

# 구원자로서 哲人과 유비주리의 聖人

— 『書經』과 『詩經』의 西周, 春秋 초기 문헌을 중심으로 —

신 정 근  
(서울대 철학과 조교)

## 1. 문제제기

중국 유가 철학에서 사람은 항상 더 나은 사람이 되기를 갈구하며 살아야 한다. 또 특정 사람이 성취한 사람됨의 품격을 凡人, 士人, 賢人, 聖人: 哲人 등의 용어로 분류한다. 위의 두 주장을 결합하면 사람은 범인에서 성인으로 나아가기 위해서 끊임없는 노력을 경주해야 한다. 여기서 “더 나아가다”는 술어는 그 이전의 사람됨을 완전히 부정하고 새로운 차원의 사람됨으로 뛰어넘음을 의미하지 않는다. 왜냐하면 유가 철학에서 사람됨의 단계는 근원적으로 넘어설 수 없는 경계를 설정하지 않기 때문이다. 반대로 그 이전의 단계에서 성취한 품격을 온전히 가지고 다음 단계로 올라서서 넓어짐을 의미한다. 그렇다면 각 단계의 사람됨은 어떤 면에 다르다고 할 수 있을까? 이 점은 특정 개인의 사회적 역할과 영향력에서 구별된다. 예컨대 천자라는 사회적 역할은 그 외의 사회적 역할과 달리 만인을 상대로 해서 실행된다. 즉 그가 明主로서 사회 모든 성원에게 좋은 영향력을 끼칠 수도 있고 暗主로서 반대의 영향력을 끼칠 수도 있다. 천자는 이러한 사회적 역할로 인해 사람됨의 출발부터 범인, 사인, 현인 수준에서 문제시되지 않고 성인 수준에서 문제시된다. 결국 천자는 성인이 되는가 되지 않는가가 초점이 된다. 만약 그가 명주라면 성인이 될 수 있고, 암주라면 범인의 수준으로 전락될 수 있다. 한편으로 만인에게 영향 끼침이라는 사회적 지위는 천자의 경우 귀속 지위이지만, 문명과 제도의 창시자의 경우는 귀속 지위가 아니라 성취 지위이다.<sup>1)</sup> 즉 원래는 천자 신분으로 그렇게 하지 않았지만, 만인에게 혜택을 주게 되

었다는 면에서 성인의 품격으로 진입할 수 있다. 이러한 맥락에서 유가라면 모든 사람이 성인이 될 수 있다는 주장을 공유한다.

본고에서는 철인과 성인의 문제가 최초로 제기되는 『서경』, 『시경』을 대상으로 그 의미를 구명하고자 한다. 종래 이 물음에 대한 연구는 『논어』<sup>2)</sup>나 송, 명대 유가의 성인관 규명<sup>3)</sup>에 머물러 있다. 그 결과로 『논어』에는哲자가 한 번도 등장하지 않는 점, 전국시대 이후 성인, 철인의 의미가 신비화되는 점 등등 두 개념의 변화를 통시적으로 규명하는데 한계를 드러내고 있다. 이를 위해 필자는 서주시대에서 춘추시대에 이르기까지 사회 변동 주체가 변화되고 있다는 전제에서 그들에게 어떤 유형이 덕목이 요구, 기대되었는지를 실증적으로 분석하고서, 哲과 聖의 의미를 구체적으로 해명하려고 한다. 이러한 과정에 자연히 중국 철학의 최초 물음이 무엇인가라는 문제와 연결된다. 그들은 추상적 지식의 소재나 그것을 획득하는 방법을 탐구하기보다는 어떤 유형의 행실을 거듭하여 개개인을 둘러싼 사회적 환경에 긍정적 영향을 끼치는가에 지대한 관심을 쏟았다. 형식적으로 표현하자면, 그들은 “너 자신을 알라”보다는 “너의 행실에 신중하라”를 격언으로 삼았다고 할 수 있다.

## 2. 사회 변동 주체의 신분적 하향과 그들에게 요구되는 덕목의 연관성

주왕조가 창건될 당시나 서주시기에 주 천자가 어떤 의미에서든

- 
- 1) Hsu Cho-Yun, *Ancient China in Transition -An Analysis of Social Mobility, 722-222 B.C.*(Stanford: Stanford University Press, 1965), 141-174쪽. 그리고 이런 맥락에서 『논어』, 『용야』30의 자공과 공자 사이의 성인관 이견을 조망해볼 수 있다.
  - 2) Roger T. Ames(安樂哲), 「孔子思想中‘聖人’概念淺釋」, 『國立臺灣大學創校四十周年 國際中國哲學研討會 論文集』(臺北, 1986): 245-273쪽과 David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*(New York: State University of New York Press, 1987): 296-304쪽
  - 3) Ronald G. Dimberg, *The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-Yin*(Hawaii: The University Press of Hawaii, 1974).

모든 활동의 중심적 지위를 차지하고 있었다. 이러한 사실은 은, 주왕 조시 천자를 '余一人'이라고 부르는 명칭에서 확인할 수 있다.

그러나 춘추(722-464) 시기 사회 계층 변동의 실증적 연구에 따르면 왕조의 중심적인 역할을 수행했던 주체는 공족출신, 경대부, 사 계층으로 신분상의 하향적 변화를 뚜렷하게 보이고 있다. 『한서』, 「고금인표」와 『좌전』의 등장 인물의 事跡을 중심으로 위 시기를 10주기로 구분하면 제4기(632-603) 이후 공족 출신은 총인물수나 전계층의 백분율(10% 이하)면에서 뚜렷한 하향 곡선을 그리고 있다. 이에 비례하여 경대부 계층은 동일한 시기부터 인물수나 백분율(70%상회)면에서 폭발적인 증가세를 보이다가 마지막 제8, 9기에서 하락세를 보인다. 반면 사 계층은 동일한 시기부터 비약적인 상승세를 나타내고 있다.<sup>4)</sup> 위의 사실을 바탕으로 우리는 『서경』, 『시경』의 서주시기와 『좌전』의 춘추시기 문헌들을 상호 대차적으로 검토해보면 발언자들이 총점적으로 빈번하게 요구, 기대하는 덕목들이 다르게 나타난다는 사실을 확인할 수 있다. 여기서는 필자는 사회 변동의 주체와 그들에게 요구, 기대되던 덕목 변화상의 연관성을 살펴보고자 한다. 중국 철학사에서 仁이 소위 보편적인 덕목으로 간주되지만 서주 초기 문헌에 매우 적게 등장함으로 仁을 대상으로 할 수 없다. 그래서 위 문헌에서 왕, 경대부, 사와 관련되는 덕목으로 거론되는 철, 성, 덕, 현, 례 등으로 대상을 한정하고자 한다.

<표 1> 문헌과 중요 덕목어 출현 빈도수

용어 \ 문헌	『서경』	『시경』	『좌전』	『논어』
철(哲)	10(18)	12	2	0
성(聖)	2(22)	8	25	8
현(賢)	1(18)	2	17	25
례(禮)	4(18)	10	492	75
덕(德)	54(224)	71	254	40

\* 『서경』은 서주 초기 저작으로 추정될 수 있는 편명에만 국한했다.<sup>5)</sup>

\* 『서경』의 ( ) 안 숫자는 전편을 대상으로 한 경우임.

4) 許倬雲(1963), 「春秋戰國間的社會變動」, 歷史語言研究所集刊, 34책하, 臺北, 559-573쪽.

奘의 경우 서주 초기 왕에 기대, 요구되던 덕목으로 간주되다 춘추 시대에 와서는 거의 사용되지 않음을 알 수 있다. 성의 경우 철과 달리 계속 쓰이지만 『좌전』의 예나 『논어』의 인에 비교한다면 중요도가 점차 줄어 들었다고 할 수 있다. 덕과 예는 『시경』, 『서경』에서도 어느 정도 사용되나 『좌전』에서 비약적인 증가세를 보이고 그 추세는 『논어』에서도 계속된다. 현은 시간의 경과에 따라 완만한 증가세를 보인다.

