

# 『사제편(思齊篇)』은 어떤 텍스트인가? \*

— 라틴어 번역과 비교를 통해서

안재원 \*\*

- 
1. 들어가는 말
  2. 『사제편』의 개별 격어의 구성과 특징
  3. 『사제편』의 서사 전개와 특징
  4. 『사제편』의 출처와 특징
  5. 나가는 말
- 

## ■ 국문요약

이 글은 사제당 안처순의 저술인 『사제편』이 어떤 텍스트인지에 대한 고찰이다. 글은 먼저 개별 격어의 특징을 분석했다. 『사제편』의 개별 격어는 사변적인 이론에 대한 해명이 아니라 실천을 강조한다. 글은 다음으로 『사제편』 상권과 하권의 구조와 상권의 「위학(爲學)」의 구성의 특징을 고찰했다. 『사제편』 상권과 하권의 서사 전개가 서로 대칭되어 있고, 상권 「위학」의 구성도 또한 수미쌍관의 구조를 가지고 있다. 이를 통해서 공부하는 군자의 모습이 뚜렷하게 드러난다. 글은 이어서 사제가 『사제편』의 격어를 『근사록』의 도체편을 인용하지 않는 이유와 『대학』에서 가져오지 않은 이유를 해명하려고 시도했다. 전자와 관련해서

---

\* 긴 글을 꼼꼼하게 읽어주고 소중한 의견을 주신 세 분의 심사자 선생님들께 감사의 말씀을 드린다. 지적하신 문제에 대해서는 해당 자리에서 나의 생각을 밝혀두었다. 아울러 학술대회에서 귀중한 논평으로 글을 더욱 풍부하게 되도록 도와주신 안양대 김보름 교수에게도 감사의 말씀을 드린다.

\*\* 서울대학교 인문학연구원 교수 / E-mail: numeniu@snu.ac.kr

『사제편』은 『근사록』과 달리 사변적인 이론이 아니라 실천을 강조하는 저술이다. 후자와 관련해서, 『사제편』은 중앙의 통치론인 군주론이 아니라 향촌의 군자론을 목적으로 기획된 저술이다. 결론적으로 『사제편』은 『중용』과 『근사록』의 예비서이자 입문서이고, 내용적으로는 『소학』 혹은 『격몽요결』과 『근사록』 혹은 『중용』의 중간에 위치하며, 실천적으로는 증등 교육을 위한 텍스트로 활용하기 위해서 지어진 저술이다.

**주제어** : 사제당 안처순, 『사제편』, 격어, 군자, 향촌, 증등교육

## 1. 들어가는 말

1519년! 사제당 안처순(安處順, 1492-1534, 이하 '사제당'<sup>1)</sup>으로 칭함)이 『근사록』<sup>2)</sup>을 구례에서 출간한 해이다. 1521년! 사제당이 『사제편』<sup>3)</sup>을 완성한 해이다. 1820년! 『사제선생실기』<sup>4)</sup>가 편찬된 해이다. 2016년! 내가 『사제편』을 처음 만난 해이다.<sup>5)</sup> 어언 9년에 걸쳐 틈틈이

1) 안처순의 자호와 관련해서, '사제(思齊)'를 당호(堂號)로 부를 때는 '사제당'으로 호칭하고, '사제'를 재호(齋號)로 부를 때는 '사제(思齋)'로 호칭하는 관행을 따라서 이 글에서는 '사제당'이라는 당호로 통칭한다. 이는 '사제'의 의미를 더욱 선명하게 보여준다.

2) 이유리(2021), 우정훈, 송일기(2010), 우진웅(2016) 참조.

3) 이필용(1991), 51-57면 참조.

4) 엄국화(2024), 36-53면 참조.

5) 『사제편』이 다시 발견된 것은 최근의 일이다. 전라북도 임실군 지사면 영천 마을에 위치한 영천서원을 관리하던 순흥 안씨의 집의 벽장에서 이 책이 발견된 것은 2014년이다. 그래서, 『사제편』에 대한 학술적인 가치와 의미에 대한 연구는 엄밀하게 지금부터라고 해도 틀린 말은 아니다. 물론 『사제선생실기(思齊先生實記)』에 포함된 『기묘제현수첩(己卯諸賢手帖)』의 학적인 가치 덕분에, 한국학중앙연구원(2020), 『기묘명현의 꿈과 우정, 그리고 기억』(2020 장서각특별전(도록))을 대표적인 출판물로 들 수 있다. 하지만 『사제편』에 대한 본격적인 연구는 아니다. 『사제편』에 대한 글로는 이필용(1991), 『사제선생실기』, 『국회도서관보』 제28호(51-57)를 들 수 있다. 이 글은 '고서 해제'로 『사제편』에 대한 서지 정보, 사제당 안처순의 삶과 『사제편』의 목차와 『기묘제현수첩』에 대한 간략한 소개를 담고 있다. 사제당에 대

하지만 나를 엄밀하게 읽고 있다. 처음에는 흥미로 읽기 시작했지만 지금은 텍스트 자체가 주는 재미와 학술적인 관심에서 집중해서 읽는 텍스트이다. 하지만, 나의 한문 실력이 형편없고, 또한 한문 문헌에 대한 나의 독서 경력이 일천하기에, 읽고 읽어도 도대체 『사제편』이 어떤 텍스트인지, 그러니까, 사제당이 도대체 『사제편』을 통해서 무엇을 말하려고 시도했고, 그 말을 통해서 어떤 세상을 만들려고 했는지에 감을 잡을 수 없었다. 솔직하게 아직도 잘 모르겠다. 이런 의미에서 나만 짝사랑하는 책이 『사제편』이다. 사정이 이러함에도, 내가 지금까지 『사제편』을 읽으면서 재미있고 흥미롭다고 생각하는 대목에 대한 작은 이야기를 펼치고자 한다. 물론, 학술적인 관심에 대한 논의를 전개해야 맞을 것이다. 하지만, 나의 텍스트 파악력과 장악력이 아직은 이 관심을 충족시킬 정도가 아님에 대해서 미리 양해를 구하고자 한다. 요컨대, 경학사의 관점에서, 다른 말로 하면 한국 유학사의 관점에서 『사제편』이 차지하는 위상과 좌표를 어디에 놓아야 하는지, 『사제편』의 영향사와 수용사는 어

---

해서는 김봉곤(2012), 16세기 지리산권 유학사상(I) - 남원 함양의 안치순, 노진, 변사정을 중심으로, 『한국사상사학』(175-213)와 김봉곤(2013), 「15, 16세기 지리산권(남원-함양) 사족의 혼인관계와 정치-사회적 결속」, 『역사학연구』 제49집(67-111)을 들 수 있다. 전자는 사제당의 제자들의 학문적인 교류와 계승에 대한 논의를 다루고, 후자는 혼맥관계의 추적을 통해서 사제 가문의 역사를 추적한다. 교육의 관점에서는, 안재원·이현기·김하광(2020), 「보질의 교육」, 『보절면지』(362-382)을 들 수 있다. 사제당과 그의 벗들의 관계에 대한 연구로는, 김덕수(2019), 「제주 유배객 충암(冲菴)의 교유와 감취진 이름들」, 『인문논총』 76, 서울대학교 인문학연구원: 엄국화(2024), 「기묘명현 안처순(安處順, 1492-1534)의 우정 - 『사제편(思齊篇, 1521)』의 '봉우(朋友)' 편을 중심으로」, 『한국경학학회 춘계 학술대회 발표집』(36-53)을 들 수 있다. 서지학적인 연구로는 다음이 있다. 사제가 1518년에 출간한 『근사록』에 대한 연구로는, 이유리(2021), 「17세기 일본 간행 조선본 『근사록집해(近思錄集解)』 연구」, 『한국학』 44, 한국학중앙연구원: 우정훈·송일기(2010), 『葉探의 『近思錄』 集解本 板本考』, 『서지학보』 36, 한국서지학회: 우진웅(2016), 「퇴계 수택본 『근사록집해』의 전래경위와 가치」, 『서지학연구』 65, 한국서지학회 등을 들 수 있다. 이상의 연구 논문의 목록에서 살필 수 있듯이, 『사제편』 자체에 대한 본격적인 논문은 아직 세상에 나오지 않았다.

떠한지, 즉, 『사제편』과 『근사록』의 유사점과 차이는 무엇인지, 『사제편』과 『소학』<sup>6)</sup>, 『격몽요결』 및 ‘성학(聖學)’ 계열의 문헌들과는 어떤 관계를 맺고 있는지, 또한 『사제편』이 조선의 유학 문명의 전개에 어떤 영향을 주었는지, 교육적으로, 정치적으로, 문화적으로, 종교적으로 『사제편』이 어떤 방식으로 활용되었는지 혹은 될 수 있었는지에 대해서, 결론적으로 『사제편』에 담긴 논의를 어떻게 규정해야 하는지, 『사제편』에 담긴 내용을 하나의 독자적이고 고유한 사상으로 볼 수 있는지에 대해서는, 송구하지만, 후속 연구를 통해서 해명할 것을 약속하겠다. 그런데 『사제편』은 ‘술이부작(述而不作)’의 전통을 충실하게 따르는 텍스트라는 점을 먼저 지적하고자 한다. 사제당 본인의 생각을 명시적으로 표현한 문장을 찾기 어렵다. 따라서 그의 생각을 추적하기 위해서는 그가 『사제편』을 짓기 위해 경전에서 고른 개별 ‘격어’의 구성과 특징이 어떠한지와 그 개별 ‘격어’들이 전체적으로 모여서 어떤 서사를 만들어 내는지를 살필 수밖에 없을 것이다. 이와 관련해서 『사제편』의 격어를 명말청초에 예수회 신부들에 의해서 작업된 라틴어 번역과 비교할 것임을 미리 밝힌다. 비교의 이유는 두 가지다. 하나는 라틴어 번역이 상대적으로 원문 번역에 대한 명확한 이해를 주기 때문이다. 그 번역이 틀린 혹은 부적합한 것이라 할지라도 해당 원문에 대해서 분명한 입장을 제공하는 경우가 많다. 다른 하나는 유교 문명 밖에서 유교 경전을 살필 수 있다. 즉 한자 어휘 구조와 의미장 밖의 언어로 유교 경전을 살필 때에 제공되는 다양한 해석 가능성과 다른 관점에서 유교 문명을 생각해 볼 수 있다.

---

6) 기묘명현들은 『소학』을 매우 중요한 텍스트로 간주했다. 이와 관련해서는 『기묘명현의 꿈과 우정, 그리고 기억』(2020) 참조.

## 2. 『사제편』<sup>7)</sup>의 개별 격어의 구성과 특징

『사제편』의 개요를 먼저 소개하겠다. 『사제편』은 상·하권으로 이뤄진 텍스트이다. 상권은 몸과 마음을 다스리는 공부를 다루는 「위학(爲學)」, 하권은 삶의 태도와 방식(modus vivendi)를 다루는 18조목들로 구성되어 있다. 1. 효친(孝親) 2. 사군(事君), 3. 부부(夫婦), 4. 형제(兄弟), 5. 붕우(朋友), 6. 제사(祭祀), (...) 16. 안빈(安貧), 17. 소환난(素患難), 18. 상우(尙友) 등이 그것들이다. 그런데, 상편은 「위학(爲學)」 조목이 한 조목으로 이뤄졌지만, 흥미롭게도, 그 규모는 18조목으로 구성된 하편의 그것보다 더 크다. 「위학(爲學)」을 구성하는 개별 격어들을 순서대로 소개하면, “1. 도성선(道性善)”, “2. 불인인지심(不忍人之心)”, “3. 학여불급(學如不及)”, “4. 이능(以能)”, “5. 박학지(博學之)”, “6. 극기복례위인(克己復禮爲仁)”, “7. 기소불욕(己所不欲)”, “8. 자호용호(子好勇乎)”, “9. 고군자막대호여인위선(故君子莫大乎與人爲善)”, “10. 삼복백규(三復白圭)”, “11. 미지능행(未之能行)”, “12. 기태서기호(其殆庶幾乎)”, “13. 차지위대장부(此之謂大丈夫)”, “14. 주자중용서(朱子中庸序)”, “15. 장자서명(張子西銘)”이 그것들이다. 대부분의 격어들은 『사서』에서 가져온 것들이지만, 마지막 두 격어의 자리에 주자의 『중용서』와 장횡거의 『서명』을 배치하였다.<sup>8)</sup>

개별 격어는 어떻게 구성되었을까? 개별 격어는 경전에서 사제당 자신이 중요하다고 생각해서 직접 고른 문장과 그 문장의 의미를 밝히기 위해서 호광(胡廣, 1369-1418)이 책임지고 편찬한 『사서집주대전(四

7) 이 글에서 참조한 저본은 安處順(1521), 『思齊篇』, 安思訥 編纂(1820), 국회도서관이다. 한국어 번역은, 김태주, 안재원, 엄국화가 한 것이다.

8) 이에 대해서는 문헌학적으로, 철학적으로 별도의 논구가 요청된다.

『書集註大全』에서 골라 모은 주자의 주석과 부주(附註)로 구성되어 있다. 이를 보여주는 사례로 「위학(爲學)」의 “3. 학여불급(學如不及)”을 소개하겠다.

子曰。學如不及。猶恐失之。

공자가 말했다. “공부는 마치 미치지 않은 것처럼 해야 하고, 오히려 배운 것을 잃어버리지는 않을지 두려워해야 한다.”

○朱子曰。言人之爲學。既如有所不及矣。而其心猶竦然。惟恐其或失之。警學者當如是也。

주자가 말했다. “사람이 공부를 한다는 것은 원래 미치지 못할 바가 있는 것처럼 말하고, 그 마음은 오히려 그 미치지 못함을 두려워하는 것이다. 따라서 행여 그 배운 것을 잃어버릴까 걱정해야 한다. 배우는 자는 마땅히 이와 같이 해야 함을 깨우친 것이다.”

○程子曰。學如不及。猶恐失之。不得放過。才說姑待明日。便不可也。

정자가 말했다. “공부는 마치 미치지 않은 것처럼 해야 하고, 오히려 배운 것을 잃어버리지는 않을지 두려워해야 한다. 공부는 그냥 놔두고 지나갈 수 있는 것이 아니다. 내일부터 하겠다고 말하는 순간 곧 할 수 있는 것이 아니다.”

【附註】

○朱子曰。學如不及。猶恐失之。如今學者却恁地慢了。譬如捉賊相似。須是著氣力精神。千方百計去趕捉他。如此猶恐不獲。今却只在此安坐。熟視他。不管他如何。奈得他何。

주자가 말했다. “‘공부는 마치 미치지 않은 것처럼 해야 하고, 오히려 배운 것을 잃어버리지는 않을지 두려워해야 한다.’라고 하였다. 오늘날 배우는 자들은 오히려 태만한데, 비유하자면 ‘공부는 마치 도둑을 잡는 일과 비슷해서 모름지기 기력과 정신을 기울여 천 가지 방책과 백 가지 계략을 내어 도둑을 잡아야 한다. 이와 같이 노력하고도 오히려 잡지 못할까 걱정해야 하는데, 지금 오히려 다만 그 자리에 편안히 앉아서 도둑을 쳐다보고만 있다. 그 도둑이 어떻게 하는지 신경쓰지 않는다면 도둑을 어떻게 잡을 수 있겠는가?’”

○新安陳氏曰。爲學之道。當如湯之檢身若不及。成王之夙夜不逮。常

如有所不及。然此心尙恐其或失之。苟自謂已至。失之也必矣。一說也。又一說如追逐然。既如不及矣。尙恐果不能及而竟失之。又一說如撐上水缸之追前缸。不可少緩。既如不及。而不能前進。又恐失之而反退流也。學貴日新。無中立之理。不日進者必日退。如不及者。如不能日進也。猶恐失之者。恐其反日退也。

신안 진씨가 말했다. “공부의 방법(길)은 탕湯 임금이 몸을 검속할 때에 마치 미치지 못한 듯이 하여야 하며, 성왕成王이 새벽부터 밤까지 미치지 못한 듯이 하여야 하며, 항상 미치지 못한 바가 있는 것처럼 해야 한다. 그럼에도 이 마음은 오히려 혹시 그것을 잃어버리지 않을까 마음 써야 한다. 만일 스스로 이미 도달했다고 말한다면 잃어버릴 것이라는 점은 분명하다. 이것이 하나의 해석이다. 다른 해석은 뒤쫓아 가지만 끝까지 미치지 못하는 것처럼 하는 것이다. 오히려 정말로 미치지 못하여 마침내 놓쳐버릴까 마음 쓰는 것이다. 또 하나의 해석은 상류로 노 저어가는 배가 앞배를 뒤따라가는 것과 같이, 조금이라도 느슨하게 해서는 안 된다는 것이다. 마침내 힘이 미치지 못하여 앞으로 나아가지 못하는 것처럼 하고, 또 앞배를 잃어버려 아래로 떠내려갈까 마음 쓰는 것이다. 공부는 날마다 새로워짐을 중시한다. 중간에 멈춰서야 될(中立) 까닭이 없다. 날마다 앞으로 나아가지 않는 자는 반드시 날마다 뒤로 물러난다. 미치지 못하는 것처럼 한다는 것은 날마다 앞으로 나아갈 수 없는 듯이 행하는 것이며, 오히려 잃어버릴까 마음 쓴다는 것도 거꾸로 날마다 물러날까 마음 쓰는 것이다.”

○(新安陳氏曰) 卽是莫謂今日不學。有來日之意。

(신안 진씨가 말했다.) “이것은 곧 ‘오늘 공부하지 않고 내일이 있다’고 말하지 말라.’라는 뜻이다.”

○朱子曰。此君子所以孳孳焉愛日不倦。而兢尺寸之陰也。

주자가 말했다. “이것이 군자가 하루를 아끼어 게으르지 않고, 짧은 시간도 놓치지 않고 지금 여기에 집중하는 까닭이다.”

인용의 격어를 고른 이유는 네 가지다. 하나는, 대부분의 격어들, 현대식으로 말하자면 거의 소논문에 가까울 정도로 상세하고 엄밀하여 인용하기에는 길지만, “3. 학여불급” 격어는 상대적으로 짧기 때문이다.

다른 하나는, 이 격어를 통해서 공부에 대한 사제당의 태도, 즉 사제당의 공부됨됨이가 어떠했는지를 엿볼 수 있다. “날마다 새로워지려는” 노력과 태도가 바로 그것이다. 아마 어느 누구도, 물론 나 자신도, 사제당이 어떻게 살았는지, 또한 어떻게 공부했는지를 직접 본 적이 없으므로, 이에 대해서는 잘 모른다. 사정이 이러함에도, 『사서대전』에 모인 42명이 넘은 학자들의 크고 작은 목소리를 담은 깨알 같은 주석과 부주들을 읽고서, 그 가운데에서 자신이 필요하다고 혹은 자신이 생각하기에 마음에 드는 주석을 골라낸 것을 보면, 사제당의 글공부가 예사로운 것은 아니었음을 잘 보여준다. 어쨌든, “오늘 공부하지 않고 내일이 있다고 말하지 말라.”는 신안 진씨의 말을 찾아내기 위해서는 『사서대전』를 꼼꼼하게 읽어야 가능하기 때문이다. 이는 사제당이 성실하고 엄밀했으며 꼼꼼했던 학자였음을 보여준다. 이어서, 이 격어는 또한 조문 구성의 특징을 보여준다. 그것은 사제당 자신이 다루고 있는 논의의 집중력을 돋보여준다. 이는 불필요한 것을 제거하고 필요한 것이 명백하게 드러나게 만들어 준다. 아무튼, 사제당은 이 주석을 이용해서 자신이 주장하고 싶은 바를 반복하고 강화한다. 사제당의 주석에는 글자 풀이나 단어 해석과 같은 문헌학적인 풀이도 없는 것은 아니지만, 특히 3번 격어의 부주는 단순하게 문장에 대한 이해에 그치는 것이 아니라 읽고 공부한 것의 실행을 강조하기 위해서 추가된 것이다. 이는 3번 격어의 부주가 실은 주석의 내용을 점층 강화하는 내용으로 반복되었다는 점에서 쉽게 확인된다. 여기에서 『사제편』의 개별 격어의 특징이 잘 드러난다. 그것은 문장에 대한 문리 이해를 돕기 위한 풀이를 넘어서서 문장의 내용을 몸과 마음으로 실행할 것을 격려하는 권고이자 지침이라는 것이다. 마지막으로 3번 격어는 또한 ‘사제’ 공부의 특징을 잘 보여준다. 그것은 다름 아닌 ‘짧은 시간도 놓치지 않고 지금-여기에 집중하는’ 마음을 갖는 것이다.

