이를 보여주고 있다. 이러

한 확연한 차이는 주희는 공자 정신의 해명을 의도하면서 공맹사상에 이학적(理學的) 색채를 부여하였기[25] 때문이라고 할 수 있는데, 이 때문에 이 구절에 대한 주희의 주석은 천승에 대한 설명보다는 나라를 다스리는 요점과 경(敬)의 중요성에 대해서 자세히 언급한 것이라 할 수 있다. 즉, 황간과 형병의 소는 하안의 주에 대해 자세히 설명하려는 고석명물(考釋名物)을 중시하는 훈고학적 특징을 가지는데 반해서 주희의 주는 의리(義理)를 강조하는 성리학에 입각한 새로운 독창적 주석서라는 특징이 확연하게 드러난다. 이는 '고주'와 '신주', 또는 '한학(漢學)'과 '송학(宋學)'과도 연관지어 생각해 볼 수 있을 것이다.

하안이 "의심스러운지라 두 가지 모두 여기에 실어놓았다."[義疑, 故兩存焉]라고 한 것은 이처럼 마융과 포함의 주석이 각각 근거가 있기 때문에 어느 것이 옳은지 판단하기 어려워 두 가지 견해를 모두 남겨 놓은 것이다. 하안은 이미 천승의 땅의 크기를 고증할 수 없었기 때문에 어떤 근거를 선택해야 하는지 어려웠을 것이다. 그래서 본인이 한 가지 설을 선택하지 않고, 신중한 태도로 양존(兩存)한다고 밝히고 후대의 선택을 기다렸을 것이다.

이상에서 살펴본 "천승지국(千乘之國)"에 대한 견해 차이를 간략하게 정리해 보면 다음 표와 같다.

---

24) 千乘, 諸侯之國, 其地可出兵車千乘者也.
25) 김영호, ≪논어의 종합적 고찰≫, 심산문화사, 2003.

차이점	논어집해			논어의소			논어주소			논어집주
표지	馬曰	包曰	(何晏)	馬曰	包曰	(何晏)	馬曰	包曰	(何晏)	
천승 크기	方316里	方100里	의문 제기	方316里	方100里	의문 제기	方316里	方100里	의문 제기	제후의 나라
군대 편제	1乘: 수레 1乘			1乘: 수레 1乘, 갑사 10명, 보병 20명			1乘: 수레 1乘 갑사 1명, 보졸 72명 千乘: 75000명 (6軍)	兵賦 千乘		兵車 千乘
근거	주례	예기, 맹자		주례	예기, 맹자		주례	예기, 맹자		

2.2. 君子不重章

2.2.1. ≪논어집해≫

이 구절은 <학이>의 “군자는 중후함이 없다면 다른 사람에 대한 위엄이 없게 되며 배워도 견고하지 못하다. 언제나 자신의 최선을 다하는 모습인 충(忠)과 내실이 있어 남에게 믿음을 줄 수 있는 신(信)을 위주로 한 삶을 살아야하며, 자신보다 못한 사람을 벗으로 사귀지 말며, 잘못이 있다면 그 잘못을 고치는 것에 대해 주저하며 망설여서는 안 된다.”[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.]라는 공자의 말에서 나온 것이다. 이 중 ≪논어집해≫에는 ‘고(固)’의 해석에 대해 두 가지 서로 다른 견해가 소개되어 있다.

군자에 대한 특징으로 설명한 “고(固)”를 어떻게 해석할 지에 대해 ≪논어집해≫에 인용된 공안국과 하안의 견해가 서로 다르다. 공안국은 ‘가리다(蔽)’로 보았고 하안은 ‘굳건하다(堅固)’로 보았는데 이를 ≪논어집해≫의 설명을 통해 살펴보도록 하겠다.

孔注: ‘固’는 가리다는 말이다.
[孔曰, “固, 蔽也.”]
何注: 어떤 견해에 의하면 다음과 같이 설명하기도 한다. 사람이 돈후, 중후할 수 없다면 위엄이 없을 뿐만 아니라 배움의 정도가 그 의리를 알 정도로 굳건할 수 없다.
[一曰, “言人不能敦重, 旣無威嚴, 學不能堅固識其義理.”]

2.2.2. 후대 주의 양상

군자에 대한 공안국과 하안의 견해 차이가 나타나는 구절이다. 공안국의 주석에 의하면 “군자가 돈후하지 못하면 위엄이 없고 배우면 가리지 않는다.”라고 하였다. 하안은 “군자가 돈후하지 못하면 위엄이 없고 배워도 굳건하지 않는다.”라고 하였다. 공안국의 말에서 즉(則)은 모두 순접으로 쓰였고, 하안의 말에서 즉(則)은 각각 순접과 역접으로 쓰였다. 이강재(1998)에서는 둘 다 문법적 결함은 없으나 문장의 흐름상 공안국의 설이 병렬문으로서 더 자연스럽다고 보았다. 먼저 고(固)를 ‘견고하다’로 풀이하면 본문은 군자가 중후하지 못한 경우에 발생하는 두 가지 결과를 언급한 것이 된다. 따라서 본문은 “군자가 돈후하지 못하면 위엄이 없고, 배우나 굳건하지 않는다.”[君子不重 則不威 學則不固]라 구두(句讀)할 수 있지만 “~면 위엄이 없고[則不威]”와 “배우나 굳건하지 않는다[學則不固]”가 병렬문으로서의 자연스러움을 가지지 못한다. 이는 두 개의 “즉(則)”자가 각각 다른 용법으로 사용되었기에 생기는 현상으로 보인다. 반면에 고(固)를 ‘가리다(蔽)’로 풀이하면 본문은 군자에 대한 두 가지 병렬적 내용을 언급하는 문장으로 이해된다. 그러나 “돈후하지 못하면 위엄이 없고”[不重則不威]와 “배우면 가리지 않는다”[學則不固]가 ‘돈후하지 못하다(不重)’와 ‘배우다(學)’라는 부정과 긍정의 상반된 어기로 기술되어 있다는 어색함을 피할 수 없다. 궁잉더(弓英德)는 1970년에 출간한 ≪논어의의집주(論

語疑義輯注)≫에서 이런 경우 차라리 “군자가 돈후하지 못하면 위엄이 없고, 배우지 않으면 가린다.”[君子 不重則不威 不學則固]라고 쓰는 것이 자연스럽다는 주장을 하고 있다. 이강재(1998)에서는 궁잉더의 주장을 인용하고서 이 주장에 동의하여 고(固)를 ‘가리다’로 풀이하고 있다. 이를 통해 고(固)를 공안국, 궁잉더, 이강재는 ‘가리다’로 보았고, 하안과 주희는 ‘굳건하다’로 보았음을 알 수 있었다.

≪논어의소≫는 “내(황간)가 생각건대 공안국은 고(固)는 ‘가리다(蔽)’ ”라고 풀이하였다. 蔽는 ‘해당된다(當)’와 같다. 사람이 이미 감히 후중할 수 없으면 비록 학문 또한 도리에 해당할 수 없음을 말한 것이다. ‘시 300편을 한 마디로 덮다.’[詩三百一言以蔽]에서의 ‘덮다(蔽)’와 같다.”[26]라고 하였다. 이에 대해 정약용(丁若鏞)의 ≪논어고금주≫는 “ ‘고(固)는 덮다(蔽)이다.’라 하고 다시 ‘폐(蔽)는 해당하다(當)와 같다.’고 하는 것은 도리(道理)와 연관 짓은 것이 사리에 맞지 않게 둘러댐이 심하다.”라고 하여 황간이 ‘폐(蔽)는 해당하다(當)와 같다.’라고 한 것은 옳지 않다고 하였다. 그리고 ≪논어의소≫에서 하안은 “군자가 후중하지 못함을 말하는 것이다. 위엄이 없을 뿐만 아니라 학업 또한 견고하지 못하다. 그러므로 공안국 뒤에 주를 달아 말하기를 사람이 감히 후중하지 않으면 이미 위엄이 없다. 배우면 또한 그 의리를 아는 것이 견고할 수 없다.”[27]라고 하여 ‘견고하다’고 보았다.

다음으로 ≪논어주소≫를 살펴보겠다.

> 양설이 있다. 공안국은 “固는 蔽이다.”라고 하였으니, 이는 군자는 모름지기 돈중해야 하니 만약 돈중하지 않으면 위엄이 없고, 또 마땅히 先王의 道를 배워서 널리 듣고 힘써 기억해야 하니, 그리하면 固蔽하지 않는다는 말이다. 一曰에는 “固는 堅固이다.”라고 하였으니, 이는 사람이 돈중하지 않으면 이미 위엄이 없고, 학문을 하더라도 견고하지 못하여 도리를 알지 못한다는 말이다. 모름지기 돈중해야 한다는 것을 밝힌 것이다.
>
> [其說有二. 孔安國曰, 固, 蔽也. 言君子當須敦重, 若不敦重, 則無威嚴, 又當學先王之道, 以致博聞强識, 則不固蔽也. 一曰, 固, 謂堅固. 言人不能敦重, 旣無威嚴, 學又不能堅固, 識其道理也. 明須敦重也.]

---

26) 侃案, 孔訓固爲蔽. 蔽, 猶當也. 言人旣不能敢重, 縱學亦不能當道理也. 猶詩三百一言以蔽之蔽也.

27) 言君子不重. 非唯無威. 而學業亦不能堅固也. 故孔後注云, 言人不敢重.旣無威. 學又不能堅固識其義理也.

공안국의 “고(固)는 가리다(蔽)이다.”를 형병은 ‘고폐하다(固蔽)’[28]로 보아서 의미가 확장되어 ‘식견이 천박하여 감추다’, ‘고루하다’, ‘고지식하다’로 보았다. 그리고 하안은 “고(固)는 견고하다.”라고 하여 ‘견고하다’고 보았다.

고(固)에 대한 이어져 오던 양설을 신주인 ≪논어집주≫에서는 공안국의 “고(固)는 견고함이다”[29]라는 한 가지 설만 제시하였으며 “그러므로 외면이 후중하지 못하면 위엄이 없어서 배우는 것도 또한 견고하지 못한 것이다.”[30]라고 하였다. 이는 ≪논어집해≫의 영향 아래 양설을 계속 병존하던 ≪논어의소≫와 ≪논어주소≫와 달리 ≪논어집주≫는 이 중 한 가지 설만 제시하여 자신의 견해가 이미 정해졌음을 밝힌다.

차이점	논어집해		논어의소		논어주소		논어집주
표지	孔曰	一曰	孔曰	一曰	孔曰	一曰	
則	순접,순접	순접,역접	순접,순접	순접,역접	순접,순접	순접,역접	순접,역접
固	蔽: 가리다	堅固: 굳건하다	蔽: 가리다 當: 해당하다	堅固: 굳건하다	固蔽: 고루하다, 고지식하다	堅固: 굳건하다	堅固: 굳건하다

2.3. 今之孝者章

2.3.1. ≪논어집해≫

이 구절은 <위정>에 보이는데, 공자의 제자인 자유가 부모님에 대한 효를 어떻게 할 것인지를 묻자 공자가 “오늘날의 효를 이야기하는 사람들은 부모님을 잘 봉양하는 것만을 가리키는 경향이 있다. 그렇지만 개나 말조차도 모두 사람들이 기

28) 謂蔽塞不聰, 不諳事理.
29) 固, 堅固也.
30) 故不厚重則無威嚴, 而所學亦不堅固也.

꺼이 길러주는 것이니 만약 부모님에 대한 공경하는 마음이 없다면 부모님을 봉양하는 것이 개나 말을 길러주는 것과 어떤 구별이 있겠는가?"[今之孝者, 是謂能養. 至於犬馬, 皆能有養, 不敬, 何以別乎?]라고 답한 내용이다. ≪논어집해≫는 이 구절 중, "至於犬馬, 皆能有養."의 해석에 대하여 두 가지의 다른 견해를 소개하고 있다.

이 구절은 효를 실천함에 공양함뿐만 아니라 공경의 중요성을 강조하고 있는 구절이다. 그런데 포함은 "견마에 이르러 모두 공양함이 있다."[至於犬馬, 皆能有養.]를 "견마조차 사람을 공양할 수 있다."는 측면에서 해석하였고 하안은 "사람이 견마도 먹여줄 수 있다."는 측면에서 해석하였다. 이에 대한 ≪논어집해≫의 설명을 살펴보면 다음과 같다.

> 包注: 개는 외환을 막으며 말은 수고를 대신하니 모두 사람을 기르는 것이다. [包曰, "犬以守禦, 馬以代勞, 皆養人者."]
> 何注: 어떤 견해에 의하면 다음과 같이 설명하기도 한다. 사람이 기르는 것은 개나 말에까지 이르므로 공경하지 않는다면 구별할 것이 없다. 孟子도 '먹여주되 사랑하지 않으면 돼지처럼 기르는 것이요, 사랑하되 공경하지 않으면 짐승처럼 기르는 것이다.'라 하였다.
> [一曰, "人之所養乃至於犬馬, 不敬則無以別. 孟子曰, 食而不愛, 豕畜之. 愛而不敬, 獸畜之."]

2.3.2. 후대 주의 양상

비록 ≪논어집해≫에서 두 가지 서로 다른 견해를 제시하였지만, 두 가지 견해 모두 효를 실천함에 있어서 공경의 중요성을 말하고 있다는 점에서는 동일한 의견이다. 그럼 이 두 가지 견해가 후대의 주에 어떻게 나타나는지를 먼저 ≪논어의소≫를 통해 살펴보도록 하겠다.

> 개는 사람을 위해 침입을 막아줄 수 있고 말은 사람을 위해 무거운 것을 지고 사람을 태울 수 있다. 모두 이것은 기를 수 있으나 공경을 행할 수는 없으므로 말하기를 개와 말에 이르러서도 모두 기름이 있다고 할 수 있다. [云不敬何以別乎者] 개와 말이 또한 사람을 보살핀다는 말이다. 다만 공경을 알지 못할 뿐

이니 사람이 만약 기름을 알고 공경을 모른다면 개와 말과 더불어 다름이 있겠는가?

苞氏曰에서 畜之也이다.[31] [云犬以守禦馬以代勞能養人者也者] 오직 공경을 알지 못하니 사람과 더불어 다를 뿐이다. [云一曰人之所養乃能至於犬馬者] 이 해석은 전과 다르다. 사람이 기르는 바가 견마에 이른다는 말이다. 개와 말을 기름은 반드시 공경하지 않아도 된다. 만약에 부모를 기름에 공경하지 않으면 개와 말을 기르는 것과 다르지 않다. [云孟子曰養而不愛豕畜之也者] ≪孟子≫의 말을 끌어다 증거를 삼은 후에 통한다. 사람이 돼지를 키움에 다만 그것을 먹이기만 하고 사랑하고 소중히 여기지 않는 것을 말한다. [云愛而不敬獸畜之也者] 또 사람은 귀하고 신기한 금수를 기름에 또한 그것을 사랑하고 소중히 여기나 그것을 공경하지 않는 것을 말한다.

[犬能為人守禦, 馬能為人負重載人. 皆是能養而不能行敬者, 故云至犬馬皆能有養也. [云不敬何以別乎者] 言犬馬者亦能養人. 但不知為敬耳, 人若但知養而不敬, 則與犬馬何以為殊別乎?

苞氏曰至畜之也 [云犬以守禦馬以代勞能養人者也者] 唯不知敬.與人為別耳. [云一曰人之所養乃能至於犬馬者] 此釋與前異也. 言人所養乃至養於犬馬也. [云不敬則無以別者] 養犬馬則不須敬. 若養親而不敬, 則與養犬馬不殊別也. [云孟子曰養而不愛豕畜之也者] 引孟子語證後通也. 言人畜養豕, 但以食之而不愛重之也. [云愛而不敬獸畜之也者] 又言人養珍禽奇獸,亦愛重之而不恭敬之也.]

또한 이 구절에 대해 ≪논어주소≫에서는 다음과 같이 보았다.

이는 공경하지 않는 사람을 위하여 비유를 든 것이다. 이 말에는 두 가지 설이 있다. 一曰에는 "개가 밤을 지켜 도둑을 막고, 말이 사람을 대신해 勞苦하는 것이 모두 사람을 잘 봉양하는 것이다. 그러나 짐승은 무지하여 사람에게 공경하는 마음을 내지 못한다. 만약 사람이 오직 그 부모를 공양하기만 하고 공경하지 않는다면 犬馬가 (사람을 봉양하는 것과) 무엇이 다르겠느냐?"는 것이고, 一曰에는 "사람은 심지어 견마까지 길러, 그것들이 배고파하는지 목말라하는지를 살펴 물을 먹이고 사료를 먹여 그것들을 모두 잘 기른다. 그러나 사람이

31) ≪논어의소≫의 판본에서는 苞氏曰至畜之也에서 包가 苞로 쓰여 있으며 也가 추가 되어 있다.

개나 말을 기르는 것은 단지 사람의 用途에 도움이 되게 하기 위함이니, 이 견마를 공경하지는 않는다. 사람이 만약 그 부모를 봉양하기만 하고 공경하지 않는다면 견마를 기르는 것과 무엇이 다르겠느냐?"는 것이니, 다름이 없다고 말하여 효도에는 공경이 필수임을 밝힌 것이다.

[此爲不敬之人作譬也, 其說有二. 一曰, 犬以守禦, 馬以代勞, 皆能有以養人者. 但畜獸無知, 不能生敬於人. 若人唯能供養於父母而不敬. 則何以別於犬馬乎. 一曰, 人之所養, 乃至於犬馬, 伺其飢渴, 飮之食之, 皆能有以養之也. 但人養犬馬, 資其爲人用耳, 而不敬此犬馬也. 人若養其父母而不敬, 則何以別於犬馬乎. 言無以別, 明孝必須敬也.]

이상을 종합해 보면 ≪논어의소≫와 ≪논어주소≫에서는 ≪논어집해≫의 견해를 좀 더 풀어주었다. 포함의 견해에 대해서는 "지금의 효는 공양함에 있어서 견마에도 이르러 (견마가) 모두 (사람을) 공양할 수 있다."라고 해석하였다. 반면에 하안의 견해에 대해서는 "지금의 효는 공양함에 있어서 견마에도 이르니 (사람이) 모두 (견마를) 공양할 수 있다."라고 풀이하고 있다. 이 두 가지 견해는 공양하는 주어와 목적어의 차이가 있다. 그런데 ≪논어집주≫에서는 "사람이 견마를 기름에도 모두 음식으로 길러줌이 있으니 만약 그 어버이를 봉양하기만 하고 공경함이 지극하지 않다면 견마를 기르는 것과 무엇이 다르겠는가라고 말씀하신 것이다."[32]라고 하여 이전 시대까지 이어져 오던 두 가지 견해 중 하안의 견해만을 택하였다.

물론 이 구절에 대한 해석에는 '견마(犬馬)'가 무엇을 비유하는 것인지에 대한 견해의 차이도 포함되어 있다.[33] 탕밍구이(唐明貴, 2009)는 "포함은 자식을 견마에 비유한 것으로 복양(服養)으로써 기르는 것이고, 하안은 부모를 견마에 비유한 것으로 경양(敬養)으로써 봉양하는 것이다. 후자는 의(義)에 통하기 어려워 예로부터 유자(儒子)들이 많이 기롱(譏)하였다."고 하였다. 견마에 대한 비유의 경우 ≪논어집주≫에서는 전승되던 양설 중 하안의 의견만 택하여 제시하여 이 역시 ≪논어집

32) 言人畜犬馬. 皆能有以養之. 若能養其親而敬不至. 則與養犬馬者何異.

33) 이강재(1998)는 '犬馬'의 비유에 대해 역대로 다음과 같은 견해가 있었다고 설명한다. 첫째 포함, 정약용(丁若鏞)의 견해에 의하면, 견마는 아들에 대한 비유이다. 둘째 하안, 주희의 견해에 의하면 견마는 부모에 대한 비유이다. 셋째 포신언(包愼言)의 견해에 의하면, 견마는 부모가 아끼는 개나 말을 가리킨다. 넷째 적호(翟灝)와 류보남(劉寶楠)의 견해에 의하면 견마는 소인에 대한 비유이다.

해≫와는 달리 한 가지 견해로 확정하였음을 알 수 있다.

이상에서 논의한 내용을 정리하면 다음의 표와 같다.

