

성호 이익(星湖 李瀼)의 『논어질서(論語疾書)』 연구

‘인(仁)’에 관한 해석을 중심으로

서근식

강남대학교 학술연구교수, 한국철학 전공

rootsik@hanmail.net

- I. 머리말
- II. 『논어질서』의 저술 동기 및 배경
- III. 『논어질서』에 나타난 ‘인(仁)’ 해석
- IV. 과연 ‘관중(管仲)’은 ‘인(仁)’한가
- V. 인(仁)의 실천-성(誠)
- VI. 맺음말

I. 머리말

성호 이익(星湖 李瀾, 1681-1763)¹⁾은 조선 후기에 성호학파를 이룰 만큼 대학자였다.²⁾ 성호의 학문은 뒤에 다산 정약용(茶山 丁若鏞, 1762-1836)에게 이어져 화려하게 꽃을 피웠다. 성호의 학맥은 가학으로서 청허산인 이중환(靑華山人 李重煥, 1690-?), 정산 이병휴(貞山 李秉休, 1710-1776), 목재 이삼환(木齋 李森煥, 1735-1813), 정헌 이가환(貞軒 李家煥, 1742-1801) 등으로 이어질 뿐만 아니라 소남 윤동규(郡南 尹東奎, 1695-1773), 하빈 신후담(河濱 愼後聃, 1702-1761), 순암 안정복(順菴 安鼎福, 1712-1791), 녹암 권철신(鹿庵 權哲身, 1736-1801), 손암 정약전(巽庵 丁若銓, 1758-1816), 다산 정약용 등으로 이어져 이후에 성호학파가 되었다. 성호의 학문이 학파까지 형성하게 된 것은 그의 개방적인 학문태도와 『성호사설』·『괘우록』 등을 통해 경제학을 제시하고, 『질서』를 통해 경학을 천발(闡發)했기 때문이다.³⁾ 성호의 저작은 모두 모아져 『성호전서』(전7책)⁴⁾라는 이름으로 출판되었다. 성호의 경학사상은 『성호질서』로 통칭되는 『맹자질서』, 『대학질서』, 『소학질서』, 『논어질서』, 『중용질서』, 『근사록질서』, 『심경부주질서』, 『역경질서』, 『서경질서』, 『시경질서』, 『가례질서』 속에 잘 나타나 있으며, 이 글에서는 이 가운데 『논어질서』를 중심으로 살펴보겠다. 『논어질서』는 이미 여러 편의 논문이 나왔으므로 『논어질서』 가운데 ‘인(仁)’에 대해 살펴본다.

성호의 경학사상을 언급할 때 대부분 『성호사설』의 내용을 참고하는데, 『성호사설』의 내용이 『질서』의 문제의식을 더욱 확장해서 언급했기 때문이다. 그러나 이 글에서는 성호의 『논어질서』만 언급할 것이다. 왜냐하면 『성호사설』은 『논어질서』의 내용을 너무 확장한 것이고, 『논어

1) 本官은 驪州, 字는 自新, 號는 星湖이다.

2) 성호학파의 위상에 대해서는 서근식, 「근기남인으로서의 성호 이익의 역사사상-『蓍卦攷』를 중심으로」, 『한국철학논집』 제32집(한국철학사연구회, 2011. 9), 164-168쪽 참조.

3) 성호학파의 학통에 대해서는 강세구의 『성호학통 연구』(혜안, 1999)와 원재린의 『조선 후기 성호학파의 학통 연구』(혜안, 2003) 및 윤재환의 「근기남인 학통의 전개와 성호학의 형성」, 『온지논총』 제36집(온지학회, 2013. 7) 참조.

4) 驪江出版社에서 1984년에 영인되었다. 이 글에서도 『성호전서』에 수록된 『논어질서』를 판본으로 사용하겠다. 『논어질서』는 『성호전서』의 4책에 들어 있으며, 명백히 오자·탈자라고 생각되는 것은 수정하여 인용하도록 하겠다.

질서』만으로도 성호의 『논어』 해석에 대해 충분히 살펴볼 수 있기 때문이다.

성호의 『논어질서』는 지금까지 그런대로 많은 연구 성과가 있다. 학위논문으로는 권문봉의 『성호 이익의 경학과 사서질서』(성균관대학교 박사학위논문, 1994)와 김정민의 『성호 이익의 사서질서 연구』(한국학중앙연구원 한국학대학원 박사학위논문, 2006)가 있다. 일반논문으로는 김영호의 「성호 이익의 경학사상 -논어설을 중심으로-」(『한국철학논집』 제 7·8집 합집, 한국철학사연구회, 1999. 12), 권문봉의 「성호의 『논어』 해석 일고찰 -『논어질서』를 중심으로-」(『한문교육연구』 제19집, 한국한문교육학회, 2002. 12), 김정민의 「성호 이익의 『논어』 탐구양상과 그 의의」(『성호학보』 제2호, 안산시, 2006. 2), 김영호의 「이성호의 논어설고」(『동양문화연구』 창간호, 동양문화연구원, 2007. 5. 이 논문은 『한국철학논집』 제 7·8집 합집에 실린 부분과 같은 논문이다), 전재동의 「성호의 논어 해석: 『논어질서』 분석을 중심으로 1」(『성호학보』 제6호, 성호학회, 2009. 12), 강문식의 「『논어질서』를 통해 본 이익의 학문관과 정치관」(『성호학보』 제8호, 성호학회, 2010. 12), 서근식의 「성호 이익의 『논어질서』 연구」(『동양고전연구』 제41집, 동양고전학회, 2010. 12), 이영호의 「성호 이익의 논어학을 통해 본 실학과 경학의 특징」(『양명학』 제34호, 한국양명학회, 2013. 4), 김새미오의 「성호 이익의 『논어질서』 판본에 관한 일고」(『태동고전연구』 제30집, 한림대학교 태동고전연구소, 2013. 6)가 있다. 그리고 책으로 발간된 글로는 「성호 이익의 논어 해석」(『조선시대 논어해석 연구』, 심산출판사, 2011. 이 책의 글도 『한국철학논집』 제 7·8집 합집에 실린 부분과 같은 논문이다)이 있다. 대부분의 논문들이 『논어질서』에 대한 고찰과 판본에 대한 언급이 있지만 그 속의 일반적인 개념에 관한 논의는 전혀 이루어지지 않고 있다. 따라서 이 글에서는 성호의 『논어질서』 가운데 인(仁)에 대한 언급만 중심으로 살펴보겠다.

『논어』에서 공자의 주요 사상을 들라면 당연히 인(仁)이라고 언급할 것이다.⁵⁾ 성호의 『논어질서』에서도 마찬가지이다. 공자가 『논어』에서 인(仁)을 강조했다면 성호도 『논어질서』에서 인(仁)을 강조할 수밖에 없다. 따라서 성호의 『논어질서』는 『논어』 전체를 해석한 것은 아니지만

5) 『논어』의 인에 대한 논문으로는 서근식, 「『논어』의 '仁'에 관한 해석학적 연구」, 『동양고전연구』 제36집(동양고전학회, 2009. 9) 참조.

그렇다고 인(仁)을 소홀히 여기지 않았다고 생각되기 때문이다. 『논어』에서는 인(仁)이 109번 사용되었다.⁶⁾ 그러나 『논어질서』에서는 그보다 훨씬 적게 사용되었으며 중요하게 생각되는 부분들도 다르다. 이 글에서는 성호가 어떤 방식으로 인(仁)을 사용하고 있는가에 대해 살펴보겠다.

II. 『논어질서』의 저술 동기 및 배경

『논어질서』의 구조를 살펴보는 것은 『논어질서』를 해석하는 데 반드시 필요한 작업이라고 생각된다. 성호는 『논어질서』에서 『논어』를 전부 해석하지 않았다. 김영호의 분석에 따르면 성호가 『논어질서』에서 분석한 것은 총 498장이다.⁷⁾ 이와 같이 『논어』를 전체적으로 해석하고 있지 않으면서도 성호가 『논어질서』를 집필하게 된 이유는 무엇일까? 성호는 「서문」에서 다음과 같이 언급하고 있다.