이와 관련해서, 사제당은 ‘존심(存心)’이라는 언표를 자주 사용하는데, 대표적으로 음식을 먹을 때에도 “마음을 다른 곳에 두지 말라(存心不他, 하권, ‘음식’ 편).”라고 권한다. 이는 어쩌면 다른 사람에게 하는 것이 아니라 본인에게 하는 말이었을 것이다. 글을 읽는 순간에도, 글을 쓰는 순간에도 ‘지금-여기’에 집중했을 것이다. 이것이 공부의 기본이었기 때문이다. 흥미롭게도, 이를 잘 보여주는 증거는 바로 격어의 구성 자체이다. 얼핏 보면, “공부는 마치 미치지 않은 것처럼 하라.”라는 말은 어쩌면 누구나 할 수 있고, 『논어』를 읽는 중에 그냥 지나칠 수 있는 대목이었겠지만, 사제당은 이 대목에서 멈추었고, 이 대목에 담긴 중요함을 드러내기 위해서 주석학자의 글을 찾아내어 한 자리에 모았다. 이와 같은 과정을 통해서 어느 한 순간도 허투루 보내지 않으려는 공부하는 사람의 모습을 오롯이 드러낸다. 이렇게 공부하는 사람이 실은 ‘군자(君子)’라는 것이다. 신안 진씨의 말대로, ‘하루를 아껴서 게으르지 않고’ 공부하는 사람이 군자이기 때문이다. 날마다 새로워지기 위해서는 날마다 공부해야 하는데, 여기-지금에 집중해서 공부하는 것에 노력하고 실행하는 사람이 군자라는 것이다. 여기에서 사제당이 『사제편』을 저술한 이유가 엿보인다. 공부하는 군자의 양성과 교육이 바로 그것이었다. 하지만, 하나의 격어만으로 이를 주장하기에는 아직은 역부족일 것이다.

개별 격어의 구성적인 특징에 대해서 정리하겠다. 개별 격어는 크게 세 부분으로 구성되어 있다. 머리(caput), 몸통(corpus), 손발(membrum)이 그것이다. 머리는 『사서』의 원문을 소개하는 자리이다. 몸통은 주석을 이용해서 원문을 풀이하는 자리이다. 대개는 주자와 정자와 같은 송대의 주석가들의 문장들로 이뤄져 있다. 손발은 부주를 이용해서 주석을 보강하는 자리이다. 마찬가지로 송대의 주석가들의 주장들을 소개하는 자리이다. 이런 구성은 하나의 주장과 그에 대한 논증과 논

거와 예증을 통한 추론 구조를 띠고 있다. 이와 같은 구성은 아리스토텔레스의 *topos*<sup>9)</sup> 혹은 키케로의 *locus*<sup>10)</sup>의 그것과 매우 흡사한 구조와 기능을 수행할 수 있도록 이뤄져 있다. *topos* 혹은 *locus*를 우리말로 옮기면, 상식과 통념을 문장 안에 자체적으로 함의하고 있는 논리적인 격어나 문장, 여기에서 더 나아가 여러 개의 논증과 논거들을 하나의 추론으로 아우르는 ‘추론 상자’ 혹은 ‘논거 창고’라 부를 수 있다.<sup>11)</sup> 또한 하

9) Aristotle. *Topica*: 김재홍(2008; 2014), 『변증술』 참조.

10) Cicero. *Ars topica*: 성중모(2022), 『토피카』 참조.

11) 한 심사자 선생님은 ‘토포스’의 이해에 도움될 수 있는 정의와 해명을 요구하셨다. 그러나 이 글이 이를 집중적으로 논의하는 것이 아니므로, 이에 대해서는 다음의 정도로 내 생각을 밝혀겠다. *topos*란 언어와 생각의 표현과 관련된 이미지와 개념들과 이야기들과 논증 방식과 표현 양식들을 마치 보물 창고에 귀중품을 분류해서 정리해서 모아놓듯이, 기억들의 저장소를 가리킨다. 키케로는 ‘*locus*’를 여러 비유로 표현한다. ‘*regiones*(지역, 『연설가에 대하여』 2권 147장)’, ‘*capita*(머리, 『연설가에 대하여』 2권 130장)’, ‘*fontis*(원천, 『연설가에 대하여』 1권 94장, 『*signa et notas*(기호와 표식, 『연설가에 대하여』 2권 174장)’, ‘*thesaurus*(보물창고, 『최고선악론』 4권 10장) 등을 들 수 있다. 그는 『논고론(*Topica*)』 7장에서 *토포스*를 “*locos nosse debemus, sic enim appellatae ab Aristotele sunt eae quasi sedes, e quibus argumenta promuntur*(우리는 *locus*를 알아야 한다. ‘논증이 흘러나오는 어떤 자리’라고 아리스토텔레스가 부른 것처럼)”로 정의한다. 논고가 ‘장소(*locus*)’와 ‘논증(*argumentum*)’으로 구성된다는 점이 중요하다. 장소의 위치는 생각, 즉 기억의 활동 공간이고, *argumentum*은 논리적으로 작용하는 이성의 언어 활동이다. 이 둘은 기능적으로 서로 밀접하게 연결되어 작동한다. 생각을 움직이는 활동자가 이성이고, 그 매개는 언어이며, 그 생각이 활동하는 공간이 기억의 마당이다. 여기에서 *locus*의 실체가 분명하게 드러난다. 그것은 논증이 성립하는 생각의 공간이다. *locus*의 한국어 번역어를 무엇으로 선택해야 하는지와 관련해서, 나는 한편으로 논증과 논거를 찾을 수 있는 생각의 장소 혹은 창고를 염두에 두고, 다른 한편으로 그 장소가 그냥 창고가 아니라 보편화와 일반화와 구체화와 특정화의 원리를 바탕으로 작동하는 형식적인 사고 체계라는 점을 고려해서 “논고(論庫)”라는 번역하고자 한다. 이런 의미에서 사제당 안치순의 “격어(格語)”라는 언표도 *토포스*의 좋은 번역어라고 생각한다. 심사자 선생은, 박정훈(2023), 「*토포스*(*τόπος*)」의 정의과 고대 그리스-로마 문헌의 이해, 『용봉인문논총』 62의 일독을 권하셨다. 이에 대한 감사의 말씀을 드린다. 이 논문은 *토포스*의 현대적인 이해를 중심으로 *토포스*를 이해하려고 시도한 것이다. 논문은 그 예시로 아리스토텔레스의 『변증술』의 사례를 제시하는데, 이 대목에서 약간의 아쉬움을 남긴 글이다. 아리스토텔레스가 『변증술』의 사례로 드는 *토포스*는 학술적으로 엄밀한 추론 형식을 추출하기 위한 것인데, 논문에서 제시된 *토포스*에 대한 커티우스(R. Curtius)나 페르노(L. Pernot)의 해명은 오히려 광의의 의미로 사용되는 *토포스*에 대한 설명에 가까운 것

나의 주장이 독립적으로 성립할 수 있도록 도와주는 주석 형식의 언어적인 보충도 토포스의 형태를 띤다.<sup>12)</sup> 이런 의미에서 사제당이 격어라고 부른 논의 구성도 전형적인 topos의 그것에 해당한다. topos 구성도 머리-몸통-손발로 구성되고, 사실, 서양 중세의 논의 전개 방식이 이른바 articulus라고 부르는 것이 topos 구성의 응용 형식을 띠기 때문이다. 사제당의 격어 구성도 서양이든 동양이든 중동이든, 중세의 주석을 다는 논증 방식과 추론 방식을 따르고 있다는 것이다.<sup>13)</sup> 다만, 원문의 이해를 위한 주석이 아니라 원문의 실천을 강조하는 주석이라는 점이 『사제편』의 격어가 가지고 있는 특징이다.

『사제편』의 격어의 특징과 관련해서, 나는 그것이 topos 구성을 하고 있고, 또 토포스는 전체적으로 하나의 신체의 모양을 띠고 있다는 점을

---

이다. 토포스에 대한 정의와 예시가 엄밀하게 들어맞지는 않는다.

- 12) 이런 종류의 토포스를 이용하는 글쓰기 양식을 서양 고전학에서는 “ἐπιτομή (epitome)” 라고 부른다. 우리말로 하나의 독립적인 단위로 이뤄진 단편 정도로 풀이할 수 있는 에피토메의 구조는 정의, 예시, 주의 내지 보충 설명으로 이뤄진다. 이와 같은 구조는 학교 교과서에 보이는 글쓰기 양식에 속하는 것이다. 본문-부주-세주로 이뤄지는 『사제편』의 격어도 이런 구성을 지닌 텍스트다.
- 13) 이에 대한 대표적인 사례로, 토마스 아퀴나스의 『신학대전』의 논의 전개 방식과 논증 구성을 들 수 있다. 흥미로운 점은, 이런 방식의 논의 전개 방식이, 다시 말해서, 주석 방식이 서양에서만 나타나는 특징은 아니고, 요컨대 아퀴나스와 거의 동시대를 살았던 중국의 주자와 중동의 바르 헤브라이우스(Bar Hebraeus, 1226~1286)의 글쓰기에서도 그 특징이 유사하게 발견된다는 점이다. 이 점에서 중세는 원전에 대한 주석의 시대일 것인데, 바르 헤브라이우스가 주석했던 책들이 아리스토텔레스의 철학서들이고, 그런데 아퀴나스도 아리스토텔레스의 철학을 이용해서 『성경』과 신학 서적들을 주석했는데, 이 양자에게서 나타나는 유사함은 단순한 우연으로 보이지는 않는다. 왜냐하면, 바르 헤브라이우스가 시리아어로 남긴 주석서들이 아랍어로 번역되었고, 나중에 유럽에서 다시 라틴어로 번역되었기 때문이다. 문제는 주자와 다른 두 주석가들과의 관계인데, 나는 바르 헤브라이우스 주석과 주자와 주석 사이에는 모종의 관계가 있을지도 모른다는 추정을 아주 조심스럽게 한다. 당나라를 거쳐 원나라에서 퍼진 이슬람교의 경전들과 마찬가지로 이를 풀이하기 위해서 아랍어로 번역된 바르 헤브라이우스의 아리스토텔레스 철학에 대한 주석서들이 한 문으로 번역되어 소개되었을 가능성이 있기 때문이다. 물론, 이에 대해서 또 다른 연구가 필요하다.

지적하고자 한다. 이 신체를 어떻게 해석해야 하는지가 관건이다. 사제당의 생각을 읽어내기 위해서는 이 신체가 무엇을 지시하는지를 포착해야 가능하기 때문이다. 눈여겨볼 점은 『사제편』의 격어 구성도 결론이나 전제를 구체적으로 명시하지 않아도 뜻하는 바를 파악할 수 있는 “enthymeme”, 즉 ‘수사추론’의 양식으로 이뤄져 있다는 것이다. 이는 서양 고대의 변증술과 수사학에서 흔히 사용하는 논증 방식으로 전제나 결론을 표현하지 않아도, 때로는 전제를 통해서 결론을 추론하고, 때로는 결론을 통해서 전제를 추적할 수 있는 추론의 한 방식이다. 『사제편』의 격어도 마찬가지이다. 이와 같은 수사추론의 논증 방식을 이용하면, 그가 말하고 싶어 했던 바를 어느 정도는 가늠할 수 있다. 격어의 추론 구성은 실천을 강조하기 위한 방식으로 이루어져 있다. 이와 관련해서, 이와 같은 추론 방식은 동양 텍스트에서 특히 사제당의 텍스트에서도 쉽게 찾을 수 있다. 수사추론에 대해서, 사제당에게도 매우 익숙한 논증 방식이었다는 점을 지적하고자 한다. 비록, 수사추론에 대한 추상적이고 이론적인 인식을 가지고 있지 않았음에도 말이다. 과거 시험을 준비하는 동양의 유학자들의 기본적인 공부 방식이 사실은 수사추론의 연습이었기 때문이다. 그 단적으로 증거로 “팔고문장(八股文章)”을 들 수 있다. 요컨대, “견현(見賢)”을 보면 “사제(思齊)”를 떠올릴 수 있어야 하거나, “사제”를 보면 “견현”을 제시할 수 있어야 과거 시험에 합격할 수 있기 때문이다. 19세기 말에 중국에서 활동한 안젤로 조톨리(Angelo Zottoli, 1826-1902)가 중국의 과거 시험의 추론 구조를 아리스토텔레스의 수사추론 이론인 enthymeme를 이용해서 설명하는 것도 결코 우연은 아니다.<sup>14)</sup> 조톨리가 드는 예시가 실은 “견현사제” 문장이다. 성인을 생각하면, “그와 나란히 되는 것,” “그를 닮은 사람이 되는 것”이 『사제

14) Jaewon Ahn, Soojeong Moon (2020), pp. 309-320.

편』 개별 격어가 하나의 신체가 되어 지시하는 것이다.

### 3. 『사제편』의 서사 전개와 특징

『사제편』은 성인을 모방하는 사람, 즉 군자가 되기 위한 저술이다. 이를 잘 보여주는 텍스트의 전체 구성과 특징을 살펴보도록 하자. 도대체, 개별 격어들은 서로 한 자리에 모여서 어떤 서사를 만들어 냈을까? 『사제편』은 공부하는 군자의 교육을 위해서 지어진 저술이다. 이는 『사제편』의 서사 전개에서, 특히 「위학(爲學)」의 서사 구성에서 더욱 분명하게 확인된다.

「위학(爲學)」의 서사는 맹자의 ‘성선(性善)’에 대한 논의로 시작한다. 이 조목은, 사제당이 성선설에 대한 논의를 하기 위해서 『사제편』의 처음에 놓은 것이 아니다. 사람의 본성은 누구나 좋으며, 어느 누구든 성인이 될 수 있다는 점을 강조하기 위해서 서사의 출발점으로 삼은 것이다. 해당 원문은 다음과 같다.

1. 滕文公爲世子。將之楚。過宋而見孟子。孟子道性善。言必稱堯舜。世子自楚反。復見孟子。孟子曰。世子疑吾言乎。夫道一而已矣。成覲謂齊景公曰。彼丈夫也。我丈夫也。吾何畏彼哉。顏淵曰。舜何人也。予何人也。有爲者亦若是。公明儀曰。文王我師也。周公豈欺我哉。『맹자』, 「등문공상」 1장.

등문공이 세자가 되어 초나라로 가려고 송나라를 지나다가 맹자를 만났다. 맹자는 본성(性)의 좋음(善)을 말하면서, 반드시 요와 순을 언급하였다. 세자가 초나라에서 돌아오는 길에 다시 맹자를 만나자, 맹자가 말했다. “세자는 제 말을 의심하십니까? 도는 하나일 뿐입니다. 성간도 제경공에게 말하기를, ‘그도 사람이며 나도 사람이니, 내 어찌 그가 되는 것을 주저하겠는가?’라고 하였습니다. 안연이 말하기를, ‘순 임금은

어떠한 사람이며, 나는 어떠한 사람인가? (그가) 한 일을 나도 역시 할 수 있다.’라고 하였습니다. 공명의가 말하기를, ‘(주공이) 「문왕은 나의 스승이다.」라고 하였으니, 주공이 어찌 나를 속이겠는가?’라고 하였습니다.”

사제당이 인용에서 주목하고 있는 것은 성인의 본성이 아니라 사람의 본성이다. 이점은 물론 사람의 본성은 좋다는 “道道는 하나”라는 맹자의 언명에서도 확인될 수 있지만, 사제당이 여기에 주자의 주석을 더해 사람의 본성이 좋음을 강조하고, 이에 대한 실천을 중시한다는 점에서 분명하게 드러난다.

○ 孟子曰夫道一而已矣。蓋古今聖愚同此一性。則天下固不容有二道。但在篤信力行。則天下之理。雖有至難。猶必可至。況善乃人之所本有。而爲之不難乎。

○ 맹자가 말한 ‘도는 하나일 뿐이다.’라는 말은 옛날이나 지금이나, 성인이나 일반 사람이나 그 본성은 똑같다는 것이다. 그래서 천하는 진실로 두 개의 도가 있음을 허용하지 않는다. 다만 두터운 믿음으로 힘써 실천하는 데에 달려 있다. 따라서 천하의 이치가 비록 매우 어려운 것임에도 오히려 기필코 도달할 수 있다. 좋음은 사람이 원래 지닌 것이라 하나, 그것을 행하는 것이 어렵지 않겠는가? (『사제편』 상권, 「위학(爲學)」 1조목 주석)

이해를 돕기 위해, 예수회 신부 프랑수아 노엘(François Noël, 1651-1729)의 라틴어 번역<sup>15)</sup>을 제시한다.

2. Cum ergo Memcius isti primo genito Reguli filio pro

15) 이 논문에서 참조한 라틴어 원문은 François Noël (1711), *Memcii Libri. in: Sinensis Imperii Liber IV Classicus*, Hildesheim: Gegorg Olms Verlag (2011)에서 가져온 것이다.

perfectionis exemplari, Imperatores Yao et Xun proposuisset, coepit cogitare virtutis viam aut nimis arduam, aut dari aliam magis facilem, ideo e Regno Tsou rediens, iterum revisit Memcium, ut veritatem hac super re addisceret.

2. 맹자가 왕의 첫째 아들에게 완전함의 예시로 통치자(Imperator) 요(Yao)와 순(Xun)을 제시하자, [등문공은] 덕의 길이 너무 험한 것인지 또 다른 더 쉬운 길이 주어져 있는지 생각하기 시작했다. 마침 그는 초나라에서(e Regno Tsou) 돌아오던 중에, 이와 관련한 진실을 알기 위해 다시금 맹자를 방문했다. [그에게 맹자는 물었다.]

Cui Memcius, dubitasne, Princeps, de iis, quae nuper tibi exposui? Ne dubita, una est dumtaxat virtutis via. Priscorum virorum testimonia audi, et accipe. Famosus vir nomine Kien, cognomine Chim, sic olim regni Cy regulo Kim Kum aiebat: *Isti anitqui sapientes et celebres Heroes, qui virtute floruerunt, nil aliud fuerunt, quam homines, sum ego et homo, proinde si me ipse exstimulem, si vires intendam, si diligentiam adhibeam, possum non tantum illos imitari, sed etiam aequare, cur ergo illorum perfectionem timidus suspiciam, quasi ad illam non valeam pertinere?*

“세자여, 당신은 내가 당신에게 최근에 설명해 준 것들에 대해서 의심하십니까? 의심하지 마십시오. 덕의 길은 오로지 하나일 뿐입니다. 선인들의 증거를 듣고 받아들이십시오.” 이름이 간(Kien)이고 성은 성(Chim)인 유명한 군자가(Famosus vir) 옛날에 제나라(Cy regulo) 경공(Kim Kum)에게 이렇게 말하곤 했습니다. ‘옛날의 현인들과 덕성으로 성공한 유명한 영웅들도 다른 어떤 이들이 아닌 그냥 사람들이오. 나도 사람이오. 만약 나 자신이 나를 자극하고, 군자를(vires) 지향하고, 정성을 들인다면, 나도 그들을 닮을 수 있을 뿐만이 아니라 그들과 나란히 설 수 있을 것이오. 따라서 내가 겁을 먹고 그들의 완전함을 의심해야 할 이유가 무엇이겠소? 마치 내가 그 완전함에 도달할 수 없을 것처럼 말이오.’

Simili modo studiosissimus sapientiae alumnus Yen Yuen

aiebat: *nunc in ore omnium assidue versatur imperator Yao et Xun, sed Xun quis homo fuit? et ego quis homo sum? si velim animi et corporis vires firmiter impendere, ego sane possum ea, quae ille egit, etiam agere.*

지혜를 가장 열망했던 제자인 안연(Yen Yuen)도 같은 방식으로 말하곤 했습니다. ‘지금 모든 사람들의 입에 끊임없이 통치자 요와 순이 오르내린다. 그런데 순은 어떤 사람이었는가? 그리고 나는 어떤 사람인가? 만약 나도 마음과 몸의 힘들(animi et corporis vires)을 굳건하게 쏟아붓는다면, 순이 했던 일을 나도 또한 분명히 할 수 있다.’