차이점	논어집해, 논어의소, 논어주소		논어집주
표지	包曰	一曰	
해석	견마가 사람을 공양할 수 있다.	사람이 견마를 공양할 수 있다.	사람이 견마를 공양할 수 있다.
비유	견마: 아들	견마: 부모	견마: 부모

2.4. 由也好勇章

2.4.1. ≪논어집해≫

이 구절은 <공야장>에 보이는데, 전체 구절은 다음과 같다. 공자가 “내가 뜻하는 도가 이 세상에 행해지지 않아 뗏목을 띄워 바다로 떠나간다면 나를 뒤따를 사람은 아마도 자로일 것이다”라고 말하자, 자로가 이를 듣고 공자가 자신을 알아준다는 사실에 기뻐하였다. 그러자 공자가 다시 “자로는 용기를 좋아하는 점에서는 나보다 낫지만, 사리를 잘 헤아리지 못하는 면이 있다.”라고 말하여 어떤 일의 타당성 여부를 제대로 판단하지 못하는 자로의 부정적 측면을 경계하였다.[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.”] 그런데 이 구절 중 “무소취재(無所取材)”의 ‘재(材)’에 대한 여러 가지 견해가 제시되어 왔다.

이 구절은, 공자가 중국에서 도가 행해지지 않으므로 바다로 떠나겠다는 말을 듣고 자로가 함께 떠나려 하자 공자가 한 말이다. 그런데 정현은 재(材)를 ‘뗏목의 재목’으로 보았고, 하안은 ‘어조사 재(哉)’로 보았는데, 이에 대해 ≪논어집해≫의 설명은 다음과 같다.

鄭注: 子路는 공자가 떠나고자 한다고 믿었으므로, 용기를 좋아함은 나보다 낫다고 말한 것이다. '無所取材'란 뗏목의 재목에서 취할 것이 없음을 말한다. 子路가 은근한 말뜻을 이해하지 못했기에 그를 희롱한 것이다.

[鄭曰, "子路信夫子欲行, 故言好勇過我. 無所取材者, 無所取於桴材. 以子路不解微言, 故戲之耳."]

何注: 다음과 같은 견해도 있다. 즉 子路는 공자가 바다로 떠난다는 것을 듣고 기뻐하여 다른 일들을 돌아보지 않았다. 때문에 공자가 그의 용기를 찬탄하여 '지나쳐서, 내가 다시 취할 것이 없도다'라고 말하였다. 이는 오직 자기에게서 취할 뿐임을 말한 것이다. 古字에 '材'와 '哉'는 같다.

[一曰, "子路聞孔子欲浮海便喜, 不復顧望. 故孔子歎其勇曰, 過, 我無所取哉, 言唯取於己. 古字材哉同."]

2.4.2. 후대 주의 양상

정현과 하안의 견해 차이가 나타나는 구절인데, 재(材)의 의미와 공자가 자로를 희롱했는지 여부와 관련이 있다. 이를 위해 우선 재(材)의 의미에 대한 차이점을 알아보도록 하겠다.

≪논어의소≫에서는 다음과 같이 설명하고 있다.

하지만 나는 뗏목의 재료로 삼을 것을 찾아서 취할 것이 없다. … [云無所復取哉言唯取於己也者] 이 주는 즉 다소 다르다. 哉는 送句이다. 자로가 나를 믿어 행하고자 한 것을 말한 것이니 두루 살펴보지 못한다는 까닭은 장차 내가 바다로 가면 다시 남은 사람(餘人)을 취할 수 없으니 오직 자기를 취함을 말한 것이다. [云古字材哉同耳者] 옛날에 材字를 사용함에 哉字와 더불어 같이 했다. 그러므로 지금 이 글자가 비록 材로 쓰여 있지만 의미는 마땅히 哉가 되어야 한다.

[然我無所覓取為桴之材也. …[云無所復取哉言唯取於己也者] 此注則微異也. 哉, 送句也. 言子路信我欲行, 而所以不顧望者, 言將我入海不復取餘人哉, 言唯取己也. [云古字材哉同耳者] 古作材字與哉字同. 故今此字雖作材, 而讀義應曰哉也.]

또한 ≪논어주소≫에서는 다음과 같이 설명한다.

> 無所取材에는 양설이 있다. 정현은 "材는 뗏목을 만드는 목재이다. 자로는 부자께서 참으로 떠나고자 하시는 것으로 믿었다. 그러므로 '好勇過我'라고 하신 것이다. 無所取材는 뗏목을 만들 목재를 취할 곳이 없다는 말씀이니, (이 말씀을) 자로에게 일러주시어 자로로 하여금 당신께서 단지 세상에 도가 없음을 한탄한 것일 뿐이고 진실로 바다에 뜨고자 하는 것이 아님을 알게 하신 것이다."라고 하였다. 一曰에는 "材는 哉로 읽어야 한다. 자로는 공자께서 浮海하고자 한다는 말씀을 듣고 바로 기뻐하고, 공자의 깊은 뜻을 다시 생각하지 않았다. 그러므로 공자께서 그의 용기에 감탄하시어 '過我'라고 하신 것이다. 無所取哉는 오직 자신에게서 취할 뿐, 타인에게서 취할 것이 없다는 말이다."라고 하였다. [其說有二, 鄭以爲材, 桴材也. 子路信夫子欲行, 故言好勇過我. 無所取材者, 無所取於桴材也, 示子路令知己但歎世無道耳, 非實卽欲浮海也. 一曰, 材, 讀曰哉. 子路聞孔子欲浮海便喜, 不復顧望孔子之微意, 故孔子歎其勇曰, 過我. 無所取哉者, 言唯取於己, 無所取於他人哉.]

이를 종합해 보면, 이강재(1998)는 "정현의 견해에 의하면 재(材)란 뗏목의 재료로 쓸 재목을 말하며 용기를 좋아하는 것은 나보다 낫지만 바다로 나가기 위해 뗏목을 만들 때 필요한 재료를 구할 수 없다고 말하였다."라고 하였다. 또한 ≪논어주소≫에서도 "실제 바다로 가고자 한 것이 아님을 알도록 보여준 것이다"라고 하였다. ≪논어정의≫는 "정현은 자로가 공자께서 정말 떠나신다고 믿었으므로 공자께서 '용기를 좋아함이 나보다 낫다'[好勇過我]라고 말씀하신 것이다. 무소취재(無所取材)라는 말은 뗏목 만들 재료를 취할 필요가 없다."[34]라고 하여 재(材)를 '뗏목의 재료'로 봄을 알 수 있다.

하안은 재(材)를 가차자 재(哉)로 보아서 "자로는 용감함을 좋아함이 나보다 과하구나. 취할 것이 없도다."라고 보았다. 신원철(2013)은 ≪경전석사(經傳釋詞)≫에서 인성구의(因聲求義)의 특징이 나타난다고 했는데 "…허사 중에는 허사로 자주 사용되는 것 외에 일반적으로 허사라 파악하기 쉽지 않은 '안(案)', '원(員)', '홍

34) 鄭曰, 子路信夫子欲行, 故言好勇過我. 無所取材者, 無所取於桴材. 以子路不解微言, 故戲之耳.

(洪)', '하(遐)', '서(逝)', '탄(誕)', '적(迪)', '주(疇)' 등도 있다. 이들은 이미 실사의 의미로 익숙하기 때문에 허사로 쓰인다는 점에 대해 어색하게 생각하는 것이기도 하다."라고 하였다. 즉, 인성구의의 특징은 실사로 주로 사용되나 허사로 사용되는 경우가 있다는 것이고 ≪논어≫에서 실사인 재(材)가 허사인 재(哉)로 사용된 것도 이와 같은 경우일 것이다. 그리고 윤혜정(2010)은 취할 것이 없다는 의미를 오직 자로만을 취할 뿐 다른 제자를 취할 필요가 없음을 뜻하는 것이라고 하였는데, 이것은 ≪논어의소≫와 ≪논어주소≫의 소에서도 나왔듯이 자로가 아닌 '나(공자)'에게서 취할 뿐이고 자로에게서는 취할 것이 없다고 보아야 할 것이다.

≪논어집주≫에서는 "그러므로 부자께서 그의 용맹을 찬미하시고 그 사리를 헤아려 의에 맞게 하지 못함을 기롱하신 것이다."[35]라고 하였다. 즉, '재(材)'에 대해서 이강재(1998)는 "≪논어집주≫의 견해에 의하면 재(材)는 '무엇을 재량하다', '헤아리다'는 '재(裁)'의 의미이고, 이는 재(材)가 고대 중국어에서 '재(裁)'의 의미로 가차되어 쓰였기 때문"이라고 하였다. 또한 성백효도 "재(裁)는 옷감을 사람의 몸에 맞추어 재단하는 것으로 사리에 맞게 처리함을 이른다. 재(材)와 재(裁)는 음이 같으므로 가차하여 쓴 것이다."[36]라고 하였다. 이를 바탕으로 살펴보면 ≪논어집주≫에서는 재(材)를 '헤아리다(裁)'라고 보았으므로 주희는 지금까지의 고주와는 다른 새로운 해석을 하였다.

그렇다면 이러한 해석에 근거할 때 공자가 자로를 희롱했는지 여부와는 어떤 해석상의 차이를 나타내는지 알아보도록 하겠다. 정현은 "자로가 은근한 말뜻을 이해하지 못했기에 그를 희롱했다."[以子路不解微言, 故戲之耳.]고 보았고, 하안은 "공자께서 자로의 용기를 찬탄했다."[故孔子歎其勇]고 하였다. ≪논어의소≫를 살펴보면 "또한 먼저 자로가 용기를 좋아하는 것이 나보다 낫다고 말하여 그것을 희롱한 것이다."[37]라고 하면서 "다소 희롱하여 '너는 용기를 좋아함이 나보다 낫다. 나는 다시 뗏목의 재목을 취할 것이 없다.'라고 말한 것이다."[38]라고 하여 정현은 자로를 희롱했다고 보았다. 또한 ≪논어주소≫에서 정현의 견해에 대해서는 "공자께서 자로가 깊은 뜻이 담긴 은미한 말씀을 이해하지 못하였기 때문에 이 말씀으

35) 故夫子美其勇, 而譏其不能裁度事理, 以適於義也.
36) 성백효, ≪논어집주≫, 전통문화연구회, 2010.
37) 且先云, 由好勇過我, 以戲之也.
38) 故微戲曰, 汝好勇過我. 我無所更取桴材也.

로 놀리신 것이다."[39]라고 하였고, 하안의 견해에 대해서는 "그의 용기에 감탄하시어 '나보다 낫다(過我)'라고 하신 것이다."[40]라고 하였다. 또, 유창(劉敞)은 새롭게 해석하기를 "이 장의 뜻은 만약에 공자가 정말로 바다로 행하려면 원망하는 것이다. 군자의 도리가 아니다. 또한 자로가 목재를 취할 곳이 없는 것을 비웃으면 안 된다. 자로가 목재를 취할 곳이 없는 것을 비웃는 것은 바다에 행하는 것이 공자의 뜻이 아니라는 것을 보여 준다. 바다에 떠다니는 것은 공자의 뜻이 아니다. 공자가 이 말을 하는 것은 자신이 천하에 있어 도가 행하지 않으면 사방에 떠돌아다니는 것이 뗏목을 타서 바다에 떠다니는 것처럼 파도에 따라 떠돌고 머무는 것이다. 자로는 가리키는 것을 잃고 공자가 정말로 바다에 떠다니려고 한다고 생각하기 때문에 공자가 반대로 목재를 취할 곳이 없다고 그를 비웃었다."[41]라고 해석해서 공자의 뜻이 아님을 알리기 위해 자로를 비웃었다고 보았다. 이에 반해 공자는 자로가 비록 성격이 급하고 과격하기는 하지만 "내가 뜻하는 도가 이 세상에 행해지지 않아 뗏목을 띄워 바다로 떠나간다면 나를 뒤따를 사람은 아마도 자로일 것이다."라고 말하여 자로의 의기를 높이 평가한 바 있다[42]고 하여 용기를 찬탄했다는 점에서는 하안의 견해와 같이 한다. 또한 ≪논어집주≫에서는 "용맹을 찬미하시고 그 사리를 헤아려 의에 맞게 하지 못함은 기롱하였다."[43]고 하였다.

지금까지의 내용을 표로 정리해 보면 다음과 같다.

차이점	논어집해, 논어의소, 논어주소		논어집주
표지	鄭曰	一曰	
材	材: 재목	哉: 어조사	裁: 헤아리다
희롱여부	희롱	찬탄	찬미+기롱

39) 孔子以子路不解微言, 故以此戲之.
40) 故孔子歎其勇曰, 過我.
41) 唐明貴, ≪論語學史≫, 中國社會科學出版社, 2009.
42) 이강재, ≪논어-개인윤리와 사회윤리의 조화≫, 살림, 2006.
43) 故夫子美其勇, 而譏其不能裁度事理, 以適於義也.

2.5. 子見南子章

2.5.1. ≪논어집해≫

이 구절은 <옹야장>에 나오는데, 전체 구절은 다음과 같다. “공자가 남자를 만나자 자로가 좋아하지 않았고 이에 대해 공자가 맹세하면서 ‘내가 잘못된 일을 했다면 하늘이 나를 버리실 것이다. 하늘이 나를 버리실 것이다.’라고 하였다.”[子見南子, 子路不說. 夫子矢之曰, “予所否者, 天厭之! 天厭之!”] 그런데 공자가 위(衛) 영공(靈公)의 부인인 남자(南子)를 만난 것을 자로가 좋아하지 않자 자로에게 ‘맹세하여(矢)’ 말하였다는 점에 대해 ≪논어집해≫에서 하안은 ‘뜻이 의심스럽다[義可疑也]’고 하였다.

≪논어집해≫의 구절을 살펴보면 다음과 같다.

> 何注: 孔安國 등의 견해에 의하면, 南子는 衛 靈公의 부인인데, 본래 음란한 행동을 하여 靈公이 이에 현혹되었다. 공자가 그를 본 것은 그를 통해 靈公에게 유세하여 靈公으로 하여금 정치의 바른 道를 행하게 하려는 것이다. ‘矢’는 맹세하다는 뜻이다. 子路가 좋아하지 않자 공자가 이에 대해 맹세한 것이라고 한다.
> [“孔等以爲南子者, 衛靈公夫人也. 淫亂而靈公惑之. 孔子見之者, 欲因以說靈公使行治道也. 矢, 誓也. 子路不說, 故夫子誓之.”]
> 何注: 그런데 내가 생각건대, 道를 행하는 것은 부인네의 일이 아닌데도 제자가 좋아하지 않자 그에게 맹세하였다는 것은 그 뜻이 의심스럽다.
> [曰, “行道旣非婦人之事, 而弟子不說, 與之呪誓, 義可疑也.”]

2.5.2. 후대 주의 양상

공자는 55세 때 모국인 노나라를 떠난 이후 위나라에서 다른 지역을 갔다가 56세 때 다시 위나라로 돌아왔고 이때 위나라 군주인 영공의 부인 남자(南子)를 만났다. 그런데 공자의 제자인 자로는 공자가 영공의 부인을 만난 것에 대해 부정적인

생각을 하였다. 여기에 있는 '시(矢)'의 해석에 대해 공안국은 자로에게 맹세했다고 보았는데, 하안은 제자가 좋아하지 않는다고 스승이 맹세를 한다는 것이 의심스럽다는 입장을 갖고 있다. 그래서 하안은 시(矢)가 정확히 어떤 의미로 쓰였는지는 언급하지 않고, 의심스럽다고만 한 것이다.

이에 대해 ≪논어의소≫에서는 좀 더 자세한 언급을 하고 있다. 공안국의 의견에 대해서는 "시(矢)는 맹세하는 것이다. …자로가 이미 기뻐하지 않았으니 공자가 그와 더불어 빌고 맹세한 것이다. …그것을 2번 말한 것은 그 말로써 맹세한 까닭이다."[44]이라고 하면서 시(矢)를 '맹세하다(誓)'라고도 보았다. 또한 채모(蔡謨)의 의견을 들어서 시(矢)를 다르게도 보았는데 다음과 같다.

> 蔡謨가 말하길 "矢는 陳이다." ≪尚書≫ 〈敍〉에 말하길 皐陶가 그 술수를 늘어놓는다. ≪春秋≫에 말하길 "공이 당에서 물고기를 늘어놓는다."가 모두 이것이다. 부자가 자로에게 천명을 늘어놓은 것이다. 맹세한 것이 아니다.
> [蔡謨曰, 矢, 陳也. 尚書敍曰, 皐陶矢厥謀也. 春秋經曰, 公矢魚于棠. 皆是也. 夫子為子路矢陳天命. 非誓也.]

채모(蔡謨)는 '시(矢)'를 '늘어놓다(陳)'으로 보고 "맹세한 것이 아니다."[非誓也]라고 명시적으로 밝히고 있어 하안이 의심한 것에 대해 풀어주려고 시도한다.

이 구절에 대해 ≪논어주소≫에서는 다음과 같이 언급하고 있다.

> 矢는 맹세이다. 자로가 좋아하지 않기 때문에 부자께서 그에게 맹세하신 것이다. …두 번 말한 것은 거듭 맹세하여 자로로 하여금 믿게 하고자 하신 것이다. 공안국은 先儒의 구설이 인정에 가깝지 않다고 여겼기 때문에 그 뜻이 의심스럽다고 한 것이다. …蔡謨는 "矢는 陳이니, 부자께서 자로를 위해 天命을 늘어놓으신 것이다."라고 하였다.
> [矢, 誓也. 以子路不說, 故夫子告誓之, …再言之者, 重其誓, 欲使信之也.
> 安國以爲先儒舊說, 不近人情, 故疑其義也. …蔡謨云, 矢, 陳也. 夫子爲子路陳天命也.]

---

44) 矢, 誓也. …子路旣不悅. 而孔子與之咒誓也言. …重言之者. 所以誓其言也.

≪논어주소≫ 역시 '시(矢)'를 '맹세(誓)하다'라는 해석도 소개하였지만 채모(蔡謨)의 견해를 인용하여 '시(矢)'가 '늘어놓다(陳)'는 뜻도 있음을 밝히고 있다. ≪논어의소≫와 ≪논어주소≫는 이처럼 ≪논어집해≫에서 던진 의심을 받아들이고 이에 대한 해결 방법으로 '늘어놓다', '말하다'라는 뜻을 풀어주었다는 점에서 동일한 견해를 보이고 있다. 그런데 후대의 ≪논어집주≫에서 주희는 '시(矢)'는 '맹세하다(誓)'[矢, 誓也.]라는 설만 제시한다. 즉 주희의 입장에서는 ≪논어집해≫에서 처음 제시한 '맹세하다'는 뜻으로 해석하여도 아무런 문제가 없다는 인식을 하고 있었음을 알 수 있다.

이 구절의 해석에서 있어서 왜 공자가 남자를 만나려고 했는지에 대한 이유도 차이가 있다. ≪논어집해≫에서는 "남자를 통해 영공에게 유세하여 정치의 바른 도를 행하게 하려는 것"[45]이라고 하였고, ≪논어의소≫에서는 "공자는 남자의 말로 영공이 정도를 행하기를 바랐다"[46]고 하였다. ≪논어주소≫에서도 "공자께서 위나라에 이르러 이 남자를 만나보신 것은 그 여인을 통해 영공을 설득하여 치도를 행하게 하 것을 생각하셨기 때문이다"[47]라고 하면서, ≪사기(史記)≫ <공자세가(孔子世家)>를 들어서 "공자께서 '지난번에 내가 만나보려 하지 않았으나 (부득이하여) 만나보았으니 예로써 답하지 않을 수 없었다.'고 하시니 자로가 좋아하지 않았다"[48]라고 하였다. 반면에 ≪논어집주≫에서는 "옛날에는 그 나라에서 벼슬하면 그 소군(小君)을 뵙는 예의가 있다."[49]라고 하고 "나에게 있어 만나볼 만한 예의가 있다면 저 사람의 불선(不善)이 나와 무슨 상관이 있겠는가."[50]라고 하였다. 즉, '공자가 남자를 만난(子見南子)' 이유를 ≪논어집해≫, ≪논어의소≫에서는 공자가 치도(治道)를 행하기 위해 할 수 없이 하는 일로 보고 있다. ≪논어주소≫에서는 과도기적 입장으로 치도를 행하기 위함과 예의라는 각도에서 보고 있고, ≪논어집주≫에서는 예의 때문이라고 설명하고 있다.