만물 가운데 가장 우수한 것이 인간이요, 인간 가운데 가장 위대한 것이 성인이며, 성인으로 가장 훌륭한 분은 공자이다. 그의 가르침은 『논어』에 가장 잘 갖추어져 있으니, 하늘과 땅 사이에 어찌 이 책이 없었겠는가?⁸⁾

성호는 세상의 만물 가운데 가장 위대한 것이 성인이며 성인 가운데 가장 훌륭한 분이 공자라고 하고 있다. 공자의 가르침은 『논어』 속에 잘 담겨 있으므로 『논어』를 해석한다고 언급되어 있다. 위대한 인물인 공자가 남긴 책이므로 해석하는 것에는 무리가 따르지 않을 것이다. 그렇다면 주희(朱熹, 1130-1200)의 『논어집주』 역시 마찬가지일 것이고, 굳이 성호가 『논어질서』를 집필할 이유가 없다. 성호는 왜 『논어질서』가

6) 楊伯峻의 『論語譯注』(北京: 中華書局, 1996, 221쪽)에서 『논어』에 사용된 仁의 의미를 세 가지로 분류하였다. 孔子道德標準의 의미로 105번 사용되었으며, 仁人의 의미로 세 번 사용되었으며, 人과 같은 의미로 한 번 사용되었다고 분석하였다. 이는 仁을 형이상학적 원리로 해석한 것이다. 楊伯峻의 『論語譯注』는 세계적으로 공인된 판본으로 인정되고 있다. 따라서 현행본 『논어』와는 조금 다르게 章이 나누어진다.

7) 김영호는 논문에서 『논어질서』가 어떤 방식으로 이루어졌는가 하는 구조에 대해서도 언급하고 있다. 자세한 내용은 김영호, 「성호 이익의 논어 해석」, 『조선시대 논어해석 연구』(심산출판사, 2011), 101-103쪽 참조.

8) 『論語疾書』 「論語疾書序」 1右. “物 莫靈於人 人莫大於聖 聖莫大於吾夫子 而教莫備於論語. 噫天地間 何可以備無此書.”

있어야 한다고 생각했을까? 성호는 「서문」에서 다음과 같이 언급하고 있다.

그러나 지금은 그 책은 존중되지만 그 정신은 잃었으며, 그 글을 읽으면서도 그 뜻은 등지고 있다. 깊이 생각하면 잘못이라 하고 의문을 제기하면 주제넘다 하며, 부연설명하면 쓸데없는 것이라 하여 극히 끈이끈대로 규정하여 모든 사소한 부분까지도 성역을 지어놓고 힘써 둔한 사람과 총명한 사람을 구분할 수 없게 되었으니, 이것이 어찌 옛사람이 뒷사람에게 기대하는 바이겠는가?)

위의 인용문은 성호가 주자의 『논어집주』가 있음에도 『논어질서』를 저술하게 된 배경이 된다. 즉, 지금 『논어』가 있지만 『논어』에서 언급한 부분을 깊이 생각하면 잘못이라고 하고 부연설명하면 쓸데없는 것이라고 하여 성역을 지어놓고 손도 대지 못하도록 한다고 말하고 있다. 이는 마치 『논어』와 『논어집주』만 있으면 모든 것이 해결될 것처럼 언급하고 있다. 그러나 성호는 『논어』가 다양하게 해석되기를 바라고 있다. 즉, 『논어집주』에만 얽매이지 않고 다양하게 해석되어야만 『논어』의 본래 의미가 되살아난다고 생각한 것이다. 그러나 성호 당시의 『논어』는 『논어집주』에만 얽매어 있는 것처럼 되어 있다. 물론 성호도 『논어』의 길라잡이는 『논어집주』라고 언급하였다. 그러나 길라잡이가 모든 것을 해결해줄 수는 없는 것이다. 따라서 성호는 『논어』를 보다가 의문 나는 것을 하나하나 적어두었다가 이것이 많아져 어쩔 수 없이 『논어질서』라는 책을 집필하게 된 것이다. 이를 통해 『논어집주』와는 다른 방식으로 『논어』에서 공자가 말하고자 한 바를 찾아가야 한다고 성호는 생각하였다.

성호가 『논어집주』를 길라잡이 삼아 나아갈 것을 언급하고 있지만 우리가 이르러야 할 길은 주자의 『논어집주』가 아니라 공자의 『논어』이다. 주자의 『논어집주』는 공자의 『논어』로 가는 길에 거쳐 가는 역참(驛站)과 같은 것이다. 따라서 성호는 우리가 『논어집주』를 통해 『논어』를 보아야 하는데, 거기에 매몰되어 『논어』를 보지 못한다면 그것은 주자를 공부하는 것이지 공자를 공부하는 것이 아니라고 생각하였다. 성호는

9) 『論語疾書』 「論語疾書序」 1左. “尊其書而失其心 誦其文而後其義 思量則爲妄 致衣則爲僭 發揮則爲剩 尺尺寸寸 一切卑近 勒爲禁網 而愚與智無別 此豈古昔人所望於後來哉.”

『논어질서』를 저술하였지만 반드시 따라야 한다고 하지도 않았다. 성호는 「서문」 끝에서 다음과 같은 말로 『논어질서』를 저술하게 된 것에 대해 언급하고 있다.

후세에 이 책을 보는 사람 가운데 일일이 지적하고 바로잡아주는 사람이 있어 『논어』를 이해하고자 한 나의 뜻에 조금이라도 응답하는 이가 있다면 어찌 정말 마음에 유쾌한 일이 아니겠는가?¹⁰⁾

성호는 『논어』에 대해서 자신의 느낀 점을 『논어질서』에 서술하고 있다. 이 말은 잠시 자신의 의견을 기록하여 뒤에 오는 군자를 기다린다는 의미이다. 따라서 『논어집주』처럼 반드시 그 해석에 따라야 할 필요성이 없다. 그렇다고 심심풀이로 『논어질서』를 저술하게 된 것은 아니다. 성호의 경학적 성격에 따르자면 ‘회의를 통한 자득’이라는 원칙하에 『논어질서』를 저술한 것이다. 즉, 주자의 『논어집주』처럼 반드시 따를 필요는 없지만 그래도 『논어』에 대한 해석서로서 인정을 받고 싶어 하였다.

『논어질서』는 『논어』의 498장만 해석한 것이다. 그렇다면 성호의 『논어질서』는 어떠한 구조를 가지고 있는가? 이 부분은 『논어질서』에 대해 분석한 김영호의 글을 통해서 알 수 있다. 또 성호의 「서문」을 보면 『논어』를 해석하기 위해서 주자의 『논어집주』는 반드시 필요한 것이라고 언급하고 있다. 그러나 성호는 『논어집주』에만 매몰되어 있는 현실을 타개하기 위해 『논어질서』를 저술하게 된 것이다.

Ⅲ. 『논어질서』에 나타난 ‘인(仁)’ 해석

『논어』에서 가장 중요하고 공자의 사상을 잘 나타내주는 것은 인(仁)이다. 그렇다면 성호는 『논어질서』에서 인(仁)을 어떻게 해석하고 있을까? 성호는 「학이」 2장 “孝弟也者 爲仁之本與”에 대한 해석에서 다음과 같이 말하고 있다.

10) 『論語疾書』 「論語疾書序」 2左. “後之覽者 有或逐一駁正 少酬求通之意 則豈不誠快心也哉.”

인(仁)이라는 것은 성(性)이다. 성(性)은 곧 리(理)이다. 리(理)는 네 가지가 있는데, 인(仁)은 그 가운데 하나이다. 인(仁)의 표현은 곧 사랑이요 사랑은 정(情)이다. [...] 이것은 리(理)의 관점에서 말한 것이다. 심(心)은 기(氣)이다. 심(心)이 성(性)을 통섭하므로 사덕(四德)은 심(心)에 속하지 않는 것이 없다. [...] 이는 기(氣)의 관점에서 말한 것이다.¹¹⁾

성호는 인(仁)을 성(性)으로 보고 있다. 그리고 성(性)이 곧 리(理)라는 부분(性卽理)은 성리학에서 대명제처럼 사용하는 말이다. 성호는 왜 이와 같은 해석을 했던 것일까? 이러한 해석을 어떻게 볼 것인가는 주자의 『논어집주』의 해석을 보면 된다. 주지는 『논어집주』 「학이」 2장에서 다음과 같이 말한다.