이러한 사실을 위의 계층 변화와 연관지어 생각해보면 철과 성은 『서경』, 『시경』의 서주 초기 왕에게 중심적으로 기대, 요구되었고, 덕과 예는 『춘추』, 『논어』의 춘추 시기 대부, 사 등에게 중심적으로 기대, 요구되었고, 현은 춘추 후기 사에게 중심적으로 기대, 요구되었던 덕목이지 않았을까 가정해본다. 이를 바탕으로 사회적 역할의 중심과 덕목의 동반적인 변화의 과정과 의미를 구명해보자.

먼저 『서경』, 『시경』을 중심으로 서주초기 왕과 그에게 요구되던 덕목을 살펴보자. 서주 초기의 사실을 반영할 수 있는 자료의 신빙성 면에서 현행 『서경』 전체를 대상으로 하지 않고 일부를 대상으로 한다. 용례를 조사해보면 철은 은, 주왕조의 임금, 특히 왕조의 개창자에게만 편중해서 쓰이다가 려, 유왕 시기에 와서 희화화되면서 지칭 대상도 확대되고 그 고유한 의미가 소멸 내지 다른 술어로 대체되어 버린다. 『서경』을 보면 철은 모두 10번 중 5번이 “殷先哲王” 식으로 은왕조 초기 개창자를 지칭하고, 4번은 주왕조 성왕이 임금으로서 결여하고 있는/구비해야 할 요건으로 사용된다. 『시경』의 12번도 「대아 下武」, 「周頌 雝」, 「商頌 長發」 등은 주왕조 문왕이나 상왕조 개창자를 대상으로 하지만, 「소아 鴻鴈」, 「대아 烝民」 등은 주왕조 중흥자로서 선왕시기 작품으로 특정한 신하에게 확대되고, 나머지 「소아 小

5) 金勝惠(1990), 『原始儒學——「論語」, 「孟子」, 「荀子」에 대한 해석학적 접근——, 民音社, 서울, 35쪽의 각주 47번과 51쪽의 각주 11번을 종합하면 「大誥」, 「康誥」, 「酒誥」, 「梓材」, 「召誥」, 「洛誥」, 「多士」, 「君奭」, 「多方」, 「顧命」 등을 서주 초기 저작으로 간주하고 있다. 한편 顧頡剛(1982), 『古史辨』, 1책, 47 「論今文尚書著作時代書」, 上海古籍出版社, 上海, 200·206쪽에서도 위의 주장과 대동소이하다.

冕), 「대아 抑」, 「대아 瞻卬」 등은 여, 유왕시기 주왕조 혼미의 원인으로 지목되는 褒姒에게 희화적으로 지칭되면서 철은 왕의 조건으로서 구비되지 않고, 민 중에 철인이 있다고 하면서 새로운 왕자의 출현을 희구하게 된다.

### 3 서주 시대: 『서경』, 『시경』의 천자와 哲(구원자/혁명가)

『서경』, 『시경』에 쓰인 철의 의미를 분석해보자.

나처럼 나이 어린 사람이 천자의 지위를 계승했다(나는 왕조의 개창자들처럼). 구원자/혁명가의 반열에 들 정도로 민을 평안한 상황으로 영도하지 못하는데 하물며 천명의 향배를 예측할 수준에 도달할 수 있겠는가? ... 선인이 받은 천명을 분주하게 부연하고 위대한 공업(開國)을 실추시키지 않기 위해서 나는 하늘이 내려 준 징벌의 권한을 거절할 수 없다.

惟我幼沖人，嗣無疆大歷服。①弗造哲，②迪民康，③矧曰其有能格知天命？... 賁敷前人受命，茲不忘大功，余不敢閉于天降威用。『서경』 「大誥」<sup>6)</sup>

먼저 ①을 ②와 ③에 모두에 연결시키느냐 ②에만 연결시키고 ③에 연결시키지 않느냐에 따라 철의 요건이 달리 파악된다. 孔安國(『한문대계』, 제12책, 7권20쪽), 孔穎達(『십삼경주소』, 제1책, 13권16-17쪽), 屈萬里 등이 모두 전자의 예를 따른다는 점을 수용하면 哲은 안민과 지천명을 포괄한다고 볼 수 있다. 그렇다면 철은 백성에게 안정된 생활 보장과 천명의 향배 예측하는 상태라고 말할 수 있다. 이를 보다 명확하고 간명하게 규정하기 위해 기존의 해석자들이 철을 어떻게 설명하지를 살펴보자.

6) 屈萬里 註譯(1969), 『尚書今註今譯』, 臺灣商務印書館, 臺北, 89쪽. 이하 『서경』 인용시 별도의 표시가 없는 한 위 책의 쪽수를 가리킨다.

공안국은 철을 지궤로 풀이하는데<sup>7)</sup> 이것만으로 오늘날 한글의 어느 단어에 해당하는지를 알 수 없다. 호시노 코오(星野 恒)의 知識(『한문대계』본, 책12, 7권 30쪽 두주), 굴만리의 明智(위책, 89쪽), 김승혜의 현명, 지혜(54쪽)는 철 의미 규정의 단서를 제공하는데 과연 적합한지를 고찰해보자. 지식, 명지, 지혜는 모두 구체적 행위보다는 지식을 철에다 연결시키는 면에서 공통적이다. 이들의 경우 지식의 내용이 명확하게 설명되지 않아 철의 내용도 모호한 채로 남아 있다. 논의의 편의를 위해서 위 세 가지 번역어 중에서 지혜라는 대응어가 적절한지를 아리스토텔레스의 『니코마쿠스 윤리학』<sup>8)</sup>에 나오는 지혜(sopia), 실천적 지혜(phronesis)와 비교해보자.

아리스토텔레스의 철학적 지혜(sopia)는 그 단초가 달리 있을 수 없는 존재자를 대상으로 하여(174쪽: 1139a) 근본 명제의 인식과 그 근본 명제를 이용하여 논증을 할 수 있는 상태를 가리킨다(181쪽: 1141a). 위 인용문의 철의 경우 의미의 한 계기인 민을 평안하게 하는 방법은 단 하나일 수 없고 이럴 수도 있고 저럴 수도 있을 뿐더러 다른 계기인 천명의 향배도 반드시 특정 왕조나 특정 개인과 독점적으로 연결되지 않아 이 사람에게 부여될 수도 있고 저 사람에게도 부여될 수 있다. 또 위 인용문 뒤에 천명을 파악하기 위해서 거북점을 치는 기록이 있다(寧王遺我大寶龜, 紹天明). 즉 인간의 이성을 발휘하여 행위의 방안을 선택하지 않고 신탁에 의존하고 있다. 인용문의 철: 지혜는 인식의 대상과 상태 두 가지 측면에서 모두 철학적 지혜의 특성을 가지고 있지 않다. 그러므로 위의 철을 지혜라고 번역하더라도 그 때 지혜는 철학적 지혜를 가리킬 수 없다.

두 번째로 실천적 지혜와 위 인용문의 철: 지혜를 비교해보자. 실천적 지혜는 달리 있을 수 있는 대상을 성찰하고(174: 1139a, 177쪽: 1140a) 인간적인 선에 관해서 참된 이치를 따라 행동할 수 있는 상

7) 『哲, 知也』식 풀이는 許慎의 『說文解字』, 揚雄의 『方言』 등에도 보이는데 아마 한대의 일반적인 풀이인 듯하다.

8) 崔明官(1984), 『니코마쿠스 윤리학』, 서광사, 서울을 저본으로 삼는다. 이하 쪽수는 위 책의 쪽수를 가리킨다. 필요시 Ross 영역본, *Nicomachean Ethic*을 참고로 했다.

