

2020 성균관대학교 동아시아학술원 유교문화연구소
추계학술대회

“한국경학시탐”

- 일시: 2020년 11월 6일(금) 14:00-17:00
- 장소: ZOOM 온라인회의실
- 진행방식: 온라인 실시간 발표 및 토론
- 주최: 성균관대학교 동아시아학술원 유교문화연구소

11월 6일 학술대회 일정

사회자: 안승우(유교문화연구소)			
발 표			
시간	일정	주제	성명 및 소속
14:00-14:05 (05분)	오프닝 및 안내		
14:05-14:15 (10분)	개회사		김도일 (유교문화연구소)
14:15-14:45 (30분)	기조발표	“조선유학의 양상과 공부론의 핵심”	이영호(성균관대)
14:45-15:15 (30분)	연구발표 1	“『상서(尙書)』 변위(辨僞)의 성운(聲韻) 활용”	이은호(한국외대)
15:15-15:30 (15분)	논평	-	함영대(경상대)
15:30-15:40 (10분)	휴식		
15:40-16:10 (30분)	연구발표 2	“『예기(禮記)』 ‘의(義)’ 6편 기문(記文)의 특징에 관한 연구”	정병섭(성균관대)
16:10-16:25 (15분)	논평	-	원용준(충북대)
16:25-16:55 (30분)	종합토론 및 총평	-종합토론 -총평	사회 안승우(성균관대) 총평 김도일(성균관대)
16:55	폐회		

목 차

인사말씀: 현대경학과 비판유학	04
○ 김도일 (유교문화연구소)	
기조발표: 조선유학의 양상과 공부론의 핵심	06
○ 이영호 (성균관대학교)	
연구발표1: 『상서(尙書)』 변위(辨僞)의 성운(聲韻) 활용	10
○ 이은호 (한국외국어대학교)	
논평1	25
○ 함영대 (경상대학교)	
연구발표2: 『禮記』 ‘義’ 6편 記文의 특징에 관한 연구	27
○ 정병섭 (성균관대학교)	
논평2	43
○ 원용준 (충북대학교)	

현대경학과 비판유학

김도일(유교문화연구소장)

유교문화연구소는 다음 두 가지 문제의식 속에서 지난 1년간 연구소의 미래 방향을 설정하고 준비하였습니다.

1) 문제제기 I : 새로운 경학 “현대경학”의 필요성

○ 전통에서 경학(經學)이란 보편성 탐구의 학문이었습니다. 또한 문사철을 위시한 모든 학문 분야에 걸친 종합학문적 성격도 지니고 있습니다. 그러나 근대 이후 경전은 그 권위를 상실하였고, 경학 역시 현대 분과학문 체계 안에서 기존의 종합학문적 성격을 잃게 되어 현재 관련 연구는 역사학, 문헌학 영역에 주로 국한되어 있습니다.

○ 위와 같은 과거의 영향 아래서, 서구적 보편성으로 경전을 분석하여 그 보편성의 근거를 근대적이고 서구적인 보편성에 찾고자 하거나, 오리엔탈리즘적 방식으로 비서구적 보편성을 산정하는 노력이 그간 있었습니다. 그러나 이러한 근대에서의 경학 연구 방식은 유학의 중핵을 온전히 드러내는 데 한계가 있습니다.

○ 이 때문에 근대적 맥락에서 이미 보편성을 획득한 것들에만 착목하지 말고, 오히려 여기 지금 우리에게 절실한 현실 문제와 연관되는 것에 주목해야 할 필요가 있습니다. 또한 경학의 보편성 담지의 역할이 상실되었음을 인정하되, 유학 경전에 담긴 현대 한국사회에 직결되는 지혜를 재발굴하는 데에 연구의 초점을 맞춰야 할 것입니다. 즉 유학 경전에 대한 연구가 역사학이나 문헌학을 넘어 우리에게 필요한 지혜를 제공하는 리소스가 되기 위해서는 그 연구가 현대 한국의 로컬리티를 설명하는 한 축이 되도록 해야 합니다.

2) 문제제기 II: 새로운 인문학 “비판유학”의 필요성

○ 인문학의 본질은 인문학적 성찰을 통해 자기와 사회를 변화시키는 것에 있습니다. 유학 연구 등이 외면되는 이유 중 하나는 바로 이 본질이 제대로 구현되지 못하기 때문입니다.

○ 지금까지의 “유교적 현대성”에 대한 동아시아 학계의 많은 논의는 담론일 뿐이었습니다. 그간에는 “민주”와 “자유” 등의 현대적/서구적 가치에 착목하여 유학 전통을 그 연장선상에서 현대화하는 데 주력해왔습니다. 혹은 동아시아의 눈부신 경제 성장을 바탕으로 한 근대적/서구적 정치 체제 구축에 대한 해석에서도 유교 전통이 종종 소환되어, 소위 “유교민주주의”와

같은 담론이 형성되기도 하였습니다. 최근 중국의 “대륙신유학자”들의 경우, 서구적 보편성과 대결할 수 있는 개념과 이론을 창출하는 데 노력을 경주하고 있고, 한국에서도 다양한 관련 연구 성과가 어느 정도 축적된 상태입니다.

○ 그러나 과연 한국에서 생산된 연구들이 한국을 넘어 동아시아학계에, 더 나아가 세계학계에 기여하고 있는지는 불분명하다고 할 수 있습니다.

○ 더 큰 문제는 유교적 현대성을 논하는 방식이 담론 수준에 머문다는 것 그 자체입니다. 오히려 필요한 것은 유학적 지혜가 얼마나 지금 우리의 현실에 대하여 설명력을 갖는지, 그리고 더 나아가 “어떻게” 하면 비판적 설명력을 가질 수 있는지를 고민하는 것입니다.

유교문화연구소에서는 지난 2020년 하계 학술대회를 통해 위의 문제제기 중 두 번째에 관련하여 유학 연구가 어떻게 한국의 현실과 연관될 수 있는지에 대한 성찰을 하였습니다. 오늘 추계학술대회는 위 문제제기 중 첫 번째에 해당되는 “현대경학” 건립을 위한 방향과 연관됩니다. 특히 현재 동양철학계에서 경학 연구의 경향을 알 수 있는 세 분의 학자를 모시고 진행하고자 합니다.

올해의 학술대회 성과를 바탕으로 하여 내년도 유교문화연구소의 학술연구는 다음과 같은 방향으로 나아가고자 합니다. 현대적 경학의 방향을 재설정할 수 있는 방법을 모색하고, 유학 연구의 비판성과 접목될 수 있는 문제들을 발굴하는 것입니다.

끝으로 바쁘신 중에도 발표와 논평, 사회를 승낙해주신 교수님들께 진심으로 감사의 드립니다. 그리고 시간을 내어 회의에 참석해주신 모든 분들과 학술대회를 준비한 운영진들에게도 감사의 마음을 전합니다.

2020년 11월 6일

조선 유학의 양상과 공부론의 핵심

李昞昊(성균관대 동아시아학술원 교수)

I

인류의 정신을 이끈 사상은 단일한 형태로서 고정된 것이 아니었다. 어떤 선지자에 의하여 촉발된 사유는 시간이 흐르면서 공간을 달리 하면서 여러 현자들이 그 사유의 폭을 넓히고 깊이를 더해 갔다. 그러면서 그 본래의 모습을 저변에 간직한 채로 다양한 형태의 환골탈태를 거듭하는 가운데, 인간 정신문명의 주축으로 자리매김을 하게 되었다. 인류를 창도한 정신문명의 이러한 양상을 가장 잘 구현한 사유중의 하나가 바로 유학이었다.

유학은 修己와 治人을 포괄하는 학문을 구축하였으며, 이는 동아시아 역사에서 개인의 수양뿐 아니라 정치의 경세론의 영역까지 포괄하는 사상체계였다.

이러한 유학은 주자의 『中庸章句』 「序文」에 의하면, 3단계의 발전을 통해 완성되었다. 제1기 유학을 이끈 인물은 堯, 舜, 禹이며, 제2기는 孔子, 顏子, 曾子, 子思, 孟子이고, 제3기는 二程子, 朱子 등이다. 이후 유학은 아시아 전역으로 퍼져나가면서, 이러한 유학의 정신을 그 공간과 시대가 요구하는 바에 따라 적절하게 구현해 나갔다.

1기 유학은 이른바 三經이 주축이었으며, 2기 유학은 四書가 중심이었고, 3기 유학은 『四書章句集注』를 통해 완성되었다. 1기 유학은 신에 대한 관념을 중심에 두고 심성 수양에 대한 논의가 있었으며, 2기 유학은 인간관계론이 주조를 이루면서 심성 수양에 관한 내용들이 활발하게 제시된다. 한편 동아시아에서 가장 큰 영향력을 지녔던 3기 유학은 심성의 본질과 수양에 대한 내용들이 중심이었으며, 더하여 신 또는 인간관계론도 함께 거론되었다.

조선의 유학은 중국 유학의 이 같은 세 양상을 모두 수용하였다. 인물과 시대에 따라 유학의 이러한 세 양상은 어느 한쪽이 두드러지거나 아니면, 두 가지 이상의 조류가 습류하기도 하면서, 조선유학을 풍성하게 하였다.

그 양상을 간략하게 보면, 朝鮮 朱子學은 중국 유학의 제1기와 3기의 神과 心性 중심의 유학을 수용하여 발전시켰고, 朝鮮 實學은 중국 유학의 제1기와 제2기의 神과 人間 관계 중심의 유학을 수용하여 발전시켜 나갔다. 이처럼 조선의 유학은 중국 유학의 세 층위를 모두 수용하였지만, 조선적 상황에 맞게 變容 혹은 深化發展을 시켜 나갔다. 이러한 와중에 조선의 유학은 동아시아 유학의 공통적인 양상과 독자적 지점을 확보하게 되었다.

II

조선주자학은 기본적으로 중국주자학의 심화와 변용(창신)이라고 할 수 있다. 심화는 기왕의 주자의 주장에서 문제시될 여지가 있는 言說들을 정밀하게 비교분석하여 定說을 찾아가려는 노력-예를 들어 주자언론동이고-과 주자의 시문, 경학, 어류 등에 관한 광범위하고도 정밀한 사전의 편찬-예를 들어 주자대전차의집보-이라고 할 것이다.(주자서문헌학)

변용은 중국 주자학에서 비교적 경시되거나 망각된 신 또는 천 관념을 끌어와서 일종의 조선적인 주자학을 창출했다는 점을 거론할 수 있다.(퇴계의 이발론(존리론)/이현일의 『홍범연의』)

조선주자학의 심화와 변용의 근거에는 심성론이 핵심을 이루고 있다. 이 심성론에 대한 학적 연구는 동아시아에서 전인미답의 경지를 이룩하였다. 조선 초기 회재 이언적에서 시작되어 퇴계 이황, 고봉 기대승, 율곡 이이에 이르러 개화하였으며, 이후 조선 말기에 이르기까지 그 학문적 성과는 조선이 이룩한 최고의 학문적 업적으로 자리하게 된다. 한편 조선주자학의 심성론에 대한 이러한 연구는 그 학적 추구를 넘어서 체득 혹은 자각이라 말할 수 있는 내적 실천론으로 심화되었다. 이러한 내면 탐구는 주로 인간 본연의 모습에 대한 접근과 자각이 기초를 이루고 있는데, 그 강렬한 경험으로 인하여 종교적인 형상을 띄기도 하였다.

조선 실학은 그 초기에는 주자학과의 접점을 긴밀하게 유지하는 가운데, 실천, 경세, 하학적 관념들을 보완하였다. 주로 순암 안정복을 중심으로 하는 성호 우파의 실학자들이 여기에 해당된다고 볼 수 있다. 그러다가 다산 정약용을 핵심으로 하는 성호 좌파에 이르러, 주자학에 대한 비판적 관점이 짙어지면서 神(天) 관념을 더하거나, 경학에 있어 新義를 주장하였다.

조선 실학의 근거에는 외적 현실에 대한 자각과 실천이 중요한 요소로 등장하였다. 기왕의 주자학의 심성론을 계승하기에 내적 추구를 하면서도 외적 실천으로 초점이 옮겨갔다. 이러한 양상의 전형적 구현은 그 공부론에서도 구현이 되었는데, 주자학의 내면 탐구에 비해 구체적 실천이 강하였으며 내면 탐구라 하더라도 그 양상이 조금 달랐다.

심성론이 기저를 이루고 있다는 점에서 조선 주자학은 확연하게 유학발전에 있어서 3기의 양상을 전형적으로 구현하고 있다고 할 것이다. 그러나 신 중심의 사유가 개재되었다는 측면에서 보면, 1기의 양상도 겸하고 있다고 할 것이다. 좀 더 고찰해 보아야 하겠지만, 이 점이 조선주자학의 특징적 면모인 것은 분명하다.

한편 실천, 경세와 같은 인간 관계론이 주축인 실학은 유학발전에 있어서 2기의 양상을 발전시킨 것이라 할 것이다. 그러나 여기에도 신 중심의 1기의 사유가 함유되었다는 것이 또한 하나의 특징으로 거론할 수 있을 것이다.

조선의 유학은 주자학과 실학으로 구분하여 보았을 때, 유학 발전단계의 각기 다른 양상을 구현하고 있다. 각기 3기의 개인심성론, 2기의 인간관계론에 중심을 두었다. 그러나 한편으로 유학 1기의 신(혹은 천) 관념을 공통적으로 함유하고 있다. 이것이 유학의 원초적 사유에 내재된 관념의 소생인지, 유학이 동전된 이후 한반도에 원래 있었던 사유의 영향인지에 대해서는 숙고가 요청된다.

한편 조선의 유학에서 그 이론에 대한 정치한 탐색만큼, 혹은 그 보다 더 중시한 것은 바로 공부론의 문제이다. 유학의 공부론은 수양론으로 이는 지식의 객관적 축적보다, 그 지식 자체가 가리키는 내용을 체득하는 실천의 문제였다.

III

고려 후기 주자학이 동전된 이후, 이를 자기 학문의 기반으로 삼은 주자학자들은 거의 예외 없이 주자학에서 제기된 공부론(수양론)을 자신의 삶에서 실천하고자 하였다. 주자학적 공부론의 핵심은 본래적인 자신의 회복 / 眞我 찾기라고 명명할 수 있을 것이다. 이는 조선 주자학의 거대한 명제였는데, 때로 문헌 분석이나 논쟁을 통해 수행되기도 하였고, 혹은 엄격한 예제의 고수를 통해 실천-소학동자-되기도 하였으나, 본질적으로 개인의 체험을 통해 실행되었다. 조선의 실학자들에 있어서도 조금 다른 형식으로 이 문제는 중요하게 제기되었다.

주자 공부론의 핵심은 『대학장구』와 『중용장구』에 잘 구현되어 있다. 『대학장구』 경1장의 명덕, 격물치지보망장, 성의장, 정심장의 주석과 『중용장구』 「서문」의 16자 심전, 그리고 『중용장구』 1장의 미발론이 바로 그것이다. 요약하면 다음과 같다.

1. 明德 : 人之所得乎天 虛靈不昧
2. 16字 心傳 : 惟精惟一. 道心과 人心의 精察과 道心の 一守
3. 動靜을 막론하고 未發之中의 상태로 살아가기

예시) 滄溪 林泳(1649~1696)의 경우

1 상태

이 때문에 조용히 앉아 있을 때나 성현의 말씀을 마주하고 있을 때에는 이 마음이 보존되니, 理와 義의 본체가 모여 들어 어느덧 대략 갖추어지는 듯하였습니다. 그러나 정신과 기운이 혼매하고 피곤하며 사물이 분잡하게 와 닿는 때에 이르러서는 이 마음이 흩어져 없어지니, 경우에 따라 방탕한 데로 흘러 만사가 지리멸렬해지고 흐리멍덩 일을 그르쳐 의지할 만한 하나의 선도 전혀 없게 됩니다. 따라서 하루 사이에 생각과 행동들이 흡사 두 사람의 일과 같은 경우가 매우 많습니다. 그 병통이 사람과 만날 때에 가장 심하니 범범한 사람을 만나면 저도 따라서 범범해지고, 말이 많은 사람을 만나면 저도 따라서 말이 많아지며 詩文과 方術을 하는 사람을 만나면 또한 저도 모르게 휩쓸려 버립니다. 이는 모두 제 자신의 공부가 실로 중도에 끊어짐이 많아서 스스로 자립할 수 없어서 그렇게 된 것입니다.¹⁾

2 공부

대체로 중단하는 병통을 치료하는 방법은 오직 專一함을 익히는 데에 있습니다. 전일함을 익히는 방법은 어렵פות한 마음을 익히는 것이 근거할 것이 있고 성취하기 쉬운 신체를 익히는 것만 못하고, 신체의 전체를 익히는 것이 또 더욱 전일하게 할 수 있고 성취하기 쉬운 신체의 일부를 익히는 것만 못합니다. 곧 머리의 용모에 나아가 공부를 하여 다니거나 머물 때, 앉아 있고 누워있을 때와 아침과 저녁, 잠자거나 깨어있을 때에 우선 감히 잠시도 잊지 않아야 합니다. 이와 같이 고수하여 조금 성숙해지면 또 다른 곳에 나아가 공부를 한다면 거의 습관이

1) 『滄溪先生文集』卷之九, 「答尹明齋 己未」. “以故靜坐之頃及對聖賢說話之時, 此心存焉. 則理義體段. 如有湊合. 居然略具. 及其神氣昏疲. 事物紛觸之際. 此心散亡. 則隨境流蕩. 萬事潰裂. 冥昧顛錯. 了無一善可據. 一日之間. 意慮云爲. 恰如兩人之事者甚多. 其患最甚於接人之際. 遇泛泛之人則隨而泛泛. 遇多言之人則隨而多言. 遇詩文方術之人. 亦不覺其相與混合. 此皆由自己工夫. 苦多間斷. 不能自立而然也.”

전일하게 될 수 있고, 평소 중단하고 헤이해지는 습관도 차례대로 줄일 수 있을 것입니다. 2)

3 성취

동쪽으로 館洞에 가서 西湖丈을 방문하였다. 도중에 저자거리를 지날 때 마침 해가 중천이었는데, 저자에 모여 든 장사꾼이 셀 수 없을 정도이고 시끄러운 소리가 온 사방에 가득하였지만, 내 마음이 졸곧 담담하기가 작은 집에 혼자 있을 때와 다름이 없었으니, 다행한 일이다.3)

실학파의 공부론은 현실에서의 실천을 중시하는 경우가 있었는데, 이는 외적 실천과 내적 실천으로 나누어서 볼 수 있다. 가장 전형적인 형태는 丁若鏞에게서 찾을 수 있다.