Denique vir ille celeberrimus *Kum mim y* Regno *Lu* oriundus saepissime haec principis *Cheu Kum* verba referebat: *Pater Ven Vam est mihi vitae norma et magister. Nunc multi dicunt se non posse se patris Ven Vam virtutes referre, enimvero patris Ven Vam agendi facultas in unoquoque reperitur. Tum subjungebat ille Kum mim y: num forte princeps Cheu Kum magnificis verbis voluit nos decipere? Ita anitqui sapientes.*<sup>16)</sup>

그래서 저 아주 유명한 군자(vir) 공명(공)의는 노나라 태생이었는데 매우 자주 주공(Cheu Kum)의 다음과 같은 말을 말하곤 했습니다. ‘아버지 문왕(Ven Vam)은 나에게서 삶의 규범이자 스승이다. 지금 많은 사람들이 자신은 아버지 문왕의 덕을 다시 이룰 수 없다고 말한다. 그렇지만 사실 아버지 문왕의 실천 능력(agendi facultas)은 각 사람에게서 발견된다.’ 마침내 저 공명(공)의는 이 말을 덧붙인다. ‘주공이 과연 이 위대한 말들로 우리를 속이려 했을까?’” 옛날의 현자들이 이렇게 [말했습니다].<sup>17)</sup>”

노엘 신부의 라틴어 번역은 맹자 원문의 한국어 번역에서는 제공되지

16) 원문은 François Noël (1711), *Memcii Libri*, in: *Sinensis Imperii Liber IV Classicus*, Hildesheim: Gegorg Olms Verlag (2011) pp. 286-287에서 가져왔다.

17) 이 번역은 나의 것이다.

않은 정보를 제공한다. 예컨대, 노엘의 번역은 맹자가 등문공에게 ‘성선’의 논의를 하게 된 이후 맥락을 분명하게 제시한다. 등문공이 덕으로 나가는 공부를 망설이고, 더 ‘쉬운 길’을 찾으려는 소위 ‘잔머리’ 굴리는 대목을 잘 보여준다. 노엘이 이런 정보를 라틴어 번역에 넣은 것은 대화의 역사적인 맥락을 모르는 서양 독자를 위해서다. 물론 노엘도 다른 주석을 참조한 것이다.<sup>18)</sup> 아무튼, 적어도 나에게 중요한 점은 유학의 인간관이 명료하게 제시되어 있다는 것이다. 그것은 바로 “옛날의 현인들과 덕성으로 성공한 유명한 영웅들도 다른 어떤 이들이 아닌 그냥 사람들이오. 나도 사람이오.”라는 것이다. 라틴어는 “*isti anitqui sapientes et celebres Heroes, qui virtute floruerunt, nil aliud fuerunt, quam homines, sum ego et homo.*”인데, 특히 “나도 사람이오.”라는 언표에 눈길이 간다. 누구나 성인이 될 수 있고, 따라서 나도 성인이 될 수 있다고 한다. 다른 한편으로, 노엘은 사람이면 누구나 성인이 될 수 있음을 강조하기 위해서 “만약 나 자신이 나를 자극하고, 군자(人)를 지향하고, 정성을 들인다면, 나도 그들을 닮을 수 있을 뿐만이 아니라 그들과 나란히 설 수 있을 것이오. 따라서 내가 겁을 먹고 그들의 완전함을 의심해야 할 이유가 무엇이겠소.”라고 맹자의 원문을 라틴어로 번역한다.<sup>19)</sup>

18) 노엘이 참조한 주석은 『사서집주대전(四書集註大全)』이거나 장거정의 『사서직해』일 가능성이 높다. 정확하게 어떤 텍스트를 인용했는지에 대해서는 아쉽게도 이 글에서는 추적하지 못했다. 엄밀한 문헌 고증이 요청된다.

19) 한 심사자 선생님의 “노엘 신부의 라틴어 번역은 논자가 전개하려는 ‘군자론’을 뒷바침하는 데에도 중요한 문구가 될 수 있습니다. 노엘 신부가 라틴어 번역에 이러한 문장을 추가한 이유는 무엇일까요?”라는 물음에 대한 나의 답변은 이렇다. 『사서』의 해당 본문을 라틴어로 번역하는 과정에서 본문 자체만으로는 서양 독자의 이해에 충분하지 않다고 판단한 경우, 당시 예수회 신부들은 『사서집주대전(四書集註大全)』이나 장거정의 『사서직해』의 주석을 본문에 직접 포함시켰다. 노엘의 번역도 이런 특징을 그대로 보여준다. 내 생각에, 맹자의 원문과 송대의 주석가들의 입장이 군자의 실천과 수양론을 강조하였는데, 이것이 라틴어의 번역으로 그대로 옮겨진 보인다. 그 이유와 관련해서, 심사자 선생님은 “하나님의 모상(imago Dei)”에 대한 논의를 언급하셨는데, 이와 관련해서는 노엘의 라틴어 사서 번역은 자신의 선배

그 완전함에 도달하려는 공부가 실은 ‘자기 완성’의 노력일 것이다.

여기에서 안처순이 자호를 ‘사제당(先生自號思齋)’으로 칭한 이유를 짐작할 수 있다. ‘사제당’이라는 자호는 『논어』 「이인」 편에 나오는 “견현 사제언(見賢思齊焉)”이라는 언명에서 따온 것이다. “어진 이를 보면 똑 같이 되기를 생각한다.”는 뜻이다. 이에 해당하는 라틴어 원문은 “si vires intendam, si diligentiam adhibeam, possum non tantum illos imitari, sed etiam aequare, cur ergo illorum perfectionem timidus suspiciam, quasi ad illam non valeam pertingere.”이다. 라틴어 원문에서 주목해야 할 단어는 ‘imitari’와 ‘aequare’인데, 이 단어들은 모방하고 경쟁한다는 뜻을 지닌 것들로 한자 ‘제(齊)’를 번역한 것이다. 모방하고 경쟁하며, 저 성현들이 도달한 완전함에 이르는 ‘공부’를 ‘제’로 표현한 것이다. 여기에서 공부하는 군자의 모습이 오롯이 드러나는데, 참고로 위의 인용에서 자기 완성을 뜻하는, 혹은 그 완전함에서 물러서지 않고 굳건하게 자신을 지키는 것의 의미로 사용된 ‘perfectionem’이라는 단어는 ‘군자’를 라틴어로 번역할 때에도 사용되는데, 예수회 신부들은 ‘군자’를 ‘vir perfectus’로 옮겼다. 이 ‘vir perfectus’는 사실 키케로의 ‘이상적인 연설가’를 뜻하는 ‘orator

---

이거나 동료였던 예수회 신부들의 그것과는 다른 번역 전략을 취했다는 점을 언급하고자 한다. 인토르체타와 같은 이전 선배들의 라틴어 번역은 그리스도교의 관점에서 동양 고전을 해석하려고 시도했다면, 노엘의 번역은 가급적이면 동양 역사와 문명의 관점에서 해석하려고 했다는 점을 지적하고자 한다. 이는 사실 당시 파리에 서 벌어졌던 전례 논쟁과 긴밀하게 연결된 문제였다. 노엘이 예전대 인토르체타의 노선을 추수했다면, 중국에서 활동했던 예수회 신부들이 전례 논쟁의 피해를 직접적으로 받을 수 있었다. 사정이 이러함에도, 『맹자』나 『중용』과 같은 동양 고전에 들어 있는 자기 자신과 자기 인생의 주인은 그 자신임을 강조하는 주인 의식은 서양 고전의 플라톤이나 키케로가 강조했던 실천 철학의 맥락과 유사한 궤도에 놓인 것이었다. 따라서 하느님에게 절대적인 복종과 순종을 강조하는 중세 그리스도교의 인간관과는 근본적으로 그 성격을 달리했다. 이와 관련해서, 예수회 신부들의 라틴어 번역들은 그것들을 번역한 신부들의 의도와는 관계없이 서양의 계몽주의 철학자들과 사상가들에게 환호를 받았다는 점도 결코 우연은 아니었다.

perfectus'를 응용해서 만든 용어이다.

그런데, 키케로의 'orator perfectus'라는 용어가 원래는 스토아 철학자들의 현자를 가리키는 '어떤 가르침에 입문해서 그 가르침을 체화하고 그 가르침에 따라 살아가며, 그 가르침에서 벗어나거나 어긋나지 않는 완전함에 도달한 현자'를 지칭하는 'ho teleios (ὁ τέλειος)'를 라틴어로 번역한 것이다. 'ho teleios'는 헬레니즘 시대의 철학자들이 내세우는, 특히 스토아 철학파가 지향하는 현자(sapiens)를 가리키는 명칭이다. 이 현자의 특징은 어떤 정념이나 어떤 감정에도 흔들리지 않는다는 "apatheia(무정념)"의 지평에서 운명과 현실 앞에서 자신을 굳건하게 지키는 모습으로 묘사되는데, 마치 파도에 끊임없이 부딪혀도 부서지지도 흔들리지도 않는 바위에 비유되기도 한다. 어떤 외적인 영향에도 흔들리지 않는 내면의 용기를 지닌 인물이 바로 ho teleios이다. 이를 라틴어 번역한 명칭이 vir perfectus이다. 'vir perfectus'는 세속의 현자를 가리킨다. 그리스도교의 성인인 'vir sanctus'로 부르기 때문이다. 흥미로운 점은, 성현을 닮으라는 사제의 군자론이 18세기에 서양에서 유행한 계몽주의의 논의와 매우 유사하게 전개된다는 것이다.<sup>20)</sup> 사제는 일단 성현을 닮기 위해서는 실천이 중요하고 이를 위해서 용기를 가져야 함을 강조하는데, 스스로의 깨우침을 강조하는 임마누엘 칸트(Immanuel Kant, 1724-1804)의 "계몽"에 대한 선언도 일단은 용기를 강조하기 때문이다. 칸트의 말이다.

계몽이란 인간이 스스로 책임져야 할 미몽(迷夢) 상태에서 벗어나는 것이다. 미몽 상태란 다른 사람의 지도 없이 자신의 이성을 이용하지

---

20) 이와 관련해서, 율곡의 『격몽요결』도 공부하는 군자론의 연장선상에 서 있는 텍스트임을 지적하고자 한다. 『사제편』과 『격몽요결』에 대한 관계에 대한 후속 연구도 시급하다.

못하는 상태이다. 미몽 상태를 스스로 책임져야 하는 것은, 그 원인이 이성의 부족에 있는 것이 아니라 다른 사람의 지도 없이 이성을 사용하려는 결단과 용기의 부족에 있는 경우이다. 과감히 깨우쳐라(sapere aude!), 나 자신의 이성을 사용할 용기를 가져라. 이것의 계몽의 표어이다.<sup>21)</sup>

미몽에서 계몽으로 나아가기 위해서 필요한 것은 결단이고 용기라는 것이다. 칸트가 용기를 강조하는 데에는 이런 사정이 숨어 있다. 경건주의(Pietissimus)가 지배하던 독일의 담론 풍토에서 하느님의 도움 없이 인간의 본성을 본다는 것은, 다시 말해서 스스로를 깨우친다는 것은 인간의 경계를 뛰어넘는 것으로, 이는 하느님에 대한 도전이고, 곧 교회에 반기를 드는 일이었다. 이런 종교적인 풍토에서 계몽을 외치는 것은 그 자체로 용기가 필요한 일이었다. 흥미로운 점은, 칸트가 인용한 “과감히 깨우쳐라”는 말은 “시작이 반이다. 용기를 내어 지혜를 가져라. 시작하라.”<sup>22)</sup>는 용기를 강조하는 로마의 시인 호라티우스(기원전 65-8)의 말이다. “시작이 반”이라는 말로 잘 알려져 있지만, 호라티우스가 이 말을 한 것은 친구에게 “철학(philosophia)” 공부를 권하기 위함이었다. “지혜를 가져라”에 눈길이 가는데, 호라티우스에게 지혜는 한마디로 세상으로부터 한 걸음 떨어져서 내면적인 통찰과 성숙을 위해 노력하는 수련(praemeditatio, 修鍊)이었다. 호라티우스는 헬레니즘 시대에 지식인들 사이에서 유행했던 은둔 자적하는 현자(sapiens)에 가까운 존재가 되기를 추구하였다. 이 존재는, 세상의 번잡함에 마음을 팔지 않고 자연과 우주와의 은밀한 감응과 조화를 누릴 줄 아는 자족적인(satis) 인간

---

21) Kant(1784/ 2024), p.1 참조. 이 번역은 내가 한 것으로, 『라틴어 중용』(2020), 54-55쪽에서 가져온 것이다.

22) 호라티우스, 『서간』 제1권 2편, 40-41절: Dimidium facti, qui coepit, habet: sapere aude, incipe!

형에 속한다. 자신의 처지에 만족하고 자신의 “완전함”을 위해서 노력하며 자기 완성을 뜻하는 말이 perfectio이다. 이런 사람이 vir perfectus이다. 호라티우스는 이런 사람을 이렇게 묘사한다. 세상의 어느 곳에 살더라도 그 삶을 싫어하지도 않고 두려워하지 않으며 오히려 즐거워하는 사람으로 말이다. 호라티우스의 노래이다.

악덕으로 벗어나 순수하고 온전한 삶을 사는 사람은 마우리 족의 창과 활이 필요치 않네. 독화살로 무거운 화살통도 필요치 않네. 푸스쿠스여, 이글거리는 쉬르티스 사막을 여행하든, 이방인에 적대적인 코카서스 산을 가든, 많은 사연을 품고 있는 휘다스페스가 밟고 있는 땅들을 지나가든, 사비눔의 숲에서 어슬렁거리는 늑대도 내가 칼라게를 노래하면서 아무런 생각 없이 경계를 넘어서는 동안에도 어떤 무기도 들지 않은 나를 해하지 않는다네. (...) 메마른 불모의 땅에, 뜨거운 열기에 어떤 나무도 자라지 못하는 땅에, 차가운 구름을 타고 제우스가 을 썩년스럽게 내려오는 곳이거나 바람이 뿔루통하게 부는 땅에 나를 데려다 놓아라. 태양의 마차가 너무 가까이 지나가는 곳이라서 아마도 살 수 없는 땅이라도 꽤넘치 않네. 나는 부드럽게 웃으면서 달콤하게 말을 건네는 칼라게를 사랑할걸세.” (『송가』 1. 22)<sup>23)</sup>

호라티우스는 자신을 세상의 어떤 땅에 있어도, 어떤 험난한 지역에

23) 이 번역은 나의 것이다. Horatius, *Carminum liber 1*. 22: Integer vitae scelerisque purus/ non eget Mauris iaculis neque arcu/ nec venenatis gravida sagittis, Fusce, pharetra, //sive per Syrtis iter aestuosas /sive facturus per inhospitalem/ Caucasum vel quae loca fabulosus/ lambit Hydaspes.// Namque me silva lupus in Sabina./ dum meam canto Lalagen et ultra/terminum curis vagor expeditis,/ fugit inermem.//quale portentum neque militaris/ Daunias latis alit aesculetis/ nec Iubae tellus generat, leonum/ arida nutrix.//Pone me pigris ubi nulla campis/arbor aestiva recreatur aura./ quod latus mundi nebulae malusque/ Iuppiter urget://pone sub curru nimium propinqui/solis in terra domibus negata/dulce ridentem Lalagen amabo.// dulce loquentem. (//표시는 행을 // 표시는 연을 구별하는 것이다).

머물러도 즐겁게 살 수 있는 사람이라고 노래한다. 어떤 악덕으로 물들지 않고 순진무구한 마음을 가진 사람이, 어떤 난관과 어려움에도 흔들리거나 두려워하지 않는 사람이 바로 현자(vir perfectus)이다. 하지만, 현자가 되는 것이 쉬운 일은 아니다. 현자가 되는 것 자체가 일종의 도전이고 용기가 필요한 일이기 때문이다. 이것이 호라티우스가 “용기”(aude)를 강조하는 이유였다. 그런데, 이는 아직은 개인적인 마음먹음의 문제였다. 정작 더욱 큰 문제는 기독교가 세속 권력까지 장악하고 나서부터 본격화된다. 자연과 우주와의 소통은 이제 특정 훈련과 교육 과정(initium)을 거친 사제 집단만의 고유 권한으로 축소되어 버렸다. 단적으로, 계시에 의한 은총(gratia)이 아닌 자연본성(natura)에 의한 통찰과 깨달음은 종종 이단 혹은 미신으로 몰렸기 때문이다. 이런 저런 이유에서, 호라티우스가 권했던 철학의 길은 원래도 잘 가지 않은 길이었지만, 더 가기 어려운 길이 되고 만다. 현자가 되려는 노력은 종종 마녀 사냥에 회부되는, 즉 죽음을 불사해야 일이 되어 버렸다. 어쨌든, 칸트는 현자가 되려는 공부를 다시 공론화했는데, 『계몽이란 무엇인가(1784)』의 첫 문장에 호라티우스의 “sapere aude”를 인용한다. “용기를 내어 지혜를 가져라.”라고 한다. 이는 사실 쉬운 일은 아니었다. 그가 활동하던 시대가 오랜 세월 동안 세속의 권력을 향유했던 성직자들과 세속의 계몽주의자 사이에 사상 투쟁이 치열하게 벌어졌던 시기였기 때문이다.<sup>24)</sup> 기독교가 강조하는 ‘은총(gratia)’이 아닌 ‘자연본성(natura)’에서 새로운 길을 찾으려고 했던 철학자가 칸트였다는 점을 고려한다면, 그에게 진정으로 필요한 것은 어찌면 ‘지혜’가 아닌 ‘용기’였을 것이다.

물론, 칸트가 용기를 강조하는 것과 사제가 성현이 되기 위해서 용기

---

24) 서양의 계몽주의와 유교 경전, 특히 『중용』의 관계에 대해서는 안재원(2014), 159-202면 참조.

를 가져야 한다는 것은 사실 논의의 맥락과 논의의 구조에 있어서 분명 다르다. 어찌 보면, 사제의 군자는 호라티우스의 현자에 더 가깝다. 『사제편』 하편의 ‘정기(正己)’, ‘수신(守身)’, ‘안빈(安貧)’, ‘환난(患難)’에 처해서 군자가 가져야 한다고 사제가 제안하는 마음가짐이 호라티우스가 노래하는 자족과 마음의 깨끗함과 고요함과 매우 흡사하기 때문이다. 특히, 현자이든 성현이든, 용기가 필요하고 용기를 강조하는 것은 양자 모두 공통적이다. 『사제편』이 등문공에 대한 이야기로 시작하는 이유가 여기에서 분명하게 포착된다. 그것은 용기를 강조하기 위해서였다. 여기에서 『사제편』 저술의 기획 의도도 드러난다. ‘공부하는 군자’의 교육이 바로 그것이었고, 용감하고 대범하게도 사제당은 자기 자신을 그 모범으로 제시한다. 노엘 신부의 번역대로, 이 길로 들어서기 위해서는 용기가 필요하다. 등문공처럼 겁을 먹어서는 애당초 시작할 수 없는 것이 바로 이러한 공부이다. 내가 노엘의 라틴어 번역을 이 자리에 끌고 온 것은, 사실 사제당이 「위학」의 첫머리에 『맹자』의 「등문공」 상편 제1장을 배치한 까닭이 ‘사제’의 뜻을 명백하게 밝히고서 이를 위해서는 용기가 필요함을 강조하고자 했다는 점을 보이고 싶었기 때문이다. ‘사제’라는 자호는 성현을 닮고, 성현이 되는 실천을 행하자는 의지의 표명이다. 요순이 가진 능력과 자질은 사람이면 누구나 보편적으로 가지고 있는 본성이다. 그런데, 사람들이 이를 너무 어려운 것으로 생각해서 성현이 되는 실천은 아예 행하려 하지 않음을 지적하기 위해 사제당은 본인부터 그 실천을 천명하고 아울러 사람들을 일깨우기 위해서 자신을 ‘사제’로 불렀고, 자신의 공부, 즉 ‘사제’의 공부를 구체적으로 실행하는 방안을 제시하기 위해 『사제편』을 저술했다.

『맹자』의 「등문공」 상편 제1장 ‘도성선(道性善)’ 논의에 이어 「공손추」 상편의 ‘불인지설(不忍之說)’과 ‘사단론(四端論)’을 담고 있는 격어

가 이어진다. 인간의 본성이, 특히 마음의 본성이 근본적으로 좋음을 바탕으로 하고 있고, 이것이 인간을 규정하는 인의예지(仁義禮智)로 발현됨을 설명하기 위해서다. 여기에서 주목해야 할 점은, 이 배치가 인간 본성의 보편성을 강조하는 것이고, 즉 누구나 성인이 될 수 있음을 강조하기 위함이라는 것이다. 요순과 같은 이상적인 군주만이 성인에 도달할 수 있는 것이 아니라 일반 사람도 가능함을 보여주기 위해서다. 이와 관련하여, 노엘은 ‘인의예지’를 “Cum enim a natura insita sit cordi humano pietas, aequitas, honestas, intelligentia”으로 번역하는데, 이는 “본성이 부여한 인자함(pietas), 올바름(aequitas), 명예로움(honestas), 분별력(intelligentia)이 사람의 마음에 있다면”으로 옮길 수 있다. 사단의 ‘인의예지’에 해당하는 이 개념들은 르네상스 시대에 각광을 받았던 인문 교육의 이념으로, 서양의 군자에 해당하는 명예로운 사람(honnête homme) 혹은 신사(Gentleman)를 교육하는 기본 개념으로 활용되었다는 점을 지적하고자 한다.

