

예의 길항-『論語』 1.12 재해석

金英敏*

I. 머리말	V. 知和而和, 不以禮節之, 亦不可行也 해석
II. 禮之用和爲貴 해석	VI. 예의 긴장
III. 和爲貴 해석	VII. 맺음말
IV. 有所不行 해석	

• 국문초록

『논어』 1.12에 대해서는 두 가지 해석이 경쟁한다. 첫째, 예와 음악 간의 상보적 관계를 논했다고 보는 해석이 있다. 둘째, 음악과 무관하게 예 자체의 내적 특성을 논했다고 보는 입장이 있다. 전자는 『樂記』에 명시적인 전거를 가지고 있다는 장점이 있는 반면, 본문에 없는 음악이라는 요소를 추가로 도입해야 하는 단점이 있다. 후자는 본문에 없는 요소를 외삽하지 않아도 되는 장점이 있는 반면, 1.12의 전반부 내용과 후반부 내용이 충돌하는 해석상의 단점이 있다.

본 논문은 두 주장의 근거를 면밀하게 검토한 끝에 예 자체의 내적 특성을 논했다고 보는 주장을 지지한다. 그 지지 과정에서 이제까지 1.12의 해석과 관련하여 고려하지 않았던 추가적 전거를 통해 왜 그 주장이 상대적으로 더 합리적인지 논증한다. 그리고 그 논증 내용이 『논어』속의 어떤 내용과 연결되어 있는지 해명한다. 최종적으로는 그와 같은 내용이 『논어』에 국한되지 않고, 중국 고대 사상 담론의 일부임을 보여주고자 한다.

그러한 역사적 맥락을 재구성하기 위해 이 논문은 현행 『논어』의 구성 요소들이 형성되기 시작한 춘추시대 후기에서, 현행 『논어』 체제가 정착된 한나라 시기까지의

* 서울대 교수

역사적 맥락에 주목하고, 그 맥락에 비추어 1.12를 재해석한다. 이 같은 시도를 통해 고대 중국 이후에나 가능했을 자의적 해석들을 통제하고, 1.12가 고대 중국의 사상 세계 속에서 향유했던 의미에 좀 더 다가가기를 희망한다.

1.12가 제시하는 예는 강제에 기초한 질서에 반대한다는 점에서 조화의 방법이면 서 무질서를 경계한다는 점에서 제약의 방법이기도 하다. 즉, 예에는 조화와 규율의 요소가 모두 담겨 있다. 그 길항을 잘 관리할 수 있는 역량이야말로 공동체 질서의 창출과 유지에 관건이 됨을 1.12는 보여준다.

주제어 : 논어, 공자, 예, 음악, 주석

I. 머리말

유자가 말했다: “예는 ‘조화와 화합’(和)을 귀하게 여긴다. 선왕의 道는 이¹⁾를 아름답다고 여겼다. 작고 큰 것들이 이로부터 말미암는데²⁾ 잘 통하지 경우가 있다. 조화와 화합만 알아서 조화와 화합만 추구하고, 예로써 ‘조절과 통제’(節)를 하지 않으면, 과연 잘 통할 수 없다.”³⁾

『논어』 1.12에 대해서는 두 가지 해석이 팽팽히 맞서왔다. ‘조절과 통제’(節)를 특징으로 하는 예, 그리고 ‘조화와 화합’(和)을 특징으로 하는 음악 간의 상보적 관계를 논했다고 보는 입장이 있다. 다른 한편, 음악과 무관하게 예 자체의 내적 특성을 논했다고 보는 입장이 있다. 전자는 『樂記』에 명시적인 전거를 가지고 있다는 장점이 있는 반면, 본문에 없는 음악이라는 요소를 추가로 도입해야 하는 해석상의 단점이 있다. 후자는 본문에 없는 요소를 外插하지 않아도 되는 장점이 있는 반면,

-
- 1) 이 구절에서는 대명사 斯의 지칭 대상에 대해 작은 쟁점이 있다. 『十三經注疏』에서는 ‘예’를 지칭한다고 보았다. 李學勤 외, 『論語注疏(十三經注疏)』, 北京大學出版社, 2000, 10면, “斯, 此也, 言先王治民之道, 以此禮貴和美.” “斯는 ‘이것’의 뜻이다. 先王이 백성을 다스리던 道는 이 禮를 귀하고 아름답게 여겼다.”(이하 별도의 표기가 없는 한 필자의 번역) 『論語集註大全』에서는 예의 조화로운음을 지칭한다고 보았다. “新安陳氏曰, 此字 貼斯字, 指禮之和而言.” “신안 진씨가 말했다. (朱熹의 『論語集註』에서 斯를 此로 풀었는데) 이 ‘차’는 본문의 ‘사’자에 첨부된 것이다. 예의 조화를 지칭해서 말한 것이다.”
 - 2) 이 구절에서 논점은 “大小”와 “之”가 각기 무엇을 가리키느냐는 것이다. 형병(邢昺, 932~1010)과 주희(朱熹, 1130~1200)는 小大를 작고 큰 일로 해석한다. 반면, 정약용(丁若鏞, 1762~1836)은 “大小”가 상하 관계를 이루는 여러 신분의 사람을 총칭한다고 해석했다. 丁若鏞, 『輿猶堂全書』, 『論語古今注 學而』, “小大는 상하를 말하는 것과 같다. 천자, 제후, 대부, 사를 이룬 것이다.” 정약용이 『논어고금주』에서 드는 근거는 다음과 같다. 『商書』 『微子』에 “殷罔不小大 好草竊姦宄(은왕조는 작고 큼을 막론하고 악탈과 잔인한 짓을 좋아했다)라는 문장과 『詩經 魯頌』 『泮水』의 “無小無大 從公于邁(작고 큼을 막론하고 모두 그분을 따라 달려온다) 등의 문장에 “罔不小大”나 “無小無大”와 같은 표현이 나오는데, 이는 “지위의 작고 큼을 막론하고 라는” 뜻이었다는 것이다. 다른 한편, “小大由之”에서 “之”가 무엇을 지칭하는가? 이에 대해 황간(黃幹, 1152~1221)은 和를, 형병은 禮를, 정약용은 선왕의 도를 지칭한다고 주장하였다. 그런데 “小大由之는” 실로 다양하게 해석될 여지가 많은 막연한 표현이어서 어느 한 쪽이 더 설득력 있다고 확정할 근거는 없다.
 - 3) 『論語』, 『學而』, “有子曰, 禮之用, 和爲貴. 先王之道, 斯爲美. 小大由之, 有所不行. 知和而和, 不以禮節之, 亦不可行也.” 이 논문의 본문에서는 『논어』, 『학이』에 나오는 이 대화를 1.12로 칭함. 그리고 『논어』의 다른 부분을 본문에서 인용할 때도 숫자로 해당 편명과 단락을 표기함.

예의 핵심을 조화와 화합으로 본 전반부 내용과 예로써 그 조화와 화합을 통제해야 한다는 후반부 내용이 충돌하는 해석상의 단점이 있다.

본 논문은 두 주장의 근거를 면밀하게 검토한 끝에 (음악과 직접적 관련 없이) 예 자체의 내적 특성을 논했다고 보는 주장을 지지한다. 그 지지 과정에서 이제까지 1.12의 해석과 관련하여 고려하지 않았던 추가적 전거를 통해 왜 그 주장이 상대적으로 더 합리적인지 논증한다. 그리고 그 논증 내용이 『논어』속의 어떤 내용과 연결되어 있는지 해명한다. 종국적으로는 1.12가 단지 논어에 국한되는 내용을 담고 있는 것이 아니라, 고대 중국의 유관 담론의 일부임을 보여주고자 한다.

