다산의 『논어』해석에서 天命과 人格의 실현

금장태*

- I. 『논어』와 인격성 이해의 문제
- Ⅱ. 인격의 근원: 天과 神
- Ⅲ. 인격의 이상: 聖人과 孔子
- IV. 인격의 양상과 실현: 士·君子
- V. 다산의 인격론 이해의 특성

I. 『논어』와 인격성 이해의 문제

『논어』에서 제시된 공자의 말씀은 다양한 문제에 종횡으로 관련되어 있지만, 한마디로 집약해 본다면 인간을 실현하는 것이라 할 수 있다. 인간의 실현은 바로인간의 가치를 내면의 인격성과 사회적 질서를 통해 실현하는 것이라 하겠다. 바로 이 점에서 다산 정약용은 正祖임금의 질문에 대답하면서, "제가 듣건대, '사물은 인간보다 신령함이 없고, 인간은 성인보다 존귀함이 없으며, 성인은 공자보다용성함이 없다'하였으니, 공자의 말씀 한 마디 글귀 한 글자도 진실로 백성을 살아가게 하는 모범이 되고 세상을 지탱하는 벼리가 되기에 넉넉합니다"이라고 하였다. 인간이 최고의 온전한 수준으로 성취된 인격으로서 성인을 공자로 확인하고, 공자의 말씀을 통해 인간으로서 살아가야 하는 길, 곧 '백성을 살아가게 하고'(生民) '세상을 지탱하는'(特世) 길을 찾고 있다.

인간은 개인으로서 신체적 기질과 정신적 심성이 결합된 인격을 이루고 있지만, 동시에 언제나 다른 인간과 교류하고 공동체를 형성함으로써 인간다운 삶의 특징 적 모습을 드러내고 있다. 따라서 인간존재를 이해한다는 것은 바로 개인의 인격

^{*} 서울대학교 종교학과 교수

^{1) 『}與獨堂全書』 제2집, 제16권, 39刊(이하'『與全』[2], 권16, 39'로 줄임), 「論語古今注, (附見)論語對策」, "臣聞, 物莫靈於人, 人莫韋於聖, 聖莫盛於孔子, 則孔子之片言隻字, 實足爲生民之模範, 持世之維綱."

성과 사회 공동체의 질서라는 양면을 통해 인간의 삶이 어떻게 드러나고 있는지를 밝히는 것이며, 동시에 개인적 인격성과 사회적 질서의 양면이 어떻게 결합하여 작용하고 있는지를 밝히는 것이라야 한다. 유교의 기본논리는 바로 이 개인과 사회의 양면을 '뿌리와 가지'(本末)나 '겉과 속'(表裏)의 관계처럼 구별은 되지만 분리되지는 않는 유기적 일체로 인식하려는 입장을 확고하게 정립하는 데 특징이 있다.

따라서 『논어』를 통해 제시되고 있는 인간존재는 항상 개인 내면적 인격성과 사회 공동체적 질서가 서로 침투되고, 서로 결합되어 있는 만큼 별도로 논의하더 라도 서로 연결되어 있다는 사실을 전제로 인정해야 할 것이다. 여기서 먼저 『논 어』를 통해 제시된 인격성의 문제를 해명하고자 하는 것도, 궁극적으로 유교적 인 간이해의 전체적 해명을 위한 하나의 시각을 설정하는 것이요, 사회절서의 해명을 위한 또 하나의 시각을 통해 상호 조명함으로써 가능한 것임을 전제로 한다. 공자 자신도 인간존재를 해명하면서 그 전체의 면모를 동시에 서술할 수 없기 때문에 여러 가지 다양한 관점에서 구체적으로 제시함으로써, 더욱 생동하는 인간의 실상 을 설득력 있게 제시하고 있는 것도 사실이다.

『논어』에서 공자가 제시하고 있는 인간존재의 인격성에 대한 해명은 세 가지 구조로 파악하고자 한다. 그 첫째는 인격의 근원으로서 하늘(天・天道・天命)과 神 (神明・鬼神)이 인간존재와 어떻게 연결되고 있는지를 이해할 것인가의 문제요, 그 둘째는 인격실현의 이상으로서 聖人과 그 구체적 모범으로서 孔子를 어떻게 이해 할 것인가의 문제이며, 그 셋째는 인격의 현실적 양상으로서 士・君子와 그 실현 의 과제를 밝히는 문제이다. 곧 인간존재의 인격성을 존재론적 근거와 가치론적 표준과 실천론적 과제를 통해 해명하고자 하는 것이다.

유교사회의 전통에서는 유교적 신념을 담당하는 중심계층을 바로 '儒'(儒者·儒家) 내지 '士'(士流·士林)라 일컬어 왔으며, 이를 우리말로는 '선비'라 하고, 특히 선비(儒·士)의 인격적 측면을 가리켜서 '君子'라 일컬어왔다. 이러한 사실을 주목한다면 '儒教'는 바로 儒(선비)의 인격실현을 중심과제로 삼고 있는 신념체계라 할수 있고, 또한 유교사회는 바로 士·君子가 이끌어가는 공동체라 할수 있을 것이다. 그렇다면 『논어』를 통해 제시되고 있는 士·君子의 인격적 양상과 실현과제를 밝히기 위해서는 다시 그 표준이요 모범으로서 聖人 내지 공자의 인격을 확인하고, 나아가 그 근원으로서 하늘의 天命을 알고 神을 공경하여 섬기는 인간존재를 찾아가지 않을 수 없다.

인격의 문제에 대한 해명은 "논어」를 이해하는 필수적인 과제의 하나가 된다는 점을 고려할 때. 특히 茶山 丁若鏞의 실학적 경학체계에서 조명하는 『논어』의 인 격성의 이해는 다산의 『논어』 해석에서 매우 중요한 의미를 지닌다. 그것은 인간 존재의 내면적 인격성을 이해하는 새로운 시야를 열어주는 것이면서, 동시에 인간 이 사회적으로 지향하는 방향의 인격적 기반을 밝혀주는 것이기도 하다. 따라서 『논어』를 해명하는 다산의 해석에 초점을 맞추고, 다산이 자신의 입장과 대비하고 있는 다양하 해석의 시야와 비교검토를 함으로써. 다산의 시야가 지닌 특성을 파 악하고, 이를 통해 드러나는 유교적 인격개념의 새로운 세계를 밝혀보고자 한다.

Ⅱ. 인격의 근원: 天과 神

1. 天道・天命 — 인격실현의 근원

다산은 공자가 제시한 '사람을 관찰하는 방법'(視其所以、觀其所由、察其所安. <爲政>)을 "한 가지 일을 할 때마다 모름지기 그 시작에는 원인함이 무슨 연고인 지 살피고, 그 도중에는 경유함이 무슨 도리인지 살피며, 마지막에는 그치는 곳이 어떤 자리인지를 살피면, 누구도 그 情狀을 숨기지 못한다"2)고 하여, 사람의 행위 에서 동기와 과정과 목표가 무엇인지를 관찰함으로써 사람의 인간됨을 관찰하는 방법을 확인하고 있다.

이에 비해 일본 古學派의 오규 소라이(荻生徂徠)는 다산이 '사람을 관찰하는 방 법'(觀人之法)이라는 인간에 대한 일반적 관찰방법으로 해명하는 견해와는 전혀 상반된 시각에서 '임금을 관찰하는 방법'(觀人君之法: 察國君之道)이라는 정치적 체계 속에서 신하가 임금을 관찰하는 방법으로 해석하고 있다. 따라서 오규 소라 이는 먼저 '임금이 등용하는 인물이 어진지 아닌지를 보고', 다음으로 '그 말미암 는 도술이 어떤 것인지 살피고', 그 다음으로 '그 마음이 편안하게 여기는 것이 무엇인지를 살핀다'고 하여, 임금의 인재등용과 정치방책과 기호나 취향을 통해 신하가 임금이 어진지 아닌지를 관찰하는 것이라 해석하고 있다.3) 이러한 해석의

^{2) 『}與全』[2], 刊7, 28, 「論語古今注」, "凡觀人之法, 每作一事, 須觀其始所因者何故, 中所 經者何道、終所止者何處、則人無所匿其情也."

³⁾ 荻生徂徠,『論語徵』,卷甲,"此則察國君之道,…先視其所用之人賢否也,…次觀其所由之 道衞何如也、…次察其心所安佚者何如、或仁義・或財利・或聲色・或田獵."

차이는 바로 『논어』를 해석하는 다산의 입장이 다른 해석의 관점과 어떻게 달라지고 있으며 어떤 특성을 지니는 것인지 더욱 뚜렷하게 드러낼 수 있게 한다.

인간을 관찰하는 시선은 바깥으로 다른 인간을 관찰하는 행위로서 '내가 남을 관찰하는' 시선과 더불어 안으로 자기 자신을 관찰하는 행위로서 '내가 나를 관찰하는' 시선과 밖에서 나를 관찰하는 행위로서 '남이 나를 관찰하는' 시선이 가능하다. 공자가 "나를 알지 못 하는구나"(莫我知也夫、憲問>)라고 언급한 데 대해, 주자는 "공자가 스스로 탄식한 말"(夫子自歎)이라 하여, 남이 나를 몰라주는 '남이나를 관찰하는' 시선으로 보고 있는 데 반대하여, 다산은 공자가 "남이 나를 알지 못하는 것을 근심하지 않는다"(不患人之不己知、學而>)고 말했던 사실을 반론의 근거로 들고서, '하늘을 원망하지 않고, 사람을 허물하지 않는다'고 한 공자의 말씀은 "마음 안의 은밀한 공부로서 남들은 알지 못하는 것이다"하라고 하여, 남들은 알 수 없는 '내가 나를 관찰하는' 시선으로 해석하고 있다.

이어서 "아래에서 배우고 위로 통달하니, 나를 알아주는 자는 하늘이리라"(下學而上達,知我者,其天乎)라고 한 공자의 언급 가운데,下學・上達에 대해서도,孔安國은 "아래에서 人事를 배우고 위로 天命을 안다"(下學人事,上知天命)고 하여,上達의 '達'을 '知'(知天命)의 뜻으로 해석하였다. 다산은 공안국이 천명을 아는 인식의 차원으로 해석하는 견해를 거부하면서, "下學이란 道를 배움에 人事로부터 시작함을 말하고,上達이란 노력을 쌓아가 天德에 이르러서 그치는 것을 말한다"고하여, "君子의 道가 하늘을 섬기는 데서 마치는 것을 達이라 한다"5)고 해석한다. 그것은 孝・弟나 仁・義의 人事에서 道를 배우기 시작하여 자신의 인격을 향상시켜감으로써 그 극치로 天德에까지 도달하는 인격향상의 과정, 곧 事親에서 시작하여 事天에서 마치는 인격실현의 공부가 성취되는 자리요, 인간이 하늘을 섬길 수있는 자리를 남들은 알지 못하고 오직 하늘만이 자신을 아는 자리로 확인하고 있는 것이다.

여기서 다산은 하늘이란 어느 단계에서 알 수 있는 인식의 대상으로서가 아니라, 자신의 인격이 향상되는 극치에서 도달할 수 있고 섬길 수 있는 만남의 대상으로 제시하고 있다. 공자가 "50세에 천명을 알았다"(五十而知天命、<爲政>)고 언급한 구절에 대해서도, 다산은 '知天命'이란 "상제의 법도에 순응하여 곤궁할 때나

^{4) 『}與全』[2], 권13, 32, 「論語古今注」, "不怨天, 不尤人, 乃心內之密功, 非人所知."

⁵⁾ 社会 买, "下學, 謂學道自人事而始(即孝弟仁義), 上達, 謂積功至天德而止(即所云始於事親, 終於事天), …君子之道, 終於事天, 此之謂達也."

현달할 때나 마음을 변치 않는 것"이라 하고, 맹자가 말하는 "일찍 죽거나 오래 사는 것으로 마음이 변치 않으며, 자신을 닦아서 기다리는 것이 천명을 지키는 방 법이다"라고 한 말의 뜻과 같은 것이라 하고 공안국이 '上達'을 '知天命'으로 해 석한 것과는 반대로 '知天命'을 '天德에 이르는 것'(達天德)이라 해석하였다.6) 이 처럼 다산은 天命을 '안다'는 것이 단순히 인식의 대상으로 아는 것이 아니라 인 격적으로 만나고 실현하는 것임을 강조하고 있는 사실이 주목된다.

공자는 '命'(천명)을 드물게 말씀하였고<子罕>, '性'과 '天道'에 대해서는 얻어듣 기가 어려웠다<公冶長>는 지적에 따르면 공자는 하늘에 대해 쉽사리 말하지 않았 던 것이 사실인가보다. 그러나 『논어』에서도 하늘에 대한 언급은 여러 곳에서 찾 아볼 수 있으며, 『논어』에서 만나는 하늘은 인간이 따라야 할 우주적 운행의 질서 로서 '天道'와 인간이 인격적으로 마주하여 명령받고 섬기는 주재적 존재로서 '天 命'의 양면으로 분석해 볼 수 있다. 여기서 '천도'와 '천명'은 서로 다른 것이 아 니라 하나의 존재를 대상적으로 파악한 것과 인격적 관계에서 파악한 것의 시각 에 따른 분석일 뿐이다. 『중용』에서 "하늘이 명령한 것을 性이라 하고 性을 따르 는 것을 道라고 한다"(天命之謂性, 率性之謂道)고 언급한 것을 따르면, 처음부터 天命과 天道는 하나의 天에서 근원하여 인간에게 드러나는 양상의 차이일 뿐이다.

(1) 天道 — 天의 대상적 이해

하늘을 대상으로 이해하고자 할 때 가장 먼저 특징적으로 드러나는 사실은 하 늘이 말씀이 없다는 것이다. 공자가 "하늘이 무슨 말을 하리오 사계절이 운행되 고 만물이 생성하니, 하늘이 무슨 말을 하리오"(天何言哉, 四時行焉, 百物生焉, 天 何言哉、<陽貨>)라고 언급하였는데、다산은 이 구절을 해석하면서 "하늘은 운행함 이 있으나 말씀이 없다"고 밝히고 있다. 여기서 그는 말로써 백성을 교화하는 것 은 말단의 일로 입이 닳도록 가르쳐도 백성에 따르지 않는 자가 있지만, 묵묵히 몸소 행하여 일을 행함에서 드러내면 백성들이 오히려 보고 감응되는 자가 있 다"기고 하여, '말씀에 의한 교회'보다 '실행을 통한 교회'가 더 탁월함을 지적한 다. 그것은 하늘이 말을 못한다는 사실로서 하늘의 특성을 파악하는 것이 아니라,

^{6)『}與全』[2], 刊7, 24,「論語古今注」,"知天命,謂順帝之則,窮通不貳也(孟子云、殀壽不 貳、修身以俟之,所以立命也),…知天命者,達天德也."

^{7)『}與全』[2], 권15, 35, 「論語古今注」,"天有行而無言.…言語之於化民,末也,敎之誨之, 勞脣敝舌, 而民獨有不從者, 默然躬行, 見諸行事, 而民獨有觀感者."

말보다 더욱 탁월하게 실행을 통해 자신을 드러내는 하늘을 본받겠다는 데 초점을 두고 있는 것이다. 이 점에서 유교의 하늘은 言語를 통해 啓示하는 것이 아니라 模範을 통해 啓示하는 존재요, 기독교가 '啓示의 종교'라면 유교는 '模範의 종교'라 할 수 있다. 따라서 그는 하늘의 말씀이 없는 측면으로 天道와 天理를 주목하여, "天道로써 증험하면 日月星辰이 운행하여 四時가 뒤바뀌지 않고, 風雷雨露가내려 만물이 번성하니, 또한 묵묵하면서 스스로 주재할 따름이요, 이치의 드러남으로써 말하면 이치란 본래 지각이 없으니 비록 말하고자 하여도 할 수 있겠는 가"8)라고 해명한다.