㉠ 외적 실천

명덕은 허령불매한 추상적 심체가 아니라, 현실에서의 효도, 공손함, 자애와 같은 구체적 실천이다.4)

㉡ 내적 실천

道心の 확보는 人心에 대한 응시와 지킴에서 이루어지는 것이 아니라, 투쟁을 통해 인심을 억제할 때만이 가능하다.5)

조선의 유학은 중국 유학의 세 층위를 모두 수용하여 인물과 시대를 달리 하면서 통합적으로 수용 발전시켜 나갔다. 때로는 엄밀한 문헌을 통해, 혹은 엄격한 수양을 통해 그 양적으로나 질적으로 광범위하면서도 정심한 성취를 이룩하였다. 그런데 이 과정에서 시종일관 지속된 지점도 있지만, 시대적 요청에 부응하여 유학을 발전시킨 면모도 역력하다. 이는 기본적으로 조선의 유학이 그 사유를 발전시킴에 있어 정태적 요소와 동태적 요인이 혼재함을 의미한다. 본원의 정신을 지키는 정태적 요소와 시대에 요구에 부응하여 변모하는 동태적 요인이 착종하여 조선유학은 보다 더 활발발한 모습을 간직하게 되었다.

어느 시대나 그 시대가 요구하는 인간상, 사회상이 있을 것이다. 유학은 자신의 모습을 간직하면서 이러한 요구에 부응하여 환골탈태하는 면모가 약여하다. 이는 곧 오늘날 우리 시대가 요청하는 이념이 있다면, 한국 유학 또한 여기에 부응하여 일신할 수 있는 여지가 있음을 의미한다. 그렇다면 우리가 지금 여기서 유학을 공부함에, 과거의 것을 익히는 溫故에서 더 나아가 현재의 삶에 적용될 수 있는 이념으로서의 知新이 요청된다고 할 것이다. 결국 핵심은 지금 여기서 마주하는 세상과 나 자신에 대한 정확한 이해와 그 이해를 바탕으로 제기되는 요청에 대한 실천이라 할 것이다.

2) 『滄溪先生文集』卷之九, 「答尹明齋 己未」. “若尊諭謹獨之義. 自是切要之功. 非不嘗留意也. 但亦無如其間斷何. 還家深念. 得一方. 大抵治間斷之病. 推在於習專一. 而習專一之法. 其習之於心意恍惚之間. 不如習之於外體之有據而易守. 習之於外體之全. 又不如習之於一體之尤專而易成. 卽就頭容加工. 行住坐臥. 晝夜寐覺. 姑不敢有頃刻遺忘. 如此持守. 覺稍成熟. 又就他處加工. 庶幾可以習成專一. 而平昔間斷放倒之習. 亦可次第減損.”

3) 『滄溪先生文集』卷之二十五, 「日錄 丙午」. “東之館洞. 訪西湖丈. 路過關關. 時日正中. 市人聚者無數. 喧聒殷天. 然此心常湛然. 與塊處小齋時無異. 幸也.”

4) 『大學公議』「在明明德」. “明德也. 孝弟慈.”

5) 『孟子要義』盡心 「無爲其所不爲. 無欲其所不欲章」. “人心道心之交戰. …… 是克制人心. 而聽命於道心.”

『尙書』 辨僞의 聲韻 활용

이은호

(한국외국어대학교)

1. 서론
2. 「大禹謨」의 不叶韻
 - (1) “允執厥中”句의 叶韻 문제
 - (2) “德乃降” 해석의 相異
3. 「五子之歌」의 不叶韻
 - (1) “鬱陶” 聲韻의 오해
 - (2) 「五子之歌」 “其三曰”의 聲韻 오류
4. 「泰誓」의 不叶韻
5. 古文에서의 叶韻
 - (1) 의도적으로 叶韻을 만든 경우
 - (2) 古韻을 그대로 방치하여 의도치 않게 叶韻이 된 경우
6. 결론

1. 서론

역사적으로 “경(經)을 읽는 행위”는 매우 중시되었고, 이 독경(讀經)의 행위는 바로 글자의 음독(音讀)에서 비롯된다. 문제는 언어의 변화는 매우 빠르게 진행되는 데, 정치적으로나 문화적인 큰 변혁을 맞는 순간 바로 이전 시대의 문헌일지라도 박제화되고 사어(死語)화 되기 마련이다. 따라서 지금 시대의 언어에 맞는 새로운 해석이 요구된다. 고시대와의 언어적 결별은 자연스럽게 경학(經學)이라는 학문을 형성하게 되는데 시대에 따라 언어의 변화가 그만큼 빠르게 변화했기 때문이었다. 선진(先秦)시대에 만들어진 유가(儒家)경전의 경우는 시대의 변화에 따라 꾸준히 해석되었음에도 불구하고 언어변화의 속도를 다 이겨내지는 못했다. 후대인들은 선진의 “경(經)”을 읽어내는데 버거워하였고, 정확한 뜻을 찾기 위해 꾸준한 노력을 기울여왔다. 바로 경전의 “주해(注解)”라는 독특한 방식을 채택하고 그 안에서 고음(古音)에 대한 이해를 표시하였는데, 이른바 “독위(讀爲: 이렇게 읽는다)”⁶⁾의 완곡

6) 「우공(禹公)」, “北過降水, 至于大陸.”의 「정의(正義)」의 예를 들면, 정현(鄭玄)은 “降을 ‘降(下(戶)와 江의 反切)’으로 발음해서 읽던 것이 소리가 점점 바뀌어 ‘共’의 음이 된 것으로 여기고 하내부(河內郡) 공현(共縣)에서 기수(淇水)가 나와 동쪽으로 위군(魏郡) 려양현(黎陽縣)에 이르러서 하수(河水)로 들어

한 표현은 그 정확성을 차지하더라도 그래도 봐줄만 하지만, 경문(經文) 자체를 바꾸어버리는 과감한 선택⁷⁾으로 고대의 성운(聲韻)을 어지럽힌 경우도 있었다.

일반적으로 성운은 구미(句尾)의 압운(押韻) 즉 압평성운(壓平聲韻)과 측성운(仄聲韻)을 가리키는 용어이다. 또는 한자음에서, 초성(初聲)의 자음을 성모(聲母)라고 하고, 나머지 중성과 종성을 합하여 운모(韻母)라고도 한다.⁸⁾ 본고에서의 성운의 의미는 이런 개념뿐만 아니라 광의의 “음운학(音韻學)”으로 그 대상범위가 “언어의 어음(語音)과 어음 계통 전반을 연구하는 학문”을 약칭하는 것을 가리킨다. 본고에서는 이러한 음운(音韻) 혹은 음운학을 활용한 염약거(閔若璩)의 『상서(尙書)』변위(辨僞)과정의 실례를 고찰하는데 그 목적이 있다.

옛사람의 문장은 운(韻)을 많이 사용했는데, 오직 『시(詩)』에만 국한된 것은 아니었다. 『논어(論語)』「요왈(堯曰)」의 “아! 너 순아”[咨爾舜] 일단⁹⁾의 “궁(躬)”, “중(中)”, “궁(窮)”, “종(終)”이 협운(叶韻)이고, 『상서』「태서(太誓)」에 이르길 “우리의 위엄을 떨치다”[我武惟揚]¹⁰⁾의 “양(揚)”, “강(疆)”, “장(張)”, “광(光)”이 협운이며, 『묵자(墨子)』에 인용된 일서(逸書) 「거발(去發)」¹¹⁾은 “장(章)”, “왕(王)”, “행(行)”, “상(傷)”, “망(亡)”, “상(喪)”이 모두 협운이 되는 문장이다. 이들은 모두 고(古) 『서(書)』의 문장이다. 그렇다면 현전 「대우모(大禹謨)」는 믿을 수 없지만, 실제 순임금이 우에게 직접 명할 당시의 문자가 있었다면, 그 문장 역시 협운이 되는 문장이었을 것이다. 고대의 『시』와 『서』는 모두 협운을 중시하는 문장으로서 둘 사이의 구분은 없었다. 그러므로 『시』가 곧 『서』이고, 『서』가 곧 『시』이다. 오직 『시』와 『서』만 운(韻)이 있는 것이 아니었다.

“『역(易)』「소상(小象)」은 특히 운어(韻語)에 속하는데, 대체로 구(句) 끝의 ‘아

가는데, 북쪽으로 향수(降水)에 가까웠다. 주(周)나라 때에 이 지대에 나라를 세운 자가 ‘降水’라고 말하기 싫어서 ‘共’으로 고쳐서 불렀다.”라고 하였는데, 이는 정현(鄭玄)의 억측이라 따를 수가 없다. [鄭以“降讀爲降(下(戶)江反), 聲轉爲共, 河內共縣, 淇水出焉, 東至魏郡黎陽縣入河, 北近降水也.. 周時國於此地者, 惡言降水, 改謂之共.” 此鄭胸臆, 不可從也.]

7) 현전 「홍범」의 “無偏無陂”는 「설문」에 “無偏無頗”로 되어 있다. (「설문」卷9「頁」(頗)頭偏也。引伸爲凡偏之偏。洪範曰。無偏無頗。遵王之義。) 唐玄宗때 “頗”聲이 의미와 맞지 않는다고 해서 함부로 “陂”로 고친 것이다.

8) 馬文熙의 『古漢語知識詳解辭典』(中華書局, 1996)이나 『王力語言學詞典』(산동교육출판사, 1995/1997)에서는 ‘聲韻’을 ‘音韻’과 동일한 개념으로 파악하고, 漢字의 ‘聲(聲母), 韻(韻母), 調(聲調)’의 總稱, 또는 音韻學의 略稱으로 정의하였다.

9) 『논어』「요왈」 “요임금이 말하였다. ‘아! 너 순아, 하늘의 역수(曆數)가 너의 몸에 있으니, 진실로 그 중(中)을 잡도록 하라. 사해(四海)가 곤궁하면 천록(天祿)이 영원히 끊어질 것이다.’”(堯曰 咨爾舜! 天之曆數在爾躬, 允執其中. 四海困窮, 天祿永終)

10) 『맹자』「등문공하」 “《태서》에 이르기를 ‘우리의 위엄을 떨쳐 저들의 국경을 침략하여 잔학한 자를 취함으로써 살벌(殺伐)의 공(功)이 크게 베풀어지니, 탕왕(湯王)보다 더욱 빛이 있다.’ 하였다.”(《太誓》曰 我武惟揚, 侵于之疆, 則取于殘, 殺伐用張, 于湯有光)

11) 『묵자』「비명하(非命下)」 “아 군자여, 하늘은 밝은 덕을 소우(所佑)하였으니 그 행동이 매우 분명하다. 그 거울은 멀리 있지 않고 바로 저 은왕(殷王)에게 있다. 그는 사람에게 천명이 있다고 하였고 공경스런 행동을 행하지 말라고 하였으며, 제사는 아무런 이익이 없는 것이라고 하였고, 포악한 짓을 해도 해로울 것이 없다고 하였다. 상제는 일정치 않아 구주는 망하였고, 상제가 따르지 않아 죽음을 내렸다. 우리 주나라가 하늘의 명을 받았다.”(惡乎君子, 天有顯德, 其行甚章; 爲鑑不遠, 在彼殷王. 謂人有命, 謂敬不可行, 謂祭無益, 謂暴無傷. 上帝不常, 九有以亡. 上帝不順, 祝降其喪. 惟我有周, 受之大帝)

(也)'자 앞 한 글자가 운(韻)이 된다. 「소상(小象)」고본(古本)은 원래 효(爻)와는 상관없이, 그 자체만으로 이어져 문장을 이루었다. 그 가운데 하나의 「상(象)」에서 저절로 운이 되는 것이 있으니, 예를 들면, 「곤(坤)」초육「상」¹²⁾의 ‘응(凝)’과 ‘빙(冰)’이 운이며, 육이「상」¹³⁾의 ‘방(方)’과 ‘광(光)’이 운이다.”¹⁴⁾

이는 명말청초 음운학자인 모선서(毛先舒, 1620~1688)의 의론으로서 염약거가 『소증(疏證)』에 인용한 글이다. 이후에 후대인들이 「상」을 효(爻)에 건강부회하여, 상(象)과 효 둘 사이에 간격이 생겼고, 곧 옛 성인의 소리를 화합하여 글을 지은 의미를 어지럽혔다고 염약거는 생각했다. 가장 큰 원인은 바로 삼대(三代)의 운서(韻書)가 전해지지 않음으로써 고음(古音)이 단절되었던 것에 있었다. 곧 후대의 사람들이 고음을 자의로 함부로 읽음으로 인해, 잘못 이해된 것이었으니, 입이 없는 고대의 『시』와 『서』는 억울함을 하소연할 길이 없게 되었던 것이다. 이에 착안하여 고문 『상서』의 운이 “불협(不叶)”한 것을 근거로 고문(古文)의 위작을 증명하는 하나의 방법론을 채용하였다.

2. 「대우모(大禹謨)」의 불협운(不叶韻)

(1) “允執厥中”구(句)의 협운(叶韻) 문제

주지하는 바와 같이 「대우모」의 주요등장인물은 순(舜), 우(禹) 등이며, 그 핵심이 되는 내용도 순임금이 우에게 전하는 우정(虞廷) 16자 심결이라 할 수 있다. 앞서 살펴본 『논어』「요왈」의 “아! 너 순아”[咨爾舜]는 단지 다섯 구절 뿐인데 반해, 「대우모」는 그 다섯 구절 앞뒤로 문구를 더하여 모두 33구¹⁵⁾나 된다. 시대의 차이가 있는 만큼 요임금 때의 문장이 짧고, 순임금 때는 그보다 좀 더 긴 문장이 되었다고 할 수 있겠으나, 『논어』를 주해한 공안국(孔安國)은 조금 다른 생각을 한 듯하다. 즉 「요왈」편의 “순임금도 이 말씀으로 우에게 명하였다.”[舜亦以命禹]의 공안국 주(注)는 “순도 요임금이 자기를 명령한 말씀으로 우를 명한 것이다.”[舜亦以堯命己之辭命禹]라고만 설명하였지, 「대우모」편에 보인다가 그 내용이 「요왈」편과

12) 「곤坤」초육「상」履霜堅冰，陰始凝也。馴致其道，至堅冰也。

13) 「곤坤」육이「상」六二之動，直以方也。不習无不利，地道光也。

14) 『상서고문소증(尚書古文疏證)』(이하『소증』)「권5하」 “易·小象尤屬韻語，大略句末‘也’字前一字率是韻。小象古本元不與爻相間，自相連屬成文。中有一象自爲韻者，如坤之初六象‘凝’與‘冰’韻，六二象‘方’與‘光’韻。”

15) 「대우모」 “帝曰 來禹! 洚水傲予，成允成功，惟汝賢。克勤于邦，克儉于家，不自滿假，惟汝賢。汝惟不矜，天下莫與汝爭能。汝惟不伐，天下莫與汝爭功。予懋乃德，嘉乃丕績，天之曆數在汝躬，汝終陟元后。人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。無稽之言勿聽。弗詢之謀勿庸。可愛非君，可畏非民。衆非元后何戴，后非衆罔與守邦。欽哉，慎乃有位，敬修其可願，四海困窮，天祿永終。惟口出好興戎。朕言不再。”

비교해서 매우 상세하다 등의 언급은 전혀 없다. 이런 점으로 인해 『논어』를 주해한 공안국과 『상서』를 주해한 공안국은 절대 동일인물일 수 없다.

「대우모」를 위작한 자가 간과한 더 큰 실수는 바로 성운에 대한 몰이해이다. 다시 「요왈」편과 자매(姊妹)편이라고 할 수 있는 「대우모」를 나란히 놓고 비교해보면 그 사실을 쉽게 이해할 수 있다.

堯曰 咨爾舜!

天之曆數在爾躬，允執其中。四海困窮，天祿永終。(『논어』「요왈」)

帝曰 來禹!

洪水儆予，成允成功，惟汝賢。克勤于邦，克儉于家，不自滿假，惟汝賢。

汝惟不矜，天下莫與汝爭能。汝惟不伐，天下莫與汝爭功。

予懋乃德，嘉乃丕績，天之曆數在汝躬，汝終陟元后。

人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。

無稽之言勿聽。弗詢之謀勿庸。

可愛非君，可畏非民。衆非元后何戴，后非衆罔與守邦。

欽哉。慎乃有位，敬修其可願，四海困窮，天祿永終。

惟口出好興戎。朕言不再。(『상서』「대우모」)

「대우모」를 위작한 자는 순임금이 우를 부른 다음에 13구절을 더하여 “하늘의 역수가 너의 몸에 있다.”[天之歷數在汝躬]에 이르렀고, 다시 4구절을 더하여 “진실로 그 중을 잡아라”[允執厥中]에 이르렀으며, 다시 9구절을 더하여 “사해가 곤궁하면 천록이 영원히 끊어질 것이다.”[四海困窮，天祿永終]에 이르렀고, 다시 두 구절을 더한 다음에 끝나게 했으니, 문장을 낭비하고 의미를 중복시킬 뿐만 아니라 옛사람들이 운(韻)으로 문장을 완성하던 문체에 대해서도 매우 알지 못했던 것 같다. 공안국의 구두와 주해로 볼 때, 일부 협운이 되는 부분이 있지만, 이는 고대의 문장을 차용하면서 우연히 맞는 것이지, 전체적인 문장에서의 협운은 보이질 않는다.

오히려 『순자(荀子)』의 『도경(道經)』인용문을 말한 문장이 협운을 잘 보여준다.

故道經曰：‘人心之危，道心之微。’危微之幾，唯明君子而後能知之

그러므로 『도경(道經)』에 이르기를 ‘인심(人心)은 위험하고 도심(道心)의 작다.’고 하였으니, 위험함과 작음의 기미는 오직 밝은 군자라야 알 수 있다.¹⁶⁾

「해폐(解蔽)」편에서 인용한 『도경』과 그것을 해설한 순자(荀子)의 문장은 모두 “위(危)”、“미(微)”、“기(幾)”、“지(之)”로 운을 이루니, 옛사람의 문장이 이와 같을 뿐

16) 『순자』「해폐(解蔽)」

이다.

(2) “德乃降” 해석의 상이(相異)

「대우모」의 “고요(皐陶)는 힘써 행하여 덕을 퍼서 덕이 마침내 백성들에게 내려갔다”[皐陶邁種德, 德乃降]의 「공전(孔傳)」은 “매(邁)는 행(行)의 뜻이다. 종(種)은 포(布)의 뜻이다. 강(降)은 하(下)의 뜻이다. 회(懷)는 귀(歸)의 뜻이다. 자기는 덕이 없어서 백성들이 의지할 수 없는 바이지만, 고요는 그 덕을 퍼서 행하므로 덕이 백성들에게 스며들어 백성들이 몰려와 복종한다는 말이다.”[邁, 行. 種, 布. 降, 下. 懷, 歸也. 言己無德, 民所不能依, 皐陶布行其德, 下洽於民, 民歸服之]라 하였다. 육덕명(陸德明)의 「음(音)」은 “강(降)은 강(江)과 항(巷)의 반절음이다.”[降, 江巷反]라 하였다. 이를 근거해보면 “덕내강(德乃降)”의 “강(降)”의 음은 당연히 강(絳)이 되며, 호(胡)와 강(江)의 반절음인 항(誼)이 될 수 없음을 알 수 있다. 그러나 『좌전(左傳)』「장공(莊公)」8년의 문장은 조금 다르다.

