

## 조선 주자학에서 공과 사의 문제\*

조남호\*\*

### 목 차

- I. 서론
- II. 본론
  - 1. 李滉의 공과 사
  - 2. 吳達運의 공과 사
- III. 결론

權法朝朝樂 법을 두려워하면 아침마다 즐거울 것이요  
 欺公日日憂 공적(公的)인 일을 속이면 날마다 근심한다 【명심보감】

### (국문요약)

조선시대의 주자학자들은 수양론을 염두에 두고 있다. 수양론에서는 공과 사에 대한 구분이 있더라도, 그 형식적 구분은 별로 중요하지 않고, 자아를 공이라는 차원으로 끌어올리기 위한 실천적인 노력이 요구된다. 이러한 점에서 영역과 가치의 구별은 실천적 함축을 위한 구별에 지나지 않는다.

이황은 사개념을 부정적으로 이해하면서 독자성으로 간주하고 있고 오달운은 공사 개념이 바뀔 수 있고, 그것에는 수양이 필요하다고 주장한다. 이는 타자의 신체성에 대한 인정과 그것

\* 이 논문은 서울대 BK21 법학연구단의 지원에 의해서 이루어진 논문임.

\*\* 서울대 BK21 법학연구단 연구원

을 바탕으로 타자에 접근하는 자아의 노력으로 이해할 수 있다. 이러한 사고아말로 조선의 주자학에서 현대적인 논의를 끌어들이 수 있는 계기이다.

〈주제어〉 공, 사, 영역론, 가치론, 수양론

## I. 서론

많은 사람들은 우리의 사회적, 정치적, 문화적 문제의 기원을 서양과는 달리 공과 사의 구별이 부재하다는 데서 찾고 있다. 이런 지적은 크게 둘로 나누어 살펴볼 수 있다. 하나는 사의 영역에 공의 논리가 들어와 있다는 것이다. 미테랑이나 제시 잭슨 목사의 경우에서도, 그의 정치가적 활동과 혼외 정사를 구분하고 있다. 그가 혼외 정사를 하였다고 해서, 그의 정치가적 활동을 문제삼고 있지 않다. 그럼에도 우리나라는 어떤 개인의 사적인 영역의 문제를 가지고 공적인 활동을 평가하는 경향이 있다. 다른 하나는 공의 영역에 사를 개입시킨다는 것이다. 공직자의 경우 자신의 직위를 이용하여 사적인 이익을 얻는 경우이다. 공직자의 뇌물이나 독직사건 같은 경우가 대표적이다.

그러면 왜 우리 사회에는 공과 사의 구별이 부재한 것일까? 이것에 대한 설명은 다음과 같이 대별될 수 있다. 첫째는 사의 영역에 대한 확고한 인식이 없다는 지적이 있다. 국가나 사회에 대해, 개인의 영역을 확보하려는 노력이 전통사회에는 없었다. 김교빈의 연구는 이러한 쪽에 집중이 되어 있다. 김교빈은 동아시아 문화권은 유기체적 세계관 또는 관계론적 세계관을 가지고 있기 때문에, 공적인 영역은 확대되고, 사적인 영역은 축소되었다고 주장한다.<sup>1)</sup>

---

1) 김교빈, 「대의명분에 눌린 사적 공간」, 『emerge 새천년』 6월호(중앙일보 새천년, 2000), 53면. “어떤 한 개체가 수많은 관계를 맺고 있을 때 그 가운데 어떤 관계가 우선적인지를 따지는 일이 중요하게 되며, 그것은 당연히 개인보다는 공동체를, 그리고 공동체 가운데서도 더 큰 공동체를 중시하는 방향으로 나갈 수밖에 없었다. 이것이 곧 대의명분이었던 것이다. 물론 이 같은 유기체적 사고에서도 각 부분을 중요하게 보지 않는 것은 아니다. 하지만 유기체적 사고는 전체적 사고이며 따라서 한 부분 때문에 전체가 죽을 수밖에 없었다면 그 부분은 버릴 수밖에 없다는 생각을 강하게 드러낸다. 따라서 개별의 관점에서 사물을 보기도 하는 전체의 관점에서 보는 것이 강조될 수밖에 없었으며, 이 경우 공동체는 공이고 개체

둘째는 공의 영역을 새우려는 정신의 부재를 지적하는 경우이다. 박영은은 하버마스의 공공성 개념<sup>2)</sup>을 빌어와 조선사회를 분석한다. 그는 조선사회에서 공개념은 평등한 구성원들의 공론으로 형성된 것이 아니라 지배적인 목적하에서 폐쇄적으로 형성된 개념 도구에 지나지 않는다고 비판한다.<sup>3)</sup>

그런데 문제는 이런 식의 공과 사에 대한 분석은, 일차적으로 분석틀 자체에 대한 고려가 없이,<sup>4)</sup> 근대 이후의 서양의 시각으로 조선 사회를 해체한 것에 불과하다. 공과 사를 영역으로 보는 시선은 이미 조선사회에서도 나타나지만, 그것이 서양이나 일본처럼<sup>5)</sup> 자이나 주체성의 확립으로 연결되지는 않았다. 조선사회를 근대의 시

는 私일 수밖에 없었다.”