이렇게 말씀이 없는 하늘은 스스로 운행함으로 주재하는 존재이지만, 天道는 인간에게 드러나고 인간을 변화시켜 능동적으로 작용하는 것이 아니라 인간에 의해 天道가 드러나고 넓혀지는 수동적 대상으로 제시된다. 곧 공자는 "사람이 道를 넓힐 수 있으나, 道가 사람을 넓히는 것이 아니다"(人能弘道, 非道弘人.<衛慶公>)고 언급하였다. 이에 대해 다산은 道를 넓히는 주체로서 堯・舜・禹・湯과 같은 聖人의 존재를 강조하고, "聖人이 일어나면 道를 天下에 넓히지만, 聖人이 일어나지 않으면 道가 따라서 없어지고 말아 끌어내어 넓혀서 사람들로 하여금 道를 닦게할 수 없다"의고 밝힌다.

여기서 王肅은 "재능이 큰 자는 道가 따라서 커지고 재능이 작은 자는 道가 따라서 작아지는 것이니, 그러므로 (道가) 사람을 넓힐 수 없다"(才大者道隨大, 才小者道隨小, 故不能弘人)고 하여, 道가 누구에게나 그 재능의 크기만큼 드러나는 것이라 보았고, 邢昺이나 오규 소라이도 이에 동조하였다. 그러나 다산은 한마디로 道가 무엇인지 모르는 것이라 비판하여 거부하고 있다. 그만큼 다산은 天道가 인간의 삶에 의미 있게 드러나게 되는 것은 天德에 도달한 聖人에 의해서 밝혀지는 것임을 분명히 확인하고 있는 것이다.

또한 주자는 "人心은 지각이 있지만 道體는 작용이 없으니, 그러므로 사람이 그 道를 크게 할 수는 있지만 道가 그 사람을 크게 할 수는 없다"¹⁰⁾고 하여. 人心은

⁸⁾ 社会 买,"但以天道驗之,日月星辰之運而四時不錯,風雷雨露之施而百物以蕃,亦黙自主宰而已,若但以理之發見而言之,則理本無知,雖欲言語得乎."

^{9) 『}與全』[2], 권14, 18, 「論語古今注」,"聖人作則廣道於天下,聖人不作則道隨以亡,而不能引以廣之、使人修道。"

^{&#}x27;人能弘道'의 '道'는 天命으로서 性을 따르는 '道'이므로 '天道'라 할 수 있지만, 자연적 운행질서로 드러나는 '天道'와는 구별하여 인간의 도덕규범으로서의 '人道'와 일치하는 '天道'라 하겠다.

¹⁰⁾ 朱熹、『論語集注』, 过8, "人外無道,道外無人. 然人心有覺,而道體無爲,故人能大其道,

지각이 있기 때문에 작용이 없는 수동적 대상인 道體률 인식하고 넓힐 수 있다고 해석하다. 다산은 주자의 해석을 정면으로 반박하여, "道體란 지극히 커서 그 크 기가 바깥이 없으니, 사람이 줄여서 작게 하거나 넓혀서 크게 할 수 없는 것이다. 어찌 사람이 그 도를 크게 할 수 있다고 하겠는가? 사람이 진실로 道를 배우면 德의 마음이 넓어져 날로 광명정대해질 것이니 어찌 道가 그 사람을 크게 할 수 없다고 하겠는가?"11)라고 비판하였다.

다산은 天道를 작용이 없는 수동적인 道體로 대상화하여 능동적인 人心에 의해 밝혀질 수 있다는 성리학의 體用論的 해석체계를 거부한 것이다. 그는 天道가 사 람에 의해 확장될 수 있다고 하는 것은 '天道자체의 확장'이 아니라. 天道를 인식 할 수 있는 역량이 있는 聖人에 의해 天道가 인간 속에 넓게 드러날 수 있다는 '天道실현의 확장'을 밝히고 있는 것이며, 바로 이러한 天道실현의 주체로서 聖人 의 존재를 확인하고 있다.12)

(2) 天命 — 天과의 인격적 만남

『논어』의 끝에는 "命을 알지 못하면 君子가 될 수 없다"(不知命、無以爲君子 也<堯日>)는 공자의 언급이 제시되어 있는데, 이에 대해 다산은 "命이란 하늘이 사람에게 부여한 것이다. 性은 德을 좋아하니, 이것이 命이다. 死生과 禍福과 榮辱 에도 역시 命이 있다. 命을 알지 못하면 善을 즐거워하고 지위에 편안할 수 없으 니 그러므로 君子가 될 수 없다'고 해석하며, 또한 그는 『논어』 전체가 '學'으로 시작하여 '命'으로 마쳐지고 있는 사실을 바로 '下學上達'의 뜻이라 밝히고 있 다.13) 이처럼 다신은 군자의 인격을 실현하기 위해서는 천명을 알고 두려워할 수

道不能大其人也."

주지는 여기서 "心能盡性,人能弘道也,性不知檢其心,非道弘人也"라고 언급한 張橫 渠의 말을 끌어들여 자신의 주장을 뒷받침하고 있다.

^{11) 『}與全』[2]、 권14、19、「論語古今注」、"道體至大、其大無外、人不能縮而小之、亦不能擴 而大之,豈可曰人能大其道乎,人苟學道,則德心恢廣,日臻光大,豈可曰道不能大其人 平"

¹²⁾ 다산은 道를 넓히는 주체로서 聖人의 존재를 정립하고 있지만, 道의 내용은 인간의 보편적 도덕률(人道)과 일치하는 天道이다. 이에 비해 오규 소라이는 道를 "옛 성왕 이 수립하여 천하 후세의 사람들이 이를 말미암아 행하게 한 것"(古先聖王所立焉, 使 天下後世之人由此以行、辨名>)이라 하여, 聖王이 수립한 규범질서로 제시하고 있다. 바로 여기서 道譽 밝힌 주체를 聖人으로 확인하고 있는 점에서는 다산과 오규 소라 이의 일치점을 확인할 수 있지만, 聖人(聖王)이 밝힌 '道'(天道)의 내용을 '率性의 人 道'로 보는 다산과 '禮法의 治道'로 보는 오규 소라이의 입장이 달라진다.

^{13)『}與全』(21. 刊16. 38. 「論語古今注,"命,天之所以賦於人者,性之好德,是命也,死生禍

있어야 하며, 바로 이 천명은 하늘로부터 부여받은 성품(性)으로 德을 좋아하고 善을 즐거워하는 것이라 확인한다. 또한 그는 人事에서 배워 天命에 까지 이르는 인격의 실현이 『논어』를 통해 제시된 공자의 가르침임을 지적하여, 死生・禍福・ 榮辱에도 천명이 깃들어 있음을 인정하지만, 天命을 기본적으로 '性'이라 인식하 고, '性'을 따르는 인격의 실현이 바로 천명을 알고 따르는 길임을 강조하고 있는 것이다.

공자가 匡땅(鄭나라) 사람들에 포위당해 위기에 빠졌을 때, "문왕이 이미 죽었으나, 文이 여기에 있지 않은가? 하늘이 장차 이 文을 없애고자 한다면 뒤에 죽는 사람이 이 文에 참여할 수 없겠으나, 하늘이 이 文을 없애지 않으려 한다면 匡땅사람이 나를 어쩌겠느냐?"(文王旣沒, 文不在兹乎, 天之將喪斯文也, 後死者不得與於斯文也, 天之未喪斯文也, 匡人其如予何、子罕>)라고 언급하였다. 여기서 '文'에 대해 다산은 자신의 둘째 형 丁若銓의 독창적 해석을 소개하고 있다. 곧 정약전은 '文'을 문왕이 편찬한 『易』의 象·象으로서 당시 공자가 문왕이 편찬한 『易』의 簡編을 손에 들고 있다가 보여주며 말씀한 것이요, 공자가 『易』의 道에 밝아 十翼傳을 지어 후세에 전하려고 하였으나 아직 완성하지 못한 단계라 설명하였으며, "聖人은 평생 동안 오직 天命을 들어야 하니, 그러므로 『주역』 한 권은 그 몸에서 떠나지 않는다. … 옛 성인이 天明(하늘의 밝음)을 이어받고 天命(하늘의 명령)을 받는 방법은 아울러 易象이 있다"(4)고 언급하고 있다. 다산이 깊이 공감하여 소개하고 있는 정약전의 견해에 따르면 성인으로서 공자가 평생토록 天命을 받는 중요한 방법으로 『주역』을 제시하고 있다는 사실이 주목된다.

공자는 "나는 자기 허물을 보고 마음 속에서 스스로 송사를 하는 사람을 아직 못 보았다"(吾未見能見其過而內自訟者也、公冶長>)고 언급하였는데, 다산은 '內自 訟'(마음 속에서 스스로 송사한다)이라는 말에 대해, "天命과 人欲이 안에서 서로 싸우니, 자기를 이긴다는 것은 송사에서 이기는 것과 같다"¹⁵⁾고 해석한다. 또한 그는 東漢의 包咸이 '訟'을 '책망한다'(責)는 뜻으로 해석한 것을 거부하면서, 『주 역』의 訟卦를 들어서, 天(天命)이 위에 있고 허물(過)을 의미하는 水(坎)가 아래에

福榮辱,亦有命,不知命則不能樂善而安位,故無以爲君子. ···魯論一部,始之以學,終之以命,是下學上達之義."

^{14)『}與全』[2], 过10, 12-13,「論語古今注」,"仲氏曰文不在效,謂彖象在此,效者指簡編也...仲氏曰孔子明於易道,將作翼傳以傳後世,時未及成...仲氏曰斯者指物之詞,某在斯示諸斯是也,···聖人一生,唯聽天命,故周易一部,不離其身,···古聖人紹天明稟天命之法,並有易象."

^{15)『}與全』[2], 권8, 44, 「論語古今注」, "天命人欲, 交戰于內, 克己如克訟."

있는 卦象임을 주목하여, "『주역』을 잘 하는 사람은 이 卦象을 관찰하고서, 天命 과 人欲이 서로 원수가 됨을 안다. 이것이 마음 속에서 스스로 송사한다고 하는 것이다"16)고 밝혀, 天命(道心)과 人欲(人心)이 대립하는 '內自訟'을 인간내면의 기 본구조로 확인하고 있다. 곧 사람은 자신의 허물을 고칠 수 있기 위해서는 자기 마음 속에서 天命(道心)과 人欲(人心)이 서로 다투어 무엇이 옳은지 그른지를 알아 야만 한다는 것이요, 그것은 마음 속에서 天命을 각성하고 天命을 통해 人心을 극 복함으로써 비로소 올바른 인격을 이룰 수 있다는 것이다. 그만큼 天命이 인격형 성의 근거가 되고 기준이 되는 것임을 역설하고 있는 것이다.

2. 神・鬼 一敬而遠之의 대응태도

『논어』에는 天과 더불어 神・鬼에 대한 언급을 하고 있으며, 이러한 초월적 존 재에 대해 인간이 어떻게 대응할 것인가의 문제가 인간의 삶에서 중요한 과제의 하나로 제기되고 있다. 공자는 "천명을 알지 못하면 군자가 될 수 없다"고 하여 天(天命)이 인격실현의 근원임을 강조하지만, 神・鬼에 대해서는 공경하여 섬긴다 는 자세와 멀리하여 삼간다는 자세의 양면적 태도가 복합적으로 제시되고 있음을 보여준다. 공자는 제자 樊遲가 '知'를 물었을 때 "백성의 의로움에 힘쓰며 귀신을 공경하되 멀리하면 知라고 할 수 있다"(務民之義, 敬鬼神而遠之, 可謂知矣.<雍也>) 고 대답하였는데, '귀신을 공경하되 멀리한다'(敬鬼神而遠之)는 것은 공자의 귀신 에 대한 기본태도라 할 수 있다.17)

王孫實가 공자에게 "안방귀신에 잘 보이기보다 부뚜막귀신에 잘 보이는 것이 낫다"는 속담의 뜻을 물어 명목적 지위보다 실질적 권세에 순웅하도록 종용하는 뜻을 보였을 때, 공자는 "하늘에 죄를 얻으면 빌 곳이 없다"(獲罪於天, 無所禱也. <八佾>)고 대답하였다. 이에 대해 다산은 "하늘이 노여워하면 뭇 神들이 복을 줄 수 없으니 그러므로 빌 곳이 없다"18)고 해석한다. 天(上帝)과 衆神의 관계를 임금

¹⁶⁾ 같은 곳,"訟之爲卦, 天命在上, 坎過在內, 善爲易者, 觀此象, 知天命人欲, 相爲敵讎, 此 之謂內自訟也."

^{17) 『}예기』의 「表記」편에는 공자의 말로써, "夏의 道는 命을 높여, 事鬼敬神하되 멀리하 고, 殷나라 사람은 神을 높여, 백성을 이끌어 神을 섬기며 鬼를 앞세우고 禮를 뒤로 미루고, 周나라 사람은 禮률 높이고 배풀기를 숭상하여 事鬼敬神하되 멀리한다"(夏道 **尊命,事鬼敬神而遠之,殷人尊神,率民而事神,先鬼而後禮,周人尊禮尙施,事鬼敬神而** 遺之)고 하여, '事鬼敬神而遠之'하는 것을 夏와 周의 道로써 鬼神을 섬기는 데 빠져 禮물 소홀히 하는 殷代의 道와 대비시키고 있다.

^{18) 『}與全』[2]、 27、51、「論語古今注」、"天之所怒、非衆神之所能福、故無所禱也。"

과 신하의 관계에 견주어 이해하고 있는 것이다. 그렇다면 天의 뜻을 드러내고 실현하는 역할을 맡은 神・鬼들이 있고, 이 神・鬼들이 자신의 직책을 제대로 수행하는 경우와 수행하지 않고 어긋나는 역할을 하는 경우가 있게 된다. 이에 따라인간이 神・鬼를 섬기는 자세도 바른 자세와 바르지 못한 자세가 있음을 성찰하지 않을 수 없다.

공자는 "鳳鳥가 오지 않고 河에서 圖가 나오지 않으니, 나는 끝났구나"(鳳鳥不 至, 河不出圖, 吾已矣夫.<子罕>)라고 탄식하였다. 여기서 '鳳鳥'에 대해 孔安國은 聖人이 천명을 받으면 鳳鳥가 이른다 하고 '河圖'에 대해 주자는 伏羲때에 나온 것으로 '河圖八卦'이며, 聖王의 상서로움이라 설명하였다. 이에 대해 『國語』(周語) 에서 "나라가 장차 흥성하려 하면 그 德이 향기로워 明神이 내려온다"(國之將與, 其德馨香. 明神降之)고 언급한 內史過의 말을 근거로, 다산은 "內史過가 곧바로 鳳 凰를 天神이라 하였으니, 그 말은 반드시 근거함이 있을 것이요 (鳳鳥를) 새라고 말할 수 없다"19)고 지적한다. 그러나 河圖에 대해서는 『서경』(顧命)에서 "大玉・ 夷玉・天球・河圖가 東序에 있다"는 언급을 근거로 河圖를 玉石의 종류라 지적하 고 "龍馬의 등에 무늬가 있었다는 설명은 본래 緯書에서 나온 것으로 따를 수 없 다"20)고 하여, 孔安國이나 주자의 河圖八卦說이 緯書에서 나온 거짓된 것임을 밝 혀 명확하게 거부하였다. 여기서 다산은 聖人의 출현에 따라 天神이 하강하는 神 異가 있음을 인정하면서도, 河圖・洛書와 같이 구체적 圖象으로 전해오는 것을 神 異로 신비화시키는 것을 비판한 것이다. 이렇게 神異의 사실로 인정되는 것과 인 정될 수 없는 것의 차이를 판단할 수 있는 명확한 기준이 제시되고 있지는 않지 만, 神異를 구체적 형상이나 신비한 圖象으로 정착시켜 신봉하는 태도에 대해서는 매우 엄격한 경계의 태도를 보여주고 있는 것이 사실이다.