고대 중국의 특정 담론을 파악하기 해서는 당시의 역사적 맥락을 재구성해야 한다. 그러나 관련 사료 부족과 시대적 간극으로 인해, 공자와 그 제자들의 생존 시기 맥락과 논어 편집 시기의 상황을 정교하게 재구성하는 것은 불가능하다. 따라서 이 논문은 그 역사적 재구성 대상을 좀 더 확장한다. 즉 현행 『논어』의 구성 요소들이 형성되기 시작한 춘추시대 후기에서, 현행 『논어』 전체 모습이 등장한 한나라 시기까지의 역사적 맥락에 주목하고, 그 맥락에 비추어 1.12를 재해석하고자 한다. 이 같은 시도를 통해 고대 중국 이후에나 가능했을 자의적 해석들을 통제하고, 1.12가 고대 중국의 사상 세계 속에서 향유했던 의미에 좀 더 다가가기에 희망한다.

II. 禮之用和爲貴 해석

禮之用和爲貴에는 “用”과 관련하여 구문상 쟁점이 존재한다. 적어도 세가지 입장이 경합한다. 첫째, 用을 이와 동의어로 보아서 “예는 조화를 귀하게 여긴다.”(禮之以和爲貴)로 해석하는 입장이 있다. 주석가 중에는 이토 진사이(伊藤仁齋, 1627~1705), 오규 소라이(荻生徂徠, 1666~1728), 다자이 순다이(太宰春臺, 太宰純, 1680~1747), 위위에(兪樾, 1821~1901) 등이 이 해석을 지지하였다.⁴⁾ 이러한

4) 伊藤仁齋의 견해에 대해서는 『論語古義』, 「學而」用, 以也. 禮記作禮之以和爲貴, 是也. 和者, 無乖戾之謂. 蓋禮勝則離, 故行禮必以和爲貴. 荻生徂徠의 견해에 대해서는 『論語徵』, 「學而」“禮之用和爲貴”, 不可中間斷句. 『戴記』“禮之以和爲貴”, 用訓以, 古書率然. 仁齋先生引之, 爲是, 祇識字不識句, 猶之朱子哉. 蓋言禮之以和爲貴者, 先王之道, 以禮爲美, 小事大事, 莫不由禮, 而非和不行故也. 太宰春

주장을 뒷받침하는 핵심 전거는, 『禮記』, 「儒行」에 나오는 “禮之以和爲貴”라는 문장이다. 같은 문장인데 한 곳은 用을 사용했고, 다른 한 곳은 以를 사용했기에, 1.12에 나오는 用을 以로 간주할 수 있다고 본 것이다. 정약용은 그와 같은 전거를 잘 알고 있지만 그 해석에 반대한다. “그렇지 않다. 『禮記』, 「禮器」에 ‘예는 많은 것을 귀하게 여긴다’(禮以多爲貴)라는 문장과 ‘예는 적음을 귀하게 여긴다’(禮以小爲貴)라는 문장이 있다. 『禮記』, 「儒行」의 구두법은 이 경우들과 같다. 어찌 이것을 근거로 學而편의 구절을 의심하리오?”⁵⁾

둘째, 주희를 비롯한 성리학자들은 用을 以로 보지 않고 體(본체)-用(작용) 개념구조의 일부로 본다. 『論語集註』에서 주희는 이렇게 말한다. “예의 본체는 비록 엄하지만 그것은 모두 자연스러운 이치에서 나왔다. 그러므로 그것이 작용할 때도 좋ung하고 박절하지 않으니, 귀하게 여길 만하다. 선왕의 도가 아름다운 것은 바로 이 때문이고, 작고 큰 일이 그로부터 말미암지 않는 경우가 없다.”⁶⁾

이토 진사이와 오규 소라이는 이러한 견해가 근거 없다고 비판한다. “체용 담론은 송나라 유학자들로부터 시작한 것이지 성인의 배움이 아니다. 원래는 그런 이론이 없었다.”⁷⁾ “그 잘못된 체용이 옛말이 아님을 인지하지 못한 데 있다.”⁸⁾고 말한다. 실로 주희를 비롯한 성리학자들의 체용론은 불교 사상의 영향을 빼고는 설명하기 어렵다.⁹⁾ 그런데 그 사실을 성리학자들이 몰랐던 것은 아니다. 다만, 성리학자들이

臺의 견해에 대해서는 『論語古訓外傳』 「學而」, “儒行云, 禮之以和爲貴, 正與此同句法, 朱熹讀至, 用字爲句, 非也.” 俞樾의 견해에 대해서는, 『軍經平議』 「論語一」 참조. 樾謹案, 古以用二字通, 周易·井·九三, 可用汲, 史記·屈原傳, 引作可以汲. 尚書·呂刑篇, 報虐以威論衡·譴告篇, 引作報虐用威詩·板篇, 曰勿以爲笑, 荀子·大略篇引作勿用爲笑, 並其證也. 禮之用和爲貴, 與禮記·儒行篇, 曰禮之以和爲貴, 文義正同. 此用字止作以字解, 當以六字爲句. 近解多以體用爲言, 失之矣.

- 5) 丁若鏞, 『與猶堂全書』, 「論語古今注 學而」, “駁曰 非也. 禮器曰 禮以多爲貴, 禮以少爲貴, 儒行句法, 與此同也. 豈以是並疑此句乎”
- 6) 朱熹, 『論語集註』, 「學而第一」, “蓋禮之爲體雖嚴, 而皆出於自然之理. 故其爲用, 必從容而不迫, 乃爲可貴. 先王之道, 此其所以爲美, 而小事大事無不由之也.”
- 7) 伊藤仁齋, 『論語古義』, 「學而」, “蓋體用之說, 起於宋儒, 而聖人之學, 素無其說.”
- 8) 荻生徂徠, 『論語微』, 「學而」, “其失乃在不識體用之非古言也.”
- 9) 불교의 영향을 명시한 주석으로는 다음을 참조하라. 伊藤仁齋, 『論語古義』, 「學而」, “唯佛氏之說, 外倫理綱常, 專守一心, 而亦不能已於人事之應酬. 故說真諦說假諦, 自不能不立體用之說. 唐僧華嚴經疏云, 體用一源, 顯微無間. 是也. 其說浸淫乎儒中, 於是理氣體用之說興. 凡仁義禮智, 皆有體有用, 未發爲體, 已發爲用. 遂使聖人之大訓, 支離決裂, 爲有用無體之言.” 荻生徂徠, 『論語微』, 「學而」, “是好言其

이러한 체용론을 고전 해석에 적용하는 것이 진보라고 판단한 것이다. “쌍봉 요씨가 말했다. 유자가 인과 예를 논했으나 모두 아래 차원만 설명한 것이고, 위 차원에 관한 한 정자와 주자가 밝혀 드러내기를 기다려야 했다.”¹⁰⁾

고대 중국에 체용 범주가 없었다는 고증의 문제 말고 다른 문제는 없을까. 이에 대해서는 이토 진사이가 자세하게 답했다.