탕밍구이(唐名貴)는 ≪논어학사≫에서 유창(劉敞)의 주장을 들어서 '공자가 남자를 만난(子見南子)' 까닭을 밝혔는데 다음과 같다. 유창(劉敞)은 "옛 설에서는 공

45) 孔子見之者, 欲因以說靈公使行治道也.
46) 孔子欲因南子說靈公, 使行正道也.
47) 孔子至衛, 見此南子, 意欲因以說靈公, 使行治道故也.
48) 史記世家…孔子曰, 吾鄉爲弗見, 見之禮荅焉. 子路不說.
49) 蓋古者, 仕於其國, 有見其小君之禮.
50) 固謂在我有可見之禮, 則彼之不善.

자가 남자를 만난 것이 도를 행하기를 구하기 위해서이라고 하는데, 그렇지 않다. 옛 사람이 군을 군이라고 하고 그의 부인을 소군이라고 한다. 사를 하는 사람이 당연히 소군을 만나야 한다. 그때 공자는 위나라에서 사를 하고 있기 때문에 예로 남자를 만난 것이다."[51]라고 하였다. 즉, 지금까지의 치도를 행하기 위한 정치적인 각도가 아닌 예의 각도에서 '공자가 남자를 만남(子見南子)'을 풀이하였다. 이 설은 ≪논어집주≫에서 "공자께서 위나라에 이르자, 남자가 만나기를 청하니 공자께서 사절하시다가 부득이 만나신 것이다. 옛날에는 그 나라에 벼슬하면 그 소군을 뵙는 예의가 있다."[52]라고 하여 주희가 받아들이고 있다. ≪논어주소≫ 역시 ≪사기≫를 근거로 예의로 답해야 한다고 보았다는 점에서 유사한 견해이다.

이상의 여러 견해를 정리하면 다음과 같다.

차이점	논어집해		논어의소		논어주소		논어집주
표지	孔等以爲	曰	孔等以爲	曰	孔等以爲	曰	
矢	誓: 맹세하다	의문 제기	誓: 맹세하다	의견제시 陳: 늘어놓다	誓: 맹세하다	의견제시 陳: 늘어놓다	誓: 맹세하다
이유	治道를 행하기 위해서		治道를 행하기 위해서		治道를 행하기 위해서 +예로써 답해야 함		예이기 때문

2.6. 回也其庶乎章

2.6.1. ≪논어집해≫

이는 <선진>에 있는 공자의 말로, "안회는 거의 도를 터득하였지만 자주 쌀통이 빌 정도의 궁핍한 형편이었고, 자공은 천명을 이해하지 못했지만 재산을 늘리는 재주가 있으며 예측을 하면 자주 들어맞았다."[回也其庶乎, 屢空. 賜不受命, 而貨殖焉, 億則屢中.]라는 구절에 나온다. 이 중 '누공(屢空)'은 역대로 많은 논란이 있었

51) 劉敞 : ≪七經小傳≫卷下. ≪四庫全書≫本, 台灣商務印書館1986年版. 下引本書, 不再出注.

52) 南子請見, 孔子辭謝, 不得已而見之. 蓋古者, 仕於其國, 有見其小君之禮.

는데, ≪논어집해≫에서도 서로 다른 두 가지 견해를 제시하고 있다. 즉, 이 구절은 '누공(屢空)'을 안회가 '자주 궁핍'하였다고 보아야 하는지, '매번 허중'하다고 보아야 하는지의 차이를 보인다. 또한 자공이 재화를 늘린 부분에 대한 시각 차이도 보인다.

다음에서 구체적으로 ≪논어집해≫의 설명을 살펴보도록 하겠다.

何注: 안회는 성인의 도에 가까웠기에 비록 자주 궁핍한 상태에 있었지만 그 속에서도 즐거움을 느끼고 있었으며 반면에 자공은 천명을 받지는 못한 채 오직 재화만을 늘렸고 시비의 판단에 대해 억측하였다고 말하니, 본문은 아마도 안회를 칭찬하고 자공을 격려한 말인 듯하다.

["言回庶幾聖道, 雖數空匱, 而樂在其中. 賜不受教命, 唯財貨是殖, 億度是非. 蓋美回, 所以勵賜也."]

何注: 어떤 견해에 의하면 아래와 같이 설명하기도 한다. '屢'는 매 번의'每'와 같고,'空'은 '虛中'과 같다. 훌륭한 성인의 좋은 도를 가지고 여러 제자들에게 성인의 도에 가까워지기를 가르치지만, 도를 아는 경지에까지는 이르지 못한 채 각각 내면적으로 이러한 문제점이 있었다. 그 중 매번 虛中할 수 있는 경지에 가까운 것은 오직 안회만이 도를 가슴 깊이 새겨 마음을 비워서 도를 잘 알게 된 것이다. 자공은 비록 여러 제자들과 같은 병폐를 가지고 있지는 않았지만 또한 도를 알지도 못했는데, 이치를 궁구하지 않아도 요행히 딱 들어맞고 천명이 아닌데도 우연히 부유하게 되니, 이 때문에 마음을 비우지 않은 것이다.

[一曰, "屢猶每也, 空猶虛中也. 以聖人之善道, 教數子之庶幾, 猶不至於知道者, 各內有此害. 其於庶幾每能虛中者, 唯回懷道深遠, 不虛心不能知道. 子貢雖無數子之病, 然亦不知道者, 雖不窮理, 而幸中, 雖非天命, 而偶富, 亦所以不虛心也."[53]]

2.6.2. 후대 주의 양상

누공(屢空)에 대해서 '자주 궁핍하다'와 다른 견해로는 '매번 허중(虛中)하다'라

53) 皇侃本에는 '無數子之病'의 '之'자가 빠져 있다. 또 懷德堂皇侃本에는 '蓋美回' 앞에 '是'자가 더 쓰여 있다.

는 양설을 제시하고 있다. 또한 한 견해에서는 자공이 오직 재화만 늘렸다고 본 데 비해 다른 견해는 자공이 우연히 부유하게 되었다고 보았다.

우선 ≪논어의소≫ 부분을 살펴보도록 하겠다.

> 이 뜻의 풀이로는 모두 두 가지의 통하는 것이 있다. 하나는 庶는 庶幾이다. 屢는 每이다. 空은 궁핍하다는 뜻이다. 안자는 거의 성인에 가까웠다. 그러므로 재물과 이득을 소홀히 하였다. 그러므로 집은 자주 가난하고 대그릇과 표주박으로 식사를 하고 누추한 동네에 살았다. 그러므로 王弼이 말하길 "庶幾는 성인을 본받는 것이니 홀연히 재업을 잊어서 자주 가난하였다." 또한 한 가지 통하는 의미로는 空은 虛와 같다. 성인은 적막함을 체험하여 마음이 비고 얽매이는 것이 없다. 따라서 조금만 움직여도 드러난다. 하지만 현인은 무를 체득할 수 없다. 따라서 작은 것이 드러나지 못한다. 다만 거의 성인을 존경하기만 하고 마음이 때때로 비니 자주 비었다고 말한 것이다. 그 빈 것이 한번이 아니니 屢라는 명칭이 생겨난 것이다. 그러므로 顔特進이 말하기를 "空은 안회가 체득한 것이 아니다." 그러므로 거의 자주 얻었다. 그래서 顧歡이 말하기를 "무릇 하고자 함이 없음에 대해 하고자 함이 없음은 성인의 일상이다. 하고자 함이 없음에 대해 하고자 함이 있음은 현인의 몫이다." 두 가지 하고자 함은 無를 함께 하니 따라서 공은 온전히 하는 것으로서 성인은 목표로 한다. 한 번은 있다가 한 번은 없는 것은 매번 허할 때로 賢이라고 한다. 현인은 有에서부터 본다면 하고자 함이 있음에 대해서 하고자 함이 없는 것이다. 無에서부터 본다면 하고자 함이 없는 것에 대해 하고자 함이 있는 것이다. 비었지만 완전히 다한 것이 아니니 屢가 아니면 무엇이겠는가? 大史叔明이 이것을 풀어서 말하길 "안자는 上賢이다. 구체적인 것을 갖추었고 공경함이 정밀하므로 진퇴하는 일이 없다." 義에 나아가는 것은 위쪽에 서있는 것이기에 자주 명성이 있었다. 그 인의에 마음 쓰고 예악을 잊는 것에 따라서 지체를 버리고 총명함을 물리쳤다. 앉은 자리에서 크게 통한다. 이러한 잊음에는 이와 같은 뜻이 있다. 잊음에는 곧바로 비어 버린다. 空이라 하지 않으면 뭐라 하겠는가? 만약 성인으로서 그것을 체험하면 성인은 잊는다. 큰 현인은 잊을 수가 없다. 잊지 못하는 것은 마음에 다시 다하지 못함이 있다. 한번 미진하면 한 번 빈다. 그러므로 '屢'라는 명칭이 여기서 생겼다. 말하길 賜는 명을 받지 못했지만 재화가 늘어났다.
>
> [云賜不受命而貨殖焉者] 이것은 공자가 다시 자공의 해악(累)을 평가한 것이다.

또한 2가지 통하는 것이 있으니 하나는 不受命은 자공의 성품과 행동이 하늘이 명을 내려줄 만큼 믿을 수 없었다. 이것이 명을 받지 못했다는 것이다. 그런데 貨殖이라는 것은 財物을 貨라고 하고 種藝를 殖이라고 한다. 자공의 집은 부유하였으니 청렴결백 못해서 나쁘다고 여기는 이유이다. 또 한 가지 통하길 殷仲堪이 말하기를 "嬌君 명을 받지 않는다." 江熙가 말하기를 "자공은 혼탁한 세상의 녹을 영화롭지 않다고 하고 또한 도에 거의 가까웠다. 비록 그렇지만 재물이 늘어나는 업이 있었다. 편안하고 즐거움이 부족하고 그렇기 때문에 감히 안회를 바라보지 못했다." 또한 말하길 "명을 받지 못했다는 것은 자공이 공자의 교명을 받지 못했으므로 명을 받지 못했다."고 말한 것이다.

[解此義者, 凡有二通. 一云, 庶, 庶幾也. 屢, 每也. 空, 窮匱也. 顔子庶慕於幾. 故遺忽財利. 所以家每空貧, 而簞瓢陋巷也. 故王弼云, 庶幾慕聖, 忽忘財業, 而屢空匱也. 又一通云, 空猶虛也. 言聖人體寂, 而心恆虛無累. 故幾動卽見, 而賢人不能體無. 故不見幾. 但庶幾慕聖, 而心或時而虛. 故曰屢空. 其虛非一, 故屢名生焉. 故顔特進云, 空非回所體. 故庶而數得. 故顧歡云, 夫無欲於無欲者, 聖人之常也. 有欲於無欲者, 賢人之分也. 二欲同無, 故全空以目聖. 一有一無, 故每虛以稱賢. 賢人自有觀之, 則無欲於有欲. 自無觀之, 則有欲於無欲. 虛而未盡, 非屢如何? 大史叔明申之云, 顔子上賢.體具而微則精也, 故無進退之事, 就義上以立屢名. 按其遺仁義, 忘禮樂, 隳支體, 黜聰明. 坐忘大通. 此忘有之義也. 忘有頓盡. 非空如何? 若以聖人驗之, 聖人忘忘. 大賢不能忘忘. 不能忘忘, 心復為未盡. 一未一空. 故屢名生也焉. [云賜不受命而貨殖焉者] 此孔子又評子貢累也. 亦有二通. 一云, 不受命者, 謂子貢性動, 不能信天任命. 是不受命也. 而貨殖者, 財物曰貨, 種藝曰殖. 子貢家富, 不能清素, 所以為惡也. 又一通云, 殷仲堪云, 不受嬌君命. 江熙云, 賜不榮濁世之祿, 亦幾庶道者也. 雖然, 有貨殖之業. 恬愉不足, 所以不敢望回耳. 亦曰, 不受命者, 謂子貢不受孔子教命, 故云不受命也.]

≪논어의소≫에서는 누공(屢空)에 대해 "이 뜻의 풀이로는 모두 두 가지의 통하는 것이 있다"[54]고 하면서 왕필(王弼), 안특진(顔特進), 고환(顧歡), 태사숙명(太史叔明)의 의견을 근거로 제시하였다. 첫째, "하나는(一云)"이라고 하면서 '누(屢)는 매번(每)이며, 공(空)은 궁핍하다'는 뜻으로 보고, 왕필의 의견을 근거로 제시하였다. 둘째, "또 한 가지 통하는 의미가 있다(又一通云)"라고 하면서 '공(空)은 허중하

54) 解此義者, 凡有二通.

다(虛)와 같다'고 하여 안특진, 고환, 태사숙명의 의견을 근거로 제시하였다. 그리고 자공의 성품과 행동이 천명을 받을 만큼 믿을 수 없어서 재화만 늘렸다고 본 견해가 있다. 또 다른 견해는 은중감(殷仲堪), 강희(江熙)의 견해를 제시하면서 자공이 공자의 교명을 받지 못했는데 이것은 세상의 녹을 영화롭지 않다고 여기기 때문인데 재물이 늘어나는 업이 있었다고 보았다. 그런데 왕필은 "명(命)은 작명(爵命)이다. 자공은 비록 작명을 받지 못했지만 부유했다"[55]라고 보아 강희와는 차이가 있다. 그리고 "우부(偶富)라는 것은 집안이 자연스럽게 우연히 부유해짐을 일컬으니 녹과 지위로 얻을 수 있는 것이 아니다."[56]라고 하여 우연히 부유해졌다고 보았다.

다음으로는 ≪논어주소≫를 살펴보겠다.

> 이 설에는 두 가지가 있으니, 일설은 "屢는 자주(數)이고, 空은 뒤주가 빔(匱)이고, 億은 헤아림(度)이다. 안회는 성인의 도에 거의 근접하여 비록 빈궁하여 뒤주가 자주 비었으나 즐거움이 그 가운데에 있었다는 말이니 이는 안회를 찬미하신 말씀이다. 賜는 교명을 받지 않고 오직 재화만을 불렸으나 시비를 헤아리면 자주 (사리에) 맞았다는 말이니 이렇게 말씀하신 것은 사를 격려하기 위함이시다."라는 것이고, 양설은 "屢는 매양(每)과 같고 空은 마음을 비워 일체의 잡념을 없앰(虛中)과 같다." …매양 虛中하여 성인의 도에 근접할 수 없었던 자는 오직 안회뿐이었다. 가슴속에 품은 도가 심원하니 만약 마음을 비우지 않았다면 도를 알지 못하였을 것이다. 자공은 몇몇 사람과 같은 결점은 없었으나 그 또한 도를 알지 못한 자이다. 비록 사물의 이치를 곤궁하지 않았으나 요행히 사리에 맞았고 비록 천명이 아니었으나 우연히 부자가 되었으니 이 두 가지 해악(累)이 있었기 때문에 마음을 비우지 못하였다."라는 것이다.
>
> [其說有二. 一曰, 屢, 數也. 空, 匱也. 億, 度也. 言回庶幾聖道. 雖數空匱貧窶, 而樂在其中. 是美回也. 賜, 不受命. 唯貨財是殖. 若億度是非, 則數中. 言此所以勉勵賜也. 一曰, 屢, 猶每也. 空, 猶虛中也. …其於庶幾每能虛中者. 唯有顔回. 懷道深遠. 若不虛心, 不能知道也. 子貢, 雖無數子之病. 然亦不知道者. 雖不窮理, 而幸中. 雖非天命, 而偶富. 有此二累, 亦所以不虛心也.]

---

55) 王弼曰, 命, 爵命也. … 子貢雖不受爵命, 而能富.
56) 偶富者, 謂家自偶富, 非祿位所得也.

≪논어주소≫는 “이 설에는 두 가지가 있다(其說有二)”고 하면서 ≪논어집해≫의 해설을 따르고 있다. 하나는 “누(屢)는 ‘자주(數)’이고, 공(空)은 ‘뒤주가 빔(匱)’이고, 자공(賜)은 교명을 받지 않고 오직 재화만을 불렸다”라고 하였다. 즉, “오직 재화를 생산하고 증식 시키는 일에만 힘썼다는 말이다.”[57]라고 하였다. 또 다른 하나는, “누(屢)는 ‘매양(每)’과 같고 공(空)은 ‘마음을 비워 일체의 잡념을 없앰(虛中)’과 같다.”고 하였으며, “비록 천명이 아니었으나 우연히 부자가 되었다”고 하였다.

≪논어집주≫에서는, “누공(屢空)은 자주 궁핍(空匱)함에 이르는 것이다. 가난으로 마음을 움직여 부를 구하지 않았으므로 자주 궁핍함에 이른 것이다.”[58]라고 하여 ≪논어집해≫의 전자의 설을 받아들여서 한 가지 설만을 제시하고 있다. 즉, 안회는 자주 궁핍하였고 가난을 편안하게 여겼기에 도에 가깝다고 보았다. 또한 명(命)을 천명으로 보았다. 정자는 “자공이 재화를 증식함은 후세 사람들이 재물을 풍족히 한 것과는 같지 않았고 다만 이 마음을 잊지 못하였을 뿐이다. 그러나 이 또한 자공이 젊었을 때 일이고 성(性)과 천도(天道)를 들음에 이르러서는 이러한 일을 하지 않을 것이다.”[59]라고 하여 성과 천도와 연결지어 말함으로써 유교적 색채가 드러나 있다. 또한 범씨(范氏)는 “빈부는 하늘에 달려 있는데 자공이 재화를 증식하는 것으로 마음을 삼았으니 이는 천명을 편안히 받아들이지 못한 것이다.”[60]라고 하여 자공은 재화를 증식했다고 보았다.

또한, 이 구절은 도가적 성격이 드러나는가에 대해 생각해 볼 필요가 있다. 탕밍구이(唐名貴)는 ≪논어학사≫에서 진례(陳澧)의 주장을 들어서 다음과 같이 보았다. 청대(淸代) 학자 진례(陳澧)는 ≪동숙독서기(東塾讀書記)≫에서 다음과 같이 말하였다.

> 하안의 注는 玄虛之言의 시작이다. 예컨대 子께서 말씀하셨다. ‘道를 思慕하고’에 대하여 하안은 ‘道는 체득할 수 없으므로 그것에 뜻을 둘 뿐이다’라고 注를 달았다. 또 子께서 말씀하셨다. ‘回는 道에 거의 근접하였다. (뒤주가) 자주 비었다’에 대하여 ‘어떤 견해에 의하면 아래와 같이 설명하기도 한다. 空은 虛

57) 言唯務使貨財, 生殖蕃息也.
58) 屢空, 數至空匱也. 不以貧窶動心而求富, 故屢至於空匱也.
59) 子貢之貨殖, 非若後人之豐財, 但此心未忘耳. 然此亦子貢少時事, 至聞性與天道, 則不爲此矣.
60) 貧富在天, 而子貢以貨殖爲心, 則是不能安受天命矣.

中과 같다.'라고 注를 달았다. 이로부터 玄談이 거세게 일어났다.
[何注始有玄虛之言, 如子'志於道.'[61] 注云, '道不可體, 故志之而已.' '回也, 其庶乎屢空.'[62] 注云, '一曰空猶虛中也.' 自是以後, 玄談競起.]