鬼神의 존재가 인정되면 이에 대한 인간의 태도로서 鬼神을 섬기는 문제가 논의되지 않을 수 없다. 제자 季路가 '귀신 섬기는'(事鬼神) 방법을 물었을 때, 공자는 "아직 사람을 섬길 수 없는데 어찌 귀신을 섬길 수 있겠는가'(未能事人, 焉能事鬼、〈先進〉)라고 대답하였다. 이에 대해 다산은 "鬼神이란 天神・地示・人鬼의通稱이요, 先王의 道는 사람을 섬기는 것으로 시작한다"21)고 해석하여, 五數・五

^{19) 『}與全』[2], 권10, 16, 「論語古今注」,"內史過直以鳳凰爲天神,其言必有所據,不可以禽鳥言也"

²⁰⁾ 같은 곳,"書願命云弘璧琬琰在西序,天球河圖在東序,明河圖亦玉石之類,故得與諸玉列于兩序,龍馬背文之說,本出緯書,不可從也."

^{21)『}與全』[2], 권11, 27, 「論語古今注」,"鬼神者,天神地示人鬼之通稱,先王之道,始於

倫으로 사람을 섬기는 일에서 시작하여 이를 근거로 鬼神을 섬기는 대로 나가는 것이 先王의 道로 밝히고 있다. 여기서 다산은 주자가 "정성과 공경이 사람을 섬기에 부족하면 반드시 귀신을 섬길 수 없을 것이다"22)라고 언급한 설명에 적극적으로 동의하면서, 삼국시대 魏의 陳羣이 "鬼神과 죽음은 밝히기 어려우니 말해도 이익이 없으므로 대답하지 않았다"(鬼神及死事難明, 語之無益, 故不答)고 하여, 언어로 설명하기 어려운 문제라 설명을 회피한 것으로 보는 견해를 거부하였다. 여기서 주자는 사람을 섬기는 일과 귀신을 섬기는 일이 정성과 공경(誠・敬)이라는 동일한 마음의 자세임을 지적하였고, 다산도 주자의 이러한 견해는 바로『예기』(哀公問)에서 공자가 "어진 사람이 부모를 섬김은 하늘을 섬김과 같고, 하늘을 섬 김은 부모를 섬김과 같다"(仁人之事親也, 如事天, 事天如事親)고 언급한 것과 같은 뜻으로서 事親・事天의 일치를 의미하는 것을 지적하고 있다.

神·鬼를 섬기는 자세로서 정성과 공경의 마음가짐과 더불어 두려워하는(恐懼) 자세가 제시된다. 공자는 일상적 태도에서, "성대하게 차린 음식이 있으면 반드시 낯빛을 바꾸고 일어났으며, 우레가 급하고 바람이 맹렬하면 반드시 낯빛을 바꾸었다"(有盛饌, 必變色而作, 迅雷風烈必變、物黨>)고 하였는데, 다산은 성대하게 차린 음식을 보고 낯빛을 바꾸는 것은 "하늘이 내려주신 것을 공경하기 때문이다"라설명하고, "우레가 비록 하늘의 노여움에서 나온 것이 아니더라도 사람과 사물이 (우레를) 만나면 때로 재난을 당하는 때도 있으니 군자가 두려워하는 것이다. 우레는 진실로 하늘이 우리 백성을 두렵게 하는 것이다"²³⁾라고 언급하였다. 이처럼 그는 음식을 마주하여 하늘을 생각하고, 우레소리와 거센 바람을 만나서 하늘을 두려워하는 마음이 신을 섬기는 마음의 표출임을 확인하고 있는 것이다.

또한 공자가 병을 앓고 있을 때 제자 子路가 기도(講)할 것을 청하면서 '誄'(뇌: 죽은 자를 애도할 때 그 행적을 서술하는 말)에 "위로 天神과 아래로 地祇에게 기도한다"(講爾于上下神祗)는 말이 있음을 듣고, 공자는 "내가 기도한지 오래 되었다"(丘之轉久矣、述而>)고 대답하였다. 공자 자신이 "기도한지 오래 되었다"고 말한 의미를 孔安國은 "공자의 평소 행동함이 神明에 합치하였다"(孔子素行, 合於神明)라고 해석하였는데, 다산은 이 설명을 받아들이고 있다.24) 공자의 생활 그 자

事人."

²²⁾ 주희、『論語集注』、 권6、"非誠敬足以事人,則必不能事神."

^{23) 『}與全』[2], 刊11, 15-16, 「論語古今注」,"君子爲之改容者,所以敬天賜也.··雷霆雖不出於天怒.人物遇之.有時乎罹殃、此君子所以恐懼也。雷者固天之所以懼吾民者也."

^{24) 『}與全』[2], 刊9, 41, 「論語古今注」, "孔曰孔子素行, 合於神明, 故曰丘之壽久矣" 기도

체가 神明과 일치함으로써 바로 기도하는 삶이었음을 확인하고 있는 것이다.

이와 더불어 공자는 "사람이 항상함이 없으면 무당이나 의원이 될 수 없다"(南人有言曰,人而無恒,不可以作巫醫<子路>)는 당시 남쪽지방 사람들의 말을 칭찬하였다. 朱子는 이에 대해, "무당은 鬼神과 교류하고 의원은 生死가 맡겨져 있으니, 비록 비천한 직무이지만 더욱 항상함이 없어서는 안 된다"25)고 하여, 무당과 의원의 일은 중요하지만 비천한 직무로 지적하였다. 그러나 다산은 "옛날에 神聖한 사람이 무당과 의원이 될 수 있었으니, 그러므로 神農・黃師・岐伯・巫咸 등이 이술법을 다스렀다. 후세에는 그 법도가 진실함을 잃어서 그 사람이 드디어 비천하게 되었다"26)고 언급하여, 귀신과 교류하는 무당이 처음부터 비천한 것이 아니라본래는 신성한 사람의 역할이었음을 확인하고, 진실함을 상실하면서 비천하게 되었음을 밝혀, '항상함'(恒)과 더불어 '진실함'(眞)이 귀신을 섬기는 태도의 조건임을 강조하고 있다. 그것은 귀신을 섬기면서 거짓되고 교활함에 빠지면 신성함이 비천함으로 타락하는 사실을 경계하고 있는 것이다.

나아가 귀신을 섬기는 데는 정당한 예법을 지켜야 함을 중시한다. 공자는 "그鬼가 아닌데 제사를 드리는 것은 아첨이다"(非其鬼而祭之, 諂也、爲政>)라고 하여, 예법에 어긋나는 제사를 잘못된 행위로 경계하였다. 여기서 '鬼'를 鄭玄은 '人鬼' (사람의 귀신)로 파악하여 자신의 조상이 아닌데 제사드리는 것은 아첨하여 복을 구하는 것이라 하고, 毛奇齡도 '人鬼'로 해석하였다. 이에 대해 다산은 "天神·地示·人鬼는 그 명칭이 비록 다르지만 글자는 서로 통할 수 있으므로 '神'字는 '示'를 따른다"고 하여, 天神·地示・人鬼의 神·示(기)·鬼가 서로 통하는 神(鬼)임을 지적하고, 여러 경전과 문헌에서 天神을 鬼라 일컫기도 하고, 地示에 속하는 것을 天神이라고도 하며, 山鬼라는 일컬어지고 있는 사실을 들어 '鬼'가 人鬼(祖上神)만을 가리키는 것이 아님을 밝혀, 鄭玄과 毛奇齡의 견해를 반박하였다. 따라서 다산은 "王公과 大夫에게는 각각 祭典이 있고, 祭典이 허락하는 바가 그 鬼요, 祭典이 금하는 바가 그 鬼가 아니다"27)라고 밝히고 있다. 이 점에서 다산은 주자가 "그

⁽繭)는 天이나 神·鬼에 일정하게 형식화한 말씀을 올리는 것이 일반적이겠지만, 공자의 기도는 삶의 모든 과정을 神明의 뜻에 일치시키는 것으로 기도를 삼는다는 설명이다.

²⁵⁾ 주희, 『논어집주』, 권7, "巫, 所以交鬼神, 醫, 所以寄死生, 故雖賤役, 而尤不可以無常."

^{26)『}與全』[2], 권12, 44, 「論語古今注」,"古者神聖之人,乃得爲巫醫,故神農黃師岐伯巫咸之倫,乃治此術,後世其法失眞,其人遂賤."

^{27) 『}與全』[2], 권7, 37, 「論語古今注」, "天神地示人鬼, 其名雖別, 字得相通, 故神字從示. …總之王公大夫, 各有祭典, 祭典所許, 是其鬼也, 祭典所禁, 非其鬼也."

鬼가 아니라는 것은 그 마땅히 제사드려야 할 鬼가 아님을 말하다"28)고 언급하 견해를 적극적으로 받아들이고 있다.

다산에서 鬼神은 유일의 궁극존재인 天(上帝)을 섬기는 존재로서 君臣관계처럼 天을 보좌하는 기능을 맡는 존재로 받아들이고 있으며, 天神・地示・人鬼의 여러 神들은 같은 神존재이지만 역할의 양상이 다른 것으로 파악하고 있다. 이와 더불 어 天(上帝)을 섬기는 일과 神・鬼를 섬기는 일은 인간에게 동일한 정성과 공경과 두려움과 진실함의 마음자세를 요구하고 있는 것이며, 그만큼 인간의 인격실현을 위해 神・鬼를 섬기는 자세에서 공경하면서도 함부로 하지 않는 '敬而遠之'의 경 건성을 요구하고 있는 것이다.

Ⅲ. 인격의 이상: 聖人과 孔子

1. 聖人 — 인격실현의 이상

『논어』에서 제시하고 있는 인격의 이상은 聖人을 비롯하여, 賢人・善人・大徳・ 君子 등 다양하게 나타나고 있다. 특히 聖人은 천명을 받아 제왕의 지위를 누린 聖王으로 그 모습을 드러내기도 한다. 공자는 역사 속의 聖王에서 구체적인 성인 의 모습을 확인하고 있다. 聖人의 모습을 역사 속에서 찾아가는 것이 聖人의 인격 적 성격을 개념적으로 인식하는 것보다 앞섰을 것이다.

먼저 공자는 堯의 임금됨을 칭송하여, "우뚝하도다. 하늘만이 큰데, 오직 堯가 본받았도다. 넓도다. 백성은 말로 형용하지 못한다. 우뚝하도다. 그 공적을 이름이 여. 빛나도다 그 文章이여"(巍巍乎,惟天爲大,唯堯則之,蕩蕩乎,民無能名焉,巍巍 乎, 其有成功也, 煥乎, 其有文章.<泰伯>)라 하고, 舜과 禹를 칭송하면서도, "우뚝하 도다. 舜과 禹는 天下를 차지하게 되었지만 간여하지 않았다"(巍巍乎, 舜禹之有天 下也, 而不與焉.<泰伯>)고 하였다.

다산은 堯의 빛나는 '文章'을 "禮樂과 法度가 후세에 뚜렷이 드러난 것이다"29) 라고 하여, 聖王으로서 빛나게 드러낸 문명을 禮樂・法度로 확인한다. 여기서 '文 章'을 주자도 禮樂・法度라 하고, 오규 소라이도 禮樂이라 하여, 일치된 견해를 보 여준다. 또한 舜과 禹가 天下를 차지하면서도 천하를 차지하고자 의도하여 간여하

²⁸⁾ 주희、『논어집주』, 권1、"非其鬼、謂非其所當祭之鬼"

^{29) 『}與全』[2], 권10, 7, 「논어고금주」, "文章, 禮樂法度之蓍見後世者也."

지 않았던 덕에 대해, 다산은 "예로부터 天下를 얻은 자는 마음을 쓰고 힘을 쓰지 않음이 없었는데, 오직 舜과 禹 두 사람은 천하를 얻는 데 뜻을 두지 않았고 전혀 힘쓰지도 않았지만 천하가 저절로 왔으니, 이것이 그 우뚝하게 모든 제왕을 뛰어넘어 미칠 수 없는 것이다"30)라고 해석한다. 이러한 견해는 何晏과 일치하는 것으로 舜과 禹가 聖王인 것은 천하를 차지할 의도가 없었지만 오직 그 덕의 탁월함으로 帝王에 오른 데 있음을 강조하는 것이다.

나아가 『논어』에는 湯이 혁명을 하면서 上帝(皇皇后帝)에게 희생을 바치며 올린 고유문에서, "제 몸에 죄가 있으면 만방에 없는 것이요, 만방에 죄가 있다면 그 죄는 제 몸에 있는 것입니다"(朕躬有罪, 無以萬方, 萬方有罪, 罪在朕躬.<堯曰>)라고 말한 것이 기록되어 있다. 여기서 다산은 "자신이 천하 사람의 죄를 떠맡는 것은 바로 옛 군왕이 하늘을 섬기는 큰 법도이다"31)라고 하여, 천하의 모든 백성이 지 은 죄를 자신의 죄로 삼는 자세가 聖王이 하늘을 섬기는 방법임을 밝히고 있다. 이에 비해 주자가 "임금에 죄가 있는 것은 백성이 이룬 것이 아니요, 백성에 죄가 있는 것은 실제로 임금이 한 것임을 말하여, 자신에 대한 책망을 무겁게 하고 남 에 대한 책임을 가볍게 하는 뜻을 보여주는 것이니, 이것은 諸侯에게 고하는 말이 다"32)라고 언급하고 있는 것은 다산의 해석과 좋은 대조를 이룬다. 주자는 죄가 일어나게 된 원인이 임금에게 있다는 사실을 지적하고, 임금이 스스로 문책함을 무겁게 하는 도덕적 책임의식을 밝히는 것이라 보고 있지만, 다산은 이와 달리 원 인이 무엇이던지 백성의 죄를 임금이 자신의 죄로 떠맡는 것이 임금으로서 하늘 을 섬기는 방법이라 하여 신앙적 죄의식의 각성을 밝히고 있다. 바로 이 점에서 다산은 주자와 달리 성인의 인격적 성취가 하늘을 섬기는 신앙적 기반 위에서 가 능한 것으로 인식하고 있음을 보여준다.

聖人의 인격과 역량의 탁월성은 자신의 노력으로 향상하여 성취한 것이라기보다 하늘에서 내려주었다고 이해하는 견해가 있다. 공자는 인격의 정도를 단계적으로 구분하면서, "태어나면서 아는 자가 상등이고, 배워서 아는 자가 다음이며, 막혔다가 배우는 것은 또 그 다음이요, 막히고서도 배우지 않으니 백성은 하등이 된다"(生而知之者上也,學而知之者次也,困而學之,又其次也,困而不學,民斯爲下矣.

^{31) 『}與全』[2], 권16, 33, 「논어고금주」, "身任天下人之罪, 卽古君師事天之大法也."