태를 가리킨다(179-180쪽: 1140b). 그리고 실천적 지혜는 무엇을 해야 하고 무엇을 해서 안 된다는 것을 규정하고 명령하지만(188쪽: 1143a) 실천적 지혜라는 앎 그 자체는 행위를 산출해낼 수 없다(190-191쪽: 1143b-1144a). 위 인용문 철:지혜가 달리 있을 수 있는 대상을 성찰한다는 면에선 실천적 지혜와 유사하다. 그러나 실천적 지혜는 올바른 이치를 따르는 상태일 뿐만 아니라 올바른 이치를 머금고 있어 자신이 이성을 가지고 자주적으로 이치를 따르고자 한다(193쪽: 1144b). 위의 철:지혜는 행위의 선택에 앞선 심사숙고가 前人의 受命 사실에 의존하지 성왕 자신이 이성을 가지고 자주적으로 심사숙고하여 선택하지 않는다. 자기 결행의 정당성은 前人의 천명 수수 사실 그 자체에 달려 있다. 결국 이러한 맥락에서 위의 철:지혜는 실천적 지혜로 볼 수 없다.

마지막으로 일상어의 “지혜롭게/슬기롭게 사태를 처리하다”처럼 지혜가 경험이 풍부한 늙은이가 지나친 비판과 낙관을 피한 채 태연하고 탁월하게 사태를 처리하는 상태라고 본다면 성왕은 자신의 발언에서 나타나듯이 경험이 없는 어린 사람이면서 사태의 전개 방향에 대한 두려움과 결행에 앞선 초조함으로 안절부절하고 있음을 알 수 있다. 이 경우 성왕의 지혜 없음은 당연한 일일 뿐이지 비난과 칭찬의 대상이 될 수 없다.

한편 위의 哲:지혜가 지혜로 볼 수 있다고 가정한다면 성왕 자신이 현재는 지혜를 소유하고 있진 않지만 앞으로 지혜의 소유와 발휘를 주장하고 있는 셈이다. 좀더 과도하게 해석하면 그는 지혜의 탐구, 사랑을 주장했다고 볼 수 있다. 그렇다면 서주 초기 기원전 12세기 경에 중국에서는 소위 철학이 시작되었다고 볼 수 있다. 적어도 이하나다른 곳에서 지혜의 탐구 방법을 설명해야 한다. 실제로 그런 내용은 없다. 있다면 明德愼罰이 있다. 만약 여기서 명덕의 덕을 ‘지적 덕’으로 본다면 명덕은 이성적 추론을 명료하게 하다 또는 명증적으로 추론하디를 의미할 수 있겠다. 그러나 여기서 덕은 전혀 그런 맥락으로 사용되지 않고 있다(조금 뒤에서 논의됨).

그렇다면 철을 지혜 류로 번역하기 위해서는 연구자가 나름대로의 개념 규정을 하는 경우가 마지막 대안으로 남는다. 김승혜는 철을

“백성을 편안하게 하여 천명을 아는 지혜”(54쪽)라고 규정한다. 이 규정을 위의 인용문 형식과 대비해보면 哲 = 民康 + 知天命으로 보는 셈이다. 그렇다면 위의 규정은 철은 철이다 내지 민강 + 지천명은 민강 + 지천명이라는 식의 동어반복이 된다. 철 자체의 의미만을 분석해서 민강 + 지천명의 의미가 도출될 수 있는지 의문이다.

지금까지 논의를 정리해볼 때 위 철:지혜 번역의 문제점은 철을 지식 개념으로 보려는 데서 빗어지지 않았나 하는 생각이 든다. 필자는 철을 지식 편향 개념이라기보다는 특정 인물의 행위 중심 단어로 보아야 하지 않나 생각한다. 행위 중심적인 철의 의미를 알아보기 위해 철의 어원 분석에서 출발하기로 하자.

시라카와 시즈카白川靜은 ① 哲의 초기 글꼴이 折(扌+斤)로서 扌는 강신용 사다리(神梯)의 상형이고, 斤은 부정을 피하다/몸과 마음을 정갈히 하다는 결합으로 신섬김(제사)을 거행할 때 깨끗하고 맑은 마음으로 본다. ② 철의 重文으로 𠄎, 𠄎, 𠄎 등이 있는데 이때 折 부분 아래의 입, 말, 마음 등은 신에 기도, 맹세하는 의미를 나타낸다. ③ 특히 𠄎은 신에게 봉사하는 경건하고 맑은 심리적 상태를 명확하게 나타낸다. ④ 『서경』, 『주교』의 “殷哲先王”의 철도 천에 교통하는 사함을 나타낸다.<sup>9)</sup> 그의 주장은 공영달의 至靈乃知天命(『십삼경주소』본, 13권17쪽)처럼 왕의 제사장 기능을 부각시키고 있다. 그러나 주왕조에서 천명과 왕의 관계가 天命靡常(『대아 文王』), 天命不又(『소아 小宛』), 天命不易(『서경』, 『君奭』)에서 보이듯 천의 일방적 정당성 부여가 아니라 왕의 실제적 유효한 통치에 수반되는 형태로 변화하게 된다. 설혹 시라카와의 주장을 인정한다고 하더라도 위의 문장에서 철과 지천명의 관계는 설명되지만 철과 민강의 관계는 설명되지 않는다.

마지막으로 王引之(1766-1834)가 『서경』, 『여형』 “哲人惟刑”의 철을 대상으로 새로운 의미 규정을 시도한다. 결론적으로 말하자면 이 귀절은 “철인만이 형벌을 줄 수 있다”의 의미가 아니라 “인민을 통제

9) Shirakawa Shizuka白川靜(1984), 『字統』, 平凡社, 東京, 626쪽.



하는 방법은 오직 형일 뿐이다”로 해석해야 한다 이다. 그 근거로 그  
 는 ① 종래대로 해석하려면 刑자 앞에 用자를 보완해야 한다. ② 이  
 귀절 앞 부분에 “伯夷降典, 折民惟刑” 귀절이 있고, 『묵자』, 「상현」에  
 “哲民惟刑”으로 인용되어 있다. ③ 哲은 折의 가차이다. 折이 정자이  
 고 哲이 가차자이다. ④ 이 절로서 철은 통제하다, 제제하다(制)의 뜻  
 이다.<sup>10)</sup>

우리는 여기서 ① 절과 철이 통용될 수 있다 ② 양자가 통용될 때  
 철은 통제하다, 제제하다의 의미를 갖는다 점을 수용하기로 한다. 그  
 리고 단옥재의 철자 주석을 보면 철의 초기 글꼴인 折은 扌 + 斤 합  
 성어로 손에 권 도끼/도끼를 손에 쥐다를 의미하지 않고 艸 + 斤 합  
 성어로서 도끼로 풀을 베다(斷)를 뜻한다<sup>11)</sup>고 주장한다. 두 주장을  
 종합하면 철은 민을 통제하거나 잡초와 같은 사람(범법자)<sup>12)</sup>을 처벌  
 하다는 뜻을 갖는다고 볼 수 있다. 즉 제초가 악인의 제거의 비유로  
 쓰인다는 점을 들 수 있다.

지금까지 논의를 바탕으로 다시 원문으로 돌아가보자. 성왕 자신은  
 弗造哲로 자처하지만 전인(문, 무왕)의 위대한 결과를 수호하기 위해  
 서 하늘이 부여한 징벌권을 행사할 수밖에 없다고 주장하고 있다. 또  
 受命과 大功을 동일한 내용에 대해 다른 표현으로 본다면 造哲의 문,  
 무왕은 천명을 받아 위대한 공업을 성취한 인물이라고 볼 수 있다.  
 이 정도로는 철의 의미 규정이 너무 복잡하다. 대공은 전왕조의 마지  
 막 폭군을 단죄, 처단하여 민을 도탄에서 구원한 행위(除暴救民)라고  
 할 수 있다. 앞의 용례 분석에서 철이 왕조의 개창자에게 편중되어

10) 『經義述聞 尚書下』, 『皇清經解』(阮元 編刊, 王進祥 重編)본, 18책, 19113권, 漢  
 京文化事業有限公司, 25쪽.

11) 段玉裁(1818), 『說文解字注』, 上海古籍出版社(1988, 上海), 57쪽.