성인의 도는 인간 관계를 규제하는 윤리의 영역을 벗어나지 않는다. 각자 실제 일의 차원에서 애쓰는 것이었지, 마음을 맑게 하고 성찰하여 마음이 움직이기 이전의 고요한 상태를 추구한 적은 없다. …… 체용을 운위하게 되면, 본체가 중요하게 되는 반면 용은 가벼운 것이 되고, 본체가 근본이 되는 반면 용은 말단이 되어 버린다. 그러므로 사람들은 모두 작용을 버리고 체를 추종할 수밖에 없다. 이에 욕심을 없애고 허정의 상태를 추구하는 이론이 번성하게 되고, 효제충신의 취지가 쇠락하게 된다.¹¹⁾

본체에 대한 관심은 결국 현상이 일어나기 전의 고요한 마음 상태에 집중하게 되고, 현상이 지배하는 일상의 영역을 무시하게 된다는 우려를 이토 진사이가 이처럼 표명하였다. 그러나 본체라는 형이상학적 차원을 도입하면 반드시 일상을 도외시하게 되는 것일까.

대개 예의 본체는 비록 엄할지라도 이 모두 자연스러운 이치에서 나왔다. 그러므로 그 작용은 반드시 조용하고 박절치 않아야 하며, 그리해야 비로소 귀하게 여길 만한 것이 된다. 그것이 바로 선왕의 도가 아름다움 까닭이었다. 작고

理, 而不知言之失也. 禮先王所作, 道也, 非性亦非德. 漢儒宋儒以爲性, 非也. 仁齋先生, 以爲德亦非也. 天理之節文, 人事之儀則. 宋儒既以天理人欲立說, 亦能知禮之爲先王所作, 而欲引之於性. 故作是言以彌縫之, 其究猶之佛氏法身徧法界之義耳. 禮之爲體雖嚴, 朱子此言, 非專言性之本體, 亦指先王制禮, 其體本嚴.

10) 胡廣, 『四書大全』, 「論語集註大全」, 雙峯饒氏曰, 有子, 論仁論禮, 皆只說得下面一截 上面一截 須待程子朱子爲發明之.”

11) 伊藤仁齋, 『論語古義』, 「學而」, “聖人之道, 不過倫理網常之間, 而各就其實用工, 而未嘗澄心省慮, 求之于未發之先也. 故所謂仁義禮智, 亦皆就已發用工, 而未嘗及其體也. …… 且說體用, 則體重而用輕, 體本而用末. 故人皆不得不捨用而趨體. 於是無欲虛靜之說盛, 而孝弟忠信之旨微矣. 不可不察.”

큰 일이 이로 말미암지 않는 경우가 없었다.¹²⁾

이와 같은 『논어집주』의 내용에서 드러나듯이, 이토 진사이의 평가와는 달리 주희의 의도는 일상적 현실을 무시하는 데 있지 않았다. 체용 개념구조의 특징이 본체라는 형이상학적 차원의 도입뿐 아니라 본체와 작용의 연결에 있다고 할 때, 이토 진사이의 평가는 확신 편향이라는 혐의로부터 자유롭지 않다. 그러나 체용 범주가 고대 중국에 존재하지 않았으므로 그 범주를 무리하게 논어에 적용하는 것은 바람직하지 않다는 제언은 유효하다.

셋째, 정약용에 따르면, 用을 以의 의미로 간주하지도 않고 불교에 영향받은 성리학적 체용론의 일부로 보지 않으면서도, 이 문제를 해결할 방법이 있다. 用을 ‘쓰임’으로 풀어서 “예의 쓰임은 조화를 귀하게 여긴다”로 해석하면 된다. “불교 이전에도 우리 유가에서는 늘 用에 대해 말해왔다.”¹³⁾ 그리하여 정약용은 『易經』, 『尙書』 『洪範』, 『禮記』 『燕義』, 『史記』 『外戚世家』 등에 나오는 문장을 사례로 제시한다.¹⁴⁾ 그러나 정약용은 불교 전파 이전에 用이 體와 짝을 이루어 사용된 사례는 제시하지 못한다. 주희의 경우는 단순히 용을 쓰임 혹은 작용으로 해석하는 데 그치지 않고, 체용 개념구조 전체를 고려하여 해석하고 있기 때문에, 정약용보다 본체의 중요성을 더 의식하고 있다고 해도 과언이 아니다. 요컨대, 주희와 정약용은 모두 用을 연결사 이가 아닌 쓰임 혹은 작용이라는 명사로 해석한다는 공통점이 있지만, 양자 간에는 간과할 수 없는 차이가 있다.

用을 작용으로 해석해야 하는지 아니면 以라는 연결조사로 해석해야 하는지는 어법 차원에서는 중요한 문제이다. 그러나 실제 함의에서 유의미한 차이가 발생하지는 않는다. 따라서 어떻게 해석에도 실질적으로 무방하다. 반면, 체용 구조는 적용 여부에 따라 1.12의 함의에 큰 차이가 발생한다. 과연 孔子가 성리학자들이 상상한 형이상학적 사유를 하고 있었는가 여부가 달려있기 때문이다. 하나의 개념적 틀

12) 朱熹, 『論語集註』, 「學而第一」, “蓋禮之爲體雖嚴, 而皆出於自然之理. 故其爲用, 必從容而不迫, 乃爲可貴. 先王之道, 此其所以爲美, 而小事大事無不由之也.”

13) 丁若鏞, 『與猶堂全書』, 「論語古今注 學而」, “體用之說, 雖出釋氏, 吾家未嘗不言用.”

14) 丁若鏞, 『與猶堂全書』, 「論語古今注 學而」, “易曰, 易之用? 二簋可用享. 洪範曰, 敬用五事, 協用五紀. 禮之言用, 豈有謬乎. 燕義曰, 和寧, 禮之用也. 史記外戚世家曰, 禮之用, 唯昏姻爲兢兢. 既有據矣, 又何疑乎.”

로서 채용은 논어 편찬 당시 아직 존재하지 않았다는 것은 역사적 사실이다.¹⁵⁾ 따라서 이 사안에 관한 한 이토 진사이와 오규 소라이의 견해를 수용하는 것이 고대 중국의 논어이해에 좀 더 가까울 것이다.

III. 和爲貴 해석

“和爲貴”¹⁶⁾를 해석할 때 상당수의 주석이 “화”를 음악으로 해석하였다. 예컨대, 『십삼경주소』에 실려 있는 「論語正義」는 和를 樂으로 간주한다.¹⁷⁾ “이 장은 예와 음악이 작용할 때 서로를 필요로 하여 비로소 아름다워지게 됨을 말한 것이다.” 皇侃의 疏 역시 “음악으로써 민심을 조화롭게 하고, 예로써 백성의 자취를 단속한다.”¹⁸⁾고 하였다. 邢昺 역시 “和는 음악을 말한다. 음악은 和同을 주로 하므로, 음악을 和라고 한 것이다.”¹⁹⁾라고 하였다. 이러한 견해의 주요 전거는 『樂記』에 나오는 다음 대목이다. “음악은 같음을 위한 것이고, 예는 다름을 위한 것이다. 같으면 서로 친하고, 다르면 서로 공경한다. 음악이 압도하면 뭉개지고, 예가 압도하면 갈라진

15) 바로 그 점에서 조명화와 김용옥은 주희를 비판한다. 조명화는 그 이유를 들어서 用이 ‘體用의 用’이 아니라 ‘以’의 뜻이라고 주장하는 위위예와 오규 소라이의 주장이 설득력이 있다고 본다(조명화, 『논어역평 1』, 현암사, 2017, 181면). 김용옥, 『논어한글역주 I』, 통나무, 2008, 371면.