노엘의 번역은 한편으로 군자론이 한문을 알아야 접근할 수 있는, 특정 정파의 엘리트만을 위한 독트린이 아니라 보편적인 리더십으로 접근할 수 있다는 점을 지적한다. 그리고 사제당이 사단론에 주목한 것도 보편적인 본성에 기반한 군자의 교육이 가능하다는 점에 주목했다는 점을 강조한다. 사제당은 ‘성선’의 보편성을 뒷받침하기 위해서 “불인지설”을 설명하는 쌍봉 요씨의 주석을 길게 인용하는데, 이는 사제당이 자연스럽게 본성의 좋음이 실은 마음의 작용을 통해서 확인된다는 점에 주목하고 있었음을 보여준다. 이는 사제당이 부주에서 경신 황승로의 말을 인용한다는 점에서 확인된다.

○性是靜。情是動。心兼動靜而言。統如統兵之統。心有以主宰之也。

動靜皆主宰。非是靜時無所主。及至動時。方有主宰也。

이성은 멈춰(靜) 있는 것이고 감정(情)은 움직(動)이는 것인데, 마음은 움직임과 멈춤을 아울러 말한 것이다. 이끈다(統)라는 것은 ‘군대를 이끈다(統兵)’라고 할 때의 ‘이끈다(統)’와 같다. 마음은 주재할 수 있다. 움직임과 멈춤을 모두 주재하니 멈출 때에는 주재함이 없다가 움직일 때에만 비로소 주재함이 있는 것은 아니다.<sup>25)</sup>

‘이기(理氣)’ 논쟁의 출발이 되는 것으로 보이는 논의를 당장 읽을 수 있다. 하지만, 이에 대해서는 자세하게 논구하지 않겠다. 문헌학적으로 사제당 이후의 학자들이 저술한 텍스트들을 꼼꼼하게 대조해야 하기 때

25) 2024년 5월 11일 한국경학학회 춘계 학술대회에서 이 글의 논평을 맡아주신 김보름 선생은 내가 선택한 ‘이성’ 대신에 ‘본성’으로 해석하자고 제안하셨다. 이 제안에 대해서는 충분히 이해되고 동의한다. 하지만, 내가 ‘성(性)’을 이성으로 옮긴 것은 ‘성(性)’과 ‘정(精)’이 뒤에 이어지는 ‘심(心)’의 속성을 설명하는 술어들이기 때문이다. 마음이 실체(ousia)라면, 성과 정은 그 실체를 구성하는 부분들이거나 혹은 그 실체의 작용하는 포착되는 현상들로 보아야 하는데, 정은 마음의 ‘어떠함’을 아우르는 것이고, 성은 그렇다면 마음의 ‘무엇’을 지칭하는 언표, 즉 마음이 무엇인지를 보여주는, 마음의 정체성을 규정하는 것이야 한다. 그런데, 마음의 생각과 느낌으로 구성되는 것으로, 생각의 기능을 수행하는 것이 이성이고, 느낌의 기능을 담당하는 것이 감정으로 보는 것이 통념적인 이해라고 생각해서, 나는 성을 이성으로 번역하였다. 율음과 그림, 정의와 불의, 아름다움과 추함, 이익과 손해에 대한 판단을 내리는 기능이 이성이기 때문이다. ‘사단(四端)’을 관할하는 것이 성이라면, ‘단’의 작용의 판단의 기능이라는 점을 고려해서 이성으로 옮겼다. ‘7정(七情)’이 감정의 영역에 속하는 것이라면, ‘성’은 감정의 짝패인 이성에 호응하는 개념일 것이다. 아무튼, 다시 한번 김보름 선생의 논평과 제안에 감사드린다. 이와 관련해서, 한 심사자 선생님도 위의 해당 문장에 대한 번역과 관련해서 기보름 선생의 의견에 동의를 표하셨다. 나도 이에 대해서는 크게 이의는 없다. 다만, 나의 독법도 한 해석이라는 점을 강조하고자 한다. 내가 위와 같은 번역을 택한 것은 심, 즉 마음의 주인됨을 전면적을 부각하기 위해서였음을 밝힌다. 그리고 ‘정(精)’과 ‘동(動)’에 해석에 대해서도, 물론 다른 해석이 있다는 점을 알고 있지만, 나는 ‘정’의 경우에 움직임이 없는 활동, 보는 것과 생각하는 것과 같은 활동(energeia)으로 보았고, 동의 경우는 행동(pragma, actio)로 보았다. 그러니까, 정과 동은 비유가 아니라 마음의 두 가지 활동에 대한 술어로 이해하였다. 단적으로 보고 생각하는 활동도 움직임이 없는 것이지만 그 활동 과정에서 판단이 일어나고, 그 판단에 따르는 행위와 움직임도 일어나기 때문이다. 따라서 내가 위의 번역을 택한 것은 판본이나 번역상의 문제가 아니고, 해당 문장이 지시하는 마음의 사태에 대한 또 하나의 해석이라는 점을 밝혀둔다.

문이다. 중요한 점은 마음의 작용과 마음의 주인 역할이 중요함에서 대해서 사제당이 주목했다는 것이다. 잘 알다시피, 불인지설과 ‘구방심’<sup>26)</sup>과 ‘주재지심’ 등은 심학의 핵심적인 개념이다. 사제당이 『사제편』을 저술할 때에 심학(心學) 관련 서적을 염두에 두었을 가능성이 높다.

어쨌든, 이 대목에서 주목해야 할 점은, 사제당이 공부에 대한 자신의 논의를 통치자의 교육에서 ‘심치자(心治者)’의 수양으로 옮기고 있다는 점이다. 누구나 실천할 수 있는 일을 가르치고 이를 실행에 옮겨서 자기 완성으로 이끄는 군자의 공부로 말이다. 제4격어인 “학여불급”은 ‘심치’의 중요성을 강조하는 대목으로, 완전함에 아직 도달하지 못했음을 공부하는 마음의 경계이자 등대로 제시한다. 제4격어인 “이능”에서는 군자 공부의 모범으로 안희의 겸손함을 예시로 든다. 라틴어 번역은 “demissio animi”이다. 이는 마음의 절제와 겸손함을 뜻한다. 제5격어는 『중용』의 제20장 “박학지” 대목이다. 이 대목에서 사제당이 주목했던 점은 중도에 포기하지 않고 노력해야 함을 강조하는 마지막 대목인 “雖愚。必明。雖柔。必強。”일 것이다. 이 대목에 대한 예수회 신부 인토르체타는 라틴어로 “Si quis igitur hoc reverà impetrare possit abs te, ut sine intermissione saltem conetur servare, seu agere iuxta dictas quinque regulas, quamvis ipse rudis fuerit et ab arte ac naturâ parûm iuvari se sentiat, tandem tamen evadet clarè intelligens, et quamvis sit modò mollior et imbecillior, tandem

26) ○ 朱子曰。人之一心。在外者。要收入來。如求放心章是也。在內者。又要推出去。此章是也。孟子一部書皆是。此意大抵一收一放。一闔一關。道理森然。주자가 말했다. 주자가 말했다. “사람의 마음은 하나로, 밖에 있는 것은 거두어 들어오게 하니 ‘구방심(求放心)’ 장(章)에서 말한 것이 이것이다. 안에 있는 것은 또 미루어서 나가게 하니 ‘불인지심’ 장이 이것이다. 『맹자』라는 한 권의 책은 모두 이리하다. 이 뜻은 대체로 한 번은 거두어들이고 한 번은 내어놓는 것이고, 한 번은 닫고 한 번은 여는 것으로, 도리가 가득 찬 것이다.”

aliquando fortis evadet in exercitio virtutum.”<sup>27)</sup>라고 번역한다. 이는 “만약 어떤 사람이 따라서 진실로 성취한다면, 그래서 멈추지 않고 지속적으로 지키면서, 즉 앞에서 말한 다섯 법칙에 따라 실천하게 된다면, 그 자신이 아무리 초심자임에도 학문과 본성의 도움을 조금밖에 받지 못한다는 것을 알고 있음에도, 그는 마침내 분명히 이해하고 앞으로 나갈 것이다. 아무리 연약하고 허약하다 할지라도, 이속고 언젠가는 강해져서 덕의 닦음으로 나아갈 것이다.” 군자의 공부는 누구나 가능하다는 것이다. 군자의 공부는 머리가 좋고 나뭇이 문제가 아니라, 포기하지 않고 노력해야 한다는 것이 이 격어의 핵심이다. 군자의 공부는 덕으로 나아가는 길에서 포기하지 않는 것임을 아는 것이 중요하다. 이 대목에서 주목해야 할 점은, 인토르체타가 사람은 누구나 본성적으로 이성을 가지고 있다는 점을 지적하면서, 이성을 성인됨의 길로 제시하는데, 사제당은 용기와 끈기를 강조한다는 것이다. 사제당의 인용이다.

여씨가 말하였다. “군자가 배우는 것은 오로지 기질을 바꾸기 위해서다. 덕(德)이 기질을 누르면 어리석은 자도 밝아질 수 있고, 유약한 자도 강해질 수 있다. 덕이 기질을 누르지 못하면, 비록 배움에 뜻을 두었더라도 어리석은 자는 밝아지지 못하고, 유약한 자는 굳건하게 서지 못할 것이다. 일반적으로 동일하게 선을 가지고 있고, 악을 갖지 않는 것을 성(性)이라고 하는데, 사람마다 같은 것이다. 어둡고 밝으며 강하고 약함의 정도가 다른 것을 재(才)라고 하는데, 사람마다 다른 것이다. 성(誠)을 이루는 것은 그 같음을 다시 찾고 그 다름은 바꾸는 것이다. 기질이 좋지 않아도, 바뀌서 좋아지고자 해야 한다. 백 배로 노력하지 않으면 이룰 수가 없다. 그런데 지속적이지 못한 공부로 때로는 하기도 하고 때로는 중단하면, 그 나쁜 기질을 바꾸려고 노력해도 결국

27) 라틴어 원문은 안재원(2020) 편역주, 『라틴어 중용』, 논형, 296-297에서 가져왔다.

은 바꿀 수 없게 된다. ‘타고난 기질이 나쁜 것은 배워서 바꿀 수 있는 것이 아니다.’라고 하는데, 이것은 스스로 포기한 결과이다. 이것이 어질지 못한 것으로 혼한 것이다.”

흥미로운 점은, 군자 공부의 목표를 보다 구체적으로 제시한다는 것이다. 그것을 다름아닌 ‘기질을 바꾸는 것’이라고 한다. 이성이 아무리 탁월하게 기능해도, 기질을 이기지 못함은 결국은 아무것도 아니라고 한다. 옳고 그름을 판가름할 줄 아는 지성의 능력만으로는 부족하다는 것이다. 군자가 되기 위해서는 기질을 바꿀 정도의 용기와 끈기와 실천이 중요하다. 이는 사제당이 제5격어의 마지막에 붙인 부주(진씨가 말하였다. “배우고 묻고 생각하고 가리는 것은 지(智)의 일이고, 굳건하게 실천하는 것은 인(仁)의 일이고, 포기하지 않는 것은 용(勇)의 일이다. 陳氏曰。學問思辨。智之事。篤行。仁之事。弗措。勇之事。)에서 분명하게 확인된다. 이쯤에서, 공부하는 군자를 기르기 위한 사제당의 공부론에 대한 중간 정리를 내릴 필요가 있겠다. 내 독법에 따르면, 사제당의 군자 공부는 확실히 실행을 강조하는 실천학에 가까운 것으로 보인다. 성인이 되기 위한 군자의 실천학으로서 제시된 사제당의 공부론을 굳이 이름붙이자면, 앞에서도 언급했듯이, “성인을 모방하고 성인과 나란히 서자.”라는 의미를 지닌 ‘사제’라는 말에 이미 그의 공부법이 다 들어 있다. 이 점에서 그의 군자론을 사제학(思齊學)이라고 불러도 크게 무리는 없을 듯싶다.

이제부터는 이야기의 전개 방식을 조금 바꾸어서 개별 격어들의 특징을 요약하겠다. 제6격어는 『논어』에서 가져온 “극기복례위인”이다. 『논어』의 인(仁)에 대한 논의를 놓은 것은, 사제당이 공부하는 방법을 구체적으로 제시하기 위해서다. 자신을 다스리는 것, ‘극기(克己)’가 바로 그

것이다. 이는 욕구와 욕망을 단순하게 참는 것이 아니다. 인을 순수하고 완전한 상태로 놓고, 그 상태로 되돌아가는 방법이다. 되돌아가는 마음의 수단이 이성이다. 여기에서 인과 예에 대한 사제당의 이해가 분명하게 드러난다. 인은 마음 밖에 있는 규범이나 기준이 아니다. 인은 마음 안에 있는 작용 원리이거나 심리 기능이다. 인은 마음 안에서 작동하는 이성의 잠재태에 해당하고, 예는 인이 작동하고 있는 현실태이다. 인이 원인이라면, 예는 작용이다. 인과 예가 분리가능한 것이 아님이 여기서 분명하게 드러난다. 떨어져 있는 것들이 아니다. 하나의 활동(energeia)이다. 원인과 작용이 함께 작동하는 마음의 움직임이고, 이 움직임을 다스리는 공부가 사제학이다. 사제당은 이것을 누구나 실천할 수 있는 삶의 공부이자 인생의 지침으로 제시하려고 노력했다. 중요한 점은 행동과 몸가짐의 준거로 '비례(非禮)'를 제시한다는 것이다. 통상적으로 예(禮)는 사회적 규범으로 보아야 하는데, 라틴어 번역이 예를 이성(ratio)으로 이해하고 있음이 흥미롭다.<sup>28)</sup> 예도 마음 밖에 있는 도덕이 아니라 심리의 활동이다. 사회적 규범이 아니라 심리 기제의 판단 능력인 이성과 연결되어 있다는 점에서 사제학의 특징이 포착된다. 사제당의 군자론은 인과 예의 새로운 해석을 통해서 새로운 학문적 지평과

28) 한 심사자는 "예(禮)"에 해당하는 라틴어 번역의 난점을 지적하는데, 이 지적은 타당하다. 흥미로운 점은, '예'에 대해서 당시 예수회 신부들이 다양한 방식으로 이해하려고 시도했다는 것이다. '예'는 ritus, ceremonia, officium, ratio, decorum, mos, civilitas, proprietas 등으로 다양하게 번역되었다. 이렇게 다양한 번역들은 각기 다른 함의를 품고 있는데, 심사자의 지적대로, 우리의 통념상 "예"가 가장 가까운 번역어는 전례를 뜻하는 ritus이거나 의례를 가리키는 ceremonia이다. 하지만, 예수회 신부들은 제사 의식이라는 점에 초점을 두고 경건함을 살리는 마음가짐에 주목한 것으로 보인다. 중요한 점은 이 '예'가 행위 준칙으로 작동할 때인데, 이 예는 행동이나 활동 일반을 다스리고 관리하는 생각과 판단과 연결될 때에는, 생각의 활동(energeia)을 주재하는 활동의 인표로 활용된다는 것이다. '보지 말아야 할 것을 보지 말아야 할 때, 보지 말도록 명령하고 통제하는 것이 생각이고 이성이라는 점을 고려하여 예수회 신부들은 '이성(ratio)'으로 번역했다. 나도 이 번역이 전례 의식보다는 더 많은 설명을 해주는 것으로 보아서 이 번역을 선택하였다.

심급으로 상정될 수 있을 것이다.

제7격어는 『논어』 「안연」 편의 “기소불욕(己所不慾)”이다. 이는 나를 넘어서서 남을 대하는 준칙으로 이른바 ‘황금률(Golden rule)’에 해당한다. 두 점에서 흥미롭다. 하나는 사제당의 『사서』 독법의 특징이 여기에서 더욱 분명하게 드러난다는 것이다. 그것은 사제당이 사람됨, 인간의 본성에 대한 이해를 집요하게 탐구했고, 이를 바탕으로 그 탐구를 단지 지성적인 이해에 그치는 것이 아니라 행동으로 실천하는 것에 무게중심을 두었다는 점이다. 다른 하나는 제6격어에 소개되었던 ‘비례’가 개인 차원의 기준이라면, 인간 관계의 기준으로 ‘기소불욕’을 제시한다는 것이다. 이는 사제학이 심치학에서 인간학으로 확장되고 있음을 보여준다. 심치학에서 인간학으로 이어지는 사제학의 이러한 특성은 현대의 관점에서도 유의미하고 재조명되어야 할 중요한 점이다. 그동안 조선의 성리학파와 동양의 유학자들은 평등성과 호혜성을 중시하는 보편 인간론에 대한 논의에 대해서는 아직 본격적으로 조명하지도 않았고, 그 중요성을 전면화시키지도 못한 것으로 보인다. 유학의 현대화와 국제화, 아울러 보편화를 위해서 사제당의 군자론은 인간학적으로 많은 점을 시사한다.

제8격어는 『맹자』 「공손추」 상편의 ‘용기’이다. 이는 나를 넘어서서 남을 대하는 준칙인 황금률의 짝패로 올바른 이성을 따르는 용기의 중요성을 강조한다. 이성의 올바른 명령을 따르는 것이 진정한 용기이다. 두 점에서 중요하다. 하나는 용기를 극기의 힘으로 파악하고 있다는 점이다. 사제당은 용기의 구체적인 지침으로 자신을 이기는 힘인 극기에 주목하는데, 이는 내면으로 향하는 용기를 강제하는 것이다. 또한 그 내면에 있는 올바른 이성을 극기의 방법으로 보고 있다는 점에서 사제학의 심치학적 특징을 보여준다. 다른 하나는 사제당이 자신을 이기는 극기가 10만의 병사를 맞서는 것보다 더 크고 세며 위대함을 강조하는데, 이는

사제학이 극기를 군자론의 중심으로 정립하려 했음을 보여준다. 극기는 막연히 참는 것이 아니라 이성의 작용이다. 참음이 아니라 따짐과 살핌을 특징으로 하는 마음의 활동 혹은 심리의 활동에 대한 관찰을 중시한다는 점에서 사제당이 사제학을 이성에 바탕을 둔 실천학으로 정초했음을 알 수 있다.

제9격어는 『맹자』의 「공손추」 상편의 ‘덕’이다. 이는 남의 비판을 기꺼이 받아들이고, 올바른 제안이나 조언을 적극적으로 수용하는 겸손한 마음가짐을 가지는 것이다. 아울러서 남의 뛰어난 점을 닮으려고 노력하는 것도 덕공부의 한 방법이다. 이와 같은 겸손한 마음가짐과 좋음을 모방하려는 노력을 지시하는 표현이 ‘사제’이다. 닮으려고 노력하는 것이 ‘사제’의 참뜻이다. 이 대목에서 주목해야 할 점은 사제당이 서양 철학에서 말하는 것처럼 덕의 정의와 덕의 실천 방식에 대한 이론적인 접근이 아니라 덕의 습득과 체화에 집중하고 있다는 것이다. 그럼에도 이는 모두에게 공통된 것이며, 덕의 체득을 통해서 서로가 서로에게 모범이 되어야 함을 강조하고, 그것을 삶의 중요한 목표로 제시한다는 점에서, 통치술이나 요즘 식으로 말하자면, 정치학의 관점이 아니라 인간학의 관점으로 유학을 바라보고 있다는 것이 사제학의 특징이다. 이는 사제학이 내적으로 심치학이지만 외적으로 모방학의 특징을 지닌 실천론임을 잘 보여준다. 물론, 모든 사람이 덕 공부와 덕 수행의 대상자가 될 수 있음을 전제로 놓는다는 점에서, 조선시대 신분 구조의 한계를 놓고 보면, 사대부 중심의 양반 신분을 주요 독자로 설정하고 있지만, 여기에서도 군자론의 인간학적 특징이 오히려 드러난다.

제10격어는 『논어』 「선진」 편의 ‘백규(白圭)’이다. 이는 군자학의 실천 방식으로 언어와 말과 관련된 입가짐에 대한 지침을 제시하기 위해서다. 특히 입가짐이 중요성을 덕을 논의했던 제9격어 다음에 바로 배치한

것은 덕의 실천에 있어서 가장 중요한 것이 말이고 언어이기 때문이다. 이와 관련해서, 남원시 금지면의 영사정(永思亭)의 주련에 「경재잠(敬齋箴)」이 새겨져 있는데, 그 한 가운데에 “수구방성(守口防城)”이라는 잠(箴)이 걸려 있다. 이는 사제당과 그 후손들이 입가짐을 얼마나 중시했는지를 보여주는 방증이다.