- 2) 박영은, 『한국에서의 근대적 공개념의 형성과 성격』, 『사회사 연구의 이론과 실제』( 한국 정신문화연구원, 1998), 55면에서 재인용. “18세기에도 여전히 중요했던 점은, 자율적인 공의 개념이 여론에 의해 발전했고, 이에 대해 그 개념은 완전히 새로운 내용으로 쓰이게 되었다. … 신문 잡지 서적이 보급되고, 여러 분산된 작은 장소에서 정보들이 교환되며 그리하여 사론의 단순한 집합을 넘어서서 함께 나누는 의견, 공적이라고 부를 수 있는 여론 즉 공론의 형성은 하나의 새로운 질적발전이다. 공적 의견은 단순히 사적 개인들의 의견집합이 아니고, 또 자연적으로 생겨난 합의도 아니다. 그것은 이제 논쟁과 토론속에서 형성된 무엇이며, 그리고 우리 모두로부터 우리 모두가 함께 나누는 바의 것으로 인정된 것이다. 공동의 인정, 이 요소가 바로 공공성 공개념의 핵심이 된 것이다.”
- 3) 박영은, 앞의 논문. “조선사회에서는 군왕을 비롯한 사족신분에게는 언제나 공정과 공평이 기대되었기 때문에 공의 윤리성으로부터 벗어날 수 없었으나, 그 윤리성은 어디까지나 신분질서의 유지와 연결되었고, “세도정치”가 자리잡던 후기에 들어오면서 점차 공의 사회를 구조화시킨다. 한편으로는 공은 상으로서 집권자 지배자의 입장에서부터 ‘전체의 의지’ ‘일반의지’로 규범짓게 되며, 다른 한편에는 소속된 집단 내부의 유대를 강화하는 도구가 되며 따라서 외부에 대해서는 폐쇄적 윤리를 형성시킨다. 즉 공과 사를 통합시켜 윤리성을 제거시키려는 경향을 바로 사회적 평등 관계를 군신적 권위관계로 변질시키는 힘과 결합되어 있는 것이다.”
- 4) 박영은이 빌어온 하버마스의 공공성 개념이 대표적이다. 하버마스는 오히려 자본주의가 발전함에 따라, 모순이 나타나, 공적인 영역과 사적인 영역의 관계가 변화된다고 한다. 공론은 사회적 영역으로 확장되면서 사적 공간을 축소시키고, 그것이 가졌던 비판적 기능을 상실하고, 조직화던 자본주의 체제와 관료국가를 옹호하는 이데올로기적인 기능을 하게 된다. 하버마스는 이를 “정치적 공론영역의 재봉전화”라고 규정한다. 김계현, 『하버마스 사상의 형성과 발전』, 『하버마스의 사상』(나남, 1996).
- 5) 마루야마 마사오는 오규 소라이를 예로 든다. “소라이는 사를 나쁘다고 하지 않습니다. 주자학적으로 말하자면, 사는 나쁜 것이지만, 소라이에게는 단지 영역의 구별인 거지요 사의

각에서 바라보면서 그 한계를 지적하는 논의들은, 서양 중심주의적 시선을 가지고 있다. 서양처럼 되었어야 하는데도 그렇게 되지 못했다는 것이다. 그러나 이것은 일면 옳은 지적이긴 하지만 조선사회의 공과 사에 대한 내재적 논리를 무시한 외면적이고 피상적인 비판에 불과하다.

조선사회의 공과 사에 대한 내재적 논리를 분석해 보면, 상기한 비판의 논리가 피상적일 수밖에 없음이 더 잘 드러난다. 조선에서 공과 사는 천리와 인욕, 도덕적 정당성과 물질적 이익이라는 이념적인 틀을 가지고 있었다. 김교빈과 박영은도 이러한 틀에 대한 고려를 하고 있다. 김교빈은 공은 열린 공간이고 사는 닫힌 공간이라고 규정하면서, 공과 사를 대척적으로 보았다고 주장한다.<sup>6)</sup> 박영은은 공과 사를 관계개념으로 이해해야 되는데, 조선시대는 인욕을 버리고 천리를 보존하는 식의 덕성 개념으로 이해되었다고 주장한다.<sup>7)</sup>

---

영역에 속하는 것과 공의 영역에 속하는 것은 구별하지 않으면 안 된다. 따라서 문학처럼 사의 영역에 속하는 데에 권선징악의 잣대를 들이밀어서는 안 된다고 말합니다. 내 생각에 이 점은 노리나가에 연결됩니다. 문학은 일종의 사적 작업이지라, 천하국가론과는 관계가 없다는 거죠. 천하국가는 공이니까 말입니다. 그렇다고 해서 천하국가는 위고, 문학은 아래라는 의미는 아닙니다. 학문 역시 사적 작업이라고 그는 말합니다. 소라이 자신은 학문이 필생의 업이라고 해서 사명감을 가졌지요. 그 자신의 학문은 분명히 사적 작업이라고 말하고 있습니다. 그러므로 통치하는 것과 학문을 한다는 것은 영역의 구별이지 가치의 구별은 아니라는 것입니다. 유학자로서는 매우 보기 드문 태도였다고 생각합니다.” 마루야마 마사오, 가토 슈이치 / 임성모 역 『번역과 일본의 근대』(이산, 2000), 98면.