16) 禮之用, 和爲貴. 先王之道, 斯爲美에서 반복적으로 등장하는 爲는 뒤에 목적어가 와서 ‘...이다’의 뜻을 갖게 되는데, 목적어로는 주로 명사가 오는 경우가 많지만 형용사가 오는 경우도 적지 않다. 고대 중국어에서 그런 문형을 사용한 문장의 예는 다음과 같은 것들을 들 수 있다. 民爲貴, 社稷次之, 君爲輕. 백성이 귀하고 사직이 그 다음이고 군주는 가볍다.(『孟子』「盡心 下」) 事親爲大 아버지 를 섬기는 것이 가장 크다.(『孟子』「離婁 上」) 里仁爲美 마을이 仁한 것이 아름답다.(『論語』「里仁」) 형용사일 경우, 사실 爲가 없어도 해당 의미를 가질 수 있다. 즉 和爲貴 대신에 和貴, 斯爲美대신에 斯美라고 해도 문법적으로 문제가 없다. 그렇다면 爲가 들어감에 따라 생기는 효과는 무엇일까? 이에 관련해서는 倪志倜의 연구를 참조할 수 있다. 그는 爲, 乃, 則를 비교하면서, 爲는 현대 중국어의 算是, 乃是 却是, 則是 就是에 해당한다고 주장했다. 즉 爲는 ‘간주하다’는 의미를 띤다. 倪志倜, 『論孟虛字集釋』, 臺灣商務印書館, 1981, 383면 참조. 이에 관한 류종목의 논의에 대해서는 류종목, 『논어의 문법적 이해』, 문학과지성사, 2000, 33면 참조.

17) 李學勤 외, 『十三經注疏』, 北京大學出版社, 2000, 10면, “正義曰, 此章言禮樂爲用相須乃美.”

18) 皇侃, 『論語義疏』, “用樂和民心, 以禮檢民跡.”

19) 邢昺, 『論語注疏』, “和, 謂樂也. 樂主和同, 故謂樂爲和.”

다.”²⁰⁾

그러나 이토 진사이는 『논어고의』에서 화는 음악이 아니라, 어그러지지 않은 상태 일반을 지칭한다고 보았다.²¹⁾ 이 점을 좀 더 분명하게 말한 것이 오규 소라이의 『논어징』이다. “음악은 원래 화를 가르친다. 그러나 음악은 음악이고 화는 화다. 어찌 뒤섞을 수 있겠는가?”²²⁾ 실로, 和를 음악으로 간주하는 입장은, 1.12에 없는 글자를 외삽한다는 분명한 문제가 있다.

주희가 그 문제를 충분히 의식하고 있었던 것으로 보인다. 『논어집주대전』에 실린 신안 진씨의 언급을 보자. “신안 진씨가 말했다. 주자는 핵심을 말하고자 하였다. 단지 예를 말할 뿐 음악을 언급하지 않았다.”²³⁾ 그러면 주희는 和를 어떻게 정의하는가? “和란 조용하여 박절하지 않다는 뜻이다.”²⁴⁾ 즉 주희는 (음악의 차원을 배제하지는 않지만) 특정한 내적 상태로서 “화”를 재정의한다.²⁵⁾ 이것이 주희의 발명은 아니다. 실로 和가 내적인 상태를 지칭하는 이른 사례로는 『中庸』의 和 정의가 있다. “희노애락이 아직 발하지 않은 상태가 중이고, 발하여 모두 딱 들어맞는 것이 화이다.”²⁶⁾ 내적 상태로 정의된 화에 대해 주희는 다음과 같이 부연한다. “예는 이처럼 엄숙하여 털끝만큼도 범할 수 없다. 어디에 和가 있는가? 내 마음이 편안한 곳이 곧 和라는 것을 알아야 한다. 예를 들어 관공서의 문에 들어갈 때는 절을 하는데, 그래야 비로소 편하고, 그렇게 하지 않으면 편치 않다. 편치 않으면 그것이 곧 不和인 것이다.”²⁷⁾ 즉, 화는 마음과 무관하게 객관세계에 존재하는 것이 아니라 그것과 결부된 마음에 뿌리를 두고 있다. “군신 관계를 예로 들어보자. (객관적) 형세로

20) 『樂記』, “樂者爲同, 禮者爲異. 同則相親, 異則相敬, 樂勝則流, 禮勝則離.”

21) 伊藤仁齋, 『論語古義』, 「學而」, “和者, 無乖戾之謂.”

22) 荻生徂徠, 『論語徵』, 「學而」, “樂固教和, 而樂自樂, 和自和, 烏可混乎.”

23) 胡廣, 『四書大全』, 「論語集註大全」, “新安陳氏曰 …… 朱子要歸之, 論只言禮, 而不及樂의矣. 嚴而泰, 和而節, 六字斷盡一章大意.”

24) 胡廣, 『四書大全』, 「論語集註大全」, “朱注. 和者, 從容不迫之意.”

25) 胡廣, 『四書大全』, 「論語集註大全」, “和固不可使指爲樂. 然乃樂之所由生, 和有樂底意思.” “화는 원래 곧 음악을 가리키는 것이라고 할 수 없다. 그러나 화는 음악이 말미암아 생기는 곳이기도 하다. 화에는 즐겁다는 뜻이 있다.”

26) 『中庸』, “喜怒哀樂之未發謂之中, 發而皆中節謂之和.”

27) 胡廣, 『四書大全』, 「論語集註大全」, “朱子曰 …… 禮如此之嚴, 分毫不可犯, 何處有箇和, 須知道吾心安處, 便是和, 如入公門鞠躬, 須是如此, 方安不如此便不安, 不安便是不和.”

따지자면 군주가 높고 신하는 낮아 엄한 구분이 있다. 형세라는 차원에서 보면 和의 상태가 아니지만, 마음으로 달갑게 여기는 것이니, 이에 모든 것이 예에 맞고, 스스로 조화롭다.”²⁸⁾

이러한 내적 이해에 반대하여, 오규 소라이는 和의 외적 차원을 부각한다. “‘화’란 和順함이다. 일의 사태가 화순한 것을 말한다. 예의 가짓수가 삼천, 삼백이라고 한다. 그렇게 번다한데도 궁한 데가 있으니, 그래서 두루 하지 못한다고 하는 것이다.”²⁹⁾ 오규 소라이가 이해하는 和에는 심리적 차원이 결여되어 있다. 이처럼 대조되는 두 이해를 포용하고자 했던 것이 청말의 학자 양슈다(楊樹達, 1885~1956)의 주석이라고 할 수 있다. “일이 절도에 맞는 것을 모두 和라고 하지, 유독 희로애락이 드러나는 일만을 말하는 것은 아니다.”³⁰⁾

이른바 내적 이해와 외적 이해 중 어느쪽이 더 설득력이 있는 것일까. 판정 기준은 『논어』 텍스트 내에서 찾을 수밖에 없다. 다음은 『논어』에서 和의 용례이다.

