

論語에 있어서의 ‘옛것’의 意味

李 洪 雨
(教育學科)

(1)

司馬遷의 「史記」(卷 6, 秦始皇本紀)에는 秦始皇 34년(紀元前 213, 始皇帝로 칭호를 바꾼 뒤 8년), 咸陽宮 宴會에서 있었던 일이 기록되어 있다. 이 연회에 참석했던 고급관리 70명이 秦始皇의 업적을 찬양하기도 하고 장차 나랏일을 걱정하기도 하던 중에, 秦始皇은 僕射 周青臣과 齊人 淳于越 사이의 견해 차이를 관리들 사이에서 조정해 보도록 명령한다. 이때 丞相 李斯가 다음과 같이 말한다.

五帝는 서로 그 정치가 달랐으며 三代의 정치도 서로 답습함이 없이 자기 자신의 방식으로 천하를 다스렸습니다. 이것은 그들이 서로 [의견을 달리]하였기 때문이 아니라 시대가 변하였기 때문입니다. 지금 폐하께서는 위대한 帝國을 創業하시고 萬世에 길이 전할 공을 세우셨습니다. 이것은 실로 어리석은 儒者들이 이해할 수 있는 바가 아닙니다. 더우기 淳于越이 말하는 三代가 어찌 본받을만한 것이겠습니까? 이전에는 諸侯들이 서로 경쟁하면서 游士들을 후대하며 초치하였습니다. 그러나 지금은 天下가 이미 統一되어 모든 法令이 한 곳에서 [나옵니다. 이제] 백성들은 집안에서 농사와 수공업에 힘쓰고 士人은 法令과 禁法을 [배워 익히면 그만일 것입니다. 그런데도] 지금 諸生들은 새로운 시대의 敎令을 따르지 않고 옛것을 배우면서 현실을 비난하고 백성을 현혹하고 있습니다. 丞相 臣 斯는 죽음을 무릅쓰고 감히 말씀드립니다. 옛날 天下가 어지러이 흩어졌으나 아무도 그것을 통일할 사람이 없어 諸侯들이 서로 다투어 일어나자 學者들은 말끝마다 옛것을 들먹이며 모두 현실을 비방하고 빈말을 꾸며 진실을 어지럽혔으며 사람마다 자기가 개인적으로 배운 것이 옳다며 君主가 세운 것을 비방하였습니다……[그러나 지금은 사정이 달라졌는데도 그들은 여전히] 사사로이 學問을 傳授하며 서로 敎法을 비난하고 法令이 나온 것을 들으면 각자 자기가 배운 것을 기준으로 그 是非를 따집니다…… 이런 것을 금하지 않으면, 위로는 君主의 權威가 실추되고 아래로는 黨派가 형성되니, 금하는 것이 좋습니다.*

이 말에 이어 李斯는 後世에 ‘焚書坑儒’로 알려진 바로 그 조치를 건의한다. 秦始皇은

* 李成珪(編譯), 「史馬遷 史記」, 서울대학교 출판부, 1987, pp.222-3, 強調는 筆者의 것이며, 그 부분의 原文은 각각 今諸生不師今而學古……語皆道古以害今이다.

李斯의 건의를 승인한다. 그리하여 그 이듬해에 焚書坑儒는 하나의 歷史的 汚點으로 실현된다.

위에 인용된 李斯의 말에서 우리는 그 당시 儒者들의 한 가지 지배적인 경향을 확인할 수 있다. 그것은 儒者들이 ‘옛것을 배우며’, ‘말끝마다 옛것을 들먹인다’는 것이다. 이것은 그들의 學問觀을 나타내는 것과 동시에 學者로서의 그들의 生活方式 전체를 특징짓는 것이라고 볼 수 있다. ‘옛것’——더 정확하게 말하면, 李斯의 말에 ‘옛것’으로 지칭된 것——은 儒者들이 공부하는 내용이었으며 그와 동시에 法令이나 制度에 관한 判斷 基準이었다. 그들은 옛것을 배우면서 그들이 배운 옛것을 기준으로 하여 是非를 따진다. 이것이, 李斯에게는, 秦始皇의 새로운 統治에 방해가 되고 심지어는 통치 그 자체를 위태롭게 하는 것으로 보인 것이다. 그러므로 李斯로 하여금 儒者들이 읽는 책을 불사르고 그들을 구덩이에 파묻지 않으면 안된다고 판단하도록 한 根據에는 이 儒者들의 學問觀 또는 生活方式이 핵심을 이루고 있었다고 말할 수 있다. 이렇게 생각해 보면, 그 당시에 儒者들이 새로운 敎諭의 판단 기준으로 삼았던 ‘옛것’, 그리하여 마침내 焚書坑儒라는 수치스러운 사건을 초래한 그 ‘옛것’이라는 것이 구체적으로 무엇을 의미하는가 하는 의문이 생긴다.

李斯의 말로 ‘儒者’라고 하는 것이 반드시 孔孟의 學說을 따르는 좁은 의미에서의 儒學者를 지칭하는 것은 아니겠지만, 그들 중에 孔孟의 學派가 포함되는 것은 분명하다. 아마 모르는 해도, 李斯가 말한 儒者 중에는 孔孟의 學派가 主宗을 이루고 있었다고 보아야 할 것이다. 어쨌든 李斯의 말에 의하면, 그 당시 孔孟의 學派를 포함한 儒者들 사이에는 특이한 學問觀과 生活方式이 확립되어 있었다. 그것은 말하자면 學者로서의 그들의 慣習이었다. 그것은 一朝一夕에 이루어진 것이 아니라 오랜 기간을 두고 傳授되어 왔으며, 한 두 사람에게 국한된 것이 아니라 學者集團 전체에 共有되어 있었다. 앞서서도 말한 바와 같이, 그 慣習은 옛것을 숭상하며 일체의 판단 기준을 옛것에 두는 것을 그 내용으로 한다. 그 ‘옛것’이 구체적으로 무엇을 뜻하는가 하는 의문과 함께, 오늘날 우리에게 당연히 떠오르는 또하나의 의문은 그러한 學者들의 慣習이 어디서 비롯되었는가 하는 것이다. 물론, 그 慣習은 學者들의 偶然的 習性——요즘 용어로 學者들의 ‘生理’라고 하는 것——을 반영한다고 볼 수도 있다. 그러나, 적어도 孔孟의 學說을 따르는 儒學者에 관한 한, 그것은 그들의 偶然的 習性이라기보다는 그들이 따르는 學說 그 자체에서 비롯된 것이 아닌가 하는 짐작을 해 볼 수 있다. 다시 말하면, 孔孟의 學說 그 자체가 일체의 判斷基準을 옛것에 두는 것을 그 내용으로 하고 있고, 孔孟의 學說을 따르는 儒學者라면 누구든지 앞의 李斯의 말에 나타난 學問觀이나 生活方式을 따를 수 밖에 없는 것이다. 이런 식으로 생각해 보면, 儒學者들의 그러한 慣習은 단순히 그들의 偶然的 習性を 반영하는 것 이상으로, 그들이 따르는 學說의 性格 그 자체에서 비롯된 必然的 結果라고 말할 수 있다.

儒學이 孔子에서 비롯되었다고 볼 수 있는만큼, 李斯의 눈에 비친 儒學者들의 學問的 態

度——즉, '옛것을 배우며 말끝마다 옛것을 들먹이는' 경향——은 孔子 자신의 學問的 態度였다고 볼 수 있을 것이다. 만약 그것이 孔子 자신의 學問的 態度였다면, 그것은 반드시 「論語」에서 확인될 수 있을 것이다. 그리고 孔子의 그러한 學問的 態度는 「論語」에 제시된 孔子의 여러가지 견해들을 해석하는 데에 한가지 유용한 觀點을 제공해 줄 수 있을 것이다.