- 6) 김교빈, 앞의 논문, 52면. “우리는 공과 사를 구별할 때 ‘공은 공이고 사는 사다’라는 말을 잘 쓴다. 사실 동아시아 문화권에서는 공과 사의 구별이 엄격하였다. 공은 언제나 열린 공간이고 따라서 옳은 일이었지만 사는 닫힌 공간이고 옳지 않은 일이었다. 그러므로 공은 義와 통하고 사는 욕심이나 이익과 통한다고 생각했던 것이다. 우리가 쓰는 용어를 보면 公義에 대한 반대 개념으로는 私利 또는 私欲이 있다. 그런 점에서 滅私奉公(사봉공)이나 公平無私(공평무사) 같은 표현은 공과 사가 어떠한 대척점에서 있는지를 잘 보여주고 있는 것이다. 따라서 동양적 사유체계에서는 사적 공간의 축소를 통한 공적 공간의 확대가 극단적으로 나타날 수밖에 없었다.”
- 7) 박영은, 앞의 논문, 105~107면. “공개념은 사개념과의 관계속에서 파악될 수 있다. 조선 사회의 국가학이었던 성리학은 어떤 의미에서는 사의 인욕을 어떻게 이론적으로 포섭 또는 배제시키려고 했는가를 가장 중요한 주제로 삼았던 것 같다. 특히 자연적 욕구는 보편적 욕구로서 쉽게 이론화할 수 있었지만, 반면에 그것들이 사회적 관계에서 충족될 수밖에 없는 경우에는 직접적으로 다양한 형태의 갈등 및 모순과 연결된다. 성리학에서는 인심과 관련

그런데 이러한 주장은 공과 사를 영역론적으로 구분하는 것과 달리 가치론적으로 구분하는 것이다. 그러나 가치론적으로 구분하는 것과 영역론적으로 구분하는 것의 차이는 하나의 영역에서 사유할 것인가 아니면 두 가지 영역에서 사유할 것인가의 차이이다. 이러한 차이에도 불구하고, 두 주장들은 공과 사의 문제를 관조적으로 보는 사고와 관련이 되어 있다. 특히 영역론적으로 구분하는 사고는 역으로 생각한다면, 오히려 사의 영역에 갇혀 있다고 볼 수 있다. 그것은 관조적이고 사변적인 사고에 지나지 않는다. 이런 식으로 구축된 자아관 관계를 맺는 구체적 자아가 아니라 사변적이고 관조적인 성격을 지닐 수밖에 없다.

조선시대의 주자학자들은 수양론을 염두에 두고 있다. 수양론에서는 공과 사에 대한 구분이 있더라도, 그 형식적 구분은 별로 중요하지 않고, 자아를 공이라는 차원으로 끌어올리기 위한 실천적인 노력이 요구된다. 이러한 점에서 영역과 가치의 구별은 실천적 함축을 위한 구별에 지나지 않는다.

필자는 이러한 점에 비추어 조선의 공과 사를 살펴보고자 한다. 조선시대는 기본적으로 주자학의 나라였다. 주자학적인 이념에 따라 공과 사를 기준으로 삼았다. 기존의 연구들은 조선의 공과 사를 부정적으로 보고 있다. 그러나 조선은 나름대로 공과 사가 있었고, 그것이 그 사회를 지탱하는 버팀목이었다. 오늘날의 관점에서 버팀목을 볼 때 과연 그렇게 부정적이기만 했는지, 조선의 공과 사에서 새로운 의미를 살펴보고자 한다.

---

한 대부분의 문제성을 리기의 존재론적 범주로 환원시킴으로써 그러한 사회적 욕구에 대해서는 제대로 정식화하지 못하고 만다. 성리학은 공개념을 사회관계에서 파악하기보다는 오히려 사족신분의 내적 덕성으로 내화시키고 공은 마치 홀로 존재하는 듯한 개념으로 만들어간다. ... 인육의 사와 관련된 여러 범주들은 조선사회에서 결코 독립적인 가치와 의의를 가지지 못하였고, 그것들에 대한 담론들은 조선사회 전반에 걸쳐 자각적이지도 못하였다. 인육과 관련된 감성과 자연적 욕구들이 개인의 책임과 내면적 충동으로 국한되는 한에서는 반이성으로 보지도 않았고, 또 인육을 중시하는 관점들을 이단으로 보지는 않았지만, 사회관계에서 사개념은 제대로 정리되지 못한 채, 신분차별적 공과 그 범주체계의 범위 안에 묶여 있었다.”

## II. 본론

### 1. 李滉의 공과 사

이황은 당시 각각의 집마다 꿩 두 마리를 바치는 공물에서 면제받으려고 하는 제자에 대해 다음과 같이 말한다.

제가 전부터 일찍이 한 가지 공물도 면제해 달라고 요청하지 않은 것은 백성이 주상께 올리는 도리를 사적인 정으로 폐지할 수 없기 때문이었습니다. … 그런데 그대들은 자중할 줄 모르고 공적인 일도 아니면서 자주 수령의 있는 곳을 찾아가고, 찾아가면 사정에 따라 공적인 일을 폐하거나 자신의 체통을 잃고 정도에 어긋난 간청 따위를 하고 있습니다.<sup>8)</sup>

이황은 양반 사대부라도 공물을 바치는 것은 공이고, 수령과 친분에 의해서 공물을 면제받는 것은 사라고 규정하고 있다.<sup>9)</sup> 사적인 친분에 의해서 공물을 바치지 않는 것은 공과사를 엄격히 구분하지 않는 것이다. 이황은 양반 사대부의 책임을 특히 강조하면서, 공과사를 엄격히 구분할 것을 주장한다.<sup>10)</sup> 그것은 곧 사에 대한 부정적인 사고와 연결된다.

그런데 이황은 ‘사’에 대해서 다른 규정을 하고 있다.

예를 들면 지금 사람들이 공적인 일과 사적인 일을 말하는데, 공적인 일은 반드시 모두 선한 것은 아니고, 사적인 일은 반드시 악한 것은 아니다. 다만 관가의 일은 공공에 속하기 때문에 공적인 일(공사)라고 말하고, 민간의 일은 사적인 단독적인 것에 속한다. 그러므로 사적인 일(사사)라고 말할 뿐이다. 또한 예를 들면 인심이 형기의 사사로움에

8) 『퇴계집』 권36 3ㄴ, 滉從前未嘗請除一貢物者, 以民供上之道, 不可以私廢之也. … 君等乃不知所以自重其身, 非公事而屢至偃室, 至則不免有循私廢公, 失己害直之干請.

