

ISSN 2713-9638

經 學

8

2024. 12.

韓國經學學會

經學 8

2024. 12.

〈연구논문〉

- 「經書辨答補遺」를 통해 본 過齋 金正默의 南塘 韓元震 비판
..... 마현민 / 1
- 省齋 柳重敎의 『小學』 解釋의 特徵과 意義
— 「小學說」을 中心으로 최서형 / 41
- 『시경』·「청묘」의 活用양상에 對한 研究
— 문집과 실록의 기록을 中心으로 이상봉 / 69
- 『시경(詩經)』의 賦·比·興(賦比興)의 사유방식(思惟方式) 研究
..... 박순철 / 95
- 『모시정의』의 「주남」 傳箋 이문 교감 방법 김정규 / 123

〈특별기고〉

- 일본 근세 유교에서 '古學派'의 위치
— 야마가 소코(山鹿素行)를 中心으로
..... 이시바시 켄타(石橋賢太) 저, 이효원 역 / 151

〈부록〉

- 한국경학학회 회칙 / 177
- 한국경학학회 논문 투고 규정 / 181
- 한국경학학회 편집위원회 규정 / 188

| | |
|----------------------|-------|
| 한국경제학회 연구윤리 규정 | / 193 |
| 經學 論文 審査書 | / 203 |
| 한국경제학회 임원 | / 204 |
| 회원가입안내 | / 205 |
| 원고 모집 안내 | / 206 |

「經書辨答補遺」를 통해 본 過齋 金正默의 南塘 韓元震 비판

마현민 *

-
1. 들어가며
 2. 김정목의 생애와 학문
 3. 「經書辨答補遺」의 저술 지향
 - 1) 大全本의 철저한 검토
 - 2) 조선 선현 경설의 연구
 - 3) 한원진 경설에 대한 비판
 4. 「經書辨答補遺」에서의 心 이해
 - 1) 心의 體: 『중용』의 未發에 대한 이해
 - 2) 心의 用: 『대학』의 誠意에 대한 이해
 5. 나가며
-

■ 국문요약

본고는 過齋 金正默(1739~1799)의 경설에 주목하여 그가 호락논쟁 속에서 낙론의 견해를 따라 南塘 韓元震(1682~1751)의 학설을 비판한 지점을 살피는 것을 목적으로 한다. 김정목은 沙溪 金長生(1548~1631)의 후손으로 율곡학파의 자장 속에서 공부하였다. 김정목은 율곡학파의 학맥을 이어 先學의 학설을 궁구하고 자신의 학설을 정립하였다. 이러한 김정목의 학설은 그의 문집인 『過齋遺稿』 중 경설을 정리한 「經書辨答補遺」와 성리설을 정리한 「南塘集

* 성균관대학교 한문학과 박사과정 / E-mail: mhm353@naver.com

筭辨」에서 확인할 수 있다.

본고에서는 호락논쟁의 여러 논점 중 心에 대한 김정목의 논의에 주목하였다. 心의 體인 미발에 대해 김정목은 미발을 기질이 관여하지 않는 순전한 상태라는 낙론의 입장을 견지하며 한원진의 학설을 비판하였다. 心의 用인 성의에 대해서는 대전본 소주에서 시작된 意와 情의 구분에 대한 문제에 대해 논의한다. 김정목은 意와 情을 나눠서는 안 된다는 한원진의 의견에는 동의하나 한원진이 제시한 근거는 비판하며 心과 性을 분리할 수는 없다는 낙론의 의견을 견지한다.

이러한 김정목의 학문은 그의 제자인 剛齋 宋穉圭(1759~1838)로 이어지고, 송치규는 淵齋學派로 알려진 후손 淵齋 宋秉璿(1836~1905), 心石齋 宋秉珣(1839~1912)에게 영향을 끼쳤다. 김정목에서 시작된 하나의 학문 풍토가 구한말까지 이어지며 살아 숨 쉬는 유학의 맥을 유지한 것이다.

주제어: 과제 김정목, 남당 한원진, 『과재유고』, 호락논쟁, 미발, 성의

1. 들어가며

17~18세기는 조선 주자학의 기틀이 다져지고 여러 학설이 정립됨과 동시에 새로운 학문적 토론이 발생한 시기이다. 이러한 충돌은 율곡학파의 내부에서 활발하였으니 저마다의 학설에 따라 湖論과 洛論으로 나뉘게 되었다. 그들이 빚어낸 일련의 학술논쟁을 각 학설의 앞 글자를 따 湖洛論爭이라고 일컫는다. 호락논쟁은 다층적인 성리설의 대립이 일어난 논쟁이다. 梅山 洪直弼(1776~1852)은 호락논쟁의 요점을 ‘人性과 物性이 같은가 다른가, 心의 體는 선한가 아니면 선악이 있는가, 明德에 分數가 있는가.’¹⁾의 세 가지로 정리하였다.

1) 洪直弼, 『梅山集』卷13, 「與李龜巖」, “近世湖洛諸儒之辨, 條件糾紛, 而其大綱有三. 人

이러한 호락논쟁의 논점들은 朱子の 언설 속에서 단편적으로 해답을 찾을 수 있다. 그러나 주자의 언설은 독법과 관점, 시기에 따라 의미가 다르게 해석될 여지가 다분하다. 이는 주자의 저술과 언설에 대한 깊이 있는 연구를 통해 규명할 수 있다. 이에 따라 17세기 조선의 학자들은 주자학 원전을 대조하고 분석하여 주자의 학설이 시대에 따라 변화하는 양상을 확인하는 동시에 모순되는 언설의 차이를 논증하였다.²⁾ 호락논쟁은 주자 학설의 定論을 밝히고자 한 일련의 과정인 것이다.

이러한 배경에 따라 호락논쟁은 조선 후기의 주요한 사상적 이슈가 되었다. 過齋 金正默(1739~1799)은 낙론의 입장에서 호론과 낙론의 대립이 한창인 18세기를 살아간 지식인으로 호락논쟁의 직접적인 참가자였다. 김정묵은 가학으로 이어받은 노론계 학통과 선조인 沙溪 金長生(1548~1631)에 대한 존모 의식을 지니며 호론의 대표 학자인 南塘 韓元震(1682~1751)의 학설을 비판하고 자신의 입장을 개진하였다.

김정묵은 剛齋 宋釋圭(1759~1838)의 스승이라는 정도의 사실만 알려져 있을 뿐 그의 학설이 상세히 조망되지는 않았으며 관련 연구 또한 미비한 실정이다.³⁾ 특히 송치규가 지녔던 당대의 위상과 淵齋學派로 알려진 송치규의 후대인 淵齋 宋秉璿(1836~1905), 心石齋 宋秉珣(1839~1912)의 영향력을 고려하였을 때 송치규와 송병선, 송병순의 학문 연원인 김정묵의 학설을 규명하는 것은 필수적이라 하겠다.

본고에서는 먼저 김정묵의 행장과 저술을 통해 그의 생애와 학문을

物性曰同曰異, 心體曰本善曰有善惡, 明德曰有分數曰無分數.”

2) 강지은, 『朱子言論同異考』를 통해 본 17세기 조선유학사의 새로운 이해, 『퇴계학보』 135, 퇴계학연구원, 2014, 214면 참조.

3) 김정묵과 직접적으로 관련된 연구는 구사회, 「새로 발굴한 과제(過齋) 김정묵(金正默)의 〈매산별곡(梅山別曲)〉 연구」, 『한국시가문화연구』 29, 한국시가문화학회, 2012 한 편이 존재한다. 다만 해당 논문은 김정묵이 저술한 국문 가사인 「매산별곡」과 관련된 연구이기에 그의 경설을 조망하기에는 한계가 있다.

검토할 것이다. 뒤이어 그의 경설이 수록된 「經書辨答補遺」의 체제를 간략히 살필 것이다. 이후 홍직필이 정리한 호락논쟁의 쟁점 중 두 번째인 心の體와 그에 짝하는 心の用에 대한 문제에 주목하여 김정목의 경설을 확인하고자 한다.

김정목은 호락논쟁의 참가자로서 心에 대한 여러 의견을 「경서변답보유」에 드러냈다. 김정목이 心の體인 未發을 어떻게 이해했는지를 『중용』에 대한 김정목의 이해를 통해 살펴본 뒤, 心の體와 짝이 되는 心の用인 已發을 어떻게 이해했는지를 『대학』의 誠意에 대한 김정목의 이해를 통해 확인함으로써 김정목의 학설이 호론과 낙론 중 어느 방면에 속하는지를 확인하고자 한다. 이후 논의를 마무리하며 본론을 요약하고 김정목의 학맥이 후대에 이어진 흐름을 간략하게 훑어보며 김정목 경설의 의의를 밝히는 것으로 글을 마무리하고자 한다.

2. 김정목의 생애와 학문

김정목은 김장생의 후손으로 노론계 집안의 가학을 이어받으며 성장했다. 김정목의 고조부는 顯宗의 廟庭에 배향된 노론 관료 金萬基(1633~1687)이며 조부는 金雲澤(1673~1722), 생부는 金偉材(?~?)이다. 김정목은 11세 때 재종숙부인 金驥材(?~?)의 양자로 들어갔다. 고조부 김만기는 尤庵 宋時烈(1607~1689)의 문인으로 辛壬士禍 당시 노론 四大臣⁴⁾과 함께 장살을 당한 대표적인 노론 인사이다. 아버지인 김위재는 송시열의 문인인 丈巖 鄭滯(1648~1736)의 문인이었으며 신임사화 당시 완도 지역에 유배된 노론 인사이다.⁵⁾ 이렇듯 김

4) 노론 사대신은 신임사화 당시 화를 입은 金昌集, 李頤命, 李健命, 趙泰采의 총칭이다.

5) 박학래, 「강재 송치규의 학문 활동과 사상사적 위상」, 『울곡학연구』, 울곡학회,

정목의 가문은 김장생에게서 시작된 가학을 통해 율곡의 학문을 이어받고 후대에는 송시열의 영향을 받아 노론의 학맥을 띄게 되었다.

김정목은 이러한 가학의 영향에서 학문에 힘쓰던 중 조부 김운택이 사회에 연루되어 벼슬에서 물러난 것을 보고 평생 과거를 보지 않으리라 다짐하였다. 김정목의 문인인 송치규가 쓴 김정목의 행장에 따르면 김정목은 나이 42세인 1780년에 李秉鼎이 '경전에 밝고 행실이 깨끗하다(經明行潔)'는 이유로 천거하여 같은 해 6월 돈녕부 참봉에 제수되었으나 나가지 않았다.

이후 46세인 1784년에는 친족인 金夏材가 正祖를 모욕한 글이 발각된 사건이 발단이 되어 김정목을 遺逸에서 삭제할 것을 청하는 상소가 빗발치게 된다. 결국 1786년, 그의 이름은 유일에서 삭제된다. 유일에서 삭제된 김정목은 교유를 끊고 제자를 받지 않으며 더욱 학문에 몰두하며 先學의 학설을 살피고 경전을 연구하였다. 이러한 학문적 결실은 그의 문집인 『過齋遺稿』⁶⁾에서 확인할 수 있다.

『과재유고』는 전체 11권 중 8권이 경설 및 성리설과 관계된 雜著로, 권2에서 권5까지에 수록된 「경서변답보유」에서는 김정목의 경설을 확인할 수 있으며 권6에서 권9까지는 한원진 학설을 비판하고 스스로의 성리설을 정리한 「南塘集筭辨」⁷⁾을 확인할 수 있다. 먼저 김정목이 남긴 두 저술의 제목에 주목해 보자.

「경서변답보유」는 이름에서도 알 수 있듯 '경서변답'에 대한 補遺이

2024, 185면 참조.

6) 본고에서는 국립중앙도서관장본(한46-가412)과 동일본인 동관장본(古3648-文10-208)을 저본으로 한 한국문집총간 255책을 참고하였다.

7) 「남당집차변」의 原題는 '刀圭隨錄'이다. 김정목은 율곡과 송시열의 학문을 제대로 이해하지 못한 한원진의 학설이 당시 호서의 학자들을 병들게 하였다고 보고, 이를 구제하여 올바른 길로 인도하기 위해 약순가락을 의미하는 '刀圭'를 제목으로 삼았다. 자세한 내용은 박학래, 위의 논문, 183면 참조.

다. 여기서의 '경서변답'은 김장생의 저작 『經書辨疑』와 송시열의 저작 『經義問答』을 아울러 지칭한 것으로, 「경서변답보유」에서 『경서변의』와 『경의문답』을 직접 인용한 대목에서는 소주로 그 출처를 밝혔다. 『과재유고』 권2에서는 『論語』와 관련된 경설을, 권3에서는 『대학』과 관련된 경설을, 권4와 권5에서는 『중용』과 관련된 경설을 확인할 수 있다.

총 9편의 글이 수록되어 있는 「남당집차변」은 한원진의 문집인 『남당집』 내의 여러 설을 비판한 글이다. 「남당집차변」에는 한원진이 지은 권상하 행장의 오류를 지적한 「寒水齋先生行狀辨」, 人心과 道心에 대해 논변한 「人心道心說辨」, 心에 대해 논변한 「心說辨」 등이 수록되어 있다. 「남당집차변」이라는 제목에 걸맞게 한원진의 학설을 간략히 소개한 뒤 학설의 오류를 지적하며 자신의 학설을 전개하는 체제를 취하고 있다는 점을 주목할 만하다.

한원진은 호론을 대표하는 학자로 遂菴 權尙夏(1641~1721)의 문하에서 수학했다. 한원진의 학설은 동문수학한 巍巖 李柬(1677~1727)과의 학술 논변을 통해 한층 더 발전했다. 이간과 한원진은 모두 권상하의 문인이지만 이간은 낙론의 입장에서, 한원진은 호론의 입장에서 학술 논변을 펼쳤다. 이 과정에서 한원진은 이간의 공격을 방어하며 자신의 학설을 구체화하고 오류를 수정하였다. 이후 권상하가 한원진의 설을 인정함으로써 한원진은 권상하의 적통을 잇게 되었다. 이간은 권상하 문하에서 낙론 학설을 전개하며 한원진의 호론 학설이 이론적으로 심화될 수 있는 기틀을 마련한 것이다.⁸⁾

권상하가 세상을 떠난 후 한원진은 권상하의 행장을 지으며 다시 한번 권상하의 적통이 본인임을 드러냈다. 그런데 한원진이 작성한 행장에 대해 곳곳에서 논란이 일게 되었다. '한원진이 김장생을 울곡 학맥의 전

8) 문석윤, 『湖洛論爭 형성과 전개』, 동과서, 2006, 234면 참조.

수자로 여겨지지 않았다.’는 논란이 그중 하나이다. 한원진은 권상하의 행장에서 ‘주자께서 돌아가신 이후로 유학의 도가 동쪽으로 오게 되었다. 이러한 도통을 전수하는 책임을 진 분 중 오직 율곡과 우암 두 선생이 가장 밝게 드러났다.’⁹⁾고 서술하며 율곡학과 학맥의 핵심을 진단하였다.

김장생을 도통에서 제외한 사실을 빌미로 한원진의 서술에 대한 불만이 곳곳에서 일어났다. 권상하의 조카인 權燮(1671~1759)이 권상하의 행장에 대하여 가진 출처, 윤증의 일, 리기설 등과 관련된 의문을 정리하여 한원진에게 편지로 질문하였으며¹⁰⁾ 한원진의 문인이자 송시열의 현손인 宋能相(1710~1758) 역시 권상하의 행장에 의문을 표했다. 송능상은 특히 김장생을 도통에서 언급하지 않은 부분에 대해 자세히 질문하였다. 한원진은 송능상에게 보낸 편지에서 아래와 같이 답변하였다.

삼가 선사의 행장에 대한 그대의 글을 보니 사계 어른신의 자손 중 행장에 대해 운운하는 자가 있는 듯하네. ... 맹자께서 여러 성인의 도통을 서술한 이래로 후세에 유가 현인들의 비장을 논찬하는 자들이 모두 이 용례를 따랐으니 이루어진 말이 이미 많기에 다시 진부한 말을 늘어놓고 싶지는 않았네. 때문에 단지 유학에 공이 있는 선사들 중에서 논찬한 것일세. 여기서 유학에 공이 있는 선사란 리기를 말하신 분들이라네. 우리나라의 리기설은 실로 율곡과 우암 두 선생으로부터 밝혀진 것이요 선사께서 이어 발휘하셨기에 또 부득이 두 선생의 설에 근본을 두고 나아가지 않을 수 없는 것이네. 이는 그 전문과 대의를 본다면 알 수 있을걸세. 대저 문장의 체제는 표제로 삼은 것이 같지 않으면 입론이 절로 달라지네. 주자께서 『중용』과 『대학』의 서문을 찬술하실 적에 단지 程子만을 드러내고 周子를 언급하지 않으신 것은 무엇 때문이겠

9) 韓元震, 『南塘集』卷34, 「寒水齋權先生行狀」, “蓋朱子歿而吾道東矣。其任傳道之責者, 惟栗谷尤菴二先生爲最著.”

10) 『南塘集』卷16, 「答權調元論師門行狀」 참조.

는가? 두 서문은 『중용』과 『대학』을 표제로 삼았으니, 周子는 『중용』과 『대학』에 대해서 언급하지 않았기 때문이라네. 어찌 周子께서 도통의 전수에 부족함이 있어서 그런 것이겠는가? 우암 어른님께서 사계의 행장을 지으실 때 단지 도통에 근거하여 말씀하셨기에 가까이로는 울곡을 드신 것이고, 靜庵과 退溪 제현은 언급하지 않으신 것이네. 진부한 말을 도습하고자 하지 않아 후세에 논하는 자들 또한 이를 우암 어른신의 죄로 여기지 않은 것이라네. 하물며 우리 사문의 행장을 짓는 데에 감히 도통을 모두 빼놓을 수는 없기에 ‘주자께서 돌아가신 이후 도가 동방으로 왔다. 도통을 전수하는 책임을 진 자로는 오직 울곡과 우암 두 선생이 가장 드러났다.’라고 한 것이네. 이미 ‘도통을 전수하는 책임을 지었다.’는 한 구절로 통틀어 말하였기에 도통을 전수하는 것에 참여한 이들은 모두 그 안에 포함된 것이네. 만약 ‘가장 드러났다[最著]’는 두 글자가 편치 않다면 이에 대한 답변이 또 있다네. 주자의 행장에 이르길 ‘曾子와 子思께서 은미한 도를 계승하고 孟子에 이르러 비로소 드러났다. 周子, 程子, 張子께서 끊어진 맥을 이으셨고 주자 선생께서 다시 드러내셨다.’고 하였네. 曾子, 子思에 있어서 孟子와 周子, 程子, 張子에 있어서 주자는 어쭙은 동등하나, 오직 孟子와 주자께서 가장 드러난 것은 사업이 크기 때문이요 지난 현인에 비해 더함이 있기 때문일세. 이에 근거했을 때 울곡과 우암 두 선생께서 가장 드러났다고 말함이 또 어찌 허물이 되겠는가? 만일 선현께서 도통에 기여한 것을 모두 하나하나 기록한다면 이렇게 말하고만 지나갈 수는 없을 것이니, 내 문장은 리기설을 한편의 표제로 삼았기에 그 아래에 다시 일일이 도통을 기록한다면 작문의 본의와 크게 달라져서 수미가 끊기고 문장의 체제를 이루지 못할걸세. ... 사계 어른신은 나의 先人이시자 외선고조가 되시네. 도의 정통이 사계에 있음을 사람들이 모두 알고, 게다가 나는 자손의 항렬에 있는데 도리어 뽐낼하고자 한다고 하니 이 어찌 인정상 할 수 있는 일이겠는가? 다만 문장의 체제에 절로 機軸이 있기 때문에 그사이에 다른 설을 집어넣을 수가 없네. 11)

11) 『南塘集』卷19, 「答宋士能」, “承諭以先師狀文事, 沙翁子孫有所云云. … 自孟子歷叙羣聖之統, 後來論撰儒賢碑狀者, 率用此例, 今已成陳言矣, 意不欲更襲陳言, 故只就先師有功於斯道者而論撰之. 先師之有功於斯道者, 理氣說, 是也. 東方理氣之說, 實自栗谷尤菴二先生始明, 而先師繼之發揮, 故又不得不推本於二先生之說. 觀其全文大意則可知

한원진은 권상하의 행장에서 도통을 언급하며 율곡과 송시열 두 선생만을 드러낸 이유를 선현의 글에 근거하여 설명한다. 그 이유를 정리하자면 첫째는 자신이 쓴 글의 목적에 부합하는 인물을 선정하였기 때문이다. 한원진은 권상하의 행장에서 리기설을 드러낸 현인을 위주로 기술하였다고 밝혔다. 이는 주자가 『대학』과 『중용』의 서문을 쓰며 周敦頤를 언급하지 않은 것과 같은 이유이다. 한원진은 주자가 주돈이를 언급하지 않은 것이 주돈이의 학설 중 『대학』과 『중용』에 관계된 것이 없기 때문이지 주자가 주돈이를 낮춰보고 주돈이가 도통에 기여한 바가 없기 때문이 아니라고 설명한다. 그렇기에 리기설에서도 가장 공로가 큰 율곡과 송시열 두 선생을 드러낸 것이지 靜庵 趙光祖(1482~1519)나 退溪 李滉(1501~1570)과 같은 여러 선생을 낮추고 도통에서 제외한 것이 아니라고 설명한다.

다른 하나는 여러 인물 중 가장 공이 큰 사람만을 기록했기 때문이다. 曾子, 子思, 周子, 程子, 張子 등이 모두 도통에 역할이 있지만 그들이 세운 공로, 즉 사업이孟子나 주자에 비해 크지 않기에 그들의 공을 일일이 열거할 수 없다고 설명한다. 그렇기에 한원진은 권상하의 행장에서 다만 율곡과 송시열을 언급하였다고 설명한다.

也。大抵文字之體，題目不同，立論自異。朱子撰庸學二序，只舉程子而不及周子者，何也。二序以庸學爲題目，而周子之說，未有及於庸學故也。豈謂周子有不足於道統之傳耶。尤翁撰沙溪行狀，直據道統爲說，而近舉栗谷，不及靜退諸賢。蓋亦不欲蹈襲陳言，而後來尙論者，亦未嘗以此爲尤翁之罪也。况僕之撰師門狀，不敢全沒道統，而曰朱子歿而吾道東矣。其任傳道之責者，惟栗谷尤菴二先生爲最著。旣以任傳道之責一句，揚而言之，則凡可與於傳道之責者，皆在其中矣。若以最著二字爲未安，則亦有說焉。朱子行狀曰曾子子思繼其微，而至孟子而始著，周程張子繼其絕，而至先生而復著。曾思之於孟子，周程張子之於朱子，其賢等耳，猶以孟朱爲著者，以其事業之大，比往賢有加也。據此則以栗尤二先生爲最著者，亦豈爲過哉。如又以爲先賢之當與於道統者，皆當歷書，不可如是帶說過，則鄙文旣以理氣說爲一篇題目，而其下復歷書道統，則是與作文本意大異，而首尾橫決，亦不成文體矣。…沙溪先生於我先人，爲外先高祖也。道之正統在是，人共知之，而僕在子孫之列，反欲貶黜者，此豈人情也哉。特以文字體段，自有機軸，不可插入他說於其間也。”

이러한 한원진의 변론에도 김장생을 도통에서 언급하지 않았다는 사실은 당시 학계에 큰 논란을 불러일으켰다. 이는 김장생의 후손인 김정묵에게 있어서도 일대 사건이었다. 권상하의 행장을 접한 김정묵은 한원진이 작성한 권상하의 행장에서 자신의 선조인 김장생을 도통에서 제외한 사실을 「한수재선생행장변」에서 강력히 비판한다.

살펴보니 이 행장은 애당초 鳳巖 蔡之洪(1683~1741)에게 맡겨진 것인데 남당이 멋대로 지은 것이다. 또 숨겨서 내보이지 않다가 10년이 지난 뒤에야 사람들이 비로소 얻어보니 이에 대해 조금씩 설이 전해지게 되었다. 선비들이 도통의 순서를 논하며 圃隱 이래의 여러 현인들을 기술하지 않는 것도 이미 놀라워할 만한 일이다. 더구나 친히 도를 전수하고 이어받은 율곡과 사계, 우암과 수암은 집안의 고, 증, 조, 네가 적자에서 적자로 계승되는 것과 같다. 일의 체제가 다르다는 이유는 진실로 천고에 없던 일이다. 더욱이 단지 율곡과 우암만을 거론하고 중간에 도를 전수한 사계는 언급하지 않았으니 대중의 논의가 떠들썩하게 되었다.¹²⁾

김정묵은 학문의 전수에서 김장생을 도통에서 제외한 것은 마치 집안의 직계 선조를 무시하는 처사와 같은 일이라며 한원진을 강력히 비판한다. 김정묵은 한원진의 학설을 아래와 같이 평가하며 한원진의 학설을 전면적으로 재검토할 필요성을 역설한다.

남당이 비록 스스로 도에 있어서 율곡과 우암을 따랐다고 부르짖지만 실제로는 다른 입장을 세웠다. 사람들이 만약 저가 스스로 부르짖는 것만을 믿고 위배된다는 실상을 알지 못하면 율곡과 우암의 도는 어두워

12) 金正默, 『過齋遺稿』卷6, 「寒水齋先生行狀辨」, “按, 此狀文, 始托於蔡鳳巖, 而南塘橫作之, 又復秘不出, 十年之後, 人始得見, 稍稍傳說. 士論以爲道統之叙, 不書圃隱以來羣賢, 已是可駭, 而至於親傳親授之栗沙尤遂, 正如人家高曾祖禰之嫡嫡相承, 事體之別, 誠千古之所未有, 尤不可只舉栗尤, 而沒却中間承授之沙溪, 衆論譁然.”

짐을 면치 못할 것이다. 이에 다시 심성과 관련된 여러 설과 예설 중 율곡과 우암의 설에 위배되는 것을 논하여 「한수재선생행장변」의 아래에 두었으니 이를 통해 후학들이 명실에 현혹되지 않을 수 있게 하고 그릇된 것을 쫓는 까닭을 알게끔 할 수 있을 것이다.¹³⁾

김정목은 한원진이 스스로는 율곡과 송시열의 학설을 따랐다고 주장하지만 실상은 그렇지 않다고 설명한다. 김정목은 저술을 통해 한원진의 학설 중 先學의 논의에 어긋나 여러 학자를 혼란스럽게 한 부분을 비판하고 자신의 학설을 설명한다.

이상을 통해 김정목의 학문적 특징을 정리하자면 다음과 같다. 먼저 김정목은 가학과 학풍을 통해 율곡학파의 학문을 충분히 섭취하고 검토하였다. 이는 그의 저작 곳곳에서 율곡과 김장생 및 송시열의 학설을 수록하고 검토한 것에서 확인할 수 있다. 여기에 권상하 행장 사건이 더해지며 김정목은 한원진의 학설을 검토하였다. 김정목은 이를 통해 한원진의 학설이 잘못되었음을 설명하고 자신의 학문적 입장을 드러낸다. 이러한 김정목의 학설은 주자학의 이론적 근간을 이루는 글인 『대학』과 『중용』에 대한 이해를 드러낸 「경서변답보유」에서 확인할 수 있다.

3. 「經書辨答補遺」의 저술 지향

김정목의 「경서변답보유」는 각 경전에 따라 경문, 주자 주석, 대전본 소주를 간략히 제시하며 그에 대한 김정목의 경설이 제시되어 있다. 제시하는 구절에 대해 율곡의 설, 김장생의 『경서변의』, 송시열의 『경의문

13) 『過齋遺稿』卷6, 「人心道心說辨」, “南塘之於道, 雖自號從栗尤而實則立異, 人若徒信其自號也, 而不知其爲違背之實, 則栗尤之道, 將不免晦矣. 茲復論心性諸說及禮說之有違於栗尤者, 係之行狀筭辨之下, 庶使後生輩有以不眩於名實而知所以從違焉.”

답』 등 先學의 학설을 인용하여 설명을 보충하기도 하였다. 이를 통해 「경서변답보유」의 저술 지향을 분석하였을 때 그 특징을 셋으로 정리할 수 있다.

1) 大全本의 철저한 검토

김정목은 여타의 조선 학자들과 마찬가지로 대전본을 철저히 검토하였다. 특히 김정목의 경설에서는 소주에 대한 변별과 비판이 가장 높은 비중을 차지한다. 물론 소주가 경문이나 주자 주석에 비해 양적으로 많기에 소주의 변별이 차지하는 비중은 높을 수밖에 없다. 이를 감안해도 소주를 변별한 조목이 많다는 사실은 조선 주자학에서 대전본 소주가 가지는 위상을 짐작케 한다.

대전본은 명나라 영락제 당시 황제의 명으로 편찬된 四書의 주석서로, 경문을 제시한 뒤 주자의 주석을 부기하고 그 아래 주자의 문인을 비롯한 후대 주자학과 학자의 설을 소주의 형태로 수록한 것이다. 하지만 대전본 편찬 작업은 졸속으로 처리되었기에 후대의 학자들은 대전본의 소주를 비판하며 소주의 설을 수정하고 보완하였다.

조선에 대전본이 유입된 이후 대전본은 조선 주자학의 주된 텍스트로 자리 잡았으나 조선 학자들 또한 대전본의 소주를 비판적으로 검토하였다. 율곡 역시 이러한 대전본 소주에 문제 삼은 학자 중 한 명이다. 소주를 변별하라는 宣祖의 명을 받은 율곡은 圈點을 통해 소주를 평한 『四書小註圈評』을 저술한다. 이러한 율곡의 소주 변별을 시작으로 율곡학과에서는 소주에 대한 분석과 비판의 흐름이 이어졌으니 김장생의 『경서변의』와 송시열의 『경의문답』 등에서도 소주에 대한 비판을 확인할 수 있다. 이렇듯 율곡학과에서는 대전본 소주를 검토하며 소주에 보입된 주

자의 설을 『朱子大全』과 『朱子語類』와 비교하고 검토하여 그 진위를 가려내고 미진한 부분을 보충하려는 작업 또한 일어나게 된다.¹⁴⁾ 김정묵 역시 『사서소주권평』 등 선학의 저작을 검토하여 소주를 비판하였으며¹⁵⁾ 『주자어류』와 소주를 비교함으로써 대전본 소주를 연구하였다. 먼저 김정묵은 대전본 소주의 편집에 대해 비판을 가한다.

살펴보니 이 소주와 『주자어류』의 설이 크게 다르다. 명나라 학자들이 망령되어 節을 편집하고 본의를 잃은 것이 심히 한스럽다. 지금 주자의 온전한 설을 함께 기록해둔다.¹⁶⁾

위 인용문은 전8장 1절의 주자 주석 아래에 위치한 소주에 대한 김정묵의 설명이다. 전8장 1절은 齊家를 설명하며 사람이 한 사람을 親愛·淺惡·畏敬·哀矜·傲惰로 대하는 대상에 마음이 치우치게 된다는 것을 설명한 문장이다. 주자는 주석을 통해 여기서의 人은 평범한 사람이고 다섯 가지 치우침은 사람이라면 누구나 가진 당연한 감정이라 설명한다. 그러나 이 당연한 감정에 쏠려 살피지 않는다면 반드시 치우침에 빠져 修身할 수 없다고 설명한다.

김정묵은 소주의 설이 『주자어류』의 문장과 크게 다른 것을 지적하며 제대로 된 문장이 아님을 지적하고 『주자어류』의 문장을 부기하였다. 대전본의 소주와 『주자어류』의 문장을 비교하면 아래와 같다.

14) 전재동, 「17세기 율곡학파의 『대학』 해석 연구」, 『국학연구』 16, 한국국학진흥원, 2010, 779면 참조.

15) 김정묵이 율곡의 권평을 참조했다는 사실을 다음 대목에서 확인할 수 있다. 『過齋遺稿』 卷3, 「經書辨答補遺○大學」, “按, 栗谷以爲不中於理, 而黑圈之.”

16) 『過齋遺稿』 卷3, 「經書辨答補遺○大學」, “按, 此與語類本說大異, 甚恨明儒之妄加裁節以失本意也. 今錄朱子全說.”

『주자어류』: 正心修身, 今看此段, 大槩差錯處, 皆未在人欲上. 這箇皆是人合有底事, 皆恁地差錯了. 況加之以放辟邪侈, 分明是官街上錯了路. 정심과 수신에 대한 이 단락을 살펴보니 대개 잘못되는 부분은 모두 인간의 욕심에서 생겨나는 것이 아니다. 이것은 모두 사람이라면 마땅히 일어날 수 있는 일에서 모두 이렇게 어긋나 잘못되는 것이다. 하물며 치우침과 사치가 더해진다면 분명히 큰길에서부터 길을 잘못 든 것이다.

대전본 소주: 正心修身, 兩段大槩差錯處, 皆非在人欲上, 皆是人合有底事, 如在官街上錯了路.

정심과 수신 두 단락에서 대개 잘못되는 부분은 모두 인간의 욕심에서 생겨나는 것이 아니라 모두 사람이라면 마땅히 일어날 수 있는 일에 있으니 큰길에서 길을 잘못 들 수 있는 것과 같다.

『주자어류』에 비해 대전본의 소주는 상당히 축약되어 있으며 의미 또한 자못 다르다. 『주자어류』에 따르면 正心과 修身의 과정에서 문제가 되는 부분(差錯處)은 사람의 욕심에서 잘못되는 것이 아니라 사람이라면 누구에게나 일어날 수 있는 일(人合有底事), 즉 일상적인 일에서부터 잘못되는 것이다. 만약 여기에 치우침과 사치함이 더해지면 그 문제가 더욱 커져 큰길에서부터 길을 잃게 되는 것과 같아진다.

하지만 대전본 소주에 따르면 의미가 다르게 이해된다. 正心과 修身에서 잘못되는 것은 일상적인 일에서부터 잘못된다는 설명은 같다. 그러나 대전본의 소주에서는 正心과 修身에서 잘못되는 것이 일상생활 간에 큰길에서 길을 잃어버릴 수 있는 것과 같다고 설명한다.

정리하자면 『주자어류』에서는 방벽과 사치가 더해지면 큰길에서부터 길을 잘못 든 것, 즉 첫 단추를 잘못 채운 것이라고 설명한다. 반면 대전본 소주에서는 正心과 修身을 잘못 하는 것이 큰길에서 길을 잘못 든 것, 즉 복잡한 길에서 길을 잃는 것과 같다는 의미로 이해된다. 김정묵은 대

전본 소주의 문장이 『주자어류』와 다름을 지적하고 『주자어류』를 따라 이해해야 한다고 설명하였다. 이는 대전본의 소주가 주자의 설을 온전하게 반영하지 못한 것을 간파하고 내용의 정밀성이 떨어진다고 비판한 것이다.

한편 곳곳의 말을 합쳐 억지로 문장을 만든 사례가 있음을 아래와 같이 지적하기도 한다.

살펴보니, 이 역시 세 설을 합해 하나로 만든 것인데다가 또 다른 말을 더한 것이다. 후학이 공경하고 삼가는 도리가 아니니 명나라 학자의 작업에는 매양 이러한 일이 많다.¹⁷⁾

이렇듯 김정목이 소주의 편집을 비판한 주된 요지는 명나라 학자들이 주자의 뜻을 온전히 이해하지 못한 채 구절을 마음대로 가져온 뒤 재편집했다는 것이다. 김정목은 명나라 학자들이 『주자어류』의 대목을 멋대로 빼기도 하고 여러 언설을 짜깁기하여 제대로 된 이해 없이 소주를 만들었다고 비판한다.

2) 조선 선현 경설의 연구

김정목은 이상에서 살펴본 대전본에 대한 깊이 있는 이해를 바탕으로 조선의 선현들이 남긴 경설을 연구하였다. 이는 대개 율곡과 김장생, 송시열 등 율곡학파의 학설을 위주로 이루어진 작업이다. 김정목은 선현의 경설을 철저히 검토하고 의미를 분석함으로써 경전에 대한 이해를 높임과 동시에 자신의 학설에 대한 근거를 마련하였다.

17) 『過齋遺稿』卷3, 「經書辨答補遺○大學」, “按, 此亦合三說而爲一, 且添以他語. 非後學敬謹之道, 明儒事每多如此.”

먼저 경1장 소주에 대한 김정묵의 경설을 검토해보자. 경1장 소주에서 옥계 노씨는 明德의 속성인 텅 비고 영활하여 어둡지 않음(虛靈不昧)을 설명하며 虛는 마음의 고요함(心之寂)으로, 靈은 마음의 감응함(心之感)으로 풀이하였다. 김정묵은 이에 대해 『경서변의』와 『경의문답』에서 율곡의 이해를 통해 의견을 제시한 김장생과 송시열의 설명을 들며 노씨의 설명이 잘못됐음을 아래와 같이 설명한다.

율곡께서 말씀하셨다. “영명함(靈)이란 마음에 얹어 있는 곳(心之知處)이다. 비록 외물에 감응하지 않아도 영명함은 본래 그대로이니, ‘마음의 감응’이라 말할 수 없다.”¹⁸⁾

대체로 虛는 능히 받아들이는 것이고 靈은 능히 감응하는 것인데, 노씨는 곧바로 靈을 감응이라고 한 까닭에 율곡이 그르게 여긴 것이네.¹⁹⁾

노씨는 靈을 곧바로 마음의 감응으로 풀이하였다. 하지만 靈은 마음이 감응할 수 있게끔 하는 속성이자 그 자체가 마음의 감응이 되지는 않는다. 김장생과 송시열은 율곡의 이해를 따르며 율곡이 지적한 노씨 학설의 오류를 비판한다. 김정묵은 율곡과 김장생, 송시열의 이해에 더해 자신의 의견을 덧붙인다.

살펴보니 虛를 마음의 고요함으로 풀이한 것 역시 병통이 있는 듯하다. 여기서 虛라는 것은 형기의 온전함을 들어 그 밝은 것을 극진히 말한 것이다. 그렇기에 虛靈은 心の 體가 되는 것이다. 지금 體를 寂과

18) 金長生, 『沙溪全書』 卷11, 「經書辨疑○大學」, “栗谷曰靈者心之知處, 雖未感物, 靈固自若. 不可曰心之感也.”

19) 『宋子大全』 卷101, 「答鄭景由」 “虛是能受底. 靈是能感底. 而盧氏直以靈爲感, 故栗谷非之.”

感으로 나누었으니 어찌 의심하지 않을 수 있겠는가? 靈을 마음의 감응이라고 말할 수 없으니 유독 虛만을 마음의 고요함이라고 할 수 있겠는가? 만약 여기서 虛만을 말했다면 이와 같이 말할 수 있을 것이지만 靈을 함께 말하였으니 이처럼 나누는 것은 불가할 듯하다.²⁰⁾

김정목은 '虛靈'은 온전한 마음의 본체인데 이를 둘로 나눠서 볼 수 없다고 설명한다. 즉 虛靈은 마음이 받아들일 수 있게끔 하고 감응할 수 있게끔 하는 본질적인 속성[體]인데 이를 '마음의 고요함', '마음의 감응'의 작용[用]으로 나누어 설명할 수 없다는 것이다. 율곡의 설명과 자신의 이해를 바탕으로 김정목은 靈을 마음의 감응이라고 할 수 없듯 虛 또한 마음의 고요함이라고 풀이해서는 안 된다고 결론짓는다.

이상을 통해 김정목이 선현의 경설을 철저히 검토하고 의미를 분석함으로써 경전에 대한 이해를 높임과 동시에 자신의 학설에 대한 근거를 마련한 점을 확인할 수 있다.

3) 한원진 경설에 대한 비판

대전본에 대한 이해를 바탕으로 조선 선현의 경설을 변별한 김정목은 이를 토대로 한원진 경설을 비판하였다. 그렇기에 김정목의 한원진 비판 내력을 살피기 위해서는 김정목의 경설은 물론, 한원진의 경설을 함께 고려해야 한다.

이와 관련하여 경1장 2절에 대한 변석이 눈에 띈다. 김정목은 『경서 변의』를 인용하며 경1장 2절 중 '能安'의 安을 '나의 잤대를 바르게 하고

20) 『過齋遺稿』卷3, 「經書辨答補遺○大學」, “按, 虛者心之寂, 此言恐亦有病. 盖虛者, 舉形氣之全, 而極言其明者. 故曰虛靈, 心之體也. 今以體也, 而各分爲寂感者, 豈非可疑乎. 以靈而不可曰心之感也, 則以虛而獨可謂之心之寂也乎. 若是單言虛處, 則固不可如此說, 而併言靈處, 則似不可如是分屬矣.”

서 일에 응하면 어디서나 태연하지 않음이 없다[正我權度, 有以應事, 隨時處, 無不泰然也.]’라고 풀이한 율곡의 설을 제시한다. 하지만 한원진은 율곡의 이러한 풀이에 찬동하지 않았다. 이에 관련된 내용이 한원진과 그의 문인인 金教行간의 편지에서 확인된다.

『경서변의』에서 율곡이 ‘처한 곳에 편하니 나의 잣대를 바르게 하고서 일에 응하면 언제든지 어디서나 태연하지 않음이 없다.’고 한 것에 대하여.

율곡의 설은 ‘慮’자와 ‘得’자를 말한 것이지 ‘安’자와는 관계가 없으니 보 내은 의심이 옳은 듯하네.²¹⁾

김교행이 보낸 편지가 없어 김교행의 원래 질문을 확인할 수는 없지만 한원진의 답변을 통해 질문을 추측해 보건대 『경서변의』에서 드러난 ‘정아권도’에 관련된 의문점을 질문한 듯하다. 한원진은 定, 靜, 安은 일이 닦쳐오기 전의 일로 여겼고 慮와 得은 일이 닦쳐왔을 때의 일이라 여겼다.²²⁾ 그렇기에 한원진은 율곡의 ‘나의 잣대를 바르게 하고서 일에 응한다.’라는 설명에 주목하여 그 설명을 일이 닦쳐왔을 때의 일인 慮와 得의 문제로 여긴 것이다. 그러나 김정목은 ‘이는 주자의 뜻을 살피지 않고 쉽고 가볍게 입론한 극치이다.’²³⁾라고 강력히 비판하며 주자의 설을 제시한 뒤 자신의 의견을 드러낸다. 주자의 설을 소개하면 아래와 같다.

누군가가 定, 靜, 安, 慮 네 절에 대해 물었다. 주자께서 말씀하셨다. “사물이 이르고(物格) 얹이 지극해지면(知至) 천하의 사사물물에 모두

21) 『南塘集』 卷20, 「答金伯三」, “經書辨疑栗谷說曰所處而安者, 正我權度, 有以應事, 隨時隨處, 無不泰然. 栗谷說, 正是說慮字得字, 不干安字事. 來諭疑之恐是矣.”

22) 韓元震, 『經義記聞錄』 卷1, “定靜安, 在事未來之前, 慮與能得, 在事方來之時.”

23) 『過齋遺稿』 卷3, 「經書辨答補遺○大學」, “此蓋不察乎朱子之訓, 而輕易立論之致也.”

정해진 이치가 있음을 알게 된다. 정해진 것이라 함은 추우면 반드시 옷을 입고 굶주리면 반드시 밥을 먹는 따위이니 다시 생각할 필요가 없는 것이다. 보는 바가 이미 정해지면 마음이 동요하고 달아나지 않는다. 이 때문에 고요할 수 있는 것이다. 이미 고요하다면 처하는 곳마다 편안하니 어디에 있든 편안하여 부귀와 빈천, 환난에 처하더라도 똑같이 편안하다. 여기서의 고요함은 마음을 위주로 말한 것이고, 여기서의 편안함은 몸과 일을 위주로 하여 말한 것이다.”²⁴⁾

주자는 定, 靜, 安, 慮를 풀이하며 ‘靜은 마음을 위주로 말한 것이고, 安은 몸과 일을 위주로 말한 것’이라고 설명한다. 김정목은 이 구절을 근거로 ‘주자께서 이미 몸과 일을 위주로 하여 말한 것이라고 말하였으니 율곡께서 ‘正我權度’ 이하의 열여섯 자를 말씀하신 것에 어찌 의심할 것이 있겠는가?’²⁵⁾라며 한원진의 설을 비판한다. 주자 역시 安을 몸과 일을 위주로 말한 것이라 설명했으니 율곡 역시 일에 응하는 것으로 풀이했다는 것이다.

이렇듯 김정목은 한원진의 학설을 검토한 뒤 한원진의 설과 선현의 설이 합치되지 않는 지점이 있음을 지적한다. 이상에서 「경서변답보유」를 통해 김정목이 대전본의 소주를 비판적으로 수용하고 선학의 논의를 충분히 이해한 뒤 이를 통해 한원진의 학설을 비판하고 있음을 확인할 수 있다.

24) 『朱子語類』卷14, 「大學一」, “或問定靜安慮四節。曰物格知至, 則天下事事物物皆知有箇定理。定者, 如寒之必衣, 飢之必食, 更不用商量。所見既定, 則心不動搖走作, 所以能靜。既靜, 則隨所處而安。看安頓在甚處, 如處富貴·貧賤·患難, 無往而不安。靜者, 主心而言, 安者, 主身與事而言。”

25) 『過齋遺稿』卷3, 「經書辨答補遺○大學」, “按, 朱子既云主身與事而言, 則栗谷所謂正我權度以下十六字, 寧有可疑乎。”

4. 「經書辨答補遺」에서의 心 이해

앞선 홍직필의 언급에서도 확인할 수 있듯 호락논쟁에서 벌어진 일련의 논쟁에서는 心에 대한 문제의식이 두드러진다는 점을 주목할 만하다. 호락논쟁에서는 특히 心의 體用에 대한 논의가 활발히 진행되었다. 心의 體에 대해 단서를 제공할 수 있는 주요 개념은 『중용』에서 언급되는 未發로, 이는 心이 발하기 이전 상태에 대한 논의이다. 心의 用에 대해 단서를 제공할 수 있는 주요 개념은 『대학』에서 언급되는 誠意로, 이는 心이 발한 이후의 상태인 已發에 대한 논의이다. 이 장에서는 먼저 미발과 성의의 유래를 살펴본 뒤, 각 개념에서 논란이 된 부분을 확인하고 김정묵의 의견을 검토할 것이다. 뒤이어 김정묵과 한원진의 설을 비교, 검토함으로써 두 학설에 어떤 차이가 있으며 김정묵이 한원진을 비판하는 요지를 검토하고자 한다.

1) 心의 體: 『중용』의 未發에 대한 이해

미발이라는 용어는 『중용』 1장에서의 ‘喜怒哀樂이 발하지 않은 상태(未發)를 中이라고 하고 발하여 모두 節度에 맞는 것을 和라고 한다.’²⁶⁾ 라는 구절에서 연원을 찾을 수 있다. 주자는 미발을 ‘喜怒哀樂은 情이며 이것이 발하지 않은 것이 곧 性이니 편벽되고 치우침이 없기 때문에 中이라고 한다.’²⁷⁾ 라고 설명한다.

주자의 미발에 대한 입장은 주자의 공부법인 中和說을 통해 확인할 수 있다. 주자의 중화설은 시기에 따라 中和舊說과 中和新說로 구분할

26) 『中庸章句大全』 1章, “喜怒哀樂之未發, 謂之中, 發而皆中節, 謂之和.”

27) 『中庸章句大全』 1章 朱子註, “喜怒哀樂, 情也, 其未發, 則性也. 無所偏倚故, 謂之中.”

수 있는데, 두 설은 미발에 대한 입장이 다르다. 南軒 張栻(1133~1180)과의 교류를 통해 터득한 중화구설의 핵심은 이발 공부에 집중해야 한다는 점이다.²⁸⁾ 이 시기에 주자는 ‘발하지 않은 때란 없으며 본체는 이미 발한 뒤에 감지할 수 있다.’는 주장에 힘을 쏟는다. 그러나 중화신설의 단계에서 주자는 미발의 중요성을 깨닫게 된다. 己丑之悟로 알려진 이 깨달음에서 주자는 心이 발하지 않은 寂然한 본체인 미발을 인식하는 공부의 중요성을 깨닫고 그 공부법으로 敬을 제시한다.

주자의 중화신설 이후 주자학자들에게 있어서 미발에 대한 궁구는 제일의 관심사로 부상하였으며 이를 체득할 수 있는 방법론으로서의 敬 역시 주목받게 된다. 이와 동시에 ‘미발’에 대한 학술적인 분석 또한 시작되었으며 조선에서 역시 미발에 대한 논의가 활발하였다. 호학측에서는 미발에서의 心體를 순선하다고 볼 것인가 아니면 有善有惡하다고 볼 것인가가 문제시 되었다. 낙학쪽에서는 호학측의 논란에 대해 자신들의 의견을 표현하는 방식으로 논의가 전개되는 양상을 보여주었다.²⁹⁾

호론측은 기질이 의한 엄폐가 미발과 이발을 막론하고 항상 존재한다고 하고, 낙론은 그렇지 않다고 하였다. 호론은 미발시에도 타고난 기질의 오염은 절로 존재한다고 하였다. 그래서 미발에 선악이 혼재하고 미발시에도 聖凡의 차이가 사라지지 않는다고 주장하였다. 반면에, 낙론은 구름이 자욱했던 하늘이 일순간에 맑게 갠 수 있듯이, 미발시에는 오염된 기질이 완전히 숨어서 선한 본성과 마음을 가리지 않는다고 하였다. 그래서 미발시에는 오직 선함이 있을 뿐이고 성범의 미발이 같다고 주장하였다.³⁰⁾

28) 이 과정에서 주고받은 서신의 내용과 분석은 서근식, 『朱子の 中和說 변천과정과 敬工夫論』, 『동양고전연구』 48, 2012에 자세히 보인다.

29) 문석윤, 위의 책, 167면 참조.

30) 신상후, 「조선 후기 호론(湖論)과 낙론(洛論)의 논쟁과 교류」, 『한국학』 170, 한국

이러한 논의는 호락논쟁이 본격화되기 이전부터 율곡학파에서 지속된 논쟁으로, 율곡 역시 미발에 대한 견해를 드러냈다. 율곡은 맹자가 논한 性善의 연장선에서 心の 體인 미발이 純善하다고 여겼으며 이를 구현하여 성인이 되는 것을 공부의 목적으로 삼았다. 그렇기에 율곡은 理의 순수성을 강조하며 미발의 순선함을 강조하였다.³¹⁾ 이러한 율곡의 미발설은 송시열에게로 이어진다. 송시열의 미발론 역시 율곡과 마찬가지로 사람들에게 수양론적인 근거를 제시하여 모든 사람이 수양을 통해 성인이 되게끔 하려는 것에 있다. 그렇기에 송시열 역시 율곡의 미발설을 이어 미발의 상태는 거의 영향을 받지 않는 순선한 상태로 파악한다.³²⁾

그러나 권상하에 이르러서는 기존의 논의와 차이가 생긴다. 권상하는 氣의 영향을 받는 미발을 강조하며 기질을 다스리는 일의 중요성을 역설한다. 권상하는 미발의 體가 순선하더라도 이것이 현실 세계에 구현되기 위해서는 氣의 영향을 받을 수밖에 없음을 설명하며 기질과 결합된 性을 중심으로 人과 物의 차이를 설명하고 이를 통해 五常을 인간만의 본성으로 보려는 입장을 분명히 밝히고 있다. 이처럼 氣와 결합된 理를 중심으로 性을 논하는 관점을 권상하는 미발설에도 그대로 적용하여 미발의 理는 순선하지만 미발의 때에도 氣의 차이가 존재한다고 주장한다.³³⁾ 心은 기질의 영향을 받을 수밖에 없는데 미발의 때 역시 心에서의 문제를 거론하고 있기에 미발의 때에도 기질의 영향을 받을 수밖에 없다는 논리이다.

학중앙연구원, 2023, 92면 참조.

31) 장숙필, 「호락논쟁 이전 율곡학파의 미발론과 인물성동이론」, 『율곡사상연구』 26, 2013, 44~45면 참조.

32) 장숙필, 위의 논문, 48면 참조.

33) 장숙필, 위의 논문, 56면 참조.

이러한 미발설은 권상하의 학문을 적통으로 이어받은 한원진으로도 이어진다. 한원진은 미발의 때 역시 氣의 작용으로 선악이 혼재한다고 여겼다. 아래 인용문을 살펴보자.