(2)

「論語」의 編纂年代가 언제인가 하는 것은 무엇보다도 오늘날 「論語」에 적힌 구절을 어떻게 받아들여야 하는가를 示唆한다는 점에서 중요한 의미를 가진다. 「論語」의 편찬은 孔子(紀元前 551-479) 死後, 30년을 한 世代로 하여 3세대 때의 일로 추정된다.* 말하자면 「論語」는 孔子 당시에 그와 삶을 같이했던 제자들에 의해서가 아니라 그들로부터 이삼세대 떨어진 제자들에 의해서 편찬되었다는 것이다. 孔子 同時代의 제자들이 孔子의 말을 기록해 둔 경우가 전연 없었으리라고는 말할 수 없지만, 설사 記錄을 했다 하더라도 오늘날의 「論語」는 그런 記錄에 의해서라기보다는 그 이삼세대 동안의 口傳과 討論에 의해서 남게 되었다고 보는 편이 옳을 것이다. 그만큼 「論語」에 남아 있는 句節은 제자들의 입에서 입으로 傳授되고 그것에 담긴 意味가 思索과 討論의 대상이 되었을 것이다. 다시 말하면, 그 구절들은 적어도 「論語」가 편찬되기까지의 그 이삼세대를 지나는 동안 記錄될 價値가 있는 것으로 판명된 것들이라고 말할 수 있다. 이와 같이 근 백년이라는 忘却의 可能性을 이겨낸 말에 대해서는 어제 아침에 한 말을 오늘 기록한 것을 대할 때와는 다른 태도를 가지는 것이 마땅할 것이다.

가령 '옛것'에 대한 孔子 자신의 태도를 직접 말해 주는 다음과 같은 두 句節에 대해서도 마찬가지로 말을 할 수 있다.

선생께서 말씀하셨다——意味를 解說할 뿐 새로운 것을 만들어내지 않는 것, 옛것을 믿고 기리는 것, 이 점에서 나 자신을 외람되이 옛날의 彭에 비겨 본다.

(子曰 述而不作 信而好古 竊比於我老彭, 述而 1)

선생께서 말씀하셨다——나는 날때부터 아는 사람이 아니다. 옛것을 숭상하며 애써 이해하고자 할 뿐이다.

(子曰 我非生而知之者 好古 敏以求之者也, 述而 19)

명백히 이 두 구절은 앞의 李斯의 말에 지적된 儒者들의 學問的 態度——다시, 옛것을 배우며 말끝마다 옛것을 들먹이는 태도——를 연상시킨다. 이것으로 보면 秦始皇 당시의

* Legge는 「論語」의 편찬 연대를 紀元前 5세기초나 4세기 말(紀元前 약 400년)로 보면 과히 그릇되지 않을 것이라고 말하고 있다. James Legge, *Confucius: Confucian Analects, The Great Learning and The Doctrine of the Mean*, New York: Dover, 1971, reprint of 1893, p.16.

儒者들이 孔子의 學問의 態度를 물려받았다는 것은 단순한 偶然으로 돌릴 수 있는 것이 아니다. 그것은 孔子의 弟子들, 그리고 그 弟子의 弟子들이 ‘信而好古’, ‘好古 敏以求之’라는 말에 담긴 孔子의 태도를 애써 알아내려고 했고 가능한 한 그것을 따르려고 했기 때문 일 것이다. 弟子들에게 그 孔子의 말은 단순히 孔子 자신의 內面的 省察을 記述한 것이 아니라 學問의 態度의 模範으로 받아들여졌을 것이며, 그것을 따르는 것이 곧 스승의 가르침 그 자체를 따르는 것이라고 생각되었을 것이다.

述而篇에는 또한 孔子의 學問의 謙遜을 나타내는 것으로 생각되는 몇 개의 句節이 적혀 있다. 예컨대,

선생께서 말씀하셨다——聖인과 仁者의 경지라면 내 어찌 감히 엄두를 낼 수 있겠는가? 그 경지를 본받는 일에 실증을 내지 않고 남을 가르치는 일에 지칠 줄 모르는 것, 그것이려면 겨우 할 수 있다고나 할까? 公西華가 말하였다——그렇습니다. 바로 그 일을 저희들은 본받을 능력이 없는 것입니다.

(子曰 若聖與仁 則吾豈敢 抑爲之不厭 誨人不倦 則可謂云爾已矣 公西華曰 正唯弟子不能學也, 述而 33)

선생께서 말씀하셨다——잠잠히 마음에 새겨두는 것, 배우는 일에 실증을 내지 않는 것, 남을 가르치는 일에 지칠 줄 모르는 것, 겨우 이런 일이야 난들 왜 못하랴.

(子曰 默而識之 學而不厭 誨人不倦 何有於我哉, 述而 2)

앞의 述而 1과 述而 19에 나와 있는 孔子의 말이 이러한 그의 學問의 謙遜과 무관한 것은 아니지만, ‘信而好古’나 ‘好古 敏以求之’는 學問의 謙遜 이상의 의미를 담고 있다. 보다 구체적으로 말하면 그것은 孔子의 學問의 謙遜이 무엇에 연유하는가를 보여준다고 말할 수 있다. ‘制度和 文物을 創始하는 것’(作)은 거의 ‘날때부터 아는’(生而知之) 옛 聖賢이나 할 수 있는 일이며, 孔子 자신은 그 聖賢이 이루어 놓은 것을 해설하고 본받고 배우며 또한 다른 사람에게 그것을 열심히 가르치는 일 정도를 할 수 있을 뿐이라는 것이다. 述而 33의 孔子의 말에 이어지는 公西華의 말, ‘바로 그 일을 저희들은 본받을 능력이 없는 것입니다’라는 말에서도 알 수 있는 바와 같이, 孔子가 겨우 할 수 있다고 한 그 일이 결코 사소하거나 용이한 일이 아니요, 분명히 孔子 자신도 그렇다고 생각하지 않았을 것이다. 그러므로 위의 구절에 나타난 소위 孔子의 ‘謙遜’은 다분히 逆說的인 의미를 내포하고 있다고 보아야 한다.

어쨌든 오늘날 우리의 입장에서 보면, 孔子가 ‘옛것을 좋아한다’(好古)고 말했을 때 그것을 직접 들은 弟子들은 능히 그 ‘옛것’이 무엇을 가리키는가를 물었을 법하다. 그리고 만약 그들이 그것을 물었다면 그 질문에 대한 孔子의 대답이 한두 마디쯤 「論語」에 남아 있을만도 하다. 仁이나 政에 관한 弟子들의 물음과 孔子의 대답이 여러 차례 기록되어 있는 것을 보면, 그리고 특히 ‘옛것을 좋아하는 것’이 孔子 자신을 포함하여 그 後繼者들에

계 學問의 基本的 態度를 이루고 있었다는 점을 생각해 보면, 孔子와 그 弟子들 사이에 실지로 '옛것'에 관한 問答이 있었는데도 그것이 「論語」에 기록되지 않았다는 것은 납득하기 어렵다. 더구나, 이하에서 지적할 바와 같이, 그 '옛것'의 의미가 孔子 思想의 根本으로 알려져 있는 '仁'의 의미를 규정하는 데에 핵심적인 위치를 차지한다는 점에 비추어 보면 그것은 더욱 납득하기 어려운 것으로 된다. 아마 弟子들은 '옛것'의 의미를 묻은 일이 없고 물을 필요가 없었다고 보는 편이 더 옳을 것이다. 弟子들은 孔子가 '옛것'을 직접 언급하거나 그 의미를 간접적으로 시사하는 말을 하는 것을 여러번 들은 나머지, 그 의미가 적어도 그들에게는 물을 필요가 없이 명백하다고 생각했을 것이다. 예컨대,

선생께서 말씀하셨다——周나라는 夏와 殷 두 나라를 본받다. 빛나도다, 그 文物이여, 나는 周를 따른다.

(子曰 周監於二代 郁郁乎文哉 吾從周, 八佾 14)

선생께서 말씀하셨다——내 心身이 참으로 쇠약해졌구나. 이토록 오랫동안 周公을 꿈에 보지 못하다니.