선생님께서서는 다른 사람과 노래할 때, 다른 사람이 잘 하면, 반드시 반복하게끔 한 뒤에, 화답하셨다.³¹⁾

선생님께서 말씀하셨다: 군자는 다른 사람들과 잘 어울리되 원칙 없는 패거리 짓기는 하지 않고, 소인은 원칙 없이 패거리 짓기는 하되 잘 어울리지는 못한다.³²⁾

분배가 고르면 가난함이 없으며, 화목하면 사람이 적지 않으며, 평안하면 나라가 기울어 않는다.³³⁾

움직이게 하면 곧 화목해진다.³⁴⁾

28) 胡廣, 『四書大全』, 『論語集註大全』, “如君臣之間, 君尊臣卑, 其分甚嚴. 若以勢觀之, 自是不和, 然其實却是, 甘心爲之, 皆合於禮 而自和矣.”

29) 荻生徂徠, 『論語徵』, 『學而』, “蓋和者和順也, 謂和順於事情也. 禮之數三千三百, 雖繁乎亦有窮焉, 謂有所不周也. …… 是禮之所以貴和也. 小事大事, 莫不有禮. 故曰 小大由之.”

30) 박종연, 『논어』, 을유문화사, 2006, 39면.

31) 『論語』 7.32, “子與人歌而善, 必使反之, 而後和之.”

32) 『論語』 13.23, “子曰, 君子和而不同, 小人同而不和.”

33) 『論語』 16.1, “蓋均無貧, 和無寡, 安無傾.”

이상이 1.12를 제외하고 『논어』에 나오는 和의 용례 전부이다. 이 중 어떤 것도 『中庸』이나 성리학에서 제시하는 내적 상태를 지시하지 않는다. 따라서 1.12에 나오는 和를 해석할 때도 심층 심리를 전제하지 않는 것이 합리적이다.

IV. 有所不行 해석

“有所不行”의 해석에는 문장 흐름에 대한 쟁점이 존재한다. “禮之用，和爲貴。先王之道，斯爲美。小大由之，有所不行。知和而和，不以禮節之，亦不可行也”라는 문장 흐름에서 주희처럼 “小大由之”와 “有所不行”를 분리할 경우에는, “선왕의 도가 이것을 아름답게 여겼으니 크든 작든 이에 말미암았다. 그런데 잘 되지 않는 일은...”의 뜻이 된다. 황간이나 형병처럼 “有所不行”을 “小大由之”에 연결시킬 경우에는 “선왕의 도가 이것을 아름답게 여겨서 크든 작든 조화에만 말미암는데 잘되지 않는 일이 있다”의 뜻이 된다.

오규 소라이가 보기에, 주희가 틀리고 황간이나 형병이 맞다. “有所不行”을 해석할 때 황간과 형병은 그것을 모두 앞 문장에 귀속시켰다. 그렇지 않으면 “亦不可行也”에 나오는 ‘亦’이라는 글자가 무색하게 된다.”³⁵⁾ 요컨대, “有所不行”를 “小大由之”에 연결시켜야 한다. 그래야 “잘 되지 않는다”는 뜻을 가진 亦不可行也이란 표현이 다시 나올 때 “역시”(亦)라는 표현이 붙는 게 자연스럽다는 것이다. 그러나 오규 소라이의 비판은 논쟁의 여지가 있다. 예컨대 『논어』서두에 나오는 “[1.1] 子曰，學而時習之，不亦說乎。有朋自遠方來，不亦樂乎。人不知而不愠，不亦君子乎。”(선생님께서 말씀하셨다: 배우고 때맞춰 익히면, 기쁘지 아니한가? 멀리서 찾아오는 친구가 있으면 즐겁지 아니한가? 다른 사람이 알지 않아도 열 받지 않으면, 군자가 아닌가?)에서 반복해서 사용된 亦은 강조의 의미이지 반복의 의미가 아니다. 마찬가지로 1.12의 亦도 강조의 의미로 사용되었을 수 있다. 단, 1.1의 경우는 주어+不亦+자동사(중국어로는 不及物動詞)+乎의 구조를 취하고 있으며, 1.12에는 乎가 생략되어

34) 『論語』 19.25, “動之斯和.”

35) 荻生徂徠, 『論語徵』, 「學而」, “有所不行, 皇侃邢昺皆屬於上文. 不者亦不可行也.” 亦字, 爲無謂矣.”

있다. 따라서 亦이 주어+不亦+자동사(중국어로는 不及物動詞)+乎와 같은 문형의 일부로 사용된 것이지, “또한”이라는 추가의 의미를 삽입하기 위해서 사용된 것인지는 논쟁의 여지가 있다.³⁶⁾

현대 학자 펑하오페이(冯浩菲)는 황간과 형병의 해석을 지지한다.³⁷⁾ 1.12는 총 9개 구절로 이루어져 있는데, 앞의 두 구절은 禮와 和에 대해 말하였고, 그 다음의 두 구절은 禮와 和의 並用에 대해 말하였으며, 마지막 세 구절은 和란 마땅히 禮를 이용하여 절제해야 함을 말하였고 주장한다. 그러한 전제 하에, 가운데 구절(小大由之, 有所不行)은, “禮를 사용하였지만 和는 사용하지 않은” 경우에 대해 말하고 있다고 보는 것이 의미상 자연스럽다는 것이다.

왜 잘되지 않는 일(所不行)이 생기는가(有)? 『십삼경주소』나 황간이나 정약용처럼 1.12이 예와 음악의 문제를 다룬다고 보는 주석가들은 매사에 예만 쓰고 악을 쓰지 않기에 잘 되지 않는 일이 발생한다고 본다.³⁸⁾ 그런데 앞에서 논했듯이 ‘음악’이라는 사안을 지시하는 대목은 1.12 원문에 없기에, 음악이라는 표현을 외삽하지 않는 한 이 해석은 타당하지 않다. 이한우처럼 1.12가 음악의 문제는 다루지 않는다고 보는 주석가는 예의 본체인 절제는 모르고 작용에 불과한 和에만 집중하니 잘 되지 않는 일이 발생한다고 본다.³⁹⁾ 그런데 앞에서 논했듯이, 불교 도입 이전 문헌인 논어를 해석할 때 채용의 개념구조를 도입하는 것은 비역사적 해석이라는 비판으로부터 자유롭지 않다. 그밖에, 이토 진사이는 세상은 변화하기 마련이라 (한때 아름다웠다는 이유로) 선왕의 도를 (바꾸지 않고) 그대로 따르기만 하면 잘 되지 않는 일이 생기기 마련이라고 해석한다.⁴⁰⁾ 그런데 이러한 시간관을 1.12에서 읽어내는

36) 不亦 대신에 亦이 사용되기도 한다. 에드윈 풀리블랭크 저, 양세욱 역, 『고전 중국어 문법강의』 궁리, 2005, 319면; 董治國, 『古代漢語句型分類詳解』 南開大學出版社, 2016, 376면.

37) 冯浩菲, 『论语辨疑研究』 上海古籍出版社, 2019.

38) 李學勤 외, 『十三經注疏』, 北京大學出版社, 2000, 10면, “小大由之, 有所不行者. 由用也. 言每事小大皆用禮, 而不以樂和之, 則其政有所不行也.” 그 밖에 丁若鏞, 『與猶堂全書』, 『論語古今注 學而』; 김용욱, 『논어한글역주 I』, 통나무, 2008, 373~4면 참조.

39) 이한우, 『논어로 논어를 풀다』, 해냄출판사, 2012, 77면.