未發을 中이라고하니 中이라는 것은 하늘이 명한 性으로 理만을 가리켜 말한 것이다. 理만을 가리켜 말하면 어디서나 中이 앓음이 없을 듯 한데 반드시 未發을 말한 것은 어째서인가? 조금 말하면 곧 理가 이미喜怒哀樂의 情에 치우치니 中이라 이를 수 없다. 비록喜怒哀樂의 발함이 없더라도 이 心에 한번이라도 혼매함이 있다면 혼매한 것은 또한 氣의 用事이니 未發이라고 할 수 없다. 理가 이 氣를 탄 것은 氣의 혼매함에 가리게 되니 또한 中이 됨을 볼 수 없다. 이것이 반드시 미발의 상태가 된 이후에야 中을 볼 수 있는 까닭이다. 비록 미발의 때에 있더라도 氣는 한결같이 텅 비고 밝지만 텅 비고 밝은 중에도 사람의 기품에 따라 偏全과 美惡의 차이가 없을 수 없기 때문에 반드시 理만 오로지 가리킨 이후에 中이 됨을 볼 수 있다. 대개 天命之性은 비록 미발의 앞에 있더라도 또한 기질의 가운데에 붙어있으니 기질을 겸하여 말하면 氣質之性이 된다. 정명도께서 이른 바 ‘사람은 나면서 靜하나 性을 말할 수 있을 때에는 이미 性이 아니다’는 것이 이것이다. 비록 氣質之性이더라도 또한 오로지 가리켜 중이 됨에는 해가 없으니 이는 『맹자집주』에 이른바 ‘품부받은 기질에 비록 불선함이 있으나 성의 본선에는 해롭지 않다.’는 것이다.³⁴⁾

한원진은 미발의 상태와 미발지중을 구분하여 설명한다. 미발이 순선

34) 『經義記問錄』卷2, “未發之謂中, 中者, 天命之性也, 專指理而言者也. 專指其理, 則疑其爲中無處不然, 而必於未發之何也. 總發則理已偏於喜怒哀樂之情矣, 不可謂中也. 雖無喜怒哀樂之發, 此心一有昏昧, 則昏昧者亦氣之用事而不得爲未發也. 理之乘此氣者, 爲氣之昏昧者所掩蔽而亦不見其中也. 此必於未發而後, 可見其中也. 雖在未發之際, 氣一於虛明, 而虛明之中, 隨人氣稟, 亦不能無偏全美惡之不齊者, 故又必專指理而後, 見其爲中也. 蓋天命之性, 雖在未發之前, 亦寓於氣質之中, 故兼氣質而言, 則爲氣質之性. 程伯子所謂人生而靜, 總說性時, 便不時, 是者也. 雖爲氣質之性, 亦無害於單指之爲中. 孟子註所謂氣質所稟, 雖有不善, 不害性之本善者也.”

한 理의 상태라면 굳이 ‘中’을 언급한 이유는 무엇인가? 한원진은 그 까닭이 미발의 상태는 기질의 영향을 받는 상태인 心에 속하는 것이기에 그 가운데서 치우치고 가리지 않은 순전한 상태인 性, 즉 ‘미발지중’을 궁구해야 하기 때문이라고 설명한다. 한원진은 心인 미발과 性인 미발지중을 구분하여 이해한 것이다.

하지만 김정목은 미발에 대해 다른 견해를 제시한다. 이는 김정목의 「心說辨」에 자세하다.

사람에게 있는 性이 하나의 理가 혼연하여 心이 身과 함께 있더라도 처음과 다름이 없는데 단지 理가 物에 있으면 氣에 따라 性을 이룬다. 고로 心이 身과 함께 있으면 각각 같지 않음이 있다. 心의 묘한 여러 理의 體는 본래 선하고 身과 一物이 되면 氣가 혹 악이 된다. 이 때문에 본래 선함을 따라 말하면 미발이 되니 하나만 가리킴을 기다리지 않더라도 理는 절로 中을 얻는다.³⁵⁾

김정목의 설을 살펴보면 미발의 때는 기질에 의한 가려짐이 없는 순전한 상태이다. 心에 갖추어진 여러 理의 體는 본래 선하기 때문에 굳이 理만 따로 지목하지 않더라도 이미 저절로 中이 된다. 그러나 理가 物, 즉 身과 결합되어 一物이 된 상태에는 기질의 영향을 받기 때문에 같지 않은 지점이 발생한다. 이는 미발시에는 오직 선함이 있을 뿐이라는 낙론의 미발론에 입각한 설명이다. 미발의 상태에는 순순하지만 이후 身과 감응이 일어나면 기질의 영향을 받는다는 것이다. 그렇기에 김정목은 한원진이 이해한 미발이 율곡과 송시열 등 先學들의 이해와는 크게 벗어난 것이라고 극력 비판한다. 김정목의 설을 살펴보자.

35) 『過齋遺稿』卷6, 「南塘集筭辨○心說辨」, “蓋人之有性, 一理渾然, 心之與身, 初無異致, 但理之在物, 隨氣成性, 故心之與身, 又各不同. 心妙衆理, 其體本善, 而身爲一物, 其氣或惡, 故從言其本善, 則方其未發, 不待單指而理自得中矣.”

생각전대 性이 中을 얻었다는 것은 무엇에서 말미암은 것인가? 어찌 心體의 高요함을 말미암아 밝은 것이 아니겠는가. 만약 심체의 高요함과 밝은 것에 오히려 조금이라도 다하지 않은 것이 있다면 心에 있는 性이 어찌 홀로 본연의 중을 얻었겠는가. 다만 그 心은 단지 高요하고 밝기 때문에 性이 치우침이 없는 것이다. 이때에는 비록 귀신이라도 그 사이를 살필 수 없으니 하물며 그 사이에 악과 기질을 논할 수 있겠는가? 만약 악과 기질을 함께 논한다면 비록 中을 말하고자 하여도 中이 절로 이루어지지 않으니 어찌할 것인가? 또 '사람의 기품에 따라 偏善과 美惡의 차이가 없을 수 없기 때문에 반드시 理만 오로지 가리킨 이후에 中이 됨을 볼 수 있다'고 한 것은 더욱 오류가 된다. 치우치고 악한 理에서 본체로써 말하자면 비록 '온전하지 않음이 없다'고 하더라도 이는 기질의 품부받은 곳을 말한 것이니 理가 따라서 치우치고 악하다. 이것으로써 中이라 말하면 中에도 또한 偏中, 全中, 美中, 惡中 등의 허다한 등급이 있지 않겠는가? 이는 '堂中', '庭中', '國中', '室中'의 中과는 가리키는 것이 같지 않으니 기질에 구속된 理를 中이라고 할 수 없는 것은 명확하다. 인용한 정자와 주자의 설 또한 적절하지 않다. 정자와 주자께서는 단지 본성과 기질지성의 같지 않음을 말씀하셨을 따름인데 이에 中이 무슨 관계가 있는가?³⁶⁾

김정묵은 먼저 '性이 中을 얻은 것'에 대해 설명한다. 中을 얻었다는 것은 心의 본체가 애초에 밝기에 이를 말미암아 中을 얻었다는 것이다. 그런데 만약 한원진의 설에 따라 심의 본체인 미발이 기질의 영향을 받는다 고 가정하면 心의 본체를 말미암는 中 역시 기질의 영향을 받을 수

36) 『過齋遺稿』卷4, 「經書辨答補遺○中庸」, “按, 性之得中者, 由於何也. 豈不由於心體之寂而明乎. 苟使心體之寂而明者, 猶有毫釐之未盡, 則性之在心者, 豈能獨得本然之中哉. 惟其心也, 直寂寂昭昭, 故其性也, 自當當亭亭. 當此之時, 雖鬼神不得窺其際矣, 況可論惡氣質於其間乎. 若并論惡氣質, 則雖欲言中, 中自不得成矣, 奈何. 且其曰隨人氣稟, 亦不能無偏全美惡之不齊者, 故又必單指理而後, 見其爲中也者, 尤爲差謬. 其在偏惡之理, 以其本體而言之, 雖曰無不全, 而只論其稟氣處, 則理亦隨而偏惡矣. 以此而謂之中, 則中亦有偏中全中美中惡中之許多等級乎. 此與堂中庭中國中室中之中, 所指不同. 其不可以氣質所拘之理爲中者, 明矣. 所引程朱之說, 亦不瀆. 程朱只言其本性氣質性之不同而已, 於其中乎何關焉.”

밖에 없다. 그렇게 된다면 중에도 여러 등급이 생기게 되고 이렇게 등급이 지어진 중을 성이라고 간주할 수 없게 된다는 것이 한원진을 비판한 주된 근거이다.

뒤이어 한원진이 인용한 정자와 주자의 말이 논의와 관계없는 말이라고 비판한다. 정자와 주자의 말은 모두 本然之性和 氣質之性의 차이에 대해 논한 것인데 이를 중을 설명하는 것에 끌어다 썼다는 것이다. 김정묵은 이를 통해 한원진이 미발과 미발지중을 구분한 것을 비판하는 동시에 그 근거로 제시한 정자와 주자의 설 또한 잘못 이해하고 있음을 지적한다.

아래의 인용문에서도 '미발 역시 氣의 영향을 받는다'라는 한원진의 설을 비판하고 있음을 확인할 수 있다. 먼저 한원진의 설을 살펴보자.

저들의 이른바 '미발의 기질이 순선하다'는 것은 미발의 때에 虛明하고 湛寂한 오묘함이 있는 것은 알지만 허명하고 담적한 사이에 偏全과 強弱의 가지런하지 않음이 있는 것은 알지 못한 것이다. 허명하고 담적한 중에 나아가 단지 理를 가리킨다면 이는 大本之性이다. 偏全과 強弱의 가지런하지 않음으로써 理와 氣를 같이 말한다면 이는 氣質之性이다.³⁷⁾

이 인용문에서도 한원진은 미발의 때에도 기질의 영향을 받는다고 주장한다. 한원진에 따르면 미발의 순간은 허명하고 담적하지만 그 순간에도 기질의 偏全과 強弱이 있다. 그렇기에 한원진은 그 순간에 理만을 가리켜 말한다면 大本之性이 되지만 理氣를 함께 말하면 氣質之性이 된다는 사실을 알아야 한다고 설명한다. 한원진은 미발의 때에 氣質之性이

37) 『經義記聞錄』卷2, “彼所謂未發氣質純善者, 蓋有見乎未發之際, 虛明湛寂之妙, 而不知其虛明湛寂之中, 然有偏全強弱之不齊者也. 卽其虛明湛寂之中, 而單指其理則大本之性, 以其偏全強弱之不齊, 而兼指理氣則謂氣質之性.”

발동할 수 있음을 주장한다. 이는 理와 氣가 떨어질 수 없음을 중시하는 한원진 성리설의 대전제에 입각한 이해이다. 이러한 이해에 대해 김정목은 아래와 같이 반박한다.

생각건대 偏全과 強弱의 가지런하지 않은 곳에서 理가 어찌 홀로 偏全과 強弱의 가지런하지 않음을 면하겠는가. 이 理는 이른바 氣質의 理이다. 만약 氣質의 理를 가리켜 大本이라고 한다면 모든 새와 물고기, 동물과 식물들의 氣의 理를 또한 未發之中이라고 할 수 있는가? 또 만약 '겹하여 가리킨 것이 하나만 가리킨 것에 해가 되지 않는다'고 말한다면 또 무슨 까닭에 사람과 사물의 분수 상에 문득 각각에 근본이 있다는 설을 주장하겠는가?³⁸⁾

김정목은 이에 대해 만약 미발의 때에 偏全과 強弱이 생긴다면 그 속의 理 역시 偏全과 強弱의 영향을 받게 되니 이 理는 氣의 영향을 받은 理이지 本然之性이 아니라고 설명한다. 그런데 한원진은 기의 영향을 받은 리인 기질지성을 大本으로 인식하고 있으니 이렇게 된다면 새와 물고기, 동물과 식물의 理 역시 미발지중이라고 이르게 된다는 것이다.

김정목이 한원진의 미발설을 비판한 요지는 결국 미발과 미발지중의 이해에 달려있다. 한원진이 미발과 미발지중을 구분하여 미발의 상태에도 기질의 영향이 있을 수 있음을 설명하였다면 김정목은 이에 대해 미발의 순선함을 강조하였다. 이는 낙론 학자들의 미발 이해와 동일하다.

38) 『過齋遺稿』卷4, 「經書辨答補遺○中庸」, “按, 偏全強弱不齊處, 理豈獨免於偏全強弱之不齊乎. 此之理, 卽其所謂其氣之理也. 若指其氣之理而謂之大本, 則凡飛潛動植. 其氣之理, 亦可謂之未發之中耶. 且若曰兼指者亦不害於單指, 則又何故而於人物分上, 輒主各本之說乎.”

2) 心의 用: 『대학』의 誠意에 대한 이해

다음으로는 김정목의 성의에 대한 이해를 살펴보자. 성의란 『대학』에 등장하는 개념으로 『대학』 경1장 4절에 처음 보인다. 주자는 성의의 誠을 ‘진실됨(實)’으로, 意를 ‘마음이 발한 바(心之所發)’로 풀이하였다. 곧 성의는 마음의 작용이 일어난 후인 已發의 문제이며 體用的 관점에서 말하자면 心의 用에 대한 문제인 것이다.

성의에서는 ‘마음이 발한 바’인 意를 어떻게 이해할 것인지가 학자들에게 관건이 되었다. 이 문제는 대전본에 수록된 雲峯 胡氏의 소주에서 비롯되었다. 운봉 호씨는 ‘마음이 발한 바’인 意에 대해 다음과 같이 설명한다.

장구에서 ‘발한 바(所發)’라는 두 글자는 두 경우로 말해졌다. ‘발한 바를 인하여 따라서 밝힌다.[因其所發而遂明之]’는 것은 性이 발하여 情이 된 것이다. ‘마음이 발한 바를 진실되게 한다.[實其心之所發]’는 것은 心이 발하여 意가 된 것이다. ... 그러한즉 性이 발하여 情이 되는 것은 애당초 不善이 없는 것이다. 마땅히 밝히는 공부를 더해야 하니 이는 전체적으로 말한 것이다. 心이 발하여 意가 되는 것에는 善도 있고 不善도 있다. 誠意 공부를 더하지 않을 수 없으니 이는 생각하는 측면에서 말한 것이다.³⁹⁾

운봉 호씨는 주자의 주석에서 所發이 두 경우로 쓰인 것을 들며 두 경우의 차이를 설명한다. 첫 번째의 所發은 明明德을 풀이한 것으로, 운봉 호씨는 이를 性이 발하여 情이 된 것으로 설명하며 여기서의 所發을

39) 『大學章句大全』, 經1章 小註, “雲峯胡氏曰 … 章句所發二字, 凡兩言之. 因其所發而遂明之者, 性發而爲情也. 實其心之所發者, 心發而爲意也. … 然則性發爲情, 其初無有不善, 卽當加夫明之功, 是體統說. 心發而爲意, 便有善有不善, 不可不加夫誠之功. 是從念頭說.”

純善한 성격으로 설명한다. 두 번째의 所發은 誠意를 풀이한 것으로, 운봉 호씨는 이를 心이 발하여 意가 된 것으로 설명하며 여기서의 所發은 선과 불선이 함께 있다고 설명한다.

이러한 운봉 호씨의 설명에서 문제가 된 것은 情과 意의 관계를 어떻게 정의할 것인가에 있다. 운봉 호씨의 설명에 따르면 情은 性이 발한 것이고 意는 心이 발한 것이다. 이는 분명 주자의 주석을 따른 해석이지만 이 해석을 따르게 되면 性と 情, 心과 意는 별개의 개념으로 오독되기 쉽다는 문제가 발생한다. 조선의 학자들 역시 운봉 호씨의 설에 의문을 품었으니, 이에 대한 논의는 율곡의 언설에서도 확인된다.

율곡이 말하였다. “운봉 호씨의 설은 분명하지 못하다. 性이 발하여 情이 된 것이라 하여 반드시 모두가 선한 것은 아니다. 절도에 맞지 않는 情도 많다. 意란 情으로 인하여 計較하는 것이니, 단순히 생각에 그치는 것만은 아니다. 운봉의 설은 四端의 情만을 가리킬 뿐 善惡의 情을 통틀어 말한 것이 아닌데, 배우는 사람들이 대부분 이 논의를 잘못 보고서 情에는 불선이 없다고 생각한다. … 또 말하였다. 性이 발하여 情이 되고 心이 발하여 意가 된다는 것은 그 의미가 따로 있는 것이지, 心과 情을 나누어서 두 가지 用으로 보는 것은 아니다. 그러나 후세 사람들은 마침내 情과 意를 두 갈래로 생각하게 되었다. 性이 발하여 情이 되는 것에 心이 없는 것이 아니며, 心이 발하여 意가 되는 것에 性이 없는 것이 아니다. 다만 心은 性을 극진히 할 수 있으나 性은 心을 검속할 수 없고, 意는 情을 운용할 수 있으나 情은 意를 운용할 수 없다. 이 때문에 情을 위주로 말하면 性에 속하고 意를 위주로 말하면 心에 속하지만, 사실 性이란 心이 아직 발하지 않은 상태[未發]이고 情과 意는 心이 이미 발한 상태[已發]이다. 따라서 情과 意를 두 갈래로 보는 설은 논변하지 않을 수 없다. 心의 體는 性이요 心의 用은 情이다. 性と 情 이외에 더 이상 다른 心은 없다.” 하였다. 이 때문에 주자는 ‘心이 움직인 것이 情이니, 情이란 사물에 感觸하여 처음 발하는 것이고, 意란 情으로 인연하여 계교하는 것이니, 情이 아니면 意는 인연할 바가

없다.’ 하였다. 그래서 주자는 ‘意란 情이 있기 때문에 작용하는 것이다. 그렇기에 心이 고요하여 동하지 않는 것을 性이라 하고, 心이 감응하여 마침내 통하는 것을 情이라 하고, 心이 감응하는 바를 따라 실마리를 끌어내어 찾고 생각하여 헤아리는 것을 意라 하니, 心과 性이 과연 두 가지 작용이 있겠으며 情과 意가 과연 두 갈래이겠는가.’ 하였다. 或者가 묻기를, ‘意는 본디 情을 인해 계교하는 것이지만 사람이 사물과 접촉하지 아니하여 감촉이 없을 적에도 일어나는 생각이 있는데 어떻게 반드시 정으로 인연한다고 말할 수 있는가?’ 하니, 주자가 답하기를, ‘이 또한 지난날 일어났던 정을 실마리로 삼아 생겨난 것이다. 그 당시에는 비록 사물을 접촉하지 않았지만 실로 옛날에 느꼈던 사물을 생각한 것이니, 어떻게 정으로 인연한 것이 아니라 말할 수 있겠는가.’ 하였다.⁴⁰⁾

율곡은 운봉 호씨의 설에서 분명하지 못한 부분을 설명한다. 첫 번째는 性이 발한 情이라고 하여 모두 선한 것이 아니라는 점이고, 두 번째는 情과 意를 둘로 나누어서 생각할 수 없다는 점이다. 誠意의 문제에서는 두 번째에 주목할 필요가 있다.

율곡은 意가 단순한 생각이 아닌 情을 통해 생각하는 것임을 주자의 말을 빌어 설명한다. 곧 心이 발하지 않은 상태가 性이며 心이 발한 상태에서 감응한 것이 情이고 이를 통해 계교하는 것이 意라는 것이다. 율곡

40) 『沙溪全書』卷11, 「經書辨疑○大學」, “栗谷曰雲峰說未瑩. 蓋性發爲情, 未必皆善. 情之不中節者亦多矣. 意是緣情計較, 不但念頭而已. 雲峰之說, 單指四端之情, 非通論善惡之情, 而學者多誤見此論, 以爲情無不善. … 又曰性發爲情, 心發爲意云者, 意各有在, 非分心情爲二用. 而後人遂以情意爲二岐. 性發爲情, 非無心也, 心發爲情, 非無性也. 只是心能盡性, 性不能檢心. 意能運情, 情不能運意. 故主情而言, 則屬乎性, 主意而言, 則屬乎心. 其實則是心之未發者也, 情意是心之已發者也. 情意二岐之說, 不可以不辨. 夫心之體是性, 心之用是情. 性情之外, 更無他心. 故朱子曰心之動爲情, 情是感物初發底. 意是緣情計較底. 非情, 意無所緣. 故朱子曰意緣有情而用, 故心之寂然不動者謂之性. 心之感而遂通者謂之情. 心之因所感而紬繹思量者謂之意. 心性果有二用而情意果有二岐乎. 或問, 意固是緣情計較矣, 但人未與物接而無所感時, 亦有念處之發, 豈必緣情乎. 曰此亦紬繹舊日所發之情也. 當其時, 雖未接物, 實是思慮舊日所感之物, 則豈非所謂緣情者乎.”

은 주자가 설명한 心之所發은 意의 측면에서 봤을 때의 설명이지 心은 性和 情일 따름이고 意는 情을 인연한 것이기에 情과 意가 두 갈래로 나뉘지 않는다고 이해하였다.

김정목은 성의에 대한 先學들의 학설을 검토하며 자신의 의견을 밝히며 율곡의 설을 지지한다. 이를 아래에서 확인할 수 있다.

善惡이 남에게 있고 내가 그를 따라 좋아하고 싫어하는 것은 진실로 情이다. 만약 善惡이 나에게 있고 내가 따라서 좋아하고 싫어하면 이것이 意이다. 때문에 내 마음에서 善惡이 발한 것은 情이 되고 이 情을 인하여 좋아하고 싫어하는 것이 바로 意가 된다. 이 意를 인하여 호색을 좋아하듯 하고 악취를 싫어하듯 하는 것이 그 뜻을 진실되게 한다는 것이다. 때문에 우암께서 ‘본문에서 이미 호색을 좋아하고 악취를 싫어하듯 한다고 풀이하였으니 사계의 말과 같이 이해한 뒤에야 곧 통한다.’고 한 것이다.⁴¹⁾

위 인용문을 통해 김정목이 心에서 선악이 발한 것이 情이고 情을 인연해 계교하는 것이 意라는 율곡의 설을 따르고 있으며 김장생과 송시열의 설을 동시에 거론하며 율곡학파의 학설을 종합하고 있음을 확인할 수 있다. 이에 나아가 김정목은 誠意를 ‘情을 인연하여 계교한 意를 인하여 호색을 좋아하고 악취를 싫어하듯 하는 것’으로 정의하고 있음 역시 확인할 수 있다.

하지만 ‘心和 性是 있다고 하면 함께 있는 것이요 情과 意는 발한다고 하면 함께 발하는 것이다.’라며 호씨의 설을 옹호하는 혹자도 있기도 하였다. 한원진과 김정목은 모두 혹자의 논리를 비판하며 情과 意의 관계

41) 『過齋遺稿』 卷3, 「經書辨答補遺○大學」, “蓋善惡之在人, 而吾從而好之惡之者, 固情也. 若夫善惡之在我, 而吾因而好之惡之者, 卽是意也. 故吾心之善惡發者, 情也. 因此情而好惡之者, 意也. 因此意而如好如惡者, 誠其意也. 故尤菴曰本文旣以好好色惡惡臭釋之, 則必如沙溪說方通.”

를 설명한다. 그러나 그들이 내세운 근거에는 차이가 있음을 아래에서 확인할 수 있다.

남당이 말하였다. “혹자는 情과 意를 두 가지로 나누는 것을 변호하며 ‘心和 性은 있다고 하면 함께 있는 것이요 情과 意는 발한다고 하면 함께 발하는 것이다.’라고 한다. 이는 단지 心과 性이 서로 발하고 用이 됨이 그르다는 것만을 알고 情과 意가 心과 性에 분속된다는 것이 그르다는 것을 알지 못한 것이다. 이미 情과 意를 心과 性에 분속시켰다면 곧바로 두 가지가 됨은 그 속에 절로 있게 된다. 情이 性에 속하고 意가 心에 속하는데 情과 意가 함께 발하게 된다면 心과 性이 서로 한 덩어리가 되는 것과 같으니 情은 意의 理가 되고 意는 情의 氣가 된다. 情만 말하면 氣가 없고 意만 말하면 理가 없게 되어 반드시 서로 의지한 뒤에 행해진다. 틀리고 어긋남이 도리어 변론하는 바의 설보다 심한 점이 있다.”⁴²⁾

생각건대 心과 性은 진실로 있다고 하면 함께 있는 것이라고 할 수 있지만 情과 意는 발한다고 하면 함께 발하는 것인가? 心이 처음 발한 것이 情이고 情을 인하여 상량하는 것이 意이다. 그 선후는 자연히 같지 않은데 함께 발한다고 한즉 이는 혹자가 情과 意의 명목의 극치를 알지 못한 것이다. 남당이 그르게 여긴 것은 옳지만 단지 그 그른 까닭을 말한 것은 혹 혹자의 본의에는 오류가 있는 듯하다. 『후재집』을 보면 알 수 있다.⁴³⁾

42) 『過齋遺稿』卷4, 「經書辨答補遺○中庸」, “南塘曰或有爲情意二歧之辨者曰心與性有則俱有, 故情與意發則俱發. 此其見徒知心性互有發用之爲非, 而不知情意分屬心性之爲非也. 旣以情意分屬心性, 則其爲二歧者自在矣. 情屬性意屬心而情意俱發, 如心性相涵, 則是情爲意之理. 意爲情之氣, 而言情則無氣, 言意則無理. 必相依附而後行也. 其爲醜差, 反有甚於所辨之說矣.”

43) 『過齋遺稿』卷4, 「經書辨答補遺○中庸」, “按, 心與性, 固可謂有則俱有, 情與意, 其可曰發則俱發耶. 心之初發者, 情也, 因其情而商量者, 意也. 其先後自不同, 而以爲俱發, 則此或者全不知情名目之致也. 南塘之非之, 宜矣. 然但其所以非之之言, 則似失或者本意. 攷金厚齋集, 可知.”

먼저 한원진의 설을 살펴보자. 한원진은心和性이 함께 있을 수 있으며情과意가 함께 발할 수 있다는 혹자의 견해를 제시한다. 이후 만약 혹자의 설을 따라情과意를 분속하여 함께 발할 수 있다고 한다면情에는氣가 없고意에는理가 없어서情과意가 단독으로 드러날 수 없게 되며心和性 역시 한 덩어리가 되게 된다고 비판한다. 한원진은心和性이 구분되어야 한다고 설명하며 혹자의 의견을 비판한 것이다. 이는 앞서 살펴본 한원진의 심성론과 일맥상통한다.

이에 대해 김정목은 두 갈래로 나눠 봐서는 안된다는 한원진의 주장에는 동의하지만 그 근거에는 오류가 있다고 지적한다. 여기서 ‘心和性은 진실로 있다고 하면 함께 있는 것이라고 할 수 있다’는 점을 주목할 만하다. 김정목은心性이 함께 있을 수 있다고 설명한 것이다. 김정목은 그 근거로 厚齋 金榦(1646~1732)의 문집인 『厚齋集』의 설명을 들었는데, 『후재집』에서는 아래와 같이 설명한다.

性이 발한 것을情이라 하니 비록 그것을性이 발한 것이라 해도心이 없는 것은 아니며, 心이 발한 것을意라고 하니 비록 그것을心이 발한 것이라 해도性이 없는 것은 아닙니다. 心和性이 발한다고 하면 함께 발하는 것이요, 情과意가 있다고 하면 함께 있는 것인데, 어찌彼此와 先後를 나누어 말할 수 있겠습니까. 지금 만일 ‘발한 것을 인하여 밝힌다’는 것을性이 발한 것이라 하고 心을 말하지 않으며 ‘心이 발한 것을 진실되게 한다’는 것을心이 발한 것이라 하고 性을 말하지 않는다면, 이는 心和性이 분명히 두 가지로 갈라지고 情과意가 두 갈래로 분리되는 것입니다. 그렇다면 호씨의 설은 병통이 있음을 면치 못할 듯합니다.⁴⁴⁾

44) 金榦, 『厚齋集』卷22, 「筭記○大學」經一章, “性之發謂之情, 雖謂之性發, 非無心也, 心之發謂之意, 雖謂之心發, 非無性也. 心與性, 發則俱發, 情與意, 有則俱有. 此豈可分彼此先後而言哉. 今若以因其所發而遂明者, 爲性發而不言心也, 以實其心之所發者, 爲心發而不言性也, 則是心與性判爲兩物, 而情與意分爲二岐, 此則胡氏之說所以未免有病

『후재집』의 설명에 따르면 호씨의 설명이 잘못된 이유는 情과 意가 두 갈래로 분리되었기 때문이다. 김정목은 이 설명을 그대로 수용하며 心만 말하였더라도 그 속에 性을 말하였으며 性만 말하였더라도 그 속에 心을 말한 것이라 설명한 김간의 설명을 통해 한원진의 심성론을 반박한다. 김간과 김정목은 한원진과는 달리 性과 心을 분리할 수 없는 것으로 간주하고 心과 性 중 하나를 말하지 않더라도 다른 하나가 그 속에 깃들여 있다고 여겼다. 곧 한원진의 설명을 따르면 心과 性이 분명히 두 가지로 갈라지는 병통이 있다는 것이다. 그렇기에 김정목은 ‘心과 性은 진실로 있다고 하면 함께 있는 것’이라고 설명한다. 이렇듯 김정목은 『후재집』의 설명을 통해 자신의 학설을 전개하고 한원진의 설을 비판하였다.

한편 김정목은 외물과 접하지 않았을 때 意가 일어나는 경우에 대해서도 설명한다. 김정목은 그 이유를 『경서변의』에서 인용한 율곡의 설을 따라 ‘예전에 일어났던 정을 말미암기 때문(細繹舊日所發之情)’이라고 설명한다.⁴⁵⁾ 하지만 한원진은 사물과 접촉하지 않았더라도 意가 생겨난 이유를 생각한 외물이 나에게 닿았기 때문이라고 보았다.⁴⁶⁾ 율곡이 말한 ‘예전에 일어났던 정을 말미암는 것’에 대해서도 김정목과 한원진의 의견에 차이가 있음을 확인할 수 있다.

이상으로 김정목과 한원진의 성의에 대한 이해를 살펴보았다. 김정목과 한원진은 모두 意를 情을 계교한 것으로 이해하였지만 心性의 관계를 다르게 이해하고 있다. 이로 인해 혹자의 설을 반박하는 근거에 차이가 생겨났음을 확인하였다. 이는 호락논쟁 속 호론과 낙론의 心 이해의 차

也.”

45) 『過齋遺稿』 卷3, 「經書辨答補遺○大學」, “韓南塘嘗疑栗谷細繹舊日所發之情之說, 而有所論著矣. 然栗谷主意而言, 南塘主感而言. 其不可主感而言者, 非主意而言者明矣. 讀者當自知之, 今不復云云.”

46) 남성현, 「南塘 韓元震의 經傳解釋과 工夫論 研究 -『大學』과 『中庸』을 중심으로」, 성균관대학교 박사학위논문, 207면 참조.

이를 보여주는 사례로, 김정목의 의견이 낙론 학자들의 의견과 동일함을 확인할 수 있었다.

5. 나가며

김정목의 학문은 율곡과 김장생, 한원진을 비롯한 선학의 학설을 꼼꼼히 검토하고 비판함으로써 이루어졌다. 낙론의 견해를 가지게 된 김정목은 한원진이 쓴 권상하의 행장에서 자신의 선조인 김장생에 대한 서술을 문제삼으며 김장생에 대한 존숭을 드러내고 한원진의 학설을 비판하였다.

김정목의 경설은 「경서변답보유」에 자세히 드러난다. 「경서변답보유」에서는 大全本을 철저히 검토하고 조선 선현의 경설을 연구하며 한원진 경설을 비판한 김정목 경설의 특징이 잘 드러난다. 특히 호락논쟁의 핵심 논의인 心에 대한 논의 또한 확인할 수 있었다. 김정목은 心의 體인 미발에 대해서는 오직 선함이 있을 뿐이라고 주장한 낙론의 견해를 따르며 한원진의 경설을 비판하였다. 心의 用인 성의에 대해서는 情과 意의 차이에 주목하였다. 情과 意가 두 갈래로 나뉘지 않는다는 분석은 한원진의 경설과 동일하지만 한원진이 설정한 心과 性의 관계를 비판하며 근거가 잘못되었다고 지적하였음을 확인할 수 있었다.

이러한 경설과 성리설의 이해는 한 학자가 세상을 어떻게 바라보는지 나타내는 표지이다. 김정목의 한원진 비판은 17~18세기의 조선에서 진행된 학술 토론의 실마리를 드러냄으로써 호론과 낙론의 의견 차이를 뚜렷이 보여주고 있다. 김정목은 기존에 알려진 낙론 학자인 漢湖 金元行(1702~1772)으로 시작되어 近齋 朴胤源(1734~1799), 홍직필

등으로 이어지는 김원행의 학맥과는 구분되는 또 다른 낙론계의 학자이다. 김정목의 학설은 이후 송치규로 이어지며 호서지방에서 그의 이름이 알려지게 된다. 송치규는 김정목의 학설을 이어 호서지방 낙론의 중심 학자로 이름을 날리며 스승 김정목의 이름을 유일에서 회복시키고자 노력하였다. 송치규는 은진 송씨의 가학을 이은 학자로 가학과 스승의 설을 바탕으로 그의 설을 정립하였으며 여러 제자를 양성하였다.

특히 宋達洙(1808~1858)는 10대 후반에 송치규의 문하에 입문하여 체계적으로 학문을 익혔는데, 송달수의 문하에서 수학한 송병선과 송병순은 연재학파로 알려진 문인집단을 형성하여 구한말 사상과 정치 양방면에서 커다란 족적을 남겼다. 김정목에서 시작된 하나의 학문 풍토가 구한말까지 이어지며 살아 숨쉬는 유학의 맥을 유지한 것이다.

본고에서는 김정목의 「경서변답보유」를 분석하였으며, 호락논쟁의 관점에서 김정목이 心の體用을 어떻게 이해하였는지 살폈다. 그러나 「경서변답보유」에는 『논어』와 『대학』, 『중용』에 대한 추가적인 논의를 확인할 수 있으며 한원진의 성리설에 대한 직접적인 비판 역시 「남당집차변」에 상당수 수록되어 있다. 김정목의 기타 경설과 성리설에 대한 논의는 추후의 과제로 남겨둔다.

〈참고문헌〉

[원전 자료]

『大學章句大全』

『中庸章句大全』

『朱子語類』

金榦, 『厚齋集』 (한국문집총간 155~156)

金長生, 『沙溪全書』
 金正默, 『過齋遺稿』 (한국문집총간 255)
 宋時烈, 『宋子大全』 (한국문집총간 108~116)
 韓元震, 『南塘集』 (한국문집총간 201~202)
 韓元震, 『南塘集』 下, 아성문화사, 1976.

[연구 논저]

강지은(2014), 『『朱子言論同異考』를 통해 본 17세기 조선유학사의 새로운 이해』, 『퇴계학보』 135, 퇴계학연구원.
 구사회(2012), 「새로 발굴한 과재(過齋) 김정묵(金正默)의 〈매산별곡(梅山別曲)〉 연구」, 『한국시가문화연구』 29, 한국시가문화학회.
 남성현(2024), 「南塘 韓元震의 經傳解釋과 工夫論 研究 - 『大學』과 『中庸』을 중심으로」, 성균관대학교 박사학위논문.
 문석운(2006), 『湖洛論爭 형성과 전개』, 동과서.
 박학래(2024), 「강재 송치규의 학문 활동과 사상사적 위상」, 『율곡학연구』 55, 율곡학회.
 신상후(2023), 「조선후기 호론(湖論)과 낙론(洛論)의 논쟁과 교유」, 『한국학』 170, 한국학중앙연구원.
 장숙필(2013), 「호락논쟁 이전 율곡학파의 미발론과 인물성동이론」, 『율곡사상연구』 26.
 전재동(2010), 「17세기 율곡학파의 『대학』 해석 연구」, 『국학연구』 16, 한국국학진흥원.

Kim Jeong-mook's Criticism of Han Won-jin through 「*Gyeongsebyeondapboyu*」

Ma, Hyunmin *

The purpose of this paper is to pay attention to the theory of the Kim Jeong-mook(金正默) and to examine the point where he criticized the theory of the Han Won-jin(韓元震). Kim Jeong-mook was a descendant of Kim Jang-saeng and studied in the magnetic field of the Yulgok. Following Yulgok's academic background, Kim Jeong-mook studied the pre-school theory and established his own theory. This theory of Kim Jeong-mook can be confirmed in his collection of writings, *GwajaeYugo*.

This paper paid attention to shim(心), among the various points of the controversy of Horak(湖洛論爭). He criticized Han Won-jin's theory by maintaining the position of optimism that the temperament is not involved at the moment of mi-bal(未發). At the Seongui(誠意), Although he agreed with Han Won-jin's opinion, he criticized the grounds presented by Han Won-jin and maintained the opinion of the argument.

This study by Kim Jeong-mook led to his descendants, Song Byeong-seon(宋秉睿) and Song Byeong-soon(宋秉珣). In the end, an academic climate that began with Kim Jeong-mook continued until the end of the Joseon Dynasty, maintaining the vein of living and breathing Confucianism.

* Sungkyunkwan University, Korean Literature in Classical Chinese, Ph.D. student / E-mail: mhm353@naver.com

Key Words

Kim Jeong-mook, Han Won-jin, *GwajaeYugo*, Horak argument(湖洛論爭), Mibal(未發), Seongui(誠意)

논문접수일: 2024.11.26, 심사완료일: 2024.12.16, 게재확정일: 2024.12.18

省齋 柳重敎의 『小學』 解釋의 特徵과 意義

－ 「小學說」을 中心으로

최서형*

-
1. 서론
 2. 주자학과 선유설에 대한 계승과 비판
 3. 벽이단 의식
 4. 「小大學合圖」 작성
 5. 결론
-

■ 국문요약

본고의 목적은 성재 유중교의 『小學』 해석의 특징과 의의를 살피는 데에 있다. 해석의 특징은 크게 세 가지로 나뉜다.

첫째, 주자학과 선유설을 계승하되 회의의 과정을 거쳐 틀린 부분을 바로잡고자 한 것이다. 주자학에 대해 교조적 태도를 견지하지 않고 비판적으로 수용하여 학문의 엄밀성을 제고시키고자 하였다.

둘째, 벽이단 사상을 드러낸 것이다. 유중교는 경전의 내용을 위정척사 등 정치사상에 반영한 대표적인 인물이기에 그의 벽이단 의식은 주목할 필요가 있다. 그의 벽이단 해석은 조기교육 강조, 무관한 주제에서 벽이단으로의 서술 층위 전환, 그리고 타협 없는 강경한 자세 세 가지의 특징을 띤다.

셋째, 「小大學合圖」를 그린 것이다. 유중교는 해당 도설에 『小學』과 『大學』 두 책을 대칭시키며 두 책의 구조가 일치한다고 생각하였다. 특히 『小學』의 宗

* 성균관대학교 한문학과 석사 / E-mail: bookworm27@naver.com

旨를 立敎로 설정한 것은 매우 특징적이다.

종합하자면 유중교의 『小學』 해석은 주자학을 토대로 이상사회를 구축하고자 한다. 유학자들은 경학의 이론을 경세에 적용하고자 하였다. 유중교는 화서학과 학자로서 경전 논리에 근거하여 외세에 적절히 대응하고자 하였고, 이 과정에서 선배 주자학자들의 학설을 개정하고자 하였다.

조선 주자학자들은 주자학을 과도하게 숭배하여 주자설과 다른 의견을 제시하면 그를 이단으로 간주하였다. 그러나 유중교는 순정한 주자학자였고, 그의 주자설 비판은 주희의 위상을 낮추려는 것이 아니라 주자학을 한층 더 발전시키고자 하는 의도에서 비롯된 것이다.

주제어: 유중교, 『小學』, 화서학과, 벽이단 의식, 「小大學合圖」

1. 서론

본 논문은 省齋 柳重敎(1832~1893)의 『小學』 해석의 특징을 밝히는 것을 목적으로 한다. 柳重敎는 華西 李恒老의 高弟로, 본관은 고흥(高興)이고, 字는 穉程이며 號는 省齋이고 색목은 복인이다.

당시 조선은 서세동점으로 인해 혼란하였고, 이에 조선 학자들은 다양한 방법으로 어지러운 상황을 타개하고자 하였다. 화서학파는 경전의 가르침을 토대로 외세를 배격하는 理 중심의 사상적 논거를 마련하였다. 이를 바탕으로 유중교는 重菴 金平默과 함께 화서학파를 이끌며 위정척사운동을 전개하였다. 그러나 이항로의 학설을 수용하는 과정에서 화서학파는 師說 墨守와 調補의 차이로 김평묵과 유중교 계열로 분열하여 논쟁하였다. 치열한 논쟁 끝에 유중교 계열이 우위를 차지하였고, 화서학파의 학맥은 유중교 이후 그의 제자 의암 유인석으로 이어졌다.¹⁾ 즉 유중교의 학문은 화서학과 학문의 분기점이 된다고 볼 수 있다.

주자학의 所依經傳은 『大學』이다. 하지만 주희는 『大學』을 읽기 전 『小學』에 대한 이해가 먼저 수반되어야 한다고 주장하였다. 조선 주자학자는 주희의 학설을 숭배하였고, 그들 역시 『大學』 공부에 앞서 『小學』을 매우 중시하였다.

유중교 역시 『小學』을 중시하였다. 그는 『小學』과 『大學』을 덕을 이루는 기틀과 문으로 보았고,²⁾ 『論語』와 『孟子』는 『小學』과 『大學』의 의미를 부연한 책으로 보았다.³⁾ 즉 학문의 기초는 『小學』과 『大學』에 있다고 판단한 것이다. 유중교 또한 주자학자이기에 『大學』 공부에 앞서 『小學』 공부가 토대가 되어야 한다고 여겼다. 더 나아가 그는 대학에 진학한 자가 관리가 되어도 덕을 닦고 백성에게 임하는 것은 소학의 涵養에 근본하고, 벼슬에서 물러난 자가 열심히 일하고 윗사람을 섬기는 것은 소학의 견문에서 얻은 것이며, 상하의 덕이 어우러지면 大同사회가 이루어질 수 있다고 보았다.⁴⁾ 유중교는 『小學』은 단순 修身의 내용을 넘어서 대동사회의 전범을 묘사한다고 본 것이다. 즉 유중교의 『小學』 해석을 통해 비단 修身의 要法뿐만 아니라 그의 정치 논리까지 아울러 이해할 수 있는 것이며, 그의 위정척사 등 사회운동의 지향점을 파악할

1) 분열의 쟁점은 이항로의 심설에 대한 견해 차이이다. 이항로의 학설은 唯理論에 가깝다. 그는 理와 氣 사이에 위계를 지어 理 중심의 학설을 제창하였다. 이러한 논리를 발전시키면 중화문명을 순전한 理로, 서양문명을 사특한 氣로 설정하기까지에 이른다. 하지만 이항로의 학설은 과도하게 理의 절대성을 강조하여 理氣論의 불균형을 초래하였다. 즉 이상적인 이론이지만 현실과의 논리적 정합성이 부족한 것이다. 김평묵은 이항로의 학설을 계승하려 하였다. 하지만 유중교는 스승의 학설의 오류를 보완하여 師說의 정합성 제고를 도모하였다.

2) 柳重教, 『省齋集』 卷十八, 「答宋文好」, 「(問) 小大學, 成德之基址門庭, 論孟近思, 成德之節目規模乎? (答) 是.”

3) 柳重教, 『省齋集』 卷二十三, 「小大學總說」, “論語孟子者, 二聖師平日教人之言, 而雜記成書, 蓋小學大學之衍義也.”

4) 柳重教, 『省齋集』 卷二十三, 「小學說」, “進升大學者, 爲公卿大夫, 而其所以脩德臨民者, 固已本之於小學之涵養, 退歸鄉里者, 爲農工商賈, 而其所以服勤事上者, 亦皆得之於小學之聞見, 上下合德, 以成大同之治, 是則王者化成天下之具.”

수 있는 것이다. 더 나아가 화서학과 내 유종교의 위상을 고려해 볼 때, 화서학과 문도들의 『小學』 해석과 비교할 수 있는 하나의 기준이 될 것이다.

그러나 현재까지의 유종교 경학 연구 성과로는 그의 경학을 온전히 설명하기에 다소 미흡한 부분이 있다.⁵⁾ 비록 박순남의 연구가 존재하나, 그의 논문은 이조 후기 小學學의 특징을 설명하는 것에 집중하여 유종교의 『小學』 해석의 대의를 온전히 담지는 못하였기에 추가적인 연구가 필요하다.

유종교의 『小學』 해석을 다루기 위해서는, 조선 『小學』에 대한 연구사 정리가 수반되어야 할 것이다. 필자는 이에 시기별 조선 『小學』의 특징을 정리한 연구사를 지면상 간략히 소개하고자 한다.

정호훈(2016)의 논문은 조선 전기, 특히 15-16세기 『小學』 주석서를 정리하였다. 그의 논문은 15세기 대표 『小學』 주석서는 세종대 중국에서 들어온 何士信의 『소학집성』, 성종대 중국에서 들어온 程愈의 『소

5) 박순남(2012)은 이조 후기 小學學의 形成과 展開를 설명하는 과정에서 유종교의 『小學』 분절을 분석하였다. 그러나 박순남의 논문은 유종교의 『小學』의 개략적 틀만 제시하였고, 그 속에 담긴 의미까지 면밀히 서술하지 못했다는 한계가 있다. 오국평(2004)은 유종교의 『詩經』 해석을 통해 유종교가 주자설을 교조적으로 수용하지 않고 능동적으로 경서를 해석하였다고 밝혀내었다. 하지만 오국평이 소재로 한 글은 주자설에 대한 해석 없이 질문만을 담은 질문지이기 때문에, 오국평의 글은 유종교의 해석을 일부 곡해했을 가능성이 있다. 이상익(2011)은 유종교의 경학과 경세론을 함께 다루었으나, 그의 논문은 온전히 경학만을 다룬 것이 아니기에 유종교의 경학을 개괄하기에는 다소 미흡한 부분이 있다. 이난숙(2021)은 유종교의 『周易』 해석을 다루었는데, 유종교의 역학은 상수역학을 위주로 하고, 理學 중심의 해석이 돋보인다고 서술하였다. 그러나 유종교의 『주역』 저술은 미완성된 글이기에 이난숙의 해석은 유종교 역학의 대의를 온전히 품지 못했을 가능성 또한 있다. 최석기(2017)의 논문은 유종교의 『中庸』 해석을 언급하였는데, 유종교의 『中庸』 해석 구조가 한원진의 4대절설에 정자의 3분설을 대입하였다고만 서술하였다. 최석기의 논문은 유종교의 『中庸』 해석을 다룬 논문이 아니라 이항로의 견해와 비교하는 예시였기에, 유종교의 학설을 온전히 설명하지 못했다. 마지막으로 최서형(2024)의 논문은 유종교의 『大學』 해석을 서술하였고, 유종교의 『大學』 해석의 특징과 그의 의를 설명하였다. 하지만 몇몇 서술이 다소 단편적이고 단정적이다.

학집설』이 대표적이었음을 설명한다. 또한 16세기는 중종대 조광조를 필두로 『소학』 보급 운동이 이루어졌고, 그 중심에는 당시 사림이 중시한 『소학집설』과 한글로 번역된 『번역소학』이 있었음을 설명하였다.

박순남(2019)의 논문은 박세채의 「소학문답」을 중심으로 17세기 『소학』 연구의 쟁점을 크게 세 가지로 분류하였다. 첫째, 주희의 저술로서 『小學』의 권위를 높이는 과정에서 『소학집주』와 중국 五家의 주석의 착오를 바로잡는 것이다. 둘째, 『小學』 본문의 기물과 제도에 대한 검토이다. 셋째, 『小學』의 내용을 분절을 통해 구체화하는 것이다.

박순남(2022)의 논문은 조선후기 『小學』 해석의 시대적 추이에 따른 특징을 설명하였다. 그는 16세기 『小學』 해석의 특징을 『석의』 주석 방식의 준용·자구 훈고 및 명물 고증 두 가지로 분석하였다. 17-18세기 『小學』 해석의 특징을 자구의 주석의 정합성 검토·언해 번역의 정합성 검토·인물 고증과 사건 의리 변증 세 가지로 정리하였다. 19세기 『小學』 해석의 특징에 대해서는 분절 체계의 정립·동국 제현의 주석 정본화로 도출하였다.

본론에서 서술할 유중교 『小學』 해석은 세 가지이다. 첫째, 주자학과 선유설에 대한 계승과 비판이다. 유중교는 주자학을 존신하였지만, 주희의 학설을 교조적으로만 받아들이지는 않았다. 선유설에 오류나 의문점이 있을 때, 연구를 통해 그것을 명확히 밝혀 학문의 엄밀성을 높이고자 한 점을 살펴볼 것이다. 둘째, 벽이단 의식 제고이다. 화서학파의 위정척사운동의 목적은 주자학의 논리를 바탕으로 동양의 正學을 보위하고 서양의 邪學을 배척하는 것이다. 유중교는 『小學』 해석에서 벽이단의 중요성을 피력하였고, 경전 해석에서 어떠한 양상으로 그것이 드러나는지 살펴볼 것이다. 셋째, 「小大學合圖」 작성이다. 도설은 학자의 경전 해석을 한눈에 살펴볼 수 있는 자료이다. 그는 『大學』과 『小學』 두 경서의

도설을 「小大學合圖」 하나에 합쳤다. 이 도설이 어떠한 특징을 가지는지 설명하고자 한다.

본 논문의 저본은 『省齋集』⁶⁾ 제23권 「小學說」이다. 번역본을 참고하되, 수정이 필요한 경우 일부 윤문하였다.

이상으로 본 논문의 저술 목적과 목차를 설명하였다. 아래 본문에서 그 내용을 서술하겠다.

2. 주자학과 선유설에 대한 계승과 비판

화서학파는 주자학의 가르침을 지키고 더 나아가 그것을 실천하고자 하였다. 유종교 또한 그러하였고, 선배 주자학과 학설을 존신하였다. 하지만 유종교는 그것에 대해 교조적인 태도를 보이지 않았다. 그들의 학설을 수용하는 자세를 견지하되 그들의 설을 일일이 연구하였고, 간혹 의문이 나거나 잘못되었다고 판단되는 설에는 가감 없이 비판하였다.

① 주자께서는 『小學』이라는 책에 小引을 지어 卷首에서 말씀하셨고, 또한 별도로 운문을 사용하여 題辭를 지어 배우는 자들로 하여금 아침 저녁으로 읊게 하셨다. 그 뜻이 매우 아름다워, 사람들로 하여금 感發하는 부분이 있게 한다.⁷⁾

② “성인의 도는 귀에 들어와 마음에 보존되어서 온축하면 德行이 되고, 행하면 事業이 되니, 저기 文辭만 할 뿐인 자는 비루하다.” 이는 염계선생(주돈이)께서 세속을 깨우쳐 인도하신 큰 가르침이다. 명도선생(정호)께서 말씀하셨다. “자제들 중 경박한데 뛰어난 자는, 글을 짓지 못하게 한다.” 이천선생(정이)께서 말씀하셨다. “높은 재주를 갖고 있는

6) 『省齋集』(『한국문집총간』 卷323-324).

7) 柳重教, 『省齋集』 卷二十三, 「小學說」, “朱子於小學之書, 既作小引, 弁之卷首, 又別用韻語爲題辭, 令學者朝夕歌之, 此意甚美, 使人有感發處. 蓋亦古學宮遺則也.”

데 문장을 잘하는 것은 불행하다.” 말의 실마리가 유래가 있음을 볼 수 있다. 주자께서는 일일이 그것들을 이 책에 실어 처음 배우는 자들로 하여금 도덕·문에·본말·경중의 갈림길에서 일찍이 向背를 정하게 하셨다. 그 의미가 또한 깊다.⁸⁾

위 두 예시는 유중교가 주자학과 선유설을 계승한 면모를 드러낸다. ①은 주희가 『小學』에 대해 지은 小引과 題辭를 고평가한 부분이다. ②는 『小學』에서 인용한 도학자들의 문장들을 열거하였다. 인용한 문장은 각각 「嘉言」 제61장⁹⁾, 제3장¹⁰⁾, 제69장¹¹⁾이다. 유중교는 주희가 위 문장들을 『小學』에 포함시킴으로써 배우는 자들로 하여금 向背, 즉 도덕적 가치판단의 준거를 정해주었다고 평하였다. 이는 유중교가 주희의 학문을 숭배하였음을 보여준다. 이러한 예시는 유중교가 주자학과 선유의 경설을 계승하고자 하였음을 보여주는 근거가 된다.

① 外篇 두 편은 漢나라 이래로 당시에 이르기까지 사람들의 언행이 古道에 합하는 것들을 붙여 보고 감동할 수 있는 자료로 삼은 것이다. 이것이 『小學』의 편을 나눈 대의이다. 伯兪는 漢나라 사람인데 內篇에 있고 ‘從善如登’은 周나라 말인데 外편에 있으니, 우연히 검사를 빠뜨린 것이다.¹²⁾

8) 柳重教, 위의 글, “聖人之道, 入乎耳存乎心. 蘊之爲德行, 行之爲事業. 彼以文辭而已者陋矣. 此廉溪先生警世隔俗之大訓也. 明道則言“子弟輕俊者, 不得令作文字, 伊川則言有高才能文章爲不幸. 可見語緒之有自來矣. 朱子一一載之此書, 令始學者於道德文藝本末輕重之分, 早定向背也. 此其意亦深矣.”

9) 『小學』, 「嘉言」, 第六十一章, “聖人之道, 入乎耳存乎心. 蘊之爲德行, 行之爲事業. 彼以文辭而已者陋矣.”

10) 『小學』, 「嘉言」第三章, “憂子弟之輕俊者, 只教以經學念書, 不得令作文字, 子弟凡百玩好皆奪志, 至於書札, 於儒者事最近, 然一向好著, 亦自喪志.”