12) 『서경』에서 이런 비유에 정확하게 대응하는 실례를 찾을 수 없지만 父民(「康  
 誥」, 「召誥」 등)이 治民으로 쓰인다는 점을 제시할 수 있다. 원래 父는 풀을 베  
 다의 의미에서 다스리다 의미를 가지게 되었는데 이때 풀 베다가 잡초 같은 사  
 람을 제거하더라는 의미 확대가 이루어지지 않았나 생각된다. 「좌전」을 보면  
 풀의 제거와 악인의 제거를 연결시키는 비유를 찾아볼 수 있다. 蔓草猶不可除  
 (은공1년, 12쪽), 爲國家者, 見惡, 如農夫之務去草焉. ... 絕其本根, 勿使能植, 則善  
 者信矣(은공6년, 50쪽).

쓰인다는 점을 고려하면 개창자의 폭군 처단과 민의 구원(일상으로 복귀)으로 요약될 수 있다. 또 구원은 처단을 전제해야 가능하므로 철은 구원자의 의미를 갖는다고 할 수 있다. 이러한 행위를 아무나 할 수 없다면 철은 영웅적인 구원자/혁명가라고도 할 수 있다.

그러므로 짬은 수명하여 폭군을 징치하고 학정에 시달리는 민을 구원하는 신왕조의 개창자와 긴밀하게 연관되어 있다. 개창자는 혁명의 실행 여부와 실시 시기를 절묘하게 결단하여 구출과 회복이라는 위대한 공업을 달성하게 된다. 그 결과로 당사자는 그 공업의 현저하게 돋보임/빛남이라는 평가를 받게 된다. 이때 철은 명(밝다, 밝음)으로 풀이된다. 그러나 明哲도 인간이 지성, 이성을 발휘하여 근본 법칙을 인식함으로써 사람이 무지에서 계몽되었다는 맥락이 아니다. 영웅이 민을 구원하여 일상으로 복귀하도록 함, 즉 사람에게 학정에서 광명을 되찾아 준다는 行事的 측면을 의미한다고 보아야 한다. 철은 구체적이고 중대한 행위를 유효하게 실행하는 능력과 결과에 대한 평가의 의미를 담고 있다. 그는 적합한 행위 방안을 심사숙고하여 행위면에선 유효성을, 결과면에선 그 누구도 이의를 제기할 수 없는 위광을 갖게 된다. 예컨대 『서경』, 「여형」의 哲獄은 난마처럼 얽혀 있는 복잡한 송사를 명쾌하게 판결하라는 의미할 수도 있지만 이 보다 수명을 받은 사람의 혐의를 벗겨주어 그 사람에게 명예를 회복시켜 주다를 의미한다고 생각한다.

왕조 개창자로서 영웅은 후손들에게 어떤 영향력을 끼치는가? 후손들의 입장에서 보면 개창자의 유업에 어떠한 태도를 보여야 하는가가 문제이다. 이와 관련되는 용어가 유효한 역할 수행 능력의 존중(敬德), 귀감 삼기(式), 유업 계승(孝思) 등이다.

덕은 『서경』에서 경덕敬德 형태로 빈번하게 나타난다. 후대에 경을 두려워하다, 경건/경건히 하다 식으로 심리적 태도로 보기 때문에 덕도 마음에 내재된 본성으로 해석하기도 한다. 그러나 두려워하다는 경우 왕의 직무를 성실히 준수하지 않았을 때 생겨나는 천명의 상실과 왕조의 멸망이라는 역사적 사실 내지 경험에 대해 갖는 객관적 걱정거리, 문제거리와 연관되어 있다. 즉 천이라는 변덕스러우며 무시무시한 인격적 존재나 왕조 교체의 필연적 법칙 자체에 대한 심리적 기

재로서 인간의 기층적 감정으로 볼 수 없다. 또 덕도 심성 문제와 결부되어 있지 않으므로 개창자가 보여준 왕으로서 역할 수행 양태 간단히 말하자면 행실로 보아야 한다고 생각한다.<sup>13)</sup> 그렇다면 경은 왕의 구체적 처신 하나하나가 천명과 왕조의 장래와 연계성에 대한 각성을 환기시키는 의미로서 존중하되야 보아야 한다. 종합하면 경덕은 개창자가 보여준 행실을 존중하여 후손도 동일한 궤적을 밟아 나가야 한다.

이러한 점은 덕자 앞의 동사 유형을 보면 더욱더 분명해진다. 후대의 왕은 개창자들이 보여준 행위 양태와 짝이 되도록/비견되도록 노력하라(世德作求, 「대아 하무」, 「서경」, 「강고」), 왕의 역할을 민첩하게 실행하라(經德, 「酒誥」, 敏德, 「강고」) 등에서 확인할 수 있다. 또한 덕이 특정 행위 유형의 실행과 연관되어 있음을 왕에게 대한 상투적인 경계어를 통해서도 알 수 있다. 이를 전왕조의 마지막 왕을 대상으로 하는 금지 유형의 행실과 권장 유형의 행실로 나누어 보자. 전자로 술독에 빠지지 마라, 개인의 안일에 힘쓰지 마라, 잔치로 품위를 잃지 마라,<sup>14)</sup> 천명을 방기하지 마라, 정사를 게을리 마라, 쾌락에 탐닉하지 마라,<sup>15)</sup> 조상의 공덕을 훼손하지 마라<sup>16)</sup> 등을 들 수 있다. 후자로 제사 때만 술을 마셔라, 개창자의 유혼을 경청하라(「주고」, 107쪽), 제사를 지내라(「다방」, 151쪽), 위의를 유지하라(「抑」, 18권 4-5쪽), 諫言을 들어라(「소아 小毖」) 등등을 들 수 있다. 이렇게 보면 덕은 왕에게 내면적 덕성에 대한 자각과 인격적 존재에 대한 외경심을 촉구하는 게 아니라 왕의 구체적 행위는 유형적으로 어떠한 결과를 초래할 수 있으므로 왕으로서 요구, 기대되는 역할 수행상의 성실을 촉구한다고 보아야 하지 않을까?

철의 이러한 특성은 역사적으로 주의 중흥기로 간주되는 선왕 전후 즉 려, 유왕 시기에 오면 용례의 특이성을 보여준다. 즉 앞에서도

13) 行事와 德의 연관성에 대해서는 오구라(1970), 『中國古代政治思想研究』――『左傳』研究ノ下, 青木書店, 東京, 50-79, 93쪽을 참조.

14) 이상 「酒誥」의 내용이다. 屈萬里(1969), 107-110쪽.

15) 이상 「多方」의 내용이다. 위책, 151쪽.

16) 「대아 抑」, 『한문대계』 본, 18권 5쪽.

말했듯이 철의 지칭 대상이 확장된다. 김승혜는 이런 현상을 용어의 악용과 이미지의 흔들림으로 설명하지만(69쪽) 이 점만으로 『논어』에 철이 한 번도 쓰이지 않는 점을 밝혀내기에는 부족하다. 러, 유왕은 개창자들이 보여준 행위 유형의 반대 유형의 행위가 습성으로 된 왕들이다. 이들에게 더 이상 개창자들과 유사한 행위의 준수를 기대할 수 없다는 면에서 철은 경쟁하던 다른 용어에게 주도적 지위를 내주게 되지 않았을까? 「대아 첨앙」(18권36쪽)에 보면 포사를 철부라고 하고(哲夫成城, 哲婦傾城), 포사가 주왕조를 멸망하게 만든 이유로 묘사한다. 여기서 포사의 특성을 長舌로 규정하는데(婦有長舌) 정현은 多言語로 주석을 단다. 또 그는 다른 곳에서 철을 知로 풀이하지만<sup>17)</sup> 여기서는 多謀慮라고 한다. 장설을 수다스럽다, 말수가 많다 등 순전히 개인 차원의 버릇으로만 본다면 왕조의 멸망(傾城)과 연결시키기가 어렵다. 다언어로서 장설과 다모려로서 철을 연결시켜 보면 언어와 모려는 주장, 견해이고 다언어와 다모려는 여러가지 주장, 견해로서 왕으로서 기대/요구되는 직무 성실과 반대되는 유형의 행위의 정당성을 여러가지로 주장하더라도 보는 편이 타당하지 않을까? 아니면 인간 유형의 평가를 전통적 분류와 정반대로 주장했다고 생각할 수도 있다. 예를 들자면 褒姒가 善人을 惡人으로 평가하고 유능한 사람을 무능한 사람으로 평가했다고 할 수 있다.<sup>18)</sup> 즉 이 점은 흔히 역사적으로 왕조의 마지막 왕에 대한 개인적 향락, 무절제, 타락의 이미지와 연결되어 傾城이라는 왕조의 몰락과 연결되리라 생각한다. 한편 「소민소旻」에서는 왕이 초점이 되지 않고 제후나 민 중에서 바람직한 인간 유형이 있다고 하면서 민과 철을 연결시키고 있다(民雖靡靡, 或哲或謀, 或肅或艾). 이 시는 물론 유왕이 좋은 정책을 채용하지 않고 나쁜 정책을 채택하는 행위 유형을 반박하는데 초점이 있지만(謀臧不從, 不臧覆用), 주왕조의 실제적 멸망을 가정하고서 모장을 가진 민중의 철왕의 도래를 희구하는 내용으로 볼 수 있지 않을까라는 생각