(子曰 甚矣吾衰也 久矣 吾不復夢見周公, 述而 5)

이것으로 보면 孔子가 말한 '옛것'의 구체적인 指示對象은 서로 綿綿히 이어내려온 夏殷周 三代之 文物이라고 말할 수 있다. 물론, 그것은 앞의 李斯의 말에서 淳于越이 본받아야 한다고 말했다는 그 三代와 동일하다. 八佾 14의 '나는 周를 따른다'라는 말은 그 의미상으로 보아 '우리가 周를 따르는 것은 당연하다'라는 말로 이해해야 할 것이다. 孔子는 三代를 두고 계승되어 온 禮樂과 文物, 즉 일체의 文化的 業績을 찬양하였고 그것을 가능한 復元시키는 것을 자신의 使命으로 알았다. 그는 늘 그 바로 前代之 '옛사람'인 周公을 꿈에 보았다. 述而 5의 탄식은 末年에 그가 노쇠하였을 때, 周公이 이룬 업적을 회복할 가능성이 이미 보이지 않게 되었을 때의 孔子 자신의 心境을 나타낸 것이라고 볼 수 있다. 한때 公山弗擾(또는, 公山不狃, 「史記」)가 費라는 곳에서 반란을 일으키고 孔子를 초청하였을 때, 子路의 만류에 대하여 孔子는 '나를 부를 때에는 나의 도움이 필요하기 때문일 것이다. 만약 나의 도움으로 나라를 다스리겠다면 나는 東周의 꿈을 이루어 보겠다'고 말한 일이 있다(陽貨 5).

孔子는 三代之 文物이 쇠퇴하거나 타락해 가고 있다고 생각하였다. 孔子가 옛날(古)과 오늘(今)을 대비시키는 것은, 다음에 말할 특별한 경우를 제외하고는, 오늘의 것이 옛것의 타락임을 지적하고자 할 때이다. 몇몇 句節을 例示하자면,

子游가 孝의 의미를 물었다. 선생께서 말씀하셨다——오늘날 孝라는 것은 곧 먹여 살리는 일을 가리키는 모양인데, 먹여 살리는 정도의 봉양이라면 개나 말에게서도 받을 수 있다. 恭敬하는 마음이 없으면 개나 말과 무엇이 다르겠는가?

(子游問孝 子曰 今之孝者 是謂能養 至於犬馬 皆能有養 不敬 何以別乎, 爲政 7)

선생께서 말씀하셨다—前代의 禮樂은 野人の 것이었고 後世의 禮樂은 君子의 것이라
고 말하지만, 둘 중의 하나를 택한다면 나는 前代의 것을 따르겠다.

(子曰 先進於禮樂 野人也 後進於禮樂 君子也 如用之 則吾從先進, 先進 1)

선생께서 말씀하셨다—활쏘기에는 과녁에 무슨 가죽을 쓰는가가 중요한 문제가 아니
다. 힘에 따라 等級을 달리하는 것, 이것이 옛날의 道이다.

(子曰 射不主皮 爲力不同科 古之道也, 八佾 16)

선생께서 말씀하셨다—옛날의 공부는 자신을 살피기 위한 것인데 오늘날의 공부는
남을 살피기 위한 것이다.

(子曰 古之學者 爲己 今之學者 爲人, 憲問 25)

선생께서 말씀하셨다—옛날에는 사람들에게 세 가지 병폐가 있었으니, 멋대로 하는
것과 빠기는 것과 어리석은 것이다. 오늘날에는 이것조차 달라진 것 같다. ‘멋대로 하는
것’은 옛날에는 사소한 일에 구애됨이 없는 것을 뜻하였지만, 오늘날에는 무엇이나 합부
로 하는 것을 뜻한다. ‘빠기는 것’은, 옛날에는 엄치있게 빠기는 것이었는데 오늘날에는
덤벼들 듯한 기세로 빠기는 것이다. 옛날의 ‘어리석음’은 정직하기라도 했지만, 오늘날
의 어리석음은 오직 남을 속이기 위한 것이다.

(子曰 古者 民有三疾 今也 或是之亡也 古之狂也 肆 今之狂也 蕩 古之矜也 廉 今之矜也
忿戾 古之愚也 直 今之愚也 詐而已矣, 陽貨 16)

위의 여러 구절에 나타난 孔子의 意圖를 알아내기 위해서는 각각에 언급된 내용을 다소
간 자세하게 이해할 필요가 있을 것이다. 먼저, 爲政 7에서는, 孝에는 恭敬하는 마음이 으
뜸임을 말하고 있다. 이것이 孝의 원래의 올바른 의미이다. 그런데도 ‘오늘날’ 사람들은
孝의 그 원래의 의미를 잊어버리고 부모를 먹여 살리기만 하면 그것이 바로 孝인줄 생각하
고 있다. 그것은 곧 孝의 ‘옛날’의 의미가 타락된 것이다. 先進 1에서는 前代의 禮樂과 後
世의 禮樂에 관한 사람들의 일반적인 견해에 대하여 孔子 자신의 의견을 말하고 있다. 前
代와 後世의 禮樂을 비교하면서 사람들은 흔히 前代의 禮樂은 세련되지 않고 粗雜한 반면
에 後世에 올수록 禮樂이 점점 形式을 갖추어 君子다운 면모를 띠게 된다고 말하지만, 孔
子가 보기에는 오히려 前代의 그 소박한 상태가 禮樂의 원래의 精神을 더 잘 구현하고 있
다는 것이다. 八佾 16은 표면상으로 보면 단순히 활쏘기에 있어서의 ‘옛날의 道’를 말하는
것처럼 보인다. 그러나 孔子가 이 말을 한 狀況을 생각해 보면, 그것은 당시의 사람들이
빈번히 그 ‘옛날의 道’를 어기고 있었음을 지적한 말이라고 볼 수 있다. 옛날 사람들은 활
쏘기를 할 때 과녁에 무슨 가죽을 쓰는가에 별로 신경을 쓰지 않았는데, 아마 그 당시 사
람들은 처지에 맞지 않게 다투어가며 高級 가죽을 쓰면서 그것을 일종의 自己誇示로 삼으
려고 했는지 모른다. 憲問 25의 해석을 위해서는 긴 논의가 필요하겠지만, 여기에서도 그
당시 공부의 目的을 비판하는 데에 옛날의 그것이 기준이 되고 있다. 陽貨 16에서는 심지어

어, 사람들 사이에서라면 어디에나 있을 수 있는 병폐조차 옛날과 오늘날 사이에 차이가 있다고 한다!

만약 '옛것을 좋아한다'는 孔子의 말에 대하여 弟子들이 그 '옛것'의 의미를 물을 필요가 없었다면, 그것은 弟子들이 예컨대 위와 같은 말을 자주 들었기 때문일 것이다. 弟子들은 한편으로 孔子의 '옛것'은 夏殷周 三代, 그리고 더 직접적으로는 夏와 殷을 이어받은 周의 禮樂과 文物을 가리킨다는 것을 알았다. 그러나 또 한편으로 弟子들은, 孔子의 '옛것'은 '오늘날'의 風俗을 판단하고 비판하는 基準이 된다는 것을 알았다. 말하자면 孔子는 흔히 '오늘날'의 世態를 비판할 때 그것을 '옛날'과 대비시켰던 것이다. 三代之 文物은 이미 지나간 것, 또는 過去의 일이다. 그러나 그 過去는 단순히 '지나가 버린 것'이 아니라 오늘에 연결되어 있으며 오늘의 判斷基準으로 살아 있다. 歷史學者들이 흔히 말하듯이 過去와 現在의 斷絶은 결코 絕對的인 것이 될 수 없다. 이렇게 생각해 보면 孔子의 '옛것'에는 概念上 명백히 구분되는 두 가지 의미가 동시에 포함되어 있음을 알 수 있다. 하나는 이미 지나가 버린 것으로서의 '옛것', 또는 時間上의 過去로서의 '옛것'이다. 그러나 위의 말에 이미 示唆되어 있듯이, 孔子의 '옛것'에는 이와는 구분되는 또하나의 의미가 들어 있다. 그것은 現在의 삶을 판단하는 基準으로서의 '옛것'이다. 이런 의미에서의 '옛것'은 時間上의 過去를 가리키는 것이 아니라 現在의 삶에 작용하고 있는 過去이며, 現在의 삶을 판단하려고 할 때 그 판단의 기준으로서 論理的으로 받아들이지 않으면 안되는 過去이다. 이것을 앞의 '時間上의 過去'와 구분하여 '論理上의 過去'라고 부를 수 있을 것이다.