“여름에 노나라 군대가 제나라 군대와 함께 성(郕)을 포위했는데 성은 제나라 군대에 항복했다. 노나라 대부 중경보(仲慶父)가 제나라를 정벌하기를 요청했다. 그러나 노나라 장공은 ‘불가하다. 나에게 실은 덕이 없는 것이니 제나라 군대에 무슨 죄가 있겠는가? 죄는 내 자신에게 있는 것이다. 「하서」에 이르기를 「고요는 덕을 베풀기를 힘쓴다」고 하였으니, 덕이 사람들을 항복시키는 것이다. 잠시 덕을 닦으면서 때를 기다리세.’라고 하였다. 가을에 군대가 돌아왔다.”¹⁷⁾

두예는 “고요매종덕(皐陶邁種德)” 구절에 대해 “「하서(夏書)」는 일(逸)『서』이다.”라 주석하였고, “덕내강(德乃降)”에 대해 “진실로 덕을 소유하면 사람들을 항복시킬 수 있음을 말한 것이다.”[言苟有德, 乃爲人所降服也]라 주석하였다.

「夏書」曰：「皐陶邁種德」德乃降. 姑務修德, 以待時乎! (『좌전』)

皐陶邁種德, 德乃降. (「대우모」)

분명, 『좌전』에서의 「하서」의 인용은 “고요매종덕(皐陶邁種德)” 까지이며, “덕내강(德乃降)”은 장공의 말이다. 공영달「소(疏)」에 “두예(杜預)는 ‘덕내강(德乃降)’을 장공의 말이라고 보았기 때문에 띄워서 아래에 주석한 것이다.”[杜謂‘德乃降’爲莊公之語, 故隔從下註]고 하였다. 이를 근거로 하면 “덕내강(德乃降)”의 “강(降)”은 마땅히

17) 『좌전』「장공8년」夏, 師及齊師圍郕, 郕降於齊師. 仲慶父請伐齊師, 公曰：‘不可. 我實不德, 齊師何罪? 罪我之由. 《夏書》曰：「皐陶邁種德」德乃降. 姑務修德, 以待時乎!’ 秋, 師還

호(胡)와 강(江)의 반절음인 “항(訶)”이 되어야 하며 고(古)와 항(巷)의 반절음인 “강(絳)”이 되지 않음을 알 수 있다. 또한 반드시 “항(訶)”으로 읽어야 앞 문장의 “성(郕)이 제나라 군대에 항복하였다.”[郕降於齊師] 경문의 “성이 제나라 군대에 항복하였다.”[郕降於齊師]의 의미가 서로 일치하게 된다.

이처럼 고문(古文)이 고서(古書)를 습용(襲用)하면서 원구절이 아닌 후대인의 말 등을 함께 수록한 경우가 매우 많다.¹⁸⁾ 이 부분 또한 고문(古文)변위(辨僞)의 중요한 부분이기도 하다. 『좌전』내에서 고인(古人) 성어(成語)를 인용하면서 그 아래에 마지막의 한 글자를 다시 해석한 경우를 여러 차례 확인이 가능하다.¹⁹⁾ 따라서 “덕내강(德乃降)”은 장공이 『서』의 구절을 해석한 것임에 역대로 증거가 있어 온 것이다. 위작자의 고음(古音)에 대한 무지와 육덕명의 고문에 대한 맹신(盲信) 등이 계속되면서 선명하게 보이는 오류조차도 성인(聖人)의 찬란한 경문으로 받들면서 의심조차 하지 못했던 것이다.

3. 「五子之歌」의 不叶韻

(1) “鬱陶” 성운(聲韻)의 오해

「오자지가(五子之歌)」 가운데에 “울도하도다! 내 심정이여, 얼굴이 두꺼워 부끄러운 마음이 있노라.”[鬱陶乎予心, 顏厚有忸怩]고 하였고, 「공전」은 “울도(鬱陶)는 슬피 생각함을 말한다. 안후(顏厚)는 안색이 부끄러운 것이고, 늑니(忸怩)는 마음속으로 부끄러워하는 것이니, 곧 인인(仁人)과 현사(賢士)에게 부끄러워함이다.”[鬱陶, 言哀思也. 顏厚, 色愧. 忸怩, 心慙. 慙愧於仁人賢士]라 하였다.

고문(古文)에서 습용한 “울도(鬱陶)”와 “늑니(忸怩)”는 『맹자(孟子)』에서 그 쓰임을 확인할 수 있다.

만장(萬章)이 말하였다. “순(舜)의 부모(父母)가 순(舜)에게 곳집을 손질하게 하고는 사다리를 치운 다음 고수(瞽瞍)가 창고에 불을 질렀다. 순(舜)에게 우물을 파게 하고는, 순(舜)이 나오려고 하자 흙을 덮어버렸다. 상(象)이 말하기를 ‘피

18) 『소증』 제79. 《좌전》에서 《하서》를 인용하고 해석한 말을 쓴 것은《대우모》에 해당되지 않음을 논함, 제80. 《좌전》에서 《채중지명》을 인용하고 그 일을 추서追敘한 내용을 지금 고문에서 반드시 기록할 필요가 없음을 논함 등에 별도의 의론이 보인다.

19) 『좌전』「선공12년」 군자君子가 인용한 “『시』에서 말한 ‘난리에 병들었으니 어디로 돌아가야 하리?’는 남의 화란禍亂을 나의 이익으로 믿고 전쟁을 일으킨 자에게 그 죄罪가 돌아간다는 것을 말한 것이다.”(詩曰‘亂離瘼矣, 爰其適歸’, 歸於怙亂者也夫), 「양공31년」 북궁문자北宮文子가 인용한 “『시』에 이르길 ‘시작은 다들 있지만, 끝을 잘 맺는 자는 드무네.’는 끝맺음이 실로 어려움을 말한 것이다.(詩云‘靡不有初, 鮮克有終’, 終之實難), 「소공10년」 장무중臧武仲이 인용한 “『시』에 이르길 ‘밝은 덕을 가진 군자는 백성 보기를 야박하게 하지 않네.’는 야박함이 심함을 말한 것이다.”(詩曰‘德音孔昭, 視民不佻’, 佻之謂甚矣)” 등이 모두 이런 예이다.

하여 도군(都君)을 생매장한 것은 모두 나의 공로이다. 우양(牛羊)은 부모의 것이요, 곳집은 부모의 것이요, 간과(干戈)는 나의 것이요, 거문고는 나의 것이요, 활은 나의 것이요, 두 형수는 나의 집을 다스리게 하겠다.’ 하고는, 상(象)이 순(舜)의 궁궐에 들어가자, 순(舜)이 평상에서 거문고를 타고 계셨다. 상(象)이 말하기를 ‘(항상)울도(鬱陶)하게 도군(都君)을 그리워했습니다.’ 하고 부끄러워하였다. 순(舜)이 말하길 ‘이 여러 신하들을 너는 내게 와서 다스리라.’ 하셨다. 알지 못하겠습니다. 순(舜)은 상(象)이 장차 자신을 죽이려 한 것을 모르셨습니까?” “어찌 알지 못하셨으리오마는, 상(象)이 근심하면 또한 근심하시고, 상(象)이 기뻐하면 또한 기뻐하신 것이다.”²⁰⁾

『맹자』조기(趙岐)「주(注)」는 “상(象)은 순(舜)이 살아서 평상에서 금을 타고 있는 모습을 보고 깜짝 놀라 말을 건네며 ‘제가 울도하게 임금을 생각하였기에 오시게 되었습니다.’라 하였다. 이(爾)는 어조사이며, 부끄러워하며 수치스러워함은 당시 상의 정서이다.”[象見舜生在床鼓琴，愕然反辭曰：‘我鬱陶思君，故來。’爾，辭也，忸怩而慚，是其情也]라 하였다. 여전히 “울도(鬱陶)”에 대한 해석은 명확하지 않다. 이 “울도(鬱陶)”에 대한 해석은 『이아(爾雅)』에 보인다.

울도(鬱陶)와 요(繇)는 기쁨[喜]의 의미이다.²¹⁾

그 아래 괄박의 「주(注)」는 『맹자』「만장상(萬章上)」과 『예기(禮記)』「단궁하(檀弓下)」의 문장을 인용하여 용례를 설명하였고²²⁾, 그 아래 형병(邢昺)의 「소(疏)」는 “모두 기뻐함을 말한 것이다. 울도(鬱陶)는 마음이 처음 기뻐하면서 아직 떠나가지 못한 의미이다.”[皆謂歡悅也。鬱陶者心初悅而未暢之意也]라 하였다. 그렇다면, 『맹자』의 본의는 상이 순을 다시 봤을 때는 바로 평상에서 금을 타고 있었는데, 깜짝 놀라 말을 건네며 ‘제가 기쁘게 임금을 생각하였기에 살아오시게 되었습니다.’라 한 것이고, 그 말이 사실이 아니었으므로 속으로 부끄러워하고 수치스러워한 것이 당시 상의 정서인 것이다. 이상을 근거해보면, 상이 “울도하게 임금을 생각하였습니다.”[鬱陶思君爾]는 바로 기뻐하며 사모하는 마음을 드러낸 말이다. 따라서 순 역시 따라서 기뻐하며 “이제 여러 신하들을 너는 내게 와서 다스리라.”[惟茲臣庶，汝其于予治]고 한 것이다. 바로 이어서 맹자가 분명하게 “상이 기뻐하면 또한 같이 기뻐하신 것이다.”[象喜亦喜]라는 설명을 친절하게 달아놓았으니, 앞의 두 단락의 정황을 총괄하여 설명한 것이다.

그렇다면 고문 「오자지가」 작자의 “울도(鬱陶)”에 대한 이해와 고(古) 문장에 대

20) 『맹자』「만장상」萬章曰：「父母使舜完廩，捐階，瞽瞍焚廩。使浚井，出，從而揜之。象曰：『謨蓋都君成我績。牛羊父母，倉廩父母，干戈朕，琴朕，弧朕，二嫂使治朕棲。』象往入舜宮，舜在床琴。象曰：『鬱陶思君爾。』忸怩。舜曰：『惟茲臣庶，汝其于予治。』不識舜不知象之將殺己與？」 曰：「奚而不知也？象憂亦憂，象喜亦喜。」

21) 『이아』「석고釋詁」鬱陶、繇、喜也。

22) 『이아』「석고釋詁」(곽주郭注) 孟子曰：‘鬱陶思君。’禮記曰：‘人喜則斯陶，陶斯詠，詠斯猶。’猶即繇也

한 이해는 몰상식에 가깝다는 것을 알 수 있다.

그 다섯번째는 다음과 같다. “아! 어디로 돌아갈까. 내 마음의 서글픔이여! 만성(萬姓)이 나를 원수로 여기니 내 장차 누구를 의지하겠는가? 슬프다. 내 심정이여! 얼굴이 두꺼워 부끄러운 마음이 있노라. 그 덕(德)을 삼가지 않았으니, 후회한들 따를 수 있겠는가.”²³⁾

문맥상 분명히 슬픈 감정이 맞으며, 『맹자』에서 습용하는 과정에서 상(象)이 입으로 말하는 것과 속마음이 서로 다른 감정상태를 이해하지 못하고 “울도(鬱陶)”와 “늪니(忸怩)”를 한꺼번에 끌어와 문장을 만들어버린 것이다.

『이아』 뿐만 아니라 『광운(廣韻)』에 “도(陶)는 기쁨[喜]이다.”[陶, 喜也]고 하였고, 설한(薛漢)의 『한시장구(韓詩章句)』에 “도(陶)는 펼침[暢]이다.”[陶, 暢也]고 하여, “슬픔”[憂]이라는 자해(字解)는 하지 않았다. 오직 위진(魏晉)연간의 『공전』이 나오면서 비로소 “울도(鬱陶)는 슬픈 생각이다.”[鬱陶, 哀思也]라고 한 것은 성운의 몰이해에서 온 오류라고 할 수 있다.

그런데 염약거는 「공전」의 오류가 유래한 바를 나름대로 궁구하여 다음과 말하였다.

왕일(王逸)이 송옥(宋玉)의 「구변(九辯)」에 나오는 “어찌 울도하게 임금을 생각하지 않겠는가”[豈不鬱陶而思君兮]를 주해하기를 “분한 마음이 쌓여 가슴에 한가득인 것이다.”[憤念蓄積, 盈胸臆也]라 하였는데, 이는 「구변」의 이 장(章) 앞에서 “충성 어린 마음이 통하지 않음을 슬퍼하니 장차 군주를 떠나 높이 날으리라.”[閔奇思之不通兮, 將去君而高翔]라 하였고, 또한 “마음이 아프고 슬퍼서 입을 한번 뱉고 뜻을 아뢰기를 원하네. 원한도 없이 멀쩡히 버림받은 것을 깊이 생각하니, 마음에 맺혀 아픔을 더하네.”[心閔憐之慘淒兮, 願一見而有明. 重無怨而生離兮, 中結軫而增傷]라고 하여 모두가 매우 슬프고 번민하는 말임을 모른 것이다. 만약 울도(鬱陶)가 슬픈 생각이라면, 뒤에서 평서문으로 응해야지 “어찌 아니”[豈不] 두 글자로 응하면 안 된다. “울도하게 임금을 생각하다”[鬱陶思君]가 곧 기쁘게 사모함을 드러낸 말이기 때문에 “어찌 울도하게 임금을 생각하지 않겠는가? 임 계신 집의 문이 아홉 겹이네. 사나운 개가 으르렁 짚어대며 맞이하니 관문과 교량이 막혀 통하지 않네.”[豈不鬱陶而思君兮, 君之門以九重. 猛犬狺狺而迎吠兮, 關梁閉而不通]라고 하여, 다시 곤궁함으로 끝마쳤다. 이곳이 굴원이 말하고 또 말한 부분인데, 왕일 역시 “울(鬱)”자를 짝함으로 인해 마침내 “울도(鬱陶)”를 잘못 주해하였다.²⁴⁾

23) 「오자지가」 其五曰, 嗚呼曷歸. 予懷之悲. 萬姓仇予, 予將疇依. 鬱陶乎予心, 顏厚有忸怩. 弗慎厥德, 雖悔可追.

24) 『소증』권4 王逸注九辯“豈不鬱陶而思君兮”曰“憤念蓄積, 盈胸臆也.” 不知九辯此一章上云“閔奇思之不通兮, 將去君而高翔”, 又云“心閔憐之慘淒兮, 願一見而有明. 重無怨而生離兮, 中結軫而增傷”, 皆極憂

즉, 동한(東漢)의 왕일(王逸)이 「구변」의 앞뒤 문맥을 살피지 않고, “울도(鬱陶)”를 “슬픈감정”으로 잘못 주해한 것이 「공전」에 영향을 준 것이라는 추론이다. 따라서 고문(古文)『상서』의 「오자지가」편은 동한 이후에 만들어진 것이다.

(2) 「오자지가(五子之歌)」 “其三曰”의 성운(聲韻) 오류

「오자지가」에 보이는 대우(大禹)의 세 번째 유훈은 『좌전』에 인용된 것인데, 그 본래의 문장은 다음과 같다.

夏書曰 惟彼陶唐, 帥彼天常, 有此冀方, 今失其行, 亂其紀綱, 乃滅而亡滅亡.
(『좌전』「哀公」6년)

「하서」에 “저 도당(陶唐)으로부터 저 하늘의 상도(常道)를 존중(遵循)하여 이 기주(冀州) 지방을 소유하였는데, 이제 그 행실을 잃고 그 기강을 어지럽혀 이에 멸망하였다”고 하였다.

其三曰, 惟彼陶唐, 有此冀方. 今失厥道, 亂其紀綱. 乃底滅亡. (「오자지가」)
세 번째는 다음과 같다. “저 도당(陶唐)으로부터 이 기주(冀州) 지방을 소유해 오셨다. 지금은 그 도(道)를 잃고 그 기강을 어지럽혀 이에 멸망하게 되었다.”

본래 이 문장은 “당(唐)”, “상(常)”, “방(方)”, “행(行)”, “강(綱)”, “망(亡)”의 협운이 되는데, 「오자지가」의 위작자는 “금실기행(今失其行)”이 운에 맞지 않는다고 판단했는지 “금실궤도(今失厥道)”로 고치고 말았다. 이 부분 역시 경서(經書)의 용운(用韻)하는 문체를 간과한 경우이다.²⁵⁾

4. 「태서(泰誓)」의 불협운(不叶韻)

고문「태서(泰誓)」의 문장은 매우 졸렬하여 예로부터 많은 사람들의 의심을 받아왔고, 그 습용된 내용이 이미 잘 알려져 있다. 그 가운데 문장의 협운을 간과한 부분은 「태서중(泰誓中)」의 “하늘의 들음은 우리 백성을 통해서 듣는다”[天視自我民

濂語. 若果鬱陶爲哀思, 則應正接, 不應“豈不”二字. 惟“鬱陶思君”乃喜而思見之辭, 故曰“豈不鬱陶而思君兮, 君之門以九重. 猛犬狺狺而迎吠兮, 關梁閉而不通”, 仍復終窮. 此騷人說而又說處, 王逸亦偶因“鬱”之一字, 遂並誤解“鬱陶”.

25) 이 부분은 호위(胡渭)와 매악(梅鷟, ?~?) 등도 논의한 부분이다. 『소증』에서 각각의 내용을 인용하고 있다. 매악은 직강(直隸) 영국부(寧國府) 정덕현(旌德縣)(지금의 안휘성(安徽省) 선성시(宣城市))출신으로 명대 고문상서(古文)의 선구자 매작(梅鷟)의 형이다.

視. 天聽自我民聽]일단에서 확인할 수 있다. 본래 이 문장은 『논어』「요왈」에서 가져온 것이다.

雖有周親，不如仁人，百姓有過，在予一人. (『논어』「요왈」)

비록 주(周)나라의 친한 이가 있으나 (은나라)의 인인(仁人)만 못하고, 백성에게 허물이 있음은 나 한사람 때문이다.

天視自我民視. 天聽自我民聽. 百姓有過，在予一人. 今朕必往. (『상서』「태서중」)

하늘의 들음은 우리 백성을 통해서 듣고 하늘의 봄은 우리 백성을 통해서 듣는다. 백성에게 허물이 있는 것은 나 한 사람 때문이다.

「요왈」의 문장은 “친(親)”, “인(人)”, “인(人)”으로 협운이 되는데, 「태서중」편을 위작한 자가 앞부분 절반을 잘라버리고, 그 대신 “천시(天視)”와 “천청(天聽)”의 말로 대구를 이루게 한 것은 본래 이 문장이 협운이 됨을 간과한 것이다.

5. 古文에서의 叶韻

(1) 의도적으로 叶韻을 만든 경우

고대의 전기(傳記)에서 『서』를 인용하여 습용하면서 본래 운어(韻語)가 아니었는데, 도리어 위작자에 의해 더해지거나 혹은 삭제되거나 혹은 개찬(改竄)되어 운협이 도모된 경우도 있다. 먼저 위작자에 의해 문장이 더해진 경우는 다음 문장이다.