17) 「소아 소민」의 或哲或謀의 주(『한문대계』본, 12권 20쪽), 「대아 下武」의 世有哲王之 주(16권 25쪽), 「대아 억」의 其維哲人之 주(18권 8쪽), 「상송 長發」의 潛哲維商의 주(20권 18쪽).

18) 같은 곳, 此宜無罪, 女反收之, 彼宜有罪, 女覆說之.

이 든다. 그러나 주왕조를 대체할 만한 새로운 왕의 도래가 없는 상황이라면 철과 왕의 배합은 춘추시대에서 예상할 수 없지 않을까? 그리고 실제로 이 점은 『논어』에 철자가 한 번도 사용되지 않는 상황과 연결될 수 있으리라 추측된다.

#### 4. 서주시대: 『서경』, 『시경』의 왕, 귀족과 성(유비추리 능력 또는 그런 사람)

성聖 내지 성왕聖王은 철 내지 철왕과 혼용되다가 후대에 짬이 점차 사용되지 않는 반면 聖은 성인이라는 용어의 출현 이후 지속적으로 사용된다. 다음으로 성의 용례와 의미를 추적해보기로 하자.

『논어』에 보면 태재가 자공에게 “공자가 성인인가”(「자한」6)라는 질문이 있다. 자공은 공자의 多能을 제시하며 긍정적으로 대답하지만 공자는 다능과 성인의 연결을 부정한다. 다능을 다양한 기술적 분야에서 능통하다로 본다면 공자는 성인을 기술의 발휘를 통한 탁월한 만듦의 기능에다 결부시킴을 부정한다고 볼 수 있다. 즉 그는 제작자 이미지의 성인관을 부정한다. 그러나 이런 관점은 춘추, 전국 시대 성인관과 반드시 공유되지만은 않는다. 예컨대 『한비자』, 『오두』를 보면 유소씨, 수인씨처럼 기물 내지 문명을 창조한 영웅을 성인으로 기술하고 있다.<sup>19)</sup> 나아가 후대에는 회화, 음악 등 예술에서 새로운 기법을 만들어 내거나 달인의 경지에 오른 사람을 성인이라고 평가한다.<sup>20)</sup> 최초 제작자로서 성인은 철인과 마찬가지로 처음을 열다라는 의미를 공유하고 있는 듯하다.

한편 아리스토텔레스의 경우 행위와 기술이 우연적인 것을 대상으로 하는 점에 유사하지만 행위는 그 자체를 목적으로 삼는 반면 기술/만듦은 보다 일반적인 목적에 종속되어 있다는 점에서 준별되고 있다

19) 陳奇猷(1974), 『韓非子集釋』, 上海人民出版社, 上海, 1040쪽.

20) 『한어대사전』, 권8, 664쪽, 특히 『장자』에 나오는 聖人은 이런 유형을 대표하는 경우가 많다.

(177-179쪽: 1140a-1140b). 그러나 서주, 춘추 시대에 성인의 모범적인 행실[귀감]이 이성에 의해 논증되지도 심사숙고를 통해 선택되지도 않은 채 여타 사람들이 똑같이 복사해야 할 규범으로 제시된다면 성인의 행위는 기술의 제작품과 동일할 수 있다. 여타 사람이 무반성적이고 기계적으로 성인의 행실에 가까이 닮으려고 한다면 성인의 귀감은 일상의 도구와 동일해진다(즉 도구적 귀감). 우리가 익숙한 생필품을 사용하면서 회의하지 않듯이 전통을 준수하면서 회의하지 않을 수 있다. 그래서 필자는 기물 제작자로서 성인관과 구별되는 이러한 특성을 제도, 문화, 전통의 창작자로서 성인관이라고 보고자 한다. 공자의 「述而不作」 진술은 요, 순, 문, 무왕, 주공이 창조한 전통의 계승자이지 전통을 넘어서는 새로운 전통을 창시하는 사람으로 규정하지 않으려는 포부를 드러낸다고 볼 수 있다.<sup>21)</sup>

그러면 『서경』, 『시경』 단계에서 어떤 유형의 성인이 언급되고 있을까? 필자는 크게 세 가지 유형으로 대별할 수 있다고 본다.

첫째, 신과 교통력을 의미하는 주술적, 종교적 성인관

둘째, 제도, 규범의 창시자로서 성인관

셋째, 특정 부류의 행위 성향이 화, 복 두 가지 중의 하나라는 특정 유형으로 귀결되는지를 유비추리하여 유효한 역할을 수행하는 성인관. 첫 번째는 「상송 장발」에서 은 왕조의 시조인 탕 임금의 천명 수수를 언급하면서 총명과 공경이 나날이 더해진다(聖敬日躋)라고 말하는데에서 명확하게 나타난다. 총명으로서 성은 인간의 감각 인식 능력의 명증성이 심화되어감을 말하는 것이 아니라 신과 교제시 점술을 통해서나 자연 이변 현상을 통해 신의 명령을 왜곡없이 잘 포착한다는 뜻일 뿐이다. 이러한 성인의 의미는 시라카와의 성자 어원분석에서도 잘 나타난다(1984, 499쪽). 그에 의하면 성은 귀(耳) 의미소와 聿 음소로 된 형성문자가 아니라 耳, 壬, 口를 의미소로 하는 회의문자이다. 耳와 壬은 귀 부분을 강조한 사람 풀이고 口는 기도시 제물

21) 귀감, 도법에 대해서는 공자 부분에서 상론할 예정이다. 우선 H. Fingarette(1981), "How the Analects Portrays the Ideal of Efficacious Authority", *Journal of Chinese Philosophy*, vol.8, Hono lulu, 29-50쪽을 참조할 것.

을 담는 그릇이다. 그러므로 성은 신에게 기도할 때 신의 응답과 계시를 잘 듣는다는 뜻이다. 이 주장은 제사장으로서 왕의 기능을 부각시켜 성을 신통력 내지 신과 교통력으로 표현하고 있다.<sup>22)</sup>

두 번째 유형은 「소아 巧言」, 「대아 板」에 나타난다: 웅장한 침묘를 군자가 지으시고, 체계적인 제도를 성인이 고안하시니(奕奕寢廟, 君子作之, 秩秩大猷, 聖人莫之, 「교언」), 정책을 입안하나 멀리 내다보지 못하고 성인을 무시한채 제 잘난 척 하네(爲猶不遠, 靡聖管管, 「판」). 여기서 성인은 제도의 제작자로서 제시되고(「판」, 「교언」 공통) 있지만 그 제도는 후대 왕에 의해 무시되고 있음(「판」)을 알 수 있다. 그러나 제도의 제작자로서 성인관은 독립적으로 쓰이지 않고 세 번째 유형과 동시적으로 쓰인다. 이 점은 『시경』, 『서경』 단계에서 가장 빈번하게 나타나는 세 번째 유형을 검토하면서 살펴보기로 하자.