진례가 거론한 두 가지 예시는 후대 사람들의 많은 동의를 얻었다. 그들 대다수가 두 예시의 주석이 ≪노자(老子)≫와 ≪장자(莊子)≫의 사상에 근원을 두고 있다고 여겼다. '누공(屢空)'을 '허중(虛中)'과 같은 것이라고 풀이한 것은 ≪노자≫ 제4장의 "도는 조화롭게 사용하니 넘치지 않음이 있다."[63] 및 ≪장자≫ <인간세(人間世)>의 "도(道)는 오직 마음을 비우는 곳에 응집된다. 마음을 비우는 것이 마음을 재계하는 것이다."[64]에서 '심재(心齋)'의 의리(義理)를 취한 것으로 보았다. 또한 이는 ≪장자≫ 우언 속의 공자와 안연의 대화로 ≪논어≫를 해석한 것으로 "좌망(坐忘)[65]", "지체를 버리고, 총명을 물리침"[墮肢體, 黜聰明]이 모두 ≪장자≫ <대종사(大宗師)>가 그 출전이다. 이것은 현인은 어쩌다 한번씩 '공(空)'의 경지에 다다를 수 있는데, 이러한 '공(空)'의 경지는 한 일이 있어 만들어진 것이기에 '누(屢)'자를 집어넣은 것이다. 성인의 '공(空)'은 늘 이와 같아서 의도적으로 추구할 필요 없이 이미 존재하고 있는 것이다. 이에 "하고자 함이 없음에 대해 하고자 함이 없음"[無欲於無欲]이라고 하여 성인을 현화(玄化)하였다. ≪논어≫의 주된 내용은 공자의 언행에 대한 기록이다. 그렇기에 ≪논어의소≫에도 다수 성인의 의론

61) 子曰, 志於道, 據於德, 依於仁, 游於藝. <술이>
62) 子曰, 回也其庶乎. 屢空, 賜不受命, 而貨殖焉. 億則屢中. <선진>
63) 道沖而用之, 或不盈.
64) 唯道集虛, 虛者心齋也.
65) ≪莊子≫ <大宗師>에서 안회와 공자의 대화를 안회가 인의와 예악을 잊은 경지보다 더 나아가서 좌망의 경지에 이르렀다고 하는데 다음과 같다. 안회가 말했다. "저는 좌망(坐忘)의 경지에 도달했습니다." 중니가 깜짝 놀라 얼굴빛을 고치면서 말했다. "무엇을 좌망이라 하는가?" 안회가 말했다. "사지백체(四肢百體)를 다 버리고, 이목(耳目)의 감각작용을 물리치고 육체를 떠나고 지각작용을 없애서 대통의 세계와 같아졌을 때, 이것을 좌망(坐忘)이라 합니다." 중니가 말했다. "대통(大通)의 세계와 같아지면 좋아하고 싫어하는 것이 없게 되며, 큰 도의 변화와 함께하면 집착이 없게 되니, 너는 과연 현명하구나! 나는 청컨대 너의 뒤를 따르고자 한다."
[(子)曰, 何謂也. 曰, 回坐忘矣. 仲尼蹴然. (驚奇]曰, 何謂坐忘? 顔回曰, 墮(黜放)肢體, 黜(除)聰明, 離形去知, 同於大通(大道). 此謂坐忘. 仲尼曰, 同則無好(私執)也. 化則無常也, 而果其賢乎. 丘也請從而後也. 孔子說, 同於大道就無私執, 順著大道變化就無凝滯. 回也眞是個賢者, 讓我跟隨你.]

(議論)이 실려 있는데, 여기에서 현학화하는 경향을 주목할 만하다고 하였다.

그러면서 탕밍구이는 "≪주역(周易)≫ <함괘(咸卦) 상전(象典)>에서 "산 위에 못이 있는 것이 함(咸)이니, 군자가 보고서 마음을 비워 남의 의견을 받아들인다."[66] 라고 하였다. "마음을 비워 남의 의견을 받아들인다"[以虛受人]는 '마음을 비워 감통(感通)한다'라는 뜻이다. 그러므로 마음을 비운다는 뜻은 ≪노자≫와 ≪장자≫에서 나온 것은 아니므로 ≪논어집해≫의 평가가 '현허한 말(玄虛之言)'에 초점이 맞춰져 있는 것은 부정확한 것이다. ≪십삼경주소(十三經注疏)≫ 중에서 첫 번째 집주본으로써 ≪논어집해≫는 후대 유자(儒者)들의 인정을 받은 것으로, 그 유학적 색채가 농후함은 의심할 바 없는 사실이다. 또 전대흔(錢大昕)의 ≪하안론(何晏論)≫에 따르면 왕필과 하안은 유학자이고 청담 이야기를 가지고 유가의 이야기를 푼 것이지, 청담만을 존숭한 것은 아니다"라고 하였다. 따라서 ≪논어집해≫에서의 두 번째 의견인 '누공(屢空)'을 '허중(虛中)'하다고 풀이한 것을 현허한 말이라고 보기는 힘들다고 하였다.

지금까지 살펴본 ≪논어집해≫, ≪논어의소≫, ≪논어주소≫, ≪논어집주≫의 내용을 표로 정리해 보면 다음과 같다.

차이점	논어집해		논어의소		논어주소		논어집주
표지	言	一曰	言	一曰	言	一曰	
屢	數:자주	每:매번	每: 자주/매번	每:매번	數:자주	每:매번	數:자주
空	空匱: 궁핍하다	虛中: 허중하다	窮匱: 궁핍하다	虛: 허중하다	匱: 뒤주가 빔	虛中: 허중하다	空匱: 궁핍하다
자공	재화만 늘림	우연히 부유해짐	재화만 늘림	우연히 부유해짐	재화만 늘림	우연히 부유해짐	재화 증식을 마음으로 삼음

66) 山上有澤咸. 君子以虛受人.

2.7. 鄕原章

2.7.1. ≪논어집해≫

이 구절은 <양화>에 나오는 구절로 “한 고을에서 그럴 듯하게 행동하며 근엄한 체하는 사이비 군자는, 궁극적으로 덕을 해치는 도둑과 같은 자이다.”[鄕原, 德之賊也.]라는 공자의 말인데, 그 중 향원(鄕原)을 어떻게 볼 것인지에 대해 주생렬과 하안의 다른 시각이 ≪논어집해≫에 보인다.

> 周注: 이르는 고을마다 그 곳의 인정을 살펴 그들의 생각에 맞추어 사람을 대하니 이것이 덕을 해치고 어지럽히는 것이다.
> [周曰, “所至之鄕, 輒原其人情, 而爲意以待之, 是賊亂德也.”67)]
> 何注: 어떤 견해에 의하면 다음과 같이 설명하기도 한다. 즉 ‘鄕’은 향하다라는 ‘向’의 뜻인데 옛날에는 같은 글자이다. 이는 사람이 강하거나 굳세지 못하면서 다른 사람을 만나면 언제나 상대의 취향에 근거하여 아첨하여 그들에 부합하려는 것이니, 이것이 덕을 해친다고 한 까닭이다.
> [一曰, “鄕, 向也, 古字同. 謂人不能剛毅, 而見人輒原其趣嚮, 容媚而合之, 言此所以賊德.”]

2.7.2. 후대 주의 양상

향원을 어떻게 보는지 ≪논어의소≫, ≪논어주소≫, ≪논어집주≫에서 각각 살펴보도록 하겠다.

우선 ≪논어의소≫를 살펴보면 다음과 같다.

> 鄕은 고을(鄕里)이고 原은 근거하다(原本)이다. 사람이 만약 이르고자 하는 동네에 이르게 되면 문득 마음먹은 것에 거스를 것을 헤아리기도 한다. 그 사람

67) 知不足齋 皇侃本에는 ‘爲’와 ‘意’ 사이에 ‘己’자가 더 쓰여 있다.

> 의 정에 근거하여 그를 대하는 것이다. …또 다른 설에 말하기를 鄕은 향하다(向)이다. 사람이 강직하지도 의지가 굳세지도 못하여 얼굴을 따르는 것을 좋아하여 사람을 만나면 번번이 취향에 아첨하고 향하여 취향에 근거하여 합해지기를 구하는 것을 일컬으니 이것이 덕을 해치는 것이다. 張憑이 말하기를 鄕原은 原壤이다. 공자의 같은 고향 사람이다. 그러므로 鄕原이라고 한 것이다.
> [鄕, 鄕里也. 原, 原本也. 言人若凡往所至之鄕. 輒憶度逆用意原本其人情而待之者. …又一云, 鄕, 向也. 謂人不能剛毅而好面從, 見人輒媚向而原趣求合, 此是賊德也. 張憑曰, 鄕原, 原壤也. 孔子鄕人. 故曰鄕原也.]

주생렬은 향(鄕)을 '고을(鄕里)'이라고 보았고, 원(原)을 '근거하다(原本)'라고 보아서 향원을 '마을에 근거하다'라고 보았다. 또한 하안은 향(鄕)을 '향하다(向)'라고 보고 원(原)을 '근거하다'라고 보아서 향원을 '향하여 근거하다'라고 보았다. 장빙(張憑)이 말하기를 향원은 '원양(原壤)'을 가리키며 공자의 같은 고향 사람이라고 하였다. ≪논어≫에서 "원양이 꾸부리고 앉아 공자를 기다리니 공자께서 말하기를 '어려서 공손하지 못하고 자라서는 들먹일 만한 것이 없으며, 늙어도 죽지 않으니 이는 곧 도적이라 하시고, 지팡이로 그의 정갱이를 두드렸다.' "[68]라고 하니 덕의 적으로 볼 수 있으나 주생렬과 하안의 설과는 일치하지 않는 것으로 보인다. 다음으로 ≪논어주소≫를 살펴보도록 하겠다.

> 옛 해석에 두 가지 설이 있는데 주생렬은 "이르는 고장마다 그곳 사람들의 생각을 살펴서 자기도 그런 생각을 (가진 것처럼 가장하여) 그곳 사람들을 대하니 이는 덕을 해치고 어지럽힘이다."라고 하고 하안은 "鄕은 向함이라고 하였으니 古字에는 같았다. 사람이 강직하지도 의지가 굳세지도 못하여 사람을 만나면 번번이 그 사람의 취향을 근거하여 아첨해 迎合함을 이르니 이것이 덕을 해치는 것이라는 말이다."라고 하였다.
> [舊解有二. 周曰, 所至之鄕輒原其人情, 而爲意以待之, 是賊亂德也. 何晏云, 一曰, 鄕, 向也. 古字同. 謂人不能剛毅, 而見人輒原其趣嚮. 容媚而合之, 言此所以賊德也.]

68) 原壤夷俟. 子曰, 幼而不孫弟. 長而無述焉. 老而不死, 是爲賊, 以杖叩其脛. [헌문(憲問)]

“옛 해석에 두 가지 설이 있다(舊解有二)”라고 제시하면서 주생렬은 향(鄕)은 ‘고향’으로 보고 원(原)은 ‘살피다’로 보았으나 하안은 향(鄕)은 ‘향하다(向)’라고 보고 원(原)은 ‘근거하다’라고 보았다.

탕밍구이(2004)는 “앞은 ‘향(鄕)’을 글자 그대로 읽는다. 뒤는 ‘향(鄕)’과 ‘향하다(向)’를 같게 읽는다. 그 원(原)자를 해석하면 동시에 ‘인정을 살피다(原人之情)’라고 이른다.”라고 하였다. 또한 탕밍구이(2009)에서도 “원(原)은 ‘인정을 살피다(原人之情)’ ”라고 보았다. 탕밍구이의 의견에 따르면 주생렬의 견해는 ‘고을마다 살피다’로 보아야 하고, 하안의 견해는 ‘(상대를) 향해서 살피다’라고 보아야 한다. 하지만 ≪논어의소≫에서는 원(原)을 ‘근거하다(原本)’라고 제시하였으므로 모두 ‘살피다’라고 보는 것은 옳지 않다. 또한 쉬샹췬, 옌춘신(徐向群, 閆春新, 2009)에서 “전인(前人) 연구에 따르면, ‘일왈(一曰)’이하 주문(注文)은 일반적으로 하안 자신의 주석이다. 이곳은 하안 자신의 주석이 주생렬의 주석보다 낫다는 것이 분명히 드러난다. 주생렬의 주문을 함께 수집했고 그 학술적 포부를 철저히 드러냈다.”라고 하였다. 이에 대해 필자는 주생렬의 주석보다 하안의 주석이 나은지는 알 수 없어 양설병존을 했다고 보았다.

마지막으로 ≪논어집주≫에서는 다음과 같다.

> 鄕은 鄙俗의 뜻이다. 原은 愿과 같으니 ≪荀子≫ 〈正論〉에 原慤을 註에서 “原은 愿으로 읽는다.”하였으니 바로 이것이다. 鄕原은 시골 사람 중에 근후한 자이니 流俗과 동화하며 더러운 세상에 영합하여 세상 사람들에게 아첨한다. 이 때문에 시골 사람들 사이에서만 유독 근후하다고 칭하는 것이다. 夫子께서 德과 비슷하나 덕이 아니어서 도리어 덕을 어지럽힌다고 여기셨다. 그러므로 德의 賊이라고 말씀하여 매우 미워하신 것이니 ≪孟子≫ 마지막 편(盡心 下)에 자세히 보인다.
> [鄕者, 鄙俗之意. 原, 與愿同. 荀子原慤, 注讀作愿是也. 鄕原, 鄕人之愿者也. 蓋其同流合汙以媚於世, 故在鄕人之中, 獨以愿稱. 夫子以其似德非德, 而反亂乎德, 故以為德之賊而深惡之. 詳見孟子末篇.]

향(鄕)은 ‘시골사람, 비루한 사람(鄙俗)’이란 뜻이다. 원(原)은 ‘근엄하다(愿)’와 같으니 ≪순자(荀子)≫ <정론(正論)>에 원각(原慤)을 주에서 “원(原)은 원(愿)으로

읽는다.”라고 하였으니 바로 이것이라고 하였다.[69] 향원(鄕原)은 ‘시골 사람 중에 근후한 자’라고 하였다. 또한 ≪맹자≫ <진심 하(盡心 下)>에 자세히 나온다고 하였으니 다음과 같다.[70] 맹자는 “향원은 엄연(閹然)히 세상에 아첨하는 자라고 하였다. 또한 원인(原人)은 비난하려 하여도 들 것이 없으며 풍자하려 하여도 풍자할 것이 없어서 유속(流俗)과 동화되며 더러운 세상에 영합하여 거함에 충신(忠信)과 같으며 행함에 청렴결백과 같아서 여러 사람들이 다 좋아하거든 스스로 옳다 여기되 요순의 도에 들어갈 수 없다”라고 하였다. 또 “원(原)은 또한 근후(謹厚)한 칭호인데 공자께서 ‘덕(德)의 적(賊)’이라고 하셨으므로 만장(萬章)이 의심했는데 맹자께서 말씀하시길 ‘유속과 동화하며 더러운 세상에 영합하여 거함에 충신과 같으며 행함에 청렴결백과 같아서 여러 사람들이 다 좋아하거든 스스로 옳다 여기되 요순의 도에 들어갈 수 없으므로 덕의 적이라고 하셨다.’ ”[71]라고 하였다. 주희는 원(原)을 원(愿)으로 보아 시골 사람 중에 근후한 자라고 보아서 ≪논어집해≫와는 다른 새로운 의견을 제시하였는데 이후 이 견해는 ≪맹자≫로 이어짐을 알 수 있다.

이상의 논의를 정리해보면 다음과 같다.

---

69) ≪순자≫ <정론>에서 愿慤이 두 차례 나오는데 忠厚恭謹이라고 貴州人民出版社의 백화문에서 해석하고 있다.

70) 孔子曰, 過我門而不入我室, 我不憾焉者, 其惟鄕原乎! 鄕原, 德之賊也. 曰, 何如斯可謂之鄕原矣?
注: 鄕人, 非有識者. 原, 與愿同. 荀子原慤, 字皆讀作愿, 謂謹愿之人也. 故鄕里所謂愿人, 謂之鄕原. 孔子以其似德而非德, 故以爲德之賊. 過門不入而不恨之, 以其不見親就爲幸, 深惡而痛絶之也. 萬章又引孔子之言而問也.
曰, 何以是嘐嘐也? 言不顧行, 行不顧言, 則曰, 古之人, 古之人. 行何爲踽踽涼涼? 生斯世也, 爲斯世也, 善斯可矣. 閹然媚於世也者, 是鄕原也.
注: 踽踽, 獨行不進之貌. 涼涼, 薄也, 不見親厚於人也. 鄕原譏狂者曰, 何用如此嘐嘐然, 行不掩其言, 而徒每事必稱古人邪? 又譏狷者曰, 何必如此踽踽涼涼, 無所親厚哉? 人旣生於此世, 則但當爲此世之人, 使當世之人皆以爲善則可矣, 此鄕原之志也. 閹, 如奄人之奄, 閉藏之意也. 媚, 求悅於人也. 孟子言此深自閉藏, 以求親媚於世, 是鄕原之行也.
萬子曰, 一鄕皆稱原人焉, 無所往而不爲原人, 孔子以爲德之賊, 何哉?
注: 原, 亦謹厚之稱, 而孔子以爲德之賊, 故萬章疑之.
曰, 非之無擧也, 刺之無刺也. 同乎流俗, 合乎汙世. 居之似忠信, 行之似廉潔. 衆皆悅之, 自以爲是, 而不可與入堯舜之道, 故曰德之賊也.
注: 呂侍講曰, 言此等之人, 欲非之則無可擧, 欲刺之則無可刺也. 流俗者, 風俗頹靡, 如水之下流, 衆莫不然也. 汙, 濁也. 非忠信而似忠信, 非廉潔而似廉潔.

71) 성백효, ≪맹자집주≫, 전통문화연구회, 2010.

차이점	논어집해		논어의소		논어주소		논어집주
표지	周曰	一曰	周曰	一曰	周曰	一曰	
鄕	鄕: 고을	向: 향하다	鄕里: 고을	向: 향하다	鄕里: 고을	向: 향하다	鄙俗: 시골사람/ 비루한 사람
原	살피다.	근거하다	原本: 근거하다	근거하다	살피다	근거하다	愿: 근엄하다
鄕原			原壤: 공자와 같은 고향 사람				시골 사람 중 근후한 자

3. ≪논어집해≫와 ≪논어집주≫의 양설병존 양상 비교

3.1. ≪논어집주≫의 양설병존 양상

지금까지 ≪논어집해≫의 양설병존 양상 구절을 중심으로 후대의 주석서인 ≪논어의소≫, ≪논어주소≫, ≪논어집주≫에서 어떤 변화 과정을 보였는지 살펴보았다. 이를 통해서 ≪논어집해≫에서 제시한 두 가지의 견해가 그대로 ≪논어의소≫와 ≪논어주소≫에서 받아들여지고 더 한층 자세한 설명이 추가되었음을 알 수 있었다. 이는 ≪논어의소≫와 ≪논어주소≫가 ≪논어집해≫에 대한 상세한 설명을 목적으로 하는 소(疏)의 성격을 갖기 때문에 당연한 것일 수 있다. 그런데 앞에서 살펴본 바와 같이, 후대에 나온 ≪논어주소≫에서는 ≪논어집해≫에서 제시한 두 가지 서로 다른 견해를 그대로 반영하기 보다는 그 중 특정한 하나의 견해만을 제시하여 이미 하나의 견해로 결론지었음을 보여주고 있다. 그렇다면 ≪논어집주≫는 두 가지 이상의 견해를 남겨두는 양설병존 현상이 없는 것일까? 여러 주석을 참고하여 지었기 때문에 양설병존을 피하기는 어려울 것이라고 추측된다. 여기에서는 ≪논어집주≫에 보이는 양설병존 양상을 살펴보고 이를 ≪논어집해≫의 양상과 비교 고찰을 시도해보고자 한다.

본고의 조사에 따르면, ≪논어집주≫에 보이는 양설병존 구절은 ≪논어집해≫처럼 형식적으로 단순하지 않다. 이 때문에 명시적으로 다른 견해임을 밝힌 구절 이외에도 세밀하게 검토할 때에 양설병존으로 분류할 수 있는 것이 상당히 많이 보인다. 이는 성리학적인 사고와 관련된 미시적인 기술이 훨씬 많을 것이기 때문이다. 이에 본고에서는 형식적인 측면에서 명시적으로 양설병존 구절이라고 판정할 수 있는 구절에 대해서만 우선 분석할 것임을 밝혀 두고자 한다.