孔子가 '옛것을 좋아한다'는 말을 하고, 또 弟子들이 그 意味를 묻지 않고도 그것을 이해할 수 있었던 것은 바로 孔子와 弟子들이 故意로, 또는 不知不識間에 '옛것'의 그 두 가지 의미를 구분하지 않았기 때문이다. 이 구분을 도의시킬 때, '옛것'은 그것이 時間上 過去의 일이라는 바로 그 사실로 말미암아 現在의 삶이 부합해야 할 基準, 즉 '論理上의 過去'로 된다. 그들의 혼동이 故意에 의한 것이건 아니면 不知不識間에 저질러진 것이건 간에, 만약 누군가가 그들에게 그 두 概念의 차이를 지적해 주었더라면 아마 그들도 그 구분을 적어도 납득할 수는 있었을 것이다. 사실상, 孔子 자신도 다음과 같이 말한 것으로 기록되어 있다.

선생께서 말씀하셨다——삼실로 만든 冕冠을 쓰는 것이 옛날 禮法이다. 그러나 오늘날에는 手工이 덜 드는 명주실 冕冠을 쓴다. 나도 요새 사람들을 따르겠다. 堂下에서 절하는 것이 옛날 禮法이다. 오늘날에는 堂上에서 절한다. 이것은 교만이다. 못사람들과 어긋나지만 나는 堂下에서 절하는 옛날 禮法을 따르겠다.

(子曰 麻冕 禮也 今也 純儉 吾從衆 拜下 禮也 今拜乎上 泰也 雖違衆 吾從下 子罕 3)

이 구절에서 '禮'라는 것은 옛부터 전해 내려오던 것, 즉 이상의 논의에서의 '옛것'에 해당한다. 다같이 '옛것'을 여기는 두 경우에 대하여, 孔子는 한쪽은 검소하다는 이유에서,

또 한쪽은 교만하다는 이유에서 당시 사람들의 경향을 따르기도 하고 배척하기도 한다. 만약 時間上의 過去와 論理上의 過去가 철저하게 일치한다면, 孔子는 위의 어느 경우에 있어서나 옛날 禮法을 따르겠다고 말했어야 한다. 子罕 3에 나와 있는 이 말이 바로 앞에서 잠깐 말한 바 있는 특별한 경우——즉, 오늘날의 것을 옛것의 타락된 형태라고 보는 孔子의 일반적 경향에 대한 하나의 例外的인 사례를 나타낸다.

흔히 子罕 3의 이 구절은 옛것에 대한 태도에 있어서의 孔子의 ‘용통성’을 보여주는 것으로 해석된다. 다시 말하면 孔子의 ‘옛것을 좋아하는’ 태도는 단순히 盲目的인 고집이 아니라 경우에 따라서는 옛것을 버릴 수도 있는 용통성을 나타내기도 했다는 것이다. 이 해석을 否定할 필요는 없다. 다만, 위에서 말한 時間上의 過去와 論理上의 過去라는 概念的 區分에 비추어 볼 때, 이 ‘용통성’에 대해서는 보다 정확한 설명이 있을 수 있는 것이다. 孔子에게 있어서는 대부분의 경우에 時間上의 過去와 論理上의 過去가 일치하지만, 子罕 3은 이 두 가지가 반드시 일치하지 않는 경우를 보여준다. 이것은 곧 孔子 자신이 이러한 概念的 區分을, 비록 명백히 의식하지는 못했다 하더라도, 암암리에나마 받아들이고 있었음을 시사한다.

孔子가 말한 ‘옛것’에 時間上의 過去와 論理上의 過去라는 두가지 의미가 포함되어 있다고 볼 경우에는 그 두 가지 의미 사이의 관련이 하나의 근본적 문제로서 정면으로 부각될 가능성이 있다. 다시 말하면, 時間上의 過去와 論理上의 過去가 대부분의 경우에 일치한다고 보는 데 대하여 孔子는 어떤 근거를 가지고 있는가 하는 것이다. 아마 옛것의 意味에 관해서와 마찬가지로, 이 질문 또한 孔子의 弟子들에게는 떠오르지 않았을 것이다. 아마 孔子 자신도 이 질문을, 적어도 이렇게 명백한 형태로는, 제기하지 않았을 것이다. 그러나 秦始皇 때의 李斯 이래로 오늘에 이르기까지, 儒學이 나타내고 있는 ‘復古的’ 경향이 번번이 猜疑의 대상이 되어 온 것을 생각해 보면, 孔子의 思想과 관련하여 이 질문은 도저히 회피할 수 없는 질문이라고 생각된다. 이 질문이 「論語」를 근거로 하여 제기된만큼 그것에 대한 대답 또한 「論語」에서 찾아야 할 것이다.

(3)

時間上의 過去와 論理上의 過去가 일치한다고 본 孔子의 根據는 무엇인가 하는 앞의 질문은 다음과 같이 바꾸어 표현할 수 있을 것이다. 즉, 孔子는 時間上의 過去와 論理上의 過去가 일치하지 않을 때 우리의 삶에 어떤 좋지 못한 결과가 온다고 생각했는가, 또는, 孔子는 오늘날의 삶의 基準을 옛날의 禮法이 아닌 다른 것에서 찾으려고 할 때 우리의 삶에 어떤 좋지 못한 결과가 온다고 생각했는가 하는 것이다. 「論語」全篇을 통틀어 八佾篇의 首章만큼 이 문제에 대한 직접적인 단서를 주는 것은 없다고 생각된다.

季氏가 뜰에서 八佾舞를 벌이는 것을 보고 선생께서 말씀하셨다——이런 것까지 할 수 있다면 무슨 것을 차마하지 못하랴.

(孔子謂季氏 八佾舞於庭 是可忍也 孰不可忍也, 八佾 1)

이 구절에 표현된 사태나 孔子의 말이나 모두 더할 나위없이 간단하다. 八佾舞라는 것은 四方 8명씩 64명이 추는 춤을 가리킨다. ‘옛날의 禮法’에 의하면 이것은 天子의 뜰에서나 벌일 수 있는 것인데, 一國의 王도 아니요 한날 大夫인 季氏가 그 뜰에서 天子의 八佾舞를 벌인 것이다. 이것을 보고 孔子가 ‘이런 것까지 할 수 있다면 무슨 것을 차마 하지 못하랴’ 하고 말했다. 이 짤막한 말은 그 길이와는 달리 참으로 많은 내용을 담고 있다. 그 말에서 우리는 그 말을 할 당시의 孔子의 心境, 그리고 그 心境에 비친 季氏의 思考方式을 읽을 수 있다. 季氏의 思考方式을 구태여 말로 표현하자면 아마 다음과 같을 것이다. 즉, 八佾舞가 天子에게나 해당된다고 하는 것은 어디까지나 ‘옛날의 禮法’이다. 그 ‘옛날의 禮法’이 반드시 오늘날 나에게 적용되어야 할 理由가 무엇인가? 더구나 현재 魯나라에 있어서의 나의 威勢는 옛날의 天子에 못지 않다. 만약 누구든지 현재의 나와 같이 八佾舞를 벌일 만한 權力과 財力을 가지고 있고, 또 八佾舞를 추기에 충분히 넓은 뜰을 가지고 있다면, 왜 하필 그 ‘옛날 禮法’을 따라야 하는가? 확실히 八佾舞는 六佾舞나 四佾舞보다는 장엄하고 그만큼 그 主人의 마음을 흠족하게 한다……등등. 孔子가 ‘이런 것까지 할 수 있다면’이라고 했을 때의 ‘이런 것’이라는 것은 단순히 八佾舞를 벌인 季氏의 행동 그 자체가 아니라 그 행동의 裏面에 들어있는 季氏의 思考方式——다시 말하면 季氏가 그의 뜰에서 八佾舞를 벌여서 안될 까닭이 없다고 판단했을 때의 그 判斷根據를 가리킨다. 그런 思考方式, 그런 判斷根據를 가지고 있으면 천하에 ‘차마하지 못할 것’이 없을 것이라고 孔子는 생각한 것이다. 季氏를 포함한 그 당시 魯나라의 세 大夫인 三桓氏(季孫, 孟孫, 叔孫)는 모두 자신의 집 祭祀를 마칠 때, ‘諸侯는 天子를 돕고 天子는 기뻐한다’는 구절이 들어있는, 天子의 祭祀에나 해당되는 雍篇의 詩樂을 연주하였고 孔子는 여기에 대해서도 못마땅하게 생각하였다(八佾 2).