40) 伊藤仁齋, 『論語古義』, 「學而」, “有子 先借先王之道, 以明禮之不可一於和也. 言若先王之道, 固雖爲美, 然世有升降, 時有隆污, 悉由之而不改焉, 則有所抵牾而不行矣.” “유자는 먼저 옛날 훌륭한 왕의 도를 가져와서 예는 오로지 조화로만 해서는 안 되는 것임을 밝혔다. 옛날 훌륭한 왕의 도가

것은 불가능하다. 이토 진사이가 자신의 해석을 지지할 추가 증거를 제공하지 않는 것을 감안할 때, 이는 이토 진사이의 사변적 해석이라고 판단된다.

V. 知和而和, 不以禮節之, 亦不可行也 해석

『논어집주대전』에 주희가 구체적인 사례를 들어 “知和而和, 不以禮節之, 亦不可行也”를 설명한 대목이 있다. ‘조화로워야 한다는 것만을 알아서 조화롭게만 하려 한다’는 말은 오로지 和만 추구하다가 곧 예를 벗어나게 됨을 뜻한다. 예를 들어, 단정히 앉아야지 다리를 뻗어서는 안 된다는 경우가 있고, 윗사람보다 천천히 뒤에서 따라가야지 윗사람보다 빨리 가서는 안 된다는 경우가 있다. 이에 이르면 또 그 나름의 예가 있는 것이니, (예로 통제하지 않으면) 잘되지 않는다는 것을 알 수 있다.”⁴¹⁾ 주희의 제안대로, 화합을 중시한다는 취지 아래, 상대의 욕망을 거스르지 않고 마음껏 하게 방임하는 경우를 상상해보자. 이를테면 한정된 공간에서 모두가 다리를 뻗는 상황을 상상해보자. 그렇게 하다 보면 화합이 아니라 갈등이 발생할 가능성이 높다. 따라서 단정하게 앉아야 한다는 예가 필요하고, 그 예를 통해서 사람들의 방임된 행태를 비로소 통제할 수 있다. 그리고 그러한 통제를 거쳐야 화합이 지속 가능하게 된다.

화합의 취지가 화합만으로는 달성될 수 없고 통제를 거쳐서 비로소 달성될 수 있는 이 역설에 대해서는 이토 진사이가 상세하게 설명했다.

‘화’는 미덕이므로 예가 귀하게 여긴다. 그러므로 사람들은 모두 ‘화’를 귀하게 여길 줄 안다. 그러나 폐단 역시 ‘화’에 있다는 것을 모른다. 대개 도가 무너지는 일은 반드시 그 폐단에서 생겨나고, 폐단은 반드시 귀하게 여기는 데서

확실히 아름답기는 하지만 세상과 시대에는 변영과 쇠퇴, 명하고 흥하는 변화가 있는데 모조리 선왕의 도를 그대로 따르고 개혁하지 않는다면 어긋나는 문제가 생겨 실행되지 않을 것이라는 말이다.”

41) 胡廣, 『四書大全』, 『論語集註大全』, “知和而和, 却是一向去求和, 便是離了禮, 且如端坐, 不如箕踞徐行後長者, 不如疾行先長者. 到這裏, 更有甚禮, 可知是不可行也.”

생겨난다. 그 폐단을 보아낼 수는 있지만, 빨리 돌이키는 일은 어렵다. 그러므로 “예를 써서 조절하지 않으면 역시 실행할 수가 없다”고 한 것이다. 그래서 “不以禮節之，則亦不可行也”라고 한 것이다.⁴²⁾

이토 진사이는 和가 미덕이라는 대전제에서 출발한다. 미덕인데도 왜 和에서 폐단이 발생하는 것일까? 和가 미덕임에도 “불구하고” 폐단이 발생하는 것일까, 아니면 和가 미덕이기 “때문에” 폐단이 발생하는 것일까? 사람들은 대개 악덕으로부터 폐단이 생길 것이라고 가정하기 때문에 미덕으로부터 폐단이 생기는 경우를 대비하지 못한다. 和의 경우에도, 그것이 미덕이기에, 그로부터 폐단이 생길 가능성에 주의를 기울이지 않는다. 주의하지 않았던 만큼 폐단이 발생하고 나면 원상태로 돌이키기 쉽지 않다. 미덕이 가진 이러한 역설은, 예가 생각보다 복합적인 대상이라는 사실을 암시한다.

그 복합성은 무엇보다 앞의 和의 의미와 뒤의 和의 의미가 충돌하는 것처럼 보이는 모순적 양상에서 분명하게 드러난다. 예는 和를 그토록 귀하게 여기는데, 왜 나중에 예가 나서서 그 和를 통제해야만 하는 상황이 발생한다 말인가. 이러한 모순적 양상에 대해 주희가 설명한 적이 있다. “예의 쓰임은 조화다”라고 할 때의 和는 예 한도 내의 조화로움이고, “조화로움을 알아서 조화롭게만 한다”에서의 和는 제멋대로 하는 和이다. 제멋대로 조화에 탐닉하면 곧 예를 이탈하게 된다.”⁴³⁾ 주희의 설명대로 하자면, 和는 예의 한도 내에 있을 수도 있고, 예의 한도 밖에 있을 수도 있는 존재다. 즉, 1.12에서 드러나는 和의 의미 충돌은 예의 한도 안에 있는 和와 한도 밖에 있는 和의 충돌이다.

그런데 이는 和를 예의 전체 속성이라고 간주했을 때 가능한 설명이다. 고대 중국의 다른 전거를 참고해보면, 和는 예의 전체 속성이 아니라 부분적 속성임이 드러난다. 『荀子』「脩身」을 보자. “예로 말미암으면 조화롭고 절제 있다.”⁴⁴⁾ 즉 예가 빛는

42) 伊藤仁齋, 『論語古義』, 「學而」, “和者美德, 而禮之所貴也. 故人皆知貴之, 而不知其所弊亦在於此. 蓋道之所廢, 必生於所弊. 所弊必生於所貴. 能視其所弊, 而早反之爲難. 故曰, 不以禮節之, 則亦不可行也.”

43) 胡廣, 『四書大全』, 「論語集註大全」, “朱子曰, 禮之用和, 是禮中之和, 知和而和, 是放教和, 續放教和, 便是離却禮了.”

44) 『荀子』「脩身」, “由禮則和節.”

결과에는 “절화” 즉 和의 면모 뿐 아니라 節의 면모도 있다. 『漢書』「魏相丙吉傳」에는 漢의 명 재상인 병길(劉病已)이 황증손 유병이(劉病已)를 이렇게 묘사하는 대목이 나온다. “경술에 통달하고, 훌륭한 재주가 있으며, 행동이 안정되면서 절도 있고 조화롭다”(通經術, 有美材, 行安而節和). 여기서 節과 和라는 표현은 모두 예에 맞는 행동을 묘사하고 있다고 해도 무리가 없다.

이렇게 보면, 1.12의 전반부는 和라는 측면을 다루고 후반부는 節이라는 측면을 다루었다고 할 수 있다. 그에 맞추어 1.12를 다시 부연해 보면 다음과 같다. 예의 쓰임이 和의 쓰임을 증시하는 것은 확실하지만(禮之用, 和爲貴), 그것만이 전체 면모라고 생각하고 節의 면모를 무시하면(知和而和, 不以禮節), 결국 잘 통하지 않는다.(亦不可行也.)⁴⁵⁾ 요컨대, 和가 예의 전체 면모가 아니라 일부 면모에 불과함을 인지할 때 비로소 앞의 和와 뒤의 和가 충돌하는 듯한 모순적 양상을 잘 설명해낼 수 있다. 이 해석의 장점은 1.12 해석에서 “음악”의 요소를 외삽하지 않고도 1.12의 주제인 조화와 통제의 길항을 설명할 수 있다는 점이다.