11) 『小學』, 「嘉言」, 第六十九章, “人有三不幸, 少年登高科, 一不幸, 席父兄之勢, 爲美官, 二不幸, 有高才能文章, 三不幸也.”

12) 柳重教, 위의 글, “外二篇, 附之以漢以來至當時人言行之合於古道者, 以爲觀感之資. 此其分篇大意也. 伯兪漢人也而在內篇, ‘從善如登’周語也而在外篇. 偶失照檢也.”

② 남녀가 구별이 있는 후 부자가 친한 것은, 부부가 짝을 정한 이후 사람이 각기 그 아버지를 아버지로 대하고 그 자식을 자식으로 대하여 친족을 친히 여기는 은혜가 생기는 것이다. 『集解』의 마씨의 설은, 매우 迂緩하다.¹³⁾

③父子 사이는 은혜가 의리를 가리기 때문에 숨겨주는 것은 있어도 범하는 것은 없다. 君臣 사이는 의리가 은혜를 가리기 때문에 범하는 것은 있어도 숨겨주는 것은 없다. 師弟 사이는 은혜와 의리가 모두 서로 가리지 않기 때문에 범하는 것도 없고 숨겨주는 것도 없다. 『集解』에서 말한 ‘스승이라는 것은 도가 존재하는 바이다. 간하여도 거절 당하지 않으니 범할 필요가 없고, 허물이 있으면 응당 의심하여 물어야 하므로, 숨길 필요가 없다.’는 매우 긴요한 설명은 아닌 듯하다.¹⁴⁾

④ 이천선생께서 말씀하셨다. ‘동지에 始祖에 제사 지내고, 立春에 선조에 제사 지내고 9월에 돌아가신 아버지에게 禩祭 지낸다.’ 『集說』에서 주자께서 말씀하셨다. ‘始祖의 제사는 국가의 禩와 비슷하고 선조의 제사는 禩와 비슷한데, 옛날에는 이것이 없었다. 이천선생께서 의리로 시작하셨다. 나는 처음엔 제사를 지냈지만, 이후 그것이 참람하다는 것을 깨달아 지금은 감히 제사 지내지 않는다.’ 내가 선사께 들었다. ‘왕이 9월에 황제에게 제사 지내고 아버지에게 배향하였는데, 이천선생의 禩祭는 실로 이에 근본하니 그 참람함을 혐의한 것은 동지와 입춘의 제사와 다를 것이 없다. 주자께서 두 제사를 폐하시고 禩祭는 폐하지 않으셨는데, 다만 그의 생일이 이달에 있었기 때문이다. 그러므로 부모의 고생을 추념하셨고, 이미 거행된 제사를 차마 폐하지 못하셨을 뿐이다. 내 생각에 분수로는 始祖와 先祖가 이미 親盡하면 사대부는 본디 감히 제사 지내지 않는다. 오직 禩祭는 응당 제사를 지내야 하므로 주자께서 두 제사의 참람함을 혐의한 것을 논하셨지만 禩祭에 미치지 못하는 못하셨다. 시기상 9월의 禩祭는 혐의가 없을 수 없다.’ 정말로 선사의 말과 같다면, 요컨대 주자께서 禩祭를 폐하지 않은 것은 마침내 백세의 正禮가

13) 柳重教, 위의 글, “男女有別然後父子親, 言夫婦有定耦然後, 人各父其父子其子, 而親親之恩生也. 『集解』馬氏說, 殆迂緩矣.”

14) 柳重教, 위의 글, “父子恩掩義, 故有隱而無犯, 君臣義掩恩, 故有犯而無隱, 師弟兼恩與義不相掩, 故無犯無隱. 『集解』“師者道之所在, 諫必不見拒, 不必犯也, 過則當疑問, 不必隱也.” 此言似不甚親切矣.”

되는 것이 불가하다.¹⁵⁾

위 네 예시는 주자학과 선유설에 대해 비판하거나 오류를 지적한 면 모를 드러낸다. ①은 유중교가 주희를 비판한 것이다. 外篇은 漢 이후의 예시를 모은 것인데 周의 말인 ‘從善如登¹⁶⁾’을 차용하였으니, 이에 주희가 예시를 잘못 선택한 것을 摘示하였다. 전술하였듯 그는 주희를 존신하였으나 그의 경설의 오류까지 무분별하게 수용하지는 않았던 것이다. 절대적 존재인 주희의 오류에 대해 일부 적시할지라도 유중교는 학문의 엄밀성을 지키고자 하였다.

②는 「明倫」 제62장¹⁷⁾에 대한 해석이다. 유중교가 비판하였던 마씨의 주석은 다음과 같다.

마씨가 말하였다. “父子는 天性에서 나오거늘 ‘남녀가 구별이 있는 후 부자가 친하다.’고 한 것은 어째서인가? 대개 남녀가 그 안에서 분별이 없으면 부부의 도가 사라져서 음란하고 방탕한 죄가 많아지니, 비록 부자간의 가까운 사이라도 역시 친해질 수가 없다. 남녀가 분별이 있는 후에 부자가 친해지는 은혜가 있으니, 부자가 서로 친함의 은혜가 있으면 반드시 서로 친한 義가 있다. 그러므로 의가 생겨나니, 이로 미루어

15) 柳重教, 『省齋集』 卷二十三, 「小學說」, “伊川先生言‘冬至祭始祖, 立春祭先祖, 季秋祭禘.’ 集說朱子曰, ‘始祖之祭, 似國家之禘, 先祖之祭似禘, 古無此, 伊川以義起, 某當初也祭, 後覺得僭, 今不敢祭.’ 愚聞之先師, ‘王者於季秋, 祭帝而配之以考, 伊川禘祭實本於此, 其爲嫌僭, 與冬至立春之祭無異矣. 朱子之廢二祭而不廢禘祭, 特以其生朝在是月, 故追念劬勞之恩, 不忍廢已舉之祭耳. 竊謂以分則始祖先祖親已盡, 士大夫本不敢祭, 惟禘在所當祭, 故朱子論二祭之嫌僭而不及於禘, 以時則特祭禘於季秋, 亦不能無嫌.’ 誠如先師之言, 要之不可以朱子之所不廢而遂爲百世正禮也.”

16) “從善如登”은 『小學』, 「嘉言」, 第五十八章, “古語云, 從善如登, 從惡如崩.”의 말이다.

17) 『小學』, 「明倫」, 第六十二章, “禮記曰, 夫昏禮, 萬世之始也. 取於異姓, 所以附遠厚別也. 幣必誠, 辭無不腆, 告之以直信, 信事人也, 信婦德也. 一與之齊, 終身不改, 故夫死不嫁. 男子親迎, 男先於女, 剛柔之義也. 天先乎地, 君先乎臣, 其義一也. 執桴以相見, 敬章別也. 男女有別然後, 父子親, 父子親然後 義生, 義生然後禮作, 禮作然後萬物安, 無別無義, 禽獸之道也.”

서 군신과 형제와 장유와 봉우의 사이에 이르기까지 다 의가 있으면 밝은 文이 있어 서로 접할 수 있다. 그러므로 義가 생겨난 후에 禮가 일어난다고 말한 것이다. 예가 일어나면 귀천에 등급이 있고 상하에 분수가 있으니, 이것이 만물이 편안해지는 까닭이다.”¹⁸⁾

유중교의 해석은 결혼 후 아버지를 아버지로, 자식을 자식으로 대함으로 친족끼리 친해진다는 것이다. 그는 실제 결혼 후 이루어지는 양상을 중심으로 해설했다. 반면 마씨의 해석은 실제 상황에서 이루어지는 일보다는, 과할 정도로 성리학적 이론에 천착하였다. 이론에 치우쳐 현실과 유리된 것이다. 이러한 마씨의 주석은 실제 결혼 후 벌어지는 일과는 다소 거리가 있다. 그러므로 유중교는 마씨의 주석을 현실성이 부족한, 매우 迂遠한 서술이라고 지적한 것이다.

③은 「明倫」 제102장¹⁹⁾에 대한 해석이다. 유중교는 父子·君臣·師弟 사이의 관계의 특징을 규정하였다. 하지만 『集解』의 해석은 그렇지 않다. 스승은 도가 존재하는 바라고 하며 ‘不必犯’·‘不必隱’의 모호한 표현을 사용하였다. ‘不必犯’·“不必隱”은 ‘可犯’·‘可隱’의 가능성을 내포하는 것처럼 보인다. 즉 도가 존재하는 스승을 경우에 따라 범하거나 숨길 수 있는 것이다. 『集解』의 풀이가 가변적인 요소가 존재하기 때문에 주장의 신뢰도가 부족하다. 그러므로 유중교는 그것을 필요하지 않다고 논리적 정합성을 지적한 것이다.

18) 『小學集註』, 「明倫」, 第六十二章, “馬氏曰, 父子出於天性, 而曰男女有別然後父子親何也? 蓋男女無別於內, 則夫婦之道喪, 而淫辟之罪多, 雖父子之親, 亦不得而親之也. 男女有別然後, 父子有相親之恩, 父子有相親之恩, 則必有相親之義, 故義生焉. 由是推之, 至於君臣兄弟長幼朋友之際, 皆有義, 則粲然有文以相接, 故曰義生而後禮作. 禮作而貴賤有等, 上下有分, 此萬物所以安也.”

19) 『小學』, 「明倫」, 第一百二章, “禮記曰, 事親有隱而無犯, 左右就養, 無方, 服勤至死, 致喪三年. 事君有犯而無隱, 左右就養, 有方, 服勤至死, 方喪三年. 事師無犯無隱, 左右就養, 無方, 服勤至死, 心喪三年.”

④는 「嘉言」 제21장²⁰⁾에 대한 해석이다. 정이천은 시조·선조·아버지에게 세 번 제사를 지냈다. 주희는 이것에 대해 원래 제사는 禘祭만 하는 것이고, 정이천이 지낸 나머지 두 번의 제사는 참람하다고 비판하였다. 하지만 유중교는 先師의 설로 주희의 설을 비판하였다. 先師는 이항로로 판단된다. 이항로는 禘祭가 본디 王者가 행하는 예법이기에, 정이천의 행동은 참람하다고 한 것이다. 이는 주희가 禘祭를 지낸 것 또한 참람한 행동이라는 논리로 이어진다. 주희가 禘祭를 폐하지 않았던 이유는 그의 생일이 그달에 있어 부모를 기리기 위해서였다고 하였고 주희의 설은 혐의가 없을 수 없다고 하였다. 유중교는 이항로의 학설에 기초하여 주희의 설은 正禮가 될 수 없다고 하였다. 이는 주희의 행동을 비판한 것뿐 아니라 『集說』상의 주자설까지 비판한 것이다.

기실, 조선 후기 학문은 주자학을 과도할 정도로 숭배하는 경향이 있었다. 일례로 白湖 尹鑄(1617~1680) 등 혹자가 주희의 해석과 다른 견해를 내비친 경우, 그를 사문난적으로 공격하는 경우 또한 왕왕 있었다.

그러나 유중교는 주자학과 선유들의 학설을 적극 수용하되, 懷疑를 통해 학설에 오류가 있을 경우 지적하여 그것을 바로잡아 학문의 엄밀성을 提高하고자 한 것이다. 이는 주자학을 부정하는 것이 아니라, 그것을 개량하여 한층 더 발전시키고자 한 것이다.

20) 『小學』, 「嘉言」, 第二十一, “伊川先生曰, 冠昏喪祭, 禮之大者, 今人都不理會, 豺獾皆知報本, 今士大夫家多忽此, 厚於奉養而薄於先祖, 甚不可也. 某嘗修六禮大略, 家必有廟, 廟必有主, 月朔必薦新, 時祭用仲月, 冬至祭始祖, 立春祭先祖, 季秋祭禘, 忌日遷主, 祭於正寢, 凡事死之禮, 當厚於奉生者, 人家能存得此等事數件, 雖幼者可使漸知禮義.”

3. 벽이단 의식

주희는 『小學』의 가르침을 修身에서부터 平天下까지의 근본이 된다고 하였다.²¹⁾ 조선 유학자들은 통상 『大學』에서 해당 공부들은 知行 공부 중 行에 속한다고 보았다. 즉 『小學』은 실천 중심의 경서이며, 작게는 개인의 행동 수양부터 크게는 정치학 이론까지 모두 포괄하는 내용을 담은 책이다.

주희는 『小學』의 내용은 理가 일에 모인 것이고, 『大學』은 일의 理를 궁구하는 것이라고 하였다.²²⁾ 주희는 아이들에게 천명 등 어려운 이치를 가르치면 안 되고, 쉽게 알 수 있는 사례를 들어 가르치는 것으로 족하다고 하였다.²³⁾ 『小學』의 성격은 동몽서이므로 아이들이 이해할 수 없는 내용을 가르치는 것은 바람직하지 않고, 천명 등 어려운 내용은 아이가 자라 大學에 진학한 후 집중적으로 가르치면 되기 때문이다. 『大學』은 궁리 공부를 위주로 하고 『小學』은 함양 공부를 위주로 하는데, 함양으로써 인륜에 대한 덕성을 체화시킨 후 『大學』의 궁리로 나아가게 하는 것이 바로 『小學』에서 행하는 함양의 맥락이다.²⁴⁾

하지만 『小學』이 담고 있는 治國·平天下 등의 내용은 아이들이 이해하기에 자못 어려워 보일 수 있다. 사실 『小學』은 특성상 동몽서의 성격이 강하지만, 『小學』의 독자층은 아이에게만 국한되지는 않는다. 주희는 『小學』이 인품을 만드는 본보기이기 때문에 독자층을 초학자로 규정

21) 『小學』, 「小學書題」, “古者小學, 教人以灑掃應對進退之節, 愛親敬長隆師親友之道, 皆所以爲修身齊家治國平天下之本.”

22) 『朱子語類』 卷七, “小學是直理會那事, 大學是窮究那理.”

23) 『朱子語類』 卷七, “天命非所以教小兒, 教小兒, 只說箇義理, 大概只眼前事, 或以灑掃應對之類, 作段子亦可.”

24) 진원, 「『소학』의 구성내용으로 본 주자의 소학론」, 『한국학연구』 제37호, 인하대학교 한국학연구소, 2015, 546~548면.

하였다.²⁵⁾ 그는 『大學或問』에서 다음과 같이 말하였다.

“(문) 어려서 배우는 士들이 그대의 말로 순서를 따라 점진적으로 등급을 뛰어넘고 절차를 업신여기는 병폐를 면할 수 있다면, 진실로 다행 일 것입니다. 만약 나이 들어 여기에 미치지 못하는 자가 도리어 『소학』에 종사하고자 한다면, 꼭 막혀 들어가지 못하고 노력해도 이루기 어렵다는 근심을 면하지 못할까 두렵습니다. 바로 『大學』에 종사하고자 하면 또한 순서를 잃고 근본이 없어 스스로 그 경지에 도달하지 못할까 걱정됩니다. 어떻게 해야 하나요?”

(답) 그 세월은 이미 지나간 것이니, 진실로 다시 쫓을 수 없는 것입니다. 그 공부의 차례와 조목과 같은 경우에는, 어찌 마침내 다시 보완할 수 없겠습니까?”²⁶⁾

인용문에서 주희는 나이 든 사람 또한 학문의 순서를 보완할 수 있다고 하였다. 그는 『小學』 공부의 대상을 비단 초학자뿐만이 아니라 공부를 늦게 시작한 사람들까지 편입시킨 것이다. 즉 주희는 『小學』을 비단 동몽서일 뿐만 아니라 成人이 되어서도 도덕 수양을 위해 활용해야 하는 일반 수양서로도 여겼음을 알 수 있다.²⁷⁾ 『小學』의 실질적 독서 대상이 老少를 포괄하기 때문에, 治國·平天下 등에 해당하는 정치 관련 조목 또한 포함 가능하다.

유학의 논제에는 수양·정치·대인 관계 등 다양한 카테고리가 존재하고, 이단 배척 또한 그것에 포함되는 주제 중 하나이다. 이단은 유가 중심의 통치 체제를 위협하는 세력이기 때문이다. 유학의 流派 중 하나

25) 『朱子語類』 卷七, “後生初學, 且看小學之書, 那是做人底樣子.”

26) 『大學或問』, 經一章, “(問)曰幼學之士, 以子之言而得循序漸進, 以免於躐等陵節之病, 則誠幸矣. 若其年之既長而不及乎此者, 欲反從事於小學, 則恐其不免於扞格不勝, 勤苦難成之患. 欲直從事於大學, 則又恐其失序無本, 而不能以自達也. 則如之何? (答)曰是其歲月之已逝者, 則固不可得而復追矣. 若其工夫之次第條目, 則豈遂不可得而復補耶?”

27) 진원, 위의 글, 555면.

인 주자학 역시 正學을 보위하기 위한 방안으로 이단 배척을 강조한다. 화서학파는 주자학의 가르침을 바탕으로 이단인 서양문명으로부터 중화 문명을 보위하고자 하였고, 이러한 목표는 위정척사운동의 사상적 근거가 되었다. 유종교 역시 경전의 뜻을 분석하여 시대의 문제점에 대한 해결책을 찾고자 하였다.²⁸⁾ 즉 유종교의 경전 해석을 통해 그의 가치관과 시대 인식을 알 수 있다. 아래는 『小學』 해석에서 나타나는 그 예시이다.

「嘉言」편의 끝부분은 책을 읽고 학문을 하는 방법을 두루 썼고, 老·佛을 변론하고 배척하는 논의로 끝맺었다. 老·佛을 변론하고 배척하는 것을 이 어찌 소학의 선비가 가히 알 수 있겠는가? 말하자면 正學이 밝지 않은 것은 이단의 무리가 그것을 해쳤기 때문이다. 이는 천지 간 陰陽消長의 큰 분계점이다. 소학의 선비가 지금은 비록 어리석고 어려도 훗날 중요한 직책에 나아간 자들은 모두 聖門을 수호하고 世教를 주관할 책임이 있으니, 일찍부터 名目を 알게 하여 向背를 정하게 하지 않을 수 없다. 그 뜻이 심오하다.²⁹⁾

『祭義』 「祭義」에서 말하였다. ‘서리가 내려 군자가 밟으면 필시 悽愴한 마음이 생기는데, 추워져서 그런 것이 아니다. 봄에 비와 이슬이 이미 땅을 적시거든 군자가 밟고 愴傷한 마음이 생기는데, 마치 죽은 부모를 밟 것 같기 때문이다.’ 이것은 제사의 예법이 생긴 이유이다. 하늘의 기운이 외부에서 바뀌어 내 마음이 내부에서 愴傷하니, 이것은 누가 그렇게 만든 것인가? 성인께서 막을 수 없는 것에 기인하시어 節文하셨으니, 도로써 그것을 이루셨을 뿐이다. 무릇 무엇 때문이었겠는가? 후대에 사방 오랑캐의 습속이 中國을 교란하고 제사가 거짓된 설이라

28) 정길연, 「省齋 柳重教의 書社儀節 考察」, 『퇴계학논총』 제33호, 사단법인 퇴계학부 산연구원, 2019, 153면.

29) 柳重教, 위의 글, “嘉言之末, 歷叙讀書爲學之法, 而卒之以辨斥老佛之論. 辨斥老佛, 此豈小學之士所可與知耶? 曰正學之不明, 異端害之也. 此天地間陰陽消長之大界分也. 小學之士, 今雖蒙幼, 異日進就, 皆有守聖門主世教之責, 不可不使早知名目以定向背也. 其意深矣.”

고 하는 말이 왕왕 閭巷에 떠돌았다. 이것은 다른 것이 아니다. 이 백성들이 오래도록 教養을 잃었고, 아울러 막을 수 없는 것들과 함께 파리해진 후 저들이 따라서 기회를 틈탄 것이다. 그러므로 저들에게 쏠리면서도 그것을 깨닫지 못한다. 우려할 것은 여기에 있고, 저기에 있지 않다.³⁰⁾

‘鄴下의 풍속은 전적으로 부녀자가 집안을 유지한다. 이는 곧 恒·岱 지방의 풍속이다. 선유가 말하였다. “恒·岱 사이는 곧 拓跋氏가 開國하고 興業한 땅이다. 그러므로 그 유풍이 이와 같다. 예로부터 오랑캐 핏줄인데도 중국에 들어와 구습의 고루함을 변혁하고 변화시킬 수 있었던 것은 元魏보다 뛰어난 자가 없는데도 그 유풍은 이와 같으니, 하물며 변혁하고 변화하길 생각하지 않고서 단지 중국을 능멸하고 뛰어넘으려는 자들은, 그들의 유풍은 응당 어떠하겠는가?”³¹⁾

첫 번째 인용문은 「嘉言」편 제91장³²⁾에 대한 유중교의 견해이다. 유중교는 여기서 소학의 선비가 벽이단 사상을 배워야 하는 까닭을 설명한다. 그들은 훗날 聖門을 수호하고 世教를 주도할 중역이므로 조기에 교육하여 正學을 보존하고자 하는 것이다. 이단 및 정학의 구분은 매우 중요한 내용이지만 15세 이하의 아이들에게는 쉽지 않은 내용이다. 이는

30) 柳重教, 위의 글, “祭義曰, ‘霜露既降, 君子履之, 必有悽愴之心, 非其衷之謂也. 春雨露既濡, 君子履之, 必有怵惕之心, 如將見之.’ 此祭祀之禮所由作, 天氣變遷於外, 而吾心怵惕於內, 是孰使之然哉? 聖人因其不可遏者而爲之節文, 以道達之而已. 夫何爲哉? 後世四夷之俗, 交亂中國, 謂祭爲僞之說, 往往行於閭巷. 此無他. 爲斯人者, 久失教養, 並與其不可遏者銷鑠焉然後, 彼從而乘之也. 故靡然而不之悟. 可憂在此而不在彼也.”

31) 柳重教, 위의 글, “鄴下風俗, 專以婦持門戶. 此乃恒岱之遺風.’ 先儒言: ‘恒岱之間, 卽拓跋氏開國興業之地. 故其遺風如此.’ 古來以夷種而入中國, 能華化舊習之陋者, 莫尙於元魏, 而其遺風猶如此, 況不思華化而徒以陵躐中國者, 其遺風當如何也?”

32) 『小學』, 「嘉言」, 第九十一章, “明道先生曰, 道之不明, 異端害之也. 昔之害, 近而易知, 今之害, 深而難辨. 昔之惑人也, 乘其迷暗, 今之入人也, 因其高明. 自謂之窮神知化, 而不足以開物成務, 言爲無不周徧, 實則外於倫理, 窮深極微, 而不可以入堯舜之道. 天下之學, 非淺陋固滯, 則必入於此. 自道之不明也, 邪誕妖妄之說競起, 塗生民之耳目, 溺天下於污濁, 雖高才明智, 膠於見聞, 醉生夢死, 不自覺也. 是皆正路之藜蕪, 聖門之蔽塞, 闢之而後, 可以入道.”

그들이 이단과 정확을 제대로 구분하지 못하고, 이단의 교묘한 술책에 현혹되기 쉽다는 의미 또한 내포한다. 그러므로 이단의 가르침에 빠지기 전 초기 교육을 통해 아이들에게 올바른 가치관을 확립시켜야 한다는 것이다.

두 번째 인용문은 「明倫」편 제28장³³⁾에 대한 유중교의 견해이다. 유중교는 여기서 이단에 대응하는 자세를 설명하였다. 원래 이 경문은 이단 배격이 아니라 작고한 부모에 대한 효심을 설명한다. 하지만 유중교는 여기에 벽이단 의식을 투영시킴으로써 논의의 범위를 효심으로부터 벽이단 의식에까지 확장시켰다. 그는 효심이 있기에 제사가 생긴 것이고, 제사의 예법은 성인으로부터 말미암았다고 하였다. 하지만 후대에는 조선에 서양 문물 등 이단의 물결이 밀려왔고, 백성들에게 제사는 허황된 일이라고 주장하였다. 유중교가 생각한 백성들이 이단의 가르침에 혼란스러워하는 이유는 바로 教養의 부족이었다. 교양의 부족으로 인해 백성들이 처신의 방향을 모르고, 이단의 무리가 그들을 현혹하는 것이었다. 그러므로 유중교는 이 문제에 대한 해결책으로 정확한 가르침을 세워 백성을 가르친 후 사특한 무리를 물리치는, 내수외양을 주장하였다.

세 번째 인용문은 「嘉言」편 제46장³⁴⁾에 대한 내용이다. 해당 경문은 부녀자가 집안의 대소사를 전담하는 것을 다루는 내용이다.

인용문의 岱는 代의 오기이다. 拓拔氏는 선비족의 한 유파인데 4세기 무렵 중원을 침입하여 北魏를 세웠고, 北魏는 元魏로도 불린다. 즉 탁발씨는 오랑캐에 속한다. 유중교는 拓拔氏를 夷狄임에도 불구하고 스스로

33) 『小學』, 「明倫」, 第二十八章, “祭義曰, 霜露既降, 君子履之, 必有悽愴之心, 非其寒之謂也. 春雨露既濡, 君子履之, 必有怵惕之心, 如將見之.”

34) 『小學』, 「嘉言」, 第四十六章, “江東婦女, 略無交遊, 其婚姻之家, 或十數年間, 未相識者, 唯以信命贈遺, 致慙歎焉. 鄴下風俗, 專以婦持門戶, 爭訟曲直, 造請逢迎, 代子求官, 爲夫訴屈, 此乃恒代之遺風乎.”

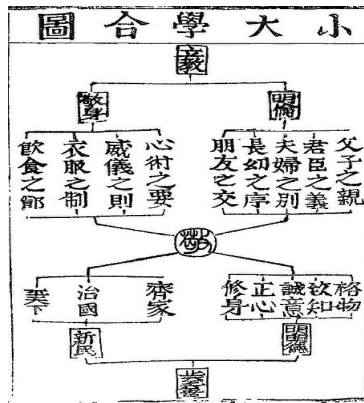
그들의 구습의 고루함을 변혁하고 변화시키려 한 민족이지만, 그들의 여성 중심적 유풍에 대해서는 아쉬움을 표시하였다. 더 나아가 중국을 노리는 외세의 실정은 拓拔氏보다 더 심각할 것이라고 생각하였다.

이 부분에서 유중교의 이단 인식을 살펴볼 수 있다. 화서학파는 중화 문명을 순정한 理로, 기타 夷狄은 사악한 氣로 취급하였다. 상술한 拓拔氏는 논리상 氣에 해당한다. 氣에 해당하는 이적은 그들의 오류를 깨닫고 중화의 理의 경지에 나아가고자 하여도 理에 도달하지 못한다. 스스로를 반성한 拓拔氏조차도 그러한데, 기타 夷狄은 어떻겠는가? 유중교는 夷狄에 대해 교화, 즉 타협 불가한 무리라고 판단한 듯하다. 더 나아가 중화문명을 수호하기 위해 외세에 대한 강경한 대응의 필요성을 시사한 것으로 사료된다.

이상의 예시는 아이들에게 벽이단 개념을 가르쳐야 하는 이유와 내수 외양의 이단 대응 방법, 그리고 외세에 대한 강경 대응 자세 세 가지 특징을 서술하였다. 유중교가 활동한 당시 조선은 서세동점으로 인하여 혼란한 실정이었다. 이러한 위기를 극복하기 위해 위정척사파 학자들은 전술하였듯 주자학의 가르침을 바탕으로 외세에 대응하고자 하였고, 이를 경전 주석에 투영시키기도 하였다. 당시 유중교의 목표는 崇正學闢異端이었고, 『小學』 경문의 주석에 해당 내용이 아니더라도 강경한 자세의 이단 배척 개념을 덧붙여 논의의 범위를 확장함으로써 아동에게 정확 수호를 촉구하였다. 이는 당시 지식인으로서 시대의 요구에 부응하고자 한 시도로 보인다.

4. 「小大學合圖」 작성

동아시아 경학 중 조선 경학만이 가지는 특징 중 하나는 도설을 통해 자신의 경서 해석을 표현한 것이다.³⁵⁾ 이는 조선 초기부터 구한말까지 조선 전체 시기를 통틀어 나타나는 현상이다. 유중교 또한 다수의 도설을 통해 자신의 경전 이해 방식을 드러내었고, 『小學』에 대해서는 「小大學合圖」³⁶⁾를 작성하여 『小學』과 『大學』의 연관성을 표현하였다.



〈「小大學合圖」〉

「小大學合圖」를 살펴보면, 『小學』과 『大學』의 구조를 대응시켰다. 『大學』의 삼강령이 明明德·新民·止於至善임은 주지의 사실이다. 이에 대해 유중교는 『小學』 또한 立教·明倫·敬身を 삼강령으로 삼아 『大學』과 같은 구조를 가진다고 하였다.

유중교는 『小學』 내편 「立教」·「明倫」·「敬身」·「稽古」에 대해 「立

35) 최석기·강현진, 『조선시대 대학도설』, 보고사, 2012, 3면.

36) 柳重教, 『省齋集』 卷二十四, 「大學說」에 수록.

教」를 綱으로 삼고, 「明倫」·「敬身」을 目으로 삼고, 「稽古」는 맺음말로 여겼다고 보았다.³⁷⁾ 그는 『小學』을 강목체의 체제로 이해하였고, 단순한 내편-외편 구조 해석이 아닌 강목체 해석을 적용하여 『小學』의 구조를 한층 더 구조화하고자 한 것이다. 외편 두 편에 대해서는 漢 이후 옛도에 맞는 예시들을 덧붙여 놓은 것인데³⁸⁾, 외편은 增益이 가능하다고 보았다.³⁹⁾ 핵심 내용이 아닌 예시의 증익이기 때문이다. 그는 『小學』을 강목체의 체제로 이해하였고, 단순한 내편-외편 구조 해석이 아닌 강목체 해석을 적용하여 『소학』의 구조를 한층 더 구조화하고자 한 것이다.

이 도설의 가장 큰 특징은 「立教」를 『小學』의 핵심으로 설정한 것이다. 『大學』의 삼강령은 지어지선이 최상위 개념인데 입교를 최상위에 두어 지어지선과 대응시켰다. 또한 명륜을 신민에, 경신을 명명덕에 대응시켜 단계별로 대응시켰다. 도설 상 그는 명륜의 내용은 五倫으로, 경신의 내용은 心術之要·威儀之則·衣服之制·飲食之節으로 분절하였다.⁴⁰⁾ 또한 도설 가운데에 敬을 배치하여 두 책의 핵심은 敬으로 귀결되게 하였다. 敬은 주자학에서는 主一無適으로, 사물을 대하는 일관된 자세를 뜻한다. 유충교는 敬을 心の 主宰이며 모든 행동의 본원으로 삼았고, 의리에 敬을 배합하는 것이 聖門의 학문이자 자신의 심신을 바로잡는 관건으로 보았다.⁴¹⁾ 그는 이러한 敬을 두 책의 골자로 삼아 학문을

37) 柳重教, 『省齋集』 卷二十三, 「小學說」, “小學書凡六篇, 內四篇, 輯三代典籍及諸傳記之文, 首之以立教爲之綱, 次列明倫敬身以明其目, 卒之以稽古.”

38) 柳重教, 위의 글, “外二篇, 附之以漢以來至當時人言行之合於古道者, 以爲觀感之資.”

39) 柳重教, 위의 글, “至若外篇, 則後乎朱子者, 按例續修, 雖代各一書可也.”

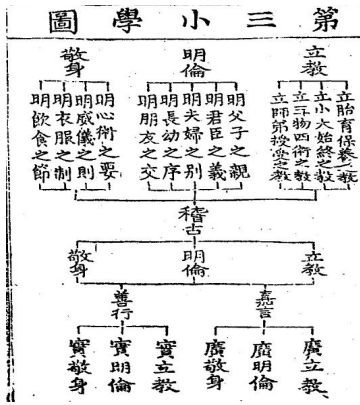
40) 유충교의 『소학』 분절 양상은 ‘박순남, 「조선후기 소학학의 형성과 전개」, 경성대학교 박사학위논문, 2012, 124~126면’ 참조. 박순남은 해당 논문에서 유충교의 『小學』 분절은 내편의 立教·明倫·敬身に 치중하였다는 한계가 있지만, 기존의 정설에 대한 문제점을 보완하고 각 절의 의미를 명확히 하며 논지 접속을 강화한 의의가 있다고 주장하였다.

41) 柳重教, 위의 글, “蓋敬者一心之主宰, 百行之本源源也. 義以配敬, 則乃聖門爲學, 直內方外之大關鍵也.”

대하는 자세를 강조하고 싶었던 것으로 보인다.

그러나 구조상 이상한 점이 하나 있다. 『大學』의 삼강령은 명명덕-신민-지어지선의 순서이고 『小學』의 삼강령은 입교-명륜-경신의 순서인데 유종교는 명륜을 신민에, 경신을 명명덕에 대응시킴으로써 두 강령을 교차하여 대응시켰다. 그 까닭은 무엇인가? 유종교는 두 책의 저술 목적을 근거로 들었다. 그는 『小學』의 가르침의 급선무는 사람이 금수와 다른 까닭에 있으니, 인륜의 大綱을 먼저 밝힌 후 그것이 경신에 근본하는 것이라고 거슬러 올라간다고 보았다. 그리고 『大學』의 가르침의 중점은 대인과 소인의 구별에 있으므로 天德의 本體를 앞세우고 新民으로 미루어 나가는 것이라 여겼다.⁴²⁾ 즉 『大學』은 사람을 대상으로 하되 대인과 소인을 판별하는 것이고, 『小學』은 생명체를 대상으로 하되 사람과 사물의 여부를 판별하는 것이다. 『小學』은 사람을 가르치는 책이기 때문에, 인륜이 갖든 행동이 무엇인지를 먼저 가르쳐 인간다움이 무엇인지 인식시킨 후 다음 단계인 경신으로 넘어가야 하므로 불가피하게 「明倫」·「敬身」의 순서를 바꾼 것이다.

42) 柳重教, 위의 글, “小學之教所急, 在人之所以異於禽獸者. 故首之以人倫之大綱, 而後溯其本於敬身. 大學之教所重, 在夫人之所以異於庶民與小子者. 故表之以天德之本體, 而後推其用於新民.”



〈「小學圖」〉

기실, 『小學』의 삼강령 구분은 유종교만의 학설은 아니다. 이황의 「聖學十圖」 중 「小學圖」⁴³⁾를 보면 유종교와 동일하게 삼강령 체제를 제시하고 있다. 그러나 이황은 『小學』의 삼강령을 동일한 층위에 배치한 반면, 유종교는 立教를 明倫·敬身 위에 배치함으로써 입교가 두 강령보다 상위 개념임을 표현하여 두 책의 삼강령 구조를 일치시켰다.

「小大學合圖」 내의 삼강령 체제는 이황의 도설과 동일하지만, 그 강령의 상하위를 구분하여 『大學』의 구조와 상응하게 한 것은 매우 특징적이라 할 수 있다.

3. 결론

지금까지 유종교 『小學』 해석의 특징을 살펴보았다. 필자는 그것을 세 가지로 나누었다. 첫째는 주자학과 선유설을 적극 계승하되, 회의의

43) 李滉, 『退溪集』 卷七, 「進聖學十圖簡」에 수록.

과정을 통해 잘못된 부분을 비판한 것이다. 유중교가 중시했던 것은 학문의 엄밀성이었다. 선배 학자들의 학설에 오류가 있으면 논쟁을 불사하고 그것을 바로잡고자 하였다. 그러나 주자설을 비판하였다고 하여 그를 반주자학자로 볼 수는 없고, 주자설을 개량하여 완성도를 높이고자 하는 의도가 있었다고 할 수 있다.

둘째는 벽이단 의식을 표출한 것이다. 기실, 유학의 주요 목표 중 하나가 이단을 물리치는 것이기에 벽이단 의식만으로는 특징이 되기 어렵다. 하지만 유중교는 벽이단 의식을 바탕으로 위정척사운동을 펼쳤기에 그의 경전 해석상 벽이단 의식은 주목할 필요가 있다. 유중교의 벽이단 해석은 조기교육, 무관한 주제에서 벽이단으로 서술 층위 전환, 그리고 타협 없는 강경한 대응 세 가지 특징을 지닌다. 여기서 위급한 국가 정세를 타개하고자 하였던 유중교의 의도를 알 수 있다.

셋째는 「小大學合圖」를 그린 것이다. 도설은 자신의 경서 해석 이해를 직관적으로 보여주는 자료이다. 유중교는 「小大學合圖」 속에 『小學』과 『大學』 두 책을 합쳤는데, 두 책을 대칭시켜 두 책의 구조를 일치시킨 것이다. 특히 『大學』의 止於至善처럼 『小學』의 立教를 宗旨로 삼은 것은 매우 특징적이다.

전술하였듯 『大學』은 일의 理를 궁구하는 책이고 『小學』은 理가 일에 발현된 것을 설명한 책이다. 즉 유중교는 『小學』 해석을 통해 작계는 修身의 要法, 크게는 그의 이상 사회관을 표출하고자 한 것이다.

체특징을 종합하였을 때, 유중교의 『小學』 해석은 주자학을 기반으로 이상사회를 구축하는 것을 목적으로 한다. 경학의 이론을 통해 경세를 실현하는 것은 유학자의 목표 중 하나이다. 즉 시대 상황에 따라 경학의 지향점도 바뀔 수 있음을 의미한다. 위정척사파의 탄생 동기는 외세로 인한 국가의 혼란이다. 이에 따라 유중교의 선유설 개정은 비단 오류를

교정하여 학문의 엄밀성을 높이는 것뿐만 아니라 현실 상황에 알맞게 대응하기 위한 것으로 추측된다. 그 예로 유중교의 師說 개정의 이유 중 하나는 이항로의 심설이 과도하게 理에만 천착하였기 때문에, 현실에 산재한 악을 증명하기에는 정합성이 떨어졌기 때문이다.

하지만 유중교의 이러한 일부 선유설 개정은 주자학에서 벗어났다는 비판을 받을 수 있다. 실제 화서학파의 학설은 간재학과 문도에 의해 주자학의 논리에 벗어나 이단에 가깝다는 극렬한 비판을 받기도 하였다. 하지만 주자 경학의 본지는 창의적이고 새로운 경전 해석인데, 주희의 형이상학적 해석은 당시의 시대적 요구에 대한 부응을 목적으로 하였고⁴⁴⁾ 유중교의 해석 또한 난세의 해결을 목적으로 하는 것이다. 하지만 조선 후기 학문은 과도하게 주자학을 숭배하여 모 학자의 학설이 조금이라도 주희의 설을 비판하거나 그것과 미세하게 다르면 그 학자를 사문난적으로 공격하였다. 실제 화서학파의 大宗 이항로는 주희와 송시열의 학문을 존중하여 주자학의 宗旨를 이었다고 자칭하였다. 일부 주희를 비판한 점이 있지만, 그것 때문에 주자학자가 아닌 이단이라고 칭하는 것은 무리가 있을 것이고, 오히려 주자학을 한층 더 발전시키려는 의도가 있었다고 해야 할 것이다.

이상의 논의를 통해 유중교 『소학』 해석의 특징을 살펴보았다. 필자는 유중교의 경학이 분명 경학사 내에서 중요한 위치를 차지하고 있으나 그 중요도에 비해 그의 경학이 주목받지 못했다고 생각한다. 본고를 통해 유중교 경학에 대한 이해가 증대되고, 더 나아가 화서학파 및 위정척사 경학에 대한 논의가 정밀히 이루어지기를 기대한다.

44) 이영호, 「다산 『대학』 해석의 경학사적 위상」, 『동양철학연구』 제86집, 동양철학연구회, 2016, 68~73면.

〈참고문헌〉

1. 원전 및 번역본

『大學』.

『大學或問』.

『小學』.

『小學集註』.

『省齋集』(『한국문집총간』 卷323~324).

유중교 저·하영희 외 역(2013), 『省齋集』, 보고서.

『朱子語類』.

주희, 유청지 편, 이이 집주, 이충구 외 3인 역주(2019), 『소학집주 上·下』, (사) 전통문화연구회.

『退溪集』(『한국문집총간』 卷29~31).

2. 단행본 및 학위·학술논문

박순남(2012), 「朝鮮後期 小學學의 形成과 展開」, 경성대학교 박사학위논문.

박순남(2019), 「남계 박세채의 「소학문답」을 통해 살펴본 17세기 『소학』 연구의 쟁점과 의의」, 『동양한문학연구』 제53집, 동양한문학회.

박순남(2022), 「조선후기 『소학』 해석의 시대적 추이에 따른 특징」, 『동양한문학연구』 제62집, 동양한문학회.

鄺國平 저·소현성 역(2004), 「朱熹의 「詩」說에 대한 柳重敎의 질의 - 「詩講義發問」을 중심으로」, 『한국철학논집』 제15집, 한국철학사연구회.

이난숙(2021), 「유중교 역학의 圖象과 數理 해석 연구 - 「講說雜稿」·「易說」을 중심으로 -」, 『울곡학연구』 제46집, (사)울곡연구원.

이상익(2011), 「省齋 柳重敎의 經學과 經世論」, 『태동고전연구』 제27호, 한림대학교 태동고전연구소.

이영호(2016), 「다산 『대학』 해석의 경학사적 위상」, 『동양철학연구』 제86집, 동양철학연구회.

이향준 외 11명(2022), 『화서학파의 심설논쟁』, 문사철.

정길연(2019), 「省齋 柳重敎의 書社儀節 考察」, 『퇴계학논총』 제33호, 사단법인 퇴계학부산연구원.

- 정호훈(2016), 「조선전기 『소학(小學)』 이해와 그 학습서」, 『한국계보연구』 제6집, 한국계보연구회.
- 진원(2015), 「『소학』의 구성내용으로 본 주자의 소학론」, 『한국학연구』 제37호, 인하대학교 한국학연구소.
- 최석기·강현진(2012), 『조선시대 대학도설』, 보고서.
- 최석기(2017), 「조선시대 『중용』 해석의 程子三分說 수용양상」, 『韓國漢文學研究』 제65집, 한국한문학회.
- 최서형(2024), 「省齋 柳重教의 『大學』 解釋 研究」, 성균관대학교 석사학위논문.

The Characteristics and Significance of Shengzhai省齋 Liuzhongjiao柳重教's Interpretation of 『Xiaoxue小學』:

Focusing on 「xiaoxueshuo小學說」

Choi, Seohyeong*

The purpose of this study is to examine the characteristics and significance of Shengzhai省齋 Liuzhongjiao柳重教's 『Xiaoxue小學』. His interpretation can be broadly divided into three key aspects.

First, Liuzhongjiao柳重教 inherited the interpretations of the Neo-Confucian school but tried to correct errors through critical reflection. Rather than accepting ZhuXi朱熹's doctrines dogmatically, he adopted a critical approach in order to enhance the rigor of scholarly inquiry.

Second, he revealed anti-heretical ideology. Since Liuzhongjiao柳重教 is a representative person who reflected the contents of the scriptures in political thoughts such as weizhengchixie衛正斥邪, Liuzhongjiao柳重教's anti-heretical consciousness deserves attention. His ideology has 3 characteristics: emphasizing early education, a transiting from a topic unrelated to anti-heresy, and an uncompromisingly firm stance in anti-heretical matters.

Third, Liuzhongjiao柳重教 sketched a diagram called 「Xiaodaxuehetu小大學合圖」, which symmetrically aligned 『Xiaoxue小學』 with 『Daxue大學』. He believed that the structures of these two books corresponded. In particular, it is fairly characteristic to consider the core meaning of 『Xiaoxue小學』 is lijiao立教.

In conclusion, Liuzhongjiao柳重教's interpretation of 『Xiaoxue小學』 aimed

* Master's degree in Korean Literature in Classical Chinese from Sungkyunkwan University / E-mail: bookworm27@naver.com

to construct an ideal society grounded in Neo-Confucianism. Confucian scholars sought to apply classical theories to the governance of society. Liuzhongjiao柳重教, as a scholar of the Hwaxi華西 School, Liuzhongjiao柳重教 endeavored to appropriately respond to foreign powers based on the logic of the jingdian經典. In doing so, he tried to amend the theories of senior Neo-Confucianism scholars.

Joseon Neo-Confucianism scholars iconized ZhuXi朱熹. If someone's opinions is any different from ZhuXi朱熹's theory, academia regarded him as a heretic. However, Liuzhongjiao柳重教 was a pure Neo-Confucian scholar, and his critique of ZhuXi朱熹 was not aimed at diminishing his stature but rather at further advancing Neo-Confucianism.

Key Words

Liuzhongjiao柳重教, 『Xiaoxue小學』, Hwaxi華西 School, anti-heretical ideology, 「Xiaodaxuehetu小大學合圖」

논문접수일: 2024.11.26, 심사완료일: 2024.12.17, 게재확정일: 2024.12.18

『시경』·「청묘」의 활용양상에 대한 연구

— 문집과 실록의 기록을 중심으로

이상봉*

-
1. 들어가는 말
 2. 朝廷과 제사의 비유
 3. 對越在天의 응용
 4. 濟濟多士의 활용: 뛰어난 인재를 비유
 5. 나오는 말
-

■ 국문요약

이 연구는 조선시대 문인들이 『시경』의 「청묘」를 어떻게 활용했는지 알아보는 것을 목적으로 했다. 「청묘」는 종묘 제례에서 사용되던 『시경』 〈頌〉의 첫 번째 작품으로, 그 내용은 문왕을 찬양하면서 제후들이 제사를 모시는 장면을 묘사하고 있다.

첫째, 「청묘」는 주로 조정과 제사를 비유하는 데 활용되었다. 「청묘」의 표현 중 제목이기도 한 ‘淸廟’는 조정을, “於穆淸廟”는 경건하고 조화로운 모습을 상징하며, 이는 주로 논어에서 ‘뛰어난 인재’로 사용된 ‘瑚璉’과 함께 쓰였다. 이러한 사용 예는 조선왕조실록에서도 다수 발견되며, 특히 조선 중종, 영조, 정조 등 여러 군주들이 “청묘”를 인용해서 자신의 통치를 정당화하거나 제례를 엄숙하게 치르는 모습을 기록하고 있다.

둘째, ‘駿奔’은 제사를 모시는 행위를 비유하는 데 사용되었다. 「청묘」의 “駿

* 부산대학교 교양교육원 강사 / E-mail: krishrama@hanmail.net

奔走_在廟”에서 ‘준분’만을 추출해서 제사를 모시는 모습을 간결하게 묘사하였으며, 이는 주로 제례와 관련된 문헌에서 빈번히 나타났다.

셋째, “對越在天”은 신하들이 임금에 권면하거나 칭찬할 때 자주 활용되었다. 이 표현은 신하들이 임금을 하늘에 비유하며 경의를 표하는 맥락에서 자주 사용되었고, 이는 조선시대 문집과 실록에서 흔히 발견되었다.

넷째, 「청묘」의 “濟濟多士” 구절은 뛰어난 인재를 비유하는 데 활용되었다. 이 표현은 “제제다사” 전체를 사용하거나 ‘濟濟’나 ‘多士’만을 사용하여 인재의 풍부함을 상징적으로 드러내는 데 쓰였다. 예를 들어, 문왕을 돕는 선비들이나 희공을 돕는 무관들을 가리키는 맥락에서 사용되었으며, 이는 조선의 문인들이 인재를 칭송하는 문헌에서 자주 나타났다.

주제어: 시경, 청묘, 頌, 駿奔, 對越, 濟濟多士

1. 들어가는 말

우리 선조들은 중국에서 유학을 받아들인 이래로 오랜 세월 동안 『詩經』을 한시의 감상과 창작의 기준으로 삼아왔다. 게다가 조선시대는 유학을 건국이념으로 삼았기 때문에 유학의 대표 경전인 『시경』을 더욱 중요하게 여겼다. 따라서 한시를 공부하려는 문인들은 반드시 『시경』을 공부했다. 이처럼 『시경』은 우리의 고전 문학, 특히 한시에 있어서 중요한 위치를 차지하고 있다.

한국 한시에서 중요한 역할을 담당하고 있는 『시경』을 우리 문인들은 구체적으로 어떻게 활용했을까? 필자는 이 질문에 대한 해답을 우리 문인들이 『시경』에 수록된 개별 작품들을 어떻게 수용·활용했는지 구체적인 사례를 살펴보는 방법으로 찾고자 했다.

이와 관련된 선행연구로, 『『조선왕조실록』에 인용된 『시경』 「문왕」편

의 활용사례 고찰」이 있다.¹⁾ 이 논문에서 정원호는 「문왕」이 조선왕조 실록에서 인용된 사례를 군주별·구절별로 데이터화해서 분석했다. 그 결과 「문왕」은 중종실록에서 가장 많이 인용되었고 다음으로 영조·정조·세조의 순으로 자주 인용되고 있다고 했다.

인용된 구절의 경우에는 “濟濟多士, 文王以寧”이 가장 많이 인용되었고 그 다음으로 “穆穆文王, 於緝熙敬止” 구절이 자주 인용되었다고 했다. 또한 이 논문은 조선왕조실록에서 군주가 「문왕」을 인용한 경우와 신하가 「문왕」을 인용한 경우를 구체적인 사례를 들어 분석했다.

또 다른 선행연구로 한국 시화에서의 『시경』의 수용과 운용에 관한 연구가 있다.²⁾ 이 연구에서는 먼저, 시화 자료를 통해 여성층이 『시경』의 관용구를 암송 운용한 면모 및 문인 학자들의 『시경』 감상 활용에 대한 층차를 살피고 있었다.

다음으로, 이 논문은 한국 전통시대 『시경』 주석에서는 보기 드문 『시경』의 문학 감상적 측면을 보여주고 있었다. 마지막으로는 申景濬의 시론과 『靑邱韻鉢』의 편차를 예로 들어, 『시경』의 賦比興論 및 風雅頌 편차가 시화에서 논의 활용된 사례를 소개하고 있었다. 이 연구를 통해 詩評者들이 전통 경학의 입장보다는 중국 시화에 반영된 관점을 수용하거나 『시경』에 대한 자의적 심득을 바탕으로 시화를 재구성하는 양상을 확인할 수 있었다.

또 문인들이 시경에 수록된 개별작품들을 어떻게 수용하고 활용하였는지에 대해서는 「문왕」·「관저」·「녹명」 등에 대한 선행 연구를 들 수 있다.³⁾

1) 정원호(2014), 참조.

2) 김수경(2018), 참조.

3) 이상봉(2024); 이상봉(2020a); 이상봉(2020b) 참조. 이 외에도 김수경(2021); 오종일(2004); 이병찬(1999); 이상봉(2023); 이상봉·유영옥(2022a; 2022b);

이 논문에서는 이러한 선행연구들을 참조해서 『시경』 四始의 네 번째인 「頌」의 첫 번째 작품 「청묘」가 우리 문인들에게 어떻게 활용되었는지 살펴보고자 한다.

「청묘」는 시경 〈頌〉의 첫 번째 작품으로, 종묘 제례에서 사용되던 중요한 시다. 「청묘」는 문왕을 찬양하면서 제후들이 제사를 모시는 장면을 묘사하고 있다. 이는 「청묘」가 유교적 정치 이념과 제사 문화를 동시에 반영하는 중요한 텍스트라는 사실을 알려준다.

아래에서 살펴볼겠지만 「청묘」의 구절들은 조선왕조실록에서도 다수 발견되며, 특히 조선 중종·영조·정조 등 여러 군주들이 자신의 통치를 정당화하거나 제례를 엄숙하게 치르는 모습을 기록하는 데 사용되기도 했다.

이처럼 「청묘」는 조선시대 정치·문화·의례에 깊은 영향을 미쳤으며, 그 활용 양상을 연구하는 것은 한국 문화의 유교적 특성을 이해하는 데 중요한 의미를 갖는다고 할 수 있다.

이제 본론으로 들어가 보자. 주희의 『詩集傳』에 따르면 「청묘」는 주공이 낙읍을 완성한 뒤 제후들의 조회를 받고 문왕을 제사 지낼 때 연주한 樂歌라고 한다.⁴⁾ 「청묘」의 내용은 다음과 같다.

아, 깊고 그윽한 맑은 사당에, 공경하고 조화로우며 밝은 相과
於穆清廟, 肅雝顯相.
많은 선비들이, 문왕의 덕을 받들어
濟濟多士, 秉文之德.
하늘에 계신 분을 마주 대하고, 매우 분주히 사당에 모였으니,
對越在天, 駿奔走在廟.

정원호(2015); 진재교(2008) 등의 선행연구는 이 논문과 관련이 있다.

4) 성백효(2004), 354~355면.

나타나지 아니할까, 받들지 아니할까⁵⁾,
 사람들에게 미움을 받음이 없으셨다.⁶⁾

不顯不承,
 無射於人斯.