八佾 1에 대한 위의 해석이 과히 빛나간 것이 아니라면, 그것은 명백히 時間上의 過去와 論理上의 過去가 일치해야 한다고 본 孔子의 根據를 示唆해 준다고 볼 수 있다. 季氏의 행동은 論理上의 過去가 時間上의 過去로부터 단절될 때 필연적으로 어떤 결과가 오느냐를 보여주는 하나의 사례이다. 현재의 삶을 판단하는 基準——무엇은 해야 하고 무엇을 하지 말아야 하는가를 판단하는 基準——이 時間上 이미 지나간 것, 즉 ‘옛날의 禮法’과 단절되어서 그것으로부터 하등의 영향이나 제약을 받지 않을 때, 그때에는 오직 個人의 私欲 이외에 아무런 基準도 남아있지 않을 것이다. 基準이라는 것은 私欲——내가 하고 싶은 것——이 올바른 것인가를 판단하는 데에 필요한 것인만큼, 私欲을 기준으로 삼는다는 것은 곧 基準 그 자체를 否定하는 셈이 된다. 결국, 八佾 1에서의 季氏의 행동은 基準을 否定하

는 행동이다. 이것은 季氏가 八佾舞 이외의 다른 일체의 행동에서도 基準을 否定했는가의 여부와는 아무 상관이 없으며, 또한 그가 실지로 極惡無道한 인물이었는가의 여부와도 상관이 없다. 八佾 1에서의 季氏의 행동은 오직, 時間上의 過去를 基準으로 삼는 것 이외에는 私欲에 제약을 가할 아무런 방도가 없다는 것을 例示하는 것이며 그 例示로서 충분하다. 일단 ‘옛날의 禮法’이라는 제약에서 벗어나면 私欲은 마치 고삐 풀린 말처럼 그야말로 멋대로 그 자체의 進路를 치달아 점점 禮法에서 멀어지며, 그 결과로 이전에는 도저히 想像조차 할 수 없었던 행동들이 완전히 正常的인 것으로 된다.* ‘무슨 짓을 차마 하지 못하랴’라는 孔子의 말은 명백히 이런 결과에 대한 憂慮와 嘆息을 나타내고 있다.

위의 논의에 의하면, 孔子에게 있어서 ‘옛것’의 두 가지 의미, 즉 時間上의 過去와 論理上의 過去가 일치할 수 밖에 없었던 것은 그 ‘옛것’이 무제한한 私欲의 추구를 억제하는 유일한 방도로 생각되었기 때문이다. 말하자면 ‘옛것’은 私欲의 유일한 制動裝置였다. 仁의 의미에 관한 顏淵의 질문에 대하여 孔子가 한 다음과 같은 대답은 ‘옛것’과 ‘私欲’의 그러한 對比가 바로 仁의 의미를 규정한다는 것을 보여주고 있다.

顏淵이 仁의 의미를 물었다. 선생께서 말씀하셨다—私欲을 억누르고 禮에 돌아오는 것, 그것이 仁이다. 하룻동안을 그렇게 하면 온 天下가 仁으로 돌아온다. 仁을 갖추는 것은 자기자신에 말미암을 뿐, 어찌 다른 사람에게 말미암을 것인가?

(顏淵問仁 子曰 克己復禮 爲仁 一日克己復禮 天下歸仁焉 爲仁由己 而由人乎哉, 顏淵 1)

‘私欲’으로 번역된 原文의 글자는 ‘己’이다. (‘己’는 ‘身之私欲’을 가리킨다는 朱子の註는 참으로 정확하다.) ‘己’와 ‘禮’가 이와 같이 ‘克己復禮’(己를 억누르고 禮에 돌아온다)라는 형태로 결합될 때 그것은 각각 ‘私欲’과 ‘옛것’을 가리킨다고 밖에 달리 해석할 수가 없을 것이며, 그와 마찬가지로, 옛것은 私欲에 대한 制動裝置로서 의미를 가진다고 밖에 달리 해석할 수가 없을 것이다. 다시 말하여, 克己復禮라는 말에서 克己와 復禮는 따로따로 떨어진 것이 아니라, 禮에 돌아오는 것이 곧 私欲을 억누르는 것이며, 나아가서는 禮에 돌아오는 것이 私欲을 억누르는 手段이 된다고까지 말할 수 있다. 顏淵의 질문에 대한 대답으로 주어진 이 말은 아마 仁에 관한 가장 정확하고 근본적인 定義를 나타낸다고 보아도 좋을 것이다. 사실상, 우리나라의 「言解論語」라는 책에는 仁이 언제나 ‘無私欲’과 同義語로 취급되어 있음을 볼 수 있다.**

* 슬프게도(즉, 孔子의 입장에서 보면 슬프게도) 사람들은 이것을 ‘發展’이라고 부르기도 한다.

** 仁의 실현이 禮의 手段에 의존한다는 견해는 後世에 孟子가 主唱한 것으로 되어 있는, 仁은 本性으로 주어져 있다는 견해와 어긋나는 것으로 생각되며, 그점에서 그것은 孟子의 견해보다는 荀子의 견해에 더 가깝다고 볼 수 있다. 우선, 孟子와 荀子에 의하여 대표되는 이 견해 차이는 ‘仁을 定義하는 것’(仁은 어떤 상태를 가리키는가)과 ‘仁의 實現方途를 말하는 것’(어떻게 하면 仁을 갖출 수 있는가) 사이의 차이로 해석될 수 있다. 어쨌든 仁이 ‘옛것’과 ‘私欲’의 對比에 의하여 규정된다는 이 글의 論旨는 위의 차이에 관계없이 성립한다.

孝의 의미에 관한 孔子의 다음과 같은 말도 마찬가지로 방식으로 해석될 수 있다.

선생께서 말씀하셨다——3년 동안 아버지의 道를 바꾸지 않으면 孝라고 할 수 있다.

(子曰 三年無改於父之道 可謂孝矣, 里仁 20, 學而 11)

曾子가 말하였다——내가 들건대 선생께서는 다음과 같이 말씀하셨다——孟莊子の 孝行 중에서 다른 것은 사람들이 다 할 수 있으나 그 아버지의 臣下를 감지 않고 그 아버지의 政事를 바꾸지 않은 것, 이것은 아무나 하기 어렵다.