³²⁾ 주희,『と어집주』, 권10, "又言君有罪非民所致,民有罪實君所爲,見其厚於責己薄於責人之意,此其告諸侯之辭也."

<季氏>)고 하여 네 단계로 나누었다. 여기서 다산은 상등인 '生而知之者'에 대해. "태어나면서 (道를) 아는 자는 하늘이 이 백성을 위해 만물의 도리를 밝히고 이 일을 이루게 하고자 하여 특별히 神聖한 사람을 내신 것이다"33)라고 해석하였다. 곧 성인은 하늘이 백성을 위해 내신 것이요, 그 임무가 '만물의 도리를 밝히고 이 일을 이루게 하는 것'(開物成務)이라 제시한 것이다.

하늘이 이 세상에 성인을 내려준 이유는 백성을 위해서라는 인식에 따르면, 성 인의 역할은 백성을 구원하기 위해 헌신하는 것이라 할 수 있다. 제자 子貢이 "백 성에게 널리 베풀고 대중을 구제할 수 있다면 어떠합니까. 仁이라 할 수 있습니 까?"(如有博施於民, 而能濟衆, 何如, 可謂仁乎)라고 질문하자, 공자는 "어찌 仁의 일이겠는가, 반드시 聖이리라, 堯・舜도 이 일을 못할까 근심하였다"(何事於仁, 必 也聖乎, 堯舜其猶病諸 <雍也>)고 대답하였다. 여기서 다산은 "仁은 사람을 향한 사 랑이지만, 聖은 하늘의 德에 이른 것이다"34)라고 仁과 聖의 차이를 규정하고 있 다. 곧 성인은 하늘이 백성을 사랑하는 덕을 체득하여 '백성에게 널리 베풀고 대 중을 환난으로부터 구제하는'(博施濟衆) 임무를 지닌 인격으로 확인한다. 그것은 '仁'이 인간관계 속에서 실현되는 인간적 德이라면 '堲'은 하늘이 인간에게 드러내 는 하늘의 덕이요, 仁을 하늘의 덕으로 까지 끌어올린 것임을 의미한다.

『논어』에서는 聖人의 모습으로 '大德'이라는 표현을 찾아볼 수 있다. 子夏는 "大德은 법도를 넘지 않으며, 小德은 넘나드는 수가 있다"(大德, 不踰閑, 小德, 出 入可也,<子張>)고 언급하였다. 이에 대해 다산은 '大德'을 聖人이라 하고 '小德'을 學者로 대비시켰으며, "聖人은 법도를 넘지 않으니 한번이라도 넘으면 聖人이 아 니다. 學者는 아직 成德에 이르지 않았으니, 때로 지나침이나 어긋남이 있지만 다 만 멀리 벗어나지 않아서 회복할 수 있으면 괜찮다"35)고 해석하였다. 여기서 '大 德'을 邢昺은 '上賢'으로 보아 聖人에 가깝게 파악하였지만, 주자는 '大節'이라 하 여 규범으로 보았고, 오규 소라이도 孝・弟의 덕목으로 보았다.36) 이에 비해 다산 은 大德과 聖人을 일치시키고, 大德으로서 聖人의 인격적 특성을 법도(閑: 矩)를

^{33)『}與全』[2], 권14,40,「と어고금주」,"生而知之者,天欲爲斯民,開物成務,特出神聖之

^{34) 『}與全』[2], 刊9, 22, 「七어고금子」, "仁者衞人之愛也, 聖者達天之德也."

^{35) 『}與全』[2], 刊16, 22, 「と어고금子」, "聖人不踰矩, 一有職, 非聖人也, 學者未及成德, 時 有過差,但能不遠而復(出而入)則可矣.

³⁶⁾ 다산은 주자가 大德・小德을 大節・小節로 해석한 것에 대해 근거가 없는 것이라 비 판하고, 자신은 『孟子』의 "大德役小德"이나 『中庸』의 "大德敦化, 小德川流"를 근거로 자신의 견해를 입중하였다(『與全』[2], 권16, 22, 「논어고금주」).

넘지 않는 것이라 하여, 성인의 덕을 법도와 일치시키고 있다.

성인의 덕은 구체적 현실에서 어떻게 처신하는지를 통해 가장 분명하게 엿볼수 있다. 성인의 德을 지녔던 역사적 인물의 행적과 그 처신을 볼 수 있는 경우로서 공자는 7명의 逸民(伯夷・叔齊・虞仲・夷逸・朱張・柳下惠・少連)을 들어 보여준다. 공자는 이들의 처신을 평가하여, "그 뜻을 낮추지 않고 그 몸을 욕되게하지 않은 것은 伯夷와 叔齊로다. 柳下惠와 少連은 뜻을 낮추고 몸을 욕되게하였으나, 말은 이치에 맞고 행동은 사람들 생각에 맞으니 그 취할 점이 여기에 있다. 虞仲과 夷逸은 隱居하여서 기탄없이 말하였으나 몸은 깨끗하였고 헤아림은 어긋남이 없었다. 나는 이와 다르니 그렇게 해야 하는 것도 없고 그렇게 해서 안 되는 것도 없다"(不降其志, 不辱其身, 伯夷叔齊與, 謂柳下惠少連, 降志辱身矣, 言中倫行中慮, 其斯而已矣, 謂虞仲夷逸, 隱居放言, 身中淸廢中權, 我則異於是, 無可無不可. <微子>)고 말하였다. 여기서 공자는 자신의 처신원칙을 '그렇게 해야 하는 것도 없고 그렇게 해서 안 되는 것도 없다'(無可無不可)고 제시하였으니, 성인의 덕으로 처신하는 유형을 네 가지로 제시하고 있는 셈이다. 다산은 맹자가 언급하고 있는 성인의 유형과 상용함을 확인하고 있다.37)

2. 孔子 — 인격실현의 모범

『논어』에서는 성인의 모습으로 옛 성인들을 보여주며, 이와 더불어 孔子를 성인의 인격을 실현한 하나의 모범으로서 제시하고 있다. 『논어』를 통해 공자를 이해하기 위해서는 먼저 공자 스스로 자신에 대해 언급한 인격의 특징을 확인하고, 공자의 제자들에 의해 기록되고 서술된 공자의 여러 면모를 점검한 다음, 특히 당시은사들이 공자를 어떻게 평가하고 있는지 살펴보고자 한다.

楚의 大夫인 葉公이 공자의 제자 子路에게 공자의 인물됨에 대해서 질문 했으나 子路가 대답하지 못했음을 듣고, 공자는 자기 자신을 서술하여, "그 사람됨은 분발하여 먹는 것도 잊고 즐거워하여 근심도 잊어서, 늙어가는 줄도 모른다"(其爲人也, 發憤忘食, 樂以忘憂, 不知老之將至.<述而>)라고 언급하였다. 이에 대해 다산

³⁷⁾ 맹자는 伯夷를 '聖之淸者'로, 伊尹을 '聖之任者'로, 柳下惠暑 '聖之和者'라 하고, 孔子를 '聖之時者'라 하여, 처신방법에 따라 성인을 4가지 유형으로 나누어 제시하고 있다(『孟子』,「萬章下」). 공자가 들고 있는 虞仲‧夷逸의 경우와, 맹자가 들고 있는 伊尹의 경우가 약간 차이가 있지만 거의 상용하는 것으로 볼 수 있으며, 다산도 伯夷와 柳下惠의 경우 양쪽의 서술이 같은 내용임을 확인하고 있다(『與全』[2], 권16, 13, 「논어고금주」).

은 "배우기를 좋아하고 도를 즐거워함을 말하고자 하였다"38)고 해석하였다. 공자 자신으로부터 '공자'라는 인물이 지향하는 핵심을 '學'과 '道'로 확인하는 것이다.

공자는 자신이 '배우기를 좋아함'(好學)을 자부하였던 인물이며, 스스로 "나는 태어나면서 아는 자가 아니라, 옛 것을 좋아하여 민첩하게 찾아가는 자이다"(我非 生而知之者,好古,敏以求之者也、<述而>)라고 언급하기도 하였다. 유교전통에서는 공자를 聖人으로 받들면서 '태어나면서 이는 자'(生而知之者)라고 높이는데, 이에 대해 다산은 "태어나면서 안다는 것은 어릴 때부터 장성할 때까지 그 자신을 닦 고 행동을 신칙함에서 동작이 예법에 맞게 함을 배우지 않고도 할 수 있는 자이 다"39)라고 해석하여, '生而知之'를 도덕적 행동원리에 대한 자각능력이라 해석함으 로써, 신통한 초월적 지각능력으로 신비화하는 것을 거부하였다. 이 점은 聖人으 로서 공자가 그 자신이 당면한 현실 속에서 타고난 도덕적 통찰력으로 판단하고 행동함으로써 자신의 인격을 성취시켜갔던 것이지, 태어나면서 모든 것을 아는 聖 人으로 신비화하는 것을 명확히 거부하고 있음을 말해준다.

또한 공자는 스스로 "聖과 仁은 내가 감히 감당할 수 없다. 다만 해하기를 싫 어하지 않고, 가르치기를 게을리 하지 않는 것은 말할 수 있을 뿌이다"(若聖與仁, 吾豈敢,抑爲之不厭,誨人不倦,則可謂云爾已矣.<述而>)라고 언급하여, 聖과 仁의 덕에 대해 사양하고 '學'(爲)과 '敎'(誨)의 역할을 스스로 담당하고자 하는 태도를 보여주었다. 그러나 다산은 "學은 장차 聖을 이루는 것이요. 敎는 仁을 넓히는 방 법이다"40)라고 해석하여, 學과 敎가 聖과 仁으로 통하는 길임을 지적하여, 공자의 이 말씀을 물러서고 위축된 태도로 보아서는 안 될 것임을 강조하였다.

공자는 자신의 생애를 통해 인격적 성장을 단계적으로 서술하였는데, 여기서 다 산은 공자가 말한 '60에는 귀에 거슬림이 없다'(六十而耳順)는 말의 의미를 주의 깊게 음미하고 있다. 鄭玄은 '耳順'을 "귀로 그 말을 들으면 그 미묘한 뜻을 안 다"(耳聞其言而知其微旨)고 하여, 말의 깊은 뜻에 대한 이해능력으로 설명하였으 나, 다산은 이를 거부하였다. 여기서 다산은 知天命보다 한 단계 더 높은 耳順의 의미를 자상하게 해명하고 있다.

^{38) 『}與全』[2]、 권9、34、「と어고금주」、"欲語之以嗜學樂道者."

^{39)『}與全』[2]、 29、35、「と이고금子」、"生而知之者.盖謂自幼至長.其修身飭行.動中禮法.不 學而能者也."

^{40)『}與全』[2]、29、40、「と어고금子」、"爲之者學也、學將以成聖也、誨人者數也、教所以廣 仁也."

"天命을 안다는 것은 天德에 이른 것이니, 그 등급이 지극히 높은데, 이른바 耳順이란 또 그 위에 있으니 耳順을 어찌 쉽게 말하겠는가? 비난과 칭찬이나 영예와 굴욕이 다가오면 귀에 거슬리는 말은 그 마음을 뒤흔들지 않을 수 없다. 만약 天命을 깊이 알고 융화되어 순수하게 익으면 비난과 칭찬이나 영예와 굴 욕이 그 마음을 동요할 수 없는 것이다. 그 마음을 동요할 수 없으면 그 귀를 거슬리게 할 수 없으니, 이것을 耳順이라 말한다.

後世에 聖人을 말하는 자는 모두 추대하고 높여서 神異하고 황홀한 사람으로 만드니, 아득하여 그 이룬 것이 무슨 일인지를 볼 수가 없다. 聖人은 진실로 높고 신령하나, 나에게 연분이 없다면 성인을 사모한다는 것이 무엇이 되겠는가. 이것이 聖人이 일어나지 않고 道가 끝내 어두워지는 까닭이니 슬프다."41)

먼저 다산은 耳順을 知天命의 단계가 깊이 익숙해져야 가능한 것임을 지적한다. 天命에 푹 젖어 있을 때는 자신에 대한 사람들의 비난·칭찬·영예·굴욕의 어떤 말에도 마음의 동요를 일으키지 않을 수 있다는 것이다. 곧 공자를 통해 성인의 인격적 성장과정에는 天命을 알고 이에 젖어서 익숙하게 되어야 한다는 것으로 天命을 중심에 수립하는 것이 필수적 조건으로 확인되고 있다. 다음으로 다산은 聖人을 높이면서 신비화시키는 태도를 명백하게 비판한다. 그는 성인이 하늘에서 내려준 인격이라 하더라도 인간이 자기향상을 통해 성취할 수 있는 모범이며, 도달이 불가능한 초월적 존재가 아니라는 것을 분명히 밝히고 있다. 여기서 그는 성인을 신비화시킴으로써 세상에 성인이 출현하지 못하게 되고 道가 드러나지 못하게 된다고 비판하면서, 성인의 존재를 범인이 도달할 수 있는 인격적 모범으로 밝히고 있는 것이다.

제자들에게 스승 공자는 분명히 성인으로 비쳐지고 있었다. 제자 顔淵은 "우리 러보면 더욱 높고 뚫고 들어가면 더욱 굳으며, 바라보면 앞에 있더니 흘연히 뒤에 계신다. 선생께서는 사람을 친절하게 잘 이끌어 주시고 나를 학문으로 넓혀주며 예법으로 집약시켜 주신다. 그만두고자 하여도 할 수 없어, 이미 내 재주를 다 쏟아 부었는데, 우뚝하게 서 계시는 것 같아 비록 따르고자 하여도 말미암을 길이 없다"(仰之彌高, 鑽之彌堅, 瞻之在前, 忽焉在後, 夫子循循然善誘人, 博我以文, 約我

^{41) 『}與全』[2], 过7, 24, 「논어고금子」,"知天命者,達天德也,其級至高,而所謂耳順,又在其上,耳順豈易言哉,毀譽榮辱之來,凡逆耳之言,不能不拂其心,若深知天命,渾融純熟,則毀譽榮辱,無可以動其心者,無可以動其心,則無可以逆其耳,此之謂耳順也,後世言聖人者,皆推而奪之,爲神異恍忽之人,邈然不可見其所成者爲何事,聖人則固奪矣神矣,於我了無分矣,慕聖何爲,此聖人之所以不作,而道之所以終晦也,噫."

以禮: 欲罷不能. 旣竭吾才, 如有所立卓爾, 雖欲從之, 末由也已、<子罕>)고 감탄하였 다. 여기서 다산은 공자가 넓혀준(博文) 학문이란 '六經'이요 집약시켜준(約禮) 예 법은 '四勿'이라 해석하고 '말미암을 길이 없다'(末由)는 것은 '붙잡고 나갈 길이 없다'는 뜻으로 해석하면서, 顔淵이 공자가 이룬 높은 경지를 감탄한 말이라 지적 한다.42) 공자는 그의 가장 탁월한 제자인 안연의 눈에도 붙잡고 올라갈 길을 찾을 수 없을 만큼 우뚝한 인격으로 비쳐지고 있음을 확인할 수 있다.

魯나라 大夫 叔孫武叔이 공자의 제자 子貢을 孔子보다 더 현명하다고 말하자. 子貢은 자신은 담장이 낮아 집안의 좋은 것이 넘어다 보인다면 공자는 담장이 몇 길이나 되는 宗廟와 같아서 대문을 찾아 들어가지 않으면 그 아름다움을 엿볼 수 없다고 비유하여, 공자의 탁월함을 설명하였다. 또한 叔孫武叔이 공자를 비방하자 子貢은 다른 현자의 경우 구릉과 같아 넘을 수 있지만 공자는 日月과 같아 넘을 수 없다고 비유하여, 공자를 비난할 수 없음을 해명하기도 하였다(<微子>). 이러 한 공자의 탁월함을 높인 설명에 대해 다산은 글자나 어구의 해석을 붙일 뿐, 그 대로 받아들여, 해석상의 아무런 쟁점도 없는 자명한 것으로 인정하고 있다.