인(仁)이라는 것은 사랑의 이치요 마음의 덕(德)이다. [...] 대개 인(仁)은 곧 성(性)이요 효·제라는 것은 그 방법이다. 성(性) 가운데 인·의·예·지라는 네 가지가 있을 뿐이다.¹²⁾

『논어집주』를 살펴보니 『논어질서』의 이 부분은 『논어집주』를 해설한 것에 불과하다. 성호가 주자의 의견에 동조한다면 굳이 해석하지 않아도 되는 문장이다. 그러나 기존의 연구 성과에서는 성호가 이 부분을 해석하고 있다는 점을 강조하고 있다.¹³⁾ 성호의 『논어질서』는 『논어』를 전체적으로 해석한 것이 아니므로 굳이 이 부분을 해석하지 않아도 된다. 또한 주자의 『논어집주』와 비슷한 내용이라면 ‘회의를 통한 자득’이라는 원칙에도 맞지 않는다. 그럼에도 불구하고 성호가 『논어질서』에서 다른 부분도 아닌 성리학적 내용이 있는 이 부분을 해석했다면 반드시 필요했기 때문이었을 것이다.¹⁴⁾ 그렇다면 성호가 『논어집주』 가운데

11) 『論語疾書』 「學而首章」 第二章. 1左-2右. “仁者 性也. 性卽理也. 理中有四 仁居其一. 仁之發 則愛 愛卽情也. [...] 此 以理言也. 心 氣也. 心統性 四德 莫非心之所該. 此以氣言也.”

12) 『論語集註』 「學而」 2章. 朱子註. “仁者 愛之理 心之德也. [...] 蓋仁 是性也 孝弟 是用也. 性中 只有箇仁義禮智四者而已.”

13) 이영호는 이 부분을 해석하면서 理의 측면과 氣의 측면으로 나누어서 해석하고 氣의 측면에 강조점을 두고 있다는 점을 들고 있다. 그리고 이 부분이 종래의 주자학과는 다른 측면이라고 하였다. 이러한 점을 바탕으로 하여 성호는 경세학을 추구하고 있다고 하고 있다. 자세한 내용은 이영호, 「성호 이익의 논어학을 통해 본 실학과 경학의 특징」, 『양명학』 제34집(한국양명학회, 2013. 4), 300-302쪽 참조.

14) 이영호는 그의 논문 결론 부분에서 성호의 논어학을 주자학, 실천과 경세의 중시, 以史證經의 학문자세 - 經學과 史學의 결합 - 로 규정할 수 있다고 하고 있다. 그리고

성리학적인 내용이 다분한 이 부분을 해석한 이유는 무엇인가? 성호는 당시의 시대사향에서 주자를 존경하는 분위기를 바꿀 수 없다고 본 것 같다.¹⁵⁾ 당시 사상적 분위기는 주자의 주석에 대해 절대시하는 분위기였다. 따라서 성호도 이 부분에 대해 자유로울 수 없었다. 그러므로 굳이 해석하지 않아도 되는 「학이」 2장을 해석한 것이다. 그리고 이 부분은 공자의 말이 아니라 제자 유자(有子)가 한 말로 되어 있다. 공자가 직접 말한 것이 아니라 제자가 한 말을 해석하는 것이 낫다고 성호는 생각한 것 같다. 그러므로 굳이 해석하지 않아도 되는 부분을 해석하고 있는 것이다. 기존에 이 부분을 강조한 논문들은 유자의 말이라는 부분을 빼놓고 언급하고 있다. 또 기(氣)의 측면을 언급함으로써 기존의 리(理) 위주의 측면에서 어느 정도 벗어난 것으로 보인다. 기(氣)의 측면을 강조한다는 것은 기존의 성리학과는 다른 측면이다. 주자의 『논어집주』와 비슷한 주석을 했지만 성호는 기존의 주자학과는 다른 측면에서 인(仁)을 바라보려고 한 것이다. 주자학을 인정하면서도 주자학과는 다른 측면에서 인(仁)을 바라보려고 한 점은 뒤에 다산 정약용과 같은 학자에게서 보다 확실하게 드러난다.

다음으로 「옹야」의 5장에 실려 있는 “子曰 回也 其心 三月不違仁 其餘則 日月至焉而已矣”라는 부분을 살펴보자. 성호는 다음과 같이 말한다.

증자(曾子)는 대현(大賢)이다. 그는 비록 안자(顔子)에는 미치지 못하였으나 ‘하루 내지 한 달이 지나도록 인(仁)을 어기지 않는 경지’에는 거의 가까웠던 사람이다. 그럼에도 불구하고 이렇게 말한 것은 증자가 아직 ‘하나로써 꿰었다(一以貫之)’는 도를 듣기 이전이었을 것이다.¹⁶⁾

『실학논총』에 실린 이을호 교수의 글을 들어 자신의 주장을 정당화하고 있다. 이영호는 여기서 주자학을 들고 있는데 주자학을 중심으로 하여 주자의 해석이 완벽하지 않으므로 그것을 보충할 내용을 찾아서 보충해야 한다고 생각하였다. 해석의 경향을 살펴보면, 성호학파의 실학자들은 새로운 해석을 하려고 하고, 북학파 실학자들은 정자와 주자가 해석하지 못한 부분에 대해 보충하려고 하였다. 이영호, 위의 논문, 311쪽 참조.

15) 김문식은 영조·정조대의 사상적 분위기를 주자를 절대시하는 경향으로 흘렀다고 언급하고 있다. 그러나 반드시 주자만의 해석을 따라야 한다고 하지는 않았다. 당시 주자학이 절대시되었지만 주자가 하지 못한 부분을 보충하기 위해서 다른 경전이나 다른 해석을 할 것을 강조했다. 이영호, 위의 논문, 300-302쪽 참조.

16) 『論語疾書』 「雍也」 第五章 46右. “曾子 大賢也 雖不至於顔子 其庶幾日月不違 然而云然者 或在未聞一貫之前也.”

『논어』의 이 부분은 안회(顔回)가 3개월 동안 인(仁)을 어기지 않는 점을 들어 설명하고 있다. 그러나 공자의 도는 안회가 아닌 증자에게 이어진다. 이 부분을 어떻게 설명할 것인가? 성호도 이 부분을 고민했던 것 같다. 즉, 공자의 가장 뛰어난 제자인 안회가 도를 이었다면 어떻게 되었을까라는 고민이고, 현실에서는 증자가 공자의 도를 이었으므로 이에 대한 설명이 필요하다고 본 것이다. 『논어질서』의 이 부분은 바로 이러한 점을 들어 설명하고 있는 것이다. 증자는 공자의 가장 어린 제자로서 안회가 살아 있었다면 결코 공자의 도를 잊지 못했을 것이다. 그러나 안회가 일찍 죽음으로써 결국에는 가장 어렸던 증자가 도를 잊게 된다. 그러나 『논어』에는 이러한 부분이 표현되어 있지 않다. 따라서 성호는 이러한 부분을 표현해주어야 한다고 생각했을 것이다. 그러나 이 문장에서도 안회의 인(仁)함은 드러났지만 증자의 인(仁)함은 드러나 있지 않다. 따라서 성호는 공자가 이러한 표현을 한 것은 바로 ‘일이관지(一以貫之)’¹⁷⁾에 대해 듣기 전이라고 표현하고 있는 것이다. 만약 증자가 ‘하나로써 꿰었다(一以貫之)’라는 도를 들었다면 증자도 안회와 같은 경지에 올랐을 것이라고 언급하고 있다. 성호는 여기서 안회가 3개월 동안 인(仁)을 어기지 않았다는 점과 증자가 3개월 동안 인(仁)을 어기지 않을 수 없었던 것은 ‘일이관지(一以貫之)’에 대해 듣지 못했기 때문이라는 이유를 설명하고 있는 것이다.