(曾子曰 吾聞諸夫子 孟莊子之孝也 其他 可能也 其不改父之臣 與父之政 是難也, 子張 18)

위의 두 구절은 孝의 의미에 관한 일관된 견해를 나타내고 있다. 즉, 아버지가 따르던 方針——父之道, 父之臣與父之政——을 바꾸지 않는 것이 孝라는 것이다. 뿐만 아니라, 위의 두 구절에는 이것을 실천하기가 대단히 어렵다는 뜻이 나타나 있다. 里仁 20에서는 ‘3년 동안만이라도’ 아버지의 道를 바꾸지 않으면 孝라고 말할 수 있다는 것이고, 子張 18에서는 ‘아버지의 臣下와 政事를 바꾸지 않는 것’이 다른 어떤 孝行보다도 실천하기 어렵다는 것이다.* ‘아버지가 따르던 方針을 바꾸지 않는 것’에는 분명히 아버지에게 대한 恭敬만으로는 충분히 설명되지 않는 그 이상의 의미가 들어있다고 보지 않으면 안된다. 恭敬이라면 아버지의 死後보다는 오히려 生前에 더 강조되어야 할 것이다. ‘아버지의 道를 바꾸지 않는 것’의 의미는, 앞에서 말한 仁의 경우에서와 마찬가지로, ‘옛것’과 ‘私欲’의 대비에 비추어 해석되는 것이 옳을 것이다. 아버지가 따르던 方針은 아버지의 死後에는 이미 ‘옛것’이다. 子息이 그 아버지의 方針을 바꾸려고 한다면, 그 자식은 자신의 私私로운 判斷, 즉 私欲을 그 옛것에 정면으로 對比시키면서 私欲을 옛것에 앞세우는 것이다. 자식에게도 명백히 私欲이라는 것이 있는만큼 그것을 억누르고 아버지의 方針을, 비록 3년 동안이나마, 그대로 따르는 것은 참으로 어려운 것이다.

이런 식으로 해석해 보면 孝와 仁은 동일한 형식을 취하는 것으로 된다. 다시 말하면, 孝라는 것은 仁이라는 보다 包括的인 德目이 父母에 대한 態度라는 특수한 맥락에 적용된 것에 지나지 않는다. 앞에서도 말한 바와 같이, 仁은 無私欲을 의미한다. 孝悌忠信 등, 儒敎에서 중요시되는 여러 德目들은 無私欲으로서의 仁이 다양한 맥락에서 나타나는 특수한 양상을 가리킨다. 私欲이 없는 상태의 마음은 곧 天理에 지배되는 마음이다. 이것이 바로 存天理 滅人欲이라는 식으로 표현되는 儒敎의 理想的 精神狀態이다. 여기서 存天理와 滅人欲은 두 개의 상이한 상태를 가리키는 것이 아니라 동일한 상태를 각각 반대편에서 규정하는 것이다. 그리고 앞의 고찰에서 드러난 바와 같이, 이 理想的 精神狀態의 裏面에는 孔子

* 이 구절을 다음과 같이 해석하더라도 뜻은 마찬가지이다. 즉, ‘孟莊子の 이른바 孝라는 것은 다른 일은 다 할 수 있으면서도 그 아버지의 臣下와 그 아버지의 政事를 바꾸지 않는 이 일만은 하기 어려운 그런 수준의 것이다.’ 孟莊子の 所行에 관한 歷史的 事實을 확인할 수 없는 형편에서는, 종래의 일반적인 해석과는 달리, 이 해석도 충분히 고려해 볼만하다고 생각된다.

가 말한 好古——‘時間上的 過去’와 ‘論理上的 過去’의合一로서의 ‘옛것’에 대한 태도——가 들어있다.

앞에서도 말한 바와 같이, 이 글에서의 관심은 옛것의 두 가지 의미로서의 時間上的 過去와 論理上的 過去가 일치한다고 본 孔子의 根據는 무엇인가, 또는 옛것을 현재의 삶의 基準으로 본 孔子의 根據가 무엇인가를 밝히는 데에 있다. 「論語」의 몇 귀절에 示唆되어 있는 바와 같이, 孔子의 好古는 단순히 옛것에 대한 盲目的인 執着이 아니라, 私欲의 抑制을 위한 論理的 對應物로서의 옛것에 대한 態度를 나타낸다. 다시 말하면, 옛것에 의거하지 않고는 私欲의 무제한한 追求를 억제할 방도가 없다는 것이다. 孔子가 옛날의 삶에 비하여 그 당시의 삶이 대체로 타락된 모습을 보여준다고 생각한 것은 다름 아니라 그 당시의 사람들이 私欲을 억누르기보다는 私欲을 추구하는 경향을 더 강하게 나타내고 있었기 때문일 것이다. 물론, 옛것과 私欲에 관한 孔子의 이러한 생각이 과연 타당한가 하는 질문은 별도로 제기될 수 있는 중요한 질문이다. 好古에 대한 孔子의 根據를 밝히는 것과 그 妥當性을 評價하는 것은 엄밀히 말하여 별개의 것이며, 이 後者의 문제는 이 글의 직접적인 관심에서 벗어난다. 그렇기는 해도, 이 글에서 취급된 문제를 現代哲學의 概念으로 번역함으로써 적어도 장차의 논의를 위한 바탕을 마련할 수는 있을 것이다.

「論語」에서 示唆되는 옛것과 私欲의 對比는 행위를 설명하는 概念으로서의 理由와 動機의 구분에 상응한다.* 理由와 動機는 모두 ‘왜 이리이러한 행동을 하는가’에 대한 대답이 될 수 있지만, 각각은 그 論理的 性格에 있어서 구분된다. 動機는 그 행동에 관한 個人의 心理狀態, 즉 그 행동을 할 때 개인이 마음 속에 품고 있는 目的이나 意圖를 나타낸다. 動機는 원칙상 個人에게 意識된다. 그러므로 만약 ‘왜 이리이러한 행동을 하는가’라는 질문을 할 때의 우리의 관심이 해당 개인의 動機를 알아내는 데에 있다면, 이 경우에는 그 개인이 특별히 거짓말을 한다고 볼 이유가 없는 한, 그의 言語의 陳述를 결정적인 것으로 받아들여야 한다. 여기에 비하여 理由는 개인에게 意識되는가 않는가와 아무 상관이 없다. 理由는 개인이 특정한 행동을 할 때 반드시 받아들일 수 밖에 없는 論理的 假定이다. ‘왜 이리이러한 행동을 하는가’에 대한 대답을 일반적으로 그 행동의 ‘意味’라고 부를 수 있다면, 動機와 理由는 각각 心理的 意味와 論理的 意味에 해당한다.

그런데 한 가지 특별히 강조해야 할 점은, 動機와 理由의 구분은 ‘論理的’ 구분이라는 것이다. ‘事實’의 수준에서 보면, 한 특정한 행동을 할 때 그 행동에 관한 우리의 動機는 그 행동의 論理的 意味로서의 理由를 반영하며 理由에 의하여 영향을 받고 있다. 그것은 우리가 한 특정한 文化圈 안에 태어나서 성장하는 동안에 행동의 論理的 意味를 學習했기

* 李洪雨, ‘教育의 正當化 概念으로서의 動機와 理由’, 尹八重 등(編), 「教育課程 理論의 爭點」, 교육과학사, 1987, pp.184-98; ‘삶과 道德教育’, 濟州道 教育委員會(編), 「삶의 原理와 道德教育」, 1988, pp.27-45.

때문이다. 우리가 자라는 동안에 學習하는 행동의 論理的 意味는 個人으로서의 우리가 태어나기 전에 우리의 文化圈 속에 傳承되어 내려온 것이다. 우리는 반드시 특정한 文化圈 안에 태어나며, 따라서 그 文化圈 속에 전승되어 오는 행동의 論理的 意味에 영향을 받는다. 그러나 만약 한 個人이 그 論理的 意味에 전혀 영향을 받지 않고 성장하는 일이 도대체 가능하다면, 이때 그 個人이 가지고 있는 動機는 순전한 '私欲' 이외의 아무 것도 아닐 것이다. 私欲이라는 것은 理由의 영향이 事實上으로 배제된 상태에서의 動機를 가리킨다. 理由라는 것은 한 文化圈 안에 전승되어 오는 행동의 意味이며, 이것은 個人의 입장에서 보면 '옛것'에 해당한다. 이렇게 볼 때, 옛것과 私欲의 對比는 理由와 動機라는 '論理的' 區分이 '事實的' 수준에서 표현된 것이라고 말할 수 있다.