夏書曰 ‘天子之德廣運，乃神、乃武、乃文’ (『여씨춘추(呂氏春秋)』「유대편(諭大篇)」)

“「하서」에 이르길 ‘천자의 덕은 넓게 운행되어, 신묘하고, 위엄있고, 문채난다.’고 하였다.”

益曰，都，帝德廣運，乃聖乃神，乃武乃文，皇天眷命，奄有四海，爲天下君. (『상서』「대우모」)

익(益)이 말하였다. “아! 훌륭하십니다. 제요(帝堯)의 덕(德)이 광대하고 운행되시어 성(聖)스럽고 신묘하시며 무(武)가 있고 문(文)이 있으시니, 황천(皇天)이 돌아보고 명하시어 사해(四海)를 다 소유하시어 천하의 군주로 삼으셨습니다.”

고문은 “내성(乃聖)” 두 글자를 “내신(乃神)”앞에 더하여 4자구로 만들어 ‘신(神)’으로 ‘문(文)’과 운협(韻叶)이 되게 하였다. 원문장을 삭제해서 협운을 도모한 경우는

다음과 같다.

其在中巋之言也，曰‘諸侯自爲得師者王，得友者霸，得疑者存，自爲謀而莫己若者亡’
(『순자』「요문(堯門)」)

“그 중훼中巋의 말에 이르길 ‘제후가 스스로 스승을 얻은 자는 왕자王者가 되고, 벗을 얻은 자는 패자霸者가 되며, 의심을 풀 수 있는 자를 얻으면 보존될 수 있으며, 스스로 계책을 세우되 자기만 같은 이가 없다고 여기는 자는 망한다.’고 하였다.”

予聞曰，能自得師者王。謂人莫己若者亡。(『상서』「중훼지고」)

내(仲虺)가 듣기에 ‘스스로 스승을 얻을 수 있는 자는 왕자王者가 되고, 남들이 자기만 못하다고 말하는 자는 망한다.’고 하였다.

고문은 “得友者霸，得疑者存” 2구를 삭제하여 “왕(王)”으로 “망(亡)”과 협운이 되도록 하였다. 글자를 바꾸어 협운을 도모한 경우는 다음과 같다.

兌命曰‘惟口起羞，惟甲冑起兵，惟衣裳在笥，惟干戈省厥躬’(『예기』「치의緇衣」)

“『열명兌命』에 이르길 ‘말은 부끄러움을 일으키고 갑주甲冑는 군사(兵)를 일으키며, 의상衣裳을 상자에 잘 보관하되, 간과干戈를 그 몸에 살피야 한다.’고 하였다.”

惟口起羞，惟甲冑起戎。惟衣裳在笥，惟干戈省厥躬。(『상서』「열명중」)

말은 부끄러움을 일으키고 갑주(甲冑)는 전쟁을 일으킵니다. 의상(衣裳)을 상자에 잘 보관해 두시며, 간과(干戈)를 몸에 살피십시오.

고문은 “병(兵)”자를 “용(戎)”으로 고쳐 다음의 “궁(躬)”과 협운이 되게 하였다.

(2) 고운(古韻)을 그대로 방치하여 의도치 않게 협운(叶韻)이 된 경우

그런가 하면 「오자지가」의 경우는 고운(古韻)의 협운이 잘 보존된 것으로 평가하기도 하였다.

「오자지가」에서도 “도(圖)”를 가지고 “호(下)”、“여(予)”、“모(馬)”로 화운한 것²⁶⁾은 고법(古法)이다.²⁷⁾

26) 「오자지가」 其一曰：「皇祖有訓，民可近，不可下。民惟邦本，本固邦寧。予視天下愚夫愚婦一能勝予，一人三失，怨豈在明，不見是圖。予臨兆民，懷乎若朽索之馭六馬。為人上者，柰何不敬？」

27) 『소증』권5하 제73. 五子之歌亦以“圖”韻“下”、韻“予”、韻“馬”，蓋古法也。

곧 글자는 고음(古音)이 있었는데, 후대(後代)의 음과는 사뭇 달랐다는 것이 엄약 거의 견해이다. 가령 고요(皋陶)가 부른 「갱가(賡歌)」의 “임금은 명철하고, 신하는 어지니, 모든 일이 강녕하네”[元首明哉, 股肱良哉, 庶事康哉]의 “명(明)”의 음은 “망(芒)”으로 “량(良)”, “강(康)”과 운(韻)이 되는 것과 같다. 따라서 「오자지가」 제1수를 살펴보면,

其一日 皇祖有訓, 民可近, 不可下(호).
 民惟邦本, 本固邦寧. 予視天下(호),
 愚夫愚婦一能勝予, 一人三失, 怨豈在明, 不見是圖.
 予臨兆民, 懍乎若朽索之馭六馬(모).
 為人上者, 柰何不敬? (「오자지가」)

두 개의 “下”자의 음은 “호(戶)”이고, “馬”음은 “모(姥)”로서 “여(予)”와 운이 된다. 제4수의 경우도 같다.

其四日 明明我祖, 萬邦之君.
 有典有則, 貽厥子孫.
 關石和鈞, 王府則有(이).
 荒墜厥緒, 覆宗絕祀! (「오자지가」)

“有”는 음이 “이(以)”로서 “사(祀)”와 운이 되는 것은 모두 고음(古音)이다. 옛날에는 평(平)、상(上)、거(去)、입(入) 사성(四聲)이 없었고, 모두 일음(一音)이었으므로 순임금이 노래함에 “희(熙)”를 가지고 “희(喜)”와 “기(起)”로 화운(和韻)한 것²⁸⁾이 그 증거이다. 이 「오자지가」의 협운에 대해서 엄약거는 고문을 위작한 자가 다행스럽게도 위진 연간에 태어나 고대와의 거리가 멀지 않았으므로 이와 같음을 알고 있었던 것이라고 평했는데, 오히려 위작자는 협운에 대한 인식이 전혀 없었기 때문에 그냥 지나친 것이 고음(古音)을 살린 경우일 것이다.

6. 결론

현대 상고음(上古音)연구는 두 갈래로 나뉜다. 첫째, 전통 음운학(音韻學)의 방법으로 이용하여 운부(韻部), 성뉴(聲紐)의 분합을 지속적으로 고정(考訂)하여 보정(補正)과 수정(修訂)을 진행하는 방법으로써, 장빙린(章炳麟), 황칸(黃侃), 증원치엔(曾運乾) 등의 고음(古音) 연구가 이에 해당한다. 둘째, 역사언어학적 방법을 운

28) 「갱가(賡歌)」 股肱喜哉, 元首起哉, 百工熙哉.

용하여 한어(漢語) 언어사의 측면으로부터 상고음계(上古音系)를 설계하고 상고음계통의 구성과 변화, 언어 변화의 법칙과 발생 기제(機制) 및 동일하지 않은 고음(古音)의 구성 및 변화가 후대 한어 방언 음운 가운데 반영된 것을 연구하는 부류이다. 이런 연구는 유럽의 학자들에 의해 먼저 시도되었는데, 20세기초 프랑스 마스페로(H. Maspero)의 『安南語音史研究』(1912), 『唐代長安方言』(1920)과 스웨덴 칼그렌(B.H.Karlgren)의 『中國音韻學研究』(1915~1926) 등을 시작으로 독일의 왈트 사이먼(Walter Simon)의 『關於上古漢語收尾補音的擬測』(1927~1928), 구소련 드라구노프(A.A.Dragunov)의 『古漢語的構擬探討』(1927) 등이 선구를 이룬다. 이 가운데 칼그렌의 연구는 이후 중국 학자의 분발을 야기시키게 되고, 1920~1940의 린위탕(林語堂), 리광구이(李方桂), 왕징루(王靜如), 루어창페이(羅常培), 차오위엔런(趙元任), 치엔슈엔통(錢玄同), 웨이지엔공(魏建功), 왕리(王力), 루즈웨이(陸志韋), 동통후아(董同龢), 조우파가오(周法高), 위민(俞敏) 등이 유의미한 성과를 이루었다. 가장 먼저 치엔슈엔통(錢玄同)이 상고음부(上古韻部) 연구를 시작으로 40년대 동통후아(董同龢), 루즈웨이(陸志韋) 등이 자신들만의 상고음 체계를 완성하였다. 50년대 왕리(王力), 60년대 팡샤오유에(方孝岳), 옌슈에첸(嚴學窘), 조우파가오(周法高), 이후 70년대 리광구이(李方桂), 장쿤(張琨), 천신시웅(陳新雄), 80년대 위나이용(余迺永), 리신쿠이(李新魁), 허지우잉(何九盈), 정장상팡(鄭張尚芳) 등이 계속해서 자신들의 고음계통(古音系統)을 제시하였다.²⁹⁾

이런 현대의 음운학(音韻學)은 전통적인 경학(經學)방식과 연속적인 관계이 있다. 앞서 언급한 한인(漢人)의 “독위(讀爲)” 등의 주석방식에서 고전을 협운으로 파악하려는 수대(隋代)의 여러 학자들과 이후 주희(朱熹)의 협음설 등은 이후 명대(明代)에 이르러 큰 비판에 직면하지만, 경학과 음운학에서는 상고시대와 현대를 연결하는 고리로서 단절 없는 연구와 나름의 성과가 있었다.

고문상서의 변위(辨僞) 작업을 집대성한 염약거는 다양한 방법론을 동원하여 『상서고문소증(尙書古文疏證)』을 완성한다. 그 대표적인 방법론들을 들자면, 명대 매작(梅鷟)이 처음 제안한 문헌의 상호교차검증방식, 역법(曆法)의 추산(推算), 그리고 경전(經傳)의 문체가 문장 내의 협운을 중시했던 점에 착안한 성운(聲韻)의 비교 방법이다. 글자의 성운에 대한 염약거의 기본생각은 글자에는 고음(古音)이 존재했었는데, 어느 순간 고음(古音)은 금음(今音)이 단절되었다는 것이다. 따라서 후대 사람들이 고대에는 구분의 의미가 없는 『시서(詩書)』의 고음(古音)을 이해하는 이가 없었는데, 어느 시대 누군가로부터 “협음(叶音)”의 설이 만들어졌다고 생각하였다.

언제 시작되었는가? 시작은 북주北周의 심중(沈重, 500~583)이라는 자가 『모시(毛詩)』에 음(音)을 다는 것으로 부터이니, 육덕명이 그대로 쫓아 화답하였다. 안사고(顏師古)의 『한서주』와 이선(李善)의 『문선주』에서도 각각 “합운(合

29) 鄭張尚芳, 『上古音系』(제2판), 「緒論」 上海教育出版社, 2013

韻)”, “협운(協韻)”이라고 하였다. 이후로 그 흐름을 돌이킬 수 없었다. 주자(朱子)가 전주(傳注)를 지음에 더욱 익숙하게 고착되었으니, 거의 한 글자도 협(叶)이 되지 않음이 없게 되었다. 음(音)이 없어진 지가 오래되었다! 30)

다행스럽게도 명대(明代) 이후 성운학(聲韻學)의 발달로 고음(古音)을 회복할 수 있었으니, 염약거가 참고한 음운명가로는 명대의 초횡(焦竑, 1540~1620), 진제(陳第, 1541~1617), 비교적 근래의 시소병(柴紹炳, 1616~1670), 모선서(毛先舒, 1620~1688), 고염무(顧炎武, 1613~1682) 등이었다. 이들은 송대(宋代)의 협운은 제멋대로라고 비판하거나, 선진시대 독음(讀音) 그 자체가 압운(押韻)되는 것인데, 후대의 독음이 달라진 것은 어음(語音) 변화의 결과임을 짚어낸 것으로 평가된다. 특히 고염무는 고운(古韻)을 십부(十部)로 나누었는데, 이후 강영(江永)(13부), 단옥재(段玉裁)(17부), 공광삼(孔廣森)과 주준성(朱駿聲)(18부), 왕념손(王念孫)과 강유고(江有誥)(21부), 장병린(章炳麟)(22부) 등의 고운(古韻) 연구의 기초를 마련한 것으로 평가받는다.

고염무의 『음학오서音學五書』에서 고음(古音)을 10부(部)로 나누었는데, 제2부는 거성(去聲)19“대(代)”, 입성(入聲)24“직(職)”, 25“덕(德)”을 통하여 하나로 하였다. 나는 이로 인하여 『맹자』「등문공상(滕文公上)」 “방훈왈(放勳曰)”³¹⁾ 구절이 또한 모두 운협(韻叶)임을 깨닫게 되었다. 어째서인가? “래(來)”는 “래(徠)”와 더불어 모두 “대(代)”운(韻)에 있고, “직(直)”, “익(翼)”은 “직(職)”운(韻)이며, “득(得)”, “덕(德)”은 “덕(德)”운(韻)에 있으니, 앞의 “궁(躬)”, “중(中)”, “궁(窮)”, “종(終)”³²⁾이 동일하게 “동(東)”운(韻)에서 나온 것과 합치하니, 어찌 요(堯)가 입을 열면 반드시 성운(聲韻)이 조화로운 것인가? 또 하나의 새롭고 신기한 지식이다.³³⁾

이런 청대(清代) 고증학의 성과 역시 현대 음운학(音韻學)에서는 또한 비판을 면치 못하는 측면이 있지만, 앞서 언급한 바와 같이 경학과 음운학에서 상고(上古)와 현대를 연결하는 고리로서 나름의 성과가 있었고, 『상서』의 변위과정에서도 적지 않은 역할로서 고문상서의 위작을 증명하는 중요한 자료로 제시되었다.

30) 『소증』권5하 제74. 曷始乎? 始則自後周有沈重者音《毛詩》, 于“南”字下曰: “協句, 宜乃林反.” 陸德明從而和之. 籀於《漢》、善於《選》亦各曰“合韻”、“協韻”. 自時厥後, 滔滔不返. 朱子作傳注, 益習爲固然, 幾無一不可叶者. 音之亡, 久矣!

31) 『맹자』「등문공상」 放勳曰: 『勞之來之, 匡之直之, 輔之翼之, 使自得其, 又從而振德之. 』

32) 『논어』「요알」 堯曰 咨爾舜! 天之曆數在爾躬, 允執其中. 四海困窮, 天祿永終.

33) 『소증』권7 제103. 又按: 顧氏《音學五書》古音分爲十部, 第二部以去聲十九“代”、入聲二十四“職”、二十五“德”通爲一. 予因悟《孟子》“放勳曰”節亦皆韻協. 何者? “來”與“徠”同在“代”韻, “直”、“翼”在“職”韻, “得”、“德”在“德”韻, 合前“躬”、“中”、“窮”、“終”同出一“東”, 何堯矢口輒爾諧聲? 亦一異聞.

<참고문헌>

『周易』

『商書』

『論語』

『孟子』

『循資』

『墨子』

閻若璩, 『尚書古文疏證』

鄭張尙芳, 『上古音系』(제2판), 「緒論」 上海教育出版社, 2013

이은호 선생님의 「尙書 辨僞의 聲韻 활용」에 대한 토론문

함영대(경상대학교)

이 논문은 매우 흥미로운 내용을 보고하고 있습니다. 경학에서 대대로 『상서(尙書)』는 금고문(今古文) 논쟁의 가장 핵심적인 문헌이었기 때문에 그 진위를 가리는 변위에도 다양한 방법론이 활용되었는데, 이 글에서는 성운(聲韻)의 차이를 살펴 변위하는 과정을 보여주고 있습니다. 연구대상은 염약거(閔若璩)의 『상서고문소증(尙書古文疏證)』입니다. 이은호 선생님은 상서학의 전문가답게 매우 폭넓은 배경지식을 가지고 구체적인 논점에서 상서 변위의 양상을 설명하고 있어 읽는 사람을 무척 흥미진진하게 합니다. 공부의 즐거움을 주신 점에 감사드리며 몇 가지 의문점을 여쭙어 보도록 하겠습니다.

1. 고음(古音)의 일실(逸失)에 따른 고증의 문제, 학술사적 측면

이는 연구방법론의 문제로 본론에 들어가기에 앞서 논한 것입니다. 선생님은 “위작자들의 고음에 대한 무지와 육덕명의 고문에 대한 맹신이 계속되면서 선명하게 보이는 오류조차도 성인의 ‘찬란한’ 경문으로 오인되었다”는 취지의 언급을 하셨습니다. 아마도 이는 염약거의 지적으로 보입시다만 기실 염약거의 이전에 이 지적된 두 가지 잘못을 예리하게 간파하기가 쉽지 않았을 것으로 생각합니다. 고음(古音)은 이후 연구사의 정리에서도 일부 언급하셨지만 결국은 추측으로 귀결될 수밖에 없는 것이고, 육덕명의 고문에 대한 존신 내지 고증은 이후에도 쉽게 돌파되는 것이 아니었기 때문입니다. 그럼 어떠한 학술적 배경과 문제의식이 고음의 고증과 성운의 방법론적 활용을 가능하게 한 것인지 궁금합니다. 그 학술사적 배경에 대한 질문입니다.

2. 성운(聲韻)으로 변위(辨僞)하기의 방법론에 대해

요(堯)가 순(舜)에게 전수한 것으로 알려진 ‘允執闕中’과 이에 12자를 더한 『서경(書經)』 「대우모(大禹謨)」의 “人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執闕中”은 주희가 「중용장구서(中庸章句序)」에서 도학(道學)의 연원(淵源)으로 표창한 이래 주자성리학의 대두뇌처(大頭腦處)로 엄청난 영향력을 발휘해 온 것은 주지의 사실입니다. 그러나 「대우모」가 위고문으로 밝혀지고, 그 내용 역시 『순자(荀子)』 「해폐(解蔽)」에서 인용된 『도경(道經)』에서 표절된 것이라는 점이 밝혀지면서 이 구절에 대한 진위 논란과 또 유학사상에서의 위상과 의미 논란은 여전히 계속되고 있습니다. 다만 이 연구에서는 그 내용의 진위를 판별하는 방법으로 성운을 활용하는 것이 매우 효과적인 접근법임을 잘 보여주고 있습니다. 이는 매우 확고하고 반박하기 어려운 것이라 경전 고증학의 매우 강력한 방법임을 보여줍니다. 다만 성운으로 경전의 변위하는 문제는 성운이 좀 더 효과적으로 활용될 때 이를테면, 「오자지가(五子之歌)」나 「태서(泰誓)」의 상황처럼 대화 등, 운문적 발화상황에서 좀 더 적실하고 그 외의 상황에서는 반드시 성운의 문제로만 볼 것은 아니라고 판단됩니다.

이를테면 이어지는 예증으로 제시한 ‘德乃降’의 독음문제와 그에 따른 해석의 문제, 해석의 논란이 있는 ‘鬱陶’ 단어에 대한 이해 및 주석의 문제 등은 문맥적 이해의 문제에 가깝고 성운의 문제가 개입된 요소는 매우 제한적인 것으로 서술된 것이 아닌가 생각됩니다.