제11격어는 『논어』 「공야장」 편에 소개된 ‘자료’의 성품에 대한 것이다. 이는 자료가 덕의 실천과 완성을 위해서 가졌던 마음가짐을 강조하는 내용이다. 공부에 대한 자료의 열성은 서양 철학의 philia 혹은 studium에 해당한다. 유학에서는 이런 마음을 호학(好學)으로 개념화시킨다. 하지만 호학과 philosophia에는 큰 차이가 있다. 호학은 공부를 좋아하고 글 읽는 것을 좋아하는 행위를 가리키는 개념이지만, philosophia의 경우 글을 읽고 학습을 좋아하는 것을 넘어서서 이론적인 탐구와 실천적인 실행의 학문으로 이어진다. 이 맥락에서, 사제당은 공부를 단순하게 글공부를 좋아하는 호학을 넘어서 실천으로 완성해야 할 동력인 호덕 혹은 열덕을 강조한다. 사제당의 내면적인 뜨거움과 치열함을 보여주는 대목이다.

제12격어는 『역경』 「계사전(繫辭傳)」 소개된 ‘안회’의 덕성을 소개하는 것이다. 물론 덕의 완성을 강조하기 위함으로 보이지만, 주목해야 할 점은 「계사전」에 등장하는 안회의 덕성이 언급되는 맥락이다. 이 맥락은 천하의 도는 언제나 법칙성과 항상성과 반복성에 따라 운동하는 것으로, 자벌레가 움직이는 것과 같은 규칙성을 가진다. 덕을 따르다가 곤란함과 곤궁함에 처한다고 할지라도, 덕은 이름과 목숨을 지켜주는 힘이다. 이는 중용의 법칙을 따르는 것으로 마치 화살을 쏘는 것과 같은 실천의 지침이다. 「계사전」은 좋음과 나쁨을 구별하고, 좋음을 쌓는 것과 나쁨을 멀리하는 것의 결과와 결말을 제시하며, 덕의 길을 갈 것을 권한다. 망

하고 어지럽고 난이 일어나는 것의 출발은 덕의 부족이다. 능력이 안 되는데, 막중한 임무를 수행하는 것이고, 힘이 없는데 큰일을 맡는 것이며, 얕이 없는데 중대한 일을 행하는 것이 덕의 부재이다. 덕의 부재를 보여주는 증표는 윗사람을 모함하고, 아랫사람을 멸시하는 것으로 나타난다. 이는 아무것도 아닌 작은 일처럼 보이지만, 모든 변화의 시작은 이렇게 작은 기미에서 시작된다. 이를 알아보지 못한다는 것부터가 덕의 부재를 보여준다. 덕의 힘은 여기에서 분명하게 드러난다. 그것은 내면의 살피는 힘이다. 이 살피는 힘이 언제나 내면에 깨어 있는 사람이 안회인데, 사제당은 안회를 이와 같은 내면의 살피는 힘, 내면의 긴장과 치열함을 지닌 존재로 본다. 안회가 사제당에게는 군자의 모범이었다. “입심물항(立心勿恒)이면 흉(凶)”이라는 언명에서 주목해야 할 점은 ‘항상성’이다. 사제당은 언제나 깨어 있는 내면의 긴장과 치열함을 강조한다.

제13격어는 『맹자』 「등문공」 하편 “대장부(大丈夫)”이다. 이는 장부의 외적인 면모를 강조하는 것이 아니라 내면의 덕을 갖춘 사람이 세계에 우뚝 서 있는 모습을 제시하는 것이다. 어디에 있어도 흔들리지 않는 리더로서 굳건한 군자의 모습을 제시하기 위해서이다. 이는 사제학이 군주 중심의 통치론이 아니라 군자 중심의 리더십 교육에 무게 중심을 두고 있음을 보여준다.<sup>29)</sup> 내면의 용기로 무장한 군자가 세계와 세상에 나설 때에 가져야 할 덕성은, 한 국가의 통치자로서 군주를 위한 것이 아니라 향촌의 리더로서 군자가 가져야 할 것으로 제시되었다는 점에서, 『사

29) 문헌학적으로, 문명사적인 관점에서 조선 유교에서 이런 종류의 리더십에 대한 논의가 사제당 이전의 문헌에 있는지 추적할 만한 가치가 있어 보인다. 아무튼 군자 중심의 리더십에 대한 사제당의 논의가 중요한 것은 유교 경전을 군주 중심의 관학과 과거 시험을 중심으로 전개되었던 한양 중심의 논의가, 군자 중심의 향학과 지방을 거점으로 유교 문명이 하방하고, 또한 학자들의 담론 세계에서 일상 생활 세계로 뿌리내리는 과정에 대한 해명과 직결된다. 이에 대해서는 보다 엄밀한 문헌 고증과 역사 검증이 요청된다. 특히 조선 중기의 도학 정치의 핵심이 여기에서 분명하게 드러날 수도 있기 때문이다.

제편』의 학술적인 가치와 의의는 높다고 할 수 있다. 특히, 공부의 핵심을 경전의 암송에 두고, 과거 시험을 위한 연습에 두는 것이 아니라 입가 짐과 마음가짐을 닦고 훈련하는 것에 둔다는 점에서, 『사제편』은 새로운 지성을 예비하는 텍스트였다.

제14격어는 주자의 『중용장구서』이다. 주목할 점은, 사제당이 『사서』 가운데 『대학』이 아닌 『중용』을 중시했다는 것이다. 불교와 같은 다른 종교와 경쟁을 해야 하는 상황에서 주자가 『중용』을 중시한 것은 이른바 닫힌 시장에서 경쟁력을 확보하려는 전략과 관련이 깊다. 주자가 마음의 작용과 기능(“心之虛靈知覺”)에 대해서 주목했듯이, 사제당도 비슷한 생각을 가졌음이 분명하다. 이는 앞에서도 언급했듯이, 그의 군자론을 구성하는 한 축이 심치술이었기 때문이다. 이쯤에서, 유학 교육에서 『사제편』의 역할과 『사제편』이 차지하는 위치를 가늠하면, 『사제편』은 『중용』 공부를 위한 입문서(propedeutic)로 볼 수 있을 것이다. 마치 서양 철학에서 포르퀴리오스가 『이사고계(Eisagoge)』를 지어서 아리스토텔레스의 『범주론(Category)』의 공부에 도움을 주었듯이 말이다. 하지만 입문서로 본다 할지라도 결코 『사제편』을 낮추어 보는 것은 아니다. 요컨대, 『이사고계』가 서명 그대로 입문서이지만 그 자체로 언어의 술어 문제에 대한 독자적인 이론 체계를 구축하고, 그 자체로 철학사에 큰 기여를 하고 있기 때문이다. 이는 『사제편』도 마찬가지로 한편으로 『중용』의 입문서로 보이지만, 특히 『사제편』 상권의 「위학(爲學)」 편이 『중용』과 『근사록』의 입문서로 볼 수 있기 때문이다. 다른 한편으로 『사제편』은 공부하는 군자론을 제시하는 실천학으로서 그 자체의 고유성과 독창성을 분명하게 획득하고 있다. 이는 결정적으로 『사제편』 하권에 전개되는 18조목들은 유교의 텍스트를 학술적인 도그마의 단계를 넘어서서 생활 세계를 규정하고 운용하는 문명의 기제들로 제시하기 때문이다.

이는 마치 서양의 중세 그리스도의 교리가 그리고 중동의 이슬람의 교리가 일상의 문명 차원에서 삶과 생활의 방식(modus vivendi)을 제도적으로 규정하고 운용하는 기제로 작동한 것과 유사하다. 『사제편』 하권의 18조목은 관혼상제, 가족관계, 군신관계, 사제관계, 특히 우정관계에 대한 지침은 물론, 특히 문명사적으로 흥미로운데, 의복과 음식과 같은 물질적인 기제에 대해서 구체적인 지침과 제안을 내놓는다. 이는 공자의 가르침을 유학이라는 이론적인 도그마에서 유교 문명으로 제도화하고 역사의 현실로 구체화할 수 있는 예시와 그에 대한 논리를 제공하는 것이기 때문이다. 이와 관련해서 『사제편』은 유교를 삶의 기반 혹은 생활 세계를 구성하는 기제로 정초하는 작업을 수행하고 있는 텍스트이다. 유교를 하나의 학술적인 이론에서 역사적인 문명의 기초로, 그리고 정신이 물질로 구현되도록 문명의 수단으로 활용하기 위해 지어진 텍스트가 『사제편』이다.

제15격어는 장횡거의 『서명(西銘)』이다. ‘이일분수(理一分數)’로 요약되는 장횡거의 『서명』은 세계가 하나의 가족이고 온 사람이 한 동포를 선언하는 글이다. 이 글을 통해서 사제당은 군자를 천지간의 한가운데에 세우는 것으로, 「위학」 편을 마무리한다. 사제당이 이 글을 「위학」의 마지막에 넣은 것은 사제당이 말하는 군자가 다름아닌 하늘을 닮은 자식임을 강조하기 위해서다. 이는 아마도 하늘을 닮고 싶어 했던 사제당 자신의 내심과 연결되어 있는 것으로 보인다. 이는 사제당이 부주에서 인용하는 서산 진씨의 말에서 확인된다.

○西山眞氏曰。天之與我以是理也。莫非至善。而我悖之。卽天之不才子也。具人之形。而能盡人之理。卽天之克肖子也。

서산 진씨가 말하길, “하늘이 나에게 준 이 이치가 아주 좋은 것이다.

내가 이것에 어긋나면 곧 하늘을 닮지 않은 자식이다. 사람의 모양을 닮추고, 사람의 이치를 다할 수 있으면 그가 곧 하늘을 아주 닮은 자식이다.”

지금까지의 서사 전개 특징은 다음과 같다. 제1격어에서 제15격어에 이르기까지 공부하는 군자에 대한 서사 전개의 특징은 두 가지다. 하나는, 제2격어의 “불인지심”, 즉 적자론(赤字論)에서 시작해서, ‘백절불굴(百折不屈)’의 내면적인 용기를 요체로 하는 대장부론으로 끝난다. 한 아이가 성장해서 어른이 되는 과정으로 논의는 전개된다. 다른 하나는 내면의 수양과 외면의 관계 맺음으로 이뤄져 있다. 전자는 상권의 「위학」을 중심으로 전개된다. 이는 사론(思論)에 해당한다. 심치 일반을 다룬다. 후자는 하권을 중심으로 구체적인 상황과 인간 관계에서 행해야 하는 덕성과 실천 지침을 다룬다. 흥미로운 점은 실천을 표현하는 한자로 ‘사(事)’를 사용하는데, 여기에서 나는 하권을 사론(事論)이라 부르고자 한다. 행치(行治) 일반을 아우르기 때문이다. 상권 「위학」 편의 경우, 제1격어 “성선”과 제15격어 “물여(物與)”의 논의가 내용적으로 서로 대구를 이루고, 제2격어 “사단”이 제14격어 “심지허령지각”과 대구를 이루며, 서사의 중심에는 제7격어인 “기소불욕”이 있다. 개별 격어들의 위치가 만들어내는 서사 구조에 대해서는 별도의 논의가 필요한데, 「위학」 편의 중심에 있는 제7격어가 중심을 차지하고, 한 마리 나비처럼 그 양쪽으로 날개를 펼치면서 대칭적인 구조를 지닌 텍스트가 『사제편』 상권이다. 『사제편』이 대칭 구조의 아름다움을 지닌 텍스트임은 상권과 하권이 서양 수사학의 관점에서는 symmetry, 즉 대칭 구조와 chiasmus, X자 구조로 연결된 텍스트라는 점에서도 확인된다. 이를테면, 상권의 제15격어는 하권의 제1조목 “사친(事親)”과 호응하고, 제18조목 “상우

(尙友)”에 대응한다. 세상이 한 동포임을 보여주지만, 시간-공간의 제약을 받은 한 인간이 자신의 뜻을 알아주는 우정관계를 논하는 “상우”의 격어는 상권 「위학」 편의 “물여” 논의와 호응한다. 상권과 하권의 관계는 개념과 이념의 호응관계를 맺고 있다. 개념이란 학술적으로 이론의 지평에서 다루어지는 것을 말한다. 하지만 이념은 그 개념이 학술의 장에서 나와 삶과 세상의 한가운데로 들어와서 때로는 담론으로, 때로는 주장으로, 때로는 입장으로, 때로는 이데올로기로 작동하는 것이다. 하나의 생각이 하나의 개념으로 정초되기 위해서는 이론화의 과정을 거쳐야 하지만, 하나의 개념이 현실의 이념으로 작동하기 위해서 공적인 담론 과정을 거쳐 제도화되어야 한다. 때로는 통치 준칙의 근거이자 때로는 교육 내용의 토대로 작용하는 것이 이념이기 때문이다. 이 점에서 『사제편』은 유학의 개념에서 유교의 이념으로의 이행하는 과정을 담은 저술이다. 사제당 사후에 붕당이 생기고, 당과 간의 다툼, 즉 정치적인 분쟁이라 폄하되기도 하는 당쟁이 벌어지는 것도 결코 우연은 아니다. 이는 개념이 이념으로 이행하는 과정에서 벌어지는 정치적인 한 현상일 뿐이다.

#### 4. 『사제편』의 출처와 특징<sup>30)</sup>

서사 전개는 『사제편』이 실천학의 초점을 둔 텍스트임을 분명하게 보여준다. 이는 『사제편』의 구성이 『근사록(近思錄)』의 그것과의 비교에서 구체적으로 드러난다. 비교는 아래와 같다.

---

30) 이 장은 김보름 선생의 제안으로 추가된 것이다. 다시 한 번 제안에 감사드린다.

	사제편 편목차	근사록 권목차
1	위학爲學 (상권)	도체道體
2	효친孝親 (이하 하권)	위학爲學
3	사군事君	치지致知
4	사사事師	존양存養
5	부부夫婦	극기克己
6	형제兄弟	가도家道
7	붕우朋友	출처出處
8	제사祭祀	치체治體
9	거향居鄉	치법治法
10	음식飲食	정사政事
11	의복衣服	교육教學
12	애유상哀有喪	경계警戒
13	훼예毀譽	변이단辨異端
14	정기正己	관성현觀聖賢
15	수신守身	
16	대소인待小人	
17	안빈安貧	
18	소환난素患難	
19	상우尙友	

권두언은 사제당이 『근사록』의 구성을 참고하여 『사제편』을 지었다고 하지만 위의 비교는 이러한 서술을 의심케 한다. 일단 『근사록』의 머리에 해당하는 부분인 ‘도체’설에 대해서는 어떤 언급도 하지 않는다. 도체 이는 어떻게 해명해야 할까? 앞에서 밝혔듯이, 사제당은 1519년에 남원부 구례현에서 『근사록』을 출간하였다. 이는 사제당이 『근사록』에 대해 기울인 큰 애정과 깊은 이해가 없었다면 불가능한 일이다. 『근사록』에 대한 그의 공부의 깊이와 넓이에 대해서는 당시 군주였던 중종이 책을 내려주고 향촌 유학의 확산과 발전을 위해서 책의 출간을 운

허하고 재정적으로 지원해 주었다는 점에서 어느 정도는 가능할 수 있다. 사정이 이와 같다면, ‘도체’ 부분을 뺀 이유는 도대체 무엇일까? 이는 이렇게 해명된다. 우주의 원리(arche)와 세계의 이치(ratio)를 해명하는 ‘도체설’은 송학(宋學), 혹은 주자학, 혹은 신유학의 이론적인 근거와 성리학의 정당성을 제시하는 이론이다. 이는 서양 철학과 비교하면, ‘형이상학(形而上學)’에 해당한다. 이에 대한 공부는 대체로 서양의 교육 과정에서는 공부가 완성되는 마지막 단계인 고등 교육에서 집중적으로 다루어지는 분야이다. 그런데, 『사제편』은 향촌의 지도자인 군자를 기르기 위해 저술된 텍스트이고, 중등교육에 활용하기 위해 지어진 텍스트이다. 유학의 형이상학에 해당하는 고급 논의인 도체설이 『사제편』에 소개되었다면, 이는 오히려 공부하는 학생들에게 이해의 부담과 논의의 복잡함을 더했을 것이다. 이런 이유에서 사제당은 과감하게 자신의 저술에서 ‘도체’ 편을 뺀 것으로 보인다. 그러니까, 『근사록』의 도체설에 대한 공부는 『사제편』의 공부를 하고 난 다음에 읽어야 한다는 것이 사제당의 생각이었을 것이다. 이와 관련해서, 『사제편』을 여는 도입부에 해당하는 격어인 “사람은 누구나 선하다.”라는 ‘성선’의 논의를 율곡도 『격몽요결』의 ‘입지(立志)’ 장의 시작에서 자신의 표현 방식으로 약간만 바꾸어 “개중인여성인, 기본성즉일야(蓋衆人與聖人, 其本性則一也)”라는 언표로 자신의 논의의 출발점을 삼고 있다는 점을 지적하고자 한다. 흥미로운 점은, 『사제편』과 『격몽요결』의 구성과 내용이 구조적으로 그리고 체계적으로 유사하게 논의를 전개하고 있다는 것이다. 물론, 이 두 텍스트에 대한 엄밀한 비교 연구가 요청된다. 참고로, 『격몽요결』은 1577년에 저술된 텍스트로, 『사제편』이 나온 지 56년 뒤에 지어졌다. 어쨌든, 『격몽요결』의 저술 목적을 고려한다면, 그것은 사실 고등 과정에서 벌어지는 형이상학적인 고급 담론을 피력하는 것이 아니라, 그야말로 삶에 대

한 공부와 실천에 요청되는 기초 교육을 위한 것이다. 사변적인 이론보다는 실천적인 활동에 무게 중심을 둔 텍스트라는 것이다. 『사제편』도 이와 같은 목적을 위해서, 즉 사변적인 이론이 아닌 실천 활동을 위한 가르침을 담은 저술이다. 이 대목에서 유학의 교육 과정에서 『사제편』의 위치를 가늠하고자 한다. 그것은 다음과 같다. 『사제편』은 초급 단계인 율곡의 『격몽요결』과 고급 단계인 『근사록』의 중간에 위치한 텍스트이다. 『사제편』은 물론 실천을 가르치지만, 필요하다면 유학에 대한 심화 과정을 위해서 읽어야 하는 『근사록』으로 나가는 길을 예비하는 텍스트(propaedeutics)이기도 하다. 이는 유학 교육에서 『격몽요결』이 맡고 있는 기능과 유사하다. 초등 교육이 『격몽요결』이라면, 중등 교육에 해당하는 텍스트로 『사제편』을 놓을 수 있을 것이다.<sup>31)</sup>

물론, 『사제편』은 『근사록』의 공부를 위한 입문 텍스트이다. 하지만, 『사제편』은 사변적인 이론서가 수양과 수행을 위한 실천서이다. 이는 『사서』에서 골라 모은 『격어』들의 특징에 명백하게 확인된다. 『사제편』의 격어 구성과 그 출처는 아래와 같다.

상권 上卷	위학 爲學	1 등문공위세자 滕文公爲世子	『맹자孟子』 「등문공상 滕文公上」
		2 맹자왈인개유불인인지심 孟子曰人皆有不忍人之心	『맹자孟子』 「공손추상공 孫丑上」
		3 자왈학여불급 子曰學如不及	『논어論語』 「태백 泰伯」
		4 증자왈이능어불문 曾子曰以能問於不能	『논어論語』 「태백 泰伯」
		5 중용왈박학지심문지 中庸曰博學之審問之	『중용中庸』 20장
		6 안연문인 顏淵問仁	『논어論語』 「안연 顏淵」
		7 중궁문인 仲弓問仁	『논어論語』 「안연 顏淵」

31) 이 논의와 관련해서는 『사제편』과 『소학』의 관계에 대해서는 보다 심층적인 비교 연구가 요청된다. 기묘명현이 『소학』을 중요한 텍스트로 간주했던 것은 잘 알려진 사실인데, 이와 관련해서 『사제편』은 『소학』과 『사서』를 매개하는 텍스트임이 분명하다, 그 관계에 대해서는 심층적인 비교 연구가 요청된다.