성은 철보다 출현 빈도수가 적는데 『서경』에는 2번, 『시경』에는 모두 9번 나타난다. 용례의 특성을 보면 성도 철과 마찬가지로 왕조 개창조에게 편중되어 —「상송 장발」의 탕임금— 사용되면서 그의 영웅적인 면과 수명의 연관성을 강조하지만—「소아 교언」, 「대아 판」, 「상송 장발」— 많은 경우 천명과 무관하거나 다양한 계층의 인물이 성을 자처하는 맥락에서 쓰이고 있다. 또 다른 특징으로 성은 다양한 각종 주장, 염念과 결부되면서 반대 개념으로 광狂, 우愚 등이 제시되고 있다.

위의 사실을 통해서 우리는 성이 적어도 왕조 개창자에게만 독점적으로 배당되지 않는다는 점을 확인할 수 있다. 성은 조상이 영웅으로서 후손에게 특별한 행위 유형을 귀감으로 제시함을 목적으로 하지 않고, 각종 계층의 사람이 성으로 자처할 수 있는 개방적 술어임을 알 수 있다. 철과 비교해서 성은 방법적 擘(Knowing How)<sup>23)</sup>의 문제가 강조되는 듯하다.

22) 이 주장은 부분적으로 타당하지만 이를 『서경』, 『시경』 전체로 확대 해석할 수 없다. 이에 대한 비판은 필자의 擘에 대한 시라카와 주장 비판을 참조.

23) 이 개념과 이와 대비되는 사실적 擘 Knowing That에 대해서는 G. Ryle(1949), 이한우 역(1994), 『마음의 개념』, 文藝出版社, 서울, 30-77쪽을 참조.

이 성인은 뒷일을 내다보거늘 저 앞뒤 막힌 자들은 도리어 광기로 들떠 있구나

維此聖人，瞻言百里，維彼愚人，覆狂以喜. 「대아 桑柔」(18권13쪽).

이 곳의 聖에 대해 김승혜는 장래를 내다볼 수 있는 명철한 사람으로 풀이한다(62쪽). 이 해석은 성을 풀이하면서 철을 사용함으로써 성과 철의 구별을 애매하게 처리할 뿐만 아니라 장래를 내다보더의 의미를 적극적으로 규정하지 않는 점에서 한계를 갖는다.

먼저 첨언백리의 의미를 알아봄으로써 성의 의미를 밝혀보자. 이 말은 현재 어떤 특정 행위가 미래에 어떤 결과를 낳게 되는가에 대해 지금 당장 눈 앞의 결과가 아니라 먼 앞날의 결과를 예상한다는 의미 예선 대체로 합의를 볼 수 있다.<sup>24)</sup> 그러나 현재의 일이 미래에 특정한 결과를 낳을 것인지 어떻게 파악할 수 있는가에 대해선 기존의 설명은 전무하다. 자칫하면 성인은 미래를 투시하는 신통력의 소유자이거나 현재 알고 있는 전제에서 미래의 모르는 사실을 추론하는 명석한 이성의 소유자가 될 수도 있다.

『서경』, 『시경』에서는 공통적으로 인간의 행위를 선, 악이라는 두 유형으로 분류한다. 선은 역할 충실, 위의, 기품, 품위 유지, 제사 지내기 등 사회 통합에 기여하는 행위이고, 악은 역할 태만 등처럼 사회 통합자로서 왕 보다 개인적 향락을 일삼는 행위이다. 이런 류의 행위는 각각 처음始/앞先/初이 되어 끝終/뒤後의 결과(禍, 福)와 친화적인 연결성을 갖는다.<sup>25)</sup> 최초 한번의 태만 유형 행위는 다음의 성실 혹은 태만 행위로 필연적인 인과성을 가지지 않고 최초의 태만 유형 행위와 친화성을 갖는 또 다른 태만을 초래할 가능성이 많다. 이때 위의 聖은 최초 태만 유형의 행위가 최후의 결과로서 왕의 경우 왕조의 상실로 전개될 가능성을 종합적으로 예상하는 능력을 가진 사람이라고 볼 수 있다.<sup>26)</sup> 이러한 예측은 하, 은왕조의 역사적 멸망에 대한

24) 모공은 遠慮로, 정현은 見事遠으로 풀이한다.

25) 靡不有初，鮮克有終(「대아 蕩」), 亦岡不能厥初，惟其終(『서경』, 「君奭」).

26) 주희의 聖人炳於幾先，所視而言者，無遠而不察(18권 14쪽)이라는 주석은 필자의 견해와 유사하다.



장기간에 걸친 역사적 관찰 경험(거울 비유),<sup>27)</sup> 귀족의 영고성쇠에 대한 일상적, 정치적 격변에 대한 체험 등에 의해 뒷받침된다.<sup>28)</sup> 시종, 선후라는 유형적 행위 양태의 분류와 그 결과의 친화적 연결성에 대한 유비추리 능력이 성이다.<sup>29)</sup>

나아가 이 유비 추리 능력은 제도의 창조자로서 성인이 만든 전통, 문화, 규범의 준수, 존중으로 연결된다. 이 점을 설명하기 위해 인용문 앞 귀절을 살펴보자.

[전통에] 순종하는 이 군주를 인민이 주시하네 사회적 공론에 관심을 두고 재상을 신중히 선발하네, 저 오만한 자들 제 주장만 옳다고 하고 제 마음 쏠리는 대로 하여 민을 갈팔질팡하게 만드네  
維此惠君，民人所瞻，秉心宣猶，考慎其相，維彼不順，自獨俾臧，自有肺腸，俾民卒狂 「桑柔」

종래 惠君과 不順(君)에 대한 주석을 보면 정현은 민에 순종하는 군주(順民之君)로, 주희는 의리에 복종하는(順於義理也) 군주로 풀이한다(『한문대계』본, 18권13쪽). 정현의 경우 순민을 민의 처지를 고려하는으로 해석하면 천자의 역할 수행과 부합되지만 민의 주장에 순종하는으로 해석한다면 서주시대 정치 제도와 사실상 거리가 먼 해석이다. 주희의 경우 의리의 자각을 전제로 해야 하는데 서주시대 문제 의식과 연결될 수 있을지 의문이다. 그래서 필자는 順의 목적으로 성인/왕조의 창시자가 창조한 제도로 보아야 아랫귀절의 불순군의 설명과 일치될 수 있다고 생각한다. 후대의 현재 왕은 전통을 무시한다는 면에서 오만한 뿐더러 나아가 전통과 배치되는 정책을 독자적으로 집행하여 민에게 무엇을 준수해야 할까라는 방향 감각을 상실하게 만들었다고 보아야 하지 않을까?

27) 「주교」, 「다방」을 보면 하, 은왕조의 멸망을 마지막 왕이 보여준 행위를 自速 隳로 설명한다.

28) 高岸爲谷，深谷爲陵(『소아 十月之交』). 이 셋귀는 『좌전』 소공32, 1520쪽에서도 인용되고 있다.

29) 이 문제는 시 작법상으로도 해석 방식상으로도 중요한 比와 연관된다. 나중 공자 부분에서 좀더 자세히 다루려고 한다.

반면 愚人은 유비추리에 의한 예측 능력이나 심지어 현실적, 타산적 고려조차 하지 않아 미구에 어떤 화란이 일신상에 초래될지 모르는 사람을 염두에 두고 있다. 여기서 狂은 환락 속에서 도리를 잃어버려 발광하게 된 상태만으로 마지막 왕의 광적인 쾌락주의자의 이미지를 드러낼 뿐이지 그 이상 적극적인 의미를 포착할 수 없다. 불순지군은 전통을 무시한다는 면을, 우인은 최소한 예측 능력을 결여하고 있다는 면을 부각시킨다고 보면 양자는 동일한 행위 유형의 인간을 다르게 설명할 뿐이다. 그렇게 보면 狂도 不順과 연결되어 고찰해야지 단순히 미치광이로 볼 수 없다. 광의 의미를 알아보기 위해 『서경』, 「다방」을 보자.