3. 성운학의 경학 연구에서의 유의미성

결국 이 논문의 문제의식은 성운학의 성과를 통해 경학연구에서의 ‘고현실성-경전의 당대적 현실성’을 재현하려고 한 연구방법론에 대한 재조명이 아닌가 합니다. 다만 선생님도 지적하신 것처럼 청대의 이러한 노력은 현대 음운학에서는 비판을 면치 못하고 있다고 합니다.

그래서 어쭙어 보려 합니다. 청대 성운학을 비롯하여 음운학을 통해 경학을 연구하고자 한 연구방법론의 곤경과 현대 음운학의 미래에 대해 알고 싶습니다. 경학연구에 한정하여 말씀 주신다면 해당 분야의 연구자들에게는 많은 도움이 될 것으로 생각합니다.

『禮記』 ‘義’ 6편 記文의 특징에 관한 연구

정병섭
(성균관대학교)

1. 서론
2. 『禮記』와 『記』의 관계
3. 『禮記』 체제의 특징
4. 『儀禮』 經師와 記文의 관련성
5. 『禮記』 ‘義’ 6편 記文의 체제
6. 결론

<국문초록>

본 논문의 목적은 『禮記』 ‘義’ 6편인 「冠義」, 「昏義」, 「鄉飲酒義」, 「射義」, 「燕義」, 「聘義」편 記文의 특징을 연구하여 복잡한 구성체계를 가지고 있는 『禮記』의 한 측면을 밝히는 것이다. 『禮記』는 일반적으로 『儀禮』의 해설서로 작성된 戰國時代의 『記』 131편을 편집하여 49편의 체제로 편찬된 문헌으로 알려져왔다. 그러나 『禮記』에는 秦代와 漢代 때의 문헌인 「月令」과 「王制」편이 포함되어 있다. 뿐만 아니라 義 6편을 제외하면 『禮記』에 수록된 대부분의 기록은 『儀禮』와 관련이 없는 내용들이다. 『禮記』는 매우 복잡한 체제로 구성되어 있다. 일부 편들을 제외하면, 『禮記』 각 편의 문장들은 출처와 작성 시기가 제각각이다. 따라서 『禮記』의 전모를 파악하기 위해서는 각 문장들을 분리해서 시대별로 나열하여, 사상의 전개나 차이를 밝혀야만 한다. 그러나 이것은 『禮記』에 대한 충분한 연구 성과가 축적된 이후에나 가능한 작업이다. 다만 『禮記』 후반부에 수록된 義 6편의 記文들은 다른 편들과 다른 특징을 가지고 있다. 주제가 통일되어 있고 문장이 짜임새 있게 배열되어 있다. 이것은 다른 편들과 달리 특정 시기에 특정인에 작성되었을 가능성을 시사한다.

漢代 초기에 禮와 관련된 기록은 高堂生이 구두로 전수한 今文 『儀禮』 밖에 없었다. 이후 古文 『儀禮』가 등장하고, 같은 계열인 『記』와 『明堂陰陽』, 『王史氏』와 같은 기록들이 나타난다. 이 기록들에는 今文 『儀禮』에는 수록되지 않은 士 상위 계층의 禮制가 다수 포함되어 있었다고 전해진다. 또 今文 『儀禮』의 經師였던 后倉은 『儀禮』에 수록된 士 계층의 예제를 기준으로 상위 계층의 예법을 창안하게 된다. 『禮記』에 수록된 天子·諸侯·卿·大夫 등에 대한 예제는 바로 이러한 기록들이 유입된 것일 가능성이 높다. 그런데 『禮記』에는 禮制 외에도 그 의미를 풀이하는 글들이 상당수 포함

되어 있다. 그 기록들의 출처를 파악하는데 실마리를 제공해줄 수 있는 것이 바로 義 6편이다. 后倉 및 戴德과 戴聖은 모두 五經博士가 되었는데, 이들은 諸生들에게 『儀禮』를 講論 했으며, 后倉의 경우에는 禮를 설명한 글을 수만자나 남겼다고 전해진다. 따라서 이러한 經師들의 講論 자료들은 『禮記』로 유입되었을 가능성이 높는데, 그 증거가 바로 義 6편이다. 義 6편은 『儀禮』의 절차들을 풀이하고 그 의미를 설명해주는 형식을 취하고 있기 때문이다. 따라서 義 6편의 자료가 經師들의 기록들이었다는 것을 밝혀낸다면 『禮記』가 단순히 戰國時代 때의 기록만 수록하고 있는 것이 아니라, 漢代 때의 자료도 포함하고 있다는 사실을 밝힐 수 있고, 복잡한 『禮記』 체제의 한 측면을 파악하는데 일조할 수 있다.

1. 서론

본 논문의 주제는 『禮記』 ‘義’ 6편 記文의 특징을 연구하여, 복잡한 구성체계를 가지고 있는 『禮記』의 한 측면을 밝히는 것이다. 『禮記』 ‘義’ 6편은 『禮記』 후반부에 수록된 「冠義」, 「昏義」, 「鄉飲酒義」, 「射義」, 「燕義」, 「聘義」편을 지칭한다. 일반적으로 『禮記』는 孔子의 70여 후학들이 『儀禮』에 대한 해설서로 작성한 『記』 131편을 戴聖이 49편의 체제로 편집한 것으로 알려져 왔다. 그러나 『禮記』 전체의 내용을 살펴보면 義 6편을 제외한 나머지 편들은 대부분 『儀禮』와 관련이 없는 내용들이며, 秦나라나 漢나라 때의 제도도 수록하고 있다. 뿐만 아니라 『禮記』 49편 중 『呂氏春秋』의 十二紀를 차용한 「月令」, 漢文帝의 명령에 의해 작성되었다고 전해지는 「王制」를 제외하면, 나머지 47편은 성립시기가 불분명하다. 그리고 일관된 주제와 내용으로 작성된 「月令」·「王制」, 義 6편 등을 제외하면 나머지 편들은 주제의 통일성이 없고, 각 문장이 제각각 독립된 형태로 되어 있다. 이것은 『禮記』 자체의 체제 문제에서 비롯되는데, 『禮記』의 각 편들은 출처와 성향이 다른 여러 문장들을 하나의 편으로 엮은 것에 불과하기 때문이다. 따라서 『禮記』 체제의 전모를 파악하기 위해서는 각 문장들을 독립시켜 각각의 출처와 성립시기를 추정해야 하는데, 현재로서는 불가능한 작업이다.

『漢書』 「藝文志」에 기록된 『記』 131편의 전신이 남아있지 않은 상태여서, 현존하는 『禮記』와 『記』의 관련성을 찾아내기는 불가능하다. 또 戴德과 戴聖이 『記』 131편을 편집하여 각각 『大戴禮記』와 『小戴禮記』를 편찬하였다고 전해지는데, 『記』 자체의 출처가 불분명하므로, 이 기록들이 실제로 孔子의 후학들이 남긴 『儀禮』의 해설서였는지도 확인하기 어렵다. 『記』는 經文이 아닌 記文으로 취급받았으므로, 당시 學官 자체에 편입되지 못했고 今古文論爭의 대상도 아니었다. 盧植·馬融·鄭玄 등의 일부 학자들을 제외하면 당시의 학자들에게 큰 주목도 받지 못했고, 그 결과 학술사적 기록도 남아있지 않다. 그러므로 『記』 자체의 내용이나 체제를 파악하는 것도 현재로서는 불가능하다.

다만 『禮記』의 義 6편은 주제가 통일되어 있고 문장의 배열이 짜임새 있게 정리되어 있으므로, 그 출처와 시기를 어느 정도 가늠할 수 있다. 그러므로 현재로서는 『禮記』 전체의 체제를 정확히 파악하기 힘들지만 義 6편의 특징을 밝혀낸다면, 『禮記』의 49개 편 중 6개 편에 대해서 그 출처와 성립시기를 어느 정도 가늠해볼 수 있다.

前漢初期에 高堂生은 구두로 오늘날의 『儀禮』에 해당하는 『禮』를 전수하였는데, 대부분의 내용들이 士 계층의 儀禮에 대한 것들이었다. 따라서 통일왕국을 건립함에 있어서 각 계층별 儀禮를 필요로 했던 당시의 요구에 부합되지 못했다. 이 문제점을 해결하기 위해 2가지 방향의 작업이 이루어지게 되는데, 첫 번째는 당시의 『儀禮』를 기반으로 그 위의 계층에 대한 禮法을 순차적으로 제정하는 것이었다. 두 번째는 古文經典으로 지칭되는 옛 기록들을 통해서 보완하는 작업이었다. 『禮記』에 수록된 각 계층에 대한 예법은 아마도 이 두 작업의 결과물 중 일부가 편입된 것으로 판단된다. 그런데 『禮記』에는 제도만 수록된 것이 아니라 禮의 사상을 풀이한 기록들도 다수 포함되어 있다. 따라서 이 기록들은 다른 경로를 통해 『禮記』로 편입되었을 가능성이 높다. 그 중 하나는 『記』 131편에 대해 알려진 것처럼 魯나라에 남아있던 孔子학단의 기록물들이고, 다른 하나는 『禮』 經師들의 講論이다. 高堂生이 전수한 『儀禮』는 后倉을 거쳐 戴德과 戴聖에게 전수되는데, 이들은 모두 五經博士가 되어 『儀禮』에 대해 강론하였으며, 수많은 기록들을 남겼다고 전해진다. 『禮記』의 義 6편은 바로 『儀禮』의 經師들이 강론했던 내용일 가능성이 가장 높은 편이다. 義 6편인 「冠義」, 「昏義」, 「鄉飲酒義」, 「射義」, 「燕義」, 「聘義」편은 『儀禮』에 수록된 「士冠禮」, 「士昏禮」, 「鄉飲酒禮」, 「大射禮」, 「燕禮」, 「聘禮」편의 내용을 풀이한 일종의 주석 형태를 취하고 있기 때문이다. 따라서 義 6편에 대한 연구를 통해 그 記文들이 『儀禮』 經師들의 강론 기록이었음을 밝혀낸다면, 『禮記』의 체제를 밝히는데 일조할 수 있게 된다.

이 연구는 『禮記』의 복잡한 성립체계를 이해하는 기초를 마련하고, 禮學 분야의 연구 확산에 기여하는데 목표를 두고 있다. 국내 학계에는 『禮記』에 대한 연구가 활발히 진행되지 않고 있으며, 禮學과 관련된 연구 결과물은 다른 분야의 연구에 비해 매우 부족한 상황이다. 국회도서관 소장 자료 중 ‘禮記’를 키워드로 검색해보면, 음악·무용이나 아동교육 등 특정 분야에서 작성된 일부 논문들을 제외하고, 현재(2020년 10월)까지 『禮記』를 주제로 작성된 박사학위 논문은 5편이다. 특정 편 및 특정 사상을 연구한 것이 3편이고,³⁴⁾ 『禮記』 전반을 연구 대상으로 삼아 분석한 논문이 2편이다.³⁵⁾ 또 석사학위 논문은 10편인데, 『禮記』에 나타난 특정 사상을 주제로 한 논문이 4편이고,³⁶⁾ 특정 편을 주제로 한 논문이 4편이며,³⁷⁾ 다른 문헌과의 비교 연구를 한

34) 최윤수, 「유교 담론의 권력 체계 : 『논어』와 『예기』를 중심으로」, 성균관대학교 대학원 박사학위논문, 2000.8 / 여영기, 「『예기』 「학기」 편 연구 : 유가의 학교론」, 서울대학교 대학원 박사학위논문, 2010.2 / 신백훈, 「『예기』 「예운」편의 대동사상 연구」, 성균관대학교 대학원 박사학위논문, 2015.2

35) 박례경, 「『예기』의 체제와 예론 연구」, 연세대학교 대학원 박사학위논문, 2005.2 / 정병섭, 「『禮記』의 成立과 思想體系 研究」, 성균관대학교 대학원 박사학위논문, 2013.8

36) 이숙인, 「『禮記』에 나타난 女性倫理觀 批判」, 성균관대학교 대학원 석사학위논문 1990.8 / 김용상, 「『禮記』의 大同思想 연구」, 고려대학교 대학원 석사학위논문, 1992.2 / 최시남, 「유가정치사상연구 『예기』의 예론을 중심으로」, 성균관대학교 대학원 석사학위논문, 2001.2 / 김경복, 「『禮記』에 보이는 禮의 성격과 기능」, 영남대학교 대학원 석사학위논문, 2019.8

논문이 2편이다.³⁸⁾ 또 등재후보지 이상의 학술지에 발표된 논문은 음악·무용이나 아동교육 등 특정 분야에서 작성된 일부 논문을 제외하면 32편 정도인데, 『禮記』에 나타난 특정 사상을 연구한 논문이 8편이고,³⁹⁾ 특정 편을 연구한 논문이 12편이며,⁴⁰⁾ 다른 문헌과의 비교 연구를 한 논문이 4편이고,⁴¹⁾ 『禮記』 전반을 연구 대상으로 한 논문이 8편이다.⁴²⁾ 이들 논문들 중 記文의 특징을 연구한 것은 논자의 것을 제외하면 현재까지는 전무하며, 義 6편에 대한 연구도 진행되지 않았다.

中國의 경우 국내 학계보다 『禮記』에 대한 연구 성과물이 많은 편이지만, 中國 학계 또한 다른 분야에 비해 『禮記』에 대한 연구는 현저히 적다. 「冠義」편에 대한 논문은 현재까지 발표되지 않았다. 「昏義」편의 경우에는 「昏義」편의 記文에 대한 연구는 없으며, 고대의 婚禮觀이나 男女觀 등을 연구한 논문이 일부 발표되었다.⁴³⁾ 「鄉飲酒

-
- 37) 김영옥, 「『禮記』『樂記』에서 본 樂 研究」, 대구효성가톨릭대학교 대학원 석사학위논문, 1999.2 / 윤미옥, 「『禮記』의 孝悌思想 研究 : 祭義篇을 中心으로」, 성균관대학교 대학원 석사학위논문, 2014.8 / 김정순, 「『禮記·大學』 注疏 譯註 및 鄭·朱의 〈大學〉 注 비교」, 경북대학교 대학원 석사학위논문 2015.2 / 황인석, 「『禮記』『學記』의 敎學相長 敎育론 연구」, 서울대학교 대학원 석사학위논문, 2017.8
- 38) 조정은, 「『순자』『악론』과 『예기』『악기』를 통해 본 유가의 음악론」, 서울대학교 대학원 석사학위논문, 2005.2 / 이석구, 「『예기』『월령』과 『형초세시기』의 시간 이미지 비교 연구」, 연세대학교 대학원 석사학위논문, 2010.2
- 39) 공병석, 「『禮記』를 통해 본 中國古代 儒家敎育制度和 敎學理論」『東方漢文學』 17집, 1999. 8 / 공병석, 「『禮記』 喪葬觀의 人文意識」『儒敎思想研究』 20집, 2004. 2 / 신백훈, 「『禮記』의 '天下爲公' 解釋에 대한 考察」『儒敎思想文化研究』 56집, 2014. 6 / 고은강, 「禮와 비지배의 자유에 관한 일고찰 : 『禮記』, 『儀禮』를 중심으로」『哲學論集』 36집, 2014. 2 / 김상현, 「유교 이상사회론에 대한 연구 : 예기「예운」편의 대동사상을 중심으로」『大同哲學』 78집, 2017. 3 / 정병섭, 「『禮記』祭禮觀에 나타난 尊王思想적 禮制의 특성에 대한 연구」『東洋哲學研究』 90집, 2017. 5 / 정병섭, 「『禮記』祭禮觀에 나타난 聖王思想의 특성에 대한 연구」『東洋哲學』 49집, 2018. 7 / 정병섭, 「『禮記』의 別子·絶宗觀念에 나타난 思想의 特徵에 대한 연구」『儒敎思想文化研究』 74집, 2018. 12
- 40) 김영옥, 「심성론적 측면에서 본 「악기」의 악론」『음악과민족』 18집, 1999.10 / 지정민, 「『예기』에 나타난 전통 敎育의 종교성과 聖顯 : 月令篇을 중심으로」『道德敎育研究』 17권 2호, 2006. 2 / 손성하, 「中庸 : 『禮記』에 나타난 다양성과 조화의 논리」『哲學研究』, 103집, 2007. 8 / 권윤정, 「『예기』에 나타난 敎育활동의 성격 : 학기편을 중심으로」『道德敎育研究』 19권 1호, 2007. 8 / 최연식, 「『예기』에 나타난 예의 법제화와 유교입헌주의」『한국정치학회보』 43집 제1호, 2009 / 여영기, 「『禮記』『學記』篇의 經典으로서의 位相 論爭 研究」『韓國敎育史學』 33권 제3호, 2011. 12 / 이귀옥·송도선, 「『禮記』의 「學記」에 나타난 敎학사상」『敎育철학』 48집, 2012. 12 / 정병섭, 「『檀弓』편 喪禮 記文의 類型에 대한 考察」『儒敎思想文化研究』, 56집, 2014. 6 / 최남규, 「『禮記·緇衣』 중 인용된 『尹誥』 구절에 대한 고찰」『中國人文科學』 59호, 2015. 4 / 신춘호, 「『樂記』에 나타난 「樂」의 의미 : 「상징을 통한 심성함양」」『道德敎育研究』 29권 1호, 2017. 3 / 황인석, 「『大學』과 「學記」의 연계성 연구」『孔子學』 36호, 2018. 11 / 윤경호·김인규, 「『예기』 「예운」편에 나타난 공자의 사회복지사상」『東洋文化研究』 31집, 2019. 11
- 41) 김용천, 「『순자』, 『예기』, 『왕제』의 예치구상」『東方學志』 145집, 2009. 3 / 조정은, 「『여씨춘추』와 『예기』『악기』에서 "음악은 천지의 조화[和]"가 갖는 의미 비교」『철학사상』 43호, 2012. 2 / 정영수, 「악(樂)에 의한 감정 조율 : 『순자』『악론』과 『예기』『악기』를 중심으로」『孔子學』 30호, 2016. 5 / 윤무학, 「『예기』와 선진 제자서의 상례 비교」『栗谷學研究』 40집, 2019. 12
- 42) 이우철, 「『禮記』문장 분석」『中國語文學』 36집, 2000.12 / 장동우, 「『禮記』의 成立에 관한 一考察 : 禮의 正當化에 關聯된 두 가지 相異한 論點을 中心으로」『哲學』 69집, 2001 / 이세동, 「『禮記』의 <五經> 편입과 그 의의」『中國語文學』 53호, 2009. 6 / 정병섭, 「『記』의 著作者와 子夏의 關係에 대한 考察」『大同哲學』 66집, 2014. 3 / 박례경, 「鄭玄 禮學의 이론 구성적 성격 : 정현 三禮學과 古禮의 재구성」『泰東古典研究』 36집, 2016. 6 / 이진수, 「『禮記』를 통해본 孝 연구」『차문화·산업학』 31집, 2016. 3 / 김승룡, 「경학 연구와 古典集釋學의 가능성 : 『禮記·樂記』를 例로 하여」『韓國漢文學研究』 62집, 2016. 6 / 정병섭, 「『禮記』의 번역과 그 방향」『고전번역연구』 9집, 2018
- 43) 梁偉弦, 「『禮記·昏義』之「合體同尊卑」解——辨夫婦關係有兩種古禮說」『古籍整理研究學刊』, 1994. 5

義」편에 대한 논문도 발표되지 않았다. 「射義」편의 경우에는 射禮 자체에 대한 연구가 일부 발표되었지만⁴⁴⁾ 「射義」편 자체에 대한 연구는 발표되지 않았다. 「燕義」편의 경우에도 연구된 성과물이 없고, 「聘義」편은 聘問의 예법 자체에 대한 연구만 발표된 상태이다.⁴⁵⁾ 記文에 대해서는 『儀禮』의 記文에 대한 연구가 일부 발표되었을 뿐이다.⁴⁶⁾ 따라서 본 논문의 주제는 이전까지 연구되지 않았던 것이며, 최종적으로는 禮學 분야의 연구확산과 『禮記』의 체제를 파악하는데 일조할 수 있다.