여기서 우리는 옛것에 대한 孔子의 態도의 妥當性을 평가하는 한 가지 觀點을 얻게 된다. 오늘날의 哲學的 論議에 비추어 보면 그 문제는 곧 動機와 理由의 概念的 區分이 우리의 삶에서 어떤 의미를 가지는가, 그 概念的 區分이 事實的 수준에서 표현될 때 우리의 삶이 어떤 모습을 띠게 되는가, 그리고 그때의 삶도 과연 '사람의' 삶이라고 말할 수 있는가 하는 것으로 된다. 문제를 이런 방식으로 진술하면 그 해답을 찾아내기가 적어도 약간은 용이해질 것이다.

(4)

司馬遷은 그의 「史記」에서의 '孔子世家'를 다음과 같이 끝맺고 있다. '천하에는 生前에 영광을 누린 君主와 賢人들도 많았지만 죽으면 다 잊혀지고 말았다. 孔子는 平民이었지만 그 집안은 10여 세대동안 계속 學者들이 宗家처럼 받들고, 天子 王侯로부터 중국의 모든 사람들에 이르기까지 六經을 논할 때는 모두 孔子의 權威에 절대적으로 의지하고 있다. 그는 과연 聖人の 極致(至聖)라 하겠다.'* 만약 司馬遷의 이 結語가 단순히 儀禮的인 讚辭가 아니라 그 이상의 의미를 가진 것이 되려면, 그의 '孔子世家'는 전체적으로 또는 적어도 그 중의 어떤 부분에서든지 孔子가 어떤 점에서 聖人인가를 말했어야 한다. 그러나 불행하게도 司馬遷의 글에서는 이 문제에 대한 확실한 단서를 찾아볼 수 없다. 위의 인용에 나와 있는 바와 같이, 後世의 學者들, 天子와 王侯들이 모두 孔子를 聖人으로서 우러러 보았다는 것은 지금 우리의 目的에는 별로 도움이 되지 않는다. 지금 우리가 해답하여야 할 질문은, 만약 後世의 사람들이 孔子를 聖人으로서 우러러 보았다면 그것은 孔子의 어떤 점 때문인가, 孔子의 聖人다운 면모는 정확하게 어디에 있는가 하는 것이다.

혹시, 이 글에서 드러내려고 한 孔子의 '好古'——옛것을 좋아하는 것——가 이 질문에 대한 한 가지 설득력있는 해답이 될 수 있을지 모른다. 물론, 聖인이 되는 데는 한 가지

* 李成珪(編譯), 「前掲書」, p.457.

길만 있는 것이 아니며, 따라서 聖人の 경지를 一括적으로 규정하려고 하는 것은 無謀하고도 無意味한 일일 것이다. 그러나 한 가지 분명한 것은, 한 사람을 聖人이라고 부를 때 우리는 그가 보통의 人間들이라면 누구에게나 불가피한 것으로, 또는 심지어 당연한 것으로 받아들여지는 思考나 行動의 制約을 出衆하게 뛰어넘었다는 뜻을 나타낸다는 것이다. 이 글에서 해석된 의미에서의 好古는 孔子가 이러한 보통 사람들의 制約을 뛰어넘었다는 증거가 된다고 볼 수 있는 것이다.

이 점을 설명하는 데에는 위에서 말한 ‘보통의 인간들에게 불가피하거나 당연한 것으로 받아들여지는 思考나 行動의 制約’이라는 것이 무엇에 연유하는 것인가, 그리고 그 制約은 옛것과 어떤 관계에 있는가를 말하는 것으로 충분할 것이다. 이 점을 말하려고 하다가 보면, 우리는 한 가지 참으로 놀랄만한 사실에 직면하게 된다. 가령 자기의 뜰에서 八佾舞를 벌인 季氏의 행동을 어떻게 규정해야 하는가를 생각해 보자. 위에서의 우리의 관점에 의하면, 季氏는 ‘보통의 인간들에게 가해지는 制約’에서 벗어나지 못했다. 그는 자신의 私欲이라는 制約에 얽매어 있었다. 그러나 이 글의 앞부분에서 記述한 바와 같이, 季氏에게는 또한 季氏 그 자신의 관점이 있다. 이 관점에 의하면 季氏의 행동은 아무 것에도 얽매어 있지 않다. 자기의 뜰에서 八佾舞를 벌일 때 만약 季氏가 무엇인가 制約을 느낀 것이 있다면, 그 制約은 私欲이 아닌 옛것——즉, 八佾舞는 天子의 마당에서나 벌일 수 있다는 옛날의 禮法——이었으며, 私欲은 制約이기는 커녕 그 制約을 打破하는 推進力이 되었다.

만약 우리가 孔子의 思考體系나 그의 學問的 權威에서 벗어나서 자유롭게 생각해 본다면, 우리는 누구든지 정도의 차이를 不問하고 季氏의 思考方式에 共感을 가질 수 있을 것이다. 그것은 우리에게도 다소간 옛것에서 오는 制約을 私欲의 推進力으로 打破하려는 그 季氏의 경향이 남아 있다는 뜻이다. 아니, 남아 있는 정도가 아니라 그 이상으로, 그 季氏의 경향은 人類 歷史의 進歩를 가져온 根本 勢力으로서 점점 더 強化되어 왔다고 말할 수 있다. 그 경향은 孔子 당시, 또는 명백히 그 이전부터 오늘에 이르기까지 점점 넓어지는 물줄기로서 하나의 滔滔한 흐름을 이루어왔다. 이 물줄기는 바로 人間의 ‘自然的’ 경향을 나타낸다. 孔子의 생각과 이 自然的 경향에서는 ‘制約’의 의미가 완전히 反對로 되어 있다. 孔子의 생각에서 制約으로 보이는 것이 그 自然的 경향에서는 制約을 打破하는 推進力이라고 생각되는 것이다. 이 점에서 孔子의 생각은 人類 歷史의 거대한 물줄기에 正面으로 逆行하는 것이다. 그것은 참으로 聖人이 아니고는 할 수 없는 일이다. 그리하여 孔子는, 焚書坑儒를 건의한 李斯나 그 건의를 받아들인 秦始皇이 聖人이 아닌 것과 동일한 이유에서, 聖人이다.

孔子도 자신이 하려고 한 일이 어떤 종류의 일인가를 알고 있었던 것인가? 司馬遷이 그의 『史記』 ‘孔子世家’에 기록해 놓은 한 逸話에 의하면, 孔子는, 비록 자신이 聖人이라고는 생각하지 않았다 하더라도 적어도 자신이 어떤 일을 하려고 하는가는 잘 알고 있었던