또하 陳子禽이 子貢에게 孔子가 子貢보다 현명하지 않다고 말하자. 子貢은 "선 생에게 미칠 수 없음은 마치 하늘을 계단으로 오를 수 없는 것과 같다. 선생께서 나라를 맡으신다면 이른바 '세우면 서고, 이끌면 따라가고, 품어주면 모여들고, 격 동시키면 조화를 이루어, 그 삶은 영예롭고 죽음은 슬퍼한다'는 것이니, 어떻게 미 ② 수 있겠는フド(夫子之不可及也、猶天之不可階而升也、夫子之得邦家者、所謂立之斯 立,道之斯行,綏之斯來,動之斯和,其生也榮,其死也哀,如之何其可及也。<微子>)라 고 대답하였다. 제자 子貢은 스승 공자를 높은 담장으로 안을 들여다보기 어려운 것에 비유하고 다시 日・月처럼 넘어갈 수 없는 것에 비유하고 이제 또 하늘처 럼 오를 수 없는 것에 비유함으로써, 공자를 성인으로서 그 탁월한 덕을 극진하게 높이고 있다. 그러나 다산은 공자를 성인으로서 높이는 데 관심의 초점을 맞추는 것이 아니라, "성인의 교화하는 공적이 극진함은 백성을 편안하게 하고 백성을 교 화하는 데 있다"43)고 지적하여, 공자가 성인으로서 지닌 공덕의 탁월함이 바로 백 성을 교화하는 데 있음을 확인하였다. 곧 공자는 백성들을 세워주고 이끌어주고 품어주고 격동시켜 삶을 보람 있게 누리게 하고 죽음을 슬퍼할 수 있게 하여, 인

^{42) 『}與全』[2], 권10, 17, 「と어고금子」、"六經爲文、四勿爲禮、…末由、言無逕路可攀援也、 此顏子嘆夫子所造之高也."

^{43) 『}與全』[2]、 권16、31、「と어고금주」、"聖人功化之極、在於安民化民."

간으로서의 가치를 실현시켜주는 데 바로 성인으로서 그 궁극적 덕이 발현되고 있다는 것이다.

공자의 여러 면모는 『논어』의 「鄉黨」편에서 가장 구체적 모습으로 드러나고 있다. 다산은 「향당」편에서 공자의 모습이 너무 세세하게 서술되어 있지 않은가 라는 正祖임금의 질문에 대답하면서, "聖人의 전체적 氣像은 비록 溫·良·恭·儉이라는 네 글자에 다 드러났지만, 그 居處와 飮食의 한번 움직이고 한번 고요함이어는 것이나 가르침이 아님이 없으니「향당」 한편에서 그려내는 것은 빠뜨릴 수없다"44)고 지적하여, 「향당」편의 중요성을 강조하였다. 그만큼 성인으로서 공자의모든 거동이 바로 가르침이요 교화의 원천이 되는 것이라 중시한 것이다.

공자의 세세한 행적으로 "자리가 바르지 않으면 앉지 않았다"(席不正, 不坐.<鄉黨>)는 기록에 대해 皇侃은 깔자리의 둘레가 바르지 않으면 앉지 않았다고 해석하고, 邢昺은 자리의 두께나 방위가 예법에 맞지 않으면 앉지 않았다고 해석하여, 깔자리의 모양이 바른 것을 요구한다는 견해와 앉는 자리가 예법에 적합한 것을 요구한다는 견해가 차이를 보인다. 이에 비해 주자는 "聖人의 마음은 털끝만큼의 어긋남도 없으니, 일이 이렇게 할 때를 당하면 곧 굳이 이렇게 하기를 요구한 다"45)고 하여 자리의 형태나 예법에서나 모든 형식에서 바른 것을 요구하는 것이라 해석한다. 여기서 다산은 "聖人의 마음은 지극히 정밀하여, 모든 사물이 그 바름을 얻지 않은 것은 참지 않았다. 오직 참지 않은 다음에 크고 작은 모든 것이 그 바름을 따르게 된다"46)고 하여, 주자와 같은 입장을 취하여, 자리의 바르지 않음을 작은 절도로 삼는 견해가 잘못이라 지적하고 있다.

당시 隱士들의 공자에 대한 평가는 밖에서 비판적 시각으로 바라보는 공자의 모습을 엿볼 수 있게 하며, 이에 대한 공자의 대답은 공자의 입장과 隱士의 입장 의 차이를 더욱 뚜렷하게 드러내준다. 먼저 공자가 제자 子路를 시켜 밭을 갈고 있는 楚의 隱士인 長沮와 桀溺에게 나루터로 가는 길을 묻게 했을 때, 桀溺은 "도 도하게 물이 넘치니 天下가 모두 이러한데 누가 바꿀 것인가? 또 그대는 사람을 피해 가는 인물을 따라다니기보다 어찌 세상을 피해 사는 인물을 따르지 않는가"

^{44) 『}與全』[2], 권16, 41, 「と어고금주, 論語對策」,"聖人之全體氣像, 雖盡於溫良恭儉四字, 其居處飮食, 一動一靜, 無往非教, 則一篇模畫, 不可闕也."

^{45) 『}朱子語類』, 권38, 「논어」(20), "聖人之心, 無毫釐之差, 謂如事當恁地做時, 便硬要恁地做。"

^{46) 『}與全』[2], 권11, 9, 「논어고금주」, "聖人之心至精, 凡物不得其正者, 不堪, 惟不堪然後, 洪纖巨細, 率由其正."

(滔滔者, 天下皆是也, 而誰以易之, 且而與其從辟人之士也, 豈若從辟世之士哉)라고 하여, 사람을 피해 가는 공자를 따르지 말고 세상을 피해 사는 자신들 같은 隱士 의 생활을 하라고 권유했다. 이 말을 들은 공자는 "새나 짐승과는 함께 무리를 지 을 수 없다. 내가 이 사람들의 무리가 아니면 누구란 말인가? 천하가 잘 다스려지 면 나도 바꾸려 하지는 않을 것이다"(鳥獸, 不可與同羣, 吾非斯人之徒與, 而誰與, 天下有道, 丘不與易也<微子>)라고 자신의 심경을 토로하였다.

이에 대해 다산은 "도도하게 물이 넘치니 천하가 모두 이러하다"는 桀溺의 대 답에 대해 "천하가 모두 혼란하여 마치 큰 홍수에 나루가 없는 것과 같으니, 모두 이 나루이지만 지금은 건너갈 수가 없다는 것을 말한다"47)고 하여 공자의 도가 실행될 수 없는 상황임을 가리킨 것이라 해석한다. 또한 공자의 대답에 "천하가 잘 다스려지면 나도 바꾸려 하지는 않을 것이다"라는 대답에 대해서도 다산은 "천하가 잘 다스려지면 내가 長沮・桀弱과 그 하는 바를 바꾸지 않을 것이나, 그 때가 은둔할 수 없음을 말하여 지금 부러워함을 밝힌 것이다"48)라고 해명하였다. 여기서 다산은 공자와 隱土가 시대를 인식하는 관점이 다르지만, 공자도 천하가 어지럽기 때문에 도를 행하려고 천하를 두루 돌고 있지만 천하가 다스려지면 隱 士들처럼 세상을 잊고 은둔하는 처신을 하겠다는 입장으로 이해하고 있다. 다산은 공자가 "어진 자는 세상을 피하고 그 다음은 땅을 피한다"(賢者辟世, 其次辟地, <憲問>)고 언급하거나 "세상을 피하여 걱정함이 없다"(遯世無悶,<問易, 乾>)고 언 급한 것을 들어서 은둔하는 것도 성인이 처신하는 의리의 하나임을 지적하였다.

微生畝(미생무)라는 은자는 공자에게 "너는 왜 이렇게 불안하게 떠다니는가? 말 재주를 부리려는 것이 아니냐?"(丘、何爲是栖栖者與、無乃爲佞乎)고 꾸짖었는데、공 자는 "감히 말재주를 부리려는 것이 아니라 고집스러운 것을 미워해서이다"(非敢 爲侫也,疾固也、寒問>)라고 대답하였다. 여기서 다산은 "군자의 道는 비록 때에 따라 펼치기도 하고 거둬들이기도 함이 있지만 의롭지 않으면 벼슬하지 않고 어 질지 않은 것은 끊어버리니, 그러므로 사방을 두루 돌아다니며 한번이라도 기회를 만나기를 바라는 것이요, 미워하는 것은 막혀서 통하지 않는 것이다"49)라고 해명 하여, 공자가 고집스럽게 세상을 거부하여 숨기만 하는 은자의 태도를 거부하고

^{47) 『}與全』[2], 刊16, 7, 「と어고금子」,"言天下皆亂,如涉大水而無津,皆此津也、今不可行

⁴⁸⁾ 社会 天,"若天下有道,吾不與沮溺易其所爲,言彼時不必隱遯,明今所羡慕"

^{49) 『}與全』[2]、 권8、25、「と어고금子」、"君子之道、雖卷舒隨時、而不仕無義、絶物非仁、故 周流四國,冀其一遇、爲所惡者,固滯而不通也。"

있음을 밝히고 있다. 또한 타자이 슌다이(太宰春臺: 荻生徂徠의 제자)는 微生畝가 공자를 질책하였던 점은 "공자가 옛 道를 찾아 널리 방문하기를 황급히 하면서 편안하게 머물지 못하는 것이 마치 구하지만 얻지 못한 듯이 하는 것이다"50)라고 해석하였는데, 다산은 공자가 사방을 두루 돌아다닌 것이 도를 찾아다닌 것(求道)이라 하여, 타자이 슌다이의 견해를 적극적으로 인정하였다. 그것은 공자의 周流 天下가 벼슬할 기회를 얻기 위한 것이 아니라 道를 찾고 道를 실현하기 위한 것이었다는 해석을 하고 있는 것이다.

子路가 齊나라 땅의 石門에서 묵었을 때 문지가(晨門)가 공자에 대해 '안될 줄 알면서 하는 사람'(知其不可而爲之者<憲問>)이라 언급한 일이 있다. 이에 대해 오 규 소라이는 "그 안될 줄 알면 하지 않는 것은 자기에게 실행하는 자요, 楊朱‧老子‧莊子의 무리와 같으니, 이것은 공순하지 못한 것이다. 안될 줄 알면서 하는 것은 이 백성을 버리지 않는 자요, 殷의 三仁이 이와 같으니, 문지기는 孔子의 뜻이 백성을 편안히 하고 구제함에 있음을 알았으므로 이렇게 일컬었다"51)고 해석하였다. 그러나 다산은 "(문지기의) 그 말은 나무라는 것이지만 그 마음은 서로사랑함이 지극하여, 정이 말에 드러나 천년이 지나도 눈에 보인다. 오규씨는 공자가 나무람을 받은 것을 싫어하여 도리어 옹호하는 것으로 설명하고 있으나 역시구애되었다"52)고 하여, 한 사람의 隱士로서 문지기가 공자를 나무라는 말 속에도공자가 도를 펴고자 애쓰는 일에 대한 깊은 애정이 깃들여 있음을 주목하고 있다. 그만큼 다산은 당시의 隱士들과 공자의 처신이 다르지만 내면에서 깊은 공감과서로에 대한 이해가 있음을 들여다보고 있는 것이다.

⁵⁰⁾ 太宰純,『論語古訓外傳』, 권14, 22, "微生畝以孔子博訪古道, 不遑寧處, 如有求而弗得者然, 故以此詰之也."

⁵¹⁾ 다산은 오규소라이의 이 견해를 太宰純의 『論語古訓外傳』에서 인용하였으나, 오규소 라이의 『論語徵』에 실려있는 것과는 내용에 상당한 차이가 있다. 원문을 비교해보면 다음과 같다.

^{*} 太宰純、『論語古訓外傳』、刊14,29,"荻先生日,知其不可而不爲,果於己者也,如楊朱老莊之徒,是爲不恭,知其不可而且爲之,不棄斯民者也,如殷三仁是已,晨門知孔子志于康濟,故以此稱之。"

^{*} 荻生徂徠,『論語徵』(庚),"知其不可而不爲之者,不恭也,知其不可而爲之,孔子之所以爲至德也."

^{52)『}與全』[2], 권13, 36, 「논어고금주」, "其言則譏, 其心則相愛之至也, 情見于辭, 千載如 觀, 荻氏嫌孔子受譏, 欲回護爲說, 亦拘矣."

Ⅳ. 인격의 양상과 실현: 士‧君子

1. 君子와 小人의 인격적 분별

(1) 士・君子의 개념

다산은 『논어』에 등장하는 '士'의 존재를 정의하여, "士는 道를 業으로 삼는 것을 일컫는다"라 하고, "벼슬하는 자가 士이다. 道를 葉으로 삼는 것은 장차 벼슬 하려는 것이다. 그러므로 비록 벼슬하지 않아도 역시 士라고 한다"53)고 정의한다. 邢昺은 "士는 덕이 있음을 일컫는다"고 하였으나, 다산은 이를 거부하면서, "士·農·工·賈를 四民이라 하는데, 士는 벼슬하는 것이다. 벼슬하는 것은 사람을 다스리는 것이다. 그러므로 사람을 다스리는 술법을 배우는 자를 역시 士라고 한다"54)고 하여, 士를 士・農・工・賈으로 열거되는 직업의 하나요, 士의 직업은 벼슬하는 것으로 사람을 다스리는 자이며 사람을 다스리는 방법을 배우는 자로 규정하고 있다.

또한 다산은 '君子'의 존재를 정의하면서, "君子는 王·公 이하 지위가 있는 사람이다. …君子는 天子·諸侯·大夫를 일컫는다"55)라고 하여, '군자'를 통치계층의 높은 지위를 가진 자를 가리키는 것이라 확인하고 있다. 그러나 '군자'는 지위만을 가리키는 명칭이 아니라 인격적 조건이 중시되고 있는데, 군자의 인격으로 文(문채)과 質(바탕)의 양면이 갖추어져야 할 것을 요구하고 있다. 다산은 성인과 군자를 대비시켜, "성대하며 교화하는 것을 聖이라 하고, 文과 質이 아울러 갖추어진 것을 君子라 한다. 文과 質이 아울러 갖추어진 다음에 사람을 다스릴 수 있다. 옛날에 사람을 다스리는 德이 있는 자는 이에 지위를 얻었으며, 지위에 있으면 君子라 하니, '大君의 아들'이라 말하는 것이요, 帝王을 天子라 일컫는 것과 같다"56)고 밝혔다. 『맹자』(盡心下)에서 말하는 '성대하며 교화하는'(大而化之) 聖과 『논어』(雍也)에서 말하는 '文과 質이 아울러 갖추어진'(文質彬彬) 君子를 대비하면서, 다

^{53) 『}與全』[2], 권10, 3, 「と어고금주」, "士, 業道之稱."

[『]與全』[2], 권8, 17, 「と어고금주」, "仕者曰土, 業道者, 將以仕也, 故雖不仕, 亦謂之土."

^{54) 『}與全』[2], 권12, 42, 「と어고금子」, "邢曰士有德之稱, 駁曰非也, 士農工賈, 謂之四民, 士者仕也, 仕者治人者也, 故學治人之術者. 亦謂之土."