3.2. ≪논어집주≫의 양설병존 양상의 유형 분류

≪논어집주≫는 ≪논어집해≫에서처럼 '일왈(一曰)'이라고 명시적으로 앞서 설명한 해석과 다른 견해임을 나타내지 않으므로, 해석의 내용을 파악하여 양설병존을 선별해 내야한다. 따라서 ≪논어집주≫에서는 양설병존 구절을 형식상의 측면과 해석상의 측면을 고려하여 선별해 냈는데, 이를 통해 양설병존을 32구절에서 찾을 수 있었다. 형식상으로는 '혹왈(或曰)', '혹의(或疑)', '혹자(或者)', '혹언(或言)', '혹운(或云)'처럼 누군지 알 수 없는 혹자의 말로 시작하는 '혹○(或○)'의 유형으로 양설을 제시하는 경우가 11곳이며, '정자왈(程子曰)', '윤씨왈(尹氏曰)', '호씨왈(胡氏曰)', '오씨왈(吳氏曰)'처럼 정확히 말하는 화자가 있는 '○○왈(○○曰)'의 유형으로 양설을 제시한 곳이 11곳이다. 그리고 '혹○(或○)'과 '○○왈(○○曰)'이 혼합된 경우가 7곳이며, '일설(一說)'이라고 제시한 경우가 3곳이다. 또한 양설병존 구절에서 "두 설은 서로 (따져봐야) 마땅히 그 뜻이 비로소 갖추어진다(二說相須 其義始備)", "따져 볼 수 없다(不可考)", "누가 옳은지 알지 못하겠다/옳은지 아닌지 상세하지 않다(未知(詳)孰是/未詳是否)", "역시 통한다(亦通)"라는 용어가 각각 1회, 1회, 3회, 6회 사용되었다.

≪논어집해≫에서는 양설병존으로 분류한 7구절에 대해서 하안은 두 가지 견해 중 어느 것이 옳다고 판단하지 않고 모두 남겨두었다. 그런데 해석상으로 ≪논어집주≫에서는 32곳 중 26곳에서는 양설을 그대로 남겨 두었고, 6곳에서는 양설 중 한 가지 견해가 더 옳다는 의견을 밝히었는데 "앞의 설이 옳음에 가깝다(前說近是)"와 같은 용어를 직접 쓴 경우도 1회 보인다.

이하에서는 ≪논어집주≫에서의 양설병존 양상을 형식적인 유형으로 분류하였다.

3.2.1. '或○' 유형

'혹왈(或曰)', '혹의(或疑)', '혹자(或者)', '혹언(或言)'은 모두 누군지 모르는 혹자의 견해를 제시하면서 양설을 언급하고 있는데 이 경우 양설 중 어느 것이 옳은지 밝히지 않았다. '혹○(或○)'과 함께 "누가 옳은지 알지 못하겠다(未知(詳)孰是)" 2

회, “역시 통한다(亦通)” 2회, “따져 볼 수 없다(不可考)” 1회 사용되었다. 다음과 같이 총 11곳에서 나타난다.

(1) 子禽問於子貢曰, 夫子至於是邦也, 必聞其政, 求之與? 抑與之與? 〈학이〉
子禽, 姓陳, 名亢. 子貢, 姓端木, 名賜. 皆孔子弟子. 或曰, 亢, 子貢弟子.未知孰是.
자금은 성이 陳이고 이름이 亢이며, 자공은 성이 端木이고 이름이 賜이니 모두 공자의 제자이다. 혹자가 말하기를 “亢은 자공의 제자이다”라고 하였으니 누가 옳은지 알지 못하겠다.
(2) 觀其所由, 〈위정〉
由, 從也. 事雖爲善, 而意之所從來者有未善焉, 則亦不得爲君子矣. 或曰, “由, 行也. 謂所以行其所爲者也.”
由는 따름(從)이다. 일은 비록 선을 한다 하더라도 마음의 所從來가 선하지 못함이 있다면 또한 군자가 될 수 없다. 혹자가 말하기를 “由는 행함(行)이니 그 하는 바를 실행하는 것을 이른다.”
(3) 孔子謂季氏, “八佾舞於庭, 是可忍也, 孰不可忍也?”〈팔일(八佾)〉
佾, 舞列也, 天子八 諸侯六 大夫四 士二. 每佾人數, 如其佾數. 或曰, 每佾八人. 未詳孰是. 季氏以大夫而僭用天子之樂, 孔子言其此事尙忍爲之, 則何事不可忍爲. 或曰, 忍, 容忍也. 蓋深疾之之辭.
佾은 춤추는 열이다. 천자는 8열, 제후는 6열, 대부는 4열, 사는 2열이며, 각 열 인원수는 그 열의 수와 같다. 혹자가 말하기를 “매 열마다 8명이다”라고 하니 어느 것이 옳은지는 자세하지 않다. 계씨가 대부로서 천자의 예악을 참람하게 사용하였다. 공자께서는 “그가 이일을 오히려 차마 한다면 어떤 일을 차마 하지 못하겠는가?”라고 말씀하신 것이다. 혹자가 말하기를 “忍은 容忍하는 것이다.”하니 그를 깊이 미워하신 말씀이다.

(1)에서는, 먼저 자금(子禽)과 자공(子貢)을 모두 공자 제자(孔子 弟子)라는 견해를 소개한 후 다시 혹왈(或曰)에서 자금이 자공의 제자라고 보는 견해를 소개하였는데, 주희는 이 두 가지 견해를 모두 제시하고 어느 것이 옳은지 알지 못하겠다(未知孰是)고 하였다. (2)에서는, 먼저 ‘由’는 ‘따름(부터)’이라고 하였고 이어서 혹자의 견해로 ‘由’는 ‘행함(行)’이라는 견해를 제시하였다. (3)에서는, 먼저 “천자(天

子)는 8열, 제후(諸侯)는 6열, 대부(大夫)는 4열, 사(士)는 2열이며, 각 열의 인원수는 그 열의 수와 같다"라는 의견을 제시한 후 다시 "매 열마다 8명이다"라는 혹자의 견해를 제시하고 있으며, 주희는 이 중 어느 것이 옳은지 알지 못한다(未詳孰是)고 하였다. 또한 공자께서 "그가 이일을 차마 한다면 어떤 일을 차마 하지 못하겠는가?"라고 하였으나 혹왈(或曰)에서 혹자는 "인(忍)은 용인하는 것이다"라고 하였다.

(4) 子出. 門人問曰, "何謂也?" 曾子曰, "夫子之道, 忠恕而已矣." 〈이인(里仁)〉
盡己之謂忠, 推己之謂恕. …或曰, 中心爲忠, 如心爲恕. 於義亦通.
자기 마음을 다하는 것을 忠이라고 이르고, 자기 마음을 미루는 것을 恕라 이른다. …혹자가 말하기를 "中心이 忠이 되고 如心이 恕가 된다."라고 하니 뜻에 또한 통한다.
(5) 顔淵曰, "願無伐善, 無施勞."〈공야장〉
施, 亦張大之意. 勞, 謂有功. 易曰, 勞而不伐. 是也. 或曰, 勞, 勞事也. 勞事非己所欲, 故亦不欲施之於人. 亦通.
施는 또한 부풀리고 과장함(張大)의 뜻이다. 勞는 공로가 있음을 이르니, ≪주역≫에 "공로가 있어도 과장하지 않는다."는 것이 이것이다. 혹자가 말하기를 "勞 는 수고로운 일이니 수고로운 일은 자기가 하고 싶은 것이 아니므로 또한 남에게 베풀려고 하지 않는 것이다."하니 이 역시 통한다.

(4)에서는 먼저 "자기 마음을 다하는 것을 충(忠)이라 이르고 자기 마음을 미루는 것을 서(恕)라 이른다."라는 견해를 제시한 후, 다시 "중심(中心)이 충(忠)이 되고 여심(如心)이 서(恕)가 된다."라는 다른 견해를 제시하면서 이 두 가지가 서로 통할 수 있다(亦通)고 평가하였다. 또 (5)에서는 '무시노(無施勞)'에 대해 먼저 "공로를 과장함이 없고자 한다."라는 견해를 제시한 후 다시 "수고로움을 베풀려고 하지 않는다."라는 견해를 제시하고 이 역시 통한다(亦通)고 설명하였다. (4-5)에서 두 가지 견해가 통한다(亦通)고 하면 이는 양설병존이기보다는 유사한 해석의 제시라고도 볼 수 있다. 하지만 경문에 나오는 단어의 해석이 다르기 때문에 실질적으로는 양설병존의 사례라고 할 수 있다.

(6) 子曰, "觚不觚, 觚哉! 觚哉!"〈옹야(雍也)〉
觚, 棱也. 或曰酒器, 或曰木簡, 皆器之有棱者也.
觚는 모난 물건이니 혹자가 말하기를 술그릇이라 하고 혹자가 말하기를 木簡이라 하니 모두 器物에 모가 있는 것이다.
(7) 三分天下有其二, 以服事殷. 周之德, 其可謂至德也已矣.〈태백(泰伯)〉
或曰, "宜斷三分以下, 別以孔子曰起之, 而自爲一章."
혹자가 말하기를 "마땅히 三分 이하를 끊어 별도로 孔子曰로 시작해서 따로 한 章을 만들어야 한다."

(6)에서는 고(觚)가 모난 물건이라는 공통적인 특성을 전제로 '술그릇'이라는 견해와 '목간(木簡)'이라는 견해를 제시하고 있으며, 마지막에 결론적으로 모난 그릇 종류임을 밝히고 있다. (7)의 경우, 제시된 구절 앞에는 무왕이 천하를 다스림에 신하 열 사람이 있었다는 말에 대해 공자가 인재를 구하기 어려운 점을 말한 내용이 나온다. 여기에 이어진 위 구절이 앞 구절과 동일한 시기의 말로 기록되어 있는데 내용상 서로 연관이 없다는 생각이 들 수 있다. 이 때문에 "삼분천하(三分天下)" 이하의 말을 앞 구절과는 다른 시기에 공자가 한 말이라고 간주하여 "공자왈(孔子曰)"을 추가하여 별도의 말로 나누어야 한다는 견해가 있을 수 있는데, ≪논어집주≫에서 이를 어떤 사람의 견해로 소개하고 있다.

(8) 子見齊衰者, 冕衣裳者與瞽者, 見之, 雖少, 必作. 過之, 必趨.〈자한(子罕)〉
或曰, 少, 當作坐.
혹자가 말하기를 "少는 마땅히 坐가 되어야 한다."
(9) 鄉人儺, 朝服而立於阼階.〈향당(鄉黨)〉
儺雖古禮而近於戲, 亦必朝服而臨之者, 無所不用其誠敬也. 或者, 恐其驚先祖五祀之神, 欲其依己而安也. 此一節, 記孔子居鄉之事.
굿은 비록 옛 예이나 놀이에 가까운데도 반드시 朝服을 입고 임하신 것은 그 정성과 공경을 쓰지 않음이 없으신 것이다. 혹자가 말하기를 "先祖와 五祀의 神을 놀라게 할까 두려워서 (그 신들이) 자신의 몸에 의지하여 편안하게 하고자 해서이다."

(8)은 특별한 사전 설명이 없이 바로 어떤 사람의 말을 인용하고 있는 경우이다. 따라서 경문에 있는 '雖少'는 "비록 어린 사람일지라도"라는 말로 해석된다. 별도의 해설이 없다는 점에서 주희는 이 견해를 수용한 것으로 보이는데, 여기에 '소(少)'를 '앉다(坐)'라고 써야한다는 "비록 앉아 있더라도"라는 다른 견해를 남겨두었다. (9)에서는 먼저 굿을 할 때에 조복을 입고 임하는 것은 정성과 공경을 쓰지 않음이 없었기 때문이라는 견해를 소개한 후 다시 신을 놀라게 할까 두려워하기 때문이라는 견해를 제시하여, 양설병존을 보이고 있다.

(10) 子曰, "唯上知與下愚, 不移." 〈양화(陽貨)〉
或曰, 此與上章當合爲一, 子曰二字, 蓋衍文耳.
혹자가 말하기를 "이 장은 윗장과 합하여 마땅히 한 章이 되어야 하니 자왈(子曰) 두 글자는 아마도 衍文일 것이다."
(11) 周有八士. 伯達, 伯适, 仲突, 仲忽, 叔夜, 叔夏, 季隨, 季騧. 〈미자(微子)〉
或曰, 成王時人, 或曰, 宣王時人. 蓋一母四乳而生八子也, 然不可考矣.
혹자가 말하기를 "成王 때 사람이다."라고 하고, 혹자가 말하기를 "宣王 때 사람이다."라고 한다. 한 어머니가 네 번 생산하여 여덟 아들을 낳았다고 하나 상고할 수 없다

(10)에서는, 바로 앞 장에 "타고난 본성은 서로 비슷하지만 살면서 터득한 습성은 서로 차이가 많이 난다."[性相近也, 習相遠也.]라는 말이 '자왈(子曰)'과 함께 나오고 여기에서 다시 '子曰'이 나오므로 별도의 한 장으로 나뉘어져 있는 것이다. ≪논어집주≫는 이것을 기본 견해로 전제하고 여기에 '자왈(子曰)'을 삭제하고 앞 구절과 한 장으로 합해야 한다는 다른 견해를 제시하여, 양설병존을 보여주고 있다. 이는 앞에서 보았던 (7)과 마찬가지로 장절 구분과 관련된 것에 속한다. (11)은 주나라에 있었다는 여덟 선비가 어느 시대의 사람인지에 대한 두 가지 견해를 제시하고 있다. 즉, 성왕(成王) 때 사람이라는 견해와 선왕(宣王) 때 사람이라는 두 가지 견해를 제시한 후 "따져볼 수 없다(不可考)"라고 말하여 유보적인 입장을 취하고 있다. 역사 속에 분명하게 기록된 사람이 아닌 인물이 많기 때문에 실질적으로 탐구하기 어려운 점도 있고 ≪논어집주≫는 의리 탐구가 주된 목적이라는 점에서 깊게 따지는 것이 큰 의미가 없다는 판단을 내렸을 것이라고 추측된다.

3.2.2. '○○曰' 유형

'정자(程子)', '사씨(謝氏)', '윤씨(尹氏)', '유빙군(劉聘君)', '장자(張子)', '범씨(范氏)', '호씨(胡氏)'처럼 다른 사람의 견해를 인용하면서 양설을 언급하고 있는데 이 경우도 양설 중 어느 것이 옳은지 밝히지 않았다. '○○왈(○○曰)'과 함께 "역시 통한다(亦通)" 3회, "옳은지 아닌지 상세하지 않다(未詳是否)" 1회, "두 설은 서로(따져봐야) 마땅히 그 뜻이 비로소 갖추어진다(二說相須 其義始備)" 1회 사용되었다. 다음과 같이 총 11곳에서 나타난다.

(1) 子曰, "學而時習之, 不亦說乎?"〈학이〉

旣學而又時時習之, 則所學者熟, 而中心喜說, 其進自不能已矣. 程子曰, 習, 重習也. 時復思繹, 浹洽於中, 則說也. 又曰, 學者, 將以行之也. 時習之, 則所學者在我, 故說. 謝氏曰, 時習者, 無時而不習. 坐如尸, 坐時習也; 立如齊, 立時習也.

이미 배우고 또 때때로 그것을 익힌다면 배운 것이 익숙해져서 중심에 희열을 느껴 그 진전이 자연히 그만둘 수 없는 것이다. 정자가 말하기를 "習은 거듭함(重習)이니 때로 다시 생각하고 연역해서 가슴속에 흡족하게 하면 기뻐지는 것이다." 또 말하기를 "배우는 것은 장차 그것을 행하려고 해서이니, 때로 익힌다면 배운 것이 내 몸에 있다. 그러므로 기뻐지는 것이다." 謝氏가 말하기를 "時習이란 때마다 익히지 않음이 없는 것이니 앉아 있을 적에 시동과 같이 함은 앉아 있을 때의 익힘이요, 서 있을 적에 재계함과 같이 함은 서있을 때의 익힘이다."

(2) "人不知而不慍, 不亦君子乎?" 〈학이〉

尹氏曰, 學在己, 知不知在人, 何慍之有. 程子曰, 雖樂於及人, 不見是而無悶, 乃所謂君子. 愚謂及人而樂者順而易, 不知而不慍者逆而難, 故惟成德者能之. 然德之所以成, 亦曰學之正 習之熟 說之深, 而不已焉耳.

尹氏가 말하기를 "학문은 자신에게 달려 있고 알고 알지 않음은 남에게 달려 있으니 어찌 서운함이 있겠는가?" 정자가 말하기를 "비록 남에게 미치는 것을 즐거워하나 옳게 여김을 받지 못하더라도 서운함이 없어야 비로소 이른바 군자이다." 내가 생각하건대 "남에게 미쳐서 즐거운 것은 순이어서 쉽고 알아주지 않는데도 서운해 하지 않는 것은 역이여서 어렵다. 그러므로 오직 덕을 이룬 군자만이 능한 것이다. 그러나 덕이 이루어지는 所以는 또한 배우기를 올바

르게 하고 익히기를 익숙히 하고 기뻐하기를 깊이 하여 그치지 않음에 말미암을 뿐이다."

(3) 子曰, "加我數年, 五十以學易, 可以無大過矣." 〈술이〉

劉聘君見元城劉忠定公 自言嘗讀他論, 加, 作假, 五十, 作卒. 蓋加 假聲相近而誤讀, 卒與五十字相似而誤分也. 愚按, 此章之言, 史記作 假我數年, 若是我於易則"彬彬矣. 加正作假, 而無五十字. 蓋是時, 孔子年已幾七十矣, 五十字誤無疑也.

劉聘君이 "원년 劉忠定公을 만났는데 스스로 말하기를 '일찍이 다른 본의 ≪論語≫를 읽어보니 加가 假로 되어 있고 五十은 卒로 되어 있었다.'라고 하였으니 아마도 加와 假는 음이 서로 비슷해서 잘못 읽은 것이고 卒과 五十은 글자가 서로 비슷해서 잘못 나눈 것인 듯하다."라고 하였다. 내가 살펴보건대 이 장의 내용이 ≪史記≫〈孔子世家〉에는 "나에게 몇 년의 수명을 빌려주어 이와 같이 하면 내 ≪周易≫에 彬彬할 것이다."라고 되어 있어 加는 바로 假로 되어 있고 五十이란 글자는 없다. 이때에 孔子의 나이가 이미 70세에 가까웠을 것이니 五十이라는 글자가 잘못된 것은 틀림없다고 하였다.

(1)에서는 먼저 '때때로 익히다(時時習之)'라는 견해를 제시하고, 덧붙여 정자의 견해로 '때로 다시 생각하다(時復思繹)'와 '때로 익히다(時習之)'라는 의견을 제시하고 있다. 다시 사씨(謝氏)의 '때마다 익히지 않음이 없다(無時而不習)'는 견해를 제시하였는데 이는 상황을 중시하는 것으로 전자와는 다소 의미 차이가 있어 양설병존 구절로 보았다. (2)에서는 먼저 윤씨(尹氏)가 "학문은 자신에게 달려 있고, 알고 알지 않음은 남에게 달려있다."[學在己, 知不知在人.]라고 하여 학문에서 내가 주체가 되고, 아는지 알지 못하는지의 대상을 남이라고 보아서 '남이 알고 알지 못함'이라는 견해를 제시하였다. 다시 정자(程子)는 "남에게 미치는 것을 즐거워하다."[樂於及人]라고 보았고, 주희는 "남에게 미쳐서 즐거운 것은 순(順)이어서 쉽고 알아주지 않는데도 서운해 하지 않는 것은 역(逆)이어서 어렵다."라는 견해를 제시하여 정자와 주희는 '남이 자신을 알아주는지 아닌지'라는 견해를 제시했다고 보았다. (3)에서는 유빙군(劉聘君)은 다른 본의 ≪논어≫를 근거로 "가(加)는 가(假)로 되어 있고 오십(五十)은 졸(卒)로 되어 있었다."라는 견해를 제시 하였고, 다시 주희는 ≪사기≫를 근거로 "가(加)는 바로 가(假)로 되어 있고 오십(五十)이란 글자는 없다."는 견해를 제시 하였다. 따라서 '가(加)'는 '가(假)'로 고쳐야 한다는 의견은 일치되지만 '오십(五十)'이 잘못되었지만 어떻게 봐야하는지에 대한 의견은 정확

하지 않다. 이것은 교감과 관련된 것으로 보았다. 형식상 유빙군의 말을 직접 인용한 것은 아니나 유빙군의 견해로 보았다.