성인일지라도 염두에 두지 않으면 광인이 되고, 광인일지라도 염두에 둘 수 있으면 성인이 된다.

惟聖罔念作狂, 惟狂克念作聖[屈(1969), 152쪽].

성인과 광인은 운명적으로 예정되어 변화 불가능한 대표적인 두 가지 인간 유형이 아니라 어디에 관심을 두느냐에 따라 즉 어떤 방식으로 행위하느냐에 따라 변화 가능한 두 인간 유형을 구별할 뿐이다. 다시 말해서 무엇을 생각하느냐 혹은 사고하느냐의 문제가 아니라 어디에 몰입하여 행위하느냐 하지 않느냐의 문제이다. 예컨대 낙수물이 댁돌을 뚫는다는 속담처럼 오랜 번뇌와 사색을 통해 법칙을 발견한다는 맥락이 아니라 집중과 숙련을 통해 유효한 결과를 낳는다는 의미로 보아야 한다. 흔히 전왕조의 마지막 임금은 왕으로서 직능을 안중에 두지 않고 개인적인 향락에 몰입한 인물로 평가된다. 그는 왕조의 개창자가 왕으로서 걸어가야 할 길의 귀감을 추종하지 않고, 왕의 권능과 지위를 왕이 아닌 개인의 향락을 지속적이고, 풍요하게 누릴 수 있는 수단으로 보게 된다. 그에게 있어 천, 왕조의 개창자는 자신의 모범이 아니라 자신의 새로운 인간다움(쾌락을 즐기는 왕)의 발견에 있어 방해꾼일 뿐이다. 부정적으로 보면 그는 자신의 행위 유형이 초래할 결과를 도저히 예상할 수 없는 아니 예상하려고조차 않는 오만한 인간이며, 왕으로서 역할에 대립되는 개인으로서 향락에 빠져버린

인간이다.

다음으로 성/성인에 대비되는 광/광인의 독자적인 의미를 알아 보기로 하자. 성과 대비될 때 광은 전통을 무시할 정도로 오만하다 또는 과거 모범과 현재의 정책의 불일치로 갈팡질팡하다를 의미한다. 글자 구성으로 보면 狂은 개 같은 왕의 이미지를 전달한다. 그러나 광의 王 부분의 원래 글자꼴이 惶(惶)이었므로 근거가 없다. 한편 허신은 광을 狂의 의미소와 皇 음소의 결합으로 보고 미친 개(獠犬)로 풀이한다(476쪽). 이런 풀이는 앞에서 부정했던 개 같은 왕에서 왕을 사람으로 바꾼다면 서로 호환될 수 있을 성 싶다. 문제는 미치다의 의미를 어떻게 규정하느냐에 있다. 미치게 된 원인에 주목하게 되면 미친 상태는 정신의 이상이나 영혼의 병듦으로 초래된 정신 질환을 의미한다. 시라카와도 광의 원인을 귀신에 들린 상태로 보고서 광을 일상성 부정에 연결되는 시적 광기로 본다(1984, 190쪽). 그러나 「상유」의 두 귀절이나 「다방」의 인용문을 보면 광은 원인에 대한 탐구보다는 기존의 제도를 무시하거나 역할 상대의 다른 주장을 들으려 하지 않은 채 제 주장만을 내세우는 행위 성향과 관련되어 있다. 다시 「상유」의 自獨倖臧, 自有肺腸 귀절을 상기해 본다면 광은 독선적이면서 자기 주장적인 인간의 자기 확신(自是)을 나타낸다. 이렇게 보아야 공자나 맹자의 광견자에 대한 규정과 연결될 수 있다. 만약 정신 이상자로 본다면 공자는 시대와 불화로 정상인 내지 보통 사람들에게 대한 신뢰를 상실하게 되었다고 주장하는 셈이 된다.<sup>30)</sup> 그래서 필자는 미치다는 언행이 전통적 규범을 부정하지만 어떤 일에 지나칠 정도로 몰입하여 제어할 줄 모른다는 의미한다고 생각한다.

이렇게 본다면 광인에 대비되는 성인은 유비추리 능력과 왕으로서 역할에 성실한 인간 유형이다. 여기서 유비추리 능력은 반드시 왕만이 전유할 이유가 없으면 역할도 왕이 아니라 사회적으로 다양한 계층으로 확대될 수 있다. 바로 이 점은 哲이 왕조 개창자에 편중되어 사용되지만 聖이 왕조의 개창자보다 일곱 아들을 기르는 어머니(母氏 聖善, 「邶風 凱風」, 2권10쪽)처럼 각종 역할의 사람에게 개방적으로

30) 「자로」21과 「맹자」, 「진심」하37.

사용될 수 있는 이유가 된다.

그러나 위의 성이 갖는 유비추리 능력은 연역추리와 같은 필연성을 갖지 못하기 때문에 유비추리의 결론이 다양하게 제시될 수 있다(具曰余聖, 誰知鳥之雌雄 「소아 正月」, 12권 7쪽). 즉 혹자는 태만이 또 다른 태만으로 귀결되어 그것이 개인의 행동 성향이 되고, 나아가 왕조의 멸망으로 귀결된다고 주장하지만(自速辜)<sup>31)</sup> 혹자는 태만은 무시할 수 있는 사소한 일이고 사회적, 자연적으로 불길한 현상은 다른 요인에 의해 초래되었을 뿐이다라고 주장할 수 있다.<sup>32)</sup> 다시 말해서 “모두가 자신이 성인이다”라고 주장할 경우가 발생한다. 이 이후는 논리의 문제가 아니라 현실적, 정치적 힘의 문제로 전화되어 혁명 이론이 나오게 된다.

또 하나 특징적인 현상으로 聖은 유언비어(謠言, 「정월」), 참언(讒言, 「교언」), 謀臧과 不臧(「소민」)처럼 의견 청취와 관련되는 경우가 있다. 이 점은 성이 어원적으로 보면 들음/귀기울임과 밀접한 관련성이 있음과 일맥상통한다. 또한 갑골문자에서 성이 큰 귀를 가진 사람이 서 있고 앞에 작은 입이 그려져 있는 데서[김승혜(1990), 62-3쪽]도 성과 귀의 연관성을 확인할 수 있다. 그러나 위의 사실에서 귀가 크다는 것은 모든 것을 잘 들어 통찰한다(李孝定, 3519쪽)거나 귀가 커서 많은 것을 듣고 헤아릴 수 있는 능력을 가리킨다(김승혜, 62쪽)라고 해석한다면 통찰력, 헤아림이 무엇을 의미하는지 애매하다. 물론 통찰력으로 보는 견해는 허신 이래로 聖을 通으로 풀이하는 데<sup>33)</sup>에 근거를 두고 있다. 모든 것 내지 많은 것을 들어서 사물의 배후에 있는 변하지 않는 본질을 포착한다면 들음은 수동적으로 청각에 반항하는 물질적 음향이 아니라 감각의 귀를 넘어선 또 다른 종류의 내면의 귀/특출한 사람만이 귀에 들림의 소리 의미를 특별하게 포착할 수 있는 귀를 상징해야 된다. 이러한 聖은 전국 이후 사리에 통달한 사람

31) 如彼築室于道謀, 是用不遺於成, 如彼泉流, 無論胥以敗. 「소아 소민」, 12권 20쪽. 天方艱難, 曰喪厥國. 取譬不遠, 昊天不弔. 回遹其德, 俾民大棘. 「대아 익」, 18권 9쪽.

32) 其維愚人, 覆謂我僭, 民各有心. 「대아 익」, 18권 8쪽.

33) 段玉裁, 『說文解字注』, 592쪽.

으로 묘사되는 경우<sup>34)</sup>와 연결될 수 있지 『서경』, 『시경』 단계의 聖과 무관하다. 『시경』, 『서경』의 성은 왕이 자신만이 옳다고 생각하여(自是)<sup>35)</sup> 자기의 행실을 옹호하거나 자신의 견해에 부합되는 주장만을 청취하고 간언을 들으려고 하지 않음과 관련이 있다. 이처럼 왕의 자기 독단적인 성향은 춘추 말엽에 등장하는 專利 정책의 추구하고 연결된다.