9) 조선은 개국초부터 良賤체제로 양인에게 공물을 납부하고, 천민은 납부하지 않도록 하였는데, 중기이후로 양반 사대부는 자신의 특권적 지위를 이용하여 공물을 납부하지 않았다.

10) 이황은 공물의 문제점을 제도적으로 해결하기보다는, 도덕적 양심에 입각하여 해결하고자 한다.

서 발동하는데, 형기는 완전히 사적인 나쁜 것이 아니다. 다만 한 개인의 단독적인 것에 속할 뿐이다.<sup>11)</sup>

여기서 우리는 공사에 대해서 두 가지를 알 수 있다. 첫째는 선악을 나누어 말하는 것이다. 둘째는 선악을 나누지 않는 것이다. 그 중에서도 둘로 나누어 볼 수 있다. 관가의 일과 민간의 일을 나누는 것이고, 다른 하나는 형기의 사가 악은 아니라는 것이다.

먼저 이황은 관과 민의 관계를 공과 사로 나눈다. 이러한 사고는 공과 사의 영역을 구분하려는 사고에서 나온 것이다. 자기 부인의 기제사를 사제(私祭)<sup>12)</sup>라고 쓴다거나, (어떤 사람이) 공과 사를 다 이롭게 하였다(公私並利)<sup>13)</sup>는 표현 등은 그가 공적인 영역과 사적인 영역을 구분하고 있었다는 것이다. 이황은 공이라고 해서, 선이고, 사라고 해서 악이라고 하지 않는다. 공에도 선과 악이 있을 수 있고, 사에도 선과 악이 있을 수 있다는 것이다.

다음으로 형기의 사가 악은 아니라는 것에 대해서 살펴보자. 이 문제는 공사에 대한 가치 판단과 관련이 된다. 주자학에서는 공은 선하고 사는 악하다고 주장한다. 여기서 공은 전체적인 원리나 기준을 뜻하고, 사는 그것에 반하는 것을 말한다. 주자학에서는 그것의 구체적인 예로, 도덕적인 정당성(義)과 물질적인 이익(利)의 관계나, 천리나 인욕의 관계를 들고 있다. 주자학에서는 이러한 관계를 내면의 의식에까지 공사관계를 들이민다.<sup>14)</sup> 의식이 발하였을 때, 그것을 제어하지 못하면, 그 의식은 반드시 자기 합리화를 하기 마련이라고 하는 주자학의 철저한 인간이해가 깔려 있다.

11) 『퇴계집』 권25 19ㄱ. 答鄭子中間講目. 只如今人言公事私事之類. 公事非必皆善. 私事非必皆惡. 但以官家事屬公共, 故謂之公事. 民間事屬私獨, 故謂之私事耳. 亦如人心發於形氣之私, 形氣非盡私邪也. 但言屬一己所獨云爾. 원래 이 글은 의지(志)는 공이고 생각(意)은 사라고 하는 장재의 말에 대한 평가를 하는 중에 나왔다. 이때 공과 사는 선악 개념으로 이해할 수 없다고 이황은 주장한다(志公意私, 此公私者, 非分善惡而言).

12) 『퇴계집』 권34 11ㄱ. ㄴ.

13) 『퇴계집』 권47, 14ㄴ.

14) 『퇴계집』 속집 권8 18ㄴ. 或循天理之公, 或循人欲之私, 善惡之分, 由茲而決焉. 此所謂意幾善惡者也.

주자학에서는 의식이 막 발동하였을 때, 그것이 도덕적인 올바름에 기초하는가(原於性命之正) 아니면 감각기관에 근거하는가(生於形氣之私)를 문제 삼는다. 전자를 도심이라고 하고, 후자를 인심이라고 한다. 도심이 공이라면 인심은 사이다. 그렇다면 인심은 부정적인 것이 되는데, 주희는 부정적인 것을 인욕이라고 보고 있다.<sup>15)</sup> 그렇다면 인심을 ‘형기의 사’라고 하는 표현은 어떻게 된 것인가?

이황은 기본적으로 ‘사’를 부정적으로 본다.<sup>16)</sup> 그러나 ‘형기지사’에서 ‘사’는 ‘사’란 글자만 가지고서는 악으로 흘렀다고 말해서는 안 된다고 한다.<sup>17)</sup> 사는 자기에게 고유한 것이고, 사욕이 아니라고 한다.<sup>18)</sup> 이러한 표현은 이미 주희에게서 나타나고 있다.

질문 : ‘형기의 사사로움에서 생긴다’에 대해서 물었다

대답 : 굶주리면 먹고, 추우면 따뜻하게 한다는 종류는 모두 내 몸 혈기와 형체에서 나오지만, ‘다른 사람은 관여하지 않기 때문에,’ 이른바 사이니 또한 좋지 않은 것은 아니다. 다만 오로지 그것을 좇아서는 안 된다.<sup>19)</sup>

도심이 공적인 기준에 합치한다면, 인심은 그러한 기준에 합치하지 않는다. 그렇다고 인심은 악은 아니지만 악으로 갈 여지가 있는 근거를 가지고 있다. 여기에 주희<sup>20)</sup>나 이황<sup>21)</sup>의 고심이 있다. 그래서 인심의 ‘사’를 부정적으로 볼 수 없는 것이

15) 주희는 처음에 두정씨의 주장을 좇아 인심을 인욕이라고 보고 있지만, 만년에 가서는 인심을 인욕과 분리한다.

16) 『퇴계집』 권7 37ㄴ. 私者, 一心之蠹賊, 而萬惡之根本也.