2. 『禮記』와 『記』의 관계

고대의 『記』가 현재의 『禮記』 전신에 해당한다는 인식은 고대 학자들에게서 비롯되었다. 그 대표적 학자가 後漢의 鄭玄이다. 鄭玄의 『六藝論』에는 그 내용이 수록되어 있다고 전해지는데, 『六藝論』은 현재 남아있지 않기 때문에 후대 문헌에서 인용된 기록들을 통해 그 일부를 확인할 수 있다. 唐代의 孔穎達은 『六藝論』에서 戴德이 전수한 『記』는 85편이고, 戴聖이 전수한 『記』는 49편이라고 한 내용을 인용하여, 각각을 『大戴禮記』와 『禮記』라고 설명한다.⁴⁷⁾ 한편 唐代의 陸德明은 戴德은 古禮 204편을 산정해서 85편으로 만들었는데, 이것을 『大戴禮記』라 부르고, 戴聖은 『大戴禮記』를 재차 산정해서 49편으로 만들었는데, 이것이 『小戴禮記』라고 설명한다.⁴⁸⁾ 또 後漢 때의 馬融과 盧植이 諸家들의 문헌을 살펴 同異문제를 따지고, 戴聖이 산정한 판본에 덧붙였으며, 중복되거나 서략한 것들을 제거했는데, 이것이 세간에 유행하게 되어 오늘날의 『禮記』가 되었고, 鄭玄의 注 또한 盧植과 馬融이 편집한 판본에 따랐다고 설명한다.⁴⁹⁾ 陸德明이 말한 古禮 204편이라는 것이 정확히 어떠한 문헌을 가리키는지는 알 수 없다. 그러나 古文 『儀禮』인 56권과는 관련이 없으므로, 『大戴禮記』와 『小戴禮記』 이전에 『記』와 같이 그 전신에 해당하는 문헌이 있었다는 사실은 확인할 수 있다.

鄭玄은 戴德이 『記』 85편을 전수했고, 戴聖이 『記』 49편을 전수했다고 했는데, 『

/ 夏高發, 「從《儀禮·士昏禮》與《禮記·昏義》中看傳統婦女地位的雙重性」, 『滄桑』, 2007. 10 / 武倩, 「禮記·昏義」所體現的先秦婚姻觀, 『安徽文學』, 2008. 2 / 雷銘, 「透過《禮記》、《儀禮》看古代女子的社會地位——基于《士昏禮》和《昏義》的解讀」, 『西安社會科學』, 2010. 4 / 虞萬里, 「昏禮階級異同說平議——以《士昏禮》與《昏義》《曾子問》爲中心」, 『中國經學』, 2015. 8

44) 楊傑, 「經學視域下的先秦射禮研究」, 南京師範大學 박사학위논문, 2014. 8 / 林素娟, 「以射觀德——先秦射禮中勇德與賢能的教育」, 『中國經學』, 2019. 8 / 彭美玲, 「古禮大射“將祭擇士”說研探——兼及其與天子視學養老禮之關係」, 『中國經學』, 2019. 8

45) 李姪杰, 「諸侯相接以敬讓——從《禮記·聘義》看先秦時期的聘問禮」, 『濮陽職業技術學院學報』, 2019. 3

46) 馬濤, 「漢石經《儀禮·鄉飲酒》記文探微」, 『中國經學』, 2015. 3 / 王楠, 「《儀禮》中記文與經文的關係簡析」, 鄭州大學 석사학위논문, 2013. 5

47) 『禮記正義』「曲禮上」: 又云“戴德傳記八十五篇”, 則大戴禮是也; “戴聖傳禮四十九篇”, 則此禮記是也.

48) 『經典釋文』「敘錄」: 周禮論序云, 戴德刪古禮二百四篇, 爲八十五篇, 謂之大戴禮. 戴聖刪大戴禮, 爲四十九篇, 是爲小戴禮.

49) 『經典釋文』「敘錄」: 後漢馬融·盧植考諸家同異, 附戴聖篇章, 去其繁重及所敘略, 而行於世, 即今之禮記是也. 鄭玄亦依盧·馬之本而注焉.

『記』 85편과 『記』 49편이 戴德과 戴聖의 저작물인지 아니면 이전 기록들을 편집한 것인지에 대해서는 명확한 기록을 남기지 않았다. 그런데도 戴聖의 『記』 49편이 戴聖의 순수 저작물이 아닌 고대의 기록을 산정한 문헌이라는 인식이 자리잡게 된 것은 『漢書』 「藝文志」에 『禮經』을 기록한 부분에서 『記』 131편이 있다고 언급한 것에서 비롯된다.⁵⁰⁾ 그리고 이 『記』의 기록들이 『儀禮』의 해설서로 인식된 것은 「藝文志」에서 『記』 기록 바로 앞에 禮의 古經 56권, 經 17편이 있다고 기록한 것에서 비롯된다.⁵¹⁾ 禮古經 56권은 魯나라 淹中과 孔子의 옛 가택에서 발굴된 『儀禮』의 古文經典이고, 經 17편은 高堂生이 구두로 전수했던 『儀禮』의 今文經典이다. 또 前漢初期에는 禮와 관련해서 高堂生이 전수한 今文 『儀禮』밖에 존재하지 않았으므로, 『記』는 禮古經과 같이 후대에 발굴된 古文經典의 일종이거나 漢代 이후에 작성된 서적이라고 볼 수 있다.

그런데 「藝文志」에서는 『記』에 대한 기록이 『儀禮』 바로 뒤에 나오고, 또 『記』에 대한 기록 뒤에 『明堂陰陽』 33권, 『王史氏』 21편이 있다고 기술했으며, 『王史氏』 21편 뒤에 『曲臺后倉』 9편, 『中庸說』 2편, 『明堂陰陽說』 5편, 『周官經』 6편, 『周官傳』 4편, 『軍禮司馬法』 55편, 『古封禪群祀』 22편, 『封禪議』 19편, 『漢封禪群祀』 36편, 『議奏』 38편이 있다고 기술하였다.⁵²⁾ 「藝文志」의 기록은 古文經學者였던 劉歆의 『七略』 중 「六藝略」에 기반한 것이다. 따라서 古文經典이 항상 앞에 기록되기 때문에 뒤늦게 나온 禮古經 56권이 經 17편보다 앞에 기술된 것이다. 또 「藝文志」의 기록에서는 經에 해당하는 문헌을 먼저 기술하고, 그 뒤에 그 經에 대한 傳이나 記들을 열거한다는 점과 『明堂陰陽』 33권, 『王史氏』 21편을 禮古經과 함께 열거하며, 이 서적들에서 기록하고 있는 天子·諸侯·卿·大夫의 제도들이 后倉 등이 士禮를 기반으로 새롭게 제정한 제도보다 뛰어나다고 기술하고 있는 점⁵³⁾과 劉向의 『別錄』에서 『王史氏』 21편을 六國時代 때 저술된 것으로 보고 있다는 점⁵⁴⁾을 고려해보면, 『記』 131편은 『明堂陰陽』 33권, 『王史氏』 21편과 함께 후대에 발굴된 古文經典의 부류일 가능성이 높다.

또 「藝文志」에서 열거하고 있는 서적의 순서를 살펴보면, 『儀禮』의 經과 『儀禮』와 관련된 서적들을 열거한 뒤에 『周官經』 6편과 그것에 대한 傳文인 『周官傳』 4편을 기록하고 있다. 『周官經』 6편은 오늘날의 『周禮』에 해당하는 것으로, 王莽 때 劉歆이 學官에 설치한 古文經 중 하나이다. 따라서 禮古經 56권, 經 17편 뒤와 『周官經』 6편 사이에 기록된 서적들은 『儀禮』에 대한 傳 및 관련 서적들로 분류할 수 있다. 또 그 사이의 기록들 중 漢代の 經師였던 后倉의 저작인 『曲臺后倉』 9편이 『王史氏』 21

50) 『漢書』 「藝文志」 : 記百三十一篇.

51) 『漢書』 「藝文志」 : 禮古經五十六卷, 經十七篇.

52) 『漢書』 「藝文志」 : 禮古經五十六卷, 經七十篇. 記百三十一篇. 明堂陰陽三十三篇. 王史氏二十一篇. 曲臺后倉九篇. 中庸說二篇. 明堂陰陽說五篇. 周官經六篇. 周官傳四篇. 軍禮司馬法百五十五篇. 古封禪群祀二十二篇. 封禪議對十九篇. 漢封禪群祀三十六篇. 議奏三十八篇.

53) 『漢書』 「藝文志」 : 禮古經者, 出於魯淹中及孔氏, 與十七篇文相似, 多三十九篇. 及明堂陰陽·王史氏記所見, 多天子諸侯卿大夫之制, 雖不能備, 猶瘞倉等推士禮而致於天子之說.

54) 『漢書注』 「藝文志」 : 師古曰, 劉向別錄云六國時人也.

편 뒤에 기록되어 있다는 점을 고려해보면, 『記』 131편은 『明堂陰陽』 33권, 『王史氏』 21편과 마찬가지로 『儀禮』와 관련된 서적이자 漢代 이전의 기록으로 인식되었음을 확인할 수 있다.

『記』의 저작자를 나타내는 명확한 기록이 없다. 하지만 이러한 인식들이 바탕이 되어, 『記』 131편은 古文으로 인식되었다. 그리고 經보다 등급이 낮은 記였으므로, 그 저작자를 孔子의 후학인 70여 제자들로 인식한 것으로 판단된다. 이러한 인식은 고착화되어 孔穎達은 “『禮記』를 작성한 것은 孔氏에게서 비롯되었다. 그러나 그는 단지 『禮』 중에서 누락되고 빠진 부분을 바로잡았을 뿐이며, 그 의미에 대해서는 조명할 수 없었다. 그렇기 때문에 옛날에 范武子가 穀烝⁵⁵⁾에 대해서 알지 못하였던 것이며,⁵⁶⁾ 趙鞅과 魯나라 군주도 잘 알지 못하여 그 儀禮를 禮에 맞는 것이라고 했던 것이다. 孔子가 죽은 이후에 그의 문도 72명이 전해 들었던 내용들을 함께 찬술하여 『禮記』를 지었다. 어떤 것들은 옛 禮法의 의미에 대해서 기록하고 있고, 또 어떤 것들은 변화된 예법의 유래에 대해서 기록하고 있으며, 또 어떤 것들은 體와 履에 대해서 함께 기록하고 있고, 또 어떤 것들은 得과 失에 대해서 뒤죽박죽으로 열거하고 있다. 그렇기 때문에 이것들을 한데 엮고 제목을 지으면서, 禮에 대한 記라는 뜻에서, 『禮記』라고 했던 것이다. 그 중에서 「中庸」편은 子思가 지은 것이며, 「緇衣」편은 公孫尼子가 찬술한 것이다.”⁵⁷⁾라고 기술한다. 즉 孔穎達은 『禮記』의 기원이 孔子에게서 비롯되었는데, 그 출처는 孔子의 제자들이 전해들은 내용을 기록한 것이라 설명하고 있다. 그래서 「中庸」과 「緇衣」편을 열거하여 孔子의 후학인 子思와 公孫尼子를 제시한 것이다.

한편 『隋書』「經籍志」에서는 『記』에 대해, 漢나라 초기에 河間獻王이 孔子의 제자 및 후학들이 기록한 『記』 131편을 얻어서 헌상했다고 말한다. 또 당시에는 이를 전수하는 자가 없었고, 劉向이 經籍들을 교정하여 검수한 130편을 얻었으며, 『明堂陰陽記』 33편, 『孔子三朝記』 7편, 『王史氏記』 21편, 『樂記』 23편을 얻어 모두 5종류 214편이었는데, 이것을 戴德이 산정해서 85편으로 만들어 『大戴禮記』라 했고, 戴聖은 재차 戴德의 책을 산정해서 46편을 만들었는데, 이것을 『小戴禮記』라 불렀다고 했다. 그리고 漢나라 말기에 馬融이 小戴의 학문을 전수하고 재차 「月令」 1편, 「明堂位」 1편, 「樂記」 1편을 합쳐 현행본과 같이 49편의 『禮記』를 완성했다고 말한다.⁵⁸⁾ 「經籍志」에

55) 穀烝은 또한 穀烝이라고도 부른다. 穀은 뼈에 살점이 붙어 있는 고기를 뜻하고, 烝은 도마에 올려서 바친다는 뜻이다. 즉 효증은 희생물을 삶은 후, 몸체를 가르게 되는데, 뼈에 살점이 붙은 것을 도마에 올려서, 賓客들에게 베푸는 것을 뜻한다.

56) 『春秋左氏傳』「宣公 16年」：原襄公相禮。穀烝。武季私問其故。王聞之，召武子曰，“季氏而弗聞乎？王享有體薦，宴有折俎。公當享，卿當宴。王室之禮也。”武子歸而講求典禮，以修晉國之法。

57) 『禮記正義』「曲禮上」：其禮記之作，出自孔氏。但正禮殘缺，無復能明，故范武子不識穀烝，趙鞅及魯君謂儀爲禮。至孔子沒後，七十二子之徒共撰所聞，以爲此記。或錄舊禮之義，或錄變禮所由，或兼記體履，或雜序得失，故編而錄之，以爲記也。中庸是子思及所作，緇衣公孫尼子所撰。

58) 『隋書』「經籍志」：漢初，河間獻王又得仲尼弟子及後學者所記一百三十一篇獻之。時亦無傳之者。至劉向考校經籍，檢得一百三十篇，向因第而敘之。而又得明堂陰陽記三十三篇·孔子三朝記七篇·王史氏記二十一篇·樂記二十三篇，凡五種，合二百十四篇。戴德刪其煩重，合而記之，爲八十五篇，謂之大戴記。而戴聖又刪大戴之書，爲四十六篇，謂之小戴記。漢末馬融，遂傳小戴之學，融又定月令一篇·明堂位一篇·樂記一篇，合四十九篇。

서는 「月令」, 「明堂位」, 「樂記」 등 3편을 馬融이 합본한 것이라 하여 현행본 『禮記』의 체제가 戴聖이 아닌 馬融에 의해 완결되었다고 기록하고 있다. 이것이 「藝文志」와 차이를 보이는 지점이다. 그 말이 사실인지 확인할 수 없지만 「明堂位」와 「樂記」가 劉向이 秘府의 도서들을 검수하여 얻은 서적이라고 기록하고 있다는 점에서 「月令」을 제외한 나머지 『禮記』의 기록들을 漢代 이전의 古文 기록으로 분류하고 있다는 점은 동일하다.

이러한 논의를 종합해보면, 漢代에는 『記』라는 저작물이 존재했었고, 古文經典과 마찬가지로 漢代 이전의 기록들로 인식되었다. 또한 그 저작자는 孔子의 후학들이라는 인식이 자리잡게 되었으며, 戴德과 戴聖의 산정을 거치고, 馬融·盧植의 교감과 鄭玄의 주석 작업이 더해져 오늘날의 『禮記』가 전해지게 된 것이다. 그런데 중요한 점은 『禮記』가 『記』를 산정해서 만들어진 편찬물이라고 했을 때, 과연 그 『記』의 기록들이 고대 학자들의 인식처럼 실제로 孔子 후학들에 의해 만들어진 戰國時代 때의 기록물이 맞느냐는 점이다.

3. 『禮記』 체제의 특징

『記』가 고대 학자들의 인식처럼 孔子 후학들의 기록물들이라고 한다면, 『記』를 편집한 『禮記』의 기록들은 모두 戰國時代 때의 기록들이 된다. 그러나 『經籍志』의 기록을 보더라도, 「月令」을 馬融에 의해 합본된 것이라 여겼는데, 그 이유는 성립시기가 명확한 『呂氏春秋』가 존재하고, 「月令」의 기록이 이 『呂氏春秋』 十二紀의 내용을 그대로 차용하고 있기 때문이다. 실제로 「月令」의 내용을 살펴보면 이 기록은 秦나라의 法制를 기록하고 있다는 것을 확인할 수 있다. 그 대표적인 증거가 歲首를 秦나라와 마찬가지로 10월로 보고 있다는 점이다. 「月令」에서는 季秋의 달에 다음해 달력을 諸侯에게 내려준다고 기록하였는데,⁵⁹⁾ 季秋는 夏曆으로 9월이 되고, 달력을 준다고 하였으므로 9월은 歲末이 된다. 따라서 다음달 孟冬의 10월이 歲首가 되는데, 이것은 秦나라의 法制에 해당한다.

또 「王制」편도 秦나라나 漢나라 때의 기록으로 볼 수 있는데, 그 이유는 「王制」의 기록에서 正이 송사를 처리한다고 기록하였고,⁶⁰⁾ 鄭玄의 注에서는 正은 漢나라 때의 正平承과 같은 것으로, 秦나라 때 설치된 관직이라고 설명했기 때문이다.⁶¹⁾ 뿐만 아니라 盧植은 漢나라 文帝가 博士諸生들을 시켜 「王制」편을 지었다고 했다.⁶²⁾ 실제로 「王制」편을 살펴보면, 『孟子』에서 天子를 公·侯·伯·子·男과 함께 한 등위로 기록한

59) 『禮記』「月令」：合諸侯，制百縣，爲來歲，受朔日，與諸侯所稅於民輕重之法·貢職之數，以遠近土地所宜，爲度，以給郊廟之事，無有所私。

60) 『禮記』「王制」：成獄辭，史以獄成告於正。正聽之，正以獄成告於大司寇。大司寇聽之棘木之下，大司寇以獄之成告於王。王命三公，參聽之。三公以獄之成告於王。王三又，然後制刑。

61) 『禮記注』「王制」：今漢有正平丞，秦所置。

62) 『禮記正義』「王制」：盧植云，“漢孝文皇帝令博士諸生作此王制之書。”

것⁶³⁾에 반해 「王制」에서는 天子를 爵祿을 제정하는 주체로 설정하여 등위에서 제외했고, 公·侯·伯·子·男과 구별하고 있다.⁶⁴⁾ 뿐만 아니라 諸侯의 경우에 있어서도 孟子는 一國의 君 또한 신하들과 마찬가지로 하나의 등위로 기록하고 있는데,⁶⁵⁾ 「王制」에서는 군주를 등위에서 제외하여 신하들과 다른 존재로 설정하고 있다.⁶⁶⁾ 이것은 군왕의 권력을 강화했던 秦代 이후의 경향을 반영하는 것이라 추론할 수 있다. 따라서 「王制」편의 기록은 秦나라나 漢나라 때의 기록으로 판단할 수 있다.