다음으로 『논어』 「용야」 28장에 나오는 “子貢曰 如有博施於民 而能濟衆 何如 可謂仁乎. 子曰 何事於仁. 必也聖乎. 堯舜 其猶病諸”라는 부분을 살펴보자. 성호는 『논어질서』에서 다음과 같이 언급하고 있다.

이 장에서 말한 것을 보면 인(仁)의 위에 분명히 성(聖)이라는 더 높은 단계가 있다. 인(仁)의 도가 크기는 하나 사욕(私欲)이 깨끗이 사라지고 남과 나 사이에 간격이 없는 경지를 인(仁)이라고 할 수가 있다. 그러므로 ‘사람을 서게 하고 사람을 통달하게 한다’고 하였으니 이는 마음을 가리켜 말한 것이다.¹⁸⁾

여기에서 말하는 것은 인(仁) 위에 성(聖)이라고 하는 더 높은 단계가

17) 주자는 충(忠)과 서(恕)라고 하였고 성호는 이 부분을 성(誠)이라고 하였다. 그러나 성호는 주자 역시 이 부분을 성(誠)으로 해석했다고 하였다. 자세한 내용은 V장에서 자세하게 다루도록 하겠다.

18) 『論語疾書』 「雍也」 第二十八章 51左. “如此章所論仁之上分明有上聖一層地位. 仁道雖大 私欲淨盡物我無間者 可謂仁云爾. 故曰立人達人 此以心言也.”

있다는 것이다. 인(仁)이란 성인이 보기에 사욕이 없고 나와 남 사이에 간격이 없는 것이다. 즉, 나와 남이 관계맺음을 할 때 어떠한 사적인 욕망이 거기에 개입할 수 없다는 것을 뜻한다. 관계맺음을 할 때 그 사이에 사욕이 개입된다면 이는 올바른 관계맺음으로 성립될 수 없다. 성호도 이러한 부분을 강조하기 위해 이 부분을 해석한 것이다. 그리고 이어서 다음과 같이 언급하고 있다.

나의 생각으로는 성인과 현인이 성인에 대해 논의한 것이 서로 다르다. [...] 마음에 간직한 바가 이렇다 하더라도 은혜를 베풀고 대중을 구제하는 데에까지는 혹 미치지 못할 수 있다. 여기에서 성인은 요·순(堯·舜)에 해당되는 것이니 맹자가 말한 성인과는 다르다. 성인으로는 요·순 이상은 더 높이 올라갈 데가 없다.¹⁹⁾

성호는 여기서 맹자가 논한 성인과 공자가 논한 성인이 다르다고 하였다. 맹자가 말한 성인은 백이(伯夷), 유하혜(劉下惠), 이윤(伊尹) 등인데 공자가 말한 성인은 요·순이다. 성인의 경지는 요·순과 같은 성인과 백이, 유하혜, 이윤과 같은 성인이 있을 수 있다. 여기서는 요·순과 같은 성인을 이야기한다고 할 수 있다. 맹자가 말한 백이, 유하혜, 이윤과 같은 성인은 인간으로서 다가갈 수 있지만 공자가 말한 요·순과 같은 성인은 인간으로서 다가갈 수 없다. 그렇기 때문에 공자도 인인(仁人)의 단계 위에 성인(聖人)의 단계를 말한 것이다.

다음으로 「顔淵」 1장의 안연문인(顔淵問仁) 장에 대해 살펴보자. 이 부분은 『논어』 자체에서도 굉장히 중요한 부분이다. 성호는 다음과 같이 말한다.

자신은 곧 나이니 천하의 사람들과 대비하여 말한 것이다. 자기는 사적인 것이고 천하는 공적인 것이다. 그런 까닭에 자기를 극복하면 천하가 인(仁)으로 돌아오는 것이다.²⁰⁾

여기서는 극기복례(克己復禮)를 말하고 있다. 자신을 이기는 것은 사욕

19) 『論語疾書』 「雍也」 第二十八章 51左-52右. “窃嘗思之 聖賢論聖不同. [...] 心之所存雖如此 恐於博施濟衆 猶或未逮也. 此聖字帖堯舜身上看與 孟子所論聖者不同 聖莫大於堯舜.”

20) 『論語疾書』 「顔淵」 首章 78左. “己我也 對天下之人而言也. 己則私 而天下則公. 故克己 則天下歸仁也.”

(私欲)을 이기는 것이고, 예(禮)로 돌아가는 것은 공적(公的)인 일이다. 여기서 성호는 극기복례를 공(公)·사(私) 개념으로 이해하고 있다. 여기서 공적인 것이 무엇인가는 주자와 성호의 견해가 다르다. 주자는 자신의 사사로움을 이기는 것을 공적인 것으로 보았지만, 성호는 천하를 공적인 것으로 삼았다. 이 점은 주자와 성호가 다르게 해석한 부분이다.²¹⁾ 성호는 주자가 말한 공적인 부분은 너무 한정 지어서 본 것이기 때문에 천하라고 말해도 된다고 생각하였다. 그렇기 때문에 자신을 극복하여 천하라는 공적인 부분으로 돌아가는 것이 인(仁)으로 돌아가는 것이라고 말한 것이다. 이어 성호는 다음과 같이 말한다.

힘써 모든 예(禮) 아닌 것을 극복하고 제거하여 사욕을 깨끗이 없어진다면 마땅히 해야 할 일은 크게 힘을 들이지 않아도 저절로 이루어질 것이다. 그러므로 '행동하지 말라'고만 하고 '반드시 행동하라'는 말은 하지 않는 것이다.²²⁾

이 부분은 『논어』에서 안연이 그 조목을 물었을 때 공자가 답변한 사물(四勿)²³⁾에 관한 것이다. 여기서 '하지 말라'고 한 것은 만약 자신의 사욕을 이겨서 예(禮)로 돌아간다면 다른 일들은 힘들이지 않아도 저절로 이루어질 것이라고 성호는 말하였다. 이것은 '하지 말라'고만 말하고 무엇인가를 '반드시 행동하라'는 조건을 내세우지 않는 것이다. '반드시 행동하라'고 말했다면 어떠한 조건에서 '반드시 행동하라'는 것인지도 말해야만 한다. 그러나 이러한 조건 없이 '하지 말라'고만 말했다면 나머지 일은 저절로 이루어지는 것임을 알 수 있다. 따라서 사물(四勿)이라고 말해도 모든 것이 저절로 이루어질 것임을 알 수 있는 것이다.

『논어질서』에 나타난 인(仁)의 해석에 대해 살펴보았는데, 여기서 알 수 있는 것은 성호가 인(仁)에 대해서 주자와는 다르게 규정하고 있다는 점이다. 예를 들면 공과 사를 구분하는 것에 대해서 주자와 다르게 해석한다든지, 사물(四勿)에 대해 주자와는 달리 보다 자세하게 해석하는 부분이다. 이러한 부분은 성호가 가지고 있는 매우 독창적인

21) 권향숙은 모든 사람들, 즉 사회공동체를 공으로 삼는다고 말한다. 이것은 주자가 자신의 사사로움을 제거한 상태를 공으로 여기는 것과는 다르다고 말하고 있다. 권향숙, 『公·私 개념을 통해 본 이익의 철학』, 서울대학교 박사학위논문(2005), 30-33쪽 참조.

22) 『論語疾書』『顏淵』首章 79右. “用力克去私欲淨盡 則其於當爲底事 不須大段費力 而自至於進修 故言勿動 而不言必動.”

23) 非禮勿視, 非禮勿聽, 非禮勿言, 非禮勿動을 일컫는다.

부분이다. 그리고 성호가 『논어』에서 109번이나 나온 인(仁)에 대해서 모두 해석하지 않은 것을 보면 주자가 『논어집주』에서 해석한 부분에 동의하고 있음을 알 수 있다.