앞에서 말했듯이 『서경』, 『시경』의 聖은 특정 행위 유형과 밀접하게 연관된 두 가지 언어적 주장과 결부되어 있다. 이 점은 중국어의 언어가 사실의 진위 전달이나 이성으로 세계를 파악하여 기술하기보다는 언어 자체가 일종의 행위로서 행위 성향을 실행하는 점과 연관된다.<sup>36)</sup> 예컨대 “산은 낮다”(謂山蓋卑, 「소아 정월」, 12권7쪽)는 주장에서 낮다라는 말 자체가 상대적인 술어이기에 문제시될 수 있지만 산 문자 자체가 지면 보다 높게 솟은 지형을 형용한 문자이므로 그 주장은 사실과 일치하지 않을 뿐더러 산 개념 자체를 인식하지 못하고 있다. 이때 “산은 낮다”고 주장한 사람은 산의 의미와 산이라는 명사와 낮다라는 술어를 틀리게 결합했다는 면에서 무지한 사람으로 간주되지 않는다. 오히려 그는 객관적 사실을 왜곡함으로써 별개의 주관적인 의도를 노출하고 있다. 즉 상대는 “산은 낮다”라는 나의 억지 주장에 어떤 반응을 보이는가? 이 점은 “왕의 이와 같은 행실은 일신의 죽음 나아가 왕조의 멸망을 초래한다”와 “동일한 행실은 죽음과 멸망에 무관하다”는 행위 유형에 대한 상반된 평가와 반응 문제와 연결된다. 전자의 주장은 역사적 경험(거울 비유), 개인의 체험에 의해 정당성을 옹호할 수 있지만<sup>37)</sup> 특정 행실과 죽음, 멸망은 즉각적이

34) 전국 이후 성인의 신비화에 대해서는 王文亮(1993), 『中國聖人論』, 中國社會科學出版社, 北京, 8-18쪽을 참조.

35) 「소아 정월」의 具曰余聖, 誰知鳥之雌雄에 대해 주희 주를 참조. 「좌전」의 화동과 정반대된다는 점을 주의할 필요가 있다.

36) 간사한 사람은 간들어진 억양으로 발언하는데 이때 간들어진 억양 자체는 간사한 행위의 실행이다.

37) 殷鑒不遠, 在夏后之世(「대아 탕」), 宜鑒于殷, 駿命不易(「대아 문왕」), 人無於水鑒, 當於民鑒(「주공」), 其汝克敬以予監于殷, 喪大否(「군석」), 我不可不監于有夏, 亦不可不監于有殷(「소고」).

고 직접적으로 확인되지 않는다. 이 점에서 위의 주장은 “오래지 않는 미래에 반드시 그렇게 되리라”는 협박성 경고와 바뀌어 진술된다. 후자의 주장은 “지금 당장 아무런 징험이 없으므로 나중에도 아무런 징험이 없을 것이다”라는 안심성 회유로 진전된다. 이렇게 보면 양자의 대립은 이성적인 추론으로 누구나 합의할 수 있는 결론에 대한 논쟁이 아니라 변론의 청취자인 당사자를 두 가지 행위 유형 중 한 가지 특정 방향으로 끌어들이려는 설득이 된다. 상대가 왕이라면 두 주장의 방치는 국론의 분열을 초래하므로 단 한 가지 방향에만 자신의 행위 성향을 고정해야 한다. 이때 행위 성향의 고정은 새로운 지식의 획득이나 사실의 발견이 아니다. 왕으로서 나의 성향으로 나를 포함하는 전민민의 안위, 국가의 존망에 대해 어떤 태도를 취하는가라는 문제이다. 자신의 특정 행실이 개인과 국가의 존망과 무관하다는 주장에 설득당한다면 그는 왕으로서 민의 복리와 사직의 안녕을 전혀 신경쓰지 않는 왕위 수행 결격자로 판정받게 될 것이고, 반대의 경우라면 한시라도 두 문제를 위해 진력한 왕위 수행 적격자로 판정받게 될 것이다.

## 5. 결 론

참과 聖을 지식 중심의 용어가 아니라 행사 중심의 용어라는 논의를 요약하면 다음과 같다.

철이 지혜류로 해석되기 위해서는 지혜가 무엇인지 어떻게 지혜를 획득할 수 있는지에 대한 설명이 논의되어야 하는데 『서경』, 『시경』의 주초 문헌에서는 확인할 수 없었다. 예를 들어 주초 중국인의 철학적 물음의 해답이었던 明德慎罰을 살펴보자. 만약 여기서 명덕의 덕을 지적 덕으로 본다면 명덕은 이성적 추론을 명료하게 하다 또는 명증적으로 추론하다를 의미할 수 있다. 그러나 위의 덕은 그런 맥락에서 사용되지 않고, 행실과 행사의 맥락에서 파악해야 한다. 그래서 어원 분석을 한 결과 참이 민을 통제하거나 잡초와 같은 사람(폭군)

을 처벌하더라를 의미한다는 점을 알게 되었다. 정리하자면, 철은 수명하여 폭군을 징치하고 학정에 시달리는 민을 구원하는 신왕조의 개창자와 긴밀하고 연관되어 있다. 개창자는 혁명의 실행 여부와 실시 시기를 절묘하게 결단하여 구출과 회복이라는 위대한 공업을 달성하게 된다. 그 결과로 당사자는 그 공업의 현저하게 돋보임(明)이라는 평가를 받게 된다. 이런 맥락에서 明哲, 明德은 인간이 이성을 발휘하여 근본 법칙을 인식함으로써 사람이 무지에서 계몽되었다가 아니라 영웅이 민을 구원함으로써 그들을 일상으로 복귀시킴, 즉 사람을 학정에서 광명을 되찾아 준다(行事)는 의미로 파악해야 한다고 생각한다.

聖의 경우 哲과 달리 이미 서주와 춘추시대 사이에 두 차례의 의미 변용의 과정을 거친다: 즉 신과 교통력을 의미하는 주술적, 종교적 성인관에서 제도, 규범의 창시자로서 성인관으로, 다시 후자에서 특정 부류의 행위 성향이 禍, 福 두 가지 중의 하나라는 특정 유형으로 귀결되는지를 유비추리하여 유효한 역할을 수행하는 성인관으로, 마지막 단계의 성인관의 경우 일견 聖은 지식 중심으로 술어로 볼 수 있는 듯하다. 물론 유비추리 능력으로서 성이 사물을 분류하고 결합시킨다는 면에서 앎의 문제와 관련이 전혀 없을 수는 없다. 그러나 유비추리에 의한 분류와 결합은 엄밀한 경험적 속성 관찰이나 대전제로부터 추론이 아니라, 특정 유형의 행위 내지 행위 성향이 화, 복이라는 닫혀진 유형의 결과로 귀결된다는 점을 강조하는 데에 초점이 있다. 즉 성은 누구나 관찰할 수 있는 대상의 속성이나 누구나 합의할 수 있는 근본 법칙의 발견과 적용이 아니라 사회적 구성원들의 특정한 행위 유형의 분류와 결합에 초점에 있다고 할 수 있다.

결론적으로 말하자면 춘추시대 중국인, 특히 위정자들은 자신의 일거수일투족이 사회에 어떤 영향력을 미쳐서 최종적으로 자신에게 어떻게 되돌아 오는가에 주목했다고 할 수 있다. 즉 말과 행실은 화살과 같아서 상대를 해칠 수도 있고 자신을 파멸로 몰아넣을 수도 있으니.<sup>38)</sup>

38) 不致暴虎, 不敢馮河, 人知其一, 莫如其他, 戰戰兢兢, 如臨深淵, 如履薄冰. 은 위정자들이 자신의 행실을 신중히 신중을 거듭해야 함을 상징적으로 드러내고 있다 (『시경』, 「小雅 小旻」).