和와 節이 모두 예를 표현하는 언어라면, 음악은 어떻게 표현해야 하는가? 『說苑』「脩文」에는 예와 악을 묘사한 다양한 표현들이 등장하는데, 소인의 음악을 “和節中正之感不加乎心”(조화롭고 절제되고 치우침없고 바른 느낌을 마음에 주지 않는다)라고 묘사하는 부분이 있다. 즉 和, 節, 中, 正은 바람직한 군자의 음악을 표현하는 요소들이다. 이 용례로부터, 和는 음악에 속하고 節은 예에 속하는 식으로 양분할 수 없음을 알 수 있다. 화와 절은 음악에든 예에든 적용될 수 있는 양상이자 표현인 것이다. 그렇다면 1.12 해석을 위해 불필요하게 음악의 요소를 외삽하지 않는 것이 바람직하다.

VI. 예의 길항

“조화와 화합” “조절과 통제,” 이 양자 간 길항으로 요약되는 1.12의 주제를 보다 넓은 맥락에서 음미해보자. 『논어』 내에서는 8.2가 1.12의 함의를 보다 넓은 맥락

45) 亦자에 대한 논란에 대해서는 조명화, 『논어역평 1』, 현암사, 2017, 183면 참조.

에서 이해할 수 있게 도와준다. “공손하기만 하고 예가 없으면, 수고로움이고, 신중하기만 하고 예가 없으면 두려워함이고, 용감하기만 하고 예가 없으면, 난폭함이고, 끈기만 하고 예가 없으면 까칠함이다.”⁴⁶⁾ 이처럼 8.2는 예가 없이는 일견 긍정적인 상태가 어떻게 劣化될 수 있는지 항목화하고 있다. 예가 제대로 기능하지 않으면 ‘공손’은 ‘수고로움’으로 열화하고, ‘신중함’은 ‘두려워함’으로 열화하고, ‘용기’는 ‘난폭함’으로 열화하고, ‘끈음’은 ‘까칠함’으로 열화한다. 이 항목은 연장될 수 있다. 1.12에 따르면, 예가 제대로 기능하지 않으면, 일견 긍정적인 和 역시 열화하게 되는 것이다. 和가 열화되지 않으려면 “그저 和만 알아서 和하려는 상태”에 머무르지 말고, 예의 통제력을 발휘해야(以禮節之) 한다.

그러면 和가 열화된 상태, 즉 그저 和만 알아서 和하려는 상태의 다른 이름은 무엇인가. 『논어』텍스트 내에서 골라야 한다면, 그것은 바로 同이다. “선생님께서 말씀하셨다: 군자는 和 하되(다른 사람들과 잘 어울리되) 同 하지 않고(원칙 없는 패거리 짓기는 하지 않고), 소인은 同 하되(원칙 없이 패거리 짓기는 하되) 和 하지(잘 어울리지는) 못한다.”⁴⁷⁾ 화와 동은 의미상 차이가 있으면서도 실질적 동의어로 쓰일 수 있는 미묘한 관계에 있음은 앞서 형병의 주석에서 목도한 바 있다. “음악은 和同을 주로 하므로, 음악을 和라고 한 것이다.”⁴⁸⁾

이 같은 언명의 당대적 의미를 음미하기 위해서는 『논어』를 넘어 동시대 다른 문헌으로 시야를 확장해 볼 필요가 있다. 주나라로부터 분봉받은 鄭나라 시조 桓公이 “주나라는 쇠퇴하겠습니까?”(公曰, “周其弊乎?”)라고 묻자, 그에 대한 史伯이 다음과 같이 답하는 내용이 『國語』「鄭語」에 실려 있다.

和를 없애고 同을 취하고 있습니다. 무릇 和는 실로 사물을 낳지만, 同은 지속시키지 못합니다. 다른 것을 가지고 다른 것을 질서를 이루는 것(平)을 和라고 합니다. 그러므로 풍성하게 자라고 사물이 그에 귀속합니다. 만약 같은 것을 가지고 같은 것에 더하면, 모두 다 버리게 됩니다. 그러므로 선왕께서는 土를 金, 木, 水, 火와 섞어서 온갖 사물을 만들어낸 것입니다. 그리하여 다섯 맛

46) 『論語』 8.2, “子曰, 恭而無禮則勞, 慎而無禮則蕙, 勇而無禮則亂, 直而無禮則絞.”

47) 『論語』 13.23, “子曰, 君子和而不同, 小人同而不和.”

48) 邢昺, 『論語注疏』, “和, 謂樂也. 樂主和同, 故謂樂爲和.”

을 조화시켜서 입맛을 맞추고, 사지를 강하게 하여 몸을 보위하고, 여섯 소리를 조화시켜 귀를 밝게 하고, 얼굴의 일곱 구멍을 바로 하여 마음에 봉사하게 하고, 몸의 여덟 기관을 잘 작동하게 하여 사람을 버젓하게 하고, 아홉 장기를 바로 세워서 순수한 덕을 확립하고, 열 등급의 지위를 합하여 못 관리들을 인도합니다. 여기로부터 모든 등급이 나오고 일하는 관리 전체가 갖추어지고 모든 일이 계산되고 조물이 재단되고, 정해진 수입을 거두고 최대치의 일을 행하게 됩니다. 그러므로 왕이 된 사람은 천하의 전답(九疇之田)을 차지하고 거하면서 수입을 거두어서 백성들을 먹이고, 널리 가르치고 등용하여, 화락하기가 하나 같습니다. 무릇 이와 같은 것이 和의 지극합니다. 이에 선왕께서는 다른 성으로부터 배필을 얻고, 여러 지역에서 재화를 구하고, 신하를 선택하여 간언을 하게 하고, 여러 가지 일에 대해 탐구하여 화와 동에 힘썼습니다. 소리가 한가지여서 제대로 들을 수 없고, 사물이 한가지여서 무늬를 이룰 수 없고, 맛이 한가지여서 제대로 된 맛을 낼 수 없고, 사물이 하나여서 탐구할 수 없습니다. 왕께서는 장차 이러한 부류를 버리고 오로지 同만 추구하려 하니, 하늘이 총명함을 빼앗아 간 것입니다. 쇠퇴하지 않으려해도 그게 되겠습니까?49)

『國語』 「鄭語」에 나오는 이 주장의 핵심은 제대로 된 통치 질서를 위해서는 같은 것이 아니라 다른 것끼리의 조화를 꾀해야 한다는 것이다. 같은 것끼리 모이는 것(同)이 아니라 다른 것끼리 조화를 이루어야 비로소 질서를 이루고 번성한다는 진리는 단지 자연 영역 뿐 아니라 사회와 정치 일반에도 적용 가능성을 역설하고 있다. 이러한 바람직한 조화는 다름을 전제하는 것이고, 다름을 정의하는 것은 다름 아닌 예이다.