IV. 과연 ‘관중(管仲)’은 ‘인(仁)’인가

『논어』에서 관중(管仲)에 관한 부분은 「팔일」 22장에 나오고 「헌문」 18장에도 나온다. 관중에 대해서 비슷한 언급을 했으면 상관이 없지만 「팔일」 22장에서는 인(仁)하지 못한 사람으로 나오고, 「헌문」 18장에서는 인(仁)한 사람으로 나온다.²⁴⁾ 『논어』에서도 서로 다르게 해석하고 있기 때문에 문제가 된다.²⁵⁾ 그렇다면 과연 성호는 『논어집주』에서 이 부분을 어떻게 해석하고 있는가? 성호는 「팔일」 22장에서 다음과 같이 언급한다.

사치스러움과 참람된 일을 예(禮)를 아는 것으로 여겼으니, 당시 사람들이 모두가 알지 못하고 있는 것이다. 성인이 이런 말을 한 것은 또한 당시 사람들이 참람한 짓을 하는 사람이 많은 것을 배척한 것이기도 하다.²⁶⁾

성호는 관중이 사치스럽고 참람된 일을 예(禮)로 알고 있었으므로 당연히 인(仁)한 사람이 되지 못한다고 하였다. 그리고 그 당시 사람들이 이러한 것을 모르고 있었으므로, 그들도 사치스럽고 참람된 행동을 할 것이라는 점을 아울러 비판하고 있다. 따라서 그러한 행동을 했던 관중은 인(仁)하지 못한 사람이라는 것이 성호의 생각이었다.²⁷⁾ 이 부분은 관중뿐

24) 『論語』「八佾」22章, “子曰 管仲之器小哉. 或曰 管仲儉乎. 曰 管氏有三歸 官事不攝 焉得儉. 然則管仲知禮乎. 曰 邦君樹塞門 管氏亦樹塞門 邦君爲兩君之好 有反坫 管氏亦有反坫 管氏而知禮 孰不知禮.”; 『論語』「憲問」18章, “子貢曰 管仲非仁者與. 桓公殺公子糾 不能死 又相之. 子曰 管仲相桓公諸侯 一匡天下 民到于今受其賜. 微管仲 吾其被髮左衽矣. 豈若匹夫匹婦之爲諒也 自經於溝瀆而莫之知也.”

25) 서근식은 「八佾」22장에 대해 修己治人の 원리에서 개인적 수양이 부족하였기 때문에 그릇이 작다고 한 것이고, 「憲問」18장에서는 公共性을 주장하였기 때문에 孔子가 桓公을 仁하다고 변호해주고 있다고 하였다. 서근식, 앞의 논문(2009. 9), 48-50쪽 참조.

26) 『論語疾書』「八佾」26右, “以奢僭爲知禮 則當時之人滔滔是不覺也. 聖人言此 亦所以斥當時之多僭也.”

27) 이 부분은 정약용의 해석과는 다르다. 정약용은 관중이 인(仁)인가 인(仁)하지 않은가를 언급하지는 않고 그냥 해석만 하고 있다. 즉, 정약용은 어떠한 견해 표현 없이

만 아니라 그 당시 사람들도 비판하고 있는 것으로 특별하게 문제가 되지 않는다. 그렇다면 「헌문」 18장에서 성호는 어떻게 관중을 언급하고 있을까?

「헌문」 18장에서 자공이 관중이 인(仁)하지 못한 사람이라고 했을 때 공자가 관중을 변호해준 것에 대해서 성호는 과연 어떻게 생각하고 있을까? 이 부분은 관계가 복잡하므로 잘 살펴보아야 한다. 그리고 관중이 인(仁)한가의 문제는 환공이 인(仁)한가의 문제와도 연관된다. 성호는 다음과 같이 언급하고 있다.

내가 생각하기에 규(紉)가 형이고 환공이 아우라 할지라도 사정이 그렇지 못하다. 어찌서인가? 당시 나라에 임금이 없은 지 이미 반년이 되었는데, 소백(小白)²⁸⁾이 먼저 들어와서 명분과 지위가 이미 정해졌으니, 규가 형이라고 할지라도 다 같이 여러 공자(公子) 가운데 한 사람이다. 나라가 이미 망하였고 반년의 세월은 이미 지나갔으니 먼저 들어간 사람이 반드시 잘못이 아니다. 이것을 어떻게 나이가 좀 많은 것을 가지고 나라를 놓고 다퉴 수 있겠는가? 하물며 환공은 형으로 먼저 들어갔으니 나라에 주인이 있게 되었고 일도 바로잡힌 것이다. 이때에 있어서 스스로 마음을 바로잡아 더불어 다투지 않는 것이 천지의 원칙으로서 변경하지 못할 것이다.²⁹⁾

여기서 성호는 당시 상황을 언급하고 있다. 당시 이미 군주가 없게 된 지가 반년이나 되었기 때문에 누군가가 먼저 나라에 들어가 군주가 되는 것이 먼저라는 말이다. 군주가 없다면 나라 사람들이 혼란이 빠질 것이고 그렇다면 누군가가 먼저 나라에 들어가 군주가 되는 것이 마땅하다. 그렇기 때문에 소백이 들어가서 환공이 된 것이다. 성호는 이 부분에 대해 인(仁)한가를 물을 개제가 아니라고 하고 있다. 그리고 성호는

다만 사실을 고증하고 있을 뿐이다. 정약용은 이 부분에서 관중을 부정적으로 평가한 것에 대해 일부러 아무런 언급도 하지 않고 있는 것이다. 정약용과 같이 고증에 밝은 사람이 아무런 말도 안 했다는 것은 그렇게 해석하고 싶지 않다는 의미를 드러낸다. 즉, 정약용은 관중이 인(仁)하지 않다는 부분에 대해 부정적으로 바라보고 있는 것이다. 정약용의 이런 부분은 그가 「憲問」 18장에서 관중을 인(仁)한 사람으로 취급한 주석에 대해 매우 긍정적으로 받아들이고 있는 점에서도 알 수 있다. 자세한 내용은 박신환, 「정약용의 管仲觀」, 『동양철학』 제19집(한국동양철학회, 2003. 6), 108-110쪽 참조.

28) 환공이 군주가 되기 전 공자(公子)였을 때의 이름이다.

29) 『論語疾書』 「憲問」 第十七·十八章 89右-左. “愚以爲雖使糾兄而桓弟 其勢有不然 何也. 當時國無主已半歲 而小白先入 名位已定矣. 糾雖兄 等是諸公子也. 宗國已喪矣. 半歲已遲矣. 彼先入者 未爲必非矣. 於此 豈復可以年紀稍長之故 而輒去爭國耶. 況桓公以兄先入 則國有主矣. 事亦正矣. 於是而靖 勿與之爭 此天地之大經 而不可易者也.”

누가 형이고 누가 동생인지도 따지지 않았다. 왜 그러한가? 나라로 본다면 누가 형이고 누가 동생인가를 따질 필요 없이 다 같은 공자(公子)일 뿐이라는 말이다. 그런데 마침 형인 소백이 들어가 군주가 되었으니 보다 마땅한 일이라고 말한다. 나라가 이와 같을 때에는 서로 다투지 않고 경쟁하는 것이 천지의 원칙이라고 성호는 생각하였다. 그러나 소백과 규가 군주의 자리를 놓고 다투었으니 바람직하지는 못하나 마침 형인 소백이 환공이 되었으므로 그나마 다행이라고 성호는 생각하였다. 그렇다면 규를 따르던 관중은 어떠한가? 규를 따르던 관중이 잘못된 것인가? 관중은 규를 따르다가 포숙아(鮑淑牙)의 도움으로 나중에 환공을 도와 환공의 재상이 되었다. 규를 버리고 환공을 따른 것은 잘한 일이다. 그렇다면 그러한 관중의 행동이 과연 인(仁)인가라고 물을 수 있다. 그러나 성호는 관중의 행동이 인(仁)인가라는 물음에는 아무 말도 하지 않고 있다. 이 부분은 어느 정도 『논어집주』의 내용을 참조하여 본 듯하다. 그리고 또 다음과 같이 말하였다.