17) 『퇴계집』 권19 28ㄴ. 此私字不可謂流於不好之地, 明矣

18) 같은 책, 같은 곳. 私是自家所有而已, 非私欲也.

19) 『주자어류』 권62-37 問“或生於形氣之私”. 曰: “如飢飽寒煖之類, 皆生於吾身血氣形體, 而他人無與, 所謂私也. 亦未能便是不好, 但不可一向徇之耳.” 植

20) 『주자어류』 권62-36 問: “先生說, 人心是‘形氣之私’, 形氣則是口耳鼻目四肢之屬.” 曰: “固是.” 問: “如此, 則未可便謂之私?” 曰: “但此數件事屬自家體段上, 便是私有底物, 不比道, 便公共. 故上面便有箇私底根本. 且如危, 亦未便是不好, 只是有箇不好底根本.” 士毅

21) 『퇴계집』 권40 9ㄴ-10ㄱ. 人心者人欲之本, 人欲者人心之流. 夫生於形氣之心, 聖人亦不能無. 故只可謂人心, 而未遽爲人欲也. 然而人欲之作, 實由於此, 故曰人欲之本, 陷



다. 따라서 ‘사’에 대한 개념규정을 달리하는 것이라고 할 수 있다. 그런데 ‘사’를 달리 볼 수 있는 측면이 있다.

이른바 ‘한 개인에 독자적인 것이다’와 ‘다른 사람은 관여하지 않는다’라고 하는 표현은 ‘자기 한 몸에게 오로지 속한다’라고 볼 수 있다. 그러나 이러한 해석에서 한 걸음 더 나아가면 자신과 타자의 관계를 함축하는 표현으로 볼 수 있다. 이황은 자신에게 고유한 어떤 측면에서 ‘사’를 쓰고 있다. 보편 특수의 관계로서는 알 수 없는 교환 불가능한 측면을 제기하고 있는 것이다.<sup>22)</sup> 나도 남의 배고픔을 알 수 없듯이, 남도 나의 배고픔을 알 수 없다. 나와 타자는 알 수 없는 거리가 있다. 인간은 육체를 가지고 있는 점에서 보편적이지만(“끓주리면 먹고, 추우면 따뜻하게 한다는 종류는 모두 내 몸 혈기와 형체에서 나오지만”), 그것의 한계를 경험하지 않는다면 타인을 알 수 없다.<sup>23)</sup>

이황의 사에 대한 고찰은 욕망을 긍정적으로 생각하는 명대 기철학적 사고와 다르다. 욕망 긍정에 대한 사고는 일반적으로 사적 소유를 긍정하는 사고와 연결되어, 명말을 거쳐 청대까지 광범위하게 주장되었다.<sup>24)</sup> 그러나 이러한 주장은 명청대라는 사회정치적 상황을 염두에 둔 것이다. 조선에서는 직접적으로 이러한 사적 소유와 관련된 공과 사에 대한 철학적 논의를 제기하지 않는다.

결국 주희와 이황의 인심은 형기의 사사로움에서 나온다고 하는 표현에서 사가 악으로 갈 수 있는 경향성을 볼 수 있지만, 그것에는 각각의 개인이 단독성이 있다고 하는 측면도 있음을 알 수 있다.

---

於物欲之心。衆人遁天而然。故乃名爲人欲。而變稱於人心也。是知人心之初，本不如此。故曰人心之流，此則人心先而人欲後，一正一邪，不可以輕重言也。

22) 가라타니 코오진 / 권기돈 역, 『탐구2』(새물결, 1998), 11~20면. 가라타니 코오진은 단독성(singularity)과 특수성(particularity)을 구별한다. 특수성은 일반성속에서 고찰되지만, 단독성은 일반성속에서 고찰되지 않는다고 한다. ‘나’라고 말할 때, 일반적인 한 명의 나가 특수성이려면, 다른 나와 바꿀 수 없는 것이 단독성이다.

23) 이것은 곧 타인의 신체성을 긍정하는 것으로 볼 수 있는 측면이다.

24) 미조구찌 유우조 / 김용천 역, 『중국 전근대 사상의 굴절과 전개』(동과서, 1999), 16~17쪽 참조.

## 2. 吳達運의 공사관

오달운<sup>25)</sup>은 공은 인의 도이고, 사는 이익의 근원이다라고 하여,<sup>26)</sup> 기존의 학자들과 차이가 없다. 다만 그는 공과 사가 결과적으로 뒤바뀔 수 있다는 독특한 관점을 제시하고 있다.<sup>27)</sup>

오달운은 공과 사를 주관의 감정<sup>28)</sup>과 대상인 일 사이에서 일어나는 관계로 파악하고 있다. 주관과 대상이 모두 맞지 않는 경우 공과 사가 뒤바뀌게 된다고 한다. 먼저 공에서 사가 되는 경우를 세 가지를 들고 있다.

첫째는 감정을 숨기고 일의 마땅함을 추구하는 경우이다. 그는 그 예로 직공자를 들고 있다.<sup>29)</sup> 아들의 정은 아버지의 도둑질을 고발하지 말아야 한다. 그런데 고발한 경우, 아들은 남을 낚아서 곤다라는 말을 자기에게로 돌리고자 하는 것이다. 아버지를 고발한 아들은 사람의 감정은 마땅히 해야 하는 것이 있지만 숨겨주어야 하지만, 일이 행동으로 드러나 의심함이 없는 지경에까지 도달하지 않은 경우(법에 저촉되는 경우), 마땅히 해야 하는 감정을 숨기고 교묘하게 사람들이 의론하지 않은 것을 하는 것이다.<sup>30)</sup>

둘째는 일의 마땅함을 버리고 감정대로 하는 경우이다. 그는 그 예로 장무증을 들고 있다. 장무증은 방탕의 후계자를 세워 줄 것을 임금에게 요구하였는데 공자는 그가 비록 요구하지 않았다고 하더라도 믿지 않았을 것이다라고 말한다.<sup>31)</sup> 주희는

25) 오달운(1700~1747)의 호는 海錦이다. 오달운은 동북 오씨로, 전남 해남에서 태어나, 41세에 과거에 급제하였고, 성균관 학유, 승정원 사관을 거쳐, 오수도 찰방으로 있다가 죽었다. 유척기와 학문을 논하였다. 저서로는 『해금집』이 있다.