		8 증자왈자양왈曾子謂子襄曰 9 맹자왈자로인고지이유과孟子曰子路人告之以有過 10 남용삼복백남容三復白圭 11 자로유문미지능행子路有聞未之能行 12 자왈안씨지자子曰顔氏之子 13 맹자왈거천하지광거孟子曰居天下之廣居 14 주자왈중용서왈朱子中庸序曰 15 장자서명왈張子西銘曰	『맹자孟子』 「공손추상공孫丑上」 『맹자孟子』 「공손추상공孫丑上」 『논어論語』 「선진先進」 『논어論語』 「공야장공冶長」 『주역周易』 「계사하전繫辭下傳」 『맹자孟子』 「등문공하滕文公下」 『중용中庸』 「서序」 『근사록近思錄』 「서명西銘」
하권 下卷	효친 孝親	1 맹자왈증자양증석필요주육孟子曰曾子養曾皙必有酒肉 2 자왈효제민자진 子曰孝哉閔子騫 3 맹자왈순진사친지도孟子曰舜盡事親之道	『맹자孟子』 「이루상離婁上」 『논어論語』 「선진先進」 『맹자孟子』 「이루상離婁上」
	사군 事君	1 논어왈군명소불사가행의論語曰君命召不俟駕行矣 2 논어왈입공문국궁여어論語曰入公門鞠躬如也 3 자로문사군子路問事君 4 맹자왈아비요순지도孟子曰我非堯舜之道 5 맹자왈책난어군孟子曰責難於君	『논어論語』 「향당鄉黨」 『논어論語』 「헌문憲問」 『맹자孟子』 「공손추하公孫丑下」 『맹자孟子』 「공손추하公孫丑下」 『맹자孟子』 「이루상離婁上」
	사사 事師	1 자외어국안연후시畏於匡顔淵後 2 맹자왈석자공자몰삼년지외孟子曰昔者孔子沒三年之外	『논어論語』 「선진先進」 『맹자孟子』 「등문공상滕文公上」
	부부 夫婦	1 중용왈군자지도조단호부부中庸曰君子之道造端乎夫婦 2 시왈처자호합 詩曰妻子好合	『중용中庸』 12장 『중용中庸』 15장
	형제 兄弟	1 자로문왈하여사가위지사子路問曰何如斯可謂之士矣 2 만장문왈상일이살순위사萬章問曰象日以殺舜爲事	『논어論語』 「자로子路」 『맹자孟子』 「만장상萬章上」
	붕우 朋友	1 증자왈군자이문회우曾子曰君子以文會友 2 자왈안평중선여인교子曰晏平仲善與	『논어論語』 「안연顔淵」 『논어論語』 「공야장공冶長」

	人交 3 논어왈붕우사무소귀論語曰朋友死無所歸	『논어論語』 「향당鄉黨」
제사 祭祀	1 논어왈제필요명의포論語曰齊必有明衣布 2 논어왈제여재제신여신재論語曰祭如在祭神如神在	『논어論語』 「향당鄉黨」 『팔일八佾』
거향 居鄉	1 공자어향당순순여야孔子於鄉黨恂恂如也 2 논어왈향인음주論語曰鄉人飲酒	『논어論語』 「향당鄉黨」 『논어論語』 「향당鄉黨」
음식 飲食	1 논어왈음불염정論語曰食不厭精	『논어論語』 「향당鄉黨」
의복 衣服	1 논어왈군자불이감반식論語曰君子不以緇緇飾	『논어論語』 「향당鄉黨」
애유 상 哀 有 喪	1 자식이유상자지측수食於有喪者之側 2 논어왈견제애자수아필변論語曰見齊衰者雖狎必變	『논어論語』 「술이述而」 『논어論語』 「향당鄉黨」
휘예 毀譽	1 자왈애지어인야子曰吾之於人也	『논어論語』 「위령공衛靈公」
정기 正己	1 자유위무성재子遊爲武城宰	『논어論語』 「雍也」
수신 守身	1 맹자왈사집위대孟子曰事孰爲大 2 이씨사민자건季氏使閔子騫 3 맹자왈석자조간자사왕양孟子曰昔者趙簡子使王良	『孟子』 「離婁翁야上」 『논어論語』 「옹야雍也」 『맹자孟子』 「등문공하滕文公下」
대소 인 待 小人	1 맹자위경어제孟子爲卿於齊 2 공해자유자지상公行子有子之喪	『맹자孟子』 「공손추하公孫丑下」 『맹자孟子』 「이루하離婁下」
안빈 安貧	1 자왈현재회야子曰賢哉回也	『논어論語』 「옹야雍也」
소환난 素患亂	1 중용왈군자소기위이행中庸曰君子素其位而行 2 정자평배주도강중류선기복程子貶涪州渡江中流船幾覆	『중용中庸』 14장 『송명신언행록宋名臣言行錄』
상우 尙友	1 맹자만장왈일향지선사孟子謂萬章曰一鄉之善士	『맹자孟子』 「만장하萬章下」

엄국화에 따르면, 『사제편』의 출처의 통계는 아래와 같다.<sup>32)</sup>

상편(15)	『논어』 6개, 『맹자』 5개, 『중용』 1개, 『주역』 1개, 「중용장구서」, 「서명」
하편(36)	『논어』 21개, 『맹자』 11개, 『중용』 3개, 『이정전서』 1개
합계(51)	『논어』 27개, 『맹자』 16개, 『중용』 4개, 『주역』 1개, 「중용장구서」, 「서명」, 『이정전서』 각 1개

위의 통계에 따르면, 『사제편』은 『논어』에서 29개, 『맹자』에서 16개, 『중용』에서 4개의 격어를 가져왔다. 흥미로운 것은, 『대학』에서는 어떤 격어도 가져오지 않았다는 점이다. 이 점은 『사제편』의 특징을 포착하는 것과 관련해서 매우 중요한 단서를 제공한다. 사제당은 왜 『대학』에서 격어를 가져오지 않았을까? 이는 사제당이 『사제편』을 저술하려는 의도와 동기를 밝히는 것으로 직결된다. 이에 대한 해명은 이렇다. 정치학의 관점에서 ‘수기치인(修己治人)’은 유학의 경전들, 특히 『사서』를 구성하는 개별 텍스트의 성격과 특징을 논의하는 전통적인 토포스이다. 단적으로 국가의 통치와 지배, 군주의 역할과 위상, 공인으로서 관리의 역할과 본분에 대한 논의에 해당하는 ‘치인론(治人論)’에 무게 중심을 두고 있는 텍스트가 『대학』이다. 이에 반해, 자기의 절제와 자신의 극기에 대한 논의인 ‘수기론(修己論)’에 무게 중심을 둔 텍스트가 『중용』이다. 다소 거칠지만, 큰 틀에서 보면 『대학』은 군주론(君主論)을, 『중용』은 군자론(君子論)을 다루는 텍스트들이라고 말할 수 있다. 이것이 사제당이 『사제편』을 엮으면서 군주론에 해당하는 『대학』의 격어를 빼고, 개인의 수양과 수행을 다루는 『중용』에서 격어를 가져오게 만든 이유였을 것이다. 이와 관련해서, 중앙에서 국가를 통치하고 다스리던 군주가 아닌 향촌의

32) 엄국화(2024), 12면 참조.

지도자이자 교육자로서 공부하는 군자를 기르기 위해서 도움이 되는 지침과 그 모범에 해당하는 인물들의 사례를 인용하며, 이론적으로는 『중용』과 『맹자』 그리고 설득에 도움을 주는 실제 사례는 『논어』에서 가져온 격어들로 구성된 텍스트가 『사제편』이다. 향촌에서 공부하는 군자를 교육하기 위한 교재로 활용하기 위해서 저술된 텍스트이다. 이를 뒷받침하는 방증으로 사제당이 『논어』에서 가져온 27개의 격어 중에 9개가 『논어』 「향당(鄉黨)」 편에서 가져왔다는 점을 제시할 수 있다. 이와 관련해서는 조광조와 김구를 비롯한 기묘사림이 향약 운동을 주도했다는 점을 지적하고자 한다. 이는 사제당이 『사제편』에서 상당수의 격문을 향당에서 가져온 것과 결코 무관하지 않다. 종종이 사제당과 나눈 대화이다.

구례현감(求禮縣監) 안처순(安處順)이 배사(拜辭)하니, 상이 인견(引見)하고 학교(學校)를 일으키라고 교시하였다. 처순이 아뢰기를, “신은 오랫동안 시종(侍從)의 반열에 있어 자못 조정의 뜻을 알고 있으며 성상의 교시 역시 자주 들었으나, 재주와 식견이 본래 용렬하여 직책을 감당하지 못할까 염려됩니다. 신이 일찍이 보고 듣건대 주군(州郡)의 향교(鄉校)는 이미 쓸모없게 되었습니다. 지금 신이 학자로 하여금 학문에 전력하여 효제충신(孝悌忠信)의 도리를 알게 하고자 하나, 허다한 주현의 훈도를 어떻게 다 선택하겠습니까? 신이 만약 학문이 풍부하다면 공가(公暇)에 가르칠 수 있으나, 신은 학문이 없는 사람이라 어떻게 사람을 가르칠 수 있겠습니까? 그러나 전력을 다하겠습니다. 신이 이제 노모(老母)의 병으로 인하여 읍(邑)을 받아 돌아갑시다만, 대개 조정의 기강이 크게 확립되고 성상의 학문이 날로 고명해지면, 신이 비록 하향에 있은들 이를 들을 때 어찌 즐겁지 않겠습니까?” 하니, 상이 이르기를, “조정은 과연 근본이다. 조정이 바르면 백성이 스스로 그 처소를 얻으리라” 하였다. 처순이 아뢰기를, “『근사록(近思錄)』은 여염에서 얻어보기가 어렵습니다. 옛사람이 이 책에 대해 ‘궁벽

한 시골에서 늦게 학문에 힘쓰려 하나 어진 사우(師友)가 없을 경우에 이 글을 구해 읽으면 도에 들어가는 방법을 알게 되리라.’ 하였습니다. 신이 부임하는 고을에는 간재(刊材)와 종이가 있으니, 많이 인출한다면 그도 사람만 얻어보게 될 뿐 아니라 널리 퍼뜨리게 될 것입니다.” 하니, 상이 이르기를, 『근사록』은 과연 선현의 긴요한 말이다. 그 한 책을 가지고 인쇄하여 다른 지방에까지 반포한다면 그 이익이 어찌 크지 않겠는가?” 하였다.<sup>33)</sup> (『조선왕조실록』 「중종실록」 13년 2월 29일.)

중종의 명을 받은 사제당은 남원부 구례현에서 1519년에 『근사록』을 편찬하고, 향촌에 확산시키려고 시도했다. 하지만, 그 해에 기묘사화를 당하게 되어 『근사록』은 널리 배포되지 못했다. 이를 안타깝게 여겨 저술한 책이 『사제편』이다. 주목해야 할 점은, 사제당이 소위 “심학(心學)과 경학(敬學)”의 관점에서 『근사록』을 해석했다는 것이다. 극기(克己)의 주재자로서 마음이 공부의 주요 대상임을 천명하는 텍스트가 『사제편』이다. 사제당이 인용한 정자의 말이다.

程子曰。顏淵問克己復禮之目。子曰非禮勿視。非禮勿聽。非禮勿言。非禮勿動。四者。身宜服膺而勿失也。因箴以自警。

정자가 말했다. “안연이 ‘극기복례’의 조목을 묻자, 공자께서 ‘예가 아니면 보지 말며, 예가 아니면 듣지 말며, 예가 아니면 말하지 말며, 예가 아니면 행동하지 말라.’고 했다. 보고 듣고 말하고 행동하는 이 네 가지는 몸의 움직임이니, 마음으로 시작해서 밖에 응하는 것이다. 밖에

33) 원문: 求禮縣監安處順拜辭。上引見。教以興校學。處順曰: “臣承乏久居侍從之列, 頗知朝廷之意, 而上教亦屢聽矣。但材識本庸下, 恐不堪職。臣嘗見聞, 州郡鄉校, 已爲無用。今臣欲使學者, 致力於學問, 以知孝悌忠信之道, 許多州縣訓導, 何能盡擇? 臣若學問有餘, 則可於公暇教誨, 而臣無學問, 可教人也? 然當盡力。臣今以母老病, 受邑而歸, 大概朝廷之上, 紀綱大立, 聖學日以高明, 則臣在遐裔之地, 聞之豈不喜悅乎?” 上曰: “朝廷果根本也。朝廷正, 則百姓自得所矣” 處順曰: “《近思錄》, 閭閻罕得見之。古人以此書, 爲窮鄉晚進, 無明師良友者, 得是篇而讀之, 則可知入道之方云。臣之所赴縣有刊材、印紙, 若多印出則, 不徒其道之人, 得以觀覽, 亦可廣布矣。” 上曰: “《近思錄》, 果先賢緊要之言, 持一本開刊, 印播他方, 其爲有益, 豈不大哉?”

응하는 것을 제하는 것은 그 마음을 키우는 것이다. 안연이 이 말을 수행한 것이, 이를 통해 성인의 경지에 나아간 것이다. 나중에 성인을 배우고자 하는 사람은 마땅히 가슴에 새기고 잃어버려서는 안 된다. 이를 ‘잠’으로 지어 자신을 깨어 있게 하는 것이다.”

위 인용문은 사제당의 극기론의 출발이 심치론에서 비롯되었음을 잘 보여준다. 이는 이른바 ‘비례(非禮)’의 지침으로 구체화되는데, 이 지침은 주희의 경계잠으로 완성된다. 경계잠은 주희(朱熹, 1130-1200)가 장경부(張敬夫, 1133-1180)의 「주일잠(主一箴)」을 읽고 그 자신을 경계하기 위해서 쓴 것이다. 「경재잠(敬齋箴)」은 퇴계의 성리학이 ‘경(敬)’이라는 한 글자에 있음을 보여주는 결정적인 문헌이다. 퇴계는 “신은 그 옥히 말씀드립니다. 여러 방면에서 필요한 권고를 담았기 때문에, 이들은 실제로 공부하기에 적절한 지침입니다. (...) 전하께서 이를 일상의 언제나, 늘 마음에 두고서, 적절히 음미하고 반성해 나가다 보면, 체득되는 바가 있을 것이니, 그때, 경(敬)이 성학의 ‘알파요 오메가 시종(始終)’임을 분명하게 아시게 될 것입니다.”<sup>34)</sup>라는 말로 선조에게 「경재잠」을 읽고 실천할 것을 권하는 상소를 올린 것으로 유명하다. 「경재잠」은 퇴계를 추모하기 위해서 1574년에 설립된 도산서원(陶山書院)의 주련으로도 사용되었다. 이와 관련해서 주목해야 할 점은, 주희의 「경재잠」이 사제당을 추모하기 위해서 그의 아들 죽암(竹巖) 안전(安瑑, 1518-?)이 건립한 정자<sup>35)</sup> 영사정의 주련으로 걸렸다는 것이다. 영사정은 안전이 스물다섯의 나이가 되던 해인 1543년에 건립된 정자인데, 이는 하서(河西) 김인후(金麟厚, 1510-1560)가 1549년에 영사정을 방문해서 남긴 다음의 기록에서 확인된다. 송강 정철(鄭澈, 1536-

34) 한형조(2018), 641-642면 참조.

35) 안장리(2016) 23-43면 참조.

1593)은 「죽암안공묘갈명(竹巖安公墓碣銘)」에, “살고 있는 집의 남쪽에 정자를 일찍이 지어 선영을 바라보았다. 김하서의 시에 호덕이 전한다. ‘영사’라는 정자의 이름이 이를 가리킨다(嘗構亭居第之南 以望松楸 金河西詩 孝德傳前世 亭名搗永思者是也).”라고 기록했다. 따라서 영사정은 정암(精庵) 조광조(趙光祖, 1482-1519)를 기리기 위해서 양산보(梁山甫, 1503-1557)가 착공하고 김인후가 완공한 소쇄원(瀟灑園, 1530-1548)과 거의 같은 시기에 건립된 정자이다. 영사정의 착공의 시작은 소쇄원보다 늦었지만 그 완공 시기는 앞선 것으로 추정되는데, 사제당이 1534년에 사망했기 때문이다. 영사정의 착공 시기는 1534년 이후일 수밖에 없는데, 양산보가 소쇄원의 건립을 준비하기 시작한 해가 1530년이었고 김인후가 소쇄원을 완공한 1548년보다 4년 전인 1544년에 추모 10주기를 기념하여 영사정을 완공했기 때문이다. 아무튼, 영사정의 주련도 주자의 「경제잡」을 기둥에 걸어놓은 것이다. 영사정의 「경제잡」은 사제당의 학문과 정신을 이어받아 실천하려 했던 그의 후손들의 의지를 잘 보여준다. 물론, 영사정과 주련의 역사적인 시기와 관련해서 보다 엄밀한 추적과 고증을 거쳐야 할 것이다. 이와 관련해서, ‘비례’ 목판이 최근에 사제당이 머물렀던 생가에게서 발견되었다는 점을 이 자리를 빌어서 알리고자 한다.<sup>36)</sup>

36) 사제당이 활동했던 시기에 제작된 것은 아니지만, 사제당이 강조했던 공부하는 군자론의 지침으로 ‘非禮(비례)’를 새긴 목판이 영사정 근처에 있던 사제당의 생가에서 최근에 발견되었다. 하지만 이는 후대에 제작된 것이다. 「비례」 앞면의 필자는 명나라의 송정제이고, 뒷면의 새겨진 문장의 저자는 ‘영조’이기 때문이다. 이 목판은 명나라의 멸망과 청나라의 건국 이후에 조선에서 벌어진 유교 사상의 정통성이 조선에 있다는, 소위 ‘소중화(小中華)’ 운동이 전국적으로 확산하는 과정을 보여주는 증거이다. 「비례」 목판은 「송정황제어필(崇禎皇帝御筆)」을 전국의 유생에게 지면으로 보급하기 위해서 활용되었던 원판이었다. 이 목판은 따라서 조선 중기 이후 남원 유학의 위상을 잘 보여준다. 이 목판은 조선 왕실에서 제작된 것이다. 제작 시기는 영조 2년으로 추정된다. 영조가 남긴 “敬摸入梓。略記梗槩于末。(경건하게 베껴서 목판에 새기고, 끝에 대략 개요를 기록하여 추모하는 정성을 편다.)”는 말이

아무튼, 퇴계와 율곡을 중심으로 조선에서는 심학(心學)과 경학(敬學)을 중시하는 성학(聖學)이 발전했는데, 이와 같은 학문의 발전과 전개 과정에서 『사제편』도 한몫 거들었을 가능성이 높다. 참고로, 퇴계가 마음을 연구하기 위해서 김인후로부터 『심경부주(心經附註)』를 얻은 해가 1533년이고, 사제당이 사망한 해가 1534년이라는 점을 감안하면, 퇴계가 극기의 주재자로서 마음이 중요함을 언급한 사제당의 글을 읽었을 가능성도 있다. 이는 퇴계에게 『심경부주』를 건네준 사람이 사제당의 사우(師友)였던 김인후이고, 김인후는 또한 사제당의 사위였던 노진의 친구였기 때문이다. 마음을 극기의 주재자의 지위에 올려놓은 것과 마음의 작용이 중요함을 강조하는 주자의 주장을 중시하는 사제당의 언명은 그의 사후 16세기 중엽 이후에 벌어진 유학 논쟁을 예비한 사건이었다. 참고로, 서양 지성사에서도 마음이 하나의 학문적 대상으로 본격적으로 다루어지기 시작한 것은 극히 최근의 일이다.<sup>37)</sup> 대체로 16세기에서 17

---

그 증거이다. 하지만, 「비례」 목판은 진주 목사를 역임했던 안극효(安克孝, 1669-1762)가 화양동 계곡의 바위에 우암 송시열이 새겨놓은 '비례부동(非禮不動)'을 저본으로 삼아 남원에서 제작했을 가능성도 있다. 따라서, 목판의 재질과 글자체에 대한 시기에 대한 고증이 시급하다. 물론, 제작자와 제작 시기에 대해 제기될 수 있는 논쟁이 있을 수 있다. 하지만 이것이 영-정조 시기의 호남 유학의 특징과 위상을 보여주는 물건임을 부정하지는 못한다. 아무튼, 왕의 말을 목판에 새기는 것이 개인이 사사로이 행할 수는 없는 일이라는 점을 고려할 때, 이 목판은 왕실에서 제작된 것이고 이것이 송시열을 거쳐서 안극효에게 전해진 것으로 추정된다. 이 목판은 조선의 유학자들에게 '존주대의(尊周大義)'의 정통성이 조선에 있다는, 즉 조선이 동양의 유학 정신과 유교 문명의 중심국이 되었다는 선언을 확산하는 매개였음을 보여준다. 병자호란 이후의 조선 유학자들이 당시 청나라를 어떤 시각으로 보고 있는지를 추정하게 해 준다는 점에서 중요하다. 특히 '친명반청(親明反淸)'의 기치 아래, 동양 사상의 중심지를 중국이 아닌 조선으로 삼고자 시도했다는 점에서, 그리고 조선 유학의 기상을 드높여 주었다는 점에서, 또한 그래서 조선 유학의 깊이와 높이를 잘 보여준다는 점에서, 이 「비례」 목판의 가치는 매우 크다. 조선은 중국 사상의 수입국이 아닌, 즉 중국 정신의 식민지가 아닌 동양 사상의 중심국으로 선포했다는 점에서, 그런데 지금도 학문과 사상의 수입국인 대한민국의 현재를 놓고 볼 때, 이 「비례」 목판은 많은 시사점을 제공한다.