나의 생각으로는 성인의 지혜로 환공이 이미 군주가 된 이후라면 규(紉)를 인도하여 돌아와서 섬기게 하는 일이 옳을 것이요, 규가 따르지 않는다면 규를 버리고라도 자신은 돌아오는 것이 옳을 것이다. 소홀(召忽)의 죽음은 사리에 어두웠기 때문이다.³⁰⁾

성호는 소백이 환공이 된 후에 규를 인도하여 섬기게 하는 것이 옳은 일이라고 하고 있다. 만약 규가 따르지 않는다면 규를 버리고 자신만이라고 돌아오는 것이 올바른 일이라고 하였다. 성호는 소홀의 죽음이 사리에 어두웠기 때문이라고 하고 있다. 소홀은 관중과 함께 규를 모셨던 인물이다. 그러나 관중은 살아서 환공의 재상이 되었지만 소홀은 죽음을 택했다. 그렇다면 관중도 소홀을 따라 죽었어야 하는가? 그러므로 그가 인(仁)한지는 모르겠지만 적어도 소홀과 같이 죽지 않은 것은 잘한 일이다. 나중에 환공이 패제후(霸諸侯)가 되고 오랑캐 습속을 따르지 않게 한 것은 잘한 일이다. 그러나 관중이 인(仁)한가에 대해서는 모르겠다고 『논어』에 나와 있다. 여기서 성호는 관중이 인(仁)한가라는 물음에 『논어』의 의견을 그대로 받아들여 인(仁)한지 모르겠다고 생각했던 것 같다.³¹⁾

30) 『論語疾書』「憲問」第十七·十八章 89左. “愚謂使聖智當此 桓公既立之後 導糾而歸事可也. 糾若不從 雖舍糾而身還 可也. 召忽之死 終於昧也已.”

31) 정약용은 이에 대해 무엇보다 義理를 중시했던 孔子가 인(仁)하다고 인정한 관중을

관중이 인(仁)한가의 문제는 환공이 인(仁)한가의 문제와도 직접적으로 연관된다. 그렇다면 과연 환공은 인(仁)한가? 환공은 패제후(霸諸侯)하였으므로 패(霸)라는 글자가 들어간다. 그렇다면 인(仁)하지 못한 사람일 가능성이 크다. 왜냐하면 적어도 인(仁)한 사람이라면 패자(霸者)가 아니라 왕자(王者)가 되어야 하기 때문이다. 즉, 패도정치(霸道政治)를 행하는 것이 아니라 왕도정치(王道政治)를 행해야 하기 때문이다.³²⁾ 여기서 성호는 마지막 부분에서 한 말을 음미해볼 만하다. 성호는 다음과 같이 말한다.

『설원(說苑)』에 포숙(鮑淑)이 환공에게 “공자 규가 서열이 위에 있는데, 양보를 하지 않는다면 인(仁)이 아니다”라고 했다 하니, 살펴볼 일이다.³³⁾

이 부분은 포숙이 환공에게 한 말로 기록되어 있지만 환공을 도운 관중에게도 해당된다고 볼 수 있다. 『설원』에서는 환공이 인(仁)하지 않은 인물로 묘사되어 있다. 성호는 이 부분도 살펴보아야 한다고 말하고 있는데, 그렇다면 환공이 인(仁)하지 않다는 것을 인정하는 것이 되고, 환공이 인(仁)하지 않았다면 관중도 인(仁)하지 않은 것이 된다. 앞의 「팔일」 22장에서도 관중은 인(仁)하지 않은 것으로 나왔다. 여기서도 관중은 환공의 상황이나 소홀의 상황 등을 종합해볼 때, 인(仁)하지 않은 것으로 나온다. 관중보다는 오히려 포숙아가 인(仁)한 사람에 보다 가깝다. 따라서 성호가 생각하기에 관중은 인(仁)하지 않은 사람으로 치부하고 있다.

성호는 「팔일」 22장에서 관중은 예(禮)에 대해서 알지 못했으므로 인(仁)하지 않은 사람으로 나오고, 「헌문」 18장에서도 환공의 상황이나 소홀의 상황 등을 종합해볼 때 인(仁)하지 않은 사람으로 치부했다.

孟子처럼 비난하거나 『맹자』의 평가만을 전적으로 받아들이는 후대 사람들의 평가는 옳지 못하다고 하였다. 보다 자세한 내용은 박신환, 앞의 논문, 116-120쪽 참조.

32) 강문식은 齊桓公과 晉文公이 周 황실에 진정으로 높이 받들었는가를 여부로 齊桓公이 晉文公보다 낫다고 평가하고 있다. 이러한 성호의 평가는 朱子와는 다른 시각에서 본 것이라고 하고 있다. 그러나 齊桓公과 晉文公의 문제에서 齊桓公이 晉文公보다 낫다는 것을 나타냈을 뿐 齊桓公이 인(仁)한가의 여부는 밝히지 않았다. 따라서 齊桓公이 인(仁)한가의 여부는 판단할 수 없다. 자세한 것은 강문식, 『『논어질서』를 통해 본 이익의 학문관과 정치관』, 『성호학보』 제8호(성호학회, 2010. 12), 23-24쪽 참조.

33) 『論語疾書』 「憲問」 第十七·十八章 89左. “說苑鮑叔對桓公曰 公子糾在上位 而不讓非仁也. 當考.”

V. 인(仁)의 실천-성(誠)

인(仁)을 실천할 수 있는 근거로서 보통 충(忠)·서(恕)가 언급된다. 그렇다면 성호는 여기에 대해 어떻게 생각하고 있을까? 먼저 충·서가 나온 『논어』의 원문부터 살펴보자. 『논어』 「이인」 15장에서는 다음과 같이 말하고 있다.

공자께서 말씀하셨다. “삼(參)아! 나의 도는 하나로써 꿰뚫었다.” 증자가 “예”라고 대답하였다. 공자께서 나가시자, 문인들이 “무슨 말씀입니까?” 하고 물으니, 증자가 대답하였다. “선생님의 도는 충(忠)과 서(恕)일 뿐이다.”³⁴⁾

증자는 공자의 도를 충과 서라고 하고 있다. 여기서 충과 서라고 두 가지로 말한 것은 주자의 의견을 따른 것이다. 여기서 주자가 『논어집주』 「이인」 15장에서 한 주석을 살펴보자. 주자는 다음과 같이 말한다.

자신을 다하는 것을 충(忠)이라고 하고, 자신을 미루는 것을 서(恕)라고 한다. […] 어떤 사람이 말하기를 중(中)+심(心)을 충(忠)이라고 하고, 여(如)+심(心)을 서(恕)라고 하니 뜻이 역시 통한다.³⁵⁾

주자는 인용문과 같이 충과 서 두 가지를 일이관지(一以貫之)라고 보았다. 이 부분은 다산이 이미 비판했고³⁶⁾, 필자도 한 가지 일이라고 생각된다.³⁷⁾ 그렇다면 성호는 어떻게 이 부분을 보았을까? 일이관지이므

34) 『論語』 「里仁」 15章. “子曰 參乎 吾道 一以貫之. 曾子曰 唯. 子出 門人問曰 何謂也. 曾子曰 夫子之道 忠恕而已矣.”

35) 『論語集註』 「里仁」 15章 朱子註. “盡己之謂忠 推己之謂恕. […] 或曰 中心爲忠 如心爲恕 於義 亦通.”

36) 『論語古今註』 「里仁第四」(『校勘·標點』定本 與猶堂全書, 茶山學術文化財團, 2012), 158쪽. “中庸曰 忠恕違道不遠 施諸己而不願 亦勿施於人. 君子之道四 丘未能一焉. 所求乎父 以事父未能也. 所求乎臣 以事君未能也. 所求乎弟 以事兄未能也. 所求乎朋友 先施之未能也. ○案 夫子本云一以貫之 而曾子乃言忠恕二字. 故學者疑二之非一. 然中庸既云忠恕違道不遠, 而及其釋義 仍是一恕字而已 則忠恕即恕, 本不必分而二之. 一以貫之者恕也 所以行恕者忠也. […] ○案 此一貫亦恕也. 義詳彼章.”