것으로 보인다. 孔子가 61세 되던 해(紀元前 490), 그는 弟子들과 함께 陳·蔡 國境에서 곤경에 처해 있었다.* 陳과 蔡 兩國의 兵卒들에게 포위된 채 일행은 양식도 떨어지고 앓는 사람도 생겨 기진맥진해 있었다. 이때 孔子는 子路和 子貢과 顏淵의 세 제자를 차례로 불러 똑같은 질문을 하고 세 사람으로부터 각각 다른 대답을 들은 뒤에 그 대답에 관하여 孔子 자신의 의견을 말하였다. 그 질문은 '詩에 "코뿔소도 호랑이도 아닌데 저 曠野를 달리네"라는 구절이 있다. 우리의 道가 잘못된 것인가? 우리가 왜 이 지경이 되었을까?'라는 것이었다. 이 질문에 대하여 子路和 子貢은 각각 '사람들이 우리의 말을 따르지 않는 것은 우리의 仁이나 지혜가 모자라기 때문'이라든가 '선생님의 道를 약간 낮추어서 다른 사람의 수준과 다소간 비슷하게 해야 한다'는 식의 대답을 했고, 여기에 대하여 孔子는 不贊成을 표시하였다. 그러나 顏淵은 다음과 같이 대답했다. '선생님의 道가 너무 커서 천하가 용납하지 못하는 것입니다. 그러나 비록 그렇다 하더라도 선생님께서는 밀고 나가십시오. 용납되지 않은들 무슨 걱정입니까? 용납되지 않은 연후에 君子の 眞面貌가 나타나는 법입니다. 道를 닦지 않는 것이 우리의 수치이지, 道를 크게 닦았는데도 채용되지 않는 것은 君主들의 수치입니다. 용납되지 않은들 무슨 걱정입니까? 용납되지 않은 연후에 君子の 眞面貌가 나타나는 법입니다.'** 이 말에 대하여 孔子는 기뻐하면서 '과연 顏氏의 아들이다. 만약 내가 재산이 많다면 나는 너의 家宰가 되겠다'라고 말하였다. 이것은 앞의 子路나 子貢과는 달리 顏淵이 孔子 자신의 속마음을 가장 잘 드러내어 주었다는 데 대한 是認과 讚辭를 나타낸 것이다.

그러나 비록 聖人이기는 하지만, 孔子도 다소간은 보통의 人間이며, 따라서 孔子가 옛것과 私欲의 갈등에서 완전히 벗어나 있었다고 보기는 어렵다. 孔子의 그 갈등이 子路和 顏淵이라는, 「論語」에 특히 두드러지게 부각된 두 人物에 의하여 象徵되는 것은 별로 놀라운 일이 아니다. 子路의 孔子를 위하는 마음은 결코 顏淵의 孔子를 위하는 마음에 못지 않았으며, 孔子가 子路를 사랑하는 마음 또한 顏淵을 사랑하는 마음보다 덜하지 않았을 것이다. 子路는 자신이 보기에 선생이 못마땅한 행동을 할 때 번번이 그 不當함을 주장하였다(雍也 26, 陽貨 5, 陽貨 7). 이것은 그 나름으로 선생을 위하는 것이다. 여기에 비하여 顏淵은 孔子의 말을 들을 때마다, 사실은 더 철저하게 理解하면서도, 한번도 異見이나 疑問을 말하는 법이 없이 '바보처럼' 묵묵히 듣고만 있었다(爲政 9, 先進 3). 孔子는 늘 顏淵을 仁과 好學의 모범으로 내세웠다(雍也 2, 雍也 5, 先進 6). 孔子는 顏淵이 孔子 자신의 생각을 가장 잘 이해하고 따른다고 생각하였다. 孔子가 보기에 顏淵은 好古, 그리고 그것의 의미하는 모든 것을 거의 완전하게 구현하고 있었다. 여기에 비하여 子路는 '勇氣가 뛰어난'

* 「史記」李成珪(編譯), pp.446-7. 以下 孔子의 질문과 顏淵의 대답은 이 책의 번역을 그대로 인용한 것이다.

** 이것은 「論語」에서의 孔子의 말——'찬바람이 불 때에야 소나무와 잣나무의 다르지 않음을 안다'(歲寒然後 知松栢之後彫也, 子罕 27)——을 연상시킨다.

人物이었다(公治長 6). 勇氣는, 특히 옛것에 의하여 制約되지 않는 경우에는, 私欲의 發揮로 이끌 가능성이 있다. 孔子가 子路를 덜 사랑하는 것은 아니지만 일단 顏淵과 子路가 비교되는 상황에서는 번번이 顏淵 편을 지지하였다(述而 10). 子路에게는 이것이 안타까웠다. 옛것을 숭상하는 것은 우리의 삶에 필요한 推進力을 빼앗아가는 것이다. 그러므로 子路의 눈에는 顏淵이 그 선생의 생각을 점점 그릇된 방향으로 이끌고 가는 것으로 보였다.

분명히 이 세상에는 子路和 같은 사람도 있고 顏淵과 같은 사람도 있다. 뿐만 아니라, 孔子에게 子路和 顏淵이 있었던 것처럼, 사람은 누구나 그 마음속에 子路和 顏淵으로 象徵되는 두 개의 요소를 가지고 있다. 子路和 顏淵, 그리고 한 사람의 마음 속에 들어있는 子路의 要素와 顏淵의 要素——人間的 드라마는 이 두 가지 勢力의 相互牽制에 의하여 빚어지는 것이 아닌가? 또한, 聖인과 凡人은 바로 그 牽制의 樣相에 의하여 구분되는 對照的의 登場人物이 아닌가?

參 考 文 獻

1. 「論語」, 張基樞(譯), 汎潮社, 1980.
2. 「論語」, 表文台(譯), 玄岩社, 1971.
3. 「言解論語」上下, 文言社, 1932.
4. 「史記」, 李成珪(編譯), 서울大學校出版部, 1987.
5. 李錫浩, 「孔子」, 知文閣, 世界大思想全集 9, 1966.
6. 李烘雨, 「教育의 正當化 概念으로서의 動機와 理由」, 尹八重 등(編), 「教育課程理論의 爭點」, 教育科學社, 1987, pp. 184-98.
7. 李烘雨, 「삶과 道德教育」, 濟州道教育委員會(編), 「삶의 原理와 道德教育」, 1988, pp. 27-45.
8. 鄭琨, 「孔子의 教育思想」, 集文堂, 1980.
9. 林語堂(閔丙山 譯), 「에세이 孔子」, 玄岩社, 1969.
10. Legge, James, *Confucius: Confucian Analects, The Great Learning and The Doctrine of the Mean*, New York: Dover, 1971, reprint of 1893.

The Meaning of Antiquity in the *Confucian Analects*

Hong-Woo Lee
(Dept. of Education)

Abstract

Confucianism has often been characterized, with justice, by its conservative outlook. This outlook, or the 'love of antiquity' (好古) in the classical Chinese terminology, can be traced back to the doctrine of Confucius himself, the great initiator of the classical Chinese scholarship. Indeed, Confucius specifically mentions, as recorded in two passages of the *Analects*, the love of antiquity as the very kernel of his scholarship (7 : 1, 7 : 19), and many passages dealing with other topics are more or less directly related to this orientation. It can be argued, as has been in this paper, that the prime Confucianistic virtues such as benevolence, loyalty and filial duty are nothing but diverse manifestations of the 'love of antiquity.'

A careful scrutiny of the passages pertaining to the subject at hand reveals that the antiquity for Confucius admits of two different interpretations. One is the 'historical past,' i.e., the ways of doing things of the bygone ages, especially those of the 'Three Dynasties.' In contrast to this, there is what may be called the 'logical past,' i.e., the logical presupposition of the present way of living. It is this latter sense of antiquity that serves as the standards for judging the validity of the present life. These two senses are conceptually distinct, but Confucius usually does not accept such distinction. In most cases, he identifies, wittingly or unwittingly, the two senses of antiquity, and for him any deviation of the present way of life from the historical past signifies, *eo ipso*, the deterioration of the present age.

An important and inevitable question may be raised at this point as to the ground for such identification. It seems that we can and must turn to the passages of the *Analects* itself for the ground. Again, an analysis of the relevant passages show that the antiquity, as the undifferentiated unity of the two senses of the past, is contrasted in Confucius with the 'egoism' (私欲) somewhat broadly interpreted. In this way of thinking, the antiquity is regarded as the only possible check upon the untrammelled display of the egoistic

tendency of man. In the terminology of contemporary philosophy, the distinction of antiquity and egoism corresponds to the conceptual distinction of reason and motive, interpreted at the empirical level. As explanations or 'meanings' of human behavior, motive denotes the individual-psychological meaning and is contrasted with reason as the institutional-logical meaning. Perhaps this distinction can give us a useful guide in assessing the extent to which the Confucianistic conservatism, or the 'love of antiquity,' can be meaningful in our own time.