26) 『해금집』 권3 公私解 54 公者仁之道也, 私者利之源也.

27) 같은 책, 같은 곳. 公焉而失其道則私矣, 私焉而得其道則公矣.

28) 구체적으로는 人之常情의 情이다.

29) 『논어 현문』 葉公語孔子曰 吾黨有直躬者 其父攘羊 而子證之論, 孔子曰 吾黨之直者 異於是 父爲子隱 子爲父隱 直在其中矣.

30) 『해금집』, 같은 곳. 凡人之情曲當有如此者, 而事之見於行者果未至十分無疑, 則掩其曲當如此之情, 而巧就人所不議底做去. 如其父實攘羊而子之情, 豈肯證父之盜乎? 然而證之者欲鉤得人直底說話歸己也. 此非不宜乎情者耶?

31) 『논어 현문』 子曰: 臧武仲以防求爲後於魯, 雖曰不要君, 吾不信也.

장무중이 방방에 후계자를 세우려고 요구한 것은 다른 공공이가 있어서 그런 것이라고 한다. 장무중이 방방을 근거로 하여, 후계자를 세우는 것이 받아들여지지 않으면, 그것을 기회로 반란을 일으켰을 것이라는 것이다.<sup>32)</sup> 그래서 공자는 장무중이 요구하지 않았다고 말하더라도, 믿지 않을 것이라고 한다. 그런데 오달운은 임금의 후계자를 세우는 것이기 때문에 임금에게 요구한 것은 옳지 않지만, 후계자를 세워 제사를 지내는 감정은 마땅하다고 보고 있다. 반드시 임금에게 요구하는데 뜻을 들 필요가 없이, 제사를 지내려고 하는 감정과 그것을 달성하려고 하는 형세가 반드시 이와 같은 뒤라야 후계자 문제를 해결할 수 있다. 그런데 장무중은 사리에는 온당하지 않지만, 그 감정대로 하고 싶거나, 형세가 혹 그만 두기 어려워, 일의 온당함을 버리고, 곧바로 그 감정에 따라 행동한 경우이다.<sup>33)</sup>

셋째는 감정과 일에는 마땅하지만, 올바른 마음에서 나오지 않은 경우이다.<sup>34)</sup> 그는 그 예로 오패를 들고 있다. 왕실이 쇠약할 때 제후으로써 한 일과 감정은 매우 올바르다. 그러나 오패의 마음을 따져 보면 엄폐하기 어려운 점이 있다. 감정이 나타난 것을 추구하여 감정이 나타난 것이 마땅히 이와 같고, 사리를 궁구하여 사리가 충분히 이와 같은 경우이지만, 마음에서 발동할 때, 명예를 구하거나 나쁜 소리를 듣기 싫어하는 생각이 짝틀 경우, 일과 감정에 합치해도, 모두 허튼 일이 된다고 한다.<sup>35)</sup>

다음은 사적인 것에서 출발하여 공적인 것으로 끝나는 경우는 두 가지를 들고 있다.

32) 武仲得罪奔邾, 自邾如防, 使請立後而避邑。以示若不得請, 則將據邑以叛, 是要君也。

33) 『해금집』 권3 公私解 557. 事之理雖未穩當, 而直緣其情之有可欲, 其勢之或難已, 捨事之穩當而直就其情而行。如臧武(원문에는 文으로 되어 있으나, 문맥으로 보면 武이다) 仲以防要君者, 不必有意於要君, 而欲致祀之情, 與可致之勢, 必如此而後可得也。則此非不宜於事(원문에는 情으로 되어 있으나 문맥으로 보면 事이다)者乎?

34) 여기서 감정과 마음의 구별이 애매한다. 일반적으로 감정은 마음에 포함되지만, 오달운은 마음을 생각이나 의도에 한정시키고 있다.

35) 같은 책, 같은 곳. 究其情迹而情迹有十分如此者, 究其事理而事理有十分如此者, 而發於其心之際, 或有要譽惡其聲之念萌焉, 則合於事合於情者, 皆爲虛套物事。如五霸之時, 王室陵替, 則爲諸侯者, 其情迹固當極力匡救, 其事勢固當極力推戴, 而畢竟究其心大有難掩處, 此非不出於心者乎?