『禮記』「檀弓上」편에는 子張에 대한 고사가 나온다. 子張의 병이 위독해지자 아들 申祥을 불러 君子의 죽음은 終이라 부르고, 小人의 죽음은 死라 부르는데, 子張 본인이 이제서야 君子와 아까워졌다고 말하는 대목이다.⁶⁷⁾ 그런데 『史記』「仲尼弟子列傳」을 살펴보면, 子張의 姓은 顓孫이라 기록하고 있다.⁶⁸⁾ 따라서 그 아들을 申祥이라 기록한 점에 의문이 생긴다. 申祥이 子張의 아들이 아닐 경우도 있다. 그러나 『孟子』에는 曾子が 자신의 부친인 曾皙을 봉양했고, 曾子是 그의 아들인 曾元이 보양했다는 기록이 나오고,⁶⁹⁾ 『禮記』에서 曾子の 병이 위중해졌을 때, 曾子の 아들인 曾元과 曾申이 곁에 있었다고 기록한 점을 살펴보면,⁷⁰⁾ 申祥은 子張의 아들일 가능성이 높다. 子張인 顓孫師의 아들을 申祥이라 부른 것에 대해, 鄭玄은 周나라와 秦나라에서 顓자와 申자를 발음할 때 그 소리가 비슷했기 때문에 申祥으로 기록했다고 설명한다.⁷¹⁾ 또 「檀弓下」편에서는 子游가 “사람이 기뻐하면 갑갑한 마음이 일어나고, 갑갑하게 되면 노래를 부르게 되며, 노래를 부르게 되면 몸을 움직이게 되고[咏斯猶], 몸을 움직이게 되면 춤을 추게 된다[猶斯舞].”⁷²⁾라고 했다. 이때 문제가 되는 것은 猶자이다. 猶자의 통상적인 뜻으로는 이 문장의 해석이 어려운데, 정현은 猶자는 몸을 움직이는 搖자가 되어야 하고, 秦나라 사람들이 猶자와 搖자를 발음할 때 소리가 비슷해서 생긴 오류라고 설명한다.⁷³⁾ 「檀弓上」과 「檀弓下」의 기록이 단순한 오류일 가능성도 있고, 戰國時代 때 秦나라 사람이 기록한 문장일 수도 있다. 그러나 『記』의 출처는 魯나라 淹中이란 지역과 孔子의 옛 가택이라고 했으므로, 戰國時代 때 秦나라 사람이 기록한 문서가 魯나라에 흘러들어가 보관되었을 가능성은 매우 낮다. 따라서 이 기록들은 秦나라 이후의 일부 기록이 『禮記』로 편입되었을 가능성을 보여준다.

「檀弓上」·「檀弓下」편처럼 명확하지 않은 단편적 기록을 제외하더라도, 「月令」과 「王制」편은 분명히 戰國時代 이후 秦과 漢나라 때의 기록에 해당한다. 따라서 현재 『禮記』를 구성하고 있는 49개 편이 모두 戰國時代 때의 기록이 아니라는 사실은 쉽게

63) 『孟子』「萬章下」：天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等也。

64) 『禮記』「王制」：王者之制祿爵，公侯伯子男，凡五等。

65) 『孟子』「萬章下」：君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。

66) 『禮記』「王制」：諸侯之上大夫卿，下大夫，上士，中士，下士，凡五等。

67) 『禮記』「檀弓上」：子張病，召申祥而語之曰：“君子曰終，小人曰死。吾今日其庶幾乎！”

68) 『史記』「仲尼弟子列傳」：顓孫師，陳人，字子張。少孔子四十八歲。

69) 『孟子』「離婁上」：曾子養曾皙，必有酒肉，將徹，必請所與，問有餘，必曰，‘有。’曾皙死，曾元養曾子，必有酒肉，將徹，不請所與，問有餘，曰，‘亡矣。’將以復進也。此所謂養口體者也。

70) 『禮記』「檀弓上」：曾子寢疾，病，樂正子春坐於牀下，曾元·曾申坐於足，童子隅坐而執燭。

71) 『禮記注』「檀弓上」：太史公傳曰“子張姓顓孫，今日申祥，周·秦之聲，二者相近。

72) 『禮記』「檀弓下」：人喜則斯陶，陶斯咏，咏斯猶，猶斯舞。

73) 『禮記注』「檀弓下」：猶當爲搖，聲之誤也。搖謂身動搖也，秦人猶·搖聲相近。

확인할 수 있다. 그런데 문제점은 『禮記』의 49개 편은 일부 편들을 제외하면 출처가 다른 각각의 문장들을 하나의 편으로 엮은 것에 불과하다. 따라서 『禮記』를 구성하고 있는 각각의 記文들이 어느 시대 또 누구에 의해 기록되었는지 확인하기 어렵다. 이 문제를 해결하기 위해서는 『禮記』의 각 문장들을 모두 구분하여 각각의 출처와 그 작성 시기를 가늠해야 하는데, 이것은 현재로서는 불가능한 작업이다. 다만 『禮記』의 기록은 고대 학자들의 주장처럼 孔子 후학들의 기록들이라 일컬어지는 『記』만을 편집 대상으로 삼은 것이 아니라 후대의 기록도 삽입되어 있음을 확인할 수 있다. 그 대표적인 기록이 출처가 비교적 분명한 「月令」과 「王制」, 그리고 『儀禮』經師들의 기록으로 추정되는 義 6편이다.

4. 『儀禮』經師와 記文의 관련성

『漢書』「儒林傳」에서는 禮를 말하는 자로 魯나라의 高堂生이 있었다고 기록한다.⁷⁴⁾ 또 “漢나라가 흥성한 이후에 魯나라 高堂生이 『土禮』 17편을 전수하였고, 魯나라 徐生은 頌을 잘했다. 孝文帝 시기에 徐生은 頌을 통해 禮官大夫가 되었고, 아들에게 전수하여 손자인 延과 襄에게 이르렀다. 襄은 천성적으로 頌을 잘했지만 經에는 능통하지 못했고, 延은 자못 능했지만 잘하지는 못했다. 襄 또한 頌을 통해 大夫가 되었고, 廣陵의 內史에 올랐다. 延과 서씨의 제자인 公戶滿意·桓生·單次는 모두 禮官大夫가 되었다. 瑕丘의 蕭奮은 禮를 통해 淮陽太守가 되었다. 禮를 말하고 頌을 하는 자들은 서씨에게서 비롯되었다.”⁷⁵⁾라 했다. 이때 頌이라는 것은 容에 해당하는 것으로, 禮法에 맞는 용모를 꾸미고 의식절차에 맞게 행동하는 것을 말한다. 즉 이 기록을 살펴보면 漢나라 초기에는 高堂生이 전수한 『土禮』, 즉 오늘날의 『儀禮』만 있었다. 그리고 그 학문을 이은 계파 중 하나는 魯나라 徐生을 종주로 하는 계열인데, 이들은 『儀禮』의 經文을 익혔던 것이 아니라 실제 사용되는 儀禮형식을 익혔던 자들이다.

『儒林傳』에는 徐生의 계열 외에 蕭奮 계파가 기록되어 있다. “孟卿은 東海 사람이다. 蕭奮을 섬겼고, 后倉과 魯의 閭丘卿에게 학문을 전수하였다. 后倉은 禮를 설명한 것이 수만자에 달했는데, 이것을 『后氏曲臺記』라 부르고, 沛의 聞人通漢인 子方과 梁의 戴德인 延君과 戴聖인 次君과 沛의 慶普인 孝公에게 학문을 전수했다. 孝公은 東平의 太傅가 되었다. 戴德은 大戴라 부르며 信都의 太傅가 되었고, 戴聖은 小戴라 부르며 博士의 자격으로 石渠閣에서 논해 九江의 太守에 올랐다. 이를 통해 禮에는 大戴·小戴·慶氏의 학문이 생겨났다. 通漢은 太子의 舍人으로서 石渠閣에서 논하여 中山의 中尉에 올랐다. 普는 魯의 夏侯敬에게 전수하였고, 또 족자였던 咸에게 전수하였으며 豫章의 太守가 되었다. 大戴은 琅邪 徐良 旴鄉에게 학문을 전수했고 博士·州牧·郡守

74) 『漢書』「儒林傳」：言禮，則魯高堂生。

75) 『漢書』「儒林傳」：漢興，魯高堂生傳土禮十七篇，而魯徐生善爲頌。孝文時，徐生以頌爲禮官大夫，傅子至孫延·襄。襄，其資性善爲頌，不能通經；延頗能，未善也。襄亦以頌爲大夫，至廣陵內史。延及徐氏弟子公戶滿意·桓生·單次皆爲禮官大夫，而瑕丘蕭奮以禮至淮陽太守。諸言禮爲頌者由徐氏。

가 되었으며 가문에서 대대로 학업을 전수하였다. 小戴는 梁 땅 사람 橋仁 季卿과 楊榮 子孫에게 전수했다. 橋仁은 大鴻臚가 되었고, 가문에서 대대로 학업을 전수하였으며, 榮 琅邪의 太守가 되었다. 이를 통해 大戴에게는 徐氏, 小戴에게는 橋氏와 楊氏의 학문이 생겨났다.”⁷⁶⁾라 했다. 즉 蕭奮을 필두로 孟卿, 后倉, 戴德·戴聖으로 이어지는 계보는 頌을 익혔던 徐生 계열과 달리 禮를 익혔던 자들이다. 禮라는 것은 『儀禮』의 經文을 뜻한다. 따라서 經을 익혔던 戴聖과 通漢 등이 石渠閣에서 논을 할 수 있었던 것이다. 그리고 後漢의 鄭玄은 『六藝論』에서 『禮』를 전수한 학파는 13家が 되지만 오직 高堂生과 그의 五傳弟子인 戴德과 戴聖의 학문만이 유명하였다고 했고,⁷⁷⁾ 지금 세간에 유행하고 있는 禮는 戴德과 戴聖의 학문이라고 했다.⁷⁸⁾

이러한 기록들을 종합해보면 최초 『儀禮』가 전수되었을 때에는 용모와 절차를 익히는 頌과 經文을 익히는 禮가 있었는데, 차츰 頌을 익히는 자들은 도태되고 禮를 익히는 자들이 유명해지게 되었음을 알 수 있다. 그 대표적 인물이 后倉과 그 제자인 戴德·戴聖이라 할 수 있다. 또 「儒林傳」을 살펴보면 “최초 『書』에 있어서는 오직 歐陽의 학문이 있었으며, 『禮』에는 后가 있었고, 『易』에는 楊이 있었으며, 『春秋』에는 公羊이 있었을 뿐이었다. 이후 孝宣帝 시기에 이르러, 재차 大夏侯와 小夏侯의 『尚書』를 설립하고, 大戴의 『禮』와 小戴의 『禮』를 설립하였으며, 施의 『易』, 孟의 『易』, 梁丘의 『易』이 설립되었고, 穀梁의 『春秋』가 설립되었다. 元帝 때에 이르러서 다시 京氏의 『易』이 설립되었고, 平帝 시기에 左氏의 『春秋』, 『毛詩』, 『逸禮』, 『古文尚書』가 설립되었다.”⁷⁹⁾라고 했다. 즉 『禮』로 유명했던 后倉, 戴德·戴聖의 학문은 모두 學官에 설립되었고, 이들은 『儀禮』의 經師가 되어 經을 講論했던 것이다. 그런데 后倉은 禮에 대해 설명한 『后氏曲臺記』를 남겼다고 했고,⁸⁰⁾ 「예문지」에서도 『曲臺后倉』 9편이 있다고 기록했다.⁸¹⁾ 그러므로 이들이 『儀禮』에 대해 講論했던 禮의 설명들은 기록물로 남아 전수되었을 가능성이 높다. 그리고 그 기록물들로 추정되는 것이 바로 『禮記』 후반부에 수록된 「冠義」, 「昏義」, 「鄉飲酒義」, 「射義」, 「燕義」, 「聘義」 등의 義 6편이다. 이 편들은 한결같이 『儀禮』에 수록된 「士冠禮」, 「士昏禮」, 「鄉飲酒禮」, 「大射禮」, 「燕禮」, 「聘禮」편들을 해설하는 형식을 취하고 있기 때문이다. 따라서 義 6편의 존재는 『禮記』를 구성하는 기록들이 戰國時代의 기록들로만 이루어진 것이 아니라, 漢代의 저작까지도 포함되어 있다는 것을 증명하며, 복잡한 『禮記』의 체제를 밝혀줄 하나의 단서가 된다.

76) 『漢書』「儒林傳」: 孟卿, 東海人也. 事蕭奮, 以授后倉·魯閭丘卿. 倉說禮數萬言, 號曰后氏曲臺記, 授沛間人通漢子方·梁戴德延君·戴聖次君·沛慶普孝公. 孝公爲東平太傅. 德號大戴, 爲信都太傅; 聖號小戴, 以博士論石渠, 至九江太守. 由是禮有大戴·小戴·慶氏之學. 通漢以太子舍人論石渠, 至中山中尉. 普授魯夏侯敬, 又傳族子咸, 爲豫章太守. 大戴授琅邪徐良旂卿, 爲博士·州牧·郡守, 家世傳業. 小戴授梁人橋仁季卿·楊榮子孫. 仁爲大鴻臚, 家世傳業, 榮琅邪太守. 由是大戴有徐氏, 小戴有橋·楊氏之學.

77) 『禮記正義』「序」: 鄭君六藝論云, “按漢書·藝文志·儒林傳云, 傳禮者十三家, 唯高堂生及五傳弟子戴德·戴聖名在也.”

78) 『禮記正義』「序」: 六藝論云, “今禮行於世者, 戴德·戴聖之學也.”

79) 『漢書』「儒林傳」: 初, 書唯有歐陽, 禮后, 易楊, 春秋公羊而已. 至孝宣世, 復立大小夏侯尚書, 大小戴禮, 施·孟·梁丘易, 穀梁春秋. 至元帝世, 復立京氏易. 平帝時, 又立左氏春秋·毛詩·逸禮·古文尚書.

80) 『漢書』「儒林傳」: 倉說禮數萬言, 號曰后氏曲臺記.

81) 『漢書』「藝文志」: 曲臺后倉九篇.

5. 『禮記』 ‘義’ 6편 記文의 체제

『禮記』의 義 6편은 후반부에 수록된 「冠義」, 「昏義」, 「鄉飲酒義」, 「射義」, 「燕義」, 「聘義」 등 6개 편을 말한다. 이 편들은 분량이 적은데, 『禮記正義』를 기준으로 보았을 때, 「冠義」편은 341자, 1문단으로 구성되어 있고, 「昏義」편은 742자, 9문단으로 구성되어 있으며, 「鄉飲酒義」편은 1,111자, 15문단으로 구성되어 있고, 「射義」편은 1,008자, 12문단으로 구성되어 있으며, 「燕義」편은 458자, 5문단으로 구성되어 있고, 「聘義」편은 827자, 12문단으로 구성되어 있다. 「冠義」편에 대해 鄭玄은 『目錄』에서 “편명을 ‘冠義’로 지은 것은 冠禮를 통해 사람을 成人으로 만드는 뜻을 기록했기 때문이다.”⁸²⁾라 정의했고, 「昏義」편에 대해서는 “편명을 ‘昏義’로 지은 것은 처를 맞이하는 뜻을 기록했기 때문이니, 집안의 가르침이 이를 통해 완성된다.”⁸³⁾라 정의했으며, 「鄉飲酒義」편에 대해서는 “편명을 ‘鄉飲酒義’로 지은 것은 鄉大夫가 庠序에서 빈객들에게 음주를 베푸는 예법이 현명한 자를 존중하고 노인을 봉양하는 의미에 해당함을 기록했기 때문이다.”⁸⁴⁾라 정의했고, 「射義」편에 대해서는 “편명을 ‘射義’로 지은 것은 燕射禮와 大射禮가 德行을 관찰하여 士를 선발하는 의미에 해당함을 기록했기 때문이다.”⁸⁵⁾라 정의했으며, 「燕義」편에 대해서는 “편명을 ‘燕義’로 지은 것은 군주와 신하가 연회를 하며 음주하는 예법이 상하 계층이 서로를 존중하는 의미에 해당함을 기록했기 때문이다.”⁸⁶⁾라 정의했고, 「聘義」편에 대해서는 “편명을 ‘聘義’로 지은 것은 제후국에서 상호간에 聘問을 할 때의 예법이 禮를 중시하고 재물을 경시하는 의미에 해당함을 기록했기 때문이다.”⁸⁷⁾라 정의했다.

鄭玄은 義 6편이 각각 冠禮·婚禮·鄉飲酒禮·射禮·燕禮·聘禮의 의미를 풀이했기 때문에 편명에 義자가 붙여진 것이라 설명하였다. 鄭玄의 『三禮目錄』은 현재 남아있지 않기 때문에 전체 기록은 알 수 없다. 그래서 義 6편이 『儀禮』에 대한 해설서라는 기록은 확인할 수 없고 篇名에 대한 풀이만 확인할 수 있다. 그러나 「冠義」편을 비롯해 각 편들의 내용을 살펴보면 이 편들이 『儀禮』의 편들을 해설하고 있는 기록임을 확인할 수 있다.