^{55) 『}與全』[2], 권15, 36, 「논어고금주」, "君子, 謂王公以下有位之人, …君子者, 天子諸侯 大夫之謂也."

^{56) 『}與全』[2], 刊9, 37, 「と어고금子」, "大而化之日聖, 文質兼備日君子, 文質兼備, 然後可以治人, 古者有治人之德者, 乃得在位, 在位日君子, 謂大君之子也, 猶帝王之稱天子."

산은 天子(帝王)가 '천지자'(天之子)를 가리키듯이 '군자'는 '大君之子'를 가리키는 것으로 사람을 다스리는 지위에 있는 존재로 확인한다. 이러한 治者로서 지위가 있는 '군자'가 文과 質이 어우러진 덕을 갖추어야 한다는 것이다.

공자는 "質이 文을 압도하면 野人이요, 文이 質을 압도하며 書生이다. 文과 質이 함께 빛난 다음에 君子이다"(質勝文則野, 文勝質則史, 文質彬彬然後君子.<雜也>)라고 언급하여, 文·質을 군자가 갖추어야 할 조건으로 제시했다. 여기서 다산은 "質은 德行으로 근본하는 것을 말하고, 文은 禮樂으로 꾸미는 것을 말한다"57)라고 하여, 質과 文이 本과 末의 관계를 이루는 것이라 지적하였다. 따라서 그는 文·質이 本末의 관계가 아니라는 毛述齋(未詳)의 주장을 정면으로 비판하면서, 그 논거로 삼고 있는 殷이 質을 숭상하고 周가 文을 숭상했다는 것은 漢儒가 讖緯說로 뒤섞어놓은 것이라 하여 부정한다. 곧 그는 "文이란 質을 기다려 이루어지는 것이니 만약 본래 質이 없다면 이에 文도 없을 것이며, 이미 文이라 이름붙었으며 그 근본에 質이 있음을 알 수 있다"58)고 하여, 文과 質이 서로 떠날 수 없는 본말의 관계임을 확인한다.

衛나라의 大夫인 棘子成은 "君子란 質일 따름이다"(君子, 質而已矣)라 하여, 質의 중요성을 강조하였으나, 子貢은 "文은 質과 같이 중요하고, 質은 文과 같이 중요하다"(文猶質也, 質猶文也.<顏淵>)라고 하여, 文과 質이 아울러 갖추어져야 할 것임을 강조했다. 여기서도 다산은 "공자의 말씀에서는 文과 質이 어느 쪽으로 치우쳐 중시되거나 치우쳐 경시된 일이 없다"59)고 하여, 德行의 바탕(質)과 禮樂의문채(文)가 조화를 이룬 인격을 군자의 조건으로 제시하고 있다.

또한 공자는 제자 자로에게 '成人'의 인격적 조건을 설명하면서, 臧武仲의 '知'와 公綽의 '不欲'(廉)과 卞莊子의 '勇'과 冉求의 '藝'(多才能)의 덕을 갖추고 여기에 禮·樂을 문채로 해야 '成人'이라 할 수 있다고 언급하였다.<憲問> 이에 대해 다산은 "成人이란 반드시 孝·弟·忠·信을 바탕의 質로 삼고, 그러한 다음에 바 야흐로 禮·樂을 문채로 할 수 있어야 한다"60)고 하여, 도덕을 바탕으로 삼고 그위에 禮·樂의 문화로 꾸며져야 온전한 인격이 될 수 있음을 확인한다.

이러한 다산의 '士'와 '君子'에 대한 인식은 기본적으로 治者의 신분으로 파악하는 것이다. 이 점에서는 일반적으로 유교전통에서 士와 君子를 결합하여 '士君

^{57) 『}與全』[2], 권9, 11, 「と어고금子」, "質謂本之以德行, 文謂飾之以禮樂."

⁵⁸⁾ 같은 곳,"文者待質而成,若本無質,仍亦無文,既名爲文,其本有質可知也"

^{59) 『}與全』[2], 권12, 10, 「논어고금주」, "孔子言, 文質亦未嘗偏重偏輕."

^{60)『}與全』[2]、권13、13、「と어고금子」、"成人者.必孝弟忠信爲之本質.然後方可文之以禮樂."

구'로 일컫고, 士와 君子를 인격적 개념으로 일치시키는 견해와는 뚜렷한 차이를 드러내고 있다. 곧 그는 士와 大夫가 벼슬하는 직분이 상하관계로 연속되어 있다는 점에서 '士大夫'로 일컬을 때의 직분을 중심으로 하는 '士'개념으로 士와 君子를 이해하고 있는데 가깝다고 하겠다. 물론 다산 자신도 士와 君子의 德을 중시하지만, 그 德은 治者로서 갖추어야 할 조건으로 이해하는 것이지, 그 德을 가리켜 士나 君子로 일컫는 것으로 보고 있지는 않았다. 비록 德이 治者로서 士・君子의 인격적 바탕에 갖추어져야 할 것이 요구되고 있지만, 일차적으로 德에 따라 인격적 지위를 규정하는 것이 아니라, 治者로서의 직분에 따라 德의 조건이 엄격하게 요구된다는 인식을 보여준다. 그만큼 다산에 있어서 德은 근원적으로 모든 인간에게 갖추어져야 할 기준으로 확인될 수 있고, 현실적으로는 治者에게 더욱 높은 수준의 덕이 엄격하게 요구되고 있는 것이다.

(2) 君子와 小人의 대비적 인식

『논어』에서는 君子와 小人의 인격적 성격을 대비적으로 제시하여 군자의 도덕적 조건을 더욱 분명하게 제시하였다. 이에 따라 군자와 소인을 구별하는 인격적가치기준과 心術과 태도의 양상을 통해 인격적 성격의 차이를 대조적으로 확인할수 있다.

먼저 군자와 소인의 가치지향에 따른 인격적 기준으로, 上達·下達의 지향과 義·利의 도덕적 가치와 爲己·爲人의 주체성의 문제가 드러나고 있다.

군자와 소인이 지향하는 방향의 차이를 드러내어, 공자는 "君子는 위로 나아가고 小人은 아래로 내려간다"(君子上達, 小人下達、憲問>)고 언급하였다. 이에 대해 다산은 "君子는 나날이 그 德을 향상시켜 한 등급 두 등급 올라가서 최상의 등급 에까지 이르고, 小人은 날로 퇴보하여 한 등급 두 등급 내려가서 最下의 등급에까지 이른다"이고 하여, 군자와 소인의 차이를 도덕적 향상과 퇴보라는 지향의 상반된 방향에서 확인하고 있다. 또한 공자가 제자 子夏에게 "너는 君子儒가 될 것이요, 小人儒가 되지 말라"(女爲君子儒, 無爲小人儒、雍也>)고 충고 하였다. 이에 대해 다산은 "儒란 道를 배우는 사람이니, 익히는 것은 詩・書・禮・樂・典章・法度이다. 그러나 그 익힘에서 그 마음이 道를 위하면 君子儒요, 그 마음이 명성을 위한 것이라면 小人儒이다"62)라고 하여, 군자와 소인의 지향이 道인지 명성인지로

^{61)『}與全』[2], 권13, 27, 「논어고금주」,"君子日進其德,一級二級,升而達乎最上之級,小人日退其步,一級二級,降而達乎最下之級."

대비시키고 있다.

또한 군자와 소인이 지향하는 가치의 내용으로서 義과 利가 가장 뚜렷이 드러 난다. 공자는 "君子는 義에 밝고, 小人은 利에 밝다"(君子喩於義, 小人喻於利.<里 人>)고 하여 義와 利에 따라 대비시켜 제시하였다. 다산은 우선 '義'를 道心이 향 하는 것(道心之所嚮)이라 하고, '利'를 人心이 따라가는 것(人心之所趨)이라 하여, 義・利를 지향하는 마음이 내면에서 道心・人心의 구조적 대립현상을 전제로 밝히 고 있다. 여기서 다산은 陸象山이 『논어』의 이 구절을 강론하면서 주장했던 사실 을 검토하고 예리하게 비판하였다.63) 곧 육상산은 "사람이 밝은 바는 그 익힌 바 에 말미암으며, 그 익힌 바는 그 뜻하는 바에 말미암는다. 義에 뜻을 두면 익히는 바가 반드시 義에 있으니, 이것이 義에 밝은 것이요, 利에 뜻을 두면 익히는 바가 반드시 利에 있으니, 이것이 利에 밝은 것이다"64)라고 밝혔다. 육상산의 이러한 해석은 '志'(의지)에서 '習'(학습)이 일어나고 그 결과로 '喩'(지식)이 이루어지는 것이라 보는 것으로 그의 심학적 입장에 근거한 주장이다. 이에 대해 다산은 "밝 은 다음에 뜻이 세워지고 뜻이 세워진 다음에 익숙해진다. 象山은 말하기를 뜻이 앞서 있고 밝음이 뒤에 있다하니 그 의리가 잘못이다"65)라고 지적하였다. 육상산 이 志→習→喩의 순서로 제시한 것과는 달리 다산은 喩→志→習의 순서로 제 시한다. 곧 義나 利라는 가치의 대상에 대한 '喩'(앎)를 육상산은 최종적으로 이루 어지는 결과로 보고 있는 것과 정반대로 가치지향의 출발점으로 확인하고 있는 것이다. 그만큼 다산은 의지와 습관의 실천과정은 올바른 지식을 전제로 가능하다 는 것을 확인하고 있으며, 올바른 지식이 없이 마음의 올바른 가치지향이 불가능 한 것임을 강조함으로써, 육상산의 심학적 견해와는 달리, 경험과 지식을 중시하 는 실학적 태도를 보여주는 것이라 하겠다.

나아가 군자와 소인의 기본특성으로 자신의 주체성을 확립하는지 여부가 중시

^{62)『}與全』[2], 권9,8,「と어고금子」,"儒者,學道之人,所習者詩書禮樂典章法度,然其習之也,其心爲道則君子儒也,其心爲名則小人儒也."

⁶³⁾ 陸象山이 『논어』의 "君子喩於義, 小人喻於利" 구절을 강론한 사실에 대해, 다산은 "朱子와 象山이 鵝湖書院에서 이 經을 강론할 때 座中의 모든 사람이 감동하여 눈물을 흘렀다"고 하였는데, 실제로 육상산이 이 구절을 강론한 것은 주자와 육상산 등의 鵝湖之會(1175)가 끝난 다음에 6년 뒤인 1181년 육상산이 주자의 초청을 받아 白鹿洞書院에서 행한 것임을 확인하고 있다.

⁶⁴⁾ 陸九淵,『象山集』, 己23,「白鹿洞書院講義」,"人之所喩,由其所習,所習由其所志,志乎義,則所習者必在於義,斯喩於義矣,志乎利,則所習者必在於利,斯喩於利矣."

^{65) 『}與全』[2], 己8, 21, 「と어고금子」,"喻而後志立,志立而後習熟,象山乃云志在先而喻在後,其義非也."

되고 있다. 곧 공자는 "君子는 자기에게서 추구하고 小人은 남에게서 추구하다" (君子求諸己, 小人求諸人、〈衞靈公〉)고 하였다. 여기서 추구한다는 것을 다산은 '仁 을 추구한다'(求仁)의 뜻으로 해석하고 공자가 顔淵에게 "仁을 하는 것은 자기에 서 말미암는 것이지 남에게서 말미암는 것이겠는가"(爲仁由己, 而由人乎哉<顏淵>) 라고 말씀한 것이 바로, 군자가 자기에게서 추구하고 남에게서 추구하지 않는다는 뜻이라 밝힌다(6) 이처럼 자신을 인격적 실현의 주체로 확립하고 남에게 책임을 돌리지 않는 것이 바로 군자의 인격적 조건으로 소인과 차별화되는 점임을 강조 하고 있는 것이다.

다음으로 『논어』에서 공자는 군자와 소인이 지닌 心衡(마음씀)의 차이를 다양하 게 언급하고 있는 사실을 확인할 수 있다.

君子는 周而不比하고 小人은 比而不周하다"<爲政>

- "君子는 和而不同하고 小人은 同而不和하다"<子路>
- "君子는 泰而不驕하고、小人은 驕而不泰하다"<子路>

먼저 다산은 '周'를 긴밀함(密)이요 '比'를 연합함(並)이라 하여, 양쪽 모두 친 한 것이지만, 周는 마음으로 긴밀함을 말하고 比는 힘으로 연합함을 말한다고 대 비시키며, "君子는 德이 같은 사람이 있으면 마음으로 친밀하지 않음이 없으나 세 력으로 서로 결합하지 않고, 小人은 세력과 이익의 교제가 있으면 힊을 연합하여 당파를 수립하지만 마음과 의리로 서로 굳게 맺지를 못한다"67)고 차이점을 대비 시켰다. 다음으로 '和'와 '同'에 대해서 다산은 주자나 何晏의 해석을 거칠다고 보 고, 『左傳』(昭公20년8월)에서 晏子가 齊侯에게 '和'를 여러 양념을 적절히 넣어 어 울리는 맛을 낸 국에 비유하고 '同'을 물에 물을 보태거나 한 가지 음률로 거문 고를 켜는 것에 비유하여 君臣관계의 양상을 설명하는 것이 가장 자상한 해석이 라 받아들이고 있다.68) 나아가 '泰'와 '驕'에 대해서도 다산은 '泰'를 안이 충실하

⁶⁶⁾ 다산은 남에게서가 아니라 자신에게서 仁을 추구한 사례로서, 부모가 不善하여도 舜 이 孝子가 될 수 있었던 경우나, 임금이 불량하여도 比干이 忠臣이 될 수 있었던 경 우를 들고 있다(『與全』[2], 권14, 15, 「논어고금주」).

^{67)『}與全』[21, 27, 29, 「と어고금子」、"周密也、比並也、皆親曜之名、然周密以心言、比並 以力言,君子有同德之人,未嘗不以心親密,而不以勢力相結,小人有勢利之交,未嘗不並 力樹黨,而不以心義相固."

^{68) 『}與全』[2]、권12、45、「논어고금주」, "晏子對曰 …和如羹焉,水火醯醯鹽梅,以烹魚肉, 煇之以薪、宰夫和之、齊之以味、濟其不及,以洩其過,君子食之,以平其心,…若以水濟 水, 誰能食之, 若琴之專壹, 誰能聽之, 同之不可也如是. 案和同之辨, 莫詳於此."

여 밖에서 구하지 않는 것이라 하고, '驕'를 안이 공허하여 밖으로 氣를 부리는 것이라 대조한다. 여기서 다산은 '比·周'나 '和·同'이나 '驕·泰'의 대비에 대해, 양쪽이 유사한 것으로 같은 종류에 속하지만 공자가 나누어 둘로 한 것은 모두 切磋琢磨하여 온전한 모습으로 향상시켜가는 학문의 태도를 보여주는 것이라 강조하다.69)

공자는 "군자에게 세 가지 두려워함이 있으니, 天命을 두려워하고 大人을 두려 워하고 聖人의 말씀을 두려워한다. 小人은 天命을 알지 못하여 두려워 않고, 大人 을 가벼이 여기고 聖人의 말씀을 업신여긴다"(君子有三畏, 畏天命, 畏大人, 畏聖人 之言, 小人不知天命而不畏也, 狎大人, 侮聖人之言.<季氏>)라고 하여, 군자와 소인의 心術에 보이는 상반된 차이점을 드러내었다. 여기서 다산은 '天命'을 隱微하여 自 然과 같아서 小人이 모른다 하고 '大人'은 임금(人主)을 가리키는 것이라 하며, '聖人의 말씀'은 六經에 수록된 훈계라 해석하면서, "天道는 재앙과 축복의 이치를 밝혀주고 임금은 형벌과 포상의 권한을 장악하며, 聖人은 상서로움과 재앙의 경 계를 드러내니 이것이 君子의 세 가지 두려워함이다"70)라고 하여, 군자가 두려워 하는 대상과 그 내용을 구체적으로 설명하고 있다. 여기서 주자가 '天命'을 하늘 이 부여한 바른 이치(天所賦之正理)라 정의한 데 대해, 다산은 이를 거부하면서, "주자는 性을 理라 하였으므로 드디어 天命을 理라고 하였다. 그러나 心性에 부여 되어 善을 향하고 惡을 벗어나게 하는 것이 진실로 天命이요, 나날이 여기를 감시 하면서 착함에 福을 주고 문란함에 재앙을 내리는 것이 또한 天命이댜"기라고 밝 힌다. 그는 군자가 두려워하는 대상으로서의 천명이란 이치가 아니라 우리 마음속 에서 작용하는 도덕적 명령이요. 인간에게 재앙과 축복을 내리는 하늘의 주재적 권능임을 지적하고 있다.