(4) 君子所貴乎道者三. 動容貌, 斯遠暴慢矣. 正顔色, 斯近信矣. 出辭氣, 斯遠鄙倍矣. 籩豆之事, 則有司存. 〈태백(泰伯)〉
程子曰, 動容貌, 擧一身而言也. 周旋中禮, 暴慢斯遠矣. 正顔色則不妄, 斯近信矣. 出辭氣, 正由中出, 斯遠鄙倍. 三者正身而不外求,
程子가 말하기를 "용모를 움직임은 온몸을 들어 말한 것이니 행동(周旋)함에 예에 맞으면 暴慢이 멀어지고 얼굴빛을 바루면 망령되지 않으니 성실함에 가까워지고 말과 소리를 낼 때에 바로 중심에서 나오면 鄙倍함이 멀어질 것이다. 이 세 가지는 몸을 바르게 하는 것이고 밖에서 구하지 않는다."라고 하였다.
(5) 子曰, "大哉. 堯之爲君也 巍巍乎唯天 爲大, 唯堯則之. 蕩蕩乎民無能名焉." 〈태백〉
則, 猶準也. …尹氏曰, 天道之大, 無爲而成. 唯堯則之 以治天下.
則은 '같음(準)'과 같다. …尹氏가 말하기를 "천도가 위대하여 함이 없이 이루어지는데 오직 요임금만이 이것을 본받아서 천하를 다스렸다.

(4)는 특별한 사전 설명이 없이 바로 어떤 사람의 말을 인용하고 있는 경우이다. 따라서 경문에 있는 대로 "용모를 움직일 때에는 거칠고 태만함을 멀리하며 얼굴빛을 바룰 때에는 성실함에 가깝게 하며 말과 소리를 낼 때에는 비루함과 도리에 위배되는 것을 멀리하여야 한다."[動容貌, 斯遠暴慢矣. 正顔色, 斯近信矣. 出辭氣, 斯遠鄙倍矣.]라는 말로 해석된다. 별도의 해설이 없다는 점에서 주희는 이 견해를 수용한 것으로 보이는데, 여기에 더하여 정자는 "용모를 움직임은 포만(暴慢)이 멀어지고 얼굴빛을 바루면 성실함에 가까워지고 말과 소리를 낼 때에 비패(鄙倍)함이 멀어질 것이다."라는 견해를 제시하였다. 이에 대하여 퇴계는 "주희는 아래의 네 글자를 공부로 보았기 때문에 위의 세 글자를 등한시하였고 정자는 위의 세 글자를 공부로 보았기 때문에 아래의 네 글자를 등한시했다."라고 하였다. 성백효는 퇴계의 말을 인용한 후 이 구절에 대해 정자는 앞의 세 구(句)를 공부로 뒤의 세 구를 공효로 보고, 주희는 뒤의 세 구를 공부로 보아서 퇴계의 설을 지지하였다.[72]

72) 성백효, ≪논어집주≫, 전통문화연구회, 2010, pp.224-225 참조.

필자는 퇴계와 성백효의 의견을 참고하여 이 구절을 양설병존으로 보았다. (5)에서는 먼저 칙(則)을 준칙(準則)으로 보아 규칙이나 법칙, 잣대, 법도로 보아서 '같음(準)'이라고 본 견해를 소개한 후 다시 윤씨(尹氏)의 '본받다(則)'로 본 견해를 제시하여 양설병존을 보이고 있다.

(6) 君在, 踧踖如也. 與與如也.〈향당〉
與與, 威儀中適之貌. 張子曰, 與與, 不忘向君也. 亦通.
與與는 威儀가 알맞은 모양이다. 張子가 말하기를 "與與는 군주에게 향하는 마음을 잊지 않는 것이다."라고 하였으니 이 역시 통한다.
(7) 食不語, 寢不言.〈향당〉
范氏曰, 聖人存心不他, 當食而食, 當寢而寢, 言語非其時也. 楊氏曰, 肺爲氣主而聲出焉, 寢食則氣窒而不通, 語言恐傷之也. 亦通.
范氏가 말하기를 "성인은 마음 두기를 딴 데 하지 않아서 먹을 때 당하면 먹고 잘 때를 당하면 자니 이때에 말하는 것은 적당한 시기가 아니다." 楊氏가 말하기를 "폐는 숨의 주가 되고 소리가 거기에서 나오니 잠을 자고 음식을 먹으면 숨이 막혀 통하지 않으므로 말을 하면 폐를 상할까 두려워해서이다"라고 하였으니 역시 통한다.

(6)에서는 먼저 여여(與與)를 '위의(威儀)가 알맞은 모양'이라는 견해를 제시하고, 이어서 장자(張子)가 '군주에게 향하는 마음을 잊지 않는 것'이라는 견해를 제시하면서 이 두 가지가 서로 통할 수 있다(亦通)고 평가하였다.

(7)에서는 음식을 먹을 때 대답하지 않으시며 잠잘 적에 말씀하지 않으신 이유를 범씨(范氏)는 "적당한 시기가 아니다."라고 견해를 제시하고 다시 양씨(楊氏)는 "폐가 상할까 두려워해서이다."라는 견해를 제시면서 이 역시 통한다고 설명하였다.

(8) 曰, "今之成人者何必然? 見利思義, 見危授命, 久要不忘平生之言, 亦可以爲成人矣."〈헌문(憲問)〉
復加曰字者, 旣答而復言也. …胡氏曰, 今之成人以下, 乃子路之言. 蓋不復聞斯行之之勇, 而有終身誦之之固矣. 未詳是否.
다시 曰字를 더한 것은 이미 대답하고 다시 말씀하신 것이다. …"胡氏가 말하

기를 “今之成人 이하는 바로 子路의 말이다. 다시 ‘들으면 즉시 행하는 용기’가 없어져서 ‘종신토록 외우는 고루함’이 있게 되었다.”하였는데 옳은지 아닌지 자세하지 않다.

(9) 子路愠見曰, “君子亦有窮乎?” 子曰, “君子固窮, 小人窮斯濫矣.” 〈위령공〉

何氏曰, 濫, 溢也. 言君子固有窮時. …程子曰, 固窮者, 固守其窮. 亦通.

何氏가 말하기를 “濫은 넘침(溢)이다. 君子는 진실로 궁할 때가 있다. …”정자가 말하기를 “固窮이란 궁함을 굳게 지키는 것이다.”라고 하였으니 역시 통한다.

(8)에서는 자로가 성인(成人)에 대해 묻자 공자가 한 번 대답해 주었고 다음의 대답(曰)을 ‘공자께서 다시 말씀했다.’고 보는 견해를 제시하면서 이어서 호씨(胡氏)는 ‘자로의 말’이라고 한 견해도 제시한 후, 옳은지 아닌지 자세하지 않다(未詳是否)고 하여 유보적인 입장을 취하고 있다. (9)에서는 고(固)를 ‘진실로’라고 본 하씨(何氏)의 견해를 제시하고 이어서 고(固)를 ‘굳게 지키다’라고 본 정자(程子)의 견해를 제시하면서 역시 통한다(亦通)고 하였다.

(10) 子曰, “吾猶及史之闕文也, 有馬者借人乘之. 今亡矣夫!”〈위령공〉

楊氏曰, …悼時之益偸也. 愚謂此必有爲而言. 蓋雖細故, 而時變之大者可知矣. 胡氏曰, 此章義疑, 不可强解.

楊氏가 말하기를 “…시대가 더욱 야박해짐을 서글퍼하신 것이다.”라고 하였다. 내가 생각하건대 이것은 반드시 까닭이 있어서 하신 말씀일 것이니 비록 하찮은 문제이나 時變의 큼을 알 수 있다. 胡氏가 말하기를 “이 章의 뜻이 의심스러운 것은 억지로 해석할 수 없다.”

(11) 子夏曰, “百工居肆以成其事, 君子學以致其道.” 〈자장(子張)〉

工不居肆, 則遷於異物而業不精. 君子不學, 則奪於外誘而志不篤. 尹氏曰, 學所以致其道也. 百工居肆, 必務成其事. 君子之於學, 可不知所務哉? 愚按, 二說相須, 其義始備.

工人이 공장에 있지 않으면 다른 일에 마음이 옮겨가 業이 정하지 못하고, 君子가 배우지 않으면 외물의 유혹에 마음을 빼앗겨 뜻이 독실하지 못하다. 尹氏가 말하기를 “배움은 그 도를 지극히 하려고 해서이다. 百工이 공장에 있을 적에 반드시 그 일을 이룰 것을 힘쓰니 君子가 배움에 있어 힘쓸 바를 몰라서야

되겠는가.” 내가 살펴보건대 위의 두 설은 서로 (따져봐야) 마땅히 그 뜻이 비로소 갖추어진다.

(10)에서는 사관(史官)들이 글을 빼놓고 기록하지 않음과 말을 남에게 빌려주는 것을 보았는데 지금은 없어졌다고 하였다. 이 때문에 양씨(楊氏)는 ‘시대가 야박해짐을 슬퍼했다’는 견해를 제시하였고, 주희는 ‘까닭이 있어서 한 말’이라는 견해를 제시하면서 이어서 호씨(胡氏)는 ‘이 장의 뜻이 의심스러워 억지로 해석할 수 없다’고 하여 양설을 제시함과 동시에 호씨의 말을 인용하여 뜻이 의심스러운 구절로 남겨두었다. (11)은 특별한 사전 설명이 없이 바로 어떤 사람의 말을 인용하고 있는 경우이다. 따라서 경문에 있는 대로 “백공(百工)이 공장에 있어야 그 일을 이루고, 군자는 배워야 그 도를 지극히 한다”[百工居肆以成其事, 君子學以致其道.]는 견해를 제시하였는데, 윤씨(尹氏)는 “백공이 공장에 있는 까닭은 그 일을 이루기 위해서고, 군자가 배우는 까닭은 그 도를 이루기 위해서이다.”[學所以致其道也. 百工居肆, 必務成其事.]라는 견해를 제시하면서 주희는 두 설은 서로 (따져봐야) 마땅히 그 뜻이 비로소 갖추어진다(二說相須 其義始備)고 하여 두설이 나옴을 명시적으로 언급하고 있는 구절이다. 이에 대해 성백효는 전자의 해석은 앞의 구(句)에 중점을 둔 반면, 윤씨(尹氏)는 이(以)를 목적으로 보아 뒤의 구에 중점을 두었다고 하였다.[73]

3.2.3. ‘或○’+‘○○曰’ 유형

앞의 3.2.1의 ‘혹○(或○)’과 3.2.2의 ‘○○왈(○○曰)’을 함께 사용하면서 양설을 언급하고 있는데 주로 양설 중 한 가지 견해를 택하고 있는 구조로 보았다. (5)는 교감과 관련되어 있고, (6)은 장절과 관련된 부분이라 알 수 없기에 양설 중 어느 것을 택하지 않았다. 그 외에는 (1), (3), (4)는 ‘○○왈(○○曰)’ 사이에 혹자의 말을 인용하고 있는 구조인데 혹자의 견해를 반박하고 ‘○○왈(○○曰)’의 견해가 옳다는 구조이다. 그리고 (2)와 (7)은 혹자의 견해와 ‘○○왈(○○曰)’의 견해를 나열하고 있으나 누군지 알 수 없는 혹자보다는 ‘○○왈(○○曰)’의 견해가 더 옳다는 의

73) 성백효, ≪논어집주≫, 전통문화연구회, 2010, p.531 참조.

견을 밝힌다. 특히 (1), (2), (4), (7)은 혹자의 견해와 동시에 주희나 정자의 견해가 덧붙여 있는 경우인데, 이 경우는 양설 중 누군지 알 수 없는 혹자의 견해보다 주희나 정자가 옳다고 한 가지 설을 택하고 있는 경향성을 보인다. 즉, (1)에서는 혹자의 의견보다 주희와 정자의 의견이 옳다고 하고, (2)에서는 정자의 의견이 옳다고 하고, (4)에서는 정자, (7)에서는 주희의 의견이 옳다고 하였다. 다음과 같이 총 7곳에서 나타난다.

(1) 子曰, "多聞闕疑, 愼言其餘, 則寡尤; 多見闕殆, 愼行其餘, 則寡悔. 言寡尤, 行寡悔, 祿在其中矣."〈위정〉

愚謂 …凡言在其中者, 皆不求而自至之辭. …程子曰, 修天爵則人爵至[74], 君子言行能謹, 得祿之道也. …或疑如此亦有不得祿者, 孔子蓋曰耕也餒在其中[75], 惟理可爲者爲之而已矣.

내가 생각건대 …무릇 그 가운데에 있다고 말하는 것은 모두 구하지 않아도 저절로 이른다는 말이다. …程子가 말하기를 "天爵을 닦으면 人爵이 이르니 군자가 언행을 삼가는 것은 祿을 얻는 방법이다. …혹자는 이와 같이 하고도 祿을 얻지 못하는 자가 있음을 의심한다. 그러나 공자가 '농사를 지음에 굶주림이 그 가운데에 있다.'라고 말씀하셨으니 오직 이치상 할 만한 것을 할 따름이다."

(2) 子謂南容, "邦有道, 不廢. 邦無道, 免於刑戮."〈공야장〉

或曰, 公冶長之賢不及南容, 故聖人以其子妻長, 而以兄子妻容, 蓋厚於兄而薄於己也. 程子曰,…聖人自至公, 何避嫌之有? 況嫁女必量其才而求配, 尤不當有所避也. 若孔子之事, 則其年之長幼 時之先後皆不可知, 惟以爲避嫌則大不可. 避嫌之事, 賢者且不爲, 況聖人乎?

혹자가 말하기를 "公冶長의 어짊이 南容에 미치지 못하였으므로 聖人이 자기 딸을 公冶長에게 시집보내고 형의 딸을 南容에게 시집보냈으니 이는 형을 후하게 하고 자신에게 박하게 한 것이다." 程子가 말하기를 "…성인은 본래 지극히 공정하시니 어찌 혐의를 피할 일이 있겠는가? 하물며 딸을 시집보내는 일은 반드시 딸의 재질을 헤아려서 배필을 구해야 한다. 공자의 이 일로 말하면

74) ≪孟子≫ <告子 上> 孟子曰, 有天爵者, 有人爵者, 仁義忠信樂善不倦, 此天爵也. 公卿大夫, 此人爵也.. 古之人, 修其天爵而人爵從之. 今之人, 修其天爵, 以得人爵. 旣得人爵, 而棄其天爵, 則惑之甚者也. 終亦必亡而已矣.

75) ≪論語≫ <衛靈公> 子曰, 君子, 謀道, 不謀食, 耕也. 餒在其中矣. 學也, 祿在其中矣. 君子, 憂道, 不憂貧.

그 나이의 長幼와 시집간 시기의 先後를 모두 알 수 없으니 다만 혐의를 피했다고 하는 것은 크게 옳지 않다. 혐의를 피하는 일은 현자도 하지 않는데 하물며 성인에게 있어서이겠는가"

(3) 子曰, "才不才, 亦各言其子也. 鯉也死, 有棺而無槨. 吾不徒行以爲之槨. 以吾從大夫之後, 不可徒行也." 〈선진〉

胡氏曰…或者以爲君子行禮, 視吾之有無而已. 夫君子之用財, 視義之可否豈獨視有無而已哉?

胡氏가 말하기를 "…혹자가 말하기를 '군자는 禮를 행함에 자신의 있고 없음을 살펴볼 뿐이다.'라고 하였다. 그러나 군자가 재물을 씀에는 의리의 옳고 그름을 보니 어찌 다만 있고 없음만을 볼 뿐이겠는가?"

(1)에서는 먼저 주희는 말과 행동을 삼가면 '녹(祿)이 저절로 얻어진다'는 견해를 제시하고 덧붙여 정자는 '혹자는 언행을 삼가더라도 녹을 얻지 못하는 자가 있음을 의심하였다'는 견해를 인용하여 양설병존을 하였다. 하지만 정자는 다시 공자의 말을 인용하면서 "오직 이치상 할 만한 것을 따른다."라고 하여 혹자의 '녹을 얻지 못할까 의심한다'는 견해를 반박하고 주희나 정자의 견해처럼 '녹은 이치상 저절로 얻어지는 것'이라고 보았다. (2)에서는 먼저 혹자는 "성인이 자기 딸을 공야장(公冶長)에게 시집보내고 형의 딸을 남용(南容)에게 시집보냈으니 이는 형을 후하게 하고 자신에게 박하게 한 것이다"라고 견해를 제시하였고, 이어서 정자는 "성인은 본래 지극히 공정하시니 딸을 시집보내는 일은 반드시 딸의 재질을 헤아려서 배필을 구해야 하므로 크게 옳지 않다. 혐의를 피하는 일은 현자도 하지 않는데 하물며 성인에게 있어서이겠는가."라고 하여 양설을 제시하고는 있으나 혹자의 '딸을 결혼시킴에 형을 후하게 하고 자신을 박하게 한다.'는 견해는 크게 옳지 않고 정자의 '딸의 재질을 헤아린다.'는 견해가 옳다고 하였다. (3)에서는 자식의 장례 시 수레를 팔아서 곽(槨)을 만드는 것에 대해 먼저 호씨(胡氏)는 혹자(或者)의 "군자는 예를 행함에 자신의 있고 없음을 살펴볼 뿐이다."라는 말을 인용하였다. 다시 호씨는 "그러나 군자가 재물을 씀에는 의리의 옳고 그름을 보니 어찌 다만 있고 없음만을 볼 뿐이겠는가?"라고 하여 양설을 제시하고는 있으나 예를 행함에는 의리의 옳고 그름에 따라야지 유무로 보는 것은 옳지 않다고 혹자의 의견을 반박하고 있다. 여기서 성백효는 "있고 없음을 동파 소식(東坡 蘇軾)을 인용하여 재

산이 있고 없음을 의미한다"[76]고 하였다. (1~3)은 모두 누군지 알 수 없는 혹자의 의견보다 (1)의 경우는 주희와 정자, (2)의 경우는 정자, (3)의 경우는 호씨의 견해가 옳다고 하여 양설 중 한 가지 견해를 택하고 있다.

(4) 季路問事鬼神. 子曰, "未能事人, 焉能事鬼?" 敢問死. 曰, "未知生, 焉知死?" 〈선진〉
程子曰,…或言夫子不告子路, 不知此乃所以深告之也.
정자가 말하기를 "…혹자가 말하기를 '夫子께서 子路에게 말씀해 주지 않았다.'고 하는데 이것이 바로 깊이 일러주신 것임을 알지 못하고 하는 말이다."
(5) 閔子侍側, 誾誾如也. 子路, 行行如也. 冉有 子貢, 侃侃如也. 子樂.
"若由也, 不得其死然." 〈선진〉
洪氏曰, 漢書引此句, 上有曰字. 或云, 上文樂字, 卽曰字之誤.
洪氏가 말하기를 "≪漢書≫에 이 글귀를 인용하였는데 위에 曰字가 있다." 혹자가 말하기를 "윗글의 樂字는 바로 曰字의 잘못이라고 한다."

(4)에서는 귀신을 섬김에 대해 묻자 공자께서 질문에 대해서 바로 대답해주지 않고 "사람을 잘 섬기지 못한다면 어떻게 귀신을 섬기겠는가?"라고 하고 죽음에 대해 묻자 "삶을 모른다면 어떻게 죽음을 알겠는가?"라고 대답한 것에 대해 먼저 정자가 혹자의 말을 인용하여 "부자(夫子)께서 자로에게 말씀해 주지 않았다."라는 견해를 제시하였고 정자는 "이것이 바로 깊이 일러주신 것임을 알지 못하고 하는 말이다."라는 견해를 제시하여 혹자의 의견에 대해 반박하였다. (5)에서는 앞 구절은 "민자는 옆에서 모실 적에 은은(誾誾)하였고, 자로는 항항(行行)하였고, 염유와 자공은 간간(侃侃)하니 공자께서 즐거워하셨다. '자로는 제대로 죽지 못할 것이다.'"[閔子侍側, 誾誾如也. 子路, 行行如也. 冉有子貢, 侃侃如也. 子樂. "若由也, 不得其死然."]라고 한 구절에 대해서 먼저 홍씨(洪氏)는 ≪한서(漢書)≫를 인용하여 "위에 왈(曰)자가 있다."고 하여 경문을 "자락. 왈약유야, 부득기사연."[子樂. 曰若由也, 不得其死然.]이라는 견해를 제시하였고 이어서 혹자는 "윗글의 락(樂)자는 바로 왈(曰)자의 잘못"이라고 하여 경문을 "자왈, 약유야, 부득기사연"[子曰, 若由也, 不得其死然.]이라는 견해를 제시하여 인용의 문제를 들어서 락(樂)을 왈(曰)로 바꿔야

76) 성백효, ≪논어집주≫, 전통문화연구회, 2010, p.301 참조.

한다는 양설을 제시하고 있다. 이것은 교감과 관련된 것으로 보았다.