그러면 이런 「청묘」의 구절들이 우리 문인들의 시문에서 어떤 빈도로 활용되었는지 확인해 보자.⁷⁾

| 순서 | 구절 | 인용 횟수 | 순서 | 구절 | 인용 횟수 | 순서 | 구절 | 인용 횟수 |
|----|--------------|-------------|----|----------|-------------|----|---------------|-------------|
| 1 | 於穆清廟 (清廟) | 17 (356) | 2 | 肅穆顯相 | 11 | 3 | 濟濟多士(濟濟) | 59 (334) |
| 4 | 秉文之德 | 16 | 5 | 對越在天(對越) | 38 (164) | 6 | 駿奔走在廟 (駿奔) | 29 (102) |
| 7 | 不顯不承 | 5 | 8 | 無射於人斯 | 3 | | | |

於穆清廟의 ‘清廟’와 같이 축약된 단어로 사용된 경우는 () 안에 따로 표기했다. 위 표를 보면 「청묘」에서 가장 많이 인용된 구절은 ‘濟濟多士(59)’이고 이어 對越在天(38)과 駿奔走在廟(29) 등이 자주 인용되었다. 축약된 경우로는 ‘清廟(356)’·‘濟濟(334)’·‘對越(164)’·‘駿奔(102)’의 순서로 자주 인용되었다.

「청묘」는 문왕에게 제사를 지내는 내용을 담고 있다. 그래서 우리 문인들은 일반적으로 ‘清廟’를 가지고 王者의 太廟를 가리켰다.⁸⁾ 그래서 문집과 실록에서 유난히 ‘청묘’가 많이 검색되는 것으로 생각된다. 濟濟

5) 『경전석의』에서는 不를 丕의 뜻으로 보기도 한다. 정상홍(2019), 1110면 참조.
 6) 번역은 성백효의 번역서에서 조금 윤색했다.
 7) 한국고전종합DB(<https://db.itkc.or.kr/>)를 이용해서 자료를 검색했고(2024년 3월 4일 기준) 검색의 빈도는 ‘고전번역서’에 사용된 용례에 한정했다.
 8) 張維, 『谿谷集』(한국문집총간 92), 「荒山大捷碑, 次鄭湖陰韻」, 499면. “清廟萬年歌頌在, 豐碑更記武功揚.”; 金尙憲, 『清陰集』(한국문집총간 77), 「宣祖祔廟, 慈殿上號恭聖追崇, 奉慈殿移安後百官賀箋」, 200면. “孝隆奉先, 既嚴清廟之祔享.” 등에서 ‘清廟’를 ‘太廟’나 ‘宗廟’와 같이 사용하고 있음을 볼 수 있다.

多士의 경우, 「청묘」이외에 <大雅>의 「文王」과 <魯頌>의 「泮水」에도 등장한다. 『시경』 세 편의 시에서 똑같이 사용된 구절이므로 濟濟多士(濟濟)가 상대적으로 많이 인용된 것도 당연하다고 할 수 있다.

「청묘」 구절의 구체적인 인용의 사례를 보면 태묘의 享祀가 근엄하지 못하자 「청묘」의 「駿奔走在廟」 구절을 예로 들며 이를 개선하자는 논의도 있고,⁹⁾ 당시의 음악이 너무 급하므로 「청묘」의 예와 같이 여유롭고 온화하게 길들여지도록 하자는 상소도 있으며,¹⁰⁾ 殿試의 頌題로 「청묘」의 구절인 「濟濟多士, 秉文之德」을 출제하기도 했다.¹¹⁾

이 외에 조정에서 종묘를 옮기는 논의가 있을 때, 「청묘」의 「於穆清廟」 구절을 예로 들어 조용한 곳을 선택해야 한다고 말하기도 했고,¹²⁾ 종묘 고유제에 축문을 올리면서 「청묘」의 구절을 활용하기도 했다.¹³⁾

이와 같이 「청묘」는 조선의 왕실과 조정의 행사, 문인들의 시문 창작에 적지 않은 영향을 주고 있었는데, 그 자세한 사항을 아래에서 살펴보자.

-
- 9) 영조 7년 신해(1731) 5월 8일(경오). 「진수당에서 소대를 행하는 자리에 참찬관 양정호 등이 입시하여 『동국통감』을 진강하고, 연관을 갖추는 일을 논의하였다」. 한국고전종합DB(<https://db.itkc.or.kr/>) 참고. 이하 실록류 자료는 이 사이트를 참고 했다.
- 10) 정조 4년 경자(1780) 10월 16일(신유). 「대사헌 김하제가 재이를 해소할 대책에 대해 상소를 올리다.」
- 11) 순조 4년 갑자(1804) 4월 4일(임술). 「춘당대에 나아가 문무과 殿試를 행하였다.」 이 외에도 1809년 증광시 복시 시제에서 「清廟之瑟, 一倡而三歎」이 출제된 적이 있고, 1891년 庭試의 시제로 나온 「愀然如復見文王」도 청묘시의 집전에서 나온 구절이다. 이처럼 청묘와 관련해서 과거 시험 시제가 자주 출제된 것은 당대 조정에서 이 시를 얼마나 중요하게 여겼는지를 보여주는 근거라고 할 수 있다.
- 12) 성종 14년 계묘(1483) 1월 27일(경신). 「집의 김수광이 종묘를 옮기는 것에 대하여 아뢰다.」
- 13) 순조 7년 정묘(1807) 8월 20일(기축). 「사직, 종묘, 영녕전, 경모궁에 討逆告由祭를 행하였다.」

2. 朝廷과 제사의 비유

1) ‘淸廟’를 이용한 ‘朝廷’의 비유

들어가는 말에서 우리 문인들이 ‘淸廟’로 ‘太廟’나 ‘宗廟’를 가리켰다는 사실을 확인했다. 이 외에도 우리 문인들은 ‘淸廟’로 ‘朝廷’을 비유하기도 했는데, 그 사례들을 살펴보자.

「윤후의 시권에 쓰다.」

「題尹侯詩卷」

병든 이가 시험 삼아 차 달여 마시고,
대낮의 창가에 盧仝의 졸음 쫓아냈지
갑자기 윤후가 찾아와서 시 보이니,
읽을 때 봉황 소리 듣는 것 같았지.
(中略)

病夫煎茶聊自試,
午窓破却盧仝睡.
忽蒙尹侯來示詩,
讀之恍若聞鳳吹.

豫樟은 원래부터 큰 집의 재목이고,
瑚璉은 淸廟의 그릇에 적당하지,
뛰어난 자질은 세상에 전해지고,
임금님 계도하니 측근에서 모셨지.
(中略)

豫樟元是大廈材,
瑚璉合爲淸廟器.
魁梧蘊藉傳世美,
啓沃宜居顧眄地.

예부터 明君과 良臣은 만나기 어려웠으니,
노력하고 노력해서 신하 도리 다하기를,
利見은 오로지 九五와 九二라네,
다시 말하지만 利見은 九五와 九二라네.

明良契合古來非易事,
努力努力盡臣職.
利見九五惟九二,
重爲告曰利見九五惟九二.¹⁴⁾

변계량(1369-1430)이 윤후의 詩卷에 지어준 시다. 윤후가 누구인지

14) 卞季良, 『春亭集』(한국문집총간 8), 「題尹侯詩卷」, 49면.

는 자세하지 않으나 임금을 측근에서 모실 기회를 얻은 듯하다. 그래서 그의 재주를 칭찬하면서 “瑚璉合爲清廟器”라고 했다. 이 구절은 앞의 “豫樟元是大廈材”와 대를 이루는데, ‘豫樟’이 ‘大廈’를 짓는 재목인 것과 같이 ‘瑚璉’은 ‘清廟’에 사용되는 그릇이라고 말하고 있다. 『논어』에서 ‘瑚璉’이 ‘뛰어난 인재’로 비유되었던 예를 기억한다면¹⁵⁾ 여기서 ‘清廟’는 ‘朝廷’을 비유한 것이라고 볼 수 있다.

「귀전부」

나는 어이 그리 안 좋은 때에 태어나,
百六의 재앙을 만났단 말인가?
물리침을 받고 멀리 쫓겨나,
문득 내 고향을 내려다보네.

(中略)

질그릇은 清廟에 올려지고,
瑚璉은 큰길에 버려지네.
흑과 백은 지극히 구별하기 쉬운데도,
도리어 현란하여 실상을 잃어버리네.

(中略)

산은 매우 험준하고,
물은 광대히 흐르는데,
河圖가 나오지 않아,
우리의 道가 망했으니,
그만 두자 그만 두자,
난 大方에서 노니리라.¹⁶⁾

「歸田賦」

何吾生之不辰兮,
遭百六之愆殃.
罹擯斥而遷逝兮,
忽臨睨夫舊鄉.

薦瓦缶於清廟,
棄瑚璉於康莊.
伊黑白兮至別,
反眩瞽而實喪.

山之峩峩,
水之洋洋,
河不出圖,
吾道其亡.
已而已而,
吾將遊乎大方.

인용문은 신희(1566-1628)의 「歸田賦」다. 이 글에서 신희는 좋지

15) 『論語』, 「公冶長」. “子貢問曰: 賜也何如? 子曰: 女器也. 曰: 何器也? 曰: 瑚璉也.”

16) 申欽, 『象村稿』(한국문집총간 71), 「歸田賦」, 314면.

얇은 시기에 태어나 여러 재앙을 만났고 政敵의 배척과 불합리한 인사를 경험했다고 말한다. 이어 聖君이 출현하는 징조라는 河圖도 나오지 않아, 우리 儒道는 망했으니 노자가 말한 ‘大方’에서 노닐겠다면서¹⁷⁾ 귀할 뜻을 밝혔다.

이 중 「청묘」를 활용한 부분은 “薦瓦缶於清廟”다. 이 구절은 이어지는 “棄瑚璉於康莊”과 대구를 이루면서 별 볼일 없는 질그릇은 숭고한 清廟에 사용되고 귀한 제기인 瑚璉은 큰길에 아무렇게나 버려졌다고 묘사했다. 이것은 잘나지 못한 사람은 朝廷에 기용되고 자신처럼 뛰어난 인재는 외면 받는 朝廷의 불합리한 인사를 풍자한 것이다. 신희도 변계량의 경우와 유사하게 ‘瑚璉’으로 ‘뛰어난 인재’를 비유하면서 ‘清廟’로 ‘朝廷’을 비유하고 있다는 것을 알 수 있다.¹⁸⁾

2) ‘駿奔’을 이용해 ‘제사를 모시는 것’을 비유

“5대 조고 증 통정대부 병조참의 휘 耕 부군의 神主, 5대 조비 증 숙부인 이씨의 신주, 5대 조비 증 숙부인 정씨의 신주는, 親盡이 된 지 이미 오래되어 제사를 주관하는 사람이 없으니, 예법상 埋奉해야 하겠기에 感愴한 심정을 금하지 못하겠습니다. 매봉을 하는 길일은 오는 3월 19일로 정했습니다. 奠物은 善道가 마련해 올릴 것이니, 내외의 여러 자손들이 모두 빠짐없이 모여서 제사에 참석하고 행사에 참여하면 매우 다행이겠습니다. (중략)

만약 나이가 어려서 일을 잘 모르는 사람이 있거든, 여러 어른들이 자기 ‘駿奔의 공경’을 가지고 권면하시는 것이 어떻겠습니까. 우리 同宗

17) 『道德經』 卷下. “大方無隅, 大器晚成, 大音無聲, 大象無形.”

18) 이 외에도 ‘清廟’를 가지고 ‘朝廷’을 비유한 예로, 黃玟, 『梅泉集』(한국문집총간 348), 「題梅泉集後(郝爾泰)」, 529면. “嗟乎先生生盛時, 當爲清明明堂詞.”; 金尙憲, 『清陰集』(한국문집총간 77), 「再次張內翰持國答詩韻」, 111면. “吾子文章擅妙齡, 罔罔瑚璉清廟姿.”; 金誠一, 『鶴峯集』(한국문집총간 48), 「挽鄭文峯子中」, 164면. “瑚璉薦清廟, 忽爲塵土委.” 등을 들 수 있다.

중에서 한 사람도 先王이 제정한 典禮의 罪人이 나오지 않기를 바라는 마음에서, 禮로 단속한다는 말을 아울러 고하지 않을 수 없으니, 여러 어른들께서 두렵게 생각하여 소홀히 하지 않으시면 매우 다행이겠습니다. (하략)”¹⁹⁾

인용문은 윤선도(1587-1671)가 지은 「五代祖考妣三位神主埋奉回文」의 일부다. 제사를 올릴 직계후손이 없어 埋奉을 해야 하는 神主가 있어서 친족들에게 돌린 글이다. 이 중 인용문 두 번째 단락의 ‘駿奔의 공경(駿奔之敬)’이 「청묘」에서 인용한 구절이다. 「청묘」의 5~6구는 “對越在天, 駿奔走在廟.”로 하늘에 계신 분을 마주 대하듯 공경하고 태묘에서 제사를 위해 매우 분주하게 움직이는 모습을 묘사하고 있다. 윤선도는 이 중 ‘駿奔’만을 가지고 「청묘」에 담겨 있는 제사를 모신다는 의미를 드러내고 있다. 다음 예문을 보자.

「효종대왕만사」

큰 도량은 하늘처럼 위에서 덮었고,
깊은 仁은 만물에 봄기운을 주었네.
잠룡으로 계실 때 원래 조짐이 있었으니,
거북의 상서가 어찌 까닭 없었을까?
(中略)

순임금은 효도해서 종신토록 사모했고,
등세자는 여막살이 예를 지켜 순수했지.
급하게 달려와 경건하게 제사 받들고,

「孝宗大王輓詞」

大度天同覆,
深仁物與春.
龍潛元有象,
龜瑞詎無因.

舜孝終身慕,
滕廬式禮純.
駿奔虔享祀,

19) 尹善道, 『孤山遺稿』(한국문집총간 91), 「五代祖考妣三位神主埋奉回文」, 435면. “五代祖考贈通政大夫兵曹參議諱耕府君神主, 五代祖妣贈淑夫人李氏神主, 五代祖妣贈淑夫人鄭氏神主, 親盡已久, 主祀無人, 禮當埋奉, 不勝感愴. 埋奉吉日, 定於來三月十九日. 奠物善道當備進, 內外諸孫無遺畢會, 參祭同事幸甚. (中略)倘有年少, 不解事之人, 則諸尊其各勸, 以駿奔之敬何如? 願我同宗, 無一人, 爲先王典禮之罪人, 故不得不并告, 以齊之以禮之言矣, 諸尊惕念, 毋忽幸甚. (下略)”

| | |
|---|--------------------------------------|
| 훌륭한 업적은 비석에 새기리라. (中略) | 鴻績勒貞珉. |
| 성은에 조그만 보답도 하지 못하여, 대대로 녹을 먹는 것 다만 부끄러운데 활을 안고서 끝없는 恨만 일어, 눈물 닦으니 부질없이 수건 가득 적시네. ²⁰⁾ | 未效涓埃報, 徒慙世祿循, 抱弓無限恨, 雪涕謾盈巾. |

인용문은 신익전(1605-1660)이 지은 효종(1619-1659)의 輓詞다. 이 글에서 신익전은 효종의 인품과 일화·순임금과 등세자의 효에 대한 기록·효종을 경건하게 제사 모시고 그의 업적을 비석에 새기겠다는 다짐·효종에 대한 감사와 그리움을 묘사하고 있다. 이 중 ‘급하게 달려와 경건하게 제사 받들고[駿奔虔享祀]’ 구절에서 「청묘」의 시어를 활용하고 있다. 윤선도의 인용문에서 마찬가지로 「청묘」의 6번째 구절인 “駿奔走在廟”에서 ‘駿奔’만을 가지고 제사에 분주한 모습을 묘사하고 있다.²¹⁾

3. 對越在天의 응용

「청묘」의 5번째 구는 “對越在天”이다. 이 구절은 ‘하늘에 계신 분을 마주 대하고’ 정도로 해석이 가능한데, 우리 문인들은 이 구절 중 ‘對越’만을 이용해서 “對越在天”이라는 뜻을 표현하는 경우가 많았다.

20) 申翊全, 『東江遺集』, 「孝宗大王輓詞」, 한국문집총간 105, 23면.

21) 이 외에도 ‘駿奔’을 이용해서 ‘제사’를 비유한 예로, 鄭蘊, 『桐溪集』(한국문집총간 75), 「贈史曹參判曹公神道碑銘」, 248면. “鄉邦駿奔, 於薦苾馨”; 黃景源, 『江漢集』(한국문집총간 224), 「殷太師廟殿感懷」, 31면. “玉豆與具俎, 永世祀成湯. 粢彝駿奔走, 楹鼓肅鏗鏘.”; 趙穆, 『月川集』(한국문집총간 38), 「陶山書院奉安文」, 468면. “罇爵淨潔, 黍稷馨香. 凡在駿奔, 一心精白.” 등을 거론할 수 있다.

“태백성이 낮에 나타나는 이변이 근래에 없는 날이 없는데, 이 이변의 참혹함이 어찌 겨울 천둥보다 덜한 것이겠습니까. 그런데도 人情은 심상하게 보아 넘기는 데에 태연해져 그것을 보고 재이라고 여기지 않습니다. 전하께서 對越하는 정성에 또한 끊어진 바가 없다고 어떻게 보장할 수 있겠습니까? 그렇다면 겨울 천둥이 치기를 태백성이 낮에 항상 나타나듯이 할 경우, 성상께서 마음속으로 경계하고 두려워하는 것이 오늘날과 같지 않아 끝내 필시 아무 일도 없는 듯이 태연히 지내시지는 않을까 염려스럽습니다.”²²⁾

인용문은 1657년(효종 8) 11월 9일에 당시 대사간이었던 김수항(1629-1689)이 사간 이은상·헌납 이성항·정언 조운석 등과 함께 올린 차자의 일부다. 김수항은 낮에 태백성이 보이는 현상을 겨울에 천둥이 치는 것과 똑같은 災異라고 생각했다. 하지만 효종은 겨울 천둥과는 달리 큰 피해가 없는 이 일에 대해 별다른 경계심을 갖지 않은 듯하다. 그러자 김수항은 임금의 ‘對越하는 정성[對越之誠]’에 끊어진 바가 있을까 염려하고 있다. 하늘을 조심하고 공경하는 임금의 마음이 없기 때문에 태백성이 낮에도 나타나는 것으로 의심하는 것인데, 여기에 쓰인 ‘對越하는 정성[對越之誠]’은 「청묘」의 “對越在天”에서 가져온 것이다. 다음의 인용문을 보자.

임금이 太廟에 나아갔으니, 비오기를 빌기 위해서였다. 藥院의 여러 신하들이 請對하여 아뢰기를, “며칠 사이에 연달아 제사 지내는 일을 행하시니, 聖躬을 손상할까 두렵습니다. 청컨대 攝行하게 하소서.” (중략) 부제조 이덕수가 말하기를,

“『춘추』에 ‘가뭄 때문에 거듭 큰 기우제를 행하였다.’ 했는데, 先儒가

22) 金壽恒, 『文谷集』(한국문집총간 133), 「諫院應旨劄」, 142면. “夫太白晝見之變, 近來無日無之, 此變之慘, 豈下於冬雷. 而人情恬於尋常, 視之不以爲異. 殿下對越之誠, 亦安保其無所間斷乎? 然則冬雷之發, 若如太白之常見, 竊恐聖心之戒懼不能如今日, 而終未必不爲之恬然也.”

이를 비난하기를, ‘자신을 반성하지 않고서 제사를 자주 지낸다.’ 했으니, 대개 군주가 하늘을 섬기는 도리는 오직 마음으로 對越하는 데 있고 제사를 자주 지내는 데 있지 않습니다.”

하니, 임금이 말하기를,

“나도 또한 항상 제사를 자주 지내는 것으로써 경계를 삼아 왔다. 그렇지만 사람이 괴로운 고통이 있으면 반드시 부모를 부르게 되는 것이니, 지금 내 마음은 괴로운 고통일 뿐이 아니다. 태묘에 고하지 않으면 어디에다 호소하겠는가?”

하였다. 여러 신하들이 번갈아 청하였지만, 임금이 끝내 듣지 않았다.²³⁾

1734년(영조 10) 가을, 가뭄이 계속되자 영조는 태묘에서 연달아 기우제를 지냈다. 약원의 신하들은 영조에게 혹시나 잦은 제사에 건강을 해칠 수 있으니 직접 제사를 지내지 말고 다른 이에게 맡기라고 권했다. 반면 부제조 이덕수는 『춘추』의 구절을 거론하며 임금이 가뭄에 대해 반성은 하지 않고 제사만 자주 지내려 한다며 비판의 간언을 올렸다. 이 중 ‘하늘을 섬기는 도리는 오직 마음으로 對越하는 데 있다.〔事天之道，惟在方寸對越〕’는 그의 말은 「청묘」의 “對越在天”에서 가져온 것으로, ‘對越’만을 가지고 “對越在天”을 뜻하고 있다.

한 번 비가 내려 열흘 동안 개지 않더니, 아침 무렵에 또 큰비가 내렸다. 하교하기를, “내가 백성들을 위해 기도한 지 오래되었다. 오늘 저물

23) 영조실록 38권, 영조 10년(1734년) 8월 2일 乙巳 1번째 기사. 「비오기를 빌기 위해 태묘에 나아가다」. 上詣太廟，爲禱雨也。藥院諸臣請對奏曰：“數日之間，連行祀事，恐損聖躬，請攝行。”(중략) 副提調李德壽曰：“『春秋』以旱再行大雩，先儒譏之曰：‘不反躬而瀆祀。’蓋人君事天之道，惟在方寸對越，而不在瀆祀也。”上曰：“予亦常以瀆祀爲戒，而人有疾痛，必號父母，今予心不啻疾痛，不於太廟而於何籲告？”諸臣迭請，上終不聽。

넋에는 아마 개지 않겠는가.” 했는데, 조금 뒤에 짙게 깔렸던 구름이 점점 걷히고 오후가 되자 개었다는 快報가 있었다. 다음 날 賤臣이 또 경연에 올라 아뢰기를, “어제 날씨가 갠 징후를 미리 점치신 것은 참으로 對越의 정성에서 나온 것입니다.” 하니, 하교하기를, “宋景公이 한 생각을 잘하게 가지자 熒惑星이 옮겨 가는 상서로움이 있었으니, 人君이 된 자가 어찌 하늘을 공경하지 않겠는가.” 하였다.²⁴⁾

『홍재전서』에 실린 서유방(1741-1798)의 기록이다. 1792년(정조 16) 어느 때에 비가 열흘 이상 지속되었다. 이에 정조는 신하들에게 자신이 백성들을 위해 비 그치기를 기도한 지 오래되었으니 오늘 저물녘에는 날이 갠 것이라고 했고 그 말은 그대로 실현되었다. 서유방은 이 일을 직접 경험한 다음 날 경연에서 정조를 만났다. 그리고는 어제 날씨가 갠 것을 미리 점친 것은 ‘對越의 정성[對越之誠]’에서 나온 것이라고 정조를 찬양했다. ‘對越의 정성’은 ‘하늘을 향한 정조의 정성’을 비유한 것인데 역시 「청묘」의 “對越在天”에서 가져온 것이다. 이처럼 “對越在天”은 신하들이 임금에 권면하거나 칭찬하는 글에서 주로 발견된다. 다음으로 “對越在天”이 시에서 사용된 사례를 살펴보자.

「은거시서」

밤낮으로 공경하고 두려워하며,
하늘을 대하도다.
마음에 한 점 부끄러움이 없어,
허물이 없게 되기 바랐네.
아 거룩한 성군이시여,

「恩居詩序」

夙夜祗懼,
對越在天.
不愧屋漏,
庶無咎罣.
於皇聖哲,

24) 正祖, 『弘齋全書』, 「訓語(三)」, 한국문집총간 267, 426면. 一雨浹旬愷晴, 崇朝又大注. 教曰: “予爲民而禱久矣, 今晚庶其晴矣否?” 少頃, 密雲漸捲, 向午快報晴. 翌日, 賤臣又登筵奏曰: “昨日之預占晴候, 寔出對越之誠矣.” 教曰: “一念之善, 有星雲之祥, 爲人君者可不敬天乎.”

| | |
|----------------------------|-------|
| 노인 봉양을 우선으로 하였네. | 老老是先. |
| 사방의 백성들 즐거워하니, | 四方熙熙, |
| 천만년토록 누리소서. ²⁵⁾ | 於千萬年. |

1678년(숙종 4)에 허목(1595-1682)이 연로한 나이를 이유로 판총 추부사를 사직하고 고향으로 돌아가려 하자, 임금이 허목에게 집을 하사 하라는 명을 내렸다. 허목은 애써 사양했지만 임금의 뜻을 꺾을 수는 없었다. 허목은 집이 완성되자 그 집을 ‘恩居’라고 이름 짓고 위 인용문의 시를 지었다. 시 전편의 내용은 숙종에 대한 찬양이다. 밤낮으로 공경하고 두려워하며 하늘을 대하는 숙종의 모습을 묘사했는데 여기서는 「청묘」의 “對越在天”을 그대로 인용하고 있다.

“對越在天” 구절은 주희(1130-1200)의 「敬齋箴」이 우리 문인들에게 알려진 이후 다양화된 모습으로 활용된다. 주희는 「경재잡」에서 “正其衣冠, 尊其瞻視, 潛心以居, 對越上帝.”라고 했다.²⁶⁾ 이 중 ‘對越上帝’는 ‘對越在天’을 활용한 구절로 의미상으로는 별 차이가 없다. 따라서 「경재잡」 전래 이후에는 ‘對越上帝’라는 말이 ‘對越在天’을 대신해서 쓰이기도 했고²⁷⁾ 앞의 두 글자만 단 ‘對越’로써 ‘對越上帝’나 ‘對越在天’의 뜻을 나타내기도 했다. 아래에서 ‘對越’이 시에서 활용된 경우를 살펴보자.

25) 許穆, 『記言』, 「恩居詩序」, 한국문집총간 98, 376면.
 26) 朱熹, 『朱子大全』 卷85. “讀張敬夫主一箴, 掇其遺意, 作敬齋箴, 書之壁以自警云: 正其衣冠, 尊其瞻視, 潛心以居, 對越上帝, 足容必重, 手容必恭(하략)” 이하 중국문헌의 원문은 문연각 사고전서전자판을 참고했다.
 27) 鄭蘊, 『桐溪集』, 「元朝自警箴 并序」, 한국문집총간 75, 181면. “行必篤實, 言必信忠, 防慾如城, 除忿如篲, 潛心古訓, 對越上帝, 未發之前, 求其氣象, 既發之後, 戒其邪枉.”; 洪汝河, 『木齋集』, 「坐箴」, 한국문집총간 124, 444면. “正冠危坐, 對越上帝, 淨几穿榻, 毋跛以倚, 先覺有戒, 坐忘成馳, 君子欽欽, 儼然若思.” 등. 이 외에도 한국고전종합 DB에서 ‘對越上帝’를 검색해 보면 우리나라의 많은 문인들이 이 구절을 자신의箴이나 타인의 銘 등에 사용했다는 사실을 알 수 있다.

「敬자에 대하여, 두 수」 중 첫 번째 수. 「敬字二首」中其一.

마음 먼저 향해야 敬이 그제 생겨나, 心先有嚮敬纔生,
長老와 君親에 대해 예로써 받드네. 長老君親禮以行.
고요한 가운데 일 없다고 말을 마라, 莫道靜中無一事,
마음 가라앉혀 하늘 대함이 바로 功程이니.²⁸⁾ 潛心對越是功程.

정약용(1762-1836)의 字義詩 중 '敬'자에 대한 시다. 정약용은 마음이 항상 '경'을 향하고 있어야 '경'이 비로소 생겨난다고 말한다. 그렇게 내 마음이 '경'을 품고 있어야 어른·노인·임금·부모에게 禮에 따라 행동할 수 있다고 보았다. 3구에서는 번잡하지 않고 고요할 때에 '일이 하나도 없다.'고 말하지 말라고 당부한다. 마음을 가라앉히고 '對越'하는 것이 功을 이루는 길이라고 생각하기 때문이다. 여기서 '對越'은 "對越上帝"에서 가져온 것이다. '潛心'과 함께 '對越'을 쓴 것으로 보아 정약용은 『시경』이 아닌 주희의 「경재잠」을 염두에 두고 4번째 구를 지은 것으로 생각된다.

정약용은 이 시에서 '慎獨'의 중요성을 강조하고 있다. 일 없이 혼자 있을 때면 게을러지거나 쓸데없는 일에 시간을 낭비하기 쉽다. 그런 순간에도 '하느님이 나를 마주하고 계시다.[對越]'고 생각한다면 감히 나태하기 어려울 것이다. 정약용은 「청묘」의 '對越'을 활용한 주희의 「경재잠」 구절을 이용해서 항상 부지런해야 한다고 말하고 있다.

4. 濟濟多士의 활용: 뛰어난 인재를 비유

「濟濟多士」는 「청묘」에서 "많은 선비들이 문왕의 덕을 받들어[濟濟多

28) 丁若鏞, 『與猶堂全書』(한국문집총간 281), 「敬字二首」, 157면.

士, 秉文之德.]”라는 문맥으로 쓰였다. 그런데 “濟濟多士”는 <大雅>의 「文王」과 <魯頌>의 「泮水」에도 등장한다. 이 중 「문왕」에서는 “(선비들을) 나라에서 능히 길러내니 주나라의 기둥이구나. 많은 선비들이 있어 문왕의 마음 편안하시리.[王國克生, 維周之楨. 濟濟多士, 文王以寧.]”라는 문맥에서 쓰였다. 또 「반수」에서는 “많은 무사들이 덕스런 마음을 넓히고 늠름하게 출정해서 동남쪽의 오랑캐를 다스렸다.[濟濟多士, 克廣德心. 桓桓于征, 狄彼東南.]”는 문맥에서 사용되었다.

이 중 「청묘」와 「문왕」의 “濟濟多士”는 주나라 문왕을 돕는 선비들을 가리키고 「반수」의 “濟濟多士”는 노나라 희공을 돕는 武官들을 가리킨다. 따라서 “濟濟多士”는 문왕과 희공이라는 차이는 있지만 임금을 보필하는 신하라는 점에서는 일맥상통한다. 그래서 우리 문인들은 “濟濟多士”로 뛰어난 인재를 비유하는 경우가 많았다.

(前略)

敬義를 함양하고

涵養敬義,

性理에 침잠했습니다.

沈潛性理.

다급한 때에도

造次之間,

손에서 책을 놓지 않았습니다.

手不釋卷.

선각자를 본받았으며

私淑先覺,

후학을 가르치는 일을 게을리하지 않았습니다.

誨人不倦.

많은 선비들이

濟濟多士,

그의 덕에 많은 감화를 받았습니다.

頗薰其德.

(後略)²⁹⁾

인용문은 鄭復顯이 吳健(1521-1574)을 추모하며 지은 제문의 일부다. 오건은 11세에 부친상을 당하고 가난해서 스승을 모실 수도 없는

29) 吳健, 『德溪先生年譜』 卷1(한국문집총간 38), 「祭文(鄭復顯)」, 186면.

형편이었다. 하지만 학문에 힘을 써서 대과에 합격한 뒤 여러 요직을 거쳤다. 1571년 이조좌랑으로서 경연에 참여했을 때에는 학문의 길은 窮理와 居敬에 있다고 말하기도 했다.

정복현은 이런 오견의 생애를 1~4구에서 기록하고 있다. 이어 5~6구에서는 권력에서 벗어나 학문과 후진 양성에 힘썼던 그의 생애를 표현했다. 7~8구에서는 주변의 뛰어난 선비들이 그의 덕성에 감화받았다고 했다. 7~8구인 “濟濟多士, 頗薰其德”은 「청묘」의 “濟濟多士, 秉文之德”에서 가져와서 응용한 것으로 보인다.

| | |
|---|----------|
| 장부의 할 일 아직도 끝내지 못했는데 | 男兒事業未渠央, |
| 지난 자취 살펴보면 그야말로 일장춘몽. | 往跡眞同夢一場, |
| 양씨의 五噫歌여 어쩔 그리 아픈가? | 梁氏五噫何太苦, |
| 士師가 세 번 쫓겨남은 원래가 당연한 걸. | 士師三黜固其常, |
| 막다른 길에 몰릴수록 진전되는 문장 실력. | 途窮轉覺文章進, |
| 숨어 사는 몸이라 道義 드러나는 것 싫다네. | 身隱還嫌道義彰, |
| 우린 그저 오래도록 노닐면 그뿐. | 我輩只應長漫浪, |
| 청묘의 많은 선비들 훌륭한 인재로 충분하니. ³⁰⁾ | 清朝濟濟足才良, |

인용문은 장유(1587-1638)의 7언율시 작품 중 세 번째 수다. 3구의 五噫는 후한 초기에 梁鴻이 관리들의 사치와 방탕을 풍자해서 지었던 「五噫歌」를 말한다.³¹⁾ 4구의 ‘士師三黜’은 『논어』 微子편의 “유하혜가 사사가 되었다가 세 번 쫓겨났다. 사람들이 ‘자네 떠날 만하지 않는가?’ 라고 말하니, ‘도를 끈게 펴서 사람을 섬기면 어디를 간들 세 번 쫓겨나지 않겠는가? 도를 굽혀 사람을 섬기면 어찌 반드시 부모의 나라를 떠나

30) 張維, 『谿谷先生集』 卷30(한국문집총간 92), 「清陰丈人以七言八句五章寄贈, 辭調兼美, 蔚然有唐人風致, 客中諷詠, 羈愁頓釋, 攀次斐然, 用宣伊鬱, 兼伸謝忱.」, 488면.

31) 「五噫歌」의 원문은 다음과 같다. “陟彼北芒兮噫, 顧覽帝京兮噫. 宮室崔嵬兮噫, 人之劬勞兮噫. 遼遼未央兮噫.” 『後漢書』, 「逸民傳·梁鴻」

겠나?”라는 구절에서 가져왔다.³²⁾

전고로 사용된 「오희가」와 ‘사사삼출’의 고사를 염두에 둔다면 이 시는 장유가 誣獄에 연루되어 파직되었던 1612년 무렵이나 羅萬甲의 신원을 주장하다가 나주목사로 좌천되었던 1629년 무렵에 창작된 것으로 추측할 수 있다. 따라서 8구의 “清朝濟濟”는 뛰어난 인재를 비유하기는 하지만 조정에 남아있는 끈지 않은 선비들을 비꼬는 것이라고 볼 수 있는데, 여기서 사용된 ‘濟濟’는 「청묘」의 “濟濟多士”에서 가져왔다고 할 수 있다.

(前略)

| | |
|-----------------------|-------|
| 처음부터 발을 디딘 화려한 宦路, | 始躡華塗, |
| 응대하는 文辭는 오직 공의 몫 | 獨膺辭命, |
| 황제의 조정에서 奏達하면서 | 敷奏帝庭, |
| 얼마나 통쾌하게 나라의 誣陷을 씻었던가 | 快釋邦誣, |
| 이에 秩宗의 관직을 임명받고 | 迺命秩宗, |
| 묘당의 국가 대계 아울러 참여하며 | 亦參廟謨, |
| 문단을 주관하는 맹주가 되어 | 乃典文盟, |
| 많은 선비의 모범이 되었네. | 式刑多士. |

(後略)³³⁾

인용문은 이식(1584-1647)이 이정구(1564-1635)를 추모하며 지은 묘지명의 일부다. 이정구는 증광문과에 급제해서 첫 관직을 승문원에서 시작했다. 이후 文才를 인정받았는데, 그의 문재가 가장 빛을 발했던 사건을 3~4구에서 서술했다.

4구의 “快釋邦誣”는 1598년에 명나라 병부주사 정응태가 조선에서 왜

32) 『論語』, 「微子」. “柳下惠爲士師, 三黜. 人曰: ‘子未可以去乎?’ 曰: ‘直道而事人, 焉往而不三黜? 枉道而事人, 何必去父母之邦.’”

33) 李植, 『澤堂先生別集』 卷6(한국문집총간 88), 「月沙李相國墓誌銘」, 364면.

병을 끌어들이며 중국을 치려 한다고 자기 나라에 무고한 사건이 일어나자 이정구가 「朝鮮國辨誣奏文」을 지어 명나라에 가서 정응태를 파직시킨 일을 가리킨다.

5구의 '秩宗'은 순임금 때 있었던 9官 중에 三禮를 담당했던 관직의 이름이다. 이정구는 예조판서에 재임하면서 종묘의 일을 관장했었다. 이식은 그가 맡았던 예조판서의 직분을 '秩宗'으로 표현한 것이다. 그는 예조판서로서 많은 인재들과 함께 종묘에서 예를 올렸던 이정구의 모습을 "式刑多士"라고 묘사했다. 이는 「청묘」의 "濟濟多士"에서 '多士'를 가져와서 응용한 것이라고 볼 수 있다.

이 외에 '濟濟多士'로 뛰어난 인재를 비유한 구절을 몇 가지만 더 살펴보면, 조익(1579-1655)은 「牙山五賢書院祝文」에서 이황을 추모하며 "낙민의 학문을 이어받고서 산림에 살지게 은둔하셨도다. 많은 선비가 귀의하는 분에게 공경히 향사를 올리나이다.〔學紹洛閩，遯肥山林。多士依歸，享祀是欽〕"라며 "濟濟多士"의 '多士'로 이황을 존경했던 뛰어난 선비들을 비유했다.³⁴⁾

또 장유는 「題臺監契會圖」라는 작품에서 "청명한 조정 濟濟多士인 전 중의 관료들, 위엄 서린 법부 주후의 관을 썼네.〔清朝濟濟殿中班，法府峩峩柱後冠〕"³⁵⁾라며 조정의 관료들(殿中班)을 뛰어난 인재로 묘사하기도 했다.

4. 나오는 말

이 연구는 조선시대 문인들이 『시경』의 「청묘」를 어떻게 활용했는지

34) 趙翼, 『浦渚先生集』 卷29(한국문집총간 85), 「牙山五賢書院祝文」, 518면.

35) 張維, 『谿谷先生集』 卷30(한국문집총간 92), 「題臺監契會圖」, 498면.

알아보는 것을 목적으로 했다. 「청묘」는 종묘 제례에서 사용되던 『시경』 〈頌〉의 첫 번째 작품으로, 그 내용은 문왕을 찬양하면서 제후들이 제사를 모시는 장면을 묘사하고 있다. 이 연구의 결과를 아래와 같이 정리할 수 있다.

첫째, 「청묘」는 주로 조정과 제사를 비유하는 데 활용되었다. 「청묘」의 표현 중 제목이기도 한 ‘淸廟’는 조정을, “於穆淸廟”는 경건하고 조화로운 모습을 상징하며, 이는 주로 논어에서 ‘뛰어난 인재’로 사용된 ‘瑚璉’과 함께 쓰였다. 이러한 사용 예는 조선왕조실록에서도 다수 발견되며, 특히 조선 중종, 영조, 정조 등 여러 군주들이 “청묘”를 인용해서 자신의 통치를 정당화하거나 제례를 엄숙하게 치르는 모습을 기록하고 있다.

둘째, ‘駿奔’은 제사를 모시는 행위를 비유하는 데 사용되었다. 「청묘」의 “駿奔走在廟”에서 ‘준분’만을 추출해서 제사를 모시는 모습을 간결하게 묘사하였으며, 이는 주로 제례와 관련된 문헌에서 빈번히 나타났다.

셋째, “對越在天”은 신하들이 임금에 권면하거나 칭찬할 때 자주 활용되었다. 이 표현은 신하들이 임금을 하늘에 비유하며 경의를 표하는 맥락에서 자주 사용되었고, 이는 조선시대 문집과 실록에서 흔히 발견되었다.

넷째, 「청묘」의 “濟濟多士” 구절은 뛰어난 인재를 비유하는 데 활용되었다. 이 표현은 “제제다사” 전체를 사용하거나 ‘濟濟’나 ‘多士’만을 사용하여 인재의 풍부함을 상징적으로 드러내는 데 쓰였다. 예를 들어, 문왕을 돕는 선비들이나 희공을 돕는 무관들을 가리키는 맥락에서 사용되었으며, 이는 조선의 문인들이 인재를 칭송하는 문헌에서 자주 나타났다.

결론적으로, 「청묘」는 조선시대의 왕실과 조정 행사, 문인들의 시문 창작에 깊은 영향을 미쳤다. 이러한 영향은 조선왕조실록과 다양한 문헌에서 구체적으로 확인되며, 이는 「청묘」가 가진 상징성과 문학적 가치가 조선시대의 유학적 전통과 밀접하게 연관되어 있음을 보여준다. 앞으로

도 「청묘」와 같은 『시경』의 개별 작품들이 고전 문학과 우리 문화에 미친 영향을 지속적으로 연구함으로써, 우리의 문화적 유산을 보다 깊이 이해할 수 있을 것이라 기대한다.

〈참고문헌〉

문연각 사고전서전자판

조선왕조실록사이트(sillok.history.go.kr)

한국고전종합DB(<https://db.itkc.or.kr/>)

- 金尙憲, 『淸陰集』(한국문집총간 77), 민족문화추진회, 1991.
金誠一, 『鶴峯集』(한국문집총간 48), 민족문화추진회, 1989.
金壽恒, 『文谷集』(한국문집총간 133), 민족문화추진회, 1994.
李植, 『澤堂先生別集』(한국문집총간 88), 민족문화추진회, 1992.
卞季良, 『春亭集』(한국문집총간 8), 민족문화추진회, 1990.
申翊全, 『東江遺集』(한국문집총간 105), 민족문화추진회, 1993.
申欽, 『象村稿』(한국문집총간 71), 민족문화추진회, 1991.
吳健, 『德溪先生年譜』(한국문집총간 38), 민족문화추진회, 1989.
尹善道, 『孤山遺稿』(한국문집총간 91), 민족문화추진회, 1992.
張維, 『谿谷集』(한국문집총간 92), 민족문화추진회, 1992.
丁若鏞, 『與猶堂全書』(한국문집총간 281), 민족문화추진회, 2002.
鄭蘊, 『桐溪集』(한국문집총간 75), 민족문화추진회, 1991.
正祖, 『弘齋全書』(한국문집총간 267), 민족문화추진회, 2001.
趙穆, 『月川集』(한국문집총간 38), 민족문화추진회, 1989.
許穆, 『記言』(한국문집총간 98), 민족문화추진회, 1992.
洪汝河, 『木齋集』(한국문집총간 124), 민족문화추진회, 1994.
黃景源, 『江漢集』(한국문집총간 224), 민족문화추진회, 1999.
黃玿, 『梅泉集』(한국문집총간 348), 민족문화추진회, 2005.

- 김수경(2021), 「이정 시경학의 조선시대 수용 양상: 조선시대 시경학에서의 정자학과 주자학의 길항」, 『태동고전연구』 46집, 한림대학교 태동고전연구소, 179~212면.
- 김수경(2018), 「한국 시화에서의 『시경』의 수용과 운용」, 『한문학논집』 50권, 근역한문학회, 39~77면.
- 오종일(2004), 「시경 「관저」편과 치국 평천하」, 『공자학』 11권, 한국공자학회, 77~101면.
- 이병찬(1999), 「『시경』 「관저」 장에 대한 한 중의 견해 비교 고찰」, 『한문학논집』 17권, 근역한문학회, 187~206면.
- 이상봉(2020a), 「〈關雎〉의 수용 양상과 주요 논의에 관하여 -조선시대 문집과 실록을 중심으로-」, 『한문학논집』 56집, 근역한문학회, 199~224면.
- 이상봉(2020b), 「『시경』 〈鹿鳴〉의 수용 양상에 대하여: 조선시대 한문산문과 실록류를 중심으로」, 『동방학』 43집, 한서대학교 동양고전연구소, 153~178면.
- 이상봉(2023), 「『詩經』·「螽斯」의 활용양상에 대해서 -史料와 문집을 중심으로」, 『經學』 5, 한국경학학회, 81~106면.
- 이상봉(2024), 「『시경』·「문왕」의 수용양상에 대하여 - 조선시대 문집을 중심으로」, 『동방학』 50집, 143~172면.
- 이상봉·유영옥(2022a), 「『詩經』 「卷耳」의 활용양상에 대해서 -史料와 문집을 중심으로-」, 『한문학논집』 63집, 근역한문학회, 55~75면.
- 이상봉·유영옥(2022b), 「『詩經』 「樛木」의 활용양상과 몇 가지 논의에 대해서 -史料와 문집을 중심으로-」, 『동양한문학연구』 63집, 동양한문학회, 155~181면.
- 정원호(2015), 「조선시대 외교현장의 『시경』 활용 고찰」, 『중국학』 51집, 대한중국학회, 25~38면.
- 정원호(2014), 「『朝鮮王朝實錄』에 인용된 『詩經』〈文王〉편의 활용사례 고찰」, 『中國語文學』 66집, 嶺南中國語文學會, 29~53면.
- 진재교(2008), 「심대윤의 ‘이남’과 ‘관저’의 설시에 대한 고찰」, 『한국학보』 19집, 우리한문학회, 1293~1319면.

A Study on the Usage Patterns of 『The Book of Odes(詩經)』・「Ancestral shrine(清廟)」:
Focusing on the Records of Literary Works and Annals

Lee, Sang-Bong*

This study aims to examine how Korean literati utilized 「Ancestral shrine (清廟)」 from 『The Book of Odes(詩經)』. 「Ancestral shrine」 is the first work of 『The Book of Odes(詩經)』 in the 〈Encomium(頌)〉 section, used in the ancestral rites of the royal shrine. The content of 「Ancestral shrine」 praises King Wen(文王) and depicts the scene where feudal lords conduct rituals.

First, 「Ancestral shrine」 was mainly used to metaphorically describe the court and rituals. The term 「Ancestral shrine」, which is also the title, symbolizes the court, and “Ah, a deep, profound and Ancestral shrine.(於穆清廟)” represents a reverent and harmonious image. This expression was often used in conjunction with the term “Holyeon(瑚璉)”, meaning an outstanding talent, as seen in the Analects. Such usage examples are frequently found in the Annals of the Joseon Dynasty, particularly by monarchs such as King Jungjong, King Yeongjo, and King Jeongjo, who cited 「Ancestral shrine」 to justify their rule or to record the solemn conduct of rituals.

Second, the term ‘Run fast(駿奔)’ was used to metaphorically describe the act of conducting rituals. The phrase “It’s very busy at the shrine.(駿奔走在廟)” from 「Ancestral shrine」 was simplified to ‘Run fast’ to concisely depict the bustling activity of conducting rituals. This usage frequently appeared in literature related to ancestral rites.

Third, the expression “Face to face with the person in heaven.(對越在天)”

* Lecturer of Pusan National University / E-mail: krishrama@hanmail.net

was often used by subjects to advise or praise the king. This expression, which likens the king to the heavens and shows reverence, was commonly found in Joseon-era anthologies and annals.

Fourth, the phrase “Lots of crowded gentlemen(濟濟多士)” from 「Ancestral shrine」 was used to metaphorically describe outstanding talents. This expression was used either in its entirety or by using parts such as ‘Lots of(濟濟)’ or ‘Crowded gentlemen(多士)’ to symbolically represent the abundance of talent. For instance, it was used in contexts referring to the scholars assisting King Wen or the military officials assisting Duke Hui of Lu. This usage was common in literature where Joseon literati praised talents.

Key Words

The Book of Odes(詩經), Ancestral shrine(清廟), Encomium(頌), Run fast(駿奔), Face far away(對越), Lots of crowded gentlemen(濟濟多士)

논문접수일: 2024.11.26, 심사완료일: 2024.12.05, 게재확정일: 2024.12.18

『시경(詩經)』의 부·비·흥(賦比興)의 사유방식(思惟方式) 연구

박순철 *

-
- 一. 들어가는 말
 - 二. 부·비·흥의 사유방식
 - 1. 부적 사유(賦的 思惟)
 - 2. 비적 사유(比的 思惟)
 - 3. 흥적 사유(興的 思惟)
 - 三. 맺는 말
-

■ 국문요약

『시경』에는 전통적으로 표현수법과 시를 짓는 방법으로 부·비·흥(賦比興)이 있다. 『모전(毛傳)』 본문에는 흥(興)에 대한 표시만 있는데 모두 116곳이다. 작품 수는 「국풍(國風)」 70편, 「소아(小雅)」 40편, 「대아(大雅)」 4편, 송(頌) 2편으로 총 106편이다. 이와 같은 부·비·흥에 대하여 동한(東漢)의 정현(鄭玄)이 『주례주·태사(周禮注·大師)』에서 처음으로 주석을 붙이고, 공영달(孔穎達)이 “부·비·흥은 시에서 사용한 것이다.”라고 하였다. 공영달 이후에 여러 학자들의 주석이 있었다. 이러한 주석들을 참조하여 부·비·흥의 사유방식을 분석한 결과, 그 사유의 특징은 형상사유(形象思惟)였다.

형상사유는 자연경물(自然景物)을 보고 감흥(感興)을 일으켜 그 자연물에 자신의 정지(情志)를 의탁(依託)하여 표현하는 것이다. 이를 통하여 자연경물

* 전북대학교 / E-mail: unshan@hanmail.net

을 시속에서 형상화(形象化)하여 자신의 정지를 표현하다. 즉 자신의 추상적(抽象的)인 정지(情志)를 구체적(具體的)인 형상(形象)으로 만들어 표현하고 형상이 소조(塑造)된 이후에는 그 형상만으로 사유하여 자신의 뜻을 표현한다. 이러한 사유방식은 시경시대 이전에는 없었던 관념과 사유방식으로 이 시대에 이르러 비로소 창조되었고 이후의 시문학(詩文學)의 전통으로 계승되고 발전되어 중국 시문학의 커다란 특징이 되었다.

주제어: 詩經, 自然物, 賦比興, 形象, 形象化, 感情移入, 形象思维

一. 들어가는 말

『시경(詩經)』에는 전통적으로 시를 짓는 방법과 표현수법으로 부·비·흥(賦比興)이라는 것이 있다. 부·비·흥에 대한 가장 이른 기록으로는 『주례』 「춘관(周禮·官)」에 “태사(大師)가 육시(六詩)를 가르쳤다”¹⁾라는 내용이 있다. 『모시대서(毛詩大序)』에서는 이를 육의(六義)²⁾라고 불렀는데 풍·부·비·흥·아·송(風賦比興雅頌)이라고 하였다. 『모시대서』에는 풍·아·송에 대한 설명만 있을 뿐 부·비·흥에 관한 설명은 없다. 『모전(毛傳)』 본문에는 흥(興)만을 표시하였는데 모두 116곳이다. 작품 수는 「국풍(國風)」 70편, 「소아(小雅)」 40편, 「대아(大雅)」 4편, 송(頌) 2편으로 총 106편이다.³⁾

이와 같은 부·비·흥에 대하여 동한(東漢)의 정현(鄭玄)이 『주례(周禮)』 「태사주(大師注)」에서 처음으로 주석을 붙이고⁴⁾, 공영달(孔穎達)

1) 『周禮·春官』: “大師教六詩曰風曰賦曰比曰興曰雅曰頌”.

2) “詩有六義焉 一曰風二曰賦三曰比四曰興五曰雅六曰頌”.

3) 王應麟, 『困學紀聞』, 三 引吳泳的統計.

4) 『周禮』·「大師」注: 「賦之言鋪 直鋪陳今之政教善惡 比 見今之失 不敢斥言 取比類以言志 興見今之美 嫌於媚諛 取善事以喻權之」.

이 “부·비·흥은 시에서 사용하는 것이다.”⁵⁾라고 주석을 붙인 이후 많은 학자들의 다양한 설명이 있었다. 부·비·흥 중에서 부와 비는 표현 수법이고 흥은 시를 짓는 방법으로 세 가지 수법은 모두 자연물을 활용하여 자신의 정지(情志)를 표현하고 있다. 특히 비와 흥은 직서(直敘)하는 부와 차별되는 수법으로 그 속에 예술적 사유방식이 더욱 농후하게 내재되어 있다. 즉 비와 흥은 예술적 구상을 하는 특별한 사유방식으로 시적 사유(詩的思惟)라고 할 수 있다.⁶⁾ 다시 말하면, 자연경물을 보고 감흥을 일으켜 자연경물을 활용하여 형상을 만드는 사유방식을 통하여 자신의 정지(情志)를 표현하는 수법이라고 할 수 있다. 이러한 특징을 지금까지 체계적으로 분석하여 밝힌 논문은 거의 없다. 본 논문에서는 그동안의 부·비·흥에 대한 여러 학자들의 주석을 살펴 분석한 다음, 그 특징을 규명하여 비·흥의 특징이 형상사유를 통하여 창조된 예술적인 시적 표현방식임을 규명하고자 한다.

二. 부·비·흥의 사유방식

1. 부적 사유(賦的思惟)

동한 정현은 『주례(周禮)』 「태사주(大師注)」에서 “부의 뜻은 편다는 것이니 눈앞의 정치교화의 선악을 직접 진술하는 것이다.”(賦之言 鋪直鋪陳今之政教善惡)라고 했는데, 부에 대한 최초의 설명이다. 정현이 부의 뜻을 ‘편다.’는 뜻으로 정의한 점은 부에 대한 정확한 해석이라고 할 수 있지만, 시를 정치의 득실만을 표현한 것으로 생각한 것은 한계라고

5) “賦比興是詩之所用”.

6) 李湘, 「也談“賦, 比, 興”」(『河南師大學報』, 1980 제6期) 86쪽 참조.