義 6편을 모두 논의하기에는 제한이 되므로, 분량이 가장 짧은 「冠義」편을 기준으로 설명하겠다. 「冠義」편의 경우 『禮記正義』에서는 전체 문장을 1문단으로 단락지었는데, 그 이유는 분량 자체가 341자로 짧은 편이고, 내용이 서로 연결되기 때문이다. 세부적인 의미의 차이에 따라 문단을 구분하자면 5개 정도로 구분할 수 있는데, 첫 번째 “무릇 사람이 사람답게 되는 이유는 禮義에 있다.”라고 한 구문으로부터 “이러한 까닭으로 고대에 聖王들은 冠禮를 중시했던 것이다.”라는 구문까지는⁸⁸⁾ 冠禮의 중

82) 『禮記正義』「冠義」：按鄭目錄云，“名曰冠義者，以其記冠禮成人之義。”

83) 『禮記正義』「昏義」：按鄭目錄云：“名曰昏義者，以其記娶妻之義，內教之所由成也。”

84) 『禮記正義』「鄉飲酒義」：按鄭目錄云：“名曰鄉飲酒義者，以其記鄉大夫飲賓于庠序之禮，尊賢養老之義。”

85) 『禮記正義』「射義」：按鄭目錄云：“名曰射義者，以其記燕射·大射之禮，觀德行取於士之義。”

86) 『禮記正義』「燕義」：按鄭目錄云：“名曰燕義者，以其記君臣燕飲之禮，上下相尊之義。”

87) 『禮記正義』「聘義」：按鄭目錄云：“名曰聘義者，以其記諸侯之國交相聘問之禮，重禮輕財之義也。”

요성을 총괄적으로 설명해주는 문장에 해당한다. 즉 禮義의 시작은 행동거지와 안색과 말을 바르게 하는데 달려 있는데, 그 이전에 冠을 쓰고 衣服이 갖춰져야만 이러한 것들이 가능해진다고 설명하며, 冠禮가 바로 禮의 시작이 됨을 강조한다. 두 번째 “고대의 冠禮는”이라고 한 구문으로부터 “나라의 근본이 되기 때문이다.”라는 구문까지는⁸⁹⁾ 冠禮를 치르는 날짜에 대해 점치고, 冠禮에 초빙할 賓客에 대해 점치는 의미를 설명하고 있다. 이것은 『儀禮』「士冠禮」편에서 筮日과 筮賓하는 절차의 의미를 설명하는 것이다. 세 번째 “그러므로 동쪽 계단에서 冠禮를 치른다.”라고 한 구문으로부터 “成人의 도리에 해당한다.”라는 구문까지는⁹⁰⁾ 동쪽 계단에서 冠禮를 치르는 것은 대를 계승함을 나타내기 위해서이고, 빈객의 자리에서 醮를 하를 하고, 三加를 해주는 것은 成人을 공경스럽게 대해주는 뜻이며, 字를 지어주는 것은 成人의 도리에 해당한다고 설명하고 있다. 이것들은 「士冠禮」편에서 적장자의 冠禮를 동쪽 계단에서 시행하는 것, 冠禮를 치른 자에게 醮와 醮를 하는 것, 그리고 세 차례 冠을 씌워주는 것, 冠禮를 마친 뒤에 賓客이 冠禮를 치른 자에게 字를 지어주는 절차에 대해 그 의미를 풀이해준 것이다. 네 번째 “모친을 찾아뵈는다.”라고 한 구문으로부터 “成人의 자격으로 찾아뵈는 것이다.”라는 구문까지는⁹¹⁾ 冠禮의 본식을 마치고 모친 및 형제를 찾아뵈고, 군주 및 鄉大夫와 鄉先生을 찾아뵈는 의미를 설명하고 있는데, 이 또한 「士冠禮」편에 나온 각 절차의 의미를 풀이해준 것이다. 다섯 번째 “成人이 된 자에게는”이라고 한 구문으로부터 “스스로를 낮추며 선조를 높이는 방법이다.”라는 구문까지는⁹²⁾ 冠禮의 중요성을 재차 강조하며 결론을 짓는 문장이다. 冠禮를 치른 자에게는 成人의 책무가 주어지는데, 그것은 孝·弟·忠·順의 시행이다. 따라서 이러한 덕행을 실천하기 위해서는 무엇보다도 冠禮를 치러 成人이 되어야 하므로, 冠禮는 禮의 시작이 된다고 설명한다. 이 문장은 첫 번째 문장의 뜻을 확장해서 재풀이한 내용으로, 일종의 결론에 해당한다.

이처럼 「冠義」편은 冠禮가 禮의 시작임을 강조하고, 冠禮의 의례 절차 중 중요 의식들의 의미를 풀이한 뒤에 冠禮가 이와 같은 의미를 가졌으므로 중요하다는 내용으로 결론을 맺고 있다. 「冠義」편의 이러한 기술 형식과 문장 구조는 『禮記』의 다른 편들과 비교해보면 상당히 체계적이며 주제가 통일되어 있다. 그래서 清代의 학자였던 孫希旦은 「冠義」편에 대해 설명하며, “「冠義」편으로부터 그 이하의 6편은 모두 『儀禮』의 經文에 해당하는 편에 근거하여 그 의미를 설명한 것인데, 문장이 서로 유사하므

88) 『禮記』「冠義」：凡人之所以爲人者，禮義也。禮義之始，在於正容體，齊顏色，順辭令。容體正，顏色齊，辭令順，而後禮義備。以正君臣，親父子，和長幼。君臣正，父子親，長幼和，而後禮義立。故冠而後服備，服備而後容體正，顏色齊，辭令順，故曰冠者禮之始也。是故古者聖王重冠。

89) 『禮記』「冠義」：古者冠禮：筮日·筮賓，所以敬冠事。敬冠事，所以重禮。重禮，所以爲國本也。

90) 『禮記』「冠義」：故冠於阼，以著代也。醮於客位，三加彌尊，加有成也。已冠而字之，成人之道也。

91) 『禮記』「冠義」：見於母，母拜之；見於兄弟，兄弟拜之，成人而與爲禮也。玄冠玄端，奠摯於君，遂以摯見於鄉大夫·鄉先生，以成人見也。

92) 『禮記』「冠義」：成人之者，將責成人禮焉也。責成人禮焉者，將責爲人子·爲人弟·爲人臣·爲人少者之禮行焉。將責四者之行於人，其禮可不重與！故孝弟忠順之行立，而後可以爲人；可以爲人，而後可以治人也。故聖王重禮。故曰：冠者禮之始也，嘉事之重者也。是故古者重冠，重冠故行之於廟；行之於廟者，所以尊重事；尊重事，而不敢擅重事；不敢擅重事，所以自卑而尊先祖也。

로 아마도 한 사람이 작성한 것 같다. 이 편은 『儀禮』 「士冠禮」편의 의미를 풀이한 것이다.”⁹³⁾라고 풀이한 것이다. 孫希旦의 추측처럼 義 6편이 모두 한 사람에 의해 작성되었는지는 확인하기 어렵다. 다만 「昏義」, 「鄉飲酒義」, 「射義」, 「燕義」, 「聘義」편 또한 「冠義」편과 비슷한 형식으로 기록되어 있다. 즉 각 儀禮들의 중요성을 강조하고, 각 의례 절차들의 의미를 설명하는 형식으로 기술되어 있다. 예를 들어 「昏義」편의 경우, 婚禮는 禮의 근본이 된다고 강조하고, 이후에 親迎을 하는 의미, 시부모를 뵈는 의미, 며느리에게 연회를 베푸는 의미, 아녀자가 따라야 할 덕목과 그 교육 방법 등을 설명하고 마지막에 陰陽과 男女를 연결하여 婚禮의 중요성을 강조한다.

한편 『儀禮』 기록 자체에도 記文이 일부 수록되어 있다. 그러나 『儀禮』에 수록된 記文은 經文에 없는 내용을 보충하거나 經文에서 기술한 절차와 유사하지만 차이를 보이는 절차를 참고자료 형식으로 기술하고 있다. 『儀禮』 자체에 수록된 記文이 누구에 의해 작성되었고, 高堂生이 『儀禮』를 전수할 때부터 존재했던 기록인지 아니면, 후대에 어떠한 과정을 거쳐 현재의 『儀禮』에 편입되었는지 확인할 수 없다. 다만 『禮記』에 수록된 義 6편의 記文과 비교를 해보면, 義 6편의 記文은 각 儀禮 절차들의 의미를 설명하는 기록인 반면, 『儀禮』의 記文은 經文의 내용을 보충하는 儀禮 절차들의 기록이라는 점에서 큰 차이가 난다. 따라서 『儀禮』의 記文이 누구에 의해 또 어떤 시기에 작성되었는지 확인할 수 없지만 『禮記』의 記文과 구별된다. 그리고 『禮記』의 義 6편 記文이 『儀禮』의 절차들이 의미하는 내용을 설명하고 있고, 각종 德目과 연결시켜 중요성을 강조하고 있다는 점에서 이것은 『儀禮』의 해설서에 해당한다고 추측할 수 있다. 또 學官에 설립된 經들은 經師들에 의해 講論되었고, 『禮』의 經師들 중 한 명인 后倉이 禮와 관련된 수많은 기록을 남겼다는 점을 감안해보면, 『禮記』 義 6편의 記文은 이러한 經師들의 창작물일 가능성이 높다.

6. 결론

義 6편은 『禮記』에 수록된 49개 편 중 후반부에 수록된 편들이다. 글자수도 341~1,111자 정도로 이루어져 전반부에 수록된 「曲禮」나 「檀弓」편처럼 분량이 많지 않다. 따라서 『禮記』의 다른 편들과 비교해보면 문장 구성이 통일되어 있고 주제도 일관되어 있는 편이다. 이것은 『禮記』의 다른 편들과 달리 그 생성시기와 출처를 가늠하게 해주는 요소가 된다.

현행본 『禮記』는 일반적으로 『儀禮』에 대한 해설서인 고대의 『記』 기록을 편집한 문헌으로 알려져 왔다. 그리고 고대의 『記』는 孔子의 후학들이 남긴 戰國時代 때의 문헌이라고 알려져 왔다. 따라서 『禮記』의 기록들도 戰國時代의 문헌으로 분류하고, 孔子 학단에서 생산된 기록으로 추정한다. 물론 諸子百家들 중 禮를 강조했던 것은

93) 『禮記集解』 「冠義」 : 此下六篇, 皆據儀禮正經之篇而言其義, 其辭氣相似, 疑一人所作. 此篇釋士冠禮之義也.

儒家였으므로, 『禮記』의 기록들이 孔子 학단과 관련이 있다는 점은 부정할 수 없다. 다만 漢代에 존재했다고 전해지는 『記』 131편은 그 출처가 불분명하며, 그 기록이 『禮記』의 전신이었던지도 현재로서는 확인하기 어렵다. 그렇다고 『記』와 『禮記』의 관련성은 전부 부정할 수도 없다. 다만 「王制」와 「月令」편처럼 秦代와 漢代 때의 기록들이 『禮記』의 한 편으로 속해 있는 것으로 보았을 때, 『禮記』는 戰國時代의 문헌 뿐만 아니라 그 後代의 기록들 또한 포함하고 있다는 것을 확인할 수 있다.

또 『記』는 일반적으로 『儀禮』에 대한 해설서로 알려져 왔는데, 『禮記』의 내용들을 살펴보면 『儀禮』와 관련없는 기록들이 많다. 魯나라 淹中과 孔子의 옛 가택에서 발굴하여 河間獻王이 헌상했다고 전해지는 禮古經 56권은 高堂生이 전수한 今文 『儀禮』 17편과 비교했을 때, 56권 중 17편은 高堂生이 전수한 『儀禮』와 글자만 다르고 내용이 같지만 39편이 더 많다. 그리고 劉歆은 禮古經과 古文으로 분류할 수 있는 『明堂陰陽』 및 『王史氏』에 대해, 后倉이 새롭게 고안한 제도보다 뛰어나다고 기술했다. 禮古經 56권 중 39편과 『明堂陰陽』 및 『王史氏』의 기록은 현재 남아있지 않지만, 『禮記』에 天子·諸侯·卿·大夫 등에 대한 제도들이 수록되어 있다는 점을 고려한다면, 그 기록들 중 일부가 『禮記』로 편입되었을 가능성이 있다. 또한 后倉이 만들어낸 제도들도 그 내용이 어떠한 것이었는지 알 수 없지만, 이 또한 『禮記』로 유입되었을 가능성이 있다. 실제로 『禮記』 「禮器」 편에는 각 계층의 층위에 따른 차별적 禮制가 수록되어 있고, 그 禮制를 제정하는 원리로 多少·大小·高下·文素의 법칙을 제시하고 있는데, 이것은 士 계층의 예법을 기준으로 그 상위 계층의 예제를 고안했던 작업의 결과물일 가능성이 높다. 뿐만 아니라 『儀禮』의 經師들은 經을 講論하며 관련된 저서들을 남겼다고도 전해지는데, 이 기록들 또한 『禮記』에 수록되었을 가능성이 높다.

이처럼 『禮記』는 단순히 戰國時代 때의 기록물로 알려진 『記』만을 편집 대상으로 삼은 것이 아니다. 『禮記』의 체제는 보다 복잡한 형태를 취하고 있기 때문에, 그 체제를 밝히기 위해서는 우선적으로 『禮記』를 구성하고 있는 모든 문장들을 구별해야 한다. 그 뒤에 각 문장들의 출처와 시대를 구분하고, 그 구분에 따라 사상의 전개와 발전 양상을 확인해야 한다. 그러나 이 작업은 『禮記』에 대한 연구 성과가 충분히 축적된 이후에 가능한 일이다. 따라서 현재로서는 『禮記』의 체제를 밝히는 것이 불가능하다. 다만 그 중 일부에 대해서는 어느 정도 조망할 수 있는데, 그것이 바로 『禮記』 후반부에 수록된 「冠義」, 「昏義」, 「鄉飲酒義」, 「射義」, 「燕義」, 「聘義」 등 義 6편이다. 이 기록들은 『儀禮』의 각 편에 대해 그 절차의 의미를 설명하고 있으며, 주제가 통일되어 있다. 따라서 누구에 의해 작성되었는지는 알 수 없지만 특정인에 의해 작성되었다는 것을 추측할 수 있고, 『儀禮』를 강론했던 漢代의 經師들이 바로 그 인물일 가능성이 높다. 그러므로 義 6편에 대한 연구는 『禮記』의 기록들이 단순히 戰國時代 때의 기록들로만 이루어진 것이 아니라 후대의 기록들도 편입되었다는 것을 증명해주며, 동시에 복잡한 『禮記』의 체제를 분석하는데 있어 일조할 수 있는 작업이다.

<참고문헌>

『經典釋文』

『孟子』

『隋書』

『禮記』

『禮記正義』

『禮記集解』

『春秋左氏傳』

『漢書』

『禮記』 ‘義’ 6편 記文의 특징에 관한 연구」 논평문

원용준
(충북대학교)

정병섭 선생님(이하에서는 논자라고 칭함)은 한국과 중국의 『예』 관련 문헌들을 치밀한 논증을 통해 연구, 번역하고 있는 젊은 연구자이십니다. 특히 『예기집설대전』, 『예기천전록』, 『예기보주』 등 엄청난 분량의 문헌들을 번역한 것은 정말 큰 성과라고 생각하고 감탄하고 있습니다.

논문에서 언급하고 있는 것처럼 한국학계에서 『예기』, 예학 관련 연구는 매우 부족한 상황입니다. 유교경전에 관한 연구가 쏟아지고 있는 오늘날 국내 연구의 편식이 심각하다는 것을 보여주고 있다고 생각됩니다. 이런 의미에서 오늘 발표할 논문을 비롯하여 논자의 연구들은 매우 큰 의의를 지닙니다. 평자도 『예기』에 대해서는 잘 모르고 있다가 이 논문을 통해 많은 공부를 할 수 있었습니다.

이 논문은 복잡한 구성 체계와 사연을 가진 『예기』를 소위 ‘의 6편(義六篇)’의 특징을 분석함으로써 통찰해보고자 한 것입니다. 이 논문은 『예기』의 편찬에 대하여 『한서』 「예문지」, 『예기정의』 등의 내용들을 통해 상세하게 고증하고 있어 많은 정보를 전달해 주고 있습니다. 그렇지만 글을 읽으면서 아쉬운 점, 궁금한 점이 한 가지 있었습니다. 이하에서 그 점을 중심으로 논평을 하고자 합니다.

이 논문을 읽기 전에 제목을 통해서 평자가 가졌던 기대는 ‘의 6편’을 통해 어떤 이야기가 엮여 나올까하는 것이었습니다. 구체적으로는 『의례』의 「사관례」, 「사혼례」, 「향음주례」, 「향사례」, 「연례」, 「빙례」와의 비교 분석을 행하고, 그 작업을 통해 『의례』와는 다른 『예기』 ‘6편’의 철학적 특징을 밝히지 않을까라고 기대했었습니다. 그렇지만 이 논문에서는 『예기』 문헌에 대한 설명이 대부분이고 주제인 ‘의 6편’에 대한 분석이 너무 짧고 단순했습니다. ‘의 6편’ 내용에 대해서는 제5장에서 잠깐 다루고 있을 뿐이고, 그마저도 “‘의 6편’은 서두에 총괄적 설명이 나오고 다음부터 구체적인 사례를 들어 설명한 후 결론을 내리는 특징이 있다”는 것뿐입니다. 지난 주 다른 학술대회의 논평에서도 썼던 말인데 마치 화려한 액션을 기대하고 영화를 보기 시작했는데 주변 상황에 대한 서사만 보다가 끝난 느낌입니다.

그래서 잠깐 제 견해를 피력하자면, 「혼의」에는 “예라는 것은 관례에서 시작하여 혼례에 근본을 두며 상례와 제례를 중시하고 조화와 빙문을 존중하며 사례와 향음주례에 조화를 이루니, 이것이 예의 대체다.(夫禮始於冠, 本於昏, 重於喪·祭, 尊於朝·聘, 和於射·鄉, 此禮之大體也.)”라는 문장이 있습니다. 이는 결국 ‘의 6편’이 『

의례』의 관, 혼, 상, 제, 향, 사, 조, 빙의 8례의 정신을 부가 설명한 것이 됩니다. 중요한 점은 이 편들이 군신(『연의』君臣之義), 부부(『혼의』夫婦之義), 장유(『사의』長幼之序)의 강령에 따른 것임을 내용으로 알 수 있는데, 정작 가장 기본이 되며 중요한 ‘父子之親’에 대한 언급이 없다는 점입니다.⁹⁴⁾ 개인적으로는 왜 ‘부자지친’이 언급되지 않고 있는지, 그것이 문헌상의 문제인지 철학적인 문제인지 이런 것을 다루었으면 좋았을 듯합니다. 혹시 이 점과 관련하여 설명하고 싶은 것이 있다면 꼭 듣고 싶습니다.

만약 이 논문에서 하고 싶은 이야기가 “『예기』 책은 기존에 말하던 공자의 제자들의 저술이 아니라 한대 이후의 기록들도 편입되어 구성되었다”는 것이라면 논문 제목을 수정하는 것이 좋지 않을까요?

끝으로 논문 주제와는 크게 관련이 없을지 몰라도 저의 호기심에 의한 요청이 있습니다. 결론에서 “『禮記』 「禮器」편에는 각 계층의 층위에 따른 차별적 禮制가 수록되어 있고, 그 禮制를 제정하는 원리로 多少·大小·高下·文素의 법칙을 제시하고 있는데, 이것은 士 계층의 예법을 기준으로 그 상위 계층의 예제를 고안했던 작업의 결과물일 가능성이 높다.”고 하셨는데 이것에 대해서 구체적으로 분석하면 역시 『예기』와 『의례』의 구분점이 보이지 않을까 싶습니다. 후창의 기록이 편입된 것이건 다른 문헌에서 사용된 것이건, 고대 문헌에서는 같은 유래에서 시작되어 발전 전개시키는 순간 자신들만의 독특한 견해가 탄생되는 경우를 많이 보았기 때문입니다. 후속 연구에서 이런 저의 호기심을 풀어주셨으면 하는 바람입니다. 오늘 좋은 발표를 해주신 정병섭 선생님께 진심으로 감사드리며 논평을 마칩니다.

94) 이 점에 대해서는 이미 다케우치 요시오(武内義雄)가 『禮記の研究』(전집 제3권)에서 고찰하고 있습니다. 다만 이 연구에서도 명확하지 않은 부분이 많습니다.