(6) 由也, 嗇. 〈선진〉
吳氏曰, 此章之首, 脫子曰二字. 或疑下章子曰, 當在此章之首, 而通爲一章.
吳氏가 말하기를 "이 장의 머리에 子曰이라는 두 글자가 빠져 있다." 혹자는 아랫장의 子曰이 마땅히 이 장의 머리에 있어 통합하여 한 장이 되어야 할 것으로 의심하였다.
(7) 子曰, "可以爲難矣, 仁則吾不知也."〈헌문〉
或曰, 四者不行, 固不得爲仁矣. 然亦豈非所謂克己之事, 求仁之方乎? 曰, …若但制而不行, 則是未有拔去病根之意, 而容其潛藏隱伏於胸中也. 豈克己求仁之謂哉?
혹자가 말하기를 "네 가지가 행해지지 않게 하는 것은 진실로 仁이라고 할 수 없다. 그러나 이 또한 어찌 이른바 克己하는 일과 仁을 구하는 방법이 아니겠는가?" 말하기를 "…만일 단지 제어하여 가슴속에 몰래 감추고 은밀히 숨어 있음을 용납하는 행위이니 어찌 克己와 求仁이라고 말할 수 있겠는가."

(6)에서는 오씨(吳氏)는 이 장에 자왈(子曰)을 더 써야 한다는 견해를 제시해서 앞의 구절과 합쳐서 보면 "공자가 말씀하시기를 '자로는 거칠다.' 공자가 말씀하시기를 '안회는 가깝고 자주 비었다.' "[子曰, 由也, 嗇. 子曰, 回也, 其庶乎, 屢空.]라고 보았고 혹자는 아랫 장의 자왈(子曰)을 이 장에 쓰고 아랫 장과 합쳐야 한다는 견해를 제시하여 "공자가 말씀하시기를 '자로는 거칠고, 안회는 가깝고 자주 비었다.' "[子曰, 由也, 嗇. 回也, 其庶乎, 屢空.]라고 보았다. 두 가지 설을 제시하였으나 장절 구분과 관련된 것으로 어떤 견해가 옳은 것인지는 알 수 없다. (7)에서는 "이기려 하고 자랑하고 원망하고 탐욕함을 행하지 않는다."[克伐怨欲, 不行焉, 可以爲仁矣.]에 대해 혹자와 주희 모두 인(仁)이 아니라고 한 것은 공통적이다. 하지만 혹자는 "극기(克己)하는 일과 인(仁)을 구하는 방법"이라는 견해를 제시하였고, 주희는 "가슴속에 몰래 감추고 은밀히 숨어 있음을 용납하는 행위이니 극기(克己)와 구인(求仁)이라고 말할 수 있겠는가."라고 하여서 극기와 구인이라고 할 수 없다는 견해를 제시하여 주희는 혹자의 의견이 옳지 않다고 했다.

3.2.4. ‘一說’ 유형

‘일설(一說)’로써 다른 견해를 제시하면서 양설을 언급하고 있는데 이 경우 양설 중 어느 것이 옳은지는 해석을 통해서 살펴보아야 한다. “역시 통한다(亦通)” 1회, “앞의 설이 옳음에 가깝다(前說近是)” 1회 사용되었다. 다음과 같이 총 3곳에서 나타난다.

(1) 道之以德, 齊之以禮, 有恥且格. 〈위정〉
格, 至也. 一說, 格, 正也. 書曰, 格其非心.
格은 이름이다. 一說에 格은 바로잡음이다. ≪서경≫에 말하기를 “그 그른 마음을 바로잡는다.”
(2) 子路曰, 願聞子之志. 子曰, 老者安之, 朋友信之, 少者懷之. 〈공야장〉
老者養之以安, 朋友與之以信, 少者懷之以恩. 一說, 安之, 安我也. 信之, 信我也. 懷之, 懷我也. 亦通.
늙은이를 편안함으로 길러주고 朋友를 믿음으로써 대하고 젊은이를 은혜로 감싸주는 것이다. 一說에는 安之는 나를 편안하게 여기게 하는 것이요, 信之는 나를 믿게 하는 것이요, 懷之는 나를 사모하게 하는 것이라 하니 역시 통한다.
(3) 子曰, 默而識之, 學而不厭, 誨人不倦, 何有於我哉? 〈술이〉
識, 記也. 默識, 謂不言而存諸心也. 一說, 識, 知也, 不言而心解也. 前說近是.
識은 기억함이니 묵묵히 기억함은 말하지 않고 마음에 간직함을 이른다. 一說에 識은 앎이니 말하지 않고 마음속에 이해하는 것이라 하는데 前說이 옳음에 가깝다.

(1)에서는 먼저 격(格)은 ‘이름(至)’이라는 견해를 제시한 후 다시 ‘일설(一說)’에서 격(格)은 ‘바로잡음(正)’이라고 ≪서경≫을 인용하면서 양설병존을 보이고 있다. (2)에서는 특별한 사전 설명이 없이 바로 어떤 사람의 말을 인용하고 있는 경우이다. 따라서 경문에 있는 대로 “늙은이를 편안함으로 길러주고 붕우를 믿음으로써 대하고 젊은이를 은혜로 감싸주는 것이다.”라는 견해를 제시하고 이어서 ‘일설(一說)’에는 “늙은이가 나를 편안하게 여기게 하고 친구가 나를 믿게 하고 젊은이가 나를 사모하게 하는 것”이라는 견해를 제시하면서 역시 통한다(亦通)고 설명하였

다. (3)에서는 지(識)는 ‘기억함(記)’이라는 견해를 제시하고 다시 ‘일설(一說)’에서 식(識)은 ‘앎(知)’이라는 견해를 제시하였으나 앞의 설이 옳음에 가깝다(前說近是)고 하여 양설 중 하나의 설을 택하고 있다.

3.3. ≪논어집해≫와 ≪논어집주≫의 양설병존 특징 및 비교

≪논어집해≫의 형식적인 면에서 양설병존 처리 방법은 다음과 같다.

<table>
<tr><th>번호</th><th colspan="3">양설병존 표지</th></tr>
<tr><td>1</td><td>馬曰</td><td>包曰</td><td>(何晏)</td></tr>
<tr><td>2</td><td>孔曰</td><td colspan="2" rowspan="6">(一)曰</td></tr>
<tr><td>3</td><td>包曰</td></tr>
<tr><td>4</td><td>鄭曰</td></tr>
<tr><td>5</td><td>孔等以爲</td></tr>
<tr><td>6</td><td>言</td></tr>
<tr><td>7</td><td>周曰</td></tr>
</table>

위의 표를 살펴보면, 한 구절만 3명의 견해가 제시되었고 나머지 6구절은 2가지 견해가 제시되었다. 황솨이(黃帥, 2005)는 ≪논어집해≫의 양설병존 양상 중 6곳은 8명 중 1명의 설과 하안 자신의 의견을 함께 두었고 1곳은 2명의 말을 두었다고 분석한 바 있다. 황솨이의 견해를 따른다면 위의 표에 나오는 첫 번째 구절만 2명의 말과 함께 하안 자신의 의견을 함께 두었고, 나머지는 1명의 설과 하안 자신의 의견을 제시한 것이 된다. 그렇지만 표를 자세하게 살펴보면 5와 6의 예에서는 둘 다 하안의 설명을 통해 2가지 의견 차이가 보인다는 점에서 황솨이(2005)의 분석에는 약간 오류가 있다.

그리고 2장에서 자세히 살펴보았듯이 ≪논어집해≫는 내용적인 면에서는 양설 중 어느 의견이 옳은지 결론을 내리지 않는다. 그리고 ≪논어집해≫를 저본으로

삼고 있는 ≪논어의소≫와 ≪논어주소≫에서도 "소는 주를 어그러뜨리지 않는다."[疏不破注]는 원칙에 따라서 양설에 대해 근거를 들어서 자세히 설명했을 뿐, 그대로 양설을 유지하고 있다. 이런 점에서 ≪논어주소≫는 송대에 나온 서적이어서 시기적으로는 신주에 가깝지만 특징적으로는 고주와 유사성을 더 많이 갖는다고 볼 수 있다. 그에 비해 신주인 ≪논어집주≫에서는 2장의 1처럼 양설의 차이에 관심이 없이 단순화하거나, 2, 3, 5, 6처럼 양설 중 하나를 택하기도 하고, 4, 7처럼 고주와는 다른 새로운 설을 내기도 하여 ≪논어집해≫의 양설이 모두 전승된 경우는 없고 의리를 강조하는 등 새로운 면모를 보이고 있다. 즉, ≪논어의소≫와 ≪논어주소≫는 하안의 주에 대해 자세히 설명하고 "이름과 사물을 풀어주려는"[考釋名物] 훈고학적 특징을 가지는 데 반해서 ≪논어집주≫는 의리를 강조하는 성리학에 입각한 새로운 독창적 주석서라는 특징이 드러난다. 이는 '고주'와 '신주', 또는 '한학'과 '송학'과도 연관지어 생각해 볼 수 있을 것이다. 한학은 고문 경학가의 언어, 문자의 훈고와 각종 명물, 제도의 고증에 관련된 학문을 가리키며 박학(樸學)이라고도 불렀다. 송학은 송유(宋儒)의 이학을 가리킨다. 송유는 한대의 박학을 반박하면서 "사물에 빠져 뜻을 잃어버렸다"[玩物喪志]고 평가하였지만, 사실 이학가들이 훈고를 제창하지 않은 것은 결코 아니었다. 즉, 주희의 ≪논어집주≫에서 단어를 풀어주고 명물 제도를 고증한 것이 없는 것은 아니며, 단지 항상 의리를 강조한다는 점에서 한대의 고주와는 달랐다.[77]

또한 앞에서 살펴본 바와 같이 ≪논어집주≫에서 양설이 제시된 곳은 모두 32곳이다. 이 중 형식적으로는 '혹○(或○)'이나 '○○왈(○○曰)', 혹은 '혹○(或○)'과 '○○왈(○○曰)'의 두 명의 견해로써 양설을 제시한 것이 29회였으며, '일설(一說)'로써 3차례 양설을 제시하기도 하였다. 그 가운데 의미상으로 어떤 것이 옳은지 택하지 않은 경우가 26곳이고, 양설병존이 확실히 드러나도록 "역시 통한다(亦通)"라는 용어를 쓴 경우가 유형1-(4)(5)과 유형2-(6)(7)(9)와 유형4-(2)에서 보았듯이 모두 6곳이었다. 그 외에도 양설병존을 설명하면서 동시에 "누가 옳은지 알지 못하겠다/옳은지 아닌지 상세하지 않다(未知(詳)孰是/未詳是否)"라고 설명한 것이 유형1-(1)(3)과 유형2-(8)에서, "따져볼 수 없다(不可考)"라고 한 것이 유형1-(11)에서, "두 설은 서로 (따져봐야) 마땅히 그 뜻이 비로소 갖추어진다(二說相須 其義始備)"

77) 周大璞, ≪훈고학의 이해≫, 동과서, 1997, p.480.

라고 설명한 것이 유형2-(11)에서 나타난다. 그런데 ≪논어집해≫와는 다르게 ≪논어집주≫에서는 양설 중 한 가지 설을 선택한 경우가 6곳이 된다. '혹○(或○)'+'○○왈(○○曰)'의 구조인 유형3-(1)(2)(3)(4)(7)의 경우에는 누군지 알 수 없는 혹자의 의견보다 누군지 구체적으로 알 수 있는 '○○왈(○○曰)'의 의견이 더 옳다고 보았다. 이 때문에 '○○왈(○○曰)'의 견해를 강조할 때 이러한 형식을 많이 취한 것이 아닌가 생각한다. 또한 유형4-(3)은 "앞의 설이 옳음에 가깝다(前說近是)"라는 선택 가능한 용어를 사용해서 '일설(一說)'이 아닌 '앞의 설(前說)'이 옳다고 보았다. 모두 형식적 경향성은 있으나 해석학적 의미가 더욱 중요하다고 보았는데 장절과 관련된 유형1-(7)(10)과 유형3-(6), 교감과 관련된 유형2-(3)과 유형3-(5)은 정확한 근거가 없기에 두 설 중 무엇이 옳은지 선택하지 않고 양설병존을 하였다.

이를 표로 정리해 보면 다음과 같다.

번호	유형	양설병존 표지	편명	≪논어≫경문
1	유형2-(1)	程子曰 程子曰 謝氏曰	學而	子曰, 學而時習之, 不亦說乎?
2	유형2-(2)	尹氏曰 程子曰 愚謂	學而	人不知而不慍, 不亦君子乎?
3	유형1-(1)	或曰 未知孰是	學而	子禽問於子貢曰, 夫子至於是邦也, 必聞其政, 求之與? 抑與之與?
4	유형4-(1)	一說 愚謂	爲政	道之以德, 齊之以禮, 有恥且格.
5	유형1-(2)	或曰	爲政	觀其所由, 觀, 比視爲詳矣.
6	유형3-(1)	愚謂 程子曰 或疑	爲政	子曰, 多聞闕疑, 愼言其餘, 則寡尤. 多見闕殆, 愼行其餘, 則寡悔. 言寡尤, 行寡悔, 祿在其中矣.
7	유형1-(3)	或曰 未詳孰是 或曰	八佾	孔子謂季氏, 八佾舞於庭, 是可忍也, 孰不可忍也?
8	유형1-(4)	或曰 亦通	里仁	子出. 門人問曰, 何謂也? 曾子曰, 夫子之道, 忠恕而已矣.
9	유형3-(2)	或曰 程子	公冶長	子謂南容, 邦有道, 不廢. 邦無道, 免於刑戮

번호	유형	양설병존 표지	편명	≪논어≫경문
10	유형1-(5)	或曰 亦通	公冶長	顔淵曰, 願無伐善, 無施勞.
11	유형4-(2)	一說 亦通	公冶長	子路曰, 願聞子之志. 子曰, 老者安之, 朋友信之, 少者懷之.
12	유형1-(6)	或曰 或曰	雍也	子曰, 觚不觚, 觚哉! 觚哉!
13	유형4-(3)	一說 前說近是	述而	子曰, 默而識之, 學而不厭, 誨人不倦, 何有於我哉?
14	유형2-(3)	劉聘君 愚按	述而	子曰, 加我數年, 五十以學易, 可以無大過矣.
15	유형2-(4)	程子曰	泰伯	君子所貴乎道者三.
16	유형2-(5)	尹氏曰	泰伯	子曰, 大哉堯之爲君也! 巍巍乎! 唯天爲大, 唯堯則之.
17	유형1-(7)	或曰	泰伯	三分天下有其二, 以服事殷. 周之德, 其可謂至德也已矣.
18	유형1-(8)	或曰	子罕	子見齊衰者, 冕衣裳者與瞽者, 見之, 雖少必作. 過之, 必趨.
19	유형2-(6)	張子曰 亦通	鄕黨	君在, 踧踖如也. 與與如也.
20	유형2-(7)	范氏曰 楊氏曰 亦通	鄕黨	食不語, 寢不言. 答述曰語. 自言曰言.
21	유형1-(9)	或者	鄕黨	鄕人儺, 朝服而立於阼階.
22	유형3-(3)	或者	先進	子曰, 才不才, 亦各言其子也. 鯉也死, 有棺而無槨. 吾不徒行以爲之槨. 以吾從大夫之後, 不可徒行也.
23	유형3-(4)	或言	先進	季路問事鬼神. 子曰, 未能事人, 焉能事鬼? 敢問死. 曰, 未知生, 焉知死? 焉, 於虔反.
24	유형3-(5)	洪氏曰 或云	先進	閔子侍側, 誾誾如也.
25	유형3-(6)	吳氏曰 或疑	先進	由也喭. 喭, 五旦反.
26	유형3-(7)	程子曰 或曰 曰	憲問	子曰, 可以爲難矣, 仁則吾不知也.

번호	유형	양설병존 표지	편명	≪논어≫경문
27	유형2-(8)	胡氏曰 未詳是否	憲問	曰, 今之成人者何必然? 見利思義, 見危授命, 久要不忘平生之言, 亦可以爲成人矣.
28	유형2-(9)	程子曰 亦通	衛靈公	子路慍見曰, 君子亦有窮乎? 子曰, 君子固窮, 小人窮斯濫矣.
29	유형2-(10)	楊氏曰 愚謂 胡氏曰	衛靈公	子曰, 吾猶及史之闕文也, 有馬者借人乘之. 今亡矣夫!
30	유형1-(10)	或曰	陽貨	子曰, 唯上知與下愚不移.
31	유형1-(11)	或曰 或曰 不可考	微子	周有八士. 伯達 伯适 仲突 仲忽 叔夜 叔夏 季隨 季騧.
32	유형2-(11)	尹氏曰 愚按 二說相須 其義始備	子張	子夏曰, 百工居肆以成其事, 君子學以致其道.

그리고 위에서 살펴본 ≪논어집주≫ 양설병존 양상의 유형 분류를 통해 특징을 정리해 보면 다음과 같다.

양설 중 어느 것이 옳은지 밝히지 않은 경우는 다음과 같다. 첫째, 두 가지 견해를 제시하여 양설병존을 하는 경우로써 유형1-(2)(6)(9)와 유형2-(1)(2)(5)와 유형4-(1)이 있다. 유형1의 경우는 한 가지 견해와 '혹○(或○)'의 견해를 양설병존 하였고, 유형2의 경우는 한 가지 견해와 '○○왈(○○曰)'의 견해를 양설병존 하였고, 유형4의 경우는 한 가지 견해와 '일설(一說)'의 견해를 양설병존 하였다. 이 경우에는 양설 중 어느 것이 옳은지 밝히지 않는다. 둘째, 특별한 사전 설명 없이 다른 견해를 제시하고 있는 경우로써 유형1-(8)과 유형2-(4)(11)과 유형4-(2)가 있다. 유형1의 경우는 경문과 다른 '혹○(或○)'의 견해를 제시하였고, 유형2의 경우는 경문과 다른 '○○왈(○○曰)'의 견해를 제시하였고, 유형4는 경문과 다른 '일설(一說)'을 제시하였다. 이 경우에도 어느 것이 옳은지는 역시 밝히지 않는다. 셋째, 장절을 구분 하고 있는 경우로써 유형1-(7)(10)과 유형3-(6), 교감을 다루고 있는 경우로써 유형2-(3)과 유형3-(5)가 있다. 이 경우에도 어느 한 견해가 옳다는 명확한 근거가 없어 한 가지 견해를 택하지 않은 것으로 보인다.

양설 중 한 가지 견해가 더 옳다는 의견을 밝힌 경우는 다음과 같다. 누군지 구체적으로 알 수 있는 '○○왈(○○曰)'이 혹자의 말을 인용하고 있는 유형3-(1)(3)(4)와 혹자의 견해와 '○○왈(○○曰)'의 견해를 나열하고 있는 유형3-(2)(7)이다. 두 유형 모두 누군지 알 수 없는 '혹○(或○)'의 견해보다 누군지 구체적으로 알 수 있는 '○○왈(○○曰)'의 견해가 옳다는 의견을 밝힌다. '○○왈(○○曰)'의 견해를 강조할 때 '혹○(或○)'의 견해가 옳지 않다고 하면서 이러한 형식을 취하는 것 같다.

양설병존을 알 수 있는 용어가 사용된 경우는 용어의 의미를 살펴야 하는데 다음과 같다. "누가 옳은지 알지 못하겠다(未知(詳)孰是)"가 쓰인 경우는 유형1-(1)(3)과 유형2-(8)이 있다. "역시 통한다(亦通)"가 쓰인 경우는 유형1-(4)(5)와 유형2-(6)(7)(9)가 있다. "따져 볼 수 없다(不可考)"가 쓰인 경우는 유형1-(11)이 있고, "두 설은 서로 (따져봐야) 마땅히 그 뜻이 비로소 갖추어진다(二說相須 其義始備)"가 쓰인 경우는 유형2-(11)이 있다. 위 용어들은 모두 양설 중 어느 견해가 옳은지 밝히지 않는 데 반해서 "앞의 설이 옳음에 가깝다(前說近是)"가 쓰인 유형4-(3)은 '일설(一說)'보다 앞의 설을 선택하고 있으므로 양설 중 한 가지 견해가 더 옳다는 의견을 밝힌 것이다.