할 수 있다. 부에 대하여 여러 학자들의 견해와 실제 작품을 살펴보면 부의 작법으로 쓰여진 『시경』 시가 정치의 득실만을 읊지 않았기 때문이다. 정현 이후 여러 학자들은 부에 대하여 다양한 견해를 피력하였다. 서진(西晉)의 집우(摯虞)는 『문장별류(文章流別論)』에서 “부라는 것은 펴서 진술한다는 말이다.”(賦者 敷陳之稱也)라고 정의한 뒤, 부자(賦字)의 뜻을 설명하여 부에 대하여 새로운 의미를 밝혔다. 지우 이후에 부에 대한 견해를 밝힌 대표적인 학자들을 살펴보면 아래와 같다.

종영(鍾嶸): 그 일을 직접 쓰고 말을 다하여 사물을 묘사하는 것이 부이다.⁷⁾

유협(劉勰): 부는 서술하는 것이니 문체를 서술하여 사물을 묘사하고 정지(情志)를 표현하는 것이다.⁸⁾

공영달(孔穎達): 시문에서 그 일을 직접 서술하고 비유가 없는 것이 부사(賦辭)이다.⁹⁾

주희(朱熹): 부는 그 일을 서술하고 직접적으로 표현하는 것이다.¹⁰⁾ 그 이름을 직접 지적하고 그 일을 직접 서술하는 것이 부이다.¹¹⁾

이중몽(李仲蒙): 사물을 서술하여 정(情)을 말하는 것을 부라고 이르니 정은 사물을 서술함으로써 다 표현된다.¹²⁾

상기한 내용에서 부(賦)에 대한 자의(字意) 해석은 거의 비슷하지만 설명하는 대상은 서로 차이가 있음을 발견할 수 있다. 원문의 말을 그대로 근거로 살펴보면 “기사(其事)”와 “물(物)”의 차이가 있다. “기사”라고

7) “直書其事 盡言寫物 賦也”(『詩品』).

8) “賦者 鋪也 鋪采摛文 體物寫志也”(『文心雕龍』·「詮賦」).

9) “詩文直陳其事 不譬喻者 賦辭也”(『毛詩正義』).

10) “賦者 敷陳其事而直言之也”(『詩集傳』).

11) “直指其名 直敘其事者 賦也”(『朱子語類』).

12) “序物以言情 謂之賦 情盡物也(王應麟 『困學紀聞』 引用).

말할 때는 인사(人事)에 중점을 둔 것이고 “물”이라고 말할 때는 외부 사물에 중점을 둔 것으로 서술하는 대상은 사건과 자연물이다. 그러나 두 단어는 매우 포괄적이어서 사회와 정치의 현상일 수도 있고 자연경물일 수도 있으며, 시인의 사사로운 감정과 의지일 수도 있고, 심지어는 앞에서 언급한 모든 일이 융합된 복합적인 것일 수도 있다. 그러므로 직접적인 표현대상은 세상에서 일어나는 모든 현상과 일 그리고 객관적으로 존재하는 외부사물 전체라고 볼 수 있다.

다음으로 부(賦)의 작법(作法)에서 중시할 점은 유협(劉勰)과 이중몽(李仲蒙)이 설명한 것처럼 어떤 외부의 사물을 서술함으로써 자신의 정지(情志)를 표현하려고 하는 점이다. 다시 말하면 부의 수법은 객관적인 외부 사물의 모습을 서술하려는데 중점이 있는 것 아니라 그런 외부 사물을 서술함으로써 궁극적으로 자신의 정지를 표현하고자 한다는 점이다. 이런 특성 때문에 부의 수법에는 사물 특히 자연경물의 묘사가 매우 많이 존재하고 있음을 볼 수 있다. 부의 이런 특징으로 인하여 경(景)과 정(情)을 교직(交織)하여 표현하는 정경상교(情景相交)의 수법이 나타나게 되었다. 이 수법의 특징은 자연경물(自然景物)을 묘사함으로써 정(情)이 경중(景中)에 있도록 하여 경(景)과 정(情)이 서로 융합되도록 함으로써 경(景)에서 정(情)을 보고 정(情)에서 경(景)을 볼 수 있도록 하는 것이다. 그 구체적인 내용을 살펴보면 다음과 같다.

| | |
|------|-----------------|
| 彼爾維何 | 저 환한 것은 무엇인가 |
| 維常之華 | 아가위 꽃이로다 |
| 彼路斯何 | 저 노거는 무엇인가 |
| 君子之車 | 군자의 전차로다 |
| 戎車既駕 | 용거에 멩에를 맺었으니 |
| 四牡業業 | 네 필 수컷 말이 건장하도다 |

豈敢定居 어찌 감히 편안히 거처하리오
一月三捷 한 달에 세 번 승리하리라

駕彼四牡 저 네 필의 수컷 말에 멩에를 하니
四牡騤騤 네 필 수컷 말이 건장하도다
君子所依 군자가 타는 것으로
小人所腓 소인이 비호하는 바로다
四牡翼翼 네 필 수컷 말의 행렬이 정돈되어 있는데
象弭魚服 상아로 만든 활고자에 돌고래 가죽으로 만든 화살통이
로다

豈不日戒 어찌 날마다 경계하지 않으리오
玁狁孔棘 험윤의 난이 매우 급하도다

昔我往矣 옛날 나 떠날 때는
楊柳依依 버들잎 파릇파릇 한들한들 했네
今我來思 지금 돌아보니
雨雪霏霏 진눈깨비 휘날리는데
行道遲遲 가는 길 멀고멀어
載渴載飢 목마르고 배고픔 뿐이네
我心傷悲 내 마음 아프고 슬프나
莫知我哀 내 슬픔 아는 이 없네

「小雅, 采薇 제4, 5, 6장」

「채미」 시편에 대하여 주희는 “수역(戍役)을 보내는 시(詩)이다. 수자를 나갈 때에 고사리를 뜯어 먹으면서 돌아올 기한이 멀을 생각하였다.”¹³⁾라고 하였다. 이 시에서는 경(景)에 나아가면 정(情)을 볼 수 있고, 정을 통해 경을 짐작할 수 있다. 제6장 첫 두 구는 출정할 때의 경물을 쓴 것이고 그 다음 두 구는 돌아올 때의 경물을 쓴 것이다. 출정할

13) “此 遣戍役之詩 以其出戍之時 采薇以食 而念歸期之遠也”.

때는 봄날이었고, 돌아올 때는 눈 내리는 겨울이다. 출정할 때 본 부드럽고 약한 버들가지의 흔들거리는 모양을 묘사한 “의의(依依)”¹⁴⁾는 버들가지의 모양만을 묘사한 것은 아니다. 이 때 정인(征人)은 처와 자식 그리고 친한 사람들과 헤어지기 싫은 감정을 직접 서술하지 않고 “양류의의(楊柳依依)”라고 표현하여 그런 감정을 간접적으로 표현했다고 할 수 있다. 다시 말하면 양류(楊柳)도 자신의 마음을 알고 있는 듯 서글프게 하늘거리며 헤어짐을 아쉬워하는 것처럼 의인화(擬人化)하여 자신의 감정을 기탁한 것이다. 따라서 “양류의의”라는 표현을 표면상으로는만 보면 단순히 경물을 묘사한 것처럼 보이지만 사실은 슬픈 내 마음을 기탁한 경물로 자신의 서글픈 심정을 대변하고 있는 것이다.

| | |
|-------|---------------|
| 君子于役 | 임은 부역에 나아가 |
| 不知其期 | 그 기약을 알 수 없네 |
| 曷至哉 | 언제나 돌아오실까 |
| 雞棲于塹 | 닭은 헛대에 오르고 |
| 日之夕矣 | 날은 저물어 |
| 羊牛下來 | 양과 소도 집을 찾아오네 |
| 君子于役 | 임이 부역을 나갔으니 |
| 如之何勿思 | 어찌 그렇지 않으리오 |

| | |
|------|----------------|
| 君子于役 | 임께서 부역 나가심이어 |
| 不日不月 | 일월로 계산할 수도 없으니 |
| 曷其有佸 | 언제나 회합할거나 |
| 鷄棲于桀 | 닭은 말뚝에 깃들며 |
| 日之夕矣 | 해가 저물어 |
| 牛羊下括 | 소와 양이 내려오네 |

14) 依依에 대한 해석을 살펴보면 첫째, 盛貌(屈萬里的『詩經釋義』, 黃典誠의『詩經通譯新詮』), 둘째, 柳條柔弱隨風飄拂的樣子(程俊英의『詩經譯注』), 셋째, 柔拂貌(裴普賢의『詩經評註讀本』) 등이 있다.

君子于役 임께서 부역 나가심이여
 苟無飢渴 진실로 굶주리거나 목마르지 말지어다
 「王風, 君子于役 2장」

이 시에 대하여 주희는 “대부(大夫)가 오랫동안 밖에 부역을 가 있으니, 그 실가(室家, 부인)들이 그리워하여 읊기를, ‘군자(君子)의 부역가심이여, 돌아올 기약을 알지 못하겠으니, 지금은 어느 곳에 이르러 계시는가? 닭은 헛대에 깃들고, 날은 저물어 소와 양이 내려오네. 짐승들도 나가고 들어옴에 오히려 아침과 저녁의 절도가 있거늘, 부역 나간 군자(君子)는 휴식할 때도 없으니 나로 하여금 어찌 생각나지 않게 할 수 있겠는가.’”¹⁵⁾라고 하였다. 이 시는 자연형상을 묘사하여 모든 만물이 때가 되면 모두 제자리로 돌아오는데 임은 아직까지 돌아오지 않은 서글픈 심정을 자연경물과 대비시켜 뾰족하게 묘사하였다고 할 수 있다.

2. 비적 사유(比的思惟)

본 절에서는 지금까지 있었던 『시경』의 비(比)에 대한 주석을 통하여 비에 대한 정의를 고찰하고 자연경물과 무슨 연관성이 있으며 어떤 시유의 특징이 있는가를 살펴보고자 한다.

『시경』의 비(比)자는 폐풍(邶風)에 배열된 「곡풍(谷風)」의 “비자우독(比子于毒)”이라는 시구에 가장 먼저 보인다. 이 시는 “나를 나쁜 독에 비교, 비유한다.”는 뜻으로 남편이 자신을 독(毒)에 비유하여 나쁘게 말하고 있다는 뜻이다. 이러한 뜻은 『시경』에서 시의 표현수법으로 말하는

15) “大夫久役于外 其室家思而賦之曰 君子行役 不知其反還之期 且今亦何所至哉 鷄則棲于塒矣 日則夕矣 羊牛則下來矣 是則畜產出入 尚有旦暮之節 而行役之君子 乃無休息之時 使我如何而不思也哉”.

비의 의미와 대동소이하고 오늘날 말하고 있는 비유의 정의와도 거의 비슷하다.

정현은 『주례』 「춘관」의 “태사교육시(大師敎六詩)”라는 주(注)에서 “비는 지금의 실정(失政)을 보고 감히 배척하듯 말할 수가 없어서 유사한 종류를 취해 말하는 것이다.(比見今之失 不敢斥言 取類以言之)”라고 설명하여, 시와 정치를 연관시킨 뒤 정중(鄭衆)의 정의를 인용하였는데 그 내용은 다음과 같다.

정중(鄭衆): 비는 사물에 자신의 뜻을 비유하고 빗대는 것이다.
(比者 比方于物也) (『周禮』·「春官」鄭玄注 引用)

정중의 비에 대한 정의가 정현과 다른 점은 그 설명이 정치에 얽매이지 않았고 구체적인 사물로 추상적 자신의 뜻을 비유하는 것으로 파악한 점이다. 그러나 구체적인 운용방법은 설명하지 않아서 여전히 한계가 있어 보인다.

정중의 설을 계승한 당(唐)나라 공영달은 『모시정의(毛詩正義)』에서 “비는 사물에 비유하고 모방하는 것이다. 여자(如字)가 있는 모든 말은 비유하는 말이다.”(比者 比方于物, 諸言 “如”者皆比辭也)라고 부연하여 공영달이 정중보다 더욱 구체적으로 설명하고 있음을 알 수 있다. 정중과 공영달의 설은 송나라의 주희(朱熹)에 이르러 더욱 구체화되었는데 아래와 같다.

주희(朱熹): 비는 저 사물을 가지고 이 사물을 비유한 것이다.
(比者 以彼物比此物也) 『詩集傳』

주희(朱熹): 비는 물(物)을 취하여 비를 만든다.
(比則取物爲比) 『楚辭集注·離騷經 第一』

주희가 공영달보다 더욱 진일보하게 설명한 부분은 비유의 대상을 피물(彼物)과 차물(此物)의 양자의 관계로 파악한 것이다. 주희의 정의뿐만 아니라 비에 대한 다양한 설명에서 중점적으로 밝혀야 할 글자는 “물자(物字)이다. 이러한 “물자”의 특색을 밝히기 위하여 주희가 『시집전』에서 ‘비’라고 주석한 「중사(螽斯)」를 살펴보면 다음과 같다.

| | |
|------|------------|
| 螽斯羽 | 메뚜기 깃 |
| 詵詵兮 | 화목하게 모이니 |
| 宜爾子孫 | 너의 자손 번성함이 |
| 振振兮 | 마땅하리라 |

| | |
|------|--------------|
| 螽斯羽 | 메뚜기 깃 |
| 薨薨兮 | 무리지어 날며 소리내니 |
| 宜爾子孫 | 너의 자손 |
| 繩繩兮 | 끊이지 않음 마땅하리 |

| | |
|------|-----------|
| 螽斯羽 | 메뚜기 깃 |
| 蟄蟄兮 | 우글우글하니 |
| 宜爾子孫 | 너의 자손 |
| 蟄蟄兮 | 번성함 마땅하리라 |

「周南, 螽斯 3장」

주희는 우선 시에 나오는 여러 단어 중에서 “중사(螽斯)는 메뚜기 종류이다. 길고 푸르며 촉각이 길고 다리는 길다. 긴 다리를 서로 비벼서 소리를 내며, 한 번에 99마리의 새끼를 낳는다. 선선(詵詵)은 화(和)하고 모여 있는 모양이다. 이(爾)는 중사를 가리킨다. 진진(振振)은 성(盛)한 모양이다.”¹⁶⁾라고 주석을 붙인 다음, 시지(詩志)에 대하여, “후

16) “比也 螽斯 蝗屬 長而青 長角長股 能以股 相切作聲 一生九十九子 詵詵和集貌 爾指螽

비(后妃)가 투기(妬忌)를 하지 않아 자손이 매우 많았다. 때문에 많은 첩들이 매뚜기가 무리지어 화려하게 모여 있고 자손이 많은 것으로써 자손이 많은 것을 비유했으니, 그녀가 이와 같은 덕(德)이 있으므로 마땅히 이와 같은 복(福)이 있음을 말한 것이다.”¹⁷⁾라고 하였다. 주자의 이와 같은 설명을 근거로 살펴보면, 피물(彼物)은 종사(螽斯)이고, 차물(此物)은 원문 속에는 보이지 않지만 후비의 많은 자식임을 짐작할 수 있다. 이를 통하여 주희가 비에서 말한 ‘물(物)’의 의미가 사람과 자연경물을 포함한 만물임을 알 수 있다

이와 같은 의미를 다시 검증하기 위하여 비(比)에 관한 제설을 살펴보면 다음과 같다.

중영(鍾嶸): 사물을 가지고 뜻을 비유하는 것이 비이다.

(因物喻志 比也) 『詩品·序』

이중몽(李仲蒙): 사물을 찾아 자신의 정(情)을 기탁(寄託)하는 것을 비라고 말하니 정(情)을 사물에 붙이는 것이다.

(索物以託情 謂之比 情附物也) (王應麟 『困學紀聞』 引用)

지우(摯虞): 비는 비슷한 종류를 비유하는 말이다.

(比者 喻類之言也) 『文章流別論』

위경지(魏慶之): 비는 만물을 끌어대어 비슷한 종류와 연결시키는 것이다.

(比者 引物連類) 『詩人玉屑』

斯也 振振盛貌”.

17) “后妃 不妬忌 而子孫衆多 故衆妾 以螽斯之群處和集 而子孫衆多 比之 言其有是德 而宜有是福也”.

종영과 이중몽은 비자(比字)를 설명할 때 주희처럼 ‘물자(物字)’를 썼는데 이는 ‘물(物)’의 의미가 외부에 존재하고 있는 만물임을 간접적으로 가리키는 것이라고 할 수 있다. 지우와 위경지는 비의 수법을 비슷한 종류끼리 연결 지어 표현하는 것으로 여기고 있음을 알 수 있다. 위에서 살펴 본 비에 대한 여러 설을 참고하여 비의 수법을 정의하여 보면, 비는 서로 비슷한 점이 있는 피물과 차물을 연관시켜 자신의 정지를 표현하는 수법임을 알 수 있다. 그 구체적인 방법을 살펴보면 다음과 같다.

1) 직유

직유는 시구에 ‘여(如)’같은 비유자(比喩字)가 있는 경우이다.

有女如玉 옥같이 아름다운 여자가 있다.
「召南, 野有死麋」

有力如虎 힘이 호랑이같다.
「邶風, 簡兮」

手如柔荑 손은 부드러운 띠풀싹 같고
膚如凝脂 살결은 영긴 기름 같고
領如蝤蠐 목은 흰 나무벌레 같고
齒如瓠犀 이는 박씨처럼 희며 가지런하네
「衛風, 碩人 제 2장」

상기한 시는 전부 ‘여자(如字)’라는 비유자(比喩字)를 써서 자신의 뜻을 표현했다. 인용한 「석인(碩人)」 시편은 참신하고 생동감 넘치는 비유로 장강(莊姜)의 아름다운 모습을 눈앞에서 보듯 표현했다고 할 수 있다.

2) 은유

은유는 ‘여(如)’같은 비유자(比喻字) 없이 보조 관념만으로 자신의 뜻을 표현한 경우이다.

| | |
|------|------------|
| 螽斯羽 | 메뚜기 깃 |
| 詵詵兮 | 화목하게 모이니 |
| 宜爾子孫 | 너의 자손 |
| 振振兮 | 번성함이 마땅하리라 |

「周南, 螽斯 제 1장」

「중사」는 오늘날 은유의 수법으로 시의 내용은 많은 메뚜기를 표현하고 있지만 이를 통하여 메뚜기처럼 많은 자손이 있기를 기원하는 소망을 비유적으로 표현한 것이다.

| | |
|------|-------------------|
| 叔于田 | 숙이 사냥을 나감에 |
| 乘乘馬 | 네 마리 마차를 타고 가네 |
| 執轡如組 | 고삐잡기를 싣타래 놀리 듯 하니 |
| 兩驂如舞 | 두 참마는 춤을 추는 듯 하네 |

| | |
|------|-------------------|
| 叔于田 | 숙이 사냥을 나감에 |
| 乘乘黃 | 누런 네 마리 마차를 타고 가네 |
| 兩服上襄 | 두 필의 복마가 앞에서 끌고 |
| 兩驂雁行 | 두 필의 곁마는 나란히 가네 |

「鄭風, 大叔于田 제 1, 2 장」

제1장의 ‘여조(如組)’, ‘여무(如舞)’는 직유이고 제2장 “안행(雁行)”은 은유로 나란히 사이좋게 사냥을 나아가는 모습을 비유한 것이다.

| | |
|------|---------------------|
| 碩鼠碩鼠 | 큰 쥐야 큰 쥐야 |
| 無食我黍 | 우리 기장 먹지 말라 |
| 三歲貫女 | 삼년 동안 너를 섬겼거늘 |
| 莫我肯顧 | 나를 즐겨 생각지 않을진대 |
| 逝將去女 | 떠나 너를 버리고 |
| 適彼樂土 | 저 즐거운 땅으로 가련다 |
| 樂土樂土 | 즐거운 땅 즐거운 땅이여 |
| 爰得我所 | 여기서 내 살 곳 얻을 수 있으리라 |

| | |
|------|----------------------|
| 碩鼠碩鼠 | 큰 쥐야, 큰 쥐야 |
| 無食我麥 | 내 보리를 먹지 말지어다 |
| 三歲貫女 | 삼년 동안 너를 익숙히 하였는데도 |
| 莫我肯德 | 나에게 즐거이 은덕을 베풀지 않을진댄 |
| 逝將去女 | 떠나가 장차 너를 버리고 |
| 適彼樂國 | 저 즐거운 나라로 가리라 |
| 樂國樂國 | 즐거운 나라여, 즐거운 나라여 |
| 爰得我直 | 나에게 적당한 곳을 얻으리라 |

| | |
|------|--------------------|
| 碩鼠碩鼠 | 큰 쥐야, 큰 쥐야 |
| 無食我苗 | 내 곡식 싹을 먹지 말지어다 |
| 三歲貫女 | 삼년 동안 너를 익숙히 하였는데도 |
| 莫我肯勞 | 나를 즐거이 노고했다고 아니할진댄 |
| 逝將去女 | 떠나가 장차 너를 버리고 |
| 適彼樂郊 | 저 즐거운 들녘으로 가리라 |
| 樂郊樂郊 | 즐거운 들녘이여, 즐거운 들녘이여 |
| 誰之永號 | 누구 때문에 길이 부르짖겠는가 |

「魏風, 碩鼠 3장」

이 시에 대하여 주희는 “백성이 탐욕스럽고 잔혹한 정사에 곤궁하였다. 그러므로 큰 쥐가 자기를 해친다고 가탁하여 말하고 떠나간 것이다.(民困於貪殘之政 故託言大鼠害己而去之也)”라고 하였다. 이를 근거로

말하면, 이 시는 쥐의 탐욕스러운 모습을 묘사하여 위정자의 탐욕과 잔인함, 기생하는 본심, 민중의 저항의식을 심도 있게 형상적(形象的)으로 표현한 것이다.

鴟梟鴟梟 치효야 치효야
 既取我子 이미 내 자식 잡아 먹었으니
 無毀我室 나의 집은 허물지 말라
 恩斯勤斯 사랑과 부지런함으로
 鸞子之閔斯 이 자식들 기르느라 근심했네

迨天之未陰雨 하늘이 아직 굿은비를 내리지 않았을 때
 徹彼桑土 저 뽕나무 뿌리를 가져다가
 綱繆闢戶 창과 문을 단단히 엮어 놓으면
 今女下民 지금 너의 아래 백성들이
 或敢侮予 혹시라도 감히 나를 업신여기겠는가

予手拮据 내 손을 부지런히 놀려
 予所捋荼 물억새 이삭을 가져왔고
 予所蓄租 쌓고 모은 재산이라네
 予口卒瘁 내 입이 다 병든 것은
 曰予未有室家 내가 아직 집을 완성하지 못해서니라

予羽譙譙 내 깃이 모지라지며
 予尾翛翛 내 꼬리가 헤어지고
 予室翹翹 내 집이 위태위태하거늘
 風雨所漂搖 비바람에 나부끼고 흔들려서
 予維音嘒嘒 내가 울음소리를 다급히 하는 것이네

「鴟梟 제1, 4장」

이 시에 대하여 주희는 “무왕(武王)이 상(商)나라를 정복하고, 아우인

관숙(管叔) 선(鮮)과 채숙(蔡叔) 도(度)로 하여금 주왕(紂王)의 아들인 무경(武庚)의 나라를 감시하게 하였는데, 무왕(武王)이 붕어하고 성왕(成王)이 즉위하여 주공(周公)이 돕자, 관숙(管叔)과 채숙(蔡叔)은 무경(武庚)을 데리고 배반하였으며, 또 국중(國中)에 유언(流言)을 퍼뜨려서 ‘주공(周公)이 장차 유자(孺子)에게 불리(不利)하게 할 것이다.’라고 하였다. 이로 인하여 주공(周公)이 동쪽 지방을 정벌한 지 2년 만에 마침내 관숙(管叔)과 무경(武庚)을 잡아 주벌(誅罰)하였으나, 성왕(成王)은 아직도 주공(周公)의 뜻을 알지 못하였다. 그러므로 공(公)이 마침내 이 시(詩)를 지어 왕(王)에게 바친 것이다. 새가 둥지를 사랑함을 가탁하여 치효(鷓鴣)를 불러 이르기를, ‘올빼미야! 올빼미야! 네가 이미 내 새끼를 잡아갔으니, 다시 내 집을 부수지 말지어다. 내 사랑하는 마음과篤후(篤厚)한 뜻으로써 이 새끼를 기름에 진실로 가련하고 근심할 만하거늘 이제 이미 잡아갔으니, 그 폐해가 심하다. 하물며 또다시 내 집을 부수단 말인가.’라고 하였으니, 이로써 무경(武庚)이 이미 관숙(管叔)과 채숙(蔡叔)을 실패하게 하였으니, 다시 우리 왕실(王室)을 훼손해서는 안됨을 비유한 것이다.”¹⁸⁾라고 하였다. 결론적으로 이 시는 치효의 간절한 호소를 통해 잔인하고 사나운 통치자가 폭력으로 백성을 핍박하고 가정을 파괴하는 죄상을 고발하고 백성이 이미 곤경과 어려움에 빠졌음을 표현했다. 시 속에서는 악조(惡鳥)인 치효로 통치자를 비유했는데 상호간의 비슷한 흉포한 점을 취한 것이다.

18) “武王克商 使弟管叔鮮 蔡叔度 監于紂子武庚之國 武王崩 成王立 周公相之 而二叔以武庚叛 且流言於國曰 周公 將不利於孺子 故周公東征二年 乃得管叔武庚而誅之 而成王猶未知公之意也 公乃作此詩以貽王 託爲鳥之愛巢者 呼鷓鴣而謂之曰 鷓鴣鷓鴣 爾既取我之子 無更毀我之室也 以我情愛之心 篤厚之意 嚮養此子 誠可憐憫 今既取之 其毒甚矣 況又毀我室乎 以比武庚既敗管蔡 不可更毀我王室也”.

3) 환유

환유는 사물의 일부분을 취하여 그 사물과 비슷한 점이나 관계가 있는 다른 어떤 것으로 표현하는 비유법이다. 예를 들면 “문필로 흥 한자는 영원하다.”의 ‘문필’은 문화를, “저 사람 별이다.”의 ‘별’은 장군을 의미하면 환유이다. 또한 소아(小雅)의 「기부(祈父)」의 “홀륭한 기보여, 나는 왕의 손톱이요 이빨이로다.”(祈父, 予王之爪牙)에서 ‘조아(爪牙)’는 용맹스런 용사임을 환유 수법으로 표현한 것이다.

4) 의인화

| | |
|------|-----------------|
| 天生烝民 | 하늘이 많은 백성을 낳으니 |
| 有物有則 | 사물마다 법칙이 있도다 |
| 民之秉彝 | 백성이 떳떳한 천성이 있어 |
| 好是懿德 | 이 아름다운 덕을 좋아하도다 |
| 天監有周 | 하늘이 주나라를 살펴서 |
| 昭假于下 | 밝은 덕으로 아래에 임하여 |
| 保茲天子 | 이 천자를 보우하고자 |
| 生仲山甫 | 중산보를 낳았도다 |

| | |
|-------|-------------------|
| 仲山甫之德 | 중산보의 덕이 |
| 柔嘉維則 | 유순하고 아름다움의 준칙이 되니 |
| 令儀令色 | 위외와 안색이 홀륭하고 |
| 小心翼翼 | 조심하며 공경하고 |
| 古訓是式 | 고훈을 본받으며 |
| 威儀是力 | 위외를 힘쓰고 |
| 天子是若 | 천자에 순종하여 |
| 明命使賦 | 밝은 왕명을 널리 퍼지게 하도다 |

王命仲山甫 왕이 중산보에게 명하여

| | |
|------|---------------------|
| 式是百辟 | 모든 제후에게 모범이 되게 하여 |
| 纘戎祖考 | 그들로 하여금 선조를 계승토록 하여 |
| 王躬是保 | 왕의 몸을 보호하게 하도다 |
| 出納王命 | 왕명을 내고 들이니 |
| 王之喉舌 | 왕의 후설이며 |
| 賦政于外 | 밖으로 정사를 베푸니 |
| 四方爰發 | 사방이 따라서 분발하도다 |

| | |
|-------|------------------------|
| 肅肅王命 | 엄숙하고 엄숙한 왕명을 |
| 仲山甫將之 | 중산보가 받들어 행하며 |
| 邦國若否 | 국가의 정사를 잘하고 못함을 |
| 仲山甫明之 | 중산보가 밝히도다 |
| 旣明且哲 | 사리에 밝고 일을 살피어 |
| 以保其身 | 그 몸을 보호하고 |
| 夙夜非解 | 이른 아침부터 밤늦게까지 게을리하지 않아 |
| 以事一人 | 천자 한 사람만 섬기도다 |

「大雅, 蒸民 제1, 2, 3, 4장」

주희는 이 시에 대하여 “선왕(宣王)이 번후(樊侯)인 중산보(仲山甫)에게 명하여 제(齊)나라에 가서 성을 쌓게 하였는데 윤길보(尹吉甫)가 시(詩)를 지어 그를 전송하였다. 하늘이 여러 백성을 낳음에 이 사물이 있으면 반드시 이 법(法)이 있으니, 백해(百骸), 구구(九竅), 오장(五臟)으로부터 군신(君臣), 부자(父子), 부부(夫婦), 장유(長幼), 봉우(朋友)에 이르기까지 사물 아닌 것이 없으며 여기에는 법이 있지 않음이 없다. 예컨대 봄의 눈 밝음, 들음의 귀 밝음, 모습의 공손함, 말함의 순함과 군신 간(君臣間)의 의(義), 부자 간(父子間)의 친(親)함이 있는 것이 이런 것이니, 이는 바로 백성들이 가지고 있는 뉘그러한 성품(性品)이다. 그러므로 백성들이 심정적으로 아름다운 덕을 좋아하지 않는 자가 없는 것이다. 더구나 하늘이 주(周)나라를 굽어살피고 소명(昭明)한 덕(德)

으로 아래에 강림하였다. 그러므로 천자를 보우(保佑)할 사람으로 어진 중산보(仲山甫)를 태어나게 하였으니 그가 빼어난 기(氣)를 모아 받아 아름다운 덕(德)을 온전히 갖추었으니 다만 범민(凡民)과 같을 뿐만이 아니다. 옛날에 공자(孔子)가 『시경(詩經)』을 읽다가 이 시구에 이르러 칭찬하기를, ‘이 시(詩)를 지은 자는 그 도(道)를 알 것이다. 그러므로 사물이 있으면 반드시 법(法)이 있으니, 사람들이 떳떳한 성품을 갖고 있기 때문에 아름다운 덕을 좋아한다.’라고 하였는데, 맹자(孟子)가 이를 인용하여 성선(性善)을 증명하였으니, 그 뜻이 깊다. 이 시를 읽는 자는 깊이 생각해야 할 것이다.”¹⁹⁾라고 하였다. 이 시는 의인화 수법을 사용하여 하늘(天)을 부모에 비유하고 하늘(天)이 백성을 낳았다고 표현하였다.

3. 흥적 사유(興的思惟)

부·비·흥 중에서도 역대로 가장 논란이 많고 지금까지도 하나의 확실한 결론이 도출되지 않은 시작법은 흥(興)이다. 흥을 한마디로 규정하기는 쉽지 않다. 『설문해자주(說文解字)』 주에서 허신(許慎)은 “흥(興)은 기(起)이다”(興起也)라 했고, 단옥재는 이를 참고하여 흥자(興字)에 대하여 『광운(廣韻)』을 인용하여 “흥(興)은 성, 거, 선이다(興, 盛也, 舉也, 善也)” 등 다양한 뜻이 있다고 했다. 『시경』에서 말하는 흥(興) 또한

19) “宣王 命樊侯仲山甫 築城于齊 而尹吉甫作詩以送之 言天生衆民 有是物 必有是則 蓋自百骸九竅五臟 而達之君臣父子夫婦長幼朋友 無非物也而莫不有法焉 如視之明 聽之聰 貌之恭 言之順 君臣有義 父子有親之類 是也 是乃民所執之常性 故其情 無不好此美德者 而況天之監視有周 能以昭明之德 感格于下 故保佑之 而爲之生此賢佐 曰仲山甫焉 則所以鍾其秀氣而全其德美者 又非特如凡民而已也 昔 孔子讀詩 至此而贊之曰 爲此詩者 其知道乎 故有物 必有則 民之秉彝也 故好是懿德 而孟子引之 以證性善之說 其旨深矣 讀者其致思焉”.

큰 범주에서는 ‘기(起)’의 의미를 벗어나지 않는다. 이때 흥의 의미는 자연경물을 보고 감흥을 일으킨다는 뜻이다.

『모전』에서 ‘흥야(興也)’라고 주한 곳은 116곳이고, 작품 수는 「국풍」 70편, 「소아」 40편, 「대아」 4편, 「송」 2편으로 총 116편이다. 그런데 『모전』에서는 “흥야(興也)”라고만 주를 붙이고 흥에 대하여 구체적인 설명을 하지 않았다. 이 때문에 여러 시경학자들은 흥의 의미를 분석하여 많은 설을 남겼는데 이 중에서 대표적인 설을 살펴보면 다음과 같다.

정현: “흥은 일을 물에 의탁하는 것이다.
(興者 托事于物)(『周禮』·「春官」鄭玄注 引用))

공영달: 흥은 일을 물에 의탁하는 것이니 흥은 일으키는 것이다. 비슷한 것을 취하거나 비슷한 종류를 끌어와서 내 마음을 일으키고 발동시킨다. 시문에서 초목과 조수를 거론하여 내 뜻을 드러낸 것은 모두 흥사이다.
(興者 托事于物 則興者 起也 取比引類 起發己心 詩文諸舉草木鳥獸以見意者皆興辭也)(『毛詩正義·卷一』)

유협: 흥은 정을 일으킨 것이다. 사물에 의탁하여 정서를 일으킨다는 것은 모종의 의미를 아주 은근하게 내포하고 있는 사물에 감정을 맡긴다는 뜻이다. 사물과의 접촉을 통해서 정서가 발생하기 때문에 흥을 이용하는 수법이 성립한다. … 흥은 비유함으로써 풍자를 한다.
(興者 起也…起情者 依微以擬議情 故興體以立…興則環譬以托諷)(『文心雕龍』·「比興」)

주희: 흥은 타물(他物)을 먼저 말함으로써 읊고자 하는 말을 이끌어내는 것이다.
(興者 先言他物以引起所詠之詞也) 『詩集傳』

인용한 네 사람의 설을 종합하면, 흥은 일으킨다는 뜻으로 만물을 보고 감정이 일어나면 그 감정을 만물에 의탁하여 자신의 정지를 표현하는 수법이다. 만물과 자신의 정지를 연결 짓는 방법은 서로 관련이 있는 비슷한 것을 들어서 연상하도록 함으로써 유관성을 확보한다. 유관성의 확보에서 주희가 상하구(上下句)의 유관성을 지적한 것은 진일보한 설명이라고 할 수 있다. 주희는 흥의 수법이 타물(他物)과 소영지사(所詠之詞)라는 말로 서로 대칭되게 하였다. 서로 대칭되어 있는 ‘선언타물’과 ‘인기소영지사’의 연관성을 주희는 『주자어류(朱子語類)』에서 「관저(關雎)」시를 예로 들어 다음과 같이 설명하였다.

“저구(雎鳩)는 모씨(毛氏)가 진지하면서도 유별하다고 여겼다.…… 무릇 지(摯)는 지(至)와 뜻이 같으니 그 정의(情意)가 서로 깊고 지극 하되 친압한 적이 없음을 말한 것이니, 저 즐겁지만 음탕하지 않은 뜻을 알 수 있다. 이것이 흥시(興詩)이다. 흥(興)은 기(起)이니 만물(자연물)을 끌어대어 나의 뜻을 일으키는 것이다. 예를 들어 저구는 정이 지극하지만 유별한 동물이고, 행채(荇菜)는 깨끗하고 부드러운 식물이니 오히려 흥으로 쓰더라도 심히 동떨어지지 않는다. 기타 시에는 상하구가 전혀 서로가 비슷하지 않은 것이 있는데 다만 다른 자연물을 빌려 나의 뜻만을 일으킬 뿐이니 비록 모두 흥이라도 「관저(關雎)」와는 또한 사뭇 같지 않다.”²⁰⁾

주희는 위에서 살펴본 두 가지 흥의 정의에 따라 『시집전』에서 「관저」의 시에 대하여 더욱 구체적으로 설명을 하였다. 그 내용을 살펴보면 다음과 같다.

20) “雎鳩 毛氏以爲摯而有別……蓋摯與至同，言其情意相與深至而未嘗狎 便見其樂而不淫之意 此是興詩 興起也 引物而起吾意 如雎鳩是摯而有別之物 荇菜是潔淨和柔之物 猶不甚遠 其他亦有全不相類 只借它物而起吾意者 雖皆是興 與「關雎」又略不同也”(『朱子語類』卷八十一).

關關雎鳩 한 쌍의 저구새가 꾸욱 꾸욱 노래하며
 在河之州 다정하게 황하의 모래밭에 노닐고 있네
 窈窕淑女 암전하고 어여쁜 아가씨는
 君子好逑 훌륭한 멋진 군자의 좋은 짝이라네

參差行棹 올망졸망한 행채를
 左右流之 이리저리 물결 따라 따고 있던
 窈窕淑女 암전하고 어여쁜 아가씨를
 寤寐求之 자나 깨나 이리저리 구하네
 求之不得 구하여도 구할 수 없으니
 寤寐思服 자나 깨나 그리워하고 생각하네
 悠哉悠哉 오래도록 애타고 애가 타서
 輾轉反側 앞치락뒤치락하며 잠들지 못하네

參差行棹 올망졸망한 행채를
 左右采之 이리저리 캐고 있던
 窈窕淑女 암전하고 어여쁜 아가씨와
 琴瑟友之 거문고와 비파를 타며 사귀네
 參差行棹 올망졸망한 행채를
 左右芼之 이리 저리 고르고 있던
 窈窕淑女 암전하고 어여쁜 아가씨와
 鐘鼓樂之 종치고 북치며 즐겁게 지내네

「關雎, 3장」

주희는 이 시에 대하여 “그 수법은 흥(興)이다. 관관(關關)은 자웅(雌雄)이 서로 상응하는 화기애애한 소리이다. 저구(雎鳩)는 물새이니, 일명은 왕저(王雎)이다. 모양이 부예(鳧鷖)와 유사하니, 지금 강(江)과 회수(淮水) 사이에 있다. 태어나면서부터 정해진 짝이 있어서 서로 난잡하게 하지 않고, 짝이 항상 같이 놀되 서로 친압(親狎)하지 않는다. 그러므로 『모전(毛傳)』에 이르기를 ‘정이 두터우면서도 분별이 있다.’라고 하

였고, 『열녀전(列女傳)』에는 “사람들은 일찍이 그 새들이 올라타 함께 있는 것을 본 자가 없다.”라고 하였으니, 그 천성(天性)이 그러한 것이다. 흥(興)은 먼저 다른 사물을 말하여 읊을 말을 일으키는 것이다. 관관(關關)은 화기에애한 소리이다. 저구(雎鳩)는 왕저(王鳩)이다. 새가 정(情)이 진지하지만 유별(有別)하다...후비가 군자의 덕을 즐거워하여 화해하지 않음이 없고 또한 그 미색을 음란하게 하지 않고, 신중하고 굳으며 그윽하고 깊은 마음가짐은 관저의 유별함과 같다...후비가 관저의 덕이 있어 유한(幽閒)하고 정숙한 착한 여자이니 마땅히 군자의 좋은 짝이 될 수 있음을 말했다.”²¹⁾라고 하였다.

주희의 설명을 요약하면, 시인이 황하의 물가에서 멀리 관저가 울고 물속에서 행채를 채취하고 있는 아가씨를 보았다. 그때 시인은 다정한 한 쌍의 관저가 노니는 모습을 보고 그 관저처럼 다정하게 지낼 수 있는 아가씨를 연상하였다. 이로 인하여 자신의 짝이 될 수 있는 아가씨는 ‘요 조숙녀’라고 읊었다. 또한 이어서 그 아가씨의 맵시는 그 아가씨가 채취하고 있는 날씬하고 깨끗한 행채와 같다고 다시 읊었다. 결론적으로 주희는 시인이 관저와 행채를 보고 정감을 일으키고 그 일어난 정감을 관저와 행채에 의탁하여 자신의 정지를 표현한 것으로 본 것이다. 이러한 흥적 사유방식은 시경시대 이전에는 없었던 수법으로 『시경』에서 비로소 나타난 수법이다.²²⁾

21) “興也 關關 和聲也 雎鳩 王鳩也 鳥摯而有別.....后妃悅樂君子之德 無不和諧 又不淫其色 愼固幽深 若關雎之有別也...言后妃有關雎之德 是幽閒貞專之善女 宜爲君子之好逑”.

22) 조패림은 『흥적기원(興的起源)』이라는 책에서 『시경』 이전의 시의 특징에 대하여 “其一爲‘直言其情’，即將情志、懷抱、心理、願望等內心活動和內心狀態用陳述性的語言直接說出...其次，原始詩歌的另一種重要表現方式是‘直言其事’.”(趙沛霖 著, 『興的源起』, 中國社會科學出版社, 1987. 179쪽~180쪽)라고 말하였다. 이는 『시경』 이전의 시는 대부분 직서하는 수법만 있고 『시경』처럼 비흥의 수법이 없음을 지적한 말이다.

三. 맺는 말

부·비·흥(賦比興)은 정지(情志)를 표현하는 수단으로 물(物)을 사용하는데 그 물은 대부분 사물(事物)과 자연경물(自然景物)이다. 부는 자연물과 자연경물을 직접 묘사함으로써 자신의 정지를 직서(直敘)하는 방법이고, 비는 '비유하다'라는 뜻으로, 그 방법은 저 사물으로써 이 사물을 비유하는 것이다. 저 사물과 이 사물 사이에는 유사성 또는 동일성이 있어야만 가능하다. 이는 오늘날의 비유법처럼 양자 사이 즉 이것(原觀念: 本意)과 저것(補助觀念: 喻意) 두 사물 사이의 유사성 내지 동일성을 전제로 한 결합 방법이다. 흥은 흥구(興句)에서 자연물을 보고 감흥을 일으켜 그 자연물에 자신의 정지를 의탁(依託)하거나 이입(移入)시켜 형상화(形象化)된 자연물의 연상작용(聯想作用)을 통하여 응구(應句)의 내용을 암시하고, 응구에서는 흥구에서 암시(暗示)된 내용을 바탕으로 유관성(有關性) 있게 자신의 정지를 표현하는 수법이다.

부·비·흥의 이러한 특징으로 인하여 세 가지 수법은 표현수법인가 아니면 시를 짓는 작시법인가라는 논란이 있다. 본 논문에서는 부와 비는 표현수법으로, 흥은 시를 짓는 작시법으로 판단하였다. 『시경』의 시구는 표현수법의 측면에서 보면, 모두 부구(賦句) 아니면 비구(比句)이고 흥구(興句)는 없다. 흥구가 존재하려면 반드시 상하구(上下句)의 연결성이 전제되어야 한다. 따라서 흥구는 상하구의 연결성을 전제로 할 때 가능한 수법이라고 할 수 있다. 요약하면, 부와 비는 표현수법에 해당하고 흥은 시를 짓는 작시법이다. 흥은 부구와 비구를 바탕으로 그 의미가 표현되고 상하의 출구와 응구가 유기적으로 연결되어 상구의 출구가 하구의 응구의 내용을 암시 또는 연상하는 수법이다.

부·비·흥의 수법을 사유적 측면에서 살펴보면, 그 사유방식은 자신의 정감을 자연물에 기탁하는 감정이입(感情移入)을 통하여 예술형상(藝術形象, 意象)을 창조하는 것이다. 다시 말하면 외부의 자연경물(自然景物, 物象)에 감정을 이입시켜 자연물을 활용하여 시적으로 표현함으로써(形象) 그 형상에 비유와 상징을 투영하여 의상(意象)을 창조하는 것이다. 이러한 사유방식은 한마디로 형상사유(形象思惟)라고 할 수 있다. 이런 사유방식은 자연경물(自然景物)을 보고 감흥(感興)을 일으켜 그 자연물에 자신의 정지(情志)를 의탁(依託)하여 표현하는 것이다. 이를 통하여 자연경물을 시속에서 형상화(形象化)하여 자신의 정지를 표현한다. 즉 자신의 추상적(抽象的)인 정지(情志)를 구체적(具體的)인 형상(形象)으로 만들어 표현하고 형상이 소조(塑造)된 이후에는 그 형상으로만 사유하여 자신의 뜻을 표현한다. 이러한 사유방식은 시경시대 이전에는 없었던 사유방식으로 이 시대에 이르러 비로소 창조되었고, 이후의 시문학(詩文學)의 전통으로 계승되고 발전되어 중국 시문학의 커다란 특징이 되었다고 할 수 있다.

〈참고문헌〉

- 朱熹 著, 朱傑人 外 2名 主編(2000), 『朱子全書』, 上海古籍出版社·安徽教育出版社.
- 金赫濟 編纂(2000), 『詩傳』, 明文堂.
- 成百曉 譯註(2006), 『詩經集傳』, 傳統文化研究會.
- 洪湛俊(2002), 『詩經學史』 上·下冊, 中華書局.
- 于新 著(2010), 『詩經研究概論』, 中國社會出版社.
- 戴維 著(2001), 『詩經研究史』, 湖南教育出版社.

- 朱孟庭 著(2012), 『詩經的多元闡釋』, 文津出版社.
- 錢穆 著(2002), 『朱子學提綱』, 三聯書店.
- 檀作文 著(2003), 『朱熹詩經學研究』, 學苑出版社.
- 鄒其昌 著(2004), 『朱熹詩經詮釋學美學研究』, 商務印書館.
- 莫礪鋒 著(2006), 『朱熹文學研究』, 南京大學出版社.
- 袁行需 외 2인(1994), 『中國詩學通論』, 安徽教育出版社.
- 실시학사 경학연구회(2008), 『역주 시경강의』 1, 2, 3, 도서출판 사암.
- 何海燕 著(2011), 『清代詩經學研究』, 人民出版社.
- 郭全芝 著(2010), 『清代詩經新疏研究』, 安徽大學出版社.
- 詹石窗(2002), 『中國哲學史』, 中國書店.
- 趙沛霖 著(1987), 『興的源起』, 中國社會科學出版社.

A Study on a Way of Thinking of fu · bi · xing in *shijing*

Park, Sun-Cheol*

In the Book of Shijing, there is a traditional method of expression and composing poetry known as Fu, Bi, and Xing (賦比興). In the Mao Commentary (毛傳), only Xing (興) is mentioned, appearing 116 times. The total number of works includes 70 poems from the Guofeng (國風), 40 from the Xiaoya (小雅), 4 from the Daya (大雅), and 2 from the Song (頌), totaling 106 poems. Regarding Fu, Bi, and Xing, the Eastern Han scholar Zheng Xuan (鄭玄) was the first to annotate them in his commentary on the Zhou Li (Zhouli zhu·Da Shi), where Kong Yingda (孔穎達) later stated, "Fu, Bi, and Xing are used in poetry." After Kong Yingda, several scholars have written commentaries on these concepts. By referencing these commentaries, the way of thinking behind Fu, Bi, and Xing can be analyzed, and it is found that its characteristic thought process is xingxiang siwei (形象思維), or "figurative thinking."

Figurative thinking refers to the act of seeing natural scenery (自然景物), which evokes a feeling or inspiration (感興), and then projecting one's emotions or desires (情志) onto these natural elements. Through this, the natural scene is transformed into a figure within the poem, allowing the poet to express their emotions. In other words, abstract emotions are made concrete through figurative representations, and once the figure is shaped, the poet continues to contemplate and express their intentions solely through the figure. This way of thinking was not present before the Book of Songs era, but was created during this time, and became a significant and lasting tradition in

* Jeonbuk National University / E-mail: unshan@hanmail.net

Chinese poetic literature, continuing to develop as one of the defining characteristics of Chinese poetry.

Key Words

shijing, natural object, bubixing, image, embody, empathy, embody thinking

논문접수일: 2024.12.04, 심사완료일: 2024.12.04, 게재확정일: 2024.12.18

『모시정의』의 「주남」 傳箋 이문 교감 방법

김정규 *

1. 들어가며
 2. 『毛詩正義』의 구조와 孔穎達의 「周南」 해석 체계
 3. 공영달의 經傳箋文 해석과 異文 校勘
 4. 「周南」의 해석 체계 안에서의 異文勘定
 5. 마치며
- 부록) 「주남」 부분에서 보이는 『모시정의』의 교감문

■ 국문요약

공영달의 『오경정의』는 唐代 과거시험의 교과서이자 경전 해석의 권위를 수립하는 데 중요한 텍스트이다. 그 중 『모시정의』는 공영달이 劉炫과 劉焯의 義疏를 바탕으로 정리된 문헌이다. 공영달은 『모시정의』를 편찬할 때 다양한 판본의 이문을 교감하고, 자신의 해석 체계에 따라 經, 傳, 箋의 해석을 일관되게 구축하였다. 특히 공영달은 毛傳과 鄭箋의 연관성 및 각 판본의 구체적인 상황을 고려하여 해석 체계에 영향을 미치는 이문에 대해 명확한 판단을 내렸고, 영향을 미치지 않는 이문은 병존시키는 방식을 취했다. 이를 달리 말하면 공영달은 자신의 해석 체계 안에서 모전과 정전을 교감했다는 것이다. 본 연구는 공영달의 『모시정의』에서 「주남」의 모전과 정전에 대한 해석 방식과 교감 방법을 분석하여 당대 경전 해석체계와 원본의 정형화 과정을 고찰하였다.

* 북경대학교 중어중문학과 박사과정 / E-mail: uninitiated@naver.com

주제어: 공영달, 『모시정의』, 『주남』, 교감, 경학

1. 들어가며

孔穎達의 『毛詩正義』는 당대의 학술을 정리하고 과거시험의 교과서로 사용할 목적으로 편찬한 『오경정의』 중 하나이다. 근래 공영달 『모시정의』에 대한 연구는 주로 『모시정의』를 포함한 『十三經注疏』의 판본, 편집, 교감, 경전해석 등 연구로 나타난다. 일본 학자 喬秀岩는 경전해석의 시대적 변화에 대해 새로운 시각을 제시하였다. 그는 皇侃의 『論語義疏』, 공영달의 『오경정의』, 賈公彥의 『二禮疏』와 殘軫인 皇侃의 『禮記子本疏義』, 劉炫의 『孝經述義』를 비교하였다. 이를 통해서 南朝와 北朝의 義疏學이 初唐에 이르러 쇠망하는 과정을 서술하였다.¹⁾

그러나 『毛詩』에 있어서는 劉炫과 劉焯의 저서가 산일되어서 『모시』의 소학에 대해 한정적인 고찰을 할 수밖에 없었다. 程蘇東의 『『毛詩正義』“刪定”考』²⁾에서는 『모시정의』가 류현의 『毛詩述義』를 산정하는 방법을 고찰했는데, 당대 학자들이 『모시정의』를 산정하는 과정에서 새롭게 교감한 원본과 결합하여 기존의 의소를 새로운 방식으로 나타냈다고 추정하였다.³⁾ 孫少華와 徐建委의 연구는 先唐經典과 文本文獻의 “역사

1) 喬秀岩, 『義疏學衰亡史論』, 三聯書店, 2017.12. 해당 저서의 원제는 『南北朝至初唐義疏學研究』이다. 2001년에는 東京의 白峰社에서 일본판을 출판하면서 제목을 『義疏學衰亡史論』으로 수정하였다. 2013년에는 대만 萬卷樓에서 출판하였고 일본 출판 때의 제목을 따랐다. 이 논문 이전에는 南北朝의 경학을 공영달 『오경정의』가 발전시켰다는 것이 주된 의견이었다. 이 논문이 발표된 이후에는 오히려 南北朝의 경학이 初唐보다는 해석이 다양하다는 이유로 『오경정의』부터는 쇠퇴한 모습을 띤다는 것이 주류 관점이 되었다.

2) 程蘇東, 『『毛詩正義』“刪定”考』, 『文學遺產』, 2016(05).

성”과 “시대성”을 초점으로 선당문헌에 대한 歧義와 원본형성에 대해 탐구하였다. 그 중 徐建委의 『九經從抄本到刻本的轉變——以「毛詩詁訓傳」爲例』⁴⁾에는 中國國家圖書館에 소장된 『毛詩詁訓傳』을 저본으로 『모시정의』의 소문에서 제시하는 300여조의 교감 이문을 자세히 비교하였다. 이를 통해 宋代의 간행자가 이문들을 정돈하고 경전을 定型하는 방식을 밝혔다.⁵⁾ 이러한 연구는 공영달의 『모시정의』에서 제시하고 있는 이문에 초점을 맞춰서 연구한 사례가 되었다.