37) 안재원(2014) 159-202면 참조.

세기 사이에 마음의 지각과 인식 작용을 연구하는 인식론 연구와 논쟁이 이때부터 본격화되었고, 마음의 인식 작용과 실천 행위의 관계를 따지는 논의도 이 시기에 함께 일어났다. 이런 의미에서, 16세기에 조선의 유학자들 사이에서 벌어진 마음에 대한 논쟁은 보편적인 관점에서 세계 지성사의 맥락에서 주목할 만한 가치가 있는 사건이었다.

물론, 「사제편」의 영향사, 즉 『사제편』의 유통과 확산에 대해서는 입증하기 쉽지 않다. 책이 저술된 시기에는 거의 금서 취급을 당했고, 여러 사정으로 책이 목판된 것은 300년이 지나야 가능했기 때문이다. 그럼에도 불구하고, 사제당의 생각과 사상이 그의 머리와 마음 속에서만 머문 것은 아니었다. 이는 사제당의 학맥을 통해서 간접적으로 포착할 수 있다. 그의 학맥은 노진, 변사정, 김인후 등으로 이어진다.<sup>38)</sup> 예컨대 변사정의 “능히 성정(誠正)을 이루는 것을 공부하는 것으로서 자기의 학문을 삼고, 심득(心得)한 것을 미루어 공효를 거두는 것으로서 일세의 학문을 삼으면, 바람이 불어서 풀이 눕는 것도 일리(一理)이고, 윗사람이 행함에서 아랫사람이 본받는 것도 하나의 이치이다(克致誠正應工夫以爲一己之學 又推心得應功效 以爲一世之學 則風上草偃 亦一理也 上行下效) 亦一理也.”라는 그의 주장 가운데에서 마음을 언급하는 ‘심득(心得)’이라는 언표는 위에서 언급한 사제당의 심(心)에 대한 언급을 환기시킨다. 또한 변사정이 강조하는 ‘일리(一理)’라는 개념도 『사제편』을 환기시킨다. 그 전거는 아래와 같다.

천지 사이에 있는 이치는 하나이다. 그러나 건도(乾道)는 남자를 이르고 곤도(坤道)는 여자를 이룬다. 두 기운이 교감하여 만물을 화생(化生)하니, 그 크고 작음의 구분과 친하고 소원함의 등급이 십·백·천·

38) 김봉곤(2012) 참조.

만에 이르러 똑같을 수 없다. 성현(聖賢)이 나오지 않았다면 누가 그 다름을 합하고 그 같음으로 뒤집을 수가 있었겠는가? 「서명」을 지은 것은 뜻이 대개 이와 같다. 정자는 (「서명」을) ‘이일분수(理一分殊, 이치는 하나이나 나뉘어 다름)’를 밝힌 것이라고 하였으니, 한 마디로 요약하였다고 할 수 있다. 대개 건을 아버지로 삼고 곤을 어머니로 삼으니 생명이 있는 부류는 어떤 사물이든 그러하지 않음이 없다. 이른바 ‘이치가 하나라는(理一)’ 것이다.<sup>39)</sup>

인용도 마찬가지로 주희의 말이다. 흥미로운 사실은 사제당이 “천지 사이에 있는 이치는 하나”라는 주희의 주장을 운봉 호씨(雲峯胡氏)의 논리로 뒷받침하고 있다는 것이다. 그런데 노수신이 지지하는 나흠순의 주장을 반박하기 위해서 변사정이 운봉 호씨의 주장을 근거로 제시하는데, 운봉 호씨의 학설을 조선에 본격적으로 소개한 책이 『사제편』이었을 것이다. 운봉 호씨의 학설에 대한 언급이 『사제편』 이전에는 잘 발견되지 않기 때문이다. 물론 『사제편』 이후에 운봉 호씨에 대한 언급이 여기저기에서 발견된다. 예를 들면, 사계 김장생(1548~1631)의 문집과 농암 김창협(1651-1708)의 문집을 들 수 있다. 이런저런 사정을 놓고 볼 때에 이들 문집들이 『사제편』을 참조했을 가능성이 있다. 일재 이항(1499-1576)도 『사제편』을 읽었을 가능성이 높다. 아무튼, 『사제편』에 대해서는 보다 본격적인 연구가 요청된다.

『사제편』이 향학(鄉學)의 실천<sup>40)</sup>을 위해서 저술된 텍스트라는 점은

39) 원문: 天地之間。理一而已。然乾道成男。坤道成女。二氣交感。化生萬物。則其大小之分。親疏之等。至於十百千萬而不能齊也。不有聖賢者出。孰能合其異而反其同哉。西銘之作。意蓋如此。程子以爲明理一分殊。可謂一言以蔽之矣。蓋以乾爲父以坤爲母。有生之類。無物不然。所謂理一也。

40) 한 심사자 선생님의 “『사제편』이 종법 질서의 보근과 확산, 그리고 정리학적 지배 질서의 확립에 미친 영향에 대해서 어떻게 생각하시는지요?”에 대한 나의 답변은 이렇다. 물론, 이 물음은 또 다른 논구를 해야 답변이 가능한 것이다. 당장, 『사제편』이 3년 상을 포함한 제사 문화 일반에 직접적으로 어떤 영향을 행사했는지를 조사할 때 그 답변이 가능하기 때문이다. 이와 관련해서는 사제당 안처순의 아들 죽암

## 사제당의 후손들과 인근의 남원부를 중심으로 하는 유학자들과의 관계

공 안전이 자신의 아버지를 위해서 집 근처에 영사정을 지어놓고 매일 아버지가 묻힌 무덤을 향해 아침 인사를 올렸다는 것은 아주 유명한 이야기로 전해진다는 정도만 언급하겠다. 각설하고, 아무튼, 유학이라는 학문이 유교라는 문명의 기제로 자리잡는 과정을 보여주는 텍스트가 『사제편』이라는 점을 강조하고자 한다. 이와 관련해서, 최근에 있었던 작은 일화를 하나 소개하고자 한다. 2024년 6월 초순에 미국 보스턴 대학 리치 연구소 소장인 안토니 우셀러(Antoni Urceloro S.J.) 신부가 방한하여, 일본의 그리스도교 박해의 역사에 대한 강연을 하였다. 강연에서 아주 흥미롭게 들은 것은 일본에서 에도 막부가 그리스도교를 박해할 때에는 불교를 이용했고, 일본의 경우에 그리스도교와 유교가 아니라 전통 신앙인 신도 사상과 불교의 충돌이 핵심이었다는 대목이었다. 이 대목에 눈길이 가는 것은 조선의 경우에 유교와 그리스도교가 전면적으로 충돌했다는 점이 부각되었고, 이를 통해서 한중일 3국에 큰 영향력을 행사했던 유교의 성격과 특징이 한중일에서 일어난 그리스도교의 박해 과정에서 더욱 선명하게 드러날 수 있기 때문이다. 안토니 신부에 따르면, 일본에서는 유교에 대한 학술적인 관심은 높았다고 한다. 하지만, 그 관심이 생활 세계에 뿌리를 내리지는 못했다는 것이다. 이를 잘 보여주는 사건이 그리스도교의 박해 사건이었다고 한다. 하지만, 남원에서 가까운 진산에서 벌어진 윤지충 바로오가 신주를 불태우고 제사를 거부한 사건은 그리스도교와 유교의 전면적인 충돌로 발전한 것으로, 조선에서 유교가 생활 세계의 준거 기준으로 굳건하게 자리잡았음을 보여주는 것이라고 한다. 주지하다시피, 진산 사건은 결코 작은 에피소드가 아니었다. 온 나라가 들썩일 정도로 큰 사건이었다. 이 사건은, 내 생각에, 유교가 문명사적으로 생활 세계의 어느 층위까지 뿌리를 내리고 있었는지를 보여준다. 이런 의미에서, 윤지충 사건은 동양 문명과 서양 문명, 특히 그리스도교와 유교의 전면적인 충돌과 갈등으로 보아야 하는데, 이 사건은 유교가 하나의 사변적인 학술이 아니라 일상의 생활 세계의 준칙으로 작동하고 있고, 다시 말해서 문명의 기제로 작용하고 있었음을 분명하게 보여준다. 일본의 유학은, 안토니 신부에 따르면, 그것이 조선에서만 생활 세계를 좌우할 정도로 근본적이지는 않았다고 한다. 사정은 중국에서도 마찬가지인데, 중국에서 벌어진 그리스도교에 대한 최초의 박해라 할 수 있는 남창 사건도 사실은 도교와 그리스도교의 충돌이었다. 이런 의미에서, 특히 문명사의 관점에서, 유학이 항학으로 하방한 것은 결코 작은 사건은 아니었다. 즉 유학이 유교로 자리매김할 수 있도록 만든 계기였기 때문이다. 이와 관련해서, 나는 기묘 명현을 중심으로 벌어진 자발적이든 강제적이든 향촌으로 “디아스포라(diaspora)”가 결정적이었고 생각한다. 또한 그 중심에서 한몫을 단단히 거들었던 텍스트가 『사제편』이었을 것이다. 이와 관련해서, 백승아(2024)는 「중종대 향약 논의의 전개와 지방 통치」(『규장각』 64, 1-36면)에서 향약의 보급과 확산과 관련해서 기존 통치 질서가 어떻게 활용되었는지를 잘 보여준다. 아쉬운 점은 향약 운동을 중앙에서 지방을 효율적으로 통치하고 관리하는 지배 프로그램의 수준으로 보고 있다는 것이다. 하지만, 내 생각에는, 향약, 향음, 향사와 같은 프로그램을 골자로 하는 향학이 유학의 가르침에서 문명의 기제로 만드는 유교를 뿌리내리게 하려는 문명 발전의 일환으로 보는 것이 우리 역사와 특히 조선 유교의 성격을 규정함에 있어서 더 많은 시사점을 제공할 수도 있을지도 모르겠다.

에서 잘 드러난다. 41) 예컨대, 호암서원에 배향된 매헌 소산복은 사제당의 손자인 안창국의 학문적인 동지였다. 소산복이 안창국에게 보낸 시는 아래와 같다.

間中遺懷敬呈安梅潭	한가한 생활을 슬회하여 안매담(安梅潭)에게 삼가 올린다.
舉世何人識眞趣	세상 어느 누가 참 흥취를 알겠으며,
爭名逐利豈知勞	명예 찾고 이익 좇느라 어찌 수고로움을 알랴?
白蓮結社陶彭澤	백련의 결사 도팽택은
宇宙千秋亦一豪	천지 속 긴 세월 동안 또 한 명의 호걸이라네.

(『매헌집(梅軒集)』)

이 시는 호연지기(浩然之氣)가 무엇인지를 잘 보여준다. 소산복과 안창국이 이렇게 서로 정신적으로 높은 세계를 공유했다는 사실은 『매헌집』의 첫 번째를 장식하는 시의 제목에서도 그 증거를 찾을 수 있다. 소산복이 오정길(吳廷吉), 김선(金宣)과 함께 뱃놀이를 하며 지은 「여오해서김백출동주서별(與吳海西金百拙同舟叙別)」을 지은 곳이 순자강인데, 그곳은 사제당이 위치했던 금지면 내기마을이다. 그런데, 이 대목에서 남원부에 많은 서원들이 세워졌다는 점을 지적하고자 한다. 관련된 서원과 사당들은 노봉서원, 창주서원, 영천서원, 요계서원, 용장서원, 유천서원, 풍계서원, 호암서원, 고암서원, 두곡서원, 어은서원, 용호서원, 환봉서원, 매계서원, 정충사, 풍렬사, 현계사, 탄보묘 등이다. 이 서원들은 사제당과 직·간접적으로 연결이 되어 있는 당대의 교육기관이었다. 이 중에서 가장 먼저 세워진 창주서원은 사제당의 사위였던 옥계노진을 배향한 곳이다. 영천서원은 사액 서원으로 사제당을 배향하였다.

41) 이하의 글(37-38)은 안재원, 이현기, 김하광(2020), 362-382면을 참조하여, 이 글의 필요에 따라서 재구성한 것이다.

남원부를 포함한 호남의 사람들이 각자 성씨들의 정착조나 중요한 인물들을 배향한 서원에서 공부했다. 예를 들면, 김씨들은 요계서원에서, 황씨들은 풍계서원에서, 송씨들은 용호서원에서, 최씨들은 노봉서원, 양씨들은 용장서원, 방씨들은 유천서원, 안씨들은 영천서원과 매계서원에서 학문을 연마했다. 그런데 이 서원들에 배향된 인물들이 대개는 사제당의 손자였던 안창국의 벗들이었다. 남원부에 서원이 이렇게 많이 세워진 것은, 지금의 남원시에만 18곳이고 임실, 순창, 구례, 곡성을 다 합하면 50여 곳이 넘을 것으로 추정된다. 유학이 지리산의 향촌인 남원부 일대에 50여 곳이 넘는 서원에서 교육된 것은 사제당이 『사제편』을 저술한 지 100년 뒤의 일이다. 단적으로, 영천서원이 세워진 것은 1619년이다. 이는 기묘사화가 일어난 해로부터 정확히 100년 뒤의 해이다. 여러 관점과 여러 논증을 통해서 고증하고 입증해야 하겠지만, 남원부에 설립된 50여 곳이 넘는 서원들은 적어도 기묘명현들이 추구했던 향약운동과 향촌의 유교화가 성공적이었음을 보여주는 증거일 것이다. 이 과정에서 『사제편』이 중요한 기여를 했을 것이다.

정리하자면, 『사제편』은 두 관점에서 중요한 텍스트이다. 한편으로 역사적인 관점에서, 사제당의 남원 정착은 문성공 안향의 도입으로 조선에 뿌리를 내리게 된 성리학이 이제 중앙에서 퍼져 나가 향촌에 정착하는 모습을 보여주는 사례이다. 다른 한편으로 유학의 관점에서, 『사제편』은 유교 경전의 해석과 성리학의 무게 중심이 이른바 중앙 통치 중심의 ‘군주론’에서 향촌 문화 중심의 ‘군자론’으로 이동하고 있음을 보여준다. 보충하면, 조선 초기의 유학은 군주의 통치를 정당화하고 강화하는 방식으로 유교 경전을 해석하였다. 이는 자연스럽게 과거 시험에 반영되었는데, 유교 경전의 해석도 그러하다 보니 자연스럽게 “수기치인(修己治人)”의 부분 중에서 통치를 중시하는 ‘치인’ 편을 강조하였다. 그러나

사림 세력의 등장으로 유교 경전을 새롭게 해석하려는 경향이 생겨난다. 사림 세력은 ‘치인’도 중요하지만 군자의 내면적인 덕의 수양을 중시하는 ‘수기’를 강조하였다. 이런 입장을 견지했기 때문에 사림 세력은 유교 경전을 ‘치인’의 관점뿐만이 아니라 군자를 위한 ‘수기’를 강조하는 관점으로 해석한다. 사제당이 『대학』이 아니라 『중용』을 중시하고, 『근사록』을 보급하려 했던 것은 결코 우연이 아니다. 그런데, 이를 사변적인 이론 전개나 추상적인 학술 담론에 집중하지 않고, 사제당과 기묘명현들은 자신들의 생각과 사상을 제도적으로 실행하고 일상생활에서 구체적으로 실천하려고 노력했다. 이른바 개념(concept)을 이념(ideology)으로 만드는 과정이 요청되는데, 이러한 노력의 일환으로 등장하게 된 제도와 기제가 바로 향약, 향교, 서원이다. 향촌에서 이제 필요한 것은 소위 ‘군주론’에 대한 이해보다는 ‘군자론’에 입각한 실천이었다. 사림의 이러한 시도는 당연히 경기 지역에 물적 기반을 둔 훈구 세력에게는 위협적일 수밖에 없었다. 외적을 중심으로 한양에 물적 기반으로 둔 훈구 세력이 장기적으로는 전국 방방곡곡의 향촌에 토대를 구축한 사림 세력에 밀릴 수밖에 없기 때문이다. 훈구 세력과 사림 세력의 충돌은 필연적이었고, 사림 세력은 표면적으로 보면, 정치적인 핍박을 받았지만 장기적으로 그리고 결과적으로 승리하였다. 물론 ‘훈구와 사림’, ‘중앙과 향촌’이라는 대결 구도가 이분법적인 도식에 입각한 구분이라는 점에서, 남원과 같은 향촌에서 나타나는 유림 세력의 동향이 ‘중앙과 지방’, ‘훈구와 사림’이라는 이분법적인 대립구조를 통해서 접근하는 것이 쉽지는 않다. 그도 그럴 것이 사림 세력이 권력을 장악한 후에는, 이른바 훈구와 사림의 대결구도는 지속되지 않았기 때문이다. 하지만 적어도 사림 세력이 정치 무대에 등장했던 초기에는 훈구와 사림의 대결구도는 유효하다고 본다. 흥미로운 사실은, 중앙과 지방의 관계를 해명함에 있어, 사림

세력이 양란 이후에도 권력을 유지할 수 있었던 것은 이른바 ‘수기론’을 바탕으로 하는 ‘군자론’으로 무장된 향촌 세력이 뒤에서 버티고 있었기 때문이다. 조선 후기에 남인 세력이나 북인 세력이 노론 세력을 정치적으로 대체하지 못한 것도 실은 노론 세력처럼 그들의 정치적인 배후에 향촌 세력을 가지고 있지 않았기 때문이다. 이를 잘 보여주는 방증이, 노론의 영수 송시열의 9대손인 송병순(宋秉珣, 1839-1912)이 소산복의 증손자인 소진장(蘇晉章)에게 지어 준 묘표이다. 남원 보절의 괴양마을은 송시열의 후손들인 은진 송씨 세거지이다. 이 묘표는 이른바 ‘군자론’이 향촌에서 정착하는 모습을 생생하게 보여주는 증표이다. 이는 유학이 향촌의 문명으로, 교리에서 생활 기제이자 제도로 문명화되는 과정을 잘 보여주는 증표이기도 하다. 즉 유학의 도그마와 이론이 일상의 생활 세계를 지배하는 이념으로 작동하는 과정을 보여주는 사례이다. 그뿐만 아니라 유학이 유교로 이행하는 과정을 보여주는 증표이기도 하다.

## 5. 나가는 말

1519년, 기묘사화가 일어난 해이다. 벗과 동지들은 모두 흩어지고, 혹자는 귀양을 살아야 했고, 혹자는 고향에 숨어 지내야 했다. 1521년! 신사무옥이 일어난 해이다. 한양의 사제당 가족과 친척이 몰살당했던 해였다. 고통과 고난의 연속이었다. 『근사록』이라는 책을 편찬했지만, 널리 보급할 수도 없었다. 금서 취급을 당했기 때문이다. 이런 상황에서 사제당이 할 수 있었던 일은 과연 무엇이였을까? 물론, 귀향 간 벗들과 흩어진 동지들을 위로하고 돕는 일이었다. 그렇다면, 정작 본인 자신을 위해서 그가 할 수 있는 무엇이였을까? 물론, 글을 읽고 쓰는 것으로 마

음을 달래었을 것이다. 『사제편』은 이러한 정치적인 상황과 개인적인 처지에서 탄생되었다. 『사제편』의 권두언이다.

先生自號思齊。推衍思齊之義。擬近思錄例。摭取經傳中格語。輯成思齊上下篇。

선생은 스스로를 '사제(思齊)'라고 불렀다. '사제(견현사제)'의 뜻을 저울추로 삼아, 『근사록』의 구성을 참고하여, 경전에 있는 격어를 가져다가 『사제편』 상·하편에 모아 엮었다.