나아가 군자와 소인이 드러내는 태도의 차이로서, 공자는 "君子는 사람의 아름 다움을 이루어주고 사람의 추악함을 이루어주지 않으나, 小人은 이를 반대로 한 다"(君子成人之美, 不成人之惡, 小人反是.<顏淵>)라고 하였다. 여기서 아름다움(美) 과 추악함(惡)에 대해 邢昺은 善·惡으로 해석하였지만, 다산은 美名과 惡名으로

^{69) 『}與全』[2], 권12, 46, 「芒어고금子」,"秦者內實而無求於外,驕者內虛而使氣於外. …比周一類也,孔子分而二之,和同一類也,孔子分而二之,驕泰一類也,孔子分而二之,皆磋磨之學."

^{70) 『}與全』[2], 권14, 39, 「と어고금주」, "天道昭禍福之理, 人主操刑賞之權, 聖人著祥殃之 戒, 此君子之三畏也."

⁷¹⁾ 같은 곳, "朱子以性爲理, 故遂以天命爲理也, 雖然賦於心性, 使之向善違惡, 固天命也, 日監在茲, 以之福善禍淫, 亦天命也."

해석하여, 德의 실질로서 善・惡과 德의 명목으로서 美・惡의 차이를 분명하게 드 러내었으며, 행위에 따른 善・惡을 이루어주고 이루어주지 않는 것이 아니라 명망 으로서의 美 惡에 대해 칭찬하고 비난하는 것이라 해석해야 할 것임을 밝히고 있다.72) 그만큼 善이나 惡을 이루는 것은 그 사람 자신의 주체적 행위를 통해 실 현되는 것이요 그 결과는 賞이나罰의 대상이 되는 것이라 본다. 이와는 달리 남 에 대한 태도에서 남의 美德을 칭찬할 수 있는지 惡行을 비판할 수 있는지에 따 라 군자와 소인의 태도가 달라지는 점을 주목하고 있는 것이다.

2. 君子의 행동기준과 사회적 인격실현

『논어』에서 논의되고 있는 유교적 인격실현의 구체적 양상은 인격실현의 주체 로서 士와 君子가 추구하는 행동의 원칙과 세상에서 처신하는 태도, 및 성찰하고 경계하여야 할 조목들을 통해 좀더 구체적으로 확인할 수 있다.

(1) 군자로서의 행동원칙

군자가 실천해야 할 道의 규범적 기준을 확인하기에 앞서서 먼저 道를 실천하는 군자로서의 태도를 유의할 필요가 있다. 공자는 군자의 도를 '仁者不憂', '知者不 惑', '勇者不懼'의 세 가지로 제시하면서, "나는 이를 할 수가 없다"(我無能焉.<憲 問>라고 언급하는데, 다산은 공자가 "할 수 없다"고 겸손하게 말한 의미를 해석하 여, "군자가 道를 향하여 행하다가 도중에 쓰러지는 것이니, 군자로서 스스로 만족 한다는 것은 있을 수 없다. 그러므로 군자의 겸손이란 모두 진실한 겸손이다"73)라 고 하여. 道를 향해 죽을 때까지 끊임없이 실천해가는 태도를 강조하고 있다.

공자는 군자의 행동원칙으로서 마음을 써서 찾아가야 할 것으로 '9가지 생각할 점'(九思)을 제시하고 있다. 그것은 明(視思明)・聰(聽思聰)・溫(色思溫)・恭(貌思 恭)・忠(言思忠)・敬(事思敬)・問(疑思問)・難(忿思難)・義(見得思義)이다.<季氏> 이 에 대해 邢昺이 '明'이란 미세한 것을 보는 것이요, '聰'이란 멀리 듣는 것이라 하 여, 능력의 탁월함을 강조하였는데, 다산을 이를 거부하고 "君子란 한 가지 일을 만날 때마다 이 일에 마음을 두어 참되고 절실함을 얻고자 하는 것이다"74)라고

^{72) 『}與全』[2], 刊12, 17, 「と어고금子」, "善惡者, 德之實也, 美惡者, 德之名也, …此經宜從 毁譽上理會, 不必以行事言也."

^{73)『}與全』[2], 권13,29,「と어고금子」,"君子向道而行,中道而廢,未有君子而自足者也, 故君子之謙, 皆眞謙也."

하여 마음의 집중과 진실함의 추구를 군자의 행동원칙으로 확인하고 있다.

또한 공자는 "남이 자기를 몰라주는 것을 근심하지 말고, 자기가 남을 몰라주는 것을 근심하라"는 충고를 거듭하고 있다.75) 그만큼 군자로서 자신의 과시가 아니 라 남의 지혜로움을 알아야 할 것을 강조하고 있는 것이다. 그러나 "군자는 세상 을 마치도록 이름이 일컬어지지 않는 것을 근심한다"(君子疾沒世而名不稱焉、《衛靈 公>)고 하여, 세상에 명성이 알려지기를 추구하는 태도를 보여주기도 한다. 여기 서 다산은 '세상을 마치도록'(沒世)의 의미를 邢昺이 '세상을 마칠 때까지'(終世)의 뜻으로 해석한 것을 받아들이고, 타자이 슌다이가 '죽은 뒤'(死)의 뜻으로 해석하 는 것을 비판하면서, "사람으로서 세상을 마치도록 한 가지 이름을 이루지 못하는 것을 군자는 근심한다. 세상을 마치도록 이름이 없으면 죽어서도 이름이 없는 것 이다. 40,50의 나이에도 명성이 들리지 않는 것을 군자가 싫어하는데 반드시 죽은 뒤의 명성을 구하지는 않는다"76)라고 주장한다. 이와 더불어 王陽明이 '이름이 일 컬어지지 않는 것'(名不稱)을 '이름이 공정하게 알려지는 것'이라는 뜻으로 해석하 여, "명성이 들리는 것이 실정을 지나치는 것을 군자가 부끄러워한다는 뜻이다. 실상이 명칭과 맞지 않으면 살아서는 보완할 수 있지만 죽은 뒤에는 미칠 수 없 다"")고 주장하였는데, 이에 대해서도 다산은 별개의 의리이지 이 경전의 취지가 아니라 거부하고 있다.

(2) 세상에서 처신하는 방법

군자가 세상에서 처신하는 원칙으로서 먼저 '義'가 중시되고 있음을 주목할 필요가 있다. 공자는 "군자가 천하의 일에 대응함에는 그렇게 하겠다는 것도 없고 그렇게 해서 안된다는 것도 없으며, 義에 견주어 행한다"(君子之於天下也, 無適也

^{74) 『}與全』[2]、 권15、1、「と어고금子」、"君子每遇一事、即存心此事、欲做得眞切."

^{75) 『}논어』에는 이러한 뜻을 말한 것으로 다음의 구절을 들 수 있지만, 그 밖에도 유사한 언급을 찾아볼 수 있다.

[&]quot;子日,不患人之不己知,患不知人也."<學而>

[&]quot;子日,不患莫己知,求爲可知也."<里仁>

[&]quot;子曰,君子病無能焉,不病人之不己知也."<衛靈公>

^{76) 『}與全』[2], 권14, 14, 「논어고금주」, "人而終身不成一名, 君子之所疾也, 終身無名則死亦無名, 然四十五十而無聞, 君子惡之, 不必身後之名是求也."

⁷⁷⁾ 王守仁,『傳習錄』, 권上, "聲聞過情, 君子恥之之意. 實不稱名, 生猶可補. 沒則無及矣." 왕양명은 여기서 '四十五十而無聞'의 의미도 "이것은 도를 들었다는 것이지 명성이 들린다는 것이 아니다"(是不聞道, 非無聲聞也)라고 하여, 다산의 견해와 차이를 보여 준다.

無莫也。義之與比〈里仁〉)고 하였다. 邢昺과 范寗은 그렇게 하겠다는 뜻의 '適'을 친밀하게 한다는 '厚'의 뜻이라 하고 그렇게 해서 안된다는 뜻의 '莫'을 냉정하게 하다는 '薄'의 뜻이라 해석하였다. 곧 適・莫의 의미를 厚・薄으로 해석한 것이다. 이에대해 다산은 주자를 따라 '適'을 '專主'(자기 뜻대로 주장한다)의 뜻이라 하고 韓兪・謝顯道의 견해를 따라 '莫'을 '不可'의 뜻이라 확인하다. 따라서 다산은 "군 자가 천하의 萬事와 萬物에 대응하여서는 반드시 하겠다는 것도 없고 하지 말아 야 한다는 것도 없으며, 오직 義를 살펴서 義에 맞으면 행하고 義에 어긋나면 그 치는 것이니, 이것을 이른바 時中의 義라고 한다"78)고 하여, 군자의 행동원칙으로 서 義量 기준으로 상황에 따라 행동하는 '時中之義'를 행위의 판단기준으로 제시 하고 있다.

여기서 適・莫의 개념에 대한 흥미로운 쟁점이 제기되고 있다. 곧 '適・莫'에 대한 해석에서 한쪽은 '厚・薄' 또는 '親・疎'의 뜻을 주장하고 다른 한쪽은 '可・不可' 또는 '專主・不可'의 뜻으로 주장하고 있는 견해의 차이다. 오규 소라 이는 '適・莫'을 '親・疎'의 뜻으로 확인하면서, 그 논거를 불경과 불경의 주석에 서 끌어들이고 있는 사실이 독특하다. 곧 오규 소라이는 『無量壽經』(권下)과 『華 嚴經』(十行品之二)에 "適하고 莫함이 없다"(無所適英)라는 말이 있음을 들고, 慧遠 의 『無量壽經義疏』와 璟興의 「連義述文贊」과 澄觀의 『華嚴疏』에서 '適'을 됐으로 '莫'을 疎로 정의하고 있음을 들었다. 또한 『三國志』의 「蜀志」에서 諸葛亮이 "일이 란 뒤엎고(覆) 멀리하고(疎) 바꾸고(易) 빼앗는(奪) 것으로 유익하게 하고, 친함(適) 도 없고 소원함(莫)도 없어서 공평하게 한다. 人情은 親함을 친하게 하고 疎遠함 음 소원하게 하므로 滴·莫의 道가 폐지되고 사람은 모두 남이 자기를 따르기를 즐거워하고 자기가 남을 따르기를 즐거워하지 않으므로 易・奪의 義가 폐지된다" 고 언급한 것을 인용하였다. 이에 따라 오규 소라이는 適・莫을 親・疎로 해석하 는 것이 옛날의 해석(古訓)이라 확인하고 있다.79)

荻生徂徠의『論語徵』(乙)에서는 『三國志』의 「蜀志」에 실린 諸葛亮의 말을 慧苑의 『華

^{78)『}與全』[2], 권8, 17, 「と어고금子」, "君子於天下之萬事萬物, 無必焉, 無勿焉, 惟義是校、 中於義則行之,違於義則止之,此所謂時中之義也."

⁷⁹⁾ 다산이 인용하고 있는 것은 太宰純의 "論語古訓外傳』이다. 太宰純, 『と어고훈외전』, 권4, 10, "荻先生案無量壽經日, 無所適莫. 華嚴經亦云, 慧遠 無量壽經義疏曰、無適,適之親、無莫、莫之疎、環輿連義述文贊曰、適、親也、莫、疎也、 慧遠華嚴音義,引漢書注曰,適,主也,爾雅曰,莫,定也,謂普於一切,無偏主親,無偏定 疎、澄觀(華戰)疏曰、無主定於親疎、又蜀志諸葛亮曰、事以覆疎易奪爲益、無適無莫爲平、 人情若親親而疎疎,故適莫之道廢也,人皆樂人從己,不樂己從人,故易奪之義廢也。由是 觀之,適莫之爲親疎也,蓋古訓也.

다산은 오규 소라이가 불교문헌을 끌어들여 '適・莫'을 親・疎로 해석하는 것을 반대하여, "佛經은 先秦의 옛 글이 아니라 晉代의 儒者가 지은 것이다. 당시 儒者들에게 親疎와 厚薄의 이론이 있었으므로 佛經을 편찬한 사람이나 佛經을 주석한사람이 모두 이어받아 썼다. 어찌 이를 古訓이라 추대할 만 하겠는가'80'라고 비판하였다. 그러나 오규 소라이는 자신이 불경의 주석을 근거로 『논어』의 '適・莫'의의미를 논중하는 이유를 밝혀, "지금 儒者는 많은 사람이 佛經을 읽지 않으니, 특히 孔穎達이 『五經正義』를 지으며서 古註가 많이 전해지지 않게 되었음을 알지못한다. 佛經의 주석은 六朝와 隋唐의 시대에 많이 지어졌으니, 그러므로 慧苑・澄觀・慧遠・璟興의 무리가 모두 그 古註를 보고 끌어다 그 글을 해석하였을 뿐이다. 慧苑의 『華嚴音義』는 조리있게 근거가 있으니 어찌 後世의 朱子가 미칠 수있는 것이겠는가'81)라고 하여, 불경을 주석한 승려들이 당시에 古註를 보고서 인용한 것이라 지적하고 있다. 이처럼 『논어』의 해석에서 불경주석을 끌어들이고 그근거로 古註가 오히려 불경주석에 남아 있을 수 있음을 주장하는 오규 소라이의해석과 불경의 주석을 경전해석에 끌어들일 수 없다는 다산의 입장과 사이에 경전해석의 태도에서 뚜렷한 차이를 드러내고 있다.

군자가 세상에 나서거나 물러나는 出處의 문제는 세상에서 처신하는 處世의 의리에서 핵심적인 쟁점의 하나이다. 먼저 공자는 審武子(衛大夫 審赦)를 높이 평가하여, "審武子는 나라가 다스려질 때는 지혜로웠고 나라가 어지러우면 어리석었다, 그 지혜로움은 미칠 수 있으나 그 어리석음은 미칠 수가 없다"(邦有道則知, 邦無道則愚, 其知可及也, 其愚不可及也,<公治長>)고 언급하였다, 審武子의 처신으로 나라가 위태로울 때 자신을 잊고 위험한 일을 감당하였던 것이 그 어리석음(愚)이요, 나라가 다스려지자 자취를 감추어 자신의 목숨을 온전하게 보존하였던 것이 그지혜로움(知)이라는 것이다, 여기서 다산은 "聖人의 뜻은 무사할 때 자취를 감추고 권세를 사양하며, 위난의 때에 자신을 잊고 나라를 위해 죽고자 하는 것이다"라

嚴音義」에서 인용하고 있는 것으로 제시했는데, 太宰純은 "澄觀이 인용한 諸葛亮의 말은 지금 「蜀志」에 실려있지 않다"고 말한 服部元喬(호 南郭: 荻生徂徠 門人)의 언급을 제시하고 있어서, 출전에 서로의 차이가 있다.