『모시정의』의 교감문은 “某某, 定本(혹은 集注, 俗本)作某某”의 형식으로 되어있다. 이를 통해 공영달이 교감에 사용한 판본을 알 수 있는데, 언급되는 서적으로는 崔靈恩의 『毛詩集注』, 顏師古의 『毛詩定本』과 俗本이 있다. 『모시정의』에서 언급하는 ‘정본’에 대한 이견이 있으나 소수를 제외하고는 대체로 안사고의 『모시정본』이라고 본다.⁶⁾ 속본은 당대에 통행되었던 『모시』의 판본이다. 교정문에서 언급되는 문헌으로 보아, 공영달은 ‘정본’과 ‘집주’를 참고본으로 사용하였다 볼 수 있다. 따라서 『모시정의』의 소문과 교감 텍스트를 분석해 보면 공영달을 비롯한 학자들이 『모시정의』를 편집할 당시 최소한 저본으로 『모시고훈전』을, 참고

3) 程蘇東이 “산정”이라는 말로 표현한 이유는 『모시술의』에서 『모시정의』로의 변천과 『모시정의』가 『모시술의』의 글을 계승했다는 것을 강조하기 위한 것으로 보인다. 본 논문의 저자는 『모시술의』를 포함한 여러 문헌을 참고하고 또 자신의 경주문에 맞는 해석을 작성했다는 의미를 강조하여 이 글에서는 편집이라고 지칭하였다.

4) 孫少華·徐建委, 『從文獻到文本——先唐經典文本的抄撰與流變』, 上海古籍出版社, 2016.10.

5) 孫少華·徐建委, 『從文獻到文本——先唐經典文本的抄撰與流變』, 上海古籍出版社, 2016.10., 115-212면.

6) 아래의 편목은 『毛詩定本』과 관련된 연구이다. 程蘇東, 「『毛詩正義』所引定本索考」, 『中國典籍與文化論叢』, 2010; 潘銘基, 「『毛詩正義』所引“定本”研究」, 『經學文獻研究集刊』, 2015(01); 李慧玲, 「孔穎達『五經正義』中的“定本”辨析——以『毛詩正義』爲例」, 『歷史文獻研究』, 2015(02); 高藝鵬, 「再論『毛詩正義』所引“定本”性質」, 『國學學刊』, 2023(01); 余越, 「『五經正義』所引“定本”研究平議」, 『儒家典籍與思想研究』(第十六輯), 2024.4.

본으로는 류현의 『모시술의』, 최령은의 『모시집주』, 안사고의 『모시정본』, 그리고 통행되던 속본을 활용했음을 알 수 있다.⁷⁾

상술한 徐建委의 선행연구에서는 『모시정의』의 교감문이 송본 『모시고훈전』의 正本에 상당한 영향을 미쳤다고 밝혔다. 현존하는 송본 계열의 『모시고훈전』인 國家圖書館所藏南宋刊本 『모시고훈전』, 『監本纂圖重言重意互注點校毛詩』, 清代仿刻相台岳珂刊 『모시고훈전』 등의 판본의 텍스트는 『모시정의』의 교감문을 따랐으므로 소수의 사례를 제외하면 두 텍스트가 거의 일치한다.⁸⁾ 이처럼 그의 연구는 『모시정의』의 교감문과 송본의 원본을 비교해서 두 판본 간의 연관성을 다음과 같이 정리하였다.

1. 『모시정의』가 속본 혹은 『정의』본이 틀렸다 판단하는 텍스트에 대해서 송본 『모시고훈전』은 정본을 따랐다.
2. 『정의』가 정본이 틀렸다 판단하는 텍스트에 대해서 송본 『모시고훈전』은 『정의』본, 속본 혹은 타 판본을 따랐다.
3. 정본, 『정의』본과 속본의 의미가 모두 통할 경우, 송본 『모시고훈전』은 『정의』본이나 속본을 참고하여 텍스트를 따로 수정하지 않았다.
4. 송본 『모시고훈전』은 陸德明 『經典釋文』의 교감문에서 취사를 했다. ⁹⁾

이 연구는 송본 『모시고훈전』과 『모시정의』 교감문과의 관계를 명확하게 밝혔다. 다만, 더 나아가서 『모시정의』의 교감문과 해석의 연관성

7) 孫少華·徐建委, 『從文獻到文本——先唐經典文本的抄撰與流變』, 上海古籍出版社, 2016.10, 158면.

8) 소수의 사례는 반복적인 관각으로 인한 텍스트의 오류 전승을 가리킨다. 孫少華·徐建委, 『從文獻到文本——先唐經典文本的抄撰與流變』, 上海古籍出版社, 2016.10, 165면.

9) 孫少華·徐建委, 『從文獻到文本——先唐經典文本的抄撰與流變』, 上海古籍出版社, 2016.10, 165-168면.

도 고려할 수 있으리라 생각된다.

본 연구는 이전 연구를 바탕으로 공영달의 교감문과 해석간의 관계에 주목하였다. 『오경정의』에서는 각 판본의 이문을 교감한 기록이 나타나나, 그중 교감문이 가장 많이 언급되는 텍스트는 『모시정의』이다. 당시의 문헌은 사본으로 유통되었기 때문에 각 사본마다 따르는 문구가 달랐다.¹⁰⁾ 따라서 각기 다른 텍스트를 바탕으로 한 다양한 해석이 존재했을 것으로 보인다. 공영달의 교감문은 당시에 유통된 여러 대표적인 이문을 기록한 것으로, 이를 통해 공영달은 각 판본의 옳고 그름을 판단하고 당시에 유행하던 판본 중에서 바른 텍스트를 확정하였다. 경전 해석은 의거하는 텍스트에 따라서 다른 해석이 발생하기 때문에, 공영달은 이러한 이문들을 종합적으로 판단하여 일관된 경전 해석을 마련할 필요가 있었다. 특히, 그는 당대 과거시험의 교과서로 활용될 신뢰할 만한 경전 해석서를 편찬하기 위해 이러한 작업을 수행하였다. 이러한 필요에 따라 공영달의 『모시정의』의 해석은 올바른 저본을 기반으로 해야 했고, 따라서 공영달은 교감문을 통해 바른 저본을 확정하였다. 따라서 공영달의 해석과 교감문은 서로 밀접한 관련이 있다. 본고는 해석과 교감문을 함께 분석하여 공영달이 異文을 처리하는 방법에 대해서 알아보고자 한다.

본문에서는 다음과 같은 연구 방향을 설정하였다. 첫 번째로 『모시정의』의 구조와 공영달의 「주남」 해석체계에 대해 살펴볼 것이다. 「주남」으로 설정한 이유는 『시경』의 첫 편이고 많은 연구성과가 누적되어 있어, 이 주제에 대해 명확하게 밝힐 수 있으리라 생각했다. 두 번째로 공영달의 모전과 정전에 대한 해석과 교감문을 함께 검토할 것이다. 세 번

10) 다만 사본의 유통 특성상 권위 있는 판본을 주로 따라간다. 큰 틀로 대표적인 사본계통은 있었을 것이다. 본문은 주로 사본에 대한 이문을 논하는 글이므로 본문에서의 '판본'은 '판각에 의한 판본(edition)'의 의미가 아닌 '원본(text) 측면의 판본'이다.

째로 이상의 내용들을 바탕으로 「주남」의 해석 체계 안에서의 이문 감정을 살펴볼 것이다. 이를 통해 공영달의 이문 감정 방법을 이해하고, 여러 해석을 정형하는 방식도 살펴볼 수 있을 것이다. 또한 경학사 측면에서 다양한 해석이 고착화되는 과정의 일면도 볼 수 있을 것이다.

2. 『毛詩正義』의 구조와 孔穎達의 「周南」 해석 체계

현 『十三經注疏』에 포함되는 통행본 『모시정의』는 經文, 毛亨의 傳, 鄭玄의 箋, 孔穎達 疏로 구성되어 있다. 그 중 육덕명의 『경전석문』은 經注와 疏 사이에 부록되는 방식으로 합본되었다. 『모시정의』가 편찬될 당대에는 經, 注, 疏가 합쳐서 유통되지 않고 經注本과 『정의』가 별개로 유통되었다. 『모시정의』의 單行은 남송 때 經注疏 합본이 나오기까지 지속되었다.¹¹⁾ 공영달의 『모시정의』는 해석하는 부분을 따로 표시하고 “正義曰”을 달아 그 뒤에 疏文만을 수록하였다. 여기서는 經文과 毛傳, 鄭箋은 수록하지 않았다.

『모시정의』에서는 ‘標起止’라는 방식으로 “모로부터 모모까지[某某至某某]”의 형식을 취하여 해석해야 하는 부분을 표시하였다. 毛傳과 鄭箋의 경우는 “傳某某至某某”, 箋某某至某某”라 표시하고, 그 아래에 “正義曰”을 써서 소문을 달았다. 공영달은 『모시정의』를 작성할 때 劉炫의 『毛詩述義』를 저본으로 소문을 정리 및 보충하였다.¹²⁾ 『모시정의』의

11) 지금 통용되는 공영달 『모시정의』는 經, 毛傳, 鄭箋, 孔疏가 모두 합쳐진 『모시주소』이다. 최초의 『모시정의』 經, 傳, 箋의 合刻本은 南宋紹熙三年에 黃唐이 茶鹽司에서 供職할 때에 간행되었다. 그러나 현재 8행본은 소실되고 『경전석문』이 부록된 10행본만 남아 있다. 『모시정의』의 單疏本의 경우 일본 杏雨書屋 소장 남송판본이 있는데, 이는 복송복각본으로 추정된다.

12) 『毛詩正義』序: 其近代爲義疏者, 有全緩、何胤、舒瑗、劉軌思、劉醜、劉焯、劉炫等。然焯、炫並聰穎特達, 文而又儒, 擢秀幹於一時, 馳絕轡於千里, 固諸儒之所揖

소문은 二劉舊疏와 唐人疏補 두 겹으로 이루어져 있다.¹³⁾ 류현의 『모시술의』 또한 標起止를 통해 해석하는 부분을 표시하였다. 공영달이 『모시정의』를 편집할 때, 류현이 표시한 標起止를 자신이 저본으로 쓰고 있는 『모시고훈전』을 근거로 덮어씌웠다. 그러나 「燕燕」편 등에 대해서는 수정하지 못했다.¹⁴⁾ 이는 당대에는 판각이 아닌 사본 형태로 유통되었기 때문에 標起止도 당시에 유통되던 사본에 맞춰서 준비되었을 것으로 추정할 수 있다. 이러한 標起止로도 공영달이 사용했던 판본에 대한 실마리를 얻을 수 있다.

이 장에서는 「周南」을 중심으로 『모시정의』의 경전해석과 그가 제시한 교감문의 관계를 분석하여 공영달이 이문을 취사한 방법을 살펴보고자 한다. 살펴보기에 앞서 우선 「주남」의 해석체계를 분석하고자 한다.

「주남」에 수록된 시들은 后妃와 문왕에 대한 시이다. 「시서」의 첫 구절에는 시의 主旨를 밝히고 있어, 각 시의 주요 요지를 분류할 수 있는 단서가 된다. 정현의 「周南召南譜」에 대한 공영달의 소문에서는 다음과 같이 말하고 있다.

「周南召南譜」: 이 때문에 두 나라의 시가 후비와 부인의 덕을 처음으로 삼고 「麟之趾」와 「騶虞」를 마지막으로 삼아 후비와 부인에게 이러한 덕이 있는 것을 말했으니 그 군자를 도와 모두 공을 이루어 아름다운 상서를 얻는 것에 이를 수 있음을 흥하였다. ○ 正義曰: ……주남과 소남의 큰 뜻은 모두 가까운 곳부터 먼 곳에 미쳤으니, 주남의 「關雎」에서 「螽斯」까지 모두 후비 자신의 일이고, 「桃夭」「芣苢」는 후

讓，日下之無變，其於所作疏內特爲殊絕。今奉勅刪定，故據以爲本。然焯、炫等負恃才氣，輕鄙先達，同其所異，異其所同，或應略而反詳，或宜詳而更略，準其繩墨，差忒未免，勸其會同，時有顛蹟。今則削其所煩，增其所簡，唯意存於曲直，非有心於愛憎。(毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，『毛詩正義』，北京大學出版社，2000.12. 4면.)

13) 程蘇東, 「『毛詩正義』所引『定本』考索」, 『中國典籍與文化論叢』, 2010.

14) 程蘇東, 「『毛詩正義』“刪定”考」, 『文學遺產』, 2016(05).

비의 교화가 미친 것이며 「漢廣」과 「汝墳」은 바꾸어서 문왕의 교화를 말하여 그 교화가 또 먼 곳(까지 이르는 것)을 보았다. 15)

정현의 「주남소남보」에서는 「주남」과 「소남」의 첫편과 마지막 편 모두 후비의 덕이 군자를 도와서 아름다운 상서를 얻을 수 있음을 밝히고 있다. 이에 대해 공영달은 「주남」의 시를 「시서」의 내용에 따라 분류하였다. 「주남」에 수록된 시 중 「關雎」, 「葛覃」, 「卷耳」, 「樛木」, 「螽斯」는 후비 자신과 관련되고, 「桃夭」, 「兔置」, 「采芣」는 후비의 교화가 미치는 영향과 관련되며, 「漢廣」과 「汝墳」은 문왕의 교화가 남국까지 미친 것과 관련된다. 이러한 내용은 「兔置」, 「漢廣」, 「麟之趾」의 서문에 대한 공영달 소문에서도 구체적으로 확인할 수 있다.

그렇다면 후비의 덕과 문왕의 교화는 구체적으로 무엇을 의미하는가? 「關雎序」는 후비의 덕과 그것이 미치는 영향에 대해서 서술하고 있으며, “관저는 후비의 덕이다[關雎, 后妃之德也].”라는 문구로 시작한다. 이에 대한 공영달 소에는 『二南』과 관련된 시를 다음과 같이 설명하고 있다.

「주남」과 「소남」의 풍은 실제로 문왕의 교화이나 후비의 덕을 찬미한 것은 부부의 본성은 인륜의 중요함이기 때문에 부부가 바르면 부자가 친하고, 부자가 친하면 군신이 공경한다. 이로 인해 시로 그 성과 정을 노래한다. 16)

15) 『詩譜序』 「周南召南譜」：是故二國之詩以后妃夫人之德爲首，終以麟趾、騶虞，言后妃夫人有斯德，興助其君子，皆可以成功，至于獲嘉瑞。○正義曰：……而二風大意，皆自近及遠，周南關雎至螽斯皆后妃身事，桃夭、兔置、采芣后妃化之所及，漢廣、汝墳變言文王之化，見其化之又遠也。……周南上八篇言后妃，漢廣、汝墳言文王。……周南以桃夭至采芣三篇爲后妃所致，漢廣以下，其事差遠，爲文王之致。(毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，『毛詩正義』，北京大學出版社，2000.12. 14-15면.)

16) 二南之風，實文王之化，而美后妃之德者，以夫婦之性，人倫之重，故夫婦正則父子親，父子親則君臣敬，是以詩者歌其性情。(毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，『毛詩正義』，北京大學出版社，2000.12. 5면.)

여기에서는 후비의 덕을 찬미한 이유를 부부의 본성이 인륜의 핵심임을 강조하고 있다. 부부관계가 바르면 부자와 군신 간의 관계까지 확산된다고 설명한다.

「관저서」에서는 또한 이 편에 대해 “「주남」과 「소남」은 시작을 바르게 하는 도이고 왕의 교화의 기틀이다. 이로 인해 「관저」에서 숙녀를 얻어 군자와 짝함을 즐거워하고, 어진 자를 올리는 것에 있어서 여색을 과하게 하지 않았나 걱정하였다. 그윽하고 한적함을 슬퍼하고 어진 자질을 가진 자를 생각하여 선한 마음을 상하게 할 마음이 없으니 이는 「관저」의 뜻이다.”¹⁷⁾라고 했다. 이에 대해 공영달은 “위에서 이미 「주남」과 「소남」을 총괄하여 말했고, 또 「관저」편의 뜻을 말하여 위의 후비의 덕을 반복하여 서술하였으니 「주남」과 「소남」이 모두 시작을 바르게 하는 도를 말하여서 먼저 집 안의 교화를 찬미한 것이다.”¹⁸⁾라고 설명하고 있다.

상술한 정현의 「시보」와 「주남」 각 편 의 서문에 대한 공영달의 소를 살펴보면 다음과 같은 결론을 도출할 수 있다. 부부가 바르면 부자가 친해지고, 부자가 친해지면 군신이 공경하여 천하를 다스릴 수 있게 된다. 이는 바른 부부 관계가 다스림의 시작을 바르게 하는 도이고 王化의 기틀이기 때문이다. 「주남」 해석의 체계가 이러한 바른 부부 관계에서 시작되기 때문에 「關雎」, 「葛覃」, 「卷耳」, 「樛木」, 「螽斯」에서는 후비의 역할을 통해 덕을 강조하였다. 이러한 후비의 덕이 「桃夭」, 「芣苢」, 「采芣」에서는 나라에 미치는 영향을 다루고 있으며, 더 나아가 「漢廣」과 「汝墳」에서는 후비의 덕이 문왕의 교화로 전환되어 남국까지 미치는 점

17) 周南、召南，正始之道，王化之基，是以《關雎》樂得淑女以配君子，憂在進賢，不淫其色。哀窈窕，思賢才，而無傷善之心焉，是關雎之義也。(毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，《毛詩正義》，北京大學出版社，2000.12. 24면.)

18) 上既總言二南，又說《關雎》篇義，覆述上后妃之德，由言二南皆是正始之道，先美家內之化。(毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，《毛詩正義》，北京大學出版社，2000.12. 24면.)

을 설명하고 있다.

후술하고자 하는 『모시정의』의 교감문에 대한 감정도 이 해석체계 안에서 이루어지고 있다.

3. 孔穎達의 經傳箋文 해석과 異文 校勘

상술한 바와 같이, 공영달은 과거시험의 교과서로 활용할 목적으로 『오경정의』를 편집했다. 이를 위해 공영달은 당시에 통용되던 속본을 저본으로 사용하였고, 안사고의 『정본』과 최령은의 『집주』, 그리고 다른 속본 판본을 비교하여 텍스트를 勘定하였다. 본 절에서는 공영달이 經, 傳, 箋을 해석한 내용을 바탕으로 그가 이문을 교감한 방법에 대해 고찰하고자 한다.¹⁹⁾

먼저 공영달 『모시정의』의 교감문은 두 가지로 분류가 가능하다.

첫째, 공영달은 이문에 대한 판단을 내려 정답을 제시하였다. ‘某某本衍’이나 ‘某某本誤’ 등의 표현을 사용하여 텍스트에 대한 판단을 명확히 내린 부분이 이에 해당한다. 이러한 판단은 대체로 소문의 해석으로 교감의 타당성을 제시하고 있다. 이를 구체적으로 이해하기 위해 몇 가지 대표적인 사례를 살펴보고자 한다.

「관저」편 “꾸옥꾸옥 물수리[雉鳩]가 황하의 모래섬에 있도다[關關雉鳩，在河之洲]”에 관한 毛傳에 “雉鳩，王雉也，鳥摯而有別”²⁰⁾라는 구절이 있다. 이에 대해 공영달 『모시정의』에는 다른 판본을 제시하고 있는

19) 본문에서 사용하는 『毛詩正義』의 원문은 北京大學出版社(2000.12)의 『毛詩正義』를 기준으로 하였고 異文을 제시하고 비교하는 부분에 대해서는 가독성을 고려하여 각 주에서 번역을 하였다.

20) 저구(雉鳩)는 왕저(王雉)이다. 새가 도타우나 구별이 있다.

데, “속본에 ‘雉鳩, 王雉之鳥’라고 한 것은 잘못되었다.”²¹⁾라고 하였다. 이에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

정본(定本)에서는 ‘새가 도타우나 구별이 있다[鳥摯而有別]’라 말한 것은 새 중에 암컷과 수컷이 마음의 뜻이 지극히 도타우면서 오히려 구별이 있을 수 있다고 말한 것이다. 그러므로 후비가 군자를 기쁘고 즐겁게 하여 마음이 깊으나 오히려 그 여색을 과하게 하지 않는다는 것을 흥(興)하였다. 毛傳에서 ‘摯’이라는 글자는 실로 ‘지극함[至]’이라는 뜻을 취했으므로 鄭箋에서 “摯은 ‘지극함[至]’이니 왕저(王雉)라는 새는 수컷과 암컷의 마음의 뜻이 지극하나 구별이 있다”라고 말하여 毛傳을 거듭 밝힌 이유이다. 속본(俗本)에 “雉鳩, 王雉之鳥”라 말한 것은 잘못되었다. ²²⁾

정본과 속본을 비교했을 때, 속본은 단지 雉鳩가 어떤 새인지만 설명을 하고, 정본에서 말한 것과 같이 雉鳩의 성질을 언급하지 않았다. 그래서 『모시정의』에서도 이에 대한 설명으로 정현의 주석과 연계를 해서 설명하고 있고, 정현 또한 ‘도타우나 구별이 있다[摯而有別].’의 ‘도답다[摯]’에 대해서 ‘지극함[至]’의 의미를 취하여 모전의 설명을 토대로 저구(雉鳩)의 구체적이고 추상적인 설명을 한 번 더 거듭했다고 이해하고 있다. 즉, 모전과 정전을 연계 관계로 규정하여 이문의 正誤를 정했다고 볼 수 있다. 다음은 모전과 정전의 원문을 비교하고자 한다.

[毛傳] 雉鳩, 王雉也, 鳥摯而有別. (俗本作“雉鳩, 王雉之鳥”.)

21) 俗本云“雉鳩, 王雉之鳥”者, 誤也. (28면.)

22) 『毛詩正義』「關雉」: 定本云“鳥摯而有別”, 謂鳥中雌雄情意至厚而猶能有別, 故以興后妃說樂君子情深, 猶能不淫其色。傳爲“摯”字, 實取至義, 故箋云“摯之言至, 王雉之鳥, 雄雌情意至然而有別”, 所以申成毛傳也。俗本云“雉鳩, 王雉之鳥”者, 誤也。(毛亨傳, 鄭玄箋, 孔穎達疏, 『毛詩正義』, 北京大學出版社, 2000.12, 28면.)

〔鄭箋〕摯之言至，王雎之鳥，雄雌情意至然而有別.²³⁾

속본에서 언급되는 ‘王雎之鳥’라는 구절은 정전에서 똑같이 언급되는 것이 보인다. 모전과 마찬가지로 雎鳩를 지칭하고 있다. 정전에서 먼저 ‘도타움(摯)을 지극함(至)이라 한다(摯之言至)’라는 구절로 摯를 至로 해석하였다. 그 다음에 나오는 ‘王雎之鳥，雄雌情意至然而有別’²⁴⁾은 毛傳의 ‘雎鳩，王雎也，鳥摯而有別’²⁵⁾의 해석과 대비된다. 이는 두 주석의 대비로 인해 발생한 오류이다. 그러므로 모전에서의 ‘鳥摯而有別’²⁶⁾은 정현이引申하기 위해서는 필수적인 텍스트라고 보아 속본에서 언급하는 ‘雎鳩，王雎之鳥’를 오류로 보았다.

「관저」편에는 또 다른 이문이 있다. 경문 ‘들쭉날쭉 노랑어리연꽃 나물(參差荇菜)’에 대한 주석으로 毛傳에서는 ‘荇，接余也’²⁷⁾라 하였다. 이에 대해서 『모시정의』는 “정본에는 ‘荇，接余也’로 되어있는데, 속본에는 ‘荇아래에 ‘菜’라는 글자가 있으면 衍文이다.”²⁸⁾라 하여 속본의 ‘荇菜，接余也’라는 텍스트를 오류로 보았다.

모형전에서 ‘荇接’부터 ‘宗廟’까지 ○正義曰: 『리아(爾雅)』 「석초(釋草)」에 “행(荇)은 접여(接余)이다[荇，接余]. 그 잎은 귀목풀[苕]이다.”라 하였다. 陸機의 『毛詩草木鳥獸蟲魚疏』에서는 “접여(接余)는 줄기는 희고, 잎은 보랏빛 붉으며, 곧고 둥그랗고, 지름이 한 촌이다. 물에 떠 있으나 뿌리는 물 아래에 있어서 <줄기는> 물의 깊이와 같은데, 크기는 비녀 같고 위는 푸르고 아래는 희다. 흰 줄기를 죽으로 끓여서 쓴 술에

23) 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，『毛詩正義』，北京大學出版社，2000.12，25~26면.

24) 왕저(王雎)라는 새는 수컷과 암컷의 마음의 뜻이 지극하나 구별이 있다.

25) 저구(雎鳩)는 왕저(王雎)이다. 새가 도타우나 구별이 있다.

26) 새가 도타우나 구별이 있다.

27) 행(荇)은 접여(接余)이다.

28) “定本荇，接余也，俗本荇下有菜字，衍也”.

담구면 기름지고 맛이 좋아 안주가 된다.”라고 말하는 것이 이것이다. 정본에는 ‘행(荇)은 접여(接余)이다(荇, 接余也).’로 되어있는데, 속본에는 ‘荇아래에 ‘菜’라는 글자가 있으면 衍文이다.²⁹⁾

이 문단은 경문 ‘參差荇菜’에서 ‘荇’을 해석한 내용을 다루고 있다. 여기서 ‘菜’의 해석을 알 수 없어서 衍文으로 나타난 것으로 보인다. 이 문단의 標起止도 주목할 만하다. 傳荇接至宗廟라고 하는 것으로 보아, 『모시정의』에서 저본으로 활용하고 있는 판본은 荇接이라고 된 것을 확인할 수 있다. 따라서 공영달은 모전이 荇菜가 아닌 荇을 해석했다고 이해했다. 荇菜를 해석한 판본을 사용했다면 標起止도 역시 傳荇菜至宗廟이라 되었을 것이다.

荇에 대한 해석으로 『爾雅』, 『경전석문』, 『顏氏家訓』 또한 다른 이문을 제시하고 있다.

『經典釋文』: 행은 형(衡)과 맹(猛)의 반절음이다. 심중(沈重)은 유(有)와 병(並)의 반절음으로 읽었다. 좌우(左右)는 왕숙(王肅)은 모형(毛亨)과 같이 그대로 읽었다. 정현은 위의 글자를 좌(佐)라 발음하고 아래 글자는 우(佑)라 발음했다. 접여(接余)〈의 여(余)는〉 여(餘)라 발음하고 본래 혹 ‘접도(菱菜)’라 되어 있기도 하나 잘못된 것이다.³⁰⁾

『顏氏家訓』 『疏證』: 『시(詩)』에서 “들쪽날쪽 노랑어리연꽃”이라고 말하였다. 『이아(爾雅)』에서 “행(荇)은 접여(接余)이다(荇, 接余也)”라 말하였다. 〈행(荇)이라는〉 글자는 혹 행(荇)으로 되어있다.³¹⁾

29) 『毛詩正義』 「關雎」: 傳荇接至宗廟○正義曰: 「釋草」云: “荇, 接余, 其葉荇。”陸機疏云“接余, 白莖, 葉紫赤色, 正員, 徑寸餘, 浮在水上, 根在水底, 與水深淺等, 大如釵股, 上青下白, 霑其白莖, 以苦酒浸之, 肥美可案酒”是也。定本“荇, 接余也”, 俗本“荇”下有“菜”字, 衍也。(毛亨傳, 鄭玄箋, 孔穎達疏, 『毛詩正義』, 北京大學出版社, 2000.12, 30면.)

30) 『毛詩正義』 「關雎」: 荇, 衡猛反, 本亦作荇; 沈有並反。左右, 王申毛如字; 鄭上音佐, 下音佑。“接余”音餘, 本或作“菱菜”, 非。(毛亨傳, 鄭玄箋, 孔穎達疏, 『毛詩正義』, 北京大學出版社, 2000.12, 29면.)

『경전석문』, 『안씨가훈』 모두 苻菜의 苻에 대한 이문으로 苻과 耨을 제시하고 있다. 위 『모시정의』에서 인용하고 있는 『이야』에서는 耨으로 되어 있으나 『안씨가훈』에서 인용한 『이야』에서는 苻을 사용했다. 『경전석문』에서도 耨이라고 쓴 것으로 보아 당시에 이 두 글자는 통용되었던 것으로 보인다. 다만 이 『경전석문』과 『안씨가훈』 어디서도 ‘苻菜, 接余也’가 보이지 않는 것으로 보아 이후에 생겨난 이문으로 보인다.

『耨菑』편의 「시서」에는 “화평하면 부인이 자식을 두는 것을 즐거워할 것이다(和平則婦人樂有子矣).”라 하였다. 『모시정의』에서는 다음과 같이 서술했다.

耨菑三章章四句부터 有子까지 ○正義曰: 만약 천하가 혼란스럽고 어려워 병역이 쉬지 않으면 내 몸이 즐겁지 않아, 이 때에는 어찌 자식을 생각하는가? 지금은 천하가 화평하여 이에 부인이 비로소 자식을 둔 것을 즐거워할 것이다. 경의 3장은 모두 자식을 둔 일을 즐거워하는 것이다. “정본에는 ‘화평(和平)’ 위에 ‘천하(天下)’라는 두 글자가 없는데, 정현의 전에 의하면 있는 것은 잘못된 것이다.”³²⁾

여기서는 주석에 따른 경문 수정현상을 확인할 수 있다. “정본에는 ‘和平’위에 ‘天下’라는 두 글자가 없는데, 정현의 전에 의하면 있는 것은 잘못된 것이다.”³³⁾라 하는 것으로 보아 일부 텍스트는 “天下和平則婦人樂有子矣”라고 되어 ‘天下’ 두 글자가 추가되었다. 공영달의 판단과 같이

31) 『顏氏家訓』「疏證」: 『詩』云: “參差苻菜。”『爾雅』云: “苻, 接余也。”字或爲耨。(顏之推撰, 王利器撰, 『顏氏家訓集解』, 中華書局, 1993.12. 409면.)

32) 『毛詩正義』「耨菑」: 耨菑三章章四句至有子○正義曰: 若天下亂離, 兵役不息, 則我躬不閱, 於此之時, 豈思子也? 今天下和平, 於是婦人始樂有子矣。經三章, 皆樂有子之事也。定本“和平”上無“天下”二字, 據箋, 則有者誤也。(毛亨傳, 鄭玄箋, 孔穎達疏, 『毛詩正義』, 北京大學出版社, 2000.12. 61면.)

33) 定本“和平”上無“天下”二字, 據箋, 則有者誤也。(61면.)

정현은 “天下和, 政教平也³⁴⁾”라는 구절을 통해 和평이 이루어지는 장소를 설명하는 동시에, 화평이 이루어졌을 때 나타나는 현상을 함께 설명하고 있다. 이 현상은 정현의 설명이 일반적으로 받아들여지고 추후에 「부이서」의 원문에 반영된 것이다. 해당 구절을 『모시정의』에서도 ‘今天下和平’³⁵⁾이라 해석하고 있다. 「시서」에서 말하는 和평을 후대 사람들이 천하가 태평하다고 해석하였다. 공영달 『모시정의』의 체계에 의하면 「부이」는 후비의 덕이 나라에 미치는 영향을 다룬 시이다. 「모시서」로만 보았을 때 「관저」부터 「부이」까지 모두 후비를 언급하여 명확하게 드러나는 체계가 없었으나 정현에서 류현, 공영달을 거치면서 더욱 더 구체적으로 체계화가 되었고, 결국 이러한 경문 이해를 바탕으로 經, 傳, 箋 텍스트의 수정이 반영된 결과를 볼 수 있다.³⁶⁾

둘째, 공영달은 이문만을 제시하고 판단을 내리지 않았다. 無某某, 作某某 등의 표현을 사용하여 텍스트에 대한 판단을 내리지 않고 타판본의 이문을 남겼다.

「葛覃」편에 “나 스승께 말하여 나 시집갈 도리 알려 달라 하였네[言告師氏, 言告言歸].”라는 구절이 있다. 鄭箋은 경문의 歸를 ‘婦人謂嫁曰歸’³⁷⁾라고 해석하였다. 이에 대해 공영달은 “婦人謂嫁曰歸”는 은공(隱公) 2년 『공양전』의 글이다. 정본은 ‘歸’위에 ‘曰’이라는 글자가 없다³⁸⁾라고 교감했다. 공영달은 정본에는 ‘婦人謂嫁歸’라 하여 ‘曰’이 없고, 자

34) 천하가 화평하고, 정치와 교화가 고르다.

35) 지금 천하가 화평하다.

36) 실제로 사본이 아닌 간행된 판본에서도 자주 생기는 현상이다. 각본에서도 經注을 참고하여 疏文를 고치거나 심지어는 注疏를 통해 經을 고치는 등 서로 고치는 현상이 심심치 않게 보인다. 李霖, 『宋本群經義疏의 編校與刊印』, 中華書局, 2019.1, 330면. 참고.

37) 부인이 시집가는 것을 귀(歸)라 한다.

38) 婦人謂嫁曰歸, 隱二年『公羊傳』文. 定本‘歸’上無‘曰’字.

신의 저본에는 ‘曰’이 있다고 밝혔다. 육덕명 『경전석문』에도 같은 대목으로 “‘謂嫁曰歸’는 본래 또한 ‘曰’이라는 글자가 없다. 이는 『공양전』의 글을 의거하였다.”³⁹⁾라 말하고 있는 것으로 보아 공영달 이전에도 ‘曰’이 있었는데 본래는 없었다고 밝혔다. 본래는 “婦人謂嫁歸”라고 되었던 것이 후에 『공양전』 은공 2년의 글에 의하여 고쳐진 것으로 보인다. 阮元的 『校勘記』에서는 다음과 같이 말했다.

생각건대, 『모시정의』에서 “정본은 ‘歸’ 위에 ‘曰’이라는 글자가 없다.”라 말하였고, 『경전석문』에서는 “본래 또한 ‘曰’이라는 글자가 없는데, 여기서는 『공양전』의 글을 의거하였다.”라 말하였다. 毛亨 傳의 글이 오래되었으므로 그 언어가 또한 이러하니 마땅히 정본이 더 좋을 것이다. 정현의 전에는 ‘曰’이라는 글자가 있다.⁴⁰⁾

여기에서 완원은 모전은 글이 오래되기에 定本の 글이 더 좋을 것이라고 판단했으나 공영달은 명확한 판단을 내리지 않았다.

「卷耳」편의 경문 “저 흠산을 오르는데, 우리의 말도 병들었네〔陟彼崔嵬，我馬虺隤〕.”라는 구절에 대해 鄭箋은 “我，我使臣也”⁴¹⁾라 했다. 공영달은 이에 대해서 “序에서 ‘신하의 수고로움을 알게 해야 한다.’라 말하였으므로 ‘使臣’인 것을 안 것이다. 정본에는 ‘我，我臣也’라 하여 ‘使’라는 글자가 없다.”⁴²⁾라 하였다. 공영달은 서문에서 언급하는 내용을 통해서 臣이 使臣인 것을 알 수 있었다. 또한 경문의 ‘陟彼崔嵬，我馬虺隤’⁴³⁾를 정전에서 ‘신하가 병역의 일로 출행하여 그 자리에서 떠나 직접

39) “謂嫁曰歸”，本亦無“曰”字，此依『公羊傳』文。

40) 案正義云“定本歸上無曰字，釋文云“本亦無曰字，此依公羊傳文”。毛傳文古，故其語亦如此，當以定本爲長。其鄭箋則有“曰”字”。

41) 我는 우리의 使臣이다.

42) 序云“知臣下之勤勞，故知使臣也。定本云“我，我臣也”，無“使”字

산에서 고생하고 말 또한 병들었으니 군자는 마땅히 그 사실을 알아야 한다.”⁴⁴⁾라 해석하는 것을 근거로 사신이라 보았다. 본래는 정본과 같이 我臣이라 된 텍스트가 유행했으나, 당시 정전 문맥의 영향으로 我使臣이라 수정되었다. 두 이문 모두 의미가 통하므로 공영달은 이문 제시에서 머물렀던 것이다. 이러한 사례에서 봤을 때 문맥에 치명적인 영향을 주지 않는 이상 이문을 병존하는 방법을 택했다.

「樛木」편의 서 “言能逮下而無嫉妬之心焉”⁴⁵⁾에 “‘焉’은 ‘也’라고 한다”⁴⁶⁾라고 이문을 제시한 곳도 있다. 標起止에서는 ‘樛木三章章四句至之心焉’으로 되어있는 것으로 보아 공영달이나 劉炫이 사용했던 텍스트는 焉으로 되어 있었다. 『漢廣』에서도 비슷한 사례가 있다. 서에 대한 정전은 “紂時淫風徧於天下，維江漢之域先受文王之教化”⁴⁷⁾라고 하였다. 이에 대한 공영달의 교감문으로 “정본에는 ‘先被’를 ‘先受’라 한다.”⁴⁸⁾라고 하였는데 被와 受는 해당 구절의 의미에는 지장을 주지 않는다. 焉과 也, 또한 受와 被에 대해서 이문을 확정 짓지 않은 것으로 보아, 공영달은 의미에 큰 영향을 주지 않은 경우 상술한 사례와 같이 병존하는 방법을 취하였다.

이상으로 공영달이 『모시정의』 제시한 교정문의 판단을 소문의 내용을 바탕으로 두 가지 경우로 나누어 분석하였다. 공영달의 교감은 모건과 정전의 연관성, 그리고 여러 판본의 구체적인 상황을 고려한 결과였으며, 해석을 통해 그 타당성을 입증하였다. 대체로 이러한 판단을 내린

43) 저 흠산 오르는데, 말도 지쳐 병들었네.

44) 臣以兵役之事行出，離其列位，身勤勞於山險，而馬又病，君子宜知其然。

45) 아래를 배풀면서 질투하는 마음이 없을 수 있다는 말이다.

46) 定本‘焉’作‘也’。

47) 상주왕 때에 음란한 풍속이 천하에 퍼졌는데, 강수와 한수의 지역이 먼저 문왕의 교화를 받았다.

48) 定本“先被”作“先受”。

텍스트는 대부분 후대 학자들의 이해에 의해 經, 傳, 箋이 수정된 텍스트였다. 그러나 의미를 해치지 않는 텍스트에 대해서는 단순히 이문만 제시하는 데 그쳤다. 공영달의 이러한 이문 판단은 텍스트를 취사선택함으로써 경, 모전, 정전에 대한 해석의 일관성을 통일하려는 의도가 담겨 있다.

4. 「周南」의 해석 체계 안에서의 異文勘定

윗 장에서 분석하는 여러 사례에서 보이듯, 『모시정의』의 교감문에서 언급된 일부 이문은 육덕명의 『경전석문』 및 안지추의 『안씨가훈』과 일치성을 보인다. 『경전석문』과 『안씨가훈』은 모두 본인이 주로 본 판본 혹은 동의하는 판본을 기준으로 제시어를 언급하고 이문을 기록하는 방식을 취하였다. 이는 공영달 『모시정의』 이전에 존재하던 텍스트의 흔적을 보여주는 것으로, 당시에 시대적으로 공유하는 텍스트가 있었음을 시사한다. 공영달은 교감문을 통해 다양한 이문을 확정하였으며, 본문에서는 이러한 이문을 선후관계로 가정하여 해석의 변화 가능성을 탐색하였다. 이 연구를 통해 공영달이 교감문에서 선택하지 않은 이문을 분석함으로써 공영달 『모시정의』에서 정한 '답안' 이전의 경전 해석을 부분적으로 조망할 수 있을 것이다. 이러한 경우는 「시서」에서 도드라지게 나타난다.

상술한 공영달의 「주남」 해석 체계 안에서 공영달이 교정한 텍스트를 고찰하면 공영달의 원칙과 태도를 알 수 있다. 대개 공영달이나 류현 이전에는 이러한 체계가 모호하거나 다양한 해석을 내놓았으나, 공영달이 해석체계를 완성하면서 사본으로 유통되던 여러 이문을 확정할 수 있었

다. 이에 대한 대표적인 사례를 살펴보고자 한다.

「葛覃」편 「시서」에 “「갈담」은 후비의 근본이다. 후비가 부모의 집에 있을 때〔后妃在父母家〕 뜻을 女功의 일에 두고 몸소 검소하고 절약하여 깨끗이 빨래한 옷을 입고 사부를 존경하였으니, 친정으로 돌아가서 부모에게 문안하여, 부인의 도로 천하를 교화한다〔化天下以婦道也〕.”⁴⁹⁾라 한다. 『모시정의』에서는 이 구절을 설명하면서 ‘后妃在父母家’와 ‘化天下以婦道也’ 두 이문을 제시하고 있다.

正義曰: 「갈담」편을 지은 것은 후비의 본성을 말한 것이다. 늘 바르고 절약하고 검소함은 원래 가지던 본성을 가리키니 또 본성을 거듭하여 서술하였다. 후비가 먼저 부모집에 있을 때에 이미 女功의 일에 오로지 뜻을 두었고, 다시 직접 스스로 절약하고, 재산을 신중히 절약하여, 이 깨끗이 빨래한 옷을 입어 사부님을 존경하였다. 집에 있어도 이런 본성이 있어서 시집을 가셔도 닦아져서 고치지 않아서 부인의 예에 허물이 없어서 남편에게 합당하니, 부모에게 돌아가 안부를 물어 부인의 도로 천하를 교화할 수 있다. 정본에는 ‘后妃在父母家’에 ‘之’라는 글자가 없고, ‘化天下以婦道’에 ‘成’이라는 글자가 없었는데, 있는 〈판본은〉 衍文이다.⁵⁰⁾

공영달에 의하면 정본에는 ‘后妃在父母之家’라 하고, 다른 판본에는 ‘化天下以成婦道’라 한다고 밝히면서 다른 판본에 대해 衍文이라 판단했다. ‘后妃在父母之家’의 ‘之’는 이해를 돕는 어조사로 쓰였다. 「모시정의」

49) 葛覃, 后妃之本也。后妃在父母家, 則志在於女功之事, 躬儉節用, 服澣濯之衣, 尊敬師傅, 則可以歸安父母, 化天下以婦道也。

50) 正義曰: 作《葛覃》詩者, 言后妃之本性也, 謂貞專節儉自有性也。敍又申說之。后妃先在父母之家, 則已專志於女功之事, 復能身自儉約, 謹節財用, 服此澣濯之衣, 而尊敬師傅。在家本有此性, 出嫁儉而不改, 婦禮無愆, 當於夫氏, 則可以歸問安否於父母, 化天下以爲婦之道也。定本“后妃在父母家”無“之”字, “化天下以婦道”無“成”字, 有者, 衍也。(36면.)

의 소문에 ‘后妃先在父母之家’⁵¹⁾라 하는 것으로 보아 이해를 돕기 위해 일찍이 ‘之’라는 글자가 추가된 經注本이 있었을 것이다.

여기에서 ‘化天下以婦道也’라는 구절은 공영달의 「주남」 해석 체계 안에서 분석해야 시를 정확히 파악할 수 있다. 상술했듯이 이 시는 후비 자신의 일을 말하는 5편(「關雎」, 「葛覃」, 「卷耳」, 「樛木」, 「螽斯」)에 포함된다. 문왕의 교화가 기산의 남녘에 행해졌는데, 이 출발을 「관저」편으로 후비의 덕 덕분이라고 칭송하고 있고, 「갈담」 또한 후비의 근본, 혹은 본성을 이야기하고 있다 규정한다. 그러므로 여기서 化天下以婦道也도 ‘婦道’는 ‘化天下’의 수단으로 보는 것이 꽤나 타당하다. 즉, 후비의 婦道가 化天下의 전제라는 것이다.

그러나 공영달이 제시하는 이문에 따르면 ‘化天下以成婦道’라 되어있다고 한다. 이에 대해 “〈이 글자가〉 있는 것은 衍文이다”⁵²⁾라고 하는 것으로 보아 당시에 정본 외에 꽤나 많은 판본이 ‘化天下以成婦道’라 되어 있었을 것으로 보인다. ‘化天下以成婦道’의 경우, ‘成’이 들어간다면 의미가 “천하를 교화하여 부인의 도를 완성한다”로 바뀐다. 즉, ‘천하를 교화함[化天下]’으로 ‘부인의 도[成婦道]’를 이룬다, 완성한다[成]로 뜻이 변한다. 成婦道와 化天下의 진행 선후가 바뀌어 의미가 완전히 다르게 된다. 공영달의 해석대로라면 후비의 ‘婦道’로 ‘化天下’를 하는 것인데, 이에 따라 『정의』에서는 해당 구절을 “부인이 되는 도로 천하를 교화한다 [化天下以爲婦之道也]”라고 해석하였다.

그렇다면 ‘化天下以成婦道也’에 成이 추가된 원인은 무엇일까? 상술하듯이 『모시정의』는 공영달 등의 학자들이 二劉의 義疏를 참고하여 편집되었다. 그리고 그 저본이 되었던 류현 혹은 그 이전 학자가 ‘化天下以

51) 후비가 먼저 부모의 집에 있었다.

52) 有者, 衍也.

成婦道也'과 관련된 해석을 했을 것이다.

「갈담」 경문의 내용으로 보아 '化天下以婦道也'에 해당하는 경문은 보이지 않는다. 공영달도 또한 이에 대해 “在父母之家”라 말한 것은 1장이다. '志在女功之事'는 2장의 '治葛以爲絺綌'이 이것이다. '躬儉節用, 服澣濯之衣'는 3장의 '汗私澣衣'가 이것이다. …… '尊敬師傅'는 3장의 2구의 '言告師氏'가 이것이다. '可以歸安父母'는 곧 3장의 다음 구절 '歸寧父母'가 이것이다. '化天下以婦道'는 일로 인하여 생긴 뜻이므로 경에는 해당되는 곳이 없다.⁵³⁾라 설명하였다. 공영달은 「갈담서」와 경문의 각 내용을 틀에 맞추어 나누었으나, '化天下以婦道'는 경문에 해당하는 곳이 없어 맞추어 넣지는 못했다. 다만 “일로 인하여 생긴 뜻”이라고 하여 뒤에 후비의 일이 미친 영향도 고려하였다.

이 시는 후비가 한 일을 서술하기도 했으나, 나라의 백성들에게 모범이 되고 백성을 교화하기 위한 쓰임(用)으로써 작용했다고 해석한다면 '후비가 천하를 교화하여 나라의 부인의 도를 이루었다[化天下以成婦道也]'라 해석했을 여지도 있다.

사본 텍스트의 유통 특성과 經傳箋疏의 체계로 인해, 해석에 따라 經, 傳, 箋의 원문이 수정될 가능성도 있다. 혹 이러한 텍스트를 육덕명도 봤다면 언급을 했을 것이고, 혹 다른 속본이었다면 이 역시 언급이 되었을 텐데, 여기서는 어떤 언급도 하지 않았다. 여러 해석을 바탕으로 論難을 했던 南學의 전통을 계승한 류현의 글과 달리, 공영달은 과거시험 답안을 위한 교재로 『모시정의』를 편집하였기 때문에 일관된 해석을 해야겠다. 따라서 공영달은 이전의 글을 확일되게 수정하였다. 이 사례에

53) 言在父母之家者, 首章是也。志在女功之事者, 二章治葛以爲絺綌是也。躬儉節用, 服澣濯之衣者, 卒章汗私澣衣是也。……尊敬師傅, 卒章上二句“言告師氏”是也。可以歸安父母者, 卽卒章下一句“歸寧父母”是也。“化天下以婦道”, 因事生義, 於經無所當也。(36면.)

서의 '成'을 衍文이라 처리한 것도 공영달의 해석체계에 맞춰서 勘定한 것이다.

「규목」편의 「시서」에 “후비가 아래를 베품이다. 아래를 베풀 수 있어서 질투하는 마음이 없을 수 있는 것을 말하였다.”⁵⁴⁾라고 한다. 이 시는 3장으로 구성되고 장당 4구절이 반복되는 구조이다. 첫 장을 예시로 하면 다음과 같다.

南有樛木，葛藟累之。 / 남쪽의 가지 드리운 나무, 칩과 덩굴 무성하네.

樂只君子，福履綏之。 / 이 군자를 즐겁게 하여, 복록으로 편안하게 하리라.⁵⁵⁾

1-2구는 후비와 칩의 관계에 대한 내용이고, 3-4 구는 후비와 칩이 군자를 즐겁게 하는 내용이다. 여기서 이문이 있는 구절은 3-4구인 “樂只君子，福履綏之”에 대한 정현의 전이다. 정현은 이 경문에 대해서 “후비와 칩이 예의 뜻으로 서로 화합하고[妃妾以禮義相與和], 또 예악으로 군자를 즐겁게 하여 복록으로 편안하게 한 것이다.”⁵⁶⁾라 해석하였다. 공영달은 이에 대해서 “정본은 ‘妃妾以禮義相與’라 하여 ‘后妃’라 하지 않았는데, 뜻에 알맞다.”⁵⁷⁾라고 판단하고 있다. 공영달이 봤던 판본 중에 “后妃以禮義相與和”라고 되어있던 판본이 있었다. 즉, 정전의 “예의 뜻으로 서로 화합함[以禮義相與和]”의 참여자를 다르게 본 것이다. 이 주석을 명확히 하려면 정현의 앞뒤 주석을 함께 살펴보아야 한다.

정현은 「규목서」에 “후비가 여러 칩과 화목하여 그 용모를 질투하지

54) 后妃逮下也。言能逮下，而無嫉妬之心焉。(49면.)

55) 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，『毛詩正義』，北京大學出版社，2000.12，50~51면.

56) 妃妾以禮義相與和，又能以禮樂樂其君子，使爲福履所安。(51면.)

57) 定本云‘妃妾以禮義相與’，不作‘后妃’字，於義是也。(51면.)

않고, 항상 선한 말로 아래를 베풀면서 편안하게 하였다.”⁵⁸⁾라고 주석하였고, 공영달 또한 “「규목」을 지은 것은 후비가 은혜로운 뜻으로 그 아래의 여러 첩을 대하여, 함께 왕에게 나아가게 하였으니 후비가 은혜의 뜻으로 아래를 베풀 수 있는 것 이유는 질투하는 마음이 없어서임을 말한 것이다”⁵⁹⁾라 해석하였다. 모두 후비가 은혜의 뜻으로써 후첩들을 대하여서 질투하는 마음이 없다 해석하였다.

1-2구인 “南有樛木，葛藟累之”의 정전을 보면 “흥한 것은 후비가 뜻으로 여러 첩에게 아래로 베풀어서 차서를 얻게 하니, 여러 첩이 위로 이를 따라 섬기고 예의 뜻이 갖추어짐이 성한 것을 비유하였다.”⁶⁰⁾이라 해석하고 있고, 공영달도 “정전에서 위 아래로 모두 무상한 것을 취한 것을 아는 것은 아래에 ‘樂只君子’를 말하였기 때문이다. 후비와 여러 첩에 의거하면 이 경문은 아래에게 베푸는 것만을 흥할 뿐만 아니라 위 아래가 서로 함께 예의 뜻이 있어서 군자를 즐겁게 하는 것을 흥하였다.”⁶¹⁾라고 해석하는 것으로 보아 후비와 후첩 양쪽의 관계로 보았다. 그러므로 공영달은 자신의 해석 체계로 「규목」과 그 편의 정전을 해석하여 관련된 이문을 감정하였다.

「汝墳」편의 서문에 “「여분」은 도의 교화가 행해진 것이다. 문왕의 교화가 汝墳의 나라에 행해져서, 부인이 그 남편을 슬퍼하면서도〔婦人能閱其君子〕 오히려 바름으로 권면하였다.”⁶²⁾라고 하였다. 공영달은 이에

58) 后妃能和諧衆妾，不嫉妒其容貌，恆以善言逮下而安之。(49면.)

59) 作樛木詩者，言后妃能以恩義接機其下衆妾，使俱以進御於王也。后妃所以能恩意逮下者，而無嫉妒之心焉。(49면.)

60) 興者，喻后妃能以意下逮衆妾，使得其次序，則衆妾上附事之，而禮義亦俱盛。(50면.)

61) 箋知取上下俱盛者，以下云‘樂只君子’，據后妃與衆妾，則此經非直興下逮而已，又興其上下相與有禮義，可以樂君子。(50면.)

62) 汝墳，道化行也。文王之化行乎汝墳之國，婦人能閱其君子，猶勉之以正也。(67면.)

대해 “정본은 ‘能閔’ 위에 ‘婦人’ 두 글자가 없다”⁶³⁾라고 하여 정본의 이문이 ‘能閔其君子’임을 밝혔으나 구체적인 판단을 내리지 않고 두 이문을 병존시켰다. 다만 ‘婦人’ 두 글자가 들어간 판본에 대해서, 육덕명의 『경전석문』에서는 “다른 판본에는 ‘婦人’ 두 글자가 있다.”⁶⁴⁾라고 하는 것을 보아 육덕명이 주로 보던 판본에도 ‘婦人’ 두 글자가 없었던 것 같다. 즉, 육덕명이 보던 판본은 정본과 같았다. 그러나 공영달이 저본으로 쓰던 판본, 혹은 당시에 유행하던 속본은 육덕명의 판본이나 정본과 달리 ‘婦人’ 두 글자가 들어간 판본이 유행했다. 정전도 이에 대해 “이 부인이 문왕의 교화를 입어 그 남편을 두텁게 섬긴 것을 말하였다.”⁶⁵⁾라고 해석하고 있다. 곧 남쪽에 있는 부인들까지 문왕의 교화를 받았다는 것이다. 여기서는 ‘能閔其君子’를 하는 사람을 婦人으로 해석한 것으로 보아 정현이 봤던 판본은 ‘婦人’ 두 글자가 없었을 것이다. 이를 살펴봤을 때, 병용되었던 두 판본은 정현의 주석이 권위를 부여되는 과정에서 그 해석이 원문에 녹아들지 않았을까 생각된다.