이 인용문은 『사제편』을 편찬한 어느 후손 혹은 어느 후학이 나중에 부친 것이다. 사제당이 직접 쓴 것은 아니다. 하지만, 권두언은 『사제편』의 탄생에 대한 많은 비밀을 알려준다. 요컨대, 『근사록』이 금서가 된 상황이 사제당으로 하여금 『근사록』에 준하는 텍스트를 직접 쓰도록 만들었을 것이다. 사제당이 정치적 재난과 가족의 수난을 이겨내는 방법은 내심의 용기를 가지는 것이었을 것이다. 그런데 이 용기는 단순하게 개인적인 난관을 극복하는 것에서 멈추지 않았다. 그것은 본인 스스로를 하늘을 닮은 자식으로 성현과 어깨를 나란히 하려는 용기로 이어졌기 때문이다. 누구든, 어디에 있든, 누가 알아주지 않아도, 스스로를 이겨내는 사람이 진정한 군자임을 아마도 고통받는 벗들과 동지들에게 전하려는 메시지를 담은 텍스트가 『사제편』이었을 것이다. 물론, 사제당은 『사제편』을 당대에 그치는 것이 아니라 후대에 전하는 매체로 활용하기 위해서도 저술했을 것이다.

孟子謂萬章曰。一鄉之善士。斯友一鄉之善士。一國之善士。斯友一國之善士。天下之善士。斯友天下之善士。以友天下之善士。爲未足。又尙論古之人。頌其詩。讀其書。不知其人。可乎。是以。論其世也。是尙人也。

맹자께서 만장에게 말하였다. “한 고을의 좋은 선비(善士)이어야 한 고을의 좋은 선비와 벗할 수 있고, 한 나라의 좋은 선비이어야 한 나라의 좋은 선비와 벗할 수 있고, 천하의 좋은 선비이어야 천하의 좋은 선비와 벗할 수 있는 것이다. 천하의 좋은 선비와 벗하는 것을 만족스럽지 못하게 여겨 또 위로 올라가서 옛사람을 논하니, 그 시를 외우며 그 글을 읽으면서도 그 사람을 알지 못한다면 되겠는가? 이 때문에 시대를 논하는 것이니, 이는 위로 올라가서 벗하는 것이다.”

좋음을 나누고 함께 향유할 수 있고, 그 좋음을 당대의 벗들과 나누고 후대에 물려줄 수 있는 사람이 좋은 선비이고 군자이다. 사제당이 꿈꾸었던 좋은 세상이 여기에서 드러난다. 그것은 다름아닌 좋음이 확산되는 곳이다. 좋음의 확산이, 공자의 말로 하면, 소위 “천하인귀언(天下仁歸焉)”일 것이다. 궁극적으로는 세상이 좋음으로 그리고 사랑으로 가득차기를 기원하는 마음에서 저술된 책이 『사제편』일 것이다. 그러나 세상에 좋음이 가득 차는 것은 어쩌면 불가능하고, 그것은 단지 비유에 불과한 것일지도 모르겠다. 유교에서 말하는 좋음과 사랑은 불교에서 말하듯이 화엄의 꽃비가 내리는 것처럼 세상을 꾸미고 채워지는 것이 아니기 때문이다. 그렇다면, 천하가 인으로 돌아간다는 말은 과연 무슨 뜻을 지닌 격어일까? 그것은 세상과 세계와의 화해이고 자기 자신과의 화해일 지도 모르겠다. 세상이 내 마음대로 돌아가지 않고, 자신의 뜻을 펼치지 못하거나 좌절될 때에 요청되는 자신과의 화해, 그리고 이를 바탕으로 세계와의 화해가 어쩌면 “극기복례천하인귀언(克己復禮天下人歸焉)”에 들어있는 깊은 뜻일 것이다. 세상이 나를 알아주지 않아도 자신을 굳건하게 지키고 뜻을 유지하는 사람이 공자가 말하는 군자이기 때문이다. 『논어』의 「학이(學而)」 편 1장에 “사람들이 나를 알아주지 않아도 화내지 않으면 또한 군자가 아닌가?(人不知不溫 不亦君子?)”라는 언명도 자

신과의 화해이고 세상과의 화해를 보여주는 대목일 것이다. 자신을 지키고 자신의 뜻을 유지하는 것에서 머무는 것이 아니라 누가 알아주지 않아도 자신의 삶을 의미 있고 뜻있게 채워나가며 자기를 완성하는 공부를 중단없이 하는 것이 군자라면 말이다. 그런데 이 뜻을 이해에서 머무는 것이 아니라 체득하고 나가서는 성현의 길로 나아가는 공부가 실은 공부하는 군자의 본령이 아닌가? 이와 관련해서, 『논어』의 「학이」 편의 첫 문장이 “배우고 익히면 또한 즐겁지 아니한가?(學而時習之 不亦悅呼?)”라는 말로 시작하는 것도 사실은 공자가 제자들에게 요순을 닮으라는 ‘사제(思齊)’의 권고가 아닌가? 『중국인 철학자 공자』에서 이그나치오 다 코스타(Ignacio da Costa, 1603-1666)<sup>42)</sup> 신부가 이 문장을 “Confucius ait, Operam dare imitationi sapientum, et assidue exercitare sese in huiusmodi studio imitandi, nonne olim delectabile erit?(공자가 말했다. 현자를 닮으려는 일에 노력해야, 끊임없이 이와 같은 닮으려는 공부를 실천하는 것은 이미 즐거운 일이 아닐까?)” 옮겼는데, 이는 정확하게 사제당이 주목했던 “견현사제(見賢思齊)”의 의미와 맞닿아 있다.<sup>43)</sup> 어느 향촌에 이런 사람이 한 사람만 있어

42) 1687년에 파리에서 출판된 『중국인 철학자 공자(Confucius Sinarum Philosophus)』의 편집을 책임진 이는 필립 쿠프레이다. 하지만 파리의 리젤리의 도서관에 소장된 *Lat. Cod. 6277*에 따르면, 『논어』의 번역자는 이그나치오 다 코스타 신부였다.

43) 2024년 5월 11일 한국경학학회의 춘계학술대회에서 김보름 선생은 나에게 사제당의 글과 예수회의 번역을 비교하는 것이 타당하고 학술적으로 실효성이 있는지를 질문하셨는데, 이 대목은 그 물음에 대한 한 답변이 될 것이다. 내가 『사제편』이 ‘사제’라는 개념을 이해함에서 있어서, 『중국인 철학자 공자』에 나오는 『논어』의 라틴어 번역이 많은 시사점을 제공했기 때문이다. 그런데, 참고로, 라틴어 『논어』은 주자의 주석을 참조해서 옮긴 것이라는 점을 언급하고자 한다. 『사제편』에 인용된 격어들에 대한 해명이 주자의 주석들에 의지하는 점을 또한 지적하고자 한다. 『사제편』의 이해와 관련해서 더 나아가 『사서』의 해석과 관련해서, 필요한 경우에 라틴어 번역이 제공하는 『사서』 해석을 참조하는 것이 때로는 도움이 되는데, 라틴어 번역을 액면 그대로 활용하는 것은 주의가 필요하다는 김보름 선생의 지적은 유효하고 타당하는 점을 밝힌다.

도, 그 향촌에 이런 사람들이 늘어나고, 나아가 한 나라가 그런 사람들로 채워지는 것은 어찌면 시간문제일 것이다. 단적으로, 서양 중세의 그리스도교의 성장 과정과 확산 과정을 그 방증으로 제시할 수 있다. 당장은 한 향촌의 한 사람에 불과해도, 그 한 사람이 여러 사람으로 늘어나는 것, 그의 뜻을 지지하고 함께 해주는 벗들과 동지들이 생기는 것도 또한 시간 문제일 것이다. 이를 잘 보여주는 문장이 “벗이 멀리서 찾아오니 또한 즐겁지 아니한가?(有朋自遠方來 不亦樂呼?)”이다. 공자가 ‘성현을 닦기 위해서 공부하고 실천하고, 그 실천한 것을 서로 알아주고 교정하며, 서로의 뜻과 꿈을 함께 나눌 수 있다면, 이것이야말로 다른 사람들이 나아가 세상이 자신을 알아주지 않아도 위안과 위로가 되는 삶의 조건이 될 것이다. 이런 정도의 삶의 조건이라면, 굳이 중앙의 관직에 진출해서 자신의 뜻을 펼치지 못한다 할지라도 아쉽거나 서운할 것은 없을 것이다. 오히려 향촌에 거주하는 것이 자신을 완성하는 공부에 도움이 될 것이고, 향촌 생활이 자족적인 삶의 영위에 더욱 적합할 것이기 때문이다. 이를 위해서는, 일단 자신과의 화해가 필요하다. 즉 세상에 화를 내지 않음이 필요하다. 이것이 ‘극기’의 한 모습이다. 이는 그것 자체만으로도 좋음의 실현이다. 또한 뜻을 같이 하는 벗들과 동지들과 함께 한다면, 그것은 좋음의 확산이 될 것이다. 그렇다면, 기묘사화를 당해서 벗과 동지들을 모조리 잃고, 바로 연이어 신사무옥으로 멸문지화를 당해야 했으며, 또한 정치적으로 자신의 뜻을 펼치는 것이 정치적으로 봉쇄된 사제당은 과연 자신과 화해했을까? 그리고 세상과 화해할 수 있었을까? 이와 관련해서, 나는 사제당이 어느 정도는 자신<sup>44)</sup>은 물론 세상<sup>45)</sup>과 화해할 수밖에 없었을 것이라고 생각한다. 일단 모셔야 할 노모가 있

44) 이에 대한 방증은 『사제편』 하권 제17조목 “안빈(安貧)”이다.

45) 이에 대한 방증은 『사제편』 하권 제18조목 “소환난(素患亂)”이다.

었고, 건사해야 할 가족이 있었기 때문이다. 하지만 더 결정적으로 그는  
 좋음의 실현과 확산에 대한 뜻과 꿈을 저버릴 수 없었을 것이다. 이는  
 그가 남원으로 내려올 때, 그 자신이 벗들과 동지들에게 이미 굳게 약속  
 한 것이었고<sup>46)</sup>, 앞에서 인용했듯이, 중종에게도 약속한 것이기 때문이  
 다. 향촌에서 좋음의 실현과 확산을 담당할 군자를 기르기로 약속했기에  
 말이다. 이 약속을 실천한 텍스트가 『사제편』이다. 좋음의 연대를 만들  
 기 위해서 지어진 텍스트이다. 그런데, 당대는 물론 선대와 후대를 연결  
 하기 위한 사제당의 생각과 희망을 담은 텍스트이기도 하다. 사제당이  
 『사제편』에 남기는 말이다.

○雙峯饒氏曰。進善無窮已。故其取善也。亦無窮已。取善無窮已。則  
 其進善也。亦無窮已。取善之地。所以愈廣者。由其善之進。進而不已也。  
 取善之心。果曷有窮已乎。之人也。推其所至。殆將生乎千百世之下。而  
 可以繼往者於千百世之上。立乎千百世之上。而可以俟來者於千百世之  
 下。奚止爲一世之士而已哉。

쌍봉 요씨가 말하였다. “좋음을 나감은 끝이 없다. 좋음을 얻는 것 또  
 한 끝이 없다. 좋음을 얻는 것이 끝이 없으니, 좋음의 나감 또한 끝이  
 없다. 좋음을 얻는 곳이 더욱 넓어지는 그 좋음의 나가고 나가는 것이  
 끝없기 때문이다. 좋음을 얻는 마음에 과연 어찌 끝이 있겠는가? 그 사  
 람이 도달하는 곳을 미루어 보면, 아마도 천백 세의 뒤에 살면서도 천  
 백 세의 앞에서 선현을 이을 수 있다. 천백 세의 앞에서 있어도 천백  
 세의 뒤의 후학을 기다릴 수 있다. 어찌 한 세대의 선비를 벗하는 것에  
 그칠 뿐이겠는가?”

1820년, 안사눌이 남원에서 『사제편』을 편찬한 해이다. 『사제편』을  
 쓴 지 300년이 지난 해이다. 거의 500년이 흐른 여기 그리고 지금, 사제

46) 이 약속을 담고 있는 문헌이 『기묘명현수첩(己諸名賢手帖)』이다. 『기묘명현의 꿈과  
 우정, 그리고 기억』(2020) 참조.

당의 꿈은 실현되었을까? 과연 천백세의 성현은 커녕, 500년 전의 사제당의 용기를 마음에 품을 수 있을지에 대해서는 자신이 없다. 사제당의 말대로 실행하는 것이 쉬운 일은 아니기 때문이다. 일단 용기가 필요하다. 하지만, 사제당이 제기한 좋음의 실현과 확산에 대한 문제 의식은 지금도 유효한 논의라는 점은 분명하다. 이와 관련해서, 도대체, 『사제편』은 어떤 텍스트인지에 대해서 다시 묻고자 한다. 지금까지의 논의를 바탕으로, 나는 『사제편』이 서 있는 위치에 대해서는 이렇게 말할 수 있을 것이다. 물론, 이 '위치'는 학계에서 통용된 관점이나 입장을 바탕으로 내린 것이 아니고, 순전히 내 생각이다. 나는 어떤 생각이든, 말이든, 주장이든, 담론이든, 논의이든, 이론이든 다음 과정으로 문명화를 거친다고 생각한다. 처음에는 사물이든, 사건이든, 사태이든, 이름을 부치는 과정이 있고, 이는 다시 정의를 내리는 과정을 거치며, 이는 성격과 가치에 대한 논의를 거쳐서 하나의 논의로 혹은 이론으로 성립하고, 그 이론은 다시 학문이라는 제도화를 통해서 하나의 독립된 학술로 자리잡고, 이는 다시 이념화의 과정을 통해서 하나의 문명적 기제로 작용한다. 이 과정을 다른 말로 표현하면 명칭화(名稱化), 개념화, 이념화로 표현할 수 있다. 이 과정은, 한자를 이용하자면, 사(事)에서 명(名)으로, 명(名)은 논(論)으로, 논(論)은 학(學)으로, 학(學)은 이념(理念)으로 발전하고 전개된다. 어떤 논의는 '논'으로 그치는 경우도 있고, '학'으로 발전하기도 한다. 또한 어떤 '학'은 시장과 담론장에서의 경쟁을 이기고 어떤 경우는 통치 이념으로 자리잡기도 한다. 이에 대한 예증으로 서양의 그리스도교의 문명화 과정을 들 수 있다. 이런 도식에 입각해서 유교의 문명화의 과정도 설명할 수 있을 것이다. 처음에는 공자의 말과 개념에서 유가의 개념으로, 여기에서 유학의 이론으로, 그리고 그 이론에서 유교라는 이념으로, 단순하게 학술적인 이론을 넘어서서 정치적으로 그리고

문화적으로 삶의 방식을 규정하는 이념으로 작용하는 단계로 하나의 독자적인 문명의 원리이자 기준으로 작동하고, 실제로 그것에 기반해서 생존과 생활의 제반 기제와 제도가 만들어지고 작동하는 단계를 일컬어 유교 문명이라고 부를 수 있을 것이다. 이런 도식에 입각해서, 『사제편』은 공자의 말과 생각이 학문에서 이념으로 이행하는 문명화의 단계에서 있는 텍스트로 볼 수 있다. 유학(儒學)에서 유교(儒教)로의 이행 과정을 보여주는 책이 실은 『사제편』이다. 이 도식은 명말청초에 중국에 와서 활동한 예수회 신부들이 중국의 텍스트를 분석하고 평가하는 기준과 관점을 빌린 것임을 솔직하게 밝힌다. 문명사의 관점에서, 자신들이 최고의 단계에 도달했다고 믿었던 예수회 신부들이 공자의 가르침과 이와 관련된 텍스트를 읽고 이해하기 위해, 그들이 사용했던 해석의 틀과 평가의 층위의 관점과 기준을 응용해서 사(事)·명(名)·논(論)·학(學)으로, 개념에서 이념으로의 이행 과정을 해명하려고 시도했다.

### 〈참고문헌〉

- 1차 문헌

『中宗實錄』

蘇山福, 『매헌집(梅軒集)』, 서울대 규장각.

安處順, 『思齊篇』, 국회도서관.

한국학중앙연구원(2020), 『기묘명현의 꿈과 우정, 그리고 기억』, 2020 장서각특별전(도록).

金麟厚, 『河西先生全集』, 한국고전번역원.

안재원 편역주(2020), 『라틴어 중용』, 논형.

윤용남 외(2018), 『(완역)성리대전』, 학교방.

Aristotle. *Topica*: 김재홍(2008; 2014), 『변증술』, 도서출판 길.

Cicero. *Ars topica*: 성중모(2022), 『토피카』, 아카넷.

François Noël (1711), *Mencii Libri, in: Sinensis Imperii Liber IV Classicus*,  
Hildesheim: Gegorg Olms Verlag (2011)  
*Confucius Sinaurm Philosophus*(1687), ed. Ph. Couplet et alii, Paris.  
Immanuel Kant(1784), *Was ist Aufklärung?*, Reclam(6th ed. 2024).

- 2차 문헌

- 김덕수(2019), 「제주 유배객 충암(沖菴)의 교유와 감취진 이름들」, 『인문논총』 76, 서울대학교 인문학연구원.
- 김봉곤(2012), 「16세기 지리산권 유학사상(I) - 남원 함양의 안처순, 노진, 변사정을 중심으로」, 『한구사상사학』, 175-213면
- 김봉곤 (2013), 「15, 16세기 지리산권(남원-함양) 사족의 혼인관계와 정치-사회적 결속」, 『역사학연구』 제49집, 67-111면
- 백승아(2024), 「중종대 향약 논의의 전개와 지방 통치」, 『규장각』 64, 1-36면.
- 안재원 · 이현기 · 김하광(2020), 「보절의 교육」, 『보절면지』, 362-382면.
- 안재원(2014), 「볼프는 『중국인 철학자 공자를』 어떻게 읽었는가?」, 『인간환경미래』 13, 159-202면.
- 엄국화(2024), 「기묘명현 안처순(安處順, 1492-1534)의 우정 - 『사제편(思齊篇, 1521)』의 ‘붕우(朋友)’ 편을 중심으로」, 『한국경학학회 춘계학술대회 발표집』, 36-53면.
- 우정훈 · 송일기(2010), 「葉採의 『近思錄』 集解本 板本考」, 『서지학보』 36, 한국서지학회.
- 우진웅(2016), 「퇴계 수택본 『근사록집해』의 전래경위와 가치」, 『서지학연구』 65, 한국서지학회.
- 이유리(2021), 「17세기 일본 간행 조선본 『근사록집해(近思錄集解)』 연구」, 『한국학』 44, 한국학중앙연구원.
- 이필용(1991), 『사제선생실기思齊先生實記』, 『국회도서관보』 제28호 (51-57).
- Jaewon Ahn, Soojeong Moon(2020), Angelo Zottoli's Observations on Enthymematic Features in Chinese Texts, *Rhetorica* 38-3. pp. 309-320.

## On *Sajepyeon* (『思齊篇』): Comparing with Latin Translation of *Saseo* (『四書』)

Ahn, Jae-won \*

This paper aims to identify and analyze *Sajepyeon* (『思齊篇』), a work by Sajedang (思齊堂) An Cheosun (安處順). The study is divided into three main parts. First, by examining the peculiarities of each 'topos' (格語), it identifies that the composition closely resembles that of Aristotle, highlighting Sajedang's emphasis on practice over theoretical defense. Second, the paper analyzes the structure of the two volumes of *Sajepyeon* and the distinctive composition of the "Wihak (『爲學』)" chapter in the first volume. The symmetrical structure of both volumes, with corresponding ends of the "Wihak" chapter, presents an overarching theme of the 'studying monarch'. Third, the paper explores why Sajedang did not reference the "Doche (『道體』)" chapter of his *Geunsarok* (『近思錄』) or *Daehak* (『大學』) in *Sajepyeon*. The non-reference to *Geunsarok* is attributed to *Sajepyeon*'s practical focus, while the omission of *Daehak* is linked to the emphasis on provincial gentlemanship over central kingship. The paper concludes that *Sajepyeon* serves as a preliminary and introductory text to *Joongyong* (『中庸』) and *Geunsarok*, an intermediary text after *Gyeokmongyogyaeol* (『擊蒙要訣』), and an educational text for secondary education with a practical orientation.

---

\* Professor, Institute of Humanities at Seoul National University / E-mail: numeniu@snu.ac.kr

## Key Words

Sajedang (思齊堂) An Cheosun (安處順), *Sajepyeon* (『思齊篇』), topos (格語), vir perfectus (君子), local village (鄉村), secondary education (中等教育)

논문접수일: 2024.5.24., 심사완료일: 2024.6.16., 게재확정일: 2024.6.18.