37) 주자는 『논어집주』에서 一以貫之를 충과恕의 두 가지 일로 제시했다고 하였다. 그러나 정약용은 『논어고금주』에서 一以貫之는 공자가 一以貫之라고 하여 분명하게 한 가지를 제시하고 있다고 하였다. 정약용은 이러한 공자의 말에 주목하여 한 가지라면 충이 아니라恕를 강조한 것이라고 한다. 핵심이 충이 아니라恕라는 것이다. 주자의 『논어집주』에서는 修己治人の 관점에서 보자면 강조점이恕에 있는 것이 아니라 충에 있다. 그러나 정약용은 여기서 충이라는 글자는 ‘恕’자를 꾸며주는 말로 ‘충실하게 恕한

로 한 가지로 보았을까 아니면 『논어집주』를 존중한다는 의미에서 두 가지로 보았을까? 성호는 다음과 같이 말한다.

『중용』에 “천하의 공통된 도는 다섯 가지요, 그것을 실천하는 것은 세 가지이다. [...] 이것을 실천하는 근거가 되는 것은 하나이다”라고 하였다. 하나라는 것은 성(誠)이다. 다섯 가지의 공통된 도는 세 가지의 공통된 덕목이 아니면 실천할 수 없으며, 세 가지의 공통된 덕목은 하나의 성(誠)이 아니면 그 덕목이 덕목으로서의 구실을 할 수 없다. 모든 천하의 일이 천 가지 만 가지이지만 하나의 성(誠)이라는 단어로 통한다. 이것이 공자가 ‘일이관지(一以貫之)’라고 한 말씀이다.³⁸⁾

성호는 일이관지를 한 가지로 보았다. 성호는 일이관지를 『중용』과 연결시키고 있으며, 거기에서 하나란 바로 성(誠)이라고 하고 있다. 성호가 일이관지를 『중용』과 연결시킨 해석은 매우 독특해 보인다. 이러한 부분은 주자가 충과 서로 해석한 부분과도 다르다. 성호는 하나라고 할 때의 하나를 『중용』과 연결시켜 성(誠)으로 해석하고 있는 것이다. 또한 성호는 “하나로 통한다”라는 뜻을 알고자 하는 사람은 반드시 『중용』에서 찾아야 한다³⁹⁾라고 하여 『중용』에서의 성(誠)의 논리를 강조하고 있다. 『중용』 후반부는 성(誠)을 강조하고 있으며, 20장에서는 ‘성자(誠者)’와 ‘성지자(誠之者)’에 대해 설명하고 있다. 성호는 『중용』에서 강조하는 성(誠)을 끌어다가 『논어』에서 중요한 부분인 ‘일이관지’를 해석하고 있다. 이러한 것은 ‘이경치경(以經治經)’의 방법론이다. 결국 성호는 ‘일이관지’를 성(誠)이라는 한 가지로 보고 있는 것이다.

『중용』에서는 성(誠)을 하늘의 도(天道)와 인간의 도(人道)를 연결시켜 주는 것으로서 강조하였다. 그렇다면 성호가 『논어집주』에서 사용한 성(誠)도 같은 의미일까? 성호는 다음과 같이 말한다.

모든 일은 통틀어서 하나로 통한다는 것은 ‘성(誠)’뿐이다. ‘성(誠)’이란 무엇인가?

다라고 생각한 것이다. 이 점은 『논어』나 『대학』과 같은 다른 여러 경전을 살펴봐도 충에 대해 강조하기보다는恕를 강조하고 있다는 점을 통해서도 알 수 있다. 필자는 이와 같은 정약용의 주장이 더 옳다고 생각한다. 그래서 정약용의 의견에 동의하는 바이다.

38) 『論語疾書』 「里仁」 第十五章 29右. “中庸云 天下之達道五 所以行之者三. [...] 所以行之者 一也. 一者 誠也. 五達道 非三達德 則無以行之. 三達德 非一誠 則德非其德矣. 凡天下之事 天條萬緒 一誠字貫過矣 此夫子一貫之說也.”

39) 『論語疾書』 「里仁」 第十五章 29左. “欲知一貫之義者 必於中庸求之.”

하늘의 도는 강건하여 여기에서 모든 사물이 성장·발육되는데 이것이 ‘성(誠)’이요, 성인의 도가 쉬는 일이 없이 모든 일에 적절히 대응하는 것도 ‘성(誠)’뿐이다.⁴⁰⁾

성호 역시 하늘의 도(天道)와 인간의 도(人道)를 연결시켜 설명하고 있다. 그렇다면 천도(天道)와 인도(人道)가 연결되는 것이 인(仁)의 실천과 무슨 관계가 있는가? 성호는 천도와 인도가 합일되는 것이 인(仁)이고 그렇게 되려고 실천하는 것이 성(誠)이라고 본 것이다. 그러므로 인(仁)을 실천하는 데 성(誠)이 중요한 부분이 된다. 충·서도 마찬가지로이다. 충(忠)하려고 하고 서(恕)하려고 하는 노력들이 성(誠)이 되는 것이다. 그렇기 때문에 성호는 충·서에 대해 설명하지 않고 곧바로 『중용』의 성(誠)을 들어서 설명한 것이다.⁴¹⁾

성호는 “『논어집주』에서 한결같이 그 해석을 따르고 거의 조금도 바꾸지 않았다”⁴²⁾라고 하면서 주자의 『논어집주』 역시 성(誠)을 강조하고 있다고 하였다. 여기서 성호는 자신이 성(誠)을 강조한 이유를 주자의 『논어집주』에서 찾고 있다. 그러나 『논어집주』를 보면 성(誠)에 대해서는 한마디도 나오지 않는다. 성호는 무슨 이유로 주자가 이 부분의 해석에서 성(誠)을 강조하고 있다고 하였을까? 『논어집주』에서 주자가 한 “자신을 다하는 것을 충(忠)이라고 하고, 자신을 미루는 것을 서(恕)라고 한다. […] 중(中)+심(心)을 충(忠)이라고 하고, 여(如)+심(心)을 서(恕)라고 한다”와 같은 해석들은 모두 『중용』에서 말한 성(誠)으로 포괄될 수 있다는 것이다. 주자의 『논어집주』의 일이관지도 넓은 의미에서 성(誠)이라고 표현할 수 있으므로 『중용』으로 해석할 수 있다는 말이다. 따라서 『중용』은 『논어』를 해석하는 데 중요한 경전이라고 할 수 있다.

성호는 인(仁)을 실천할 수 있는 것으로 성(誠)을 제시하고 있다. 그렇다면 주자와는 다른 해석이다. 그렇지만 성호는 『논어집주』에서 해석한 일이관지 역시 『중용』의 성(誠)으로 해석될 수 있기 때문에 주자 역시 성호와 마찬가지로 인(仁)의 실천방법으로 성(誠)을 강조하고 있다고 할 수 있다.

40) 『論語疾書』 「里仁」 第十五章 30右. “其統萬事而一貫之者 其惟誠乎. 誠者 何也. 天道 乾乾 萬物育誠而已矣. 聖人之道 亦無息 汎應曲當 亦誠而已矣.”

41) 성호의 『중용질서』에 대해서는 서근식, 「성호 이익의 『중용질서』 연구」, 『동양고전연구』 제54집(동양고전학회, 2014. 3) 참조.

42) 『論語疾書』 「里仁」 第十五章 30右. “故集註一依其意 無少移易也.”

VI. 맺음말

지금까지 성호의 『논어질서』 가운데 인(仁)을 해석한 부분에 대해 살펴보았다.⁴³⁾ 특징적인 부분은 성호가 관중은 인(仁)하지 않다고 인정한 점과 인(仁)의 실천방법으로서 성(誠)을 제시하고 있다는 점을 들 수 있다. 그러므로 여기서는 그 특징적인 부분만 언급하도록 하겠다.

『논어질서』는 『논어』의 498장만 해석한 것이다. 이 부분은 『논어질서』에 대해 분석한 김영호의 글을 통해서 알 수 있다. 또 성호의 「서문」을 보면 『논어』를 해석하기 위해서 주자의 『논어집주』는 반드시 필요한 것이라고 하고 있다. 그러나 성호는 『논어집주』에만 매몰되어 있는 현실을 타개하기 위해 '회의를 통한 자득'이라는 원칙하에 『논어질서』를 저술하게 된 것이다.