이상으로 공영달 『모시정의』의 교감문 중 공영달 자신의 해석 안에서 정리한 이문을 분석해 보았다. 공영달은 기존에 존재하던 이문 중에 다방면으로 해석이 가능한 경우, 자신의 해석을 기준으로 삼아 기존의 해석을 부정했다. 또한, 정현의 뜻과 가까우면 언급에서 그쳤고 정현의 주석을 위배하거나 자신의 체계를 벗어났다면, 이문에 대한 판단을 내려 감정을 했다. 이러한 방법을 통해 경, 모전, 정전에 대한 해석을 통일하였다.

63) 定本‘能閔’上無‘婦人’二字。(67면.)

64) 一本有‘婦人’二字。(67면.)

65) 言此婦人被文王之化，厚事其君子。

5. 마치며

기존의 연구에서는 『모시정의』의 교감문을 문헌적인 측면에서만 살폈으나 본 연구는 『모시정의』의 교감문을 문헌적인 측면과 해석적인 측면을 함께 분석하고자 했다. 공영달은 당시 유통되는 다양한 사본 이문을 교감하여 자신의 해석체계에 따라 經, 傳, 箋의 해석을 통일하고자 했다. 이 과정에서 공영달은 모전과 정전의 연관성, 그리고 각 이문의 구체적인 상황을 고려해서 교감을 진행했으며, 특정 이문에 대해서는 자신의 해석을 기준으로 판단을 내렸다. 따라서 현재 전래되는 經, 傳, 箋의 원문은 공영달이 확정했다고 보아도 과언이 아니다. 달리 말하면 공영달이 經, 傳, 箋의 원문을 확정하는 것으로 인해 당대 이전의 더 풍성한 이문을 확인하기 어려워졌다.

『모시정의』의 교감문은 크게 두 가지 방식으로 나타난다. 해석에 영향을 주는 이문에 대해서는 자신이 해석한 것을 기준으로 옳고 그름을 판단했고, 해석에 영향을 주지 않는 경우는 교감기를 남겨서 이문을 병존시키는 방식을 취하였다. 공영달은 이와 같은 방식으로 당시에 유통되던 속본과 정본의 이문 차이를 통합하여 서로 다르게 해석되는 경전에 대해 그 해석의 일관성을 확보하고자 했다.

본 연구는 공영달의 『모시정의』가 모전과 정전의 이문을 해석하고 교감하는 방법을 살펴보았다. 다만, 본고는 그 대상을 「주남」으로만 한정했기 때문에 공영달의 『모시』 전체에 대한 해석과 교감의 면모를 반영하지는 못했다. 이후 『모시』의 다른 편목을 아우르는 연구를 통해서 세부적인 면모를 밝히는 것은 추후 과제로 남겨둔다.

부록) 「주남」 부분에서 보이는 『모시정의』의 교감문

| | 篇名 | 經傳箋文 | 『모시정의』 교정문 |
|----|-----|--------------------------|---|
| 1 | 關雎 | (傳)雎鳩, 王雎也, 鳥摯而有別 | 定本云“鳥摯而有別”, 謂鳥中雌雄情意至厚而猶能有別, 故以興后妃說樂君子情深, 猶能不淫其色。傳爲“摯”字, 實取至義, 故箋云“摯之言至, 王雎之鳥, 雄雌情意至然而有別”, 所以申成毛傳也。俗本云“雎鳩, 王雎之鳥”者, 誤也。 |
| 2 | | (傳)苻, 接余也 | 定本“苻, 接余也”, 俗本“苻”下有“菜”字, 衍也。 |
| 3 | 葛覃 | (序)后妃在父母家……化天下以婦道 | 定本“后妃在父母家”無“之”字, “化天下以婦道”無“成”字。 |
| 4 | | (傳)王后織玄紵, 公侯夫人紘紵, 卿之內子大帶 | 定本云“王后織玄紵, 公侯夫人紘紵, 卿之內子大帶”, 俗本“王后”下有“親”字, “紘紵”、“大帶”上有“織”字, 皆衍也。 |
| 5 | | (傳)婦人謂嫁曰歸 | “婦人謂嫁曰歸”, 隱二年公羊傳文。定本“歸”上無“曰”字。 |
| 6 | 卷耳 | (箋)我, 我使臣也。 | 定本云“我, 我臣也”, 無“使”字。 |
| 7 | 樛木 | (序)而無嫉妬之心焉。 | 定本“焉”作“也” *標起止: 樛木三章, 章四句至之心焉。 |
| 8 | | (箋)妃妾以禮義相與和 | 定本云“妃妾以禮義相與”, 不作“后妃”字, 於義是也。 |
| 9 | 采芣 | (序)和平則婦人樂有子矣 | 定本“和平”上無“天下”二字, 據箋, 則有者誤也。 |
| 10 | 漢廣 | (箋)先受文王之教化 | 定本“先被”作“先受”。 |
| 11 | | (傳)喬木上竦 | 定本“喬上竦”, 無木字。 |
| 12 | 汝墳 | (序)婦人能閔其君子 | 定本“能閔”上無“婦人”二字。 |
| 13 | | (箋)已見君子, 君子反也, 于已反得見之。 | 定本箋之下云“已見君子, 君子反也, 於已反得見之”, 俗本多不然。 |
| 14 | 麟之趾 | (傳)定, 題也。 | 定本作“題”。 |

〈참고문헌〉

[원전자료]

(漢)毛亨 傳, (漢)鄭玄 箋, (唐)孔穎達 疏, 『毛詩正義』, 北京大學出版社, 2000.12.

(北齊)顏之推 撰, 王利器 撰, 『顏氏家訓集解』, 中華書局, 1993.12.

[연구논저]

高藝鵬(2023), 「再論『毛詩正義』所引“定本”性質」, 『國學學刊』, 2023(01).

喬秀岩(2017), 『義疏學衰亡史論』, 三聯書店.

孫少華·徐建委(2016), 『從文獻到文本——先唐經典文本的抄撰與流變』, 上海古籍出版社.

李霖(2019), 『宋本群經義疏的編校與刊印』, 中華書局.

余越(2024), 「『五經正義』所引“定本”研究平議」, 『儒家典籍與思想研究』(第十六輯)

李慧玲(2015), 「孔穎達『五經正義』中的“定本”辨析——以『毛詩正義』爲例」, 『歷史文獻研究』, 2015(02).

程蘇東(2016), 「『毛詩正義』“刪定”考」, 『文學遺產』, 2016(05).

程蘇東(2010), 「『毛詩正義』所引『定本』考索」, 『中國典籍與文化論叢』.

潘銘基(2015), 「『毛詩正義』所引“定本”研究」, 『經學文獻研究集刊』, 2015(01).

Kong Yingda's Method of Collating Variants in *Maozhuan* and *Zhengjian* in the *Zhounan* Section of *Maoshi Zhengyi*

Kim, Jungkyu *

Kong Yingda's *Wujing Zhengyi*(五經正義) was a textbook for the imperial examinations of Tang(唐) Dynasty, which served as an authoritative text for interpreting the Confucian classics. Among its sections, *Mao Shi Zhengyi*(毛詩正義) was compiled by Kong, based on the *Yishu*(義疏) of Liu Xuan(劉炫) and Liu Zhuo(劉焯). In compiling *Mao Shi Zhengyi*, Kong Yingda collated various textual variants across different texts and, constructed a consistent framework for interpreting the *jing*(經), *Maozhuan*(毛傳), and *Zhengjian*(鄭箋) using his own interpretative system. Kong Yingda not only considered the interpretative relationship between *Maozhuan* and *Zhengjian* to make clear judgments regarding on the variants that influenced the interpretative framework while he preserved variants that did not affect his interpretative system. Overall, Kong Yingda collated the textual variants between *Maozhuan* and *Zhengjian* within his interpretative framework. This study analyzes Kong Yingda's approach for collating variants in the *Zhounan*(周南) section of *Mao Shi Zhengyi* through his interpretative perspective, therefore exploring the process of standardizing classic interpretative systems in the Tang Dynasty.

Key Words

Kong Yingda, *Mao Shi Zhengyi*, Zhounan, collation, Confucian classics

논문접수일: 2024.11.26, 심사완료일: 2024.12.11, 게재확정일: 2024.12.18

* Peking University / E-mail: uninitiated@naver.com

일본 근세 유교에서 ‘古學派’의 위치

－ 야마가 소코(山鹿素行)를 중심으로

이시바시 켄타(石橋賢太)* 저, 이효원** 역

머리말

1. 일본 유학사에서 고학과란 무엇인가?
 2. 고학과에 관한 두 가지 연구
－ 마루야마 마사오(丸山眞男)와 비토 마사히데(尾藤正英)
 3. 기존 야마가 소코 연구의 문제점
 4. 사토 나오카타(佐藤直方)·무로 큐소(室鳩巢)와의 비교
맺음말
-

머리말

『古事記』에 따르면 일본에 유교가 전래된 것은 應神天皇 16년, 서력 285년으로 추정된다. 이때 백제에서 ‘와니(和邇)’라는 인물이 『천자문』과 함께 『논어』를 가지고 왔다고 한다.¹⁾ 이 에피소드가 어디까지 역사적 사실인지는 알 수 없으나 적어도 일본에서 유교의 역사가 꽤 오래

* 추오 대학(中央大學), E-mail: kishibashi011467@gmail.com

** 인하대학교, E-mail: leehw@inha.ac.kr

1) 『古事記』卷中, 應神天皇 “또 백제국에 ‘만일 현명한 이가 있다면 바쳐라’라고 했다. 그리하여 명을 받아 온 이가 和邇吉師이다. 『논어』 10권, 『천자문』 1권을 합해서 11권을 가지고 곧 進貢하였다.”

되었다는 것은 확실하다.

그러나 그 후 한동안 일본에서 유교의 역사는 결코 화려하지 않았다. 사람들의 관심은 유교와 거의 비슷한 시기에 전래된 불교에 쏠렸고, 유교는 교양으로서의 의미는 인정받았으나 인기가 있었다고 보기는 어려운 상황이었다. 일본 역사에서 12세기 후반 정치의 중심이 귀족에서 무사로 넘어간 이후를 중세라고 하는데, 유교는 중세에 들어서도 세력을 키우지 못했다. 고대부터 유교의 교관이었던 박사 가문(清原氏·中原氏)이 존속하고 있었지만 고대로부터 이어진 불교가 사람들의 마음을 사로잡고 있었다. 오히려 중세 유교의 주체는 승려들, 특히 선불교를 공부한 사람들이었다. 그들은 선불교를 배우기 위해 중국에 유학했고, 귀국할 때 불서와 함께 유교 서적도 함께 가지고 돌아왔다. 당시 중국은 송·원 시대였고, 그들이 가져온 것 중에는 최신 유교인 주자학 관련 서적도 포함되어 있었다. 그러나 그들은 어디까지나 불교를 우선으로 하고, 유교는 불교를 이해하기 위한 하나의 계단으로 취급했다.²⁾

이러한 상황이 전환되는 것은 근세에 들어서면서부터다. 중세 후기부터 불교를 중심으로 한 민중의 봉기에 시달려온 권력자들은 안정적인 통치를 위해 불교의 각 종파를 국가기구에 편입시키는 방법을 택했다. 그 동안 불교의 후발주자였던 유교가 일본 역사에서 세력을 키워가는 것도 이 시기다. 중세 후반부터 혼란의 시대를 극복하고 이후 260년 이상 지속된 통일 정권을 수립한 것은 도쿠가와 이에야스(德川家康, 1543~1616)이며, 그가 征夷大將軍이 된 것은 서기 1603년이다. 이에야스의

2) 가령 원나라에 유학한 선승 中巖圓月(1300~1375)은 그의 저서 『中正子』에서, “中正子は 불교를 안으로, 유교를 바깥으로 삼는다. 따라서 이 책은 외편이 앞에 있고 내편이 뒤에 있다. 대개 밖으로부터 안으로 돌아오는 뜻이 있다”(序篇, 『日本思想大系 16 中世禪家の思想』, 岩波書店, 1972, 127쪽)라고 하여, 유교를 배우기 앞서 불교에 대한 이해가 있다고 하였다.

자문을 맡은 후지와라 세이카(藤原惺窩, 1561~1619) 및 세이카의 제자이자 이에야스를 섬긴 하야시 라잔(林羅山, 1583~1657)이 일본 유교 시대의 시작을 알린 인물이라고 할 수 있다. 라잔이 쓴 『藤原惺窩行狀』에서 라잔은 세이카가 다음과 같은 말을 남겼다고 기록하고 있다.

불자로서 말하자면, 眞諦가 있고 俗諦가 있고 출세간이 있다. 나의 관점에서 人倫은 모두 진리이다. 아직 군자를 속인이라 부르는 것을 들어 본 적이 없다. 나는 아마도 승려, 곧 俗이라 할 것인저! 성인이 어찌 인간 세상을 버리겠는가.³⁾

세이카와 라잔 모두 젊은 시절 선종을 배웠고 유교 서적을 접한 후 불교를 버리고 유교를 택했다. 그들은 불교가 세속적인 삶을 경시하는 것으로, 그런 점에서 유교가 더 뛰어나다고 생각한 것이다. 불교가 우세한 상황에서 사회성을 중시하는 유교가 세력을 확장하는 것은 동아시아의 공통된 경향이며, 근세 일본에서의 유교의 부상도 그 일환이라고 할 수 있다.

지금까지 일본 유교의 역사를 개략적으로 살펴보았는데, 이러한 사정으로 인해 일본의 유교 사상사 연구는 세이카·라잔 이후의 근세 유생들이 주된 대상이 되어 왔다. 최근 들어 그들 이전의 중세 유교에 대한 연구도 이루어지고 있지만, 그 분량은 여전히 근세 유교에 비하면 턱없이 부족하다. 필자 역시 근세 유교 사상을 전공하고 있으며, 특히 라잔의 제자인 야마가 소코(山鹿素行, 1622~1685)를 연구해 왔다.⁴⁾ 소코는

3) 『日本思想大系 28 藤原惺窩・林羅山』(岩波書店, 1975), 192쪽.

4) 야마가 소코에 대한 줄고는 다음과 같다. 「山鹿素行の周濂溪批判—朱子に對する評價との對比を中心として—」(『紀要』哲學第60号, 2018); 「山鹿素行の『主靜』批判」(『日本思想史學』 第50号, 2018); 「『山鹿語類』卷第四十三について」(『紀要』哲學第62号, 2020); 「山鹿素行の『日用』論—「聖人の道」との關係を中心として—」(『倫理學年報』 第 69集, 2020).

근세 일본 유교사에서 이토 진사이(伊藤仁齋, 1627~1705)·오규 소라이(荻生徂徠, 1666~1728)와 함께 古學派로 분류되며, 고학파는 연구사적으로 큰 주목을 받아왔다. 따라서 본고에서는 야마가 소코를 중심으로 일본의 고학파에 대해 논하고자 한다.

본고는 다음과 같은 순서로 전개될 것이다. 먼저 고학파란 어떤 사람 들어인가? 다음으로 그들의 사상이 주목받게 된 이유는 무엇이며, 지금까지의 연구에서 고학파는 어떻게 이해되어 왔는가? 또한 기존 이해의 문제점은 무엇인지에 대해 주로 소코를 대상으로 논의한다. 마지막으로 앞으로의 전망과 과제를 다룬다.

1. 일본 유학사에서 고학파란 무엇인가?

먼저 주의해야 할 점은 소코(素行)-진사이(仁齋)-소라이(徂徠)가 고학파라고 불린다고 해서 그들이 일치된 방향성을 가진 집단을 형성한 것은 아니라는 것이다. 이들 세 사람을 하나의 그룹으로 묶은 것은 근대에 들어와서이며, 구체적으로는 이노우에 데쓰지로(井上哲次郎, 1856~1944)의 『日本古學派之哲學』(富山房, 1902)이 최초이다. 다만 이노우에 자신도 세 사람이 각각 다른 사상을 가지고 있음을 인정하며 다음과 같이 말했다.

소코, 진사이, 소라이, 이 세 사람은 고학파를 대표하는 인물로 가장 뛰어난 인물이다. 그러나 세 사람 모두 각기 다른 개성이 있다. 모두 고학을 표방하지만 하나로 뭉뚱그려 말할 수 없는 까닭이다. (敍論)⁵⁾

5) 『日本古學派之哲學』, 3쪽.

그럼에도 불구하고 소코-진사이-소라이를 하나의 '학파'로 취급하는 것은 그들이 근본적으로 공통점을 가지고 있기 때문이다. 그것은 이노우에가 “모두 동일하게 活動主義를 주장하며 宋儒의 靜寂主義에 반기를 들었다”(앞의 글)⁶⁾라고 말했듯이, 세 사람 모두 주자학을 부정했다는 점이다. 소코 등은 모두 한때 주자학을 신봉하다가 중간에 주자학의 잘못을 깨닫고 비판자로 전향하는 과정을 거쳤다. 근세 일본에서는 라잔이 『四書集注』를 출판한 것에서도 알 수 있듯이 주자학이 주류였다. 그런 상황에 대해 과감하게 비판했다는 점에서 이노우에가 그들을 같은 방향성을 지닌 유학자로 생각한 것이다.

또한 이들 세 사람의 공통점은 주자학을 비판하고 공자 시대의 유교로 회귀하는 것을 이상으로 삼았다는 데 있다. 이노우에는 그들의 사상을 '결국 곧바로 공자에 접속하려고 하는 向上的인 지향에 다름아니다'(결론)⁷⁾라고 평하고 있다. 예를 들어 소코는 “나는 주공과 공자의 도를 스승으로 삼고 한·당·송·명나라의 諸儒를 스승으로 삼지 않았다”(『聖教要錄』小序)⁸⁾라고 하여 '주공과 공자'로의 회귀를 표명하고 있다. 이는 후대, 특히 송대 이후 유교가 변질되고 왜곡되었다는 인식 아래 유교 본래의 정신을 되찾는 것이 소코의 목표라는 것이다. 이러한 '송대에 유교가 왜곡되었다'는 인식은 진사이와 소코도 공통적으로 가지고 있으며, 두 사람 모두 소코와 마찬가지로 고대 유교로의 회귀를 지향하고 있다. 그래서 그들은 '고학'이라고 불리는 것이다.

그렇다면 그들은 주자학의 무엇이 옳지 않다고 한 것일까? 그것은 이노우에가 '활동주의를 주장했다고 말한 것처럼, 소코 등은 주자학이 실

6) 위의 책, 4쪽.

7) 위의 책, 705쪽.

8) 廣瀬豊編, 『山鹿素行全集思想篇』(岩波書店, 1941), 第11卷, 6쪽. 이 책에 대해서는 이하 『全集』이라고 약칭함.

제 사회에 관여하는 실천성이 결여되어 있다고 본 것이다. 다시 소코의 말을 살펴보자.

송나라에 이르러 周, 程, 張, 邵의 대유학자가 이어서 나타났다. 易을 가지고 태극을 말하고 그 연원을 다하고자 했으나 결국은 지나친 병통이 있어 일상의 쓰임과 멀어졌다. 성인의 학문이 이에 이르러 크게 변하여 학자는 궁구하여 靜坐만 하고 天常과 人紀를 가법게 여기며, 未發已發의 가운데 寂然不動한 것만 말하고, 無極·太極·性善·養氣의 구절에 나아가 默識心通하고자 했다. 그러므로 학자는 배우지 않고도 釋氏의 이단의 견해에 빠지게 되어, 顏淵의 즐거움, 曾點을 허여하는 뜻을 음미하게 된다.⁹⁾ 道統의 전승은 송나라에 이르러서 완전히 사라졌다. (『山鹿語類』 卷第35)¹⁰⁾

소코는 주돈이(周敦頤, 1017~1073)의 『太極圖說』로 대표되는 만물의 근원으로 '태극'을 논하는 형이상학적인 경향이 현실 생활(=일상)과 유리되어 있다고 지적한다. 이와 함께 『중용장구』의 '未發中'과 같은 내면으로 침잠하는 방법론이 생겨나 마치 불교와 같다고도 말한다. 이로 인해 고대로부터 전해 내려온 유교의 올바른 가르침은 송대에 와서 완전히 사라졌다고 했다. 이러한 견해는 진사이와 소라이에게도 공통적으로 나타나는데, 이것이 고학파의 핵심 논점이다.

경학이라는 측면에서 보면 소코는 그런 측면을 별로 논하지 않았지만, 진사이와 소코는 주자학에서 필수로 여겼던 四書를 부정했다는 점이 주목된다. 구체적으로는 먼저 진사이가 사서 중 『대학』과 『중용』에 대해 의문을 제기했다. 『대학』에 대해서는 曾子の 선집이라는 기존의 설을 받

9) 역자주: 소코는 성리학의 心性을 중시하는 사상에 물들게 되면 불교처럼 사회 정치적 관심에서 멀어진다고 생각했다. 이런 맥락에서 顏淵의 청빈낙도, 증점의 舞雩歸詠을 언급하였다.

10) 『全集』 第9卷, 272쪽.

아들이지 않고, “아직 공맹의 혈맥을 모르는 사람이 편찬한 것이다”(『語孟字義』 卷下)¹¹⁾라고 하여 유교의 가르침을 제대로 이해하지 못하는 사람의 손에 의한 것이라고 했다. 또한 『중용』은 제1장에 현존하지 않는 『樂經』의 奪簡이 섞여 있다고 했다(『中庸發揮』). 그리하여 진사이는 진정으로 가치 있는 것은 『논어』와 『맹자』 두 책이라고 주장했다.

그러므로 『논어』는 실로 最上至極, 宇宙第一의 책이다. 공자의 성스러움은 生民 이래로 일찍이 없었으니, 요순보다 훨씬 뛰어난 까닭은 바로 이 책 때문이다. 그리고 『맹자』는 『논어』의 버금인 되는 책으로, 공자의 뜻을 發明한 것이다. (『童子問』 卷上)¹²⁾

진사이의 뒤를 이어 등장한 소라이는 사서의 부정을 더욱 심화시킨다. 공자의 ‘道’를 ‘先王의 도’로 한정하고 왕으로서 제도를 만들지 않은 공자는 성인이 아니라고 했다. “옛사람들은 作者를 성인이라고 불렀다. 그러나 공자는 작자가 아니다.”(『弁道』)¹³⁾라는 것이 소라이의 주장이다. 또한 『맹자』에 대해서는 제자백가와와의 논쟁 속에서 ‘선왕의 도’를 儒家라는 여러 학파 중의 하나로 축소시켰다고 비판한다. 그리하여 소라이는 『論語』, 『孟子』를 최고로 여기는 진사이의 입장을 넘어 “六經은 곧 선왕의 도”¹⁴⁾라며 사서보다 六經이 더 가치가 있다는 입장을 정립하기에 이른다.

이러한 논의를 통해 주자학을 비판하는 것이 고학파 사상의 특징이다.

11) 『日本思想大系 33伊藤仁齋・伊藤東涯』(岩波書店, 1978), 100쪽.

12) 『日本古典文學大系 97 近世思想家文集』(岩波書店, 1966), 62쪽.

13) 『日本思想大系 36 荻生徂徠』(岩波書店, 1973), 10쪽.

14) 위의 책, 12쪽.

2. 고학파에 관한 두 가지 연구

- 마루야마 마사오(丸山眞男)와 비토 마사히데(尾藤正英)

고학파가 근세 사상사 연구에서 특히 주목받게 된 것은 제2차 세계대전 이후 발표된 마루야마 마사오의 연구에 힘입은 바가 크다. 마루야마 마사오는 1914년에 태어나 도쿄대학교 법학부 교수를 역임한 인물이다. 그 마루야마가 전쟁 중에 발표했던 논문을 한 권의 책으로 묶은 것이 『日本政治思想史研究』이며, 1952년에 도쿄대학 출판회에서 출판되었다. 이 책은 출간된 지 70여 년이 지났음에도 불구하고 현재까지도 근세 일본 사상 연구에 큰 영향력을 행사하고 있다.

마루야마 연구의 요점을 한마디로 표현하자면 ‘근세 일본에서의 주자학적 사유의 해체’라고 할 수 있다. 본고 서두에서 언급했듯이 일본에서는 도쿠가와 막부가 시작되면서 유교, 그중에서도 주자학을 배우는 사람이 증가했는데, 마루야마는 이에 대해 주자학이 막부를 정점으로 하는 사회체제에 적합했기에 막부는 체제 교학으로 주자학을 적극적으로 채택했다고 해석했다. 그 증거가 이에야스가 후지와라 세이카(藤原惺窩)에게 자문을 구하고, 하야시 라잔을 막부에 등용한 것이라고 했다.

그렇다면 주자학의 무엇이 당시 사회 체제에 적합했던 것일까? 마루야마에 따르면 주자학은 자연법칙과 도덕규범이 연속적이라는 것을 가장 큰 특징으로 보았다. 마루야마는 주자학의 ‘理’ 사상에 대해 다음과 같이 말했다.

그것은 사물에 내재하여 그 動靜變合의 ‘原理’를 이룬다는 의미에서는 자연법칙이지만, 本然의 성품으로 인간에게 내재화될 때는 오히려 인

간 행위가 마땅히 따라야 할 규범이 된다. 다시 말해 주자학의 이치는 物理이면서 동시에 道理이고, 自然이면서 동시에 當然이다. 거기에서 자연법칙은 규범과 연속되어 있다. (제1장 「근세 유교의 발전에 있어서 주자학의 특질과 國學과의 관계」)¹⁵⁾

이렇게 ‘자연’이라고 함으로써 규범은 인간의 손을 넘어선 것이 되고 인위적으로 변경할 수 없는 것이 된다. 그렇게 현 사회 체제를 ‘자연’과 연결함으로써 기존 질서를 긍정하고 혁명을 부정하는 논리를 제공하는 것이 주자학의 역할이었다는 것이 마루야마의 이해이다. 실제로 라잔도 “天은 귀하고 地는 천하다. 天은 높고 地는 낮다. 상하 차별이 있는 것처럼, 사람도 또한 君은 귀하고 臣은 천하다”(『春鑑抄』)¹⁶⁾라고 하여 군신의 상하가 ‘天地’와 같이 자연스럽다고 했다. 하늘과 땅의 위치를 사람의 힘으로 바꿀 수 없듯이 근세 사회에서의 신분도 바꿀 수 없는 것이다. 마루야마가 고학파에 주목한 것은 그들의 주자학 비판이 바로 주자학의 규범=자연이라는 발상을 무너뜨렸다는 점에 있다. 소코와 진사이의 등장은 주자학의 사고방식에 대한 회의의 등장이기도 하며, 이들을 거쳐 주자학을 완전히 부정한 소라이의 등장에서 마루야마는 근세 사상사에서 하나의 도달점을 본다. 그들은 모두 주자학의 ‘性卽理’를 비판하는데, 이는 인간과 자연의 일체성을 부정하는 것을 의미한다. 더 나아가 소라이는 ‘도’를 ‘선왕의 도’이며 그들의 제작물이라고 했다. 여기에는 도덕이 인간에 의한 作爲이며 자연에 내재되어 있는 것이 아니라는 이론이 담겨 있다. 이렇게 해서 마루야마는 근세 일본 유학의 전개를 ‘주자학에서 고학으로’라고 생생하게 그려냈다.

그러나 마루야마의 연구가 큰 영향력을 발휘한 것은 단순히 이러한

15) 新裝版 『日本政治思想史研究』(東京大學出版會, 1983), 25쪽.

16) 『日本思想大系 28 藤原惺窩・林羅山』, 131쪽.

도식을 만들어냈기 때문만은 아니다. 중요한 것은 이 전개를 통해 마루야마가 근세 사상 속에서 ‘근대적 사유의 싹’을 발견했다는 점이다. 마루야마는 독일 사회학자 텐니스의 ‘게마인샤프트(gemeinschaft)’와 ‘게젤샤프트(gesellschaft)’의 개념을 원용하면서 사회의 모습을 두 가지로 구분했다.

인간의 사회적 결합에는 근본적으로 상반되는 두 가지 양상이 있다. 하나는 그 결합이 개인에게 필연적 所與로서 先在하는 경우이고, 다른 하나는 개인이 자기 자유의지에 의해 결합을 만들어내는 경우이다. 전자의 경우 결합양식은 고정적, 객관적 형태를 가지며, 사람은 자신에게 운명처럼 주어진 그 양식으로 들어가게 된다. 후자의 경우에는 개인은 어떤 의도를 가지고 그 목적을 달성하기 위한 수단으로 새로운 사회관계를 맺기 때문에 그 결합양식에는 어떠한 고정된 객관적 정형도 존재하지 않고, 목적의 다양성에 따라 임의적인 형태를 취한다. (제2장 「근세 일본 정치사상사에서의 ‘자연’과 ‘작위’ - 제도관의 대립으로서-」)¹⁷⁾

즉, 어떤 사회 공동체가 있을 때 그것이 이미 존재하는 것으로서 그곳에 들어갈 것인가, 아니면 그러한 공동체는 사람의 손에 의해 만들어지는 것인가 하는 것이다. 다시 말해 공동체가 먼저냐, 개인이 먼저냐의 차이이기도 하다. 그리고 후자의 사회관에는 개인의 자유의지의 존재가 인정된다. 게젤샤프트의 사고방식에서는 개인이 그 목적을 위해 사회를 선택할 수 있기 때문이다. 이렇게 보면, 마루야마는 공리를 도달점으로 삼는 고학과의 사상에서 게마인샤프트의 발상을 해체하고 게젤샤프트적 사고가 발생하는 과정을 찾아냈음을 알 수 있다.

마루야마의 이론은 이후 근세 사상사 연구에 큰 영향을 미치게 된다. 그러나 그것은 당연히 반론도 받게 되었다. 마루야마에 대한 반론 중 가

17) 『日本政治思想史研究』, 223쪽.

장 잘 알려진 것은 비토 마사히데의 『日本封建思想史研究』(青木書店, 1961)이다. 비토가 비판한 것은 마루야마 논의를 출발점이 된 ‘주자학은 근세 사회체제에 적합했다’는 이해였다. 비토는 성립 초기 막부와 주자학과의 관계에 대해 다음 세 가지를 지적했다.

①에도 막부 성립 초기에 막부가 특정 사상을 정통적 학문으로 인정한 사실은 존재하지 않는다.

②과거 주자학자 하야시 라잔이 막부의 자문역을 맡았다고 하여 마치 도쿠가와 막부가 주자학을 중시한 것처럼 알려졌지만, 실제 하야시 라잔의 직무는 결코 중요하지 않았다.

③유생들이 무사들에게 유교를 강의했다고 전해지지만, 실제 정치에 관여할 기회는 거의 없었고, 그들의 사회적 영향력은 제한적이었다.

비토는 역사학 연구자였으며(마루야마는 원래 유럽 정치철학 연구를 지망했다), 사료를 바탕으로 자기 설을 전개했다. 예를 들어 ①에 대해서는, 중국처럼 과거제가 있어서 『四書集注』 등 주자학에 부합하는 질문이 있다면 ‘정권이 공식적으로 그 학문을 인정했다’고 할 수 있지만, 무사 가문 출신으로 관직에 나아갈 수 있는 직책이 한정되어 있었던 근세 일본에서는 이에 해당하는 것이 존재하지 않는다. 이처럼 비토는 구체적인 사례를 들어 근세 사회와 주자학과의 친화성을 부정하고 오히려 양자의 이질성을 지적했다.

유교를 정치적으로 보호하고 儒生들이 등용되었다고는 하지만, 그것이 실제 정치적 실천과 무관한 상황에서만 기능하도록 허용되었다는 사실은 유교와 현실 체제를 지탱하는 정치적 원리 사이에 이질성이 존재했음을 암시한다. 양자를 쉽게 동일시하는 상식은 이런 의미에서도 타과할 필요가 있지 않을까. (「序章 근세유학 연구의 과제」)¹⁸⁾

18) 『日本封建思想史研究』, 36쪽.

여기서 비토는 ‘유교’라고 말하고 있지만, 그가 특히 염두에 두고 있는 것은 주자학이다. 비토는 주자학이 ‘性卽理’를 표방하고 ‘리’라는 초월성을 가진 관념과 인간을 연결함으로써 개인주의적인 사고방식이 도출된다고 생각한 것이다. 그것이 봉건제 사회와 맞지 않는 면을 초래한다. 그것이 바로 비토가 말하는 ‘이질성’이다.

그렇다면 근세에 주자학을 비판한 소코를 비롯한 고학파는 어떻게 자리매김할 수 있을까? 이에 대해 마루야마는 고학파에서 근대적 사유의 싹을 보았지만, 비토는 반대로 거기서 근대의 부정을 발견한다. 고학파 세 사람의 공통점은 주자학이 현실 생활과 괴리되어 있는 것을 비판하고 있다는 점이었다. 물론 이 경우의 ‘현실’이란 그들이 살았던 17세기 후반 혹은 18세기 전반의 사회 모습에 다름 아니다. 즉, 비토의 이해에 따르면 소코를 비롯한 고학파 유생들은 주자학의 반봉건적 성격을 비판하고 당시 사회에 적합하도록 주자학을 변용했다는 것이다.

이후 근세 사회의 모습과 주자학의 사고방식의 차이를 항목별로 세밀하게 검토한 와타나베 히로시(渡辺浩)의 『근세일본 사회와 송학(近世日本社會と宋學)』(東京大學出版會, 1985) 등의 연구가 발표되면서 주자학과 근세 일본 사회와의 이질성이라는 관점은 널리 받아들여지게 된다. 이후 마루야마 자신도 주자학이 일본에 침투한 것은 근세 중기 이후라고 견해를 바꾸었다.

3. 기존 야마가 소코 연구의 문제점

앞 절에서 마루야마와 비토의 설을 소개하였다. 이를 바탕으로 본고 서두에서 언급했듯이 필자의 전문 분야인 야마가 소코에 대해 살펴보기

로 한다.

먼저 소코에 대한 연구사를 간단히 살펴보고자 한다. 애초에 소코는 근세 일본에서 병학자로 알려졌을 뿐, 유학자로서는 유명하지 않았다. 소코의 유교 사상을 세상에 널리 알린 것은 앞서 언급한 이노우에 데쓰지로의 『일본고학파지철학』이 처음이다. 이노우에가 ‘유교의 취지를 深遠幽邃하게 만든’ 주자학에 대해 소코는 그것을 ‘단순한 공자의 학문’으로 되돌리려 했으며,¹⁹⁾ 난해한 주자학에 반해 소코의 사상은 평이함을 지향한다고 했다. 그 후 전후에 걸쳐 많은 소코 연구가 발표되었지만, 기본적인 방향성은 이노우에와 크게 다르지 않은 연구가 대부분을 차지한다. 예를 들어 마츠모토 준로(松本純郎)는 소코가 “주자학을 포함한 추상적 경향을 배격”하고, “事는 理로 인해 행해지고, 리는 사를 기다려 이루어진다는 事理一致의 정신”을 핵심으로 하는 사상을 만들었다고 하였고,²⁰⁾ 무라오카 쓰네즈구(村岡典嗣)는 소코가 주자학 비판으로 전향한 것에 대해 “宋學의 고원한 이치를, 불교의 견해와 같다고 배척했다”²¹⁾고 말했다. 전후에도 이러한 경향에는 큰 변화가 없었는데, 최근의 예로 다치바나 히토시(立花均)는 소코의 사상이 “그러한 道德學을 실현하기 위해서는 도덕학의 형이상학적 요소가 도입되기 이전의 공자의 古로 돌아가야 한다”²²⁾라는 이념 아래 형성된 것이라고 하였다.

이처럼 소코가 주자학을 난해하고 현실과 동떨어진 학문이라고 비판할 때 주자학의 어떤 개념을 쟁점으로 삼았을까? 그것은 ‘리’와 그에 기반한 ‘성’이라는 발상일 것이다. 앞 절에서 보았듯이, 마루야마 마사오는 주자학의 ‘리’에서 자연과 도덕이 연속되어 있으며, 게다가 그 ‘리’는 ‘본

19) 『日本古學派之哲學』, 122쪽.

20) 松本純郎, 『山鹿素行先生』(至文堂, 1937), 181~182쪽.

21) 村岡典嗣, 『素行・宣長』(岩波書店, 1938), 54쪽.

22) 立花均, 『山鹿素行の思想』(ベリかん社, 2007), 190쪽.

연의 성'으로서 인간에게 내재되어 있다고 말한다. 따라서 사람이 규범과 일치할 수 있다는 것이 보장되는 것이다. 보편으로서 세계 전체 및 모든 개인에게까지 퍼져 있는 것이 '리'라는 것이다.

따라서 소코가 주자학을 부정했다는 것은 주자학의 '리=보편성'을 부정한 것으로 해석될 수 있다. 예를 들어 와타나베 히로시는 소코의 사상을 주자학의 근세 사회 적응화의 일면으로 파악한 후, 소코를 포함한 근세 전기의 일본 유학을 개괄하여 "초월적인 '리'보다 '實'(현실, 사실, 실정)에 바로 연결하려는 경향"을 지적한다.²³⁾ 또한 비토 마사히테의 「야마가 소코의 사상적 전회(山鹿素行の思想的轉回) (上)(下)」(『思想』 560・561號, 岩波書店, 1971)나 마에다 쓰토무(前田勉), 『근세일본의 유학과 병학(近世日本の儒學と兵學)』(ペリカン社, 1996)은 '性即理'로서 각 개인에 내재하는 善性을 믿는 주자학이 개인의 확립을 촉진하는 개인주의로 이어져 막부의 지배에 반하는 것으로 보고, 소코가 근세 정치 체제에 부합하는 유학을 만들려고 했다고 보았다. 즉, 각각의 연구에서 논조의 차이는 있지만, 소코의 사상은 보편으로서의 '리'를 부정하는 것이라는 점에서는 공통점이 있다고 본 것이다.

이와 같이 이노우에 이후 진사이, 소라이와 함께 고학파의 유학자로서 '야마가 소코=주자학 비판'이라는 이해가 통설로 정착되어 왔다.²⁴⁾ 그러나 필자는 이 이해에 대해 의문을 가지고 있다. 이에 대해 크게 두 가지 논점을 제시하고자 한다.

첫 번째는 소코가 애초에 주희(1130~1200)를 그다지 비판하지 않

23) 『近世日本社會と宋學』, 207쪽.

24) 극히 적은 예외로 田原嗣郎가 있다. 그는 주자학의 '리'와 소코의 '誠'이 거의 같은 의미라고 하였다. 『徳川思想史研究』(未來社, 1958): 「山鹿素行における思想の基本的構成」(『日本思想大系 33 山鹿素行』, 岩波書店, 1973) 참조. 단, 그의 견해는 비토 마사히테나 마에다 쓰토무에 의해 비판받았으며 지금은 일반적으로 인정받지 못하고 있다.

있다는 점이다. 물론 지금까지 주자학 비판으로 해석되어 온 것처럼 소코는 주희와 다른 견해를 표명하는 경우가 많다. 그러나 소코의 말을 잘 읽어보면 주희에 대해 일종의 공감을 표시한 예가 산재해 있다.

내가 생각건대, 六經과 四書의 주해는 고급에 적지 않다. 다만 朱子는 학문으로 日用을 논하였고, 下學하여 上達할 것으로 고민했다. 그 뜻이 聖學에 공적이 있는 까닭이다. 안타깝도다! 先儒의 餘流를 이어받아 아직도 本然之善을 찾고 天命之性을 회복하고자 하니, 持敬存心の 폐해가 있다. (『山鹿語類』 卷第35)²⁵⁾

이미 언급했듯이 선행연구는 소코가 주자학이 실천성이 부족하다고 비판했다고 한다. 그러나 실제로 소코는 주희의 실천지향성을 높이 평가하고 있다. 그것은 주희의 경서 주석이 ‘일용’을 염두에 두고 이루어졌다는 점에서 드러난다. 그 위에 소코는 주희가 사람이 본래 가지고 있는 善性(本然之善)을 논하며 그것으로 돌아갈 것을 설파한 것은 ‘선유의 여류’, 즉 주희 이전의 유자들의 영향이라고 말한다. 따라서 소코는 ‘본연의 선’을 상징하는 착상을 주희의 것으로 보지 않는다. 이 점은 선행연구에서 거의 언급되지 않고, 언급되더라도 결국 ‘본연의 선’을 추구한 주희의 사상을 소코가 비판했다고 하여 소코와 주희와의 비교로 전개되는 경우가 대부분이다.²⁶⁾ 즉, 지금까지의 연구에서는 소코가 주희와 주희 이전의 송대 유생들과 구별되는 점이 충분히 고려되지 않았다. 그것만으로는 소코의 진의를 읽어낼 수 없다는 것은 분명하다.

이를 바탕으로 본고 1절에서 인용한 소코의 말을 다시 한번 살펴보자. 여기서 소코는 “송대에 들어서면서 유교가 형이상학이나 內觀的 방법론

25) 『全集』 第9卷, 266~267쪽.

26) 가령, 立花均, 앞의 책, 26쪽.

등 일상에서 벗어난 논의를 하게 되었다”고 했다. 그것은 周敦頤·二程(程顥1032~1085, 程頤1033~1107)·張載(1020~1077), 邵雍(1011~1077) 등 북송의 대유학자들의 등장(朱熹는 여기에 포함되지 않았다는 점에 유의할 필요가 있다). 또한 소코는 이 인용문에서 다음과 같이 말한다.

周-鄭-張-邵의 유생들이 세상에 이름을 떨치고, 그동안 수많은 講筵이 있었으나 송나라에 漢唐의 治世도 없고, 또 恢復의 계획도 없었다. 다만 朱元晦의 학문이 선유를 압도했지만 餘流를 뛰어넘을 수 없었다. 만약 元晦가 周子の 땅에서 태어나 餘流에 물들지 않았더라면 반드시 不傳의 맥을 이어받았을 것이다. (『山鹿語類』 卷第35)²⁷⁾

소코의 인식에 따르면 송대 유학의 시발점은 주돈이이다. 그래서 소코는 인용문 말미에 주돈이와 주희가 서로 바뀌었으면 좋겠다고 아쉬워하고 있는 것이다. 이를 통해 주희는 주돈이를 출발점으로 하는 송대의 나쁜 사상의 영향을 받았고, 이에 저항하면서도 완전히 벗어나지 못한 인물이라는 것을 알 수 있다. 따라서 소코가 진정으로 비판해야 할 사람은 주희가 아니라 주돈이인 것이다. 사실 소코는 “후세의 학자가 이학을 말할 때는 周子에 의거한다”(위의 책)²⁸⁾라고 하여 주돈이 이후의 유생들은 모두 그의 영향력 아래에 있다고 이해하고 있다.

이것만으로도 이미 소코의 사상을 ‘주자학 비판’이라는 한마디로 정리할 수 없음이 분명하지만, 본고에서는 기존 연구에 대한 의문을 한 가지 더 제기하고자 한다. 그것은 소코의 비판 대상이 주돈이인 것과 관련된 것인데, 소코가 독자적인 ‘太極說’을 주장하고 있다는 점이다. 소코의 태

27) 『全集』 第9卷, 273쪽.

28) 위의 책, 239쪽.

극설은 다음과 같다.

스승께서 말씀하셨다: 태극의 설을 사람의 태중에 생기는 것에 비유하자면, 理氣가 섞여 아주 작은(一點子) 象을 이룬다. 이때는 이미 象數가 이미 갖추어져 있어 한 가지도 부족함이 없다. 그래서 오직 아주 작은 것으로서 冲漠無朕하다. 이 작은 것이 천지자연의 오묘함이고, 일용사물의 이치이며, 四肢百體의 형상이니, 이미 태극이다. 그리하여 해가 되고 달이 되어 마침내 이 모양을 이루었다. 이는 아주 작은 것들 사이에서, 象數가 이미 태극으로 발한 것이다. 지금 하나도 더함도 덜함도 없이, 새, 짐승, 물고기, 곤충이 탄생하고, 초목의 열매, 알에 깃드는 생명, 싹이 돌아나는 것이 모두 理氣가 오묘하게 합하여 이루어진 사물인 것이니 모두 이와 같다. 상수는 이미 갖추어져 조짐이 없다. 그 상수는 이미 발하여 用이 된다. 그러므로 태극은 시종일관 지극한 것이다. (『山鹿語類』 卷第43)²⁹⁾

여기서 소코는 태극에 대해 사람이 태내에서 태어나는 시점에 비유하여 설명하고 있다. 이에 따르면, 사람이 태내에서 한 인간이 되었을 때 이미 그 이후에 가지게 될 모든 요소가 존재한다고 한다. 예를 들어 '사지백체'라는 말처럼 신체 등이 이에 해당한다. 태어난 아이가 자라서 어떤 신체가 될지는 이미 정해져 있는 것이다. 이는 인간뿐만 아니라 동물이나 식물도 마찬가지다. 이처럼 이후 변화로 나타나는 것이 발생 단계에서 이미 존재하고 있다는 것이 인용문에서 말하는 '상수가 이미 갖추어져 있다'는 말의 의미이다. 그것이 변화로 보이는 것은 눈에 보이지 않던 것이 보이게 되었기 때문이지, 눈에 보이지 않는다고 해서 존재하지 않는 것이 아니다. 모든 것은 이미 존재하고 있으며, 기존에 존재하지 않던 것이 존재하게 되거나 반대로 존재하던 것이 없어지는 것이 아

29) 『全集』 第10卷, 360쪽.

니다. 이처럼 변화와 동시적 위상에 있지만, 가시화 내지는 비가시화인 것이다.

이러한 태극론을 통해 소코가 염두에 두고 있는 것은 다름 아닌 주돈이이다. 주돈이의 대표작이 『太極圖』와 『太極圖說』인데, 소코는 이 책에서 제시된 생성론에 대해 그것이 단계적이라는 점을 비판한다.

음양오행이 서로 뿌리를 내리고, 이기가 오묘하게 합하여 단지 아주 작은 象이 있을 뿐이다. 그 사이에 막힘이 없다. 오행이 분리된 후 眞精妙함이 됨이 없었다. 진정묘합할 때는 사람과 사물이 모두 그 사이에서 생겨났다. 먼저 사람이 나고 후에 사물이 난 것이 아니다. (위의 책)³⁰⁾

소코에 따르면 음양과 오행으로부터 사람과 사물이 생겨나는 것도 이 과정에 간격이 없고 순서도 존재하지 않는다. 『태극도설』에서는 여러 도상을 세로로 연결하여 음양→오행→인간→만물의 순서로 생성해 간다고 본다. 동시성을 기조로 하는 소코의 태극설은 『태극도설』의 단계적 생성론에 대한 안티테제로서 만들어진 것이다.

주지하다시피 주자학에서는 태극과 ‘리’를 동일한 것으로 보고, 만물의 근원이자 그 존재 방식에 대한 규정이라고 보았다. 기존의 연구에서는 소코는 이러한 주자학의 난해한 형이상학적 사고를 현실과 유리된 것이라 비판했던 것으로 알려졌다. 물론 소코는 태극을 ‘이기묘합’이라 하였고, ‘리’라고는 말하지 않았다. 그러나 모든 존재를 동시적 병존으로 보는 소코의 태극설은 주돈이보다 훨씬 난해하다. 즉, 지금까지의 ‘주자학의 비현실성을 비판했다’는 관점에 치우친 연구에서는 찾아볼 수 없는 복잡한 논의가 소코의 사상에 있는 것이다.

30) 위의 책, 382쪽.

그렇다면 본 절에서 살펴본 바와 같이 소코가 ‘주희보다 주돈이를 비판하고’, ‘동시성을 바탕으로 한 태극설을 구축’한 것은 어떤 의미가 있을까? 다음 절에서는 소코와 대조적으로 주자학을 고수한 유자와의 비교를 통해 이를 생각해 보기로 한다.

4. 사토 나오카타(佐藤直方)·무로 큐소(室鳩巢)와의 비교

주자학이 주류였던 당시 일본에는 가능한 주자학에 충실하고자 했던 사람들도 적지 않았다. 이 절에서는 소코의 비교 대상으로 사토 나오카타(佐藤直方, 1650~1719)와 무로 큐소(室鳩巢, 1658~1734)라는 두 명의 유학자를 다루고자 한다. 두 사람은 충실한 주자학자를 자처했을 뿐만 아니라 태극에 대해 일관된 논의를 펼쳤기 때문에 앞 절에서 살펴본 소코의 태극설의 의의를 명확히 하는 데 적합하기 때문이다.

우선 사토 나오카타부터 살펴보자. 나오카타는 원래 엄격한 주자학자로 알려진 야마사키 야사이(山崎闇齋, 1619~1682)의 제자였으며, 후에 안사이와 결별하지만 주자학은 평생 고수하였다. 이러한 나오카다가 말년에 태극을 다룬 강의에서 다음과 같은 말을 남겼다.

‘無極太極’의 설은 周子の 본의가 아니다. 『通書』를 살펴야 한다. 본다는 ‘太極動而’ 운운한 데 있다. 그러나 공자의 ‘易有太極’이라는 구절이 이상하게 되기 때문에 부득이하게 말한 것이다.³¹⁾ 그것은 노자의 무리, 이단의 허무는 배격하기 위한 것이다. 周子は ‘有太極’을 대상으로 의론하여 有에 대해 無라 한 것이다. 단지 ‘무’만 말하는 것은 좋지 않다. (『道体講義』)³²⁾

31) 역자주: 『周易』 『繫辭傳』에서 공자가 ‘易有太極’이라고 했기 때문에 주돈이가 어쩔 수 없이 태극에 대해 설명했다는 말이다.

이 말은 나오카다가 69세 때 한 말이다. 왜 이 논의를 여기서 다루었는가 하면, 54세 때 나오카다가 “(주돈이가-역사) ‘無極而太極’이라고 처음 말했는데, 그것참 훌륭한 발상이었다”³³⁾라고 했기 때문이다. 즉, 과거 나오카타는 『태극도설』의 ‘무극이태극’을 매우 높게 평가했지만, 말년에 이르러서는 이것이 주돈이가 진정으로 말하고자 했던 것(‘本意’)이 아니라고 말하기에 이르렀다. 그런데 나오카다가 중요하게 여기는 『통서』나 『태극도설』의 ‘太極이 動하여...’라는 부분에는 ‘무극’이라는 단어가 단 한 번도 등장하지 않는다. 왜 나오카타는 이렇게 달라진 것일까? 그것은 나오카다가 ‘무극’과 ‘태극’ 및 그 관계에 대해 고민했기 때문이다. 사실 나오카타는 젊은 시절부터 ‘태극’에 대한 해석이 일정하지 않았고, ‘태극’이 ‘리’인지 ‘리’와 ‘기’를 합쳐서 설파한 것인지 시기에 따라 해석이 달랐다. 이에 대해 선행연구는 “평소 ‘定見’을 갖는 것의 필요성을 강조해 마지않았던 나오카타로서는 매우 드문 ‘흔들림’이라고 할 수 있다”³⁴⁾고 말한다. 또한 ‘무극’과 ‘태극’의 관계에 대해서도 과거 나오카타는 양자를 별개의 것으로 보는 것을 부정했다. 그래서 “‘而’라는 글자는 순서를 나타내는 말은 아니다”(「太極圖同圖說同圖說解並後論講義」)³⁵⁾라고 하여, ‘무극’→‘태극’과 같은 단계가 있는 것이 아니라고 했다. 그로부터 ‘무극이태극’이 중요하지 않다고 생각이 변한 것은 나오카타가 ‘무극’과 ‘태극’의 관계에 대해 납득할 수 없는 부분이 있었기 때문으로 추측

32) 『増訂佐藤直方全集』(ベリかん社, 1979) 第2卷, 435쪽.

33) 『増訂佐藤直方全集』 第1卷, 462쪽.

34) 吉田健舟, 『叢書日本の思想家 12 佐藤直方 三宅尚齋』(明德出版社, 1990), 89쪽. 또 나오카타의 태극설에 대해서는 ‘흔들림’이 없다고 하는 설도 존재한다. 嚴錫仁, 「佐藤直方の理氣論—朱・陸の太極論争との關連において—」(『倫理學』 第 14号, 1997); 關幹雄, 「佐藤直方の理氣論をめぐって—太極解釋を中心にして—」(『九州中國學會報』 第 53号, 2015) 참조.

35) 위의 책, 429쪽.

된다. 그래서 결국 ‘무극이태극’은 어디까지나 방편에 불과하다고 할 수 밖에 없었던 것이다.

그렇다면 무로 큐소는 어떨까? 큐소는 기노시타 준안(木下順庵, 1621~1699)을 스승으로 모셨으며, 나오키타처럼 주자학을 신봉한 인물이다. 그는 태극에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

어떤 사람이 물었다: 제4절의 본문에 대해, 黃勉齋가, ‘앞에 말한 바 無極으로부터 아래 오행에 이르기까지는 시작에서 연원하여 끝까지 모두 궁구한 것이고, 지금 말한바 오행으로부터 위로 무극에 이르기까지는 흐름을 거슬러 올라가 그 연원을 궁구한 것이다’라고 했습니다. 이것은 황면재가 주자의 뜻에 의거하여 추론한 것이니 그 뜻은 명백한데, 우리 그대에게 과연 餘論이 없는지요?