첫째는 감정에 따랐지만 마땅함에 합치한 경우이다. 그는 그 예로 고수가 살인하고 순임금이 그를 엮고 도망간 일을 들고 있다.<sup>36)</sup> 이 경우 사람을 죽이면 마땅히 죽인다는 법조문은 일의 외면적인 측면이고, 부자간의 이와 같이 합당한 지극한 정이 일의 근간이다. 나의 감정은 곧 하늘의 명령이니 감정이 편안히 여기는 것에는 또한 반드시 어떤 도덕적인 의미가 있으니, 일의 마땅하고 마땅하지 않음을 고려하지 않더라도 적절함에 합치하는 것이다.<sup>37)</sup>

둘째는 원칙(經)에는 합치하지 않으나 변통(權)에는 합치한 경우이다. 그는 예로 탕왕이 걸왕을 죽이고, 무왕이 주왕을 죽인 것을 들고 있다. 임금과 신하의 관계에서 신하가 임금을 죽이는 것은 원칙에 어긋나지만, 특수한 상황에서는 어긋나지 않는다. 원칙은 변할 수 없지만, 형세상 그만 둘 수 없거나 리에 어긋나지 않으면 원칙도 또한 변하는 것이 마땅하다는 것이다.<sup>38)</sup>

오달운은 공에 집착하여 공의 원리를 알지 못하면 시비를 전도시키고, 현자와 우자에 대한 평가를 잘못하여, 사에 대한 피해보다 심하다고 주장한다. 이러한 주장은 공에만 집착하는 것에 대한 정당한 비판이다. 그는 또한 사에 리가 있음을 살펴 사라고 해도 의미를 추구하면 원칙과 임시상황에 모두 적용할 수 있는 공의 효과에 이를 수 있다고 주장한다.<sup>39)</sup>

36) 『맹자』 「진심장」 상 35 : 도옹이 질문하였다. “순임금이 천자가 되고, 고요가 사가 되었는데 고수가 사람을 죽였다면 어떻게 하겠습니까?” 맹자가 말하였다. “법을 집행할 뿐이다.” “그렇다면 순은 그렇게 하지 못하게 하지 않습니까?” “순이 어떻게 금지할 수 있겠는가? 고수는 받은 바가 있다.” “그렇다면 순은 어떻게 합니까?” “순임금은 천하를 버리기를 헌신짝 버리듯이 하여 몰래 엮고 도망하여 바닷가를 따라 거처하면서 중신토록 혼연히 즐거워하면서 천하를 잊으셨을 것이다”(桃應問曰, “舜爲天子, 臯陶爲士, 瞽瞍殺人則如之何?” 孟子曰, “執之而已矣.” “然則舜不禁與?” 曰, “夫舜惡得而禁之? 夫有所受之也.” “然則舜如之何?” 曰, “舜視棄天下, 猶棄敝屣也. 竊負而逃, 遵海濱而處, 終身訢然樂而忘天下.”).

37) 『해금집』 권3 55나. 至夫我之所以爲情者, 天之所以命者, 則情之所安者, 亦必有一槩義理, 而雖不顧其事之宜不宜, 亦合於中, 如瞽瞍殺人舜竊負而逃, 是殺人當殺之典, 是事之外面, 而父子至情合當有如此者, 是事之幹也. 此非徒徇於情而合於義者耶?

38) 같은 책, 같은 곳. 天地之大經古今之誼者, 有不可變者. 而勢有所不已, 理有所未安者, 則經焉而亦變, 誼焉而亦易, 濟其不已之勢·未安之理, 如湯武誅匹夫者, 非不知君臣經誼之難變, 而其所以變易者, 其非不合於經而合於權者耶?

39) 같은 책, 같은 곳. 所謂公者, 徒守其公之一字, 而不察其所以公之道, 則顛倒是非謬戾

오달운은 공과 사를 일치하지 않는다고 하는 것은 곧 공과 사 충돌한다는 것을 뜻한다. 이러한 속에서 오달운은 수양론을 제기한다. 마음을 고요하게 한 뒤 이 마음을 가슴속에 자리잡게 하여, 자유롭게 나타나거나 끌려다니게 하지 않고 항상 상제를 대하는 것을 긴요한 공부로 삼고, 격물공부를 해나가다 보면 어느 날 깨닫게 된다고 한다.<sup>40)</sup> 여기서 그는 공과 사의 문제를 마음의 문제로 놓고, 항상 상제를 대하는 두려움을 제시한다. 이러한 두려움이 있어야 공과 사를 구분할 수 있다고 하는 것은, 정해진 규범만으로 해결하려는 시도에 대한 경종이다. 두려워하는 마음은 곧 현실에서 타자에게로 다가갈 수 있는 유일한 끈이다.

공과 사가 뒤바뀔 수 있다는 주장과 공부론이 필요하다는 주장은 범가적인 사고에 대한 반발이다. 범가에서는 공과 사가 절대적이다. 공과 사에 대한 고정적인 사고는 범가적인 사고이다. 범가에서 엄격한 법으로 규정된 공과 사를 주장한다. 따라서 예외적인 상황을 인정하지 않는 법의 지배를 구축한다. 이는 인간을 양적인 일반자로 간주하는데서 나온다. 군주를 제외한 인간 일반은 자율성이 없다. 따라서 공부나 수양을 할 필요가 없는 것이다.

반면에 유기는 인간 관계의 다양성을 인정하기 때문에, 인간을 질적인 존재로 간주한다. 상황과 조건에 따라 일률적으로 적용할 수 없는 일들이 발생한다. 따라서 공과 사에 대한 변화가능성을 인정하게 된다. 이러한 속에서 무엇이 공이고 사냐라는 형식적 영역구분은 그다지 중요하지 않았던 것 같다. 전체 질서를 인정하는 것이 공이고 그렇지 않은 것이 사이다.

여기서 중요한 것은 공부론이다. 공부란 개별적인 수양이 전제가 되어야한다. 즉 개인의 발견이 전제가 되어야 한다는 것이다. 물론 이 때 개인의 발견이란 사적인 자아의 확립은 아니지만, 적어도 나름대로의 개인에 대한 자각은 있었을 것이다. 전체 질서의 문제는 개인의 마음에 달려 있는 것이다. 이 때 마음은 육체와 나누어지는 것이 아니라 불가분의 관계에 있다. 공부는 마음과 육체에서 수양이전과 수양이후가 달라지게 된다.