『논어질서』에 나타난 인(仁)의 해석에 대해 살펴보았는데, 여기서 알 수 있는 것은 성호가 인(仁)에 대해서 주자와는 다르게 규정하고 있다는 점이다. 예를 들면 공과 사를 구분하는 것에 대해서 주자와 다르게 해석한다든지, 사물(四勿)에 대해 주자와는 달리 보다 자세하게 해석하는 부분이다. 이러한 부분은 성호가 가지고 있는 매우 독창적인 부분이다. 그리고 성호가 『논어』에서 109번이나 나온 인(仁)에 대해서 모두 해석하지 않은 것을 보면 주자가 『논어집주』에서 해석한 부분에 동의하고 있음을 알 수 있다.

성호는 인(仁)을 실천할 수 있는 것으로 성(誠)을 제시하고 있다. 그렇다면 주자와는 다른 해석이다. 그렇지만 성호가 『논어집주』에서 해석한 일이관지(一以貫之) 역시 『중용』의 성(誠)으로 해석될 수 있기 때문에 주자 역시 성호와 마찬가지로 인(仁)의 실천방법으로 성(誠)을 강조하고 있다고 할 수 있다.

성호의 『논어질서』는 여러 편의 연구 성과가 있다. 그러나 우리가 『논어』에서 느낄 수 있는 여러 개념에 관한 논의는 아직까지 없었다. 이 논문을 계기로 하여 여러 학자의 논문을 기대한다.

43) 성호의 『논어』 해석의 특징을 김영호는 형식적인 측면에서 일곱 가지, 내용적인 측면에서 네 가지, 경학사적 측면에서 세 가지를 제시하고 있는데, 상당히 잘 정리되어 있다. 자세한 내용은 김영호, 앞의 논문, 113-117쪽 참조.

참 고 문 헌

- 강문식, 「『논어질서』를 통해 본 이익의 학문관과 정치관」. 『성호학보』 제8호, 성호학회, 2010. 12.
- 강세구, 『성호학통 연구』. 해안, 1999.
- 곽신환, 「정약용의 관중관」. 『동양철학』 제19집, 한국동양철학회, 2003. 6.
- 권문봉, 『성호 이익의 경학과 사서질서』. 성균관대학교 박사학위논문, 1994.
- _____, 「성호의 『논어』 해석 일고찰 -『논어질서』를 중심으로-」. 『한문교육연구』 제19집, 한국한문교육학회, 2002. 12.
- 권향숙, 『公·私개념을 통해 본 이익의 철학』. 서울대학교 박사학위논문, 2005.
- 김문식, 『정조의 경학과 주자학』. 문헌과해석사, 2000.
- 김세미오, 「성호 이익의 『논어질서』 판본에 관한 일고」. 『태동고전연구』 제30집, 한림대학교 태동고전연구소, 2013. 6.
- 김영호, 「성호 이익의 경학사상 -논어설을 중심으로-」. 『한국철학논집』 제7·8집 합집, 한국철학사연구회, 1999. 12.
- _____, 「이성호의 논어설 고」. 『동양문화연구』 창간호, 동양문화연구원, 2007. 5.
- _____, 「성호 이익의 논어 해석」. 『조선시대 논어해석 연구』, 심산출판사, 2011.
- 김정민, 『성호 이익의 사서질서 연구』. 한국학중앙연구원 한국학대학원 박사학위논문, 2006.
- _____, 「성호 이익의 『논어』 탐구양상과 그 의의」. 『성호학보』 제2호, 안산시, 2006. 2.
- 서근식, 「『논어』 ‘仁’에 관한 해석학적 연구」. 『동양고전연구』 제36집, 동양고전학회, 2009. 9.
- _____, 「성호 이익의 『논어질서』 연구」. 『동양고전연구』 제41집, 동양고전학회, 2010. 12.
- _____, 「근기남인으로서의 성호 이익의 역학사상 -『蓍卦攷』를 중심으로」, 『한국철학논집』 제32집, 한국철학사연구회, 2011. 9.
- _____, 「성호 이익의 『중용질서』 연구」. 『동양고전연구』 제54집, 동양고전학회, 2014. 3.
- 원재린, 『조선 후기 성호학파의 학통 연구』. 해안, 2003.
- 윤재환, 「근기남인 학통의 전개와 성호학의 형성」. 『은지논총』 제36집, 은지학회, 2013. 7
- 이영호, 「성호 이익의 논어학을 통해 본 실학과 경학의 특징」. 『양명학』 제34호, 한국양명학회, 2013. 4.
- 이익, 『논어질서』. 『성호전서』(전7책), 여강출판사, 1984.

전재동, 「성호의 논어 해석: 『논어질서』 분석을 중심으로 1」. 『성호학보』 제6호, 성호학회, 2009. 12.

정약용, 『논어고금주』. 『(교감·표점)정본 여유당전서』, 다산학술문화재단, 2012.

주희, 『논어집주』. 『경서(經書)』, 성균관대학교 대동문화연구원, 1998.

楊伯峻, 『論語譯注』. 北京: 中華書局, 1998.

국 문 초 록

『논어질서』에 나타난 인(仁)의 해석에 대해 살펴보았다. 성호는 인(仁)의 실천방법으로서 성(誠)을 제시하고 있다. 이 부분은 성호의 『논어』 해석에서 매우 특징적인 부분이다. 성호는 『논어질서』에 나온 109개의 인(仁)이라는 글자에 대해 모두 해석하지 않고 있다. 이와 같이 해석하지 않은 부분은 주자가 『논어집주』에서 해석한 부분에 동의하고 있음을 보여준다.

성호는 「팔일」 22장에서 관중은 예(禮)에 대해서 알지 못했으므로 인(仁)하지 않는 사람으로 나오고, 「현문」 18장에서도 환공의 상황이나 소홀의 상황 등을 종합해볼 때 인(仁)하지 않는 사람으로 치부했다.

성호는 인(仁)을 실천할 수 있는 것으로 성(誠)을 제시하고 있다. 그렇다면 주자와는 다른 해석이다. 그렇지만 성호가 『논어집주』에서 해석한 것도 모두 『중용』의 성(誠)으로 해석될 수 있기 때문에 주자 역시 성호와 마찬가지로 인(仁)의 실천방법으로 성(誠)을 강조하고 있다고 할 수 있다.

투고일 2015. 6. 17.

심사일 2015. 7. 16.

게재 확정일 2015. 9. 3.

주제어(keyword) 성호 이익(SungHo Lee Yik), 『논어질서』(*LunyuJishu*), 『논어집주』(*Lunyu-Jizhu*), 인(仁, Ren), 관중(Guanzhong), 성(誠, cheng)

Abstracts

A Study of SungHo Lee Yik(星湖 李漢)'s *Lunyujishu*: Focus on the Interpretation of the 'Ren(仁)'

Seo, Geun-sik

The translation of Ren(仁) in *Lunyujishu*(『論語疾書』) was examined. It has been found out that SeongHo didn't make efforts to define Ren(仁). This is also related to the fact that he made a request for the requisite study on Zhuzi(朱子)'s *Lunyujizhu*(『論語集註』). It seems like that SeongHo didn't interpret Ren(仁) in *Lunyujizhu* but followed the opinion in it.

In Chapter 22 of 「Bayi」, SeongHo mentioned that the mass didn't have Ren(仁) because they didn't know about Li(禮) well, and also in Chapter 18 of 「Xianwen」, he regarded huangong(桓公) and zhaohu(召忽) as persons without Ren(仁) by putting their situation.

SeongHo suggested cheng(誠) as the practice of Ren(仁), which is a different interpretation from that of Zhuzi(朱子). Yet, as what SeongHo interpreted in *Lunyujizhu*(『論語集註』) can be seen as cheng(誠) in *Zhongyong*(『中庸』), Zhuzi(朱子) also seems to have emphasized cheng(誠) as the way to practice Ren(仁) as SeongHo did.