답하였다: 황면재의 설은 얻은 바가 있지만 아직 미진합니다. (중략) 周子の 이 편은 ‘무극이태극’을 가지고 立言의 시작을 삼았는데, 이에 이르러 마침내 ‘太極本無極也’로 결론지었으니, 또한 아래 문장의 시작을 맡긴 것입니다. 그래서 아래 문장에도 또 무극을 가지고 일으킨 것이니, 또한 流行과 化育한 것이 一理를 通貫하여 애초에 二本의 뜻이 없음을 충분히 볼 수 있습니다. 朱子は 여기에서 먼저 본문의 大意를 들어 해석하기를, ‘오행이 갖추어졌으니 造化, 發育이 갖추어지지 않음이 없다’라고 했으니, 이것은 이미 乾男, 坤女, 萬物化生의 뜻이 그 가운데 있는 것입니다. 이 구절은 周子가 실제로 아래 문장을 위해 일으킨 것이고, 朱子가 또한 周子의 뜻을 받아들여 이와 같이 해석한 것이니, 어찌 단지 흐름을 거슬러 올라가 그 근원을 궁구한 것이라 할 뿐이겠습니까! (『太極圖述』 卷之下)³⁶⁾

『태극도설』의 ‘太極本無極’에 대해 큐소는 어디까지나 앞뒤 문장을 연결하기 위한 것이라고 한다. 따라서 당연히 ‘무극’→‘태극’의 단계라고 읽을 수 있는 이 한 구절에 무게를 두어서는 안 된다는 말일 것이다. 그보

36) 『日本儒林叢書』(東洋圖書刊行會, 1931) 卷8, 73~74쪽.

다 큐소는 '무극이태극'에 '남녀'와 '만물'이 갖추어져 있다고 하는 등, 단계적으로 읽어서는 안 된다는 것에 중점을 두어야 한다고 보았다.

또한 여기서 주목해야 할 점은 큐소가 주희의 사위이자 제자인 黃幹(勉齋, 1152~1221)의 이름을 언급하고 있다는 점이다. 큐소에 따르면 황간은 『태극도설』을 해석할 때 '始'나 '源'이라는 개념을 사용했다. 즉, 주돈이·주희까지는 '태극'을 동시성으로 파악했던 것이 황간이 되면서 단계적 생성론으로 바뀌었다는 것이 큐소의 이해이다.

이렇게 보면 참으로 이상한 상황이 벌어지고 있음을 알 수 있다. 일반적으로 주자학에 대한 태도에 있어서 대조적인 것으로 여겨지는 소코와 나오카타·큐소이지만, '태극'을 단계적 생성론으로 읽지 않는다는 태도는 공통적이다.

그리고 그 배경에 있는 것으로 보이는 것은 주희의 말이다. 『朱子文集』에는 다음과 같은 말이 있다.

然曰無極而太極，太極本無極，則非無極之後別生太極，太極之上先有無極也。又曰五行陰陽，陰陽太極，則非太極之後別生二五生，二五之上先有太極有也。以至於成男成女，化生萬物，而無極之妙，蓋未始不在是。此一圖之綱領，大易之遺意，與老子所謂物生於有，有生於無，以造化爲眞有始終者正南北矣。(『朱子文集』卷45「答楊子直」)

여기서 주희는 주돈이의 진의가 단계적 생성론에 있지 않다고 단언한다. '태극'은 '무극'에서 생겨난 것도 아니고, '음양', '오행'도 '태극'에서 생겨난 것도 아니다.³⁷⁾ 이런 의미에서 『노자』의 無→有→萬物이라는 단계적 생성론³⁸⁾과는 정반대라고 한다. 이렇게 보면 단계적 생성론의

37) '무극이태극'에 대해서는 友枝龍太郎, 『朱子の思想形成』(春秋社, 1969)146~246쪽 및 土田健次郎, 『道學の形成』(創文社, 2002), 131~134쪽 참조.

부정은 주희의 견해를 따른 것이다. 그것은 나오카타와 큐소는 물론, 소코도 마찬가지라고 볼 수 있을 것이다.

그러나 소코는 나오카타와 큐소와는 분명히 다른 점이 있다. 소코는 주돈이의 사상과 주희의 사상에 어긋남이 있다고 주장하고 있다. ‘무극이태극’에 대해 소코는 다음과 같이 말한다.

어떤 사람이 묻자 주자가 말하기를, “‘무극이태극’의 이 다섯 글자는 한 글자도 더하거나 뺄 수 없다”라고 했고, 또 말하기를, “이 ‘而’자는 가볍다”라고 했다. 이 두 가지 설은 차이가 있으면서도 비슷하다.

스승께서 말씀하셨다: 성인의 도를 말함은 더욱 긴요하다. 더구나 문장으로 설명할 수 있는 것이 아니다. 그러므로 학자라면 한 글자도 가감하지 말고 따라야 한다. 朱子は 周子の 말을 성인의 말로 삼았으니, 한 글자도 더하거나 빼지 말아야 한다는데 이르렀다. 그러나 ‘而’자를 보면 태극의 위에 무극이 있는 것 같다. 그러므로 사람들의 착오를 두려워하여 ‘而’자를 가볍게 여긴 것이다. (『山鹿語類』 卷第43)³⁸⁾

소코에 따르면, 주희는 ‘而’를 가벼운 의미를 가진 글자로 보려고 했다. 그것은 ‘而’에 중요한 의미를 부여하면 ‘無極’과 ‘太極’이 각각 별개의 것이 되기 때문이다. 주희의 의도는 ‘무극’=‘태극’에 있다. 따라서 양자를 구분하는 듯한 주돈이의 서술은 주희에게는 바람직하지 않은 것이 된다. 하지만 주돈이의 문장에 손을 댈 수 없는 주희로서는 해석의 차원에서 자신의 설을 주장할 수밖에 없었다. 이 문답에서 소코가 주돈이의 말에 대해 고민하는 주희의 모습을 상정하고 있음을 알 수 있다.

한편 주자학을 준수하고자 했던 나오카타와 큐소는 주돈이와 주희를 분리하는 발상에는 이르지 못했다. 그 결과 그들은 ‘무극이태극’의 해석

38) 『老子』 第40章 “反者道之動, 弱者道之用. 天下万物生於有, 有生於無.”

39) 『全集』, 394~395쪽. 주자의 말은 『朱子語類』 卷第94.

에 어려움을 겪었는데, 나오키타는 그것이 중요하지 않다고 하였고, 큐소는 주돈이와 주희와의 일치를 깨뜨리지 않기 위해 황간이 잘못된 해석을 하게 된 요인이 되었다고 한 것이다.

여기서 소코 사상의 의의를 다음과 같이 이해할 수 있다. 즉, 소코는 주자학을 체계성 있는 통일체로 봄으로써 거기에 내재된 모순에 갇히는 것을 회피하려 한 것이다. 그리고 그는 주희의 사상이 가지고 있는 좋은 면만을 취하고자 했던 것이다. 이는 기존의 주자학을 축으로 하여 그것에 찬성하느냐 반대하느냐의 이항대립만으로는 볼 수 없는 것이 있음을 의미한다. 소코 사상은 그런 지점에서 자유로운 곳에 위치해 있는 것이다.

맺음말

마지막으로 근세 일본의 '근대적 사유'에 대해 언급하고 싶다. 본고 2절에서 언급했듯이 마루야마가 가장 중시한 것이 바로 이것이며, 마루야마의 설이 현재까지도 영향력을 유지하고 있는 것도 그 '근대'를 둘러싼 사고 때문이라고 할 수 있다. 그것은 전후 일본에서 '근대적' 주체성의 확립이 큰 과제였기 때문이다. 마루야마는 말한다.

우리의 전통 종교가 모두 새로운 시대에 유입된 이데올로기와 사상적으로 대결하고, 그 대결을 통해 전통을 자각적으로 재생시키는 역할을 하지 못했고, 그 때문에 새로운 사상이 무질서하게 쌓여가되어 근대 일본인의 정신적 雜居성이 극에 달했다. 일본의 근대 천황제는 바로 권력의 핵심을 동시에 정신적 '기축'으로 삼아 이 사태에 대처하려 했지만, 국체가 잡거성의 '전통' 자체를 자신의 실체로 삼았기 때문에 그것은 우리의 사상을 실질적으로 정돈하는 원리로서가 아니라 오히려 부정적인 동질화(이단 배제) 작용의 측면에서만 강력하게 작용했다. 인격적 주

체-자유로운 인식주체라는 의미에서도, 윤리적 책임주체라는 의미에서도, 또한 질서형성의 주체라는 의미에서도-의 확립에 결정적인 장애가 될 운명을 처음부터 내포하고 있었다. (『일본의 사상』 「일본의 사상」)40)

마루야마는 일본의 사상이 전통적으로 주체성을 확립하지 못하고 주변과 동화되는 경향이 있다고 보았다. 그것은 나쁜 의미의 동질화이며, 다수에서 벗어난 이단을 배제하는 힘이 작용한다. 이 글은 일본이 패전한 지 약 15년 후에 발표된 것으로, 전쟁으로 흘러간 일본 사회와 이를 막지 못한 지식인들에 대한 비판이 담겨 있다. 즉, 마루야마가 주체성 확립을 중시한 것은 전쟁 전과 전쟁 중에 대한 반성에서 비롯된 것이다. 그래서 그는 이후의 구절에서 “그 주체를 우리가 만들어내는 것이 무엇보다도 우리의 ‘혁명’의 과제이다”(위의 책)41)라고 강조하고 있다. 그렇기 때문에 마루야마는 소라이를 비롯한 ‘고학파’에서 근대로 연결되는 요소를 발견하고, 그것에 높은 평가를 내린 것이다.

본고에서도 질서를 스스로 만들어가는 주체성이 중요하다는 의견에는 이견이 없다. 현대 일본을 살아가면서 자신들의 역사를 잊어서는 안 된다. 또한 최근의 세계 정세를 보더라도 주변을 의식하지 않고 자기의 견을 주장하는 것의 중요성은 점점 더 커지고 있다고 할 수 있다.

다만, 역사 연구라는 측면에서는 한 가지 관점에 갇혀 있으면 보이지 않는 것들도 있다. 지금까지 소코의 사상이 ‘주자학 비판’이라는 단순한 관점에서만 파악되어 온 것은 ‘근대’의 所在를 주자학으로 볼 것인가, 반주자학으로 볼 것인가에 대한 관심이 강했던 것이 원인 중 하나이다. 이를 넘어서 새로운 각도에서 재검토했을 때, 소코의 사상에는 지금까지

40) 『日本の思想』(岩波新書, 1961), 63쪽.

41) 위의 책, 66쪽.

생각했던 것보다 훨씬 더 복잡한 면이 있음을 알 수 있었다. 본고에서는 소코에 대한 이야기가 중심이 되었지만, 비슷한 사례는 다른 곳에서도 찾아볼 수 있을 것이다. 근세 일본 유학은 아직도 많은 가능성을 내포하고 있다고 나는 믿는다.

한국경제학회 회칙

제 1 장 總則

제1조 (名稱) 본회는 韓國經濟學會라 한다.

제2조 (目的) 본회는 韓國 및 東亞細亞 經濟의 종합적 연구를 目的으로 한다.

제3조 (事業) 본회에서 수행할 事業은 다음과 같다.

학술 연구 발표회 및 토론회의 開催

學會誌 發刊

經濟 研究의 국제 교류

기타 필요한 事業

제 2 장 會員 및 任員

제4조 (會員) 본회의 회원은 정회원과 준회원, 명예회원으로 구성한다.

정회원은 본회의 목적에 찬동하는 자로서 운영위원회의 심의를 거쳐 입회하며 연회비 납부의 의무를 지며, 총회에서 의결권을 갖는다.

준회원은 본회의 목적에 찬동하는 자로서 운영위원회의 심의를 거쳐 입회한다.

명예회원은 경제학 연구에 공헌이 많은 사람으로서 운영위원회의 결의에 의해 추대된다.

회원이 그 의무를 다하지 않을 경우, 운영위원회 및 총회의 결의에 의해 그 자격을 취소할 수 있다.

제5조 (會長) 본회는 會長 1인을 둔다.

會長은 본회의 제반 업무를 管掌하고 對外的으로 본회를 代表한다.

會長은 總會에서 選出하고 그 任期는 2년으로 하되, 連任할 수 있다.

제6조 (副會長) 본회는 副會長 약간 명을 둔다.

副會長은 會長을 보좌하며 회장 有故 時 그 직무를 代理한다.

副會長은 會長이 위촉한다.

제7조 (監事) 본회는 監事 2인을 둔다.

監事は 본회의 사업과 회계를 매년 1회 이상 監査하여 總會에 보고한다.

監事は 總會에서 選出하며 任期는 2년으로 한다.

제8조 (理事) 본회는 總務理事, 研究理事, 涉外理事, 出版理事 각 약간 명을 둔다. 理事는 會長이 選任한다.

회장은 필요시 이사 외에 간사를 선임할 수 있다.

제9조 (顧問) 본회는 총회의 추대에 의하여 고문 약간 명을 둘 수 있다.

제 3 장 機構

제10조 (總會) 總會는 會員으로 구성한다.

定期總會는 年 1회로 하고 會長이 이를 召集한다.

臨時總會는 會長 또는 會員 1/10 이상의 發議에 의하여 會

長이 이를 召集한다.

總會는 豫算·決算 및 事業計劃의 認准, 會長·監事의 選出, 會則의 改定 및 기타 중요한 사항을 審議 議決한다.

總會의 안건은 출석 회원 過半數의 贊成으로 議決한다. 단, 會則의 改定은 출석 회원 2/3 이상의 동의가 있어야 한다.

제11조 (分科委員會) 본회는 필요에 따라 각 분야별 연구분과 위원회를 둘 수 있다.

제12조 (運營委員會) 運營委員會는 會長, 副會長, 理事로 構成하며, 본회의 실무를 집행한다.

제13조 (編輯委員會) 編輯委員會는 委員長과 약간 명의 委員으로 構成한다.

編輯委員會는 學會誌 및 기타 刊行物의 편집에 관련된 사항을 審議 執行한다.

編輯委員은 會長이 위촉하며 그 任期는 2년으로 한다.

編輯委員長은 편집위원 중에서 會長이 선임한다.

學會誌 간행을 위한 논문 審査 運營에 관한 사항은 별도의 內規를 정하여 공정히 운용한다.

제 4 장 財政

제14조 (財政) 본회의 財政은 會員의 會費, 有志者의 贊助金, 기타 收入金으로 한다. 단, 會費는 年會費와 終身會費로 구분되며 內規로 정한다.

附 則

제1조 본 회칙에 明示되지 않은 事項은 慣例에 따른다.

제2조 본 회칙은 通過日로부터 發效한다.

제3조 이 회칙은 2014년 3월부터 시행한다.

한국경학학회 논문 투고 규정

제1조 (名稱) 이 규정은 韓國經學學會 學會誌 論文 投稿에 관한 規程이라 한다.

제2조 (目的) 이 규정은 韓國經學學會의 學會誌 『經學』에 게재할 論文의 投稿에 관한 절차를 定하고 관련 업무를 規定하는 것을 그 목적으로 한다.

제3조 (著作權) 本 學會의 學會誌인 『經學』에 掲載된 論文 등의 著作權은 本 學會가 소유한다. 著作權에는 디지털로의 複製權 및 電送權을 포함한다. 다만, 掲載된 論文 등의 筆者가 本人의 論文 등을 사용할 경우에는 學會는 특별한 事情이 없는 限 이를 承認한다.

제4조 (논문의 성격) 本 學會의 學會誌인 『經學』은 經學과 關聯이 있는 전공 학술 논문을 비롯하여 관련 글, 소식 등을 收錄한다. 단, 필요에 따라 새로운 자료의 발굴 소개 및 번역, 학술성을 지닌 역주도 할 수 있다.

- 1) 논문은 다른 學術誌(학위 논문 포함)에 발표되지 않은 것이어야 한다.
- 2) 새로운 자료의 발굴 소개 및 번역, 학술성을 지닌 역주는 편집위원회에서 심의 결정한다.
- 3) 論文 掲載의 형평성을 고려하여, 동일 연구자의 논문은 연속 게재하지 않는다. 단, 기획 논문의 경우는 이 규정의 제한을 받지 않는다.
- 4) 투고 논문이 표절한 논문으로 판명될 경우, 향후 5년 간 본 학회에 논문을 투고할 수 없도록 한다.

제5조 (발행 시기) 학회지 발간은 연 2회로 하되, 6월 30일과 12월 31

일에 발간한다. (규정 수정, 2023년 6월 30일)

제6조 (투고 시한) 원고 투고 시한은 5월 중순과 11월 중순으로 한다. (규정 수정, 2023년 6월 30일)

제7조 (투고 자격) 원고의 투고 자격은 본회의 회원을 원칙으로 하되, 학문적으로 본회의 취지에 부합하고 연구 성과가 우수한 필자에게는 편집위원회의 심의를 거쳐 문호를 개방한다.

제8조 (원고 분량) 원고의 분량은 제한하지 않으나 200매를 超過할 경우 출판비의 일부를 투고자가 부담한다.

제9조 (논문 提出處) 투고 원고는 학회 이메일(studyclassic@naver.com)로 제출한다.

제10조 (게재료) 研究費를 받아서 수행된 論文을 掲載할 경우, 편 당 30만원의 掲載料를 投稿者가 부담한다.

제11조 (원고 작성 방식) 모든 원고는 본 학회가 정한 원고 작성 방식에 따라 투고되어야 한다.

- 1) 원고는 한국어로 작성함을 원칙으로 하되, 외국어로 작성한 원고도 수록할 수 있다.
- 2) 한글 97이상으로 작성하되 글씨 크기는 10포인트로 한다. 단, 외국어로 작성할 경우는 다른 워드프로세서를 사용할 수 있다.
- 3) 원고는 제목, 저자 표시, 목차, 국문초록(5개 내외의 주제어 포함), 본문, 참고문헌, 영문초록(영문제목, 영문저자표시, 5개 내외의 Key Words 포함)의 순서로 작성한다. 단 본격 논문이 아닌 서평 등의 글에서는 반드시 이러한 조항을 적용하지 아니한다.
- 4) 논문에 대한 특별한 설명이나 연구비의 출처를 밝힐 필요가 있을 경우에는 논문 제목 우측에 별표(*)를 표시하고 그 구체적 내용을 각주로 밝힌다.

- 5) 저자 표시 사항에는 저자의 이름, 소속 기관 및 직위, E-Mail 주소 등을 밝히되 저자 이름 이외의 사항들은 저자 이름 우측에 별표(*)를 표시하고 그 구체적 내용을 각주로 밝힌다. 그 순서 및 표기 방식은 「소속 기관 및 직위 / E-mail」로 한다.
- 6) 논문의 저자가 2인 이상일 경우에는 제1저자를 맨 앞에 쓰고 저자 이름 바로 뒤에 제1저자임을 괄호로 표시한다[예 : ○○○(제1저자)]. 단, 논문의 제출 및 수정을 책임지고 학회 편집위원회와 교신한 연결저자가 제1저자가 아닐 경우, 또는 제1저자와 제2저자 등의 구별을 할 수 없는 공동 저술일 경우에는 연결저자 이름 바로 뒤에 연결저자임을 괄호로 표시한다[제1저자와 연결저자가 다를 경우의 예 : ○○○(제1저자)·○○○(연결저자), 제1저자와 제2저자 등의 구별이 없는 경우의 예 : ○○○·○○○(연결저자)].
- 7) 국문초록(5개 내외의 주제어 포함)은 논문의 내용과 논지를 간추려 작성하되 그 분량이 A4 용지 1매를 넘지 않도록 하며, 주제어는 논문의 주제 및 내용을 대표할 만한 단어 중에서 고르되 그 수는 5개 내외로 한다.
- 8) 영문초록(영문제목, 영문저자표시, 5개 내외의 Key Words 포함)은 국문초록에 준하여 작성하되, 영문저자표시의 경우 저자의 이름, 소속 기관 및 직위, E-Mail 주소 등만을 밝히되 저자 이름 이외의 사항들은 저자 이름 우측에 별표(*)를 표시하고 그 구체적 내용을 각주로 밝힌다. 그 순서 및 표기 방식은 「소속 기관 및 직위 / E-mail」 등으로 한다. 단 그 논문의 성격상 중문초록이 의미있다고 판단할 경우 중문초록을 추가할 수 있다.
- 9) 脚註의 형식은 다음과 같이 한다.
 - ① 각주 번호는 1), 2), 3) 등으로 부여한다.

② 논문 또는 저서를 인용할 경우에는 저자의 이름, 출판 연도(같은 해에 여러 편의 저자가 있을 경우에는 a, b, c 등으로 구분 표기), 관련 페이지(페이지를 표시할 필요가 없을 경우에는 생략)만을 다음의 예와 같은 방식으로 표기한다.

예) 홍길동(1982), 20면.

홍길동(2000) 참조.

홍길동(2001a), 217면.

홍길동(2001b), 66~67면 참조.

홍길동 외(2000).

홍길동(2001a), 217면.

홍길동(2001b), 66~67면 참조.

③ 두 개 이상의 다른 논저를 인용할 경우에는 세미콜론(:)을 사용하여 구분하되, 동일 저자의 경우에는 맨 앞에만 저자 이름을 표기한다.

예) 홍길동(1982); 조선인(1988); 한국인(2000) 참조.

홍길동(2000; 2001a; 2001b) 참조.

홍길동(2001b), 66~67면; 조선인(1988), 35~36면;

한국인(2000), 42~47면 참조.

④ 공동 저자가 2인일 경우에는 저자를 모두 제시한다.

예) 홍길동·조선인(2000).

⑤ 공동 저자가 3인 이상일 경우 첫 번째 인용에서는 저자의 이름을 모두 제시하고, 두 번째 인용부터는 「○○○ 외」로 표기한다.

예) 홍길동·조선인·한국인(2000).

홍길동 외(2000).

⑥ 原典 資料를 인용할 경우에는 저자의 이름(저자 이름을 표시할

수 없을 때는 생략), 書名 및 卷數, 작품 제목(작품 제목을 표시할 수 없을 때는 생략), 관련 페이지(페이지를 표시할 필요가 없을 경우에는 생략)만을 표기한다.

예) 丁若鏞, 『與猶堂全書 1』 卷17, 「爲李仁榮贈言」, 372면.

『正宗大王實錄』 卷32, 正祖 15년 2월 丁巳. 201~202면.

⑦ 서양 논저를 인용할 경우에는 다음의 예를 따른다.

예) James, Palais(1975), p.135.

Henderson, Gregory(1957), p.19.

James, Palais(1975), *ibid.*, p.107.

Henderson, Gregory(1957), *op. cit.*, pp.20~21.

10) 參考文獻의 형식은 다음과 같이 한다.

① 참고문헌에는 본문과 각주에서 언급된 모든 문헌 정보를 수록 하되 본문과 각주에서 언급되지 않은 문헌은 포함시키지 않는다.

② 각 문헌은 원전 자료, 연구 논저의 순으로 배치하고, 연구 논저는 한국어 문헌, 기타 동양어 문헌, 서양 문헌의 순으로 배치되, 그 배열 순서는 동양 문헌은 가나다순으로 서양 문헌은 알파벳순으로 한다.

③ 원전 자료는 저자 및 편자의 이름(저자 및 편자의 이름을 표시할 수 없을 때는 생략), 서명, 출판사, 발행 연도의 순으로 표기한다.

예) 丁若鏞, 『與猶堂全書』, 경인문화사, 1987.

『朝鮮王朝實錄』 46 『正宗大王實錄』, 국사편찬위원회, 1957.

④ 연구 논저는 저자 및 편자의 이름(여러 명일 경우 모두 쓰는 것을 원칙으로 함), 출판 연도(같은 해에 여러 편의 논저가 있을 경우에는 a, b, c 등으로 구분 표기), 논문 제목(단행본의

경우 생략), 서명, 출판사의 순으로 표기하되, 논문은 수록된 책 속의 처음과 끝 페이지를 명기하고 단행본은 페이지를 표시하지 않는다.

예) 홍길동(1998), 『서명』, 한국출판사.

홍길동 편(1999), 『편서명』, 한국출판사.

홍길동(2000), 「논문 제목」, 『서명』, 한국출판사, 25~37면.

홍길동(2001a), 「논문 제목」, 『經學』 제1집, 한국경학학회, 215~245면.

홍길동(2001b), 「논문 제목」, 『經學』 제1집, 한국경학학회, 64~85면.

⑤ 출판 예정인 논저는 출판 연도 대신 ‘출판 예정’이라고 기재하고 출판될 예정인 학술지나 책의 이름을 명기한다.

⑥ 미간행 저술은 위의 연구 논저의 예에 준하되 발표된 기관, 장소 및 날짜를 기재한다.

예) 홍길동(2002), 「논문 제목」, 한국한문학회, 춘계학술대회 발표논문, 2002년 4월 5일~6일.

⑦ 서양 논저의 경우에는 다음의 예를 따른다.

예) James, Palais(1975), *Politics and Policy in Korea*, Harvard University Press.

Henderson, Gregory(1957), “Chong Ta-san, A Study on Korea’s Intellectual History”, *Journal of Asian Studies*, Vol. XVI, No.3. pp.15~29.

11) 주요 부호(기호)는 다음으로 통일한다.

① 단행본, 문집, 신문, 잡지, 장편소설, 서사시, 전집류, 학회지 명 등 - 『 』

- ② 작품명, 논문(석사·박사 학위 논문 포함), 시(시조, 가사, 한시), 중단편 소설, 단행본 속의 소제목, 기타 독립된 짧은 글 제목 - 「 」
 - ③ 강조, 간접 인용 - ‘ ’
 - ④ 직접 인용(단, 인용문을 별도의 인용문단으로 처리할 경우에는 기호 생략), 대화 - “ ”
- 12) 본문 및 각주에서 한문 원문을 인용할 경우, 기본적인 구두점(쉼표·마침표·물음표·느낌표·따옴표)을 가하고, 필요한 경우 일반적 원칙에 따라 여타의 부호를 추가 표기할 수 있다.
- 13) 기타 명시되지 않은 사항은 논저 저술의 일반적 원칙을 따른다.

한국경제학회 편집위원회 규정

제1조 (名稱) 이 규정은 韓國經濟學會 編輯委員會 規程이라 한다.

제2조 (目的) 이 규정은 韓國經濟學會 회칙에 따른 編輯委員會의 조직 및 권한, 임무와 활동, 학회지 투고 논문의 심사 등에 관한 세부 사항을 規定하는 것을 目的으로 한다.

제3조 (構成) 編輯委員會는 委員長과 약간 명의 委員으로 構成한다.

제4조 (編輯委員의 委屬) 편집위원은 세부 전공 분야 및 연구 업적을 감안하여 회장이 위촉하되, 다음 요건을 충족하도록 한다.

- 1) 학문적 연구 업적 및 해당 학문 분야에서의 공익적 활동
- 2) 세부 전공 분야의 포괄성(한중일의 문학, 역사, 철학 등 한국 경제학의 제분야를 망라함)
- 3) 소속 기관의 전국적 분포
- 4) 學者로서의 名望과 人格

제5조 (編輯委員長의 選任) 編輯委員長은 編輯委員 중에서 會長이 선임하되, 편집위원회의 인준을 받아야 한다.

제6조 (編輯委員會의 권한) 편집위원회는 학회지 투고 논문의 심사 및 편집, 기타 간행물의 편집과 관련된 활동 전반에 대한 권한을 갖는다.

제7조 (編輯委員의 任期) 편집위원의 任期는 2년으로 하되, 연임할 수 있다.

제8조 (編輯委員會의 任務) 編輯委員會는 學會誌 및 기타 刊行物의 편집에 관련된 사항을 審議 執行한다.

- 1) 編輯委員會는 編輯委員會 規程과 學會誌 論文 投稿에 관한 規

程을 정하고 이를 엄정하게 적용한다.

- 2) 편집위원장은 논문 심사를 엄정하게 관리할 의무가 있으며, 논문 심사에 관한 최종적 책임을 진다.

제9조 (編輯委員會의 召集) 편집위원회는 회장 또는 편집위원장이 필요에 따라 隨時로 召集한다.

제10조 (編輯委員會의 成立) 편집위원회는 편집위원장과 편집위원 과반수 이상의 출석으로 성립된다. 단, 편집위원장이 부득이한 사유로 인하여 闕席한 경우에는 編輯委員 중 최연장자가 위원장의 직무를 대리할 수 있다.

제11조 (編輯委員會의 議決) 편집위원회의 제반 안건은 출석 위원 過半數의 찬성으로 議決한다. 다만, 贊反 同數인 경우에는 편집위원장이 결정한다.

제12조 (審査委員) 학회지에 투고된 논문을 심사할 심사위원과 관련된 사항은 다음과 같다.

- 1) 審査委員은 편집위원회에서 선정 위촉한다.
- 2) 심사위원은 해당 논문을 심사할 수 있는 해당 분야의 전공자여야 한다. 단, 해당 분야의 전공자가 부족할 경우 인접 전공자를 심사위원으로 위촉할 수 있다.
- 3) 논문 투고자와 특별한 관계에 있는 자(투고자의 논문 지도교수, 친족 관계 등)는 심사위원으로 위촉할 수 없다.
- 4) 심사위원은 논문 한 편당 3인으로 한다.

제13조 (匿名성과 秘密 維持) 審査用 原稿는 반드시 匿名으로 하며, 審査에 관한 諸般 事項은 編輯委員長 책임 하에 對外秘로 하여야 한다.

- 1) 匿名성과 秘密 維持의 조건을 위반함으로써 인해 심사위원에게 重大한 피해를 입힌 회원에 대해서는 운영위원회 및 총회에서

그 징계를 의결하여 시행한다.

- 2) 편집위원이 투고한 논문을 심사할 때에는 해당 편집위원을 闕席시킨 후에 심사위원을 선정하여야 한다.

제14조 (審査 節次) 심사 절차는 다음과 같다.

- 1) 編輯委員會에서 심사위원을 선정 위촉한다.
- 2) 심사위원은 위촉받은 논문을 심사하여 '게재 가', '수정 후 게재', '게재 불가' 등의 判定 所見을 編輯委員會에 제출한다.
- 3) 편집위원회는 심사위원 3인의 심사결과를 검토한 후, 투고 논문의 '게재 가', '수정 후 게재', '게재 불가'를 결정한다.
- 4) 심사 결과 '게재 가' 또는 '수정 후 게재' 判定을 받은 논문에 대해서, 編輯委員會는 그 判定 所見을 검토하여 修正 要求 事項을 투고자에게 통보한다.
- 5) 심사 결과 '게재 불가' 判定을 받은 논문에 대해서, 編輯委員會는 그 判定 所見을 검토하여 투고자에게 통보한다.
- 6) '게재 가' 및 '수정 후 게재' 판정을 받은 投稿者는 論文審査書를 수령한 후 所定期日 內에 원고를 수정하여 편집위원회에 송부한다.
- 7) 편집위원회는 심사 결과 '게재 가' 또는 '수정 후 게재' 判定을 받은 논문 중에서 修正 要求 事項이 성실하게 이행되었거나 해명된 論文에 한하여 掲載를 최종 결정한다.

제15조 (審査의 基準) 심사의 기준과 관련된 사항은 다음과 같다.

- 1) 심사 결과는 항목별 평가, 게재 여부, 판정 소견으로 나누어 시행한다.
- 2) 항목별 평가는 ① 방법론의 진취성 및 문제 인식의 새로움, ② 연구 내용 및 결과의 창의성과 논리성, ③ 기존 성과의 활용

및 연구사적 반성, ④ 용어·개념의 적절성 및 논리적 정합성, ⑤ 자료 검증 등 5가지 기준에 따라 하되, 매 기준마다 5가지의 차등 점수를 주어 평가하도록 한다.

- 3) 게재 여부는 '게재 가', '수정 후 게재', '게재 불가' 중의 하나로 한다.
- 4) 판정 소견은 항목별 평가와 게재 여부에 대한 근거 및 의견을 총괄적으로 기술하되, 게재 시 수정요구사항에 대해서는 그 내용을 구체적으로 제시하여야 한다.

제16조 (게재 여부 결정의 條件) 게재 여부 결정의 조건은 다음과 같다.

- 1) 각 審査委員의 심사 결과 '게재 가'의 경우 3점, '수정 후 게재'의 경우 2점, '게재 불가'의 경우 0점을 부여한다.
- 2) 각 審査委員의 合計 점수가 8-9점인 경우 최종 결과를 '게재 가'로 판정한다.
- 3) 각 審査委員의 合計 점수가 6-7점인 경우 최종 결과를 '수정 후 게재'로 판정한다.
- 4) 각 審査委員의 合計 점수가 3점 이하인 경우 최종 결과를 '게재 불가'로 판정한다.
- 5) 이상을 원칙으로 하되, 編輯委員會에서 掲載 與否를 최종 결정한다.
- 6) '게재 가' 또는 '수정 후 게재' 판정을 받은 논문이 일정량 이상 이어서 해당 호에 모두 수록하기에 적절치 않은 경우, 부여받은 점수에 근거하여 일부 논문을 다음 호로 이월할 수 있다.

제17조 (異議 申請) 투고자는 審査와 논문 게재 여부에 대하여 異議를 신청할 수 있다.

- 1) 이의를 신청하고자 하는 투고자는 200자 원고지 3매 이상의

異議申請書を 작성하여 편집위원장에게 송부하여야 한다.

- 2) 異議申請을 한 투고자의 논문에 대해서는 編輯委員會에서 異議申請의 受諾 與否를 결정한다. 수락한 異議申請에 대한 조치 방법은 編輯委員會에서 결정한다.

한국경학학회 연구윤리 규정

제1조 (명칭) 이 규정은 '한국경학학회 연구윤리 규정'이라 칭한다.

제2조 (목적) 이 규정은 한국경학학회에서 간행하는 학술지 『경학』에 발표되는 논문과 그 연구자들의 연구윤리를 확립하여 연구부정행위를 사전에 예방하고, 연구부정행위 발생 시 공정하고 체계적인 진실성 검증과 처리를 위한 연구윤리위원회의 설치 및 운영에 관한 사항을 규정함을 목적으로 한다.

제3조 (적용 대상) 『경학』에 투고한 연구자는 모두 이 규정의 적용 대상이 된다.

제4조 (적용 범위)

- 1) 이 규정은 『경학』 공모 논문 심사에서 연구 부정행위가 발견될 경우 해당 논문과 연구자에 대하여 적용한다.
- 2) 이 규정은 『경학』에 이미 게재된 논문에 대해 연구 부정행위 제보가 있을 경우 해당 논문과 연구자에 대해서 적용한다.

제5조 (연구 부정행위의 범위) 본 학술지에 논문을 투고하는 모든 연구자는 연구의 계획, 각종 자료의 분석, 연구 결과의 도출과 출판, 개별 혹은 단체로 수행하는 연구의 모든 과정에서 정직해야 한다. 이를 전제로 연구 부정행위의 범위를 다음과 같이 제시한다.

- 1) 연구의 계획, 수행, 연구 결과의 보고 및 발표 등에서 행하여진 위조, 변조, 표절, 부당한 논문 저자 표시 행위.
- 2) 본인 또는 타인의 부정행위 혐의에 대한 조사를 고의로 방해하거나 제보자에게 위해를 가하는 행위.
- 3) 기타 학계에서 통상적으로 용인되는 범위를 심각하게 벗어난 행위.
- 4) 타인에게 상기의 부정행위를 행할 것을 제안 강요하거나 협박하는 행위.
- 5) 국내외를 막론하고 이미 발표된 연구물을 새로운 논문인 것처럼 중복 투고하거나 이중 출판하는 행위.

제6조 (용어의 정의) 연구 부정행위라 함은 연구의 제안, 연구의 수행, 연구 결과의 보고 및 발표 등에서 행하여진 위조, 변조, 표절, 부당한 논문 저자 표시 행위 등을 말하며 다음 각 호와 같다.

- 1) 위조 - 존재하지 않는 자료나 결과 등을 허위로 만들어 내는 행위
- 2) 변조 - 연구 자료 등을 인위적으로 조작하거나 데이터를 임의로 변개·삭제함으로써 연구 내용 또는 결과를 왜곡하는 행위
- 3) 표절
 - ① 타 연구자의 발상, 논리, 고유 용어, 데이터, 분석 체계 등을 정당한 승인 또는 인용 없이 도용하는 행위.
 - ② 출처를 밝혔더라도 인용 부호 없이 타인의 저술이나 논문에서 상당히 많은 분량을 그대로 옮기는 행위.
 - ③ 출처를 밝혔더라도 어떤 부분이 선행 연구 결과이고 어떤 부분이 자신의 주장인지 독자가 명확하게 알 수 없도록 서술하

는 행위.

- ④ 이미 발표된 자신의 논문이나 저서(학위 논문 포함)의 내용을 출처나 인용의 표기를 하지 않고 거의 그대로 재수록하거나 여러 편의 글을 합성하여 한 편의 논문으로 구성하는 행위.
 - ⑤ 대학원생 또는 박사후 연구원 등 소장 연구자들에 대한 정당한 공로를 인정하지 않는 행위.
- 4) 부당한 논문 저자 표시 - 연구 내용 또는 결과에 대하여 학술적 공헌 또는 기여를 한 사람에게 정당한 이유 없이 논문 저자 자격을 부여하지 않거나, 학술적 공헌 또는 기여를 하지 않은 자에게 감사의 표시 또는 예우 등을 이유로 논문 저자 자격을 부여하는 행위.
 - 5) 제보자 - 부정행위를 인지한 사실 또는 관련 증거를 학교 또는 연구 지원기관에 알린 자.
 - 6) 피조사자 - 제보 또는 연구 기관의 인지에 의하여 부정행위의 조사 대상이 된 자 또는 조사 수행 과정에서 부정행위에 가담한 것으로 추정되어 조사의 대상이 된 자. 단, 조사 과정에서의 참고인이나 증인은 이에 포함되지 아니한다.
 - 7) 예비 조사 - 부정행위의 혐의에 대하여 공식적으로 조사할 필요가 있는지 여부를 결정하기 위한 절차.
 - 8) 본조사 - 부정행위의 혐의에 대한 사실 여부를 입증하기 위한 절차.
 - 9) 판정 - 조사 결과를 확정하고 이를 제보자와 피조사자에게 문서로써 통보하는 절차.

제7조 (편집위원 윤리 규정)

- 1) 편집위원은 모든 투고 논문을 편집위원회 규정 및 논문 투고 규정에 근거하여 공정하게 취급해야 한다.
- 2) 편집위원은 해당 분야의 전문 지식과 품성을 아울러 갖춘 심사위원을 엄정하게 선정하여 객관적이고 공정한 심사가 이루어질 수 있도록 최대한 노력해야 한다.
- 3) 편집위원은 전 심사 과정과 그 결과를 어떠한 경우에도 외부에 누설해서는 안 된다.

제8조 (심사위원 윤리 규정)

- 1) 심사위원은 위촉된 논문에 대해 개인의 학문적 신념을 떠나 객관적 기준에 의해 공명정대하게 심사해야 한다.
- 2) 심사위원은 심사의 전 과정과 결과를 어떤 경우에도 외부에 누설해서는 안 된다.
- 3) 심사위원은 해당 논문이 게재된 학술지가 출판되기 전에는 어떤 경우에도 논문의 내용을 인용해서는 안 된다.

제9조 (연구윤리위원회 구성과 운영)

- 1) 연구윤리위원회는 연구 부정행위 여부를 공정하게 심의하기 위해 비상설 기구로 운영한다.
- 2) 연구윤리위원회는 편집위원회의 추천을 받아 유관 분야 전공자에게 회장이 위임하되, 5인 이상으로 한다.
- 3) 당해 조사 사안과 이해갈등 관계가 있는 자, 피제보자와 갈등 관계에 있는 자를 조사위원회에 포함시켜서는 안 된다.
- 4) 위원장은 연구윤리위원회 구성 후 호선으로 선출한다.

5) 연구윤리위원회는 부정행위가 제보되면 연구 진실성 검증 절차에 따라 조사하여 다음 각 호의 사항을 이행한다.

- ① 예비 조사와 본조사의 착수 및 조사 결과 통보
- ② 제보자 보호 및 피조사자 명예 보호
- ③ 연구 진실성 검증 결과의 처리 및 후속 조치에 관한 사항
- ④ 기타 편집위원회의 부의 사항

제10조 (연구 부정행위 제보 및 접수)

- 1) 본 학술지 투고 논문 가운데 연구 부정행위가 의심되는 사례가 있을 경우 구술·서면·전화·전자우편 등 모든 방법으로 제보할 수 있으며 실명으로 제보함을 원칙으로 한다. 다만, 서면 또는 전자우편으로 논문명, 구체적인 부정행위의 내용과 증거를 예시할 경우에는 익명으로 제보하더라도 이를 실명 제보에 준하여 처리할 수 있다.
- 2) 제보 내용이 허위인 줄 알았거나 알 수 있었음에도 불구하고 이를 신고한 제보자는 보호 대상에 포함되지 않는다.

제11조 (연구 부정행위 검증 절차)

- 1) 연구 부정행위에 대한 검증 절차는 예비조사, 본조사, 판정의 3단계로 진행함을 원칙으로 한다. 사안에 따라 꼭 필요하다고 판단되는 절차는 추가로 포함시킬 수 있다.
- 2) 예비 조사는 연구 부정행위 혐의에 대한 공식 조사의 필요성 여부를 결정하기 위한 절차를 말하고, 본조사는 연구 부정행위 혐의 사실을 입증하기 위한 절차를 말하며, 판정은 본조사 결과를 확정하고 이를 제보자와 피조사자에게 문서로써 알리

는 절차를 말한다.

제12조 (예비 조사의 절차)

- 1) 예비조사는 신고접수일로부터 15일 이내에 착수하고, 조사 시작일로부터 30일 이내에 완료하여 편집위원회의 승인을 받도록 한다. 단, 30일 이내에 완료하지 못한 경우에는 편집위원회가 본조사 여부를 직권으로 결정할 수 있다.
- 2) 예비 조사에서는 다음 각 호의 사항에 대한 검토를 실시한다.
 - ① 제보 내용이 제4조 각 항 가운데 어느 하나의 부정행위에 해당하는지 여부
 - ② 제보 내용의 구체성과 객관성, 본조사의 필요성 여부
 - ③ 제보일이 부정행위를 한 날로부터 5년을 경과하였는지 여부
- 3) 예비 조사는 연구윤리위원회에서 담당하되, 필요한 경우 별도의 특별위원회를 구성하거나 조사 대상자와 소속이 다른 전문가 등에게 조사를 의뢰할 수 있다.
- 4) 예비 조사 결과는 편집위원회의 승인을 받은 후 10일 이내에 제보자에게 문서로 통보한다.
- 5) 예비 조사 결과보고서에는 다음 각 호의 내용이 포함되어야 한다.
 - ① 제보의 구체적인 내용 및 제보자 기초 정보
 - ② 연구 부정행위 혐의 조사의 대상이 된 논문 및 관련 조항
 - ③ 본조사 실시 여부 및 판단의 근거
 - ④ 기타 관련 증거 자료

제13조 (본조사의 절차)

- 1) 본조사는 예비 조사 결과에 대한 편집위원회의 승인 후 30일

이내에 착수하여야 한다. 이때 필요에 따라 본조사 수행을 위해 연구윤리위원회를 재구성할 수 있다.

- 2) 본조사는 판정을 포함하여 조사 시작일로부터 100일 이내에 완료하여야 한다.
- 3) 연구윤리위원회가 90일 이내의 기간 내에 조사를 완료할 수 없다고 판단될 경우, 편집위원회에 그 사유를 설명하고 기간 연장을 요청하여야 한다.
- 4) 본조사 착수 이전에 제보자에게 연구윤리위원 명단을 고지해야 하며, 제보자가 조사위원 기피에 관한 정당한 이의를 제기할 경우 이를 수용하여야 한다.
- 5) 연구윤리위원회는 치밀한 조사 활동을 거쳐서 연구 부정행위가 확인될 경우 징계의 종류를 결정하고 이를 공표하여야 한다.

제14조 (출석 및 자료 제출 요구)

- 1) 연구윤리위원회는 제보자·피조사자·증인 및 참고인에 대하여 진술을 위한 출석을 요구할 수 있으며, 이 경우 피조사자는 반드시 응하여야 한다.
- 2) 연구윤리위원회는 피조사자에게 자료의 제출을 요구할 수 있으며, 이 경우 피조사자는 반드시 응하여야 한다.

제15조 (제보자와 피조사자의 권리 보호 및 비밀 엄수)

- 1) 연구윤리위원회는 어떠한 경우에도 제보자와 제보 내용을 외부에 누설해서는 안 된다. 제보자의 성명은 꼭 필요한 경우가 아니면 조사 결과보고서에 포함하지 아니한다.
- 2) 제보자가 부정행위 제보를 이유로 개인적 피해를 입었을 경우

연구윤리위원회는 제보자가 필요로 하는 조치와 요구사항을 수용하여야 한다.

- 3) 연구윤리위원회는 부정행위 여부에 대한 검증이 완료될 때까지 조사 내용과 피조사자의 신원이 가능한 한 외부에 노출되지 않도록 노력해야 할 뿐 아니라, 피조사자의 명예나 권리가 침해되지 않도록 각별히 주의하여야 한다.
- 4) 제보·조사·심의·의결 및 건의 조치 등 조사와 관련된 일체의 사항은 비밀로 하며, 조사에 직간접적으로 참여한 자 및 기관장과 관계 직원은 조사 및 직무 수행 과정에서 취득한 모든 정보를 누설하여서는 아니 된다. 다만, 정당한 사유에 따른 공개의 필요성이 있는 경우에는 연구윤리위원회가 승인을 요청하고, 이에 대해 편집위원회의 의결을 거쳐 공개할 수 있다.

제16조 (피조사자의 이의 제기 및 변론의 권리) 연구윤리위원회는 제보자와 피조사자에게 의견 진술, 이의 제기 및 변론의 권리와 기회를 충분하고도 동등하게 보장하여야 하며 관련 절차를 사전에 알려주어야 한다.

제17조 (조사 결과 보고)

- 1) 연구윤리위원회는 의견 진술, 이의 제기 및 변론 내용 등을 토대로 조사 결과보고서(이하 “최종 보고서”라 한다)를 작성하여 편집위원회에 제출한다.
- 2) 최종 보고서에는 다음 각 호의 사항이 포함되어야 한다.
 - ① 제보 내용
 - ② 조사 대상이 된 부정행위 혐의 및 관련 연구 과제
 - ③ 해당 연구 과제에서의 피조사자의 역할과 혐의의 사실 여부

- ④ 관련 증거 및 증인
- ⑤ 조사 결과에 대한 제보자와 피조사자의 이의제기 또는 변론
과 그에 대한 처리 결과
- ⑥ 연구윤리위원 명단과 기초 정보

제18조 (판정)

- 1) 연구윤리위원회는 편집위원회의 승인을 받은 후 최종 보고서의 조사 내용 및 결과를 확정하고 이를 제보자와 피조사자에게 통보한다.
- 2) 연구윤리위원회에서 조사 내용 및 결과에 대한 합의가 이루어지지 않을 경우 조사 과정에서 수집한 모든 자료를 편집위원회로 이관하여 편집위원회에서 결정할 수 있다.

제19조 (결과에 대한 조치)

- 1) 연구 부정행위가 판명된 연구자에 대해서 연구윤리위원회는 편집위원회에 징계 조치를 권고할 수 있다.
- 2) 본인 또는 타인의 부정행위 혐의에 대한 조사를 고의로 방해하거나 제보자에게 피해를 가한 자에게 연구윤리위원회는 편집위원회에 징계 조치를 권고할 수 있다.
- 3) 무혐의로 판명된 피조사자에 대해서는 그의 명예 회복을 위해 연구윤리위원회가 노력하여야 한다.

제20조 (기록의 보관 및 공개)

- 1) 예비 조사 및 본조사와 관련된 기록은 학회 총무진이 보관하며, 조사 종료 이후 5년간 보관하여야 한다.

- 2) 최종 보고서는 판정이 끝난 이후에 공개할 수 있으나, 제보자·조사위원·증인·참고인·자문에 참여한 자의 명단 등 신원과 관련된 정보에 대해서는 당사자에게 불이익을 줄 가능성이 있을 경우 공개대상에서 제외할 수 있다.

제21조 (재심의) 제보자 또는 피조사자는 위원회의 결정을 통보받은 날로부터 15일 이내에 위원회에 재심을 요청할 수 있다.

제22조 (징계) 연구 부정행위가 판명된 연구자에 대해서는 부정행위의 경중과 성질에 따라 다음 각 호와 같은 제재와 징계를 가할 수 있다.

- 1) 연구자의 학회 제명 및 논문 투고 금지
- 2) 학회지에 수록된 해당 논문 취소 및 인터넷 서비스에 해당 논문 삭제
- 3) 학회 홈페이지 및 연구 부정행위가 확정된 이후 발간되는 첫 학회지에 연구 부정행위 사실 공지
- 4) 연구 부정행위자의 소속 기관에 부정행위 사실 통보

제23조 (연구윤리 규정 시행지침)

- 1) 본 학회지에 논문을 투고하는 회원은 논문 투고 신청서의 해당란에 투고 논문이 본 연구윤리 규정에 위반되는 사항이 없음을 서약해야 한다.
- 2) 본 규정에 명시되지 않은 사항은 관례에 따른다.

한국경학학회 임원

고 문 : 김언중(고려대 명예교수),
이기동(성균관대 명예교수),
최석기(경상대), 이강재(서울대)

회 장 : 이영호(성균관대)

부 회 장 : 김승룡(부산대, 겸 편집위원장),
김용재(성신여대, 겸 학술위원장),
엄연석(한림대), 박순철(전북대),
정우락(경북대), 서대원(충북대)

총무이사 : 함영대(경상국립대), 이시연(성균관대)

연구이사 : 양원석(고려대), 김수경(공주대)

섭외이사 : 원용준(충북대), 전성건(안동대), 이승률(중국 산둥대)

출판이사 : 신원철(안양대), 윤선영(고려대)

감 사 : 노경희(조선대), 당윤희(건국대)

회원가입안내

— 회원 자격

본 학회의 회원은 개인회원, 기관회원, 특별회원으로 구성되어 있고 자격 기준은 다음과 같습니다.

1. (개인회원)

- 1) 대학에서 경학과 관련된 강의를 담당하거나 번역에 관한 이론을 연구하는 교원, 연구원, 대학원생.
- 2) 경학 연구 단체에서 활동하거나 연구에 종사하는 자.
- 3) 경학 연구에 관심이 있는 자.

2. (기관회원) 경학에 관련된 업무를 추진하고 있는 기관이나 조직 또는 공공도서관.

3. (특별회원) 그 밖에 경학에 관심이 높고 본 학회의 취지에 공감하는 개인이나 단체.

— 입회 안내

본 학회 홈페이지의 입회 안내문을 따라 회원 가입해 주시기 바랍니다.

— 회비납부 안내

개인회원: 연 5만 원, 종신회비 50만 원

기관회원: 연 5만 원

혜택: 학회지 증정, 학술대회 초청

계좌 번호: 우리은행 1002-064-102173 이영호

* 학회 입회와 관련하여 문의 사항이 있으시면 studyclassic@naver.com으로 문의해 주십시오.

원고 모집 안내

한국경학학회에서 원고를 모집합니다.

본 학회 학회지 『경학』에 게재할 원고의 성격은 다음과 같습니다.

1. 원고의 성격/분량

- 학술 논문—고전의 정리 및 경학과 관련한 연구 성과물(번역서에 대한 학술적 비평도 포함)/ 원고지 130매 이내
- 연구사 정리—기존 경학 연구 논저에 대한 연구사 정리
/ 원고지 100매 이내
- 서평 : 경학 연구서 REVIEW—경학 연구 비평 또는 학술 회의 관전 소개
/ 원고지 50매 이내
- 원로 회고 —경학 연구에 참여한 노학자의 경학과 관련한 자유로운 주제
/ 원고지 제한 없음

2. 원고 제출: 학회 E-mail (studyclassic@naver.com)

3. 원고 마감: 매년 5월 중순, 11월 중순

관심 있는 분들의 많은 참여 부탁드립니다.

■ 한국경학학회 편집위원회 ■

편집위원장 김승룡(부산대 한문학)

| | | |
|------|----------------|---------------|
| 편집위원 | 김용재(성신여대 동양철학) | 박순철(전북대 중문학) |
| | 양원석(고려대 한문학) | 당윤희(건국대 중문학) |
| | 노경희(조선대 한문학) | 전병철(경상대 한문학) |
| | 전성건(안동대 동양철학) | 서대원(충북대 동양철학) |
| | 원용준(충북대 동양철학) | 김수경(공주대 한문학) |
| | 함영대(경상대 한문학) | 노명동(홍콩침례대 경학) |
| | 김배의(대만사대 중문학) | 강지은(대만대 한문학) |
| | 정선모(남경대 한문학) | |

편집이사 신원철(안양대 중문학) 윤선영(고려대 한문학)

편집간사 이동학(고려대 한문학) 정태준(성균관대 한문고전번역협동과정)

經 學 8

2024년 12월 31일 인쇄

2024년 12월 31일 발행

발행처 도서출판 한모임

편 집 한국경학학회

회장 이영호

E-mail: studyclassic@naver.com

제 작 도서출판 한모임

ISSN 2713-9638