賢愚者，甚於私字之害也。所謂私者亦審其私之有理，而究得其所不私之義，則反經合道隨時處中，而能至於公字之效矣。

40) 같은 책, 같은 곳. 及其事靜之後，則宅此心於腔子裡，不使奔放，不使牽掣，常以對越上帝爲緊工，而間以古聖賢佳言格論磨勵淬澤之，至於用工之久，而一朝豁然

이는 義와 利의 관계에서 살펴볼 수 있다. 일반적으로 공과 사, 義와 利의 관계는 모순적인 관계가 이다. 그런데 유가는 의와 리의 관계에서 리 자체를 부정적으로 보지는 않았다. “공자가 이익을 드물게 말하였다”<sup>41)</sup>를 주희는 “(공자가) 이익을 (부정한 것이 아니라) 드물게 말한 까닭은 일을 해나가는 데 다만 이 도리를 따라가면 이익은 그 가운데 있기 때문이다”<sup>42)</sup>로 해석하고 있다. 개별적인 측면(사)에서 이익은 당연히 부정되지만, 전체적인 측면(공)에서 이익은 긍정된다.

공과 사, 도덕적 정당과 이익이란 문제가 이렇게 고정적인 것이 아니라, 변화될 수 있다면, 그것은 형식성을 결여하는 것이라고 할 수 있다. 그러나 법률적 형식성에 매몰되지 않는 인간이나 세상사에 대한 고려가 유가의 철학에는 있다. 오달순이 감정과 일의 관계에서 일치되지 않는 점에 주목하여 공과 사를 설명하려는 방식은 법적 한계성을 뛰어 넘으려는 사고인 것이다.

### Ⅲ. 결론

근대 서구사회는 사적인 주체가 있고, 그 주체들이 하나하나씩 양해해서 만들어진 공적인 영역이 존재한다. 그러나 조선에서는 사적인 주체들의 합으로서 공이 만들어지지 않았고, 공 자체가 이미 존재하였고, 사는 그것에서 이탈된 모습으로 있었을 뿐이다. 다른 형태로 공과 사가 존재하였다. 이러한 공과 사의 다른 이해가 곧 지금의 공과 사에 대한 혼란상을 보여준다. 지금은 기존의 공사의식에다 서구의 공사 체계가 들어와서 혼동된 상태이다. 특히 공과 사에 대한 기존의 연구는 이러한 문제만을 제기하고 있을 뿐이다. 기존의 연구는 특히 전통사회에 대한 공사관계를 부정적으로 보고 있다.

그러나 조선학자들의 공과 사에 대한 논의는 기존의 연구에서 소홀히 하기 쉬운, 실천론적인 함의를 가지고 있다. 특히 조선에서 사에 대한 관심보다 공에 대한 관심이 많았던 것은 개별적인 이익에 대한 관심이 점증하는 상황속에서 전체 질서라

41) 『논어 자한』

42) 『주자어류』 36-1. 罕言利者, 蓋凡做事只循這道理做去, 利自在其中矣.

는 틀을 강조함으로써, 이러한 이익을 제어하려는 노력이라고 이해할 수 있다. 즉 주자학자들의 사라고 하는 수양론적 공간은 서양이나 일본의 학자와 같은 사변적이고 관조적인 단절된 공간이 아니라 공이라는 관계에 돌입하기 위한 준비, 그래서 더 치열한 실천적 공간일 수 있다.

이황이 사개념을 부정적으로 이해하면서 독자성으로 간주한 대목과 오달운의 공사 개념이 바뀔 수 있고, 그것에는 수양이 필요하다는 것은 곧 타자의 신체성에 대한 인정과 그것을 바탕으로 타자에 접근하는 자아의 노력으로 이해할 수 있다. 이러한 사고야말로 조선의 주자학에서 현대적인 논의를 끌어들이 수 있는 계기이다.

이러한 필자의 해석은 어찌 보면 무리한 해석일 수밖에 없다. 그러나 무리한 해석이 가해지지 않는다면 어떻게 새로운 지평이 열릴 수 있을 것인가? 조선 시대라는 시대적 한계를 우리는 어떻게 넘을 수 있을 것인가? 이 시대적 한계를 발판으로 삼아 도약할 수 있는 계기는 우리에게 없는 것인가?

## Public and Private in Chosun Chu Hsi Philosophy

Cho, Nam-ho\*

Previous researches on the concept of public and private in Chosun dynasty are confined within two explanatory divisions, one being the explanation by the concept of realm (as in public realm and private realm), the other by the concept of value (that the concepts of public and private are value-laden). Such divisions reveal the mode of thinking that approaches the problem of public and private from the detached third person point of view. It is especially troublesome for the division by realm that, although it espouses to embrace both realms of public and private, the division itself cannot avoid being bound to its own private realm.

What concerns Chu Hsi scholars in Chosun dynasty on this subject is the theory of self-cultivation. Although the chasm between the public and private does exist within the theory of self-cultivation, the pride of place lies on the practical endeavor to cultivate, thus to ascend, the self to the higher plane of public, not on the mere theoretic division between the two. From such perspective, the two divisions of realm and of value signify no more than an instrumental division for practical engagement.

While Yi, Hwang regards the concept of private negatively as individual, Oh, Dal-un argues that the concept of public and private is not rigid but subject to change, and that self-cultivation is required to determine its nature. This could be understood as endeavor of the self to recognize the Other as the absolute Other, and to approach the Other upon that recognition. It is such line of thoughts that can provide the opportunity to bring forth the contemporary discussion from the Chu Hsi philosophy in Chosun dynasty.

---

\* SNU BK LAW21 Researcher