^{80)『}與全』[2], 권8, 18, 「と어고금子」,"佛經非先秦古文,乃晉儒所作,當時儒者有親疎厚薄之說,故撰佛經者疏佛經者,皆襲而用之,何足以此戴之爲古訓哉."

⁸¹⁾ 荻生徂徠,『論語徵』(乙),"今儒者多不讀佛經,殊不知孔穎達作正義,而古註多不傳,佛經 疏釋,多作於六朝隋唐之世,故苑·觀·遠·興輩,皆睹它古註,援以解其書耳,如慧苑音義,鑿鑿乎有據,豈後世朱子所能及乎."

다산은 太宰純의 『논어고훈외전』을 보고 인용하였기 때문에 荻生徂徠가 『論語徵』에서 언급하고 있는 이 구절은 못 보았던 것 같다.

하고, 이 구절을 해석하는 사람들이 공자의 뜻과 전혀 상반되는 데 비해 주자가 그 의리를 발휘하였다고 인정한다. 나아가 그는 "성인은 뮬러나 사양하고 깊이 숨 는 것으로 참된 지혜를 삼는데, 오늘날 사람들은 도리어 물러나 사양하고 깊이 숨 는 것으로 어리석은 체 하는 것으로 삼는다"고 지적하여, 邢昺과 金仁山 등 주석 가들의 잘못을 비판하였다.82) 이처럼 다산은 나라가 위태로울 때 자신을 돌보지 않고 위험한 일에 뛰어드는 어리석어 보이는 태도를 칭송하면서, 동시에 나라가 다스려질 때 세상을 잊고 자신을 숨기는 은둔이 군자가 처세하는 지혜로 확인하 고 있는 것이다.

또한 공자는 제자 原憲이 부끄러움(恥)에 대해서 묻자, "나라가 다스려져도 食 祿을 받고, 나라가 어지러워도 식록을 받는 것은 부끄러운 일이다"(邦有道穀, 邦無 道穀, 恥也<憲問>)라고 말했는데, 이에 대해 다산은 "君子의 道는 모가 반듯하고 둥글지 않으니, 다스려지는 세상에는 합치하나 혼란한 세상에는 어긋난다. 만약 다스려지는 세상이나 혼란한 세상에서 어디서나 식록을 받는 다면 그 사람됨은 알 수 있으니 이것은 부끄러운 일이다"83)라고 해석한다. 그 의미는 군자로서 자신 의 원칙을 소홀히 하고 어느 때나 벼슬하여 식록을 받고 있는 것은 군자로서의 지조를 지니지 못한 수치스러운 행동이라는 것이다.

여기서 孔安國은 "나라가 다스러지면 식록을 받는 것이 마땅하지만, 임금이 무 도하면 그 조정에 벼슬하여 식록을 받는다면 이것이 치욕이다"(邦有道當食祿, 君 無道而在其朝食其祿、是恥辱)라고 하여、무도한 군주가 지배하는 시대에 벼슬하는 것이 수치임을 지적하고, 주자는 "나라가 다스려지는데 일을 함이 없거나 나라가 어지러운데 홀로 善을 지킬 수 없으면서 단지 식록을 받을 줄만 안다면 모두 부 끄러워할만 하다"(邦有道, 不能有爲, 邦無道, 不能獨善, 而但知食禄, 皆可恥也)고 하 여. 다스려지거나 혼란하거나 그 시대에 군자로서 지켜야 할 역할을 하지 못하면 서 벼슬하는 것을 부끄러워 할 일이라 지적하였다. 이에 대해 다산은 공안국과 주 자의 해석이 각각 그 의리는 옳다고 인정한다. 그러나 그는 『논어』의 이 구절에서 의미하는 취지는 공안국처럼 지조를 깨끗하게 지키는 의리나 주자처럼 마땅한 역 할을 못하는 부끄러움을 말하는 것이 아니라 어느 때나 적응하여 자신의 행동원

^{82) 『}與全』[2], 刊8, 38-39, 「七어고금子」, "聖人之義, 蓋欲於無事之時, 斂跡辭權, 有難之 時、忘身殉國、今人所知,與孔子所言,全然相反,欲解此經得乎,惟朱子發其義耳,…聖 人方且以退讓沈晦爲眞智,人乃反以退讓沈晦爲佯愚,不亦謬乎。"

^{83) 『}與全』[2], 권13, 1, 「と어고금子」, "君子之道, 方而不圓", 合於治世, 違於亂世, 若治世 亂世,無往而不食祿,則其人可知,是恥也."

칙을 밝히지 못하는 鄕愿대도를 수치스럽게 여긴다는 것이라 해석하였다. 그만큼 다산은 자신의 행동원칙을 일관하고 분명하게 드러내는 것이 군자로서의 자세임을 주목하고 있다.

(3) 거짓과 위선의 경계

공자는 "中道를 행하는 선비를 얻어 가르치지 못한다면 반드시 과격한 사람이나 고집 센 사람을 취하겠다. 과격한 사람은 진취적이고 고집 센 사람은 하지 않는 바가 있다"(不得中行之士而與之, 必也狂狷乎, 狂者進取, 狷者有所不爲也、子路>)고 언급하였다. 여기서 다산은 '中道를 행하는 것'(中行)이 도를 행하는 군자의 모범이지만 그 다음 단계로서 공자가 과격한 사람(狂)이나 고집 센 사람(狷)을 선택하겠다는 것은 겉으로 젊잖게 꾸미는 인물인 鄕愿을 경계한 것이라 본다. 곧 "中道를 행하는 선비를 얻지 못하면 마땅히 그 비슷한 자를 찾아야 할 터인데, 공자는 이를 버리고 돌아보지 않으며 곧바로 과격한 자와 고집 센 자를 찾아서 취하였으니, 그 사이에 은연중에 鄕愿이라는 한 층이 있는 것이다. 후세의 학문은 그진실함을 더욱 잃게 되니 鄕愿을 상층의 의리로 삼는다"84)고 하여, 군자가 경계해야 할 대상으로서 바깥으로 군자인 것처럼 덕을 꾸미는 '鄕原'임을 강조하였다. 다산은 이러한 鄕愿의 행태를 구체적으로 서술하고 있다.

"거처함에 공손한 것 같고, 일을 맡음에 공경한 것 같으며, 부모를 섬김에 효성스러운 것 같고, 어른을 섬김에 온순한 것 같다. 말을 하면 세상에 아부하고 통속에 아양떨며, 의리를 주장하면 옛 것이 잘못되고 오늘 날이 옳다하며, 회다는 것을 분명히 알면서도 많은 사람이 검다고 하면 검다하고, 곧은 줄을 분명히 알면서도 많은 사람이 굽었다고 하면 굽었다 한다. 헛된 명성이 어리석고 속된 자들 사이에 가득하고, 착한 사람들을 몰래 해치는 데까지 미치는데, 세대가 오래 지나가도 깨닫지 못하는 자가 있는 것이다."85)

군자의 행동에서 진실함이 가장 중요한 조건의 하나라고 한다면, 바로 가장 경계해야 할 조건도 거짓과 위선이라 할 수 있다. 다산은 공자가 차라리 과격한 자

^{84)『}與全』[2], 권12, 43, 「七어고금子」, "不得中行之士, 則宜求其近似者, 乃孔子棄之弗顧, 直去求狂狷者而取之, 其間隱然有鄕愿一重也, 後世之學, 愈失其眞, 鄕愿爲上層義理."

⁸⁵⁾ 같은 곳, "居處似恭, 執事似敬, 事親似孝, 事長似弟, 發言則阿世而媚俗, 秉義則非古而 是今, 明知其白, 而衆黑之則黑之, 明知其直, 而衆 此之則 此之, 浮譽滿於愚俗, 陰害及於 善類, 而世且愈久而莫之覺者, 蓋有之矣."

(狂)와 고집센 자(狷)를 택하겠다는 말에 숨겨진 가장 중요한 뜻은 군자로서 지켜 야 할 中道를 겉으로 꾸며서 사람을 속이는 郷恩의 태도를 절실하게 경계하는 것 이다.

비슷하면서도 진실한 것이 아님을 경계하는 것은 정당함과 진실함의 기준을 엄 격히 요구하는 것이기도 하다. 공자가 "군자는 貞하지만 諒하지 않다"<衛靈公>고 언급한 말에서, 貞과 諒은 매우 비슷한 말이다. 다산은 '貞'의 뜻을 주자가 '바르 며 견고하다'(正而固)라고 해석한 것을 받아들이고서, '諒'의 뜻을 '믿으며 견고하 다'(信而堅)고 해석하고 '貞'은 義에 헤아려 합치하지만, '諒'은 義에 헤아려 어긋 나는 것이라 대비시키기도 한다. '貞'과 '諒'의 구별이 어려운 만큼 다산은 그 차 이를 극대화시켜 밝히고 있다.

"君子란 붕괴하는 시대를 당하여 강 한가운데 砥柱처럼 우뚝서서 굳세어 빼 앗을 수 없는 절개를 지녔으며, 그 견고함은 匹夫의 '諒'과 비슷하다. 그러나 군 자는 의리에 헤아려보고 예법에 징험하니, 반드시 그 불잡아 지키는 바가 天地 에 세워도 어긋나지 않고 鬼神에 물어도 의심이 없으며, 三代의 聖王에 고증하 고 百世이후를 기다려도 의혹됨이 없는 것이다. 그러한 다음에 그 견고함을 지 키는 것이 이른바 '貞'이다."86)

이처럼 다산은 '諒'을 누구나 지닐 수 있는 '굳센 믿음'으로 보고 '貞'을 군자 만이 이룰 수 있는 '정대하고 굳은 지조'로 대비시켜 제시하고 있다. 그만큼 군자 가 지켜야 할 진정한 굳셈은 정대한 '貞'이지 자기확신으로 굳센 '諒'이 아님음 확인하고 있는 것이다.

V. 다산의 인격론 이해의 특성

다산이 『논어』해석을 통해 밝히고자 하는 인격론의 과제는 인격실현의 주체와 이상을 확인하는 데 관심의 초점을 두고 있다고 하겠다. 바로 이런 의미에서 인격 실현의 이상으로서 聖人과 인격실현의 주체로서 君子는 서로 연결되어 있는 것이

^{86)『}與全』[2]、刊14、44、「と어고금子」、"君子當頹波瀄汨之時、屹然若中流砥柱、毅然有不 可奪之節,其堅固有似乎匹夫之諒,然君子揆諸義理,徵諸禮法,必其所秉執,有可以建天 地而質鬼神、考三王而俟百世、無可疑惑、然後乃守其堅固、所謂貞也。"

다. 곧 인격실현의 실천과정에 君子가 자리하고 있다면 그 인격실현의 종점에 聖人이 자리하고 있다. 따라서 聖人과 君子는 같은 길(道)을 앞서고 뒤따라가는 하나의 道程에 있는 존재요, 인격실현이란 바로 이 道를 따라 가는 것으로 확인된다. 그만큼 『논어』해석에서 다산이 주목하고 있는 인격론은 그 실현의 주체에서보면 '군자·성인론' 내지 '성인·군자론'으로 이해할 수 있는 것이다.

여기서 군자와 성인이 가고 있는 '길'(道)을 이해하는 것이 인격론을 해명하는데 중요한 관건이 된다. 다산은 道를 "태어나면서부터 죽을 때까지 말미암아 가야하는 것"이라 정의하고,이 '道'를 설명할 때는 언제나 "하늘이 명령한 것을 性이라 하고, 性을 따르는 것을 道라 한다"는 『중용』의 언급을 끌어들여 입증하고 있다.87) 따라서 그는 道가 제시되는 근원이 인간에게 성품을 부여하는 天命에 있음을 강조하며, 인격실현의 근원은 바로 天道요 天命으로 드러나는 하늘을 알고 하늘을 섬길 수 있어야 한다는 것을 전제로 확립한다. "천명을 알지 못하면 군자가될 수 없다"는 『논어』의 마지막 구절을 주목하는 이유도 여기에 있다고 하겠다. 초월적인 주재자로 제시되는 하늘의 존재는 神-鬼의 존재를 거느리거나 내포하고있는 만큼 인격실현의 근원을 확인하기 위해 神-鬼에 대한 태도도 주의깊게 논의되고 있는 것이 사실이다.

다산에서 聖人은 천명을 받들고 하늘을 섬기는 존재이며 법도를 넘지 않는 인격이지만 대중을 구제하고 백성의 죄를 자신이 떠맡는 존재로 주목되고 있다. 곧성인은 하늘에 가까이 드높이 우뚝 솟은 인격의 아득한 이상으로 비쳐지기에 앞서서 대중을 위해 봉사하고 회생하는 존재임을 확인하고 있으며, 바로 하늘이 성인을 내려주는 이유도 백성을 구제하기 위해서라는 목적의식에 있음을 강조한다. 그만큼 성인의 존재를 그 개체로서 존승하고 권위화하기보다 백성을 위해 봉사하는 역할을 중시하는 것이다. 따라서 성인의 실현모습으로서 공자의 인격에서도 혼란한 세상에서 도를 밝히고 백성을 구제하기 위해 노력하는 인격으로서 주목하고 있는 것이다.

다산은 士와 君子를 德을 기준으로 일컫는 인격적 존재로 제시하는 것이 아니라, 벼슬을 하는 治者의 지위로 파악하는 사실에서 전통적 士·君子개념과 상당한 차이를 드러내는 특징적 견해를 보여주고 있다. 곧 다산에서 '士·君子'는 전통적인 '士·大夫'의 개념처럼 직분과 지위를 중심으로 인식하고 있지만, 여기서 士·君子는 백성을 다스리기 위해 道를 배워야 하고 道를 실천해야 하는 존재로 확인

^{87) 『}與全』[2], 권9, 10, 「논어고금주」, "天命之謂性, 率性之謂道, 自生至死, 所由行也."

된다. 그것은 士・君子라는 명칭에 도덕성을 부여하여 도덕성이 전제된 인격으로 보려는 것이 아니라, 治者의 역할을 하는 인격이므로 도덕성을 실천해야 할 의무 를 지고 있는 존재임을 강조하고 있는 것이다. 바로 이 점은 다산의 인격론이 지 닌 핵심적 특성으로 도덕성을 선천적으로 지니거나 도덕성을 전제로 내포한 인격 이 있는 것이 아니라, 도덕성이란 끊임없이 실천해가야 하는 인격실현의 과제요 의무로 확립하고자 하였다.

다산에서 인격의 실현을 위한 德(도덕성)이란 군자나 성인이 태어나면서부터 끊 임없이 실천하고 쌓아가야 하는 것이요. 죽는 순간에야 비로서 그 실천의 과정을 그만들 수 있다는 것이다. 이른바 '中道而廢'<雍也> 혹은 '半塗而廢'<中庸>를 "힘 이 소진하고 기운이 고갈되며, 몸이 스스로 무너져 죽는 것이다"88)라 강조하고 있 다. 이처럼 다산에서 聖人,君子란 인격실현의 성취된 결과를 가리키는 것이 아니 라. 실천의 끝없는 道程에 있는 존재로 인식하는 것임을 주목할 필요가 있다.

^{88) 『}與全』[2], 권9, 8, 「논어고금주」, "半塗而廢者, 力盡氣竭, 身自崩頹而死也."