이와 유사한 주장이 『左傳』에도 실려 있는 것을 보면, 다름과 같음의 관계 정의가 당시 통치층 내의 지속적인 관심사였음을 확인할 수 있다. 子猶가 齊侯의 말에는 무조건 동의하며 아부하자, 晏子(晏嬰 ? ~ 기원전 500년)가 同이 아니라 和를 추구

49) 『國語』 「鄭語」, 去和而取同. 夫和實生物, 同則不繼. 以他平他謂之和. 故能豐長而物歸之. 若以同裨同, 盡乃棄矣. 故先王以土與金木水火雜, 以成百物. 是以和五味以調口, 剛四支以衛體, 和六律以聰耳, 正七體以役心, 平八索以成人, 建九紀以立純德, 合十數以訓百體. 出千品, 具萬方, 計億事, 材兆物, 收經入, 行姦極. 故王者居九疇之田, 收經入以食兆民, 周訓而能用之, 和樂如一. 夫如是, 和之至也. 於是乎先王聘后於異姓, 求財於有方, 擇臣取諫工, 而講以多物, 務和同也. 聲一無聽, 物一無文, 味一無果, 物一不講. 王將棄是類也而與剽同, 天奪之明. 欲無弊, 得乎.

해야 한다고 조언한다. 그러자 齊侯가 동과 화의 차이에 대해 물었다. 이에 안자는 다양한 재료와 양념으로 맛있는 국을 끓이는 일에 和를 비유하고(和如羹焉), 同은 물을 가지고 물의 간을 맞추는 일에 비유한다. “물로써 물의 간을 맞추면 누가 먹을 수 있으리오?(若以水濟水, 誰能食之)” 그리고 同은 각기 다른 악기가 모두 똑같은 소리를 내는 데에도 비유된다.⁵⁰⁾

VII. 맺음말

지금까지 본문을 통해서 1.12가 예와 음악 간의 관계를 다루기보다는 예 자체에 내장되어 있는 조화와 통제의 속성 간의 길항 관계를 다루었다고 설명했다. 실로, 인간의 공동 생활을 위해서는 일정한 질서를 창출할 필요가 있다. 그런데 그 질서는 단순 방임이나 강제만으로는 성취될 수 없다. 단순히 방임할 경우 평화와 안정은 잠시일 뿐 그 방임은 곧 갈등으로 전환될 것이다. 그렇다고 강제에 의존할 경우 잠시 질서를 유지하는 데는 성공할지 몰라도, 장기적으로 그 질서를 유지할 수 없다. 질서가 지속 가능하기 위해 지불해야 할 강제의 비용이 지나치게 크기 때문이다. 결국, 질서는 자생적으로 지속되지도 않고, 강제적으로도 유지되지 않는다.

이와 같은 딜레마를 타개하기 위해 예의 가치를 주목할 수 있다. 만약 예가 단순히 방임적 조화나 강제적 규율을 불러오는 기제라면, 예의 한계는 자명할 것이다. 그러나 예에는 조화와 규율의 요소가 모두 담겨 있으며, 그 길항을 잘 관리할 수

50) 『左傳』「昭公」齊侯至自田, 晏子侍于遯臺, 子猶馳而造焉. 公曰, 唯據與我和夫. 晏子對曰, 據亦同也, 焉得爲和. 公曰, 和與同異乎. 對曰, 異. 和如羹焉, 水火醯醢鹽梅, 以烹魚肉, 燂之以薪, 宰夫和之, 齊之以味, 濟其不及, 以洩其過. 君子食之, 以平其心. 君臣亦然. 君所謂可而有否焉, 臣獻其否以成其可, 君所謂否而有可焉, 臣獻其可以去其否, 是以政平而不干, 民無爭心. 故詩曰, 亦有和羹, 既戒既平. 鬻蝦無言, 時靡有爭. 先王之濟五味和五聲也, 以平其心, 成其政也. 聲亦如味, 一氣, 二體, 三類, 四物, 五聲, 六律, 七音, 八風, 九歌, 以相成也. 清濁小大短長疾徐哀樂剛柔遲速高下出入周疏, 以相濟也. 君子聽之, 以平其心. 心平, 德和. 故詩曰, 德音不瑕. 今據不然. 君所謂可, 據亦曰可. 君所謂否, 據亦曰否. 若以水濟水, 誰能食之. 若琴瑟之專壹, 誰能聽之. 同之不可也如是. 飲酒樂. 公曰, 古而無死, 其樂若何. 晏子對曰, 古而無死, 則古之樂也, 君何得焉. 昔爽鳩氏始居此地, 季荊因之, 有逢伯陵因之, 蒲姑氏因之, 而後大公因之. 古若無死, 爽鳩氏之樂, 非君所願也.”

있는 역량이야말로 공동체 질서의 창출과 유지에 관건이 된다. 예는 강제에 기초한 질서에 반대한다는 점에서 조화의 방법이면서 무질서를 경계한다는 점에서 제약의 방법이기도 하다. 즉, 예는 양날의 검이다. 그 양날 간에 존재하는 긴장을 잘 다룰 필요를 천명한 텍스트가 바로 1.12다. 1.12는 분별을 고려하지 않은 조화와 조화를 도외시하는 분별을 모두 경계한다.

참고문헌

『國語』

『論語』

『孟子』

『荀子』

『樂記』

『左傳』

『中庸』

伊藤仁齋, 『論語古義』

李學勤 외, 『論語注疏(十三經注疏)』, 北京大學出版社, 2000

荻生雙松, 『論語徵』

丁若鏞, 『與猶堂全書』

朱熹, 『論語集註』

太宰春台, 『論語古訓外傳』, 東京嵩山房版, 전자책, 1745

皇侃, 『論語義疏』

邢昺, 『論語注疏』

胡廣 輯, 吉村晉 點, 佐藤一齋 閱, 『四書大全』, 秋田屋太右衛門, 1854

김용옥, 『논어한글역주 I』, 통나무, 2008

박종연, 『논어』, 을유문화사, 2006

류종목, 『논어의 문법적 이해』, 문학과지성사, 2000

에드윈 폴리블랭크 저, 양세욱 역, 『고전 중국어 문법강의』 궁리, 2005

이한우, 『논어로 논어를 풀다』, 해냄출판사, 2012

조명화, 『논어역평 1』, 현암사, 2017

冯浩菲, 『论语辨疑研究』 上海古籍出版社, 2019

董治國, 『古代漢語句型分類詳解』 南開大學出版社, 2016

倪志憫, 『論孟虛字集釋』, 臺灣商務印書館, 1981

The Tension of Ritual: A reinterpretation of the Analects 1.12

Kim, Young-min

There are two competing interpretations of 『Analects』 1.12. First, there is an interpretation that it discusses the complementary relationship between ritual and music. Second, there is a position that believes that the internal characteristics of the rite itself were discussed regardless of music. While the former has the advantage of having a textual evidence in 『Book of Music』, it has the disadvantage of having to additionally introduce an element of music that is not in the text. While the latter has the advantage of not having to extrapolate elements that are not in the text, it has the disadvantage of conflicting interpretation between the first half of 1.12 and the second half.

After carefully examining the basis for both claims, this paper supports the the second argument. In the process of support, I argue why the claim is relatively more reasonable through additional evidence that has not been considered in relation to the interpretation of 1.12 so far. And it explains how the content of the argument is connected to the other parts in the Analects of Confucius. Ultimately, the aim is to show that such content is not limited to the Analects of Confucius, but is part of the discourse of ancient Chinese thought.

Key Words : the Analects, Confucius, Ritual, Music, Commentarial tradition