≪논어집해≫와 ≪논어집주≫의 양설병존 비교를 해보면 다음과 같다. ≪논어집해≫에서는 양설병존 구절이 7곳이고, ≪논어집주≫에서는 32곳인데 두 서적에서 공통적으로 양설병존이라고 본 구절은 전혀 없었다. ≪논어집해≫는 ≪논어집주≫보다 양설병존 구절이 적은 것은 ≪논어≫가 만들어진 시기와 ≪논어집해≫가 더 가까워 ≪논어≫를 더 잘 이해하고 있었다고 볼 수도 있지만 다른 한편으로는 ≪논어집주≫가 출현한 시기에 비하여 상대적으로 ≪논어≫에 대한 기존의 주석서가 적었기 때문에 다양한 견해가 적었던 것이 아닌가 추측된다. ≪논어집주≫가 출현한 송대에 오게 되면 유학을 중시하는 학자들이 많아졌고 이에 따라 점점 다양한 견해가 많아졌기 때문에 양설병존 구절이 증가했을 수도 있다. 또한 하안과 주희의 신분과 성격의 차이도 고려해봐야 한다. 하안은 어머니 윤(尹)씨가 후에 조조(曹操)의 부인이 되어 위나라 궁정 안에서 자랐고, 위나라 공주를 아내로 맞았다. 조상(曹爽)이 권력을 잡자 이부상서(吏部尙書)로 승진하였다.[78] 주희는 28세 때

78) 네이버 지식백과 "하안", 두산백과, [2019년 6월 8일 검색].
인터넷 주소: https://terms.naver.com/entry.nhn?docId=1160583&cid=40942&categoryId=34304

동안현 주부직 임기를 마치고 귀향한 뒤로 다양한 관직에 간헐적으로 임명됐지만, 그 대부분은 실권 없는 명목상의 관직이었다. 주희는 관료로서보다는 학자로서의 모습이 진면목이었다.[79] 19세에 진사시에 급제하여 71세에 생애를 마칠 때까지 여러 관직을 거쳤으나, 약 9년 정도만 현직에 근무하였을 뿐, 그 밖의 관직은 학자에 대한 일종의 예우로서 반드시 현지에 부임할 필요가 없는 명목상의 관직이었기 때문에 학문에 전념할 수 있었다.[80] 이처럼 주희는 실권이 없었고 학자이기 때문에 하안과는 태도의 차이가 있었을 것이라는 추측도 가능하다.

≪논어집해≫의 양설병존 부분은 일왈(一曰)이 자주 반복되고 있는데, 이것은 출처가 어디인지 명확하게 드러나지 않는다는 점에서 엄밀성이 떨어진다. 최초의 주석서이기 때문에 체계적인 주석서의 성립 전에 나타나는 주석서 초기 단계로써의 특징이기도 하다. ≪논어집주≫에서도 '혹((或)'이라는 말로 어떤 사람의 견해가 많이 보이는데, 이것은 출처가 어디인지 명확하게 밝히지 않았다는 점에서 엄밀성이 떨어진다는 평가도 가능하고 다른 한편으로는 명확하게 밝힐 필요나 가치가 없다는 추측도 가능하다. 또한 ≪논어집해≫에서의 7구절의 변화 양상을 비교해보면 ≪논어집주≫에서는 양설의 해석학적 차이에 초점을 두기보다는 성리학적 의리 기술에 더 중점을 둠을 알 수 있다.

79) 네이버 지식백과 "주희", 인물세계사, [2019년 6월 8일 검색].
인터넷 주소: https://terms.naver.com/entry.nhn?docId=3568471&cid=59014&categoryId=59014
80) 네이버 지식백과 "주희", 서울대학교 철학사상연구소, [2019년 6월 8일 검색].
인터넷 주소: https://terms.naver.com/entry.nhn?docId=800850&cid=41978&categoryId=41982

4. 결 론

본고에서 ≪논어집해≫의 양설병존이 나타나는 7구절이 후대의 주석서인 ≪논어의소≫, ≪논어주소≫, ≪논어집주≫에 어떻게 전승되었는지와 ≪논어집주≫에 보이는 양설병존 양상과의 비교를 진행하였다.

양설병존이란 동일한 구절에 대해 두 개 이상의 다른 견해가 나타나는 것이며, 주석자가 기존의 여러 견해 중 어느 것이 옳은지 정확하지 않아서 두 가지 견해를 모두 남긴 것이다. ≪논어집해≫의 형식적인 면에서는 하안은 한 구절에서만 '의심스러워 두 가지 모두 여기에 실어놓는다'고 하면서 다른 두 가지 의견을 제시하였고, 나머지 6구절은 특별한 언급이 없이 바로 두 가지 의견을 제시하였다. ≪논어집해≫의 서문에서 하안 스스로 밝힌 바와 같이 "제가(諸家)의 좋은 점만을 모아"[集諸家之善者] 주석을 달았음에도 양설병존을 보여주는 7구절은, 하안 자신이 어떤 설이 더 옳은지 판단하기 어려워 후대의 사람들이 생각할 수 있도록 모두 남겨둔 것이므로 주석을 다는 신중함을 보여주는 학자의 태도라고 할 수 있다. ≪논어집해≫를 저본으로 삼고 있는 ≪논어의소≫와 ≪논어주소≫는 '소불파주'라는 원칙에 따라 ≪논어집해≫에서 제시한 양설을 부정하거나 혹은 그 중 특정한 견해만을 따르기 보다는, 양설에 대한 근거를 소(疏)에 각각 밝히면서 양설을 그대로 유지하고 있다. 특히 형병의 ≪논어주소≫는 시기적으로는 신주에 가까우나 양설병존 양상을 중심으로 살펴보았을 때, 내용적으로나 형식적으로 고주에서 크게 벗어나지 않았다. 그러나 ≪논어집해≫에서 양설병존으로 제시된 7구절에 대해 ≪논어집주≫에서는 전혀 새로운 양상으로 대하고 있다. 이는 양설의 차이에 관심이 없이 단순화하거나 양설 중 하나를 택하거나 혹은 고주와는 다른 새로운 설을 제시하는 양상으로 나타나서 ≪논어집해≫의 양설이 그대로 전승된 경우가 없었다. 황간과 형병의 소는 하안의 주에 대해 자세히 설명하려는 고석명물을 중시하는 훈고학적 특징을 가지는데 반해서 주희의 주는 의리를 강조하는 성리학에 입각한 새로운 독창적 주석서라는 특징이 드러난다. 이는 그동안 많이 논의되어 온 고주와 신주, 한학과 송학의 차이에 대한 확인으로서의 의미를 갖는다.

≪논어집주≫에서 양설을 제시하고 있는 형식적인 방식은 다음 네 가지이다. 첫

째, ‘혹○(或○)’, 둘째, ‘○○왈(○○曰)’, 셋째, ‘혹○((或○)’+‘○○왈(○○曰)’, 넷째, ‘일설(一說)’이다. 여기에 더하여 때로는 “역시 통한다(亦通)”, “누가 옳은지 알지 못하겠다/옳은지 아닌지 상세하지 않다(未知(詳)孰是/未詳是否)”, “따져볼 수 없다(不可考)”, “두 설은 서로 (따져봐야) 마땅히 그 뜻이 비로소 갖추어진다(二說相須 其義始備)”라는 용어를 사용하여 양설병존임을 명확히 드러내기도 하였다. 그런데 ≪논어집해≫와는 달리 양설 중 한 가지 설을 선택한 경우가 6곳이 된다. 한 가지 설을 선택한 구절의 형식적 특징은 ‘혹○((或○)’+‘○○왈(○○曰)’의 혼합 구조가 5회로 누군지 알 수 없는 혹자의 의견보다 누군지 구체적으로 알 수 있는 ‘○○왈(○○曰)’의 의견이 더 옳다는 구조였으며, 주로 ‘○○왈(○○曰)’은 정자나 주희인 경우가 4회에 해당되었다. 그리고 나머지 하나는 “앞의 설이 옳음에 가깝다(前說近是)”라는 용어를 사용하여 앞의 설을 택하고 있다.

지금까지 살펴본 바를 바탕으로 ≪논어집해≫와 ≪논어집주≫의 양설병존 비교를 해보면 ≪논어집해≫는 ≪논어집주≫보다 양설병존 구절이 적은데 이것은 ≪논어≫가 쓰인 시기가 ≪논어집해≫와 더 가깝기 때문에 ≪논어≫에 대한 주석이 많지 않았던 것에 비하여 ≪논어집주≫ 시기에는 점점 다양한 견해가 많아졌기 때문에 양설병존 구절이 증가했을 수도 있다. 또한 하안과 주희의 신분과 성격의 차이도 고려해봐야 한다. 하안은 궁정에서 자라고 부마로서의 지위와 이부상서로서의 권력이 있었기에 스스로 결론을 지으려는 경향이 강하였고 이에 반해 주희는 실권이 없는 학자였기에 좀 더 신중한 태도를 가졌던 것이 원인으로 보인다. ≪논어집해≫의 양설병존 부분은 ‘일왈(一曰)’이 자주 반복되고 있고 ≪논어집주≫에서도 ‘혹((或)’이라는 말로 어떤 사람의 견해가 많이 보이는데, 이것은 출처가 어디인지 명확하게 밝히지 않았다는 점에서 엄밀성이 떨어진다는 평가도 가능하고 다른 한편으로는 명확하게 밝힐 필요나 가치가 없다고 판단한 것이 아닐까 추측할 수 있다.

공자가 어떤 의도를 가지고 말했는지에 대해서는 후대 주석가가 처한 역사적 배경과 언어의 변화 등의 요인에 따라서 다양한 의견이 나올 수밖에 없고 다양한 견해가 존재하기 마련이다. 기존 견해들과 자신의 견해 중 하나 이상의 의견을 남긴 것이 논어 주석서의 시작일 것이다. 보통의 주석은 한 경구에 하나의 주석만 남겨두려는 단일화 경향성 때문에 대부분 한 가지 주석만 남겨두고 있지만 의심스러운 경우에는 살펴본 바와 같이 양설병존을 하였다. ≪논어집해≫와 ≪논어집주≫는

모두 기존의 견해를 '모아서[集]' 편찬하였기 때문에 어떤 것이 옳은지 선택할 수 없을 때 양설이 존재할 수밖에 없다.

이상의 논의를 통해 ≪논어집해≫의 양설병존은 독특한 ≪논어집해≫만의 특징이 아니라 주석을 다는 보편적 방법임을 알 수 있었다. 다만 국내외의 학계에 있어서 ≪논어집해≫는 아직 충분한 연구가 이루어지지 않은 분야로서 초보적 연구 단계라고 할 수 있고, 앞으로 경학적인 측면이나 주석학적 측면에서 한층 깊은 연구가 필요할 것이다. 이러한 연구를 통해서 ≪논어집해≫의 특징에 대한 이해가 확대되고 ≪논어≫에 대한 해석의 역사가 정밀하게 완성되기를 바란다.

【참고문헌】

1. 底本

(魏) 何晏, ≪論語集解≫, 十三經注疏本.
(梁) 皇侃, ≪論語義疏≫, 知不足齋叢書.
(宋) 邢昺, ≪論語注疏≫, 十三經注疏本.
(宋) 朱熹, ≪論語集註≫, 新編諸子集成, 中華書局.

2. 其他 注疏類

(漢) 鄭玄 注, (唐) 孔穎達 等 疏, ≪禮記注疏≫, 十三經注疏本.
(漢) 鄭玄 注, (唐) 賈公彦 疏, ≪周禮注疏≫, 十三經注疏本.
(宋) 朱熹, ≪孟子集註≫, 新編諸子集成, 中華書局.

3. 單行本

김영호, ≪논어의 종합적 고찰≫, 심산문화사, 2003.
김영호, ≪논어의 주석과 해석학≫, 문사철, 2010.
唐明貴, ≪論語學史≫, 中國社會科學出版社, 2009.
성백효, ≪논어집주≫, 전통문화연구회, 2010.
성백효, ≪맹자집주≫, 전통문화연구회, 2010.
이강재, ≪논어-개인윤리와 사회윤리의 조화≫, 살림, 2006.
이지형, ≪譯註論語古今注≫, 사암, 2010.
정태현, 이성민, ≪譯註論語注疏(1)~(3)≫, 전통문화연구회, 2013~2015.
周大璞, ≪훈고학의 이해≫, 동과서, 1997.

4. 論文

- 國內

김용재, "≪論語集解≫와 ≪論語集註≫의 註釋 比較를 통해 본 ≪論語≫經文의

理解 [1]~[3]", ≪漢文教育研究≫ 第31號, 第34號, 第38號, 2009~2010.

박흥수, "韓・中 古代 量田法에 관하여", ≪東洋學國際學術會議論文集≫ Vol.1 No.1, 1975.

신원철, "≪經傳釋詞≫에 나타난 因聲求義 研究", 서울대학교 박사논문, 2013.

윤혜정, "朱熹의 ≪論語集注≫와 劉寶楠의 ≪論語正義≫에 나타난 '仁'의 해석학적 비교", 성신여자대학교 석사논문, 2010.

이강재, "≪논어≫上十篇의 解釋에 대한 研究", 서울대학교 대학원 박사학위논문, 1998.

이강재, "論語古注考釋(1)~(8)", ≪中國語文論譯叢刊≫ 第8輯~第17輯, 2002~ 2006.

이재석, "古逸叢書本≪論語集解≫훈고 중의 聯合式複合語", ≪중국문학연구≫ 제26집, 2003.

- 國外

曲英杰, "漢魯城靈光殿考辨", ≪中國史研究≫, 1994, 第1期.

喬秀巖, "鄭, 何注≪論語≫的比較分析", ≪北京大學學報(哲學社會科學版)≫, 2009.3, 第46卷 第2期.

唐明貴, "何晏≪論語集解≫探微", ≪聊城大學學報(社會科學版)≫, 2004, 第6期.

宋鋼, "≪論語集解≫産生的原因與背景", ≪烟臺師範學院學報(哲學社會科學版)≫, 2005. 12, 第22卷 第4期.

宋鋼, "何晏的≪論語≫學 研究", ≪南京師大學報(社會科學版)≫, 2008.11, 第6期.

賽子豪, "經玄之際-論何晏在≪論語集解≫中詮釋方法與視域的兩個向度", ≪許昌學院學報≫, 2015, 第34卷 第4期.

徐向群, 閆春新, "何晏≪論語集解≫研究", ≪求索≫, 2009.10.

若水, "玄學背景下的魏晋南北朝≪論語≫學研究", ≪北京大學研究生學志≫, 2006, 第86期.

楊鴻源, 陳曉龍, "≪論語集解≫以玄釋儒辨", ≪社科縱橫≫, 2010. 3, 總第25卷第3期.

閆春新, "≪論語集解≫何晏注初探", ≪齊魯學刊≫, 2010. 第2期 總第215期.

張錦輝, "≪論語≫何晏注文探析", ≪語文知識≫, 2012.10, 第4期.

張長勝, "≪論語集解≫研究", 曲阜師範大學 碩士學位論文, 2006.

張志明, "≪論語集註≫與≪論語集解≫訓詁比較研究", 河北師範大學 碩士學位論文, 2010.

周昌梅, “何晏≪論語集解≫板本考辨”, ≪古籍整理研究學刊≫, 2005.1, 第1期.
黃帥, “何晏≪論語集解≫訓詁研究”, 南京師大學 碩士學位論文, 2005.
黃帥, 康尙文, “何晏≪論語集解≫的成就及影向”, ≪井岡山學院學報(哲學社會科學)≫, 2006. 11, 第11期 第2卷.
黃帥, “≪論語集解≫訓釋思想上的特點”, ≪文學語言研究≫, 2007.11號上旬刊.
許吉芬, “何晏≪論語集解≫所反映的玄學思想”, ≪社科縱橫≫, 2011.3, 總第26卷.

5. 辭書類

≪漢語大詞典≫, 商務印書館(香港), 2002.
≪漢典≫, (http://www.zdic.net/)

6. 웹사이트

네이버 지식백과 “주희”, 서울대학교 철학사상연구소,
https://terms.naver.com/entry.nhn?docId=800850&cid=41978&categoryId=41982
네이버 지식백과 “주희”, 인물세계사,
https://terms.naver.com/entry.nhn?docId=3568471&cid=59014&categoryId=59014
네이버 지식백과 “하안”,
https://terms.naver.com/entry.nhn?docId=1160583&cid=40942&categoryId=34304
위키백과 “자(尺)”,
https://ko.wikipedia.org/wiki/%EC%9E%90_(%EB%8B%A8%EC%9C%84)

【中文摘要】

本文主要通過何晏的≪論語集解≫及其其他≪論語≫註釋書，來研究≪論語≫註釋中的“兩說竝存”說。“兩說竝存”卽註釋家在註釋≪論語≫的過程中，因爲不確定哪一種解釋更爲合適，因而兩種解說並存的現象。

第一部分中主要闡明了本文的研究目的，以及文獻綜述。在前人的研究中，主要集中於≪論語集解≫的特徵及其價值，但是對≪論語集解≫的其他研究卻屈指可數。關於“兩說竝存”說特徵的句子也只找到1-3句，沒有對其進行全面研究的論文。

在論文的第二部分，主要以“兩說竝存”的七個句子，卽①道千乘之國章②君子不重章③今之孝者章④由也好勇章⑤子見南子章⑥回也其庶乎章⑦鄉原章爲中心，探討其在≪論語義疏≫，≪論語注疏≫，≪論語集註≫中的解釋都經歷了那些變化。從而可以得知≪論語集解≫的“兩說竝存”在≪論語義疏≫和≪論語注疏≫中得到如實的反映，在≪論語集註≫中“兩說竝存”說並沒有得到延續。卽≪論語義疏≫和≪論語注疏≫對何晏的註解進行詳細說明，並重視名物考釋，是一部具有訓詁學特徵的註釋書。與之相反，≪論語集註≫則是從理學角度出發，更加强調義理。

在第三部分中將≪論語集註≫中出現的共32句具有“兩說竝存”特徵的例句說進行分類，並與≪論語集解≫的“兩說竝存”說及其表現形式進行比較。首先，將其中一種解釋和其他解釋放在一起，這種以“或○”的句式共有11處，但是沒有表明其中哪一種解釋更爲恰當。其次，將“兩說竝存”說中的其中一種見解和以“○○曰”句式的例句進行引用和解釋，以這種形式表現“兩說竝存”說的共有11處，在這裡依舊沒有說明那一種解釋更爲恰當。然後，以“或○”和“○○曰”的形式來解釋“兩說竝存”說的句子共有7處，其中有5處並沒有標明出處。在這些解釋中比起不知出處的“或○”，認爲“○○曰”的解釋更爲恰當。最後，以“一說”的形式解釋的句子有3處，其中有一處用“前說近是”來解釋。比較≪論語集解≫和≪論語集註≫中的“兩說竝存”的句子，可以發現≪論語集解≫比≪論語集註≫的“兩說竝存”句子少，這種現象可以歸因於在≪論語集解≫在完成時間上更接近≪論語≫，因此可以更好的理解≪論語≫中的句子，因而“兩說竝存”的例子較少。除此之外，也或者因爲後人對≪論語≫的解釋更爲多樣，因此“兩說竝存”的句子有所增加。不僅如此，還要考慮何晏和朱熹的個人性格問題。何

晏是宮廷駙馬並任吏部尚書一職，相比之下，朱熹則是一位沒有實權的普通學者，那麼朱熹對≪論語≫的解釋的選擇上要更爲謹愼。在≪論語集解≫的“兩說竝存”說中經常可以看到“一曰”的反覆出現。而在≪論語集註≫中則以“或”來參考其他人的解釋，但是並沒有標明出處，從這一點可以看出其缺乏嚴謹性，同時也可以合理懷疑是否有標明出處的必要。

最後在論文的第四部分對上述內容進行了總結。≪論語集解≫和≪論語集註≫的所有解釋都集中於“集”，註釋學家們在註釋的過程中不知要採取哪一種說法，因此只能“兩說竝存”。“兩說竝存”不是≪論語集解≫的獨有特徵，而是註釋學中普遍的方法。本文是對≪論語集解≫的初步性研究，今後在經學註釋學研究方面還需進一步的研究。

關鍵詞: 兩說竝存，≪論語集解≫，≪論語義疏≫，≪論語注疏≫，≪論語集註≫，何晏，朱熹，訓詁，性理學

學號: 2008-20021